תלמוד בבלי · ספרות עזר · ביאור חברותא

חברותא על פסחים

הרב יעקב שולביץ

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

חברותא על פסחים

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/חברותא-על-פסחים/library
הקובץ נוצר ב־17 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611162349 של הספרייה.

תוכן העניינים

פרק ראשון - אור לארבעה עשר 7
דף ב. 7
דף ב: 13
דף ג. 20
דף ג: 26
דף ד. 33
דף ד: 40
דף ה. 49
דף ה: 55
דף ו. 62
דף ו: 73
דף ז. 81
דף ז: 91
דף ח. 98
דף ח: 104
דף ט. 109
דף ט: 114
דף י. 122
דף י: 128
דף יא. 136
דף יא: 142
דף יב. 148
דף יב: 153
דף יג. 160
דף יג: 166
דף יד. 172
דף יד: 178
דף טו. 182
דף טו: 187
דף טז. 192
דף טז: 197
דף יז. 200
דף יז: 205
דף יח. 210
דף יח: 214
דף יט. 218
דף יט: 222
דף כ. 226
דף כ: 231
דף כא. 237
פרק שני - כל שעה 238
דף כא: 241
דף כב. 242
דף כב: 245
דף כג. 251
דף כג: 256
דף כד. 260
דף כד: 264
דף כה. 269
דף כה: 272
דף כו. 277
דף כו: 281
דף כז. 286
דף כז: 292
דף כח. 296
דף כח: 300
דף כט. 305
דף כט: 310
דף ל. 315
דף ל: 318
דף לא. 324
דף לא: 330

דף לב. 335
דף לב: 341
דף לג. 345
דף לג: 349
דף לד. 353
דף לד: 357
דף לה. 361
דף לה: 367
דף לו. 372
דף לו: 378
דף לז. 382
דף לז: 387
דף לח. 390
דף לח: 395
דף לט. 398
דף לט: 403
דף מ. 407
דף מ: 413
דף מא. 417
דף מא: 422
דף מב. 426
פרק שלישי - אלו עוברין 429
דף מב. 430
דף מב: 433
דף מג. 437
דף מג: 446
דף מד. 451
דף מד: 458
דף מה. 464
דף מה: 469
דף מו. 477
דף מו: 483
דף מז. 491
דף מז: 494
דף מח. 497
דף מח: 502
דף מט. 507
דף מט: 512
דף נ. 516
פרק רביעי - מקום שנהגו 520
דף נ: 520
דף נא. 524
דף נא: 528
דף נב. 531
דף נב: 534
דף נג. 538
דף נג: 542
דף נד. 546
דף נד: 552
דף נה. 556
דף נה: 560
דף נו. 565
דף נו: 569
דף נז. 571
דף נז: 575
דף נח. 575
פרק חמישי - תמיד נשחט 575
דף נ - ח 576
דף נח: 582
דף נט. 586
דף נט: 593
דף ס. 599
דף ס: 605
דף סא. 609

דף סא: 613
דף סב. 621
דף סב: 625
דף סג. 633
דף סג: 638
דף סד. 643
דף סד: 648
דף סה. 655
דף סה: 661
פרק שישי - אלו דברים 664
דף סו. 666
דף סו: 670
דף סז. 674
דף סז: 679
דף סח. 682
דף סח: 687
דף סט. 690
דף סט: 694
דף ע. 699
דף ע: 703
דף עא. 706
דף עא: 710
דף עב. 716
דף עב: 720
דף עג. 725
דף עג: 730
פרק שביעי - כיצד צולין 735
דף עד. 735
דף עד: 742
דף עה. 749
דף עה: 757
דף עו. 763
דף עו: 769
דף עז. 778
דף עז: 785
דף עח. 793
דף עח: 799
דף עט. 805
דף עט: 812
דף פ. 817
דף פ: 823
דף פא. 830
דף פא: 836
דף פב. 844
דף פב: 850
דף פג. 855
דף פג: 860
דף פד. 864
דף פד: 870
דף פה. 876
דף פה: 881
דף פו. 887
דף פו: 895
דף פז. 899
פרק שמיני - האשה 899
דף פז: 905
דף פח. 910
דף פח: 914
דף פט. 920
דף פט: 927
דף צ. 933
דף צ: 943
דף צא. 951
דף צא: 956

דף צב. 961
דף צב: 966
פרק תשיעי - מי שהיה 966
דף צג. 971
דף צג: 975
דף צד. 981
דף צד: 986
דף צה. 992
דף צה: 997
דף צו. 1002
דף צו: 1009
דף צז. 1016
דף צז: 1021
דף צח. 1026
דף צח: 1032
דף צט. 1037
פרק עשירי - ערבי פסחים 1039
דף צט: 1039
דף ק. 1042
דף ק: 1045
דף קא. 1047
דף קא: 1050
דף קב. 1053
דף קב: 1056
דף קג. 1059
דף קג: 1063
דף קד. 1065
דף קד: 1069
דף קה. 1071
דף קה: 1074
דף קו. 1077
דף קו: 1081
דף קז. 1083
דף קז: 1086
דף קח. 1089
דף קח: 1093
דף קט. 1094
דף קט: 1096
דף קי. 1098
דף קי: 1101
דף קיא. 1105
דף קיא: 1108
דף קיב. 1111
דף קיב: 1115
דף קיג. 1120
דף קיג: 1123
דף קיד. 1128
דף קיד: 1131
דף קטו. 1135
דף קטו: 1139
דף קטז. 1142
דף קטז: 1145
דף קיז. 1149
דף קיז: 1153
דף קיח. 1156
דף קיח: 1161
דף קיט. 1164
דף קיט: 1167
דף קכ. 1171
דף קכ: 1174
דף קכא. 1178
דף קכא: 1180

פרק ראשון - אור לארבעה עשר

דף ב.

מתניתין:

אור לארבעה עשר, בליל ארבעה עשר בניסן, **בודקין את החמץ**, מחפשים אחר החמץ שבבית, **לאור הנר**, כדי שלא לעבור עליו בפסח ב"בל יראה" וב"בל ימצא". [1]

[1] א. כך מפרש **רש"י**, שזהו הטעם לבדיקת חמץ, שאם לא יבדוק את החמץ בביתו, נמצא עובר עליו בפסח ב"בל יראה ובל ימצא". **ב**. והקשו עליו **התוספות**, הרי בין כך הוא צריך לבטל את החמץ, כמו שאמרו בגמרא לקמן [ו ב] "הבודק צריך שיבטל", וביטול לבד מועיל מדאורייתא כמבואר בכמה מקומות בפרקין, ואם כן, מדוע חייבו חכמים בכלל לבדוק חמץ? ולכן כתבו **התוספות**, שהטעם לבדיקת חמץ הוא, משום שחששו חכמים שאם החמץ ישאר בביתו, אף שאינו עובר עליו ב"בל יראה ובל ימצא" לאחר שביטלו, הוא עלול להכשל ולאוכלו בשוגג. והוכיחו **התוס'**, שזהו הטעם לבדיקת חמץ, מהגמרא לקמן [י ב] שמסתפקת בככר שנמצא בשמי קורה [בתקרה], אם צריך להביא סולם ולהורידו משם, כי "דלמא זימנין דנפל ואתי למיכל". משמע שהטעם הוא שמא יבא לאוכלו. ועוד כתבו, הטעם שהחמירו בחמץ יותר מכל איסורי הנאה שבתורה שאין צריך לבערם מן הבית, הוא משום שהחמץ מותר באכילה בכל השנה, ואנשים אינם בדלים ממנו, לכן יש חשש שמא ישכח בפסח שהחמץ עתה אסור ויבא לאוכלו. מה שאין כן ערלה, ובשר בחלב, שכל השנה הם אסורים ואנשים בדלים מהם, ואין חשש שמא יבואו לאוכלם. ועוד טעם כתבו, הואיל והתורה החמירה בחמץ יותר מכל האיסורים שבתורה, ואסרה אותו אפילו ב"בל יראה ובל ימצא", לכן החמירו גם חכמים, והצריכו לבערו מן הבית, אפילו באופן שביטלו ואין חשש ל"בל יראה ובל ימצא", שמא יבא לאוכלו. והוסיפו **התוספות**, שאפילו לפי הטעם השני, צריך לומר, שהחמירו חכמים לבער כל חמץ, ואפילו חמץ כזה שאין עוברים עליו ב"בל יראה ובל ימצא", כגון חמץ נוקשה, וחמץ שאינו בעין אלא נתערב ממנו במאכל אחר. שלא חילקו חכמים, וגזרו בכל חמץ שצריך לבערו, שמא יבא לאוכלו. והוכיחו כן מהגמרא. **תוספות** ד"ה אור. בחידושי **רבי שמואל** [סימן א] כתב, **שרש"י** סובר אף הוא שטעם הבדיקה הוא רק מדרבנן, שמא יבא לאוכלו. אלא שכונתו לומר, שאין זה איסור מחודש של שהיית החמץ, אלא, כל עוד לא ביער את החמץ, אף שביטלו, יש עליו איסור בל יראה מדרבנן. **ובחברותא עם ביאור התוס'** הערה 3 מובאים דבריו בהרחבה. ג. **דעת רבי יחיאל מפריש בטעם הבדיקה בתוס' רבינו פרץ** הביא בשם **רבי יחיאל מפריש** שהחמירו חכמים להצריך בדיקה בנוסף על הביטול, כי חששו שמא ישכח לעשות ביטול, מאחר שהוא דבר שאין בו טירחא, כי אם דיבור בלעמא. מה שאין כן בדיקה, יש בה טירחא, ולכן אין חשש שישכח מלבדוק. ד. **שיטת הר"ן**: מן התורה די בבדיקת חמץ בלבד, כי שני דרכים קבעה התורה לקיים בהם מצות תשביתו ולהנצל מאיסור בל יראה: ביטול או בדיקה. דהיינו, שיבטל האדם את החמץ בלבו, ואם לא ביטלו, צריך שיבדוק אחריו, לבערו מן העולם. ולמרות שאין ודאות שלא נשאר שום חמץ בבית לאחר הבדיקה, בכל זאת די בכך מן התורה. וטעם הדבר, כיון שהוא בדק בכל המקומות שהחמץ עלול להיות שם, הוא יצא בכך ידי חובתו, ואין לו לחשוש שמא עדיין נשאר חמץ בביתו, שהרי סמכה התורה על החזקות. והחזקה אומרת, כיון שבדק את ביתו, ודאי מצא את כל החמץ הנמצא בבית. ולכן, אם בכל זאת ימצא לאחר מכן בפסח חמץ בבית, לא יעבור עליו למפרע. וצדקו, אם כן, דברי **רש"י**, שהבדיקה נועדה כדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא, שהרי מן התורה באמת די בבדיקה לבד, ורק רבנן הצריכו גם ביטול. וראיה לכך שהבדיקה והביעור אף הם מן התורה, שהרי הגמרא דורשת לקמן [ז ב] מפסוקים, שהבדיקה צריכה להיות לאור הנר. ואם תאמר שזה רק אסמכתא, הרי מצינו גם שנחלקו תנאים מהו ביעור חמץ. ולפי רבי יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה, ולמדה מנותר. ומשמע שהוא מדאורייתא. וכן מוכח להדיא מדברי רבי עקיבא לקמן [ה א]: הרי הוא אומר "אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם". וכתיב "כל מלאכה לא תעשו". ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה. ומזה הוא מוכיח ש"אך ביום הראשון תשביתו" היינו בי"ד. ואם נאמר שבדיקה לבד אין בכוחה כדי להוציאו מידי איסור בל יראה, אלא צריך, בנוסף, גם לבטל את החמץ מחשש שמא נשאר ממנו לאחר הבדיקה, אם כן, לא מצינו כלל ביעור חמץ מן התורה, שהרי ביטול לבד מועיל מן התורה, ומה צריך עוד ביעור? אלא ודאי, שאף הבדיקה היא מן התורה. זהו הדין מדאורייתא, שיש לבדוק או לבטל. אבל חכמים החמירו ואמרו שלא די בביטול לבד, אלא צריך גם לבדוק אחר החמץ וגם לבערו מן הבית. והטעם לכך, משום שביטול הוא דבר שתלוי בלבו של האדם, ושמא לא יבטל את החמץ לגמרי בלבו. או מן הטעם של **התוספות**, שחששו שאם ישאר החמץ בבית, יבא לאכלו, לכן הצריכו גם בדיקה. וכן החמירו שלא להסתמך

ואין חובת הבדיקה אלא במקומות שהדרך להכניס שם חמץ במשך השנה. אבל, **כל מקום שאין מכניסין בו חמץ - אין צריך בדיקה.** [2]

ומבארת המשנה: ומאחר שאמרנו כי מקום שאין מכניסין בו חמץ אינו צריך בדיקה, אם כן, **במה אמרו** חכמים, [במשנה לקמן], [3] שצריך לבדוק **שתי שורות** של חביות יין

על הבדיקה בלבד, אלא גם לבטל את החמץ, מחשש שמא ימצא גלוסקא יפה. ומוסיף **הר**"ן, משמע שתקנה זו להצריך גם ביטול בנוסף על הבדיקה נתחדשה רק בימי רב יהודה אמר רב, שאמר הבודק צריך שיבטל [לקמן ו ב], ואילו בזמן המשנה היה די בבדיקה לבד, ולכן לא נזכר במשנתנו כלל שצריך לבטל אחר הבדיקה. **רע**"**א** הקשה על הטעם של **הר**"**ן** [שהצריכו חכמים בדיקה ולא הסתפקו בביטול בלבד, שמא מתוך שהביטול תלוי במחשבתם של בני אדם, ואין דיעותיהם שוות, אפשר שיקלו בכך, ולא יבטלו את החמץ לגמרי בלבם], הרי כיון שהוא אומר בפיו שהוא מבטל את החמץ, אם כן, אף שבלבו אינו כן, הוי "דברים שבלב", ולא הוי דברים? ותירץ, על פי דרכו של **הר**"**ן** עצמו בענין הביטול [ראה להלן בהערה], שלשון הביטול אינו הפקר ממש, אלא רק גילוי דעת שהוא אינו מחשיב את החמץ אלא כעפרא בעלמא. וכיון שכל הביטול אינו אלא גילוי מילתא על מה שהוא חושב בלבו, הרי אם באמת לא יחשוב כן, אין כאן ביטול כלל. ובמקום אחר כתב [בשם חתנו] ליישב, שאמנם לגבי בל יראה לא איכפת לן אם לא ביטלו בלב שלם, כיון שדברים שבלב אינם דברים, וכל שביטלו בפה, נעשה הפקר, ושוב אינו עובר עליו בבל יראה, אך מכל מקום לא קיים בכך מצות עשה דתשביתו, כיון שאינו מושבת מלבו. וכתב **רע**"**א**, שהדברים ראויים לאומרם רק לשיטת **רש**"**י** [לקמן ד ב ד"ה בביטול] שדין ביטול נלמד מתשביתו, ועל ידי הביטול הוא מקיים מצות עשה דתשביתו. אך לשיטת **התוספות** שם [ד"ה מדאורייתא], שתשביתו משמעו העברה מן העולם, והביטול מועיל רק מטעם הפקר, כיון שהפקירו ואינו חמץ שלו שוב לא חל עליו חיוב השבתה, אם כן, אין מקום לתירוץ זה [שהרי את מצות עשה דתשביתו במילא אינו מקיים, אפילו אם ביטלו בלב שלם. ואילו כדי שלא יעבור על תשביתו, די במה שנעשה הפקר מצד הדין, ואפילו אינו בלב שלם]. אך כתב, שיש ליישב על פי מה שכתב **הטור**, שאסור להשכיר לגוי כלי לבשל בו חמץ בפסח, משום שבכך הוא "רוצה בקיומו של החמץ". הרי, שאף על פי שהחמץ אינו שלו, מכל מקום אסור לו להיות "רוצה בקיומו". ואם כן, יש לומר, שאם אינו מבטל את החמץ בלב שלם, אף שהוא נעשה הפקר ואינו שלו, מכל מקום, כיון שדעתו עליו, הוא נקרא "רוצה בקיומו" של חמץ, ואסור. ה. **שיטת הרע**"**ב**: מן התורה אמנם די בביטול, אך חכמים חששו שמא ימצא גלוסקא יפה בפסח, וימלך על ביטולו, ויחשוב עליה לאכלה. ונמצא עובר בבל יראה ובל ימצא. לכן תיקנו לבדוק את החמץ ולבערו מן העולם. ומוסיף **התוספות יום טוב** לבאר, הואיל והביטול הוא בלב, שחושב בלבו כאילו החמץ הוא עפר, לכן, על ידי מחשבה בעלמא הוא חוזר מביטולו וזוכה בה, שהרי מחשבה מבטלת מחשבה. וכתב **הרש**"**ש**, שאין צריך לזה, כי אפילו אם מחשבה אינה מבטלת מחשבה, כאן, שהוא מכוין לזכות בחמץ, הרי קונה לו רשותו את החמץ מכאן ולהבא. אך הקשה **הרש**"**ש** על דברי הרע"ב: הרי לקמן [ו ב] אומרת הגמרא "הבודק צריך שיבטל". והטעם, שמא ימצא גלוסקא יפה. ומשמע, שלאחר הביטול שוב אין חשש שמא ימצא גלוסקא יפה. ואילו לדברי הרע"ב גם לאחר הביטול נשאר החשש הזה. ועוד, שמהגמרא משמע שעל ידי הבדיקה בלבד עדיין יש חשש שמא ימצא גלוסקא יפה, ואילו להרע"ב, על ידי הבדיקה אנו יוצאים מחשש זה ! ותירץ, שלולי הבדיקה, ודאי מצוי שימצא גלוסקא יפה, ולכן חיישינן שמא כשימצא את הגלוסקא ימלך על ביטולו. אבל לאחר שבדק, הוי רק חשש "שמא" ימצא גלוסקא יפה. ולשני "שמא" לא חיישינן, דהיינו שמא ימצא, ושמא ימלך על ביטולו.

[2] ואף לא ביטול. שאין צריך לחשוש אלא לדברים המצויים, ומקום שאין מכניסין בו חמץ אין מצוי שיהא שם חמץ. והראיה, שהגמרא לקמן [ו ב] טרחה למצוא טעם למה שאמרו "הבודק צריך שיבטל". והרי היתה יכולה לומר שהטעם הוא משום אותן מקומות שאין מכניסין בהם חמץ, שאינו בודקם, ולכן הוא צריך לבטל את החמץ שאולי נמצא שם. אלא ודאי, מקום שאין מכניסין בו חמץ אינו צריך לא בדיקה ולא ביטול. **רבינו דוד** לקמן [ח א] בענין חור שביו אדם לחבירו. וכך כתב **הר**"**ן**: כל שאין לו חמץ ידוע, ולא מקומות שהוא רגיל להמצא בהן, לא חלה עליו מצות השבתה.

[3] **רש**"**י**. **ורע**"**א** כתב בשם ספר **הכריתות**, שכבר לפני רבי היו סדרי משנה. [וכן כתבו **התוספות** בבבא קמא [צד ב] ד"ה בימי, שהמשניות היו כבר לפני רבי, אלא שרבי סדרן]. ובאותן משניות נאמר ששתי שורות במרתף חייבות בדיקה.

הסדורות **במרתף**? והרי מרתף יין אינו מקום שמכניסין בו חמץ?! לא אמרו כן, אלא במרתף כזה שהוא **מקום שמכניסין בו חמץ**.

וכגון, מרתף שנוטלים ממנו יין באמצע הסעודה, שלפעמים השמש עומד ומוזג יין למסובין כשפיתו בידו, וכשהיין נגמר, הוא נכנס למרתף להביא עוד יין, בעוד הפת בידו, ולעתים הוא שוכחה שם. ובמרתף כזה אמרו, שתי שורות של חביות צריכות בדיקה.

ונחלקו בית שמאי ובית הלל מה הן שתי השורות הללו -

דרך אוצרי היין לסדר את החביות במרתף שורות שורות, עד שממלאים את כל קרקע המרתף בחביות. ולאחר מכן, מניחים עליהן עוד שכבות של חביות, עד התקרה.

בית שמאי אומרים: צריך לבדוק **שתי שורות** מלאות **על פני כל המרתף**. דהיינו, את השורה החיצונית שמול הפתח, מלמטה עד למעלה, ואת השורה המקבילה לה פנימה [או, לפי דיעה אחרת בגמרא, שתי השורות הללו הן: השורה החיצונית מלמטה למעלה, והשורה העליונה לכל אורך ורוחב המרתף].

ובית הלל אומרים: צריך לבדוק רק שתי שורות בודדות, דהיינו, **שתי שורות החיצונות, שהן העליונות**. את השורה החיצונית בשכבה העליונה, ועוד שורה בודדת יותר פנימה. [ולפי דעה אחרת בגמרא, השורה הנוספת היא השורה שמתחת לשורה העליונה].

גמרא:

שנינו במשנתנו: אור לארבעה עשר בודקין את החמץ.

והוינן בה: **מאי "אור"**?

רב הונא אמר: "אור" היינו **נגהי**, כלומר, מיד כשיאיר היום, בבוקרו של יום ארבעה עשר. [4]

ורב יהודה אמר: "אור" היינו **לילי**, ליל ארבעה עשר.

קא סלקא דעתך, הניחה הגמרא עתה, **דמאן דאמר "נגהי" - נגהי ממש** קאמר. שרב הונא סובר שבודקים את החמץ רק בבוקרו של יום ארבעה עשר ולא בלילה שלפניו.

ומאן דאמר "לילי" - לילי ממש קאמר. [5]

---

[4] לפי ההוה אמינא של הגמרא, שרב הונא סובר שבודקין בבקר יום י"ד, צריך לבדוק דוקא בעלות השחר, שאז עדיין קצת חשך ואור הנר יפה לבדיקה, מה שאין כן ביום ממש, ש"שרגא בטיהרא מאי מהני", אדרבה הוא מחשיך, כמו שפירש **רש"י** לקמן [ד א]. ולפי זה, המחלוקת בין רב הונא לרב יהודה היא כך: רב הונא סובר שבודקים בעלות השחר, כי גם אז שייכים שני הטעמים של הגמרא לקמן [שם], שבני אדם מצויין אז בבתיהם, ואור הנר יפה לבדיקה. ורב יהודה סובר, שבעלות השחר יש חשש שמא יתרשל ולא יבדוק מיד, ולאחר מכן כבר לא יוכל לבדוק לאור הנר. לכן תיקנו לבדוק בלילה דוקא, שיש לו הרבה זמן לבדוק כל הלילה. **פני יהושע**.

[5] זה נשאר גם לפי המסקנא, אלא שהגמרא נקטה כן אגב המאן דאמר הקודם, שלא נשאר לפי המסקנא, ש"נגהי" הכונה לנגהי ממש. **תוס'**. **ורש"י** לא גרס כלל "ומאן דאמר לילי לילי ממש", שהרי כאמור, אין מקום להסתפק בזה כלל ש"לילי" הוא לילה ממש.

מיתיבי לרב יהודה ממה שנאמר באחי יוסף [בראשית מד ג] "**הבקר אור**, **והאנשים שולחו**". [6]

וסברה הגמרא, שכוונת הכתוב לומר, שבבוקר, הנקרא "אור", שולחו האנשים.

אלמא, מוכח מכאן, כי "**אור**" - **יממא** [בוקר] **הוא**.

וקשיא לרב יהודה, האומר ש"אור" הוא לילה!

ומשנינן: **מי כתיב** "**האור בקר**", שאז היה משתמע ש"אור" הוא "שם דבר", והוא שמו של הבקר?

והלא "**הבקר אור**" **כתיב**! שה"אור" האמור כאן הוא "שם הפועל", שהבוקר האיר והאנשים שולחו.

וכמאן דאמר, כדרך שאנשים אומרים, "**צפרא נהר**", הבקר האיר. אבל "אור" שהוא שם דבר, אינו אלא לילה.

ובא הכתוב ללמד, בדרך אגב, דרך הנהגה הראויה, מאחי יוסף, שהמתינו עד שהאיר היום. **וכדרב יהודה אמר רב**. [7]

דאמר רב יהודה אמר רב: **לעולם יכנס אדם** לעיר מהדרך **ב**"**כי טוב**", כאשר השמש עדיין זורחת [מלשון "וירא אלהים את האור כי טוב"]. **וכן יצא** מהעיר **ב**"**כי טוב**", [8] כשהשמש כבר מאירה, כדי להינצל מחיות ולסטים. [9]

---

[6] הקשה **הפני יהושע**: מדוע לא הביאה הגמרא תחילה את הראיה דלהלן מ"ויקרא לאור יום" שהוא מוקדם בתורה מ"הבקר אור". ועוד, ששם כתוב במפורש "ויקרא לאור יום", שאור הוא שמו של היום? וראה שם מה שתירץ.

[7] דברי רב יהודה אמר רב, לא הובאו כהמשך לתירוץ הגמרא על המאן דאמר ש"אור" הוא לילי. אלא הם לכולי עלמא. שגם לפי הדיעה הראשונה ש"אור" הוא יממא, באה הגמרא לפרש מה השמיענו הכתוב בכך שאחי יוסף יצאו לאחר אור הבקר. **תוספות** ד"ה וכדרב יהודה. וה**מהרש**"**א** כתב, שמר**ש**"**י** משמע שדברי רב יהודה אמר רב אכן שייכים לתירוץ של הגמרא. כי **רש**"**י** מפרש "צפרא נהר", שאחי יוסף המתינו עד שיאיר המזרח, ולא יצאו מעלות השחר. וזה כדברי רב יהודה אמר רב, שיצא אדם בכי טוב, שהוא גם כן בהנץ החמה. אבל לפי מאן דאמר אור הוא יממא, יצאו אחי יוסף מתחילת היום, שהוא בעלות השחר, ואין זה כדעת רב יהודה אמר רב.

[8] אף שקודם הוא יוצא מהעיר ורק לאחר מכן הוא נכנס לעיר אחרת, מכל מקום, דרך הגמרא לנקוט לשון כניסה קודם. כמו "בין השמשות כהרף עין זה נכנס וזה יוצא", אף על פי שיציאת היום קודמת לכניסת היום שאחריו. **תוספות** ד"ה יכנס.

[9] כך מפרש **רש**"**י**. **והתוס**' הביאו טעמים אחרים לדבר. **הר**"**י** מפרש, שהטעם "שיכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב", הוא מפני חשש מזיקין בלילה. **הרשב**"**א** מפרש, שיש שני טעמים. א. מפני המזיקין [רוחות רעות ושדים]. ב. מחשש בורות ומכשולים בדרך. ושני הטעמים נלמדים משני פסוקים נפרדים. והיינו, שבנוסף לפסוק שהגמרא מביאה כאן "הבקר אור", מביאה הגמרא בבבא קמא [ס א], עוד פסוק שרב יהודה אמר רב דורש ממנו שיכנס אדם בכי טוב. והוא הפסוק שנאמר במכת בכורות "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר". א. מהפסוק "הבקר אור" לומדים שאפילו באופן שאין חשש מזיקין, כגון באחי יוסף שהיו אחד עשר, ואין להם לחשוש מפני מזיקין, בכל זאת אין ליכנס ולצאת מהעיר בלילה, מחשש בורות ומכשולים שבדרך, אלא שזה דוקא כשהוא יוצא מעיר אחרת או נכנס אליה. ב. ואילו מהפסוק "לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר" לומדים שאפילו כשיוצא ונכנס מעירו, צריך ליזהר מלעשות זאת בלילה כשהוא יחידי, מחשש מזיקין. **תוספות** ד"ה יכנס.

מיתיבי לרב יהודה ממה שנאמר בדברי דוד האחרונים [שמואל - ב כג ד], "**וכאור בקר יזרח שמש**". [10] וסוברת הגמרא שה"אור" האמור כאן הוא שם דבר. וכך אמר דוד: בעולם הבא יצאו הצדיקים מאפילתם, ותזרח להם השמש, כמו ה"אור" הזה, שהוא הבוקר.

אלמא, "**אור**" **יממא הוא**!? ומשנינן: **מי כתיב** "**אור בקר**", שיהא משמע ש"אור" הוא שם דבר?

הרי "**וכאור בקר**" **כתיב**! שאינו שם דבר, אלא משמעותו "הארה" של הבקר.

והכי קאמר דוד: **וכאור בקר**, השעה שמתחילה הארת הבקר, דהיינו, בעלות השחר, אשר כאן, **בעולם הזה** הוא עדיין חושך ואפל, אותה שעה תהא רבת אור, **כעין זריחת השמש**, **לצדיקים לעולם הבא**. שלעתיד לבא יהיה אור השמש גדול מאוד, שאפילו בעלות השחר יהיה אור חזק כמו בשעת הנץ החמה שבעולם הזה. [11] **מיתיבי** לרב יהודה ממה שנאמר [בראשית א ה] "**ויקרא אלהים לאור - יום**".

אלמא, "**אור**" שמו של **יממא הוא**!

ומשנינן: אין "אור" האמור כאן, שם דבר, אלא **הכי קאמר** קרא: **למאיר ובא**, מעת שמתחיל להאיר, **קראו יום**!

ומקשינן: **אלא מעתה**, זה שנאמר בהמשך הפסוק "**ולחשך קרא לילה**", וכי גם שם נפרש **למחשיך ובא**, כשמתחיל להחשיך, **קרא לילה**!?

והרי אי אפשר לפרש כך, כי **הא קיימא לן** שאף לאחר שמתחיל להחשיך, עדיין אין זה לילה, **דעד צאת הכוכבים**, [12] שהוא זמן יותר מאוחר מהזמן שמתחיל להחשיך, **יממא הוא**! [13]

---

[10] לכאורה, היה לה לגמרא להקדים את הראיה דלהלן, מהפסוק שנאמר בתורה "ויקרא לאור יום", לפני פסוק זה, שהוא מהנביאים. אלא, משום שלעיל תירצה הגמרא "מי כתיב האור בקר", שמשמע אם היה כתוב "כאור בקר" אכן היה מוכח שאור הוא יממא, לכן הביאו מיד מפסוק זה שכתוב בו וכאור בקר. **פני יהושע**.

[11] **רש"י**. **ותוס'** מפרשים "וכאור בקר", היינו, כמו האור החזק של הבקר עד חצי היום, כך יהיה כבר בתחילת זריחת השמש, לצדיקים לעתיד לבא. **תוספות** ד"ה וכאור. ולפי ה**תוספות** ניחא יותר הלשון וכאור בקר בעולם הזה. שלפי **רש"י** היה צריך לומר להיפך וכאור בקר בעולם הבא, דהיינו שמיד באור הבקר בעולם הבא, כבר יהיה כעין זריחת השמש בעולם הזה. **מהרש"א**. גם ב**תוס' רבינו פרץ** הקשה על **רש"י**, שמשמע שזריחת השמש מדברת על הצדיקים לעולם הבא, ואילו לפי **רש"י** זריחת השמש מדברת על עולם הזה.

[12] יש לדון, האם "צאת הכוכבים" מגדירה את הלילה, או שהכוכבים הם רק סימן וראיה שהוא זמן לילה. ויש להוכיח ממעשה בראשית, שהכוכבים נבראו רק ביום הרביעי, ובכל זאת, כבר לפני כן כתוב "ויהי ערב ויהי בקר", הרי יתכן שיהא "לילה" גם בלי כוכבים בכלל. **קובץ שיעורים**.

[13] יש להקשות: בשלמא לשיטת **ר"ת**, שזמן בין השמשות מתחיל הרבה אחרי שקיעת החמה, ועד אז ודאי יום, ניחא קושיית הגמרא, שהרי גם לאחר שהתחיל להחשיך עדיין הוא יום. אבל לשיטת **הגאונים**, שמיד בשקיעת החמה מתחיל בין השמשות, שהוא ספק יום ספק לילה, מה הקושיה? דלמא באמת כבר לילה אז? ויש לומר, שהגמרא מקשה, שמלשון המקרא משמע כי משעה שמתחיל להחשיך, כבר לילה ודאי הוא. ואילו בין השמשות הוא רק ספק לילה. **קובץ שיעורים**.

והראיה, מבנין בית שני, שנאמר [נחמיה ד טו], "ואנחנו עושים במלאכה. וחצים מחזיקים ברמחים מעלות השחר ועד צאת הכוכבים". ובהכרח, שכל הזמן הזה הוא יום, שהרי נאמר בפסוק שלאחר מכן "והיה לנו הלילה משמר והיום מלאכה" [ברכות ב ב]. ואם כן, גם מה שנאמר "ויקרא אלהים לאור יום", אי אפשר לפרש שמתחיל להאיר. אלא על כרחך, "אור" הוא שם דבר של יום. וקשיא לרב יהודה.

ומשנינן: **אלא**, "ויקרא אלהים לאור יום" אינו לשון קריאת שם [ולא קרא אלהים את שם האור "יום"], אלא הוא לשון קריאה של ציווי.

והכי קאמר הכתוב: **קרייה רחמנא לנהורא**, הקדוש ברוך הוא קרא לבריאה המאירה, שברא מהוד מעטה לבושו, **ופקדיה אמצותא דיממא**, [14] ציוהו לשמש לפניו ביום. **וקרייה רחמנא לחשוכא**, **ופקדיה אמצותא דלילה**. [15] קרא לחושך, וציוהו שישמש לפניו בלילה. [16]

מיתיבי לרב הונא ממה שנאמר בתהילים [קמח ג], "**הללוהו כל כוכבי אור**". ומשמע שהם "כוכבי הלילה", שהרי הכוכבים אינם נראים אלא בלילה.

אלמא, "**אור**" **אורתא** [לילה] **הוא**. וקשיא לרב הונא שאומר "אור" היינו "נגהי"?

ומשנינן: ה"אור" האמור כאן, אינו שם דבר של הלילה, אלא לשון מאור, **והכי קאמר** קרא: "**הללוהו כל כוכבים המאירים**".

ותמהינן: **אלא מעתה**, לדבריך, יקשה, וכי רק **כוכבים המאירים הוא דבעו שבוחי** לפני הקדוש ברוך הוא, ואילו כוכבים **שאינן מאירין לא בעו שבוחי** לפניו!? **והא כתיב** [שם ב] "**הללוהו כל צבאיו**", ומשמע כולם, בין המאירים ובין שאינם מאירים!?

ומשנינן: לעולם "כוכבי אור" היינו כוכבים המאירים, ולא בא הכתוב למעט את הכוכבים שאינם מאירים, שהרי כל הכוכבים יש להם אור. **אלא הא קא משמע לן** קרא, **דאור דכוכבים נמי אור הוא**.

ומבארינן: **למאי נפקא מינה** אם אור הכוכבים נקרא "אור" או לא? **לענין** מי **שנודר** הנאה **מן האור**. שהוא אסור ליהנות גם מאור הכוכבים.

---

[14] כתב **בתוס' רבינו פרץ**: נראה שלכן נקט "ופקדיה אמצותא דיממא" ולא "איממא". משום שיש מצות שנוהגות ביום, כגון ציצית ותפילין. וכן "אמצותא דלילה" היינו מפני שיש מצות שנוהגות בלילה, כגון ספירת העומר.

[15] כתב **במרומי שדה**: למדונו בזה חז"ל שחושך הוא בריאה ממש, וכלשון המקרא "ובורא חושך". ולא שהחושך הוא העדר האור בלבד. אכן תמוה, לשם מה נברא החשך, והרי די בהעדר האור שיהא חשך? אלא, יש נפקא מינה לענין אור האש, שהוא מאיר בחשך הלילה יותר מאשר ביום אפילו במקום חשוך, כמבואר בירושלמי ובמדרש. וזו כונת הגמרא, שקרא הקדוש ברוך הוא לחושך, ופקדיה אמצותא דלילה, שתאיר בו האש יותר.

[16] ומקרא חסר הוא, כאילו נכתב "ויקרא אלהים לאור, שישמש ביום. ולחושך, שישמש בלילה". וכמו שנאמר בברכת הלבנה "חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם. **ח"א מהרש"א**.

וכדתניא: [17] **הנודר מן האור - אסור** לו ליהנות **באורן של כוכבים**, שכאמור, אף הוא קרוי "אור". [18]

מיתיבי לרב יהודה ממה שנאמר [איוב כד יד], "**לאור יקום רוצח, יקטל עני ואביון, ובלילה יהי כגנב**".

דף ב:

ומדייקת הגמרא: **הא מדקאמר** בסוף הפסוק "**ובלילה יהי כגנב**", **אלמא**, "**אור**" שבתחילת הפסוק **יממא הוא**. שהפסוק אומר: ביום, כאשר עוברי דרכים הולכים, עומד הרוצח בפרשת דרכים והורג את הבריות, ונוטל את ממונם. ובלילה הוא נעשה כגנב, שהוא חותר בבתים וגונב.

וקשיא לרב יהודה!

ומשנינן: **התם**, לא מדובר כלל מזמני היום והלילה. אלא בא לפרש דין גנב הבא במחתרת, שנתנה התורה רשות להורגו, שנאמר [שמות כב א] "אם במחתרת ימצא הגנב והוכה ומת, אין לו דמים".

והכי קאמר: "לאור יקום רוצח", **אי פשיטא לך מילתא כנהורא**, אם ברור לך כשמש **דאנפשות קאתי**, שהוא בא על עסקי נפשות, שאם לא תניח לו ליטול את ממונך, יהרגך, **רוצח הוא, וניתן** רשות לכל אדם להורגו, כדי **להצילו** לבעל הממון **בנפשו** של הגנב, שדינו כ"רודף".

וכל מי שבא במחתרת, ברור לנו שהוא בא על עסקי נפשות, חוץ מאב שבא לגנוב אצל בנו, וכל כיוצא בו, שהוא מכיר בו שהוא אוהבו מאוד, ומן הסתם לא יהרגנו.

ואי מספקא לך מילתא כלילי, כחושך הלילה, דהיינו, שאין הדבר ברור כשמש שהוא בא להורגך, וכגון, אב שבא במחתרת אל בית בנו, שרחמיו על בנו מרובים, ואף אם

[17] כתב **הצל"ח**: אין זו משנה ואף לא ברייתא. ונראה שצריך לגרוס "נפקא מינה לנודר מן האור שאסור באורן של כוכבים". ולפי זה מיושב למה לא הובא דין זה בשום פוסק, שהנודר מן האור יהא אסור באורן של כוכבים. משום שהגמרא אומרת זאת מעצמה רק ליישב את המאן דאמר שאור יממא הוא. אבל לפי המסקנא שלכולי עלמא אור אורתא הוא, והפסוק מתפרש כפשוטו שכוכבי אור היינו כוכבי הלילה, שוב אין לנו מקור לכך שאור הכוכבים הוי אור, אלא הולכים בנדרים אחר לשון בני אדם, ואם בלשון בני אדם הוא נחשב כאור, הרי הוא נאסר בו. ואם לאו, לא. ואין מקום להביא זאת כדין מיוחד.

[18] כתבו **התוספות**: אף שהגמרא לומדת כאן לענין נדרים מלשון המקרא, זה רק באופן שאין ידוע מהו לשון בני אדם באותו הענין. אך במקום שידוע שלשון בני אדם אינו כלשון המקרא, הולכים בנדרים אחר לשון בני אדם, כמבואר בגמרא בערכין. **תוספות** ד"ה כדתנן.

[19] משמע שבאב על הבן הוא ספק אם הוא בא על עסקי נפשות או לא, ואף על פי כן אין להורגו. ואין לומר כאן ספק נפשות להקל. כי יש גם ספק נפשות של האב, שמא אסור להורגו. **ראש יוסף**. ובחידושי **רבי שמואל** [אות י] הביא **מרש"י** בסנהדרין [עד ב] ד"ה אב, שכתב להדיא שבאב על הבן הוא ודאי שאינו בא על עסקי נפשות. ולפי זה נמצא, שתמיד הוא מצב של ודאי. דהיינו, בשאר כל אדם, הוא ודאי שבא על עסקי נפשות. ואילו באב על הבן

יעמוד הבן על ממונו לא יהרגנו אביו, [19] **יהי בעיניך כגנב** גרידא, ולא כרוצח, **ולא ניתן להצילו**, לבן, **בנפשו** של האב. [20]

מיתיבי לרב יהודה ממה שאמר איוב [ג ח] בקללו את יום הולדו, "**יחשכו כוכבי נשפו** [לילו], **יקו לאור** [ליום], **ואין**. **ואל יראה בעפעפי** [זיהרורי] **שחר**".

ומדייקת הגמרא: **מדקאמר** "**יקו לאור**, **ואין**", **אלמא**, "**אור**" **יממא הוא**!

ומשנינן: **התם**, **מילט הוא דקא לייט ליה איוב למזליה**, לא את היום קילל איוב, [21] אלא את עצמו ומזלו הרע.

שאמר איוב: **יהא רעוא** יהי רצון **דליצפיה** יצפה **הך גברא** [איוב] **לנהורא**, **ולא לישכחיה**. שיצפה להופעת אור אך לא ימצא אנו.

הוא ודאי שאינו בא על עסקי נפשות. ואם כן, יש להסתפק מה הדין באופן של ספק ממש, שאיננו יודעים אם הוא בא על עסקי נפשות או לא, האם מותר להרוג את הרודף? בדומה לזה נסתפק **במנחת חינוך** [רצו לג] האם מותר להרוג אדם מישראל שרודף אחר אדם שיש ספק אם הוא נפש מישראל, כגון אסופי שנמצא בעיר שמחצה ישראל ומחצה עכו"ם, האם מותר להרוג את הישראל הרודף אחריו? וראה עוד ב**קובץ שיעורים** וב**חידושי רבי שמואל** שהאריכו בענין.

[20] כך מפרש **רש"י** שהרישא והסיפא אינם מדברים באותו אופן. אלא הרישא מדברת בכל אדם והסיפא מדברת באב שבא לגנוב אצל בנו. והקשה עליו **בתוס' רבינו פרץ**, הרי לשון "אי פשיטא לך דאנפשות קאי" לא משמע שמדובר באדם כזה שהוא פשיטא לך שבא על עסקי נפשות, אלא שבאותו אדם לפעמים פשיטא לך ולפעמים לא. ולפי **רש"י**, שמדובר בסתם אדם, לעולם הוא פשיטא שבא על עסקי נפשות. ולכן הוא מפרש כפירוש ה**תוס'**, שכל הפסוק מדבר באב על בנו. שרק אם ברור לך שהוא בא להרוג את בנו, מותר להורגו. אבל בסמתא אין להורגו. כי סתם אב מרחם על בנו, ולא יהרגנו אף אם יעמוד הבן כנגדו להציל את ממונו. והוכיחו ה**תוס'** כדבריהם מהגמרא בסנהדרין [עב ב], שמביאה ברייתא בסיגנון דומה לגמרא שלנו, "אם ברור לך הדבר כשמש שאין לו שלום עמך, הרגהו. ואם לאו, אל תהרגהו" והגמרא מעמידה זאת שם באב על הבן. **תוספות** ד"ה אי. יש לעיין בעיקר הדין של בא במחתרת, מדוע מותר להורגו? הרי יש לבעל הבית אפשרות להציל את עצמו על ידי שיתן לו את ממונו. והרי זה כאילו יכול להציל עצמו על ידי שיפגע באחד מאיבריו של הרודף, שאסור לו להורגו? ויש לומר, שאין הבעל הבית מחוייב להציל עצמו על ידי נתינת ממונו. וכמו כן, אם יאמר אחד לחבירו, עשה פעולה פלונית, ואם לאו אהרוג אותך. הוי רודף וניתן להורגו, למרות שהנרדף יכול להציל עצמו על ידי שיעשה אותה פעולה, מכל מקום אינו מחוייב לעשות כן, ואי אפשר לכופו על כך. וראיה לכך, ממה שאמרו בסנהדרין [פב א] שאלמלא נתהפך זמרי והרגו לפנחס, היה זמרי פטור, שהרי פנחס היה רודף שלו. וקשה, מדוע היה לפנחס דין "רודף", הרי זמרי יכול היה להציל עצמו, על ידי שיפרוש מהעבירה [שאז לא היה פנחס יכול להורגו שרק בשעת מעשה קנאים פוגעים בו]? אלא ודאי, אין הנרדף מחוייב לעשות שום פעולה, ואפילו לפרוש מהעבירה, כדי להציל עצמו. ולפי זה, אם אחד יאכל ביום הכפורים, ויאמר לו אחר: אל תאכל, ואם לאו אהרוג אותך ! יחשב גם כן כרודף. שהיות ואין לו כח להכריחו על כך, הרי הוא רודף. ורק היכן שהנרדף יכול לפגוע ברודף עצמו, ובכך לינצל ממנו, אז הוא מחוייב לעשות כן, ולא להורגו. **חידושי רבי שמואל** [אות יז]. [והאחרונים אכן כתבו שמטעם זה שונה דין בא במחתרת משאר רודף. שבדין רודף, מצוה להרוג את הרודף, ואילו בדין הבא במחתרת מבואר ב**רש"י** כאן וברמב"ם, שיש רק רשות להורגו, ולא מצוה. כי מאחר שאם בעל הבית יניחנו ליטול את ממונו, שוב לא יהיה הגנב בגדר "רודף", לכן יש רשות ביד בעל הבית לוותר על ממונו, ולא להורגו. ראה **דברי יחזקאל** [כג י] **ואפיקי ים** חלק ב' סימן מ בסופו].

[21] לפי ההוה אמינא של הגמרא, קילל איוב את היום עצמו. כמו שאמר שם לפני כן "היום ההוא יהיה חושך". וגם כאן אמר שיקוה ליום ולא יגיע, כי הוא יהיה חושך. אבל לפי התירוץ של הגמרא, שהכוונה היא לאור, לא יתכן לקלל את האור, אלא את מזלו. **חידושי אגדות מהרש"א**. ה**מהרש"ל** מפרש, שבהוה אמינא לא קילל איוב את היום אלא הביע את צערו, שמרוב פחד ובהלה בלילה, יקו ליום ואינו. כדרך המצפים לדבר, ששעה אחת נראית בעיניהם כשנה.

שאין ה"אור" האמור כאן, שמו של היום, כי אין כונת הכתוב שיקוה ליום, אלא יקוה לדבר המאיר.

מיתיבי לרב יהודה ממה שאמר דוד המלך [תהילים קלט יא] "**ואומר: אך חשך ישופני, ולילה אור בעדני**".

וכך אמר דוד: כשהייתי נרדף, סברתי שהחושך הזה אך ישופני [מלשון "נשף" שהוא לילה], שתמיד הוא יחשיך עלי עד שאמות. ולבסוף נהפך לטובה, שהלילה והחושך נעשה אור אצלי.

ומכך שאמר דוד שהלילה נעשה לו לאור, **אלמא**, "**אור**" **יממא הוא**. שהרי ההיפך של לילה הוא יום.

ומשנינן: אין כונת הכתוב ללילה ויום ממש, אלא **התם**, **הכי קאמר דוד**: **אני אמרתי** מפני חטאי עון בת שבע "**אך חשך ישופני**", ואפילו **לעולם הבא**, **שהוא דומה ליום** לא יהא לי חלק.

עכשיו שנמחל לי עון בת שבע, אף **העולם הזה**, **שהוא** היה **דומה** עלי **ללילה**, לפי שהייתי שרוי בו בחושך ובחרפה, הרי הוא "**אור בעדני**", האיר לי הקדוש ברוך הוא. [22] שהודיע הקדוש ברוך הוא בימי שלמה לשונאי דוד, שמחל לו. וזה היה בשעה שביקש שלמה להכניס את הארון לבית קדשי הקדשים, שדבקו שערים זה לזה, עד שאמר שלמה: "ה' אלהים, אל תשב פני משיחך. זכרה לחסדי דוד עבדך", ומיד נענה. ובאותה שעה נהפכו פני שונאי דוד כשולי קדירה, וידעו הכל שמחל לו הקדוש ברוך הוא על אותו עון. [שבת ל א].

מיתיבי לרב הונא מהמשנה לקמן [יב]: **רבי יהודה אומר: בודקין** את החמץ **אור ארבעה עשר**, **ובארבעה עשר שחרית**, **ובשעת הביעור**. דהיינו, בשעה ששית. כלומר, שאם לא בדק בזמן הראשון יבדוק בשני, לא בדק בשני יבדוק בשלישי.

ומדקאמר רבי יהודה "בודקין אור ארבעה עשר ובארבעה עשר שחרית", **אלמא**, "**אור** ארבעה עשר" אינו בשחרית, אלא **אורתא** [לילה] **הוא**!?

ומסקינן: **שמע מינה** כרב יהודה!

עוד **מיתיבי** לרב הונא: שנינו לקמן [נ א] שבמקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בערב פסח אפילו קודם חצות, [24] אין עושין. [23]

---

[22] לכאורה, גם לפי ההוה אמינא, שלילה הוא כינוי לצרות וחשך שהיה שרוי בו, אפשר היה לתרץ שאור אינו לשון יממא, אלא האיר לי הקדוש ברוך הוא מצרותי. **חידושי אגדות מהרש"א**.

[23] וטעם המנהג, כתב **רש"י** שם, כדי שלא יהא טרוד במלאכה, וישכח ביעור חמצו, ושחיטת הפסח, ותיקון המצה לצורך הלילה, שמצוה לטרוח מבעוד יום כדי להסב מיד בתחילת הלילה.

ותני עלה בברייתא: **מאימתי** יום **ארבעה עשר אסור בעשיית מלאכה**, במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה? [25]

רבי אליעזר בן יעקב אומר: **משעת האור**. כלומר, מתחילת ליל ארבעה עשר, אבל קודם לכן, אף אם נהגו שלא לעשות מלאכה, בטלה דעתם, ואינו חשוב מנהג.

רבי יהודה אומר: **משעת הנץ החמה** של יום ארבעה עשר בלבד.

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

אמר ליה רבי יהודה: **הוא** [יום ארבעה עשר] **עצמו יוכיח**, שאכן אפשר שיהיה חלוק אותו יום עצמו בהלכותיו.

שהרי מקצתו של יום י"ד **מותר באכילת חמץ**, **ומקצתו אסור באכילת חמץ**. כי אכילת חמץ בערב פסח מותרת מן התורה עד שש שעות ביום. וכשם שנחלק י"ד בניסן לענין חמץ בין קודם חצות היום לאחר חצות, כן יש לומר שהוא נחלק לענין עשיית מלאכה בין ליל י"ד ליומו.

ומוכיחה הגמרא: **מדקאמר רבי יהודה "משעת הנץ החמה"**, **אלמא**, **"אור" דקאמר רבי אליעזר בן יעקב - אורתא הוא!**

ומשנינן: **לא**. "אור" זה אינו כינוי ללילה. אלא **מאי "אור"**? - **עמוד השחר!** שלפי רבי אליעזר בן יעקב, אסורה עשיית המלאכה החל מעלות השחר של יום י"ד. ואילו לפי רבי יהודה, מהנץ החמה בלבד. [26] ומקשינן: **אי הכי**, מה **דקאמר ליה** רבי אליעזר בן יעקב לרבי יהודה: **היכן מצינו יום שמקצתו מותר בעשיית מלאכה**, **ומקצתו אסור בעשיית מלאכה!**? יהיה קשה לו עצמו. שהרי אף לרבי אליעזר בן יעקב אין האיסור

[24] ולאחר חצות אסור מדינא. **והתוס'** שם הביאו מדברי הירושלמי, שהטעם הוא, משום שלאחר חצות הוא זמן הקרבת פסח לכל אחד מישראל, וביום שאדם מקריב קרבן הוא אסור בעשיית מלאכה. וכתבו ה**תוספות**, משמע, שהוא איסור מדאורייתא. והוסיפו, שאף בזמן הזה, שאין מקריבים בו קרבן, אסור לעשות מלאכה, כי היות שנאסר אז, הוא אסור לעולם.

[25] כך מפרש **רש"י**, שכל הברייתא אינה מדברת באיסור ממש אלא במקום שנהגו להחמיר ולא לעשות מלאכה בערב פסח. **והתוס'** הקשו עליו, שרבי יהודה [שהוא אחד החולקים בברייתא] סובר שאין כלל מנהג בזה, אלא שבני הגליל אוסרים מצד הדין מלאכה בערב פסח, ובני יהודה מתירים אפילו מצד המנהג? ועוד, שלשון "אסור" בברייתא משמע שהוא איסור ממש ולא רק מצד מנהג? ועוד, כיצד תיתכן בכלל מחלוקת בדבר שהוא מנהג, שהרי אפשר לראות כיצד הוא המנהג? ולכן הם מפרשים, שברייתא זו מדברת לענין איסור ממש. כי גם רבי אליעזר בן יעקב סובר כרבי יהודה, שבגליל היה הדבר אסור מצד הדין. ועל זה הם נחלקו, מאימתי מתחיל האיסור לגביהם. **תוספות** ד"ה מאימתי.

[26] וסברת המחלוקת בין רבי אליעזר בן יעקב לרבי יהודה היא, שרבי אליעזר בן יעקב סובר שהאיסור מתחיל מתחילת היום, שהוא בעלות השחר. ורבי יהודה סובר שזמן האיסור הוא מהשעה שהפועלים מתחילים במלאכה, דהיינו בנץ החמה. כמבואר בפרק השוכר את הפועלים. **תוספות** ד"ה רבי אליעזר.

מתחיל מתחילת הלילה אלא רק מעמוד השחר, ואם כן, **נימא איהו לנפשיה**, יקשה רבי אליעזר בן יעקב לעצמו: **הא איכא לילה דקא שרי** במלאכה, ואיך נחלק את היום מהלילה בהלכותיו, והרי שניהם יום אחד הם!?

ומשנינן: **רבי אליעזר בן יעקב הכי קאמר: בשלמא לדידי**, שאני סובר כי רק הלילה מותר, ואילו היום, כולו אסור מעמוד השחר, ניחא. כי אף על פי שאיסור מלאכה בערב פסח אינו אלא מדרבנן, מכל מקום, **אשכחנא דקא פלגי רבנן**, מצאתי שחילקו חכמים בגזירותיהם **בין יממא לליליא**, שזה מותר וזה אסור.

כדתניא גבי תענית ציבור, **עד מתי** האדם **אוכל ושותה** בליל התענית? - **עד שיעלה עמוד השחר**, לפי שאין התענית מתחילה מהלילה אלא מהיום בלבד, **דברי רבי אליעזר בן יעקב**.

רבי שמעון אומר: מותר לאכול ולשתות רק **עד קרות הגבר** [התרנגול, לפנות בוקר], והוא מעט קודם עמוד השחר.

הרי שמצינו באיסור דרבנן, שחכמים אסרו רק ביום ולא בלילה שלפניו. ואם כן, יתכן לומר כן אף באיסור מלאכה של ערב פסח.

אלא לדידך [רבי יהודה], שחילקת באיסור עשיית מלאכה בין קודם הנץ לאחר הנץ, קשיא. שהרי מעמוד השחר יום הוא, **והיכא אשכחנא יממא גופיה דפלגי ביה רבנן**, ואסרו רק חלק ממנו!? [27]

ועל כך **אמר ליה** רב יהודה: **הוא** [יום י"ד] **עצמו יוכיח**, **שמקצתו מותר באכילת חמץ**, **ומקצתו אסור באכילת חמץ**. הרי שאפילו ביום עצמו יתכן שחלקו יהא מותר וחלקו אסור.

והוינן בה: הרי **שפיר קאמר ליה רבי יהודה לרבי אליעזר** בן יעקב. ומדוע לא קיבל את דבריו?

ומשנינן: רבי אליעזר בן יעקב אכן השיבו, **והכי קאמר ליה רבי אליעזר** בן יעקב לרבי יהודה: **אמינא**, הקשיתי **לך אנא** בענין **מלאכה** שאסורה **מדרבנן**, וטענתי לך שלא מצינו

[27] דהיינו, במקום שאין סברא לחלק את היום שמקצתו יהא אסור ומקצתו מותר. כגון בענייננו לגבי איסור עשיית מלאכה בערב פסח. או בחמץ, שרבי יהודה רוצה להוכיח ממנו שמצינו מקום שחילקו חכמים את היום למרות שאין סברא בכך. אבל ודאי מצינו לפעמים שחכמים חילקו את היום עצמו. כגון שאסרו לאכול בערבי שבתות וערבי יום טוב מן המנחה ולמעלה, כיון שיש סברא לכך, שעל ידי כן יאכל את סעודת השבת לתיאבון. **תוספות** ד"ה היכן. הקשה בחידושי **הר"ן**: הרי רבי יהודה היה יכול להשיב, שהוא סובר כרבי שמעון, שמחלק את הלילה עצמו, שעד קרות הגבר מותר באכילה, ולאחר מכן אסור? ותירץ, שזה היה פשיטא לגמרא שטעמו של רבי שמעון הוא משום הרחקה, שהרי היום אינו מתחיל אלא רק מעלות השחר, ומדוע הוא אוסר קודם לכן. אלא ודאי, האיסור הוא רק משום הרחקה, כדי שלא יבאו לאכול לאחר עלות השחר. ואם כן, אין מזה ראיה שחילקו חכמים את היום או את הלילה עצמו.

שהורגלו חכמים בגזירותיהם לחלק את דיני היום עצמו, ואילו **את אמרת**, ענית **לי**, שמצינו שהיום חלוק בהלכותיו באיסור **חמץ**, שהוא **דאורייתא**, ומצינו לומר שכך היא גזירת הכתוב, **דעד הכא אסר רחמנא**, **ועד הכא שרא רחמנא**. שהתורה אסרה אכילת חמץ רק בחלק מהיום. ואין זו הוכחה לגבי איסורי דרבנן, שאין דרכם של חכמים לגזור רק בחלק מהיום!?

ואידך, רבי יהודה, השיבו: יש להוכיח מה**שעות** החמישית והששית ביום ארבעה עשר, שהן אסורות בהנאת ואכילת חמץ רק מ**דרבנן**. שהוסיפו חכמים אותם על איסור תורה שהוא רק משש שעות ולמעלה [וכמו ששנינו לקמן [יא ב] אוכלין כל ארבע ותולין כל חמש ושורפין בתחילת שש]. הרי שאף חכמים גזרו לפעמים את גזירותיהם רק בחלק מהיום ולא בכולו.

ואידך, רבי אליעזר בן יעקב סבר, כי אף השעות של איסור חמץ מדרבנן אינן דומות לאיסור מלאכה בערב פסח.

שהרי בגזירה זו של חמץ, **הרחקה הוא דעבוד רבנן** לאיסור **דאורייתא**, שגזרו משום יום המעונן. שאם נתיר לאכול חמץ לאחר ארבע שעות, יטעו בני אדם שאינם בקיאים בשעות היום, בין שעה חמישית לשעה שביעית, ויאכלו אף לאחר חצות היום, שאז החמץ אסור מדאורייתא, ולכן גזרו רק על חלק מהיום.

אבל איסור עשיית מלאכה ביום י"ד, שכולו מדרבנן, [28] מאחר שגזרו, גזרו על היום כולו.

עוד **מיתיבי** לרב הונא מהא דתניא: בזמן שהיו בית דין מקדשין את החודש על פי הראיה של הירח, היו מדליקין משואות [לפידים] בראשי ההרים, להודיע שהיום קידשו בית דין את החודש.

אין משיאין [מדליקין] **משואות אלא על החודש שנראה בזמנו לקדשו**. דהיינו, רק אם באו העדים ביום שלשים לחדש, והעידו שראו בו את הלבנה, שאז היו בית דין מקדשים את אותו היום לראש חדש - היו משיאים משואות להודיע על כך.

אבל, אם לא באו עדים באותו היום [שאז לא היה הירח "נראה לקדשו", כיון שהבית דין לא היו מקדשים אז את יום השלשים ואחד, מאחר שכבר קידשוהו שמים, אלא מעצמו היה נקבע ראש חדש באותו יום] - לא היו משיאים משואות. וזה היה סימן שהחדש הקודם מעובר, וראש חדש נקבע רק ביום השלשים ואחד.

[28] **רש"י**. ואף שלאחר חצות אסור מן התורה בעשיית מלאכה [ראה הערה לעיל בשם **תוספות**], מכל מקום, איסור המלאכה קודם חצות ודאי אינו משום הרחקה לדאורייתא. שאם כן, לא היה להם לאסור מזמן מוקדם כל כך. או **שרש"י** אינו סובר כ**תוס**', אלא שגם לפי הירושלמי האיסור קודם חצות אינו אלא מדרבנן, וכמו שכתב **הר**"ן. **רש"ש**. **וביפה עינים** כתב, שהגמרא כאן מדברת בזמן הזה שאין קרבן, ולכולי עלמא הוי רק דרבנן.

ואימתי משיאין משואות? - לאור עבורו.

כלומר, בלילה של מוצאי יום השלשים,[29] כדי להודיע שהיום נתקדש לראש חדש. שיום ל' קרוי יום העיבור, לפי שאם לא נתקדש החדש אלא ביום ל"א, נעשה החודש שעבר מעובר ביום הל'.

אלמא, "**אור**" **אורתא הוא!** שהרי ודאי לא היו משיאים את המשואות אלא בלילה, כי ביום לא יראו אותן מרחוק. וקשיא לרב הונא!

ומסקינן: **שמע מינה** כרב יהודה!

ומאידך, **מיתיבי** לרב יהודה מהא דתניא: הכהנים חייבים לקדש את ידיהם ואת רגליהם על ידי רחיצתם במים מהכיור בבואם להתחיל את עבודתם במקדש.

ובכל יום בבקר היו חייבים לקדש ידיהם ורגליהם מחדש, ואפילו אם **היה** הכהן **עומד כל הלילה ומקריב על המזבח**,[30] בכל זאת **לאורה** לכשיאיר היום בעלות השחר, הוא **טעון** שוב **קידוש ידים ורגלים**, דברי **רבי**.

וזאת, על אף שכבר קידשם בתחילת עבודתו. כי רבי סובר ש"לינה", דהיינו, העברת הלילה, פוסלת בקידוש ידים ורגלים.

אלמא, "אור" היינו יממא. וקשיא לרב יהודה?

ומשנינן: "**אורה**" **שאני**. ואף רב יהודה מודה בה שהיא לשון יום.

מיתיבי מר זוטרא לרב הונא: נאמר בתורה, שהיולדת מביאה קרבן לאחר מלאת ימי טהרתה. דהיינו, לאחר ארבעים יום ללידת זכר, ולאחר שמונים יום ללידת נקבה.

ודרשו חכמים מזה שנאמר "זאת תורת היולדת", שבא הכתוב "תורת" לרבות, שיכולה היולדת להביא קרבן אחד על כמה ולדות.

ומאידך, נאמר "זאת", שהוא מיעוט, לומר, שרק אם הולד השני נולד בתוך ימי הטוהר של הלידה הראשונה, שעדיין לא נתחייבה בקרבן עבור אותה לידה, אז היא יכולה לצאת ידי חובתה בקרבן אחד עבור שתי הלידות, אך אם השני נולד לאחר מלאת ימי הטוהר של הולד הראשון, וכבר נתחייבה בקרבן עבורו, היא צריכה להביא קרבן נפרד עבור הלידה השניה.

---

[29] בתחילת המשנה שבראש הפרק, כתב **רש"י** שגורסים "אור לארבעה עשר". וכתב **הר"ן**, **שרש"י** נתכוין לשלול את הגירסא "לאור ארבעה עשר", שפירושה לילה שלאחר ארבעה עשר, כמו שכאן, "לאור עיבורו" פירושו לילה שלאחר העיבור. אך **הר"ן** סובר שאין קפידא בכך. כי מצינו בש"ס בהרבה מקומות ששני הלשונות מתפרשים גם בלילה שלפניו וגם בלילה שלאחריו. ובכל מקום מתפרש הלשון לפי הענין. וגם כאן, ב"אור לארבעה עשר" בהכרח שהפירוש הלילה שלפני י"ד, כי הלילה שלאחר י"ד כבר נאסר החמץ, ועוברים עליו בבל יראה, ולא יתכן אז לבדוק אחריו.

[30] איברים של עולה או אימורים של שאר קרבנות, שעבודת הקטרה כשרה גם בלילה.

והדבר יתכן אך ורק בלידת נקבה, שהיא טובלת לסוף שבועיים מלידתה. ואם נתעברה שוב והפילה [נפל בן ארבעים יום לפחות] תוך מלאת ימי הטוהר, דהיינו, תוך שמונים יום, היא מביאה קרבן אחד על שתיהן. אבל, אם הפילה לאחר שמונים יום מהלידה הראשונה, היא צריכה להביא שני קרבנות לאחר מלאת ימי הטוהר של הלידה השניה. [אבל לאחר לידת זכר לא יתכן שהיא תפיל עובר אחר בתוך ארבעים יום ללידתה, ושיהא העובר בן ארבעים יום. שהרי צריך להוריד שבעה ימים ראשונים שהיא טמאה טומאת לידה, ואינה יכולה להתעבר בהם אז. ועל לידת נפל שהוא פחות מארבעים יום, אין חייבים עליו קרבן לידה].

דף ג.

ותנן במסכת כריתות [ז ב]: **המפלת אור לשמונים ואחד**, בליל שמונים ואחד ללידתה הקודמת של נקבה, שלמחרת היא היתה צריכה להביא קרבן על לידתה - **בית שמאי פוטרין מקרבן** שני, ודי לה בקרבן אחד על שתי הלידות. כי על אף שכבר נשלמו ימי הטהרה של הלידה הראשונה במוצאי יום השמונים, בכל זאת, הואיל ועדיין היא אינה ראויה להביא את הקרבן רק עד למחרת בבקר, שהרי בלילה אין שוחטים קרבנות, הרי זה נחשב כאילו לא הגיע עדיין זמן החיוב של הקרבן עבור הלידה הראשונה.

ובית הלל מחייבים שני קרבנות, משום שליל השמונים ואחד הוא כבר לאחר מלאת ימי הטוהר, וכבר נתחייבה בעצם בקרבן על הלידה הראשונה.

אמרו בית הלל לבית שמאי: מאי שנא ממפלת **אור שמונים ואחד**, שפטרתם אותה מקרבן שני, **ממפלת ביום שמונים ואחד**, שאף אתם מודים בה שהיא חייבת קרבן נוסף? ומדוע נחלק ביניהם, שהרי לכל ענין הקשור בזמן, היום והלילה שלפניו שוים!?

ועוד אמרו להם: הרי לענין טומאת הדם שהיא רואה מעתה, שוה ליל השמונים ואחד ליום השמונים ואחד. ששניהם אינם בכלל ימי טהרתה. שכל ימי טהרתה, אם ראתה בהם דם, הרי היא טהורה. ואם ראתה דם מליל שמונים ואחד ואילך, הרי היא טמאה, ככל נדה. **ואם שיוה** [השתווה] **לו** הלילה ליום **לענין טומאה**, למה **לא ישוה לו לענין קרבן**, וכשם שאם תפיל למחר, תתחייב עליו בקרבן נפרד, כך גם אם הפילה בלילה!?

[31] והשיבום בית שמאי: שאינו דומה הלילה ליום. שאם אנו מודים ביום השמונים ואחד, הרי זה משום שכבר יצאה מידי הלידה הראשונה עד לשעה הראויה להביא קרבן. ומאחר שכבר נתחייבה בקרבן הראשון, שוב אין הלידה השניה נפטרת בו. אבל המפלת בליל שמונים ואחד, עדיין לא הגיעה השעה הראויה להבאת קרבן על הלידה הראשונה, ולכן היא יכולה להתכפר בקרבן אחד על שתי הלידות. וגם הראיה שאתם מביאים מהדם, שהוא טמא כבר מהלילה, אינה נכונה. שמצינו כיוצא בזה במפילה בתוך ימי הטוהר, שדם הלידה מטמא את האשה, למרות שהיא עדיין אינה מחוייבת בקרבן חדש על הלידה הזאת, כך גם בליל השמונים ואחד, הדם אמנם כבר טמא, אך הלידה בזמן זה עדיין אינה מחייבת בקרבן חדש. ואכן, בגלל תשובתם של בית שמאי חזרו בהם בית הלל מטענותיהם, אלא שדרשו מהפסוק שנאמר בפרשת יולדת, "ובמלאת ימי טהרה לבן או לבת, תביא כבש בן שנתו

[31] ומסיק מר זוטרא לקושייתו: **מדקאמר בית הלל לבית שמאי "מאי שנא אור שמונים ואחד מיום שמונים ואחד"**, **שמע מינה "אור" אורתא הוא**. וקשיא לרב הונא?
ומסקינן: **שמע מינה!**
ועוד **מיתיבי** לרב הונא מהא דתניא: **יכול יהא** בשר השלמים **נאכל אור ליום השלישי** משחיטתו, ורק למחרת בבקר הוא יאסר באכילה, כשהוא נעשה נותר וצריך לשרפו? שהרי **ודין הוא**, יש לנו ללמוד במה מצינו: **זבחים** של קרבן תודה וקרבן פסח **נאכלים ליום אחד**, **ושלמים נאכלים לשני ימים**. **מה להלן** בתודה ופסח, הרי הם נאכלים גם **בלילה** ש**לאחר היום** הראשון [שהרי בתודה כתיב "לא יניח ממנו עד בקר". [32] ומשמע, שבלילה עדיין מותר לאכלו. וכן בפסח נאמר "לא תותירו ממנו עד בקר" [33]], **אף כאן**, בשלמים נאמר שייאכלו אף **בלילה** ש**לאחר היום** השני. [34]

לעולה, ובן יונה או תור לחטאת". ומהייתור של "או לבת", דרשינן לרבות את היולדת המפלת באור לשמונים ואחד, שהיא חייבת להביא קרבן נפרד על לידה זו, ואינה מתכפרת בקרבן שהביאה על הלידה הראשונה. וכך מבואר בברייתא במסכת כריתות. **תוספות** ד"ה אם.

[32] שאם לא היה נאכל בלילה. כיון שהגיע הלילה, על כרחך יניח ממנו עד בקר, שהרי בלילה אינו יכול לאוכלו ולא לשורפו, שאין שריפת קדשים בלילה. חידושי **הר"ן**.

[33] בחידושי **הר"ן** הקשה על הראיה מפסח. כי שאני פסח, שזמן אכילתו רק בלילה ולא ביום. ולכן הוא מפרש שהראיה היא רק מקרבן תודה.

[34] כתב **הצל"ח**, שלפי רבי אלעזר בן עזריה, הסובר שקרבן פסח אינו נאכל רק עד חצות הלילה, כשהברייתא רוצה ללמוד מתודה ופסח ששלמים יאכלו אף הם בליל שלישי, הרי היה לנו ללמוד שיאכלו רק עד חצות, כמו קרבן פסח, ולא כמו קרבן תודה שנאכל כל הלילה, לפי הכלל ש"תפסת מרובה, לא תפסת". ב**חידושי רבי שמואל** [אות כא] עמד על דברי ה**צל"ח** הללו, וכתב, שאמנם ה**צל"ח** הולך לשיטתו בכמה מקומות, שהטעם לכך שקרבן הפסח אינו נאכל רק עד חצות לפי רבי אלעזר בן עזריה, הוא משום שזהו עיקר זמן האכילה של הקרבן פסח. וכשם שבשאר הקרבנות יש דין של יום ולילה, ויש דין של שני ימים ולילה אחד, כך זמן האכילה של קרבן פסח הוא רק עד חצות. ומאז הוא נעשה נותר לחייב עליו כרת. וכמו כן לענין מחשבת פיגול, אם עשה את עבודות הדם בקרבן הפסח במחשבה לאכלו אחר חצות, נעשה פיגול בכך, כמו שמחשב לאכול את הקרבן לאחר זמן אכילתו בשאר הקרבנות. אך **האור זרוע** אינו סובר כן, ולדעתו, אף שהפסח אינו נאכל רק עד חצות, מכל מקום, אינו נעשה נותר ופיגול אלא בעלות השחר. ובביאור הדבר אמר **הגרי"ז בשם הגר"ח**, כי בחיוב האכילה של קרבן פסח יש שתי הלכות נפרדות: האחת היא המצוה של אכילת קרבן פסח, כמו שנאמר "ואכלו את הבשר בלילה הזה". והשניה, כיון שקרבן פסח הוא "קדשים קלים", יש בו גם מצות אכילה מצד היותו "קדשים קלים", ומצוה זו נלמדת ממקרא אחר. הזמן של חצות שנאמר לגבי אכילת קרבן פסח הוא רק זמן במצות אכילת הפסח, אבל אינו זמן אכילה בדין קרבן של קדשים קלים של הפסח. [אלא, שלפי זה צריך ביאור, מדוע לא יאכל הפסח לאחר חצות מצד מצות אכילת קדשים קלים? **ובאור שמח** הלכות חמץ ומצה ו א אכן כתב שיהא מותר לאוכלו אחר חצות. אך מפשטות הגמרא אין נראה כן]. וצריך לומר, שיש הלכה מסויימת בדין אכילת קדשים קלים של פסח, שקרבן פסח אינו נאכל רק בתורת מצות אכילת פסח של "ואכלו את הבשר בלילה הזה", ובלא זה הוא אינו ניתן לאכילה. ולכן הוא אסור באכילה לאחר חצות, אך מכל מקום אינו נעשה נותר ופיגול, שאף על פי שגם מצד דין הקדשים קלים שבו גם כן אינו ניתן ליאכל לאחר חצות, מכל מקום זה הוא דין בפני עצמו, ואינו מועיל לענין שיהא פיגול ונותר]. ולפי זה אי אפשר לומר כדברי ה**צל"ח** שאם היינו לומדים מפסח ששלמים נאכלים לאור שלישי, הם לא היו נאכלים רק עד חצות כמו פסח, שהרי בפסח עצמו, מצד הדין קדשים קלים שבו היה נאכל כל הלילה, ורק מצד המצוה של אכילת הפסח הוא אינו נאכל רק עד חצות, לפי שיש דין מסויים בקרבן פסח שהוא אינו נאכל רק עם קיום מצות אכילת פסח, אם כן, לגבי שלמים, שלא יתכן לומר כן, היה אפשר ללמוד מפסח שזמן אכילתו כל הלילה.

תלמוד לומר בשלמים [ויקרא יט ו] "**ביום זבחכם יאכל, וממחרת. והנותר עד יום** השלישי באש ישרף", ואנו דורשים: רק ממחרת **בעוד יום, הוא נאכל, ואינו נאכל לאור** יום ה**שלישי**. [35]

יכול ישרף הנותר ממנו **מיד** בליל שלישי, שהרי אתה אומר שכבר עבר אז זמן אכילתו? **ודין הוא** שישרף אז, שהרי **זבחים** של תודה ופסח **נאכלין ליום ולילה אחד, ושלמים נאכלין לשני ימים ולילה אחד** [הלילה שבין שני הימים]. **מה להלן**, בתודה ופסח, **תיכף** לסוף זמן ה**אכילה**, דהיינו, מיד בבקר היום השני, הוא זמן ה**שריפה**, כמו שנאמר בקרבן פסח "והנותר ממנו עד בקר באש תשרופו", [36] **אף כאן**, בשלמים, נאמר **תיכף** בגמר היום השני, שהוא לסוף זמן ה**אכילה**, יהיה ב**שריפה**?

תלמוד לומר בשלמים [שם ז יז] "**והנותר מבשר הזבח, ביום השלישי באש ישרף**". וכאן לא נאמר "עד יום השלישי" אלא "ביום השלישי", לומר שלענין זמן שריפה, רק **ביום אתה שורפו, ואי אתה שורפו בלילה**. לפי שאין שורפין קדשים בלילה. [37]

ומסקינן את הקושיא: **מדקאמר** "יכול **יהא נאכל אור לשלישי**", **אלמא**, "**אור** ה**וא**, שהרי שם, ודאי הכונה לליל שלישי ולא ליום שלישי, כי פשיטא שהוא אסור באכילה. וקשיא לרב הונא?

ומסקינן: **שמע מינה!**

תא שמע ראיה לרב יהודה: תניא: **אור** [ליל] **של יום הכפורים, מתפלל** תפלת הלחש של **שבע** ברכות, **ומתודה** אומר וידוי של יום כפור בסוף התפלה. וכן ב**שחרית** של יום

[35] לפי זה, פירוש הכתוב הוא כך: ביום זבחכם יאכל וממחרת, והנותר - בעוד שהוא יום שני יאכל, ולא בלילה. וקשה: אם כן, מדוע קורא לו נותר, שהרי ביום שני עדיין זמנו לאכול? ויש לומר: שאמרו **בתורת כהנים** שקדשים קלים מצוה לאוכלם ביום הראשון. ואם לא אכלם ביום הראשון, יאכלו ביום השני. ולכן, ביום השני הוא נקרא נותר, כיון שלכתחילה היה מצוה לאוכלם ביום הראשון. וכן מצינו במקום אחר [ויקרא ז טז] שנאמר "ואם נדר או נדבה זבח קרבנו, ביום הקריבו את זבחו יאכל וממחרת והנותר ממנו יאכל". שגם שם הכונה היא שהנותר למחרת יאכל, כי לכתחילה מצוה לאוכלו ביום הראשון. **תוספות רבינו פרץ**.

[36] **רש"י**. וקשה, הרי אמרו בשבת [כד ב] "בא הכתוב ליתן בקר שני לשריפתו", דהיינו, ששורפין את הנותר של קרבן פסח רק בחול המועד בבקר, ואין אומרים תיכף לאכילה שריפה. [ואף שאין שורפין קדשים ביום טוב, מכל מקום, היה יכול לשרוף מיד במוצאי יום טוב, ולא להמתין עד למחר, שהרי עדיין לא ידענו את הדרשה שאין שורפין קדשים בלילה]? **ורש"י** עצמו פירש בזבחים [נו ב] על הברייתא הזאת, שבנאכלין ליום אחד ילפינן ממילואים שתיכף לאכילה שריפה. שנאמר "ואם יותר מבשר המילואים ומן הלחם עד הבקר באש תשרופו". **מים חיים**. וראה **פני יהושע**.

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

הכפורים **מתפלל** תפלת **שבע ומתודה**. וכן **במוסף מתפלל שבע ומתודה**. וכן **במנחה מתפלל שבע ומתודה**. [38] **ובערבית** של מוצאי יום הכפורים **מתפלל** תפלת חול, **מעין שמונה עשרה**. והיינו שלש ברכות ראשונות ושלש אחרונות, ובאמצע אומר תפלת "הביננו" שיש בה מעין שלש עשרה ברכות האמצעיות. וזו תפלה קצרה שתיקנו אותה בשביל עוברי דרכים שאינם יכולים להאריך בתפלה. ואף במוצאי יום כפור התירו לצאת בה, מפני הטורח של הצום. [39]

רבי חנינא בן גמליאל אומר משום אבותיו: לא יתפלל "הביננו", אלא **מתפלל** תפלת חול של **שמונה עשרה** ברכות **שלימות**. **מפני שצריך לומר הבדלה** של "אתה חוננתנו" **בברכת "חונן הדעת"**. וב"הביננו" אין ברכת "חונן הדעת" שיוכלו לכלול בה את ההבדלה. [40]

הרי שליל יום הכפורים נקרא "אור" **אלמא**, **"אור" אורתא הוא** כדעת רב יהודה.

ומסקינן: **שמע מינה!**

תא שמע עוד ראיה לרב יהודה: **דתני דבי שמואל**: **לילי ארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר! אלמא** שה"**אור** לארבעה עשר" שנאמר במשנה **אורתא הוא**, בלילה בודקין את החמץ ולא ביום.

[38] ביומא [פז ב] ובנדה [ח ב] נוסף כאן "בנעילה מתפלל שבע ומתודה".

[39] **רש"י** יומא [פז ב]. **ובתוס'** שם ד"ה מתפלל כתבו טעם אחר כיון שהוא שרוי עדיין בתענית, נחשב כיום הכפורים, לכן מתפלל רק שבע. ומאחר שפנה היום וכבר חול, לכן מתפלל מעין שמונה עשרה.

[40] הגמרא **בברכות** [כט א] מקשה על רב נחמן אמר שמואל שאומר שכל השנה כולה מתפלל אדם הביננו, חוץ ממוצאי שבת, מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת: הרי אפשר להכליל את ההבדלה בהביננו, כדרך שמכלילים אותה בחונן הדעת, ולומר: הביננו ה' אלהינו, המבדיל בין קדש לחול? ונשארה הגמרא בקושיה. וכתב **הרשב"א** בנדה [ח ב], שכאן לא קשה על רבי חנינא בן גמליאל שיכלול הבדלה בהביננו. כי רק שם, שכל השנה הוא מתפלל הביננו, תפילתו שגורה בפיו ולא יבא לטעות אף אם יכלול את ההבדלה בהביננו. אבל כאן, שכל השנה הוא מתפלל שמונה עשרה ברכות שלימות, ורק במוצאי יום הכפורים הוא רוצה להתפלל הביננו, יש לחשוש שעל ידי ההכללה יבא להתבלבל ולטעות. [וכעין זה תירצו **התוספות** בברכות שם ד"ה ונכללה]. עוד תירץ, שאמנם גם כאן קשה כמו שם, ואף על פי כן לא דחינן את הברייתא של רבי חנינא בן גמליאל בגלל קושיה זו. גם **רבינו יונה** בברכות [יט ב מדפי הרי"ף] כתב, שדברי רב נחמן אמר שמואל נשארו להלכה למרות הקושיה של הגמרא. כי יש לתרץ, הואיל והבדלה אינה ברכה בפני עצמה בשמונה עשרה, אם יתקנו לומר מעין הבדלה בהביננו, יראה הדבר כאילו הבדלה היא ברכה בפני עצמה, כמו שאר הי"ח ברכות שאומרים מעין כל אחת מהן בהביננו.

[41] לכאורה קשה, למה צריך להרבות בראיות על כך שאור אורתא הוא, ולא די בראיה אחת? ויש לומר, שבתחילה רצתה הגמרא להוכיח שיש "אור" אשר משמעותו היא לילה, כדברי רב יהודה, ולא כדברי רב הונא ש"אור" לעולם משמעותו יום, כפשוטו. ועדיין אין מזה קושיה על רב הונא בפירושו על המשנה, כי על אף שמצינו במקום אחד ש"אור" הוא כינוי ללילה, עדיין אין לנו לומר כן בכל מקום, ולהוציא את הדברים מפשוטם. לכן מביאה הגמרא את כל הראיות הללו, לומר שבכל מקום "אור" הוא לילה. ועדיין אין ההוכחה שלימה, עד שהביאו מתנא דבי שמואל שאומר במפורש "ליל ארבעה עשר" על אותו הענין של המשנה. [ולא הסתפקו בראיה מרבי יהודה לעיל שבודקין אור ארבעה עשר. כי אפשר שלדברי חכמים שחולקים עליו אין "אור" משמעותו לילה]. **רבינו דוד המהר"ם חלאווה** מבאר, שכל ראיה נשנתה בבית מדרש אחר. ורבינא ורב אשי הם שסידרו את כולם בגמרא יחד.

ומכח כל הראיות האלו, [41] מסקינן: **אלא בין רב הונא ובין רב יהודה** לא פליגי. **דכולי עלמא** מודו ד"**אור**" **אורתא הוא**. ודבר אחד אמרו שניהם, **ולא פליגי**. אלא **מר** קורא ללילה **כי אתריה** כפי שהיה נהוג במקומו. **ומר** קורא ללילה **כי אתריה**.

באתריה דרב הונא קרו ללילה "**נגהי**" מלשון אור. **ובאתריה דרב יהודה** קרו ללילה "**לי לי**".

והוינן בה: **ותנא דידן, מאי טעמא** נקט במשנה "אור לארבעה עשר" **ולא קתני "לילי** ארבעה עשר" כדתני דבי שמואל? ומשנינן: תנא דמתניתין, **לישנא מעליא הוא דנקט**. "אור" הוא לשון נקיה, ומצוה לספר בלשון נקיה, [42] וכן היא דרך נקיי הדעת. **וכדרבי יהושע בן לוי**. [43]

דאמר רבי יהושע בן לוי: לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו. שהרי עקם [44] [האריך] **הכתוב שמונה אותיות, ולא הוציא דבר מגונה מפיו. שנאמר** [בראשית ז ח] "**מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה**" ולא נאמר "הבהמה הטמאה" כמו בכל התורה. אלא שינה הכתוב במקום אחד והוסיף עוד שמונה אותיות [שמנין אותיות "הטמאה" הוא חמש, ומנין אותיות "אשר איננה טהורה" הוא שלש עשרה], כדי ללמדך לחזר אחר לשון נקיה.

[ואמנם "לילה" אינו דבר מגונה, ודברי רבי יהושע בן לוי אינם מוסבים על המשנה. אלא שממנו אנו למדים שדרך חכמים לחזר אחר לשון צח ונקי].

---

[42] כתב **הרמב"ם בפירוש המשנה**: ונקרא הלילה "אור" כדרך שנקראין כמה דברים בהפכן [לשון "סגי נהור"]. ועשה [התנא כן] כדי לדבר בלשון נאה ומעולה, ולא תהא פתיחת הספר בשם העדר מן ההעדרים, כלומר, החשך. לשון "סגי נהור", הוא לומר בלשון מהופכת, על הלילה שהוא אור, כמו שמכנים את הסומא בלשון מהופכת, ואומרים שהוא "סגי נהור" [דהיינו, "גדול בראייה", או "רואה הרבה"]. **הערוך**.

[43] והתנא של המשנה, הואיל ופתח את דבריו כאן, לכן נקט לשון "אור", כמו שנאמר, "פתח דבריך יאיר". ואילו תנא דבי שמואל, שאין זה פתיחת דבריו, נקט לשון לילה. **בעל המאור**. והקשה עליו **הראב"ד** מכל המקומות שנקט לשון "אור" אף שאינו בפתח דבריהם, כגון "המפלת אור לשמונים ואחד", ו"יכול יהא נאכל אור לשלישי"? ולכן הוא מפרש, שבאמת מצינו בהרבה משניות וברייתות שנקטו לשון לילה. ובכל מקום שנקטו לשון "אור" יש טעם בדבר. כאן בבדיקת חמץ, כיון שצריך להקדים את הבדיקה לתחילת הלילה כדי שלא יתרשל או ישכח, נקט לשון "אור", כלומר, שיש עדיין מאור היום ואינו חושך לגמרי בלילה, שנאמר עליו "ולחשך קרא לילה". וזה גם הטעם ב"משיאין משואות לאור עבורו", שצריך להקדים בתחילת הלילה. ובמפלת אור לשמונים ואחד, וביהא נאכל אור לשלישי, גם כן יש צורך לומר "אור", כדי להשמיענו שאפילו כאשר יש אור היום, כבר נחשב ללילה, ואינו נידון כיום שלפניו. ותנא דבי שמואל, לפי שהוא תנא בברייתא, נקט לילה כדי לפרש המשנה. לפי שדרך הברייתות לפרש המשנה. וכן כתב **הר"ן**, שאם רק בשביל לישנא מעליא, "לא היה שם התנא חשך לאור". אלא, כיון שבתחילת הלילה עדיין יש מאור היום, יתכן לנקוט לשון אור. והוא עדיף מלומר "בתחילת הלילה", כיון שהוא לשון מעליא. ובחידושי **הר"ן** כתב, שמלכתחילה לא היה קשה לגמרא רק על המשנה של אור לארבעה עשר, מדוע לא נקט "לילי", כי אפשר לטעות שהכונה היא ליום ארבעה עשר. אבל באור לשמונים ואחד ולאור עבורו ואור יום הכפורים, מוכח מהענין שהכונה היא ללילה. לכן לא איכפת לן שכתוב אור ולא לילי.

[44] פירוש, מלבד שהאריך הכתוב, עיקם לכתוב שלא כדרכו בלשון שלילה "אשר איננה טהורה", ולא כתב "הטמאה" כדרכו בכל מקום. **חידושי אגדות מהרש"א**.

רב פפא אמר: אף **תשע** אותיות מצינו שייתר הכתוב כדי שלא להוציא דבר מגונה. **שנאמר** [דברים כג יא] "**כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור מקרה לילה**", ולא כתב "טמא", שמנין אותיותיו הוא שלש, אלא כתב "אשר לא יהיה טהור" שמנין אותיותיו הוא שתים עשרה [לפחות, גם אם נקרא "טהר" בכתיב חסר]. הרי הוסיף תשע אותיות.

רבינא אמר: **עשר** אותיות עקם הכתוב כאן, שיש לנו להחשיב גם את הוי"ו **ד"טהור**", שהרי למעשה הוא נכתב בכתיב מלא.

רב אחא בר יעקב אמר: **שש עשרה** אותיות מצינו שייתר הכתוב כדי שלא להוציא דבר מגונה. **שנאמר** [שמואל - א כ כו] "**כי אמר מקרה הוא בלתי טהור הוא כי לא טהור**" ולא נאמר "מקרה טמא הוא". ויש כאן הוספה של שש עשרה אותיות כדי שלא לכתוב "טמא". [45]

תניא דבי רבי ישמעאל: **לעולם יספר אדם בלשון נקיה. שהרי באיש זב קראו** הכתוב "**מרכב**", שנאמר [ויקרא טו ט] "וכל המרכב אשר ירכב עליו הזב יטמא". **ובאשה** נדה או זבה **קראו** הכתוב "**מושב**" כלומר, שלא נזכר באשה דין המרכב, אלא רק דין המושב, שנאמר [שם כג] "או על הכלי אשר היא יושבת עליו". למרות שאין הבדל בין איש לאשה, וגם אשה כשהיא טמאה, היא מטמאת גם את המרכב. אלא מפני שאין זה הגון להזכיר רכיבה ופיסוק רגלים באשה. לכן לא נאמר בה דין המרכב. [46]

[45] קשה, מה הראיה מכאן? שהרי במילא יש כאן ייתור של "כי לא טהור", ואם כן, מנלן שהוא בגלל לשון מגונה? ויש לומר, על ידי שעיקם הכתוב שלא לכתוב לשון מגונה, הוצרך גם כן לכפול את הלשון. והענין הוא, כי שאול היה אוכל חולין בטהרה, ואמר, ודאי לא בא דוד אל השולחן "כי מקרה הוא בלתי טהור". דהיינו, שראה קרי. אך עדיין אין זו סיבה מספקת, כי היה יכול לטבול, וטבול יום מותר בחולין. לכן הוסיף "כי לא טהור", היינו, שאינו טהור כלל, שאפילו לא טבל, מאיזו סיבה, ולכן לא בא לאכול עם שאול. אבל אם היה שאול אומר "טמא", לא היה צריך לכל האריכות, שהרי טמא משמעו שלא טבל כלל. **יעב** "ץ.

[46] מרכב ומושב הם שני דברים נפרדים: דבר העשוי לישב עליו בפיסוק רגלים נקרא "מרכב", ואילו דבר העשוי לישב עליו ברגלים מחוברות, נקרא "מושב" [זו שיטת ה**תוספות**. וראה בעיונים על ה**תוס**' ד"ה שהרי, בהערה, לגבי שיטת **רש"י** בנדון]. המרכב והמושב שונים הם בדיניהם. מושב הזב מטמא את הנוגע בו עד שהוא טעון כיבוס בגדים. ואילו מרכב הזב דרגת טומאתו פחותה, שהנוגע בו בלבד, אינו צריך לכבס בגדיו. ביארנו בפנים על פי **רש"י** [כפי הבנת **תוספות רבינו פרץ**], שבאשה לא כתבה תורה כלל את דין המרכב. והקשה עליו **תוס**' **רבינו פרץ**, שהלשון "ובאשה קראו מושב", משמע שהתורה כן כתבה את דין המרכב, אלא שקראו הכתוב "מושב"? ועוד, וכי כדי לדבר בלשון נקיה תמנע התורה מלהשמיענו את דין המרכב באשה. ומהיכן נדע שגם האשה מטמאה את המרכב שלה? לכן הוא מפרש כפירוש ה**תוס**' דלהלן. ה**תוס**' כתבו, שאין לפרש שהתורה אמנם כתבה את דין המרכב באשה, אלא שקראה למרכב שלה "מושב". כי התורה לא תשנה את הדבר ממה שהוא במציאות, כדי לכתוב דרך כבוד. וראיה לכך מהגמרא לקמן, שמתרצת, שלכן כתבה התורה אצל רבקה לשון רכיבה, ד"משום ביעותא דגמלים, אורחא היא". הרי שהתורה אינה משנה מהמציאות, אף שאינו דרך כבוד. אלא כונת הברייתא לומר, שבאשה רמזה התורה בפסוק של מושב את דין המרכב שלה. כמו שדרשו בתורת כהנים על הפסוק "או על הכלי אשר היא יושבת עליו" - "אשר היא יושבת עליו", זה מושב האשה. "או על הכלי" זה מרכב האשה. והיינו, שמהייתור של "או על הכלי" דרשינן לרבות את המרכב. ולא כתבה התורה בפירוש את דין המרכב באשה כמו באיש, כדי ללמדנו שצריך לספר בלשון נקיה. **תוספות** ד"ה שהרי.

ועוד **אומר** הכתוב [איוב טו ה] "**ותבחר לשון ערומים**". שהכתוב מצוה על כך לבחור בלשון חכמים שהיא לשון נקיה.
ועוד הוא **אומר** [שם לג ג] "**ודעת שפתי ברור מללו**", שפה ברורה ונקיה.
והוינן בה: **למאי** הוצרך להוסיף עוד "**ואומר**" בשני הפסוקים מאיוב, והלא כבר למדנו זאת מהפסוקים הקודמים בענין הזב?
ומשנינן: לכך הוצרך להביא עוד פסוקים, משום, **וכי תימא** שמהפסוקים של התורה עדיין אנו יכולים לומר, **הני מילי בדאורייתא**, שרק התורה הקפידה בלשונה, כי היא יצאה מפי הקדוש ברוך הוא. **אבל בדרבנן**, **לא**, חכמים אין להם להקפיד על לשונם במשנה ובברייתא.
לכך **תא שמע**: **ואומר** "**ותבחר לשון ערומים**", למדנו שהערומים [החכמים] בוחרי לשון נקיה הם.
ועדיין, **וכי תימא**, **הני מילי בדרבנן**, שרק החכמים במשנה ובברייתא יש להם להקפיד על לשון נקיה, **אבל במילי דעלמא**, **לא**. אין צורך להקפיד על כך.
לכך תא שמע: **ואומר** "**ודעת שפתי ברור מללו**", שתמיד יש להקפיד על שפה ברורה ונקיה.
ומקשינן על הראיה שהביאה הברייתא מכך שלא נאמר "מרכב" באשה: **וכי באשה לא כתיב בה** לשון **מרכב**?
והכתיב [בראשית כד סא] "**ותקם רבקה ונערותיה ותרכבנה על הגמלים**"?!
ומשנינן: **התם**, **משום ביעתותא דגמלים**, מפחד גובה הגמלים, **אורחא** דאשה **היא** לרכב על הגמל, שמתוך שהיא חוששת שמא תפול מהגמל, היא יושבת עליו בצורת רכיבה, כדי שתוכל להחזיק בו בידיה ורגליה. [47]
עוד מקשינן: **והכתיב** [שמות ד כ] "**ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכיבם על החמור**" הרי שאפילו בחמור שאפשר לאשה לשבת עליו, נקט הכתוב לשון רכיבה?
ומשנינן: **התם**,

דף ג:
משום בניו, שהם זכרים, **ואורחא הוא**, דרכם לרכב, לכן נקט הכתוב לשון רכיבה.

[47] והתורה אינה משנה מהמציאות כדי לכתוב דרך כבוד. **תוספות** ד"ה שהרי. [אך לולי הטעם של ביעתותא לא היה זה שינוי מהמציאות לכתוב לשון ישיבה אצל רבקה, אף שבמציאות רכבה, כיון שאפשר גם בישיבה. ורק בגלל שאי אפשר בגמל אלא ברכיבה, נחשב לשינוי מהמציאות. אך **המאירי** מבאר, שבמקום ביעתותא גם רכיבה היא לשון כבוד באשה. וראה עוד **שפת אמת**].

עוד מקשינן: **והכתיב** אצל אביגיל אשת נבל [שמואל - א כה כ], "והיה **היא רוכבת על החמור** ויורדת בסתר ההר, והנה דוד ואנשיו יורדים לקראתה, ותפגש אותם". הרי שנאמר באשה לשון רכיבה?

ומשנינן: **התם**, רכבה בלילה. **ומשום ביעתותא דליליא**, **אורחא הוא** אף לאשה ברכיבה. **ואיבעית אימא**, אמנם **משום ביעתותא דליליא ליכא**, ואפשר גם בלילה שלא לרכב, אך **משום ביעתותא דדוד איכא**, שנתייראה מדוד שהיה בדרך להרוג את כל בית נבל, ולכן ישבה בצורת רכיבה.

ואיבעית אימא: **ביעתותא דדוד נמי ליכא**, אך **משום ביעתותא דהר איכא**. שהרי רכבה במורד ההר, ונתייראה שמא תפול מהחמור. [48]

ומקשינן: וכי **באורייתא מי לא כתיב "טמא"**? והרי נאמר בתורה בהרבה מקומות "טמא", ולא שינה בהם הכתוב לכתוב "לא טהור".

ומשנינן: **אלא**, **כל היכא** דשתי הלשונות, לשון הנקיה והמגונה **כי הדדי נינהו**, שתיהן שוות במספר האותיות, **משתעי**, מדבר הכתוב **בלשון נקיה**. אבל **כל היכא דנפישין מילי**, שיש יותר אותיות בלשון הנקיה מאשר בלשון המגונה, **משתעי** מדבר הכתוב **בלשון קצרה**, אף שאינה נקיה.

[מלבד באותם המקומות המובאים לעיל, שהאריך הכתוב כדי לא לכתוב טמא, כדי ללמדנו שצריך לחזר אחר לשון נקיה במקום שהיא שוה ללשון שאינה נקיה. [49] וביתר המקומות כתב לשון מגונה כדי לקצר, כדי ללמדנו שצריך אדם לשנות לתלמידו דרך

[48] המעשה היה לפני שמלך דוד על כל ישראל. ששלח דוד עשרה מנעריו אל נבל, שהיה עשיר גדול, וביקשו שיתן להם מנכסיו לצורך סעודתם. נבל סירב, ודוד ביקש להרגו. אז מיהרה אביגיל אשת נבל והלכה לקראת דוד עם מזון לרוב, ופגשה אותו בדרך, וביקשה ממנו על נפש בעלה. ודוד נענה לה, לבסוף מת נבל, ודוד נשא את אביגיל לאשה. ה**מהרש"א** מבאר את שלשת התירוצים של הגמרא: א. קודם אומרת הגמרא "משום ביעתותא דלילא", שהיה אז לילה, כמו שאמר דוד "אם אשאיר מכל אשר לו עד הבקר משתין בקיר". ב. ואיבעית אימא, לא היה שם ביעתותא דלילא, כי אפשר שאביגיל הלכה לקראת דוד ופגשה אותו בעוד יום, אלא שדוד אמר שכאשר יגיע עד נבל יהיה כבר לילה, ואז לא ישאיר לו עד הבקר. אלא שאביגיל יראה מדוד שאמר שיהרוג את כל בית נבל. ג. ואיבעית אימא, גם מדוד לא פחדה. כי לאחר שמת נבל, ושלח דוד אליה לקחתה לאשה, נאמר גם "ותרכב על החמור". ואז ודאי לא פחדה מדוד, אלא משום ביעתותא דהר.

[49] ואם לא היה מאריך בלשונו באותם מקומות, אלא היה כותב לשון נקיה רק במקום שהלשון שוה, לא היינו יודעים שצריך לספר בלשון נקיה אפילו במקום שהלשון המגונה אינו ארוך יותר. כי היינו אומרים שהתורה במקרה נקטה בלשון נקיה, ולא שיש קפידא בכך. **תוספות** ד"ה כל.

[50] **רש"י**. לכאורה, לפי המסקנא, לשון קצר ומגונה עדיף מלשון ארוך ונקי. והקשה ה**מהרש"א**: אם כן, למה עיקם הכתוב בכל הפסוקים דלעיל? והרי די היה באחד מהם ללמדנו שבמקום שהם שוים יחזר אחר לשון נקיה? ולכן הוא מפרש שלשון קצר ומגונה, ולשון ארוך ונקי, הם שוים במעלתם. ולכן, לפעמים קיצרה התורה בלשון מגונה, ולפעמים האריכה בלשון נקיה. ומזה למדנו שבמקום שהם שוים באריכות, יש להעדיף לשון נקיה. אבל בחידושי **הר"ן** כתב, שלשון קצרה עדיפה, אף שהיא מגונה. ועל הקושיה למה עיקם הכתוב יותר מפסוק אחד,

קצרה]. [50] **כדאמר רב הונא אמר רב, ואמרי לה, אמר רב הונא אמר רב משום רבי מאיר: לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה**, שעל ידי כן קל יותר לזכור את תלמודו. [51]

ושוב מקשינן: וכי **כל היכא** ששתי הלשונות, הנקיה והמגונה **דכי הדדי נינהו**, כאשר הן שוות במנין האותיות, **משתעי**, מדבר הכתוב **בלשון כבוד**?

והא "רוכבת" ו"יושבת", דכי הדדי נינהו, שמספר אותיותיהן שוה, ובכל זאת **קאמר** קרא באביגיל "**רוכבת**", אף שאינו לשון כבוד באשה? [52]

ומשנינן: "**רכבת**" **כתיב** שם בלא וי"ו. ואילו היה כתוב "יושבת" היה צריך להוסיף אות אחת.

ואין לשאול שיכתוב "ישבת" בלא וי"ו? משום שהתורה אינה כותבת בכתיב חסר אלא במקום שהוא בא לאיזה דרשה, וכאן אין שום דרשה ל"ישבת". אבל החסר של "רכבת" בא לדרשה זו עצמה - ללמד שיש לתפוס לשון קצרה על אף שהיא מגונה. [53]

הוא מתרץ, שצריך את שני הפסוקים. כי מהפסוק של "מן הבהמה אשר איננה טהורה" הייתי אומר שלכן לא כתוב "הטמאה", לפי שעדיין לא נצטוו בני נח שבהמות אלו טמאות. ואם מהפסוק של "אשר לא יהיה טהור מקרה לילה", הייתי אומר שרק לגבי אנשים יש להקפיד על לשון כבוד ולא לגבי בהמות ושאר דברים. אבל לאחר שנאמרו שניהם, אנו אומרים שגם הפסוק של בהמה הוא משום כבוד, ולא משום שעדיין אינה טמאה לבני נח, שהרי סוף סוף התורה כתבה "איננה טהורה". [וגם **ברש"י** ד"ה רכבת מבואר **כהר"ן** שכתב "וכאן למדך שתתפוש לשון קצרה ואפילו הוא מגונה"]. ה**בעל המאור** מפרש בדרך אחרת. שיש הבדל בין לשון שאינו של כבוד ללשון של גנאי. שלשון גנאי אין לנקוט אפילו אם יצטרך להאריך בשל כך. אך לשון שאינו של כבוד בלבד, אם הוא קצר יותר יש להעדיפו. וטמא שנאמר בתורה, אינו לשון גנאי, כי התורה צריכה להזהיר את ישראל ולהפריש אותם מכל טומאה. ומעלה היא להם שהם מובדלים מטומאה. לכן הוא עדיף מלשון של כבוד הארוך יותר. אך בפרשת המבול שלא בא הכתוב להזהיר מהטומאה אלא רק לומר שממין הטמא יכניס לתיבה רק שנים, הרי הוא נחשב כלשון מגונה. ולכן עיקם הכתוב והאריך כדי לא להזכיר טמא. וכן במקרה לילה, שכבר נאמרה אזהרה על טומאה זו במקום אחר. ועוד, שלפני כן "ונשמרת מכל דבר רע", ודרשו "שלא יהרהר אדם ביום ויבא לידי טומאה בלילה". ואם כן, ענין מגונה הוא למי שלא נזהר ובא לידי קרי. לכן האריך הכתוב וכתב "לא יהיה טהור". וכן בפסוק בשמואל "כי אמר מקרה הוא בלתי טהור".

[51] כתב **החזון איש** בקובץ אגרות [א ל]: מה שהאריכו חז"ל לפעמים, יש בהן ענינים נסתרים. ועל דרך הפשט, מדרך השמח להרבות דברים, וכאשר נפלאו בשמחת התורה, בטבע להאריך. ואמרו: לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה. ו"קצרה" מיקרי שאינו מכביד על האדם נגד טבעו, ואם הטבע רוצה להאריך, אין לעצור בעדה, כמו מי שהילוכו מהיר, קשה לו ללכת לאט לאט. והלכך, מדרך [התלמוד] לומר "לא זו אף זו", [זו] ואין צריך לומר זו", שמשמחות את הלב אריכות בדברים קלים בחליפת גווניו. ונאמר "זמירות היו לי חוקיך". וגם הוא מועיל לזכור את הדברים.

[52] לכאורה קשה, שהרי כבר תירצה הגמרא לעיל דמשום ביעתותא, אורחא הוא !? ה**צל"ח** מבאר, שהגמרא סברה עד עתה שהתורה אינה מקפידה אלא שלא לכתוב לשון מגונה, אבל בלשון שאינה מגונה אין יתרון לכתוב בלשון נקיה יותר. לכן די בכך דמשום ביעותותא אורחא הוא, שעל ידי כן כבר לא הוי לשון מגונה. אבל עתה נתחדש לגמרא שאפילו בלשון שאינה מגונה, יש עדיפות לדבר בלשון נקיה יותר [על פי דרך **בעל המאור** לעיל בהערה]. אם כן, קשה מדוע לא לכתוב יושבת, שודאי הוא נקי יותר מרוכבת, אף שגם הוא אינו מגונה.

[53] **רש"י**: וכתב **מהרש"ל**: לכאורה קשה, מה תועלת בדרשה זו, שהרי כבר כתבה התורה הרבה פעמים טמא, ללמדנו שצריך לתפוס לשון קצרה? אלא שבא ללמדנו שאפילו בלשון מגונה עצמו יקצר בלשונו. ו**מהרש"א** הקשה מה הרבותא בזה, ואדרבה היה צריך להשמיענו שאפילו בלשון נקיה יקצר? אלא החידוש הוא שאפילו כשבדיבור ובקריאה אין הבדל, רק במסורת, בכל זאת צריך לקצר בלשון. בחידושי **הר"ן** כתב שהחסר של רכבת

הנהו תרי תלמידי דהוו יתבי קמיה דרב. חד אמר: שויתינן האי שמעתא, יגעתי בסוגיא זו עד שהתעייפתי **כדבר אחר מסנקן**, כחזיר עייף. [54]

וחד אמר: שויתינן האי שמעתא כגדי מסנקן.

ולא אישתעי רב בהדי דהאיך. רב הפסיק מלדבר עם אותו תלמיד שאמר "דבר אחר מסנקן", משום שדיבר בלשון מגונה.

הנהו תרי תלמידי דהוו יתבי קמיה דהלל. וחד מינייהו היה **רבן יוחנן בן זכאי**.

ואמרי לה, ששני התלמידים היו יושבים **קמיה דרבי. וחד מינייהו** היה **רבי יוחנן**.

חד אמר: מפני מה בוצרין ענבים **בטהרה** בכלים טהורים, **ואין מוסקין** זיתים [מסיקה - כינוי ללקיטת זיתים, כמו בצירה בענבים] **בטהרה**? [55]

וחד אמר: מפני מה בוצרין בטהרה, ומוסקין בטומאה בכלים טמאים?

אמר רבם: **מובטח אני בזה** שאמר "אין מוסקין בטהרה" **שעתיד** להיות **מורה הוראה בישראל**. מפני שדיבר בלשון נקיה. [56]

ולא היה ימים מועטים, עד שהורה הוראה בישראל!

הנהו תלתא כהני שהיו במקדש. **חד אמר להו** לחביריו: **הגיעני** מלחם הפנים לחלקי, כמות מועטת **כפול**. [57]

וחד אמר: הגיעני כזית מהלחם.

וחד אמר: הגיעני מעט לחם, **כזנב הלטאה.**

אינו בא בשביל לדרוש למקום אחר, אלא כדי לקצר בו עצמו בלשון שאינה נקיה. [ואילו ביושבת אין שום טעם לכתוב בחסר].

[54] **רש"י. רבינו חננאל** מפרש [על כגדי מסנקן]: כגדי שמן מלא בכל איבריו. כלומר, שבענו מהלכה זו.

[55] הטעם לכך, משום שבענבים המשקה שנסחט מהם בשעת הבצירה מכשירם לקבלת טומאה [וקודם לכן בהיותם על העץ, אין הם מקבלים "הכשר" לקבלת טומאה אף שירדו עליהם מים. כי אוכל מחובר אינו יכול לקבל הכשר לקבלת טומאה]. מה שאין כן בזיתים המוהל היוצא בשעת המסיקה אינו שמן גמור, ואינו מכשיר לקבלת טומאה. לכן אין צורך להקפיד על הבצירה שתהא בכלים טהורים דוקא. **רש"י**. וראה **תוספות** ד"ה אין.

[56] **הר"ן** מפרש שלא בגלל הלשון נקיה אמר כן, שהרי השני נקט לשון קצרה שהוא עדיף. [**הר"ן** לשיטתו בהערה לעיל]. אלא בגלל שהלשון "ומוסקין בטומאה" אינו מדוייק. שאין צריך דוקא למסוק בטומאה אלא שאפשר גם בטומאה. עוד הביא **הר"ן** דיעה, שרבא אכן נתכוין לזה שאמר "ומוסקין בטומאה", משום שנקט לשון קצרה. וכתב שאין זה נראה לו. **המהרש"א** מבאר לפי שיטתו בהערה שם, שלשון קצרה ומגונה שוה ללשון ארוכה ונקיה. שרבא נתכוין לתלמיד השני. כי הראשון אין ראיה שנתכוין לדבר בלשון נקיה, אלא שבמקרה יצא לו מפיו כך. אבל השני ששמע מהראשון, ושינה לשונו, ודאי נתכוין לכך לומר לשון קצרה.

[57] משמע, שאין צריך כזית באכילת קדשים. ורק באכילת פסח צריך כזית דוקא. והחילוק ביניהם הוא, שבאכילת פסח, המצוה היא על האדם שיאכל, ופחות מכזית לאו אכילה היא. אבל באכילת קדשים, המצוה היא שהקדשים יהיו נאכלין, ומי שיש לו בשר קודש, הרשות בידו ליתנו לאחר לאכלו, כי אין המצוה על אדם מיוחד שיאכלנו. ולכן גם בפחות מכזית מקיים המצוה, שהרי מכל מקום נאכלו הקדשים. וזה גם הטעם **שהרמב"ם** במנין המצות מנה את אכילת הפסח ושחיטתו לשתי מצות, ואילו בחטאת מנה הכל למצוה אחת. משום שכאמור, בשאר הקרבנות המצוה היא רק שהקרבן יאכל, ואם כן, האכילה היא רק פרט אחד ממצות הקרבן, וכמו הקטרת אימורים, שאינה נחשבת למצוה בפני עצמה. מה שאין כן בפסח, מצות האכילה היא על האדם, ואינה שייכת כלל לעשיית הקרבן. לכן היא נחשבת למצוה בפני עצמה. **בית הלוי** [א ב ז].

בדקו אחריו של זה שדיבר בלשון מגונה, שאמר "כזנב הלטאה", **ומצאו בו שמץ פסול** כהונה, שנתברר שהיה כהן חלל. [58]

ותמהינן: מדוע בדקו אחר יחוסו?

והא תנן במסכת קידושין [עו א] לענין בדיקת יוחסין בנוגע לנישואין: **אין בודקין מן המזבח ולמעלה**. כהן ששימש בעבודת במזבח, אין צריך לבדוק ביחוסו בדורות שלמעלה ממנו אם אין בהם פסול משפחה, או פסול כהונה, משום שאם הוא לא היה כשר וראוי לכהונה, לא היו מניחים אותו לשמש במזבח. שכך שנינו במסכת מדות, שבית דין הגדול שבלשכת הגזית היו בודקים את כל הכהנים והלויים ביחוסם לפני שנכנסו לעבודת המקדש.

וגם כאן, כיון שאותו כהן כבר שימש בכהונה, ודאי כבר בדקו אותו. ומדוע בדקוהו שוב? [59]

ומשנינן: **לא תימא** שבדקו את יחוסו ומצאו בו **שמץ פסול**, **אלא אימא**, שבדקו ומצאו בו **שחץ פסול**, שראו בו שהוא גס רוח ומבזה קדשי שמים. לפיכך, אינו ראוי לשמש. וכעין מה שאמרו, כל כהן שאינו מודה בכל עבודות הכהונה שנצטוו עליהם משמים, אינו נוטל חלק בחלוקת קדשים.

ואיבעית אימא, לעולם בדקו אחריו את כשרות יחוסו, ואף שבעלמא "אין בודקין מן המזבח ולמעלה", **שאני התם**, **דאיהו דארע נפשיה**, הוא ערער את חזקת כשרותו בכך שנקט לשון שאינה נקיה, עד שהוצרכו לבודקו, ואז התברר שמלכתחילה לא בדקו אותו היטיב.

ההוא ארמאה [גוי ארמי], **דהוה סליק** שהיה עולה לבית המקדש בערב פסח, **ואכיל** מבשר קרבן ה**פסחים בירושלים**. וכשחזר לעירו היה מתרברב, **ואמר**: **כתיב** בתורה [שמות יב מג] "**כל בן נכר לא יאכל בו**" מקרן הפסח. ועוד נאמר על הפסח [שם מח] "**כל ערל לא יאכל בו**". **ואנא**, אף שערל ובן נכר אני, **הא קאכילנא משופרי שופרי**, מהחלק

[58] **רש"י**. והת**וס**' הביאו מ**רבינו חננאל** לפרש שמצאו בו דבר עבודה זרה. כי "שמץ" הוא מלשון עבודה זרה, כמו שנאמר אצל הענל "לשמצה בקמיהם". וכהן שיש בו דבר עבודה זרה פסול לכהונה. כמו שאמרו במנחות [קט א]: הכהנים ששימשו בבית חוניו [והקריבו מחוץ למקדש] לא ישמשו במקדש. ואין צריך לומר שאם שמשו לדבר אחר [לעבודה זרה] שלא ישמשו עוד במקדש. שנאמר "אך לא יעלו כהני הבמות אל מזבח ה'". **תוספות** ד"ה שמץ.

[59] **האור גדול** במשניות קידושין [ד ה] מוכיח מכאן כדעת **הרמב"ם** שכהן שלא נבדק ביחוסו, לא רק שאינו עובד במקדש, אלא אף אין חולקין לו בקדשים. שאם לא כן היה יכול לתרץ שכהן זה היה בעל מום, שבמילא אינו עובד, ורק חולק בקדשים, לכן לא היה צורך לבודקו עד עתה. אלא ודאי שאף לחלוקת קדשים צריך בדיקת יוחסין תחילה.

המשובח ביותר של הפסח! [60]

אמר ליה רבי יהודה בן בתירא: **מי קא ספו**, וכי נותנים **לך** לאכול **מאליה** של הפסח, שהוא הבשר השמן ביותר שבו? והרי לא נתנו לך אלא מן הכחוש שבבשר הפסח!

אמר ליה הנכרי: אכן, **לא** נתנו לי מן האליה.

אמר ליה רבי יהודה בן בתירא: **כי סלקת להתם**, בפעם הבאה כשתעלה לירושלים **אימא להו**, אמור להם: **ספו לי**, האכילוני **מאליה**.

ונתכוין רבי יהודה בן בתירא להכשילו בכך. שהרי האליה קריבה על גבי המזבח, ואסורה באכילה. [62] ומתוך שיבקש לאכול ממנה יתגלה הדבר שהוא אינו מישראל. [61] ולא היה ביד רבי יהודה בן בתירא האפשרות להורגו, ולכן סיבב כך את הדברים.

כי סליק, כאשר עלה שוב לירושלים, **אמר להו** לישראל: **מאליה** של הפסח **ספו לי**!

אמרו ליה: הרי **אליה לגבוה** [למזבח] **סלקא**.

וחזרו **ואמרו ליה**: **מאן אמר לך הכי** לבקש לאכול מהאליה?

אמר להו: **רבי יהודה בן בתירא** הוא שאמר לי שאתם בודאי מקפידים לא לתת לי רק מהבשר הכחוש. ואני, הלא השתתפתי בקניית הקרבן בדיוק כמוכם, ומדוע אתם מקפחים אותי.

אמרו: **מאי האי דקמן**? מה פשר הדבר הזה שלפנינו!? והרי לא יתכן שרבי יהודה בן בתירא יאמר לו כן.

בדקו בתריה [אחריו] **ואשכחוהו דארמאה הוא**, התברר שהוא נכרי, **וקטלוהו**. [63]

---

[60] לכאורה קשה, איך לא בדקו קודם אם הוא יהודי, שהרי לא הכירו אותו? ואומרים ה**תוספות**, שאין להביא מכאן ראיה שכל מי שבא לפנינו ואומר שהוא יהודי, שנאמין לו, כי אפשר שלא בדקו אחריו כאן, כי הולכים אחרי הרוב, ורוב עולי הרגל בירושלים הם יהודים. אך אומרים ה**תוספות** שיש ראיה ממקומות אחרים בש"ס, שאדם הבא ואומר שהוא יהודי, מאמינים לו. **תוספות** ד"ה ואנא.

[61] איך לא חשש רבי יהודה בן בתירא שהגוי יבין שהוא טומן לו מלכודת, שהרי ודאי לא יתן לו רבי יהודה בן בתירא עצה כדי להמשיך ולרמות את אחיו בירושלים? אלא, אומר ה**מהרש"ל**, שרבי יהודה בן בתירא אמר לו שמעולם לא רימית את היהודים, והם יודעים שאתה גוי, אלא שהתורה לא אסרה להאכיל את בן הנכר אלא מן המובחר שבפסח, כגון האליה, והם נתנו לך רק מן הכחוש. והראיה, שאם תבקש מהאליה, לא יתנו לך. וסמך רבי יהודה בן בתירא שהוא אכן יבקש מהאליה, שהרי רבי יהודה בן בתירא ידע את האמת, שלא מכירים אותו כגוי. וה**מהרש"א** מוסיף, שרבי יהודה בן בתירא ראה מדברי הגוי שהוא מפרש כך שהאיסור לתת לנכרי מהפסח הוא רק מהמובחר, שהרי אמר שנותנים לו משופרי דשופרי, ולא אמר סתם שנותנים לו לאכול מהפסח.

[62] רק בכבש, האליה קריבה על גבי המזבח. ואילו קרבן פסח יכול להיות גם גדי עזים. שאין מקריבים את האליה שלו, אלא אוכלים אותה. ואף על פי כן סמך רבי יהודה בן בתירא על עצתו, ולא חשש שמא הגוי יזדמן לחבורה של קרבן פסח מגדי. כי רוב קרבנות הפסח היו מהכבשים. או שרבי יהודה בן בתירא אמר לגוי שאין רוצים לתת לו מאליה של כבש בדוקא כי הוא שמן ביותר, ועליו לבקש זאת מהם. **תוספות** ד"ה מאליה.

[63] כתב ה**מנחת חינוך** [יד בן]: לכאורה ראיה מכאן לדעת ה**סמ"ג** שהאיסור הוא על הגוי עצמו שלא יאכל מקרבן פסח. ולכן הרגוהו, משום שעבר על האיסור, ואזהרתן זו היא מיתתן. שאילו לדעת ה**רמב"ם** שהאיסור הוא על המאכיל לגוי ולא על הגוי עצמו, מדוע הרגוהו, הרי הוא לא עשה שום איסור. אלא שאין זו ראיה גמורה, כי אפשר שמצאו שאינו מקיים שבע מצוות בני נח, ולכן הרגוהו. ועוד כתב, שלפי שיטת **רש"י** בכמה מקומות, שקדשים

שלחו ליה לרבי יהודה בן בתירא: **שלם** [שלום] **לך רבי יהודה בן בתירא. דאת** יושב **בנציבין** [שם עירו של רבי יהודה בן בתירא], **ומצודתך פרוסה בירושלים!** [64]
והובא מעשה זה כאן אגב המעשה הקודם, ששניהם גרמו לעצמם שיבדקו אחריהם.
רב כהנא חלש [חלה], **שדרוה רבנן**, שלחו החכמים **לרבי יהושע בריה דרב אידי** אליו, **ואמרו ליה**: **זיל בדוק מאי דיניה** [מה מצבו].
אתא רבי יהושע בריה דרב אידי, **אשכחיה**, מצאו לרב כהנא, **דנח נפשיה** [שמת].
קרעיה רבי יהושע בריה דרב אידי **ללבושיה**, **ואהדריה לקרעיה לאחוריה**, הפך את הקרע לאחוריו, כדי שלא יבהלו רבנן כשיראו בבת אחת את הקרע, [65] ויבינו שרב כהנא מת. **ובכי ואתי**, והגיע לפני רבנן כשהוא בוכה.
אמרו ליה רבנן: האם **נח נפשיה** דרב כהנא?
אמר להו: מעצמכם הבנתם כן. אך **אנא**, **לא קאמינא**, לא אמרתי לכם בשורה זו במפורש, כי כתיב [משלי י יח] "**ומוציא דבה**, **הוא כסיל**".
יוחנן חקוקאה [כך היה כינויו] [66] **נפק לקרייתא**, יצא לסייר בכפרים לבדוק את התבואות.
כי אתא, כשחזר, **אמרו ליה** שאלוהו: **חיטין נעשו יפות**, האם בשלו כראוי?
אמר להם: **שעורים נעשו יפות!** ומתוך דבריו השתמע שהחיטין לא נעשו יפות, אך הוא לא רצה לומר זאת בפירוש, כדי שלא להוציא דבר רע מפיו.
אמרו ליה: מה אתה משיבנו על השעורים שאינם מאכל אדם. **צא ובשר** על כך **לסוסים ולחמורים** שזה מאכלם, **כדכתיב** [מלכים - א ה ח] "**השעורים והתבן לסוסים ולרכש**"!

קלים לאחר שחיטה, ממון גבוה הוא והבעלים אוכלים רק משולחן גבוה, ואינם יכולים לקדש בו אשה משום שאינו שלו, אם כן, כשגוי אוכל קדשים קלים, שלמים או פסח, הוא עובר על גזל. שרק לישראל זכה להו רחמנא לאכול ולא לגוי. ולגבי הגוי הוא גזל גבוה. ולכן הרגוהו, שהרי בן נח מצווה על הגזל, ומה לי גזל הדיוט או גזל גבוה. גם בקו**בץ שיעורים** [ו] כתב שהרגוהו משום גזל. ולא משום גזל גבוה, אלא שגזל את בני החבורה המנויים על הקרבן פסח, כי היות שמינויו היה בטעות, נמצא שאכל את שאינו שלו. וב**חידושי רבי שמואל** [אות ל] העיר שזה תלוי במחלוקת הראשונים אם באופן הוא נותן דמים יש איסור לא תגזול [ואף בלאו של לא תחמוד דנו ה**תוס**', אם הוא גם באופן שנותן דמים]. והרי כאן, אף שהיה בטעות, הרי נתן הגוי דמים עבור חלקו בפסח. ולפי הראשונים שאין על זה שם גזל, לא הוזהר הגוי על כך?

[64] מדוע לא עלה רבי יהודה בן בתירא עצמו לירושלים להקריב קרבן פסח ולקיים מצות עליה לרגל? שלשה טעמים אומרים על כך ה**תוספות**: א. לא היתה לו קרקע, ומי שאין לו קרקע פטור מעליה לרגל. כמבואר בגמרא לקמן [ח ב]. שדורשים מהפסוק "ולא יחמוד איש את ארצך בעלותך לראות את פני ה' אלהיך", שרק מי שיש לו קרקע חייב בעליה לרגל. ב. הוא היה זקן שאינו יכול לעלות ברגליו לירושלים. ג. נציבין, עיר מגוריו של רבי יהודה בן בתורא היא בחוץ לארץ. ומי שדר בחוץ לארץ פטור מעליה לרגל. **תוספות** ד"ה מאליה. וראה בביאורנו על ה**תוס**', שהאחרונים נתקשו בדברי ה**תוס**' הללו.

[65] **רש"י**. ועוד יש לפרש, שאילו היה מראה להם את הקריעה, כאילו היה אומר להם במפורש שהוא מת. והיה "מוציא דיבה". **חידושי אגדות מהרש"א**.

[66] **רש"י**. וה**תוס**' מביאים שני פירושים למה נקרא כן. א. שהיה סופר. ומחוקק מלשון סופר הוא. ב. שהיה מעיר "חקוקה" הנזכרת בספר יהושע [יט לד]. **תוספות** ד"ה חקוקאה.

ותמהה הגמרא: **מאי הוי ליה למימר**? כיצד היה יכול לומר אחרת, מבלי שיוציא דבר גרוע מפיו? ומשנינן: היה לו לומר "**אשתקד נעשו חיטין יפות**". ומתוך כך יבינו שהשנה לא נעשו החיטין יפות.

אי נמי: היה יכול לומר "**עדשים נעשו יפות**", שעדשים הם מאכל אדם, ולא היה צריך לדבר על מאכל בהמה.

דף ד.

רב, **בר אחוה דרבי חייא**, בן אחיו של רבי חייא היה, וגם **בר אחתיה**, בן אחותו. שאייבו [אביו של רב] היה אחיו של רבי חייא מן האב, ו"אימא" [אמו של רב], היתה אחותו של רבי חייא מן האם. [67]

כי סליק, כאשר עלה רב מבבל **להתם**, לארץ ישראל, והגיע אל רבי חייא, **אמר ליה**, **שאלו** רבי חייא: האם **אייבו** אביך עדיין **קיים** [חי]?

אמר ליה רב: וכי **אימא קיימת**!? כלומר, עד שאתה שואלני על אבי, יש לך לשאול על אמי, שאף היא אחותך. ורמז לו בכך שאביו מת. ולא רצה לומר לו כן בפירוש, משום "מוציא דבה הוא כסיל".

ושוב **אמר ליה** רבי חייא: **ואימא** אחותי, האם היא עדיין **קיימת**? **אמר ליה** רב: וכי **אייבו** **קיים**, עד שאתה שואלני על אמי!? [68]

ושוב רמז לו שאף אמו מתה. [69]

אמר ליה רבי חייא **לשמעיה**, למשמשו: **חלוץ לי מנעלי**, כדי לנהוג אבילות על אחי ואחותי. **והוליך כלי אחרי לבית המרחץ**! ונתכוין באמירה זו ללמד הלכה לתלמידים, כמבואר מיד.

שמע מינה מדברי רבי חייא, **תלת**, שלש הלכות:

א. מזה שאמר לו "חלוץ לי מנעלי" - **שמע מינה**: **אבל אסור בנעילת הסנדל**. [70]

---

[67] אביהם של אייבו ורבי חייא היה רבי אחא מכפרי. ומקודם הוא נשא אשה והוליד ממנה את אייבו. ולאחר מכן מתה אשתו, ונשא אשה אחרת שהיה לה בת מנישואין קודמים, והוליד ממנה את רבי חייא. הלך אייבו ונשא את הבת של אשתו השניה של אביו [שאינה קרובה לו, והיא אחותו של רבי חייא מן האם], ונולד מהם רב. נמצא, שאביו של רב הוא אחיו של רבי חייא מן האב. ואמו של רב היא אחותו של רבי חייא מן האם. **רש"י** במועד קטן [כ א] ד"ה רב.

[68] **התוספות** במועד קטן [כ א] ד"ה אייבו הקשו על גירסא זו של **רש"י**. שהיה לו לרב להשיב "אבא קיים" ולא לקרות לאביו בשמו.

[69] **רש"י**. עוד פירוש מביא **רש"י**, שרב השיבו בחיוב על שאלתו אם אביו קיים, שאמו קיימת. וכן להיפך, שמתוך זה יבין שאותו שהוא שואל עליו אינו קיים. וכתב **רש"י**, קשה בעיני לומר שרב יוציא דבר שקר מפיו. וראה **בתוספות** ד"ה אבא עוד פירושים בענין.

[70] דהיינו, אפילו בשמועה רחוקה. שאילו בשמועה קרובה פשיטא שאסור בנעילת הסנדל. ולאו דוקא נעילת הסנדל אלא כל דיני אבלות נוהגים בשמועה רחוקה. [מלבד כפיית המטה, ראה שם הטעם]. ומכיון שלא נאמר שרבי חייא קרע עליהם, משמע שאין קורעין על שמועה רחוקה. אלא שאמרו במסכת מועד קטן שלכבוד אביו

ב. ומזה שאמר לו שיוליך מיד את כליו אחריו לבית המרחץ - **שמע מינה**: אבילות על **שמועה רחוקה**, שהגיעה השמועה על המיתה לאחר שכבר עברו שלשים יום, **אינה נוהגת אלא יום אחד** בלבד. ואין צריך לנהוג אבילות כל שבעה ימים. שהרי אבל אסור ברחיצה, ורבי חייא לא המתין שבעה ימים.

ג. **ושמע מינה** שאפילו באותו היום אין צריך לנהוג אבילות בכולו, אלא די בשעה אחת ממנו, משום **שמקצת היום ככולו**. שהרי רבי חייא רחץ כבר באותו יום, ולא המתין עד למחר. [71]

ומביאה הגמרא מעשה **בההוא** גברא, **דכל** אימת שהיה לו דין ודברים עם חבירו, הוה **אמר** ליה: **דונו דיני**, בוא עמי לדין! שלא רצה לשמוע לאף אחד, אלא רק ללכת לבית דין. **אמרי** [אמרו] עליו: כיון שהוא רגיל לומר כך, **שמע מינה**: **משבט דן קאתי**, שמוצאו משבט דן, **דכתיב** ביה [בראשית מט טז] "**דן ידין עמו, כאחד שבטי ישראל**".

ההוא גברא **דהוה קא אזיל ואמר**, שהיה רגיל תמיד לומר "**אכיף ימא אסיסני ביראתא**", אם היתה לי אפשרות לבנות ארמונות, הייתי בונה אותם רק על שפת הים. שתמיד היה משבח את שפת הים. [72]

בדקו, [73] **ואשכחוהו דמשבט זבולון קאתי**. **דכתיב** ביה [שם יג] "**זבולון לחוף ימים ישכון**".

שנינו במשנה: אור לארבעה עשר בודקין את החמץ.

והוינן בה: **והשתא**, **דקיימא לן**, שהסקנו לעיל במחלוקת רב הונא ורב יהודה, **דלכולי עלמא** "**אור**" **אורתא הוא**, וזמן בדיקת חמץ הוא בליל ארבעה עשר. מדוע באמת צריך להקדים את הבדיקה מהלילה?

מכדי, שהרי **בין לרבי יהודה ובין לרבי מאיר**, שנחלקו במשנה לקמן [יא ב] מאימתי אסרו חכמים לאכול חמץ בערב פסח, מדאורייתא כולם מודים ש**חמץ אינו אסור**

ואמו קורע אפילו בשמועה רחוקה. ואם כן, ראיה לפירוש **רש"י** שלא היו אביו ואמו של רבי חייא אלא אחיו ואחותו. חידושי **הר"ן**. ובתוס' **הרא"ש** תירץ, לפי **רבינו חננאל** [שהיו אביו ואמו של רבי חייא], שרבי חייא אמנם קרע, אך הגמרא אינה מספרת רק מה שאמר לשמשו לעשות, ולא מה שהוא עצמו עשה.

[71] ומה שלא אמר בקיצור "שמועה רחוקה אינה נוהגת אלא שעה אחת", זה כדי להשמיענו שאפילו לענין שבעה ושלשים, היום האחרון מקצתו ככולו. **ריטב"א**. עוד כתב **הריטב"א**, שאפשר ללמוד גם מכאן שנוהגין אבילות על פי עדות קרוב. והגמרא לא הזכירה זאת, כי זה פשוט, שהרי מילתא דעבידא לאגלויי היא.

[72] עוד פירוש מביא **רש"י** "אכיף ימא אסנא בראתא". שהיה תמיד משבח את שפת הים ואומר: סנאים שעל שפת הים, ברושים הם במקומות אחרים ! [סנה בלשון ארמית הוא "אסנה". וברוש הוא "ברותא"]. וכתב על זה **רש"י** שלשון הגון הוא.

[73] כתב **מהר"ם חלאווה**: בשום מקום לא מצינו בדיקה אלא מפני חשש לאיזה דבר שצריך לבדקו. וכאן חששו שמא הוא מתכוין לעבודה זרה, כמו שנאמר [שמות יד ב] "לפני בעל צפון נכחו תחנו על הים". וכן אותו שאמר "דונו דיני" חשדוהו בעבודה זרה, שנאמר אצל ירבעם [מלכים-א יב כט] "וישם את האחד בבית אל ואת האחד נתן בדן".

באכילה [ו"בבל יראה"] [74] **אלא משש שעות ולמעלה**, לאחר שעברו שש שעות מהיום בערב פסח. ואם כן, **נבדוק בשית**, בתחילת שעה ששית, ויבער את החמץ מיד לפני סוף השעה הששית, שהוא זמן איסורו מן התורה. [75]

בשלמא אם "אור" הוא יממא, יש לומר שאכן זו היא כוונת המשנה, שיבדוק בשעה הששית. אבל מאחר שאמרנו שלכולי עלמא בודקים את החמץ בלילה, קשה, מדוע צריך להקדים מהלילה? [76]

וכי תימא, לכן מקדימים את הבדיקה מהלילה, משום **שזריזין מקדימין למצות**. אם כן, **נבדוק מצפרא**, היה די להקדים את הבדיקה לבוקר יום ארבעה עשר, ותתקיים בכך ההקדמה לזריזים.

דהא **כתיב** במצות מילה [ויקרא יב ג] "**וביום השמיני ימול בשר ערלתו**". **ותניא** עלה: **כל היום כולו כשר למילה. אלא שזריזין מקדימין למצות**, ומלין בבקר, כמו שמצינו בעקידת יצחק **שנאמר** [בראשית כב ג] "**וישכם אברהם בבקר**", שלא המתין עד הנץ החמה אלא נזדרז להשכים מעלות השחר.

---

[74] זו דעת **רש"י**, שמערב פסח בחצות עוברים גם על בל יראה, ולא רק על תשביתו. וכן כתב בבבא קמא [כט ב] ד"ה משש. וכן נקטו עוד ראשונים. אך יש ראשונים שסוברים שרק מהלילה עוברים על בל יראה, ובערב פסח יש רק מצות עשה דתשביתו. ראה השיטות **בשער הציון** [תמג ב]. וכתב ה**צל"ח** [ו ב] שיש נפקא מינה לדינא, לגבי מי שמת בערב פסח לאחר חצות, ולא השבית חמצו קודם לכן, אם נאסר החמץ לאחר הפסח. שאם עבר רק על תשביתו, הוא אינו נאסר, שלא מצינו שקנסו רבנן בחמץ שעבר עליו הפסח אלא אם עבר על בל יראה. אבל על ביטול מצות תשביתו בלבד לא קנסו. וכן יש נפקא מינה, אם לא השבית חמצו, ומכר אותו לגוי אחר חצות, שאף שהחמץ אינו ברשותו אז שיוכל למוכרו, מכל מקום, אם עשה הגוי משיכה בחמץ, זכה בו מן ההפקר, שהרי החמץ אז הפקר. ובאופן כזה שוב לא עבר הישראל על החמץ הזה מכאן ואילך. ואף שבלאו הכי החמץ אינו ברשותו של אדם ואף על פי כן עשאו הכתוב כאילו ברשותו, זה דוקא כל זמן שלא נכנס לרשות אחר, השאירו הכתוב לעניין בל יראה ברשות הראשון. אבל לאחר שנכנס לרשות אחר לחלוטין בקנין גמור, שוב יצא מרשות הראשון לגמרי, ואינו עובר עליו עוד. וחמץ זה, אף הוא יהא תלוי בשאלה דלעיל, אם הוא נאסר לאחר הפסח אם לאו. וראה עוד **נודע ביהודה** קמא [כ] טעם מחלוקת הראשונים בזה.

[75] **רש"י**. משמע מדבריו, שכל שעה ששית מותר להשהות את החמץ אף מדרבנן, ולא גזרו חכמים בשעה ששית אלא איסור אכילה והנאה בלבד. ולא כשיטת **בעל המאור** שחכמים עשו הרחקה גם על איסור שהייה ואסרו להשהות את החמץ משעה ששית. **חידושי רבי שמואל** [אות לט]. וראה עוד בענין זה לקמן בדף יא ב על המשנה "ושורפין בתחלת שש". הקשה ה**צל"ח**: איך יבדוק בשית, הרי צריך לבטל אחר הבדיקה, כמבואר לקמן [ו ב] "הבודק צריך שיבטל". ובשית החמץ כבר אסור בהנאה, ואי אפשר לבטלו? ותירץ, שקושיית הגמרא היא אליבא דרבי יוסי הגלילי, הסובר שחמץ בפסח מותר בהנאה. ולדידיה אפשר תמיד לבטל חמץ. ומן הסתם גם הוא מודה למשנתנו שבודקין אור לארבעה עשר [כמבואר ב**תוס'** לקמן [כח ב] ד"ה רבי שמעון]. וקשה, למה לא יבדוק בשית.

[76] **רש"י**. קשה, הרי למאן דאמר "אור" יממא הוא, היינו מתחילת היום, כמו שאמר רבי אליעזר בן יעקב לעיל [ב ב] "משעת האור". ואם כן, גם לדידיה קשיא שניבדוק בשית? ויש לומר, אכן את הקושיה הזאת היו יכולים להקשות גם למאן דאמר "אור" יממא. אלא שהגמרא ידעה שעל זה אפשר לתרץ שזריזין מקדימין למצות. ועיקר הקושיה היא שנבדוק מצפרא. וזה קשה רק למאן דאמר "אור" אורתא. **רבינו דוד**.

[77] במסכת חולין [צא א] לומדת הגמרא מהפסוק "וישכם אברהם בבקר" שתלמיד חכם לא יצא יחידי בלילה, שלכן לא הקדים אברהם לצאת בלילה. והקשו ה**תוספות**: אם כן, איך מוכיחה הגמרא כאן מזה שאברהם לא יצא

ואף על פי כן לא הקדים מהלילה. הרי שאף זריזין לא מקדימים רק מהבקר. [77] ומדוע צריך להקדים ולבדוק חמץ מליל ארבעה עשר?

ומשנינן: **אמר רב נחמן בר יצחק**: לכן תיקנו חכמים להקדים מהלילה, כדי שבדיקת החמץ תהא **בשעה שבני אדם מצויין בבתיהם**. וכן משום שבלילה **אור הנר יפה לבדיקה**, שאילו ביום, הנר אינו מאיר, אלא מחשיך. [78]

אמר אביי: הואיל וצריך לבדוק דוקא בלילה, **הלכך**, **האי צורבא מרבנן לא לפתח בעידניה**, לא יתחיל בלימודו, אם קבע עתו לתורה בלילות, [79] **באורתא דתליסר דנגהי ארביסר**, במוצאי שלשה עשר שהוא אור לארבעה עשר, דהיינו, ליל בדיקת חמץ. כי **דלמא משכא שמעתיה**, שמא ימשך בלימודו, **ואתי לאימנועי ממצוה** של בדיקת חמץ.

בלילה, שאפילו זריזין אין מקדימין למצות בלילה. הרי אברהם לא היה יכול לצאת בלילה, מפני שתלמיד חכם אסור לו לצאת יחידי בלילה? ותירצו, שהגמרא כאן והגמרא בחולין מדברים על שני פסוקים שונים: הגמרא כאן מדברת על הפסוק "וישכם אברהם בבקר" שנאמר בעקידה. ושם לא היה אברהם יחידי שהיו שני נעריו עמו. וגם לא היה לו לחשוש מכלום, שהרי שלוחי מצוה אינן ניזוקין. ואילו זריזין היו מקדימין למצות בלילה, היה אברהם יוצא בלילה. והגמרא בחולין מדברת על הפסוק שנאמר בהפיכת סדום "וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם את פני ה'". שהשכים אברהם להתפלל על סדום בטרם הפיכתה. והיה לו להשכים בלילה ולהתפלל עליהם. אלא שחשש לצאת בלילה, כי היה יחידי, וגם לא היה שלוח מצוה, כי לא חפץ הקדוש ברוך הוא שיתפלל אברהם על סדום. ומזה למדו שתלמיד חכם לא יצא יחידי בלילה. **תוספות** ד"ה שנאמר. **לרי"ף** היתה גירסא אחרת בגמרא "וכי תימא זריזין מקדימין למצות כדכתיב "וביום השמיני ימול בשר ערלתו" מלמד שכל היום כשר למילה אלא שזריזין מקדימין למצות שנאמר "וישכם אברהם בבקר". נבדוק מצפרא". ולפי זה מפרש **הר"ן**, שהראיה מאברהם היא רק שזריזין מקדימין מהבקר. ואילו זה שאין צריך להזדרז מהלילה שואלת הגמרא מסברא. וכתב **המהרש"א** שלפי זה נתיישבה קושיית **התוס'**. שאפשר שהגמרא מביאה ראיה מ"וישכם אברהם בבקר" שנאמר אצל סדום שהוא מוקדם בתורה. ולומדים משם רק שזריזין מקדימין מהבקר. ואילו זה שלא יצא מבלילה הוא מפני שתלמיד חכם לא יצא יחידי בלילה.

[78] כך מפרש **רש"י**. **הר"ן** אומר שאפשר לפרש "ואור הנר יפה לבדיקה" היינו שבלילה מצוי אור הנר לפי שמשתמשים בו אז, והוא יפה לבדיקה יותר מאור החמה. לכן תיקנו שיבדוק בלילה. אך אם הוא רוצה להקדים ולבדוק ביום י"ג הוא רשאי, ובלבד שיבדוק לאור הנר, שאין מעלה באור הנר בלילה יותר מאשר ביום. וכן דעת **בעל המאור** להלכה. אך **בירושלמי** מבואר להדיא שאין לבדוק ביום י"ג אפילו לאור הנר ואפילו במבואות האפלים, משום שהנר אינו מאיר ביום כמו בלילה. ואם כן, צריך לפרש "ואור הנר יפה לבדיקה". שבלילה, אור הנר מבהיק יותר מאשר ביום. ולכן אינו רשאי להקדים ולבדוק ביום י"ג אפילו לאור הנר. **המהר"ם חלאווה** מוסיף שאסור אפילו להקדים ולבדוק באור לי"ג לאור הנר שאנו חוששים שמא מאחר שאין עתה זמן בדיקה, יתעצל מלגמור עתה את הבדיקה, ולמחרת הוא ישכח שעדיין הוא לא סיים את הבדיקה. ובדומה למה שאמרו לקמן [ו ב] "כיון דלאו זמן איסורא הוא ולאו זמן ביעורא הוא דלמא פשע ולא מבטל ליה". וראה **שער הציון** [תלג ה].

[79] ודוקא בעידניה, דהיינו דרך קבע בעתו הקבוע ללימודו, אבל בדרך עראי לעיוני בעלמא, מותר. **ריטב"א**.

[80] כלומר, כיון שהטעם שמקדימין בלילה אינו משום זריזות בעלמא, אלא משום שאור הנר יפה לבדיקה בלילה, לכן ראוי שלא יבא לידי כך שתטרפנו השעה, ויעבור הלילה, ותהא הבדיקה שלא כראוי. **ריטב"א**. **הט"ז** [תלא ב] עמד אף הוא על לשון "הלכך", שלכאורה גם בלי הטעמים של רב נחמן בר יצחק היה יכול לומר על המשנה עצמה, כיון שבודקין אור לארבעה עשר הלכך לא יתחיל בתלמודו. וביאר תחילה את דברי רב נחמן בר יצחק שנתן שני טעמים. האחד, בשעה שבני אדם מצויין בבתיהם, היינו בתחילת הלילה. כי צריך שתהא שעה מיוחדת לקבוע בה את הבדיקה, דהיינו שיש איזה שהוא שינוי באותה שעה העושה רושם. ולכן הקשתה הגמרא שיבדוק בשית שאז יש שינוי שהחמץ נאסר מן התורה. וכן בצפרא יש שינוי כי אז רגילים הזריזים להקדים. ובלילה אין שום שינוי אלא בתחילתה שאז דרך האדם לבא לביתו. אלא שהאדם רגיל לבא לביתו מעט קודם הלילה, לכן הוסיף רב נחמן בר יצחק טעם שני, שאור הנר יפה לבדיקה, ולכן צריך להמתין עד הלילה שאז אור הנר מבהיק.

[80] **בעו מיניה מרב נחמן בר יצחק: המשכיר בית לחבירו בארבעה עשר** בניסן, **על מי לבדוק** את הבית מחמץ? האם **על המשכיר לבדוק**, משום **דחמירא** החמץ שבבית **דידיה הוא**.

או דלמא, על השוכר לבדוק משום **דאיסורא** החמץ **ברשותיה קאי** שהרי עתה הבית שלו, למשך זמן השכירות. [81] ופשטינן: **תא שמע** מהא דתניא: **המשכיר בית לחבירו**,

---

ודברי אביי נאמרו על אותה שעה שהוא ממתין על הלילה. כיון שעיקר זמן הבדיקה הוא בתחילת הלילה, הלכך צריך שיהא פנוי באותה שעה לגמרי. ולא רק שלא יאכל אז, שזה פשיטא שאסור משום שהדרך לימשך באכילה, ונמצא מתרחק הרבה מזמן הבדיקה. אלא אפילו יש לו עת קבוע ללמוד כגון פרק אחד ויכול לגומרו באותה השעה הפנויה שהוא ממתין, בכל זאת לא יתחיל ללמוד, שמא יצטרך לעיין בלימודו וישתהה מעט, ויתרחק מתחילת הלילה, ויעבור על תקנת חכמים שקבעו את זמן הבדיקה סמוך לביאתו לביתו. ובזה מיושבת קושיית **הב"ח** מדוע בקריאת שמע של ערבית לא מצינו שאסרו אלא שלא יאכל וישתה משעה שהגיע זמן קריאת שמע, ולא אסרו הלימוד אלא אמרו שם "אדם בא מן השדה בערב, נכנס לבית הכנסת, אם רגיל לקרות קורא, אם רגיל לשנות שונה, וקורא קריאת שמע ומתפלל". משום שעל ידי הלימוד לא יבא לידי פשיעה כמו על ידי אכילה. ואילו כאן בבדיקת חמץ אסרו גם את הלימוד? אלא החילוק הוא ששם לא הקפידו שיקרא קריאת שמע בתחילת הלילה דוקא. וכל החשש רק שמא יתבטל לגמרי מהמצוה, ולכן אסרו רק את האכילה, שעל ידי האכילה תחטפנו שינה ויישן כל הלילה. מה שאין בבדיקת חמץ, החשש הוא שמא יתרחק מתחילת הלילה שהוא עיקר זמן המצוה. וזה יתכן גם בלימוד, שימשך מעט בלימודו ולא יבדוק מיד בתחילת הלילה. ובעיקר הדבר שכתב **הט"ז** שהאיסור לקבוע לימוד מתחיל עוד לפני הלילה, מבואר כן בדברי **הרמב"ם** הלכות חמץ [ב ג] שכתב "ואין קובעין מדרש בסוף יום שלשה עשר, וכן החכם לא יתחיל לקרות בעת זו שמא ימשך וימנע מבדיקת חמץ בתחילת זמנה". ודייק **הכסף משנה** מכך שבתחילת דבריו כתב **הרמב"ם** שבודקין ומשביתין החמץ בלילה מתחילת ליל ארבעה עשר, וכאן סיים "בסוף יום שלשה עשר", משמע שאף קודם הלילה אסור לקבוע לימוד. וכתב ש**הרמב"ם** הוציא דין זה מלשון הגמרא "לא לפתח בעידניה באורתא דתליסר נגהי ארביסר" ולא אמר "נגהי ארביסר" בלבד כמו במשנה "אור לארבעה עשר", ומשמע שמסוף יום שלשה עשר, אסור. גם יסוד דברי הט"ז שעיקר זמן הבדיקה הוא בתחילת הלילה, כתבו הרבה פוסקים. ונפקא מינה מזה לדינא לכמה ענינים. א. שצריך להפסיק מהלימוד אפילו התחיל בהיתר [**משנה ברורה** תלא יא]. ב. שאין לשהות הרבה אפילו על ידי אכילת פירות משעה שהגיע זמן הבדיקה [**ביאור הלכה** שם בתחילת הסימן]. וראה עוד ב**שער הציון** שם [ז]. וב**שולחן ערוך הגר"ז** בקונטרס אחרון כתב שההבדל בין שאר מצות לבדיקת חמץ הוא, שבשאר מצות שקבוע להם זמן, כיון שיש זמן קבוע לסוף זמנם, כגון חצות לתפילת שחרית וצאת הכוכבים לתפילת מנחה, לכן לא היו צריכים לקבוע זמן לתחילת עשייתן שיעשו אותן דוקא בתחילת זמנם. כיון שיש זמן קבוע לסוף עשייתן אין חשש שיבאו לפשוע. מה שאין כן בדיקת חמץ שאי אפשר לקבוע זמן לסופה, שהרי עד סוף הפסח חייב לבדוק, לכן הוצרכו לתקן זמן קבוע לתחילתן, דהיינו שחייבים כל ישראל להתחיל הבדיקה בזמן ידוע. וכיון שקבעו זמן, אם כן, מי שאינו בודק בתחילת זה הזמן אינו נקרא עצל אלא עבריין שעבר על גזירת חכמים.

[81] כמה פירושים נאמרו בבעיא זו: א. ה**תוספות** מפרשים, שאין לומר שהצד לחייב את המשכיר משום "חמירא דידיה הוא", היינו, כיון החמץ שלו, ורק הוא יכול לבטל את החמץ, לכן הוא גם חייב לבדוק. שאם כן, מדוע הגמרא מסתפקת רק במשכיר לחבירו בארבעה עשר, והרי גם אם השכיר ביי"ג, יהא חייב המשכיר לבדוק מטעם זה? לכן הם מפרשים, הואיל והחמץ שלו, וחל עליו חיוב בדיקה שעה אחת בתחילת ליל י"ד קודם שהשכיר את הבית. לכן יש לומר, שאין נפקא ממנו החיוב, גם לאחר שהשכיר את הבית לאדם אחר. ומבארים ה**תוספות** את המשך הסוגיא לפי פירושם: הגמרא מביאה ראיה ממזוזה שאף על פי שכבר חל חיוב על המשכיר לעשות מזוזה קודם שהשכיר, בכל זאת נפקע ממנו החיוב לאחר שהשכירו, והשוכר הוא שחייב לעשות את המזוזה. וגם כאן יפקע החיוב מן המשכיר לבדוק, לאחר שהשכיר את הבית, ויחול על השוכר. ודוחה הגמרא את הראיה. שמזוזה שאני שחובת הדר היא, היינו שלא חל חיוב מזוזה על האדם אלא רק כל זמן שהוא דר בבית. ואפילו אינו משכיר את הבית רק שאינו דר ומשתמש בו, הוא פטור ממזוזה. ולכן לא יתכן לומר שכבר חל על המשכיר חובת מזוזה ואינה נפקעת ממנו לחול על השוכר. כיון שלא ההשכרה פוטרת אותו אלא עצם העובדא שהוא אינו גר בבית הזה. מה שאין כן בבדיקת חמץ, אדם שאינו משכיר את ביתו, חייב לבודקו, אף אם אינו גר שם. ורק כשהוא משכיר אותו לאדם אחר יורד ממנו החיוב וחל על השוכר. אם כן, יש לומר, הואיל והוא כבר נתחייב לבדוק את הבית,

על השוכר לעשות לו מזוזה. הרי מצינו שמצוה הקשורה לבית מוטלת על השוכר. ואם כן, גם בדיקת חמץ מוטלת עליו.

ודחינן את הראיה: **התם**, במזוזה, לכן היא מוטלת על השוכר, כי **הא אמר רב משרשיא**: **מזוזה חובת הדר היא**. מי שדר בבית הוא החייב במזוזה, לפי שהמזוזה משמרתו. וגם משום שנאמר "על מזוזות ביתך", ודרשינן "ביתך" היינו "ביאתך", שהחיוב מוטל על מי שבא ויוצא בבית. אבל **הכא**, בדיקת חמץ, שכל חיובה אינו אלא מדרבנן, [82] שהרי מן התורה די שיבטל את החמץ בלבו כדי שלא יעבור עליו באיסור "בל יראה", יש להסתפק, **מאי**, מה הוא הדין, על מי הטילו חכמים טורח זה?

אמר להו רב נחמן בר יצחק: **תניא** בברייתא: **המשכיר בית לחבירו - אם עד שלא מסר לו** את **מפתחות** הבית לשוכר, כבר **חל** ליל **ארבעה עשר**, **על המשכיר לבדוק**,

---

שוב לא נפקע ממנו החיוב לחול על השוכר. **תוספות** ד"ה על. ב. **רבינו דוד** מקשה בתחילה, מה הספק בגמרא מי יבדוק. מי שעובר על בל יראה ובל ימצא עליו לבדוק? ואין לומר שזה גופא הספק של הגמרא, שאם כן, היו צריכים לשאול, מי העובר מן התורה, ולא מי חייב בבדיקה מדרבנן. וכל שכן שאין לומר שהספק הוא מי צריך לבטל את החמץ, שודאי שהמשכיר שהחמץ שלו רק הוא יכול לבטל ולא אחר? והוא מבאר, שבאמת לא המשכיר ולא השוכר עוברים על בל יראה ובל ימצא. המשכיר, משום שהחמץ אינו ברשותו, וכל שאינו ברשותו אינו חייב עליו אף שהוא שלו, וכמבואר בסוגיא דיחד לו בית לקמן [ו א] [ראה שם בהערה, שיטת **הרמב**"ן שאפילו בחמץ של ישראל אינו עובר עליו כשהוא ברשות נכרי. ומוסיף **רבינו דוד** שלא רק ברשות נכרי אלא אפילו ברשות ישראל, אינו עובר עליו בעל החמץ כיון שהוא אינו ברשותו]. וכל שכן שהשוכר אינו עובר עליו, כיון שהחמץ אינו שלו. אלא, שמדרבנן הצריכו לבער כל חמץ של ישראל, ואפילו הוא ברשות הנכרי. ועל זה נסתפקו בגמרא במשכיר בית לחבירו בארבעה עשר, מאחר שמן הדין אף אחד מהם אינו עובר עליו, וידענו שחכמים לא הניחו לחמץ של ישראל שלא יתבער, לכן דנו את מי הטריחו חכמים לבדוק ולבער, האם את מי שהחמץ שלו, או את מי שהוא ברשותו. והתשובה היא, שאם המפתח עדיין ברשות המשכיר, עליו לבדוק. ואם המפתח ברשות השוכר חייב הוא לבדוק. ואם כן, אפשר ללמוד מזה שישראל שהפקיד אצל חבירו חמץ, שהנפקד חייב לבער את החמץ, למרות שהוא אינו עובר עליו, מאחר שלא קיבל עליו אחריות. כמו שהשוכר חייב לבער כשקיבל את המפתח מלפני י"ד, אף על פי שהחמץ אינו שלו, הואיל והוא ברשותו. וזהו הסיפור של אחד שהפקיד דיסיקא מלאה חמץ אצל יוחנן חקוקאה לקמן [יג א]. וחייבו את הנפקד לבער את החמץ. ואין לשאול מה בין זה לחמץ של נכרי המופקד ביד ישראל שאינו חייב לבערו אלא די לו במחיצה של עשרה טפחים? כי רק על חמצו של ישראל היתה הגזירה של חכמים שלא ישאר בעולם בפסח. אלא שהטילו את המצוה הזאת על מי שהחמץ ברשותו שהוא יבערנו. אבל בחמצו של נכרי לא גזרו כלל שצריך לבערו. ועוד כתב **רבינו דוד**, שכאשר השוכר בודק את החמץ באופן שקיבל את המפתח קודם י"ד. הוא אינו חייב לבטל את החמץ כיון שאין ביטולו כלום שהרי החמץ אינו שלו. ואף על פי שאמרו לקמן [ו ב] הבודק צריך שיבטל. בדיקה זו אינה צריכה ביטול, שאין כאן חשש שמא ימצא גלוסקא יפה לא למשכיר ולא לשוכר. כי המשכיר אינו דר שם ולא ימצאנה, ואילו השוכר אף על פי שימצאנה לא יעבור עליה כיון שאינה שלו. ג. **הרש"ש** מבאר, שבעיית הגמרא היא מהו הטעם שתיקנו חכמים בדיקה. האם משום שמא יבא לאכלו את החמץ כדעת ה**תוספות** בתחילת המסכת. ואם כן, על השוכר לבדוק כי החמץ ברשותו והוא עלול ליכשל בו. או כדעת **הר"ן** [ראה שם בהערה], שחששו שמא לא יבטל היטב את החמץ. ואם כן, החיוב על המשכיר שהחמץ שלו.

[82] **רש"י**. שאם היה מן התורה, היה המשכיר צריך לבדוק, שהרי ביתו הוא. **מהרש"ל**. ו**הרש"ש** כתב שאילו היה מן התורה כדי שלא יעבור על בל יראה, ודאי היה חל החיוב על המשכיר, שהחמץ שלו והוא העובר על בל יראה. ורק כיון שהבדיקה אינה אלא מדרבנן מיבעיא להו מאיזה טעם תיקנוה, כמבואר בהערה הקודמת. ב**חידושי רבי שמואל** [אות מו] כתב, שיש לפרש דברי **רש"י** להיפך. שאם היה איסור דאורייתא היה עובר השוכר, כדעת **הגר"א**, שאף על חמץ שאינו שלו עובר כיון שהוא חמץ של ישראל [הובא לקמן בהערה]. ואילו המשכיר אינו עובר כדעת **הרמב**"ן, שחמץ שאינו ברשותו אינו עובר עליו אף שהוא שלו.

משום שמסירת המפתח הוא קנין השכירות. [83] וכיון שבתחילתליל ארבעה עשר בשעה שחלה חובת הבדיקה, עדיין לא מסר המשכיר את המפתחות לשוכר, והבית היה עדיין ברשותו, הרי חלה עליו החובה לבדוק. ושוב אינו נפטר ממנה, גם אם למחרת הוא ימסור את המפתחות לשוכר.

ואם משמסר לו את ה**מפתחות חל ארבעה עשר**, שמסר לו את המפתחות בי"ג, **על השוכר לבדוק**, משום שבתחילת זמן הבדיקה כבר היה הבית ברשותו, וחלה עליו חובת הבדיקה.

בעו מיניה מרב נחמן בר יצחק: **המשכיר בית לחבירו בארבעה עשר** בניסן בבקר, והשוכר אינו ידוע אם המשכיר בדק אתמול בערב את הבית או לא. האם **חזקתו בדוק**, שאנו מניחים כי ודאי המשכיר קיים מצות בדיקת חמץ אתמול, שהרי אמרנו שבאופן כזה החובה מוטלת עליו.

או דלמא **אין חזקתו בדוק**, והשוכר צריך לבדוק עתה את החמץ? [84]

והוינן בה: **למאי נפקא מינה** בבעיא הזאת אם חזקתו בדוק או לא? **לישייליה**, ישאל את המשכיר אם הוא בדק או לא? [85]

---

[83] **רש"י**. **ותוס'** הקשו עליו, שלא מצינו שמסירת המפתח היא מעשה קנין. אלא הם מפרשים שמדובר באופן שהשוכר עדיין לא עשה קנין שכירות בבית, ורק קיבל את המפתח. ולכן, מי שהמפתח נמצא בידו בכניסת ליל י"ד בתחילת זמן הבדיקה, הוא החייב לבדוק. כי מי שאין בידו מפתח איך יכנס ויבדוק. אך הוסיפו **התוספות**, שאין ללמוד מכאן שאם אדם הפקיד את מפתחות ביתו אצל אדם אחר, שיתחייב הנפקד לבודקו בגלל שהמפתחות ברשותו. כי רק כאן, שמחזיק המפתחות מתכוין לשכור את הבית, לכן הוא חייב לבודקו, ולא כשהוא מחזיק את המפתחות רק כפקדון. **תוספות** ד"ה אם. **הר"ן** מפרש שצריך את שניהם. שהשוכר יעשה קנין בבית וגם יהיה לו המפתח בליל י"ד. שכל זמן שהמפתח ביד המשכיר, עליו לבדוק, אף שכבר קנאו השוכר להבית. משום שהבית שייך למשכיר וגם החמץ שלו, ועדיין הבית מעוכב אצלו, שהשוכר אינו יכול ליכנס לשם, מפני שהמפתח נמצא אצל המשכיר. ורק כשהשוכר קיבל את המפתח קודם ליל י"ד, כיון שקנאו כדין, וגם יש לו האפשרות ליכנס לבית, הוא חייב לבדוק.

[84] ואף על פי שהבדיקה היתה מוטלת על המשכיר, עתה שהמשכיר אינו נמצא כאן, מטילין אותה על השוכר, כדי שלא ישאר אצלו חמץ. **רבינו דוד**.

[85] ואם כן, הוא חייב לשאול אותו, ואפילו אם חזקתו בדוק. שאין סומכין על החזקות במקום שאפשר לברר הדבר. וכן מצינו לענין "רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן" שאין סומכין על כך במקום שאפשר לברר. **ר**"ן. וכן הוא להלכה, שאנו פוסקים שחזקתו בדוק [ראה הערה בשם **הרא"ש**]. ואף על פי כן אם המשכיר נמצא כאן חייבים לשאול אותו. **ובבית יוסף** [תלז] הקשה: מאי שנא מבהמה לאחר שחיטה, שאנו מעמידים אותה בחזקת כשרות, ואין צריך לבדוק את כל הטריפות? ותירץ, שבהמה יש לה חזקת כשרות משעה שנולדה, אבל בית הוא בחזקת שאינו בדוק. **והב"ח** הקשה עליו שאמנם כל השנה הבית בחזקת אינו בדוק, אך עתה בי"ד הוא בחזקת בדוק. וממה נפשך אם אנו סומכים על חזקה זו כשהמשכיר אינו לפנינו, מדוע לא נסמוך עליו גם כשהוא לפנינו. ואם אינה חזקה גמורה, אם כן, גם באינו לפנינו נצריכנו לבדוק? ולכן הוא מתרץ, שהחילוק הוא, שבהמה יש לה חזקות כשרות מעצמה, מה שאין כן בבדיקה, החזקה היא על ידי שאדם עושה מעשה ובודק. לכן יש לחשוש שמא מאיזו סיבה לא בדקו המשכיר, ועל כן צריך לשאול אותו כאשר הוא לפנינו. **הראש יוסף** הקשה, איך יהא נאמן המשכיר לומר שלא בדקו, נגד החזקה שהבית בדוק? ותירץ, הואיל וכל החזקה באה מכחו, הרי כאילו הדבר בידו, ולכן הוא נאמן אף נגד החזקה.

ומשנינן: הכא במאי עסקינן, **דליתיה להאי דלשיוליה**, שהמשכיר אינו נמצא כאן, ולכן אי אפשר לשאול אותו האם הוא בדק או לא. ולכן אנו מסתפקים, **לאטרוחי להאי, מאי**? האם הטריחו חכמים את השוכר לבדוק מספק, או לא?

אמר להו רב נחמן בר יצחק: **תניתוה**, שנינו הלכה זאת בברייתא. דתניא, **הכל נאמנים** להעיד ביום ארבעה עשר בניסן **על ביעור חמץ** שבית זה בדקוהו בעליו אמש. **אפילו נשים, אפילו עבדים, אפילו קטנים!**

ומדייקת הגמרא: **מאי טעמא מהימני**? מדוע הם נאמנים להעיד על כך, והלא הם פסולים לעדות? [86]

דף ד:

לאו, האם אין הטעם, **משום דחזקתו** של הבית שהוא **בדוק**. **דקסבר** התנא של הברייתא, **הכל** "**חברים**" [בחזקת נאמנים] **הם אצל בדיקת חמץ**. [87] ואפילו עם הארץ מוחזק כחבר לענין בדיקת חמץ, שאינו חשוד שלא יבדוק את החמץ. ובדבר שאדם מוחזק בו כחבר, חזקה שהוא קיים את המצוה בזמנה. ולכן כל בית הוא בחזקת בדוק בערב פסח. וזה הטעם שאנו מאמינים לנשים ועבדים וקטנים שמעידים על בית שהוא בדוק, שהרי גם בלי עדותם, הבית מצד עצמו בחזקת בדוק. [88] **כדתניא**, שהחבר מוחזק לקיים את המצוה

[86] **רש"י**. כתב ה**פני יהושע**, שמלשון **רש"י** משמע שעל כולם מקשה הגמרא איך יהיו נאמנים. אך לולי דבריו היה נראה, שהקושיה היא רק על קטנים ולא על נשים, שהרי נשים נאמנות בדבר איסור כמו אנשים, כמבואר לקמן בעמוד ב ב**תוס**' ד"ה הימנוהו. ב**חידושי רבי שמואל** [אות נד] הוסיף שאפילו לפי מה שכתבו ה**תוספות** שם שנשים עצלניות הן, זה רק לענין שאין סומכין על בדיקתן [לולי שהוא מדרבנן] לפי שאין בודקות כראוי. אך אין זה מגרע מכח הנאמנות שלהם שהוא מטעם שהוא "בידו" שהרי יכולות הן לבדוק כראוי. אם כן כאן, שהגמרא מדברת שהן מעידות שאדם אחר בדק מדוע לא נאמינם. ובשלמא אם "בידו" היה מטעם מיגו, היה אפשר לומר כיון שהן עצלניות אין כאן מיגו שהרי אילו הן עצמן יבדקו לא נסמוך עליהן. אבל הלא הדין של "בידו" אינו מטעם מיגו, אלא כמו שכתב ה**רא"ש** בגיטין שהוא מטעם בעלים? ושמא מדובר כאן באופן שאין הדבר בידן לבדוק, כגון שאינן יכולות ליכנס לבית. לכן מקשה הגמרא מדוע הן נאמנות.

[87] יש להקשות, מדוע הוסיף כאן טעם על כך שחזקתו בדוק. ואילו בתחילת האיבעיא שאל סתם אם חזקתו בדוק? ומבאר ה**צל"ח** על פי מה שפירש **רש"י** על האיבעיא, שמדובר בהשכיר לחבירו בארבעה עשר שחרית. ובודאי כונתו לומר, שעל כל הלילה לא יתכן לומר חזקתו בדוק, כי אולי עדיין לא בדק המשכיר, שהרי זמנו כל הלילה. ואף שזריזין מקדימין בתחילת הלילה, מכל מקום, לאו כולי עלמא זריזים הם, ודי בכך שאנו מחזיקים אותו שלא עבר לגמרי על מצות חכמים שצריך לבדוק אור לארבעה עשר. אבל כאן בברייתא, שנאמר "הכל נאמנים על ביעור חמץ", משמע שאפילו בלילה הם נאמנים. על זה צריך לומר, שכולם חברים אצל בדיקת חמץ, וחבר אינו משהה אפילו רגע אחד, כמו בפירות טבל שאפילו הן בני יומן הם בחזקת מתוקנים, כי מיד הוא מעשרם. וראה עוד ב**פני יהושע**, שביאר בדרך אחרת.

[88] הקשו ה**תוספות**: מה היתה ההוה אמינא של הגמרא. שאם הבית בחזקת בדוק, מה צריך בכלל את הנאמנות שלהם? א. ותירצו, שהגמרא סברה עתה שמדובר שבעל הבית נמצא בעיר. ולכן אף שהבית בחזקת בדוק, צריך לשאול את בעל הבית, אם הוא בדק את הבית או לא, ולא לסמוך על החזקה. [ואף שלגבי טבל סומכים על חזקת חבר, ואין צריך לשאול אותו אפילו כשהוא נמצא בעיר. זה משום שאנו מניחים כיון שהחבר שולח לו את הפירות לאכול, מן הסתם הוא עישר קודם, כדי שלא יבא הלה לידי מכשול של אכילת טבל. אבל בבדיקת חמץ אין זה כל כך מכשול לדור בבית שאינו בדוק. ולכן אין ראיה מזה שהוא השכיר לו את הבית בסתמא, שהוא בדקו תחילה]. ולגבי הבירור הזה שהוא רק לכתחילה, סברה הגמרא שדי בנאמנות של נשים ועבדים וקטנים, שלא נצטרך לשאול

בזמנה: **חבר** [הנאמן על המעשרות] **שמת, והניח מגורה** [גורן] **מליאה פירות - אפילו הן בני יומן** שרק היום נגמרה מלאכתם ונתחייבו במעשר, **הרי הן בחזקת מתוקנים** [מעושרים], שחזקה על החבר שודאי לא הוציא מתחת ידו את הפירות עד שגמר את כל המצוה, והפריש תרומות ומעשרות כדין.

ואם כן, נפשטה האיבעיא, שהמשכיר בית לחבירו בארבעה עשר בבקר, והוא אינו נמצא לפנינו לשואלו אם בדק את הבית או לא. אין השוכר צריך לבודקו, משום שהבית הוא בחזקת בדוק.

ומקשינן על הראיה: **וממאי**, מנין לך לומר כי הטעם שהכל נאמנים על בדיקת חמץ הוא משום שכל אחד מישראל דינו כחבר לענין בדיקת חמץ, וממילא כל בית הוא בחזקת בדוק? **דילמא**, שמא יש לומר כי לעולם עמי הארץ אינם חברים על כך, והבית מצד עצמו אינו בחזקת בדוק. אך **שאני הכא, משום דקאמרי הני**, שהנשים ועבדים וקטנים מעידים שהם ראו שבעל הבית בדק את הבית, ורק על סמך זה אנו מחזיקים את הבית לבדוק?

ומשנינן: **אטו** וכי **אמירה דהני, מידי מששא אית ביה**, האם יש בה ממש? והרי אין שום ממש בדבריהם של אלו, מאחר שהם פסולים לעדות. אלא ודאי, הטעם הוא רק בגלל שהבית בחזקת בדוק.

ושוב מקשינן: **אלא מאי** תאמר הטעם, משום **דחזקתו** של הבית שהוא **בדוק**.

אם כן, **האי** דקתני "**הכל נאמנים** על ביעור חמץ", קשיא. שהרי לדבריך אין הדבר תלוי כלל בנאמנותם, אלא רק בחזקת הבית. ו"**כל הבתים בחזקת בדוקין בארבעה עשר**" **מיבעי ליה** למימר?

ומקשינן על המקשה שרוצה לסתור את הראיה מהברייתא שהבית חזקתו בדוק: **אלא מאי** אתה רוצה לומר, שכל הטעם הוא **משום אמירה דהני**. אבל, **הא לא אמרי הני**, אם הם לא היו אומרים שהם ראו שהוא בדק, **לא** מחזקינן את הבית לבדוק. אם כן, **תפשוט מיניה** מהברייתא הזאת איפכא, **דאין** הבית בארבעה עשר **חזקתו בדוק**. ולכן השוכר בית מחבירו בארבעה עשר, עליו לבודקו.

את בעל הבית אם בדק את הבית או לא. ונפשטה, אם כן, הבעיא שחזקתו של הבית, בדוק, בארבעה עשר. ומקשה הגמרא על כך. שאם כן, היתה צריכה הברייתא רק לומר "כל הבתים בחזקת בדוקין". וממילא הייתי יודע כיון הבית בחזקת בדוק, אפשר לסמוך על נאמנותם של נשים ועבדים וקטנים לענין שלא נצטרך לכתחילה לשאור את בעל הבית, אפילו כשהוא נמצא בעיר. ב. הסבר נוסף אומרים **התוספות**. שהגמרא סברה בהוה אמינא שמדובר שהנשים ועבדים וקטנים אומרים שבעל הבית לא בדק את הבית, אלא שהם בדקו אותו, ולכן מוכיחה הגמרא, שבשלמא אם כל בית הוא בחזקת בדוק, ניחא, שהם נאמנים, שהרי יש להם "מיגו דאי בעי שתקי", שגם אם לא היו אומרים כלום היינו מחזיקים את הבית לבדוק. אבל אם אין חזקתו של הבית בדוק, מדוע מאמינים להם. ומקשה הגמרא. שאם כן, היתה הברייתא צריכה לומר רק "כל הבתים בחזקת בבדוקין". והייתי יודע מזה לבד, שהם נאמנים מכח מיגו. ומדוע צריכה הברייתא לומר "הכל נאמנים על ביעור חמץ". **תוספות** ד"ה לאו.

ומסקינן: **לא** תפשוט מכאן לשום צד. [89] **כי לעולם אימא לך** שכל בית מן הסתם **חזקתו בדוק. והכא במאי עסקינן, דמוחזק לן** בבעל הבית הזה **דלא בדק**. וכגון, שראינו אותו שהיה טרוד בענין אחר בכל זמן בדיקת חמץ, או שיצא לדרך בי"ג מבעוד יום **וקאמרי הני** נשים ועבדים וקטנים שאנו **בדקיניה**. [90]

[89] ומכיון שלא נפשטה האיבעיא, יכול השוכר לבטל את החמץ [שמסתמא הפקיר המשכיר את החמץ כשיצא מהבית וזכה בו השוכר. **משנה ברורה** תלז י בשם אחרונים]. ואז ישאר רק ספיקא דרבנן אם הוא חייב בבדיקה או לא. והולכים לקולא. **רא"ש**. **המהר"ם חלאווה** כתב שאפילו ביטל את החמץ והוא רק דרבנן. אף על פי כן, כיון שאפשר לבדוק חייבים לבדוק. שאפילו בספיקא דרבנן, כל שאפשר לעמוד על בירורן של דברים, אין מותר עד שיעמדו עליו. וראיה לכך, שהרי לא נסתפקו בגמרא אם הבית בחזקת שאינו בדוק, אלא רק אם הוא בחזקת בדוק או שאינו בחזקת בדוק. וקשה, למאי נפקא מינה, שאפילו אינו בחזקת בדוק, הרי הוא רק ספק, וספיקא דרבנן לקולא? אלא ודאי שבספק בדוק חייבים לבדוק. יש להקשות, מה יענה **הרא"ש** לראיית **המהר"ם חלאווה**, שעל כרחך בספק בדיקת חמץ אין אומרים ספיקא דרבנן לקולא? וצריך לומר, שודאי על הצד שהבית אינו בחזקת בדוק צריך לבודקו אף מספק, אך הטעם הוא משום שיש כאן חזקת שאינו בדוק, ובמקום שאיתחזק איסורא, אין אומרים בו ספיקא דרבנן לקולא. או כמו שכתב **המגיד משנה** בהלכות חמץ [ב י], שבבדיקת חמץ מחמירים אף מספק, כיון שכל הבדיקה ניתקנה רק על הספק שמא יש כאן חמץ. ולפי הטעם הראשון, יש לומר, שכל זה רק כאשר הגמרא עצמה מסתפקת שמא הבית אינו בחזקת בדוק, ועל הצד הזה הרי יש כאן ספק במציאות אם הבית נבדק או לא, ועל זה יתכן לומר שיש כאן חזקת אינו בדוק. אבל למסקנא, שהאיבעיא לא נפשטה, ואנו מסתפקים שמא יש על הבית דין של חזקתו בדוק, לא יתכן לומר שיש כאן חזקת אינו בדוק. כי על הצד שיש כאן חזקת בדוק, הרי חזקה זו מפקיעה מהחזקה קמא של אינו בדוק. וגם לפי הטעם השני יש לומר, שרק בספק של הגמרא, על הצד שהבית אין חזקתו בדוק שיש כאן ספק במציאות אם הבית נבדק אם לא. ספק זה דומה לכל ספק אם יש כאן חמץ או לא, שעל זה ניתקנה הבדיקה. אבל למסקנא שאנו מסתפקים שמא הדין הוא שצריך להחזיק את הבית לבדוק, על זה לא יתכן לומר שכל הבדיקה ניתקנה על הספק, שהרי הספק הוא שמא יש לנו בירור על הבדיקה. ושוב חזר הכלל שספיקא דרבנן לקולא [כלומר, הספק כאן אינו ספק אם יש כאן חמץ אם לאו, אלא האם באופן כזה תיקנו חכמים בדיקה או לא. ועל ספק כזה לא מצינו שחייבו חכמים בדיקה]. **חידושי רבי שמואל** [אות נז].

[90] בפשטות, מדובר בשוכר ומשכיר, ואנו יודעים שהמשכיר לא בדק, והנידון לגבי השוכר אם הוא צריך לבדוק או לא. שאם לא כן מאי נפקא מינה בעדותם של אלו. הרי בעל הבית אינו נמצא כאן, ולגבי אנשים אחרים, מה איכפת להם אם הבית בדוק אם לאו. אמנם יש שפירשו שהספק הוא לגבי יתר בני הבית שנמצאים כאן. אך פשטות הגמרא אינה כן. וגם **הרמב"ם והשולחן ערוך** הביאו דין זה לגבי משכיר ושוכר. ולכאורה קשה מכאן לשיטת **רבינו דוד** בהאיבעיא הראשונה של הגמרא, על מי החיוב לבדוק על המשכיר או על השוכר. שמדאורייתא לא המשכיר ולא השוכר עוברים על בל יראה [הובא לעיל בהערה]: הרי מדברי הגמרא כאן, שמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, משמע שלולי הביטול היו עוברים מדאורייתא? [ולולי דבריו, אפשר לפרש שהשוכר עובר על החמץ משום שהמשכיר מפקיר את חמצו בצאתו מהבית והשוכר זוכה בו, וכדעת **המגן אברהם** [תלז ג]. או כדעת **הגר"א בשולחן ערוך** [תמג ב] שגם על חמץ של ישראל אחר עוברים בבל יראה]. ויש לומר שהוא יפרש הגמרא כך: בעצם היה מקום לומר שהשוכר יעבור על חמץ אף שאינו שלו כיון הוא ברשותו. כי התורה לא מיעטה רק חמץ של נכרי ושל גבוה, אך לא חמץ שלא ישראל אחר. אבל מאחר שאנו רואים שמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, וביטול הרי הוא מטעם הפקר דהיינו שאין החמץ שלו. על כרחך שהמיעוט אינו דוקא משום שהוא של נכרי או של גבוה, אלא כל שהחמץ אינו שלו אינו עובר עליו. ואם כן, גם השוכר אינו עובר כלל על החמץ שאינו שלו. וכעין זה כתב **בפרי מגדים** [תלז ח] באשל אברהם. ובזה מיושב מה שהקשו על **הרמב"ם**, שכתב סתם שנשים ועבדים וקטנים נאמנים לומר שהם בדקו, ולא הזכיר שזה דוקא כשהיה ביטול, והבדיקה רק מדרבנן. משום שכאמור, אין כונת הגמרא לומר שצריך ביטול למעשה, אלא שהביאה זאת כראיה על כך שהשוכר אינו עובר על החמץ מדאורייתא. ועוד יש ליישב את **הרמב"ם** על דרך **המגן אברהם**, שהמשכיר מפקיר את חמצו בצאתו מהבית. [והוא הוסיף שהשוכר זוכה בו. ובזה **הרמב"ם** אינו סובר כמותן]. וזו כונת הגמרא שמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, כלומר, שמן התורה מועיל הפקר בחמץ. וזה אכן נעשה במילא על ידי המשכיר, לפיכך הבדיקה אינה רק מדרבנן. ולכן לא הוצרך **הרמב"ם** להזכיר את ענין הביטול כלל. **חידושי רבי שמואל** [אות נח].

מהו דתימא, לא ליהימנינהו רבנן על כך, שהרי הם פסולים לעדות. **קא משמע לן, כיון דבדיקת חמץ** כל חיובה **מדרבנן הוא**, דהרי **מדאורייתא, בביטול** החמץ **בעלמא סגי ליה**, [92] שהרי לא נאמר "תבערו" אלא "תשביתו", והשבתה היא בלב, [91] **לפיכך הימנוהו**

[91] כך מפרש **רש"י** שמשמעות "תשביתו" היינו ביטול. ועל ידי ביטול החמץ מתקיימת מצות "תשביתו". א. **התוספות** מקשים עליו, שלקמן בגמרא מבואר ש"תשביתו" היינו שריפת החמץ ולא ביטולו. כי רבי עקיבא מוכיח ש"אך ביום הראשון תשביתו" היינו מערב יום טוב, שהרי "תשביתו" הוא שריפה, ואיך ישרוף החמץ ביום טוב עצמו שהיא מלאכה שלא לצורך היום? ועוד הקשו, שהרי זמן ה"תשביתו" הוא לאחר חצות היום בערב פסח, כמו שהגמרא דורשת לקמן מ"אך חלק". ואז החמץ כבר אסור בהנאה, ואינו ברשותו של האדם שיוכל לבטלו? לכן מפרשים **התוספות** שאמנם "תשביתו" היינו שריפה, אלא שביטול החמץ אף הוא מועיל מדאורייתא, ומטעם אחר. כיון שהוא מבטל את החמץ הרי הוא יוצא מרשותו ונעשה הפקר, ושוב אינו עובר עליו, שהרי אמרו "חמץ שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה חמץ של אחרים". והוסיפו **התוספות**, שאמנם מצינו בגמרא בנדרים, שהפקר צריך להיות בפני שלשה אנשים. אך זה רק מדרבנן, אבל מדאורייתא מועיל גם הפקר שנעשה בינו לבין עצמו. ולכן מדאורייתא מועיל ביטול חמץ, אף שהוא אינו נעשה בפני שלשה אנשים, ולמרות שכאמור ביטול הוא מטעם הפקר. **תוספות** ד"ה מדאורייתא. וראה בביאורינו על **התוס'** יישוב דעת **רש"י** מקושיות **התוס'** עליו. **ב. שיטת הר"ן בגדר הביטול ומקורו.** הר"ן [בתחילת המסכת] סובר שאמנם מהגמרא מוכח שביטול הוא מדין הפקר [כי הגמרא לקמן [ו ב] מדמה את הביטול לדין סופי תאנים שמותרים משום גזל כי הם הפקר]. אלא שאי אפשר לומר כפשוטו שביטול הוא הפקר ממש, מכמה טעמים: 1. לשון הביטול אינו לשון הפקר, כי מי שיאמר על נכסיו שיהיו בטלים ויהיו כעפר, אינם נעשים בכך הפקר. 2. בגמרא מבואר שביטול מועיל אפילו אם נעשה רק בלב בלבד. ובודאי שהפקר בלב אינו הפקר, שהרי דברים שבלב אינם דברים. 3. רבי יוסי סובר במסכת נדרים [לפי מאן דאמר אחד] שהפקר הוא כמו מתנה. שאינו נפקע מרשות המפקיר עד שיגיע לרשות הזוכה בהפקר. ואיך יועיל לדבריו ביטול חמץ בשעה שהחמץ עדיין לא יצא מרשותו. אלא ענין הביטול הוא, הואיל וחמץ בפסח במילא אינו ברשותו של אדם, כיון שהוא אסור בהנאה, ואיסורי הנאה אינם נחשבים ממונו של אדם, אלא שעשאו הכתוב כאילו ברשותו כמבואר לקמן [ו ב]. לכן על ידי שהאדם מגלה דעתו שאינו רוצה שיהיה לו זכות בחמץ, די בכך שלא יכניסנו הכתוב לרשותו, אלא ישאר בעיקר דינו שהוא הפקר. ביחס למקור הביטול סובר **הר"ן**, או **רש"י**, שהוא נלמד מ"תשביתו", שהרי לא אמרה תורה תבערו או תשרפו, כמו שאמרה בעבודה זרה "ואשריהם תשרפון באש". אלא "תשביתו", ומשמע שהכוונה היא לביטול החמץ. וכן מתרגם אונקלוס על "תשביתו", "תבטלון". או כמו שדרשו בספרי "לא יראה לך" - בטל בלבך. [ראה להלן ביאור דרשה זו]. **השאגת אריה** [עז] כתב, שלפי שיטת **הר"ן**, הרי שלדעת רבי יוסי הגלילי שחמץ בפסח מותר בהנאה, אין מועיל כלל ביטול, שהרי לדידיה לא יתכן לומר שהחמץ בלאו הכי אינו ברשותו של אדם, כיון שהוא מותר בהנאה. אלא צריך להפקיר את החמץ הפקר גמור. אך הרבה אחרונים חלקו על **השאגת אריה**, וסוברים שגם לרבי יוסי הגלילי מועיל ביטול אפילו לשיטת **הר"ן**. כי הטעם שחמץ בפסח אינו ברשותו של אדם אינו משום איסור הנאה שבו [שהרי לדעת הרבה ראשונים גם איסורי הנאה נחשב "לכם"] אלא משום חובת ההשבתה המוטלת עליו "שאין לך דבר המופקר גדול מזה שהכל מצווים לבערו ולהשביתו". וכיון שגם לרבי יוסי הגלילי יש מצות תשביתו, לכן גם הוא מודה שחמץ בפסח אינו ברשותו של אדם. **מקור חיים** [בפתיחה לסימן תלא אות ג]. וכן **בבית מאיר** [תלא א] וביורה דעה [רכא ח]. גם **החזון איש** [קכד לדף מט א] כתב, שלא יתכן שלפי רבי יוסי הגלילי לא יועיל ביטול. וכן לרבי שמעון הסובר שחמץ בערב פסח מותר בהנאה [ואף על פי כן הוא מצווה עליו אז ב"תשביתו"] לא יועיל ביטול עד הלילה. והרי מבואר במשנה לקמן [מט א] שמבטלו בלבו. והיה לגמרא לפרש שהמשנה אינה לפי רבי יוסי הגלילי ורבי שמעון. אלא, כונת **הר"ן** היא, שלמרות שלשון הביטול אינו לשון של הפקר, וגם שהפקר בלב אינו מועיל. מכל מקום, כיון שהוא מוזהר בבל יראה ובתשביתו להוציא את החמץ מרשותו ולהפקירו, לכן די בגילוי דעת בלבד שאינו רוצה בחמץ, ואנן סהדי שהוא מפקירו בלב שלם. אלא לרווחא דמילתא נקט **הר"ן**, שלדידן שאנו פוסקים שחמץ אסור בהנאה מובן יותר, שהרי בלאו הכי החמץ אינו ברשותו, ולכן מועיל ביטול. [ומדברי **הר"ן** בהערה מוכח להדיא כדעת **השאגת אריה**, שכתב, שאפילו רבי שמעון שאינו דורש כרבי יהודה שיש לאו מיוחד לאיסור הנאה בחמץ בערב פסח, מכל מקום, הוא מודה שהחמץ אסור אז בהנאה מכח הדין של ביטול. שלא יתכן לומר שהוא מבטל את החמץ בלבו ושיהא אצלו כמבוער בעוד שהוא מותר בהנאה. נמצא, שלפי רבי יוסי הגלילי שחמץ בפסח מותר בהנאה אין כלל דין ביטול בתורה. אך אם כן, יקשה על **הר"ן** עצמו, מנא ליה שרבי שמעון אינו סובר אף הוא כרבי יוסי הגלילי שאין כלל ביטול. ואם כן, אין ראיה שהוא אוסר בהנאה חמץ בערב פסח?] וראה עוד בהגהות **הגרא"ז**

על **הרמב"ן** [אות א] שכתב, שה**שאגת אריה** לא ראה דברי **הרמב"ן** שכתב להדיא שאף לרבי יוסי הגלילי מועיל ביטול. על אף ש**הרמב"ן** סובר אף הוא כשיטת **הר"ן** ביסוד ענין הביטול. **ג. שיטת רבינו דוד** [בדעת **הרמב"ן**, לקמן ו ב]. **הרמב"ן** סובר אף הוא כ**הר"ן** שהטעם שהביטול מועיל, הוא משום שהחמץ בלאו הכי אינו ברשותו של אדם. אלא שבנוגע למהותו של הביטול הוא סובר שביטול אינו ענין של הפקר כלל. שההפקר הוא שמסלק **רשותו** ממנו כדי שיזכו בו אחרים. ואילו הביטול הוא שמסלק **דעתו** ממנו שיהא כעפר, ולא שיזכו בו אחרים. וכיון שמעיקר הדין, חמץ אינו ברשותו של אדם, וכל מה שעשאו הכתוב ברשותו הוא משום שדעתו עליו, אם כן, כל זמן שיאמר שאין דעתו עליו לא נשאר עליו שום חיוב. ולכן מותר לבטל את החמץ בשבת ויום טוב, כמבואר לקמן [ז א] ביושב בבית המדרש ונזכר שיש לו חמץ בביתו שמבטלו בלבו ואפילו בשבת ויום טוב. ואילו היה הביטול מטעם הפקר, הרי אסור להפקיר בשבת ויום טוב. ועוד כתב, שמטעם זה לא מצינו ענין ביטול במקום אחר מלבד בחמץ, אלא בעבודה זרה, וביטול רשות שבעירובין. שגם שם אינו ענין של הפקר, שהרי הדין הוא שהגוי יכול לבטל אפילו עבודה זרה של חבירו. ואיך יכול אדם להפקיר מה שאינו שלו. אלא שביטול עבודה זרה עניינו שהוא מסלק אמונתו ממנה ומבטל את חשיבותה בעיניו. וכן ביטול רשות שבעירובין, ודאי אין כונתו להפקיר רשותו לשכניו על מנת שיזכו בו, אלא שהוא עוקר דעתו ממנה, כדי שיחשב כאילו רק הם דרים בה. ומקור הביטול בתורה אינו מ"תשביתו" כפי שכתב **רש"י**, משום שתשביתו אין משמעותו ביטול כלל אלא רק ביעור וכליון ממש. אלא שדרשו בספרי "לא יראה לך" - בטל בלבך ! כלומר, כיון שביטלו בלבו, כבר יצא מרשותו ואינו שלו, שהרי, כאמור, איסורי הנאה ממילא אינם ברשותו של אדם. [ברמב"ן עצמו מבואר שדרשת הספרי היא מ"לך שאור". כיון שהוא נתייאש מהחמץ מפני איסורו והוציאו מדעתו מכלל ממון, ואינו בעיניו כשאור שלו אלא כעפר שאינו שוה כלום, כבר יצא ידי חובתו. **בגליוני הש"ס** מבאר, ש"לא יראה לך" הוא מלשון "רואה אני את דברי אדמון", דהיינו שלא יהא החמץ נראה וחשוב בעינין כלל אלא כעפרא דארעא. **בראש יוסף** מבאר, שדורשים "לא יראה לך" שאפילו אחרים רואים את החמץ, כל שהוא אינו רואה את החמץ, די בכך. והיינו על ידי ביטול. ואף שדורשים מ"לך" "שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה", מכל מקום אין מקרא יוצא מידי פשוטו]. **ד. שיטת חלק מהראשונים**. הריטב"א [שם] הביא שיש מי שפירש ענין הביטול שעל ידי הביטול הוא מבטלו מתורת לחם. והקשה עליו שאין הדבר תלוי בדיבורו, שיפקע על ידי דיבורו בלבד מתורת לחם. ועוד, שאם כן, למה אינו יכול לבטל לאחר זמן איסורו, וכי צריך לזה דין בעלות? וראה להלן בדברי **הרלב"ג** ישוב לקושיה זו. **ובאבני נזר** אורח חיים [שיז ג] תירץ, על פי מה שאמרו בעורות של גזלן שאין מחשבה מטמאתן. דהיינו שמחשבתו של הגזלן אינה מועילה להוריד על העורות תורת כלי לענין קבלת טומאה, ורק מחשבת הבעלים מועילה לזה. והוא הדין שצריך מחשבת בעלים בדוקא כדי לעשותו עפר. אך הקשה, שמצינו לענין ביטול עבודה זרה [שהושוה לדין ביטול חמץ. ראה לעיל בדברי **רבינו דוד**] שמועיל גם בעבודה זרה של חבירו? ותירץ, שבעבודה זרה לא מועיל ביטול רק על ידי מעשה. [כגון שישבור אזנה או חוטמה]. ומצינו לענין אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, שעל ידי מעשה הוא יכול לאסור אף דבר שאינו שלו. לכן גם יכול לבטל את העבודה זרה אף שאינה שלו כיון שהוא על ידי מעשה. ומסיק, שלפי זה, בכופס שאור שיחדה לישיבה וטח פניה בטיט, שהדין הוא שבטלה מתורת חמץ, יועיל גם בחמץ לאחר זמן איסורו, כיון שיש בזה מעשה, ואין צריך לזה דין בעלות. ב**קובץ שיעורים** מבאר, שרק בשעה שהחמץ עודנו חשוב, יתכן לומר שעל ידי מחשבתו הוא מבטלו מחשיבותו ועושהו כעפר. אך לאחר שהוא נאסר, שכבר ממילא הוא כעפר, אין ביטולו מעלה ולא מוריד, שהרי גם ללא הביטול הוא נחשב כעפר, ואף על פי כן חייבה התורה עליו. ומה נתחדש על ידי שגם הוא חושבו כעפר. **המהר"ם חלאווה** [שם] הקשה על שיטה זו: אם כן שבטל ממנו תורת חמץ על ידי הביטול ונחשב כעפר בעלמא, יהא מותר ליהנות ממנו בפסח. ובשלמא לאכול, אסור. כי על ידי אכילתו הוא חוזר ומחשיבו, וחל עליו דין חמץ. אבל על ידי הנאה אין הוא מוציאו מתורת עפר, שהרי אפשר ליהנות מעפר? וראה להלן מספר **המכתם**. עוד הוכיח כשיטת ה**תוספות** שביטול הוא מדין הפקר. מנוסח הביטול [של הלילה] "דלא ידענא ליה". והיינו משום שמשייר עדיין חמץ לאוכלו למחר. ובשלמא אם ביטול מטעם הפקר, ניחא, שאינו יכול לומר סתם שהוא מבטל את כל החמץ שברשותו, שהרי אם יאכל לאחר מכן מהחמץ שלו נמצא חוזר בו מההפקר, אבל אם ביטול היינו שמבטלו מתורת אוכל, אין כאן חזרה כללית מהביטול, שרק החמץ שהוא אוכל הוא מחשיבו בכך, אבל יתר החמץ נשאר בביטולו. אך בכמה מהראשונים אכן הובאה דיעה זו. א. **רבינו מנוח** על **הרמב"ם** הלכות חמץ ומצה [ג ז] כתב על ענין הביטול, שאחר שביטלו מצורת אוכל, שוב לא נקרא חמץ. והרי זה ככופס שאור שטח פניה בטיט, שאמרו לקמן [מה ב] שבטלה, ושוב אינו עובר עליה. משום שנאמר "לא יראה לך חמץ", ומשמע דוקא בתורת חמץ לא יראה, אבל בתורת עפר יראה. ב. **במהרי"ק** [קמב] כתב שביטול חמץ דומה למה שאמרו במסכת סוכה [ד ב] בסוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה, ומיעטה על ידי שהניח על קרקעה תבן וביטלו שם, כשירה הסוכה. כי על ידי הביטול נהפך התבן לקרקע הסוכה. כך גם החמץ נהפך לעפר על ידי הביטול. ג. **במכתם** אף הביא דיעה שיהא מותר החמץ באכילה לאחר ביטולו. שמפרש את דברי הגמרא

רבנן, האמינו חכמים את הנשים והעבדים והקטנים **ב**בדיקת חמץ, שהיא רק **מדרבנן**. כי היות ורבנן הם שחייבו את

לקמן [ו ב] שלכך צריך לבטל את החמץ בנוסף על הבדיקה "שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עילויה". היינו שיתן דעתו עליה ויאכלנה ויתחייב כרת. אך לאחר שביטלו ועשאו כעפר, אפילו אכלה הרי זה כאוכל עפר ופטור. ודחה המכתם דיעה זו שיועיל ביטול עד שיהא מותר באכילה. אך בעיקר הדבר גם הוא מפרש "שענין הביטול שמשים אותו כדבר שאינו ממון, ואינו חשוב כלום, וכדבר בטל לגמרי. ולפיכך אינו נחשב לכלום להתחייב אחר שעשאו כן". ד. וזה לשון **הרלב"ג** בפרשת בא [יב נא]: השרש הראשון שיחשבהו כעפר והדומה לו ממה שאינו ראוי לאכילה, קודם איסורו. כי אז הוא שליט עליו ויכול לעשות ממנו מה שירצה, לפי שהוא קנין מקניניו. [ובזה מיושב קושיית **הריטב"א** לעיל]. והוא מפני זה יכול להסכים שלא ישתמש מהלחם ההוא בשימוש המיוחד בו מצד מה שהוא לחם, אבל ישתמש בו שימוש העפר והאבן והדומה להם שנאמר "תשביתו שאור מבתיכם", רצה לומר, שישבתנו משימושו המיוחד לו. ובהמשך כתב: השרש השני הוא שאחר שביטלו אינו עובר עליו בבל יראה ובל ימצא, אף על פי שנשאר בביתו, שהרי אינו שאור ולא חמץ אצל הבעלים לפי שכבר השביתו.

[92] מכאן הוכיחו האחרונים כשיטת **הר"ן** בתחילת המסכת [ראה הערה 1] שאפילו חמץ שאינו ידוע אם הוא נמצא בבית או לא, חייבים לבדוק אחריו מדאורייתא. ואם לא בדק, ונשאר חמץ בבית, הוא עובר עליו בשוגג, כמו מי שאוכל חלב בשוגג. [ודלא כשיטת ה**תוס**' לקמן כא א ד"ה ואי שחמץ שאינו ידוע אין עוברים עליו מן התורה], שהרי מבואר כאן שלולי הביטול היתה הבדיקה מדאורייתא. ובדיקה היינו בחמץ שאינו ידוע. והקשה **המקור חיים** [בהקדמה לסימן תלא אות א]: הרי בחלב גופא לא נקרא שוגג רק כשהאדם מתכוין לעשות מעשה אכילה, אבל כשאינו מתכוין כלל לאכילה, כגון שהוא סבור שהוא רוק ובלעו, לא נקרא שוגג אלא מתעסק [ואף על פי כן בחלב הוא חייב חטאת, משום שבכל זאת הוא נהנה. וכמו שאמרו "המתעסק בחלבים וערירות כן נהנה". אבל בשאר איסורים שאין בהם הנאה פטור במתעסק]. אם כן, בחמץ שאינו ידוע מדוע הוא נחשב שגגת עבירה ולא מתעסק, כיון שאינו מתכוין כלל להשהותו, וגם אין לו בזה שום הנאה? וכתב לחדש, שכל הפטור של מתעסק נאמר רק בדבר שיש בו מעשה. בזה אנו אומרים שלא אסרה התורה לעשות המעשה אלא אם כן הוא נעשה בכוונה, אבל באיסור שהוא בשב ואל תעששה, כגון בחמץ, שאסרה התורה שלא יהא חמץ בביתו, לא נאמר פטור של מתעסק. **ורע"א** בתשובה [קמא ח] כתב לתרץ, שכל הפטור של מתעסק נאמר רק לענין חטאת, אך גם מתעסק נחשב לעבירה בשוגג, אלא שהתורה פטרה שוגג כזה מחטאת. וביישוב דעת ה**תוספות** מהגמרא שלנו, כתב **במקור חיים** שהם יפרשו את הגמרא כך: בשלמא אם תשביתו היה פירושו שריפה דוקא, אם כן, היה חייב לבדוק כדי לקיים את המצות עשה של תשביתו, שהרי אדם מחוייב לחזר אחר קיום מצות עשה. כמו שאמרו בחולין [קלט ב] לענין שילוח הקן "יכול יחזור בהרים וגבעות כדי שימצא קן תלמוד לומר "כי יקרא" - במאורע לפניך", ומשמע שבשאר מצות חייב לחזר אחריהם כדי לקיימם. אבל עתה, שתשביתו משמעותו ביטול, והיינו כמו שכתב **הר**"ן, שענינו גילוי דעת שאינו חפץ בחמץ, ועל ידי זה לא עשאו הכתוב כאילו ברשותו לענין בל יראה, מוכח מזה שתשביתו אינו אלא תיקון לאיסור של בל יראה. וכיון שבחמץ שאינו ידוע בלאו הכי אינו עובר על בל יראה, ממילא אין שום חיוב מן התורה לעשות ביטול או בדיקה.

[93] ה**תוספות** שואלים: הרי גם בדבר שהוא מדאורייתא מאמינים לנשים בדבר שהוא בידם לעשות, שהרי מעשים בכל יום שאנו מאמינים לאשה ועבד כשהם מעידים על השחיטה ועל הניקור שנעשה כדין, כיון שהדבר בידם לשחוט ולנקר. וגם מצינו שמאמינים לאשה על המעשרות? מתרצים ה**תוספות**: בדיקת חמץ שונה, הואיל ויש בה טורח גדול וצריכה דקדוק רב, לכן אילו היה הדבר מדאורייתא לא היו מאמינים להם אף על פי שהוא בידם. ורק משום שבדיקת חמץ הוא מדרבנן, האמינו להם חכמים לנשים ועבדים, למרות הטירחא הגדולה שבדבר. ומצינו דוגמא נוספת של ענין שהוא מדרבנן, אך גדר הנאמנות שם שונה, והוא, ענין הנאמנות על גבולות תחום השבת. לפי שמצינו לגבי איסור היציאה מן התחום בשבת, שהוא רק מדרבנן, ובכל זאת לא האמינו חכמים לקטנים להעיד עד היכן מגיע תחום השבת. ורק לנשים ועבדים האמינו. והטעם לכך, משום שקביעת התחום אינו דבר שהוא בידם כלל, לכן לא האמינו לקטנים שדרגת נאמנותם פחותה מזו של נשים ועבדים, כפי שמוכח בסוגייתנו, שהברייתא מונה את הקטנים בסוף לאחר הנשים והעבדים. **תוספות** ד"ה המנוהו. **ובתוס**' **רי"ד** כתב, מה שמאמינים לנשים ועבדים וקטנים בדבר שהוא בידם, זה דוקא בדבר שמוטל עליהם, כגון פירות טבל שלהם, שהם אומרים שעישרום. אבל אם הם מעידים על פירות טבל של ראובן, שהוא הרשה להם לעשרם, והם עישרום,

הבדיקה, הרי בכחם גם להתיר לסמוך על דבריהם של אלו ביחס לחיוב זה. [93] **איבעיא להו: המשכיר בית לחבירו** בערב פסח, **בחזקת** שהוא **בדוק**. [94] ובסוף **מצאו** שהוא **אינו בדוק - מהו? מי הוי כמקח טעות**, ויכול השוכר לחזור בו מהשכירות ולומר, לא על דעת כן שכרתיו שאצטרך לטרוח ולבודקו. **או** שהוא **לא** יכול לחזור בו? [95]

תא שמע מהא **דאמר אביי: לא מיבעיא באתרא דלא יהבי אגרא ובדקו**, במקום שאנשים לא נוהגים לשכור אדם שיבדוק עבורם את החמץ, אלא כל אחד בודק בעצמו את ביתו, דפשיטא שהשוכר אינו יכול לטעון שהוא מקח טעות, שאילו היה יודע שהבית אינו בדוק לא היה שוכרו. **דהרי ניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בנופיה**, ובודאי שאף אם היה יודע שהוא אינו בדוק, לא היה נמנע בשל כך מלשוכרו.

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

אינם נאמנים. לכן כאן, שהם מעידים על בית של אדם אחר שהם בדקו אותו, אילו היה חיוב הבדיקה דאורייתא, הם לא היו נאמנים, כיון שאין חובה זו מוטלת עליהם.

[94] הקשה **הריטב"א**: כיון ששכרו במפורש על מנת שהוא בדוק, פשיטא שהוא מקח טעות, ומה יתכן לומר "ניחא ליה לאינש למיעבד מצוה בגופיה", כאשר אנו רואים שהוא מקפיד בדבר? ותירץ, שאין מדובר באופן שהתנה השוכר במפורש שהוא בדוק. אלא כיון ששכרו בי"ד, מן הסתם הוא בחזקת בדוק, שהרי לא נפשטה הבעיא דלעיל אם חזקתו בדוק בי"ד או לא, וכל "תיקו" דרבנן, אזלינן לקולא, ונמצא, למעשה, שחזקתו בדוק. והקשה על זה, שאם רק בגלל החזקה שהוא בדוק, ודאי שאין לו להיות מקח טעות. וכל שכן שהדבר בספק אם חזקתו בדוק או לא, והמוציא מחבירו עליו הראיה. ואיך יכול השוכר לטעון מקח טעות? ולכן הוא מפרש שמדובר באופן שהתנה השוכר במפורש שהבית בדוק. אלא שזה היה פשוט לגמרא שהתנאי מועיל לכך, שאם יתברר שהבית אינו בדוק יצטרך המשכיר לבודקו, או לשלם הוצאות הבדיקה. אלא, שנסתפקה הגמרא אם זה נחשב להקפדה גמורה מצד השוכר, שאפילו אם ירצה המשכיר לבודקו עתה, תתבטל השכירות לגמרי ויהא מקח טעות, או לא. ופושטת הגמרא שאינו מקח טעות, ואפילו אם המשכיר אינו כאן, והשוכר צריך לבדוק בעצמו על מנת לגבות לאחר מכן תשלום הבדיקה מהמשכיר, אף על פי כן, ניחא ליה לאינש למיעבד מצוה בין בגופו ובין בממונו. דהיינו, שניחא ליה להוציא ממון על מנת להשתלם לאחר מכן מהמשכיר. **המהר"ם חלאווה** סובר, שאם השוכר אכן היה מתנה עם השוכר שהוא שוכר את הבית על מנת שהוא בדוק, ודאי היה מקח טעות כשנמצא שהוא אינו בדוק. והספק של הגמרא הוא בגלל שהשוכר לא התנה, אלא שהמשכיר אמר לו שהוא בדוק. ומסקנת הגמרא היא, כיון שהמשכיר אמר זאת מעצמו, לא הוי מקח טעות. כי מאחר שהוא דבר של מצוה, ודאי לא מקפיד השוכר גם אם לא יהיה בדוק. ומה שהוא רוצה עתה לבטל המקח הוא מסיבה אחרת.

[95] ה**תוספות** סוברים שמדובר דוקא שהשכירו בי"ג. שאם השכירו בי"ד, מה זה שייך למקח טעות, הרי המשכיר הוא חייב לבדוק. ואם לא בדקו עד עתה, יבדקנו עכשיו. אבל **הר"ן** כתב שמדובר שהשכירו בי"ד. אלא שהמשכיר אינו רוצה לבדוק את הבית או שהוא אינו בעיר, שאז מוטל החיוב על השוכר לבדוק. שהרי אפילו חמצו של נכרי חייב לעשות לו מחיצה של עשרה טפחים. ולכן הוא יכול לטעון שזה מקח טעות, שהרי הוא שכרו בחזקת בדוק.

תנן התם [לקמן יא ב]: **רבי מאיר אומר: אוכלין** את החמץ בערב פסח **כל חמש** שעות הראשונות מהיום, **ושורפין** אותו **בתחילת** השעה **ששית**. ולא ימתין עד תחילת השעה השביעית, שאז הוא אסור מן התורה, לפי שגזרו חכמים ואסרו את החמץ בשעה הששית, שמא אנשים יטעו בשעה אחת ויחשבו על השעה השביעית שהיא ששית.

רבי יהודה אומר: אוכלין כל ארבע שעות, **ותולין כל חמש**, בשעה החמישית אין אוכלין חמץ, לפי שאדם טועה אף בשתי שעות, והוא עלול לחשוב על השעה השביעית שהיא חמישית. אך עדיין אין צריך לשורפו, אלא הוא מותר בהנאה, כגון, להאכילו לבהמתו. **ושורפין** רק **בתחלת שש**. שמאז הוא אסור אפילו בהנאה מדרבנן.

דכולי עלמא מיהא מודים ש**חמץ**, **משש שעות ולמעלה אסור** מן התורה. [96] שאם לא היה אסור עד הלילה, לא היו גוזרים חכמים לאוסרו לפני כן, שהרי בין יום ללילה אנשים אינם טועים. [97]

והוינן בה: **מנלן** שחמץ אסור מן התורה בערב פסח לאחר חצות היום?

אמר אביי: תרי קראי כתיבי בחמץ -

כתיב [שמות יב יט] "**שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם**", ומשמע שאפילו שעה אחת בתוך שבעת הימים לא ימצא חמץ.

---

[96] היינו בין באכילה ובין שאסור להשהותו. אך הגמרא דנה כאן רק לענין איסור השהיה, ועל זה הובאו הדרשות מהפסוקים דלהלן. **ריטב"א**. וכן כתב **רבינו דוד**, שהביא יש מי שאומר, ששאלת הגמרא מנלן, היא רק לפי רבי מאיר, שאילו לפי רבי יהודה, הרי הוא סובר לקמן [כח ב] שיש שלשה פסוקים באיסור חמץ, אחד לתוך זמנו, ואחד ל"לפני זמנו", דהיינו בארבעה עשר בחצות, ואחד ל"לאחר זמנו". ומה מקשה הגמרא מנלן שחמץ אסור בערב פסח מחצות. וכתב על זה **רבינו דוד** שאינו כן, לפי שמשמע ששאלת הגמרא היא גם לרבי מאיר. ועוד, ששאלת הגמרא היא על ביעור החמץ ולא על איסור אכילתו, וזה לא ידענו לרבי יהודה, שהפסוק שהוא דורש אינו מדבר אלא על איסור האכילה ולא על חיוב ביעורו, והרבה איסורים יש שאין חייבים לבערם. וה**פני יהושע** מקשה: אם כן, מדוע לא תירצה הגמרא כי מה שאמרו צריך לשרוף החמץ לאחר שש הוא רק מדרבנן, שמאחר שהוא אסור אז באכילה, גזרו רבנן על ביעורו שמא יבא לאוכלו? ותירץ, שהיה פשוט לגמרא שגם רבי יהודה אינו דורש לאיסור אכילת חמץ בערב פסח אלא רק לאחר שגילתה התורה ששיך איסור חמץ בי"ד. דהיינו מהדרשות דלקמן. אך לולי זאת לא היה יתכן כלל לדרוש שתיאסר אכילת חמץ בי"ד, אלא היה מעמיד את הדרשה באופן אחר. אך **הרמב"ן** במלחמות [ג א מדפי הרי"ף] כתב, שמלשון הגמרא "חמץ משש שעות ולמעלה אסור" ולא "חמץ משש שעות ולמעלה צריך ביעור", משמע שהגמרא דנה לענין איסור אכילה בלבד, ואליבא דרבי מאיר ורבי שמעון שאינם דורשים איסור לאו בערב פסח. ואכן מתשביתו נלמד גם איסור אכילה בנוסף על חובת הביעור "לפי שאין לך בתורה דבר שצריך השבתה ומותר באכילה". וראה להלן בהערה מחלוקת הראשונים בזה.

[97] הקשה בחידושי **הר"ן**: עדיין מנלן שהאיסור מתחיל משש שעות ולמעלה בדוקא? ותירץ, שהגמרא אכן לא ידעה עתה שהאיסור הוא מחצות. אלא רק שהאיסור מתחיל ביום י"ד באיזו שהיא שעה. ומה שנקטה משש שעות ולמעלה, משום שכך הוא לפי המסקנא. עוד כתב שזה דרכו של **רש"י**. אך הוא מפרש בדרך אחרת. שעל כרחך האיסור מן התורה הוא משש ולמעלה בדיוק. שאם היה אסור מן התורה מתחילת שש, היו צריכים חכמים להקדים את השריפה לפני כן כדי שלא יבאו לידי טעות. ואם היה מתחיל האיסור רק מתחילת שעה שמינית, לא היו צריכים חכמים לאוסרו כבר מתחילת שש, שהרי בין תחילת שש לתחילת שמונה אי אפשר לטעות, כי בתחילת שש החמה במזרח, ואילו בתחילת שמונה החמה במערב. ועוד, כיון שעל כרחך י"ד מקצתו אסור, מסתבר שהאיסור מתחיל מחצות שהוא זמן שחיטת הפסח.

וכתיב [שם טו] "**אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם**". ומשמע שביום הראשון עצמו משביתים את החמץ.

הא כיצד מתיישבים שני הכתובים הללו שסותרים זה את זה? שהרי אם הוא משבית את החמץ ביום הראשון עצמו, נמצא שהוא משהה את החמץ זמן מה עד שיבערו, ואין מתקיים "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם"? [98] אלא בהכרח, "ביום הראשון" הוא היום שקודם לשבעת ימי הפסח. שבא הכתוב **לרבות** את יום **ארבעה עשר לביעור**, שחייבים לבער את החמץ כבר מערב פסח. [ולקמן תבאר הגמרא, מנלן שחייבים רק משש שעות ולמעלה]. ובכך נתקיימו שני הכתובים, שאכן כל שבעת הימים לא ימצא שאור בבתיכם, ואפילו לא שעה אחת ממנו.

ומקשינן: **ואימא**, לעולם "ביום הראשון" הוא היום הראשון משבעת הימים, ובא הכתוב **לרבות לילי חמשה עשר לביעור**, שצריך לבער את החמץ כבר בליל חמשה עשר ולא ימתין עד למחרת בבקר.

דסלקא דעתך אמינא, אם היה נאמר רק "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם", "**ימים** **כתיב**, ומשמע "**ימים**", **אין**, אבל **לילות**, **לא** מוזהרים על כך. [99] לכן **קא משמע לן** קרא ד"ביום הראשון", שמיד בכניסת היום הראשון תשביתו את החמץ, **ואפילו לילות!** [101] [100] ומשנינן: **ההוא**, **לא איצטריכא ליה** קרא ד"ביום הראשון", כי גם בלעדיו אנו יודעים שליל חמשה עשר נכלל אף הוא ב"שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם".

---

[98] **רש"י**. והקשו ה**תוספות** עליו: הרי "תשביתו" משמעו שריפת החמץ [כשיטתם בהערה לעיל]. ואם כן, מה היא הסתירה בין המקראות? והרי אדרבה, שריפת החמץ זמנה הוא רק לאחר שהחמץ כבר אסור, כמו שריפת נותר, שזמנה הוא רק לאחר שהוא נאסר באכילה. ומה ההכרח לומר ש"ביום הראשון תשביתו" אינו מדבר על היום הראשון של פסח, בשעה שהוא כבר אסור? ועוד, לפי **רש"י**, הרי מ"ביום הראשון תשביתו" לבד משמע שמקצת היום הראשון, בעודו עוסק בהשבתת החמץ, הוא מותר. ואם כן, מדוע צריכה הגמרא לקמן את "אך חלק", לדרוש שמקצת היום הראשון מותר? [אך לפי פירוש שני של **רש"י** לקמן שמ"אך" לומדים לא רק שמקצת היום מותר, אלא שאותו מקצת נמשך עד חצי היום [ראה בהערה לקמן] לא קשה מדוע צריך את ה"אך חלק" בנוסף על הלימוד הנוכחי]. לכן מבארים ה**תוס**', שהדרשה היא מהייתור של כל הפסוק של "אך ביום הראשון תשביתו", שהרי כבר נאמר "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם". ועל כרחך שהוא בא לרבות שצריך להשבית את החמץ מערב פסח. ועוד הם מבארים, שאביי מסתמך על הדרשה של "אך חלק". ולכן הוא אומר שהמקראות סותרים. שמ"אך חלק" משמע שהיום הראשון מקצתו מותר. ואילו "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם", משמע כל שבעת הימים יהא אסור. ועל כרחך ש"אך ביום הראשון" מדבר ביום קודם. **תוספות** ד"ה וכתיב.

[99] ב**תוס**' **הרשב"א** כתב, שהיה יכול לתרץ, שלומדים שבעת ימים של חמץ משבעת ימים של סוכה, שהוא אפילו בלילה, משום תשבו כעין תדורו. וכמו שהגמרא בשבת [קלא ב] אומרת על שבעת ימים של לולב, שהייתי לומד שאפילו בלילה, משבעת ימים של סוכה.

[100] ה**תוס**' כתבו שהגמרא היתה יכולה לתרץ, שאי אפשר לומר ש"ביום הראשון" בא לרבות אפילו מהלילה שהרי "ביום" כתיב, משמע ביום ולא בלילה, כמו שמתרצת לקמן על קושיה אחרת. **תוספות** ד"ה ואימא.

[101] היינו שמהלילה מתחיל ה"תשביתו", ולא שהוא מגלה על "שבעת ימים" שאף הוא מתחיל מהלילה. שאם כן, שוב יקשה לשיטת **רש"י** שבעוד שהוא עוסק בביעורו הוא עובר על "לא ימצא". **חידושי רבי שמואל** [אות עג].

דף ה.

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

ומבארת הגמרא: **השבתת שאור** הוקשה **לאכילת חמץ**, **דכתיב** "**שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם**, **כי כל אוכל מחמצת ונכרתה** הנפש ההיא מישראל מיום הראשון עד יום השביעי". [102]

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

וזמן אכילת מצה הוא בליל חמשה עשר, ד**כתיב ביה במצה** [שם יח] "בראשון בארבעה עשר יום לחדש **בערב תאכלו מצות**". אם כן, זמן איסור אכילת חמץ וזמן השבתת שאור אף הם מבערב. ובהכרח ש"ביום הראשון" אינו בא לרבות ליל חמשה עשר, אלא את יום הארבעה עשר לביעור חמץ.

ומקשינן: **ואימא**, בא הכתוב **לרבות** אפילו **ליל י"ד לביעור**. ומנלן שזמן הביעור הוא רק משש שעות ולמעלה ביום ארבעה עשר?

ומשנינן: "**ביום** הראשון" **כתיב**, ומשמע רק מביום, ולא מהלילה.

ועדיין מקשינן: **ואימא מצפרא** מבקר יום ארבעה עשר יתחייב להשבית את החמץ, ולא רק מחצות היום?

ומשנינן: "**אך**" - **חלק**. דהיינו, "אך ביום הראשון" כתיב, וכל "אכין" ו"רקין" שבתורה מיעוטים הם, ובא הכתוב לומר שרק מקצת יום ארבעה עשר אסור בחמץ ומקצתו מותר. ולכן, יש לנו לחלק את יום ארבעה עשר, שחציו מותר, ורק מחציו השני ואילך הוא אסור. [103]

---

[102] כתבו ה**תוספות** שמההיקש הזה אי אפשר ללמוד גם להיפך, שאכילת חמץ הוקשה להשבתת שאור, לענין שהלאו על אכילת חמץ מתחיל מחצות בערב פסח. [ולקמן [כח ב] נחלקו בזה רבי יהודה ורבי שמעון. לפי רבי שמעון אין איסור לאו על אכילת חמץ בערב פסח. ורבי יהודה סובר שיש לאו על כך, אך הוא לומד זאת מפסוק אחר]. משום שההיקש אינו מאכילת חמץ להשבתת שאור של ערב פסח, אלא להשבתת שאור של שבעת ימים האמור בפסוק הזה. אך הקשו, שנלמד מההיקש הזה שיהא חיוב כרת על השבתת שאור כמו על אכילת חמץ? **תוספות** ד"ה דהא.

[103] **רש"י** מביא פירוש נוסף ש"אך" עצמו משמע חצי היום. כי "אך" הוא "חץ" באלף בית של אח"ס בט"ע גי"ע דכ"ף. דהיינו שאותיות האלף בית מתחלקות לשלש קבוצות. והאותיות אל"ף חי"ת וסמ"ך הן ראשונות בכל קבוצה. וכן בי"ת וטי"ת ועיי"ן הן שניות בכל קבוצה, וכן הלאה. נמצא חי"ת הוא במקום אל"ף, וצד"י במקום כ"ף. וכאילו כתוב "בחצי היום הראשון תשביתו". ה**מאירי** מפרש שהיום נחלק לארבעה חלקים, שש שעות לכל אחד. ואנו מתחילים למנות את היום מתחילת הלילה. והאומות, יש מהם מתחילים מתחילת היום. ויש מתחילים

דבי רבי ישמעאל תנא: **מצינו** י"ד בניסן **שנקרא** "**ראשון**", **שנאמר** "**בראשון בארבעה עשר יום לחדש** בערב תאכלו מצות". ולכן, גם "ביום הראשון תשביתו" אפשר לפרשו על ארבעה עשר בניסן.

רב נחמן בר יצחק אמר: גם בלא סתירת המקראות דלעיל, הרי שעצם משמעות הכתוב "ביום הראשון" - **ראשון דמיעקרא משמע**, היום שהוא קודם לכל שבעת הימים שנאמרו באותו פסוק. שכיון שנאמר "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם אך ביום הראשון תשביתו", משמע ראשון שהוא קודם לשבעת הימים. [104]

ומצינו "ראשון" שמשמעותו "קודם". **כדאמר קרא** [איוב טו ז] "**הראשון אדם תולד**", שפירושו: האם קודם לאדם הראשון נולדת!? ומקשינן: **אלא מעתה**, הא דכתיב בלולב [ויקרא כג מ] "**ולקחתם לכם ביום הראשון** פרי עץ הדר", האם **הכי נמי** נימא "**ראשון** **דמיעקרא משמע**, היום שקודם לשבעת ימי החג, [שנאמרו בפסוק שלפני כן "אך בחמשה עשר יום לחדש השביעי ... תחגו את חג ה' שבעת ימים"]!? והרי ודאי שאין נוטלין לולב לפני היום הראשון של החג.

ומשנינן: **שאני התם**, **דכתיב** בסוף הפסוק **ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים**". ודרשינן, **מה שביעי** של שבעת ימים אלו הוא **שביעי לחג**, **אף ראשון** הוא **ראשון לחג**. ומקשינן: **הכי נמי** בחמץ **כתיב** "**אך ביום הראשון תשביתו**", ולפני כן באותו פסוק נאמר "**שבעת ימים מצות תאכלו**". [105] ונדרוש גם כאן, כמו שהשביעי היינו שביעי לאכילת מצה, כך גם הראשון היינו ראשון לאכילת מצה, שהוא יום חמשה עשר?

ומשנינן: **אם כן**, **נכתוב קרא** "אך ביום **ראשון** תשביתו". האות ה"א ד"**הראשון**" **למה לי**? אלא, **שמע מינה**, בא הכתוב לרבות יום ארבעה עשר, **כדאמרן**.

ושוב מקשינן: **אי הכי**, **התם**, בלולב, **נמי** תקשה, ה"א ד"**הראשון**" **למה לי**?

ותו קשיא: **התם**, בחג הסוכות **דכתיב** "אך בחמשה עשר יום לחדש השביעי ... תחגו את חג ה' שבעת ימים, **ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון**". **אימר** "**ראשון**"

מחצות הלילה, מפני שמחלקים את הלילה, חציו ליום שעבר, וחציו ליום הבא, וחכמי האיצטגנינות מתחילים מחצי היום שאז נגלה השמש לכל העולם. ומאחר שנאמר "ביום" ונאמר "אך", הרי ה"אך" ממעט שחלק הראשון של היום יהא מותר, דהיינו שישביתו רק מחצי השני של היום, שהוא תחילת יום חמשה עשר למצריים, שהיו מתנהגים בכל ענייניהם לפי חכמת האיצטגנינות.

[104] ולפי זה הביאור בפסוק הוא: בראשון, בערב הפסח [הנקרא ראשון], שהוא ביום ארבעה עשר.

[105] הקשה **רבינו דוד**: אמאי לא מקישים מפסוק זה השבתת שאור לאכילת מצה, ולא נצטרך להקיש לעיל השבתת שאור לאכילת חמץ ואכילת חמץ לאכילת מצה? ותירץ, שאכילת מצה שבפסוק זה אינה אכילה של מצוה שהרי אין חובה לאכול מצה שבעה ימים. ולכן לא יתכן להקיש אליה השבתת שאור [כי על אכילת רשות לא נאמר "בערב תאכלו מצות"]. ואילו הפסוק שהגמרא מביאה "בכל מושבותיכם תאכלו מצות" מדבר על אכילת מצה של מצוה. **ובתוס' הרא"ש** תירץ, שהגמרא לעיל מדברת על הצד שלא נאמר כלל הפסוק של "אך ביום הראשון תשביתו". כמו שאמרו "ההוא לא איצטריכא ליה".

דמעיקרא משמע, שיהא חייב בשביתה ביום שקודם לשבעת ימי החג, ולא ביום הראשון של החג?

ומשנינן: **שאני התם**, **דאמר קרא "וביום השמיני שבתון"**. ודרשינן **מה "שמיני"** הוא **שמיני דחג** [ש"וביום השמיני" עולה על "שבעת ימים" ולא על "וביום הראשון"], **אף ראשון** הוא **ראשון דחג**.

ועדיין מקשינן: ה"א ד"**הראשון**" שבחג הסוכות, **למה לי**?

ומשנינן: הה"א בא **למעוטי חולו של מועד**, לומר שאין חייבים בו בשביתה. [106]

ותמהינן: הרי **חולו של מועד** לא צריך מיעוט, שהרי **מכך** שנאמר "שבתון" רק **בראשון ושמיני**, **נפקא** לן שבשאר ימי החג אין בהם מצות שבתון?

ומשנינן: בכל זאת **איצטריך** מיעוט מיוחד לחול המועד משבתון. כי **סלקא דעתך אמינא**, **הואיל דכתב רחמנא "וביום השמיני** שבתון", הוה אמינא כי האות **וי**"ו ד"וביום" **מוסיף על ענין ראשון**, על הימים הקודמים, **דאפילו בחולו של מועד** חייבים בשבתון. לכן **קא משמע לן** האות ה"א ד"הראשון" למעט חול המועד משבתון.

ומקשינן: **ולא לכתוב רחמנא**, **לא** הריבוי של **וי**"ו ד"וביום השמיני". **ושוב לא** יצטרך לכתוב **ה"א** ד"הראשון" כדי למעט חול המועד. וממילא נדע שחיוב השבתון הוא רק ביום הראשון וביום השמיני?

ותו קשיא: **התם**, בפסח, **דכתיב** [ויקרא כג ו] "שבעת ימים מצות תאכלו. **ביום הראשון מקרא קדש יהיה לכם**, כל מלאכת עבודה לא תעשו", האם גם שם נאמר "**ראשון**" **דמיעקרא משמע**, שיהיה יום י"ד אסור במלאכה!?

ומשנינן: **אלא**, לא קשיא, כי **הני שלשה "ראשון"** שנאמרו בלולב וסוכות ופסח, "הראשון" האמור בהם אינו כפשוטו, אלא הוא "שם דבר", שכולם נקראים "ראשון" - **ומיבעי ליה לכדתני דבי רבי ישמעאל**.

דתנא דבי רבי ישמעאל: **בשכר שלשה** אלה שנקראים "**ראשון**", **זכו** ישראל **לשלשה** "**ראשון**" אחרים [107] -

[106] ובזה מתורצת גם הקושיה על הה"א של "ביום הראשון" של לולב. שגם לולב אין נוטלין מן התורה רק ביום הראשון. **תוספות** ד"ה למעוטי.

[107] ואף שנאמרו עוד "ראשון" בתורה, כולם נאמרו באותן שלש מצות. ומלבדן לא נכתב בתורה "ראשון". וכל "ראשון" האמורים באותה מצוה, נחשבים לאחד. ואין להקשות, מנלן שמאותם שלשה "ראשון" דורשים שבשכרם זכו ישראל בשלשה "ראשון", ואילו ה"ראשון" של "אך ביום הראשון" בא לדרוש "ראשון, דמיעקרא משמע"? ומדוע לא נאמר להיפך, ש"הראשון" של "אך ביום הראשון" הוא אחד מאלה שבשכרם זכו ישראל, ואילו אחד מאותם שלשה "ראשון", משמעותו מערב יום טוב? כי מסתבר, שאותם שלשה "ראשון" שנאמר בהם "מקרא קדש", הם הבאים לדרשה זו, לומר שבשכרם זכו ישראל לשלשה ראשון. **תוספות** ד"ה כדתנא.

א. זכו **להכרית זרעו של עשיו**. ב. **ולבנין בית המקדש**. ג. **ולשמו של משיח**, שכולם נקראים "ראשון" -
להכרית זרעו של עשיו שנקרא "ראשון", **דכתיב** [בראשית כה כה] "**ויצא הראשון אדמוני כולו כאדרת שער**".
ולבנין בית המקדש שנקרא "ראשון", **דכתיב** [ירמיה יז יב] "**כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו**".
ולשמו של משיח שנקרא "ראשון" - **דכתיב** [ישעיה מא כז] "**ראשון לציון הנה הנם**". [108]
רבא אמר: **מהכא** אנו למדים ש"אך ביום הראשון תשביתו" היינו בחצות היום של ערב פסח. דכתיב [שמות לד כה] "**לא תשחט על חמץ דם זבחי**". וביאור הכתוב: **לא תשחט** את **הפסח**, **ועדיין חמץ קיים**. וזמן שחיטת הפסח הוא בערב פסח בין הערביים, דהיינו, מתחילת השעה השביעית, שמאז נוטה השמש לצד מערב לערוב. וגילתה התורה בכך, שזמן השבתת החמץ הוא משש שעות ולמעלה.
ומקשינן: **ואימא**, הזהירה התורה **לכל חד וחד כי שחיט**, שיבער את החמץ מעט לפני שהוא שוחט את פסחו, כדי שלא יהא חמצו קיים בזמן שהוא שוחט את הפסח. ואם הוא שוחט רק בשעה התשיעית, יכול להשהות את החמץ עד אז. ומנלן שהחמץ נאסר לכולם משש שעות ולמעלה? [109] ומשנינן: **זמן שחיטה אמר רחמנא**. התורה אסרה בזמן הראוי לשחיטת הפסח, ולא בשעה שכל אחד שוחט בפועל את פסחו. שהואיל והתורה באה לקבוע זמן לביעור חמץ, ואיסור חמץ הוא שוה לכל, מסתבר שלא באה לחלק לכל אחד זמן שונה, אלא לקבוע זמן אחד לכולם. [110]

[108] ביאור הענין: כי טעם השביתה בפסח, משום שבו נגאלו ישראל ממשעבדיהם. ובזכות שביתה זו יגאל אותנו הקדוש ברוך הוא מידו של עשיו, המשעבד אותנו, וכמו שאמרו: בניסן עתידים ליגאל. וטעם השביתה בחג הסוכות, משום שפרס עלינו השם את סוכת שלומו עלינו כאשר הוציאנו ממצרים. ובזכות זה נזכה להשראת השכינה בבית המקדש. וטעם מצות לולב, משום שמחה. ובזכות זה נזכה לשמחה לעתיד לבא בביאת המשיח. ולכן דקדק לומר "לשמו של משיח", ששמו מנחם, שהוא ינחמנו וישמחנו. **חידושי אגדות מהרש"א**.

[109] ואף שזמן שחיטת הפסח הוא רק לאחר הקרבת הקרבן תמיד, וזמן הקרבת התמיד הוא רק לאחר חצות היום, ונמצא שזמן שחיטת הפסח אינו מיד לאחר חצות, מכל מקום, כיון שבדיעבד אם שחטו את הפסח לפני הקרבן תמיד הוא כשר, לכן נחשב החל מחצות היום לזמן שחיטת הפסח. **תוספות** ד"ה לא.

[110] פשוטו של הלאו "לא תשחט על חמץ דם זבחי", בא להזהיר שלא יהא חמץ ברשותו של כל אחד ואחד מישראל בזמן שהוא שוחט את הפסח, ולא בא הכתוב לקבוע זמן אחד לכולם. אלא כונת הגמרא היא לומר, הואיל ומצינו שהתורה הזהירה להשבית את החמץ, והזהירה גם לא לשחוט את הפסח על החמץ, לכן מסתבר שהחל מהזמן הראוי לשחיטת הפסח צריך כבר להשבית את החמץ, שהרי אנו רואים שהקפידה התורה על הימצאות החמץ ברשותו של אותו אדם בזמן ששוחט את הקרבן פסח. **תוספות** ד"ה זמן. **רש"י** בחומש הרכיב את שני הלימודים של רבא ושל רב נחמן בר יצחק, שמצינו ראשון שמשמעו מוקדם כמו "הראשון אדם תולד". וצריך לומר, שהוא מפרש שרבא בא לתרץ את הקושיות על רב נחמן בר יצחק מכל הפסוקים שנאמר בהם ראשון. ששם ודאי הוא ראשון ממש. ורק כאן, בגלל הכתוב "לא תשחט על חמץ", מסתבר להוציא את ה"ראשון" ממשמעותו הפשוטה, ולפרשו שמעיקרא משמע. **מהרש"א**.

תניא נמי הכי, ראיה לרבא, מדברי רבי ישמעאל בברייתא: נאמר "**אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם**" - **מערב יום טוב** ציוה הכתוב להשביתו!
או אינו כך, **אלא** כוונת הכתוב שישבית החמץ **ביום טוב עצמו**?
תלמוד לומר "**לא תשחט על חמץ דם זבחי**".
לא תשחט את הפסח ועדיין החמץ קיים. מלמד הכתוב שצריך להשבית את החמץ בערב פסח לאחר השעה ששית, **דברי רבי ישמעאל**. [111]
רבי עקיבא אומר: אינו צריך ללמוד זאת מ"לא תשחט על חמץ דם זבחי". אלא מעצמו הוא מוכח. שהרי **הוא אומר** "**אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם**", ו"השבתה" היא שריפה. **וכתיב** ביום טוב "**כל מלאכה לא יעשה בהם**". ולכן, אי אפשר לומר שהכתוב מדבר ביום טוב עצמו, שישרוף בו את החמץ, והרי **מצינו להבערה שהיא אב מלאכה**, והיא אסורה ביום טוב שלא לצורך אוכל נפש. [112] ובהכרח צריך לפרש ש"ביום הראשון תשביתו" היינו ערב פסח.
רבי יוסי אומר: אינו צריך ללמוד זאת מהראיה של מלאכת הבערה, אלא מעצם מצות ההשבתה. שהרי **הוא אומר** "**אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם**". ועל כרחך ש"ביום הראשון" היינו **מערב יום טוב. או אינו אלא ביום טוב**? **תלמוד לומר** "אך ביום הראשון". ודרשינן מ"**אך**" - **חלק**, שיש לחלק את היום, שמקצתו מותר בשהיית חמץ ומקצתו אסור.
ומדייקת הגמרא: **ואי** "ביום הראשון" היינו **ביום טוב עצמו**, **מי שרי** להשהות את החמץ במקצת ממנו!?
הא איתקש השבתת שאור לאכילת חמץ, ואכילת חמץ לאכילת מצה, וזמן אכילת מצה הוא בתחילת ליל ט"ו, ואם כן, גם זמן איסור אכילת חמץ וזמן השבתת שאור הוא מאז, ואם כן, איך מתקיים "אך", שבחלק מיום הראשון מותר להשהות חמץ? [113]

[111] **התוספות** מקשים: הרי תנא דבי רבי ישמעאל דורש לעיל מפסוק אחר ש"מצינו י"ד שנקרא ראשון"? [ומצינו בכמה מקומות בש"ס שהגמרא שואלת מרבי ישמעאל על תנא דבי רבי ישמעאל, כי "תנא דבי רבי ישמעאל" הוא דברי התנא מבית מדרשו של רבי ישמעאל, שהיה שונה את שיטת רבי ישמעאל]. **תוספות** ד"ה דברי.

[112] יש להקשות, מדוע יאסר לשרוף את החמץ ביום טוב. והרי הוא יכול ליהנות ממנו [מן התורה] לאחר שיעשה גחלים. נמצא שהשריפה היתה לצורך אוכל נפש? אלא שמסתבר שהפסוק של "תשביתו" מדבר אפילו באופן שהוא אינו מתכוין להשתמש בגחלים של שריפת החמץ. שאז ודאי הוא אסור ביום טוב. ועוד יש לומר, שבאמת אסור לשרוף חמץ ביום טוב, אפילו כשהוא רוצה להשתמש בגחלים, כיון שבתחילת ההבערה הוא אינו יכול ליהנות ממנו, שוב אינו מועיל מה שהוא יכול להשתמש לאחר מכן בגחלים. כמו שאסור להקריב קרבנות נדרים ונדבות ביום טוב, למרות שבסוף הבעלים אוכלים מהקרבן. כיון שתחילת ההקרבה היא לצורך גבוה. והבעלים זוכים לאחר מכן משולחן גבוה. **תוספות** ד"ה ואומר.

[113] **רש"י** מוסיף, שלולי ה"אך חלק" היינו מפרשים "ביום הראשון" היינו בין השמשות של ערב יום טוב, שהוא התחלת היום. ונמצא מתקיים גם השבתת שאור כל שבעה [ודלא כאביי שדורש לעיל מעצם "ביום הראשון"]. אבל עתה שנאמר "אך חלק", על כרחך התירה התורה את החמץ ביום הביעור עצמו. וכתב **המנחת חינוך** [ט א]

אלא בהכרח ש"ביום הראשון" היינו מערב יום טוב, שמקצתו מותר בשהיית חמץ, ורק מחצות מצוה להשביתו.[114]

שאין כונת **רש"י** לבין השמשות ממש, שהוא ספק לילה, כי לא יתכן שישהה את החמץ עד אז, ויעבור על ספיקא דאורייתא של איסור בל יראה. אלא שישביתנו קודם התחלת יום ט"ו. וראיה מכאן, **שרש"י** סובר שמצות תשביתו היא בשב ואל תעשה [ראה הערה הבאה], ונמצא שבכניסת היום הוא כבר מושבת ועומד. ב**חידושי רבי שמואל** [אות פו] כתב, שלפי זה לא מובן למה נקט **רש"י** בין השמשות דוקא, שהרי יכול להשבית גם קודם לכן, ובלבד שבכניסת היום יהא מושבת? ה**מהרש"א** מקשה על **רש"י**: ממה נפשך, אם רבי יוסי הגלילי סובר את הדרשה ש"ביום" משמע רק מהבקר ולא מהלילה, איך היה אפשר לומר שהכונה היא לבין השמשות של אתמול. ואם הוא אינו סובר את הדרשה הזאת, יקשה עליו קושיית הגמרא דלעיל, "ואימא לרבות ליל י"ד לביעור"? וראה **קרני ראם**.

[114] **חקירת המנחת חינוך בגדר מצות תשביתו**. ה**מנחת חינוך** [ט א] מסתפק האם מצות תשביתו הוא בקום ועשה, שישבית את החמץ שברשותו. ומי שאין לו חמץ, אמנם לא עבר על העשה, אך גם לא קיים אותה. וכמו שמצוה לקנות טלית כדי לקיים מצות ציצית, כך גם מצוה להשאיר חמץ ולקיים בו מצות תשביתו. או שהמצוה היא בשב ואל תעשה, שיהא החמץ מושבת. כמו מצות שביתה בשבת ויום טוב, שמקיים בשב ואל תעשה, על ידי שאינו עושה מלאכה בלבד. ואם כן, אין צריך לדקדק שיהא לו חמץ בערב פסח ולבערו, כי בזה בלבד שאין לו חמץ מקיים את המצוה. וכתב, שהדבר תלוי במחלוקת **רש"י** ו**תוס'**. שה**תוס'** הקשו על **רש"י**. איך אפשר לומר שתשביתו היינו ביטול. והלא זמן התשביתו הוא אחר חצות היום, ואז כבר אי אפשר לבטל את החמץ. ואם המצוה שיהא החמץ מושבת, לא קשה כלל, שהרי יכול לבטל את החמץ קודם לכן, וכשיגיע חצות הוא מקיים את המצוה בשב ואל תעשה בכך שהחמץ מבוטל ומושבת. [ו**הרמב"ן** אכן תירץ כן על קושיית ה**תוס'**]. אלא ודאי, דעת ה**תוספות** שהמצוה בקום ועשה, וצריך דוקא לקיים את המצוה בזמן שקבעה התורה, דהיינו לאחר חצות. ולכן הקשו שאז כבר אינו יכול לבטל. ואילו **רש"י** סובר שהמצוה בשב ואל תעשה, לכן לא קשה עליו קושיית ה**תוספות**, כיון שאפשר לעשות הביטול קודם זמן האיסור, ואף על פי כן יקיים המצוה בזמנה בשב ואל תעשה. אך הקשה על שיטת ה**תוס'**. שאם המצוה בקום ועשה. אם כן, מצוה על כל אדם שיהא לו חמץ בערב פסח בחצות כדי שיוכל לבערו. כמו שהאדם מצווה לקנות טלית בת ארבע כנפות כדי שיוכל לקיים מצות ציצית. אם כן, איך תיקנו חז"ל לשרוף החמץ בתחילת ששעה ששית, וכשיגיע זמן המצוה בחצות שוב אין לו חמץ כדי לקיים מצות תשביתו. ונמצא עוקרים לגמרי מצוה דאורייתא? [ואף שעשו כן משום סייג, שמא יטעו בין שעה ששית לשביעית. מכל מקום כבר מבואר באחרונים שחכמים אינם יכולים אלא לבטל מצוה לפי שעה, ולא לעקור לגמרי. ומהאי טעמא לא גזרו שלא לתקוע בשופר בראש השנה, שמא יתקן כלי שיר. שאם כן תיעקר לגמרי מצות שופר. ואילו כאן עקרו לגמרי את מצות תשביתו, שכל אחד שורף בתחילת שש ואינו מקיים את המצוה שזמנה לאחר חצות דוקא. ודוחק לומר שלפעמים מקיים המצוה, כגון שנתחמצה לו העיסה בפסח עצמו]. ותירץ שאפשר שדוקא מצוה חיובית כגון שופר, אינם יכולים לעקור לגמרי. אבל מצוה קיומית כגון ציצית למשל, שאם אינו לובש בגד של ארבע כנפות, אינו מקיים מצוה אך גם אינו עובר. בזה יכולים חכמים אפילו לעקור לגמרי ולתקן שלא ילבש אדם בגד המחוייב בציצית אם היו מוצאים איזה סייג. וגם כאן, על ידי העקירה אמנם אין מקיימים את המצוה של תשביתו, אך גם אין עוברים עליה. ומצינו דברים מפורשים בזה ב**מהרי"ק** [קעד] שכתב, שאין ענין לשרוף את החמץ לאחר חצות בדוקא משום חביבה מצוה בשעתה. כי לא הקפידה תורה אלא שלא יהא לו חמץ ברשותו, וכשמבערו קודם הזמן, לכשיגיע זמן חצות הוא מקיים ממילא מצות עשה דתשביתו בשעתו. כיון שהגיע הזמן והרי אין לו חמץ. דאטו מי שאין לו חמץ כלל ואפילו פסק חמצו שלשים יום קודם הפסח, יצטרך לקנות חמץ כדי לשורפו ולקיים מצוה דתשביתו? אלא ודאי שאין לך השבתה גדולה מזו [שהחמץ אינו קיים]. בחידושי **רבינו חיים הלוי** [הלכות חמץ ומצה א ג] כתב, ששאלה זו תלויה במחלוקת רבי יהודה ורבנן, אם ביעור חמץ הוא דוקא בשריפה, או שיכול להשבית החמץ בכל דבר. שלרבי יהודה שמצותו בשריפה דוקא, המצוה היא בחפצא של החמץ שיקיים בו דין שריפה. ואילו לרבנן שהשבתתו בכל דבר, המצוה אינה על החמץ אלא על הבעלים שלא יהא להם חמץ. ובזה שאין להם חמץ מקיימים את המצוה של תשביתו. ובזה הוא מיישב את קושיית **רע"א** על ה**טור** שכתב, שלפי רבי יהודה שחמץ בשריפה דוקא, אפרו של החמץ מותר בהנאה, כדין כל הנשרפין שאפרן מותר. ואילו לפי רבנן שחמץ השבתתו בכל דבר, אם שרף את החמץ אפרו אסור, כדין כל הנקברין שאפרן אסור. והקשה **רע"א**: הרי כל הטעם לחלק בין הנשרפין לנקברין הוא משום שבנשרפין יש מצוה בשריפתו, ולכן הוי נעשית מצותו שמותר, ואילו הנקברין אין שום מצוה בקבורתן אלא הוא רק כדי שלא יבאו לידי תקלה, ולא הוי נעשית מצותו. אם כן בחמץ, גם אם השבתתו בכל דבר, הלא יש בכך מצוה של תשביתו, והיה צריך להיות הדין שלכולי עלמא אפרן מותר? ולפי האמור ניחא. שלענין נעשית מצותו צריך דוקא שיהא נעשית המצוה בחפצא עצמו שאז

אמר רבא:

דף ה:

שמע מינה מדרבי עקיבא, שהוא מוכיח ש"ביום הראשון" היינו ערב יום טוב מכך שהבערה אסורה ביום טוב, **תלת**, שלשה דברים:

א. **שמע מינה**: **אין ביעור חמץ אלא שריפה**, וכדעת רבי יהודה לקמן [כא א], ולמדה מנותר. כי אם היה רבי עקיבא סובר כרבנן, שאפשר לבער חמץ בכל דרך שהיא, הרי אפשר לבער גם ביום טוב עצמו בדרך מותרת, כגון, על ידי השלכה לים או

ניתר החפץ. ולא די שהבעלים קיימו מצוה שמוטלת עליהם שיהא ניתר החפץ משום זה. ולכן כתב **הטור** שלפי רבנן שהשבתתו בכל דבר, לא נעשית מצוה בחפצא עצמו, ועל כן לא הותר האפר. ועוד מוסיף הגר"ח, שלפי רבנן אין כאן כלל מצות עשה אלא איסור עשה בלבד, שלא יהא לו חמץ. ובזה הוא מיישב מה שהקשו על **הרמב"ם** שפסק שלוקין על לאו של בל יראה ובל ימצא. והרי מבואר בגמרא לקמן [צה א] שלאו של בל יראה ובל ימצא הוי לאו שניתק לעשה ואין לוקין עליו? אלא שהגמרא שם הולכת לפי רבי יהודה שמצות תשביתו הוא בשריפה דוקא, ולכן הוי ניתק לעשה, כיון שיש כאן מצות עשה לשרוף את החמץ, כמו שריפת נותר וכדומה. אבל **הרמב"ם** פוסק כרבנן שהשבתתו בכל דבר, אם כן, עיקר התשביתו הוא איסור עשה שלא יהא לו חמץ. והרי זה ככל הדברים האסורים בלאו ועשה, שלא יתכן לומר שהלאו שבהם ניתק לעשה. **עוד בגדר מצות תשביתו**. נחלקו האחרונים אימתי הוא עובר על מצות תשביתו. לדעת **המגן אברהם** [תמד יא] החיוב להשבית את החמץ מיד בערב פסח בחצות, וכל רגע ורגע שאינו משביתו עובר בעשה דתשביתו. ולכן אם הולך למול את בנו ונזכר שיש לו חמץ בביתו בשעה שכבר אינו יכול לבטלו, יחזור לביתו ויבער את החמץ. כי על תשביתו הוא עובר בכל רגע ורגע. מה שאין במילה שזמנה כל היום. [והוסיף ה**משנה ברורה** ב**שער הציון** [שם כד] שאפילו במילה שלא בזמנה שחיובה בכל רגע ורגע, מכל מקום אינו דומה לעשה דתשביתו, שענינו שאסור שיהא חמץ בבית ישראל מחצות היום של ערב פסח עד כלות שבעת ימי הפסח, וכשמבטל יום אחד מצוה זו, שוב אי אפשר לתקן אותו יום והוי חסרון שלא יוכל להמנות. מה שאין כן במילה, סוף סוף ימול אותו, ולא חיסר אלא מה שהשתהה מלקיים]. ה**צל"ח** [ו ב] ד"ה מו' שעות סובר שמצות תשביתו בערב פסח הוא ממש כמו מילה ביום השמיני שיש לו זמן כל היום לקיים המצוה. כך גם "אך ביום הראשון תשביתו" היינו שכל אותו יום יכול להשביתו, ורק מהלילה הוא עובר על העשה. אך משום זריזין מקדימין בלבד יש לו להקדים ולהשבית כבר מחצות בערב פסח. ו**בחזון איש** [קיח א] הביא מדברי ה**תוס**' לקמן [כח ב] ד"ה רבי שמעון שהקשו לפי רבי שמעון שאין איסור הנאה בחמץ בערב פסח, מדוע לא ישאיר את החמץ עד הלילה ויסיקנו תחת תבשילו מעט מעט. ומשמע לכאורה, שדעת ה**תוספות** היא שמצות תשביתו בערב פסח זמנה כל היום, ואין כאן אלא זירוז להקדים. וכתב, שאפשר שהדבר תלוי במחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון. שלפי רבי יהודה שחמץ בערב פסח אסור בהנאה, מסתבר לפרש שתשביתו היינו שישבית קודם חצות היום. אבל לרבי שמעון שלא אסרה תורה בערב פסח אלא אכילה בלבד, ועדיין מותר ליהנות ממנו, לא מסתבר שצריך להשבית קודם חצות, שאם כן, לא יוכל ליהנות, אלא מצות תשביתו נמשכת עד הלילה, וכל שהשבית קודם חצות קיים מצוה. אולם לדעת ה**תוספות** לקמן [כט ב] ד"ה רב אשי שהמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר עליו, אם כן, לעולם מותר להשהות את החמץ כל שדעתו לבערו בסוף. אך לפי המאמר דאמר שלומד שצריך להשבית חמץ מערב פסח מ"לא תשחט על חמץ דם זבחי" משמע שחייב להשבית תיכף בחצות. [לכאורה לפי שכתבו ה**תוספות** בד"ה זמן ש"לא תשחט על חמץ דם זבחי" אינו אלא גילוי על תשביתו שזמנו בערב פסח, אין ראיה כל כך].

[115] ה**שאגת אריה** [עז] מקשה מכאן לשיטת **רש"י** לקמן [יב ב], המבאר את דברי הגמרא "אמר רבי יהודה אימתי שלא בשעת ביעורו אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר", שבשעת ביעורו היינו לאחר זמן האיסור, שאז מודה רבי יהודה שאין צריך דוקא שריפה אלא יכול להשביתו בכל דבר. אם כן, גם אם רבי עקיבא יסבור שאין ביעור חמץ אלא שריפה, אפשר לבער ביום טוב עצמו, שהרי יום טוב הוא לאחר זמן איסורו ולכולי עלמא השבתתו בכל דבר? אלא ודאי מוכח כשיטת ה**תוספות** שם ד"ה אימתי, שאדרבה, רק לאחר זמן האיסור נחלקו רבי יהודה ורבנן. ולכן לפי הדיעה שאין ביעור חמץ אלא שריפה, אי אפשר לומר שתשביתו היינו ביום טוב עצמו. ו**במאירי** לקמן

להאכיל לכלבים, [116] ומה הראיה ש"ביום הראשון" היינו ערב פסח. [115] ב. **ושמע מינה: הבערה לחלק יצאת.**

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

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

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

ומכך שרבי עקיבא קורא להבערה "אב מלאכה", מוכח שהוא סובר כרבי נתן, ולא כרבי יוסי הסובר שהבערה אינה אב מלאכה, אלא רק איסור לאו בלבד. [117] ג. **ושמע מינה:**

[י ב] כתב שלפי **רש"י** אכן רבי עקיבא חולק על רבי יהודה בנקודה זו, שאפילו לאחר זמן איסורו מצותו דוקא בשריפה. וראה עוד **פני יהושע** ואחיעזר [ג א ג] מה שתירצו על קושייה זו.

[116] **רש"י**. והקשו האחרונים: איך יאכילנו לכלבים הרי החמץ אסור בהנאה, ומבואר בירושלמי וכן נפסק **בשולחן ערוך** [תמח ו] שאפילו לכלב הפקר אסור ליתן חמץ. מפני שהוא נהנה בכך שממלא את רצונו להשביע את הכלב? ותירץ **החשק שלמה**, שיבא עשה דתשביתו וידחה לאו של איסור הנאה מחמץ. ואף שאפשר לקיים שניהם, שישבית את החמץ על ידי פירור והטלה לים. אפשר **שרש"י** מדבר כשחל יום טוב ראשון בשבת שאז אי אפשר לפרר את החמץ משום תולדה דטוחן. ואז מותר באמת להאכילו לכלבים כדי לקיים מצות תשביתו. **הבית הלוי** [א כ א] כתב **שרש"י** מבאר באופן אחר את הירושלמי. שאין הטעם משום שהוא נהנה מהחמץ בכך שנותנו לכלב, אלא כיון שהוא מקיים מצות עשה דתשביתו על ידי שנותנו לכלב, הרי החשיבה זאת התורה כמלאכה, ועל כן הוא אסור ביום טוב [ובחול המועד אכן יהא מותר]. וסברא זו כתב **רש"י** בביצה [כז ב] במשנה לגבי ביעור חלה טמאה. ואם כן, רבי עקיבא ודאי אינו סובר סברא זו. שאם כן לא היה צריך לומר "ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה" שהרי גם אם השבתתו בכל דבר הוא נחשב למלאכה. אם כן יפה כתב **רש"י** שלפי רבי עקיבא יכול להאכילו לכלבים.

[117] **רש"י**. **ותוס'** מביאים פירוש נוסף שהראיה היא מעצם הדין שרבי עקיבא אומר שהבערה אסורה ביום טוב. שלפי המאן דאמר שהבערה ללאו יצאת. אין איסור כלל להבעיר אש ביום טוב, כיון שאין שם מלאכה עליה, ואינה בכלל הלאו של "כל מלאכה לא יעשה בהם" האמור ביום טוב. וגם בשבת אינה אסורה רק בגלל הלאו של "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת". ובהכרח שרבי עקיבא סובר שהבערה היא מלאכה ככל המלאכות, ורק יצאת לחלק. ולפיכך היא אסורה ביום טוב. **תוספות** ד"ה לחלק. **רבינו חננאל** מפרש שאם הבערה ללאו יצאת היא מותר לשרוף חמץ ביום, שיבא עשה דתשביתו וידחה לאו דהבערה. ולכאורה אינו מובן, שאף אם הבערה היא אב מלאכה בשבת, ביום טוב אינה אלא לאו בלבד, ויבא העשה וידחה אותה. ואם נאמר שביום טוב יש גם עשה על השביתה ממלאכה. אם כן, גם אם הבערה ללאו יצאת, אין עשה דוחה לאו ועשה? ויש לומר, על פי מה שכתב **הרשב"א** ביבמות, שאף בשבת, העשה דשבתון הוא רק על אבות מלאכות ולא על איסורים שיש בהם רק

לא אמרינן הואיל והותרה הבערה ביום טוב **לצורך** אוכל נפש, **הותרה נמי שלא לצורך** אוכל נפש.

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

וכיון שרבי עקיבא סובר שהבערת חמץ אסורה ביום טוב, מוכח שהוא סובר כבית שמאי. כי לפי בית הלל מותר לשרוף חמץ ביום טוב, אף שאין בזה צורך אוכל נפש. [118]

תנו רבנן: זה שאמר הכתוב [שמות יב יט] "**שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם**", **מה תלמוד לומר**?

והלא כבר נאמר [שם יג ז] "**לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור בכל גבולך**", ובכלל "גבולך" גם בתים, ואם כן, למה נכתב שוב "לא ימצא בבתיכם"?

לפי, שאילו היה נאמר רק "**לא יראה לך שאור**", הייתי אומר, כשם שאנו דורשים מזה שנאמר "לך", שרק חמץ **שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה** חמץ **של אחרים**, דהיינו, שמותר לישראל להחזיק בביתו חמץ של נכרי, [119] **ושל גבוה**, חמץ שהקדישו לבדק הבית, [120] שמותר לך להשהותו בגבולך, כך גם **יכול**, שנלמד מפסוק זה **שיטמין** את החמץ שלו במקום שלא יראנו, ודיו בכך, שהרי נאמר "לא יראה". וכן הייתי אומר **שיקבל פקדונות** של חמץ **מן הנכרי**, ולא יעבור עליו משום שאינו שלו? **תלמוד לומר**

לאו, כגון הבערה למאן דאמר ללאו יצאת, או תחומין. ומבואר אם כן, דברי **רבינו חננאל**. שיום טוב אמנם הוא עשה ולא תעשה, אך אילו הבערה היתה רק לאו בלבד, לא היתה נכללת בעשה דיום טוב, והיה דוחה אותה העשה דתשביתו. אבל כיון שהבערה לחלק יצאת והיא נחשבת אב מלאכה בשבת, לכן ביום טוב יש עליה גם עשה, ואין העשה דתשביתו יכול לדחות אותה. **חידושי רבי שמואל** [אות פט].

[118] גם לפי בית הלל צריך שיהא בהבערה צורך היום קצת. אלא שאין צריך שיהא צורך אוכל נפש. ושריפת חמץ נחשב לצורך היום כיון שהוא מקיים מצוה בזה. **תוספות** ד"ה לא.

[119] **רש"י**. ומכאן הוכיח **הגר"א** שרק חמץ של גוי מותר להשהותו, אבל חמץ של ישראל אחר שנמצא ברשותו, עובר עליו בבל יראה ובל ימצא. וגם מלשון הברייתא שלא אמרו "אבל שאינו שלך אתה רואה", משמע דוקא חמץ של אחרים דהיינו של גוי, מותר. ולא חמץ של ישראל. ביאורי **הגר"א** [תמג ב]. וכן נקטו עוד אחרונים. ובשער **הציון** שם [כ] כתב שמצא כן להדיא **בבה"ג ובהלכות ריי"ץ גיאות**. אך מדברי **הר"ן ורבינו דוד** בסוגיא דמשכיר ושוכר מבואר להדיא שהשוכר אינו עובר מן התורה על החמץ של המשכיר. כיון שהוא אינו שלו.

[120] לשון **רש"י**. ויש להקשות, למה לא פירש בפשטות. בחמץ שביד הגזבר שהוא פטור מלבערו, שהרי יותר מצוי שהקדש יהא ביד הגזבר, כי המקדיש עצמו מן הסתם מוסר את ההקדש מיד לגזבר, כדי שלא יעבור בבל תאחר ושלא יכשל בו? אלא **שרש"י** לשיטתו במקום אחר, שהקדש, אף שנתמעט מדין שומרים, אף על פי כן חייבים עליו בפשיעה. אם כן, הגזבר שהוא שומר על ההקדש לעולם חייב בביעור החמץ, כיון שהוא חייב עליו באחריות של פשיעה. מה שאין כן במקדיש עצמו, יתכן שיפטר אף מפשיעה, באופן שהקדישו על מנת שלא יתחייב באחריותו כלל. ומזה ראיה **שרש"י** סובר כדעת הפוסקים שאחריות פשיעה בלבד מחייבת בביעור חמץ [ראה להלן בהערה]. **פני יהושע**.

"שבעת ימים שאור **לא ימצא**". ללמד שאסור להטמין את החמץ, שהרי אף שהוא אינו נראה הרי הוא נמצא. וכמו כן נלמד מכאן שאסור לקבל פקדונות של חמץ מן הנכרי, שהרי בפסוק זה לא נאמר "לך" למעט של אחרים.

[ולהלן תבאר הגמרא את הסתירה בין הדרשות, אם למעט חמץ של אחרים או לא].

ועדיין, **אין לי** שיהא אסור לקבל חמץ בפקדון מן הנכרי **אלא בנכרי שלא כיבשתו** תחת ידך, **ואין** הוא **שרוי עמך בחצר**.

אבל **נכרי שכיבשתו** תחת ידך, שממונו כממונך, או אפילו נכרי שלא כיבשתו תחת ידך אלא שהוא **שרוי עמך בחצר**, **מנין** שאף על חמצו שהפקידו אצלך אתה עובר?

[ולקמן תשאל הגמרא שאיפכא מסתברא, שבאופן כזה כל שכן שעובר]?

תלמוד לומר "**לא ימצא בבתיכם**". ולקמן יבואר.

ואם היה כתוב רק "שאור לא ימצא בבתיכם", **אין לי** שיהא אסור להשהות **אלא** חמץ **שבבתיכם**, מפני שהוא מצוי אצלו תמיד. אבל חמץ **שבבורות ובשיחין ובמערות**, [121] **מנין** שאסור להשהותו?

תלמוד לומר "לא יראה לך שאור **בכל גבולך**", ואפילו אינו בבית.

ואף על פי שנאמרו שני הכתובים הללו, **עדיין אני אומר**, רק **בבתים** הוא **עובר משום** "**בל יראה**" [122] ו"**בל ימצא**" ומשום "**בל יטמין**", שהרי הכתוב "לא ימצא", שממנו אנו למדים שאסור אפילו להטמין, נאמר רק "בבתיכם". וכמו כן רק בבתים עוברים ב"**בל יקבל פקדונות מן הנכרי**", שגם זה נלמד מהפסוק של "שאור לא ימצא בבתיכם", משום שלא נאמר בו "לך".

אבל **בגבולין**, דהיינו, בבורות שיחין ומערות, אין איסור לקבל פקדונות מן הנכרי, שהרי בפסוק של "כל גבולך" נאמר "לך". ודרשינן מיניה, שרק חמץ **שלך אי אתה רואה**, **אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה**. וכן לא יהא אסור להטמין בגבולין, שהרי בגבולין נאמר "לא יראה", שמשמע רק חמץ הנראה לעין, ולא הטמון. [123]

מנין ליתן את האמור של זה בזה, שהחומרא שנאמרה בבתים תנהג גם בגבולין, **ושל זה בזה**, שהקולא שנאמרה בגבולין, שרק שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, תנהג גם בבתים?

---

[121] היינו בורות שיחין ומערות שבשדות, שאילו הבורות שבבית בכלל בתים הם. **ריטב"א**. נחלקו הראשונים אם צריך דוקא שיהא החמץ ברשותו, או שדי בכך שהחמץ שלו ואף אם אינו ברשותו. ובהתאם לשיטותיהם יתפרש כאן ענין האיסור על חמץ שבבורות שיחין ומערות, האם מדובר באופן שהם שייכים לו דוקא, או אפילו כשאינם שלו, ובא הכתוב להשמיענו שאין צריך כלל שיהא החמץ ברשותו כדי לעבור עליו, ובלבד שיהא שלו.

[122] שהרי בתים בכלל גבולין הם, ואף עליהם נאמר הלאו של "לא יראה לך שאור בכל גבולך".

[123] נתבאר לפי הדרך השניה של **הר"ן** בהערה לקמן.

תלמוד לומר "שאור שאור" לגזירה שוה.

נאמר "שאור" בבתים, "שבעת ימים **שאור לא ימצא בבתיכם**". **ונאמר "שאור" בגבולין**, "**לא יראה לך שאור** בכל גבולך".

הרי אני דן: **מה שאור האמור בבתים**, **עובר** עליו **משום בל יראה**, **ובל ימצא**, **ובל יטמין**, **ובל יקבל פקדונות מן הנכרי** -

אף שאור האמור בגבולין, **עובר** עליו **משום בל יראה**, **ובל ימצא**, **ובל יטמין**, **ובל יקבל פקדונות מן הנכרי**.

ומה שאור האמור בגבולין דרשינן ביה, רק חמץ **שלך אי אתה רואה**, **אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה** בגבולך -

אף שאור האמור בבתים, דוקא **שלך אי אתה רואה**, **אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה**. [124] [וכאמור, תיכף תבאר הגמרא את הסתירה, שהברייתא נקטה את הדין של חמץ של אחרים, פעם לאיסור ופעם להיתר].

ומבארת הגמרא את דברי הברייתא:

אמר מר: יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרי? תלמוד לומר "לא ימצא". **אין לי אלא בנכרי שלא כיבשתו ואין שרוי עמך בחצר. נכרי שכיבשתו ושרוי עמך בחצר**, **מנין**? **תלמוד לומר "לא ימצא** בבתיכם".

ותמהינן: **כלפי לייא** [להיכן נוטה דבר זה]!? שהרי איפכא מסתברא, שפקדון של נכרי הכבוש תחת ידך או השרוי עמך בחצר, יותר מסתבר לאסור, משום שהוא דומה יותר לחמץ שלך!? [125]

ומתרצינן: **אמר אביי**: **איפוך** את דברי הברייתא, ויש לשנותה כך: אין לי שלא יקבל פקדונות מן הנכרי, אלא בנכרי שכיבשתו ושרוי עמך בחצר, לפי שהוא דומה לחמץ שלך, אבל נכרי שלא כיבשתו ואין הוא שרוי עמך בחצר, מנין שגם פקדונו אסור? תלמוד לומר "לא ימצא בבתיכם". ומכך שלא נאמר "לא תמצא" אלא "לא ימצא", משמע שלגמרי לא ימצא, אפילו לא של נכרי שלא כיבשתו ואינו שרוי עמך בחצר.

---

[124] ודרך הכתוב לכתוב את החמור בחמור, כלומר, את איסור בל יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרי - בבתים שהוא חמור מגבולין. ואת הקל בקל. דהיינו את ההיתר של חמץ של אחרים ושל גבוה - בגבולין שהוא קל מבתים. **בעל המאור**.

[125] הקשה ה**שפת אמת**: הרי יש סברא גם להיפך, שנכרי שכיבשתו מותר יותר, משום שבידו שלא לשלם לו עבור האחריות, והרי זה כאילו לא קיבל עליו אחריות. [ואין בזה איסור שזה עדיף מהפקעת הלואתו של הגוי שהוא מותר]. ולשיטת **הרמב"ם** שבמפקיד אלם שכופהו לשלם לו עובר אפילו בלא קבלת אחריות, הוא הדין להיפך, בנפקד אלם לא יעבור אפילו בקבלת אחריות? ואולי יש לומר, שאפילו במפקיד אלם, היינו דוקא כשידוע שהוא עושה כן, אבל כשהוא רק יכול לעשות כן אין זה נחשב עדיין כקבלת אחריות. והוא הדין כאן, אף שהוא יכול לעכב לו התשלום, לא נתבטלה משום זה קבלת האחריות.

רבא אמר: לעולם לא תיפוך את דברי הברייתא. והבבא הזאת **אריש**א של הברייתא **קאי**. דקתני, חמץ של נכרי מותר [באופן שיבואר לקמן בגמרא] משום שאנו דורשים מ"לא יראה לך שאור", כי רק חמץ **שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה** חמץ **של אחרים ושל גבוה**. ועל זה ממשיכה עתה הברייתא: **אין לי** שיהא מותר **אלא ב**חמץ של **נכרי שלא כיבשתו** תחת ידך, **ואין** הוא **שרוי עמך בחצר**. אבל חמץ של **נכרי שכיבשתו** [126] **ושרוי עמך בחצר**, שדומה לחמץ שלך, **מנין** שאף הוא מותר? **תלמוד לומר "לא ימצא"**.

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

ומשנינן: הברייתא דורשת מכאן להיתרא, **משום שנאמר "לך" "לך" תרי זימני**. פעמיים נאמר בתורה מיעוט "לך" אצל איסור ראיית שאור בגבולין, שמלבד "ולא יראה לך שאור בכל גבולך" האמור בסוף פרשת בא, נאמר עוד פעם בפרשת ראה [דברים טז ד] "ולא יראה לך שאור בכל גבולך שבעת ימים". [127] וה"לך" השני, כיון ש"אינו ענין" ל"לא יראה", שהרי כבר נאמר בו "לך", תנהו ענין ל"לא ימצא", שכאילו נכתב "לא ימצא לך". [128] ודרוש ממנו, שאפילו בחמץ המצוי אצלך, דהיינו, שהוא שייך לנכרי שכיבשתו ושרוי עמך, אין הוא אסור, כי רק שלך אי אתה מוצא, אבל אתה מוצא חמץ של אחרים. [129]

---

[126] כתב **המאירי**, דהיינו, שהוא חנוק בידך לאיזו סיבה, כגון שהוא שכירך ולקיטך וכיוצא בו, שאם תרצה ליטלו לעצמך אינו יכול למחות בעדך, והיה לנו לומר שהוא כשלך, אף על פי כן מותר.

[127] וה"לך" שנאמר בחמץ "לא יראה לך חמץ" אינו מיותר, משום שחמץ ושאור אין למדין זה מזה, כמבואר בביצה [ז ב] שהגמרא עושה צריכותא ביניהם. **רש"י**.

[128] ואף על פי כן, כיון שלא כתוב בפירוש "לך" אצל לא ימצא, אנו דורשים ממנו לאיסור, בחמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות. חידושי **הר"ן**.

[129] **רש"י**. **ותוס'** הקשו עליו, מדוע לא די בעצם הייתור של "לך", לדרוש שהוא בא למעט אפילו נכרי שכיבשתו, שחמצו אינו אסור ב"בל יראה ובל ימצא"? ותירצו, שמהייתור לבד לא היינו דורשים למעט חמץ של נכרי שכיבשתו. כי אותו חמץ נחשב כאילו "שלך". אלא הייתי אומר שהייתור בא לדרשה אחרת. ורק בגלל שאנו מטילים את ה"לך" המיותר כאילו נכתב אצל "לא ימצא", הרי משמעות הכתוב הוא למעט נכרי שכיבשתו. דהיינו, שאפילו בחמץ המצוי אצלך, כלומר, שהוא שייך לנכרי שכיבשתו, בכל זאת צריך דוקא שיהא החמץ שלך ולא של הנכרי. עוד הקשו על **רש"י**, מדוע צריכה הברייתא לעיל לדרוש גזירה שוה "שאור שאור" שאפילו בלאו של "שאור לא ימצא בבתיכם" צריך דוקא שיהא החמץ שלך ולא של אחרים ושל גבוה, מאחר שאנו דורשים כאן שכאילו נכתב "לך" ב"לא ימצא" גופא? ותירצו, לולי הגזירה שוה של "שאור שאור" הייתי אומר שה"לך" שאצל "לא ימצא" בא רק ללמד את עצם הדין שחמץ של אחרים ושל גבוה מותר, ולא הייתי דורש ממנו גם למעט חמץ של נכרי שכיבשתו. אבל לאחר שיש לנו גזירה שוה שממנה אנו דורשים למעט חמץ של אחרים ב"לא ימצא", שוב מיותר ה"לך" שאצלו כדי למעט גם חמץ של נכרי שכיבשתו. וסיימו **התוספות** שתירוץ זה דוחק. עוד הקשו **התוספות**: מדוע כאן צריך שני פסוקים למעט נכרי שלא כיבשתו ושכיבשתו, ואילו במקומות אחרים שהגמרא דורשת למעט גוי, כגון ששותפות גוי פוטרת ממזוזה ומתרומה, מסתפקת הגמרא בפסוק אחד בלבד למעט את שניהם? ותירצו, לאחר שגילתה התורה כאן בחמץ שגם חמצו של נכרי שכיבשתו אינו נחשב "לך", שוב אין צריך פסוק מיוחד בשום מקום כדי למעט נכרי שכיבשתו, אלא הוא נכלל בנכרי שלא כיבשתו. **תוספות** ד"ה משום. ב. **בעל המאור** מפרש, שבאמת הלימוד הוא מ"לך" המיותר. אלא, שלולי ה"לא ימצא" הייתי אומר שמ"לך" אחד בלבד ממעטים

אמר מר: יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרים? תלמוד לומר "לא ימצא".

והוינן בה: **הא אמרת רישא "שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה"**, ואילו כאן אומרת הברייתא שאסור לקבל פקדונות מן הנכרים, למרות שהוא חמץ שאינו שלך?

ומשנינן: **לא קשיא: הא** דעובר על פקדון של נכרי, היינו היכא **דקביל עליה אחריות** על שמירת החמץ. שכיון שאחריותו עליך הרי הוא כשלך.

ואילו הא דקתני "אבל אתה רואה של אחרים", היינו **בדלא קביל עליה אחריות** על החמץ.[130] **כי הא דאמר להו רבא לבני** עירו [ששמה] **מחוזא: בעירו** [בערו] קודם הפסח

כל חמץ של נכרי, בין שקיבל עליו אחריות בין שלא קיבל עליו אחריות, בין שכיבשתו ובין שלא כיבשתו. ואם כן, "לך" השני הוא מיעוט אחר מיעוט ובא לרבות כל חמץ של נכרי שיהא אסור. אבל עתה שנאמר "לא ימצא" לאסור חמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות, על כרחך שה"לך" השני אינו מיעוט אחר מיעוט [שאם כן, לא צריך את ה"לא ימצא"] אלא הוא מיעוט נוסף להתיר נכרי שכיבשתו. ומכיון שה"לא ימצא" מגלה על ה"לך" השני שהוא בא להתיר, לכן נקטה הברייתא "לא ימצא" על ההיתר של נכרי שכיבשתו. ג. **הראב"ד** מפרש גם כן שהדרשה להתיר נכרי שכיבשתו הוא מ"לך" המיותר. אלא שהברייתא מוסיפה "תלמוד לומר, לא ימצא בבתיכם" לומר, כשם שלגבי חמץ שלא קיבל עליו אחריות שוים הם הנכרי שכיבשתו ושלא כיבשתו להיתרא, כך גם לאיסורא בחמץ שקיבל עליו אחריות שהוא נלמד מ"לא ימצא", שניהם שוים. וקיצר התנא בדבריו ולא נקט את תחילת הדרשה מ"לך" המיותר אלא רק את סוף הדרשה מ"לא ימצא".

[130] הקשה **הר"ן**: מדוע לגבי חמץ של נכרי מעמידה הגמרא את האיסור ואת ההיתר בשני אופנים כדי לקיים את שתי הדרשות, גם "לא יראה לך" שמשמע למעט של נכרי, וגם "לא ימצא" שמשמע אף של נכרי. ואילו לגבי לא יטמין אנו מרבים רק לאיסור, ומבטלים לגמרי את הדרשה של "לא יראה" שמותר להטמין? ותירץ, לאחר שנאמר "לא ימצא" שאסור להטמין, הרי הוא מגלה על ה"לא יראה", שאין הכונה לראיה דוקא, אלא לישנא בעלמא נקט הכתוב, ואפילו כשאינו רואה ממש את החמץ. מוסיף **הר"ן**: לכן הזכירה הברייתא בקטע של "ועדיין אני אומר", רק "בגבולין שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה", ולא הזכירה גם שבגבולין הייתי אומר שמותר להטמין, כי על זה לא צריך את הגזירה שוה "שאור שאור", אלא די בגילוי של "לא ימצא" בלבד. שהרי מה שסברנו בתחילה שמותר להטמין בגבוליו, אינו בגלל איזה שהוא יתור של הפסוק, אלא רק ממשמעות בעלמא של "לא יראה". ולכן די בגילוי של "לא ימצא" כדי שנפרש גם את ה"לא יראה" שהוא כולל גם הטמנה. מה שאין כן בחמץ של נכרי, שהוא נלמד מהייתור של "לך" בפסוק של גבולין, על כרחך אנו צריכים למצוא אופן שתתקיים הדרשה להתיר חמץ של נכרי. עוד כתב, שאף אם נאמר שלא די בגילוי של "לא ימצא" בלבד, אלא צריך לזה גזירה שוה של "שאור שאור", מכל מקום יש לחלק, כאמור, בין הטמנה לחמץ של נכרי. שלגבי הטמנה אין יתור מיוחד בגבולין להתיר הטמנה, אלא שהפסוק של גבולין אינו משמע לאסור הטמנה. ולכן מועילה הגזירה שוה לאסור אף בגבולין הטמנה. אבל לגבי חמץ של נכרי, אף שיש גזירה שוה לאסור אף בגבולין, מכל מקום אנו צריכים לדרוש גם את היתור של "לך", שבא להתיר חמץ של נכרי. ולפי זה, מה שהשמיטה הברייתא את הדין של בל יטמין, אינו בדוקא, אלא שקיצרה הברייתא בלשונה. ולעולם גם בשביל בל יטמין אנו זקוקים לגזירה שוה "שאור שאור". **רבינו דוד** דן בשאלה זו, כיצד דורשים מ"לא ימצא" לאסור בגבולין בבל יטמין? האם אין כאן גזירה שוה לתת את הלאו של לא ימצא אף בגבולין, אלא רק ה"לא ימצא" בא לגלות על ה"לא יראה", שאין משמעותו ראיה ממש אלא שלא יהא ראוי לראיה. או שה"לא יראה" לעולם נשאר במשמעותו לראיה ממש, אלא שעל ידי הגזירה שוה אנו נותנים את הלא ימצא האמור בבתים שינהג גם בגבולין. והנפקא מינה מזה, שאם הוא רק גילוי מילתא, הרי שבגבולין לעולם אין עוברים רק על לאו אחד של לא יראה בלבד, בין בחמץ טמון בין בחמץ גלוי, ואילו בבתים עוברים תמיד על שני לאוין [כי בבתים יש גם את הלאו האמור בגבולין, שהרי הם עצמם בכלל גבולין הם]. ואף בחמץ טמון עוברים בבתים על לא יראה, שהרי, כאמור, לא יראה כולל גם חמץ טמון. ולפי הצד השני הוא להיפך, שבגבולין יש גם את הלאו של לא ימצא האמור בבתים, מכח גזירה שוה. אך בחמץ טמון לעולם אין עוברים על לא יראה בין בבתים ובין בגבולין, שהרי הוא אינו נראה. ומסקנתו כפי הצד שהטמון, הואיל והוא סמוי מן העין, אינו בכלל לא יראה, ורק איסור לא ימצא יש עליו. ואילו חמץ הנראה עוברים עליו בשני לאוין בין בבתים ובין

חמירא דבני חילא את החמץ של אנשי הצבא הנכרים שחנו בעיר, **מבתייכו**, ומסרו אותו לאנשי העיר, והטילו עליהם את טורח תיקון והכנת מזונותיהם, כדי שלא תעברו עליו ב"בל ימצא", על אף שהוא אינו שלכם. **כיון דאילו מיגנב** החמץ **ואילו מיתביד** [נאבד], **ברשותייכו** באחריותכם **קאי**, **ובעיתו לשלומי**, ותתחייבו לשלמו לאנשי הצבא, לכן **כדילכון דמי**, הרי הוא כאילו שלכם, **ואסור**, ועוברים אתם עליו ב"בל ימצא". [131]

קיימא לן, הגונב הקדש מבית הבעלים פטור מלשלם כפל, משום שנאמר "ישלם שנים לרעהו" - ולא להקדש. ורבי שמעון סובר, שאם גנב בהמת קדשים שחייבים באחריותם, דהיינו, שהבעלים היו חייבים להביא קרבן אחר אילו היתה מתה או נגנבת הבהמה הזו [כגון, שהבעלים נדרו ואמרו "הרי עלי עולה"], חייב הגנב בכפל למקדיש. משום שבהמה זו, אף שהיא אינה ממונו ממש, כיון שהיא "גורמת לו לממון", שלא יתחייב בבהמה אחרת תחתיה, הרי שדבר הגורם לממון כממון דמי, וכאילו שלו הוא, וקרינן ביה "לרעהו".

והוינן בה: **הניחא למאן דאמר** [רבי שמעון] "**דבר הגורם לממון כממון דמי**", ניחא שעוברים על חמץ שחייבים באחריותו, שהרי הוא "גורם לממון" אצל הנפקד, שאם היה נאבד היה צריך לשלם תמורתו, ולכן הוא נחשב כשלו.

אלא למאן דאמר [תנא קמא של רבי שמעון] דבר הגורם לממון **לאו כממון דמי - מאי איכא למימר**? הרי החמץ אינו שלו, ומדוע הוא עובר עליו?

ומשנינן: **שאני הכא**, **דאמר** קרא "**לא ימצא**", לרבות חמץ שחייב באחריותו, אף שאינו שלו.

איכא דאמרי איפכא: **הניחא למאן דאמר** "**דבר הגורם לממון לאו כממון דמי**",

דף ו.

היינו דאיצטריך קרא ד"**לא ימצא**" לרבות חמץ שחייב באחריותו, שהרי בעצם אין הוא נחשב כממונו.

בגבולין [שהרי אף שהוא נראה, מכל מקום עוברים עליו גם על לא ימצא, שהרי הוא גם מצוי]. וכן דעת **הכסף משנה** [א ג] שבחמץ טמון אין עוברים על לא יראה.

[131] **הרמב"ן** כתב, שבגוי אין נוהג דין ארבעה שומרים שבתורה, לפי שבפרשת שומרים נאמר "רעהו", וגוי אינו בכלל "רעהו", וגוי שהפקיד ממונו בסתמא אצל הישראל, אין הישראל חייב לשמור עליו ואין עליו אחריות על הפקדון. ואם כן, צריך לומר, שבני העיר קיבלו עליהם במפורש אחריות על החמץ של הבני חילא. או שמדינא דמלכותא היה לחייב את בני העיר באחריות על המזונות של בני החיל. **הרמב"ם** [ד ד] מפרש שבני העיר לא היו חייבים כלל באחריות על החמץ אפילו מדינא דמלכותא, אלא שבני החיל היו מכריחים אותם בכח לשלם עבור החמץ אילו היה נאבד או נגנב. וחלקו עליו הראשונים שאין זה נחשב כקבלת אחריות אלא הרי הוא כגזל בעלמא, ואין הישראל מתחייב בשל כך על החמץ של הגוי.

אלא למאן דאמר "דבר הגורם לממון **כממון דמי**", "**לא ימצא**" **למה לי**? [132] הרי אחריות החמץ עליו, ולכן הוא כממון שלו לכל דיני התורה, ופשיטא שהוא עובר עליו בפסח? ומשנינן: **איצטריך** את הפסוק של "לא ימצא", כי **סלקא דעתך אמינא**, לא אמר רבי שמעון דבר הגורם לממון כממון דמי אלא כאשר הדבר כבר אינו בעין, וכגון, בהמת קרבן שנגנבה מבית הבעלים, שנחשבת כממונו, הואיל והיא גורמת לו בפועל להתחייב ממון. אבל כאן, בפקדון, **הואיל וכי איתיה**, כל זמן שהוא נמצא בעולם ולא נאבד, **הדר בעיניה**, השומר מחזיר אותו לבעלים כמות שהוא, ואין הוא גורם לו עתה שום חיוב ממון, **לאו ברשותיה קאי**, הוא אינו כממונו עד שיעבור עליו ב"בל ימצא". [133] **קמשמע לן** הכתוב של "לא ימצא", שאף על פי כן הוא עובר עליו, מאחר שאילו היה נגנב או נאבד היה מתחייב עליו ממון. [134]

[132] יש להקשות, הרי צריך את ה"לא ימצא" לאסור הטמנה? [ואין לומר, שהקושיה היא על לשון הברייתא למה צריך לדרוש את האיסור בשל נכרי מ"לא ימצא", שהרי אפשר שהברייתא סוברת כהמאן דאמר שדבר הגורם לממון לאו כממון דמי]. ויש לומר, שאם משום לא יטמין, היה יכול לכתוב "לא תמצא" או "לא יהיה לך", ולשון "לא ימצא" משמע שבא לאסור אפילו של נכרי בקיבל עליו אחריות. **פני יהושע**.

[133] הביאור בזה הוא, כי הדין של גורם לממון כממון דמי מועיל רק שאם יחסר הדבר יחשב כאילו נחסר ממנו, וסובר רבי שמעון שיש בעלות ממון מיוחדת על האבידה של הדבר שנקרא שנחסר ממנו. וכמו שמצינו קנין של פרה לכפילא, שלגבי כפל נחשב שהפרה שלו וממנו נגנבה. וכמו כן מצינו שאפשר למכור חפץ לנזקין, שאף על פי שהפסד של הנזק הוא למוכר, מכל מקום צריך המזיק לשלם ללוקח, משום שלענין נזיקין, הוא של הלוקח, ושלו הוזק. אבל על גוף הדבר הוא אינו בעלים. ולכן, כל זמן שהדבר בעין, אין נחשב כאילו יש לו ממון. **חידושי רבי שמואל** [אות קט] בשם הגר"ש וקובץ **שיעורים**.

[134] **ביררים בענין קבלת אחריות בחמץ**: 1. **איזה דרגת אחריות צריך הישראל לקבל על החמץ כדי שיתחייב על יבל ב"יראה ובל ימצא**" שלש שיטות נאמרו בזה בראשונים: א. **הרא"ש** כתב, שיש אומרים שצריך לקבל עליו לפחות אחריות של שומר שכר. וראיה מדברי רבא "כיון דאילו מיגנב ואילו מיתבד ברשותייכו קאי", ומשמע דוקא משום שמתחייב בגניבה ואבידה, דהיינו שומר שכר. ה**מאירי** מוסיף, שעל ידי אחריות מפשיעה בלבד אין לחייבו בביעור, משום שחיוב פשיעה, כעין היזק הוא ואינו מתורת שמירה גמורה. ב**קובץ שיעורים** מבאר את דברי ה**מאירי**, שחיוב פשיעה וחיוב אונסים [בשואל], שני סוגי חיוב הם. באונסים, אין האונס עצמו מחייבו, שהרי אונס רחמנא פטריה, אלא שבשעת שאילת החפץ הוא מתחייב באחריותו, ואף שאירע אונס לאחר מהן, אינו נפטר מאחריותו. ואילו בפשיעה, הפשיעה בעצמה היא המעשה המחייבו, לפי שהיה חייב לשמור ולא שמר. וכמו במזיק, שמעשה ההיזק הוא המחייבו. ולכן לענין בל יראה, צריך שיהא החפץ באחריותו. ואילו חיוב פשיעה אינו מכח האחריות אלא מצד עצם הפשיעה. וכמו שלא יתכן לומר שהחפץ הוא באחריותו אם יוזק, כך אין לומר שהחפץ באחריותו אם יפשע. ולענין חיוב שומר שכר בגניבה ואבידה, יש לחקור, האם חיובו הוא מטעם חיוב אחריות כמו בשואל [וזה הוא טעם דיעה זו, וכן מוכרח לדעת הסוברים שחייב על גניבה ואבידה אפילו באונס], או שחיובו מפני שלא שמר מגניבה ואבידה, כמו חיוב השומר חנם בפשיעה, וזו דעת **רש"י** [ראה להלן], שצריך דוקא אחריות אונסין לענין בל יראה. ב. דעת **הבה"ג** [הובאה ברא"ש] שאפילו שומר חנם חייב על החמץ שבאחריותו. ורבא מתכוין לגניבה ואבידה על ידי פשיעה, שגם שומר חנם חייב בה. **הרא"ש** [בסימן ו] הביא ראיה לשיטה זו מהגמרא לקמן [ו א] "נכרי שנכנס לחצירו של ישראל ובצקו בידו אין זקוק לבער, הפקידו אצלו זקוק לבער", ומשמע שאפילו שומר חנם חייב בביעור, שהרי סתם פקדון שומר חנם הוא. ותמה עליו ה**שאגת אריה** [פח], הרי בגוי אין נוהג כלל דין שומרים לפי שאינו בכלל "רעהו" האמור בפרשת שומרים. ועל כרחך צריך לומר, שלא מדובר שהגוי הפקיד אצלו בסתמא וממילא יש עליו דין שומר, אלא שהישראל קיבל עליו אחריות בפירוש [וכן כתב **הרמב"ן** להדיא]. ואם כן, מנלן שהוא קיבל עליו אחריות של שומר חנם בלבד, דלמא קיבל עליו אחריות של שומר שכר? ג. ה**תוספות** בבבא מציעא [פב ב] ד"ה אימור כתבו שלדעת **רש"י** אינו חייב אלא אם קיבל עליו אפילו אחריות אונסין. [ולפי זה צריך לומר, שרבא מתכוין לגניבה ואבידה באונס. רש"ל שם על הגליון]. 2. **לפי**

המסקנא, **האם צריך דוקא קבלת אחריות על החמץ או שמספיק שהוא גורם לממון**. **בחידושי רבי שמואל** [סימן ה] חקר, האם גם לפי המסקנא שדי קבלת אחריות נלמד מ"לא ימצא", סיבת החיוב נשארת כמו בהוה אמינא, משום שהוא גורם לממון, אלא שאף שבעלמא גורם לממון לאו כממון דמי [ועוד, שהרי החמץ איתיה והדר בעיניה], כאן נאמרה גזירת הכתוב מיוחדת שעוברים על גורם לממון של חמץ אפילו כשהוא איתיה בעיניה. או שמא לפי המסקנא אין הדבר תלוי כלל בגורם לממון אלא בקבלת אחריות בלבד [וכתב, **שהגרי"ז** אמר לו שאף הוא חקר בזה]. והביא, **שהאור שמח** בהלכות חמץ [ג ח] תלה הדבר במחלוקת הראשונים אם גזלן עובר בבל יראה על חמץ שגזל. **הרמב"ן** ו**תוס'** סוברים שהגזלן עובר בבל יראה משום שהוא חייב באחריותו, שהרי אם יאבד החמץ יצטרך לשלם אחר עבורו, וכל עוד שהוא ברשותו יכול להחזירו לאחר הפסח ולומר לו הרי שלך לפניך. אך באמת אין זו קבלת אחריות ממש, כי ענין קבלת אחריות הוא דוקא כאשר הוא מתחייב לשלם עבור החמץ בשעה שאבד, אבל בגזלן החיוב הוא עבור שעת הגזילה, אלא שאם היה החמץ בעין הוא יכול להיפטר על ידי החזרתו, וזה נקרא רק גורם לממון ולא דין חיוב אחריות. נמצא, שהראשונים הללו סוברים שאין צריך קבלת אחריות לענין בל יראה אלא מספיק שהוא גורם לממון. אך **הר"ם מסרקסטה** סובר שהגזלן אינו עובר על בל יראה. משום שהוא סובר שאין די שיהא גורם לממון אלא צריך דוקא קבלת אחריות. 3. **האם מועיל ביטול לחמץ שקיבל עליו א חריות**. **השאגת אריה** [עז] מחדש, שבחמץ שקיבל עליו אחריות בלבד אין מועיל ביטול. וזאת, על פי שיטת **התוס'** ו**הר"ן** שביטול מטעם הפקר. ואם כן, בחמץ שבמילא אינו שלו אלא שחידשה התורה לעבור עליו בבל יראה ובל ימצא משום שהוא גורם לממון. מה יוסיף בזה שהוא מבטלו ומפקירו, הרי גם קודם לכן לא היה שלו אלא שהיה גורם לממון, וגם עתה עדיין הוא גורם לממון כמקודם. וראיה לזה, שאם לא כן, לעולם לא יתכן ללקות על לאו של לא תשחט על חמץ דם זבחי. שתמיד הוא התראת ספק, שמא ביטלו בלבו קודם לכן. אלא ודאי, שיש חמץ שאין מועיל לו ביטול, והוא חמץ שאינו שלו אלא שקיבל עליו אחריות בלבד. ועל חמץ כזה לוקין על לא תשחט על חמץ דם זבחי. ועוד ראיה, מהמבואר לקמן בגמרא [ו ב] שאי אפשר לבטל חמץ בערב פסח לאחר חצות משום שהוא אינו ברשותו של אדם אז [אלא שעשאו הכתוב כאילו ברשותו לענין להתחייב עליו בלבד]. והרי לדידן, שאנו פוסקים כרבי שמעון שחמץ לאחר פסח מותר בהנאה, כל חמץ בפסח נחשב לגורם לממון מאחר שהוא ראוי לאחר הפסח כמבואר להלן [רט ב]. ואף על פי כן אין מועיל לו ביטול. כל שכן חמץ שקיבל עליו אחריות בלבד, שאינו גורם לממון ממש, משום שעדיין לא נאבד, שאין מועיל לו ביטול. ועוד הביא שם ראיות לשיטתו. **ובבית מאיר** [תלא א] חולק על ה**שאגת אריה**, שאפילו בחמץ שקיבל עליו אחריות בלבד יתכן שיבטל ויפקיר את הזכות שיש לו בחמץ כשהוא בעינו, ואף אם יאבד ויתחייב לשלם עבורו הוא אינו מחשיבו לכלום. ואם הביטול מועיל לחמצו, כל שכן שיועיל לחמץ שאינו אלא באחריותו. 4. **האם יש גם עשה ד"תשביתו" על חמץ שקיבל עליו אחריות**. כתב ה**שאגת אריה** [ע ח], שאף שחמץ שקיבל עליו אחריות נלמד מ"לא ימצא" שהוא רק בפסח עצמו, מכל מקום עוברים עליו גם בעשה דתשביתו מערב פסח בחצות. כי לכאורה היו צריכים להתחייב בעשה דתשביתו גם בחמץ שאינו שלו לגמרי שהרי בתשביתו לא נאמר "לך". ועל כרחך צריך לומר, כשם שהגמרא לומדת לעיל גזירה שוה "שאור שאור" בתים מגבולין, בין לקולא בין לחומרא. כך גם לומדים גזירה שוה שאור של תשביתו משאור של בל יראה, בין לקולא בחמץ של אחרים לגמרי, בין לחומרא בחמץ שקיבל עליו אחריות. וראיה לכך. שאם לא כן מנלן שחייב להשבית ממש שעות ולמעלה חמץ שבבורות שיחין ומערות, שהרי בקרא דתשביתו לא נאמר רק "בתיכם" ולא "גבולך". אלא ודאי שלומדים גזירה שוה שאור דתשביתו משאור דבל יראה לכל דבר. ומהאי טעמא נשים חייבות במצות עשה דתשביתו אף שהוא מצות עשה שהזמן גרמא. כשם שהן חייבות בלאו דבל יראה, כך גם חייבות בעשה דתשביתו [שם סימן פב]. 5. **האם הדין של קבלת אחריות נאמר רק בחמץ של גוי**, **או אפילו בחמץ של ישראל**. נאמר ב**שולחן ערוך** [תמ ד] "ישראל שהפקיד חמצו אצל ישראל חבירו או אצל הגוי, אף על פי שקיבל עליו הנפקד אחריות, עובר עליו המפקיד". ובבאר הגולה הגיה "אף המפקיד" היינו שהנפקד ודאי עובר עליו, כיון שקיבל עליו אחריות. ואין הבדל אם המפקיד הוא גוי או ישראל. אך הלבוש כתב, שאם המפקיד ישראל, אין עובר עליו הנפקד, כיון שעל המפקיד מוטל לבערו. ותמה ה**צל"ח** על טעמו של הלבוש. וכי מה בכך שהמפקיד חייב לבערו, אטו בשביל זה יפטר הנפקד. וכי חמץ של שני שותפים אין עוברים עליו שניהם. וגם כאן הרי הם כשותפים, המפקיד שגוף החמץ שלו, והנפקד מפני שקיבל עליו אחריות? אלא הטעם הוא, כיון שהחמץ שייך לישראל, הרי תיכף כשמגיע חצות היום בערב פסח הוא נאסר בהנאה לעולם ונעשה עפרא בעלמא. וממילא נפסק האחריות מעל החמץ הזה, כי מה שייך אחריות על דבר שאינו שוה כלום ולא יהיה שוה כלום לעולם. ולכן אין עובר עליו הנפקד. ורק בחמץ של גוי נשאר האחריות גם לאחר זמן האיסור, משום שהגוי אינו מוזהר שלא ליהנות מחמץ ואפילו בפסח עצמו. נמצא שלגבי הגוי עדיין הוא נחשב ממונו, ושייך קבלת אחריות עליו. גם **רע"א** ב**שולחן ערוך** שם השיג על הבאר הגולה בגלל סברת ה**צל"ח**, שיש לחלק בין אם המפקיד הוא גוי לבין אם הוא ישראל. אך ה**משנה ברורה** בסעיף קטן כ פסק כהבאר הגולה, שגם במפקיד ישראל עובר הנפקד אם

שותפות של נכרי בבהמת ישראל פוטרת לגמרי מחיוב "בכור", שנאמר, "כי לי כל בכור בבני ישראל", ומשמע שרק בישראל נאמר דין בכור, ולא באחרים.

בעו מיניה מרבא: **בהמת ארנונא**, דהיינו, מי שיש לו עדר בהמות, שהוא חייב ליתן עשירית ממנו מס למלך גוי, האם היא **חייבת בבכורה**, שצריך לתת לכהן את הבכורות מאותו עדר ולא מתחשבים בחובת המעשר למלך הגוי המוטלת על העדר.

או דלמא **אין חייבת בבכורה**, כי כל זמן שלא הופרש למלך חלקו, נחשב הדבר כאילו יש לו חלק של שותפות בכל העדר?

ומפרשינן: **כל היכא דמצי** הישראל **מסלק ליה**, שיכולים לשלם למלך את הארנונא **בזוזי**, בכסף במקום הבהמות, **לא קא מיבעיא לן דחייב** בבכורה. שאין זה נחשב שהמלך שותף בעדר, שהרי הוא יכול שלא לתת לו שום בהמה מהעדר אלא כסף.

כי קא מיבעיא לן, **היכא דלא מצי** הישראל **מסלק ליה** למלך **בזוזי**, אלא מחוייב לתת לו בהמות בדוקא, **מאי**? **אמר להו** רבא: הואיל ואינו יכול לסלקו בזוזי, נחשב המלך לשותף בעדר, ולכן היא **פטורה** מהבכורה.

ומקשינן: **והתניא**: בהמת ארנונא **חייבת** בבכורה? ומשנינן: **התם**, מדובר באופן **דמצי** הישראל **מסלק ליה** בזוזי, שאז, כאמור, ודאי שאין המלך נחשב כשותף בעדר. [135]

קיבל עליו אחריות. ובשער הציון שם [לז] הביא מהרבה אחרונים שפסקו כן, ושכך כתב **האליה רבה בשם רבינו ירוחם**. 6. **האם גם לקולא נאמר הדין של קבלת אחריות לענין שיפטר המפקיד עליו**. **בשולחן ערוך**, כאמור, נפסק שהמפקיד לעולם עובר אף שהפקידו באחריות אצל אחרים. אך דבר זה שנוי במחלוקת. **הרא"ש** [ד] הביא שהגאונים כתבו שישראל שהפקיד חמצו אצל נכרי או אצל ישראל חבירו, וקיבל הנפקד עליו אחריות. הנפקד חייב בביעורו ולא המפקיד. כי כשם שחמץ של נכרי בבית ישראל וקיבל עליו אחריות, החשיבתו התורה כחמץ שלו, כך גם להיפך. חמץ של ישראל בבית אדם אחר ובאחריותו, לא נחשב כחמץ של המפקיד. [**חזון איש** קיח ו]. או כיון שחמץ בעצם אינו ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב כאילו ברשותו. כאן, שבמילא החמץ ברשותו של הנפקד משום שקיבל עליו אחריות, לא עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו של המפקיד. כיון שהחמץ הוא ברשותו של ישראל לענין ביעור, למה להתורה להעמידו ברשות אחר. [**מקור חיים** תמ ו, וראה שם שביאור זה הוא רק כשהנפקד ישראל, ובנפקד גוי, הביאור באופן אחר]. **הרא"ש** חלק על הגאונים וכתב, שדבר פשוט הוא שאף על פי שהנפקד קיבל עליו אחריות, אין זה פוטר את המפקיד, הואיל ועיקר הממון הוא שלו. [האמור בדעת הגאונים הוא לפי האחרונים הנ"ל. אך הרבה אחרונים מבארים את דברי הגאונים באופנים אחרים. משום שנתקשו, שבסיום דברי הגאונים משמע שהמפקיד פטור משום שהחמץ אינו ברשותו, ואילו מתחילת דבריהם משמע שהפטור הוא משום שהנפקד קיבל עליו אחריות. ולכן ביארו, שאמנם ביחס למפקיד הפטור הוא משום שהחמץ אינו ברשותו. כי הגאונים הולכים בשיטת **הרמב"ן** שאין אדם חייב על חמץ שאינו ברשותו אף שהוא שלו [הובא להלן בהערה]. והקבלת אחריות שהזכירו הגאונים הוא רק כדי לחייב את הנפקד [**שאגת אריה** פנ]. או שצריך את שניהם, שרק על ידי קבלת האחריות הוא נחשב לאינו ברשותו של המפקיד. ראה הטעם ב**קהילות יעקב** ד].

[135] **התוספות** מקשים מהגמרא בבבא מציעא שהמקבל צאן ברזל מן הנכרי, הוולדות פטורים מן הבכורה. דהיינו, ישראל שקיבל מהגוי בהמות על מנת לשלם לו תמורתם במועד מאוחר יותר, ובינתיים יתחלקו בוולדות. הרי הבהמות הללו פטורים מן הבכורה, למרות שהוא יכול לסלק את הגוי בכסף, והבהמות ישארו ביד הישראל. ואומרת שם הגמרא שהטעם הוא, הואיל ואם ליהודי לא יהיה כסף לשלם לגוי עבור הבהמות, יתפוס הגוי את הבהמות עצמן עבור החוב, לכן נחשבים הבהמות כיד נכרי באמצע. ומדוע כאן די בכך שהישראל יכול לסלק את המלך כדי לפטור מבכורה, למרות שאם לא יהיה לו כסף לסלק אותו יקח המלך את הבהמה עצמה? ותירצו, שיש לחלק. ששם הבהמה היתה מלכתחילה של הגוי. לכן די בכך שיש אפשרות שהגוי יקח את הבהמה כדי שנתייחס

איכא דאמרי: אמר רבא: בהמת ארנונא פטורה מן הבכורה, ואף על גב דמצי מסלק ליה בזוזי שכל זמן שלא סילקו, הרי הוא נחשב כאילו יש לו שותפות בעדר. [136] אבל **עיסת ארנונא** [שהמלך נוטל חלק ממנה] **חייבת בחלה. ואף על גב דלא מצי** הישראל **מסלק ליה** למלך בזוזי.

זאת, למרות שעיסת נכרי פטורה מן החלה, ויכול הישראל לאכול ממנה בלי להפריש חלה. משום שנאמר בחלה "עריסותכם" - דוקא שלכם ולא של נכרי. [וגם בעיסה של שותפות עם נכרי, אם אין בחלק הישראל לבדו כדי שיעור חלה, הרי היא פטורה מחלה. ועיסת ארנונא חייבת בחלה אפילו באופן כזה [137]].

והוינן בה: **מאי טעמא**? מהו טעם הדבר ששונה הדין בעיסה מבהמה?

ומשנינן: מן התורה שניהם פטורים. אלא **בהמה, אית לה קלא** שיש עליה ארנונא, ואין כל חשש שיבאו לחשוד בו על כך שהוא אינו נוהג קדושה בבכורותיו. הלכך לא גזרו בו חכמים. אבל **עיסה, לית לה קלא** שיש בה ארנונא, ולכן חייבו חכמים להפריש ממנה חלה. משום שהרואה אותו אוכל ממנה בלא הפרשת חלה, אינו יודע שהיא עיסת ארנונא, אלא הוא חושב שהיא שלו לגמרי, ואף על פי כן אינו מפריש ממנה חלה. [138] והברייתא שנאמר בה "ארנונא חייבת" מדברת גם כן בעיסה שחייבת בחלה, ולא בבהמה.

תנו רבנן: נכרי שנכנס בפסח **לחצירו של ישראל, ובציקו** [חמצו] **בידו, אין** הישראל **זקוק לבער**. כלומר, אין הישראל חייב להוציא את הנכרי מביתו, שהרי אמרנו "אבל אתה רואה של אחרים".

אבל אם **הפקידו** הנכרי את החמץ **אצלו**, אף על פי שלא קיבל עליו אחריות בפירוש,

---

לבהמה כאילו לא יצאה עדיין מרשותו של הגוי. אבל כאן, שהבהמה של ישראל, אנו אומרים הואיל והישראל יכול לסלק את הגוי ממנה, נחשבת הבהמה כאילו לא נכנסה עדיין לרשותו של הגוי. **תוספות** ד"ה התם.

[136] יש להקשות, באופן שיכול לסלקו הרי זה סתם שעבוד. והרי בחמץ שמשועבד לנכרי עובר עליו הישראל, משום שבעל חוב, רק מכאן ולהבא גובה, ולא למפרע משעת השעבוד. ומדוע כאן פטור מבכורה? וצריך לומר, שלענין בכורה שאני, שאף על פי שהוא של ישראל, מכל מקום, נקרא שיד נכרי באמצע. אך לענין חלה לא מצינו פטור של יד נכרי באמצע, אלא הדבר תלוי רק אם הוא שייך לישראל או לנכרי. ואם כן, דינו כמו בחמץ, שביכול לסלקו צריך להיות חייב מצד הדין. וצריך לומר, אם כן, מה שהגמרא אמרת לקמן שבחלה החיוב הוא רק משום מראית העין, נאמר רק באופן שלא מצי מסלק ליה. **קובץ שיעורים**.

[137] ביאורי **הגר"א** יורה דעה [ש"ל ה].

[138] וכל זה רק בעיסת ארנונא שאין לגוי חלק ברור ומסויים בעיסה, אלא שהישראל צריך לתת לו ממנה חלק כל שהוא. אבל בעיסה שיש לגוי שותפות ממש בה, פטורה מחלה אף באופן שאין לו קול. **רבינו דוד** על פי הירושלמי. **המהר"ם חלאוה** מבאר את הירושלמי, שהחילוק הוא, שבשותפות, חלק הגוי בעיסה היא מסתמא שלו, עד שיגלה דעתו שאינו רוצה בה. אבל בארנונא, מסתמא של ישראל היא, אלא שאם בא הגובה לגבות, הרשות בידו.

אלא קיבלו סתם לרשותו, הרי זה כאילו קיבל עליו אחריות על החמץ,[139] **וזקוק לבערו**. ואם **יחד לו** לנכרי את **ביתו**, שאמר לו "הרי ביתי לפניך, הנח את החמץ היכן שתרצה", אין בלשון זה משום קבלת אחריות, אלא הרי זה כאילו אמר לו "הכנס את החמץ לרשותך".[140] ולפיכך **אין** הישראל **זקוק לבער** חמץ זה. משום **שנאמר** "**לא ימצא**".

והוינן בה: **מאי קאמר**? איך לומדים מ"לא ימצא" להתיר באופן זה?

ומשנינן: **אמר רב פפא**: הדרשה של "לא ימצא" **אריש**א של הברייתא **קאי**. **והכי קאמר**: אם **הפקידו** הנכרי את החמץ **אצלו**, **זקוק לבער**. **שנאמר** "**לא ימצא**" שממנו למדנו על חמץ של נכרי שקיבל עליו הישראל אחריות, שחייבים לבערו.

רב אשי אמר: **לעולם אסיפא** דברייתא **קאי**. **והכי קאמר**: **יחד לו בית**, **אין זקוק לבער**, **שנאמר** "**לא ימצא בבתיכם**". ומשמע, דוקא חמץ שמצוי בידך לכל צרכיך, דהיינו, שהוא שלו. וגם על ידי קבלת אחריות על הדבר הרי הוא כשלו.

והא, החמץ הזה שיחד לו לנכרי את ביתו, **לאו דידיה הוא**, אין בו קבלת אחריות מצד הישראל, שהרי **נכרי כי קא מעייל**, כאשר הוא מכניס את החמץ, **לביתא דנפשיה קא מעייל**! לבית שלו עצמו הוא מכניסו. שכאמור הרי זה כאילו אמר לו הישראל, הכנס את חמצך לרשותך שלך. שודאי אין בכך משום קבלת אחריות.

ומקשינן: אם כן, צריך לומר שהנכרי נחשב כבעלים על המקום שיוחד לו, משום שהוא מושכר לו, ולא הישראל. [שהרי אם הישראל נחשב לבעלים על המקום, הרי זה כאילו אמר לנכרי "הכנס את החמץ לרשותי", שכאמור יש בזה משום קבלת אחריות על החמץ].[141]

וקשיא: וכי רצונך **למימרא דשכירות קניא**, ונחשב השוכר כבעלים?

והתנן במסכת עבודה זרה [כ ב]: אין משכירין בתים לנכרים בארץ ישראל [גזירה אטו מכירה שאסורה מדאורייתא משום "לא תחנם", שדרשו חכמים "לא תתן להם חניה בקרקע"]. אבל בחוץ לארץ מותר להשכיר להם בתים. **ואף במקום שאמרו** שמותר **להשכיר** להם. **לא לבית דירה אמרו**, שידור בה הנכרי, **מפני** ש**הנכרים מכניסין לתוכו**

[139] וכמו שאמרו בבבא קמא [מח ב] שאם אמר בעל הבית לבעל השור "הכנס שורך לרשותי" הרי הוא חייב בשמירתו. **ר"ן**. **הרמב"ן** מוסיף שלפי זה הברייתא באה ללמד חידוש דין בהלכות שומרים, שקבלה לרשותו בסתמא נחשב לקבלת אחריות, ואילו כשמיחד לו בית אין בו קבלת אחריות. ולכן השמיט הרי"ף דין זה, כיון שאין בו חידוש בדיני חמץ.

[140] וכמו שאמרו שם, שאם אמר לו בעל הבית "הכנס שורך לרשותך" אינו חייב בשמירתו. **ר"ן**.

[141] הקושיה גם לרב פפא. שאין הבדל בינו לרב אשי אלא אם הברייתא אומרת זאת מסברא או מקרא. חידושי **הר"ן**.

עבודת גילולים, ועובר הישראל על "לא תביא תועבה אל ביתך". אלא משכירים להם בית רק לצורך העמדת בהמה ועצים.

ואי סלקא דעתך דשכירות קניא, והשוכר נחשב כבעל הבית, אם כן, מה אכפת לן שהנכרי השוכר יכניס לבית הזה עבודה זרה, הלא **כי קא מעייל** את העבודה זרה, **לביתיה דנפשיה קא מעייל**, ואין הישראל עובר על "לא תביא תועבה אל ביתך", שהרי אין זה ביתו!?

אלא על כרחך ששכירות לא קניא. ואם כן, מה מועיל שהישראל מייחד לנכרי ומשכיר לו מקום בביתו, והרי עדיין הוא נחשב לבית הישראל, והחמץ שמונח שם הוא באחריותו? ומשנינן: לעולם שכירות לא קניא, ועדיין הבית נחשב כבית המשכיר. ולכן אסור לו לגרום לכך שתוכנס לתוכו עבודה זרה.

ושאני הכא, בחמץ, **דאפקיה רחמנא** לאיסורו **בלשון "לא ימצא"**, לומר לך, רק חמץ כזה **מי שמצוי בידך** עוברים עליו. **יצא** חמץ **זה**, **שאינו מצוי בידך**. שהרי אותה הפינה שהחמץ מונח בה, מסורה היא לנכרי. הלכך אין הישראל עובר עליו [עיין בהערה 142].

---

142 כל הסוגיא נתבארה על פי **הר"ן** בדעת **רש"י**. ועל תירוץ זה של הגמרא כתב **הר"ן**, שאינו מובן לפי **רש"י** [שהרי סוף סוף יש לו אחריות על אותו חמץ, ולמה לא יעבור עליו. והרי לפי רש"י כל ההיתר ביחד לו בית הוא משום שאז אינו באחריותו]. **והרמב"ן** הקשה עוד על **רש"י**, הרי בהפקיד הגוי בסתם אצל הישראל הוא אינו חייב באחריותו, משום שאין הגויים בדין ארבעה שומרים. כי בפרשת שומרים נאמר "רעהו", וגוי אינו בכלל "רעהו". ומה שנאמר בחמץ של גוי, שקיבל עליו הישראל אחריות, היינו שקיבל עליו בפירוש אחריות ולא בסתמא. ולכן הם מפרשים כפירוש **התוס'** דלהלן. **התוס'** הבינו את פירוש **רש"י** כפשוטו, שהפקידו אצלו היינו שקיבל עליו אחריות בפירוש. ויחד לו בית היינו שלא קיבל עליו אחריות, אלא אמר לו רק "הרי הבית לפניך". ולכן הקשו אם כן, מה צריך יחוד בית, שגם בלא יחד לו בית פטור מלבערו, כיון שלא קיבל עליו אחריות? וכן הקשו משאלת הגמרא "למימרא דשכירות קניא", למה צריך שהגוי יקנה את הבית כדי שהישראל יפטר מלבער, מאחר שלא קיבל עליו אחריות? ולכן הם מבארים, שייחד לו בית היינו שקיבל עליו הישראל אחריות על החמץ. ובכל זאת מותר לו להשהותו, כיון שייחד לגוי את הבית עבור חמצו. ולפי רב אשי לומדים זאת מהפסוק "לא ימצא", שרק כאשר החמץ מצוי בידך אתה חייב לבערו, ואילו כאן לא נחשב כמצוי בידך, כיון שייחד לו בית. ואילו רב פפא סובר שאין צריך פסוק לכך, אלא מסברא לבד אנו אומרים, כיון שייחד לו את הבית, הרי זה כאילו קיבל עליו אחריות על חמצו של נכרי בביתו של הנכרי, שודאי אינו חייב לבערו. **תוספות** ד"ה יחד. **הרמב"ן** מוסיף על פירוש זה שכמדומים היינו שלא נאמרו דברים אלו אלא בחמצו של גוי שקיבל עליו ישראל אחריות, שהוא אינו אסור אלא בביתו של הישראל. עד שמצאתי במכילתא: "בבתיכם" למה נאמר? [והרי אסור להשהות חמץ אפילו מחוץ לביתו]. לפי שנאמר "בכל גבולך", שומע אני כמשמעו [אפילו שלא ברשותו]. תלמוד לומר, "בבתיכם", מה ביתך ברשותך אף גבולך ברשותך ! יצא חמצו של ישראל שהוא ברשות נכרי, אף על פי שהוא יכול לבערו אבל אינו ברשותו. למדנו מכאן, שדין חמצו של ישראל כדין חמצו של נכרי שקיבל עליו אחריות. ובשניהם, רק כאשר הוא ברשות ישראל הוא חייב עליו [ואף על פי שאינו בביתו ממש], ולא כשהוא ברשות הגוי. ועוד כתב, שמעצמו הוא מוכרע. שאם לא כן, נמצא שחמץ של ישראל חייב עליו אפילו אם הוא מופקד ביד גוי בעיר אחרת, ואף על פי שאינו לא בביתך ולא בגבולך. ואילו חמץ של גוי, אפילו בביתו של ישראל אינו עובר עליו. ואיך מתפרש זה שאמרה תורה "גבולך" ו"בתיכם", והרי אין הבדל בין בית ישראל לבית הגוי. אלא ודאי שאפילו חמץ של ישראל אינו עובר עליו אלא כאשר הוא ברשותו. אך זה דוקא מדאורייתא. אבל מדרבנן צריך לבער חמץ של ישראל אף שהוא ברשות נכרי כדמוכח מכמה מקומות בגמרא. אלא שבחמץ של נכרי שקיבל עליו הישראל אחריות, לא החמירו חכמים ולא הצריכו לבערו כשהוא ברשותו של נכרי או כשייחד לו הישראל בית, כיון שאין החמץ שלו אלא הוא רק פקדון בידו. **התוס'** **רי"ד** חולק על זה, שבחמצו של ישראל הוא עובר גם אם אינו ברשותו. שאם לא

אמר רב יהודה אמר רב: המוצא חמץ בביתו ביום טוב של פסח - **כופה עליו את הכלי**. שהרי אינו יכול להוציאו מביתו, משום שהחמץ מוקצה ביום טוב ואסור

כן, כל אדם יטמין חמצו ברשות הרבים או אצל גוי ויפטר. ורק בחמץ של גוי שקיבל עליו אחריות, אינו חייב עליו אלא אם כן הוא ברשותו. ומה שאמרו לעיל "אין לי אלא שבבתיכם, בבורות שיחין ומערות מנין, תלמוד לומר, בכל גבולך", שמשמע דוקא בגבולו הוא עובר ולא ברשות הרבים וברשות גוי, זה אמור רק על חמצו של נכרי שנלמד מדרשה ד"לא ימצא" שאם קיבל עליו אחריות הוא עובר עליו. ורק עליו נאמר שצריך שיהא בבתיכם או לפחות בגבולך. אבל חמצו של ישראל עצמו אין צריך שיהא בגבולך כלל. משום שכל היכן שהוא נמצא, שלו הוא וברשותו הוא עומד, שהרי הוא יכול להקדישו בכל מקום שהוא, למרות שלענין הקדש אמרו "ואיש כי יקדיש את ביתו - מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו". **והר"ן** הביא, שגם **הרמב"ם** כתב בהלכות חמץ ומצה [ד א] שישראל שהפקיד את חמצו ביד נכרי עובר עליו בבל יראה ובל ימצא. [אך ראה שם **כסף משנה** שביאר טעמו של **הרמב"ם**, משום שהמקום שמניח בו חמצו ביד גוי הרי הוא ביתו]. וכתב ה**שאגת אריה** [פג], שלדעת **הרמב"ן** אין צריך דוקא שיכניס את החמץ לרשות הגוי, אלא אפילו רק הוציאו מרשותו די בכך ושוב אינו עובר עליו, שהרי כבר אינו בבתיכם ובגבולך. ועוד כתב השאגת אריה, שאפילו לדעת **הרמב"ן** לא מועילה ההוצאה מרשותו אלא לענין בל יראה ובל ימצא, שאפילו אם הוציאו מרשותו בתוך הפסח עצמו, שוב אינו עובר עליו בבל יראה מעתה, כיון שאינו בגבולו ובביתו. אבל לענין מצות תשביתו, אינו מועיל אלא כשהוציאו מרשותו קודם זמן האיסור. אבל אם היה החמץ ברשותו לאחר זמן האיסור, חלה עליו מצות השבתה, וצריך דוקא לבערו מן העולם, ולא די בכך שיוציאנו מרשותו. והטעם לכך, משום שנאמר "אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם". משמע שכל שהיה החמץ בבתיכם ביום הראשון, חייב אתה להשביתו, והשבתה זו היינו ביעור מן העולם. לרבי יהודה בשריפה דוקא, ולרבנן בכל דבר שיכול להשביתו. וראיה לכך, שאם לא כן, יקשה לשיטת **הרמב"ן**, מאי נפקא מינה במחלוקת רבי יהודה ורבנן אם צריך דוקא לשרוף את החמץ או שיכול לבערו בכל דבר. וכי בשופטני עסקינן שיכול להוציא את החמץ מרשותו ויוצא בכך, והוא משאירו ברשותו וטורח לבערו מן העולם. ועוד, שרבנן אמרו שמצות השבתה שיפררו ויזרה לרוח או יטיל לים. והרי בשעה שמוציאו מרשותו כדי לזרותו לרוח או להטילו לים כבר קיים מצות תשביתו, ומה לו עוד לזרות לרוח ולהטילו לים. אלא ודאי שלענין מצות תשביתו אין די בהוצאה מרשותו אלא צריך דוקא ביעור מהעולם. ועוד הביא שם הרבה ראיות לזה. ו**בחידושי רבי שמואל** [אות לה] כתב, שמדברי **השאגת אריה** נראה שלא נקט **כהגר"ח**, שלפי רבנן שהשבתתו בכל דבר, כל ה"תשביתו" הוא רק מצוה על הגברא לעשות שלא יהא לו חמץ, ואינו דין השבתה בחפצא [הובא לעיל בהערה]. שלפי זה, אין שום סברא לומר כיון שכבר נתחייב בתשביתו, שוב לא פקע חיוב ההשבתה, שהרי כיון שעתה אין ברשותו חמץ, הרי הוא מקיים בכך את התשביתו, ומה איכפת לן שכבר נתחייב קודם. אלא ודאי, שאפילו לרבנן הוא דין בחפצא, שההחמץ טעון השבתה. ועוד כתב, שיש מקשים על **השאגת אריה** מהגמרא לקמן [ו ב], שהבודק צריך שיבטל דחיישינן שמא ימצא גלוסקא יפה. ומקשה הגמרא שיבטלו לאחר שימצאנו. ומתרצת הגמרא, שמא ימצאנה לאחר זמן איסורו, כשכבר אינו יכול לבטלה. ומשמע, שאם היה אפשר לבטל לאחר זמן האיסור, לא היה עובר בכלום. ולפי השאגת אריה מה יועיל הביטול [שהוא מטעם הפקר לשיטת ה**תוספות**] לאחר זמן האיסור? והרי כבר חל עליו חיוב השבתה, וצריך דוקא לבערו מהעולם !? ותירץ רבי שמואל, שאמנם לאחר חלות חיוב ההשבתה צריך דוקא לבערו מן העולם, אך חיוב זה אין עוברים עליו בכל רגע ורגע. כי מה שעוברים תמיד על כל רגע של השהיית חמץ, זה משום שמצות תשביתו כוללת שני דברים [וכן כתב ה**חזון איש** קיח ז]. האחד, חובת ההשבתה מרשותו, היינו שלא יהא לגברא חמץ ברשותו. והשני, חובת ההשבתה מן העולם, דהיינו, הדין בחפצא להתבער מן העולם. ורק על דין השבתה מרשותו הוא עובר בכל רגע שהחמץ עדיין ברשותו. אך על דין השבתה שבחפצא, לא יתכן לומר שיעבור בכל רגע, לפי שאם יבערו בסוף, יתקיים דין החפצא בשלימות. וכמו בנותר, שאין עוברים על האיסור להשהותו, כל ששורפו בסוף. ואין כונת הגמרא שחוששים שמא ימצא גלוסקא יפה ולא ישרפנה לעולם, אלא החשש הוא שמא יתרשל מלבערה מיד, ובינתיים יעבור בבל יראה ובל ימצא. ואם כן, ניחא קושיית הגמרא, מדוע לא נאמר כי מיד שימצאנה יבטלנה, וזה יועיל לגבי הדין תשביתו שעל הגברא, ואילו על הדין תשביתו שבחפצא עדיין יש לו זמן לשורפה כל ימי הפסח, שהרי על חיוב זה אין עוברים בכל רגע ורגע. להלכה, אם פוסקים כדעת **הרמב"ן**, ראה **בביאור הלכה** סוף סימן תמ.

בטלטול.[143] ואף על פי כן אינו עובר עליו ב"בל יראה", כיון שכבר ביטלו אתמול, [כמו שאמרו לקמן בעמוד ב שהבודק צריך גם שיבטל את החמץ בלבו], ושוב אינו עובר עליו מן התורה.[144] אלא, כדי שלא ישכח ויאכלנו, הצריכוהו לכפות עליו כלי.

אמר רבא: **אם** חמץ **של הקדש הוא**, אפילו כפיית כלי **אינו צריך**.

והוינן בה: **מאי טעמא** לא חיישינן ביה שמא ישכח ויאכלנו, כבכל חמץ? ומשנינן: כיון שבין כך **מיבדל בדילי** אינשי **מיניה** כל ימות השנה, משום שיש עליו איסור מעילה, לכן אין חשש שיבא לאכלו בפסח.

ואמר רב יהודה אמר רב: **חמצו של נכרי** הנמצא בבית ישראל כפקדון [שלא קיבל עליו

---

[143] לפי מאן דאמר שאין כלי ניטל בשבת אלא לצורך דבר הניטל. אם כן, איך יטלטל את הכלי כדי לכפותו על החמץ שהוא מוקצה? וצריך לומר, שמדובר באופן שהוא נוטל את הכלי משום שהוא צריך להשתמש במקומו של הכלי. ולכן מותר לו להמשיך ולהשתמש בו אפילו לצורך דבר שאינו ניטל. או שאותו מאן דאמר יודה שכאן התירו לכפות כלי על החמץ, כדי שלא יבא לאוכלו. **תוספות** ד"ה כופה.

[144] **רש"י**. וכתב **הר"ן**, שמטעם זה אסור אף לשורפו במקומו [בלי טלטול] ביום טוב. ואף שהלכה כבית הלל שמתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך. מכל מקום צריך שיהא צורך היום קצת. וכאן אין שום צורך בשריפה זו, כיון שכבר ביטל את החמץ. ומדבריו משמע שאם לא ביטלו, מותר לשורפו ביום טוב משום "מתוך". וכן דעת הרבה ראשונים. אך יש ראשונים שסוברים שאפילו כשלא ביטל את החמץ אסור לשורפו או לטלטלו ביום טוב מטעמים שונים. א. ה**תוספות** בכתובות [ז א] ד"ה מתוך כתבו שהשריפה עצמה אמנם מותרת בגלל "מתוך", ואפילו אם ביטלו, שהרי עדיין יש עליו מצוה מדרבנן לשורפו, וגם מצוה מדרבנן הוי צורך היום. אלא שאי אפשר לטלטלו בגלל איסור מוקצה. ולכן אפילו לא ביטלו, כופה עליו כלי בלבד. [ומדובר באופן שאי אפשר לשורפו במקומו בלי לטלטלו. **חזון איש**]. ומבאר ה**כסף משנה** בהלכות חמץ [ג ח], שאף על פי שמוקצה הוא רק מדרבנן, ואיך נתיר לו להשהות את החמץ בינתיים בביתו ולעבור על איסור דאורייתא של בל יראה בגלל איסור דרבנן. יש לומר, שחכמים עשו חיזוק לדבריהם ואסרוהו לעבור על איסור דרבנן אפילו במקום איסור של תורה. ועוד, שהרי העבירה על איסור מוקצה הוא בקום ועשה, ואילו על בל יראה הוא עובר רק בשב ואל תעשה. וכיון שרצונו לבערו אלא שחכמים אסרוהו, הוא אינו עובר עליו, דהוי כאונס. ו**במגן אברהם** [תמו ב] כתב הטעם על פי שיטת ה**תוס'** לקמן [כט ב] ד"ה רב אשי, שהמשהה חמץ על מנת לבערו לאחר מכן, אינו עובר עליו בבל יראה. ולכן, אינו עובר מדאורייתא כאשר אינו שורף את החמץ ביום טוב, כיון שדעתו לבערו לבסוף. ב. **הריטב"א** [לעיל ה א] סובר שהשריפה עצמה אסורה ביום טוב מן ההתורה, ואין להתיר משום "מתוך". כי מה שהגמרא אומרת לעיל [ה ב] שאילו היה רבי עקיבא סובר "מתוך" היה מותר לשרוף את החמץ ביום טוב, זה רק לפי ההוה אמנא ש"תשביתו" הוא ביום טוב עצמו. אך לפי האמת ש"תשביתו" הוא מערב יום טוב, אסור לשרוף את החמץ ביום טוב, כיון שהמצוה כבר התחילה קודם לכן. וכמו מילה שלא בזמנה שאינה דוחה יום טוב. אך בלא ביטלו, לא די בכפית כלי, אלא צריך להוציאו מהבית על ידי גוי או כלאחר יד. שהתירו לו שבות דרבנן [של הוצאה מרשות לרשות על ידי גוי או כלאחר יד] כדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא. ג. **המהר"ם חלאווה** סובר אף הוא כ**הריטב"א** ששריפת החמץ אינה דוחה יום טוב אף אם לא ביטלו. ולא מיבעיא לרבנן שאין מצוה לשרוף את החמץ בדוקא, אלא אפשר לפוררו ולזרותו לרוח או להטילו לים, אלא אפילו לרבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא שריפה, אף על פי כן אין שורפין חמץ ביום טוב. וכמו שריפת קדשים שאינה דוחה יום טוב. ומה שהגמרא אומרת לעיל שרבי עקיבא אינו סובר מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, אין הכונה שהוא סובר כבית שמאי שאין אומרים "מתוך". אלא שאפילו לבית הלל צריך שיהא על כל פנים צורך היום [ולא ביאר **המהר"ם חלאווה** מדוע אין נחשב שריפת חמץ צורך היום]. אך לענין טלטול החמץ הוא דן אם איסור מוקצה נדחה מפני איסור דאורייתא של בל יראה כשלא ביטל את החמץ. ויהא מותר ליטול את החמץ ולזורקו לחוץ, אם לא. והביא ראיות מהש"ס לכאן ולכאן אם העמידו חכמים דבריהם במקום איסור תורה או לא. וכתב, שלכן אין לדון מזה לא להקל ולא להחמיר, אלא היכא דאיתמר איתמר, והיכא דלא איתמר לא איתמר. ובסוף הוכיח מכמה מקומות בגמרא לענין חמץ עצמו, שאין לטלטלו ביום טוב ואפילו כאשר לא ביטלו, אלא רק לכפות עליו את הכלי.

אחריות, ומותר להשהותו [145], הרי הוא **עושה לו** בערב פסח **מחיצה** של **עשרה** טפחים סביבו, **משום היכר** כדי שלא ישכח ויבא לאוכלו. ואין די בכפיית כלי עליו לכל הפסח, שמא יטול את הכלי כשיצטרך לו. ורק לעיל שמצא חמץ ביום טוב עצמו, די בכפיית כלי, כיון שאין לו אפשרות לעשות מחיצה ביום טוב. וגם הכלי אינו רק עד מוצאי יום טוב, ואז הוא מבערו.

ואם של הקדש הוא, אינו צריך לעשות מחיצה של עשרה טפחים.

מאי טעמא? - כי **מיבדל בדילי אינשי מיניה**, ולא יבאו לאוכלו.

ואמר רב יהודה אמר רב: **המפרש** [פורש] מן היבשה לים, **והיוצא בשיירא** למקום רחוק - אם יצא **קודם שלשים יום** שלפני הפסח, **אין** הוא **זקוק לבער** את החמץ שבבית קודם יציאתו.

אבל אם יצא לדרכו **בתוך שלשים יום** שלפני הפסח, הרי הוא **זקוק לבער**. כיון ששואלין בהלכות פסח שלשים יום קודם הפסח, מאז חל עליו חיוב להזהר בצרכי הפסח, ואין הוא רשאי לעזוב את ביתו עד שיבער ממנו החמץ.

אמר אביי: **הא דאמרת שתוך שלשים יום זקוק לבער, לא אמרן** הכי **אלא כשדעתו לחזור** לביתו בימי הפסח, שנמצא עובר עליו ב"בל יראה". **אבל** אם **אין דעתו לחזור** בימי הפסח, **אין** הוא **זקוק לבער** את החמץ אפילו תוך שלשים יום.

אמר ליה רבא: והרי **אי דעתו לחזור** בימי הפסח, מדוע דוקא ביוצא תוך שלשים זקוק לבער? הלא **אפילו** ביוצא **מראש השנה, נמי** זקוק לבער. שהרי כשישוב לביתו בפסח וימצא בו חמץ, יעבור עליו מיד כשיראהו ב"בל יראה". [146] ואז כבר לא יוכל לבטל אותו,

---

[145] **רש"י**. **והר"ן** כתב, שיש אומרים, אפילו כשקיבל עליו אחריות. כיון שעשה לו מחיצה ויחד לו מקום, שוב לא נקרא "גבולך", וכמו שנתבאר בהערה לענין ייחד לו בית. ודעה שלישית מובאת ב**מגיד משנה** הלכות חמץ [ד ב] שדוקא בקיבל עליו אחריות צריך מחיצה עשרה, אבל בלא קיבל עליו אחריות די שיפנהו לאיזה מקום כדי שלא יכשל בו. והקשה **הרש"ש** על דיעה זו: אם מדובר בקיבל עליו אחריות, מדוע אמרו בסיפא ואם של הקדש הוא אינו צריך לעשות מחיצה. והרי הוא עובר עליו מן התורה, כיון שקיבל עליו אחריות. ומה יועיל שהוא בדיל מיניה? ותירץ, שבשל הקדש לעולם אינו עובר עליו אפילו בקיבל עליו אחריות, משום "דכל היכא דאיתא, בי גזא דרחמנא איתא" [כלומר, שהוא נמצא תמיד ברשות גבוה]. והוי כאילו קיבל עליו אחריות על חמצו של גבוה ברשות גבוה. **הב"ח** [ת מ] הביא ראיה נגד דיעה זו מכך שהגמרא אומרת שבשל הקדש אין צריך לעשות מחיצה משום דבדילי אינשי מיניה. משמע שטעם המחיצה הוא משום היכר.

[146] לשון **רש"י**. משמע שעד עתה לא עבר עליו, למרות שהוא לא ביטל את החמץ. והקשה **מהרש"ל**: הרי החמץ שלו היה בביתו, ומה לי שלא ראה אותו. וכי בשביל זה לא יעבור עליו? ותירץ, שמדובר שאין ידוע לו בודאות שיש לו חמץ בביתו אלא הוא רק ספק. וחמץ שאין ידוע אין עוברים עליו. ורק כשהוא חוזר לביתו ורואה את החמץ, הוא עובר עליו. אך הקשה שממה נפשך, אם יחזור ביום טוב עצמו, וסובר **רש"י** שאסור לשרוף חמץ ביום טוב אפילו כשלא ביטלו. אם כן, אנוס הוא. ואם יחזור בחול המועד, יכול מיד לשורפו? ותירץ, דחיישינן שמא לא ישרפנו מיד כשיגיע לביתו, בפרט שהוא עייף מהדרך, ונמצא עובר באותו רגע ב"בל יראה". **הר"ן** כתב, **שבירושלמי** אמנם מבואר, שרק בחמץ שאינו ידוע אינו זקוק לבער קודם שלשים יום, אך בחמץ ידוע צריך לבער אפילו מראש השנה. אבל מלשון הגמרא שלנו שאמרה "אין זקוק לבער" ולא אמרה "אין זקוק לבדוק", משמע שאפילו בחמץ ידוע אינו צריך לבער קודם שלשים יום. כיון שאין דעתו לחזור בפסח, הרי עשאוהו כחמץ שנפלה עליו מפולת שהרי הוא

שהרי אי אפשר לבטל את החמץ לאחר זמן איסורו משום שהוא אסור בהנאה ונחשב כאינו שלו. כמבואר להלן [בעמוד ב].

אלא, **אמר רבא**: **הא דאמרת** שקודם **שלשים יום אין זקוק לבער**, **לא אמרו** הכי **אלא כשאין דעתו לחזור** בימי הפסח. **אבל** אם **דעתו לחזור** בפסח, [147] **אפילו** אם הוא יוצא **מראש השנה**, נמי **זקוק לבער** את החמץ. כדי שלא יעבור עליו כשישוב לביתו ויראנו. **ואזדא רבא לטעמיה**.

דאמר רבא: **העושה מביתו אוצר** של תבואה, ותחת התבואה נמצא חמץ - אם עשאו אוצר **קודם שלשים יום** שלפני הפסח, **אין** הוא **זקוק לבער** את החמץ בטרם יעשה עליו את האוצר. לפי שקודם שלשים יום עדיין לא חלה עליו חובת הביעור. וכשמגיע זמן החיוב הרי הוא נחשב כמבוער, כדין חמץ שנפלה עליו מפולת שמבואר במשנה לקמן [לא ב] שהוא נחשב כמבוער מן העולם.

אבל אם עשאו אוצר **בתוך שלשים יום** שלפני הפסח, הרי הוא **זקוק לבער** את החמץ ממנו קודם עשיית האוצר. ואף שבין כך סופו להיות מבוער על ידי האוצר, מכל מקום אין זה ביעור לכתחילה. וכיון שהוא תוך שלשים יום, שכבר חלה חובת הביעור, צריך שיעשה ביעור של לכתחילה.

וקודם שלשים יום **נמי לא אמרן** שאין זקוק לבער, **אלא כשאין דעתו לפנותו** את האוצר מן התבואה בימי הפסח. **אבל** אם **דעתו לפנותו** בפסח, **אפילו** אם עשאו אוצר **קודם שלשים יום** שלפני הפסח, **נמי זקוק לבער**. שהרי מיד כשיפנה את האוצר, שוב לא יהיה החמץ כמבוער, ויעבור עליו.

כמבוער. **המהרש"א** מוסיף, שכך מוכח גם מזה שהגמרא מדמה את הדין הזה לעשה ביתו אוצר. ושם מפרש **רש"י** שהטעם משום חמץ שנפלה עליו מפולת. ועוד כתב בחידושי **הר"ן**, שאין נראה לו דברי **רש"י** שמדובר כאן אפילו כשלא ביטל את החמץ, שהרי כל הטעם לפוטרו קודם שלשים יום, משום דהוי כחמץ שנפלה עליו מפולת, ושם גופא אומרת הגמרא שצריך לבטל את החמץ בלבו. אלא שכל הנידון רק לענין חובת ביעור מדרבנן שמא יבא לאוכלו. ולכן אם אין דעתו לחזור בפסח, לא חייבוהו לבער, שהרי אין חשש שיבא לאוכלו. אבל תוך שלשים יום כבר חלה עליו חובת ביעור, ואינו יכול ליפטר ממנה, אף שאין כאן חשש שמא יבא לאוכלו. אבל ביטול, לעולם צריך. וכתבו **הראשונים** שהביטול יעשה בזמנו בערב פסח. **ובטור** [תלו] כתב שלא יברך על הביטול, כי עיקר הביטול הוא בלב, ולא מצינו ברכה על מחשבה שבלב.

[147] **רש"י**. וכתב **הר"ן**, משמע מזה שאם דעתו לחזור קודם הפסח אינו זקוק לבער קודם שלשים יום. **ורבינו דוד** מוסיף, שלפי דיעה זו מסתבר שאפילו בתוך שלשים יום אינו זקוק לבער כאשר דעתו לחזור קודם הפסח. כיון שיש לו זמן לבער אז. [אך כתב שדבר זה תלוי במחלוקת הבבלי והירושלמי. שלדעת הירושלמי בתוך שלשים יום לעולם צריך לבער אפילו בדעתו לחזור קודם פסח]. וראה עוד **משנה ברורה** [תלו כא]. אך **הרמב"ם** [ב יט] סובר שדוקא כאשר אין דעתו לחזור כלל עד אחר הפסח, הוא פטור מלבער קודם שלשים יום. אבל אם דעת לחזור אפילו קודם הפסח, צריך לבער עתה. שמא יחזור ערב פסח בין השמשות, ולא יהיה לו פנאי לבער. ולפי דיעה זו הקשה בהגהות **סמ"ק**: אם כן, כל מי שיוצא לדרך אפילו מתחילת השנה יצטרך קודם לבדוק את החמץ, ואפילו דעתו לחזור זמן רב קודם הפסח? ותירץ, שדוקא במפרש לים או יוצא בשיירא לדרך רחוקה חיישינן שמא ישתהה עד סמוך לפסח, אבל בסתם יוצא לדרך לא חיישינן לכך. ושתי הדיעות הובאו **בשולחן ערוך** [תלו א ב].

והיינו כמו שאמר רבא לעיל במפרש ויוצא בשיירה, שאם דעתו לחזור בימי הפסח, הרי הוא חייב לבער את החמץ אפילו קודם שלשים יום, כדי שלא יעבור עליו בפסח כשישוב לביתו. [148]

והוינן בה: **הני שלשים יום**, **מאי עבידתייהו**? מדוע דוקא מזמן זה חלה חובת ביעור חמץ?

ומשנינן: הטעם לכך, משום שמאז שואלין בהלכות הפסח.

כדתניא: **שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח**, **שלשים יום**. [149] **רבי שמעון בן גמליאל אומר**: **שתי שבתות** קודם הפסח שואלין ודורשין בהלכותיו.

והוינן בה: **מאי טעמא דתנא קמא** שהזמן לשאול ולדרוש בהלכות הפסח הוא משלשים יום קודם הפסח?

דף 1:

ומשנינן: **שהרי** מצינו **במשה** רבינו שהיה **עומד בפסח ראשון ומזהיר** את ישראל **על הפסח השני**.

שנאמר, שהקדוש ברוך הוא ציוה למשה [במדבר ט ב] "**ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו**".

וכתיב לאחר מכן, בשעה שבני ישראל עשו את הפסח בארבעה עשר בניסן, "**ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם** ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא". וציוה להם משה אז על הלכות פסח שני שהוא בי"ד באייר. הרי שדורשים בהלכות הפסח שלשים יום קודם לו. [150]

והוינן בה: **ורבי שמעון בן גמליאל**, מדוע הוא אינו לומד משם?

ומשנינן: **אמר לך** רבי שמעון בן גמליאל, אין משם ראיה, שלעולם הציווי על הפסח שני לא היה באותו זמן שעשו את הפסח ראשון. אלא **איידי דאיירי במילי דפסחא**, היות

[148] כתב **הריטב"א**, שדעת **הרא"ה** היא, שבכל מקום שזקוק לבער קודם הפסח, מברך על הביעור. אך כתב **הריטב"א**, שנראין הדברים שדוקא תוך שלשים יום קודם הפסח מברך ולא לפני כן. **הב"ח** [סוף סימן תלו] הכריע אף הוא כן מדעתו. וכתב הטעם, משום שבתוך שלשים שחל עליו חובת ביעור, הרי הוא כליל י"ד, לכן הוא חייב לברך. אך קודם שלשים לא חלה עליו עדיין חובת הביעור אלא כל הבדיקה היא מחשש שמא ימצא חמץ בתוך הפסח כשיחזור, לכן אין לו לברך. אך **הרמ"א** [תלו א] פסק שאפילו בתוך שלשים יום אינו מברך. **והגר"א** שם מבאר, שרק בבודק בליל י"ד תיקנו לברך "על ביעור חמץ" משום שאת החמץ שהוא מוצא בבדיקה הוא מצניע כדי לשורפו מחר, נמצא שהבדיקה תחילת הביעור. מה שאין כן בבודק קודם לכן, שאינו מבער את החמץ מן העולם, אלא רק מפנהו מכאן ומשתמש בו כרגיל עד פסח, לא יתכן לברך "על ביעור חמץ".

[149] כלומר, שמאז הוא נחשב כ"שואל לענין". ונפקא מינה לגבי הא דקיימא לן: שני תלמידים ששואלים, אחד שואל כענין ואחד שואל שלא כענין, נזקקין תחילה לזה ששואל כענין. **ר"ן**.

[150] אף על גב שמשה לא אמר להם מעצמו, אלא שהיה צריך לענות לאנשים הטמאים ששאלו אותו מה דינם? מכל מקום, אילו לא היו צריכים לדרוש עתה בהלכות הפסח השני, לא היה משה מאריך לומר את כל פרשת פסח שני, אלא היה אומר להם רק, אל תעשו עתה פסח ! **תוספות** ד"ה ומזהיר.

והכתוב מדבר כאן על ענין פסח ראשון, **מסיק להו לכל מילי דפסחא**, הוא אומר גם את הציווי על פסח שני.

והוינן בה: **ומאי טעמא דרבי שמעון בן גמליאל** דקאמר "שתי שבתות"?

ומשנינן: **שהרי** מצינו **במשה** רבינו, שהיה **עומד בראש החדש** ניסן, **ומזהיר על הפסח. שנאמר** בפסח מצרים [שמות יב ב], "**החדש הזה לכם ראש חדשים**". ומיד **כתיב** "**דברו אל כל עדת ישראל לאמר בעשור לחדש הזה ויקחו להם איש שה לבית אבות** שה לבית", שנצטוו לומר לישראל את הלכות הפסח. [151]

הרי שדורשים בהלכות הפסח שתי שבתות קודם לו.

ועדיין תקשי: **וממאי דבריש ירחא** בניסן **קאי**, מנין לנו שגם הציווי של משה לבני ישראל היה באותו יום שנצטווה מהקדוש ברוך הוא, דהיינו, בראש חדש. **דילמא בארבעה בירחא או בחמשה בירחא קאי**, [153] ורק אז ציוה לישראל? [152] **אלא, אמר רבה בר שימי משמיה דרבינא: מהכא** למד רבי שמעון בן גמליאל: שנאמר [במדבר ט א] **וידבר ה' אל משה במדבר סיני בשנה השנית בחדש הראשון** לאמר". **וכתיב** שם, שהקדוש ברוך הוא אמר לו "**ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו**". הרי שנצטוה משה בראש חדש ניסן לומר לישראל על הפסח, דהיינו, שתי שבתות קודם לפסח.

ושוב מקשינן: **הכא נמי, ממאי דבריש ירחא קאי** שהציווי היה בראש חדש ניסן? **דילמא בארבעה בירחא או בחמשה בירחא קאי!**?

ומשנינן: **אמר רב נחמן בר יצחק: אתיא** גזירה שוה "**מדבר**" **מ**"**מדבר**".

כתיב הכא "**במדבר סיני**". **וכתיב התם**, בתחילת ספר במדבר, "**וידבר ה' אל משה במדבר סיני באהל מועד באחד לחדש השני**".

---

[151] היינו שאר הלכות הפסח שנאמרו בפרשה, ולא רק שיקחו אותו בעשור לחדש. שמזה אדרבה, יש ראיה שצריך רק עשרה ימים קודם. חידושי **הר**"ן.

[152] כך מפרשים ה**תוספות**, שזה ודאי ש"החדש הזה לכם ראש חדשים" נאמר בראש חדש ניסן. כמבואר במסכת מנחות [כט א] שנתקשה משה בראיית הלבנה, אימתי היא ראויה לקידוש החדש עד שהראה לו הקדוש ברוך הוא את הלבנה בחידושה, ואמר לו "כזה ראה וקדש". אלא הקושיה היא, שמא משה לא אמר להם לישראל את הציווי עד ארבעה וחמשה בחדש. בדרך אחרת ביארו ה**תוספות**, שהקושיה היא, שאמנם "החדש הזה לכם ראש חדשים" נאמר בראש חדש, אך הציווי על הפסח "דברו אל כל עדת ישראל ויקחו להם איש שה לבית אבות", וכל אותה הפרשה, נאמר רק בארבעה וחמשה בחדש. **תוספות** ד"ה ממאי.

[153] מה שנקטה הגמרא ארבעה וחמשה בירחא ולא שני ושלישי בירחא. משום ששני בניסן היה אז בערב שבת, כמבואר בשבת [פז ב]. ובודאי לא בא משה לבשר להם הגאולה בערב שבת, כמו שאמרו לקמן [יג א] כבר מובטח להן לישראל שאין אליהו בא לא בערבי שבתות ולא בערבי ימים מפני הטורח. ובשלישי שהיה שבת, פשיטא שלא אמר להם שיקחו שה, כיון שהמצוה אינה בו ביום. נמצא שהזמן המוקדם ביותר הוא ארבעה או חמשה לחדש [ולקמן שנקטה הגמרא שוב ארבעה וחמשה, הוא אגב הנאמר כאן]. **יעב**"**ץ**. ובדומה לזה כתב **במרומי שדה**, שאין שונין בערב שבת לכתחילה [דבר חדש], משום כבוד השבת. [שלכן הוסיף משה יום אחד מדעתו כדי שלא תהא קבלת התורה בערב שבת]. וכן בשבת אין שונין לכתחילה כמבואר בנדרים [לז א]. ועל כרחך שהיה בארבעה או בחמשה בירחא.

מה להלן, בראש חדש [אייר] היה. גם הציווי של הקדוש ברוך הוא למנות את ישראל, וגם הציווי של משה לישראל על כך [שנאמר "באחד לחדש השני ויתילדו על משפחותם לבית אבותם"]. **אף כאן**, גם הציווי של הקדוש ברוך הוא למשה, וגם הציווי של משה לישראל על הפסח, אף הוא היה **בראש חדש** [ניסן]. [154]

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

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

אמר רב פפא: לא אמרן ש"אין מוקדם ומאוחר בתורה", **אלא בתרי ענייני**, בשני ענינים. **אבל בחד עניינא**, בסדר המקראות באותה פרשה עצמה, **מאי** דנכתב **מוקדם** נאמר **מוקדם, ומאי** דנכתב **מאוחר** נאמר גם **מאוחר** יותר.

דאי לא תימא הכי, אלא תאמר שאפילו באותה פרשה אין סדר קדימה, איך אנו סומכים בכל התורה על המדה "**כלל ופרט - אין בכלל אלא מה שבפרט**"?

שהרי אחת משלוש עשרה המידות שהתורה נדרשת בהן, היא הלימוד, שבכל מקום שהתורה כתבה ענין מסויים באופן כללי, ואחר כך פירטה בו פרט, אנו אומרים שהפרט בא לפרש את הכלל שקדם לו, לומר שהכוונה בכלל היא רק למה שנאמר בפרט, ולא יותר.

---

[154] **תוספות** ד"ה מאי. לכאורה, מה יאמרו רבנן על הדרשות של רבי שמעון בן גמליאל, שמשמע שדי בשני שבועות בלבד? יש לומר, שמ"החדש הזה" אי אפשר ללמוד, כיון שהיה קודם מתן תורה, ועדיין לא נתחייבו לשאול ולדרוש כלל. ובהרבה מקומות אמרו שאין למדין מקודם מתן תורה. ומ"ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו" גם אין ללמוד. כיון שכבר ידעו את כל דיני פסח וחמץ ומצה מפסח מצרים, ממילא כבר שאלו ודרשו בהלכות אלו שלשים יום קודם. אלא שפרשת "ויעשו בני ישראל את הפסח" נשנתה בשביל דבר שנתחדש בה - "במועדו" אפילו בשבת ואפילו בטומאה. **פני יהושע**. וראה שם שביאר את דעת רבי שמעון בן גמליאל לפי זה, שהוא הולך לשיטתו, ורבנן לשיטתם במחלוקת אחרת. **הצל"ח** מתרץ, שב"החדש הזה" לא היה יכול משה לומר להם קודם, שהרי עדיין לא נצטווה כלל על הפסח עד ראש חדש. ועל הקדוש ברוך הוא בודאי אין לשאול למה לא ציוה מצוה זו קודם לכן. [והראיה, שגם רבי שמעון בן גמליאל לא אמר "שהרי הקדוש ברוך הוא הזהיר בראש חדש". שאם היה אומר כן לא היה קשה "וממאי דבריש ירחא", שהרי הקדוש ברוך הוא ודאי אמר פרשה זו בראש חדש כמבואר **בתוס'** ד"ה ממאי. אלא ודאי שמהקדוש ברוך הוא אין ללמוד]. וגם מ"ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו" אין לשאול מדוע לא ציוה משה קודם לכן, שהרי לא ידע משה כלל שיעשו את הפסח באותה שנה עד שאמר לו הקדוש ברוך הוא, שהרי כל ארבעים שנה שהיו במדבר לא עשו פסח, מלבד אותה שנה שהיתה הוראת שעה, כמבואר **בתוס'** בקידושין [לז ב] ד"ה הואיל.

ואם נאמר שאפילו באותו ענין "אין מוקדם ומאוחר בתורה", אם כן, **דילמא** קודם נאמר הפרט, ואחריו נאמר הכלל, ואין זה "כלל ופרט", אלא להיפך, "**פרט וכלל" הוא**? **ותו** קשיא, הרי בכל מקום שהפרט נכתב קודם ולאחר מכן הכלל, אנו דורשים במדת "**פרט וכלל - נעשה כלל מוסיף על הפרט**", ומרבים כל דבר. שלכן הוסיפה התורה את הכלל, כדי שלא תאמר שרק הפרט או כיוצא בו, אלא הכל בכלל.

ואם נאמר שאין מוקדם ומאוחר בתורה גם בענין אחד, הרי גם לגבי זה קשה, כיצד ניתן לדרוש כן, והרי **דילמא** אין זה "פרט וכלל", אלא "**כלל ופרט" הוא**? [155]

אלא ודאי, בחד עניינא "יש מוקדם ומאוחר בתורה".

ומקשינן: **אי הכי, אפילו בתרי ענייני**, ששם ודאי אנו אומרים "אין מוקדם ומאוחר בתורה", **נמי** יקשה, כיצד דורשים "כלל ופרט" או "פרט וכלל" כאשר אחד מהם נאמר בפרשה זו, והשני בפרשה אחרת?

הניחא למאן דאמר "כלל ופרט" המרוחקין זה מזה אין דנין אותו ב"כלל ופרט" - שפיר! שלדבריו, באמת אין דורשים מדה זו בשתי פרשיות.

אלא למאן דאמר אפילו כשהם מרוחקים זה מזה **דנין** אותו ב"כלל ופרט", **מאי איכא למימר**? הרי אין מוקדם ומאוחר בתורה!

ומשנינן: **אפילו למאן דאמר דנין** כלל ופרט המרוחקים זה מזה, **הני מילי**, דוקא כשהם כתובים **בחד עניינא**, באותה פרשה. **אבל בתרי ענייני**, בשתי פרשיות, לכולי עלמא **אין דנין**. לפי שבשתי פרשיות "אין מוקדם ומאוחר בתורה". [156] **אמר רב יהודה אמר רב**:

---

[155] הקשה **מהרש"ל**: מה הראיה, דלמא לעולם אמרינן אין מוקדם ומאוחר בתורה אפילו בחד עניינא, אלא שאין אומרים כן רק במקום שיש הוכחה לכך. כגון פרשת הפסח שבפרשת בהעלותך ומנין הפקודים שבתחילת ספר במדבר. אבל כשאין הוכחה וטעם, מדוע נאמר אין מוקדם ומאוחר בתורה, ולא נדרוש כלל ופרט? ותירץ, שלפעמים דורשים כלל ופרט גם כשהוא נגד קל וחומר, וזה כאילו הוכחה שלא נדרוש כלל ופרט משום שאין מוקדם ומאוחר בתורה. ובפרט לפי מה שכתבו ה**תוספות** בנזיר, שבכל כלל ופרט, שאין בכלל אלא מה שבפרט. אם כן, למה נכתב הכלל? אלא משום שיש כאן קל וחומר או במה הצד שאפשר לדרוש ממנו לרבות יותר מהפרט. לכן כתבה התורה כלל ופרט, שאין לך אלא מה שבפרט. ואם כן, היה לנו לומר, שמסתבר שאין זה כלל ופרט, כי אין מוקדם ומאוחר בתורה. ועל כרחך משום שבחד עניינא לעולם לא אמרינן אין מוקדם ומאוחר בתורה. וראה **מהרש"א**. ובקו**בץ שיעורים** הקשה, מה הראיה מכלל ופרט, דלמא מדת כלל ופרט ניתנה לידרש לפי הסדר שנכתב בתורה, על אף שאינו כפי הסדר שנאמר למשה? וצריך לומר, שכל מצוה שבתורה ניתנה למשה יחד עם כל ההוספות שבתורה שבעל פה על פי המדות שהתורה נדרשת בהן. אם כן, הלימוד של כלל ופרט כבר נאמר בשעה שנצטוה משה, לפני שנכתב בתורה.

[156] נתבאר על פי ה**תוס'** במנחות [נה ב] ד"ה כלל. וכן מוכח מה**תוס'** בסוגייתנו שתרי ענייניא היינו שתי פרשיות, ולכולי עלמא אין דנין בהם כלל ופרט. אך מדברי **רש"י** מוכח, שגם בשתי פרשיות נחלקו, ולפי מאן דאמר אחד דנים בהם כלל ופרט. ולדבריו צריך שכולי עלמא מודים בתרי ענייניא היינו כשהכלל והפרט הם בשני ענינים שונים [ורק אז אמרינן אין מוקדם ומאוחר בתורה, כמו הדוגמא של סוגייתנו, תחילת ספר במדבר ופרשת בהעלותך, שמדברים בשני ענינים שונים]. אבל בענין אחד אפילו בשתי פרשיות, עדיין נחלקו. **מהרש"ל ומהרש"א**. [וב**רבינו חננאל** מבואר להדיא כפירוש הזה].

הבודק את החמץ, **צריך**, בנוסף, **שיבטל** בלבו את החמץ מיד לאחר הבדיקה. [157] ויאמר "כל חמירא דאיכא בביתא הדין ליבטיל". [158]

והוינן בה: **מאי טעמא** צריך גם לבטל? והרי הוא מבער את כל החמץ הנמצא בבית? **אי נימא**, **משום** שאנו חוששים שמא נשארו בבית **פירורין** קטנים לאחר הבדיקה? הרי גם אם נשארו פירורין, אינו עובר עליהם ב"בל יראה", כי **הא לא חשיבי**, והם בטלים מאליהם? [160] [159] **וכי תימא**, **כיון דמינטר להו אגב ביתיה**, הואיל ובעל הבית שומר את הפירורים עם שאר ממונו, שהרי כאשר הוא נועל את ביתו לשומרו נמצא משמר בכך אף את הפירורין, לכן, הם **חשיבי** ואינם בטלים?

וכי שימור כזה שהוא רק דרך אגב, מחשיב את הדבר?

והתניא: **סופי תאנים**, תאנים שבעל הבית משאיר אותם על העץ בסוף הלקיטה, שלעולם לא יתבשלו כל צרכן. והרי בעל הבית **משמר** את **שדהו** שנמצאים בה התאנים הללו, רק **מפני** ה**ענבים** שבתורה שעדיין לא הגיע זמן הבציר שלהם. וכן **סופי ענבים** שנשארו על העץ, ובעל הבית **משמר** את **שדהו מפני מקשאות ומפני מדלעות** גידולי קישואים ודלעת שבתוכה -

בזמן שבעל הבית מקפיד עליהן, על סופי התאנים והענבים, הרי הם **אסורין** לכל אדם **משום גזל**. **וחייבין במעשר**, שהרי הם שייכים לבעל הבית ואינם הפקר.

---

[157] **רש"י**. וכתב **הקרבן נתנאל** [א] שהראיה לזה מדברי רב יהודה אמר רב, שלא קבע את דבריו על המשנה "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ", ולהוסיף על כך שצריך גם ביטול, אלא אמר "הבודק צריך שיבטל", ומשמע שבא להשמיענו שתיכף סמוך לבדיקה צריך לבטל.

[158] **רש"י**. וה**טור** [תלד] כתב, שלא יאמר כן אלא יאמר "כל חמירא דאיתיה ברשותי" כדי לכלול אף את החמץ שיש לו במקומות אחרים. וכתב **הב"ח**, שדעת **רש"י** היא, כיון שכל הביטול כאן אינו אלא מחשש שמא ימצא גלוסקא יפה. וזה אינו יתכן אלא בבית שהוא דר בעת הבדיקה, לכן אין צריך לומר אלא "בביתא הדין". **והראש יוסף** כתב, ש**הטור** הולך לשיטתו, שאם נשארה גלוסקא יפה הוא עובר עליה למפרע. ולא רק משעת מציאתה [ראה לקמן בהערה]. אם כן, החשש קיים בכל חמץ שברשותו אף שאינו בבית שדר בו.

[159] כתב **החזון איש** [קטז יג יח] שרק לענין ביטול יש קולא לפירורין שאין צורך לבטלן. אך לענין חיוב בדיקה שחייבו חכמים לבער את החמץ מן העולם אף לאחר ביטול, אין הבדל בין פירורין לגלוסקא יפה. ולכן צריך לבדוק את הספרים מחשש פירורים. וכבר נחלקו בזה הפוסקים אם פחות מכזית צריך ביעור. ראה **משנה ברורה** [תמב לג].

[160] היה יכול לומר, משום שאין בהם שיעור, שהרי צריך שיעור כזית לענין בל יראה ובל ימצא, כמבואר במשנה בריש מסכת ביצה. אלא שאפילו אם תאמר שצריך לבער אף פחות מכזית מדין חצי שיעור שאסור מן התורה, מכל מקום, פירורין אין בהם איסור בל יראה ובל ימצא, משום שאינם חשובים ואין דעתו עליהם. **רבינו דוד**. [וכבר נחלקו האחרונים אם יש איסור חצי שיעור בבל יראה ובל ימצא. ראה שו"ת **רדב"ז** [א קלה]. שו"ת **חכם צבי** [פו]. **רע"א** על **שולחן ערוך** אורח חיים [סוף סימן תמד]. **שאגת אריה** [פא]. **מגן אברהם** [תמב י] **ודגול מרבבה** [שם]. **המהר"ם חלאווה** הקשה מהגמרא לקמן [מה ב] שאמר עולא בשני חצאי כזית שנמצאים בבית, שחייב לבערם, משום שלפעמים כאשר הוא מכבד את הבית הם עלולים להצטרף יחד לכזית. ומדוע בפירורים לא חיישינן לכך? ותירץ, שדוקא בעיסה אפשר שיתדבקו יחד לכזית שלם, אבל בפירורי פת אין לחוש לכך.

אבל **בזמן שאין בעל הבית מקפיד עליהן**, הרי הם **מותרין** לכל אדם, ואין בהן **משום גזל**, משום שבעל הבית מפקיר אותם. וכן הם **פטורין משום מעשר** כדין הפקר הפטור ממעשר.

הרי, שאף על פי שבעל הבית משמר את סופי התאנים והענבים אגב יתר הדברים שבשדה, אין זה מונע אותם מלהיות הפקר, כיון שהוא אינו מתכוין בשימור זה אליהם. וגם כאן הוא אינו מתכוין לשמר את הפירורים, ומדוע לא יתבטלו מאליהם?

ומשנינן: **אמר רבא**: טעם הביטול הוא משום **גזירה**, **שמא** לא יבדוק היטב **וימצא** בתוך הפסח **גלוסקא יפה** של חמץ שאינה בטילה מעצמה, **ודעתיה עילויה**, והיא תהא חשובה

[161] ביאור הסוגיא לפי **רש"י** ושאר הראשונים. יש להוכיח מלשון הגמרא "שמא ימצא גלוסקא יפה", ולא "שמא נשאר גלוסקא יפה", שגם אם נשארה גלוסקא יפה בבית, אינו עובר עליה אלא משעת מציאתה ואילך, ולא למפרע. וכן מקושיית הגמרא "וכי משכחת לה לבטלה", משמע שעל הימצאות הגלוסקא עד עתה בביתו אינו עובר כל שיבטלנה מעתה. ושני טעמים נאמרו בראשונים, מדוע אינו נחשב כעובר בשוגג על בל יראה ובל ימצא, על חמץ שנשאר בביתו לאחר הבדיקה, גם אם עדיין לא מצא אותו. א. **הר"ן** אומר [הובא בתחילת הפרק בהערה] כיון שבדק כדין יצא ידי חובתו מן התורה, שהרי סומכין על החזקות בכל מקום. וחזקה כיון שבדק, ודאי לא נשאר חמץ בבית. ב. **התוספות** [לקמן כא א ד"ה ואי] הוכיחו מכאן, שאין עוברים כלל על חמץ שאדם אינו יודע היכן הוא נמצא בביתו. ואין זה בכלל "בל יטמין" כי בל יטמין נלמד מ"לא ימצא", ואין זה נחשב מצוי כיון שאין ידוע היכן הוא. ולכן אינו עובר למפרע על הגלוסקא שמצא. מעתה צריך לבאר, מה החשש "שמא ימצא גלוסקא יפה" בשעה שכבר אי אפשר לבטל, הרי הוא יכול לבערה אז, שהרי על מה שהיתה הגלוסקא עד עתה בביתו, כאמור, אינו עובר? ולכן מפרש **רש"י** "ודעתיה עילויה" היינו שמתוך שהיא חשובה בעיניו יחוס עליה מלשורפה מיד כשימצאנה, ונמצא עובר עליה באותו רגע על בל יראה ובל ימצא. והקשו עליו הראשונים: א. **התוספות** מקשים: אם כן, מה מקשה הגמרא "וכי משכחת לה לבטלה". הרי הוא חס עליה ואינו רוצה לבטלה? ב. **הרמב"ן** מקשה: אם אנו חוששים שמא יחוס על הגלוסקא לאחר שמצאה, אם כן, מה מועיל הביטול של עכשיו, שהרי כיון שהוא רוצה בה עתה, שוב נעשית הגלוסקא שלו שזכה לו חצירו. ואם תאמר שאין זכיה באיסורי הנאה, הרי מצינו בעבודה זרה שיכול הישראל לזכות בה אף שהיא אסורה בהנאה. וכל שכן חמץ, שכל הביטול מתחילה אינו הפקר ממש אלא שהוא אינו רוצה בקיומו של החמץ. וכיון שהוא חוזר ונותן דעתו עליו, נתבטל הביטול ועובר עליו? ג. **רבינו דוד** מקשה, שמפני חשש זה לא היו צריכים חכמים לתקן ביטול שהרי מילתא דלא שכיחא הוא, שכולם יודעים שאסור להשהות חמץ אפילו רגע אחד בפסח. וכי ברשיעי עסקינן? א. ולכן מפרשים הראשונים, שהחשש אינו שמא ישהה אותה בכוונה, אלא שמא יתרשל ולא יבערנה מיד, ונמצא עובר עליה בבל יראה ובל ימצא. ועל זה הקשו "וכי משכח לה לבטלה", שאם היה אפשר לבטלה אז, לא היה חשש שיתרשל מלבטלה מיד, כיון שביטול הוא דבר קל לעשות. עוד הוסיף **רבינו דוד** לבאר, שאין רצון חכמים שיהא זמן מדוייק לביעור חמץ, משום שלא כל אדם זריז במלאכתו לבער מיד. ומטעם זה הוסיפו חכמים שעה אחת לביעור חמץ, ואמרו ששורפין בתחילת שש. שאילו מן התורה אפשר לשרוף את החמץ בתחילת שבע, שלא אמרה התורה שיהא החמץ מושבת כשתכנס שעה שביעית, אלא שיתחיל אז להשביתו. אלא שחכמים הרחיבו את הזמן והקדימו את הביעור לשעה ששית, כדי שלא יבאו לאחר את הזמן של התורה. וכל שכן שחששו בתוך הפסח עצמו שלא יגיע למצב שיצטרך לבער את החמץ ברגע אחד. ולכן תיקנו ביטול קודם לכן. ומה שאמרו "ודעתיה עילויה", פירושו שגלוסקא אינה כמו פירורין שאינם צריכים ביטול מפני שהם בטלים מאליהם, אלא היא חשובה ודעתו של אדם עליה וצריכה ביטול. ו"גלוסקא יפה" לאו דוקא, אלא כל שיצא מכלל פירורין, בכלל גלוסקא יפה היא. ב. **החזון איש** [קכד לדף ו בד] מבאר בדרך אחרת [ונרמז בקצרה ב**רבינו דוד**], שאמנם אין חשש שיתעצל מלבער את הגלוסקא תיכף למציאתה, אך באותו זמן שהוא עוסק בביעורה הוא עובר על בל יראה ובל ימצא. ואף שהוא אנוס, מכל מקום, אין ראוי להכניס עצמו לאונס זה. לפיכך תיקנו שיבטלה קודם לכן, כדי שלא יכשל באיסור בל יראה אפילו באונס. אבל אם היה ביטול מועיל בפסח עצמו, לא היה עובר כלל, שהרי אין שום שהות בין מציאת החמץ לביטולו. ג.

בעיניו, ויחוס עליה מלשורפה מיד. [161] ונמצא עובר בבל יראה ובל ימצא אפילו על רגע אחד שהוא משהה אותה ואינו מבערה.

אבל אם הוא יבטל עתה, בשעת הבדיקה, שוב אינו עובר עליה, שהרי התורה לא חייבה דוקא לבער את החמץ אלא אמרה "תשביתו". דהיינו, ביטול בלב.

ומקשינן: ועדיין, מדוע אנו מחייבים אותו כבר מעכשיו לבטל את החמץ, ולא נאמר, **כי משכחת ליה**, כאשר ימצא את הגלוסקא, **לבטליה** אז מיד? [162]

המהר"ם חלאווה מבאר, שהחשש הוא שמא ימצא את הגלוסקא יפה ביום טוב, כאשר אינו יכול לבערה משום שהיא אסורה בטלטול בגלל מוקצה, כמבואר לעיל בעמוד א במוצא חמץ בביתו ביום טוב שכופה עליו את הכלי. [וראה שם בהערה דעת **המהר"ם חלאווה** שאפילו כשלא ביטל את החמץ אסור לטלטלו ולהוציאו מביתו. וראייתו מסוגיא דידן על פי ביאורו הנ"ל]. בדומה לזה כתב ה**שאגת אריה** [פ], שלדעת ה**תוספות** לקמן [כט ב] ד"ה רב אשי שהמשהה חמץ בפסח על מנת לבערו, אין עובר עליו בינתיים כל שביערו בסוף. על כרחך צריך לומר, שהחשש הוא רק שמא ימצא גלוסקא יפה בשביעי של פסח. שעל מה שימצא לפני כן אינו עובר אף שלא ביערו תיכף, כיון שדעתו לבערו בסוף. אבל אם ימצא בשביעי של פסח על כרחו ישהנו עד הלילה, כשכבר אין מצוה לבער, ונמצא עובר על בל יראה למפרע. ד. **תוספות הרא"ש** סובר, שלא כמו כל הראשונים דלעיל, אלא שאם מצא חמץ בפסח, אף שבדק קודם הפסח, הוא עובר למפרע בשוגג על "בל יראה ובל ימצא". וקושיית הגמרא "וכי משכחת לה ליבטלה" היינו מדוע צריך לבטל מיד אחר הבדיקה, והרי כשימצאנה קודם זמן איסורו עדיין יכול לבטלה. ומתרצת הגמרא, שחוששין שמא ימצאנה לאחר זמן איסורו, ואז באמת אף אם יבטלנה הוא עובר בשוגג למפרע על מה שהיתה הגלוסקא עד עתה בביתו, אלא שהגמרא מתרצת עוד יותר, שאפילו במזיד הוא עלול לעבור מכאן ואילך, כיון שאי אפשר כבר לבטל אז. וראה **קרבן נתנאל** [ט ג] שביאר כעין זה בדעת **הרא"ש** בפסקיו. וכדעת **הרא"ש** משמע גם בטור [תלד] שכתב, שיבטל לאחר הבדיקה "דהשתא אפילו אם נשאר בבית חמץ שלא מצא אינו עובר עליו". משמע שלולי הביטול היה עובר למפרע על החמץ שנשאר בביתו. וכן כתב בסימן תמ"ו במוצא חמץ ביום טוב, שאם לא ביטלו, ישרפנו עתה "כדי שלא יעבור עליו במזיד, שעד עתה לא עבר עליו אלא בשוגג". וראה עוד **מגן אברהם** [תלד ה] וב"ח שם.

[162] כתב **הרמב"ן**, שמכאן משמע שהביטול מועיל לא רק לחמץ שאין ידוע לבעליו היכן הוא, אלא אפילו לחמץ שהוא ידוע ונראה לפנינו מועיל ביטול. שהרי הגמרא שואלת שיבטל את הגלוסקא יפה שמצא ועומדת לפניו. וכן מבואר לקמן [ז א] בתלמיד שיושב לפני רבו ונזכר שיש לו חמץ בביתו, שיכול לבטלה בלבו ואינו עובר עליו. וכן מבואר להדיא במשנה לקמן [מט א] בהולך לשחוט את פסחו ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו שאם אינו יכול לחזור לביתו ולבערו ולחזור ולשחוט את פסחו, מבטלו בלבו ודיו. אך מצינו דיעה זו בראשונים שלחמץ ידוע לא מועיל ביטול. ולפי הגירסא שהיתה ביד ה**כסף משנה** גם **הרמב"ם** סובר כן, שכתב בהלכות חמץ ומצה [ב ב] "ומה היא השבתה זו האמורה בתורה היא שיסיר החמץ הידוע לו מרשותו, ושאינו ידוע יבטלו בלבו". משמע שרק לחמץ שאינו ידוע מועיל ביטול, ואילו לחמץ ידוע צריך שיסיר אותו מרשותו. וביאר ה**כסף משנה** דעת **הרמב"ם** שמאחר שתשביתו משמעו ביטול, ומאידך מסתבר כיון שהחמירה התורה בחמץ שצריך לבטלו בלבו, דבר שאינו קיים בשאר איסורים, אם כן, מן הסתם שחמץ בפסח צריך ביעור ממש כמו עבודה זרה. ועל כרחך כונת התורה שהיכן שאפשר, צריך דוקא ביעור, והיכן שאי אפשר די בביטול. ומסרו הכתוב לחכמים שיפרשו, היכן די בביטול, והיכן צריך דוקא ביעור. והם פירשו שלחמץ ידוע, ולחמץ שאינו ידוע די בביטול. ועל פי זה אפשר לומר, שבכל האופנים האמורים לעיל אף שהוא חמץ ידוע, כיון שהוא טרוד, דהיינו שהוא יושב לפני רבו או שהולך לדבר מצוה, דנו אותו חכמים כאילו אי אפשר לו לבערו ולכן די בביטול. אך עדיין קשה מהגמרא שלנו "וכי משכחת לה לבטליה", ומשמע שאפילו כשאפשר לו לבער מועיל ביטול. ועוד הביא מ**הרמב"ם** בהלכות ברכות [יא טו], שנתן טעם למה שמברכים "על ביעור חמץ" ולא "לבער חמץ", כיון שתמיד הברכה היא לאחר קיום המצוה "שמשעה שגמר לבטל נעשית מצות הביעור קודם שיבדוק". הרי שביטול מועיל לכל סוגי החמץ בין ידוע ובין שאינו ידוע? ולכן כתב, שגירסא זו ברמב"ם משובשת, והגירסא הנכונה היא כפי שמצא בספר מדוייק "ומה היא השבתה זו האמורה בתורה, היא שיבטל החמץ בלבו ויחשוב אותו כעפר", ולא חילק בין חמץ ידוע לשאינו ידוע. ו**בפרי חדש** [תלא א] הקשה עוד על דיעה זו מהגמרא להלן [י ב], שמסתפקת בככר בשמי קורה או ככר שנפל לבור, אם צריך לטרוח ולהעלותו משם או לא. והרי חמץ זה הוא ידוע, ואם נאמר שלחמץ ידוע לא מועיל ביטול, ודאי שהיה צריך

ומשנינן: אנו חוששים **דילמא משכחת ליה לבתר** זמן **איסורא** של החמץ, דהיינו, לאחר חצות היום בערב פסח, **ולאו ברשותיה קאי**. שאז כבר אין החמץ שלו, כיון שהוא אסור בהנאה, ואיסורי הנאה אינם נחשבים ממונו של אדם, [163] ושוב **לא מצי מבטיל** לה, שהרי אין אדם יכול לבטל חמץ שאינו שלו.

וכדאמר רבי אלעזר: שני דברים אינם ברשותו של אדם, ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו להתחייב עליהם.

ואלו הן: בור ברשות הרבים, שהפותח או כורה בור ברשות הרבים, הרי הוא חייב בנזקיו. ואף על פי שאין הבור שלו אלא של הפקר, בכל זאת חייבתו התורה כאילו הבור שלו. [164] **וחמץ משש שעות ולמעלה**, שאף הוא אינו שלו, ואף על פי כן חייבה התורה

לבערו כדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא. אלא ודאי שגם בחמץ ידוע מועיל ביטול. **בקהילות יעקב** [ב] כתב ליישב דעת הראשונים הללו: כיון שהוא יודע היכן החמץ, והוא יכול לבערו, ואף על פי כן הוא משאיר אותו ברשותו, הרי זו ריעותא בעצם הביטול שמוכח מזה שאינו מבטלו בלב שלם. אבל בחמץ שאינו ידוע, שמה שאינו מבערו עתה, לפי שאינו יודע היכן הוא, ומיד כשימצאנו דעתו לבערו. אז מועיל הביטול כבר מעכשיו, כיון שהוא מתכוין לבטלו בבלב שלם. ולפי זה, אפשר שגם בחמץ ידוע שאינו מבערו מחמת איזו סיבה, כגון שהוא יושב לפני רבו או שהולך לדבר מצוה, מועיל ביטול, כיון שבאמת דעתו לבערו, אלא שבינתיים אינו ממהר מחמת סיבה. וכן במוצא גלוסקא יפה, דעתו לבערו לאחר מכן, אלא שאינו מזדרז כל כך לבערו מיד, לכן מועיל הביטול בינתיים. ולכן, כל הבדיקה היא רק מדרבנן, כי מדאורייתא מועיל ביטול בלבד, כיון שמה שהוא נמנע מלבער זה מחמת טורח החיפוש והבדיקה. וכן בככר בשמי קורה ובבור, הוא נמנע מלבער רק מחמת טורח העליה בסולם והירידה לבור, ואין דעתו לקיים את החמץ, אלא שברגע שיבא החמץ לידו, דעתו לבערו, על כן מועיל שם ביטול.

[163] כך כתב **רש"י**, שאיסורי הנאה אינם נחשבים "שלו". אך יש ראשונים הסוברים שיש בעלות על איסורי הנאה. **והריטב"א** בסוכה [לה א] כתב שאתרוג של ערלה נחשב "לכם" אף שהוא אסור בהנאה. ולשיטתם צריך לפרש, שאסורי הנאה אמנם נחשבים "שלו", אך הם אינם ברשותו. ולפיכך אינו יכול להפקירם, כי כשם שאין אדם יכול להקדיש דבר שאינו ברשותו, כך אינו יכול להפקיר דבר שאינו ברשותו. **קצות החשן** [תו ב]. וכתב **המרחשת** [א א]. **שרש"י** הולך לשיטתו בטעם הביטול, שהוא נלמד מ"תשביתו" שהשבתה בלב השבתה היא, וכמו שביאר **הר"ן**, שביטול אינו הפקר גמור אלא כיון שהוא מבטלו בלבו ומשיב אותו כעפרא דארעא, ואינו רוצה בקיומו, שוב לא עשאו הכתוב כאילו ברשותו. ולכן, אילו איסורי הנאה היו רק בגדר "אינו ברשותו", עדיין היה יכול לבטל את החמץ אפילו לאחר זמן איסורו. כי היות שהוא שלו, והוא בעליו, בכחו לבטלו ולהחשיבו כעפרא דארעא. ורק לענין לעשות הפקר גמור צריך שיהא ברשותו. ולכן הוכרח **רש"י** לפרש שהחמץ אינו שלו, ואין הוא בעלים כלל עליו שיוכל לבטלו. ודברי הקצות החשן יתכנו רק לדעת **התוספות**, שביטול הוא הפקר גמור. ולדבריהם די שהחמץ יהא אינו ברשותו כדי שלא יוכל להפקירו. ויש מהאחרונים הסוברים מכח דברי הראשונים הללו, כי מה שחמץ בפסח אינו ברשותו של אדם, אינו משום איסור הנאה שבו [ואף **שרש"י** כתב כן בבבא קמא כט ב ד"ה משש, לא נתכוין אלא לומר שכך היא האמת, אך אין זה הטעם], אלא משום חובת ההשבתה המוטלת עליו, "שאין לך דבר המופקר גדול מזה שהכל מצווים לבערו ולהשביתו". **מקור חיים** [בפתיחה לסימן תלא אות ג]. וכן **בבית מאיר** [תלא א] וביורה דעה [רכא ח]. [וצריך עיון מכל הראשונים שטרחו ליישב את הדין שחמץ בערב פסח משש שעות ולמעלה אינו ברשותו של אדם עם דעת רבי שמעון שחמץ בערב פסח מותר בהנאה. ראה לקמן בהערה. ולדברי האחרונים הללו אין כלל סתירה בין הדברים].

[164] וקראתו התורה בעל הבור. **ר"ן**.

[165] כתב **הקובץ שיעורים**: נראה פשוט, שלא חידשה התורה להתחייב על החמץ למרות שהוא אסור בהנאה, אלא אם אין בו רק את האיסור של חמץ בלבד. אך אם נוסף בו עוד איסור הנאה, כגון שהוא גם כלאי הכרם, לא אמרינן כיון שבלאו הכי הוא אסור בהנאה ואף על פי כן הוא עובר עליו, מה איכפת לן שיש בו עוד איסור. אלא, כיון שהוא חידוש התורה, אמרינן, אין לך בו אלא חידושו, ורק על חמץ חייבה רחמנא, ולא על איסור אחר.

עליו בבל יראה ובל ימצא [166] כאילו היה שלו. [165] ומכל מקום, לענין ביטול, נשאר הדין שהחמץ אינו ברשותו של אדם, ואינו יכול לבטלו משש שעות ולמעלה.

ועדיין מקשינן: מדוע צריך לבטל את החמץ כבר בליל י"ד לאחר הבדיקה, **וניבטליה** ביום י"ד **בארבע** שעות, או **וניבטליה בחמש** שעות ביום לפני שהוא נאסר בהנאה?

ומשנינן: **כיון דשעה** ארבע וחמש, עדיין **לאו זמן איסורא** של החמץ **הוא**, [167] וגם עדיין **לאו זמן ביעורא הוא** שהרי שורפין רק בתחילת שש, [168] לכן אנו חוששים **דילמא פשע ולא מבטל ליה**, שמא ישכח ויבא לידי כך שלא יבטל, שהרי אין מה שיזכיר לו באותה שעה שהוא צריך לבטל. אבל עכשיו, בשעה שהוא עוסק בבדיקת החמץ, אם יחייבו אותו לבטל, יהיה לו סימן לזכור.

דף ז.

ועדיין מקשינן: **וניבטליה בשית**, שיתקנו חכמים שכל אדם יבטל את החמץ בלבו בתחילת שעה ששית, שאז הוא עסוק בשריפתו, וזה מהווה סימן גדול עבורו שלא ישכח לבטל אז את החמץ?

ומשנינן: **כיון** שבאותה שעה כבר חל **דאיסורא דרבנן עילויה**, שמתחילת שעה ששית נאסר החמץ בהנאה מדרבנן, **כאיסור** הנאה **דאורייתא דמיא**, ושוב החמץ **לאו ברשותיה קיימא, ולא מצי מבטיל** ליה.

וראיה לכך שמאז שהחמץ נאסר בהנאה אפילו רק מדרבנן, כבר הוא אינו שלו. **דאמר רב גידל אמר רב חייא בר יוסף אמר רב: המקדש** אשה בחמץ בערב פסח **משש שעות**

ועוד נראה, שאפילו אם האיסור השני נוסף בו לאחר זמן איסור חמץ, כגון שהשתחוה לחמץ לשם עבודה זרה, פקע ממנו האיסור של בל יראה, כיון שעתה הוא אינו שלו. וראיה לכך, שהרי הגמרא שואלת "וכי משכחת ליה לבטליה". ומתרצת, שאם ימצאנו לאחר זמן איסורו שוב אינו ברשותו שיוכל לבטלו. ומשמע, שאילו היה יכול לבטלו, אז היה פוקע ממנו האיסור של בל יראה, על אף שהוא כבר חל. והרי לשיטת ה**תוספות** ביטול הוא מטעם הפקר, ונמצא שההפקר מועיל אפילו להפקיע את האיסור שכבר חל, ואם כן, הוא הדין כשנוסף איסור הנאה לאחר זמן איסורו, פקע ממנו איסור בל יראה. ולכאורה יש להקשות, מאחר שאסרו חכמים את החמץ בשעה ששית, ומאז כבר הוא אינו ברשותו והוי הפקר, כמבואר בגמרא וב**רש"י** לקמן שהפקר בית דין הפקר, הרי לא יתכן כלל שיעבור אדם על בל יראה מן התורה, כיון שכבר נעשה הפקר מקודם לכן? וצריך לומר, שלא הפקירו חכמים את החמץ אלא לחומרא, שלא יוכל לבטל אז ולא לקדש בו את האשה. אבל לא לקולא, שלא יעבור עליו בבל יראה, שלענין זה הוי שלו. ומצינו סברא כזאת בדברי **הר"ן** בנדרים.

[166] כך מפרש **רש"י** בבבא קמא [כט ב] ד"ה משש. **ורש"י** לשיטתו לעיל [ד א] שמערב פסח בחצות עוברים על בל יראה ובל ימצא. ולפי הראשונים שאין עוברים על בל יראה אלא בפסח עצמו, ובערב פסח עוברים רק על תשביתו. צריך לומר, שמשש שעות ולמעלה עשאו הכתוב כאילו ברשותו, היינו שהוא מצווה עליו בהשבתה כאילו הוא ברשותו. **רבינו דוד**.

[167] זו תשובה על "וניבטליה בארבע", שאז עדיין אינו אסור. ו"לאו זמן ביעורא" הוא תשובה על "וניבטליה בחמש". שאפילו לרבי יהודה שהוא כבר אסור בחמש, מכל מקום עדיין לאו זמן ביעורו. **רש"ש**.

[168] אין הכונה שאילו היה זמן איסורו וזמן ביעורו היה יכול לבטל, שהרי לאחר זמן איסורו אינו יכול לבטל. אלא שהאדם יבא לומר, כיון שעדיין אינו זמן איסורו וזמן ביעורו, עדיין יש לו זמן לבטל, ובסוף יגיע זמן האיסור ושוב לא יוכל לבטל. **המהר"ם חלאווה**.

ולמעלה מתחילת שעה ששית [169] - **אפילו** אם קידש **בחיטי קורדניתא**, חטים קשות מאוד, [170] ואף על פי כן אם נפלו עליהם מים ובאו לחשש חימוץ, **אין חוששין לקידושין** אלו, לפי שכבר החטים אינם שלו באותה שעה. [171] הרי שמתחילת שעה ששית כבר

[169] כך מפרש **רש"י**. ומקשים ה**תוספות** עליו, ש"משש שעות ולמעלה" היינו מסוף שעה ששית ולא מתחילתה. וראיה לכך מהגמרא לעיל [ד ב] "דכולי עלמא מיהא חמץ משש שעות ולמעלה אסור, מנלן". ושם ודאי הכונה היא לסוף שש, שהרי הגמרא מביאה לאחר מכן פסוקים על כך. ומן התורה, ודאי שאסור רק מסוף שעה ששית? לכן הם מבארים ש"משש שעות ולמעלה" אמנם הכונה היא לסוף שעה ששית. אלא שהגמרא מביאה ראיה מחיטי קורדניתא שהם חמץ נוקשה שאיסורו רק מדרבנן, ואף על פי כן אין חוששין לקידושין. והוא הדין לחמץ מתחילת שש שאף שיסורו רק מדרבנן, נחשב לאינו ברשותו, ולא יוכל לבטלו אז. **תוספות** ד"ה משש [בעמוד הקודם]. וכתב **הר"ן**, שלפי ה**תוספות** יתכן שבתרי דרבנן, דהיינו שגם החמץ רק מדרבנן וגם בשעה ששית, חוששין לקידושין [וכן מבואר להדיא בדברי ה**תוס'** בחולין [ד ב] סוד"ה מותר]. ורק בדרבנן אחד אין חוששין לקידושין, בין אם החמץ הוא מדרבנן, בין אם השעה היא מדרבנן. ומה שנקט רב גידל משש שעות ולמעלה, כדי לכלול גם חמץ דרבנן, שזה רק משש ולמעלה. אבל בחמץ דאורייתא, אפילו מתחילת שש אין חוששין לקידושין. **הרמב"ן** במלחמות סובר אף הוא כדעת ה**תוספות** שמשש שעות ולמעלה היינו מסוף שש. ומוסיף עוד יותר, שרב גידל דוקא נקט משש שעות ולמעלה. אבל בשעה ששית אפילו בחמץ דאורייתא חוששין לקידושין. והטעם, משום שאמנם לגבי זה שהחמץ אינו ברשותו של אדם, אין לחלק בין חמץ דרבנן לשעות דרבנן, ולכן מביאה הגמרא ראיה מרב גידל, שכמו שבחיטי קורדניתא נחשב החמץ לאינו ברשותו, כך גם בשעה הששית. וממילא אי אפשר לבטלו אז. אך לענין קידושין חששו חכמים הואיל ובשעה ששית הכל עסוקין בחמץ לשורפו, סוברים האנשים שאז הוא עדיין מותר בהנאה. ואם יאמרו שהקידושין לא חלין אז, יטעו לומר כן גם בשעה רביעית וחמישית, ונמצא מתירין אשת איש לעלמא. לכן לא רצו חכמים להפקיע את הקידושין אז. **הר"ן** סובר לדינא כמו **הרמב"ן**, אך מטעם אחר. שהמקדש בשעה ששית חוששין לקידושין, כי יש לחשוש שמא הקידושין היו בשעה החמישית, אלא שטעו בין השעה החמישית לששית. אבל משש שעות ולמעלה אין לחשוש שטעו על החמישית וסברו שהיא שביעית. כי בחמישית החמה במזרח ואילו בשביעית החמה במערב, כמו שהגמרא אומרת לקמן [יא ב]. אולם לענין עצם הדין שהחמץ אינו ברשותו של האדם, אין הבדל בין חמץ דרבנן לשעות דרבנן, ואף בשעה ששית אין החמץ נחשב כברשותו של האדם. **הרא"ש** בפרק שני [ב] מביא שיטת **בעל העיטור** שרב גידל סובר כרבי שמעון שחמץ בערב פסח אינו אסור בהנאה מן התורה עד הלילה, ורק מדרבנן הוא אסור בהנאה], והם לא אסרוהו רק מסוף שעה ששית ולא בשעה ששית עצמה. ולכן רק מסוף שש אין חוששין לקידושין. [ולדבריו צריך לומר, שהגמרא מוכיחה מרב גידל, שלדידן שבשעה ששית אסור מדרבנן, יחשב כאינו ברשותו כבר מאז].

[170] שצומחים בהרי אררט [התרגום אומר על "הרי אררט" - טורי קרדום]. **רש"י** ו**המהר"ם חלאווה**.

[171] **רש"י** הוסיף, שלכאורה איך אפשר שאיסור הנאה דרבנן יפקיע קידושי תורה, ונמצא מתירים אשת איש לעלמא? אלא שבכמה מקומות בש"ס אמרו כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש. והפקר בית דין הפקר, והם הפקירו ממונו. ואם כן, המקדש באיסורי הנאה דרבנן, אפילו מדאורייתא אינה מקודשת. **הריטב"א** כתב, שהטעם אינו משום דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, אלא כיון שחכמים אסרוהו בהנאה הרי אין בו שוה פרוטה, ואפילו מדאורייתא אינה מקודשת. ונפקא מינה שאם יקדש בפסולי עדות דרבנן, חוששין לקידושין לחומרא, כיון שמן התורה חלו הקידושין, שהרי קידש בדבר ששוה פרוטה ובעדים כשרים מן התורה. [ואילו לפי הטעם של כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, גם כאן לא היינו חוששין לקידושין]. ולכאורה צריך ביאור שיטת **רש"י**, מדוע צריך את הטעם של כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש. מאחר שאיסורי הנאה דרבנן באמת אינם שוים כלום, כיון שבמציאות אי אפשר ליהנות מהם, ונמצא שלא נתן לה דבר שיש בו שויות? ועוד, שלפי **רש"י** מה הראיה מרב גידל לענין ביטול חמץ בשעה ששית. הלא לענין קידושין אין הטעם משום שאיסור דרבנן הוי כדאורייתא, אלא משום כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש. וזה לא יתכן לגבי ביטול החמץ? וביאר **בשערי יושר** [א י] שדעת **רש"י** שמה שאיסורי הנאה אינם נחשבים ממון אין זה משום שאי אפשר לאדם ליהנות מהם כיון שהוא מוכרח לשמוע לאזהרת התורה שהזהירה אותו על כך. אלא שאם התורה אוסרת איזה דבר באכילה, הוא אינו נחשב לדבר מאכל לגבי ישראל, אלא הוי כדבר המזיק לגוף וכסם המות לאדם האוכלו, אף שהוא טועם בו טעם מתוק לחיך. וכך גם באיסורי הנאה שמה שאסרה תורה בהנאה הוא נחשב כעפרא בעלמא, כיון שאין בו שום תשמיש מועיל לישראל. כללו של דבר, שלא העדר יכולת האדם להשתמש בדבר האסור בהנאה הוא שמפקיעו מדין ממון, אלא שהאיסור עצמו מאבד מן החפץ כל תורת ממון ועושהו לעפרא בעלמא. ואם כן, באיסורי הנאה דרבנן, גם ההפקעה

נחשב החמץ כדבר שאינו שלו למרות שהוא אסור רק מדרבנן. ולכן אי אפשר לבטלו באותה

מתורת ממון אינה אלא מדרבנן. ומן התורה עדיין יש עליו דין ממון, כיון שהוא מותר בהנאה. ולכן המקדש בחיטי קורדניתא שאין חוששין לקידושין, אין הטעם משום שאינו נחשב שוה כסף מן התורה, שלעולם איסורי הנאה דרבנן הוי כסף גמור מן התורה, ורק מדרבנן הוא שנפקע ממנו דין ממון, שעשו רבנן חיזוק לדבריהם כשל תורה, ועשוהו כאילו היה אסור בהנאה מן התורה. ואף שהם מתירים בכך אשת איש לעלמא, זה משום שבכחם להפקיע הקידושין על ידי כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, או על ידי הפקר בית דין הפקר. והוכחת הגמרא מרב גידל לענין ביטול חמץ בשעה ששית הוא כך: שהיה אפשר לומר, שמה שאסרו חכמים את החמץ בשעה ששית, לא תיקנו שיהא החמץ עצמו נחשב מאז כדבר שאינו ראוי, רק הם ציוו שלא יהנה האדם מהחמץ. ואם כן, היה יכול לבטל אז, כיון שעדיין החמץ נחשב ברשותו אף מדרבנן, שהרי אפילו מדרבנן הוא ראוי להנאה, אלא שדבר אחר גורם לו שלא יהנה ממנו, שהוא רוצה לשמוע לגזירת חכמים, ומפני זה עדיין לא פקע רשותו ממנו. ומבקשת הגמרא להוכיח שאינו כן אלא שרבנן עשו שיהא תקנתם דומה לשל תורה, דהיינו שיהא נחשב הדבר עצמו [מדרבנן] כאילו הוא אינו ראוי לאכילה ולהנאה, ולא כאילו יש עליו אזהרה מצד אחר. ומביאה הגמרא הוכחה מרב גידל, מזה שהוא אומר שהמקדש משש שעות ולמעלה אפילו בחיטי קורדניתא אין חוששין לקידושין, מוכח שאיסורי הנאה דרבנן נחשבים מדרבנן לאינם ראויים בעצמותם, ולכן לא חלים הקידושין, על כל פנים מדרבנן, שכאילו קידשה בעפרא בעלמא, ושוב גם לא חלים הקידושין מדאורייתא, מדין כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש. שאם לא כן, היו צריכים לחול הקידושין בעצם אף מדרבנן, ושוב לא יתכן שיפקיעו את הקידושין, כי מה שהפקיעו חכמים את הקידושין בכל מקום הוא רק כאשר מדרבנן לפחות היא מותרת לעלמא, וכדי שלא יהיו חכמים עוקרים בתקנתם את דין התורה, הם מפקיעים את הקידושין אף מן התורה על ידי הדין של "כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש". אבל אם גם מדרבנן ראוי לחול הקידושין, למה יפקיעו בחנם. ובחידושי רבי שמואל סימן א כתב, שזה היה הספק של חכמי ונציה שהובא בפרי חדש [תלד ב]. האם מה שלא מועיל ביטול בשעה ששית זה רק מדרבנן, כיון שהוא אסור אז בהנאה מדרבנן, הוא נחשב כאינו ברשותו מדרבנן, אבל מדאורייתא חל הביטול, כיון שמן התורה עדיין הוא מותר בהנאה. או שגם מדאורייתא לא חל הביטול, כיון שהוא אסור בהנאה מדרבנן. ונפקא מינה לדינא במי שביטל את החמץ רק בשעה ששית ולא ביעור, האם ילקה עליו מן התורה על לאו של בל יראה, או לא? ומסקנת הפרי חדש שודאי לא מועיל הביטול אפילו מדאורייתא, שהרי הגמרא מדמה את דין הביטול בשעות מדרבנן לקידושין בשעות דרבנן, ובקידושין הרי אינה מקודשת מדאורייתא. אם כן הוא הדין הביטול אינו מועיל מדאורייתא. אכן נראה שחכמי ונציה נסתפקו במחלוקת הריטב"א ורש"י. שלדעת הריטב"א שהמקדש באיסורי הנאה דרבנן אינה מקודשת מעיקר הדין אף מדאורייתא, כיון שדבר האסור בהנאה מדרבנן אין בו תורת ממון אפילו מדאורייתא. אם כן, הוא הדין שביטול בשעה ששית אינו מועיל אף מן התורה, כיון שהוא אסור בהנאה מדרבנן נחשב לאינו ברשותו אף מן התורה. אבל לשיטת רש"י שאיסור הנאה דרבנן אינו מפקיע ממנו תורת ממון מדאורייתא, אם כן, חל הביטול מן התורה בשעה ששית, כיון שמדאורייתא הוא עדיין ברשותו, ורק בקידושין אינה מקודשת אף מן התורה, כיון שהפקיעו חכמים את הקידושין, מה שאין כן לענין ביטול. ואין לומר, שגם לענין ביטול עשו חכמים הפקר בית דין הפקר כדי שלא יועיל הביטול אפילו מדאורייתא, שמדוע נאמר כן. בשלמא לענין קידושין עשו הפקעה כדי שלא יעקרו את דין התורה ויתירו אשת איש לעלמא, אבל לענין ביטול מה איכפת לרבנן אם יחול הביטול מן התורה.

[172]מכאן הוכיח רע"א שקידושי כסף הוא מדאורייתא ממש [ומה שכתב הרמב"ם שהוא מדברי סופרים, היינו שאינו מפורש בתורה אלא שסופרים קיבלוהו מסיני לדרוש גזירה שוה "קיחה קיחה" משדה עפרון]. שאם לא כן מה הראיה ממקדש בחיטי קורדניתא שהוא קידושין דרבנן, לכן לגבי דרבנן די באיסורי הנאה דרבנן כדי שיחשב כאינו שלו, אבל לגבי חמץ דאורייתא דלמא הוי כשלו. לקמן בפרק שני [כח א] נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון בדין חמץ בערב פסח. רבי יהודה סובר שיש לאו מיוחד בתורה על איסור אכילה והנאה בחמץ בערב פסח מחצות ועד הלילה. [בפסח עצמו יש לאו אחר, ובנוסף גם כרת]. ואילו רבי שמעון סובר שאין שום לאו על אכילה והנאה מחמץ בערב פסח, ורק מהלילה הוא אסור בלאו וכרת. לדעת כמה מהראשונים הלכה כרבי שמעון. לכאורה, לפי רבי שמעון, חמץ בערב פסח מותר באכילה והנאה אף לכתחילה עד הלילה. ולפי זה דנו הראשונים כיצד ליישב את דברי רב גידל שהמקדש בחמץ בערב פסח אין חוששין לקידושין, ואת דברי רבי אלעזר שחמץ משש שעות ולמעלה אינו ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו ברשותו, עם דעת רבי שמעון. שמאחר שהחמץ מותר אז

שעה. [172] ומקשינן: וכי **לבתר** זמן **איסורא** דחמץ שוב **לא מצי מבטיל ליה**? והרי מצינו שאפילו בזמן שהוא אסורמדאורייתא אפשרלבטלו - **והא תניא**: **היה יושב בבית המדרש**, **ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו**, הרי הוא **מבטלו בלבו**. [173] **אחד** [בין] **בשבת ואחד** [ובין] **ביום טוב** עושה כן!

והשתא תקשי: **בשלמא בשבת**, **משכחת לה** שיכול לבטלו קודם שהוא נאסר. **וכגון**, **שחל ארבעה עשר** בניסן **להיות בשבת**, והוא מבטלו קודם שעה ששית, שעדיין הוא מותר בהנאה.

אלא ביום טוב של פסח, כיצד יכול לבטלו, הרי **בתר** זמן **איסורא הוא**!?

אלא ודאי מוכח מכאן שגם לאחר זמן איסורו של החמץ אפשר לבטלו! [174]

בהנאה, אם כן, הוא נחשב ברשותו. א. **בעל המאור** סובר, שאכן דברי רב גידל אמר רב אינם להלכה. כי רב אמר זאת רק לשיטתו, שהוא פוסק לקמן [כט ב] כרבי יהודה, אך לפי מה דקיימא לן כרבי שמעון, המקדש בחמץ משש שעות ולמעלה חוששין לקידושין. אלא, שמכל מקום, גם רבי שמעון מודה שמצות "תשביתו" נוהגת כבר מערב פסח בחצות. דהיינו, שמוטל עליו חיוב לבער את החמץ בערב פסח אחר חצות. אך עדיין אין החמץ אסור לא באכילה ולא בהנאה, אלא אדרבה, האוכל חמץ בערב פסח מקיים בזה מצות תשביתו "שאין לך השבתה גדולה מזו", אלא שכאמור, לכתחילה אסור להשהות את החמץ בערב פסח אחר חצות. אך אם עבר והשהו וקידש בו אשה, חוששין לקידושין. ב. **הרמב"ן** במלחמות סובר, שאף לרבי שמעון נאסר החמץ באכילה מן התורה בערב פסח מדין תשביתו, "שאין לך בתורה דבר שצריך השבתה ומותר באכילה", ובכלל תשביתו לאסור גם באכילה. אך בהנאה אינו אסור אז מן התורה, ורק מדרבנן הם שאסרוהו בהנאה, גזירה, שאם יהא מותר בהנאה יבא להשהותו ולאוכלו. ולכן הדין של רב גידל הוא גם להלכה, שגם איסור הנאה דרבנן עושה את הדבר לאינו ברשותו של האדם. [ומה שאמר רבי אלעזר "שני דברים אינם ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו ברשותו", ואחד מהם הוא חמץ ממש שעות ולמעלה. לאו דוקא הוא. כי לפי רבי שמעון רק בפסח עצמו יתכן לומר עשאו הכתוב כאילו ברשותו, ואילו בערב פסח, הוא ברשותו ממש, ורק חכמים עשאוהו כאילו ברשותו. אלא, לפי שלא בא רבי אלעזר להכריע כאן במחלוקת בין רבי יהודה ורבי שמעון, לכן נקט לשון זה בסתם, ולא נחת לפרטי הענין. ולכן גם לא הוכיחה הגמרא מרבי אלעזר עצמו שגם בשעה ששית החמץ אינו ברשותו, שהרי גם משש ולמעלה האיסור רק מדרבנן, ומה בין שעה ששית ושעה שביעית. אלא שבדעת רבי אלעזר היה אפשר לומר, שהוא סובר כרבי יהודה שמשש שעות ולמעלה החמץ אסור בהנאה מדאורייתא]. ג. דעת **הר"ן** בחידושיו ש"תשביתו" כולל גם איסור הנאה מן התורה, שהרי כבר נתבאר שענין הביטול הוא, שיוציא האדם את החמץ מלבו לגמרי ושיהא אצלו כמבואר, ואם אתה אומר שמותר ליקנות ממנו, הרי לא נתבטל החמץ אצלו כלום. ואם כן, גם לפי רבי שמעון נכונים דברי רב גידל ורבי אלעזר שחמץ משש שעות ולמעלה אינו ברשותו של אדם, והמקדש בו אין חוששין לקידושין. וראה עוד **בתוס'** לקמן [כח ב] ד"ה רבי שמעון, שלפי רבי שמעון חמץ בערב פסח אסור באכילה מן התורה, כי "תשביתו" משמע להשביתו שלא כדרך הנאתו דהיינו אכילה, אבל להסיקו תחת תבשילו מותר אף לכתחילה.

[173] נחלקו הראשונים. יש שמבארים כפשוטו, שביטול בלב בלבד מועיל. ויש שמבארים שבלבו לאו דוקא, שהרי דברים שבלב אינם דברים. אלא בא לאפוקי שאינו צריך להשמיע לאזנו, אלא די שיוציא בשפתיו בלבד, וראה בתחילת הפרק בהערה בשיטת **הר"ן**.

[174] יש להקשות, מה מקשה הגמרא. דלמא ברייתא זו סוברת כרבי יוסי הגלילי שחמץ בפסח מותר בהנאה. ולדידיה ודאי שאפשר לבטל גם לאחר זמן האיסור. כי הרי כל הטעם שאי לבטל אז, הוא רק משום שהוא אסור בהנאה אז ואינו ברשותו? ומוכיח **השאגת אריה** [עז] מזה כשיטת **הר"ן** בביאור ענין הביטול. שביטול הוא מטעם הפקר, אך אינו הפקר ממש, אלא כיון שבלאו הכי החמץ אינו ברשותו של אדם, אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו. לכן די בגילוי דעת בלבד שאינו רוצה שיהא לו זכיה בחמץ כדי שלא יעבור עליו [הובא לעיל בהערה]. אם כן, לרבי יוסי הגלילי שהחמץ מותר בהנאה והוא ברשותו של אדם, אין מועיל כלל ביטול, אלא צריך להפקירו הפקר גמור. ואילו בברייתא נאמר "מבטלו בלבו". ועל כרחך שברייתא זו אינה הולכת לפי רבי יוסי הגלילי. אבל לשיטת **רש"י** שביטול נלמד מ"תשביתו", גם לרבי יוסי הגלילי מועיל ביטול. ויקשה כאמור, מדוע לא מתרצת

ומשנינן: **אמר רב אחא בר יעקב**: לעולם אי אפשר לבטל חמץ לאחר שהוא אסור. **והכא בתלמיד שיושב לפני רבו** ביום טוב **עסקינן**.[175] **ונזכר שיש** לו **עיסה מגולגלת בתוך ביתו** שעדיין לא החמיצה, והוא **מתיירא שמא תחמיץ**. ומפני אימת כבוד רבו אינו יכול לקום מלפניו וללכת הביתה ולאפותה. הלכך **קדים ומבטיל ליה** כאן, בבית המדרש, **מקמיה** [לפני] **דתחמיץ**. ואז ודאי הוא יכול לבטלה, שהרי עדיין היא מותרת באכילה ונחשבת שלו.

ומביאה הגמרא ראיה: **דיקא נמי** שמדובר בעיסה שעדיין לא החמיצה. **דהא קתני** "**היה יושב בבית המדרש**", ומשמע שלכן הוא מבטלה בלבו, מפני שאינו יכול לקום מלפני רבו, ולולי כן היה היה הולך לביתו ואופה את העיסה בטרם תחמיץ. כי אם היה מדובר בחמץ גמור, מדוע נקטה הברייתא שהיה יושב בבית המדרש, הרי אפילו אם היה יושב בביתו, גם אין בידו לעשות יותר מאשר לבטל את החמץ.[176]

הגמרא שברייתא זו סוברת כרבי יוסי הגלילי. וראה בהערה שם שהרבה אחרונים חולקים על ה**שאגת אריה** שגם לרבי יוסי הגלילי מועיל ביטול אפילו לשיטת **הר**"ן.

[175] יש להקשות, הרי גם לפני כן ידענו שמדובר ביושב בבית המדרש, ומה נתחדש עתה יותר? מבאר **רבינו דוד** שבהוה אמינא סברנו שמדובר בחמץ גמור, ואף על פי כן אפשר לבטלו אפילו ביום טוב עצמו. אם כן, "יושב בבית המדרש" לאו דוקא, אלא הכונה היא שהוא אינו בביתו, וכיון שעתה הוא שבת או יום טוב ובמילא אי אפשר לבערו, לכן לא הטריחוהו לחזור מיד לביתו כדי לכפות עליו כלי, כדין המוצא חמץ ביום טוב, אלא מבטלו בינתיים, וכשיגיע לביתו יכפה עליו כלי. אבל עתה שמדובר בעיסה מגולגלת שעדיין לא החמיצה, על כרחך ש"יושב בבית המדרש" הוא בדוקא, דהיינו שיושב לפני רבו ועוסק בתורה, לכן התירו לו לסמוך על ביטול בלבד כדי שלא יבטל מתלמודו. אבל בלאו הכי אסור לו לסמוך על הביטול אלא הוא צריך למהר לביתו ולאפות את העיסה בטרם תחמיץ, כדי לא לעבור על חיוב ביעור חמץ מדרבנן.

[176] שהרי אמרו לעיל [ו א] שהמוצא חמץ בביתו ביום טוב אינו מבערו אלא כופה עליו את הכלי. ולכאורה קשה. הרי שיטת **רש**"י שם שאם לא ביטלו מערב יום טוב, מותר לשורפו אף ביום טוב. אם כן אילו היה בביתו היה יכול לשורפו כיון שעדיין לא ביטלו. ויש לומר, שרק לפי האמת שאי אפשר לבטל לאחר זמן האיסור, לכן מותר לשורפו ביום טוב כשלא ביטלו. אבל כאן הגמרא הולכת לפי הצד שאפשר תמיד לבטל, אם כן ודאי אסור לשרוף את החמץ ביום טוב כיון שאפשר לבטלו. אך מכל מקום קשה, כיון שעצם השריפה הוא צורך היום כשלא ביטלו, אם כן אף שאפשר על ידי ביטול יהא מותר. כי אוכל נפש ביום טוב [וכן שריפת חמץ שהוא מטעם "מתוך"] הוי הותרה ולא דחויה. וכמו למאן דאמר טומאה הותרה בציבור, שיכולים טמאים לעבוד במקדש אף שיש שם טהורים? **קובץ שיעורים**.

[177] וכל האוקימתא של הגמרא נאמרה רק לענין יום טוב. אך בשבת באמת אין נפקא מינה אם היה יושב בבית המדרש או לא, שהרי במילא אינו יכול לאפותה. ולא נקטה הברייתא שהיה יושב בבית המדרש רק משום יום טוב. ובשבת מדובר גם לפי המסקנא בחמץ ממש, ובי"ד שחל להיות בשבת שעדיין אפשר לבטל החמץ, וכמו שאמרו בהוה אמינא. **רש**"י. **הרש**"**ש** כתב, שאף משום שבת נקט דוקא יושב בבית המדרש, כיון שמדובר קודם זמן האיסור, ואילו היה בביתו היה אוכלה. או אפילו לאחר זמן האיסור, ובעיסה שלא נתחמצה עדיין, ואילו היה בביתו היה נותנה לכלבו טרם שתחמיץ. **בחזון איש** [קכד לדף ז א] הקשה: עדיין קשה, למה נקט יום טוב דוקא, שהרי אפילו בחול המועד כך הדין שאין צריך לקום מבית המדרש ולילך לביתו לאפותו? ואפשר, שיום טוב לאו דוקא, אלא הכי קאמר, "אחד שבת", היינו ערב פסח שחל בשבת קודם זמן האיסור, "ואחד יום טוב", היינו שכבר נכנס יום טוב, ויש לו עיסה מגולגלת שלא החמיצה עדיין. ועוד יש לומר, שנקט יום טוב להשמיענו שאפילו ישאר החמץ בבית כל היום טוב, אף על פי כן אינו צריך לקום מבית המדרש אלא סומך על הביטול בלבד.

ומסקינן: **שמע מינה!** [177] **אמר רבה בר רב הונא אמר רב: הפת שעיפשה** ואין ניכר עליה אם היא חמץ או מצה, [178] **כיון שרבתה מצה** שבאותו ארגז שנמצאה הפת השתמשו במצה יותר מבחמץ, הרי היא **מותרת** בפסח, כי הולכים אחר הרוב שהיה מצה.

והוינן בה: **היכי דמי? אילימא דידע בה** בפת זו **דחמץ היא**. אם כן, אף **כי רבתה מצה** בארגז זה **מאי הוי**? והרי היא חמץ, ואיך היא מותרת?

אלא בהכרח, מדובר **דלא ידעינן בה אי חמץ הוא אי מצה הוא**. אם כן, **מאי אריא** שהיא מותרת רק **כי רבתה מצה**? הרי **אפילו כי לא רבתה מצה**, אלא נשתמשו שם כל השנה בחמץ יותר ממצה, **נמי** מותרת אותה הפת שנמצאה בתוך הפסח, כי **ניזיל בתר בתרא**, נלך אחר השימוש האחרון שנעשה בתוך אותו ארגז, שבודאי היה במצה?

מי לא תנן שהולכים אחר השימוש האחרון?

דתנן: **מעות שנמצאו** בירושלים **לפני סוחרי בהמה, לעולם** הם בחזקת כסף **מעשר** שני, כי רוב הבהמות הניקנות בירושלים נקנות מכסף מעשר שני.

[פירות מעשר שני מותרים באכילה רק בירושלים. ומי שיש בידו פירות מעשר שני וקשה לו להעלותם לירושלים, יכול לחלל את המעשר שני על כסף, והפירות נעשים חולין, והכסף נתפס בקדושת מעשר שני.

והוא מעלה את הכסף לירושלים, וקונה בהם דברי מאכל, ושוב מתחללת קדושת המעשר שני שבכסף על המאכלים, והכסף יוצא לחולין.

ולפי שלא היו מספיקים עולי הרגלים להוציא את כל הכסף של מעשר שני שבידם בעודם בירושלים, היו נותנים את יתר הכסף לבני העיר תמורת איזו טובת הנאה, והם היו משתמשים בו במשך כל השנה בקדושת מעשר שני.

ועיקר השימוש בכסף מעשר שני היה בקנית בהמות כדי להקריב אותם לקרבן שלמים. [שדורשים גזירה שוה "שם שם", מעשר שני משלמים].

וכל זמן שיש לאדם בירושלים כסף מעשר שני, הוא אינו קונה בהמות מכסף חולין שבידו, אלא הוא מוציא את כסף המעשר על הבהמות ומקריב אותם שלמים.

ומאחר שרוב הבהמות שבירושלים ניקנות מכסף מעשר שני, ממילא רוב הכסף שנמצא לפני סוחרי הבהמות שנפל מידי הבאים שם לקנות, הוא כסף מעשר שני. ואף על פי שאפשר הדבר שהכסף נפל מהמוכר לאחר שנקנו בהם הבהמות, וכבר נתחללה הקדושה מהכסף על הבהמות, מכל מקום, ספק הוא, וספק איסורא לחומרא]. [179] ואם

[178] בזמנם היו אופים מצות עבות קצת, ולא היה הבדל בין מצה לככר חמץ. **משנה ברורה** [תמו יב].

[179] **רש"י**. והקשו ה**תוספות**: הרי יש רוב להקל. כי "סמוך מיעוטא לפלגא", היינו שנצרף את מיעוט המעות של חולין שביד הקונים [שהרי ישנו מיעוט הבא לקנות בהמות לצורך חולין] למחצית שביד המוכר שכל המעות שלו

נמצאו המעות **בהר הבית**, [180] לעולם בחזקת **חולין** הן. ואפילו בתוך הרגל, שאז רוב הכסף בירושלים הוא ממעשר שני בגלל עולי הרגלים שמביאים את כסף המעשר שני שלהם, בכל זאת אין חוששים שמא הוא כסף מעשר שני, לפי שהולכים אחר רוב השנה, ואומרים שמן הסתם הכסף נפל עוד לפני הרגל, שאז רוב הכסף בעיר הוא חולין. [181]

ומעות שנמצאו **בירושלים** - אם נמצאו **בשעת הרגל**, הרי הן **מעשר**, לפי שרוב הכסף שבירושלים בשעת הרגל הוא כסף מעשר שני.

ואם נמצאו המעות בירושלים **בשאר ימות השנה**, הרי הן **חולין**. לפי שאז רוב הכסף בעיר הוא חולין.

ואמר רב שמעיה בר זירא: **מאי טעמא** אם נמצאו המעות בשעת הרגל הם מעשר, ואין אומרים שמן הסתם עוד לפני הרגל נפלו, והם חולין, כמו בנמצאו בהר הבית?

הואיל ושוקי ירושלים עשויין להתכבד [לטאטא] **בכל יום** מפני הטיט. ואם היה הכסף נופל לפני הרגל, היו מוצאים אותו האנשים שמטאטים את השוק ולוקחים אותו לעצמם. אלא ודאי שבשעת הרגל עצמו נפל הכסף.

אבל הר הבית אינו עשוי להתכבד בכל יום, משום שהוא משופע והרוח מכבדתו מעפר. וגם משום שאין אדם נכנס להר הבית באבק שעל רגליו. ולכן אפשר שהכסף שנמצא בתוך הרגל נפל עוד לפני הרגל ונשאר שם עד עתה.

ומסקינן את הקושיא: **אלמא**, **אמרינן** הואיל ומעות הם דבר העשוי להתכבד, **קמאי קמאי אזלי ליה**, המעות הראשונות שנפלו קודם הרגל כבר ניטלו מכאן, **והני**, המעות שנמצאו עתה בירושלים, מעות, **אחריני נינהו**, שנפלו ברגל עצמו.

אם כן, **הכא נמי** בפת שנמצא בפסח בתוך הארגז, **נימא**, מן הסתם, בארגז שמניחים בו דברי מאכל, **קמא קמא אזיל**, לוקחים קודם את האוכל שהושם בו תחילה, כדי שלא יתעפש. וכל שכן בערב פסח, שמן הסתם הוא בדק את הארגז ופינה ממנו את החמץ.

והאי, הפת הזו שנמצאה עתה בפסח, **דהאידנא הוא**, ודאי היא מהפת שהושם היום

חולין. ונמצא שרוב המעות הם חולין? ותירצו, שהמעות שביד הלוקחים הם רוב לעומת הכסף שביד המוכר. משום שכמה בני אדם עומדים על בהמה אחת לקנות, ובסוף לא קונים. וכל [רוב] הכסף שבידם הוא מעשר שני. ואילו הכסף שביד המוכר הוא רק מפדיון הבהמות שנמכרו בפועל. **תוספות** ד"ה לפני.

[180] ואם תאמר: איך יכול לימצא כסף בהר הבית, הרי אמרו במסכת ברכות [סב ב]: לא יכנס אדם בהר הבית במעות הצרורות בסדינו? ויש לומר: שהאיסור הוא רק כשנושא את המעות בפרהסיא, שנגאי הוא, שנראה כאלו הולך שם לצורך מסחר. אבל לשאת מעות בצינעא בהר הבית, אין איסור. **תוספות** ד"ה בהר.

[181] **רש"י**. **והרמב"ם** בהלכות שקלים [ג טו] והלכות מעשר שני [ו א] כתב טעם אחר על פי הירושלמי, שחזקתן של מעות שנמצאו בהר הבית שהן משקלים של תרומת הלשכה שכבר נתחללו מקדושתם. לפי שאין הגזבר מוציא מעות מתרומת הלשכה עד שהוא מחללן תחילה על הבהמות שקונה בהם בשביל קרבנות. ו**במאירי** מוסיף: ואם תמצא לומר, שהמעות נפלו מהישראלים המביאים את השקלים. הרי אינם קדושים עד שיגיעו ללשכה.

בארגז, דהיינו מצה. ומדוע אנו מתירים אותה רק באופן שנשתמשו בארגז, מצה יותר מחמץ? [182]

ומשנינן: **שאני הכא**, בפת שעיפשה, **דעיפושה מוכיח עילויה** שכבר נמצאת בארגז ימים רבים עוד מלפני פסח, ובודאי היא חמץ.

ומקשינן: **אי עיפושה מוכיח עילויה**, שמימים רבים הונחה כאן, **כי רבתה מצה**, **מאי הוי**? הרי ודאי חמץ היא! [183]

ומתרצינן: **אמר רבה**: **לא תימא** בדברי רב "**שרבתה מצה**", **אלא אימא "שרבו ימי מצה עילויה**, שנמצאה הפת לאחר שכבר עברו כמה מימי הפסח, ואף אם היא מצה, כבר ראויה היתה להתעפש במשך ימים אלו. ואם כן, שוב הולכים בתר בתרא, שודאי נשארה מפסח ומצה היא.

ושוב מקשינן: **אי הכי**, **פשיטא** שהיא מצה ואין כאן ספק כלל שמא היא חמץ, שהרי ודאי בדק את הארגז מחמץ בערב פסח!? [184]

ומשנינן: **לא צריכא**, אלא **דעיפושה מרובה** שהפת נראית מעופשת מאוד. **מהו דתימא**, **כיון דעיפושה מרובה**, **איגליא מילתא דודאי** מלפני הפסח היא, **וחמץ מעליא היא**. **קא משמע לן**, **כיון שרבו ימי מצה עילויה**, שכבר עברו כמה מימי הפסח עליה, **אמרינן**, **כל יומא ויומא** מימי הפסח **נהמא חמימא**, מצה חמה, **אפה**, **ושדא עילויה**, והניחה

[182] קשה, מה הראיה ממעות שנמצאו בירושלים. דלמא רק לחומרא הולכים בתר בתרא, ואומרים שהכסף הוא מעשר. אבל לקולא, לומר שהפת הוא מצה ולא חמץ, מנלן שהולכים בתר בתרא? ויש לומר, שגם במעות מעשר יש קולא, שאם יקדש בו אשה לא תהא מקודשת, משום דקיימא לן שמעשר שני ממון גבוה הוא, והמקדש בו אינה מקודשת. ומכיון שהמשנה אומרת סתם שבשעת הרגל הוא מעשר, משמע שאפילו לקולא הוא מעשר. אם כן, ראיה שהולכים בתר בתרא אף לקולא. **צל"ח**.

[183] לכאורה אינו מובן, הרי גם לפני פסח השתמשו בארגז מצה יותר מחמץ, ונלך אחר הרוב כפי שהגמרא סברה עד עתה שזה טעם ההיתר ברבתה מצה? **ובמאירי** כתב, שלכן "דנין אותו בחמץ, אפילו היו משתמשים במקום זה במצה יותר, הואיל ומכל מקום משתמשים בו [גם] בחמץ, והרי רוב בני אדם כל השנה מן הסתם חמץ הם אוכלים. ויש להחמיר ולדון [אותו] בחמץ, שמא ממקום אחר בא" [ששם הרוב חמץ].

[184] לכאורה קשה, אולי זה גופא בא רבה בר רב הונא להשמיענו שהולכים בתר בתרא? מבאר בחידושי **הר"ן**, שזה היה פשוט לגמרא שרבה בר רב הונא לא בא להשמיענו שהולכים בתר בתרא. שאם כן, לא היה צריך לומר הפת שעיפשה ורבו עליה ימי מצה, אלא היה יכול לומר פת שנמצאה בפסח ואין ידוע אם חמץ היא או מצה, מותרת משום שהולכים בתר בתרא. אלא ודאי שזה היה פשיטא לרבה בר רב הונא, אלא שבא להשמיענו שלמרות שעיפשה ומוכח שהיא מלפני פסח, בכל זאת היא מותרת, משום שרבו עליה ימי מצה, ואפשר לתלות שהיא נתעפשה בתוך הפסח. ועל זה הקשתה הגמרא שגם זה פשיטא. ותירצה, שרבה בר רב הונא בא להשמיענו שאף על פי שעיפושה מרובה ומוכח לכאורה שהיא עוד מלפני פסח, בכל זאת, כיון שאפשר לתלות ואפילו בדבר רחוק שבתוך הפסח נתעפשה, עדיף לתלות בזה מאשר לומר שבשעת הבדיקה נשאר חמץ ולא ראהו, כיון שקיימא לן שהולכים בתר בתרא. **רבינו דוד** מתרץ, שהפשיטא היא מאחר ששנינו במעות שנמצאו בירושלים ברגל שהם מעשר מפני ששוקי ירושלים עשויין להתכבד בכל יום. כל שכן במוצא פת אחר בדיקה שאין לחשוש שהוא חמץ, שהרי בדיקת חמץ היא גדולה יותר מהכיבוד שעושים בירושלים, משום שבשעת בדיקת החמץ הוא נותן דעתו על החמץ שלא ישאר ממנו כלום.

עליה, ומחמת כן **עפשה טפי**, ולא בגלל שהיא עוד מלפני פסח. [185] ומקשינן על המשנה של מעות שנמצאו בירושלים: **ומי אזלינן בתר בתרא**?

והא תניא: **רבי יוסי בר יהודה אומר**: **תיבה שנשתמשו בה** ל**מעות חולין** וגם ל**מעות מעשר** שני. ונמצאו בה מעות ואין יודעים אם חולין הן או מעשר. הרי **אם רוב** המעות שהונחו בה היו מכסף **חולין**, אנו תולין שמעות אלו **חולין**. **ואם רוב** המעות עד עתה היו **מעשר**, אנו תולין שגם מעות אלו הן **מעשר**. [186]

ואי אמרת שהולכים בתר בתרא, **אמאי** הולכים כאן אחר הרוב? **ליזיל בתר בתרא**, נבדוק איזה מעות הונחו בתיבה באחרונה, ולפי זה נחליט אם הן מעות מעשר או חולין? [שמן הסתם מקפידים לא להשתמש יחד מעשר וחולין, כדי שלא יתערבו. אלא מסלקים קודם את המין האחד לפני שמכניסים את המין השני].

ומשנינן: **אמר רב נחמן בר יצחק**: **הכא במאי עסקינן**, **כגון**, **שנשתמשו בה** בתיבה **מעות חולין ומעות מעשר**, אך **ואין** הוא **יודע איזה מהן** נשתמש בה **בסוף**, וכיון שאי אפשר ללכת אחר בתרא, הולכים אחר הרוב. [187]

---

[185] הרי"ף **והרמב"ם** השמיטו לגמרי דין זה של פת שעיפשה. וכמה טעמים נאמרו בזה:
1. **המהר"ם חלאווה** כתב, שאפשר משום שמילתא דלא שכיחא הוא.
2. ה**צל"ח** מבאר, שמרא דשמעתתא הוא רב, הפוסק לקמן [כט ב] שהלכה כרבי יהודה שחמץ לאחר הפסח אסור מן התורה, ואם כן, הוי חמץ דבר שאין לו מתירין. אבל **הרי"ף והרמב"ם** סוברים שחמץ הוא דבר שיש לו מתירין. וכשם שרוב אינו מועיל בדבר שיש לו מתירין, כך גם אין הולכים בתר בתרא בדבר שיש לו מתירין.
3. ה**ביאור הלכה** [תמו ד] הביא את פירוש **רבינו חננאל** בסוגיין, שכל ההיתר של פת שעיפשה הוא רק לאחר הפסח. וטעמו, משום שבפסח עצמו שהוא בכרת לא היו מקילין כל כך להתיר דבר שהוא חשש חמץ גמור. רק לאחר הפסח שהוא מדרבנן [ואפילו למאן דאמר שהוא מדאורייתא, הוא קל יותר, שאין בו כרת], הקילו לילך בתר בתרא. ואפשר, שמהאי טעמא השמיטו הראשונים את הדין הזה, כי לא היה ברור להם אימתי הוא נאמר, אם בפסח עצמו, או רק לאחר הפסח, כדברי **רבינו חננאל**. ולכן אף ש**בשולחן ערוך** פסק להקל אף בפסח עצמו, למעשה, אין להקל נגד דברי **רבינו חננאל**, שכל דבריו, דברי קבלה הם. ו**בחזון איש** [קכ א] תמה מאוד על **הביאור הלכה**: איך יתכן שמימרא שלימה נאמרה בגמרא על פת שעיפשה שמותרת, ואנו נפרש שהכוונה רק לאחר הפסח. ולמה העלימו הדבר בגמרא, והניחו לטעות לכל התלמידים. ועוד, שהגמרא שואלת פשיטא שהולכים בתר בתרא, ואם בפסח עצמו באמת אסור, מהי הפשיטות? אלא ודאי, כונת **רבינו חננאל** היא רק לפרש לשון הגמרא "רבו ימי מצה", דהיינו שרבו ימים אחר כניסת הפסח, ולעולם מדובר בפסח עצמו. ובמכתב [הובא ב**חזון איש** שנדפס מחדש על סדר הש"ס] חזר בו ה**חזון איש** מפירושו בדברי **רבינו חננאל**, וסבר שכונתו אמנם שדוקא לאחר הפסח מותר, אלא שאין זה מעיקר הדין, אלא שבדרך כלל אינו מתעפש כל כך רק כשעברו כל ימי הפסח. וכמו שאמרה הגמרא "כל יומא ויומא" משמע שכל ימי הפסח קאמר. ואמנם הכל לפי הענין. שאם לפי דעת המומחים אפשר שהתעפש מתחילת הפסח עד עתה, מותר גם בפסח עצמו, וכפסק ה**שולחן ערוך**.

[186] כתב **הריטב"א**: יש מקשים, איך מתבטלים מעות מעשר ברוב, הרי מעשר שני הוא דבר שיש לו מתירין על ידי חילול, וכל דבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטל? ותירצו, שיש הבדל בין ביטול ברוב ובין הולכים אחר הרוב. שרק בתערובת איסור והיתר שהניתן הוא שהאיסור יתבטל ברוב, בזה אמרינן שדבר שיש לו מתירין אינו בטל אפילו באלף. אבל בדבר שפרש משאר דברים, ואיננו יודעים אם פרש מהאיסור או מההיתר, אז אפילו בדבר שיש לו מתירין הולכים אחר הרוב שודאי פרש מהרוב ולא מהמיעוט.

[187] הקשה בחידושי **הר"ן**: אם כן, אמאי הולכים אחר הרוב, שהרי אם נשתמשו במעשר בסוף, הולכים אחריו אף אם הוא מיעוט. ואם כן, הוי ספק השקול, מה היה האחרון, חולין או מעשר? ותירץ, כיון שרוב פעמים נשתמשו חולין, אנו תולין שהשימוש האחרון היה מהרוב שהוא חולין. ועוד תירץ, שאף אם נשתמשו רק פעמיים [ואין

רב זביד אמר: הכא במאי עסקינן, **כגון**, **שנשתמשו בה** למעות מעשר ולמעות חולין בעת ובעונה אחת, באופן שהפריד ביניהם ועשה **ציבורין ציבורין**, ערימה נפרדת של מעשר בזוית זו וערימה אחרת של חולין בזוית זו. ולאחר שנטל את הציבורין, נמצאו בה מעות ואין יודעים מאיזה ציבור הם נשארו. ומאחר שהשתמשו בהם ביחד, אין כאן "בתרא", ולכן הולכים אחר הרוב.

רב פפא אמר: הכא במאי עסקינן, **כגון**, **דאשתכחו** המעות **בגומא** שבתיבה, שאין לומר "זיל בתר בתרא", כי שמא המעות האלו נשארו מקודם, משום שבעל הבית לא הבחין בהם בגלל שהיו המעות מוסתרות בתוך הגומא.

אמר רב יהודה: **הבודק** את החמץ, **צריך שיברך** קודם לבדיקתו, ככל המצוות שמברכים עליהן קודם עשייתן.[188]

והוינן בה: **מאי מברך**? באיזה נוסח מברכים? **רב פפי אמר משמיה דרבא**: מברך "אשר קדשנו במצוותיו וצונו **לבער חמץ**".

רב פפא אמר משמיה דרבא: מברך "וצונו **על ביעור חמץ**".

[ביעור משמעותו, גם בדיקה. רש"י].

יודעים מה היה אחרון], הולכים אחר הרוב. כיון שיותר מסתבר שהכסף הנמצא הוא מהרוב, וגם הולכים בתר בתרא. על כרחנו לומר, שהשימוש האחרון היה מהרוב שהוא חולין.

[188] הקשה **הר**"ן: מאי קא משמע לן רב יהודה. וכי למה לא יברך על בדיקת חמץ כשם שמברכים על כל המצות? ותירץ, שהחידוש הוא שאף שעיקר המצוה הוא ביעור החמץ שלמחרת, בכל זאת מברכים על הבדיקה שבלילה, כי זה תחילת המצוה. **רבינו דוד** מבאר, שהחידוש הוא שמברכים על הבדיקה אף שהיא רק מדרבנן. שנחלקו בזה אמוראים בסוכה [מה ב] אם מברכים על מצוה דרבנן. כתב **הרא**"**ש**: לכאורה, היה מן הראוי לברך רק למחרת בשעה החמישית, כאשר מוציאים את החמץ מן הבית ומקיימים מצות "תשביתו שאור מבתיכם". אלא ש"תשביתו" היינו שריפה, ולא ציותה התורה לשרוף את החמץ רק לאחר שהוא נאסר, בדומה לנותר שמצוה לשורפו רק לאחר שהוא נאסר באכילה ונעשה נותר. ואילו בשעה חמישית עדיין אינו אסור ולא מקיים בו מצות תשביתו. ומה שמוציאין אותו מן הבית הוא רק כדי שלא לעבור עליו בבל יראה ובל ימצא, לכן לא יתכן לברך אז. עוד כתב, שהיה מן הראוי לברך "על בדיקת חמץ". אלא שתיקנו לומר "על ביעור חמץ", משום שלאחר הבדיקה הוא מבטל את החמץ שאינו יודע לו, ובזה הוא מבערו. וגם החמץ שמצניע לאוכלו ומבערו למחר, הרי תחילת ביעורו הוא עתה בשעת הבדיקה, ולמחרת הוא גמר ביעורו. לכן מברך על הבדיקה "על ביעור חמץ". וזה לשון **הר**": ומיהו, אין מברכין לבדוק אלא לבער, שעיקר כונת הבדיקה הוא הביעור. אך **מרש**"**י** משמע שהבדיקה עצמה נקראת ביעור. וכן כתב **מהר**"**ם חלאווה**, שביעור לשון בדיקה הוא, כמו "ביערתי הקדש מן הבית". ועל פי זה כתב, שאין נכון מנהג הנשים להחביא פתיתי חמץ בבית, כדי שימצאם הבודק, ולא תהא ברכתו לבטלה, שהרי הברכה היא על החיפוש והבדיקה, בין מצא או לא מצא חמץ. עוד כתב **הרא**"**ש**, מה שאין מברכין "שהחיינו" על בדיקת חמץ אף שהיא מצוה הבאה מזמן לזמן, כי המצוה הזו היא לצורך הרגל, לתקן את הבית ולבער החמץ מתוכו, הלכך סומכים על שהחיינו של הרגל. כמו בעושה סוכה ולולב, שמעיקר הדין היה ראוי לברך שהחיינו בשעת העשייה, אלא שסומכים על ברכת שהחיינו של הרגל. **והריטב**"**א** הביא עוד טעם, משום שבדיקת חמץ אין לה זמן קבוע, שהרי המפרש והיוצא בשיירא בודק לפני הזמן. ומי שלא בדק בערב פסח בודק בתוך המועד או לאחר המועד. ובשם **הרא**"**ה** הביא, שהטעם הוא משום שביעור חמץ אינו ענין של הנאה אלא אדרבה הוא חיסור ממונו. ולא תיקנו שהחיינו אלא על דבר שיש בו הנאה. **והמאירי** כתב, מצוה שאין עיקרה לעצמה אלא רק להרחקת עבירה, כגון בדיקה שמטרתה שלא ישאר חמץ בבית, אין מברכין עליה שהחיינו.

ומבארינן: **בנוסח** של "**לבער** חמץ" **כולי עלמא לא פליגי**, **דודאי** שאפשר לברך. כי לשון זה **להבא משמע**, שהוא מברך על הביעור שעתיד לעשות לאחר מכן. [189] והרי צריך לברך קודם עשיית המצוה.

דף ז:

כי פליגי, **בנוסח** של "**על ביעור**" -

מר, רב פפי **סבר**: נוסח זה **מעיקרא משמע**, שהוא מברך על ביעור שכבר עשה. ולכן אין לו לברך כך, שהרי הוא עדיין לא בדק בשעת הברכה. [190]

ומר, רב פפא **סבר**: גם נוסח זה **להבא משמע**, ואפשר לברך כך.

מיתיבי מהא דתניא: המל, מברך "**ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על המילה**". הרי שנוסח של "על המילה" משמע להבא, שהרי מברכים קודם המילה. וקשיא לרב פפי, הסובר ש"על" משמע לשעבר?

ומשנינן: **התם**, במילה, על כרחך מברך המוהל "על המילה", כי **היכי נימא**? כיצד הוא יכול לברך?

נימא "**למול**"? הרי אי אפשר לברך כן, כי מלשון זה משמע שהמוהל הוא שמחוייב למול את התינוק הזה. וכי **לא סגיא**, האם לא יתכן, **דלאו איהו מהיל**!? והרי אין המצוה מוטלת על המוהל אלא על אבי הבן. [191] לכן הוא מברך "על המילה". אבל בדיקת חמץ,

[189] **התוספות** מביאים **שהרשב"א** פסק שהאב צריך לברך את ברכת "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו" לפני המילה ולא לאחריה, שהרי כאן מבואר ש"להכניסו" משמע להבא. ואם יברך לאחר המילה, נמצא משקר בברכתו. ועוד, שהרי צריך לברך עובר לעשייתו. **ורבינו תם** מוכיח מהגמרא בשבת שאבי הבן מברך "להכניסו" לאחר המילה. ואף ש"להכניסו" משמע להבא, לא קשיא. כי ברכה זו אינה באה על המצוה שהוא עושה עתה. אלא היא ברכה שמודה ומשבח להקדוש ברוך הוא שציונו להכניס בברית כל ילד שיולד לו בעתיד. ומה שתיקנוה לברך דוקא כאן, כדי לגלות ולהודיע שאנו עושים את המילה לשם יוצרנו ולא לשם עבודה זרה, ולא לשם רפואה, ולא לשם הר גריזים. ועל הטענה השניה של **הרשב"א**, אומר **ר"ת** שעובר לעשייתו נאמר רק כשעושה המצוה הוא מברך. אבל כשהמברך אינו זה שעושה את המצוה, כגון בברכת "להכניסו" שאבי הבן מברך ולא המוהל, אין צריך שיהא עובר לעשייתו. והראיה מברכת אירוסין שמברכים רק לאחר הקידושין. כי המברך אינו זה שמקדש את האשה ומקיים את המצוה. **תוספות** ד"ה בלבער.

[190] היינו, שמשמע לשעבר יותר מלהבא. אבל גם להבא הוא משמע קצת. שאם לא כן, מה מתרצת הגמרא להלן שלכן הוא מברך לפי רב פפי "על המילה", כי אי אפשר לברך "למול". וכי משום שאין אנו יודעים לתקן נוסח מתאים, יאמר שקר? **תוספות** ד"ה כי.

[191] **רש"י**. מכאן הוכיח **בית הלוי** [א י] דלא כשיטת **הש"ך** בחושן משפט [שפב ד] הסובר שאין שליחות במילה, ואם האב יכול למול בעצמו את בנו, אסור לו לצוות לאחר למולו, לפי שמבטל בכך האב מצות עשה, כי כמו שאי אפשר לעשות שליח להנחת תפילין וציצית, שהיא מצוה שבגופו, כך אי אפשר לעשות שליח למילת בנו. וטוען בית הלוי, שאם כדבריו, הרי כאשר האב מצוה לאחר למול את בנו, זה נחשב כאילו הוא אינו רוצה למולו, ואז, מוטל החיוב על כל אחד מישראל למולו, ומדוע לא יברך המוהל "למול"? אלא ודאי שגם כאשר האב מצוה לאדם אחר למול את בנו עדיין נשאר החיוב על האב, והוא זה שמקיים את המצוה על ידי שליחות המוהל, ואילו על המוהל אין חיוב כלל. ולשיטת **הש"ך** יש לומר, שהוא מפרש "וכי לא סגיא דלאו איהי מהיל" לא כפירוש **רש"י** שהחיוב אינו מוטל כלל על המוהל, אלא שאף על גב שגם עליו מוטל החיוב ככל אחד מישראל, מכל מקום, כיון

שכל אחד בודק בעצמו את החמץ שלו, ועליו מוטלת המצוה לבדוק, יכול לברך "לבער". ולכן אין לו לברך "על ביעור", שמשמע לשעבר. [192]

ושוב מקשינן: התינח כשהמוהל הוא אדם אחר, אבל כשהוא **אבי הבן** עצמו, **מאי איכא למימר**? הרי אז הוא יכול לברך "למול". ומדוע מתירים לו לברך "על המילה" שמשמע לשעבר?

ומשנינן: **אין הכי נמי!** ולרב פפי, אב שמל בעצמו את בנו, אכן מברך "למול". [193]

מיתיבי מהא דתניא: השוחט, מברך "**ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על השחיטה**". והרי מברכים קודם השחיטה, ובכל זאת הנוסח הוא "על". וקשיא לרב פפי הסובר ש"על" משמע לשעבר?

ומשנינן: **התם נמי**, אין השוחט יכול לברך אחרת. כי **היכי נימא**, איך יאמר השוחט בברכתו?

נימא "**לשחוט**", הרי לשון זה משמע שהוא עצמו מחוייב לשחוט. וזה לא יתכן, שהרי, **לא סגיא**, וכי לא יתכן, **דלאו איהו שחט**!? הרי אין המצוה שדוקא הוא ישחוט [ואפילו הוא בעל הבהמה], אלא שהבהמה תישחט לפני אכילתה. [194]

ושוב מקשינן: התינח בשחיטת חולין. אבל בשחיטת **פסח וקדשים**, שהבעלים נצטוו

שהחיוב הוא על כל ישראל, שוב לא יתכן לברך "למול". ורק כשאבי הבן עצמו מל מברך "למול", כיון שהחיוב הוא רק עליו.

[192] לכאורה קשה, הרי גם בבדיקת חמץ, היה צריך לחלק בין אם בעל הבית עצמו בודק, או שאחר בודק בשליחותו, שאז יברך "על ביעור"? יש לומר, שהדרך הוא שכל אחד בודק בעצמו בביתו. ועוד, שחמץ הכל מצווים עליו לבערו, אפילו הוא אינו שלו, כדי להסיר מכשול מבעל החמץ שלא יעבור בשוגג על בל יראה. נמצא שאפילו בשליח שבודק, המצוה מוטלת עליו. **תוספות הרא"ש**.

[193] לפי זה, גם המל את הגר [לשם יהדות], מברך "למול את הגרים". כמו אב שמל את בנו, שהרי כל אחד מישראל מחוייב למול את הגר. **תוספות** ד"ה לא.

[194] **הר"ן** בחידושיו כתב, שלשון "וכי לא סגיא דלאו איהי שחיט" הוא לאו דוקא, שמשמע שיש מצוה לשחוט, אלא שהיא אינה מוטלת על השוחט הזה דוקא. והרי אין מצוה כלל לשחוט. [אך **הרמב"ם** במנין המצות [קמו] מנה את השחיטה למצות עשה. וכן החינוך [מצוה תנא]. ומיושב לפי זה לשון הגמרא. ואפשר שאף **הר"ן** לא נתכוין לומר אלא שאין חיוב לשחוט, רק כשרוצה לאכול בשר, מצוה לשחוט קודם. ו**הרמב"ן** [במנין המצות של **הרמב"ם** שרש א] אכן גורס "לא סגיא דלא שחיט". והוכיח מזה ששחיטה אכן אינה מצות עשה אלא רק לאו הבא מכלל עשה. **ובקנאת סופרים** שם יישב גירסא זו אף לדעת **הרמב"ם**. שאין כונת הגמרא ששחיטה אינה מצוה כלל, שאם כן, לא היו מברכים עליה. אלא כיון שאינה מצוה חיובית, לא יתכן לברך "לשחוט". גם **הראב"ד** השיג על **הרמב"ם** במנין המצות הקצר [קמו]. ששחיטה אינה מצות עשה, אלא לאו הבא מכלל עשה. וראה **בכסף משנה** שם. וראה עוד **ברע"א** שבועות [כד א] שכתב, שאין ראיה מזה שמברכים על השחיטה שהיא מצות עשה. כי באמת יתכן לברך גם על דבר שאינו מצוה אלא הוא רק תיקון להכשיר לאכילה. ומה שאין מברכים על ניקור הבשר מן החלב, משום שהבשר היה גם לפני כן מותר רק שהיה מעורב בו חלב, ועל ידי הניקור הוא רק מבדיל זה מזה. אבל שחיטה שמתקנת הבשר עצמו שיהא כשר לאכילה, יתכן לברך עליה. והרי זה כמו עירוב תחומין שמברכין עליו, אף שאין מצוה לערב, אלא העירוב בא רק להתיר את האיסור של הליכה חוץ לתחום.

שהם בעצמם או שלוחם ישחטו את קרבנם [כמו שנאמר "וסמך ידו" - "ושחט], [195] **מאי איכא למימר**? מדוע לא יברך על שחיטתם "לשחוט"?

ומשנינן: **אין הכי נמי**! אכן לפי רב פפי, בשחיטת פסח וקדשים מברכים "לשחוט". [196]

מיתיבי: תניא: **העושה** [האוגד] **לולב לעצמו** בערב סוכות, **מברך "שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה". נטלו לצאת בו** מצות נטילת לולב, מברך **ואומר "אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת לולב"**.

וקשיא לרב פפי, הסובר ש"על" משמע לשעבר? [197]

ומשנינן: **שאני התם**, בלולב, **דבעידנא דאגבהה**, מרגע שהגביה את הלולב, **נפק ביה**, כבר יצא ידי חובתו. נמצא שהברכה בלולב היא תמיד לאחר שקיים את המצוה. ולכן יש לומר בו "על", שהוא לשון לשעבר. [198] ושוב מקשינן: **אי הכי**, אם כדבריך, שבלולב הוא מברך אחרי הנטילה, מדוע אומרת הברייתא "נטלו **לצאת בו**", שמשמע מכך שהוא מברך קודם שיצא? והרי "נטלו **ויצא בו**", **מיבעי ליה** למיתני!?

ומשנינן: **אין הכי נמי**! והלשון אינה מדוייקת. **ומשום דקא בעי למיתנא בסיפא** של אותה ברייתא לשון "נכנס **לישב בסוכה**", הלכך **תנא ברישא** גבי לולב **נמי** "נטלו **לצאת בו**".

דקתני סיפא: **העושה סוכה לעצמו, אומר "ברוך אתה ה'** אלהינו מלך העולם **שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה"**.

---

[195] **רש"י**. כתב **הרש"ש**: לכאורה קשה מכאן על **הש"ך** הנ"ל שאבי הבן שיודע למול אסור לו ליתן לאחר למול לפי שאין שליחות במילה. הרי שחיטת קדשים מבואר כאן שהמצוה על הבעלים. ואף על פי כן מוכח בכל הש"ס שהכהנים היו רגילים לשחוט? וצריך לומר, שכונת **רש"י** שהבעלים נצטוו להשתדל בשחיטת קרבנם, אם על ידי עצמם אם על ידי שליח.

[196] ולפי המסקנא שהלכה כמאן דאמר "על ביעור", אם כן, גם בפסח וקדשים מברכים "על השחיטה", שהרי שחיטת פסח וקדשים הם כמו ביעור חמץ, שהבעלים נצטוו, ובכל זאת מברך "על ביעור". **חידושי הר"ן**.

[197] **הר"ן** בחידושיו מבאר לפי שיטתו בגדר הנוסח בכל ברכות המצות, אם ב"על" או בלמ"ד, שהיכן שאי אפשר לקיים המצוה על ידי שליח, לכולי עלמא מברך בלמ"ד. אם כן לכאורה בלולב קשה גם למאן דאמר "על ביעור", שהרי לולב אי אפשר על ידי שליח ולמה מברך ב"על". אלא שהגמרא סברה עתה שבלולב, כיון שהוא מברך בשעת הנטילה, הרי המצוה והברכה באין כאחד, ולכן לא רצו לקבוע את נוסח הברכה בלמ"ד שמשמעו קודם המצוה. אבל למאן דאמר ש"על" משמע לשעבר, קשה, שהרי בלולב עדיין אינו לשעבר. ומתרצת שבלולב הברכה היא לגמרי לאחר המצוה כיון שהגביהו נפק ביה.

[198] ואם תאמר: אחר שכבר יצא, איך יברך, והלא צריך לברך עובר לעשייתו? ויש לומר: כיון שעדיין הוא עוסק במצוה, שצריך לנענע בלולב בשעת קריאת ההלל, נחשב כעובר לעשייתו. **תוספות** ד"ה בעידנא. ולא ביארו **התוספות** מדוע לא תיקנו שיברך קודם הנטילה כדי שיהא עובר לעשייתו לגמרי. **ובעל המאור** כתב הטעם משום שאין לברך על המצוה עד שיטול את תשמיש המצוה בידו. וכן משמע **בתוס'** בסוכה [לט א] ד"ה עובר. והוסיף **בעל המאור**: והידור מצוה הוא ליטול את הלולב כדרכו ולברך עליו לאחר מכן. ואלו שמראין עצמן כמדקדקין ואין נוטלין את הלולב עד שמברכין קודם עליו, או שהופכין אותו מימין לשמאל, טעות הוא בידם. ועוד כתב, שאף שהגמרא מתרצת זאת לפי המאן דאמר "לבער". מכל מקום גם לפי המאן דאמר "על ביעור" שהלכה כמותו, כך הוא סדר הנטילה והברכה. כי בזה לא נחלקו האמוראים. **ובחידושי הר"ן** כתב, הטעם שתיקנו חכמים לברך על הלולב לאחר נטילתו, כי אם יברך קודם, יהא סבור שמצותו בנטילה בלבד, ולא ינענע.

נכנס לישב בה, אומר "ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו לישב בסוכה".

ומסקינן: **והלכתא** כרב פפא ומברך "**על ביעור חמץ**", [200] שאף לשון זה משמע להבא. [199]

---

[199] ואם כן, במילה גם אבי הבן מברך "על המילה", שהרי לשון זה משמע להבא כמו "למול". **רש"י**. אך **הרמב"ם** בהלכות מילה [ג א] פסק שאבי הבן מברך "למול". ותמה עליו **הר"ן** שהרי כל החילוק בין אבי הבן למוהל אחר נאמר רק לפי המאן דאמר ש"על" משמע מעיקרא. אבל לפי ההלכה שמברכים "על ביעור" אם כן, גם אבי הבן מברך "על המילה", שהרי אבי הבן לגבי מילה הוא כמו כל אדם לגבי ביעור חמץ, שהוא המחוייב בדבר, אלא שיכול לעשות שליח במקומו? וכתב **המאירי** של**רמב"ם** יש דרך אחרת בסוגיא, ומה שהגמרא אומרת "והלכתא על ביעור חמץ", אין הכונה לפסוק כמאן דאמר שמברכים כל הברכות ב"על", אלא הגמרא באה לומר, שבביעור חמץ כולי עלמא מודים שמברכים ב"על". ולעולם בשאר ברכות הלכה כמאן דאמר שמברכים בלמ"ד. וכל התירוצים והחילוקים שנאמרו בסוגיא, נכונים להלכה שאבי הבן מברך "למול", ואילו אחר שמל מברך "על המילה". והטעם שמברכים בביעור חמץ ב"על", מבאר **הרמב"ם** בהלכות ברכות [א טו], משום שלעולם הברכה נאמרת שם לאחר קיום המצוה "שמשעה שגמר בלבו לבטל נעשית מצות הביעור קודם שיבדוק". כלומר, מיד שהוא רוצה להתחיל בבדיקת החמץ, כבר הוא מבטלו בלבו ונתקיימה המצוה. וכן כתב ה**כסף משנה** שם בהלכות ברכות הלכה יא בתירוצו השני. ותמה ה**מאירי** על **הרמב"ם**: הרי אינו גומר בדעתו לבטל את החמץ אלא לאחר שבודק ומצניע את החמץ שצריך למחר? ואמנם ה**מאירי** גם הוא הולך בדרך זו של **הרמב"ם**, אלא שנתן טעם אחר לביעור חמץ שמברך עליו ב"על". משום שמאחר שהברכה היא על הביעור, והביעור אינו נעשה עד למחר, אין ראוי לברך בלמ"ד, שנוסח זה משמעו שהמעשה נעשה תיכף לאחר הברכה. אבל "על ביעור" משמעו על כלל המצוה ולא רק על המעשה הפרטי הזה. ועוד הביא פירוש אחר, שביעור חמץ דומה לברכת הרשות, שהרי אם הוא יודע שלא נשתמש חמץ בביתו אין צריך לבדוק. הלכך מברך עליו ב"על" ככל מצוה שאינה חובה אלא רשות. וכתב ה**מאירי**, שאין זה טעם נכון, שהרי מכל מקום, במקום שצריך לבדוק חובה היא.

[200] היינו, שאפשר לברך גם כך. אבל ודאי שיכול לברך גם "לבער חמץ", שהוא ודאי משמע להבא. או שמא צריך לברך דוקא "על ביעור חמץ" כי יש טעם לכל ברכה מדוע מברכים אותה ב"על" או בלמ"ד. **תוספות** ד"ה והלכתא. ו**הרא"ש** נתן טעם שמברכים "על ביעור", משום שאמרו בברכות [נ א] "מברכותיו של אדם ניכר שתלמיד חכם הוא". והמברך "על ביעור", ניכר שתלמיד חכם הוא ויודע ש"על ביעור", אף הוא משמע להבא. וכן מצינו שם [לח א] באחד האמוראים שבירך "מוציא לחם מן הארץ" בלי ה"א. ותמהו חכמים עליו שהיה לו לברך "המוציא" כדי להשמיענו שהלכה כרבנן שגם נוסח זה טוב. שאילו "מוציא", לכולי עלמא טוב. הרי שצריך אדם להשמיע חידוש בברכותיו. ולכן נהגו לברך "על ביעור" להשמיענו שגם לשון זה משמע להבא, ושלא יטעו לומר שהוא משמע לשעבר, ומי שבירך כך לא יצא. ובראשונים הובאו סברות שונות בגדר נוסח הברכות. אימתי מברכים ב"על", ואימתי בלמ"ד. א. **הרא"ש** כתב בשם ר"ת, שכל מצוה שנגמרת מיד, מברכים "על". כגון "על מקרא מגילה". "על הטבילה". "על נטילת ידים". "על אכילת מצה". ואילו מצוה שעשייתה נמשכת, מברכים בלמ"ד. כגון "להניח תפילין". "להתעטף בציצית". "לישב בסוכה". שהלשון מורה על כך שמשמעותו להיות מעוטר בתפילין, ועטוף בטלית, ולישב בסוכה ולאכול ולטייל בה כל היום. והטעם שמברכים בתפילין של יד "להניח", ועל תפילין של ראש "על מצות תפילין". כי חכמים לא רצו לתקן שתי ברכות במצוה אחת זו אחר זו, בנוסח שוה. לכן תיקנו בשל ראש "על מצות" כי היא גמר המצוה. ב. ובשם **הריב"א** כתב, שהגדר הוא, שכל מצוה שאפשר לעשותה על ידי שליח, מברך "על". ואילו מצוה שהאדם צריך לעשות אותה בעצמו, מברך בלמ"ד. [וכעין סברת הגמרא לקמן שאי אפשר לברך "למול". כי לשון זה משמע שהמוהל הוא שמחוייב למול את התינוק הזה]. והביא שם הרבה דוגמאות של ברכות על מצות שונות, וביאר אותם לפי שיטתו. על דרך זה של הריב"א מבאר **הר"ן** את כל הסוגיא. ובתחילה הוא מקשה, מדוע דוקא כאן שואלת הגמרא כיצד מברכים על בדיקת חמץ. ומדוע לא נחלקו האמוראים בכל המצות באיזה נוסח מברכים עליהם? והוא מבאר שאכן המחלוקת היא בכל המצות שדומות לבדיקת חמץ, שאפשר לקיימן על ידי שליח. וכך פירוש הסוגיא: "בלבער" כלומר לשון זה של למ"ד [ולאו דוקא בביעור חמץ] "כולי עלמא לא פליגי דלהבא משמע". ולכן בכל אותן המצות שהאדם עצמו מחוייב לעשותן ולא על ידי שליח, לדברי הכל יברך בלמ"ד, כיון שנוסח זה משמע שרק הוא יכול לעשות המצוה, וגם הוא משמע להבא. הלכך ודאי שראוי לברך כך. "כי פליגי בעל ביעור", כלומר, באותן מצות כמו בדיקה שאפשר לקיימן גם על ידי שליח, נחלקו האמוראים. שמר סבר שגם בהם אפשר לברך בלמ"ד, אם בעל המצוה עצמו מקיים את המצוה. ולכן אם יברך ב"על" יהא משמע לשעבר [ורק כשהשליח מקיים את המצוה, שהוא אינו יכול לברך בלמ"ד. אז גם ב"על" משמע להבא, כמו שהגמרא אומרת לגבי מילה]. ומר סבר שבמצוה שאפשר לקיימה על ידי שליח, אי אפשר לברך בלמ"ד. ולכן כשהוא מברך ב"על" הוא משמע להבא. עוד כתב **הר"ן**, שלפי הכלל הזה, אנו מברכים "לשמוע קול

והוינן בה: מכל המשא ומתן בגמרא בענין נוסח הברכות, משמע, **דכולי עלמא מיהא** מודים **שמעיקרא בעינן לברוכי**, שצריך לברך על המצוות קודם לעשייתן.

ודנה הגמרא: **מנלן** זאת?

ומשנינן: **דאמר רב יהודה אמר שמואל: כל המצות מברך עליהן עובר** [קודם] **לעשייתן**.[201]

והוינן בה על לשון רב יהודה אמר שמואל "עובר לעשייתן": **מאי** [מהיכן] **משמע**, **דהאי "עובר"**, **לישנא דאקדומי הוא**?

אמר רב נחמן בר יצחק: מהא **דאמר קרא** [שמואל - ב יח כג] "**וירץ אחימעץ דרך הככר ויעבר את הכושי**". דהיינו, שהקדים את הכושי.

אביי אמר, **מהכא** שמעינן לה: ממה שנאמר אצל יעקב [בראשית לג ג] "**והוא עבר לפניהם**", שהקדים ועבר לפני האמהות והילדים לגשת אל עשיו.

ואיבעית אימא, **מהכא** שמעינן לה: שנאמר בנבואת מיכה [ב יג] על ישראל, שלעתיד לבוא "**ויעבר מלכם לפניהם וה' בראשם**", שהמלך יקדים ללכת בראש.[202]

בי רב אמרי: כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן **חוץ מן הטבילה** ותקיעת **שופר**. שבמצות אלו מברך לאחריהן.

והוינן בה: **בשלמא טבילה**, ניחא שמברך לאחריה, כי קודם הטבילה, **אכתי** [עדיין] **גברא לא חזי** לברך. וכגון, בטבילת בעל קרי, שהבעל קרי אסור לומר ברכות ודברי תורה עד שיטבול, מתקנת עזרא. ולכן הוא אינו יכול לברך אלא לאחר הטבילה. ומשום אותה

שופר", כיון שהשמיעה אי אפשר שתיעשה על ידי שליח. ובמגילה אנו מברכים "על מקרא מגילה", כי הקריאה אפשר על ידי שליח. אך הקשה למה לא תיקנו להיפך, לברך בשופר על התקיעה, ואז יברכו ב"על". ואילו במגילה יברכו על השמיעה בלמ"ד "לשמוע מגילה"? ותירץ, לפי שבמגילה צריך לשמוע כל אות ואות, לכן תיקנו לברך על הקריאה, לומר, שאין יוצאין על ידי שמיעת הקול לבד אלא צריך לשמוע את קריאתה. אבל בשופר אף שצריך לשמוע את פיסוק הקולות, מכל מקום אין לשון תקיעה מוכיח יותר על פיסוק קולות מאשר לשון שמיעה. וראה שם עוד שביאר את נוסחאות הברכות במצות שונות.

[201] כתב **הריטב"א**: הטעם שצריך לברך על המצות עובר לעשייתן, כדי שיתקדש תחילה בברכה, ויגלה ויודיע שהוא עושה אותה מפני מצות השם יתברך. ועוד, כי הברכות הן מעבודת הנפש, וראוי להקדים עבודת הנפש לקיום המצוה שהיא עבודת הגוף.

[202] כתב **התשב"ץ** [ב רעז]: לכן נקט לשון עובר לעשייתן ולא קודם לעשייתן. משום שקודם לעשייתן משמע הרבה זמן קודם, אבל עובר לעשייתן משמע סמוך לעשייתן, כמו "ויעבור את הכושי" שהיה סמוך לו. וכן כתב **הריטב"א**. **השאגת אריה** [כו] כתב שלכאורה קשה, שאמנם הגמרא מביאה שבלשון המקרא "עובר" היא קודם אך בלשון חכמים "עובר" היינו שכבר עבר, והיה לשמואל לנקוט לשון חכמים ולא לשון המקרא. [כמו שמצינו במסכת חולין [קלז ב] שאיסי הקפיד על רבי יוחנן שנקט לשון המקרא ולא לשון חכמים]. אלא שמכאן ראיה לדעת האור זרוע שבדיעבד אפשר לברך גם לאחר עשיית המצוה, ולכן נקט שמואל לשון שמתפרש לשני אופנים, גם להבא כלשון המקרא, וגם לשעבר כלשון חכמים, כדי להשמיענו דין זה, שלכתחילה אמנם מברכים קודם המצוה, אך בדיעבד יכול לברך גם לאחריה.

טבילה, כבר תיקנו בכל הטבילות לברך לאחריהן. [203]

אלא תקיעת **שופר**, **מאי טעמא** הוא מברך לאחריה, ולא עובר לעשייתה? **וכי תימא**, לכן הוא מברך לאחריה **משום** דחיישינן **דילמא מיקלקלא התקיעה**, ולא יצא בה ידי חובתו, ונמצא מברך לבטלה?

אי הכי, **אפילו שחיטה ומילה**, **נמי** יברך לאחריהן, דילמא יתקלקלו השחיטה והמילה? ומשנינן: **אלא אמר רב חסדא**: לא כך אמרי בי רב. אלא "**חוץ מן הטבילה**" **בלבד איתמר** בי רב שמברכים לאחריה, מן הטעם האמור לעיל. אבל תקיעת שופר דינה ככל המצוות, שמברכים עליה עובר לעשייתה. [204]

תניא נמי הכי, שמברכים בטבילה לאחריה: **טבל ועלה** מן המים, **בעלייתו** הוא **אומר** "**ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על הטבילה**". [205]

---

[203] **רש"י**. ו**תוס'** מביאים מ**רבינו חננאל** בשם הגאון שדוקא בטבילת גר [לשם יהדות] מברך לאחר הטבילה, כי לפני הטבילה עדיין "לא חזי" לומר "וצונו", שהרי הוא עדיין גוי ואינו מצוה על המצות. אבל שאר חייבי טבילות מברכים קודם הטבילה, ואפילו בעל קרי יכול לברך קודם הטבילה, כמבואר במסכת ברכות [כב א] "נהוג עלמא כתלתא סבי" דהיינו שנתבטלה תקנת עזרא, ובעל קרי יכול להתפלל ולברך וללמוד קודם הטבילה. ואף על פי כן אומר ר"י שאין לגעור בנשים שמברכות לאחר הטבילה, הואיל וגר אינו יכול לברך קודם הטבילה, לכן לא חילקו חכמים, ותיקנו בכל הטבילות לברך רק לאחר הטבילה. ובדומה לזה מצינו בברכת "על נטילת ידים" שקודם הסעודה, שמברכים לאחר הנטילה, כיון שעל הנטילה שלאחר בית הכסא אי אפשר לברך קודם הנטילה, מפני שאין ידיו נקיות, לכן לא חילקו חכמים ותיקנו בכל הנטילות לברך לאחר הנטילה. אך בנטילת ידים לסעודה יש טעם אחר שמברכים לאחר הנטילה, משום שכל זמן שלא ניגב את ידיו הוי עובר לעשייתו, כי הניגוב הוא חלק ממצות הנטילה, כמו שאמרו "האוכל לחם בלא ניגוב ידים כאילו אוכל לחם טמא". עוד פירוש הביאו ה**תוספות**, שעל כל הטבילות אומרת הגמרא לברך אחר הטבילה כי "אכתי גברא לא חזי", היינו שקודם שירד למים אינו יכול לברך, שמא בסוף לא יטבול מפחד המים. ונמצא מברך לבטלה. ולאחר שהוא יורד לתוך המים, הוא ערום, ואסור לו לברך, מפני שלבו רואה את הערוה. לכן מברך רק לאחר הטבילה. **תוספות** ד"ה על.

[204] כתב **הרמב"ן**, שהכלל שצריך לברך עובר לעשייתו לא נאמר רק בברכת המצות, אבל ברכות השבח אין מברכין עובר לעשייתן. שאי אפשר לומר שהרואה את הים יעצום תחילה את עיניו כשהוא מתקרב לים, ויברך, ורק אחר כך יראה את הים. אלא רואה את הים ומברך עליו. ולכן נהגו לומר את ברכות השחר בבית הכנסת, אף על פי שעבר זמן רב מאז ששמע את קול התרנגול. כיון שהוא מברך לאחר מכן, לא נתנו חכמים שיעור כמה צריך להסמיך לאחריה. אך בירושלמי נאמר שהיושב בבית הכסא וראה ברקים, אם הוא יכול לצאת ולברך תוך כדי דיבור יצא, ואם לאו אל יצא. משמע שאין מברכים ברכת השבח אלא תוך כדי דיבור של שמיעה וראיה. ואם כן, צריך לומר, שברכות השחר הן ברכות השבח על מנהגו של עולם, ואינן הודאה פרטית לכל אחד ואחד, שאפילו מי שלא שמע קול השכוי מברך "הנותן לשכוי בינה".

[205] **הש"ך** ביורה דעה [יט ג] הוכיח מכאן כשיטת **הרמב"ם** בהלכות ברכות [יא ו] שאם לא בירך עובר לעשייתו שוב אינו מברך. ולא כהאור זרוע, הסובר שבדיעבד מברך אף לאחר עשייתו. שאם כן, מה הראיה מהברייתא. שמא הברייתא מדברת דוקא בטבל ועלה, שהוא כבר דיעבד, לכן יכול לברך גם לאחר הטבילה, אבל לכתחילה צריך לברך אף בטבילה עובר לעשייתה. אלא ודאי, שאילו לא היו מברכים בטבילה לאחריה אפילו לכתחילה, הרי גם בדיעבד לא היה יכול לברך לאחריה. ה**שאגת אריה** [כו] דוחה ראיית **הש"ך**, ומפרש את הסוגיא כך: שמואל אומר שכל המצות מברך עליהם עובר לעשייתן, ואינו מוציא מן הכלל אפילו טבילת גר. ולכאורה קשה, איך יתכן שגר יברך קודם טבילתו, והלא הוא אינו יכול לומר "וצונו"? אלא ודאי ששמואל אינו מתכוין לומר שיברכו גם בטבילת גר עובר לעשייתו, אלא הוא בא לומר, שבכל המצות מברך דוקא עובר לעשייתן, ולא לאחר מכן ואפילו בדיעבד. ולכן, בטבילת גר שלא יתכן לברך לפניה, לא יברך כלל. ובי רב אמרו שגר מברך לאחר הטבילה. ובזה נחלקו **הרמב"ם** והאור זרוע: **הרמב"ם** סובר שדוקא בטבילת גר מברך לאחריה כיון שאי אפשר באופן אחר אבל בכל המצות מודים בי רב לשמואל שאינו מברך לאחריה ואפילו בדיעבד. ואילו האור זרוע סובר שבי רב חולקים

שנינו במשנה: אור לארבעה עשר בודקין את החמץ **לאור הנר**.

והוינן בה: **מנא הני מילי** שהבדיקה צריכה להיות לאור הנר? [206] ומשנינן: **אמר רב חסדא: למדנו** גזירה שוה "**מציאה**" **מ**"**מציאה**". ו"**מציאה**" **מ**"**חיפוש**". ו"**חיפוש**" **מ**"**חיפוש**". ו"**חיפוש** **מ**"**נרות**". ו"**נרות** **מ**"**נר**"!

ומבארינן: למדנו "**מציאה**" האמורה בחמץ **מ**"**מציאה**" האמורה בגביע בנימין.

כתיב הכא בחמץ [שמות יב יט] "**שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם**".

וכתיב התם, בגביע [בראשית מד יב] "**ויחפש בגדול החל ובקטן כלה**, **וימצא** הגביע באמתחת בנימין".

ומציאה זו של הגביע, אנו למדים **מחיפוש דידיה**, מחיפוש האמור אצלו. כלומר, למדנו שמציאת הגביע היתה על ידי חיפוש. ושוב אנו למדים למציאה האמורה בחמץ שאף היא על ידי חיפוש. [207] [208]

וחיפוש של הגביע למדנו **מ**חיפוש שנאמר בירושלים, שהוא **ב**נרות.

דכתיב [צפניה א יב] "**בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות**". כך גם חיפוש הגביע היה בנרות. וממילא גם חיפוש החמץ הוא על ידי נר.

ו"**נרות**" למדנו **מ**"**נר**", **דכתיב** [משלי כ כז] "**נר ה' נשמת אדם חופש כל חדרי בטן**" [ותיכף תבאר הגמרא מדוע צריך את הדרשה הזאת]. [209]

תנא דבי רבי ישמעאל: ליל י"ד בודקים את החמץ לאור הנר. ואף על פי שאין ראיה ממש **לדבר** זה שהבדיקה צריכה להיות לאור הנר [שהרי הלימוד הוא מפסוקים שנאמרו בנ"ך, "ודברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן"]. מכל מקום, יש **זכר לדבר. שנאמר** "**שבעת ימים שאור לא ימצא**". **ואומר** "**ויחפש בגדול החל ובקטן כלה**". **ואומר** "**בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות. ואומר** "**נר ה' נשמת אדם חופש** כל חדרי בטן".

לגמרי על שמואל, ואדרבה כל הטעם שבטבילת גר מברך לאחריה הוא משום שבכל המצות מברך אחריה בדיעבד. הלכך בטבילת גר יכול לברך אפילו לכתחילה לאחריה. ואם כן, גם לפי **האור זרוע** ניחא ראיית הגמרא מהברייתא של טבל ועלה. שמשם מוכח כדעת בי רב שעל כל פנים בטבילת גר מברכים. ואילו לשמואל אין מברכים כלל בטבילת גר.

[206] אף שבדיקה לאור הנר ודאי מדרבנן היא, בכל זאת שואלת הגמרא "מנא הני מילי" לאסמכתא בעלמא. וכן נמצא הרבה פעמים בש"ס. או כיון שעצם הבדיקה היא מדאורייתא, ומצוה מן התורה לעשות בדיקה מעולה בכל כחו, לכן אמרו שחכמים סמכו מהכתוב שחשיבותה של בדיקה אינה אלא לאור הנר. ומן הטעמים שיתבארו להלן, מפני שיכול להכניסו לחורין וסדקין וכו'. **רבינו דוד**.

[207] הגמרא דילגה על "חיפוש מחיפוש" כי הוא בכלל "מציאה מחיפוש". **ראש יוסף**.

[208] דהיינו, שכונת הכתוב שלא ימצא החמץ אפילו על ידי חיפוש בנר. ולכן במילא צריך לבדוק מקודם את החמץ בחיפוש כזה. **רש"ש**.

[209] ראה **תוספות** ד"ה ונרות ביאור דרשה זאת. ובביאורינו על **התוס'**.

ודנה הגמרא: **מאי "ואומר"**? איזה צורך יש לנו ללמוד מדברי הכתוב "נר ה' נשמת אדם חופש כל חדרי בטן"? והרי כבר למדנו מהפסוק "בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות" שחיפוש הוא בנרות?

ומשנינן: הכי קאמר: **וכי תימא**, אי אפשר ללמוד מ**האי** קרא ד"**בעת ההיא**" שדי לבדיקת חמץ באור מועט של נרות בלבד. כי **קולא הוא**, לפי שלגבי בדיקת ירושלים מעונותיה רצה הקדוש ברוך הוא להקל בדינה, **דקאמר רחמנא**: **לא בדיקנא לה בעונות ירושלים בנהורא דאבוקה**, **דנפיש נהורא טובא**, שאורה רב, **אלא** אבדקנה **בנהורא דשרגא**, לאור הנר, **דזוטר נהורא טפי**, שאורו מועט, דעל ידי כן, רק **עון רבה**, עוונות חמורים **משתכח** בה, ואילו **עון זוטר לא משתכח** בה. מה שאין כן בדיקת חמץ, צריך דוקא לאור האבוקה.

לכן מוסיפה הברייתא ואומרת, **תא שמע** מהפסוק של "**נר ה' נשמת אדם**", שמשמע ממנו שבדיקת נר היא בדיקה מעולה, שהרי הפסוק אומר שהוא "חופש כל חדרי בטן". ואף בבדיקת חמץ די בבדיקה כזו.

תנו רבנן: **אין בודקין** את החמץ **לא לאור החמה**, [210] **ולא לאור הלבנה**, **ולא לאור האבוקה**, **אלא לאור הנר** בלבד.

דף ח.

מפני שאור הנר יפה לבדיקה. ולהלן תבאר הגמרא, במה הוא עדיף מאבוקה.

ואף על פי שאין ראיה לדבר, יש **זכר לדבר**. **שנאמר "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם"**.

ואומר "ויחפש בגדול החל".

ואומר "בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות".

ואומר "נר ה' נשמת אדם חופש כל חדרי בטן".

והוינן בה: **האי** דקתני "אין בודקין **לאור החמה**", **היכי דמי**, באיזה אופן מדובר?

אי נימא בבדיקת חצר, שמצוי בה אור החמה,

האמר רבא: **חצר אינה צריכה בדיקה** כלל, **מפני שהעורבין מצויין שם**. ואם היה שם חמץ, כבר אכלוהו העורבים!

[210] הראשונים הביאו ירושלמי ששואל "וכי יש חמה בלילה" [כלומר, שפשיטא שאין בודקין ביום]. ומתרץ, שמדובר במי שלא בדק בלילה והוא בודק למחרת ביום, ואף על פי כן יבדוק לאור הנר. לפי זה מפרש **בעל המאור** שלאו דוקא כשלא בדק בלילה, אלא אפילו לכתחילה יכול לבדוק ביום י"ג ובלבד שיבדוק לאור הנר. והברייתא כוללת שני אופנים, בין שעבר ולא בדק בלילה, ובין שהוא בא להקדים ולבדוק ביום י"ג, שלא יבדוק לאור החמה אלא לאור הנר. וחלקו עליו **הרמב**"ן במלחמות **והר**"ן, והוכיחו מהירושלמי ומהגמרא לעיל [ד א] "ואור הנר יפה לבדיקה", שאין לבדוק לכתחילה ביום י"ג ואפילו לאור הנר, משום שהנר אינו מאיר יפה ביום כמו בלילה. ראה שם בהערה.

אלא, שמא תאמר, שמדובר **באכסדרה**, שאף בה נכנס אור החמה, שהיא חייבת בבדיקת חמץ, ואומרת הברייתא שאין בודקין אותה לאור החמה.

האמר רבא: **אכסדרה**, **לאורה נבדקת**. שיכול לבדוק אותה ביום לאור החמה, ואין צריך לבודקה בלילה לאור הנר!

ומשנינן: **לא צריכא**, אלא **לארובה דבחדר**, שאף על פי שהחמה נכנסת דרך הארובה, אין בודקין לאורה ביום, אלא דוקא לאור הנר בלילה.

ומקשינן: **ודהיכא**, על איזה מקום בחדר מדובר?

אי לבהדי ארובה, מתחת לחור הארובה ממש, מדוע לא די שם באור החמה, הלא **היינו אכסדרה**? [211]

ומסקינן: **אלא**, הברייתא מדברת **לצדדין** של חור הארובה, שם החמה לא מאירה כמו באכסדרה, ולכן אין בודקין לאורה.

שנינו בברייתא: ולא לאור האבוקה.

והוינן בה: **וכי אבוקה לא** ראויה לבדיקה? והרי אורה יותר חזק מאור הנר.

דהאמר רבא: **מאי דכתיב** [חבקוק ג ד] "**ונוגה** [של הצדיקים לעתיד לבא] **כאור** [שבעת ימי בראשית] **תהיה**, **קרנים מידו לו** [מזיו של הקדוש ברוך הוא יגיע לצדיקים להקרין פניהם. ואף על פי כן], **ושם** [אצל הקדוש ברוך הוא], **חביון עוזו**". תוקף האור אצלו גדול יותר מאצל הצדיקים.

ומפרש רבא: **למה צדיקים דומין ב**יחס ל**פני השכינה**? כאור **הנר בפני האבוקה**.

ועוד אמר רבא: **אבוקה להבדלה**, **מצוה מן המובחר**!

הרי שאור האבוקה יותר חזק מאור הנר, ומדוע לא יבדקו לאור האבוקה?

ומשנינן: **אמר רב נחמן בר יצחק**: הטעם שאין בודקין באבוקה ורק בנר, כי **את זה** [הנר], **יכול להכניסו לחורין ולסדקין** כדי לבודקם מהחמץ. **ואילו את זה** [האבוקה], **אינו יכול**

[211] כך מפרש **רש"י**, שאפילו לכתחילה בודקים את האכסדרה ביום לאורה. **במחצית השקל** [תלג ג] כתב, שהיינו דוקא ביום י"ג. אבל אין להמתין לכתחילה ליום י"ד אפילו בבדיקת אכסדרה, בגלל הטעם הראשון שאמרה הגמרא לעיל [ד א] שלכן בודקים בלילה "בשעה שבני אדם מצויין בבתיהם". אלא **שרש"י** סובר שהטעם הזה יתכן רק לענין זה שלא ימתין עד למחר בי"ד, מפני שאינו מצוי בביתו ביום, ושמא ישכח ולא יבדוק כל היום. אבל אם רוצה להקדים ולבדוק ביום י"ג הוא רשאי, שגם אם ישכח לבדוק היום, עדיין הוא יכול לבדוק בלילה. **היעב"ץ** מוסיף שאף **שרש"י** כתב לעיל [ד א] ד"ה ואור שאין לבדוק לאור היום משום דילפינן מחיפוש שמצותו בנר דוקא. ואם כן, מדוע באכסדה מותר לבדוק בלא נר? יש לומר, שרק במקומות שצריך חיפוש, כגון חדר הבית וזויותיו, שם צריך דוקא נר. אך באכסדרה הפרוצה מכל עבר ואורה רב, אינה צריכה כלל חיפוש, שכל הנמצא בה, גלוי לעין מיד בלא טורח, לכן אינה צריכה נר. אך דעת **הרא"ש** שלכתחילה צריך לבדוק בליל י"ד דוקא, אפילו באכסדרה. ורק אם היה טרוד ולא בדק בלילה, כשהוא בודק ביום י"ד, יכול לבדוק את האכסדרה לאורה, ואין צריך לבדוק לאור הנר. וכמו שהירושלמי מבאר את הברייתא שאין בודקין לאור החמה אלא לאור הנר, דהיינו במי שלא בדק בלילה, והוא בודק ביום י"ד, שהוא צריך לבדוק לאור הנר. ועל זה נאמר שאכסדרה אפשר לבודקה לאורה בלבד.

להכניסו לחורין ולסדקין לבודקם. [212] **רב זביד אמר: זה** [נר], **אורו מאיר לפניו, ואילו זה** [אבוקה] **אורו** מאיר **לאחריו**. הלכך אינו מתאים לבדיקה, שהרי האדם האוחזו בודק את המקום שלפניו, ושם הוא צריך לאור.

רב פפא אמר חילוק אחר: **האי**, אבוקה, אדם האוחזה **בעית**, מתיירא שלא יבעיר עמה את הבית, ומתוך כך אינו שם לבו לבדוק כראוי. **ואילו האי**, נר, **לא בעית** האדם ממנו, ולכן בודקים רק בנר ולא באבוקה.

רבינא אמר חילוק אחר: **האי**, נר, **משך נהורא**, האור נמשך ויציב, ואינו דולק בקפיצות אלא נח במקום אחד. ולכן הוא ראוי לבדיקה. **ואילו האי**, אבוקה, **מיקטף איקטופי**, השלהבת קופצת ונפסקת תמיד, לכן אינה ראויה לבדיקה.

שנינו במשנה: **כל מקום שאין מכניסין** בו חמץ אין צריך בדיקה.

והוינן בה: "**כל מקום**" ששנה התנא, ולא הסתפק לומר "מקום שאין מכניסין" **לאתויי מאי** מה בא לרבות בזה?

ומשנינן: **לאתויי הא דתנו רבנן**, המשנה באה לרבות את כל המקומות שנאמרו בברייתא דלהלן, שאינם צריכים בדיקה מכיון שאין מכניסים שם חמץ:

חורי הכתלים שב**בית**, **העליונים** שהם גבוהים מאוד, או **התחתונים** שהם נמוכים מאוד, אינם צריכים בדיקה, לפי שאין נוח להשתמש בהם, והרי הם כמקום שאין מכניסים בו חמץ. [213]

וכן **גג היציע**, [214] ביתן הסמוך לבית, אין צריך בדיקה. שאף על פי שהוא נמוך, אין הוא ראוי לשימוש, מאחר והוא משופע. [וכל יתר גגות הבתים בזמנם היו ישרים].

וכן **גג המגדל** ארון עץ ששמים בתוכו כלים ואוכלים, אינו צריך בדיקה, שאף הוא משופע. ורק בתוכו צריך לבדוק.

וכן **רפת בקר**, **ולולין** של תרנגולים, אינם צריכים בדיקה, שאם היה שם חמץ, כבר אכלוהו הבהמות והעופות.

וכן **מתבן**, בית התבן, **ואוצרות יין ואוצרות שמן**, **אין צריכין בדיקה**, לפי שאין דרך להכניס שם חמץ.

---

[212] כתב **המאירי** לעיל [ד א]: אם תאמר: נר של חרס [כלי העשוי מחרס ובתוכו שמן, וזה נקרא בלשון הגמרא נר] כיצד יכול להכניסו בחורין וסדקין? ותירץ, שהיו חוקקים גומא בראש המקל, ונותנים שם שמן ופתילה, ומטלטלין אותו בחורים וסדקים. אך הביא בשם הראשונים שעדיף לבדוק בנר של שעוה. כי בנר של שמן, הוא חושש שמא ישפך השמן ויטנף את הבגדים, ואינו בודק כראוי.

[213] ואם יש שם חמץ ודאי, חייב לבערו, שהרי ככר בשמי קורה וכן ככר בבור, הוא בעיא דלא איפשטא לקמן [י ב] אם צריך לבערו משם. ומשמע שכל שכן חורין הללו צריכים ביעור. **מהר"ם חלאווה**.

[214] **הריטב"א** אינו גורס "וגג היציע" אלא "והגג והיציע", שכל הגגות אין צריכים בדיקה, כיון שעורבים מצויין שם. [וצריך לומר, שהיציע בתוך הבית הוא, והטעם אצלו משום שהוא משופע. וכן הוא **בתוס' הרשב"א**].

רבי שמעון בן גמליאל אומר: מטה החולקת בתוך הבית שמעמידים אותה באמצע הבית לשם מחיצה שתחלק את הבית לתשמישים שונים, והיא **מפסקת** שרגליה גבוהות, ויש הפסק חלל בינה לבין הקרקע, הרי היא **צריכה בדיקה** תחתיה.[215]

ורמינהו סתירה לכך, לכאורה, מברייתא אחרת: **חור** שבכותל **שבין** ביתו של **אדם לבית חבירו. זה בודק** את החור מצד ביתו **עד מקום שידו מגעת, וזה בודק** מהצד שלו **עד מקום שידו מגעת. והשאר**, בעובי הכותל, שאין יד אף אחד מהם מגעת לשם, **מבטלו בלבו**.[216]

רבי שמעון בן גמליאל אומר: מטה החולקת בתוך הבית, ועצים ואבנים סדורים תחתיה, ומפסקת שיש הפסק בינה לבין העצים והאבנים, **אינה צריכה בדיקה** תחתיה.

קשיא מטה אמטה. וקשיא חורין אחורין. ברייתא זו סותרת את הברייתא הקודמת גם בדין המטה וגם בדין החורין. שהברייתא הראשונה סוברת שחורי הבית אינם צריכים בדיקה, ומטה החולקת צריכה בדיקה. ואילו הברייתא השניה סוברת להיפך, שחורי הבית צריכים בדיקה, ומטה החולקת אינה צריכה בדיקה.[217]

ומשנינן: **חורין אחורין לא קשיא**.

---

[215] **רש"י**. **ותוס'** הקשו עליו: אם כן, לא היה צריך לומר כלל "חולקת", כי למאי נפקא מינה בזה שהמטה עומדת באמצע הבית ומחלקת אותו לשנים, לענין הבדיקה שתחתיה. אלא היה צריך לומר רק "ומפסקת", שיש הפסק חלל בינה לקרקע? [**ורש"י** אכן כתב ש"חולקת" דנקט, משום דאורחא דמילתא הוא, שמעמידים את המטה באמצע הבית כדי לחלקה לתשמישים שונים]. ולכן ביארו, שהנידון אינו לגבי הבדיקה שמתחת למטה, אלא לגבי הבדיקה שמעבר למטה. שלכן הוא אומר שהמטה חולקת את הבית, דהיינו, שהיא מגיעה מקיר אל קיר, ואי אפשר לעבור מצד זה של המטה לצידה השני אלא אם כן, יעלה על המטה או יתכופף תחתיה. ולכן אומרת הברייתא השניה שלא צריך לבדוק בצד השני של המטה, כיון שלא רגילים להשתמש שם בגלל הקושי להגיע לשם. ובתירוץ הגמרא "הא דמידליא הא דמיתתאי", יש לפרש בשני אופנים: או שמטה גבוהה צריך לבדוק מעברה השני, משום שאפשר לעבור תחתיה מבלי להתכופף. או להיפך שמטה נמוכה צריך לבדוק בצידה השני, כי אפשר בקלות לעלות עליה ולהגיע לצד השני. **תוספות** ד"ה מטה.

[216] כתב **רבינו דוד**: אי אפשר לפרש שהשטח שבינתיים נידון כמקום שאין מכניסין בו חמץ, ולכן אין צריך לבדוק שם. שאם כן, גם ביטול לא היה צריך. והראיה, שהגמרא לא אמרה שהטעם הבודק צריך שיבטל [לעיל ו ב] משום אותן מקומות שאין מכניסין בהם חמץ, שאינו בודקם, ולכן הוא צריך לבטל את החמץ שאולי נמצא שם. אלא ודאי שמקום שאין מכניסין בו חמץ אין צריך לא בדיקה ולא ביטול, כי אין צריך לחוש לדברים שאינם מצויים. אלא ודאי שהשטח שבינתיים נידון כמקום שמכניסים בו חמץ, משום שעל ידי השימוש שמכאן ומכאן, אפשר שנתגלגל לשם החמץ, ולכן הוא צריך לבטלו. אלא שלא הצריכוהו לבדוק שם את החמץ על ידי מטאטא, משום שאינו שכיח שיכשל באותו חמץ, מאחר שאין ידו מגעת לשם. אך כל זה דוקא בספק אם יש חמץ. אבל בודאי חמץ, צריך לבערו משם, כי יש לחשוש שמא יתגלגל בחזרה למקום שידו מגעת. וכמו בככר בשמי קורה [לקמן י ב] שצריך להביא סולם ולהורידו, שמא בתוך הפסח יפול הככר. ורק בספק חמץ לא הטריחוהו לבערו, מאחר שאינו מזומן ליכשל בו. ודי שיצא בחובת ביעור על ידי ביטול בלבד. ולהלכה נחלקו הפוסקים בדין זה אם צריך לבער חמץ ודאי שנמצא בחור שבין אדם לחבירו במקום שאין ידם מגעת. ראה **משנה ברורה** [תלג ח] **ובשער הציון** [לח].

[217] ואין לתרץ את הסתירה בנוגע למטה החולקת, שבברייתא השניה מדובר שהיו סדורים תחתיה עצים ואבנים לכן אין צריך בדיקה. שאדרבה כיון שיש תחתיה עצים ואבנים, כל שכן שצריך לבדוק תחתיה שהרי רגילין להשתמש שם. חידושי **הר"ן**. וראה **בתוס'** ד"ה מטה, שתירצו קושיה זו באופן אחר.

כי **הא** דקתני בברייתא הראשונה שחורי הבית אינם צריכים בדיקה, מדובר **בעילאי ובתתאי**, בחורים העליונים והתחתונים, כפי שמבואר להדיא בברייתא, שאותם חורים אינם נוחים לשימוש, ואין מכניסים בהם חמץ, ולכן הם פטורים מבדיקה.

והא דקתני בברייתא השניה שחורי הבית צריכים בדיקה, מדובר **במיצעי**, בחורים האמצעיים בכותל, שנוחים הם לשימוש, ומצניעים בהם חמץ. ולכן הם חייבים בבדיקה.

ואף **מטה אמטה לא קשיא**. כי **הא** דקתני שמטה צריכה בדיקה, מדובר במטה **דמידליא** שגבוהה, והחלל שתחתיה רב, ולכן נוח להשתמש שם. **והא** דקתני שמטה אינה צריכה בדיקה, מדובר במטה **דמיתתאי** שנמוכה, ויש רק מעט חלל תחתיה, ואין נוח להשתמש שם, ולכן אין צריך לבדוק שם.

שנינו בברייתא: אוצרות יין ואוצרות שמן אין צריכין בדיקה.

ומקשינן: וכי **אוצרות יין אין צריך בדיקה**? **והתניא**: **אוצרות יין צריך בדיקה**. ורק **אוצרות שמן אין צריך בדיקה**.

ומשנינן: **הכא במאי עסקינן** שצריך בדיקה, **ב**אוצר יין שהוא **מסתפק** [משתמש] ממנו לסעודתו, ולפעמים נגמר היין באמצע הסעודה, והשמש נכנס לאוצר להביא משם יין כשפתו בידו.

ומקשינן: **אי הכי**, אוצרות **שמן**, **נמי** יצטרכו בדיקה באופן שהוא משתמש ממנו לסעודתו, מחשש שמא נכנס לשם השמש באמצע הסעודה ופתו בידו?

ומשנינן: **שמן** משתמשים בו לאכילה, **ויש קבע לאכילה**. יש מדה קבועה כמה שמן צרים לכל סעודה לפי מנין המשתתפים, והשמש מכין מראש, ואינו צריך אף פעם לקום באמצע הסעודה ולהביא עוד שמן. אבל **יין**, **אין קבע לשתיה**. לפעמים שותים יותר יין בסעודה ולפעמים פחות, והשמש אינו יודע כמה בדיוק להכין, ולפעמים הוא צריך להביא עוד יין באמצע הסעודה.

תני רבי חייא: **עשו** חכמים **אוצרות שכר בבבל** שיצטרכו בדיקה, **כמו אוצרות יין** ש**בארץ ישראל**. וזאת, **ב**אוצר שכר ש**מסתפק** ממנו בעת סעודתו. כיון שבני בבל רגילים לשתות שכר, הרי הוא אצלם כיין לבני ארץ ישראל, שאין קבע לשתייתו.

אמר רב חסדא: **בי דגים**, אוצר דגים, **אין צריך בדיקה**.

ומקשינן: **והתניא**: בי דגים **צריכין בדיקה**?

ומשנינן: **לא קשיא**. כי **הא** דקתני שאין צריך בדיקה, מדובר **ברברבי**, באוצר של דגים גדולים, שניתן לאמוד מראש כמה צריך מהם לסעודה, ואין צורך לקום באמצע הסעודה ולהביא עוד. **והא** דקתני שצריך בדיקה, מדובר **בזוטרי**, באוצר של דגים קטנים, שלא

ניתן לדעת מראש כמה יצטרכו מהם, ולפעמים צריך להביא מהם עוד באמצע הסעודה, והוא עושה זאת כאשר הפת בידו.

אמר רבה בר רב הונא: **בי מילחי ובי קירי**, אוצרות המלח ואוצרות נרות השעוה, [218] **צריך בדיקה**, משום שלפעמים האדם קם באמצע הסעודה להביא מלח ונרות מהאוצר.

אמר רב פפא: **בי ציבי ובי תמרי**, אוצרות העצים ואוצרות התמרים, **צריך בדיקה**, שאף מהם רגילים לפעמים להביא בתוך הסעודה.

תנא: **אין מחייבין אותו להכניס ידו לחורין ולסדקין** שבכותל **ולבדוק** אותם מחמץ, **מפני הסכנה** שבדבר.

והוינן בה: **מאי סכנה**, מפני איזו סכנה חוששים?

אי נימא מפני סכנת עקרב, שאפשר שהוא מצוי בחורים ובסדקים, אם כן, **כי משתמש** שם כל השנה, **היכי אישתמש**!? ואם אתה מחייב אותו לבדוק שם, הרי זה סימן שאין שם סכנת עקרב.

ומשנינן: **לא צריכא**, אלא בכותל **דנפל**, וכל זמן שהיה הכותל קיים, היה משתמש בחוריו. ובכל זאת אין מחייבים אותו עתה להכניס את ידו לתוך גל האבנים ולבדוק בין ההריסות, אלא די שיבדוק מבחוץ עד כמה שרואים, מפני סכנת עקרבים שמצויים באשפות וגלים. [219]

ומקשינן: **אי נפל** הכותל, **למה לי בדיקה**? ואפילו לא היתה סכנת עקרב, לא היה צריך לבדוק, כי **התנן**: **חמץ שנפלה עליו מפולת**, **הרי הוא כמבוער**, ואין צריך לבערו עוד!?

ומשנינן: **התם**, מדובר שהמפולת גבוהה שלשה טפחים, **שאין הכלב יכול לחפש אחריו** של החמץ תחת המפולת. ולכן הוא נחשב כמבוער. אבל **הכא**, בכותל שנפל, מדובר **כשהכלב יכול לחפש אחריו** של החמץ, כי הגל אינו גבוה שלשה טפחים. ובאופן כזה לא נחשב החמץ כמבוער. ולולא שהיה סכנת עקרב היה חייב לבדוק אחריו ולבערו. [220]

---

[218] **רש"י**. **המהר"ם חלאווה** מפרש הכלי והמקום שנתונים שם המלח והשעוה. והוכיח מזה שכלים גם כן צריכים בדיקה.

[219] **רש"י**. **התוספות רי"ד** מפרש הסוגיא באופן אחר. שאין כונת הגמרא שהכותל נפל, אלא שהחמץ נפל בעומק החור. דהיינו, שבחיצונו של החור היו משתמשים, ששם אין סכנת עקרב, אלא שהחמץ נתגלגל ונפל לעומק החור, מקום שאין משתמשים שם מפני סכנת עקרב. ולכן גם פטרוהו מלבדוק שם, מפני סכנת העקרב. ומקשה הגמרא, אם כן, גם בלי הטעם של סכנה הוא פטור מלבדוק, מפני שהוא סמוי מן העין ומכוסה בתוך הכותל. בדומה לחמץ שנפלה עליו מפולת, שהוא פטור מלבערו, מפני שהוא סמוי מן העין? ומתרצת הגמרא, ששם במפולת החמץ טמון ומכוסה לגמרי עד שאפילו הכלב אינו יכול לחפש אחריו. לכן הוא כמבוער. וגם כאן, אילו נפל החמץ בעומק החור עד מקום שאין ידו של אדם מגעת להוציאו משם, ודאי היה פטור מלבערו. אבל כאן מדובר שהוא יכול להכניס ידו לשם ולהוציא החמץ, ואינו נחשב כמבוער. ורק מפני סכנת העקרב הוא פטור מלבדוק שם.

[220] רבי שמעון בן גמליאל אומר שם במפורש במשנה [לקמן לא ב], שחמץ שנפלה עליו מפולת אינו אלא כמבוער כשהכלב אין יכול לחפש אחריו. ולכאורה אפשר לשאול להיפך, מדוע לא ייפטר שם בגלל סכנת עקרב? מתרצים **התוספות**: שם מדובר בחמץ ודאי שנמצא מתחת למפולת. לכן לולי שהחמץ נחשב כמבוער, היו מטריחים אותו

ומקשינן: מדוע צריך לחשוש לסכנת עקרב בשעה שהוא עוסק במצות בדיקת חמץ, **והא אמר רבי אלעזר: שלוחי מצוה אינן ניזוקין!**?

ומשנינן: **אמר רב אשי**: חיישינן **שמא תאבד לו מחט** בתוך ההריסות קודם לכן, ותוך כדי בדיקת החמץ **אתי לעיוני בתרה**, וייחפש גם את המחט האבודה, וכיון שהוא מתכוין גם למצוא את המחט, כבר אינו בגדר שליח מצוה, ויש חשש שינזק מהעקרב.

ועדיין מקשינן: **וכי בכהאי גוונא** שהוא מתכוין גם למצוה וגם לצורכו, **לאו** שליח **מצוה הוא**? **והתניא**: **האומר** "**סלע זו** תהא **לצדקה בשביל שיחיה בני**", **או** "**כדי שאהיה בן העולם הבא** בזכות הצדקה שנתתי"

דף ח:

הרי זה צדיק גמור במעשה זה. ואינו נחשב כעושה מצוה שלא לשמה, כיון שכוונתו העיקרית היא לקיים מצות הבורא שציוה לעשות צדקה, אלא שיחד עם זאת הוא רוצה גם ליהנות ממעשה הצדקה, שיזכה לעולם הבא, או שיחיו בניו.[221]

וגם כאן, אף שהוא מתכוין גם למצוא את המחט, עיקר כונתו לשם מצות הבדיקה, ועדיין הוא נחשב שליח מצוה?

ומשנינן: אנו חוששים **דילמא בתר דבדק** את החמץ וגמר את כל המצוה, **אתי לעיוני בתרה** דמחט, שאז ודאי כבר אינו בגדר שליח מצוה, והוא עלול לינזק מהעקרב.

רב נחמן בר יצחק אמר: לעולם הברייתא מדברת על חורין וסדקין שבכותל קיים שאינו חייב לבדוק בהם **משום סכנת הנכרים**, ששכנו הנכרי יחשוב שהוא עושה לו שם כשפים, ויבא להתנקם בו.

וכדעת **פלימו** [שם תנא] **היא**.

דתניא: **חור** שבכותל **שבין יהודי לארמאי** [נכרי], **בודק** הישראל בצד הכותל **עד מקום שידו מגעת, והשאר מבטלו בלבו**.

פלימו אמר: את **כל עצמו** של החור **אינו בודק** כלל **מפני הסכנה**.

והוינן בה: **מאי סכנה** יש בזה?

חכמים לשכור פועלים ולפנות את המפולת על ידי כלי חפירה מבלי להסתכן. אבל כאן מדובר שיש רק חשש שמא נמצא שם חמץ. לכן לא חייבוהו חכמים לשכור פועלים, אלא פטרו אותו מבדיקה בגלל הסכנה. **תוספות** ד"ה הכא.

[221] ומה שאמרו במסכת אבות [א ג] "אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס", דהיינו, באופן שהוא מתחרט על הצדקה שעשה, אם לא יקבל את השכר שהוא מצפה לו. אבל אם הוא מתכוין רק שהצדקה תועיל לו, ואם לא תועיל, גם לא יתחרט על הצדקה, הרי זה צדיק גמור. **תוספות** ד"ה שיזכה.

אי נימא, **מפני סכנת כשפים** שהנכרי יאמר שהיהודי עושה לו כשפים. אם כן, **כי אישתמיש** היהודי עד עכשיו באותו חור **היכי אישתמיש התם**, ולא חשש מהנכרי שיאמר עליו שהוא עושה לו כשפים? [222]

ומשנינן: **כי אישתמיש** בחור עד עתה, **יממא ונהורא** לאור היום היה משתמש. **ולא מסיק** הנכרי **אדעתיה** שהוא מתכוין לעשות לו כשפים. אבל **הכא**, בבדיקת חמץ, **בלילא** היא, **ובשרגא הוא** בודק, **ומסיק** הנכרי **אדעתיה**, וחושד ביהודי שכשפים הוא עושה לו. [223]

ומקשינן: **והאמר רבי אלעזר**: **שלוחי מצוה אינן ניזוקין**. ומה יש לו לחשוש מהנכרי?

ומשנינן: **היכא דשכיחא היזיקא**, כגון הכא, בסכנת הנכרי, **שאני**. וגם שלוחי מצוה אינם מובטחים שלא יזוקו. [224]

וראיה לדבר **ש**הרי כששלח ה' את שמואל למשוח את דוד למלך **נאמר** [שמואל - א טז ב] "**ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני. ויאמר ה' עגלת בקר תקח בידך** ואמרת לזבוח לה' באתי"! הרי שאף על פי שנשלח שמואל מאת ה', היה מתיירא מפני שאול, כיון שהוא בגדר "שכיחא היזיקא".

בעו מיניה מרב: **הני בני בי רב**, אותם התלמידים **דדיירי בבאגא**, הדרים בכפרי הבקעה, **מהו למיתי קדמא וחשוכא**, האם רשאים הם לצאת מביתם קודם עלות השחר, או בערב לאחר שחשיכה, כדי להגיע **לבי רב** לבית המדרש בעיר. או שמא צריכים הם לחשוש מן המזיקין?

אמר להו רב: **ניתו**, הם יכולים לבא לבית המדרש, והעונש מכך יבא **עלי ועל צוארי**! כלומר, שאינם צריכים לחשוש מהמזיקים, כי המצוה ודאי תגן עליהם.

ושוב שאלוהו: **ניזול** לשוב בלילה לאכסנייתם לאחר רדת החשיכה, **מאי**, האם גם בחזרה יכולים הם לסמוך על המצוה שתגן עליהם, או לא?

אמר להו: **לא ידענא**!

איתמר: **אמר רבי אלעזר**: **שלוחי מצוה אינן ניזוקין לא בהליכתן** לעשות את המצוה **ולא בחזירתן** ממנה. כי המצוה מגינה על עושיה אף בדרך חזרה ממנה.

---

[222] הקשה **הצל"ח**: דלמא היה דר שם מלפני כן ישראל, ואז השתמש בחור. ואף על פי כן אין צריך לבדוק עתה, מפני חשש סכנה מהגוי שדר עתה? ותירץ, שאם כן, היה צריך לחלק, שאם יצא הישראל תוך שלשים יום קודם הפסח, צריך הישראל הנשאר לבדוק את החור לפני שיכנס שם הגוי, כמו בעושה ביתו אוצר תוך שלשים יום, שצריך לבדוק קודם. ועוד, שאפילו אם נכנס הגוי קודם שלשים יום, צריך הישראל לבדוק קודם, כי זה דומה לדעתו לחזור שצריך לבדוק אף קודם שלשים יום.

[223] ומכל מקום, למחר יבדוק לאור היום שעל זה אין חשש שיאמר הגוי שעושה לו כשפים. **משנה ברורה** [תלג ל] בשם אחרונים.

[224] ולעיל שלא תירצו כן על סכנת עקרב, צריך לומר, שסכנת עקרב לא נחשב שכיח היזיקא. ואף שאמרו בברכות [לג א] שעל סכנת עקרב מפסיק באמצע תפילת שמונה עשרה, זה דוקא כשהוא רואה את העקרב. אבל כאן, שיש רק חשש שמא נמצא עקרב בחורין וסדקין לא נחשב שכיח היזיקא. **קובץ שיעורים**.

והוינן בה: **כמאן**, כמי מהתנאים סובר רבי אלעזר?

ומשנינן: **כי האי תנא. דתניא, איסי בן יהודה אומר: כלפי** [מתוך] **שאמרה תורה** בעולי רגלים [שמות לד כד] "**ולא יחמוד איש את ארצך** בעלותך לראות את פני ה' אלהיך שלש פעמים בשנה" - **מלמד** הכתוב, [225] כי כאשר תעלה לרגל, תהיה מובטח **שתהא פרתך רועה באפר** [באחו], **ואין חיה מזיקתה. ותרנגולתך מנקרת באשפה, ואין חולדה מזיקתה.**

וכל שכן שאתה בעצמך לא יארע לך שום נזק כתוצאה מהעליה לרגל. **שהלא דברים קל וחומר** הם: **ומה** פרה ותרנגולת **אלו, שדרכן לזוק** [להנזק], בכל זאת הבטיחה התורה שבזכות מצות עליה לרגל **אינן ניזוקין.**

בני אדם, שאין דרכן לזוק, כי "אדם אית ליה מזלא", שיש לו דעת לשמור על עצמו, **על אחת כמה וכמה** שהמצוה מגינה עליהם.

אין לי ללמוד על הגנת המצוה **אלא בהליכה** לעשיית המצוה.

בחזרה ממנה, **מנין** שגם אז היא מגינה?

תלמוד לומר ברגל של פסח [דברים טז ז] "**ופנית בבקר והלכת לאהליך**". **מלמד, שתלך** בחזרה לביתך, **ותמצא** את **אהליך בשלום.**

והוינן בה: **וכי מאחר** שהבטיחו הכתוב **דאפילו בדרך חזירה** מהעליה לרגל אינו ניזוק, קל וחומר **בהליכה** לשם. ואם כן, **למה לי** קרא ד"לא יחמוד איש את ארצך בעלותך לראות"?

ומשנינן: מיבעי ליה **לכדרב אמי.**

דאמר רב אמי: מכך שאמרה התורה "ולא יחמוד איש את ארצך" אנו למדים, כי רק **אדם שיש לו קרקע**, הרי הוא **עולה לרגל**. [226] ואולם, אדם **שאין לו קרקע, אין** הוא חייב להיות **עולה לרגל**. [227]

---

[225] מהייתור "את" של "את ארצך" דורשים שגם הטפל לארצך היינו הפרה והתרנגולת, אף הם בכלל ההבטחה של התורה. **תוספות** ד"ה מלמד.

[226] הטעם בזה. כי עיקר מצות עליה לרגל, כדי לשמוח שם במצות פירות הארץ כגון ביכורים ומעשר שני, ולשמח בהם את העני והגר והלוי ואז העליה לשם שמים. מה שאין כן מי שאין לו קרקע שלא יכול לקיים כל זה, ועלייתו אינה לשם שמים. ולכן הביאה הגמרא כאן "מפני מה אין פירות גינוסר בירושלים", שאף הוא מענין זה שהעליה צריכה להיות לשם שמים. **חידושי אגדות מהרש"א.**

[227] וה"את" של "את ארצך" בא לדרוש על פרה ותרנגולת שלא ינזקו בהליכה לרגל. ואף שגם זה ידענו מהחזרה מהרגל, שבכלל "ותמצא אהליך בשלום" גם הפרה והתרנגולת. מכל מקום, אגב החידוש של "ארצך" חזרה התורה והשמיענו זאת ב"את". וכמו שאמרו "כל פרשה שנאמרה ונשנית, לא נשנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה". **תוספות** ד"ה לכדרב אמי. **הרמב"ם** השמיט דין זה. וכתב **הצל"ח** שהטעם משום שרב חולק על רב אמי. שהוא אמר לעיל לא ידענא אם גם בחזרתן אינן ניזוקין. אם כן, אינו דורש מופנית בבקר והלכת לאהליך. ומהיכן הוא דורש שבהליכתן אין ניזוקין. על כרחך מלא יחמוד איש את ארצך. ושוב אינו מיותר הפסוק הזה לדרוש את הדרשה של רב אמי שמי שאין לו קרקע פטור מעליה לרגל.

אמר רב אבין בר רב אדא אמר רבי יצחק: מפני מה אין פירות גינוסר [שם מקום בארץ ישראל ופירותיו מתוקים מאוד] מצויים **בירושלים**? [228] **כדי שלא יהו עולי רגלים אומרים "אלמלא לא עלינו** לרגל **אלא** רק כדי **לאכול פירות גינוסר בירושלים, דיינו!"**. **נמצאת העלייה** לרגל **שלא לשמה**.

כיוצא בו אמר רבי דוסתאי ברבי ינאי: מפני מה אין חמי טבריא מצויים **בירושלים**? **כדי שלא יהו עולי רגלים אומרים "אלמלא לא עלינו אלא** כדי **לרחוץ בחמי טבריא, דיינו!"**. **ונמצאת העלייה** לרגל **שלא לשמה**.

שנינו במשנה: כל מקום שאין מכניסין בו חמץ אין צריך בדיקה. **ובמה אמרו ב' שורות** במרתף, מקום שמכניסין בו חמץ.

והוינן בה: "**מרתף**" - **מאן דכר שמיה!**? היכן הוזכר במשנה שמרתף של יין פטור מבדיקת חמץ, עד שהתנא שואל, מדוע אם כן אמרו שמרתף צריך בדיקה?

ומשנינן: **הכי קאמר: כל מקום שאין מכניסין בו חמץ, אין צריך בדיקה.**

ואמרנו לעיל שהמשנה באה לרבות בתיבת "כל", **שאוצרות יין ואוצרות שמן**, שגם בהם אין מכניסין חמץ, **נמי אין צריך בדיקה.**

ועל זה שואל התנא: "**ובמה אמרו ששתי שורות במרתף** היין צריך בדיקה"?

ומשיב התנא, שאמרו רק במרתף כזה שהוא "**מקום שמכניסין בו חמץ**". והיינו, **במרתף** שהוא **מסתפק** ממנו יין לסעודתו.

שנינו במשנה: **בית שמאי אומרים: שתי שורות** על פני כל המרתף.

אמר רב יהודה: שתי שורות שאמרו בית שמאי, שתיהן מקבילות זו לזו **מן הארץ ועד שמי קורה** [התקרה].

שדרך אוצרי היין לסדר את החביות במרתף שורות שורות עד שממלאים את כל הרצפה. ועליהם מניחים עוד שכבות עד התקרה. וסוברים בית שמאי שצריך לבדוק את השורה החיצונית שמול הפתח מלמטה עד למעלה, ועוד שורה מקבילה יותר פנימה, אף היא מלמטה עד למעלה.

ורבי יוחנן אמר: שתי השורות לפי בית שמאי אינן מקבילות, אלא **שורה אחת** עומדת והשניה שוכבת, **כמין גא"ם** [גימל יונית, כעין כ"ף סופית שלנו]. שבודק, כאמור, את

[228] שהיה ראוי שיהא שם פירות גינוסר, שהרי אמרו ביומא [נד ב] שמציון נשתת העולם. ומשם מתפצלים גידים והולכים בכל הארצות. והגידים ההולכים מירושלים לגינוסר היה ראוי שינדלו בהם פירות גינוסר. [וכן אמרו **במדרש תנחומא** פרשת קדושים [י] על הפסוק בקהלת [ב ה] "עשיתי לי גנות ופרדסים ונטעתי בהם עץ כל פרי". שלמה חכם היה, והיה יודע איזה הוא הגיד שהולך לארץ כוש, ונטע עליו פלפלין, ומיד היו עושים פירות]. וכן חמי טבריה, היה ראוי שיהיו בירושלים, שהרי אמרו בשבת [לט א], שלכן הם חמים משום שעוברים על פתחו של גיהנם. והרי אחד מפתחי גיהנם היה בירושלים כמו שאמרו בעירובין [יט א]. **תוספות הרא"ש**.

השורה החיצונית מלמטה עד למעלה, ואת השורה העליונה לכל אורכו ורחבו של המרתף.

תניא כוותיה דרב יהודה. ותניא כוותיה דרבי יוחנן.

תניא כוותיה דרב יהודה: בית שמאי אומרים: בודקים **שתי שורות על פני כל המרתף. ושתי שורות** אלו **שאמרו** בית שמאי, שתיהן **מן הארץ ועד שמי קורה.**

תניא כוותיה דרבי יוחנן: שתי שורות על פני כל המרתף שאמרו בית שמאי. אחת מהן היא השורה העומדת ה**חיצונה**, **הרואה את** הכותל שבו **הפתח**. **והשניה** היא השורה **העליונה** השוכבת **הרואה את הקורה** [התקרה].

אבל שאר השורות **שלפנים הימנה** של החיצונה, **ושלמטה הימנה** של העליונה **אין צריך בדיקה!**

שנינו במשנה: **בית הלל אומרים: שתי שורות החיצונות שהן העליונות.**

אמר רב: שתי השורות לפי בית הלל: אחת מהן היא השורה ה**עליונה**, ולא לכל אורך ורוחב המרתף, אלא רק השורה החיצונית שבשכבה העליונה, שרואה גם את הפתח וגם את הקורה. והשניה, היא השורה הבודדת **שלמטה הימנה.**

ושמואל אמר: שתי השורות לפי בית הלל הן: **העליונה** שבשורה החיצונית, **ו**שורה נוספת מקבילה **לפנים הימנה**, אף היא בשכבה העליונה.

והוינן בה: **מאי טעמא דרב**, מדוע הוא אינו מפרש כשמואל ששתי השורות הן בשכבה העליונה, כמשמעות דברי בית הלל "שהן העליונות"?

ומשנינן: כי **דייק** בדברי בית הלל, שאמרו "שתי שורות ה**חיצונות**", ומשמע ששתיהן חיצונות. ואילו לשמואל, השורה השניה כבר אינה חיצונה.

ומקשינן: **והא** "שהן **העליונות**" **קתני** נמי בדברי בית הלל, ואילו לפי רב, השורה השניה כבר אינה עליונה, אלא היא למטה מהראשונה?

ומשנינן: "עליונות" לאו דוקא הוא. אלא בא **למעוטי** את יתר השורות שלמטה משני שורות העליונות, שהן **תתאי דתתייתא** [תחתונות ביחס לשורה השניה שאף היא תחתונה]. [229]

ושמואל אמר "עליונה ושלפנים הימנה".

מאי טעמא לא אמר כרב ששתי השורות הן חיצונות?

כי **דייק** בדברי בית הלל "ה**עליונות**". ואילו לדברי רב, השורה השניה כבר אינה עליונה.

ומקשינן: **והא "חיצונה" קתני** נמי בדברי בית הלל. ולשמואל, השניה כבר אינה חיצונה?

[229] וסובר רב שיש לדייק יותר בדברי בית הלל "החיצונות", מאחר שהם נאמרו ראשונה [תוספות].

ומשנינן: "חיצונה" לאו דוקא, אלא בא למעט את יתר השורות שלפני משתי השורות החיצונות, שהן **גווייאתא דגווייאתא** [פנימיות ביחס לשורה השורה שאף היא פנימית].[230]

רבי חייא תני כוותיה דרב. וכולהו תנאי וכל הברייתות **תנו כוותיה דשמואל**.
ומסקינן: **והלכתא כוותיה דשמואל**, שלפי בית הלל צריך לבדוק את שתי השורות החיצוניות מן השכבה העליונה.

דף ט.

מתניתין:

כאשר הבודק את החמץ מסיים לבדוק חדר אחד, ובא לבדוק את החדר השני, **אין חוששין שמא** בינתיים **גיררה חולדה** חמץ **מבית** [חדר] שאינו בדוק **לבית** הבדוק כבר. **וכן** אין חוששין שמא גיררה חולדה **ממקום למקום**, מזוית זו לזוית זו באותו חדר, תוך כדי הבדיקה, ואז יצטרך לשים שומרים במקומות הבדוקים, שישגיחו שלא תבא חולדה לשם, עד שיגמור לבדוק את כל הבית.[231] **דאם** נחשוש **כן**, לא יועילו השומרים הללו, שהרי יש גם לחשוש שמא לאחר שיגמור לבדוק את כל הבית, תגרור חולדה חמץ **מחצר** של השכן שעדיין לא בדק **לחצר** שלו, הבדוקה כבר.[232] **ואפילו** אם כל בני העיר בדקו כבר את החמץ, עדיין יש לחשוש, שמא תגרור החולדה **מעיר** אחרת, שעדיין אינה בדוקה, **לעיר** זו, ואם כן, **אין לדבר סוף**. שהרי אי אפשר שכל ישראל יבדקו את החמץ

[230] וסובר שמואל שיש לדייק יותר את "שהן העליונות", כיון שהם באים לפרש מה הן "החיצונות" [**תוספות**].

[231] הקשו **התוס**': הרי כבר ידענו זאת מהמשנה הקודמת שאמרה "כל מקום שאין מכניסין בו חמץ אין צריך בדיקה", ואין חוששין שמא גיררה חולדה ממקום שמכניסין בו חמץ למקום שאין מכניסין בו חמץ? ותירצו, שמשם אין ראיה, כי אפשר שמדובר במקום שאין מצויין שם חולדות. לכן באה המשנה כאן להשמיענו שאפילו במקום שמצויה חולדה, אין חוששין שמא גיררה ממקום למקום. **תוס**' ד"ה אין. יש ראשונים שמתרצים, שבמקום שאין מכניסין בו חמץ, גם חולדה אינה מצוייה, כיוון שאין שם מה לאכול. ולכן אין חוששין שם לגרירת חולדה. מה שאין כן במקום שמכניסין בו חמץ כל השנה, אלא שעתה בדקוהו מחמץ, יתכן שחוששין לגרירת חולדה, כיון שהיא מצוייה שם תמיד. **תוס**' **הרא"ש** ועוד ראשונים. **והרמב"ם** בהלכות חמץ [ב ז] מפרש שמשנתנו היא אכן המשך למשנה הקודמת שמקום שאין מכניסין בו חמץ אין צריך בדיקה, ואין חוששין שמא גיררה חולדה ממקום שמכניסין בו חמץ למקום שאין מכניסין בו חמץ. וכתב **הכסף משנה**, שלדינא אמנם אין נפקא מינה בין פירוש רש"י לפירוש **הרמב"ם**. כי לפי שניהם אין חוששין לגרירת חולדה לא מבית שאינו בדוק לבית בדוק, ולא ממקום שמכניסין בו חמץ למקום שאין מכניסין בו חמץ. אך לשון המשנה מיושב יותר לפי רש"י. שהיא מביאה הכרח לכך שאין חוששין שמא גיררה חולדה מבית שאינו בדוק לבית הבדוק, שאם כן נחשוש גם מחצר שאינה בדוקה לחצר בדוקה ומעיר שאינה בדוקה לעיר בדוקה ואין לדבר סוף. אבל לפי **הרמב"ם**, מה הראיה מזה שאין חוששין לזמן מועט, שתגרור חולדה תוך כדי הבדיקה ממקום למקום, שאף לא נחשוש, שמא במשך השנה גיררה חולדה חמץ ממקום שמכניסין בו חמץ למקום שאין מכניסין בו חמץ?

[232] רש"י מוסיף שאין הכונה לחצר ממש, אלא כל בתי החצר נקראים חצר. ומבאר **הרש"ש** כונת רש"י, שלא יקשה, הרי חצר אינה צריכה בדיקה כלל, כמבואר לעיל [ח א].

בבת אחת. ובהכרח, אין חוששין לכך. [234] [233]

גמרא:

מדייקת הגמרא מלשון המשנה "שמא גיררה חולדה": **טעמא**, כל הטעם שאין חוששין, הוא רק משום **דלא חזינא דשקל**, שלא ראינו את החולדה שהביאה לכאן חמץ. **הא חזינא דשקל**, אילו ראינו שהחולדה הביאה חמץ למקום שכבר בדוק, **חיישינן**, יש לנו לחשוש שמא עדיין הוא נשאר כאן, **ובעי בדיקה**, ויצטרכו לחזור ולבדוק.

ושואלת הגמרא: **ואמאי**!?

נימא, אכלתיה! מדוע לא נאמר שודאי כבר אכלה החולדה את החמץ, ואין צורך לבדוק שוב!? [235]

מי לא תנן במסכת אהלות: **מדורות העכו"ם** [דירות הגויים] **טמאים**, מפני שהם קוברים את נפליהם בבתיהם. ומת מטמא באהל. [236] **וכמה ישהה הגוי במדור, ויהא המדור**

---

[233] כתב **הקובץ שיעורים**: אפשר לפרש שהוא טעם, שלכן אין חוששין, כי אם נחשוש לכך לא יהא לדבר סוף, ולכן לא חייבוהו חכמים, וכדוגמת אין גוזרין גזירה על הציבור אלא אם הוא יכול לעמוד בה. ואפשר לפרש שהוא הוכחה, שאין צריך לחשוש לכך מדינא, שאם לא כן נצטרך לחשוש גם מעיר לעיר, וזה ודאי לא יכול להיות אפילו מצד הדין. וראיה אם כן שאין לחשוש לזה. **השפת אמת** מפרש שמן התורה די בביטול בלבד אלא שחכמים החמירו לבדוק שמא יבא לאכלו. או כטעם **הר"ן** שמא לא ביטל בלב שלם. ואומרת המשנה שלא חששו חכמים לגרירת חולדה ולא גזרו בזה להצריך בדיקה [שיבדקו כמה אנשים ביחד את הבית]. משום שראו חז"ל שבזה לא יועילו בתקנתם, שהרי עדיין ישאר החשש מעיר לעיר ואין לדבר סוף, לכן לא תיקנו על זה כלום, אלא העמידו על דין התורה שאין צריך כלל בדיקה.

[234] כך מבואר **בירושלמי**, שהראיה היא מכך שאין יכולין ישראל לבדוק חמצם בבת אחת. והקשה **הפני יהושע**, שאף אם יבדקו כולם בבת אחת עדיין יש לחשוש שלאחר הבדיקה תגרור חולדה מבתי הגויים? [**מהר"ם חלאווה** אכן מביא זאת כראיה נוספת שאין לדבר סוף]. וכתב, שלפי **רש"י** בראש המסכת שעיקר הבדיקה כדי שלא יעבור בבל יראה. לא קשה, כיון שעל חמצו של גוי אינו עובר עליו בבל יראה. [והוסיף שלפי זה צריך לומר שרק של חמץ של גוי אין עוברין עליו, אך חמץ של ישראל זה, עובר עליו ישראל אחר אף שאינו שלו, כיון שהוא בביתו. שאם לא כן יקשה על עצם המשנה, מה הראיה מחצר לחצר ומעיר לעיר שהחמץ אינו שלו ואינו עובר עליו בבל יראה, לכן אין חוששין שם לגרירת חולדה. מה שאין באותו בית עצמו אפשר שצריך לחשוש לחולדה]. אך לפי **התוספות** שם שהבדיקה היא כדי שלא יבא לאכלו. אם כן אף מחמץ של גוי צריך לבדוק. ומדוע היה צריך הירושלמי לומר שאין יכולין כל ישראל לבדוק חמצם כאחת?

[235] כל המשנה נתבארה על פי **המאירי**. המהרש"א מבאר על פי **התוספות** לקמן, שבאותו בית יכולים לבדוק כל בני הבית בבת אחת זה בזית זו וזה בזית זו. אבל בבית אחר וכל שכן בעיר אחרת אי אפשר שכולם יבדקו בבת אחת.

[236] **ביאור הסוגיא על פי רבינו דוד**: אין לפרש שדעת המקשה שבגלל ספק אחד בלבד נפטרנו מבדיקה, משום שבדיקת חמץ רק מדרבנן, וספיקא דרבנן לקולא. שאם כן לא היה צריך להביא ראיה ממדורות העכו"ם, שהרי בכל מקום אנו אומרים שספיקא דרבנן לקולא, ואין צריך ראיה על זה? ועוד, שבמדורות העכו"ם ודאי שלא די בספק רגיל כדי לטהרו, שהרי ספק טומאה ברשות היחיד ספיקו טמא? אלא ודאי שגם המקשה סבר שכאן לא יועיל ספק רגיל לפוטרו מבדיקה. ואף שבדיקת חמץ מדרבנן, מכל מקום אין אומרים ספיקא דרבנן לקולא כאשר הספק בא להוציא מידי ודאי, וכאן החמץ הוא ודאי, ואכילת החולדה אינה אלא ספק. אלא הקושיא היא הואיל והוא דבר המוחזק לנו שדרך החולדה לאכול מה שבפיה, הרי שיש לסמוך על חזקה כגון זו אפילו להוציא מן הודאי. ועל זה מביא המקשה ראיה ממדורות העכו"ם, שהוא סבר שודאי הוא שקברו שם נפלים, הואיל ודרו שם גויים ימים רבים. ואף על פי כן יכול הספק של אכילת החולדה להוציא מידי ודאי, משום שדרך החולדה לאכול את בשר הנפל. ועוד כתב, שלכאורה לפי דעת המקשה, למה תיקנו כלל בדיקת חמץ, הרי אפשר שחולדה אכלה את כל

צריך בדיקה אם אין שם קבר, לאחר שיצא הגוי ממנו, והישראל ירצה ליכנס לגור שם? **ארבעים יום**, כשיעור הזמן שאשה יכולה להתעבר ולהפיל נפל שמטמא. [237] **ואף על פי שאין לו אשה** לגוי, בכל זאת המדור טמא, מפני שהוא חשוד על הזנות.

וכל מקום שחולדה וחזיר יכולין להלוך בו, **אינו צריך בדיקה** מנפלים, כי גם אם היה שם קבר של נפל, כבר חטטו שם החזיר והחולדה, ואכלו את הנפל.

ואם כן, מדוע כאן בחמץ, לא נאמר גם כן, שאף על פי שראינו את החולדה כשהיא מביאה לכאן חמץ, מן הסתם כבר אכלה אותו, ואין צורך לבדוק שוב!?

ומתרצינן: **אמר רבי זירא**: **לא קשיא**: **הא** דשנינו במסכת אהלות שאין לחשוש לנפל משום שודאי אכלתו החולדה, מדובר שם **בנפלים**, שהם **בשר**. **ואילו הא**, במשנתנו מדובר, **בחמץ**, שהוא **לחם**. ולכן, **בבשר**, שדרך החיה לאוכלו כולו, היא **לא משיירא**

החמץ שבבית, כמו במדורות העכו"ם שכל מקום שחולדה יכולה להלך שם אין צריך בדיקה? אלא שבבית שאדם משתמש בו אינו בגדר מקום שחולדה מהלכת שם, מפני שאימת האנשים הדרים בבית עליה. ועוד, ששומרים את האוכל מפני העכברים. ולכן צריך בדיקה. אבל במקום שמצויים שם חולדות ועכברים סובר המקשה שאינו צריך בדיקה, וכמו שמצינו שחצר אינה צריכה בדיקה, מפני שעורבים מצויים שם. ומתרץ רבי זירא, שיש חילוק בין בשר ללחם, שבלחם משיירת החולדה, ואילו בבשר אינה משיירת. ולפי האמור לעיל אין צריך לומר שכונת רבי זירא שבלחם ודאי היא משיירת. אלא רבי זירא בא להוציא מסברת המקשה שאכילת החולדה הוא דבר הרגיל להיות וראוי לסמוך עליו אף להוציא מן הודאי. שזה רק בבשר, שהחזיר והחולדה להוטין אחריו הרבה, וחזקתן שהן אוכלין את כולו ואין משיירין ממנו כלום. אבל בלחם, אף שחזקה שהחולדה אוכלת ממנו, אך אין חזקתה לאכול את כולו, ואפשר שתשייר ממנו. וחזר הדבר להיות ספק רגיל שאינו יכול להוציא מידי ודאי, ואפילו בדבר שהוא מדרבנן. ורבא שאומר שהטעם שאין אומרים בחמץ שהחולדה אכלה את החמץ שגיררה, משום שאין ספק מוציא מידי ודאי. לא בא לחדש לנו שספק רגיל אינו מוציא מידי ודאי, שזה דבר ברור, אלא הוא בא להוסיף שאפילו אם ננקוט כדעת המקשה שאכילת החולדה בחמץ הוא ספק שקרוב לודאי, אף על פי כן אין הוא מוציא מידי ודאי, כי אפילו ספק מעולה אינו יכול להוציא מידי ודאי. ומה שהביא המקשה ראיה ממדורות העכו"ם, אין זו ראיה. כי שם אין זה ודאי שיש שם נפל, אלא רק ספק, ולכן יכול להוציא הספק מידי ספק. ואף שברשות היחיד אנו מטמאים אפילו בספק ספיקא, על זה מועיל היתרון של הספק הזה של אכילת חולדה, שמאחר שהוא קרוב לודאי, הוא עדיף מספק ספיקא רגיל, והוא מועיל לטהר אפילו ברשות היחיד. אך להוציא מידי ודאי, אין מועיל שום ספק בעולם. ולכן אין צריך לחלק בין לחם לבשר כדברי רבי זירא. כי כל ההכרח של רבי זירא לחלק ביניהם, משום שהוא סבר כהמקשה שמדורות העכו"ם אף הוא ודאי, כמו גרירת החולדה את החמץ. אך לדברי רבא החילוק בין מדורות העכו"ם לחמץ הוא פשוט, שזה ודאי וזה ספק. ולעולם לחם ובשר שוים הם ביחס לאכילת החולדה, שקרוב לודאי שהיא אוכלת ואינה משיירת מהם כלום. ומקשה הגמרא על רבא מחבר שמת, שאנו רואים שספק מעולה יכול להוציא אף מידי ודאי, כי זה קרוב לודאי שהחבר עישר את הפירות מיד עם סילוק ידיו מן הגורן כדי שלא להעביר על המצוה. ומתרצת הגמרא שבחבר הוא כעין ודאי ממש שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן. שזה חלק מהחברות, והוא מצווה ומוזהר על כך, לכן הוא מוציא אף מידי ודאי.

[237] לפי רבנן, אף מת גוי מטמא באהל. ולפי רבי שמעון קברי גויים אינם מטמאים באהל, מפני שבטומאת אהל נאמר "אדם כי ימות באהל", וגויים אינם קרויים אדם, אך במגע ומשא הוא מודה שהגוי מטמא במותו. **רש"י**. ולפי זה, מדורות העכו"ם טמאים היינו מחשש שמא יגע או יסיט בנפל הקבור, **תוס' יום טוב** אהלות [יח ז]. וסיים שזה דוחק. **הרש"ש** מבאר שהחשש שמא יאהיל על הקבר עצמו, שזה נקרא מגע כמבואר בכמה מקומות. לדעת **תוס' בבבא מציעא** [קיד ב] ד"ה מהו, טומאת מדורות העכו"ם הוא רק משום אהל המת, ומשנה זו אכן אינה לפי רבי שמעון. ולדעת **הרמב"ם** הלכות טומאת מת [יא ז] עשו חכמים את מדורות העכו"ם כארץ העמים, שגם רבי שמעון מודה שגזרו עליהם שיטמאו אף באהל. ולכן גם מדורות העכו"ם מטמאים אף באהל לפי רבי שמעון. משנה למלך שם.

ממנו כלום, ולכן אין צריך לבדוק לאחריה. אבל **בלחם**, כיון שהיא **משיירא** ממנו, [238] צריך בדיקה, שמא השאירה מהחמץ.

אמר רבא: **האי מאי**!? מה היא בכלל הקושיא משם? הרי אפילו אם נאמר שדרך החולדה לשייר גם מהבשר, בכל זאת אין זה דומה לכאן. כי **בשלמא התם**, במדורות העכו"ם, יש להקל, כי **אימור הוה אימור לא הוה**, דהיינו, מצד אחד יש לומר שהיה כאן נפל, אבל מצד שני יש לומר, שמא לא היה פה כלל נפל. ולכן, במקום ששכיחה שם חולדה, אנו תולין לקולא, וגם **אם תמצא לומר הוה** שם נפל, **אימור אכלתיה** החולדה, כי די בספק אכילה כדי להוציא מידי ספק הימצאות נפל. [239]

אבל הכא, **דודאי** הוא שיש כאן חמץ, דהרי **חזינא** את החולדה **דשקל**, שהביאתו לכאן, **מי יימר דאכלתיה**!? והרי אכילתה את החמץ אינה אלא ספק. ונמצא, כי **הוי ספק**, שמא נתבער החמץ, **וודאי** שהיה כאן חמץ. **ואין ספק** היתר **מוציא** את הבית **מידי ודאי** איסור! ומקשינן: **וכי** בעלמא **אין ספק מוציא מידי ודאי**!?

והא תניא: **חבר** [הנאמן על המעשרות] **שמת**, **והניח מגורה** [גורן] **מליאה פירות**, **ואפילו הן בני יומן**, שניכר עליהם שרק היום "נתמרחו" [שנעשתה בהם גמר מלאכת הפירות, וכגון בתבואה, ש"גמר המלאכה" שלה הוא "מירוח הכרי", שמעמידים את הכרי, ומחליקים אותו], ונתחייבו במעשר, **הרי הן בחזקת מתוקנין** [מעושרים].

והא הכא, **דודאי טבילי הני פירי**, בודאי היה עליהם שם טבל, שהרי נגמרה מלאכתם, וגם ראו פני הבית [שכל "מגורה", בבית היא]. **וספק מעושרין וספק לא מעושרין**, שהרי אין זה ודאי שהחבר עישרן. **ואפילו הכי קאתי ספק**, שמא עישרם החבר, **ומוציא** את הפירות הללו **מידי ודאי** טבל! [240]

---

[238] ואין חוששין שמא היתה מעורבת מקודם. כי עד כדי כך לא החמירו חכמים. שהרי כל הטומאה שגזרו על מדורות העכו"ם אינה אלא חומרא בעלמא כמו שכתבו **התוספות** בד"ה ואם שמהיכי תיתי שנחשוש שקבור שם נפל. לכן לא החמירו רק בשיעור הזמן שהיתה יכולה להתעבר באותו מדור. **משנה אחרונה אהלות** [יח ז]. ועוד כתב שם, שלכאורה יש כאן רוב וחזקה שלא לטמאות את מדורות העכו"ם. רוב נשים אינן מפילות, והעמד טהרות על חזקתן. ומדוע גזרו עליהם טומאה? ואפשר שלא רצו חכמים שידור ישראל עם הגוי וילמד ממעשיו, לכן גזרו טומאה על דירתו. וכמו שאמרו לענין עירובין בתחילת פרק הדר. או כיון שאפשר לברר הדבר על ידי בדיקה, לכן החמירו חכמים.

[239] היינו שלפעמים משיירת. ולכן אנו מחמירים בראינו שגיררה, חידושי **הר**"ן. וכן משמע **בתוס**' לקמן עמוד ב ד"ה בשלשה. שלפי רבי זירא הוא רק ספק שמא מ שייירא. אך **בעל המאור** מפרש שלפי רבי זירא, ודאי משיירת בלחם.

[240] הקשו **תוס**': הרי מדורות העכו"ם הן רשות היחיד, וספק טומאה ברשות היחיד לעולם טמא, ואפילו בספק ספיקא? ותירצו שאחד מן הספיקות כאן, הוא ספק רחוק. כי מדוע נחשוש שיש שם נפל בדירת הגוי. ובספק רחוק אנו מקילים בספק ספיקא אפילו ברשות היחיד. עוד תירצו, שהספק השני, שמא אכלתו החולדה, הוא עדיף משאר ספיקות. לפי שהוא קרב לודאי שכן הוא. וראיה לכך שהרי הגמרא מקשה שאפילו בחמץ שהוא רק ספק אחד, שמא אכלה החולדה את החמץ, יבא הספק ויוציא מידי ודאי. ולכן סובר רבא שעל כל פנים בספק ספיקא, ודאי שיועיל לטהר אפילו ברשות היחיד. **תוס**' ד"ה ואם. **ובחידושי הר**"ן כתב, שזו אכן סברת רבי זירא

ומתרצינן: **התם**, בחבר שמת, אינו ודאי טבל וספק מעשר. אלא **ודאי** טבל **וודאי** מעשר **הוא**. **דודאי** הוא שהחברים **מעשרי** מיד.

וכדרבי חנינא חוזאה.

דאמר רבי חנינא חוזאה: חזקה על חבר, שאין הוא **מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן.** [241]

ואיבעית אימא: לעולם אין זה ודאי שהחבר עישר את הפירות קודם שמת, אלא רק ספק. ובכל זאת מותר לאכול מהם מבלי לעשרן. כי **ספק וספק הוא**, איסור הטבל שעליהם אף הוא רק ספק. כי **דלמא מעיקרא אימור דלא טבילי**. שמא לא חל עליהם מעולם שם טבל. ואף שאנו רואים הפירות שהם ממורחים והם בתוך הבית, אף על פי כן יתכן שהחבר עשה **כרבי אושעיא**, דהיינו, שהכניס את התבואה לבית כשהיא עדיין במוץ שלה, ולא נתחייבה במעשר. וכיון שאיסור הטבל הוא רק ספק, די בספק מעשר של החבר כדי להוציא מידי ספק טבל. [242]

דאמר רבי אושעיא: **מערים אדם על תבואתו, ומכניסה** לביתו כשהיא **במוץ שלה**. ואחר כך הוא דש וממרח אותה בתוך הבית. ובאופן כזה לא חל עליה שם טבל. כי חובת הפרשת תרומות ומעשרות חלה רק על ידי "ראיית פני הבית" של תבואה שנגמרה מלאכתה. דהיינו, שתיכנס התבואה כשהיא "ממורחת" [שנגמרה מלאכתה] דרך פתח הבית בדוקא. ותבואה זו, בשעה שנכנסה בפתח הבית, עדיין לא היתה ממורחת, ולכן לא חל עליה שם טבל. [243] ולאחר מכן, כאשר מירחה וגמר את מלאכתה, כבר היתה בתוך הבית, ולא ראתה שוב את פתח הבית. [244]

שבבשר ודאי לא משיירא. כי מספק לבד לא היינו יכולים לטהר למרות שהוא ספק ספיקא, כיון שהוא רשות היחיד שספיקו טמא לעולם. עוד כתב שהטעם של רבי זירא, משום שמדורות העכו"ם הוא כאילו ודאי יש שם נפל, ולכן דוקא משום שודאי אינה משיירת בבשר, טיהרו במקום שחולדה מצויה.

[241] **רש"י** מוסיף, משום שרוב החברים מעשרים מיד קודם שיוציאו את הפירות מתחת ידם. והקשה **בקובץ שיעורים**: אם כן אין זה ספק כלל כיון שיש רוב להקל, ופשיטא שמותר, ויש לדון רק מצד חיישינן למיעוטא, והרי הגמרא לא דנה כאן מצד זה? וראה לעיל בהערה ביאור **רבינו דוד** בסוגיא. ואפשר זו גם כונת רש"י שהוא ספק הרגיל להיות שחבר יעשר לפני שהוא מוציא מתחת ידו, ולכן שואלת הגמרא שספק כזה יוציא מידי ודאי.

[242] הואיל והפירות הם שלו, מוטל עליו החיוב לעשרם, כדי שלא יכשלו בהם אנשים, ונמצא עובר על לפני עור לא תתן מכשול. **רש"י בעירובין** [לב א] ד"ה מתחת.

[243] הקשה **תוס' רי"ד**: אם כן אפילו עם הארץ שהניח פירות יהא מותר לאכלם, דהוי ספק וספק. ספק שמא עישרן, שהרי רוב עמי הארץ מעשרין, וספק שמא עשה כרבי אושעיא? [לפי רש"י שמובא לקמן, שגם לפי תירוץ זה צריך לומר "חזקה על חבר", כדי להוציא מידי איסור טבל דרבנן, לא קשה כלום]. ותירץ, שעם הארץ, הואיל והוא חשוד שלא לעשר, אין להסתפק שמא עשה כרבי אושעיא, שהרי טורח גדול הוא להכניס את התבואה לבית עם המוץ שלה.

[244] כך מפרש **רש"י** שראיית פני הבית אינה קובעת לטבל קודם גמר מלאכה. אך **הר"ש במעשרות** [א ה] מפרש שאין הטעם משום קודם גמר מלאכה, אלא משום שהתבואה מכוסה במוץ ואין הגרעין רואה את הפתח בשעת כניסתו לבית. אבל בפירות שאין להם מוץ שמכסה עליהם, או שהסיר את המוץ לפני כניסתן לבית, חל בהם ראיית פני הבית אף קודם גמר מלאכתן.

וכל זה מדאורייתא, אך מדרבנן אסור לאכול אף מתבואה שלא נגמר מלאכתה אכילת קבע. אבל להאכיל לבהמה, לא גזרו חכמים, ומותר להאכילה ללא הגבלה. ואם כן, הוא מרויח מכך שהכניסה במוץ שלה **כדי שתהא בהמתו אוכלת** מהתבואה לאחר מירוח **ופטורה מן המעשר!** [246] [245] ושוב מקשינן: **וכי אין ספק מוציא מידי ודאי!**?

והתניא: **אמר רבי יהודה**: **מעשה בשפחתו של מציק אחד** [אדם אלים, וישראל היה] **ברימון** [שם מקום], **שהטילה נפל לבור**.

דף ט:

ובא כהן [מבני הבית, או שהיה קרוב משפחה], ועמד על שפת הבור, **והציץ בו** בבור, **לידע אם** הנפל **זכר הוא**, **אם נקבה היא**, כדי שאמו תדע כמה ימי טומאה וטהרה של לידה עליה לנהוג. [247] [בלידת זכר צריכה היולדת לנהוג שבעה ימי טומאה, ולאחריהם

[245] אך טבל גמור אסור ליתן לאכול לבהמה. ואף שטבל אינו אסור בהנאה, מכל מקום "הנאה של כילוי" [שהדבר מתכלה תוך כדי הנאה] אסורה בטבל. והאכלת הבהמה היא הנאה של כילוי. והטעם לכך, משום שבגמרא בשבת מבואר שאסור להדליק בשמן של טבל טמא. כי התורה הקישה תרומה טמאה לתרומה טהורה, שכמו בתרומה טהורה אסור ליהנות ממנה את עיקר הנאתה, דהיינו אכילה, קודם הפרשת תרומה, כך תרומה טמאה אסור ליהנות את עיקר הנאתה, דהיינו הדלקה, קודם שהופרשה התרומה ועודה טבל. ולמדנו מכך שאסור להדליק בטבל טמא והוא הדין כל הנאה של כילוי. אם כן אפשר לחזור וללמוד באותו היקש, תרומה טהורה מטמאה, שכמו תרומה טמאה אסורה בהדלקה קודם שהורמה התרומה. כך גם תרומה טהורה מותרת בהדלקה רק לאחר הפרשת התרומה, ולא בעודה טבל. נמצינו למדים שכל טבל אסור בהדלקה, וכן כל הנאה של כילוי. **תוס**' ד"ה כדי. עוד הוסיפו **ה'התוספות**, שבהיקש זה אנו למדים את הדין שאסור לישראל ליתן לבהמתו כרשיני תרומה, למרות שתרומה אינה אסורה בהנאה. שכמו שאסור לישראל ליהנות מתרומה טהורה את עיקר הנאתה, כך תרומה טמאה אסור לישראל ליהנות את עיקר הנאתה דהיינו הדלקה, והוא הדין כל הנאה של כילוי. ושוב חוזרים ולמדים תרומה טהורה מתרומה טמאה שאף היא תיאסר לישראל בהנאה של כילוי.

[246] ואפילו אם יוציאנה ויכניסנה שוב, לא תתחייב בראית פני הבית השניה, כי אין כניסה אחר כניסה. רמב"ן בבא מציעא [פח ב]. וראה להלן בהערה. הקשה **החזון איש**: איך יתכן שהחבר עשה הערמה כדי ליפטר ממעשר, הרי הגמרא אומרת במנחות [סז ב] על העצה של רבי אושעיא ש"זילא ביה מילתא" לעשות כן? ותירץ שהחבר נתכוין לעשר לאחר מכן, שהרי ההערמה אינה מועילה לפטור מאכילת קבע. או שהיה דעתו להאכיל ממנה רק לבהמה, ובאופן כזה אין בכך איסור, כי אינו חייב להביא עצמו לידי חיוב באכילת בהמה. מעשרות [ג ז]. גם **מהר"ם חלאווה** הקשה כן מהגמרא ברכות [לה ב] חסידים הראשונים היו מכניסים פירותיהן דרך טרקסמון כדי לחייבן במעשר, דורות האחרונים מכניסים פירותיהן דרך גגות וחצרות כדי לפטרן מן המעשר? וראה שם מה שתירץ.

[247] **התוס**' יישבו בדרך אחרת, שבאיסור דרבנן, אכן, ספק מוציא ודאי. וכאן בחמץ שהספק אינו מוציא מידי ודאי, מדובר כשבעל הבית לא ביטל את החמץ, והוי הבדיקה חיוב מדאורייתא. עוד תירצו, שגם בחבר שמת מותר לאכול רק אכילת ארעי מהפירות שהניח. ומה שהברייתא אומרת "הרי הן בחזקת מתוקנין" היינו בפירות כאלו שאינן ראויין אלא לאכילת בהמה, שמותר להאכילם אפילו אכילת קבע קודם גמר מלאכה. **תוס**' ד"ה כדי. ובמנחות הביאו **ה'התוספות** בשם **רבי אפרים**, שרבי אושעיא פוטר לגמרי אפילו באכילת קבע. ומה שנקט "כדי שתהא בהמתו אוכלת", היינו שכך אומר בעל הבית, שלצורך בהמתו הוא מכניסה במוץ שלה, לפי שהוא מתבייש לומר שכונתו להערים ולפטור ממעשר. ואף שאכילת קבע אסורה אפילו קודם ראיית פני הבית, זה רק משום שאפשר שיבא לידי חיוב כשיראה אחר כך פני הבית. אבל כאן שהתבואה כבר ראתה פני הבית בפטור, ושוב לא יועיל אף אם תראה שוב פני הבית, מותר אפילו אכילת קבע. **תוס**' ד"ה כדי, מנחות [סז ב]. **השפת אמת** מתרץ קושיית רש"י **וה'התוספות**, שכל הטעם שאסרו חכמים לאכול קבע קודם מירוח וראיית פני הבית הוא משום גזל השבט, כדי שלא יפקיע כל אחד תרומותיו ומעשרותיו בערמה זו. וכאן במילא אין צריך ליתן לכהן וללוי התרומה והמעשר, כי שמא כבר עישר החבר, והמוציא מחבירו עליו הראיה, וכל הספק רק אם צריך לקרוא לה שם. אם

שלשים ושלשה ימי טהרה. ובלידת נקבה היא נוהגת שבועיים ימי טומאה, וששים וששה ימי טוהר]. ולא נזהר אותו כהן שמא יאהיל על הנפל המת שבבור, ונמצא עובר על האיסור שנאמר על הכהנים שלא להטמאות למת. [248]

ובסופו של דבר, לא הבחין הכהן בשום נפל בתוך הבור.

ובא המעשה לפני חכמים, **וטיהרוהו**, את הכהן, על אף שאפשר שהנפל היה שם בשעה שהציץ בבור, והוא נטמא ממנו בטומאת אהל, **מפני שחולדה וברדלס מצויין שם**, ובודאי גררו אותו לתוך חור שיש להם בצידי הבור, שמן הסתם יש בו חלל טפח, והוא חוצץ בפני הטומאה, ואינו מטמא את המאהיל עליו מלמעלה. [249]

והא הכא, **דודאי הטילה** השפחה את הנפל לבור, ונמצא שהטומאה היא ודאית, **ואילו** גרירתו של הנפל אל החור על ידי החולדה אינה ודאית, אלא, **ספק גררוהו** מהבור **וספק לא גררוהו בההיא שעתא** שהאהיל הכהן על הבור. **ואפילו הכי**, **קאתי ספק** גרירה, **ומוציא מידי ודאי** טומאה?

ומשנינן: **לא תימא** "**שהטילה** השפחה **נפל לבור**", והיתה שם ודאי טומאה, **אלא אימא**, "**שהפילה** דבר שהוא **כמין נפל**, **לבור**", ואפשר שהיה זה "שפיר" [שק הריון של עובר] מלא רוח, שאינו מטמא כלל. **ואם כן**, **הוי** רק **ספק וספק**, ספק נפל, וכנגדו ספק גרירת חולדה. ולכן יכול ספק גרירה להוציא מידי ספק נפל. אך להוציא מידי ודאי, אין הספק יכול להוציא. [250]

כן על הצד שהחבר הכניסה במוץ שלה, מותר אף אכילת קבע בלא קריאת שם, כי באופן שאין חיוב נתינה לא תיקנו חכמים חיוב הפרשה אף לאכילת קבע.

[248] אין מכאן ראיה ששפחה מטמאה בלידה. כי אפשר שהנפל שהטילה השפחה לא היה שלה אלא של גבירתה הישראלית. אך בתורת כהנים יש דרשא מפורשת לטמאות את השפחה בטומאת לידה. **תוס'** ד"ה בשפחתו [בעמוד א].

[249] רש"י. **התוספות** מוסיפים שאף אם נאמר שהנפל היה של גבירתה של השפחה, והכהן הזה היה קרוב של הנפל, אף על פי כן היה אסור לו ליטמא לנפל. כי בתורת כהנים מבואר שאסור לכהן ליטמא רק לקרוב שהוא בר קיימא, ולא כשהוא נפל. ועוד, שאפילו לקרוב בר קיימא מותר לכהן ליטמא רק כאשר יש בכך צורך למת. ואילו כאן ההצצה לבור, לא היתה לצורך המת, אלא לצורך אמו שתדע כמה ימי טומאה וטהרה עליה לנהוג. ועל כרחך צריך לומר שכהן שוטה היה. **תוס'** ד"ה בשפחתו [בעמוד הקודם].

[250] **רש"י**. והיינו שאם לא היה שם חלל טפח, הרי זו "טומאה רצוצה" שבוקעת ועולה אף מעבר לגגה, ומטמאה את כל מה שלמעלה ממנה. ושמא עמד הכהן בדיוק מעל החור הזה. ומוסיף **המהרש"ל**, שפתח החור שנכנס לבור, היה פחות מטפח. כי אחרת היתה מתפשטת הטומאה לתוך הבור, ושוב היה הכהן מאהיל על הטומאה. אך **התוס'** מיאנו לפרש כן, משום שהם סוברים שבאופן כזה שוב הטומאה בוקעת ועולה, כיון שאין לה פתח לצאת דרך שם. וכשיטתם בכמה מקומות, שכל החילוק בין אם החלל יש בו טפח או לא, הוא רק כאשר יש לטומאה פתח לצאת דרכו. אך כשהמת נמצא בבית סתום דינו כקבר סתום, ואדרבה חמור יותר כשיש לחלל טפח, שאז הטומאה מתפשטת תחילה בכל הבית, ולאחר מכן היא בוקעת ועולה כנגד כולו. ואילו כשאין שם טפח, אינה בוקעת אלא כנגד הטומאה עצמה. **מהרש"א**. אך מאידך כתבו שאין לומר שמדובר שחלל החור היה בו טפח. שאם כן מה הועילה הגרירה של החולדה לשם, הרי הטומאה מתפשטת מן החור אל תוך הבור. ולכן הם מפרשים שאמנם מדובר בטומאה רצוצה, וכגון שהחור לא היה בו חלל טפח. ואף על פי כן טיהרוהו את הכהן, ולא חששו שמא הוא עמד בדיוק מעל הטומאה, והיא בוקעת ועולה כנגדה. משום שמקום עמידתו היה רשות הרבים, וספק

ומקשינן: **והא** "הציץ בו **לידע אם זכר הוא אם נקבה היא**", **קתני**. ומשמע, שודאי נפל היה, אלא שלא היה ידוע אם הוא זכר או נקבה?

ומשנינן: **הכי קאמר**: הציץ בו **לידע אם רוח הפילה**, ואינה טמאה טומאת לידה כלל, **אם נפל הפילה**, והרי היא טמאה. **ואם תמצא לומר נפל הפילה**, אם הוא יווכח שאכן נפל הוא ולא רוח בעלמא, עדיין יש לו **לידע אם זכר הוא**, **ואם נקבה היא**, כדי לדעת כמה ימי טומאה וטהרה עליה לנהוג.[251] **ואיבעית אימא**: לעולם הפילה השפחה נפל ודאי. ואף על פי כן טיהרו חכמים את הכהן, כי **התם**, **ודאי וודאי הוא**. **כיון דחולדה וברדלס מצויין שם**, **ודאי גררוהו**, את הנפל, **בההיא שעתא** שהאהיל הכהן. דהיינו, עוד לפני שהאהיל הכהן הם גררוהו, ולא היה שם נפל בשעה שהכהן האהיל על הבור. כי **נהי**, על אף שבחמץ אנו חוששים שמא החולדה לא אכלה את כולו אלא **דשיורי משיירא** ממנו, ולכן צריך לבדוק שוב במקום שראינו שהחולדה הביאה לשם חמץ, כאן, לגבי טומאה, די לנו אם נאמר כי **מיגרר**, **מיהת**, **ודאי גררום** את הנפל **בההיא שעתא**.[252]

(**לישנא אחרינא**: **נהי דודאי אכלום לא אמרינן** ולכן בחמץ אנו מחמירים לבדוק שוב. אך **ודאי גררוהו לחורייהו** [לחור שלהם], **אמרינן**).

שנינו במשנה: אין חוששין שמא גיררה חולדה מבית לבית, וממקום למקום.

ומקשינן: **וכי מי אמרינן כי אין חוששין שמא גררה חולדה** את החמץ ממקום שאינו בדוק למקום הבדוק?

טומאה ברשות הרבים ספיקו טהור. [ואף שהבור עצמו היה רשות היחיד, כמבואר בהערה הבאה מכל מקום עמידת הכהן על שפת הבור היה במקום שהוא רשות הרבים]. עוד כתבו שאפילו אם מקום עמידתו היה רשות היחיד, טיהרוהו בגלל ספק ספיקא, למרות שבכל ספק ספיקא מטמאים ברשות היחיד, ראה שם הטעם. **תוס**' ד"ה ספק. **בתוס**' **רבינו פרץ** מבואר להדיא כמו שפירש **המהרש"ל** בדעת רש"י שהחור עצמו היה בו חלל טפח, ואילו פתח החור לבור היה פחות מטפח. והקשה: איך אפשר לסמוך על כך שהחור עשוי בצורה כזאת דוקא? ותירץ, שסתם חור של חולדות עשוי כך שבפתחו הוא צר ובהמשך הוא מתרחב. אך הקשה כקושיית **מהרש"א**, שאם כן הרי זה כקבר סתום שהטומאה בוקעת ועולה למרות שיש בו חלל טפח? ותירץ, כיון שהנפל לא הונח שם לשם קבר, אין דינו כקבר סתום.

[251] הקשו **התוס**': היכן עמד הבור. אם ברשות הרבים, די בספק אחד בלבד כדי לטהר את הכהן, כדין ספק טומאה ברשות הרבים שספיקו טהור. ואם ברשות היחיד, לא יועיל אפילו ספק ספיקא. כי ספק טומאה ברשות היחיד, לעולם טמא, אף בספק ספיקא? ותירצו, שלעולם עמד הבור ברשות היחיד, אלא שגרירת החולדה הוא ספק מצוי וקרוב לודאי, לכן יש להקל בו בספק ספיקא. וכמו שכתבו לעיל בעמוד א בד"ה ואם. **תוס**' ד"ה ספק.

[252] קשה, כיון שגרירת חולדה היא ודאית, אם כן למה אין חוששין תמיד בחמץ שמא גיררה חולדה. שהרי הוא כאילו ראינו שהחולדה גררה לכאן חמץ, שאמרו לעיל שבאופן כזה ודאי צריך לבדוק שנית, משום שאין ספק אכילה מוציא מידי ודאי? יש לומר שאין זה ודאי גמור. אלא כעין הודאות של חזקה על חבר שאין מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן, שאמרנו לעיל שהוא מוציא אף מידי ודאי. אבל עדיין אין לנו לחשוש שמא גיררה חולדה מאחר שאינו ודאי גמור, ולא מחזקינן איסורא. עוד יש לומר, כי מה שאמרו אין חוששין שמא גיררה חולדה, היינו בבתים, שאין החולדות מצויות שם. וכאן מדובר בבור שהוא בשדה שחולדות מצויות שם, והוי הגרירה ודאי. עוד יש לפרש "ודאי גררוהו בההיא שעתא", היינו, כיון שעתה אנו רואים שהנפל איננו בבור, משום שהחולדה גררתו משם, אם כן ודאי שגררתו מיד שנפל לשם, כי למה תתמהמה מלגוררו. אבל עצם הגרירה אינה ודאית. **רבינו דוד**.

והא קתני סיפא [במשנה הבאה]: **מה שמשייר** מן החמץ לאחר הבדיקה לצורך אכילתו עד מחר **יניחנו בצנעא** [במקום מוצנע], כדי **שלא יהא צריך בדיקה אחריו**.

ומשמע, שאם לא הניח אותו במקום מוצנע, צריך לבדוק אחריו. והיינו מחשש שמא גיררה חולדה את החמץ למקום שכבר בדקו!? [253]

ומתרצינן: **אמר אביי**: **לא קשיא**: **הא בארבעה עשר**. **הא בשלשה עשר**.

ומפרש אביי: משנתנו, האומרת אין חוששין שמא גיררה חולדה, מדברת בזמן בדיקת חמץ שהוא **בשלשה עשר** [בערב], [254] **דשכיח ריפתא בכולהו בתי**, שאז מצויה הרבה פת לחולדה בתוך הבתים, והיא אינה חוששת שמא לא יהיה לה מה לאכול, הלכך, **לא מצנעא**, אין חשש שתגרור החולדה חמץ ממקום שאינו בדוק להצניעו במקום בדוק. [255]

ואילו המשנה הבאה מדברת על החשש **ביום ארבעה עשר**, שמא אז היא תגרור מהחמץ ששיירה לאחר הבדיקה, כי הואיל **דלא שכיחא ריפתא בכולהו בתי**, שהחולדה אינה רואה אז הרבה פת בבתים כפי שהיא רגילה לראות תמיד, היא חוששת שלא יהיה מה לאכול, **ומצנעא** מן החמץ. [256]

---

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

[254] **חידושי הר"ן**.

[255] לכאורה קשה, אם כן, גם כשראינו את החולדה מביאה חמץ למקום שכבר בדוק, אין צריך לבדוק שוב. כי ודאי שלא תשאיר ממנו כלום. והרי לעיל דייקה הגמרא מהמשנה שבאופן כזה, ודאי צריך לבדוק שוב. למרות שהמשנה מדברת בליל י"ד? לכן מבארים **התוספות** שאין כונת אביי שבשלשה עשר, היא אף פעם אינה מצניעה, אלא שלפעמים אינה מצניעה. ולכן כשלא ראינו אותה גוררת חמץ, איננו חוששים לכך, כי אפילו אם גיררה, שמא אכלתו כולו. אבל אם ראינו אותה שגררה חמץ לכאן, צריך לבדוק שוב, כי לפעמים היא מצניעה מהחמץ שברשותה. אבל במשנה הבאה שמדברת בי"ד בניסן, לעולם היא מצניעה מהחמץ. ולכן אפילו כשלא ראינו אותה גוררת חמץ, צריך לחשוש לכך, כיון שאם תגרור, ודאי תצניע אותו. ולכן צריך להניח את החמץ לאחר הבדיקה במקום צנוע. עוד הוסיפו **התוס**', שכל זה אמור לגבי לחם, אך בבשר יכול אביי לסבור שלעולם אינה מצניעה כלום, אלא אוכלתו כולו. ולכן במדורות העכו"ם אפשר שהוא סובר כרבי זירא, שאפילו ידענו שהיה שם קבר של נפל, אין חוששין לטומאה במקום שחולדה מצוייה, כי ודאי אכלה החולדה את כל הנפל. **תוס**' ד"ה בשלשה.

[256] ואף שבמשנה לקמן [יב] נאמר שמי שלא בדק בליל י"ד יבדוק ביום י"ד עצמו. ומה הועיל בבדיקתו כיון שבי"ד חוששין לגרירת חולדה, ושמא תוך כדי הבדיקה תגרור ממקום למקום? יש לומר שעל זמן מועט כזה, ודאי אין חוששין לגרירת חולדה. אך אם כן למה צריך לחלק בין י"ג לי"ד. הרי גם אם שניהם בי"ד, יש לחלק בין משנתנו שמדברת בזמן מועט של בדיקת חמץ, לבין המשנה דלקמן שמדברת על החמץ שמשייר עד למחר? יש לומר שמהלשון "אין חוששין שמא גיררה חולדה" משמע שבכל ענין אין חוששין ואפילו לזמן רב, לכן העמידוה בי"ג דוקא. חידושי **הר"ן**. **בתוס**' **הרשב"א** מתרץ על פי **התוס**' בד"ה ולא שכל השאלה של הגמרא שנחשוש לחולדה הוא רק באותו בית עצמו [הובא בהערה לעיל]. אם כן אפשר שבי"ד עצמו אכן חוששין לחולדה באותו בית עצמו. ומי שבודק אז יצטרך לבדוק עם כל בני ביתו בבת אחת, זה בזוית וזה בזוית זו.

אמר רבא: **וכי חולדה נביאה היא דידעא דהאידנא** [היום] **ארביסר** בניסן, **ולא אפי עד לאורתא**, וכי יכולה היא לשים לב ולראות את הנולד שלא יאפו עוד היום פת, עד שאתה חושש כי מפני שאינה רואה עתה פת בבית, היא **משיירא** מן החמץ **ומטמרא** ומצניעתו? [257]

אלא אמר רבא: לעולם אין לנו לחשוש כלל שמא תגרור חולדה מהחמץ, ואפילו בארבעה עשר. ומה שאמרה המשנה בסיפא "**מה שמשייר יניחנו בצנעא**", הוא משום שאנו חוששים **שמא תטול חולדה בפנינו** מהחמץ הנשאר, ואז ודאי **יהא צריך בדיקה אחריו**.

תניא כוותיה דרבא: **הרוצה לאכול חמץ אחר הבדיקה, כיצד יעשה?**

מה שמשייר לצורך האכילה **יניחנו בצנעא**, כדי **שלא תבוא חולדה ותטול** ממנו **בפנינו, ויהא צריך בדיקה אחריו!**

רב מרי אמר: לכן אומרת המשנה שיניח את החמץ הנשאר בצנעא, משום **גזירה, שמא יניח עשר** חתיכות חמץ, ואחר כך **ימצא** רק **תשע**, שאז ודאי יש לחשוש שמא גיררה חולדה את העשירי, שהרי אנו רואים שהוא חסר. [258]

הגמרא מביאה להלן פסקי הלכות הנוגעים לאופנים שונים של ספיקות ביחס לבדיקת חמץ.

א. היו לפנינו **תשע ציבורין של מצה** וציבור **אחד של חמץ, ואתא עכבר ושקל** נטל בפנינו חתיכה מאחד הציבורין, ונכנס לבית שכבר בדוק, **ולא ידעינן אי** מציבור **המצה שקל, אי** מציבור **החמץ שקל**, ואז צריך לבדוק שוב את הבית. [259]

---

[257] קשה: הרי אביי לא אמר משום נביאות שהיא רואה את הנולד ויודעת העתיד, אלא שהיא דואגת להוה, וכיון שאינה רואה עתה פת הרבה כמו שרגילה עד עתה, לכן היא אוגרת מאכלה? ומצינו בירושלמי שיש לעכברים הבחנה בין רב למעט, שמפרש טעם חכמים במשנה בהמפקיד (בבא מציעא מ א), שהנפקד מנכה את החסרון מהתבואה לפי רוב התבואה. ושואל רבי יוחנן בן נורי, וכי מה איכפת להן לעכברים אם יש הרבה תבואה או מעט, כלומר שתמיד הם אוכלים באותה מדה? ומתרץ הירושלמי, שעכברים הם רשעים, כשהם רואים שיש הרבה תבואה, הם קוראים לחבריהם שיבאו לאכול. **יעב**"ץ.

[258] רבא ורב מרי אינם חולקים, אלא רבא נקט את לשון הברייתא. ורב מרי מפרש שמה שהברייתא אומרת "שלא תבא חולדה ותיטול בפנינו" הוא לאו דוקא, אלא הוא הדין בהניח עשר ומצא תשע, אמרינן שמן הסתם החולדה גררה את העשירי, ולא שבא אדם ולקחה משם. **חידושי הר**"ן.

[259] כך מפרש **רש**"י שהנידון הוא לענין בדיקה של הבית שנכנס לשם העכבר. א. **התוס**' הקשו: אם כן מה הראיה מתשע חנויות, שהוא ספיקא דאורייתא, שמא הבשר נבילה. לענין בדיקת חמץ שהוא רק מדרבנן. כמבואר בגמרא בסמוך, משום שמדאורייתא בביטול בעלמא סגי. שאף אם נדון לגביו את הקבוע כמחצה על מחצה, הרי ספיקא דרבנן לקולא? ותירצו, שמדובר באופן שבעל הבית לא ביטל את החמץ, שאז הבדיקה היא חיוב מדאורייתא, ולכן הוא דומה לתשע חנויות. אך הקשו שעדיין אינו דומה בדיקת חמץ לתשע חנויות. כי בתשע חנויות אין לבשר שאנו מסופקים עליו, חזקת היתר. ואילו כאן, הבית יש לו חזקת בדוק? ולכן הם מבארים שהנידון אינו לענין הבית שנכנס לשם העכבר, אלא לענין הפרוסה עצמה שנמצאת לפנינו, אם היא מותרת באכילה או לא. ולפרוסה עצמה הלא אין חזקת היתר. ודומה אם כן ממש לתשע חנויות. **תוס**' ד"ה היינו. ב. **בעל המאור** מפרש שהנידון הוא אמנם לענין הבית. אך לא לענין בדיקה, אלא רק לענין אם בעל הבית צריך לבטל את החמץ שיתכן ונכנס לשם, או לא. אבל לבדוק, ודאי אינו צריך, כי ספיקא דרבנן לקולא. ג. **שיטת הר**"ן בביאור הסוגיא. **הר**"ן הקשה אף הוא, מה

מדמה הגמרא את השאלה בענין בדיקת חמץ שהוא רק מדרבנן, לתשע חנויות שהוא ספיקא דאורייתא? וכתב שתירוצי **התוס'** **ובעל המאור** אינם נראים לו, שהרי להלן בשני ציבורין מבואר להדיא שהנידון לענין בדיקת חמץ, ובפשטות נראה שכל הסוגיא מדברת באותו ענין. שאם לא כן מדוע נקטו שם באופן אחר, והלא בתשע ציבורין עצמן היו יכולים לחלק בין הפרוסה עצמה או ביטול הפרוסה, לבין בדיקת הבית? וגם כל הסוגיא צריכה ביאור, מדוע צריך להביא מקור נפרד לגבי כל נידון ונידון, והרי ניתן ללמוד אחד מהשני? ולכן הוא מפרש שכל הסוגיא נמצאת אחר דברי הגמרא דלעיל, שאם ראינו החולדה גוררת למקום בדוק, צריך לבדוק שוב. ודנה הגמרא בכל אחד מהאופנים, האם הוא נחשב שראינו, או לא. א. בתשע ציבורין של מצה ואחד של חמץ, אומרת הגמרא שהוא כאילו נטל העכבר ודאי חמץ ונכנס לבית הבדוק. משום שהולכים אחר שעת נפילת הספק. וכיון שראינו את הפרוסה כשנטלה העכבר מאחד הציבורין, והסתפקנו עליה אם הוא חמץ או מצה, על כרחך נאסרה לנו אותה פרוסה באכילה, וממילא צריך בדיקה אחריה. [ולא מיבעיא אם ספיקא דאורייתא לחומרא הוא מן התורה, הרי ודאי שפרוסה זו אסורה באכילה מן התורה, אלא אף אם ספיקא דאורייתא לחומרא רק מדרבנן, הרי גם חמץ נוקשה שאסור רק מדרבנן צריך בדיקה, כמבואר בתחילת הפרק]. והדמיון לתשע חנויות הוא רק לענין הפרוסה עצמה שאסורה באכילה, ואין הולכין בה אחר הרוב משום קבוע. או שכמו בתשע חנויות הולכין אחר תחילת הספק, שהרי זה כל החילוק בין אם לקח מהחנות או שנמצא ברחוב. הוא הדין כאן, כיון שתחילת הספק לא היה על בדיקת הבית, אלא על הפרוסה עצמה, אם היא חמץ או מצה. ומאחר שמספק אנו אוסרים אותה, על כרחך שאף הבית צריך בדיקה, שהרי נכנס לתוכו דבר האסור באכילה. ב. מה שאין כן בדין דלהלן, בשני ציבורין אחד של חמץ ואחד של מצה, וראינו שני עכברים, אחד נטל חמץ ואחד מצה. לא הסתפקנו כלל על הפרוסות עצמן, רק לאחר מכן כשנכנסו כל אחד לבית אחר, התחיל הספק על הבית הבדוק, אם נכנס לשם חמץ והוא חייב בבדיקה, או לא. ולכן כיון שבדיקת חמץ הוא מדרבנן, אנו אומרים שספיקא דרבנן לקולא. וזה שהאריכה הגמרא, שהיו שני ציבורין ושני עכברים ושני בתים, ולא נקטה בקיצור, שעכבר אחד נטל חמץ ואיננו יודעים אם נכנס לבית הבדוק או לא, הוא כדי להשמיענו רבותא בשני בתים, שלא תאמר, כיון שודאי נכנס עכבר עם חמץ לתוך אחד הבתים, הרי זה כאילו איתחזק איסורא, ויצטרך לבדוק שוב. קמשמע לן שאפילו בכי האי גוונא אנו תולין לקולא כמו בשתי קופות. ג. לאחר מכן מביאה הגמרא את האופן של ציבור אחד של חמץ ולפני שני בתים בדוקים, ונטל עכבר מהחמץ ואיננו יודעים לאיזה בית נכנס. וגם כאן ודאי לא נפל ספק כלל על הפרוסה עצמה שנטל העכבר, אלא רק על הבתים. ואף על פי כן אין ללומדו מהאופן הקודם, כי שם אפשר לומר העמד כל בית על חזקתו. הבדוק בחזקת שהוא בדוק, והאינו בדוק ישאר בחזקת שאינו בדוק. אבל כאן שבית אחד ודאי איתרע חזקתו, שהרי ודאי נכנס חמץ לבית בדוק, יצטרכו שניהם לבדוק אפילו בבאו לשאול בזה אחר זה. לכן מביאה הגמרא משני שבילין, שרואים שבמקום שהולכים לקולא מספק, אנו מקילים אפילו באופן שאחד ודאי איתרע חזקתו. והוא הדין בבדיקת חמץ שאף בו מקילים באופן של ספק, שיש להקל אף כשאחד ודאי איתרע חזקתו. ד. האופן של ספק על ספק לא על, שמדמה הגמרא לבקעה. לכאורה קשה, מה החידוש כאן. הרי גם האופנים הקודמים היו כך שספק אם נכנס העכבר לבית הבדוק או לא. ושם אפילו יותר חמור, שודאי נכנס העכבר לאחד הבתים. ובכל זאת הקלנו מספק. כל שכן כאן, שספק אם בכלל נכנס העכבר לאיזה בית? אלא הגמרא דנה כאן באופן שראינו עכבר נכנס לבית בדוק. האם הוא צריך לבדוק גם את יתר הבתים שבאותו חצר. כשם שאם נכנס עכבר לצדו אחד של החצר, כל החצר צריכה בדיקה, כך גם כל הבתים שבחצר הם רשות אחת, או לא? ועל זה מביאה הגמרא ראיה מבקעה, שאף שהוא ודאי נכנס לבקעה, הרי ביחס לשדה שהטומאה בתוכה סובר רבי אליעזר שהוא נחשב לספק ביאה, כלומר שספק אם בכלל נכנס לתוכה. ואף חכמים מודים לרבי אליעזר שזה נקרא ספק ביאה, אלא שאף על פי כן הם מטמאים. הרי שאין אומרים שכל הבקעה נחשבת לשדה אחת, אם כן הוא הדין שכל הבתים שבחצר, אין נחשבים לרשות אחת. ד. שיטת **רבינו דוד**: **רבינו דוד** מביא **בשם הראב"ד**, שלכן אנו מחמירים בתשע ציבורין, שצריך אף לבדוק, על אף שהבדיקה היא רק מדרבנן, וספיקא דרבנן לקולא. משום שכל עצם הבדיקה ניתקנה רק על ספק, שהצריכו לבדוק את הבית מספק, שמא יש שם חמץ. הואיל ומשתמשים בבית כל השנה בחמץ והוחזק שם חמץ, אין מתירין אותו עד שיבדק. והוא הדין בתשע ציבורין, כיון שודאי הכניס העכבר לבית חתיכה שספק אם היא חמץ או מצה, הרי זה כבית שהוחזק שם חמץ, וצריך להוציאו על ידי בדיקה דוקא. שמה לי אם הספק בחתיכה עצמה, או שהספק בבית, אם יש שם חמץ או לא. מה שאין כן ביתר האופנים, שספק אם בכלל נכנס העכבר לבית הבדוק, הרי לא הוחזק שם חמץ כלל וחזר הדין שספיקא דרבנן לקולא, ואין צריך לבדוק. [ובשתי קופות, אף שודאי נכנס בכל אחד מהבתים דבר שהוא ספק חמץ או מצה. מכל מקום אנו דנין אותו כאילו לא הוחזק לנו חמץ בבית הבדוק, הואיל ואפשר לתלות שהחמץ נכנס לבית שאינו בדוק, והמצה לבית הבדוק]. ועדיין קשה, מדוע לא נקט בתשע ציבורין מטעם ספק ספיקא, שהרי יש כאן ספק ספיקא, ספק שמא אותה חתיכה שנטל העכבר היתה מצה, ואף אם היתה חמץ, שמא אכלו? [וראה להלן בהערה]. והביא בשם

הדין הוא שצריך לבדוק שוב את הבית, למרות שיש כאן רוב להקל. כי **היינו** הדין של **תשע חנויות** ששנינו בברייתא, שאם היו בעיר תשע חנויות המוכרות בשר שחוטה, וחנות אחת מוכרת בשר נבילה, וקנה אדם בשר ואינו יודע מאיזה חנות קנה. הבשר אסור, למרות שרוב החנויות הן כשירות. משום ש"כל קבוע כמחצה על מחצה דמי" כלומר, שכל דבר שנטלו אדם ממקום קביעותו, ואינו יודע מהיכן נטלו, הואיל והתחיל הספק במקום הקביעות, אין הולכין בו אחר הרוב, אלא הוא נחשב כמחצה על מחצה, דהיינו, כספק שקול, וספק איסור לחומרא. ולומדים זאת מפסוקים.

ואף כאן, כיון שתחילת הספק היתה במקום קביעותו, כאשר ראינו את העכבר נוטל מאחד הציבורין, שהוא מקום הקביעות של הדבר, [260] יש על כך תורת "קבוע", שאין הולכין בו אחר הרוב, אלא דנים אותו כספק השקול, והולכים בו לחומרא.

ב. ואם **פירשה** החתיכה, שניטלה מעצמה מאחד הציבורין למקום אחר, ואיננו יודעים מאיזה ציבור פירשה, **ואתא עכבר ושקל** את אותה חתיכה ונכנס לבית הבדוק, אין הבית צריך בדיקה, כי באופן כזה הולכים אחר הרוב, ותולין שהחתיכה פירשה מאחד הציבורין של מצה.

הרמב"ן שהוא מוסיף על סברת **הראב"ד**, שאף בספק ספיקא מחמירים בבדיקת חמץ. שהואיל וחייבו חכמים לבדוק מספק, הרי עשאוהו כודאי חמץ, ושוב אין הספק השני יכול להוציא מידי ודאי, וצריך דוקא שיבדוק. אך הקשה עליו **רבינו דוד**: אם כן נמצא שהדרבנן חמור יותר מן הדאורייתא. שאילו מדאורייתא אין צריך אפילו ביטול בספק ספיקא, ומדרבנן חייבוהו לבדוק בספק ספיקא. והרי כל עצמה של הבדיקה לא תיקנוה אלא במקום ביטול? ולכן הוא מבאר את הענין כך: מצוה זו של ביעור חמץ מן התורה שונה משאר מצוות שבתורה. שבכל האיסורים שבתורה לא ציותה התורה אלא על הודאי, כגון שלא יאכל חלב ודאי ודם ודאי. אלא שמפני חומר האיסור של תורה אנו מחמירים אף בספק, ורק בספק ספיקא אנו מקילים. אך במצוה זו של ביעור חמץ לא ציותה התורה על הודאי בלבד, שיבער את החמץ שנמצא לפניו, אלא אף על הספק ציותה התורה על הבתים, לבדוק את החמץ בכל מקום שמשתמשין בו חמץ ולהשביתו משם, או לבטלו. וזה מבואר ממה שאמרו להלן שבדיקת חמץ מדרבנן, כי מדאורייתא בביטול בעלמא סגי. משמע שחיוב הביטול מן התורה הוא כמו חיוב הבדיקה מדרבנן, ואף מן התורה חייבים לבער או לבטל אפילו מספק חמץ. אם כן אפילו כאשר יתווסף עוד ספק, הוא לא יהא נידון כספק ספיקא, אלא כספק ראשון, כי הספק הקודם הוא כמו איסור ודאי. ולכן בתשע ציבורין צריך להחמיר אף מן התורה, כיון שודאי הכניס העכבר לתוך הבית דבר שהוא ספק חמץ, הרי דינו כבית שהוחזק בו חמץ, שהוא חייב בבדיקה או בביטול למרות שהוא רק ספק. נמצא הספק השני שמא אכלו העכבר, הוא כספק ראשון של תורה שהולכים בו להחמיר. וזה גם הטעם שאף לגבי חיוב בדיקה שהוא רק מדרבנן, אין להקל בספק ספיקא, כי כך הוא עיקר התקנה של בדיקת חמץ, שתיקנו חכמים שלא לסמוך על הביטול, אלא לבדוק ולבער בדוקא. ולכן יש להתייחס לבדיקה כאילו היא מדאורייתא, שאמרנו שאין להקל בה בספק ספיקא. והרי בכל בדיקה יש ספק ספיקא, שבכל חור וחור יש להסתפק שמא לא היה שם חמץ, ואף אם היה שמא אכלו עכבר, אלא שכאמור אין להקל בבדיקת חמץ מטעם ספק ספיקא.

[260] כך מפרשים **התוס'**, שדוקא כאשר ראינו את העכבר בשעה שנטל ממקום הקביעות הוא נחשב לקבוע. אבל אם ראינו אותו רק לאחר שהחתיכה כבר בפיו, אין על זה תורת קבוע, הואיל ורק עתה התחיל הספק ולא במקום הקביעות. והרי זה כאילו פירשה החתיכה מעצמה ונטלה העכבר, שמבואר להלן שהולכים בו אחר הרוב. וכן מצינו לגבי גוי, שאם לקח הגוי בשר באחת החנויות, אף שהבשר עדיין בידו, הרי זה כאילו נמצא הבשר מושלך ברחוב, משום שהגוי אינו מסתפק אם הבשר כשר או לא, נמצא שתחילת הספק הוא רק עתה כשראינו הבשר בידו. **תוס'** ד"ה היינו.

והיינו הדין של **הסיפא** של תשע חנויות.
דתניא: עשר חנויות של בשר שהיו בעיר, **תשע חנויות** מהן, **כולן מוכרין בשר שחוטה**, ורק חנות **אחת מוכרת בשר נבלה**, **ולקח** אדם בשר **מאחת מהן**, **ואינו יודע מאיזה מהן לקח - ספיקו אסור!**
ובסיפא של הברייתא נאמר: **ובנמצא**, בשר שנמצא ברחוב בין אותן חנויות, **הלך אחר הרוב**. הבשר כשר משום שהספק התחיל כאן רק ברגע מציאת הבשר ברחוב, ושם הוא אינו במקום הקביעות של הדבר, ולכן אין עליו תורת "קבוע", אלא יש בו את הכלל "כל דפריש, מרובא פריש", ואנו אומרים שהבשר פירש מהרוב, שהן החנויות הכשרות.
וגם כאן, כיון שהספק התעורר בפנינו רק כשהחתיכה כבר פירשה ממקום הקביעות, יש לנו לפסוק כפי הדין הרגיל, של הליכה אחר הרוב.
ג. **שני ציבורין** הנמצאים לפנינו, **אחד** מהם **של מצה**, **ואחד של חמץ**, **ולפניהם שני בתים**, **אחד בדוק**, **ואחד שאינו בדוק**. **ואתו שני עכברים**, **אחד שקל** נטל חתיכת **מצה**, **ואחד שקל** נטל חתיכת **חמץ**, וכל אחד מהשניים נכנס לבית אחר, **ולא ידעינן הי** [איזה] עכבר **להאי** בית **עייל** [נכנס], **והי** עכבר **להאי** בית **עייל**, ושמא נכנס העכבר עם החמץ לבית הבדוק.
היינו הדין של **שתי קופות**, שמשם אנו יכולים ללמוד שבאופן כזה תולין לקולא, ואומרים שהמצה הוכנסה לבית הבדוק, והחמץ הוכנס לבית שאינו בדוק.
דתניא: **שתי קופות** לפנינו, **אחת** מהן היא **של** פירות **חולין**, **ואחת** היא **של** פירות **תרומה**, **ולפניהם** עמדו **שני סאין** מאותן פירות, **אחד** מהם היה **של חולין**, **ואחד של תרומה**. **ונפלו** שני הסאין **האלו לתוך** הקופות **האלו**, כל סאה לקופה אחרת. ואיננו יודעים איזו נפלה לחולין ואיזו לתרומה. הרי הפירות שבקופת החולין **מותרין** באכילה אפילו לזר, כפי שהיו עד עתה, ואין חוששין שמא הסאה של תרומה נפלה לתוכם ונאסרו כל הפירות לזרים [כי לא היה שם פירות חולין בשיעור פי מאה כנגד התרומה, ולא נתבטלה התרומה בחולין]. לפי **ש"אני אומר"** [דהיינו, יש לנו אפשרות של "תלייה", לתלות ולומר]: פירות **החולין לתוך** קופת **החולין נפלו**, ואילו **התרומה לתוך** קופת **התרומה נפלה**.
כך גם בשני ציבורין ושני בתים, כיון שיש כאן אפשרות של "תלייה", לכן "אני אומר" כי העכבר שנטל חמץ נכנס לבית שאינו בדוק, והעכבר שנטל מצה נכנס לבית הבדוק.

ואין צריך לבדוק שוב את הבית שכבר נבדק.[261]

ומקשינן: מה הראיה מתרומה לחמץ? והרי **אימור**, יש לנו לומר, כי מה **דאמרינן "שאני אומר"**, שאני תולה ואומר שההיתר נפל לתוך ההיתר, והאיסור נפל לתוך האיסור,

דף י.

זה דוקא **בתרומה**, שבזמן הזה היא נוהגת רק **מדרבנן**,[262] ולכן אנו מקילין בה. אבל **באיסור חמץ**, שהוא **דאורייתא**, **מי אמרינן** שיש להקל ולתלות על ידי "שאני אומר"?[263] ומשנינן: **אטו** [האם] **בדיקת חמץ** חיוב **דאורייתא** הוא!? הלא רק חיוב **דרבנן היא**, **דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי**, די בכך שיבטל את החמץ בלבד. וכיון שכל הנידון הוא כאן הוא אם חייבוהו חכמים לבדוק שוב את הבית, או לא, הרי בדרבנן אנו תולים ואומרים "שאני אומר".[264]

---

[261] ריש לקיש סובר ביבמות שאין סומכים על "שאני אומר" אלא כאשר יש רוב בקופת החולין נגד הסאה שנפלה לתוכה, כיון שבלאו הכי יש כאן ביטול ברוב מן התורה. ואם כן, אין ראיה מכאן לבדיקת חמץ, שאין שם את ההיתר של ביטול ברוב? וצריך לומר, שהסוגיא כאן סוברת כרבי יוחנן ביבמות שאפילו אם אין רוב בקופת החולין, אנו סומכים על "שאני אומר" בלבד. **תוס**' ד"ה היינו [ב].

[262] **רש"י**. **והתוס**' **רי"ד** כתב שאין צריך לזה. שאפילו בתרומה דאורייתא הרי מן התורה נתבטלה התרומה ברוב החולין, ורק מדרבנן צריך שיהא אחד ומאה בחולין נגד התרומה. [לפי **התוספות** בסוף עמוד הקודם שסוגייתנו סוברת כרבי יוחנן שאפילו אין רוב בחולין נגד התרומה סומכים על הקולא "שאני אומר", צדקו דברי רש"י שדוקא בתרומה בזמן הזה, הוא דרבנן].

[263] מדובר כשהחמץ שבפי העכברים היה מרובה, שאין לתלות שמא אכלוהו כולו. שאם כן היינו צריכים להקל מחמת ספק ספיקא. ספק שמא נכנס מצה לבית הבדוק, ואם תמצא לומר שנכנס חמץ, שמא אכלו העכבר. וכן צריך לפרש בכל האופנים שבסוגיא. **תוס**' ד"ה היינו [בעמוד קודם]. **בעל המאור** כתב [בתשע ציבורין] שהסוגיא סוברת כרבי זירא לעיל שמחלק בין לחם לבשר, ובלחם וודאי משיירת החולדה. ולכן אפילו בככר קטן יש רק ספק אחד, אם נכנס חמץ לכאן או לא, שלעולם אינה אוכלת כולו. ואם כן, ראיה מכאן שהלכה כרבי זירא, ולא כרבא שם שאפילו בלחם הוא רק ספק אם משיירת או לא. [ודעת **התוספות** לעיל בד"ה בשלשה שאפילו לרבי זירא הוא רק ספק בלחם אם משיירא]. עוד כתב **בעל המאור** שיש אומרים שרבא אמר דווקא בחולדה, אבל בעכבר גם הוא מודה שודאי משייר. ולפי זה הסוגיא כאן יכולה ללכת גם אליבא דרבא.

[264] גם לשיטת **התוספות** בהערה לעיל, שאפילו בספק דאורייתא מעמידים את הבית על חזקתו שהוא בדוק. כאן לא שייך לומר כן, כיון שאותה חתיכה שנכנסה לתוך הבית הבדוק היא ספק חמץ ואין לה חזקת היתר. וכמו שכתבו **התוס**' **ביבמות** [פב א] ד"ה שתי לענין שתי קופות אחת של חולין ואחת של תרומה, שאין לומר חזקת היתר על הקופה של חולין, כיון שאותה סאה שנפלה לתוכה היא ספק תרומה ואין לה חזקת היתר. **מהרש"א** על **התוספות** ד"ה ספק. אך **רע"א** הקשה על **המהרש"א**: הרי גם באופן של תשע ציבורין אין על החתיכה עצמה חזקת היתר. ואף על פי כן אמרו **התוספות** שם שמעמידים את הבית בחזקת בדוק? **הצל"ח** מבאר שמטעם אחר אין לדון כאן מטעם חזקה. והוא על פי מה שכתבו **התוספות** בנדה [ב א] ד"ה והלל. שלכאורה איך אפשר ללמוד מסוטה לספק טומאה ברשות היחיד שספיקו טמא אפילו נגד חזקת טהרה, הרי לסוטה אין חזקת טהרה, כיון שקינא לה ונסתרה איתרע חזקתה? ותירצו, שמכל מקום יש לסוטה חזקה שאינה טמאה ודאי, ואף על פי כן עשאה הכתוב כודאי טמאה, הרי שמטמאים ברשות היחיד אף נגד החזקה. ולפי זה, בשני בתים אחד בדוק ואחד שאינו בדוק, לא שייך לומר שנלך אחר החזקה, כי לשני הבתים יש חזקה, שאף לבית שאינו בדוק יש לו חזקה שאין בו חמץ בודאי, ואם נחליט שהעכבר עם החמץ נכנס לתוכו, אנו מוציאים אותו מידי חזקתו שהוא ספק חמץ, ומעמידים אותו בחזקת וודאי חמץ. לכן אי אפשר להקל שם מטעם חזקה, רק מטעם "שאני אומר".

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

היינו הדין של "**שני שבילין**".

דתנן במסכת טהרות: **שני שבילין**, **אחד** מהם **טמא**, **ואחד** מהם **טהור** ואין ידוע איזה מהם הוא הטמא. וכגון, שמוחזק לנו שבאחד השבילים קיים קבר לכל רוחב השביל, ואי אפשר לעבור בו מבלי להאהיל על הקבר, אך איננו יודעים איזה הוא אותו שביל. **והלך** אדם **באחד מהן** ולאחר מכן **עשה** [נגע] **בטהרות** [265] [ואילו היה הנידון רק ביחס אליו, היינו מטהרים אותו ואת הטהרות שנגע, מפני שהשבילין הן רשות הרבים, והדין הוא שספק טומאה ברשות הרבים ספיקו טהור, אך] **ובא חבירו והלך** אף הוא **בשביל השני ועשה טהרות** אחרות. והשאלה היא האם אפשר לטהר את שניהם, שהרי אחד מהם ודאי טמא.

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

אבל אם באו **שניהן** לשאול לחכם **בבת אחת** - שניהם **טמאין**. כיון שהחכם צריך להורות הוראה אחת לשניהם, טמאים אתם או טהורים אתם, הוא אינו יכול לומר להם שניכם טהורים, שהרי אחד מהם ודאי טמא. לכן הוא מורה להם ששניהם טמאים. [266]

רבי יוסי אומר: **בין כך ובין כך**, גם אם שאלו כל אחד בפני עצמו, שניהם **טמאין**.

אמר רבא ואיתימא רבי יוחנן: אם באו שניהם **בבת אחת** לשאול את החכם, **לדברי הכל** שניהם **טמאין**.

וכן אם באו לשאול **בזה אחר זה**, ואפילו אם כל אחד אומר לחכם, כך היה המעשה, שגם חבירי נכנס לשביל השני, אבל אינני שואל אלא על עצמי, **לדברי הכל** שניהם **טהורין**.

לא נחלקו רבי יהודה ורבי יוסי **אלא בבא** אחד מהם **להשאל עליו ועל חבירו**, ששאלו "מה דין שנינו?". [267]

---

[265] בדוקא נקטה המשנה שעשו טהרות, כי לגבי האנשים עצמם, אף שמעיקר הדין אף הם טהורים [בבאו לשאול זה אחר זה]. מכל מקום מחייבים אותם לטבול, שמא יגעו שניהם באותה תרומה עצמה, שאז ודאי התרומה טמאה ואסור לאכלה. או שמא יגעו שניהם באותו אדם, ואם אותו אדם יכנס למקדש יתחייב כרת. ורק לענין הטהרות שנגעו, שייך לומר ששתיהם נשארו טהורות. **תוס'** ד"ה הלך.

[266] דין זה הוא מדרבנן, אבל מדאורייתא אפילו בבת אחת, שניהם טהורים, **תוס'** ד"ה בבת.

[267] כך מפרש **רש"י**. **ובתוס' רבינו פרץ** הקשה שזה ודאי דומה לבאו לשאול בבת אחת שאי אפשר לטהר את שניהם כדי שלא יהא חוכא ואיטלולא. וכאן שאדם אחד שואל על שניהם הוא יותר חוכא ואיטלולא? [ורש"י אמנם נזהר מזה וכתב שמשיבים לו רק על עצמו, ומעצמו יבין שגם חבירו טהור כמותו]. ולכן הוא מפרש שהוא בא

רבי יוסי מדמי ליה לבאו שניהם לשאול **בבת אחת**, שאז, למרות שרק אחד מהם עומד לפני החכם, כיון שהוא צריך להורות הוראה אחת לשניהם, הוא אינו יכול לומר "טהורים אתם", לכן הוא צריך לומר: שניכם טמאים.

ורבי יהודה מדמי ליה לבאו לשאול **בזה אחר זה**, שהואיל ואין כאן אלא שואל אחד, אין צריך להשיב לו גם על חבירו, אלא אומרים לו "טהור אתה", וממילא יבין שגם חבירו טהור כמוהו.

אבל כששניהם שואלים בבת אחת, דהיינו, תוך כדי דיבור, צריך להשיב להם ביחד. ועל כרחך צריך להורות להם ששניהם טמאים.

ובשני בתים גם כן, אם באו שני בעלי הבתים לשאול בבת אחת, מורים להם ששניהם צריכים לבדוק שוב. ואם באו לשאול בזה אחר זה, מורים לכל אחד שהוא אינו צריך לבדוק, מפני שבדיקת חמץ היא רק מדרבנן, וספיקא דרבנן לקולא. [268] ה. ראינו עכבר נוטל חמץ מהחדר, **וספק** אם הוא **על** [נכנס] לבית הבדוק, **ספק לא על**. אין צריך לשוב

לשאול היום על עצמו, ולמחרת הוא בא לשאול על חבירו. רבי יהודה מדמה זאת לזה אחר זה, כיון שהוא שואל בשני ימים. ורבי יוסי מדמה זאת לבבת אחת, כיון שאדם אחד שואל הכל.

[268] **רש"י. הרמב"ם** בהלכות חמץ [ב יא] סתם ופסק ששני הבתים אין צריכים בדיקה, ולא חילק בין באו לשאול בבת אחת או בזה אחר זה. וביאר **הכסף משנה**, כיון שכל הדין שבבת אחת שניהם טמאים הוא רק מדרבנן, שאילו מדאורייתא אפילו בבת אחת שניהם טהורים [ראה הערה בשם **התוספות**]. אם כן לענין בדיקת חמץ שהוא מדרבנן אוקמוהו רבנן על דין תורה שאפילו בבת אחת מותר. **הקהילות יעקב** [ח] מיישב דעת **הרמב"ם**, שמה שבבת אחת שניהם טמאים זה משום שהוא תרתי דסתרי, שאי אפשר לומר לשניהם טהורים אתם, שהרי אחד מהם ממה נפשך טמא. וכל זה רק בספק טומאה ברשות הרבים שהדין שספיקו טהור מפני שאנו תופסים שבאמת כך הוא המציאות שהוא טהור, שכך הוא גזירת הכתוב לתלות בספק טומאה ברשות הרבים שהמעשה היה על צד הטהרה, וכשאנו משיבים לשניהם טהורים אתם, היינו שאנו תופסים שבשניהם היה העובדא שלא נטמאו, וזה דבר הנמנע, לכן מוכרחים לטמאות שניהם. אבל בספק חיוב בדיקה, שאנו מקילים מצד ספק דרבנן לקולא, אין הפירוש שאנו תופסים שכך היה המציאות על צד הפטור, אלא שאנו אומרים שמאחר שהוא ספק, ממילא הוא פטור מלבדוק, כי לא חייבו חכמים באופן שהוא ספק. ואם כן, כאשר אנו משיבים לשניהם פטורים אתם מבדיקה, אין כאן שום סתירה, כי זו האמת שכל אחד הוא בספק, וספק פטור מבדיקה. מה שאין כן בספק טומאה ברשות הרבים, אין הפירוש שהתורה טיהרה את הספק, אלא שהתורה אמרה לתלות שהיה המעשה על צד הטהרה. אך המשנה למלך שם הקשה על הכסף משנה, שמצינו במשנה שגם בספק טומאה דרבנן מטמאים את שניהם כשבאו לשאול בבת אחת. ואם כן, נסתר גם התירוץ הנ"ל, שאפילו כאשר אפשר להקל מצד ספיקא דרבנן לקולא, אינו מועיל בבת אחת? ואפשר ליישב דברי **הרמב"ם** ולחלק באופן אחר. שלגבי בדיקת חמץ אין השואל שואל על החפצא שהחכם יורה לו אם נמצא חמץ בביתו או לא, אלא הוא שואל על הגברא האם הוא צריך לבדוק או לא. וכאשר אנו משיבים לשניהם שהם פטורים מבדיקה, אין זה תרתי דסתרי, כי איננו אומרים לכל אחד שביתו בדוק אלא שמספק אינו צריך לחזור ולבדוק. אך בטומאה דרבנן כגון בספק אכל אוכלים טמאים, השואל שואל על החפצא, דהיינו על עצמו שהוא החפצא שנולד בו הספק, אם הוא טהור או טמא, ואנו חייבים להשיב לו על השאלה, טמא או טהור. ואם נשיב לשניהם שהם טהורים, זה תרתי דסתרי, שעל כרחך אחד מהם טמא. ואין לשאול, שנשיב להם רק שכל אחד מותר לו לעשות טהרות ללא טבילה. כי גם זה כאילו אנו משיבים להם שהם טהורים, כיון שהשאלה היתה על הגוף אם הוא טהור, משמע שעל זה משיבים לו שלכן הוא יכול לעשות טהרות משום שהוא טהור. ומה שהגמרא אומרת היינו שני שבילין, פירושו שדין בדיקת חמץ יש ללמוד משני שבילין בזה אחר זה ששניהם טהורים. וכאן אפילו בבת אחת מקילים לשניהם, כי, כאמור, אין כאן תרתי דסתרי, כמו בשני שבילין בזה אחר זה.

ולבדוק את הבית, כי **היינו** הדין של **בקעה**, **ובפלוגתא דרבי אליעזר ורבנן**. [זה דומה לאותו דין שנחלקו בו רבי אליעזר ורבנן, אך בענייננו כולם מודים שאין צריך בדיקה]. **דתנן** במסכת טהרות: **הנכנס לבקעה** [הרבה שדות הסמוכים יחד] **בימות הגשמים** כשהזרעים צמחו כבר בשדות, ואין רשות לכל אדם ליכנס לשם. ולכן נחשבת אז הבקעה כרשות היחיד לענין הדין שנאמר על ספק טומאה ברשות היחיד, שספיקו טמא. **ויודעים** אנו על **טומאה** שנמצאת **בשדה פלונית** בבקעה [שכל שדה מסומנת לעצמה בגבולותיה]. **ואמר אחד**: **הלכתי במקום הלז** [בבקעה זו], **ואיני יודע אם נכנסתי באותה שדה** שבה הטומאה והאהלתי עליה, **ואם** [או] **לא נכנסתי** לשם - **רבי אליעזר מטהר, וחכמים מטמאין**.

וטעמו של רבי אליעזר, משום **שהיה רבי אליעזר אומר**: **ספק ביאה טהור**. אם הספק הוא, אם בכלל נכנס לאותה שדה או לא, הרי הוא טהור, משום שזה ספק ספיקא. ספק אם נכנס או לא, ואם תמצא לומר שנכנס, שמא לא עבר בדיוק על מקום הטומאה והאהיל עליה. ובספק ספיקא, אפילו ברשות היחיד, ספיקו טהור. ורק בספק אחד, כגון, אם ודאי נכנס לאותה שדה, אלא שהוא **ספק מגע טומאה**, שאינו יודע אם נגע או האהיל על הטומאה, אז נאמר הדין שספק טומאה ברשות היחיד, ספיקו **טמא**. [269]

[269] זו דעת **רש"י** כאן, שהמחלוקת בין רבי אליעזר וחכמים היא, אם גם בספק ספיקא מטמאים ברשות היחיד או לא. [ובמקום אחר פירש רש"י את מחלוקתם באופן אחר, ראה **תוס**' ד"ה ספק [ב] ובביאורינו על **ההתוספות**]. **התוס**' מבארים את סברת מחלוקתם. רבי אליעזר סובר, כיון שמקור הדין שספק טומאה ברשות היחיד ספיקו טמא הוא מסוטה שנסתרה, שהתורה אסרתה על בעלה, וקוראת עליה "והיא נטמאה", למרות שהוא רק ספק שמא זינתה תחת בעלה. ומשם למדים לכל ספק טומאה ברשות היחיד, שהוא דומה למקום הסתירה של הסוטה, שיהא ספיקו טמא. ולכן רק בספק אחד, בדומה לסוטה שהוא ספק אחד בלבד שמא זינתה, מטמאים ברשות היחיד, ולא בספק ספיקא. ואילו רבנן סוברים, כיון שמן הדין היינו צריכים להעמיד את הדבר על חזקתו ולטהר אפילו בספק אחד ברשות היחיד מחמת חזקת הטהרה, ואף על פי כן אנו מטמאים, אם כן, אין הבדל בין ספק אחד לספק ספיקא. **תוס**' ד"ה ספק [ב].

[270] כך מפרש רש"י. **והתוספות** הקשו: מה הגמרא מדמה בדיקת חמץ לבקעה, שכל ההיתר שם רק בגלל ספק ספיקא, ואילו בבדיקת חמץ אפילו בספק אחד יש להקל, משום שמעמידים את הבית על חזקתו שהיה בדוק? ועוד, שבשאלה הקודמת השוותה הגמרא את הספק של בדיקת חמץ לשני שבילין, שהוא ספק טומאה ברשות הרבים שספיקו טהור, ואילו כאן משווה הגמרא את הספק לבקעה, שהוא ספק טומאה ברשות היחיד שספיקו טמא? **תוס**' ד"ה ספק. **בתוס**' **רבינו פרץ** מתרץ, שכאן איתרע החזקה של הבית, כי דרך העכבר ליכנס לבתים. ולכן דוקא משום ספק ספיקא אנו מקילים. ומדובר לענין בדיקה של חדר אחד בלבד שבתוך הבית [שרק הוא היה בדוק]. וביחס לאותו חדר, הוי ספק ספיקא. ספק אם נכנס בכלל העכבר לתוך הבית, ואף אם נכנס, שמא לא נכנס לאותו חדר. גם **בעל המאור** מפרש שכל ההיתר כאן משום ספק ספיקא, ואף שבדיקת חמץ דרבנן, כאן דנה הגמרא לפוטרו אף מביטול דאורייתא, שלגביו לא די בספק אחד בלבד. ומדובר שהיו לפניו שני בתים, אחד בדוק ואחד שאינו בדוק, וספק אם העכבר נכנס בכלל לבית, ואם תמצא לומר שנכנס, שמא נכנס לבית שאינו בדוק. ומדמה הגמרא לבקעה שרבי אליעזר מטהר בספק ספיקא. ואף רבנן אינם מחמירים אלא בספק טומאה ברשות היחיד, שהלכה למשה מסיני לטמא אפילו בספק ספיקא, אבל בשאר איסורים גם הם יודו שספק ספיקא מותר אפילו באיסור דאורייתא.

וחכמים סוברים, שאפילו בספק ספיקא, נאמר הדין שברשות היחיד הוא טמא. [270] וכאן לגבי בדיקת חמץ, גם רבנן יודו שהולכים לקולא, כיון שבדיקת חמץ היא רק דרבנן. ומספק אין צריך לבדוק שוב את הבית.

ו. **על** העכבר עם חמץ לבית בדוק. **ובדק** בעל הבית אחריו **ולא אשכח** כלום מן החמץ, אין צריך לבדוק שוב, כי היינו **פלוגתא דרבי מאיר ורבנן**.

דתנן במסכת נדה: גל של אבנים טמא [שהיה שם כזית מהמת] שהתערב עם שני גלים טהורים, ובדקו את שלשתם ולא נמצאה הטומאה באף אחד מהם, כולם טמאים - דברי רבי מאיר.

לפי ש**היה רבי מאיר אומר: כל דבר ש**הוא **בחזקת טומאה, לעולם הוא** עומד **ב**חזקת **טומאתו, עד שיודע לך** על **הטומאה, היכן היא**. וכל עוד שלא נמצאה הטומאה, אנו חוששים שעדיין היא נמצאת כאן, למרות שלא נמצא דבר בבדיקה.

וחכמים אומרים: **בודק** כל גל וחופר תחתיו, **עד שמגיע לסלע או לקרקע בתולה** [קרקע קשה, אשר ודאי לא הוזזה ממקומה לעולם], שמשם ולמטה ודאי לא נמצאת הטומאה. ואם לא מצא כלום, הרי הגל טהור, משום שאנו תולין שודאי בא עורב או עכבר ונטלו את הכזית מהמת.

ובבדיקת חמץ, שהיא רק מדרבנן, גם רבי מאיר יודה, כיון שבדק ולא מצא, אנו תולין שודאי אכל העכבר את החמץ שהכניס. [271]

ז. **על** העכבר עם חמץ לתוך הבית הבדוק, **ובדק** בעל הבית אחריו, **ואשכח** פרוסת חמץ, ואינו יודע אם זו היא הפרוסה שהכניס העכבר, או שזו חתיכה אחרת שנשארה למרות הבדיקה, ואילו הפרוסה שהכניס העכבר עדיין נמצאת בבית, וצריך להמשיך ולבדוק את כל הבית - דבר זה תלוי ב**פלוגתא דרבי ורבי שמעון בן גמליאל**.

[271] כך מפרש **רש"י**. אך **תוס'** הקשו עליו שהרי הגמרא אומרת במפורש שהדבר תלוי בפלוגתא של רבי מאיר ורבנן? ולכן הם מבארים שאכן רק לפי רבנן אנו תולין שמן הסתם בעכבר אכל את החמץ שהכניס, ולא לפי רבי מאיר. אך הקשו, מה שייך בכלל לחלוק בענין בדיקת חמץ. בשלמא לענין גל אבנים שייך לומר שהגלים עדיין בחזקת טומאה, ונפקא מינה לענין טהרות שיעשו על גביהם שיהיו טמאים. אבל כאן שכבר בדק ולא מצא שום חמץ, מה הוא יכול לעשות עוד. שאם יחייבוהו לבדוק שוב, גם אז לא ימצא כלום? ותירצו, שמדובר שבעל הבית לא ביטל את החמץ שנכנס לשם אלא רק בדק. שלפי רבי מאיר הוא צריך לבטל את החמץ, כיון שהוא ספיקא דאורייתא של "בל ימצא". ולענין דאורייתא סובר רבי מאיר שאין אומרים כיון שבדק ולא מצא, ודאי כבר נטלוהו עכברים. **תוס'** ד"ה על. **תוס' רבנו פרץ** מתרץ על קושיית **התוספות**, שלפי רבי מאיר הוא צריך לבדוק עתה חורים עליונים ותחתונים שלא בדקם קודם, משום שהם מקומות שאין מכניסין בהם חמץ שפטורין מבדיקה. וכיון שבדק במקומות שמכניסין בהם חמץ ולא מצא, הוא חייב לבדוק עתה במקומות שאין מכניסין בהם חמץ, שמא הכניס העכבר לשם את החמץ. **בחידושי הר"ן** מתרץ, שהנפקא מינה הוא, אם לאחר שבדק בכל כחו מצא פת, שספק אם הוא חמץ או מצה. שלפי רבי מאיר אסור לאוכלו, שמא הוא החמץ שעדיין לא נמצא. ואילו לפי רבנן, כיוון שמקודם לא מצא כלום בבדיקה, ותלינו שודאי העכבר אכלו, הרי הפת הזה מותר, כדין פת שנמצא בפסח שהולכים בתר בתרא ותולין שהוא מצה, כמבואר לעיל [ז א].

דתניא: **שדה שנאבד בה קבר**, שאין ידוע היכן מקומו, כל **הנכנס לתוכה** [לתוך השדה] **טמא**, שמא עבר על מקום הקבר ונטמא ממנו.

ואם לאחר זמן **נמצא בה קבר**, ואין ידוע אם זהו הקבר האבוד או לא, **הנכנס לתוכה** [לתוך השדה] ולא התקרב לקבר שנמצא, **טהור**. משום **שאני אומר**: **הקבר שאבד**, **הוא** הקבר **שנמצא**, **דברי רבי**.

רבי שמעון בן גמליאל אומר: עדיין אין ודאות שזהו הקבר האבוד, אלא **תיבדק כל השדה כולה**, ואם לא ימצא קבר נוסף, אז נתלה שזהו אכן הקבר האבוד, ושאר השדה טהורה.

ואף כאן לגבי בדיקת חמץ, לפי רבי אנו תולים שזו הפרוסה שהעכבר הכניס, ואין צורך להמשיך ולבדוק את הבית. ואילו לפי רבי שמעון בן גמליאל, עדיין צריך לחשוש שמא אין זו הפרוסה שהעכבר הכניס, וחייבים להמשיך ולבדוק את כל הבית. [272]

ח. אדם **שהניח** בבית בדוק **תשע** פרוסות חמץ, ולאחר מכן **מצא** שם **עשר** פרוסות - דין זה תלוי ב**פלוגתא דרבי ורבנן**.

דתניא: מי **שהניח מנה** [מאה זוז] של מעות מעשר שני בתוך תיבה, **ואחר כך מצא** שם **מאתיים** זוז. הרי במאתיים אלו **חולין ומעשר שני מעורבין זה בזה**, שאיננו יודעים איזו היא המנה מעשר שני הקודמת, ואיזו המנה חולין שנוספה. ולכן הוא צריך לקחת סלעים בשווי מנה, ולומר שהמנה מעשר שני מתוך המאתיים, תהא מחוללת על הסלעים הללו, [273] ונוהג בהם קדושת מעשר שני. והמאתיים יוצאים לחולין - **דברי רבי**.

וחכמים אומרים: הואיל ולא מצא את אותו סכום שהניח, אנו תולין להקל שהמנה הקודמת של מעשר שני ניטלה מכאן, ואילו המאתיים הללו הובאו לאחר מכן, **והכל חולין**.

ואף כאן בחמץ. לפי רבי אנו אומרים שתשע הפרוסות שהניח הן אותן הפרוסות הנמצאות עתה, אלא שנוספה עליהן עוד אחת. ואין צריך לחזור ולבדוק את הבית. ואילו לפי רבנן, הואיל ומצא יותר פרוסות מכפי שהניח, אנו חוששים שמא כל עשרת הפרוסות הנמצאות הן חדשות, שאדם אחר הביאן לכאן, ואילו התשע הקודמות, גררון

[272] **רש"י ותוס'** לא ביארו כאן כלום אם המחלוקת היא לענין ביטול או אף לענין בדיקה. אך בדברי הראשונים מבואר, שלפי רבי אף ביטול אין צריך, שהרי רבי מיקל אף בדאורייתא [**בעל המאור**]. ולפי רבי שמעון בן גמליאל הדבר ספק. ולכן צריך להחמיר רק לענין ביטול ולא לענין בדיקה שהוא מדרבנן [**בית יוסף** בדעת הטור סימן תלט]. וראה הערה להלן.

[273] **רש"י. ותוס'** הקשו: הרי רש"י עצמו כתב בבבא מציעא שאי אפשר לחלל ממטבע של כסף על מטבע של כסף, רק מכסף על נחושת? ועוד כתבו, שרש"י לשיטתו כאן שאפשר לחלל כסף על כסף, לא היה צריך לומר שהוא מביא סלעים אחרים ומחלל עליהם את המנה, אלא הוא יכול לחלל מיניה וביה. שיקח מנה אחת מהשתים ויאמר: אם זו מעשר, הרי טוב, ואם השניה היא מעשר, תהא מחוללת על זו. **תוס'** ד"ה חולין.

חולדות לתוך הבית, וצריך לחזור ולבדוק את כל הבית. [274]

ט. ואם **הניח** בבית בדוק **עשרה** פרוסות חמץ ולאחר מכן **מצא** שם רק **תשע** פרוסות, **היינו** הדין של **הסיפא** של אותה ברייתא.

דתניא: **הניח מאתיים** זוז של מעשר שני, ולאחר מכן **מצא** שם רק **מנה**. הרי אנו אומרים **שמנה** אחד מהמאתיים שהיו, עדיין **מונח** כאן, ורק ה**מנה** החסרה **מוטל** [ניטלה מכאן] - **דברי רבי**.

וחכמים אומרים: **הכל חולין**. שהואיל ומצא פחות מכפי שהניח, אנו אומרים שמהמאתיים הקודמים לא נשאר כלום, והמנה הנוכחית היא אחרת, של חולין.

ואף כאן בחמץ, אם הניח עשר ומצא רק תשע, לפי רבי אין צריך לבדוק ולחזור אלא אחר פרוסה אחת בלבד. [275] כי התשע הנמצאות הן אותן שהיו מקודם. ואילו לפי רבנן צריך לחזור אחר כל עשר הפרוסות, משום שאנו חוששים שמא כולן נגררו על ידי חולדה לתוך הבית, ותשע הפרוסות הנמצאות, הן אחרות.

דף י:

י. **הניח** את החמץ שנשאר לאחר שבדק, **בזוית זו** של הבית, **ואחר כך מצא** חמץ **בזוית אחרת**, ואינו יודע אם זהו אותו חמץ שהניח מקודם בזוית האחרת, אלא שלאחר מכן העבירו לכאן, ושכח מזה. או שהוא חמץ אחר, ואילו החמץ הקודם נגרר לתוך הבית על ידי עכבר - היינו **פלוגתא דרבי שמעון בן גמליאל ורבנן**.

[274] כך מפרש **רש"י** כאן ובאופן הבא, שלפי רבנן צריך אף לבדוק. והקשה **העיטור** [קיט ב]: מדוע לא אומר רש"י כאן כמו באופנים הקודמים, שלענין בדיקה אף רבנן יודו שיש להקל, משום שהיא רק מדרבנן? **ובעל המאור** אכן כתב, שבשתי המחלוקת של מעשר הלכה כחכמים לחומרא, ואף על פי כן צריך רק לבטל, כי לגבי בדיקה, אף הם מודים שמקילים מספק. אך ה**מהר"ם חלאווה** הקשה עליו, שבאופנים של מעשר אין הדבר ספק לפי רבנן, אלא ודאי. שהרי אף לקולא הם סוברים שהכל חולין, ולכן צריך אף בדיקה. **רבינו דוד** לפי דרכו בסוגיא מבאר שבהניח ט' ומצא י' או להיפך נתבטלה חזקת בדוק של הבית, ודינו ככל בדיקת חמץ שאין מקילין בה מספק כמבואר שם, ולכן צריך אף לבדוק לפי רבנן. [אך ברש"י אין לפרש כן, שהרי בבדק ולא אשכח הוא סובר שלכולי עלמא אין צריך בדיקה, אף שהוחזק שם חמץ]. כתב **הרש"ש**: לפי מה שפירשו **רש"י ותוס' בביצה** [י ב] שטעם רבנן משום שאין אדם מניח חולין ומעשר שני ביחד, ולכן אנו תולין שודאי נטל את המנה הראשונה והניחה במקום אחר, ואלו המאתיים, אחרים הם. אם כן קשה מה הדמיון לכאן, שאפשר שנוספה חתיכה אחת על התשע? **הב"ח** [תלט] מבאר שגם כאן, אין אדם מניח ככרו ביחד עם ככרות חבירו אלא הוא מייחד לו מקום בפני עצמו. ולכן מן הסתם, התשע שהניח מקודם, נטלם מכאן, ואלו העשר, אחרים הם.

[275] וכשימצאנה יוכל לתלות שזוהי הפרוסה האבודה, כי רבי לטעמיה שהוא הקבר שאבד הוא הקבר שנמצא. וכן לרבנן, כשימצא עשר פרוסות יכול לתלות שאלה הפרוסות האבודות, ואינו צריך להמשיך ולבדוק. **תוס'** ד"ה הניח. וראה בביאורינו על **ה'תוספות** בהערה. בחידושי **הר"ן** כתב שגם לפי רבי שמעון בן גמליאל שאומר תיבדק כל השדה כולה, וצריך אם כן להמשיך ולבדוק את כל הבית למרות שנמצאו הככרות. עדיין יש נפקא מינה בין רבי לרבנן, באופן שנמצא רק ככר אחד, והוא אכן המשיך ובדק את כל הבית. שלפי רבי די בכך, ואילו לפי רבנן אף אם ימצא עשר ככרות, אנו אומרים שלא אלה הככרות שאבדו, והרי זה כאילו בדק ולא אשכח דלעיל.

דתניא: **קרדום שאבד בבית** - כל כלי **הבית טמאין**, מפני **שאני אומר**: שמא **אדם טמא נכנס לשם ונטלו**, ותוך כדי כך, מישמש בכל כלי הבית, וטימאם.
רבי שמעון בן גמליאל אומר: **הבית טהור** משום **שאני אומר**: ודאי **השאילו** בעל הבית לקרדום, **לאדם אחר**, **ושכח** מכך, **או** שהוא עצמו **נטלו מזוית זו והניחו בזוית אחרת**, **ושכח** מכך.
ותמהינן: **זוית - מאן דכר שמיה**? מה ענין זוית לכאן. הרי הקרדום אבד לגמרי, ולא הונח בזוית אחרת.
ומשנינן: **חסורי מחסרא** [הברייתא חסרה] **והכי קתני**:
א. **קרדום שאבד בבית**, **הבית טמא**, **שאני אומר**: **אדם טמא נכנס לשם ונטלו**.
ב. **או** שהקרדום לא אבד, אלא **שהניחו בזוית זו** בבית, **ומצאו בזוית אחרת - הבית טמא**.
מפני **שאני אומר**: **אדם טמא נכנס לשם**, **ונטלו מזוית זו והניחו בזוית אחרת**, ובינתיים גם מישמש בשאר כלי הבית, וטימאם.
רבי שמעון בן גמליאל אומר: בין כך ובין כך **הבית טהור**. **שאם** אבד הקרדום - **אני אומר**: **השאילו** בעל הבית **לאדם אחר**, **ושכח**.
או אם נמצא בזוית אחרת - אני אומר: **שהוא** עצמו **נטלו מזוית זו** שהיה שם קודם **והניח בזוית זו** שהוא נמצא עתה, **ושכח**.
ובחמץ גם כן, לפי רבנן חוששין שמא העכבר הוא שלקח את החמץ מהזוית הקודמת. ואם כן יש לחשוש גם שמא החמץ הנמצא כאן אינו החמץ שהיה בזוית הקודמת, אלא הוא אחר, ואילו החמץ הקודם נגרר על ידי העכבר לתוך הבית, [277] וצריך לחזור ולבודקו. [276] ולפי רבי שמעון בן גמליאל, אנו תולין שהוא עצמו העבירו מזוית לזוית, ושכח. ואינו צריך לבדוק שוב.
אמר רבא: **עכבר שנכנס** לבית בדוק **וככר** חמץ **בפיו**, **ונכנס** בעל הבית **אחריו ומצא פירורין**, אין תולין לומר שזהו הככר שהכניס העכבר, ופוררו לפירורים, אלא עדיין **צריך בדיקה** אחר אותו ככר, **מפני שאין דרכו של עכבר לפרר** את הככר, ומן הסתם הפירורים

[276] **בעל המאור** סובר שלפי רבנן צריך רק לבטל]. **והראב"ד** סובר שצריך אף לבדוק [כשיטתו בהערה לעיל, שספק בדיקה לחומרא, כיון שכל הבדיקה ניתקנה רק על הספק].
[277] לפי רבי שאמר הוא הקבר שאבד הוא הקבר שנמצא, גם כאן, למרות שאנו חוששים שמא העכבר הוא שהזיז את החמץ ממקומו, היינו יכולים לתלות שהחמץ שנמצא עתה בזוית זו, הוא החמץ שגיררו העכבר מהזוית הקודמת. אלא שרבנן אינם סוברים כרבי אלא כרבי שמעון בן גמליאל שאומר תיבדק כל השדה כולה. ולכן אנו חוששים שלא זהו החמץ שהיה בזוית הקודמת. או שמדובר כאן שהוא אינו יודע כמה ככרות הניח בזוית הראשונה. ולכן גם לפי רבי צריך לבדוק את כל הבית, שמא היו שם יותר ככרות ממספר הככרות הנמצאות כאן, והן עדיין לא נמצאו. **תוס**' ד"ה הניח.

הללו אינם מאותו ככר, אלא הככר נמצא עדיין במקום אחר בבית.[278] **ואמר רבא**: **תינוק שנכנס** לבית בדוק, **וככר בידו**, **ונכנס אחריו ומצא פירורין**, **אין צריך בדיקה** אחר אותו ככר, **מפני שדרכו של תינוק לפרר** את הככר, ואנו תולין שזהו הככר שהכניס מקודם,[279] אלא שפוררה לפירורים.

בעי רבא: ראינו **עכבר שנכנס** לבית **וככר בפיו**. ולאחר מכן ראינו **עכבר יוצא** מן הבית **וככר בפיו**, **מהו**?

מי אמרינן: **היינו האי** עכבר **דעל**, **והיינו האי** עכבר **דנפק**, שאותו עכבר הוא שנכנס ויצא. ואין צורך לבדוק שוב את הבית.[280] **או דילמא**, אותו עכבר שיצא, עכבר **אחרינא הוא**, ואילו הככר שהיה בפי העכבר הראשון, עדיין נמצא בבית,[281] וצריך לבדוק אחריו?

ואם תמצא לומר שבאופן כזה אנו אומרים, **היינו האי דעל והיינו האי דנפק**, ואין צורך לבדוק שוב את הבית, עדיין יש להסתפק באופן שראינו **עכבר לבן נכנס** לבית **וככר בפיו**, ולאחר מכן ראינו **עכבר שחור יוצא וככר בפיו**, **מהו**?

מי אמרינן, **האי** ככר שיצא **ודאי אחרינא הוא**, שהרי עכבר אחר הוציאו.

או דילמא, אותו ככר הוא, אלא שהעכבר הראשון **ארמויי ארמי מיניה** [השליך אותו מלפניו], ובא העכבר השני ונטלו ממנו והוציאו?

ואם תמצא לומר שאין לומר כן, כי **עכברים לא שקלי מהדדי**, הם אינם רגילים ליטול זה מזה את מאכלם, עדיין יש להסתפק באופן שראינו **עכבר נכנס וככר בפיו**, **וחולדה יוצאה** אחריו **וככר בפיה**, **מהו**?

---

[278] קשה, הרי ידוע שדרכו של עכבר לפרר? ועוד, שאפילו היה דרכו לפרר, ומן הסתם הפירורין הם מהככר, עדיין הוא צריך לבדוק אחר שאר הככר, שהרי אמרו לעיל [ט א] שבלחם הוא משייר ואינו אוכל את כולו? ויש לומר, שמדובר שהפירורין הם בכמות של כל הככר, ואף על פי כן אין לתלות בעכבר, מפני שאין דרכו של עכבר לפורר את כולו מבלי לאכול ממנו כלום. **רבינו דוד**. גם **התוספות** כתבו לקמן על תינוק שנכנס ונכנס אחריו ומצא פירורין שאין צריך בדיקה, שזה רק כשהפירורין הם בכמות של כל הככר, כי אחרת צריך לבדוק אחר יתר הככר. **תוס'** ד"ה מפני. אך **הרמב"ם** בהלכות חמץ [ב ט] כתב "ראה תינוק שנכנס לבית בדוק ובידו ככר, ונכנס אחריו ומצא פירורין, אינו צריך בדיקה, שחזקתו שאכלה, ואלו הפירורין שנפלו ממנו בשעת אכילה, שדרך התינוק לפרר בעת אכילתו". משמע שמדובר שהפירורין הם פחות מכדי כל הככר, ואנו תולין שחלק ממנו אכל התינוק, והיתר הוא פורר. **והבית יוסף** [תלח] הסתפק בדעת **הרמב"ם**, האם באופן שנמצאו פירורין כדי כל הככר, גם נתלה שהתינוק פורר את כל הככר, או שאז לא נוכל לתלות בתינוק, משום שאין דרכו של תינוק לפרר רק תוך כדי אכילתו. והסיק שיותר נראה כהצד הראשון.

[279] ואפילו לפי רבי שמעון בן גמליאל שאין אומרים הוא הקבר שאבד הוא הקבר שנמצא. כאן יש רגלים לדבר שזהו הככר, שהרי מיד נכנס אחר העכבר. **תוס'** ד"ה מפני. **ורבינו דוד** כתב, כיון שדרכו של תינוק לפרר, מוכח שהפירורין הללו הן מן הככר.

[280] ואפילו לפי רבי שמעון בן גמליאל שאין אומרים הוא הקבר שאבד הוא הקבר שנמצא. כאן יש רגלים לדבר שזהו אותו עכבר, שהרי הוא יצא עם ככר כמו העכבר שנכנס. **תוס'** ד"ה מי.

[281] ואפילו לפי רבי שסובר הוא הקבר שאבד הוא הקבר שנמצא. כאן, מן הסתם העכבר הראשון נשאר בבית, ואילו זה שיצא, עכבר אחר הוא. **תוס'** ד"ה או.

מי אמרינן, **חולדה**, **ודאי מעכבר** שנכנס **שקלתיה** את הככר, שהרי דרכה של החולדה לטרוף עכברים.

או דילמא, הככר שבפי החולדה ודאי **אחרינא הוא**, ולא זה שהעכבר הכניס, משום **דאם איתא דמעכבר שקלתיה**, אילו היתה נוטלתו מהעכבר, היא היתה טורפת את **העכבר** עצמו, ואף הוא, **בפיה הוה משתכח**, יחד עם הככר?

ואם תמצא לומר שאנו נוקטים כצד הזה, **שאם איתא דמעכבר שקלתיה**, **עכבר בפיה הוה משתכח**, עדיין יש להסתפק כאשר ראינו **עכבר נכנס וככר בפיו**, **וחולדה יוצאה**, **וככר ועכבר בפי החולדה**, הככר מצד זה של פיה, והעכבר מצידו השני, **מהו**?

מי אמרינן, **הכא ודאי** מוכח כי **איהו הוא**, זהו העכבר שנכנס וזהו הככר שהיה בפיו, שהרי את שניהם היא מחזיקה עתה בפיה.

או דילמא, ודאי עכבר וככר אחרים הם, כי **אם איתא דאיהו ניהו**, שזהו אותו עכבר שטרפה אותו בעודו מחזיק את הככר בפיו, אם כן, מדוע נמצא הככר בפי החולדה? והרי כאשר **ככר בפי עכבר משתכח**, באופן הזה **הוה בעי אישתכוחי**.

או דלמא, לכן הככר אינו בפי העכבר, **משום** שעל ידי **ביעתותא**, מרוב פחדו מהחולדה **הוא נפל** מפיו, **ושקלתיה** החולדה והניחתו בפיה. ולעולם זהו העכבר שנכנס קודם עם הככר.

ומסקינן: **תיקו**!

בעי רבא: **ככר** של חמץ הנמצא **בשמי קורה**, שמונח על הקורה שבתקרה למעלה, האם **צריך** להביא **סולם** בערב פסח, כדי **להורידה** משם ולבערה. **או אין צריך**?

וצדדי הספק הם: **מי אמרינן**, כיון שכל חובת הבדיקה והביעור היא רק מדרבנן, כדי שלא יבא לאכול את החמץ, שהרי מדאורייתא די בביטול בעלמא, לכן **כולי האי** [עד כדי כך] **לא אטרחוהו רבנן** לעלות בסולם ולהוריד את החמץ, **כיון דלא נחית מנפשיה**, הואיל והככר אינה עשויה ליפול מעצמה משמי הקורה, לכן **לא** חיישינן שמא **אתי למיכלה**, ויכול לסמוך על הביטול בלבד.

או דילמא, **זימנין**, לפעמים בכל זאת קורה **דנפל** הככר מלמעלה, **ואתי למיכלה**. הלכך צריך אף לטרוח ולעלות בסולם ולבער את הככר? **ואם תמצי לומר** שצריך לעלות בסולם אל הככר, כי **זימנין דנפל ואתי למיכלה**, עדיין יש להסתפק ב**ככר** שנמצא **בבור**. האם **צריך** לרדת **בסולם** לבור ו**להעלותה** משם, **או אין צריך**?

מי אמרינן, **הכא**, **ודאי** אין חשש שמא יבוא לאכלה, דהרי **לא עבידא דסלקה מנפשיה**, לא יתכן כלל שהככר תעלה מעצמה מהבור.

או דילמא, זימנין דנחית למעבד צורכיה, לפעמים הוא יורד לבור לצורך תשמישו, ובעודו שם **אתי למיכלה** מהככר. ולכן הוא צריך להעלותה משם ולבערה? [282]

אם תמצי לומר [284] שצריך להעלותה, כי **זימנין דנחית לצורכיה ואתי למיכלה**, [283] עדיין יש להסתפק, **בככר** שנמצא **בפי נחש** בביתו, האם **צריך** לשכור **חבר** [אדם המומחה לכך] כדי **להוציא** את הככר מפי הנחש ולבערו, [285] **או אין צריך**?

מי אמרינן, רק **בגופיה אטרחוהו רבנן** לבדוק חמץ ולבערו, אבל **בממוניה**, להוציא ממון על כך, **לא אטרחוהו רבנן**. [286]

או דילמא לא שנא, שאף אם הדבר כרוך בהוצאה ממונית, הוא חייב להשתדל ולבער את החמץ?

ומסקינן: **תיקו!**

---

[282] **הרמב"ם** פסק שאין צריך להעלותו מהבור [ראה הערה הבאה] אלא מבטלו בלבו ודיו. והשיג עליו **הראב"ד** שרבא לא הסתפק כלל שיהא מותר לכתחילה להניח את הככר בבור, דהיינו מטמין בבורות שאמרו לעיל [ה ב] שאסור. אלא הספק כשבדק וביטל, ולאחר זמן איסורו מצא את הככר בבור. וכתב **המגיד משנה** שאף **הרמב"ם** לא נתכוין שיהא רשאי לכתחילה להטמין ככר בבור ולבטלו, שאף שאינו עובר עליו כל שביטלו קודם זמן איסורו, מכל מקום אסור להטמין לכתחילה, אלא מדובר שהככר נפל מאליו לבור, שאינו צריך לירד ולהעלותו, אלא די שיבטלנו בלבו. והרי זה ממש כחמץ שנפלה עליו מפולת שהרי הוא כמבוער, ואין צריך אלא לבטלו בלבו, ואף על פי כן, אינו רשאי לקחת חמץ ולהפיל עליו מפולת לכתחילה, אלא שאם נפל מאליו די בביטול, והוא הדין כאן. **הבית יוסף** [תלח] מבאר את השגת **הראב"ד** שמלת "לכתחילה" היא כמו "קודם", דהיינו שכל שנודע לו קודם זמן האיסור שיש ככר בבור צריך להוציאו, ואין מועיל אף אם ביטל קודם לכן, ואם לא הוציאו הרי זה כמטמין בבור. כי הביטול אין מועיל אלא לחמץ שלא היה ידוע לו בשעה שחל זמן איסורו. וכל הספק רק כשבדק וביטל, ולאחר זמן איסורו נודע לו מהככר בבור, שאז אינו עובר עליו מן התורה, כיון שבשעה שנודע לו כבר לא היה החמץ ברשותו כלל. והספק הוא אם מדרבנן צריך להוציאו משם או לא.

[283] **רש"י** אינו גורס זאת, כי זו בעיה בפני עצמה ואינה תלויה בקודמותיה.

[284] **הרמב"ם** בהלכות חמץ [ב יד] פסק לקולא בבעיא דבור, שאין צריך להעלותו משם. והשיג עליו **הראב"ד** שלפי דרכו של **הרמב"ם** לפסוק תמיד כאם תמצי לומר של הגמרא, היה צריך לפסוק גם כאן לחומרא, וכמו בבעיא הקודמת של שמי קורה שמטעם זה פסק שם לחומרא. וכתב המגיד משנה שנראה ש**הרמב"ם** לא גרס כאן אם תמצי לומר, כמו שכתב רש"י. וממילא הוי בעיא דלא איפשיטא בדרבנן, ואזלינן לקולא.

[285] ראה **יעב"ץ** שדן לענין איסור חובר חבר. שאף אם החבר גוי, אסור לומר לו לעבור על איסור דאורייתא, משום שבות של אמירה לעכו"ם, שנאמר על כל הלאוין דאורייתא. ובתחילה כתב שסתם נחש מסוכן הוא להשהותו בבית לכן מותר אף לישראל לחבר ולהוציאו מהבית. ושוב כתב שאיסור חובר חבר הוא רק לקבצם ולהביאם למקום אחד, ולא להוציאם מן הבית.

[286] הגמרא לעיל [ד ב] אומרת במשכיר בית לחבירו בחזקת בדוק ונמצא שאינו בדוק, שאפילו במקום שנהגו לשכור אנשים שיבדקו את החמץ, ונמצא שיש לשוכר הפסד ממון מכך שהבית אינו בדוק. מכל מקום אין בכך משום מקח טעות, לפי שניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממוניה. ואילו כאן נאמר שאפשר שלא חייבוהו חכמים כלל להוציא ממון על בדיקת חמץ? מבארים **התוס'**: דוקא כאן אפשר שלא חייבוהו להוציא ממון על הוצאת הככר מפי הנחש, כי אפשר שהנחש תיכף יוציא את הככר מפיו ויוכל לבערה, או שמא יאכלנה ולא יצטרך לבערה. אבל במקום שצריך ודאי לבדוק, חייב אף להוציא ממון על כך. **תוס' ד"ה בממוניה. תוס' רבנו פרץ** מתרץ, שאמנם האדם עצמו ניחא ליה להוציא ממון על מצות בדיקת חמץ, אך חכמים לא חייבוהו בכך. **המהרש"ל** מתרץ, שלעיל הוא יכול לבדוק בעצמו, אלא שמנהג העיר שלא לטרוח בעצמם אלא לשכור אנשים שיבדקו במקומם. וכיון שיש על האדם חיוב לבדוק, ניחא ליה אפילו להוציא ממון על כך. אבל במקום שהוא אינו יכול לבדוק בעצמו אלא על ידי שישכור אדם אחר, לא חייבוהו חכמים להוציא ממון על בדיקת חמץ. וכיון שהוא פטור מלבדוק, לא ניחא ליה להוציא ממון בחנם. וכן כתב **רבינו דוד**.

מתניתין:

רבי יהודה אומר: באחד משלשת הזמנים הבאים, בודקים את החמץ.

א. לכתחילה **בודקין אור לי"ד**.

ב. **ואם** לא בדק אז, יבדוק **בי"ד שחרית**.

ג. **ואם** גם אז לא בדק, יבדוק **בשעת הביעור**, דהיינו, בשעה ששית של יום י"ד. אבל אם לא בדק עד אז, שוב לא יבדוק, אלא יסמוך על הביטול, ואם ימצא חמץ, יבערו. [287]

וחכמים אומרים: אף לאחר הזמנים הללו יכול עדיין לבדוק.

שאם **לא בדק אור לי"ד**, **יבדוק בי"ד** שחרית.

ואם **לא בדק בי"ד** שחרית, **יבדוק בתוך המועד** בשעה ששית שהוא מועד הביעור. [288]

ואם **לא בדק בתוך המועד**, **יבדוק לאחר המועד** של הביעור, דהיינו, משש שעות ולמעלה עד הלילה, ומכאן ואילך שוב אינו בודק. [289]

---

[287] הקשה ה**פני יהושע**: למה חילקם רבי יהודה לשלשה זמנים, שהרי לכאורה אם לא בדק בי"ד שחרית צריך לבדוק כל הבקר ולא להמתין עד שעת הביעור, ואם כן, יש רק שני זמנים, ליל י"ד וי"ד עד שעת הביעור? ותירץ, שבאמת אם לא בדק בי"ד שחרית, עדיף שיבדוק בשעת הביעור, שהרי באמת יש לחשוש שמא גיררה חולדה לאחר הבדיקה ממקום שאינו בדוק למקום הבדוק, אלא שהמשנה אומרת לעיל [ט א] שאין חוששין לכך שאם כן אין לדבר סוף שיצטרך לבדוק שוב ושוב. והרי יש לדבר סוף, שיבדוק בזמן האחרון שהוא יכול לבדוק, שהרי לאחר מכן אינו בודק לפי רבי יהודה. ובדומה לזה הקשה **הצל"ח**, למה הזכיר רבי יהודה כלל אור י"ד וי"ד שחרית, הלא בזה אינו חולק על רבנן, והיה לו לומר שאם לא בדק עד שעת הביעור לא יבדוק עוד. ועוד, למה אמר רבי יהודה בי"ד שחרית, ואילו רבנן אמרו סתם בי"ד ולא הזכירו שחרית? וכתב לחדש, שרבי יהודה אוסר לבדוק בשעה חמישית, שהרי הוא כבר אסור באכילה ויש חשש שמא יבא לאכלו אז ורק בשעה ששית שהוא שעת הביעור, בדילי מיניה מהחמץ ביותר, ואין חשש שמא יבא לאכלו. ולכן אמר רבי יהודה שאם לא בדק בליל י"ד יבדוק בי"ד שחרית, היינו רק עד ארבע שעות. [ומצינו בברכות בתחילת פרק תפלת השחר שרבי יהודה אומר שתמיד של שחר קרב רק ארבע שעות, הרי שלפי רבי יהודה רק עד ארבע שעות נקרא שחרית]. ואם לא בדק עד ארבע שעות ימתין עד שעת הביעור ויבדוק אז. ואילו רבנן שאין גוזרין דלמא יבא לאכול ממנו, הם מתירים לבדוק אף בשעה חמישית, לכן אמרו סתם יבדוק בי"ד ולא הזכירו שחרית דוקא. ועוד שהרי רבנן הם רבי מאיר [כמבואר לקמן בגמרא] ולשיטתו מותר לאכול חמץ כל שעה חמישית.

[288] כך מפרש רש"י. ו**התוספות** הקשו עליו: הרי לפי רבי יהודה נקראת השעה הששית "שעת הביעור", ומדוע לפי רבנן היא נקראת "בתוך המועד"? ולכן הם מפרשים ש"בתוך המועד" היינו מתחילת שבע עד סוף הפסח. "ולאחר המועד" היינו לאחר פסח, שהוא בודק כדי שלא יתערב לו חמץ שעבר עליו הפסח עם חמץ מותר, ויבא לאכלו. ועוד הוסיפו **התוספות**, שרש"י לא רצה לפרש כן מפני שהוא הולך לשיטתו בתחילת הפרק, שטעם הבדיקה אינו משום חשש שמא יבא לאכול את החמץ, אלא כדי שלא יעבור עליו בבל יראה, וזה לא שייך לאחר הפסח, **תוס**' ד"ה ואם.

[289] כך מפרש **רש"י**, שרק עד הלילה יבדוק ולא יותר. **והר"ן** מבאר את דבריו, שרבנן אף הם מודים לרבי יהודה שבזמן שהחמץ אסור בכרת אין לו לבדוק, מחשש שמא יאכלנו תוך כדי הבדיקה. ואין מועיל אז הסברא, ש"הוא עצמו מחזר עליו לשורפו מיכל קאכיל מיניה". ורק עד הלילה שהוא אסור רק בלאו, יכול לבדוק בגלל הסברא שהוא עצמו מחזר עליו לשורפו. ה**מהרש"א** מבאר, שרש"י לשיטתו בראש המסכת, שהבדיקה היא כדי שלא יעבור בבל יראה, והיינו שמדאוריית אין עוברים כלל על חמץ שאינו ידוע [וכשיטת ה**תוס**' לקמן כא א ד"ה ואי הובא בהערה], וכל הבדיקה והביטול בחמץ שאינו ידוע הוא רק מדרבנן, שמא ימצא גלוסקא יפה בפסח ויחוס מלשורפה מיד, ויעבור עליה בינתיים בבל יראה. אם כן למה יבדוק לאחר שתחשך, הרי כל זמן שלא מצאה אינו עובר עליה, ואם ימצאנה הרי הוא עלול לעבור עליה בבל יראה, נמצא שהוא מקלקל יותר על ידי הבדיקה. מה שאין כן קודם הלילה הוא בודק, שאף אם לא יבער מיד אינו עובר עליה עדיין בבל יראה רק בתשביתו, ועד

ומה שמשייר מן החמץ לאחר הבדיקה בליל י"ד לצורך אכילתו עד למחר, ולביעור הנשאר, **יניחנו בצנעא** במקום מוצנע, **כדי שלא יהא צריך בדיקה אחריו** אם יחסר מהחמץ שהשאיר, כגון, שישאיר עשר פרוסות וימצא רק תשע, הרי יצטרך לבדוק שנית.[290]

גמרא:

והוינן בה: **מאי טעמא דרבי יהודה**?

ומשנינן: **רב חסדא ורבה בר רב הונא דאמרי תרוייהו**: רבי יהודה מצריך לבדוק שלש פעמים בשלשה זמנים **כנגד שלש השבתות שבתורה**. שלש לשונות של השבתה שנאמרו לגבי חמץ, בתורה.

"**לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור**".

"**שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם**".

"**אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם**".

והיינו שלש לשונות השבתה: "ראייה" "מציאה" ו"השבתה".[291]

הלילה יבערנו. על פי ראש יוסף. **הצל"ח** מקשה על **המהרש"א**, שהרי רש"י סובר שעוברים בבל יראה כבר מערב פסח מחצות? ולכן הוא מבאר, שכונת רש"י היא לומר, שלא יבדוק ביום טוב עצמו, אך בחול המועד ודאי שהוא בודק. כי ביום טוב עצמו לא שייך לומר "הוא עצמו מחזר עליו לשורפו מיכל קאכיל מיניה" [שזה הטעם של רבנן שמתירים לבדוק לאחר האיסור], שהרי ביום טוב אין שורפין את החמץ אלא רק כופה עליו כלי כמבואר לעיל [ו א]. ועל פי זה הוא מיישב את הסתירה **שרש"י במנחות** [סז ב] ד"ה ובשעת מפרש בדברי רבנן שיבדוק לאחר המועד היינו כל ימי הפסח. והיינו משום ששם הוא מפרש את דברי המקשה מרבנן על רבנן, ועדיין לא ידעה הגמרא את הסברא שהוא עצמו מחזר עליו לשורפו, לכן אין סברא לחלק בין אחר חצות ליום טוב עצמו. ואילו כאן מפרש רש"י לפי המסקנא שהגמרא מתרצת שבחמץ הוא עצמו מחזר עליו לשורפו, וזה לא שייך ביום טוב עצמו, כאמור.

[290] גמרא לעיל [ו ב]. ועוד טעם אמרו שם, שחיישינן שמא תטול חולדה בפנינו מהחמץ, ויהא צריך בדיקה אחריו. בשולחן ערוך הרב [תלד] בקונטרס אחרון [ב] כתב שלכאורה המשנה רק משמיענו עצה טובה שיניחנו בצנעא ולא שחייב לעשות כן. כי למה יגזרו חכמים שמא תגרור חולדה, שהרי אפילו שלא בפניו אמרו במשנה לעיל [ט א] שאין חוששין שמא גיררה חולדה, כל שכן בפניו שאין לנו לחשוש. אך מלשון הב"ח והמגן אברהם משמע שיש בזה איסור. וכן משמע **בתוס'** לקמן [כא א] ד"ה ואי שהקשו איך מותר להאכיל חמץ בערב פסח לחיה שדרכה להטמין, והרי אמרו שמה שמשייר יניחנו בצנעא, כל שכן שאסור ליתן להם לכתחילה. ואם היה רק עצה טובה, לא שייך להקשות שיהא כל שכן שהוא א ס וד. והטעם משום שבאמת צריך לחשוש לגרירת חולדה, אלא שאין לדבר סוף שאם כן אף מעיר לעיר ומחצר לחצר. ואילו לשמירה זו יש סוף שיניחנו בצנעא ועל ידי כן הוא מובטח שלא תגרור חולדה. ועוד כתב, שהחשש הוא שמא ישכח מזה שגררתו החולדה או שמא לא יהיה בקי בהלכה, שאינו יודע שבאופן כזה הוא צריך לחזור ולבדוק. לכן הטילו חכמים על כל איש שיזהר בחמץ שמצא בבדיקה שישמרנו יפה מפני העכברים. [נתכוין לתרץ בזה למה היו צריכים לתקן שיניחנו בצנעא, והרי אם תגרור חולדה או יחסר מהחמץ יבדוק שוב].

[291] כתב **רבינו דוד** לבאר, שבאמת הבדיקה היא מן התורה, שאם אינו מבטל את החמץ אלא רוצה לבערו על ידי מעשה, הוא מחוייב לבדוק אחר החמץ בכל מקום שהוא עלול להמצא. ולכן סברו האמוראים הללו שלדברי רבי יהודה אין הבדיקה עולה לו אלא אם כן יבדוק שלש פעמים, וסמכו זאת על הפסוקים שנאמר בהם שלש השבתות. אך גם אם יבטל את החמץ שאז הבדיקה רק מדרבנן, סובר רבי יהודה שצריך לבדוק שלש פעמים. כי תקנת חכמים היא להתייחס לבדיקה כאילו לא היה ביטול לפני כן. או אפשר שכל שלש הבדיקות הוא רק מדרבנן, והפסוקים אינם אלא אסמכתא בעלמא.

ואילו חכמים סוברים שדי בבדיקה אחת בלבד, אלא שאם לא בדק בזמן הראשון יבדוק בזמן השני, וכן הלאה.

מתיב רב יוסף מהא דתניא: **רבי יהודה אומר: כל שלא בדק בשלשה פרקים הללו** האמורים במשנה, **שוב אינו בודק**.

אלמא, מוכח, **במכאן ואילך הוא דפליגי**, שכל מחלוקתו של רבי יהודה עם חכמים היא, האם צריך לבדוק גם לאחר שלשה פרקים הללו, או לא. ולעולם גם רבי יהודה אינו מחייב לבדוק שלש פעמים, אלא או בזמן זה או בזמן זה?

מר זוטרא מתני לה, שנה את הקושיא של רב יוסף, **הכי**:

מתיב רב יוסף מהא דתניא: **רבי יהודה אומר: כל שלא בדק באחד משלשה פרקים הללו, שוב אינו בודק**.

הרי שרבי יהודה סובר במפורש שדי באחד משלשה פרקים.[292] **אלמא, ב"שוב אינו בודק" הוא דפליגי**, כל מחלוקתו עם חכמים היא אם צריך לבדוק שוב אף לאחר שעת הביעור, או לא! ומסקינן: **אלא, רבי יהודה נמי** אינו מצריך לבדוק שלש פעמים, אלא **אם לא בדק, קאמר** שאם לא בדק באור לי"ד, יבדוק בי"ד שחרית. ואם לא בדק גם אז, יבדוק בשעת הביעור. וחכמים מוסיפים שיכול לבדוק גם לאחר שעת הביעור.

והכא בהא קמיפלגי:

מר רבי יהודה **סבר: מקמי איסורא, אין**, רק קודם זמן האיסור, דהיינו, עד סוף שש, בודקים את החמץ. אבל **בתר איסורא** לאחר שעה ששית, שהחמץ כבר אסור באכילה והנאה, **לא** יבדוק. משום **גזירה, דילמא** תוך כדי התעסקותו בחמץ **אתי למיכל מיניה**.[293] ומקשינן: **ומי גזר רבי יהודה** שלא יתעסק אדם בדבר שאסור באכילה **דילמא אתי למיכל מיניה**?

והא תנן במסכת מנחות: **משקרב העומר**, מיד לאחר הקרבת העומר בששה עשר בניסן, היו **יוצאין ומוצאין** את **שוקי ירושלים שהם מלאים קמח וקלי** [דגן שנתייבש בתנור] מן התבואה החדשה שהותרה עתה לאכילה על ידי הקרבת העומר.

---

[292] שאילו מהברייתא הקודמת היה אפשר לומר שרבי יהודה חולק בשתים על רבנן, גם שצריך לבדוק שלש פעמים, וגם שמכאן ואילך אינו בודק. אבל בברייתא זו מבואר להדיא שאינו בודק אלא פעם אחת. מהר"ם חלארה. וראה צל"ח שביאר סברת רב יוסף שהקשה מהברייתא הקודמת, שלדעתו אף משם יש להוכיח שהמחלוקת רק במכאן ואילך ולא בתרתי.

[293] אבל בשעה ששית, שאיסורו רק מדרבנן לא גזרו שמא יבא לאכלו. והראיה שהרי שורפין את החמץ בשעה ששית, ואין גוזרין שמא יבא לאכלו תוך כדי שריפתו. **רבינו דוד**.

דף יא.

ודבר זה **שלא ברצון חכמים** (**הן עושין**), כי בודאי קצרו וטחנו את התבואה הזאת עוד לפני יום טוב כשהתבואה עדיין אסורה באכילה. וחששו חכמים שמא תוך כדי ההתעסקות בתבואה יבאו לאכול ממנה, ונמצאו עוברים על איסור אכילת "חדש" קודם העומר. **דברי רבי מאיר**.

רבי יהודה אומר: **ברצון חכמים היו עושין** כן.

הרי **שלא קא גזר רבי יהודה** שלא להתעסק בתבואה האסורה באכילה **דילמא אתי למיכל מיניה**. ומדוע בחמץ הוא גוזר? [294] ומשנינן: **אמר רבה**: **שאני** "**חדש**" שאין לחשוש שיבא לאכול מהתבואה החדשה בשעת קצירתה, **שמתוך שלא התרתה לו** לקצור אותה כדרכו במגל **אלא** בשינוי **על ידי קיטוף** ביד. לפי שמן התורה אסור לקצור שום תבואה קודם קצירת העומר, כמו שנאמר "והבאת את עומר ראשית קצירכם אל הכהן", ומשמע שקצירת העומר תהא הקצירה הראשונה מהיבול החדש. ורק על ידי שינוי מותר לקצור קודם לכן. ומתוך כך **הוא זכור** שתבואה זו היא מן החדש שאסורה באכילה, ולא יבא לאכלה.

אמר ליה אביי לרבה: **תינח** שאין חשש שמא יאכל מהתבואה **בשעת קטיפה** שכאמור הוא זוכר אז על ידי השינוי, אבל בשעת **טחינה והרקדה** של הקמח, שאין איסור לעשותם באופן הרגיל [כיון שהתורה לא אסרה לטחון ולהרקיד קודם העומר], **מאי איכא למימר** איך יזכור בשעת עשייתם שלא לאכול מהם. והרי הקמח שבשוקי ירושלים נטחן ונרקד קודם הועמר. ואיך התיר להם זאת רבי יהודה?

מתרץ רבא: **הא לא קשיא** משום שגם את המלאכות האלו היו עושים על ידי שינוי [כדי שיהא לזכרון מפני האיסור] -

טחינה היו עושים **בריחיא** [ריחיים] **דיד** ולא כרגיל בריחיים של מים. **והרקדה** היו עושים **על גבי נפה** שהיו הופכים את הנפה ומנפים מהצד השני.

[294] **הפני יהושע** מקשה: לפי שיטת **התוספות** בתחילת הפרק שטעם בדיקת חמץ הוא שמא יבא לאכלו. וכתבו **התוספות** שם שמה שלא גזרו בשאר איסורים שצריך לבערם מן העולם שמא יבא לאכלם, משום דשאני חמץ שלא בדילי מיניה אינשי כל השנה ויש יותר חשש שיבא לאכלם. אם כן מה מקשה הגמרא מחדש שלא גזר שם רבי יהודה, וכי לא ידעה הגמרא את החילוק בין חמץ לשאר איסורים כמו שמתרץ אביי שחמץ לא בדילי מיניה, הרי מעצם חיוב הבדיקה הוא מוכרח? ועוד, שכל הקושיא של **התוספות** שם, היא רק משאר איסורי הנאה, אבל מאיסורי אכילה בלבד, מלכתחילה לא היה קשה, שודאי שחמץ שאסור בהנאה חמור יותר לגזור בו שמא יבא לאכלו. ואם כן, מה הקושיא כאן מחדש שהוא מותר באכילה. וכל שכן לפי התירוץ השני של **תוס'** שם, דשאני חמץ שהחמירה בו תורה לעבור עליו בבל יראה לכן גזרו בו שמא יבא לאכלו, ודאי שלא שייך לומר כן בחדש? וראה שם מה שתירץ.

ועדיין יקשה: **אלא הא דתנן**: **קוצרין** לפני העומר [ואפילו בלי שינוי] **בית השלחים** שדה שזקוקה להשקאה בידי אדם, **ושבעמקים** תבואה הגדילה בעמק. מפני שהתבואה הגדילה שם אינה מן המובחר, ואין מביאין ממנה מנחת העומר. ולא אסרה תורה לקצור קודם העומר אלא בתבואה הראויה להביא ממנה עומר.

ודורשים זאת מסתירת המקראות. שבמקום אחד נאמר "כי תבאו אל הארץ אשר אני נותן לכם וקצרתם את קצירה והבאתם את עמר", ומשמע שמותר לקצור קודם העומר אף שלא לצורך העומר. ובסוף המקרא נאמר "והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן", ומשמע שקצירת העומר תהא ראשית לכל הקצירות. הא כיצד?

אלא אנו דורשים: ממקום שאתה מביא עומר, אי אתה קוצר תבואה אחרת קודם לו. אבל ממקום שאי אתה מביא עומר, אתה קוצר אף קודם לו. [295]

אבל לא גודשין אסור לעשות מן התבואה גדיש עד לאחר הבאת העומר. לפי שלא התירו חכמים אלא לקצור, מפני שהתבואה עלולה להפסד אם ימתינו מלקוצרה עד אחר העומר. אבל גדיש שאין חשש להפסד אם ימתינו עד אחר העומר, לא התירו לעשות לפני העומר. [296] **ואוקימנא** במסכת מנחות את המשנה הזאת **כרבי יהודה**.

---

[295] כתבו **התוספות**: אף שבדיעבד אם הביא עומר מבית השלחין, כשר. מכל מקום כיון שלכתחילה אין מביאין משם, הרי זה נחשב "מקום שאי אתה מביא משם". ולכן מותר לקצור משם קודם לעומר. והוסיפו, שאין לתמוה היכן מצינו שמדאורייתא יהא חילוק בין לכתחילה לדיעבד [שהרי כאן האיסור להביא לכתחילה מבית השלחין הוא מדאורייתא, שאחרת לא היה מותר לקצור משם קודם העומר, שהוא איסור דאוריית‍א]? שמצינו הרבה פעמים שצריך שישנה הכתוב לעכב, ואם לא שנה הכתוב הוא רק לכתחילה ואינו מעכב בדעבד, כגון בקדשים, הרי שגם בדאורייתא שייך לכתחילה ודיעבד. **תוס'** ד"ה קוצרין.

[296] כך פירש רש"י לקמן [נו א] ד"ה וגודשין **והתוספות** כאן ד"ה אבל. וגם לפי תירוץ הגמרא שרבי יהודה מקיל בחדש משום שבדילי אינשי מיניה, היינו דוקא בצירוף הטעם של פסידא, ולכן מותר רק לקצור ולא לגדוש. וכתבו **התוספות**, שלפי זה, מה שהגמרא מתרצת שרבי יהודה התיר להכין קמח וקלי לפני העומר משום שבדילי מיניה, והרי אין שם פסידא, צריך לומר שמשום עולי רגלים התירו כמו משום פסידא. ועוד כתבו, שרבי מאיר אף שהוא חולק על רבי יהודה בקמח וקלי, מודה הוא שמותר לקצור לפני העומר [בית השלחין] כמבואר לקמן בגמרא [נו א]. כי במקום פסידא הוא מודה שלא גזרו, ורק על הטעם של עולי רגלים הוא חולק. **תוס'** ד"ה אבל. הקשה ה**פני יהושע**: מה ההבדל בין איסור חדש שאסרו להתעסק בו שלא במקום הפסד, משאר איסורי התורה כגון חלב וערלה ובשר בחלב שאין איסור להתעסק בהם ולא גזרינן שמא יבא לאכול מהם? ותירץ, על פי מה שתירצו **התוספות** בראש הפרק, שאין חוששין שמא יבא לאכול אלא בדבר שאין איסורו איסור עולם כגון חמץ, מה שאין כן בשאר איסורים שאסורים לעולם. אם כן הוא הדין חדש שאין איסורו איסור עולם חמור יותר משאר איסורים לענין החשש שמא יבא לאכלו. [אך מכל מקום בדילי מיניה יותר מחמץ לפי רבי יהודה, שהרי עד עתה היה אסור]. **בשאגת אריה** החדשות דיני חדש [ד] תמה על הטור והפוסקים שלא הזכירו כלום מאיסור קצירה לפני העומר, שאמנם בחוץ לארץ אין איסור מן התורה לקצור קודם העומר, שהרי אין מביאין עומר מתבואת חוץ לארץ, וכל מקום שאין מביאים ממנו עומר מותר לקצור ממנו לפני העומר, אך האיסור דרבנן של קצירה [שלא במקום פסידא] וגדישה, שמא יבא לאכול ממנו, שייך גם בחוץ לארץ, שהרי גם בחוץ לארץ אסור לאכול "חדש" לפני העומר, והיה להפוסקים להביא דין זה? ולכן יצא לחדש' שבאמת לפי המסקנא לא גזר רבי יהודה כלל בחדש שמא יבא לאכלו, משום שבדילי מיניה, ואין צריך לטעם של פסידא ועולי רגלים. ומה שאין גודשין הוא מטעם אחר, משום מראית העין שלא יחשדוהו שקצר את תבואתו לפני העומר. הואיל והדרך לעשות גדיש במקום אחר ולא בתוך השדה שנקצרה התבואה, אין הכל יודעים שתבואה זו נקצרה בבית השלחין, ויבאו לחשדו שקצרה באיסור. ואם

מאי איכא למימר מדוע התיר רבי יהודה לקצור מבית השלחים אפילו בלי שינוי, ולא חשש שמא יבא לאכול מהתבואה בשעת קצירתה? [297]

ומתרצינן: **אלא אמר אביי**: "**חדש**" - **בדיל** איניש **מיניה**. שהרי לא הורגלו לאוכלו כל השנה, ואין בני אדם רגילין לפשוט את ידם וליטול לפיהם ממנו. לכן לא גזר רבי יהודה שמא ישכח עתה ויבא לאכול ממנו.

אבל **חמץ** - **לא בדיל** איניש **מיניה**. שהרי רגילין כל השנה לאכול חמץ. לכן חושש רבי יהודה, שמא בשעת בדיקה, ישכח ויאכל מהחמץ.

אמר רבא: וכי רק **דרבי יהודה** דחמץ **אדרבי יהודה** דחדש **קשיא**, ואילו **דרבנן אדרבנן לא קשיא**?

והרי גם עליהם יש לשאול, למה במשנתנו חייבו חכמים לבדוק גם לאחר זמן האיסור, ולא חששו שמא יבאו לאכול מהחמץ, ואילו לגבי "חדש" אסר רבי מאיר [שהוא מהחכמים שנחלקו על רבי יהודה] לעסוק בתבואה חדשה שמא יבא לאכלו?

אלא אמר רבא: **דרבי יהודה אדרבי יהודה לא קשיא** - **כדשנינן** לעיל שבחמץ יש יותר לחשוש מבחדש משום שלא בדיל מיניה.

דרבנן אדרבנן נמי לא קשיא, משום שלדעתם אמנם יש לחשוש בכל דבר האסור באכילה שמא יבא לאכלו תוך כדי העיסוק בו. אך בבדיקת חמץ אין לחשוש לכך. שהרי **הוא עצמו מחזר עליו** אחר החמץ **לשורפו**, שזו היא כל מטרת הבדיקה. ואיך נחשוש דילמא **מיכל קאכיל מיניה**? והרי עצם הבדיקה משמשת לו לזכרון שהחמץ אסור באכילה.

רב אשי אמר: **דרבי יהודה אדרבי יהודה לא קשיא**, שהרי "**קמח וקלי**" **תנן**, שהיו בשוקי ירושלים, ואין אלו ראויין לאכילה. [שהרי קמח אינו בר אכילה וגם קלי אינו ראוי לאכילה כפי שיבואר להלן], ולכן לא חשש רבי יהודה שמא יבאו לאכלם. מה שאין כן חמץ שהוא ראוי לאכילה.

ודוחה הגמרא: **הא דרב אשי**, **בדותא היא**! אינו נכון.

כי **התינח משעה** שנעשה **קלי ואילך** לאחר שנתייבשה התבואה בתנור, שאז ודאי אינה

כן, בחוץ לארץ שאין איסור קצירה קודם העומר, לא שייך הטעם של חשד ומראית העין [לפי רבי יהודה שהלכה כמותו], ולכן לא הביאו הפוסקים כלל דין זה שאסור לגדוש קודם לעומר. וראה שם עוד שהאריך לבאר כל הסוגיא לפי דרכו.

[297] הקשו **התוספות**: הרי יש לחלק שדוקא לקצור התירו כדי למנוע הפסד מה שאין כן חמץ שאין הפסד אם לא יבדוק לאחר זמן האיסור? ותירצו, שמשום מצות ביעור היה צריך רבי יהודה להתיר כמו משום הפסד. **תוס**' ד"ה אבל.

ראויה לאכילה. [298] אבל **מעיקרא** קודם שנתייבשה, בעוד הדגן רך **עד** שעשאה **קלי**, כגון, בשעת הקציר, שאז ראוייה לאכילה, **מאי איכא למימר** איך התיר רבי יהודה להתעסק אז עמו? [299]

וכי תימא, מתוך שלא התירו לקוצרה אלא **על ידי קיטוף**, זכור הוא שהתבואה אסורה, ואין חשש שיבא לאכלה, **וכדתירץ רבא** לעיל. [אלא שהיה קשה עליו איך התירו טחינה והרקדה, ועל זה בא רב אשי לתרץ, שאז כבר אינה ראויה לאכילה]?

עדיין יקשה: **אלא** הא דתנן **קוצרין בית השלחין ושבעמקים** אפילו בלא שינוי, **ואוקימנא** משנה זו **כרבי יהודה**, **מאי איכא למימר**? מדוע התיר רבי יהודה לקצור, והרי בשעת קצירה עדיין ראוייה היא לאכילה!?

ומסקינן: **אלא**, **הא דרב אשי בדותא היא**! ועל כרחך צריכים אנו לתירוצו של אביי, שחדש בדיל מיניה, מה שאין כן חמץ שלא בדיל מיניה.

ותו מקשינן: וכי **כל היכא דלא בדיל מיניה**, **מי גזר רבי יהודה**? **והתנן** במסכת שבת: **לא יקוב** [לא ינקב] **אדם שפופרת של ביצה** [קליפת הביצה] **וימלאנה שמן**, **ויתננה** בערב שבת **בצד הנר** [מנורה קטנה של חרס ובתוכה שמן], **בשביל שתהא מנטפת** טיפה טיפה מן השמן לתוך הנר, כדי שהנר ימשים לדלוק הרבה זמן. והטעם, משום שחוששים שמא יטול בשבת מן השמן שבשפופרת לצורך אכילתו, ויתחייב משום מכבה. שהואיל והוא הקצה את השמן לצורך הנר, נמצא שהוא ממהר את כיבויו על ידי נטילת השמן מהשפופרת. [300]

ואפילו אם השפופרת **היא של חרס** לא יתננה בצד הנר. שאף שהיא מאוסה, חיישינן שמא יטול מן השמן שבתוכה לאכילתו.

---

[298] כך מפרש רש"י. וה**תוס**' **רי"ד** הקשה עליו: הרי בכל מקום משמע שקליות ראויין לאכילה, והיו מחלקים אותן לתינוקות [לקמן קט א. ובכתובות טו ב. ובבבא מציעא ס א]? והוא מביא גירסא בדברי רב אשי "קמח קלי תנן" דהיינו שלא היו מוכרים קליות בשוקי ירושלים, כדי שלא ישכחו ויאכלו ממנו, אלא היו טוחנים את הקליות ועושים מהם קמח, וקמח של קלי אכן אינו ראוי לאכילה עד שיבשל אותו. והיה סבור רב אשי שבזמן קצר כזה מהקליה עד הטחינה אין לגזור שמא יבאו לאכלו. והקשתה הגמרא שעדיין יש לגזור שיבאו לאכלו עד שנעשה קלי.

[299] וכן יש להקשות על "קמח", דתינח לאחר שנטחן ונעשה קמח, אבל בשעת קצירה עדיין הוא לאכילה. עולת שלמה מנחות [סח א].

[300] **הרא"ש** בפרק שני בביצה [י ז] הוכיח מכאן דלא כה**תוס**' שכתבו שאין לפרש שהמסתפק משמן שבנר שחייב משום מכבה, היינו משום שהוא ממהר את כיבויו של הנר. שהרי אין זה אלא גרם כיבוי. אלא שהכיבוי הוא שעל ידי שהוא ממעט את השמן שבנר נחלש האור, והרי כאילו הוא מכבה קצת את הנר. וכתב הרא"ש שכאן אי אפשר לפרש כך, שהרי השפופרת היא מחוץ לנר ואין האור שבנר נחלש בגלל ההסתפקות מהשמן שבשפופרת. אלא ודאי הטעם הוא משום שממהר את כיבויו. וגרם כיבוי שהוא מותר, זה רק בכגון שהוא עושה מחיצה סביב האש מכלים מלאים מים כדי שהאש תבקע את הכלים והמים יכבו את האש, שנמצא שאינו נוגע בדבר הדולק בעצמו אלא עושה דבר מחוצה לו הגורם את כיבויו כשתגיע שמה הדליקה. אבל כאן, השמן והפתילה שניהם גורמים את הדליקה, וכשהוא ממעט את אחד מהם וממהר את הכיבוי, הרי זה מכבה ממש וחייב.

ורבי יהודה מתיר לתת שפופרת נקובה מליאה שמן בצד הנר.
הרי שרבי יהודה אינו גוזר שמא יבא לאכול מדבר האסור, ואפילו בדבר שאין בדילין ממנו, כגון שמן, שרגילין להשתמש בו.
ומדוע במשנתנו הוא גוזר בחמץ שמא יבא לאכלו? [301]
[אבל מדרבנן אדרבנן לא קשיא. שהרי נתבאר לעיל שרבנן לעולם גוזרים, מלבד בחמץ, משום שהוא עצמו מחזר עליו לשורפו ולא יבא לאכלו].
ומשנינן: **התם**, בשמן, **משום חומרא דשבת מבדל בדילי** מיניה, ולכן לא גזר שם רבי יהודה, שמא יבאו לאכול ממנו. [302]
ורמי [ומקשינן סתירה, לכאורה] **דשבת אשבת**.
דתניא: **חבל דלי שנפסק** באמצעיתו, **לא יהא קושרו** בשבת, משום שזה קשר של קיימא, שהרי הוא עשוי להתקיים לעולם, וחייב משום מלאכת קושר. **אלא עונבו** יעשה עניבה בלבד.
רבי יהודה אומר: מחבר את שני קצות החבל הפסוקים זה על זה, **וכורך עליו פונדא** [חגורה] **או פסקיא** [רצועה]. [303] **ובלבד שלא יענבנו** [את החבל הקרוע] שמתוך שהוא עסוק בעשיית העניבה, יש לחשוש שמא יבא לעשות קשר.
קשיא דרבי יהודה אדרבי יהודה, שבשמן הוא אינו גוזר ובחבל הוא גוזר, על אף ששניהם הוא בשבת?
קשיא דרבנן אדרבנן, שבשמן גזרו, ואילו בחבל הם אינם גוזרים שלא לעשות עניבה?
ומשנינן: **דרבנן אדרבנן לא קשיא**. כי **שמן** הנתון בשפופרת בצד הנר, **בשמן** רגיל **מיחלף**, לכן הם גוזרים שמא הוא ישכח ויטול מהשמן שבשפופרת, שהרי הוא דומה לשמן רגיל. אבל **עניבה בקשירה לא מיחלף**, ולכן הם אינם גוזרים, לפי שאם נתיר לו עניבה לא יבא לעשות קשר.

[301] קשה, הרי אינו דומה לחמץ שאינו מתעסק בשמן אלא הוא מונח בכלי, ואילו בחמץ החשש רק משום שהוא מתעסק בו תוך כדי בדיקתו? ראש יוסף.

[302] הקשה בחידושי **הר"ן**: הרי גבי חדש לא די בכך שבדילי מיניה אינשי אלא צריך גם טעם של פסידא או משום עולי רגלים [ראה **תוס'** ד"ה אבל]. ואיך מותר כאן מן הטעם שבדילי מיניה בלבד? ותירץ שמשום חומרא דשבת בדילי יותר מחדש, ואין צריך לטעם נוסף בכדי להתיר. עוד תירץ שעונג שבת שבהארכת זמן הדלקת הנר, שקול כמו הצורך של עולי רגלים.

[303] לאו דוקא כורך, אלא אפילו לקשור מותר בפונדא ובפסקיא, כמבואר לקמן שקושרין דלי בפסקיא משום שאינו קשר של קיימא שהרי אינו מבטלו שם לתמיד. ומה שאומר רבי יהודה ובלבד שלא יענבנו עולה על חבל שאסור אפילו לעונבו, ולא על פונדא ופסקיא. **תוס'** ד"ה כורך.

דרבי יהודה אדרבי יהודה נמי **לא קשיא**. כי **טעמא דרבי יהודה** האוסר לעשות עניבה בשבת, **לאו משום דגזר עניבה אטו קשירה, אלא משום דקסבר, עניבה גופה, קשירה היא**. ואסורה מן התורה.

תו מקשינן: **ורמי רבנן אדרבנן**.

דתנן במסכת שבת: **קושרין** בשבת **דלי בפסקיא** בחגורה, כדי למלאות בו מים מהבור. משום שהוא אינו מתכוין להפסיד את החגורה ולהשאירה שם תמיד. והרי זה קשר שאינו של קיימא. **אבל לא** יקשור את הדלי **בחבל**. והגמרא תיכף תבאר הטעם.

ורבי יהודה מתיר אף לקשור את הדלי בחבל.

והוינן בה: **חבל דמאי**, באיזה חבל מדובר?

אילימא חבל דעלמא, חבל רגיל שמיועד לכך. וכי יתכן **שרבי יהודה מתיר** לקשור בו? והלא **קשר של קיימא הוא, דודאי אתי לבטולי** שישאר שם לעולם. ונמצא עובר על מלאכת קושר?

אלא פשיטא שמדובר בחבל **דגרדי** [של אורגים] שאינו ראוי לשמש למילוי מים בקביעות. ואינו קשר של קיימא.

ואף על פי כן גזרו רבנן שלא לקשור **בחבל דגרדי, אטו חבל דעלמא** שקושרים אותו לעולם. והרי אמרנו שרבנן אינם גוזרים עניבה אטו קשירה, ומדוע הם גוזרים חבל דגרדי אטו חבל דעלמא?

ומשנינן: **אין! חבל בחבל מיחלף**, חבל דגרדי דומה לחבל רגיל, לכן יש לגזור הא אטו הא. אבל **עניבה בקשירה** אינם דומים, הלכך **לא מיחלפא**, ואין לחשוש שמתוך שנתיר לו עניבה יבא לעשות גם קשירה. [304]

תו מקשינן: **וכי כל היכא דבדיל מיניה** איניש, **לא גזר רבי יהודה**? [305] **והתנן** במסכת בכורות: **בכור** בהמה טהורה **שאחזו דם** שחלה מחמת ריבוי דם, ורפואתו, שיקיזו לו את דמו. **אפילו הוא מת**, כלומר, שעלול למות אם לא יקיזו לו, **אין מקיזין לו דם**, ואפילו במקום שאינו עושה בו מום על ידי ההקזה, דהיינו, שהוא חוזר ומתרפא, **דברי**

[304] **סיכום הענין**: רבנן לעולם גוזרים בדברים הדומים זה לזה, ואפילו בדברים שאנשים בדלים מהם [חדש]. ואפילו בשבת החמורה [שפופרת, חבל דגרדי]. מלבד בחמץ, בגלל הסברא שהוא עצמו מחזר עליו לשורפו. וכן בדברים שאינם דומים, כגון עניבה אטו קשירה. ורבי יהודה גוזר רק בדברים שאין בדלין מהם [חמץ]. ואילו בדברים שבדלים מהם מחמת עצמם [חדש], או מחמת חומרא דשבת, לא גזר [שפופרת, חבל דגרדי]. ובעניבה הוא מחמיר, משום שעניבה עצמה קשירה היא. **רש"י**.

[305] היינו במקום פסידא, כמו בחדש שרק לקצור התירו ולא לגדוש. ומקשה הגמרא מבכור שגם שם יש פסידא אם לא יקיז את הבכור, ואף על פי כן גזר רבי יהודה. **פני יהושע**.

רבי יהודה, שהוא גוזר אטו הקזה במקום שנעשה בו מום, שאסור מן התורה לעשות מום בבכור.
וחכמים אומרים: **יקיז** מותר להקיז לו דם, **ובלבד שלא יטיל בו מום**, שלא יעשה באופן שאינו חוזר ומתרפא, כגון, לחתוך עצם או לפגום את שפתו או את אזנו.
והרי קדשים, הכל בדלים מהם, ואף על פי כן גוזר רבי יהודה בבכור שלא להקיז לו כלל, אטו מקום שנעשה בו מום?

דף יא:

ומשנינן: שאנו **התם** בבכור שאחזו דם **מתוך שאדם בהול** (תחילת העמוד) **על ממונו** שהכהן [בעל הבכור] ירא שמא ימות הבכור, הלכך **אמרינן**, **אי שרית ליה** להקיז **במקום שאין עושין בו מום**, **אתי למעבד** אף **במקום שעושין בו מום**.
ורבנן סברי, אדרבה, הואיל והוא בהול על ממונו **כל שכן** שיש להתיר לו להקיז במקום שאין עושה בו מום, **דאי לא שרית ליה** להקיז **כלל**, **אתי** לעבור על דברינו **ולמעבד** הקזה. ושוב אינו מבחין בין מקום שעושה מום למקום שאינו עושה מום, שהרי הכל שוה בעיניו.
ומקשינן: **ומי אמרינן לרבי יהודה** שבמקום **שאדם בהול על ממונו** יש לגזור?
והתנן במסכת ביצה: **רבי יהודה אומר**: **אין מקרדין** [מגרדין] את **הבהמה ביום טוב** במגרדת של ברזל ששיניה דקות כדי לנקותה מהטיט שעליה, **מפני שהוא עושה** בה **חבורה** על ידי הגירוד. ועשיית חבלה בבעל חי היא אב מלאכה ואסורה ביום טוב.
אבל מקרצפין מותר לגרד אותה במגרדת של עץ ששיניה גסות, ואינה עושה חבורה.
וחכמים אומרים: **אין מקרדין** ביום טוב, **ואף אין מקרצפין**, גזירה קרצוף אטו קידור.
ותניא: **איזהו קידור**, **ואיזהו קרצוף**?
קידור הוא במגרדת ששיניה **קטנים**, והרי הם **עושין חבורה**.
קרצוף הוא במגרדת ששיניה **גדולים**, **ואין** הם **עושין חבורה**.
הרי שלמרות שגם כאן שייך לומר אדם בהול על ממונו, כי הטיט שעל הבהמה מכחיש אתה ומצערה. אף על פי כן לא גזר רבי יהודה שאם נתיר לו קרצוף, יבא גם לעשות קידור? [306]

[306] לכאורה קשה, למה לא הקשה גם מדרבנן אדרבנן, מדוע אסרו קרצוף ולא חששו שמא מתוך שהוא בהול על ממונו כל שכן שיבא לעשות קידור אם לא נתיר לו קרצוף? יש לומר, שהגמרא ידעה שסברא זו של כל שכן שיבא לעשות איסור, ודאי לא שייכת אלא במקום הפסד מרובה כמו בבכור, ולא במקום צערא בעלמא של הבהמה במניעת הקרצוף. אך לפי רבי יהודה, לא סברה הגמרא בהוה אמינא לומר חילוק זה. חידושי **הר**"ן.

ומשנינן: רק **התם** בבבור **דאי שביק ליה** ולא יקיז לו דם **מיית - אמרינן "אדם בהול על ממונו"**.

אבל **הכא** בקרצוף, אף **אי שבק ליה** לבהמה ולא יקרצפנה כלל, אין חשש שתמות, אלא רק **צערא בעלמא הוא** לה מהטיט שדבק בה, **לא אמרינן "אדם בהול על ממונו"**.

והוינן בה: **ורבי יהודה**, אף שתירצנו שאין לגזור בקרצוף מחמת "אדם בהול על ממונו", אך גם בלאו הכי היה לו לגזור, **דמאי שנא גבי חמץ דגזר** שלא לבדוק לאחר זמן איסורו, שמא יאכל ממנו, **ומאי שנא גבי קרצוף דלא גזר** שמא יבא לידי קידור. [והרי מלאכת יום טוב אינה חמורה כמו שבת, והוא דומה לחמץ שאין בדלין הימנו]? [307] ומשנינן: **לחם** שלאחר זמן האיסור **בלחם** של כל השנה **מיחלף**. ולכן גוזר רבי יהודה שמא מתוך שהוא רגיל לאכול לחם כל השנה, ישכח ויבא לאכול גם עתה לאחר זמן איסורו.

אבל **קידור בקרצוף לא מיחלף** ואין חשש שאם נתיר לו קרצוף, יבא לעשות אף קידור. ורבנן סוברים שאף קידור בקרצוף מיחלף, ולכן הם אוסרים אף לקרצף.

מתניתין:

רבי מאיר אומר: אוכלים את החמץ בערב פסח **כל חמש** שעות הראשונות מהיום, **ושורפין** אותו [309] **בתחילת** השעה **ששית**. [308] ואף על פי שמן התורה מותר לאכול

[307] הקשה **רע"א**: הרי יש לחלק שלכן לא גזר רבי יהודה בקרצוף אטו קידור משום שגם אם יבא לידי קידור אינו עובר על איסור דאורייתא, משום שהוא אינו מתכוין ואינו פסיק רישיה. ואף שהגמרא אומרת בביצה [כג א] שרבי יהודה שאוסר קירצוף הוא לשיטתו שאף דבר שאינו מתכוין אסור, מכל מקום, כתבו **התוספות** בכמה מקומות שאף על פי כן אין רבי יהודה אוסר מדאורייתא אלא רק מדרבנן. מה שאין כן בחמץ, החשש שמא יבא לידי אכילה שהוא איסור דאורייתא, לכן הוא גוזר שם? וכתב, שאחר כך מצא שכן הקשו **התוספות ישנים** ביומא [לה ב]. [ותירצו, שאין הכי נמי היה יכול לתרץ כן, אלא הגמרא מתרצת תירוץ עדיף מזה].

[308] **בפרי יצחק** [י ח] חקר בפירוש "ושורפין בתחילת ששי", האם הכונה היא שצריך לשרוף מיד בתחילת שש, לפי שגזרו רבנן גם על שהיית החמץ, ותיקנו להקדים את האיסור בשעה אחת, שמא יטעו בין שש לשבע, כמו שגזרו על הנאת החמץ. או שמא לא עשו הרחקה אלא רק על איסור האכילה וההנאה, אבל לענין העשה דתשביתו לא גזרו כלל, ויכול לשורפו גם בסוף שש. ומה שאמרו ששורפין בתחילת שש, הכונה היא, שמאז הוא אסור בהנאה, וממילא ישרפנו. והביא **מבעל המאור** [ג א מדפי הרי"ף] שכתב להדיא, שחכמים עשו סייג שלא להשהות את החמץ בשעה ששית. עוד הביא **מהכסף משנה והרא"ש** שאפילו קודם שעה ששית צריך לבער מדרבנן, כיון שבשעה ששית הוא אסור בהנאה מדרבנן, צריך לבערו לפני כן. ומה שאמרו ששורפין בתחילת שש, היינו רק שמאז הוא אסור בהנאה ואין תולין כמו בחמש, אך מכל מקום צריך לבער לפני שש. והביא שם **מהמגן אברהם** [תלד ח] שצריך לשרוף קודם שש כדי שיוכל לבטלו אחר כך. וכתב שלפי הרא"ש מדינא צריך לשרוף קודם שש. אך מרש"י משמע להיפך. שרש"י מפרש את קושית רבינא לרבא לקמן [יב ב] שלמה היו צריכים לתת לו שעה אחת פנאי כדי ללקוט עצים לשריפת החמץ, הרי יכול להמתין עד שעה שביעית שאז השבתתו בכל דבר ולא רק בשריפה. משמע שאף מדרבנן אין צריך לשרוף בשעה ששית אלא יכול לשורפו בזמן שקבעה לו התורה. ועוד הביא **מהמרדכי** [תקלג] שהריב"א היה נוהג להשהות פרוסה אחת של חמץ ולשורפה רק בתחילת שעה שביעית כדי לקיים מצות ביעור מדאורייתא, ובירך על אותה הפרוסה "על ביעור חמץ". משמע שאין איסור מדרבנן להשהות עד השעה השביעית. ועוד כתב, שלפי **הצל"ח** שאין עוברין בערב פסח על מצות תשביתו בכל רגע ורגע שהוא משהה את החמץ, אלא שהוא כמו מילה ביום השמיני שזמנה כל היום אלא שזריזין מקדימין למצות. כך גם מצות תשביתו בערב פסח זמנה כל היום [הובא לעיל בהערה]. אם כן ודאי שאי אפשר לומר שצריך לשרוף מיד בתחילת שש, שהרי גם אם יטעה בין שש לשבע לא יעבור על שום איסור, שהרי בל יראה סוברים רוב הפוסקים

חמץ עד סוף השעה הששית, גזרו רבנן והקדימו בשעה אחת את זמן איסור אכילת חמץ והנאתו, שמא יטעו האנשים ויחשבו על השעה השביעית שהיא ששית.

רבי יהודה אומר: **אוכלים** אותו **כל ארבע** שעות בלבד, לפי שאדם טועה אף בשתי שעות, והוא עלול לחשוב על השעה השביעית שהיא חמישית. אך עדיין הוא מותר בהנאה כל השעה החמישית. ולכן **תולין** כלומר שאין אוכלין ואין שורפין אותו **כל חמש**, אלא יכול הוא להאכילו לבהמתו אז. **ושורפין** רק **בתחילת שש**, שמאז הוא אסור אפילו בהנאה מדרבנן, גזירה משום השעה השביעית. [310]

שעוברים רק מהלילה, ואילו מצות תשביתו הרי זמנה כל היום. וכן לפי שיטת **התוספות** לקמן [כט ב] ד"ה רב אשי שהמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר בינתיים, גם כן אין לומר שגזרו רבנן לשורפו בתחילת שש שהרי גם אם יאחר לשורפו אינו עובר כל שדעתו לבערו לאחר מכן.

[309] **בעל המאור** [טו ב מדפי הרי"ף] כתב שרבי מאיר סובר כרבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא שריפה ולכן אמר "ושורפין". אך **הראב"ד** שם כתב שלא מצינו שרבי מאיר יאמר שאין ביעור חמץ אלא שריפה, אלא שגם הוא מודה שמצותו בשריפה, אבל אם לא מצא עצים, או שאירע לו אונס אחר, או אפילו רק השריפה טורח עליו, יכול להשביתו בכל דבר. וכן כתב בביאור **הגר"א** [תמה א] שאי אפשר לומר שכל המשניות והברייתות שנזכר בהם שריפה בחמץ הולכים לפי רבי יהודה. אלא שאפילו לחכמים עיקר ביעור חמץ הוא בשריפה. ויש גירסא בדברי חכמים "אף מפרר וזורה לרוח". ואפילו אם אין גורסין "אף", מכל מקום כך הוא הפירוש שאפשר אפילו לפרר ולזרות לרוח, אבל ודאי ששריפה עדיף. וראה עוד מגן אברהם שם.

[310] לכאורה מה ההבדל בין איסור אכילה לאיסור הנאה, שהרי שניהם אסורים מדאורייתא לפי רבי יהודה מערב פסח? ויש לומר שרוב האנשים אינם טועים לחשוב על שעה שביעית שעדיין היא חמישית, ורק מיעוט אנשים טועים או אפילו רק מיעוט שבמיעוט. לכן לא רצו חכמים להחמיר רק באכילה שהוא כמו לכתחילה אבל לענין איסור הנאה שיש בזה הפסד לא החמירו כל כך. **פני יהושע**. וכעין זה כתב **הרש"ש** שלא רצו חכמים להחמיר כל כך, וכמו שמצינו לגבי בשר בחלב שאף ששלש האיסורים שבו, אכילה, בישול והנאה, שוים הם בחומרתם, מכל מקום בבשר בחלב דרבנן, כגון בשר עוף בחלב לא גזרו רק על האכילה ולא על בישול והנאה כמבואר ביורה דעה [פז א]. הצל"ח כתב שאכילה חמורה מהנאה, שהרי **הרמב"ם** פסק בהלכות מאכלות אסורות [ח טז] שאין לוקין רק על אכילה של מאכלות אסורות ולא על הנאה. ואפילו לפי הראשונים שחולקים על **הרמב"ם** שאפילו על הנאה לוקין, מכל מקום אכילת חמץ חמורה יותר מהנאה, והראיה שבפסח עצמו חייבים כרת רק על אכילה ולא על הנאה. לכן החמירו חכמים באכילה יותר מבהנאה. **הרמב"ם** בהלכות חמץ [א ט] כתב: שעה חמישית אין אוכלין בה חמץ גזירה משום יום המעונן, ואינו אסור בהנייה בשעה חמישית. לפיכך תולין בה תרומה ולחם תודה וכיוצא בהן מחמץ שהוא קדש, לא אוכלין ולא שורפין עד שתגיע שעה ששית ושורפין הכל. וכתב **בחידושי מרן רי"ז הלוי** שה**רמב"ם** אינו מפרש כרש"י שתולין ולא שורפין היינו משום שבשעה חמישית החמץ עדיין אינו אסור בהנאה, ולכן אין צריך לשורפו. אלא שעד שעה ששית אסור לשרוף. ולכן הוא מפרש שהכוונה לחמץ של קדש שאסור לשורפו משום איבוד קדשים, אבל בחמץ של חולין לא שייך לאסור לשורפו. אבל צריך ביאור מדוע יאסר לשרוף לחם של תודה בשעה חמישית, כיון שהוא כבר נאסר באכילה. וכי שריפת לחמי תודה באיסור הנאה תליא, הלא לחם תודה לא ניתן רק לאכילה בלבד ולא לשאר הנאות, ומה בין שעה חמישית לשעה ששית לענין זה, ואיזה איבוד קדשים יש בזה כיון דכבר הוא אסור באכילה? ונראה שדעת **הרמב"ם** שבאמת עיקר האיסור של חמץ בהחפצא אפילו לענין אכילה אינו מתחיל אלא משעה ששית בלבד, ואין חילוק כלל בעיקר איסורא דחמץ בין אכילה להנאה. ואף שאסרו חכמים לאכול בשעה חמישית גזירה משום יום המעונן, מכל מקום אין זה עדיין עיקר איסור חמץ, ואין זה איסור חפצא. ודבר זה מפורש להדיא מלשון **הרמב"ם** שם שכתב: ואסרו חכמים לאכול חמץ מתחילת שעה ששית כדי שלא יגע באיסור תורה, ומתחילת שעה ששית יהיה החמץ אסור בהנאה ובהנייה כל שעה ששית מדברי סופרים, ושאר היום משביעית ולמעלה מן התורה. שעה חמישית אין אוכלין בה חמץ גזירה משום יום המעונן. הרי שחילקו **הרמב"ם** לשנים, שמשעה ששית ולמעלה החמץ אסור מדברי סופרים כמו שאסור בשאר היום מן התורה, והוי בכלל חמץ של דבריהם. ואילו האיסור בשעה חמישית דין אחר יש לו ואינו עדיין בכלל חמץ של דבריהם. ויותר מפורש בדבריו שם בהלכה י' שכתב: הא למדת שמותר לאכול חמץ ביום ארבעה עשר עד סוף שעה רביעית, ואין אוכלין בשעה חמישית. והאוכל בשעה ששית מכין אותו מכת מרדות.

ועוד אמר רבי יהודה: שתי חלות של תודה מלחמי התודה של חמץ **פסולות** שנפסלו מלאכול [ובגמרא יבואר מדוע נפסלו], היו **מונחות על גב האיצטבא** [ספסל] שבהר הבית, ששם היו אנשים מתקבצים ויושבים, והחלות הללו היו להם לסימן.

א. **כל זמן ששתי** החלות **מונחות**, עדיין **כל העם אוכלין** חמץ.

ב. **ניטלה אחת** מהן, שבתחילת השעה החמישית היה בא שליח בית דין ונוטל אחת מהחלות, סימן הוא שמעתה **תולין** את החמץ, דהיינו, **שלא אוכלין ולא שורפין** אותו, לפי שהוא עדיין מותר בהנאה.

ג. **ניטלו שתיהן**, היה זה סימן שהגיעה שעה ששית, **התחילו כל העם שורפין** את חמצם.[311]

רבן גמליאל אומר: מאכלי חמץ של **חולין**, **נאכלין** בערב פסח **כל ארבע** שעות בלבד. וכדעת רבי יהודה.

ואולם מאכלי חמץ של **תרומה**, נאכלין אף **כל חמש** שעות. לפי שלא גזרו על התרומה כמו שגזרו על החולין, משום שאסור להפסיד תרומה בידים כל זמן שאפשר לאוכלה.

ושורפין אותה **בתחילת שש** שבשעה הששית גזרו אף על התרומה, משום שרוב בני אדם טועים בין שעה ששית לשביעית.

גמרא:

עדים שבאו להעיד בדיני נפשות, כגון, שפלוני הרג את הנפש, חייבים בית דין לעשות להם דרישה וחקירה, כמו שנאמר "ודרשת וחקרת". ודורשים מהמקראות שצריך לבדוק אותם בשבע חקירות, כגון, באיזה יום בחודש היה המעשה, ובאיזה יום בשבוע, ובאיזו שעה.

ואם הכחישו העדים זה את זה באחד מהחקירות, עדותן בטלה, לפי שנאמר "ודרשת וחקרת והנה אמת נכון הדבר", ומשמע שצריך שתהא עדותן מכוונת.

תנן התם במסכת סנהדרין: **אחד** מהעדים **אומר**: **בשנים בחדש** הרג פלוני את הנפש, **ואחד אומר** שהמעשה היה **בשלשה בחדש**, אך שניהם מעידים על אותו יום בשבוע,

והאוכל מתחילת שעה שביעית לוקה. הרי שעד שעה ששית גם מכות מרדות ליכא, והיינו, כאמור, שרק בשעה ששית איסור החמץ שלו הוא כמו האיסור של שאר היום. רק שזה איסורו מן התורה ולוקה עליו, וזה איסורו מדברי סופרים, ואין בו רק מכת מרדות של דבריהם. אבל האיסור של שעה חמישית, הוא דין אחר לגמרי, ואין בו אפילו מכת מרדות. ולפי זה, זהו גם יסוד הדין דתולין לא אוכלין ולא שורפין בשעה חמישית, משום שהחמץ אינו אסור עדיין באיסור חפצא גם לענין אכילה, ולכן יש בו עדיין משום איבוד קדשים. מה שאין כן בשעה ששית שכבר הוא אסור מדרבנן באיסור חפצא כדין חמץ של דבריהם, שוב מותר לשורפו ואינו עוד בכלל איבוד קדשים.

[311] הקשה **מהר"ם חלאוה** [לקמן יג ב]: למה לא מספיק חלה אחת שיניחוה בתחילת שעה חמישית, וכל זמן שמונחת הוא סימן שתולין, וכאשר תינטל הוא סימן לזמן שריפה? ותירץ, כיון שאינה מונחת שם אלא שעה אחת יהיו אנשים שלא יבחינו בה אז, וכאשר תינטל בשעה ששית יחשבו שעדיין לא הונחה וימשיכו לאכול חמץ גם בשעה ששית.

כגון, שאחד אומר ביום רביעי בשבוע שהוא שני לחשון, והשני אומר ביום רביעי שהוא שלישי לחשון - **עדותן קיימת**, כי שניהם מתכוונים לאותו יום, אלא **שזה** שאומר בשנים בחדש, **יודע בעבורו של חדש**, שעיברו את החדש הקודם והיה מלא, ונקבע ראש חדש ליום השלשים ואחד. **וזה** שאומר בשלשה בחדש, **אינו יודע בעבורו של חדש**, והוא סבור שהחדש הקודם היה חסר, וראש חדש נקבע ביום קודם. [312] ולכן הוא טעה על השני בחדש שהוא השלישי בחדש. [313] שהואיל ויש אנשים שטועים בכך, הרי אף על פי שמצווין אנו בדיני נפשות להפך בזכותו של הנידון, ולחלק את העדות ככל האפשר כדי שתיבטל, ולהציל בכך את הנפש, כמבואר להלן בסוגיא, כאן אין בידינו כח לחלקה. [314]

[312] והוא הדין להיפך, שהחדש היה חסר. וזה שאמר בשנים בחדש לא ידע מכך, והוא סבר שראש חדש היה ביום יותר מאוחר, ולכן עתה הוא רק שנים בחדש. **תוס**' ד"ה זה. מהר"ם חלאוה כתב שבדוקא נקטה הגמרא שאחד ידע שהחדש מעובר והשני לא ידע, שאז השני אינו משקר, אלא שלא שמע קול השופר [המכריז על העיבור] וסמך על מולד הלבנה שלעולם הוא חסר, שחדש הלבנה הוא כ"ט יום. אבל אם באמת היה החדש חסר, נמצא זה שאמר שהיה מעובר משקר, שהרי לא שמע קול השופר.

[313] דוקא באופן כזה. אבל אם שניהם לא יכונו ליום החדש האמיתי לא נקיים את העדות ולומר ששניהם טעו בעיבור החדש. כי אין תולין את הטעות בשני עדים אלא רק באחד מהם [כמבואר לקמן ב**תוס**' ד"ה אלא בהערה]. ואפילו ללישנא קמא דאביי שתולין את הטעות אף בשני עדים, זה רק בטעות דשעות, אבל בטעות של יום החדש אפשר שגם הוא מודה שאין תולין הטעות בשניהם, כיון שטעות החדש אינה מצוייה כמו טעות השעות. **רש**"**ש**. **בשולחן ערוך** חושן משפט [ל ז] נפסק דין זה אף בדיני ממונות שאם עד אחד אומר שההלואה היתה בשנים בחדש, והשני אומר בשלשה בחדש עדותן קיימת, משום שתולין שאחד מהם טעה בעיבור החדש. וכתב שם **הש**"**ך** [ידּ]: עיין בגמרא ריש פרק בן סורר ומורה [היינו ששם לומדת הגמרא מדין זה שהולכים בדיני נפשות אחר הרוב ורוב אנשים טועים בעיבור החדש, ראה הערה הבאה]. וסיים: ודו"ק היטב. וכתב **הצל**"**ח** ד"ה תנן, שכונת **הש**"**ך** להקשות, מאחר שכל הטעם להכשיר עדות זו הוא משום שהולכים אחר הרוב, אם כן, בדיני ממונות שאין הולכים בממון אחר הרוב, לא היתה צריכה להועיל העדות הזו, ואיך פסק השולחן ערוך דין זה אף בדיני ממונות? ותירץ ה**קהילות יעקב** בסנהדרין [כב], שדוקא בדיני נפשות שהצריכה תורה דרישה וחקירה, והיכן שיש ספק אם העדים מכחישים זה את זה אין זה נקרא "ודרשת", לכן צריך להגיע לדין רוב כדי לתלות שהוא עלול לטעות, וממילא אין כאן הכחשה. אבל בדיני ממונות, שאין צריך דרישה וחקירה [שאפילו אמר אחד מהם בחקירות איני יודע, עדותן קיימת], ורק כשהם מכחישים זה את זה עדותן בטלה, משום שאחד מהם ודאי משקר, אם כן, כאשר יש ספק אם יש כאן הכחשה או לא, כגון כאן שאפשר שהם כלל לא מכחישים זה את זה אלא שאחד מהם טועה בעיבור החדש, הרי שמספק לבד, גם לולי דין רוב, אין לנו לפסול העדות, אלא אדרבה, יש לנו להעמיד העדים בחזקת כשרות. כמו דקיימא לן בשני כתי עדים המכחישים זה את זה, שזו באה בפני עצמה ומעידה וזו באה בפני עצמה ומעידה, משום שמעמידים כל כת בחזקת כשרות.

[314] **רש**"**י**. גם ה**תוס**' הקשו מהגמרא דלהלן, שרבא אומר שאין לקיים את העדות מספק בלבד, אלא אדרבה, התורה אומרת "ושפטו העדה והצילו העדה", שצריך לחפש כל זכות לנידון כדי להצילו ממיתת בית דין. וגם כאן, אילו היינו חוקרים את העדות ונוכחים לדעת ששניהם אינם טועים בעיבור החדש, הרי היתה זו עדות מוכחשת, ומדוע נתלה שאחד מהם טועה בעיבור החדש? ואף שהגמרא בסנהדרין מוכיחה מכאן שרוב אנשים טועים בעיבור החדש, ולכן על סמך רוב אפשר להרוג את הנפש. אך מה נפסיד אם נחקור את העדים, שמא יתברר לנו שהם מכחישים זה את זה, ונציל את הנידון ממיתה? ותירצו, כיון ששניהם מכוונים לאותו יום בשבוע, הרי הדבר ברור שההבדל ביניהם נובע רק מטעות בעיבור החדש. ובכל זאת מוכיחה הגמרא בסנהדרין מכאן שרוב אנשים טועים בעיבור החדש. כי לולי זאת, לא היה מועיל מה שכיוונו שניהם לאותו יום בשבוע. כיון שקודם שאלו אותם באיזה יום בחדש היה, ואז הכחישו זה את זה, שוב אינם יכולים לתקן את עדותן, לפי הכלל "כיון שהגיד, שוב אינו חוזר ומגיד". ורק משום שיש רוב שאנשים עלולים לטעות ביום החדש, אין זה נחשב כאילו כבר הכחישו זה את זה ביום החדש. אלא שבכל זאת היה מן הראוי לברר זאת בודאות שהם אכן טועים בעיבור החדש, ועל זה מועיל מה שכיוונו שניהם לאותו יום בשבוע שכאילו ברור לנו שיש כאן טעות ולא הכחשה. והוסיפו **התוספות** ראיה לכך,

אבל אם **אחד** מהם **אומר**: **בשלשה** בחדש היה המעשה, **ואחד** אומר **שבחמשה** בחדש היה - **עדותן בטלה**, לפי שאין במה לתלות את טעותם, ונמצאו מכחישים זה את זה. [315] ואם **אחד** מהעדים **אומר**: **בשתי שעות** מהיום היה המעשה, **ואחד אומר**: **בשלש שעות** היה - **עדותן קיימת**, לפי שרגיל אדם לטעות בכך, ואין זו הכחשה. [316]

אבל, אם **אחד אומר** שהיה המעשה **בשלש** שעות, **ואחד אומר בחמש** שעות - **עדותן בטלה**. כי אין דרכן של אנשים לטעות עד כדי כך, והרי הם מכחישים זה את זה. **דברי רבי מאיר**.

רבי יהודה אומר: אף כשאחד אומר שלש והשני אומר חמש **עדותן קיימת**, כי אדם עלול לטעות אף בשיעור כזה. אבל אם **אחד אומר** שהמעשה היה **בחמש** שעות מהיום, **ואחד אומר בשבע** שעות - **עדותן בטלה** אפילו לפי רבי יהודה, משום שלא שייך לטעות בכך, שהרי **בחמש**, **חמה** עומדת **במזרח** הרקיע, **ואילו בשבע** עומדת **החמה במערב** הרקיע. וניתן להבחין בכך על ידי הצל, שאם ינטה את ידו כשהחמה במזרח, יהיה הצל לצד מערב, וכשהחמה במערב, יהיה הצל לצד מזרח.

אמר אביי: **כשתמצא לומר**, אם תדקדק בדברי התנאים החולקים תמצא: **לדברי רבי מאיר**, **אין אדם טועה ולא כלום**.

לדברי רבי יהודה, **אדם טועה בחצי שעה**.

ומפרש אביי: **לדברי רבי מאיר**, **אין אדם טועה ולא כלום**, [317] ומי שאינו אומר את השעה המדוייקת, הרי הוא שקרן. אלא שלכן מקיים רבי מאיר את העדות כשזה אומר שתי

שהרי כאשר אחד אומר בשלשה בחדש והשני אומר בחמשה, עדותן בטלה, ואין אומרים כיון ששניהם מכוונים לאותו יום בשבוע, מן הסתם אחד מהם טעה בשני עיבורים של שני חדשים. אלא כיון שאין אדם טועה בשני עיבורים, נמצא שכבר הוא עדות מוכחשת, ושוב אין מועיל מה שהם מכוונים אחר כך לאותו יום בשבוע, שזה נחשב ל"חוזר ומגיד". **תוס'** ד"ה זה.

[315] כך כתב רש"י. והקשה **הרש"ש** למה צריך לזה, הרי בלאו הכי יש כאן עד אחד שמכחיש את עצמו מימי החדש לימי השבוע, שהרי אי אפשר לטעות ביומיים?

[316] גם כאן הקשו **התוספות**, מדוע אנו מקיימין את עדותן. והרי אילו היינו חוקרים אותם והיה מתברר שזה שאמר "בשתים" נתכוין לתחילת שעה שניה, היתה עדותן בטלה. לפי שאז הוא עדיין קודם הנץ החמה [שהיום מתחיל מעלות השחר, ומאז ועד הנץ החמה יש שעה וחצי, נמצא שתחילת שעה שניה הוא עדיין לפני הנץ החמה], ואילו שעה שלישית היא כבר אחר הנץ החמה. ומבואר לקמן בגמרא [יב ב] שאם אחד אומר קודם הנץ החמה, והשני אומר אחר הנץ החמה, עדותן בטלה, לפי שאין אדם טועה בין קודם הנץ לאחר הנץ? ותירצו, שדוקא כשהם מדקדקים לומר בלשון "הנץ", שאחד אומר קודם הנץ והשני לאחר הנץ, אז אנו אומרים שאין אדם טועה בין קודם הנץ לאחר הנץ, אבל כאן שהם אמרו בלשון "שעות" אנו תולין שאין אנשים בקיאים אימתי הוא הנץ החמה, וזה שאמר בתחילת שתים אף הוא נתכוין לאחר הנץ, אלא שהוא סבור שהנץ הוא קודם השעה השניה. **תוס'** ד"ה אחד.

[317] כתב **הפני יהושע**: לכאורה יש לתמוה, איך אפשר לומר כן, וכי כולם כאברהם אבינו שאיצטגנינות גדולה היתה בלבו לכוין השעה [בבא בתרא טז ב], הרי אפילו משה ודוד לא ידעו לכוין השעה כמבואר בברכות [ג ב]? ותירץ, שדוקא כאן שאם אחד מהעדים לא היה יודע לכוין השעה, היה לו לומר איני יודע, אלא ודאי שהוא יודע לכוין שהיה קרוב לסוף השעה השניה וקרוב לתחילת השעה השלישית.

שעות וזה שלש שעות, משום שאנו תולין ששניהם מעידים על אותו רגע. כי ה**מעשה כי הוה**, הוא אירע **במיפק תרתי ומעייל תלת**, כשהשעה השניה יוצאת ונכנסת השעה השלישית.

והאי עד **דקאמר** שהמעשה היה ב**שתים**, כונתו - **בסוף שתים**. **והאי** עד **דקאמר שלש**, כונתו - **בתחילת שלש**. נמצא ששניהם דייקו בעדותם.

ולדברי רבי יהודה אדם טועה בחצי שעה, ולכן אף כשזה אומר שלש וזה חמש, עדותן קיימת. כי אנו תולין ש**מעשה כי הוה**, **בפלגא דארבע** בשלש שעות ומחצה **הוה**.

והאי עד **דקאמר** "**שלש**", כוונתו - **בסוף שלש**. ונמצא שהוא **קטעי** רק ב**פלגא דשעתא לקמיה** שהקדים בחצי שעה מהזמן האמיתי. **והאי** עד **דקאמר חמש**, כונתו - **בתחילת חמש**. ואף הוא **קטעי בפלגא דשעתא לאחוריה** שהוא איחר את הזמן בחצי שעה.

ולקמן תשאל הגמרא, מדוע נתלה שהם מתכונים, זה לסוף השעה וזה לתחילת השעה, אדרבה, מספק היה לנו לומר להיפוך, כדי שההבדל ביניהם יהיה יותר גדול מכפי שהם עלולים לטעות, ובכך תיבטל העדות וינצל הלה ממיתת בית דין?

איכא דאמרי: אמר אביי: כשתמצא לומר, לדברי רבי מאיר, אדם טועה במשהו. ולדברי רבי יהודה, אדם טועה בשעה ומשהו!

לדברי רבי מאיר, אדם טועה במשהו, וכשאחד אומר שתים ואחד אומר שלש, אנו אומרים שזה נתכוין לסוף שתים, וזה לתחילת שלש. ו**מעשה כי הוה**, **או בסוף שתים הוה**, **או בתחילת שלש**, **וחד מינייהו טועה במשהו**, אם בסוף שתים היה המעשה, טועה זה שאמר שלש, במשהו. ואם בתחילת שלש היה המעשה, טועה זה שאמר שתים, במשהו.

ולדברי רבי יהודה, אדם טועה בשעה ומשהו. וכשאחד אומר שלש והשני אומר חמש, אנו תולין שכונתו של זה לסוף שלש, ושל זה לתחילת חמש. **ומעשה כי הוה**, **או בסוף שלש**, **או בתחילת חמש**.

דף יב.

ונמצא, **שחד מינייהו קטעי בשעה ומשהו**, שאם המעשה היה בסוף שלש, טועה זה שאמר חמש, בשעה ומשהו. ואם היה המעשה בתחילת חמש, הרי זה שאמר שלש, טעה בשעה ומשהו. [318]

אזל רב הונא בריה דרב יהודה, אמרה לשמעתתא דאביי קמיה דרבא.

[318] לאיכא דאמרי היה קשה לומר כהלישנא קמא שהמעשה היה בדיוק בין שעה לשעה [לרבי מאיר]. וגם שתולין את הטעות בשני העדים ששניהם טעו [לרבי יהודה]. **תוס' הרא "ש**.

אמר על כך רבא: כיצד יתכן לומר שלדברי רבי מאיר, אדם טועה רק במשהו, ולדברי רבי יהודה הוא טועה רק בשעה ומשהו [לפי האיכא דאמרי]? שאם כן, לא היינו צריכים לקיים את עדותן, כי מנין לנו שהמקדים נתכוין לסוף השעה, והמאחר לתחילת השעה, כך שאין ביניהם אלא שיעור טעות האדם בלבד.

והרי **מה** היה **אילו** הוה **דייקינן דהני סהדי** שאחד מהם אמר שלש, והשני חמש, ואמרינן **דהאי דקאמר "שלש"**, כוונתו **בתחילת שלש**, **והאי דקאמר "חמש"**, כוונתו **בסוף חמש**, שנמצא שההבדל ביניהם הוא כמעט שלש שעות, שהוא יותר מהשיעור שאדם רגיל לטעות לכל הדיעות. **ואז** ודאי **הויא עדות מוכחשת**, **ולא קטלינן** האדם שהעידו עליו.

[319] **ואנן ניקום** ונקרב את עדותן **ונקטול** גברא **מספיקא** [לפי רבי יהודה]? והלא **רחמנא אמר** בפרשת רוצח [במדבר לה כד] "**ושפטו העדה**", "**והצילו העדה**", שמחפשין כל זכות לנידון כדי להצילו ממיתת בית דין! [320]

אלא ודאי, לכן אנו מקיימים את העדות, משום שגם אם נרחיק את עדותן זה מזה ככל האפשר, ונאמר שהמקדים נתכוין לתחילת השעה, והמאחר לסופה, עדיין הוא בשיעור שאדם עלול לטעות, ואין זו עדות מוכחשת.

אלא אמר רבא: לדברי רבי מאיר אכן **אדם טועה בשתי שעות חסר משהו. ולדברי רבי יהודה, אדם טועה בשלש שעות חסר משהו.**

ומפרש רבא:

לדברי רבי מאיר, אדם טועה בשתי שעות חסר משהו. וכשאחד אומר שתים, והשני שלש, אפילו אם נאמר שזה שאמר שתים התכוין לתחילת שתים, וזה שאמר שלש התכוין לסוף שלש, הרי לא מיבעיא אם המעשה היה בסוף שתים או בתחילת שלש, שנמצא שכל אחד טעה רק בשעה. אלא אפילו אם **המעשה כי הוה, או בתחילת שתים או בסוף שלש**, ונמצא שחד **מינייהו קטעי בשתי שעות חסר משהו**, אפילו הכי אין בנו כח לבטל את העדות, כי אדם רגיל לטעות בשיעור זמן כזה. [321]

[319] מרש"י משמע שאין שאלת הגמרא שיהא חובה על הבית דין לחוקרם שמא התכונו זה לתחילת השעה וזה לסופה, אלא שאנו מעצמנו צריכים לומר שכך כוונתם, ונמצאו מכחישים זה את זה. אך **מהתוס'** לעיל [יא ב] ד"ה זה משמע שהקושיא היא שראוי לבית דין לחקור ולשאול את העדים ולעמוד על כונתם בבירור אם התכונו לתחילת השעה או לסופה. תומים [ל י].

[320] כתב **רבינו דוד**: ודאי שאבייי אינו חולק על זה, אלא שהוא סובר שאין להחזיק את העדים לשקרנים כל עוד שאפשר לכוין את עדותם ששניהם נתכוונו לאותה שעה.

[321] **התוס'** מקשים, אם כן גם כאשר אחד אומר בשלש והשני בחמש מדוע עדותן בטלה. הרי אפשר שהמעשה היה בשעה רביעית, וכל אחד טעה רק בפחות משתי שעות, שהוא עדיין בגבול הזמן שאפשר לטעות בו לפי רבי מאיר? ותירצו, שרבא סובר שאין תולין ששני העדים טעו אלא שלכל היותר אחד מהם טעה ולא שניהם. ולכן בהכרח לומר שהמעשה היה או בתחילת שלש כדברי אחד מהם, או בסוף חמש כדברי השני, ונמצא שאחד מהם טעה כמעט בשלש שעות, שהוא יותר משיעור הזמן שאדם עלול לטעות. עוד הקשו, מדוע לא נחקור את העדים,

ולדברי רבי יהודה, אדם טועה בשלש שעות חסר משהו. ואם אחד אמר שלש והשני חמש, אפילו אם נרחיקם זה מזה, ונאמר שזה התכוין לתחילת שלש וזה לסוף חמש, וגם נאמר שה**מעשה כי הוה, או בתחילת שלש או בסוף חמש**, ו**נמצא שחד מינייהו קטעי בשלש שעות חסר משהו**, אף על פי כן עדותן קיימת, כי אדם עלול לטעות אף בשיעור זמן כזה.

מקשה הגמרא לרבא: **תנן** התם במסכת סנהדרין: **היו בודקין אותן**, את העדים בדיני נפשות, **בשבע חקירות**:

א. **באיזו שבוע** באיזה שמיטה ממנין שבע השמיטות שיש ביובל, היה המעשה.

ב. **באיזו שנה** משבע שנות השמיטה.

ג. **באיזה חדש**.

ד. **בכמה** ימים **בחדש**.

ה. **באיזה יום** בשבוע.[323] ו. **באיזו שעה**.[322]

שמא יתברר שזה שאמר בשלש התכוון לסוף שלש, [והשני לתחילת חמש], ואין ביניהם יותר משיעור הזמן שעלולים לטעות בו? ותירצו, שאין בודקים את העדים כדי להחמיר על הנידון ולקיים את העדות, אלא משאירים את הדבר בספק כאילו יש ביניהם הפרש גדול בזמן כדי להציל את הנידון ממיתה. **תוס**' ד"ה אלא.

[322] כי שמא יש עדים שיכולים להזים אותם רק לאותה שעה ולא לכל היום. **רש**"**י** שם.

[323] ואף שכבר אמרו באיזה יום בחדש, שואלים אותם גם באיזה יום בשבוע. משום שכל השאלות הללו מיועדות כדי שיהא אפשר להזים אותם ולומר "עמנו הייתם באותו זמן במקום אחר", כמבואר להלן בגמרא. ושמא יש עדים שיכולים אמנם להזים אותם, אך לפי יום החדש בלבד הם לא ישימו לב שבאתו יום היו עמהם במקום אחר, רק לפי היום בשבוע. רש"י סנהדרין [מ א] ד"ה באיזה. **המהרש**"**ל** בסנהדרין [מ א] מבאר שאף אם ישימו העדים הזוממים לבם גם ליום החדש, צריך לשאול את העדים גם ליום השבוע. כי על יום החדש בלבד אי אפשר להזימם, שהרי אם יאמרו להם עמנו הייתם בשלשה בחדש, יוכלו לטעון שהמעשה אכן היה יום קודם או אחריו, אלא שהם טעו בעיבור החדש ולכן סברו שאותו יום הוא שלשה לחדש. והקשה ה**מהרש**"**א** שם עליו שאם כן מדוע נחשבת חקירה זו של בכמה בחדש משבע החקירות, כיון שאי אפשר לבא על ידה לידי הזמה, שתמיד יוכלו לטעון שטעו בעיבור החדש? וראה שם מה שתירץ ושעל פי זה נסתרים דבריו של המהרש"ל. הצל"ח מתרץ קושיית ה**מהרש**"**א**, שהרי גם בכל החקירות יחד אי אפשר לבא לידי הזמה אם חסר החקירה של באיזה מקום, שאיך יוכלו לומר עמנו הייתם במקום אחר אם לא חקרו אותם באיזה מקום היה המעשה. ולמה הם נחשבים מהחקירות? אלא ודאי, כיון שגם על ידי החקירה של איזה מקום לבד אי אפשר לבא לידי הזמה בלי החקירות של הזמן, לכן נחשבים כולם מהחקירות, שכל אחד צריך לשני. וגם כאן על ידי החקירה של היום בשבוע בלבד עדיין אי אפשר להזימם, כי ישנם עוד שלשה ימי שבוע דומים במשך החדש, ורק על ידי החקירה של בכמה בחדש אנו יודעים לאיזה שבוע הוא התכוין. וכן החקירה של כמה בחדש אינה מועילה בלי החקירה של באיזה יום בשבוע, הלכך נחשבים שניהם מהחקירות. **התוספות** הקשו, למה צריך לשאול אותם באיזה יום בשבוע היה, הרי כיון שהם כבר כיוונו שניהם לאותו יום בחדש, גם אם לא יכוונו עתה לאותו יום בשבוע, לא תיבטל העדות משום כך, כי זה נחשב כאילו הם חוזרים בהם מדבריהם הראשונים, והדין הוא שאין עדים "חוזרים ומגידים", דהיינו שאינם יכולים לחזור בהם מעדותם לאחר כדי דיבור מהעדות? ותירצו, כיון שהצורך ב"שבע חקירות" נלמד מהפסוקים, הרי זו גזירת הכתוב שבנוגע לחקירות הללו אין אומרים את הכלל של "חוזר ומגיד", אלא צריך שבכל אותן השאלות לא יכחישו העדים זה את זה ולא את עצמן אפילו ממה שכבר אמרו לפני כן. עוד תירצו, שיש נפקא מינה ממה ששואלים אותם באיזה יום בשבוע, לגבי אם היה הבדל ביניהם של יום אחד, בחקירה של היום בחדש. שעל ידי זה שהם מכוונים עתה לאותו יום בשבוע אנו תולין שאז טעה אחד מהם בעיבור החדש, וכמו שביארו לעיל [יא ב] בד"ה זה. **תוס**' ד"ה באיזה.

ז. **באיזה מקום** היה המעשה.[324]

ותנן שם, בהמשך המשנה, שבנוסף על שבע החקירות הללו, היו שואלים אותם שאלות נוספות, והן נקראות "בדיקות". כגון, האם הכרתם את ההרוג, שמא היה גוי. ובאיזה בגדים היה לבוש. ובמה הרגו. והאם התרתם ברוצח. וכל בית דין המרבה בבדיקות הרי זה משובח.

וממשיכה המשנה: **מה בין חקירות לבדיקות**, מה ההבדל ביניהם לדינא?

חקירות, אם **אמר אחד מהן**: **איני יודע** לענות על אחת מהשאלות, **עדותן בטילה**. ואילו **בבדיקות**, **אפילו שניהם אומרים**: **אין אנו יודעין** להשיב על השאלות, **עדותן קיימת**.

אלא אם כן הם מכחישים זה את זה, שאז עדותן בטילה.

והוינן בה: **מאי שנא חקירות**, **ומאי שנא בדיקות** מדוע בזה פוסל "איני יודע", ובזה אינו פוסל?

ואמרינן: "**חקירות**" - **אמר אחד מהן איני יודע עדותן בטילה**, משום **דהויא לה עדות שאי אתה יכול להזימה!**

שהרי כל הזמת העדים היא על ידי שבאים עדים אחרים ואומרים שבאותו יום ובאתה שעה שאתם אומרים שראיתם את העדות הזאת במקום פלוני, הייתם עמנו במקום אחר. וכאשר אחד מהעדים משיב על אחת מהחקירות שאינו יודע, שוב לא ניתן להזימו. ואפילו יאמר רק על חקירת השעה שהוא אינו יודע, לא יהיה ניתן להזימו ולומר לו: עמנו היית באותה שעה.

ואם תאמר: הרי אפשר להזימו על ידי היום, כגון, שיבאו עדים אחרים ויאמרו: עמנו היית כל אותו היום? מכל מקום, כיון שלמדנו מהמקראות שצריך לחקור את העדים בשבע חקירות, צריך שבכל אחת מהן תוכל להתקיים תורת הזמה, ואם אינם יודעים את השעה, נמצא שחסרה תורת הזמה בחקירת השעה.

וכל עדות שאי אתה יכול להזימה, אינה עדות. משום שנאמר בתורה "ודרשו השופטים היטב, והנה עד שקר העד, שקר ענה באחיו. ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו". ומשמע שרק עדות שאפשר לקיים בה תורת הזמה הוי עדות.[325]

---

[324] שהרי בלי זה אי אפשר להזים אותם. **רש"י** שם.

[325] הביאור בזה, משום שאין כח עדות אלא אם הוא באופן הכתוב, אבל באופן אחר מהכתוב לא מצינו שתועיל עדותן, ואין אנו יכולים לחדש דין עדות מעצמנו. וכן מצינו במכירת אמה העבריה שאם אינה ראויה ליעוד אין המכירה חלה, כיון שבכתוב נאמר דין יעוד, לא מצינו מכירה אחרת שלא באופן הכתוב. אך צריך עיון, שהרי נחלקו תנאים בסנהדרין [מה ב] אם בעינן "קרא כדכתיב" או לא. ומדוע כאן לכולי עלמא צריך שיהא קרא כדכתיב? **קובץ שיעורים**.

אבל **בבדיקות**, אף אם יאמרו שניהם שאינם יודעים, עדיין זו **עדות שאתה יכול להזימה, היא**. שהרי אין ההזמה תלויה כלל בבדיקות, כי לא יתכן לומר "עמנו הייתם" ביחס, למשל, לסוג הבגדים שלבש ההרוג.

ומסיקה הגמרא את הקושיא לרבא: **ואי אמרת טעי איניש כולי האי**, שתי שעות לדברי רבי מאיר, ואפילו שלש שעות לדברי רבי יהודה, אם כן, **חקירות ד"איזו שעה" נמי** אין בה כדי להביא לידי הזמה על ידה. שהרי אפילו אם יאמרו העדים את השעה שאירע בה המעשה, עדיין **עדות שאי אתה יכול להזימה היא** [על פי השעה בלבד]. שאם יבאו עדים ויאמרו: עמנו הייתם באותה שעה, כי אז **דאמרי** העדים הראשונים: אכן היינו עמכם באותה שעה, אך **מטעי קטעינן**, והמעשה היה בשעה אחת יותר מאוחר או יותר מוקדם ממה שאמרנו תחילה?

ומשנינן: **דיהבינן להו כולי טעותייהו**. שאכן נותנים לעדים את כל הזמן שניתן לטעות בו, ואין להזימם אלא אם כן יאמרו להם: עמנו הייתם כל אותה שעה וטעותה. דהיינו, אף בזמן הסמוך לו מלפניו ומלאחריו, עד השיעור שאפשר לתלותו בטעות, הייתם עמנו. ובאופן זה מועילה חקירת השעה, כי אם לא היו אומרים כלל את השעה, לא היה ניתן להזימם, עד שיאמרו להם: עמנו הייתם כל אותו היום.

ומפרשינן: **לרבי מאיר**, דאמר אדם טועה בשתי שעות, **יהבינן להו** לאותם עדים, שאחד מהם אמר "בשתים" ואחד אמר "בשלש", **מתחילת שעה ראשונה** מהיום, **עד סוף חמש** שעות. כלומר, לשניהם יחד נותנים את כל הזמן הזה:

לעד שאומר "בשתים", נותנים מהשעה הראשונה עד סוף השעה הרביעית. שאם יאמרו לו: עמנו הייתה בשעה שניה, יוכל לומר טעיתי בשעה לאחור, והמעשה היה בשעה הראשונה. [ותיכף תבאר הגמרא, מדוע אינו יכול לטעון שטעה בשעתיים לאחור]. ואף אם יאמרו לו שגם בשעה הראשונה היית עמנו, יוכל לטעון שטעה בשעתיים קדימה, והמעשה היה בשעה שלישית או רביעית. [ומה שאמר "בשתים", נתכוין לסוף שתים]. ורק כשיאמרו לו: עמנו היית כל ארבע שעות הראשונות, הרי הוא מוזם. [326]

ולעד שאומר "בשלש" נותנים גם את השעה החמישית.

דהיינו, שעד שלא יזימו אותו על כל החמש שעות, יוכל לטעון - או שהמעשה היה בתחילת שעה ראשונה, והוא התכוין לתחילת שלש. או שהמעשה היה בסוף חמש,

[326] "נותנים לו" פירושו, שאם יוכל למצוא אפילו רגע אחד מתוך אותו זמן, שעליו אי אפשר לומר לו "עמנו היית", הוא אינו מוזם.

והוא התכוין לסוף שלש.[327]

ובדין הוא, דניתיב להו, שניתן לו לאותו עד שאומר "בשתים", **מעיקרא טפי**, שעה נוספת לאחור, דהיינו, שלא יוזם עד שיאמרו לו: עמנו היית אף בשעה אחרונה של הלילה. שאם לא כן, יוכל לטעון שהמעשה היה באותה שעה, והוא טעה בשעתיים.

אלא, לא אמרינן כן, כי **בין יממא לליליא לא טעו אינשי**. ואילו היה המעשה בסוף הלילה, לא היה טועה לומר שהוא היה בשעה שניה מהיום.

ולרבי יהודה, דאמר אדם טועה בשלש שעות, **יהבינן להו** לאותם עדים שאחד מהם אמר "בשלש" והשני "בחמש" [שרבי יהודה מכשיר אף באופן כזה], את כל משך הזמן **מתחילת שעה ראשונה ועד סוף** שעה **ששית** [כלומר לשניהם יחד].

לזה שאמר "בשלש", נותנים את השעה הראשונה והשניה, **ובדין דניתיב להו מעיקרא טפי**, היינו צריכים לתת לו עוד שעה, והיא השעה האחרונה של הלילה. שהרי לפי רבי יהודה אדם עלול לטעות אפילו בשלש שעות.

דף יב:

אלא שבין יממא לליליא לא טעו אינשי. וגם נותנים לו את השעה הרביעית והחמישית והששית [שהוא יכול לטעון שנתכוין לסוף שלש].

וזה שאמר "בחמש", נותנים לו את השעה השניה והשלישית והרביעית [שמא התכוין לתחילת חמש], וגם את השעה הששית.

ובדין הוא דניתיב ליה **לקמיה טפי**, היינו צריכים לתת לו עוד שעתיים קדימה, **אלא** שרבי יהודה עצמו אמר בברייתא שאין לטעות בין השעה החמישית לשביעית, לפי **שבחמש, חמה** עומדת **במזרח** הרקיע, **ואילו בשבע, חמה** עומדת **במערב** הרקיע.[328]

[וכל האמור לעיל בשיעור הזמן שנותנים לעדים, הוא רק כדי להציל אותם מעונש של "כאשר זמם". אך בנוגע לכשרות העדות עצמה, די בפחות מכך כדי שתיבטל העדות. שאם למשל העד שאמר "בשלש" הוזם על שלישית ורביעית וחמישית, מיד בטלה

[327] הקשו **התוספות**: גם אם יזמו אותם על כל החמש שעות, עדיין אין כאן הזמה. כי שמא טועים העדים המזימים וסוברים על השעה הרביעית שהיא כבר חמישית. ובאמת בשעה החמישית כבר לא היו עמם, ואז היה המעשה. נמצא שאותו שאמר בשלש לא הוזם. [ואף שהעדות בטלה משום שהעד שאמר בשתים ודאי משקר, כי הוא אינו יכול לטעות משתים עד חמש. אך דין עדים זוממים אין להם, כיון שהוזם רק אחד מהם, ואין העדים נעשים זוממים עד שיזומו שניהם]? ותירצו על פי דבריהם לעיל בד"ה אלא, שאין תולין כלל ששני העדים טעו. ולכן גם כאן אין תולין ששני העדים המזימים טעו בנוגע לזמן שהם אומרים "עמנו הייתם". **תוס'** ד"ה לרבי.

[328] **בתוס' רבינו פרץ**, מבאר למה לא דיברה הגמרא על אופן רגיל ששני העדים מכוונים לאותה שעה, ולמה צריך להביא כאן את מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה? אלא שהגמרא מלכתחילה לא הקשתה על אופן ששניהם מכוונים לאותה שעה שאז ודאי אין תולין שהם טועים. רק על האופן של המחלוקת של רבי מאיר ורבי יהודה שכל אחד מהעדים אמר שעה אחרת, על זה היה קשה לגמרא שנתלה בטעות העדים. ועל דרך זה הוא מתרץ גם כן את קושיית **התוספות** בהערה הקודמת, כיון שהעדים המזימים כיוונו לאותה שעה אין לתלות בהם שטעו.

העדות. שאם יטען שהוא טעה לאחור, והמעשה היה קודם השעה השלישית, [329] לא נוכל לצרף את עדותו לעד השני שאמר "בחמש", משום שיש ביניהם הפרש של יותר משלש שעות, [330] שאפילו לרבי יהודה אין אדם טועה עד כדי כך. רש"י].

ודנה הגמרא עתה, כיצד ליישב את משנתנו לפי הדיעות שנאמרו לעיל בשיעור הזמן שאדם עלול לטעות.

תנן: רבי מאיר אומר: אוכלין כל חמש ושורפין בתחילת שש.

רבי יהודה אומר: אוכלין כל ארבע ותולין כל חמש ושורפין בתחילת שש.

ומקשינן: **לאביי אליבא דרבי מאיר, דאמר אין אדם טועה ולא כלום, ניכול כולה שית!** שיהא מותר לאכול חמץ בכל השעה הששית. [331] שהרי מן התורה אין החמץ אסור אלא מתחילת השעה השביעית. ומדוע גזרו חכמים והרחיקו שלא יאכל לפני כן, כיון שאין חשש כלל שיבאו אנשים לטעות בזמן?

ולהך לישנא בתרא דאביי **נמי, דאמר** רבי מאיר **אדם טועה במשהו**, תקשי, **ניכול עד סוף שית**, וירחיק רק משהו בסוף השעה הששית. ומדוע אסרו את כל השעה הששית?

וכן קשיא **לאביי אליבא דרבי יהודה, דאמר אדם טועה בחצי שעה, ניכול עד פלגא דשית** [עד חמש שעות וחצי], ודי בהרחקה של חצי שעה, שהוא שיעור הזמן שאדם עלול לטעות! **ולהך לישנא** בתרא דאביי **נמי, דאמרת** אליבא דרבי יהודה **אדם טועה שעה ומשהו, ניכול עד סוף חמש**, וירחיק כל השעה הששית, ומשהו מהשעה החמישית.

ומדוע גזר רבי יהודה על כל השעה החמישית? [332]

---

[329] שאינו יכול לטעון שהיה בשעה ששית, כי לגבי קיום העדות אנו אומרים "אילו דייקינן" ושמא התכוין לתחילת שש, ויש כאן יותר משלש שעות חסר משהו, עד לתחילת שש.

[330] שכאמור, לגבי קיום העדות צריך לחשוש שמא התכוין לתחילת חמש.

[331] לאו דוקא כל שש, שהרי צריך לשרוף את החמץ בתוך שש, כי מיד בתחילת שבע עוברים עליו ב"תשביתו". אלא עד קרוב לסוף שעה ששית. **תוס'** ד"ה ניכול. **רבינו דוד** חולק על **התוספות**, אלא שמשמעות "אך ביום הראשון תשביתו" היינו שיעשה הביעור בתחילת שעה שביעית, ומן התורה מותר לאכול כל שעה ששית, ודברי הגמרא הם כפשוטם. עוד הביא מהרמב"ן, שסובר אף הוא כ**תוס'** שצריך לבער החמץ מן התורה קודם שיתחיל שעה שביעית. ואף על פי כן כתב שאפשר לפרש הגמרא כפשוטה שיאכל כל שעה ששית, שהרי האכילה עצמה היא הביעור. והקשה עליו, שאם הוא מצוה מן התורה לבער בשעה ששית, ודאי שאסור אז לאכלו, שהרי השבתה אין משמעה אכילה? [ראה לקמן כח ב **בתוס'** ד"ה רבי שמעון שכתבו גם כן שתשביתו משמע שלא כדרך הנאתו דהיינו אכילה. וכן כתב הרמב"ן במלחמות לעיל [ג א מדפי הרי"ף] "שאין לך דבר בתורה שצריך השבתה ומותר באכילה"]. וראיה לזה ממה שאמרה הגמרא לעיל [יא א] "הוא עצמו מחזר עליו לשורפו מיכל קאכיל מיניה" הרי שהחיזור אחר השריפה מעידה על איסור האכילה שבו, ולכן אין לחשוש שמא תוך כדי הבדיקה יבא לאכול ממנו. שאם אתה אומר שבשעה שהוא שורפו מותר לאכול ממנו, אין השריפה מהווה סימן לאיסור האכילה.

[332] גם אם היה טועה בשתי שעות, היה קשה שיהא מותר לאכול לפי רבי יהודה עד סוף חמש. שהרי רבי יהודה עצמו אומר לגבי עדות [לעיל יא ב] שאם עד אחד אומר בחמש שעות והשני בשבע, עדותן בטלה, משום שאין אדם טועה בין חמש לשבע, שהרי בחמש החמה במזרח, ובשבע החמה במערב. ואם כן, אין חשש שאם נתיר לו לאכול חמץ בחמש יטעה על השעה השביעית שהיא חמישית. **תוס'** ד"ה ולכך.

אמר אביי: עדות מסורה לזריזים. שאין אדם בא להעיד בדיני נפשות אלא אם כן הוא בקי בשעות, שהרי הוא יודע שסופו להחקר בדרישות וחקירות. ולכן הוא אינו טועה אלא בשיעור מועט.

אבל דין אכילת **חמץ**, **לכל** אדם הוא **מסור**. ואף לאנשים שאינם בקיאים בשעות. לכן הוצרכו לגזור אף בשיעור זמן רב יותר.

ותו מקשינן: **ולרבא אליבא דרבי מאיר, דאמר אדם טועה שתי שעות חסר משהו, מתחילת חמש לא ניכול**, וירחיק שתי שעות מזמן האיסור של תורה. ומדוע לא גזר רבי מאיר אלא על השעה הששית בלבד?

ומשנינן: אין לטעות בין השעה החמישית ושביעית, משום ש**בחמש חמה במזרח, ובשבע חמה במערב.**

ומקשינן: **אי הכי, בשית נמי ניכול!** שהרי גם בין שש לשבע אין לטעות, כי בשש עדיין לא נטתה החמה לצד מערב אלא היא עומדת באמצע הרקיע, והצל אינו נוטה לא לכאן ולא לכאן אלא תחתיו, ואילו בשבע החמה נוטה כבר לצד מערב?

ומשנינן: **אמר רב אדא בר אהבה**: בשעה **שית, יומא בקרנתא קאי**, החמה עומדת באמצע הרקיע, והיא קרובה לנטות למזרח, וקרובה לנטות למערב. ואי אפשר לעמוד במדוייק להיכן היא נוטה, לכן אפשר לטעות בין שש לשבע. [333] ותו מקשינן: **ולרבא אליבא דרבי יהודה, דאמר אדם טועה שלש שעות חסר משהו, מתחילת ארבע** שעות **לא ניכול**, כדי שירחיק שלש שעות מהזמן שאסור מן התורה, ומדוע הוא מתיר לאכול בשעה הרביעית?

ומשנינן: הרי שמענו לרבי יהודה עצמו שסובר שבין חמש לשבע אין אדם טועה. כי **בחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב, וכל שכן** שאינו טועה בין **ארבע** לשבע.

[333] מקשים **התוספות**: לפי אביי בלישנא קמא שמפרש דברי רבי יהודה, שלכן בעד אחד אומר בשלש שעות והשני אומר בחמש עדותן קיימת, משום שאדם טועה בחצי שעה, ואנו תולין שהמעשה היה בשלש ומחצה, וזה שאמר בשלש התכוין לסוף שלש, וזה שאמר בחמש התכוין לתחילת חמש, וכל אחד טעה רק בחצי שעה. אם כן מדוע אומר שם רבי יהודה שאם אחד אומר בחמש, והשני בשבע עדותן בטלה, משום שאי אפשר לטעות בין חמש לשבע, שהרי בחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב. הרי אפשר שהמעשה היה בחמש וחצי, וזה שאמר בחמש התכוין לסוף חמש וטעה בחצי שעה, וזה שאמר בשבע התכוין לתחילת שבע, ואף הוא טעה בין חמש וחצי לתחילת שבע, שהרי אנו אומרים עתה שאדם עלול לטעות בין שש לשבע? ותירצו, שזה שהגמרא אומרת כאן שאפשר לטעות בין שש לשבע, זה רק לגבי חמץ המסור לכל, אבל בעדות המסורה לזריזים, אף בכך אינם טועים. או שאביי אינו סובר כלל את התירוץ של "שית יומא בקרנתא קאי". שהרי הגמרא מתרצת זאת רק לפי רבא. **תוס**' ד"ה בשית. מהר"ם חלאוה מתרץ שכדי להכשיר את העדות הזו אנו צריכים להחשיב את השעה הששית כאילו היא חמישית [ביחס למצב השמש] לגבי זה שאמר חמש, ואילו לגבי זה שאמר בשבע היא נחשבת כאילו היא שביעית, וזה תרתי דסתרי.

ושוב מקשינן: **אי הכי**, **בחמש** שעות **נמי ניכול** עדיין חמץ, שהרי כאמור אין אדם טועה בין חמש לשבע?

תרגמה [ביאר ותירץ] **אביי אליבא דרבא**, שרק לענין עדות סובר רבי יהודה שאין העדים טועים בין חמש לשבע, כי **עדות מסורה לזריזים**. אך בחמץ, שהוא **לכל** אדם **מסור**, טועה הוא אף בכך.

ומכל מקום, אין הוא טועה בין ארבע לשבע [כמו בין תחילת שלש לסוף חמש, שלפי רבי יהודה טועה אדם בכך]. כי בכל זאת יש לו סימן על ידי החמה שלא לטעות עד כדי כך, שהרי בארבע החמה עדיין רחוקה הרבה מצד מערב, ורק בין חמש לשבע הוא עלול לטעות.

ורבא עצמו **אמר** [ליישב את שיטתו]: לעולם אף בחמץ אף שהוא מסור לכל סובר רבי יהודה שאין חשש שיטעה אדם בין חמש לשבע, משום שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב. ומה שהוא אוסר לאכול בשעה חמישית, **לאו היינו טעמא דרבי יהודה** כמו שסברנו, משום שהוא עלול לטעות בזמן.

אלא, **רבי יהודה לטעמיה**, **דאמר** לקמן [כא א]: **אין ביעור חמץ אלא שריפה**, והוא חולק על רבנן שסוברים "השבתתו בכל דבר".

ולכן אסרו חכמים לאכול חמץ בשעה חמישית, כי **יהבו ליה רבנן** [נתנו לו] **שעה אחת** שיהא פנוי **ללקוט בה עצים** לצורך השריפה שבשעה הששית, שאם היה מותר לו לאכול אז חמץ, לא היה נזכר להכין עצים, אך עתה שהוא אסור באכילת חמץ, הוא שם לב לכך.

איתיביה רבינא לרבא מהא דתניא: **אמר רבי יהודה**: **אימתי** אני אומר שאין ביעור חמץ אלא שריפה? דוקא **שלא בשעת ביעורו** של החמץ, דהיינו, בכל שעה ששית, [334] שהוא עדיין אינו אסור מן התורה. **אבל בשעת ביעורו**, מתחילת שבע, שהוא כבר אסור מן התורה, **השבתתו בכל דבר**, ולא רק בשריפה.

ואם כן, מדוע הוא צריך לטרוח וללקוט עצים? והרי אם אין לו עצים מן המוכן, ימתין עד השעה השביעית, ואז לא יצטרך לשורפו, אלא יוכל לבערו בכל דרך שהיא? [335]

---

[334] **הרא"ש** בפרק כל שעה [ג] כתב שרש"י מודה שבשעה חמישית מבערו בכל דבר. וכתב **הבית יוסף** [תמה], שהרא"ש דייק מדברי רש"י שכתב "שלא בשעת ביעורו" היינו בתחילת שש וכל שש, ולא כתב שהוא קודם שעה שביעית, משמע שדוקא בשעה ששית, אבל קודם לכן שהוא מותר בהנאה אף מדרבנן, השבתתו בכל דבר. והטור שם הקשה על הרא"ש מרש"י לקמן [כז ב] ד"ה שאם שמשמע שאפילו שלשים יום קודם לפסח צריך לשרוף דוקא לפי רבי יהודה? וראה בית יוסף שם ו**קרבן נתנאל** על הרא"ש [ח] שיישבו דעת הרא"ש.

[335] כך מפרש רש"י. **התוספות** הקשו עליו כמה קושיות: א. איך ימתין עד השעה השביעית עם הביעור? הרי הגמרא אומרת לעיל שרבי יהודה גוזר שלא לבדוק את החמץ לאחר שש, שמא תוך כדי התעסקותו בחמץ יבא לאכול ממנו. ומהאי טעמא גם אין לו להמתין ולא לבערו עד אז, שמא יבא לאכלו בשעת הביעור? ב. הרי במשנה הקודמת קורא רבי יהודה לשעה ששית "שעת ביעורו", ומדוע כאן נפרש "שעת הביעור" לשעה השביעית? ג. הרי

אלא, אמר רבא: טעמו של רבי יהודה, **גזירה משום יום המעונן** שאין השמש זורחת בו, ואי אפשר לדעת לפי השמש את השעה, שאז עלולים לטעות אף בין חמש לשבע, ולכן גזרו בכל ערב פסח שלא לאכול חמץ בשעה חמישית.[336]

כל המקור של רבי יהודה שצריך לדקוק לשרוף את החמץ הוא משריפת נותר. ושם רק לאחר שהוא נאסר באכילה ונעשה נותר חלה עליו מצות השריפה, ומדוע כאן החיוב לשרוף הוא דוקא קודם זמן האיסור? ולכן הם מפרשים להיפך: "שלא בשעת ביעורו", היינו לאחר שש שאינו זמן הביעור כיון שרוב העולם מבערים בשש כתיקון חכמים. ורק אז סובר רבי יהודה שחמץ טעון שריפה, שהרי, כאמור, כל הטעם של רבי יהודה הוא משום שלומדים חמץ מנותר, ובנותר רק אחר זמן האיסור הוא טעון שריפה. אבל "בשעת ביעורו", דהיינו בשעה ששית, שאז כל העם מבערים את החמץ, השבתתו בכל דבר. כיון שאינו מחוייב לבער אז את החמץ רק מדרבנן, אין צריך דוקא שריפה. ולפי זה מבוארת קושיית הגמרא מדוע היו צריכים לתת לו פנאי ללקוט עצים לצורך שריפת החמץ, הרי בשעת ביעורו הרגיל, דהיינו בשעה ששית, אין צריך דוקא שריפה אלא יכול לבער את החמץ בכל דרך שהיא. **תוס**' ד"ה אימתי. ובחידושי **הר**"ן הקשה עוד על שיטת רש"י שבשעה ששית מצוה לשורפו מן התורה: איך יתכן דבר שהוא מותר שיהא מצוה לשורפו? ובדומה לזה הקשה **רבינו דוד**, שהרי בשעה רביעית וחמישית מודה רש"י שהשבתתו בכל דבר [כשיטת הרא"ש בהערה הקודמת], ומה היתרון בשעה ששית שאף היא מותרת מן התורה? גם **החזון איש** [קכד לדף כז ב] עמד על הקושי בדברי רש"י, שהרי בשעה ששית מותר לאכלו ולמוכרו לנכרי מן התורה, ולמה יאסור רבי יהודה לזרותו לרוח או להטילו לים? ואין לומר שרבי יהודה סובר שעל ידי פירור והטלה לים עדיין אינו נחשב מבוער מן העולם כיון שהפירורין קיימים במקום שהם נמצאים. שאם כן, למה התיר רבי יהודה בשבע לזרות לרוח ולהטיל לים. אלא על כרחך, שבזה לא נחלקו רבי יהודה וחכמים שזה נחשב כמבוער מן העולם, ואם כן קשה, למה יגרע זרייה לרוח והטלה לים מאכילה או מכירה לנכרי? ועל כרחך צריך לומר לפי רש"י, שבאמת מודה רבי יהודה שמותר בשעה ששית לזרות לרוח ולהטיל לים, אלא שלא קיים בכך מצות עשה של השבתה, אלא שעשה מעשה להנצל שלא יעבור על עשה דהשבתה לאחר שש, ולא יעבור על לאו דבל יראה בפסח. אבל אם שורפו באש, אז הוא מקיים מצות עשה בפועל בשריפתו. ותהיה מצות עשה זו רשות, שאם קיימה, עשה מצוה, ואם חיסר לא עבר על מצוה. ובמכתב [נדפס **בחזון איש** על הש"ס] סתר את תירוצו, שאם יש לו שכר בעולם הבא עבור השריפה, היה ראוי להמנע מלאכול חמץ בערב פסח ולמכור לנכרי, רק לשרוף. וסיים: והנה נשאר לנו דברי רש"י בלא פתרון. עוד הקשה **רבינו דוד** על רש"י: הרי בשעה ששית יכול עדיין לבטלו בדיבורו מן התורה, ומה גרע מפרר וזורה לרוח שהוא מבטלו על ידי מעשה מביטול בדיבור? וכן הקשה **בפני יהושע** [לקמן כז ב ד"ה יהא]. וראה **קהילות יעקב** [א] ישוב לקושיא זו. **הצל**"**ח והרש**"**ש** הקשו על רש"י: אם אפשר להמתין עד שבע עם השריפה, למה צריכה הגמרא להקשות מצד שרבי יהודה סובר שאז השבתתו בכל דבר? הרי בלאו הכי היה אפשר לשאול, למה צריך להכין עצים בשעה חמישית, הרי יכול לעשות זאת בשעה ששית, ולשרוף רק בתחילת שבע? ה**שפת אמת** כתב, שלפי **רש**"**י** הדמיון לנותר הוא, כמו שבנותר, מלבד המצוה לבער לאחר שנעשה נותר, יש גם מצוה לבערו קודם סוף זמנו, או באכילה, ואם אינו יכול לאכלו צריך לבערו בשאר ביעור כדי שלא ישאר ממנו עד הבקר [ראה שם בהגה"ה שמקשה, הרי אפילו קדשים שנפסלו, אם אין פסולן בגופן צריך עיבור צורה], ובודאי שהביעור הזה שהוא קודם זמן איסורו אינו דוקא בשריפה, שרק כאשר נעשה כבר נותר דינו בשריפה ולא קודם. והגדר בזה הוא, שכאשר כל הביעור הוא כדי שלא יעבור עליו בשהייתו, אז צריך לבער בכל מיני ביעור, וביעור זה אינו מטעם מצות שריפה אלא כדי שלא יקיימנו באיסור. ואילו לאחר שנעשה נותר, וכבר אין עליו איסור במה שמשהנו, אז מצותו בשריפה. והוא הדין חמץ, יש בו את שני הזמנים הללו: **לאחר** זמן איסורו, שאסור להשהותו, השבתתו היא בכל דבר, שביעור זה אינו מצוה, אלא רק כדי שלא יעשה איסור, והרי זה כמו נותר קודם זמנו. ואילו **קודם** זמן האיסור, הוא דומה לנותר לאחר זמן האיסור, וכמו שם, לאחר שנעשה נותר ואין עליו איסור בשהייתו, מצותו בשריפה, הוא הדין בחמץ קודם זמן האיסור צריך דוקא שריפה. ועיקר הלימוד מנותר הוא בכך שחמץ מצותו בשריפה. אך בזמן שיש איסור במה שמשהנו, אינו דוקא בשריפה. שהרי גם בנותר, מצותו בשריפה היא דוקא בזמן שאין עליו איסור בשהייתו. ובדומה לזה כתב **האור שמח** הלכות חמץ [ג יא], שלפי רש"י לומד רבי יהודה מנותר, שכמו בנותר אין שורפין אותו קודם שנעשה נותר משום שהוא קדוש ואסור לאבדו, כך בחמץ המצוה לשורפו דוקא קודם זמן איסורו, שאילו לאחר מכן הרי הוא עובר בבל יראה. [כלומר, שזה כאילו עצם השריפה הוא איסור, שהרי אסור לו בכלל להשהותו אז].

[336] אבל לגבי עדות לא תלינן שמא היה יום המעונן, ולכן טעו בין חמש לשבע. כיון שרוב ימים אינם מעוננים, אין הולכים אחר המיעוט להחמיר ולקיים העדות, שהרי ספק נפשות להקל. **תוס**' **הרשב**"**א**.

ומקשינן: **אי הכי**, **אפילו בארבע שעות נמי לא ניכול**!? שהרי לפי רבי יהודה, אדם עלול לטעות אף בשלש שעות באופן שאין היכר לפי השמש?

ומתרצינן: **אמר רב פפא**: שעה **ארבע** כולם בקיאים בה אימתי היא, מפני **שזמן סעודה לכל היא**. ואין חשש שיבאו לטעות על שעה שביעית שהיא שעה רביעית. [337]

תנו רבנן: **שעה ראשונה** היא זמן של **מאכל** "**לודים**" [שם אומה של אוכלי אדם, רש"י שבת י א], ורעבתנים הם וממהרים לאכול.

שעה **שניה** היא זמן של **מאכל ליסטין**, אף הם רעבתנים, אלא לפי שהם ערים כל הלילה, הם ישנים עדיין בשעה הראשונה ואוכלים רק בשעה שניה.

שעה **שלישית** היא זמן של **מאכל יורשין**, אנשים שירשו הון רב, ואינם צריכים לדאוג לפרנסתם, לכן הם מקדימים לאכול.

שעה **רביעית** היא זמן של **מאכל פועלין**.

שעה **חמישית** היא זמן של מאכל **תלמידי חכמים**.

שעה **ששית** היא זמן של **מאכל כל אדם**.

ומקשינן: **והאמר רב פפא** לעיל: שעה **רביעית זמן סעודה לכל היא**, ואילו בברייתא נאמר ששעה ששית היא זמן מאכל אדם?

ומשנינן: **אלא**, **איפוך** [הפוך] וגרוס כך בברייתא: **רביעית מאכל כל אדם**, **חמישית מאכל פועלים**, **ששית מאכל תלמידי חכמים**.

ומסיימת הברייתא: כל האוכל **מכאן ואילך**, הרי הוא **כזורק אבן לחמת**. כלומר, שהאכילה אז מזיקה לגוף האדם. [338]

[337] טעם זה לא שייך אלא לענין חמץ, שהוא ענין של אכילה, ובדבר הנוגע לאכילה יש לאדם סימן על ידי זמן הסעודה. אבל בדברים אחרים, כגון בעדות, לא שייך הטעם הזה. ולכן סובר רבי יהודה, שאם עד אחד אומר "בשלש" והשני "בחמש", עדותן קיימת, משום שאדם עלול לטעות בין שעה שלישית לחמישית. ולא אמרינן כיון שבאמצע יש את השעה הרביעית שכולם בקיאים בה לפי שהיא זמן סעודה לכל, אין הוא טועה בין השעה השלישית לחמישית. **תוס'** ד"ה ארבע.

[338] **רש"י** שבת [י א]. והוסיף, שנראה לו שאינה מזיקה לגוף האדם, אלא שאינה מועילה לו. וכן נראה **ממגן אברהם** [קנז ג] שמפרש "כזורק אבן לחמת" שדומה לחמת יין שאינה מלאה, והוא זורק אבן לתוכה כדי שתתמלא, ובאמת אינו מעלה ולא מוריד. כך היא האכילה לאחר שש שעות. עוד כתב שם **המגן אברהם** בסעיף א, שלכאורה מהסוגיא כאן משמע ששש שעות נחשבין מעלות השחר, שהרי הגמרא משוה זאת לענין חמץ שמחשיבין את השעות מעלות השחר. אך במקום אחר משמע שמחשיבין את השש שעות משעה שהוא קם ממיטתו. וצריך לומר, שאמנם עיקר החשבון הוא משעה שקם ממיטתו, ואף על פי כן מדמה הגמרא לחמץ, משום שרוב העולם קמים בעלות השחר [ולכן, השעה הרביעית של זמן סעודה מתאימה עם השעה הרביעית לגבי אכילת חמץ]. ואם כן, יש ליישב המנהג שלפעמים בשבת ויום טוב מאחרים את הסעודה לאחר שעה ששית, משום שמחשיבין משעה שקמים מהמיטה, ובשבת וביום טוב מאחרין לקום משום עונג שבת ויום טוב.

אמר אביי: **לא אמרן** שהוא כזורק אבן לחמת, **אלא דלא טעים מידי בצפרא**, שלא טעם כלום בבקר. **אבל** אם **טעים מידי בצפרא**, **לית לן בה**, שאף אם יאחר את סעודתו לאחר שעה ששית, עדיין הוא מועיל לגוף.

אמר רב אשי: **כמחלוקת בעדות** כשם שנחלקו רבי מאיר ורבי יהודה בעדות, שלפי רבי יהודה אדם טועה בזמן, יותר מלפי רבי מאיר, **כך מחלוקת בחמץ**. שלכן מקדים רבי יהודה את זמן איסור אכילת חמץ בשעה אחד מרבי מאיר, משום שלדעתו אדם עלול לטעות בזמן, יותר מלפי רבי מאיר.

ותמהינן: **פשיטא!** שהרי **היינו הך דאמרינן** לעיל ליישב את הסתירה בין המחלוקת בעדות למחלוקת בחמץ?

ומשנינן: **הא קא משמע לן**, **דשינויי דשנינן שינויא הוא**. שכל התירוצים שאמרנו לעיל נכונים הם להלכה.

ולא תימא ביישוב הסתירה בין דברי רבי מאיר ורבי יהודה בעדות, לדבריהם בחמץ, כי **תנאי היא**, שנחלקו תנאים בדעתם. שלדעת התנא של המשנה שלנו, סובר רבי מאיר שאדם טועה רק בשעה אחת, ורבי יהודה סובר שאדם טועה בשתי שעות. והתנא של המשנה בסנהדרין סובר, שלפי רבי מאיר אדם טועה בשתי שעות, ולפי רבי יהודה בשלש שעות [לפי רבא]. [339]

לכן משמיענו רב אשי שאין כאן מחלוקת, אלא שיש הבדל בין חמץ לעדות, כפי שנתבאר לעיל.

אמר רב שימי בר אשי: **לא שנו** בענין עדות, שאפילו כשהעדים מכחישים זה את זה בזמן, לפעמים תולין הדבר בטעות ומקיימין את העדות, **אלא** כשהם מעידים **בשעות**, כגון, שזה אומר בשתים וזה אומר בשלש. **אבל** אם **אחד אומר** שהמעשה היה **קודם הנץ החמה**, **ואחד אומר** שהיה **אחר הנץ החמה**, **עדותן בטילה**, כי אין אדם טועה בין קודם הנץ החמה לאחריו.

ומקשינן: מה משמיענו רב שימי, והלא **פשיטא** היא?

ומשנינן: **אלא**, כך אמר רב שימי: **אחד אומר קודם הנץ החמה**, **ואחד אומר בתוך הנץ החמה** בהתחלת הנץ, **עדותן בטילה**.

ועדיין מקשינן: **הא נמי פשיטא** היא, שהרי גם בכך לא ניתן לטעות?

---

[339] פירוש נוסף אומר **רש"י**. שלא תימא לתרץ את הקושיא מעדות לחמץ [שבעדות אומר רבי יהודה שאין אדם טועה בין חמש לשבע, ואילו בחמץ הוא גוזר על השעה החמישית], שנחלקו תנאים בדעת רבי יהודה אם שייך לטעות בין חמש לשבע או לא. לכן קמשמע לן רב אשי, שאין כאן מחלוקת תנאים, אלא שיש לחלק, שבחמץ גזרינן טפי משום שהוא מסור לכל, או משום גזירה אטו יום המעונן.

דף יג.

ומשנינן: **מהו דתימא** שלעולם **תרוייהו חדא מילתא קאמרי**, לאותו זמן נתכוונו שניהם, שהמעשה היה אמנם מעט קודם הנץ החמה, **והא דקאמר** אחד מהם (תחילת העמוד) "**בתוך הנץ החמה**", משום ד**בגילוייא הוה קאי**, הוא עמד במקום גלוי, [340] **וזהרורי בעלמא הוא דחזא**, הוא ראה את התנוצצות קרני השמש, וסבר שכבר התחיל הנץ החמה. ואין הם מכחישים זה את זה.

קא משמע לן רב שימי בר אשי שאין אדם טועה בכך, ואמנם עדותן בטילה.

אמר רב נחמן אמר רב: **הלכה כרבי יהודה** שאוכלין כל ארבע ותולין כל חמש ושורפין בתחילת שש.

אמר ליה רבא לרב נחמן: **ונימא מר**: **הלכה כרבי מאיר** שאוכלין כל חמש. דהרי **סתם לן תנא כוותיה**?

דתנן בתחילת פרק שני: **כל שעה שמותר לאכול** חמץ, הרי הוא **מאכילו** לבהמתו. ומשמע, משעה שאסור לאכול, אסור גם להאכיל לבהמתו, דהיינו, שהוא אסור אף בהנאה. וזו דעת רבי מאיר שאוכל עד תחילת שש, ומאז הוא אסור אף בהנאה. שאילו לדעת רבי יהודה, הרי יש שעה שאסור לאכול ומותר ליהנות, והיא השעה החמישית. והרי הלכה כסתם משנה, ואם כן היה לך לפסוק כרבי מאיר?

השיבו רב נחמן: **ההיא** מתניתין ד"כל שעה שמותר לאכול מאכיל", **לאו סתמא** כרבי מאיר **הוא**.

משום דאי רבי מאיר היא, **קשיא** הלשון "**מותר**", שהיה צריך לומר "כל שעה שאוכל, מאכיל", ואילו הלשון "כל שעה שמותר לאכול, מאכיל" משמע שמדובר בשני אנשים, שכל שעה שמותר לזה לאכול, מותר לשני, שכבר אסור לו לאכול, להאכיל לבהמתו.

ובגלל קושיא זו העמידה הגמרא שם את המשנה כרבן גמליאל, הסובר במשנתנו שחמץ של חולין אוכלים כל ארבע שעות בלבד, ואילו חמץ של תרומה אוכלים אף בשעה החמישית.

וזו כונת המשנה, שכל שעה שמותר לכהן לאכול בתרומה של חמץ, מותר אף לישראל להאכיל חמץ של חולין לבהמתו, אבל הישראל עצמו אינו אוכל בשעה החמישית.

ושוב שאלו רבא: **ונימא מר הלכה כרבן גמליאל**, דהא **הוה ליה** רבן גמליאל **מכריע** בין רבי מאיר לרבי יהודה. שבחולין הוא פוסק כרבי יהודה, ובתרומה כרבי מאיר. וקיימא

[340] **יד רמה** סנהדרין [מב א]. וראה **רש"י** תענית [ג ב] ד"ה גילהי.

לן: כל מקום שאתה מוצא שנים חלוקין ואחד מכריע, הלכה כדברי המכריע [שבת לא ב]?

אמר ליה רב נחמן: **רבן גמליאל**, **לאו מכריע הוא**, אלא **טעם דנפשיה קאמר**. [341] כלומר, הוא דיעה שלישית. כי רבי מאיר ורבי יהודה לא הזכירו בדבריהם כלל שיש מקום לחלק בין תרומה לחולין לענין זמן אכילתם. שאילו היה רבי מאיר אומר שבין חולין ובין תרומה אוכלין כל חמש, ורבי יהודה היה אומר שבין חולין ובין תרומה אוכלין כל ארבע בלבד, והיה בא רבן גמליאל ואומר שתולין כל ארבע ותרומה כל חמש, אז הוא היה נחשב למכריע. אבל עתה, שהם לא דיברו כלל מתרומה, נחשב רבן גמליאל לדיעה שלישית, ולא כמכריע. [342]

ואיבעית אימא: **רב** פסק כרבי יהודה משום **דאמר כי האי תנא**, שקבע הלכה כן.

[341] הקשו **התוספות**: עדיין היה רב נחמן צריך לפסוק כרבן גמליאל, כי סתם משנה של "כל שעה" סוברת כמוהו, כמו שהוא בעצמו דייק מלשון "מותר". ואף אם נאמר שרב נחמן היה מסופק אם אכן יש לדייק כך מלשון המשנה, מכל מקום, היה צריך לפסוק או כרבי מאיר או כרבן גמליאל, כי ממה נפשך המשנה סוברת כאחד מהם, ולא כרבי יהודה? ותירצו, שרב נחמן מסתמך בעיקר על התירוץ השני של האיבעית אימא, שרב סובר כפי התנא של הברייתא, האומר שחכמים קבעו הלכה כרבי יהודה. **תוס**' ד"ה רבן. **בחידושי הר**"ן מתרץ, שאמנם אם המשנה היתה הולכת לפי רבי מאיר היה זה סתם משנה כמותו, אך לפי האמת, שמדייקים מלשון "מותר" שהמשנה הולכת לפי רבן גמליאל, אין ראיה שהמשנה פוסקת כמותו. כי אפשר שהמשנה לא באה אלא לברר את דבריו של רבן גמליאל. שלא תאמר, כשם שהוא משוה את זמן האכילה וההנאה בתרומה, ששניהם מתחילים באותו זמן, כך גם בחולין, הוא מחמיר לאסור בהנאה משעה חמישית, כדי שלא יטעה הכהן שמותר לו ליהנות מתרומה לאחר זמן אכילתו, כמו בחולין. לכן באה המשנה להשמיענו, שרבן גמליאל מודה לרבי יהודה בחולין, שכל זמן שמותר לכהן לאכול בתרומה מותר לישראל ליהנות מהחמץ. דהיינו, שבשעה חמישית הוא עדיין מותר בהנאה. ולעולם להלכה סוברת המשנה כרבי יהודה. **בתוס**' **רי**"**ד** כתב, כיון שרבן גמליאל היה לפני רבי מאיר ורבי יהודה, הוה ליה סתם ואחר כך מחלוקת, ואין הלכה כסתם ואחר כך מחלוקת.

[342] כך מפרש **רש**"**י**. ורבינו חננאל מפרש שרבן גמליאל היה הרבה לפני רבי מאיר ורבי יהודה, לפיכך אינו נחשב מכריע, שהרי לא שמע את מחלוקתן ולא בא להכריע ביניהם, על פי **רבינו דוד**.

[343] לקמן [מט א] נחלקו תנאים במשנה, אימתי מבערין חמץ של חולין ושל תרומה בי"ד שחל בערב שבת. ופסק שם הרי"ף [טז א מדפי הרי"ף] כרבי אלעזר בר צדוק שתרומה מבערין מלפני השבת, וחולין מותר לשיירם לשבת, משום שזו דעת רבי אלעזר איש ברתותא בסוגייתנו שקבעו הלכה כמותו. ותמה עליו **רבינו אפרים** [הובא בר"ן בסוגייתנו]: הרי רבי אלעזר איש ברתותא סובר שמבערין את הכל מלפני השבת ואפילו חולין, ואילו לפי רבי אלעזר בר צדוק מבערין את החולין בשבת עצמה? ויישבו הראשונים [**ראב**"**ד** על **בעל המאור**, מלחמות ור"ן בסוגייתנו] את דעת הרי"ף, שרבי אלעזר איש ברתותא לא דיבר אלא בתרומה בלבד, אבל בחולין אפשר שהוא מודה הואיל ויש לה אוכלין מרובין מותר לשיירה לשבת. [ומה שהוא אומר שמבערין את "הכל" מלפני השבת, היינו כל התרומות בין טהורות בין טמאות ובין תלויות האמורים בהמשך, ותנא והדר מפרש]. ואפילו אם נאמר שרבי אלעזר איש ברתותא מדבר אף בחולין, מכל מקום לא קבעו הלכה כמותו רק בתרומה, שעליה נחלקו בברייתא אם מבערין אותה מלפני השבת או לא, אבל בחולין לא קבעו הלכה כמותו. ואם כן, יש לפסוק בחולין כרבי אלעזר בר צדוק, שהרי חכמים שם במשנה סוברים כמותו לענין חולין. וגם משום שרבי אלעזר בר צדוק הביא שם מעשה שכך הורה רבן גמליאל למעשה, ובכל מקום קיימא לן "מעשה רב". [ומה שכתב הרי"ף שקיימא לן כרבי אלעזר בר צדוק משום שהוא עומד בשיטת רבי אלעזר איש ברתותא, היינו רק לגבי תרומה, אבל לגבי חולין פשיטא שהלכה כמותו מהטעם האמור, שחכמים סוברים כמותו, וגם משום מעשה רב]. אך דעת **הרמב**"**ם** שאף חולין מבערין

דתניא: **ארבעה עשר** בניסן **שחל להיות בשבת**, **מבערין את הכל** [החמץ] [343] **מלפני השבת**. [344] **ושורפין** את **התרומות** של חמץ, בין אותן שהן **טמאות**, ובין אותן שהן **תלויות** [ספק טמאות], ובין אותן שהן **טהורות**. [345]

ומשיירין מן התרומות **הטהורות מזון** של **שתי סעודות** בלבד, [346] **כדי לאכול** מהם **עד ארבע שעות** של יום השבת [שהוא ערב פסח], **דברי רבי אלעזר בן יהודה איש ברתותא**, **שאמר** כן **משום רבי יהושע**.

אמרו לו: תרומות **טהורות לא ישרפו** כלל מערב שבת, הואיל ולא הגיע עדיין זמן הביעור, משום שאין להפסיד תרומה בידים כל זמן שאפשר לאכלה. ואף על פי שיש לו לכהן מספיק תרומה לאנשי ביתו לשבת, לא ישרוף את המותר, כי **שמא ימצאו להן אוכלין**, אפשר שיזדמנו לו כהנים אורחים שיאכלו מהם במשך השבת קודם זמן הביעור. ואם בסוף לא ימצא מי שיאכל את התרומה, יאכיל אותה לכלבי כהנים, או יבטל אותה בלבו.

מלפני השבת, וכפשטות דברי רבי אלעזר איש ברתותא שמבערין את הכל מלפני השבת, ואף בזו הלכה כמותו. וכן נפסק בשולחן ערוך [תמד א]. וראה עוד **תוס**' ד"ה ומשיירין.

[344] והנהיג רש"י לשרוף את החמץ קודם חצות אפילו בערב שבת זו, אף על פי שיש לו זמן עד סוף היום, כדי שלא יבאו לטעות בשאר השנים ולבער אחר חצות, הגהות אשר"י. אך ה**בעל המאור** [לקמן טו ב מדפי הרי"ף] כתב שטעמו של רבי מאיר במשנה שם שסובר גם כן שמבערין את הכל מלפני השבת, משום שהוא סובר כרבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא שריפה, וכיון שאי אפשר לקיים מצות שריפה בשבת, ויש לחוש שמא ישאר מן החמץ עד זמן איסורו ולא יוכל לשורפו, לכן תיקנו חכמים שישרוף החמץ בערב שבת, ועשו לו שעה שתים עשרה [היינו סוף היום בערב שבת, שקבעו אז את זמן השריפה] כשעה ששית ביום י"ד ברוב השנים. ואילו רבנן שסוברים שם שמבערים את החמץ בשבת עצמו משום שהם לשיטתם שיכול להשבית החמץ על ידי שמפרר וזורה לרוח, ואין בזה משום אב מלאכה מדאורייתא ויכול לעשות זאת אפילו בשבת. ואפילו מדרבנן התירו, כדי לקיים מצות השבתת חמץ בזמנה. הלכך משייר את החמץ עד לשבת ויבערנו בזמנו ככל השנים.

[345] כתבו **התוספות**: אפילו אם נאמר שאסור לשרוף תרומה טהורה משום שנאמר "את משמרת תרומתי", וכמו שצריך לשומרה מטומאה כך גם משריפה. אף על פי כן מותר לשרוף תרומה טהורה בערב שבת למרות שהיא עדיין לא אסורה אז. ואין הטעם משום שבמילא סופה להתבער כשיגיע זמן האיסור, שהרי מדאורייתא אין צריך כלל לבער את החמץ אלא די בביטול בעלמא. אלא הטעם משום שסופה של התרומה הזו ליאסר ולילך לאיבוד הלכך מותר לשורפה. כי רק תרומה העומדת לאכילה מוזהרין לשומרה, ולא זו שהולכת במילא לילך לאיבוד. ומהאי טעמא מותר אף לטמאות את התרומה הזו, כמבואר בסוף הפרק שמותר לשרוף בערב שבת תרומה טהורה עם תרומה טמאה ביחד, אף שעל ידי כן נטמאת התרומה הטהורה, משום שכאמור אין חיוב שמירה על תרומה שהולכת לאיבוד. **תוס**' ד"ה ושורפין.

[346] לכאורה צריך לשייר גם לסעודה שלישית? יש מהראשונים שהוכיחו מכאן שזמן סעודה שלישית הוא רק לאחר שיגיע זמן מנחה, ואז כבר אסור באכילת חמץ. לכן לא שייך לשייר חמץ לסעודה שלישית. **רא"ש** שבת פרק כל כתבי [ה]. אך **התוספות** שם [קיח א] ד"ה במנחה דחו ראיה זו, שאפילו אם יהא מותר לחלוק את הסעודה של שחרית לשתים ולצאת בכך ידי סעודה שלישית, הרי יש כאן רק שיעור של סעודה אחת, ולכן נאמר שמשייר רק מזון שתי סעודות. ובתוס' **רבינו פרץ** קיים את הראיה. שאם היה אפשר לקיים סעודה שלישית קודם זמן מנחה, היה יכול לשייר שלש סעודות ממש, ולאכול סעודה ראשונה בשעה ראשונה בבקר וסעודה שניה בשעה רביעית. אלא ודאי שאי אפשר לצאת בסעודה שלישית קודם זמן מנחה.

אמר להן רבי אלעזר: **כבר בקשו ולא מצאו**. כלומר, בעל התרומה כבר שייר מהתרומה שלו לכל האוכלים האפשריים, שהרי בשבת לא יבאו אורחים חדשים, ואלה שבעיר, יודע הוא מי יתארח אצלו בשבת. ואם כן, מדוע לא ישרוף עתה את העודף.

אמרו לו: אף על פי כן ימתין ולא ישרוף עדיין את התרומה הטהורה, **שמא חוץ לחומה לנו**. שמא מחר, בשבת, יגיעו כהנים אורחים שהיו בתוך תחום השבת של העיר, ולנו חוץ לחומה, כך שמותר להם ליכנס לעיר בשבת, ויוכל לתת להם מן התרומה הטהורה.

אמר להם רבי אלעזר: **לדבריכם**, שאתם חוששים ל"שמא", **אף** תרומות **תלויות לא ישרפו** בערב שבת, **שמא יבא אליהו** קודם זמן הביעור, **ויטהרם**. שיאמר לא נגעה בהם טומאה, ויוכלו לאכלם?

אלא ודאי, אין חוששין לחששות רחוקות, והוא הדין שאין לחשוש שמא יגיעו עוד אורחים.

אמרו לו: **כבר מובטח להן לישראל שאין אליהו בא** [לבשר על הגאולה] **לא בערב שבת ולא בערבי ימים טובים, מפני הטורח**, שהם עסוקים אז בהכנת סעודות שבת ויום טוב, ואם הוא יבא, יצטרכו לעזוב הכל וללכת להקביל פניו. [347]

ולכן, אין לחשוש שמא יבא אליהו קודם זמן הביעור, שהרי היום ערב שבת, ומחר ערב יום טוב. אבל שמא יגיעו כהנים אורחים שלנו מחוץ לחומה, יש לחשוש. [348] **אמרו: לא זזו משם עד שקבעו הלכה כרבי אלעזר בן יהודה איש ברתותא** במה **שאמר משום רבי יהושע**.

ומסיקה הגמרא את התירוץ דלעיל: **מאי לאו**, קבעו הלכה כמותו בכל דבר, ואפילו במה שאמר אף חמץ של תרומה אין **לאכול** רק עד ארבע שעות בלבד, כמבואר בדבריו,

[347] לכאורה קשה, הרי מותר להתענות תענית חלום בשבת משום שהתענית היא עונג לו, שדעתו מתיישבת עליו. וגם כאן אין לך עונג שבת גדול מזה לכל ישראל מהשמחה שיבא אליהו ויבא לגאלם, ובודאי לא גרע עונג זה מעונג תענית חלום, ואפילו שעל ידי כך יבטלו סעודות שבת? וצריך לומר, שאם זמנו לבא בערב שבת יקדים לבא ביום שלפניו כדי שלא יתבטלו מהכנת סעודות שבת. ובמסכת עירובין [מג ב] מבואר שאם יש תחומין למעלה מעשרה אין אליהו יכול לבא בשבת עצמה בגלל איסור תחומין. וגם על זה קשה, שבודאי כאשר יבא אליהו ימצא הרבה אנשים מישראל ששבויים בידי גויים אשר בבואו ינצלו ממות, ולמה לא יהא מותר לבא בשבת משום פיקוח נפש? **קובץ שיעורים**.

[348] קשה, כיון שמחר הוא שבת, יכול הוא לבא, שהרי לא שייך לומר "מפני הטורח", שהרי אסור לטרוח משבת ליום טוב ורק אם יש תחומין למעלה מעשרה, אינו יכול לבא בגלל איסור יציאה חוץ לתחום? **מהרש"א. ובמהרש"א** בעירובין מבאר ש**התוספות** עצמם שם עמדו על שאלה זו. ולכן ביארו שכמו שאינו בא בערב שבת וערב יום טוב מפני הטורח של תיקון סעודה, כך אינו בא בשבת קודם זמן האכילה [היינו עד ארבע שעות שאז צריך לבער החמץ] מפני טורח סעודת השבת. ב**תוספות הרא"ש** כתב שלא פלוג ובכל ערב יום טוב אין אליהו בא ואפילו כשלא שייך הטעם של טורח. **בצל"ח** מבאר שכך אמרו לו לרבי אלעזר בן יהודה: בשלמא אם אליהו יכול לבא בערב שבת, אין לו לשרוף התלויות שמא יבא אליהו בסוף היום ויטהרם. אבל מאחר שאינו בא בערב שבת, אם כן אף אם יבא בשבת כבר איתקצאי התרומות בבין השמשות, ומיגו דאיתקצאי בין השמשות איתקצאי לכולא יומא.

שמשיירין מן הטהורות מזון שתי סעודות כדי לאכול עד ארבע שעות. והיינו כרבי יהודה, ולא כרבן גמליאל שהתיר לאכול בתרומה עד סוף חמש.

ולכן פסק אף רב הלכה כרבי יהודה.

ודוחה הגמרא: **אמר רב פפא משמיה דרבא**: אין ראיה משם שהלכה כרבי יהודה, משום שלא קבעו הלכה כמותו אלא לענין שהוא צריך **לבער** אף התרומות הטהורות מערב שבת, בניגוד לדעת חביריו החולקים עליו וסוברים שתרומות טהורות לא יבערו עד למחר. אבל לענין זמן איסור האכילה של תרומה, אפשר שאין הלכה כמותו.

ואף רבי סבר להא דרב נחמן, שהלכה כרבי יהודה.

דאמר רבין בר רב אדא: **מעשה באדם אחד שהפקיד דיסקיא** [מלה מורכבת, דו - סקיא. כלומר שני שקי עור] **מלאה חמץ אצל יוחנן חקוקאה** [כך היה כינויו], **ונקבוה עכברים**, **והיה חמץ מבצבץ ויוצא** ממנה. וערב פסח היה.

ובא יוחנן **לפני רבי** לשאול, האם למכור מיד את החמץ מפני שהוא הולך ומתחסר, והמפקיד מפסיד מכך, או כיון שהחמץ היום בזול, לא ימכרנו עדיין?

בשעה ראשונה של היום - **אמר לו** רבי: **המתן!** שמא יבא בעל החמץ, ויספיק לאכלו קודם זמן איסורו.

בשעה **שניה** - **אמר לו**: **המתן!**

בשעה **שלישית** - **אמר לו**: **המתן!**

בשעה **רביעית** - **אמר לו**: **המתן!**

בשעה **חמישית** - **אמר לו**: **צא ומוכרה בשוק!** [349]

ודייקינן: **מאי לאו**, רבי אמר לו שימכרנה **לנכרים**, כי בשעה החמישית הוא כבר אסור לישראל באכילה, ולכן אמר לו, שעתה, בשעה החמישית, שאפילו אם הבעלים יגיעו לא יוכלו לאוכלו, ימכרנו לנכרי, בזמן שהוא עוד מותר בהנאה, ומותר לישראל למוכרו.

---

[349] **התוספות** הביאו **ירושלמי**, שגורס "צא ומוכרה בבית דין בשוק". ודייקו **התוספות** מזה שאף על פי שהמכירה היתה ברשות בית דין, שהרי רבי היה אב בית דין, אף על פי כן צריך בית דין בשעת המכירה עצמה, כדי שישומו את ערכו. נמצא שצריך שני תנאים למכור דבר של אדם אחר שלא בנוכחותו. א. שימכרנו דוקא לאחרים ולא לעצמו. ב. שיהא בנוכחות בית דין. ויש אופנים שיוצאים מהכלל הזה. כגון במוצא אבידה, שאם לא באו הבעלים זמן רב, מותר למוצא להעריך את שווי האבידה וליקחה לעצמו. והטעם, משום שאין לחשוד את המוצא שיקחנה לעצמו בפחות מערכה, שהרי הוא בא להחזיר את האבידה. ויש עוד אופנים שדי באחד משני התנאים, שאם הוא מוכרה לאחרים, יכול אפילו שלא בפני בית דין, ואם הוא מוכרה בפני בית דין, יכול אף ליקחה לעצמו. ראה **בתוס'** האופנים וטעמיהם. **תוס'** ד"ה מאי.

[350] **רש"י**. **והתוספות** ביארו, שהגמרא סברה בהוה אמינא, שאילו היה בזמן שמותר לישראל, לא היה צריך למוכרה, אלא היה יכול ליקחה לעצמו. כמו שהקשה אביי לקמן. **תוס'** ד"ה מאי.

[350] והיינו **כרבי יהודה**. [351]

הרי שרבי פסק כרבי יהודה.

ודחינן: **אמר רב יוסף**: **לא**! אלא רבי אמר לו שימכרנו **לישראל**, שאפילו לישראל הוא עדיין מותר באכילה, **כרבי מאיר**, המתיר אפילו באכילה כל שעה חמישית. וכונת רבי היתה, שיזדרז למוכרו עכשיו, בעוד שמצויים קונים מישראל שיקנוהו.

אמר ליה אביי לרבי יוסף: **אי** אמרת **לישראל** אמר לו למוכרו, תיקשי, מדוע היה רבי צריך להטריחו לילך בשוק? הרי כיון שיש לו רשות למוכרו, **נשקליה** יוחנן **לנפשיה**, יקחנו לעצמו ויאכלנו, וישלם אחר כך את דמיו לבעלים?

השיב לו רב יוסף: שאסור לנפקד לקנות לעצמו את הפקדון בלי רשות הבעלים, **משום חשדא** שיחשדוהו שקנה אותו במחיר זול מהשוק, אלא הוא צריך דוקא למוכרו לאחרים.

וכדתניא: **גבאי צדקה** שיש בידם פרוטות של נחושת, **שאין להם** עתה **עניים לחלק** להם את הפרוטות הללו, והם חוששים שמא במשך הזמן עלולות הפרוטות להחליד וליפסל, הרי הם **פורטין** אותם בסלעים של כסף **לאנשים אחרים**. אבל, **ואין** הם **פורטין** אותם **לעצמם**.

וכן **גבאי תמחוי** [אוכל שאוספים מבני העיר עבור עניים] **שאין להם עניים לחלק** להם את האוכל, **מוכרין** אותו **לאחרים**, **ואין מוכרין** אותו **לעצמן**.

משום שנאמר [במדבר לב כב] "**והייתם נקיים מה' ומישראל**", שלא יחשדו בהם שהם פורטין וקונים לעצמם בזול.

כך גם בפקדון, אין לנפקד לקנות את הפקדון לעצמו, מאותו הטעם.

אמר ליה רב אדא בר מתנה לרב יוסף: **בפירוש אמרת לן**, שרבי אמר ליוחנן "**צא ומוכרן לנכרים**", והיינו **כרבי יהודה**, ולא כמו שדחית עתה שהוא אמר לו למוכרן אף לישראל וכרבי מאיר.

---

[351] וכן נפסק **בשולחן ערוך** [תמג ב] שישראל שהיה בידו חמץ של ישראל אחר חייב למכרו בשעה חמישית לגוי. וכתב **המגן אברהם** שם [ב], שאם נתעצל הנפקד ולא מכרו עד שעברה שעה חמישית והוצרך לבערו, חייב לשם דמי החמץ לבעלים, ואפילו אם הוא רק שומר חנם, משום שזה נחשב לפשיעה מה שלא מכרו בזמן. ואף על גב שגם המפקיד פשע שהיה יכול למוכרו לגוי במקום שהוא נמצא שם, מכל מקום כיון שהנפקד אינו רשאי להסתמך על זה אלא הוא חייב למוכרו, הרי הוא פושע וחייב לשלם. וכתב **המשנה ברורה** [יב], שרוב האחרונים חולקים עליו, משום שזה לא נכנס בכלל חיוב השמירה שיהא חייב למוכרו, כי השומר מקבל על עצמו רק לשמור את החפץ שיהא ברשות בעליו ושיחזירנו לו בשלימות, ולא שימכרנו. שהרי אדרבה, על ידי המכירה הוא מוציאו מרשות הבעלים. וכל החיוב של הנפקד למוכרו אינו מטעם חיובי שמירה אלא מצד מצות השבת אבידה, ולא מצינו שיהא חיוב תשלומין על מי שאינו משיב אבידה.

[רב יוסף חלה ושכח את תלמודו, וכשהיה טועה ומשנה את דבריו, היו תלמידיו מזכירים לו: כך לימדתנו בראשונה].

אמר רב יוסף: כמאן אזלא הא שמעתא דרבי, שהורה ליוחנן למכור את הפקדון כדי שלא ילך לאיבוד ויפסיד המפקיד? **כרבי שמעון בן גמליאל**.

דתנן בבבא מציעא: **המפקיד פירות אצל חבירו, אפילו הן אבודין** שהולכים ונרקבים, הרי זה **לא יגע בהן** למכרם [לפי שרוצה אדם בקב שלו יותר מתשעה קבין של חבירו. כלומר שאדם מעדיף פירות שלו אפילו הם מועטים, מפירות של חבירו אפילו הם מרובים, גמרא שם].

רבי שמעון בן גמליאל אומר: הנפקד **מוכרן בפני בית דין, מפני השבת אבידה**, שהוא מציל את פירות חבירו מהפסד.

וגם כאן בחמץ, לפי חכמים, היה אסור ליוחנן למכור את החמץ שהופקד אצלו בלי רשות הבעלים, למרות ההפסד שבדבר. [352] ורק לפי רבי שמעון בן גמליאל היה מותר לו למכור. נמצא שרבי הורה כדעת רבי שמעון בן גמליאל.

דף יג:

אמר ליה אביי לרב יוסף: אין הדבר תלוי כלל במחלוקת, שהרי וכי **לאו איתמר עלה** על משנה זו: **אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: לא שנו** חכמים שלא יגע הנפקד בפירות, **אלא** כשהן נחסרין רק (תחילת העמוד) **בכדי חסרונן** בשיעור הרגיל להתחסר

[352] **כתב מהר"ם חלאוה**, שרב יוסף סבר שיוחנן לא קיבל עליו אחריות על החמץ, ולכן היה מותר לו להשהות את החמץ בביתו. שאם קיבל עליו אחריות, הרי עובר עליו בבל יראה ובל ימצא. והוסיף שאף המפקיד אינו עובר עליו משום שאינו ברשותו [שאילו היה עובר המפקיד, היה הנפקד חייב לבער את החמץ כדי להציל את המפקיד מאיסור. **ומהר"ם חלאוה** סובר בזה כדעת הראשונים לעיל בהערה שחמץ של ישראל שנמצא מחוץ לרשותו אינו עובר עליו]. ואף שמדרבנן על כל פנים צריך לבער אף שאינו ברשותו, כאן יש לתלות שמא המפקיד מכר את החמץ לגוי, ולכן לא חייבוהו רבנן לבערו. גם ה**פרי חדש** [תמג ב] הוכיח מכאן נגד הטור והשולחן ערוך שפסקו [שם] שישראל שהיה בידו חמץ של חבירו ולא מכרו עד שעה ששית, חייב לבערו, אפילו לא קיבל עליו אחריות. שהרי כאן משמע שלפי רבנן היה יכול הנפקד להשאירו בביתו. והאור חדש דחה ראייתו משום שאין כונת הגמרא שלפי רבנן ישאיר את החמץ בביתו אלא רק שאסור לו למוכרו, וכשיגיע זמן איסורו ישרפנו. ועוד כתב, שלדברי ה**פרי חדש** קשה, מה מתרץ אביי שאפילו לרבנן צריך למוכרו משום שהוא נפסד לגמרי, הרי כיון שמותר להשהותו אין כאן שום הפסד שהרי הבעלים יוכלו לאוכלו אחר פסח, שהרי כל האיסור של חמץ שעבר עליו הפסח הוא רק משום קנס הואיל ועבר עליו בבל יראה ובל ימצא, וכאן לא עבר עליו כלל? ולעצם דברי השולחן ערוך, הרי **שהמגן אברהם והב"ח** כתבו הטעם שהנפקד צריך לבערו כדי שלא יעבור עליו המפקיד בבל יראה ובל ימצא, שכל ישראל ערבים זה לזה. [והשולחן ערוך לשיטתו בסוף סימן תמ שאף על החמץ שאינו ברשותו עובר עליו הישראל. **פרי חדש** שם]. אך **הגר"א** בביאורו שם כתב שהחיוב הוא מצד הנפקד עצמו. כי מן התורה יש חיוב על ישראל לבער כל חמץ שברשותו אף שאינו שלו כיון שהוא שייך לישראל. ומה שאמרו "שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים" היינו דוקא חמץ של גוי, ולא של ישראל. וכן דעת הרבה אחרונים. ובשער הציון שם [כ] כתב שמצא כן להדיא בבה"ג **ובריי"ץ גיאות**. גם **רבינו דוד** לעיל [ד א] בסוגיא דשוכר ומשכיר כתב על המעשה של יוחנן חקוקאה, שהנפקד חייב מצד עצמו לבער חמץ של ישראל אחר שברשותו אף על פי שלא קיבל עליו אחריות. אלא שאין זה מן התורה, אלא רק מדרבנן "שאין חכמים מניחין חמצו של ישראל שלא יתבער".

[כפי שקצוב שם "לחטין ולאורז - תשעה חצאי קבין לכור"]. [353] **אבל** אם הם נחסרין **יותר מכדי חסרונן**, אפילו חכמים מודים **שמוכרן בבית דין**.

וכל שכן הכא, בחמץ בערב פסח, שודאי מותר לו למוכרם אף לחכמים, **דהא פסידי לגמרי**, שאם לא ימכרם יאסרו בהנאה. [354].

שנינו במשנה: **ועוד אמר רבי יהודה**, **שתי חלות** של תודה פסולות מונחות על גב האיצטבא.

תני תנא קמיה דרב יהודה, האמורא שהיה רגיל לשנות את המשניות לפני רב יהודה, שנה בלשון הזה, "מונחות **על גב האיצטבא**". כלומר, שהניחום על הספסל ממש.

אמר ליה רב יהודה: **וכי להצניען הוא צריך**? והלא הן נתונות שם כדי שכל העם יראו אותן, ומעל גב האיצטבא אין הן נראות?

אלא **תני** בלשון המשנה "**על גג האיצטבא**", שמעל האיצטבא היה בנוי גג למחסה מפני הגשמים, ושם הניחו את החלות, ומשם הן נראות היטב.

אמר רחבא אמר רבי יהודה: [355] **הר הבית - סטיו** [איצטבא] **כפול היה**. שתי שורות איצטבאות היו מקיפות את הר הבית סביב, זו לפנים מזו.

תניא נמי הכי: **הר הבית סטיו כפול היה**.

רבי יהודה אומר: "**איסטוונית**" **היתה נקראת** אותה איצטבא כפולה. כלומר, **סטיו לפנים מסטיו**.

שנינו במשנה: שתי חלות של תודה **פסולות**.

והוינן בה: **אמאי נעשו פסולות**? [356]

ומשנינן: **אמר רבי חנינא**: משום שיום לפני ערב פסח, היו מביאים הרבה קרבנות תודה לבית המקדש, מן הטעם שיבואר בסמוך. **ומתוך שהיו** חלות התודה **מרובות** באותו יום,

[353] כך מפרש רש"י. והקשו **התוספות**: אם כן מאי טעמא דרבי שמעון בן גמליאל שמוכרן בבית דין. והרי זה הדרך של הפירות להתחסר מעט, ועל מנת כן הפקידן אצלו? ותירצו, שמדובר שהתחסרו בחדש אחד יותר מהרגילות, אך עדיין לא התחסרו יותר משיעור החסרון של שנה שלימה, ולכן הוא נחשב עדיין "בכדי חסרונן" שלפי רבנן אין למוכרן עדיין. אבל אם החסרון הגיע ליותר מהחסרון של שנה שלימה [שהוא השיעור הקצוב של תשעה חצאי קבין לכור, בחטין ואורז] זה נחשב ליותר מכדי חסרונן שגם רבנן יודו שמוכרן בבית דין. **תוס'** ד"ה בכדי.

[354] בגמרא בבא מציעא [לח א] מבואר שכאשר מוכרן ביותר מכדי חסרונן, צריך למכור דוקא לכהנים, מפני שיש לחשוש שמא עשה בעל הבית את הפירות האלו תרומה על מקום אחר. ולפי זה אומר מהר"ם חלאוה שצריך לומר שהחמץ הזה שמכרוהו לגויים היה קמח, שאז אין לחשוש שמא בעל הבית עשאו תרומה, שהרי הדרך להפריש תרומה מהחטה. וגם אין לומר שהיה לחם, כי אז היינו צריכים לחשוש שמא עשאו חלה על מקום אחר.

[355] רבי יהודה זה הוא אמורא ולא תנא. ולפי שהיה רבו המובהק של רחבא לכן הוא קורא לו "רבי" ולא "רב". **תוס'** ד"ה אמר.

[356] כלומר, איך אירע שנפסלו, שהרי הכהנים זריזים ולא אירע פסול בקרבנות. **רבינו דוד**.

לא הספיקו לאוכלם בזמן, והיו **נפסלות בלינה** בבוקרו של ערב פסח. שהרי זמן אכילת תודה ולחמה היא יום ולילה, דהיינו, ביום ההקרבה ובלילה שאחריו בלבד.

והטעם שהביאו הרבה תודות ביום שלשה עשר בניסן, הוא כ**דתניא**: **אין מביאין** קרבן **תודה בחג המצות**, **מפני** לחמי ה**חמץ שבה**. שהיו מביאים עם התודה ארבעים לחמים. שלשים מהם מצה, ועשרה חמץ.

והוינן בה: מה משמיעה לנו הברייתא, והלא **פשיטא** שאי אפשר להביא חמץ בפסח? [357] ומשנינן: **אמר רב אדא בר אהבה**: **הכא בי"ד** בניסן **עסקינן**, כשעדיין אפשר לאכול חמץ. [358] ואף על פי כן אומרת הברייתא שאין מביאין בו קרבן תודה, כי **קסבר** האי תנא: **אין מביאין קדשים לבית הפסול**. אין מביאין קרבן ביום שכזה, שאי אפשר לאכול את הקרבן עד סוף הזמן שקבעה לו התורה. כי על ידי כך הוא עלול להגיע לידי נותר. ולכן, אין מביאין קרבן תודה ביום י"ד בניסן, שהרי לא תהיה אפשרות לאכול את לחם החמץ שבה [360] במשך כל היום, אלא רק עד שש שעות. [359]

ומאחר שאי אפשר להביא את התודה בי"ד, **כולי עלמא**, הרי כל עולי הרגל שהיו חייבים בקרבן תודה, **בשלשה עשר מייתי להו**, שהרי לא יוכלו להביאה למחר, וכל שכן בפסח עצמו. **ומתוך שהן מרובות** חלות התודה, לכן לא הספיקו לאוכלן, והיו **נפסלות בלינה**.

---

[357] ואפילו לדעת רב אחא בר יעקב לקמן [כט א] שלומד גזירה שוה "שאור" באכילה מ"שאור" דראיה, שכמו לגבי הראיה של שאור אמרינן שרק שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים, ושל גבוה, כך גם לגבי האכילה של שאור, רק שלך אי אתה אוכל אבל אתה אוכל של אחרים ושל גבוה. ואם כן, היה מותר לאכול את חלות החמץ של התודה בפסח. אף על פי כן אי אפשר להביא את קרבן התודה בפסח, משום שנאמר "לא תשחט על חמץ דם זבחי", ובכלל "זבחי" כל הקרבנות, שאסור לשחטם ביחד עם החמץ. ועוד, שהרי רב אחא בר יעקב עצמו חזר בו שם. **מהר"ם חלאוה**.

[358] ומה שנקטה הברייתא "אין מביאין תודה בחג המצות" היינו שאין מביאין תודה באופן שזמן אכילתה יחול בחג המצות, שהרי תודה נאכלת ליום ולילה, נמצא שאם יביא בי"ד ימשך זמן האכילה עד חג המצות. **מהר"ם חלאוה**. **והרש"ש** כתב שמזה שהברייתא קוראת לערב פסח חג, ראיה לדרכי משה ביורה דעה [שצט ג ד] שאין אבילות נוהגת בערב פסח. ואף שהוא כתב כן רק מזמן שחיטת הפסח, אפשר שברייתא זו סוברת כבן בתירא לקמן [קח א] שמהבקר זמן שחיטת הפסח הוא.

[359] כך כתב **רש"י**. ותמה עליו **הצל"ח** שהרי אף בשעה חמישית אסור לאכול חמץ. ואפילו אם נאמר שלחמי תודה דינם כתרומה שלפי רבן גמליאל אוכלים תרומה בשעה חמישית, מכל מקום בשעה ששית ודאי אסור. ואין לומר שכונת רש"י עד שש ולא עד בכלל, שזה היה שייך רק אם היה הלשון "עד שעה ששית" אבל לשון "עד שש שעות" אין לפרש כך? וראה שם מה שתירץ. עוד כתב שלפי רבי שמעון שחמץ בערב פסח אינו אסור בלאו [לקמן כח ב] ורק עשה דתשביתו יש עליו, מותר לאכול חמץ של לחמי תודה עד הלילה. שהרי כל איסור האכילה בערב פסח אינו אלא מצד תשביתו [כמבואר שם ב**תוס**' ד"ה רבי שמעון שתשביתו משמע שישביתנו שלא כדרך הנאה], והרי לחמי תודה הם ממון גבוה ואין עליהם מצות ביעור. ואפילו לפי רבי יוסי הגלילי שקדשים קלים ממון בעלים הם, הרי הוא מודה שלאחר שחיטה אינו ממון בעלים אלא שבין הכהנים בחלקם ובין הבעלים, משולחן גבוה קא זכו.

[360] לכאורה גם את לחמי התודה של מצה אי אפשר לאכול בערב פסח כמבואר בירושלמי שהאוכל מצה בערב פסח כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו. אלא שאפשר לאכלם בלילה, שעדיין הוא זמן אכילת תודה. או שדוקא אכילה של רשות אסורה, אבל אכילת מצה של מצוה, כגון לחמי תודה, מותרת בערב פסח. **ראש יוסף**.

ורק משום שנפסלו החלות הניחו על גב האיצטבא. אבל אילו היו כשירות, לא היו מניחים אותן שם, שהרי הוא פוסלן בידים על ידי שהן מונחות שם עד זמן הביעור ויוצאות לשריפה.

משום רבי ינאי אמרו: שתי החלות של תודה **כשירות היו**, שאפילו לא היה בהן פסול גדול כפסול לינה, שכבר הן עומדות לשריפה, אלא שאירע בהם דבר שמונעם מלאוכלם וסופם לישרף, בכל זאת היו מניחים אותן כבר עתה על גב האיצטבא. [361]

ומפרש רבי ינאי: **ואלא אמאי קרי להו "פסולות"**, כלומר מה אירע בהן שלכן אי אפשר לאוכלן עוד?

שלא נשחט עליהן הזבח, וכל עוד שלא נשחט קרבן התודה ונזרק דמה על המזבח, אסור לאכול את החלות הבאות עמה. כי מיד כאשר הבעלים מקדישים בפה את החלות ואומרים "הרי אלו לתודתי", נתפסת בהן קדושת דמים, והן נאסרות באכילה. ועל ידי שחיטת הקרבן הן נקדשות בקדושת הגוף [לענין שלא ליפדות, ויפסלו מעתה בלינה]. ועדיין הן אסורות באכילה עד לאחר זריקת הדם של הקרבן, כמו בשר התודה עצמה, שניתר לאכילה רק לאחר זריקת הדם. כי הואיל והלחמים תלויין בה, הרי הן כמותה.

ותמהינן: אם כן, **ונשחוט** עליהם את הזבח וייאכלו החלות, ומדוע נגרום להם שישרפו? [362]

ומשנינן: הכא במאי עסקינן: **שאבד הזבח** שלהן.

ושוב מקשינן: **ונייתי** עליהן **זבח** תודה **אחר**, **ונשחוט** אותו, כדי שיתיר את החלות הללו לאכילה?

ומשנינן: הכא במאי עסקינן: **דאמר** הבעלים בשעת ההקדש "**זו תודה וזו לחמה**", ובאופן כזה אין יכול להביא תודה אחרת.

וכדרבה, **דאמר רבה**: אם אמר "זו תודה וזו לחמה", הרי אם **אבד הלחם**, **מביא לחם אחר** תחתיו ומצרפו לתודה זו. אבל אם **אבדה התודה**, **אין מביא תודה אחרת** לצרפה ללחם הזה, אלא פודה את הלחם [שהרי עדיין לא נשחט הזבח ואין עליו אלא קדושת דמים] והוא יוצא לחולין [ובדמי הפדיון יקנה תודה אחרת, או לחם עבור תודה אחרת]. [363]

---

[361] רש"י. **מהר"ם חלאוה** מפרש שרבי ינאי לא ניחא ליה לאוקמי שכבר נעשה נותר שאם כן היה אסור להשהותם ולהניחם על גבי האיצטבא אלא היו צריכים לשורפם מיד כדי שלא יבאו לידי תקלה.

[362] כלומר מדוע לא שחטום אתמול. שהרי היום אי אפשר לשחטם, שהרי אין מביאין תודה בי"ד. **מהר"ם**. וראה להלן הערה שלפי רש"י סובר רבי ינאי שמביאים תודה בי"ד.

[363] כך מפרש **רש"י**. **התוספות** חולקים עליו, כי מה ההבדל בין הלחם עצמו לבין דמיו, שאם הלחם עצמו אינו ראוי לתודה אחרת, גם דמיו אינם ראויים לקנות בהם לחם לתודה אחרת או תודה אחרת עצמה. ואף על פי כן שואלת הגמרא לקמן שיפדו את הלחם. ולכאורה מה נרויח מזה? והרי הדמים ילכו לאיבוד. אלא שנרויח, שאם בכל זאת תימצא התודה, יוכל לקנות בדמים לחם ולצרפו לתודה הזו. או שהריוח הוא שיכול לפדות את הלחם על

ומפרש רבה: **מאי טעמא** יש חילוק בין אבד הלחם לאבדה התודה?
משום שה**לחם** ב**גלל** ה**תודה** הוא בא ונטפל אליו. וכיון שהבעלים אמרו "זו תודה וזו לחמה" נקבע הלחם לתודה זו, והרי הוא פסול לתודה אחרת. ולכן אי אפשר להביא תודה אחרת ולצרפה ללחם זה.
ואין ה**תודה** באה ב**גלל** ה**לחם** שהרי התודה היא העיקר. הלכך לא נקבעה התודה ללחם זה דוקא, ואם אבד הלחם יכול להביא לחם אחר במקומו, ולצרפו עם התודה הזו.
ועדיין מקשינן: **וניפרקינהו** נפדה את הלחם הזה, שהרי כאמור אין עליו אלא קדושת דמים. **ונפקינהו** [ונוציאו] **לחולין**! וכיון שיש לו תקנה ללחם, למה נפסיד קדשים בידים?
ומשנינן: **אלא**, **לעולם**, **שנשחט עליהן הזבח**, [364] ונתקדשו החלות בקדושת הגוף, ושוב אין להם פדיון. אלא **ונשפך הדם** של הזבח, ונשאר הלחם לעולם באיסורו, שהרי אין לו זריקת הדם שיתירו באכילה.
אך עדיין אין הן טעונות שריפה, אלא הן צריכות "עיבור צורה" [כינוי לפסול לינה, כלומר צריך לפסול את הקרבן על ידי שילינו ותעבור ממנו צורת הבשר]. כמו שאמרו: כל שפסולו בגופו ישרף מיד, וכל שפסולו בדם או בבעלים תעובר צורתו, ואחר כך יצא לבית השריפה. [365]
ובא רבי ינאי להשמיענו, שאף על פי כן מותר לזלזל בהן ולהניחן על גב האיצטבא, [366] כיון שאין להן תקנה באכילה.
ומה שסובר רבי ינאי שעל ידי שחיטת הזבח בלבד נתקדש הלחם בקדושת הגוף שלא יוכל ליפדות עוד, **כמאן** הוא - **כרבי**.

שוה פרוטה בלבד. שהדין הוא שהקדש שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה, מחולל. וכאן שהדמים במילא הולכים לאיבוד מותר אפילו לכתחילה לעשות כן. **תוס'** ד"ה אין.

[364] קשה, הרי הזבח נשחט אתמול, שהרי אין מביאין תודה בי"ד, ואם כן, כבר נפסל הלחם בלינה, ואיך אומר רבי ינאי שכשירות היו? מבארים **התוספות** שעתה חזר בו רבי ינאי וגם הוא סובר שהלחם היה פסול בלינה. וכל מה שהוא מוסיף על רבי חנינא שהסיבה שהוא נפסל בלינה אינה משום שהיו שם הרבה תודות אתמול ולא הספיקו לאכלן, שזה דוחק, שהרי הם מותרין באכילה אפילו לזרים, ובודאי ימצאו מספיק אנשים שיאכלום כדי שלא להגיע לידי נותר. אלא הסיבה היא שנשפך הדם. [**ובירושלמי** מוסיף שמחמת ריבוי התודות היה שם דוחק, ואי אפשר שלא ישפך הדם של אחת מהן], ולכן הם לא נאכלו אתמול ונפסלו היום בלינה. **תוס'** ד"ה אלא.

[365] **רש"י**. משמע שהתודה נשחטה היום. וסובר רש"י שדעת רבי ינאי שמביאים תודה בי"ד ומביאים קדשים לבית הפסול, ולא כ**תוס'** בהערה הקודמת. **תוספות הרא"ש**.

[366] **רש"י**. פירוש, בזה שנותנן על גב האיצטבא לסימן, נמצא שהוא משתמש בהן לדבר שאינו צורך הקדש, וזהו הזלזול. שאם בגלל השריפה, הרי ממה נפשך, אם הוא עובר עליהן בבל יראה משום שקדשים קלים ממון בעלים הם, גם בלי שיניחן על גב האיצטבא יצטרך לשורפם בשעה ששית בגלל איסור חמץ. ואם אינו עובר עליהן בבל יראה משום שהן הקדש [ואף מדרבנן מותר להשהותן משום שבדילי אינשי מיניה], גם עתה שהניחן שם לא יצטרך לשורפן עד למחר כשיהא להן עיבור צורה. **דבר שמואל**.

דאמר רבי: **שני דברים המתירין**, כגון, שחיטה וזריקה, **ששניהן** יחד מתירין את הזבח ואת התלוי בו לאכילה, אף על פי כן, **מעלין זה בלא זה**. שדי באחד מהם כדי להעלותו לקדושת הגוף, למרות שהוא אינו מתירו עד שיבא השני.

ומצינו שאומר רבי כן לגבי שתי הלחם הבאים עם שני כבשי העצרת, שאף הם תלויין בשני הכבשים, שעל ידי הכבשים מתקדש הלחם בקדושת הגוף:

דתניא, **כבשי עצרת אין מקדשין את הלחם אלא בשחיטה** של הכבשים בלבד, ולא על ידי התנופה מחיים של הכבשים ביחד עם הלחם.

כיצד?

שחטן לשני הכבשים הבאים עם הלחם, **לשמן**, **וזרק דמן לשמן**, **קידש הלחם** לגמרי, שירדה עליו קדושת הגוף ואינו נפדה עוד, והוא ניתר באכילה.

אבל אם **שחטן** לשני הכבשים **שלא לשמן**, **וזרק דמן שלא לשמן**, [367] **לא קידש הלחם** כלל, אלא הוא נשאר בקדושת דמים. כי היות והשחיטה היתה שלא כהוגן, אין היא מקדשת את הלחם. [368]

ואם **שחטן לשמן**, **וזרק** את **דמן שלא לשמן**, אזי **הלחם קדוש ואינו קדוש**, שהוא נתקדש בקדושת הגוף על ידי השחיטה [שהיתה לשמה] לבדה, אך אינו ניתר באכילה, כיון שלא היתה זריקת הדם לשמה, **דברי רבי**.

רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: **לעולם אינו קדוש הלחם** בקדושת הגוף **עד שישחוט** את הכבשים **לשמן**, **ויזרוק** את **דמן לשמן**!

הרי שלפי רבי אלעזר ברבי שמעון, אין הלחם מתקדש בקדושת הגוף אלא על ידי שני המתירים של הזבח, השחיטה והזריקה. ורק לרבי די במתיר אחד לקדשו בקדושת הגוף.

ואם כן, אף דברי רבי ינאי לגבי לחמי תודה, תלויים במחלוקת זו, האם השחיטה בלבד מקדשת את לחמי התודה בקדושת הגוף, או לא.

ודחינן: **אפילו תימא** רבי ינאי סובר כ**רבי אלעזר ברבי שמעון**, בעניננו הוא מודה שחלות התודה מתקדשות אף ללא הזריקה. כי **הכא במאי עסקינן**, **כגון**, **שנתקבל הדם** של התודה **בכוס**, ורק לאחר מכן **נשפך**.

ורבי אלעזר ברבי שמעון סבר ליה כרבי שמעון **אבוה**, **דאמר**: **כל העומד לזרוק כזרוק דמי**!

---

[367] לאו דוקא, אלא אפילו היתה הזריקה לשמה כבר נפסל הקרבן בגלל השחיטה, ואינו מועיל מה שזרק אחר כך לשמה. **תוס'** ד"ה שחטן.

[368] ואף על פי שהכבשים עצמם כשרים ומותרים אף באכילה, שהרי קיימא לן: כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים, אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה. מכל מקום אין על הכבשים שם של כבשי עצרת, שהרי אין הם עולים לשם חובה, אלא כסתם שלמי נדבה. ולכן אין הם יכולים לקדש את הלחם. **רש"י**.

ואף כאן, הואיל ועמד הדם ליזרק, אף שלא נזרק בסוף, כבר חלה על הלחם קדושת הגוף, כאילו נזרק עליו הדם בפועל. [369]

אך לענין שיהא הלחם ניתר באכילה, אין זה מועיל, עד שיזרק הדם בפועל. ולכן הניחו את הלחם הזה על גב האיצטבא, הואיל ואינו ראוי לאכילה, וגם אי אפשר לפדותו.

תנא: **משום רבי אלעזר אמרו**: שתי חלות התודה, **כשירות היו**. [370]

כל זמן ששתיהן מונחות, **כל העם אוכלין** חמץ.

ניטלה אחת מהן בתחילת חמש, היה זה סימן שמעתה **תולין** את החמץ, דהיינו, **שלא אוכלין ולא שורפין** אותו, כי הוא עדיין מותר בהנאה.

ניטלו שתיהן בתחילת שש, **התחילו כולן שורפין** את חמצם.

תניא: **אבא שאול אומר**: סימן אחר היה שם, שבערב פסח:

דף יד.

שתי פרות היו חורשות בהר המשחה [הר הזיתים]. [371] **כל זמן ששתיהן חורשות**, היו **כל העם אוכלין** חמץ.

ניטלת אחת מהן, היו **תולין**, **לא אוכלין ולא שורפין**.

ניטלו שתיהן, **התחילו כל העם שורפין**.

---

[369] מקשים **תוס'**: אם כן מדוע כאשר זרק הדם שלא לשמה סובר רבי אלעזר ברבי שמעון שהלחם אינו קדוש, והרי גם שם כבר נתקבל הדם בכוס, וכל העומד ליזרק כזרוק דמי? ותירצו, שזריקה שלא לשמה גרועה מלא נזרק כלל. כיון שעקרו מ"לשמה" איגלי מילתא למפרע שלא היה הדם עומד ליזרק בשעת קבלה. אך הקשו, שמצינו לגבי פיגול שאפילו אם זרק את הדם במחשבת פיגול אומרים "כל העומד ליזרק כזרוק דמי". הרי שזריקה בפסול אינה גרועה מלא נזרק כלל. ודוחק לחלק בין מחשבת פיגול למחשבת שלא לשמה? ותירצו, ששם בפיגול הנידון הוא לגבי הזבח עצמו [שיטמא הבשר בטומאת אוכלין, למרות שבדרך כלל דבר האסור בהנאה אינו מטמא טומאת אוכלין לפי רבי שמעון]. ולגבי הזבח עצמו אומרים "כל העומד ליזרק" אפילו כשנזרק בפסול. אבל לגבי דברים המתקדשים עם הזבח, כגון הלחם, לא נחשב כזרוק אלא אם כן נשפך הדם ולא נזרק כלל, ולא כשהזריקה נעשתה בפסול. **תוס'** ד"ה כל.

[370] קשה, אם היו כשירות לגמרי, מדוע הניחו אותן על גב האיצטבא שיאסרו באכילה כאשר יגיע זמן האיסור? מתרצים ה**תוספות**, שרבי אלעזר סובר כרבן גמליאל, שחמץ של תרומה היה נאכל כל חמש, ולחמי תודה דינם כתרומה. והיו נוטלים את החלה האחרונה לפני סוף חמש ואוכלים אותה מיד. **תוס'** ד"ה כשירות. לכאורה, לפי רבי אלעזר ודאי שהיו מקריבים תודה בי"ד שהרי הוא אומר שלחמי תודה היו כשירות. אך **הצל"ח** כתב שאין זה מוכרח, שאפשר שרבי אלעזר מעמיד כשאבד הזבח ולא נשחט. ו"כשירות", היינו כשירות להפדות ולצאת לחולין. ואם תאמר, אם כן, למה הניחום שם עד זמן איסור האכילה כשכבר לא יוכלו ליפדות? יש לומר, שלא הניחו שם מלחמי התודה החמץ אלא מהמצה, שראויים ליפדות גם לאחר זמן האיסור. והוסיף, שאף לפי **התוספות** הנ"ל, שהחלות היו חמץ, אפשר לפרש כן, שלא נשחט עליהן הזבח, ופדאון בסוף חמש, ואכלון. ואף שלאחר הפדייה הן כבר חולין, מכל מקום, היה מותר לאכלן, כיון שדמי הפדיון הולכים להקדש, לכן נתנו להן דין תרומה שיאכלו עד סוף חמש גם לאחר הפדיון, כדי שיהא ריוח להקדש.

[371] ה**תוספות** מביאים את שאלת **הירושלמי**, איך חרשו בפרות בערב פסח, והרי ירושלים הוא מקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בערב פסח? [ומבארים **התוספות** שסברת הירושלמי היא, שמן הראוי לנהוג בירושלים איסור מלאכה בערב פסח, משום שמתקבצין שם אנשים אף ממקומות שנהגו בהן איסור]. ומתרץ הירושלמי, שהפרות לא היו חורשות ממש אלא רק נראו כחורשות. **תוס'** ד"ה שתי.

מתניתין:

רבי חנינא סגן הכהנים אומר: אף על גב שאסור לטמא קדשים טהורים, [372] מותר לטמא קדשים שנטמאו טומאה קלה בטומאה יותר חמורה, כיון שבין כך הם עומדים לשריפה. לפיכך, **מימיהם של כהנים**, הם **לא נמנעו מלשרוף את הבשר** של קדשים **שנטמא ב**מגע ב**וולד הטומאה** ["ולד הטומאה" הוא דבר שנגע באב הטומאה, ונעשה ראשון לטומאה. והבשר שנטמא מחמת מגעו בולד הטומאה, נעשה שני לטומאה], יחד **עם הבשר שנטמא** במגע **באב הטומאה**, ונעשה ראשון לטומאה.

ואף על פי ששניהם נוגעים זה בזה תוך כדי שריפתם, ונמצאו הכהנים **מוסיפין** בכך **טומאה על טומאתו** של הבשר שנטמא בולד הטומאה. [ובגמרא יבואר איזו תוספת טומאה יש כאן].

ואין חוששין לכך, כיון שהוא עומד לשריפה.

וקתני לה הכא משום סיפא, דאיירי בביעור תרומת חמץ. **הוסיף רבי עקיבא ואמר**: **מימיהם של כהנים**, **לא נמנעו מלהדליק את השמן** [של תרומה] **שנפסל ב**מגע **טבול יום**, **בנר** [כלי קיבול לשמן ופתילה] **שנטמא ב**מגע **טמת מת**. **ואף על פי שמוסיפין** בכך **טומאה על טומאתו** של השמן.

מי שטבל לטומאתו, הרי הוא טהור מיד לענין חולין. אבל עדיין הוא פוסל תרומה וקדשים עד "הערב שמש" [כלומר, עד סוף היום]. ודינו כדין שני לטומאה, שהוא פוסל את התרומה, ועושה אותה "שלישי לטומאה".

דין זה נלמד מיולדת, שנאמר בה "ובכל קדש לא תגע". והיולדת נחשבת כ"טבולת יום ארוך" עד סוף ימי טהרתה, לפי שעד אז אינה ראויה להביא את כפרתה. ומעתה, הרי הנר, שנטמא על ידי אדם טמא מת, נעשה ראשון לטומאה. משום שהמת עצמו הוא אבי אבות הטומאה. והאדם הנוגע בו נעשה אב הטומאה. ועושה את הכלי הנוגע בו ראשון לטומאה.

ונמצא, כי הנר, שהוא ראשון לטומאה עושה את המשקה הנוגע בו - שני לטומאה. ולכן, שמן של תרומה, שהיה שלישי לטומאה מחמת שנפסל במגעו של טבול יום, כשהוא ניתן בתוך הכלי שנטמא בטמא מת, [שהוא ראשון לטומאה]. נעשה עתה שני לטומאה,

[372] וכתב **רש"י** בריש חולין, שמקור דין זה הוא בתרומה, שאסור לטמאותה. מדכתיב בה "משמרת תרומתי". ומינה ילפינן אף לקדשים. וה**מאירי** בשבת [לא א] כתב, דילפינן לה מ"בכל קודש לא תגע" דכתיב ביולדת. ולא קאי לאו זה דוקא על אדם טמא המטמא בנגיעתו, אלא אף בטהור. שלא יטמא את הקדשים. וכן הוא לריש לקיש בזבחים לד א. ולרבי יוחנן שם קאי על תרומה. ולפי זה, הקשה ה**אחיעזר** סימן מ אות ד, מהא דמבואר בסוגיין בשיטת רבי מאיר, דכל שהולכת התרומה לאיבוד אין איסור לטמאותה. דבשלמא אי מ"משמרת תרומתי" ילפינן לה, שפיר איכא למימר, דאי לאיבוד אזלא אינה בכלל שימור. אבל אי לאו בפני עצמו היא, מאי שנא?

ואף שאסור לטמא תרומה טהורה, כדכתיב "את משמרת תרומותי", הכא אין לחוש לכך, משום שבין כך השמן הטמא עומד לשריפה.

[כך פירש רש"י. מיהו למסקנת הגמרא, מוקי לה אף באופן שנעשה השמן ראשון].

אמר רבי מאיר: **מדבריהם** של רבי חנינא ורבי עקיבא **למדנו**, **ששורפין תרומה** [של חמץ] **טהורה עם** התרומה **הטמאה בפסח**, אף על פי שהטהורה נטמאת בכך.

ועל אף שאסור לטמא תרומה טהורה, [373] כאן לא חששו, כיון שבלאו הכי היא הולכת לאיבוד בזמן ביעור החמץ.

אמר רבי יוסי: **אינה היא המדה!** אין אתה יכול ללמוד זאת מדברי רבי חנינא ורבי עקיבא. ובגמרא יבואר טעמו.

לפי שאמר רבי יוסי: אף שמצינו שחלקו בענין זה רבי אליעזר ורבי יהושע, **מודים רבי אליעזר ורבי יהושע** בתרומה טמאה וטהורה **ששורפין** בערב פסח את **זו לעצמה** ואת **זו לעצמה**, כדי שלא תגע הטמאה בטהורה, ותטמאנה.

על מה נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע - **על** התרומה **התלויה** [ספק טמאה] ועל התרומה **הטמאה**.

שרבי אליעזר אומר: **תשרף זו לעצמה וזו לעצמה**, דחיישינן שמא התלויה טהורה היא, ואסור לטמאותה.

ורבי יהושע אומר: ישרפו **שתיהן כאחת**. כיון שהיא תלויה ואינה ראויה לאכילה, אין אתה מוזהר על שמירתה.

גמרא:

שנינו במשנה: מימיהם של כהנים לא נמנעו מלשרוף את הבשר שנטמא בוולד הטומאה עם הבשר שנטמא באב הטומאה, אף על פי שמוסיפין טומאה על טומאתו.

והוינן בה: איזו תוספת טומאה יש כאן?

מכדי, הרי, **בשר שנטמא בוולד הטומאה - מאי הוי**? הלא **שני** לטומאה הוא. לפי שהולד עצמו הוא ראשון. והבשר שנגע בו נעשה שני.

---

[373] והקשה ה**שער המלך** [בפרק ד מגירושין הלכה ב], לשיטת תוספות לקמן כה א, דתרומה טמאה מן התרומה מצותה בשריפה. הא כתותי מיכתת שיעורה. והרי היא כאילו אין בה שיעור כביצה, ואינה מטמאה אחרים. ואם כן אף עם תרומה טהורה יהיה מותר לשורפה, דהא בציר לה משיעור טומאה. וכתב ה**מנחת ברוך** [סימן צט] ליישב, דדוקא היכא דבעינן שיעור מהלכות שיעורים, אמרינן "כתותי מיכתת שיעוריה". אבל כביצה לקבלת טומאה אינה מהלכות שיעורים. אלא משום דדרשינן מ"האוכל אשר יאכל", שאין מקבל טומאה אלא אוכל הנאכל בפעם אחת. ואף אי כתותי מיכתת שיעוריה, מכל מקום במציאות הוא נאכל בפעם אחת. וה**תורת גיטין** [סימן קכד] כתב, דלא שייך "כתותי מיכתת שיעוריה" אלא במקום דבעינן שיהיה השיעור מחובר יחד בשלימות, כשופר ולולב. אבל בדבר שאף אם שיעורו כתות שפיר חשיב שיעור, לית לן בה. והכי נמי בשיעור כביצה לטומאה. דאף אם הוא מפורר נמי מיטמא.

ואילו הבשר האחר, שנטמא באב הטומאה, אינו אלא ראשון לטומאה.

ואם כן, **כי שריף ליה** לבשר שהוא שני לטומאה, **בהדי**, ביחד עם ה**בשר** האחר **שנטמא באב הטומאה** והוא ראשון לטומאה - **מאי הוי**, איזו תוספת טומאה תהיה בו?

הלא אף עתה, כשנטמא במגע בבשר שהוא ראשון לטומאה, לא יהיה הבשר הזה אלא **שני** לטומאה בלבד. שהרי עתה הוא נוגע בבשר שהוא ראשון לטומאה, **שני ושניהוא!**

ואם כן, **מאי "מוסיף לו טומאה על טומאתו" איכא**? [374]

אמר רב יהודה: **הכא** מדובר בבשר שנטמא בנגיעה **בוולד** דוולד [שהוא שני לטומאה] **עסקינן**. **דהוי ליה** הבשר הזה **שלישי** לטומאה, כיון שנטמא במגע בבשר שהוא שני לטומאה.

ועתה, כשבא לשורפו עם הבשר האחר שהוא ראשון לטומאה, הרי הוא נעשה במגעו בו שני לטומאה.

וקסבר רבי חנינא, דשלישי לטומאה - **מותר לעשותו שני**, לפי שאף בעודו שלישי לטומאה הוא הולך לשריפה.

אלא שעדיין יש להקשות: כיצד תעשה בו תוספת טומאה?

והא אין אוכל מטמא אוכל.

ואם כן, אף כשנוגע הבשר שהוא ראשון בבשר שהוא שלישי, אין הוא מטמאו, ואינו עושהו שני!? [375]

דתניא: **יכול יהא אוכל מטמא אוכל**? - **תלמוד לומר**: "**וכי יתן מים על זרע, ונפל מנבלתם עליו, טמא הוא**".

ללמדך: רק **הוא** [האוכל שנגע בו שרץ] נהיה **טמא**. **ואין** אותו אוכל **עושה** אוכל אחר שהוא **כיוצא בו** [דהיינו, שגם הוא אוכל] - **טמא**! אלא, אוכל מטמא רק משקה, והמשקה מטמא אוכל. אבל אין אוכל מטמא אוכל.

---

[374] ולא פריך אלא למאן דאמר "אין אוכל מטמא אוכל". אבל למאן דאמר דמטמא, לא קשה מידי. דהא לקמן מוקי לה בבשר שנטמא בולד הטומאה דרבנן. ושפיר השמיענו רבי חנינא דמותר לעשותו שני מן התורה. **תוספות** לקמן טו א.

[375] ולשיטת **רבינו תם** [הובאה בהערה 8], צריך לומר, דהשתא סליק אדעתין, דאין אוכל מטמא אוכל אף לא מדרבנן. שאם לא כן, מה הרוחנו בזה דמוקמינן לה בדאיכא משקין? הא בין כך אין בהם רביעית, ואינם מטמאים מן התורה. **תוס פ ות**. ויעוין **במהרש"א** שנתקשה בדבריהם. דאם כן, למה חשו כלל במתניתין לשרוף תרומת חמץ טמאה עם הטהורה. והא אין היא מטמאתה כלל. [ואף ליכא לאוקמא במשקה שבלע מחמץ. שהרי אין תרומת משקה אלא ביין או שמן, דלאו לשריפה אזלו. שהשמן עומד להדלקה, ויין אינו בר שריפה. **צל"ח**]. אלא שכבר הקשו הראשונים, היכי סליק אדעתין לומר כן? והא כמה משניות מפורשות איכא, דאוכל מטמא אוכל לכל הפחות מדרבנן [ויעויין עוד **בפני יהושע**]. ובהכרח צריך לומר, דלא סליק אדעתין הכי, אלא בקדשים. וכשם שהקילו בכמה טומאות דרבנן בקדשים, כן לא גזרו בזה. ולפי זה אתי שפיר אף קושית **המהרש"א**. **שפת אמת**.

הניחא לאביי, **דאמר**: **לא שנו** שאין אוכל מטמא אוכל, **אלא בחולין**, **אבל בתרומה וקדשים**, אוכל טמא **עושה** אף **כיוצא בו** [אוכל אחר] טמא! לדידיה, שפיר יש כאן תוספת טומאה. שהרי **הבשר** שהוא ראשון לטומאה עושה את הבשר שהוא שלישי, לשני לטומאה. [376]

ואף לרב אדא בר אהבה משמיה דרבא, **נמי** אתי שפיר.

דאמר רב אדא בר אהבה משמיה דרבא: **לא שנו** שאין אוכל מטמא אוכל, **אלא חולין ותרומה**. **אבלבקדשים**, אוכל טמא **עושה** אוכל אחר, **כיוצא בו**, טמא.

הרי אף לפיו, שפיר יש כאן תוספת טומאה, כיון שמדובר כאן בבשר קדשים.

אלא לרבינא משמיה דרבא, **דאמר**: **מקרא מלא**, בכל ענין, **דבר הכתוב** האמור.

לא שנא חולין, **לא שנא תרומה**, **לא שנא קדשים**, לעולם אוכל טמא **אינו עושה** אוכל אחר **כיוצא בו** טמא - **מאי איכא למימר**?

הרי לפיו אף בקדשים אין הבשר מטמא את הבשר, ואיזה תוספת טומאה יש כאן?! [377]

ומשנינן: **הכא במאי עסקינן**, **דאיכא משקין בהדי** [עם] **בשר**! והיינו, כשנגע הבשר הראשון באב הטומאה, היו עליו משקין.

ואף הם נטמאו עמו ונעשו גם הם ראשון לטומאה, ועדיין המשקים קיימים.

ועתה, כאשר שורף יחד עמהם בשר שהוא שלישי לטומאה, הרי **קא מיטמא** ליה הבשר השלישי **מחמת משקין** שעל הבשר, שהם ראשון לטומאה [378], ונעשה בכך הבשר הנוגע

---

[376] וילפינן לה מנבואת חגי המובאת לקמן [טז ב], דכתיב בה, "אל הלחם ואל הנזיד". דמשמע שהלחם מטמא את הנזיד, אף דתרוייהו אוכלין. **רש"י**. ולפירוש **רבינו תם** שם, ליכא למילף מהתם. ולשיטתו פירש **ר"י**, דנפקא לן מהא דכתיב בקדשים, "והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל". דמשמע, אף באוכל טמא. ואביי סבר, דאחר דבין כך לא דבר הכתוב מקרא מלא ולא קאי מיעוט ד"הוא טמא" על כל גונא, מוקמינן ליה דוקא בחולין, ולא בקודש ובתרומה. **תוספות**.

[377] ולפי זה [אליבא דרבינו תם], לא משכחת לה בשר שלישי בקודש, אלא כשנטמא במשקין שנטמאו בראשון לטומאה, שמטמאים אחרים מדרבנן. ואף דמדרבנן המשקין לעולם נעשין ראשונים, והבשר הנוגע בהם נהיה שני, מתניתין איירי קודם שגזרו על המשקין להיות תחלה. **תוספות**. עוד כתבו, דמשכחת לה בבשר שנטמא בעצים ולבונה. שאף שאין הם אוכל, יש בהם דין טומאה, משום חיבת הקודש, כמבואר להלן. העולה מדבריהם, דטומאת עצים ולבונה אינה מדין טומאת אוכלין, אלא טומאה בפני עצמה היא. אבל בחגיגה [כד א] כתבו בשם **רבי אלחנן**, דלא עדיפי עצים ולבונה מאוכל גמור. ואף הם אינם מטמאים אוכל. ולדבריהם הכא צריך עיון, למה אוכל לא יטמא אוכל מדין עצים ולבונה? וכמו שהקשו בחולין [לו ב], דאף דבחולין אין למשקין טומאה, בקדשים מיהא יטמאו, מדין חיבת הקודש. ותירצו התם, דדוקא בדבר עב כאוכל נתחדש דין זה, ולא במשקה. אבל באוכל אכתי קשיא, דיטמאו מדין עצים ולבונה. **קובץ שיעורים**.

[378] מכאן מוכיח **ריב"א** דמשקין מטמאין אחרים בכל שהוא. ולא נאמר שיעור רביעית אלא לפסול את הגויה [את השותה] מלאכול בתרומה. **ור"י** אומר, דלא הצריכו שיעור רביעית, אלא באלו שאין טומאתם מן התורה. **ורבינו תם** אומר, דמן התורה בעינן רביעית. אלא מדרבנן מטמאין בכל שהוא. ובחולין פז ב כתבו **התוספות**, דדוקא תרומה וקדשים מיטמאין בכל שהוא. אבל לחולין בעינן רביעית. ואפשר דמקרא ד"והבשר אשר יגע בכל טמא" מרבינן לה. **שפת אמת**.

שני לטומאה. [379]

ודחינן: **אי הכי**, שהטומאה היא מחמת המשקים שעל הבשר, ולא מחמת הבשר - מאי **האי** דקתני "לא נמנעו מלשרוף את הבשר שנטמא בוולד הטומאה **עם הבשר שנטמא באב הטומאה**"?

והרי "**עם הבשר והמשקין** שעליו", **מיבעי ליה** למיתני.

ומשנינן תירוץ אחר: **אלא**, **נהי דאין אוכל מטמא אוכל מדאורייתא**, **מדרבנן**, **מיהו**, אוכל **מטמא** אוכל.

ואשמועינן רבי חנינא, שאף על גב שמוסיפין לו מדרבנן טומאה על טומאתו, לא חיישינן להכי. כיון שבין כך אזיל לאיבוד.

שנינו במתניתין: **הוסיף רבי עקיבא**: **מימיהן של כהנים**, **לא נמנעו מלהדליק** שמן שנפסל בטבול יום, בנר שנטמא באב הטומאה.

והוינן בה: **מכדי**, הרי, **שמן שנפסל בטבול יום**, **מאי הוי**? הלא **שלישי** לטומאה הוא. לפי שטבול יום עצמו דינו כשני לטומאה, ועושה במגעו את השמן לשלישי. ואילו הנר שנטמא בטמא מת, נעשה ראשון לטומאה. שהרי נגע באב הטומאה.

ואם כן, **כי מדליק לשמן** שהוא שלישי לטומאה **בנר שנטמא בטמא מת**, והוא ראשון לטומאה - **מאי הוי**?

הרי נעשה השמן השלישי ל**שני**.

ותיקשי, **מאי קא משמע לן** רבי עקיבא?

אם תרצה לומר שהשמיענו כי **שלישי מותר לעשותו שני**, הלא כבר השמיענו רבי חנינא כן, כמבואר לעיל. **והיינו הך** שהשמיענו רבי חנינא. [380]

אמר רב יהודה: הכא **בנר של מתכת עסקינן**. וכשנגע טמא מת בנר, נעשה הנר לאב הטומאה, ולא ראשון לטומאה.

---

[379] וקשה, הרי גזרו שכל הפוסל את התרומה מטמא את המשקין להיות תחלה. ואי איכא משקין על הבשר, בין כך נעשים הם ראשונים. ועושים את הבשר השלישי הנוגע בהם לשני. ואם כן, מאי איריא דוקא שאין שורפין אותו עם בשר שנטמא באב הטומאה [שהרי כעין זה פריך בסמוך לרבי עקיבא]. וצריך לומר, שעדותו של רבי חנינא נשנתה קודם הגזירה הנ"ל, שנגזרה בי"ח דבר. אבל ארבי עקיבא פריך מזה שפיר לקמן. לפי שהיה לאחר גזירת י"ח דבר. **תוספות** על פי **מהרש"א**.

[380] ולמאן דאמר "אין אוכל מטמא אוכל", לא פריך מידי. דלדידיה ודאי הוסיף רבי עקיבא, שמותר אף לעשותו שני מן התורה. אבל רבי חנינא לא אשמועינן אלא דמותר להוסיף טומאה דרבנן, שהרי באוכל איירי, ובין כך אין הבשר מטמא את הבשר מן התורה. **תוספות**. **ורבינו דוד** כתב, שאף לדידיה פריך שפיר. שהרי איירי רבי חנינא בולד שנטמא בולד הטומאה דרבנן, כדמסיק לקמן. וכשם שמותר להוסיף טומאה דרבנן על טומאה דרבנן, כן פשיטא דמותר להוסיף טומאה דאורייתא על טומאה דאורייתא. נמצא שלא הוסיף רבי עקיבא כלום.

דף יד:

דרחמנא אמר "וכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב או במת". ומדכתיב (תחילת העמוד) **ב"חלל חרב"**, הקיש הכתוב את טומאת החרב, והיינו, כל כלי מתכות, לטומאת החלל עצמו.

חרב [וכן כל כלי מתכת הנוגעים במת] - **הרי הוא כחלל**! שטומאתו שוה לטומאת הדבר המטמאו. שאם נגע החרב במת, נעשה אבי אבות הטומאה. ואם נגע בטמא מת [שהוא אב הטומאה], **הויא ליה** נמי **אב הטומאה** כמותו. [381]

[וגזירת הכתוב היא דוקא בטומאת מת, ולא בשאר טומאות].

נמצא, כי נר המתכת שנגע בטמא מת, הרי הוא אב הטומאה. והוא עושה במגעו את השמן לראשון לטומאה. בעוד שקודם לכן היה השמן שלישי לטומאה בלבד.

וקסבר רבי עקיבא, **שלישי** לטומאה **מותר** אף **לעשותו ראשון**! נמצא שהוא מוסיף על דברי רבי חנינא סגן הכהנים, שהוא לא אמר אלא ששלישי מותר לעשותו שני.

ותמהינן: **ומאי דוחקיה** [מה הכרחו] דרב יהודה **לאוקמיה** לרבי עקיבא **בנר של מתכת**? **נוקמיה בנר של חרס**, שאינו אלא ראשון. והשמיענו שמותר לעשות את השמן השלישי לשני.

ודקשיא לך, **מאי הוסיף** רבי עקיבא יותר מרבי חנינא סגן הכהנים? - לא קשיא.

משום שיש שלש דרגות בטומאה.

א. בחולין, לא מצינו אלא שני לטומאה בלבד. אבל חולין הנוגע בשני לטומאה אינו נעשה שלישי לטומאה.

ב. בתרומה, השני לטומאה עושה שלישי. אבל השלישי לא פוסל את הרביעי.

ג. בקדשים, אף השלישי עושה רביעי, ופוסלו.

אם כן, שפיר הוסיף רבי עקיבא על דברי רבי חנינא סגן הכהנים.

דאילו התם, בקדשים, השלישי לטומאה שנוגע בבשר קדשים אחר, הרי הוא עושהו רביעי לטומאה ופוסלו. נמצא, שהבשר שנטמא בוולד וולד הטומאה ונעשה שלישי, לא זו בלבד שהוא פסול לאכילה, אלא הוא אף בגדר "טמא", לפסול בשר קודש אחר הנוגע בו.

ולכן, אף כשנעשה השלישי לשני, מחמת נגעתו בבשר שנטמא באב הטומאה, לא נוסף בו שום דין טומאה חדש. משום שגם מעיקרא, בעודו שלישי, היה **טמא**. ואף השתא **טמא הוא**. ומשום כן מותר לעשות את השלישי לשני.

[381] ונחלקו **הראשונים** בדין זה. יש שכתבו דדוקא בכלי מתכות נתחדש דין זה, ולא בשאר כלי שטף. אבל דעת **הרמב"ם**, שכל כלי שטף הם כחלל. מלבד כלי חרס.

ואילו הכא בתרומה, אין השלישי פוסל את התרומה הנוגעת בו. ואילו השני פוסל את התרומה הנוגעת בו, ועושה אותה שלישית לטומאה. נמצא, שהשמן השלישי שנפסל בטבול יום, לא היה עד עתה טמא לטמא אחרים, אלא **פסול** בלבד היה.[382]

והשתא, כשנעשה שני על ידי הנר, נוסף בו דין חדש, שמעתה אף **טמא** לטמא אחרים **הוא** נעשה.

והוה אמינא, שמשום כן נאסור לעשותו שני. והוסיף רבי עקיבא דלא חיישינן להכי.

אם כן קשיא, אמאי הוצרך רב יהודה לומר, שהוסיף רבי עקיבא, ששלישי מותר לעשותו ראשון?

אמר רבא: **מתניתין קשיתיה** לרב יהודה.

כי אם בנר של חרס עסקינן, שאינו נעשה אלא ראשון לטומאה, **מאי איריא** דתני "**נר שנטמא בטמא מת**"? **ניתני** "נר **שנטמא**", ותו לא. ויובן מאליו שנטמא על ידי אחד מאבות הטומאה, כגון בשרץ וכדומה. שהרי אין ולד הטומאה מטמא כלים. ומאי שנא נטמא בטמא מת או נטמא בשרץ?

אלא, שמע מינה, **איזהו דבר שחלוקה טומאתו בין** נטמא **בטומאת** טמא **מת** לבין נטמא **בשרץ**? - **הוי אומר**: **זה** כלי **מתכת!**

שאם נטמא בשרץ, הרי הוא ראשון. אבל אם נטמא בטמא מת, הרי הוא נעשה אב הטומאה, והשמן הנוגע בו נעשה ראשון.

אלמא, אתא רבי עקיבא להשמיענו, שהשלישי מותר אף לעשותו ראשון.[383]

אמר רבא: מדקתני "הוסיף רבי עקיבא", **שמע מינה**, **קסבר רבי עקיבא**: **טומאת משקין לטמא** דברים **אחרים** היא **דאורייתא**.

והוסיף שמותר לעשות את התרומה השלישית לראשון המטמא אחרים מן התורה.

[ופלוגתא היא לקמן אם משקין מטמאין אחרים מן התורה].

---

[382] ואף על גב דשלישי של תרומה עושה רביעי בקודש, אבל הנפסל בטבול יום [שדינו כשלישי] אינו עושה רביעי אף בקודש. הלכך אין השמן טמא אלא פסול בלבד. מיהו קשיא, אמאי לא ילפינן בקל וחומר, שמגע טבול יום עושה רביעי בקודש. דמה מחוסר כפורים שמותר בתרומה, פוסל בקודש - מגע טבול יום שאסור בתרומה, אינו דין שיפסול בקודש?! ואי משום מה נתמעט מגע טבול יום מלפסול בקודש, ניפרוך מיניה את הקל וחומר דעבדינן לקמן לשלישי שעושה רביעי בקודש. **תוספות** בשם **הירושלמי**. ויעוין ב**פני יהושע** שנתקשה, הלא בסוטה [כט א] פריך כן רבי יוחנן להדיא, ואיך נתעלמה סוגיה ערוכה מנגד עיניהם.

[383] ואכתי מצינו לאוקמא בכלי חרס שנגע במת עצמו, שנעשה אב הטומאה. אלא אתא לאשמועינן אנב אורחא דין "חרב הרי הוא כחלל". **מהר"ם חלאווה**. ומיאן לתרץ על פי מה דקיימא לן, דאין כלי חרס נעשה אב הטומאה [משום דאין לו טהרה במקוה, כמבואר ב**רש"י** עירובין קד ב, דמדסמיך קרא ד"והנפש הנוגעת תטמא" לקרא ד"וחטאו", דרשינן, דכל שאין לו טהרה במקוה, אינו נעשה אב הטומאה]. לפי שלא נאמר דין זה אלא לענין שאינו מטמא אדם וכלים. אבל חשיב אב לעשות אוכלין ומשקין ראשונים לטומאה. ויעוין ב**תוספות** לקמן [יז א] שדנו בזה.

דאי סלקא דעתך שאין משקין מטמאין אחרים אלא מדרבנן. **מכדי**, **האי נר מאי קא מהניא להאי שמן**, איזה קלקול הוסיף בו? **אי לאיפסולי לגופיה** דשמן, **הא** הוא כבר **פסול וקאי** מחמת שנטמא בטבול יום, ולשריפה אזיל.

ואף על פי שקודם היה שלישי ועכשיו נעשה ראשון, לא נשתנה דינו בכלום.

אלא בהכרח, כי בכך שעושהו ראשון, נוסף בו דין טומאה לטמא אחרים.

אלמא, הרי הוא מטמא אחרים מן התורה.

ופרכינן: **ממאי** דמדאורייתא הוא? **דלמא** מוסיף בו קלקול, בכך שמטמאו אף **לטמא אחרים מדרבנן!** [384]

ומשנינן: **אי** יש כאן תוספת טומאה **מדרבנן** בלבד, **מאי איריא** "נר שנטמא **ב**טמא מת", שהוא **אב הטומאה**?

הא **אפילו** כשמדליקים את השמן בדבר שאינו אלא **ראשון** או **שני** לטומאה, **נמי** השמן **תחלה** [ראשון לטומאה] **הוי**, ומטמא אחרים מדרבנן. שהרי גזרו חכמים על המשקין, שאפילו אם נגעו בשני לטומאה. הרי הם נעשים ראשון.

דתנן: גזרו חכמים על כמה דברים, ונתנו בהם תורת שניים לטומאה. והרי הם פוסלים את התרומה.

כל שני לטומאה, **הפוסל את התרומה - מטמא את המשקין להיות תחלה**, ולטמא אחרים! כיון שהמשקים עלולים בקל לבוא לידי טומאה, כי אינם צריכים "הכשר משקין" כאוכלין, גזרו עליהם חומר הרבה, כדי שיהיו הכהנים נזהרים עליהם לשומרן.

חוץ מטבול יום. שאף על פי שדינו כדין שני, והוא פוסל את התרומה, לא גזרו בו חכמים שיעשה את המשקין תחלה. משום שטומאתו היא מן התורה, ואין דברי תורה צריכים חיזוק. [385]

אלא, מדאיירי רבי עקיבא בנר שהוא אב הטומאה, בהכרח בא לחדש שמותר לטמא את השמן אף בטומאה שיש בה כדי לטמא אחרים מדאורייתא.

ושמע מינה, שטומאת משקין לטמא אחרים **דאורייתא היא**.

שנינו במשנה: **אמר רבי מאיר**: **מדבריהם למדנו** ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה בפסח.

---

[384] ולא קשיא אלא למאן דאמר "אין אוכל מטמא אוכל". אבל למאן דאמר דמטמא, לא קשה מידי. שהרי רבי חנינא סגן הכהנים קאמר דמותר לעשות את השלישי אף לשני דאורייתא. וזהו חידוש יותר גדול מדברי רבי עקיבא, דלא התיר אלא לעשותו ראשון מדרבנן. ומאי הוסיף רבי עקיבא בזה? ומכאן קושיה למאי דפירשו ה**תוספות** [יעוין בהערה 10 לדף יד א] דכל השקלא וטריא בדברי רבי עקיבא, אזלא כמאן דאמר "אוכל מטמא אוכל". **פני יהושע**.

[385] ומדברי **רש"י** אלו משמע, דדוקא שני דרבנן מטמא את המשקין להיות תחלה, אבל לא שני דאורייתא. ומכמה מקומות מוכח לא כן. וכן מדברי רש"י עצמו לקמן טו ב. וגם סותר למה דכתב בתחלת דבריו, דדוקא טבול יום אין עושה את המשקין תחלה, משום דמיקליש טומאתו. **רש"ש**.

והוינן בה: **מדבריהם דמאן** למדנו כן?

אילימא מדברי רבי חנינא סגן הכהנים, שאמר "לא נמנעו לשרוף את הבשר שנטמא באב הטומאה עם הבשר שנטמא בולד הטומאה" - הא אין ללמוד מזה לנידון דידן.

מי דמי?

והלא **התם**, הבשר שנטמא בולד, הרי הוא כבר **טמא**. וכשיגע בבשר שנטמא באב הרי הוא **טמא** כמות שהיה. ואף שקודם היה שלישי, ועתה הוא נעשה שני, לא נשתנה דינו בכלום.

אבל **הכא**, בחמץ של תרומה, קודם הוא היה **טהור**. ואם ישרף עם תרומה טמאה, הוא יהיה **טמא**! [386]

ואלא, מדברי רבי עקיבא למד רבי מאיר לחמץ.

שהרי התם, השמן שנפסל בטבול יום היה מעיקרא פסול בלבד. ולא היה טמא לטמא אחרים, שהרי שלישי הוא, ואין שלישי עושה רביעי בתרומה. ואילו עתה כשהוא ניתן בנר הטמא, הרי הוא נעשה ראשון, ונעשה טמא אף לטמא אחרים.

אלמא, כיון דלשריפה אזיל, מותר להוסיף בו דין טומאה שלא היה בו מקודם. והוא הדין לתרומת חמץ טהורה, שמותר לטמאותה [ואף בשעה ששית, שאין איסורה אלא מדרבנן].

ומכל מקום קשיא: **מי דמי** זה לזה? **התם**, השמן היה **פסול** מעיקרא, ולכך מותר לעשותו **טמא**.

אבל **הכא** בחמץ, מעיקרא היה חמץ התרומה **טהור** לגמרי. ודלמא אסור לעשותו **טמא**. [387]

ומשנינן: **נימא קסבר רבי מאיר, דמתניתין** איירי בשריפת בשר שנטמא **באב הטומאה**

---

[386] ולא פריך, אלא משום דאיירי בשעה שעדיין אין החמץ אסור בה מן התורה, אלא מדרבנן. אבל מתחלת שבע, לא קשיא מידי. דאף שהחמץ טהור, מותר לטמאותו. כיון שהוא אסור בהנאה מן התורה, ולשריפה אזיל. **תוספות**. ואם תאמר, ולוקמא בשעה שביעית, דאיסור החמץ בה הוא מן התורה. ופליגי רבי מאיר ורבי יוסי, אי יש לדמות איסור לטומאה או לא. ויש לומר, דמשמע דאיירי בשעה ששית, שאז הדרך לשרוף. **תוספות**. ויעוין ב**מהרש"א** שנתקשה בדבריהם, מאי הקשו דנימא דילף רבי מאיר מדברי רבי חנינא, ומדמה איסור לטומאה? הא איסור אינו אלא כפסול [כדכתבו הם עצמם לקמן טו א]. ובסוגין מבואר דליכא למילף פסול מטומאה. ולא היה להם להקשות אלא דנימא דילף רבי מאיר מדברי רבי עקיבא, דמיירי משמן פסול. ומדמה פסול לאיסור.

[387] וקשה **לר"י**, הא למאן דאמר "אין אוכל מטמא אוכל", לא פריך מידי. דשפיר מדמינן הא דמותר לעשות מפסול דאורייתא ראשון דאוריתא, דכן מותר לטמא חמץ דאסור דרבנן [בשעה ששית] בטומאה דרבנן. שהרי אין התרומה הטמאה מטמאה את החמץ אלא מדרבנן. ויש לחלק בין קלקול דאורייתא שמותר להוסיף בו קלקול, לבין קלקול דרבנן דשמא אסור להוסיף בו קלקול מיהו, למסקנה שפיר מדמה תוספת קלקול על איסור דרבנן, לתוספת טומאת שני דרבנן על שלישי דרבנן. **תוספות**. וה**תוספות רי"ד** לא הסכים לסברת ה**תוספות**. וכתב, דאין הכי נמי, דלא פריך אלא לאביי דסבר "אוכל מטמא אוכל" בקדשים.

דאורייתא, [389] עם בשר שנטמא בוולד **הטומאה דרבנן** [וכגון בכלי [388] שנטמא על ידי משקין טמאים [390]. שמן התורה אין הכלי נטמא על ידי משקין ראשונים לטומאה. ורבנן גזרו שיטמאו את הכלי, גזירה משום משקין דזב, שהם אב הטומאה]. **דמדאורייתא** הבשר **טהור מעליא**.

ואשמועינן רבי חנינא, שמותר אף לטמאותו על ידי ראשון דאורייתא. שהרי אף הטומאה שנטמא בה השתא, אינה אלא מדרבנן. לפי שמן התורה אין אוכל מטמא אוכל. ומדרבנן הרי הוא בין כך טמא. נמצא שלא נוסף בו שום דין טומאה מחודש [391].

דף טו.

ומאי "מדבריהם למדנו" דקאמר רבי מאיר? - **מדברי רבי חנינא סגן הכהנים**, שהוא הדין לתרומת חמץ בשעה ששית.

---

[388] **רש"י**. והקשו **תוספות** לפירושו, אם כן היכי יליף רבי מאיר חמץ מדברי רבי חנינא? הא בשר שנטמא בכלי שנטמא במשקין, אינו נשרף אלא בעיבור צורה, דהיינו לאחר שעברה עליו לינה. שהרי לכן לא תקנו בו "אם נטמא גבו נטמא תוכו", כבטומאה דאורייתא, כי היכי דלא נישרוף עליה תרומה וקדשים, כמבואר להלן. ואם נתעברה צורתו בלילה, בין כך מותר לשורפו עם הטמא, משום דהוה ליה נותר, כדאיתא לקמן. מיהו, אם חשיב עיבור צורה בלינה, אף קודם שנעשה נותר [כגון קדשים קלים שעדיין מותרים באכילה כל היום השני], אתי שפיר.

[389] ולאו דוקא הוא. דהא למאן דאמר "אין אוכל מטמא אוכל", הוה מצי לאוקמא אף באב הטומאה דרבנן [כגון בית הפרס וארץ העמים]. שהרי בין כך אינו מטמא את הבשר האחר מן התורה. ונקיט לה אגב ולד הטומאה דרבנן, דזה הוי בדוקא. **תוספות**.

[390] **רש"י**. ולדידיה, פליג רב יוסי וסבר, דאין לדמות כלל איסור לטומאה. **ור"י** מפרש דנטמא במשקין. ורבי מאיר לטעמיה, דטומאת משקין לטמא אחרים לאו דאורייתא. ורבי יוסי דאמר "אינה היא המדה", אזיל לטעמיה, דהיא דאורייתא. הלכך הוי ולד הטומאה דאורייתא. ואין ללמוד ממנו לחמץ בשעה ששית, דאין איסורו אלא מדרבנן. **תוספות**. ואף **רש"י** לא כתב כן, אלא לפום מאי דסלקא אדעתין השתא. אבל למסקנה [טו ב] מבואר להדיא כ**תוספות**. **מהרש"א**.

[391] **וב'ירושלמי** פריך, דלפי זה לא בא רבי עקיבא אלא לפחות. שהרי לא קאמר, אלא דפסול דאורייתא מותר לעשותו טמא דאורייתא. אבל רבי חנינא חידש טפי, דאף שלישי דרבנן מותר לעשות שני. ומשני, דאף רבי עקיבא איירי בשמן שנפסל בטבול יום שנטמא בבית הפרס. שאינו טמא אלא מדרבנן. **תוספות**. וצריך לומר דאיירי בטבול יום שנגע באדם שהלך בבית הפרס. אבל אם נטמא בעצמו מבית הפרס, בלאו הכי הוא טמא מן התורה. דהרי רבי עקיבא אית ליה, דמי שנפלה עליו הזאה, הרי הוא טמא מן התורה. וצריך טבילה והערב שמש. **רש" ש**. ויעוין עוד **בפני יהושע**, שהוכיח מדברי **הירושלמי** הנ"ל, דאף טומאה דרבנן צריכה הערב שמש. ובריש פרק "חומר בקודש" נסתפקו **התוספות** בדבר זה. ואפשר, דיש לחלק בין טומאת בית הפרס שהיא מכח טומאת מת דאורייתא, לבין שאר טומאות דרבנן. וכמו שכתב **הר"ש** בפרה פרק יא משנה ה, דאין כל הטומאות שוות בזה. **שפת אמת**.

[392] **רש"י**. **ותוספות** כתבו, דאף למאן דאמר "אוכל מטמא אוכל" אתי שפיר. ומותר לטמאותו אף בטומאה דאורייתא. ואף על גב דאיסור היינו כפסול, ולעיל קאמר דליכא למילף פסול מטומאה, מכל מקום בטומאה דרבנן אין סברה לחלק. **תוספות**. ומה שמותר לטמא איסור או טומאה דרבנן בטומאה דאורייתא, הוא משום דפסול דרבנן נחשב כאינו ראוי אף כלפי הדאורייתא. מאחר דבמציאות הוא עומד לשריפה. ועל פי סברה זו יבואר ספק **המשנה למלך** בפרק ז מהלכות תרומות הלכה א, בטמא שאכל תרומה טמאה מדרבנן, אם ישנו במיתה. דכמו דהאוכל תרומה טמאה אינו במיתה, משום שהיא מחוללת ועומדת, ולא קרינן ביה "ומתו בו כי יחללוהו", דלמא הוא הדין בתרומה דרבנן. דמאחר ובמציאות היא עומדת לשריפה, שוב אין היא ראויה למצותה. **אחיעזר** סימן מ.

כי אף שמן התורה עדיין התרומה ראויה לאכילה, מותר לטמאותה על ידי התרומה הטמאה. שהרי אין אוכל מטמא אוכל, אלא מדרבנן. [392] ובין כך אסורה היא מדרבנן משעה ששית. [393] **אמר ריש לקיש משום בר קפרא**: לא כן הוא פירוש משנתנו. אלא **מתניתין** בבשר שנטמא **באב הטומאה דאורייתא**, עם בשר שנטמא **בולד הטומאה דאורייתא**. [394] ולעולם אין להוכיח מדברי רבי חנינא ורבי עקיבא על תרומה חמץ טהורה שמותר לטמאותה.

ומאי "מדבריהם למדנו" דקאמר רבי מאיר? - לא אריאשא דמתניתין קאי. אלא **מדברי רבי אליעזר ורבי יהושע** במקום אחר למדנו כן.

והוינן בה: **הי** רבי אליעזר **ורבי יהושע** שמהם למד רבי מאיר לחמץ?

אילימא, הא רבי יהושע, דתנן: חבית של תרומה שנולד לה ספק טומאה [כגון שנכנס לשם אדם טמא. וספק נגע בה, ספק לא נגע [395]] -

רבי אליעזר אומר: אם היתה מונחת במקום התורפה [מקום הפקר], **יניחנה במקום המוצנע. ואם היתה מגולה, יכסנה!** שאפילו אם אינה ראויה לאכילה, אלא להדלקה, עדיין חייבים לשומרה שלא תיטמא טומאה ודאית.

---

[393] וקשה, אי מסברה דמיא איסור דרבנן לטומאה דרבנן, פשיטא דמותר לטמא את החמץ בטומאה דרבנן. ואי מסברה אין להשוות ביניהם, מאי מוכיח מרבי חנינא סגן הכהנים. ויש לומר, דלעולם מסברה אין לדמות איסור לטומאה. אלא דמדברי חנינא ילפינן דמותר להוסיף קלקול דרבנן על קלקול דרבנן, כמו בדאורייתא. ומאחר דאין לחלק בין דרבנן לדאורייתא, שוב מצינו למילף מדברי רבי עקיבא, דכשם שמותר להוסיף טומאה על פסול, כן מותר להוסיף טומאה על איסור. דאיסור דמי שפיר לפסול. **תוספות**. וכתב **החזון איש** [סימן קכד אות ד], דלולא דבריהם היה נראה לפרש, דזה פשיטא לן דאילו היה אסור לטמא טמא דרבנן בטומאה דאורייתא, אף בטומאה דרבנן היה אסור לטמאו, ואף דבין כך הוא טמא. משום שרק לחומרא החשיבוהו רבנן לטמא, ולא לקולא. ומזה דהתיר רבי מאיר לטמא את הבשר הטמא מדרבנן, אלמא כל ששוב אינו עומד למצותו ואזיל לאיבוד, אף דרק מחמת דין דרבנן הוא, שוב אין בו דין שמירה. ואם כן, שפיר אית לן למילף אף לדבר דאזיל לאיבוד מחמת איסורו.

[394] והיינו ולד ולד אורייתא, דהיינו שלישי. ולמאן דאמר "אין אוכל מטמא אוכל", לא משכחת בשר שהוא שלישי דאורייתא, אלא כשנגע במשקין שנטמאו בכלי שנטמא בשרץ. אבל ליכא לאוקמא בבשר שנטמא בעצים ולבונה, דהא ריש לקיש גופיה [דהוא בעל המימרא הכא] מספקא ליה לקמן, אי מהני חיבת הקודש לעשות ראשון ושני. **תוספות**. וצריך עיון, מה יענו לרבי מאיר דאית ליה "טומאת משקין לטמא אחרים לאו דאורייתא". **מהרש"א**.

[395] **רש"י**. והקשו **תוספות**, ממה נפשך, אי ברשות היחיד הוה, ספיקו טמא. ואי ברשות הרבים, ספיקו טהור כדילפינן מסוטה. לכך פירשו, דאיירי בשתי חביות ברשות היחיד, ונגע באחת מהן ואינו יודע באיזו. דבכהאי גוונא ספק הוי. ולא ילפינן מסוטה דספיקו כודאי, אלא בדבר שיכול להיות. אבל אי אפשר שיהיו שתיהן טמאות בודאי. ויעוין **בפני יהושע** שתמה על קושייתם. דהרי טעמא דרבי אליעזר הוא משום שמא יבוא אליהו ויטהר את התליה. ואם כן, מאי אכפת לן בכך שספיקו טמא? והרי אי יטהרנה אליהו, אינלאי מילתא למפרע דטהורה היתה. ומסיק, ד"יש ליישב". [ונראה בכוונתו, דכיון דלעת עתה יש לה דין טומאה ודאית, אינה בכלל דין "משמרת תרומתי"]. ויעוין **בהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ** [תרומות פרק ח משנה ח] שכתב, דיש להעמיד בחבית שנגע בה מי שטמא מספק. כגון טומטום ואנדרוגינוס שראו לובן או אודם, שאין שורפין עליהם את התרומה, כדאיתא בנדה [כח א]. ונתבארו דבריו **באבי עזרי** [חמישאה, פרק י"ט מאבות הטומאות הלכה א], דדוקא היכא שהספק הוא באיזה דבר נגע, כגון ספק נגע בשרץ או בצפרדע, שאין הדבר המטמא לפנינו, ספיקו כודאי. אבל אם המטמא לפנינו ואי אפשר להכיר בו מהו, לא ילפינן לה מסוטה. עוד הוסיף לבאר שם, שאי אפשר שהדבר המטמא ישאר בספק, והנוגע בו יהיה טמא ודאי.

וטעם הדבר הוא, משום דכתיב "את משמרת תרומתי". וקרינן "תרומותי", לשון רבים. וקסבר רבי אליעזר, "יש אם למקרא". ושתי תרומות במשמע. אחת טהורה ואחת תלויה [ספק טמאה]. ששתיהן צריכות שימור מפני הטומאה.

רבי יהושע אומר: לא זו בלבד שאין צריך להוסיף על שמירתה, אלא מותר אף לגרע את שמירתה. **שאם היתה מונחת במקום המוצנע, יניחנה במקום התורפה. ואם היתה מכוסה, יגלנה!** שסובר רבי יהושע, "יש אם למסורת". [396] ו"משמרת תרומתי" כתיב, דמשמע אחת. והיינו טהורה בלבד. אבל תלויה אינה צריכה שימור. [397]

שמע מינה, דלרבי יהושע, כל תרומה שאינה עומדת אלא להדלקה אינה צריכה שימור. ומדבריו למד רבי מאיר שהוא הדין לתרומת חמץ בשעה ששית של ערב פסח. מאחר והיא חייבת בביעור, מותר לטמאותה [398].

ודחינן: **מי דמי** זה לזה?

והרי **התם** לא התיר רבי יהושע לטמאות את התרומה התלויה בידים. אלא רק להניחה במקום התורפה שתיטמא מאליה. **וגרמא בעלמא** הוא.

אבל **הכא**, התיר רבי מאיר אף לשרוף את הטהורה עם הטמאה, על אף שבכך הוא מטמאה **בידים**. ואת זה אין ללמוד משם. [399]

ומסקינן: **אלא**, **הא** דקאמר בר קפרא, שמדברי **רבי יהושע** למדנו כן, היינו מהא **דתנן**:

---

[396] ובבכורות לד א מסיק, דלאו בהכי פליגי. אלא לכולי עלמא "יש אם למסורת". ופליגי במשמעות דקרא. דכתיב "ואני נתתי לך את משמרת תרומתי". דרבי יהושע סבר, דוקא את הראוי לך שמור. ורבי אליעזר סבר, דאף תלויה מיקרי "ראוי לך", שמא יבוא אליהו ויטהרנה. ומה דפירש רש"י כאן לא כן, היינו משום דמסקנה דהתם לא אתיא שפיר אלא לרבי יוסי דסבר דפליגי בתלויה וטמאה. אבל לרבי מאיר, דאף בטמאה וטהורה דאזלא לאיבוד פליגי, בהכרח דטעמא דרבי אליעזר הוא משום ד"יש אם למקרא". שהרי בטהורה דאזלא לאיבוד, לא שייך טעמא ד"שמא יבוא אליהו". **פני יהושע**.

[397] וה**מהרי"ט אלגאזי** בבכורות השקשה, דלהרמב"ם דפסק דספיקא דאורייתא מדאורייתא לקולא, הרי מותר לאכול את התלויה. ואם כן פשיטא דאסור לטמאותה. ונראה, דלא מיבעיא להמבואר ב**שערי יושר** [שער א], דאף להרמב"ם, אם באמת אכל איסור הרי הוא עובר, אלא שמותר לו להכניס את עצמו בספק, דודאי לא קשיא. שהרי אף דמותר להקל ולאוכלה, עדיין יש בה צד איסור. אלא אפילו אי נימא דלא עבר, מכל מקום אי כלפי שמיא היא טמאה, הרי יש כאן מציאות טומאה. ודין "משמרת" לא תליא באיסור או בהיתר, אלא במציאות הטומאה. ואי קשיא, איפכא קשיא. אי מדאורייתא אזלינן בספק איסור לקולא, למה לרבי אליעזר אסור לטמאותה. והרי אפשר דטמאה היא. **חידושי רבי שמואל**.

[398] ומכאן תשובה לבעל המאור שהתיר אליבא דרבי שמעון את החמץ בערב פסח באכילה עד הלילה. שהרי רבי מאיר כרבי שמעון סבירא ליה. ואם כן, אין סוף התרומה לאיבוד אף לאחר חצות. **רבינו דוד**. מיהו **בעל המאור** עצמו כתב, דרבי מאיר כרבי יהודה סבירא ליה. ואסר חמץ לפני זמנו מן התורה. ולפי זה אתי שפיר.

[399] וצריך עיון, מאי נפקא מינה בין גרמא לידים. והרי ממה נפשך, או שיש אם למקרא, או דיש אם מסורת. וצריך לומר, דסליק אדעתין דאף דמדאורייתא ליכא איסור בתלויה, מרבנן מיהא אסור לטמאותה. ולא גזרו רבנן אלא לטמאותה בידים. וכן מוכרח, מהא דמפלגינן לקמן בין היכא דאיכא פסידא, לבין דליכא פסידא. ואי הוי איסור דאורייתא, ודאי אין להתיר משום פסידא דחולין. **פני יהושע**. וה**אחיעזר** [שם] כתב, דאפשר דבידים איכא ללאו ד"בל קודש לא תגע", מלבד דין "משמרת תרומתי".

חבית יין **של תרומה** טהורה **שנשברה בגת** [במקום דריכת הענבים] **העליונה, ובתחתונה** [בבור הנמצא מתחת לגת] נמצאים **חולין טמאין**, ונשברה החבית, ועומד יין התרומה הטהור ליפול לתוך החולין הטמאין ולהיטמא מחמתם, ולאסור בכך גם את היין שבתוך הבור, כדין תרומה טמאה שהתערבה בחולין, שכל התערובת נאסרת:

מודה רבי אליעזר ורבי יהושע שאם הוא **יכול להציל ממנה** [מחבית התרומה] **רביעית יין בטהרה - יציל!**

שאם הוא יכול להספיק להביא כלי טהור ולהציל לפחות רביעית יין בטהרה, הרי הוא מחויב לדאוג להביאו ולהציל את יין התרומה הטהור, ואסור לו לקבל את היין בכלי טמא.

ואף שבינתיים יפסיד הן את שאר היין שבחבית והן את היין שבתוך הבור. כי בינתיים יפול שאר היין לתוך החולין הטמאים ויתערב עמהם, ויאסור אף אותם באכילה. [כדין תערובת חולין ותרומה. שאם התרומה טהורה, נאסרת התערובת כולה לזרים. ואם היא טמאה, אסורה התערובת אף לכהנים. שהרי כהן האוכל תרומה טמאה עובר בעשה. ואף כאן, יתטמא יין התרומה על ידי החולין, ויהיה דינו כתרומה טמאה שנתערבה בחולין, שהכל אסור אף לכהנים].

מכל מקום, אם בידו להציל רביעית יין בטהרה יעשה כן, אף במחיר הפסד החולין הטמאים.

ואם לאו, שאינו יכול להציל אפילו רביעית מהיין, אלא עד שיחזר אחר כלי טהור, יפול כל היין לתוך החולין ויטמא על ידם, ויפסיד גם את היין שבבור - **רבי אליעזר אומר**: **תרד** התרומה הטהורה כולה לתוך הבור **ותטמא** מאליה, **ובלבד שאל יטמאנה ביד**. ואף שיפסיד את החולין, אסור לטמא את התרומה בידים.

ורבי יהושע אומר: **אף** מותר לו **שיטמאנה ביד**. ואין בכך משום עבירה על מצות "משמרת תרומתי", שהרי בין כך סופה להטמא על ידי החולין.[400]

אלמא, כל תרומה שסופה לאיבוד, התיר רבי יהושע לטמאותה בידים. ומדבריו למד רבי מאיר, דהוא הדין לתרומה טהורה בערב פסח לאחר זמן האיסור.

ומקשינן: **אי הכי**, מאי "**האי מדבריהם** למדנו" דמשמע לשון רבים?

והא רק רבי יהושע סבר הכי. ואילו רבי אליעזר פליג עליו. ואם כן, "**מדבריו** למדנו" - **מיבעי ליה** לרבי מאיר למימר!?

[400] וצריך עיון, למה בפחות מרביעית ליכא חיוב שמירה. והלא חצי שיעור אסור מן התורה. וצריך לומר דבפחות משיעור ליכא מצות אכילת תרומה. ואין חיוב שמירה אלא בתרומה שיש מצוה באכילתה. **קובץ שיעורים**.

ומשנינן: **הכי קאמר** רבי מאיר: **ממחלוקתן של רבי אליעזר ורבי יהושע למדנו** שמותר לשרוף תרומה טהורה עם הטמאה. שהרי הלכה כרבי יהושע כנגד רבי אליעזר בטהרות, ולדבריו מותר לעשות כן.

ומוכחינן: **דיקא נמי** ממשנתנו הכי.

דהא **קתני** בתשובת רבי יוסי לרבי מאיר: **מודה רבי אליעזר ורבי יהושע** ששורפין זו לעצמה וזו לעצמה.

אלמא, מדבריו של רבי יהושע למד רבי מאיר את דינו.

ומסקינן: **שמע מינה!**

וכן גם **אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה**: רבי חנינא סגן הכהנים **דמתניתין** איירי בשריפת בשר שנטמא **באב הטומאה דאורייתא**, עם בשר שנטמא **בוולד הטומאה דאורייתא**. ולא מדבריו למד רבי מאיר את דינו.

אלא **מאי "מדבריהם** למדנו" דקאמר רבי מאיר? - **מדברי רבי אליעזר ורבי יהושע** שנחלקו בחבית של תרומה שנשברה.

איתיביה רבא לרב נחמן מהא דתניא:

אמר רבי יוסי לרבי מאיר: **אין הנידון דומה לראיה.**

שכשהעידו רבותינו [רבי חנינא סגן הכהנים ורבי עקיבא], **על מה העידו**?

אם כעדותו של רבי חנינא, הלא העיד **על הבשר** קדשים **שנטמא בוולד הטומאה, ששורפין אותו עם הבשר שנטמא באב הטומאה. שבשר זה** בין כך **טמא** בטומאת שלישי, מותר לטומאתו שוב על ידי הבשר הראשון, ואף שבכך נעשה בשר **זה טמא** בטומאת שני.

ואם כעדותו של רבי עקיבא, הלא העיד **על השמן** של תרומה **שנפסל בטבול יום, שמדליקין אותו בנר שנטמא בטמא מת. שמאחר** ושמן **זה** בלאו הכי **פסול**, מותר להדליקו בנר הטמא. **ואפילו** שנעשה עתה שמן **זה טמא**, לטמא אחרים. וטען רבי יוסי לרבי מאיר: **אף אנו מודים** שכן הוא **בתרומה שנטמאת בולד** ולד **הטומאה** ונעשית שלישית לטומאה, **ששורפין אותה עם התרומה שנטמאת באב הטומאה**, על אף שהיא נעשית שניה ומטמאה אחרים. כיון שבלאו הכי היא פסולה. **אבל** תרומה טהורה, על אף שהיא עומדת בין כך להשרף, אסור לטמאותה בערב פסח. ולא רק את הטהורה, אלא אף את התלויה [ספק טמאה] אסור לשרוף עם הטמאה. כי **היאך נשרוף** את התרומה **התלויה** עם **הטמאה**? והרי ספק טהורה היא. **ושמא יבוא אליהו** ויתיר את ספיקה

ויטהרנה! ולקמן [כ ב] פריך, הא במשנתנו אמר רבי יוסי שלרבי יהושע מותר לשרוף את הטמאה עם התלויה.

דף טו:

ומביאה הגמרא את סיום דברי התוספתא: עוד השיב רבי יוסי לרבי מאיר: בשר הקדשים שהוא **פיגול** [כגון שחישב עליו בעת שחיטתו, לאוכלו חוץ לזמנו או חוץ למקומו], ובשר קדשים **הנותר** לאחר זמנו, ובשר קדשים **הטמא**, שדינם בשריפה: **בית שמאי אומרים**: **אין** בשר הפיגול והנותר והבשר הטמא **נשרפין כאחת** [יחד], לפי שהם נטמאים בכך. ואף על פי שדינם להשרף, אסור לטמאותם. ואע"פ שבין כך גזרו חכמים עליהם שיטמאו את הידים, אסור לטמאותם בטומאה דאורייתא.

ובית הלל אומרים: כולם **נשרפין כאחת**. ולא חיישינן לכך שהבשר הטמא יטמא את הפיגול והנותר. כיון שבין כך גזרו עליהם חכמים טומאה.

והוכיח מזה רבי יוסי: עד כאן לא פליגי בית הלל, אלא משום שיש להם טומאה דרבנן. אבל בלאו הכי, לכולי עלמא היה אסור לטמאותם.

אלמא, אסור לטמאות קדשים טהורים, אף שהולכים לאיבוד. והוא הדין לתרומת חמץ טהורה בערב פסח.

ואסיק רבא לקושייתו: קתני להדיא בתשובת רבי יוסי, שאין הנידון של שריפת תרומה טהורה עם הטמאה בפסח דומה להא דרבי חנינא.

ואי סלקא דעתך, **דרבי מאיר מדברי רבי יהושע קאמר** את דינו, **אמאי מהדר ליה רבי יוסי** לחלק **מדרבי חנינא סגן הכהנים**?

והרי לא משם הוכיח רבי מאיר את דינו.

אמר ליה רב נחמן: **רבי יוסי - לאו אדעתיה!** לא היה יודע מהיכן למד רבי מאיר כן.

דהוא [רבי יוסי] **סבר**, **שרבי מאיר** מתוך דבריו **דרבי חנינא סגן הכהנים קאמר ליה** הכי. ולכך השיבו מה שהשיבו.

ולכן **אמר לו** רבי מאיר: לא משם למדתי. אלא **אנא** - מהא דהתיר **רבי יהושע** לטמא תרומה דאזלא לאיבוד **קאמינא** דשורפין את הטהורה עם הטמאה!

ושוב **אמר לו** רבי יוסי: **ואפילו לרבי יהושע - נמי אינה היא המדה**, ללמוד מדבריו לתרומה טהורה בערב פסח. **דהא מודים רבי אליעזר ורבי יהושע**, **ששורף** את **זו בפני עצמה** ואת **זו בפני עצמה**.

והוינן בה: **ואמאי אינה היא המדה**? הרי **מדה ומדה היא**! כי כשם שבחבית שנשברה התיר רבי יהושע לטמאות את יין התרומה משום שסופו להטמא, הכי נמי יתיר לטמא את תרומת החמץ הטהורה. שהרי בין כך לאיבוד אזלא.

ומשנינן: **שאני התם**, בחבית שנשברה בגת, שהתיר לטמא בידים, משום שאם לא יקבל את היין בכלי הטמא, יפול היין לבור ויתערב עם יין החולין שבו, **ואיכא הפסד חולין**. שהרי מעתה יאסרו באכילה, משום תערובת התרומה הטמאה.

מתקיף לה רב ירמיה: והא ב**מתניתין נמי איכא הפסד דעצים**. שאם נאסור לשרוף את הטמאה עם הטהורה, יצטרך להבעיר שתי מדורות ולהרבות בעצים. ומשום הפסד זה נתיר לו לשורפן יחד, ולטמאות את הטהורה.

אמר ליה ההוא סבא לרב ירמיה: **להפסד מרובה** של יין החולין שבבור **חששו**. אבל **להפסד מועט** של תוספת העצים **לא חששו**.

אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן: **המחלוקת** שבין רבי מאיר לרבי יוסי היא בערב פסח **בשעה שש**. שאין תרומת החמץ אסורה בה אלא מדרבנן. אבל מן התורה עדיין היא מותרת באכילה. ומשום כן אסר רבי יוסי לטמאותה.

אבל בשעה שבע, שאסור בה החמץ מן התורה, **דברי הכל שורפין** את התרומה הטהורה עם הטמאה. כי היות שהיא אסורה באכילה מדאורייתא, הרי היא כטמאה.

אמר ליה רבי זירא לרבי אסי: האם **נימא**, מתוך כך, **קסבר רבי יוחנן**, **מתניתין באב הטומאה דאורייתא וולד הטומאה דרבנן**.

והיינו, שהתיר רבי חנינא לשרוף בשר שנטמא באב הטומאה דאורייתא עם בשר שנטמא בוולד הטומאה מדרבנן.

ומאי "**מדבריהם** למדנו" דקאמר רבי מאיר - **מדברי רבי חנינא סגן הכהנים** קאמר.

ומה שהתיר רבי מאיר לטמאות את הטהורה בערב פסח, אינו משום דאזלא לשריפה, כדברי רבי יהושע. אלא משום שהיא אסורה באכילה מדרבנן. ומדמה רבי מאיר איסור אכילה דרבנן, לבשר הטמא בטומאה דרבנן, שהתיר רבי חנינא סגן הכהנים לטמאותו על ידי בשר הטמא מדאורייתא.

ולפי זה, מותר לטמא את התרומה דוקא בשעה ששית, שאסורה באכילה מדרבנן. אבל בשעה רביעית וחמישית, יודה רבי מאיר שאסור לטמאותה. שהרי אף מדרבנן אינה אסורה באכילה.

או דלמא, טעמא דרבי מאיר לאו משום איסורא דרבנן. אלא משום דאזלא לשריפה, כדרבי יהושע. ואם כן, אף בארבע וחמש שעות מותר לטמאותה. והא דקאמר רבי יוחנן "מחלוקת בשש", לאו דוקא קאמר. אלא אף קודם לכן חלקו רבי מאיר ורבי יוסי.

אמר ליה רבי אסי: **אין!** דוקא בשש קאמר רבי יוחנן דנחלקו [401], ולא קודם לכן. ומדברי רבי חנינא סגן הכהנים למד רבי מאיר את דינו. ולא מדברי רבי יהושע.

איתמר נמי כן:

אמר רבי יוחנן: מתניתין באב הטומאה דאורייתא, וולד הטומאה דרבנן. ומאי "מדבריהם למדנו" דקאמר רבי מאיר - **מדברי רבי חנינא סגן הכהנים** שהתיר לטמא שלישי דרבנן בטומאת שני. וטעמיה דרבי מאיר הוא, משום שאסורה התרומה בשעה ששית מדרבנן. ויליף איסור דרבנן מטומאה דרבנן, שמותר לטמאותו.

ומחלוקת בשש. אבל בשבע - דברי הכל שורפין!

וקודם שש, לדברי הכל אין שורפין את הטהורה עם הטמאה. משום שאף איסור דרבנן אין בו.

ומוכחינן: **לימא מסייע ליה** ברייתא לרבי יוחנן, דאמר "בשבע דברי הכל שורפין".

דהא שנינו לעיל: השיב רבי יוסי לרבי מאיר: בשר **הפיגול** ובשר **הנותר** והבשר **הטמא** - **בית שמאי אומרים: אין נשרפין כאחת**, כדי שלא יטמא הבשר הטמא את הפיגול והנותר.

ובית הלל אומרים: נשרפין כולם **כאחת**, כיון שבלאו הכי אסורים הפיגול והנותר באכילה.

וקסבר רבי יוסי, שהתירו בית הלל לטמא דוקא פיגול ונותר, שאסורים מדאורייתא. אבל דבר שאיסורו הוא רק מדרבנן לא התירו.

אלמא, לא פליגי רבי מאיר ורבי יוסי אלא באיסור דרבנן בלבד, דהיינו בשעה ששית. אבל בשעה שביעית שאיסורה מן התורה, כולי עלמא מודו ששורפין טמאה עם הטהורה.

ודחינן: מהתם ליכא ראיה.

כי דילמא לעולם פליג רבי יוסי אף בתחלת שבע. ואף על גב שהתרומה אסורה אז מן התורה, מכל מקום אין עליה שם טומאה. הלכך אסור לטמאותה.

[401] **רש"י**. והקשו **תוספות**, דלמא נקט שעה ששית למעוטי שעה שביעית. ועוד קשה, הא בשעה ארבע וחמש אכתי לא אזיל החמץ לאיבוד. שהרי יוכל למצוא לו אוכלים. ופירשו, דדייק כן מדקאמר רבי יוחנן "בשבע דברי הכל שורפין". ואי למד רבי מאיר את דינו מרבי יהושע, מנלן דכן הוא אף לרבי יוסי בשבע. הא רבי יוסי לא יליף מהתם, משום דשאני התם דאיכא הפסד חולין. ואף דמדברי רבי עקיבא שפיר שמעינן לה, דהא אין לחלק בין פסול לאיסור, מכל מקום אי לאו דיליף רבי מאיר כן מדבריו, לא הוי מדמינן לה מסברה.

ושאני התם, פגול ונותר, דלא משום איסורם התירו בית הלל לטמאותם. אלא משום דבלאו הכי **אית להו טומאה מדרבנן**.

וכדתנן: **הפיגול והנותר מטמאין את הידים**. שכל הנוגע בהם ידיו נטמאות. וגזרו על טומאה זו, כדי למנוע את הכהנים מלפגל את הקרבן, ומלהתעצל באכילתו, ולהותיר ממנו לאחר זמנו. ולא גזרו על כל הגוף, אלא על הידים בלבד.

ועוד מוכחינן: **לימא מסייע ליה** לרבי יוחנן מהא דתניא:

הפת שעיפשה ונפסלה מלאכול לאדם, ועדיין **הכלב יכול לאכלה**, הרי היא **מטמאה טומאת אוכלין בכביצה**. מאחר וכבר חל בה שם אוכל, וכבר ירדה עליה תורת טומאה, שוב אין היא פוקעת ממנה עד שתפסל מאכילת כלב.

ואם היא של תרומה, אף שעדיין היא טהורה, הרי היא **נשרפת עם** התרומה **הטמאה בפסח**. שמאחר וכבר אינה ראויה לאכילת אדם, אין חיוב לשומרה מטומאה.

והך ברייתא ודאי בשיטת רבי יוסי נשנתה. שהרי לרבי מאיר, אף פת הראויה לאכילת אדם נשרפת עם הטמאה, ולאו דוקא פת שעיפשה.

ומכך שמודה רבי יוסי בתרומה שאינה בת אכילה, שמע מינה שמודה בתרומת חמץ בתחלת שבע, שמותר לטמאותה. שהרי כבר אינה בת אכילה מן התורה, וכדרבי יוחנן.[402]

ודחינן: **שאני התם**, בפת שעיפשה, **דמצד** המציאות אינה ראויה לאכילה, אלא **עפרא בעלמא הוא**. ולא דמי לחמץ בתחלת שבע, שעדיין מציאות אוכל הוא, אלא שמחמת האיסור אי אפשר לאוכלו.

והוינן בה: לרבי יוחנן, דאמר מדברי רבי חנינא סגן הכהנים למד רבי מאיר - **אי הכי**, **מאי** השיבו רבי יוסי: "**ומודים** רבי אליעזר ורבי יהושע, ששורפין זו לעצמה וזו לעצמה"? והרי לא מדבריהם הוכיח רבי מאיר את דינו.

ומשנינן: **הכי קאמר ליה רבי יוסי לרבי מאיר**: לא מיבעיא לרבי אליעזר שמחמיר ואוסר לעיל [בחבית שנשברה בגת] לטמאות את היין ביד על אף שסופו ליטמא מעצמו. דלדידיה, ודאי אסור לטמא את תרומת החמץ.

אלא **אפילו לרבי יהושע דמיקל** התם, לא הקיל אלא משום הפסד החולין. אבל בתרומת חמץ לא הקל.

[402] ומדמי תרומה שעיפשה, לתרומת חמץ בשעה שביעית. אבל סבירא ליה, דאין לדמותו לחמץ בשעה ששית, כיון דלא אזלא לאיבוד אלא מחמת גזירת חכמים. **תוספות**.

ואף אם הקל רבי יהושע אף בתרומת חמץ בפסח לטמאותה, הרי **כי מקיל**, דוקא **ב**תרומה **תלויה** הקל, לשורפה עם ה**טמאה**. וכמו שמצינו שהקל בתרומה תלויה לגרום לה טומאה מאליה.

אבל בשריפת תרומה **טהורה** עם ה**טמאה** - **לא** הקל.

ותו הוינן בה: **אי הכי** - דמתניתין בבשר שנטמא בולד הטומאה דרבנן - **אמאי** השיב רבי יוסי "**אינה היא המדה**"?

והרי **מדה ומדה היא**. ושפיר הוכיח רבי מאיר, שכשם שמותר להוסיף טומאה על בשר טמא מדרבנן, כן מותר לטמא תרומת חמץ בשעה ששית האסורה מדרבנן.

אמר רבי ירמיה: הכא במתניתין, איירי **בבשר** קדשים **שנטמא במשקין שנטמאו מחמת שרץ**. ועליו אמר רבי חנינא שמותר לשורפו עם בשר שנטמא באב הטומאה.

[ולאו דוקא הוא. אלא נטמאו המשקין בכלי שנגע בשרץ, ואינם אלא שניים לטומאה, והבשר שלישי. שאם לא כן, הרי הבשר שני, ומאי תוספת טומאה איכא? הא מעיקרא הוא שני והשתא נמי שני. רש"י].

ופליגי רבי מאיר ורבי יוסי בטומאתו.

רבי מאיר סבר, אינו טמא אלא מדרבנן. לפיכך שפיר הוכיח שהוא הדין לתרומת חמץ בשעה ששית האסורה מדרבנן, שמותר לטמאותה.

ורבי יוסי סבר שהבשר טמא מדאורייתא. ודוקא משום זה התיר רבי חנינא להוסיף לו טומאה. אבל אם אינו טמא אלא מדרבנן, אסור להוסיף לו טומאה. והוא הדין לאיסור דרבנן.

ואזדא רבי מאיר לטעמיה, ורבי יוסי לטעמיה. [403] **רבי מאיר לטעמיה, דאמר: טומאת משקין לטמא אחרים** אינה אלא **דרבנן**!

שמן התורה אין משקין מטמאין כלל, לא אוכלין ולא משקין. לפיכך, המשקין שנטמאו בשרץ אינם מטמאים את הבשר אלא מדרבנן בלבד. והתיר רבי חנינא סגן הכהנים לטמאותו טומאה דאורייתא, על ידי הבשר שנטמא באב הטומאה.

[403] וקשה, הא בלאו הכי לא אמרה רבי יוסי אלא בשיטת רבי עקיבא רבו, וליה לא סבירא ליה הכי. ואף רבי מאיר בהכרח יודה, דכך היא שיטת רבי עקיבא. דהא אמר כן להדיא לקמן, ודריש "יטמא" "וטמא". ואם כן במאי פליגי? ותירץ **רבי יוסף איש ירושלים**, דיסבור רבי מאיר בשיטת רבי עקיבא, ד"יטמא" דכתיב במשקין, היינו הכשר. ודוקא ב"טמא" דכתיב באוכלין דרש רבי עקיבא כן. והא דיש למשקין טומאת עצמן, נפקא לן מהא דאוכל שני עושה שלישי בחולין לרבי עקיבא. ובהכרח דמטמא את המשקין. שהרי אוכל אחר אינו מטמא. דלכולי עלמא אין אוכל מטמא אוכל בחולין. **תוספות**. ויעוין ב**צל"ח** שכתב בשיטת **הרמב"ם**, דרבי יוסי אף בשיטת עצמו אמר כן. ואף דבחולין לית ליה טומאת משקין לטמא אחרים, אבל בקדשים הם מטמאים מן התורה. ורבי מאיר פליג, וסבר דאף קדשים אינם מטמאים מן התורה. ויעוין ב**שפת אמת** שהאריך בשורש מחלוקתם. ויעוין עוד לקמן יז ב בהערה 1.

[וקסבר רבי ירמיה כאביי או כרב אדא בר אהבה, דאמרי לעיל, שאוכל מטמא אוכל בקדשים מדאורייתא. ודלא כרבינא משמיה דרבא].

ורבי יוסי לטעמיה, דאמר: טומאת משקין לטמא אחרים היא מ**דאורייתא!**

ואיירי מתניתין במשקין שנגעו בכלי שנטמא בשרץ. שהכלי הוא ראשון, והמשקין הם שניים. והם עושים את הבשר לשלישי מן התורה. [404]

ודוקא משום כך התיר רבי חנינא סגן הכהנים לטמאותו על ידי הבשר שנטמא באב הטומאה, ולעשותו שני. [405]

דף טז.

דתניא: (תחילת העמוד) **ספק משקין** טמאין [כגון שפשט אדם טמא את רגליו למשקין טהורין, וספק נגע בהם ספק לא נגע] - לענין **ליטמא** טומאת עצמם, ספיקם להחמיר. והרי הם **טמא**ים מספק.

ואם היה מקל בידו, ובראש המקל ישנם משקים טמאים, וזרקו לבין ככרות טהורים, וספק אם נגעו המשקין בככרות או לא [406] - כיון שהנידון הוא לענין **לטמא אחרים**, ספיקם להקל.

לפיכך, הככרות **טהורים** - **דברי רבי מאיר!**

דקסבר, טומאת המשקין עצמם היא דאורייתא. כדכתיב "וכל משקה אשר ישתה בכל כלי, יטמא". וספק טומאה ברשות היחיד לחומרא. אבל אין המשקין מטמאים אחרים אלא מדרבנן. וספיקא דרבנן לקולא.

וכן היה רבי אלעזר אומר כדבריו.

רבי יהודה אומר: אף כשהתעורר ספק באם טימאו המשקין דבר אחר, **לכל** דבר ספיקו **טמא**! בין אם ספק טמאו אוכלין, ובין אם ספק טמאו כלים.

---

[404] וליכא למימר דמטמא אותו רק מדרבנן, משום דבהכרח איירי מטומאה דאורייתא. דאי מדרבנן, אין כאן שום תוספת טומאה. שהרי הכלי עשה את המשקין לראשונים. וכדקיימא לן "כל הפוסל את התרומה, מטמא את המשקין להיות תחלה". ועשו המשקין את הבשר לשני. ואף עתה אינו נעשה על ידי הבשר הראשון אלא שני בלבד. ולפי זה, רבינא דאמר "אין אוכל מטמא אוכל" אף בקדשים, בהכרח פליג אהאי שינויא. ויעמיד את דברי רבי חנינא סגן הכהנים בתוספת טומאה דרבנן, ובלא משקין. ורבי מאיר מדבריהם דרבי יהושע קאמר, וכשינויא דריש לקיש. **רש"י**. מיהו, למבואר ב**תוספות** לעיל, דעדותו של רבי חנינא נשנתה קודם גזירת "משקין תחלה", אין הכרח לזה.

[405] וה**רמב"ם בפירוש המשניות** פירש כרבי ירמיה. ופסק כרבי מאיר, דטומאת שמקין לטמא אחרים דרבנן. אבל בדין משנתנו פסק כרבי יוסי, דאין שורפין תרומה טמאה עם הטהורה. ולהמבואר בסוגיין תרתי דסתרי נינהו. מיהו למובא לקמן [יז ב הערה 1] בדעת הרמב"ם דטומאת משקין לטמא קדשים דאורייתא היא, אתי שפיר. **צל"ח**.

[406] והכי תנן בטהרות. ובדוקא נקיט כהאי גוונא, ולא בגוונא דרישא [דטמא פשט רגליו במשקין וספק נגע בהם, ואחר כך נגעו משקין אלו באוכלין]. משום דבכהאי גוונא, פשיטא דאף האוכלין נטמאים. שהרי כבר נפסקה על המשקין לגבי עצמם טומאה ודאית, כדין ספק טומאה ברשות היחיד. **פני יהושע**.

דקסבר, טומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא, ומטמאין בין כלים ובין אוכלין. דכתיב "וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא".
ואף דכתיב "יִטְמָא", חשבינן ליה כאילו כתיב "יְטַמֵּא".
ומדסמיך ל"כל כלי", משמע שמטמא אף כלים.
רבי יוסי ורבי שמעון אומרים: אם הספק הוא באם טמאו המשקין **לאוכלין**, הרי **טמאין** האוכלין מספק.
אבל אם הספק הוא באם טמאו המשקין **לכלים**, טהורין הכלים מספק. [407]
דקסברי, משקין מטמאין אוכלין מן התורה. הלכך האוכלין טמאים מספק, כדין ספק טומאה ברשות היחיד, שספיקו טמא. אבל אין המשקין מטמאים כלים מן התורה אלא מדרבנן. וספיקא דרבנן לקולא.
ותמהינן: מדקתני "וכן היה רבי אלעזר אומר כדבריו", אלמא קסבר, טומאת משקין ליטמא בעצמן היא דאורייתא.
וקשיא, וכי **סבר רבי אלעזר דמשקין אית להו טומאה בעולם** כלל מדאורייתא?
והתניא: **רבי אלעזר אומר**: מן התורה, **אין טומאה למשקין כל עיקר!**
תדע, **שהרי העיד יוסי בן יועזר איש צרידה על "איל קמצא"** [מין חגב] שהוא **דכן** [טהור] וכשר לאכילה.
וכן העיד **על משקין בית מטבחיא** שהן **דכן** [טהורים]. שהדם והמים הנמצאים בבית המטבחיים שבעזרה, אינם מקבלים טומאה. לפי שאין טומאת משקין אלא מדרבנן. ולא גזרו חכמים טומאה במשקין שבעזרה. כדי שלא יבואו קדשים לידי הפסד.
אלמא, אף טומאת עצמן אינה מן התורה. ואיך קתני "וכן היה רבי אלעזר אומר כדבריו"?
הניחא לשמואל, **דאמר**: משקין בית מטבחיא **דכן** [טהורים] רק **מלטמא טומאת אחרים**. **אבל טומאת עצמן יש להן**.
לדידיה, אתיא **שפיר** שיטת רבי אלעזר בברייתא דלעיל.
אלא לרב, **דאמר**: "משקין בית מטבחייא **דכן** [טהורים הם עצמם] **ממש**", ואף טומאת עצמן אין להם - **מאי איכא למימר**?

[407] **רש"י**. ובפרק ד דטהרות משנה י, מבואר בדברי רבי יוסי, דאיירי בשתי חביות, אחת טהורה ואחת טמאה, ועשה עיסה מאחת מהן ואינו יודע מאיזו. ומשמע, דבגוונא דאיירי רבי מאיר [בזרק משקין לבין האוכלין, וספק נגעו או לא נגעו], מודה רבי יוסי. וכך איתא בתוספתא התם להדיא. ולפי זה לכולי עלמא טומאת משקין לטמא אחרים דרבנן. ולא פליגי אלא בבאו המים הספק טמאים בעיסה. דלרבי יוסי, חשיב כטומאת עצמן. ולרבי מאיר, אין לטמאות את העיסה משום טומאת עצמם של המים. לפי שהם בטלים בעיסה. וההיא תוספתא קאי על שיטת רבי יוסי עצמו. אבל הכא איירי משיטת רבי יוסי אליבא דרבי עקיבא, דאית ליה "טומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא", ופליגי בכל גוונא. **ר"ש** שם. ויעוין עוד **באליהו רבא** שם.

אמר רב נחמן בר יצחק: הא דקתני "וכן היה רבי אלעזר אומר כדבריו" של רבי מאיר, לא לכל דבריו הסכים.

אלא **אחדא** מילתא בלבד קאמר.

שהסכים למה שאמר רבי מאיר "ספק משקין לטמא אחרים טהור". כיון שאינם מטמאים מדאורייתא. אבל לא הודה למה שאמר רבי מאיר "ספק משקין ליטמא [טומאת עצמן] טמא". אלא אף בזה יסבור דספיקן טהור. לפי שאף טומאת עצמן אינה מן התורה.

ופרכינן: **והא** "וכן היה רבי אלעזר אומר **כדבריו**" **קאמר**. משמע "דברים" **נפישי** [לשון רבים], והיינו כשני הדינים האמורים.

ועוד קשיא: **והא** "**וכן** היה רבי אלעזר" **קתני**, ומשמע דקאי על כל דברי רבי מאיר.

ומסקינן: **קשיא!**

גופא: **רב אמר**: משקין בית מטבחיא שבעזרה **דכן** [טהורים] **ממש**.

ושמואל אמר: **דכן** טהורים הם רק **מלטמא טומאת אחרים**. **אבל טומאת עצמן יש להן** אף בעזרה.

ומפרשינן: **רב אמר** "**דכן ממש**", משום דקסבר: כל **טומאת משקין** אינה אלא **דרבנן**.

וכי גזרו רבנן - במשקין דעלמא בלבד גזרו. אבל **במשקין בית מטבחיא** שבעזרה **לא גזור**, כדי שלא יבואו הקדשים לידי הפסד.

ושמואל אמר "**דכן מלטמא טומאת אחרים**, **אבל טומאת עצמן יש להן**", קסבר: **טומאת משקין עצמן** היא **מדאורייתא**. ורק טומאת משקין **לטמא אחרים** היא **מדרבנן**.

וכי גזור רבנן, **במשקין דעלמא** גזור. אבל **במשקין בית מטבחיא לא גזור**.

וכי לא גזור רבנן בעזרה, **לטמויי אחרים** לא גזרו. **אבל טומאת עצמן יש להן** מן התורה, הלכך נוהגת היא אף בעזרה.

אמר ליה רב הונא בר חיננא לבריה: **כי עיילת לקמיה דרב פפא**, **רמי ליה** [תקשה לו]: וכי **מי אמר שמואל** דמשקין שבעזרה "**דכן מלטמא טומאת אחרים**, **אבל טומאת עצמן יש להן**" מן התורה?

והרי אם יש להן טומאת עצמם, הם מטמאים אף קדשים אחרים. ואף אם אינם מטמאים חולין, ודאי מטמאים הם קדשים.

דהא **קרי כאן** "**והבשר אשר יגע בכל טמא - לא יאכל**", [408] שבזאת כלל הכתוב כל מה שהוא טמא בעצמו, שיהא מטמא קדשים אחרים במגעו. [409] **אמר רב שישא**: לאו

[408] והקשה **הצל"ח**, אמאי לא מקשינן מזה אף למאן דאמר "אין אוכל מטמא אוכל". והא אף בזה קרינן "יגע בכל טמא". ויש ליישב, דקושיית הגמרא היתה, דהרי הא דמשקים טמאין בעצמם ואין מטמאין אחרים, הוא משום שאין בהם דין "מטמא". ועל זה פריך, הא כיון דכתיב בקדשים "והבשר אשר יגע בכל טמא", אין צריך שיהיה בטמא דין "מטמא". אלא כל שהוא טמא בעצמו, שוב הקדשים נטמאים ממנו. אבל הא ד"אין אוכל מטמא אוכל",

כללא הוא. אלא שפיר מצינו לומר שעל אף שהמשקין טמאים בעצמם, אין הם מטמאים קדשים. והראיה: **מידי** כמו **דהוי ארביעי** לטומאה **בקדש**. שאף שהוא עצמו טמא, בכל זאת הוא אינו מטמא אחרים.

מתקיף לה רב אשי לרב שישא: לעולם כללא הוא. וכל טמא מטמא את הקדשים. ושאני **רביעי בקדש**, ד**לא אקרי** כלל "**טמא**", אלא מיקרי רק "פסול". שהרי לא כתיב ביה להדיא טומאה. אלא מקל וחומר ילפינן ליה שהוא פסול.

אבל **האי** משקה, הרי לענין טומאת עצמו **איקרי** "**טמא**", דהא כתיב "וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא". ומוקי לה שמואל בטומאת עצמו. ולמה לא יטמא את הקדשים? ומסקינן: **קשיא**!

תא שמע: כתיב בכלי חרס שנטמא בשרץ "כל אשר בתוכו יטמא, ואותו תשברו. מכל האוכל אשר יאכל אשר יבא עליו מים יטמא, **וכל משקה, אשר ישתה בכל כלי - יטמא**". הרי להדיא, שנטמאו המשקין על ידי הכלי הטמא, ולכל הפחות טומאת עצמן יש להן. וקשיא לרב.

ומשנינן: כל הכתוב מדבר בטומאת אוכלין בלבד. **ומאי** "**יטמא**" דכתיב במשקה? - **הכשיר**! שאין האוכל נטמא אם לא "הוכשר" על ידי שבאו עליו מים או שאר משקין. והכי קאמר קרא: כל אוכל שבא בתוך הכלי יטמא, רק אם "הוכשר" אותו אוכל על ידי מים או על ידי כל משקה אשר ישתה.

ותמהינן: והרי מה שהמשקה **הכשיר** את האוכלין לקבל טומאה, כבר **מרישא דקרא שמעת ליה**. דכתיב "**מכל האכל אשר יאכל** אשר יבא עליו מים".

ומדכתיב שוב "וכל משקה אשר ישתה", מוכח שאין הכתוב מתייחס להכשר, אלא הוא בא לומר על טומאת משקין עצמן. וקשיא לרב.

ומשנינן: לעולם אף סיפא דקרא מדבר לגבי הכשר, ותרוייהו איצטריך לה.

חד קרא ["וכל משקה אשר ישתה"] לאשמועינן במשקין תלושין, שכבר ניתנו בתוך כלי, שהם מכשירים את האוכלין.

אין זה משום דאין בו דין "מטמא". אלא דהתורה הפקיעה מגע אוכל באוכל מתורת מגע לקבל טומאה. וזה לא נתרבה מהאי קרא. **בד קודש**.

[409] והוי מצי לאקשויי כן על דברי רבי מאיר דלעיל, דלהדיא אית ליה דטומאת משקין לעצמן היא מן התורה, ולטמא אחרים אינה מן התורה. אלא דעל זה היה אפשר לתרץ, דאפשר דדוקא בקדשים היא מן התורה, מהאי קרא ד"והבשר אשר יגע בכל טמא". אבל בחולין אינה דאורייתא. אבל לשמואל ליכא לתרץ כן, דהוא ודאי קאמר דאין מטמאין אחרים אף בקדשים. **רבינו פרץ**. [ונראה דהכרחו הוא מכך, דלשמואל לא גזרו טומאת משקין לטמא אחרים אף בעזרה, כדי שלא יטמאו בשר קדשים. אלמא, מן התורה ודאי אינם מטמאים קדשים].

וחד קרא ["אשר יבא עליו מים"] לאשמועינן במשקין מחוברין לקרקע, שעדיין לא ניתנו בכלי, שהם מכשירים.

וצריכי לתרוייהו קראי, ואין ללמוד אחד מחבירו.

דאי אשמועינן הכשר **בתלושין**, הוה אמינא דוקא הם מכשירים. **משום דאחשבינהו**, בכך שממלאם בכלי, הוא מגלה שהם חשובים לו.

אבל משקין **מחוברין**, **אימא לא** מכשירין, משום שלא החשיבו אותם.

ואי תנא במחוברין שהם מכשירים, הוה אמינא דדוקא הם מכשירים. **דמשום דקיימי בדוכתייהו** [שהם עומדים במקומם הטבעי ועדיין לא נעקרו ממנו], חשיבי.[410]

אבל משקין **תלושין**, **אימא דלא** חשיבי, ולכך לא יכשירו.

הלכך **צריכי** לתרוייהו, להשמיענו כל המשקין מכשירין, בין תלושין ובין מחוברין.[411]

תא שמע: כתיב, "**אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור**". שאין המים המחוברים לקרקע מקבלים טומאה.

אלמא, מים תלושים כן מקבלים טומאה. וקשיא לרב, דאמר, אין למשקין טומאת עצמן מן התורה.

ומשנינן: **מאי** דכתיב "**יהיה טהור**", לא קאי על המים. אלא על הטמא הבא בתוכם.

והכי קאמר קרא: אם יבוא הטמא במעין או בבור מקוה מים, יהיה טהור **מטומאתו**.

ותו מקשינן: איך מוקמינן לרב את הכתוב "וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא" בהכשר משקין תלושין?

וכי משקין **תלושין מי מכשירין** את האוכלין מן התורה?!

והאמר רבי יוסי בן רבי חנינא: **משקין בית מטבחייא** שבעזרה, **לא דיין שהן דכן** [טהורים], **אלא שאף אין** הם **מכשירין** את האוכלין לקבל טומאה!

וקא סליק אדעתין, דהוא משום דמשקין תלושין נינהו. אלמא, אין הכשרם אלא מדרבנן, ובעזרה לא גזרו חכמים, משום הפסד קדשים.

---

[410] כלומר, שנדבקו המים לאוכל בעודם מחוברים. ונטמאו לאחר שהעלם מהמים. שהרי בתוך המים עדיין אינם מוכשרים, כדתנן במכשירין. **תוספות**. וצריך עיון, אם כן מאי קאמר בסמוך דאי אשמועינן מחוברים, הוה אמינא, משום דקיימי בדוכתייהו חשיבי. והלא בשעת ההכשר כבר לא קיימי בדוכתייהו. ולכאורה צריך לפרש, דבאמת ההכשר גופו נעשה במים, אלא שאין חלות ההכשר עד שהעלם מהמים. ונפקא מינה, דאם נגבום בתוך המים וכרכום במטפחת והעלום, הרי הם מוכשרים. מיהו מהתוספות בחולין לא ב לא משמע כן. **חזון איש**. ויעוין ב**אבן האזל** שהוכיח מהר"**ש**, דאף לאחר שנתלשו המים חשיבי מחוברים, כל זמן שלא נשאבו לכלי.

[411] וה**תוספות** לקמן כ א כתבו, דלשמואל דמפרש "יטמא" אטומאה, ולית ליה תרי קראי להכשר, באמת אין מכשירין אלא מחוברים בלבד. אבל ה**רמב**"**ם** לא חילק בין תלושין למחוברים, אף דאית ליה כשמואל. ובהכרח סבר דסגי בחד קרא לתרוייהו. **ליקוטי הלכות**. ומבואר טעמו ב**פני יהושע**, דהרי אף שהוכשרו במחוברים, אין נגמר ההכשר אלא לאחר שהעלום מהמים. ואז בין כך נעשו המים לתלושים.

ומשנינן: **תירגמא** העמיד להא דקאמר "משקין בית מטבחייא אין מכשירין" - **על דם**. [412] שדם הקדשים אינו מכשיר. אבל מים מכשירים אף כשהם תלושים.

וכדאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: מנין לדם קדשים שאינו מכשיר את האוכלין לקבל טומאה? - **שנאמר** בדם חולין רגיל "**על הארץ תשפכנו כמים**". [413]

ללמדנו: דוקא **דם** חולין שהוא **נשפך** לאיבוד **כמים**, איתקש למים, והרי הוא **מכשיר** אוכלין כמים. [414]

דף טז:

אבל **דם** קדשים, **ש**מתקבל בכלי לצורך זריקתו על המזבח, **ואינו נשפך** לאיבוד **כמים**, לא איתקש למים. הלכך **אינו מכשיר** את האוכלין לקבל טומאה [415].

מתקיף לה רב שמואל בר אמי: הרי אין ראוי לזריקה על המזבח, אלא דם הנפש בלבד. כלומר, דם שהנפש יוצאה בו. והוא הדם היוצא בשעת שחיטה. וכדכתיב "כי הדם הוא בנפש יכפר". אבל **דם התמצית**, שיוצא מן הבהמה לאחר מיתתה, **ש**אינו נזרק על המזבח, הרי הוא **נשפך כמים**.

ואף דם זה של קדשים **אינו מכשיר** את האוכלין.

---

[412] **והרמב"ם** בפרק י' מטומאת אוכלין הלכה טז פסק, דאף מים של בית המטבחיים שבעזרה אינם מכשירים. ודלא כדמוקי לה הכא דוקא בדם. ויעוין **בלחם משנה** [פרק א מפסולי המוקדשין הלכה לו] שכתב, דלא אמרינן כן אלא לרב. אבל **הרמב"ם** פסק כרב פפא לקמן [יז ב], דטומאת משקין היא דאורייתא, ואפילו הכי הלכתא גמירי לה דמשקים שבעזרה טהורים. ובכלל ההלכה אף דאינם מכשירים.

[413] **והרמב"ם** בפרק א מפסולי המוקדשין הלכה לו, פסק מהאי קרא, דדם קדשים אינו מקבל טומאה. ולא מוקי לה אהכשר בדוקא. ותמה **הלחם משנה** שם, אמאי איצטריך ליה להאי קרא? והא בפרק י' מטומאת אוכלין הלכה טז כתב: משקה בית המטבחיים, והוא דם הקדשים והמים שמשתמשים בהם שם, טהורים לעולם. ואינם מתטמאים ואינם מכשירים. ודבר זה הלכה מפי הקבלה ! ותירץ, דאחר דאיכא קרא לדם שאינו מכשיר ואינו מיטמא, בהכרח דבאה ההלכה למים. ויעוין **בראש יוסף** [חולין לו ב] שנתקשה בתירוצו. **והצל"ח** תמה על **הלחם משנה**, שנתעלמו ממנו דברי **הרמב"ם** בפירוש המשניות לעדויות. שכתב שם, דעיקר דין משקי בית מטבחייא הוא הלכה למשה מסיני. ואסמכוהו אקרא ד"על הארץ תשפכנו כמים".

[414] ויש לחקור, מה נאמר בהך מיעוטא. האם כל דם שלא נשפך כמים אין נוהגים בו דיני הכשר או טומאה. או דם קדשים, כיון שאינו נשפך כמים, אין בו דין משקה כלל. וממילא נתמעט מתורת הכשר. ולפי הצד הב' תבואר היטב מחלוקת **רש"י** ו**הרמב"ם** [הובאה לקמן יז ב], אם רק מהכשר נתמעט, או אף מקבלת טומאה. דשיטת **הרמב"ם**, דכל משקה שאינו מז' משקין אינו מקבל טומאה. הלכך אף דם קדשים שנתמעט מתורת משקה אינו מקבל טומאה. אולם בשיטת **רש"י** כתב להוכיח **המשנה אחרונה** [ריש פרק ג דטהרות], דלקבלת טומאת משקין אין צריך בדוקא ז' משקין. ודוקא להכשר בעינן משקה מז' משקין. הלכך, אף בדם קדשים סבר **רש"י**, דלא נתמעט אלא מהכשר בלבד. **חידושי רבי שמואל**.

[415] **ו**קשה, אם כן דם חיה ועוף לא יכשירו. דכיון שהם טעונים כיסוי, לא קרינן בהו "נשפך כמים". שהרי מהא דכתיב גבי בהמה "תשפכנו כמים", ילפינן בחולין [פד א] דבהמה אינה טעונה כיסוי הדם. ולא קשיא. משום דכל דם הנשפך כמים לארץ, ואין צריך לקבלו בכלי, הוקש למים לענין הכשר. **תוספות**. **ורבינו דוד** פירש את דברי הגמרא בחולין באופן אחר. דמהא דדם בהמה הוקש למים, שמעינן דאינו צריך כיסוי, כמו שמים אינם צריכים כיסוי. **והר"ן** כתב מכח קושיה זו, שדם חיה ועוף אינו מכשיר אלא מדרבנן.

וכדאמר רבי יוסי בר חנינא דמשקין בית מטבחיא אין מכשירין, ונכלל בכך כל דם קדשים, ואף דם התמצית. וקשיא, אמאי דם התמצית של הקדשים אינו מכשיר, והרי הוא נשפך כמים.

אמר ליה רבי זירא: הנח לדם התמצית, ולא תקשה ממנו מידי.

משום דלאו דוקא בקדשים הוא דאינו מכשיר. אלא **אפילו בחולין נמי לא מכשיר**. ולאו משום שאינו נשפך כמים, אלא משום שאינו קרוי דם.

קבלה מיניה רב שמואל בר אמי מרב זירא את תירוצו זה. משום **דאמר רחמנא "רק חזק לבלתי אכול הדם, כי הדם הוא הנפש"**.

ודרשינן: **דם שהנפש יוצאה בו, קרוי "דם"**.

אבל **דם שאין הנפש יוצאה בו, אינו קרוי דם**.

ודוקא מי שקרוי "דם" יש בו תורת משקה. שהרי המקור לכך שדם קרוי משקה, הוא מדכתיב "דם חללים ישתה".

תא שמע: דם שנטמא וזרקו על המזבח - אם לא ידע הכהן שהוא טמא, וזרקו **בשוגג, הורצה** הקרבן לבעלים להתכפר בו. ואף ניתר הבשר לכהנים באכילה. משום שהציץ מרצה על הדם שנזרק בטומאה.

ואם ידע שהוא טמא, וזרקו **במזיד, לא הורצה** הקרבן, ואין ניתר בשרו לאכילה! שקנס חכמים הוא, שלא ירצה הציץ על דם טמא שנזרק במזיד.

נמצא, שמדרבנן אין כאן זריקה. ובלא זריקה אין הבשר ניתר באכילה. אבל לענין כפרת הבעלים, מהני הזריקה אף במזיד. שהרי מן התורה הציץ מרצה על טומאה בין על שוגג ובין על מזיד. ולא מצו רבנן לגזור עליו להביא קרבן אחר. שהרי כבר נפטר מן התורה, ויחשב הקרבן השני כחולין בעזרה.

קתני מיהת, שנוהגת טומאה בדם. אלמא יש לו לדם קדשים טומאת עצמו.[416] ודלא כרב דאמר, אין למשקין טומאת עצמן מן התורה.

---

[416] והקשה **האור שמח** בפרק א מטומאות אוכלין הלכה יא, דלמאי דקיימא לן, דדם שקרש וחישב עליו לאוכלין מיטמא טומאת אוכלין, הא איכא לאוקמא להך מתניתין בדם שקרש, דטומאתו דאורייתא כדין אוכלין. ולא נוהג בו הקולא דבית מטבחיא. ותירץ, דכיון דבעינן שיחשב עליו לאוכלין, לא מהני מחשבת אוכלין בקדשים. כיון דממון גבוה הוא, ואין כאן בעלים שיחשב עליו. ויעוין ב**כתבי הגרי"ז** [מנחות כא א] בשם **הגר"ח**, שמיאן בתירוץ זה. וכתב לתרץ, דדם שקרש פסול לזריקה כל זמן שהוא בקרישתו. וכשחזר ונימוח, שוב חזר להיות כמשקי בית מטבחיא, ופרחה טומאתו. מאחר דקיימא לן השתא, דאין למשקין טומאה כל עיקר.

[417] ומכאן הקשה ה**צל"ח** לשיטת **הרמב"ם** [הובאה לעי טז א בהערה], דמשמע מיניה דליכא בדם קדשים טומאה כלל, ואף לא מדרבנן. וכתב ליישב, דמשכחת לה במיעוט דם שנתערב ברוב מים. דאכתי כשר הוא לזריקה. ומכל מקום, לענין טומאה הרי הוא מתבטל ברוב מים ומקבל טומאה. אבל לרב לא מצינו לתרץ כן. דהא אית ליה, דאף

ומשנינן: לעולם אין לו טומאה מן התורה, אלא **מדרבנן** [417] ובמזיד לא הורצה, לפי שמדרבנן הדם טמא. ולא מרצה הציץ להכשיר את זריקתו במזיד, משום קנס חכמים.
ואף שאמר רבי יוסי בן יועזר, שלא גזרו במשקין בית מטבחייא, והשאירום כדינם מדאורייתא, דאין להם טומאת עצמן - האי תנא סבר **דלא כרבי יוסי בן יועזר איש צרידה**.
אלא גזרו חכמים בכל המשקין, ואף במשקי קדשים. **תא שמע**: **על מה הציץ מרצה**? **על הדם** שנטמא, וזרקוהו בטומאתו. וכן **על הבשר** שנטמא, והרי הוא אסור באכילה.
דקיימא לן [אליבא דרבי יהושע [418]], אם אין בשר אין זורקים את הדם!
וקאמר, דאין זה אלא כשנפסל הבשר מחמת שיצא חוץ למחיצתו, או כשאבד הבשר.
אבל אם נטמא הבשר, הציץ מרצה על טומאתו. ואף שאין הוא מתירו באכילה, מהני ריצוי הציץ לזרוק עליו את הדם.
וכן מרצה הציץ **על החלב** [אמורים] **שנטמא**, ומתירו בהקטרה.
ומרצה הציץ עליהם **בין** שנטמאו **בשוגג** [שלא ידע הכהן שאסור לטמאותו [419]] **ובין** שנטמאו **במזיד**. **בין** שנטמאו **באונס ובין** שנטמאו **ברצון**. **בין ב**קרבן **יחיד ובין ב**קרבן **ציבור**.
קתני מיהת, שנוהגת טומאה בדם. וקשיא לרב דאמר "משקין בית מטבחיא דכן ממש", ואף טומאת עצמן אין להם.
ומשנינן: אין טומאתו אלא **מדרבנן**. ואף במשקין שבעזרה גזרו טומאה. **ודלא כרבי יוסי בן יועזר איש צרידה**, שהעיד דלא גזרו בהם.
תא שמע: כתיב בציץ "והיה על מצח אהרן **ונשא אהרן את עון הקדשים**".
וכי איזה עון הוא נושא ומכפר עליו, ואיזה פסול הוא מכשיר?
אם על קרבן שנפסל ב**עון פיגול** שחישב עליו בשעת שחיטה לאכלו חוץ למקומו [רש"י] **הרי כבר נאמר** בו "**לא ירצה**"! אלמא, לית ליה לפיגול תקנה.
ואם על קרבן שנפסל ב**עון** מחשבת **נותר** [שחישב בשעת שחיטה לאכלו חוץ לזמנו [420] - **הרי כבר נאמר** בו "**לא יחשב**"! אלמא, לית ליה לנותר תקנה.

מים דבית מטבחיא דכן. מיהו אסיק, דעדיין קשיא, למה שפסק **הרמב"ם** בפרק י מטומאת אוכלין, דאף מים דבית מטבחיא דכן לגמרי. ויעוין עוד לקמן [יז ב הערה 4] במובא מה**קהלות יעקב** בישוב הקושיה.

[418] **רש"י**. אבל לקמן עח א מבואר, דאף לרבי אליעזר דאמר "דם אף על פי שאין בשר", משכחת לה ריצוי ציץ בבשר. שתועיל לו זריקת הדם לענין שיוכל לחול בו דין פיגול, או להוציאו מידי מעילה.

[419] כן אית ליה לרבינא לקמן [פ ב]. אבל רב שילא מפרש איפכא. דאם נטמא הדם במזיד, אין הציץ מרצה. אבל בזריקה, בין אם נזרק בשוגג ובין אם נזרק במזיד, הורצה.

[420] אבל בנותר ממש ליכא לאוקמיה לקרא. שהרי אם להכשיר את הקרבן, הוא כשר ועומד משעת זריקתו. ופשיטא דאם אכל לבסוף את הנותר באיסור, אין כפרתו נפקעת למפרע. וכן לא מצינו לומר דהציץ מרצה על עון אכילת הנותר. שהרי אינו מרצה אלא על עון הקדשים, ולא על עון האוכלים. וכן איתא ב**תורת כהנים**. **רש"י**. מיהו, **רבינו פרץ** נקט כפירוש זה, וכתב דקושיות **רש"י** קלות הן לתרץ.

הא [הרי] בהכרח דהציץ **אינו נושא אלא עון טומאה**, לפי שהיא קלה משאר פסולים. שהרי מצינו **שהטומאה הותרה מכללה בציבור**. [421] שקרבן ציבור מקריבים אף בטומאה. וכשם שהקלת בה בציבור, כן מכשיר הציץ בדיעבד את הטומאה אף ביחיד. והוינן בה: **מאי "עון טומאה"**?

מאי לאו, טומאת דם! וקשיא לרב, דאמר אין למשקין טומאה מן התורה כלל.

אמר רב פפא: לא על טומאת דם קאי, אלא על **טומאת הקמצים** של המנחות. [422] שהקומץ מתיר את המנחה, כמו שהדם מתיר את הבשר. ועיקר הכפרה תלויה בו. ואם נטמא הקומץ והקטירוהו על גבי המזבח, מרצה הציץ על טומאתו.

ומקשינן: **תא שמע**: בשנה השניה למלך דריוש, לעת בנין בית שני, היה חגי הנביא בודק את הכהנים, לידע אם הם בקיאים עדיין בהלכות טומאה. לפי שנשתכחו מהם כשהיו בגולה, ולא נתעסקו אז בקדשים. כדכתיב "כה אמר ה' צבאות, שאל נא את הכהנים תורה לאמר".

ושאלם: "**הן ישא איש בשר קדש** [בשר שרץ] **בכנף בגדו, ונגע בכנפו אל הלחם ואל הנזיד ואל היין ואל שמן ואל כל מאכל - היקדש**"?!

שאם יגע האדם בלחם קדשים בכנף [423] שנמצא בה השרץ [שהוא אב הטומאה] ועשאו השרץ ללחם ראשון לטומאה, ואותו הלחם יגע בנזיד קדשים ויעשהו שני, ואותו נזיד יגע ביין של נסכים ויעשהו שלישי, ואותו היין יגע בשמן נסכים או בכל מאכל אחר של קדשים, נמצא דהשמן והמאכל הם רביעים לטומאה בקודש. ושאלם: האם יטמא אותו רביעי הקודש?

וכתיב בתריה: "**ויענו הכהנים ויאמרו, לא**"! אין הרביעי בקודש נטמא.

דף יז.

ואמר רב: אישתבש כהני! שטעו בדבר זה. שהרי הרביעי בקודש פסול מקל וחומר, כדאיתא לקמן [יח ב].

---

[421] ולכאורה אין צריך לזה. שהרי בלאו הכי ליכא לאוקמא לקרא, אלא בטומאה. וצריך לומר, דמשמע ליה דלא מישתעי קרא אלא באיסור שהותר מכללו. וכדכתיב בסיפא דקרא, "לרצון להם". וסליק אדעתין לאוקמא בנותר, משום דאף הוא הותר מכללם, במנחת כהנים ובמנחת נסכים. והפיגול הותר מכללו בבמות. **תוספות**.

[422] והוה מצי לאוקמא בטומאת בשר או בטומאת חלב, ואליבא דרבי יהושע. אלא רוצה להעמידו ככולי עלמא. ואף לרבי אליעזר דלא משכחת לה ריצוי ציץ אלא בדם. **רש"י**. ולמובא בהערה 4, דאף לרבי אליעזר משכחת לה ריצוי ציץ בבשר, צריך לומר דלא משמע ד"נשיאת עון" קאי לענין לקובעו בפיגול, אלא להתירו. **מהרש"א**.

[423] ובהכרח דהיינו בשרץ עצמו. דאי נגע בבגד דהוי ראשון, מאי איריא "כנף"? והא נטמא כל הבגד. **רש"י**. והקשו **תוספות** לפירושו, מאי שנא "אל שמן ואל כל מאכל" דפירושו או שמן או מאכל, משאר הדברים האמורים בקרא, שפירושם שנטמאו זה מזה. **ורבינו תם** פירש, דהכנף הוא ראשון, ונגע במאכל או בנזיד. ואחד מאלו נגע או בשמן או ביין. ואחד מהם נגע בכל מאכל. נמצא דהמאכל האחרון הוא רביעי. ונקיט כסדר הזה כדי שלא תהיה הטומאה עושה כיוצא בה. אבל ל**רש"י**, איתא בהאי קרא, דטומאה עושה כיוצא בה. והיינו מדרבנן.

וקשיא, הא משקין אין להם טומאה מן התורה. ואם כן, בדין טיהרו הכהנים את היין ואת השמן. שהרי משקין הם. ואמאי קאמר רב שטעו הכהנים?
ואף אם נאמר, שבימי חגי הנביא כבר גזרו חכמים על טומאת המשקין, ובדק חגי את הכהנים אף בטומאות דרבנן, נמי קשיא. שהרי במשקין שבעזרה לא גזרו, משום הפסד קדשים. וכדאמר יוסי בן יועזר איש צרידה.
ומשנינן: **מידי הוא טעמא** [הרי כל הקושיא אינה] **אלא לפי** דברי **רב**, דאמר "דכן ממש" ואמר נמי "אישתבש כהני". ולשיטתו של רב לא קשיא מידי.
שהרי **רב** - "**משקי בית מטבחייא**" **תני** בדברי יוסי בן יועזר. שרק במים ובדם שבבית המטבחיים לא גזרו טומאה. אבל על משקי בי מדבחייא [משקי המזבח], כגון יין ושמן הנסכים, גזרו חכמים טומאה.
וקרא דחגי, בהכרח איירי בטומאות דרבנן. שהרי כתיב שם שהלחם מטמא את הנזיד, והיין מטמא את השמן. והלא אין אוכל מטמא אוכל, ולא משקה מטמא משקה מן התורה, אלא מדרבנן.
הלכך, שפיר קאמר רב "אישתבש כהני". שהרי מדרבנן מיהא היה להם לטמא.
גופא: **רב אמר**: **אישתבש כהני**. כי מה שאמרו על הרביעי בקודש שאינו טמא, טעות היא.
ושמואל אמר: **לא אישתבש כהני**. וכדין השיבו דאינו טמא.
ומפרשינן: **רב אמר** "**אישתבש כהני**", משום דעל **רביעי בקדש בעא** חגי **מינייהו**, אם הוא טמא.
שהשרץ הוא אב הטומאה. והלחם הוא ראשון. והנזיד הוא שני. והיין הוא שלישי. והשמן והמאכל הם רביעיים. והא דקתני "ואל השמן ואל כל מאכל", לצדדים קאמר. שהיין נגע בשמן או במאכל.
ושגו בכך **שאמרו ליה** שהוא **טהור**.
ושמואל אמר: "**לא אישתבש כהני**", משום שאין השמן והמאכל אלא חמישי בקודש, כדמפרש בסמוך. ועל **חמישי בקדש בעא** חגי **מינייהו** אם הוא טמא.
ואם כן, שפיר **אמרו ליה** שהוא **טהור**.
והוינן בה: **בשלמא לרב** דאמר "רביעי בקודש בעא מינייהו", **היינו דכתיב** בקרא **ארבעה** דברים: **לחם**, **ונזיד**, **ויין**, **ושמן** או מאכל.
אלא לשמואל דאמר "חמישי בקודש בעא מינייהו" - **חמישה** דברים **מנא ליה**? והא לא

כתיב אלא ארבעה. [424]

ומשנינן: אמר לך שמואל, וכי **מי כתיב** "**ונגע כנפו** אל הלחם", דתשמע מיניה שהשרץ שבכנף בגדו נגע בלחם ונעשה הלחם ראשון?

והרי "**ונגע בכנפו** אל הלחם" כתיב.

ומשמע, שהכנף עצמה לא נגעה בלחם. אלא נגעה בדבר אחר, ועשאתו ראשון. ונגע הלחם **במה שנגע בכנפו**, ונעשה שני. נמצא הנזיד שלישי, והיין רביעי, והשמן או המאכל חמישיים.

ומקשינן: **תא שמע**: כתיב בתריה "**ויאמר חגי: אם יגע טמא נפש בכל אלה, היטמא? ויענו הכהנים ויאמרו: יטמא**"!

וקא סליק אדעתין, ששאלם על טמא מת שטימא קדשים באותו סדר האמור בשרץ. שנגע טמא מת בלחם, והלחם בנזיד, והנזיד ביין, והיין בשמן - האם נטמא השמן או לא. דבכהאי גוונא השמן הוא רביעי. ושפיר השיבוהו דהוא טמא.

ואסקינן לקושיין: **בשלמא לשמואל**, הכא ודאי לא אישתבש כהני.

ומדהכא לא אישתבש, התם [בשאלת חגי הראשונה לגבי שרץ] **נמי לא אישתבש. אלא לרב**, הרי בשתי השאלות שאלם על רביעי בקודש.

ואם כן תיקשי: **מאי שנא הכא** גבי שרץ **דאישתבש** כהני, והשיבו שהשמן טהור, **ומאי שנא התם גבי** טמא מת, **דלא אישתבש**, והשיבו כדין שהשמן טמא? **אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: בקיאין הן** הכהנים **בטומאת מת**, ולכך לא נשתבשו בה. אבל **אין בקיאין הן בטומאת שרץ**, ולכך טעו בה לומר, שאין השלישי עושה בה רביעי בקדש.

רבינא אמר: התם בטומאת שרץ, היה השמן **רביעי** לטומאה.

אבל **הכא** בטומאת מת, היה השמן **שלישי** בקדש. דהא דכתיב "אם יגע טמא נפש", לא בטמא מת איירי, אלא במת עצמו. והוא אבי אבות הטומאה. והלחם שנגע בו נעשה אב הטומאה. [425] נמצא הנזיד ראשון, והיין שני, והשמן שלישי. וסברו הכהנים דשלישי בקדש טמא, אבל לא רביעי.

ומקשינן: **תא שמע**: כתיב בתריה, "**ויען חגי ויאמר, כן העם הזה. וכן הגוי הזה לפני נאם ה'**, וכן כל מעשה ידיהם, ואשר יקריבו שם טמא הוא".

---

[424] ומכאן הקשו **תוספות** לפירוש **רש"י** [דמפרש ד"שמן או כל מאכל" קאמר], נימא לשמואל דהמאכל קבל טומאה מהשמן והרי הוא חמישי. ויש ליישב, דאם כן ישתבש מה שענו בטמא נפש דמטמא. דמשמע דקאי על כל מה דכתוב לעיל. **מהרש"א**.

[425] **רש"י**. והקשו **תוספות**, הא קיימא לן, דכל דבר שאין לו טהרה במקוה אינו נעשה אב הטומאה. ותירצו, דלא חשיב אב לענין שיטמא אדם וכלים. אבל לענין שיעשה את הנוגע בו לראשון, שפיר חשיב אב. אבל לפירוש **רבינו תם** אין צורך בזה. אלא סגי דהלחם נעשה ראשון. והיין או השמן שניים, והמאכל הוא שלישי.

בשלמא לרב דאמר "אישתבש כהני", **היינו דכתיב** שקרא חגי למעשה ידיהם "**טמא**". **אלא לשמואל, אמאי** קרי "**טמא**" למעשה ידיהם? והרי השיבו לו כהלכה בדיני הטומאה.

ומשנינן: **איתמוהי קא מתמה!**

שבלשון תמיה אמרה חגי. והכי קאמר: מאחר שבקיאין הם בהלכות טומאה ואינם טועים, וכי מעשה ידיהם טמא?! הא ודאי טהור הוא.

ודחינן: **והא** "**וכן כל מעשה ידיהם** ואשר יקריבו שם טמא הוא", **כתיב**. ולא משמע הוא בלשון תמיה.

אלא **אמר מר זוטרא, ואיתימא רב אשי**: לא אמר חגי על מעשה ידיהם של עכשיו שהוא טמא. אלא נתנבא על העתיד.

מתוך שקלקלו בזמן בית שני **את מעשיהם** בשאר עבירות, **מעלה עליהם הכתוב כאילו הקריבו בטומאה.**

גופא: רב תני בדברי יוסי בן יועזר: **משקי בית מטבחיא** דכן! שהדם והמים שבבית השחיטה שבעזרה טהורים.

ולוי תנא: משקי בי מדבחיא דכן! שאף משקי המזבח, כיין ושמן לנסכים, טהורים.[426]

ואמרינן: **ללוי, הניחא אי סבירא ליה כשמואל דאמר** "**דכן** [טהורים] **מלטמא טומאת אחרים, אבל טומאת עצמן יש להן**", אתי שפיר קראי דחגי. שקודם שאלם על השרץ שנגע בלחם ועשאו ראשון, והלחם נגע בנזיד, והנזיד ביין, והיין בשמן. שהיין עצמו טמא, לפי שטומאת עצמו יש לו מן התורה. אבל אינו מטמא את השמן, לפי שמשקי המזבח אינם מטמאים אחרים כלל. ושפיר השיבוהו אין השמן טמא, ולא אישתבש כהני.

וכשהוסיף לשואלם מטמא מת, לא על הסדר הזה שאלם. אלא **משכחת לה**, ששאלם היכי **דנגעי כולהו** הלחם והנזיד [היין והשמן והמאכל], כל אחד מהם בפני עצמו, **במטמא הראשון**, דהיינו טמא הנפש. ושפיר השיבוהו שטמאים כולם.

אלא, אי סבר ליה לוי **כרב, דאמר** "**דכן ממש**", ויסבור שאף יין הנסכים ושמן המנחות אין להם טומאת עצמן - **היכי משכחת לה** דענו הכהנים על יין ושמן שנטמאו בטומאת

[426] לרב, דוקא משקי בית מטבחיא טהורין. משום דשכיחי טפי, ויותר מצוי בהם קלקולי. הלכך לא גזרו בהם. וללוי, דוקא משקי בית מדבחיא טהורים. משום דטפי איכא למיחש בהם לקלקולי. **מהר"ם חלאווה**. והכי **פני יהושע** כתב בטעמא דרב, דמשקי בית מדבחיא טמאים משום חיבת הקודש. אכן כבר כתבו **התוספות** בחולין לו ב, דלא שייכא חיבת הקודש אלא בדבר גוש כעצים ולבונה, ולא במשקים. ויעוין **בעמודי אור** סימן קיט, שכתב לבאר בטעמא דרב, על פי שיטת **הראב"ד** בפרק ב מטומאת אוכלין, דמי פירות מיטמאין. ונסתפקו **האחרונים** בדעתו, אם משום טומאת משקין היא. או דדין טומאת אוכלים להם, משום שחשובים כעיקר הפרי [יעוין **בצל"ח** כאן]. ולהצד הב', יין ושמן מטמאין אף מדין אוכלין, וטומאתם ודאי מדאורייתא. הלכך אינם בכלל קולת משקי בית מטבחיא. [ואין טעם זה מספיק אלא ליין ושמן. אבל לא למים ודם של המזבח].

מת, שהם טמאים. והרי אין להם טומאה מן התורה כלל. ואף חכמים לא גזרו במשקי קדשים.

ומסקינן: אלא **על כרחיך**, לוי - **כשמואל סבירא ליה**, ויש להם טומאת עצמם.

ותו אמרינן: **ולשמואל**, דאמר "לא אשתבש כהני", **הניחא אי סבר לה כרב**, **דתני**: **משקי בית מטבחא** דכן, **אבל משקי בי מדבחיא** [שמן ויין לנסכים], **אחריני נמי מיטמאו**. שהם אף מטמאים אחרים מדרבנן. אתי שפיר הא דפירש שמואל שהשמן טהור מפני שהוא חמישי. ומשמע דאילו היה השמן רביעי היה טמא, משום שדוקא **רביעי הוא דלא עביד** את השמן **חמישי**, ואף שהשמן קיבל טומאתו מן היין, דהוי משקי בי מדבחיא, שפיר נטמא. כי רק משקי בי מטבחיא אינם דכן לטמא אחרים, אבל משקי בי מדבחיא מטמאין.

הא שלישי - עביד רביעי!

אלא אי סבר ליה שמואל **כלוי**, **דתני**, "**משקי בי מדבחיא** דכן", קשיא: **מאי איריא** דאין היין מטמא את השמן משום **דרביעי לא עביד חמישי**? הלא אין היין מטמא את השמן בשום אופן. **ואפילו** אם יהיה היין ראשון, אינו מטמאו. שהרי משקה בי מדבחיא טהור מלטמא אחרים. ואפילו **שני ושלישי נמי לא עבדי**! ולמה הוצרך שמואל לומר בטעם הדבר שהשמן הוא חמישי בקודש?

ומסקינן: אלא **על כרחך**, שמואל **כרב סבירא ליה** בהכי.

תניא כוותיה דרב. **ותניא כוותיה דלוי**.

תניא כוותיה דלוי: **הדם והיין והשמן והמים**, שכל אלו הם **משקי בי מדבחיא** [ונקראים על שם המזבח, משום שהדם נזרק על גביו, והיין והמים מתנסכים עליו, והשמן קרב עם המנחות] - **שנטמאו בפנים** העזרה, אף אם **הוציאן לחוץ** וכבר נפסלו בפסול יוצא, הרי הם **טהורין** מלטמא אחרים. [427] שהרי כשנטמא בפנים לא ירדה להם תורת טומאה לטמא אחרים. לפי שאין הם בכלל גזירת משקין לטמא אחרים.

אבל אם **נטמאו בחוץ**, אף אם **הכניסן לפנים**, הרי הם **טמאין** לטמא אחרים. שכל זמן שהם מחוץ לעזרה, אין הם בכלל משקי בי מדבחייא. וכיון שכבר ירדה להם תורת טומאה לטמא אחרים, תו לא פקעה.

[427] ויש לדון במשקין שכבר נתקדשו, וחל בהם שם משקי בי מדבחיא, ויצאו, אי מקבלים טומאה. דמלשון **רש"י** נראה קצת דאין נטמאים. אבל מפשטות לשון הגמרא משמע, דאף אם כבר נעשו למשקי בי מדבחיא, אם יצאו ממקומן הרי הם נטמאים. ובהכי אתי שפיר קושית **הלחם משנה** [הובאה לעיל טז א], למה הוצרך **הרמב"ם** למעט דם קדשים מטומאה מדרשה ד"אינו נשפך כמים". והרי בלאו הכי פסק דמשקי בי מטבחיא דכן ממש. ולהנ"ל, איכא נפקא מינה לדם שנתקדש בכלי ויצא. **שפת אמת**. [וצריך עיון, דהרי נפסל ביוצא. ולקמן יז ב מבואר בתוספות, דדם שנפסל, שוב איתקש למים ומקבל טומאה].

ומקשינן: **איני**, **והאמר רבי יהושע בן לוי**: **משקי בי מדבחיא - לא אמרו** בהם שהם **דכן**, **אלא במקומן** בפנים העזרה.

והוינן בה: **מאי לאו**, אתא **למעוטי** משקי בי מדבחיא **שנטמאו בפנים** ואחר כך **הוציאן לחוץ**! שלאחר שיצאו, חלה עליהם למפרע טומאה לטמא אחרים. ותיקשי, הא להדיא קתני בברייתא לא כן.

ומשנינן: **לא** כך אמר רבי יהושע בן לוי.

אלא אתא **למעוטי** משקי בי מדבחיא **שנטמאו בחוץ**, ואחר כך **הכניסן בפנים**. שבעודם בחוץ, כבר ירדה להם טומאה גמורה, ותו לא פקעה.

ושוב מקשינן: **והא** "לא אמרו אלא **במקומן**" **קאמר**. משמע, כל זמן שהם במקומן הם טהורים, ותו לא.

ומשנינן: **הכי קאמר**: **לא אמרו** שהם **דכן**, **אלא כנטמאו במקומן**. דבכהאי גוונא הם טהורים, אף לאחר שיצאו חוץ למקומן. [428]

קתני מיהת, "משקי בי מדבחיא דכן", כלוי.

תניא כוותיה דרב: **הדם והמים**, שהם **משקי בית מטבחיא** שבעזרה, **שנטמאו**, **בין** כשהם **בכלים**, **ובין** כשהן **בקרקע**, הרי הם **טהורין**.

דף יז:

רבי שמעון אומר: כשהם **בכלים** הם **טמאין**. אבל כשהם **בקרקע** הם **טהורין**! שרבי שמעון לטעמיה, שסבר טומאת משקין היא דאורייתא. הלכך לא מצו רבנן להקל במשקי בית מטבחיא. והטעם לטהר כשהם על גבי קרקע, יבואר להלן.

ומכל מקום, תנא קמא אמר להדיא כרב, דמשקי בית מטבחיא טהורים. אבל לא משקי בי מדבחיא.

אמר רב פפא: **אפילו למאן דאמר טומאת משקין היא דאורייתא**, מכל מקום **משקי בית מטבחיא** טהורין. משום **דהלכתא גמירי לה** [430] כן, ואינה קולת חכמים. [429]

---

[428] **והרמב"ם** השמיט לכל דין זה. ולא חילק בין נטמאו במקומן לחוץ למקומן. וכתב ה**צל"ח** בטעמא דמילתא, דהרי הך ברייתא תני "משקי בי מדבחייא" כלוי. וכבר אמרינן לעיל דלוי בהכרח כשמואל סבירא ליה, דטומאת משקין לעצמם היא דאורייתא. ומשקי בי מדבחיא דכן מלטמא אחרים בלבד. ולפי זה היה מקום לומר, שאם נטמאו בפנים ויצאו לחוץ, אף מטמאים אחרים. מאחר והם עצמם נטמאו אף בפנים. קא משמע לן, שמתחלה לא ירדה להם טומאה לטמא אחרים. אבל **הרמב"ם** פסק, דמשקי בי מטבחיא דכן ממש. ולפי זה, אם נגעו בטומאה כשהם בפנים, שלא חלה עליהם שום טומאה מתחלה, פשיטא דאף כשיצאו לחוץ הם טהורים. וכן להיפך. אם נטמאו בחוץ, פשיטא דקיימי בטומאתן, אף לאחר שנכנסו לפנים. דמי יפקיע טומאתן? הלכך לא הוצרך **הרמב"ם** להביא דין זה.

[429] ויעוין ב**פני יהושע** שכתב דדברי רב פפא מוכרחים ממקומם. שהרי כל מסכת עדויות נשנית להלכה. וקיימא לן כרבי עקיבא התם, שהעיד על שמן שנפסל בטבול יום, שמדליקין אותו בנר שנטמא באב הטומאה. ומוכח מיניה דטומאת משקין לטמא אחרים מן התורה, כדאיתא לעיל [יד ב]. וגם עדותו של יוסי בן יועזר דמשקי בית

אמר ליה רב הונא בריה דרב נתן לרב פפא: **ואלא** לדבריך, קשיא **הא דאמר רבי אלעזר**: **אין טומאה למשקין כל עיקר** מן התורה. **תדע, שהרי העיד יוסי בן יועזר איש צרידה על משקי בית מטבחיא** שהן **דכן** [טהורין].

שמזה שהקלו חכמים במשקין שבעזרה שלא יטמאו, הוכיח רבי אלעזר, שאין טומאתן מן התורה אלא מדרבנן. שאם לא כן, לא היו חכמים יכולים להפקיע טומאה דאורייתא משום הפסד קדשים.

ואי כדקאמרת, **דהלכתא גמירי לה** שהם טהורים - **מי גמרינן מינה** דטומאת משקין אינה מן התורה? ואיך הוכיח רבי אלעזר כן מעדותו של יוסי בן יועזר? והרי אף אם טומאת שאר משקין דאורייתא, משקי בית מטבחיא טהורים מהלכה למשה מסיני.

אמר ליה רבינא לרב אשי, והקשה לו עוד על דברי רב פפא:

והא רבי שמעון הוא **דאמר טומאת משקין דאורייתא**. וכדתניא: **רבי יוסי ורבי שמעון אומרים**: ספק אם טמאו המשקין **לכלים**, הרי הכלים **טהורין**. משום שאין המשקין מטמאין כלים אלא מדרבנן. ולא גזרו על הספק.

ספק אם טימאו המשקין **לאוכלין**, הרי האוכלין **טמאין** מספק! משום שמשקים מטמאים אוכל מן התורה. וספק טומאה ברשות היחיד טמא.

אלמא, אית ליה לרבי שמעון שטומאת משקין לטמא אוכלין היא דאורייתא.

ואילו **הכא קאמר רבי שמעון** משקי בית מטבחיא **שבכלים**, הרי הם **טמאין**. ואם הם **בקרקע** הרי הם **טהורין**.

ובהכרח שטעמו הוא, משום שמשקין שבכלים טמאים מדאורייתא. ומשקין שבקרקע אינם טמאים אלא מדרבנן, כמבואר בסמוך. ובעזרה לא גזרו.

ואי כדאמר רב פפא, דהא ד"משקי בית מטבחיא דכן" **הלכתא היא - מה לי** אם הם **בכלים**, **ומה לי** אם הם מונחים **בקרקע**? ומסקינן: הא דאמר רב פפא, **קשיא!**

מטבחיא דכן נשנית התם. ובהכרח דמשום דהלכתא גמירי היא. והשפת אמת תמה בדבריו, הרי לא קיימא לן, אלא דטומאת עצמן יש להם. אבל טומאתם לטמא אחרים אינה מן התורה להלכתא. ובהכרח, דאף דגוף ההלכות שנשנו בעדויות הלכה כמותן, אבל אין הלכה כדיוקא דדיקינן לעיל מעדותו רבי עקיבא.

[430] **והרמב"ם** בפרק ז מאבות הטומאות הלכה א פסק, דמשקין יש להם טומאת עצמן מן התורה. אבל אין מטמאים אחרים מן התורה. ובפרק י מטומאת אוכלין פסק, דמשקי בית מטבחיא דכן ממש, ודבר זה הלכה מפי הקבלה. והיינו כרב פפא. ויעוין **בצל"ח**, שהכריח דדוקא בחולין אין המשקין מטמאים אחרים. אבל הם מטמאים קדשים מן התורה [ומשכחת לה במשקין שנטמאו בחוץ. שהרי משקי בית מטבחיא דכן]. וילפינן כן, מקרא ד"והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל". שהרי כיון שיש להם טומאת עצמם, קרינן בהו "טמא". וכדאקשינן לעיל טז א מהאי קרא לשמואל. וכן כתבו עוד רבים מה **אחרונים**.

[431] **ורבינו חננאל** כתב, דדברי רב פפא אלו הם תירוץ למה דאקשינן עליה "אי הלכתא היא, מה לי בכלים מה לי בקרקע". ודבריו צריכים ביאור.

אמר רב פפא: [431] **הא דאמרת** "רבי שמעון אומר: **בקרקע טהורין**", **לא שנו** כן **אלא במים**, שבהיותם מחוברים לקרקע יש עליהם שם מקוה.

אבל בדם, שאין עליו שם מקוה **לא** קאמר כן. אלא טמא הוא בכל גוונא. [432] שהרי סבר רבי שמעון שטומאת משקין היא מן התורה.

ואף במים נמי לא אמרן ש"בקרקע טהורין", **אלא** היכא **דהוי** בהו שיעור **רביעית**, שאף שלטבילת אדם צריך שיעור מ' סאה מן התורה [כדנפקא לן מ"את כל בשרו", מים שכל גופו עולה בהם], לטבילת כלים סגי מן התורה ברביעית. וכיון **דחזי להטביל ביה מחטין וצינורות** [שטווים בהם זהב] טמאים, יש עליהם שם מקוה מן התורה, כל זמן שהם מחוברים לקרקע. ואין מי המקוה מקבלים טומאה.

אבל אם **לא הוי** במים שיעור **רביעית**, אין שם מקוה עליהם כלל. הלכך הם **טמאין**. [433] [והא דקיימא לן דשיעור טומאת משקין הוא ברביעית, אין זה אלא לטמא אחרים. אבל טומאת עצמן יש להן בכל שהוא. רש"י]. וקסבר רבי שמעון, שהעיד יוסי בן יועזר על מים מחוברים לקרקע העזרה, שאם יש בהם שיעור רביעית אינם נטמאים. לפי שאין טומאתם מן התורה, שהרי תורת מקוה יש להם. אלא דרבנן פסלום אף לטבילת כלים, עד שיהיה בהם שיעור ארבעים סאה. [434] וכיון דמדרבנן אין בהם תורת מקוה, הרי הם

[432] ודוקא דם חולין או דם זבחים שנפסלו. אבל דם קדשים, אף בכלים אינו מקבל טומאה. לפי שאינו נשפך כמים, כדאמר רבי יוחנן לעיל [טז א]. **תוספות**. ויעוין **במהרש"א** שכתב בשיטת **רש"י**, דלא סבירא ליה הכי. ולא קאמר רבי יוחנן אלא דאינו מכשיר, אבל לא לענין קבלת טומאה. וה**פני יהושע** כתב, דאף **תוספות** לא סבירא להו הכי למעשה. אלא כתבו רק דמסברה יש לטהר טפי בדם מבמים. מיהו ה**רמב"ם** בפרק א מפסולי המוקדשין הלכה לו, פסק בדם קדשים כדברי ה**תוספות**. דמשום שאינו נשפך כמים, אינו מכשיר ואינו נטמא. ותמה **רבי עקיבא איגר**, הרי לעיל [טז ב] מקשינן לרב, מהא דאיתא דהציץ מרצה על טומאת דם. ומשמע, דלמאן דאמר דטומאת משקין דאורייתא, לא קשיא. וכן כתבו ה**תוספות** שם, דהוי מצי לשנויי, דאזלא כמאן דאמר דטומאת משקין דאורייתא. ומוכח דמשום דאין נשפך כמים, לא קשיא. ובהכרח דלא נאמר טעם זה אלא לענין הכשר. ויש ליישב, דמה שכתבו הכא דדם קדשים אינו בר קבלת טומאה, אינו אלא לרבי שמעון, דאית ליה דחיבת הקודש לאו דאורייתא. אבל לעיל קאי סוגיין כמאן דאמר דחבת הקודש דאורייתא. ולדידיה, דם קדשים מקבל טומאה אף דאין לו דין משקה גמור [לפי שאין נשפך כמים]. דמהני חיבת הקודש לאשוויי משקה, למאן דאמר דיש למשקין טומאה מן התורה. **קהלות יעקב**.

[433] מים שאובים שבמקוה פסולים לטבילה מן התורה לפי רוב הראשונים. אלא שיש המביאים ראיה מכאן שמקוה שאוב אינו פסול אלא מדרבנן. שאם פסולו דאורייתא, לא היה צריך לחלק בין דם למים, אלא יש לחלק במים עצמן, בין שאובין למחוברים. **תוספות**.

[434] אבל הא דמעין מטהר בכל שהוא מן התורה, לא ביטלו. והוא כשר לטבילת כלים. **תוספות**. וצריך עיון בטעמם. שהרי מדאורייתא, מעין ומקוה שוים. ולמה חילקו בהם חכמים. ונראה דהוא משום שגם בדאורייתא הם חלוקים. שהרי במעין סגי בכל שהוא למחטין, אם כל גופם עולה בו. אבל במקוה צריך רביעית בדוקא, אפילו אם כל גופם עולה בפחות מכך. וכיון דהחמירה התורה במקוה יותר מבמעיין, אף חכמים גזרו בו להצריכן מ' סאה. **קובץ שיעורים**. [ולהשיטות דסגי במעין כל שהוא לטבילת אדם מן התורה, בלאו הכי אתי שפיר. דאפשר שהשוו חכמים בגזירתם דין טבילת כלים לטבילת אדם. אבל במעין לא גזרו, משום דאף לאדם הוא כשר בכל שהוא. ואפשר דאף להשיטות דאף מעין לא כשר לטבילת אדם אלא במ' סאה, אתי שפיר. והוא על פי מה שכתב ה**שערי יושר** [שער ג פרק כז], דשאני מקוה דבעינן בה מ' סאה, משום דבבציר מהכי ליכא במים כח טהרה לאדם. אבל

טמאים מדרבנן. אבל מים של בית מטבחיא שבעזרה, אף מדרבנן אינם נטמאים, שלא גזרו בהם, משום הפסד קדשים. **אמר מר**: ספק משקין טמאין, הם עצמם טמאים לפי שספק טומאה ברשות היחיד טמא. אבל לטמא אחרים, ספיקן טהור - דברי רבי מאיר, משום שטומאת משקין לטמא אחרים, אינה אלא דרבנן. ולא גזרו על הספק. **רבי יהודה אומר**: **לכל** דבר - ספיקן **טמא**! ובין אם ספק טימאו אוכלין, בין אם ספק טימאו כלים, האוכלין והכלים טמאים מספק. משום דספק טומאה דאורייתא הוא. וברשות היחיד ספיקו טמא.

ומקשינן: **למימרא דסבר רבי יהודה, טומאת משקין לטמא טומאת כלים** היא **דאורייתא**?

והא ליכא למימר הכי.

דה**תנן**: **כל הכלים שיש להם אחורים ותוך** [שהם ראויים לשימוש גם בתוכם וגם באחוריהם], **כגון הכרים והכסתות והשקין והמרצופין** [שקי עור], אם נגעה טומאה בתוך הכלי **ונטמא תוכו - נטמא** אף **גבו**.

אבל אם **נטמא גבו** [436] - **לא נטמא תוכו** בכך. [435]

ואמר רבי יהודה: במה דברים אמורים [שלא נטמא תוכו], היכא **שנטמאו** הכלים **מחמת משקין** טמאים.

אבל אם **נטמאו מחמת שרץ** - אם **נטמא תוכו**, **נטמא** אף **גבו**. ואם **נטמא גבו**, **נטמא** אף **תוכו**.

ומסקינן לקושיין: הניחא אי טומאת משקין לטמא כלים אינה אלא דרבנן [גזירה משום משקה הזב, כגון רוקו ומי רגליו, שמטמאין כלים מדאורייתא], שפיר חילק רבי יהודה בין כלי שנטמא במשקין לבין כלי שנטמא בשרץ.

שאם נטמא במשקין, שאין טומאתו אלא דרבנן, הקלו חכמים בגזירתם, ואמרו, שאם נטמא גבם לא נטמא תוכם. משום שלא רצו להשוות לגמרי את טומאתם לטומאה

במעין איכא כח טהרה אף בכל שהוא. אלא דלמעשה הטבילה דאדם, בעינן מ' סאה]. ועיין בחברותא למסכת מקואות פרק א'.

[435] עוד גירסה הובאה כאן בראשונים: **נטמא תוכו לא נטמא גבו**. **נטמא גבו לא נטמא תוכו** ! ודין חדש הוא בשקין ומרצופין, שכל צד יש לו תשמיש בפני עצמו. ואף הפנים חשוב כגב כלפי הצד החיצוני. שכשהחוץ משחיר הופכים אותו כלפי פנים. מיהו דחו פירוש זה. דהא קתני "כל הכלים שיש להם אחוריים ותוך". משמע שחלוק תוכו מגבו. מיהו **הכסף משנה** שם, כתב בפירושו הראשון, שדעת **הראב"ד** היא כגירסה זו.

[436] ואף גבו אינו נטמא. שנתנו בו חכמים לטומאת משקין דין טומאת כלי חרס, שאינו מיטמא אלא מתוכו. **רבינו דוד**. ויעוין **בכסף משנה** בפרק כח מכלים הלכה ב, שכתב בפירושו השני, דכן איתא ליה **לראב"ד** שם. אבל **הרמב"ם** סבר דגבו מיהא נטמא. ויעוין **במשנה למלך** שם פרק א הלכה יג, דלא יתכן לומר כן. אלא פשיטא דלכולי עלמא גבם נטמא.

דאורייתא, ולכן עשו היכר זה כדי שידעו אנשים שאין טומאה זאת אלא מדרבנן. כדי שלא יטעו לומר שהם טמאים מדאורייתא, וישרפו תרומה וקדשים שנגעו בהם.
אלא, **אי סלקא דעתך** דקסבר רבי יהודה "**טומאת משקין לטמא כלים דאורייתא**" - **מה לי** אם **נטמא מחמת משקין ומה לי** אם **נטמא מחמת שרץ**, והא תרוייהו דאורייתא נינהו, ואין זה משנה אם נטמא תוכו או גבו.
אמר רב יהודה אמר שמואל: **חזר בו רבי יהודה** ממה שאמר שספק טומאת משקין לטמא כלים ספיקו טמא. אלא לאו דאורייתא היא וספיקו לקולא.
רבינא אמר: **לעולם לא הדר** בו רבי יהודה.
אלא, **הא** דאמר "נטמא גבו לא נטמא תוכו", איירי בכלי שנטמא **במשקין הבאים מחמת ידים**. שאין טומאת ידים אלא משום גזירה. וגזרו בהם שיטמאו הידים את המשקין לעשותם תחלה [ראשונים לטומאה]. והקלו בטומאה זו, שאם טמאו את הכלי מגבו, לא נטמא תוכו. כדי שיהיה היכר שאין טומאה זו מן התורה, ואין לשרוף עליה תרומה וקדשים.
והא דהחמיר רבי יהודה בספק הכלים שנטמאו במשקין, איירי **במשקין הבאים מחמת שרץ**, שהם מטמאים את הכלים מדאורייתא.
ודחינן: **אי הכי**, **אדתני** רבי יהודה "**במה דברים אמורים**, בכלים **שנטמאו מחמת משקין**. אבל בכלים שנטמאו מחמת שרץ, נטמא גבם נטמא תוכם" - **ליפלוג וליתני בדידה**. שיחלק בכלים שנטמאו מחמת משקין עצמם.
ולימא הכי: **במה דברים אמורים**, בכלים שנטמאו **במשקין הבאין מחמת ידים**. שכיון שאין טומאתם אלא מדרבנן, עשו בהם היכר, והקלו שאם נטמא גבם לא נטמא תוכם. **אבל** אם נטמא הכלי **במשקין הבאים מחמת שרץ**, שטומאתן מדאורייתא, אם **נטמא תוכו נטמא** אף **גבו**. ואם **נטמא גבו נטמא** אף **תוכו**.
ומדלא חילק רבי יהודה הכי, שמע מינה, אף משקין הבאין מחמת שרץ אינם מטמאים את הכלים מן התורה.
ומסקינן: **אלא**, **מחוורתא כדשנין מעיקרא**, **שחזר בו רבי יהודה** מהא דאמר לעיל, "ספק טומאת משקין - לכל טמא" [בין לטמא אוכלין ובין לטמא כלים]. אלא הם טהורים מספק. כיון שאין טומאתם אלא מדרבנן. וספיקא דרבנן לקולא.
איבעיא להו: ממה חזר בו רבי יהודה?
האם רק **ממה** שאמר שמשקין מטמאין **כלים** מדאורייתא, **הוא דהדר ביה**, וחזר להורות שאינם מטמאים כלים אלא מדרבנן.

אבל בטומאת משקין לטמא אוכלין סבר, דמדאורייתא היא. **וכרבי יוסי ורבי שמעון סבירא ליה**. דאמרו בברייתא דלעיל: ספק משקין לטמא אוכלין - טמאין. לטמא כלים - טהורין!

או דלמא, לגמרי הדר ביה. ואית ליה **כרבי מאיר**, דאין משקין מטמאים אחרים מן התורה כלל, ואף לא אוכלין.

אמר רב נחמן בר יצחק: **תא שמע**: **פרה ששתתה מי חטאת** [מים שנתערבו באפר פרה לצורך הזאה על טמא מת], ושחטוה בעודם במעיה, **בשרה טמא** לאחר שנשחטה. לפי שמי חטאת מטמאים כאב הטומאה.

[אבל קודם שחיטתה אין הפרה נטמאת בהם, לפי שאין בעלי חיים מקבלים טומאה].

דף יח.

רבי יהודה אומר: (תחילת העמוד) **בטלו** המים **במעיה** [437] מתורת מי חטאת, לפי שאין הם ראויים להזאה, וכבר אין שמם עליהם. [438] הלכך, אין הם מטמאים.

ואי סלקא דעתך דדוקא **מטומאת משקין לטמא כלים הוא דהדר ביה** רבי יהודה, **אבל בטומאת משקין לטמא אוכלין** לא הדר ביה, **וכרבי יוסי ורבי שמעון סבירא ליה**, דמדאורייתא היא, קשיא:

אמאי בטלו המים **במעיה לגמרי** מתורת טומאה? **נהי דשוב** אין להם **טומאה חמורה** כאב הטומאה, **ולא מטמאו** אדם וכלים, אבל **טומאה קלה** של ראשון לטומאה עדיין תהיה להם. ואוכלין **מיהא ניטמאו**.

שהרי אף אם עתה שוב אינם נחשבים "מי חטאת", עדיין שם מים עליהם. והרי קודם לכן היו מי חטאת. ונטמאו המים הרגילים מחמת נגיעתם בעצמם כשהיו "מי חטאת". שאין לך נגיעה גדולה מזו. [439] וכשנסתלק מהם שם מי חטאת, הרי הם כמשקין שנגעו במי חטאת. [441] ויש להם לטמאות את הבשר. [440]

[437] ודוקא במעיה בטלו. אבל בפיה לא בטלו. והא דתנן כל העופות פוסלים במי חטאת [מחמת שהיו המים בפיהם], אין זה אלא קודם קידוש. דכיון שהיו המים בפיהם תו לא הוו מים חיים. או משום דחשיב כנעשית בהם מלאכה. אבל הכא איירי לאחר קידוש המים באפר, דתו לא פסלי בהם מלאכה. **תוספות**. ואף למה שפירש רש"י בחולין [סב א] דמשום תערובת הרוק הם נפסלים, מכל מקום בגופיהו דמים ליכא פסול. אלא שאי אפשר להזותם, מחמת הרוק במעורב בהם. הלכך עדיין תורת מי חטאת עליהם לענין טומאה. **רבינו פרץ**. והר"ן **ורבינו דוד** כתבו, דלעולם אף בפיה בטלו מטומאת מי חטאת. ויש לומר דפליגי על תירוץ **רבינו פרץ**, ואית להו, דכיון דנפסלו מהזאה אית בהו היסח הדעת. ושוב הוי פסול בגופם. **המגיה** שם.

[438] **רש"י**. **ותוספות** כתבו דנפסלו משום היסח הדעת. עוד הביאו מתוספתא, דבמי פרה כתיב "למשמרת". יצאו אלו ששתתה מהם הפרה, שכבר אינם "למשמרת".

[439] **רש"י**. ותמה עליו **רבינו פרץ**, דמעולם לא מצאנו נגיעה בעצמן. ולכאורה תמוהים דבריו. דהא איתא בחולין עג להדיא, דכל דבר טמא חשיב כנוגע בעצמו. ואולי כונתו, משום דהוי מגע בית הסתרים, וכמבואר בחולין שם. ואף דאיכא מאן דפליג התם בהאי סברה, וסבר דחיבורי אוכלין לאו מגע בית הסתרים הוא, משום דכמאן דמיפרתי דמי, אפשר דמשקין שאני. **חידושי רבי שמוא ל**. עוד יש לומר, דפליג על **רש"י**, משום דאין מגע מי נדה מטמא,

אלא, שמע מינה, אין משקין מטמאים אוכלים מן התורה. והדר ביה רבי יהודה לגמרי מטומאת משקין לטמא אחרים.

ואף שמדרבנן מיהא מטמאים, לא גזרו חכמים אלא במשקין דעלמא. אבל הכא לא גזרו. משום דמילתא דלא שכיחא הוא, שתשתה הפרה מי חטאת.

ודחינן: לעולם לא הדר רבי יהודה בטומאת משקין לטמא אוכלין. אלא סבר דמדאורייתא היא.

ומאי "בטלו במעיה" נמי? - **בטלו מטומאה חמורה**. ששוב אין בהם תורת אב הטומאה דמי חטאת, לטמא אדם וכלים. **אבל טומאה קלה** דראשון לטומאה יש להם, **ומטמאו** אוכלין.

ותמהינן: מדקאמר רבי יהודה כן, **מכלל דתנא קמא** פליג **וסבר, טומאה חמורה נמי** יש למים במעיה, **ומטמאו** אף אדם וכלים.

והא ליכא למימר הכי. **דהא "בשרה טמא" קתני**. ומשמע שאף לתנא קמא אין הם אלא ראשון לטומאה, ואינם מטמאים אלא בשר. אבל כלים ואדם אינם מטמאים. מכלל, דרבי יהודה סבר שאף טומאה קלה אין להם.

ומשנינן: **כולה** מתניתין **רבי יהודה** היא. **וחסורי מיחסרא, והכי קתני**:

פרה ששתתה מי חטאת, בשרה טמא.

במה דברים אמורים, בטומאה קלה, שהמים מטמאים דוקא את הבשר. לפי שאין טומאתם אלא כדין משקין שנגעו במי חטאת.

כשהוא לצורך הזאה, וכדכתבו ה**תוספות** בנדה [ט א]. ואם כן, מה שהמים נוגעים בעצמם, לעולם הוא צורך הזאה. **דברי יחזקאל**, סימן א.

[440] **רש"י**. ותוספות כתבו, דיש להם טומאה קלה משום הכלל, ד"כל שסופו לטמא טומאה חמורה לא בעי הכשר שרץ". כלומר, כל דבר שטמא טומאה חמורה ומטמא אדם לטמא בגדים, חלה בו נמי טומאה קלה כטומאת אוכלים שנטמאו בשרץ. ולכך אף שפרחה מהמים הטומאה החמורה ד"מי חטאת", לא פרחה מהן טומאת משקין הקלה. והר"**ש** בפרה מיאן בפירוש זה. משום דאין כאן סופו ליטמא. שהרי השתא כבר נפסלו ממי חטאת. מיהו ה**תוספות** כתבו, דאף בכהאי גוונא יש להם טומאה קלה. כיון שמתחלה היה סופן לטמא טומאה חמורה.

[441] ודנו האחרונים, אימת נטמאים המים מחמת הנגיעה בטומאה קלה. ה"**יפה עינים**" נקט כדבר פשוט, דרק לאחר הבליעה חלה טומאת המגע. ולא נתבאר טעמו. ויעוין ב**דברי יחזקאל** שם שצידד כן. משום שכל זמן שעדיין לא נפסלו, אית בהו טומאה חמורה דמי חטאת, "ושבעה לה טומאה". לפיכך אין מקום לטומאה הקלה לחול. אלא דמסיק, דלא יתכן לומר כן אלא בשיטות ה**ראשונים**, דנפסלו המים כבר בפיה. אבל לשיטת **תוספות**, דעד שלא נבלעו במעיה אינם נפסלים, לא יתכן דאז הם נטמאים במגע. דהרי טומאה בלועה היא, ואינה מטמאה. כדאיתא בחולין עא. והעלה, דמצד אחר יש לומר דלא חלה הטומאה הקלה אלא בפיה. לפי שעד אז המים ראויים להזאה. ונמצא דמגעם בעצמם הוא צורך מי חטאת. וכבר כתבו ה**תוספות** בנדה [ט א], דאין מי חטאת מטמאים, אלא בנגיעה שאינה צורך הזאה. אבל משבאו בפיה, אף שעדיין לא נפסלו, מכל מקום כבר אינם עומדים להזאה, ושוב לא חשיב המגע כצורך הזאה. [ויש להוסיף, על פי המבואר ב**ראשונים**, דבפועל הם פסולים להזאה משום תערובת רוק. אלא שלא בטלה עדיין מהם תורת מי חטאת, לפי שאין פסולם מחמת עצמם].

אבל בטומאה חמורה דאב הטומאה, **לא** מטמאים. משום **שרבי יהודה אומר: בטלו** המים ש**במעיה** מתורת מי חטאת, ואין דינם אלא כראשון לטומאה, שאינו מטמא אלא אוכלין ומשקין, ולא אדם וכלים.

רב אשי אמר: לעולם בטלו המים **במעיה לגמרי** מתורת טומאה. ואף את הבשר אינם מטמאים. [442]

ודקשיא לך, ראשון לטומאה מיהא ליהוי על ידי נגיעתם בעצמם. לא קשיא. **משום דהוה ליה** המים שבמעיה **משקה סרוח**, שאינו מקבל טומאה ואינו מטמא. [443] כדתניא בתורת כהנים: "וכל משקה אשר ישתה בכל כלי" - פרט למשקה סרוח. [444]

שנינו לעיל: **רבי יוסי ורבי שמעון אומרים**: ספק טומאת משקין, **לטמא אוכלין - טמאין** מספק. אבל **לטמא כלים - טהורין** מספק. לפי שהמשקין מטמאים אוכלין מן התורה. אבל אינם מטמאים כלים אלא מדרבנן.

אמר רבה בר בר חנה אמר ריש לקיש: רבי יוסי - בשיטת רבי עקיבא רבו אמרה. דדריש רבי עקיבא, מאי דכתיב באוכל שנפל לכלי שנטמא בשרץ "יִטְמָא", פירושו "יְטַמֵּא" אחרים. והכי נמי דרש רבי יוסי במשקין.

דתנן: בו ביום שמינו את רבי אלעזר בן עזריה לנשיא, **דרש רבי עקיבא**: כתיב בשרצים "**וכל כלי חרש אשר יפל מהם אל תוכו** כל אשר בתוכו יטמא ואותו תשברו".

---

[442] ובשיטת חכמים דפליגי, כתב **מהר"ם חלאווה**, דאית להו דאכתי טומאת מי חטאת עליהם, ולא בטלו במעיה. ומה דקתני "בשרה טמא", נקיט כן משום רבותא דרבי יהודה, דמטהר אף בבשר. אבל לחכמים, הרי הם מטמאים אף אדם וכלים. **רש"ש** פרה פרק ט משנה ה.

[443] ואף דמי חטאת שנפסלו מטמאים מדרבנן טומאה חמורה [**רש"י** פרק ח דפרה משנה ב], צריך לומר דהכא גרע. משום שבטלו ממי חטאת לגמרי. מיהו מ**תוספות**, לא נראה כן. שהרי כתבו דאין פסולם אלא משום היסח הדעת. אלא צריך לומר דבמילתא דלא שכיחא לא גזרו. **רש"ש**.

[444] ומובאת דרשה זו ב**תורת כהנים**, בשם רבי אליעזר. אבל חכמים פליגי עליה התם, ואמרו לו: אין משקה יוצא לא לידי עופות ולא לידי בהמה. ודעת ה**ראב"ד** שם, ובהשגות בפרק ב מטומאת אוכלין הלכה כא, דפליגי במשקה שנפסל לאדם ועדיין ראוי לשתית בהמה, האם הוא מקבל טומאה. מיהו כתב ב**פירושו לתורת כהנים**, דרבי יהודה הכא אזיל אפילו כחכמים. משום דגרע טפי מסרוח בעלמא. לפי שכבר נתעכל במעיה, והוי כפרש. ולפי זה, צריך לומר בדעת חכמים דרבי יהודה, דכל שלא עבר מעת לעת לא חשיב עיכול. וה**רמב"ם** שם הלכה יד, פסק מכח האי דרשה, דמשקה שנסרח אינו מקבל טומאה. והיינו כרבי אליעזר. אבל בהלכה כא שם כתב, דאם נטמא המשקה ואחר כך נסרח, הרי זה בטומאתו לעולם. "שאין המשקה יוצא על ידי הכלב לעולם". והיינו כרבנן. וכתב ה**כסף משנה** שם לבאר שיטתו בכמה אופנים. ולבסוף אסיק, דלא באו חכמים לחלוק על רבי אליעזר, אלא לפרש דרבי אליעזר איירי בנסרח ואחר כך נטמא. אבל בנטמא ואחר כך נסרח לא פקעה טומאתו. ופסק הרמב"ם כתרוייהו. ולפי זה צריך עיון, הא כאן נטמאו המים בטומאה קלה על ידי נגיעתן בעצמן קודם שנסרחו, ולכולי עלמא לא פקעה לה טומאה [אם לא דנפרש דהכא לאו משום דרשה ד"אשר ישתה" הוא, אלא משום שכבר נתעכל, וכמו שפירש ה**ראב"ד** בתורת כהנים]. מיהו, לשיטת **תוספות** דלאו משום נגיעה בעצמם הוא דמיטמאו, אלא משום דסופו לטמא טומאה חמורה, אתי שפיר. דיש לומר, דדוקא קבלת טומאה שבאה על ידי מגע בדבר טמא, לא נפקעת על ידי שנסרח המשקה. אבל בטומאה הבאה מחמת דין עצמי של המשקה, יודה ה**רמב"ם** דפקעה כשנסרח המשקה. משום שכל רגע ורגע צריכה הטומאה סיבה מחודשת שתחול. **דברי יחזקאל**. עוד כתב שם ליישב על פי המבואר בהערה 4, דאין המים מיטמאים בנגיעה אלא לאחר הבליעה ושוב הוה כנסרח ואחר כך נטמא.

אינו אומר "**טמא**", **אלא** "**יטמא**". ודרשינן: **יטמא אחרים**.
ואף שהכלי אשר נטמא בשרץ הוא ראשון לטומאה, והאוכל שבתוכו אינו אלא שני, **לימד על ככר שני שעושה** משקה אחר במגעו **לשלישי** לטומאה, ואפילו **בחולין**.
ומפרשינן: ורבי יוסי שהלך בשיטתו, **הכא** במשקין **היכי דריש**?
מהא דכתיב "**וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא**", ולא כתיב "טמא", דרשינן: **יטמא** - **לטמא** אוכלין אחרים **בטומאת אוכלין**.
אתה אומר לפרש במשקין, "יטמא"
- **לטמא** אוכלין אחרים **בטומאת אוכלין**,
או אינו אלא לטמא משקין אחרים **בטומאת משקין**!? **אמרת**: **לא כך היה**! אין לפרש את הכתוב בדרך זו.
והוינן בה: **מאי** "**לא כך היה**"?
אמר רב פפא: לא יתכן לפרש את הכתוב הכי, משום **שלא מצינו טומאה** [דבר טמא] **שעושה** טומאה **כיוצא בה**, כדדרשינן לקמן מ"יטמא", דאין עושה כיוצא בו טמא. [445] שאין אוכל מטמא אוכל, ואין משקה מטמא משקה. אלא אוכל מטמא רק משקה, ומשקה מטמא רק אוכל.
רבינא אמר: **מגופיה דקרא נמי** מוכח כן. **דלא מצית אמרת**, "**יטמא**" היינו **לטמא** אחרים **בטומאת משקין**.
דאי סלקא דעתך "**יטמא**" דכתיב **בסיפא** דקרא [אצל טומאת משקין], היינו **לטמא טומאת משקין**, הרי "**יטמא**" דכתיב **ברישא** דקרא [אצל טומאת אוכלין], **נמי** פירושו **לטמא טומאת משקין**. [446]
ואם כן, למה חילקן הכתוב וכתב פעמיים "יטמא", לטומאת משקין לחוד, ולטומאת אוכלין לחוד?

---

[445] **רש"י**. **ותוספות** כתבו דהכונה היא לדרשא דלעיל [יד א], "הוא טמא, ואין עושה כיוצא בו טמא". אלא שכתבו, דלפירוש זה לא גרסינן להא דאיתא לקמן בעמוד ב, "וכי מהכא נפקא, מהתם נפקא". אבל **רבינו דוד** כתב לקיים הגירסא אף לפי פירושם.

[446] **רש"י**. דהא ליכא לאוקמא באוכלין, לפי שאין אוכל מטמא אוכל. ולתוספות [הובאו בהערה 9] אי אפשר לפרש כן. שהרי השתא קיימינן לולא דרשה ד"הוא טמא". אלא יש לפרש, דאם "יטמא" דסיפא אתא לטומאת משקין נמי, וטומאה עושה כיוצא בה. אף "יטמא" דרישא הוא בין לטמא אוכלין ובין למשקין. ואם כן ניערבנהו. **רבינו פרץ**. והוסיף להקשות, הא מאחר דהשתא קיימינן לולא דרשה ד"הוא טמא", אף דשמעינן דחלוקים הם, מכל מקום מנלן דאוכל מטמא משקה ומשקה מטמא אוכל? דלמא איפכא. דאוכל מטמא דוקא אוכל, ומשקה דוקא משקה. ותירץ, דמסברה יש לנו טפי לומר דאין טומאה עושה כיוצא בו מאשר לומר איפכא, דעושה דוקא כיוצא בה. שהרי כן מצינו בכלי, שמטמא אחרים ולא מטמא כלי אחר. [וצריך עיון, הלא גם על ידי משקה ראשון אינו נטמא. ובהכרח דלאו משום דאין עושה כיוצא בו. אלא דין הוא בכלים דאינם נטמאים אלא על ידי אב הטומאה]. **והר"ן** כתב מכח קושיה זו, דאף רבינא מודה לדרשת "הוא טמא". אלא קאמר לרב פפא, דאין צריך ללמוד מאוכלין למשקין, דאין טומאה עושה כיוצא בה. אלא במשקין עצמם מוכרח כן מגופא דקרא.

ניערבינהו וניכתבינהו יחד. וליכתוב הכי: "**מכל האוכל אשר יאכל אשר יבא עליו מים, וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא**".

תרי "יטמא" - למה לי?

אלא שמע מינה, "**יטמא**" דכתיב **ברישא** באוכלין טמאים, היינו **לטמא** אחרים **בטומאת משקין**.

ו"**יטמא**" דכתיב **בסיפא** במשקין טמאים, היינו **לטמא** אחרים **בטומאת אוכלין**.

ותו הוינן בה: **ואימא** יטמא **לטמא** אף **את הכלים**. ואמאי קאמר רבי יוסי דטומאת משקין לטמא כלים אינה דאורייתא, וספיקה טהור?

ומשנינן: ליכא למימר הכי. שהרי **וכי לאו קל וחומר הוא** שאינם מטמאים כלים?! **ומה כלי, שמטמא** את ה**משקה, אין מטמא כלי** אחר [כדדריש לקמן], **משקין הבאין מחמת כלי** [שהרי הכתוב מדבר במשקין שנטמאו על ידי כלי שנטמא בשרץ], **אינו דין שלא יטמאו את הכלים**?!

ולא יתכן שיהיה המשקה חמור יותר מהכלי שטימא אותו. [447]

ותו הוינן בה: **ואימא, כי לא מטמאו** המשקין את הכלים, היינו **משקין הבאין מחמת כלי**. משום שאינם חמורים יותר מהכלי שנטמאו מחמתו.

אבל משקין הבאין מחמת שרץ [שנטמאו בשרץ גופו והרי הם ראשונים לטומאה], **הכי נמי** דחמירי טפי מכלים שנטמאו בשרץ, **ומטמאו** אף **כלים**.

דף יח:

ומשנינן: וכי **משקין הבאים מחמת שרץ מי כתיבי** בהאי קרא? (תחילת העמוד) **וכי לאו מקל וחומר קאתי**? והרי אין טומאתם אלא מקל וחומר. **ומה משקין הבאין מחמת כלי** שנטמא בשרץ **מטמאין, משקין הבאין מחמת שרץ** עצמו **לא כל שכן** שהם מטמאין?! וכיון שבלימוד קל וחומר ממשקין הבאין מחמת כלי ילפינן להו, **דיו לבא מן הדין להיות כנידון**. [448] מה משקין הבאין מחמת כלי אינם כלים, אף משקין הבאים מחמת שרץ כן.

---

[447] ואם תאמר, אף משקין הבאים מחמת אוכל לא יטמאו אוכלין מהאי קל וחומר. מה אוכלין שמטמאים משקים אינם מטמאים אוכלים, משקים הבאים מחמתם אינו דין שלא יטמאו אוכל?! ויש לומר, דמה שאין אוכל מטמא אוכל, אין זה מחמת שהוא קל. אלא משום שאין טומאה עושה כיוצא בה. אבל מה שכלי אינו מטמא כלי, הרי זה מחמת שהוא קל, ואינו אב הטומאה. שאין כלי נטמא אלא מאב הטומאה. **תוספות**.

[448] וקשה, נימא דיו לבא מן הדין להיות כנידון. ולא יהיו משקין הבאים מחמת שרץ אלא שניים בלבד, כדין משקין שנטמאו בכלי. ויש לומר, דלא יתכן לומר כן. משום דלא מצינו בדבר הנוגע באב הטומאה, שלא יהיה ראשון. **תוספות**. ויעוין **ברבינו דוד**, שהביא בשם **רש"י** [ואינו כן **ברש"י** לפנינו] בישוב קושיה זו, דדוקא טומאת משקין שנטמאו בשרץ לטמא אחרים, ילפינן בקל וחומר ממשקין שנטמאו בכלי. אבל טומאת עצמן כתיבא להדיא בקרא. ותמה על זה, דהא לא אשכחן שום קרא בטומאת משקין מלבד האי קרא ד"וכל משקה אשר ישתה", דכתיב במשקין הבאים מחמת כלי.

והדרינן לפרש את דברי רבי עקיבא: "**יטמא דרישא**" [דכתיב אצל אוכלין טמאין], **היכי דריש** ליה רבי עקיבא שהם מטמאים משקין? - מדכתיב "**מכל האוכל אשר יאכל אשר יבא עליו מים יטמא**". דהיינו **יטמא לטמא את המשקין**.

אתה אומר לפרש, "יטמא" - **לטמא את המשקין או אינו אלא לטמא את הכלי. אמרת**, הלא **קל וחומר** הוא דאין האוכלין מטמאים כלים. **ומה משקה שמטמא את האוכל אינו מטמא כלי** [כדילפינן לעיל מקל וחומר], **אוכל שאין מטמא אוכל** [שהרי אין טומאה עושה כיוצא בו], [451] **אינו דין שלא** [450] **יטמא כלי**[449]?! **הא מה אני מקיים "יטמא"** דכתיב בהו? - **לטמא את המשקין**, משום **שהן עלולין לקבל טומאה**! שהמשקין מקבלים בקלות טומאה. ואין הם צריכים הכשר כמו אוכלין.

ותמהינן: **מאי איריא** דמטמאים את המשקין, **משום** שהם **עלולין לקבל טומאה**? **תיפוק ליה** זאת, מדכתיב "יטמא", **משום דליכא** להעמידו **במידי אחרינא**, אלא לטומאת משקין בלבד! שהרי את הכלים אינם מטמאים מקל וחומר. ואף אוכלין אחרים אינם מטמאים, שהרי אין טומאה עושה כיוצא בה.

ומשנינן: **הכי קאמר: וכי תימא** לפרש ד"יטמא" היינו לטמא כלים, ותאמר דליכא למילף אוכלין בקל וחומר ממשקין דאינם מטמאים כלים, משום ד**אוכל חמור** יותר ממשקין לפי ד**הוא מטמא משקין**, ואילו משקין אינם מטמאים משקין [452], הלכך **ניטמייה** האוכלין **לכלי** - ליכא למימר הכי.

---

[449] והוה מצי למיעבד קל וחומר דלעיל: ומה כלי שמטמא אוכל אינו מטמא כלי, אוכל הבא מחמתו לא כל שכן?! אלא דאכתי הוה מצי למיפרך, הניחא לאוכלין הבאין מחמת כלי, אבל אוכלין הבאים מחמת שרץ גופא, מנלן? ועל זה לא היה יכול להשיב, "דיו לבא מן הדין להיות כנידון", כמו דמשנינן לגבי משקין. שהרי אוכל הבא משרץ כתיב להדיא בקרא, ד"ונפל מנבלתם עליו", ולא בקל וחומר מאוכל שנטמא בכלי ילפינן ליה. **רש"י ותוספות**. ויעוין ב**מהרש"ל ומהרש"א**.

[450] והקשה **בעל המאור**, נימא בהאי קל וחומר, דאף אוכל לא יטמא משקה. דמה משקה המטמא אוכל אינו מטמא משקה, אוכל שאין מטמא אוכל אינו דין שלא יטמא משקה?! ותירץ, דאם כן אף משקה לא יטמא אוכל מהאי טעמא. ואם כן תתבטל לגמרי דרשת "יטמא יטמא". ומשקה ואוכל לא יטמאו כלום. וכל היכא דאיכא תרי קל וחומרין דסתרי אהדדי, אין דורשין אף אחד מהם. ומסיק, דקרוב דין קל וחומר זה לדין "מה מצינו". אבל באמת לאו קל וחומר הוא. שהרי מה שאין טומאה עושה כיוצא בה, אינו ענין לקולא וחומרא [יעוין לעיל עמוד א בהערה 11, ו**במהרש"א** שם].

[451] והכא לא שייך להשיב כמו שכתבו **תוספות** לעיל [עמוד א הערה 11], דמה שאין אוכל מטמא אוכל אינו משום קולא. שהרי עיקר הלימוד הוא, ממה שמשקה אינו מטמא לכלי. וזה ודאי חשיב קולא. **מהרש"א**.

[452] וקשה, הרי כמו שאוכל חמור בכך שמטמא משקה, כן חמור משקה בכך שמטמא אוכל. ומאי עדיף האי מהאי. **רבינו פרץ**. ופירש דברי הגמרא באופן אחר. דמעיקרא קאמר, דילפינן אוכל ממשקה שאינו מטמא כלי, משום דמשקה חמיר בכך שהוא מכשיר את האוכלין לקבלת טומאה. מה שאין כן אוכל, שאינו מכשיר את האוכלין [וקרי להכשר "מטמא" כדאיתא לעיל טז א]. ומסיק, וכי תימא דאוכל חמור משום שמטמא את המשקין בלא שום הכשר, אינו כן. אלא חומרה דמשקין היא, שעלולין לקבל טומאה בלא הכשר. ולאו חומרא דהאוכל המטמא היא.

שהרי הדין **ההוא** שאוכלין מטמאים משקים, אינו חומר באוכלין המטמאים. אלא **חומרא דמשקין** הנטמאים **הוא**, **משום** דהמשקין **עלולין לקבל** בקל **טומאה**, הרי הם נטמאים אף על ידי האוכלין [453].

ומה היא עלילתן טפי מאוכלין? - **שהם מקבלים טומאה שלא בהכשר** דבר אחר! מה שאין כן אוכלין, שאינם מקבלים טומאה אלא על ידי הכשר משקין.

ותמהינן במאי דקאמר לעיל רבינא, דמכתיב "**טמא**" תרי זימני, לאוכלין לחוד ולמשקין לחוד, שמעינן **דאין** טומאה **עושה כיוצא בה**. אלא אוכל מטמא רק משקה, ומשקה מטמא רק אוכל.

וקשיא: וכי דין זה **מהכא נפקא**? והלא **מהתם נפקא** ליה. דכתיב, "**וכי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו**, **טמא הוא**" [הזרע]. ודרשינן, **הוא טמא**, אבל **אין הוא עושה טומאה** על **כיוצא בה**! כלומר, אינו מטמא אוכל אחר, אלא משקה בלבד.

ומשנינן: תרוייהו קראי איצטריך להו. **חד** קרא [ד"טמא הוא"] **במשקין הבאין מחמת שרץ**, שאינם מטמאים משקה אחר. **וחד** קרא ["יטמא" "יטמא"] נאמר **במשקין הבאין מחמת כלי** שנטמא בשרץ, שאינם מטמאין משקה אחר.

וצריכי לתרוייהו. **דאי אשמועינן במשקין הבאין מחמת כלי**, הוה אמינא, דוקא הם לא מטמאים משקין, **משום דלא חמירי**. שהרי אינם אלא שניים לטומאה. **אבל במשקין הבאין מחמת שרץ**, **דחמירי** נינהו, שהרי ראשונים לטומאה הם, **אימא עושה טומאה כיוצא בה**, ומטמאין אף משקין אחרים.

ומקשינן: **ולישמעינן במשקין הבאין מחמת שרץ** שאינם מטמאין משקין אחרים, **ונילף** מינייהו, **דכל שכן משקין הבאין מחמת כלי** שהם קלים טפי, שאינם מטמאין משקין.

ומשנינן: **מילתא דאתיא בקל וחומר**, **טרח וכתב ליה קרא**! שכן דרך הכתוב, לומר לפעמים להדיא אף דבר שאפשר ללומדו מקל וחומר. ולכך כתיב "יטמא יתירא". ללמד, שאין משקין הבאים מחמת כלי, מטמאים משקין.

אמר ליה רבינא לרב אשי: איך אמרת דרבי יוסי דריש "יטמא" "יטמא" כרבי עקיבא, ויליף מינה דטומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא? **והא אמר רבא**: **לא רבי יוסי סבר כרבי עקיבא**. **ולא רבי עקיבא**, **סבר כרבי יוסי**! שהרי לרבי עקיבא ילפינן מ"יטמא", שאוכלין או משקין מטמאין אחרים. והאי קרא איירי באוכלין ומשקין שנטמאו בכלי

[453] יעוין **בשפת אמת** שכתב לבאר את דברי הגמרא באופן מחודש. דהכי קאמר: וכי תימא, אין זה חומר במשקה על אוכל במה שהוא מטמא אוכל. שהרי לעומת זה, אף אוכל חמור על משקה בכך שהוא מטמא משקה. ודחינן, דמכל מקום משקה חמיר טפי. לפי שהוא מטמא אף אוכל, שהוא דבר שאינו עלול לקבל טומאה. מה שאין כן אוכל, אינו מטמא אלא דבר העלול לקבל טומאה, דהיינו משקה. ובכך ייחסכו כל קושיות **הראשונים** בסוגיין.

שנטמא בשרץ, שאינם אלא שניים. ונמצא שהם עושים שלישי אף בחולין. ומדברי רבי יוסי לקמן, מוכרח דפליג בזה. וסבר, שלא מצינו שני עושה שלישי בחולין.

אמר ליה רב אשי: מה שאמר רבי יוסי דמשקין מטמאין אוכלין מן התורה, **בשיטת רבי עקיבא רבו אמרה**. ואין הכי נמי, **ליה לא סבירא ליה** הכי. ואינו דורש "יטמא" "יטמא". **אמר ליה רב אשי לרב כהנא**: **בשלמא** מה שאמר רבא, "**רבי יוסי לא סבר לה כרבי עקיבא**", בהכרח כן הוא. דהא **תניא**: **אמר רבי יוסי**: **מנין לרביעי בקודש שהוא פסול**? - **מדין** קל וחומר **הוא**.

דקיימא לן: טבול יום [שטבל לטומאתו ועדיין לא ירד הלילה], אף שהוא טהור לענין חולין, הרי הוא פוסל את התרומה. ומקורו מיולדת. שלאחר שטבלה לסוף ימי טומאתה, הרי היא כטבולת יום ארוך, עד מלאת ימי טהרתה. וכתיב בה "בכל קודש לא תגע". ו"קודש" היינו תרומה.

ומזה למדנו, שבתרומה, השני לטומאה עושה שלישי לטומאה במגעו. שהלא קל וחומר הוא. ומה טבול יום, שהוא טהור בחולין, ואפילו הכי הרי הוא פוסל את התרומה, שני לטומאה, שהוא טמא אף בחולין, כל שכן שהוא פוסל את התרומה.

וטמא שטבל וכבר העריב שמשו, אלא שעדיין הוא מחוסר כפורים [שעדיין לא הביא את קרבנותיו], הרי הוא מותר באכילת תרומה. אבל הוא פסול מאכילת קדשים, עד שיביא למחרת את קרבנותיו. ומקורו מיולדת, שלאחר שמביאה את קרבנותיה, כתיב בה "וכפר עליה הכהן וטהרה". מכלל, דעד השתא היתה טמאה לענין קדשים.

ומזה למדנו אף לרביעי בקודש, שהוא פסול מקל וחומר. **ומה מחוסר כפורים**, שהוא **מותר בתרומה**, ואף על פי כן הוא **פסול בקודש**, ופוסל את הקדשים במגעו, **שלישי** לטומאה **ש**הוא **פסול ב**תרומה, **אינו דין שיעשה** את כל הנוגע בו ל**רביעי** לטומאה **בקודש**, ויפסלנו?!

אלא שהיה מקום לומר בזה, "דיו לבא מן הנידון להיות כנידון", וכיון שמשלישי בתרומה ילפינן לה, לא יהיה הקודש חמור יותר ממנה, ולא יעשה בו אלא שלישי בלבד, כמו בתרומה.

אלא שאין לומר כאן "דיו". משום שאם נאמר כן, יתבטל הקל וחומר לגמרי. שהרי לפסול את השלישי בקודש, אין צריך קל וחומר. לפי ש**למדנו ש**ש**לישי** לטומאה **בקודש** פסול **מן** המפורש **התורה**. וכל היכא דמיפרך קל וחומר לגמרי, לא אמרינן "דיו לבא

להיות כנידון" [455]. אם כן, בהכרח שה**רביעי** בקודש פסול **מקל וחומר** [454], אף שאינו מפורש בתורה.

דף יט.

והשלישי פסול מן התורה, מ**דכתיב** "**והבשר אשר יגע** (תחילת העמוד) **בכל טמא לא יאכל**"! ומדכתיב "כל טמא", **מי לא עסקינן** נמי בבשר קודש **דנגע בשני**, ונעשה שלישי? והרי אף אוכל שני נקרא "טמא". כדכתיב בכלי שנטמא בשרץ, "כל אשר בתוכו יטמא", והיינו אוכל שני. הרי להדיא, דהבשר שהוא שלישי בקודש, נפסל מאכילה.

ו**רביעי** בקודש פסול **מקל וחומר**, **כדאמרינן** לעיל.

ומכאן מוכרח דלית ליה לרבי יוסי כרבי עקיבא. **ואי סלקא דעתך דסבר כרבי עקיבא** דאמר "שני עושה שלישי בחולין", **ניתני נמי רביעי** פסול **בתרומה** בקל וחומר מטבול יום. מה טבול יום שהוא טהור בחולין, ואפילו הכי הרי הוא פוסל את התרומה, שלישי שהוא טמא בחולין, אינו דין שיפסול את הרביעי בתרומה?! וכן ליפסל נמי **חמישי בקודש** מקל וחומר. מה מחוסר כפורים שמותר בתרומה, פוסל את הקודש, רביעי שהוא פסול בתרומה, אינו דין שיפסול את החמישי בקודש?!

ומדלא פסל רבי יוסי אלא את השלישי בתרומה ואת הרביעי בקודש, שמע מינה שלא סבר כרבי עקיבא המטמא את השלישי אף בחולין.

ולמאי דמסקינן, שלרבי יוסי טומאת משקין לטמא אחרים אינה מן התורה. לא משכחת לה רביעי בקודש מן התורה [456]. שהרי הכלי שנגע בשרץ נעשה ראשון. והאוכל הנוגע בו נעשה שני. והמשקה הנוגע באוכל נעשה שלישי. ושוב אין הוא מטמא מידי מן

[454] **רש"י**. אבל **תוספות** כתבו דבלאו הכי לא אמרינן הכא דיו. משום דמחוסר כיפורים הוא כשלישי, לפי שאינו עושה כלום בתרומה. ואפילו הכי הוא פוסל בקודש. ושפיר מצינו למילף ממנו שלישי, במה מצינו. הלכך אלים האי קל וחומר, ולא מצינו לומר דיו.

[455] וקשה, התינח לחכמים. אבל לרבי טרפון דאית ליה "דיו" אף היכא דמיפרך קל וחומר, מאי איכא למימר? ותירץ רבי **שמשון מקוצי**, דלא אמרינן "דין" היכא דמיפריך קל וחומר אלא במקום שרוצה למילף בקל וחומר דבר חדש. אבל הכא, דכבר ידעינן שם טומאה בקודש, כגון שני ושלישי, לא אתא קל וחומר אלא לגלויי לן דאף רביעי בקודש איקרי טמא. **רבינו פרץ**.

[456] והקשה ה**מהרש"ל**, הרי גם שלישי לא משכחת לה אי לאו דאוכל מטמא אוכל, וכדכתב **רש"י** עצמו. ואם כן, שפיר משכחת לה אף רביעי בקודש. וכגון שנגע שרץ בכלי, וכלי נגע באוכל, ואוכל באוכל, ואוכל שלישי נגע באוכל רביעי. וכתב, דלא מסתבר דאוכל שלישי יטמא אוכל אחר בקדשים, ויהיה כוחו יותר גדול מאוכל ראשון בחולין. ואף ליכא למימר דכלי נגע באוכל, ואוכל באוכל, ואוכל במשקה. שהרי כתב **רש"י** עצמו, דלא ילפינן דאוכל מטמא משקה אלא מדאיצטריך מיעוטא ד"הוא טמא". וליכא למילף מזה אלא לאוכל ראשון. אבל לאוכל הבא מחמת אוכל, ליכא למילף שיטמא משקין. וה**מהרש"א** כתב, שאין צריך לכל הדוחק הזה. אלא אין הכי נמי, דלרבי יוסי משכחת לה אף רביעי בקודש מן התורה. ולא כתב **רש"י**, דאינו אלא מדרבנן, אלא משום רבי מאיר ורבי אלעזר. דאית להו, דאין אוכל מטמא אוכל אף בקדשים. ודבריו צריכים ביאור, וכבר עמד ה**פני יהושע** בזה. דמנליה דפליג רבי מאיר ורבי אלעזר על רבי יוסי בזה.

התורה [457].

וכן מוכח מהא דקתני לה ל"רביעי בקודש" גבי מעלות [חומרות] השנויות בקודש [חגיגה ב]. וקיימא לן התם, שכל המעלות מדרבנן הן. ובפרט חמש המעלות האחרונות האמורות שם, דלית להו אפילו דררא דטומאה דאורייתא. וחומר רביעי בקודש הוא מחמש מעלות אחרונות [458].

ושלישי בקודש, דקאמר ביה רבי יוסי שהוא מן התורה. לא משכחת לה אלא באוכל שנגע באוכל שנגע בכלי שנטמא בשרץ. ובהכרח סבירא ליה, דטומאה עושה כיוצא בה, ואוכל מטמא אוכל בקדשים.

ומה שאוכל מטמא משקה מן התורה. צריך עיון מנא לן? שהרי רבי יוסי לא דריש "יטמא" "יטמא" כרבי עקיבא [459].

ואסיק רב אשי לשאלתו: מיהו מהכא לא שמעינן, **אלא** דרבי יוסי לית ליה דרבי עקיבא. אבל לומר ש**רבי עקיבא לא סבר כ**האי קל וחומר **דרבי יוסי, מנלן**? דלמא אית ליה האי קל וחומר. ולעולם הוא פוסל אף את הרביעי בתרומה, ואת החמישי בקודש.

אמר ליה רב כהנא: בהכרח לית ליה לרבי עקיבא הכי. שאם לא כן, אי אפשר **דלא לישתמיט** [יוזכר] שום **תנא**, ו**ליתני** טומאת **רביעי בתרומה**, וטומאת **חמישי בקודש**, **ונימא** דכשיטת **רבי עקיבא היא**. והלא אי אית ליה לרבי עקיבא כהאי קל וחומר, ממילא

---

[457] והא דקאמר רב ירמיה לעיל, דרבי יוסי דאמר "אינה היא המדה", לשיטתיה אזיל, דמשקין מטמאין אחרים מן התורה, היינו אליבא דרבי עקיבא. אבל איהו לא סבירא ליה כן. **רש"י**. **ורבינו פרץ** כתב, דאף לרבי יוסי, משקין מטמאים קדשים ותרומה מן התורה. ולא קאמר טומאת משקין לאו דאורייתא, אלא בחולין. ונפקא ליה מקל וחומר. מה טבול יום שמותר בחולין פוסל בתרומה, שני שפסול בחולין ואפילו משקה, אינו דין שיעשה שלישי בתרומה? ! והצל"ח כתב כן מסברה דנפשיה לגבי קדשים בלבד, ונפקא ליה מ"והבשר אשר יגע בכל טמא". ויעוין לעיל יז ב בהערה 1.

[458] וכתבו **תוספות**, דלא אתי שפיר, אלא למאן דאמר דטומאה עושה כיוצא בה בקדשים. אבל לרבינא דסבר "מקרא מלא דיבר הכתוב", דלמא אתא "הוא" למעוטי קדשים. דלא תימא דעושה כיוצא בהם, משום דכתיב בהו "והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל". והוסיף ה**מהרש"א** להקשות דמהא ליכא למילף, אלא דאוכל הבא מחמת שרץ מטמא משקה. אבל מנלן דאוכל הבא מחמת כלי יטמא משקה. ויש ליישב, דבחולין באמת אית ליה לרבי יוסי דאין שני עושה שלישי. ובתרומה יליף שפיר מקל וחומר מטבול יום דאוכל שני עושה משקה שלישי. ולא משכחת לה לקל וחומר, אלא בכהאי גוונא. **נימוקי הגרי"ב**.

[459] וצריך לומר, דשמעינן לה מהא דכתיב באוכל שנטמא בשרץ, "טמא הוא". ודרשינן, "הוא טמא", ואין עושה אוכל אחר כיוצא בו טמא. ומדאיצטריך למעוטי אוכל אחר, שמע מינה דמטמא משקה. דאי אינו מטמא אחרים כלל. ליכתוב רחמנא "וכי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו טמא". ולישתוק לגמרי מ"הוא" **רש"י**. ודחו **תוספות** ראייתו. דהרי בין כך ההיא מתניתין מעדותו של רבי עקיבא היא נשנית. והוא ודאי סבר דרביעי בקודש הוא מדאורייתא. דהא דריש "יטמא" "יטמא". ובהכרח דטומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא. ופירשו מאי דאיתא התם "לית להו דררא דטומאה דאורייתא" בענין אחר. ובאמת מדאורייתא היא, אלא שמצד דיני טומאה שמצינו בחולין, לא היה שום סיבה לטמאות בהם. ולעולם אף למאן דאמר "טומאת משקין לטמא אחרים לאו דאורייתא", משכחת לה רביעי בקודש על ידי עצים ולבונה. ולריש לקיש דמיבעי ליה, דלמא אין דבר הטמא משום חיבת הקודש מטמא אחרים, צריך לומר, דמשכחת לה על ידי אוכל דמטמא אוכל. ואית ליה, דבקדשים טומאה עושה כיוצא בה.

אף הם פסולים. ומדלא מצינו שיוזכר כן בדברי התנאים, בהכרח דלית ליה לרבי עקיבא לקל וחומר דרבי יוסי.
וטעמא דלית ליה לרבי עקיבא קל וחומר זה, הוא משום דאית ליה פירכא. דמה לטבול יום שהוא אב הטומאה. תאמר בשני שאינו אלא וולד הטומאה.
וסבר רבי עקיבא, שני עושה שלישי, בין בחולין ובין בתרומה. ובקדשים אף שלישי עושה רביעי. ומקרא מפורש הוא מן התורה. דהא כתיב, "והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל". ו"כל טמא" כולל אף שלישי. שהרי לרבי עקיבא אף בחולין מיקרי "טמא".
ותמהינן: **ואנן**, וכי **אהכי** דלא הזכיר כן שום תנא, **ניקום ונסמוך**? ומשום זה נאמר דלית ליה לרבי עקיבא קל וחומר זה?
נפק רב אשי, **ואיתימא** נפק **רב כהנא**, **ודק ואשכח** [דייק ומצא] משנה מפורשת שמוכח מינה, שאין הרביעי פסול בתרומה ואין החמישי פסול בקודש, אף לרבי עקיבא. ומזה מוכרח כרבא, דלית ליה לרבי עקיבא קל וחומר זה.
וכ**הא דתנן**: **הכלי מצרף את** כל **מה שבתוכו לקודש**! שאם היה הכלי ארוך, ומאכל קודש נמצא בראשו האחד, ומאכל קודש אחר בראשו השני, ונגע טמא באחד האוכלין, נטמא אף האוכל השני עמו. ואף על פי שאין האוכל השני נוגע בראשון, הרי הכלי מצרפן, וחשיבי כגוף אחד, שאם נטמא מקצתו נטמא כולו.
אבל הכלי **לא** מצרף את האוכלים **לתרומה**! שאם נטמאה התרומה שבצדו האחד של הכלי, לא נטמאה עמה התרומה שבצד השני. שחומר הוא בקודש דוקא, ולא בתרומה. ואיירי כשלא נגע האדם הטמא בכלי, ולא טימא אותו. אלא נגע באוכל בלבד. ואין האוכל מטמא כלי אף לא מדרבנן.
ועוד חומר בקודש יותר מבתרומה, ש**הרביעי** לטומאה **בקודש**, **פסול**. אבל לא בתרומה. ורק **השלישי** לטומאה פסול **בתרומה**.
ואמר רבי חייא בר אבא, **אמר רבי יוחנן**: **מעדותו של רבי עקיבא נשנית משנה זו**! שכבר מצינו לרבי עקיבא שחידש דין צירוף כלי לקודש.
כדתנן: **הוסיף רבי עקיבא** להעיד על **הסולת** של המנחות, ועל **הקטורת**, ועל **הלבונה** של המנחות ושל שלחן הזהב, ועל **הנחלים** של המזבח - **שאם** הם מונחים בכלי, **ונגע טבול יום** [שפוסל את הקדשים] **במקצתן**, **פסל את כולן**! אלמא, הכלי מצרף את כל מה שבתוכו לגוף אחד. כי אם תאמר שכל נחלת מטמאת את חברתה נמצא שיש שישי ושביעי לטומאה וזה לא יתכן. אלא בהכרח שמדין צירוף נטמא כל מה שבכלי כאחד.

ומדמצינו לרבי עקיבא שאמר כן, מוכח שאף המשנה הראשונה מעדותו של רבי עקיבא היא. וקתני התם "והרביעי בקודש פסול, והשלישי בתרומה". אלמא, **רביעי** בקודש, **אין**, אבל **חמישי**, **לא**. **שלישי** בתרומה, **אין**, אבל **רביעי**, **לא**.

שמע מינה, לא טימא רבי עקיבא שלישי בתרומה, בקל וחומר מטבול יום. וכן לא טימא רביעי בקודש, בקל וחומר ממחוסר כיפורים. ושפיר קאמר רבא, דלית ליה לרבי עקיבא לקל וחומר דרבי יוסי.

[וכיון שהוזכרו דברי רבי יוחנן, מפרשינן לדבריו. ומילתא באנפי נפשא היא].

מדקאמר רבי יוחנן "מעדותו של רבי עקיבא נשנית משנה זו", **אלמא קסבר** שחומר **צירוף** כלי דקתני גבי קדשים, **מדרבנן** בלבד הוא. שהרי העיד כן רבי עקיבא אף על הלבונה והגחלים. והם אינם בני קבלת טומאה מן התורה. שהרי אין בהם תורת אוכלין. וחכמים גזרו בהם טומאה, משום שחיבת הקודש מכשרתן ומחשיבתן לאוכלין [460].

ופליגי רבי יוחנן על מה דאמר **רבי חנין**: **דאמר** רבי חנין: **צירוף** כלי בקודש, **מדאורייתא** הוא. שנאמר "**כף אחת עשרה זהב מלאה קטרת**". ודרשינן, **עשה הכתוב** את **כל מה שבכף** לחתיכה **אחת**! וכיון שנטמאה מקצתה נטמאה כולה.

תנן התם: העיד רבי חנינא סגן הכהנים, על **מחט שיש** בה חשש טומאה, **ונמצאה בבשר** הקדשים, **שהסכין והידים** שנגעו בה **טהורות**. **והבשר** שהמחט נמצאת בו **טמא**.

ואם **נמצאת** המחט **בפרש** [צואה] שבכרס הבהמה, **הכל טהור**! לפי שלא נגעה המחט בבשר.

אמר רבי עקיבא: **זכינו שאין טומאת ידים במקדש**!

דקיימא לן שגזרו חכמים טומאה על סתם ידים שאינן טבולות. ודין שניות לטומאה נתנו בהן. והרי הן פוסלות את הקדשים, וכן את התרומה [אלא שלתרומה סגי בנטילה, ולא בעינן טבילה] [461] [462].

---

[460] **רש"י**. **ותוספות** פירשו, דדייק כן מדקתני ברישא דהך ברייתא "העיד רבי שמעון בן בתירא על אפר חטאת, שאם נגע טמא במקצתו טימא את כולו". וטומאת אפר ודאי אינה אלא דרבנן, שהרי חולין הוא. ועל זה הוסיף רבי עקיבא סולת וכו'. אלמא אף צירוף בדברים המקבלים טומאה מן התורה, אינו אלא מדרבנן. אבל טומאת עצים ולבונה היא דאורייתא, משום חיבת הקודש, וכדמוכח בחולין לו ב.

[461] וכתב **הרמב"ם** בפרק ח מאבות הטומאות הלכה ו, דבין שנטמאו ידיו במקדש ובין שנטמאו מחוץ למקדש, הרי הן טהורות במקדש. ובחוץ הן טמאות אף שנטמאו במקדש. וצריך עיון, מאי שנא ממשקי בית מטבחיא שהן דכן, דתליא במקום קבלת טומאתם. שאם נטמאו בעזרה הם טהורים. ואם נטמאו חוץ לעזרה הם טמאים, אף אם אחר כך נכנסו לעזרה. **חזון איש**, ידים סימן ז.

[462] ובכלל גזירה זו, שאף מי שטבל את ידיו ולא הסיח דעתו מהן, אם נגעו הידים בראשון לטומאה, הרי הן נעשות שניות לטומאה [אף שמן התורה אין הראשון מטמא אדם]. **תוספות**. וקאמר רבי עקיבא, זכות וריוח הוא לנו, שלא נגזרה גזירה זו במקדש. שאם לא כן, אף הידים שנגעו במחט שנמצאה בבשר, היו נטמאות. **תוספות**. ומשמע מדבריהם שאינה גזירה אחת עם סתם ידים. ולכאורה צריך עיון, הא לכאורה ממש חדא גזירה היא. שהרי מה שאין ידים נטמאות מן התורה כשהן נוגעות בראשון, היינו משום דלא אשכחנא באדם שיהיה שני לטומאה

דף יט:

והוינן בה: והרי מדרבנן נטמאים אף הכלים שנגעו במשקין טמאים. ועל אף שמן התורה אין המשקין מטמאים כלי, גזרו בהם אטו משקין דזב, כגון רוקו ומי רגליו, שהם אב הטומאה, ומטמאים אף אדם וכלים. מיהו, במקדש לא גזרו על הכלים.

אם כן, אף לסכין היה ליטמאות מחמת המשקין [463] שעל הבשר [שנטמאו מחמת המחט]. ואין היא טהורה אלא מחמת שלא גזרו על טומאה זו במקדש.

ואם כן, היה צריך רבי עקיבא לומר: "**זכינו שאין טומאת ידים וכלים במקדש**". ולמה אמר כן רק על הידים?

אמר רב יהודה אמר רב, **ואיתימא** אמר **רבי יוסי בר חנינא**: **ידים** - **קודם גזירת כלים נשנו!**

כשהעידו עדות זו כבר נגזרה גזירת ידים, אך עדיין לא נגזרה טומאת הכלים שנגעו במשקין. ולכן לא התייחס רבי עקיבא אלא לגזירת ידים.

אמר רבא: לא כן הוא. **דהא תרוייהו**, גזירת ידים וגזירת כלים, **בו ביום** [שגזרו י"ח דבר, בעליית חנניה בן חזקיה בן גרון] **גזרו** עליהם.

דתנן: בו ביום גזרו על כל **הספרים** שבכ"ד כתבי הקדש, שיהיה להם דין שני לטומאה, והרי הם פוסלין את התרומה. וגזרו זאת משום תקנת הספרים. לפי שהיו הכהנים מצניעין את התרומה אצל הספרים, והיו עכברים אוכלים את הספרים.

וכן גזרו על **הידים** שאינן נטולות, שיפסלו את התרומה.

וכן על **הטבול יום** שפוסל את התרומה. [ופריך התם, הא טבול יום דאורייתא הוא. ומסקינן "סמי מכאן טבול יום", ואינו מן המשנה].

מן התורה. אבל אחר שגזרו חכמים בידים שיכולות להיות שניות, על ידי היסח הדעת, למה לא ייעשו שניות אף על ידי ראשון לטומאה. והמוכח מזה, דמלבד זאת איכא עוד דין באדם מן התורה, שאינו יכול לקבל טומאה אלא מאב בלבד. **בד קודש**. והר"ן כתב דחדא גזירה היא. שהרי הטעם שטימאו את הידים, הוא משום שידים עסקניות הן, ודלמא נגעו בטומאה. ולא מסתבר שהן עסקניות ליגע באב הטומאה שהרי אינו מצוי להם. אלא גזרו בהם משום חשש דנגעו בראשון. וכל שכן, שאם ודאי נגעו בראשון שהן טמאות.

[463] וקא סלקא אדעתין שנגע המחט בסכין על ידי משקין. ואליבא דרבי עקיבא היא, דאמר טומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא, ואף משקי בית מטבחיא מטמאים. **תוספות**. והוסיף הר"ן, דסליק אדעתין כן, משום דאי בלא משקין, מה הוצרך התנא להשמיענו דהסכין טהור. הא סגי ליה למימר דהאדם טהור. אלא בהכרח, דאתא לאשמועינן, דליכא גזירת כלים במקדש. עוד כתב, דאף למאן דאמר "משקי בית מטבחיא דכן" אתי שפיר. למאי דמוקמינן לה למסקנה בהעבירה בנהר ומשקה טופח עליה. דההוא לא מיקרי משקה בית מטבחיא. ומדברי **בעל המאור** נראה, שפירש בדעת המקשן, דמגזירת ספק כלים איירי. דקא סליק אדעתיה, דמטמאים אף כלים. משום דמספקינן לה בטומאת מת. ואהדר ליה רבא, דאין ספק כלים מטמאים אלא אוכלין ומשקין. משום דמספקא לן בהו רק בטומאת שרץ, ולא בטומאת מת. משום דהוי ספק ספיקא. דלמא לא נטמאו. ואף אם נטמאו דלמא לא נטמאו אלא בשרץ.

וכן על **האוכלין והכלים שנטמאו במשקין** טמאים, שהם פוסלים את התרומה. גזירה משום משקי הזב, שעושים את האוכלין והכלים לראשון לטומאה מן התורה.
אלמא, באותו היום גזרו גם על הידים וגם על הכלים. [464]
והדרא קושיין לדוכתה, דנימא רבי עקיבא "זכינו שאין טומאת ידים וכלים במקדש".
אלא, אמר רבא: הנח לטומאת הסכין, דאפילו בחולין נמי לא מטמא. ולאו דוקא במקדש.
דהא **האי סכין, דנגע - במאי** נגע?
אילימא דנגע בבשר הטמא.
הא אין אוכל מטמא כלי, ואף לא מדרבנן.
ואלא נימא **דנגע במחט**?
והא אין כלי מטמא כלי. שלא גזרו אלא על הכלי שנטמא במשקה, אטו משקי הזב. והתם לא היו עם הבשר משקין כלל.
ותו הוינן בה: **האי מחט - מאי עבידתיה**? ואמאי חיישינן בה לטומאה?
אי נימא ספק מחט היא, ולא ידעינן בה של מי היא, ואם היא טמאה או טהורה, והרי היא בכלל גזירת "ספק כלים הנמצאים" שהם טמאים מספק.
הא ליכא למימר הכי.
דהא **איתמר: רבי אליעזר ורבי יוסי בר חנינא**:
חד מינייהו **אמר: לא גזרו על ספק הרוקין שבירושלים**.
שגזרו בעלמא על כל רוק הנמצא, ואין ידוע מקורו, וטימאוהו. משום שמא הוא רוק של זב או של נדה, שהוא אב הטומאה. אבל בירושלים לא גזרו כן.
וחד מינייהו **אמר: לא גזרו על ספק הכלים שבירושלים**.
שאף על גב שגזרו טומאה על סתם כלי שאין ידוע מהו, בירושלים לא גזרו עליו.
אם כן, ליכא לאוקמא למחט שנמצאת בבשר, בסתם מחט. שהרי בירושלים היא טהורה אף מדרבנן. ואין הבשר נטמא כלל מחמתה.
אמר רב יהודה אמר רב: הכא במאי עסקינן, **כגון שאבדה לו מחט** שנגעה במת, ונעשתה **טמא מת, והכירה** עתה שזו היא המחט הנמצאת **בבשר**. ומשום כך הבשר טמא.
רבי יוסי בר אבין אמר: לעולם בספק מחט איירי. **וכגון שהיתה הפרה חסומה** בפיה, וכך היא **באה מחוץ לירושלים**. שודאי באה המחט מחוץ לירושלים. ודינה כדין ספק כלי שמחוץ לירושלים, שהוא טמא.

[464] ואף על גב דגזירת ידים לקדשים קדמה הרבה לגזירת י"ח דבר, ושלמה גזר בה, מכל מקום, גזירת כלים שהיא מי"ח דבר, כבר נגזרה בימי רבי עקיבא. והיה לו לרבי עקיבא להתייחס גם אליה. **תוספות**.

גופא: **רבי אלעזר ורבי יוסי בר חנינא**, **חד אמר לא גזרו על ספק הרוקין שבירושלים**. **וחד אמר**: **לא גזרו על ספק הכלים שבירוש לים**.
ותמהינן: **רוקין** - הא כבר **תנינא** להו במתניתין. וגם **כלים** הא כבר **תנינא**.
ומבארת הגמרא תחילה את השאלה "**רוקין** הא **תנינא**".
דתנן: **כל הרוקין שנמצאין בירושלים טהורין**, **חוץ משל** הרוקין הנמצאים **בשוק העליון**. לפי ששם היו מתקבצים הטמאים, כדי שלא לטמא את חבריהם. ותלינן שמהם באו הרוקין הנמצאים שם.
ומשנינן: **לא צריכא** לאשמועינן, אלא **שאף על גב דאיתחזק** אותו המקום בירושלים, שעבר שם **זב**, בכל זאת הרוק הנמצא שם טהור.
ועתה מבארת הגמרא את השאלה "**כלים** הנמצאים בירושלים הא **תנינא** שהם טהורים".
דתנן: **כל הכלים הנמצאים בירושלים**, אם נמצאו **בדרך הירידה לבית הטבילה**, הרי הם **טמאין**.
ששתי דרכים היו מוליכות לבית הטבילה. באחת היו יורדים אליו, ובשניה היו עולים ממנו. וכלי הנמצא בדרך הירידה, ודאי טמא הוא. שמסתמא הוליכוהו לשם כדי להטבילו. ונפל קודם שהטבילוהו.
שמע מינה, דוקא שם הם טמאין. **הא** כלים **בעלמא**, שנמצאו בשאר מקומות שבירושלים, הרי הם **טהורין**.
ומשנינן: **וליטעמיך**, **אימא סיפא** דמתניתין: אם נמצאו הכלים **בדרך העליה** מבית הטבילה, הרי הם **טהורין**, דודאי נפלו שם לאחר שהטבילן.
שמע מינה, **הא** כלים **דעלמא**, שנמצאו בשאר מקומות שבירושלים, הרי הם **טמאין**.
וקשיא מדיוקא דרישא אדיוקא דסיפא.
אלא בהכרח, או רישא או סיפא, לאו בדוקא היא. ולכן הוצרכו להשמיענו, דדיוקא **דרישא בדוקא** הוא. ורק הנמצאים בדרך ירידה טמאין. אבל בשאר ירושלים טהורים.
ודיוקא **דסיפא לאו דוקא** הוא. אלא נקט "דרך עליה", **לאפוקי גזייתא** [מבואות קטנים], שמלבד דרך העליה והירידה העיקריות, היו סמוכין לבית הטבילה עוד מבואות קטנים. שלפעמים היו יורדים בהם לבית הטבילה, ולפעמים היו חוזרים דרכם. וכלים שנמצאו שם טמאים. שהרי ספק הוא אם נפלו בדרכם לבית הטבילה, או בדרכם חזרה ממנו.
ומקשינן: **ולרב**, **דאמר** דאיירי מתניתין, "**כגון שאבדה לו מחט טמא מת והכירה בבשר**", אמאי אין הסכין והידים הנוגעות בה טמאות?

הא **כיון דאמר מר**: "**בחלל חרב**" כתיב, ודרשינן **חרב** הנוגעת במת **הרי הוא כחלל**, ונעשית החרב אבי אבות הטומאה כמותו [והוא הדין לכל כלי מתכת] - אם כן, **אדם וכלים נמי ליטמאו** על ידי מחט זו.

אמר רב אשי: הכא במאי עסקינן, בספק אם נגעו הסכין והידים במחט, ספק לא נגעו.[465] ומספק הן טהורות.[466] **וזאת אומרת**: כי **עזרה - רשות הרבים היא**. **והוי ליה** ספק זה, **ספק טומאה ברשות הרבים**. **וכל ספק טומאה ברשות הרבים**, **ספיקו טהור**.

דקיימא לן: ספק טומאה ברשות היחיד ספיקו טמא. וגמרינן לה מסוטה, שאם קינא הבעל לאשתו ואחר כך הלכה ונסתרה עם פלוני, הרי היא אסורה לבעלה. ואף שספק הוא אם נטמאה או לא, עשתה התורה את ספיקה לודאי. כדכתיב, "והיא נטמאה". והתם רשות היחיד הוי. שהרי לא היו שם כי אם האיש והאשה. שאם היה שם עוד אדם, שוב אין זו סתירה.

ומכאן למדנו שכל ספק טומאה ברשות היחיד, עשאו הכתוב כודאי טומאה. אבל ספק טומאה ברשות הרבים, הרי הוא כודאי טהור. משום דלא דמיא לספק סוטה.

ואף העזרה היא רשות הרבים. לפי שכל מקום שיש בו יותר משני אנשים, הרי הוא חשוב רשות הרבים לענין טומאה. משום ששוב לא דמי לספק סוטה. ומשום כן, בספק אם נגעו הסכין והידים במחט הטמאה שבעזרה, הרי הן טהורות.

ומקשינן: מזה שטיהר רב אשי משום שהעזרה היא רשות הרבים, משמע, **הא** אי הוה ספק זה **ברשות היחיד**, **ספיקו טמא הוא**.

וקשיא, **מכדי**, הרי **האי** סכין שספק נגע **במחט**, דבר **שאין בו דעת לישאל הוא**. שהרי אין בסכין דעת לבא ולשאול על עצמה, אם טהורה היא או לא. ולא ילפינן מסוטה אלא על ספק אם נגע האדם בשרץ או לא. שהאדם יש בו דעת לישאל על עצמו אם הוא טהור. **וכל דבר שאין בו דעת לישאל**, **בין ברשות הרבים ובין ברשות היחיד - ספיקו טהור**, דלא דמיא לספק סוטה שהוא על האשה, שיש בה דעת לישאל. וכל מה דלא דמי לסוטה, ספיקו טהור.[467]

---

[465] אבל בבשר ודאי נגעו. ועל זה קאמר רבי עקיבא "זכינו שאין טומאת ידים במקדש. דאילו הוה, היו הידים נטמאת מחמת הבשר שהוא ראשון. **רבינו פרץ**.

[466] **רש"י**. **ובעל המאור** פירש, דודאי נגעה הסכין במחט. אלא שהמחט היא ספק טמאה. ולא הכיר בה בודאות שהיא המחט שנטמאה במת, אלא הדבר מסופק לו. וצריך עיון, אם כן למה הבשר טמא? הא ספק טומאה ברשות הרבים הוא. ויעוין **באור שמח** שכתב לפרש כן מסברה דנפשיה. והוסיף, דהבשר טמא על פי מה שכתב **הרמב**"ן בחולין, דאם נולד ספק הטומאה בקדשים, לא אמרינן דספיקו טהור. משום ד"משמרת" ודאי ליכא בהו, שהרי לא שמרן מספק טומאה.

[467] תימא, הא איצטריך לאוקמא ברשות הרבים משום ידים, שהרי יש בו דעת לישאל, וספיקו ברשות היחיד טמא. **תוספות**.

ומשנינן: ספק זה שבסכין, חשיב כספק בדבר שיש בו דעת לישאל.
משום דהוי ספק טומאה הבאה בידי אדם. שהרי לא מעצמה נגעה הסכין בבשר, אלא האדם האוחז בה הגיעה במחט הטמאה. הלכך אי הוי ספק זה ברשות היחיד, היה ספיקו טמא.

דף כ.

וכדאמר רבי יוחנן: ספק טומאה בדבר שאין בו דעת לישאל, אם הטומאה באה **בידי אדם** - (תחילת העמוד) **נשאלין עליה!**
כלומר, ספק טומאה זה נחשב כאילו הוא אירע בדבר שיש בו דעת להשאל, שספיקו ברשות היחיד טמא.
[עוד ביאר רש"י, שאין לספק טומאה זאת את הדין הפשוט שבכל ספק טומאה בדבר שאין בו דעת לישאל, שהוא טהור, אלא נשאר הספק, ונזקקין הבעלים לשאול בבית דין, מה תהא עליה. [468]
ולא מיבעיא אם הכלי שנולד בו הספק נמצא בידי האדם, אלא **אפילו בכלי המונח על גבי קרקע**, וספק אם הביא האדם עליו את השרץ או לא, הוי נמי **כ**ספק ב**דבר שיש בו דעת לישאל**. כיון שבאה הטומאה על ידי האדם, שיש בו דעת לישאל.
שנינו לעיל: מחט הנמצאת בבשר - **הבשר טמא**.
והוינן בה: הרי קיימא לן, שאין האוכלין מקבלים טומאה אלא אם כן הוכשרו לטומאה, על ידי נתינת משקין עליהם.
והאי בשר - דאיתכשר במאי? [469]
אי נימא דאיתכשר בדם.
והא אמר רב חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: מנין לדם קדשים שאינו מכשיר את האוכלין?
לפי **שנאמר** בדם "**לא תאכלנו, על הארץ תשפכנו כמים**". ודרשינן: דוקא **דם** חולין **שנשפך כמים** איתקש למים, וחשיב משקה, והרי הוא **מכשיר** את האוכלין. אבל דם

[468] ומדמינן את זה שהדבר המטמא הוא ביד אדם, להיכא שהדבר הנטמא [דהיינו הסכין] הוא ביד האדם. **רבינו פרץ**.
[469] והא דלא פריך לה אקרא ד"והבשר אשר יגע בכל טמא", משום דקרא מצינו לאוקמא בבשר שלמים לאחר שחיטה, שנאכל בכל העיר. והדיחוהו במים מחוץ לעזרה. **רש"י**. אמנם בחולין לו ב מקשינן כן אקרא, היכי אשכחן טומאה בבשר. וצריך עיון, אמאי לא משני התם, כדכתב **רש"י** הכא. ויש לומר על פי המבואר להלן [הערה 10], דלא מהני הכשר אלא בקדשים קלים דממון בעלים נינהו. ובקידושין נב איתא, דאף לרבי יוסי הגלילי דקדשים קלים ממון בעלים, אין זה אלא מחיים. אבל לאחר שחיטה, משלחן גבוה קא זכו. הלכך לאחר שחיטה שוב לא מהני להו הכשר. והוצרכנו להעמיד דוקא כשניתנו עליהם המים מחיים. ואף על גב דבין כך לא הוכשר קודם שחיטה, שהרי בעלי חיים אינם מקבלים טומאה, מכל מקום עדיין המשקה טופח עליהם לאחר שחיטה, קודם ד' עבודות. ועד גמר העבודות, ממון בעלים הם. **קצות החושן**, תו סק"א.

קדשים, **שצריך** לזורקו על המזבח, **ואינו נשפך כמים** - לא חשיב משקה, **ואינו מכשיר** את האוכלין.

[ודם התמצית שאינו נזרק על המזבח, בלאו הכי לאו משקה הוא. משום שאינו קרוי דם, כדאיתא לעיל].

ואלא שמא תאמר **דאיתכשר** הבשר **במשקי** [מים] של **בית מטבחייא**.

הא ליכא למימר הכי.

דה**א אמר רבי יוסי בר חנינא**: **משקי בית מטבחייא**, **לא דיין שהן דכן** [טהורים], **אלא** שאף **אין** הם **מכשירין** את האוכלין.

דסבירא ליה שמן התורה אין מכשירים אלא מים מחוברים. אבל מים שנתלשו וניתנו בכלי, אינם מכשירים את האוכלין מן התורה, אלא מדרבנן בלבד. ובעזרה לא גזרו כן, משום הפסד קדשים. [471] **ואלא** שמא תאמר **דאיתכשר** הבשר **בחיבת הקודש** [470] - שהקדשים מקבלים טומאה אף בלא הכשר, משום שחשיבותם ["חיבת הקודש"] עושה אותם לאוכלין המקבלים טומאה [472].

הא ליכא למימר הכי.

---

[470] ושני דרכים מצינו בגדר הכשר. **רש"י** על התורה [ויקרא יא לח] כתב, "שלא הקפידה התורה אלא להיות עליו שם אוכל". וכן איתא ב**חינוך** מצוה קס, "שאין דין טומאת הפירות וטהרתן עד גמר מלאכתן וכו' שלא יהיו נקראים אוכל עד שיוכשרו במים". ולפי זה מובן בפשיטות, הא דמהני חיבת הקודש במקום הכשר מים. שהרי ילפינן מעצים ולבונה, דמהני חיבת הקודש לדבר שאינו אוכל, לאשוויי אוכל. והכי נמי מהני להחשיבו כאוכל, אף בלא הכשר. אלא שה**רמב"ן** שם כתב, "וטעם ההכשר בעבור כי לכלוך השרץ והמטמאים ידבק במאכלים בלחות ולא כן ביבשים. ועשתה התורה הרחקה יתירה לטמא המוכשרים במים וניגבו, שלא ניתן דברינו לשיעורין". ולפי זה צריך ביאור, איך מהני חיבת הקודש להכשיר את האוכלין. וצריך לומר, דכל דין הכשר נאמר רק בדבר שצריך תורת אוכל, כדי שיקבל טומאה. ואחרי שנתחדש בקדשים, דמשום חיבת הקודש יש להם טומאת אוכלין אף בלא שתהיה בהם תורת אוכל, ממילא אינם צריכים הכשר. בשם ה**גרי"ז**.

[471] ואף דלעיל מוקמינא לה בדם קדשים בלבד, לא אמרינן כן אלא לרב, דמוקי ל"יטמא" דכתיב במשקין, אהכשר. דלדידיה, אייתר האי קרא, לרבות הכשר למשקין תלושין. ושינויא דחיקא הוא. משום דקתני, "משקי" בית מטבחיא אינן מכשירין. ומשמע דקאי אף אמים, כדפריך בחולין לו ב. הלכך, לשמואל דאית ליה דטומאת משקין מן התורה, ולא אייתר האי קרא לרבות תלושין להכשר, לעולם אין התלושין מכשירין. **תוספות**. ויעוין ב**מהר"ם חלאווה** שהקשה על זה, והרי אף אם אין תלושין מכשירין, אין זה אלא במים. אבל שאר משקין ודאי מכשירין אף בתלושין. דהא לא משכחת לה בהם שיהיו מחוברים, וכדכתב **רש"י** לעיל טז א. וכתב, דאין הכי נמי, דהוה מצי לשנוי "תרגמא אדם", כדמשנינן לעיל [שם]. ואף מה**רמב"ם** מוכח, דלית מאן דפליג, דאף משקין מחוברין מכשירין [ויעוין שם בהערה 6].

[472] וה**רמב"ם** בפרק י מטומאות אוכלין הלכה יז כתב: פרת קדשים שהעבירה בנהר הרי זו מוכשרת. במה דברים אמורים, להיות הבשר טמא בדין תורה. אבל להתטמא מדבריהם, אין הקודש צריך הכשר. אלא חבת הקודש מכשרת את הבשר! העולה מדבריו שחיבת הקודש אינה מכשרת אלא מדרבנן. והשיג הראב"ד: "והלא במסכת חולין למדו לחיבת הקודש, שמכשרתן מן התורה". ויעוין ב**כסף משנה** שם. וכבר נחלקו בזה **רש"י** ו**תוספות** לעיל יט א, ובזבחים לד. אלא שכבר הקשו ה**אחרונים**, שה**רמב"ם** עצמו כתב בפרק יח מפסולי המוקדשין הלכה יב, שהאוכל כזית מלבונה שנטמאה לוקה. אלמא, אית ליה דחיבת הקודש דאורייתא. ויעוין ב**מנחת חינוך** מצוה קמה שכתב, דחילק ה**רמב"ם** בין עצים ולבונה דמהני חיבת הקודש להחשיבם לאוכל מן התורה, לבין הא דמהני חיבת הקודש להכשיר אף בלא קבלת מים. שזה אינו אלא מדרבנן. ואף דבחולין לו ב מדמינן לגמרי שני דינים אלו, ומסיק דתרוייהו דאורייתא הם, לא פסק ה**רמב"ם** כסוגיה דהתם. וה**רמב"ן** בחולין לה כתב איפכא. דבעצים

שהרי לא קתני "הבשר פסול", אלא "הבשר טמא". ומשמע שהוא אפילו מטמא אחרים. **ואימור**, הא **דמהניא** ליה **חיבת הקודש** לאשוויי להו כאוכלין, אין זה אלא **לאיפסולי לגופיה** דקודש, להכשירו להטמא בעצמו.

אבל לטמא אחרים, **ולמימנא ביה** [בנוגע בו] מדרגות של **ראשון ושני לטומאה** - האם **נמי** לענין זה מהני חיבת הקודש?!

וכי תימא שאכן מהני חיבת הקודש לקבלת טומאה, ואף לטמא אחרים, אם כן **תפשוט** מינה הא **דבעי ריש לקיש**. דבעי ריש לקיש: **צריד** [סולת יבשה [474] שלא נגע בה השמן [473]] **של מנחות** שנטמא, שלא הוכשר אלא בחיבת הקודש, [475]

האם הוא מטמא את הנוגע בו, **ומונין בו ראשון ושני** לטומאה. [476] **או** דלמא, **לא** מהני חיבת הקודש אלא לטמאות את עצמו בלבד, ולא לטמא אחרים. [477]

ולבונה מהני חיבת הקודש רק מדרבנן. אבל לענין הכשר, מהני חיבת הקודש מן התורה, דאין צריך הכשר מים. וקרא ד"והבשר", להכי הוא דאתא. והא דדרשינן מיניה "לרבות עצים ולבונה", אינה אלא אסמכתא בעלמא.

[473] **רש"י**. וכונתו דנתן שמן בכלי, ועדיין לא הגיע השמן לכל מקום בכלי. וה**תוספות** בחולין [לו א] הקשו, דאם כבר ניתן השמן בכלי, יכשיר את המנחה כולה, מדין צירוף כלי. וכמו שמצאנו דמהני צירוף לקבלת טומאה. לכך פירשו, דאיירי כשעדיין לא נתן שמן במנחה. ונראה דתליא בשני הדרכים שהובאו לעיל בהערה 3, בענין הכשר. ד**לרש"י** לשיטתו, לא שייך ענין צירוף כלי להכשר. שהרי אותו חלק שלא הוכשר, אין בו תורת אוכל. ומה יועיל לו הצירוף לאוכל. אבל להמבואר **ברמב"ן** דההכשר הוא דין בקבלת הטומאה, שפיר מהני לזה צרוף כלי, כמו דמהני לעצם קבלת הטומאה. **בד קודש**.

[474] ומשמע דהחלק שנבלל בשמן ודאי הוכשר. וקשיא, הא מנחות הן קדשי קדשים, ולכולי עלמא ממון גבוה הן. ואיך מהני בהו הכשר? הא ליכא רצון הבעלים, וכדהקשה קצות החושן להלן, יעוין בהערה 10]. ויש ליישב, דכיון שנתינת השמן היא משום ציווי התורה, שפיר חשיב כנותן מרצון הבעלים. דכיון דהוי ממון גבוה, שפיר איכא דעת שכינה. **קהלות יעקב**, בבא מציעא סימן ל. עוד כתב, דאפשר אף ה**רמב"ם** מודה דהיכא דניתן בידים, סגי אף ברצון הנותן שאינו בעלים. ולא כתב דבעינן לרצון הבעלים, אלא בשנפסלו המים מאליהם. ובהכי סלקא נמי קושית הקצות החושן הנ"ל.

[475] ומדברי ה**תוספות** לעיל יט א [ובעוד כמה מקומות בפירקין] מוכח, דאף בעצים ולבונה שנתרבו לטומאה מדין חיבת הקודש, מיבעי ליה לריש לקיש אי מהני למימני ביה ראשון ושני. אבל ה**רמב"ן** בחולין לה הביא בשם **רבינו תם**, דלא מיבעי ליה לריש לקיש אלא בלא הכשר מים. אבל עצים ולבונה שהוכשרו במים ונטמאו, פשיטא דעושים ראשון ושני. וה**שיטה מקובצת** בחולין לו א [אות ז] כתב איפכא. דדוקא באוכל שלא הוכשר במים מיבעיא ליה. אבל בעצים ולבונה, פשיטא דלא מהני להו חיבת הקודש אלא להפסל. אבל לא לעשות ראשון ושני. ולכאורה מדברי הגמרא במנחות קב ב, מוכח להדיא כדברי ה**תוספות** הכא. דתלי התם פרה ונותר דאינם חשובים אוכל [לרבי שמעון דסבר "כל העומד לשרוף, כשרוף דמי], ואינם מקבלים טומאה אלא מדין חיבת הקודש, באיבעיא דריש לקיש בצריד של מנחות. **חידושי רבי שמואל**.

[476] ולכאורה נראה דספיקו של ריש לקיש הוא, האם דין חיבת הקודש גורם דין קבלת טומאה גמורה, או דהוי רק פסול טומאה לענין קרבנות. אלא דהרמב"ם בפרק ו מאיסורי מזבח הלכה ה כתב: וכן העצים והלבונה, אף על פי שאינם אוכלין, הרי הן מתטמאין כאוכל **לענין הקרבנות** ! משמע מדבריו, דפשוט הוא דלא נאמר דין חיבת אלא לענין פסול טומאה דקרבן. ולא תליא באיבעיא דריש לקיש. שהרי ספק ריש לקיש לא אפשיט, כדכתב בפרק יב מאבות הטומאות. ואף לצד דמונין בו ראשון ושני, אינו אלא לטמא קדשים אחרים ולא חולין. **כתבי הגרי"ז**. אכן ה**רמב"ן** [חולין לה] כתב, דעצים ולבונה מטמאים אף תרומה.

[477] וכתב ה**רמב"ם** בפרק יב מאבות הטומאות הלכה יג, לגבי אוכלי קודש שלא הוכשרו: "במה דברים אמורים לפסול האוכל עצמו, ולאוסרו באכילה. אבל למנות בו ראשון ושני, הרי זה ספק ! ובפרק ח שם הלכה ג כתב: הפיגול והנותר **וצריד של מנחות**, הרי הן כראשון לטומאה ומונין בהם ראשון ושני! וזה סותר לדבריו הנ"ל. וכבר השיגו ה**ראב"ד**, דבעיא דלא איפשיטא היא. וכתב ה**כסף משנה** ליישב, על פי מה דאמרינן במנחות קב ב, דריש

ומדלא פשטה ריש לקיש ממתניתין, שמע מינה, לא איתכשר בשר זה בחיבת הקודש, אלא במשקין.

אמר רב יהודה אמר שמואל: הכא במאי עסקינן, **כגון שהיתה פרה של זבחי שלמים, והעבירה בנהר** קודם שחיטתה, ואחר כך **שחטה. ועדיין משקה הנהר טופח עליה** לאחר שחיטה. [478] ואי אפשר שלא יפול משקה מן העור על הבשר ויכשירו לקבל טומאה מהמחט. [479]

[ולהכי נקט פרה של שלמים, משום שעורה ובשרה לבעלים. [480] ולכן הוא מעבירה בנהר, כדי לייפותם [481]].

שנינו התם: אם **נמצאת** המחט **בפרש - הכל טהור**.

והוינן בה: הא אף אם לא נגעה המחט בבשר, מכל מקום הפרש עצמו נטמא מחמתה. **וניהדר הפרש וניטמייה לבשר**. שהרי נהגו להשקות את הבהמה קודם שחיטתה, כדי שיהיה נח להפשיטה. ולכן הפרש עדיין רך לאחר השחיטה, ותורת משקה עליו. והמשקה מטמא את האוכלין.

אמר רב אדא בר אהבה: הכא במאי עסקינן, **בפרש עבה**, שאינו מקבל טומאה כלל, משום דלאו משקה הוא.

לקיש מדאורייתא קא מיבעיא ליה. אבל מדרבנן ודאי מנינן ראשון ושני. ומה שכתב **הרמב"ם** בפרק יב דאינו אלא ספק, קאי שם על טומאת ידים דאינה אלא דרבנן, וזה תליא בספק ריש לקיש. מיהו, מפשטות דברי **הרמב"ם** נראה דקאי אף אטומאה דאורייתא. ויעוין **בכתבי הגרי"ז** שכתב ליישב, דהנה השיג עוד הראב"ד שם: "כמה דבריו מבולבלים, ומה ענין ערבוב צריד של מנחות, עם פיגול ונותר שהם מטמאין מעצמם. וצריד של מנחות אינו מטמא עד שיקבל טומאה ממקום אחר". וצריך לומר, דאין כונת הרמב"ם לטומאה דאורייתא. אלא כמו שגזרו טומאה על הנותר והטמא, כן גזרו על כל הפסולים. ואף צריד של מנחות שנפסל בפסול טומאה מחמת חיבת הקודש, הוה בכלל זה. ואינו ענין כלל לספיקו של ריש לקיש.

[478] וקשיא, לדעת **הרמב"ם** בפרק יב מטומאות אוכלין הלכה א, דאין המשקין מכשירין אלא כשניתנו מרצון הבעלים, הרי קדשים ממון גבוה הם. ואיך מהני להו הכשר מים מרצון בעל הקרבן. ויש לומר, דקאי אליבא דרבי יוסי הגלילי, דקדשים קלים ממון בעלים הוא. **קצות החושן** תו סק"א. ויעוין **במנחת חינוך** מצוה קס, שהקשה עליו מהא דאיתא בסוכה לה, דלא יטול אתרוג של מעשר שני, משום שמכשירו לקבל טומאה. והרי מעשר שני ממון גבוה הוא. אלמא, אף לדעת **הרמב"ם** אין צריך בעלים ממש. אלא סגי בניחותא של האדם שהדבר מיוחד לו, והוא שליט להשתמש בו. **קהלות יעקב** בבא מציעא סימן ל, על פי **החזון איש**. ויעוין עוד לעיל, הערה 5.

[479] **רש"י**. והקשו **תוספות** הא בכהאי גוונא תלושין הם. ולשמואל, מים תלושין אין מכשירים. לכן כתבו, דעל ידי הכשר העור הוכשר אף הבשר. משום שהוא שומר לבשר. ולכולי עלמא יש שומר להכשיר [כלומר, נתינת מים על השומר מכשירה את האוכל]. וצריך עיון, הרי בשעה שעברה בנהר לא שייכא הכשר. דהא בעלי חיים לא בני הכשר נינהו. ולאחר שחיטה כבר נעשו המים תלושין. **שפת אמת**. וביישוב שיטת **רש"י**, כתב **האבן האזל**, דכל שלא ניתנו המים בכלי עדיין חשיבי מחוברים [יעוין לעיל טז א, הערה 5].

[480] **רש"י**. והקצות **החושן** כתב על פי דרכו [יעוין בהערה 1], דבדוקא נקיט "זבחי שלמים". משום דקדשים קלים נינהו. אבל בקדשי קדשים לא מהני הכשר.

[481] והש"ך ביורה דעה [סימן לט ס"ק לב] פירש, דהטעם שמשקין את הבהמה קודם שחיטה, הוא משום הסירכות שבריאה, שמתנתקות על ידי ההשקאה. ומסוגיין הוכיח **הצל"ח** שלא כדבריו. דאם כן, אמאי מוקי לה דוקא בפרת שלמים. והא אף חטאות ואשמות יש להשקותן. שהרי אם תמצא בהם סירכא, יצטרך להביא קרבן אחר.

רב אשי אמר: **אפילו תימא**, ב**פרש רכה** איירי מתניתין, נמי אינו מקבל טומאה. **משום דהוי משקה סרוח**, וממעטינן ליה מדכתיב "וכל משקה אשר ישתה" - פרט למשקה סרוח.

תני תנא קמיה דרב ששת: **שרץ מטמא את המשקין** מקל וחומר: ומה כלי שנטמא בשרץ מטמא את המשקין, שרץ עצמו לא כל שכן!

ואותן משקין שנטמאו בשרץ, חוזרים **מטמאין את הכלי**.

וקא סליק אדעתין, דהיינו כרבי יהודה קודם שחזר בו, וסבר שמשקין טמאים מטמאים את הכלי.

ואותו הכלי שהוא שני, **מטמא את האוכלין**. שהרי כתיב "כל אשר בתוכו יטמא". וקא סליק אדעתין, דקאי אף על כלי שנטמא ממשקין הבאים מחמת שרץ.

ואותם האוכלין שהם שלישיים, **מטמאין את המשקין**. וכרבי עקיבא דדריש "יטמא" "יטמא", שהאוכל שנטמא בכלי מטמא את המשקין.

[ואינו כן אליבא דאמת. דהא לא קאמר רבי עקיבא, אלא שאוכלין שניים הבאים מחמת כלי שנטמא בשרץ מטמאים את המשקין. אבל אוכלין שנטמאו בכלי שנטמא במשקין הבאים מחמת שרץ, שאינם אלא שלישי, אינם מטמאים משקים. אלא דעדיפא מיניה פריך].

ולמדנו בזה, **שלש טומאות בשרץ**. שטומאת שרץ עושה אף שלישי לטומאה.

ותמהינן: והא כל **הני** שנמנו, **ארבעה הן**. שהמשקין הם ראשון, והכלי הוא שני, והאוכלין הם שלישי, והמשקין - רביעי נינהו.

ומשנינן: **גוז** [חתוך] את ה**משקין** דנמנו ב**רישא**. והכי קתני: השרץ מטמא את הכלי. והכלי את האוכלין. והאוכלין מטמאים את המשקין. והיינו כרבי עקיבא דאמר: ככר שני עושה שלישי בחולין. אבל שלישי לא עושה רביעי.

והוינן: **אדרבה**, **גוז משקין דסיפא**. וניתני הכי: השרץ מטמא את המשקין. והמשקין את הכלי. וכלי מטמא את האוכלין. ותו לא. דהשתא שפיר איכא שלש טומאות בלבד.

ודחינן: לא מסתבר לאוקמא בהכי. שהרי **לא אשכחן** שום **תנא דאמר** "**משקין מטמאין כלי**", **אלא רבי יהודה** בלבד אמר כן. ואף הוא **הדר ביה** מכך, כדאיתא לעיל.

וכדי שלא תטעה בסדר שלש הטומאות הבאות מחמת שרץ, יהא **סימנך**: **נזייתא** [עושי שכר]! שקודם הם מניחים את הכלי, ואחר כך נותנים בו את השעורים, ואחר כך את המשקה. וכמו כן הוא סדר טומאת שרץ. השרץ מטמא את הכלי, והכלי מטמא את האוכל, והאוכל מטמא את המשקה.

תנן התם: **שרץ שנמצא בתנור**, הרי הוא מטמא את התנור. **והפת שבתוכו** נעשית **שניה** בלבד. **מפני ש**אין השרץ נוגע בפת, אלא הוא מטמא את **התנור תחלה**, ועושהו ראשון, והתנור מטמא את הפת ועושה אותה שני לטומאה.

אמר ליה רב אדא בר אהבה לרבא: והרי קיימא לן שכלי חרס מיטמא מאוירו. ואם נמצא שרץ בחללו, הרי הוא נטמא מחמתו, אף אם לא נגע בו. אלמא, אם נמצאת בתוכו טומאה, הרי הוא כאילו מלא טומאה. ואם כן, הפת שבתוכו, תיטמא ישירות מהשרץ. **דניחזי להאי תנור כמאן דמליא טומאה דמי**, **ותיהוי האי פת ראשונה** לטומאה, כאילו נוגעת ונטמאת מהשרץ עצמו.

אמר ליה רבא: **לא סלקא דעתך** לומר כן.

דהרי **תניא**: **יכול יהו כל הכלים**, כגון כלי מתכת וכלי עץ, הנתונים בתוך כלי חרס גדול, **מטמאין** [נטמאים] **מאויר כלי חרס** כאשר יש בתוכו שרץ מת?

דף כ:

תלמוד לומר: "**כל אשר בתוכו** [בתוך הכלי חרס] - **יטמא**", **וסמיך ליה**, לומר איזה דבר הנמצא בתוכו יטמא - "**מכל האוכל** אשר יאכל".

ולכן דרשינן הכי: רק **אוכל** הנמצא בתוך כלי חרס שיש בו שרץ מת, **מטמא** [נטמא] **מאויר כלי חרס**.

ואין כלי מתכת או עץ המצוי בתוך כלי חרס **מטמא מאויר כלי חרס** כשיש באויר הכלי חרס שרץ מת.

אלמא, אף שכלי החרס עצמו נטמא מהשרץ הנמצא באוירו, לא אמרינן ביה "כמאן דמליא טומאה דמי" לענין שיחשב השרץ כנוגע בכל מה שבתוכו. ולכן אין שאר הכלים שבתוכו נטמאים.

שנינו במשנה: אמר רבי יוסי: אינה היא המדה. ומודים רבי אליעזר ורבי יהושע, ששורפין [תרומה טהורה וטמאה] זו לעצמה וזו לעצמה. על מה נחלקו? - על התרומה התלויה ועל הטמאה. שרבי אליעזר אומר: תשרף זו לעצמה וזו לעצמה! ורבי יהושע אומר: נשרפות שתיהן כאחת.

רב חסדא רמי תרומת חמץ ב**פיסחא**, אתרומת חמץ ב**פיסחא**. **ומשני** לה.

וכך הקשה: **מי אמר רבי יהושע** שתרומה תלויה וטמאה נשרפות **שתיהן כאחת**?

ורמינהו, אמר רבי מאיר: מדבריהם למדנו ששורפין תרומה טמאה עם הטהורה בערב פסח.

ואמר ליה **רבי יוסי**: **אין הנידון דומה לראיה**.

שכשהעידו רבותינו [רבי חנינא סגן הכהנים ורבי עקיבא], **על מה העידו? אם על הבשר שנטמא בולד הטומאה, ששורפין אותו עם הבשר שנטמא באב הטומאה.** הרי לא קפדינן בכך שהוא מוסיף טומאה על טומאתו. משום שבין כך, בשר **זה טמא** ובשר **זה טמא.**

אם על השמן שנפסל במגע **טבול יום, שמדליקין אותו בנר שנטמא בטמא מת,** על אף שמוסיפים בכך לשמן דין טומאה מחודש [שמעתה הוא ראוי לטמא אחרים]. הרי זה משום שבין כך, שמן **זה פסול** ושמן **זה טמא.** ולכן לא איכפת לנו שעל ידי הנר ייעשה השמן הזה טמא לטמאות אחרים.

אף אנו מודים בתרומה שנטמאת בולד ולד **הטומאה** [שאינה אלא שלישית], **ששורפין אותה עם התרומה שנטמאת באב הטומאה,** אף שנוספת לה טומאה בכך שנעשית שניה. משום שבין כך היא פסולה.

אבל היאך נשרוף תרומה טהורה, או **אפילו תלויה** [ספק טמאה], **עם** התרומה **הטמאה?** והלא **שמא יבא אליהו ויטהרם** לספיקות. ונמצא שתרומה טהורה היא, ואסור לטמאותה.

ואף שבשעה שישית של ערב פסח קיימינן, ובלאו הכי אזלא התרומה לאיבוד, אסור לטמאותה.

קתני מיהת, שאסר רבי יוסי לטמא אף את התלויה בערב פסח.

ואילו במתניתין קאמר רבי יוסי, שדוקא טהורה אין שורפין עם הטמאה. אבל בתלויה וטמאה, התיר רבי יהושע לשורפן כאחת.

ומשני לה רב חסדא: **הא** דמתניתין, **רבי שמעון** הוא, **ואליבא דרבי יהושע** קאמר זאת.

והא דברייתא, **רבי יוסי** הוא, **ואליבא דרבי יהושע** אמר זאת.

דתניא: י"ד בניסן **שחל להיות בשבת, מבערין את הכל** [החמץ] **מלפני השבת. ושורפין תרומות טמאות תלויות וטהורות** יחד - **דברי רבי מאיר.**

ורבי מאיר לשיטתו, שמאחר ואזלא התרומה לאיבוד, מותר לטמאותה.

רבי יוסי אומר: שורפין את התרומה **הטהורה בפני עצמה,** ואת **התלויה בפני עצמה,** ואת **הטמאה בפני עצמה.** ואף שסוף כולן לאיבוד, אסור לטמאותן. ואף את התלויה אין שורפין עם הטמאה, שמא טהורה היא. וכן אין נשרפת עם הטהורה, שמא היא טמאה, ותטמא את הטהורה.

אמר רבי שמעון: לא נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע על התרומה הטהורה ועל הטמאה, שאין שורפין אותן כאחת.

וכן לא נחלקו **על** התרומה **התלויה**, **ועל הטהורה**, **ששורפין** אותן כאחת. שהואיל ולא הוחזקה טומאה ודאית על התלויה, אינו נראה כמטמא עמה את התרומה הטהורה בידים.[483]

על מה נחלקו?

על התרומה **התלויה ועל הטמאה**.

שרבי אליעזר אומר: **תישרף זו בפני עצמה וזו בפני עצמה**, שמא טהורה היא.

ורבי יהושע אומר: ישרפו **שתיהן כאחת**. שכיון דתלויה היא, אי אתה מוזהר על שמירתה.

הרי דפליגי רבי יוסי רבי שמעון בשיטת רבי יהושע, האם יש אזהרה על שמירת התלויה מטומאה, או לא.

ומתניתין, רבי שמעון אליבא דרבי יהושע היא. ובריית׳א, רבי יוסי אליבא דרבי יהושע היא.

ותמהינן: **והא מתניתין** דקתני "על מה נחלקו על התלויה ועל הטמאה, שרבי יהושע אומר שתיהן כאחת" - בשיטת **רבי יוסי היא** נאמרה, ולא רבי שמעון אמרה. ורבי יוסי לא סבירא ליה הכי.

ומשנינן: **הכי קאמר רבי יוסי לרבי מאיר**: לא מיבעי לדידי, דודאי אין שורפין את שתיהן כאחת. אלא **אפילו** לשיטת **רבי שמעון ואליבא דרבי יהושע**, **דמיקל** טפי מרבי אליעזר, נמי לא ישרפו כאחת.

דכי מיקל רבי יהושע, **בתרומה תלויה וטמאה** הוא דמיקל. **אבל בטהורה וטמאה לא** הקל. ולכולי עלמא אינן נשרפות כאחת.

רבי יוסי בר חנינא רמי מהא דשנינו גבי **תרומה** דעלמא, **אהא** דשנינו במתניתין גבי תרומת חמץ **בפיסחא**. **ומשני** לה.

וכך הקשה: וכי **מי אמר רבי יהושע** דתרומה תלויה וטמאה ישרפו בפסח **שתיהן כאחת** [כדאמר רבי יוסי משמיה]?

ורמינהו: **חבית של תרומה שנולד בה ספק טומאה** -

---

[482] ותימא, לרבי שמעון דשרי לטמא תרומה תלויה ביד, אם כן אף מותר לשורפה. ואמאי קרי לה תלויה, דמשמע, לא אוכלין ולא שורפין. ויש לומר, ד"תלויה" היינו דאין מצוה לשורפה כתרומה טמאה. **תוספות**. וקשה, אי מצות שריפת תרומה טמאה היא מדאורייתא, למה אין חייבין לשורפה מספק. מיהו אם אין החיוב אלא מדרבנן, אתי שפיר. וכבר נסתפקו ה**תוספות** בזה בשבת כה. **קובץ שיעורים**.

[483] **רש"י**. ונראה מזה, דאף מאן דאסר אינו אלא מדרבנן. ולכן, היכא דלא הוחזקה טומאה לא גזרו. אבל אי מדאורייתא אסור, מאי נפקא מינה בין תלויה וטמאה לתלויה וטהורה? הא סוף סוף ספיקא דאורייתא הוא. **קובץ שיעורים**.

רבי אליעזר אומר: אם היתה מונחת במקום התורפה [מקום הפקר], **יניחנה במקום המוצנע. ואם היתה מגולה, יכסנה**. שאף בתרומה תלויה, אתה מוזהר לשומרה מטומאה, משום דכתיב "משמרת תרומתי", וקרינן "תרומותי", לשון רבים. ויש אם למקרא. הרי שתים במשמע, אחת טהורה ואחת תלויה.

רבי יהושע אומר: אם היתה מונחת במקום המוצנע, מותר לו **שיניחנה במקום התורפה. ואם היתה מכוסה**, מותר לו **שיגלנה**. ואף שהוא גורם בכך שתיטמא מאליה. משום שסבר "יש אם למסורת". וכתיב "משמרת תרומתי", לשון יחיד. שאין במשמע אלא תרומה טהורה, שאתה מוזהר על שמירתה. אבל לא תלויה.

ומשמע, שאף לרבי יהושע, דוקא לטמאותה על ידי **גרמא, אין** [מותר]. אבל לטמאות **בידים לא** התיר אף בתרומה תלויה. ואיך אמר רבי יוסי במתניתין משמיה, דמותר לשרוף את הטמאה עם התלויה בפסח? והרי הוא מטמאה בידים.

ומשני לה: **הא** דקאמר רבי יוסי במתניתין, לא בשיטת עצמו אמרה, אלא אמרה בשיטת **רבי שמעון אליבא דרבי יהושע**, דמתיר לטמא את התלויה אף בידים.

והא דתניא משמיה דרבי יהושע, שדוקא על ידי גרמא מותר לטמאותה ולא בידים, בשיטת **רבי יוסי אליבא דרבי יהושע** היא.

וכבר נחלקו רבי שמעון ורבי יוסי בשיטת רבי יהושע, כמובא בברייתא לעיל.

רבי אלעזר רמי מהא דשנינו בחבית של **תרומה**שנולדבה ספק טומאה, **אתרומה**, דשנינו בחבית של תרומה שנשברה. **ומשני** לה.

וכך הקשה: וכי **מי אמר רבי יהושע** שמותר לטמא את התרומה התלויה רק על ידי גרמא, וכדמשמע מברייתא דלעיל, שדייקנו "**גרמא, אין**, אבל **בידים**, **לא**"?!

ורמינהו: חבית יין **של תרומה** טהורה **שנשברה בגת** [מקום דריכת הענבים] **העליונה**, ובבור ש**מתחתיה** נמצאים **חולין טמאין**, ועומד יין התרומה ליפול לתוכם ולהיטמא מחמתם - **מודה רבי אליעזר ורבי יהושע, שאם** הוא **יכול להציל ממנה** [מחבית התרומה] **רביעית** יין **בטהרה - יציל!**

שאם אין תחת ידו אלא כלי טמא, אסור לו לקבל בתוכו את יין התרומה הנשפך מהחבית. שהרי בכך הוא מטמא אותו.

אלא, אם יספיק להביא כלי טהור ולהציל לפחות רביעית יין בטהרה, הרי הוא מחויב בכך. ואף שבינתיים יפול שאר היין לתוך החולין הטמאים ויתערב עמהם ויאסור אף אותם בשתיה [כדין תערובת חולין ותרומה, שאסורה לזרים אף כשהיא טהורה. ובמקרה

דנן הרי היא אסורה אף לכהנים. שהרי התרומה תיטמא על ידי החולין הטמאים. וכהן האוכל תרומה טמאה עובר בעשה].
ומכל מקום, אם בידו להציל רביעית יין בטהרה, יעשה כן אף במחיר הפסד החולין הטמאים.
ואם לאו, אלא עד שיחזר אחר כלי טהור יפול כל היין לתוך החולין, ויטמא על ידם - **רבי אליעזר אומר**: **תרד** התרומה הטהורה כולה לתוך הבור **ותטמא** מאליה, **ואל יטמאנה ביד**. שעל אף שבין כך סוף התרומה ליטמא, אסור לטמאותה בידים.
ורבי יהושע אומר: אף מותר לו **שיטמאנה ביד**. ואין בכך משום עבירה על "משמרת תרומתי". שהרי בין כך סופה ליטמא מחמת החולין הטמאין שבבור. אלמא, אית ליה שכל תרומה שסופה לאיבוד, אין אתה מוזהר על טומאתה. והרי אף תרומה תלויה סופה לאיבוד. וקשיא למאי דמשמע מברייתא דלעיל בתלויה, שלא התיר רבי יהושע אלא לטמאותה על ידי גרמא, ולא בידים.
ומשני לה רבי אלעזר: **שאני התם** בחבית שנשברה, **דאיכא הפסד** של יין **החולין** שבבור. אבל שלא במקום הפסד, אסור לטמאותה בידים, אף שסופה לאיבוד.
מתקיף לה רבא: הא **במתניתין נמי איכא הפסד עצים**. שאם אתה מחייבו לשרוף את התרומה הטהורה לחוד ואת הטמאה לחוד, יצטרך לעשות שתי מדורות ולהרבות בעצים. ואמאי אסר רבי יהושע לשורפן כאחת?
אמר ליה אביי: **להפסד מרובה** כהפסד יין החולין שבבור, **חששו**. אבל **להפסד מועט** של ריבוי העצים **לא חששו**.
ומוכחינן: **ומנא תימרא** דדוקא **להפסד מרובה חששו**, אבל **להפסד מועט לא חששו**? מהא דתנא **תניא**: **חבית של שמן תרומה** טהורה **שנשברה בגת העליונה**, **ובתחתונה** [בבור שתחתיה] נמצאים **חולין טמאין** - **מודה רבי אליעזר לרבי יהושע**, **שאם יכול להציל ממנה רביעית בטהרה** - **יציל**. ואם לאו, לכולי עלמא תרד לבור ותטמא את השמן שבו, **ואל** יקבל את התרומה בכלי טמא **ויטמאנה בידו**!
אלמא, מודה רבי יהושע בשמן, שאף שסופו ליטמא, אסור לטמאותו בידים, ואף במחיר הפסד שמן החולין. משום שאין זה הפסד מרובה.
והוינן בה: **מאי שנא שמן** דחשיב כהפסד מועט - הלא הוא משום דאף שעל ידי התערובת נאסר שמן החולין באכילה, מכל מקום **ראוי הוא להדליק** בו.

אם כן, אמאי ביין חשיב ליה כהפסד מרובה? הא **יין** החולין **נמי**, אף שיאסר באכילה, עדיין **ראוי** הוא **לזילוף** [484] [שדרכן היה להתיז מהיין על הכלים, כדי לתת בהם מריחו הטוב], ונמצא שאין הפסד מרובה בטומאתו. ואמאי התיר רבי יהושע לטמאותו?

וכי תימא לתרץ, **זילוף לאו מילתא היא**, ולא חשיב כהשתמשות. ומשום כן, אם יתערב החולין בתרומה יהיה בכך הפסד מרובה - הא ליכא למימר הכי.

והאמר שמואל משום רבי חייא: **שותין** מיין שמחירו **לוג בסלע**. **ומזלפין** מיין שמחירו **לוג בשתים** סלעים. שאם יש לאדם יין זול ויין משובח, עדיף לו לשתות מהזול, ולזלף מהמשובח.

אלמא, הזילוף חשוב יותר מהשתיה. ואם כן, אף אם יתערב יין החולין בתרומה הטמאה, אין בכך הפסד מרובה. משום שעדיין ראוי הוא לזילוף.

ומשנינן: אין היין ראוי לזילוף אלא כשהוא ישן, שריחו נודף. והכא איירי **ביין חדש**. וכיון שאינו ראוי לזילוף, איכא הפסד מרובה אם יאסר באכילה.

ושוב מקשינן: **והא ראוי** הוא להשהותו **ולישנו**, עד שיהא ראוי לזילוף. ואמאי חשיב ליה כהפסד מרובה?

ומשנינן: לאחר שיתערב עם התרומה הטמאה, יהיה אסור לישנו. משום שאסור להשהות תרומה טמאה, כיון **דאתי בה לידי תקלה**. דחיישינן דלמא יבוא לשתות ממנה.

ושוב מקשינן: אי הכי, אמאי מותר להשהות שמן טמא לצורך הדלקתו?

הא **בשמן נמי** איכא למיחש **דלמא** יאכלנו, **ואתי ביה לידי תקלה**.

ומשנינן: בשמן לא חיישינן לתקלה. משום **דכיון** שמשתמש בו להדלקה, **רמי ליה** [מניחו] **בכלי מאוס**, ושוב אינו ראוי לאכילה.

ושוב מקשינן: אי הכי, את **יין** התרומה הטמא **נמי** ישהה, על ידי **דרמי ליה בכלי מאוס** הפוסלו מאכילה, ושוב לא אתי ביה לידי לתקלה.

ומשנינן: מאחר **ולזילוף קא בעי ליה**, וכי **בכלי מאוס רמי ליה**?! והרי הוא צריך לריחו הטוב. ואם יניחנו בכלי מאוס, יפגם ריחו.

ואומרת הגמרא כי חשש **תקלה עצמה** - בפלוגתא **דתנאי היא** שנויה.

דתניא: **חבית של יין של תרומה שנטמאת** -

---

[484] ואף על גב דתרומה טמאה מצותה בשריפה, מסקינן בתמורה דהראוי לקבורה יקבר. והוא הדין זילוף, היכא דראוי לזילוף. **תוספות**. וביתר ביאור הוא **ברבינו פרץ**, דזילופו זו היא קבורתו. וכי היכי דבשמן מותר להנות ממנו בדרך שריפתו, כן מותר ביין ליהנות ממנו בדרך קבורתו. אבל **התוספות** בשבת כה א הקשו, איך מותר לזלף, והרי בעי קבורה. ותירצו דדוקא בערלה וכלאי הכרם שאסורים בהנאה הדין כן. אבל לא בתרומה טמאה, המותרת בהנאה. וכן איתא **ברש"י** בתמורה לג ב. ויעוין **ברש"ש** שם.

בית שמאי אומרים: **תשפך חבל** [חבילה]! כלומר, תשפך כולה בבת אחת, ולא יזלף ממנה מעט מעט, ואפילו בו ביום. משום דחיישינן שמא ישתה ממנה.
ובית הלל אומרים: **תעשה זילוף**, דלא חיישינן לתקלה.
אמר רבי ישמעאל ברבי יוסי: **אני אכריע** בין בית שמאי לבית הלל.
אם **בשדה** נטמאת, **תשפך חבל**. שהרי בשדה אין לו על מה לזלף. ולא יביאנה לביתו, משום דחיישינן שבינתיים ישתה ממנה.
ואם נטמאה **בבית**, **תעשה זילוף**. שהרי יכול מיד לזלף ממנה. ובזמן קצר כזה לא חיישינן לתקלה.
איכא דאמרי, כך אמר רבי ישמעאל: **ביין חדש** שאינו ראוי עדיין לזילוף, **תשפך** חבל [בבת אחת], ולא ישהנה עד שתתיישן. משום דחיישינן לתקלה לזמן מרובה כל כך.
אבל **ב**חבית של יין **ישן**, שכבר ראויה היא לזילוף, **תעשה זילוף**. ואף אם נטמאת בשדה, יביאנה לביתו. לפי שבזמן מועט כזה לא חיישינן לתקלה. ורבי ישמעאל ברבי יוסי היה בדור מאוחר יותר מבית שמאי ובית הלל.

דף כא.

וכשאמר דבר זה, **אמרו לו** חכמי דורו: אין הלכה כמותך. (תחילת העמוד) לפי **שאין הכרעת** דעת **שלישית מכרעת**.
שהרי ממה שלא אמרו בית שמאי "בין בבית בין בשדה תשפך חבל", ומדלא אמרו בית הלל "בין בבית ובין בשדה תעשה זילוף", משמע, דכלל לא עלה על דעתם לחלק בזה. אלמא, לאו בתקלה פליגי. אלא מטעמא אחרינא אסרו בית שמאי. והא דחיישת לתקלה, שיטה שלישית היא. ואינה ענין למחלוקת בית שמאי ובית הלל כלל. [485]
והיינו דאמרינן "תקלה עצמה - תנאי היא". דפליגי בה רבי ישמעאל ברבי יוסי ורבנן.
שנינו לעיל: חבית של תרומה שנשברה וכו', ואם לאו - רבי אליעזר אומר: תרד ותטמא, ואל יטמאנה ביד. ורבי יהושע אומר: יטמאנה ביד!
אמר רבי יוסי בר חנינא: **מחלוקת**, כשיש בתרומה שיעור סאה, **שנפלה לפחות ממאה סאה חולין טמאין**. לפי שאין התרומה בטלה ברוב חולין, עד שיהיו בחולין מאה שיעורים כמותה כנגדה. אבל בפחות מכך, הרי היא אוסרת את כל התערובת. ובכי האי גוונא איכא הפסד מרובה דחולין.

[485] **רש"י**. ותוספות כתבו דאף אי טעמייהו משום תקלה, כיון שלא גילו הראשונים דעתם שיש לחלק בכך, אין הלכה כמכריע. **ורבינו חננאל** פירש ד"הכרעת שלישית" היינו דור שלישי. ששלשה דורות היו מזמן בית שמאי עד לרבי ישמעאל ברבי יוסי, כלומר, הכרעת תלמיד לאו הכרעה היא. עוד כתב בשם **רב האי**, דלא חשיב הכרעה אלא כשהשלישי מכריע לגמרי כדעת האחד, ונמצאת דעת המכריע דעת רבים נגד יחיד. אבל אם הכריע כמחצה מדברי זה ומחצה מדברי זה, אין זה מכריע.

אבל אם **נפלה** תרומה **למאה** סאין **חולין טמאין, לדברי הכל תרד** לתוכם **ותטמא, ואל יטמאנה ביד**. שהרי התרומה בטילה באחד ממאה. ואף אם תיפול לתוך החולין, יהיה מותר לזר לאוכלם. וכיון דליכא בזה הפסד, אסור לטמאותה בחנם.

תניא נמי הכי: **חבית שנשברה בגת העליונה, ותחתיה** שיעור **מאה** חביות **חולין טמאין, מודה רבי אליעזר לרבי יהושע, שאם יכול להציל ממנה רביעית בטהרה, יציל. ואם לאו, תרד ותטמא ואל יטמאנה ביד.**

ותמהינן: מאי **האי** דקתני "**מודה רבי אליעזר לרבי יהושע**"? והרי "**מודה רבי יהושע לרבי אליעזר**", **מיבעי ליה למיתני!**

שכיון דלית בזה הפסד חולין, לכולי עלמא לא יטמאנה, כאמור לעיל.

אמר רבא: **איפוך**. והכי קתני "מודה רבי יהושע לרבי אליעזר".

רב הונא בריה דרב יהושע אמר: **לעולם לא תיפוך**. ולא אסיפא קאי אלא ארישא. דהא דקתני "אם יכול להציל ממנה רביעית בטהרה יציל" - **הכא במאי עסקינן, בכלי שתוכו טהור וגבו טמא.**

מהו דתימא ניגזור שלא יציל בתוכו את התרומה הטהורה, משום **דדילמא נגע גבו** הטמא של הכלי **בתרומה** ויטמאנה.

קא משמע לן שמודה רבי אליעזר דלא חיישינן להכי, ומותר להציל בתוכו של הכלי, שהוא טהור.

ומשכחת לה בכלי שנטמא במשקין. שכיון שאין טומאתו אלא מדרבנן, אם נטמא גבו לא נטמא תוכו. שהקלו חכמים בטומאתו, בשביל שיהיה בו היכר שאינו טמא אלא מדרבנן, כדי שלא יבואו לשרוף תרומה וקדשים שנטמאו על ידו.

הדרן עלך פרק אור לארבעה עשר

פרק שני - כל שעה

מתניתין:

א. **כל שעה שמותר** לו לאדם **לאכול** מן החמץ בערב הפסח, הרי האדם **מאכיל** ממנו **לבהמה ולחיה ולעופות**. אבל בשעה שאסור לאכול מן החמץ, אף אסור להאכילו לבהמתו. משום שבכך הוא נהנה מן החמץ, וכבר אסור אז החמץ בהנאה. [486]

[486] ויעוין **בשפת אמת**, שהכריח בכוונת רש"י, דאסור להאכיל אף בהמת הפקר משעה ששית. והוא על פי מה דיליף בירושלמי מקרא ד"לא יאכל חמץ", דאסור להאכיל לבהמת הפקר חמץ בפסח. וכן איתא **בפרי חדש** סימן תמח, דגם בערב פסח משעה ששית איכא להאי איסור. ויעוין **בלבוש** סימן תמח שכתב. דבבהמות הפקר אין

וכן הוא **מוכר לנכרי** חמץ, בזמן שהוא מותר באכילה, ולא לאחר מכן. לפי שאף המכירה לנכרי היא בכלל הנאה.

וכן הוא **מותר בהנאתו**. ובגמרא מפרש למאי צריכא.

אבל כש**עבר זמנו** של היתר אכילת החמץ, דהיינו משש שעות ולמעלה, **אסור** הוא **בהנאת**ו. ואף **לא יסיק בו** אז את ה**תנור** ואת ה**כירים**! ובגמרא יבואר מאי קא משמע לן.

ב. **רבי יהודה אומר: אין ביעור חמץ אלא בשריפה**

וחכמים אומרים: יוצא אדם ידי חובת ביעור החמץ אף כשהוא **מפררו וזורה** אותו **לרוח**, **או** על ידי שהוא **מטיל** אותו **לים**. [487]

גמרא:

שנינו במתניתין: **כל שעה שמותר לאכול, מאכיל**.

ודייקינן מינה: **הא כל שעה שאינו מותר לאכול**, אף **אינו מאכיל**! שמזמן שנאסר החמץ באכילה, הרי הוא נאסר אף בהנאה.

והוינן בה: **לימא מתניתין דלא כרבי יהודה**, אלא כרבי מאיר. **דאי לרבי יהודה, הא איכא** שעה **חמש**, דאף **דאינו אוכל** בה חמץ, הרי הוא **מאכיל**! שעדיין מותר אז החמץ בהנאה.

וכדתנן: **רבי מאיר אומר: אוכלין** את החמץ בערב פסח **כל חמש** שעות ראשונות של היום, **ושורפין** אותו **בתחלת שש** שעות.

שמן התורה אין נאסר החמץ אלא מתחלת שעה שביעית. וגזרו חכמים לאסור את אכילתו והנאתו מתחלת השעה הששית. לפי שאדם טועה בשעה אחת. וחיישינן שמא יטעה בשעה השביעית ויסבור שהיא הששית, ויעבור על איסור דאורייתא.

רבי יהודה אומר: אוכלין חמץ **כל ארבע** בלבד. גזירה משום יום המעונן, שיש לחוש בו לטעות של שתי שעות.

ותולין את החמץ **כל חמש**. שאין אוכלין ממנו, אבל עדיין אין צריך לשורפו. לפי שהוא עדיין מותר בהנאה.

ושורפין בתחלת שש. שאף על ההנאה גזרו בשעה ששית. מיהו לא החמירו בהנאה כבאכילה, ולא חששו בה כי אם לטעות של שעה אחת.

האיסור מן התורה, אלא מדרבנן, משום דיש לו הנאה בכך שממלא את רצונו להשביע את הבהמה. ואסמכוה רבנן אקרא. וכן הוכיח ב**שו"ת פני יהושע** מרש"י לעיל [ה ב ד"ה שמע מינה]. ויעוין עוד בשער הציון שם.

[487] ומבואר בחידושי **רבינו חיים הלוי**, דפליגי רבי יהודה וחכמים במהות חיוב "תשביתו". לרבי יהודה ודאי חל חיוב זה בחפצא דחמץ, שהוא טעון שריפה. אבל לחכמים, עיקרו הוא איסור עשה, שלא יהיה לבעלים חמץ ברשותם, וחובת גברא היא. אבל החזון איש [סימן קיז] כתב, דבין לחכמים ובין לרבי יהודה, שני ענינים אלו נכללים בעשה ד"תשביתו".

הלכך, לא אתיא מתניתין כרבי יהודה. שהרי לדידיה, בשעה חמש אינו אוכל, אבל עדיין הוא מאכיל בה לבהמתו מן החמץ.

ותמהינן: **ואלא מאי**, מתניתין **רבי מאיר היא**? הא לדידיה זמן איסור האכילה וזמן איסור ההנאה שוים. ואכתי קשיא לישנא דמתניתין.

דמאי **האי** דקתני "**כל שעה שמותר לאכול מאכיל**"? "**כל שעה שאוכל מאכיל**" **מיבעי ליה** למיתני. שלשון "מותר לאכול, מאכיל", משמע שבשני בני אדם מיירי. וכל שעה שמותר לזה לאכול, מותר לחבירו להאכיל. ואילו לרבי מאיר, אף באותו אדם הוא כן. שכל זמן שהוא עצמו אוכל, הרי הוא מאכיל.

אמר רבה בר עולא: **מתניתין רבן גמליאל היא**.

דתנן: **רבן גמליאל אומר**: חמצי **חולין נאכלין כל ארבע** שעות בלבד! שחששו בהם חכמים לטעות של שתי שעות. אבל חמץ **תרומה** נאכל **כל חמש** שעות! שלפי שאסור להפסיד תרומה וקדשים, לא גזרו בהם חכמים אלא שעה אחת.

ובין תרומה ובין חולין, מותרים בהנאה כל חמש, **ושורפין** אותם **בתחלת שש**.

וכן אית ליה לתנא דמתניתין. **והכי קאמר**: **כל שעה** חמש **שמותר** בה **לאכול לכהן בתרומה**, אף **הישראל מאכיל** בה **חולין לבהמה חיה ולעופות**. אבל לאחר מכן, כשכבר נאסר הכהן באכילת תרומה, אף נאסר הישראל בהנאת החולין.

שנינו במתניתין: מאכיל לבהמה לחיה ולעופות.

והוינן בה: **למה לי למיתנא בהמה**, **ולמה לי למיתנא** אף **חיה**? והא די אם ישמיענו התנא באחד מהם, שמותר להאכילם חמץ כל חמש.

ומשנינן: **צריכא** לתרוייהו.

דאי תנא "**בהמה**" בלבד, הוה אמינא דדוקא לבהמה מאכיל. משום **דאף אי משיירא** מן החמץ אין דרכה להצניעו. ומאחר **דחזי לה** הבעלים לחמץ ששיירה, יבערנו.

אבל בחיה, חיישינן דתשייר מן החמץ. **ואי משיירא**, **קמצנעא לה** לחמץ ששיירה, ולא ימצאנו הבעלים ולא יבערנו, ויעבור עליו ב"בל ימצא". הלכך, **אימא לא** יאכילנה אף קודם זמן האיסור.

ואי תנא "**חיה**", הוה אמינא דדוקא לחיה מאכיל. **משום דאף אי משיירא** מהחמץ, לא יעבור עליו הבעלים ב"בל יראה", דהא **מיהת מצנעא** לחמץ, ואין הוא נראה לעין [ואין הוא עובר אלא ב"בל ימצא" בלבד [488].

[488] **רש"י** [על פי הגירסא המובאת בגיליון]. אבל **תוספות** כתבו, דאינו עובר כלל. כיון דאין ידוע היכן הוא החמץ, ואינו מצוי בידו. ולא קרינן ביה "לא ימצא". ויעוין **בפרי חדש** סימן תלא שכתב בשיטתם, דכן הוא אף אליבא דאמת. דאף אם יודע שיש לו חמץ, אלא שמקומו אינו ידוע, אין עוברים עליו מן התורה. אבל ה**פני יהושע** פירש

חסר טקסט (חברותא)

אבל בהמה זימנין דמשיירא ולא מסיק אדעתיה וקאי עליה בבל יראה ובבל ימצא אימא לא צריכא עופות למה לי איידי דתנא בהמה וחיה תנא נמי עופות:

ומוכרו לנכרי: פשיטא לאפוקי מהאי תנא דתניא בית שמאי אומרים לא ימכור אדם חמצו לנכרי אלא אם כן יודע בו שיכלה קודם פסח ובית הלל אומרים כל שעה שמותר לאכול מותר למכור

דף כא:

רבי יהודה בן בתירא אומר כותח וכל מיני כותח אסור למכור שלשים יום קודם לפסח:

ומותר בהנאה: פשיטא, לא צריכא שחרכו קודם זמנו וקיימא לן כדרבא דאמר רבא חרכו קודם זמנו מותר בהנאה אפילו לאחר זמנו: עבר זמנו אסור בהנאתו:

פשיטא לא צריכא לשעות דרבנן דאמר רב גידל אמר רב חייא בר יוסף אמר רבי יוחנן המקדש משש שעות ולמעלה אפילו בחיטי קורדניתא אין חוששין לקדושין:

ולא יסיק בו תנור וכירים: פשיטא לא צריכא לרבי יהודה דאמר אין ביעור חמץ אלא שריפה סלקא דעתך אמינא הואיל ואמר רבי יהודה מצותו בשריפה בהדי דקא שריף ליה ליתהני מיניה קא משמע לן:

אמר חזקיה מנין לחמץ בפסח שאסור בהנאה שנאמר לא יאכל חמץ לא יהא בו היתר אכילה טעמא דכתב רחמנא לא יאכל חמץ הא לא כתב לא יאכל הוה אמינא איסור אכילה משמע איסור הנאה לא משמע ופליגא דרבי אבהו דאמר רבי אבהו כל מקום שנאמר "לא יאכל" "לא תאכל" "לא תאכלו" אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה (משמע) **עד שיפרט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבילה דתניא לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי וגו' אין לי אלא לגר בנתינה ולנכרי במכירה לגר במכירה מנין תלמוד לומר לגר אשר בשעריך תתננה או מכור לנכרי. בנתינה מנין? תלמוד לומר תתננה ואכלה או מכור לנכרי נמצאת אומר אחד גר ואחד נכרי בין במכירה בין בנתינה דברי רבי מאיר רבי יהודה אומר דברים ככתבן לגר בנתינה ולנכרי במכירה.**

מאי טעמא דרבי יהודה אי סלקא דעתך כדאמר רבי מאיר ליכתוב רחמנא לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה ומכור או למה לי שמע מינה לדברים ככתבן ורבי מאיר או

בדבריהם, דדוקא משום שכבר בדק בכל המקומות, ואף את החתיכה שמשיירת היא מצניעה עד שאין ידוע היכן היא, הוי ליה כמקום שספק אם מכניסים בו חמץ או לא. שבזה לכולי עלמא אין עובר. אבל אם לא בדק כלל, הוה ליה כודאי יש בו חמץ. [ומעין זה כתב הר"ן. וכן פירש **המהרש"ל** בדברי **תוספות**]. והוכיח כדבריו, מהא דמייתו ראיה לדבריהם מהא דפריך לעיל [ו ב] "וכי משכחת לה ליבטלה". דמשמע דכל שלא מצא אינו עובר.

להקדים נתינה דגר למכירה דנכרי ורבי יהודה הא לא צריך קרא כיון דגר אתה מצווה להחיותו ונכרי אי אתה מצווה להחיותו לא צריך קרא סברא הוא בשלמא לרבי מאיר דאמר אחד גר ואחד נכרי בין במכירה בין בנתינה מדאיצטריך קרא למישרא נבילה בהנאה הא כל איסורין שבתורה אסורין בין באכילה בין בהנאה אלא לרבי יהודה דאמר לדברים ככתבן הוא דאתא הא כל איסורים שבתורה מנא ליה דאסורין בהנאה נפקא ליה מלכלב תשליכון אותו

דף כב.

אותו אתה משליך לכלב ואי אתה משליך לכלב כל איסורין שבתורה ורבי מאיר אותו אתה משליך לכלב ואי אתה משליך לכלב חולין שנשחטו בעזרה

...

בהם לאו מפורש, [490] איצטריך קרא ד"אותו" לרבותם לאיסור הנאה. [489]

ומשמע לן לאוסרם מ"אותו", משום דהאי קרא איירי נמי באיסור שבא מחמת מחיצות. דמדכתיב "בשר בשדה טרפה לא תאכלו", מרבינן נמי שאם הוציא העובר את ידו בשעת שחיטה, אין השחיטה מתירתו. ודרשינן דוקא עובר זה שנאסר משום שיצא חוץ למחיצות אמו ונאסר, הרי הוא מותר בהנאה. אבל יש לך בשר אחר שנאסר משום מחיצות [דהיינו חולין שנשחטו בתוך מחיצות העזרה], שהוא אסור אף בהנאה.

ושוב הוינן בה: **ואידך** [רבי יהודה], דלא יליף מנבילה לאסור את כל איסורי התורה בהנאה, אלא מ"אותו" דכתיב גבי טריפה דריש הכי, מנליה לאסור חולין שנשחטו בעזרה?

ומשנינן: לעולם סבר רבי יהודה דאיסור הנאת **חולין שנשחטו בעזרה, לאו דאורייתא היא.**

---

[489] **רש"י**. **ותוספות** פירשו דאינן דאורייתא כלל, ואף לא לאיסור אכילה. והוכיחו כן מסוף סוגיין, ומהא דפריך בנזיר [לגבי נזיר שנזירותו אינה מו התורה], הא קא מייתי חולין לעזרה. ומשני לאו דאורייתא נינהו. ואי איסור אכילה דאורייתא הוא, איך יאכל את קרבנו. אלא שהקשו, מהא דדריש רבי יהודה בתורת כהנים מקרא, דחולין שנשחטו בעזרה אינן נשרפין. ומשמע דאסורים בהנאה מן התורה. שהרי לולא המיעוט היו טעונים שריפה. וצריך עיון, דלמא אף אי היו טעונים שריפה, היה מותר ליהנות מהם בהדי שריפתם. **קובץ שיעורים**.

[490] **רש"י**. וקשה, הא מכל מקום נכללו בלאו ד"לא תאכלו כל תועבה". ולרבי אבהו, אף הנאה במשמע. וכן תיקשה לרבי יהודה, אליבא **דרש"י** דסבר דרק איסור הנאתו לאו דאורייתא. אבל אסור מן התורה באכילה אמאי לא נילף מ"לא תאכלו כל תועבה", דאף הנאה במשמע. **רבי עקיבא איגר בגיליון הש"ס**. וה**שער המלך** [פרק ה ממאכלות אסורות] כתב, שלא נאמר לאו זה אלא בדבר האסור בלאו מפורש. ולא בלאו הבא מכלל עשה. ויעוין **ברש"ש** שתירץ, דילפינן בקל וחומר משבת [דדרשינן בה "היא קודש ואין מעשיה קודש"] דאינם נאסרים. כמו דילפינן לחורש בשור וחמור וחוסם פי פרה.

מתיב רב יצחק נפחא אדרב אבהו: **והרי גיד הנשה, דרחמנא אמר** בו, "**על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה**", ואפילו הכי הרי הוא מותר בהנאה. אלמא, היכא דכתיב "לא יאכלו", אין איסור הנאה במשמע.

וכדתנן: **שולח אדם ירך** של בהמה **לנכרי**, ואף **שגיד הנשה בתוכו**. ואין מצריכים אותו לטול את הגיד קודם שיתן לנכרי. ולא גזרינן שמא יראה ישראל אחר שנותנה לו, וילך ויקנה אותה מן הנכרי, ויאכלנה כמות שהיא, משום שיסמוך על כך שודאי ניטל הגיד. **מפני שמקומו** של הגיד **ניכר**, ולא יבואו לטעות בכך.

ומדקתני דנותנו לנכרי, שמע מינה דמותר ליהנות מגיד הנשה, וקשיא לרבי אבהו.

ומשנינן: **קסבר רב אבהו**: הרי התירה התורה להנות מן הנבילה, כדכתיב "לגרך אשר בשעריך תתננה ואכלה". **וכשהותרה נבילה, היא וחלבה וגידה** הותרה. שאף הם נכללים עמה וקרויים נבילה.

וכיון שמצינו שהתירה התורה את גיד הנבילה בהנאה, אף גיד של כשירה הותר בהנאה [שהרי בהכרח, "לא יאכלו" דכתיב בגיד משמעותו אכילה בלבד. שגיד נבילה מותר בהנאה. **מהרש"א**].

ושוב מקשינן: והרי מצינו מחלוקת בגיד הנשה שנתבשל עם בשר, האם הוא אוסרו או לא. חד אמר, יש בגיד טעם כבשר, לפיכך הוא אוסר את הבשר משום שהוא נותן בו טעם, וטעם כעיקר. וחד אמר, אין בגיד משום נותן טעם, ואינו אוסר את הבשר.[491] **הניחא למאן דאמר "יש בגידין בנותן טעם"**, שפיר יש לומר דהוא בכלל נבילה. ואף הוא בכלל היתר הנאה דנבילה.

אלא למאן דאמר "אין בגידין בנותן טעם"

- **מאי איכא למימר**? והרי כיון שאין בו טעם בשר, אלא הוא כעצמות, שהן עץ בעלמא, אין הוא בכלל הנבילה. ומהיכי תיתי שהותר עמה בהנאה? ומשנינן: **מאן שמעת ליה דאמר "אין בגידין בנותן טעם"**? - הלא **רבי שמעון** הוא דאמר כן.

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

ורבי שמעון פוטר לגמרי.

מאכילת בהמה טמאה הוא פטור, משום דקסבר "אין בגידין בנותן טעם". והרי הוא כעץ בעלמא, ואינו בכלל איסור אכילת טמאה.

[491] ולא פליגי במציאות. שהרי אפשר לבדוק זאת על ידי קפילא נכרי. אלא ודאי בגיד עצמו ליכא טעם, אלא בקנוקנות שלו. ונחלקו אם אף הקנוקנות בכלל איסור הגיד, או לא. **מהר"ם חלאווה** בשם **הרשב"א**. מיהו **הרשב"א** עצמו כתב בחולין צב ב, באופן אחר. שודאי יש בגיד טעם קלוש. אלא שנחלקו אי נחשב טעם זה בכלל טעם.

ומשום גיד הנשה הוא פטור, דקסבר לא הזהירה התורה על גיד הנשה אלא בבהמה טהורה שבשרה מותר באכילה. דמדכתיב "לא יאכלו את גיד הנשה", משמע הא את הבשר אכול. אבל בבהמה טמאה שאף בשרה אסור, [493] לא הזהירה התורה על גידה. [492]

ורבי שמעון, **הכי נמי דאסר** גיד **בהנאה**, משום שאינו בכלל היתר הנבילה.

וכדתניא: **גיד הנשה מותר בהנאה - דברי רבי יהודה**. ולשיטתו אזיל, ש"יש בגידין בנותן טעם". הלכך כשהותרה הנבילה, אף הגיד נכלל עמה. [494]

ורבי שמעון אוסר את הגיד בהנאה. דכל היכא דכתיב "לא יאכלו" אף איסור הנאה במשמע. וכיון ד"אין בגידין בנותן טעם", אין הגיד נכלל בהיתר הנאה דנבילה. [495]

ותו מקשינן: **והרי דם**, **דרחמנא אמר** ביה "**כל נפש מכם לא תאכל דם**", ואפילו הכי הוא מותר בהנאה.

וכדתנן: **אלו ואלו** [שירי הדם של חטאות הפנימיות ושל חטאות חיצוניות] נשפכים על היסוד הדרומי של המזבח, ויורדים מן היסוד לרצפה דרך שני נקבים קטנים, **ומתערבין באמת** המים שהיתה עוברת בעזרה, **ויוצאין לנחל קדרון**.

---

[492] וכן פסק הרמב"ם בפרק ח ממאכלות אסורות הלכה ה. אלא שבפרק ו פסק דהאוכל גיד הנשה של נבלה וטרפה לוקה שתים. וכבר תמה עליו **הרשב"א** [חלק ד תשובה פט], דהרי אית ליה דאין בגידין בנותן טעם. וכן תמהו **האחרונים** מה בין נבילה לטמאה. וכתבו ליישב, דמאחר ואסרה התורה את גיד הנבילה באיסור גיד, הרי הוא נחשב משום זה לאוכל על אף דבעלמא אינו חשוב אוכל. ואם כן, אף משום נבילה חייבים עליו. אבל גיד טמאה שאינו נאסר באיסור גיד, אף איסור טמאה אין בו, משום דלא חשיב אוכל. ויעוין **בשער המלך** שם, ו**בכרתי ופלתי** סימן סה, ו**במנחת חינוך** מצוה רפא.

[493] **רש"י**. ומשמע דהוא משום דלא חל כלל איסור נבילה על הגיד, ולכך אינו בכלל היתר הנאה דנבילה. אבל **הרמב"ם** פסק בפרק ח ממאכלות אסורות הלכה ו, דהאוכל גיד הנשה של נבילה לוקה שתים. ואף דאית ליה דאין בגידין בנותן טעם [ויעוין בטעמו בהערה 9]. וצריך עיון, איך יפרש קושית הגמרא? ויש לומר, שיפרש כמו שכתב רבינו חננאל, דאי אין בגידין בנותן טעם לא קרינן ביה "לגר אשר בשעריך תתנה ואכלה". משום שלגבי הגר אין חשובה אכילת הגיד לאכילה. ורק בישראל החשיבתה התורה באכילה להתחייב עליה. **קהלות יעקב**.

[494] וכן פסק **הרמב"ם** בפרק ח שם, הלכה יד. והביא **הרא"ש** בפרק גיד הנשה, שהשיבו עליו **חכמי לוניל**, הרי מבואר כאן, דלמאי דקיימא לן "אין בגידין בנותן טעם", אסור הגיד בהנאה, לשיטת רבי אבהו. אלא שכבר הביא **המגיד משנה** שם בשם **הרמב"ן**, דהא דתליא הכא ב"יש בגידין בנותן טעם", אינו אלא לרוחא דמילתא. ו**בר"ן** מבואר, דאליבא דאמת סמכינן על הקל וחומר מחלב, המובא בסוף סוגיין. שאם חלב החמור הותר בהנאה, כל שכן גיד. עוד כתב לבאר **הקובץ שיעורים**, על פי מה שכתב **הרמב"ם בספר המצוות**, דאחר דקיימא לן דכל היכא דכתיב "לא תאכל" אף הנאה במשמע, שמע מינה דאף האכילה אסורה משום ההנאה שבה. ואם כן, הוא הדין לשאר הנאות. ולפי זה, בגיד לא שייך האי טעמא. שהרי אם אין בו נותן טעם, בהכרח דאיסור אכילתו אינו משום הנאת האכילה. הלכך אין לנו לומר דאף שאר הנאות אסורות בו. עוד כתב **האור שמח**, דהא דלא פסק הרמב"ם כסוגיא דידן, הוא לשיטתו [הובאה בהערה 9] דגיד נבילה אסור משום נבילה, אף למאן דאמר אין בגידין בנותן טעם. ויעוין **בשפת אמת**, ו**באבי עזרי** פרק א מאבות הטומאות הלכה ז.

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

ונמכרים דמים אלו **לגננין** [בעלי גינות] כדי **לזבל** בהם את גינותיהם. מיהו אסור להנות מהדם בלא דמים, מפני שהוא ממון הקדש. **ואם** נהנו ממנו בלא דמים, **מועלין בו**. [496] קתני מיהת, כי דם מותר בהנאה. וקשיא לרב אבהו דאמר "כל מקום שנאמר "לא יאכל" "לא תאכל" "לא תאכלו", אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע". [497]

ומשנינן: **שאני דם**, **דאיתקש למים**. **דכתיב** ביה "**על הארץ תשפכנו כמים**". **מה מים מותרין** בהנאה, **אף דם מותר** בהנאה. [498] ושוב מקשינן: **ואימא** שהדם הוא **כמים המתנסכים על גבי המזבח**, שהם אסורים בהנאה לפי שנתקדשו בכלי שרת, וקודש הם. ושוב לא מצית למילף מהאי קרא שהדם מותר בהנאה [**תוספות**].

אמר רבי אבהו: "תשפכנו **כמים**" כתיב. משמע דאיתקש **לרוב מים** המותרים בהנאה.

ושוב מקשינן: **מידי** "**רוב מים**" **כתיב** בקרא? דלמא במים המתנסכים מישתעי קרא.

אלא אמר רב אשי: מדכתיב "תשפכנו כמים", משמע דהוא **כמים הנשפכים**. דהיינו מי חולין המותרים בהנאה. **ולא כמים הניסכין** על המזבח.

ותו מקשינן: **ואימא** שדם הוא **כמים הנשפכין לפני עבודה זרה**, שהם אסורים בהנאה, משום תקרובת עבודה זרה.

ומשנינן: **התם** [במים הנשפכין לפני עבודה זרה] **נמי ניסוך איקרי**, ולא שפיכה. **כדכתיב** "**ישתו יין נסיכם**".

דף כב:

והוינן בה: **ולחזקיה**, דסבר דכל היכא דכתיב "לא תאכל", אין איסור הנאה במשמע, הרי בלאו הכי אין לאסור דם בהנאה. ואם כן, **למאי הלכתא איתקש הדם למים**?

ומשנינן: הוקש הדם למים, **לכ**הא דאמר **רבי חייא בר אבא**.

---

[496] ואינו אלא מדרבנן. אבל מדאורייתא, אין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו. ופלוגתא היא במעילה, לאחר שיצא הדם לנחל קדרון. אבל קודם זריקה, אפילו מדרבנן אין מועלין בו. **תוספות**.

[497] ומדלא משני "כשהותרה נבילה הותר אף דמה", משמע דדם אינו בכלל נבילה. וקשה, הא בשבת עז א אמרו בית הלל, דדם נבילה מטמא ברביעית, משום שיכול לקרוש ולעמוד על כזית. אלמא, הדם הרי הוא כבשר. ויש לומר, דמקרא מרבינן לה התם. והא דבעינן רביעית, מסברה הוא. וכן אשכחן קרא גבי דם השרץ, שמטמא כבשרו [מעילה יז א]. **תוספות**. וה**ראשונים** בסוגיין כתבו איפכא. והוכיחו דדם אינו כבשר מעדותו של רבי יהודה בן בתירה [עדיות פרק ח משנה א], דדם נבילות טהור. ואף ה**רמב"ם** פסק להלכה כוותיה. וה**ראב"ד** בעדיות [שם] כתב, דאף לבית הלל אין טומאת דם הנבילה אלא מדרבנן. ולפי דבריו נתיישבה קושית ה**תוספות** הנ"ל. עוד יעוין ב**פני יהושע** שכתב ליישב קושית **תוספות**, דכיון דדם הוי משקה, אין הוא נכלל בהיתר ד"תתננה ואכלה". משום דלאו בר אכילה הוא. וכמו שכתב ה**ר"ן** בחולין לענין דם דבן פקועה, שלא נכלל בהיתר ד"כל בבהמה תאכלו". ובעיקר קושית **תוספות**, תמה ב**הגהות רבי אלעזר משה הורוויץ**, היכן מצינו בדם נבילה שאסור משום דם. והא כל זמן שלא פירש לא נאסר אף באכילה. ומשפירש, שוב אינו בכלל נבילה.

[498] ואף על גב דדם קדשים לא איתקש למים [משום שאינו נשפך כמים], מכל מקום, כיון דדם חולין מותר בהנאה, ו"לא תאכל" דידיה אינו כולל הנאה, הוא הדין לדם קדשים. ואף על גב דתרי לאוי נינהו, גילוי מילתא בעלמא הוא. **תוספות**.

דקיימא לן: אין האוכלין מקבלים טומאה אלא אם הוכשרו תחילה על ידי נתינת משקים עליהם. ואף הדם הוא אחד מז' משקין המכשירים את האוכלין.

ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: מנין לדם קדשים שאינו מכשיר את האוכלין לקבל טומאה? - **שנאמר** בדם, "**לא תאכלנו, על הארץ תשפכנו כמים**". ודרשינן, דוקא **דם שנשפך כמים, מכשיר**. אבל דם הקדשים **ש**מתקבל בכלי כדי לזורקו על המזבח **ואינו נשפך כמים**, לא הוקש אליהם, **ואינו מכשיר** את האוכלין כמים.

ותו מקשינן: **והרי אבר מן החי, דכתיב** ביה "**לא תאכל הנפש עם הבשר**", ואפילו הכי הוא מותר בהנאה.

וכדתניא: רבי נתן אומר: מנין שלא יושיט אדם כוס יין לנזיר, ולא יושיט אבר מן החי לבני נח? - **תלמוד לומר: "לפני עור לא תתן מכשול"**! וכיון שאף בן נח מוזהר על אבר מן החי, אם הוא מושיט לו אותו, הרי הוא מכשילו בכך. [499]

ומדקתני בטעמא דמילתא, דהוא משום "לפני עור", ולא משום דחשיב הנאה, משמע **הא** הנאה אחרת כנתינה **לכלבים**, שאין בה משום "לפני עור", **שרי**.

אלמא, אבר מן החי מותר בהנאה. וקשיא לרבי אבהו דאמר, דכל היכא דכתיב "לא תאכל", אף איסור הנאה במשמע.

[ואף שמהסוגיא בעבודה זרה מוכח דאיירי באבר מן החי של הנכרי, [500] מכל מקום אית בזה הנאה. ולא מיבעיא היכא דנוטל שכר על ההושטה, אלא אפילו במושיט בחנם. משום שהגוי מחזיק לו טובה על כך. [502] ונמצא דנהנה מחמת האיסור. [501] תוספות].

---

[499] בלאו ד"לפני עור" כלולים שני ענינים. גם דין כללי שלא להכשיל את חבירו, ואף לא להשיא לו עצה שאינה הוגנת. וגם שלא להביא לידי כך שייעשה איסור על ידי אחר. ומסתבר, דלענין נכרי אינו נוהג אלא הדין השני. אבל הדין הראשון אינו נוהג אלא לישראל. וככל הדינים שבין אדם לחבירו כגון "לא תגזול" וכדומה, שאינן נוהגין אלא לגבי ישראל. ודלא כמו שכתב המנחת חינוך דגם איסור עצה שאינה הוגנת שייך אף לנכרי. **קובץ שיעורים**.

[500] ויעוין **במהרש"א** שנתפלא בדבריהם, שלא מצינו התם דבשל נכרי איירי. אלא דייק מ"לא יושיט" דאיירי בתרי עברי דנהרא. אלא דה**תוספות** התם הוכיחו כן, מהא דקאמר התם, דבחד עברא דנהרא אין משום "לפני עור". משום ד"אי לא יהיב ליה, שקיל איהו". ומשמע דבשל נכרי איירי. ואפשר דאף הכא נתכונו לזה. ויעוין **בפני יהושע**.

[501] והקשה ה**שב שמעתתא** [שמעתא א פרק ב] מהא דאיתא בסוף פרק קמא דקידושין, דערלת חוץ לארץ, כיון דספיקה מותרת, מותר ליתן לחבירו ממנה, אף שאצלו היא ודאי ערלה, כיון דלחבירו הויא ספק. ולפי מה שכתבו הכא, דאף כשנותן בחנם חשיבא הנאה, יאסר לו ליתן לחבירו מצד איסור הנאה דערלה. שהרי לגביו היא ודאי איסור. ויש ליישב, הא קיימא לן "דבר שאין מתכוין מותר". ולפי זה, אם אינו מתכוין לטובת הנאה, אינו עובר משום איסורי הנאה. אלא שליתן לנכרי ממה נפשך אסור. שאם מתכוין לטובת הנאה, עובר משום איסור הנאה. ואם מתכוין ליתן בחנם לגמרי, הרי עובר משום "לא תתנם". **אבני נזר**, אורח חיים סימן שכו.

[502] ואף דהחזקת הטובה אינה בשביל גוף האיסור, אלא בעבור הטירחה, מכל מקום אם לא האבר לא היה משתכר בטירחה. ואף זו חשיבא הנאה מהאבר. **קובץ שיעורים**. עוד כתב, דמדבריהם מוכח דהנאה זו אסורה מדאורייתא. ודימה זאת למכירת איסורי הנאה. שהרי אף התם הדמים שמקבל אינם דמי האיסור. שהרי איסורי הנאה אינם ממון, וכמו שכתב הר"ן בקידושין בשם **הירושלמי**. ומכל מקום אסור למוכרן מן התורה, מאחר שסוף סוף משתכר דמים מחמתם [מיהו, ה**שפת אמת** כתב דאין איסור זה אלא מדרבנן]. אלא שה**רא"ש** בנדרים פירש,

ומשנינן: **שאני אבר מן החי דאיתקש לדם. דכתיב** "**רק חזק לבלתי אכול הדם, כי הדם הוא הנפש**". ו"נפש" היינו איסור אבר מן החי, כדכתיב ביה "לא תאכל הנפש עם הבשר". וכשם שהדם מותר בהנאה, אף אבר מן החי הוקש אליו להתירו בהנאה.

והוינן: **ולחזקיה**, דלית ליה הא דרבי אבהו, הרי בלאו הכי אין לאסור אבר מן החי בהנאה. ואם כן, **למאי הלכתא איתקש אבר מן החי לדם**?

ומשנינן: **אמר לך** חזקיה, לא אבר מן החי איתקש לדם, אלא איפכא.

דם הוא דאיתקש לאבר מן החי.

מה אבר מן החי אסור באיסור "אבר מן החי", **אף דם מן החי אסור** באיסור "דם", שהוא בכרת.

כי מה שכתוב בדם "רק חזק לבלתי אכול את הדם", אין לנו כרת אלא בדם היוצא בשעת שחיטה. שהרי המשך הוא לפסוק הקודם שנאמר בו "וזבחת מבקרך ומצאנך". ובא היקש זה ללמד, שאף דם שהקיזו מן הבהמה בחייה אסור באיסור כרת. דומיא דאיסור "אבר מן החי", שאף הוא אמור באבר שנחתך מן הבהמה בחייה.

ואי זה דם מן החי האסור באיסור כרת?

זה דם הקזה שהנפש יוצאה בו!

שארבעה מיני דם יש בדם הקזה. הדם הראשון שיוצא בהקזה הוא שותת. ואחריו יוצא הדם בקילוח. ואחר כך הוא משחיר, ואחר כך הוא שוב שותת. וכל זמן שהדם מקלח, הוא הדם שהנשמה יוצאת בו, ואסור באיסור כרת. אבל שאר הדם אינו אלא באיסור לאו.

ותו מקשינן: **והרי שור הנסקל, דרחמנא אמר** ביה "**לא יאכל את בשרו**", ואפילו הכי לא שמעינן מזה שהוא אסור הנאה. אלא צריך קרא אחרינא לאוסרו בהנאה.

וכדתניא: **ממשמע שנאמר** "**סקול יסקל השור**". וכי **איני יודע שהיא נבלה, ונבלה אסורה באכילה**?!

ומה תלמוד לומר "**לא יאכל** את בשרו"? והרי פשיטא שהוא אסור משום נבלה.

אלא **מגיד לך הכתוב, שאף אם שחטו לאחר שנגמר דינו** לסקילה, גם כן **אסור** הוא באכילה.[503]

דהיא איבעיא התם, אי מותר למכור איסורי הנאה לכתחלה. ולדבריו תיקשי, איך ילפינן היתר הנאה בנבילה, ממה שהתירה התורה למוכרה לנכרי. ותירץ, דהראיה היא מהא דקרייה רחמנא "מכירה". אלמא, לאו איסור הנאה היא.

[503] וקשה למה לא מני לה בהדי ג' כתובין, שאף על פי שנעשית מצותן אסורים [ולא קשיא אלא לשיטת תוספות דמדמי ענין נעשה מצותו דקדשים לכל איסורי הנאה, ויעוין לקמן כו א הערה 8]. **רש"ש**. ויש ליישב, דלא שייך היתר דנעשית מצותו אלא כשהדבר מצד מצבו השתא, אין בו סיבה לאוסרו. וכגון דם קדשים, דשוב אין בו צורך לגבוה. או איסורי הנאה שנשרפו, שאין הם עתה אותו החפצא שאסרתו תורה. ולא באנו לאוסרו אלא מצד דין האיסור שחל בו מקודם. ועל זה אמרינן, דאחר שנעשית מצותו, פקע איסורו. אבל שור הנסקל, יש לו להיאסר

אין לי אלא שהוא אסור **באכילה**.
בהנאה מנין שהוא אסור?
תלמוד לומר: "**ובעל השור נקי**"!
ומאי משמע מהאי לישנא שהוא אסור בהנאה? **שמעון בן זומא אומר**: "נקי" משמע שאין לו שום הנאה מהשור. **כאדם שאומר לחבירו: יצא פלוני נקי מנכסיו, ואין לו בהם הנאה של כלום**. וכן הוא בשור הנסקל, שאין לבעליו בו שום אפשרות של הנאה.
ואסקינן לקושיין: טעמא דאסרינן בהנאה, אינו אלא משום דכתב רחמנא "ובעל השור נקי". אבל בלאו הכי היה מותר בהנאה. אלמא, **דאי מ"לא יאכל**" גרידא, רק **איסור אכילה** הוה **משמע**. אבל **איסור הנאה לא** הוה **משמע**. וקשיא לחזקיה דאמר, ד"לא יאכל" משמע אף איסור הנאה. וכל שכן דקשיא לרבי אבהו דאמר, דבין "לא יאכל" ובין "לא תאכל", משמע איסור הנאה. [504]
ומשנינן: **לעולם** "**לא יאכל**", בין **איסור אכילה** ובין **איסור הנאה משמע**. ומדכתיב כן בשור הנסקל, ודאי שמעינן דבשרו אסור אף בהנאה. והא דאיצטריך למיכתב "**ובעל השור נקי**", לאסור **הנאת עורו הוא דאתא**. **ואיצטריך** קרא לאסור את עורו. משום **דסלקא דעתך אמינא** "**לא יאכל את בשרו**" **כתיב**. **בשרו אין** [אסור בהנאה], אבל **עורו לא** יאסר. [505]
קא משמע לן קרא, דאף עורו אסור.
והוינן בה: **ולהנך תנאי דמפקי ליה להאי קרא** ד"בעל השור נקי" **לדרשא אחרינא**, לשור תם שהרג אדם, לפטור את בעליו **מחצי כופר**, או לשור תם שנגח אשה הרה ויצאו ילדיה, שפטור בעליו מחצי **דמי וולדות** [ואין חיוב חצי נזק בתם אלא בשור שנגח שור] - לאסור **הנאת עורו**, **מנא להו**?
והרי קרא ד"לא יאכל" לא כתיב אלא לגבי בשרו.
ומשנינן: הנאת עורו **נפקא להו**, מדכתיב "לא יאכל **את בשרו**". דמ"את" מרבינן אף **את הטפל לבשרו**, דהיינו עורו.

מצד דאף השתא הוי שור הנסקל. **קובץ שיעורים**. ועל פי סברה זו כתב נמי ליישב, למה חמץ שביטלו לא ניתר מחמת שנעשית מצותו.

[504] **רש"י**. ולולא דבריו היה מקום לומר, דלא קשיא אלא לחזקיה. אבל לרבי אבהו לא קשיא. דנהי דאם שחטו איכא ביה לאו מחודש באכילה, והוא הדין להנאה, אבל אם סקלו כדינו אפשר דלית בה באכילה אלא לאו דנבילה, ויהיה מותר בהנאה ככל נבילה. ולהכי איצטריך קרא ד"בעל השור נקי". **שפת אמת**.

[505] ומדברי **התוספות** משמע, דסליק אדעתין דמיעוטא הוא. אבל **הרא"ה** [הובא **בשיטה מקובצת** קמא מא א] כתב דמסברה הוי אמרינן כן. דלא שייך לאסור עור בהנאה משום "לא יאכל", שהרי אינו בר אכילה.

ואידך תנא, דנפקא לאסור את הנאת עורו מ"בעל השור נקי", לא משמע ליה הך דרשה ד"את הטפל לבשרו". משום ד"**את**" **לא דריש**.

כדתניא: שמעון העמסוני - ואמרי לה נחמיה העמסוני - היה דורש כל "אתים" שבתורה! וכל מקום שכתוב בו "את", היה מרבה ממנו דבר כלשהו.

כיון שהגיע ל"את ה' אלקיך תירא", [506] **פירש!** משום שאמר: וכי מה אפשר לרבות ולכלול עם יראת ה'?!

אמרו לו תלמידיו: רבי, כל "אתים" שדרשת, מה תהא עליהן?!

אמר להם: כשם שקבלתי שכר על הדרישה, כך **אני מקבל שכר על הפרישה**. [507] וחזר בו מכל הריבויים שריבה מכל "את" שבתורה.

עד שבא רבי עקיבא ודרש: "את ה' אלהיך תירא" - לרבות תלמידי חכמים. ללמד שיהא מורא רבך עליך כמורא שמים.

והאי תנא דלא דריש "את הטפל לבשרו", סבר לה כשמעון העמסוני, דאין לרבות מ"את" שום דבר.

ותו מקשינן: **והרי ערלה, דרחמנא אמר בה "ערלים לא יאכל"**, ולא משמע מזה איסור הנאה. אלא איצטריך קרא אחרינא לאוסרה בהנאה.

וכדתניא: כתיב "**ערלים לא יאכל**". **אין לי אלא איסור אכילה. מנין שאף לא יהנה ממנו, ושלא יצבע בו** [וכגון בקליפי אגוזים של ערלה, שאף הם אסורים משום ערלה, לפי שהם שומרים לפרי], **ושלא ידליק בו** [בשמן של ערלה] **את הנר**. [508]

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

[ואף שצביעה והדלקה בכלל הנאה הן, איצטריך קרא בפני עצמו לאוסרם, וליכא למילף להו משאר הנאות. דסלקא דעתך דצביעה אינה הנאה גמורה. כיון שאינה עשויה אלא

---

[506] אבל כשהגיע ל"ואהבת את ה' אלקיך", לא פירש. משום דההוא "את", שפיר מתוקמא בתלמידי חכמים. שהשווה את אהבתם לאהבת המקום. אבל יראת שכר ועונש לא שייכת אלא מהקדוש ברוך הוא. ומה שלא פירש ב"ויראו העם את ה'", היינו משום דאתא לרבויי שם "אלקים". **מהרש"א** בשם **הגאון מהר"ש מפראג**.

[507] שכשם שקבלתי שכר על שהרביתי את כבוד התורה בכך שהוכחתי שאין בה שום אות מיותרת, כן אקבל שכר על הפרישה. שאף בה יש כבוד שמים. שאין להשוות שום דבר לאהבת השם. ורבי עקיבא לא חש לזה. משום שכבוד תלמידי חכמים אף הוא בכלל כבוד המקום ותורתו, שהם לומדים אותה. **מהרש"א** קידושין נז א.

[508] ואף למאן דאמר לקמן "אין שבח עצים בפת", משום שהאש באה מהמשהו הנשרף שכבר אינו בעין, שמן שאני. דעדיין הוא בעין בשעת ההדלקה. **תוספות**. ויעוין **במאירי** שתירץ באופן אחר.

[509] **ורבינו דוד** הביא בשם **רבינו תם**, דסליק אדעתין דצביעה מותרת, משום שמיני הצובעים, המשקה היוצא מהם אינו אלא זיעה בעלמא, ולא חשיב כגוף הפרי, וכדלקמן כה ב. [ותוספות בבבא קמא קא ב כתבו, דבכהאי

לחזותא בעלמא. [509] וכן הוה אמינא דהדלקה מותרת, משום שמצותה בשריפה. והנאת ההדלקה היא אגב ביעורה. תוספות].

ומסקינן לקושיין: **טעמא** דאסרינן ערלה בהנאה, אינו אלא משום **דכתב רחמנא** ג' פעמים, "**וערלתם**" "**ערלתו**" "**ערלים**".

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

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

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

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

ומשנינן: מיבעי לה ל"לכם", **לכדתניא**: "**לכם**", **לרבות את** האילן **הנטוע לרבים**, כגון אילנות הנטועים באמצע הדרך לצורכי העוברים ושבים, [511] שאף הוא אסור משום ערלה.

גוונא לעולם מותר מן התורה. אלא בהכרח איירי בצבע בממשות הפרי. או דמי הקליפין לא נתמעטו, וחמירי ממי הפירות. ובהבערה סליק אדעתין דתהיה מותרת, משום שאין דרך השמן בהדלקה אלא באכילה]. אבל ה**תוספות שאנץ** הביא בשם **רבינו תם**, דאתי לרבות איסור צביעה אף בפירות שאין דרך הנאתם בצביעה, כגון תותים ורמונים. ובהבערה קא משמע לן, דאסורה אף בשמן שאינו עומד להדלקה]. וכן הביאו ה**תוספות** משמו בבבא קמא קא א. מיהו, אי הוי שלא כדרך הנאה כלל אף בערלה מותר, כדאיתא לקמן כה ב. ובירושלמי בפרק ג דערלה איתא, דשלא כדרך הנאה בערלה, נהי דלאו ליכא, אבל איסור עשה איכא. ונראה דמפרש נמי דצביעה והדלקה היינו שלא כדרך הנאתן. ואית ליה דכל דאיתרבי מ"ערלים" אינו אלא עשה [ודלא כמו שכתבו ה**תוספות** שם]. **פני יהושע**.

[510] **רש"י**. והקשו **תוספות** לפירושו, מהא דתנן שם לחוד, "הנוטע ברשות הרבים חייב בערלה". ומשמע דלא פליג רבי יהודה בזה [ולהמבואר בהערה קודמת בשם ה**פני יהושע**, אתי שפיר]. לכך פירשו, דאיירי בנוטע ברשות היחיד לצורך הרבים. דהיינו שמפקירים לרבים [**ר"ן**]. ופליגי בנטיעה השייכת לרבים, ונמצאת ברשות היחיד. ומשמע מדבריהם, דדוקא בהכי פליגי. אבל אם נטע לרבים ברשות הרבים, לכולי עלמא מותר. וכן איתא ב**ירושלמי** [ערלה פרק א הלכה ב] על פי ה**פני משה** שם. אבל מדברי ה**ראשונים** בסוגיין משמע, דהכל תליא בבעלים. אם הם יחיד או רבים.

[511] **רש"י**. ומדברי ה**ראשונים** נראה שהבינו בדבריו דמיירי אף בנטיעה של יחיד ברשות הרבים. והכל תליא במקום הנטיעה. מיהו, מדברי **רש"י** לפנינו משמע, דלא התיר רבי יהודה אלא בדאיכא תרתי. גם שנטע לצורך רבים, וגם שנטעו ברשות הרבים. ויעוין ב**פני יהושע**.

[512] והקשה ה**ר"י מקורביל**, ליכתוב קרא תרי "ערלים" בלבד. ונילף מ"לא יאכל", הנאה, ומתרי "ערלים" צביעה והדלקה. וממילא נדע, ד"לכם" לא אתא להתיר אחד מהם, אלא להביא נטוע לרבים. דאי למעט חדא מינייהו, לא ליכתוב "לכם", ותיסגי בחד "ערלים". ו**רבינו פרץ** תירץ, דאף אי דרשינן "לכם" לנטוע לרבים, אכתי הוה ממעטינן

[510] ומרבינן ליה מ"לכם", דמשמע לשון רבים. [512] **רבי יהודה אומר**: "לכם", **להוציא את הנטוע** (תחילת העמוד) **לרבים**. שאין איסור ערלה אלא בנטיעת יחיד. ובסמוך מפרש לה.

דף כג.

ומפרשינן: **מאי טעמא דתנא קמא** דדריש "לכם" לרבות? - משום **דכתיב** ברישא דקרא "**ונטעתם** כל עץ מאכל". והאי לישנא, ציווי **ליחיד משמע**. אבל **לרבים לא משמע**. משום דאין דרך רבים לנטוע. אלא לכל יחיד ויחיד בפני עצמו קאמר "ונטעתם". ומד**כתב רחמנא** "**לכם**", שמע מינה **להביא את הנטוע לרבים**, שאף הוא אסור משום ערלה.

ורבי יהודה סבר, "**ונטעתם**" דכתיב ברישא דקרא, **משמע בין לרבים ובין ליחיד**. ואף "**לכם**", **בין יחיד ובין רבים משמע**. **והוי ריבוי אחר ריבוי**. **ואין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט**. הלכך ממעטינן נטיעת רבים מאיסור ערלה.

ותו מקשינן: **והרי תרומה**, **דרחמנא אמר** בה "**וכל זר לא יאכל קדש**", וקיימא לן דהתרומה מותרת לישראל בהנאה.

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

ותנן: **מערבין** עירובי תחומין **לנזיר ביין**. ואף שהיין אסור לנזיר בשתיה, מהני עירובו. דכיון שהוא יכול לישאל על נזירותו ולהיות שוב מותר ביין, שפיר חשיב היין כסעודה הראויה לו.

וכן מערבין **לישראל בתרומה**. ואף שהיא אסורה לו באכילה, מהני לו העירוב. הואיל ויכול לישאל עליה, ואיגלאי למפרע דתרומה בטעות היתה, ויחזור הכל להיות טבל. ושוב יתרום חלק ממנה, והשאר יהיה ראוי לאכילה. ונמצא דהיא סעודה הראויה לו. [513] ואף שלמעשה לא נשאל עליה, ועדיין תרומה היא, מותר לו לערב בה, על אף שהוא נהנה ממנה. שהרי היא מתירה לו ללכת בשבת אלפים אמה נוספות. [514] אלמא, התרומה

מיניה הדלקה. משום דהכי משמע פשטיה דקרא. ויעוין **בר"ן** שכתב, דלא אתי שפיר אלא לרבי אבהו. אבל לחזקיה דליף איסור הנאה ממשמעות ד"לא יאכל", לא הוה ממעטינן מ"לכם" שום הנאה. והסיק, דיאמר לך חזקיה, דהך ברייתא אזלא כרבי יוסי הגלילי, דלא סבירא ליה כוותיה, כדאיתא לקמן. ויעוין עוד ב**מהרש"ל ומהרש"א**.

[513] **רש"י**. ושם מבואר, דלא בעינן להאי טעמא, אלא לסומכוס דאית ליה דאין מערבין לישראל בתרומה. אבל לרבנן, היינו טעמא, משום דאף על גב דלא חזי להאי [לנזיר] חזי להאי [לשאר אדם]. **מהרש"א**. ונראה, דלרש"י, למסקנת הגמרא התם, אף לפי רבנן לא הוה סגי במה דחזי לאחריני, אם לא דאפשר בשאלה. אלא דבלא דחזו לאחריני, לא הוי מהני מה דאפשר בשאלה. שאם לפי המצב דהשתא אינו ראוי לשום אדם, הרי הוא איסור חפצא. ולא מהני הואיל אלא באיסור גברא. **אחרונים**.

[514] ולא פריך אלא למאן דאמר "מערבין אף לדבר הרשות". אבל למאן דאמר "אין מערבין אלא לדבר מצוה", לא פריך מידי. שהרי מצוות לא ליהנות ניתנו. **תוספות**. ויעוין **באחיעזר** [חלק ג סימן פא] שהקשה, הא אף להך מאן

מותרת בהנאה, על אף דכתיב בה "לא יאכל". וקשיא לרבי אבהו דאמר דכל היכא דכתיב כן, אף איסור הנאה במשמע.

אמר רב פפא: **שאני התם** בתרומה, **דאמר** בה **קרא**, "ונחשב לכם **תרומתכם**". ומדקרי לה "תרומתכם", משמע **דשלכם תהא** ליהנות ממנה! והאי קרא כתיב בתרומת מעשר. אלא שאף תרומה גדולה הוקשה אליה בהאי קרא, כדכתיב "כדגן מן הגורן", דהיינו תרומה גדולה.

והוינן: **ואידך** [חזקיה] דלא משמע מ"לא יאכל" אף איסור הנאה, למאי איצטריך ליה "תרומתכם"? והרי בלאו הכי אין לנו סיבה לאסור את התרומה לזר בהנאה.

ומשנינן: "**תרומתכם**" **דכל ישראל קאמר**! ולא אתי לשום דרשה, אלא דרך הכתוב לדבר כן.

[ולאו דוקא כל ישראל. דהרי בתרומת מעשר מישתעי קרא, שהלויים מפרישים אותה].

ותו מקשינן: **והרי נזיר**, **דרחמנא אמר** בו "**מחרצנים ועד זג לא יאכל**", ואפילו הכי מותר לו היין בהנאה.

וכדתנן: **מערבין לנזיר** עירובי תחומין **ביין**. ואף שהוא נהנה מהיין בכך שמערב בו. אלמא, הוא מותר בהנאתו. וקשיא לרבי אבהו.

אמר מר זוטרא: **שאני התם** בנזיר, **דאמר קרא** "כל ימי **נזרו**". דמשמע, אף היין האסור לו משום נזירות, **שלו יהא** להנות בו.

רב אשי אמר: מהכא משמע דמותר לו היין בהנאה. דכתיב "**קדוש יהיה**, **גדל פרע שער ראשו**". ודרשינן, **גידולו** [שער ראשו] **קדוש** להיאסר בהנאה, והרי הוא טעון שריפה. כדכתיב ביה, "ונתן על האש אשר תחת זבח השלמים". אבל **אין דבר אחר** האסור משום נזירות [כגון יין] **קדוש** ליאסר בהנאה.

ותמהינן: ומהיכי תיתי דרק השער אסור בהנאה? **מידי** "**ואין דבר אחר** קדוש" **כתיב**?!

ומסקינן: **אלא מחוורתא כדאמר מר זוטרא**, ד"נזרו", משמע שלו יהא ליהנות בו.

ותו מקשינן: **והרי חדש** קודם זמן הקרבת העומר, **דרחמנא אמר** ביה "**לחם קלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה**". ואפילו הכי הוא מותר בהנאה.

וכדתנן: אף שאסור לקצור את התבואה קודם קצירת העומר, שהרי כתיב בעומר "ראשית קצירכם, אבל **קוצר** האדם **לשחת** [תבואה שאינה גמורה]. שעדיין היא עשב, ולאו קציר הוא.

דאמר קשיא. שהרי איסורי הנאה אינם שלו. ואין אדם מערב בדבר שאינו שלו. וכבר עמד ה**בית הלוי** [חלק א סימן מח] בקושיה זו. וכתב, דכיון שיש לו היתר על ידי שאלה, שוב מיקרי שלו.

ואף חטים גמורים הוא קוטף, **ומאכיל** אותם **לבהמה**. אלמא, מותר החדש בהנאה. וקשיא לרבי אבהו.

אמר רב שמעיה: **שאני התם** בחדש, **דאמר** ביה **קרא**, "ראשית קצירכם". משמע, דאף קודם העומר, **קצירכם שלכם יהא** ליהנות ממנו. [515]

והוינן: **ואידך** [חזקיה], דלא דריש מ"לא יאכל" לאסור בהנאה, למה לי קרא להתיר את החדש בהנאה?

ומשנינן: "**קצירכם**" **דכל ישראל משמע**. ולא אתיא לשום דרשה, אלא אורחיה דקרא לאישתעויי הכי.

ותו מקשינן: **והרי שרצים**, **דרחמנא אמר** בהם "**שקץ הוא לא יאכל**", ואפילו הכי הם מותרים בהנאה.

וכדתנן: אסור לכתחלה לצוד בעלי חיים טמאים כדי לסחור בהם. אבל **ציידי חיה עופות ודגים שפרסו** מצודה לצורך מינים טהורים, **ונזדמנו להם** בדיעבד **מינין טמאין**, אינם צריכים להפקירם. אלא הם **מותרין למוכרן לנכרים**.

אלמא, מותרים הם בהנאה. וקשיא בין לחזקיה ובין לרבי אבהו. דהא "לא יאכל", לכולי עלמא משמע אף איסור הנאה. [516] ומשנינן: **שאני התם**, **דאמר קרא** "שקץ יהיו **לכם**". דמשמע, **שלכם יהא** להנות מהם.

ושוב מקשינן: **אי הכי**, **אפילו לכתחלה נמי** יהיה מותר לצוד מהם כדי למוכרם [517].

---

[515] ותימא, דבפשטות משמע דקאי "קצירכם" על הקציר שלאחר העומר, שכבר אינו מן החדש. וצריך לומר, דמשמע לגמרא דקאי אעומר גופיה. ושמעינן מהאי קרא, דהוא עצמו מותר בהנאה, על אף שהוא עצמו אסור באיסור חדש, ולא הותר אלא להקרבה. **שפת אמת**.

[516] ולכאורה קשיא, איך תיסק אדעתין שהטמאים אסורים בהנאה. והרי אסרה תורה לחרוש בשור וחמור יחדיו. שמע מינה דבחמור לבד מותר. **שפת אמת**. וסיים שם, דלהמבואר ב**פני יהושע** דלא פריך אלא מדגים, אתי שפיר. [שכתב ה**פני יהושע**, דכל דבר הטעון שחיטה אין בו איסור טמאים מחיים, אלא איסור אבר מן החי המותר בהנאה. אך דבריו צריכים עיון גדול. דהא קיימא לן איפכא, דבטמאים חיים אין נוהג אבר מן החי, אלא איסור טמאים בלבד].

[517] וצריך ביאור, מאי "אי הכי"? הא אף אי לאו חזקיה ורבי אבהו, תיקשי הכי. ויש לומר, דבלאו "לכם" אתי שפיר. דמצינו לומר, דאסרו חכמים למוכרם, אף שאין לו מקור מן התורה. אבל למאי דשנינן שהתירתם התורה בפירוש בהנאה, היכי אסרוהו חכמים. **רבינו פרץ**. [ונראה בכונתו, כיסוד שיסד ה**ט"ז** [יורה דעה סימן קי"ז סק"א] שכל דבר שהתירתו התורה בפירוש, לא מצו חכמים לאוסרו].

[518] ודוקא כשמוכרן לצורך אכילה. אבל למוכרן לשומנן או לעורן, או לצודם כדי ליהנות מהן בעצמו, מותר. **תוספות**. אבל ה**רשב"א** [הובא ב**בית יוסף** שם] פליג בזה. וסבר דדבר שעיקרו לאכילה, אסור בסחורה אף לצורך אחר.

[519] ואיתא ב**ירושלמי**, והרי חמור וגמל [דמותר למוכרם]. ומשני, למלאכתן הן גדלים ! שדוקא במידי דאכילה נאמר האיסור. **תוספות**. ובטעמא דמילתא, הביא ה**בית יוסף** [יורה דעה סימן קיז] בשם ה**רשב"א**, דבמידי דאכילה חיישינן שמא יבוא לאוכלם. ותמה ה**ט"ז** שם [סק"א] בדבריו, הרי מבואר כאן דהאיסור הוא דאורייתא, ולא משום גזירה. ותירץ, דב"לכם" מצינו שהתירתם התורה. וב"יהיו" מצינו שהם אסורים. והרי הדבר מסור לחכמים.

ומשנינן: **שאני הכא** לענין לכתחלה, **דאמר קרא "יהיו"**. [519] דמשמע, **בהוייתן יהו**. [518] שלכתחלה יש להשאירם ולא ליטלם ממקומם.

והוינן בה: **ולחזקיה**, דאמר דכל "לא יאכל" משמע אף איסור הנאה, **למה לי למיכתב "לא יאכל"** דמשמע איסור הנאה, ומחמת כן איצטריך **למייתי** [לכתוב] "**לכם**", **למישרייה** בהנאה?

לא ליכתוב רחמנא "לא יאכל", אלא ליכתוב "לא תאכל". ושוב **לא בעי** למיכתב "**לכם**". [520]

[אבל לרבי אבהו לא קשיא. שהרי איצטריך למיכתב "לא יאכל" או "לא תאכלו", כדי לאסור באכילה. ותרוייהו משמע איסור הנאה. ובין כך יצטרך להשמיענו היתר הנאה מ"לכם"].

ומשנינן: אמר לך חזקיה, טעמא נמי מהכא! דמהכא ילפינן לעלמא, דכל היכא דכתיב "לא יאכל", אף איסור הנאה במשמע. ומשום כן כתב רחמנא בשרצים "לא יאכל", והדר כתב "לכם", להתירם בהנאה. ללמדנו, דבעלמא אף איסור הנאה במשמע.

ותו מקשינן: **והרי חמץ, דרחמנא אמר** ביה "**לא יאכל חמץ**", ומצינו לרבי יוסי שהתירו בהנאה.

וכדתניא: חמץ בין לפני זמנו ובין לאחר זמנו, עובר עליו בלאו. ומשעה שאסור באכילה אף אסור בהנאה - דברי רבי יהודה.

רבי יוסי הגלילי אומר: תמה על עצמך. היאך חמץ נאסר בהנאה כל שבעה?! והרי אפילו תוך זמנו מותר הוא בהנאה.

וקשיא בין לחזקיה ובין לרבי אבהו. שהרי כל היכא דכתיב "לא יאכל", לכולי עלמא אף איסור הנאה במשמע.

ומשנינן: **שאני התם** בחמץ, **דאמר ביה קרא, "ולא יראה לך שאור"**. ומדכתיב "לך" משמע, **שלך יהא** ליהנות בו. [521]

והכריעו בזה על פי הסברא הנ"ל, דדוקא מידי דאכילה אסורים. עוד הביא שם בשם **תרומת הדשן**, שכתב בשם גיליון התוספות, דאין איסור סחורה אלא מדרבנן. וקרא דהכא אינו אלא אסמכתא. ויעוין ב**נודע ביהודה** [תניינא סימן סב] שהעלה, דלמסקנת הגמרא ד"אמר לך חזקיה, טעמא דידי נמי מהכא", באמת אית לן ד"יהיו" אינו אלא אסמכתא, וכדברי **תרומת הדשן**. ויעוין עוד בשו"ת **רבי עקיבא איגר** [תניינא סימן לב], שדן בזה באורך.

[520] וקשה, הא אי לא יכתוב "לכם", נימא דאף בנזדמנו דיעבד יאסרו מקרא ד"יהיו". ויש ליישב, דאף בלא "לכם" לא היינו טועים בכך. דאם כן, ליכתוב "לא יאכל", ושוב לא איצטריך ל"יהיה". **מהרש"ל**. ותמה עליו ה**מהרש"א**, הא מ"יהיו" לא ילפינן אלא איסור עשה. ולהכי לא כתיב "לא יאכל", משום דמשמע לאו. ושוב הדרא קושיין לדוכתה. ולכך תירץ, דבכל אופן לא היינו אוסרים דיעבד. משום ד"יהיו" לא משמע אלא איסור סחורה לכתחלה.

[521] והקשו **תוספות**, אכתי קשיא לחזקיה, דלא לכתוב "לא יאכל" ולא ניבעי "לך". ותמה ה**מהרש"א** הרי איירי הכא לרבי יוסי הגלילי. ואיהו בין כך לית ליה כחזקיה, כמבואר בהמשך הסוגיה. וכן הוא ב**ר"ן**.

ורבנן האוסרים חמץ בהנאה, לא דרשי כן מ"לך". אלא דרשי, חמץ **שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה** חמץ **של אחרים ושל גבוה**.

והוינן בה: **ואידך** [רבי יוסי הגלילי], דדריש "לך" להתיר בהנאה, מנא ליה למעט חמץ של אחרים ושל גבוה?

ומשנינן: **תרי** "**לך**" **כתיבי**. "לא יראה לך שאור, ולא יראה לך חמץ בכל גבולך". חד להתיר בהנאה, וחד למעט של אחרים.

ואידך [חכמים] סברי, תרוייהו "לך" איצטריך כדי למעט חמץ של אחרים. **חד בנכרי שכיבשתו** תחת ידך, **וחד בנכרי שלא כיבשתו** תחת ידך.

דאי לא כתיב אלא חד "לך", הוה אמינא, דוקא על חמץ של נכרי שאינו כבוש תחת ידך אינך עובר. אבל חמץ של נכרי שכיבשתו, שממונו כממונך, אימא דעובר עליו ב"בל יראה". קא משמע לן אידך "לך", שאף עליו אינך עובר.

וכיון דתרוייהו צריכי, שוב לא אייתר "לך" להתירו בהנאה.

ואידך [רב יוסי] סבר, **תלתא** "**לך**" **כתיבי**. שמלבד שני אלו, כתיב נמי בפרשת ראה, "לא יראה לך שאור בכל גבולך שבעת ימים". ושוב אייתר חד "לך", להתיר בהנאה.

ואידך [חכמים] סברי, כל הני תלתא "לך" נכתבו כדי למעט חמץ של נכרים.

חד נאמר **בשאור**, **וחד** נאמר **בחמץ**.

וצריכי לתרוייהו. דאי כתב בשאור ד"אתה רואה של אחרים", הוה אמינא, דוקא איסור שאור נתמעט בחמץ נכרי, משום דאינו ראוי לאכילה, וליכא למיחש ביה דלמא אתי לאוכלו. אבל חמץ הראוי לאכילה, אימא דאף בשל נכרי הזהירה תורה.

ואי כתיב בחמץ "אתה רואה של אחרים", הוה אמינא דדוקא בחמץ מותר. אבל שאור שחימוצו קשה והוא מחמץ עיסות אחרות, אימא דאף בשל נכרי הזהירה בו תורה. הלכך איצטריך לתרוייהו [**רש**"**י**, על פי **המהרש**"**ל**].

וה"לך" השלישי נכתב כדי למעט אף נכרי שכיבשתו. הלכך לא אייתר שום "לך" להתיר בהנאה.

והוינן: **לימא** הא דפליגי חזקיה ורבי אבהו, אי "לא תאכל" משמע אף איסור הנאה, **כ**פלוגתא ד**תנאי** היא.

דתניא: כתיב בחלב, "וחלב נבלה וחלב טרפה **יעשה לכל מלאכה**, ואכל לא תאכלהו". **מה תלמוד לומר** "**לכל מלאכה**"? -

שאם לא הוה כתיב ל"כל", אלא "יעשה למלאכה" בלבד, **יכול** הייתי לומר דדוקא **למלאכת גבוה יהא** החלב **מותר**. וכגון למשוח בו עורות של בדק הבית. שכשם שהותר

החלב לאכילת המזבח, כן הותר לכל מלאכת הקדש.[522] אבל **למלאכת הדיוט יהא אסור**. שהרי נאמר בו "לא תאכלו", דמשמע אף איסור הנאה.

תלמוד לומר: "**לכל מלאכה**" - **דברי רבי יוסי הגלילי**.

רבי עקיבא אומר: לא הוצרך הכתוב להתיר את החלב בהנאה. אלא לטהר את חלב הנבילה מכלל טומאת נבילה, ולומר שאין טמא אלא בשרה.[523]

ולכך כתיב "לכל מלאכה". משום **שבלאו הכי**, **יכול** הייתי לומר דדוקא **למלאכת הדיוט יהא** חלב הנבילה **טהור**, ומותר להשתמש בטהרות בעור המשוח בו. אבל **למלאכת גבוה יהא** החלב **טמא** בטומאת נבילה, ולפיכך לא ישתמשו בו לקדשים [וכמו שמצינו שחמורה טומאת קדשים מחולין. **ראשונים**].

תלמוד לומר "**לכל מלאכה**", שאינו בכלל טומאת הבשר, בין להדיוט ובין לגבוה.

ומפרשינן: **רבי יוסי הגלילי** סבר, **לטומאה ולטהרה לא איצטריך קרא**, ופשיטא ליה דחלב הנבילה אינו בכלל טומאת בשרה. **וכי איצטריך קרא**, **לאיסור ולהיתר** צריכא. דבלאו קרא הוה אמינא שהחלב אסור בהנאה.

ורבי עקיבא סבר, **לאיסור והיתר לא צריך קרא**. ופשיטא דהחלב מותר בהנאה. דמהיכי תיתי לאוסרו? **וכי איצטריך קרא לטומאה ולטהרה**! להשמיענו דאינו בכלל טומאת נבילה.

דף כג:

מאי לאו, **בהא קמיפלגי**:

דרבי יוסי הגלילי סבר, "**לא תאכלו**" דכתיב בחלב, **משמע בין איסור אכילה**, **ובין איסור הנאה**, וכדרבי אבהו, הלכך **כי אתא קרא** ד"כל מלאכה", **למישרייה** לחלב **דנבילה בהנאה הוא דאתא**.

ורבי עקיבא סבר, "לא תאכלו" **איסור אכילה משמע**. אבל **איסור** הנאה **לא משמע**, כדחזקיה. הלכך, **כי אתא קרא** ד"כל מלאכה", **לטומאה ולטהרה** הוא דאתא. אבל להתיר בהנאה לא צריך קרא.

---

[522] **רש"י**. וצריך עיון, דבלאו האי טעמא נמי, איך שייך איסור הנאה להקדש? דעל מי יחול האיסור? וכמו שכתבו התוספות לקמן [כט ב] דלא שייך איסור הנאת חמץ בהקדש. **קובץ שיעורים**. ויעוין ב**חידושי רבי שמואל**, שהוכיח מדברי **הריב"ש**. דכן הוא הדין באיסורי הנאה, דאסור להשתמש בהם אף להנאת הקדש.

[523] והקשה **המהר"ם חלאווה**, למה לא יטמא החלב משום מגע הנבילה שהיא אב הטומאה. וכתב, דלעולם בחלב נבילה כולי עלמא מודו דהוא טמא. והכא איירי בחלב טריפה. וסבר רבי יוסי הגלילי, דטריפה אין לה טומאה כל עיקר, ואין צריך לזה קרא. [ולא נתבארה שיטת רבי עקיבא בדבריו. דהא ליכא מאן דפליג דשחיטת טריפה מטהרתה מידי נבילה. 8 ומה שהיא מטמאה במוקדשין, אינו אלא מדרבנן]. וה**פני יהושע** גם כן הקשה כדבריו, וכתב ליישב, דהחלב אינו נטמא במגע הנבילה, משום שהוא צריך הכשר. אלא דבקדשים, הוה אמינא דאין צריך הכשר, משום חיבת הקודש.

ודחינן: **לא** בהכי פליגי.

אלא דל**כולי עלמא**, "**לא תאכלו**" **משמע בין איסור אכילה ובין איסור הנאה**, וכדרבי אבהו. אלא שבנבילה מצינו, שהתירתה התורה בהנאה. כדכתיב "לגר אשר בשערך תתננה ואכלה או מכור לנכרי".

והכא בהא קמיפלגי:

רבי יוסי הגלילי סבר: **כשהותרה נבלה**, **היא** [בשרה] בלבד **הותרה**. אבל **חלבה וגידה לא הותרו** עמה. לפי שאין החלב בכלל בשר הנבילה. [524] ומהאי טעמא נמי לא הוצרך הכתוב לטהרה מידי טומאת נבילה. אלא **כי איצטריך קרא** ד"כל מלאכה" בחלב נבילה, **להיתר הנאה הוא דאתא**.

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

והוינן בה: ול**רבי יוסי הגלילי**, דסבר "חלבה וגידה לא הותרו", **אשכחן חלב דשרייה רחמנא**, כדכתיב "יעשה לכל מלאכה". **אלא גיד** הנשה דכתיב ביה "לא יאכלו", וכי **נימא דאסור** בהנאה!? [525]

ומשנינן: **איבעית אימא**, אין **הכי נמי**, דהוא **אסור** בהנאה, ואית ליה כרבי שמעון המובא לעיל, דאסר.

ואיבעית אימא: לעולם, אף לרבי יוסי הגלילי מותר הגיד בהנאה. משום ד**מייתי לה בקל וחומר** מחלב.

ומה חלב שענוש כרת על אכילתו, הרי הוא **מותר בהנאה**, **גיד שאינו ענוש כרת** על אכילתו, אלא איסור לאו בעלמא הוא, **לא כל שכן** שהוא מותר בהנאה. [526] **ורבי שמעון**

---

[524] **רש"י**. אבל ה**תוספות** כתבו, דאף לרבי יוסי הגלילי החלב הוא בכלל הנבילה. ולעולם אית ליה, דהחלב מטמא בטומאת נבילה. אלא דאית ליה, דהיתר ההנאה דנבילה לא נאמר אלא בבשרה שהותר בשחוטה. ולא במה שנאסר בה בלא איסור נבילה. [והוכרחו לפרש כן על פי דרכם הובאה בהערה 3]. ואין להקשות, דלפי זה מנליה לרב יוסי הגלילי דקרא אתא להתיר את החלב בהנאה? דלמא אתא לטהרו מידי נבילה - דיש לומר, דסבירא ליה, דלטהר מידי נבילה סגי ב"יעשה למלאכה". ולא בעינן "כל" לרבות את הגבוה. ולית ליה לחלק לענין טומאה בין חולין לקדשים. **מהרש"ל**.

[525] וקשה, לפי מה שכתבו התוספות בחולין, דאיסור גיד חל מיד ביציתו, ואילו איסור חלב חל רק בכלו ליה חדשיו, יש לומר דדוקא חלב ליכא למילף מנבילה. משום דמשכחת לה נתינה לגר בנבילה כולה, בלא שיהיה בה איסור חלב. וכגון בנפל שהפילה הבהמה. אבל איסור גיד לא משכחת לה שלא ימצא בנבילה שלימה. ובהכרח דהוא נכלל בהיתר הנבילה. **רבי עקיבא איגר בגיליון הש"ס**. ויעוין **ברש"ש**, שכתב בישוב הקושיה ג' תירוצים.

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

דאסר את הגיד בהנאה, לית ליה האי קל וחומר. [527] משום **דאיכא למיפרך**: **מה לחלב שכן הותר מכללו אצל חיה**, שהרי התירה התורה חלב חיה, ומשום כן התירתו התורה בהנאה אף אצל בהמה. אבל האם **תאמר** כן אף **בגיד שלא הותר מכללו אצל חיה**, והוא אסור בין בחיה ובין בבהמה!

ואידך [רבי יוסי הגלילי] סבר, לאו פירכא היא. משום **דבבהמה** עצמה **קאמרינן** דחמור מחלב מהגיד. שהרי **בבהמה** עצמה **מיהת לא אישתרי** חלב בשום גוונא. [528]

והוינן: **מכדי**, הא כבר **אותבינהו** לרבי אבהו **מכל הני קראי** דאיירי באיסורי אכילה, והקשינו מדוע לא יאסרו אף בהנאה. **ושנינהו** [וכבר תירצנו], שבכל אחד מהם יש איזו דרשה להתירו בהנאה. ואם כן, **חזקיה ורבי אבהו במאי פליגי**? והלא **לא** פליגי כי אם **בחמץ בפסח**, **ואליבא דרבנן** [דרבי יוסי הגלילי] שאוסרים אותו בהנאה. **ובשור הנסקל**, שלדברי **הכל** הוא אסור בהנאה.

חזקיה נפיק ליה לאיסורם מ"**לא יאכל**". **ורבי אבהו נפיק ליה מנבילה**! דמאיצטריך הכתוב להתירה בהנאה, שמע מינה, כל איסורי אכילה שבתורה אסורים אף בהנאה, אם לא פירט בהם הכתוב שהם מותרים.

ומסקינן לקושיין: **מכדי**, **בין למר ובין למר**, חמץ ושור הנסקל **אסורין בהנאה**. אם כן, **מאי בינייהו** לדינא? [529]

ומשנינן: **איכא בינייהו**, **חולין שנשחטו בעזרה**. שהרי נתבאר לעיל, דאליבא דרבי יהודה [דאיצטריך לקרא דנבילה לענין אחר, ולא אייתר למילף מינה לכל התורה], יליף רבי

עיון, אם כן מאי פריך לרבי שמעון, אמאי לית ליה קל וחומר? והרי סבר "אין בגידין בנותן טעם". ולדידיה, אין הגיד בכלל הנבילה. ולא שייך כלל קל וחומר זה. **פני יהושע**.

[527] וצריך עיון, מאי מיבעי לן בטעמא דרבי שמעון? והלא כתבו **התוספות לעיל**, דלרבי שמעון מוכרח מסברה דגיד אסור בהנאה, כיון דאין בו נותן טעם, ובין כך אין אכילתו נחשבת לאכילה. ובהכרח דכונת התורה לאסור הנאה. **פני יהושע**.

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

[529] תימא **לרשב"א**, נימא דאיכא בינייהו חמץ נוקשה ותערובת חמץ, דמרבינן להו מ"כל מחמצת לא תאכלו". דלחזקיה יהיו מותרים בהנאה, דהא לא כתיב בהו "לא יאכל". ואילו לרבי אבהו, כל "לא תאכלו" אף איסור הנאה במשמע. ואין לומר, דכיון דמרבינן להו לאכילה, הוא הדין להנאה - דאם כן אף כרת נמי יתחייבו. **תוספות**. והר"ן תירץ על קושייתם, דאחר דגלי לן קרא איסור הנאה בחמץ, כל איסורי חמץ בכלל. וכמו שכתבו ה**תוספות** [לעיל כא ב] לענין חמץ לפני זמנו ואחר זמנו. ודוקא לענין הנאה אמרינן הכי. משום דאכילה והנאה כי הדדי נינהו. אבל כרת, נהי דאיכא בחמץ גמור, לא ילפינן מינה לנוקשה ותערובת. ויעוין ב**מהרש"א** שם שנתקשה, למה מיאנו הכא בתירוץ זה. והרי הם עצמם כתבו שם כן לענין לפני זמנו. וכתב, דהתם לא קשיא להו מכרת, משום דאפשר אית ליה לרבי יהודה שום מיעוטא מכרת לפני זמנו. אבל הכא הוקשה להם מכרת. ואף דלקמן ממעטינן את עירובו מכרת מ"כל אוכל חמץ", כבר כתב ה**ראש יוסף**, דאית להו דאין זה מיעוט אלא משמעות.

אבהו לכל איסורי אכילה שאסורין אף בהנאה, מהא דכתיב בטריפה "לכלב תשליכון אותו". ודרשינן: "אותו" אתה משליך לכלב. אבל כל איסורין שבתורה אי אתה משליך לכלב, לפי שאסורים הם בהנאה.

אם כן, לחזקיה **דסבר** ד"**לא יאכל**" אתא **למעוטי הני** [חמץ ושור הנסקל] ולאוסרם בהנאה, אייתר ליה "**אותו**" דכתיב בטריפה. ואתא **למעוטי חולין שנשחטו בעזרה**! שאין אתה משליכם לכלב, אלא הם אסורים בהנאה.

אבל **רבי אבהו סבר** דאין חילוק בין "לא תאכלו" ל"לא יאכל". ויליף מ"**אותו**" דכתיב גבי טריפה, **למעוטי הני** ולאוסרם הנאה. אם כן, תו לא אייתר ליה "אותו" למעט ממנו **חולין שנשחטו בעזרה** ולאוסרם בהנאה. נמצא לדידיה, דאיסור הנאתם **לאו דאורייתא נינהו**! ואין הם בכלל כל איסורים שבתורה. לפי שלא כתוב בהם כלל לשון איסור אכילה.[530]

יתיב ההוא מרבנן קמיה דרבי שמואל בר נחמני, ויתיב וקאמר משמיה דרבי יהושע בן לוי: מנין לכל איסורין שבתורה, דכי היכי דאסורין באכילה הכי נמי אסורין בהנאה? והוינן בשאלתו: **ומאי ניהו** איסורין שבתורה שאסורים אף בהנאה? הלא אינם אלא **חמץ בפסח ושור הנסקל** [שהרי בכל איסורי האכילה מלבדם, פירט בהם הכתוב שהם מותרים בהנאה, כאמור לעיל].

אם כן, מאי מיבעי ליה "מנין דאסורין בהנאה"? **תיפוק ליה מ"לא יאכל"**, דמשמע אף איסור הנאה. וכדאמר חזקיה "שלא יהא בהם היתר אכילה".

ומשנינן: לא סבר ליה כחזקיה. אלא "**לא יאכל**", **איסור אכילה** בלבד **משמע ליה**. אבל **איסור הנאה לא משמע ליה**.

ותו מקשינן: ואכתי מאי קמיבעיא ליה? **תיפוק ליה מנבילה**. דמדאיצטריך קרא להתירה בהנאה, שמע מינה דבשאר איסורי אכילה אסורה אף ההנאה.

ומשנינן: **סבר ליה כרבי יהודה, דאמר "דברים ככתבן"**! וקרא ד"לגר אשר בשעריך תתננה", איצטריך לגופיה. ללמד, שלא התירה התורה אלא נתינה לגר ומכירה לנכרי. הלכך, ליכא למילף מינה לאסור בעלמא בהנאה.

ותו מקשינן: **אי סבר לה כרבי יהודה, תיפוק ליה** איסור הנאה בחמץ ובשור הנסקל, **מהיכא דנפקא ליה** רבי אבהו **לשיטת רבי יהודה**, מהא דכתיב בטריפה, "**לכלב**

[530] ומכאן הוכיחו **התוספות** לעיל [כב א] דלא כ**רש"י**, שפירש דחולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא, רק לענין איסור הנאה. אבל איסור אכילתם מדאורייתא. ופירש ה**מהרש"ל** ראייתם, דל**רש"י**, מנליה לרבי אבהו ד"אותו" אתא לאסור שור הנסקל. דלמא אתא לחולין שנשחטו בעזרה, ודאורייתא הם. וחמץ ושור הנסקל אינן דאורייתא [והוא על פי סברת ה**ראשונים** לעיל, דליכא למילף שאר איסורי הנאה מחולין שנשחטו בעזרה, משום דאינהו דמו טפי ל"בשר בשדה טריפה", משום דבתרוייהו האיסור הוא משום מחיצות]. אבל ה**מהרש"א** שם פירש את דברי התוספות בענין אחר. ולא מכאן הוכיחו נגד רש"י. אלא מהגמרא בנזיר.

תשליכון אותו". ודריש, "אותו" אתה משליך לכלב, אבל אין אתה משליך לכלב כל איסורין שבתורה. משום שהם אסורין אף בהנאה. והשלכה לכלב היא הנאה.
ומשנינן: **קסבר**, **חולין שנשחטו בעזרה** אסורים בהנאה **מדאורייתא**. וילפינן להו מהך דרשה ד"אותו". דדוקא "בשר בשדה טריפה", דהינו אבר העובר שיצא ממחיצת האם קודם השחיטה [שדינו כאבר מן החי], מותר בהנאה. אבל חולין שנשחטו בעזרה [שאף איסורם הוא משום מחיצות העזרה], אסורין בהנאה.
וכיון ד"אותו" להכי הוא דאתא, שפיר שאל ההוא מרבנן, **מנין** לכל איסורין שבתורה דאסורין בהנאה?
והשיב: נפקא לן מהא **דכתיב** "**כל חטאת אשר יובא מדמה** אל אהל מועד לכפר בקדש לא תאכל, באש תשרף". שדם החטאות החיצוניות ניתן על מזבח העולה. ואם נתן מדמן על מזבח הזהב כדין החטאות הפנימיות, נפסלו.
וכבר נכתב דין זה ביום השמיני למילואים, ששרפו בו בני אהרן את שעיר נחשון, [531] שהיה חטאת חיצונה. וקצף עליהם משה ששרפוהו, ואמר להם: "הן לא הובא את דמה אל הקדש פנימה, אכול תאכלו אותה בקדש כאשר צויתי"! שמע מינה, דאילו היה מובא דמה לתוך אוהל מועד, היתה נשרפת בדין. [532]
נמצא, דקרא ד"כל חטאת אשר יובא מדמה וגו' באש תשרף" אייתר, ולא איצטריך לגופיה.
ואם אינו ענין לגופו, דהרי כבר **כתיב** בשעיר נחשון "**והנה שורף**" כאמור, **תנהו ענין לכל איסורין שבתורה**! [ומדה זו היא הלכה למשה מסיני, ככל המדות שהתורה נדרשת בהן. שכל דבר שנכתב שלא לצורך, דרשינן ליה בענין אחר].

דף כד.

ואם מקרא זה **אינו ענין לאכילה** בכל איסורין שבתורה, שהרי איסור אכילה כבר כתיב בהו להדיא, **תנהו ענין לאיסור הנאה** בכל איסורי אכילה שבתורה.

---

[531] **רש"י**. ו**בתורת כהנים** דריש לה אשעיר ראש חודש שקרב באותו היום [דא' ניסן היה]. מדכתיב "ואותה נתן לכם לכפר". והיינו שעיר חטאת ראש חדש, המכפר על טומאת מקדש וקדשיו. **תוספות**. וכן פירש **רש"י** על התורה, ובכמה מקומות בש"ס.

[532] **רש"י**. והקשו **תוספות** לפירושו, הרי לפי מה שסבר משה, בין כך היתה השריפה שלא כדין. שהרי אף אם הובא מדמה אל הקודש, אינה נשרפת מיד, אלא לאחר עיבור צורה. וכדקיימא לן, כל שפסולו בדם, טעון עיבור צורה. ובהכרח דכונת הכתוב היא, דאי הובא מדמה, שפיר עשו שלא אכלוה. אבל לא אשריפה קאי. ואכתי לא שמעינן דאסורה בהנאה. לכך פירשו, דאינו ענין לגופו, משום דקיימא לן מהלכה למשה מסיני, ד"כל שפסולו בקודש הרי הוא בשריפה". והא דהזכירה הגמרא קרא ד"והנה שורף", אינו אלא לומר דאף מה שהוזכר כן אצל בני אהרון לא איצטריך. אלא מספר הכתוב את המעשה שהיה. ובדעת **רש"י** יש לומר, דדוקא אם יצא או נטמא הדם מיקרי פסול דם, וטעון הבשר עיבור צורה. אבל אם הובא הדם פנימה הוי פסול בקרבן כולו. והראיה, דאף אם נשתייר מן הדם, ולא נזרק כולו בפנים, נמי מיפסל הקרבן. **קובץ שיעורים**. ויעוין עוד ב**קהלות יעקב**, סימן טו.

והוינן: **אי** מוקמת להאי קרא בשאר איסורי התורה, נימא **מה כאן** [בחטאת חיצונה שהובא דמה בפנים] דינה **בשריפה**, **אף כל איסורין שבתורה** יהיה דינם **בשריפה**. שהרי כתיב בהאי קרא "באש תשרף".

ליכא למימר הכי.

משום **דאמר קרא**, "**בקדש באש תשרף**". ודרשינן, דוקא פסולים **שבקודש** דינם **בשריפה**. אבל **אין כל איסורין שבתורה בשריפה!**

ורק "לא תאכל" דכתיב בהאי קרא, קאי על כל איסורין שבתורה.

איתיביה רבי שמואל בר נחמני להההוא מרבנן: **וכי האי** קרא ד"**בקודש באש תשרף**" **להכי** [לאסור את כל האיסורין שבתורה בהנאה] **הוא דאתא**?

והא **האי** קרא **מיבעי ליה** לחטאת שהובא דמה פנימה, **ללמדנו** שנשרפת בעזרה, **וכדאמר רבי שמעון**. דאילו בשעיר נחשון, לא נתפרש היכן מקום שריפתה.

דתניא: **רבי שמעון** אומר: הא דכתיב "**בקדש באש תשרף**", **לימד על חטאת** חיצונה שהובא מדמה אל הקודש פנימה, **ששורפין אותה בקודש** [בעזרה].

ואין לי אלא זו בלבד. אבל שאר **פסולי קדשי קדשים**, ופסולי **אמורי קדשים קלים**, **מנין** שנשרפים בקודש? -

תלמוד לומר: "**בקדש באש תשרף**".

מכאן בנין אב לכל הקדשים שמקום אכילתן הוא בעזרה, שאם נפסלו, אף שריפתן היא בעזרה. ואף אמורי קדשים קלים כן, לפי שקרבים בעזרה. אבל בשר קדשים קלים שנפסל, נשרף מחוץ לעזרה, כשם שאכילתו היא מחוץ לעזרה. שקדשים קלים נאכלים בכל העיר.

אמר ליה ההוא מדרבנן: **רבי יונתן רבך**, **מהאי קרא** אחרינא **קאמר לה**, לאסור את כל האיסורין שבתורה בהנאה.

מדכתיב "**ואם יותר מבשר המלואים ומן הלחם עד הבקר**", ושרפת את הנותר באש, לא יאכל כי קדש הוא".

ולא איצטריך למיכתב "לא יאכל". שהרי ממה דכתיב "ושרפת", שמעינן כבר דאינו נאכל. **ואם אינו ענין לגופיה**, **דהא** כבר **כתיב** "**ושרפת את הנותר באש**", **תנהו ענין לשאר איסורין שבתורה**.

ואם אינו ענין ללמד עליהם שאסורין **באכילה**, דהא כבר כתיב בהו שאסורים, **תנהו ענין**, **לאוסרם באיסור הנאה**.

אי הכי נימא נמי, **מה כאן** בנותר דינו **בשריפה**, **אף כל איסורין שבתורה** דינם **בשריפה**? -

ליכא למימר הכי.

שהרי **אמר קרא** "**ושרפת את הנותר**". וממעטינן, דוקא **נותר** הוא **בשריפה**. אבל **אין כל איסורין שבתורה בשריפה**. ולא ילפינן להו ב"אם אינו ענין" אלא לאוסרם בהנאה.

ומקשינן: וכי **האי** "**לא יאכל**" דכתיב בנותר **להכי** [לכל איסורין שבתורה] **הוא דאתא**? והא **האי** קרא **מיבעי ליה לכדרבי אלעזר**. [533] **דאמר רבי אלעזר**: הא דכתיב בנותר, "**לא יאכל כי קדש הוא**", אתא ללמד **שכל שבקדש פסול, בא הכתוב ליתן לא תעשה על אכילתו!** דאי לא כתיב אלא ו"שרפת", לא הוה משמע איסור לאו למלקות. ומדכתיב "בקדש", ילפינן אף לשאר פסולים, [535] כגון פיגול, ויוצא, וקרבן שנשפך דמו קודם זריקה, [534] שהם בלאו. [536]

אמר אביי: **לעולם מקרא קמא** ד"כל חטאת אשר יובא מדמה אל אהל מועד לכפר בקדש לא תאכל, באש תשרף", ילפינן לכל איסורין שבתורה. משום שאין בו צורך לגופו. שהרי כבר כתיב בשעיר נחשון שהוא בשריפה.

ולא מ"באש תשרף" ילפינן. דההוא מיבעיא ליה ללמד ששריפתו בקודש.

אלא **איפוך**.

דליכתוב "**באש תשרף**", **ולא בעי** "**לא תאכל**".

ומה תלמוד לומר "**לא תאכל**"?

---

[533] וצריך עיון, למה ליה להקשות מדרב אלעזר? והרי בעינן קרא לחייב לאו בנותר גופיה. דאי משום "ושרפת", אינו אלא עשה. ונראה, דמנותר גופא לא קשיא. משום דילפינן ליה בקל וחומר מטומאת בשר. ואף דאין מזהירין מן הדין, אבל כל היכא דכבר איתא עשה, שוב מצינו ללמוד את הלאו מקל וחומר. כמבואר בדברי **הרמב"ם** פרק ב ממאכלות אסורות על פי **המגיד משנה** שם. **צל"ח**.

[534] וצריך עיון, הא אפשר דיליף רבי יונתן "לא תעשה" לכל שפסולו בקודש, מ"לא תאכלו כל תועבה", כדאיתא בסיפרי. ושוב אייתר ליה "לא יאכל" דכתיב בנותר. מיהו בנותר גופא מסתבר דליתא להאי לאו. שהרי לא נעשה בו מעשה תועבה בידים. **צל"ח**. וגם **האור שמח** [פרק יח מפסולי המוקדשין הלכה ג] צידד, דליכא בנותר לאו ד"לא תאכלו כל תועבה". אלא דכתב כן מטעמא אחרינא. אלא שהביא לבסוף דברי **החינוך** במצוה תסט, שכתב להדיא דאף בנותר עוברים בזה.

[535] וכתב **רש"י**, "שאר פסולי קדשי קדשים". ויעוין **ברש"ש** שתמה, מה דחקו לפרש כן. דבפשטות קאי אף על קדשים קלים. וכן איתא **ברמב"ם** פרק יח מפסולי המוקדשין.

[536] ומלבד לאו זה, עוברים גם ב"לא תאכלו כל תועבה". כדכתב **הרמב"ם** בפרק יח מפסולי המוקדשין הלכה ג: כל קרבן שנאמר שהוא פסול, בין שנפסל במחשבה, בין במעשה, בין שאירע לו דבר שפסלו, כל האוכל ממנו כזית במזיד, לוקה. שנאמר "לא תאכלו כל תועבה" ! ומקורו **מסיפרי** פרשת ראה. ויעוין **בברכת הזבח** שתמה, למה לא הוי לאו שבכללות, ומאי שנא מלאו ד"לא יאכל כי קודש הוא". דאין לוקין עליו משום כן? וכבר עמד על זה החינוך במצוה תסט וכתב: דאינו נקרא לאו שבכללות לפי שעיקרו לא בא אלא על פסולי המוקדשין. ושאר איסורין יוצאים מכללו. כלומר ממה שהוציא הכתוב אזהרה זה בלשון כלל! מיהו אכתי לא נתיישב, למה משום פסולי המוקדשין לא יחשב לאו שבכללות? והרי כולל כמה פסולים. **והמאירי** בסוגיין כתב, דכל שפסולו בקודש שם פסול אחד הוא, דומיא ד"לא תעשו כל מלאכה". ומיהו מסוגיין משמע דאין לוקין כלל על פסולי המוקדשין, אם לא דאיכא לאו מיוחד. **חזון איש**, מכות.

אם אינו ענין לגופו - שהרי איסור לאו דאכילת חטאת שהובא דמה פנימה **נפקא ליה מדרבי אלעזר** [דדריש לכל פסולים בקודש שהם בלאו, מ"לא יאכל" דכתיב גבי נותר] - **תנהו ענין לכל איסורין שבתורה**.

ואם אינו ענין לאכילה, שהרי איסור אכילתם מפורש בהם במקומם, **תנהו ענין** לאוסרם **באיסור הנאה**.

אי מה כאן בשריפה, אף כל איסורין שבתורה בשריפה?

אמר קרא "ושרפת את **הנותר**". **הנותר בשריפה, ואין כל איסורין שבתורה בשריפה**.

אמר ליה רב פפא לאביי: ואימא, הא דכתיב בחטאת החיצונה "לא תאכל", לגופה איצטריך, וכדי **ליחודי ליה לאו לגופיה הוא דאתא**.

דאי לא הוה כתיב בה לאו בגופה, אלא **מדרבי אלעזר** [דנפיק לה מ"לא יאכל" שנאמר בכל הפסלים בקודש] הוה ילפינן ליה, הא הוי לאו זה לאו שבכללות. שבציווי אחד ד"לא יאכל" נכללו במה איסורים, כגון איסור אכילת פיגול, ויוצא, וכדומה. **ואין לוקין על לאו שבכללות**. [537] ולהכי כתיב בחטאת חיצונה לאו מיוחד ד"לא תאכל", כדי ללקות עליו.

אלא אמר רב פפא: מהכא נפקא לן איסור הנאה לכל איסורי התורה. דכתיב "**והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל, באש ישרף**".

שאין תלמוד לומר "לא יאכל", משום דילפינן לה ממעשר שני, כמובא בסמוך.

ומה תלמוד לומר "לא יאכל"?

אלא **אם אינו לגופו, דהא נפקא ליה מקל וחומר ממעשר שני הקל - ומה מעשר הקל, אמרה תורה "לא ביערתי ממנו בטמא"**, [538] **בשר קודש החמור** ממנו **לא כל שכן** שאם נטמא הוא אסור באכילה!

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

---

[537] אבל על לאו דנותר לוקין, כדאיתא במכות יג א. משום דמפורש בו להדיא "ושרפת את הנותר באש לא יאכל". וכן לוקין על הפיגול, משום דגמרינן ליה בגזירה שוה מנותר. **תוספות**.

[538] ואף דאינו אלא וידוי בעלמא ואינו לשון לאו, נפקא לן ביבמות לאו למעשר טמא, מדכתיב ביה "לא תוכל לאכול בשעריך". ובפסולי המוקדשין כתיב "בשעריך תאכלנו הטמא והטהור יחדיו". והיינו, שטמא וטהור אוכלים אותם יחד בקערה אחת. ויש כאן טומאת בשר לטהור וטומאת הגוף לטמא. ודרשינן "לא תוכל לאכול בשעריך" דכתיב במעשר, שלא תאכלו בטומאת הגוף או בטומאת הבשר, כמו שהתרתי לך בפסולי המוקדשין. **רש"י**. ועל פי זה הקשו **תוספות**, אמאי איצטריך היקשא? הא מגופא דהאי קרא שמעינן דאיכא איסור לאו דטומאה בקדשים. ותירצו, דמהאי קרא לא שמעינן איסור הנאה, אלא איסור אכילה בלבד. ואי לאו היקשא למעשר שני, היינו מעמידים קרא ד"והבשר", לאיסור הנאה בגופיה, ולא לכל איסורין שבתורה. ואכתי קשיא לפי זה, דעדיין לא שמענו אזהרה להנאת מעשר וקדשים טמאים, ושוב איצטריך קרא ד"והבשר" לגופיה, להזהיר על הנאתו בלאו. והמוכרח בדעתם, ד"לא ביערתי ממנו בטמא" אזהרת לאו היא. ודלא כמו שכתב **רש"י**. וכבר נחלקו בזה **הרמב"ם** ו**הרמב"ן** בסוף השרש הראשון ב**ספר המצוות**. **צל"ח**.

הא ליכא למימר הכי.
שהרי אין זה קל וחומר בלבד. אלא **היקשא הוא**. שהרי הוקשו קדשים למעשר שני. **כדכתיב** "**לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך תירושך ויצהרך ובכורות בקרך**".
ו"מעשר דגנך" היינו מעשר שני שנאכל רק בירושלים. ומינה ילפינן, דכשם שמעשר שני טמא אסור, כן קדשים טמאים אסורים.
אם כן, **מה תלמוד לומר** בקדשים טמאים "**לא יאכל**"?
אלא, **אם אינו ענין לגופו, תנהו ענין לכל איסורין שבתורה.**
ואם אינו ענין לאכילה, תנהו ענין להנאה.
אי מה כאן בשריפה, אף כל איסורין שבתורה בשריפה?
אמר קרא "**הנותר**". **הנותר בשריפה, ואין כל איסורין שבתורה בשריפה.**
אמר ליה רבינא לרב אשי: ואימא כתיב בטמא "לא יאכל", אף שכבר ילפינן ליה בהיקש ממעשר. דדלמא חזר הכתוב והזהיר עליו, כדי **לעבור עליו בשני לאוין**.
שהרי מצינו, שכל היכא ששנה הכתוב באותה אזהרה, הרי הוא לוקה עליו שתיים. דוכי **לאו מי אמר אביי: אכל פוטיתא** שהוא שרץ המים **לוקה ארבע** מלקיות.
שלאו אחד נכתב בשרץ המים ב"ויקרא", ולאו אחד בספר דברים.
ועוד שני לאוין כתובים ב"ויקרא" בסתם שקצים:
כתיב "לא תשקצו את נפשותיהם בכל השרץ השורץ".
וכן כתיב "ולא תטמאו בהן".
וכוללים לאוים אלו את כל מיני השקצים, בין שרץ המים ובין שרץ הארץ.
ואם אכל **נמלה**, שהיא שרץ הארץ, **לוקה** עליה **חמש** מלקיות.
דהיינו שני הלאוין הכתובים בכל השקצים. ועוד ג' לאוין שנכתבו בשרץ הארץ.
א. "וכל השרץ על הארץ שקץ הוא לא יא כל".
ב. "לכל השרץ השורץ על הארץ לא תאכלום כי שקץ הם".
ג. "ולא תטמאו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ על הארץ".

דף כד:
ואם אכל **צירעה**, שהיא שרץ הארץ וגם שרץ העוף, **לוקה שש**.
אותם חמש מלקיות שישנן בשרץ הארץ. ועוד נוסף עליהן לאו המיוחד לשרץ העוף.
כדכתיב "וכל שרץ העוף טמא הוא לכם לא יאכלו".
[ושרץ הוא דבר הרוחש ומתנענע, ואינו נראה אלא על ידי כך. אבל בהמה וחיה הגבוהים

מן הארץ, אינם בכלל שרץ [539].

והכי נמי, נימא דאיצטריך "לא יאכל" בקדשים טמאים, ללקות עליהם שתי מלקיות. ושוב לא אייתר לאיסור הנאה של כל איסורין שבתורה.

אמר ליה רב אשי: **כל היכא דאיכא למדרש** לכל לאו בענין אחר, **דרשינן**. **ולא מוקמינן לה בחיוב לאוי יתירי**. ולא אמר כן אביי, אלא היכא דאייתר לגמרי, ואי אפשר ליתנו לענין אחר.

והוינן בה: והשתא דאמרת דקרא ד"**והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל**", לאו לגופיה איצטריך, תינח הא דכתיב "ואשר יגע בכל טמא לא יאכל". אבל "הבשר" **דכתיב ברישיה דקרא למה לי**?

ומשנינן: כתיב "הבשר" כדי **לרבות עצים ולבונה** של קדשים. שהם מקבלים טומאת אוכלין, על אף שאינם אוכלים. משום דחיבת הקודש מכשרתם ליחשב כאוכל.

ותו הוינן בה: האי "**והבשר כל טהור יאכל בשר**" **דכתיב בסיפיה** דקרא, **למה לי**?

בשלמא "כל טהור יאכל בשר" איצטריך. משום דדרשינן מינה, דוקא בשר טהור שהותר לטהורים, אדם טמא שאכלו חייב עליו. אבל טמא שאכל בשר שנטמא לפני זריקת הדם, ומעולם לא ניתר לטהורים, אין חייבים עליו משום טומאת הגוף. אבל "והבשר" הראשון, מיותר.

ומשנינן: דרשינן מ"והבשר", **לרבות** את **האימורין** שנטמאו. [540] שאם אכלם עובר עליהם בב' לאוין. משום לאו דטומאה, ומשום איסור אכילת זר. שהרי האימורין הם למזבח, ואף הכהן זר אצלם.

ומקשינן: וכי **אימורין** טמאים מהכא נפקא?

והלא **מהתם** [מקרא אחרינא] **נפקא**.

וכדתניא: כתיב "**והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה'** וטמאתו עליו, ונכרתה הנפש ההיא מעמיה". ומדכתיב "אשר לה'", דאייתר, שמע מינה **לרבות את האימורין** לאיסור אכילה בטומאה.

[539] ולכך לא חשיב הא דכתיב "לא תשקצו את נפשותיכם בבהמה ובעוף ובכל אשר תרמוש האדמה". משום דההוא קרא בגדולים איירי. **רש"י**. והקשו **תוספות**, הא כתיב באדם הראשון "ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרומשת על הארץ". ודרשינן "חיה הרומשת" זה הנחש. אלמא "רמישה" הוה נמי בדבר ההולך על גחון. ואם כן, לחשוב בכל השרצים נמי לאו ד"לא תשקצו". וה**מגלת אסתר** כתב, דמהתם לא קשיא. דהרי מבואר שם דאיירי קודם שנתקלל הנחש, ועדיין היו לו רגלים, ולא הלך על גחונו.

[540] דסלקא דעתך אמינא, דאין חייבים עליהם משום טומאה, כיון דאינם מותרים באכילה אף בטהורים. וקיימא לן, דוקא הניתר לטהורים חיבין עליו משום טומאה. **תוספות**.

ומשנינן: **מהתם** נפקא לן איסור אכילת אימורין טהורים **בטומאת הגוף** של האדם האוכלם, ולחייבו **בכרת**. אבל מהכא נפקא לן, לאיסור אכילה **בטומאת הבשר**. שהטהור האוכל אף מהאימורין הטמאים, הרי הוא עובר **בלאו**. **אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן**: **כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהם אלא** אם כן אכלם **כדרך אכילתן**. [541] והוינן בה: **למעוטי מאי**, ומהו שלא כדרך אכילתן? **אמר רב שימי בר אשי**: **למעוטי**, **שאם אכל חלב חי** [שאינו מבושל], **שהוא פטור**. [543] משום שאין דרכו להאכל חי. [542] **איכא דאמרי**: באיסורי הנאה [545] נאמר כן. [544] והכי **אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן**: **כל איסורין שבתורה, אין לוקין עליהן אלא** אם כן נהנה מהם [547] **כדרך הנאתן**. [546] והוינן בה: **למעוטי**

[541] ודוקא מלקות ליכא, אבל איסורא מיהא איכא. **תוספות**, עבודה זרה יב ב. ובשבועות כב ב כתבו, דאין איסור זה אלא מדרבנן. אבל מדבריהם לקמן כח א, ובקידושין נו ב, משמע, דמותר אף לכתחלה. **משנה למלך** פרק ה מיסודי התורה הלכה ח. וכבר הוכיחו **הריטב"א** ו**המאירי** בסוגיין, דאיסור דרבנן מיהא איכא, מהא דתנן "לא יסיק תנור וכירים". דוודאי אין דרך הנאת החמץ בכך.

[542] והא דקיימא לן, "אכל ציפור טהורה בחייה, חייב בכל שהוא", שאני עוף שהוא רך, וחזי לאומצא בלא בישול. **תוספות**. וה**מהר"ם חלאווה** כתב, דדוקא חלב אין דרכו לאכול חי. אבל נבילה דרכה בכך. אלא שבכל זאת הוקשה לו מ"אכל צפור טהורה בחייה", דהרי אין דרך לאוכלה בחייה. ותירץ, דגזירת הכתוב היא באבר מן החי, דבהמה בחייה לאברים עומדת.

[543] וחידש רבי שימי בכך, דלא תימא דפטור דוקא על דבר שאין דרכו באכילה, וכגון היוצא מן התותים והרמונים. אלא אף אם אכל מגופו של איסור שדרכו באכילה, אלא שאכלו שלא כדרכו, נמי פטור. **ר"ן**.

[544] וה**משנה למלך** שם כתב, דלישנא בתרא בא לחדש, דליכא מלקות כלל על הנאה. אף שאסורה מן התורה. וכן היא דעת ה**רמב"ם** בפרק ח מהאכלות אסורות הלכה טז. שכתב: כל מאכל שהוא אסור בהנייה, אם נהנה ולא אכל, כגון שמכר או נתן לגוי או לכלבים אינו לוקה, ומכין אותו מכות מרדות! ונתבאר ב**מגיד משנה** שם, דהיינו משום שכל דבר הראוי לאכילה, אין דרך הנאתו אלא דרך אכילה כתקנו. ומדמה לה לחצי שיעור, שאסור מן התורה. אבל אין לוקין עליו. [והטעים בזה ה**שפת אמת** בשם ה**חידושי הרי"ם**, דאף את האכילה אסרה תורה משום ההנאה שבה [כמבואר ב**רמב"ם בספר המצוות**]. והשיעור המושלם של הנאה, היא הנאת אכילה. נמצא דכל הנאה אחרת היא כחצי שיעור]. אכן מדברי ה**תוספות** בסוגיין, הוכיח ה**משנה למלך** בהלכות יסודי התורה שם, דלוקין אף על ההנאה, כל שהוא כדרך הנאתו. עוד כתב בטעם הרמב"ם, דאין לוקין על ההנאה, לפי שאין מפורש בתורה איסורה.

[545] ופליגי תרי לישני, דללישנא קמא דוקא באכילה בעינן כדרך. דאכילה שלא כדרכה לאו שמה אכילה. אבל בהנאה אף אי נהנה שלא כדרך, מכל מקום חשיבא הנאה. וללישנא בתרא, כיון דמרבינן הנאה מדכתיב "לא יאכל", הוקשה לאכילה ואין חייבים עליה אלא כדרכה. **ר"ן** ו**רבינו דוד**. ויעויין **ברש"ש** שדייק מ**רש"י**, דפליגי בנהנה כדרך, אך הדבר העומד להנאות אחרות אי מקרי שלא כדרך הנאה, וע"ע ב**ראש יוסף**.

[546] ונסתפק ה**משנה למלך** בפרק י"ד מהלכות אבל הלכה כא, בדברים האסורים מן התורה באכילה ובהנאה, ונפסדו ממאכל אדם, אי איכא איסור תורה במכירתם מצד הנאתם. האם דוקא על אכילתם הוא פטור לפי שאוכלו שלא כדרך. אבל הנאה דמכירה שפיר חשיבא דרך הנאה. או דלמא, כיון דאיסור הנאה מ"אכילה" נפקא, כל היכא דליכא איסור אכילה, אף איסור הנאה ליכא. וצריך עיון דבריו, והרי אין פטור האכילה דין בחפצא. אלא דרק חסר בהיכי תימצי דמעשה האכילה. ולמה יפקע מהחפצא דין איסור הנאה. ולכאורה נראה, דאי איכא לספוקי אינו אלא מצד דין "נבילה שאינה ראויה לגר". דבכך פקע מהחפצא דין איסור אכילה. ומשום כן יש לומר דאף איסור הנאה יפקע. **חידושי רבי שמואל**, סימן יא. עוד יעויין שם, במה שעוד הרבה לתמוה בדבריו.

[547] וה**רמב"ם** בפרק יד ממאכלות אסורות הלכה י כתב: כל האוכלין האסורין אינו חייב עליהן עד שיאכל אותן דרך הנייה. וכתב ה**כסף משנה**: מימרא דרבי יוחנן בפרק כל שעה, וכלישנא בתרא ! ותמה ה**משנה למלך** ביסודי התורה שם, הא אף לישנא קמא לא פליג בזה. ולכולי עלמא האוכל שלא כדרך, פטור. ורצה לפרש בדעת ה**כסף משנה**, דללישנא קמא, אין האוכל שלא כדרך פטור אלא באיסורי אכילה. אבל באיסורי הנאה, חייבים בהם אף על אכילה שלא כדרכה. דלא גרע מהנאה שלא כדרכה, שחייבים עליה להאי לישנא. ולפי שכלל שם הרמב"ם בדין

מאי, ומהו שלא כדרך הנאתן? **אמר רב שימי בר אשי**: **למעוטי**, **שאם הניח חלב של שור הנסקל** [549] **על גבי מכתו**, [548] **שהוא פטור**. לפי שאין דרך החלב בהנאה כזו. אלא דרך הנאתו בהבערה ובמשיחת עורות.

וכל שכן, [551] שה**אוכל חלב חי שהוא פטור**. [550] דודאי לא חשיבא דרך אכילה בהכי.

אתמר נמי: **אמר רב אחא בר עויה**, **אמר רב אסי**, **אמר רבי יוחנן**: **הניח חלב של שור נסקל על גבי מכתו**, **פטור**. **לפי שכל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתן**.

אמר רב זירא: **אף אנן נמי תנינא**: **אין סופגין את הארבעים** מלקות **משום ערלה**, **אלא על** המשקה **היוצא מן הזיתים ומן הענבים בלבד**!

ודייקינן: **ואילו** על המשקה היוצא **מהתותים** ו**תאנים** ו**הרמונים לא** לוקין.

מאי טעמא? **לאו**, **משום דלא קאכיל להו דרך הנאתן**. שאין הדרך לסחוט את מי הפירות האלו ולשתותם. ומשום כן אינו לוקה עליהם, כרבי יוחנן.

אמר ליה אביי: לאו ראיה היא מהתם.

זה אף יין נסך, שהוא איסור הנאה, הוכיח ה**כסף משנה** דפסק כלישנא בתרא. מיהו אסיק, דפירוש זה אין הדעת סובלתו. דכיון שאינו דרך אכילה, מה לי איסורי הנאה, מה לי שאינו איסורי הנאה. [אכן, מדברי **רבינו דוד** נראה כפירוש זה. שכתב, דאף דחייבים על כלאי הכרם אף שלא כדרך הנאתו, מיהו באכילה שלא כדרך ודאי שאינו לוקה משום אכילה. דהא לאו שמה אכילה. אלא שמצד הנאה דאיכא באכילה הוא חייב. שהרי נהנה. אלמא, בכל אכילה שלא כדרכה יש לחייב מצד הנאת האכילה, במקום שאין פטור "שלא כדרך"בהנאה. **המגיה** שם].

[548] יש לומר, דדוקא כשהניחו בתחבושת חשיב שלא כדרך. אבל אם סך ממנו חייב. לפי שהסיכה כשתיה. ואפשר שלא אמרו סיכה כשתיה אלא בסיכת שמן בלבד. ולא בחלב שאין דרכו בכך. וכן לא אמרו אלא בסיכת תענוג בלבד, ולא בסיכה לרפואה. **רבינו דוד**. וכן הכריעו ה**ראשונים** בסוגיין כצד הב'.

[549] ונקט "שור הנסקל" לרבותא. דהרי יליף איסור הנאתו מ"בעל השור נקי", ולא מ"לא יאכל". ולקמן איתא דכל איסור דלא כתיב ביה אכילה, עובר עליו אף שלא כדרך הנאתו. ומכל מקום, כיון דכתיב ביה "לא יאכל", אף באיסור הנאתו אינו עובר שלא כדרך. **שפת אמת**. והוסיף בזה, דאילו על הנאתו היה עובר אף בשלא כדרך, אם כן אף על האכילה יעבור אף שלא כדרך אכילה [מצד הנאת האכילה]. ומהא דבאכילה הקפידה תורה על דרך אכילה, שמע מינה דאף הנאה כן.

[550] ויש שמחליפין, דבהנאה כולי עלמא לא פליגי שאין חייבין עליה אלא כדרך הנאה. אבל באכילה, ללישנא קמא חייבים עליה אף שלא כדרכה. מפני שהאכילה חמורה מהנאה. וללישנא בתרא אף באכילה פטורים. **רבינו דוד**. ודחה דבריהם. שהרי מוכח מסוגיין, דבעינן דרך הנאה דוקא באיסורים דכתיב בהו "אכילה". אלמא, עיקר פטורא ד"שלא כדרך" נאמר באכילה.

[551] וכל שכן הוא, משום שאף לגבי האוכל עצמו אין זו דרך אכילה. אבל במניח חלב על גבי המכה, לגבי דידיה הוי דרך, אלא שלשאר העולם אינו דרך. **משנה למלך** שם. ולמבואר במחלוקת שבין שני הלשונות [יעוין בהערה 6] אין צריך לזה.

[552] וכתב **רש"י** "שלא כדרך אכילתן". ולעיל בדברי רב זירא כתב "שלא כדרך הנאתן". וכתב ה**רש"ש** לבאר על פי דרכו [הובאה בהערה 6], דלמאי דסליק אדעתיה דרב זירא, דטעמא דאין לוקין על מי פירות הוא משום שלא כדרך, מוכח מזה כלישנא בתרא. דהרי אף דההנאה שמשתמש עתה הויא כדרכה, מכל מקום חשיב שלא כדרך הנאה, משום שעומד הדבר להנאות אחרות. והכי נמי במי פירות. שתית המים מצד עצמה היא כדרכה. אלא שאין הפירות עומדים להנאה זו. אבל למאי דקאמר השתא, אילו איירי בפרי שאכלו שלא כדרכו, כגון שבישלו, לא היה מזה ראיה אלא ללישנא קמא. דהרי אין זו דרך ההנאה שעוסק בה עתה. ולכך נקיט **רש"י** בלשונו "אין לוקין אלא דרך אכילתן".

כי **בשלמא אי אשמעינן בפרי גופא** דאינו לוקה היכא **דלא קאכיל ליה דרך הנאתו**, [552] **שפיר** היה מוכח מזה כדברי רבי יוחנן.

אלא הכא, הא דאין לוקין על מי הפירות, לאו משום "שלא כדרך" הוא. אלא **משום** דהנסחט שאר הפירות, **זיעה בעלמא הוא**, [553] ואם שתה מהם, לא חשוב כאוכל פרי של ערלה.

אמר אביי: **הכל מודים בכלאי הכרם**, **שלוקין עליהן**, **אפילו** אם אכלום או נהנו מהם **שלא כדרך הנאתן**. [554]

מאי טעמא? - **משום דלא כתיב בהו** לשון "**אכילה**". ומרבינן את איסור הנאתם מדכתיב "לא תזרע כרמך כלאים פן תקדש המלאה". דמשמע, אם יהיו כלאים יאסרו בהנאה, ויהיה דינם בשריפה.

ולשון "פן" הוא איסור לאו. ולא בעינן דרך אכילה או דרך הנאה, אלא היכא שנכתב איסורם בלשון איסור אכילה.

מיתיבי: **איסי בן יהודה אומר**: הרי לא נאמר בכתוב איסור בשר בחלב אלא שאסור לבשלם יחד. כדכתיב "לא תבשל גדי בחלב אמו".

מנין לבשר בחלב שהוא אסור אף באכילה? **נאמר כאן**, "**כי עם קדוש אתה** לה' אלהיך, לא תבשל גדי בחלב אמו".

ונאמר להלן בטרפה, "**ואנשי קדש תהיון לי** ובשר בשדה טרפה לא תאכלו". וילפינן בגזירה שוה ד"קדש" "קדש".

מה להלן הטרפה **אסורה** באכילה, **אף כאן** הבשר בחלב **אסור** באכילה. [555]

---

[553] ותימה, אמאי אמר דזיעה בעלמא הוא? הא קיימא לן ד"טעם כעיקר" דאורייתא. **תוספות**. וכתב **הרש"ש**, "עיין בברכות לט בתוספות ד"ה מיא דסילקא, ובבא"ש שם, ויתיישב התימה". וכונתו למה שכתבו התוספות שם, במים שנתבשל בהם סילקא, דמברכין עליהם "בורא פרי האדמה", על אף דעל מי פירות מברכין "שהכל", משום דזיעה בעלמא הם. ויש לחלק ביניהם. וביתר ביאור הוא ברא"ש שם, דמי פירות אין להם טעם הפרי. ועדיין צריך ביאור, דאף דלענין ברכה אפשר דאין לו את טעם הפרי ממש, אך דוחק לומר שלא יהיה בו אפילו כטעם שנותן הפרי בנ"ט חלקי היתר. והנראה בזה דאין המשקין חלק מהפרי. ולפיכך אף שיש במשקין את טעם הפרי, לא קבלו אותו מהפרי. אלא האילן מצמיח אותם באותו טעם שיש לפרי עצמו. והתוספות שנתקשו בזה, סבירי להו דהמשקין הם חלק מהפרי. והא דאמרינן דזיעה בעלמא נינהו, היינו דאין הם עיקר הפרי. ולכך, כיון שפירשו ממנו, פקע מינייהו שם פרי. ולכן הקשו, דיאסרו על כל פנים מדין טעם כעיקר. **קהלות יעקב**.

[554] והא דלא קאמר "הכל מודים בבשר בחלב שלוקין עליהן אפילו שלא כדרך הנאתן", שמא הוא משום שאין מזהירין מן הדין. **תוספות**. וכונתם, דאין לוקין על הנאת בשר בחלב כלל. משום דלא אתיא אלא מקל וחומר. אבל על אכילתן לוקין אף שלא כדרך הנאה, כדאמר אביי לקמן. דהא איסור אכילה מגזירה שוה נפקא לן. **מהרש"א**. והמ**שנה למלך** בפרק ה מיסודי התורה הלכה ח, ביאר את דברי ה**תוספות** באופן אחר.

[555] ולשיטת **הרמב"ם** דאין לוקין על הנאה, אף על הנאת בשר בחלב אין לוקין. כן מבואר ב**לחם משנה**, פרק ט ממאכלות אסורות הלכה ב, וב**משנה למלך** שם. ותמה, דעל פי מה שהכריע בספר המצוות דילפינן איסור הנאה מדכתיב תלתא זימני "לא תבשל", למה לא ילקו על ההנאה. [ובלאו הכי תקשה, לטעם המגיד משנה שהובא בהערה 7, דאין לוקין על ההנאה משום דדרך הנאה אינה אלא באכילה. דהרי טעם זה לא שייך בכלאי הכרם ובבשר

ואין לי מהתם, **אלא** שבשר בחלב אסור **באכילה**. אבל שהוא אסור בהנאה מנין? והרי אף הטריפה מותרת בהנאה.

אמרת, קל וחומר הוא מערלה.

ומה ערלה שלא נעבדה בה עבירה בנטיעתה, הרי היא **אסורה בהנאה - בשר בחלב שנעבדה בו עבירה** כשבישלם יחד, ועבר עליהם ב"לא תבשל", **אינו דין שיהא אסור בהנאה!**

דף כה.

ופריך: **מה לערלה שכן לא היתה לה** מעולם **שעת הכושר** [ההיתר]. שהרי פרי הערלה אסור מתחלת חנטתו, ולעולם הוא עומד באיסורו [556]. ומשום חומר זה אף נאסר בהנאה.

אבל **תאמר בבשר בחלב** שאינו אסור בהנאה, משום **שהיתה לו שעת הכושר** קודם שנתבשל עם החלב.

אלא **חמץ בפסח יוכיח**, שאף **שהיה לו שעת הכושר** קודם הפסח, הרי הוא **אסור בהנאה!** והוא הדין לבשר בחלב.

ושוב פריך: **מה לחמץ בפסח, שכן ענוש כרת** על אכילתו, ולכך הוא אסור בהנאה. אבל האם **תאמר** כן אף **בבשר בחלב**, אף **שאינו ענוש כרת** על אכילתו, ואין בו אלא איסור לאו [557]?!

אלא **כלאי הכרם יוכיחו, שאין** הוא **ענוש כרת** על אכילתם, **ואפילו** הכי **אסורים** הם **בהנאה!** והוא הדין לבשר בחלב.

ומסיק לקושיין: **ואם איתא** דלוקין על כלאי הכרם אף שלא כדרך הנאתן, **ניפרוך, מה לכלאי הכרם שכן לוקין עליהן אפילו שלא כדרך הנאתן!** הלכך אסורים הם בהנאה.

אבל בשר בחלב שהוא כשאר איסורי תורה, ואין לוקין עליו אלא בדרך אכילה [558], לא יאסר בהנאה.

בחלב, לפי שלוקין על אכילתן אף שלא כדרך הנאתן. **שפת אמת**]. והרמב"ן בספר המצוות [שרש השני] כתב, דלוקין על הנאת בשר בחלב. ויעוין עוד **בחינוך** מצוה קיד, שכתב עוד טעם בסיבת הדין דאין לוקין על ההנאה.

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

[557]ובחולין [קטו ב] פריך, ונימא ערלה תוכיח, שאין ענוש עליה כרת, וחזר הדין. ומשני לה. ולעולם הוי מצי למילף במה מצינו מכלאי הכרם לבדם. מה לכלאי הכרם שנעבדה בהם עבירה [ויש להם שעת הכושר, ואינן ענושים כרת] ואסורים באכילה ובהנאה, אף אני אביא בשר בחלב. אלא ניחא ליה למילף מערלה בקל וחומר. משום דאלים טפי ממה מצינו. **תוספות**.

[558]ותימה, היא גופא נילף בהאי קל וחומר מכלאי הכרם, דלוקין על בשר וחלב אף שלא כדרך הנאתו. ואומר **ר"י**, דבהא איכא למיפרך, שור הנסקל וחמץ בפסח יוכיחו, שאין לוקין עליהן שלא כדרך הנאתן, אף שנעבדה בהם

ומשנינן: **ואביי** אית ליה, דלא קשיא מידי. ד**תאמר במאי** [כלומר, ממה תפרוך]? אם **תאמר**, שאני **בשר חלב שאין לוקין** [559] **עליו דרך הנאתו** - והרי לא כן הוא. אלא אף שלא כדרך לוקין עליו. ד**אטו בבשר בחלב** "**אכילה**" **כתיבה ביה**?! והרי לא כתיב ביה אלא לשון "לא תבשל". וילפינן את איסור אכילתו מגזירה שוה. וכל היכא דלא כתיבא "אכילה", לא בעינן דרך אכילה לחיוב מלקות.

ואידך [המקשן] סבר, **להכי קא גמר לה** לאיסור אכילתו בגזירה שוה ד"קודש" "קודש" **מנבילה** [ולאו דוקא "נבילה". אלא מטריפה גמרינן לה [560]. **רש"י**]. שהרי בנבילה כתיב "אכילה". וגמרינן, **מה נבילה** אין לוקין עליה אלא כשאכלה **בדרך הנאתה**, **אף בשר בחלב** אין לוקין עליו אלא כ**דרך הנאתו**.

ואביי סבר, אף שאת עצם איסור אכילת בשר בחלב גמרינן מנבילה, מיהו לא אהני גזירה שוה להצריך בו דרך הנאה. ד**להכי לא כתב** "**אכילה**" **בגופו** של בשר בחלב, כדי **לומר שלוקין עליו אפילו שלא כדרך הנאתו**.

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

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

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

מתיב רב שמעיה: תנן: **המעביר עציץ נקוב** [ובתוכו זרעים שכבר צמחו] בכרם, הרי הם נעשים כלאי הכרם. משום שהם יונקים דרך הנקב מקרקע הכרם דרך האויר. **ואם**

עבירה. **תוספות**. ולעיל חשוב חמץ כ"לא נעבדה בו עבירה". משום דבא להוכיח מחמץ שביטלו, ולא עבר עליו ב"בל יראה". אבל הכא נימא דיוכיח חמץ שלא ביטלו, ועבר עליו ב"בל יראה". **מהרש"א**.

[559] ן"אין לוקין" לאו דוקא. שהרי מלקות בין כך ליכא, לפי שאין עונשין מן הדין. אלא הכונה לאיסור. ולפי זה יוכרח, דבשלא כדרך הנאה, אף איסור ליכא מן התורה, אלא מדרבנן. **מהר"ם חלאווה**.

[560] ויש מפרשים, דקרי לה נבילה משום דקרא איירי באבר המדולדל שבבהמה, שאין הוא ניתר בשחיטתה. **רש"י**. ודחה פירוש זה. משום שדינה כטריפה לכל דבר. שהרי כל טריפה לא ניתרת בשחיטה. אלא ששונה טריפה מנבילה בכך שהשחיטה מטהרתה מטומאת נבילה. ואף אבר המדולדל נטהר בשחיטה מטומאה נבילה.

הוסיף העציץ להצמיח בתוך הכרם, ואותה תוספת יש בה כשיעור אחד מ**מאתיים** מסך כל הגידולין שבו, הרי כולו **אסור** משום תערובת כלאי הכרם שבו!
וכגון שקודם שהעבירו בכרם, היו בו קצ"ט שיעורים. ובכרם נוסף בו עוד שיעור אחד. שבכהאי גוונא התוספת אסורה, ואינה בטילה ברוב ההיתר. ומחמתה נאסרת התערובת כולה. וכדקיימא לן, שאין כלאי הכרם בטלים בתערובת, אלא אם כן יש בהיתר מאתיים חלקים כנגדם.
ומסקינן לקושיין: דוקא אם **הוסיף** העציץ בגידולי האיסור, **אין** [אסור]. אבל אם **לא הוסיף** אחד ממאתיים, **לא** נאסר. ואף שהוא יונק עתה מהכרם. אלמא, דוקא הגידולים אסורים. אבל הזרעים עצמם לא נאסרים, אף אם השרישו בכרם. וקשיא לרב אדא בר אהבה.
אמר רבא: לא קשיא. משום ד**תרי קראי כתיבי** בכלאים. כתיב "לא תזרע כרמך כלאים פן תקדש המלאה". וכתיב בתריה "**הזרע** אשר תזרע ותבואת הכרם". ומד**כתיב** "הזרע" משמע, דגוף הזרעים נאסר. ומד**כתיב** "תקדש **המלאה**", משמע שהגידולין [דהיינו "מלאה"] בלבד נאסרים.
הא כיצד? - אלא זרע שהוא **זרוע מעיקרו** בכרם, נאסר אף גופו **בהשרשה**. אבל זרע שהוא כבר **זרוע ובא** קודם שנתנוהו בכרם, אין גופו נאסר אלא הגידולין בלבד. ואם **הוסיף** אחד ממאתיים, **אין**, ואוסרת התוספת את כל הזרע משום תערובת איסור. ואם **לא הוסיף**, **לא** נאסר הזרע עצמו. וכל שאין בתוספת יותר מאחד ממאתיים, הרי היא בטילה ברוב היתר [561]
לפיכך, אין נאסר העציץ הנקוב בלא תוספת הגידולין. משום שכבר נזרעו הזרעים בעציץ מקודם. אבל רב אדא איירי בזרע שמתחלה זרעוהו בכרם, דהוא עצמו נאסר. ושפיר מוכח מיניה לבשר בחלב, שנאסר בהנאה אף שהיתה לו שעת הכושר.
אמר רבי יעקב אמר רבי יוחנן: **בכל** איסורי ההנאה שבתורה **מתרפאין**! ועל אף שהרפואה היא הנאה, מותר להתרפאות בהם.
חוץ מעצי אשירה! שאסור להתרפאות בהם, משום שעבודה זרה הם.
והוינן בה: **היכי דמי**? **אי נימא** בחולה **דאיכא** ביה **סכנה**, **אפילו בעצי אשירה נמי** יתרפא. שהרי פיקוח נפש דוחה את כל התורה.
ואי בחולה **דליכא** ביה **סכנה**, **אפילו בכל איסורין שבתורה נמי לא** יתרפא! שהרי נהנה ברפואתם.

[561] **רש"י**. וה**נודע ביהודה** [תנינא, יורה דעה סימן נה] כתב, שלולא דברי **רש"י**, היה נראה לפרש, דלאו מדין ביטול אתינן עלה. אלא דכל שלא הוסיף מאתיים לא נחשב כלל כגידול, ואינו נחשב "מלאה".

ומשנינן: **לעולם** בחולה **דאיכא** ביה **סכנה** מיירי. **ואפילו הכי בעצי אשירה לא** יתרפא, משום אבזרייהו דעבודה זרה. שעל ידי שמתרפא בה, הרי הוא נראה כמודה בה [562]. ואין איסור עבודה זרה נדחה מפני פיקוח נפש.

וכדתניא: **רבי אליעזר אומר**: כתיב "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך". ו"מאודך" היינו ממונך. **אם נאמר "בכל נפשך", למה נאמר "בכל מאודך"? ואם נאמר "בכל מאודך" למה נאמר "בכל נפשך"**? ולמה צריך לכתוב את שניהם? יכתוב את החביב יותר. וממילא נדע שצריך למסור את הדבר החביב פחות, מקל וחומר. **אלא לומר לך, אם יש אדם שגופו חביב עליו** יותר **מממונו, לכך נאמר "בכל נפשך"!** שהוא מחויב למסור את נפשו [564] ובלבד שלא יעבוד עבודה זרה [563]. **ואם יש אדם שממונו חביב עליו** יותר **מגופו, לכך נאמר "בכל מאודך"!** שמחויב למסור את כל ממונו, ובלבד שלא יעבור על איסורי התורה [565].

דף כה:

כי אתא רבין, אמר משמיה **דרבי יוחנן: בכל** איסורים שבתורה **מתרפאין. חוץ מעבודה זרה, וגילוי עריות,** (תחילת העמוד) **ושפיכות דמים!** וכגון שאמרו לו, "הרוג את ישראל

[562] **רש"י**. ותוספות כתבו, דאיירי באופן שאין יכול להתרפא משאר עצים אלא מאשירה. וחיישינן דיבואו לטעות אחריה. אבל מדברי **הירושלמי** נראה, דטעמא לאו משום דאתי לאימשוכי אבתרה. אלא משום שעובר על לאו ד"לא ידבק בידך מאומה מן החרם". ואף על גב דאין זה אלא לאו, ולא עצם איסור עבודה זרה, דינו כעבודה זרה ממש, לענין דאין דוחה פיקוח נפש. וכן הוא בכל ג' עבירות. ואף בגילוי עריות מצינו כן. דאיתא בסנהדרין עה א, מעשה באדם אחד שנתן עיניו באשה אחת, והעלה בלבו טינא. ואמרו הרופאים, אין לו תקנה עד שתבעל לו. אמרו חכמים: ימות ואל תבעל לו! תעמוד לפניו ערומה - ימות, ואל תעמוד לפניו ערומה ! תספר עמו אחרי הגדר - ימות, ואל תספר עמו אחרי הגדר! ובודאי שאין בדברים אלו משום גילוי עריות ממש, אלא שעובר עליהם בלאו ד"לא תקרבו לגלות ערוה". אלמא, כל דהוא מלאוי ג' עבירות, אף שאינו מגוף העבירות עצמם, יהרג ואל יעבור. **ר"ן**.

[563] וקאי "בכל נפשך" רק על עבודה זרה [וכל ג' עבירות]. אבל על שאר עבירות לא קאי. משום דכתיב "וחי בהם" ודרשינן, ולא שימות בהם. וכיון שמצינו מקרא אחד מחמיר ומקרא אחד מיקל, מסתבר לאוקמיה לכתוב המחמיר בעבודה זרה בלחוד. משום שכל הכופר בה, מודה בכל התורה כולה. ובה תלוי עיקר אהבתו של הקדוש ברוך הוא. **ר"ן**.

[564] כן הוא לרבי אליעזר. אבל רבי ישמעאל פליג, ואמר: על כולן הוא אומר "וחי בהם", ולא שימות בהם. ואף בעבודה זרה, בצינעא, יעבור ואל יהרג. ודוקא בפרהסיא, יהרג ואל יעבור. מדכתיב "ולא תחללו את שם קדשי, ונקדשתי בתוך בני ישראל". ומייתי הך ברייתא, לאפוקי מדרבי ישמעאל. דלדידיה, לא קשיא למה נאמר "בכל נפשך" ו"בכל מאודך", דארחיה דקרא הוא, שיאהב את ה' בכל לב ובכל נפש ובכל מאד. אבל לרבי אליעזר דאתא קרא להשמיענו שצריך למסור את הנפש, קשיא למה איצטריך לתרוייהו. **ר"ן**.

[565] והקשה בקובץ **שיעורים**, מאי שנא "בכל נפשך" דלא קאי אלא על עבודה זרה, ו"בכל מאודך" קאי על כל עבירות שבתורה, שמחויב לבזבז כלל ממונו, ובלבד שלא יעבור על לא תעשה. [ונראה, דלהר"ן המובא בהערה לא קשה מידי. שדוקא "בכל נפשך", דאשכחן בקרא ד"וחי בהם" שמקיל בזה, בהכרח דלא קאי אלא על עבודה זרה. אבל, לענין "בכל מאודך", שלא מצינו בו מקרא שמקיל, הלכך מוקמינן ליה בכל עבירות שבתורה].

[566] והרמב"ם בפרק ה מיסודי התורה הלכה ד כתב: כל מי שנאמר בו "יהרג ואל יעבור", ועבר ולא נהרג. הרי זה מחלל את השם. ואם היה בעשרה מישראל, הרי זה חלל את השם ברבים. וביטל מצות עשה שהיא קדוש השם. ועבר על מצות לא תעשה שהיא חלול השם. ואף על פי כן, מפני שעבר באונס, אין מלקין אותו. ואין צריך לומר

חבירך, ואם לא, נהרגך", יהרג ואל יעבור [566]. שג' עבירות אלו אינן נדחות מפני פיקוח נפש [567]

עבודה. זרה, טעמה משום **הא דאמרן**! כדכתיב "בכל נפשך".

ואף **גילוי עריות ושפיכות דמים** הם ביהרג ואל יעבור. וכדתניא: **רבי אומר**: כתיב ברודף אחר נערה המאורסה לאונסה, "**כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש, כן הדבר הזה**". **וכי מה ענין רוצח אצל נערה המאורסה**? ומה הוצרכנו ללמוד ממנו? אם לומר שהנערה פטורה, הא להדיא כתיב, "ולנערה לא תעשה דבר".

אלא **הרי זה** הרוצח **בא ללמד** על נערה המאורסה, **ונמצא למד** ממנה. **מה נערה המאורסה, ניתן** הרשות לכל הרואה **להצילה** מיד הרודף אחריה, **בנפשו** של הרודף [כלומר, שמותר להורגו], כדכתיב "ואין מושיע לה", דמשמע הא אם יש מי שיכול להושיעה, הרי הוא צריך להושיעה בכל מה שהוא יכול, ואף על ידי הריגת הרודף - **אף רוצח** כן. **וניתן להצילו** לנרדף **בנטילת נפשו** של הרוצח.

ושוב ילפינן **נערה המאורסה מרוצח**. [568] **מה** באיסור **רוצח**, אם אמרו לו עכו"ם, "הרוג את ישראל חבירך, ואם לאו נהרגך", **יהרג ואל יעבור - אף** איסור **נערה המאורסה** כן. שאם אומרים לה לעבור על גילוי עריות, ואם לאו יהרגוה, **תהרג ואל תעבור**. [569]

שאין ממיתין אותו בית דין, ואפילו הרג באונס ! העולה מדבריו, שאף בג' עבירות, כל שעבר באונס פטור משום "אונס רחמנא פטריה". ואינו מחויב ליהרג אלא משום מצות קידוש השם ועבירת חילול השם. ולא משום שאין בגוף עבירות אלו פטור אונס.

[567]ואם עבר ונתרפא, עונשין אותו בית דין בעונש הראוי לו. רמב"ם שם הלכה ו. ולא דמיא לאנסוהו לעבור על אחת מג' עבירות, דכתב בזה הרמב"ם דאין עונשים אותו [כמובא בהערה הקודמת]. משום דאונס ופיקוח נפש שני גדרים שונים הם, כמבואר **באחרונים**. שכל שאמרו לו אם לא תעבור נהרגך, הרי הוא אנוס בעצם מעשה העבירה. אבל אם לא אנסו שום אדם, אלא שלפי מצבו דהשתא הוא עומד למות, ועל ידי העבירה יכול להציל את עצמו, אינו אנוס במעשה העבירה. אלא רק משום היתר פיקוח נפש הוא מותר בכל איסורי התורה. אבל בג' עבירות לא נאמר דין זה כלל וכלל. [ומכל מקום יליף הגמרא שפיר מ"בכל נפשך", שאף אין דין פיקוח נפש בעבודה זרה. שמזה שצותה התורה למסור את הנפש על זה, בהכרח דלא קאי "וחי בהם" על עבירה זו].

[568]ויעוין **ברבינו דוד**, שנתקשה לגירסה שלפנינו, מאי קשיא? והרי ודאי בא אף ללמד. כדמסיק לבסוף, דמיניה ילפינן שאף בנערה המאורסה יהרג ואל יעבור.

[569]ודעת **בעל המאור** שם, דכל שאנסו הגוי בשביל הנאת עצמו לעבור על גילוי עריות, יעבור ואל יהרג. ודוקא כשרוצה להעבירו על הדת יהרג. והוכיחו **הראשונים** שלא כדבריו. מהא דאיתא שם, באדם שהעלה לבו טינא, ואמרו הרופאים אין לו תקנה עד שתבעל לו, ואמרו חכמים: ימות, ואל תבעל לו! אלמא, אף כשהוא להנאתו [כדי שיתרפא], יהרג. וכתב **הר"ן** ליישב דבריו, דלא אמר כן אלא כשהישראל עושה כן כדי להנצל מן המיתה, ולא לשם הנאת העבירה. אבל התם, הרי רפואת אותו אדם היתה בכך שיהנה מעצם הנאת הערוה. ואת ההנאה הזו גופה אסרה תורה.

[570]**ור"י** אומר דשפיר גרסינן "תיהרג". דדוקא בגוונא דלא עושה שום מעשה, תעבור. אבל אם אמרו לה "הביאי עלייך את הערוה", תיהרג ולא תעבר. וכן הוא ברוצח. דוקא כשאומרים לו להרוג בידים, חייב הוא למסור את נפשו על כך. אבל אם אומרים לו "הנח לזרוק עצמך על תינוק להורגו", יניח עצמו לכך ולא יהרג. דאדרבה, יש לו לומר, "מאי חזית דדמא דאידך סמיק טפי מדמא דידי".

[ותוספות לא גרסו "תיהרג", אלא "**יהרג**" האיש ולא יבעל. אבל האשה תבעל ולא תיהרג. [570] משום דקרקע עולם היא. [572] כדאיתא בסנהדרין עד ב, לגבי אסתר [571].

והוינן: **שפיכות דמים גופיה - מנלן** דיהרג ואל יעבור?

ומשנינן: **סברא הוא. כי ההוא דאתא לקמיה דרבא, ואמר ליה: מרי דוראי** [מושל עירי] **אמר לי: זיל קטליה לפלניא, ואי לא, קטלינא לך!** האם מותר לי להורגו משום פיקוח נפשי, כשם שכל איסורי התורה מפני פיקוח נפש?

אמר ליה רבא: **ליקטלוך, ולא תיקטול!** אסור לך להרוג את חבירך, ואפילו יהרגוך אם לא תהרגו. משום **דמאי חזית דדמך דידך סומק טפי** מדמא דחברך? **דלמא דמא דההוא גברא** שנצטוית להורגו **סומק טפי**?! ואין שפיכות דמים נדחה מפני פיקוח נפש. שלא התירה התורה את כל האיסורים משום פיקוח נפש, אלא מפני חיבת נפשו של ישראל. ומי יאמר לך שנפשך חביבה לפני המקום יותר מנפש חבירך? שמא נפש חבירך חביבה יותר. ואם תהרגהו, נמצא שגם נאבדה נפש וגם נעשתה עבירה. [573]

מר בר רב אשי אשכחיה לרבינא דשייף לה לברתיה בגוהרקי דערלה [משח את בתו בזיתי בוסר של ערלה] לרפואה.

אמר ליה מר בר רב אשי: **אימור**, הא **דאמור רבנן** "בכל איסורי הנאה מתרפאין", **בשעת הסכנה** אמרו כן, ומשום פיקוח נפש. אבל **שלא בשעת הסכנה מי אמור** כן? והרי הרפואה דרך הנאה היא.

---

[571] **ותוספות** לשיטתייהו אזלי. דאיתא התם, דבפרהסיא, אף על מצוה קלה יהרג ואל יעבור. ופריך, והא אסתר פרהסיא הואי, ואיך נבעלה לאחשורוש? ואמר אביי: אסתר קרקע עולם היתה. ורבא אמר: הנאת עצמן שאני! שדוקא כשמכוונים העכו"ם להעבירו על דת, יהרג ואל יעבור, ולא כשמכוונים להנאתם. וכתבו שם **תוספות**, דלא אקשינן אלא מצד פרהסיא. אבל משום איסור גילוי עריות, כולי עלמא מודו, דליכא באשה דין יהרג ואל יעבור. כיון דלא עבדא מעשה. אבל יש מה**ראשונים** שכתבו, דלא סבירא ליה לרבא כלל דאסתר אשת איש היתה. ולא היה התם אלא איסור נכרי הבא על בת ישראל, שבית דינו של שם גזרו עליו. ויעוין **בבעל המאור** ובמ**לחמות** ובר"ן כאן ושם באורך.

[572] ובחידושי **רבינו חיים הלוי** [פרק ה מיסודי התורה הלכה א] כתב, דמסתימת דברי ה**רמב"ם** נראה, דלית ליה סברת "קרקע עולם". ובין האיש ובין האשה יהרגו ואל יעברו. ואף דברציחה יודה ל**תוספות**, דבשב ואל תעשה יעבור לא יהרג, אין זה משום דמעשה בידים חמור טפי. אלא כיון דשני הנפשות שקולות, לכן צריך לנהוג בשב ואל תעשה. אבל בגילוי עריות לא משום סברת "מאי חזית" אמרינן "יהרג ואל יעבור". ואף דילפינן זאת מרוצח, סברה אחרת היא. הלכך אף בלא מעשה יהרג. עוד כתב, דאפשר דאף ברוצח יחלוק ה**רמב"ם**. ויסבור, דאף בשב ואל תעשה, יהרג ואל יעבור. דמשום סברת "מאי חזית", שוב אין דין דחיה באיסור רציחה. וממילא חייב למסור את עצמו על כך.

[573] ויעוין ב**חידושי רבי שמואל**, שדייק מדברי **רש"י** אלו, שלולא דין דחיה דפיקוח נפש, ליכא היתר דאונס רחמנא פטריה, אף בשאר עבירות. ודלא כדמשמע מה**תוספות** בסנהדרין עד ב, דמלבד דין פיקוח נפש, אף משום אונס אמרינן יעבור ואל יהרג. שכן מצינו בבן נח, שאף שאין בו דין פיקוח נפש הנלמד מ"וחי בהם", מכל מקום אין מחויב למסור עצמו על ז' מצוות [לצד דאין בן נח מצווה על קידוש ה']. עוד הוסיף לבאר בדעת **רש"י**, דבאמת דין "בכל נפשך" שנאמר בו לרבי אליעזר דאין האונס מתיר לעבור על עבודה זרה, ילפינן מיניה לכל העבירות שבתורה. אלא שבשאר עבירות איכא לדחית פיקוח נפש. ובהכי מתורצת קושית ה**קובץ שיעורים** שהובאה לעיל בעמוד א, הערה 10.

אמר ליה רבינא: **האי אישתא צמירתא** [חום, צמרמורת] שחלתה בה בתי, **נמי כשעת הסכנה דמי**.

איכא דאמרי: **אמר ליה** רבינא: **מידי דרך הנאה קעבידנא**?! והרי אין דרך למשוח את הזיתים, אלא לאחר שנתבשלו ויצא שמנן בבית הבד [574].

איתמר: אם נמצא אדם במקום מסוים, והוא מוכרח ליהנות שם מדבר האסור בהנאה, [575] ונמצאת אותה **הנאה**, **הבאה לו לאדם בעל כרחו** [576] -

אביי אמר: **מותרת**, ואין צריך לפרוש משם.

ורבא אמר: **אסורה**. וצריך לפרוש מהמקום ההוא, כדי שלא יהנה מהאיסור.

ומפרשינן: אם **אפשר** לו להבדל משם ולא ליהנות מהאיסור, וגם **קא מיכיון** בדעתו לאותה הנאה, כולי עלמא לא פליגי דאסור. שהרי נהנה מהאיסור מדעתו ומרצונו.

וכן אף אם **לא אפשר** לו שלא יהנה במצב שבו הוא נמצא, אלא שהוא **קמיכוין** בדעתו ליהנות, **כולי עלמא לא פליגי דאסור**. שכל שמתכון לאיסור ודאי עבר.

ואם **לא אפשר** לו שלא יהנה, **ואף לא מיכוין** בדעתו להנאה זו, כיון דאיכא שתי סיבות להתיר, **כולי עלמא לא פליגי דשרי**. [577]

---

[574] וצריך עיון, נהי דאין כאן איסור הנאה, כיון דהוי שלא כדרך הנאתו, מכל מקום הרי מצות ערלה בשריפה. וכבר נסתפקו ה**תוספות** [סוכה לה א], אי מצות השריפה אי דאורייתא או לא. ואי הוי דאורייתא, איך ביטל מצות השריפה לצורך חולה שאין בו סכנה. ולפי מה שכתב ה**חתם סופר**, דהשריפה היא רשות, אלא שאם שרף קיים מצות שריפה, אתי שפיר. אך מדברי **רבי עקיבא איגר בגיליון הש"ס** [סוף תמורה] משמע דהיא מצוה חיובית. וצריך עיון. **חידושי רבי שמואל**.

[575] ואיירי בגוונא דלא הוי פסיק רישיה [שאין הכרח שאם יתקרב לאיסור, יהנה ממנו]. אבל בפסיק רישיה, אף רבי שמעון מודה דאין מתכוין אסור. **תוספות**. וכן הוא **בראי"ש**, והוסיף כגון שיכול לסתום את נחיריו שלא יהנה מהריח. וצריך לומר, דאפילו הכי חשיב לא אפשר. משום דכל שאפשר לו להמנע מהאיסור על ידי טורח גדול, הוי כלא אפשר. וכמו שכתבו ה**תוספות**. והוכיחו כן משלשול האומנין להיכל בקופות, דאמרינן לקמן דחשיב כלא אפשר. מיהו, אכתי קשיא. מה בכך שיכול לסתום נחיריו. הא כל זמן שאינו סותמם, הוי פסיק רישיה. אבל ה**ערוך** כתב [הובאו דבריו ב**ראשונים** בסוגיין], דדוקא בפסיק רישיה דניחא ליה מודה רבי שמעון. אבל הכא לא ניחא ליה בהנאה זו. ושיטת הר"ן בחולין היא, דדוקא במעשה איסור או באכילת איסור אסר רבי שמעון בפסיק רישיה. אבל באיסורי הנאה, כל דלא מכוין, מותר אף בפסיק רישיה. והוכיח כן ממוכרי כסות דלקמן [כו ב], דאף דפסיק רישא הוי, תלינן לה התם בפלוגתא דרבי שמעון ורבי יהודה. ונתבארו דבריו ב**שערי יושר** [שער ג פרק כה], דלא אסרה תורה שתגיע ההנאה לאדם. אלא גדר "הנאה" הוא השתמשות. שלא ישתמש האדם להנאתו באיסורי הנאה. וכל שאינו מכוין להשתמש, לא חשיב השתמשות. כמו שבמעשה בכלי כונה. אין מתייחס המעשה לאדם העושהו, לרבי שמעון. אלא שבמעשה בעלמא, כל דהוי פסיק רישיה מתייחס המעשה לאדם אף בלא כונה. אבל השתמשות קיל טפי. ואף בפסיק רישיה לא חשיב כמשתמש, כל שאין מתכוין לכך להדיא. ועדיין צריך עיון, דאי הנאה קיל טפי מאיסור אכילה וכדומה, מנלן דפליג רבי יהודה ואסר אף בזה. ויעוין ב**קובץ שיעורים** חלק ב סימן ג שנתקשה בזה.

[576] "ובעל כרחו", היינו לומר שלא בא לכאן בשביל הנאת הריח, אלא הנאת הריח ממילא אתיא. ואף על פי שהוא מכוין לריח, מיקרי "בעל כרחו". **ר"ן**.

[577] ואף על גב דקיימא לן "המתעסק בחלבים ועריות חייב, שכן נהנה", אין זה אלא באיסור אכילה או באיסורי ביאה. אבל לא באיסורי הנאה. ר"ן פרק "גיד הנשה". ויעוין ב**קובץ שיעורים** שם, וב**שערי יושר** שם בביאור דבריו. ומדבריו עולה, דאף אין מתכוין בחלבים ועריות חייב. אבל מדברי ה**רמב"ם** בפרק יד ממאכלות אסורות הלכה יב, משמע להדיא דאין מתכוין פטור אף באיסורי אכילה, ודוקא מתעסק חייב. שם.

כי פליגי, היכא **דאפשר** לו שלא ליהנות, אבל **לא מיכוין** בדעתו לאותה הנאה.
שכבר נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון בכל איסורים שבתורה, היכא שעושה האדם מעשה מסוים, וכתוצאה ממנו נעשית גם פעולת איסור, והוא אינו מתכון לאותה תוצאה [וכגון בגרירת מטה וספסל בשבת על גבי הקרקע. שהוא אינו מתכון אלא לגרירה. אבל כתוצאה מזה נעשה חריץ בקרקע, שהיא תולדה דחורש]. שרבי יהודה אוסר בזה, ורבי שמעון מתיר.
ואליבא דרבי יהודה דאמר "דבר שאין מתכוין אסור", כולי עלמא לא פליגי, דכל שאפשר להבדל מהאיסור **אסור** לעשותו, ואף שאינו מתכוין אליו.
כי פליגי אביי ורבא, **אליבא דרבי שמעון דאמר "דבר שאין מתכוין מותר"** פליגי [578].
אביי אמר "אפשר ולא מיכוין" מותר, משום דסבר דהיינו **כרבי שמעון**.
ורבא אמר: עד כאן לא קא אמר רבי שמעון ד"אין מתכוין" מותר, **אלא היכא דלא אפשר** לו להמנע מהאיסור אם יעשה את המעשה המותר. וכגון שצריך להעביר ממקום למקום מטה וספסל כבדים, שאין באפשרותו להעבירם אלא על ידי גרירה על הקרקע. וכיון דגם אי אפשר לו באופן אחר, וגם אינו מתכון, איכא תרתי להיתרא.
אבל היכא דאפשר לו לעשות את מעשה ההיתר בלא לבוא לידי תוצאת האיסור, וכגון בספסל ומטה קטנים שיכול להעבירם על כתיפו, **לא** התיר רבי שמעון לגוררם, אף שאינו מתכון לעשית חריץ.
איכא דאמרי: לא בהכי פליגי אביי ורבא. אלא לכולי עלמא "**אפשר ולא מיכוין**" **היינו פלוגתייהו דרבי יהודה ורבי שמעון**.
והיכא ד**לא אפשר** וגם **לא מיכוין, כולי עלמא** [אביי ורבא] **לא פליגי**, דבין לרבי יהודה ובין לרבי שמעון [580] **שרי** [579].

[578] ויש לחקור, בגדר פטור "אין מתכוין" אם הוא משום חסרון כונה. דלא סגי בעשיית האיסור לבד בלא כונה. או דלעולם לא בעינן כונה, אלא שבלא כונה אין מתייחס אליו המעשה, וחשיב כנעשה מאליו. **משנת רבי אהרן**, יבמות סימן ד. ויעוין שם עוד, שהעלה דבזה פליגי אביי ורבא בסוגיין.

[579] ולא פליגי אביי ורבא דשרי, אף לרבי יהודה. רש"י. וכן הוא ב**תוספות**. ו"כולי עלמא" קאי ארבי יהודה ורבי שמעון. ויעוין ב**משנת רבי אהרן** שם שביאר, דללישנא בתרא סבר רבא, דאף רבי יהודה מודה לעיקר פטור אין מתכוין. אלא איתי ליה, דב"אפשר" לא מיקרי דנעשה המעשה מאליו. או דב"אפשר" חשיב לעולם כמתכוין אף למעשה האיסור [וכן נראה מלשון ה**תוספות רי"ד**, שכתב "כיון דאפשר בהגבהה ועביד גרירה זאת, היא חשובה לו ככונה"]. אבל לאביי, לית ליה לרבי יהודה כלל לדין אין מתכוין. שהרי אף בלא אפשר ומיכוין מתיר. ובהכרח דפטור "לא אפשר" ופטור "אין מתכוין" תרי דיני נינהו. ד"אין מתכוין" פטור משום חסרון כונה. ו"לא אפשר" פטור, משום שאין מתייחס אליו המעשה, אלא חשיב כנעשה מאליו.

[580] ואם תאמר, הא אמרינן בכתובות [ה ב] דלרבי יהודה אסור לבעול לכתחלה בשבת משום שמוציא דם. והרי התם הוא לא אפשר ולא מיכוין. ואמרינן הכא דלכולי עלמא מותר. וצריך לומר דההיא סוגיא אזלא כרבי ירמיה, דאית ליה בשבת [כט ב] דרבי יהודה אוסר אף בלא אפשר ולא מיכוין. **תוספות**.

כי פליגי אביי ורבא, היכא **דלא אפשר** לו להבדל מההנאה במצב שבו הוא נמצא, אבל **קא מיכוין** הוא ליהנות.

ואליבא דרבי שמעון דאמר "אין מתכוין מותר", **ואזיל בתר כוונה, כולי עלמא לא פליגי**, דכל היכא דמכוין **אסור**! ואף דבמקום זה אי אפשר לו שלא יהנה, חייב הוא לפרוש משם. שכשם שחסרון הכונה מתיר את המעשה בכל אופן, כן כונת המעשה גורמת לאסור אותו בכל אופן, בין באפשר ובין בלא אפשר.

כי פליגי אליבא דרבי יהודה דאמר "לא שנא מתכוין, ולא שנא אין מתכוין". וכל היכא **דאפשר** לו להבדל מהאיסור, **אסור** לו לעשותו. **אביי סבר, כשם** שאזיל **רבי יהודה** בתר אפשר ולא אפשר לחומרא, ולא תליא בכונה כלל, אלא כל דאפשר אסור אף בלא כונה, כן אזלינן בתר הכי לקולא. וכל היכא דלא אפשר, לא אכפת לן במה שמכוין לאיסור [581], ומותר.

דף כו.

ורבא אמר לך, עד כאן לא קאמר רבי יהודה, שדין אין מתכוין הוא **כדין המתכוין, אלא לחומרא**, ולאסור אף באין מתכוין. אבל שיהיה מתכוין כמו אין מתכוין אף **לקולא, לא אמר**! ולא התיר בלא אפשר וקא מכוין.

אמר אביי: מנא אמינא לה דכל היכא לא אפשר ומיכוין מותר? - מהא **דתניא: אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי, שהיה יושב בצילו של היכל, ודורש כל היום כולו**! שהיה דורש ברוב עם. ושום בית מדרש לא היה יכול להכיל את כל השומעים, ולכן היה דורש ברחוב שלפני הר הבית [582]. וההיכל שהיה גבוה מאה אמות, היה מצל עליהם מפני החמה.

והא ההיכל אסור בהנאה משום שהוא קודש. ובכל זאת נהנה רבן יוחנן בן זכאי מצילו. ואף מכוין היה להנאה זו. אלא ודאי **דהכא** עשה כן רבן יוחנן, משום דלא היה אפשר לו שלא ליהנות מהצל כשהוא עומד שם. אלמא, כל היכא **דלא אפשר ומיכוין**, שרי. ואינו חייב לפרוש משם [583].

---

[581] ולא שעיקר כוונתו היא לשם החריץ. אלא שעושה כן לשם מעשה ההיתר. וכגון בגרירת המטה, שהוא גוררה כדי לישב עליה. אלא שהוא שמח בחריץ, והוא אף צריך לו. ומכיון שאי אפשר לו להשתמש במטה בלא גרירה, לא אכפת לן בהכי. ולא חשיב שעושה לשם החריץ. **תוספות רי"ד**. ובכהאי גוונא, כיון דההנאה באה מאליה, חשיב כנעשה המעשה מעצמו, ולא על ידי האדם. כמו באין מתכוין אליבא דרבי שמעון. **קובץ שיעורים**.

[582] וכתב **רש"י**, "היה דורש שם מפני החמה". ותמה בדבריו **רבינו דוד**, שאם בא לשם מפני הצל, ודאי אסור לכולי עלמא. ואין זה בכלל ההנאה הבאה בעל כרחו. לכך פירש, שבא שם שלא מפני הצל. אלא שכשבאה ההנאה מאליה, היה מתכוין אליה.

[583] ומוכח מסוגיין, דאף בהקדש איכא לפטור ד"אין מתכוין". וכן הוא **ברמב"ם** פרק ו מהלכות מעילה. והקשה הגאון **רבי מאיר אוירבעך** [בהגהות לטורי אבן, ראש השנה כה], מהא דאיתא לקמן לג א, דבהקדש, עשה שאין מתכוין כמתכוין. מיהו, להמבואר **ברש"י** התם, לא קאמר כן אלא לענין פטור "מתעסק", ולא לענין אין מתכוין. **קובץ שיעורים**. ויעוין עוד מזה להלן בהרחבה.

ורבא אמר: לאו ראיה היא מהתם. משום **דשאני היכל**, **דלתוכו** הוא **עשוי**! שאין תשמיש ההיכל אלא בתוכו. והנאת הצל אינה [586] דרך הנאתו [585]. ולפיכך לא נאסרה [584].

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

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

ודחינן: **ותסברא**, **והאמר רבי שמעון בן פזי**, **אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא**: **קול** של כלי השיר שבמקדש, **ומראה** בית המקדש, **וריח** הקטורת, **אין בהם** [בהנאתם] **משום** איסור **מעילה** מן התורה! לפי שאין בהם ממש.

---

[584] וצריך עיון, להמבואר באחרונים שיסוד איסור מעילה הוא מדין גזל, ולא דמי לאיסורי הנאה [כדמוכח בבבא קמא כ ב, דאף במעילה היה מקום לדין "זה נהנה וזה לא חסר פטור" וכן הוא להדיא בתוספות, כתובות ל ב, ויעוין עוד לקמן כט א בהערה], מה שייכא היתר ד"שלא כדרך הנאה" במעילה. הא פשיטא דלא נתיר איסור גזל בהדיוט משום כן. אלא שכבר נתקשו **האחרונים**, דאי איסור מעילה הוא משום גזל, מאי שייכא ביה היתר דאין מתכוין. ומחמת כן כתב הקובץ **שיעורים** [חלק ב סימן כג], דלאו מדין מעילה איירי הכא. אלא מלבד מעילה, איכא בהקדש אף איסור הנאה. שהרי מצינו, שאף קדשים קלים דליתא בהו מעילה, אסירי בהנאה מדאורייתא [ו**בשיטה מקובצת** מנחות צא איתא, דאיסורם הוא משום "בל יחל"]. [וכנראה, דמדין גזל דמעילה לא איירי, משום דהוה פשיטא לן דבהנאת צל דהיכל ליכא גזל. שהרי אינו עושה שום פעולה בגוף הדבר של הקדש. ופשיטא, דבכהאי גוונא בהדיוט, ליכא משום גזל]. אכן ה**שערי יושר** [שער ג פרק כה] נקט, דאף מחיוב ממון של "נהנה" יפטר, כל דהוי שלא כדרך הנאה. וכן באין מתכוין להנאה. והוא על פי דרכו, דאין החיוב מצד עצם ההנאה, אלא מצד ההשתמשות. והשוה לגמרי איסור נהנה לחיוב ממון דנהנה.

[585] **רש"י**. ואם תאמר, הא באיסור מעילה דמיירי הכא לא כתיב "אכילה". וליאסר אף שלא כדרך הנאה. וכמו דמצינו בבשר בחלב, דאסור אף שלא כדרך הנאה, משום דלא כתיב ביה אכילה. ויש לומר, דכיון דילפינן לאו דמעילה בגזירה שוה ד"חטא" "חטא" מתרומה, ובתרומה כתיב "אכילה", אף במעילה אינו עובר אלא דרך הנאה. **תוספות**. ולפי זה, אף בשר בחלב מותר שלא כדרך הנאתו. דהא אף דלא כתיב ביה אכילה, הא ילפינן לאיסורו, בגזירה שוה מנבילה. ובנבילה כתוב "אכילה". **מהרש"א**.

[586] **רש"י**. ותמה **רבינו דוד**, הא אף הנאה שלא כדרכה אסורה לכתחלה. ותירץ דכיון דאין אסורה אלא מדרבנן, התירוה היכא דלא אפשר. ואכתי נתקשה, הא לקמן מבואר דאין איסור מעילה בריח אלא מדרבנן. ואפילו הכי משמע, דלמאן דאסר בלא אפשר וקמיכוין, אסרוהו אף לעומדים בפנים. ותירץ, דאפשר דאיסורא דאוריית איכא בריח. או דשאני איסור דרבנן בהנאה שלא כדרכה, דקיל טפי. ורבינו חננאל כתב, "היכל לתוכו עשוי, ואין קדושה בצילו". והוסיף ה**מהר"ם חלאווה** שלא הוקדש על דעת הצל. ו**רבינו דוד** כתב לפרש, שאין הצל שחוצה לו חשיב הנאה כלל. ויעוין עוד ב**שער המלך** פרק ה' מיסודי התורה הלכה ח', דהצל מותר מפני שהוא דבר שאין בו ממש. ואף בדעת תוספות כתב כן. ומה שהוסיפו דהוי שלא כדרך הנאה, היינו משום דבלאו הכי היינו גוזרים בו, אטו דבר שיש בו ממש. ואף בעבודה זרה לא אסרו הנאת צל אלא משום גזירה.

וכיון דאינם אסורים בהנאה אלא מדרבנן [587], מסתבר דלא אסרו חכמים במקום שהוא צורך בדק הבית. ולא היו מטריחין אותם להכנס בתיבות [588]. ובהכרח דלאו משום איסור הנאה בקדשים היו משלשלים אותם בתיבות. **אלא** עשו כן, משום **מעלה שעשו בבית קדשי הקדשים**, שלא יסתכלו בו! ואם כן, אין להוכיח מזה דכל לא אפשר ומיכוין אסור.

איכא דאמרי: אמר רבא: מנא אמינא לה ד"לא אפשר ומיכוין אסור"? -

מהא **דתניא: אמר רבי שמעון בן פזי, אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא**: קול, **ומראה, וריח, אין בהם משום מעילה!** משמע, דוקא **מעילה הוא דליכא** בהו. **הא איסורא איכא** בהו.

מאי לאו, אסורים הם אף **לאותן** בני אדם **העומדין בפנים** העזרה! ואף דלא אפשר להם, שלא יהנו מקול כלי השיר, וממראית המקדש, ומריח הקטורת, אסור להם לכוין וליהנות מהם. אלמא, כל ד"לא אפשר ומיכוין" אסור.

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

גופא: אמר רבי שמעון בן פזי, אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא: קול ומראה וריח, אין בהם משום מעילה!

ומקשינן: וכי **ריח אין בו משום מעילה**? **והא תניא**: כל **המפטם את הקטורת כדי להתלמד בה** את מלאכת הפיטום, **או כדי למוסרה לציבור, פטור**. והמפטם אותה כדי **להריח בה, חייב**! כדכתיב "איש אשר יעשה כמוה להריח בה, ונכרת מעמיו".

והמריח בה בקטורת של ציבור **פטור** מכרת. שלא חייבה תורה אלא את המפטם בלבד, ולא את המריח. **אלא שכל** המריח בה, **מעל**! שלפי שנהנה מן הקודש, חייב אשם מעילה. אלמא, יש בריח משום מעילה, ולא חשיב כדבר שאין בו ממש.

אלא אמר רב פפא: קול ומראה, לעולם **אין בהם משום מעילה**, לפי **שאין בהן ממש**.

ואילו ריח - לאחר שהוקטר **ו**ת**עלה תמרתו** [עשנו], **אין בו משום מעילה. הואיל** וכבר **נעשית מצותו**! וכל דבר שנעשתה מצותו, יצא מידי מעילה. דכיון דכבר אין לגבוה צורך בו, יצא מכלל "קדשי ה'" [589].

---

[587] וקשה, התניא "אשה בוררת חטים לאור בית השואבה". ואף שהפתילות והשמן היו קודש. ומינה מוכיח בירושלמי, דקול מראה וריח אין בהם משום מעילה. והרי איסור דרבנן איכא אף במראה. **תוספות**.

[588] **רש"י**. וקשה, הא אף בגרירה ליכא כי אם איסור דרבנן, ואפילו הכי סבר רבא, דבלא אפשר ומיכוין אסור, והטריחוהו שלא לגרור את המיטה. ויש לפרש, דכיון דאין איסור מראה אלא מדרבנן. מסתבר דלא אסרו במקום צורך תיקון בית קדשי הקדשים. **תוספות**.

[589] **רש"י**. ולפי זה לא שייך היתר "נעשית מצותו", אלא בקדשים. ולא בשאר איסורי הנאה. אבל **תוספות** בשילהי תמורה כתבו, דמהאי טעמא אף קיימא לן "כל הנשרפין אפרן מותר". ובהכרח אית להו, דאף בקדשים אין ההיתר משום שכבר אין לגבוה צורך בו. אלא משום דנעשית מצותו. ואף דלכאורה סברת רש"י מוכרחת מהא ד"קדשים

אבל קודם שהוקטרה הקטורת ועלתה תמרתה, מועלין בריחה. משום דסממני הריח הם דבר שיש בו ממש.

ומקשינן: **למימרא דכל היכא דנעשית מצותו, שוב אין בו משום מעילה? והרי תרומת** הדשן [שבכל יום היה הכהן נוטל מלא מחתה מהדשן, ונותנה אצל המזבח והיא נבלעת במקומה], **דכבר נעשית מצותה**, ואפילו הכי אסור ליהנות בה, **ויש בה משום מעילה**. וכדכתיב בה, "**ושמו אצל המזבח**". ודרשינן, "ושמו" - **שלא יפזר** אותו, אלא יניחנו צבור! וכן דרשינן, "**ושמו**" - **שלא יהנה** ממנו.

ומשנינן: אף דמועלין בתרומת הדשן, אין למדים ממנה לעלמא. **משום דאף** בבגדי כהונה מצינו שמועלים בהם, אף לאחר שנעשתה מצותם. אם כן, **הוו תרומת הדשן ובגדי כהונה, שני כתובין הבאין כאחד. וכל שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדים** לשאר מקומות! דאילו היה זה בנין אב לכל התורה כולה, הרי הוה סגי לכתוב דין זה במקום אחד. אלא לכך שנה הכתוב את אותו הדין בשני המקומות, לומר שדוקא בשני אלו הדין כן, ולא בשאר מקומות.

ומפרשינן: **תרומת הדשן**, מועלין בה אף דנעשית מצותה, **כהא דאמרן**.

ובגדי כהונה, מועלים בהם אף לאחר שבלו, וכבר נעשתה מצותם. שמצינו בכהן גדול, שלאחר שנכנס ביום הכפורים לפני ולפנים בבגדי לבן, אסורים הם שוב בשימוש. **כדכתיב**, "**והניחם שם**". ודרשינן, **מלמד שטעונין גניזה!**

ומקשינן: **הניחא לרבנן** דדרשי הכי בבגדי כהונה, **ואמרי** "**מלמד שטעונין גניזה**". אלא לרבי דוסא דפליג עלייהו וסבר, לכהן גדול אין הם ראויים. **אבל לכהן הדיוט ראויין הן** ד' בגדי לבן אלו, להשתמש בהם כל השנה. **ומאי** "**והניחם שם**"? - **שלא ישתמש בהם** כהן גדול **ביום כפורים אחר** - לדידיה, **מאי איכא למימר**? והרי לדידיה, ליכא קרא לאסור בגדי לבן של כהן גדול בהנאה, לאחר שנעשית מצותן. אלא חד קרא בלבד איכא בתרומת הדשן, לאסור בהנאה דבר שנעשית מצותו. ונילף מיניה לכל מקום, דאף דבר שנעשית מצותו, יש בו משום מעילה.

ומשנינן: אכתי ליכא למילף מתרומת הדשן, **משום דאף** בעגלה ערופה מצינו שהיא אסורה בהנאה, אף לאחר שנעשית מצותה. דכתיב בה "וערפו שם את העגלה". ודרשינן, "שם" תהא קבורתה. **והוו תרומת הדשן ועגלה ערופה שני כתובין הבאין כאחד. וכל שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין.**

שמתו יצאו מידי מעילה", ובהכרח דהוא משום שאין לגבוה צורך בו [שהרי לא נעשתה בהם שום מצוה], אית להו לתוספות דאין זה אלא פטור ממעילה. אבל איסור הנאה מדאורייתא איכא. **קובץ שיעורים** חלק ב סימן כא, בשם **הגר**"ח.

ושוב מקשינן: **הניחא למאן דאמר** "שני כתובין הבאין כאחד **אין מלמדין**". **אלא למאן דאמר** [רבי יהודה במסכת סנהדרין] "שני כתובין כאחד **מלמדין**", **מאי איכא למימר**?
ומשנינן: **תרי מיעוטי כתיבי** בתרומת הדשן ובעגלה ערופה. בתרומת הדשן **כתיב** "**ושמו** אצל המזבח". וממעטינן, מ"ושמו", דדוקא תרומת הדשן אסורה בהנאה, ולא דבר אחר שנעשית מצותו. ובעגלה ערופה **כתיב**, "**הערופה**". וממעטינן, דוקא הערופה אסורה בהנאה, ולא דבר אחר שנעשית מצותו [590].
תא שמע: עגלה שנעשתה בה עבודה, נפסלה מלהיות עגלה ערופה. ואם **הכניסה** [את העגלה] **לרבקה** [שקשרה בצמד] יחד עם פרות אחרות הדשות בתבואה, **ודשה** עמהן, הרי היא **כשירה**! ולא חשיבא דישתה כעבודה, משום שלא נתכוין לכך.
ואם הכניסה לצמד **בשביל שתינק** מאמה, וגם כדי **שתדוש**, הרי היא **פסולה**!
ומקשינן: **והא הכא**, **דלא אפשר** להכניסה לצמד כדי שתינק בלא שתדוש. ומכל מקום, משום דקא **מיכוין** שתדוש, **קתני** דהיא **פסולה**. אלמא, אף היכא דלא אפשר, כל דקא מיכוין לעשיה, חשיב מעשה. וקשיא לאביי דהתיר לעשות כן באיסורי הנאה.
ומשנינן: **שאני התם** בעגלה ערופה, **דכתיב** "**אשר לא עובד בה**". דמשמע **מכל מקום**! ואף על גב דבכל התורה כל היכא דלא אפשר לא חשיב כמעשה איסור, בעגלה פסלה התורה אף בעבודה כזו [591].
ושוב מקשינן: **אי הכי**, **אפילו ברישא**, דלא נתכוין כלל שתדוש, **נמי** נימא דפסולה! דהרי "לא עובד בה" כתיב. דמשמע אף אם נעבדה העבודה מאליה, בלא שיתכוין לכך.

דף כו:

ומשנינן: **הא** רישא **לא דמיא**, **אלא להא** דתנן בפרה אדומה: **שכן עליה עוף**, **כשירה**. **עלה עליה זכר**, **פסולה**! שהעול פוסל בפרה. כדכתיב בה, "אשר לא עלה עליה על". ומשמע, אף אם עלה העול מאליו, הרי היא נפסלת בכך. ואפילו הכי אינה נפסלת במה שעלה עליה העוף. משום דלא ניחא ליה לבעליה בעול זה. ודוקא בעלית הזכר עליה היא נפסלת, משום דניחא ליה בכך [592].

---

[590] ותימא, למה לא סגי בחד מיעוטא? ויש לומר, דאי לא כתיב אלא חד מיעוטא, לא הוה ממעטינן אלא רק מה שלא דומה לתרומת הדשן ועגלה ערופה. **תוספות**. וביומא [ס א] כתבו לתרץ, דאי הוי כתוב מיעוט אחד, הוי כשלשה כתובים הבאים כאחד. וכיון דשניים מהם כתובים במקום אחד, הוה אמינא דאין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות. ולהכי איצטריך לאידך מיעוטא.

[591] דסלקא אדעתין, דאין העבודה פוסלת אלא אם כן עבד האדם בעצמו. וכיון דהכא "לא אפשר" הוא בלא המלאכה, חשיב כנעשית העבודה מאליה. ומשני, דאף בנעשית העבודה מאליה פסלה, כל היכא דניחא ליה. **קובץ שיעורים**.

[592] ואם תאמר, אמאי אם עלה עליה זכר פסולה? והרי ודאי לא ניחא ליה להפסיד פרה שדמיה יקרים, בשביל ריוח מועט שכזה. ויש לומר, דבהכרח פסולה היא. שהרי אם נכשירה שוב יהיה ניחא ליה בעליית הזכר. אבל

והוא הדין למלאכה בפרה ובעגלה ערופה. אף דבנעבדה מאליה נמי נפסלה, אין זה אלא בעבודה דניחא ליה בה. וכגון בהכניסה לרבקה כדי שתינק ותדוש. אבל אם אינו רוצה בדישתה, לא מיפסלא [593].

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

[ואף אף על גב ד"אשר לא עבד בה" כתיב בעגלה ערופה, ילפינן פרה אדומה מינה, בגזירה שוה ד"על" "על"].

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

ואם **נזדמנו לו אורחין** בביתו, **לא ישטחנה לא על גבי מטה ולא על גבי מגוד**, **בין לצורכה** של האבידה, **ובין לצורכו!** ואף שעושה כן לצורך האבידה, כיון שהוא מתכוין בכך אף להתכבד בה בפני האורחין, ונמצא נהנה ממנה, אסור הדבר משום גזל [594]. ואף דאי

בדישה לא ניחא ליה. משום שאין מרויח כלום בדישתה. **תוספות**. עוד הובא ב**שיטה מקובצת** [בבא מציעא ל א] בשם **תוספות שאנץ** לתרץ, דכיון דבשאר פרות הוה ניחא ליה, חשיב אף בפרה זו דניחא ליה. [וצריך עיון, הא סוף סוף לא ניחא ליה. ומאי נפקא מינה בסיבת הדבר. ויש ליישב על פי ה**אבי עזרי** המובא בהערה הבאה].

[593] וכתבו **תוספות**, דאף בניחא ליה, אין העבודה פוסלת אלא בידיעתו. וכדאיתא בבבא מציעא כב ב לגבי הכשר זרעים. דאף התם, אם ניתנו המים מאליהם וניחא ליה בהו, הרי הם מכשירים. ומיהו צריך שתהיה נתינת המים מידיעתו. ודרשינן, "כי יותן" דומיא ד"כי יתן". והכי נמי דרשינן, "עובד" דומיא דעבד". ובעינן שתיעבד הפרה מידיעתו, כשם דבעינן שיהיה ניחא ליה בעבודה. ויעוין ב**אבי עזרי** [פרק ז מהלכות חובל ומזיק הלכ ד], ד**מהרמב"ם** והר"**ש** מוכח דסבירי להו דלא כ**תוספות**. אלא סגי בניחותא דבעלים כדי לפוסלה, אף אי לא ידע מכך בשעת המלאכה. וביאר, דחלוק דין ניחותא דהכשר זרעים, מדין ניחותא דמלאכה בפרה ובעגלה ערופה. דלענין הכשר, לא סגי במשקין עצמן, אלא האדם עצמו הוא המכשיר במה דניחא ליה במשקין. הלכך בעינן ידיעתו. אבל בפרה, ודאי דעצם המלאכה פוסלת. אלא כל דלא ניחא ליה לבעלים בכך, לא חשיבא מלאכה. אבל כל דאילו ידע הוי ניחא ליה, שוב חשיב כמלאכה, ולא בעינן לידיעתו.

[594] וצריך עיון, מאי איסור גזל איכא בזה. הא כיון דבין כך לצורך הבעלים קעביד, למה יאסר בהנאה. והלא זה נהנה וזה לא חסר הוא. דבכהאי גוונא כופין על מדת סדום. **שפת אמת**.

[595] ולכאורה מבואר בכאן, דאף בגזל איכא להיתר "לא אפשר" ו"אין מתכוין". וצריך עיון בסברה. ובפרט לר"ן, שכתב דלא מיירי סוגיין אלא מאיסורי הנאה. אבל באיסורי אכילה, אף אין מתכוין חייב. וכן משום פסיק רישיה יש לאסור [יעוין לעיל כה ב הערה 8]. וגזל יותר דומה לאיסורי אכילה. שהרי אין איסורו בדוקא שלא יעשה האדם את המעשה. אלא קפידת התורה היא, שלא ייעשה המעשה כלל. ואף אי חשיב כנעשה מאליו.

אפשר לו לקיים את צורך האבידה בלא שיהנה ממנה [595]. אלמא, כל היכא דלא אפשר ומכוין, אסור. וקשיא לרבא.

ומשנינן: **שאני התם**, דאסור מחמת **דקלי לה** [שורפה, כלומר מפסידה] לאבידה בכך ששוטחה לפני האורחים. **אי משום עינא בישא**, שהרואה יתן בה עין הרע. **אי משום גנבי!** שמא האורחים הם גנבים, ויגנבוה [596].

תא שמע: דרך המוכרים להעלות על גופם את הכסות שהם מוכרים. ואף **מוכרי כסות** של כלאים [שמוכרים אותם לנכרים] **מוכרין כדרכן**, ומותר להם להתעטף בה. **ובלבד שלא יתכוין** ב**ימות החמה**, שיגנו הכלאים עליו **מפני החמה**. ושלא יתכוין ב**ימות הגשמים**, שיגנו עליו **מפני הגשמים**! שכל שאינו מתכוין להנאת לבישה, אין בו משום איסור כלאים.

והצנועין [הפרושים שמתרחקים מן הכיעור ומן הדומה לו] **מפשילין** את הכלאים **לאחוריהם במקל**, ואינם מעלים אותם על גופם.

ומסקינן לקושיין: **והא הכא**, **דאפשר** לכל המוכרים **למעבד כצנועין** ולהמנע מלבישתם על ידי שיפשילום לאחוריהם במקל, ואפילו הכי, **כי לא מכוין** [598], **שרי** [597] מעיקר הדין להתעטף בהם [599]. ומכאן **תיובתא למאן דמתני בלישנא קמא**, דל**רבא**, אפילו אליבא דרבי שמעון, כל היכא דאפשר ולא מיכוין אסור.

---

[596] ובמקום דליכא לטעמא דקלי לה, איבעיא היא בבבא מציעא ל א, אי מותר או לא, ולא איפשיט א. וצריך עיון, הא מבואר בסוגיין דלא אפשר ומיכוין הוא, דלרבא ודאי אסור. ואף לאביי, לרבי שמעון דהלכתא כוותיה ודאי אסור, משום דהכל תליא בכוונה. ובפרט יקשה למאי דכתבו התם ה**תוספות**, דהצד לאסור אינו אלא משום גזירה, שמא יניחנה שטוחה יותר מכדי צורכה, עד שתתקלקל. ולהמבואר כאן, אין צריך לטעם זה. אלא משום גזל הוא דאסור. **שפת אמת**. ויעוין ב**אבי עזרי** שם.

[597] ומכאן הוכיח ה**בית הלוי** [סימן א], דאיסור כלאים הוא בהנאה מהם. ולא כמו שנראה בפשטות, דיסוד האיסור הוא בלבישה ואין ההנאה אלא תנאי באיסור, שמבלעדיה לא מיקרי לבישה. שאם כן, אינו ענין לאין מתכוין. ויותר דמי למלאכה שאין צריכה לגופה. דהיינו, שמתכוין לפעולת האיסור, אלא שאינו צריך לתכלית העבירה, שהיא ההנאה. ופטור "מלאכה שאין צריך גופה" ליתא כי אם במלאכת שבת. ותלה זאת בפלוגתא **דרש"י ותוספות** ביצה לג א גבי מדורתא, אי בכהאי גונא חשיב אין מתכוין או מלאכה שאין צריך לגופה.

[598] ומכאן הקשה ה**רמב"ן** ביבמות ד ב, על מה דכתב **רש"י** התם, דילפינן מ"לא תלבש", דאין חיוב בהעלאת כלאים, כל שלא מתכוין להנות בו. משום דבעינן העלאה דומיא דלבישה. משמע, דאף היכא דנהנה, אינו חייב בלא כונה, משום דלא דמי ללבישה שמכוין בה להנאה. דלפי זה, מאי תלי לה הכא בפלוגתא דרבי שמעון ורבי יהודה באין מתכוין? [ואולי חילק **רש"י**, בין העלאה ללבישה. דהלבישה אסורה אף שלא לשם הנאה, אי בפועל נהנה ממנה. אלא דתליא בפלוגתא דרבי שמעון ורבי יהודה אי חשיב הנאה בכהאי גוונא. אבל העלאה אינה אסורה אלא כשהיא לשם ההנאה. וכמו שחילק ה**כסף משנה** בשיטת ה**רמב"ם**, אליבא דרבי שמעון].

[599] ומכאן הוכיח ה**ערוך**, דאף דמודה רבי שמעון בפסיק רישיה, מיהו, כל פסיק רישיה דלא ניחא ליה במעשה האיסור, מותר. שהרי אף כאן פסיק רישיה הוא. ואפילו הכי תלינן לה בפלוגתא דרבי שמעון ורבי יהודה. ויעוין לעיל [כה ב הערה 8], בשיטת ה**תוספות** וה**רר"ן**. וה**רמב"ן** בשבת דחה ראייתו מהכא, משום דשאני כלאים שלא אסרה תורה בהם, אלא לבישה שיש בה הנאה. וכל שאין מכוין להנות, לא חשיב לבישה על אף שמוכרח לו שיהנה. וצריך עיון, אם כן מנלן דפליג רבי יהודה על זה. והרי להמתבאר, אין היתרו משום אין מתכוין דכל התורה. ויעוין באחרונים מזה.

ומסקינן: **תיובתא**!

שנינו במתניתין: **ולא יסיק בו** תנור וכירים!

תנו רבנן: קליפי פירות ערלה אסורים בהנאה כמו הפרי עצמו. משום שהן שומר לפרי. ובכלאי הכרם אף הקשין אסורים, משום דלא כתיב בהו פרי.

לפיכך, **תנור שהסיקו בקליפי ערלה, או בקשין של כלאי הכרם** - אם היה התנור **חדש, יותץ**! לפי שנאסר הוא בהנאה. משום שנצרף על ידי היסק זה, ובכך נגמרת עשייתו. וכל דבר שנגרם על ידי איסורי הנאה [601], נאסר כמותם [600].

ואם היה התנור **ישן**, ואין היסק זה גומרו ומעמידו, אין גופו נאסר בהנאה. הלכך אין צריך לנותצו, אלא **יוצן**! ולא יאפה פת בתנור עד שיצטנן מהיסק הערלה והכלאים, כדי שלא יהנה מהם.

ואם **אפה בו** בהיסק האיסור **את הפת** [602] - **רבי אומר: הפת אסורה**! משום דיש שבח עצים בפת. כלומר, עצי האיסור הן הגורמים את אפיית הפת. וכל דבר שאיסור ההנאה גורמו, נאסר.

וחכמים אומרים: הפת מותרת! משום דאין שבח העצים בפת. לפי שהשלהבת לא באה מהעצים כשהם בעין, אלא מהעץ הנשרף. וערלה וכלאי הכרם לאחר שנשרפו, פקע איסורם. כדקיימא לן "כל הנשרפין אפרן מותר" [603].

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

שנינו לעיל: חדש יותץ, ישן יוצן!

---

[600] וכתב ה**אבני מילואים** בתשובה ז בשם הר"ן, דאיסור גורם אינו אלא מדרבנן. וה**תבואות שור** בסימן י כתב, דהוא מדאורייתא. ויעוין ב**תוספות** לקמן עה א בד"ה וגרפו. ובגדר איסור זה, יש מן האחרונים שכתבו, דאין הדבר הנגרם נחשב כחפצא דאיסורי הנאה מצד עצמו. אלא דכשנהנה ממנו, נמצא נהנה עכשיו מאיסורי ההנאה שגרמוהו. וכסברה זו כתב ה**כרתי ופלתי** בסימן ס, לענין אפר איסורי הנאה. ויעוין ב**קהלות יעקב** שהוכיח כן, מהא דדוקא באיסורי הנאה מצינו לדין זה, ולא באיסורי אכילה. [מיהו מסיק דאין זה מוכרח. ואפשר דהיינו טעמא, משום דבאיסורי אכילה לא נאסרה אלא אכילת ממשות הדבר. ולכך אי אפשר שיחול ביוצא ממנו דין איסור]. אך ה**שערי יושר** שער ג פרק כה, שלל צד זה מכל וכל. אלא פירש, דכל שעל ידי האיסורי הנאה הושבח דבר אחר, מתפשט דין האיסור על הדבר הנגרם. ודימה זאת לדין משתרשי ליה שמצינו בחיוב ממון.

[601] ולא שייך האי דינא אלא באיסורי הנאה, אבל לא בשאר איסורים, כגון מוקצה ותרומה. דכן מוכח מהא דהמבשל בשבת בשוגג, יאכל. ולא אמרינן, דמשום דהנחלים מוקצין הם, יש שבח מוקצה בפת. **תוספות**. וכן כתבו בעבודה זרה מט א, דלא נוהג דין זה באיסורי אכילה.

[602] וכתב ה**מהרש"א** [על פי דרכו הובאה בהערה 13] דמלתא באנפי נפשה היא. ולא קאי אתנור שהסיקו בקליפי ערלה. אלא אפה את הפת על גבי גחלים של ערלה, בלא תנור כלל.

[603] ומכל מקום לא דמו גחלים ממש לאפר איסורי הנאה, [שדינם בשריפה] שמותר בהנאה אף לכתחלה. אלא לכתחלה אסור להנות מהם. **תוספות**.

ומקשינן: **והא תניא**: תנור שהסיקו בקליפי ערלה או בקשין של כלאי הכרם - **בין חדש ובין ישן**, **יוצן**! ואף בחדש אין נאסר גוף התנור, על אף שהוא נגמר ומתקיים בגרמת האיסור.

ומשנינן: **לא קשיא**. **הא רבי והא רבנן**. שכשם שנחלקו רבי ורבנן לעיל בפת שנאפתה בתנור, אי אמרינן יש שבח עצים בפת או לא, כן נחלקו בתנור עצמו. דלרבי אף התנור נאסר, משום שיש שבח עצים בתנור. ולרבנן אין שבח העצים בעין בתנור, אלא הוא נגמר על ידי העץ שכבר נשרף. הלכך, בין חדש ובין ישן יוצן, ואין צריך לנותצו. ומה שהוא צריך ציונן אינו אלא דין לכתחלה [רש"י].

ודחינן: **אימור**, **דשמעת ליה לרבי** דאסר את הפת הנאפית בעצי איסור, **משום דיש שבח עצים בפת**. אבל למה ינתץ התנור? ואף שהוא עצמו נגרם על ידי האיסור, הרי אין הוא עצמו נאכל. אלא הוא עומד לאפות בו. ואם ישוב ויאפה בו פת על ידי היסק אחר של היתר, אין לאסור אותה. שהרי היא לא נגרמת רק על ידי עצי האיסור שגמרו את התנור. אלא גם על ידי היסק עצי ההיתר [604]. וכל **שזה וזה** [האיסור וההיתר] **גורם**, **מי שמעת ליה** לרבי דאסר [605]?! דלמא לא אסר אלא רק דבר שנגרם על ידי האיסור לבדו.

ולא דבר שנגרם על ידי איסור והיתר יחד [606].

---

[604] וכתב **המהרש"א**, דלא משכחת לה דאיכא בפת רק גורם אחד דאיסורא, אלא בנאפית בתנור חדש שלא הוצן. אבל ישן שלא הוצן, שוב יש בו שני גורמים. היסק האיסור, ותנור ההיתר. וכן משמע מדברי **המהרש"ל**. ויעוין **בקרני ראם**. וכבר תמה **הפני יהושע** בדבריו. דהא לא מיקרי זה וזה גורם, וכמו שכתבו כל **הפוסקים הקדמונים**. משום שעיקר ההיסק אינו אלא על ידי העצים. והתנור אינו אלא משמר את החום שלא יתפזר [כדכתבו **התוספות** לקמן עה א, בשם **הירושלמי**]. ולא חשיב גורם אלא לחומרא, ולא לקולא. ומקורו מדברי **הרמב"ם** פרק טז ממאכלות אסורות הלכה כב. ויעוין **בכסף משנה ורדב"ז** שם. וכן הוא **בר"ן**. אלא שהוא כתב כן מטעמא אחרינא. דלעולם הוי זה וזה גורם. אלא ששבח עצים בפת חמירי מגורם בעלמא. וחשיב כאילו האיסור מעורב בפת. מיהו בתחלת דבריו כתב להדיא כה**מהרש"א**. וכבר עמד ב**חידושי אנשי שם** על סתירת דבריו.

[605] ואף דזה וזה גורם מותר רק דיעבד, אבל לכתחלה אסור להביא לידי יצירת דבר על ידי איסורי הנאה, אף בצירוף גורם נוסף דהיתר, הכא מותר להשתמש בתנור אף לכתחלה. משום שאם נאסור אותו, יפסיד את התנור, וחשיב כמו דיעבד. אבל ישן צריך לצננו, אף דהוי זה וזה גורם. משום דלא חשיב הפסד במה שמפסיד את ההיסק. שהרי לא מפסיד בכך אלא את הריוח שהרויח מהאיסור לבדו. **תוספות**. ומה דחשיב זה וזה גורם, היינו משום דגם התנור דהיתרא גורם. וכן הוא לדעת **המהרש"א**. אבל **הפני יהושע** פירש, דכונתם להקשות, דלא יצטרך לצננו אלא סגי במה שיעמיד בתוכו אבוקה של עצי היתר. ונראה מדברי **התוספות** דאיסור לכתחלה דזה וזה גורם. אינו אלא מדרבנן. וצריך עיון. הרי עצם השימוש בתנור היא הנאה מגוף התנור. והרי חפצא דאיסור הנאה הוא. ולא גרע ממכירת התנור, דודאי יש לאוסרה משום הנאה. ומה בכך שמפסיד את התנור. ולא שייך היתרא דזה וזה גורם אלא לענין הפת. **שפת אמת**. ויעוין **בחזון איש** סימן קכד במה שכתב בזה. ואכן כתב בזה **הרא"ש** דדוקא בתנור אמרינן כן. משום דאינו האיסור בעצמו, אלא נגרם מאיסור [ולהצד הא' שהובא בהערה 10, אתי שפיר טפי].

[606] **והר"ן** בפרק "כל הצלמים" כתב, דזה וזה גורם מותר, מפני שנתבטל באיסור בהיתר. וכמו שאיסור בעין מתבטל חד בתרי, כן היתר הבא מכח גרמת איסור מתבטל בגורם ההיתר. ויעוין **בשערי יושר** שער ג פרק כה בהבנת דבריו. ויעוין **באבני מילואים** תשובה ו, שנתקשה לפי זה, אמאי מותר לכתחלה לאפות בתנור חדש שהוצן? הא מבטל הוא את האיסור בכך. ואין מבטלין איסור לכתחלה. וכתב ליישב על פי מה שכתב **הרשב"א בתורת הבית**, שכל איסור שאין הדרך להשתמש בו, אלא באופן שיהיה מבוטל בהיתר, מותר לבטלו לכתחלה.

ומשנינן: **אלא לא קשיא. הא** דקתני "חדש יותץ", **רבי אליעזר** היא. **והא** דקתני "יוצן", **רבנן** היא.

והוינן: **הי רבי אליעזר**?

אילימא רבי אליעזר דשאור - **וכדתנן**: שאור של איסור שנפל לתוך עיסת היתר והחמיץ אותה, הרי היא נאסרת משום דין "גורם". שכל דבר הנגרם מהאיסור, נאסר כמותו. וכן הדין בשאור תרומה שנפל לעיסת חולין. שנאסרת לזרים כתרומה, משום דין "גורם". **שאור של חולין** ושאור **של תרומה שנפלו לתוך עיסה** של חולין, **ואין בזה** לבדו **כדי להחמיץ** את העיסה, **ואין בזה** לבד **כדי להחמיץ** אותה, **ונצטרפו** יחד **וחימצוה** - **רבי אליעזר אומר: אחר אחרון אני בא**! שאם שאור החולין נפל לתוכה בסוף, העיסה מותרת. ואם התרומה נפלה לבסוף, היא אסורה. ועוד יבואר בסמוך.

דף כז.

וחכמים אומרים: בין שנפל לתוכה **איסור לכתחלה, ובין שנפל איסור לבסוף, לעולם** שאור התרומה **אינו אוסר**, (תחילת העמוד) **עד שיהא בו** לבדו **כדי להחמיץ**[607]!

ואמר אביי: הא דאמר רבי אליעזר "אחר אחרון אני בא", ואם נפל ההיתר לבסוף מותרת, **לא שנו** כן, **אלא בשקדם וסילק את** שאור **האיסור** שנפל בתחלה, ואחר שסילקו נפל לתוכה שאור החולין! שמאחר וסילקו קודם שהחמיצה העיסה, אין החימוץ מיוחס אליו כלל. ושאור ההיתר הוא זה שחימץ לבדו את העיסה. ואף על גב שמבלעדי פעולת שאור האיסור בתחלה לא היה שאור ההיתר יכול לגמור את החימוץ, מכל מקום, כיון שבשעת החימוץ כבר בטל האיסור והלך לו, שוב אין הוא חוזר ונעור.

אבל אם **לא קדם וסילק את** שאור **האיסור** מהעיסה עד שנפל לתוכה גם שאור ההיתר, ונגמר החימוץ על ידי שניהם יחד, **אסורה** העיסה כתרומה.

---

[607] כלומר, שיהיה באיסור כדי לחמץ. אבל בשאור ההיתר אין כדי לחמץ. שאילו יש גם באיסור לבדו כדי לחמץ, פלוגתא דרבי שמעון וחכמים היא. וחכמים דהכא היינו כרבי שמעון דמתיר. **תוספות**. ויעוין ב**מהרש"א** שכתב, דהוכרח להם דחכמים כרבי שמעון. משום דהיכא דיש בכל אחד מהם לבדו כדי להחמיץ, נמי חשיב זה וזה גורם. שהרי לעיל תלו התוספות דין ישן שלא הוצן בדין זה וזה גורם, משום שנאפה אף על ידי התנור. ואף שבאבוקות האיסור לבדה נמי יש כדי לאפות. מיהו מסיק, דיש לדחות. וכתב ה**קרני ראם**, דמהתם ליכא ראיה, משום דלא כתבו התוספות, אלא דמשום "זה וזה גורם" לא היה צריך לצנן. אבל אפשר דאכתי צריך להוסיף לו אבוקה דהיתר. ומשום זה היה נחשב זה וזה גורם, ולא מחמת התנור. וכבר פירש כן הפני יהושע בדבריהם [יעוין לעיל כו ב הערה 14]. אבל בעבודה זרה פירשו **תוספות**, דאף ביש בכל אחד לבדו כדי להחמיץ, אין נאסרת העיסה. והיינו כחכמים דרבי שמעון. ולא חשיב זה וזה גורם, אלא כשכל אחד לבדו אין בו כדי לגרום אלא בצירוף עם חבירו. **מהרש"ל**.

[608] וצריך עיון, הרי בתרומה ליתא כלל לדין גורם, דהא לא הוי מאיסורי הנאה. ואין העיסה נאסרת אלא מחמת תערובת שאור האיסור. אלא דבעלמא היה האיסור מתבטל בששים. אבל שאור לא בטל משום דכדבר המעמיד

ואף שלא נתחמצה העיסה מחמת האיסור בלבד, אלא גם שאור האיסור וגם שאור ההיתר גרמו את חימוצה, הרי היא אסורה. **אלמא** סבר רבי אליעזר, כל **שזה וזה גורם** [608], נמי **אסור** [609].

ורבנן סבירי להו, זה וזה גורם מותר!

והכי נמי פליגי בתנור חדש שהסיקו בקליפי ערלה. והא דקתני "יותץ", כרבי אליעזר היא. דלדידיה, כל פת שיאפו בו תיאסר, אף אם יסיקוהו בהיסק חדש של היתר. שהרי גם היסק האיסור שגמר את התנור, גורם לפת שתיאפה. וזה וזה גורם אסור [610].

והא דקתני "יוצן", כרבנן היא. וכיון שאין היסק האיסור לבדו גורם את הפת, אלא בצירוף היסק עצי ההיתר דהשתא, הרי היא מותרת. דזה וזה גורם מותר. הלכך לא יותץ התנור. [ומה שצריך לצננו, אין זה אלא דין לכתחלה. דכל שזה וזה גורם, מותר רק בדיעבד. וכיון שבצינון אינו מפסיד את גוף התנור, אלא את החום שנוצר מאיסור ההנאה, לכך צריך צינון. **תוספות**].

ותמהינן: **וממאי דטעמא דרבי אליעזר כאביי**, ודוקא בשקדם וסילק את האיסור התיר רבי אליעזר? **דלמא טעמא דרבי אליעזר** הוא כדמשמע מסתימת דבריו, **משום** ד"**אחר אחרון אני בא**"! דלעולם זה וזה גורם מותר. ואם נפל האיסור מתחלה, לעולם העיסה מותרת. **לא שנא קדם וסילק את האיסור, לא שנא לא קדם וסילק את האיסור**. ולא אסר רבי אליעזר אלא כשנפל האיסור לבסוף. משום דאזלינן בתר גמר המעשה. וכיון שנגמר החימוץ על ידי האיסור, העיסה אסורה. **אבל** אם נפלו שניהם **בבת אחת**, **הכי נמי דשרי**.

ומשנינן: **אלא** מ**רבי אליעזר דעצי אשירה** שמעינן דאית ליה, "זה וזה גורם אסור".

הוא, מחמת חימוצו. ומאי שייאטא לדין זה זה גורם. ויש ליישב, דאף דשני עניינים הם, מכל מקום זה בזה תליא. דלמאן דאמר "זה וזה גורם מותר", היינו משום דחצי גורם לא נחשב לגורם. ואם כן, הוא הדין בשאור תרומה. אם אין הוא לבדו גורם את חימוץ העיסה אלא בצרוף שאור ההיתר, לא חשיב מעמיד. ושוב יש לו להתבטל בתערובת ההיתר. **קהלות יעקב**. ויעוין **ברבינו דוד**.

[609] ותימה, הא תניא בתמורה: כל האסורין לגבי מזבח, כגון בהמה שנרבעה בעבירה, ולדותיהן מותרין. ורבי אליעזר אוסר! וקאמר רב הונא בר חיננא, דלא אסר רבי אליעזר, אלא בשיעברו ולבסוף נרבעו. ומשום דעובר ירך אמו, ואף הוא נשתתף בהרבעה. אבל בנרבעו ולבסוף עיברו, הולד מותר. ואי זה וזה גורם אסור, יאסר הולד מטעם גורם. **תוספות**. [ואף דהתם אין הולד אסור מדין גורם, אלא מדין ה"יוצא מן האסור אסור" [שהרי דין גורם ליכא אלא באיסורי הנאה], מכל מקום תליא בפלוגתא דזה וזה גורם. כיון שיוצא מאיסור ומהיתר יחד. וכן איתא להדיא בחולין נח, לענין ולד טריפה. **קובץ שיעורים**]. ובתמורה תירצו, דדוקא בדבר שאסור להדיוט אסר רבי אליעזר. ולא בדבר שאינו אסור אלא לגבוה.

[610] והקשה **המהר"ם חלאווה**, הא תנור חדש שהוצן, נמי דמי לקדם וסילק את האיסור. שהרי צינן את היסק האיסור. ותירץ, דלא אמר רבי אליעזר כן אלא בששני הגורמים שוים. אבל בתנור, הגורם הראשון הוא עיקר. לפי שגורם את התנור. ולעולם ניכרת מלאכתו בתנור. [ויובנו דבריו רק אם נאמר דאין התנור נעשה בעצמו חפצא דאיסורא, אלא כל איסורו הוא מחמת שעל ידו הוא נהנה מעצי האיסור שגרמוהו [לעיל כו ב, הערה 10]. אבל אם הוא עצמו נעשה לגוף איסור, מאי קמדמי ליה לקדם וסילקו].

דתנן: **נטל הימנה** [מהאשירה] **עצים**, הרי הם **אסורין בהנאה**! שהעבודה זרה אסורה בהנאה, כדכתיב "לא ידבק בידך מאומה מן החרם".

ואם **הסיק בהן** [בעצי האשירה] **את התנור** - אם הוא **חדש**, **יותץ**. ואם הוא תנור **ישן** שכבר נצרף ונגמרה מלאכתו, **יוצן**! ולא יאפה בו פת כל זמן שלא נצטנן מהיסק האיסור. **אפה בו את הפת**, **אסורין בהנאה**!

ואם נתערבה אותה פת **בפיתים אחרות**, כולן אסורות.

ואם נתערבה פת מאותן פיתים **אחרות** שנאסרו מחמת התערובת, **בפיתים אחרות**, [611] **כולן אסורין** בהנאה! שעבודה זרה לא בטילה ברוב, ואפילו באחד מאלף. והרי היא אוסרת את תערובתה, ואת תערובת תערובתה.

רבי אליעזר אומר: **יוליך הנאה** בלבד **לים המלח**! שצריך לאבד את הדמים שהרויח בכך שהסיק באשירה. וישליך את דמי אותם עצים לים המלח [612], כדי שלא יהנה מדמי עבודה זרה. אבל הפת עצמה לא נאסרה. שהרי אין היא ממש חפצא דעבודה זרה, אלא שיש שבח עצים בפת. ואין גורם האיסור נחשב אלא כתערובת עבודה זרה בלבד. [רש"י, על פי הר"ן שם].

אמרו לו חכמים: **אין פדיון לעבודה זרה**! ואף לפת שנאסרה מחמת שבח עצי האשירה לא מהני פדיון. ולא סגי בכך שיאבד את דמי ההנאה, אלא לעולם היא נשארת באיסורה, ואוסרת אף את תערובתה.

מכל מקום, שמעינן מדברי רבי אליעזר, דכל זמן שלא הוליך את דמי ההנאה לים המלח, מודה הוא לדברי תנא קמא, דתנור חדש שהסיקו באשירה יותץ, וישן יוצן. וכן הפת אסורה. אלמא, אית ליה "זה וזה גורם אסור". ואף ברייתא דקליפי ערלה דקתני בה "חדש יותץ", אזלא כוותיה.

---

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

[612] **רש"י**. וכתב **הרמב"ן** בעבודה זרה, דמשמע מזה דאף בלא נתערבה הפת באחרות, יש לה היתר על ידי הולכת ההנאה לים המלח. וכבר תמהו **התוספות** שם, דלא משמע דמהני, אלא בנתערבה באחרות. ולכך פירשו, דיוליך דמי כל הפת לים המלח. ובטעמא דמילתא נתבאר בראשונים, דלא מהני הולכת הנאה לים המלח אלא בתערובת, משום שאין כולה אסורה, אלא רק האיסור המעורב בה. אבל הפת עצמה, אסורה כולה משום שבח עצים בפת. ואין פדיון לאיסור עבודה זרה. ואף בתערובת עבודה זרה בעלמא, לא התיר רבי אליעזר על ידי הולכת הנאה. אלא בתערובת הנאת שבח עצים. לפי שאין היא עבודה זרה ממש, אלא הנאת עבודה זרה בעלמא. **מהר"ם חלאווה**. והרא"**ש** בעבודה זרה שם כתב, דבלא תערובת לא התירו חכמים הולכת הנאה לים המלח. אבל אם נתערבה באחרות, סגי בהולכת דמי העצים. ולא בעינן הולכת כל הפת.

[והוא הדין, דהוי מצינו לאוקמא לברייתא דקליפי ערלה, כתנא קמא דרבי אליעזר. דהא אמר להדיא, "חדש יותץ". אלא משום דלא ידעינן מיהו אותו תנא, ניחא לן לאוקמוה כרבי אליעזר. ובאמת כונת הגמרא לרבי אליעזר ובר פלוגתיה] [613].

ובברייתא דקתני "בין חדש ובין ישן יוצן", אזלא כרבנן [דקליפי ערלה], דאית להו דאף הפת שנאפית בהיסק איסור מותרת. ולית להו כלל שבח עצים בפת. ואפילו היכא דאיכא רק גורם אחד דאיסור. וכל שכן בתנור חדש, שאינו ניתץ. שהרי אינו נאכל בעצמו, אלא הפת שנאפית בו. ובפת הרי איכא שני גורמים. גורם אחד של איסור וגורם אחד של היתר, כמבואר לעיל.

ושוב דחינן: **אימור**, הא **דשמעת ליה לרבי אליעזר** ד"זה וזה גורם אסור", לא שמעת כן אלא **בעבודה זרה**. ודלמא דוקא התם אמר כן. משום דעבודה זרה **חמיר איסורה**. אבל **בשאר איסורין שבתורה**, **מי שמעת ליה** לרבי אליעזר דאמר כן?

ומשנינן: בהכרח דאמר כן רבי אליעזר אף בכל איסורין שבתורה. שהרי אם תאמר שדוקא בעבדוה זרה אית ליה הכי, **אלא אם כן אמאן תרמייה** [כמי תעמיד] את הברייתא דקליפי ערלה? והרי לא מצינו מי שיאמר "זה וזה גורם אסור" מלבד רבי אליעזר שאמר כן באשירה. ומאחר שמצינו להההיא ברייתא שאמרה כן בשאר איסורין, על כרחנו יש לנו להעמידה בשיטתו, ולומר שלא חילק בין עבודה זרה לשאר איסורים.

ועוד משנינן: **הא תניא בהדיא**: **וכן היה רבי אליעזר אוסר** [614] בזה וזה גורם, **בכל איסורין שבתורה!**

אמר אביי: **אם תמצא לומר**, דרבי שאסר בסיפא דברייתא את הפת שנאפית בקליפי ערלה, אית ליה נמי ד"**זה וזה גורם אסור**", והוא זה ששנה ברישא "חדש יותץ", הרי **רבי היינו רבי אליעזר**.

[613] **רש"י**. אמנם להמבואר בר"ן בטעמא דזה וזה גורם מותר, דהוא משום דין ביטול, יש לפרש דדוקא מרבי אליעזר מוכח דזה וזה גורם אסור. דלרבנן יש לומר, דבעלמא מותר. ודוקא בעבודה זרה דלא בטלה, זה וזה גורם אסור. אבל לרבי אליעזר, ליכא למימר הכי. דאם כן, לפלוג נמי ארישא דקתני "אפה בו את הפת, אסורה". ולימא נמי בזה "יוליך הנאה לים המלח", וכמו דאמר היכא דנתערבה הפת. שהרי כל איסור גורם, ענין תערובת הוא. והמוכרח, דאית ליה דאיסור גורם לא מיקרי תערובת. אלא חשיבא הפת כולה כחפצא דאיסורא. ומעתה, שוב ליכא שום סברה להתיר בזה וזה גורם. ולא שנא עבודה זרה משאר איסורים בזה. אכן לשיטת **רש"י**, דפליג רבי אליעזר אף ארישא, לא יתכן לפרש כדרך זו. **אבני מילואים**, תשובה יב.

[614] **ובעל המאור** הובאה גירסה: וכן היה רבי אליעזר נוהג בכל איסורין שבתורה ! כלומר, שהתיר כל איסורי הנאה שנתערבו, על ידי פדיון. **והר"ן** כתב, דאין היתר זה נוהג אלא בעבודה זרה שתופסת את דמיה [כלומר, הדמים שקיבל בעדה נמי נאסרים]. ואף על פי שאינה נפדית בכך, מכל מקום התערובת ניתרת על ידי איבוד ההנאה. משום דהוי כמו שביער את האיסור בעצמו. אבל שאר איסורי הנאה שאינם תופסים את דמיהם, לא מהני להו הולכת הנאה לים המלח.

ואם תמצי לומר דסבר רבי "**זה וזה גורם מותר**", ולית ליה "חדש יותץ", ולא אסר אלא **הכא**, בפת שנאפית בהיסק האיסור, **משום דיש שבח עצים בפת הוא**, וליכא אלא חד גורם דאיסורא - מיהו **הני קערות וכוסות וצלוחיות** של חרס שצרפן על ידי היסק עצי איסור, **אסירי** אף לרבי. **דכי פליגי** רבי ורבי אליעזר, **בתנור** ובקדירה פליגי. **דלמאן דאמר** [רבי אליעזר] **זה וזה גורם אסור**, אף הם **אסורים**. ואף שאין הן עצמם נאכלים, מיהו הפת והתבשיל שמתבשלים בהם נגרמים מחמתם. ואף דאיכא בהו נמי גורם דהיתרא, דהיינו היסק ההיתר, הריהם נאסרים. **ולמאן דאמר** [רבי] "**זה וזה גורם מותר**", **שרי** לאפות ולבשל בהם. שהרי אין הוא נהנה בגוף התנור והקדירה, אלא בפת ובתבשיל המתבשלים בהם. והם מותרים משום דאיכא בהו גם גורם דהיתרא.

אבל קערות כוסות וצלוחיות שנגמרו על ידי האיסור, ויש בהם שבח עצים, אסורין בהשתמשות. משום שגופו נהנה מהם עצמם כשמשתמש בהם. ובהם עצמם ליכא אלא גורם אחד דאיסורא, בלא גורם שני דהיתרא.

איכא דאמרי: אפילו למאן דאמר "**זה וזה גורם מותר**", דוקא תנור מותר. משום שאין בו עצמו שום הנאה בלא היסק עצי ההיתר. ונמצא דההנאה באה על ידי שני הגורמים כאחד. אבל **קדירה** שנצרפה על ידי עצי איסור, **אסורה**. שהרי נהנה בה אף בלא גורם שני דהיסק ההיתר. **דהא קבלה בישולא מקמיה דניתן** תחתיה **עצים דהיתרא**[615]! שעצם מה שהיא מחזיקה את התבשיל חשוב כהנאה. נמצא שנהנה על ידי גורם האיסור לבד[616].

אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל: תני הכי בברייתא דלעיל: **תנור שהסיקו בקליפי ערלה או בקשין של כלאי הכרם, חדש יותץ, ישן יוצן!**

אפה בו את הפת - רבי אומר הפת מותרת!

[615] וכתב ה**ש**"**ך** בסימן קמב: וקדירה נמי, אף על פי שאי אפשר לבשל בה בלא עצים, מכל מקום הדרך ליתן בה מים ובשר, ואחר כך שופתה על האש. ואם כן משתמש בה בלא גורם היתר. ולפי זה, היכא דברור לו שלא להשתמש בה עד לאחר ששפתה על עצי ההיתר, התבשיל מותר. אלא דלכתחלה אסור בכל ענין. וצריך עיון, מדוע אסור לעשות כן לכתחלה? ולמה שנתבאר לעיל [כו ב, הערה 15] דהיתר ד"זה וזה גורם" ענין ביטול הוא, אתי שפיר. דבאמת יש לאסור לכתחלה, משום דאין מבטלים איסור לכתחלה. אלא שכבר נתבאר שם על פי דברי ה**רשב**"**א**, דכל שאין הדרך להשתמש עם האיסור אלא בזמן שהוא כבר מבוטל בהיתר, ליתא לדין זה. ואם כן, קדירה שהדרך להשתמש בה אף קודם ששופתה על עצי ההיתר, שוב הדר דין "אין מבטלין איסור לכתחלה". **אבני מילואים** שם.

[616] ומה**רמב**"**ם** נראה שהיתה לו דרך אחרת בביאור דברי הגמרא. שכתב בפרק טז ממאכלות אסורות הלכה כד: קדירה שבישל אותה בקליפי ערלה או בכלאי הכרם ובעצי היתר, הרי התבשיל אסור, ואף על פי שזה וזה גורם. שבשעה שנתבשלה מחמת עצי איסור, עדיין לא באו עצי ההיתר. ונמצא מקצת הבישול בעצי היתר, ומקצתו באיסור! וכתב ה**כסף משנה**, דמפרש רבינו, דהא דקאמר בלישנא בתרא, דקדירה אסורה משום דקיבלה בישולא מקמי דניתי עצי היתר, איירי באופן שקודם בישלה בעצי איסור, ואחר כך הוסיף עליה עצי היתר. ונגמר הבישול מחמת שניהם. ולא מקילינן ב"זה וזה גורם", אלא כששניהם גורמים בבת אחת. אבל אי קודם גרם גורם האיסור, לא מהני מה דנצטרף אחר כך אליו גורם ההיתר.

וחכמים אומרים: **הפת אסורה**! שהפך שמואל את שיטות רבי וחכמים.
ומקשינן: **והתניא** בברייתא **איפכא**! שרבי הוא האוסר, וחכמים מתירים.
ומשנינן: **שמואל**, **איפכא תני לה** להיפך בברייתא.
ואי בעית אימא: שמואל נמי שנה את הברייתא כמו שהיא כתובה לפנינו. אלא שבכונה החליף את השיטות. משום ד**בעלמא קסבר שמואל**, "**הלכה כרבי מחבירו**". אבל **לא מחביריו**. והיכא דפליגי רבי על רבים, אין הלכה כמותו. **ובהא** פלוגתא סבר שמואל, דהלכה כרבי **אפילו מחביריו**. וקאסר את הפת, משום דיש שבח עצים בפת. **וסבר**, **אתנייה** להאי ברייתא **איפכא**, **כי היכי דניקום** שיטת **רבנן לאיסורא**! כדי שלא יסתור מה דפסק כאן לאיסור, עם מה דקיימא לן "אין הלכה כרבי מחביריו". אבל אם היה שונה את הברייתא כצורתה, והיה פוסק לאיסור כרבי, היו באות מתוך זה לידי טעות, והיו פוסקים בכל מקום כרבי, אף כשהוא נחלק על הרבים.
שנינו לעיל: **בישלה** [לפת] **על גבי גחלים** של ערלה וכלאי הכרם, ל**דברי הכל הפת מותרת**!
רב יהודה אמר שמואל, **ורב חייא בר אשי אמר רבי יוחנן**, נחלקו בביאור דין זה.
חד אמר: **לא שנו** דהפת מותרת, **אלא** כשבישלה על גבי **גחלים עוממות** [כבויות]! שאף רבי מודה בהם שכבר פקע איסורם. לפי שדינם כאפר איסורי הנאה הנשרפין, שהוא מותר.
אבל גחלים לוחשות [בוערות, שנראות כמתנענעות ולוחשות זו לזו] **אסורין**! לפי שאינן בכלל אפר, ועדין לא פקע איסורם. הלכך, הפת שנאפתה בהם, אליבא דרבי היא אסורה.
וחד אמר: **אפילו גחלים לוחשות נמי מותרין**! דלדברי הכל הרי הן כאפר, ופקע איסורן.
והוינן: **בשלמא למאן דאמר** "גחלים **לוחשות אסורין**", שפיר אסר רבי את הפת הנאפית על גביהן, **משום דיש שבח עצים בפת**! ועדיין עצים הן, ולא אפר.
אלא למאן דאמר "**אפילו לוחשות מותרות**", **פת דאסר** ברישא משום **ד"יש שבח עצים בפת**", **לרבי**, **היכי משכחת ליה**? והא לאו עצים נינהו אלא אפר בעלמא.
אמר רב פפא: משכחת לה **כש**העצים הבוערים עדיין בעין, ועוד לא נעשו גחלים. **ואבוקה** יוצאת מהן **כנגדו** [כנגד הפת] ואופה אותה [617].

[617] ולקמן עה א מבואר, דכל שגרף את עצי האיסור, וכבר אין אבוקה כנגדו, שרי. ואפילו שהחום שישנו עתה בתנור בא מאבוקת העצים, הפת מותרת. ויעוין ב**תוספות** שם, שתמהו בזה. וכתבו, דהוא משום שאין איסור גורם אלא מדרבנן. מיהו, הוכיחו מדברי הגמרא שם לא כן. ויעוין בתשובות **אבני מילואים** סימן ו, שכתב לבאר [על פי דברי הכסף משנה], דבישן שלא הוצן יש להתיר, משום דלעולם הוי זה וזה גורם. שהרי איכא נמי גורם דתנור דהיתרא. אלא דבאבוקה כנגדו אסרינן, משום דעדיף מגורם דעלמא, כיון שניכרת ההנאה [יעוין לעיל כו ב בהערה 13 בשם הר"ן]. אבל כשסילק את העצים, שוב יש להתיר משום זה וזה גורם. מיהו מדברי ה**רמב"ם** פרק טז ממאכלות אסורות הלכה כ"ב, נראה דאף בחדש שלא הוצן, אם גרף את העצים, הפת מותרת. ובהכרח

דף כז:

ותמהינן: **מכלל, דרבנן דפליגי עליה** דרבי, **שרו אפילו כשאבוקה כנגדו!** משום דסבירי להו, דאין השלהבת באה מהעץ בעודו בעין, אלא מהמשהו שכבר נשרף ופקע איסורו [תוספות].

ואם כן, **אלא עצים דאיסורא** דאסורים בהנאה, **לרבנן, היכי משכחת להו**? והרי לעולם הנאת ההסקה מותרת.

אמר רב אמי בר חמא: משכחת להו **בשרשיפא** [כסא]! שאם התקין כסא או הדום לרגליו מעצים האסורים בהנאה, אסור אותו כסא בישיבה. שהרי הוא נהנה מהעצים בעודם בעין. [618] **בעא מיניה רמי בר חמא מרב חסדא: תנור שהסיקו בעצי הקדש, ואפה בו** בהיסק זה **את הפת**, מהו?

לרבי, הפת ודאי אסורה, שהרי יש שבח עצי הקדש בפת. אבל **לרבנן דשרי בקמייתא** [בקליפי ערלה] את הפת, ולית להו "יש שבח עצים בפת", **מאי** דינא בעצי הקדש? [619]

אמר ליה רב חסדא: אף לרבנן **הפת אסורה**. וחמור דין ההקדש משאר איסורי הנאה. [620] ותמה עליו רמי בר חמא: **ומה בין** פת **זו** שנאפתה בעצי הקדש, **לפת** שנאפתה בעצי **ערלה**?

שהחום עצמו, אף שבא מעצי איסור בעודם בעין, כיון שהלכו עצי האיסור דינו כאפר המותר בהנאה [ובנוף סברה זו נתלבטו **התוספות** שם]. ויעוין שם היטב באריכות דבריו.

[618] **רש"י. ומהר"ם חלאווה** פירש, דבעי, עצים דאיסורא היכי משכחת לה שיאסרו את הפת הנאפית בהם. ומשני בשרשיפא. דכיון שהוא כלי, אף על פי שהוא דולק עדיין חשיב איסורו בעין.

[619] וקשה, הרי כל טעמא דרבנן דאמרי הפת מותרת, משום שהיא נאפית מהעצים לאחר שנשרפו, ואפר איסורי הנאה מותר. אבל אפר הקדש אסור. ואם כן, היאך תיסק אדעתין דתהיה הפת מותרת לחכמים? לכן נראה, דלא מיבעיא לן, אלא באפה את הפת בחדש שהוצן, או בישן שלא הוצן, דהוה ליה זה וזה גורם. וקאי ארבנן דשאור, דאמרי "זה וזה גורם מותר". **מהרש"ל**. והקשה עליו **המהרש"א**, אם כן לוכח מעבודה זרה דאף היא לא בטלה באלף, ואפילו הכי פשיטא לן לעיל דתליא בפלוגתא דזה וזה גורם. לכך פירש, דלעולם מיבעי לן בדין שבח עצים בפת. ואכתי לא אסיק אדעתין דאפר הקדש אסור. ויעוין בתשובות **אבני מילואים** סימן ו, שכתב ליישב קושית **המהרש"א**, על פי הר"ן [הובא לעיל כו ב הערה 15]. דטעמא דזה וזה גורם מותר הוא מטעם ביטול, דמהאי טעמא לא מהני היתר זה בהקדש, משום דלא בטיל אפילו באלף. אבל עבודה זרה שאני. ואף דקיימא לן דאף עבודה זרה לא בטלה, אין זה כי אם בנפל ההיתר לתוך האיסור. אבל בנפל איסורא לגו היתרא בטיל. ואף לדעת הר"ן דלא פסק כן, יש לומר דדוקא עבודה זרה בעינא לא בטלה. אבל גורם בעלמא בטל.

[620] וכתב **הטור** ביורה דעה סימן קמב בשם **הרמ"ה**, דאף על גב דקיימא לן "זה וזה גורם מותר", עבודה זרה שאני. ואף תנור ישן שהסיקו בעצי אשירה ואפה בו את הפת, אסורה. ואפילו באין אבוקה כנגדו. ותמה עליו **הבית יוסף** מהא דאיתא בעבודה זרה, דגינה שנזדבלה בזבל עבודה זרה מותרת. משום דזה וזה גורם מותר. וכתב **הש"ך** שם בס"ק י, דגם **הרמ"ה** מודה בעבודה זרה, דזה וזה גורם מותר. ולא חילק בינה לשאר איסורים, אלא לענין "אין אבוקה כנגדו". דבעבודה זרה אסורה הפת אף באפאה על גבי גחלים, משום דאפרה אסור. ואותו נידון איכא גם לענין חמץ בפסח. שאף הוא לא בטל. ויעוין **במגן אברהם** סימן תמו. והכל תלוי בפלוגתת **המהרש"ל** ו**המהרש"א** בפירוש איבעיית הגמרא לענין הקדש [ויעוין בהערה 2].

אמר רבא: **הכי השתא**! הא ודאי הקדש חמיר טפי. שהרי **ערלה בטילה ב**תערובת של **מאתיים** חלקים של היתר כנגדה. אבל **הקדש**, **אפילו באלף** חלקי חולין כנגדו **לא בטיל**.[621]

אלא אמר רבא: **אי קשיא ליה** לרמי בר חמא על דברי רב חסדא שאסר את הפת, **הא קשיא** ליה:

והלא מעל המסיק בעצי ההקדש, ונתחייב בחיובי מעילה משעה שנטלן להסיק בהם.[622] **וכל היכא דמעל המסיק**, **נפקי להו** העצים **לחולין**.

וכדתנן: אין מועל אחר מועל אלא בבהמת קרבן וכלי שרת בלבד. שכל הקדש שאינו קדוש קדושת הגוף אלא קדושת דמים בלבד, המועל הראשון הוציאו לחולין, ושוב אין מועלין בו.

וכיון שיצאו העצים לחולין מיד כשמעל בהם המסיק, איך יאסרו לאחר מכן את הפת שנאפית בהם? **אמר רב פפא**: **הכא בעצי שלמים עסקינן**. שהתפיס בעצים קדושת דמים, להביא מדמיהם שלמים. ואין דין מעילה בשלמים, משום דקדשים קלים נינהו, ולא קרינן בהו "קדשי ה'". מיהו, איסור הנאה ודאי יש בהם. וכן הוא דין העצים שנתפסו בקדושת דמי שלמים, דאיסור יש בהם, אבל אין בהם דין מעילה.

ופשיט ליה רב חסדא, דאין העצים מתחללים על ידי המסיק, משום דלא מעל. **ואליבא דרבי יהודה דאמר**: **הקדש**, **ב**מעילת **שוגג** הוא **מתחלל**. אבל **ב**מעילת **מזיד אינו מתחלל**! **במזיד**, **מאי טעמא לא** מתחלל? - **כיון דלאו בר מעילה הוא** - [שהרי אין חיוב קרבן מעילה במזיד, אלא בשוגג]. הלכך **לא נפיק לחולין** במעילת מזיד.

ולפי זה, המועל בקדושת **שלמים נמי - כיון דלאו בר מעילה נינהו** [דהרי לא קרינן בהו "קדשי ה'"], **לא נפקא לחולין** כשמעלו בהם.

ומקשינן: וכי **כל היכא דמעל המסיק**, **נפקי** העצים **לחולין**? **והא תניא**: **כל** איסורי ההנאה **הנשרפין**, **אפרן מותר** בהנאה. **חוץ מעצי אשירה**! וילפינן כן, מדכתיב בעבודה זרה "לא ידבק בידך מאומה מן החרם".

ואפר הקדש לעולם אסור.

[ודוקא בהקדש הוא אסור לעולם. אבל עצי אשירה, אם שרפם העכו"ם, הרי הם מותרים.

[621] תימה, מה חומרא היא זו? הרי מה שהקדש לא בטיל, היינו משום דהוא דבר שיש לו מתירין על ידי חילול. **תוספות**. ולהמבואר לעיל [הערה 2] בשם **האבני מילואים**, לא קשה מידי. דלאו משום קולא וחומרא אתינן עלה.

[622] ומוכח מכאן, דעל עצם ההיסק מתחייב משום מעילה, אף קודם שהגיעתו ההנאה מההיסק. ולא דמי למזיק הקדש דפטור. דכיון שעושה כן על מנת ליהנות, חשיבא עצם ההסקה כהשתמשות לצורכו. **קובץ שיעורים**.

משום שהעכו"ם יכול לבטל את העבודה זרה [623].

ואי כדקא אמרת, דעל ידי מעילה נפק לחולין, הרי נתחללו העצים משעה שנטלום לשורפן, ואמאי אפרן אסור?

אמר רמי בר חמא: הכא במאי עסקינן, **כגון** שלא מעלו בהם אלא **שנפלה דליקה מאיליה בעצי ההקדש. דליכא איניש דנמעול** בהו. [624]

רב שמעיה אמר: הכא במאי עסקינן, **באותן** [באותו אפר] **שטעונין גניזה!** והיינו אפר של תרומת הדשן. שלא היתה מעילה בשריפתו, אלא נשרף על גבי המזבח כמצותו. ואסור להנות בו, כד**תניא**: כתיב בדשן, "ושמו אצל המזבח".

ודרשינן: "**ושמו**" - **בנחת**. "**ושמו**" - **כולו**. "**ושמו**" - **שלא יפזר** אותו, אלא יניחו צבור. "ושמו" - שלא יהנה ממנו.

שנינו במשנה: **רבי יהודה אומר: אין ביעור** חמץ אלא שריפה!

תניא: אמר רבי יהודה: אין ביעור חמץ אלא שריפה.

והדין נותן כן. שקל וחומר הוא מהנותר מבשר הקדשים [625].

ומה נותר, שאינו ב"בל יראה" וב"בל ימצא" [626], ואפילו הכי הוא **טעון שריפה** - כדכתיב "והנותר מבשר הזבח, ביום השלישי באש ישרף" - **חמץ, שישנו ב"בל יראה" ו"בל ימצא", לא כל שכן** שהוא **טעון שריפה!**

אמרו לו חכמים: **כל דין** קל וחומר, **שאתה דן בתחלתו להחמיר** על הדבר החמור וליתן בו חומר אחר, **וסופו** של דין זה **להקל, אינו דין.**

---

[623] תימה, הרי מבואר בתמורה דאיירי באשירה של נכרי. ומשום כן לא קתני ביה "לעולם". לפי שיש לה היתר על ידי ביטול. ואם כן, אף בשנשרפה מאליה יהיה האפר מותר. שהרי עבודה זרה של גוי שנשתברה מאליה, מותרת. **תוספות**. ויעוין ב**פני יהושע**, שהקשה בשם ה**מגיני שלמה**, הא כקושיה זו מקשה הש"ס בכמה מקומות. ומשני רבא, דטעמא משום גזירה, שמא מגבה לה [ויזכה בה ותיעשה עבודה זרה של ישראל], והדר מבטל לה. ומאחר דכבר של ישראל הוא, אין לה ביטול. ויעוין שם, במה שתירץ בזה.

[624] וקצת קשה, אכתי איך קתני "לעולם אסור". הא לאחר שיהנה מן האפר, יצא לחולין על ידי מעילה. **מהרש"א**.

[625] וה**מקור חיים** [סימן תלא] העלה, דחיוב השריפה אינו דין ב"תשביתו". אלא דמלבד ה"תשביתו", איכא בחמץ חיוב ביעור ככל איסורי הנאה שבתורה, שיש מהם שנשרפים ויש מהם שנקברים. ויליף רבי יהודה מנותר, דאף חמץ הוא מאיסורי הנאה הנשרפים. ולפי זה כתב לחדש, דאף לאחר הביטול, דכבר נפטר מן ה"תשביתו", אכתי מחויב הוא לרבי יהודה בשריפה, ולחכמים בקבורה, כדין שאר איסורי הנאה. והוכיח כן מהא דאפר החמץ מותר לרבי יהודה משום דנעשית מצותו. ולא שנא בין קודם שביטלו, לאחר שביטלו. ויעוין ב**אחיעזר** [חלק ג סימן א] שהוכיח שלא כדבריו, מהא דאיתא "חמץ של נכרי שלא קבל עליו אחריות, עושה לו מחיצה ודיו". והרי אף חמץ נכרי אסור בהנאה. ולמה לא יתחייב לבערו כשאר איסורי הנאה? אלא בהכרח דאין נוהג דין איסורי הנאה בחמץ. מפני שאין איסורו איסור עולם. ולאחר זמנו הוא חוזר להיתרו. מיהו, לרבי יהודה דאית ליה דחמץ ישראל שעבר עליו הפסח אסור מן התורה, יש מקום לדברי ה**מקור חיים** הנ"ל.

[626] ואף דקאמר לקמן ד"בל תותירו" דנותר הוי דומיא ד"בל יראה", מכל מקום חמץ חמיר טפי. שהרי בנותר הוא עובר רק ברגע הראשון כשהותיר. אבל לאחר מכן כבר אינו עובר. מה שאין כן חמץ, שעובר עליו כל רגע ורגע. **תוספות**.

שהרי החומר שאתה מוסיף עליו גורם לבסוף להקל בו. [627]

ואף כאן, אם אתה מצריכו בדוקא שריפה, סופו שבא לידי קולא.

שהרי **אם לא מצא עצים** לשורפו, **יהא יושב ובטל**, [628] ולא יבערנו בדבר אחר.

אבל לולא הקל וחומר, לא היתה מתבטלת מצות ביעורו. לפי **שהתורה אמרה "תשביתו שאור מבתיכם"**. דמשמע - תבערנו **בכל דבר שאתה יכול להשביתו!** ואם אין לו עצים, יבערו על ידי פירור וזריה לרוח, וכדומה. [629]

[ואף על גב דאמרינן לעיל [יב ב], דאף לרבי יהודה, בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר, אכתי אתי לידי קולא. וכגון במי שרוצה לצאת בשיירה תוך ל' יום שקודם הפסח. שכבר חלה עליו חובת ביעור. ואם אין לו עצים, לרבנן ישבית את חמצו בכל דבר. ואילו לרבי יהודה, יהיה יושב ובטל, ולא יבערנו [630]].

---

[627] ולא חשיב "סופו להקל" בכך שאם מצותו בשריפה יהיה אפרו מותר, ואם השבתתו בכל דבר, אפרו אסור [יעוין לעיל, כא ב הערה 17]. **מהר"ם חלאווה**. והוסיף ה**שפת אמת** לבאר בזה, דכיון שעיקר דין שריפה הוא חומרא, שייך לדונו בקל וחומר, אף שנמשך מזה קולא. מה שאין כן קולת "יושב ובטל", היא קולא בעצם דין השריפה. מיהו לשיטת **רש"י** דדוקא קודם זמן איסורו מצותו בשריפה, בלאו הכי אתי שפיר. דאז לכולי עלמא אפרו מותר. וכדאיתא לעיל [שם], "חרכו קודם זמנו מותר בהנאה". **שאגת אריה** סימן פז. וה**פני יהושע** כתב ליישב, דבלאו הכי אין אפר הנקברים אסור בהנאה אלא מדרבנן. שהרי שלא כדרך הנאה הוא.

[628] וצריך עיון לדעת ה**רמב"ן**, דאינו עובר על חמץ שלו שאינו ברשותו, למה לרבי יהודה יהא יושב ובטל? והרי הוא צריך להוציאו מביתו כדי שלא לעבור על לאו ד"בל יראה", או על עשה ד"תשביתו". נמצא דאינו מקל יותר מחכמים. שהרי אף לחכמים סגי בהכי. והנראה בזהף, דאף ל**רמב"ן** לא מהני הוצאה מרשותו, אלא רק כדי שלא לעבור ב"בל יראה". אבל מצות "תשביתו" אינו מקיים בכך. ואם היה החמץ ברשותו לאחר חצות, שכבר נתחייב ב"תשביתו", שוב לא מצי פטר נפשיה על ידי הוצאה מרשותו. וכן מוכרח מהא דלרבנן מטילו לים. דאי סגי בהוצאה מרשותו, למה ליה להטילו לים? הרי מרגע שהוציאו מביתו כבר יצא ידי חובתו. ואדרבה, יש להקשות להחולקים על ה**רמב"ן**, מאי השיבו חכמים לרבי יהודה? הא ודאי אף לרבי יהודה צריך לבערו בכל דבר, כדי שלא לעבור ב"בל יראה". ואף שאינו מקיים בכך את ה"תשביתו". [ולשיטת ר"י לקמן כט ב, דהמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר, לא קשה מידי]. ויש ליישב, דמשכחת לה בחמץ של אחרים. דמשום "בל יראה", סגי ליה ביחוד בית, כדאיתא לעיל [ו א]. אבל אם לא יחד לו בית עד לאחר זמן האיסור, תו לא מהני יחוד בית כדי לפוטרו מ"תשביתו". ובכהאי גוונא מיקל רבי יהודה יותר מחכמים. דלחכמים, יבערו בכל דבר. ואילו לרבי יהודה יהא י, ושב ובטל. **שאגת אריה** סימן פג.

[629] וב**ירושלמי** איתא, אית תנא דתני: עד שלא הגיע זמן ביעורו אתה מבערו בכל דבר. משהגיע זמן ביעורו, אתה מבערו בכל דבר. והיינו כרבי יהודה. ואית תנא דתני: עד שלא הגיע זמן ביעורו אתה מבערו בשריפה. משהגיע זמן ביעורו, אתה מבערו בכל דבר. והיינו כרבנן. העולה מזה דאף לרבנן איכא דין שריפה. ומדברי ה**מאירי** לעיל [יב ב] משמע, דאף לרבנן איכא דין שריפה, בין קודם זמן הביעור ובין לאחריו. אלא דאם לא מצא עצים, קודם זמן האיסור ימתין עד שימצא עצים. אבל לאחר הזמן לא ימתין, כדי שלא לבטל מצות השבתתו. ורבי יהודה סבר דאף לאחר הזמן ימתין לעצים. העולה מזה, דאף חכמים מודים לקל וחומר מנותר. אלא אית להו שלא בא דין זה להקל ולהפקיע דין השבתה בכל דבר. אלא רק להחמיר, ולהוסיף מלבדו עוד דין נוסף דשריפה. אבל רבי יהודה יליף מנותר לגמרי, דאין ביעור חמץ אלא בשריפה, ואף היכא דנפיק מזה קולא. **חידושי רבי שמואל**.

[630] וצריך עיון, לשיטת **רש"י** דמיירי רבי יהודה דוקא קודם זמן איסורו, מה השיבוהו חכמים ממפרש ויוצא בשיירה תוך ל' יום קודם הפסח? הא קודם זמן האיסור הוא, ואכתי מצי לבטלו. ולמה יהא יושב ובטל? והרי גם לחכמים סגי ליה בביטול, ואין צריך לעשות יותר מכך שום דבר. ויש ליישב, דהשיבוהו חכמים מחמץ שלא שייך בו ביטול. וכגון חמץ של אחרים שקבל עליו אחריות. שהרי ביטול מטעם הפקר הוא. ובין כך אין חמץ זה שלו. אלא משום גורם לממון הוא חייב. ומאי יהני ליה ביטול? הא אכתי גורם לממון הוא לו. **שאגת אריה** סימן עז. וה**מקור חיים** שם כתב, דלרבי יהודה, אף אם יבטל או יפרר, מכל מקום מיקרי יושב ובטל. ואף דגם לחכמים אינו

חזר רבי יהודה מחמת תשובה זו, ולא דן זה בקל וחומר.[631] אלא **דנו בדין אחר** של בנין אב [מה מצינו]. וכיון דלאו קל וחומר הוא, לא אכפת לן בכך שסופו להקל. שהרי גזירת הכתוב היא. ויש לנו להשוות חמץ לנותר בין קולא ובין לחומרא.

וכך דן: הרי **נותר אסור באכילה**, ואף **חמץ אסור באכילה. מה נותר בשריפה**, **אף חמץ בשריפה!**

אמרו לו חכמים: **נבילה תוכיח**, שאף שהיא **אסורה באכילה**, **אינה טעונה שריפה**. ואף חמץ אינו טעון שריפה.

אמר להן רבי יהודה: **הפרש** יש בין נבילה לנותר וחמץ.

שהרי **נותר אסור באכילה ובהנאה**. וכן **חמץ אסור באכילה ובהנאה**. ושפיר ילפינן ליה מנותר: **מה נותר בשריפה**, **אף חמץ בשריפה**.

מה שאין כן נבילה, שאינה אסורה אלא באכילה בלבד, אבל מותרת היא בהנאה.

אמרו לו חכמים: **שור הנסקל יוכיח**, שאף שהוא **אסור באכילה ובהנאה**, **אינו טעון שריפה**. ואף בחמץ נימא כן.

אמר להן: **הפרש** יש בין חמץ ונותר לשור הנסקל.

שה**נותר אסור בהנאה ובאכילה**, **וענוש כרת** על אכילתו. ואף **חמץ אסור באכילה ובהנאה**, **וענוש כרת** על אכילתו. הלכך ילפינן להו מהדדי. **מה** מצינו ב**נותר** שהוא **בשריפה**, **אף חמץ** הוא **בשריפה**.

מה שאין כן שור הנסקל, שאין ענוש כרת על אכילתו.

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

דף כח.

חזר רבי יהודה ודנו לחמץ בשריפה **מדין אחר**: **נותר ישנו** ב"**בל תותירו**", כדכתיב ביה "לא יניח ממנו עד בקר". **ואף חמץ ישנו ב"בל תותירו"**. כדכתיב ביה "לא יראה" ו"לא ימצא". **מה** מצינו ב**נותר** שהוא **בשריפה**, **אף חמץ בשריפה!**

צריך לעשות יותר מכך, אבל לחכמים איכא בזה קיום ד"תשביתו". ולרבי יהודה הוא מתבטל מקיום המצוה. עוד כתב ליישב, על פי מה שחידש [יעוין בהערה 1] דאף לאחר הביטול בעינן ביעור מן התורה, לרבי יהודה בשריפה ולחכמים בפירור. כדין שאר איסורי הנאה. ועל זה השיבוהו חכמים, לדבריך יהא יושב ובטל מלקיים דין זה. ויעוין **באחיעזר** שם שתמה עליו, הא על חיוב שריפת איסור הנאה אינו עובר בכל רגע, ומותר להשהותו בינתיים. ולא שייך לומר על זה "יושב ובטל".

[631] ובסוכה [לג ב] דן רבי יהודה מקל וחומר, דאין סוכה נוהגת אלא מד' מינין בלבד. והשיבוהו חכמים "כל דין שאתה דן, וסופו להקל, אינו דין". אלמא, לא אכפת ליה לרבי יהודה במה דסופו להקל. וצריך לומר, דחזר לדון דין אחר לדברי חכמים. אבל לדידיה מהני אף הקל וחומר. **מהר"ם חלאווה**.

שנחלקו חכמים ורבי יהודה בסוף תמורה, באשם תלוי [שבא על ספק איסור כרת, כגון שחלב ושומן לפניו, ואכל אחד מהם, ואינו יודע איזה מהם] שאירע בו פסול, או שנעשה נותר [632]. לרבי יהודה אינו בשריפה אלא בקבורה. ויליף כן, מדכתיב "ושרפת את הנותר באש כי קדש הוא". ודריש, "הוא" בשריפה, ואין אשם תלוי וחטאת העוף בשריפה.

וכן חטאת העוף שבאה על הספק [כגון המפלת דבר שהוא ספק ולד ספק אינו ולד, ומסופקת אם היא חייבת חטאת יולדת, הרי היא מביאה חטאת עוף מספק. ומקראי נפקא לן, דאין כאן ספק איסור חולין בעזרה]. שחטאת זו אסורה באכילה, לפי שחטאת העוף נמלקת. ולצד שלא הפילה ולד, ולא נתחייבה בחטאת, הרי עוף חולין הוא. והחולין נעשה נבילה על ידי מליקה. שלא התירה התורה מליקה אלא בחטאת העוף.

ואף בזו סבר רבי יהודה דדינה בקבורה ולא בשריפה. משום דממעט מ"הוא" דכתיב גבי נותר - "הוא" בשריפה, ואין חטאת העוף שבאה על הספק בשריפה

וחכמים סבירי, דאף אשם תלוי וחטאת העוף הבאה על הספק, הרי הם בשריפה.

ואמרו לו חכמים לרבי יהודה: **אשם תלוי וחטאת העוף הבא על הספק**, **שלדבריך** אינן בשריפה, **יוכיחו** על החמץ שאינו טעון שריפה. **ש**הרי אף **הן ב"בל תותירו"**, ככל הקדשים שאסור להותירם עד בקר. ואפילו הכי אינם טעונים שריפה. **ש**הרי רק **אנו אומרים** שהם **בשריפה** [633]. אבל **אתה אומר** שהם **בקבורה!**

[ועיקר ראייתם היא מאשם תלוי, אבל לא מחטאת העוף הבאה על הספק. דהא מהתם איכא למיפרך, מה לחטאת העוף, שכן אין ענוש כרת על אכילתה. מה שאין כן נותר וחמץ. **רש"י**, על פי ה**שפת אמת** [634]].

שתק רבי יהודה [635].

---

[632] ומפשטא דמתניתין לא משמע מידי דאיירי בנותר. וכן **רש"י** וה**רמב"ם בפירוש המשניות** שם פירשו, דאיירי באשם תלוי שנודע לו לאחר השחיטה שלא חטא. מיהו מתורת כהנים דמייתי ה**תוספות** [דממעט ליה רבי יהודה משריפה מ"כי קדש הוא"], משמע דאיירי אף לכשנעשה אחר כך נותר. ואין דינו בשריפה, משום דשאני משאר קרבנות. לפי שאינו בא אלא להגן ולתלות, עד שיודע לו שחטא. **שפת אמת**.

[633] ורבנן לשיטתם, דלית להו הך פירכא [דהרי אית להו דאשם תלוי בשריפה], לא ילפי שריפה מנותר, משום דמשמע להו, "הנותר בשריפה ולא כל איסורין בשריפה", כדאיתא לעיל [כד א]. **תוספות**. וה**רא"ש** כתב, דסברי רבנן, חולין מקדשים לא ילפינן.

[634] והוסיף, דאפשר דאחר שנעשית נותר, לכולי עלמא היא בשריפה. דהרי ספק נותר היא. וספקא דאורייתא לחומרא. והא דקאמר רבי יהודה "יטילנה לאמה", היינו משום דהיא נימוחה שם קודם שנעשית נותר. ומשום כן כתב **רש"י** דפירכת חכמים היא מאשם תלוי.

[635] וכתבו **תוספות** לפסוק כרבי יהודה. משום דסתם תנא בסוף תמורה כוותיה. ולאו משום קל וחומר, שהרי לענין סוכה [יעוין לעיל כז ב הערה 7] קיימא לן כחכמים, דכל דין שסופו להקל אינו דין. אלא משום מה מצינו. ואף דשתק רבי יהודה והסכים שנדחה הבנין אב, אין זה אלא לדבריו. אבל לדידן, דקיימא לן כחכמים באשם תלוי וספק חטאת העוף שהם בשריפה, שוב יש לדון בנין אב. וה**רמב"ם** וה**טור** פסקו כחכמים.

אמר רב יוסף: היינו דאמרי אינשי: כפא דחטא נגרא, בגווה נשרוף חרדלא [בכף שחקק האומן, שם ישרוף את לשונו בחרדל]! ומשל הוא לכך, שמתוך דברי רבי יהודה באשם תלוי, נסתר הדין שדן הוא עצמו בחמץ.

אביי אמר: דומה הדבר ל**סדנא דבסדני יתיב** [נגר המתקן את הסד ששמים בו את רגלי האסירים. וכשנתפס לבסוף בגניבה, הוא עצמו ניתן בסד שתיקן]. **דמדויל ידיה** [מהרמת ידיו, ומלאכתו שלו עצמו], הוא **משתלם** את עונשו.

רבא אמר: דומה הדבר ל**גירא דבגירי מיקטיל** [עושה חצים, שנהרג לבסוף על ידי החץ שיצר הוא בעצמו]. **דמדויל ידיה משתלם**!

שנינו במתניתין: **וחכמים אומרים**: אף **מפרר וזורה** לרוח או מטיל לים!

איבעיא להו: **היכי קאמר**? האם אמרו חכמים: **מפרר** את החמץ **וזורה** אותו **לרוח**, או **מפרר ומטיל** אותו **לים**! שלעולם צריך קודם לפררו. בין אם הוא זורהו לרוח ובין אם מטילו לים.

או דלמא, הכי קאמרי: **מפרר וזורה לרוח**. אבל **מטיל** אותו **לים בעיניה**! ודוקא כשזורהו לרוח צריך לפררו קודם. משום שאם יזרקנו כשהוא שלם, שמא ימצאנו אחר כך, ויבוא לאוכלו [636]. אבל כשזורקו לים, סגי ליה אף בלא פירור. ואין לחוש שמא ימצאנו, שהרי הוא נמס בים ונימוק מאליו.

וכן **תנן נמי לגבי עבודה זרה, כי האי גוונא**! שחייבה התורה לאבדה מן העולם. ואף התם יש להסתפק בדבר זה.

דתנן: **רבי יוסי אומר**: כיצד הוא מאבדה? - **שוחק** אותה **וזורה** את שחיקתה **לרוח**, [637] **או שמטיל** אותה **לים**!

ואיבעיא להו: **היכי קאמר** רבי יוסי? האם אמר: **שוחק וזורה** אותה **לרוח**, או **שוחק ומטיל** אותה **לים**!? שלעולם היא צריכה שחיקה. בין כשזורה אותה לרוח ובין כשמטילה לים.

---

[636] **רש"י**. ומשמע מדבריו דצריך פירור משום חשש תקלה בלבד. וכתב ה**מקור חיים** [סימן תלא], דכתב כן משום דמוקי לה לאחר ביטול, וכבר לא קאי עליה באיסור "תשביתו". ולא איירי אלא מדין קבורה דאיסורי הנאה [על פי דרכו, לעיל כז ב בהערה 1]. [או דאית ליה ל**רש"י כהראשונים**, דמיד כשמוציאו מביתו כבר לא עובר על "בל יראה" ו"תשביתו"]. והוסיף, דלולא דבריו היה נראה לפרש, דפליגי בדין "תשביתו". רבה סבר, כל שלא יכול לעולם לבוא לידי אדם, כבר הוא חשוב כמושבת מן העולם. הלכך בים המלח אין צריך פירור, ובשאר נהרות צריך פירור. משום דסבר דאף דהחמץ נמס במים לאחר זמן, מכל מקום בשעת מעשה לא קיים השבתה. ורב יוסף סבר, דלא מיקרי השבתה אלא כשהוא מבוער לגמרי מן העולם. הלכך בחיטים שאינם נמסים, בעי פירור אף בים המלח.

[637] ופליגי חכמים התם, ואמרו לו: אם הוא זורה לרוח, היא נעשית זבל ומגדלת צמחים. ורחמנא אמר "לא ידבק בידך מאומה מן החרם". ואזלי חכמים במתניתין דחמץ, כרבי יוסי. אי נמי, אף חכמים התם מודו הכא. משום דאין זו דרך הנאה. ודוקא לגבי עבודה זרה חששו לכך, משום שהיא אסורה אף שלא כדרך הנאה.

או דלמא, הכי קאמר: **שוחק וזורה לרוח**. כדי שלא תשאר שלימה. **אבל** כשהוא **מטיל** אותה **לים**, אינו צריך קודם לשוחקה, אלא מטילה כשהיא **בעיניה**.

אמר רבה: **מסתברא**, **עבודה זרה** סגי להטילה לים, אף כשהיא בעיניה. משום **דלים המלח קא אזלא**! שמאחר ואין ספינה עוברת שם, **לא בעי שחיקה**.

אבל **חמץ**, **דלשאר נהרות קאזיל**, **בעי** נמי **פירור**, משום שיש לחוש, שמא תפגע ספינה בחמץ ותטלנו.

אמר ליה רב יוסף: **אדרבה**, **איפכא מסתברא**. **עבודה זרה דלא ממיסה** [שאינה נמסה] במים, **בעי שחיקה**. ובלאו הכי אין זה איבוד [638]. אבל **חמץ**, דהוא **ממיס** מאליו במים, **לא בעי פירור**.

תניא כוותיה דרבה, דחמץ בעי פירור אף בים. **ותניא כוותיה דרב יוסף**, דעבודה זרה בעי שחיקה אף בים.

תניא כוותיה דרבה: **היה מהלך** בערב פסח **במדבר**, והיה בידו חמץ, הרי הוא **מפררו וזורהו לרוח**!

ואם **היה מהלך בספינה**, הרי הוא **מפררו**, **ומטיל** אותו **לים**! אלמא, אף כשמטילו לים צריך קודם לפררו.

תניא כוותיה דרב יוסף: **היה מהלך במדבר**, והיתה בידו עבודה זרה, הרי הוא **שוחקה**, **וזורה** אותה **לרוח**!

ואם **היה מהלך בספינה**, הרי הוא **שוחקה**, **ומטיל** אותה **לים**! אלמא אף כשמטילה לים, צריך קודם לשוחקה.

ומקשינן: הא דקתני בעבודה זרה, דצריכה **שחיקה** אף כשמטילה לים, **קשיא לרבה** דאמר "אינה צריכה שחיקה".

והא דקתני בחמץ, דצריך **פירור** אף כשמטילו לים, **קשיא לרב יוסף** דאמר "אינו צריך פירור".

ומשנינן: הא דקתני **שחיקה** בעבודה זרה, **לרבה לא קשיא**. **דהא** דקאמר רבה "אינה צריכה שחיקה", איירי כשמטילה **לים המלח**. **והא** דקתני בברייתא דצריכה שחיקה, איירי במטילה **לשאר נהרות**, שהספינות מצויות שם.

[638] לכאורה משמע, דלרב יוסף, עבודה זרה בעי שחיקה אף בים המלח. ולפי זה בשאר נהרות לא יטיל אף על ידי שחיקה. דאם לא כן, למאי איצטריך להוליך לים המלח. מיהו, אי אפשר לומר כן. דהא מוכח מכמה מקומות דמהני אף בשאר נהרות. וצריך לומר, דלא פליג רב יוסף על רבה, אלא בחמץ בשאר נהרות. אבל בעבודה זרה לא פליגי. אלא לכולי עלמא, בים המלח אין צריך שחיקה, ובשאר נהרות צריך שחיקה. **תוספות**. אבל בעבודה זרה מג ב כתבו כסברתם הראשונה. וכן כתב **רבינו חננאל**.

וכן הא דקתני **פירור** בחמץ, **לרב יוסף לא קשיא**. **הא** דקתני דצריך פירור, איירי **בחיטים** שנפלו עליהם מים והחמיצו. שהם צריכים פירור, משום שאינן נמסים במים. **והא** דרב יוסף, איירי **בנהמא** [לחם]! שכיון שהוא נמס במים, אין הוא צריך פירור.

מתניתין:

חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח, הרי הוא **מותר בהנאה** לאחר הפסח!

אבל חמץ **של ישראל** שעבר עליו הפסח, הרי הוא **אסור בהנאה** לעולם. משום **שנאמר** "**לא יראה לך שאור**"! ומסיק בגמרא, דמשום שעבר על לאו זה, קנסו חכמים ואסרוהו בהנאה לעולם.

גמרא:

והוינן בה: **מני מתניתין**? הא **לא כרבי יהודה** היא, **ולא כרבי שמעון**, **ולא כרבי יוסי הגלילי**.

ומאי היא מחלוקתם?

כדתניא: שלשה זמנים יש באיסור **חמץ**. א. ערב פסח משש שעות ולמעלה עד הלילה. דהיינו "לפני זמנו". ב. תוך הפסח, דהיינו "תוך זמנו". ג. אחר הפסח, דהיינו "לאחר זמנו".

בין לפני זמנו ובין לאחר זמנו, הרי הוא **עובר עליו בלאו**! אבל אין עונש כרת על אכילתו, אלא מלקות בלבד.

תוך זמנו, הרי הוא **עובר עליו בלאו**, ועל אכילתו הוא ענוש **כרת** - **דברי רבי יהודה**.

דף כח:

רבי שמעון אומר: חמץ - לפני זמנו ולאחר זמנו, אינו עובר עליו באכילתו **בלא כלום**[639]!

ואם אכלו **תוך זמנו**, **עובר עליו בכרת ובלאו**!

[639] ה' שיטות מצינו בראשונים בשיטת רבי שמעון. א. שיטת **רש"י** [ויש אומרים דאף ה**רמב"ם** סבר הכי], דאסור להשהותו אף לרבי שמעון. משום שכשם שאיכא עשה ד"תשביתו" משש שעות, כן עובר מאו על "בל יראה". ב. שיטת **תוספות**, דאף דאין עובר קודם זמנו בלאו דאכילה, אסור החמץ מן התורה באכילה, משום עשה ד"תשביתו". ד"תשביתו" משמע, שצריך לבערו שלא באכילה. מיהו, להסיקו תחת תבשילו מותר, דשפיר קרינן בה "תשביתו". וכן משמע מהא דקאמר "משעה שאסור באכילה אסור בהנאה, אתאן לתנא קמא". אלמא, לרבי שמעון אינו כן. אלא דוקא אכילה אסורה משש שעות, אבל לא הנאה. ומן התורה מותר אף להשהותו עד הלילה, ולבערו מעט מעט על ידי היסק. מיהו מדרבנן אסור לעשות כן, שמא יאכלנו. ונסתפק ר"י, האם אף במכירה לנכרי מקיים "תשביתו". **תוספות רבינו פרץ**. ובראב"ש איתא דשפיר מקיים בכך "תשביתו". ג. דעת **הר"ן**, דמן התורה אסור החמץ משש שעות אף לרבי שמעון, בין באכילה ובין בהנאה. שהרי "תשביתו" כולל אף ביטול. וביטול היינו שיוציא את החמץ בלבו לגמרי, ושיהיה אצלו כמבוער. ואם אתה אומר שהוא רשאי להנות ממנו, הא לא נתבטל אצלו כלום. ד. דעת **העיטור** ו**הרמב"ן** במלחמת ה', דאינו אסור באכילה ובהנאה אלא מדרבנן. שמא ישהנו ולא יבערו, ויעבור על מצות "תשביתו". ה. דעת **בעל המאור**, דלרבי שמעון מותר לאוכלו אף לכתחלה עד הלילה. ושפיר מיקיים בכך עשה ד"תשביתו".

ומשעה שאסור החמץ **באכילה**, הרי הוא **אסור** אף **בהנאה**!
והא מילתא **אתאן לתנא קמא** [רבי יהודה]! שמשש שעות ולמעלה, דאיכא לאו באכילתו, אף הנאתו אסורה.
רבי יוסי הגלילי אומר: תמה על עצמך! היאך החמץ אסור בהנאה כל שבעה?! דקים ליה לרבי יוסי, שאף בתוך הפסח אין החמץ אסור בהנאה, כי אם באכילה בלבד. וכל שכן שקודם זמנו אינו אסור בהנאה.
ומפרש ואזיל פלוגתייהו: **ומנין לאוכל חמץ משש שעות ולמעלה שהוא עובר בלא תעשה**? - **שנאמר "לא תאכל עליו חמץ"**. ואקרבן פסח קאי. ומשמעות הכתוב היא, לא תאכל חמץ משעת שחיטת הפסח, שהוא בין הערבים. דהיינו משש שעות ולמעלה, שאז החמה מתחילה להעריב - **דברי רבי יהודה**.
אמר לו רבי שמעון: וכי אפשר לומר כן, ד"עליו" קאי על זמן שחיטת הפסח? **והלא כבר נאמר** בהאי קרא, **"לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות** לחם עני"! וכשם ש"עליו" דכתיב גבי אכילת מצה, קאי על זמן אכילת הפסח, שהוא ליל ט"ו, כן "עליו" דכתיב גבי איסור חמץ, קאי על זמן אכילתו, ולא על זמן שחיטתו בי"ד [תוספות].
אם כן, מה תלמוד לומר "לא תאכל עליו חמץ"? - להקישו לאכילת מצה. **בשעה שישנו ב"קום אכול מצה"** [640] [דהיינו מליל ט"ו], **ישנו ב"בל תאכל חמץ"**. **ובשעה שאינו ב"קום אכול מצה"**, אף **אינו ב"בל תאכל חמץ"** [641]! אלמא, ליכא בי"ד איסור אכילת חמץ.
והוינן: **ומאי טעמא דרבי יהודה** דאסר משש שעות? והרי לא שמעינן לה מ"לא תאכל עליו חמץ", כאמור.
ומשנינן: **תלת קראי כתיבי** באכילת חמץ. **"לא יאכל חמץ"**. **"וכל מחמצת לא תאכלו"**. ו**"לא תאכל עליו חמץ"**. **חד** קרא אתא לאסור את החמץ **לפני זמנו**. וחד קרא לאוסרו **לאחר זמנו**. **וחד** קרא **לאוסרו תוך זמנו** [642].

[640] וצריך עיון לישנא ד"קום אכול מצה". דמשמע דקאי אכל שבעת ימים. והא ליכא חובה אלא בלילה ראשון, וכל שבעה אינו אלא רשות. וצריך לומר, דאף ארשות שייכא האי לישנא. **פני יהושע**. עוד כתב, דאפשר דאית ליה לרבי שמעון דאיכא מצוה כל שבעה. וכבר כתב **החזקוני** [שמות יב יח], דכל אימת שאוכל בפסח מצה מקיים מצוה, אף דאינה חובה. וכן היא דעת **הגר"א**. [וכן יש להוכיח מדברי **בעל המאור** בסוף "ערבי פסחים", שהקשה אמאי אין מברכין על אכילת מצה כל שבעה, ומאי שנא מסוכה?].

[641] ומתוך פשט דברי הגמרא נראה, דמהאי היקשא יליף רבי שמעון דאין איסור לחמץ לפני זמנו. וקשה, אמאי איצטריך קרא להכי? הא מבואר בסמוך, דלרבי שמעון איצטריך כל הני קראי דרבי יהודה לדרשות אחרות, ולא אתי קרא לאסור לפני ולאחר זמנו. **תוספות**. ותירץ **הר"ן**, דלולי היקש זה, הוי מוקמינן חד מהך ג' קראי ללפני זמנו, כיון דאשכחנא בו מצות השבתה.

[642] ואף בהנאה אסור. ואף לחזקיה דאמר לעיל [כא ב] דאיסור הנאה ילפינן "מלא יאכל", אבל "לא תאכלו" לא משמע איסור הנאה, מכל מקום אסור. דכיון דבחדא מהנך תלת קראי גלי קרא אף איסור הנאה, שוב אין לחלק ביניהם. **תוספות**.

ורבי שמעון סבר, **חד** קרא ["לא תאכל עליו חמץ"] בא **לאוסרו** באכילה **תוך זמנו**.
והא דכתיב "**וכל מחמצת לא תאכלו**", **מבעי ליה לכדתניא**: "לא תאכל עליו **חמץ**" - **אין לי** לאסור **אלא** חמץ **שנתחמץ מאליו**. אבל אם נתחמץ **מחמת דבר אחר** [כגון על ידי שמרי יין או כל דבר שאינו ממין החמץ [643]], **מנין** שאף הוא אסור באכילה?
תלמוד לומר: "**וכל מחמצת לא תאכלו**"! דמשמע, אף שנתחמץ על ידי דבר אחר.
והא דכתיב "**לא יאכל חמץ**", **מיבעי ליה לכדתניא**: **רבי יוסי הגלילי אומר**: **מנין לפסח מצרים שאין חימוצו** [איסור אכילת חמץ שלו] **נוהג אלא יום אחד**, ולא כל שבעה ימים כפסח דורות?
תלמוד לומר בו: "**לא יאכל חמץ**". **וסמיך ליה** להאי קרא, "**היום אתם יוצאים** בחדש האביב". וקרינן, "לא יאכל חמץ היום". אבל כל שאר הימים הוא נאכל.
לפיכך, צריכי כל הני תלת קראי. ולא אייתר שום קרא למידרש מיניה איסור אכילת חמץ לפני זמנו ולאחר זמנו.
והוינן: **ורבי יהודה** דדריש מהני קראי לאסור לפני זמנו ולאחר זמנו, איסור חמץ שנתחמץ **מחמת דבר אחר מנא ליה**?
ומשנינן: דריש ליה ממשמעות הכתוב ולא מייתורא. **מדאפקיה רחמנא** לחמץ **בלשון** "**מחמצת** ".
ותו הוינן: הא **דרבי יוסי הגלילי** [דפסח מצרים אין חימוצו נוהג אלא יום אחד], **מנא ליה** לרבי יהודה? הא איצטריך ליה קרא ד"לא יאכל חמץ" לאחר זמנו.
ומשנינן: **אי בעית אימא**, **מדסמיך ליה** להאי קרא "**היום** אתם יוצאים"! ואף דגופא דקרא לא אייתר, ילפינן כן מהסמיכות.
ואי בעית אימא: לעולם לית ליה לרבי יהודה הא דרבי יוסי הגלילי. משום **דסמוכין לא דריש**! אלא סבירא ליה, דאף איסור חמץ דפסח מצרים נהג כל שבעה.
אמר מר: **ומנין לאוכל חמץ משש שעות ולמעלה**, **שהוא עובר בלא תעשה**? - **שנאמר**: "**לא תאכל עליו חמץ**" - **דברי רבי יהודה**.
אמר לו רבי שמעון: **וכי אפשר לומר כן**? **והלא כבר נאמר**, "**לא תאכל עליו חמץ**, **שבעת ימים תאכל עליו מצות**"! משמע, דאין נוהג איסור אכילת חמץ אלא בזמן שנוהג חיוב אכילת מצה, דהיינו בערב. ולא משש שעות.
והוינן: **שפיר קאמר ליה רבי שמעון**, ומה יענה רבי יהודה על כך?

[643] אבל כשנתחמץ על ידי שאור מיקרי "חמץ" יותר מאשר חמץ שנתחמץ מאליו. **תוספות**. אבל **רבינו חננאל** לקמן פירש, ד"דבר אחר" היינו שאור.

ומשנינן: **רבי יהודה** סבר, לא בא הכתוב להקיש חמץ למצה לענין זמן האיסור. אלא **ההוא** היקש, **לקובעו** לעשה דמצה **חובה אפילו בזמן הזה הוא דאתא**! שכשם שאיסור חמץ נוהג אף בזמן הזה, אף חיוב מצה כן.

שלולא ההיקש, הוה אמינא דאין חיוב אכילת מצה אלא עם קרבן הפסח. וכדכתיב, "צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו". קא משמע לן, דאף בזמן הזה דליכא פסח, נוהג חיוב מצה בלילה הראשון [644].

והוינן: **ורבי שמעון לקובעו** למצה ל**חובה** אף בזמן הזה **מנא ליה**? והא דריש האי היקש להתיר חמץ לפני זמנו.

ומשנינן: **נפקא ליה מהא** דכתיב "**בערב תאכלו** מצות", דאייתר! שהרי כבר כתיב, "ומצות על מרורים יאכלוהו". אלא אתא לחייב אף בזמן הזה.

ורבי יהודה סבר, **מיבעי ליה** לקרא ד"בערב תאכלו מצות", **למי שהיה טמא** או **שהיה בדרך רחוקה** בשעת הפסח בזמן שבית המקדש קיים, שנדחה לפסח שני. **דסלקא דעתך אמינא, הואיל** ובקרבן **פסח לא יאכל, מצה ומרור** [645] **נמי לא ניכול. קא משמע לן,** שהוא חייב באכילת מצה בליל ט"ו בניסן.

---

[644] ותימא לר"י, הא בקידושין [לז ב] נפקא לן מ"בכל מושבותיכם תאכלו מצות". **תוספות**. ושם תירצו ה**תוספות**, דתרוייהו קראי צריכי. חד לחוץ לארץ בזמן שבית המקדש קיים, וחד לחוץ לארץ בזמן שאין בית המקדש קיים. ויעוין ב**מהרש"ל** ו**במהרש"א** שם. [ועדיין צריך עיון, אמאי מצריך הכא קרא למי שהיה בדרך רחוקה? הא מ"מושבותיכם" מרבינן חוץ לארץ בזמן הבית, והיינו דרך רחוקה].

[645] והא דנקיט "מרור", לאו בדוקא הוא. שהרי במרור אינו אוכל אף אליבא דאמת. דהרי כתיב "על מצות ומרורים יאכלוהו". ואין חיובו מן התורה אלא עם הפסח. ודוקא במצה חייב, משום דאהדרה קרא ד"בערב תאכלו מצות". **ר**"ן. [ולכאורה אינו כן אלא אליבא דרבי יהודה. אבל לרבי שמעון, דיליף טמא מערל ובן נכר, הרי להדיא נתרבה בו אף חיוב מרור בפני עצמו. ומסתבר, דהוא הדין לטמא ושהיה בדרך רחוקה]. מיהו ה**רמב"ם** בפרק ז הלכה יב כתב דאכילת מרור תלויה באכילת הפסח, ואינה מצוה בפני עצמה. ומשמע מסתימת דבריו, דאף בערל ובן נכר הוא כן. ולפי זה, אף מה דנקיט "אבל במצה ומרור הוא אוכל", לאו דוקא הוא. מיהו, בפרק ט מהלכות קרבן פסח הלכה ח כתב: ערל שאכל כזית מבשר הפסח לוקה. שנאמר "כל ערל לא יאכל בו". בו הוא שאינו אוכל. אבל אוכל במצה ומרור. ויעוין ב**מנחת חינוך** [מצוה יז] שהאריך בזה.

[646] וכן סבר לקמן [קכ א] רב אחא בר יעקב אליבא דאמת. וצריך ביאור, מאי שנא הזמן הזה, מטמא ושהיה בדרך רחוקה בזמן הבית? והא אף בזמן הזה אפשר מעיקר הדין להקריב. וכדקיימא לן "מקריבין אף על פי שאין בית". ורק בפועל מנועים אנו מלהקריב, משום שאין בגדי כהונה וכדומה. ויש לבאר על פי ה**חינוך** [מצוה תמן], שכתב דאין מצות קרבנות נוהגת אלא בפני הבית. ויעוין ב"**העמק דבר**" פרשת "בחוקותי", שכתב דהמקור לזה הוא מדכתיב "והשימותי את מקדשכם ולא אריח בריח ניחוחכם". **בד קודש**. [ועדיין יש לדון בזה. שהרי דקדק שם הנצי"ב, דחיוב פסח שאני. והוא נוהג אף בזמן הזה, משום דלא כתיב ביה "ריח ניחוח". וממילא לא נתמעט מהכתוב הנ"ל. ושמא יש לפרש איפכא. דהוה אמינא, דוקא טמא ושהיה בדרך רחוקה שנדחו מפסח, נתחדשה בהם מצות מצה בפני עצמה. אבל הזמן הזה דלא נדחה מפסח, אין בו מצות אכילת מצה לחוד. שבמקום שיש חיוב פסח, אין חיוב נפרד במצה, אלא כלול הוא עם הפסח. ויש קצת סמך לזה ממה שכתב **רש"י** להלן לחלק בין ערל לטמא. ויעוין בהערה 11].

ועדיין לא שמעינן מהא, דאף בזמן הזה באכילת מצה היא חובה [646]. ולכך איצטריך להיקש ד"לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות", לקובעו חובה אף בזמן הזה.

ורבי שמעון סבר, **טמא ושהיה בדרך רחוקה לא איצטריך קרא** לחייבו במצה. דהא **לא גרע מערל** [שמתו אחיו מחמת מילה, וסכנה היא למולו [647]] **ובן נכר** [מומר, שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים [648]] שאינם אוכלים בפסח, ואפילו הכי הם חייבים במצה.

דהא **כתיב** "**וכל ערל לא יאכל בו**". ודרשינן, **בו** [בקרבן פסח] **הוא אינו אוכל. אבל אוכל הוא במצה ובמרור!** והוא הדין לטמא ושהיה בדרך רחוקה.

ושוב אייתר קרא ד"לא תאכלו עליו חמץ שבעת ימים תאכלו עליו מצות". ובהכרח בא להקיש חמץ למצה, שאין איסורו נוהג אלא בלילה, ולא קודם זמנו.

ורבי יהודה סבר, אף על גב דמצי למילף להו מהדדי [649], **כתיב בהאי** [בערל ובן נכר] קרא לחוד, **וכתיב בהאי** [בטמא ושהיה בדרך רחוקה] קרא לחוד! ואכתי איצטריך להיקש ד"לא תאכלו עליו חמץ", כדי לקובעו חובה בזמן הזה.

[ואף שעוד כתובים נאמרו במצה, כגון "שבעת ימים מצות תאכלו", ליכא למילף מהם קביעות חובה. משום דלאו חובה נינהו, אלא אם רצה לאכול, לא יאכל חמץ אלא מצה. ואם רצה שלא לאכול כלל הרשות בידו. והראיה, שהרי "שבעת ימים" כתיב. וודאי ליכא חובה כל שבעה ימים, אלא בלילה הראשון בלבד, כדילפינן לקמן [קכ א].

אבל מהיקשא דלעיל, שפיר ילפינן קביעות חובה ללילה הראשון. שהרי ההיקש לחמץ נכתב אצל קרבן פסח. כדכתיב "תאכל עליו מצות". ו"עליו" היינו על הפסח. ואהני היקשא לחמץ, לקובעו חובה אף בזמן הזה. ואהני "עליו", ללמדנו דאינה חובה אלא בלילה הראשון, שהוא זמן אכילת הפסח.

---

[647] **רש"י**. ולשיטתו אף בתרומה אינו אוכל. וצריך לומר, דלא דמי לקטן שהוא פחות משמונת ימים, דמיבעי לן אי מותר לסוכו בשמן תרומה או לא. משום דמי שמתו אחיו מחמת מילה, אף שהוא פטור, כיוצא בו חייבין. **תוספות**. אבל **רבינו תם** [חגיגה ד ב] מפרש, דדוקא מי שלא מל מחמת שדואג מן הצער, אינו אוכל בפסח. אבל מי שמתו אחיו מחמת מילה, אנוס הוא, ואוכל בפסח.

[648] ומיירי במי שהיה מומר בשעת שחיטת הפסח, ואחר כך עשה תשובה. דלולא קרא הוה אמינא, כיון דלא אכיל בפסח [שהרי לא נמנה עליו בשעת שחיטה, ואין הפסח נאכל אלא למנוייו], אף ממצה הוא פטור. קא משמע לן דאוכל במצה. **תוספות**.

[649] **רש"י**. אבל לקמן [קכ א] מבואר דתרוייהו צריכי. ופירש **רש"י** שם, דאי כתיב בערל ובן נכר, הוה אמינא דדוקא הם חייבים במצה, משום שנדחו מפסח לגמרי. אבל טמא ושהיה בדרך רחוקה, שנדחים לפסח שני, אימא דאינם אוכלים בראשון, אלא יאכלוהו עם הפסח, בפסח שני. ואי הוה כתיב "בערב תאכלו מצות" לחוד, הוי מוקמינן ליה בערל ובן נכר.

והדרינן לקושיין: **מני מתניתין**? שהרי הא דקתני "חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה, ושל ישראל אסור בהנאה" דלא כמאן היא. **דאי לרבי יהודה**, הרי חמץ לאחר זמנו אסור באכילה ובהנאה מן התורה. ו"**חמץ**" **סתמא קאמר**, **ואפילו** חמץ **דנכרי**.

דף כט.

ואי לרבי שמעון, חמץ (תחילת העמוד) **דישראל נמי מישרא קא שרי** לאחר הפסח! שהרי לא אסרה תורה את החמץ אלא בתוך זמנו.

ואי לרבי יוסי הגלילי, הרי אפילו **תוך זמנו** [בפסח עצמו] **נמי מישרא קא שרי** החמץ **בהנאה**! ואינו אסור אלא באכילה.

אמר רב אחא בר יעקב: **לעולם** מתניתין **רבי יהודה היא**. ולא אסר אלא חמץ של ישראל. משום דיליף "**שאור**" דנאסר ב**אכילה** מ"**שאור**" דנאסר ב**ראיה**. **מה** "**שאור**" דנאסר ב**ראיה** אינו אלא בשאור של ישראל - כדדרשינן, "**שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה**" - **אף שאור** דנאסר ב**אכילה**, אינו אלא בשאור של ישראל. ודוקא "**שלך**" **אי אתה אוכל. אבל אתה אוכל** שאור **של אחרים ושל גבוה** [650].

ובדין הוא דאיבעי ליה לתנא דמתניתין **למיתנא**, דחמץ נכרי **אפילו באכילה נמי שרי**, ולאו דוקא בהנאה. אלא **איידי דתנא** לרבותא, דחמץ של **ישראל אסור** אף **בהנאה**, **תנא נמי** דחמץ **נכרי מותר בהנאה**.

ובדין הוא דאיבעי ליה למיתנא, דחמץ נכרי **אפילו בתוך זמנו** [בפסח עצמו] **מותר** באכילה [651] **ובהנאה**. אלא **איידי דתנא** לרבותא, דחמץ של **ישראל** אפילו **לאחר זמנו** אסור, **תנא נמי** דחמץ **נכרי** מותר **לאחר זמנו**. **רבא אמר**: **לעולם** מתניתין **רבי שמעון היא**. ובאמת מן התורה אף חמץ של ישראל מותר לאחר הפסח. אלא **רבי שמעון**, **קנסא**

[650] ומכאן הקשה **הצל"ח**, לשיטות דאינו עובר ב"בל יראה" על חמץ של ישראל אחר שנמצא ברשותו בלא קבלת אחריות. דאם כן, אף לא יתחייב על אכילתו. ומהכא משמע, דלא הותר אלא חמץ של נכרי. ויש ליישב, דהגזירה שוה נאמרה רק ללמד, דחמץ שלא חל בו איסור ראיה אף לא חל בו איסור אכילה. אבל לא בעינן דבפועל יעבור עליו האוכל עצמו ב"בל יראה". **קובץ שיעורים**.

[651] **רש"י**. והקשו עליו **תוספות**, ממה נפשך. אם נתן לו הגוי לאכול, הרי נעשה שלו בשעת אכילה, ושוב חייב עליו. ואם גזל מן הגוי, הרי חייב באחריותו, ולא גרע מחמץ שקיבל עליו אחריות, דהוי כשלו ועובר עליו. כדמרבינן לעיל מ"לא ימצא". [ואין דבר זה מוסכם. ויעוין לעיל ה ב, שכן סבר **הרמב"ן**. אבל **הרמ"ה מסרקסטה** פליג]. לכך פירשו, דתוך זמנו אינו מותר אלא בהנאה. ובהנאה שפיר משכחת לה דלא נעשה של הישראל. וכגון שלא נחסר החמץ כלום על ידי ההנאה. **מהרש"א**. וה**ראב"ד בהשגות על הרי"ף** כתב **כרש"י**. וכתב דמשכחת לה דלא קניא אף בשעת אכילה ! וכגון שתחב לו חבירו למקום שאינו יכול להחזיר אלא על ידי הדחק. דבכהאי גונא לא קני, כיון דשלא לרצונו הכניסה לו. עוד יש לומר בדעת **רש"י**, דאף שהנכרי נותן לו, אינו רוצה לזכות בו אלא רוצה לאכול משל נכרי. וכן מצינו לענין דמאי. דהקשה **הרשב"א** אמאי אסור באכילה. והא לקוח הוא מיד עם הארץ. ואין חיוב לקוח במעשר אלא מדרבנן, וספיקא דרבנן הוי. ותירץ, דאיכא למיגזר שמא יזמין העם הארץ אורחים על שלחנו, ונמצאו אוכלין משלו. ולאו לוקח הוי. **קובץ שיעורים**.

קניס בחמץ של ישראל שעבר עליו הפסח [654]. **הואיל ועבר עליה** [653] **ב"בל יראה"** [652] **וב"בל ימצא"** [655]. ומקשינן: **בשלמא לרבא, היינו דקתני** במתניתין "**של ישראל אסור** בהנאה, **משום שנאמר "לא יראה** לך שאור"! שכיון שעבר בלאו זה, קנסוהו חכמים. **אלא לרב אחא בר יעקב** דאמר, מתניתין רבי יהודה היא, הרי חמץ ישראל לאחר זמנו אסור מן התורה. **ומשום שנאמר "לא יאכל חמץ" מיבעי ליה** לתנא למימר דהוא אסור. ומשנינן: **מי סברת** דקרא ד"לא יראה לך שאור" הוא נתינת טעם לאסור חמץ ישראל, **ואסיפא קאי**?!

לא כן הוא. אלא **ארישא קאי. והכי קאמר: חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה. משום שנאמר "לא יראה לך** שאור". ודרשינן, **שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה. וליף שאור דאכילה משאור דראיה!** הלכך חמץ נכרי מותר אף באכילה והנאה.

ואזדו רב אחא בר יעקב ורבא **לטעמייהו**.

דאיתמר: האוכל לאחר הפסח **שאור של נכרי שעבר עליו הפסח, לדברי רבי יהודה** דאסר חמץ לאחר זמנו מן התורה - **רבא אמר: לוקה** על אכילתו! ואין חילוק בין חמץ של ישראל לשל נכרי לענין הלאו.

---

[652] **ורבינו מנוח** בפרק א הלכה ד כתב, דדוקא בלא ביטלו אסור. או שביטלו ומצאו בתוך המועד, ועיכבו אצלו. דאינלאי מילתא למפרע דביטולו לאו ביטול, ועובר בבל יראה. אבל אם לא מצאו עד אחר הפסח, מותר. וכן כתב **הרא"ש**, שאם ביטלו קודם הפסח, מן הדין שיהיה מותר לאחר הפסח, שהרי לא עבר עליו ב"בל יראה". אלא שהביא בשם **הירושלמי** דפליגי בה רבי יוחנן וריש לקיש. דאיתא התם: הפקיר חמצו בי"ד, לאחר הפסח, מהו? רבי יוחנן אמר: אסור! וריש לקיש אמר: מותר! רבי יוחנן חייש להערמה. שמא לא הפקירו, ויאמר שהפקירו. וריש לקיש לא חייש להערמה. ויעוין **בנודע ביהודה** [קמא סימן יח] בקושית השואל, למה ליה לירושלמי לטעמא דהערמה. והרי כבר הוכיח **הר"ן** מסוגיא דלקמן [לא ב], דאף להשיטות דאין עוברים על חמץ של ישראל ברשות נכרי, מכל מקום מדרבנן הוא עובר. ומשום כן הוא אסור לאחר הפסח. ואף לאחר ביטול נימא הכי. דכיון שעובר על חיוב ביעור דרבנן, יאסר בהנאה [וכן מבואר באמת **ברבינו דוד**]. ויש ליישב על פי מה שכתב **הנודע ביהודה** עצמו בסימן יט, דהא דצריך לבער אחר הביטול הוא איסור שהיה מחודש, משום שמא יבוא לאוכלו, ואינו מגדר "בל יראה" כלל. מה שאין כן חמץ של ישראל ברשות נכרי, הרי הוא עובר עליו ב"בל יראה" מדרבנן. **חידושי רבי שמואל**.

[653] והוכיח **הרמב"ן** מסוגיא דלקמן [לא ב, על פי גירסת **הר"ח**], דאף אם לא ביער מאונס, נמי קניס רבי שמעון. וכן איתא **ברמב"ם** פרק א הלכה ד.

[654] והרי"ף בתשובה [הובא ברבינו מנוח שם] כתב דלישראל אחר מותר. אבל **הרמב"ן** הוכיח מבבא קמא צו ב, דאף לאחרים אסור. דמוכח מהתם, דחמץ שעבר עליו הפסח והוא ביד הגזלן, הרי הוא אסור בהנאה לבעלים. ואף דאין הנגזל עובר ב"בל יראה". ולפי זה, הא דנקיט הכא "הואיל ועבר בבל יראה", לאו דוקא משום דעבר בפועל, אלא אם הוא מין חמץ שעוברים עליו, הרי הוא אסור לאחר הפסח. **רבינו דוד**.

[655] וכתב **הפרי מגדים** [סימן תמח, אשל אברהם סק"ב] דלאו דוקא משום איסור "בל יראה" קנסוהו. אלא אף אם עבר ב"תשביתו" נמי קנסוהו. אבל **המקור חיים** בסימן תמה סק"ד כתב בפשיטות, דלא קנסו אלא משום "בל יראה". ונפקא מינה, שאם נפסל החמץ מאכילת כלב בתוך הפסח, נאסר בהנאה לאחר הפסח, משום שכבר עבר עליו בבל יראה. אבל אם נפסל בערב פסח לאחר שש שעות, אינו נאסר.

ורב אחא בר יעקב אמר: **אינו לוקה** עליו! ולטעמייהו אזלי. **רבא אמר דלוקה**, משום **דלא יליף** רבי יהודה **שאור דאכילה משאור דראיה**! ואף ד"בל יראה" אינו נוהג בשאור של נכרי, איסור אכילה מיהא איכא.

ורב אחא בר יעקב אמר דאינו לוקה, משום **דיליף שאור דאכילה משאור דראייה**! מה איסור ראיה אינו נוהג אלא בחמץ של ישראל, אף איסור אכילה כן.

והדר ביה רב אחא בר יעקב מההיא ילפותא. וחזר לומר אליבא דרבי יהודה, דאיסור אכילה נוהג אף בחמץ נכרי.

ומצינו שחזר בו, מתוך מה שפירש בברייתא דלהלן.

דתניא: **האוכל חמץ של הקדש במועד** של פסח, **מעל**! והיינו כרבי שמעון דאמר, חמץ לאחר הפסח מותר מן התורה בהנאה [656]. ואין איסורו אלא משום קנס. אבל חמץ של הקדש, ששום אדם לא עבר עליו ב"בל יראה", לא קנסו בו. לפיכך, הרי הוא בר דמים. שהרי לאחר הפסח יכול הגזבר למוכרו לישראל לאכילה. ושפיר נוהג בו דין מעילה, להתחייב עליו קרן חומש ואשם. שהרי הפסיד את ההקדש.

ויש אומרים: האוכלו, **לא מעל**! ואינו חייב לא בקרן ולא בחומש ולא בקרבן מעילה.

והוינן בה: **מאן נינהו "יש אומרים"**? **אמר רבי יוחנן**: כשיטת **רבי נחוניא בן הקנה היא**.

דתניא: **רבי נחוניא בן הקנה היה עושה את יום הכפורים כשבת**, **לענין תשלומין**!

דקיימא לן: בזמן שעשה אדם מעשה המחייבו מיתה וממון, אינו מתחייב אלא מיתה, ולא ממון. וכגון מי ששרף את גדיש חבירו בשבת, הרי הוא מתחייב מיתה משום מלאכת שבת. ופטור הוא מלשלם את דמי הגדיש. משום ד"קים ליה בדרבה מיניה"! כלומר, אין אתה דן אותו על המעשה הקל, אלא על המעשה החמור בלבד. וילפינן לה מדכתיב בנוגף אשה הרה, "ולא יהיה אסון, ענוש יענש". שדוקא אם לא היה אסון באשה ולא נהרגה, הרי הוא מחויב לשלם לבעל את דמי הולדות. אבל אם יהיה אסון ותיהרג האשה, הרי הוא פטור מדמי ולדות.

משום שהוא מתחייב מיתה כדין רוצח. וקים ליה בדרבה מיניה.

וקא סבר רבי נחוניא בן הקנה, שאף השורף את הגדיש ביום הכפורים פטור מממון. ואף שאין העושה בו מלאכה מתחייב מיתה, אלא כרת בלבד. שדין הכרת הוא כדין מיתת בית דין.

[656] **רש"י**. והיינו נמי כרבי שמעון דאמר "דבר הגורם לממון, כממון דמי". והוא הדין דמצי לפרש, דכולי עלמא כרבי יוסי הגלילי. וכן הוא בדברי ה**בעל המאור**. **מהרש"א**.

מה השורף גדיש **בשבת** - משום שהוא **מתחייב בנפשו** על ידי מיתת בית דין, הרי הוא **פטור מן התשלומין**, **אף** השורף **ביום הכפורים** כן. כיון שהוא **מתחייב בנפשו** בכרת, הרי הוא **פטור מתשלומין**.

וכן סוברים ה"יש אומרים" דלעיל. ומשום כן, האוכל חמץ הקדש בפסח פטור מתשלומי מעילה, כיון שהוא מתחייב כרת על אכילתו [657]. ואף מקרבן מעילה הוא פטור. שכל שאינו מתחייב בקרן וחומש, אף אינו חייב בקרבן [658].

רב יוסף אמר: לעולם סבירא להו כחכמים. ולא אמרינן "קים ליה בדרבה מיניה" בכרת, כי אם במיתת בית דין.

וכן סברי כולי עלמא כרבי יוסי, דחמץ בפסח מותר בהנאה [דאי סבירא להו כרבי שמעון דאית ליה דהחמץ בפסח אסור בהנאה, ודאי אין מועלין בו. ואף שאחר הפסח יחזור להיתרו ושוב יהיה בר דמים, אית להו "כל הגורם לממון לאו כממון דמי" [659]. וכיון

[657] יש מקשין, הא ליכא כרת אלא במזיד. והכא איירי בשוגג, מדקתני "מעל". ואין חיוב מעילה אלא בשוגג. וטעות היא. דאף דלגבי הקדש שוגג הוא, לגבי חמץ הוא מזיד. **רש"י**. אבל **תוספות** כתבו דאף אם הוא שוגג בחמץ, הרי הוא פטור מממון. דקיימא לן כחזקיה, דאף חייבי מיתות שוגגין פטורים מן התשלומים, משום "קים ליה בדרבה מיניה". **ורש"י** אית ליה דבתשלומי מעילה ליכא לדינא דחזקיה. וטעמא דמילתא, משום דתשלומי כפרה נינהו. וילפינן לה מהאוכל תרומה. דאף דבמזיד הוא במיתה בידי שמים, מכל מקום בשוגג הוא חייב בתשלומין. ולא אמרינן "קים ליה בדרבה מיניה", משום דתשלומי כפרה הם. **בעל המאור**. [וליכא למילף מהתם, אלא לאביי דסבר דאף מיתה בידי שמים פוטרת מן התשלומין [כתובות לא ב]. אבל רבא התם סבר, דלא פטר רבי נחוניא אלא בכרת, ולא במיתה בידי שמים. **מלחמת ה'**, כתובות]. והקשו תוספות לשיטתם, לרבי דאמר "המזיד במעילה חייב מיתה בידי שמים", בהכרח דחיוב ממון דמעילה לא נפטר מחמת מיתה בידי שמים, והוא הדין בכרת. ועל כל פנים, דין חזקיה שהשוה שוגג למזיד לא נאמר בזה. [ולא ניחא להו לאוקמא בהזיד בחמץ, מדלא קתני כן להדיא. **מהרש"א**]. ואם כן, אף חיוב כרת דחמץ לא יפטור מתשלומי מעילה. ואומר ר"י, דדוקא מיתה בידי שמים אינה פוטרת. דבהכי גלי לן קרא. אבל כרת פוטר אף היכא דאינו ניתן בפועל, כגון בשוגג. **תוספות**.

[658] ויעוין ב**קצות החושן** סימן כח סק"א שהקשה, הלא דין "קים ליה בדרבה מיניה" אינו פוטר אלא בדיני אדם. אבל לצאת ידי שמים חייב. ואם כן, ליחייב בחומש ואשם. ואין לומר דלא פטר רבי נחוניא בן הקנה אלא בדיני אדם. שהרי בלאו הכי חייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין אותם. וכתב, דלרש"י דמוקי לה בהזיד בחמץ אתי שפיר. שהרי כבר כתב ה**מהרש"ל**, דאין חייב לצאת ידי שמים אלא היכי דלא נענש בעונש החמור בפועל, וכגון בחייבי מיתות שוגגין. אבל היכא דאיכא כרת בפועל, אף לצאת ידי שמים אינו מתחייב בתשלומין. וה**צל"ח** כתב, דלא מחייבינן בבא לצאת ידי שמים, אלא אליבא דהלכתא, דחייבי כריתות אין נפטרים מתשלומין. אבל לרבי נחוניא בן הקנה דפטר אף חייבי כריתות, לדידיה מסתבר דדין "קים ליה בדרבה מניה" פוטר אף מידי שמים. שהרי אף כרת הוא עונש בידי שמים. ואפילו הכי הרי הוא בכלל המיעוט ד"משום רשעה אחת אתה מחייבו, ואי אתה מחייבו משום שתי רשעיות". ואם כן, אף אי אפשר לחייב מיתה יחד עם תשלומין בדיני שמים. שאף זה חשיב שתי רשעיות.

[659] ומדברי ה**מהר"ם חלאוה** נראה דלהאי לישנא דרב יוסף, לא תליא בפלוגתא דרבי שמעון וחכמים בדבר הגורם לממון. אלא אף לרבי שמעון, לא חשיב גורם לממון דדוקא אם הוא גורם מיד לממון, הוי כממון. אבל גרמא דלאחר זמן לא חשיבא כממון. ויעוין ב**פני יהושע** דנתקשה להיפך. דהכא לכולי עלמא יש לומר דכממון הוי, דאין זה גורם לממון אחר. אלא אותו חמץ עצמו יהיה ממון לאחר הפסח. וכיון דחמץ הקדש מותר להשהותו, למה לא ימעל? וה**רש"ש** כתב, דאף רבי שמעון מודה בהקדש, דלאו ממון הוא. וכדתנן בסוף פרק ו דערכין, "אין להקדש אלא מקומו ושעתו".

דהשתא מיהת אינו ראוי לכלום [661], לאו ממון הוא, ולית ביה מעילה [660].

ובאם פודין את הקדשים להאכילו לכלבים, קא מיפלגי.

מאן דאמר "מעל" [תנא קמא], **קסבר: פודין את הקדשים כדי להאכילן לכלבים!** הלכך, חמץ הקדש בפסח, הרי הוא בר דמים. שהרי יכול לפדותו ולמוכרו לישראל, כדי שיאכילנו לבהמה ולכלבים.

ומאן דאמר "לא מעל" [יש אומרים], **קסבר: אין פודין** את הקדשים להאכילן לכלבים! משום דכתיב בפסולי המוקדשין לאחר שנפדו, "תזבח בשר ואכלת". ודרשינן, "תזבח" - ולא תעשה בהם גיזה. "בשר" - ולא תשתמש בהם לחלב. "ואכלת" - ולא תתן מהם לכלבים [662].

נמצא, דאין ההקדש יכול למכור את חמצו בפסח. משום שאינו ראוי לישראל לשום הנאה. שהרי באכילה הוא אסור. ואף לכלבים אסור ליתנו, משום איסור קדשים. ואף לנכרי אסור למוכרו, לפי שגם זה בכלל דין "אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים" [663]. הלכך, לאו בר דמים הוא, ואין מועלין בו [664].

---

[660] וכתבו התוספות ישנים בכריתות יג, דדוקא בהקדש הקדוש בקדושת דמים פטרינן ממעילה כשאין לו דמים, כדאיתא הכא. אבל מעילת קדשים הקדושים בקדושת הגוף, איכא אף כשאין להם דמים. וכדאיתא שם, דאיתא חיוב מעילה אף בנותר. ואף על גב דאזיל לשריפה, ואינו שוה מידי. ויש שביארו דבריהם על פי דברי נתיבות המשפט [סימן כח סק"ב], דמעילה בקדושת דמים, חיובה הוא משום גזל ההקדש. אבל חיוב מעילה דקדושת הגוף, אינו מטעם תשלומי גזל. אלא כפרה הם, כמו בתשלומי תרומה. ומטעם זה כתב, דאף פטורא ד"קים ליה בדרבה מיניה", אינו נוהג אלא במעילת קדושת דמים, ולא במעילת קדושת הגוף. ובכך ישב את קושית קצות החושן מסוגית הגמרא בכריתות יד. ויעוין **בשערי יושר**, שער ג פרק כג, שהוכיח שלא כדבריו. וביאר דברי התוספות הנ"ל באופן אחר.

[661] וצריך עיון, הא אף לרבי שמעון חזי למוכרן לנכרי בפסח. שהרי להקדש עצמו לא שייך לאסור הנאה. וכדכתבו תוספות לקמן בעמוד ב. וכבר עמד על זה ה**מהרש"א**, ולא נתברר תירוצו.

[662] ו**תוספות** הוכיחו דלא נאמר דין זה מן התורה, אלא בפסולי קדשי מזבח, שנתקדשו בקדושת הגוף. אבל בקדשי בדק הבית שאין קדושתן אלא קדושת דמים, אין נוהג דין זה אלא מדרבנן. ואין לתמוה, איך משום חשש דרבנן נפקיע איסור מעילה מדאורייתא. דכיון דאמרו רבנן "אין פודין", ממילא לא שויא מידי. ולכאורה לא אתי שפיר אלא לשיטת הריטב"א, דכל איסורי הנאה דרבנן, מדאורייתא אינם ממון. אבל מרש"י לעיל לא משמע כן [יעוין לעיל ז א בהערה 4]. **קובץ שיעורים**.

[663] ואף אין פודין כדי להסיק תחת תבשילו. שאף זה נתמעט מ"ואכלת". **בעל המאור**. ואף דלקמן נתבאר בדעת רב אשי, דפודין את קדשי בדק הבית להסיקן תחת תבשילו, רב יוסף לא סבירא ליה לחלק בהכי. **מהרש"א**.

[664] תימה לר"י, אמאי לא מעל? הא לאחר שנשרף ונעשה אפר, הוא מותר בהנאה, ויכול לפדותו. ואם כן, ליחשב כבר מעתה ממון. ויש לומר, כיון דכמות שהוא עכשיו לא שוי מידי, אינו חשוב ממון, ולית ביה מעילה. ואף דגורם לממון כממון דמי, אין זה אלא כשהוא גורם לממון כמות שהוא בעין. ומהאי טעמא נמי אין מקדשין באיסורי הנאה, ואף דהם שוים לאפרן. [וה**ריטב"א** בקידושין נו ב הוסיף, דלאחר השריפה כבר אינם שלו, כיון דהאפר הוא כפנים חדשות]. מיהו התם אפשר לומר, דאין מקדשין דוקא אי ליכא באפר שוה פרוטה. ולתירוץ קמא עדיין קשיא, הא אף כשהוא בעין, הוא ראוי להנות ממנו שלא כדרך הנאה. **תוספות** [ויעוין לעיל כא ב, הערה 21].

דף כט:

רב אחא בר רבא תנא לה (תחילת העמוד) **להא שמעתא משמיה דרב יוסף, בהאי לישנא**: **דכולי עלמא** [בין תנא קמא ובין "יש אומרים"] סברי, "**אין פודין את הקדשים להאכילם לכלבים**". הלכך, אי אפשר למוכרו לנכרי. נמצא, דבתוך הפסח אינו ראוי למידי. **והכא בהא קמיפלגי. באם "דבר הגורם לממון, כממון דמי**", או לא! כלומר, דבר שלפי מצבו עתה אינו ראוי להחשב ממון לפי שאינו ראוי לכלום. אבל לאחר זמן יהיה מותר בהנאה ויחזור להיות ממון. האם כבר מעתה יש בו דין ממון, כיון שהוא גורם לבעליו ממון לעתיד, או לא.

וכולי עלמא סבירא להו כרבי שמעון דאמר, חמץ הקדש בתוך הפסח אסור בהנאה. אבל לאחר הפסח הוא מותר בהנאה [שהרי כיון שאין מי שעובר עליו ב"בל יראה", לא קנסו בו חכמים].

מאן דאמר "האוכל חמץ הקדש בפסח **מעל**", **קסבר**: **דבר הגורם לממון כממון דמי!** ואף שבתוך הפסח אין החמץ ראוי למידי, מכל מקום אף השתא הוא חשוב כממון הקדש. שהרי הוא גורם להקדש ממון לאחר הפסח.

ומאן דאמר "**לא מעל**", **קסבר**: **דבר הגורם לממון, לאו כממון דמי!** וכיון דהשתא אינו בר דמים, אין מועלין בו.

רב אחא בר יעקב אמר: **דכולי עלמא** סברי, "**דבר הגורם לממון, כממון דמי**". **והכא בפלוגתא דרבי יהודה ורבי שמעון קא מיפלגי**.

מאן דאמר "**לא מעל**" [תנא קמא], קסבר **כרבי יהודה**, דחמץ שעבר עליו הפסח אסור מן התורה! ולא שנא חמץ הדיוט לא שנא חמץ של גבוה, הרי הם אסורים. דהרי לאו משום קנס הוא. וכיון דלעולם הוא אסור בהנאה, ואף לאחר הפסח אי אפשר למוכרו, הרי אינו ראוי לכלום. הלכך לאו גורם לממון הוא, ואין מועלין בו.

ומאן דאמר "**מעל**", סבר **כרבי שמעון**, דחמץ הקדש שעבר עליו הפסח מותר בהנאה! וכיון דלאחר הפסח יוכל הגזבר למוכרו, גורם לממון הוא, וכממון דמי. הלכך מועלין בו.

ומקשינן: **והא רב אחא בר יעקב הוא דאמר**, דאף ל**רבי יהודה** אין חמץ נכרי אסור בהנאה. משום **דילף שאור דאכילה משאור דראייה!** ואף חמץ של הקדש אינו אסור בראיה. וכדדרשינן, "שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה". ואם כן, אף חמץ של הקדש צריך להיות מותר בהנאה, כשם שמותר בראיה. ואיך קאמר רב אחא, דמאן דאמר "לא מעל", סבר כרבי יהודה? והרי הוא מותר בהנאה, וחשיב ממון גמור. ולמה לא ימעלו בו?

ומסקינן: **אלא** ודאי **הדר ביה רב אחא בר יעקב מההיא** ילפותא! ואף חמץ של נכרי ושל גבוה שמותר בראיה, אסור הוא באכילה.

רב אשי אמר לפרש את מחלוקת תנא קמא וה"יש אומרים": **דכולי עלמא** סברי, "**אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים**" [665]! ובפסח גופו אין הוא ראוי למידי, ואינו בר דמים. וכן סברי כולי עלמא, "**דבר הגורם לממון, לאו כממון דמי**": ואף דלאחר הפסח הוא מותר בהנאה, השתא מיהא אינו חשוב ממון. **והכא בפלוגתא דרבי יוסי הגלילי ורבנן קמיפלגי**.

מאן דאמר "מעל" סבר **כרבי יוסי**, דהחמץ מותר בהנאה אף תוך הפסח! הלכך, יכול ההקדש למוכרו בתוך הפסח אף לישראל [667], כדי להסיקו תחת תבשילו [666].

ומאן דאמר "לא מעל" סבר **כרבנן**, דחמץ בפסח אסור בהנאה! הלכך אי אפשר למוכרו לישראל בפסח, שהרי הוא אסור ליהנות ממנו. ואף לנכרי אי אפשר למוכרו, שהרי אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים. ואף אינו נחשב ממון משום דחזי למוכרו לישראל לאחר הפסח. לפי שכל הגורם לממון, לאו כממון דמי.

קיימא לן: איסור שנתערב בהיתר, אם ההיתר הוא רוב בתערובת, בטל האיסור בהיתר ונפקע איסורו.

אלא שמצינו בדין זה חילוק בין תערובת של לח בלח לתערובת יבש ביבש. שבתערובת יבש ביבש, מן התורה לעולם סגי בכל רוב שהוא. וחתיכה אחת של איסור בטלה אפילו ברוב של שתי חתיכות היתר. אבל לתערובת לח בלח, אין די ברוב רגיל של היתר. משום

---

[665] **ובעל המאור** גריס, "דכולי עלמא פודין את הקדשים להאכילן לכלבים" [דאי לא פודין, אף להסיק אין פודין]. אלא שכבר תמהו **תוספות** על גירסה זו. דאם כן, מאי טעמא ד"יש אומרים". הא אף לרבנן אפשר למוכרו לנכרי. שהרי להקדש עצמו לא נאסרה הנאה.

[666] וסבר רב אשי דאף דאין פודין להאכיל לכלבים, פודין להסיק תחת תבשילו. כיון דכל דין אין פודין, אינו אלא מדרבנן. ודלא כמבואר לעיל בדעת רב יוסף. מיהו למוכרו לגוי אסור אף לצורך היסק. משום דחיישינן שמא יאכלנו הגוי. **תוספות**.

[667] ומכאן מוכיח **ר"י**, שהמשהה חמץ בפסח על מנת לבערו, אינו עובר באותה שהיה. דאם לא כן, אמאי לרבי יוסי מעל? הא אין יכול הישראל לפדותו. שהרי מיד כשיפדנו יעבור עליו ב"בל יראה". וכתבו בטעמא דמילתא, משום ד"בל יראה" הוי לאו הניתק לעשה ד"תשביתו". ולכך אינו עובר עליו כשמבערו לבסוף. וכתב **הר"ן**: וראיה זו איני מכיר. דמשכחת לה כשפודה את החמץ בשעה שהוא ניסוק תחת תבשילו. ובאותה שעה שבא לידו, הוא כבר מתבער! **והשאגת אריה** [סימן פ ופא] כתב עוד לדחות, דמצי לפדות פחות פחות מכזית ולהסיקו, שבפחות מכזית אין עובר על "בל יראה". והרבה לתמוה על דברי תוספות מכמה סוגיות דמכילתין. וגם בסברה תמה, הא אף דאין לוקין על לאו דניתק לעשה, מכל מקום איסורא ודאי איכא. ואין העשה מתקן את הלאו למפרע, אלא אהני רק מכאן ולהבא. דוכי נימא כן אף בגזל, שאם לבסוף השיב את הגזילה, לא עבר מעיקרא על לא תגזול? וכתב, דצריך לחלק לשיטתם, בין לאו שיש בו מעשה ללאו אין בו מעשה. **והחזון איש** [סימן קיח סק"ז] כתב בביאור דברי **התוספות**, דמאימת שמתחיל לקיים את העשה נפסקת עבירת הלאו. ומשום כן, אם מיד כשקנה את החמץ הוא מתחיל לעסוק במצות ביעורו, לא עבר. ואף דבגזל, ודאי אם יגזול על מנת להשיב תיכף יעבור, התם הוא משום דעצם מעשה הגזלה הוא עבירה. אבל הכא, אין בעצם קנית החמץ משום "בל יראה". אלא האיסור מתחיל לאחר שקנה, בכך שמצוי החמץ ברשותו.

שהאיסור נותן טעם בהיתר, ו"טעם כעיקר" [וכן בתערובת של לח ביבש יש נתינת טעם של האיסור בהיתר באופנים מסוימים, כגון בבישול]. וכל זמן שמורגש טעם האיסור בתערובת, אין הוא בטל ברוב. אלא צריך שיהיה בהיתר ששים חלקים כנגד חלק אחד של האיסור. שבשיעור כזה, שיערו חכמים שבטל טעם האיסור מהתערובת.

ובחולין צח ב, נחלקו **רש"י** ו**תוספות** להלכה, האם דין "טעם כעיקר" הוא מן התורה, או מדרבנן.

וכל זה אמור בתערובת של מין בשאינו מינו. אבל בתערובת של מין במינו, פליגי רבי יהודה וחכמים. רבי יהודה יליף מקרא, דכל שהאיסור וההיתר הם ממין אחד, אין האיסור בטל לעולם [668]. אבל חכמים חלוקים עליו בדין זה. וסבירי להו, דאף מין במינו בטל ברוב. ואדרבה, דינו קל מתערובת מין בשאינו מינו. שאף בתערובת לח בלח סגי מן התורה ברוב של חד בתרי. לפי שאין האיסור משנה את טעם ההיתר, שהרי טעמם שוה. הלכך לא נוהג בו דין "טעם כעיקר".

וכן בתערובת מין במינו של לח בלח בעינן מדרבנן ששים, אטו מין בשאינו מינו. ודוקא יבש ביבש שנתערבו מין במינו, בטל האיסור בהיתר בכל רוב שהוא.

אמר רב: **חמץ בזמנו** [בתוך הפסח] - **בין** אם נתערב **ב**דבר היתר שהוא **ממינו**, כגון במצה, **ובין** אם נתערב בהיתר **ש**הוא **לא ממינו**, הרי הוא **אסור**! ואף אם הוא מיעוט בתערובת, אינו בטל ברוב ההיתר. ונאסרת כל התערובת מחמת איסור החמץ המעורב בה.

וחמץ **שלא בזמנו** [לאחר הפסח] - אם נתערב **ב**רוב היתר שהוא **ממינו**, הרי הוא, **אסור**! ואינו בטל ברוב, אלא נאסרת כל התערובת מחמתו.

אבל אם נתערב ברוב היתר **ש**הוא **לא ממינו**, הרי הוא בטל ברוב זה, **ומותר**!

והוינן בה: **במאי עסקינן**? - **אילימא ב**מקום שהחמץ **נותן טעם** בהיתר, אמאי חמץ **שלא בזמנו** שנתערב **שלא במינו מותר**? **הא יהיב טעמא** בהיתר! ומדאסר רב חמץ שלא בזמנו כשנתערב במינו, מוכח דסבר דחמץ לאחר זמנו, אסור מן התורה. וקיימא לן, דכל האיסורים שבתורה אוסרים את תערובתם בנתינת טעם.

ומסקינן: **אלא** הכא במאי עסקינן, **במשהו** חמץ שנתערב בהיתר, ואין במשהו זה כדי נתינת טעם בתערובת כולה [וכגון שאין בחמץ אפילו אחד ששים שבהיתר].

[668] ומקורו, מדכתיב בכהן גדול ביום הכיפורים, "ונטל מדם הפר ומדם השעיר". ואף שדם הפר מרובה מדם השעיר, ומעורבים הם זה בזה, עדיין קרוי הוא "דם השעיר", ואינו בטל בדם הפר. אלמא, מין במינו לא בטל. מנחות כב א. ובטעם הדבר כתב הר"ן בנדרים [נב א], שכל דבר שהוא דומה לחבירו, אינו מחלישו ומבטלו. אלא אדרבה, הרי הוא מעמידו ומחזקו.

ומפרשינן: הא דאמר רב "חמץ **בזמנו**, **בין במינו ובין שלא במינו אסור**" - במינו, מעיקר הדין הוא אסור אפילו במשהו. משום **דרב לטעמיה**.

דהא רב ושמואל דאמרי תרוייהו: כל איסורין שבתורה שנתערבו **ב**היתר שהוא **ממינו** של האיסור, אוסרים את תערובתם אפילו **במשהו**! והיינו כרבי יהודה, דיליף מקרא, שאין תורת ביטול ברוב בתערובת איסור והיתר שהם מאותו המין.

ואיסור שנתערב ברוב היתר **ש**הוא **לא ממינו**, אינו אוסר את התערובת כולה אלא **ב**מקום שהוא **נותן** בה **טעם**! אבל אם ההיתר מרובה על האיסור בשיעור כזה שכבר אין מורגש בו טעם האיסור [כגון ביחס של אחד לששים], שפיר בטל האיסור ברוב, ופקע איסורו. וכן הוא בכל איסורי התורה. אבל חמץ בפסח שאני. שמשום חומר האיסור שבו, שהוא בכרת, **רב גזר** על **חמץ בזמנו**, שאף כשנתערב **בשלא במינו** ואין בו שיעור של נתינת טעם, נמי לא בטל. גזירה **אטו** כשנתערב **במינו**, שאז מן התורה אין בו תורת ביטול כלל [669].

ודוקא בחמץ גזר כן. אבל בשאר איסורי כרת, כגון חלב ודם, לא גזר. משום שבני אדם בדלים מהם. מה שאין כן חמץ, האדם אוכלו כל ימות השנה, ואינו בדל ממנו [670].

וכן הוא בחמץ בתוך הפסח. אבל חמץ **שלא בזמנו** [לאחר הפסח], אם נתערב **במינו**, הרי הוא **אסור** אף במשהו. משום דסבר רב **כרבי יהודה**, דחמץ לאחר זמנו אסור מן התורה. ודינו ככל איסורי תורה, שאינם בטלים במינם אף במשהו.

אבל כשנתערב **שלא במינו**, אם אינו נותן טעם ברוב ההיתר, הרי הוא בטל בו, **ומותר!**

דהרי חמץ **שלא בזמנו** אינו אסור אלא בלאו, ואין בו כרת. **וכיון** דמין **שלא במינו** בטל מן התורה, **כולי האי לא גזרינן** ביה, אטו מין במינו.

שמואל אמר: **חמץ בזמנו** - אם נתערב משהו ממנו **ב**היתר שהוא **ממינו**, הרי הוא **אסור!** לפי שאין לו ביטול.

ואם נתערב **שלא במינו** - אם אין בו נותן טעם, הרי הוא בטל ברוב ההיתר, **ומותר!** וחמץ **שלא בזמנו** [לאחר הפסח], **בין** אם נתערב **ב**היתר שהוא **ממינו**, **בין שלא במינו**, הרי הוא **מותר!**

---

[669] ורב החמיר אף בחמץ קודם זמנו, משעה ששית ולמעלה. שהרי שמואל ורבי יוחנן שאמרו שבזמנו הוא אוסר בנותן טעם, בהכרח אמרו כן אף על קודם זמנו. שהרי לכולי עלמא הוא אסור אז מן התורה באכילה. וכל איסורים שבתורה אוסרים את תערובתם בנותן טעם. ובהכרח ד"זמנו" כולל אף את ערב פסח. ואם כן, כן הוא אף לרב. ואף על גב דלית ביה כרת, גזרו עליו חכמים כדי שיבדלו ממנו. אבל לאחר זמנו בין כך לא שייך לומר שיבדלו מן החמץ, שהרי שאר החמצים שבעולם מותרים באכילה. **ר**"ן.

[670] **רש**"י. וה**מהר**"**ם חלאווה** כתב, דהחמיר רב בחמץ, משום שעוברים עליו ב"בל יראה". [ויעוין לקמן ל א בהערה 8, שכן כתב ה**רמב**"ן בשיטת רבא]. וכן כתב ה**ריטב**"**א** בעבודה זרה סט א.

ומפרשינן: הא דאמר שמואל "**חמץ בזמנו במינו אסור**", היינו משום ד**שמואל לטעמיה**. **דרב ושמואל דאמרי תרוייהו**: **כל איסורין שבתורה**, אם נתערבו **ב**היתר שהוא **מ**מינו של האיסור, הרי הם **אסורין במשהו**. ואם נתערבו מין **שלא במינו** הרי הם אסורין **בנותן טעם**!

הלכך, אף חמץ שנתערב בהיתר שלא ממינו ואין בו נותן טעם, הרי הוא בטל ברוב היתר. ובזה פליג על רב. וסבר, בתערובת של **שלא במינן אטו מינן**, **לא גזרינן** אף בחמץ החמור.

והא דאמר שמואל "חמץ **שלא בזמנו בין במינן בין שלא במינן מותר**", היינו משום דסבר **כרבי שמעון**, דחמץ לאחר הפסח מותר מן התורה! ולקמן פריך, הרי מכל מקום מדרבנן הוא אסור.

ורבי יוחנן אמר: **חמץ בזמנו**, **בין** אם נתערב **ב**היתר שהוא **מ**מינו, **ובין שלא במינו**, הרי הוא **אסור ב**שיעור שיש בו **נותן טעם** [דהיינו יותר מאחד בששים]! אבל אם אינו נותן טעם, הרי הוא בטל ברוב ההיתר.

וחמץ **שלא בזמנו** שנתערב בהיתר, **בין ב**היתר שהוא **מינן**, **בין שלא במינן**, הרי הוא **מותר**!

ומפרשינן: הא דאמר רבי יוחנן, "**חמץ בזמנו**, **בין במינו בין שלא במינו**, **אסור בנותן טעם**", היינו משום ד**רבי יוחנן לטעמיה**.

דרבי יוחנן וריש לקיש דאמרי תרוייהו: **כל איסורין שבתורה**, **בין** אם נתערבו **ב**היתר שהוא **מ**מינן, **בין שלא במינן**, הרי הם אוסרים את תערובתם כל זמן שיש **ב**איסור כדי שיעור **נותן טעם** בתערובת! אבל בפחות משיעור זה, בטל האיסור בהיתר, אף בתערובת של מין במינו. והיינו כחכמים דרבי יהודה, דאף מין במינו בטל [671].

והא דאמר רבי יוחנן, "חמץ **שלא בזמנו**, **בין במינו בין שלא במינו**, **מותרין**", משום דסבר **כרבי שמעון**, דחמץ לאחר הפסח מותר מן התורה.

[671] ואף דהוי דבר שיש לו מתירין, סבר רבי יוחנן, דאף דבר שיש לו מתירין בטל. **רמב**"ן.

[672] ולטעם הרמב"ם והרמב"ן [הובא בהערה 4] לכאורה קשיא, אמאי באינו מינו לא בטיל? והרי דבר שאין לו מתירין לא בטל, זה דוקא אם הוא במין במינו. אבל באינו מינו בטל. וכבר עמד **הרמב**"**ם** על זה, שם הלכה יב. וכתב: ואל תתמה על חמץ בפסח, שהתורה אסרה כל מחמצת. ולפיכך החמירו בו כמו שביארנו!

[673] ואם נתבטל לפני זמן איסורו ברוב היתר, מותר אף בפסח. ולא אמרינן דכשהגיע זמן איסורו, הרי הוא חוזר וניעור. **טור** ריש סימן תמז. וכן היא דעת **הרא**"**ש**. וה**מגיד משנה** הוכיח מה**רמב**"**ם** בסוף פרק ד, דלית ליה הכי. אלא אף אם בטל קודם הפסח, הרי הוא חוזר וניעור בפסח. ויעוין ב**אבני נזר** סימן שנה, שכתב דלשיטתייהו אזלי. ל**הרא**"**ש** דכתב בטעמא דמילתא, דהוא משום חומר דחמץ, אין זה אלא בפסח גופו. אבל משש שעות ולמעלה

דף ל.

אמר רבא: **הלכתא**, **חמץ בזמנו** שנתערב בהיתר, **בין** אם נתערב **במינו**, **בין שלא במינו**, [672] **אסור** [676] אפילו **במשהו** [675]! ואף אם אינו נותן טעם ברוב ההיתר, אינו [674] בטל [673] ברוב [677]. והיינו **כרב**, דמין במינו לא בטל בכל איסורין שבתורה.

אבל חמץ **שלא בזמנו**, **בין** אם נתערב **במינו**, **בין** אם נתערב **שלא במינו**, הרי הוא **מותר**! ואף אם יש בו כשיעור נתינת טעם בתערובת כולה. משום דהלכה **כרבי שמעון**, דחמץ לאחר הפסח מותר.

ותמהינן: **ומי אמר רבא הכי**? **והאמר רבא**: אף **רבי שמעון** דסבר דחמץ שעבר עליו הפסח מן התורה, מכל מקום הוא אסור מדרבנן. משום דקנסא **קניס** בו, **הואיל ועבר עליו ב"בל יראה"**.

הרי הוא בטל. וכיון שבטל, שוב אינו חוזר וניעור. אבל להרמב"ם, דטעם הדבר הוא משום דיש לו מתירין, אף משש שעות ולמעלה לא בטיל. וקודם שש שעות הרי הוא עדיין היתר גמור, ובלאו הכי לא שייך בו ביטול. שהרי היתר בהיתר לא בטיל. ואין שייך לדון בו משום ביטול, אלא רק משש שעות. ואז שוב אין נוהג בו ביטול. [ויעוין בהערה 4 בשם הכסף משנה, דאף להרמב"ם, קודם הפסח הוא מתבטל]. וכבר נרמז כן בדברי המהר"ם חלאווה. דכתב, שלא נתבטל המשהו מעולם, אלא דאכתי לא מטי זמן איסורו. וכן כתב הפרי חדש בסימן תמז מדנפשיה. וכבר השיג עליו המקור חיים, דלאחר שעה ששית יש לו להתבטל. שהרי אז כבר חשיב כאיסור בהיתר. ויעוין בחתם סופר סימן קז. והכריע הרמ"א שם, דבתערובות של לח בלח, אינו חוזר וניעור. אבל בתערובת יבש ביבש, אף אם נתבטל קודם הפסח, הרי הוא חוזר וניעור בפסח.

[674] ודוקא בפסח גופו לא בטל. אבל בערב פסח משש שעות ולמעלה, הרי הוא בטל כשאר איסורים. ואף שהוא כבר אסור מן התורה, מכל מקום אין בו חומר כרת. **ראי"ש**. וכן כתבו התוספות בעבודה זרה סו ב. והמהר"ל כתב, דלפי זה אף חמץ נוקשה שאינו בכרת נמי בטל בששים. ויעוין במגן אברהם סימן תמז סק"ה. אבל הר"ן כתב דאף בערב פסח לא בטיל. שהרי אף אז אסור מן התורה באכילה. [וצריך עיון, אם ניתן לומר כן אף להמבואר בתוספות לעיל כח ב, דאיסורו הוא משום עשה ד"תשביתו"]. וכתב המגיד משנה בפרק א הלכה ה, דלטעם הרמב"ם והרמב"ן דלא בטיל משום דהוה דבר שיש לו מתירין, שייך האי טעמא אף משש שעות. אבל הכסף משנה שם כתב, דאין זה אלא כשנתערב במינו. אבל כשנתערב בשאינו מינו, אף להרמב"ם אינו אוסר במשהו אלא משום חומר דחמץ. ואין זה אלא בפסח גופו. וכן מדויק מלשון הרמב"ם שם. ויעוין במקור חיים סימן תמז שכתב, שאף טעם "יש לו מתירין" לא שייכא אלא בפסח גופו.

[675] ובתוספות הובאה דיעה, דלא גרסינן "במשהו". אלא פסק רבא לגמרי כרבי יוחנן, דאף בזמנו אין אוסר אלא בנותן טעם. והא דלא קאמר רבא להדיא דהלכה כרבי יוחנן, משום דלא תימא דדוקא שלא בזמנו הלכה כוותיה.

[676] ודוקא באכילה אסור אף במשהו. אבל לענין איסור הנאה, הרי הוא בטל ברוב. ר"ן. וכן כתב הרמב"ן בעבודה זרה, עד א.

[677] ושיטת רש"י היא [בעבודה זרה עד א], דדוקא לח בלח לא בטל. אבל יבש ביבש בטל, ואפילו חד בתרי. ומשליך האחד, והשאר מותר בהנאה. והרא"ש שם התיר הכל, ואפילו באכילה. ודוקא לח בלח שבשאר איסורים הוא בנותן טעם, החמירו בו בחמץ שיאסור אפילו במשהו. והרי"ף שם כתב, דאף בתערובת יבש ביבש אוסר החמץ במשהו.

[678] ודוקא אם נתערב ממילא. אבל אם עירבו במזיד לא התירו רבא אף לאחר הפסח. ודלא כמו שכתב רבינו יונה. ראי"ש. ונראה דפליגי בטעמא דלא גזרו בתערובת. האם הוא משום שהשאירו את דין ביטול ברוב על כנו. ומדין ביטול מותרת התערובת. או דמעיקרא לא קנסו בתערובת. שאם מדין ביטול הוא, לא מהני היכא דביטלו במזיד. [יעוין בהערה 8]. חידושי רבי שמואל.

ומשנינן: **הני מילי** דהוא אסור משום קנס, בחמץ שהוא **בעיניה. אבל** חמץ **שעל ידי תערובת** [שכבר אינו בעין], **לא** קנסו בו [678]. ואפילו אם עבר עליו ב"בל יראה" כשעדיין היה בעינו, אם לאחר מכן נתערב בהיתר, הרי הוא מותר לאחר הפסח [679].

ואזדא בכך **רבא לטעמיה**, משום דפסק הלכה כרבי שמעון בחמץ שעבר עליו הפסח.

דאמר רבא: **כי הוינן בי רב נחמן, כי הוו נפקא שבעה יומי דפסחא**, [680] **אמר לן**: **פוקו וזבינו חמירא דבני חילא!** שלאחר שעבר הפסח, התיר רב נחמן לקנות חמץ מבני החייל הנכרים. והיינו משום דמן התורה הוא מותר. ולא קנסו חכמים אלא בחמץ של ישראל, משום שעבר עליו ב"בל יראה". אבל בחמץ של נכרי לא גזרו. מה שאין כן לרבי יהודה, דחמץ שלא בזמנו אסור מן התורה, אף חמץ של נכרי הוא בכלל איסור זה.

אמר רב: **קדירות** של חרס שנתבשל בהן חמץ, **ב**הגיע ה**פסח ישברו!** ואזיל רב לטעמיה, דחמץ לאחר הפסח אסור בהנאה מן התורה. וכן סבר, דאף משהו איסור בטל ברוב היתר, אם הוא ממינו. הלכך, אסורות הקדירות בשימוש לאחר הפסח, משום החמץ הבלוע בתוכן. ואם ישוב ויבשל בהן, יתערב חמץ זה בתבשיל, ויאסרנו [681].

ואף שטעמו של האיסור הבלוע בכלי נפגם לאחר שעבר עליו מעת לעת, הרי הוא אוסר את תערובתו. משום דסבר רב, "נותן טעם לפגם" אסור [682].

ומקשינן: **ואמאי** ישברו? **לישהינהו** [יניחם] לקדירות עד אחר הפסח, **וליעביד** [יבשל] **בהו** תבשיל **ש**הוא **לא ממינו** של בליעות החמץ שבהן! שהרי לא אסר רב חמץ במשהו

---

[679] וכתב **הר"ן**, דאם נתערב בפסח, או קודם הפסח בענין שעוברים עליו ב"בל יראה", וכגון בדאית ביה כזית בכדי אכילת פרס, אסור הוא לאחר הפסח. אבל אם נתערב לאחר הפסח, בכל גוונא מותר. ובלבד שירבה עליו ההיתר. [ולאו מדין ביטול אתינן עלה. אלא מעיקרא לא קנסו חכמים אלא כשהוא בעין. **מקור חיים**]. וה**טור** בסימן תמז כתב, דאף לאחר הפסח אינו מותר אלא מדין ביטול. ובעינן ששים, בין במינו ובין שלא במינו. ויעוין **במגן אברהם** שם סקמ"ד, שתמה טובא על שיטתו מסוגיין. שהרי קאמר רבי יוחנן "חמץ בזמנו בנותן טעם, ולאחר זמנו מותר". ולאחר זמנו, שוים רבא ורבי יוחנן. ותרוייהו התירו משום דאית להו כרבי שמעון. ואי בעינן ס', מאי איכא בין זמנו לאחר זמנו?

[680] ולאו דוקא נקיט "שבעה יומי". שהרי אף באחרון של פסח אסור החמץ בהנאה [ויעוין **במגן אברהם** תסז סקי"ד]. וכן אסור למוכרו, משום איסור מקח וממכר ביום טוב. **רש"ש**.

[681] ולכאורה קשה מסוגיין על הפוסקים שכתבו, דאיכא "בל יראה" אף בהיתר הבלוע בו טעם חמץ. דלפי זה, ישברו הקדירות משום "בל יראה" דאיכא בטעם החמץ שבהם. וצריך לומר, דאין זה אלא כשטעם החמץ בלוע באוכל היתר, דאז נהפך כל האוכל לחפצא דחמץ מחמת טעמו. אבל כשהוא בלוע בכלי לא שייך האי טעמא. **קהלות יעקב**. ויעוין שם עוד באריכות דבריו.

[682] **רש"י**. ובעבודה זרה סח ב מספקא לן בדעת רב, אי סבר דנותן טעם לפגם אסור, או מותר. וכתבו ה**תוספות**, דאף אי נותן טעם לפגם מותר, אין זה אלא בדיעבד. אבל לכתחלה אסור לבשל בקדירה זו. דנזרינן באינה בת יומה, אטו בת יומה. **ורש"י** מיאן בזה, משום שבלאו הכי מחויב להמתין עד אחר הפסח. ואז לעולם לא תהיה הקדירה בת יומה. הלכך לא שייכא הכא הך גזירה. **מהר"ם חלאווה**. עוד כתבו, דלא מספקא לן, אלא בדבר שטעמו פגום אף כשהיה בעין. אבל בקדירה, אין נפגם הטעם אלא מחמת ששהה בדופני הכלי. ויש שכתבו, דחמץ בפסח אוסר אף בנותן טעם לפגם. שלא התרנו טעם לפגם אלא כשהאיסור הוא מחמת נתינת טעם. אבל חמץ שאוסר במשהו אף בלא נתינת טעם, אין הבדל בין אם הוא משביח אן פוגם. והובאה דיעה זו ב**תוספות**, עבודה זרה סו א.

לאחר הפסח, אלא כשנתערב עם מינו. אבל כשנתערב שלא במינו, מודה רב שהוא בטל [683], אם אין בו בנותן טעם [684]. ולא גזר לאחר הפסח על שלא במינו, אטו מינו.

ומשנינן: אסור להשהותן אף כדי לבשל בהם דבר שאינו ממין החמץ, משום **גזירה דלמא אתו למיעבד בהו** תבשיל שהוא **במינו** של החמץ [685].

[ואף שעל תערובת שלא במינו לא גזר, התם היינו משום שלא שכיח שיתערב לו חמץ. **תוספות**].

ושמואל אמר: הקדירות **לא ישברו** בפסח. **אבל** [אלא] **משהי להו** עד **לאחר זמנו** של איסור החמץ, **ועביד בהו** בישול לאחר הפסח, **בין ב**תבשיל שהוא **מינו** של החמץ, **ובין שלא במינו!** משום דסבר כרבי שמעון, דחמץ שעבר עליו הפסח אינו אסור מן התורה. ואף חכמים לא קנסו בו אלא כשהוא בעינו, ולא כשהוא מעורב בהיתר.

ואזדא שמואל לטעמיה. דאמר שמואל לאחר הפסח **להנהו דמזבני כנדי** [מוכרי קדירות]: **אשוו זביניכו אכנדיכי** [אל תייקרו את מחיר הקדירות]. **ואי לא** תצייתו לי, **דרשינא לכו כרבי שמעון!** כלומר, אדרוש כנגדכם שהלכה כרבי שמעון בחמץ שלא בזמנו, שהוא מותר מן התורה. וממילא יותרו לאחר הפסח הקדירות הישנות שנשתמשו בהם קודם הפסח בחמץ, ולא ימצאו קונים לקדירות החדשות.

אלמא, לרבי שמעון מותרת תערובת חמץ שעבר עליו הפסח, אף מדרבנן.

ותמהינן: מדוע רק איים עליהם שידרוש כרבי שמעון? **ולידרוש להו** כן למעשה. **דהא שמואל כרבי שמעון סבירא ליה**, כדאמרן לעיל. ולדעתו, קדירות בפסח לא ישברו, אלא הן מותרות בשימוש לאחר הפסח.

---

[683] ותימה, הא אף אי ליכא בקדירה אלא משהו, מכל מקום אסור לבשל בה. שהרי אין מבטלים איסור לכתחלה. ויש לומר, דהכא איכא תרתי לטיבותא. גם הוי נותן טעם לפגם. וגם אינו אלא משהו. ולפי זה צריך לומר דאזלא הגמרא כהצד דאית ליה לרב דנותן טעם לפגם מותר. **ור"י** תירץ, דהכא חשיב כדיעבד. שהרי אם לא נתיר לבשל בה, יהיה דינה להשבר. **תוספות**. והרמב"ן תירץ, דכיון דבשעה שבלעה הקדירה מטעם החמץ עדיין היה החמץ מותר, וגם אין בו השתא אלא טעם בלבד ואינו בעין, מותר לבטלו לכתחלה. [וצריך עיון, הא כתב **הרמב**"ן במלחמות ה' [לקמן ל ב הערה 4] דחמץ קודם פסח לא מיקרי היתר. ויעוין **בפרי חדש** סימן תנב סק"א שהרגיש בזה].

[684] וצריך עיון, למה לא יאסר התבשיל בנותן טעם. והרי קיימא לן, דקדרה שבלעה מאיסור משערינן את האיסור בשיעור כל הקדירה. ובעינן ששים כנגד כולה. וכתבו **תוספות**, דלא חשיב החמץ הבלוע בה אלא כמשהו בלבד. לפי שאין רגילות להשתמש הרבה ביחד. ופירש **הפני יהושע** בכותנתם, דאיסור חמץ כחוש מטבעו, ואין בליעת טעמו נרגשת בקדירה. ויש מן **הראשונים** שתירצו, דלעולם יש להתיר משום נותן טעם לפגם. ודוקא בפסח דאסור אף במשהו [או אף לאחר הפסח במין במינו, אליבא דרב], הרי הוא אוסר אף בטעם פגום. והוא על פי שיטת **התוספות** בעבודה זרה [יעוין בהערה 11]. והרמב"ן תירץ, דאף דכלי חרס אינו יוצא מיד דפיו לעולם, מכל מקום על ידי שטיפה בחמים כבר לא נותר בו כשיעור נותן טעם, אלא משהו בלבד.

[685] ואכתי צריך עיון, למה ישברו? הרי יכול למוכרם לנכרי. ובכהאי גוונא אינו נהנה מהחמץ הבלוע, אלא מגוף הקדירה שהיא היתר. ולכאורה נראה מזה שאף גוף הקדירה נעשית חפצא דאיסור הנאה, מחמת הטעם הבלוע בה. ויעוין **בשפת אמת** שהאריך בזה.

ומשנינן: אותו מקום, **אתריה דרב הוה**. ורב סבר, "קדירות בפסח ישברו". משום דאית ליה כרבי יהודה, דחמץ לאחר זמנו אסור מן התורה. הלכך לא פסק שם שמואל כרבי שמעון.

ההוא תנורא, דטחו ביה טיחיא [תנור שמרחו אותו בשומן בקרקעיתו], והשומן נותן טעם בפת הנאפית בו - **אסרה רבא בר אהילאי למיכליה לריפתא** [לאכול את אותה הפת]. שכיון שהשומן נבלע בה ונותן בה טעם, אסור לאוכלה עם מאכל חלב משום איסור בשר בחלב [686].

ולא רק בחלב אסרה. אלא **אפילו** לאוכלה **במילחא** [במלח] אסורה היא **לעולם**. גזירה **דלמא אתי למיכליה בכותחא** [מאכל שיש בו גבינה].

[ולאו דוקא לאוכלה במלח אסר. אלא אפילו כמות שהיא, בלא שום דבר אחר. ונקט "במילחא", משום שאין דרך לאכול פת בלא מלח או לפתן].

מיתיבי: תניא: **אין לשין את העיסה בחלב. ואם לש** אותה בחלב, **כל הפת כולה אסורה. מפני הרגל עבירה**! לפי שהוא עלול לאוכלה עם בשר, ולהכשל באיסור בשר בחלב.

דף ל:

כיוצא בו, (תחילת העמוד) **אין טשין** [מורחים] **את התנור באליה. ואם טש, כל הפת כולה** שנאפתה בו **אסורה**! שהרי נבלע משומן האליה בפת, וחיישינן שמא יאכלנה עם מאכלי חלב.

ואם טש את התנור באליה, אסור לאפות בו את הפת, **עד שיסיק את התנור**! שעל ידי היסק התנור כלה כל שומן האליה.

ומסקינן לקושיין: משמע, הא הוסק התנור, שרי לאפות בו את הפת. **ותיובתא** להא דאסר **רבא בר אהילאי** לעולם את הפת שנאפתה בתנור שנטוח בשומן. ומשמע דאסר אף אם נאפתה לאחר שהוסק התנור.

ומסקינן: **תיובתא**!

אמר ליה רבינא לרב אשי: וכי מאחר דאיתותב רבא בר אהילאי, ולא קיימא לן כוותיה, אלא מועיל היסק לתנור לשרוף את כל הבלוע בתוכו, **אמאי קאמר רב: קדירות בפסח**

[686] תימה, וליכליה בכותח. דהא נותן טעם בר נותן טעם הוא. וקיימא לן דנ"ט בר נ"ט דהיתרא, מותר. וכדאיתא בחולין קיא ב, דגים [רותחים] שעלו בקערה [שנתבשל בה בשר], מותר לאוכלם בכותח. משום שטעם שני הוא בלבד. שהבשר נתן טעם בקערה, והקערה נתנה טעם בדגים. וטעם הבשר היתרא הוא, כל זמן שלא נתערב בחלב. מיהו לפירוש **רש"י** שם, לא קשיא. דדוקא בקערה שלא נתבשלו בה מותר. לפי שאין בולעים כל כך ממנה. אבל אם נתבשלו בקדירה שנתבשל בה בשר, אסורים לאוכלם בחלב, אף דהוי טעם שני [ודוקא בטעם שלישי מותר. **ראשונים**]. ואי לא נימא כן, צריך לתרץ, דהפת אסורה בחלב, משום שאי אפשר לקנח את השומן שעל חרס התנור. ואינו טעם בלבד, אלא חשוב כבשר בעין. וכשנבלע בפת, טעם ראשון הוי, ולא נ"ט בר נ"ט. **תוספות**.

ישברו [688]!? והרי אפשר להסיקן בגחלים, ועל ידי כך יתלבנו, ויתבער האיסור שבתוכן [687].

אמר ליה: התם בברייתא, דקתני בה דמהני היסק לתנור, איירי ב**תנור של מתכת**. אבל **הכא**, בקדירות שאסרן רב לאחר הפסח, איירי ב**קדירות של חרס** [689]! והתורה העידה על כלי חרס, שהבליעות שבתוכו אין יוצאות ממנו לעולם, כמבואר להלן.

ואיבעית אימא: הא והא בשל חרס. ואף הברייתא איירי בתנור של חרס. אלא שחלוק תנור מקדירה. **שזה** התנור, **היסקן** של הגחלים שבו הוא **מבפנים**. ודוקא בכך נשרף השומן שנטוח בו. אבל **זה** [הקדירות], **היסקן מבחוץ**. שאין הגחלים ניתנים בתוך הקדירה, אלא מחוצה לה. ואין די בהיסק זה ללבנן מבפנים.

ומפרשינן: **וכי תימא**, הכי נמי בקדירות, הרי יש להן תקנה על ידי ד**ליעבד** להו **הסקה מבפנים** - אף בכך אין להתירן. שאם נתיר להשתמש בהן על ידי היסק מבפנים, יורו היתר לעצמן ויתירו אף בהיסק מבחוץ. לפי ד**חייס** אדם **עליה** [על הקדירה], וימנע מלהסיקה מבפנים, **משום דפקעה** [נשברת] מחמת כן.

ומסקינן: הלכה כתירוץ השני, דאף לחרס מהני ליבון. ובלבד שיסיקו מבפנים. **הלכך, האי בוכיא** [כלי העשוי מרעפי חרס, שאופים ומטגנים בו ככר], כיון דדרך **היסקו** הוא על ידי נתינת גחלים **מבחוץ** - אם נבלע בו איסור, הרי הוא **אסור**! ולא סמכינן על הליבון הנעשה בו.

אבל **אי מלייה גומרי** [מלאוהו בגחלים] מבפנים, **שפיר דמי**! ולא גזרינן ביה שמא יסיקו מבחוץ, כדגזרינן בקדירות. משום שאין אדם חס עליו.

---

[687] וקשה, לפי מה שביארו **תוספות** לעיל [ל א הערה 15], דלא בעינן היסק אלא משום השומן בעין שאינו מתקנח יפה, מאי פריך לרב? הרי אפשר דרק לזה מהני היסק. אבל לא מהני להפליט את טעם החמץ הבלוע בקדירות. וצריך לומר, דלא פריך אלא לרב לשיטתו, דסבר נ"ט בר נ"ט אסור. ולדידיה מוכח שפיר, דמהני ההיסק אף לבליעות שבתנור. **ר**"ן.

[688] וצריך עיון. לפי מה שכתב **הרמב**"ן, דאף כלי חרס פולטים על ידי ההיסק, ולא נותר בהם אלא משהו, אבל כבר לית בהו נותן טעם, מאי פריך כלל על רב מהתם. דלמא דוקא לפת מהני ההיסק, משום דעל ידו כבר לית בתנור נותן טעם. אבל חמץ שאוסר אף במשהו, לא סגי ליה בהיסק. ויש ליישב, דאם היה נותר משהו מן השומן בתנור לאחר ההיסק, עדיין היה אסור לאכול את הפת עם כותח משתי סיבות. גם משום דאין מבטלין איסור לכתחלה, וגם משום דהוי דבר שיש לו מתירין. שהרי יכול לאוכלה שלא בכותח. **אחיעזר**, חלק ב סימן טו.

[689] ולא משני כן על רבה בר אהילאי. משום דקים לה לגמרא, דאיירי אף בתנור של מתכת. ואפילו הכי גזר, שלא יועיל לו להיסק. דלמא יפשע ולא יסיק. **רבינו דוד**. וה**אחיעזר** שם, כתב ליישב על פי דרכו [הובאה בהערה 1], דלרבה בר אהילאי אכתי תיקשה, אף אם נעמידו בתנור חרס. שהרי אף בו מהני ההיסק שלא יהיה בו נותן טעם. ולא נותר בו כי אם משהו. ואם כן אמאי אסר לאכול את הפת אפילו במילחא? והרי אם נאסור את הפת לגמרי, תו לא הוי דבר שיש לו מתירין. ואף משום אין מבטלים איסור לכתחלה, אין לאסור אלא לאכול בכותח. אבל לא שייך לגזור משום זה לאוכלה אף במילתא. שהרי אף אם יאכלה בכותח לא יבוא לידי איסור, בדיעבד.

אמר ליה רבינא לרב אשי: **הני סכיני** שנשתמשו בהם בחמץ, אם רוצה להשתמש בהם **בפסחא**, **היכי עבדינן להו** להכשירם מהחמץ?

אמר ליה רב אשי: **לדידי**, **חדתא** [סכינים חדשות] **קא עבדינן**! והבין רבינא מתשובתו, שאינו משתמש כלל בפסח בסכיני החמץ.

אמר ליה רבינא: **תינח מר**, **דאפשר ליה** בסכינים חדשות, שהרי עשיר אתה. אבל מי **דלא אפשר ליה** בהכי, **מאי** יעשה? **אמר ליה** רב אשי: אף **אנא** איני עושה לי סכינים חדשות. אלא עושה אני את סכיני החמץ **כעין חדתא** [כמו חדשות], **קאמינא**. שאת **קתייהו** [קת הסכין העשויה עץ] אני מכניס **בטינא** [טיט], כדי שלא ישרפו באש התנור. **ואת פרזלייהו בנורא** [את להב הסכין העשוי ברזל אני מכניס לאש] ומלבנן. **והדר מעיילנא לקתייהו ברותחין** [ואחר כך אני מסיר את הטיט מעל הקתות, ומכשירן על ידי הגעלה ברותחין]. שמן הדין סגי לסכין בהגעלה [690]. אלא שרב אשי החמיר על עצמו. ועד כמה שאפשר היה לו ללבן באש, היה מלבן. והקתות שאי אפשר ללבנן, היה מסתפק בהן בהגעלה.

ומסקינן: **והלכתא**, **אידי ואידי** [הקת והברזל] מכשירן על ידי הגעלה **ברותחין**, ודיו! מיהו צריך להגעילן ברותחין **שבכלי ראשון**! אבל אם הערה את הרותחין לכלי שני, כבר אין בכוחם להפליט את בליעות האיסור שבכלים.

אמר רב הונא בריה דרב יהושע: **עץ פרור** [כף עץ שבוחשין בה את התבשיל שבקדירה] [691] שנשתמשו בו לחמץ, **מגעילו ברותחין**, **ובכלי ראשון**! משום דקסבר: **כבולעו כך פולטו**! שאותו חום שהבליע את האיסור בעץ, דרוש כדי להפליטו ממנו. וכשם שהבליעה היתה על ידי רתיחה של כלי ראשון, כן צריך רתיחת כלי ראשון, כדי לפולטה.

[690] ואיירי בסכינים קטנים. אבל סכינים גדולים שצולים בהם בשר, צריכים ליבון. שכל כלי שבולע איסור באש עצמה, אינו פולט אלא על ידי האש. ועוד יש לומר, דהכא בלע מהחמץ כשהיה עדיין היתר. וכל דבלע היתרא, סגי ליה בהגעלה ברותחין, ואף שבלע על ידי האור. **תוספות** על פי **המהרש"ל**. אבל **הרמב"ן** כתב, דחמץ לא מיקרי היתרא, אף קודם זמן איסורו. ולא דמי לבשר קודש שנבלע בכלי ואחר כך נעשה נותר. דהתם נחשב שהיתרא בלע, משום שעדיין לא היה נותר בשעת בליעתו. ויעוין **בזכר יצחק** סימן ז, שכתב בביאור מחלוקתם, דתליא באם איסור חמץ הוא איסור חפצא או איסור גברא. דאם אינו חלות איסור בחפצא, אלא נאסר על האדם לאוכלו בימי הפסח, נמצא דלא נשתנה בו כלום בין קודם הפסח לתוך הפסח. ואם כן, אף אם נבלע קודם איסורו, לא מיקרי דהיתרא בלע. והר"ן כתב, שסכינים אלו, אף שמשתמשים בהן לפעמים על ידי האור, אין רוב תשמישם לכך. ואף שרוב תשמישו אף אינו בכלי ראשון, אלא בכלי שני, חייבו חכמים להגעילו בכלי ראשון. לפי שלפעמים משתמשים בו על ידי האור. והטילו בו הכשר בינוני, שהוא ממוצע בין הכשר כלי שני ללבון.

[691] ואינו כף שמנערים בו את הקדירה כשהיא על גבי האש. דאם כן היה מצריך הגעלה בכלי ראשון על גבי האש. והכא משמע דסגי בהגעלה ברותחין של כלי ראשון, אף שכבר הורידוה מהאש. אלא הוא כף שמפררים בו את האוכל בכלי ראשון, לאחר שכבר אינו על גבי האש. וקא משמע לן, דאף שלפעמים משתמשים בו כשהכלי עדיין על גבי האש, סגי אף בכלי ראשון שלא על גבי האש. לפי שרוב תשמישן בכך. **רמב"ן**. ולפי זה צריך לומר ד"רותחין" אינו רתיחה ממש. שהרי לאחר שהורידוהו מהאש אינו רותח. אלא שעדיין מעלה קצף. **מהר"ם חלאווה**.

בעו מיניה ממרימר: הני מאני דקוניא [כלי חרס המצופים בעופרת [692]] של חמץ, **מהו לאישתמושי בהו בפסחא**? האם דינם ככלי חרס שאין מועילה להם הגעלה ברותחין. או שהעופרת מחליקה את החרס שלהם, ואינה מניחה אותם לבלוע. הלכך מהני להו הגעלה.

ומפרשינן: עופרת **ירוקא** [שנחפרה מקרקע שמעורב בה מתכת ששמה "צריף"], **לא תיבעי לך** מידי. **דודאי אסירי** הכלים המצופים בה, ולא מהני להו הגעלה. לפי שה"צריף" הוא עז ובולע לעולם.

[רש"י. ובכתובות קז ב כתב, שהצריף המעורב בעופרת אינו אוטם את החרס. אלא מחלחלו, ואינו מונעו מלבלוע].

כי תיבעי לך, בכלי קוניא המצופים בעופרת אוכמי או חיורי [אדומה או לבנה], **מאי** דינם? האם מונעת עופרת זו את החרס מלבלוע, או לא.

והיכא דאית בהו בכלים אלו **קרטפוני** [בקעים וסדקים], **לא תיבעי לך** מידי. **דודאי** הם בולעים, **ואסירי. כי תיבעי לך**, בכלי קוניא **דשיעי** [חלקים], **מאי** דינם?

אמר להו מרימר: והרי **חזינא להו** לכלים אלו, **דמידייתי** [שהם פולטים] את המשקין הנמצאים בתוכם מצידם החיצוני. **אלמא בלעי** טובא מהמשקה לתוך דופנם. **ולכן אסירי** לעולם ככלי חרס, ואף הגעלה אין מועלת להם [693].

ומאי טעמא לא מהני הגעלה לכלי חרס - שהרי **התורה העידה על כלי חרס, שאינו יוצא מידי דופיו** [בליעות האיסור שבתוכו, לשון "דופי"] **לעולם!** שהרי בכלי עץ וכלי מתכות הבלועים מאיסור, כתבה התורה "ישטף". ואם הם כלים שדרך תשמישם הוא באש, תקנתם היא בהעברה באש. אבל בכלי חרס כתיב, "ישבר" [695]. אלמא, אין לו תקנה [694].

---

[692] **רש"י. ותוספות** בכתובות קז ב ובעבודה זרה לג ב, תמהו בדבריו. דבמאי גרע חיפוי אבר מאשר אם היה כולו אבר. ולכך פירשו כפירוש **הערוך**, דהיינו כלי חרס המצופה בזכוכית. וה**שפת אמת** כתב ביישוב דברי רש"י, דלכאורה יש להקשות איפכא. הרי ציפוי האבר בולע, אלא דמהני ליה הגעלה. וכיון שציפוי האבר בולע, אינו מפסיק את הבליעה מהחרס הפנימי. וכיון שהחרס בולע, תו לא מהני ליה הגעלה. ומאי שנא מכל כלי חרס? אלא צריך לומר, דספק הגמרא היה, דדלמא הא דכלי חרס אינו יוצא מיד דפיו לעולם, הוא משום שלא נבלע בו רק טעם התבשיל, אלא רוב לחלוחית נכנס בו [ויעוין ברמב"ן בהערה 10]. ולכך אין הגעלה מועלת לו. אבל אם עברה הבליעה דרך האבר, שוב אינה אלא כשיעור בליעת כלי מתכת, דמהני לה הגעלה אף לכלי חרס.

[693] כלומר, מזה שהם זבים הרבה קודם הגעלה, ופולטים אף מצידם החיצון, סימן הוא שהם לגמרי ככלי חרס. ואף הם בכלל מה שהעידה התורה עליו, שאינו יוצא מידי דפיו. **תוספות** על פי **המהרש"א**. ולכאורה, על פי דרכם [הובאה בהערה 6] דהיינו כלי חרס המצופים בזכוכית, היה להם לפרש ביתר פשיטות. דהרי מספקא לן אי בלעי כלל, או לא. ומהא דמידייתי חזינן דבלעי, ואין הזכוכית מונעת את הבליעה. ואם כן, שוב חזר דינם להיות כסתם כלי חרס, שאינו יוצא מידי דפיו. וכן נראה מה**רא"ש** בעבודה זרה. **שפת אמת**.

[694] ואף דאם מלאו בגחלים מותר, וכן בהחזרתו לכבשן, כדאיתא בזבחים צו א, התם נעשה על ידי כן כפנים חדשות. וכבר אינו חשוב אותו הכלי. והכא קאמר, דכל זמן שהוא אותו הכלי, העידה עליו התורה שאינו מפליט את בליעתו לגמרי.

ומקשינן: **ומאי שנא לענין יין נסך, דדריש מרימר: מאני דקוניא** שנשתמש בהם ביין נסך, **בין אוכמא בין חיורי ובין ירוקי, שרי!** אלמא, אין דינם ככלי חרס שאינו יוצא מידי דפיו לעולם. ואמאי אסר בפסח מאני דקוניא, מכל סוג שהוא.

וכי תימא לתרץ, דשאני **יין נסך** שאין איסורו אלא **מדרבנן**, ולכך הקלו במאני דקוניא הבלועים ממנו, ולא דמי ל**חמץ** בפסח שאיסורו **מדאורייתא** - הא ליכא למימר הכי. **דהא כל דתקון רבנן, כעין דאורייתא תקון!** ומאחר שאיסורי תורה אוסרים את הכלים האלו בבליעתם, אף באיסורים דרבנן יש להחמיר בהם.

אמר ליה: זה [חמץ], **תשמישו** בכלים אלו כל השנה הוא **בחמין**. אבל **זה** [יין נסך] **תשמישו בצונן!** ואין הכלי בולע מהמשקה, אלא כשמשתמש בו בחמין.

אמר רבא בר אבא, אמר רב חייא בר אשי, אמר שמואל! כל הכלים שנשתמשו בהן בחמץ בצונן, משתמש בהן בפסח ל**מצה**. לפי שאין הכלי בולע אלא מחמין, כאמור [696]. **חוץ מן בית שאור** [כלי ששורים בו את השאור, ופעמים מניחים אותו שם ללילה שלם], שהוא בולע אף מן השאור הצונן. **שהואיל שחימוצו** של השאור **קשה**, הרי הוא נבלע בכלי [697].

אמר רב אשי: ובית חרוסת [כלי שנותנים בו חומץ וקמח, והקמח מתחמץ מחמת קיהוי החומץ], **כבית שאור דמי!** שמתוך שחימוצו קשה, הרי הוא נבלע בכלי אף כשהוא צונן.

---

[695] ואם תאמר, מנלן דמשום בליעה הוא. דילמא גזירת הכתוב הוא דישבר. שהרי אפילו בכלי חרס שתלאו באויר התנור, מספקא ליה לרמי בר חמא, אי בעי שבירה. דדלמא קפיד רחמנא על כל כלי שנתבשלו בו גיעולי נכרים, ולא אבליעה. ויש לומר, דכיון דלכלי נחושת מהני מריקה ושטיפה אפילו בבישול ובליעה, בהכרח דמשום בליעה הוא. אלא דמספקא לן, אפילו בכלי חרס התלוי באויר התנור. דלמא עשאו הכתוב ככלי שנתבשל ונבלע בו. **תוספות**.

[696] וכתב **הרי"ף**: כל כלי חרס שנשתמש בו חמץ צונן, מותר להשתמש בו מצה בצונן. חוץ מבית שאור! ודבריו תמוהים בתרתי. דמשמע מיניה, שאף אם נשתמש בו חמץ בצונן, אסור להשתמש בו מצה ברותחין. ואמאי? הא לא נבלע החמץ בצונן. וכן קשיא, דמשמע מדבריו, דבבית שאור אסור להשתמש מצה אף בצונן. ואמאי? והרי אף אם בלע חמץ, אינו מפליטו בצונן. ותירץ **הרמב"ן במלחמות ה'**, דחמץ שאני. משום דאית ליה חורפא, והוא מבליע אף בצונן. וכמו שמצינו ביין נסך. הלכך אסור להשתמש בו מצה ברותחין. ומה שאסור להשתמש מצה בצונן בבית שאור, הוא דוקא בכלי חרס, שהצריכוהו שבירה, ואסרו להשתמש בו כלל. משום דחיישינן, שאם ישהנו ישתמש בו אף בחמין. או משום דכיון שבולע הרבה, נעשה כגוף איסור בעין, ואוסר אף בצונן. והוכיח כן מאגני דבי מחוזא, שהשתמשו בהם ללישת המצות. והרי הלישה נעשית בצונן. אלמא אף בצונן אסור. **ובעל המאור** כתב שלא כדברי **הרי"ף**. אלא כל שנשתמש בו חמץ בצונן, מותר להשתמש בו מצה, בין בחמין ובין בצונן. וכן כתב **הריטב"א** בשם **הרא"ה**, דאף **הרי"ף** לא אסרו בזה. ולאו בדוקא נקט "צונן". והמהר"**ם חלאווה** כתב, דלא אסרינן מצה בצונן, אלא בלח. אבל ביבש מותר. מיהו לכתחלה, אף ביבש צונן לא ישתמשו בהם. דאם לא כן, אמאי קאמר רב "קדירות בפסח ישברו". הא מצי להשתמש בהם בצונן.

[697] מיהו הגעלה מהני אף לבית שאור. **רבינו תם**. אבל העולם נוהגים דאף בהגעלה לא סגי. **רבינו פרץ**. עוד כתב, דדוקא ללוש בבית שאור אסור. אבל לשאר תשמישים הוא מותר. ויעוין עוד ב**משנה ברורה** סימן תנא ס"ק קלא, וב**שער הציון** שם ס"ק קסז.

אמר רבא: **הני אגני** [עריבות, קערות] **דמחוזא**, **הואיל ותדירי למילש בהו חמירא**, **ומשהי בהו חמירא** [שרגילים ללוש בהם חמץ, ומשהים בהם את החמץ זמן ממושך], **כבית שאור שחימוצו קשה דמי**! ואף הן נאסרות בפסח, על אף שנשתמשו בהם בצונן בלבד.

והוינן בה: **פשיטא**! דהא היינו ממש בית שאור.

ומשנינן: **מהו דתימא**, דוקא בית שאור, חימוצו קשה. משום שהוא מלא כולו בשאור, ואין בו מקום שיכנס שם אויר. אבל עריבות אלו, **כיון דרויחי** [מרווחות] הן, **ושליט בהו אוירא**, לא דמו לבית שאור, **ולא בלעי**. **קא משמע לן**, דאף הן בולעות בצונן, כבית שאור.

מתניתין:

נכרי שהלוה קודם הפסח מעות **את הישראל על חמצו** של הישראל, על דעת כן שאם לא יפרע לו הישראל את ההלואה במועדה יעבור החמץ לבעלותו של הנכרי [698], **לאחר הפסח מותר** חמץ זה **בהנאה**! לפי שאם לבסוף לא פרעו, נקנה החמץ לנכרי כבר משעת ההלואה שהיתה קודם הפסח [וטעמא יבואר בגמרא]. נמצא דבימי הפסח היה החמץ של הנכרי. הלכך הוא מותר בהנאה לאחר הפסח. שהרי כל איסור חמץ שעבר עליו הפסח, אינו אלא קנס. משום שעבר עליו ב"בל יראה", כרבי שמעון. ובחמץ נכרי ליכא "בל יראה".

וישראל שהלוה קודם הפסח **את הנכרי** מעות **על חמצו** של הנכרי, שאם לא יפרע לו הנכרי את ההלואה במועדה יעבור החמץ לבעלות הישראל, **לאחר הפסח אסור** חמץ **זה בהנאה**! לפי שאם לבסוף לא פרעו, נקנה החמץ לישראל כבר משעת ההלואה. וחמץ ישראל שעבר עליו הפסח אסור משום קנס.

גמרא:

איתמר: **בעל חוב** [מלוה] שהלוה את חבירו, ושעבד לו הלוה את נכסיו [699], שאם לא יפרענו עד יום פלוני יגבה מנכסיו, והגיע הזמן ולא פרעו - **אביי אמר**: **למפרע הוא גובה**! דאיגלאי מילתא, שמה שגובה המלוה עכשיו, כבר היה שלו משעת ההלואה.

ורבא אמר: בעל חוב **מכאן ולהבא הוא גובה**! ואין נעשה המלוה בעלים על מה שגבה,

---

[698] וכתב **רבינו חננאל**, "וקבע לו זמן קודם הפסח. דכיון דעבר הזמן, קנוייה הנכרי, ונעשה כחמץ של נכרי". והיא שיטת **רבינו אפרים** וה**רמב"ם**. ויעוין להלן לא ב, הערה (8).

[699] **רש"י**. וצריך עיון, למה הוצרך לומר ששיעבד להדיא. ויש לומר, דנקט כן, משום דאביי סבירא ליה "שעבודא לאו דאורייתא" [כדהוכיחו **תוספות** בגיטין נא]. וכל שהשעבוד אינו אלא מתקנת חכמים, אינו כקנין. ולא מסתבר למימר ביה, דחשיב כקנין למפרע. אבל היכא ששיעבד לו בפירוש, לכולי עלמא חייל השיעבוד מדאורייתא, כשיטת **רש"י** בכמה מקומות. **פני יהושע**. עוד כתב דישראל לגוי ודאי לא משתעבד, אם לא ששיעבד לו בפירוש.

אלא משעת הגביה ואילך [700].

ומפרשינן: מאי נפקא מינה בינייהו? -

כל **היכא דאקדיש** הלוה קרקעו, או **זבין** [מכר] אותן הלוה, קודם שהגיע זמן פירעון ההלואה, **כולי עלמא לא פליגי, דאתי מלוה וטריף** קרקע זו מן הלקוחות לצורך פירעון חובו. ואף לרבא דאמר דעד עכשיו היתה הקרקע של הלוה, מכל מקום מודה הוא דאין מכירת הלוה מכירה. דאף על פי שהיא שלו, אין היא ברשותו. שהרי ממושכנת היא למלוה. ואין אדם מקדיש או מוכר דבר שאינו ברשותו [701].

ואף לאחר שהקדישה הלוה, עדיין היא משועבדת לפירעון החוב. ואף דקיימא לן, "הקדש חמץ ושחרור מפקיעים מידי שעבוד", אין זה אלא בקדושת הגוף, כגון קדשי מזבח. ולא בקדשי בדק הבית שאינם קדושים אלא בקדושת דמים. אלא שאסור למלוה לטורפה מההקדש בחנם.

דף לא.

ולכך, **אתי מלוה ופריק** [פודה] אותה מן ההקדש בדבר מועט, ואחר כך טורפה.

וכדקיימא לן: הקדש שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה, הרי הוא מחולל.

ואף דבעלמא אסור לעשות לפדות את ההקדש בפחות משוויו, משום גזל ההקדש, הכא שאני. שהרי זכותו של המלוה להוציא את הקרקע מידי ההקדש מחמת שעבודו אף בלא פדיון, כשם שטורפה מלקוחות. ורק משום שלא יאמרו "הקדש יוצא בלא פדיון", מחייבים אותו לפדותה. הלכך די לו בפדיון כל דהו.

וכדתנן: לוה שהקדיש את כל נכסיו שהם בשווי תשעים מנה, והיה חובו בשווי מאה מנה, **מוסיף** המלוה ומלוה ללוה **עוד דינר**, שבו הוא **פודה את כל הנכסים האלו**, וגובה אותם בחובו! ואף שמעיקר הדין יש למלוה לגבותן בלא פדיון כלל, אסור לעשות כן. כדי שלא יאמרו, "הקדש יוצא בלא פדיון"!

וכן הוא לכולי עלמא. ולא תליא דין זה בפלוגתא דאביי ורבא דלעיל.

כי פליגי, היכי **דזבין מלוה** או **קדיש** [הקדיש] **המלוה** את קרקע הלוה [בשיעור דמי החוב] קודם שגבאה בשיעבודו, ולבסוף הגיע זמן הפירעון ולא פרעו. ולאחר שגבה את הקרקע מן הלוה, רוצה המלוה לחזור בו מן ההקדש.

---

[700] ואף לאחר שהגיע זמן הפירעון לא קני, עד שעה שגובה בפועל. **רבינו דוד**. והיא שיטת **הרמב"ן** שהובאה **בטור** חשן משפט סימן קג. ויעוין שם בדעת החולקים בזה.

[701] **רש"י**. וקצות **החושן** בסימן קיז סק"ב, הוכיח מדברי **רש"י** אלו, דאף לרבא אין המכירה וההקדש חלים כלל. שמשום שמשועבדים הנכסים למלוה, חשוב כאינו ברשותו של לוה להקדישו. ויעוין ב**מערכת הקנינים** סימן יא, שדחה ראייתו. ופירש בכוונת **רש"י**, דלא עדיף כח הלוקח וכח ההקדש מכח המקדיש, וכסגנון ה**תוספות** בגיטין מ ב. ולעולם חלו המכירה וההקדש, אלא שהם נפקעים משעת הגביה ואילך, מכח השעבוד.

לאביי דאמר "בעל חוב **למפרע הוא גובה**", כבר חלה מכירת המלוה או הקדשו, ושוב אינו יכול לחזור בו. **דכיון דמטא זמניה** של הפירעון, **ולא פרעיה, איגלאי מילתא למפרע, דמעיקרא** [משעת ההלואה] **ברשותיה** דמלוה **הוה קאי** קרקע זו שגובה השתא בחובו. ונמצא דבשעה שמכרן הקדישן היו שלו, **ושפיר אקדיש, ושפיר זבין**.

ולרבא דאמר "בעל חוב **מכאן ולהבא הוא גובה**", אין המלוה יכול למכור ולהקדיש את קרקע הלוה קודם שגבאה. **כיון דאילו הוו ליה** ללוה **זוזי** בזמן הפירעון, **הוה מסליק להו** למלוה את חובו **בזוזי** [702]. נמצא דקודם זמן הפירעון, עדיין לא התברר לנו שתגיע קרקע זו אי פעם לידי גביה. **אישתכח** [נמצא], דרק **השתא** בשעת הגביה, **קא קני** המלוה את הקרקע, ולא קודם לכן. הלכך, אין במכרו והקדשו כלום.

[ודוקא כשהקדיש את הקרקע, לא עשה כלום. אבל אם הקדיש או מכר את החוב, זכה בו הלוקח או ההקדש [703], והם גובים אותו].

ומקשינן: **ומי אמר רבא הכי**? **והאמר רמי בר חמא**: **ראובן שמכר שדה לשמעון באחריות** [שאם יטרפו בעלי החוב של המוכר את השדה מהלקוח, יפצהו המוכר בדמים], ולא היה לשמעון לשלם את דמי הקרקע למוכר, ולכך **זקפן עליו במלוה** [704], וכתב לו עליהן שטר חוב, ושיעבד לו את נכסיו לחוב זה - הרי יש כאן חוב כנגד חוב. המוכר חייב ללקוח את דמי אחריות, והלוקח חייב למוכר את דמי הקרקע.

ואחר כך מת ראובן. ואחר כך **אתא בעל חוב דראובן וטריף ליה** לקרקע זו **משמעון** בחובו. **ואתא שמעון ופייסיה** [פייס] את הבעל חוב **בזוזי** כדי שיחזיר לו את הקרקע.

---

[702] ובאופן שאינו יכול לסלקו בזוזי, אף רבא מודה דלמפרע הוא גובה. **תוספות**. גיטין מא א. המבואר מזה, דכל היכא שזכות המלוה בחפץ לקנותו לאחר זמן מוחלטת, כבר מעתה יש לו בו קנין על תשמישי הזמן שלאחר מכן. ודוקא משום שבידו לסלקו בדמים, סבר רבא, דהזכות שיש לו בחפץ לא נחשבת לקנין גמור, אלא לשעבוד בלבד. ואביי סבר, דזכות זו נחשבת לקנין גמור כבר מהשתא. מיהו, אף לאביי אין קנוי לו החפץ אלא לזמן שלאחר הגביה. שאם לא כן, היה מן הדין שאם הלוה מכר את הקרקע, יגבה המלוה מהלוקח את כל הפירות שאכל עד הגביה. שהרי איגלאי מילתא למפרע, שהיתה הקרקע קנויה לו משעת ההלואה. אלא בהכרח, שתשמישי הזמן שעד הגביה היו בבעלות הלוה. ועל זה שפיר אהני מכירתו. **מערכת הקנינים**, סימן י"א. ויעוין שם עוד במה שביאר, למה לא תליא בפלוגתא דבריה.

[703] **רש"י**. אבל **תוספות** בבבא בתרא עו א הסיקו מסוגיין, דאינו יכול להקדיש את שעבודו. שהרי מכירת שטרות לא מהני, אלא מתקנת חכמים. ולא תקנו אלא למכור, ולא להקדיש. וכבר תמה בדבריהם **קצות החושן** סימן סו סק"ב, מה הכריחם לזה? והלא סוגיין לא איירי אלא בהקדיש המלוה את גוף הקרקע, ולא את השעבוד. ויעוין **במערכת הקנינים** סימן יא, בביאור דבריהם.

[704] ואם מכר לו שלא באחריות, בכל מקרה חייב לפרוע ליורשים, ואפילו לא זקפן במלוה. אבל אם מכר באחריות, אילו לא זקפן במלוה, היה יכול לעכב את המעות בידו לחוב האחריות. דכיון שמיד נתחייב את המעות לאביהם, ועיכבן אצלו לצורך פרעון האחריות, דינו כתפס מחיי האב. דבכהאי גוונא, הוא גובה אף לאחר מיתתו. אבל אם זקפן לדמי המכירה במלוה, הרי הוא מעכב את המעות אצלו, משום דאכתי לא מטי זמן הפירעון. ולא חשיב כתופס לצורך גבית חוב אחריותו. **תוספות**, על פי **רבינו פרץ**.

דינא הוא, **דאתו בני ראובן** המוכר, וגובים מידי שמעון את חוב דמי המכירה שנתחייב לאביהם. ואין הלוקח יכול לעכב דמים אלו משום חוב האחריות שאביהם נתחייב לו. ואף אינו יכול לומר, את המעות שנתחייבתי לאביכם, נתתי לבעל חובו [תוספות].

משום **דאמרי ליה** בני ראובן ללוקח: **אנן**, **מטלטלי שבק אבון גבך**. שהרי היית חייב לו דמים. והוא הוריש לנו את הזכות לגבות את המטלטלין שבידך בחוב זה. ולעומת זאת, לך אין את הזכות לגבות ממטלטלין אלו לפירעון החוב שנתחייב לך אבינו. שהרי **מטלטלי דיתמי לבעל חוב לא משתעבדי**! שאין בעל חוב טורף אלא מקרקעות שנפלו ליתומים בירושה מאביהם הלוה. לפי שכבר חל שעבוד על הקרקעות בחיי האב. אבל מטלטלין, דאין בהם תורת שעבוד נכסים, לא מצי לגבותם אלא מהלוה עצמו, מדין שעבוד הגוף [705].

ואמר רבא: כל זה אינו אלא כשפרע הלוקח ליתומים מטלטלין. אבל **אי פקח** הוא **שמעון** הלוקח, יאמר להם אין לי מעות. **ומגבי להו קרקע** לפירעון חוב דמי המקח. **והדר גבי לה** חזרה לאותה קרקע **מינייהו**, בעבור החוב שאביהם חייב לו. שהרי קרקע שפיר משתעבדא לבעל חוב.

וכ**דאמר רב נחמן**: **יתומים שגבו קרקע** מהלוה של אביהם, **בעבור חובת אביהן**, והיה אביהם חייב חוב לאדם אחר, אותו **בעל חוב חוזר וגובה אותה מהן** בחובו! ואף שלא הגיעה הקרקע מעולם ליד אביהם.

והכא נמי, יוכל הלוקח לגבות חזרה מן היתומים את הקרקע שגבו הם ממנו בחוב אביהם, בעבור חוב האחריות שחייב אביהם לו.

ומסקינן לקושיין: **אי אמרת בשלמא**, "בעל חוב **למפרע הוא גובה**", **אמטו להכי** [לכן] הבעל חוב **חוזר וגובה אותה** [את הקרקע שגבו היתומים מהלוה] **מהן**, בעבור חוב אביהם. דהא **כמאן דגבו** אותה **מחיים דאבוהון דמי**. משום דאיגלאי מילתא למפרע, שמשעה שהלוה אביהם, כבר היתה קנויה לו הקרקע הזו של הלוה. וממילא נשתעבדה עוד בחייו לבעל חובו [706].

אלא אי אמרת דכל הגובה קרקע בחובו, "**מכאן ולהבא הוא גובה**", **אמאי** בעל חוב של אביהם **חוזר וגובה אותה**, **מהן**? והרי מעולם לא היתה קרקע זו של אביהם, ולא

[705] עוד הוסיף **רש"י**, "אבל על מעות שלא היו בעין, לא חל שיעבודו מחיים. וכשהן בעין, אין כאן לוה. ולבעלי המעות דהיינו יתומים, לא הלוה זה כלום".

[706] ודוקא קרקע דלא מחסרא גובייא, חשיבא כמאן דגבו בחיי אבוהון. אבל מטלטלי לא. ואף דגם במטלטלין אמרינן דלמפרע הוא גובה, אין זה אלא לענין איסורא, כגון חמץ. אבל לענין גבית יתומים לא אמרינן הכי, אלא בקרקע. **מהרש"א**. וצריך עיון בדבריו, הרי אף לקולא אמרינן "למפרע הוא גובה", וכגון בנכרי שהלוה את ישראל על חמצו. ואף דמטלטלין נינהו, דמחסרי גובייא. **קרני ראם**.

נשתעבדה לבעל חובו. דהא **הוי כמאן דזבין** [שקנו] **יתמי נכסי דמי**, ולא בירושה מאביהן נפלו להם. **ואילו קני יתמי נכסי, מי קא משתעבדי לבעל חוב**?! הלא פשיטא דאין משתעבדות אלא קרקעות שהיו של הלוה בחייו.

אם כן קשיא, איך סבר רבא ד"יתומים שגבו קרקע בחובת אביהם, בעל חוב חוזר וגובה אותה מהן"? והרי אית ליה, "בעל חוב מכאן ולהבא הוא גובה".

ומשנינן: **שאני התם**, דשמעון חוזר וגובה את הקרקע שגבו ממנו היתומים, לאו משום דלמפרע הוא גובה. אלא משום **דאמר להו** הבעל חוב ליתומים: **כי היכי** דאנא **משתעבדנא ליה לאבוכון**, אנא **משתעבדנא נמי לבעל חוב דאבוכון** [שהוא אני בעצמי] **מדינא דרבי נתן**!

דתניא: **רבי נתן אומר**: **מנין לראובן שנושה** חוב **בשמעון חבירו**, **ושמעון חבירו** נושה חוב בלוי **חבירו** [**ש**ראובן הלוה לשמעון, ושמעון הלוה ללוי], **שמוציאין מזה** [מלוי] **ונותנין לזה** [לראובן]? - **שנאמר**: "**ונתן לאשר אשם לו**"! דמדלא כתיב"לאשר הלוה לו", אלא "לאשר אשם לו", משמע שנותנים למי שהקרן שלו. כלומר, למי שהמעות הראשונות היו שלו. ד"אשם" היינו קרן. שכיון שלוי משועבד לשמעון, ושמעון משועבד לראובן, משתעבדים נכסי לוי ישירות לראובן [707].

הלכך, גובה הבעל חוב של האב מן היתומים את הקרקע שגבו מהלוה של אביהם. ואף שלא היתה קרקע זו ברשות האב מעולם, הרי היא משתעבדת לבעל חוב של האב, גם כשהיא עדיין ברשות הלוה של האב. שמשום שהלוה נשתעבד לאב, והאב נשתעבד לבעל חוב, משתעבד הלוה השני ישירות לבעל חוב הראשון, כדאמרן.

והכי נמי בלוקח ומוכר. שכיון שקרקע הלקוח משועבדת למוכר לתשלום דמי המקח, והמוכר משועבד ללוקח לתשלום דמי האחריות, אומר הלוקח ליתומים: מאחר ואני נושה באביכם, הרי כל מי שמשועבד לו, משתעבד לי ישירות. ואם אני הוא זה שמחויב לאביכם, נכסי משתעבדים לעצמי, אף שמעולם לא נכנסו לרשות אביכם. דמה לי אם הלוה של הלוה הוא אדם שלישי, או שהוא המלוה עצמו [708].

---

[707] ודן **הרשב"א** [בסוף קידושין], ביסוד דין שעבודא דרבי נתן. האם הוא מדין שעבוד הכללי. שכשם שמשתעבדים כל נכסי הלוה למלוה, כן משתעבד לו גם השעבוד שיש ללוה אצל אחרים. או דדין בפני עצמו הוא [והוא מעין סברת "אפוכי מטרתא למה לי". שבמקום שיגבה השני מהשלישי, ויחזור הראשון ויגבה ממנו, יש לו לראשון לגבות ישירות מהשלישי. **קובץ שיעורים**]. ומתחלה נטה להכריע כצד הב'. אך הוכיח מסוגיין, דמשמע דמדין שעבוד הוא. וכדקאמר הכא, "כי היכי דמשתעבדנא ליה לאבוכון, משתעבדנא נמי לבעל חוב דאבוכון".

[708] והקשו **תוספות**, אם כן יגבה המלוה גם מטלטלין שגבו היתומים מהלוה של אביהם. ומסוגיין מוכח, דדוקא אי מגבה להו קרקע חוזר וגובה אותה מהם. ותירצו, דדוקא גבי קרקע שייך למימר הכי. משום דבת שעבוד היא. וכשהקרקע משועבדת לראובן, חשבינן לה כאילו היא כבר בידו. ולכך משתעבדת נמי לבעל חוב דידיה. אבל מטלטלין, אין להחשיבם כאילו הם כבר בידו, כדי שישתעבדו למלוה שלו. אבל אם הלוה הראשון עדיין

ותו מקשינן על רבא: **תנן: נכרי שהלוה את ישראל על חמצו, אחר הפסח מותר** החמץ **בהנאה!** וקא סלקא אדעתין, שלא מסר לו הישראל את החמץ אלא הוא עדיין בבית הישראל. ושעבד לנכרי את החמץ, שאם לא יפרענו עד הזמן, יבוא ויגבנו.[709]

אי אמרת בשלמא, "בעל חוב **למפרע הוא גובה**, נחשב חמץ זה לחמץ נכרי שעבר עליו הפסח.[710] שכיון שלבסוף לא פרע לו הישראל את החוב בדבר אחר, איגלאי מילתא

חי, איכא לדין שעבודא דרבי נתן אף במטלטלין. וגובה אותם המלוה השני. דלענין שלא יוכל לומר הלוה השני למלוה הראשון "לאו בעל דברים דידי את", אין נפקא מינה בין קרקע למטלטלין. **מהרש"א**. וביאור הענין הוא, דבקושייתם הבינו **התוספות**, דעל ידי שעבודא דרבי נתן נעתק גוף החיוב של השלישי מהמלוה השני למלוה הראשון. ותירצו, דאינו כן. אלא שהראשון גובה מהשלישי את החיוב שהוא חייב לשני. ולכך, כשמת השני, וכבר אין חייב השלישי לו אלא ליורשיו, שוב אין יכול הראשון לגבות מהשלישי. שהרי אין יורשי השני חייבים לו כלום, אלא אביהם היה חייב לו. מיהו, הקרקע של השלישי שנשתעבדה לשני בחייו, משועבדת לראשון. ולא חשיבא כקרקע שקנו לאחר מיתת אביהם. שהרי מחיי אביהם כבר נשתעבדה לו. ולולא דין שעבודא דרבי נתן, לא היתה משתעבדת לו. שהרי אם יכול היה השלישי לומר לראשון בחיי השני, "לאו בעל דברים דידי את", לא חשיב שעבוד. שכל שאינו יכול לבוא לידי גביה, לא מתחיל השעבוד כלל. **קהלות יעקב**, סימן יב. ויעוין **ברבינו דוד**, שכן נראה ממשמעות דבריו. אכן, **הריטב"א** בכתובות יט א העלה, דהשלישי מתחייב לראשון לגמרי בחיוב הגוף. ונפקא מינה, דאין השני יכול למחול לשלישי את חובו. ולפי זה תקשה שוב קושית **התוספות**, אמאי לא גובה מטלטלין מהשלישי, אף לאחר מיתת השני. ויעוין ב**קצות החושן** סימן פה סק"ה, שכתב להוכיח משיטת הפוסקים, כסברה הנ"ל בגדר שעבודא דרבי נתן. וביאר את תירוץ התוספות בדרך אחר, באופן שיהלום שיטה זו. ודבריו צריכים ביאור. ויעוין עוד ב**קהלות יעקב** שם, במה שכתב ליישב בזה.

[709] **רש"י**. ואף דמטלטלי לא משתעבדי בשעבוד נכסים [ובלא שעבוד לא שייך למימר "למפרע הוא גובה", שהרי יכול להפקיע את השעבוד על ידי שימכרנו], צריך לומר דאיירי בשעבד לו את המטלטלין אגב קרקע, וכדאיתא בפרק חזקת הבתים. **מלחמות ה'**. עוד כתב, דמאחר ושעבודא דאורייתא בין במלוה על פה ובין במלוה בשטר, בין בקרקע ובין במטלטלין, מוקמינן לה לאיסור חמץ אדאורייתא. וישראל שהלוה לנכרי על חמצו, כיון דמדאורייתא משתעבד החמץ לישראל, הרי הוא נאסר. [ולא אתי שפיר, למאי דכתבו תוספות בניטין נ א, דאביי סבר שעבדוא לאו דאורייתא]. ולפי זה צריך לומר, דאף לקולא אוקמוה אדאורייתא. שהרי נכרי שהלוה לישראל על חמצו, מותר בהנאה. ואף דרק מדאורייתא הוא קנוי לגוי, ולא מדרבנן. **רבינו דוד**. אלא שלבסוף דחה תירוץ זה. שהרי קיימא לן "הפקר בית דין הפקר". ואחר שבטלו חכמים את השעבוד ממטלטלין, שוב אינו משועבד אף מדאורייתא. ויש ליישב, דאפשר סבירא ליה ל**רמב"ן** כדעת כמה פוסקים, שכל זמן שעדיין המטלטלין ברשות הלוה, לא הפקיעו מהן את השעבוד. ותקנו רק שעל ידי המכירה נפקע השעבוד. ה**מגיה** שם. ויעוין ב**קובץ שיעורים** שכבר עמד על סברה זו.

[710] ועדיין צריך עיון, שהרי אף לאביי, אין קנוי לו החפץ על הזמן דהשתא. והראיה, שאין הבעל חוב גובה מהלוקח את הפירות שאכל עד הגביה. אלא קנויה לו משעת ההלואה רק בעלות החפץ שלאחר זמן [יעוין בהערה 1] ואם כן, סוף סוף בימי הפסח אכתי של ישראל הוי. וצריך לומר, שהחמץ כאילו כבר חלוק משעת ההלואה. שלענין הזמן דהשתא, חשוב הישראל כבעלים. ולענין הזמן שלאחר הגביה, חשוב הנכרי כבעלים. ואם כן, מיקרא לא חל איסור חמץ שעבר עליו הפסח אלא על חלק הישראל. אבל חלק הנכרי מותר. **מערכת הקנינים**, סימן יב. [ולדבריו לא איירי מתניתין אלא לענין היתר ואיסור הנאה. אבל ב"בל יראה" ודאי יעבור. ואתי שפיר לפי זה, למה לא נקט **רש"י**, דאיירי ברייתא דמייתי לקמן לענין "בל יראה". ויעוין בהערה 13].

[711] ומכאן הוכיח ה**רשב"א** בגיטין [מא א], דאביי פליג ארבא, ולא סבירא ליה דחמץ מפקיע מידי שחרור. דאם לא כן, למה לאביי אתי שפיר הא ד"נכרי שהלוה את הישראל על חמצו מותר בהנאה"? הרי איסור החמץ מפקיע את השעבוד. ויעוין ב**פני יהושע** [שם כאן], שנתפלא עליו. שהרי אין זה אלא להוה אמינא דסוגיין. ואפשר דאליבא דאמת, אף אביי יעמיד את משנתנו כמסקנה דרבא, דאיירי בהרהינו אצלו. אכן **תוספות** שם נקטו בפשיטות, דלאביי אין הקדש חמץ ושחרור מפקיעים מידי השעבוד. דאדרבה, כיון דלמפרע הוא גובה, מיקרא לא חייל האיסור.

למפרע, שמשעת הלואה קנה הנכרי את החמץ [711]. **ואמטו להכי** [ולכן] **מותר** החמץ **בהנאה** [712].

אלא אי אמרת "מכאן ולהבא הוא גובה", **אמאי** הוא **מותר בהנאה**? והרי הוא חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח. דהא **ברשותא דישראל הוה קאי** עד שעת הגביה. ואינו נקנה לנכרי אלא משגבאו לאחר הפסח [713].

ומשנינן: **הכא במאי עסקינן**, **כשהרהינו** [משכן] הישראל את החמץ **אצלו** [אצל הנכרי], והוא מונח בבית הנכרי משעת ההלואה! וקא סליק אדעתין השתא, דבתורת משכון הניחו אצלו. ואף על פי שאם יפרע לו בדבר אחר יחזיר לו את המשכון, מכל מקום, כל זמן שהוא בידו הרי הוא נחשב כבעלים עליו. וכמבואר לקמן, דבעל חוב קונה את המשכון. ומשום כן הוא נחשב לחמץ נכרי.

והוינן: **לימא** פלוגתא דאביי ורבא, **כפלוגתא דתנאי** היא.

דתניא: **ישראל שהלוה לנכרי** מעות **על חמצו** [שישיעבד לנכרי את חמצו לישראל עבור החוב], אם נהנה ממנו הישראל **לאחר הפסח אינו עובר** על איסור חמץ שעבר עליו הפסח. משום דלאו חמץ דישראל הוא.

משום רבי מאיר אומר: אם נהנה ממנו, הרי הוא **עובר** על איסור זה [714].

מאי לאו, בשלא הרהינו הנכרי לחמץ אצל הישראל. אלא ברשות הנכרי היה מונח בפסח. **ובהא קמיפלגי**. **מר** [רבי מאיר] **סבר**, בעל חוב **למפרע הוא גובה**! ואף שהיה ברשות הנכרי, כיון שבא לבסוף לידי גבית הישראל, קנוי הוא לו למפרע, כבר משעת ההלואה.

---

[712] ויעוין **בפני יהושע** שתמה, הא סוף סוף באחריות הישראל הוא. שאם ייאנס החמץ, יצטרך לפורעו ממקום אחר. וכתב, דאיירי הכא לאחר שביטל. וזהו שלא כדברי ה**שאגת אריה** סימן עז, דפשיטא ליד דלחיוב אחריות לא מהני ביטול. [ולכאורה אף דגורם לישראל ממון, אין זה כחיוב אחריות ממש. ולא דמי אלא למי שגזל חמץ. שכל זמן שהוא בעין, אומר לו "הרי שלך לפניך". ואם "אבד החמץ יצטרך לפורעו דמים. וכבר נחלקו הראשונים בזה, אם עובר הגזלן ב"בל יראה". ולכאורה, הוא הדין לענייננו. ויעוין להלן עמוד ב בהערה 9].

[713] ומדברי **רש"י** בגיטין מב נראה, דאף לרבא, אי לאו דהחמץ מפקיע מידי השעבוד, לא היה הישראל עובר עליו. וצריך עיון, הא אית ליה לרבא, "מכאן ולהבא הוא גובה". וצריך לומר, דכדי שיעבור עליו, בעינן שיחשב החמץ ל"מצוי בידו". וכיון שהוא משועבד לנכרי, חשיב כאינו מצוי בידו. והוא מעין מה שכתבו **תוספות** לקמן בעמוד ב גבי משכון. **קובץ שיעורים**. [ולמה שכתב **רש"י** לעיל ל ב, דאף לרבא חשיבי נכסי הלוה כאינם ברשותו, מחמת השעבוד [יעוין בהערה 15, בשם **קצות החושן**], אתי שפיר טפי].

[714] **רש"י**. ונקט כן, ולא פירש כפשוטו דעובר ב"בל יראה", משום שאם יפדה הנכרי את החמץ ויסלקו בזוזי, לא יעבור. ואף אם לבסוף לא פדאו, לא אמרינן דאינלאי מילתא למפרע דעבר. **מהרש"ל**. וה**מהרש"א** כתב, דנקט **רש"י** דאיירי לענין איסור הנאה, ולא לענין "בל יראה", משום ד"לאחר הפסח" קתני. דתו לא שייך ביה איסור "בל יראה". מיהו שורש הדין תליא באיסור "בל יראה". שאם עבר עליו למפרע, נאסר החמץ. ואי לא עבר, אינו נאסר. דהא כרבי שמעון אזלא סוגיין, דלא אסר חמץ לאחר הפסח אלא משום קנס. ודוקא חמץ של ישראל נאסר, משום שעבר עליו ב"בל יראה".

ומר [תנא קמא] **סבר**, בעל חוב **מכאן ולהבא הוא גובה**! וכיון שבזמן הפסח עדיין לא בא לידי גביה, הרי זה חמץ נכרי המותר בהנאה.

ודחינן: **ותסברא**, הא ליכא למימר הכי. **דאימא סיפא**: **אבל נכרי שהלוה לישראל על חמצו** - אם נהנה ממנו **לאחר הפסח**, **לדברי הכל** הוא **עובר** על איסור חמץ שעבר עליו הפסח!

ואי פליגי באם למפרע הוא גובה או לא, **הא איפכא** מהרישא **מיבעי ליה** לומר בסיפא. **למאן דאמר התם** [ברישא, בדין ישראל שלוה לנכרי] **דאינו עובר** אחר הפסח, הא אית ליה "מכאן ולהבא הוא גובה", ומשום כן חשיב בימי הפסח כחמץ נכרי. ואם כן, **הכא** [בסיפא, בדין נכרי שהלוה לישראל] יש לו לומר **דעובר** עליו אחר הפסח! שהרי בימי הפסח עדיין היה של הישראל.

ולמאן דאמר התם [בישראל שהלוה לנכרי] **דעובר**, הא אית ליה "למפרע הוא גובה". ואם כן, **הכא** [בנכרי שהלוה לישראל] יש לו לומר, **דאינו עובר** לאחר הפסח. שהרי קנוי הוא לנכרי משעת ההלואה.

דף לא:

ומסקינן: **אלא** כולי עלמא מודו, דבעל חוב מכאן ולהבא הוא גובה. **והכא במאי עסקינן**, **כגון שהרהינו** הלוה לחמץ אצלו [אצל המלוה], והרי הוא משכון בידו. **וקמיפלגי** בדינא **דרבי יצחק**.

דאמר רבי יצחק: **מנין לבעל חוב שקונה משכון**, וחשיב כממונו, ולא כפקדון בעלמא הוא בידו? - **שנאמר** במלוה שנטל את כסות הלילה של הלוה למשכון, "השב תשיב לו את העבוט כבוא השמש, ושכב בשלמתו וברכך, **ולך תהיה צדקה** לפני ה' אלקיך".

ומדקרי להשבת המשכון "צדקה", אלמא נחשב המלוה כנותן ללוה דבר משלו. **ואם אין** המלוה **קונה** את **המשכון**, "**צדקה**" **מנין**? והרי של הלוה הוא. אלא **מכאן לבעל חוב שקונה** את **המשכון**. הלכך, בזה שמשיב לו את שמלת המשכון לשכב בה, הרי הוא עושה עמו צדקה, בכך שמשאילו דבר שלו.

ומטעם זה, אין דין המלוה כדין שומר חנם או שומר שכר הפטורים באונסין. אלא המשכון עומד ברשותו לגמרי. ואם נאנס, הרי הוא חייב באחריותו [715]. והכי נמי עומד הוא ברשותו לענין איסור "בל יראה" [716].

---

[715] **רש"י**. **ותוספות** כתבו דרק חיוב שומר שכר אית ליה.

[716] וקנין משכון היינו, דלבסוף כשגובה אותו, הרי הוא קונה אותו למפרע משעת הלואה. וכמו לאביי בסתם הלואה, דאמרינן "למפרע הוא גובה". **ריטב"א** קידושין ח א. וכן הובא **במחנה אפרים** הלכות זכיה מהפקר סימן ט, שקנין גמור הוא. דאי רק שעבוד הוא, אף אם קונה הגוי את המשכון, אכתי יעבור עליו הישראל. **והט"ז** סימן

מיהו, **תנא קמא סבר**, **הני מילי** דבעל חוב קונה משכון, דוקא **ישראל** שלוה **מישראל** אחר, והניח לו משכון. דבהכי קרינן "ולך תהיה משכון צדקה". שכן בכך איירי קרא דהשבת העבוט. **אבל** לא איירי קרא במלוה **ישראל** שנטל משכון מלוה **נכרי**. לפיכך, **לא קני** הישראל ממנו את המשכון, ואינו נחשב כממונו. ומשום כן קסבר, דאם משכנו חמץ למשך הפסח, אינו נאסר באיסור חמץ שעבר עליו הפסח [718]. דהא חמץ דנכרי הוא [717]. **ורבי מאיר סבר**, ישראל קונה אף משכון של נכרי. שהרי **קל וחומר** הוא. אם **ישראל מישראל קני** משכון, **ישראל מנכרי לא כל שכן**?! דלא גרע כח הישראל מכח הנכרי [719]. **אבל** בסיפא דאיירי **בנכרי שהלוה את ישראל על חמצו** ומשכן אותו, התם **לדברי הכל** חשיב חמץ של ישראל, והרי הוא **עובר** עליו [720]. שדוקא ישראל קונה את המשכון. אבל **התם**, **ודאי דנכרי מישראל לא קני**.

ומקשינן: תנן במתניתין: נכרי שהלוה את ישראל על חמצו, לאחר הפסח מותר החמץ בהנאה! ונתבאר לעיל, דאיירי כשנטל הנכרי את החמץ בתורת משכון. וכיון דבעל חוב קונה משכון, הוא נחשב כחמץ נכרי שעבר עליו הפסח, ומותר.

ולמבואר בברייתא לעיל, קשיא. **דנהי נמי דהרהינו אצלו**, **הא אמרת דנכרי** שנטל משכון **מישראל**, לדברי הכל **לא קני** את המשכון.

תמג סק"ד כתב, דישראל שנטל חמץ למשכון מישראל אחר, שניהם עוברים עליו. משום שגוף המשכון של הלוה, ואינו אלא משועבד למלוה. וצריך עיון עליו מסוגיין.

[717] **ואיירי** בדלא קיבל עליו אחריות. שאם לא כן, תיפוק ליה דעובר עליו מצד האחריות, וכדאיתא לעיל ה ב. **תוספות**. **ורבינו דוד** כתב, דאף בקיבל עליו אחריות, אין נאסר חמץ הגוי בהנאה, אף שהישראל עובר עליו. דכיון שגוף החמץ של הנכרי, לא קנסו בו חכמים.

[718] ולאביי צריך לומר, דאיירי היכא דלבסוף סלקו בזוזי, ופדה את המשכון. דבכהאי גוונא שלא בא לידי גביה, לא קנאו מעולם, אם לא מחמת דינא דרבי יצחק. **תוספות**. **והרמב**"ן כתב, דאף אם לבסוף גבאו, לא אמרינן "למפרע הוא גובה", אלא בישראל מישראל. אבל נכרי מישראל לא קני למפרע. ובישראל מנכרי, תליא בפלוגתא דפליגי גבי משכון. דלא עדיף קנין הבעל חוב בנכסי הלוה לאביי, מקנין משכון לדידן. **מלחמות ה**'. והוסיף **רבינו דוד** בזה, דלא אמרינן למפרע הוא גובה אלא היכא דנשתעבדו הנכסים. ונכסי הישראל לא משתעבדים לגוי. אלא שלבסוף דחה זאת. דאם כן, מאי פריך מעיקרא לאביי "ותסברא אימא סיפא". והא שפיר חלוק דין גוי שהלוה לישראל, מדין ישראל שהלוה לגוי. ותירץ על פי הדרך השני שהובאה **ברמב**"ן, דמעיקרא הוה אמינא דאיירי בששיעבד לו את החמץ אגב קרקע. ולמסקנא איירי בלא אגב. ושוב לא שייכא סברת "למפרע הוא גובה". עוד יעוין **בפני יהושע** שכתב, דלמסקנא נימא דמודה אביי, דחמץ מפקיע מידי שעבוד. ויעוין לעיל עמוד א בהערה 10.

[719] תימא, הא רבי יצחק לא אמר כן אלא במשכנו שלא בשעת הלואתו, כדאיתא בשבועות. והכא משמע דאיירי במשכון שמשעת ההלואה. וצריך לומר, דכיון דשלא בשעת הלואה קני לגמרי, עובר אף על משכון של שעת הלואה. ואף דאינו קנין גמור, חשיב כ"מצוי" בידו לענין "בל יראה". **תוספות**. **ובעל המאור** הוסיף בזה, דאי לבסוף גבאו, קני למפרע לגמרי משעת ההלואה. ודוקא היכא שפדאו אמרינן דאינו קונה משכון שבשעת הלואה. מיהו, לאביי דמוקי לה בפדאו, הניח בקושיה. **והרמב**"ן **במלחמות ה**' נחלק עליהם. וכתב, דלא קיימא לן כסוגיא דשבועות הנ"ל. אלא קונה אף משכון שמשעת הלואה.

[720] ולשיטות דחמץ של ישראל ברשות נכרי אין עובר עליו מן התורה [יעוין לעיל ד א בהערה], צריך לומר, דאיירי הכא מאיסור "בל יראה" דרבנן. **ר**"ן.

ומשנינן: **לא קשיא. הא** דתנן במתניתין דקני הנכרי למשכון, איירי **בדאמר ליה** הישראל לנכרי: אם לא אפרעך את החוב עד יום פלוני, יהיה המשכון שלך **מעכשיו**[721]! ולא מדינא דרבי יצחק קני. אלא הקנהו בקנין גמור משעת ההלואה. ואם בסוף לא פרעו, ודאי חמץ נכרי הוא מעיקרא.

והא דתניא דנכרי מישראל לא קני, איירי **בדלא אמר ליה מעכשיו!** אלא שיעבד לו, שאם לא יפרענו, יגבה את המשכון משעת פירעון ואילך. ומאחר ולא הקנהו משעת ההלואה, וגם לא נוהג בנכרי דין "בעל חוב קונה משכון", חמץ של ישראל הוא. הלכך עובר עליו[722] [723].

והוינן בה: **ומנא תימרא** [מנין לך] דאף בהרהינו אצלו, **שאני ליה בין היכא דאמר** הלוה למלוה שיקנה שאת המשכון "**מעכשיו**", ל**בין היכא דלא אמר** ליה "**מעכשיו**"?! והיכא דאמר "מעכשיו", אף הנכרי קונה את המשכון.

ומשנינן: שמעינן כן מהא **דתניא**: **נכרי שהרהין** [משכן] **פת פורני** [פת גדולה. ואורחא דמילתא נקט. שמשום חשיבותה נוטל אותה למשכון] **אצל ישראל**, ושהתה אצלו בפסח,

[721] יש ספרים דגרסי, "קני מעכשיו". ולגירסה זו, ודאי מקנה לו מעכשיו, ולא שמשעבד לו בלבד. מיהו אף אי לא גרסינן כן, ודאי הכי פירושו. והוי כקנין גמור על תנאי. שהרי השעבוד בין כך חל מיד, אף בלא שיאמר "מעכשיו". **רבינו דוד** [וכן הוא **ברמב"ן**]. ובסיבת מה דלא מהני "מעכשיו" להתיר את החמץ, אם הגיע הזמן לאחר הפסח, נתבאר בראשונים בסוגיין, דהוא משום דכיון שביד הישראל לפדות את המשכון ולהחזירו לבעלותו, חשיב עליו כבעלים אף אם לבסוף נתברר שלא פדאו. והוא כעין סברת "הואיל" המובאתלקמן [מו ב], לענין חלת חמץ. דהואיל וביד הישראל לישאל עליה ולחזור ולזכותה, הרי הוא עובר עליה. מיהו כבר כתב הר"ן לחלק, דהתם אינו מחוסר אלא דיבור. אבל כאן, הישראל מחוסר תשלום דמים כדי לפדותו. עוד יעוין **ברבינו דוד** שחילק באופן אחר. דהתם החלה ברשות ישראל היא, אלא דאיסורא רמי עליה. שהרי טובת הנאה שלו [והיינו כה**ריטב"א** בקידושין, דכתב דמתנות כהונה ממון הישראל הם עד הנתינה, לחד מאן דאמר].

[722] וצריך עיון, הרי בסיפא, בישראל שהלוה לנכרי על חמצו, נמי נימא דיעבור הישראל מחמת חיוב אחריות. ואמאי לתנא קמא דרבי מאיר אינו עובר עליו. ובהכרח צריך לומר, דאיירי בדלא קביל עליו אחריות כדכתב הרא"ש עצמו. ואם כן, הכי נמי יפרש ברישא. והנראה, דבסיפא שהישראל תופס את המשכון בחובו, בסתמא לא מקבל עליו אחריות, לולא חיוב אחריות שחל מדין בעל חוב קונה משכון. אבל ברישא, חייב הישראל באחריות, לא מצד חיוב שמירה על המשכון. אלא כל שנאבד המשכון אצל הישראל, הרי מבחינת הגוי נאבד באונס. ואם כן צריך הישראל לפורעו ממקום אחר. וחיוב אחריותו הוא מצד שנשאר עליו חוב ההלואה. ולכך מוקי לה בהרהינו אצלו. דהוי כחמץ של נכרי שקבל עליו הישראל אחריות, והוא ברשות הנכרי. דבכהאי גוונא אינו עובר עליו, משום דלא קרינן ביה "לא ימצא", כדאיתא לעיל ו א. **קהלות יעקב**.

[723] ויעוין ב**קרבן נתנאל** שתמה, דלדברי הרא"ש יקשה, איך סליק אדעתין לאביי, דנכרי שהלוה את ישראל על חמצו, יהיה מותר בהנאה משום "למפרע הוא גובה", אף בלא שהרהינו? והרי הוא באחריות הישראל. ויש לחלק. דלאביי, מה שיצטרך הישראל לשלם אם יאבד החמץ, אינו משום שחייב לו את דמי החמץ. שהרי ודאי אם בסוף לא בא החמץ לידי גביה, מעולם לא היה קנוי לגוי. אלא את דמי החוב חייב לו. והא לא מיקרי חיוב אחריות [יעוין לעיל ה ב בהערה, בגדר חיוב אחריות, בשם **הגרי"ז**]. אבל לרבא, דמוקמינן לה בדהקנה לו מעכשיו אם לא יסלקנו בזוזי, יש לומר דאף אם יאבד המשכון, קנאו הנכרי משעת ההלואה, ונפרע החוב בכך. אלא שלא מסתבר שהסכים הנכרי לפוטרו בלא כלום. ומסתמא התנה שהחמץ יהיה באחריות הישראל. ואפשר דאף אם לא התנו כן בפירוש, כן היא האומדנא. **שם**.

אין הישראל **עובר** עליה משום "בל יראה". והיינו כתנא קמא דברייתא, דבעל חוב ישראל לא קני משכון מנכרי.

ואם אמר לו הנכרי, "**הגעתיך**", [כלומר, אם לא אפרע לך בסוף, הרי אני פורע לך מעכשיו במשכון זה את המגיע לך עבור החוב], **עובר** הישראל על חמץ זה [724]! והוינן בה: **מאי שנא רישא** דאינו עובר, **ומאי שנא סיפא** דעובר?

ומוכחינן: **אלא לאו שמע מינה**, ד**שאני היכא דאמר ליה** "**מעכשיו**", **לבין היכא דלא אמר ליה** "**מעכשיו**"! ובסיפא דאמר ליה הנכרי "הגעתיך", דהיינו כמקנה לו מעכשיו, קונה הישראל את המשכון אף מנכרי [725].

ואף דאינו קונה את החמץ אלא אם כן לא יפרע לו מדבר אחר, ואכתי אינו יודע אם יפרענו או לא, מכל מקום אסור לו להשהות אצלו את החמץ בפסח. שמא לא יפרענו, ונמצא עובר עליו למפרע ב"בל יראה".

ומסקינן: **שמע מינה!**

תנו רבנן: **חנות של ישראל**, וגם ה**מלאי** [היין והפת הנמכרים שם] הוא **של ישראל**, **ופועלי נכרים נכנסין לשם - חמץ שנמצא שם** בחנות **לאחר הפסח**, הרי הוא **אסור בהנאה**. **ואין צריך** לומר שהוא **אסור באכילה!** שאין לתלות שהוא של הפועלים הנכרים, אלא מסתמא הוא מהמלאי שבחנות. וחמץ ישראל הוא [727], האסור לאחר הפסח [726].

חנות של נכרי, ואף ה**מלאי** הוא **של נכרי**, **ופועלי ישראל נכנסין ויוצאין לשם - חמץ שנמצא שם אחר הפסח**, הרי הוא **מותר באכילה**. **ואין צריך לומר** שהוא מותר **בהנאה!** דתלינן דממלאי הנכרי הוא בא. וחמץ נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה [728].

---

[724] ושינה כאן **רש"י** ממה שפירש לעיל, ופירשה לענין "בל יראה". ומשמע לו כן, מדלא קתני "לאחר הפסח", כדקתני בברייתא דלעיל. **מהרש"א**. ויעוין לעיל בעמוד א, דלשיטת ה**מהרש"ל** לעיל, פליגי ברייתא זו אדלעיל. וסבירא לה, דאיגלאי מילתא למפרע דעבר על "בל יראה".

[725] ולאביי רישא איירי כשפדאו. **תוספות**. ויעוין בהערה 3. וכל מה שהובא שם מה**ראשונים**, נכון גם לכאן.

[726] וצריך עיון, אמאי לא ניזיל בתר רוב נכנסים. וכדאיתא לעיל "מעות שנמצאו לפני סוחרי בהמה בירושלים לעולם מעשר", משום דתלינן ברוב לוקחים. ויש לומר, דלכך כתב **רש"י**, ד"מלאי" היינו של פת ויין. וכיון שחמץ קבוע שם, אמרינן כאן נמצא כאן היה. **מהר"ם חלאווה**. ויעוין ב**משנה ברורה** סימן תמט סק"ג שביאר בכוונתו, שכיון שהחמץ קבוע ותדיר שם, טפי יש לתלות שנשאר שם מהחמץ שלו, ולא מצאו בשעת הבדיקה.

[727] ואף שמן הסתם כבר בדק הישראל את חמצו [כדאמרינן לעיל דמוקמינן לבית בי"ד כחזקת בדוק], חיישינן שמא אבד קודם הפסח. או שמא היה במקום שאין מכניסין בו חמץ. **רמב"ן**.

[728] **ורבינו חננאל** גרס איפכא. "חנות של נכרי ומלאי של נכרי ופועלי ישראל נכנסין לשם, חמץ שנמצא אסור בהנאה. חנות של ישראל, ופועלי נכרים נכנסים שם, החמץ מותר בהנאה". שמאחר והחנות עשויה להתכבד בליל י"ד, מסתמא מיד הנכרים נפל החמץ. ואם תאמר, מכל מקום תקנה לו חנותו לישראל מדין חצר, ויזכה בחמץ ויאסר. ולא קשיא, שהרי אין לו שום זכות בחמץ זה, אלא חוב הוא לו. שעובר הוא עליו ב"בל יראה". ואין קונה לו חצירו שלא מדעתו, אלא רק מידי דזכות הוא לו. ועוד, שאין החנות קונה כלל בקנין חצר. וכדאיתא בבבא מציעא כו ב, "מצא בחנות, הרי אלו שלו". כיון שאינה משתמרת לבעליה, לפי שהכל נכנסו אליה. וחמץ של ישראל הנמצא בחנות הנכרי, נאסר. ואף דיצא מרשות הישראל, שהרי נתייאש ממנו, אפילו הכי אכתי הוא בכלל קנס

מתניתין:

חמץ שנפלה עליו מפולת, אין עוברים עליו בפסח. משום **שהרי הוא כמבוער**! לפיכך, אין צריך לפנות מעליו את המפולת כדי לבערו.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: אימתי נחשב החמץ כמבוער? - **כל** שנפלה עליו מפולת **שאין הכלב יכול** לחתור תחתיה, **ולחפש אחריו** ולמוצאו.

גמרא:

שנינו במתניתין: חמץ שנפלה עליו מפולת, הרי הוא כמבוער!

אמר רב חסדא: אף שאין הוא עובר עליו ב"בל יראה", **צריך שיבטלו בלבו**[729]! דחיישינן, שמא יפנה המפולת במועד, ושוב יעבור עליו ב"בל יראה"[730]. שהרי משגילהו, כבר אינו מבוער.

שנינו במתניתין: רבן שמעון בן גמליאל אומר: כל שאין הכלב יכול לחפש אחריו! **תנא**: עד **כמה** הוא גובה המפולת שיש בה אפשרות ל**חפישת הכלב**? - עד **שלשה טפחים**! שמשיעור זה ואילך, שוב אין הכלב יכול לחפש אחרי החמץ ולמוצאו.

אמר ליה רב אחא בריה דרב יוסף לרב אשי: **הא דאמר שמואל "כספים** של פקדון **אין להם שמירה אלא בקרקע**", ואם לא הטמינם השומר בקרקע, ואבדו, הרי הוא פושע בשמירתן וחייב לשלמם - **מי בעינן** נמי התם הטמנה בעומק של **שלשה טפחים** בקרקע, **או לא**?

אמר ליה רב אשי: אין צריך להטמינם ג' טפחים. משום דלא דמי לחמץ. **דהכא** בחמץ, הלא **משום ריחא** הוא **דבעינן** שתהיה המפולת בגובה **שלשה טפחים**! שעד גובה זה עדיין מריח הכלב את ריח החמץ, והוא מחטט אחריו ומוציאו. אבל **התם** בכספים, הא דבעינן הטמנה בקרקע, הלא **משום איכסויי מעינא הוא** [שיתכסו מעיני בני אדם]. הלכך **לא בעי** הטמנה בעומק **שלשה** טפחים.

והוינן בה: **וכמה** הוא העומק הדרוש להטמנת כספים?

אמר רפרם בר פפא מסיכרא [שם מקום]: עומק **טפח**!

מתניתין:

חכמים. שאף על פי שהפקירו ובטלו, ולא עבר עליו ב"בל יראה", הרי הוא נאסר בהנאה. כדי שלא יהא כל אחד מערים על חמצו לאחר הפסח, לומר שהפקירו. **ר"ן**. ויעוין **ברמב"ן** שכתב, דפלוגתא היא **בירוש למי**.

[729] יש מי שפירש ד"בלבו", לאו דוקא הוא. ולא בא לומר, אלא שלא צריך להשמיע לאזניו. אבל להוציא בשפתיו צריך. דאם לא כן, דברים שבלב נינהו. **ר"ן**. וה**מאירי** כתב, שכל שהוא בין אדם למקום, "רחמנא לבא בעי". ואין בו חסרון דדברים שבלב.

[730] ומה**מאירי** נראה, דמדאורייתא צריך לבטל. דכתב, שאם לא מבטלו נמצא עובר ב"בל יטמין". מיהו במכילתא איתא, "יצא חמץ שנפלה עליו מפולת, שאף על פי שהוא ברשותו של ישראל, אבל אינו יכול לבערו".

זר האוכל תרומה בשוגג, משלם לכהן פירות בשיעור הפירות שאכל, בתוספת חומש.
כדכתיב "ואיש כי יאכל קדש בשגגה, ויסף חמישיתו עליו, ונתן לכהן את הקדש".
וחייב לשלם דוקא בדבר הראוי להיות תרומה, כגון פירות. ונעשים אותם פירות תרומה, תחת הפירות שאכל. ויסוד חיוב זה הוא מדין כפרה.
ואין דין זה נוהג אלא באוכל תרומה בשוגג. אבל האוכלה במזיד, אינו משלם אלא דמי קרן בלבד, כגזלן בעלמא.
זר **האוכל תרומת חמץ בפסח**, אם אכלה **בשוגג** [שנעלם ממנו איסור אכילת תרומה לזרים], הרי הוא **משלם** לכהן **קרן וחומש**! שכן הוא דין זר האוכל תרומה [731].
ואף שתרומת חמץ בפסח אסורה בהנאה, ואין לה שום שוויות, האוכלה חייב לשלם לכהן את תמורתה. משום שלא חייבתו התורה בתשלום דמיה, אלא בתשלום מדת הפירות שאכל.
אבל האוכל תרומת חמץ בפסח **במזיד**, הרי הוא **פטור מתשלומין**! שהרי אין חיובו אלא משום גזל, כאמור. וכיון דחמץ בפסח אינו ראוי לכלום, ואין לו דמים, לא הפסידו כלום. ולא מדמי הפירות בלבד הוא פטור, אלא אף **מדמי עצים**! ואינו ככל אוכל תרומה טמאה במזיד, שאף שאינה ראויה לאכילה, הוא חייב לשלם כהן דמי עצים [שהרי היא ראויה להסיקה תחת תבשילו]. לפי שתרומת חמץ אסורה בהנאה, ואינה ראויה אף להיסק. הלכך האוכלה במזיד פטור מכלום.
כן הוא פירוש המשנה לשיטה אחת. ועוד יבואר בגמרא פירוש נוסף בדברי המשנה.

גמרא:

תנן התם: **האוכל תרומה בשוגג**, **משלם** לכהן פירות כשיעור הקרן של הפירות שאכל, ומוסיף עליהם **חומש**.

דף לב.

אחד האוכל תרומה, **ואחד השותה** תרומה, (תחילת העמוד) **ואחד הסך** בתרומה, הרי הוא חייב קרן וחומש! ששתיה בכלל אכילה. והסיכה היא כשתיה. כדכתיב "תבוא כמים

[731] ומכאן קשיא על מה שכתב **הרמב"ם** בפרק י מהלכות תרומות הלכה יא, שנזיר ששתה יין של תרומה, פטור מחומש. וביאר **הכסף משנה** בטעמו, דכיון שהוא אסור ביין, לאו שמה שתיה. ואם כן, אמאי חייב חומש על תרומת חמץ? הלא אכילת איסור לאו שמה אכילה. ויש ליישב, שה**רמב"ם** פסק כן, על יסוד מה שכתב בהלכה הקודמת, שהמאכיל את פועליו תרומה, משלם להם דמי סעודתן. שדבר האסור, נפשו של אדם חתה [קצה] ממנו! כלומר לא פטר את עצמו במה שהאכילם תרומה, מחיוב סעודה שנתחייב להם. משום דלאו אכילה מיקרי. ופליגי בהך דינא רבי מאיר וחכמים במשנה דתרומות. ופסק כחכמים. ולכך פטר את הנזיר ששתה יין תרומה. אבל מתניתין איכא לאוקמה כרבי מאיר דאית ליה, דאינו חייב להם את דמי סעודתם. וקסבר דאף אכילת איסור שמה אכילה. הלכך אף האוכל חמץ חייב בתשלומי תרומה. **תוספות רבי עקיבא איגר**.

בקרבי כשמן בעצמותי" [732].

ודוקא באחד משלשה דרכים אלו ישנו לדין תשלומי תרומה. אבל אם נשתמש בתרומה באופן אחר, הרי הוא כגזלן או כמזיק. ואינו משלם אלא קרן, כדין גזלן ומזיק דעלמא. אבל חיוב חומש ליכא.

אחד האוכל **תרומה טמאה**, **ואחד** האוכל **תרומה טהורה**, הרי הוא **משלם** קרן **וחומש**. ואם חזר ואכל את החומש לאחר שעשאו תשלומי תרומה, הרי הוא משלם אף **חומש** דאותו **חומשא**! שהרי התשלומין נעשין תרומה. והאוכלם, הרי הוא כאוכל את התרומה עצמה.

איבעיא להו: האוכל תרומה בשוגג, **כשהוא משלם**, האם **לפי מדה משלם**, **או לפי דמים משלם**?

מי אמרינן, מאחר והקפידה התורה שישלם דוקא פירות ולא מעות, הרי אינו כדין תשלומי גזל. אלא חיובו הוא להעמיד תרומה אחרת תחת זו שאכל. לפיכך הוא חייב לעשות תרומה אחרת, כמדת התרומה שאכל. ולא סגי ליה בתשלומי פירות בשווי התרומה שאכל.

או דלמא, אף על גב דהקפידה התורה בתשלומי פירות בדוקא, מיהו חיובו נקבע לפי שווי התרומה ולא לפי מדתה.

ומפרשינן: **כל היכא דמעיקרא** [בשעה שאכל] **שויא** התרומה **ארבעה זוזי**, **ולבסוף** [בשעת התשלומין] **שויא** מדת הפירות הזו **זוזא**, **לא תיבעי לך**. **דודאי כדמעיקרא משלם**, **לפי** ה**דמים** שהיו שוים הפירות בשעה שאכלם. דהא **לא גרע מגזלן**. ובגזלן **תנן**, "**כל הגזלנין משלמין כשעת הגזילה**"! כדכתיב "והשיב את הגזילה אשר גזל". ודרשינן, "כעין שגזל". שאם אין הגזילה בעין, ועליו לשלם את דמיה, הרי הוא משלם כפי שהיתה שוה בשעת הגזילה, על אף שנתייקרה או הוזלה בינתיים.

ואף האוכל תרומה בשוגג כן. שאף אם מצד חיוב תשלומי תרומה הוא מתכפר בנתינת מדת הפירות שאכל, מיהו התרומה ממון הכהן היא. ומלבד חיוב כפרה, הרי הוא מתחייב מדין גזל לשלם את דמי הגזילה [733].

---

[732] וה**תוספות ישנים** ביומא עו ב, ועוד **ראשונים** כתבו, דדין סיכה בשתיה אינו אלא דרבנן. אלא שכבר כתב לבאר ה**גרי**"ז [במכתבים שבסוף הספר] בדעת ה**רמב**"**ם**, דלגבי איסורי גברא דתרומה, כאיסור זרות וטומאה, סיכה אינה כשתיה מן התורה. ולא נתחדש דין סיכה כשתיה, אלא לענין הדינים הנוגעים לחפצא דתרומה. שהתרומה מתחללת על ידי סיכת זרות, כשם שמתחללת על ידי שתיה. ולדבריו שפיר יש לומר, דדין תשלומי תרומה לא בא על איסור הגברא, אלא על חילול התרומה. ולענין זה, סיכה כשתיה מן התורה.

[733] וצריך עיון, הא אף באופן זה איכא נפקא מינה בספק הנ"ל. דאי לפי דמים משלם, את כל הארבע משלם מדין תשלומי תרומה. ואי לפי מדה משלם, אין משלם מדין תשלומי תרומה אלא חדא גריוא. והיתר משלם מדין תשלומי גזילה. ונפקא מינה טובא איכא בינייהו. דאי חיובו משום תשלומי תרומה, לא מהני מחילת הכהן. וכן

כי תיבעי לך, היכא **דמעיקרא** בשעה שאכלה, **שויא** התרומה **זוזא**. **ולבסוף**, בשעת התשלומין **שויא ארבעה**. **מאי** דינו? האם **לפי מדה משלם**, משום דאמרינן ליה: **גריוא** [מדה מסוימת] **אכלת**, **גריוא** אתה **משלם**! ואף שהיא שוה עתה יותר מכפי שווי התרומה שאכל, הקפידה התורה על המדה.

או דלמא, **לפי דמים משלם**. וכיון דפירות **בזוזא אכל**, פירות **בזוזא משלם**! ואף שאין בהם כאותה מדה שאכל. ואף דחייב לשלם דוקא בפירות, אבל השומא היא לפי הדמים[734].

אמר רב יוסף: **תא שמע**: **אכל גרוגרות** תרומה בשוגג, **ושילם לו** לכהן **תמרים**, **תבא עליו ברכה**! שהתמרים חשובים יותר מן הגרוגרות, ודמיהם יותר מרובים. נמצא ששילם יותר מכפי חיובו.

אי אמרת בשלמא, **לפי מדה משלם**, **אמטו להכי** [לכן] "**תבא עליו ברכה**". דהא **אכיל גריוא דגרוגרות דשויא זוזא**, ואותם נתחייב לשלם. **וקא יהיב גריוא דתמרים**, **דשוויא ארבעה**! נמצא ששילם יותר מכפי שנתחייב.

אלא אי אמרת "לפי דמים משלם", **אמאי תבא עליו ברכה**? והרי כשמשלם בתמרים אינו משלם כמדת הגרוגרות שאכל, אלא במדה יותר קטנה. ואי גרוגרות **בשווי זוזא אכל**, תמרים **בשווי זוזא קא משלם**! נמצא דאינו משלם יותר מכפי חיובו.

אמר אביי: **לעולם**, **לפי דמים משלם**. **ואמאי תבא עליו ברכה**? - משום **דאכל** גרוגרות, שהם **מידי דלא קפיץ עליה זביני**, **וקא משלם** תמרים, שהם **מידי דקפיץ עליה זביני**! ואף דדמיהן שוים, מכל מקום תמרים הם תשלום מעולה יותר. ומן הדין הוה סגי ליה בתשלום גרוגרות שהוא גרוע יותר.

ותו מוכחינן: **תנן** במתניתין: **האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג**, **משלם קרן וחומש**!

צריך לשלמו דוקא בפירות. וכן נעשים הפירות לתרומה. וגם חומש אינו משלם רק על החלק שחייב מדין תשלומי תרומה. **רבי עקיבא איגר בגיליון הש"ס**. וכתב **הרש"ש** ליישב, דאף להך גיסא ד"לפי דמים משלם", פשיטא לן דמתכפר אף בתשלומי המדה. ובין כך אין חיוב הדמים אלא מדין גזל. והחזון **איש** הוכיח מדברי ה**תוספות** בגיטין נד א, דגם אם לפי מדה משלם, מכל מקום כל היכא שמשלם משום גזל יותר מהמדה, מתקדשים כל התשלומים בקדושת תרומה. ויפרשו דברי הגמרא כאן, דאין הכונה שמשלם את הדמים מדין גזלן. אלא סברה היא, שתשלומי הכפרה לא גריעי מתשלומי גזל. ובתרורייהו מתכפר, גם בדמים וגם במדה. ולפי זה אזדא הקושיה הנ"ל. ויעוין **בשפת אמת** שכתב ליישב כן, אלא שכתב דמדברי **רש"י** בסוגיין אין נראה כן.

[734] וה**משנה למלך** בפרק י מהלכות תרומות, הוכיח מדברי הר"**ש** בתרומות פרק ו משנה ד, דאף אם לפי דמים משלם, אינו משלם כשווי דמי התרומה שהם פחותים מדמי חולין. אלא משערים את התרומה כאילו היתה חולין, וכדמים אלו משלם. ויעוין ב**תוספות רבי עקיבא איגר** שם, שהוכיח מסוגיין כדבריו. דאם לא כן, לימא הגמרא דאיכא בינייהו, דאם לפי מדה משלם, נותן מדת חולין כאותה מדה שאכל מהתרומה. אבל אם לפי דמים משלם, יכול לתת חולין מעט פחות ממה שאכל. שהרי החולין יקרים יותר. ויעוין ב**רש"ש**.

אי אמרת בשלמא, לפי מדה משלם, שפיר מתחייב אף על אכילת תרומה האסורה בהנאה [735]. **אלא אי אמרת לפי דמים משלם**, מה יש לו לשלם? וכי **חמץ בפסח בר דמים הוא**? והרי אסור הוא בהנאה, ואין לאיסורי הנאה ערך ממוני כלל.

ודחינן: **אין**, בר דמים הוא. **והא** מתניתין **מני רבי יוסי הגלילי היא. דאמר: חמץ בפסח מותר בהנאה!** וראוי הוא להסיקו תחת תבשילו. וניתנה התרומה לכהן אף להנאה זו. כדכתיב "הנה נתתי לך את משמרת תרומותי". אחת תרומה טהורה ואחת תרומה טמאה. ותרומה טמאה עומדת להסקה. הלכך אם אכל תרומת חמץ, הרי הוא משלם כפי דמי אותה הנאה [736].

ותמהינן: **אי הכי אימא סיפא**. דקתני בסיפא דמתניתין: אם אכל בפסח תרומת חמץ **במזיד**, הרי **הוא פטור מן התשלומין** לגמרי. **ואף מדמי** הנאת היסק, שהיא כדמי **עצים**, הוא פטור!

בשלמא אי חמץ בפסח אסור בהנאה, אין לתרומה זו דמים כלל. וכיון דבמזיד ליכא חיוב תשלומי תרומה, ואין לחייבו אלא משום גזל, הרי הוא פטור לגמרי.

אלא **אי כרבי יוסי הגלילי** היא, **אמאי** במזיד **פטור מן התשלומין ומדמי עצים**? והרי הפירות שוים כדמי עצים להסקה. ומשום גזל הכהן, יש לחייבו בדמים אלו [737].

ומשנינן: תנא דמתניתין **סבר לה כרבי נחוניא בן הקנה**. שאין מחייבים תשלומי ממון יחד עם חיוב כרת, או חיוב מיתה בידי שמים.

דתניא: רבי נחוניא בן הקנה היה עושה את יום הכפורים כשבת, לענין תשלומין! דקיימא לן: כל העושה מעשה שיש בו חיוב מיתה וחיוב ממון, אין עונשים אותו אלא בעונש החמור בלבד, דהיינו מיתה. ד"קים ליה בדרבה מיניה"! והשורף את גדיש חבירו בשבת, כיון שהוא מתחייב מיתה, הרי הוא פטור מתשלומי הנזק.

---

[735] **והרמב"ם** בפרק י מהלכות תרומות הלכה יח כתב, דאף האוכל תרומה במזיד צריך לשלם פירות חולין מתוקנים. ולפי זה תקשה סיפא. אמאי האוכל במזיד פטור? והרי לכאורה מה**רמב"ם** מוכח דאף במזיד ישלם לפי מדה. שהרי מזה שמשלם דוקא בפירות, מוכחינן דלפי מדה משלם. **תוספות רבי עקיבא איגר**. ויעוין שם באורך פלפולו. והנראה ליישב, דאף ל**הרמב"ם** חלוק דין שוגג ממזיד. דחיוב שוגג, מטעם כפרה הוא. אבל חיוב מזיד, אף דבפירות משלם, חיובו משום גזלן [וכן הוא ב**משנה למלך** שם. שבזה ביאר אמאי בשוגג לא מהני מחילה, ובמזיד מהני]. ואם כן, אף אי לפי מדה משלם, לא שייך לחייב את האוכל חמץ בפסח מדין גזלן. שהרי אין החמץ שייך לבעליו, דהא איסורי הנאה הוא. **קהלות יעקב**.

[736] ולכאורה לפי זה, אף ברישא לא ישלם אלא דמי עצים. וצריך עיון בזה, דהא מדקתני סיפא, "פטור מתשלומין ומדמי עצים", משמע דברישא מחויב בתשלומי כל הקרן. **שפת אמת**.

[737] **והרמב"ם** בפירוש המשניות כתב, דפטור משום דלוקה על אכילת חמץ. וקיימא לן דאין לוקה ומשלם. וצריך עיון, דהרי בלאו הכי איכא מלקות על אכילת התרומה. משום "וכל זר לא יאכל קדש". **תוספות יום טוב**. עוד הוסיף **רבי עקיבא איגר** שם להקשות בדברי **הרמב"ם**, למה הוצרך להוסיף בטעמא דמילתא, דהחמץ אסור בהנאה. וגם דהאי טעמא ד**הרמב"ם** לא הוזכר בדברי הגמרא כלל.

והוסיף רבי נחוניא בן הקנה, שאף השורף את גדיש חבירו ביום הכפורים, פטור מתשלומין. ואף שאין חיוב מיתה במלאכת יום הכיפורים אלא כרת בלבד, אף הכרת פוטרו מתשלומים.

והוא הדין לזר האוכל תרומה במזיד. שכיון שהוא מתחייב מיתה בידי שמים על עבירה זו, הרי הוא נפטר מתשלומי גזל, משום "קים ליה בדרבה מיניה".

וכן סבר תנא דמתניתין. לפיכך, האוכל תרומת חמץ בשוגג [ששגג גם באיסור חמץ, וגם באיסור אכילת תרומה לזר] חייב בתשלומי תרומה [738]. אבל אם הזיד בתרומה [אף אם שגג באיסור חמץ], הרי הוא פטור מתשלומין [739].

ומסקינן: ספק זה, באם לפי מדה משלם או לפי דמים משלם, **כ**פלוגתא ד**תנאי** הוא נשנה. דתניא: **האוכל תרומת חמץ בפסח** [בין בשוגג ובין במזיד], **פטור מן התשלומין**, ואף **מדמי עצים - דברי רבי עקיבא**.

ורבי יוחנן בן נורי מחייב לשלם.

אמר לו רבי עקיבא לרבי יוחנן בן נורי: וכי מה הנאה יש לו בה לכהן בתרומת חמץ בפסח? והרי כיון שאין היא ראויה לכלום, אין לה דמים. וכיון דחייב לשלם לפי דמים, אין לו מה לשלם.

אמר לו רבי יוחנן בן נורי לרבי עקיבא: וכי מה הנאה יש לו לכהן בתרומה טמאה? ובכל זאת מצינו לזר ה**אוכל תרומה טמאה בשאר כל ימות השנה, ש**הוא **משלם** פירות אחרים תמורתה! אלמא, נוהג דין תשלומי תרומה, אף באוכל תרומה שאין לה דמים. ומשלם פירות כמדת התרומה שאכל, ולא לפי שווי דמיה.

אמר לו רבי עקיבא: **לא** ראיה היא מתרומה טמאה. משום ש**אם אמרת ב**אוכל **תרומה טמאה בשאר ימות השנה ש**משלם **אף על פי שאין לו** לכהן **בה היתר אכילה**, אין זה אלא משום **שיש לו** לכהן **בה היתר הסקה**. הלכך הוא משלם לפי דמי פירות הראויים

[738] ובשוגג לא פטרינן משום "קים ליה ברבה מיניה", אף לחזקיה דסבר דעשה הכתוב שוגג כמזיד. והיינו משום דתשלומי תרומה כפרה נינהו. ובכפרה לא שייך דין קים ליה ברבה מיניה. **תוספות** לעיל כט א. [ולרש"י המובא בהערה 8, אין צורך לזה].

[739] והוה מצי לאשמועינן דין זה, אף באוכל סתם תרומה במזיד. דפטור מתשלומי גזילה משום שנתחייב מיתה בידי שמים. אלא משום רישא, נקט מילתיה בחמץ בפסח. ורישא אתא לאשמועינן, דחמץ בפסח בר דמים הוא. וסיפא איירי בשגג בחמץ והזיד בתרומה. ואשמועינן, דמיתה בידי שמים נמי פוטרת מתשלומין, כמו כרת [ופלוגתא דאמוראי היא בפרק אלו נערות]. דאי איירי בהזיד בחמץ, ואתא לאשמועינן דכרת פוטר, ליתני חידוש זה אף בחמץ חולין. דבשוגג חייב ובמזיד פטור. **רש"י**. ומדבריו נראה, דלא סבר כחזקיה דחייבי מיתות שוגגין נמי פטורים מן התשלומים. דאי כחזקיה, אף בשגג בחמץ, יש לומר דפטור משום כרת דחמץ, ולא משום מיתה דתרומה. או דסבר דלא אמר חזקיה את דינו אלא בחייבי מיתות בית דין. אבל בכרת לא עשה את השוגג כמזיד. **מהרש"א**. וכן היא שיטת **רש"י** לעיל כט א, גבי האוכל חמץ הקדש בפסח.

להסקה, שהם כדמי עצים. אבל וכי **תאמר** כן אף **בזה** [בתרומת חמץ], **ש**הוא אסור בהנאה, **ואין לו** לכהן **בה לא היתר אכילה ולא היתר הסקה**?! והלא אין לו דמים כלל. **הא למה זה דומה**? - **לתרומת תותים וענבים שנטמאה**, שאין בה שום הנאה. לפי **שאין לו בה לא היתר אכילה, ולא היתר הסקה**. שהרי משקה הם, ואי אפשר להסיק בהם. ומאחר שאין לה דמים, האוכלה פטור מכלום.

[ולא משקה ממש. דהרי איירי בפירות שעדיין לא נסחטו, כדמוכח לקמן. אלא הכונה, שהם לחים ואינם ראויים להסקה. **רש"ש**].

ורבי יוחנן בן נורי, דמחייב אף בזו, סבר ד"לפי מדה משלם".

הרי דפליגי להדיא באותו ספק שנסתפקנו בו לעיל.

ומסיימת הברייתא: **במה דברים אמורים** דמשכחת לה תרומת בחמץ בפסח, **במפריש תרומה** ואחר כך **החמיצה** [או במפריש קודם הפסח]. **אבל** ה**מפריש תרומה** בפסח לאחר שנעשתה **חמץ, לדברי הכל אינה קדושה**, ולא חל בה שם תרומה כלל.

ואפילו לרבי יוסי הגלילי דסבר "חמץ בפסח מותר בהנאה", לא חלה קדושת תרומה בדבר שאינו ראוי לאכילה. והטעם יבואר להלן.

תניא אידך: כתיב באוכל תרומה, "**ונתן לכהן את הקדש**". ודרשינן, דוקא האוכל **דבר הראוי להיות קודש** חייב. **פרט לאוכל תרומת בפסח, ש**הוא **פטור מן התשלומין**! שאינו חייב אלא במקום שאם יתן לכהן פירות כעין התרומה שאכל, ייעשו פירות התשלומים תרומה. אבל אם אכל תרומת חמץ בפסח, אינו יכול לשלם כעין אותה תרומה. שהרי אין חלה על חמץ בפסח קדושת תרומה, כמובא לעיל [740].

ואף מדמי עצים הוא פטור. לפי שאף משום גזל אין לחייבו. שהרי אין לו לחמץ דמים - **דברי רבי אליעזר בן יעקב**.

ורבי אלעזר חסמא מחייב את האוכל תרומת חמץ בפסח בתשלומין.

אמר לו רבי אליעזר בן יעקב לרבי אלעזר חסמא: אף אם אינך מודה לדרשה האמורה, מכל מקום הוא פטור מטעם אחר. שהרי **וכי מה הנאה יש לו** לכהן **בה** [בתרומת החמץ]? וכיון דאינה ראויה לכלום, אין לה דמים, ואין לו מה לשלם.

[740] ואף דלקמן מבואר, דדוקא חמץ שלא היתה לו שעת הכושר אין חל בו שם תרומה, אין זה אלא לרבי יוסי הגלילי. אבל לתנאי דהכא דסברי דחמץ אסור בהנאה, בשום גוונא אין החמץ נעשה תרומה. וממעטינן ליה מ"תתן לו" דכתיב בתרומה. ואי אסורה בהנאה, לא שייך בה נתינה. **מהרש"ל**. וה**מהרש"א** כתב, דמ"ונתן לכהן את הקודש" דכתיב גבי תשלומי תרומה, ממעטינן לה. ושני הטעמים כתובים ב**תוספות** לקמן לג א.

אמר לו רבי אלעזר חסמא לרבי אליעזר בן יעקב: וכי מה הנאה יש לו לאוכל תרומה טמאה בשאר ימות השנה? ואפילו הכי הרי הוא משלם את תמורתה. והוא הדין לאוכל תרומת חמץ בפסח.

אמר לו רבי אליעזר בן יעקב: **לא** ראיה היא מהתם. משום **דאם אמרת** באוכל **תרומה טמאה בשאר ימות השנה, שאף על פי שאין לו** לכהן **בה היתר אכילה** הרי הוא משלם, אין זה אלא משום שיש לו בה לכל הפחות היתר הסקה. אבל האם **תאמר** כן **אף בזו** [בתרומת חמץ], **שאין לו בה לא היתר אכילה ולא היתר הסקה**?! ומאחר ואין לה דמים כלל, אין לו מה לשלם.

אמר לו רבי **אלעזר חסמא: אף** ב**תרומת חמץ זו יש לו** לכהן **בה היתר הסקה**. לפי שחמץ בפסח מותר בהנאה, כרבי יוסי הגלילי. ואף שהוא מחויב בביעורו, יכול הוא להנות ממנו תוך כדי ביעורו. **שהרי אם רצה הכהן**, מבערו על ידי **שמריצה לפני כלבו. או שמסיקה תחת תבשילו**.

דף לב:

אמר אביי: רבי אליעזר בן יעקב ורבי עקיבא ורבי יוחנן בן נורי, כולהו סבירא להו: חמץ בפסח אסור בהנאה! שהרי פטרו רבי אליעזר בן יעקב ורבי עקיבא את האוכל תרומת חמץ בפסח מתשלומין ומדמי עצים, משום שאין לו דמים. אלמא, אסור הוא בהנאה ואינו ראוי לכלום.[741]

ואף רבי יוחנן בן נורי שמחייב, מודה שהוא אסור בהנאה. אלא **דבהא פליגי. דרבי עקיבא סבר**: האוכל תרומה בשוגג **לפי דמים משלם!** וכל שאין לתרומה דמים, אין בה חיוב תשלומין.

ורבי יוחנן בן נורי סבר: לפי מדה הוא **משלם!** ואף בתרומה שאין לה דמים נוהג חיוב זה. לפי שאינו בא אלא לכפר על עוון אכילת התרומה.

והוינן בה: **פשיטא** דהכי סבירא להו כל הני תנאי. ומה אתא אביי לאשמועינן?

ומשנינן: **מהו דתימא, רבי יוחנן בן נורי נמי כרבי עקיבא סבירא ליה** במאי **דאמר "לפי דמים משלם". והתם** [בתרומת חמץ] **היינו טעמא דקא מחייב** בתשלומין, הוא משום

[741] ואף דאמרינן לעיל גבי הקדש, דיש לו דמים בפסח, משום דהוא גורם לממון לאחר הפסח, שאני הקדש דמותר להשהותו עד אחר הפסח. שהרי אין מי שעובר עליו ב"בל יראה". אבל תרומה, דחמץ גמור של ישראל הוא, אין לו דמים. לפי שאסור להשהותו עד אחר הפסח. **מהר"ם חלאווה**. והקשה **הפני יהושע** אמאי לא מוקמינן לה כרבי יהושע, דסבירא ליה לקמן [מו א] שאין הישראל עובר עליו, משום דטובת הנאה אינה ממון, ולא אמרינן "הואיל". ונעמיד בתרומה שעדיין לא הגיעה לידי כהן. ותירץ **הצל"ח**, דאי לא בא לידי כהן בין כך לא שייך חיוב ופטור בידי אדם. שהרי הוא ממון שאין לו תובעין. ובהכרח דאיירי לענין חיוב לצאת ידי שמים. ואם כן תקשה סיפא. דאף אי מוקמינן לה כרבי נחוניא בן הקנה דפטר משום "קים ליה בדרבה מיניה", הא לצאת ידי שמים חייב.

דסבר לה כרבי יוסי הגלילי, **דאמר** "**חמץ בפסח מותר בהנאה**", ושפיר יש לו לחמץ דמים. **קא משמע לן** אביי, דלא משום כן מחייב רבי יוחנן בן נורי. אלא משום דסבר "לפי מדה משלם".

ושוב הוינן: **ואימא**, **דהכי נמי** דסבר דרבי יוחנן בן נורי כרבי יוסי הגלילי. ומנא ליה לאביי דסבר "לפי מדה משלם".

ומשנינן: ליכא למימר הכי. משוסד**אם כן**, **נהדר ליה רבי יוחנן בן נורי לרבי עקיבא** [ששאלו "וכי מה הנאה יש לו בה"], וישיב לו דחמץ בפסח מותר בהנאה. כי **היכי דמהדר ליה רבי אלעזר חסמא לרבי אליעזר בן יעקב**! ומדלא השיבו כן, שמע מינה דלא משום כן הוא מחייב.

תנו רבנן: זר **האוכל כזית תרומה** [בכל ימות השנה] בשוגג, **משלם קרן וחומש**! שדי בשיעור זה כדי לחייבו. והוא ככל איסורי אכילה שבתורה, ששיעורן בכזית.

אבא שאול אומר: **אינו חייב עד שיהיה** בו [בתרומה] **שוה פרוטה**.

ומפרשינן: **מאי טעמא דתנא קמא**? - משום **דאמר קרא** בדין זה, "**ואיש כי יאכל קדש בשגגה**". ושיעור **אכילה** הוא **בכזית**.

ואבא שאול מאי טעמא דאינו מחייב אלא בשוה פרוטה? - משום **דאמר קרא**, "**ונתן לכהן את הקדש**". **ואין** "**נתינה**" **בפחות משוה פרוטה** [742].

והוינן בה: **ואידך** [אבא שאול], **נמי** יש לו למילף מ**הא דכתיב** "כי **יאכל**", דשיעורו בכזית?

ומשנינן: **ההוא** "יאכל", לא להכי אתא. אלא למעט, "יאכל - **פרט למזיק**" **הוא דאתא**. שאין חיוב זה נוהג אלא באוכל תרומה. אבל מזיק תרומה אינו חייב לכהן אלא קרן בלבד, כשאר מזיק חולין.

ותו הוינן: **ותנא קמא** נמי יש לו למילף מ**הא דכתיב** "**ונתן**", דשיעורו בפרוטה.

ומשנינן: **ההוא** "ונתן" לאו להכי אתא. אלא **מיבעי ליה** למידרש, דדוקא האוכל **דבר הראוי להיות קדש** מתחייב! אבל דבר שאין חלה עליו קדושת תרומה, כגון חמץ בפסח, אין נוהג בו דין תשלומי תרומה [743]. ואף "נתן" דכתיב ברישא דקרא, נכתב משום סופו.

[742] ודוקא נתינה דכתיב לגבי תשלומין בעי פרוטה. אבל בעלמא אשכחנא אף נתינה בפחות משוה פרוטה. וכגון בהפרשת תרומה, דכתיב בה "תתן לו". ואפילו הכי קיימא לן, דחטה אחת פוטרת את כל הכרי. **תוספות**. וצריך עיון, הא תשלומי תרומה נמי כפרה הם, ולא חיוב תשלומים ממוני. **קובץ שיעורים**. והמהר"**ם חלאווה** כתב, דאף בתרומה אינו מקיים מצות נתינה בפחות משוה פרוטה. ולא מהני אלא להתיר את הטבל. מיהו **תוספות** אזלו לשיטתם לקמן לג א, דכל דאין בו נתינה, לא חל בו שם תרומה אף לפטור את הכרי. ולכך שפיר הקשו מהא דחטה אחת פוטרת את הכרי. **שפת אמת**.

[743] מיהו מתניתין אתי שפיר אף לרבנן. ואף דלדידהו האוכל תרומת חמץ בפסח פטור, הא מוקמינן לה כרבי יוסי הגלילי. ולדידיה, דוקא אם הפריש חמץ שלא היה לו שעת הכושר, לא חל בו שם תרומה. ושפיר איכא

תנו רבנן: **האוכל תרומה פחות מכזית** אינו חייב בדין תשלומי תרומה, אלא חייב משום גזל בלבד. לפיכך, הרי הוא **משלם את הקרן, ואינו משלם את החומש**.

והוינן בה: **היכי דמי**? - **אי דלית ביה שוה פרוטה**, קרן **נמי לא לישלם**! שהרי אף גזלן אינו מתחייב על פחות מפרוטה [744].

ואי דאית בה בתרומה **שוה פרוטה** אף שאין בה כזית, וכגון בשני בצורת שהפירות יקרים הרבה, **חומש נמי לישלם**, כדין תשלומי תרומה.

ומשנינן: **לעולם** איירי **בדאית בה שוה פרוטה. ואפילו הכי**, **כיון דלית ביה כזית**, אין בו חיוב תשלומי תרומה. דהא "אכילה" כתיב בה. ואינו חייב אלא מדין גזלן בעלמא. לפיכך, הוא **משלם את הקרן, ואינו משלם את החומש**.

אמרוה רבנן קמיה דרב פפא: **הא** ברייתא, **דלא כאבא שאול** היא. **דאי כאבא שאול**, **האמר** דבשוה פרוטה תליא. **וכיון שיש בה** בתרומה **שוה פרוטה**, הרי הוא משלם קרן וחומש על אכילתה, **אף על גב דלית ביה כזית**.

אמר להו רב פפא: **אפילו תימא** דכ**אבא שאול** היא, נמי לא קשיא. דלא בא **אבא שאול** להחמיר על דברי תנא קמא, ולחייב אף בפחות מכזית. אלא בא להקל. דלא סגי בכזית לחייבו, אלא אם כן יש בו נמי שוה פרוטה, ו**תרתי בעי**! כזית בעינן משום דכתיב "יאכל". ופרוטה בעינן משום דכתיב "ונתן".

ותמהינן: **ומי בעי אבא שאול תרתי**, גם כזית וגם פרוטה? **והא תנן**: **אבא שאול אומר**: האוכל **את** התרומה **שיש בו שוה פרוטה**, **חייב בתשלומין**. והאוכל **את שאין בו שוה פרוטה**, **אינו חייב בתשלומין**.

אמרו לו חכמים: **לא אמרו** שיעור **שוה פרוטה**, **אלא לענין מעילה בלבד**. שאין חיוב מעילה בפחות משוה פרוטה, משום דלא כתיב בה "אכילה" [745]. **אבל לענין** חיוב תשלומי **תרומה**, **אינו חייב עד שיהא בו כזית**.

ומדהשיבוהו חכמים "עד שיהא בו כזית", משמע שבאו להקל. ואבא שאול לא מצריך כזית, אלא סגי ליה בפרוטה. דהא **אם איתא** דאבא שאול בא להקל, ואינו מחייב אלא

לאוקמא למתניתין, בחמץ שהיה לו שעת הכושר. ובזה ניחא מה שפסק **הרמב"ם**, דלפי דמים משלם. והקשה עליו **הראב"ד**, דאם כן יוכרח דמתניתין כרבי יוסי הגלילי. ולמה ליה לאוקמא למתניתין דלא כהלכתא. ולהנ"ל אתי שפיר. דאם לא נוקי למתניתין כרבי יוסי הגלילי, נוכרח להעמידה כאבא שאול, דפליג על תנא קמא דממעט האוכל תרומת חמץ בפסח. ושוב תהיה מתניתין דלא כהלכתא. **צ ל"ח**.

[744] **והמהר"ם חלאווה** דייק מזה, דלרבנן בעינן תרתי, פרוטה וכזית. ולפי זה, למאי דסבר רב פפא דאף לאבא שאול בעינן תרתי, לא פליגי כלל. אלא בא אבא שאול לפרש את דברי תנא קמא. ויעוין **ברש"ש** שדחה ראיה זו. וכתב, דלא קאמר "אי דלית בה פרוטה קרן נמי לא לשלם" אלא משום דקאי על פחות מכזית. ויעוין **בכסף משנה** פרק י מהלכות תרומות הלכה כד.

[745] מיהו נראה, דהמועל באכילה חייב נמי בכזית, אף כשאין בו שוה פרוטה. דלהכי אהני גזירה שוה מאכילת תרומה, המובאת להלן. אבל מה**ירושלמי** וה**רמב"ם** לא נראה כן. **רש"ש**.

בדאיכא גם כזית וגם פרוטה, ואמרו לו חכמים דסגי בכזית, לא היה להם להשיבו בלשון הזה. אלא "**כיון שיש בו כזית**" **מיבעי ליה** [להם] להשיבו.
ומסקינן: **תיובתא** היא על דברי רב פפא!
ואף רב פפא הדר ביה מדבריו, וחזר לומר, דלאבא שאול לא בעינן כזית, אלא סגי בפרוטה.
דתניא: כתיב במעילה "נפש כי תמעול מעל **וחטאה בשגגה** מקדשי ה'". **פרט למי** שמעל **במזיד** שאינו חייב קרבן מעילה.
ולמה צריך הכתוב למעטו? **והלא מדין** קל וחומר **הוא** פטור מקרבן. **ומה שאר מצות** התורה **שחייב בהן כרת** במזיד, ואפילו הכי **פוטר בהן** הכתוב **את המזיד** מקרבן - **מעילה שאין בה כרת** על זדונה, **אינו דין שפטר** בה מקרבן **את המזיד**.
לא קל וחומר הוא. משום דאיכא למיפרך, **אם אמרת בשאר מצוות** שאין חייב קרבן על זדונן, הלא הוא משום קולתם, **שכן לא חייב** הכתוב **בהן מיתה** בידי שמים, אלא כרת. אבל האם **תאמר** כן אף **במעילה** במזיד, **שחייב בה מיתה** בידי שמים?! ודלמא מיתה בידי שמים חמורה יותר מכרת. וכיון דמעילה חמורה יותר משאר מצוות, דלמא מביאים קרבן אף על זדונה.
לכך, **תלמוד לומר** במעילה: "**בשגגה**", **פרט למזיד** שפטור מקרבן.
ואמר ליה רב נחמן בר יצחק לרב חייא בר אבין: דברי תנא זה תמוהים הם. **דמעיקרא** עביד קל וחומר משאר מצות למעילה. אלמא אית ליה, **דאלימא ליה כרת** דאיכא בשאר מצוות, יותר ממיתה בידי שמים דאיכא במעילה. **ולבסוף** קאמר, דמעילה חמורה טפי. אלמא, **אלימא ליה מיתה** בידי שמים יותר מכרת.
ואמר ליה רב חייא בר אבין: לעולם כרת אלימא טפי ממיתה בידי שמים. והא דפריך לקל וחומר, וקאמר דמעילה חמורה משאר מצות, **הכי קאמר**: **לא אם אמרת בשאר מצות** [איסורים] שאין מביאים קרבן על זדונן, **שכן** קלות הן בכך **שלא חייב** העובר **בהן** אפילו **מיתה** הקלה **באם** אכל מהם **פחות מכזית**. אבל האם **תאמר** כן אף **במעילה** החמורה, בכך **שחייב** העובר **בה מיתה** אף **בפחות מכזית**?!
ואמר ליה רב נחמן בר יצחק: **תנוח דעתך**, לפי **שהנחת את דעתי**!
ואמר ליה רב חייא בר אבין: **מאי ניחותא** יש לך מדברי? והרי התירוץ שאמרתי אינו ברור כלל. **דהא רבה ורב ששת שדו ביה נרגא** [השליכו בו מקל, כלומר, הפריכוהו].

דף לג.

וטענו: והרי סבר תנא דהאי ברייתא, דהמזיד במעילה חייב מיתה. **ומאן** הוא התנא **דשמעית ליה דאמר** (תחילת העמוד) דמי **שהזיד במעילה**, הרי הוא **במיתה**? - הלא **רבי הוא**.

וכדתניא: **הזיד במעילה - רבי אומר**: הרי הוא **במיתה**!

וחכמים אומרים: אינו אלא **באזהרה**! והוינן בה: **מאי טעמא דרבי**, ומנא ליה דחייב מיתה?

ואמר רבי אבהו: משום **דגמר** בגזירה שוה, "**חטא**" "**חטא**" מאכילת **תרומה**[746]. דכתיב באכילת תרומה "לא ישאו עליו חטא". וכתיב במעילה "וחטאה בשגגה". **מה** התם, בזר שאכל **תרומה** במזיד, הרי הוא **במיתה** - מדסמיך קרא ד"וכל זר לא יאכל קדש", להא דכתיב "ומתו בו כי יחללוהו" - **אף** המזיד **במעילה** של הנאת הקדש[747], הרי הוא **במיתה**. ואסיקו רבה ורב ששת לפירכתם: **ומינה** ילפינן נמי, דאין חיוב מיתה במעילת מזיד בפחות מכזית. שהרי כל מקור חיוב מיתה במעילה הוא מתרומה. הלכך, **מה תרומה** אין חייבים עליה מיתה אלא **באכילת כזית**, **אף מעילה** אין בה מיתה אלא במועל **בכזית**[748]. ואם כן, ליכא לפרש בדברי הברייתא, דמעילה חמורה משאר מצות, בכך שיש בה מיתה אף בפחות מכזית, כתירוץ רב חייא בר אבין. שהרי אף במעילה חייבים מיתה דוקא בכזית, כמו באכילת תרומה[749].

---

[746] ואף חכמים מודים לגזירה שוה זו. ולמדים ממנה כמה וכמה דינים, כדאיתא במעילה. אבל לא לענין מיתה. משום דכתיב בתרומה "ומתו בו", וממעטינן "בו", ולא במעילה. **רש"י**. ולפי זה הקשו **תוספות**, למה דוקא לרבי יהודה דרשינן לגזירה שוה זו, לחייב מעילה דוקא בכזית. והלא אף לחכמים יש לומר כן. ואמאי אמרו לעיל "לא אמרו שוה פרוטה אלא לענין מעילה בלבד". ולכאורה למאי דכתבו הם עצמם [יעוין בהערה 2], לא קשה מידי. שהרי מעילה של הנאה ודאי שיעורה בפרוטה. ולכך יש להשוות אליה גם מעילה של אכילה, משום "דון מינה ואוקי באתרה". ודוקא לרבי דיליף מינה חיוב מיתה, בהכרח דשיעורה בכזית. ויש לומר, דרבנן בהכרח לית להו "דון מינה ואוקי באתרה". דאם לא כן, למה הוצרכו לפטור מעילת אכילה ממיתה, משום מיעוטא ד"מתו בו"? **מהרש"א**. ויעוין **ברש"ש**.

[747] **רש"י**. ומשמע דאף במעילה של הנאה איכא מיתה. אבל **תוספות** כתבו, דדוקא מעילה דאכילה ילפינן מתרומה, דחייבים עליה מיתה. אבל בשאר הנאות ליכא אלא אזהרה.

[748] ואם תאמר, הרי אית ליה לרבי כללא ד"דון מינה ואוקי באתרה". ולמה לא נימא כן אף הכא [כלומר, אף דילפת מתרומה לחייבו מיתה, מכל מקום ישאר שיעורו בפרוטה, כמו בסתם מעילה שאינה של אכילה]. ויש לומר, דאי אפשר לחייב את האוכל הקדש מיתה בפחות מכזית. שהרי מאכילת תרומה ילפינן לה. והתם ליכא חיוב אלא בכזית. **תוספות**.

[749] ואם תאמר, אכתי הא אף אי בעינן כזית, אכתי יש לפרש בדברי הברייתא, מה למעילה שכן אין צריך לאכול כזית בכדי אכילת פרס. אלא מצטרפות כמה אכילות, אפילו בזמן מרובה. ויש לומר, דאף בזה יש להשיב, דלרבי נילף מתרומה שלא יצטרף הכזית לענין מיתה. **תוספות**. ולפי זה, מתניתין ד"צירף את המעילה לזמן מרובה חייב", אתיא כרבנן ולא כרבי. **מהרש"א**. אך הקשה, הרי לא פליגי רבנן בהך גזירה שוה, ורק לענין מיתה לא דרשי לה, [יעוין בהערה 1]. ותירץ, דאף כאן אית להו דרשה ד"תמעול מעל", דמעילה מצטרפת לזמן מרובה. אבל לרבי לא מהני הך דרשה לאפוקי מגזירה שוה, כמו דלא מהני מיעוטא ד"מתו בו", לפטור מעילה ממיתה.

ומתקיף לה רב פפא לרבה ורב ששת: הא לא קשיא מידי. **דממאי דרבי כרבנן** דאבא שאול **סבירא ליה**, ואינו מחייב על אכילת תרומה בפחות מכזית. **דלמא כאבא שאול סבירא ליה**, **דאמר**: כל **שיש בה שוה פרוטה** חייבים על אכילתה, **אף על גב דלית בה כזית**!

ואם כן, אף המזיד במעילה כן. וחייב בשוה פרוטה, אף אם אין בה כזית. שדין המעילת הוא כדין בתרומה, מגזירה שוה. ושפיר יש לפרש את דברי הברייתא כפירושו של רב חייא בר אבין.

הרי קאמר רב פפא להדיא, דלאבא שאול לא בעינן כזית, אלא סגי בשוה פרוטה.

וקשיא, **הא רב פפא הוא דאמר** לעיל, **דאבא שאול תרתי בעי** לחייב באכילת תרומה. גם כזית וגם שוה פרוטה.

ומסקינן: **אלא שמע מינה**, **הדר ביה** רב פפא מכך! ואית ליה, דלאבא שאול סגי בשוה פרוטה.

והדרינן לפרש הא דקתני בברייתא לעיל [בפירכת הקל וחומר משאר מצות למעילה]: לא אם אמרת בשאר מצות, שכן לא חייב בהם מיתה, תאמר במעילה שחייב בה מיתה?! **מר בריה דרבינא אמר**: **הכי קאמר**: **לא אם אמרת בשאר מצות**, שהסיבה שאין מביאין קרבן על זדונם, היא משום שהן עבירות קלות, בכך **שלא עשה** הכתוב את העובר **בהן שאינו מתכוין**, **כ**מי שעובר עליהן ב**מתכוין**. אלא חייב בהן רק את העובר במתכוין. אבל "מתעסק" פטור. וכגון במי שעבר וקצר בשבת. **שאם** לא נתכוין למלאכת "קצירה" אלא **נתכוין לחתוך את התלוש**, שהוא מעשה המותר בשבת, **וחתך את המחובר**, שמצינו בו **ש**הוא **פטור** [750]. משום שלא חייבה התורה בשבת אלא על "מלאכת מחשבת". ואף חיוב קרבן ליכא, אלא כששגג ולא ידע שעכשיו שבת. או שלא ידע שמלאכה זו אסורה בשבת. אבל נתכוין לעשיית המלאכה.

וכן בשאר איסורין, דכתיב בהו "אשר חטא בה". וממעטינן, פרט למתעסק בדבר אחר, ובא לידו דבר איסור שלא מדעתו, שהוא פטור.

אך האם **תאמר** כן אף **במעילה** [שאין קרבן על זדונה]?! והלא מעילה חמורה יותר משאר איסורין, וחייבה בה התורה אף באין מתכוין להנות מן ההקדש. **ש**הרי אם היו לפניו גיזי חולין וגיזי בהמת עולה, **ונתכוין להתחמם בגיזי חולין**, ומחמת שלא התבונן, הלכה

[750] **ורבינו תם** מפרש, דחתך את אותו פרי שנתכון לחתוך. אלא שחשב שהוא תלוש, ונמצא שהוא מחובר. אבל ליכא לפרש, שנתכון לחתוך תלוש זה וחתך מחובר אחר. דאם כן, אף כשנתכוין לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר פטור. משום דלא נתקיימה מחשבתו, ולא קרינן בה "מלאכת מחשבת".

ידו מבלי משים לכיוון העולה **ונתחמם בגיזי העולה** - מצינו בו **שמעל**[751]! משום שלא נאמר במעילה מיעוט במתעסק[754], כמו שמצינו בשבת[753] ובשאר איסורים[752].
וכיון שמעילה חמורה, אין ללמוד עליה בקל וחומר משאר איסורים, דאין מביאים קרבן על זדונה. ולכך איצטריך למיכתב בה "וחטאה בשגגה", למעט את זדונה מקרבן.
רב נחמן בר יצחק אמר: אף בשאר איסורין לא פטרה התורה את המתכוין לעשות בדבר היתר, ועשה את אותו מעשה בדבר איסור. וכגון נתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר. דבאופן כזה, "מלאכת מחשבת" היא, וחייב עליה. שהרי סוף סוף נתכוין לגוף מעשה החיתוך.
אלא **הכי קאמר** תנא דברייתא: **לא אם אמרת בשאר מצוות** [שפטור על זדונם מקרבן], **שכן לא מתחייב בהן** מי **שאין** מתכוין כלל להיות **מתעסק** במעשה זה שעשה, **כמי** שמתכוין להיות **מתעסק** בו. **שהרי אם נתכוין להגביה את התלוש**, ובלא כונה **חתך את המחובר**, הרי הוא **פטור**! משום דאין זו "מלאכת מחשבת". שהרי לא נתכוין למעשה החיתוך כלל.
אך האם **תאמר** כן **במעילה** החמורה?! שהרי מצינו **שאם הושיט ידו לכלי כדי ליטול** מתוכו **חפץ**, ובלא כוונה הכניסה לכלי מלא שמן של הקדש, **וסך** את **ידו בשמן** זה, **שמעל**! ואף על פי שלא התעסק כלל במעשה סיכה.

---

[751] ודוקא אליבא דאמת הוא כן. אבל למאי דסליק אדעתין, דאף לולי קרא ד"בשגגה" היינו פוטרים מזיד במעילה מקרבן [בקל וחומר משאר מצוות דיש בהן כרת], באמת אף מתעסק היינו פוטרים מהאי קל וחומר. אלא דלהכי איצטריך קרא ד"בשגגה", לגלות דלא ילפינן מקל וחומר לפטור מזיד, אלא קרא בעי לפוטרו. ומעתה, מתעסק דלא גלי ביה קרא לפוטרו, חייב. **מהרש"א**.

[752] ודוקא פטור מתעסק אינו נוהג בהקדש. אבל פטור "אין מתכוין" איכא אף בהקדש, כדמוכח לעיל כו א [ויעוין שם בהערה]. ולפי זה צריך עיון, הא אם לא נתכוין לסוך, איכא לשני הפטורים. דגם הוא מתעסק [שלא ידע כלל שעושה בחפצא דהקדש], וגם אינו מתכוין לסיכה, אלא להושטת היד. וצריך לומר, דליכא בזה משום אינו מתכוין, לפי דהוי פסיק רישא. אבל אכתי תיקשי לשיטת הר"ן, דבאיסורי הנאה, אף פסיק רישא פטור, כל היכא דאין מתכוין. וצריך לומר דמעילה שאני, דאינה מגדרי איסורי הנאה, אלא חיובו משום מעשה גזלת ההנאה מהקדש. ודמי בזה לכל איסורים שבתורה, שחייב עליהם בפסיק רישא. **קובץ שיעורים**. ויעוין עוד ב**קהלות יעקב**.

[753] **רש"י**. ולפי זה, דוקא גבי חייבי חטאת של כל התורה איתא לפטור מתעסק. אבל **הרמב"ם** בפרק א מהלכות איסורי ביאה הלכה יב כתב, דאף בחייבי לאוין איכא לפטור מתעסק. וכבר השיג עליו **הראב"ד**, למאי נפקא מינה? הא ממלקות בלאו הכי פטור. דודאי לא גרע משוגג. וקרבן בין כך אין בהם. וגם ה**מגיד משנה** כתב דטעות סופר היא. אבל ה**כסף משנה** שם קיים דבריו. וכתב דנפקא מינה לענין אם חייב לשמים. ולשיטתו צריך עיון, למה אין פטור מתעסק בהקדש? והלא מ"בה" ילפינן לפטור בכל התורה. ואף לחייבי לאוין דלא כתיב בהו "בה". ומאי גרע הקדש. שם.

[754] וצריך עיון, הא אין זה חומר בהקדש. שהרי אף מתעסק בחלבים ועריות חייב, שכן נהנה. ואף המועל בהקדש הוא נהנה. ומן הסברה יש לחייב בו אף במתעסק. ולשיטת הר"ן, דאין זה אלא באיסורי אכילה או איסורי ביאה, ולא באיסורי הנאה, אתי שפיר. דאף הקדש כאיסורי הנאה הוא, ולא דמי למתעסק בחלבים ועריות. **קובץ שיעורים**, חלק ב סימן כד. ויעוין לעיל בהערות לדף כו א, בביאור הענין.

אמר מר: במה **דברים אמורים** שנוהג דין תשלומי תרומה בתרומת חמץ בפסח, **במפריש תרומה** ואחר כך **החמיצה**. **אבל הפריש** בפסח **חמץ** וקרא בו שם **תרומה**, **לדברי הכל אין** תרומה זו **קדושה** כלל! ואף לרבי יוסי הגלילי דאמר "חמץ בפסח מותר בהנאה", אינה קדושה. כיון שאין החמץ ראוי לאכילה.

והוינן בה: **מנא הני מילי**?

אמר רב נחמן בר יצחק: ילפינן כן, מדאמר קרא בתרומה "**תתן לו**". ודרשינן, תתן "לו" לכהן תרומה לצורך גופו, כגון לאכילה. **ולא** תתן לו דבר שאינו ראוי אלא **לאורו** [755], כגון חמץ בפסח לרבי יוסי הגלילי [756].

מיהו, אם כבר קדשה בקדושת תרומה, ואחר כך נאסרה באכילה, לא פקע ממנה שם תרומה. וחייב ליתנה לכהן, אף שאינה ראויה אלא להסקה.

מתיב רב הונא בריה דרב יהושע: תנן: לכתחלה **אין תורמין מן הטמאה לטהורה** [שאין מפרישים פירות טמאים לתרומה, כדי לפטור טבל של פירות טהורים]! משום שהוא מפסיד בכך את הכהן [757].

ואם לא ידע שפירות אלו טמאים, ו**תרם** מן הטמאה על הטהורה **בשוגג** - בדיעבד **תרומתו תרומה**.

וקשיא, **אמאי** מהני בדיעבד? **לימא** דלא תחול בפירות הטמאים קדושת תרומה, משום שאינם ראויים לאכילה, אלא להדלקה. והא אמרינן "**לו**" **ולא לאורו**. ומשנינן: לא **קשיא**. **התם** בתרומה טמאה, **היתה לו שעת הכושר**. שהרי היתה ראויה להיתרם קודם

[755] **והשאגת אריה** בסימן צז כתב, דאזלא סוגיין כרבי יהודה, דחמץ לאחר הפסח אסור מן התורה. שאילו לרבי שמעון, שפיר קרינן ביה נתינה "לו". שהרי יכול לאוכלו לאחר הפסח. ומוכרח מכמה מקומות שאם יש לו היתר מאליו לאחר זמן, שפיר חשיב "לו". ולפי זה נתקשה, למה חייבת כלל התבואה בתרומה. הא כיון שאין לו בה היתר אכילה, לא קרינא בה "דגנך". וכמו דמצינו לגבי עיסת מעשר שני, שפטורה מן החלה, משום דלא קרינא בה "עריסותיכם". ואף למאן דאמר מעשר שני ממון הדיוט הוא, מכל מקום אין לו בה היתר אכילה בגבולין. ומסיק, דלאו דוקא היתר אכילה בעינן, אלא סגי בהיתר הנאה.

[756] ודוקא לרבי יוסי הגלילי בעינן להך דרשה. אבל לדידן, דחמץ בפסח אסור בהנאה, נפקא לן מ"ונתן לכהן את הקדש". דדרשינן מינה, דבר הראוי להיות קודש. אלמא איכא מידי דאסור בהנאה, ואינו ראוי להיות קודש. ומסתבר דאאיסורי הנאה קאי. או דנפקא לן מ"תתן" לבד. דכל שאסור בהנאה, לא שייכא ביה נתינה. **תוספות** על פי **המהרש"ל**. וצריך עיון, למה הוצרכו לזה? הלא למאן דאמר דחמץ אסור בהנאה, אין יכול לקרות לו שם תרומה, משום דאיסורי הנאה אינם שלו. **גליון הש"ס**. ויש ליישב, דטעם דאינו שלו, סגי רק לענין שלא יוכל להפרישו. אבל לטעם ה**תוספות**, לא חל בחמץ כלל חיוב הפרשה. ואין בו איסור טבל. וכן כתב ה**גבורת ארי** יומא ז. ולא כמו שכתב הוא עצמו ב**שאגת אריה** סימן צז. דאית ביה בחמץ נמי איסור טבל. ועוד נפקא מינה איכא, דאי אינו יכול להפרישו משום שאינו שלו, מיהו נוהג בו דין תשלומי תרומה. שהרי בר תרומה הוא. אלא שאינו בעלים עליו לקרוא לו שם. **קובץ שיעורים**.

[757] **רש"י**. ו**תוספות** ביבמות פט א כתבו, דהוא משום דהוי כתורם מן הרעה על היפה. ולכאורה יש לאסור, מטעם דהוי כמטמא תרומה. דמה לי אם עושה את הטמאה לתרומה או שעושה את התרומה לטמאה. וכעין סברה זו מצינו לגבי הנוזר בבית הקברות, שהוא גם בכלל איסור טומאת נזיר. **קובץ שיעורים**.

שנטמאה. אבל **הכא** בתרומת חמץ בפסח, איירי במקום **שלא היתה לו שעת הכושר**! שמעולם לא היו ראויים פירות אלו להיות תרומה המותרת באכילה.

ולא ממעטינן מ"לו" ולא לאורו, אלא דבר שמעולם לא היה ראוי להיות תרומה המותרת באכילה [758].

והוינן בה: **ודלא היתה לו שעת הכושר, היכי דמי**? והרי ראוי היה ליתרם קודם שהחמיץ.

ומשנינן: **כגון דאחמיץ** הדגן **בעודו מחובר** לקרקע. וכל זמן שהוא מחובר לא היה ראוי לחול עליו שם תרומה [משום דכתיב בתרומה "ראשית דגנך". ו"דיגון" הוא לשון אסיפה והעמדת כרי, דהיינו לאחר הקצירה]. ומשנקצר הרי הוא מחומץ, ואסור באכילה [759].

אמר לו רב הונא בריה דרב יהושע: **אבל** אם **אחמיץ** הדגן **בזמן** שהוא כבר **תלוש הכי נמי דקדשה**, אף שבשעת ההרמה הוא כבר אסור באכילה?

אמר ליה: אין! "בגזירת עירין [מלאכים] **פתגמא, ובמאמר קדישין שאילתא". וכן מורין** הוראה תלמידי החכמים **שבבי מדרשא, כוותי** [760]! וקרא עליו מקרא זה שבדניאל, כדי לדמות את תלמידי החכמים למלאכים.

דף לג:

כי אתא רב הונא בריה דרב יהושע, (תחילת העמוד) **אמר**: אפילו דגן שהחמיץ בתלוש, והיתה לו שעת הכושר, אין חל עליו שם תרומה בפסח. משום ד**אמר קרא** בתרומה "**ראשית** דגנך". דמשמע, תהיה היא ראשית, ועל ידה יהיו השירים מותרים מאיסור טבל. ואינה קרויה "ראשית", אלא בזמן **ששיריה ניכרין** שהותרו **לישראל. יצתה** תרומת

[758] ויש לבאר בזה, ד"לו ולא לאורו" הוא דין בתבואה. שלא חל בה דין קריאת שם. אבל אם כבר חל בה דין קריאת שם, תו לא פקע. **קובץ שיעורים**.

[759] והיינו כשכבר אין התבואה צריכה לקרקע. שהרי כל זמן שצריכה לקרקע אינה מחמיצה. ואפילו הכי אין לה עדיין שעת הכושר לתרומה. משום שאין תורמין מן המחובר אף כשהוא עומד ליקצר. דלגבי תרומה לא אמרינן "כל העומד ליקצר כקצור דמי", כדאיתא בתוספות, סנהדרין טו א. **קובץ שיעורים**.

[760] וצריך עיון, מאי הוראה למעשה שייך בזה. והלא בין כך קיימא לן, דחמץ בפסח אסור בהנאה. ולדידן, אף בהיה לו שעת הכושר, אין חל בו שם תרומה, כדכתבו ה**תוספות**. ונראה, דנפקא מינה אף לדידן, לענין תרומת חמץ חדש קודם הפסח. שאי אפשר להנות ממנו אלא לאורו קודם הפסח, שהרי אסור הוא באכילה. ובהא קאמר, שאם היתה לו שעת הכושר, שפיר דמי. והיינו דקרא עליה, "בגזירת עירין פתגמא, ובמאמר קדישין שאילתא". שאף שהענין נוגע למעשה, מיהו לא נשאלה השאלה אלא לרבי יוסי הגלילי. **הגהות רבי אליעזר משה הורוויץ**. והמגיה שם הוסיף, דנפקא מינה אף לדידן, בפירות טמאים. שדוקא אם היתה להם שעת הכושר, מפרישים מהם. ואי לא, לא.

[761] וצריך עיון, אם כן אין זה דין בתרומה, שצריך שתהיה מותרת באכילה. אלא הוא דין בשירים. ולפי זה יוכל להפריש תרומת חמץ על טבל שאינו חמץ. וכן להפך, לא יוכל להפריש תרומה שאינה חמץ על טבל חמץ. **צל"ח**. **וגליון הש"ס**. ויעוין **ברש"ש** שכתב לתרץ על פי **הירושלמי**, דלא יוכל להפריש חמץ על שאינו חמץ, משום דהוי כמפריש מן הפטור על החיוב.

חמץ זו, **שאין שיריה ניכרין** [761]. שהרי אף שאר הטבל נשאר אסור באיסור חמץ. וכיון שאינה מתרת את השירים, ואינה קרויה "ראשית", לא נתקדשה [762].

ואף לרבי יוסי הגלילי דסבר דחמץ מותר בהנאה, לא התירה התרומה את השירים במאומה שהרי אף קודם לכן היה הטבל מותר בהנאה. שהרי לא נאסר אלא באכילה.

יתיב רב אחא בר רב עויא קמיה דרב חסדא, ויתיב ואמר משמיה דרבי יוחנן: ענבים שנטמאו, הרי הוא **דורכן פחות פחות מכביצה**.

ולא ידרוך יחד כמות ענבים שיש בה כביצה. שהרי בכך יתטמא היין ביציאתו, מחמת מגעו בענבים הטמאים טומאת אוכלין. לפיכך, אם הוא רוצה שלא יטמא היין, ידרוך כל פעם בנפרד, שיעור שאין בו כביצה. לפי שאין האוכל מטמא משקה, אלא אם כן יש בו באוכל כשיעור ביצה. **ואם הוא עושה כן, יינן** היוצא מהם טהור. והרי הוא **כשר לנסכים**.

ודייקינן: **אלמא קסבר** רבי יוחנן, **משקין** הבלועין בענבים, **מיפקד פקידי!** שהיין בעודו בפרי, אינו חיבור לו, ולא חשיב כגוף אחד עמו. אלא הענבים הם כמו כלי שהיין נתון בתוכם. לפיכך, כשנטמא הזג [קלפת הענב], לא נטמא המשקה עמו בטומאת אוכלין. שהרי אינו אוכל.

ואף על פי שהוא נוגע בזג, והמשקה מקבל טומאה בכל שהוא, בכל זאת אינו נעשה שני לטומאה במגעו. משום שאף תורת משקה אין עליו, כל זמן שהוא בתוך הפרי [763].

ול**אימת קא מיטמאי** המשקין - **לכי סחיט להו**. שאז נוגע משקה של ענב אחד בזגי שאר הענבים. וכיון ד**לכי סחיט להו**, הרי הוא סוחט בנפרד פחות מכביצה, **ליתיה** בזגים **לשיעוריה** של אוכל המטמא אחרים, שהוא כביצה.

ובהכרח שכך סבר רבי יוחנן. דאילו הוה סבר דמשקין מיבלע בליעי, והרי הם גוף אחד עם הענב, הרי הם נטמאים עמו יחד בטומאת אוכלין, עוד קודם יציאתם ממנו. שהרי לא משקין נינהו, אלא אוכלין. ומה יועיל אם ידרכם בפחות פחות מכביצה?

---

[762] ואם תאמר, הא שייריה ניכרים. דהא מעיקרא היה הטבל אסור בהנאה של כילוי. וכגון הדלקה וכיוצא בה. [יעוין לעיל ט א בהערה]. והשתא היא מותרת בהנאה. ויש לומר, דדוקא בטבל טמא אסור להדליק. משום דכתיב "משמרת תרומתי", וקרינן "תרומתי". בשתי תרומות הכתוב מדבר. אחת תרומה טמאה, ואחת תרומה טהורה. מה טהורה, אין לך בה אלא משעת הרמה ואילך, אף תרומה טמאה אין לך בה הנאת הדלקה אלא מהרמה ואילך. אבל טבל של חמץ, מדליקין בו. **תוספות**. ויעוין **במהרש"א** שנתקשה טובא בדבריהם. שהרי אף טבל טהור אסור בהדלקה קודם הרמה. משום דהדר גמרינן תרומה טהורה מתרומה טמאה, וכדכתבו לעיל ט א.

[763] עוד הוסיף **רש"י**, "ואין צירוף חביריו עמו. דהא זג זה לא נגע במשקיו שבחבירו". כלומר, משקה שבכל ענב לחוד לא נוגע בשיעור ביצה שלם. וצריך עיון, למה הוצרך לומר כן? והא אף אם יצטרפו המשקין שבענב זה למשקין שבענבים האחרים, הא מכל מקום אינם נטמאים. שהרי אין להם לא תורת משקה ולא תורת אוכל. וגם איפכא קשיא. הרי אינו נוגע אלא בזג שלו, ולא בזגים אחרים, ובזג שלו אין שיעור כביצה כדי שיטמאו. ולמה הוצרך רש"י לומר דאין לו תורת משקה. **צל"ח**.

ומקשינן: **אי הכי**, למה צריך לדורכם פחות מכביצה? הא אף ענבים בשיעור **כביצה**, **נמי** לא יטמאו את היין היוצא מהם. שהרי כשנסחט המשקה מהם, הרי נחסר שיעורם, ושוב אין בהם כביצה.

דהתנן: **טמא מת**[764] **שסחט זיתים וענבים** שיש בהם **כביצה מכוונת**, אם לא נגע במשקין היוצאים מהן [וכגון שדרכן בפשוטי כלי עץ, שאינם מקבלים טומאה], המשקין **טהורין**! ואף שהזגין נטמאו במגע הטמא מת, אין הם מטמאין את המשקין. לפי שמיד לכשיצאה הטיפה הראשונה מהם, כבר נחסרו משיעור כביצה, ואינם מטמאים.

אבל אם יש בענבים משהו יותר מכביצה, המשקין טמאים. שכיון שיצאה הטפה הראשונה, הרי היא נטמאת מהענבים. שהרי עדיין נותר בהם כשיעור ביצה. ואף שאין בזגים לבדם כביצה אלא בצירוף המשקים הבלועים בהם, מצטרפים המשקים להשלים את השיעור[765]. ולא אמרינן דאינם גוף אחד עם הפרי, אלא לענין שלא יתטמאו יחד עמהם בטומאת אוכלין.

קתני מיהת, דאם יש בהם כביצה מכוונת, אין הם מטמאים את המשקים היוצאים מהם. וקשיא לרבי יוחנן דמטהר דוקא בפחות מכביצה.

ומשנינן: **התם**, לענין דיעבד מיירי. **דאי עבד** וסחט כביצה, המשקין טהורין. אבל **הכא** קאמר רבי יוחנן, **דלכתחלה** לא ידרכם אלא פחות פחות מכביצה. שמשום **גזירה**, לא יסחוט אף כביצה מכוונת. **דלמא אתי למיעבד** ולדרוך **יותר מכביצה** בפעם אחת.

אמר ליה רב חסדא לרב אחא: **מאן ציית לך ולרבי יוחנן רבך**, המטהר את המשקין כשדורכן בפחות מכביצה?! והלא בעודם בתוך הפרי כבר נטמאו יחד עמו. ולמה יחזרו ויטהרו ביציאתן. **וכי טומאה שבהן להיכן הלכה**?!

ודייקינן: **אלמא קא סבר** רב חסדא, **משקין** שבתוך הענבים **מיבלע בליעי** בפרי. והרי הם חיבור לו, וכגוף אחד חשיבי. **וכיון דאיטמו ליה אוכלא** [הענבים], **איטמו ליה** עמם נמי **המשקין** הבלועים בהם בטומאת אוכלין.

אמר ליה רב אחא: **וכי את לא תסברא דמשקין מיפקד פקידי** בענבים, ואינם חיבור עמהם?!

---

[764] ודוקא טמא מת וכיוצא בו, שאינו מטמא בהיסט אלא במגע. אבל זב שמטמא בהיסט, אפילו סחט גרגיר יחידי, נטמא המשקה. דאף אם סחט בפשוטי כלי עץ, הרי הטיפה הראשונה מוסטת על ידי הכלי שביד הזב. ומשקין מקבלים טומאה בכל שהו. וכשאותה טיפה חוזרת ומתערבת במשקים, נטמאים כל המשקין מחמת הטפה הטמאה המעורבת בהם. **רש"י**, על פי המבואר במשנה התם.

[765] **רש"י**. וכן מצינו בכזית חלב או פיגול ונותר שהניחם בגשמים ותפחו. שכל האוכל מהם כזית חייב. ואף שבתוך הכזית בלועים נמי מי גשמים, שאינם אסורים באיסור חלב. ומכל מקום משלימים הם לשיעור.

והתנן: **טמא מת שסחט זיתים וענבים כשיעור ביצה מכוונת**, אם לא נגע במשקין, הרי הם **טהורין**!

אי אמרת בשלמא, משקין **מיפקד פקידי**, **משום הכי טהורין**! שאין הם נטמאים במגע הזגים, לפי שכבר נחסרו הזגים משיעור כביצה.

אלא אי אמרת, משקין **מיבלע בליעי**, **אמאי** הם **טהורין**? והרי בעודם בתוך הזיתים והענבים כבר נטמאו יחד עמהם בטומאת אוכלין, מחמת נגיעת הטמא מת בזגים.

אמר ליה רב חסדא: **הכא במאי** עסקינן, **בענבים שעדיין לא הוכשרו** במשקין לקבל טומאה [שאין האוכלין מקבלים טומאה עד שיבואו משקין עליהם]. ואותם ענבים שנגע בהם הטמא מת, **לאימת מתכשרי** להו - הלא מוכשרים הם רק מ**לכי סחיט להו**, על ידי המשקה הנסחט שטופח עליהם. ואם אין בהם אלא כביצה מכוונת, הרי **כי סחיט להו**, **בציר להו משיעורא** דכביצה. הלכך אף הענבים עצמם טהורין, משום שאין בהם שיעור לקבלת טומאה [766].

[ואף המשקין טהורים. שהרי אין הטמא נוגע אלא בענבים, כמפורש התם במתניתין].

והוכיח רב חסדא כדבריו: ובהכרח דמשקין מיבלע בליעי. **דאי לא תימא הכי**, אלא תאמר דמיפקד פקידי, תקשה **הא** ברייתא דלעיל.

דתניא: אמר רבי יוחנן בן נורי לרבי עקיבא: והרי אין לתרומת חמץ הנאה כלל. **הא למה זה דומה**, **לתרומת תותין וענבים שנטמאה**, **שאין לו בה לא היתר אכילה ולא היתר הסקה** [שהרי אינה ראויה להסקה]. לפיכך, זר שאכלה פטור מתשלומין.

ואי אמרת "משקין מיפקד פקידי", **הא היתר אכילה נמי איתא ביה**. דהרי **אי בעי**, **דריך להו** לתותים ולענבים הטמאים **פחות פחות מכביצה**, [767] והמשקין טהורים. **אמר רבא**:

---

[766] ומכאן מקשה **רבינו תם** על שיטת רש"י, דאוכלין מקבלים טומאה בכל שהוא. דאם כן, לכשיצאה טיפה ראשונה מהענבים והוכשרו, יטמאו אף שאין בהם כביצה. ואף המשקין נטמאים עמם, דהא מיבלע בליעי. והרב **יוסף** תירץ, דאף על פי שהאוכלין נטמאים בכל שהוא, מכל מקום אינו מקבלים הכשר משקין אלא כשיש בהם כביצה. ואומר **ר**"י, דהיינו טעמא דחלוק הכשר מטומאה, שהרי לטמא אחרים לכולי עלמא בעינן כביצה. משום דכתיב בטומאת אחרים, "מכל האוכל אשר יאכל". ודרשינן, אוכל הנאכל בבת אחת, דהיינו כביצה [שבית הבליעה מחזיק עד כביצה]. ועלה קאי קרא דהכשר דכתיב בתריה, "אשר יבוא עליו מים". הלכך אף בהכשר בעינן כשיעור זה. **תוספות**. מיהו, הסיקו דלא כ**רש**"י. אלא אין אוכל מקבל טומאה בפחות מכביצה. וקרא דהביא **רש**"י מתורת כהנים, אינו אלא אסמכתא. ואף **רש**"י בחולין חזר בו משיטתו הכא. מיהו מדרבנן ודאי נטמא האוכל בכל שהוא. **מהרש**" **א**. מיהו מה**רשב**"**א** בחולין קיח משמע, דסובר דאפילו מדרבנן אין נטמא בפחות מכביצה. **המגיה על המשנה למלך**, פרק ד מטומאת אוכלין הלכה א. וה**ראשונים** בסוגיין כתבו לתרץ שיטת **רש**"י, על פי ה**רמב**"**ן** בחולין לד א. שכתב, דאף למאן דאמר משקין מיבלע בליעי, מיהו משעה שיצאה הטיפה הראשונה, שוב אין חשובים אף המשקין שעדיין לא יצאו, כגוף הפרי. ואם כן, שפיר קאמר, דמכי יצאה טיפה ראשונה, שוב אין המשקין הנותרים נטמאים יחד עם הפרי. אלא הם מקבלים טומאה ממנו. ושוב צריך שיהיה בו כביצה כדי שיטמאם.

[767] ולדעת ה**רמב**"**ם** בפרק א מטומאת אוכלין הלכה ד, דמי פירות אינם מקבלים טומאה, הוה מצי למיפרך, דתותים ורמונים טמאים יכול לסוחטם אפילו הרבה בבת אחת. ולא יטמאו המשקים כלל. **רש**"**ש**.

אסור לדרוך את התרומה הטמאה כדי להוציא ממנה את המשקין, על אף שהמשקין עצמן טהורים. **גזירה דלמא אתי בה לידי תקלה**[768]! דחיישינן שמא בשעה שידרוך אותה, יאכל ממנה. וקא עבר על איסור אכילת תרומה טמאה. **אמר ליה אביי** לרבא: **ומי חיישינן לתקלה** מעין זו? **והא תניא**: **מדליקין בפת ובשמן של תרומה שנטמאת**! והרי אין הפת והשמן נכלים בבת אחת, אלא מעט מעט. אלמא, לא חיישינן שמא יאכל ממנה בשעה שמשתמש בה. **אמר ליה**: לא הותר להדליק **בפת** של תרומה טמאה, אלא רק אי **זריק לה בין העצים**! העומדים להסקה שבכך היא נמאסת, ותו לא יבוא לאוכלה. וכן מה שהתירו להדליק **בשמן** טמא **של תרומה**, לא התירו אלא היכא **דרמי ליה בכלי מאוס**! דכיון דמאיס, אין לחוש שיאכלנו. **גופא**: **מדליקין בפת ובשמן של תרומה שנטמאת**! **אביי אמר לה** להא ברייתא **משמיה דחזקיה**. **ורבא אמר** לה בשם **דבי רבי יצחק בר מרתא**.

אמר רב הונא: הא דתניא דמדליקין בתרומה טמאה, **לא שנו** כן **אלא בפת** של תרומה. **אבל בחיטין** תרומה טמאה, **לא** מדליקין. שמא יבוא בהם לידי תקלה! שמאחר שאינן נמאסות בהסקה, חיישינן שמא יאכל מהן.

ורבי יוחנן אמר: מדליקין **אפילו בחיטי** תרומה טמאה!

והוינן בה: **ואמאי** מותר לעשות כן? הא מאחר ולא מאיסי, **ניחוש דילמא אתי בהן לידי תקלה**, ויאכלם.

דף לד.

ומשנינן: לא התיר רבי יוחנן אלא במקום דליכא חשש תקלה.

וכדאמר רב אשי לתרץ במקום אחר, והעמידו (תחילת העמוד) **בתבואה שליקתא** [מבושלת]. וכשזורקה לבין העצים נעשית **מאיסתא**.

הכא נמי, לא התיר רבי יוחנן להדליק בחיטי תרומה טמאה, אלא **בחיטי שליקתא ומאיסתא**. שאחר שנטמאו ישלקם.[769] ואחר כך יזרקם בין העצים. וכיון דמאוסים הם, לא יבוא לאוכלם.

ורב הונא אסר אף בהם, להשהותם אחר שנטמאו, אלא מיד צריך לבערם. משום דחיישינן שיאכל מהם קודם שישלקם, או בשעת השליקה.

והיכא איתמר הך אוקימתא **דרב אשי**?

---

[768] ואף דלעיל כ ב סברי בית הלל דלא חיישינן לתקלה, ומותר לזלף בתרומה טמאה, שאני הכא דעושה בה מלאכה המביאה לידי מאכל. שהדרך לאכול מהפירות תוך כדי כך. **מהר"ם חלאווה**.

[769] **רש"י**. **ותוספות** כתבו, דדוקא כשהן כבר מאוסות מותר להשהותן. אבל להמאיסן לכתחלה אסור. שמא יבוא תוך כדי כך לאוכלן.

אהא דאמר רבי אבין בר אחא אמר רבי יצחק:

אבא שאול, **גבל** [לש עיסות] **של בית רבי היה**. **והיו מחמין לו חמין בה**היסק של **חיטין של תרומה טמאה**, [770] כדי **ללוש בהן** [בחמין אלו] את **העיסה בטהרה**. שרבי היה אוכל חולין בטהרה. ולא חשש שמא יגעו החיטין בחמין ויטמאום. לפי שמזמן שניתנו בהיסק, נתבטלה מהן תורת אוכל, ושוב אינן מטמאות אחרים.

והוינן בה: **ואמאי** עשו כן? **ניחוש דלמא** יאכלו מהן, **ואתי בהו לידי תקלה**.

ואמר רב אשי: לא עשו כן אלא **בחיטי שליקתא ומאיסתא**. שכיון שנתבשלו, הרי הן נמאסות בנתינתן בין העצים.

אביי בר אבין ורב חנניא בר אבין, **תנו** [למדו] מסכת **תרומות בי** [אצל] **רבה**. **פגע בהו רבא בר מתנה**, **ואמר להו**: **מאי** חידוש **אמריתו** במסכת **תרומות**, **דבי** [בבית] אדם גדול **כמר** [רבה]?

אמרו ליה: **ומאי קשיא לך** בתרומות? **אמר להו**: קשיא לי בהא **דתנן**: העושה **שתילים** מירקות של **תרומות שנטמאו** [כגון שתילי כרוב וכרישין], **ושתלן**, אותם שתילים **טהורים מלטמא**. שעל ידי שנעשו מחוברים לקרקע, בטלו מתורת אוכל, [771] ופרחה טומאתם.

אבל אף לאחר שנשתלו, **אסורין** הם **מלאכול**.

וסבר רבא בר מתנא, דאסור לכהן לאוכלם, משום איסור אכילת תרומה טמאה. ולכן הקשה:

וכי מאחר שטהרו השתילין **מלטמא** - **אמאי אסורין** הם **מלאכול** לכהנים? והא פרחה טומאתם, ותרומה טהורה נינהו.

אמרו ליה: **הכי אמר רבה**: **מאי אסורין**? - **אסורין** הם באכילה **לזרים**! שאף שטהרו מטומאתם מחמת חיבורם לקרקע, מיהו עדיין קדושת תרומה יש בהם.

---

[770] וצריך לומר, דלצורך כהנים של בית רבי עשו כן. אבל לצורך ישראל, כל הנאת כילוי אסורה. משום ד"משמרת תרומתי" כתיב. אחת תרומה טמאה ואחת טהורה. וכשם שטהורה אינה מותרת אלא לכהן, כן תרומה טמאה. ואף שאינה עומדת אלא להדלקה, אסורה לישראל. **תוספות**.

[771] **רש"י**. וצריך עיון, הרי משמע במנחות ע א, דאף לאחר השרשת שתילי התרומה, עדיין איכא בהם איסור זרות. ולכאורה מוכח מזה דלא בטיל מיניהו תורת אוכל. שאם לא כן, למה לא יפקע איסור אכילת זרים, כדין כל איסורי אכילה. שאם נפסלו מאכילת אדם פקע איסורם. ולולי דברי **רש"י** היה נראה לפרש, דאף דעדיין תורת אוכל עליהם, על ידי ההשרשה הם נטהרים. משום דנעשו מחובר לקרקע. ומקור דין זה הוא בתורת כהנים, מקרא ד"כל זרע זרוע אשר יזרע טהור הוא". **קובץ שיעורים**. וביישוב דברי **רש"י** יש לומר, דכל אוכל שבטל ממנו תורת אוכל, אבל עדיין אפשר לתקנו לאכילה, לא פקע איסורו. וכמו שמצינו בפת שעיפשה, דחייבים עליה משום שראוי לחמע בה עיסות אחרות. מיהו דוקא לענין איסור אכילה מהני האי טעמא. אבל לא לטומאת אוכלין. הלכך איסור זרות לא פקע מהשתילים, אלא דין הטומאה בלבד. **קהלות יעקב**.

ושוב שאלם: אם כן, **מאי קא משמע לן** מתניתין - האם דין **גידולי תרומה** כדין **תרומה**, ואסורים לזרים?

והא כבר **תנינא** לדין זה במתניתין. דתנן: **גידולי תרומה** הרי הם **תרומה**!

וכי תימא, דמ**גידולי גידולין** איירי, **ומאי קא משמע לן**? - ד**בדבר שאין זרעו כלה**, אף גידולי גידוליו קדושים בקדושת תרומה.

וכגון ששתל כמה בצלי תרומה דקים, כל אחד במרחק מה חבירו. והם גדלים ומתרחבים, עד שמתחברים ונעשים בצל אחד. ותוספת זו קרויה "גידולי גידולין". וקא משמע לן תנא, דאף שגוף הבצל עומד בעינו, והגידולין האלו אינם מגופו של הבצל ממש, ומעולם לא היו תרומה, מכל מקום קדושת תרומה עליהם -

הא ליכא למימר הכי.

ד**הא** חידוש זה **נמי תנינא** כבר במשנה אחרת.

דתנן: **הטבל**, **גידוליו מותרין**, **בדבר שזרעו כלה**. ואף על פי שנתמרח בכרי ונגמרה מלאכתו, וכבר חל עליו שם טבל, אם זרעו שוב ונכלה הזרע בקרקע והצמיח תבואה אחרת, פקע איסור טבל ממנו. ואחר שקצרו מותר לאוכלו [אכילת ארעי] בלא מעשר, עד שיתמרח בכרי ויקבע שוב למעשר.

ומה ששנינו "גידולי תרומה כתרומה" אינו מן התורה. לפי שכל שזרעו כלה, פנים חדשות הם, והתרומה עצמה כבר כלתה לגמרי. אלא שחכמים החמירו עליהם לאוסרם לזרים, כדי שלא יפסידו הכהנים [ומגזירת י"ח דבר היא [772]]. ודוקא בתרומה החמירו, ולא בטבל.

אבל אם שתל פירות טבל **בדבר שאין זרעו כלה**, ועדיין הפרי קיים בקרקע אלא שהוסיף וגדל, לא זו בלבד שהגידולים אסורים, אלא **אף גידולי ה**ג**ידולין אסורין באכילה**. אף קודם שיגמור מלאכתם.

לפי שעדיין איסור הטבל הראשון עליהם. ו"גידולים" היינו אותם עלים ששתלם, אלא שהוסיפו ונתרחבו. ו"גידולי גידולין", היינו עלים חדשים שנוספו על העלים הקיימים. [773]

[772] ובשבת טז ב מסקינן, דטעמא דמילתא הוא משום תרומה טמאה ביד כהן. שלא ישהה אותה כדי לזורעה ולהתירה לזרים, ובינתיים יבוא לידי תקלה. ואף דגם לאחר הגזירה עדיין ירויח אם יזרענה, שהרי יטהרנה מטומאתה, מיהו כיון דעדיין תשאר תרומה, אין לו על ידי הזריעה אלא ריוח מועט. ומשום זה לא יבוא להשהותה. **תוספות**. ויעוין ב**שפת אמת**, שביאר למה לא הביא **רש"י** את מסקנת הגמרא בשבת.

[773] **רש"י**. ותוספות פירשו, ד"גידולים" היינו הצומח מהזרע הראשון. ואם אחר כך חזר וזרע את אותם גידולים, היינו "גידולי גידולין".

אלמא, חמירי גידולי גידולין של דבר שאין זרעו כלה שאסורים אף בטבל, יותר מגידולי דבר שזרעו כלה, שמותרין בטבל. וכל שכן תרומה, שאם גידוליה אסורים אף בדבר שזרעו כלה, ודאי שאף גידולי גידוליה אסורין בדבר שאין זרעו כלה. ושוב קשיא, למה אצטריך למיתני דשתילי תרומות אסורים באכילה לזרים?

אישתיקו אביי ורב חנינא, ולא השיבו לרבא בר מתנא.

אמרו ליה: האם **מידי שמיעי לך ב**תירוץ **הא** קושיה.

אמר להו: הכי אמר רב ששת: הא דקתני "שתילי תרומות שנטמאו ושתלן, אסורין מלאכול", לאו למימרא דאסורים לזרים. דהא תנינא כבר, כאמור.

אלא **מאי אסורין**? - **אסורין** אף **לכהנים!**

ואף על פי שטהרו, ואין לאוסרם משום תרומה טמאה, הרי הם אסורים **הואיל ואיפסילו להו בהיסח הדעת**. דהא כתיב גבי תרומה "את משמרת תרומותי". וצריך לשמר את התרומה ולא להסיח את הדעת ממנה.

וכיון שנטמאו התרומות, הרי הוא מסיח דעתו מהן, ואינו משמרן. ואף דאיסור הטומאה נפקע כששותלן, אסורות משום היסח הדעת.

ומקשינן: **הניחא למאן דאמר "היסח הדעת פסול הגוף הוי" - שפיר!** דמשום מעלת קדשים ותרומה נתחדש בהם פסול זה. ולא משום חשש טומאה הוא.

אלא למאן דאמר "היסח הדעת פסול טומאה הוי", דכיון שהסיח דעתו מהקדשים חיישינן שמא נגעה בהם טומאה שלא בידיעתו - **מאי איכא למימר**?! והלא נטהרו השתילים אף מטומאה ודאית שעליהם, על ידי שנשתלו בקרקע. ושוב ליכא למיחש למידי.

דאתמר: היסח הדעת בתרומה ובקדשים - **רבי יוחנן אמר: פסול טומאה הוי**. ואף שלא נודע שנטמאו, כיון שלא שימרן חיישינן שנגעה בהם טומאה.

ורבי שמעון בן לקיש אמר: פסול הגוף הוי. ואינו משום סרך טומאה, אלא פסול בפני עצמו הוא. [774]

ואיכא בינייהו, דל**רבי יוחנן דאמר "פסול טומאה הוי"**, נמצא **שאם יבוא אליהו** ויעיד שלא נטמאה **ויטהרנה, שומעין לו**. ותחזור התרומה לכשרותה. דבכהאי גוונא שוב ליכא למיחש לטומאה.

ול**רבי שמעון בן לקיש דאמר "פסול הגוף הוי"**, נמצא **שאף אם יבוא אליהו ויטהרנה, אין שומעין לו!** כי אף אם יוסר כל ספק טומאה, עדיין פסולה היא.

[774] ולפי זה קשיא על מה דאיתא לעיל, דתרומה שספק נטמאה אסור לטמאה בידים. והלא מיד כשמסיח דעתו ממנו נפסלה, אף אם כלפי שמיא גליא דלא נטמאה. ולמה לא יהיה מותר לשורפה? **תוספות**.

איתיביה רבי יוחנן לרבי שמעון בן לקיש:

תניא: **רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא אומר**: **לול** [חלל] **קטן היה** ברצפת העזרה, **בין הכבש למזבח**. והיה **במערבו של הכבש**, כדי שיהיה סמוך למקום עשיית חטאת העוף שהוא בקרן מערבית דרומית. לפי **שלשם** [לאותו לול] **היו זורקין** את **פסולי חטאת העוף**, עד ש**תעובר צורתן** בלינה [שאחר שעובר עליהם לילה משתנה מראיתם]. ואחר כך, יהיו **יוצאין לבית השריפה**. לפי שאסור לשורפן קודם שתעבור צורתן, משום בזיון קדשים.

ומדקתני דטעונות עיבור צורה, בהכרח דלא איירי מחטאות עוף שנפסלו בפסול הגוף. שהרי קדשים שנפסלו בפסול הגוף, כגון טומאה או פיגול או נותר, נשרפים מיד, ואינם טעונים עיבור צורה. אלא ודאי מחטאות שנפסלו בפסול היסח הדעת איירי. [775]

ואסיק רבי יוחנן לקושייתו: **בשלמא אי אמרת** "היסח הדעת **פסול טומאה הוי**", לכך אינו נשרף מיד. שהרי אין בו טומאה ודאית, אלא חשש טומאה בעלמא. **ומשום הכי בעי עיבור צורה**, כדי לפוסלו בלינה. שאם לא כן, **שמא יבוא אליהו ויטהרנה**, ונמצא ששרף בחינם. ויש בזה משום בזיון קדשים.

אלא אי אמרת "היסח הדעת **פסול הגוף** הוי", **למה לי עיבור צורה**? ישרפו מיד.

דף לד:

והתנן: **זה הכלל** (תחילת העמוד) **כל שפסולו** של הקרבן הוא פסול ודאי **בגופו** של הבשר, **ישרף מיד!**

ואם אין פסולו בבשר אלא **בדם**, וכגון שנשפך הדם [ובלא זריקה אין ניתר הבשר בהקטרה ובאכילה], או ש**פסולו בבעלים**, כגון פסח שנטמאו בעליו ואין הוא ראוי לאוכלו - אף על פי שפסולים גמורים הם אלו, מיהו הואיל ואינם בבשר עצמו, אינם נשרפין, עד **שתעובר צורתן** בלינה. שעל ידי כך יפסלו בפסול הגוף דנותר. **ואז הם יוצאין לבית השריפה!**

אמר ליה ריש לקיש: **האי תנא** [דאמר שהיו זורקים את פסולי חטאת העוף ללול], **תנא דבי רבה בר אבוה הוא. דאמר**: **אפילו** בשר שנפסל **בפיגול**, שהוא פסול הגוף, **טעון עיבור צורה** [776]!

---

[775] וקשה, דלמא פסולי חטאת העוף, היינו חטאות שנפסל דמם או שמתו בעליהם. ומשום כן הם צריכים עיבור צורה. ויש לומר, דמכל מקום מקשה שפיר. שהרי מכיון שנזרקו ללול, שוב נפסלים בפסול היסח הדעת. ואי פסול הגוף הוי, ישרפו מיד. ולמה צריך להמתין בהם עד לבוקר. **תוספות**.

[776] וצריך עיון, דאכתי תקשה הא דתניא "בדם ובבעלים תעובר צורתו". ולמה לא ישרף מיד משום היסח הדעת? והרי כל שנפסל, הרי הוא מסיח דעתו ממנו. וצריך לומר, דסבירא לה לגמרא, דאף אחר שנפסל משום דם או

תו **איתיביה** רבי יוחנן לרבי שמעון בן לקיש: תנן: **נטמא או שנפסל הבשר** של הקדשים, **או** בשר קדשי קדשים **שיצא חוץ לקלעים** ונפסל בכך [שמחיצת קדשי קדשים היא חומת העזרה, והיינו "קלעים"], ועדיין הדם כשר לזריקה - **רבי אליעזר אומר**: **יזרוק** את הדם על גבי המזבח.

ורבי יהושע אומר: **לא יזרוק** את הדם! שאם אין הבשר ראוי להקטרה ולאכילה, הרי הוא כמו שאינו. ואין זורקים את הדם אלא אם כן ישנו לבשר.

ומודה רבי יהושע לרבי אליעזר, **שאם זרק** את הדם כשנטמא הבשר, בדיעבד **הורצה** הקרבן לבעליו. ואין צריך להביא אחר תחתיו! ובסמוך יבואר טעמיה.

קתני מיהת, "נטמא או נפסל". דמשמע פסול אחר חוץ מפסול טומאה. **מאי "נפסל"**? מאי **לאו**, נפסל **בהיסח הדעת**?

אי אמרת בשלמא, "היסח הדעת **פסול טומאה הוי**", משום הכי מודה רבי יהושע שהורצה בדיעבד. דהא **היינו דמשכחת לה**, **דמרצי ציץ** אף על טומאה ודאית. וכיון שמרצה הציץ על טומאת הבשר, שפיר חשיב כישנו לבשר. ומיהו לכתחלה לא יזרוק. משום דקסבר, אין הציץ מרצה אלא בדיעבד.

והא דמכשיר רבי אליעזר בדיעבד אם נפסל הבשר ב"יוצא", אינו משום ריצוי ציץ. שהרי אינו מרצה אלא על עוון טומאה. אלא דבפסול "יוצא" עדיין נחשב הבשר קיים, לענין דיעבד. לפי שאין פסולו מחמת עצמו, אלא מחמת חסרון מחיצת העזרה סביב הבשר. ופסול מחמת דבר אחר מיקרי [777].

אלא אי אמרת, "היסח הדעת **פסול הגוף הוי**", **אמאי הורצה** הדם בדיעבד, כשנפסל הבשר בפסול זה? והרי אין הציץ מרצה אלא על עוון הטומאה, כמבואר בפרק קמא.

ומשנינן: לא מפסול היסח הדעת איירי. אלא **מאי נפסל**? - **נפסל במגע טבול יום** [778]! שטבול יום פוסל את הקדשים.

ותמהינן: **אי הכי**, **היינו** פסול "**טמא**", וכבר קתני "נטמא".

בעלים, צריך עדיין שמירה מטומאה [שהרי גוף הבשר עדיין כשר, אלא שאין לו דם שיתירו]. ודוקא בזריקה ללול כתבו ה**תוספות** דחשיב היסח הדעת. **שפת אמת**.

[777] **רש"י**. **ותוספות** כתבו, דביוצא חשיב כ"יש בשר" בדיעבד, משום שהזריקה מועלת אף לבשר היוצא, להתירו מידי מעילה.

[778] וקשיא, הא כיון שנפסלו בטבול יום, ממילא אסח דעתיה מיניה. ואי פסול הגוף הוי, איך מהני תו ריצוי ציץ. ויש ליישב, דכיון דהיסח דעת זה בא מן הטומאה, ומהני ריצוי ציץ על הטומאה עצמה, ממילא מהני נמי להיסח הדעת. **מהרש"א**. ותירוצו צריך ביאור. דהא אין הטומאה אלא היכי תימצי להיסח הדעת. והוא פסול בפני עצמו, ואין לו קשר לפסול טומאה. ואפשר, דאף פסול היסח הדעת אינו אלא משום שמסיח דעתו לשומרו מן הטומאה. ודבר שאין שייך בו טומאה, אף פסול היסח הדעת לא שייך בו [וכן איתא ב**אחיעזר**, יורה דעה סימן א]. שהרי אין ממה לשומרו. ולפיכך, קדשים שנטמאו, וכבר לא שייך בהו תוספת בפסול הטומאה, שוב אין נוהג בהם פסול היסח הדעת. **קהלות יעקב**.

ומשנינן: **תרי גווני "טמא"** קתני. נטמא בטומאה גמורה, ונטמא בטבול יום.
כי סליק רבין מבבל לארץ ישראל, **אמרה להא שמעתיה** דרב ששת [דגידולי תרומה אסורים משום היסח הדעת], **קמיה דרבי ירמיה**.
ואמר רבי ירמיה: הני **בבלאי**, **טפשאי** הם. **ומשום דיתבי בארעא דחשוכא** [שבבל חשוכה, לפי שהיא עמוקה], **אמריתון שמעתתא דמחשכו!**
וכי לא שמיע לכו, **הא** דאמר **רבי שמעון בן לקיש משמיה דרבי אושעיא**: **מי החג** [שהוכנו לצורך נסוך המים] **שנטמאו**, ואי אפשר לשאוב מים אחרים במקומם [כגון שנטמאו בשבת שבתוך החג. שאי אפשר לילך בשבת ולשאוב מהשילוח, אלא מערב שבת היו מביאין אותו] - אפשר לטהרם על ידי השקה באמת המים שבעזרה. שבכך הם נעשים חיבור למקוה [779]. ומי מקוה אינם בני טומאה.
מיהו, דוקא אם נטמאו כשעדיין לא נתקדשו בקדושת הגוף [על ידי נתינתם בכלי שרת. או שקרא עליהם שם הקדש], **והשיקן**, **ואחר כך הקדישן**, הרי הם **טהורין**.
אבל אם **הקדישן**, ואחר כך נטמאו, **ואחר כך השיקן**, תו לא מהני להו השקה, והם **טמאים!**
וקאמר רבי ירמיה: **מכדי** השקת המים באמה שבעזרה, **כזריעה** בקרקע היא, וכמחוברים **נינהו**. ואם כן, **מה לי** אם **השיקן ואחר כך הקדישן**, דטהורים, **ומה לי הקדישן ואחר כך השיקן**, דטמאים? והלא משנזרעו המים בקרקע, שוב אינם מקבלים טומאה.
ומסיק רבי ירמיה: **אלמא**, **אין זריעה להקדש!** דמעלה עשו בהקדש, והחמירו במי קדשים, שלא תפרח טומאתם על ידי זריעתם בקרקע.
אם כן, **הכא** בשתילי תרומה טמאה, **נמי** החמירו בה. ואמרו, **אין זריעה** מועלת **לתרומה**, להתירה מאיסור אכילתה בטומאה, על אף שמעיקר הדין בטלה ממנה תורת אוכל.
יתיב רב דימי וקאמר לה להא שמעתא.
אמר ליה אביי: האם מה שהחמירו בקדשים שלא תועיל בהם זריעה לטהרם מטומאתם, דוקא **בהקדישן** על ידי נתינתם **בכלי** שרת **קאמר**. **אבל** אם הקדישן **בפה** וקרא עליהם שם הקדש, ועדיין לא נתנם בתוך כלי שרת, **לא עביד** להו **רבנן מעלה** זו?! לפי שאינם מתקדשים בקדושת פה, אלא בקדושת דמים. ואין בהם קדושת הגוף עד שינתנו בכלי שרת.

[779] וצריך עיון, אמאי מהני השקה? הלא אף זריעת שתילים טמאים אינה מטהרתם, אלא כשהשרישו. ובלאו הכי אינם נעשים מחוברים. ולמה במים אמרינן דחשיבי מחוברים בהשקה בעלמא. ואין לומר דהיינו משום שאף הם מקבלים דין מקוה. דלא כן הוא. שהרי להיעשות מקוה, צריכים הם חיבור כרוחב שפופרת הנוד. ואילו לטהרם מטומאתם, סגי בהשקה דטופח על מנת להטפיח. **קובץ שיעורים**. וצריך לומר, דזרעים לא נחשבים לחיבור בקרקע בלא השרשה. דכמאן דמנח בכדא דמי. אבל מים מתחברים למי מקוה בהשקה בלבד. **קהלות יעקב**.

או דלמא, אף אם הקדישן **בפה** בלבד, **נמי עבוד** בהו **רבנן מעלה** זו.
אמר ליה רב דימי: שאלה זו, **לא שמעתי** את פתרונה. אבל בשאלה אחרת שהיא **כיוצא בה**, **שמעתי** תשובה.
דאמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: **ענבים שנטמאו** - אם דרכן, המשקין היוצאים מהם טהורים! ואין הענבים מטמאים אותם במגעם. ולקמן יתבאר.
וכן הוא בחולין. אבל לא בהקדש. לפיכך, אם **דרכן ואחר כך הקדישן** למשקין, הרי הם **טהורין!** שהרי בזמן מגעם בענבים, היו עדיין חולין.
אבל אם **הקדישן** לענבים **ואחר כך דרכן**, אף אם דרכן בפחות מביצה, הרי המשקין **טמאין!** ואף זו היא מעלה בקדשים. ואף שהמשקין מיפקד פקידי בפרי, ואינם חיבור לו, החמירו בהם לומר שהמשקין נטמאים יחד עם הפרי בעודם בתוכו, על אף דמן הדין אין הם חיבור עמו כגוף אחד [780].
וקא סליק אדעתיה דרב דימי, דבמקדיש את היין לנסכים איירי. ולכן הוכיח ואמר: **והא ענבים**, דקדושים **בקדושת פה נינהו**. שהרי אף אם ינתנו בכלי שרת לא יתקדשו בקדושת הגוף. לפי שהם עצמן אינם קרבים, ואינם ראויים להנתן בכלי שרת. וקיימא לן, "אין כלי שרת מקדש אלא דבר הראוי לו". **ואפילו הכי עבוד** בהו בענבי ההקדש **רבנן מעלה** זו, שהמשקין שבהם נטמאים יחד עמם. אלמא, מעלת קדשים נוהגת אף בהקדש פה בלבד.
אמר רב יוסף: מ**ענבים קא אמרת** להוכיח כן? הא לא מוכח מידי. משום **דהכא**, **בענבים של תרומה עסקינן**, ולא בקדשים. שאף בתרומה עשו מעלה זו, כמו שעשו בקדשים. ושאני ענבי תרומה, משום **דקדושת פה דידהו**, **כקדושת כלי** שרת של קדשים **דמיא**. שהרי על ידי פה חלה לגמרי קדושת הגוף של תרומה. הלכך עבוד בהו רבנן מעלה. **אבל הני** קדשים, **דבעי כלי** שרת כדי להתקדש בקדושת הגוף, דלמא **ב**קדושת **פה** גרידא **לא עבוד רבנן מעלה**.
והדרינן לפרש דברי רבי יוחנן, דאמר: דרכן ואחר כך הקדישן - טהורים!
והוינן בה: וכי "**דרכן**" **ואפילו טובא** [הרבה יחד], **נמי** טהורין המשקין? אם כן קשיא. **ומי אמר רבי יוחנן הכי**? **והאמר רבי יוחנן**: **ענבים שנטמאו**, **דורכן פחות פחות מכביצה**. ודוקא בכהאי גוונא הם טהורים. לפי שאין האוכל מטמא אחרים בפחות מכביצה. אבל אם דרכן הרבה יחד, נטמאים המשקין ביציאתם, מחמת מגעם בענבים.

[780] ומעתה שוב אין אנו צריכים שינויא דלעיל [לג ב], דתרומת תותים ורמונים לא חזיא למידי, משום תקלה. אלא דבהקדישן ולבסוף דרכן, החמירו חכמים שיטמאו המשקים עם הפרי, אף דמיפקד פקידי. **מהרש"א**.

ומשנינן: **אי בעית אימא**, **הכא נמי** קאמר. דאם דרכן **בפחות מכביצה** ואחר כך הקדישן, טהורין.

ואיבעית אימא: לעולם, אף אם דרכן הרבה יחד מטהר רבי יוחנן. אלא **התם** דמצריך לדרוך בפחות מכביצה, איירי בענבים **דנגעו להו בראשון** לטומאה. **דהוו להו אינהו** [הענבים], **שני** לטומאה. לפיכך הם מטמאים את המשקין הנוגעין בהם ביציאתם. שהמשקין נטמאים אף על ידי שני לטומאה, ונעשים מחמתו ראשון לטומאה. כדקיימא לן "כל הפוסל את התרומה מטמא את המשקין להיות תחלה". והשני מטמא את התרומה. ולכך הוא עושה את המשקה ראשון לטומאה.

אבל **הכא**, איירי בענבים **דנגעו בשני** לטומאה, **דהוו להו שלישי** לטומאה. לפיכך אין הם מטמאים את המשקין היוצאים. שאין שלישי מטמא את המשקין. שהרי אף אינו פוסל את התרומה.

אמר רבא: **אף אנן נמי תנינא**, דעבוד רבנן מעלה בקדשים, ואף בהקדש פה. דתניא: כתיב במי חטאת "**ונתן עליו מים חיים אל כלי**". ודרשינן, **שתהא חיותן** של מים **בכלי**. שצריך שיתמלאו המים מן המעין, באותו כלי שלבסוף נותנים בו את אפר הפרה. ולא ישאבם בכלי אחר, ואחר כך יערם לכלי שנותן בו את אפר הפרה.

והוינן בה: הא כתיב "**ונתן** עליו מים חיים". דמשמע, שלא בעינן שיתמלא הכלי מן המעין מאליו, אלא מהני אף אם נוטלים מים מן המעין ונותנים בו. **אלמא** מי חטאת כשרים, אף כש**תלושין נינהו**[781]! ואמאי אין לערות מכלי לכלי?

דף לה.

אלא מעלה בעלמא הוא דעשו חכמים במי חטאת, שתהא חיותן בכלי. ואין זה מן התורה. ולאו דרשה גמורה היא, אלא אסמכתא בעלמא.

ו**הכא נמי** גבי שתילים טמאים שנזרעו, **מעלה** היא בתרומה, שאין הזריעה מטהרתם.

אמר רב שימי בר אשי: **אף אנן נמי תנינא**, דמעלה יש בקדשים אף מן התורה. דתנן: טמא ש**טבל ועלה** מטומאתו, **אוכל במעשר** שני מידי! אבל עדיין אינו אוכל בתרומה. דעד הלילה הוא קרוי "טבול יום". וילפינן ליה מיולדת בתוך ימי טהרתה, שאינה אוכלת בתרומה. וכן פוסלת את התרומה במגעה. כדכתיב "בכל קודש לא תגע". ואף היא כטבולת יום ארוך דמיא.

משה**עריב שמשו** [ברדת הלילה] הרי הוא **אוכל** אף **בתרומה**!

[781] **רש"י**. ו**תוספות** כתבו על פירושו, דדחוק הוא. ופירשו, דכשהמים בתוך הכלי ועדיין הכלי בתוך המעין, אף על פי שעדיין מחוברים הם למעין, הרי הם מקבלים טומאה. דמדקרי בהו "ונתן", משמע דדינם כתלושים לענין קבלת טומאה. והיינו מעלה דקדשים, שמקבלים טומאה אף שהם מחוברים. ויעוין ב**רבינו חננאל**.

ודייקינן: **בתרומה, אין** [אוכל]. ואף טמא שחייב כפרה, כגון זב ויולדת, אוכל בהערב השמש.

אבל **בקדשים לא** אוכל אף בלילה, עד שיביא את קרבנותיו.

ואמאי? והרי **טהור הוא** אף קודם הבאת קרבנותיו. **אלא מעלה** עשתה התורה בקדשים שמחוסר כפורים אינו אוכל בם. **והכא נמי** בתרומה טמאה שנזרעה, עשו חכמים **מעלה** ואסרוה באכילה.

אמר רב אשי: אף אנן נמי תנינא, דמעלה עשתה תורה בקדשים. דתניא: כתיב בקדשים, "והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף, **והבשר** כל טהור יאכל בשר". ודרשינן מוי"ו יתירא ד"והבשר", **לרבות עצים ולבונה** של קדשים! שאף הם מקבלים טומאת אוכלין.

והוינן בה: וכי **עצים ולבונה בני איטמויי נינהו**? והא אין בהם תורת אוכל.

אלא מעלה ישנה בקדשים. שאף אם אינם אוכל, הרי הם מקבלים טומאה, משום חיבת הקודש.

והכא נמי בתרומה, **מעלה** עשו חכמים, שאין הזריעה מטהרתה.

מתניתין:

בלילה הראשון של פסח ישנו חיוב עשה באכילת מצה. כדכתיב "בערב תאכלו מצות". וצריכה המצה להיות עשויה מקמח של אחד מחמשת מיני דגן. וקא מפרש ואזיל אלו הם.

א. **אלו דברים שאדם יוצא** במצה העשויה מקמח שלהם **ידי חובתו, ב**לילה הראשון של **פסח: בחטים. בשעורים. בכוסמין. ובשיפון. ובשיבולת שועל** [782]! ובגמרא יבואר טעמא.

ב. ואין יוצאין אלא במצה המותרת באכילה. אבל מצה האסורה באכילה, אין יוצאין בה. כדילפינן לקמן, מדכתיב "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות". דבר שחייבים על חימוצו משום איסור חמץ, יוצאים בו ידי מצה. אבל דבר שהוא אסור מחמת איסור אחר, אין יוצאים בו ידי מצה [783].

---

[782] **ובירושלמי** איתא: כתיב "ושם חטה שורה ושעורה נסמן וכוסמת גבולתו". "חטה", אלו החטים. "שורה", אלו שבולת שועל. ולמה נקרא שמו "שורה"? - שהיא עשויה כשורה. "שעורה", זה שעורה, "כוסמת", זה כוסמין. "גבולתו" - עד כאן גבולתו של לחם מצה !

[783] מיהו למסקנת הגמרא, אין טעם זה אלא לרבי שמעון. אבל לדידן, טעמא דאין יוצאים הוא משום מצה הבאה בעבירה [ויעוין להלן בעמוד ב הערה 13]. ונראה מדברי **רש"י**, כדכתב **המאירי** לקמן, דקיימא לן כרבינא דנקט טעם זה אף לדידן. **קובץ שיעורים**.

ויוצאין ידי חובת אכילת מצה במצה של **דמאי**! והתבואה הנלקחת מעם הארץ, נקראת "דמאי". שהוא נוטריקון של "דא מאי"?! כלומר, ספק מעושרת היא, ספק אינה מעושרת. ומן התורה אינה מחויבת במעשר. משום דסמכינן על כך, שרוב עמי הארץ מעשרין. וחכמים חייבו להפריש ממנה מעשר מספק.

ואשמועינן מתניתין, דאם אכל מצה של דמאי בלא שהפריש ממנה מעשר, יצא ידי חובה.

וכן יוצאים הכל ידי חובת מצה, **במצה** של **מעשר ראשון** של הלוי, **שכבר נטלה תרומתו** [תרומת מעשר שלו]! שהלוי מפריש מעשר מן המעשר ונותנו לכהן. ועד שלא הפריש, אסור המעשר כדין טבל. אבל משהפרישו, מותר המעשר אף לזרים.

וכן יוצאים הכל **במצה** של **מעשר שני והקדש שנפדו**! שמעשר שני אסור באכילה מחוץ לירושלים. וכן הקדש אסור באכילה. אבל על ידי שפודין אותם על דבר אחר, מתחללת קדושתם ונתפסת על הדבר ההוא.

ומאחר דכבר חולין גמורים הם, יוצאים בהם בפסח.

והכהנים יוצאים אף **במצה** של **חלה ובמצה** של **תרומה**! ודוקא כהנים, לפי שניתנה להם לאכילה. אבל ישראל שאסור באכילתה, אין יוצא בה.

ג. **אבל לא** יוצאים ידי חובה **במצה טבל**! שהרי הוא אסור באכילה.

ולא יוצאים **במצה** של **מעשר ראשון שלא נטלה תרומתו**! לפי שהוא טבל גמור, ואסור לכל באכילה.

ולא יוצאים **במעשר שני** חוץ לירושלים, **ובהקדש** [784], כל זמן **שלא נפדו**! שהרי הם אסורים באכילה.

ד. המקריב קרבן תודה, הרי הוא מביא עמה ארבעים לחמים מד' מינים. עשרה מכל מין. ג' מיני מצה, חלות, רקיקים, ורבוכה. ומין רביעי, לחם חמץ.

וכן נזיר ביום מלאת ימי נזרו, מביא על קרבן שלמיו שלשים לחמים מג' מינים. מצות, חלות, ורקיקים. עשרה מכל מין. וכולם עשויים מצה בלא חימוץ.

חלות התודה ורקיקי נזיר - אם **עשאן לעצמו**, לשם חובת קרבנו, **אין** הוא **יוצא בהן** ידי חובת מצה בפסח! ואפילו אם עדיין לא קרא עליהם שם לחמי תודה, ולא שחט עליהן את הזבח, אינו יוצא בהן.

[784] ולכאורה משמע דטעם הקדש הוא מחמת איסור מעילה שבו, וכשאר הדינים השנויים במשנתנו. וצריך עיון, דתיפוק ליה משום דאינו שלו. ולקמן איתא דבעינן מצה שלכם. **קובץ שיעורים**. ויעוין שם שכתב כמה חילוקים בין שני הפסולים הללו.

אבל אם **עשאן** כדי **למכור** אותם בשוק לאחרים שנתחייבו בתודה או בקרבנות נזיר, **יוצאין בהן** ידי חובה בפסח! וטעמא יבואר בגמרא.

גמרא:

שנינו במתניתין: אלו דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח: בחטים. בשעורים. בכוסמין. ובשיפון. ובשיבולת שועל!

תנא: **כוסמין** הם **מין חיטין**. **שיבולת שועל ושיפון** הם **מין שעורין** [785]! ונפקא מינה, לענין תרומה [787]. דקיימא לן: אין תורמין ממין על שאינו מינו [786]. אבל תורמים מכוסמין על חיטין, ומשיבולת שועל ושיפון על שעורים, לפי שהם מינן [788].

ומפרשינן: "**כוסמין**", היינו "**גולבא**".

"**שיפון**", היינו "**דישרא**".

"**שיבולת שועל**", היינו "**שבילי תעלא**"! שהשיבולת שלה עשויה כעין זנב שועל. ו"תעלא" הוא תרגום של שועל.

ודייקינן: **הני** חמשה מינין, **אין** [יוצאים בהם בפסח]. אבל **אורז ודוחן לא** ממין דגן הם, ואין יוצאים בהם.

והוינן בה: **מנהני מילי**, דדוקא באלו יוצאים ידי חובת מצה?

אמר רבי שמעון בן לקיש, **וכן תנא דבי רבי ישמעאל**, **וכן תנא דבי רבי אליעזר בן יעקב**: **אמר קרא**, "**לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות**". ודרשינן, **דברים הבאים לידי חימוץ**, **אדם יוצא בהן ידי חובתו** באכילת **מצה**. והיינו דוקא חמשת מיני

---

[785] יש מקשין, הא תנן בחלה, החטה אינה מצטרפת עם כל המינין האלו, חוץ מן הכוסמין. והשעורה מצטרפת עם כולם חוץ מן החיטים. אלמא, כוסמין נמי מצטרפי לשעורים. ואומר **ר"י**, דקאמר הכא, דכוסמין הם גם מין חיטים. וכל שכן דאף מין שעורים הם. **תוספות**.

[786] **והריטב"א** כתב בשם **הרא"ה**, דלענין מצה איתמר. שאם אכל חצי כזית מחיטין וחצי כזית מכוסמין, מין אחד הם, ומצטרפים. וכבר דחו **תוספות** במנחות [ע א] פירוש זה. דהא לא בעינן מין אחד לצאת ידי מצה, כשם דלאיסור חמץ מצטרפין כמה מינין זה עם זה לכזית. וכן איתא להדיא במנחות עה ב.

[787] **רש"י**. וה**תוספות שאנץ** הוכיחו שלא כדבריו, מהא דקתני בפרק ב דתרומות, "כל שהוא כלאים זה עם זה, אין תורמין מזה על זה". ומריש כלאים משמע, דשעורים ושיפון הם כלאים זה בזה. ואם כן, אף לענין תרומה חשיבי כשני מינים. אלא בהכרח דהכא לענין חלה איתמר. ושאני חלה מתרומה. דכיון שעיסותיהן דומות זו לזו, סגי במה שמחברם והן נושכות זו לזו. וכמו שמצינו שבלילתם יחד מצרפת אף בחיטים ושעורים. **ור"י** אומר, דממנחות מוכח, דלענין חלה נשנתה ברייתא זו. שאם נילוש כל מין לחוד, ואחר כך חיברם, אין מצטרפים זה עם זה להשלים שיעור חלה. אלא רק עם מינו. אבל אם לש מתחלה כמה מינים יחד, הרי הם מצטרפים זה לזה. **תוספות** בשם **הירושלמי**.

[788] מיהו נראה דקאי גם אמתניתין. דאי לאו דכולם הם מין חיטים או שעורים, לא היו יוצאים בהם ידי חובת מצה. דהא "לחם" בעינן. ולא מצינו שקרויים "לחם" אלא חטה ושעורה בלבד. כדכתיב "ארץ חטה ושעורה וגו'", וכתיב בתרה "ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה **לחם**", וכדאיתא במנחות. ואף דלקמן יליף לה בהיקשא מחמץ, מכל מקום אין מקרא יוצא מידי פשוטו. ותרתי בעינן. גם שיקרא "לחם", וגם שיהיה שייך בו חימוץ. **פני יהושע**.

דגן. **יצאו אלו** [אורז ודוחן], **שאין** הם **באין** לעולם **לידי חימוץ**. **אלא** אם משהים אותם, הם באים **לידי סרחון**.[789]

מתניתין דלא כרבי יוחנן בן נורי. שהרי מדברי המשנה מוכח דאורז אינו בא לידי חימוץ, כאמור. ואילו רבי יוחנן בן נורי הוא **דאמר**: **אורז מין דגן הוא**. **וחייבין על** אכילתו בפסח **בחימוצו**, **כרת**. ולפיכך, **אדם יוצא בו ידי חובתו** באכילת מצה **בפסח**! שהרי כל שבא לידי חימוץ, יוצאין בו ידי מצה, כאמור.

דתניא: **רבי יוחנן בן נורי אוסר** בפסח תבשיל של **אורז ודוחן**, **מפני שהוא קרוב להחמיץ**! אלמא, אורז ודוחן באים לידי חימוץ. הלכך אף יוצאים בהם ידי מצה.

איבעיא להו: הא דקאמר רבי יוחנן בן נורי "מפני **שקרוב להחמיץ**", האם כוונתו לכך **דקדים ומחמיץ**?! שהוא ממהר להחמיץ עוד יותר מחמשת מיני דגן.

או דלמא, "**קרוב להחמיץ**" **הוי**. כלומר, הרי הוא קרוב להיות חמץ. אבל **חמץ גמור לא הוי**! ולפיכך, אין חייבים כרת על אכילתו במזיד, ולא קרבן על שגגתו.

ופשטינן: **תא שמע**, **דתניא**: **אמר רבי יוחנן בן נורי**: **אורז מין דגן הוא**, **וחייבין על חימוצו כרת**. ולפיכך, **אדם יוצא בו ידי חובתו בפסח**! אלמא, ממהר הוא להחמיץ, וחמץ גמור הוא. וחייבים עליו כרת וקרבן.

וכן היה רבי יוחנן בן נורי אומר: **קרמית** [מין זרע] **חייבת בחלה**! לפי שמין דגן היא. שאין חיוב חלה נוהג אלא במין דגן. דהא כתיב בה "מלחם הארץ". וגמרינן בגזירה שוה "לחם" "לחם" ממצה, דכתיב בה "לחם עני". וכשם שאין יוצאין ידי מצה אלא במיני דגן הבאים לידי חימוץ, אף חיוב חלה אינו אלא בדגן. וקאמר, דאף קרמית היא בכלל דגן.

והוינן בה: **מאי** "**קרמית**"?

אמר אביי: היינו זרע הקרוי "**שיצניתא**".

ושוב הוינן: **מאי** "**שיצניתא**"?

אמר רב פפא: **שיצניתא** הוא זרע **דמישתכחא** [המצוי] **ביני כלניתא**! והיינו "קצח" [קימל]. שהוא עגול כעין דוחן וצבעו שחור.

אמר רבה בר בר חנה, **אמר ריש לקיש**: **עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש**, ולא נתן בה

[789] וכתב **מהר"ם חלאווה** בשם חכמי הצרפתים, דלא ממעט אלא אורז ודוחן, שבאים לידי סרחון. אבל שאר מינים אסורים. וכלל נתנו בדבריהם. כל שנתפח בבישולו, אסור לבשלו בפסח. דקצת חימוץ יש בו. ודחה דבריהם. **והראב"ד** בפרק ה הלכה א כתב: אין זה דבר פשוט. ולא הכל מודים בו. דנהי דאין עושין חמץ גמור, ואין חייבין על חימוצו כרת, אבל נוקשה מיהת הוי, ואסור! ובהלכה ההיא איירי הרמב"ם מקטניות. אלא שמדברי **המגיד משנה** שם נראה, דבטעות נכתבה ההשגה שם. ולא קאי אלא על הלכה שאחריה, האמורה במי פירות. אבל מה**מגדול עוז** נראה, דאקטניות קאי. וכן הוא **בחק יעקב**. **והגהות מיימוניות** כתב בשם **הסמ"ק**, שיש אוסרים אורז וכל מיני קטניות, משום דאתו לאיחלופי בדייסה, שאף היא מעשה קדירה כמותם. או משום שתבואה מתערבת בהם.

מים [790], **אין חייבין על חימוצה כרת**! והטעם יבואר בסמוך.

יתיב רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע, קמיה דרב אידי בר אבין. ויתיב רב אידי בר אבין וקא מנמנם.

אמר ליה רב הונא דרב יהושע לרב פפא בפניו: **מאי טעמא דריש לקיש**, דפטר עיסה זו מכרת? **אמר ליה** רב פפא: משום דאמר קרא, "**לא תאכל עליו חמץ** שבעת ימים תאכל עליו מצות". דוקא **דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו במצה** כשלא החמיצו, אם החמיצו **חייבין על חימוצו כרת. והאי** עיסה שנילושה במי פירות, **הואיל ואין אדם יוצא בה ידי חובתו** במצה [כשלא החמיצה] - משום **דהויא ליה מצה עשירה**, ובעינן מצה שהיא "לחם עוני" - הלכך אף **אין חייבין על חימוצה כרת**.

איתיביה רב הונא בריה דרב יהושע לרב פפא: והתניא: **המחהו** [המיס את הלחם] ועשאו כמשקה, **וגמעו** בפסח - **אם** לחם **חמץ הוא**, הרי הוא **ענוש כרת**! שחייבה התורה על מאכלות אסורים, אף בדרך שתיה. ומרבינן לה, מדכתיב גבי חלב, "ונכרתה הנפש האוכלת מעמיה". "נפש" - לרבות את השותה!

אבל **אם** לחם **מצה הוא, אין אדם יוצא ידי חובתו בפסח** כששותהו! משום דלא אכלו כדרך אכילה [791]. ובמצה בעינן אכילה. כדכתיב "תאכלו מצות".

ואסיק רב הונא לקושייתו: **והא הכא, דאין אדם יוצא ידי חובתו בפסח** דרך שתיה, **ואפילו הכי חייבין על** שתיית הלחם ב**חימוצו כרת** [792]! אלמא, אף דברים שאין יוצאין בהם ידי חובת מצה, חייבים עליהם בחימוצם כרת [793].

---

[790] **רש"י**. ובפשטות נראה דבדוקא כתב כן. אבל אם נתן גם מים, איכא אף כרת [למאי דמסקינן דטעמא דריש לקיש הוא, משום דמי פירות אין מחמיצין]. אך אי אפשר לומר כן. דאם כן, איך סליק אדעתין, דאין בה כרת משום דאין יוצאים בה ידי מצה? והרי אף אם נתן בה מים אין יוצאים בה ידי מצה, דהא מצה עשירה הוי. לכך נראה לומר, דאף לשיטת **רש"י** ליכא כרת אף בנתן מים. ומה שפירש **רש"י** דאיירי בלא נתינת מים, לרבותא נקט כן. דאף בכהאי גוונא, דוקא כרת הוא דליכא. אבל איסור נוקשה איכא. **פני יהושע** ויעוין **בשפת אמת** שדחה ראייתו. דשפיר יש לומר, דאם נתן בה מים, הרי היא ראויה לצאת בה לולא השמן והיין. ולענין חיוב כרת נימא, דל מהכא את היין והשמן. ואין סברה לומר, שמחמת שהוסיף אותם יפטר מחיוב כרת.

[791] **רש"י**. ומזה יש לפשוט את ספיקו של **המשנה למלך** בפרק ה מיסודי התורה הלכה ח. שנסתפק אם אף במצות אכילה בעינן דרך אכילה. אלא בחולין שם איתא, דאין יוצאים בה משום דלאו "לחם עוני" היא. וכבר כתבו **התוספות** שם, דהוי מצי למימר, דאכילה כתיב בה. **רש"ש**. [מיהו, הא לא קשיא, למה לא נקט רש"י את טעם הגמרא התם. משום דמזה ודאי לא הוה קשיא מידי, למה חייבים עליו כרת. שהרי אף דהוקש חמץ למצה, ודאי לא בעינן דיהיה החמץ "לחם עוני", כדי שיהיה בו כרת. ויעוין **בשפת אמת**].

[792] צריך עיון. הא ריש לקיש איירי, כשמיד בתחלת חימוצה אינה ראויה לצאת בה ידי מצה. דאז לא חייל בה חיוב כרת דחמץ. אבל אם בשעה שנתחמצה היתה ראויה לצאת בה, כבר חל בה חיוב כרת. ומה בכך שאחר כך אוכלה באופן שאין יוצאים בה. **אחיעזר**, חלק ג סימן ז. עוד הקשה **מלא הרועים**, אי משום דלאו דרך אכילה הוא, הרי אין זה חסרון בגוף המצה, אלא במעשה האכילה. ולענין זה לא מצינו שהוקש חמץ למצה.

[793] ואף דלית ליה לרב הונא בריה דרבי יהושע הך היקשא דחמץ למצה, אבל מודה דמקשינן מצה לחמץ. **מלחמות ה'**. ולכאורה מוכרח כן, מהא דאין יוצאין באורז ודוחן. דטעמא משום דאין חייבים על חימוצו. אלא דצריך עיון, הא לעיל כח ב, רבי שמעון מקיש אף חמץ למצה. ולולא דברי **הרמב"ן**, היה נראה ליישב על פי מה

תוך כדי כך, **איתער בהו** [התעורר מנמנומו] **רב אידי בר אבין**, **ואמר להו**: **דרדקי** [בחורים שלא הגיעו לסברה]! לא משום היקש זה פטר ריש לקיש את העיסה שנילושה ביין ושמן מכרת. אלא היינו טעמא דריש לקיש, **משום דהוו להו** יין ושמן ודבש,

דף לה:

מי פירות. (תחילת העמוד) **ומי פירות אין מחמיצין** [794]!

שנינו במתניתין: **ויוצאין בדמאי ובמעשר וכו'**!

והוינן בה: ואמאי יוצא **בדמאי**? **הא לא חזי ליה** לאכילה! שהרי חכמים אסרוהו באכילה. וקיימא לן, כל דבר שחייבין על חימוצו משום איסור אחר מלבד איסור חמץ, אין יוצאים בו ידי חובת מצה [795].

ומשנינן: כיון דאין איסור דמאי אלא חומרא דרבנן [שהרי רוב עמי הארץ מעשרין], לא אסרוהו חכמים אלא לעשיר. אבל עני מותר בו. **וכיון דאי בעי מפקר ליה לנכסיה**, **הוי עני**, ושוב הוא **אוכל דמאי**, **השתא נמי** מיקרי דהדמאי **חזי ליה** לאכילה! משום שעל ידי הפקר הוא ראוי לו. וכיון שבידו להביא את הדמאי למצב שלא יהיה בו אלא איסור חמץ בלבד, הרי הוא יוצא בו ידי חובת מצה [796].

והעני מותר בדמאי, **כדתנן**: **מאכילין את העניים דמאי** [797] . וכן מאכילין **את האכסניא** [חילות מלכי ישראל [798], המגינים מפני האויבים, וישראלים הם. ומוטל על בני העיירות

שכתב ה**לחם משנה** בפרק ו מהלכות חמץ ומצה, דמצה הוקשה לחמץ דוקא לענין המין. שיוצאים דוקא במין ששייך בו חימוץ. ולכך לית ליה לרב הונא הך היקשא דריש לקיש במי פירות. שהרי יוצאים במין זה. אלא שנילוש באופן שאין יוצאים בו. **בית הלוי**, חלק א סימן כו.

[794] ודוקא חימוץ גמור שחייבים עליו כרת אינן מחמיצין. אבל לאו אית ביה. דחמץ נוקשה מיהו הם עושים. **רש"י** [לקמן לו א]. והקשו **תוספות**, הא לקמן [מ א] מסקינן, דמי פירות אין מחמיצין כלל, ולכתחלה שרי. לכך פירש **רבינו תם**, דאין מחמיצים כלל. והא דקאמר לקמן, דחמץ נוקשה מיהא הוי, איירי כשלש במי פירות עם מים יחד. ויעוין ב**תוספות** במנחות נד א, שכתבו ליישב את שיטת רש"י מכל קושיותיהם כאן.

[795] ואיירי ביש לו מצה אחרת. דאם לא כן, אפשר דאפילו בטבל גמור יוצא. משום דעשה דוחה לא תעשה [ויעוין בהערה 10, בשם **רבינו דוד**]. ואף לדרשה המובאת להלן, דכל שיש בחימוצו משום איסור אחר אין יוצאים בו, מכל מקום לא הוי מקשינן מידי מדמאי. שהרי מצינו בכמה מקומות, שלא העמידו חכמים דבריהם לדחות עשה דאורייתא. **פני יהושע**.

[796] ומסופק **ר"י**, האם דוקא דיעבד יוצא במצת דמאי, אבל לכתחלה לא. ואף דאי בעי מפקר לנכסיה, מכל מקום עדיין לא הפקירם. או דיוצאים אף לכתחלה. משום דאכילת מצה נקרא אכילת עניות [כדכתיב בה "חלם עוני"]. וסגי בכך דלעניים היא ראויה. **תוספות**. ודיעבד פירושו, שאם כבר אכל יצא ידי חובה. ואין צריך לאכול שוב. **פני יהושע**. ויעוין ב**שפת אמת** שנתקשה בצד הראשון. דממה נפשך, אם אכתי חשיב איסור, אמאי יצא בדיעבד. וה**מלוא הרועים** פירש בכונתם, דלא מהני "הואיל" לקולא, אלא בדיעבד.

[797] ו**הירושלמי** פירש, דמותר לתת לעני דמאי, אבל העני עצמו חייב לעשר. אבל בתלמוד שלנו מסיק, שמותר לו לאכול דמאי, ואין צריך לעשר. **שנות אליהו**, דמאי פרק ג משנה א. וגם מסוגיין מוכח כן.

[798] ו**בירושלמי** איתא, דאיירי באכסניה של נכרים, שמוטל על הישראל לפרנסם. ואף שטבל ודאי אסור להאכילן, משום שהוא פורע חובו בממון כהן, בדמאי הקלו. **תוספות**, ברכות מז. ודוקא לאכסניה מותר, לפי שאין מחויב ליתן להם אלא מפני דרכי שלום. אבל לפרוע חובו לישראל בדמאי אסור. **שנות אליהו**. ויעוין ב**תוספות רבי עקיבא איגר** שם שכתב, דלא אתי שפיר לשיטות הפוסקים, דבדמאי אין מעורב ממונו של כהן. ומותר למכור לו את

חיוב מזונותיהם] **דמאי**! שכיון שאינם נמצאים במקום מגוריהם, דינם כעניים המותרים בדמאי.

ואמר רב הונא: **תנא**: **בית שמאי אומרים**: **אין מאכילין את העניים דמאי**. ואין מאכילין **את האכסניא דמאי**!

ובית הלל אומרים: **מאכילין** את העניים ואת האכסניא בדמאי!

שנינו במתניתין: ויוצאין ב**מעשר ראשון שנטלה תרומתו וכו**'!

והוינן בה: והלא **פשיטא** הוא דיוצאין בו. דהא **כיון שנטלה תרומתו** [תרומת מעשר שלו], הרי **חולין** גמור **הוי**. ומאי אתא מתניתין לאשמועינן?

ומשנינן: **לא צריכא** לאשמועינן, אלא במעשר ראשון **שהקדימו בשבלים**, קודם שנתמרחו!

שאין התבואה נאסרת באיסור טבל עד גמר מלאכתה, שהוא המירוח בגורן. מיהו, אם תרם ועישר ממנה קודם גמר מלאכה, חלים התרומות והמעשרות.

ותבואה שכבר נגמרה מלאכתה, חייב קודם להפריש ממנה תרומה גדולה. דהא רחמנא קרייה "ראשית". ואחר כך הוא מפריש מן הנותר, מעשר ראשון. ואחר כך מפריש מן המעשר, תרומת מעשר.

אבל אם עדיין לא נגמרה מלאכתה [שעדיין לא נקבעה לטבל], מותר לו להקדים את המעשר לתרומה גדולה. ועל ידי כך מרויח הלוי את חלק האחד מחמישים שבמעשר. שאילו היה מקדים לתרום תרומה גדולה שהיא אחד מחמישים, היה תורם אף מהחלק המיועד להיות מעשר. והשתא שהקדים את המעשר, אותו מעשר פטור מתרומה גדולה. ואינו חייב אלא בתרומת מעשר.

ובהכי אייתי מתניתין. ואשמועינן, דכיון שהקדים לעשר קודם מירוח, **ונטלה הימנו** [מהמעשר] **תרומת מעשר**, הרי הוא מותר באכילה. ואף על פי **שלא נטלה הימנו תרומה גדולה**. **וכ**דינא **דרבי אבהו**.

דאמר רבי אבהו אמר רבי שמעון בן לקיש: **מעשר ראשון שהקדימו בשבלים**, **פטור מתרומה גדולה**. **שנאמר במעשר** ראשון "**והרמותם ממנו תרומת ה**', **מעשר מן המעשר**".

דהיינו חיוב תרומת מעשר, שהלוי תורמה ונותנה לכהן. ודרשינן, רק "**מעשר מן המעשר**" **אמרתי לך** להפריש ממנו. **ולא** חייבתי גם בהפרשת **תרומה גדולה** מן המעשר,

---

תרומת הדמאי בדמים. ולא גזרו חכמים אלא רק לאוסרו באכילה. אולם למה שפירשו ה**תוספות** בעירובין יז, דקא משמע לן שמותר להנות מהדמאי על ידי נתינתו לאכסניה אף שטבל גמור אסור בהנאה של כילוי, אתי שפיר.

וגם **בתרומת מעשר מן המעשר**.[799]

אמר ליה רב פפא לאביי: **אלא מעתה**, **אפילו הקדימו** למעשר ראשון **בכרי** [לאחר שנתמרחה התבואה ונקבעה לתרומה] לפני שהפריש תרומה, **נמי ליפטר** אותו מעשר מן התרומה. דהא ממעטינן מהאי קרא, דהמעשר פטור מן התרומה.

אמר ליה אביי: **עליך** [על שאלתך זו] **אמר קרא**: "**מכל מתנותיכם תרימו את כל תרומת ה'**"! משמע, אף ממתנת המעשר תרימו תרומה גדולה.

והוינן בה: **ומה ראית** להעמיד את הכתוב הפוטר מתרומה גדולה במעשר שהקדימו בשבלין, ואת הכתוב המחייב בתרומה גדולה במעשר שהקדימו בכרי[800]? ומשנינן: **האי** מעשר שהקדימו בכרי, מסתבר טפי לחייבו בתרומה גדולה. דהא **אידגן** [נתמרח ונגמרה מלאכתו]! וכבר נקבע בטבל לענין תרומה. וכיון שכבר נתחייב בה, שוב אינו נפטר. אבל **האי** מעשר שהקדימו בשבלין, עדיין **לא אידגן**! וכיון דבזמן שנעשה מעשר אכתי לא היה טבול לתרומה, מסתבר לפוטרו מתרומה.

שנינו במתניתין: ויוצאין **במעשר שני והקדש שנפדו**!

והוינן בה: **פשיטא** דיוצאין בהן. שהרי כבר חולין גמורים הם.

ומשנינן: **הכא במאי עסקינן**, **שנתן** בפדיונם רק **את הקרן**. **ולא נתן את החומש**! שהבעלים הפודה אותן חייב להוסיף בפדיונם חומש משווים, בנוסף על דמיהם.

וקא משמע לן, **דאין** נתינת **החומש מעכבת** מהם לצאת לחולין.

שנינו במתניתין: **והכהנים** יוצאים **במצה** של **חלה** ובשל **תרומה**! והוינן בה: **פשיטא** דיוצאים בהן, שהרי הן מותרות לכהנים באכילה.

ומשנינן: **מהו דתימא**, **במצה** שהיא **שוה** ומותרת **לכל** אדם **בעינן**. **קא משמע לן**, מדכתיב "**מצות**" בלשון רבים, משמע דאף **מצות** שאינן מותרת לכל **ריבה**! שאותם בני אדם שמותרים לאוכלם יוצאים בהם. שנינו במתניתין: **אבל לא** יוצאין **במצה** של **טבל וכו**'!

---

[799] ומכאן יש להקשות לדעת ה**תוספות**, דאם נתמרחו הפירות הלקוחים ביד הלוקח, הרי הם פטורים. דאם כן, למאי איצטריך קרא לפטור מעשר ראשון שהקדימו בשבלים? והלא מעכשיו הם כלקוחים ביד הלוי, ונתמרחו ברשותו. ותיפוק ליה דפטור מתרומה משום "לקוח". ואולי איצטריך קרא לתבואה של הלוי עצמו. **שפת אמת**.

[800] ופירשו ה**תוספות** בביצה יג ב, דפריך: מה ראית להעמיד את החיוב בכרי ואת הפטור בשבלים. אימא דהא והא בהקדימו בכרי. אלא כאן שהפרישו קודם ראית פני הבית, וכאן כשהפרישו לאחר ראית פני הבית. אבל **רש"י** שם כתב, ואימא איפכא. והקשו **תוספות**, מאי סברה לומר איפכא. והר"ן פירש, דנימא איפכא. דאם הקדימו בכרי, יתחייב הלוי ולא הישראל. ומשני, "דהא אידגן" ! וכיון שברשותו של הישראל נתחייב, תו לא פקע חיובו מיניה. והר**ש"ש** בעירובין כתב ליישב דברי **רש"י**, על פי שיטת ה**תוספות**, דלקוח קודם מירוח חייב במעשר, ולאחר מירוח פטור.

והוינן בה: **פשיטא** [801]! שהרי אם החמיצה אסורה אף משום טבל. ואין יוצאין אלא במי שאין איסורו אלא משום חמץ.

ומשנינן: **לא צריכא**, אלא **בטבל** שהוא **טבול** רק **מדרבנן**. וכגון **שזרעו בעציץ שאינו נקוב**. שאינו חייב במעשר מן התורה, לפי שאינו מחובר לקרקע [802]. קא משמע לן, דאפילו הכי אין יוצאין בו [804]. משום דהוי מצוה הבאה בעבירה [803].

ולא דמי לדמאי, שיוצאין בו אף שהוא אסור מדרבנן. משום שדמאי מותר לעניים ולאכסניא. הלכך אף עשיר שאסור בו, יוצא מיהא בדיעבד. מה שאין כן טבל דרבנן, שהוא אסור לכל.

שנינו במתניתין: ולא יוצאין במעשר ראשון שלא נטלה תרומתו!

וקא סליק אדעתין, דאיירי ממעשר שלא נטלה תרומת מעשר שלו.

והוינן בה: **פשיטא** דאין יוצאין בו. שהרי טבל הוא.

ומשנינן: **לא צריכא**, אלא מעשר ראשון שלא נטלה תרומה גדולה שלו. וכגון **שהקדימו בכרי**, לאחר שכבר נטבל לתרומה. **מהו דתימא**, שאף מעשר זה פטור מתרומה גדולה, **וכדאמר ליה רב פפא לאביי**, שאף הוא יהיה בכלל המיעוט ד"מעשר מן המעשר", ולא תרומה גדולה מן המעשר.

---

[801] תימא, מאי פריך פשיטא? והא בסמוך שואלת הברייתא איפכא, מנא לן דאין יוצאים בטבל. ויש לומר, דפריך אמאי איצטריך למימר דאין יוצאים לכתחלה. **תוספות שאנץ**. ויעוין ב**פני יהושע** בברכות מז ב, שנתקשה, דלמא הא גופא קא משמע לן, דאף בדיעבד אין יוצאים. והר"ן תירץ, דלא פריך פשיטא אעיקרא דדינא. אלא דמרישא כבר שמעינן לה. [ונראה דכונתו למה שפירש ה**פני יהושע** שם. דמקתני ברישא דיוצאין בדמאי, משמע דדוקא דמאי. דאף ספק טבל לא חשיב מעיקר הדין, לפי שרוב עמי הארץ מעשרין, אבל בספק טבל אין יוצאין. וכל שכן בודאי טבל].

[802] וצריך עיון, למה לא יהיה פסול למצה, מגזירה שוה ד"לחם" "לחם" מחלה? שהרי עציץ שאינו נקוב, פטור מחלה. וכמו דפסלינן לקמן מצת מעשר שני, משום דהוא פטור מחלה. **שפת אמת**.

[803] ודוקא משום טעם זה אין יוצאים בו. אבל דרשה ד"מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ יוצאים בו", לא שייך כי אם באיסורים דאורייתא, ולא בטבל דרבנן. מיהו גבי דמאי שפיר פריך לעיל דמשום ההיא דרשה לא יצאו בו, כדפירש שם **רש"י**. והיינו משום שאיסור חכמים בטבל, הוא משום שחששו לספק דאורייתא. **מהרש"א**.

[804] ותימה, אמאי לא נימא בזה עשה דוחה לא תעשה, ולא יחשב כמצוה הבאה בעבירה. ואף אם יש לו מצה אחרת, נדחה הלאו. דלא קיימא לן כריש לקיש דאמר "כל מקום שאתה יכול לקיים שניהם, מוטב. ואם לאו, יבא עשה וידחה לא תעשה". ויש לומר, דאין העשה דוחה את הלאו אלא היכא שהעשה והלאו פוגעים זה בזה, במקום שאין לתפוש אותו בדבר כלל. וכגון במילה בצרעת. או סדין בציצית. **רבינו דוד**. ודבריו צריכים ביאור. ואולי כוונתו למה שכתב **רבינו פרץ** בעירובין, דדוקא היכא דעיקר העשה הוא גם במקום לאו, נדחה הלאו. שכשחייב הכתוב ציצית, חייב אף בבגד פשתים. וכן במילה חייבה תורה, אף כשיש במקומה צרעת. אבל היכא דגוף הכתוב לא קאי במקום לאו, אין הלאו נדחה. ויעוין **בשאגת אריה** סימן צו שכתב ביישוב הקושיה, דטבל אית ביה מיתה בידי שמים. ואינו נדחה מפני העשה, כשם שאין עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת. עוד דייק שם אף מה**רמב"ם** פרק ו מחמץ ומצה הלכה ז, דאין עשה דמצה דוחה לא תעשה. וכתב ד' דרכים בטעמא דמילתא. וה**אור שמח** שם ביאר בדעת ה**רמב"ם**, דאין איסור החפצא נדחה מפני מצות הגברא. ואף שלכאורה נסתרים הדברים מכמה מקומות, יישב את כל הסתירות בטוב טעם.

קא משמע לן, דלא כן הוא. אלא כיון דכבר נגמרה מלאכתו ונתחייב בתרומה קודם שהופרש המעשר, שוב אינו נפטר ממנה. **וכדשני ליה** אביי לרב פפא.

שנינו במתניתין: **ולא יוצאין במצה של מעשר שני והקדש שלא נפדו וכו**'! והוינן בה: **פשיטא**! והלא אסורים הם באכילה.

ומשנינן: **לעולם** איירי במעשר שני והקדש **דנפדו. ומאי "לא נפדו"** דקתני? - **שלא נפדו כהלכתן** קאמר. וכגון **מעשר שני שפדאו על גב אסימון**, שהוא מעה של כסף שלא הוטבעה בצורת מטבע. ולכתחלה אין פודים מעשר שני אלא על מטבע שהוטבעה צורתה. משום **דרחמנא אמר**, בפדיון מעשר שני "**וצרת הכסף בידך**", והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלקיך בו". ומדכתיב "וצרת", דרשינן שמחללים דוקא על **דבר שיש בו צורה**.

וכן איירי ב**הקדש** שנפדה. אלא שלא נפדה כהלכתו. כגון **שחיללו על גבי קרקע**! שאין פודין את ההקדש אלא בכסף או במטלטלין שהן שוה כסף. כדכתיב גבי מי שהקדיש שדה ובא לפדותה, "ונתן הכסף וקם לו" [805].

תנו רבנן: יכול יהא אדם יוצא בטבל שלא נתקן? -

ומפסיקה הגמרא באמצע דברי הברייתא, ומקשה: מאי קאמר "טבל שלא נתקן"? והלא **כל טבל נמי לא נתקן**.

ומפרשינן: **אלא** איירי **בטבל שלא נתקן כל צרכו**. וכגון **שנטלה ממנו תרומה גדולה. ועדיין לא נטלה ממנו תרומת מעשר**, ולא **מעשר ראשון**, ולא **מעשר שני**. ולא אלו בלבד שיש בהם קדושה [שהרי תרומת מעשר קדושה כתרומה גדולה. ואף מעשר ראשון קדוש, משום תרומת המעשר הכלולה בו. וכן מעשר שני קדוש, ואינו נאכל אלא בטהרה ובירושלים], אלא **אפילו** אם רק **מעשר עני** לא ניטל ממנו, אין יוצאין בו ידי מצה! ואפילו שאין במעשר עני שום קדושה, והוא חולין לכל דבר.

---

[805] ולאו דוקא כסף, אלא כל מטלטלין. דילפינן בכלל ופרט וכלל. "ויסף חמישיתו", כלל. "כסף", פרט. "וקם לו", חזר וכלל. מה הפרט מפורש, דבר המטלטל וגופו ממון, אף כל דבר המטלטל וגופו ממון. יצאו קרקעות ועבדים ושטרות.

[806] וקשה, תיפוק ליה משום דהוי מצה הבאה בעבירה. **תוספות**, סוכה ל א. ויש לומר, דדוקא בלולב שמשבחין בו לפני המקום, וקרבנות שבאים לרצות, פסלינן בהו כל שבא בעבירה. אבל בשאר מצוות אינו פוסל. **תוספות שאנץ**. מיהו למסקנת הגמרא לא ממעטינן מ"מי שאין איסורו מחמת חמץ" אלא לרבי שמעון. אבל לדידן, לית לן הך מיעוטא. ולפי דברי ה**תוספות שאנץ** יצא, דמתניתין היא דלא כהלכתא. ויעוין **בר**"ן שעמד על זה. והביא בשם **הרמב**"ן. דאף במצה איתא לטעמא דמצוה הבאה בעבירה. אלא שאין זה אלא מדרבנן. ולא קאמר בברייתא, אלא דלרבי שמעון אין יוצאים בטבל מן התורה. אבל לדידן, מדרבנן מיהא אין יוצאים. עוד כתב **הריטב**"**א**, דלא שייך הכא דין מצוה הבאה בעבירה. משום דאין חיוב המצוה גורם לעבירה. ודוקא במצה גזולה אמרינן כן. משום שעל ידי המצוה הוא קונה את המצה בשינוי השם. דמעיקרא "לחם" והשתא "מצה". נמצא שהמצוה היא הגורמת לו את

ועל זה שאל התנא: **מנין** שאין יוצאין בו [806]? ומשיב: **תלמוד לומר**: "**לא תאכל עליו חמץ** שבעת ימים תאכל עליו מצות". **מי שאיסורו משום** "**בל תאכל עליו חמץ**" [אם נתחמץ], יוצאין בו ידי חובת מצה [כשלא נתחמץ]. **יצא** טבל **זה**, **שאם** נתחמץ, **אין איסורו משום** "**בל תאכל חמץ**", **אלא משום** "**בל תאכל טבל**". ואף מעשר עני טובל את הכרי ואוסרו באכילה, כל זמן שלא הופרש [807].

ותמהינן: היכי קאמר בטבל שנתחמץ שאין איסורו משום חמץ? וכי **איסורא דחמץ להיכן אזלא?! אמר רב ששת**: **הא מני רבי שמעון היא**, **דאמר**: **אין איסור חל על איסור!** וכיון שכבר קדם איסור טבל על תבואה זו, שוב אין חל עליה איסור חמץ.

דף לו.

דתניא: **רבי שמעון אומר**: **האוכל נבלה ביום הכפורים** בשוגג, **פטור** מקרבן חטאת על אכילה ביום הכפורים! משום שאיסור הנבילה חל קודם כניסת יום הכיפורים [809]. ולא אתי איסור יום הכיפורים וחל על איסור אכילת חלב [808].

ואף אם נתנבלה הבהמה ביום הכיפורים עצמו, ונמצא דקדם איסור יום כיפור לאיסור נבילה, מכל מקום אינו חל. לפי שקודם שנתנבלה, היתה הבהמה אסורה משום אבר מן החי. ולא חל איסור יום כיפור על איסור אבר מן החי [810].

העבירה. וה**שאגת אריה** בסימן צו כתב לתרץ קושייתם, דאיצטריך קרא למצה הטבולה ממעשר עני, שאין איסורה אלא בלאו. ואם אין לו מצה אחרת היה ראוי להתיר משום עשה דוחה לא תעשה. וחזר והקשה [בסימן צז] על פי דברי ה**תוספות** לקמן לח ב, דבלאו קרא נמי לא היה יוצא, אלא אם כן אכל יותר מכזית. דלפי זה הדרא קושיה לדוכתה. שהרי בשיעור הנוסף על הכזית אינו מקיים מצוה. ולא שייכא בה "עשה דוחה לא תעשה". ויעוין ב**קהלות יעקב** שתמה בדבריו. וכתב להוכיח דאף בהכשר מצוה אמרינן עשה דוחה לא תעשה, היכא דהוה בעידניה.

[807] ו**בירושלמי** [הובא ב**תוספות**, קידושין לח א] מקשה, למה לא אכלו בני ישראל מצה מהחדש. ויבוא עשה ד"בערב תאכלו מצות" וידחה לא תעשה דחדש. ומשמע מזה, דמשום העבירה שיש באכילת מצה אין יוצאים בה. וקשיא, הא מבואר כאן, דכל שחייבים על חימוצו משום דבר אחר, אין יוצאין בו ידי מצה. ואף חדש יש למעט מטעם זה. ואף דמסקינן, דדוקא לרבי שמעון איתא להך דרשה, אבל לדידן דאיסור לא על איסור אף בכולל ליתא להך דרשה, מכל מקום קשיא. שהרי לגבי חדש לא חשיב חמץ איסור כולל. שהרי כל התבואה שבעולם אסורה משום חדש. ויעוין ב**קהלות יעקב**, שכתב בכמה דרכים לבאר דחשיב שפיר איסור מוסיף. עוד כתב, ד**הירושלמי** לשיטתו ודאי לא קשיא. דכתב כאן [פרק ב הלכה ג] דאיסור חמור חל על איסור קל.

[808] ומשמע, דלרבנן דאית להו דאיסור חל על איסור בכולל, לא משכחת לה בשום אופן דלא יחול איסור חמץ על טבל. ואף בטבל שנתחמץ בפסח עצמו. ולכאורה יש לומר, דבאופן זה לא חשוב כולל. שהרי איסור החמץ לא חל על ידי כניסת הפסח. אלא על ידי חימוץ עיסה זו. וחימוץ זה אינו אוסר את כל החמצים שבעולם, אלא אוסר רק את החמץ הזה. וכנידון זה איתא בביצה שנולדה ביום טוב מן הטריפה. ונחלקו שם ה**צמח צדק** ו**רבי עקיבא איגר** בתשובה סה. **רש"ש**.

[809] אבל לרבנן, היכא שהאיסור השני כולל עמו דברים נוספים, הרי הוא חל על האיסור הראשון. והכא נמי, איסור חמץ כולל אף חמצים אחרים שאינם טבל. ולשיטת **רש"י**, כל שהאיסור השני מוסיף אף איסור הנאה, חשיב איסור מוסיף. והכא נמי, טבל אינו אסור אלא באכילה. והחמץ מוסיף עליו איסור הנאה.

[810] **רש"י**. והקשו **תוספות**, הא במיתתה פקע מינה איסור אבר מן החי. ויחולו אז בבת אחת איסור יום כיפור ואיסור נבילה. שהרי מודה רבי שמעון, שאם באו שני האיסורים בבת אחת, חלים שניהם. לכך פירשו, דמלבד איסור אבר מן החי דאית בה מחיים, אסורה גם כן משום איסור "שאינו זבוח". ואיסור זה נמשך אף לאחר שנתנבלה. והוא המונע מאיסור יום כיפור מלחול. דהרי קדם לו. ודברי **רש"י** יתיישבו על פי המבואר ב**מאירי** וב**ריטב"א**

רבינא אמר: **אפילו תימא** דהא דממעטינן טבל משום דאיסורו מחמת דבר אחר, **כרבנן** היא, נמי אתי שפיר. דהכי קאמר: **מי שאיסורו** [כשהחמיץ] **משום "בל תאכל חמץ בלבד**, יוצאים בו [כשלא החמיץ] ידי חובת מצה. **יצא** טבל **זה**, **שאין איסורו** בחימוצו **משום "בל תאכל חמץ" בלבד**. **אלא אף משום "בל תאכל טבל"**. ולעולם משום "בל תאכל חמץ" נמי אית ביה.

ודחינן: **מידי** "בל תאכל חמץ **בלבד**" **כתיב** בקרא, שתוכל להקיש מזה דדוקא מין שאין בו איסור אחר יוצאין בו ידי מצה?! והא לא כתיב "בלבד". ודי בכך שיש במין זה אף משום איסור חמץ, כדי שיוכלו לצאת בו ידי חובת מצה.

ומסקינן: **אלא מחוורתא כדתירץ רב ששת**! דהך ברייתא כרבי שמעון אזלא. ואין איסור חמץ חל על טבל.

תנו רבנן: **יכול יוצא אדם ידי חובתו במעשר שני בירושלים** [שהיא מקום אכילתו]? - **תלמוד לומר**: "**לחם עוני**".

ודרשינן, **מי שנאכל באנינות** [באבילות של יום ראשון מהמיתה, שהיא מדאורייתא] יוצאים בו ידי חובת מצה. **יצא** מעשר שני **זה** שאין יוצאין בו, ואף לא בירושלים שהוא מותר שם באכילה. משום **שאינו נאכל באנינות**, **אלא בשמחה**! וכדכתיב ביה, "לא אכלתי באוני ממנו" - **דברי רבי יוסי הגלילי**.

רבי עקיבא אומר: מדכתיב "**מצות**" בלשון רבים אף **מצות** של מעשר שני **ריבה**, שיוצאים בהן בירושלים. **אם כן**, **מה תלמוד לומר "לחם עוני"**? - למעט, **פרט לעיסה שנילושה ביין ובשמן ובדבש**! שאין יוצאים בה, לפי שאינה מצה של עניות. אלא מצה עשירה היא[811].

בקידושין [עז א], דכשנתנבלה ביום כיפור, קדם איסור נבילה לאיסור יום כיפור. משום שאיסור נבילה בכזית, ויום הכפורים איסורו בככותבת. ויעוין ב**שפת אמת**.

[811] ומכאן הוכיח **הרמב"ן במלחמות ה'** כדברי **הרי"ף** [הובא בהערה 8], דבמי פירות עם מים איירי. דאי כדברי **בעל המאור** [דאיירי בלא מים], הרי אינו "לחם עוני". ותיפוק ליה דאין יוצאים בה, משום שאין חייבים על חימוצה כרת. וה**לחם משנה** בפרק ו הלכה ה כתב, דאין שייך טעם זה אלא במין שאין בו חיוב על חימוצו, וכגון אורז ודוחן. אבל אם אין בו כרת על חימוצו משום צורת הלישה, לא מתמעט ממצה. וכבר הוזכרה סברה זו בדברי **הרמב"ן**. ודחאה מדברי הגמרא לעיל [לה א]. ויעוין שם בהערה 12. עוד כתב **הרמב"ן**, דאי לשה בלא מים כלל, אין יוצא בה, משום דבעינן שימור דלישה לשם מצה. ואם אינה יכולה לבוא לידי חימוץ, לא שייכא בה שימור. ומקורו מה**ירושלמי**, שכתב כן לענין מצה חלוטה. ויעוין ב**חזון איש** שכתב ליישב את שיטת **בעל המאור**. וחילק בין חלוטה, דלעולם אינה יכולה לבוא לידי חימוץ, לבין נילושה במי פירות, שיכולה לבוא לידי חימוץ אם ינתנו בה מים. ולכך שייך בה שימור מחימוץ, שלא יפלו בה מים. ובדעת **הרמב"ן** יש לומר, דכל שמעצמו אינו יכול לבא לידי חימוץ, לא חשיב שימור בכך שמשמרו שלא יפול בו דבר אחר. ותליא בדין רבא לקמן [מ א], במה שצריך שימור לשמה בשעת היפוך התבואה. דלהסוברים דאינו אלא לכתחלה, לא חשיב עיקר שימור במה שמשמר מחמת דבר אחר. ואין יוצאים בשימור כזה. **קהלות יעקב**. וה**מנחת חינוך** במצוה. כתב חיישב את שיטת **בעל המאור**, דהא דכתב ה**ירושלמי** דאין יוצאים בחלוטה מהטעם הנ"ל, הוא לשיטתו. דיליף מ"ושמרתם את המצות", דאין צורך

והוינן בה: **מאי טעמא דרבי עקיבא** דלא דריש "עוני" לאנינות, כדדריש רבי יוסי הגלילי?[812]

ומשנינן: לא דריש כן, משום דמי **כתיב** "**עוני**" בוי"ו, דתשמע מיניה ענין אנינות [כדכתיב לא אכלתי באוני ממני", בוי"ו]? והרי "**עני** **כתיב**, בלא וי"ו. הלכך משמע טפי לחם שדרכו של עני לאוכלו.

ורבי יוסי הגלילי לא אמר כרבי עקיבא, משום דאף דכתיב "עני" בכתיב חסר, **מי קרינן** "**עני**"? והרי "**עוני**" **קרינן ביה!** והמקרא מתפרש טפי על אנינות.

ורבי עקיבא אמר לך, **האי דקרינן ביה** "**עוני**", אינו ענין לאנינות, אלא אתא ל**כדשמואל**.

דאמר שמואל: הא דקרינן ביה "**לחם עוני**", הוא משום שהמצה היא **לחם שעונין עליו דברים הרבה!** שגומרים עליו בליל פסח את ההלל, ואומרים עליו את ההגדה.

ומקשינן: וכי **סבר רבי עקיבא דעיסה שנילושה ביין ושמן ודבש, לא** יוצאין בה? **והתניא**: **אין לשין עיסה בפסח ביין ושמן ודבש**[813]!

ואם לש בהם - **רבן גמליאל אומר**: **תשרף** העיסה **מיד**[814]! שאף אם אפה אותה מיד, ולא השהה אותה כלום, הרי היא מחמיצה. לפי שממהרת היא להחמיץ יותר מסתם עיסה שנילושה במים, ואין אדם יכול לשומרה מחימוץ.

ואף דקאמר לעיל ריש לקיש, "מי פירות אין מחמיצין", לא קאמר אלא דאין חייבים על חימוצם כרת. משום שחימוצן רע, ועושה את העיסה לחמץ נוקשה. ואין איסורו אלא בלאו. מיהו, ממהרים הם להביא את העיסה לחימוץ נוקשה יותר ממים בעלמא.

וחכמים אומרים: אם לש בדיעבד את העיסה ביין ושמן ודבש, ושמר אותה מחימוץ, **יאכל** אותה! דקסברי, אפשר לשומרה מחימוץ.

אוכל נפש מתיר ביום טוב, אלא מלישה ואילך. הרי דאית ליה דליכא שימור קודם לישה, ודלא כהבבלי לקמן [מ א]. ולכך מוכרח דיהיה שימור בלישה. אבל לדידן, שפיר מתקיים שימור לשמה אף בחלוטה, עוד מקודם הלישה.

[812] ואף דמייתו לה דרשה ד"מצות מצות ריבה", קים לה לגמרא דהך ריבוי לא נאמר רק למעשר שני, אלא לעוד דברים [שהרי מרבינן מזה כמה וכמה דברים בהמשך הסוגיה]. ולכך פריך שפיר, אמאי. הוכרח לו לרבות אף מעשר שני מינה. והא דאיצטריך ל"מצות מצות ריבה", היינו משום דבלאו הכי היה לו לדרוש נמי "עוני", על פי המקרא. **פני יהושע**. [ובלאו הכי נתבאר לקמן, דאצטריך ל"מצות מצות ריבה", כדי שלא נמעטו משום שאינו נאכל במושבות].

[813] ויש לעיין, לחכמים דאין אוסרים אלא לכתחלה, האם בערב פסח מותר ללוש אף לכתחלה. דיש לומר דלכתחלה אסור דוקא בפסח, שמא יחמיץ ויעבור על "בליראה". או לדכתחלה אסור משום דחיישינן שמא תחמיץ ולא יכיר בה שנתחמצה. ואם כן אף בערב פסח אוסר. **שפת אמת**.

[814] ובמועד קאמר. אבל ביום טוב אסור לשורפה. דהא הבערה שלא לצורך הוא. **רש"י**. וצריך לומר דהוא משום שיכול לבטלה קודם שתתחמץ. אבל בלאו הכי, היה מותר לשורפה אף ביום טוב. שכן היא שיטת **רש"י** לעיל [ו א], דלמאי דקיימא לן "מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך", אם עובר על החמץ מן התורה, מותר לבערו ביום טוב. והרי **רש"י** סבירא ליה בריש "אלו עוברין", דחמץ נוקשה ישנו ב"בל יראה". **רש"ש**. ויעוין **בצל"ח** שפירש, **דרש"י** לשיטתו, דאחר זמן איסורו השבתתו בכל דבר. ולכך ביום טוב לא ישרפנו.

ואמר רבי עקיבא: **שבתי** [שביתתי בפסח] **היה אצל רבי אליעזר ורבי יהושע. ולשתי להם עיסה ביין ושמן ודבש, ולא אמרו לי דבר!** ופליג על תנא קמא, והתיר אף ללוש בהם לכתחילה [815].

ומסיימת הברייתא: **ואף על פי שאין לשין** בשמן או ביין או בדבש, **מקטפין בו** [טחין ומחליקים את פני העיסה לאחר לישתה ועריכתה, קודם האפיה]! שהקיטוף במי פירות אינו מחמיץ.

ומפרשינן: הך סיפא **אתאן לתנא קמא**, דאסר ללוש במשקין אלו לכתחלה. אבל לקטף בהם התיר.

וחכמים אומרים: **את שלשין בו**, אף **מקטפין בו**. אבל **את שאין לשין בו**, כגון יין שמן ודבש, אף **אין מקטפין בו**! שאף הקיטוף בהם ממהר להחמיץ את העיסה.

ושוין כל התנאים דלעיל, **שאין לשין את העיסה, במים פושרין** [חמים במקצת]! לפי שהם ממהרים להחמיץ.

קתני מיהת, דרבי עקיבא לש את המצה ביין ושמן ודבש. וקשיא מדידיה אדידיה. דלעיל קאמר, "פרט לעיסה שנילושה ביין ושמן ודבש", שאין יוצאין בה.

ומשנינן: **לא קשיא. הא** דממעט עיסה זו מ"לחם עוני, היינו בליל **יום טוב ראשון**, שאכילת מצה בו היא חובה, וכדכתיב "בערב תאכלו מצות". ואין יוצאין ידי חובה אלא בלחם עוני. וזו, מצה עשירה היא [816].

והא דלש רבי עקיבא ביין ושמן ודבש, היה **ביום טוב שני** [חול המועד]! שאין חיוב באכילת מצה כל ששה ימים, אלא רשות היא. שאם רוצה לאכול מין דגן אסור לאוכלו

---

[815] ואיירי בנתן אף מים עם היין והשמן. דומיא ד"קיטוף" השנוי בהמשך הברייתא, דודאי איירי כשנילושה העיסה במים. ואף בהכי אין מחמיצים. **רי"ף**. ופסק כדברי רבי עקיבא, משום דבסמוך עבד רבי יהושע בן לוי כוותיה. אבל **בעל המאור** נחלק עליו. וכתב, דרבי יהושע בן לוי איירי בלא נתינת מים. ואף **הרא"ש** תמה בדבריו. דהא עם מים פשיטא דמחמיצין. כדמוכח מהא דאיתא לקמן, ד"ותיקא במיא ומילחא אסירי". ודבריו תמוהים. שהרי לא כתב **הרי"ף** דאינם מחמיצים כלל. אלא אינם ממהרים להחמיץ יותר מעיסה דעלמא. ואם הוא משמרה שלא תחמיץ ולשה כדין, שפיר דמי. **שלטי גיבורים**. ויעוין בקרבן **נתנאל**.

[816] והרמב"ם בפרק ו הלכה ה כתב: מצה שלשה במי פירות, יוצא בה ידי חובתו בפסח. אבל אין לשין אותה ביין או שמן או דבש או חלב, משום לחם עוני, כמו שביארנו. ואם לש ואכל לא יצא ידי חובתו! וכתב **המגיד משנה**, ראיתי מי שכתב, שאינו יוצא בנילושה במי פירות בלא תערובת מים. לפי שאנו צריכים שימור מחמץ. וכל שאינו מחמיץ, אין יוצאים בו ידי מצה. ומי פירות לבד אין מחמיצין, כדפסק **הרמב"ם** בפרק ה. והוא כטענת **הרמב"ן** על **בעל המאור** [יעוין בהערה 4]. ויעוין ב**לחם משנה** שכתב, דלא מקשינן חמץ למצה, אלא רק לענין המין. דבעינן במצה כאותו מין שישנו בחמץ [ויעוין שם, שכבר דחה **הרמב"ן** דרך זו]. וה**רדב"ז** [חלק ג סימן עד], דחק בדברי **הרמב"ם**, שיוצא דוקא כשלש במי פירות שעירב בהם מים. דאז היא באה לידי חימוץ.

[817] ובפירוש **רבינו יהונתן מלוניל** פירש בדעת תנא קמא, דאין לשין בשמן ויין אף בלא מים, משום דהוה מצה עשירה. וכל שבעה ימים אסור לאכול מצה עשירה. דהא כתיב "שבעת ימים תאכל מצות לחם עוני". ואתא רבי עקיבא לחלוק בזה, והתיר בכל ששה ימים. והוסברה דיעה זו **ברבינו דוד**, דהוא משום זכר למצה שאכלו אבותינו.

חמץ אלא מצה [817]. ואף מצה עשירה שאינה לחם עוני מותרת באכילה, לפי שאין בה חשש חימוץ.

וכדאמר להו רבי יהושע בן לוי לבניה [לבניו]: **יומא קמא** של פסח **לא תלושו לי** את המצה **בחלבא** [בחלב] [818]. לפי שאין זה לחם עוני. ואין יוצאים בו ידי חובת מצה בלילה הראשון. אבל **מכאן ואילך**, בשאר ימי הפסח, **לושו לי** את המצה **בחלבא**! לפי שאין בהם חובת אכילה מצה, ולא בעינן אז לחם עוני.

ותמהינן: איך אמר להם כן? **והתניא**: **אין לשין את העיסה בחלב**, אף כל ימות השנה. **ואם לש** בחלב, **כל הפת אסורה. מפני הרגל עבירה**! דחיישינן שמא יאכל עמה בשר, ויעבור על איסור בשר בחלב.

ומשנינן: **אלא הכי קאמר** רבי יהושע בן לוי לבניו: **יומא קמא לא תלושו לי** את המצה **בדובשא**. מפני שאין זה לחם עוני. אבל **מכאן ואילך**, **לושו לי בדובשא**!

ואיבעית אימא: **לעולם** אמר להם ללוש **בחלבא**. ובאופן שאין לחוש בו להרגל עבירה. **וכגון** הא **דאמר רבינא**: עיסה **כ**גודל **עין תורא** [עין של שור], **שרי** ללושה בחלב! שכיון שהיא מועטת, אין לחוש שמא יאכלנה עם בשר. שהרי אינו משהה אותה, אלא אוכלה מיד.

והכא נמי, בעובדא דרבי יהושע בן לוי, ציוה לבניו ללוש לו בחלב עיסה קטנה **כעין תורא**.

שנינו בברייתא: **ושוין**, **שאין לשין את העיסה בפושרין**!

והוינן בה: **ומאי שנא ממנחות**, שאף הן אינן באות חמץ אלא מצה. **ותנן**: **כל המנחות נילושות בפושרין**, **ומשמרן שלא יחמצו**! ואמאי לענין פסח אמרינן, שאי אפשר לשומרן מחימוץ [819]? ומשנינן: מלאכת המנחות נעשית על ידי הכהנים, שהם זריזין ויודעים לשמור היטב מחימוץ. **ואם אמרו בזריזין** שהם משמרים מחימוץ אף בלישה בפושרין, וכי **יאמרו כן** אף **ב**לישת המצה לפסח, שהיא מסורה לכל, ואף למי **שאין זריזין**?!

ואף שאין חיוב באכילת מצה כל שבעה, מכל מקום כשאוכלה, צריך שיאכל כדרך שאכלו אבותינו. שהרי אף מטעם זה אסור חמץ כל שבעה, זכר ל"עוגות מצות כי לא חמץ" [אלא שהוא כתב כן להוה אמינא דגמרא, ולא אליבא דאמת].

[818] **ובעל המאור** כתב לחלק בין חלב ליין ושמן. שיין ושמן עם מים מחמיצים מיד. אבל חלב אינו ממהר להחמיץ. וכבר דחו דבריו **הראב"ד** וה**רמב"ן**. דודאי שכל המשקין שוין בדבר.

[819] ולכאורה קשה, דלמאי דכתבו ה**תוספות** במנחות נה א, דאזלא סוגיין כמאן דאמר "מדת יבש לא נתקדשה", למה יהא אסור ללושן בפושרין? והרי עדיין לא נתקדשו. ואם יחמיצו יחמיצו. אלא שאם ניכר בהם שלא החמיצו, הרי הן כשירות. ויש לומר, דמדקתני בסיפא "ומשמרן שלא יחמיצו", משמע דאיירי בשכבר נתקדשו. **שפת אמת**.

ושוב מקשינן: **אי הכי**, נימא במנחות, **דמילתת נמי לתית!** שנתיר אף ללתות [לשרות את החיטין במים] ולכותשן כדי להסיר את מורסנן, בשביל שתהא סולתן נקיה. ולא ניחוש שיחמיצו החיטין מחמת כן, שהרי כהנים זריזין הם.

אלמה, אמר רב זירא, אמר רבה בר ירמיה, אמר שמואל: חיטין של מנחות אין לותתין אותה, לפי שהם באים בכך לידי חימוץ. אלמא, אף בזריזין חיישינן לחימוץ.

ומשנינן: **לישה בזריזין איתא**. שהרי לשין את המנחות בעזרה, על ידי הכהנים. אבל **לתיתה ליתא בזריזין!** שאין הכהנים לותתין את החיטין, אלא הזר המקריב את המנחה לותת אותן בביתו, ומביא לעזרה את הסולת לאחר טחינתה.

ושוב מקשינן: וכי **לישה מי איתא בזריזין**? **והכתיב** במנחה, "**ויצק עליה שמן** ונתן עליה לבונה". והדר כתיב "**והביאה אל בני אהרן הכהנים, וקמץ** משם מלא קמצו". שמע מינה, דוקא עבודות **שמקמיצה ואילך** הן **מצות כהונה**, ואינן כשירות בזר. אבל כל העבודות שעד הקמיצה, אינן ממצות כהונה.

מכאן **לימד על היציקה** של השמן, ועל ה**בלילה** של המנחה, **שהיא כשירה בכל אדם**, ואפילו בזר.

והרי הלישה והאפיה קודמות ליציקה. שהרי כך הוא סדר המלאכות במנחת מאפה תנור או מחבת או מרחשת. קודם אופין אותן, ואחר כך פותתין אותן, ואחר כך יוצקים עליהן את השמן, ובוללין אותן. ואם היציקה כשירה בזר, ודאי שהלישה כשירה בו. ואיך אמרת, דלישה אינה על ידי הכהנים הזריזין?

ומשנינן: **לישה, נהי דבזריזין ליתא** בדוקא, אלא אף בזר היא כשירה, מיהו דוקא **במקום זריזין איתא!** שמלישה ואילך נעשית המנחה בעזרה בלבד. שהרי התנור והמחבת והמרחשת שבהם נאפית המנחה, כלי שרת הם [820].

וכדאמר מר: בלילה כשירה בזר. אבל אם נעשית **חוץ לחומת** העזרה, הרי היא **פסולה!** שלאחר שנתקדשה בקדושת הגוף על ידי כלי השרת, הרי היא נפסלת ביוצא.

וכיון שהעזרה היא מקום שהכהנים מצויין בו, רואים הם את הזר בלישתו. והם מלמדים אותו להזהר מחימוץ.

לאפוקי לתיתה, דאינה בזריזין, ואף **לא** בעזרה שהיא **מקום זריזין!** אלא נעשית על ידי זרים, אף מחוץ לחומת העזרה. הלכך אין לותתין את המנחות. שהרי יש לחוש בה לחימוץ.

[820] ואף דהלישה עצמה לא היתה בכלי שרת, מכל מקום היו לשים אותה בסמוך לתנור, כדי שלא תחמיץ. **תוספות**. עוד פירש **רבינו אפרים בר אפרים הגיבור**, דבהכרח היו לשין אותה בעזרה. שהרי מדדו את הסלת בעשרון של קודש, ונתקדשה בו בקדושת הגוף.

ותו הוינן: **ומאי שנא** שאר מנחות **ממנחת העומר**, שאף היא אינה באה חמץ. **ותניא**: **מנחת העומר**, **לותתין אותה**, **וצוברין אותה** [עורמים אותה בערימה], כדי שיזובו המים שנלתתה בהם! והרי אין הלתיתה נעשית בזריזין, ולא במקום זריזין, ואמאי לא חיישינן בה לחימוץ?[821]

ומשנינן: מנחת העומר היא קרבן ציבור. **וציבור שאני**! לפי שכל עסקיה נעשים על פי בית דין. ונזהרים בה היטב מחימוץ. הלכך, אין לחוש בה שתחמיץ על ידי הלתיתה. מה שאין כן במנחות יחיד, חיישינן שמא בשעת הלתיתה לא ישמור כראוי את החיטין מחימוץ.

תנו רבנן: **יכול יוצא אדם ידי חובתו** בפסח, **במצה** של **בכורים**? - **תלמוד לומר**: "**בכל מושבותיכם תאכלו מצות**". אין יוצאים אלא **במצה הנאכלת בכל מושבותיכם**. **יצאו בכורים** שאין יוצאין בהם. לפי **שאין נאכלין בכל מושבותיכם**, **אלא בירושלים** בלבד - **דברי רבי יוסי הגלילי**.

רבי עקיבא אומר: מטעם אחר אין יוצאין במצת בכורים. לפי שהוקשו **מצה ומרור** זה לזה. כדכתיב "על מצות ומרורים יאכלוהו". **מה מרור**, אין יוצאין בו אלא בירק **שאינו** בדין **בכורים** [שהרי אין מביאים בכורים אלא משבעת המינים], **אף מצה**, אין יוצאין אלא במצה **שאינה בכורים**.[822]

ואי תאמר, **מה מרור** יוצאין בו רק בירק **שאין במינו בכורים**, אם כן אף **מצה** אין יוצאין אלא במצה **שאין במינה בכורים**.

דף לו:

לפיכך, **אוציא חטין ושעורין** שאין יוצאין בהן ידי חובת מצה, לפי **ש**משבעת המינים הן, **ויש במינן ביכורים**. לא כן הוא. שהרי **תלמוד לומר**: "בערב תאכלו **מצות**". אף **מצות**

[821] ולכאורה אין שייכת קושיה זו לסוגיין. אלא קושיה בפני עצמה היא. מאי שנא מנחת העומר משאר מנחות לענין לתיתה. אך יש לומר, דלולא מאי דאמרינן, היה אפשר ליישב, דשאני עומר דמתחילת קצירתו הוא נעשה לשם העומר, ולכן נזהרים בו טפי מחימוץ. אבל לאחר דאמרינן, דאף במצה הנעשית לשמה אסרינן ללוש בפושרין, ולא סמכינן על כך שיזהרו בה מחימוץ, שוב תיקשי במנחת העומר. **צל"ח**.

[822] וצריך עיון, אם כן נמעט מהאי טעמא אף מעשר שני ממצה. ונימא, מה מרור אינו מעשר שני [שאין מעשר ירק מן התורה], אף מצה כן. **רבי עקיבא איגר**. ויעוין **בצל"ח** שהקשה כן. והוסיף להקשות גם מחלה ותרומה לכהנים, אמאי יוצאים בהן? והלא אינן נוהגות במרור.

[823] ואין להקשות, דאם כן נוציא אף שאר מיני דגן, שהרי יש במינן ביכורים [שכוסמין מין חיטין, ושיפון ושבולת שועל מין שעורים], שהרי בהכרח המצה באה מן הדגן. דהא "לחם" בעינן. ואם כן אין למעט אלא חיטין ושעורים שמהם עצמם מביאים ביכורים. ולא כוסמין ושיפון שאין מביאים מהם ביכורים. **תוספות**, על פי ה**פני יהושע**. וכן מוכח מ**הגהת המהרש"ל** בתוספות. אבל ה**מהרש"א** כתב, דהניחו התוספות דבריהם בקושיה. והנראה מדבריו, דמביאין ביכורים אף מכוסמין. לפי שהם מין חיטים. וקצת יש להביא ראיה דהיכא דכתיב "חטים" אין כוסמין

חיטין ושעורין **ריבה**.[823] ותמהינן: **אי מצות מצות ריבה**, נימא **דאפילו בביכורים נמי** יצא ידי חובתו! ומדוע מרבינן דוקא מין שישנו בביכורים?

ומסקינן: אלא **הדר ביה רבי עקיבא** מדרשה זו. וחזר למעט ביכורים משום שאינם נאכלים בכל מושבות, כדרבי יוסי הגלילי.

דתניא: **יכול יצא אדם ידי חובתו במצת בכורים**? - **תלמוד לומר**: "**בכל מושבותיכם תאכלו מצות**". **מצה הנאכלת בכל מושבות** יוצאים בה. **יצאו בכורים**, שמשום **שאין נאכלים בכל מושבות אלא בירושלים**, אין יוצאין בהם.

יכול שאני מוציא משום כן **אף** מצת **מעשר שני** בירושלים? שהרי אף היא אינה נאכלת בכל מושבות אלא בירושלים[824]. ואחר שנכנסה לירושלים, שוב אינה מתחללת, ואין לה היתר לאוכלה חוץ לירושלים. שהרי משקלטו מחיצות העיר את המעשר שני, מדרבנן[825] שוב אינו מתחלל. ואם כן, לא יצאו בה ידי חובה[826] - לא כן הוא.

שהרי **תלמוד לומר**: "**מצות**" בלשון רבים, אף **מצות** מעשר שני **ריבה**.

והוינן בה: **ומה ראית לרבות** מצת **מעשר שני** מ"מצות", **ולהוציא** מצת **בכורים** מ"מושבותיכם"? נימא איפכא. ויתמעט מעשר שני מ"מושבותיכם", ויתרבו בכורים מ"מצות".

ומשנינן: **מרבה אני מעשר שני**, משום **שלפעמים יש לו היתר** להיאכל **בכל מושבות** על ידי חילול, אף לאחר שנכנס לירושלים. **וכדרבי אלעזר** המובא בסמוך.

ומוציא אני בכורים שאין להן היתר להיאכל **בכל מושבות** חוץ לירושלים, בשום אופן, שהרי אין פדיון לביכורים.

בכלל, מדכתיב "והחטה והכוסמת לא נכתה". ומדאיצטריך למיכתב תרוייהו, משמע דאינם זה בכלל זה. וכן נראה מהא דאין מביאים מנחה מן הכוסמין, ולא מנחת העומר משיפון ושבולת שועל. ואם כן, מסתבר דאין מביאים מהם ביכורים. **רש"ש**. ויעוין שם עוד באריכות דבריו.

[824] ואין זה אלא בזמן בית עולמים. אבל בזמן נוב וגבעון היה נאכל המעשר בכל ערי ישראל. **תוספות**.

[825] **רש"י**. והנראה מדבריו, דאין יוצאים במעשר שני רק מדרבנן. ואף דמדאורייתא נאכל בכל מושבות, מדרבנן מיהו נכלל בדרשה זו. [אכן להמבואר ב**מהרש"א** לעיל, דטבל דעציץ נקוב לא נכלל במיעוט זה, צריך עיון]. מיהו צריך עיון גדול, אי כל פסולו הוא רק מדרבנן איך אפשר לרבותו מדרשה ד"מצות מצות ריבה". והרי מדאורייתא בין כך יוצאים בו. **רבי עקיבא איגר**. ואף **תוספות** לקמן כתבו כן בפירוש השני. אבל כאן כתבו, דלא איצטריך לאוקמה כרבי אליעזר, אלא למאן דאמר מחיצה לקלוט דאורייתא [שאחר שנכנס למחיצות העיר, מדאורייתא אינו יכול להוציאו חוץ לירושלים ולפדותו]. אבל למאן דאמר דאין דין זה אלא מדרבנן, אתי שפיר לכולי עלמא. שהרי מדאורייתא יכול להוציאו ולפדותו מחוץ לעיר. ושפיר קרינן ביה "נאכל בכל מושבות. ולכאורה תליא בספיקו של רמי בר חמא, לקמן לט ב. **רש"ש**. מיהו, רבי אליעזר מצי סבר אף כמאן דאמר, "מחיצות לקלוט לאו דאורייתא". ואיצטריך קרא למעשר שנטמא, להתיר לפדותו אף בתוך ירושלים. שם. ויעוין ב**מהר"ם חלאווה** שכתב, דמשום פדיון דחוץ לירושלים, לא חשיב היתר בכל מושבות. מפני שכשנפדה, שוב אין הוא מעשר שני, אלא קדושתו נתפסת במעות. מה שאין כן בנטמא בירושלים, שהוא נמצא במקום שנאכל, וכבר חל בו שם מעשר, חשיב שפיר יש לו היתר במושבות על ידי פדיון.

[826] **רש"י**. אבל מ**תוספות** יש לדקדק, דהוה אמינא דמעשר שני אין לו היתר במושבות, משום שכל זמן שלא נפדה אין לו היתר אלא בירושלים. **רבי עקיבא איגר**.

דאמר רבי אלעזר: מנין למעשר שני שנטמא ונאסר באכילה, **שפודין אותו אפילו** כשהוא כבר **בירושלים**? - **תלמוד לומר** בו: "**כי לא תוכל שאתו** וגו' ונתת בכסף, וצרת הכסף בידך, והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך". **ואין** "**שאת**" **אלא אכילה**. כמו **שנאמר** ביוסף ואחיו, "**וישא משאות מאת פניו** אליהם". שהביא לפניהם מאכלים.
והכי דרשינן לקרא: אם נטמא המעשר ושוב אינך יכול לאוכלו, פדהו בכסף. ויתקדש הכסף בקדושת מעשר שני. ואחר כך תחלל את הכסף בירושלים על אוכל, ותאכלנו בקדושת מעשר שני.
[מיהו, פשטא דקרא לא בהכי איירי. אלא במי שהוא רחוק מירושלים, ואינו יכול לשאת את המעשר עצמו לירושלים. שהוא מחללו על מעות, ומביאם לירושלים].
ומאחר שמצינו במעשר שני שנטמא, שיש לו חילול אף בירושלים, שוב קרינן ביה "יש לו היתר במושבות", אף כשהוא טהור. הלכך יוצאים בו בירושלים ידי חובת מצה.
ומסיימת הגמרא את ההוכחה לכך שחזר בו רבי עקיבא ממה שמיעט ביכורים מהיקש מצה למרור:
הרי מבואר בברייתא הנ"ל, דדוקא בכורים ממעטינן מ"בכל מושבותיכם". אבל במצת מעשר שני יוצאים ידי חובה. **ומאן שמעת ליה דאמר במעשר שני**, **דנפיק ביה** ידי מצה? - הלא **רבי עקיבא** אמר כן. דאילו רבי יוסי הגלילי ממעט אף מעשר שני, כדאיתא לעיל.
אלמא, הך ברייתא אזלא כרבי עקיבא. וקממעיט להו לביכורים מ"בכל מושבותיכם", ולא מהיקש מצה למרור. **שמע מינה**, **הדר ביה** רבי עקיבא מההוא היקשא.
ותו הוינן: **ורבי יוסי הגלילי**, למה הוא צריך למעט בכורים מ"בכל מושבותיכם"? **תיפוק ליה מ"לחם עוני"**. שהרי מהאי קרא מיעט לעיל מעשר שני. דדוקא **מי שנאכל ב"אוני"** [אנינות], יוצאים בו ידי חובת מצה. **יצא זה** מעשר שני **שאין נאכל** באנינות, **אלא בשמחה**. והכי נמי ימעט בכורים, לפי שאינם נאכלים באנינות.
ומשנינן: רבי יוסי הגלילי **סבר ליה כרבי שמעון**, ומתיר לאכול בכורים באנינות.
וכדתניא: **ביכורים אסורים לאונן**.
ורבי שמעון מתיר.
והוינן בה: **מאי טעמא דרבנן** האוסרים אכילת ביכורים לאונן?
ומשנינן: משום **דכתיב**, "**לא תוכל לאכול בשעריך** מעשר דגנך ותירושך ויצהרך ובכורות בקרבך וצאנך, וכל נדריך אשר תדור, ונדבותיך ותרומת ידך". ורישא דקרא מישתעי במעשר שני, שאינו נאכל אלא בירושלים.

ואמר מר: "**תרומת ידך**" דכתיב בסיפא דקרא, **אלו בכורים**. דהא כתיב בהם "יד". שנאמר "ולקח הכהן הטנא מידך". ללמד, שאף הם אין נאכלים אלא בירושלים. הרי **דאיתקש ביכורים למעשר שני**. **מה מעשר שני אסור לאונן**, כדכתיב ביה "לא אכלתי באוני ממנו", **אף ביכורים, אסור לאונן** לאוכלם.

ורבי שמעון מתיר בכורים לאונן, משום ד"**תרומה**" **קרינהו רחמנא** בהאי קרא. כדכתיב, "תרומת ידך". **מה תרומה מותרת לאונן** [כדדרשינן מ"וכל זר לא יאכל קדש", זרות אמרתי לך, ולא אנינות], **אף בכורים מותר לאונן**. ותו הוינן: **ורבי שמעון, נהי דהיקיש** בכורים למעשר **לית ליה**, מכל מקום יאסרו לאונן, משום ד"**שמחה**" **מיהא מיכתב כתיבא בהו**. כדכתיב בסוף פרשת ביכורים, "**ושמחת בכל הטוב** אשר נתן לך ה' אלהיך ולביתך"! ונדרוש מהא לאסור את האונן בביכורים, לפי שאינו בשמחה.

ומשנינן: **ההוא** "ושמחת", **לזמן שמחה הוא דאתא**! שהמביא ביכורים לעזרה, קורא פרשת "ארמי אובד אבי". כדכתיב "וענית ואמרת לפני ה' אלהיך, ארמי אובד אמי וגו'". ומדכתיב "ושמחת", ילפינן דאין מצות קריאה נוהגת אלא בזמן שהאדם שמח בתבואתו.

כדתנן: **מעצרת ועד החג** [משבועות עד סוכות], **מביא** ביכורים, **וקורא** פרשת "ארמי אובד אבי"! לפי שעצרת היא זמן קצירת התבואה. והחג הוא זמן לקיטת התבואה ואסיפתה. ובתוך הזמן הזה לבו שמח בתבואתו.

מהחג ועד חנוכה, מביא ביכורים. אבל **אינו קורא** בזמן הבאתם פרשת "ארמי אובד אבי"! לפי שכבר אינו זמן שמחה.

ומחנוכה ועד עצרת, אינו זמן הבאת ביכורים כלל. כדדרשינן בסיפרי, "אשר תביא מארצך" - כל זמן שמצויים הפירות על פני ארצך, שעדיין לא כלו לחיה מן השדה, אתה מביא ביכורים. ומחנוכה ואילך כבר אינם מצויים הפירות בשדה [827].

תנו רבנן: כתיב במצה "**לחם עוני**". וממעטינן, **פרט לחלוט** [במים רותחים [828]]. **ופרט** למצה העשויה בצורת **אשישה** [גלוסקה גדולה], שאין יוצאין בהן, לפי שהן חשובות, ואינן "לחם עוני" [829].

---

[827] וצריך עיון, הא לקמן [נג] מבואר, דאוכלים בענבים של שביעית עד הפסח של שנה שמינית. ובזיתים עד העצרת. ואף התם תליא בזמן שכלו לחיה מן השדה. וצריך לומר דבחנוכה כלים מינים אחרים, כגרוגרות או תמרים. **רש"ש**. וכבר תמה **החזון איש**, למה לא נאמר בביכורים זמן לכל מין ומין בפני עצמו, כמו בשביעית.

[828] וצריך לומר דאיירי בחלטו לאחר הלישה. שאם לא כן, בלאו הכי אין יוצאים בו. דהא לא אתי לידי חימוץ, ולא שייכא ביה שימור דלישה. וכמו שכתב **הרמב"ן** בשם הירושלמי [הובא לעיל לו א בהערה 4]. **חזון איש**.

[829] ומדפסל דוקא משום "לחם עוני", משמע דאיקרי לחם. ולא דמי ל"חלת המסרת" דלקמן, דלא איקרי "לחם" כלל, ופטורה מן החלה. ואף דהתם נמי מפרשינן לה בחלוט, התם איירי בבלילתו רכה. והכא בבלילה עבה. **תוספות**. והוא על פי דרכם לקמן לז ב, דסגי או בלישה לחוד או באפיה לחוד להחשיבו לחם. [וגם **הרא"ש** תירץ כן. וצריך עיון, הרי אית ליה כשיטת **הר"ש** [לקמן לז א, בהערה 4], דבלא אפיה אינה קרויה לחם, אף בבלילה

יכול לא יצא אדם אלא בפת הדראה [פת קיבר, שניטל כל הדרה. והיא פת העשויה מסובין [830]], שדוקא היא קרויה "לחם עוני", אבל לא יצא בפת נקיה?

תלמוד לומר: "**מצות**" בלשון רבים, אף שאר **מצות ריבה. ואפילו כמצות של שלמה** המלך, שהיו עשויות מסולת נקיה.

אם כן, מה תלמוד לומר "לחם עוני"? - פרט לחלוט ואשישה.

והוינן בה: **ומאי** [מהיכן] **משמע דהאי "אשישה", לישנא דחשיבותא היא?**

ומשנינן: **מדכתיב** בדוד [ביום ששב ארון ה' לעיר דוד], "**ויחלק לכל העם לכל המון ישראל למאיש ועד אישה, לאיש חלת לחם אחת ואשפר אחד ואשישה אחת**, וילך כל העם איש לביתו".

ואמר רב חנן בר אבא: "**אשפר**", הוא **אחד ששה** שבפר! כלומר, נתח בשר שהוא שישית פר.

"**אשישה**", היא גלוסקה גדולה ששעורה הוא **אחד ששה** ש**באיפה!**

ופליגא רב חנן א**דשמואל. דאמר שמואל: אשישה** אינה דבר מאכל כלל, אלא היא **גרבא דחמרא** [איפת יין]. וכ**דכתיב** "**ואהבי אשישי ענבים**". שאמר ה' אל הושע על ישראל, שהם פונים לאלהים אחרים, ואוהבים הם אשישי ענבים. אלמא, "אשישה" מדת יין היא.

תנו רבנן: אין אופין פת עבה בפסח! שמחמת שהיא עבה, אי אפשר לשומרה מחימוץ - **דברי בית שמאי.**

דף לז.

ובית הלל מתירין.

והוינן בה: **וכמה** הוא שיעור **פת עבה**?

עבה. וצריך לומר, דאיירי כשגילגלה על מנת לאפותה. ואחר כך נמלך עליה לבשלה. דבכהאי גוונא, לכולי עלמא קרויה לחם. מיהו, למאי דכתב ה**מגן אברהם** בסימן קסח סקל"ב, דאף בכהאי גוונא אינה קרויה לחם אלא לענין חלה בלבד, ולא לענין "המוציא", עדיין קשיא. **קרבן נתנאל**]. עוד תירצו, דלבסוף חזר ואפאו בתנור. מיהו הקשו, דביבמות מ א איתא, דאף דמתחלה חלטו, לאחר שאופהו בתנור קרינן ביה "לחם". ואדם יוצא בו ידי חובתו בפסח. ויש לומר, דהתם נמי איירי בבלילה רכה. דקודם אפיה לאו לחם הוא כלל. ורק לאחר אפייתו נעשה לחם. הלכך חשיב שפיר "לחם עוני". שכל זמן שלא נחשב לחם, לא הפקיעה ממנו החליטה תורת "לחם עוני". **תוספות. ורב האי** פירש, ד"חלוט" דהתם היינו בשמן, כחלוט של בעלי בתים. אבל חלוט ברותחין, יוצאים בו. **ובעל המאור** כתב, דההיא דיבמות איירי בחזר ואפאה בתנור. דבכהאי גוונא שפיר חשיב "לחם עוני". והכא איירי כשלא חזר ואפאה. ובאמת פסולה משום דלא איקרי "לחם" כלל. ולא נקיט "עוני", אלא משום אשישה. וה**רמב"ן במלחמות ה**' כתב ליישב, דתרי גווני חליטה נינהו. אם חולט את הקמח כדי ללבנו, אינו קרוי "לחם עוני". אבל אם חולטו כדי שיאפה בתנור אפיה מועטת, שפיר קרינן ביה "לחם עוני". שכן דרך העניים.

[830] **רש"י ורי"ף**. ותמהו ה**ראשונים**, הא לקמן קתני דיוצאים בפת הדראה. ואילו בפת סובין אין יוצאים. שהרי אינו חייב בחלה, כדתנן בפרק שני דחלה. ובמצה בעינן "לחם", דומיא דחלה. ופירש ה**רמב"ן**, ד"הדראה" הוא מלשון ה"כינה" שבתבואה. והיא התולעת הנעשית בתבואה. והפת הנעשית מתבואה מתולעת זו, היא גרועה. ועלה קאמר "יכול אין יוצאין אלא בפת הדראה". ויעוין ב**ראב"ש** שכתב ביישוב שיטת **רש"י** וה**רי"ף**, שאף הם לא נתכוונו לפת העשויה מסובין לבד. אלא מקמח שלא הוציא ממנו את הסובין.

אמר רב הונא: עובי **טפח**! ובזה אסרו בית שמאי. ובית הלל התירו, **שהרי כן מצינו בלחם הפנים**, שהיה עוביו **טפח**! ש"לחם הפנים" קרוי כן, משום שהיו לו פנים. ואין פנים פחותים מטפח. ואף הוא לא היה בא מן החמץ. כדכתיב, "כל המנחה אשר תקריבו לה', לא תעשה חמץ". ודרשינן, "כל המנחה" - לרבות לחם הפנים! אלמא, אף בעובי טפח אינו מחמיץ.

אבל אם הוא עבה יותר מטפח, אף בית הלל אוסרים בו, משום חשש חימוץ.

מתקיף לה רב יוסף: וכי מה ראיה מלחם הפנים שעשייתו היא על ידי כהנים שהם זריזין? **ואם אמרו בזריזין** שיכולים לשמר מחימוץ אף בעובי טפח, וכי **יאמרו** כן אף **ב**מצה המסורה לכל, ואף ל**שאינן זריזין**?!

ועוד: הרי בעשיית לחם הפנים היו עמלים הרבה, כדין כל המנחות. דשנינו: כל המנחות טעונות שלש מאות שיפה [שפשוף החיטה בין ידו לכלי], ושלש מאות בעיטה [שהיו מבעטין את החיטה באגרוף]! ומרוב העמל שעמלו בהן לא היו ממהרות להחמיץ. **ואם אמרו ב**לחם הפנים שהוא **פת עמילה**, שאינו מחמיץ בעובי טפח, וכי **יאמרו** כן **ב**סתם **פת**, **שאינה עמילה**?!

ועוד: הרי לא היו כורתים עצים לצורך המקדש אלא בימות החמה, עד ט"ו באב, כדי שיהיו יבשים טובא. ופת הנאפית על עצים אלו אינה ממהרת להחמיץ. הלכך, **אם אמרו** בלחם הפנים שנאפה **בעצים יבשים**, שאינו מחמיץ אף בעובי טפח, וכי **יאמרו** כן בסתם מצות שנאפות **בעצים לחים**?!

ועוד: הרי את התנור שבמקדש היו מסיקים כל יום בלא הפסק, לצורך אפית מנחות ולחמי תודה. ומתוך כך היה חם הרבה. הלכך, **אם אמרו** בלחם הפנים שאינו מחמיץ בעובי טפח, הלא הוא משום שנאפה **בתנור** חם. וכי **יאמרו** כן אף בסתם מצה שנאפית **בתנור צונן**?!

ועוד: הרי לחם הפנים נאפה בתנור של מתכת. **ואם אמרו בתנור של מתכת** שאין הלחם מחמיץ בו, וכי **יאמרו** כן אף במצה הנאפית **בתנור של חרס**?!

אמר רב ירמיה בר אבא: **שאילית את רבי ביחוד** [שאלתי את רבי ביחידות] מהי פת עבה? - **ומנו** הוא רבו של רב ירמיה - **רב** הוא.

ואיכא דאמרי: **אמר רב ירמיה בר אבא אמר רב**: שאלה זו **שאילית את רבי ביחוד** - **ומנו** הוא רבו של רב - **רבי** הוא.

ואמר לי: **מאי פת עבה**? - היא **פת** [עיסה] **מרובה**! שכל מצה בפני עצמה אינה עבה. אלא שלש עיסה של הרבה מצות בבת אחת. ולאו משום חשש חימוץ אסרוה בית שמאי. אלא משום שטירחה מרובה יש בלישתה. ואסור ביום לטרוח טירחה שאינה צריכה [831]. **ואמאי קרו ליה "פת עבה"**? - **משום דנפישי בלישה**! שבזמן שלשין את כל העיסה יחד, היא עבה.

ואי בעית אימא: **באתריה דהאי תנא** [במקומו של התנא דברייתא ההיא], **לפת מרובה**, "**פת עבה**" **קרו ליה**! שמשמעות לשון "עבה", היתה אצלם "מרובה".

והוינן בה: **מאי טעמא** אסרו בית שמאי ללוש פת עבה?

אי משום דטירחתה מרובה, **וקא טרח טירחא דלא צריך** ביום טוב [שהרי יכול ללוש פת מועטת שאין בה טירחה], אם כן, **מאי איריא בפסח** דוקא? הלא **אפילו ביום טוב** אחר **נמי** אסורה טירחא דלא צריך.

ומשנינן: **אין הכי נמי**, ולאו דוקא בפסח הוא דאסור לעשות כן. **והאי תנא**, **ביום טוב של פסח** הוה **קאי** כששנה דין זה, ולכן נקט פסח. והוא הדין לשאר ימים טובים.

תניא נמי הכי: **אין אופין פת עבה ביום טוב - דברי בית שמאי**.

ובית הלל מתירין [832]! אלמא, לאו דוקא ביום טוב של פסח פליגי.

תנו רבנן: **יוצאין** ידי חובת מצה, בין **בפת נקיה** ובין **בהדראה** [פת קיבר]! וכדאיתא לעיל, ד"מצות מצות ריבה".

וכן יוצאים **בסריקין המצויירין** [מצות שעשאון בצורת ציורים שונים] **בפסח**! **ואף על פי שאמרו**, **אין עושין** לכתחלה **סריקין המצויירין בפסח**, בדיעבד יוצאים בהן.

אמר רב יהודה: **דבר זה שאל בייתוס בן זונין לחכמים**: **מפני מה שאין עושין סריקין המצויירין בפסח**?

אמרו לו: **מפני שאם** נתיר לעשותם, תהא **האשה שוהה עליה** [על העיסה] כדי לציירה, ולא תמהר להכניסה לתנור. **ותוך כדי כך**, היא **מחמצתה**.

---

[831] **רש"י**, על פי הר"ן. אבל **תוספות** פירשו, דפליגי האם מותר לאפות יותר מכדי הצורך. ובית הלל סברי כדאיתא בביצה יז א, דמערמת אשה ואופה תנור מלא ככרות, אף על פי שאינה צריכה אלא לככר אחד.

[832] והני מילי ביום טוב. אבל בפסח אסור ללוש ולאפות יותר משיעור חלה, משום חשש חימוץ, כדאיתא לקמן. **רי"ף**. **ובעל המאור** נחלק עליו. וכתב דדוקא ללוש אסור בשיעור מרובה. אבל לאפות מותר. ויעוין **במלחמות ה**", שכתב דאף דעת **הרי"ף** כן. ותמה **התפארת שמואל**, הא הכא אף בפסח איירי, כדקתני להדיא. ואף איירי שבשעת הלישה היא מרובה. כדמפרש בסמוך, דקרי לה "עבה", משום דנפישי בלישה. וכבר עמד על זה **הרמב"ן** שם. וכתב דהך לישנא באמת לא מיתוקמא כהלכתא. אלא פסק **הרי"ף** כאי בעית אימא, ד"באתרא דהאי תנא קרי למרובה "עבה". **והקרבן נתנאל** כתב, דיש ליישב אף ללישנא קמא. ואיירי בעיסה שנילושה ביין ושמן בלבד, שאין מחמיצים.

אמר להם בייתוס: אם משום כן אסרו, הרי **אפשר** לעשותם באופן שאין לחשוש לכך. וכגון **שיעשנה** לצורה זו **בדפוס**, **ויקבענה** [את תבנית הצורה] **כיון** [מהר, בדחיפה אחת] על גבי הבצק! ובכהאי גוונא אינו משתהה בעשית הצורה, וליכא למיחש לחימוץ.

אמרו לו: אף בדפוס אסור לעשות כן. שהרי לרוב הנחתומין אין דפוס כזה. ואם נתיר, **יאמרו**: **כל הסריקין** המצויירין **אסורין** לעשותם. **וסריקי בייתוס** בן זונין **מותרין**! הלכך, אסרו לעשותם בכל אופן, משום לא פלוג.

אמר רבי אלעזר בר צדוק: **פעם אחת נכנסתי אחר אבא**, **לבית רבן גמליאל**. **והביאו לפניו סריקין המצויירין בפסח**. **אמרתי לו**: **אבא**, וכי **לא כך אמרו חכמים**: **אין עושין סריקין המצויירין בפסח**?!

אמר לי: **בני**, **לא** בסריקין **של כל אדם אמרו** כן, **אלא** רק בסריקין **של נחתומין** אסרו! שמשום שהן עושים אותם למוכרם, הם מקפידים על יופיים, ומשתהים הרבה בעשיית צורתן. אבל בעל הבית שעושה אותם לעצמו, אינו מקפיד כל כך לייפותן. ואינו משהה אותם חוץ לתנור.

איכא דאמרי: **הכי קאמר ליה** רבי צדוק לבנו: **לא** בסריקין **של נחתומין אמרו** לאוסרם, **אלא** בסריקין **של כל אדם**! לפי שהנחתומין בקיאים ורגילים בדבר, וכן יש להם דפוסים. הלכך, אין חוששין בהם שישהו אותם קודם אפייתם. ואותם סריקין שבבית לרבן גמליאל, היו של נחתומין.

אמר רבי יוסי: **עושין** בפסח **סריקין** מצוירים, כשהם דקים **כמין רקיקין**! שמאחר והם דקים וקלושים [דלילים], אינם ממהרים להחמיץ.

אבל **אין עושין סריקין** מצוירים כשהם עבים **כמין גלוסקאות**! שמשום עוביים הם מחמיצים אף בשהייה מועטת.

תנן התם: **הסופגנין** [בצק שהוא דליל כספוג], **והדובשנין** [בצקות המטוגנים בדבש], **והאיסקריטין** [בצקות העשויין כצפיחית, שעיסתם רכה מאוד], **וחלת המסרת** [המחבת, דהיינו בצק שנעשה במחבת] ולחם **המדומע** [שמעורב בו קמח של תרומה] - כל מיני הלחמים הללו **פטורים מן החלה**!

המדומע פטור מן החלה, משום דכתיב בחלה "תרימו תרומה". וממעטינן, ולא לחם שכבר יש בו תרומה [833].

[833] ובנדה מז מבואר, דאית ליה להאי תנא, דחלה בזמן הזה דרבנן. וכיון דהמדומע אסור מדרבנן משום התרומה שבו, ממעטינן ליה מ"תרימו תרומה". אבל מחיוב חלה דאורייתא ודאי לא הוה ממעטינן מדומע. שהרי אינו תרומה אלא מדרבנן. ואכתי יש לעיין, דהרי אף מדרבנן אין אסור משום תרומה, אלא חלק התרומה המעורב בו. ומחמתן נאסרת כל התערובת. ואמאי פטרינן את כל התערובת מחלה. ויש לומר, דחכמים נתנו בתערובת כולה

וכל השאר פטורים, משום דלאו "לחם" נינהו. ואין חיוב חלה נוהג אלא בלחם. כדכתיב "באכלכם מלחם הארץ".

והוינן בה: **מאי** "**חלת המסרת**"?

אמר רבי יהושע בן לוי: **זה** הוא בצק **חלוט** [שהוטל למים רותחים במחבת] **של בעלי בתים**! שלא נעשה כתיקון לחם [834].

אמר ריש לקיש: כל המינים **הללו** השנויים במשנה זו, **מעשה אלפס הן**! שנתבשלו בכלי העומד על גבי האש. הלכך לאו "לחם" הם. שאין לחם אלא מאפה תנור.

ורבי יוחנן אמר: אף **מעשה אלפס** "לחם" נינהו, **וחייבין** בחלה. **והללו** השנויים במשנה, פטורים מחלה משום **שעשאן** [בישלם] **בחום החמה** [835].

מיתיבי: תניא: **הסופגנין והדובשנין והאיסקריטין** - אם **עשאן באלפס** הרי הם **חייבין**. ואם עשאן **בחמה**, הרי הם **פטורין**! הרי להדיא ד"מעשה אלפס חייבין". **ותיובתיה לדרבי שמעון בן לקיש**. **אמר עולא**: **אמר לך רבי שמעון בן לקיש**, הא דקתני "מעשה אלפס חייבין", **הכא במאי עסקינן** - **כשקודם הרתיח** את האלפס על גבי האש, **ולבסוף הדביק** בו את הלחם. וכיון שדפנות האלפס רותחים, הרי זה כעין מאפה תנור. הלכך חייבין בו בחלה.

ולא פטר ריש לקיש במעשה אלפס, אלא כשהדביק את הלחם באלפס כשהוא עדיין צונן. ואין מגיע ללחם חום גדול בפעם אחת כמו בתנור. אלא מעט מעט הולך ומתגבר חומו. הלכך לא דמי למאפה תנור, והרי הוא פטור מחלה.

ותמהינן: **אבל** אם **הדביק** את הלחם באלפס **ולבסוף הרתיח** אותו, **מאי** דינו? - אם תאמר, דאין **הכי נמי דפטורין**, תקשה סיפא דברייתא.

דין תרומה, לענין פטור מחלה דרבנן. **רבינו דוד**. מיהו יעוין ב**מהר"י קורקוס** פרק ו מהלכות בכורים, שצידד בדעת **הרמב"ם**, דהמדומע פטור אף מחיוב חלה דאורייתא. וסמך דבריו מה**ירושלמי**. ויעוין שם בטעמא דמילתא.

[834] ואומר **רבינו תם**, דסוגיין איירי בבלילה רכה. שבהכי אינו חשוב לחם מצד הלישה. אלא על ידי האפיה נעשה לחם. ובהכי פליגי, אי מעשה אלפס נחשב כאפיה בתנור לעשותו לחם או לא. אבל אם לש בלילה עבה כדרך לישת הפת, קרוי "לחם" משום הלישה עצמה. ואין צריך שהאפיה תעשהו "לחם". וכן משמע מהא דתנן: עיסה שתחלתה וסופה ספגנין, פטורה מן החלה. תחלתה סופגנין וסופה עיסה, או שתחלתה עיסה וסופה סופגנין, חייבת בחלה. אלמא סגי באחד מהשנים להחשיבו לחם. או בלישה או באפיה. ואף לענין "המוציא" פסק כן. אבל הר"**ש** בחלה נחלק עליו. וכתב, דאף בבלילה עבה, אם מלכתחלה לשה על דעת לבשלה במים, פטורה. ולא מתחיב בגלגול לבדו אלא כשלש על דעת לאפותה בתנור, ואחר כך נמלך ובישלה במים.

[835] ולהמבואר בתוספות לקמן, דלא פליג רבי יוחנן אלא במעשה אלפס בלא משקין, נמצא דב"חלת המסרת" שהוא חלוט של בעלי בתים, מודה רבי יוחנן דאף מעשה אלפס פטור. ולא פליגי כי אם בשאר הדברים השנוים במשנה. **מהרש"א**. ויעויין ב**פני יהושע** שתמה בדבריו. וכתב דבעמוד ב מוכרח דחלוט חשיב כאין בו משקין. שאם לא כן, מאי פריך לרבי יוחנן מהמעיסה והחליטה. וצריך לומר, שהמים שנותנים בקמח נבלעים בו לאלתר. ובזמן נתינת העיסה באלפס, אין המים צפים בו.

דאדתני בסיפא "**עשאן בחמה פטורין**", **ליפלוג וליתני בדידה** [במעשה אלפס גופו].
ולימא הכי: **במה דברים אמורים** דמעשה אלפס חייבין, **כגון שהרתיח** את האילפס **ולבסוף הדביק** בו את הלחם. **אבל** אם **הדביק** את הלחם **ולבסוף הרתיח** את האלפס, לאו כמאפה תנור נינהו, **ופטורין** מחלה!
ומשנינן: כן באמת אמרה הברייתא. אלא **דחיסורי מחסרי**, **והכי קתני**: מעשה אילפס חייבין. **במה דברים אמורים**, **כשהרתיח ולבסוף הדביק**. **אבל הדביק ולבסוף הרתיח**, אינו כמאפה תנור. **ונעשה כמי שעשאן בחמה**. ולפיכך, הרי הם **פטורין**! ומקשינן: **תא שמע**: **יוצאין** ידי חובת מצה, **במצה הינא** [שאינה אפויה כל צרכה, לשון "נא"].
וכן יוצאין **במצה העשויה באילפס**! ומקשינן לריש לקיש דאמר, דאין הוא בכלל "לחם". והא אף במצה בעינן לחם, כדכתיב "לחם עוני".
ומשנינן: **הכא נמי** איירי, **בהרתיח** את האלפס **ולבסוף הדביק** בו את המצה! דבכהאי גוונא, אף לריש לקיש הוא קרוי "לחם".
שנינו לעיל: יוצאין במצא הינא!
והוינן בה: **מאי** הוא שיעור האפיה שעל ידו נחשבת המצה ל"**מצא הינא**"?
אמר רב יהודה אמר שמואל: **כל** שנאפתה בשיעור כזה, **שאם** הוא **פורסה** [שוברה] שוב **אין חוטין נמשכין הימנה**, הרי היא קרויה לחם, ויוצאין בה.
אמר רבא: **וכן** הוא דין **לחמי תודה**! ששחיטת זבח התודה מקדשת את הלחם הבא עמו. ואין השחיטה מקדשתו, אלא משקרמו פניו בתנור, וכבר הוא קרוי "לחם". והוא אותו שיעור של "פורסה ואין חוטין נמשכין הימנה", האמור כאן.
ותמהינן: **פשיטא** דדין מצה ודין לחמי תודה היינו הך הם. שהרי **הכא** במצה, "**לחם** עוני" **כתיב**. ואף **הכא** בתודה, "חלת **לחם**" **כתיב**.

דף לז:

ומשנינן: **מהו דתימא**, **הואיל וכתיב** בלחמי תודה, "**והקריב ממנו** (תחילת העמוד) **אחד מכל קרבן** תרומה להי". [שמביא ד' מיני לחמים, עשרה מכל מין. ומכל מין הוא נותן אחד לכהן, והשאר נאכלים לבעלים]. ודרשינן, "**אחד**" - **שיהיה** הלחם שלם, **ולא יטול פרוס** ויתנו!
והוה אמינא, דה**כא** במצא הינא, כיון שלא נאפתה כל צרכה, **כמאן דפריסא דמיא**. **קא משמע לן** רבא, דאינה כפרוסה.
מיתיבי: תנן: **המעיסה** [קמח שנחלט במים רותחין] - **בית שמאי פוטרין** אותה מן החלה. **ובית הלל מחייבין** אותה בחלה.

החליטה - בית שמאי מחייבין אותה בחלה.
ובית הלל פוטרין בה.
איזהו ה"מעיסה", ואיזהו ה"חליטה"? ה"**מעיסה**" נעשית על ידי שמניח קודם מים רותחים, ואחר כך נותן את הקמח **על גבי המוגלשין** [הרותחין]. ואילו ה"**חליטה**" נעשית על ידי שקודם נותן את הקמח, ואחר כך נותן את המוגלשין על גבי הקמח [836].
רבי ישמעאל בן רבי יוסי אומר משום אביו: **זה וזה**, בין המעיסה ובין החליטה, דינן **לפטור** מן החלה! שמאחר ונתבשל הקמח קודם אפייתו, תו אינו קרוי לחם, ואף אם נאפה אחר כך בתנור.
ואיכא דאמרי לה משמו: זה וזה דינן **להתחייב בחיוב** חלה! ואף שנתבשל הקמח ברותחין, הרי הוא חוזר להחשב "לחם" לאחר שנאפה [ואף אם נעשה באלפס. **תוספות**].
וחכמים אומרים: **אחד זה** [המעיסה], **ואחד זה** [החליטה] - אם לבסוף **עשאן** [אפאן] **באילפס**, הרי הוא **פטור** מן החלה. ואם לבסוף **עשאן** [אפאן] **בתנור**, הרי הוא **חייב** בחלה.
והוינן בה: אמאי מחלק **תנא קמא** בדעת בית שמאי ובית הלל, בין חליטה למעיסה? **מאי שנא המעיסה, ומאי שנא חליטה** [837]? **אמר רב יהודה אמר שמואל, וכן אמר רבי יהודה, ואיתימא**, כן אמר רבי **יהושע בן לוי**: לעולם, לא שנא בין המעיסה לחליטה, ודין אחד להם. **וכמחלוקת** בית שמאי ובית הלל **בזו, כך מחלוקת בזו**! ומאן דפטר בחליטה פטר במעיסה. והמחייב, מחייב בשתיהן. והא דקתני ברישא, בית שמאי פוטרין במעיסה ובית הלל מחייבין, ובסיפא [לגבי חליטה] קתני איפכא, לא תנא אחד שנאן. **ותברא** [לעולם, רישא וסיפא לאו בשיטה אחת נשנו]. אלא **מי ששנה** רישא **זו, לא שנה** סיפא זו.
ותנא דרישא סבר, שבית שמאי פוטרין בין בחליטה ובין במעיסה, ובית הלל מחייבים. ותנא דסיפא סבר שהשיטות הפוכות הן.
ומסקינן לקושיין: **קתני מיהת**, "**וחכמים אומרים**: **אחד זה ואחד זה - שעשאן באלפס, פטור**. שעשאן **בתנור, חייב**! אלמא, מעשה אלפס אינו קרוי לחם. **ותיובתא דלרבי יוחנן** דמחייב באלפס.

[836] ומדברי **תוספות** בסוגיין נראה, שלאחר שחלטן, אפאן באלפס או בתנור. אבל מדברי **הרמב"ם** בפירוש המשניות לעדויות נראה, שגמר לבשל את הקמח על ידי רתיחת המים. ולדברי המחייבים, אף זה חשוב לחם. **שפת אמת**.

[837] תימא, אמאי לא משני דפליגי באם עילאי גבר או תתאי גבר. דבית שמאי סברי, תתאה גבר. ולכך, אם נתן את הקמח על המוגלשין, גובר חום המים התחתונים ומבשל את הקמח. ולכן נפטר מחלה. אבל איפכא, גובר הקמח על המים ומצננם, ואינו מתבשל מחמתם. ובית הלל סברי, עלאי גבר. ומשום כן, במעיסה מחייבין ובחליטה פוטרין. ויש לומר, דאיירי בשיעור חלה מצומצם. הלכך, בין אם עלאי גבר ובין אם תתאי גבר, אי אפשר שלא יתבשל מעט מהקמח. ואותו מעט נפטר מחלה. ואם כן, נחסר משיעור חלה. **תוספות**.

ומשנינן: **אמר לך רבי יוחנן**, פלוגתא **דתנאי היא**!
דתניא: **יכול יהא מעיסה וחלוטה חייבין בחלה**? - **תלמוד לומר** בה: "באכלכם מלחם הארץ"! והללו אינן קרויות "לחם".
רבי יהודה אומר: **אין** קרוי "**לחם**" **אלא** דבר **האפוי בתנור**! הלכך, המעיסה והחלוטה אינן לחם, ופוטרות מן החלה.
והוינן בה: **רבי יהודה היינו תנא קמא**! דהא תרוייהו פוטרים במעיסה וחלוטה.
אלא לאו, **מעשה אילפס איכא בינייהו**. **דתנא קמא** לא פטר אלא במעיסה וחלוטה. שלפי שנתבשלו ברותחין קודם לישתן, אינן לחם. אבל **סבר**, **דמעשה אילפס** שלא נאפה אלא באלפס שעומד על גבי האש, דמי למאפה תנור, **וחייבין**.
ורבי יהודה סבר, אף שלא נתבשלו, אלא נעשו **מעשה אילפס**, הרי הם **פטורין**.
ואף חכמים בברייתא דלעיל, סברי כרבי יהודה. אבל רבי יוחנן דפטר במעשה אילפס, סבר כתנא קמא.
ודחינן: **לא** בהכי פליגי תנא קמא ורבי יהודה. אלא **דכולי עלמא** סברי, **מעשה אילפס פטורין** [838] . **והכא** פליגי, **בכגון שעשאו** מעשה אילפס, ואחר כך **חזר ואפאו בת נור**.
ובהכי **קא מיפלגי**. **דתנא קמא סבר**: **כיון שחזר ואפאו בתנור**, "**לחם**" **קרינן ביה**.
ורבי יהודה סבר: **אין לחם אלא** דבר **האפוי בתנור מעיקרא**. ומעשה אילפס זה, **כיון דמעיקרא לאו בתנור אפייה** אלא באילפס, **לאו לחם הוא**! ותו לא מהני ליה ליחשב לחם, אף על ידי שיחזור וייאפה בתנור.
אמר רבא: **מאי טעמא דרבי יהודה**, דתו לא מהני ליה אפיה? - משום **דכתיב**, "**ואפו עשר נשים לחמכם בתנור אחד**". **דבר האפוי בתנור אחד** בלבד, **קרוי לחם**. אבל מי **שאין אפוי בתנור אחד** בלבד, אלא הוא אפוי גם באילפס וגם בתנור, **אין** הוא **קרוי לחם** [839]!
יתיב רבה ורב יוסף אחוריה דרבי זירא. **ויתיב רבי זירא קמיה דעולא**. **אמר ליה רבה לרבי זירא**: **בעי מיניה מעולא**, **אם הדביק** את הלחם בתוך האילפס [840] **מבפנים**, **והרתיח** את האילפס **מבחוץ** באש, **מהו** דין הלחם לחיוב חלה?

---

[838] ומכאן פסק **רבינו חננאל** כריש לקיש. דהא מסקינן, "דכולי עלמא מעשה אלפס פטורים". אבל **לר"י** נראה דהלכה כרבי יוחנן. וכשמבשלו באלפס בתוך משקים, מודה רבי יוחנן דאינו "לחם", ולא פליגי אלא בשנותנו באלפס בלא משקין. וכן איתא **בירושלמי תוספות**.

[839] אבל בלילה עבה חייבת, אף בלא מאפה תנור. דסגי במה שהיא עיסה שדרכה להיאפות בתנור אחד. **תוספות** על פי דרכם שהובאה בעמוד א, הערה 4.

[840] **רש"י**. וקשה לפירושו, אם כן רבה דסבר דלא תליא בפלוגתא דרבי יוחנן וריש לקיש, בהכרח יפרש פלוגתתם בהדביק מבפנים והרתיח מבפנים. ואם כן, מאי מיבעיא ליה בסמוך "הדביק מבפנים ואבוקה כנגדו מהו"? והא היינו הך הוא. לכך פירש **ר"י**, דבהדביק בתנור איירי. ומיבעי ליה, האם כיון דתנור הוא, לא חשיב מעשה אלפס. או דלמא לא שנא. וכיון שהדביק ולבסוף הרתיח, אינו קרוי "לחם". ואיבעיא דרב יוסף היא, בהדביק בתנור ולא הסיקו. אלא מתבשל מהיסק שכנגדו.

אמר ליה רבי זירא: **מאי אימא ליה** לעולא? וכי מה יש לי לשואלו בדבר זה? **דהא אי אמינא** ליה שאלה זו, הלא ודאי **אמר** [יאמר] **לי**: **הי ניהו** [זה הוא] **מעשה אילפס**, שבו נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש.

ובאותו מעמד **אמר ליה רב יוסף לרבי זירא**: **בעו מיניה מעולא**, אם **הדביק** את הלחם באילפס **מבפנים**, **ואבוקה כנגדו** [כנגד הלחם] מלמעלה, וחום האש לוהט בתוך האילפס וממהר את אפייתו, **מהו** דין לחם זה לענין חיוב חלה?

אמר ליה רבי זירא: **מאי אימא ליה** לעולא? הרי אין בזה מקום לשאלה. דהא **אי אמינא ליה** שאלה זו, ודאי **אמר לי**: גם זה הוא מעשה אילפס. שהרי **רוב עניים עושים כן** במעשה אלפס! שלפי שאין להם הרבה עצים, הם ממהרים את האפיה על ידי האבוקה. ואף זה הוא בכלל מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש.

שנינו בקידושין: המקדש אשה במעשר שני, לא קידש - דברי רבי מאיר. ורבי יהודה אומר קידש! ומבואר התם, דרבי מאיר סבר, מעשר שני ממון גבוה הוא, ואינו ממונו של הבעלים. לפיכך, אינו יכול לקדש בו. ורבי יהודה סבר, מעשר שני ממון הדיוט הוא! שבעל הפירות שמהם הופרש המעשר חשוב כבעלים אף על המעשר.

אמר רב אסי: **עיסה של מעשר שני - לדברי רבי מאיר**, הרי היא **פטורה מן החלה**! לפי שאין העיסה שלו, אלא של גבוה. ועיסת גבוה פטורה מן החלה, כדילפינן בסמוך. ולדברי **חכמים**, הרי היא **חייבת** בחלה! שהרי ממון הדיוט היא.

דף לח.

וכן **מצות של מעשר שני - לדברי רבי מאיר**, **אין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח**[841]! לפי שאינה שלו[842].

[841] וקשה, אם כן אמאי צריך קרא להוציא מצת טבל? והא אינה שלו, משום חלק הכהן והלוי המעורבים בו. וכמו דמצינו לענין אתרוג טבל, דמהאי טעמא אין יוצאים בו, לפי דלא קרינן ביה "לכם". ויש לומר, דאיצטריך קרא להיכא דאכל מצה יותר מכזית. ואף לאחר שננכה ממנה את חלק הכהן, עדיין ישאר בה כזית. ואותו כזית שפיר הוי שלו. עוד תירץ **רשב"א**, דאיצטריך קרא להיכא דאף לאחר שיפריש יהיה שלו. כגון בטבול לתרומה, והוא כהן. דמפריש ונוטל לעצמו. וכן מצה טבולה למעשר לגבי לוי. ובטבולה למעשר עני, לגבי עני. שאפילו שלאחר שיפריש יהיה המעשר שלו, אינו יוצא בה. **תוספות**. ויעוין **בשאגת אריה** [סימן צז] שנתקשה בתירוץ זה, דהא להדיא איתא בחולין קלא א, שאפילו מעני שבישראל מוציאין את המעשר עני. ובקונטרס **אחרון** שם כתב ליישב על פי המוכח מה**ירושלמי** סוף פרק קמא דפיאה, דאין זה אלא בתבואה שגדלה בשדה העני. אבל לא בלוקח פירות מהשוק. ויעוין **בחזון איש** סימן קכד שהאריך בזה.

[842] ומהאי טעמא אינו יוצא במצה גזולה, דהא לא הוי משלכם. מיהו בירושלמי איתא דבדיעבד יוצא אף בגזולה. ואפשר דפלוגתא דאמוראי היא התם **רא"ש**. ויעוין **במגיד משנה** שפירש, דאין כונת הירושלמי דבדיעבד יוצא אף באינה שלו. אלא לומר, שאם גזל חטין ואפאן יצא, משום שקנאה בשינוי. וכבר הוי משלכם [כן פירש הקרבן **נתנאל** בדבריו]. ויעוין בהגהות **רבי עקיבא איגר** סימן תנד, שתמה בזה. הא משעה שלעס אותה קנאה. ובין כך אינו יוצא אלא כשמגיעה למעיו. ואז כבר היא שלו. ויעוין **במקור חיים** שם, שעמד על זה. וכתב, דהא דאין יוצא, הוא משום מצוה הבאה בעבירה. וכן משמע מדברי **הרמב"ם**, דמהאי טעמא הוא דאינו יוצא. **קובץ שיעורים**. [ובלאו הכי יש לומר, דלא שייך בגזולה טעמא ד"מצתכם". דהרי מחלה ילפינן לה. ובחלה הרי חייב אף הגזלן.

ולדברי חכמים, **אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח!** שהרי ממונו היא [843].

וכן **אתרוג של מעשר שני - לדברי רבי מאיר, אין אדם יוצא בו ידי חובתו ביום טוב** [844] ראשון של סוכות! לפי שאינו שלו.

ולדברי חכמים, **אדם יוצא בו ידי חובתו ביום טוב! מתקיף לה רב פפא** לרב אסי: **בשלמא עיסה דכתיב** בה "ראשית **עריסותיכם** תרימו חלה", לכך בעינן דתהא **משלכם** כדי שתתחייב בחלה. שכן משמע לשון "עריסותיכם". וכן **אתרוג** ביום טוב **נמי**, אין אדם יוצא בו אלא אם כן הוא שלו. **כדכתיב** ביה "**ולקחתם לכם** ביום הראשון". ודרשינן, "**לכם**" - **משלכם יהא!** הלכך, אם הם של מעשר שני, הרי הם תלויים במחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה, האם ממון גבוה הוא, או ממון הדיוט.

אלא מצה של מעשר, אמאי אין יוצאין בה לרבי מאיר? והא אף אי אינה שלו, וכי **מי כתיב** בתורה "**מצתכם**"?

אמר רבא, ואיתימא רב יימר בר שלמיא: אף במצה אין אדם יוצא אלא במצה שלו. דאתיא מצה בגזירה שוה ד"**לחם**" "**לחם**" מחלה.

כתיב הכא במצה "**לחם עוני**". **וכתיב התם** בחלה, "**והיה באכלכם מלחם הארץ**". **מה להלן** בחלה, אין חיובה נוהג אלא בעיסה שהיא **משלכם**, כדדרשינן מ"עריסותכם", **אף כאן** במצה, אין אתם יוצאים אלא במצה שהיא **משלכם**.

לפי שבעלות הנגזל טובלת את העיסה. וודאי הוי טבל אף לגבי הגזלן. ולא ממעטינן מ"עריסותיכם", אלא עיסה של נכרים ושל גבוה]. **שם**. ולה**רייטב"א** [הובא לעיל לו ב], אף משום כן אין לפסול. שהרי אין המצוה מסייעת לעבירה. דהא בלא המצוה נמי נגמרת העבירה. ואכן כתב ה**ריטב"א** בסוכה לה, דיוצאין במצה גזולה.

[843] וכן פסק ה**רמב"ם** בפרק ו מהלכות חמץ ומצה הלכה ח. וכן פסק בפרק ו מביכורים הלכה ד, דחייבת בחלה. ותמה ה**כסף משנה**, הרי פסק ה**רמב"ם** בפרק ג ממעשר שני כרבי מאיר, דמעשר שני ממון גבוה. ותירץ שם ה**מהר"י קורקוס**, דפסק ה**רמב"ם** כרב חיא בר אבין [סוכה לה א] דאמר, דיוצאין אף לרבי מאיר באתרוג של מעשר שני. וסגי בהיתר אכילתו להחשיבו כ"לכם", ולא בעינן שיהיה ממונו. ויעוין ב**צל"ח** שתמה בתירוצו. הלא לענין חלה תניא להדיא, דלרבי מאיר עיסת מעשר שני פטורה. ורב אסי גמר מצה מחלה בגזירה שוה. והיכן מצינו שיחלוק רב חייא בר אבין על גזירה שוה זו. ואיך פסק ה**רמב"ם** כן גם לגבי חלה ומצה? וכתב, דרב חייא בר אבין בהכרח פליג על רב אסי. וסבירא ליה, דהא דפטר רבי מאיר בחלה, אינו אלא משום דכתיב "עריסותיכם" תרי זימני. ואינו שייך כלל לפלוגתא דרבי מאיר ורבנן, באם מעשר שני ממון גבוה הוא או ממון הדיוט. ובהך פלוגתא פסק ה**רמב"ם** כחכמים, דלא משמע להו למעוטי מהא דכתיב "עריסותיכם" תרי זימני. וה**שער המלך** כתב ביישוב שיטת ה**רמב"ם**, דרבי מאיר דפטר במעשר שני, טעמיה משום דלית ליה הואיל. אבל ה**רמב"ם** פסק, דאמרינן הואיל ואי בעי מיתשיל עליה כדידיה דמיא [ודלא כתוספות לקמן שכתבו דאינו ענין ל"הואיל"]. ויעוין ב**צל"ח** שתמה בדבריו, התינח במעשר שני דידיה. אבל מה יענה במעשר שני שניתן לו במתנה. ומסתימת דברי ה**רמב"ם** משמע דלא חילק בזה. [עוד צריך עיון, אם כן אף במצות ביכורים נימא הואיל. וה**רמב"ם** פסק בה להדיא דאין יוצא בה]. ויעוין עוד ב**בית הלוי** סימן כה, ביישוב דברי ה**רמב"** ם.

[844] ונקט ב"יום טוב" ולא נקט "בסוכות", כמו דנקיט "בפסח" לענין מצה. משום דדוקא ביום טוב ראשון אינו יוצא בו. אבל בשאר ימים לא בעינן "לכם". ושאר ימים לא מיקרי "יום טוב", אלא "מועד". אבל במצה נקיט "פסח", לרבות אף פסח שני שאינו יום טוב, דאף בו בעינן "מצתכם". **רש"ש**.

הלכך, לרבי מאיר דאמר "מעשר שני ממון גבוה הוא", לא קרינא ביה משלכם, ואין יוצאין בו ידי חובת מצה.

והוינן: **לימא** ברייתא **מסייע ליה** לרב אסי. דתניא: **עיסה של מעשר שני**, **פטורה מן החלה - דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: חייבת!** ותמהינן: וכי נכון לומר בזה "**לימא מסייע**"? והלא דברי הברייתא ודברי רב אסי **היינו הך** הם.

ומפרשינן: **הכי קאמר: לימא** מסייע ליה הברייתא לכל דברי רב אסי, ואף במה שתלה דין אתרוג של מעשר שני ביום טוב בפלוגתא דרבי מאיר ורבי יהודה?

מי אמרינן, **מדפליגי בעיסה** של מעשר שני, **בהנך** [באתרוג] **נמי פליגי**? **או דלמא, שאני התם** בחלה, משום **דכתיב** בה "ראשית **עריסותיכם** תרימו חלה". והדר כתיב "מראשית **עריסותיכם** תתנו לה'". ומדכתיב **תרי זימני** "עריסותיכם", שפיר דרשינן דבעינן עיסה משלכם. אבל אתרוג דלא כתיב ביה "לכם" אלא פעם אחת, דלמא לא אתא למעט אלא אתרוג שאול או גזול. אבל לא אתרוג של מעשר שני. שהרי הוא ניתן לבעליו לאכילה. ואף שאין הוא ממונו, אלא משלחן גבוה הוא אוכלו, שפיר קרינא ביה "לכם".

בעי רבי שמעון בן לקיש: מהו שיצא אדם ידי חובתו בפסח **בחלה של מעשר שני בירושלים**? שאף המעשר שני מחויב בהפרשת חלה, ובנתינתה לכהן. ויש בה שתי קדושות. קדושת מעשר שני, וקדושת חלה.

ומפרשינן: **אליבא דרבי יוסי הגלילי** - דדריש מ"לחם עוני", שאין יוצאין אלא בלחם שנאכל באנינות ולא במעשר שני שאינו נאכל באנינות - ודאי **לא תיבעי לך**, ופשיטא דאינו יוצא בחלת המעשר, **דהשתא, במעשר** שני גופו שהוא **חולין** ואין בו קדושת חלה, **לא נפיק, בחלתו** של המעשר **מיבעיא** לן למימר דאינו יוצא?! **כי תיבעי לך, אליבא דרבי עקיבא** דלא דריש כן מ"לחם עוני".

שהרי אף הוא מודה דבעינן לחם שנאכל בכל מושבותיכם, ואין יוצאין בלחם שאינו נאכל אלא בירושלים. והא **דבחולין** [במעשר שני גופו] **הוא דנפיק** ידי חובת מצה אף שאינו נאכל אלא בירושלים, טעמיה משום **דאי מיטמו** המעשר פודין אותו אף משנכנס לירושלים. ושוב **יש להן היתר** אכילה אף **במושבות**.

אבל חלה של מעשר, ממה נפשך אין לה שום היתר במושבות. שהרי כל זמן שלא נטמאה, אינה נאכלת אלא בירושלים, משום קדושת המעשר שבה. ואף פדיון ליתא למעשר שני טהור משקלטוהו מחיצות ירושלים. **ואי מטמיא**, שוב **לית לה היתר במושבות**, משום קדושת חלה שבה. ואין לקדושת חלה פדיון כלל. **וכיון שנטמאה, לשריפה אזלא ולא נפיק** ידי חובתו.

או דלמא, אף דבפועל אין לחלת המעשר היתר במושבות, מכל מקום, **הואיל ואילו לא קרא עליה שם** חלה [845], **ואיטמי** [והיתה נטמאת], **אית לה היתר במושבות** על ידי פדיון כדין מעשר שני חולין, והוה **נפיק בה** ידי חובת מצה. הלכך, אפילו **השתא** לאחר שקרא לה שם חלה **נמי נפיק** בה [846]! שהרי מצד קדושת חלה שבה, לא נתמעטה ממצה. לפי שסתם חלה נאכלת אף במושבות. ומצד קדושת מעשר שני שבה לחוד, נמי יש לה היתר במושבות, על ידי טומאה. ואף שעל יד צירוף שתי הקדושות יחד שוב אין לה היתר במושבות, מכל מקום יוצאין בה ידי חובה.

איכא דאמרי: **הא ודאי לא תיבעי לך**, ופשיטא דיוצאין בחלת מעשר. משום **דודאי אמרינן**, **הואיל** ואילו לא קרא לה שם חלה היה לה היתר במושבות בטומאה, יוצאין בה. **כי תיבעי לך**, **בחלה** שהופרשה מעיסה **הלקוחה בכסף מעשר שני**! שקדושת המעשר של הכסף נתחללה ונתפסה על חלה זו.

ואליבא דרבנן לא תיבעי לך אף בזו. **כיון דאמרי** רבנן, אף דבר הלקוח בכסף מעשר שני, ונטמא, **יפדה**! שדין חלה זו **היינו** כחלת **מעשר** שני עצמו! ויוצאין בה בפסח משום "הואיל", כאמור.

כי תיבעי לך, **אליבא דרבי יהודה דאמר** הלקוח מכסף מעשר שני שנטמא, אין לו פדיון. אלא **יקבר**.

דתנן: דבר מאכל **הלקוח בכסף מעשר שני**

- שנתחללה ונתפסה בו קדושת המעשר שבכסף - **שנטמא**, **יפדה**! שכשם שלמעשר שני עצמו יש פדיון, אף יש פדיון לאוכל שנתפס בקדושת מעשר מכח חילול [847].

רבי יהודה אומר: הלקוח בכסף מעשר שני שנטמא, **יקבר**! שאין פדיון אלא למעשר עצמו או לכסף המעשר. אבל הלקוח בכסף המעשר, כבר הוקלשה קדושתו. ואינה אלימה דיה כקדושת מעשר, כדי להתפיס את קדושתה בדבר אחר.

ולשיטת רבי יהודה, אין ללקוח בכסף מעשר שני שום היתר במושבות. שהרי אף אם נטמא אין לו פדיון, אלא לקבורה אזיל. וכשהוא טהור אינו נאכל אלא בירושלים. אלא דמספקא ליה לריש לקיש אליביה: **מי אמרינן**, **הואיל ואי לא לקוח** בכסף מעשר **הוי**,

[845] תימה, אם כן אף בביכורים יצא ידי מצה, הואיל ואי לא קרא עליהם שם, היו נאכלים במ ושבות. ויש לומר, דשאני ביכורים, דקדושת ביכורים אינה נאכלת בכל מושבות. אבל קדושת חלה נאכלת במושבות. ודוקא משום טומאתה אינה נאכלת. וכן שם מעשר נאכל במושבות על ידי פדיון, אם נטמא. **תוספות**.

[846] וקשה, אם כן למה צריך לומר, שאם נטמא יש לו פדיון. נימא הואיל ואם לא העלוהו לירושלים יש לו פדיון, חשיב כיש לו היתר במושבות. ויש לומר, דהאי הואיל לא אמרינן. כמו דלא אמרינן, הואיל ואילו לא קרא לו שם מעשר היה נאכל. **תוספות** [על פי דרכם בהערה 5].

[847] ואף לרבנן, אין לקוח בכסף מעשר שני נפדה כשהוא טהור, אלא לאחר שנטמא בלבד. אלא שזה אינו אלא מדרבנן. **תוספות**.

אלא היה מעשר שני גופו, והיה נטמא, היה לו היתר במושבות על ידי פדיון! וכשם שבמעשר שני גופו יוצאין ידי מצה, כן יוצאין בלקוח בכסף מעשר. שהרי כל קדושתו לא באה אלא המעשר עצמו. ואף דבפועל אין לו היתר במושבות, אין זה משום חומרתו. אלא אדרבה, קולתו גורמת לו לכך שאין לו פדיון. שמשום שקלושה קדושתו, אינה תופסת את פדיונה. הלכך, לא מסתברא דלענין מצה בפסח יהיה חמור יותר ממעשר גופיה [848].

וגם מצד קדושת החלה שיש בו, נמי אין להחשיבו כמי שאין לו היתר במושבות. דהרי כבר אמרינן לעיל, **הואיל ואילו לא קרא עליה שם** חלה, **ואיטמי, יש לו היתר במושבות, ונפיק ביה** ידי מצה, **השתא נמי נפיק ביה**.

או דלמא, חד "הואיל" אמרינן. וכגון בחלת מעשר שני, "הואיל ואילו לא קרא לה שם". או בלקוח בכסף מעשר שני, "הואיל ואי לא לקוח הוי". אבל בחלה של הלקוח בכסף מעשר שני, שבכדי להכשירה למצה בפסח אנו צריכים להשתמש עם שני ה"הואיל" האמורים גם יחד, דלמא **תרי "הואיל" לא אמרינן**.

[ואם תאמר, הרי אף בחלת מעשר שני עצמו בעינן לתרי "הואיל". קודם כל יש לומר, "הואיל ואילו לא קרא לה שם", היה דינה כמעשר שני חולין. ואף מעשר שני של חולין, אין יוצאין בו אלא על ידי הואיל. דאמרינן ביה, הואיל ואם נטמא יש לו פדיון ונאכל במושבות, השתא נמי חשיב כיש לו היתר במושבות.

ויש לומר, דמעשר שני גופו אין צריך לסברת "הואיל". אלא חשיב כיש לו היתר בפועל. שהרי בידו לטמאותו ולפדותו. **רש"י**.].

אמר רבא: **מסתברא** דאף בחלת עיסה הלקוחה בכסף מעשר שני, יוצאין ידי חובת מצה, ואף לרבי יהודה. דהא **שם מעשר חד הוא**! וכשם שיוצאים במעשר שני, כן יוצאים בלקוח מכסף מעשר שהרי כל קדושתו באה מכח המעשר גופו. וכשם שיוצאין בו, יוצאין בחלתו. שהרי קדושת חלה בפני עצמה, אינה מעכבת מלצאת ידי מצה. לפיכך, אף כשהיא מצטרפת לקדושת מעשר, יוצאים בה.

שנינו במתניתין: **חלת תודה ורקיקי נזיר** - עשאן לעצמו, אין יוצא בהן [849]!

---

[848] ונראה בסברת הגמרא, דלא הקפידה התורה שתהיה המצה נאכלת בפועל בכל מושבות. אלא להורות, דכל מצה שנעשית מדברים שאינם נאכלים במושבות, אין יוצאים בה. וכיון דמעשר שני ביסודו, חשיב שפיר נאכל במושבות על ידי הואיל, אין מגרע מה שנולדה בו סיבה מקרית שעל ידה אינו נאכל בכל מושבות. **שפת אמת**.

[849] ובהכרח איירי כשעדיין לא קדשו. דאם לא כן, תיפוק ליה דממון גבוה הם. ובעינן "מצתכם". וה**נודע ביהודה** [תניינא, אורח חיים סימן פב] תמה בדבריהם. דהא שיטתם בכל מקום דחלק הבעלים בקדשים קלים, ממון בעלים נינהו, ואף לאחר שחיטה. וכתב ה**חזון איש** [סימן קכד] ליישב, דלא סבירא להו הכי אלא בדעת רבי יוסי הגלילי. אבל לחכמים ממון גבוה נינהו. וה**מאירי** במשנתנו פירש, דלטעמא דרב יוסף דבסמוך, איירי בחלות תודה לאחר שנתקדשו [ואולי יעמיד המשנה כרבי יוסי הגלילי, כדי שלא תקשה עליו קושית ה**תוספות**].

והוינן בה: **מנא הני מילי**?

דף לח:

אמר רבה: משום **דאמר קרא** (תחילת העמוד) "**ושמרתם את המצות**". ודרשינן, **מצה המשתמרת לשם מצה** בעינן! שכל שימור שאתה משמרה שלא תחמיץ, תכוין לשם מצה של מצות הפסח [850]. **יצתה** חלת תודה **זו**, **שאף** שהיא משומרת מחימוץ, אבל **אין** היא **משתמרת לשם מצה** של מצות הפסח, **אלא לשום** מצה של **זבח**. לפיכך, אין יוצאין בה [851].

רב יוסף אמר: טעם נוסף יש לכך שאין יוצאין בחלת תודה ורקיקי נזיר. משום **דאמר קרא** "**שבעת ימים מצות תאכלו**". ודרשינן, **מצה הנאכלת לכל שבעת ימים** יוצאין בה. **יצתה** חלת תודה **זו**, שאין יוצאים בה. משום **שאינה נאכלת לשבעת ימים**, **אלא ליום ולילה**! שדינה כדין בשר התודה, שנאכל ביום הקרבתו ובלילה שלאחריו בלבד. ולאחר מכן הוא נעשה נותר, ויוצא לשריפה.

ואף אם עדיין לא נשחט הזבח על החלה, ואכתי לא נתקדשה להפסל בנותר, מיהו נעשתה לשם שיקדשה הזבח ותפסל לאחר יום ולילה. ואנן בעינן שישמרה לשם מצה הראויה להאכל כל שבעה.

ואף רב יוסף מודה לטעמא דרבה, דבעינן שימור לשם מצה. אלא שהוסיף עוד טעם, לומר שאף אם שימרה גם לשם מצת מצוה [852], לא יוצאין בה. משום דבעינן שימור לשם מצה הנאכלת כל שבעה [853].

---

[850] ונחלקו הפוסקים בדין זה, אם הוא דאורייתא או דרבנן. **החק יעקב** בסימן תס, הביא ראיה מדברי **הרמב"ם** בפרק ו הלכה ח, דאינו אלא מדברי סופרים. וקרא אינו אלא אסמכתא בעלמא. ויעוין **בפרי מגדים** שם, שדחה ראייתו.

[851] ומכאן משמע, דמותר לעשות את המצה בערב פסח קודם חצות. ואף על פי שהחמץ עדיין קיים. שהרי חלות תודה על כרחך עשויות קודם חצות. שהרי יש בהן גם מין חמץ. ואפילו הכי קאמר, דיוצא בחלות תודה של מצה אי לאו טעמא דשימור לשם מצה. ולאפוקי מהשיטות דהוקש מצה לפסח, מה פסח נשחט לאחר חצות, אף מצה נמי [והיא שיטת **רש"י** בספר **הפרדס**]. **רבינו פרץ**.

[852] וצריך עיון, מאי שנא מעשאן למכור בשוק דיוצא בהן, משום דאמר, אי לא מזדבני איפוק בה אנא"? והא הוי נמי משומר לשם תודה ולשם מצה כאחד. וצריך לומר, דשאני התם, דכשלקחה אחר כך למצה הוברר למפרע דנעשה רק למצה. אבל כשעשאה ממש לשם שניהם, לעולם אינו יוצא. אלא דלפי זה תליא בדין ברירה. **שפת אמת**. ויעוין **בקובץ שיעורים**, שכתב, דאינו ענין לברירה. משום דדין לשמה הוא התפסה בחפצא. ואינו ענין כונה בעלמא. ואפשר לקבוע שתחול ההתפסה לאחר זמן, לאחר שכבר יהיה מבורר שהיא למצה. ועדיין צריך תלמוד. ויעוין **בנודע ביהודה** [תניינא, אורח חיים סימן פב], שכתב מטעם סברה זו לחלוק על פירוש **רש"י ותוספות** בסוגיין [שהעמידו את משנתנו בשלא שחט עליהם הזבח]. וכתב, דאי לבסוף לא שחט, אינגלאי מילתא למפרע דלא לשם תודה עשאן, אלא לשם מצה. [ולכאורה אין טענה זו אלא לרב יוסף. אבל לרבה, אף אי אינגלאי מילתא דלא לשם תודה עשאן, מכל מקום אף לשם מצה לא שימר].

[853] **רש"י**. והר"ן פירש, דבהכי פליגי. לרבה, עצם מה דאין משתמר לשם מצת מצוה פוסל. אבל לרב יוסף, בזה ליכא פסול. אלא דוקא אם משתמר לשם מצה פסולה. ומצה שאינה נאכלת לכל שבעה היא פסולה. ואף שלא נשחט הזבח על לחמי התודה, מכל מקום נעשו לשם שישחט עליהם הזבח ויפסלו למצה. ויעוין **ברבינו פרץ**.

תניא כוותיה דרבה. ותניא כוותיה דרב יוסף.

תניא כוותיה דרבה: יכול יצא אדם **ידי חובתו בחלות תודה ורקיקי נזיר? - תלמוד לומר: "ושמרתם את המצות". מצה המשתמרת לשם מצה. יצתה זו שאינה משתמרת לשם מצה, אלא לשום זבח!**

תניא כוותיה דרב יוסף: יכול יצא אדם ידי חובתו בחלות תודה ורקיקי נזיר? - תלמוד לומר: "שבעת ימים מצות תאכלו". מצה הנאכלת לשבעה ימים. **יצתה זו, שאינה נאכלת לשבעה** ימים, **אלא ליום ולילה!**

והוינן בה: **ותיפוק לה** דאין יוצאין בה, **מדכתיב "לחם עוני"**, וקרינן "אוני". ונדרוש, **מי שנאכל באנינות** [באבילות יום ראשון שהיא מדאורייתא], יוצאין בו ידי מצה. **יצא** לחם תודה ורקיק נזיר **זה שאינו נאכל באנינות, אלא בשמחה**[854]! כשם שמיעט רבי יוסי הגלילי מהאי קרא מצת מעשר שני[855].

ואף לחמי תודה אינם נאכלים באנינות. משום שדינם כבשר הקדשים, דילפינן להו בקל וחומר ממעשר שני, שאינם נאכלים באנינות. מה מעשר שני הקל, אמרה תורה "לא אכלתי באוני ממנו", בשר קודש החמור לא כל שכן?!

ומשנינן: האי תנא **סבר לה כרבי עקיבא, דאמר "עני" כתיב**, בלא וי"ו. הלכך לא קרינן ביה "אוני". ולא בעינן לחם הנאכל באנינות. ויוצאים אף במצת מעשר שני. לפיכך איצטריך למעט חלת תודה, משום שאינה משתמרת לשם מצה, או משום שאינה נאכלת כל שבעה.

ותו הוינן: **ותיפוק ליה** דאין יוצאין בחלות תודה ורקיקי נזיר, **משום דהוה ליה מצה עשירה!** שהרי הם נילושים בשמן. וכבר דרש רבי עקיבא מ"לחם עני", דאין יוצאים בה. אם כן, למה לי לכל הטעמים האמורים לעיל בחלת תודה?

אמר שמואל בר רב יצחק: חצי לוג שמן מביאים לכל ארבעים הלחם הבאים עם התודה. וחוצהו לשנים. חציו [דהיינו רביעית הלוג] נילוש עם עשר החלות ועשרת הרקיקין, וחצייו נילוש עם עשר חלות הרבוכה. ובקרבנות נזיר, שלא היו מביאים עמהם רבוכה, היה מביא רביעית שמן בלבד, ועמה היה לש את עשר החלות ועשרת הרקיקין.

והנראה מדבריו, שכל שמכוין לשם שני דברים שאינם סותרים, שפיר חשיב לשמה. אבל אם מחשב לשם שני דברים הסותרים זה את זה, לא הוי לשמה. **קובץ שיעורים**.

[854] ואף אם לבסוף לא נשחט עליהם הזבח והרי הן נאכלות באנינות, מכל מקום נשחטו לשם מצה שאינה נאכלת באנינות, שהיא מצה פסולה. ולתרוייהו פריך. שהרי אף רבה מודה לרב יוסף, שכל שנעשית לשם פסול אין יוצאין בה. אלא דלא סבר דמצה שאינה נאכלת לכל שבעה אית בה פסול. **ר"ן**.

[855] והוה מצי למיפרך, תיפוק ליה דאין נעשית לשם "מצתכם". אלא למיהוי מצת ממון גבוה. **תוספות**.

וכיון דרביעית הלוג שמן בלבד היא, ומתחלקת היא לכמה חלות [עשרים חלות] גדולות ששיעורן הכולל הוא שבעה עשרונים פחות שליש עשרון, אין בשיעור שמן כה מועט בכדי להחשיב את החלות למצה עשירה [856].

ותו הוינן: ותיפוק ליה דאין יוצאין בהן ידי מצה, משום דאינן נאכלות בכל מושבות, אלא בירושלים בלבד [857]! שהרי קדשים קלים הם, שאינם נאכלים אלא בירושלים. כדכתיב בהו "ואכלת לפני ה'".

אמר ריש לקיש: מדלא ממעטינן להו מ"בכל מושבותיכם", זאת אומרת, חלות תודה ורקיקי נזיר נאכלין בנוב וגבעון! שלא הוקם בהן המשכן. אלא בית אבנים היה שם, והוקבע בו מזבח הנחושת. והיו קרויות "במה גדולה".

ודעת רבי שמעון היא, שלא קרבו בבמה גדולה, אלא חובות שקבוע להן זמן, כגון פסחים ותמידין ומוספין [858].

וכן איכא מאן דאמר, דלא קרבו שם אלא עולות ושלמים בלבד [שהיו קרבים אף בבמה קטנה שכל יחיד היה עושה לעצמו, בזמן היתר במות]. אבל קרבנות מנחה ונזירות לא קרבו בבמה.

ומכאן הוכיח ריש לקיש שלא כדבריו. אלא אף לחמי תודה ושלמי נזיר, היו קרבים בבמה גדולה של נוב וגבעון. ומשום כן שפיר חשיבי חלות תודה ורקיקי נזיר כמצה שיש לה היתר במושבות, וליכא למעוטינהו מ"בכל מושבותיכם". שהרי קדשים קלים שהיו קרבים בבמה גדולה, היו נאכלים בכל ערי ישראל [859]. לפיכך הוצרך למעטם משום דאינם משתמרים לשם מצה, או משום דאינם נאכלים כל שבעה.

---

[856] ואף לא חיישינן מחמתם לחימוץ. ואף דמי פירות עם מים ממהרים להחמיץ, בשיעור מועט כזה אינם מחמיצים. עוד יש לומר, דבמקום זריזין לא חיישינן. **מהרש"א**.

[857] והיינו כמאן דאמר, דכל דבר שנידר ונידב, קרב בבמה. ואף רקיקי נזיר חשיבי כבאים בנדר ונדבה. שהרי הנזירות עצמה נדבה היא, אף שקרבנותיה חובה. **רש"י ותוספות** [ופלוגתא היא בתמורה]. ולפי זה צריך עיון, מאי רבותא דחלות תודה. הא כעולה ושלמים הם, ואינם מנחה. ובהא ליכא מאן דפליג דלא קרב בבמה. ולא פליגי אלא בקרבנות ציבור, או במנחה. **הגהות רבי אלעזר משה הורוויץ**.

[858] וקשה, איך ממעטינן ביכורים מ"בכל מושבותיכם". הא אפילו לרבי שמעון [דלא קרבו בנוב וגבעון אלא חובות שקבוע להם זמן], הרי ביכורים קבוע להם זמן. לפי שאינם באים אלא עד החג. ויש לומר, הואיל ויש להם זמן גדול כל כך, לא חשיב כזמן קבוע. **ורשב"א** מפרש, דלא חשיב זמן קבוע, משום שכשאין לו פירות אינו מביא ביכורים. **תוספות**. ויש לדקדק, הלא קושיה זו כבר הקשו לעיל [לו ב]. ותירצו דקאי הך מיעוטא על זמן בית עולמים, לאחר שנאסרו הבמות. **מהרש"א**. ויעוין שם באריכות דבריו. עוד צריך עיון, מה ראו להוסיף דקבוע להם זמן. והא אין חילוק בין קבוע לו זמן לאין קבוע לו זמן, אלא בקרבנות ציבור. אבל ביכורים חובת יחיד הם. ואולי סבירא להו, דחשיב חובת ציבור, כיון דאתי בכינופיא. כמו דאיתא לגבי פסח. **הגהות רבי אלעזר משה הורוויץ**.

[859] ואכתי צריך עיון, דמסתמא לא נתרבו אלא ערי ישראל. אבל בחוץ לארץ אינן נאכלים אף בזמן נוב וגבעון. ואם כן, אכתי לא נאכלים הם בכל מושבות. ומקידושין לז ב משמע, ד"כל מושבותיכם" כולל אף חוץ לארץ. **שפת אמת**.

[והא דאמר ריש לקיש "חלות תודה ורקיקי נזיר נאכלין בנוב וגבעון", לאו דוקא הוא. אלא קרבים הם בנוב וגבעון. אבל נאכלים בכל ערי ישראל. **ראשונים**].

תניא: אמר רבי אילעאי: שאלתי את רבי אליעזר, מהו שיצא אדם ידי חובת מצה **בחלות תודה ורקיקי נזיר?**

אמר לי: לא שמעתי הלכה בזה!

באתי ושאלתי לפני רבי יהושע שאלה זו. **ואמר לי: הרי אמרו, חלות תודה ורקיקי נזיר שעשאן** כדי להביאן לחובת **עצמו, אין אדם יוצא בהן**. אבל אם עשאן כדי **למכור** אותן **בשוק** לבני אדם הנצרכים להביאם עם קרבנם, הרי הוא **יוצא בהן!**

וכשבאתי והרציתי דברים אלו שאמר לי רבי יהושע **לפני רבי אליעזר, אמר לי: ברית** [לשון שבועה]. **הן הן הדברים שנאמרו לו למשה מסיני!** שכן האמת כדברי רבי יהושע.

איכא דאמרי: בתמיה אמר לו כן רבי אליעזר: **ברית**, וכי **הן הן הדברים שנאמרו לו למשה בסיני, ולא טעמא בעיא**?! ומאחר שאין טעם לחלק בין אם עשאן לעצמו לבין אם עשאן למכור בשוק, אין לחלק בזה. שהרי אין זו הלכה למשה מסיני שיש לקבלה בלא טעם.

והוינן בה: **וטעמא מאי** יוצא בהן כשעשאן למוכרן בשוק, לרבי יהושע? והלא סוף סוף לא נשתמרו לשם מצה, אלא לשם זבח.

אמר רבה: כל שעושה אותן כדי למוכרן **בשוק, אימלוכי מימלך**. ואינו מחליט לגמרי שיהיו לשם זבח. אלא מתנה בלבו **ואומר: אי מזדבן** [אם אמצא להם קונים] לצרכי זבח, **מזדבן**. ויהיו לשם כן. **ואי לא מזדבן, איפוק בהו אנא** ידי חובת מצה! נמצא דאם לבסוף לא מכרן, הרי לשם מצה נעשו.

דף לט.

מתניתין:

מצות עשה מן התורה לאכול מרור "בלילה הראשון של פסח, עם קרבן הפסח. כדכתיב "צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו". וכל ירק שיש בו מרירות, יוצאים בו ידי חובת "מרור".

ואלו הם **הירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח** למצות מרור: **בחזרת, בתמכא, ובחרחבינא, ובעולשין, ובמרור** [ירק ששמו כן]!

ויוצאין בהן, בין כשהם **לחין ובין** כשהם **יבישין!**

אבל לא יוצאים בהם, לא כשהם **כבושין** בחומץ, **ולא** כשהן **שלוקין** [מבושלים הרבה עד שנימוחו], **ולא** כשהם **מבושלין** כדרך בישול הרגיל.

ושיעור אכילת המרור הוא בכזית. ואין צריך לאכול כזית שלם ממין אחד בלבד, אלא **מצטרפין** כל המינים הללו **לכזית**[861]! שאם אכל חצי כזית ממין זה וחצי כזית ממין אחר[860], **יצא ידי חובתו**[862].

ולא בעלים בלבד, אלא **יוצאין** אף **בקלח שלהן**!

ויוצאים אף **ב**מרור של **דמאי**[863]! אבל לא במרור טבל. ואף על פי שמעשר ירק אינו אלא מדרבנן, מכל מקום אין יוצאים בו משום דהוי לה מצוה הבאה בעבירה.

וכן יוצאים **ב**מרור של **מעשר ראשון שנטלה תרומתו** שנטלה תרומתו [תרומת מעשר]! ואף אם הקדימו בשבלים, ולא נטלה ממנו תרומה גדולה, יוצאין בו. כמבואר לעיל לגבי מצה.

וכן יוצאים **במעשר שני והקדש שנפדו**! ואף על פי שלא נפדו כדינם לכתחלה. וכמבואר לעיל לגבי מצה.

גמרא:

שנינו במתניתין: בחזרת, בתמכא, בחרחבינא, ובעולשין, ובמרור! וקא מפרש ואזיל.

"**חזרת**", היא **חסא** [חסה].

"**עולשין**", הם **הינדבי** [מין עשב].

"**תמכא**" - **אמר רבה בר בר חנא**: **תמכתא שמה**! והיא הקרויה בזמננו "חזרת".

"**חרחבינא**" - **אמר רבי שמעון בן לקיש**: **אצוותא דדיקלא**! כלומר, סיב הגדל ונכרך סביבות הדקל. ומין זרעים הוא [תוספות].

---

[860] ונסתפק ה**שפת אמת**, האם דוקא במחצה על מחצה הם מצטרפים, אבל אם הרוב הוא ממין אחד והמיעוט הוא ממין אחר, לא יצא. משום שנתבטל ברוב, ובציר לה משיעור כזית. [ולכאורה תליא בדברי הר"ן **והמהר"ם חלאווה**, הובאו לעיל בהערה 1].

[861] ואף במצה הוא כן, דמצטרפים כל חמשת מיני דגן לכזית. והא דלא תני כן התם, היינו משום דפשיטא הוא. אבל הכא איצטריך. משום דהוה אמינא, דהקפידה תורה על טעם המרירות, ונימא דטעם האחד מבטל את טעם חבירו. קא משמע לן, דכיון שיש לכולם טעם מר, הרי הם מצטרפים. **ר**"ן. וה**מהר"ם חלאווה** כתב, דבמצה הוא פשיטא, משום דכולהו מין דגן. אבל ירקות שהם מינים הרבה, הוה אמינא דלא יצטרפו. ויעוין לעיל לה א, שכן היא הסכמת רוב הראשונים לבי מצה. ויעוין עוד ב**מנחת חינוך** [מצוה י] שדן מזה באורך.

[862] **רש"י**. ומדבריו יש לדקדק דלא כדברי ה**רא"ש** לקמן [קיד ב], שכתב דהא דבעינן כזית במרור, הוא משום שמברכים עליו "על אכילת מרור". ואין אכילה פחות מכזית. דמשמע מדבריו, דדוקא משום הברכה הוא דבעינן כזית. אבל לעצם המצוה סגי אף בפחות מכך, משום דלא כתיב בה "אכילה" [דהא דכתיב "על מצות ומרורים יאכלוהו", קאי על הפסח]. ואילו כאן כתב **רש"י**, דבעינן כזית כדי "לצאת ידי חובתו". וצריך לומר, דאף דלא כתיב ביה אכילה, בעי כזית. משום דהוקש למצה. **שאגת אריה** סימן ק. ובדעת ה**רא"ש** דלית ליה הך היקשא, יש לומר דהוא משום דסבירא ליה דאין מרור מצוה בפני עצמה. אלא דין הוא בפסח, שיאכל עם מצה ומרור. ובאמת מצד חיוב זה, אף במצה לא בעינן כזית. ומה דבעינן בה כזית, אינו משום חיוב מצה הכלול במצות הפסח. אלא הוא מצד חיוב בפני עצמו דאיכא במצה, דילפינן ליה מקרא ד"בערב תוכלו מצות". ומעתה יש לומר, דלא הוקש מרור אלא לדין מצה הנכלל במצות הפסח. דאף בו אין צריך כזית. **גר"ח**.

[863] ולעיל גבי מצה נסתפקו התוספות, אם עשיר יוצא אף לכתחלה בדמאי. משום דאכילת מצה היא אכילת עניות, ודין עני לו בזה. ולכאורה טעם זה לא שייך במרור. וכאן יודו דאין יוצא בו אלא בדיעבד. **שפת אמת**.

וב"מרור" - הוא **מרירתא**.

תני בר קפרא: אלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח: בעולשין, ובתמכא, בחרחלין, בחרחבינין, ובחזרין [חזרת]! **רבי יהודה אומר**: יוצאין **אף בעולשי שדה, ובעולשי גינה, ובחזרת!**

והוינן בה: הרי **עולשי גינה** [דהיינו "עולשין" סתם] **וחזרת, הא** כבר **תנא ליה ברישא** דברייתא. ומה הוסיף בזה רבי יהודה?

ומשנינן: לא בא רבי יהודה להוסיף אלא עולשי שדה. שיוצאים בהם, על אף שיש להם שם לואי. שהרי אינם קרוים "עולשין" סתם, אלא "עולשי שדה". **והכי קאמר: אף עולשי שדה** הרי הם **כעולשי גינה וכחזרת**, ויוצאים בהם.

רבי מאיר אומר: אף יוצאים **בעסווס, ובטורא, ובמר ירואר!** וכולם מיני ירקות הם.

אמר לו רבי יוסי לרבי מאיר: **עסווס** וטורא, מין **אחד הוא**. וירק **מר הוא**. **וזה הוא** אותו המין שקרוי **מר ירואר!** וכולם ירק אחד הם, שיש לו שלשה שמות.

תני דבי רבי ישמעאל: אלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח: בחזרת, בעולשין, ובתמכא, ובחרחבינין, ובחרגינין, ובהרדופנין [864]!

רבי יהודה אומר: אף חזרת יולין וחזרת גלין הן **כיוצא בהן**! ויוצאים בהן ידי חובת מרור, על אף דשם לואי יש להן, ואינן קרויות "חזרת" סתם.

רבי אילעא אומר משום רבי אליעזר: אף יוצאים **בערקבלים**! והיינו "אצוותא דחרזייתא" המפורש בעירובין. והוא סיב גדול ועב. ומין צמח בפני עצמו הוא, המטפס על גבי הדקל, בצורת מחרוזות, כמו ענפי גפן.

ואמר רבי אילעא: **חזרתי על כל תלמידיו** של רבי אליעזר, **ובקשתי לי חבר** לסייעני, שאף הוא שמע כן מפיו, **ולא מצאתי. וכשבאתי לפני רבי אליעזר בן יעקב, הודה לי** שהכשיר רבי אליעזר אף "ערקבלים".

רבי יהודה אומר: יוצאים ידי חובת מרור **בכל** ירק **שיש לו שרף!** שכשסוחטים אותו במקום חיתוכו, יוצא ממנו שרף לבן כחלב.

רבי יוחנן בן ברוקה אומר: יוצאים **בכל** ירק שאינו ירוק מאוד ככרתי, אלא **שפניו מכסיפין**, והוא בהיר מעט.

---

[864] וקשה, הא הירדופני הוא סם המות לבהמה, כדאיתא בחולין. ונימא דמשום כן לא יצאו בה, משום "דרכיה דרכי נועם". וכדאיתא לגבי הדס, דמהאי טעמא אין יוצאים בהירדוף. ופירש **רש"י** שם, דהיינו משום שהוא סם המות לבהמה. **תוספות**. והר"ן כתב דהתם לאו משום דסם המות הוא. אלא הוא עץ מלא קוצים, ואין זה "דרכי נועם" ליטלו ולאוחזו. אבל הכא לגבי אכילה, יכול לתקנו שלא יזיק. והמהר"ם **חלאווה** תירץ, דהכא כיון שהוא רמז לשעבוד מצרים, הוה אמינא דאף דאית ביה היזק יוצאים בו.

אחרים אומרים: **כל ירק מר** יש לו את הסימנים האלו. ולעולם **יש לו שרף**, **ופניו מכסיפין**.

אמר רבי יוחנן: **מדברי** כל התנאים **כולן** שפירשו את כל שמות הירקות השונים, **נלמד**, שכל **ירק מר יש לו שרף**, **ופניו מכסיפין**! שבכל הירקות האמורים יש את הסימנים הללו.

אמר רב הונא: **הלכה כאחרים**! ויוצאים בכל ירק שיש לו את כל הסימנים האלו.

רבינא אשכחיה לרב אחא בריה דרבא, **דהוה מהדר אמרריתא** [שחיזר לצורך המצוה אחר הירק הקרוי "מרור"].

אמר ליה: **מאי דעתיך** דמרור עדיף על שאר הירקות? אם **משום דמרירין טפי** [שהוא מר ביותר], מכל מקום אינן עדיף ביותר. **דהא** "**חזרת**" **תנן** בתחלה.

וכן **תנא דבי שמואל**: **חזרת** עדיפה מכולם!

וכן **אמר רבי אושעיא**: **מצוה בחזרת** יותר מן השאר!

וטעמא כד**אמר רבא**: **מאי חזרת**? - **חסא**!

ומאי טעמא קרויה היא "**חסא**"? - משום שזכר הוא לכך, **דחס רחמנא עילוון** [שהקדוש ברוך הוא חס עלינו]! אלמא, עומדת היא החסה למצות מרור. ולכך קראו כן את שמה, לזכר רחמי ה' עלינו בהוציאנו ממצרים.

ואמר רב שמואל בר נחמני: **למה נמשלו** סבלות ה**מצריים כמרור** [כדכתיב "וימררו את חייהם"]?

לומר לך: **מה מרור זה**, **שתחילתו** [בתחילת גידולו] הוא **רך**, **ובסופו** נעשה הקלח שלו **קשה כעץ** - **אף המצריים** כן. **תחילתן רכה**, **וסופן קשה**! שבתחלה נהגו בישראל ברכות. ולא שיעבדום אלא תמורת שכר, כדי לפתותם לעבודה. ולבסוף רדו בהם בפרך [865]. אלמא, מצות מרור מן המובחר היא בחסה, שיש בה את התכונה האמורה.

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרבינא: **הדרי בי**! חוזרני בי, ולא אוסיף עוד להדר אחר "מרירתא" [866].

אמר ליה רב רחומי לאבייי: **ממאי דהאי מרור** שציותה עליו התורה, **מין ירק הוא**? **אימא** דהוא **מרירתא דכופיא** [מרה של דג ששמו "כופיא"].

---

[865] ואיתא **בירושלמי**, שמתחלה היה פרעה עושה מלאכה עמהם, והיה נושא אבנים בכתיפו. והיו אומרים המצריים לישראל, ראו המלך עצמו עושה מלאכה, וכל שכן אתם שיש לכם לעשות. וכן מוכח מלישנא דקרא, דכתיב "וישימו עליו", בלשון יחיד, דהיינו על פרעה. **רבינו פרץ**.

[866] ולכאורה לא היה לו לחזור לגמרי. אלא רק להעדיף חזרת על מרור. אבל כשאין לו חזרת, אכתי יש לומר דמרור עדיף, משום דמרירא טפי. אך לא משמע כן, אלא חזר בו לגמרי. משום דאחר דאמרינן דהחסה מרמזת על כך דחס רחמנא עלן, וכן על כך שתחלת השעבוד היה רך, יש להעדיף טפי מה שאינו מר כל כך. **שפת אמת**.

אמר ליה: מרור הוקש למצה. הלכך בעינן מרור שהוא **דומיא דמצה**. **מה מצה** באה **מגידולי קרקע**, **אף מרור אינו** בא **אלא מגידולי קרקע**.

והוסיף לשואלו: **ואימא הירדוף** הוא [עץ מר שבו המתיק משה את המים במרה]! ומנלן דירק הוא?

והשיבו: **דומיא דמצה** בעינן. **מה מצה** באה **ממין זרעים** [שאינה באה אלא מחמשת מיני דגן], **אף מרור** אינו אלא **ממין זרעים**. והוסיף לשואלו: **ואימא הרזיפו** הוא [זרע שהוא סם המות לבהמה, ואינו אוכל], ומנלן דירק מאכל הוא [867]?

והשיבו: **דומיא דמצה** בעינן. **מה מצה** באה מתבואת מאכל **שניקחת בכסף מעשר** שני [שאין מחללים כסף מעשר אלא על אוכל, כדכתיב "ונתת הכסף בכל אשר תאוה נפשך, בבקר ובצאן וביין ובשכר וגו'"], **אף מרור** אינו אלא אוכל **שניקח בכסף מעשר** שני [868].

אמר ליה רבה בר חנין לאביי: אימא, אין יוצאין **למרור** אלא **בחד** מין בלבד! ונצריך דוקא את המין המר שבכולם. ואמאי יוצאים בהרבה מיני ירקות?

אמר ליה: הרי "**מרורים**" **כתיב**. דמשמע הרבה מינים.

ושוב שאלו: **ואימא**, "**מרורים**" היינו **תרי** מינים בלבד. דמיעוט רבים שנים.

אמר ליה: מדאיתקש למצה, הרי הוא **דומיא דמצה**. **מה מצה** באה **ממינין הרבה** [חמשת מיני דגן], **אף למרור** יוצאים **במינין הרבה**.

אמר רבה בר רב הונא אמר רב: כל הירקות **שאמרו חכמים שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח**, **הרי הם נזרעים בערוגה אחת**! וקא סלקא אדעתין, דאינם כלאים זה בזה, משום שכולם ממין אחד הם. ולא אסרה תורה אלא זריעת שני מינים יחד.

והוינן בה: **למימרא דלית בהו משום כלאים**? -

מתיב רבא: תנן: **חזרת** רגילה **וחזרת גלין**, מין אחד הם. לפיכך הם נזרעים יחד, ואינם בזה משום איסור כלאים. וכן **עולשין ועולשי שדה**, **כרישין וכרישי שדה**, **כוסבר וכוסבר שדה**, **חרדל וחרדל מצרי**, **ודלעת המצרי ודלעת הרמוצה** [דלעת מרה, שצריך למתקה ברמץ] - כל זוג וזוג מהם בפני עצמו נזרע יחד. לפי ששני הירקות שבו, **אינם כלאים**

[867] והוה מצי לשנויי, דאין יוצאין בה משום "דרכיה דרכי נועם". דהא הוי סם המות. ואין זה "נועם". וכדאיתא לגבי הדס. **תוספות**.

[868] **והרמ"א** בסימן תעג סעיף ה כתב בשם האגור, דאם אין לו אחד מירקות השנויים במשנה יקח לענה. ויעוין **בביאור הלכה** שם שנתקשה, שכפי הנראה מכמה כתובים, לענה אינה ראויה לאכילה. ומסוגיין משמע דאין יוצאים אלא בירק הראוי לאכילה, דומיא דמצה הנקחת בכסף מעשר. וכתב, דאפשר שלא כתב **הרמ"א** שיוצא בה, אלא שיקחנה לזכר בעלמא. וה**פרי מגדים** שם, נסתפק בדין זה, אם יוצאים במרור שאינו ראוי לאכילה. וצריך עיון מסוגיין. וב**רש"י** בסוכה יג ב איתא, דמרור לאו מאכל אדם הוא. אלא שכבר כתבו ה**תוספות** שם, דהגהה היא בדברי **רש"י**, וטעות היא. שהרי להדיא כתב כאן דאוכלא בעינן.

זה בזה! ואף ששם האחד הוא שם הירק עצמו בלא שם לואי. והשני קרוי בתוספת שם לואי [כגון "חזרת גלין" או "עולשי שדה"], מכל מקום מין אחד הם.
אלמא, דוקא שניים שבכל זוג, כגון "**חזרת**" ו"**חזרת גלין**", **אין** [אינם כלאים זה בזה]. אבל **חזרת ועולשין** שמשני זוגות שונים הם, **לא** מין אחד הם. ועל אף ששניהם הם בכלל הירקות שיוצאים בהם ידי מרור, הרי הם כלאים זה בזה. וקשיא לרב.
וכי תימא לתרץ, דכולהו מינים השנויים במשנה הנ"ל, **בהדדי קתני להו**, ואף אם אינם מאותם הזוג, אינם כלאים זה בזה - הא ליכא למימר הכי.
דהא **אמר רב** עצמו: **זוגות זוגות קתני** במשנה. ודוקא שנים שמאותו זוג אינם כלאים זה בזה.
ומשנינן: **מאי** "**נזרעין** בערוגה אחת" **דאמר רב** [בכל הירקות היוצאים בהם למרור]? - לא קאמר שנזרעים בערבוביה. אלא **נזרעין כהלכתן**! ולעולם, מינים שונים הם. ואין לזורעם אלא כהלכות כלאים. דהיינו במרחק כזה שבו שאין הם יונקים זה מזה. כגון בפיזור של חמשה מינים על שטח של ששה טפחים על ששה טפחים.

דף לט:

ומקשינן: הרי דין נזרעין **כהלכתן**" **תנינא** כבר. דהא תנן: (תחילת העמוד) **ערוגה שהיא** בגודל **ששה** טפחים **על ששה טפחים**, **זורעין בתוכה חמשה זרעונין** מחמישה מינים שונים. **ארבע** מהם, **על ארבע רוחות**, כל מין בגבול רוח אחרת, ומין **אחת באמצע**! נמצא מרחק של ג' טפחים לפחות בין מין למין. ובמרחק זה אין הזרעים יונקים זה מזה [869].
ומאחר דמשנה ערוכה היא, מה הוצרך רב להשמיענו דין זה?
ומשנינן: **מהו דתימא**, **הני מילי** דסגי במרחק זה בין מין למין, דוקא **בזרעין**. **אבל בירקות לא** די בכך, משום שהירקות יונקים יותר מזרעים. **קא משמע לן** רב, דדינם כדין הזרעים.
ומקשינן: **למימרא** דיניקת **הירקות אלימא** מיניקת **הזרעים**, ומשום כן הוצרך רב להשוותם? והא שנינו איפכא.
דהתנן: **כל מיני זרעים**, **אין זורעין** מינים שונים **בערוגה אחת**. ואפילו לא בשיעור של חמישה מינין על ערוגה של ששה על ששה. אבל **כל מיני ירקות**, **זורעין** אותם יחד **בערוגה אחת** במרחק האמור! והא דתנן "ערוגה של ששה על ששה, זורעין בתוכה חמישה זרעונין", בזרעוני ירקות קאמר.

[869] **רש"י**. וכן היא דרכו בכל הסוגיה, דביניקה תליא מילתא. אבל **התוספות** כתבו דלא יתכן לפרש כן. דהא משמע בשבת [פה א], דד' דארבע רוחות, נזרעים באמצע כל רוח, ולא בקרנות. ונמצא דכל אחד רחוק מהאמצעי ג' טפחים. הרי דשיעור היניקה הוא ג' טפחים. ואם כן, יזרע ט' זרעים. ג' שורות של ג' ג'. ויהיו רחוקים זה מזה ג' טפחים. לכך פירשו, דהכא אינו משום יניקה. אלא משום ערבוב. שאם יזרע יותר מחמשה זרעים, יתערבבו זה עם זה לכשיגדלו.

ושוב קשיא, מאי קא משמע לן רב?
ומשנינן: **מהו דתימא**, **הני** ירקות שיוצאים בהם **למרור**, מין **זרעים נינהו**, ולא מין ירקות. ולכך לא יזרעו בערוגה אחת כלל. **קא משמע לן** רב, דמיני ירקות הן. לפיכך נזרעים הם בערוגה אחת כהלכתם.
ותמהינן: וכי מרור מין **זרעים** הוא, **סלקא דעתך** למימר? **והא תנן**: אלו **ירקות** שאדם יוצא בהן בפסח!
וכן **תני בר קפרא**: אלו **ירקות**!
וכן **תני דבי שמואל**: אלו **ירקות**!
ומשנינן: **חזרת איצטריכא ליה** לרב להשמיענו, דנזרעת עם ארבעה מינים אחרים בערוגה אחת של ששה על ששה. משום **דסלקא דעתא אמינא**, **הואיל וסופה** של החזרת **להקשות**, שהקלח שלה מתקשה ונעשה עבה, **ניתיב לה רווחא טפי**, ולא יהיה די במרחק של ג' טפחים בינה לבין מין אחר.
ומוכחינן כהאי סברה: וכי **לאו אמר רבי יוסי בן רבי חנינא**: **קלח של כרוב שהוקשה**, **מרחיבין לו** מקום של **בית רובע**! ולא סגי ליה בהרחקת ג' טפחים, אלא מרחיקים ממנו מין אחר מכל צד מרחק של בית רובע [שיעור מקום זריעת רובע קב. וחשבון מקום בית רובע הוא על בסיס חשבון בית סאתיים. שמצינו בחצר המשכן, שהיתה מאה אמה על חמישים אמה, והיה בה שיעור בית סאתיים].
אלמא, **כיון שסופו** של הכרוב **להקשות**, **יהבינן ליה רווחא טפי**. והוה אמינא, דהכי נמי בחזרת. שמשום שסופה להקשות ולהתעבות, **ניתיב לה רווחא טפי**. **קא משמע לן** רב, דסגי לה בפיזור של חמשה זרעונין לערוגה של ששה על ששה.
שנינו במתניתין: **יוצאין בהן בין לחין בין יבשין**!
אמר רב חסדא: **לא שנו** כן, **אלא בקלח** שלהם. שאף ביבשותו, עדיין נותר בו טעם המרור. **אבל בעלין** שלהם, כשהם **לחין**, **אין** [יוצאים בהם]. אבל כשהם **יבשין**, **לא** יוצאים בהם! לפי שכבר אין בהם טעם, וכעפר בעלמא הם.
ומקשינן: **והא מדקתני בסיפא**, "ויוצאין **בקלח שלהן**", **מכלל דרישא בעלין** מיירי! ועליהם קתני "בין לחין בין יבשין", ודלא כרב חסדא.
ומשנינן: אף רישא אירי בקלח. וסיפא **פרושי קא מפרש** לה לרישא. והכי קאמר: **כי קתני** ברישא "**בין לחין בין יבשין**", **אקלח** קתני לה.
מיתיבי: תניא: **יוצאין בהן** [בעלים] **ובקלח שלהן**, **בין בלחין בין ביבשין - דברי רבי מאיר**.

וחכמים אומרים: כשהם **לחין יוצאין בהן**. אבל כשהן **יבשין**, **אין יוצאין בהן**!
ושוין רבי מאיר וחכמים, **שיוצאין בהן** כשהם **כמושין** [יבשים קצת][870]. **אבל לא** יוצאין בהם כשהם **כבושים** בחומץ, **ולא** כשהם **שלוקין** [מבושלים הרבה], **ולא** כשהם **מבושלין** דרך בישול רגיל! לפי שכבר אין בהם את טעם המרור.
כללו של דבר: **כל שיש בו טעם מרור**, **יוצאין בו**. **וכל שאין בו טעם מרור**, **אין יוצאין בו**!
קתני מיהת, "יוצאין בהם ובקלח שלהן, בין לחין בין יבשין". אלמא, אף בעלים יבשין יוצאין. וקשיא לרב חסדא.
ומשנינן: **תרגומא** [תפרש] להא דקאמר רבי מאיר, "בין לחין בין יבשין", **דאקלח** בלבד קאמר!
תנו רבנן: **אין יוצאין בהן** כשהם **כמושין**!
משום רבי אליעזר בן רבי צדוק אמרו: **יוצאין בהן** אף כשהם **כמושין**!
בעי רמי בר חמא: **מהו שיצא אדם ידי חובתו** בפסח, **במרור של מעשר שני בירושלים**?
ומפרשינן: **אליבא דרבי עקיבא לא תיבעי לך**, ופשיטא דיוצאין בו. שהרי לדידיה יוצאים אף במצת מעשר שני. **והשתא**, אם **במצה** שחיוב מעשרותיה הוא מ**דאורייתא נפיק** במעשר שני, **במרור** שהוא ירק, ואין חיוב מעשרות ירק אלא מ**דרבנן**, **מיבעי** לן למימר דיוצאין בו במעשר שני?!
כי תיבעי לך, **אליבא דרבי יוסי הגלילי** תיבעי. דאמר, אין יוצאין במצת מעשר שני, משום שאינה נאכלת בכל מושבותיכם, אלא בירושלים בלבד[871].
מאי דינו של המרור בזה? מי אמרינן, דוקא **במצה** דחיובה **דאורייתא**, **הוא דלא נפיק** במעשר שני. **אבל מרור** של מעשר שאינו אלא מעשר **דרבנן**, **נפיק** ביה. דהא מדאורייתא שפיר נאכל בכל מושבות.
או דלמא, **כל דתקינו רבנן**, **כעין דאורייתא תקון**! ומאחר שתקנו בו חכמים דין מעשר, הרי הוא נחשב כאין לו היתר במושבות. וכיון שהוקשו מרור ומצה זה לזה, אף במרור בעינן שיהיה נאכל "בכל מושבותיכם ".

[870] וכתבו **הריטב"א ומהר"ם חלאווה**, דיוצאין אף בעלים כמושים. אבל **המגן אברהם** בסימן תעג הוכיח מדברי **הרמב"ם** ו**הטור**, דאין יוצאין בכמושים, אלא בקלחים ולא בעלין. וכן היא דעת **הריא"ז**, שחולק על זקנו הר"י בזה. ויעוין ב**שער הציון**, שם סקמ"ח. ויעוין ב**קרבן נתנאל** שהביא מקור מדברי **הירושלמי** להחמיר בזה.

[871] **רש"י**. וצריך עיון, הא לעיל מבואר, דרבי יוסי הגלילי ממעט מעשר שני מ"לחם עוני". מיהו, כתב **רש"י** בחומש בקרא ד"בכל מושבותיכם", "פרט למעשר שני ולחמי תודה". והוא על פי המכילתא. ולפי זה, ממעט רבי יוסי הגלילי מעשר שני, אף משום שאינו נאכל בכל מושבות [ודלא כדאמרינן לעיל, דיש לו היתר בכל מושבות, משום דאם נטמא פריק ליה, ואוכלו חוץ לירושלים]. ולא הוצרך רבי יוסי הגלילי למעט מ"לחם עוני", אלא לזמן נוב וגבעון. **מהרש"א**. ויעוין ב**צל"ח**.

אמר רבא: **מסתברא**, דאין יוצאין בו. ושוים **מצה ומרור** בדיניהם לכל דבר [872].

מתניתין:

אין שורין בפסח **את המורסן** [קלפות החיטים] **לתרנגולים**, לפי שהוא מחמיץ בכך.

אבל חולטין אותו ברותחין, לפי שהרותחין אינם מניחים אותו להחמיץ.

האשה לא תשרה בפסח את **המורסן** כדי **שתוליך** [להוליך] אותו **בידה למרחץ**! שכן היה דרכן, לשוף את הגוף במורסן. ואסור להשרותו, משום שהוא מחמיץ בשרייתו.

אבל שפה היא את המורסן **בבשרה**, כשהוא [המורסן] **יבש**! ואף על פי שגופה רטוב מהמים, אין המורסן מחמיץ במים מועטים כל כך [873].

לא ילעוס אדם חיטין בפיו, ואחר כך **יניח** אותן **על מכתו**! שאם ישהה אותן לאחר שלעסם והרטיבם ברוק שבפיו, יבואו לידי חימוץ.

תנו רבנן: **אלו דברים שאין** הם **באין לידי חימוץ**: בצק **האפוי**! שלחם לאחר שנאפה, שוב אינו מחמיץ לעולם, כל כמה שישרה במים.

ובצק **המבושל**! ויבואר בסמוך.

ובצק **חלוט**, **שחלטו** אותו **ברותחין**! שכשמטילים אותו לתוך מים רותחין, אין הם מניחים אותו מלהחמיץ [874].

ותמהינן: איך קתני דה**מבושל** אינו מחמיץ? והלא כשניתן במים, עדיין הם לא רתחו. ואינו מתבשל בהם מיד. אם כן, **אדמבשל ליה מחמע** [עד שיגמר בישולו, יחמיץ בינתים].

אמר רב פפא: בבצק **האפוי שבישלו** לאחר אפייתו **קאמר**! וקא משמע לן, דלאחר שנאפה אינו מחמיץ, ואפילו על ידי בישול.

תניא: **רבי יוסי ברבי יהודה אומר**: **קמח שנפל לתוכו דלף** [דליפת מים] מן הגג - **אפילו** אם דלפו עליו מים **כל היום כולו**, **אינו בא לידי חימוץ**! לפי שטירדת הדלף שאינה פוסקת, מונעת ממנו להחמיץ. והיא כאותה ששנינו לקמן [מח ב], שכל זמן שעוסקים בבצק, אינו בא לידי חימוץ [**ראשונים**].

---

[872] עוד פירש **רש"י**, דהנידון הוא על מרור בזמן הזה, שאין חיובו אלא מדרבנן. ומספקא לן, אם אף בחיוב מרור דרבנן בעינן "בכל מושבותיכם". ומסקינן, דתקנת חכמים דמרור בזמן הזה, היא כעין חיוב מרור דאורייתא לכל דבר. וכתב, דאי אפשר לפרש כן, אלא למאן דאמר "קדושה שניה קידשה לעתיד לבוא". שאם לא כן, הא אין מחיצות ירושלים קולטות את המעשר. ולמה לא יחשב כנאכל בכל מושבות. מיהו, דחה פירוש זה. דאם כן, הוה לן לפרושי להדיא דבזמן הזה מיירי.

[873] וכתבו **הגאונים**, שאף על פי שחלוט אינו בא לידי חימוץ, אין להתיר חליטה אלא לחולה, ועל פי בקיאין בלבד. לפי דלא ידעינן חליטה מה היא.

[874] כן היא פשטות דברי **רש"י**. וכן פירש **מהר"ם חלאווה** בדעתו. אבל ה**רא"ש** כתב, דכונת **רש"י** היא לזיעת הגוף. שלחלוחית הזיעה אינה מחמיצה. אבל אם יש עליה טיפות מים ממש, ודאי אסור. וה**רוקח** כתב, שאף זיעה מביאה לידי חימוץ. ומדמה לה לרוק אדם, דתנן בסמוך דהוא מחמיץ.

אמר רב פפא: **והוא דעביד** הדלף **טיף להדי טיף**! כלומר, שנופלת טיפה אחר טיפה מיד, בלא שהות ביניהן. וצריך לאפותו מיד לאחר שפסק הדלף. **רא"ש**.

אמרי דבי רב שילא: **ותיקא** [מין מאכל קמח], **שרי** לאוכלו בפסח!

ומקשינן: **והתניא**: **ותיקא אסור**!

ומשנינן: **לא קשיא**. **הא** דהתירו דבי רבי שילא, היינו היכא **דעבדיה במישחא ומילחא** [875] [שבשלו את הקמח בשמן ובמלח] בלא מים [876]! ובכך אין הוא מחמיץ. וכדקיימא לן: מי פירות אין מחמיצין [877]!

והא דקתני דאסור, היינו היכא **דעבדיה** לקמח **במיא ומילחא**! שהמים מחמיצין אותו.

אמר מר זוטרא: **לא לימחי אניש קדרא בקימחא דאבישנא** [קמח של חיטים לחות שנקלו בתנור]! שדרכן היתה ליתן קמח לתוך תבשיל הקדירה בכדי שיתעבה. ואסור לעשות כן בפסח, משום שעל ידי המים שבתבשיל הוא מחמיץ. ואף בקמחא דאבישנא אסור. ואפילו שהאפוי אינו מחמיץ, והחיטים הקלויות הרי הן כאפויות. מכל מקום חיישינן **דילמא לא בשיל** [לא נקלה] הקמח **שפיר**. ועדיין הוא בא לידי חימוץ.

ואף דאין הקמח מחמיץ כשהוא נחלט ברותחין, הדרך ליתנו לתבשיל קודם שהרתיח.

דף מ.

אמר רב יוסף: אין החליטה ברותחין מועילה למנוע מחימוץ, אלא כשהוא נותן לתוך הרותחין כל חיטה בפני עצמה. אבל **לא ליחלוט** [יחלוט] **איניש** (תחילת העמוד) **תרי** גרעיני **חיטי בהדי הדדי**. **דלמא אזלא חדא** חיטה, **ויתבא בציריא דחברתה** [תשב על הסדק של החטה השניה] ותכסנה. ונמצא **דלא סליק להו דיקולא דמיא** [לא מגיעה רתיחת המים] **מארבע רוחתא** [מארבעת צידי החיטה], וממילא **אתי לידי חימוץ**.

ואמר אביי: **לא ליחרוך** [לא ישרוף] **איניש** על האש **תרי שבולי בהדי הדדי**. **דלמא נפקי מיא מהאי** שבולת, **ובלע אידך** שבולת מהמים שנפלטו מהראשונה. וקודם שתספיק להחרך, **אתיא לידי חימוץ**.

---

[875] והר"ן כתב להוכיח מכאן, שאין המלח גורם לידי חימוץ העיסה. ודלא כה**ראשונים** שכתבו דדוקא בשמן אין לחוש לכך. אבל בעיסה הנילושה במים אין ליתן מלח, לפי שהוא ממהר להחמיץ. וכדקיימא לן, "מליח כרותח". ויעוין עוד ב**רא"ש** שהאריך בראיות לכאן ולכאן.

[876] ולשיטת ה**רי"ף** דסובר דמי פירות אין מחמיצין אף בצירוף מים, צריך לומר דהכוונה היא שאין בו מים בלבד, אלא מי פירות נמי. **רא"ש**. [והוא על פי דרכו בשיטת ה**רי"ף** [הובאה לעיל לו א]. ויעוין שם בשם האחרונים, שאין הכרח לומר בדעת ה**רי"ף** כן]. ולפי זה יוכרח, דאית ליה, דמלח הוא תולדת המים, ולא מי פירות. שאם לא כן, אף במיא ומילחא יש להתיר. **קרבן נתנאל**. ויעוין ב**שלטי הגיבורים** [דף י מדפי הרי"ף אות ב].

[877] ואף שהמלח לאחר שנמס בתבשיל דינו כמים, אין בו כדי להחמיץ. לפי שהוא מועט. וגם נשתנה צורתו מצורת מים. אבל במים גמורים, חיישינן אף בכל שהוא. **ר"ן**. ודעתו היא שהמלח הוא תולדת המים. ודבר זה נידון בהרחבה בפוסקים. וה**רמב"ם** בפרק י מטומאת אוכלין הלכה ב כתב, דדינו כמי פירות.

אמר ליה רבא: **אי הכי**, **אפילו** שבולת **חדא נמי** לא יחרוך. משום דניחוש, **דלמא נפיק** מים **מהאי רישא** [מקצה אחד של השבולת], **ובלע אידך** רישא ממים אלו, ויחמיץ מחמתם.

אלא אמר רבא: אין לחשוש כלל שהמים היוצאים מהשבולים עצמם יגרמו לחימוץ. משום ד**מי פירות נינהו**. **ומי פירות אין מחמיצין**! הלכך מותר לחרוך אף שני שיבולים יחד.

והדר ביה אף **אביי מההיא**, וחזר להתיר. ולא מטעמיה דרבא, אלא מטעם אחר. משום **דכל** מים **אגב מדלייהו** [אגב נפילתם], **לא מחמצי**! שאין המים מחמיצים אלא כשהם קיימים ועומדים על החטים. אבל תוך כדי דרך נפילתם, אינם מחמיצים.

דהא **אמר אביי**: **האי חצבא דאבישנא** [כד שמייבשים בו חיטים בתנור, ועושים מהן "קליות"] - אם הכד **סחיפא** [הפוך כשפיו למטה], **שרי**! ומותרות הקליות שנעשו בו בפסח. משום שהמים הנפלטים מן החטים על ידי חום התנור, נופלים מחוץ לכד. ואין הם מחמיצים בדרך נפילתם.

אבל בחצבא **זקיפא** [כשהכד זקוף ופיו למעלה], **אסור**! לפי שהמים נופלים חוזרים ונבלעים בחיטים, ומחמיצים אותן. שהרי הם קיימים ונשארים בתוך הכד.

אלמא, סבר אביי, כל שהמים הם באמצע נפילתם, אינם מחמיצים. והדר ביה ממה שאסר לחרוך שתי שבולים יחד.

ורבא אמר: **אפילו** אם נתן את החטים בחצבא **זקיפא**, **נמי שרי** לאוכלן. משום שהמים הנפלטים מהן, **מי פירות נינהו**. **ומי פירות אין מחמיצין**!

תנו רבנן: **אין לותתין** [שורים במים] **שעורין בפסח** קודם טחינתם! משום שעלולות הן בכך לבוא לידי חימוץ, אם יתבקעו [878].

ובדיעבד, **אם לתת** - אם **נתבקעו** השעורין מחמת ניפוח המים, ודאי ממהרות הן להחמיץ, **ואסורות**.

אבל אם **לא נתבקעו**, הרי הן **מותרות**.

רבי יוסי אומר: אם הוא רואה שנתנפחו והן עומדות להתבקע, הרי הוא **שורן בחומץ**, ובכך הן ניתרות. לפי ש**החומץ צומתן** [מחזק אותן], ואינו מניחן להחמיץ [879].

---

[878] ולכאורה, הא דאין ללתות לכתחלה, הוא דוקא בפסח. דחיישינן שמא יתבקעו, ויעבור על "בל יראה". אבל קודם הפסח, למה יאסר? אך מוכח לא כן מסוגיין. דאם כן, מאי קאמר רבא ד"מאן דלא לתית, אכיל נהמא דעיפושא": הא יכול ללתות קודם הפסח. **שפת אמת**. וכתב, דאפשר קאי על מצת מצוה, שצריכה שימור לשם מצה. ואם לתת והביאה למצב שיכולה להחמיץ, הרי באותו הזמן לא היתה משומרת.

[879] ומדברי **הרא"ש** משמע, דמתיר רבי יוסי אף אם לבסוף נתבקעו. אבל **רבינו דוד** כתב, דאם לבסוף נתבקעו, לא התיר רבי יוסי. אלא דפליגי היכא דלא נודע לנו בודאות אם נתבקעו מחמת החימוץ, או לא. דלחכמים, אסרינן להו

אמר שמואל: **אין הלכה כרבי יוסי**! ואם נתבקעו לבסוף, אין החומץ מצילן מחימוץ.
אמר רב חסדא, **אמר מר עוקבא**: הא דשנינו "נתבקעו אסורות", **לא** רק אם **נתבקעו ממש** נאסרו. **אלא כל** שהתנפחו במדה כזו **שאילו** הוא **מניחן על פי חבית** של יין ומחמת ריח היין **הן נתבקעות מאליהן**, הרי הן באות לידי חימוץ[880].
ושמואל אמר: אין השעורים נאסרות אלא אם **נתבקעו ממש**.
שמואל עבד עובדא בדורא דבי בר חשו [בכפר של איש ששמו "בר חשו"], והתיר שם שעורין שהתנפחו על ידי שרייתן, ועדיין לא נתבקעו. ואפילו שאילו היה מניחים אותן על חבית היו מתבקעין מאליהם. ולא אסר אלא כשנתבקעו **ממש**.
אמר רבה: **בעל נפש** [חסיד, ירא שמים החרד על נפשו] **לא ילתות** בפסח! וקא סליק אדעתין דבשעורין איירי.
ותמהינן: **מאי אירייא** "**בעל נפש**", דמשמע דאינו אלא חומרא בעלמא? והא מעיקר הדין הוא. **ואפילו לכולי עלמא נמי** אסור ללתות שעורין, ולא דוקא ל"בעל נפש". **דהא תניא**: **אין לותתין** לכתחלה **שעורין בפסח**!
ומשנינן: **הכי קאמר**: מן הדין אין אסורה לתיתה אלא בשעורים. אבל **בעל נפש**, **אפילו חיטין דשרירי** [שהן קשות יותר משעורים ואינן באות במהרה לידי חימוץ], נמי **לא ילתות**.
אמר ליה רב נחמן לרבה: **מאן דציית ליה לאבא** [הוא "רבה". וקראו "אבא" שהוא לשון רבנות], ולא ילתות חטים בפסח, הרי **אכיל נהמא דעיפושא** [פת מעופשת]! לפי שבלא לתיתה, אי אפשר להסיר יפה את קלפת החטים, ואין סולתם נקיה.
וקסבר רב נחמן, שאין שום חשש בלתיתת חטים. ואף לבעל נפש ראוי לעשות כן. **דהא בי רב הונא לתתי** חטים בפסח. וכן **בי רב אבין לתתי** חטים בפסח.
ורבא אמר: לא לבעל נפש בלבד אין ראוי ללתות, אלא מעיקר הדין **אסור** לכל אדם **ללתות** חטים בפסח.
ומקשינן: **אלא הא דתניא** "**אין לותתין שעורין בפסח**", הרי משמע, דוקא **שעורין הוא דלא** לותתין, **הא חיטי שרי** ללתות. וקשיא לרבא דאסר אף בחטים.
ומשנינן: על דרך **לא מיבעיא קאמר** כן תנא דברייתא. **לא מיבעיא** למימר **בחיטין** דאסור ללותתן. **דכיון דאית ביה** בחטים **צירי** [סדקים], **עיילי בהו מיא** ובאות לידי חימוץ.

אף אם שראן בחומץ, עד שלא יודע בבירור שלא נתבקעו. ולרבי יוסי, תלינן מחמת החומץ שלא נתבקעו. והר"ן כתב, דתנא קמא סבר, דאף אם נתבקעו אכתי אפשר שהחמיצו. ומה שלא נתבקעו הוא משום שהחומץ צומתן.
[880] וגירסת **רבינו חננאל** היא: **כל שאילו מניחן על פי אבוב של קלאים**, **והן מתבקעות**! והוא כלי מנוקב שבו עושים קליות על גבי האש.

אבל שערי [שעורין] **דשיעי** [שהן חלקות בלא סדקים] ואין נבלעים המים בתוכן, **אימא שפיר דמי** [מותר] ללתותן. **קא משמע לן**, דאף שעורין לא ילתות! משום שעל ידי הניפוח, עלולות הן להתבקע ולהחמיץ.

לבסוף, **הדר** [חזר בו] **ואמר רבא**: **מותר ללתות** חטין לכתחלה! והוכיח כן מהא **דתניא**: **יוצאין** בין **בפת נקיה**, ובין **בהדראה** [פת קיבר]! ושפיר קרינן בתרוייהו "לחם עוני". והרי לא משכחת לה פת נקיה, בלא שלתתו את החיטין קודם טחינתם. אלמא, לותתין חטים לכתחלה [881].

איתיביה רב פפא לרבא: **הקמחין והסלתות** [קמחים נקיים] **של נכרים**, אם הם **של כפרים**, הרי הם **טהורים**! לפי שאין בני הכפרים מקפידים על סולת נקיה ביותר, ואינם לותתים במים את החיטים קודם טחינתם. וכיון שלא ניתנו במים, אין הם מקבלים טומאה. שאין האוכל מקבל טומאה, אלא אם כן הוכשר על ידי משקין.

אבל קמחים וסלתות **של כרכים**, **טמאין**! שדרך בני הכרכים ללתות את החטים במים. וכיון שהוכשרו במשקין, חיישינן שמא נטמאו.

ואסיק רב פפא לקושייתו: קמחים וסלתות **דכפרים**, **מאי טעמא** טהורים הם? - וכי **לאו משום דלא לתתי** ולא הוכשרו במשקין? **ואפילו** הכי **קא קרי להו** "**סולת**". וסולת היינו קמח נקי. אלמא, אף בלא לתיתה משכחת לה "פת נקיה". ואם כן, איך הוכיח רבא דלותתים חטים מדקתני "יוצאין בפת נקיה"? והא מיתוקמא שפיר אף בלא לתיתה. וכגון שעשאה מסולת.

והשיבו רבא: לעולם לא משכחת "פת נקיה", אלא בחיטין שנלתתו. אבל בלא לתיתה אינה קרויה "סולת". והא דקתני "של כפרים טהורים", **תרגומא אקמחא**! ולא קאי אלא על "קמחים", ולא על "סלתות". והא דקתני "סלתות", על של כרכין קאי, שדרכם ללתות.

בתר דנפיק רבא מבי מדרשא, נצטער רב פפא **ואמר** לעצמו: **מאי טעמא** לא זכרתי לדחות את דברי רבא ממקום אחר? ואמאי **לא אימא ליה** [לא השבתיו] **מהא דאמר רבי זירא, אמר רב ירמיה, אמר שמואל**: **חיטין של מנחות אין לותתין אותם**! כדי שלא יבואו לידי חימוץ. והמנחות אינן באות אלא מצה.

והרי המנחות באות מן הסולת. **ואף** על גב דאין לותתין אותן, **קא קרי להו** "**סולת**"! אלמא, משכחת לה פת נקיה אף בחיטין שלא נלתתו [882].

---

[881] צריך עיון, מנלן דמותר אף ללתות לכתחלה. דלמא דוקא אם לא נתבקעו מותרים בדיעבד, כדאיתא לעיל. ונראה, דמדקתני בהמשך הברייתא, "אף על פי שיוצאין בסריקין המצוירין, אם עשאן מותרים", משמע דדוקא הם חלוקים בין לכתחלה ודיעבד. אבל פת נקיה מותרת אף לכתחלה. **צל"ח**.

[882] ויש לדקדק, למה לא פריך מעיקר מימרא דשמואל, שאסר ללתות חיטין למנחות. וכל שכן דלמצה אסור. שהרי חמירא ממנחות, משום דליתא במקום זריזין, וכדאיתא לעיל לגבי פושרין. ואפשר דרבא פליג אשמואל,

הדר אמר רבא: לא די שמותר ללתות את החיטים לצורך המצות בפסח, אלא **מצוה ללתות** אותן. לפי **שנאמר** "**ושמרתם את המצות**". ודרשינן, שתהא המצה משתמרת מחימוץ לשם מצה. **ואי לא דבעי לתיתה** במים, **שימור** החיטין **לשם מאי** איצטריך ליה? והרי בלא מגע מים, אינן יכולות לבוא לידי חימוץ, ולא שייך בהן שמירה מחימוץ.

ואי תאמר דעל **שימור דלישה** קאמר קרא שישתמר לשם מצה - הא ליכא למימר הכי. דהא **שימור דלישה לאו שימור הוא!** כלומר, לא די בשימור הבצק בלבד. שהרי מוכח מדברי רב הונא, דאף שימור החיטין קודם שנילושו צריך להיעשות לשם מצוה.

דאמר רב הונא: **בצקות של נכרים** [שנילושו על ידי נכרים, ואפאן הישראל], **אדם ממלא כריסן מהן** בליל פסח! ולא חיישינן בהם שמא החמיצו. לפי שאפשר להכיר על פי סימנים, שלא באו לידי חימוץ [883]. שאם לא הכסיפו, ואין בהם קרני חגבים, בידוע שלא החמיצו [884].

ובלבד שיאכל כזית מצה שנשתמרה לשם מצוה **באחרונה!** שאף על פי שאין בבציקות הנכרים משום חשש חמץ, אין יוצאין בהם ידי חובת מצה. שהרי לא נעשו לשם מצוה [885]. ואותו כזית מצה השמורה לשמה, יאכל באחרונה. לפי שעיקר חובת אכילת המצה היא עם קרבן הפסח. כדכתיב "על מצות ומרורים יאכלהו". והפסח נאכל על השובע. כדתנן:

וסבר דאף במנחות מותר ללתות. **מהרש"א**. ויעוין ב**נודע ביהודה** [תניינא אורח חיים סימן עט] שכתב, דעדיין קשיא בדברי **הרמב"ם** שפסק כרבא במצה, שמותר ללותתה. ובמנחות כתב, שאין לותתין אותן. וכבר עמד על זה **רבינו פרץ**. וכתב דדוקא לענין פושרין שצריך בהם זריזות מרובה, התרנו במנחות ואסרנו במצה. אבל לתיתה שאינה צריכה זריזות מרובה, שרי במצה. אבל במנחות אסור, משום שאין נעשית בעזרה, אלא בבית הישראל. והוא אינו זהיר במנחות כמו במצה. משום דאיסור חמץ בפסח חמיר ליה טפי, שהוא בכרת. וגם כיון דעיקר הקרבת המנחות היא בכהנים, לא רמי הישראל אנפשיה ליזהר בהן כל כך. וכן כתב ה**נודע ביהודה** שם, לפרש בדעת ה**רמב"ם**. עוד כתב, דמצה עדיפה, משום שיש בה דין שימור משעת קצירה. ויעוין ב**פני יהושע** שהוסיף בזה, דאם נתבקעו החטים על ידי הלתיתה, ודאי מחמיצות. ולכך אסורה הלתיתה במנחות, משום שאסור להביאן לידי חימוץ [אף קודם שנתקדשו בכלי].

[883] **רש"י**. ותמה ה**רמב"ן**, איך לא נחוש לכלי הנכרים. וכן שמא עירב בהם הנכרי חמץ, ועדיין לא נשתהו עד שיתפשט הסידוק בכל הבצק. ו**רבינו חננאל** פירש, דאיירי כשלשן הנכרי בפני הישראל, וראה שכל מעשיו נעשו בהכשר. אלא שלא שמר אותם לשם מצת מצוה.

[884] וה**רמב"ם** בפרק ה הלכה ח כתב: נאמר "ושמרתם את המצות", כלומר הזהרו במצה, ושמרו אותה מכל צד חימוץ ! וכתב ה**מגיד משנה**, שלא נזכר בדבריו שום חילוק בין מצה של הלילה הראשון, למצה שאדם אוכל בשאר ימי הפסח. והסיק, דלכתחלה ראוי לשמור את כל המצות. מיהו בלילה הראשון הוא לעיכובא. וצריך לומר לפי זה, דהאי "בציקות של נכרים", איירי באין לו אלא כזית אחד של מצה שמורה. והתירו לו לאכול קודם מבצק הנכרים, כדי שיאכל כזית מצה על השובע. **ביאור הלכה** סימן תס.

[885] וכתב ה**רשב"א** [הובא ב**מגיד משנה** פרק ה הלכה ח] דאף אם ישראל עומד על גביו לא מהני. וכן הביא ה**בית יוסף** סימן תס מדבריו בתשובה, דלא מהני. משום דנכרי עביד אדעתיה דנפשיה. ויעוין שם, שדן לגבי חרש שוטה וקטן, אי מהני גדול עומד על גביהם. וכתב בשם **רבינו יונה**, דכל מידי דאפשר על ידי שליח מהני עומד על גביו. דחשיבא כוונת העומד ככונת עושה המעשה. ולפי זה מהני אף במצה. ודעת **רב האי** [הובא בטור שם], דאף בנכרי מהני ישראל עומד על גביו. וכן כתב ה**ריטב"א** בשם ה**רא"ה**. ודעתם היא, דלא בעינן עשיה לשם מצוה, אלא צריך שהשימור ייעשה לשמה. ואם עומד הישראל ושומרו לשם מצה, סגי בכך. אף דאין העשיה לשמה. ויעוין ב**ביאור הלכה** וב**שער הציון** שם.

אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן! שצריך לאוכלו בסוף הסעודה, ואין לאכול אחריו שום דבר [886].

ומסיק רבא לראייתו: **באחרונה, אין**! דוקא אם אכל לבסוף כזית מצה השמורה לשמה יצא. אבל **ב**אכילה ה**ראשונה** שאכל מבציקות הנכרים, **לא** יצא ידי מצה.

מאי טעמא? הלא הוא **משום דלא עבד בהו שימור** לשמה.

ואי אמרת דסגי בשימור הבצק, אמאי אין יוצא בהן? והא מצי **לעביד ליה** לבצק **שימור** לשם מצוה לאחר שבאו ליד הישראל, **ממלאכת האפייה ואילך**! וכגון בעריכת הבצק, ובקיטופו [החלקת פניו], ובהכנסתו לתנור [887].

אלא לאו, שמע מינה, אף **שימור מעיקרא** [בחיטים עצמן] **בעינן** לשם מצוה! אלמא, צריך ללתות אותן. שהרי בלא לתיתה אינן יכולות לבוא לידי חימוץ. ולא שייך שימור אלא רק בדבר שעלול להחמיץ. ובלא שימור לשם מצה, אינו יוצא בהן [888].

ודחינן: **וממאי** דבעינן שימור אף בחיטין? **דילמא** סגי בשימור הבצק. **ושאני התם** בבציקות הנכרים דאין יוצא בהן, משום **דבעידנא דנחית** הבצק **לחשש** חמץ והוא כבר צריך **שימור, לא עבד לה** הישראל **שימור** לשמה! ואף אם ישמור את הבצק מכאן ואילך, לא סגי בזה. וצריך שימור לשמה מנתינת המים לקמח, לפי שמאז מתחיל חשש החימוץ [889]. **אבל היכא דבעידנא דנחית** הבצק **לתורת שימור, עביד לה שימור**, אין **הכי נמי דבשימור דלישה** בלבד **הוי שימור**, ואין צריך שימור אף בחיטים.

ואף דנדחתה ראית רבא, **אפילו הכי לא הדר ביה רבא** ממה שאמר דבעינן שימור אף קודם הלישה [890].

---

[886] **והריטב"א** כתב, דלרבותא נקט "באחרונה". וכל שכן דיצא אם אכלה בתחלה.

[887] ולא מסתבר ליה לרבא לאוקמא לקרא, בשימור דמלישה ואילך, כדדחי בסמוך. דלזה לא איצטריך קרא, דעל כרחך יש לו לשומרם, כדי שלא יחמיצו. **ר"ן**. [וצריך עיון, דהרי איצטריך קרא לפסול בציקות נכרים, ולא לסמוך על כך שאין בה סימני חימוץ. או לפסול אף היכא דהישראל רואה שנעשה בכשרות, כדאיתא בראשונים].

[888] **והרמב"ן** פירש, דמודה רבא דאף בלא לתיתה איכא שימור, בכך ששומרן שלא יפלו עליהם מים. וכדמוכח בסמוך. אלא סבר רבא, דכיון דכתיב "ושמרתם", מותר להביא אותם לידי צורך שימור. ואדרבה, כמה שיותר מביאן לכך, הרי הוא יותר מקיים "ושמרתם". וכיון דסבר דאפשר לשמור מחימוץ אף בלתיתה, מצוה היא ללותתן. אבל אינו מעכב בדיעבד.

[889] ולפי זה, אף דלא קיימא לן כרבא, מכל מקום אם נפלו בדיעבד מים על החטים, או שלתתן, צריך לשומרם אז לשם מצה. ואם לא עשה כן לשם מצה, אין יוצא בהם. ואף אם ברור לנו שלא נתחמצו. **רבינו דוד**.

[890] **רש"י**. ודקדק לומר דדוקא מזה לא הדר. אבל מעיקר דינו, דמצוה בלתיתה, הדר ביה. ואולי הוא משום קושית התוספות [הובאה בהערה 14]. ולא ניחא ליה לרש"י בתירוץ ה**תוספות**. **צל"ח**.

[891] וקשה, אם צריך שימור אף בשעת היפוך, על אף שאין אז מים על החיטים, היכי מוכיח לעיל רבא דמצוה ללתות, מכך דבעינן שימור דמעיקרא. ויש לומר, דודאי עיקר השימור הוא כדי שלא יחמיץ. ואם לא היה שימור

שהרי מצינו, **דאמר להו** רבא **להנהו דמהפכי כיפי** [לאותם שהופכים את העומרים, ומאלמים אותם לאלומות]: **כי מהפכיתו** את החיטין של מצות הפסח, **הפיכו** אותן [891] **לשום מצוה** [893] דמצה [892]!

אלמא, קסבר רבא: הא דכתיב "ושמרתם את המצות" - **שימור מעיקרא** בעינן, אף בעודן חיטים. **ומתחלתו** של עסק המצה **ועד סופו, בעינן** שתהא המצה משתמרת לשם מצוה [894].

דף מ:

ואף **מר בריה דרבינא**, (תחילת העמוד) **מנקטא ליה אימיה** [החזיקה לו אמו] את החיטין לצורך הפסח, **בתוך ארבי** [עריבות, קערות]! שכבר מתחילת קצירתן שמרה את החיטין לשם מצוה.

ההוא ארבא דחיטי [ספינה הטעונה חיטים], **דטבעה** קודם הפסח **בנהר** ששמו "**חישתא**". והחמיצו החטים במים, ואחר כך נמשו. **שריא רבא לזבוני** חיטים **לנכרים**.

איתיביה רבה בר ליואי לרבא: תניא: **בגד שנארג** בו חוט של כלאים, **ואבד בו** [לא ניכר בו] אותו חוט ה**כלאים - הרי זה לא ימכרנו לנכרי!** ואף על פי שכלאים דעלמא מותרים במכירה, הכא שאני. דכיון שאין ניכרים בו הכלאים, חיישינן שמא ימכור נכרי בגד זה לישראל אחר, ויכשל הישראל בלבישת כלאים.

וכן **לא יעשנו** לבגד זה, **מרדעת לחמור!** דכיון שאין ניכרים בו הכלאים, חיישינן שמא

זה בדגן בסופו, דהיינו בזמן הלתיתה, לא היה רבא מצריך שימור מתחלת הדיגון. אך מאחר שעיקר השימור נוהג אף בדגן בלתיתתו, צריך שימור אף קודם לכן, משעת ההיפוך. **תוספות**. ויעוין בהערה 11, בדרך ה**רמב**"ן בזה.

[892] ויעיין ב**צפנת פענח** שכתב לפרש על פי **פסקי תוספות** במנחות, דהתבואה השוכבת על הארץ מחמיצה אף במחובר. ולכן היו מעמידים את השבולים, כדי שלא יחמיצו. וכיון דהוי בזה שימור מחימוץ, היה צריך להיעשות לשמה.

[893] והגירסה ב**רי**"**ף** "הפיכו לשום **מצה**". ויעוין ב**ערוך השלחן** סימן תנג סעיף כ, שכתב בדעת ה**רי**"**ף** וה**רמב**"**ם**, דאין דין שימור לשם מצות מצה. אלא הוא דין שימור מחימוץ [שהרי לא חילקו בשימור, בין כזית ראשון לבין מצה של שאר ימות הפסח. ויעוין בהערה 7]. וכבר כתב כן ה**קרן אורה** [מנחות מב א]. אלא שהוסיף, דאף לדיעה זו ודאי בעינן שימור למצה של פסח. ולא סגי בשימור מחימוץ סתם. וכדמוכח מחלות תודה ורקיקי נזיר שאין יוצאים בהם. אלא שאינו דין כונה, כי אם צריך שישמור על דעת מצת פסח, ולא סגי אם נשמר מאליו או לשם דבר אחר. [ויעוין ב**צפנת פענח** שמדמה ענין זה לפסול היסח הדעת בקדשים, דלריש לקיש הוא פסול הגוף].

[894] וכתבו רוב ה**ראשונים**, דאין זה אלא למצוה בעלמא. וה**רמב**"**ן** נסתפק בזה. ולצד הא' בדבריו, מעכב השימור בדיעבד, אף בשעת היפוך העומרים. וב**שאילתות** איתא, דאין יוצאים ידי חובה אלא אם שמר מחימוץ משעה שנפל מים עליהם. מיהו מסוף דבריו משמע, שהשימור מעכב כבר משעת הטחינה. וכן פירש ה**בית יוסף** בדעתו. והיינו כמנהג צרפת ואשכנז לשומרם משעת טחינה, משום שהם קרובים אז אל המים [בריחים של מים]. וגם ה**ר**"**ן** כתב, דמשמע שצריך השימור להתחיל קודם הלישה. ואם שמר רק מלישה ואילך לא יצא. אבל ה**ט**"**ז** שם סק"א פירש בדעת ה**שאילתות**, דאין דין שימור לשמה בטחינה. אלא דבלא שימור חיישינן לחימוץ, שמא נפלו מים לקמח. ושני דיני שימור נפרדים הם. שימור מחימוץ, ושימור לשם מצוה.

יחזור ויטלנו מהחמור, ויתפרו באחד מבגדיו [895].

אבל עושים את **אותו** הבגד שאבד בו כלאים, **תכריכין למת**! שמאחר ובגדי המת אסורים בהנאה, תו ליכא למיחש שיטלנו וילבשנו. ובמה שלובש המת לא קפדינן משום כלאים. שהרי אין מצוות נוהגות בו, כדכתיב "ולמתים חפשי". ודרשינן, כיון שמת אדם, נעשה חפשי מן המצוות [896].

ומסיק רבה לקושייתו: **לנכרי מאי טעמא** גזרו **דלא** ימכור!

וכי **לאו משום** דחיישינן **דהדר מזבין** ליה הנכרי **לישראל** אחר?! אם כן, אף את החיטין שטבעו בנהר, יש לאסור למוכרן לנכרי. לפי שלא ניכר חימוצן. ושמא ימכרם הנכרי לישראל לצורך הפסח [897].

הדר אמר רבא: **לזבינהו** לאותן חיטין קודם הפסח, **קבא** אחד לישראל זה, **וקבא** אחרינא **לישראל** אחר! שלא ימכור הרבה מהם לאדם אחד. אלא מעט לכל אדם. **כי היכי דכליא קמי פיסחא** [כדי שיכלו קודם הפסח].

תנו רבנן: **אין מולין** בקמח [נתינת קמח לתבשיל קרויה "מלילה"] **את הקדירה בפסח**! לפי שבא הקמח בתבשיל לידי חימוץ, קודם שירתחו המים שבו.

והרוצה שימלול, יעשה כסדר הזה. קודם יהא **נותן את הקמח** לתוך התבשיל, **ואחר כך** יהא **נותן** עליו **את החומץ**! שהחומץ מבשל את הקמח מיד, ואינו מניחו להחמיץ.

---

[895] ודוקא בכלאים אבודים אסור לעשות כן. אבל בכלאים ידועים מותר. ואף דמצעות של כלאים אסורים, התם היינו טעמא משום דחיישינן שמא תכרך לו נימא על בשרו. אבל מרדעת אין רגילה להכרך על בשרו. **תוספות**. **ורבינו פרץ** כתב, דאיירי הכא בבגדים קשים, דלא שייך בהם חשש זה.

[896] ואף משום לעג לרש אין בזה. ודוקא בציצית אמרו, דמהאי טעמא צריך ליתנה בבגד המת. משום ששקולה היא כנגד כל המצוות. **תוספות**. **והריטב"א** כתב, דלא שייכא בזה לעג לרש, משום דאף החיים אינם אסורים בכלאים אלא בדרך הנאה. והמת אינו נהנה מהם.

[897] והקשה **רבינו אפרים** [הובא **בראי"ש**], הרי סבר שמואל לעיל דכל שלא נתבקעו ממש אינן מחמיצות. ואם כן, למאי איכא למיחש? אם נתבקעו, לא יקנם הישראל. ואם לא נתבקעו, הרי הן מותרות. ותירץ, דחיטים שעוסקים בהם, אינן מחמיצות בלא ביקוע. אבל חיטים דמינח נייחא במים, ודאי מחמיצות אף בלא ביקוע. **והרא"ה** תירץ דדוקא בשעורים סבר הכי. אבל חיטים שהן סדוקות, מחמיצות אף בלא ביקוע. וכתב להוכיח כן מעבודה זרה סה ב. ויעוין **בר"ן** שדחה ראייתו. וכתב לתרץ, דלעולם בנתבקעו איירי. דאכתי איכא למיחש, דלמא יטחנם הגוי וימכרם לישראל, ולא ידע הקונה שקמח של חטים מבוקעות הוא.

[898] ואיירי שבשעת נתינת הקמח עדיין אין הקדירה רותחת. דאם לא כן, היינו חליטה. מיהו כשנותן בה חומץ הרי הוא ממהר את הבישול. ותו לא אמרינן דהקמח יחמיץ עד שיבוא לידי רתיחה. **תוספות רי"ד**. **ורבינו דוד** פירש שכן דרך המלילה, שנותן את הקמח בקדירה כשהיא רותחת על גבי האש, ואחר כך מסירה מן האש ונותן בה חומץ. וקאמר דיתן את הקמח קודם שמסירה מן האש. ולעולם משום חליטה הוא מותר. ולא יתן את הקמח לאחר שמסיר מן האש. ו"יש אומרים" סבירא להו, דאף לאחר שמסיר מן האש, חליטה מעליא היא. שכלי ראשון מבשל אף שלא על גבי האור. ולפי זה, הא דקאמר ד"יש אומרים" היינו רבי יהודה, הכי קאמר: אפילו לרבי יהודה דכלי ראשון אינו מבשל, מיהו כשיש בו חומץ הרי הוא מבשל. וכל שכן לחכמים, דאף בלא חומץ חליטה גמורה היא.

אבל לא יתן קודם את החומץ בתבשיל, ואחר כך את הקמח. משום שבאופן זה, כבר נתערב החומץ בתבשיל, קודם שניתן בו הקמח. ואין החומץ מבשל אלא כשהוא בעינו [898].

ויש אומרים: מותר לו למלול, אף אם הוא **נותן** קודם **את החומץ** בתבשיל, **ואחר כך נותן** בו **את הקמח**! שאף כשהחומץ מעורב בתבשיל, הרי הוא מבשל את הקמח הניתן בתוכו.

והוינן בה: **מאן** נינהו "**יש אומרים**"?

אמר רב חסדא: **רבי יהודה היא** דאית ליה, דאף החומץ המעורב במים מבשל את הניתן בתוכו.

דתנן: **האילפס והקדירה שהעבירן** מעל גבי האש כשהן **מרותחין**, **לא יתן לתוכן תבלין** בשבת! משום שכלי ראשון מבשל את הניתן בתוכו, אף לאחר שהסירוהו מהאש.

אבל הוא **נותן** את התבלין **לתוך הקערה או לתוך התמחוי** שעירו לתוכם את התבשיל מהקדירה! לפי שאינם אלא כלי שני, וכלי שני אינו מבשל.

רבי יהודה אומר: **לכל** כלי שני **הוא נותן** את התבלין. **חוץ** מלתוך **דבר שיש בו חומץ וציר** [משקה מלוח הנוטף ממליחות הדגים]! שהחומץ והציר מבשלים את התבלין אף בכלי שני [899].

אלמא, אף שהחומץ ניתן קודם בכלי, וכבר נתערב בתבשיל ואינו בעין, מכל מקום הוא מבשל. והיינו כ"יש אומרים", דמותר קודם לתת את החומץ, ואחר כך את הקמח.

והוינן: **ונוקמה** לשיטת ה"יש אומרים", נמי **כרבי יוסי**! שמצינו אף לרבי יוסי שאמר כדבריהם.

כדתניא: **רבי יוסי אומר**: שעורים שנשרו במים ונתבקעו - הרי הוא **שורן בחומץ**, **והחומץ צומתן** שלא יחמיצו! אלמא, החומץ מבשל את הקמח, אף אם קודם לכן נשרו השעורים במים [900].

ודחינן: מדברי רבי יוסי אין ראיה לדברי ה"יש אומרים". שהרי **כי אשמעינן ליה לרבי יוסי** דהחומץ מבשל, **הני מילי** היכא **דאיתיה** לחומץ **בעיניה**, ואינו מעורב בדבר אחר. **אבל** בחומץ שמעורב **על ידי תערובת** בתבשיל, **לא** קאמר דהוא מבשל.

עולא אמר: **אחד זה ואחד זה**, בין שנותן קודם את החומץ ובין שנותן קודם את הקמח, **אסור** למלול את הקדירה בפסח כלל, **משום** הרחקה מחשש עבירה. וכדאיתא: "**לך**

[899] **רש"י**. מיהו מסקנת הסוגיא התם, דאף כלי ראשון אינו מבשל אליבא דרבי יהודה. ויעוין ב**פני יהושע** שביאר למה כתב **רש"י** כאן כהוה אמינא דהתם.

[900] וצריך עיון בסברת המקשן. הא רבי יוסי איירי בחומץ בעין, וכדדחי בסמוך. ודקארי, מאי קארי לה. ויש לומר, דסלקא אדעתין, דמצינו דלרבי יוסי אלים כח החומץ ביותר. ואף לאחר שהתחילו השעורים להתנפח וקרובות הן לחימוץ, מעכבן החומץ מלהחמיץ. ולכך סבר, דאף כשאינו בעין נמי מהני. **פני יהושע**.

לך" אמרינן לנזירא, סחור סחור [לך מסביב], **לכרמא לא תקרב**! שמשום הרחקה מדבר איסור, אומרים לנזיר להתרחק מהכרם. כדי שלא יכשל באיסור אכילת ענבים.

רב פפי שרי לבורדיקי [לנחתומים] של **דבי ריש גלותא, לממחה קדירה בחסיסי** בפסח! שהתיר להטיל לתוך התבשיל "קמחא דאבשונא". והוא קמח שנעשה מחיטים קלויות בתנור. לפי שכבר אינן באות לידי חימוץ [901].

אמר רבא: וכי **איכא מאן דשרי** לעשות **כי האי מילתא בדוכתא דשכיחי עבדי**?! ואף שמן הדין מותר למלול את הקדרה בקמח זה, מכל מקום במקום כבית ריש גלותא, ששכיחים בו עבדים, אין להתיר זאת. שהרי העבדים מזלזלין בדבר איסור. ואם נתיר להם בקמחא דאבישונא, יבואו להתיר אף בקמח סתם.

איכא דאמרי: **רבא גופא מחי ליה** בפסח **קידרא בחסיסי**! ואף הוא לא חשש בקמחא דאבישנא לחימוץ.

מתניתין:

א. **אין נותנין** בפסח **קמח לתוך חרוסת, או לתוך חרדל**! שהחרוסת יש בה חומץ [902]. והיא עשויה לטבל בה בשר. ורגילים לתת בה קמח כדי להקהות את טעמה. והקמח מחמיץ לאחר זמן, ומקהה את טעם החומץ. וכן נותנים אותו בחרדל, כדי להקהות את חוזקו. ובפסח לא יעשה כן, משום שהקמח יבוא בכך לידי חימוץ.

ואם נתן לתוכן קמח, **יאכלו מיד**! קודם שיספיק הקמח להחמיץ בהן.

ורבי מאיר אוסר לאוכלן אפילו מיד! דקסבר, החומץ שבחרוסת וחוזק החרדל ממהרים את החימוץ, ומיד הוא מחמיץ [903].

ב. כתיב בקרבן פסח, "אל תאכלו ממנו נא, ובשל מבושל במים, כי אם צלי אש, ראשו על כרעיו ועל קרבו".

ולא במים בלבד אסור לבשלו, אלא **אין מבשלין את** קרבן **הפסח** אף **בשאר משקין**. ואף

---

[901] **רש"י**. ותמהו **תוספות**, הא לעיל אסרינן קמחא דאבישנא משום דחיישינן שמא לא נקלו יפה. ופירשו, דאיירי בקמח עדשים שהוא מין קטניות, שאינו בא לידי חימוץ כל כך. ויעוין ב**צל"ח** שתמה בלשונם. דמשמע דקצת חימוץ יש בו. והא קיימא לן דקטניות אינם מחמיצות כל עיקר. וכבר ציין ה**מהרש"א**, דלשון ה**רא"ש** יותר מדוקדק. שכתב "שאין בא לידי חימוץ". וכתב, דאף ה**תוספות** מודים ל**רש"י** דאיירי בקלויות. ולכך לא חיישינן שיחליפו בקמח של חיטים קלויות. שהרי אף חטים קלויות אינן מחמיצות כל כך. וה**חק יעקב** כתב ליישב דברי רש"י, דלעיל איירי בחיטים קלויות. וכאן איירי מקמח שנתייבש בתנור. וחילוק זה מבואר כבר ב**רמב"ם** פרק ה הלכה ג וה.

[902] ו**הרא"ש** וה**ר"ן** פירשו, דבחרוסת איכא אף מים. ולשיטתם אזלו, דמי פירות לבד אין מחמיצין. מיהו מלשון **רש"י** משמע, דאיירי אף בלא מים. ולשיטתיה אזיל, דאף מי פירות לבדם מחמיצים חמץ נוקשה. **פני יהושע**.

[903] ו**רבינו פרץ** כתב, דמשום גזירה הוא. דכיון דהם דברים העשויים להשהותן לזמן מרובה, חיישינן שמא ישהה אותם. ולכך אסרו אף לאוכלם מיד. וכן איתא בירושלמי ["מפני שהוא משהה"].

לא במי פירות [904]! והטעם יבואר בגמרא.
אבל סכין בהם את הפסח קודם צלייתו [905].
וכן **מטבילין אותו בהן** [בשאר משקין ומי פירות], בשעת אכילתו!
ג. **מי תשמישו של נחתום**, שבהם הוא מצנן את ידיו בשעת עריכת וקיטוף העיסה, **ישפכו** בפסח. **מפני שהן מחמיצין** מחמת פירורי הבצק שנופלין לתוכם.

גמרא:

שנינו במתניתין: ואם נתן יאכל מיד. ורבי מאיר אוסר! **אמר רב כהנא**: **מחלוקת** חכמים ורבי מאיר אינה אלא כשנתן את הקמח **לתוך החרדל**. דלחכמים אינו מחמיץ מיד. ולרבי מאיר, מיד הוא מחמיץ. **אבל** אם נתן את הקמח **לתוך החרוסת**, **לדברי הכל ישרף מיד!** שדוקא בחרדל התירו חכמים. לפי שהוא חזק, ומעכב את הקמח מלהחמיץ מהר [906]. אבל החרוסת מחמיצה את הקמח מיד.
ותניא נמי הכי: אין נותנין קמח לתוך החרוסת. ואם נתן, ישרף מיד!
ואם נתן את הקמח **לתוך החרדל - רבי מאיר אומר: ישרף מיד!**
וחכמים אומרים: יאכל מיד!
אלמא לא פליגי אלא בחרדל. אבל חרוסת, לכולי עלמא תשרף.
אמר רב הונא בריה דרב יהודה, אמר רב נחמן, אמר שמואל: הלכה כדברי חכמים!
ובדיעבד, אם נתן את הקמח, מותר לאוכלו מיד.

דף מא.

אמר ליה רב נחמן בר יצחק לרב הונא בריה דרב יהודה: על מה אמרת "הלכה כחכמים"? האם אף (תחילת העמוד) **אחרוסת קאמר** כן **מר**, ולדעתך חכמים מתירים אף בחרוסת. **או** דלמא, דוקא **אחרדל קאמר** כן **מר**! אבל בחרוסת, אף לחכמים תשרף.
אמר ליה רב הונא: **למאי נפקא מינה**? הלא אין שום הבדל ביניהם.
אמר ליה רב נחמן בר יצחק: מצינו **לדרב כהנא** שחילק ביניהם. **דאמר רב כהנא**:

---

[904] תימא, למה שנאו כאן? **תוספות**. ויש לומר, דהוא משום "אבל סכין ומטבילין אותו", דהיינו בחרוסת. **מהר"ם חלאווה**.

[905] **רש"י**. והרמב"ם בפירוש המשניות כתב דבין סכין ובין מטבילין היינו לאחר צלייתו.

[906] ו**מהר"ם חלאווה** כתב בשם **רש"י**, שחוזק החרדל אופה את הקמח, ושוב אינו בא לידי חימוץ אף אם ישהנו [ודלא כדמשמע ב**רש"י** לפנינו, דרק גורם שלא יחמיץ מיד]. ובשם **הירושלמי** הביא, דבתרוייהו אסור להשהותן. אלא שדרך החרדל שלא להשהותו, משום שמפיג טעם. ולכך התירוהו לאכול מיד. אבל בחרוסת שהדרך להשהותה, חיישינן בה שיבוא להשהותה.

מחלוקת בנותן קמח **לתוך החרדל**. **אבל** הנותן **לתוך החרוסת**, **לדברי הכל ישרף מיד**![907]

אמר ליה: הא דרב כהנא **לא שמיע לי**. **כלומר**, **לא סבירא לי** כוותיה! אלא בחרוסת נמי התירו חכמים לאכול מיד. והלכה כמותן.

אמר רב אשי: **כוותיה דרב כהנא מסתברא**, דלא התירו חכמים לאכול מיד אלא בקמח שניתן בחרדל, ולא בחרוסת. דכן מוכח **מדאמר שמואל**: **אין הלכה כרבי יוסי** דאמר בשעורין שנתבקעו, "שורן בחומץ, והחומץ צומתן"! אלא אף כששורן בחומץ הן מחמיצות.

ואסיק רב אשי לראייתו: **מאי לאו**, **מדחומץ לא צמית**, ואינו מעכב את השעורים שנתנפחו מלהחמיץ, שמע מינה ד**חמועי נמי מחמעא**! וממהר הוא להחמיץ את הקמח שניתן בו מלכתחלה. אלמא, סבר שמואל כרב כהנא, דקמח שניתן לחרוסת ישרף מיד, מחמת החומץ שבה[908].

ודחינן: **לא** ראיה היא משמואל. **דדילמא** לא אמר, אלא דהחומץ **לא מצמת צמית**. ואינו מונע את החיטים מלהחמיץ מחמת המים שנבלעו בהם בשריה, עוד טרם שניתנו בו. אבל **לא** אמרינן ד**חמוע מחמע**! אלא אינו מונע את החימוץ, אבל אף לא ממהרו. ואכתי מצינו לומר, דאם נתן קמח לחרוסת, לחכמים תיאכל מיד.

שנינו במתניתין: **אין מבשלין** את הפסח, לא במשקין ולא במי פירות!

תנו רבנן: כתיב "אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל **במים**". **אין לי אלא** שאסור לאוכלו מבושל **במים**. **בשאר משקין מנין** שאסור?

אמרת, **קל וחומר** הוא. **ומה מים שאין** הם **מפיגין** את **טעמן** של הפסחים, **אסורין** לבשל בהם את הפסח - **שאר משקין**, **שהם מפיגין** את **טעמן** של הפסחים, **לא כל שכן** שאסור לבשל בהם[909].

רבי אומר: "ובשל מבושל **במים**" כתיב. **אין לי אלא** שאסור הבישול **במים**. **בשאר משקין מנין**?

---

[907] ופליג רב כהנא אעולא, דאסר לעיל [מ ב] ליתן בחומץ משום "לך לך אמרינן לנזירא". דלרב כהנא אסור מעיקר הדין. כדאמר "לתוך החרוסת, לדברי הכל ישרף מיד". וסבירא ליה דחומץ נמי חמועי מחמע. **תוספות**. אכן לדרך **רבינו דוד** ו**התוספות רי"ד** שם [יעוין שם בהערה 4], אינו ענין להכא כלל.

[908] ותימא, הא לעיל סליק אדעתין לאוקמא לשיטת ה"יש אומרים" בשיטת רבי יוסי. משמע דתנא קמא ד"יש אומרים", סבר כתנא קמא דרבי יוסי. ואפילו הכי קאמר, דנותן את הקמח ואחר כך נותן את החומץ. אלמא, חומץ אינו מחמץ לכולי עלמא. ויש לומר, דסמיך התם אמסקנה דהכא, דלא צמית ולא מחמע. **תוספות**. ו**התוספות רי"ד** תירץ על פי דרכו, דהתם איירי בקדירה שעל גבי האש, והכא איירי בצונן.

[909] ואם תאמר, הא אין עונשין מן הדין. ואיך לוקה משום האי קל וחומר? ויש לומר, דאין קל וחומר זה אלא גילוי מילתא, דבישול דקרא איירי אף בשאר משקים. **תוספות**.

תלמוד לומר: "**ובשל מבושל**", **מכל מקום**! שדי לו לכתוב "לא תאכלו ממנו נא ומבושל". ו"בשל" אייתר. ומרבינן מיניה לאסור אף שאר משקין [910].

והוינן בה: **מאי בינייהו**, בין חכמים לרבי? ומאי נפקא מינה אם מקל וחומר מרבינן שאר משקין, או מייתורא?

ומשנינן: **איכא בינייהו צלי קדר**! שמבשלים את הפסח בקדרה, בלא תוספות מים או משקה. והוא מתבשל במים הנפלטים ממנו עצמו. לחכמים האוסרים שאר משקין מקל וחומר, הכא ליכא לקל וחומר. שהרי המשקין הנפלטים מגופו אינם מפיגים את טעמו. הלכך מותר לאוכלו [911].

אבל לרבי, דמרבה שאר משקין לאיסור מייתורא ד"בשל ומבושל", אף המים של עצמו נכללים באיסור זה.

והוינן: **ורבנן** האוסרים בישול בשר משקין מקל וחומר, **האי "בשל מבושל", מאי עבדי להו** עם ייתור זה?

ומשנינן: **מבעי להו** האי ייתורא, **לדרוש ממנו כחידוש** המובא בברייתא. **דתניא**: אם **בשלו** לפסח, אף על פי **שאחר כך צלאו**, הרי הוא לוקה משום לאו ד"בשל ומבושל במים".

או אף **שצלאו**, **ואחר כך בישלו**, **חייב** על אכילתו משום הלאו האמור! ומרבינן לה, מדלא כתיב "מבושל" לחוד, אלא "בשל מבושל".

והוינן בה: **בשלמא** הא דקתני "**בשלו ואחר כך צלאו חייב**", שפיר מסתבר כן. **דהא** כיון דקודם **בשליה**, כבר נאסר באכילה [912].

---

[910] ואם תאמר, לא לכתוב "במים", ולא תיבעי "ובשל". שהרי "מבושל" סתם, משמע בין במים ובין בשאר משקין. ויש לומר, דכיון ד"מבושל" כולל גם כן צלי, הוכרח לכתוב "במים", כדי שלא יהיה במשמע אף צלי. **רא"ם**. ותירוצו דחוק, דהלא להדיא כתיב "ואכלו אותו צלי אש ומצות", ואיך תיסק אדעתין לאסור אף צלי. ועל כרחין צריך לומר, דכתיב "במים" משום דאורחא הוא. דסתם בישול הוא במים. **מהרש"א**. והגור אריה כתב, דאי לא כתיב "במים", הוי אמינא דאף צלי שאינו צלי אש הוא בכלל הלאו. ואפשר שלזה כיון אף **הרא"ם**, וסלקא קושית **המהרש"א** **שפת אמת**.

[911] **רש"י**. אבל **תוספות** כתבו, דלא פליגי אלא לענין מלקות. אבל על עשה ודאי עבר. דהרי צלי מחמת דבר אחר הוא [שהרי נצלה אף ברוטב שלו עצמו]. ואין מתקיים בזה, "כי אם צלי אש". **תוספות**. ויעוין ב**ראש יוסף** ביישוב שיטת **רש"י**. ואמרו כן על פי דרכם לקמן [עמוד ב], דלכולי עלמא אין לוקים על "כי אם צלי אש", אם אין בו נמי משום "נא" או "מבושל". **מהרש"א**.

[912] ואף דבסמוך מוכח דבישול מבטל את הצליה, ואם כן היה לנו אף לומר דהצלי מבטל את הבישול, מכל מקום לקי. דאחר דחייל ביה איסור מבושל, תו לא פקע. ולפי זה, אם בישלו בחמי טבריה [שאין בו איסור "מבושל", אלא איסור "כי אם צלי אש"] ואחר כך חזר וצלאו, הרי הוא חוזר להכשרו. וכן מוכח מה**ירושלמי** בפרק כיצד צולין, ובפרק כלל גדול. ובהכי מדוקדק היטב לשון **הרמב"ם**. דכתב בפרק ח מהלכות קרבן פסח הלכה י, "צלאו על גבי סיד או חרסית או חמי טבריה, הרי זה אסור". ושינה מלשון הגמרא, ולא כתב "בישלו" אלא "צלאו" [ומשכחת לה כגון שהניחו בתוך כלי סגור בחמי טבריה, ונצלה מחמת החום]. שרצה הרמב"ם לכתוב אופן שאין לו תקנה באם יחזור ויצלה. דאילו בבישול בחמי טבריה, הלא מהני אם חזר וצלאו, כאמור. ודוקא אם צלאו שם, שוב אין לו תקנה בצלי אש. לפי שאין צליה אחר צליה. **אגלי טל**, מלאכת אופה סעיף טו.

אלא "צלאו ואחר כך בשלו", הא כבר צלי אש הוא. ותו לא שייך בו בישול. **ואמאי** חייבים על אכילתו?

אמר רב כהנא: הא ברייתא **מני רבי יוסי היא**, דסבר יש בישול אחר אפיה!

דתניא: יוצאין ידי חובת מצה **ברקיק השרוי** בתבשיל לאחר אפייתו [913]! ואף על פי שהוא נמס בתבשיל, עדיין הוא קרוי "לחם", כל זמן שלא נימוח לגמרי.

וכן יוצאין **ב**רקיק ה**מבושל** לאחר שנאפה, **כל זמן שלא נימוח!** ואף על פי שאין קרוי "לחם" אלא דבר אפוי, ובעינן במצה "לחם עוני", יוצאין בו. לפי שאפוי הוא. ואין הבישול שלאחר האפיה נחשב לבישול, ואינו מפקיעו מתורת "לחם" - **דברי רבי מאיר.**

רבי יוסי אומר: יוצאין ברקיק השרוי, לפי שאפוי הוא. **אבל לא** יוצאין **ב**רקיק ה**מבושל**, **ואף על פי שלא נימוח!** משום שהבישול שלאחר האפיה מבטלו מתורת לחם [914].

אלמא, אית ליה לרבי יוסי, יש בישול אחר אפיה [916]. והוא הדין דיש בישול אחר צליה [915]. הלכך, פסח שצלאו ואחר כך בישלו, שפיר חשיב כמבושל [917]. לפיכך לוקים על אכילתו [918].

---

[913] ונחלקו הפוסקים, אם דוקא בשרוי במים יוצאים, או אף בשרוי בשאר משקין. ה**בית יוסף** בסימן תסא הביא בשם **הרוקח**, דאף בשרוי בשאר משקין יוצאים. וכן פשיטא ליה ל**מהר"ם חלאווה** בסוגיין. אלא שמדברי **הרי"ף** משמע ליה, דדוקא בשרוי במים יוצאים. ויעוין ב**מגן אברהם** שם סק"ז, ו**בשער הציון** אות כט ול.

[914] **רש"י**. וצריך לומר דאירי בבלילה רכה. דאי בבלילה עבה, הרי הוא קרוי לחם אף בלא אפיה, משום הלישה לבדה. **תוספות** [על פי דרכם שהובאה לעיל לז ב]. **ור"י** מפרש, דאפילו בבלילה עבה הבישול פוסלה. משום דהויא לה מצה עשירה. ומוכחינן מהא דאמר רבי יוסי דהבישול שלאחר האפיה מהני לעשותה מצה עשירה, דחשיב ליה כבישול. ומשום כן הוא מפקיע את המצה מתורת אפיה. ואם כן, הכי נמי בפסח, עוקר הבישול ממנו את שם הצליה.

[915] ומכאן הוכיח **היראים**, אף לענין שבת. דאף דקיימא לן, אין בישול אחר בישול, אבל יש בישול אחר אפיה וצליה. ויעוין **בית יוסף** סימן שיח בשם ה**ראבי"ה**, שדחה ראייתו. על פי המבואר בברכות לח ב, דטעמא דרבי יוסי הוא משום דבעינן טעם מצה וליכא. ולהמבואר ב**רבינו יונה**, דאף למסקנת הגמרא שם, אכתי מדין בישול מבטל אפיה הוא, אתו שפיר **דברי היראים**. **אגלי טל** שם.

[916] ולא סבירא ליה כהאי מאן דאמר בברכות, [לח ב]. דדוקא במצה אמר רבי יוסי כן. משום דבעינן טעם מצה וליכא. **תוספות**. וצריך עיון בדבריהם, הא אף בפסח יש לומר כן, דבעינן טעם פסח וליכא. לפי שהבישול בדבר אחר מבטלו. וצריך לומר, דדוקא במצה מתבטל הטעם על ידי הבישול, לפי שהיא נימוחה בבישול, ואינה בעין. **מהרש"א**. ודבריו תמוהים. הא לרבי יוסי אינו יוצא במצה מבושלת אפילו כשעדיין לא נימוחה **קרני ראם**. ולעצם דברי התוספות, מדברי **רבינו יונה** שם נראה, דליכא סתירה כלל בין סוגייין לסוגיא דברכות. דפירש במאי דדחינן התם, דבעינן טעם מצה וליכא, דהוא משום דחשיב לה כמצה עשירה. וכבר פירשו ה**תוספות** כאן בשם ר"י, דזו היא גם שיטת הגמרא הכא. דמשום דבישול מבטל אפיה, שוב אין זה לחם עוני. ושפיר מוכח אף לפסח, דהבישול מבטלו מתורת צלי. **אגלי טל** שם.

[917] ואף מקורו של רבי יוסי דבישול מבטל אפיה, הוא מהכא, דכתיב "ובשל מבושל", לרבות צלאו ואחר כך בישלו. **תוספות**. ולולי דבריהם יש לומר, דבאמת רבי יוסי אית ליה מסברה, דבישול מבטל צליה. והא דאיצטריך הכא קרא, היינו משום דבלא קרא, הוה אמינא, דאף דמבטל את הצלי, מכל מקום אינו חשוב כמבושל. משום שנצלה קודם לכן. וילקה רק משום "כי אם צלי אש". ומרבינן מ"ובשל מבשל", דאף משום מבושל הוא לוקה. **שפת אמת**.

[918] וה**רמב"ם** בפרק ח מהלכות קרבן פסח הלכה ח כתב, דצלאו ואחר כך בישלו חייב. וכן פסק באותה הלכה, דאכלו צלי קדירה חייב. ותמה שם ה**כסף משנה**, איך מזכי שטרא לבי תרי. דהרי פסק כרבי, דמרבה מ"ובשל

עולא אמר: **אפילו תימא**, דברייתא דפסח **כרבי מאיר** היא, נמי אתיא שפיר. דאף דבעלמא אין בישול אחר צליה, **שאני הכא** בפסח, **דאמר קרא** "**ובשל מבושל** במים". דמרבינן מינה, בישול **מכל מקום**! ואף בישול שלאחר הצליה אוסר את הפסח באכילה וגזירת הכתוב היא.

תנו רבנן: **יכול** אף אם **צלאו** לפסח **כל צרכו יהא חייב** מלקות על אכילתו, משום דאינו קרוי "צלי אש", אלא קלי אש ושרוף הוא [919]?

תלמוד לומר: "**אל תאכל ממנו נא ובשל מבושל במים**". דוקא "**נא**" [צלוי מעט] **ו**"**בשל מבושל**" **אמרתי לך** שלא לאוכלו. אבל **לא** אסרתי לך פסח **שצלאו כל צרכו**.

והוינן בה: **היכי דמי** "צלאו כל צרכו", דסליק אדעתין שייאסר באכילה?

אמר רב אשי: היכא **דשויא חרוכא** [ששרפו] [920]!

תנו רבנן: **יכול** אם **אכל כזית חי** [שלא נצלה כלל] מן הפסח, **יהא חייב** מלקות? - **תלמוד לומר**: "**אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל** במים". "**נא**" **ו**"**בשל**" **אמרתי לך** שלוקים עליהם. אבל **לא** חייבתי מלקות על בשר **חי**.

יכול יהא מותר לגמרי לאוכלו חי? - **תלמוד לומר**: "לא תאכלו ממנו נא וכו' **כי אם צלי אש**, ראשו על כרעיו ועל קרבו"! והרי זה כאילו כתיב, לא תאכלו ממנו כשאינו צלוי. וכל שאוכלו בלא צליה, הרי הוא עובר בלאו זה. אלא דהוי לאו שבכללות. לפי שכמה ענייינים נכללו באיסור "אינו צלוי". ואין לוקין על לאו שבכללות [921].

והוינן בה: **היכי דמי** "**נא**"?

אמר רב: הרי זה **כ**אותה צליה **דאמרי** עליה **פרסאי**, "**אברנים**"! שכן היא קרויה בלשונם. ובלשון הקודש קרויה "נא".

מבושל", צלי קדירה. ובסוגיין מבואר דרק לרבנן הפוטרים צלי קדירה, אייתר "ובשל מבושל" לחייב בצלאו ואחר כך בישלו. אבל לרבי דלא אייתר קרא להכי, מנלן דחייב. וכתב, דאף לרבנן מחייבינן צלי קדירה משום "ובשל מבושל". והא דקאמר, צלי קידר איכא ביניהו, היינו לומר דמקל וחומר לא הוה משתמע כן. **והלחם משנה** כתב, דדוקא לרבי מאיר איצטריך קרא לרבויי צלאו ואחר כך בישלו. אבל **הרמב"ם** דאית ליה כרבי יוסי, דאין יוצאים ברקיק המבושל, פשיטא ליה מסברה דבישול מבטל אפיה, והוא הדין לצליה. ודלא כ**תוספות** שכתבו, דמקורו של רבי יוסי הוא נמי מהאי קרא ד"ובשל מבושל". [ויעוין עוד לקמן עמוד ב בהערה 10, בשם ה"יפה עינים", בישוב הקושיה]. ומזה יוכרח דסבירא ליה ל**רמב"ם**, כה**יראים** [ויעוין בהערה 10], דרבי יוסי כללא כייל, דיש בישול אחר אפיה וצלי. **אגלי טל** שם. מיהו מסיק, דאין דעת ה**רמב"ם** כה**יראים**. שהרי בפרק ו מחמץ ומצה, כתב בטעמא דאין יוצאים ברקיק המבושל, דהוא משום שכבר אין בו טעם פת. ולא משמע מלשונו, דכוונתו כ**רבינו יונה**, דבטלה אפייתו ונעשה למצה עשירה.

[919] **ותימא**, אם כן, אמאי לא יהיה חייב אליבא דאמת משום "כי אם צלי אש"? וכדמסיק לקמן לגבי חי ובישלו בחמי טבריה, דלקי משום זה. ויש ליישב. **מהרש"א**.

[920] מיהו, עדיין הוא ראוי ליאכל על ידי הדחק. ויוצאים בו ידי אכילת הפסח. **מאירי**.

[921] **רש"י**. ופליגי בזה אביי ורבא לקמן. וכבר תמהו ה**ראשונים**, דהוה לן למימר, "תניא כוותיה דאביי". **ו**ה**תוספות** פירשו ד"כי אם צלי אש", בחי אינו אלא עשה. ויעוין לקמן עמוד ב הערה 6.

אמר רב חסדא: **המבשל** במעינות רותחים של **חמי טבריא** בשבת, הרי הוא **פטור**! שאין חייב משום "מבשל". אלא כשבישל על גבי האש או על תולדת האש.
אבל **פסח שבישלו בחמי טבריא**, הרי הוא **חייב** על אכילתו! וקא סליק אדעתין, דלקי משום לאו ד"בשל מבושל במים".
והוינן בה: **מאי שנא בשבת דלא** חייב, הלא הוא משום **דתולדות האש בעינן** כדי שיהיה קרוי "בישול". **ובחמי** טבריא הא **ליכא**. אם כן, **בפסח נמי** יפטר המבשל בהם, דהא **לאו תולדות האש הוא**, ולא חשיב בישול.
אמר רבא: **מאי "חייב" דקאמר** רב חסדא? - לא משום לאו ד"בשל מבושל". אלא **דקא עבר משום** לאו ד"לא תאכלו וכו' כי אם **צלי אש**"! ואף לוקה עליו, משום דקסבר, לוקין על לאו שבכללות.
רב חייא בריה דרב נתן מתני לה להא דרב חסדא בהדיא, כמו שפירשו רבא.
וכך שנה: **אמר רב חסדא**: **המבשל בחמי טבריא בשבת, פטור. ופסח שבשלו בחמי טבריא, חייב** מלקות. לפי **שעבר משום** לאו ד"**צלי אש**"!

דף מא:

אמר רבא: פסח ש**אכלו נא**, הרי הוא (תחילת העמוד) **לוקה** עליו **שתים**. משום "לא תאכלו ממנו נא", ומשום "לא תאכלו וכו' כי אם צלי אש".
וכן האוכלו **מבושל, לוקה שתים**. משום "בשל מבושל במים", ומשום "כי אם צלי אש".
והאוכל ממנו כזית **נא** וכזית **מבושל, לוקה שלש** מלקיות! משום "לא תאכלו ממנו נא", ומשום "בשל מבושל", ומשום "צלי אש" [922].
אביי אמר: אין לוקין על לאו ד"לא תאכלו וכו' כי אם צלי אש". משום דהוי לאו שבכללות [923]. שהרי הוא כולל כמה אופני בישול שאינם צלי, וכן בשר חי. **ואין לוקין על לאו שבכללות** [925]! הלכך, אכלו נא או מבושל אינו לוקה אלא אחת [924].

---

[922] והתוספות **רי"ד** כתב, דלוקה ארבע. מצד אכילת הנא לוקה שתים, אחת משום "נא", ואחת משום "צלי אש". וכן על המבושל לוקה שתים, אחת משום "מבושל", ואחת משום "צלי אש". והא דנקיט "שלש", הכונה דלוקה משום שלשה שמות.

[923] ובבבא מציעא [קטו א] נתבאר בטעמא דאביי, ד"כי אם צלי אש", לא אייתר כלל לרבוי ללאו. אלא איצטריך ליה להיקשא דלקמן ["בשעה שישנו בקום אכול צלי, ישנו בבל תאכל נא"]. מיהו עיקר טעמא דאביי, ודאי משום לאו שבכללות הוא. דהרי פליג נמי בנזיר. **תוספות** שם.

[924] וצריך עיון, אמאי לאו שבכללות הוא. והרי משמעות לאו שבכללות היא, דכלולים בלאו כמה עניינים. אבל כאן, הכל ענין אחד הוא. דאינו "צלי אש". ודמי ללאו ד"לא תעשו כל מלאכה". דאף שכלולות בו הרבה מלאכות, מכל מקום עניינם אחד. ואכן **הרמב"ן** ב**ספר המצוות** [שורש התשיעי] כתב בתוך הדברים: "שאינו מזכיר שם האיסור כענין נבילה ומלאכה דיום טוב, שהשם המיוחד בהם כבר זכרו הכתוב ומנע ממנו. אבל "לא תאכלו כי אם צלי אש", לא הזכיר שם הנאסרים. אבל שלל אותם במותר. וכנון זה אינו כדמיון לאו דחסימה, המלמד מלקיות על כל התורה" ! וגם מדבריו נראה, דאין זה כדין "לאו שבכללות" בכל מקום. **שפת אמת**.

ושתי דרכים נאמרו בשיטת אביי.

איכא דאמרי: **תרתי הוא דלא לקי**. שאם כבר לוקה משום נא או מבושל, אינו מוסיף ללקות אף משום "כי אם צלי אש". אבל היכא שאין באכילה לאו אחר, וכגון שבשלו בחמי טבריא, **חדא מיהא** לקי משום "צלי אש" [927], אף דהוי לאו שבכללות [926].

ואיכא דאמרי: **חדא נמי לא לקי!** שאין לוקין על לאו שבכללות כלל. משום **דלא מייחד לאוויה** לאופן מסוים, ואינו **כלאו דחסימה** [928]. שמקור עונש מלקות בכל הלאוין שבתורה הוא, מדסמיך לאו ד"לא תחסום שור בדישו" לפרשת מלקות. לפיכך, כל לאו שאינו דומה ללאו דחסימה, אין לוקין עליו.

וכן מצינו שנחלקו לגבי איסור נזיר. דכתיב "כל ימי נזרו, מכל אשר יעשה מגפן היין, מחרצנים ועד זג לא יאכל".

דאמר רבא: נזיר ש**אכל זג** [קלפת ענב] **לוקה שתים**. אחת משום "זג לא יאכל", ואחת משום "מכל אשר יעשה מגפן היין".

וכן אם אכל **חרצן** [גרעין הענב], **לוקה שתים**. אחת משום "מחרצן ועד זג לא יאכל". ואחת משום "מכל אשר יעשה מגפן היין".

ואם אכל **זג וחרצן**, **לוקה שלש** מלקיות. אחת משום "זג לא יאכל". ואחת משום "מחרצן וגו' לא יאכל". ואחת משום "מכל אשר יעשה וגו' לא יאכל".

ואביי אמר: "מכל אשר יעשה מגפן היין", הוי לאו שבכללות. שהרי הוא כולל ענייני אכילה. כגון, ענבים לחים או יבישים, וזג, וחרצן, ועלי הגפן, ולולבי הגפן. **ואין לוקין על לאו שבכללות!**

---

[925] ובעלמא מודה רבא, דאין לוקין על לאו שבכללות. אלא דהכא שאני. שמשום שפירט הכתוב לאו בנא ומבושל, לוקה אף על "כי אם צלי אש". ואביי סבר דגם בהכי אין לוקין. **ר"ן**.

[926] **רש"י**. והקשו **תוספות**, אם כן בין לאביי ובין לרבא תיקשי הא דתניא לעיל "נא ומבושל אמרתי לך, ולא חי". ופירש **רבינו תם**, דלכולי עלמא אין לוקה על חי. משום דעיקר משמעות של "כי אם צלי אש", אינו אלא עשה. ובנא ומבושל דוקא פליגי. דלרבא לוקה אף משום "צלי אש". דלהכי אסמכה קרא לנא ומבושל. דכיון שהם בני מלקות, לוקה עליהם אף משום "צלי אש". ואביי אמר, אין לוקין על לאו שבכללות. ולאיכא דאמרי, דלאביי חד מיהא לקי, היינו נמי בנא ומבושל. דהיכא דלא אתרו ביה משום נא ומבושל, אלא משום "כי אם צלי אש", נמי לוקה. ואף דקאמר לעיל רב חסדא "המבשל בחמי טבריה חייב", ופירשו רבא דחייב משום "צלי אש", צריך לומר דרק בדעת רב חסדא אמר כן. וליה לא סבירא ליה הכי. ולרב חסדא חייב מלקות על חמי טבריה, אבל לא על חי. **מ הרש"ל**. ויעוין **במהרש"א** שתמה בדבריו. ואסיק, דהא דקאמר רב חסדא "חייב", אין הכונה למלקות, אלא לחייבו עשה. וכן איתא **ברבינו דוד**.

[927] וצריך עיון, מאחר דהוי לאו שבכללות, מה לי אי לוקה עליו משום לאו אחר, או לא. **מהר"ם חלאווה**.

[928] **והרמב"ם בספר המצוות** [שורש המצוות] הפך את השיטות. וכתב דלאביי לוקה, ולרבא אינו לוקה, וכדאיתמר בנזיר. ודרך אחרת לו בסוגיין. דלאביי, לוקה אף משום הלאו הכללי ד"צלי אש", ואף משום נא ומבושל. ולרבא, ללישנא קמא אין לוקה על לאו זה כלל. אבל על לאו ד"נא" ו"מבושל" לקי. וללישנא בתרא, אף על לאו דנא ומבושל אינו לוקה. משום דלאו תרי לאוי נינהו. אלא לאו אחד הוא, שכולל שני עניינים. ואף זה הוא בכלל "לאו שבכללות", אף ששניהם מפורטים בכתוב. מיהו ללישנא קמא, בין אם אכל נא ומבושל יחד, ובין שאכל רק אחד מהם לבד, אין לוקה אלא אחת. דהא חד לאו הוא. וכן פסק להלכה בפרק ח מהלכות קרבן פסח הלכה ד.

איכא דאמרי בדעת אביי: **תרתי הוא דלא לקי!** שאם כבר נתחייב משום זג, אינו מתחייב שוב מחמת הלאו שבכללות. אבל אם אכל עלין או לולבין של גפן, שאין מפורש לאו מיוחד בהם, חדא מיהא לקי עליהם, משום "מכל אשר יעשה".

ואיכא דאמרי: אפילו **חדא נמי לא לקי** לאביי משום "מכל אשר יעשה". כיון דלא מייחד לאויה כלאו דחסימה.

מיהו אף לאביי, אם אכל זג וחרצן לוקה שתים. ואף דכללם בלאו אחד, כדכתיב "מחרצנים ועד זג לא יאכל", לא חשיבי לאו שבכללות. שהרי מפורט כל אחד מהם לחוד. והרי זה כאילו כתיב "לא יאכל" לכל אחד מהם בנפרד.

תנו רבנן: מי ש**אכל כזית נא** מבשר הפסח, אם אכלו **מבעוד יום**, קודם ליל ט"ו, הרי הוא פטור ממלקות. משום שעדין לא הגיע זמן אכילת הפסח. ולהלן יבואר מקור דין זה.

ואם אכל **כזית נא משחשיכה** ליל ט"ו, הרי הוא **חייב** מלקות. שהרי כבר הגיע זמן הפסח.

קיימא לן: אין אוכלים את הפסח בשתי מקומות. ומי שאכל מהפסח במקום אחד, שוב אינו אוכלו במקום אחר. כדכתיב "בבית אחד יאכל". וכן אין אוכלים את הפסח בשתי חבורות. ואם אכלו בחבורה אחת, שוב אינו אוכלו עם בני חבורה אחרת. דהא כתיב "בבית אחד יאכל". ומתרגמינן "בחבורה חדא יתאכל".

אבל אם **אכל** מן הפסח **כזית צלי** [כתיקון הפסח וכהלכתו] **מבעוד יום**, קודם זמן אכילתו, **לא פסל** את **עצמו** מלאכול את הפסח בלילה עם **בני** ה**חבורה** האחרת שנמנה עמהם, או לאוכלו במקום אחר! לפי שאכילה קודם זמנה לאו אכילה היא.

אבל אם אכל מן הפסח שהוא מנוי עליו **כזית צלי משחשיכה**, כשכבר הגיע זמן אכילתו, אז **פסל** את **עצמו** מלאכול עם **בני החבורה** האחרת, או מלאכול במקום אחר.

תניא אידך: **יכול** שאם **אכל כזית נא מבעוד יום, יהא חייב**? - שהרי **דין** קל וחומר **הוא** שיתחייב. **ומה בשעה שישנו** במצות "**קום אכול צלי**" [ליל ט"ו] **ישנו** באיסור "**בל תאכל נא**", **בשעה שאינו ב**"**קום אכול צלי**" [ביום י"ד], וכי **אינו דין שישנו ב**"**בל תאכל נא**"?! **או לא** נאמר כן. אלא נאמר בדרך אחרת. ודוקא מבעוד יום, שהוא **בשעה שאינו** במצות "**קום אכול צלי**", אז **ישנו** באיסור "**בל תאכל נא**". אבל בליל ט"ו, שהוא **בשעה שישנו ב**"**קום אכול צלי**", שמא **אינו ב**"**בל תאכל נא**".

ואל תתמה על כך. דהרי כן מסתבר טפי. **שהרי** ליל ט"ו **הותר מכללו** באכילת הפסח **אצל צלי**. ולכך יש לומר שאף אין לוקים על אכילתו נא [אף שלכתחלה היא אסורה].

מה שאין כן מבעוד יום, שלא הותר הפסח כלל באכילה, ואף בצלי הוא עדיין אסור, כדכתיב "ואכלת את הבשר בלילה הזה", חמורה יותר אכילתו נא, ולוקים עליה.

ומסיקה הברייתא: אין הדין כשתי הדרכים האמורות. שהרי **תלמוד לומר**: "**אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים, כי אם צלי אש**". **שאין תלמוד לומר** "**כי אם צלי אש**", שהרי כבר נאמר בפסוק הקודם "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות".

ומה תלמוד לומר "**כי אם צלי אש**"? - **לומר לך**: **בשעה שישנו ב**"**קום אכול צלי**", **ישנו ב**"**בל תאכל נא**". אבל **בשעה שאינו ב**"**קום אכול צלי**", אף **אינו ב**"**בל תאכל נא**" [929].

רבי אומר: כתיב בפסח "ובשל מבושל במים". **אקרא אני** "**ובשל** במים" בלבד ו"מבושל" הוא ייתור דברים. **ומה תלמוד לומר** "**מבושל**"? -

שיכול אין לי שחייב על אכילתו **אלא** כש**בישלו משחשיכה**, לפי שאז הוא עיקר זמנו של הפסח. אבל אם **בשלו מבעוד יום, מנין** שהוא לוקה אם אכלו בלילה? **תלמוד לומר**: "**בשל מבושל**" **מכל מקום** [931]! ואף אם בישלו מבעוד יום, לוקה על אכילתו [930].

ומקשינן: והרי **האי** "**בשל מבושל**", **אפקיה** [דרשו] **רבי** לחייב אף ב**צלי קדר** [שנתבשל במים של עצמו], ולחייב ב**שאר משקין**, ולא רק בנתבשל במים.

ומשנינן: **אם כן** [דלצלי קדר הוא דאתא], **לימא קרא או** "**בשל בשל במים**", **או** "**מבושל מבושל** במים". דמייתור זה שפיר סגי למילף צלי קדר ושאר משקין. **מאי** "**בשל מבושל**"? -

אלא שמעת מיניה תרתי דרשות. שמשינוי הלשון שבין "בשל" ל"מבושל", ילפינן נמי דאף אם בישלו קודם חשיכה לוקה על אכילתו.

תנו רבנן: **אכל** כזית **צלי** מהפסח **מבעוד יום** [ביום י"ד], הרי הוא **חייב** מלקות! ולקמן יפורש משום מה הוא חייב.

וכן האוכל **כזית נא משחשיכה**, בליל ט"ו, **חייב** מלקות!

---

[929] ואף על גב דאיצטריך ליה למלקות, מכל מקום, מדאסמכיה לנא ומבושל, דרשינן נמי כהך דרשה. **תוספות**. ואף דמלקות נמי ילפינן לה מהסמיכות [על פי דרך **רבינו תם**, יעויין בהערה 6], מכל מקום, כיון דלאו מיתורא ילפינן לה, אלא מסמיכות והיקשא, תרוייהו מצינו למילף מינה. דהא אין היקש לחצאין. **מהרש"א**.

[930] והרמב"ם לא הביא דין זה לחייבו אף מבעוד יום מהך דרשה. [ולפירוש **המהרש"א** בדברי הגמרא לפי המכילתא, דרבי פליג אתנא קמא, וסבר דחייב אף על אכילה דמבעוד יום, שפיר מצינו לומר דהרמב"ם לא סבירא ליה כוותיה]. ובזה אתי שפיר קושית **הכסף משנה**, איך פסק **הרמב"ם** דחייב גם בצלי קדר וגם בצלאו ואחר כך בישלו [יעוין לעיל עמוד א הערה 12]. ולהאמור אתי שפיר. דתרוייהו דריש הרמב"ם "מבשל מבושל". חדא מייתורא, וחדא משינוי הלשון. **יפה עינים**.

[931] **רש"י**. וקצת קשה, הלא הלילה אין זמנו אלא לאכילה. אבל הצליה זמנה מבעוד יום. ואם כן, אמאי לא נימא דאיסור בישולו הוא דומיא דהיתר צלייתו. וכל שבישלו מבעוד יום, לוקה על אכילתו משחשיכה. ומאי סליק אדעתין לפוטרו בכהאי גוונא. ולולא פירושו היה נראה לפרש, דאתא רבי לחלוק על תנא קמא, ולחייב אף על אכילתו מבעוד יום. וכן הוא להדיא במכילתא, דלרבי אף בכהאי גוונא חייב. **מהרש"א**.

והוינן בה: **קתני** דאיסור אכילת **צלי** מבעוד יום, הוא **דומיא** דאיסור אכילת **נא** משתחשך. **מה** איסור **נא** בלילה הוא **בלאו**, **אף** איסור אכילת **צלי** מבעוד יום הוא **בלאו**. ובתרוייהו חייב מלקות.

ותמהינן: **בשלמא** איסור **נא** משתחשך, מקורו הוא מהא דכתיב "**אל תאכלו ממנו נא**". **אלא** איסור אכילת **צלי** במעוד יום, **מנלן**?

ומשנינן: מדכתיב בפסח, "**ואכלו את הבשר בלילה הזה**". ודרשינן, **בלילה** של ט"ו, **אין** [יאכלוהו]. אבל **ביום** י"ד **לא** יאכלוהו [932].

ושוב תמהינן: והרי **האי לאו** לא נכתב בתורה בלשון לאו, אלא בלשון עשה. ולאו **הבא מכלל עשה הוא**. וקיימא לן: **כל לאו הבא מכלל עשה**, דינו **כעשה**! ואינו חשוב כלאו. ונפקא מינה, דאין לוקין עליו כשאר לאוין שבתורה.

דף מב.

אמר רב חסדא: **הא** ברייתא דמחייבת מלקות על לאו זה, **מני** (תחילת העמוד) **רבי יהודה היא**.

דתניא: כתיב "**שור ושה שרוע וקלוט**, **נדבה תעשה אותו**"! שלא תקדיש בעל מום למזבח, אלא הקדישו רק קדושת דמים לבדק הבית.

ודרשינן, "**אותו**" [את בעל המום] **אתה מתפיס לבדק הבית**. אבל **אי אתה מתפיס תמימים** [הראויים למזבח] **לבדק הבית**, אלא למזבח בלבד.

מכאן אמרו: **כל המתפיס תמימים לבדק הבית**, **עובר בעשה**! שהרי הוא לאו הבא מכלל עשה, ד"נדבה תעשה אותו".

אין לי אלא שעובר **בעשה**. אבל **בלא תעשה**, **מנין** שהוא עובר?

תלמוד לומר בתחלת הפרשה: "**וידבר ה' אל משה לאמור**". **לימד** ה"לאמר" **על כל** הכתוב **בפרשה כולה שיהא** אסור **בלא תעשה**. ואף איסור מתפיס תמימים לבדק הבית האמור בפרשה, הרי הוא באזהרת בלאו - **דברי רבי יהודה**.

אמר לו רבי לבר קפרא: **מאי** טעמא **דמשמע** מ"לאמר" שהוא בלאו?

אמר לו בר קפרא: הא **דכתיב** "**לאמר**", הוא נוטריקון של "**לא נאמר בדברים**"! כלומר, יש כאן עוד לאו שלא נאמר בפירוש בפרשה.

[932] ויש לתמוה, הא פשטא דקרא בא ללמד שאין מקיימים מצות אכילת הפסח מבעוד יום, אלא משתחשך. ומנלן דאתא לאסור אכילה מבעוד יום, באיסור לאו הבא מכלל עשה. ובשלמא אם אכל את הפסח כולו מבעוד יום, הרי הוא מבטל מצות עשה. אבל **הרמב"ם** [פרק ח מקרבן פסח הלכה ה] כתב, דאף אם אכל כזית אחד בלבד מבעוד יום עבר בעשה. ובפרט תקשה כן, למה שכתב **המשנה למלך** שם, שלא מנאו הרמב"ם במנין הלאוין כעשה בפני עצמו [כמו שמנה אותו **הרמב"ן**]. משום שהיא בכלל מצות עשה דאכילת הפסח. **שפת אמת**.

בי רב אמרי: נוטריקון "**לאמר**" הוא, "**לאו אמור**"! שאמר ה' למשה, אמור להם שיש איסור לאו בדברים הללו.

והכי נמי באיסור אכילת פסח ביום י"ד. שמאחר וכתיב בריש פרשת הפסח "ויאמר ה' אל משה ואל אהרן לאמר", הזהיר באיסור לאו על כל הדינים האמורים בפרשה. לפיכך, האוכל את הפסח ביום, עבר על איסור לאו, ולוקה [933].

שנינו במתניתין: **מי תשמישו של נחתום**. ישפכו, מפני שהן מחמיצין! **תני בחדא** ברייתא: **שופכין** מים אלו **במקום מדרון**! ששם המים נבלעים בקרקע ונאבדים.

אבל **אין שופכין** אותם **במקום האישבורן** [בור בקרקע, והוא לשון שבירת הקרקע]! לפי שהמים נאספים ושוהים שם, ואינם נבלעים בקרקע, ובאים לידי חימוץ. והרי אסור להשהות את החמץ בפסח.

ותניא באידך ברייתא: **שופכין** מים אלו אף **במקום האישבורן**! וסתרי הני תרי ברייתות אהדדי.

ומשנינן: **לא קשיא**. **הא** דתניא "אין שופכין במקום האישבורן", איירי במיא **דנפישי** [מים מרובים]. דכיון שהם מרובים, **קוו** [מתאספים הם] במקום אחד, ואינם נבלעים בקרקע.

והא דתניא "שופכין במקום האישבורן", איירי במיא **דלא נפישי**! דכיון שהם מועטים, **לא קוו** במקום אחד, אלא נבלעים הם בקרקע.

אמר רב יהודה: **אשה לא תלוש** את המצות לפסח **אלא במים שלנו** [שעבר עליהם לילה לאחר שנשאבו]! משום שאין לשים את המצות אלא במים צוננים. לפי שהחמים מביאים את העיסה לידי חימוץ, כמובא להלן. וימי ניסן עדיין ימות הגשמים הם, שבהם

[933] ודוקא דברים שיש בהם לאו הבא מכלל עשה, מרבינן להו למלקות מ"לאמר". אבל שאר עשין לא. **תוספות**.

[934] **רש"י**. וכתב ה**אבי עזרי** [הובא ב**רא"ש**], דלפי טעם זה, אם שואב בבוקר ומניחן עד הלילה, שפיר דמי. שהרי היום והלילה שוים בדין זה [והא דקתני "לינה", היינו שיעור לינה, בין ביום ובין בלילה. **קרבן נתנאל**]. **ורבינו פרץ** כתב על דברי **רש"י**, דאינן נראים. דאדרבה, ניסן מימות החמה הוא. לכן נראה ל**ריב"א**, דסבר כהאי תנא [לקמן צד ב] דבין בימות החמה ובין בימות הגשמים, המעינות צוננים ביום ורותחים בלילה. ומשום הכי צריך לדלותם קודם הלילה, ולהלינן כל הלילה, כדי שיצטננו. וכי תימא, אם כן יש לדלותם בעוד היום גדול, אינו כן. אלא צריך שישהו במעיין כל היום, ויצטננו שם עד הערב. מיהו, אם שאבו את המים בעוד היום גדול, או מעט לאחר ירידת הלילה, אין להקפיד בכך. כיון שלנו כל הלילה עד עמוד השחר, שהוא עיקר הלילה. **רבינו פרץ**. ואף **הירא"ם** כתב דאזלא כהאי תנא. אלא שכתב, דלפי זה אין להם תקנה אלא כשלא היו בלילה במחובר. ואסור לשואבן לאחר תחלת הלילה. מיהו, אם שאב קודם הלילה, הרי הם מותרים מיד. ופירש ה**בית יוסף** בסימן תנה בדעתו, שאם שאב מבעוד יום, צריך להמתין להם עד היום שלמחרת. ואם שאבן בלילה, צריך שיעבור עליהם היום והלילה שלאחריו. ואם שאב בין השמשות, מותרים מיד. והיינו דקאמר, "אין לשין אלא במים שלנו". שאם נשאבו ביום או בלילה, צריך שיעבור עליהם לילה שלם. לפי שאם נשאבו בלילה, הרי נתחממו בתחלת הלילה על ידי חיבורם לקרקע. ואם נשאבו ביום, שאז האויר חם, הרי הם מתחממים מחמת שאיבתם, על ידי תנועתם.

המעיינות חמים [934]. וכדאיתא לקמן, דבימות הגשמים החמה מהלכת בשיפולו של הרקיע. ולפיכך, כל העולם צונן, והמעינות חמים [935].

הלכך, צריך להלין את המים לאחר שאיבתם מהמעין למשך הלילה, כדי לצננם.

דרשה רב מתנה להלכה זו **בפפוניא**. **למחר**, **אייתו כולי עלמא חצבייהו** [הביאו כולם את כדיהם], **ואתו לגביה** דרב מתנה. **ואמרו ליה**: **הב לן מיא** לצורך לישת מצותינו! שלפי שדרש לפניהם בלשון הקודש, סברו השומעין שכונתו ב"מים שלנו" היתה, שאין ללוש אלא במים של רב מתנה.

אמר להו: לא כן אמרתי. אלא **אנא**, "**במיא דביתו**" [שעבר עליהם הלילה] **אמרי**, שצריך ללוש בהם את המצות.

דרש רבא: **אשה לא תלוש** את המצות **בחמה** [במקום שהשמש מאירה]! לפי שחום החמה מחמם את העיסה, וממהר את חימוצה.

וכן **לא** תלוש **בחמי חמה** [מים שנתחממו על ידי החמה]! וכל שכן שלא תלוש בחמין שנתחממו על ידי האש. לפי שהם מחמיצים.

וכן **לא תלוש במים הגרופין מן המולייר** [שיירי המים שבשולי דוד גדול של נחושת], התלוי באופן קבוע על גבי האש! שאפילו כשאין אש תחתיו, המים שבשוליים חמים או פושרים. הלכך אין ללוש בהם.

ולא תגביה האשה **את ידה מן התנור**, **עד שתגמור את כל הפת**! כלומר, לא תניח את הבצק אלא תהא עסוקה בו כל הזמן, עד גמר אפייתו. משום שאם שוהה הבצק בלא שמתעסקים בו, הרי הוא ממהר להחמיץ [936].

וצריכה האשה שיהיו לה **שני כלים** של מים בשעה שלשה. **אחד שהיא מקטפת בו** את העיסה [שהיא טובלת בו את ידה, ומחליקה עמה את החררה].

ולפיכך הם צריכים לילה שלם לקררם. והרמ"א כתב, שיש לשואבם סמוך לבין השמשות כדי שיעברו עליהם י"ב שעות היום בקרקע [שביום המעיינות צוננים]. וי"ב שעות הלילה יעברו עליהם בכלי. ועל ידי כך יצטננו מאויר העולם [שהוא צונן בלילה]. מיהו הסכמת ה**פוסקים**, שאין זה לעיכובא. אלא אם בדיעבד שאבם מבעוד יום, שפיר לשים בהם לכתחלה למחר. וכן אם שאבם באמצע הלילה עד חצות, ילוש בהם לכתחילה למחר. מיהו ימתין י"ב שעות משאיבתם. ויעוין ב**משנה ברורה**, וב**ביאור הלכה** שם. וה**מזרחי** פירש את דברי היראים באופן אחר. והרבה ה**בית יוסף** שם לתמוה עליו. ויעוין **בט**"ז שם סק"א ביישוב שיטתו.

[935] וב**תשובות רש**"**י** איתא, שתקנו כן חכמים, משום שחששו לרוב העיירות שאין להם נהרות, אלא מי בורות ובארות שהם רותחין. ומשמע מדבריו דבנהרות ליכא למיחש למידי. כמבואר לקמן צד ב, דבניסן אין החמה מהלכת על המים כלל. מיהו אין לפרוץ גדר הראשונים כלל. ומנהג כשר של הראשונים, למלאות בדוקא מן הנהרות בתחלת ליל י"ד, ולא מן הבורות שהם רותחים. **רא**"**ש**.

[936] **רש**"**י**. ולא נהירא, דאם כן היה לנו לומר, "לא תגביה ידה מן העיסה". לכך נראה, שאסרו חכמים שלא תהא עוסקת בדברים אחרים תוך כדי האפיה. כדי שלא תמשך אחריהן, ולא תדקדק בשיעור שהיית העיסה. **ר**"**ן**.

ועוד כלי **אחד** היא צריכה, כדי **שתהא מצננת בו את ידיה**! שלאחר שקיטפה את העיסה, מתחממות ידיה. וצריכה לצננן, כדי שלא יחמיץ חומן את הבצק. ולא תצננן באותו כלי שקיטפה בו, לפי שהמים שבו התחממו מחום ידיה וחום העיסה. אלא צריכה כלי נפרד לצורך זה.

איבעיא להו: אם **עברה ולשה** את המצות בחמין [937], **מהו** דין המצות בדיעבד?

מר זוטרא אמר: **מותר** לאוכלן!

ורב אשי אמר: **אסור** לאוכלן [938]!

אמר מר זוטרא: **מנא אמינא לה** דהמצות מותרות בדיעבד? - מהא **דתניא**: **אין לותתין** [שורין במים] את **השעורין בפסח**. **ואם לתתן** - אם **נתבקעו** השעורין, הרי הן **אסורין**. דודאי אתו לידי חימוץ. ואם **לא נתבקעו**, הרי הן **מותרין** בדיעבד!

אלמא, אף דלכתחלה חיישינן שמא יחמיצו מחמת הלתיתה, אם בדיעבד ניכר בהם שלא החמיצו אינם נאסרות.

והכי נמי גבי לישה בחמין. אף דעלול הבצק להחמיץ בכך, מיהו אם בדיעבד ניכר בו שלא החמיץ [כגון שאין בו סימני חימוץ שנתנו חכמים, כקרני חגבים או סידוק], אינו נאסר.

ורב אשי אמר: אינה ראיה היא מלתיתה. **דאטוכולהו** איסורי חכמים בפסח, **בחדאמתא מחתינהו** [באריגה אחת נארגו ומשל הוא]?! **היכא דאיתמר** דאין איסורם אלא לכתחלה, **איתמר**. **והיכא דלא איתמר** כן, **לא איתמר**! ודוקא בלתיתה לא קנסו בדיעבד. אבל באיסור לישה בחמין קנסו בו חכמים, ואסרו את הבצק אף בדיעבד, כיון שעבר על איסור חכמים. משום שקרוב לודאי הוא שיחמיץ בכך. והעובר על זה הוא קרוב למזיד.

הדרן עלך פרק כל שעה

פרק שלישי - אלו עוברין

שלשה מיני חמץ הם:

א. חמץ גמור, שחייבין על אכילתו בפסח כרת, וכן עוברים על שהייתו בבית ב"בל יראה ובל ימצא".

[937] **וההלכות גדולות ורבינו חננאל** כתבו, דקאי אכולהו. וגם על עברה ולשה במים שלא לנו.

[938] וכתב **העיטור**, דליכא בזה משום איסור חמץ. אלא דאין יוצאים בה לחובת מצה שמורה. ולא נהירא דהא כל היכא דאיכא למיחש לחימוץ, אין לחלק בין כזית מצה לבין שאר ימות הפסח. **רא"ש**. והנראה בדעת **העיטור**, דאף דלענין חימוץ סמכינן אסימני סידוק, מכל מקום "שימור" לא מיקרי. **שפת אמת**.

ב. חמץ נוקשה, שאינו ראוי למאכל אדם.
ג. תערובת חמץ. דהיינו, חמץ שאינו בעין, אלא מעורב בתוך דבר אחר.
כל מיני החמץ המבוארים להלן במשנתנו אינם חמץ גמור. אלא, יש מהן חמץ נוקשה, ויש מהם תערובת חמץ.
ומשמיענו התנא שני חידושים, האחד ברישא והשני בסיפא:
א. שאף עליהם עוברים בפסח, אם באכילה ואם בראייה, וכפי שיתבאר.
ב. שאזהרת אכילתם היא בלאו שאין בו כרת, להבדיל מאכילת חמץ גמור בעין, שחייבים כרת על אכילתו.
ונחלקו הראשונים אם הרישא במשנתנו עוסקת באיסור אכילת מיני החמץ הללו או באיסור השהייתם.
לרש"י באה המשנה ברישא לחדש שמלבד איסור אכילתם עוברים עליהם גם בבל יראה. ואילו לרבינו תם מחדשת המשנה שיש לסלקם מהשולחן כדי שלא יבואו לאכלם, אך אין עוברים על בל יראה בהשהייתם.
ביאורנו מתבסס על שיטת רש"י.

דף מב.

מתניתין:

ואלו הם הדברים **שעוברין** עליהם **בפסח** באיסור "בל יראה" [939]:
כותח הבבלי [מאכל חלב שמעורב בו קמח], **ושכר המדי**, **וחומץ האדומי**, **וזיתום המצרי**, **וזומן של צבעים**, **ועמילן של טבחים**, **וקולן של סופרים**. [940]
ובגמרא יפורש ממה עשויים כל המינים הללו.

---

[939] **רש"י**. **וריב"א** חולק, ודקדק, מדקתני "עוברין" ולא קתני "עוברין עליהן", משמע דקאי על האוכלין, ולא על האדם. כלומר, דברים אלו מתבערים ועוברים מן העולם.

[940] **וירושלמי** איתא: וכולהו על ידי מוי [מים] ! דהיינו, שמעורבים בהם גם מים. אבל בלא מים, הרי הם מותרים. לפי שמי פירות אין מחמיצים. **רי"ף**. ולדעת **רבינו תם**, צריך לומר דהכא מיירי בשעורים שחמיצו קודם נתינתם בכותח. שהרי סבר דגם מים עם מי פירות אינם אלא חמץ נוקשה. והכא מבואר שארבעת מינים אלו הם חמץ דגן גמור על ידי תערובת. **תוספות** לה ב.

[941] ומוסיף רבי אליעזר על תנא קמא. דתנא קמא לא קאמר אלא שעוברים על חמץ גמור בתערובת או על נוקשה בעין. ולרבי אליעזר, עוברים אף על נוקשה בתערובת, וכנון תכשיטי נשים. **בעל המאור**. אכן מ**תוספות** לא משמע כן. ולדרכם יש לפרש, דתנא קמא סבר שתכשיטי נשים הם נוקשה בתערובת. ורבי אליעזר סבר דנוקשה בעין הם. או דסבר דלאו נוקשה נינהו. אלא הם חמץ גמור בתערובת. **מהרש"א**. וכתב ה**חזון איש** [סימן קכד לדף מד א] שאף למבואר ב**ראשונים** דאין עוברים על נוקשה בתערובת, מיהו, אם יש בו כזית בכדי אכילת פרס לוקים עליו. דבשיעור כזה חשיב כנוקשה בעין וכמבואר לקמן [מד א], דאינו נידון כתערובת לכולי עלמא. אבל בחידושי **רבינו חיים הלוי** כתב בדעת ה**רמב"ם** לא כן. ויעוין לקמן בדף מה ב, בהערה 15. וב**השגות הראב"ד על הרי"ף** כתב, דלא בא רבי אליעזר לחלוק. אלא לגלות על תכשיטי הנשים, שיש בהם חשש חמץ.

רבי אליעזר [942] **אומר: אף** על **תכשיטי** תמרוקי **הנשים** עוברים ב"בל יראה". [941] וכפי שיבואר בגמרא מהם תכשיטי הנשים האמורים כאן.

זה הכלל: כל שהוא ממין דגן - הרי זה עובר עליו **בפסח** ב"בל יראה". ואף שאינו אלא חמץ נוקשה, או שאינו בעין אלא בתערובת.

[כאמור, כך היא דרך רש"י בפירוש המשנה [943].

אבל **רבינו תם** מפרש, שרק באכילה הם אסורים. ו"אלו עוברין" - מן השלחן קאמר. כי אין בחמץ נוקשה [945] ובתערובת חמץ איסור "בל יראה" [944].

---

[942] **ו<u>תוספות</u>** גרסו "רבי אלעזר". שהרי לקמן [מג א] איתא, דרבי אליעזר לית ליה דחמץ נוקשה בלאו. ובין אם נאמר ד"תכשיטי נשים" הם חמץ נוקשה, ובין אם נאמר שהם תערובת חמץ גמור, מכל משמע דרבי אלעזר מודה לכל דברי תנא קמא, ולא בא אלא להוסיף עליהם. מיהו, לשיטות דלכולי עלמא נוקשה מתבער מדרבנן [יעוין בהערה 13], אין הכרח לזה. שהרי לא פליגי רבי אליעזר וחכמים אלא לענין מלקות דאכילה. אבל רישא אתי שפיר אף לרבי אליעזר. **מהר"ם חלאווה**.

[943] והקשו עליו **<u>תוספות</u>**, מהיכי תיתי לאוסרם ב"בל יראה"? והלא אף באכילה לא היינו אוסרים, לולא שנתרבו מ"כל מחמצת". ולא נאמר ריבוי זה אלא באכילה, ולא בראיה. ויש מן ה**ראשונים** שתירצו, שמאחר שהתרבו לאכילה נאסרים אף בראיה. שהרי הוקשה השבתת שאור לאכילת חמץ [ה ב]. ודחה **רבינו דוד** תירוץ זה. שהרי לא הוקשה השבתה אלא לאכילת חמץ גמור שהוא בכרת. וכדכתיב "אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם, כי כל אוכל חמץ ונכרתה הנפש ההיא מישראל". וביישוב דברי רש"י בתערובת, כבר נתבאר בשם ה**ראשונים**, בהערה הבאה. וביישוב דברי **רש"י** מג' מיני נוקשה דמתניתין, כתבו ה**אחרונים** דבאמת חמץ גמור הם. והטעם שלולי הריבוי היו פטורים על אכילתם, אינו אלא משום שאינם ראויים כל כך לאכילה, ולא דרך הנאה היא. ואין זו סיבה להפקיעם מ"בל יראה". ויעוין ב**מנחת ברוך** שנתקשה בדבריהם, ממה נפשך. אם אינם ראויים לאכילת אדם, פטורא הוא בחפצא דחמץ. דהא כנבילה שאינה ראויה לגר הוא [כדכתב הר"ן לקמן מה ב לענין הפת שעיפשה]. ואם עדיין ראוי הוא למאכל אדם, אמאי לאו דרך הנאה הוא. והלא אף אם הורע קצת טעמו, עדיין אכילה היא, כל זמן שלא נפסל לגמרי. ויש ליישב, שבדבר העומד לאכילה ודאי צדקו דבריו. אבל שאני הני ג' מינים, שמקלקלם בידיים כדי שיהיו ראויים למלאכתן. ושוב אינם עומדים לאכילה אלא למלאכה. והוא דומיא דחלב חי שהניחו על גבי מכתו, דאינו דרך הנאה, משום שאינו עומד לכך. **קהלות יעקב**.

[944] וה**<u>תוספות</u>** בריש מכילתין [ב א] כתבו, דאף ל**רבינו תם**, הם מתבערים מן העולם מדרבנן, כדי שלא יבואו לאוכלם. ויעוין ב**רא"ש** שכתב דחליא בשני הטעמים שהובאו שם, במה שדוקא בחמץ חששו לזה. שאם הוא משום דכל השנה אין בדלים ממנו, שייכא האי טעמא אף בנוקשה ובתערובת. אכל אם הוא משום שמצינו שבלא ביטול החמירה התורה בו ב"בל יראה", אין זה שייך בנוקשה ותערובת. שהרי אין בהם "בל יראה". וזהו שלא כדברי ה<u>תוספות</u> שם, שכתבו דלשני הטעמים אסור להשהותם בפסח. עוד כתב ה**ר"ן**, דאפילו למאי דקיימא לן להלכתא כחכמים [מג א], דאין עוברים על אכילת נוקשה ותערובת בלא כלום, ואין איסורם אלא מדרבנן, מכל מקום אסור להשהותן מדרבנן. וכן מוכח, מדקתני "שיאור ישרף והאוכלו פטור". ושיאור היינו נוקשה. אלמא, אף למאן דאמר דאין איסורו מן התורה, נמי יש לבערו. ויעוין ב**מגן אברהם** סימן תמב סק"א, שכתב ליישב שיטת **<u>תוספות</u>** מראיה זו, דיש להעמיד את דברי הברייתא ביום טוב. ושיאור היינו שלא נגמר חימוצו. וכיון שמדרבנן מיהא אסור באכילה, אסור לאפותו. ואם יניחו כמות שהוא יחמיץ לגמרי ויאסר מן התורה. הלכך יש לשורפו. ויעוין ב**דגול מרבבה** שם, שכתב בדעת ה**מגן אברהם**, דסבירא ליה, דכדי שלא לעבור ב"בל יראה" הותרה דוקא שריפה ביום טוב, ולא אפיה. דלא אמרינן "מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך", אלא בהבערה והוצאה בלבד. וה**ריטב"א** כתב לחלק בזה, בין נוקשה לתערובת. ואף דבתרוייהו אין איסור אכילתם אלא מדרבנן, חמץ תערובת אינו מתבער אף מדרבנן. אבל נוקשה בעין, מדרבנן צריך ביעור.

[945] וסבר כן בין בנוקשה ובין בתערובת. אבל ב**ראשונים** מבואר, שיש לחלק ביניהם. דבנוקשה אין לנו לחדש "בל יראה", מאחר דליכא לזה קרא. אבל תערובת שאני. וג' סברות הוזכרו בזה. א. ה**<u>תוספות שאנץ</u>** כתב, דאף כשאין בו כזית בכדי אכילת פרס, מכל מקום אסור הוא כדין חצי שיעור, האסור מן התורה. ורק לענין מלקות בעינן קרא, לצרף אליו את אכילת ההיתר. ודבר זה שנוי במחלוקת הפוסקים. ה**בית יוסף** [סימן תמב] כתב בדעת ה**טור**, דכל חמץ שאין לוקים על אכילתו, אין עוברים עליו ב"בל יראה". ואפילו שהוא אסור מן התורה. עוד העלה

כל מיני חמץ הללו, בין שהם חמץ נוקשה ובין שהם תערובת חמץ - **הרי אלו באזהרה** שלא לאוכלם.

אבל **אין בהן** באכילתם **משום** עונש **כרת**. כי רק על חמץ בעין נאמר עונש כרת, ולא על תערובת חמץ או חמץ נוקשה.

גמרא:

תנו רבנן: שלשה דברים נאמרים בכותח הבבלי:

א. **מטמטם** [סותם] **את הלב**, מאבד את חכמתו של האדם.

ב. **ומסמא את העינים**.

ג. **ומכחיש את הגוף**.

ומבארת הגמרא את דברי הברייתא:

מטמטם את הלב - משום נסיובי דחלבא שיש בו.

ומסמא את העינים - משום מילחא [מלח סדומית] שבו. כי אם נוגעים בו, ואחר כך חוזרים ונוגעים בעין, הרי היא מתעוורת.

ומכחיש את הגוף - משום קומניתא דאומא [עיפוש הפת] שבו. שהקמח הנמצא בכותח מתעפש לאחר זמן. ואכילת פת מעופשת קשה לגוף.

הדגול מרבבה [שם סעיף ז], דכבר כתבו **התוספות** בשבועות [טז ב] דרק באיסורי אכילה קים לן "חצי שיעור אסור מן התורה". מיהו צידד, דאפשר שאף ב"בל יראה" קיימא לן הכי. משום שהוא בדבר מאכל. וכן הוכיח מדברי **התוספות** לעיל [כט ב]. והרי **שאנת אריה** הוכיח, דבאיסור "בל יראה" חצי שיעור מותר מן התורה. שהרי נחלקו בית שמאי ובית הלל בפרק קמא דביצה, בשיעור חמץ לענין "בל יראה", אם הוא בכזית או בככותבת. ואם חצי שיעור אסור מן התורה, מאי נפקא מינה בשיעורו. והלא בין כך אין בו מלקות. ובסיבת הדבר כתב, דיסוד איסור חצי שיעור הוא משום דחזי לאיצטרופי. שאם ישלים עליו עוד חצי שיעור, אינגלאי מילתא למפרע שגם החצי הראשון היה אכילת איסור. שהרי בהכרח יש לצרף את האכילה הקודמת של חצי שיעור לאכילה השניה של חצי שיעור, כי רק מצירוף האכילה הקודמת אל האכילה השניה יש כזית. ולכן, גם האכילה הראשונה אסורה מן התורה, למרות שאין בה שיעור. אבל ב"בל יראה" לא שייכא האי טעמא. שהרי אם יצרף אליו עוד חצי שיעור, הרי יש לו שיעור שלם עכשיו, ואין צריך לצרף למפרע את החצי הראשון שהיה ברשותו מקודם, אלא מעתה יש ברשותו שיעור שלם של כזית, ומכאן ולהבא יעבור על מה **שעתה** יש לו שיעור שלם. זאת ועוד. אם ישרף החצי שיעור חמץ הראשון ויהיה לו חצי שיעור חמץ נוסף, **לא יצטרף החצי הראשון אל השני** לעבור עליו כדין שיעור שלם. עוד יעוין ב**חכם צבי** [סימן פו], שכתב דלא שייך חצי שיעור אלא באכילה. משום שעל ידי שאוכלו, הרי הוא מחשיבו לשיעור חשוב. אבל ב"בל יראה" לא שייך האי טעמא. ב. **הר"ן** כתב, דכיון שהחמץ לא בטל בתערובת [משום שהוא נותן טעם], ויש בו כזית בצירוף כל התערובת, עובר עליו. ודוקא לאכילה בעינן קרא, לפי שאין בו כזית בכדי אכילת פרס, כמבואר להלן. וכדי לחייבו באכילה צריך לצרף אף את אכילת ההיתר. וכן פירש **הרמ"ך** בדעת **הרמב"ם** [הובא ב**מגיד משנה** פרק ד הלכה ח]. ג. **הפני יהושע** כתב, דלעולם איכא בכותח הבבלי כזית בכדי אכילת פרס. אלא דבפועל אין אוכלים אותו אלא בטיבול. ובאופן אכילה זה אין בו כדי אכילת פרס, כמבואר לקמן. ומכל מקום, לענין "בל יראה" שפיר מצטרף כזית זה וכן משמע מה**מאירי**. ומבואר בשיטות אלו, דלא תליא כלל במחלוקת רבי אליעזר וחכמים לקמן, באם איכא מלקות על אכילת תערובת. אלא אף לחכמים, אף דאינו עובר באכילה, בראיה הוא עובר. אבל ה**טור** בסימן תמב כתב, דדוקא לרבי אליעזר שאסר אכילת תערובת בלאו, אף אסור להשהותו. אבל לחכמים דסברי "על עירובו בלא כלום", מותר אף להשהותו.

תנו רבנן: **ג' דברים מרבין את הזבל** בגוף האדם, **וכופפין את הקומה**, מתישים את כח הגוף, **ונוטלין** חלק **אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם**.
ואלו הן: **פת קיבר** [העשויה מקמח שאינו מנופה מהסובין], **ושכר חדש**, **וירק חי**. כגון כרישין ובצלים וחזרין. וכשאוכל מהם הרבה בקביעות, הם מזיקים לגוף.
תנו רבנן: **שלשה דברים ממעטין את הזבל** שבגוף, **וזוקפין את הקומה**, **ומאירין את העינים**.
ואלו הן: **פת נקיה**, **בשר שמן**, **ויין ישן**.

דף מב:

פת נקיה - פת (תחילת העמוד) **דסמידא** [העשויה סולת].
בשר שמן - הוא בשר **צפירתא דלא**
אפתח [של עז שעדיין לא ילדה].
יין ישן - הוא יין **עתיק עתיקי**. יין העומד שלש שנים.
כל מילי דמעלי [שמועילים] **לריפוי האי** חולי, **קשה** הוא **להאי** חולי אחר. וכל מה **דקשה להאי** חולי, **מעלי להאי** חולי אחר. שדבר המרפא את חולי העינים קשה לחולי הלב, וכדומה. **בר** [חוץ] **מזנגבילא רטיבא**, **ופילפלי אריכתא**, **ופת נקיה**, **ובשר שמן**, **ויין ישן**. דכל אלו **מעלי** [מועילים] **לרפואת כולי גופיה**.
שנינו במתניתין: **שכר המדי**.
ומפרשינן: שכר סתם היה עשוי בימיהם מתמרים. ואילו "שכר המדי" הוא שכר **דרמו ביה שערי** [שהטילו בו שעורים בתהליך עשיית השיכר כדי ליתן בו טעם], ולכן הוא חמץ בתערובת.
והוא נקרא שיכר ה"מדי", כי במדי היו עושים כך את השכר.
שנינו במתניתין: **וחומץ האדומי**.
ומפרשינן: היינו חומץ שנעשה מיין **דשדו ביה שערי**, הוטלו בו שעורים כדי לעשותו לחומץ, והחמיצוהו.
והוא נקרא חומץ האדומי היות שהיין הבא מארץ אדום הוא משובח, ואין הוא בא לידי חימוץ אלא על ידי שעורים.
והוא אסור בפסח מחמת טעם השעורים המחומצות שבו, כדין תערובת חמץ.
אמר רב נחמן: **בתחלה**, כשבית המקדש היה קיים, **היו מביאין** יין **נסכים** למזבח מהיין שב**יהודה**, לפי שיין משובח היה. **ולא היה יינם של יהודה מחמיץ**, **עד שהיו נותנין לתוכן שעורין**.
והחומץ שהיה נעשה מיין שהחמיץ על ידי שעורין, **היו קורין אותו** "**חומץ**" **סתם**.

ועכשיו, אין ביין יהודה מעלה זו, אלא הוא מחמיץ מעצמו.
שבזמן הזה **אין יין של אדומיים מחמיץ** מחמת טיבו, **עד שנותנין לתוכן שעורין**.
ולכן כיום, יין שהחמיץ על ידי שעורים אין קורין אותו "חומץ" סתם, אלא **קורין אותו חומץ האדומי**. לפי שעתה אין סגולה זו קיימת, אלא ביין אדומי.
והגורם לעליית טיב יינה של אדום במקביל לירידת טיב יינה של יהודה, הוא כדי **לקיים** את **מה שנאמר**: "יען אשר אמרה צור על ירושלים, האח נשברה דלתות העמים נסבה אלי, **אמלאה החרבה**".
שאמרה צור: אני אתמלא מחורבנה של ירושלים! מכאן, **שאם מלאה זו** [ירושלים], **חרבה זו** [צור]. **ואם מלאה זו, חרבה זו!** וצור היא ממלכת אדום.
רב נחמן בר יצחק אמר: **מהכא** ילפינן שעליית קרנה של אדום תלויה בירידת קרן יהודה: דכתיב "**ולאם מלאם יאמץ**". כשעשו גובר, יעקב נחלש, וכן להיפך. ואין מלכות שניהם מתקיימת יחד.
תניא: **אמר רבי יהודה**: **ביהודה**, **בראשונה** [בזמן שבית המקדש קיים], כל **הלוקח חומץ מעם הארץ**, **אינו צריך לעשר** אותו.
על אף שפירות הלקוחים מעם הארץ, חייבים מדרבנן במעשר. והיא מגזירת "דמאי".
כי חומץ שנלקח מעם הארץ ביהודה, לא היה בו משום איסור דמאי, **מפני שחזקה** עליו, **שאינו בא אלא מן התמד** [מים שנשרו בהם זגים וחרצנים]. והתמד פטור ממעשר.
ולא היה נעשה החומץ מהיין גופו. לפי שבזמן המקדש, היה יין יהודה משובח, ולא היה מחמיץ.
ועכשיו, **הלוקח חומץ מעם הארץ**, **צריך לעשר** אותו, משום גזירת דמאי. מפני **שחזקתו שאינו בא אלא מן היין!** שעתה אין יין יהודה משובח כל כך, ובסופו הוא נעשה חומץ. וחומץ העשוי מיין חייב במעשר.
ומקשינן: וכי **סבר רבי יהודה דתמד לאו בר עשורי הוא**? **והא תנן**: **המתמד** [השורה פסולת ענבים במים], **ונתן מים** בכלי **במדה** מסוימת, ולאחר שסיננם מהפסולת **מצא** שיש בכלי מים **כדי מדתו** [כמדת המים שנתן בתחלה], הרי הוא **פטור** מן המעשר! שכיון שלא נוסף במים כלום, אף שיש בהם טעם ומראה יין, לא נתערב בהם אלא קיוהא דפירא בעלמא. וכיון שאין בהם כלום מגוף הענבים, לאו בני מעשר הם. [946]

[946] ובבבא בתרא צז א איתא, דאף במצא יותר מכדי מדתו פטור מן המעשר לחכמים. וכתבו שם **תוספות** בטעמא דמילתא, דבטלים השמרים במים. ואף שמורגשים הם בטעמם, אין זה טעם אלא קיוהא בעלמא. **ורבינו דוד** כתב, שחכמים פוטרים, משום שהשמרים אינם אוכל. ואינם נקבעים למעשר עד שלא יתנו טעמם במים וייעשו ליין. מיהו איירי שהיין שממנו באו השמרים כבר מעושר. שאם לא כן, נתערב במים מהיין הבלוע בשמרים. וכן הוא **ברמב"ן** שם.

ורבי יהודה מחייב את התמד, אף שנשארה מדת המים שבו כמו שהיתה. שהולך רבי יהודה אחר הטעם והמראה.

וקשיא, איך קאמר רבי יהודה לעיל, דחמץ הבא מן התמד אין בו משום דמאי?

ומשנינן: לא פטר רבי יהודה חומץ זה כשהוא טבל ודאי. אלא **הכי קאמר**: כשלוקחו מעם הארץ, אינו צריך לעשרו. משום ש**לא נחשדו עמי הארץ על** מעשר **התמד**. שלפי שאינו חשוב בעיניהם, סמכינן עליהם שודאי עישרוהו.

איבעית אימא: לעולם **נחשדו** אף על מעשר של דבר בלתי חשוב. ובאמת פטר רבי יהודה את התמד. אלא ששני מיני תמד הם.

הא דמחייב בו רבי יהודה, איירי **ב**תמד העשוי מ**דרווקא** [שמרי יין]! דתלינן ביה, דמסתמא נתערב מגוף השמרים בתוך מים. וכיון דממשות של ענבים היא, חייב לעשר. ומה שלא נוסף על המים כלום, הוא משום שנבלע מעט מהם בשמרים. ובאותה מידה שנחסרו, כן נתערב בהם מהשמרים. ולכך נשארו באותה מדה.

והא דפוטר רבי יהודה, איירי **ב**תמד העשוי מ**דפורצני** [חרצני ענבים]! שהמים שנשרו בתוכם חרצנים, תוססין לבסוף והופכים לחומץ. והחרצנים עצמם אינם מתערבים במים, אלא נותנים בהם את טעמם ומראיתם בלבד. וכיון דאינם ממשות פרי, הרי הם פטורים ממעשר.

ובראשונה היתה חזקתו של היין, שהוא בא מתמד דפורצני הפטור מן המעשר. ולא היה בא מתמד של דרווקא. לפי שהתמד ההוא משובח כיין עצמו, ואף הוא אינו בא לידי חימוץ. **תוספות**.

שנינו במתניתין: **וזיתום המצרי וכו'**!

והוינן בה: **מאי "זיתום המצרי"**?

תנא רב יוסף: זה הוא משקה העשוי מ**תלתא** מידות של **שערי** [שעורים], **ותלתא** מידות של **קורטמי** [כרכום], **ותלתא** מידות של **מלחא** [מלח].

רב פפא מפיק [מוציא] את ה**שערי** ממרכיבי הזיתום, **ומעייל** [ומכניס] במקומם **חיטי**. וכדי שלא תטעה בשיטות אלו, יהיה **סימניך**, "**סיסני**" [כלי מסוים]. שכשם שיש בו שני אותיות סמ"ך יחד, כן הוא בנידון דידן. רב יוסף שיש בשמו סמ"ך, הוא האומר שזיתום מורכב מדבר שיש בו סמ"ך, דהיינו "שעורים" [ששי"ן שמאלית מתחלפת עם סמ"ך].

וממשיך רב יוסף לבאר את אופן הכנת הזיתום: **תרו להם** [שורים את השעורים והכרכום והמלח], **וקלו להו** [שורפים אותם], **וטחני להו. ושתו להו מדיבחא ועד עצרתא** [מפסח ועד שבועות].

והוא רפואה גם לשלשול וגם לעצירות. מאן **דקמיט** [עצור בנקביו], הזיתום **מרפי ליה** [משלשלן]. ומאן **דרפי** [שיש לו שלשול], הזיתום **מקמיט ליה** [עוצרו].

ולחולה ולאשה עוברה, הזיתום הוא **סכנתא**. לפי שהוא משלשלם יותר מדאי.

שנינו במתניתין: **וזומן של צבעים וכו'**

ומפרשינן: **הכא תרגימו** [תרגומו של זה] **מיא דחיורא**, **דצבעי בהו לבא** [מי סובין, שמשתמשים בהם לצביעת עור אדום]. והסובין של התבואה מחמיצים בתוך המים. ואף שאינו ראוי למאכל אדם, הרי הוא אסור בפסח, כדין חמץ נוקשה.

שנינו במתניתין: **ועמילן של טבחים**.

ומפרשינן: היא **פת** של **תבואה שלא הביאה שליש** [שלא הגיעה לשליש גידולה]. **ש**הטבח **מניחה על פי** הקדירה, כדי שתהיה **שואבת** לתוכה את **הזוהמא** של הבישול. וחמץ בעין הוא, אלא שהוא נוקשה. כלומר, חמץ שאינו ראוי לאכילת אדם. ודינו כדין תערובת חמץ. שהוא אסור משום "בל יראה", ויש לאו על אכילתו, ולא כרת. [947]

שנינו במתניתין: **וקולן של סופרים וכו'**!

ומפרשינן: **הכא תרגומא**, **פרורא דאושכפי** [דבק של רצענים], שבו הם מדבקים את העור שנקרע, או שמחברים בו שתי שכבות של עור זו על גבי זו. ונותנים לתוכו קמח של שיפון שהוא ממיני דגן, ובא לידי חימוץ. ואף זה הוא חמץ נוקשה. [948] **רב שימי מחוזנאה אמר**: "קולן" - **זה** הוא **טיפולן של בנות עשירים**, **שמשיירות אותו לבנות עניים**. [949] שדרך בנות עשירים לעשות משחה מסולת, ולמורחה על בשרן, כדי להשיר ממנו את השיער ["טיפול" הוא מלשון הטפלה והדבקה].

---

[947] ויש לעיין, לרבי אליעזר דאמר בחלה [פרק א משנה ג], דתבואה שלא הביאה שליש אינה חייבת בחלה, לכאורה אף אין יוצאים בה למצה. דהא גמרינן לה "לחם" "לחם" מחלה, כדאיתא לעיל לח א. וכיון שאין יוצאים בה למצה, אף אין עוברים על חימוצה, כדקאמר רב פפא לעיל לה א [ואף דדחינן התם להך היקשא, אינו נדחה לגמרי. דדוקא היכא דאין החסרון במין, לא מקישינן. אבל מין שאין יוצאים בו, כאורז ודוחן, אף אין עוברים עליו. ויעוין שם בהערה, בשם **הלחם משנה** וה**בית הלוי**]. ויש לומר, דההיקש אינו אלא לענין כרת, ולא ללאו.

[948] ודוקא קודם שנעשתה מלאכתו הוא אסור. אבל לאחר שהדביקו בו וכבר נתייבש, שוב אין עוברים עליו. לפי שנפסל מאכילת כלב. **מהר"ם חלאווה**. וכבר כתבו כן **הרמב"ם** ו**הראב"ד** בפרק ד הלכה יא. אלא שנחלקו בטעמם. ש**הרמב"ם** כתב: בגדים שכבסו אותם בחלב חטה, וכן ניירות שדיבקו אותן בחמץ, וכל כיוצא בזה, מותר לקיימם. ואין בהם משום "לא ימצא", שאין צורת החמץ עומדת! והשיגו **הראב"ד**: אין זה טעם. אלא שכבר נפסל מן הכלב. ועל כל זה, שהוא כמו שייחדו לישיבה, וטח פניו בטיט?

[949] ואם תאמר, אם כן היינו "תכשיטי הנשים" דקאמר רבי אליעזר. דאף בהם מפרשינן לקמן שהם טיפולי נשים. ויש לומר, דהכא מיירי בטיפולי פנים של מעלה. ורבי אליעזר מוסיף, דאף טיפולי נשים של מטה אסורים. ואף על פי שמאוסים טפי. **תוספות**. **ובעל המאור** על פי דרכו [יעויין בעמוד א הערה 10], דטיפולן של בנות עשירים מעורב מסולת וטיפולים אחרים. והוא נוקשה בתערובת. אבל "קולן של סופרים". שהוא טיפול שמשיירות לבנות עניים, הן מוסיפות בו הרבה סולת. לפי שדמי שאר טיפולים יקרים. וחוזר להיות נוקשה בעין. ודוקא בזה אסר תנא קמא. ו**הראב"ד** גרס "טיפולן של בני עשירים שמשיירים אותם לבני עניים". שעל ידי שמשהים אותם כדי לשיירם, נעשים נוקשים מחמת הזמן שעובר עליהם. ולגירסתו, אינו ענין כלל ל"תכשיטי הנשים".

והא דקתני "קולן של סופרים" - "סופרים" היינו מלמדי תינוקות, שהם עניים. ואף שבנות עניים אינן עושות טיפול זה מסולת אלא מסיד, מכל מקום הן משתמשות בקולן של בנות עשירים, שמשיירות להם ממנו. [950]

ומקשינן: **איני**, **והא תנא רבי חייא**: כל מיני החמץ האמורים במשנתנו, **ארבעה** מהם הם **מיני מדינה**. ואלו הם: כותח הבבלי, שכר המדי, חומץ האדומי, וזיתום המצרי. שארבעתם עשויים לצורך כל בני המדינה, ולא לאומנים בלבד.

ושלשה מהם, הם **מיני אומנות**. ואלו הם: זומן של צבעים, עמילן של טבחים, וקולן של סופרים. ששלשתם עשויים לשימוש האומנים בלבד.

ואי אמרת דקולן של סופרים הוא **טיפולן של בנות עשירים**, הרי אינו ענין למין אומנות.

ומאי שלשה **מיני אומנות איכא**?

ומהדרינן: **ואלא מאי** פירושו? אם תאמר כתרגומו, דהוא **פרורא דאושכפי**, הא נמי קשיא. **אמאי קרי ליה להאי** דבק הרצענים "**קולן של סופרים**"?

והלא "**קולן של רצענין**" **מיבעיא ליה** למימר.

אמר רב אושעיא: **לעולם**, פירושו "**פרורא דאושכפי**".

ודקא קשיא לך, **אמאי קרי ליה** "**קולן של סופרים**", לא קשיא. משום דאף ה**סופרים** **נמי מדבקין בהו את ניירותיהן**. שהיו עושים נייר מעשבים הדבוקים על ידי קולן זה שמשתמשים בו הרצענים.

שנינו במתניתין: **רבי אליעזר אומר**: **אף תכשיטי הנשים** אסורים בפסח.

והוינן בה: וכי **תכשיטי הנשים סלקא דעתך** דאסורין? והרי אינם אלא כחל ושרק שמצטבעות בו, ובשמים שתולות בצואריהן להריח. ושום חמץ אין בהם.

ומשנינן: **אלא אימא**, **אף טיפולי הנשים** אסורים. לפי שיש בהם סולת, והיא מחמיצה.

דף מג.

וכ**דאמר רב יהודה אמר רב**: **בנות ישראל** שיש להן שערות למטה כאילו (תחילת העמוד) **שהגיעו לפרקן**, אך **ולא הגיעו** עדיין **לשתים עשרה שנים**, ומתביישות בכך - **בנות עניים טופלות** מורחות **אותן** שערות **בסיד**, ועל ידי כך הן נושרות.

בנות העשירים טופלות אותן בסולת.

בנות מלכים טופלות אותן בשמן המור.

[950] ועדיין קשה, למה קתני במתניתין, "של סופרים", דהיינו עניים? ליתני "טיפולן של בנות עשירים ". וצריך לומר, דטיפולן של בנות עשירים שמשתמשות לעצמן, חמץ גמור הוא. לפי שעשוי כולו מסולת. אבל מה שמשיירות לבנות עניים, הן מערבות בתוכו סיד, ושוב אינו אלא תערובת. ולדברי **בעל המאור** שפירש, דטיפולי בנות עשירים שמשתמשות לעצמן אינו אלא נוקשה בתערובת [יעוין בהערה 4], בלאו הכי אתי שפיר. שהרי בזה לא אסר תנא קמא. אלא דוקא במה שמשיירות לעניים, שהוא כולו סולת, דהיינו נוקשה בעין. **מהרש"א**.

והוינן בה: **מאי "שמן המור"**?
רב הונא בר ירמיה אומר: הוא "**סטכת**". ולא התפרש מהו [רש"י].
רב ירמיה בר אבא אמר: הוא **שמן** העשוי מזית **שלא הביא שליש** [שלא הגיע לשליש גידולו].
תניא: **רבי יהודה אומר**: "**אנפיקנין**" הוא **שמן זית שלא הביא שליש**. **ולמה סכין אותו**? - **מפני שמשיר את השיער**, **ומעדן את הבשר**.
שנינו במתניתין: **זה הכלל**, **כל שהוא ממין דגן**, הרי זה עובר בפסח.
תניא: **אמר רבי יהושע**: **וכי מאחר ששנינו** "**כל שהוא מין דגן**, **הרי זה עובר בפסח**", הרי כלולים בכך כל מיני החמץ. ואם כן, **למה** פירטו **ומנו חכמים את** כל המינים **האלו** האמורים במשנה?
[ואם כדי להשמיענו שחמץ נוקשה וחמץ בתערובת הם בלאו ולא בכרת, הרי די בכך שימנה מין אחד של נוקשה ומין אחד של תערובת. תוספות].
אלא, מנו את כולם, **כדי שיהא** כל אדם **רגיל בהן ובשמותיהן**, וידע ממה הם עשויים, ומתוך כך אינו בא לידי מכשול.
ומוסיפה הגמרא דוגמא ממעשה שהיה:
כי הא עובדא, **דההוא בר מערבא** [בן ארץ ישראל], דאיקלע לבבל. **והוה בישרא** [בשר] **בהדיה** אצלו לצורך מאכלו. **אמר להו** לבני המקום: **קריבו** הביאו **לי מתכילתא** [הביאו לפני לפתן].
שמע אותו בר מערבא, **דקאמרי** אנשי המקום זה לזה: **קריבו** הביאו לו **ליה כותח**.
כיון דשמע שמביאים לו **כותח** לליפתן - **פירש** ממנו לפי שאכל בשר לסעודתו, ובכותח יש חלב.
נמצא כי בזכות שהיה בקי במינים שאמרו חכמים, ניצל מידי איסור.
שנינו במתניתין: **הרי אלו באזהרה**.
כל המינים השנויים במשנתנו, יש מהם שהם חמץ גמור אך אינו בעין אלא מעורב במאכל אחר, כגון כותח הבבלי, ושכר המדי, וחומץ האדומי. ויש מהם שהם חמץ בעין אלא שאינו חמץ גמור, כי אם חמץ נוקשה שהוא רע לאכילת אדם. כגון זומן של צבעים, ותכשיטי הנשים.
הקדמה לסוגיית חמץ נוקשה
א. החילוק בין שאור לשיאור:
יש לשים לב לחילוק בין "שיאור" עם יו"ד, ל"**שאור**" בלי יו"ד"!

ה"שאור" הוא חומר החמצה. וצורת עשייתו: תחילה בוללים קמח ומים, ואת הבליל טומנים בתוך קמח יבש עד שהוא נעשה קשה, ואז מוציאים אותו מהקמח, והוא משמש כחומר מחמיץ לעיסות אחרות.

והחמירה התורה באכילת ה**שאור**, לחייבו כרת על אף שאין דרך לאוכלו כמות שהוא, שהרי אינו מאכל אלא חומר מחמיץ.

ואילו "**שיאור**" הוא הגדרה לפת הנעשית מבצק שלא החמיץ לגמרי, אלא רק התחיל להחמיץ, ולכולי עלמא אין חייבים כרת על אכילתו.

סוגיתנו עוסקת בשיאור, ולא בשאור!

ב. מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה - מהו שיאור, ומהו דינו.

"שיאור" הוא תחילת החמצת העיסה, והפת הנאפית מעיסה שכזאת היא בגדר "יצאה מכלל מצה ולכלל חמץ לא באה" [רש"י חולין כג ב ד"ה שיאור].

ומצינו בכמה מקומות שנחלקו רבי מאיר ורבי יהודה בענין שיאור, הן ביחס לחמץ בפסח והן ביחס למנחות [שצריכות להעשות מצה ולא חמץ].

ומחלוקתם היא כפולה:

האחת, באיזה שלב של החמצת העיסה היא נקראת "שיאור".

השנית, מהו דינו.

בהגדרת השיאור נחלקו:

רבי מאיר סבר כי כבר מש"הכסיפו פניה" של העיסה היא קרויה "שיאור". ואילו רבי יהודה סבר שבצק במצב שכזה אינו קרוי "שיאור", אלא אפשר לאפות ממנו מצה כשרה לפסח או למנחות. ורק בשלב יותר מאוחר, משהתחיל הבצק להיסדק בסדקים דקים בצורת קרני חגבים, רק אז הוא קרוי שיאור.

ובדינו של השיאור, כל אחד לפי הגדרתו, נחלקו: לפי רבי מאיר חייבים מלקות על אכילת השיאור בפסח [שכאמור, לדבריו הוא פת הנעשית מבצק שהכסיפו פניו], וכמו כן אין יוצאים בו ידי אכילת מצה או ידי הקרבת מנחה.

ואילו לרבי יהודה אין חייבים מלקות על אכילת השיאור [אשר לדבריו הוא פת העשויה מבצק שהגיע למצב שנוצרו בו סדקים כקרני חגבים].

[ונחלקו הראשונים אם לרבי יהודה איסורו של השיאור הוא מהתורה או מדרבנן].

ג. חמץ נוקשה.

לא מצינו במשנה או בברייתא את המושג "חמץ נוקשה", אלא שהגמרא קוראת לכמה ממיני החמץ שבמשנתנו בשם "חמץ נוקשה", ומדמה את דינו לדין שיאור.

בדברי רבותינו הראשונים מצינו כמה וכמה לשונות בהגדרת ה"חמץ הנוקשה". רש"י [בד"ה מאן תנא] מגדירו כ"חמץ רע", ומשמע שהחסרון הוא בחימוצו, ואילו בהמשך [בסוף ד"ה שיאור] הוא מגדירו כדבר שאינו ראוי לאכילה.

ודנו האחרונים כיצד הוא דומה לשיאור, והרי שיאור הוא דבר הראוי לאכילה אלא שלא החמיץ כראוי. אמנם רש"י מבאר שאי החמצתו כראוי עושה אותו כמאכל שאינו ראוי לאכילה, אך נתקשו רבותינו האחרונים בדבריו, כי לכאורה חסרון ההחמצה אינו פוגם באכילת הפת.[951]

בביאורנו נלך לפי הסבר האחרונים, שיש צד שוה בין שיאור לחמץ נוקשה בכך ששניהם אינם נחשבים "חמץ גמור", זה מצד החסרון בהחמצת העיסה וזה מחמת שאינו ראוי לאכילה.

והוינן בה: **מאן** מי הוא ה**תנא** ש**שנה** את משנתנו, הסובר את שתי ההלכות: **דחמץ דגן גמור על ידי תערובת**, **וחמץ נוקשה בעיניה**, אסורים בפסח ב**איסור לאו**?

אמר רב יהודה אמר רב: משנתנו - אליבא ד**רבי מאיר היא**.

דתניא: **שיאור** בפסח - **ישרף**.

ונותנו לשיאור זה לפני **כלבו**.[952]

והאוכלו - דינו **בארבעים** מלקות חסר אחת.

והוינן בה: **הא גופא** דברייתא **קשיא** מיניה וביה.

מצד אחד **אמרת** "**שיאור ישרף**".

אלמא, **אסור** שיאור **בהנאה**.

ואילו **הדר תני** "**ונותנו לפני כלבו**", אף שהנאה היא לו.

אלמא, **מותר** הוא **בהנאה**. אלא שבהכרח **הכי קאמר** התנא בברייתא:

א. **שיאור ישרף** - מדובר בשיאור **דרבי מאיר**, שהוא בצק שהכסיפו פניו, **ולפי** שיטת **רבי מאיר**, הסובר שהוא חמץ שלוקים עליו וגם אסור בהנאה, ולכן דינו בשריפה.

וכמו כן שיאור **דרבי יהודה**, כשכבר נסדק הבצק כקרני חגבים, ישרף אף **לפי** שיטת **רבי יהודה**.

---

[951] **הריב"ש** [סימן ג] כתב שיש שני סוגים של חמץ נוקשה: א. "שיאור", שחשיב נוקשה משום שלא גמר להחמיץ. ב. שלשת מיני הנוקשה השנויים במשנתנו, שחשיבי נוקשים מפני שאינם ראויים לאכילה. וקשיא טובא, אם כן כיצד ניתן לדמותם? ומנלן שרבי מאיר המרבה "שיאור" מ"כל חמצת", מרבה אף את שלשת מיני האומניות? ויעוין ב**מנחת ברוך** סימן מד, שהאריך בקושיה זו. ובפשטות יש לומר, שסברת הגמרא היא, כי חמץ שאינו גמור ואכילה שאינה גמורה, שוים הם. ושניהם איתרבו מ"כל מחמצת". **קהלות יעקב**.

[952] מן התורה אף באכילת אדם הוא מותר. מיהו, מדרבנן לא התירוהו לאכול בעצמו, אלא רק ליתן לכלבו. **תוספות**.

ב. **ונותנו לפני כלבו**, את השיאור **דרבי מאיר**, שהכסיפו פניו, **לשיטת רבי יהודה**, כי הוא סובר שבמצב הזה, כאשר עדיין לא נסדקה העיסה, אין זה חמץ כלל והוא מותר בהנאה [אך אין לאכלו, מגזירה דרבנן, ולכן רק נותנה לפני כלבו].

ג. **והאוכלו** לחמץ זה שלפי רבי יהודה הוא מותר בהנאה לוקה **בארבעים ואתאן לרבי מאיר**, שלפיו כל בצק שהכסיפו פניו הוא "שיאור", ולוקה על אכילתו.

ומסביר רב יהודה בשם רב מדוע משנתנו רבי מאיר היא:

הרי מברייתא זו **שמעינן ליה לרבי מאיר** שחמץ **נוקשה** הנמצא **בעיניה** ולא בתערובת, על אף שאינו חמץ גמור, וכמו ששיאור אינו חמץ גמור - אסור **בלאו**.

ואם כן, כל שכן שסובר רבי מאיר כי **חמץ דגן גמור** כשהוא **על ידי תערובת** אסור לאוכלו בלאו מן התורה.

שסובר רב יהודה, שחמץ גמור בתערובת הוא יותר חמור מחמץ נוקשה, על אף שהוא בעין.

ולכן משנתנו, האוסרת את תערובת החמץ ואת החמץ הנוקשה בלאו - רבי מאיר היא.[953]

רב נחמן אמר: מתניתין - **רבי אליעזר היא!**

דתניא: **על** אכילת **חמץ דגן גמור**, **ענוש** האוכלו בעונש **כרת**.

על עירובו [תערובת חמץ], האוכלו עובר **בלאו - דברי רבי אליעזר**.

ואף שכאשר הוא אוכל רק כזית מן התערובת, הוא אינו אוכל כזית שלם מהחמץ עצמו, אלא מעורב בו גם מן ההיתר, בכל זאת מצטרף ההיתר להשלים את האיסור לשיעור כזית.[954]

---

[953] וכתב **המגן אברהם** [סימן תמב סקא] שנוקשה הוא דוקא בשכבר היה נוקשה קודם שנתחמץ. אבל אם נתחמץ ואחר נעשה נוקשה, חמץ גמור הוא אף לחכמים דפליגי על רבי מאיר. והוכיח כן מברייתא דלקמן [מה ב] דפת עיפשה חייבת בביעור עד שתפסל מאכילת כלב. ודבריו תמוהים, שהרי כבר כתבו שם הראשונים בטעמא דמילתא, שהוא משום שראוי לחמע בה עיסות אחרות [ולא יתכנו דבריו אלא לשיטת הראב"ד שהובאה שם בהערה]. **חידושי רבי שמואל**.

[954] כן נראה מפשטות סוגיית הגמרא. אבל **הראב"ד בהשגות על הרי"ף** כתב דטעמא דרבי אליעזר הוא משום "טעם כעיקר". ואף שבכל התורה איסור בעלמא הוא, ואין לוקין עליו, בחמץ נתרבה טעם כעיקר אף למלקות. **והפני יהושע** כתב, דשני מיני תערובת הם: האחד, "כותח הבבלי", שהחמץ שבו הוא הוא בעין, אלא שאין בו כזית בכדי אכילת פרס, ובו חידש רבי אליעזר שהיתר מצטרף לאיסור. והשני "שכר המדי" שאין בו כלל ממשות חמץ לפי שהוא נימוח בשכר. וחידש בו רבי אליעזר מריבויא ד"כל", שאינו בטל בתערובת משום ד"טעם כעיקר". ואף שבכל איסורי התורה קיימא לן ד"טעם בעיקר לאו דאורייתא" [וכן כתב **רש"י** בסוף סוגיין. וכן לפי **רמב"ם**, היכא שאין בו כזית בכדי אכילת פרס], חמץ שאני משום שהתרבה מהכתוב.

[955] ואף אם החמץ נותן טעם בתערובת, מלקות ליכא. ואף ל**רבינו תם** דאית ליה ד"טעם כעיקר דאורייתא", מיהו אין לוקים עליו. שהרי מגיעולי מדין נפקא ליה, כדאיתא לקמן [מד ב]. ולא נכתב שם בלשון לאו. אלא בלשון עשה. כדכתיב "תעבירו באש". **רבינו פרץ**. וכבר העלו **התוספות** בחולין צח ב כסברה זו, ודחוה [יעוין לקמן מד ב, הערה 3]. אבל **הטור** [סימן תמב] כתב, שאם יש בתערובת טעם חמץ חייבים עליו. ואף שאין בו בחמץ כזית

וחכמים אומרים: על חמץ דגן גמור, ענוש כרת. על עירובו [957] אינו [956] עובר [955] **בלא כלום**. [958]

ומסיק רב נחמן דבריו:

ושמעינן ליה לרבי אליעזר דאמר "חמץ דגן גמור על ידי תערובת, מוזהר עליו **בלאו"**.

ואם כן, **כל שכן** חמץ **נוקשה בעיניה** שיהא מוזהר עליו בלאו. לפי שסובר רב נחמן כי חמץ נוקשה בעין הוא חמור מחמץ גמור בתערובת, ולכן, משנתנו - רבי אליעזר היא.

והוינן בה: **ורב נחמן - מאי טעמא לא אמר כרב יהודה**, דמתניתין רבי מאיר היא?

ומשנינן: משום **דאמר לך** רב נחמן: **דילמא, עד כאן לא קאמר רבי מאיר התם** דעובר בלאו, **אלא** רק בשיאור, לפי שהוא חמץ שאינו גמור הדומה לחמץ **נוקשה**, והוא **בעיניה. אבל בחמץ דגן גמור על ידי תערובת לא** קאמר רבי מאיר שעובר עליו בלאו. ודילמא אינו עובר עליו כלל, לפי שהוא קל מחמץ נוקשה בעין.

בכדי אכילת פרס, נעשית התערובת כולה לנוף האיסור משום הטעם הבלוע בה. ונתבארה שיטתו במפרשים, דלא פליגי חכמים ורבי אליעזר אלא במקום שאין החמץ נותן בתערובת אלא קיוהא בעלמא, ולא טעם. [וגם **רש"י** בסוף סוגיין כתב, דאם טעם כעיקר דאורייתא, פשיטא דלוקים על תערובת חמץ. אלא שהסיק מזה, דחכמים דרבי אליעזר סברי, דטעם כעיקר לאו דאורייתא]. וכן כתב **בעל המאור**, שד' מיני תערובת שבמתניתין, אין בהם את טעם החמץ. אלא שמשתנה טעמם מחמת החמץ לטעם חדש. מיהו, לשיטתו פליגי חכמים, אף ביש בו נותן טעם, כשאין בו כזית בכדי אכילת פרס. ואף כשיש בו כדי אכילת פרס, אם נימוח החמץ בתערובת, אין לוקים עליו. על אף שהוא אסור מן התורה [ויעוין לקמן מד ב בהערה 3]. אבל **הרמב"ן במלחמות ה'** כתב, דלא מחייב רבי אליעזר, אלא כשנותן החמץ טעם גמור בתערובת.

[956] מיהו, כשיש בתערובת כזית בכדי אכילת פרס מן החמץ, אף לחכמים הוא עובר. ואף כשאין בו כזית בכדי אכילת פרס, מכל מקום איסורא איכא. שהרי אין החמץ בטל [שהרי מין בשאינו מינו בנותן טעם לא בטיל]. וכיון דחצי כזית מיהא אכל, חצי שיעור אסור מן התורה, אף דלית ביה מלקות. אבל בנוקשה, אין איסור מן התורה כלל. **ר"ן**. והרי**טב"א** כתב, דאף בתערובת ליתא איסור מן התורה. משום שאין אומרים "חצי שיעור אסור מן התורה, אלא כשהוא בעין. אבל כשהוא בתערובת, אינו אסור אלא מדרבנן. ויובן על פי מה שכתב ה**חכם צבי** [הובא לעיל מב א הערה 12], דדוקא היכא דאחשביה באכילתו הוא אסור מן התורה. אבל כשאוכלו בתערובת, אין הוכחה שהוא מחשיבו בפני עצמו לשיעור חשוב. **קהלות יעקב**. ויעוין בחידושי **רבינו חיים הלוי** פרק טו מהלכות מאכלות אסורות, שכתב כן אף בדעת ה**רמב"ם**, מטעמא אחרינא. [יעוין לקמן מד ב הערה 3].

[957] ודוקא כשנתערב החמץ בשאינו מינו. דכיון שנותן טעם בתערובת, אינו בטל מן התורה. אבל אם נתערב במינו, הרי הוא בטל מן התורה ברוב היתר, ואין איסורו אלא מדברי סופרים. אלא אם כן ניכר החמץ בעינו, ולא בטיל. **שלטי גיבורים** בשם **ריא"ז**.

[958] ופסק ה**רי"ף** כרבנן, דעל עירובו בלא כלום. וכל שכן בנוקשה, שאינו בלאו. ולא פסק כסתם משנה, וכדקתני במתניתין "כל שהוא מין דגן הרי זה אסור", משום דאיכא סתמא אחרינא לקמן [מח ב], "שיאור ישרף והאוכלו פטור". וכיון דלענין נוקשה [דהיינו שיאור] נדחית משנתנו מהלכתא, שוב לא סמכינן עלה אף לענין תערובת. ושוב הדרינן לכללא ד"יחיד ורבים הלכה כרבים". ונקטינן כחכמים דרבי מאיר. **רמב"ן** ו**ור"ן**. ו**בעל המאור** נחלק עליו. וכתב דהלכה כרבי אליעזר ורבי מאיר. ואף מתניתין דלקמן "שיאור ישרף והאוכלו פטור", בהכרח אתיא נמי כרבי מאיר. שהרי פליגי התם רבי יהודה וחכמים בגדר שיאור וסידוק. וחכמים דרבי יהודה התם, היינו רבי מאיר [ונראה דיפרש, ד"האוכלו פטור" היינו מכרת. אבל מלקות איכא]. וה**רמב"ן במלחמות ה'** דחה את דבריו. והכריח דסתמא דמתניתין התם, לאו כרבי מאיר היא. שאם לא כן, היכי פסק רבי יוחנן בחכמים [כדמשמע לקמן מד א, יעוין שם בהערה 1]? והלא אית ליה הלכה כסתם משנה. וה**ראב"ד** בהשגות על הרי"ף. פסק בתערובת כחכמים, דליכא לאו. ובנוקשה פסק כרבי מאיר, שהוא בלאו.

ותו הוינן בה: **ורב יהודה** [בשם רב] - **מאי טעמא לא אמר כרב נחמן**, דמתניתין רבי אליעזר היא? -

משום **דאמר לך** רב יהודה: **עד כאן לא קאמר רבי אליעזר התם** שעובר בלאו, **אלא בחמץ דגן גמור על ידי תערובת. אבל** בחמץ **נוקשה בעיניה לא קאמר**. ודילמא אינו עובר עליו כלל. לפי שהוא קל מחמץ גמור בתערובת.

בפרשת בא [בפרק טו] נאמרו שלשה פסוקים בענין אכילת חמץ בפסח.

א. [פסוק טו] כי כל אוכל **חמץ** - ונכרתה הנפש ההיא.

ב. [פסוק יט] כי כל אוכל **מחמצת** - ונכרתה הנפש ההיא.

ג. [פסוק כ] כל **מחמצת** לא תאכלו.

שני הפסוקים הראשונים עוסקים בעונש על אכילת חמץ או "מחמצת" [כפי שיבואר], ואילו הפסוק השלישי עוסק בלאו עצמו.

בשני הפסוקים הראשונים נאמר הריבוי "כל" ביחס לאדם האוכל את החמץ, ואילו בפסוק השלישי נאמר "כל" ביחס לחמץ הנאכל.

בסוגיה דלהלן יבואר:

מהי ה"מחמצת" האמורה בשני הפסוקים האחרונים.

מה דינה של אשה באיסור אכילת חמץ, ובעונש כרת עליו.

מה הוא העונש על אכילת תערובת חמץ או חמץ נוקשה - מלקות או כרת?

תניא כוותיה דרב יהודה שחמץ גמור בתערובת הוא יותר חמור מחמץ נוקשה, ולכן אי אפשר לומר שלפי רבי אליעזר האוסר חמץ גמור בתערובת יש לאסור גם חמץ נוקשה:

דתניא: כתיב "**כל מחמצת לא תאכלו**" - **לרבות כותח הבבלי, ושכר המדי, וחומץ האדומי, וזיתום המצרי**. שאף על גב שאינם חמץ בעין אלא תערובת חמץ, הרי הם אסורים בלאו. כי לשון הכתוב "מחמצת" [ולא "חמץ"] בא ללמד איסור אכילה אף בחמץ בתערובת. [959] **יכול** אף **יהא ענוש כרת** על אכילתם?

תלמוד לומר: "**כי כל אוכל חמץ ונכרתה** הנפש ההיא מישראל".

בא הכתוב ללמדך כי רק על "חמץ" שמשמעותו דוקא כשהוא בעצמו בעין חייבים כרת

[959] משמע מסוגיין דבלא ריבוי מיוחד לנוקשה, לא היה אסור מן התורה. ותימה, הא בחולין [כג ב] פשיטא לגמרא דשיאור [שהוא חמץ נוקשה], חשיב חמץ לענין לחמי תודה. ומנלן לומר כן התם בלא קרא? ואומר ר"י, דהתם נמי איכא שום קרא לרבות נוקשה. **תוספות**. וצריך עיון בדבריהם, מהיכא משמע להו, דלולא קרא אף איסורא ליכא? והרי מבואר בפוסקים, דבתערובת חמץ איכא איסור אף לחכמים דרבי אליעזר, דלית להו מלקות. **מהרש"א**. [ודבריו צריכים עיון, שהרי להדיא חילקו הראשונים בזה, בין נוקשה לתערובת. ויעוין עוד **בפני יהושע** שהרבה לתמוה בדבריו].

ולא על תערובתו.[960]

ולכן, **על** אכילת **חמץ דגן גמור בעין ענוש כרת**. אבל, **ועל** אכילת **עירובו** של חמץ בדבר אחר אינו עובר אלא **בלאו**.[961]

ומזה שנקט התנא בברייתא רק את ארבעת מיני החמץ האלה, שהם תערובת חמץ, משמע שרק הם בלבד באיסור לאו.

אבל יתר המינים האחרים האמורים במשנתנו, כגון זומן של צבעים ועמילן של טבחים וקולן של סופרים, שהם חמץ נוקשה בעין, אינם אסורים בלאו.

ומוכיחה הגמרא: **מאן שמעת ליה דאמר על עירובו** של חמץ גמור עוברים **בלאו**? **רבי אליעזר היא**.

ומדלא אסר התנא בברייתא [הסובר כרבי אליעזר] אלא רק חמץ גמור בתערובת, **ואילו נוקשה בעיניה לא קאמר** התנא שאסור בלאו - **שמע מינה**:

חמץ **נוקשה בעיניה** - **לרבי אליעזר לית ליה** שהוא בלאו.

ומוכח כמו שסובר רב יהודה. שלפי רבי אליעזר רק חמץ גמור בתערובת אסור ולא חמץ נוקשה. ולכן לא העמיד רב יהודה את המשנה שאוסרת בלאו גם את החמץ הנוקשה כרבי אליעזר, אלא כרבי מאיר.

ומבארת הגמרא את שיטת רבי אליעזר:

יש להקשות: **ורבי אליעזר**, הרי זה **שעירובו** של חמץ הוא **בלאו** - **מנא ליה**? פשיטא שמקורו הוא מ**דכתיב** "**כל מחמצת לא תאכלו**", דמשמע מלשון הכתוב שנקט "מחמצת" במקום "חמץ" שהכונה היא לתערובת חמץ.

אי הכי - **כרת נמי לחייב** על תערובת חמץ, **דהא כתיב** בענין העונש על אכילת מחמצת "**כי כל אוכל מחמצת** - **ונכרתה** הנפש ההיא מעדת ישראל". ולפי רבי אליעזר הרי "מחמצת" משמעותה חמץ בתערובת.

ומשנינן: "מחמצת" האמורה גבי עונש כרת, אין משמעותה תערובת חמץ.

---

[960] ופירשו **בעל המאור** והר"ן, דמיעוטא הוא. משום דאייתר קרא ד"כל אוכל חמץ". שהרי אם "מחמצת" [דהיינו נתחמץ מחמת דבר אחר] נתרבתה לכרת, כל שכן שחמץ שנתחמץ מעצמו הוא בכרת. אלא בהכרח, אתא למעוטי תערובת חמץ מכרת. והכי קאמר קרא: כל האוכל הוא בכרת, ולא כל החמץ בכרת. וה**מהרש"א** הקשה לפירושם, הא לעיל [כח ב] משמע, דלא ממשמעות "מחמצת" מרבינן נתחמץ מחמת דבר אחר, אלא מייתורא. ואם כן, לא אייתר "כל אוכל חמץ". דהא אי הוה כתיב רק "מחמצת", לא היינו מעמידים אותה בחימוץ מחמת דבר אחר. וגם מ**תוספות** הוכיח שלא כדבריהם. אלא פירשו, דלאו מיעוטא הוא. אלא קאמר, דבכרת לא כתיב אלא חמץ גמור. ואין לנו מקור לרבות אף תערובת לכרת. שהרי אין בה אלא ריבוי ללאו.

[961] ולחכמים, ממעטינן מיניה תערובת, בין ללאו ובין לכרת. ואם תאמר, כיון דלא דרשי רבנן "כל", מהיכי תיתי לחייב בתערובת, ולמאי איצטריך מיעוטא? ויש לומר, דלולא המיעוט, היינו מדמים תערובת חמץ, לחמץ שנתחמץ על ידי דבר אחר שנתרבה מ"ממחמצת". שבשניהם, כח אחר מעורב עם החמץ. **בעל המאור**.

אלא, הכתוב **ההוא** של "כל אוכל מחמצת, ונכרתה" - **מיבעי ליה**, יש בו צורך כדי ללמוד ממנו, **לכדתניא**:

אין לי שחייבים כרת על אכילת חמץ **אלא** על חמץ **שנתחמץ מאליו**.

חמץ שנתחמץ **מחמת דבר אחר** [כגון שחימצוהו על ידי שמרי יין] - **מנין** שהוא בכרת? **תלמוד לומר**: "**כל אוכל מחמצת**, **ונכרתה** הנפש ההיא מעדת ישראל".

ש"מחמצת" משמעותה חמץ שלא התחמץ בעצמו אלא נתחמץ מחמת דבר אחר.

ושוב מקשינן: **אי הכי**, שהוצרך הכתוב לכתוב פסוק מיוחד לעונש כרת על אכילת חמץ שנתחמץ מחמת דבר אחר, וקרא לו הכתוב "מחמצת", הרי גם ביחס לאיסור לאו הוצרך הכתוב לכתוב פסוק נוסף כדי לאסור חמץ שנתחמץ מחמת דבר אחר.

ואם כן, נימא שהפסוק "כל מחמצת לא תאכלו" **דכתיב גבי לאו - נמי להכי הוא דאתא**. שבא הכתוב להשמיענו שעוברים בלאו אף על חמץ בעין שנתחמץ מחמת דבר אחר.

ומנא ליה לרבי אליעזר שיש לאו בתערובת חמץ?

ומשנינן: לעולם, לא ממשמעות "מחמצת" יליף רבי אליעזר לתערובת חמץ.

אלא, **טעמא דרבי אליעזר** הוא **מ**דכתיב "**כל** מחמצת לא תאכלו". שהריבוי "כל" בא לרבות אף תערובת חמץ.[962]

ושוב מקשינן: אם דורש רבי אליעזר את המילה "כל" כריבוי לתערובת חמץ, אם כן, **התם**, בפסוק של עונש כרת, **נמי - הכתיב** ריבוי "**כל** אוכל מחמצת ונכרתה". ואם כן, יתרבה עירובו של חמץ אף לעונש כרת!?

ומשנינן: **ההוא** "כל" דכתיב בפסוק "כל אוכל מחמצת ונכרתה" - **מיבעי ליה לרבות את הנשים** לאוסרן באכילת חמץ.

ותמהה הגמרא על כך שצריך את הריבוי לאסור נשים בחמץ:

והרי זה **שנשים** אסורות באכילת חמץ - **מדרב יהודה אמר רב נפקא**!

דאמר רב יהודה אמר רב, **וכן תנא דבי רבי ישמעאל**: **אמר קרא** לגבי קרבן אשם גזלות "**איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם** למעל מעל בה'" - **השוה** כאן **הכתוב אשה לאיש**, **לכל עונשין שבתורה**.

ומכך שענש הכתוב את הנשים כמו האנשים במלקות, מוכח שהנשים אסורות בכל הלאוין שבתורה כמו האנשים.

---

[962] והקשו **תוספות**, הא גבי חמץ נמי כתיב "**כי כל** אוכל חמץ". ונרבה מיניה את עירובו לכרת. ואף לחכמים דלא דרשי "כל", "כי כל" מיהא דרשי, כדאיתא לקמן. ויש לומר, דפשיטא לגמרא, דהאי "כי כל" אתא לדרשה אחרת. ולדרך **בעל המאור** [הובאה בהערה 9], לא קשה מידי. דאדרבה, "כי כל" דכתיב גבי חמץ, משמעו מיעוט תערובת ולא ריבוי. **מהרש"א**. [לכאורה היה אפשר לרבות את הנשים מהפסוק השני "כל אוכל חמץ ונכרתה", אלא שפשיטא לגמרא שצריך אותו לשום דרשה. תוס'].

וכיון שמכאן יש ללמוד שנשים אסורות באכילת חמץ, מיותר הריבוי "כל" שבפסוק "כל אוכל מחמצת ונכרתה".

וחוזרת הקושיה, שנרבה ממנו לרבי אליעזר שחייבים כרת אפילו על אכילת תערובת חמץ.

ומשנינן: **איצטריך** בחמץ ריבוי מיוחד לנשים לאוסרן באכילתו.

דף מג:

כי **סלקא דעתך אמינא** להתירן באכילתו, **הואיל וכתיב** "**לא תאכל עליו חמץ - שבעת ימים תאכל עליו מצות**". הקיש הבתוב אכילת חמץ לאכילת מצה. והיה מקום לומר כי רק **כל** מי **שישנו ב**"**קום אכול מצה**", הוא זה אשר **ישנו ב**"**בל תאכל חמץ**".

ואילו **הני נשי**, **הואיל וליתנהו** ואינם **במצות** "**קום אכול מצה**" - משום **דהויא ליה** חיוב אכילת מצה בלילה הראשון **מצות עשה שהזמן גרמא** [וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות ממנה], **אימא - ב**"**בל תאכל חמץ**" **נמי ליתנהו**. [963]

קא משמע לן ריבוי ד"כל אוכל מחמצת ונכרתה", שאף נשים אסורות באכילת חמץ.

ונמצא, שאי אפשר לדרוש מן "כל" הזה לחייב כרת על אכילת תערובת חמץ.

ומוסיפה הגמרא:

והשתא, **דאתרבו להו** הנשים לאיסור **בל תאכל חמץ** מ"כל אוכל מחמצת, ונכרתה", **איתרבי** נשים **נמי** למצות **אכילת מצה**. וזאת, **כדדריש רבי אלעזר**.

דאמר רבי אלעזר: **נשים חייבות באכילת מצה דבר תורה**. **שנאמר** "**לא תאכל עליו חמץ**, **שבעת ימים תאכל עליו מצות**".

ויש ללמוד מכח ההיקש של מצה לחמץ: **כל שישנו ב**"**בל תאכל חמץ**" - **ישנו בחיוב אכילת מצה**. **והני נשי נמי**, **הואיל וישנן ב**"**בל תאכל חמץ**", [964] שהתרבו מ"כל אוכל מחמצת ונכרתה" - הן **ישנן** גם **ב**"**קום אכול מצה**". [965]

---

[963] תימא, היכי תיסק אדעתין להקיש כן? והא קיימא לן דלחומרא מקישינן. ופשיטא שיש להקיש איפכא, ולרבות נשים למצה, משום שישנן בחמץ. ויש לומר, דהוה אמינא, דאורחא דקרא דסופו מפרש לתחלתו. לפיכך יותר מסתבר שהחמץ תלוי בחיוב מצה, ולא איפכא. עוד יש לומר, דיותר מסתבר להקיש לקולא, משום גזירה שוה ד"ט"ו" "ט"ו", מסוכה. והתם נשים פטורות מהלכה למשה מסיני. **תוספות**.

[964] ואם תאמר, תיפוק ליה דחייבות, משום שאף הן היו באותו הנס [דגאולת מצרים], וכמו דאמרינן בנר חנוכה ובמקרא מגילה. ויש לומר, דהתם מצוות דרבנן הן. אבל במצוה דאורייתא אין שייך טעם זה. **מהר**"**ם חלאווה**. וכן הוא ב**תוספות**, מגילה ד א. עוד תירצו שם, דהוה אמינא לפוטרן מגזירה שוה "ט"ו" "ט"ו", מסוכה.

[965] יש מקשים, למה לא יתחייבו נשים בציצית משום היקשא? דהא כתיב "לא תלבש שעטנז", והדר כתיב "גדילים תעשה לך". ונימא מי שישנו בכלאים, ישנו בציצית [וכמובא בערכין ג ב, דהוה אמינא לפטור משום כן כהנים מציצית]. ולמבואר לעיל [בהערה 1], דיותר מסתבר להקיש מסיפא לרישא, תקשה איפכא. ונקיש להתיר את הנשים בכלאים. **תוספות**. ואת קושייתם הראשונה תירצו ביבמות [ד א]. וכתבו דהתם אינו היקש, אלא סמוכין. שהרי כלאים וציצית תרי קראי נינהו. והיקש עדיף מסמוכין. ופטור נשים מציצית ילפינן מהיקש. שהרי הוקשה כל התורה לתפילין, דנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן. ומתפילין הן פטורות, משום שהוקשו לתלמוד

והוינן בה: **ומאי חזית** לומר, **דהאי** "**כל**" אתא **לרבויי נשים**, **ומפקת עירובו** [ומיעטת תערובת חמץ] מכרת?

אימא איפכא: "כל" בא **לרבויי עירובו** של חמץ לכרת [966], ולא נרבה ממנו איסור אכילת חמץ לנשים.

ואז יהיה להיפך, שתהיינה הנשים פטורות מאכילת מצה מכח ההיקש של מצה לחמץ.

ומשנינן: **מסתברא** שבא הכתוב לרבות נשים לאיסור אכילת חמץ, ולא לעונש כרת לתערובת חמץ.

כיון שהריבוי "כל" [בפסוק "כי כל אוכל מחמצת ונכרתה"] **קאי** מתייחס ועוסק **בריבוי** של האנשים **האוכלין**, [967] ולא בריבוי מיני החמץ הנאכלים.

ולכן, הוא **מרבה** עוד סוג של **אוכלין**, דהיינו נשים.

כי האם יתכן לומר, דקאי הריבוי של "כל" **באוכלין**, **ומרבה** בכך עוד סוג של **נאכלין**, כתערובת חמץ?!

מתקיף לה רב נתן אבוה דרב הונא: וכי **כל היכא דקאי** קרא **באנשים האוכלין**, **לא** יתכן שיהיה הכתוב **מרבה** את מיני **הנאכלין**?!

והא תניא: "**כי כל אוכל חלב מן הבהמה אשר יקריב** ממנה אשה לה', ונכרתה הנפש האוכלת מעמיה".

אין לי לאסור **אלא חלב** של בהמות **תמימין**, לפי **שהוא ראוי ליקרב** למזבח.

חלב של **בעלי מומין**, דלא קרינן ביה "מן הבהמה אשר יקריב" - **מנין** שאף הוא אסור?

תלמוד לומר: "**כי כל** אוכל חלב".

"כל" הוא ריבוי, ומרבינן ממנו אף חלב של בעלי מומין.

ומסיק רב נתן לקושייתו: **והא הכא**, **דקאי** קרא **באוכלין**, כדכתיב "כי כל אוכל חלב", ולא נכתב ריבויא ד"כל" על הדבר הנאכל, אלא על האדם האוכל.

ואפילו הכי, **קא מרבה** מיניה מין של **נאכלין**, דהיינו חלב בעלי מומין.

ואם כן, הכא נמי נימא, ד"כל" דכתיב אצל אוכל מחמצת, ירבה תערובת חמץ.

תורה. כדכתיב "ושננתם לבניך" והדר כתיב "וקשרתם". ומתלמוד תורה הן פטורות, מדכתיב "ושננתם לבניך", ולא "לבנותיך" [קידושין לה א].

[966] ומכאן הקשה המ**הרש"א**, לדרך **בעל המאור** [ד"כי כל אוכל חמץ" משמע למעוטי תערובת מכרת, ויעוין לעיל עמוד א הערה 9]. דלדבריו, איך סליק אדעתין למעט מיניה נשים? והא אין זה משמעות הכתוב. וה**פני יהושע** על פי דרכו [הובאה לעיל עמוד א הערה 3] כתב, דמכל מקום פריך שפיר. דמנלן למעוטי תרי מיני תערובת מכרת. הא אית לן לאוקמא למיעוט בחדא מינייהו [או היתר מצטרף לאיסור, או טעמו ולא ממשו], ואידך נרבה מ"כל מחמצת".

[967] אבל "כל" דכתיב גבי אזהרה קאי אנאכלים ["כל מחמצת לא תאכלו"]. **רש"י**. ואין להקשות, אם כן אזהרה בנשים מנלן? - דהא אחר דגלי קרא, דנשים בכלל כרת, והוציאן מכלל ההיקש ד"כל שאינו במצה אינו בחמץ", שוב חזרו להכלל בכלל ד"הושוו איש ואשה לכל אזהרות שבתורה". **מהרש"א**.

ומשנינן: **התם** בחלב, **דליכא** לרבות **אוכלין**, שהרי נשים אסורות בכל הלאוין שבתורה, לכך **מרבה** מיניה התנא את מין ה**נאכלין**.
אבל **הכא** בחמץ, **דאיכא** אפשרות לרבות נשים, שהם ריבוי ב**אוכלין**, מסתבר טפי לדרוש את ה"כל" ביחס אליהן.
כי **לא שביק** [לא נוטש התנא] **להו** את ריבוי ה**אוכלין** שבו אמור הפסוק, **ובמקום** זאת **מרבה נאכלין**.
והוינן בה: **ורבנן**, דפליגי על רבי אליעזר, כיון **דלית להו** איסור לאו ב**עירוב** החמץ, הרי בהכרח פשיטא שגם את הריבוי של "כל" האמור בפסוק השלישי "**כל** מחמצת לא תאכלו" - **לא דרשי** כריבוי לאסור תערובת חמץ.
ואם כן, **אלא** הא ד**נשים** מוזהרות על החמץ - **מנא להו**?
שהרי לפי רבי אליעזר לא נתרבו נשים אלא מ"כל" דכתיב גבי "כל אוכל מחמצת - ונכרתה".
וכיון שאמרנו כי רבנן לא דורשים את המילה "כל" [ביחס לתערובת חמץ] בפסוק "כל מחמצת לא תאכלו", ואין הם דורשים גם את המילה "כל" שבפסוק "כל אוכל מחמצת ונכרתה" [ואילו הפסוק הראשון "כל אוכל חמץ ונכרתה", אפילו לרבי אליעזר אין לדורשו לאסור נשים בחמץ, כי הוא מיועד לדרשה אחרת. תוס'].
אם כן, מנין להם שהנשים מוזהרות על אכילת חמץ?
והרי יש לנו היקש האומר כי כל מי שאינו באכילת מצה אינו באיסור אכילת חמץ. ואם כן, נפטור את הנשים מאכילת מצה היות והיא מצות עשה שהזמן גרמא, ומכח ההיקש של חמץ למצה נתיר להם גם לאכול חמץ!?
ומשנינן: אמנם רבנן "**כל**" גרידא שבפסוק השני [באזהרת "כל מחמצת לא תאכלו"] **לא דרשי** לרבות נאכלים של תערובת חמץ.
אבל את "**כי כל** אוכל מחמצת ונכרתה" [בפסוק השלישי], העוסק בעונש כרת, כיון שנוספת בו המלה "כי" אל המילה "כל" - **דרשי** שפיר לרבות בו את הנשים [וזהו ריבוי ל"אוכלים" ולא ל"נאכלים"].
ומכאן למדו שנשים אסורות באכילת חמץ וחייבות עליו כרת.
אלא מעתה, שלמדנו כי תוספת המילה "כי" למילה "כל" משמשת לריבוי אפילו לרבנן שאינם מרבים מ"כל" גרידא, מקשה הגמרא שגם רבי אליעזר ידרוש מ"כי כל" דרשה נוספת:

ורבי אליעזר, המרבה מהמילה "כל" לבדה, הרי מ"כי כל אוכל מחמצת ונכרתה" יש לו לרבות שני ענינים. **ואימא**:

"**כל**" - **לרבות את הנשים**.

"**כי כל**" - **לרבות** אף **את עירובו** של החמץ לכרת.

שהרי כל היכא דליכא לרבות אוכלין, מרבינן לדבריו אף נאכלים, ומהמילה "כי" הנוספת למילה "כל" יש לו לרבות עירוב חמץ לעונש כרת, כיון שהנשים מתרבות מהמילה "כל".

וכי תימא לתרץ, ש"**כי כל**" - **רבי אליעזר לא דריש** לדרשה נוספת.

הא ליכא למימר הכי.

כי **והתניא**: כתיב "כי כל **שאור** וכל דבש **בל** [לא] **תקטירו** ממנו אשה לה'".

אין לי לאסור **אלא** כשההקטר **כולו** הוא מן השאור [והקטיר כזית שאור, כי אין שיעור הקטרה בפחות בכזית].

הקטיר שאור **במקצתו** של שיעור הקטרה, דהיינו חצי כזית שאור - **מנין** שהוא עובר?

תלמוד לומר: "**כל** שאור" - לרבות מקטיר שאור במקצת שיעור הקטרה.[968]

[כן הוא לאביי. אבל זעירי מפרש לה בסמוך בענין אחר].

עירובו של שאור [שאור שנבלל ונתערב עם מנחה כשרה, לאחר שנפתתה לפיתים, ואינו בעין] - **מנין** שאף הוא אסור בהקטרה? **תלמוד לומר**: "**כי כל** שאור".

והיינו, ש"כי" הנוסף ל"כל" - בא ללמד ריבוי נוסף, לרבות עירובו [וקא משמע לן שאין האיסור מתבטל אגב ההיתר. **תוספות**].

ומסקינן לקושיין: **מאן שמעת ליה דדריש "כל"** כשלעצמו? - הלא **רבי אליעזר הוא**. שהרי חכמים פליגי, ולא דרשי מ"כל" לבדו.

וכיון שהתנא הזה שהולך בשיטת רבי אליעזר דורש דרשה נוספת מ"כי כל", **אלמא, קא דריש** רבי אליעזר גם "**כי כל**".

ואם כן, הכא נמי בחמץ, נרבה עירובו לכרת מ"כי כל".

ומסקינן: **קשיא!**

אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: כל איסורין שבתורה - אין היתר מצטרף לאיסור, להשלים את שיעורו.

---

[968] כן הוא לאביי במנחות נח א. ורבא פליג התם, ומפרש ד"מקצתו" היינו מקצת קומץ שהחמיץ. ומרבינן מ"כל", דאף אם לא הקטיר את הקומץ כולו, חייב. מיהו, אינו חייב אלא בכזית. ומפרש התם, דפליגי בשיעור הקומץ. רבא סבר דאין קומץ בפחות משני כזיתים. ומקצת קומץ היינו כזית. ואביי סבר, דיש קומץ בפחות משני כזיתים, ואפילו כזית אחד. ובהכרח דמקצת קומץ הוא פחות מכזית. ואף בזה חייבה תורה. ואף דבבשר ואימורים אין הקטרה בפחות מכזית, הכא גלי קרא דאף בפחות מכזית חשיבא הקטרה.

כגון איסורי אכילה, ששיעורם בכזית, אם אכל חצי כזית חלב וחצי כזית בשר בבת אחת, הרי הוא פטור. ואינו מתחייב, עד שיאכל כזית מן החלב לבדו.

חוץ מאיסורי אכילה של **נזיר**, שאכילת ההיתר מצטרפת להשלים את שיעורם, שאם אכל חצי כזית ענבים יחד עם חצי כזית לחם, הרי הוא חייב משום "וענבים לא יאכל". והיינו, שהשיעור של איסורי נזיר הוא שיעור של אכילה ולא שיעור באיסור עצמו. ולכן אם נזיר אוכל אכילה שיש בה שיעור, הרי אפילו אם הדבר האסור עליו הוא רק חלק מאותה אכילה, ואין בו עצמו את מידת השיעור, חייב עליו, כיון שיש שם "אכילה" על אכילתו. [969]

וחומר זה הוא באיסורי נזיר, והוא שונה משאר איסורים.

שהרי אמרה תורה בנזיר "**וכל משרת** ענבים לא ישתה", ללמד בריבוי "כל" לחייב אפילו אין ביין שיעור רביעית. אלא די בכך שישרה את פתו במעט יין ותצטרף הפת אל היין להשלים את השיעור כדי ללקות על המעט יין. [970]

והראיה שזוהי כונת הכתוב, שהרי לא יתכן לומר שמדובר באופן שיש ביין לבדו שיעור המחייב. שאם כן, פשיטא שחייב, ולא צריך קרא להכי.

אלא, בהכרח, בא הכתוב לחייב אף כשאין ביין לבדו כשיעור, אלא בצירוף עם הפת. שמע מינה, שהיתר מצטרף לאיסור באיסורי נזיר.

וזעירי אמר: לא רק באיסורי נזיר בלבד מצטרף היתר לאיסור, אלא **אף** בהקטרת **שאור** על המזבח, היתר מצטרף לאיסור.

שאם הקטיר חצי כזית קומץ שאור יחד עם חצי כזית מצה, הרי הוא עובר ב"**בל תקטירו** שאור".

---

[969] ונחלקו בזה **רש"י** ו**תוספות**. לר**ש"י**, אף כשההיתר והאיסור עומדים כל אחד בפני עצמו, ואינם מעורבים זה בזה, הרי הם מצטרפים להשלמת השיעור. ול**תוספות**, אין זה אלא כשההיתר בלוע באיסור. והוכיחו כן מלקמן מה ב [ויעוין שם בהערה 1]. וטעם מחלוקתם הוא, דלת**וספות** גדר דין "היתר מצטרף לאיסור" הוא, שההיתר עצמו נעשה לגוף איסור. ולכך דוקא כשהוא בלוע בו איתא לדין זה. אבל לר**ש"י**, לא נאמר בזה שההיתר עצמו נאסר, אלא שהוא משלים את האיסור לשיעור. **קובץ שיעורים**. והביאור בדברי **רש"י** הוא, דאין שיעור כזית אלא באכילה, ולא בשיעור האיסור. וכיון דאיכא אכילת כזית, אף שאין כולה מהאיסור חייב עליה. **חידושי רבי שמואל**. עוד העלה, דאף בשיטת **תוספות** מצינו לפרש כן. אלא דאית להו, דלא אמרינן דההיתר משלים את שיעור האכילה, אלא כשאוכלם באכילה אחת ממש. ואם אינם מעורבים זה בזה, אינם נאכלים באכילה אחת ממש.

[970] ולפי זה, נזיר שאכל חצי כזית זג יחד עם חצי כזית חרצן, ילקה שתים. משום זג ומשום חרצן. **קובץ שיעורים**. מיהו, אם נאמר דיסוד דין "היתר מצטרף לאיסור" הוא, שההיתר עצמו נעשה לאיסור [כמו שכתב שם בדעת **תוספות**, יעוין בהערה 7]. יש לפוטרו לגמרי. שהרי אין איסור חל על איסור. ומשום כן, לא יחול איסור זג על החרצן, או איפכא. ובגמרא לקמן [מה א] מבואר להדיא לא כן. ויש ליישב, דאין זה איסור חדש, אלא הוא בכלל האיסור הקודם. **חידושי רבי שמואל**.

והוינן בה: **כמאן** סבר זעירי? הלא בהכרח **כרבי אליעזר**, **דדריש** "**כל**" דכתיב גבי שאור, [971] לרבות מקצתו. [972]

וזעירי מעמיד דרשה זו במקטיר כזית שלם, אלא שחציו שאור וחציו מנחה כשירה, והוא חייב על ההקטרה מדין "היתר מצטרף לאיסור".

דף מד.

ומקשה הגמרא: **אי הכי** קשיא, אמאי לא קאמר זעירי (תחילת העמוד) **לענין חמץ בפסח נמי** שהיתר מצטרף לאיסור!?

שהרי סובר רבי אליעזר שאף תערובת חמץ היא בלאו. והאיסור הוא אפילו כשאין בחמץ לבדו כזית, אלא בצירוף עם ההיתר המעורב עמו, ובהכרח שסובר כי היתר מצטרף לאיסור.

ומשנינן: **אין הכי נמי**, שגם בחמץ סובר זעירי שהיתר מצטרף לאיסור.

ומה שהשמיענו זעירי לדין זה דוקא בהקטרת שאור - **לאפוקי** להוציא **מדברי אביי** הוא בא.

דאמר אביי: זה ששנינו בברייתא בדין הקטרת שאור "מקצתו מנין? תלמוד לומר "כל שאור" - לא במקטיר שאור ומנחה יחד איירי.

אלא בא הכתוב ללמד כי אף המקטיר מקצת כזית שאור לבדו, נמי חייב, משום **שיש** שם "**הקטרה**" ביחס לאיסור הקטרת שאור אף **לפחות מכזית**, ואין צריך כלל לדין היתר שישלים את שיעור האיסור לכזית.

הילכך, **קא משמע לן** זעירי, **ד**"כל" דכתיב גבי **הקטרה**, **לאו** לחייב במקטיר **פחות מכזית** הוא בא, לפי שאין הקטרה בפחות מכזית. אלא בא הכתוב לחייב על הקטרת כזית

[971] **רש"י**. ולדידיה, "מקצת" היינו חצי כזית איסור לחוד, וחצי כזית היתר לחוד. ו"עירובו", דשני חצאי הזיתים מעורבים זה בזה. והרבו **תוספות** לתמוה בשיטתו. חדא, דאם כן שיטת זעירי היא שיטה שלישית, דלא כאביי ודלא כרבא במנחות שם. ועוד, הא לקמן [מה א, לענין חטאת] מבואר, דלא אמרינן "היתר מצטרף לאיסור", אלא כשהם מעורבים זה בזה. ולרש"י, בהכרח דזעירי מפרש לה כשהאיסור וההיתר עומדים כל אחד בפני עצמו. ועוד, מנלן דבחמץ עוברים אף על התערובת? הא מ"כל" לא מרבינן אלא שההיתר מצטרף לאיסור, כשאינם מעורבים זה בזה.

[972] **רש"י**. **ותוספות** פירשו, דזעירי מפרש את "עירובו", להיתר מצטרף לאיסור. וסבר כרבא, ד"מקצתו" היינו מקצת קומץ. ולעולם אינו חייב על חצי כזית לבדו. ומ"כי כל" מרבינן אף חצי כזית איסור וחצי כזית היתר המעורבים זה בזה, שמצטרפים. ודוקא לרבי אליעזר דרשינן הכי. אבל לחכמים דלא דרשי "כל", איצטריך "כי כל" לרבות מקצת קומץ. ושוב לא אייתר קרא לרבות "עירוב ו". עוד הוסיפו במנחות [שם], דרבא בהכרח סבר כזעירי. שאם לא כן, למאי איצטריך לרבות "עירובו"? בשלמא לאביי, דאיירי בחצי כזית איסור, סלקא דעתך אמינא דיתבטל אגב ההיתר. אבל לרבא דאיירי בכזית שלם, מהיכי תיתי שיתבטל? אלא בהכרח דאף לרבא איירי בחצי כזית איסור, שהוא מצטרף להיתר.

שחציו שאור וחציו מנחה כהלכתה.[973]

יתיב רב דימי וקאמר לה להא שמעתא דרבי יוחנן, שבשאר איסורי התורה אין היתר מצטרף לאיסור.

אמר ליה אביי לרב דימי: וכי **בכל** שאר ה**איסורין שבתורה, אין היתר מצטרף לאיסור** להשלים את שיעורו?! והרי מצינו גם בתרומה שהיתר מצטרף לאיסור.

טבול יום [מי שטבל ועלה מטומאתו, ועדיין לא העריב היום] הרי הוא טהור גמור ואינו מטמא חולין בנגיעתו. אך עדיין הוא פוסל את התרומה במגעו, עד הערב השמש.

והתנן: **המקפה** [תבשיל סמיך כגון דייסה] שנתונים בתוכה שום ושמן לתבלין, והיתה המקפה עצמה **של תרומה**, ואילו **השום והשמן** לתבלין היו **של חולין** - הרי **אם נגע טבול יום במקצתן, פסל את כולן!**

שאפילו אם לא נגע הטבול יום אלא במקצת השמן והשום שהם חולין, פסל את כל המקפה, היות ועיקר המקפה הוא של תרומה, וכולה נחשבת כגוף אחד.

ולכן, אם נגע במקצתו, הרי זה כאילו נגע בכולו, ופוסל את כל המקפה.[974]

אבל אם היתה **המקפה של חולין, והשום והשמן** היו **של תרומה, ונגע טבול יום במקצתן** של השום והשמן - **לא פסל אלא** את השמן או השום ש**במקום מגעו בלבד**. וטעם הדבר יבואר בסמוך.

ותחילה הוינן בה: אם היו השום והשמן תרומה - **מקום מגעו אמאי פסולה**?

הא בטלי להו התבלין של תרומה [השמן והשום] שהם מעוט, **ב**מקפה של החולין שהיא **רוב** הקדירה. שהרי מיעוט של איסור שנתערב ברוב היתר, בטל האיסור בהיתר, ופוקע איסורו. והכא נמי יבטל רוב החולין את דין התרומה מהשמן והשום, ולא יפסלו במגעו של הטבול יום.

ואף דקיימא לן שתרומה ה"מדומעת" [המעורבת בחולין] אסורה לזרים עד שיהיה בתערובת מאה חלקי חולין כנגד חלק התרומה, קא סלקא דעתין שאין דינו של הדימוע

---

[973] ורבי יוחנן לא דריש "כל", להיתר מצטרף לאיסור. והכי נמי גבי חמץ לא דריש כן, וסבר כחכמים ולא כרבי אליעזר. ואף דדריש רבי יוחנן מ"**כל** חלב", דחצי שיעור אסור מן התורה, לא דרש כן אלא לגבי איסור, ולא לגבי מלקות. **תוספות**. ועל פי זה כתב הקרבן **נתנאל** שבתערובת חמץ לכולי עלמא איכא איסור מן התורה. ואף אם נימא דאין איסור חצי שיעור אלא כשהוא בעין [יעוין לעיל מג א הערה 6], מכל מקום, בחמץ מרבינן ליה מ"כל". ואף חכמים מודים דדרשינן "כל" לאיסורא. מיהו, לא מרבינן מיניה אלא תערובת. משום שכשאותו חצי שיעור הוא בעינו, הרי הוא אסור אף בכל התורה. אבל נוקשה לא מרבינן מיניה אף לאיסורא. ויעוין **במהרש"א וקרני ראם**.

[974] וכתב ה**ברטנורא** בטבול יום פרק ב משנה ג, שאף על פי שלא נגע הטבול יום אלא בשום ובשמן, פסל את כל המקפה. לפי שהם בטלים למקפה, והכל חשוב כתרומה. ומשום כך נחשבת כל המקפה כחיבור אחד. והוסיף **השנות אליהו**, שאף השמן והשום עצמם נפסלים כתרומה. כן מבואר שם, שאם המקפה חולין, והשום והשמן של תרומה, אין נחשבת המקפה לתרומה. ומשום כך היא מפסיקה המקפה בין השמן והשום שבצד זה של הקדירה, לצד השני.

מן התורה אלא הוא רק איסור אכילה מדרבנן. אבל ביחס להפסל במגע של טבול יום אין מקום לכך, כיון שמדאורייתא תרומה בטלה ברוב רגיל,[975] ואין בה שם תרומה לענין שתיפסל במגעו של טבול יום.[976]

ואמר רבה בר בר חנה לתרץ: **מה טעם** נפסלים השום והשמן של תרומה במגע טבול יום ולא בטל דין תרומה ממיעוט השום ומהמקפה - **הואיל** ודין "דימוע" הוא מן התורה. **ומן** התורה **זר** שאכל מהתערובת **לוקה עליהן ב**אכילת שיעור **כזית** מהתערובת. ונחשבת כל הקדירה ה"מדומעת" כדין תרומה הנפסלת במגע של טבול יום.

מיהו, אינה חמורה התערובת המדומעת כולה להחשב כמו תרומה עצמה כדי שתפסל כולה אם יגע טבול יום במקצתה, אלא כיון שהיא רק בגדר "מדומעת" נפסל בה מקום המגע של הטבול יום בלבד.

ומוכיח אביי: **היכי דמי**, הכיצד זר לוקה על אכילת כזית מהתערובת של התרומה והחולין? והלא לא אכל מהתרומה לבדה שיעור כזית.

אלא **לאו**, הרי הוא לוקה **משום** שהחולין מצטרפים להשלים לכזית את שיעור אכילת התרומה. ומוכח **דהיתר מצטרף לאיסור** בכל איסורים שבתורה, ולא רק בנזיר בלבד.[977] והשיבו רב דימי: **לא** על אכילת כזית מצורף מן התערובת הוא לוקה.

אלא **מאי כזית** שלוקה עליו הזר? - כשיש באכילת השום והשמן עצמם שיעור כזית, בלא הצירוף ממקפה החולין.

והחידוש הוא בכך שלא אכל את התרומה בבת אחת, אלא אכל אותה במשך זמן מתמשך "**בכדי אכילת פרס**", ובכל זאת לוקה עליה.

הזמן של "אכילת פרס" הוא שיעור זמן אכילה של חצי ככר פת ["פרס" הוא מלשון פרוסה] מסוימת, שקבעו חכמים לפיה כמה וכמה שיעורי הלכות.

הפת הזו שיעורה הוא שמונה ביצים, ומחציתה הוא ארבע ביצים.

---

[975] **רש"י**. אבל **תוספות** הקשו על זה, ממה נפשך: אם חשוב הכל תרומה משום "דימוע", יפסל הכל. ואם לאו, לא יפסל אף מקום מגעו. ועוד הקשו, הרי משמע דאיירי שהשום והשמן הם בעין, ואינם מעורבים במקפה. דהא קתני "נגע במקצתן", ולא קתני "נגע במקצתה". לכך פירש **רבינו תם**, דלא אייריי בתרומה מדומעת. אלא השום והשמן בעין. וברישא, נפסלת כל המקפה אף על ידי מגע בשום ושמן, משום שהם כ"ידות הכלים". **תוספות**, נזיר לו ב. ומקשינן, למה נפסל מקום מגעו, והרי אין בו לבדו כביצה. ופחות מכביצה אין מקבל טומאה אלא מדרבנן. ולפיכך יש לומר, דבטלי אגב מקפה, ואף מדרבנן לא יפסלו. ומשנינן, כיון דזר לוקה על אכילתו, לא בטיל אגב המקפה. ואין כוונתם דהוו השמן והשום לגמרי בעין. שאם כן, לא היה נוהג בהם דין היתר מצטרף לאיסור [כמבואר בשיטתם, יעוין לעיל מג ב בהערה 7]. אלא שהם ניכרים במפוזר על פני המקפה. **מהרש"א**.

[976] **רש"י**. והקשה **רבינו פרץ** לשיטתו, איך תיסק אדעתין דאין איסורו אלא מדרבנן? והא מין בשאינו מינו הוא, ואית ביה בנותן טעם, ואין בטל מן התורה. וכבר יישב הר"**ש** שם, דאין דין טעם כעיקר אוסר אלא באכילה. אבל לענין טומאה, חד בתרי בטיל.

[977] מיהו, מצד מה שהיה לוקה אם היה מלקט את השום והשמן ואוכלן בעין, לא מסתבר דיפסל. לפי שאין דרך אכילתו בכך. **תוספות** [על פי דרכם דאיירי שהשום והשמן ניכרים].

זמן האכילה של ארבע ביצים [שהוא "פרס" מהככר הזאת], הוא משך הזמן שבו אכילה מתמשכת של אדם [כולל הפסקות באכילה] מצטרפת להחשב אכילה אחת.
אם מתמשכת האכילה מעבר לזמן הזה, אין האכילה המתמשכת מצטרפת לאכילה אחת, אלא נחשבת לכמה אכילות, כאשר כל האכילות שנאכלו בתוך כדי הזמן של אכילת פרס נחשבות לאכילה אחת.
הזמן "בכדי אכילת פרס" הוא בין לאיסורים, כגון לאכילת כזית חמץ בפסח או לאכילת שיעור כותבת ביום הכיפורים. ובין למצות, כגון אכילת מצה בפסח או אכילה בסוכה.
הנידון בסוגיה שלפנינו הוא בשאלה אם שיעור הזמן של אכילת פרס הוא מן התורה או מדרבנן. [978]
וכיון שהיתה כאן התרומה בתערובת חולין, יש להעמיד שהיתה התערובת ביחס כזה שהיה כזית תרומה בתוך ארבע ביצים מהתערובת, שאז, אם יאכל מהתערובת כמות בשיעור של ארבע ביצים, הרי ברור שאכל בה כזית תרומה, וכמו כן משך זמן האכילה היה הזמן של "בכדי אכילת פרס".
[אם ננקוט שהביצה היא שיעור שני זיתים, מדובר כאן בכגון שהשום והשמן של התרומה הם אחד משמונה מהמקפה כולה. ונמצא שבכל פרס [שיעור של ארבע ביצים] ממנה, יש לפחות כזית תרומה. ונמצא שכאשר הוא אוכל אכילת פרס מהמקפה, הוא אוכל כזית תרומה].
ותמה אביי: וכי אכילה מתמשכת של **כזית בכדי אכילת פרס** נחשבת כאכילה אחת **מדאורייתא**, ולוקין עליה? [979]
ואולי לאו דאורייתא היא.
ואז בהכרח, כי מה שאמר רבה בר בר חנה במקפה של חולין ש"זר לוקה עליה בכזית", הוא משום היתר מצטרף לאיסור.
אמר ליה רב דימי: **אין!** אכן, הזמן של כזית בכדי אכילת פרס הוא מן התורה.
והקשה לו אביי: **אי הכי** שזמן אכילת פרס היא מן התורה, **אמאי פליגי רבנן עליה דרבי**

[978] "פרס" הוא שיעור סעודה. והוא חצי ככר של שמונה ביצים, שבו שיערו חכמים שיעור עירובי תחומים. שצריך להניח במקום העירוב מזון בשיעור שתי סעודות. וחציו של אותו ככר הוא שיעור סעודה. ונפקא מינה לענין בית המנוגע. שנאמר בו "והאוכל בבית יכבס בגדיו". ומוקמינן לקרא בשווהה בבית כדי שיעור סעודה. וקים לן, מהלכה למשה מסיני, שהוא חצי ככר. והרמב"ם כתב, דפרס הוא שיעור שלש ביצים.

[979] ואף דמשנה היא בכריתות [יב ב], שכל האוכלין מצטרפים בכדי אכילת פרס, קסבר אביי דדוקא אם אוכל את האיסור בעין בזמן כזה חייב. אבל בתערובת לא. מיהו קשה, הא אף אי לית ביה כזית בכדי אכילת פרס, ילקה עליהם משום "טעם כעיקר". ויש לומר, דסבירא ליה השתא לאביי, דאף בטעם כעיקר אינו חייב אלא אם כזית מן הטעם בבת אחת. **תוספות**, נזיר לו ב.

אליעזר במי שאוכל **כותח הבבלי**, ואמרו שאין עובר עליו בכלום [980]?
והרי אף אם אין הם דורשים "כל - לרבות את עירובו", ואין כל התערובת נאסרת באיסור חדש של תערובת חמץ הקרויה "מחמצת", בכל זאת ליחייב עליה משום שאכל מהחמץ עצמו כזית בכדי אכילת פרס.
אלא בהכרח, שמדאורייתא חייבים רק כשאוכל את הכזית בבת אחת, ולכן חולקים חכמים על רבי אליעזר ופוטרים אותו ממלקות על כותח הבבלי, כיון שאינו אוכל מהחמץ עצמו כזית בבת אחת, שהרי מעורב באכילתו גם מאכל היתר.
ואילו רבי אליעזר, חולק, ומחייב מלקות. כי הוא דורש מהפסוק לחייב מלקות על אכילת כזית מהתערובת, שכל כזית וכזית מהתערובת אסור באיסור חדש של "כל מחמצת לא תאכלו", למרות שהחמץ עצמו הוא רק חלק קטן מהכזית.
אמר ליה רב דימי: **אלא מאי** תאמר, שכזית בכדי אכילת פרס לאו דאורייתא הוא, וטעמא דמתניתין דטבול יום שלוקה על אכילת הדימוע הוא **משום דהיתר מצטרף לאיסור**. [981]
הרי גם לפי זה יקשה לך: כי **סוף סוף**, **אמאי פליגי רבנן עליה דרבי אליעזר בכותח הבבלי**? והלא כשאוכל ממנו כזית בבת אחת, הרי הוא אוכל חמץ המצטרף יחד עם ההיתר לשיעור כזית.
אלא, לעולם אין היתר מצטרף לאיסור, ועל אכילת הדימוע מתחייב הזר משום שאכלו בכדי אכילת פרס, שהוא שיעור זמן של אכילה אחת מן התורה.
ומה שהקשית מדוע אם כן אינו חייב לחכמים על אכילת כזית חמץ בכדי אכילת פרס מכותח הבבלי - תשובתך: **הנח לכותח הבבלי**, שאין להוכיח ממנו לנידון דידן, משום **דלית ביה** אפשרות מציאותית של אכילת **כזית** חמץ **בכדי אכילת פרס**. כך שאף אם מעורב בכל פרס מהכותח כזית חמץ, אי אפשר להתחייב עליו.
כי איך יתכן שיאכל אדם כותח ותהיה באכילתו אכילת כזית חמץ, בכדי אכילת פרס?

---

[980] וכתב **בעל המאור** [על פי דרכו, דבכותח הבבלי ליכא נותן טעם] דאף דלכאורה לא קשה מידי, שהרי בלא נתינת טעם בטל האיסור ברוב, מכל מקום פריך שפיר. דלחכמים משמע, דלעולם אין בו חיוב דאורייתא. ואף אם ירבה בו את החמץ עד שיתן בו טעם. ומשנינן, דאף בנותן טעם, אינו אסור מן התורה, כשאין בו כזית בכדי אכילת פרס. וכן היא דעת **הרמב"ם** בפרק טו מהלכות מאכלות אסורות [יעוין בעמוד ב, הערה 3].

[981] **ותוספות** לא גרסו כן. אלא לאביי אתי שפיר. משום דלא קאמר "היתר מצטרף לאיסור", אלא לרבי עקיבא דדריש כן בנזיר מ"ממשרת". וסבר אביי דגמר מיניה לכל התורה. אבל חכמים דרבי עקיבא, לית להו "היתר מצטרף לאיסור". שהרי אף בנזיר פליגי על רבי עקיבא. עוד פירשו על פי המבואר בנזיר, דלא קאמר אביי "היתר מצטרף לאיסור" אלא כשהאיסור מרובה מההיתר, או ששניהם שוים. ויפרש אביי, דבזה פליגי חכמים ורבי אליעזר. דכן הוא לחכמים. ומשום כן הם פוטרים בכותח. ורבי אליעזר דריש מ"כל", שאף כשההיתר מרובה מהאיסור, הרי הוא מצטרף עמו. [והא דקתני במקפה שלוקים עליה, על אף שהתרומה שבה היא מיעוט, אתיא כרבי אליעזר. **מהרש"א**]. מיהו, **התוספות** בנזיר כתבו, דהא דקאמר התם דהיכא דנפישי חולין לא אמרינן "היתר מצטרף לאיסור", אין זה אלא במין במינו. שכיון שאינו נותן טעם, הרי הוא בטל ברוב. אבל תבלין שנותן טעם, אינו בטל. לפיכך, אף כשהוא במיעוט, הרי הוא מצטרף עם ההיתר.

אי אכליה לכותח **בעיניה** [בפני עצמו], וכגון **דקשריף** [גומעו] **וקאכיל ליה**, הרי הוא פטור משום שאין זו דרך אכילה של כותח.

ואף שאצלו היא חשובה אכילה - **בטלה דעתיה אצל** דעת **כל אדם**.

ואי עושה כמנהג האנשים ש**משטר קשטר**, שמטבל בכותח מאכל אחר, **ואכיל** ליה לכותח על ידי טיבול - הא **לית ביה** במאכל המטובל בכותח **כזית** חמץ **בכדי אכילת פרס** מהמאכל שטובל אותו בכותח.

כי כדי לאכול כזית מן החמץ המעורב בכותח ביחד עם המאכל שמטבלים אותו בכותח, צריך פרק זמן יותר ארוך מאשר אכילת פרס. הילכך אין אפשרות לעבור עליו, אליבא דחכמים. [982]

[וכמו כן בשכר המדי, אין לך אדם ששותה ממנו ב' וג' כוסות, שלא יפסיק וישהה ביניהם. ונמצא, דאינו שותה כזית מן החמץ בכדי שהיית אכילת פרס. שהרי מעורב הוא עם המים ושאר הדברים שבשכר. שהרי עיקרו של שכר הוא מן התמרים והתאנים, אלא שבמדי מערבים עמו מעט מי שעורים].

ורבי אליעזר דריש מ"כל מחמצת לא תאכלו", שחידשה תורה שתערובת חמץ אסורה כולה, וכל זית שבה הוא איסור עצמי.

איתיביה אביי מהא דתניא:

שתי קדרות שבתוך **אחת** מהן היה תבשיל **של חולין**, **ובאחת** מהן היה תבשיל של **תרומה**.

---

[982] ומבואר מסוגיין, דרבי אליעזר מחייב אף באין בתערובת כדי אכילת פרס מן החמץ. אבל **הרמב"ם** בפרק א הלכה ו כתב: אבל עירוב חמץ, כגון כותח הבבלי ושכר המדי וכל הדומה להן מדברים שהחמץ מעורב בהן, אם אכלם בפסח לוקה, ואין בו כרת. שנאמר "כל מחמצת לא תאכלו". במה דברים אמורים, שאכל כזית חמץ בתוך התערובת, בכדי אכילת שלש ביצים [שהוא שיעור "פרס" אליבא דה**רמב"ם**], הוא שלוקה מן התורה. אבל אם אין בתערובת כזית בכדי אכילת שלש ביצים, אף על פי שאסור לו לאכול, אבל אינו לוקה. אלא מכין אותו מלקות מרדות! והשיגו ה**ראב"ד**: פסק באלו כרבנן. משום דאין כזית בכדי אכילת פרס ! אלא השיגו ה**רמב"ן** [בספר המצוות מצוה קצח], הלא בכזית בכדי אכילת פרס, אף כרת איכא. וגם קשה, למה מנאו הרמב"ם כלאו בפני עצמו, והוצרך לרבותו מ"כל מחמצת"? הלא בשיעור כזה, עיקר איסור חמץ הוא, ואף בכל איסורים שבתורה חייבים עליו. ואף חכמים מודים בו, על אף דלא דרשי "כל". ומבואר ב**כסף משנה** [וכן הוא ב**בית יוסף**], על פי מה שכתב ה**טור** בסימן תמב, דה**רמב"ם** פסק כרבי אליעזר. ומפרש ה**רמב"ם** מחלוקתם, דפליגי בכותח היכא דשריף ליה ואכלו כזית בכדי אכילת פרס. דלרבנן אין חייב משום דלאו דרך אכילה היא. וכדאמרינן הכא "בטלה דעתו אצל כל אדם". ורבי אליעזר מחייב בכך בחמץ, אף שלא הוי כדרך, מריבויא ד"כל". וכוותיה פסק ה**רמב"ם**. ולכך דוקא למלקות נתרבה, ולא לכרת. [מיהו, הא דפטר ה**רמב"ם** מכרת, בלאו הכי לא קשיא. שהרי אף בכל איסורי אכילה, כחלב ודם, כתב ה**רמב"ם** [פרק טו ממאכלות אסורות] שאין בהם כרת אף בתערובת של כזית בכדי אכילת פרס. שם]. ובדעת ה**מגיד משנה** כתב לפרש, דלעולם פסק ה**רמב"ם** כחכמים. ואתא קרא ד"כל מחמצת" כדי לפוטרו מכרת, ולהקל עליו מכל שאר איסורי התורה. וה**חזון איש** [סימן קכד לדף מד א] כתב לפרש בדברי ה**רמב"ם**, דאם אין בו כזית בכדי אכילת פרס, הרי הוא בטל ברוב. אבל אם יש בו כשיעור הזה, הרי הוא לוקה על כל כזית מהתערובת, אף שאין בו כזית מהאיסור לבדו. והוא מדין היתר מצטרף לאיסור בחמץ, וכדרבי אליעזר.

ולפניהן היו **שתי מדוכות** [שכותשים בהם תבלינים]. במדוכה **אחת** היה תבלין **של חולין**, **ובאחת** היה תבלין **של תרומה**.

ונפלו תבלינים **אלו לתוך** קדירות **אלו**, ואין ידוע לאיזו קדירה נפלה כל אחת מהמדוכות - **מותרין** החולין שבקדירת החולין לזרים. ולא אסרינן את החולין מספק שמא נפלו לתוכם תבלין תרומה ודימע אותם.

לפי **ש"אני אומר"**: **תרומה - לתוך התרומה נפלה. וחולין - לתוך חולין נפלו**. [983]

ומסיק אביי לקושייתו: בשלמא אי אמרת שכזית בכדי אכילת פרס לאו דאורייתא, ואין חייבים אלא על אכילת כזית בבת אחת, שפיר תלינן להקל, ולומר שחולין נפלו לתוך חולין.

כי גם אם נפל תבלין התרומה לחולין, אין הוא אסור מן התורה, שהרי אינו אוכל את התבלין בפני עצמו, אלא בתערובת חולין. והרי צריך לאכול כמה וכמה כזיתים מן התערובת כדי שיצטרף תבלין התרומה שנפל לתוך הקדירה לשיעור כזית, ואינו אוכל כזית ממנו בבת אחת.

אך **ואי אמרת**, שדין **כזית בכדי אכילת פרס** הוא **דאורייתא - אמאי** תלינן לקולא **ואמרינן "שאני אומר תרומה לתוך תרומה נפלה, וחולין לתוך חולין נפלו"**?

והרי אם נפל תבלין התרומה לתוך החולין, הזר האוכלן חייב עליהם מן התורה. שהרי מצטרפת אכילתו מהתבלין לבדו לשיעור כזית במשך זמן של אכילת פרס. וכיון שהדבר הוא ספק דאורייתא צריך ללכת בו לחומרא, ולא להקל מדין תליה "שאני אומר", שהוא קולא רק בדין דרבנן.

אמר ליה רב דימי: **הנח לתרומת תבלין**, שאינה אלא **מדרבנן**. כי מן התורה אין נוהג חיוב תרומה אלא בדגן תירוש ויצהר ולא בשאר דברים. לפיכך, אזלינן בספק תבלין להקל. [984]

תו **איתיביה** מהא דתניא:

שתי קופות גדולות, **אחת** מהן מלאה דגן **של חולין**, **ואחת** דגן **של תרומה**, **ולפניהם** מונחים **ב' סאין** [כלים המכילים סאה], **אחת** מהסאין מכילה דגן **של חולין**, **ואחת של תרומה**.

---

[983] ויעוין לעיל י' ב [הערה 7] בשם **הראב"ד**, שדין תליה מחודש הוא, שנאמר בספק דרבנן. ומדברי הר"ן שם נראה שמדין ספיקא דרבנן לקולא הוא.

[984] וקשה, איך אמרינן לעיל דהשום לא בטל במקפה, משום שיש בו כזית בכדי אכילת פרס? והלא אף תרומת שום אינה אלא דרבנן. ויש לחלק. **תוספות**. ונתבארו דבריהם בנזיר [שם], דהכי קאמר לעיל: כיון דאילו הוי השום תרומה דאורייתא, היה זר לוקה עליו בכדי אכילת פרס, סגי בכך להחשיבו שלא יתבטל למקפה.

ונפלו קופות **אלו לתוך** סאין **אלו**, ואין ידוע איזו נפלה לאיזו - החולין שבסאת החולין **מותרין** לזרים.

משום **שאני אומר**: **חולין לתוך חולין נפלו. ותרומה לתוך תרומה נפלה.**

והרי הכא בדגן איירי, ותרומת דגן היא ודאי מן התורה.

ואי אמרת "כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא", הרי ספק דאורייתא הוא. שהרי אם נפלה התרומה לתוך החולין, אסורה תערובת זו מן התורה לזרים. [985] ואם יאכל הזר פרס מן התערובת, נמצא אוכל כזית תרומה בכדי אכילת פרס. ואיך תלינן מספק להקל,

אמאי אמרינן: "**שאני אומר** חולין לתוך חולין נפלו"? [986]

אמר ליה רב דימי: **הנח לתרומה בזמן הזה**, שאינה אלא **מדרבנן**. דכתיב "כי תבואו אל הארץ". ודרשינן, אין חיוב תרומה נוהג אלא בזמן דאיכא "ביאת כולכם".

שנינו לעיל: אמר רבי יוחנן: בכל איסורין שבתורה אין היתר מצטרף לאיסור. חוץ מאיסורי נזיר. שהרי אמרה תורה, "משרת".

והוינן בה: **וכי האי "משרת" להכי הוא דאתא**? והא **האי** קרא **מיבעי ליה** לדין אחר.

דף מד:

לכדתניא: הא דכתיב בנזיר "וכל **משרת** ענבים לא ישתה", בא הכתוב (תחילת העמוד) **ליתן טעם כעיקר**. ללמדנו כי טעמו של האיסור הרי הוא כעיקרו וממשו. וכל שיש בהיתר טעם האיסור, נאסר ההיתר עצמו מחמת שטועמים באכילתו או בשתייתו טעם איסור. [987]

---

[985] וקשה, הא קיימא לן דמין במינו בטיל ברוב. ויש לומר, דמשמע לאביי דאיירי אף במין באינו במינו, וכגון בקמח של שעורים שנפל לקמח חטים. **תוספות**. ובנזיר [שם] פירשו, דמיירי במין במינו. ואפילו הכי פריך, דאם כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא, היה לחכמים להחמיר במין במינו כמו בשאינו מינו. והר"**ש** שם כתב, דבכזית בכדי אכילת פרס אסורה התערובת מן התורה, אף במין במינו. וכן כתב **רבינו דוד** בסוגיין, ובטעמא דמילתא כתב, שכיון שהאיסור ראוי להצטרף, אינו בטל.

[986] ולאביי אתי שפיר, משום שלא קאמר היתר מצטרף לאיסור, היכא דההיתר הוא רוב בתערובת. והכא איירי בדנפישי חולין. נזיר לז א.

[987] **רש"י**. אבל הר"**ש** [טבול יום פרק ב משנה ג] חולק וסובר שאין אסור אלא הטעם הבלוע בלבד. וכן נקטו הרבה מן ה**ראשונים**. ולשיטתם אין לוקה משום טעם כעיקר, אלא אם כן אכל כזית שלם מן האיסור תוך כדי אכילת פרס [אם לא נימא "היתר מצטרף לאיסור"].

[988] וטעמא דמילתא הוא, משום שכל היתר שמקבל טעם מן האיסור, וטעם האיסור ניכר בו, טעימתו זו היא הכרתו. כדכתיב "וחיך אוכל יטעם לו". ואין חשיבות האוכל אלא בטעמו. **רשב"א** חולין צט א בשם ה**ראב"ד**. ולכאורה אין טעם זה מספיק אלא לומר, שמשום כן האיסור לא בטל ברוב אבל לשיטת **רש"י**, שההיתר עצמו אסור באכילה מפני שטועמים בו איסור, עדיין צריך ביאור. ואפשר שכל הדברים האסורים, אין ממשן נאסר אלא מחמת טעמם. וכמו שמצינו, שלמאן דאמר "אין בגידין בנותן טעם", לא חל בגידים שום איסור [מלבד איסור גיד הנשה]. ואם כן, אין הבדל אם הממשות היא של איסור או של היתר. ולעולם הטעם אוסר את הממשות. אך לפי

שאם שרה ענבים במים, ונתנו הענבים טעם במים עד **שיש בהן טעם יין**, [988] הרי הנזיר השותה מהם - **חייב** בשתיית שיעור כזית מהמים שיש בהם טעם ענבים משום איסור אכילת ענבים. [989]

ומכאן אתה דן לכל איסורין שבתורה, שאם נתנו טעמם לתוך דבר היתר, הרי הוא עצמו נאסר מפני שטועמים בו טעם איסור. וכל האוכל כזית ממנו לוקה, על אף שבטעם האיסור כשלעצמו אין שיעור כזית. כי התחדש בדין טעם כעיקר שדבר היתר שטועמין בו טעם איסור - אסור לאוכלו מחמת שטועמים באכילתו טעם איסור.

שהרי יש לנו ללמוד בקל וחומר מנזיר לכל איסורין שבתורה:

ומה נזיר, שהוא קל בשלשה דברים - א. **שאין איסורו איסור עולם**, כי אם נזר סתם נזירות הרי הוא נזיר לשלשים יום בלבד. ואם פירש משך נזירותו, נעשה נזיר כפי הזמן שפירש.

ב. **אין איסורו** ביין **איסור הנאה**, אלא איסור אכילה ושתיה בלבד.

ג. **יש היתר לאיסורו**, על ידי התרת חכם.

ואף על פי כן, **עשה בו הכתוב טעם כעיקר**.

איסור **כלאים** [כלאי הכרם], החמור ממנו, בכך **שאיסורו איסור עולם**, **ואיסורו איסור הנאה**, **ואין היתר לאיסורו - אינו דין שיעשה** בו הכתוב **טעם כעיקר**?! **והוא הדין לערלה**, שאף בה יש לומר קל וחומר זה.

אלא, שלא כל החומרות האמורות קיימות בערלה. שהרי אין איסורה של ערלה איסור

זה, אין שייך דין "טעם כעיקר", אלא באיסורי אכילה. וכן היא באמת שיטת **הר"ש** שם ו**הראב"ד**. אבל **הרא"ש** ו**הר"ן** בסוף עבודה זרה כתבו, דאף באיסורי הנאה קיימא לן כן. **קובץ שיעורים**.

[989] ובעבודה זרה [פז א] איתא: אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: כל שטעמו וממשו אסור, ולוקין עליו. וזהו כזית בכדי אכילת פרס. טעמו ולא ממשו - אסור, ואין לוקין עליו! ופירש **רש"י** שם, דטעמו ולא ממשו היינו שנימוח האיסור, ואין ממשו בעין. ומכאן הוכיח [בחולין צח ב], דלהלכה קיימא לן דטעם כעיקר לאו דווקא. **ורבינו תם** הקשה עליו מסוגיין, דמבואר כאן דרבי יוחנן יליף לדין טעם כעיקר לכל התורה מנזיר או מגיעולי נכרים. וכתבו **התוספות** לפרש בדעתו, דטעמו ולא ממשו, היינו שאין באיסור כזית בכדי אכילת פרס. וכן היא דעת **הרמב"ם** בפרק טו ממאכלות אסורות הלכה ג, ובפרק ה מהלכות נזירות הלכה ה. אלא שכתב שם, שאם אין בו כזית בכדי אכילת פרס, הרי זה אסור מדברי סופרים. וכבר השיגו **הראב"ד**, דדוקא מילקא לא לקי, משום דבציר לה משיעור כזית באכילה. אבל איסור דאורייתא איכא. שהרי טעם כעיקר דאורייתא. ונתבארה שיטת **הרמב"ם** בחידושי **רבינו חיים הלוי** [מאכלות אסורות שם], שלא נאמר בדין "טעם כעיקר", שנפקע עיקר דין ביטול ברוב. אלא דין מחודש הוא דילפינן מ"משרת" דטעם כעיקר. ובאיסור מחודש זה נכלל גם דאינו בטל. ולפיכך יש לומר, דדין טעם הוא דין אזהרת אכילה. ולא נאמר אלא בדין אכילה. וכל שאין בתערובת כשיעור שלם של אכילת איסור, לא חל בזה דין "טעם כעיקר". ואף משום חצי שיעור אין לאוסרו. עוד כתבו שם **תוספות**, דאף ביש בו כזית בכדי אכילת פרס אין לוקים עליו, אף שאיסורו מן התורה. משום דילפינן לה מגיעולי נכרים. ולא נאמר שם דין זה בלשון לאו, אלא בעשה ד"תעבירו באש". מיהו דחה רבינו תם סברה זו. משום דאחר דגלי לן קרא דלא בטל ברוב, שוב אהדריה לאיסורו הראשון [דנבילה וכדומה]. ואף **בעל המאור** כתב דאין לוקים על כך משום דילפינן לה מנזיר, ואין עונשים מן הדין. ודוקא בנזיר לוקים על טעם כעיקר [כשיש בו כזית בכדי אכילת פרס].

עולם, אלא שלש שנים בלבד. [990]

ומכל מקום נעשה בה טעם כעיקר בקל וחומר מנזיר **בשתיים** מהחומרות בלבד. שחמורה היא מנזיר בכך שאיסורה איסור הנאה, ואין היתר לאיסורה בתוך שלש שנים. מה שאין כן נזיר, שיש היתר לאיסורו אף בתוך שלשים ימי נזירותו, על ידי התרת חכם. [991] ומאחר שהכתוב "משרת" אתא לרבות "טעם כעיקר" - מנלן שהיתר מצטרף לאיסור? והרי דין טעם כעיקר אינו משום "היתר מצטרף לאיסור", אלא דין בפני עצמו הוא. שכל דבר היתר שיש בו טעם איסור, אסור לאוכלו מפני שטועמים באכילתו טעם איסור. ולעולם איכא למימר, שכל היכא שלא נבלע בהיתר טעם האיסור, אינו מצטרף להשלים את שיעורו. [992]

ומשנינן: **הא** ברייתא הדורשת את "משרת" לטעם כעיקר, **מני - רבנן היא**. דלית להו "היתר מצטרף לאיסור", באיסורי נזיר.

ורבי יוחנן, דדריש "משרת" להיתר מצטרף לאיסור, **הוא דאמר - כרבי עקיבא**.

והוינן בה: **הי**, מאיזו מימרא דר**בי עקיבא** שמעינן כי "היתר מצטרף לאיסור" באיסורי נזיר?

אילימא רבי עקיבא דמתניתין דנזיר -

דתנן: רבי עקיבא אומר: נזיר ששרה פתו ביין, ויש בו לצרף כדי כזית, הרי הוא **חייב** על אכילתה, שאם יש בפת וביין יחד כדי לצרף שיעור כזית, חייב.

אלמא, היתר מצטרף לאיסור.

לאו ראיה היא מהתם.

---

[990] **רש"י**. והקשו **תוספות** לפירושו, הרי הפירות של שלש השנים הראשונות אסורים לעולם. והאילן הרי לא היה אסור מעולם. לכך פירשו, דבערלה ליכא לחומר ד"אין היתר לאיסורו". שהרי בשנה הרביעית יש לו היתר על ידי פדיון, או על ידי הבאה לירושלים. **ור"י** מיישב דברי **רש"י**, דערלה לא חשיבא כאיסור עולם, משום שהיוצא מהאילן לאחר ג' אינו נאסר. והוא דומיא דנזיר, שלאחר השלמת נזרו אין היוצא מן הגפן נאסר עליו. וכן אמרינן בקידושין [לח א] לגבי חדש, שאין איסורו איסור עולם. משום שהיוצא מקנה השיבולת [שהשרישה קודם העומר] לאחר העומר, לא נאסר.

[991] **רש"י**. עוד פירשו ב**תוספות**, שבנזיר יש היתר לאיסורו, משום שאותם ענבים שהיו אסורים עליו בתוך ימי נזירותו, ניתרים לו לאחר מכן. [ו"אין איסורו איסור עולם", משום שהיוצא מן הענבים לאחר השלמת נזירותו מותר]. מה שאין כן בערלה וכלאי הכרם. אותם פירות שנאסרו, אסורים לעולם. מיהו שאלת חכם לא חשיבא כיש היתר לאיסורו, משום שהחכם עוקר את הנדר למפרע, ונמצא שלא נאסר מעולם. **ורבינו פרץ** פירש, דבנזיר יש היתר לגרום את איסורו. שהרי מותר לנדור נדרים. וכן ערלה, מותר לנוטעה. אבל כלאי הכרם, אסור לגרום את איסורם. שהרי אסור לזרוע כלאים בכרם.

[992] וכן כתב **רש"י** לשיטתו. אבל לשיטת **תוספות** [דאין היתר מצטרף לאיסור אלא כשהוא בלוע בו], כתב **הר"ן**, דנפקא מינה מבינייהו, דמשום "טעם כעיקר" אינו לוקה, אלא כשאוכל כזית מטעם האיסור בכדי אכילת פרס [דסבירא להו, דלא אמרינן דנהפך ההיתר להיות איסור]. ובלאו הכי, אין ההיתר מצטרף לאיסור. עוד כתב, דהוא הדין איפכא. ומדין "היתר מצטרף לאיסור", אכתי לא שמעינן ד"טעם כעיקר". ונפקא מינה להיכא דאין האיסור בעין, אלא טעמו בלבד. דלולא חידוש "טעם כעיקר", לא היה מתחייב. לפי שאינו אלא טעם בלבד, ואין בו מגוף האיסור כלום.

כי **ממאי דמפת ומיין** יחד איכא צירוף כזית?
דילמא יש בו לצרף כדי כזית **מיין לחודיה**. [993] והא דקתני ביה לשון "צירוף", היינו משום שהוא בלוע בפת, ואינו מכונס כולו יחד.
וכי תימא להקשות, אם יש כזית **מיין לחודיה - מאי** אתא רבי עקיבא **למימרא**, והרי פשיטא שלוקה על הכזית יין.
הא לא קשיא.
משום ד**הא קא משמע לן** רבי עקיבא: **דאף על גב** דאין היין בעין אלא ב**תערובת**, ובלוע הוא בפת, מכל מקום לוקה עליו.
ומסקינן: **אלא**, **רבי עקיבא דברייתא** היא. שמשם שמעינן שסובר "היתר מצטרף לאיסור" באיסורי נזיר.
דתניא: **רבי עקיבא אומר**: **נזיר ששרה פתו ביין**, **ואכל כזית** המצורף **מפת ומיין** יחד, **חייב**. ואף על פי שאין ביין לבדו שיעור חיוב.
אלמא, היתר מצטרף לאיסור.
ורבנן פליגי ואמרי, שאותו החלק שבפת שלא נבלע בו יין, אינו מצטרף להשלים את השיעור. [994] ודוקא אם נבלע יין בשיעור כזית מן הפת לוקה עליו, מדין "טעם כעיקר".
והוינן בה: מאחר ודריש **רבי עקיבא** "משרת" להיתר מצטרף לאיסור - דין **טעם כעיקר** בכל איסורים שבתורה **מנא ליה**?
ומשנינן: **ליף** רבי עקיבא דין זה **מבשר בחלב** שהתבשלו יחד, ונאסר הבשר שהוא בעין מבליעת החלב בו. וכי החלב שנבלע בבשר **לאו טעמא בעלמא הוא**? שהרי אין נבלע חלב בעין בגוף הבשר, כי אם טעמו בלבד. **ואפילו** הכי **אסור** הוא משום תערובת בשר בחלב. אלמא, טעם החלב הוא כעיקר החלב.
והכא נמי, בכל איסורים שבתורה, **לא שנא**! ולכן די בטעם האיסור כדי לאסור את ההיתר שנבלע בו.
ורבנן סברי, **מבשר בחלב לא גמרינן** לכל התורה. משום **דחידוש הוא** שאינו מצוי בשאר איסורים. הילכך אין למדים ממנו אף את החומר של טעם כעיקר [995].
והוינן בה: **ומאי חידוש** יש בבשר בחלב יותר מבשאר איסורים?

[993] ומכאן הקשה הר"ן **לרש"י**, שכתב דההיתר הבלוע מטעם האיסור נהפך לאיסור. שאם כן, למה לנו לומר דאיכא כזית מיין לחוד. נימא דאיכא כזית מפת הבלועה ביין. ומדין טעם כעיקר עובר עליה.
[994] **רש"י**. ויעוין לעיל מג ב הערה 7, ש**התוספות** חולקים בזה. ולית להו "היתר מצטרף לאיסור", אלא כשהם בלועים זה בזה. **ורש"י** לשיטתו הוכרח לפרש כן. שהרי סבר שבדין "טעם כעיקר" נתחדש שההיתר נהפך להיות איסור. ואם כן, בהכרח דהיתר מצטרף לאיסור בא להוסיף, שאף בלא נתינת טעם, ההיתר מצטרף להשלימו. **ר"ן**.
[995] ופליגי בה אביי ורבא בחולין [קח א], אי בשר בחלב חידוש הוא, או לא. ולאביי אכתי קשיא, אמאי איצטריך למילף טעם כעיקר מ"משרת". **תוספות**.

אילימא משום **דהאי** בשר **לחודיה שרי**, **והאי** חלב **לחודיה שרי**, ועל ידי שנתערבו **בהדי הדדי אסור** לאוכלם - הרי מצינו חידוש זה אף במקום אחר.
שהרי אף ב**כלאים נמי** מצינו כן. כי **האי** תבואה **לחודיה שרי** באכילה, **והאי גפן לחודיה שרי**. ועל ידי שנתערבו **ב**הדי **הדדי** ביחד **אסור** לאכלם ולהנות מהם.
ומסקינן: **אלא** איסור בשר בחלב, חידושו הוא בכך כי **אי תרו** [היו שורים] **ליה** לבשר **כולי יומא בחלבא**, **שרי** מן התורה לאוכלו. ואף שנבלע בו בשעת השרייה טעם החלב, לא אסרתו תורה כיון שלא נתן בו טעם בדרך בישול.[996]
שדוקא אם **בשיל ליה בשולי** לבשר עם החלב, הוא **אסור**. כדכתיב "לא תבשל גדי בחלב אמו". ואם בשלם יחד ואכלם, הרי הוא עובר בשתיים. גם על הבישול, וגם על האכילה.
וכיון שלא אסרה תורה בשר בחלב בנתינת טעם בעלמא, אלא בדרך בישול בלבד, חידוש הוא. ולא גמרינן מיניה דין טעם כעיקר לכל התורה.
הילכך, הוצרכו חכמים ללמוד דין זה מ"משרת", דכתיב גבי נזיר. ושוב לא אייתר להו "משרת" לרבות היתר מצטרף לאיסור באיסורי נזיר.
וחוזרת בה הגמרא ממה שנאמר לעיל, שרבי עקיבא יליף טעם כעיקר מבשר בחלב.
אלא, **ורבי עקיבא נמי** מודה, **דבשר בחלב ודאי חידוש הוא**, וליכא למיגמר מיניה לכל התורה.
אלא יליף טעם כעיקר **מגיעולי נכרים**. שקדירה שבישל בה נכרי מאכלות אסורות, אסורה. לפי שבלעה מבישולי הנכרי. וכשחוזר הישראל ומבשל בה, הרי היא פולטת מבליעות האיסור לתוך תבשיל ההיתר, ואוסרתו.
ולפינן כן, ממה שציותה התורה בכלי מדין להגעילם מבליעות האיסור, קודם שישתמשו בהם. כדכתיב "כל דבר אשר יבוא באש, תעבירו באש וטהר".
וכי איסור גיעולי נכרים **לאו** משום **טעמא** דאיסורא **בעלמא הוא**? ואפילו הכי, כל הבולע מהם **אסור**. אלמא, טעם כעיקר. **והכא נמי**, בכל איסורים שבתורה, **לא שנא**! וכיון דמהתם יליף לה, שוב אייתר "משרת" דכתיב בנזיר, ללמד דהיתר מצטרף לאיסור.
ורבנן סברי, **גיעולי נכרים נמי חידוש הוא**. הלכך לא גמרינן מיניה. ושוב איצטריך "משרת", לטעם כעיקר.

[996] ולא פריך אלא מהיכא דטעם קפילא ארמאה ואמר שנתן החלב טעם בבשר. אבל סתם שריה אינה נותנת טעם. שהרי מעשים בכל יום, שאנו שורים את הבשר עם הדם קודם מליחתו. ועוד יש לומר, דדוקא במים אין השריה מבלעת. אבל במי פירות, כבוש כמבושל. ועוד יש לומר, דפריך מהא דאפילו אם שרה הבשר בחלב חם, אינו נאסר. ואף דשריה בחמים ודאי מבלעת, מכל מקום לאו דרך בישול הוא. **רבינו פרץ**.

דהא קיימא לן בכל התורה, **דכל** איסור שהוא **נותן טעם לפגם**, הרי הוא **מותר**. **וכדגמרינן מהא** דכתיב **בנבילה**, "לא תאכלו כל נבילה, לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה". ודרשינן, נבילה הראויה לגר, קרויה נבילה. אבל אם נפגם טעמה עד שכבר אינה ראויה לגר, אינה קרויה נבילה.

ואף איסור הבלוע בדופני הקדירה, טעמו פגום. ושוב אינו משביח את אוכל ההיתר כשהוא נבלע לתוכו. [997]

ואף על פי כן, אמרה תורה **הכא** [בכלי נכרים], **שאסור** לאכול את מה שחזר ובישל בהם. אלמא, איסור כלי נכרים חידוש הוא, שלא מצינו כמותו בכל התורה. הלכך, אף את עצם דין "טעם כעיקר" לא גמרינן מיניה. [998]

ורבי עקיבא סבר, לאו חידוש הוא. **וכדאמר רב חייא בריה דרב הונא: לא אסרה התורה** כלי נכרים, **אלא בקדירה בת יומא!** שדוקא באותו יום שבישל בו הנכרי, אסור לחזור ולבשל בו. לפי שעד גמר המעת לעת, עדיין לא נפגם טעם הבליעות שבכלי. אבל לאחר שעבר יום מהבישול, שוב נפגם טעמו. ומותר לחזור ולבשל בה דבר היתר.

וכיון דבקדירה בת יומא משתעי קרא, **הלכך לאו נותן טעם לפגם הוא!** וממילא אינו חידוש, ושוב גמרינן מיניה לכל התורה דין "טעם כעיקר". [999]

---

[997] ואף דאין בפגימה זו כדי לפסול את האיסור לגמרי מאכילה, מכל מקום כיון שהטעם פגום, שוב אינו בכלל "נותן טעם". ואף דנבילה עצמה לא היתה ניתרת בפגימה כזו, כיון שעדיין ראויה לאכילה, הכי גמרינן לה: מה מצינו בנבילה שלא אסרתה תורה אלא כשהיא ראויה לאכילה והאוכל נהנה ממנה, אף טעם אינו אוסר אלא כשהוא נהנה ממנו. אבל כשנפגם אפילו פורתא, אין האוכל נהנה ממנו אלא מצטער מחמתו. ולפי זה יש לומר, שאם הגדיל האיסור את מדתו מחמת תערובת האיסור שבו, יאסר, עד שיפסל לגמרי מאכילה. לפי שהוא משביח במדה יותר ממה שהוא מפסיד בטעם. וצריך עיון. **ר**"ן, עבודה זרה סו ב. ואין ההיתר משום דהוא שלא כדרך הנאה, אלא היתר הוא בחפצא דהטעם. שאין בו דין טעם. **קהלות יעקב** סימן טז. ויעוין עוד בחידושי **רבינו חיים הלוי** שם, שכתב לבאר את דברי **הר**"ן על פי דרכו.

[998] ודוקא כלי גויים אסרה תורה, אף כשהם פגומים בטעמם. אבל לא שאר איסורים. משום שרצתה התורה שיהיו כלי הגויים טהורים מטומאת הגויים ומאיסוריהם, לכשישתמש בהם הישראל. ולפיכך יש לנו לומר, שדוקא טעם הנפלט מהכלים אוסר. שחדשה בהם תורה, שהם נאסרים על יד הטעם שנבלע בהם, וחוזרים ואוסרים על ידי הטעם הנפלט מהם. אבל טעם התבשיל לא יאסור את מה שנתבשל עמו. **רבינו דוד**. וכן כתב **הרא**"**ה בבדק הבית** [בית ד שער ד] בשם **הרמב**"ן, דאף למאן דאמר "טעם כעיקר לאו דאורייתא", מעלה עשתה התורה בכלים שנבלעו מאיסור, שצריכים הגעלה. וכמו שמצינו שהצריכה התורה טבילה אף לכלים חדשים. ולא נתבאר בדבריהם, אם דוקא בכלי נכרים הצריכים טבילה נתחדשה הלכה זו, או אף בכלי ישראל שבלעו מאיסור. וה**מאירי** כתב, דאף בכלי שאין צריך טבילה, אסור. שכל שכנגדו בכלים הצריכים לטבילה ואינם ראויים לטבילה מחמת איסורם, הרי זה אסור בדיעבד. מיהו ה**פלתי** [סימו צח] הוכיח מדברי **הרשב**"**א**, שדוקא בכלי עכו"ם ישנה למעלה זו. וה**פרי מגדים** [שפתי דעת סימן צג סק"ג] הוכיח אף בדעת **הרמב**"**ם**, שאף שטעם כעיקר לאו דאורייתא, מכל מקום גיעולי נכרים הם מן התורה. מיהו כתב, דרק לכתחלה מצוה מן התורה להגעילם. אבל אם עבר ובישל בהם, אין התבשיל נאסר. ואף ה**אור שמח** כתב בפרק ט הלכה ט מאכלות אסורות, דחידשה התורה שאסור לבטל את הטעם הבלוע בקדירה. ורק איסור לכתחלה הוא. ויעוין **ברבי עקיבא איגר** שאכן תמה בדברי **הרמב**"**ם**. דלכאורה למבואר בסוגיין, היה לנו לומר שמה שנצטוו בכלי מדין, היתה הוראת שעה, ולא דין לדורות.

[999] וקשה, היכי יליף רבי עקיבא נזיר מגיעולי נכרים? והלא נזיר קל מכל איסורי התורה, בכך שאין איסורו איסור עולם, ויש היתר לאיסורו. ויש לומר, דבכלל כלי מדין נאסרו לנזיר כלים שהיו בלועים מיין. **תוספות**.

ורבנן סברי, אף דלא אסרה תורה את גיעולי הנכרים לאחר מעת לעת, מיהו, אף **בקדירה בת יומא נמי, לא אפשר דלא פגמה** הקדירה **פורתא** את הטעם הבלוע בה! שטעם הכלי פוגם את טעם הבליעה, ושוב אין בליעת האיסור משביחה את ההיתר כשהיא נפלטת לתוכו. ומן הדין לא היה לנו לאוסרו מחמתה. אלא שחידוש הוא שחידשה תורה בגיעולי נכרים. וליכא למיגמר מינה לכל התורה. [1000]

אמר ליה רב אחא בריה דרב אויא לרב אשי: והרי רבי עקיבא וחכמים שניהם דרשו את דינם מ"משרת". ולמה אמרינן בשיטת רבי עקיבא, דדוקא באיסורי נזיר הוא, ולא בכל איסורים שבתורה? והלא **מדרבנן נשמע לרבי עקיבא**.

וכי **מי לא אמרי רבנן**, דילפינן מ"**משרת**" **ליתן טעם כעיקר**, **ומכאן אתה דן לכל איסורין שבתורה** דטעם כעיקר? ונאמר כן **לרבי עקיבא נמי**, דהא דדרשינן "**משרת**" **להיתר מצטרף לאיסור**, **מכאן אתה דן לכל איסורין שבתורה**, לשון הגמ' לכל איסורין שבתורה כולה שההיתר מצטרף להשלים את שיעורם?

אמר ליה רב אשי: ליכא למילף מנזיר לכל התורה שהיתר מצטרף לאיסור.

דף מה.

משום דהוה נזיר וחטאת, שני כתובין הבאין כאחד. שאף בחטאת נאמר דין היתר מצטרף לאיסור. וכל שני כתובין הבאין באחד, **אין מלמדין**.

ומבארת הגמרא: **נזיר**, מרבינן מ"משרת" שהיתר מצטרף לאיסור, **כהא דאמרן** לעיל.

חטאת, מאי היא הדרשה שלמדים ממנה? - **כדתניא**: כתיב בחטאת "**כל אשר יגע בבשרה** [של החטאת] **יקדש**" **וגו'**! שאם בלע בשר חולין או בשר שלמים מבשר החטאת, הרי הוא נעשה קדוש כמוה. וכל דיני אכילת החטאת נוהגים אף בו.

יכול אפילו אם נגעה חתיכת הבשר בחטאת **ולא בלעה** ממנה, גם כן תקדש כמוה היות וכתוב "יגע"?

תלמוד לומר: "**בבשרה**" - **עד שיבלע** ממנה **בבשר** הנוגע בה. שרק אז "**יקדש**" **להיות כמוה**. [1001]

[1000] וסברי רבנן, דכיון דבלאו הכי פגמה, שוב אסרינן אף קדירות שאינן בנות יומן. ורבי מאיר נמי סבר [בעבודה זרה סז ב] הכי. אך סבר דאינו חידוש כלל. שלעולם לא התירה התורה נבילה שאינה ראויה לגר, אלא בסרוחה מעיקרא. אבל נבילה שהיתה ראויה ואחר כך נתקלקלה, אסורה. ונמצאו ג' מחלוקות בדבר. רבי עקיבא סבר, דגיעולי נכרים אינם חידוש, משום שדוקא קדירה בת יומה נאסרה. והיא אינה פוגמת כלל. וחכמים סוברים, דחידוש הוא, משום דאף בת יומה פגמה. ואסרה תורה בין בת יומה ובין שאינה בת יומה. ורבי מאיר סבר דאינו חידוש. משום דלית ליה כלל היתר ד"אין ראויה לגר", אלא בסרוחה מעיקרא. **תוספות**.

[1001] ומכאן הוכיחו **תוספות** דלא כ**רש"י** [לעיל מג ב], דאף כשההיתר והאיסור אינם מעורבים זה בזה, נמי אמרינן "היתר מצטרף לאיסור". שהרי להדיא אמרינן, דדוקא היכא דבלע ההיתר מבשר האיסור הרי הוא משלימו. ויש מתרצים, דאתא קרא למעוטי, שבנגיעה בלבד אין מתקדש בשר ההיתר. דלא נימא דאין צריך כלל לצירוף האיסור.

שאם חטאת **פסולה היא** ונאסרה באכילה, אף החתיכה הבולעת ממנה **תיפסל**, ותצא לבית השריפה.

ואם חטאת **כשירה היא**, **תיאכל** החתיכה הבולעת **כ**דין ה**חמור שבה**. [1002] שאם בשר שלמים היא, יש בה עתה שתי קדושות. האחת קדושת שלמים, והשנית קדושת חטאת. הילכך נותנים בה חומרי חטאת, שאינה נאכלת אלא ליום ולילה, ולזכרי כהונה, ולפנים מן הקלעים [בתוך מחיצות העזרה].

ואף שאין בחלק שנבלע מבשר החטאת בבשר השלמים כדי שיעור אכילת כזית, מצטרף ומשלים בשר השלמים את השיעור לכזית, ונותן לזה שם אכילה.

ושמע מינה כי "היתר מצטרף לאיסור" בחטאת. [1003]

וכיון שגילתה התורה בחטאת ובנזיר שהיתר מצטרף לאיסור, שמע מינה, שדוקא בשני מקומות אלו בלבד דינא הכי, ולא בכל התורה.

שהרי כיון שיכולנו ללמוד לכל התורה בבנין אב מנזיר, לאיזה צורך חזרה התורה וכתבה חידוש זה אף בחטאת? אלא, ללמדך כי רק בשני אלו נוהג דין היתר מצטרף לאיסור ולא במקומות אחרים.

ומקשינן: **ורבנן**, הלמדים מ"משרת" של נזיר לדין טעם כעיקר, **נמי - ניהוי נזיר וחטאת שני כתובין הבאין כאחד** ללמד דין טעם כעיקר. שהרי "משרת" הכתוב בנזיר בא ליתן טעם כעיקר. ואף מחטאת שמעינן שכל הנוגע בה ובלע מטעמה, נאסר כמוה. והיינו נמי "טעם כעיקר". **וכיון** שהם שני כתובים, **אין** הם **מלמדין** לכל התורה שטעם כעיקר.

ומשנינן: **אמרי** חכמים בבית המדרש לתרץ: **הנהו** תרי קראי - **מיצרך צריכי**, ולכן הרי הם מלמדים.

כי רק במקום שהכתוב השני מיותר, הם אינם מלמדים.

כי יסוד הענין ששני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים בנוי על כך כי זה שחזרה וכתבה התורה ענין שהיינו יכולים ללומדו בבנין אב מהכתוב הראשון, מוכיח שאין ללמוד לכל

קובץ שיעורים. ועדיין צריך עיון, דהא איתא בגמרא, ד"יקדש" עשה הוא. ומשמע מזה, דההיתר נאסר מפני שנעשה קדוש. ומנלן דמצטרף אף הבשר שלא בלע. **בשמים ראש**.

[1002] ורבינו חננאל גריס "כחמור שבהן". שאם נבלעה החטאת בשלמים שנשחטו אתמול, וכבר עבר עליהם יום ולילה, נאכלים עד סוף אותו היום בלבד, כחומר השלמים. ואם נבלעה בשלמים שנשחטו היום, נאכלים לאותו יום וללילה שאחריו בלבד, כחומר החטאת.

[1003] ואף היכא שלא כל בשר ההיתר בלע מהאיסור, ולא שייכא ביה טעמא ד"טעם כעיקר", נמי מצטרף עמו. **רש"י** בהמשך העמוד. אלא שעדיין צריך ביאור, הלא בהכרח שמעינן מינה ד"טעם כעיקר". שאם לא כן, אין כאן איסור שיצטרף להיתר. אלא שבזבחים צז ב השלים **רש"י** לבאר, דליכא למישמע מהא ד"טעם כעיקר". משום דאפשר להעמיד את הפסוק, באופן שהתיך שומן חטאת וסך ממנו צלי של שלמים, ונבלע בו. שאין זה טעם, אלא ממשו של איסור הוא. **קהלות יעקב**.

התורה מן הכתוב ההוא, שלכן חזרה התורה וכתבה את הכתוב השני כדי ללמדך שהדין הזה נוהג בשני כתובים האלו בלבד.

אבל אם יש איזו שהיא צריכותא לכתוב השני שוב אין לנו ראיה שאין ללמוד מכאן בבנין אב לכל התורה. ובסמוך יבואר למה איצטריך תרוייהו.

ומבארת הגמרא את שיטת רבי עקיבא:

ורבי עקיבא אמר לך: **מאי** מדוע **צריכי** תרוייהו קראי?

בשלמא אי כתב רחמנא בחטאת לבדה שהיתר מצטרף לאיסור, **לא** מצי **גמר** ללמוד **נזיר מינה** שאף בו יצטרף היתר לאיסור. משום **דחולין מקדשים לא גמרינן**, לפי שהקדשים חמורים יותר מחולין.

אלא אבל, **לכתוב רחמנא בנזיר** לבד שהיתר מצטרף לאיסור. **ותיתי** ותבוא **חטאת ותגמור** ותלמד **מיניה** שהיתר מצטרף לאיסור. **דהא כל איסורין שבתורה קא גמר מנזיר**, וכל שכן חטאת, דקדשים היא.

ומכך שהוצרכה התורה לשנות שוב דין היתר מצטרף לאיסור בחטאת, מוכח כי "משרת" דכתיב בנזיר, אינו נוהג אלא בנזיר ובחטאת בלבד, והם שני כתובים הבאים כאחד ולכן אי אפשר ללמוד מהם.

ורבנן אמרי לך: תרוייהו - **מיצרך צריכי**.

"כל הנוגע בה יקדש" דכתיב ב**חטאת**, איצטריך **ל**למדנו דין **היתר מצטרף לאיסור**. ובאופן שאין לחייב בו משום "טעם כעיקר".

וכגון שלא נבלע טעם החטאת בכל הכזית של הבשר המותר, אלא רק בחלקו, וכדי לחייבו על אכילת כזית יש לצרף אליו אכילת חלק נוסף מבשר ההיתר שלא נבלע בו מבשר החטאת.

ואפילו אם יאכל חצי כזית פיגול וחצי כזית היתר שאינם מעורבים יחד יתחייב מדין היתר מצטרף לאיסור.

וחולין מקדשים לא גמרינן, [1004] ולכן לא גמרינן מחטאת לכל התורה.

וב"**משרת**" דכתיב גבי נזיר, לא כתיב בה כלל דין "היתר מצטרף לאיסור". אלא בא **ליתן טעם כעיקר**.

[1004] ובנזיר לז ב משמע, דלחכמים, נזיר וחטאת אתו תרוייהו ל"טעם כעיקר". דאי אשמועינן בחטאת, לא ילפינן מינה, משום דחולין מקדשים לא גמרינן. ואי אשמועינן בנזיר, הוה אמינא דשאני נזיר דחמיר איסוריה. שהרי אף חרצן נאסר לו. **תוספות**. וכן משמע מחולין צח ב, דאף מחטאת ילפינן "טעם כעיקר". וצריך לומר דתרוייהו ילפינן מינה. שאם לא דין "טעם כעיקר", לא היה נחשב הטעם כאיסור כלל. ולא היה נאסר אף בצירוף בשר ההיתר. ואם תאמר, מאי חזית דלענין "היתר מצטרף לאיסור" אמרת, דשני כתובים הבאים כאחד הם. דלמא אתו שני הכתובים למעט טעם כעיקר בכל התורה. ויש לומר, דמשום דטעם כעיקר חמיר טפי, יותר מסתבר לרבותו בכל התורה, ולמעט "היתר מצטרף לאיסור". **ר"ן**.

ומכאן אתה למד לכל איסורין שבתורה לדין טעם כעיקר, שהרי אין אלו שני כתובין הבאין כאחד אלא כתוב אחד.

ורבי עקיבא סבר, טעם כעיקר לאו מנזיר ילפינן. אלא מגיעולי נכרים. ואם כן, **תרוויהו** [נזיר וחטאת] באו **להיתר מצטרף לאיסור**. הילכך, **הוו להו שני כתובין הבאין כאחד. וכל שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין**. [1005]

אמר ליה רב אשי לרב כהנא: אלא הא דתניא: כתיב בנזיר "**מכל אשר יעשה מגפן היין, מחרצנים ועד זג** לא יאכל".

ומזה שכלל הכתוב חרצנים עם זג באכילה אחת, **לימד** בכך **על איסורי נזיר**, **שהם מצטרפים זה עם זה** לשיעור כזית.

שאם אכל חצי כזית מחרצן יחד עם חצי כזית זג, הרי הוא לוקה משום "לא יאכל".

ולפי אמור, אמאי איצטריך קרא להכי?

השתא, לרבי עקיבא, איסור והיתר מצטרפין זה עם זה לשיעור כזית. וכי **באיסור ואיסור מיבעי** צריך הכתוב לומר שמצטרפין?!

אמר ליה רב כהנא: **איסור והיתר** מצטרפין להשלמת שיעור כזית, דוקא היכא שאכלן **בבת אחת**.

אבל קרא ד"מחרצנים ועד זג" אתא ללמד, דחצי כזית **איסור** זה וחצי כזית מ**איסור** אחר מצטרפין לכזית, אפילו אם אכלן **בזה אחר זה** בכדי אכילת פרס.

מתניתין:

בצק של חמץ **ש**הוא דבוק **ב**תוך **סידקי העריבה** [קערה], **אם יש** בו **כזית במקום אחד**, הרי הוא **חייב לבער** [1006] אותו לפני פסח.

ואם לאו - אלא אותו כזית בצק מפוזר בכמה מקומות בעריבה - הרי הוא **בטל במיעוטו**, ואינו חייב בביעור.

[1005] ורבנן דרבי אליעזר הפוטרים תערובת חמץ ממלקות, ולית להו "טעם כעיקר", דרשי "משרת" להיתר מצטרף לאיסור, כרבי עקיבא. ומגיעולי נכרים לא דרשי "טעם כעיקר", משום דחידוש הוא, כרבנן דרבי עקיבא. ונמצא דאין להם מקור ל"טעם כעיקר". **רש"י**. ותמה **הפרי חדש** בדבריו. דאי לית להו לחכמים "טעם עיקר", מאי פריך לעיל [מד א] אביי, "אי כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא, אמאי פליגי רבנן עליה דרבי אליעזר"? והלא שיטת **רש"י**, דכל שנימוח האיסור חשיב כ"טעמו ולא ממשו", אף כשיש בו כזית בכדי אכילת פרס. ואם טעם כעיקר לאו דאורייתא, אף כותח בכלל זה. ולא קשה מידי, דלעולם כותח יש בו פירורי חמץ, וממשות נינהו. אלא שהוכרח **לרש"י** דטעם לאו כעיקר לחכמים, משום דלשיטתיה אזיל. דטעם כעיקר גורם שההיתר נהפך להיות איסור. ואם כן, היה הכותח צריך להיאסר אף כשאין בו כזית בכדי אכילת פרס. **רבי עקיבא איגר**.

[1006] ומדקתני "חייב לבער", משמע שעוברים עליו מדאורייתא. ואף בפחות מכזית עוברים מן התורה ב"בל יראה". משום דדמי לאיסור חמץ באכילה, שאף חצי שיעור אסור בו מן התורה. **מהר"ם חלאווה**. מיהו, כתב בסוף דבריו, דאפשר ד"עובר" דקתני בברייתא לקמן, קאי על החמץ. כלומר, מתבער מן העולם. ויעוין לעיל מב א הערה 12, בשיטות הפוסקים בענין זה.

וכן לענין הטומאה. אם היתה עריבה שדבק בה בצק, **אם** הוא **מקפיד עליו**, ובדעתו ליטלו משם, הרי הוא **חוצץ**. **ואם** הוא **רוצה בקיומו**, שבדעתו להשאירו שם בקביעות, **הרי הוא** נחשב **כ**גוף ה**עריבה** עצמה, ואינו חוצץ.

ובגמרא יבואר מהו "וכן" ומהו ענין החציצה.

גמרא:

שנינו במתניתין: אם יש כזית במקום אחד חייב לבער.

אמר רב יהודה אמר שמואל: לא שנו כן, **אלא** כשנמצא אותו הבצק **במקום שאין עשוי** הבצק **לחזק** את דפנות העריבה. שאין הוא זקוק להיות שם כדי למנוע את נזילת המים הניתנים בבצק שבעריבה. וכגון שהיה הבצק נתון בחלק העליון של דפנותיה, שאין מגיעים לשם המים שיוצקים בה.

וכיון שאין שם צורך לסתום את הסדקים בבצק זה, אין הוא בטל לעריבה. הלכך גם בהיותו שם עדיין שם חמץ עליו, והרי הוא חייב בביעור.

אבל אם נמצא הכזית בצק **במקום שעשויין לחזק** את דפנותיה [1007], כגון בסדקים שבתחתית העריבה, במקום יציקת המים, ששמים אותו בין הסדקים כדי למנוע את נזילתם החוצה, ואי אפשר להשתמש בעריבה בלא סתימה זו - **אינו חייב לבער**. כי היות והבצק הוא צורך העריבה, מסתמא ביטלו אותו הבעלים לגביה. והרי הוא כעץ בעלמא, ואין בו תורת חמץ.

ודייקינן מכך שהעמיד שמואל למתניתין במקום שאין עשוי לחזק:

מכלל דבריו אתה למד, **דאם** יש בו **פחות מכזית** במקום אחד, **אפילו במקום שאין** הבצק **עשוי לחזק**, נמי **אין חייב לבער!** וכדקתני במתניתין "ואם לאו - בטל במיעוטו". ואף על גב שיש כמה חצאי כזיתים המפוזרים בכמה מקומות שבעריבה, כיון שאינם במקום אחד לא חשיבי, ומבטלים אותם הבעלים לעריבה.

איכא דמתני לה להא דשמואל אהא דקתני **סיפא: ואם לאו** [שאין בו כזית במקום אחד] **- בטל במיעוטו!**

ועל כך **אמר רב יהודה אמר שמואל: לא שנו** כן, **אלא במקום ש**הבצק **עשוי לחזק**, וכגון בתחתית העריבה, ששם הוא בטל אליה. **אבל במקום שאין עשוי לחזק**, כגון בגובה הדפנות, הרי הוא **חייב לבער**, דכיון שאין לעריבה צורך בו, אינו בטל לגביה.

[1007] **רש"י. ורבינו חננאל** פירש, ד"עשוי לחזק" לא קאי על המים, אלא על העריבה. שאם ניתן הבצק בסדק רחב ומפולש הצריך חיזוק, הרי הוא בטל שם. וכן פירשו ה**תוספות**. ויעוין בעמוד ב בביאור שיטתם בהרחבה.

ודייקינן: מדמוקי שמואל למתניתין במקום שעשוי לחזק, **מכלל**, דאם יש בו **כזית** במקום אחד, **אפילו במקום העשוי לחזק - חייב לבער**! ואף על גב דבמקום זה ודאי דעתו לבטל את החמץ, מכל מקום, כיון דיש בו כזית, הרי הוא חשוב. ואינו בטל לעריבה.

תניא כלישנא קמא. ו**תניא כלישנא בתרא**.

תניא כלישנא קמא: **בצק שבסידקי עריבה** - אם הוא **במקום העשוי לחזק**, הרי הוא בטל לעריבה. לפיכך, **אינו חוצץ** מפני הטבילה. וכן **אינו עובר** עליו בפסח.

ואם הוא **במקום שאין עשוי לחזק**, אינו בטל לעריבה. לפיכך, הרי הוא **חוצץ** מפני הטבילה. וכן **עובר** עליו בפסח.

במה דברים אמורים, **בשיש** בו **כזית** במקום אחד. **אבל** אין בו במקום אחד אלא **פחות מכזית** [1008] **אפילו** אם הוא **במקום שאין עשוי לחזק**, הרי הוא בטל לכלי. **ואינו חוצץ** עליו. שאם נטמאה העריבה, ובא להטבילה, אין הבצק חוצץ בינה לבין מי המקוה. ושפיר עלתה לה טבילה, בעוד הבצק דבוק בה.

וכן **אינו עובר** עליו בפסח.

דף מה:

ותניא כלישנא בתרא: **בצק שבסידקי עריבה - במקום העשוי לחזק**, הרי הוא בטל לכלי. (תחילת העמוד) **ואינו חוצץ** בטבילה. **ואינו עובר** עליו בפסח.

ואם הוא **במקום שאין עשוי לחזק**, אינו בטל לכלי. אלא הוא **חוצץ** בטבילה. **ועובר** עליו בפסח.

במה דברים אמורים, **בפחות מכזית**. שאם אין בו כזית במקום אחד, הרי הוא בטל לכלי במקום העשוי לחזק.

אבל ביש בו **כזית** במקום אחד, לעולם אינו בטל לכלי. **ואפילו במקום העשוי לחזק**, הרי הוא **חוצץ**, **ועובר** עליו בפסח.

ותמהינן: **קשיין** שתי ברייתות אלו, וסתרן **אהדדי**. שהרי לפי ברייתא קמייתא כל שהוא במקום העשוי לחזק, לעולם הוא בטל לכלי. ולא נאמר החילוק שבין כזית לפחות בכזית, אלא במקום שאינו עשוי לחזק. ואילו לפי ברייתא בתרייתא כל שהוא במקום שאינו עשוי לחזק, לעולם אינו בטל לכלי.

[1008] והבינו ה**תוספות** בדעת **רש"י**, דאיירי באופן שאין בכל הבצק שבערבה כי אם פחות מכזית. ותמהו עליו מהגמרא לקמן, דמשמע דאין עוברים על פחות מכזית [יעוין עמוד ב הערה 9]. אך כבר כתב **רבינו פרץ** בשם **רבי יחיאל מפריש**, דלא כן היא דעת **רש"י**. אלא איירי בדאיכא כזית, אלא שהוא מפוזר בכמה מקומות. ואין במקום אחד כזית. ואם אינו בטל לעריבה, הרי הוא מצטרף לכזית. וכן הוא בירושלמי, "הכלי מצרף, והבית אינו מצרף".

אמר רב הונא: **סמי** [מחק] ברייתא קמייתא, שהיא **קילתא** [מקילה ומתירה לעולם במקום העשוי לחזק], היות ויש לדחותה **מקמי** מלפני ברייתא בתרייתא, שהיא **חמירתא** [מחמירה ואוסרת לעולם במקום שאין עשוי לחזק].

ובתרייתא עיקר.

רב יוסף אמר: וכי **תנאי שקלת להו מעלמא**? וכי בידך לומר שנדחים דברי התנאים בברייתא האחת מפני חבירתה?!

והא ודאי שתיהן נשנו בבית המדרש, ואין למחוק אף אחת מהן. אלא פלוגתא **דתנאי היא** במקום אחר.

דתניא: **הפת שעיפשה** ונפסלה מאכילת אדם, **חייב לבער** אותה בפסח **מפני שראוי לשוחקה, ולחמע** [לחמץ] **בה כמה עיסות אחרות**. והרי היא כ"שאור" שאסרתו תורה באכילה כחמץ [1010], על אף שאינו ראוי לאכילה. [1009]

רבי שמעון בן אלעזר אומר: **במה דברים אמורים**, שפת זו חייבת בביעור - **במקויימת לאכילה** [לחימוץ עיסות אחרות]. **אבל כופת שאור** [שאור גולמי שלא נגמרה צורתו] **שייחדה לישיבה, בטלה** ממנה תורת שאור, [1012] ואינו עובר עליה. [1011] ודייקינן: **מדאמר**

[1009] וכתב **הרא"ש**, דאסורה דוקא כל זמן שהיא ראויה לאכילת כלב. אבל בנפסלה מאכילת כלב, הרי היא כעפרא דעלמא, אף שראויה לחמע בה עיסות אחרות. וכן נקטו המפרשים בדעת **הרמב"ם**. ויעוין ב**חזון איש** [סימן קטז] שרצה לפרש בזה, שמשום שנתעפשה, שוב אין מחמעין בה. אבל **הראב"ד** כתב בפרק א הלכה ב, דהשאור אסור אף כשנפסל מאכילת כלב. ואינו ניתר אלא אם כן יחדו לישיבה וטח פניו בטיט. ומוקי לברייתא זו דוקא בשנפסלה מאכילת כלב. אבל אם היא ראויה לכלב, חייב לבערה אף בלא שראויה לחמע עיסות אחרות, ואפילו שאינה ראויה לאכילת אדם. [ודלא כהר"ן שהובא בהערה 1]. ויעוין **בביאור הלכה** [סימן תמב סעיף ט] שכתב, דאף לדעת **הרמב"ם**, אם נפסל מאכילת כלב מחמת חימוצו, ודאי אסור מן התורה. ודוקא אם נפסל מחמת עיפושו [ואף בלא חימוצו היה נפסד], הרי הוא נחשב כעפר. ואינו בכלל "שאור". וכן כתב **החזון איש** שם.

[1010] ואם תאמר, אמאי צריכה ביעור? והלא כיון שאינה ראויה לאכילה, קרינן בה "נבילה שאינה ראויה לגר". והיתר הוא בכל איסורי התורה. ויש לומר, דהכא שאני. מפני שראויה היא לחמץ עמה עיסות אחרות דינה כ"שאור", שאסרתו תורה אף על פי שאינו ראוי לאכילה. **ר**"ן. ויעוין **במקור חיים** [סימן תמב סק"ב], שהבין בתירוץ **הר**"ן, דמשום שראויה היא לחמע בה עיסות אחרות, שפיר קרינן בה "ראויה לגר". והוסיף להקשות, הרי סוף סוף אינו כדרך אכילה. ולעיל כד ב איתא דכל איסורים שבתורה אין לוקים עליהם אלא דרך אכילתן. חוץ מכלאי הכרם ובשר בחלב. ולא מנה אף חמץ עמהם. והסיק, שאין איסורו משום "לא יאכל", אלא משום "תשביתו". ואף באכילה אסור, משום שאין זה דרך השבתה [כמו שכתבו **התוספות** לעיל כט ב, לענין חמץ משש שעות ולמעלה]. וכיון שאינו בלאו אלא בעשה, אין לוקים עליו. ולכך לא נמנה בין האיסורים שלוקים עליהם שלא כדרך הנאתם. [אכן מדברי **הר**"ן נראה, דאיסורו הוא כדין "שאור" לכל דבר. ושאור הוא בכרת ומלקות אף שאינו דרך אכילה, דבהכי חייביה רחמנא. וכן הוא **בפרי מגדים** [**אשל אברהם** סימן תמב סקי"ד] דדינו כשאור לכל דברי וחייבים על אכילתו כרת]. ובמה דפשיטא ליה **למקור חיים** שאם עוברים ב"בל יראה", בהכרח דאף חייבים על אכילתו, כתב **הצל"ח** ברישׁ ביצה לא כן. וחילק בין שאור שתמיד אינו ראוי לאכילה, ולכך חייבים על אכילתו אף שהיא שלא כדרך הנאה. אבל חמץ שבדרך כלל דרכו באכילה, אם נפסל מאכילה אין עוברים על אכילתו. ודוקא בביעור חייבים בו מן התורה. ויעוין עוד **באחיעזר** [חלק ב סימן יא], שכתב בדעת **הראב"ד**, דאף אם באכילה מותר משום דהוה נבילה שאינה ראויה לגר, מכל מקום "בל יראה" איכא.

[1011] ונראה **לר"י**, דכי היכי דפליגי רבי יהודה ורבנן לענין טומאה, כן פליגי בחמץ. דרבנן סברי, כל הכלים עולים מטומאתם על ידי שינוי מעשה. ורבי יהודה סבר, לא אמרינן שינוי מעשה לתקו אלא לקלקל [כלומר, אין כלי בטל מתורת כלי אלא על ידי שנעשה בו מעשה המקלקלו. אבל אם רוצה לשנותו לכלי אחר, ועושה בו מעשה תיקון כל

רבי שמעון בן אלעזר "בטלה", **מכלל דתנא קמא סבר**, דאף על גב דייחדה לישיבה, **לא בטלה** מתורת אוכל. **אלמא קסבר**, **כל** אוכל שיש בו **כזית**, **אף על גב דמבטל** ליה מתורת אוכל, **לא בטיל**. ואף ברייתא בתרייתא דקתני בה "אבל בכזית - אפילו במקום העשוי לחזק, עובר", כתנא קמא היא. וברייתא קמייתא דקתני בה, דבמקום העשוי לחזק אינו עובר אף בכזית, כרבי שמעון בן אלעזר היא.

אמר ליה אביי לרב יוסף: הא לא תרצת אלא את הסתירה שבין הברייתות, בכזית במקום שעשוי לחזק. דהא שפיר תליא בפלוגתא דרבי שמעון בן אלעזר ותנא קמא. אבל את הסתירה שב**פחות מכזית** במקום שאין עשוי לחזק, **מי תרצת**? שהרי לא שמעינן לרבי שמעון דמקל אלא באינה מקוימת לאכילה. אבל במקום שאין עשוי לחזק, הרי מקויימת היא לאכילה. ומהיכי תיתי דבפחות מכזית לא חשיבא ובטלה?

אלא אמר אביי: **הא והא** [שתי הברייתות] **רבי שמעון בן אלעזר היא**. **ולא קשיא** אהדדי. **הא** דקתני בברייתא קמייתא "מקום שאין עשוי לחזק", איירי **במקום לישה**! ואף שהוא בגובה הדפנות, ואינו מחזיק את המים, מיהו הוא מקום שבתוכו נילוש הבצק. והבצק שבסדקים שבו, מועיל קצת להחזיק את העיסה, בזמן שמשפשפין ולשין אותה שם. הלכך, בפחות מכזית הוא בטל לכלי, משום התיקון המועט שבו. אבל ביש בו כזית וחשיב טפי, אינו בטל. כיון שאין בו צורך כל כך.

ו"מקום שעשוי לחזק", היינו תחתית העריבה. ששם היא מחזקת את המים. והבצק שבסדקים שם, יש בו צורך גדול. שמבלעדיו אי אפשר להשתמש בה כלל. הלכך, אף ביש בו כזית, הרי הוא בטל לעריבה. [1013]

שהוא, אינו בטל מתורת הכלי הקודם שהיה בו]. והוא הדין לחמץ. ופירש ה**מהרש"ל** בדבריהם, דלחכמים בטל מהכופת שם חמץ, על ידי המעשה שעושה בה. אבל לרבי יהודה, אין בטל ממנה שם חמץ במעשה זה. כיון דהוא שינוי מעשה לתקן. ותמה ה**מהרש"א** בדבריו. שהרי מבואר בסוגיין, דלרבי שמעון בן אלעזר לא בעינן מעשה כלל. שהרי אף בלא טיחת פניה בטיט בטלה. והוא משום שמעשיית כלי איירי, ולא מביטולו. וקיימא לן, "כל הכלים עולים לידי טומאתם במחשבה". והכי נמי, נעשית הכופת כלי במחשבה, וממילא בטל ממנה שם חמץ. ופירש בדברי ה**תוספות**, שאם רוצה להחזיר תורת אוכל על הכופת, לחכמים יהיה סגי בשינוי מעשה לתקן. ולרבי יהודה יצטרך שינוי מעשה לקלקל ממנה את צורת האוכל.

[1012] ואף על פי שהיא עדיין ראויה לאכילה. שכיון שאין מקיימים אותה לאכילה, בטל ממנה תורת חמץ. וכמו שמצינו לענין טומאה, שבטל דין טומאת אוכלים על ידי שמייחדים אותו לדבר אחר. וכגון בית שסיככו בזרעים, טהרו. **תוספות**.

[1013] כן היא הצעת הסוגיה ל**רש"י**. אבל **תוספות** פירשו על פי דרכם, דמקום העשוי לחזק, היינו לחזק את הכלי. והוא בכל מקום בכלי, ולאו דוקא בשוליו. ובכהאי גוונא, לעולם הוא בטל לכלי, ואין עוברים עליו אף בכזית. אלא שאם הוא במקום לישה, הוא חמור טפי. משום דחיישינן שמא ידבק מבצק זה בעיסה שנילושה בעריבה, או שתבלע מטעמו. לפיכך, אם הוא במקום לישה וגם יש בו כזית, אף במקום העשוי לחזק צריך לבערו. כיון דאית ביה תרתי לריעותא. אבל אם אין בו כזית, אף שהוא במקום לישה אין צריך לבערו. דכיון שהוא דבר מועט, הוא יכול לשמור שלא ילוש עליו. ואם הוא במקום שאינו עשוי לחזק - אם יש בו כזית, עוברים עליו ב"בל יראה". שהרי אינו בטל לכלי. אבל אם אין בו כזית, אין עוברים עליו. ואם אינו במקום לישה, מותר לקיימו. אבל אם

והא דקתני בברייתא בתרייתא "מקום שאין עשוי לחזק", היינו חלק הכלי **שלא** נמצא כלל **במקום לישה**. ואין הסדק שם מפריע כלום לתשמיש העריבה. הלכך הבצק המונח שם, אינו בטל לכלי בשום אופן, ואף כשאין בו כזית.

ו"מקום שעשוי לחזק" דקתני בברייתא בתרייתא, היינו בגובה דפנות הכלי, שאינו מקום נתינת המים. ומיהו, מקום לישה הוא. וקצת צורך יש שם בסתימת הבצק. הילכך, אם אין בו כזית, הרי הוא בטל לכלי. ואם יש בו כזית, חשוב הוא ולא בטיל. [1014]

נמצאו שלשה חילוקים בדין זה.

א. אם נמצא הבצק בתחתית העריבה, לעולם הוא בטל שם, ואף כשיש בו כזית.

ב. אם הוא בגובה הדפנות, בפחות מכזית הוא בטל שם, ואינו חייב בביעור. אבל אם יש בו כזית, חייב בביעור.

ג. ואם הוא בשפת הכלי העליונה, חייב בביעור אף כשאין בו כזית. [1015]

אמר רב אשי לפרש את דברי אביי: **לא תימא** ד"**שלא במקום לישה**", **היינו** דוקא **אגבה דאגנא** [בצידו החיצוני של דופן הכלי]. **אלא** אפילו **אשיפתא דאגנא** [שפתו העליונה של הכלי], נמי חשוב שלא במקום לישה.

והוינן: **פשיטא** דכן הוא! שהרי אף שם אין כלל צורך בסתימת הסדקים.

ומשנינן: **מהו דתימא, זימנא דאטיף** [לפעמים צפה] העיסה ועולה, **ומטי להתם** [לשפתו העליונה של הכלי], וקצת צורך יש אף שם בסתימת הסדקים. **קא משמע לן**, דלא כן הוא. אלא אף בפחות מכזית, אין הבצק בטל שם.

הוא במקום לישה, צריך לבערו. ולא נתבארו בדבריהם, מאי שנא בפחות מכזית במקום לישה, בין עשוי לחזק לאין עשוי לחזק. ויעוין ב**הגהות רבי אלעזר משה הורוויץ** שתמה בזה. וגם כתב, שדבר זר הוא שיהיה מותר ללוש בפסח בעריבה שיש בה פחות מכזית חמץ. ויעוין שם בפירושו בסוגיה. ו**רבינו דוד** כתב כדרך **רבינו חננאל** ו**תוספות**, אך בשינוי מה. דלא משום איסור הלישה צריך לבערו, אלא מחובת ביעור איירי. דבמקום לישה אינו מבטל את החמץ, אף במקום העשוי לחזק. כיון שהוא עשוי לגררו משם תוך כדי לישה. וזהו דוקא בכזית. אבל בפחות מכזית, הוא מבטלו. ובאין עשוי לחזק, אם הוא פחות מכזית ושלא במקום לישה, הרי הוא מבטלו. אבל במקום לישה, אין מבטל אף פחות מכזית, משום שעשוי לגררו משם על ידי הלישה.

[1014] וכתב **הרא"ש**: לא הארכתי לבאר דברי אביי, לפי שישראל קדושים הם. וגוררין ומבערין כל חמץ הנמצא, אפילו אם נדבק בכותלי הבית! עוד כתב בשם זקינו **אב"ן ז"ל**, שמה שנהגו לגרר הכתלים והכסאות שהגיע בהן חמץ קודם הפסח, הוא על סמך דברי הירושלמי. דאיתא התם, רב אמר: הניח בביתו בצק חייב לבער. והא דאמר רבי שמעון בן אלעזר, "כופת שאור שיחדה לישיבה בטלה", מוקי לה בכופת מאוס [דהיינו כשטח פניה בטיט. **ב"ח**. ודלא כמבואר בסוגיין דמתיר אף בלא טיט].

[1015] **והרי"ף** פסק כברייתא בתרייתא. דבכזית לעולם צריך לבער. וכן בפחות מכזית במקום שאין עשוי לחזק. ונתעלם לגמרי מתירוץ אביי. וכתב **בעל המאור**, דטעמיה משום דתירוץ אביי נאמר בשיטת רבי שמעון בן אלעזר, דמהני ביטול אף לכזית. ולהלכה כתב, דאף דאין הלכה כרבי שמעון בן אלעזר, אין לדחות משום כך את כל דברי אביי. ורק במה שאמר שאין צריך לבער כזית במקום שעשוי לחזק שלא במקום לישה, אין הלכה כמותו. אבל הלכה כמותו במה שאמר שפחות מכזית אין צריך ביעור אף במקום העשוי לחזק, אם הוא שלא במקום לישה.

אמר רב נחמן אמר רב: **הלכה כרבי שמעון בן אלעזר**. וכופת שאור שייחדה לישיבה, בטלה מתורת אוכל. ואין עובר עליה בפסח.

ומקשינן: **איני**, והא לא סבר רב כמותו. דה**אמר רב יצחק בר אשי אמר רב**: **אם טח** את **פניה** של כופת השאור **בטיט**, **בטלה** ממנה תורת שאור.

ומשמע, אם **טח** פניה, **אין** [אכן בטלה]. אבל אם **לא טח**, **לא** בטלה. ואף שייחדה לישיבה, לא סגי במחשבה גרידא לבטלה.

ומשנינן: **מאן דמתני** משמיה דרב **הא** מימרא, **לא מתני הא** מימרא אחריתי [דהלכה כרבי שמעון רב אלעזר] משמיה, ופלוגתא דאמוראי היא בדעת רב.

איכא דאמרי: **אמר רב נחמן אמר רב**: **אין הלכה כרבי שמעון בן אלעזר**. וכמו **דאמר רב יצחק בר אשי**, **אמר רב**: דוקא אם **טח פניה בטיט**, **בטלה**. [1016] אבל בלא שטח את פניה, לא בטלה בייחוד בעלמא.

אמר רב נחמן אמר שמואל: **שני חצאי זיתים** של חמץ הנמצאים בסדקי העריבה בשני מקומות נפרדים, **וחוט של בצק** מחבר **ביניהן** - בודקים אותם, **ורואין**. **כל שאילו ינטל החוט**, עדיין ישארו שתי החתיכות מחוברות אליו, ויהיו **ניטלין עמו**, דינן כחתיכה אחת של כזית במקום אחד, דחשיבא ולא בטלה. הלכך **חייב לבער** אותן.

ואם לאו - אלא אם ינטל החוט, יתנתקו החתיכות ממנו ולא יעלו עמו, הרי הן כשתי חתיכות נפרדות שאין בכל אחת מהן כזית. לפיכך **אינו חייב לבער** אותן.

אמר עולא: **לא אמרן** דשני חצאי כזיתים שאינם מחוברים יחד, אין חייב לבערם, **אלא** כשהם **בעריבה**. שלפי שהם קבועים ומדובקים בסדקיה, לא חיישינן שיתחברו זה לזה. **אבל** שני חצאי זיתים הנמצאים בשני מקומות שונים **שבבית**, **חייב לבער**. ואף שאין בהם כזית במקום אחד.

ומפרשינן: **מאי טעמא**? - **זימנין** דהוא מטאטא את הבית, **וכניש** [אוספן] **להו** יחד במקום אחד, **ונפלי גבי הדדי**, ויתחברו זה לזה. [1017] וכיון שיצטרפו לכזית, יעבור עליהם ב"בל יראה". לפיכך, חייבוהו לבערם. [1018]

[1016] **ומרש"י** משמע, דבמעשה תיקון בלבד סגי. מיהו מה**רא"ש** משמע, דדוקא כשטח פניה מכל הצדדים, הרי הוא מבטל ממנה תורת חמץ. **קרבן נתנא ל**. וכן הוכיח מדברי ה**מהרש"ל**, דכתב דאף לרבי שמעון בן אלעזר צריך מעשה כל שהוא בכופת. ובהכרח ד"טח בטיט" הוא יותר ממעשה בעלמא. אלא מבטל את צורתו לגמרי. ובכך נסתלקה ממנו תמיהת ה**מהרש"א** [יעוין בהערה 4].

[1017] ומכאן הוכיחו **תוספות**, דאין עוברים על פחות מכזית, אף בלא טעמא דביטול. דאם לא כן, למה צריך לטעמא ד"דילמא מיכניף"? הלא בית הוא כמקום שאין עשוי לחזק, ומשום כן יעבור עליו אף בפחות מכזית. וה**רמב"ן** ב**מלחמות ה**' כתב ביישוב שיטת **רש"י**, דאף בבית הוא מבטל את החמץ, במקום העשוי לחזק. לפי שהוא נדרס שם על ידי רגלי אדם. והוסיף ה**ר"ן** דדמי לדפנות הכלי [ובדוקא הוא. שאם הוא דומה לשולי הכלי, אף בכזית הוא בטל]. ו**רבינו דוד** ערער על תירוץ זה. שהרי בשעה שהוא אוסף את הבצק מהקרקע, ודאי לא בטיל אליה. ואם כן, למה צריך להוסיף "דלמא מיכניף"? הא סגי בכך דכניש להו. וה**מהר"ם חלאווה** כתב בישוב קושית ה**תוספות**,

אמר עולא: **בעו במערבא**: אם יש לו חצי כזית חמץ **בבית**, ועוד חצי כזית **בעליה - מהו**? האם חיישינן שמא יאספם יחד ויצטרפו לכזית, ויעבור עליהם. הלכך חייב לבערם. או דלמא, לא חיישינן לכך, אלא כששני החצאים הם בבית. אבל לא בבית ועליה משום שאף אם יפול החמץ מהעליה לתוך הבית, אינו שכיח שיפול בדיוק על החמץ שבבית. ואם תמצא לומר, דבבית ועליה לא חיישינן דלמא כניש להו, אכתי יש להסתפק, בחצי כזית **בבית** וחצי כזית **באכסדרה**, **מהו**? מי חיישינן שמא יכבד יחד את הבית והאכסדרה ויתחברו שני החצאים זה לזה, או לא.

ואם תמצא לומר דבבית ואכסדרה חיישינן דלמא כניש להו יחד, לפי שתמיד נכנסים לבית דרך האכסדרה, ואין מחיצות גמורות ביניהם, וכחדר אחד חשיבי, אכתי יש להסתפק בשני חצאי כזיתים הנמצאים **בשני בתים** [חדרים] **זה לפנים מזה**, ונכנסים לבית הפנימי דרך החיצון - **מהו**?

האם חיישינן שמא יכבדם יחד ויתחברו שני חצאי הזיתים יחד. או דלמא, כיון דלא דמי לבית ואכסדרה, ואין משתמשים תדיר בשניהם יחד, לא חיישינן להכי.

ומסקינן: **תיקו**! [1019] **תנו רבנן**: **הפת שעיפשה ונפסלה מלאכול** [להיאכל] **לאדם**, ועדיין **הכלב יכול לאוכלה**, [1020] - עדיין לא פקעה ממנה תורת אוכל.

דהחמץ שבבית מתלכלך ונמאס, ולכך אין עוברים עליו בפחות מכזית. מה שאין כן חמץ שבכלי, דאף בפחות מכזית עוברים עליו.

[1018] וקשה, איך אמרינן לעיל [ו ב] "פירורים עבידי דבטלי"? והא איכא למיחש שמא יצטרפו הפירורים מהבית ומעליה לשיעור כזית. אכן, מדברי **הרמב"ם** והמחבר נראה, דפירשו את האיבעיא בדוקא היכא שיש חוט בין שני חצאי הזיתים, אלא שאין ניטלים עמו. וצריך עיון. **קרבן נתנאל**. מיהו, **בהגהות הגר"א** [סימן תמב קכ"ד] כתב, דלאו דוקא הוא. אלא אפילו בלא חוט כלל. דכן משמע מדאיבעיא לן אף בשני בתים, ובבית ועליה. ובעצם קושית **הקרבן נתנאל**, כבר הרגיש בה **המגן אברהם** סימן תס סק"ב. וכתב בשם **המהרי"ל**, דדוקא פירורי בצק נדבקים יחד ונחשבים. אבל לא פירורי לחם.

[1019] **והרי"ף** השמיט לכל ספיקות אלו. וכתב **הרמב"ן**, דטעמיה משום שלא פסק כאביי. אלא כלישנא בתרא דרב יהודה. דבמקום שאין עשוי לחזק, לעולם חייב לבער. ואף בפחות מכזית. לפיכך אין מקום לכל ספיקות אלו. אבל **הרמב"ם** הביא איבעיות אלו בפרק ב הלכה טז. והכריע לקולא, דדיו בביטול [שלאחר ביטול, ספיקא דרבנן הוא]. על אף שגם הוא פסק להלכתא דלא כאביי. אלא שהוסיף "הואיל ואלו חצאי הזיתים דבוקים בכתלים או בקורות או בקרקעות, אין חייב לבער". וכתבו **המגיד משנה** והכסף **משנה**, דבדוקא כתב כן. שבכך דמיא למקום העשוי לחזק. אבל בלאו הכי, בין כך עובר על פחות מכזית [ודלא כהרא"ש שכתב דלאו דוקא נקט "דבוקים"].

[1020] אבל אם נפסלה נמי מאכילת כלב, אינה צריכה שריפה. משום דנפסלה מתורת אוכל, והוה ליה כעפרא בעלמא. והכי נמי תניא בתוספתא: הקילור והאספלנית והרטיה שנתן לתוכה קמח, אין צריך לבער. מלוגמא שנסרחה, אין צריך לבער! **רי"ף**. **ובירושלמי** איתא, דדוקא בנסרחה ואחר כך נתחמצה אין צריך לבער. אבל בנתחמצה ואחר כך נסרחה חייב לבער. ונקטו רוב **הראשונים**, דבפסח עצמו מיירי. שאם לאחר שנכנס הפסח עדיין היתה ראויה, ואחר כך נתחמצה, אסורה. וכדאיתא לעיל [כא ב], דאם חרכו לאחר זמנו אסור בהנאה. דכיון דכבר חל איסורו, תו לא פקע. אבל אם נסרחה קודם הפסח, בין אם נתחמצה קודם שהסריחה, בין לאחר מכאן, הרי היא מותרת. וכדאיתא שם, חרכו קודם זמנו מותר בהנאה לאחר זמנו. אבל ה**כסף משנה** [סימן תמב] כתב בדעת **הטור** [שם] ובדעת **הרא"ש**, שלא חלקו בין החמיצה קודם הפסח להחמיצה אחר הפסח. ולעולם חייב לבער, אם החמיצה ולבסוף נסרחה. וכן כתב **בהגהות הגר"א** [שם סק"ח] בדעת **הראב"ד**. ותמה בשיטתו, הא עירבת העבדינן נמי נתחמצה ואחר כך נסרחה. וקתני בה, דאינו חייב לבער. ויעוין **במקור חיים** [שם סק"ב] שכתב,

ואם נטמאה, הרי היא **מטמאה טומאת אוכלין בכביצה**. כדין אוכלין טמאים, שמטמאים אחרים בכביצה.

ואם היא פת של תרומה טהורה, הרי היא נשרפת [1021] **עם** התרומה **הטמאה בפסח**. ואף שבשעת שריפתה היא נטמאת על ידי מגע הטמאה, והרי אסור לטמא תרומה טהורה, אין לחוש לכך. שמאחר ובין כך אינה ראויה למאכל אדם, מותר לטמאותה בידים. [1022]

משום רבי נתן אמרו: כל שנפסלה מאכילת אדם, אף שעדיין היא ראויה לאכילת כלב, שוב **אינה מטמאה** טומאת אוכלין.

והוינן בה: **כמאן אזלא הא דתנן: כלל אמרו בטהרות. כל** שמעיקרו היה **מיוחד לאוכל אדם**, הרי הוא **טמא, עד שיפסל מלאכול לכלב**. ואף שכבר אינו ראוי למאכל אדם, לא פקע ממנו שם אוכל שחל בו מתחלה, כל זמן שהוא ראוי לכלב.

ומשנינן: הא מתניתין **כמאן** אזלא? - **דלא כרבי נתן**, דאמר פת שעיפשה אינה מטמאה טומאת אוכלין, על אף שעדיין היא ראויה לכלב. אלא כתנא קמא, דאמר "מטמאה טומאת אוכלין בכביצה".

תנו רבנן: עריבת העבדנין [מעבדי עורות, שבה הם נותנים את העורות] **שנתן לתוכה קמח**, אם נתנו **בתוך שלשה ימים** הסמוכים לפסח והחמיץ שם, הרי הוא **חייב לבערו**. שעד שלשה ימים אין הקמח מתקלקל בתוכה. ונמצא שבהגיע הפסח עדיין לא בטל ממנו שם חמץ.

אבל אם נתן לתוכה את הקמח **קודם שלשה ימים** הסמוכים לפסח, **אינו חייב לבער!** לפי שכעבור שלשה ימים, הרי הוא מתקלקל מחמת ריח העריבה. ובהגיע הפסח כבר

דה**ראב"ד** מפרש למלוגמא שמסרחה, בנפסלה מאכילת אדם, ועדיין ראויה לכלב. ובזה כתב **הירושלמי**, דדוקא נסרחה ואחר כך נתחמצה מותרת. לפי שלא היה לה תורת אוכל מעולם, כמו שמצינו אף לענין טומאת נבילה. וה**רמב"ם** השמיט את דין **הירושלמי**. ויעוין ב**קובץ שיעורים** שכתב בטעמא דמילתא, שלא אמר הירושלמי את דינו אלא לרבי יהודה, דאין ביעור חמץ אלא שריפה. אבל ה**רמב"ם** פסק כחכמים, דביעורו בכל דבר. וכיון שנפסל מאכילת כלב והוי כעפרא דעלמא, זה גופא נחשב לו לביעור. מיהו, יש מן הפוסקים שכתבו, דדין הירושלמי הוא מדרבנן. דחיישינן שמא יבוא להנות ממנו. ויעוין ב**שער הציון** סימן תמב אות יט.

[1021] ואף ברייתא זו איירי בפת שראוי לחמע בה עיסות אחרות. אבל בלאו הכי אין צריך לבערה. דהא אינה ראויה לגר. **ר"ן**. אבל לדעת ה**ראב"ד**, אין צריך כאן לטעם זה. אלא כל זמן שהיא ראויה לכלב, צריך לבער [יעוין בהערה 2]. וגם מדברי ה**רמב"ם** [פרק ד הלכה יא] משמע, דחייבת בביעור אף באין ראוי לחמע בה עיסות אחרות. ויש לומר, דלשיטתיה אזיל. דסבר כרבי מאיר, דאף נבילה שאינה ראויה לגר אסורה. ולא הותרה אלא כשהיא סרוחה מעיקרא [כן כתב ה**נודע ביהודה** קמא יורה דעה כו להוכיח בשיטתו. וכן פסק לענין טומאה. שאם נתנבלה ואחר כך נסרחה, הרי היא מטמאת בטומאת נבילה]. עוד יש לומר, דנפסלה מאכילת אדם, היינו חמץ נוקשה. ופסק ה**רמב"ם** כרבי מאיר המחייב בחמץ נוקשה [וכן הוכיח ב**ביאור הגר"א** בשיטתו]. **חידושי רבי שמואל**.

[1022] ויעוין ב**אחיעזר** [חלק ב סימן יא] שתמה [לשיטת ה**ר"ן**], למה מותר לשורפה עם הטמאה בפסח. הא לעיל [טו ב] מבואר בטעמא דמילתא, דהוא משום דכעפרא בעלמא הוא. ואם ראויה לחמע בה עיסות אחרות, מהאי טעמא נמי לא יפקע ממנה קדושת תרומה, ויהיה אסור לטמאותה. שהרי בשאור יש דין תרומה, כמבואר בכמה משניות.

אין בו תורת חמץ.[1023] **אמר רבי נתן**: **במה דברים אמורים** דתוך שלשה ימים חייב לבער, דוקא **כשלא נתן לתוכה עורות**. שמאחר ואין בה ריח העורות, אין הקמח מתקלקל עד שלשה ימים.

אבל אם **נתן לתוכה עורות** בזמן שהקמח בתוכה, אפילו אם נתן את הקמח בתוך שלשה ימים לפני הפסח, **אין** הוא **חייב לבער**. לפי שנתינת העורות בקמח מבטלת ממנו תורת חמץ.

אמר רבא: **הלכה כרבי נתן!** ואם נתן עורות בקמח, הרי הוא מתבטל מתורת חמץ **אפילו** תוך **יום אחד**, **ואפילו** תוך **שעה אחת** מנתינת העורות.

שנינו במתניתין: **וכן לענין טומאה**. שבצק בסידקי העריבה - **אם מקפיד עליו** הרי הוא **חוצץ**. **ואם רוצה בקיומו**, **הרי הוא כעריבה**.

וקסבר השתא, דלענין טבילה איירי. שכל כלי שנטמא והוא טעון טבילה, אם דבק בו דבר שהבעלים מקפיד עליו, הרי הוא חוצץ בין הכלי למי המקוה, ולא עלתה לו טבילה.

ותמהינן: איך קתני "וכן לענין טומאה"? וכי **מי דמי** לחמץ בפסח? והא **התם** בחמץ, **בשיעורא תליא מילתא**. שאם יש בו כזית במקום אחד, עובר עליו. ובפחות מכזית אינו עובר. אבל **הכא** לענין טבילה, **בקפידא תליא מילתא**, ולא בשיעורא. שכל שהוא מקפיד עליו וסופו ליטלו משם, הרי הוא חוצץ. ולא שנא בין אם יש בו כזית, או לא.

אמר רב יהודה: **אימא**, הכי קאמרה מתניתין: **ולענין טומאה אינו כן!** ואינו כחמץ דתלוי בשיעור כזית, אלא בקפידא בלבד הוא תלוי.

אמר ליה אביי: **הא** "**וכן לענין טומאה**" **קתני!** משמע, שדינו כחמץ.

אלא, **אמר אביי**: לא לענין טבילה קתני לה.

ודברי התנא מחולקים לשני ענינים:

[1023] ומדברי **הרמב"ם** נראה דאף אם נפסל מאכילת אדם בלבד, ועדיין הוא ראויל אכילת כלב, מותר לקיימו. שכתב בפרק ד הלכה ח והלכה ט: אבל דבר שיש בו תערובת חמץ ואינו ראוי לאכילה, הרי זה מותר לקיימו בפסח. כיצד? - עריבת העבדנין שנתן לתוכה קמח ועורות, אפילו נתנו שעה אחת קודם שעת הביעור, הרי זה מותר לקיימו. והמשיך בהלכה י: וכן הקילור והרטיה והאספלנית והתריאק שנתן לתוכן חמץ, מותר לקיימן בפסח, שהרי נפסדה צורת החמץ. וצריך עיון, הרי בפת שעיפשה לא התיר אלא משום שנפסלה מאכילת כלב [כמבואר בדבריו בהלכה יא]. ומאי שנא תערובת חמץ, שסגי להתירה על ידי שנפסלה מאכילת אדם. ואף שיש לומר דדוקא בפת אסרינן כל שהיא ראויה לכלב, משום שראוי לחמע בה עיסות אחרות, עדיין קשיא. שהרי **הרמב"ם** כלל כל מיני תערובת, שניתרים על ידי דנפסלו לאדם. ואף אי משכחת לה שהם ראוים לחמע עיסות אחרות. והנראה, דתערובת חמץ אסורה משום טעם כעיקר. וכבר נתבאר בשיטת **הרמב"ם**. [יעוין לעיל מד ב הערה 3] דכל דין טעם כעיקר תליא בדין אוכל. וכל שאינו ראוי לאכילת אדם, פקע מיניה דין טעם כעיקר. **חידושי רבינו חיים הלוי**. עוד כתב שם, דבלאו הכי לא קשיא. שהרי נתבאר **ברמב"ם**, דטעם ההיתר הוא משום שאין צורת החמץ עומדת. ודוקא כשהחמץ בעין, עדיין יש בו צורת חמץ, עד שיפסל מאכילת כלב. אבל כשהוא בתערובת, אם אינו ראוי לאכילה, נפסדה צורת החמץ.

תחילה אמר התנא "וכן לענין טומאה", שגם בענין טומאה יש חילוק בין אם יש כזית או פחות מכזית בסדקי עריבה. ואחר כך תלה זאת התנא בענין קפידא, ולא בשיעור כזית.
והכי קאמר:

דף מו.

א. **וכן** הוא (תחילת העמוד) **לענין צירוף טומאה בפסח**.
דקיימא לן, אין אוכלין מטמאים אוכלים אחרים אלא אם כן יש בהם שיעור כביצה.
ואותו בצק שבסידקי עריבה, אם היה זה בפסח, ויש בו כזית, הרי הוא מצטרף עם אוכלין אחרים לשיעור ביצה כדי לטמאות אוכלים אחרים.
ואם אין בו כזית אין הוא מצטרף.
אבל **בשאר ימות השנה**, לא בשיעור של כזית תליא מילתא. אלא **איכא פלוגתא** [חילוק] בין אם הוא מקפיד על הבצק שלא להשאירו בסדקי העריבה, אלא רוצה ליטלו משם, ובין אם אינו מקפיד ליטלו משם, ולא אכפת לו שיבטל הבצק לעריבה.
ולא שנא בין יש בו כזית, או לא.
והיכי דמי?
כגון דאיכא לפנינו **פחות מכביצה** של **אוכלין** אחרים. **ונגעו** אותם אוכלים **בהאי בצק** שדבוק בסידקי העריבה, ונצטרפו יחד עמו לשיעור כביצה. ונגעה בהם טומאה בעודם מחוברים זה לזה, ונטמאו, ואחר כך נגעו באוכלים אחרים.
בפסח - אם יש בבצק זה כזית, הרי למרות שאין בעליו מקפיד ליטלו משם, אין הוא בטל לכלי, משום **דאיסורו** בכזית מחמת חמץ בפסח עושהו לדבר **חשוב** בפני עצמו, שאינו מתבטל לכלי, על אף שאין הבעלים מקפידו ליטלו משם.
וכמו שמצינו ברישא, שכזית חמץ בסדקי עריבה הוא חשוב לענין איסור חמץ בפסח, שאין בצק בשיעור כזית מתבטל לגבי העריבה.
הלכך, הוא **מצטרף** עם האוכלין שנתחברו עמו לשיעור כביצה, כדי לטמאות אוכלים אחרים.
אך אם אין בו כזית, שאין בו חשיבות של איסור חמץ בכזית, ואינו מקפיד ליטלו משם - אינו חשוב להצטרף לטמא טומאת אוכלין, היות והוא מתבטל אל הכלי.
אבל **בשאר ימות השנה**, שלא בשיעורא תליא מילתא, כיון שאין כאן איסור חמץ שיחשיבנו.

אלא **דבקפידא תליא מילתא** - הרי דוקא **אם מקפיד עליו** ובדעתו ליטלנו משם, והוא חשוב אוכל הואיל וסופו ליטלו משם, הרי הוא **מצטרף** עם אוכלין אחרים לשיעור כביצה לענין טומאת אוכלים.

אבל **אם** הוא **רוצה בקיומו** בתוך סדקי העריבה - **הרי הוא כעריבה**. ובטל ממנו תורת אוכל. ואינו מצטרף לאוכלין אחרים להשלימם לשיעור כביצה, על אף כשיש בו כזית. [1024]

מתקיף לה רבא לאביי: וכי **מי קתני** במתניתין "אם מקפיד עליו **מצטרף**"!?

והא "אם מקפיד עליו **חוצץ**" **קתני**.

אלא, אמר רבא: לעולם בחציצת טבילה איירי.

והכי קאמר: **וכן להעלות טהרה לעריבה**.

שאם יש בבצק שבסידקי העריבה כזית, הרי הוא חוצץ.

והיכי דמי? **כגון דאיטמי הך עריבה, ובעי לאטבולי**.

בפסח - כיון דבגלל **איסורו** הוא **חשוב**, שהרי על כרחו צריך ליטלו משם, הרי על אף שאינו מקפיד עליו ליטלו משם, הוא **חוצץ** בטבילה, היות והוא אינו נחשב כחלק מהכלי.

אבל אם אין בו כזית, כיון שאין צריך ליטלו משם, וגם אינו מקפיד בו, אינו חוצץ.

אבל **בשאר ימות השנה**, לאו בשיעור כזית תליא. אלא **בקפידא תליא מילתא**.

אי מקפיד עליו ובדעתו ליטלו משם, הרי הוא **חוצץ**.

ואם הוא **רוצה בקיומו** ובדעתו להשאירו בקביעות בסדקי העריבה, **הרי הוא כעריבה**, ואינו חוצץ.

מתקיף לה רב פפא לרבא: וכי **מי קתני** "**וכן לענין טהרה**"?

הא "וכן **לענין טומאה**", קתני! [1025]

[1024] ולשיטת **רש"י**, דאוכל מקבל טומאת עצמו בכל שהוא, הוה מצי לפרש אף בלא צירוף עם אוכלין אחרים לכביצה. שבכל ימות השנה, אם מקפיד עליו אינו מקבל טומאה. ובפסח, אם יש בו כזית, הרי הוא מקבל טומאה, משום שאיסורו מחשיבו. אלא שלא רצה אביי לפרש כן, משום שלענין טומאת עצמו, אין בו נפקא מינה. שהרי בין כך הוא אסור משום חמץ. **תוספות**, שבת צא א. ואכתי צריך עיון, למה צריך לפרש שמצטרף עם אוכלין אחרים? והרי מצינו לפרש בפשטות, שיש בו כביצה. שבפסח הוא מטמא אחרים מחמת חשיבותו. ובשאר ימות השנה, בקפידא תליא מילתא. **מהרש"א** שם. ויש ליישב, דרצה להעמיד בטומאה דאורייתא. ולענין זה אין נפקא מינה בין אם בטל החמץ לכלי או לא. דממה נפשך, אם נטמא הבצק בראשון לטומאה, אינו אלא שני. ואין שני עושה שלישי מן התורה. ואם נטמאו באב הטומאה, בין כך נעשה ראשון. בין אם תורת אוכל עליו, ובין אם הוא בטל לכלי ותורת כלי עליו. אבל לענין אוכל המצטרף עמו, שפיר איכא נפקא מינה בדאורייתא. שאם נגע בו השרץ, יטמא אחרים מדאורייתא. **צל"ח**.

[1025] ולכאורה לא פליג רב פפא על אוקימתא דרבא לדינא. וכן לא פליג רבא על אביי לדינא. אלא שלא משמע ליה לפרש את המשנה כדבריו. ואם כן, לפלא הוא על **הרמב"ם** שבחציצת טבילה לא חילק בין פסח לשאר ימות השנה. וצריך עיון. **צל"ח**.

אלא, **אמר רב פפא**: הכי קאמר: **וכן לענין להוריד טומאה לעריבה**, וקא מפרש ואזיל.
היכי דמי? **כגון דנגע שרץ בהאי בצק**, ולא נגע בעריבה עצמה.
כל זמן שהבצק חשוב כדבר בפני עצמו, אין השרץ נחשב כנוגע בעריבה עצמה, ואין היא נטמאת מחמתו.
לפיכך, **בפסח** - אם יש בו כזית, דמחמת **איסורו** הוא **חשוב** כדבר העומד להנטל מהעריבה, אין הוא בטל לעריבה אף כשאינו מקפיד עליו. ולכן הוא **חוצץ** מפני טומאת השרץ, **ולא נחתא לה** לעריבה **טומאה**.
ואם אין בו כזית, כיון שאינו צריך ליטלו משם, וגם אינו מקפיד עליו, הרי הוא בטל לעריבה, ואינו חוצץ בינה לבין השרץ. וכיון שנגע בו השרץ, חשיב כאילו נגע בגוף העריבה, ומטמאה. [1026]
אבל **בשאר ימות השנה**, שלא בשיעורא תליא מילתא, אלא **דבקפידא תליא מילתא**. הרי אף כשיש בו כזית, דוקא **אם מקפיד עליו** הוא **חוצץ** בין השרץ לעריבה מפני טומאת השרץ.
אבל **אם** הוא **רוצה בקיומו**, **הרי הוא כעריבה**. ואם נגע בו השרץ, הרי זה כאילו נגע בעריבה.

מתניתין:

סתם בצק, נתנו בו חכמים סימנים של שלבי ההחמצה, לידע אם החמיץ או לא. כגון שהכסיפו פניו, או שנוצרו בו סדקים כגודל קרני חגבים, או שנתערבו סדקיו זה בזה, כמפורט במשנה לקמן.
אלא, שלעתים אי אפשר לעמוד על טיבו של הבצק, ולהכיר אם הופיעו בו סימנים אלו או לא. ואז הוא קרוי "בצק החרש", לפי שמשונה הוא כאדם חרש, שיש לו אזנים אבל אין ניכר בו אם הוא שומע או לא. [1027]
בצק החרש - כיצד יודעים בו אם החמיץ או לא?
אם יש בצק אחר **כיוצא בו**, שנילוש עמו בעת ובעונה אחת - דנים אותו לפי החמץ האחר. שאם ניכר האחר על פי סימניו **שהחמיץ**, **הרי** אף בצק חרש **זה אסור**. שהרי

[1026] ואם הוא במקום שאין עשוי לחזק, הרי הוא חוצץ אף בפחות מכזית. שהרי אף בו יש איסור חמץ, ואיסורו חשוב, כמבואר לעיל [מה א] ללישנא בתרייתא. **צל"ח**. ולפי זה תמה בדברי **הרמב"ם**, שכתב בפרק כ מהלכות כלים הלכה ט: בצק שבסידקי העריבה שנגע בו שרץ - אם בפסח, הואיל ואיסורו חשוב, חוצץ. ולא נטמאת העריבה ! ולא חילק כלל בין כזית לפחות מכזית, ובין עשוי לחזק לאין עשוי לחזק.
[1027] **רש"י**. והרמב"ם בפרק ה הלכה יג כתב, שכשהבצק משמיע קול כשמכים עליו, הרי זה סימן לחמוץ. והוא שיעור אחד עם סידוק. ו"בצק החרש" הוא בצק שלא משמיע קול זה. ואפילו הכי, לאחר שיעור מיל הוא מחמיץ. והרא"ד שם פירש איפכא. שכל זמן שלא החמיץ הוא משמיע קול. וכשאינו משמיע קול היינו "חרש". והחרשות היא סימן לחימוץ, אם יש שם עוד עיסה אחרת שהחמיצה.

נילושו באותו הזמן. וכיון שהחמיץ השני, סימן הוא שכבר עבר עליהם הזמן שיש בו כדי להחמיץ.

גמרא:

והוינן בה: **אם אין שם** חמץ אחר **כיוצא בו - מהו**? כיצד נדע אם החמיץ אם לאו? **אמר רבי אבהו, אמר רבי שמעון בן לקיש**: אם עבר עליו משך זמן שיש בו **כדי שילך אדם ממגדל נוניא לטבריא**, בידוע שהחמיץ.[1029] והוא שיעור מהלך **מיל**.[1028]

והוינן בה: **ונימא** רבי אבהו "כדי מהלך **מיל**"? ומשנינן: בכך שנקט רבי אבהו האי לישנא, **קא משמע לן דשיעורא דמיל** הוא **כ**מרחק ש**ממגדל נוניא ועד לטבריא**.

אמר רבי אבהו, אמר רבי שמעון בן לקיש: **לגבל** [פועל הלש עיסות], ארבעה מיל!

והיינו, שאם שכר אדם את חבירו שיגבל לו את עיסתו בשכר, ונתן בידו כלים טמאים לגבל בהם את העיסה - מחויב הגבל לטרוח וללכת עד ארבעה מיל כדי לטובלם במקוה, כדי ללוש את העיסה בטהרה.[1030] **וכן לתפלה** - אם מהלך אדם בדרך והגיע העת ללון, ויש לפניו בית הכנסת בריחוק ארבע מילין - הרי הוא חייב ללכת ארבעה מילין נוספים לפניו כדי להתפלל עם הציבור.[1032] וילון שם.[1031] **וכן לנטילת ידים** לאכילה - אם יש

[1028] ולדעת **הרמב"ם** [פרק ה הלכה יג] וה**טור** [בסימן תנט], אין שיעור זה אלא כששהה הבצק בלא עסק כלל. אבל כל זמן שעוסקים בו אינו מחמיץ, אפילו כל היום כולו. ולפי זה מיירי מתניתין, בעיסה שלא נעשתה כרצון חכמים. שהרי לכתחילה אסור להשהות את העיסה בלא עסק, אף בפחות משיעור מיל. ולא נאמר שיעור זה אלא לענין דיעבד. **ריטב"א**. והוא צידד שלא כדבריהם. אלא אף בבצק שעסוקים בו נאמר שביותר משיעור מיל הוא מחמיץ. מיהו כתב, דאף לפירושו לא אמרינן, דבלא עסק כלל הוא מחמיץ מיד. שהרי זהו דבר שאי אפשר, שלא ישהו בו משהו. ויעוין שם בדבריו, מהו שיעור הזמן שבו מחמיץ החמץ כשעומד בלי עסק.

[1029] וחשבון הילוך מיל הוא לפי מה דאיתא לקמן, דמהלך אדם בינוני הוא עשרה פרסאות ליום, דהיינו ארבעים מיל. ומתוכם, ד' מיל הוא הולך מעלות השחר עד הנץ החמה, וד' מיל מהשקיעה עד צאת הכוכבים. ונמצא דשיעור חימוץ הוא אחד מארבעים של היום. וג' שיטות נמצאו בזה בפוסקים. יש שכתבו ששיעורו הוא שמונה עשרה דקות. לפי שמחשבים בחשבון זה את שתים עשרה שעות היום, מעלות השחר עד צאת הכוכבים. והן שבע מאות ועשרים דקות. וחלק האחד מארבעים עולה לי"ח דקות. ויש שכתבו, דשיעור מיל הוא עשרים וארבע דקות. לפי שאין בכלל חשבון י"ב שעות היום אלא השעות שמהנץ החמה עד השקיעה. ושיטה שלישית יש בדבר, דשיעור מיל הוא עשרים ושתים וחצי דקות. והיא אליבא דרבי יוחנן שם, שמעלות השחר עד הנץ, ומהשקיעה עד צאת הכוכבים, האדם הולך ה' מילין. ויעוין ב**מחבר** סימן תנט סעיף ב, ובביאור ה**גר"א** וחק **יעקב** שם.

[1030] **רש"י**. וה**ערוך** פירש, דאיירי במי שהולך בדרך ורוצה ללוש את עיסתו. שאם יש גבל העושה עיסה בטהרה, צריך להמתין עד שיגיע למקומו, אם הוא במרחק של עד ד' מילין. וכן הוא ב**רבינו חננאל**. וגם ה**רמב"ם** בפרק ח מהלכות בכורים הלכה יא כתב כן. אלא שהוא מבאר בטעמא דמילתא, דהוא משום החלה שבה. שיוכל להפרישה בטהרה. ולפי זה, אם אין בעיסה כדי שיעור חלה, לית לן בה. אבל בדעת **רבינו חננאל** נראה, דאיירי במי שאוכל חולין בטהרה. שביותר מד' מילין לא הטריחוהו, ומותר לו לאכול בטומאה. **נודע ביהודה** תניינא, יורה דעה סימן לט. עוד כתב שם, ד**רש"י** וה**רמב"ם** מיאנו בזה. משום דאית להו, דלאוכל חולין בטהרה השיעור הוא עד מיל.

[1031] ו**רבינו דוד** פירש [ואף הובא ב**ר"ן** משמו], דאיירי במי שעומד להתפלל וצריך לנקביו. וכדאיתא בברכות כג א, שאם יכול לעמוד בעצמו, תפלתו תפלה. ואם לאו, תפלתו תועבה. ועד כמה הוא נחשב כיכול לעמוד? - עד פרסה. והיינו דקתני הכא "עד ד' מילין". ואין פירושו הילוך ד' מילין בפועל, אלא כשיעור זמן של הילוך ד' מילין. ולפי פירוש זה, לא קאי החילוק שבין לפניו ולאחריו על תפלה. אלא על השאר. **ריטב"א**.

לפניו מים בתוך מרחק **ארבעה מילין**, יש לו לטרוח ולילך עד שם, כדי ליטול את ידיו.[1033]

אמר רב נחמן בר יצחק: **אייבו אמרה** להא שמעתא. ולא שלשה דברים בלבד אמר, אלא **וארבעה דברים אמר בה** [בהליכת ד' מילין].

וחדא מינייהו [הדבר הנוסף על השלושה האמורים] **הוא** "**עבוד** העור".

העור הרגיל של נבילה הוא עור קשה ואינו נחשב בשר, ולכן הוא אינו מטמא כבשר הנבילה. אבל יש עורות רכים שדרכם להיאכל כבשר, ואותם עורות מטמאים טומאת נבילה כבשר עצמו.

ותנן: **וכולן** [כל העורות הרכים המטמאים כבשר], אם אירע **שעיבדן** כדרך עיבוד העורות, **או ששטח** את עורותיהם **והילך בהן** עד שדרס עליהם **כדי** שיעור **עבודה** [עיבוד, שהדריסה היא תחילת העיבוד] - בטל מהם תורת בשר.

והרי הם **טהורין** מלטמא טומאת נבילה.

חוץ מעור האדם, שאף לאחר שעיבדו, דינו כבשר. ועדיין הוא מטמא טומאת מת.

והוינן בה: **כמה** הוא שיעור הילוך שיש בו **כדי עבודה**?

אמר אייבו, **אמר רבי ינאי**: **כדי הילוך ארבעה מילין**.

אמר רבי יוסי ברבי חנינא: הא דמטרחינן ליה לילך ד' מילין לתפילה ולנטילת ידים, **לא שנו** כן **אלא** כשבית הכנסת או המים נמצאים **לפניו**. והם בכיוון הליכתו.

אבל אם הם **לאחריו**, אינו צריך לחזור אחורנית בשבילם. אלא **אפילו** מרחק **מיל אינו חוזר**.[1034]

[1032] **רש"י**. **והערוך** פירש, דמיירי לענין נטילת ידים לתפלה [וכן כתב **רב האי גאון**]. ודחו **התוספות** פירוש זה, דהרי איתא בברכות [טו א], דלייט רב חסדא אמאן דמהדר אמיא בעידנא דצלותא. ואם שלא בזמן התפלה הוא, אפילו ביותר מד' מילין צריך לטרוח אחר מים לנטילה. מיהו **הר"ן** ביאר בשיטה זו, דאיירי שלא בעידנא דצלותא. דעד ד' מילין צריך לטרוח. ואף דסגי לקנח ידו בעפר צרורות, לכתחלה צריך מים. אבל ביותר מד' מיל אינו מחויב בכך. **והרי"ף** בברכות גרס בהא דלייט רב חסדא למאן דמהדר אמיא, "והני מילי לקריאת שמע. אבל לתפלה [צריך לילך] עד פרסה". וכבר תמהו הראשונים בטעם חילוק זה. ומחקו גירסה זו. **ורבינו יונה** שם פירש בדעת **הרי"ף**, דדוקא לקריאת שמע אין להדר אחר מים. משום שהיא דאורייתא. וחיישינן בה טפי שמא יבטלה. **והרשב"א** שם כתב, שבקריאת שמע הקילו, משום שהיא דברי תורה. ודברי תורה אינם מקבלים טומאה. [וכדאיתא לענין בעל קרי שקורא את שמע]. מה שאין כן בתפילה.

[1033] וכתב **הריטב"א**, דזהו בדוקא במי שאינו יכול להתענות בדרך. אבל מי שאפשר לו לעמוד בכך, או מי שנמצא בביתו, ודאי יש לו לטרוח בנטילת ידים כל כמה דאפשר. עוד כתב, לולא דמסתפינא הוה אמינא, דזהו בדוקא במי שכבר נטל ידיו בבוקר. וכדקיימא לן, "נוטל אדם ידיו שחרית, ומתנה עליהם כל היום כולו". ועד ד' מיל לא יסמוך על תנאי זה. אבל ביותר מכך לא הטריחוהו, והתירוהו לסמוך על תנאו. אי נמי, איירי בנטילת ידים למי שנצרך לנקביו. שעד ד' מיל יחזר אחר מים, כדי שיוכל לברך ברכת "אשר יצר". וכן משום שאסור לילך בידים מזוהמות. וכל שכן בתלמיד חכם, שאי אפשר לו בלא הרהור בדברי תורה. אבל ביותר מד' מיל לא הטריחוהו. ואין לחוש לכך שמפסיד ברכת "אשר יצר". שהרי אינה ברכת הנהנין ולא ברכת המצוות, אלא ברכת השבח.

[1034] ולא קאי אלא על נטילת ידים ותפלה. אבל בגבל לא נאמר חילוק זה. **רש"י**. וכתב כן לשיטתו, דלא איירי בהולך בדרך, אלא בגבל עצמו שבין כך נמצא במקומו. אבל לפירוש **הערוך**, גם בגבל נאמר חילוק בין לפניו

אמר רב אחא: **ומינה** [מדברי רבי יוסי ברבי חנינא] שמעינן, כי דוקא מרחק **מיל הוא דאינו חוזר**.

הא אם בית הכנסת או המים רחוקים ממנו **פחות ממיל**, הרי הוא **חוזר** בשבילם אף לאחריו.

מתניתין:

כל המלאכות שהם צורך אוכל נפש, כגון בישול ואפיה, הותרו לעשותם ביום טוב. וכל דבר שאינו ראוי לאכילה מחמת איסורו, לא הותר ביום טוב לאפותו. משום דלא קרינן ביה "אוכל נפש".

ומעתה, הבא לאפות עיסה טמאה ביום טוב של פסח, מתעוררת לו בעיה בהפרשת החלה. שהרי אם יפריש חלה קודם האפיה, שוב לא יוכל לאפותה. לפי שחלה טמאה אסורה באכילה, [1036] ואין היתר לאפותה כ"אוכל נפש". [1035]

ואם יניחה בלא לאפותה, תבוא לידי חימוץ, ויעבור עליה ב"בל יראה". [1037]

לאחריו. שהרי בהולך בדרך מיירי. **תוספות**. ואף **הרמב"ם** [שם] לא הזכיר בגבל חילוק בין לפניו לאחריו, על אף שפירש נמי כה**ערוך**, דאיירי בהולך בדרך. ויעוין **בכסף משנה** שם.

[1035] ואומר **ר"י** שאין זה אלא בארץ ישראל. אבל בחוץ לארץ, מותר לאפותה ביום טוב. שהרי אין חלת חוץ לארץ אסורה בטומאה, אלא למי שטומאתו יוצאת מגופו [כבעל קרי וזב]. אבל לטמא מת היא מותרת. ואם כן, ראויה היא לכהן קטן שלא ראה קרי מימיו. ואפילו אם אין שם כהן קטן, היא ראויה אף לכהן גדול על ידי ביטול ברוב. **תוספות**. והס**מ"ג** כתב דראויה היא אף לכהן גדול, משום שבידו לטבול ולהטהר מקריו. וה**רי"ף** כתב, דדוקא היכא דאיכא כהן קטן מותר לאפותה. ומיאן בטעם ה**סמ"ג**, משום דהשתא [כל זמן שלא טבל], עדיין אינה ראויה לו. ולא אמרינן "הואיל" בדבר שהוא מחוסר מעשה. **ר"ן**. ואף מיאן בטעם ה**תוספות** [דמצי לבטלה ברוב], משום דאין מבטלים איסור לכתחלה. והא דאמרינן "חלת חוץ לארץ מבטלה ברוב", אינו אלא כשנתערבה בדיעבד. ואשמועינן, דאינה צריכה ביטול במאה אלא סגי לה ברוב רגיל.

[1036] ואף דקיימא לן כבית הלל, דכל מלאכה שבעיקרה היא מלאכת אוכל נפש, "מתוך שהותרה לצורך [אוכל נפש], הותרה נמי שלא לצורך", מיהו בעינן צורך היום קצת. **ר"ן**. והיא שיטת ה**תוספות** בביצה יב ב. אבל ל**רש"י** שם, לא בעינן צורך היום כלל. וכן כתב ה**מגיד משנה** בפרק א מהלכות יום טוב הלכה ד, בדעת ה**רמב"ם** שם. ולשיטתו תקשה, אמאי אין שורפין קדשים ביום טוב. וכבר עמד ה**לחם משנה** [שם פרק ג הלכה ח] בקושיה זו. וכתב, דלצורך גבוה מיגרע גרע משלא לצורך כלל. דמכתיב "לכם" ממעטינן, לכם ולא לגבוה. ואהדריה קרא לאיסור מלאכה ביום טוב. וה**שער המלך** שם תמה על תירוצו. שהרי איתא בביצה [שם], דהא דתניא "השוחט עולת נדבה ביום טוב אינו לוקה", לא אתי אלא כבית שמאי. אבל לבית הלל דאמרי "מתוך", אינו לוקה. אלמא, לא גרע צורך גבוה משלא לצורך כלל. ויעוין שם עוד באריכות דבריו, ובדברי ה**פרי חדש** [סימן תצה סק"א] בתירוץ קושיה זו. ומדברי ה**מגיד משנה** שם נראה להוכיח, דאף ל**רש"י** וה**רמב"ם** צריך מעיקר הדין צורך קצת. אלא שמטעם "הואיל" [המבואר לקמן בעמוד ב], תמיד יש להחשיבו כצורך היום. ואף אי השתא אין בו צורך מותר. הואיל ואם יתעורר צורך בדבר ביום טוב, יחזור להיות צורך היום. ולפי זה לא קשה מידי קושייתם. שהרי בשריפת קדשים ביום טוב, לא שייך טעמא ד"הואיל". שאי אפשר שיתעורר איזה צורך היום בזה, מלבד צורך גבוה. הלכך היא אסורה לכולי עלמא. אבל בעולת נדבה איכא צורך היום קצת, כדי שלא יהיה שלחנך מלא ושלחן רבך ריק [וכדכתבו תוספות שם כן, אף לשיטתם]. **קהלות יעקב**.

[1037] ומכאן הקשה **רבי עקיבא איגר** לשיטת ה**שאגת אריה**, שאין עוברים ב"בל יראה" על פחות מכזית. אם כן, יכול להפריש חלה פחות מכזית. וכאן אין להקפיד על שיעור חלה [שהוא אחד מכ"ד] שהרי בין כך אין בה שום הנאה לכהן, דהא לאיבוד אזלא.

ואף לשורפה או להאכילה לכלבים [1038] קודם שתחמיץ, אסור. לפי שאין שריפת קדשים או ביעורם דוחה יום טוב. [1039]

אם כן, **כיצד מפרישין חלה ביום טוב** של פסח **בטומאה** [בעיסה טמאה]?

רבי אליעזר אומר: לא תקרא לה שם חלה מתוך העיסה, **עד שתאפה** כל העיסה.

אלא, אופה מהעיסה לחמים לחמים של מצה מבלי להפריש חלה. ומותר לאפות את כל הלחמים, לפי שאפיית כולם צורך "אוכל נפש" היא. שהרי לאחר האפיה יהיה כל לחם ראוי לאכילה, על ידי שיפריש ממנו דבר מועט לחלה.

הילכך, כיון שבשעת אפייה היה כל לחם ראוי לצורך היום, אם רצה, יכול להפריש לאחר האפיה לחם שלם על כולן. כמבואר בגמרא.

בן בתירא אומר: יפריש חלה קודם האפיה. **ותטיל** [יטילו] את החלה **לצונן**. [1040] והצונן מעכבה מלהחמיץ. ובמוצאי יום טוב ישרפו את החלה, כדין חלה טמאה. [1041]

דף מו:

אמר רבי יהושע: אף אם תחמיץ החלה, לא יעבור על שום איסור בכך. **כי** (תחילת העמוד) **לא זה הוא חמץ שמוזהרין עליו ב"בל יראה" וב"בל ימצא"**.

[1038] **רש"י**. לפי שגם זה הוא בכלל ביעור, ואסור משום שריפת קדשים ביום טוב. ובביצה [כז ב] הוסיף, דרחמנא אחשבה להבערתם, כדכתיב "באש ישרף". הלכך מלאכה היא. ותמהו **התוספות** שם בדבריו. דהרי כשנותנה לפני כלבו, אין בו שום טורח מלאכה. לכך פירשו, דאינו נותנה לפני כלבו, משום שמצותה בשריפה בדוקא. **והר"ן** כתב דאי אפשר להאכילה לכלבים, משום שתרומה שהיא מאכל אדם אין מאכילים אותה לכלבים, כל זמן שהיא ראויה לאדם. והבין **המהרש"ל** בדבריו, ששיטה אחרת לו. אבל **המהרש"א** כתב שיש לכוין בדבריו כ**רש "י**.

[1039] ולפינן כן בשבת [כד ב] מקראי. ומשום כן אף אין שורפים חלה ותרומה טמאה ביום טוב. ותימא, בשלמא קדשים שאסור להנות מהם בשעת שריפתם, אין השריפה צורך אוכל נפש. אבל תרומה, הרי יכול להנות ממנה בשעת שריפתה. ותירץ **ריב"א**, דכיון שאסורה בכל ההנאות, נמצא ששריפתה אינה לשם הנאה, אלא לשם מצות שריפה. אלא שהתורה לא הקפידה אם יהנה אגב כך. ודמיא לנדרים ונדבות דאין קרבים ביום טוב, אף שהכהנים נהנים מאכילת בשרם. והיינו משום שעיקרם הוא צורך גבוה, וכהנים משלחן גבוה קא זכו. ואף מאן דמתיר נדרים ונדבות ביום טוב, טעמיה משום דעיקר השחיטה היא לצורך האדם. אבל בתרומה טמאה יודה דאסור לשורפה. וה**תוספות** בביצה [כז ב] הקשו לפירושו, אם כן צליית הפסח לא תדחה יום טוב. **ור"י** אמר, דמן התורה מותר לשרוף תרומה טמאה ביום טוב לצורך אוכל נפש. ולא דמי לנדרים ונדבות, דהרי לא שייכא בה ענין "משלחן גבוה קזכו". ואין איסורה אלא מדרבנן, שמא יבוא לשורפה שלא לצורך. ויעוין בדברי ה**תוספות** לעיל [ה א הערה 6], שביארו ענין נדרים ונדבות באופן אחר.

[1040] וקסבר בן בתירא דאף בלא קריאת שם אסור לאפותה. דבגמרא מבואר דטעמא דרבי אליעזר הוא, משום דחשיבי כל המצות ראויות לאכילה, הואיל ואי בעי בצע מכל חדא וחדא פורתא. ולית ליה לבן בתירא סברת "הואיל". ואף סבר דעוברים על החלה ב"בל יראה", משום דטובת הנאה ממון. **ר"ן**. עוד יש לומר, דמודה לטעם הואיל. אלא דסבר, דמצוה לכתחילה להפריש מן העיסה, כדכתיב "ראשית ערסותיכם" [כדכתב ה**בית יוסף** בסימן תנז]. **קרבן נתנאל**.

[1041] ואף רבי אליעזר ורבי יהושע לא פליגי דמהני הטלה לצונן למנוע את החימוץ. אלא נחלקו באם צריך להגיע לכך. ובדיעבד אם קראה לה שם, אף לרבי אליעזר תטיל לצונן. **תוספות**. וה**רא"ש** כתב, דסבר רבי אליעזר דלכתחילה עדיף שלא תקרא שם. שמא לא תזהר יפה בהטלה לצונן. מיהו בדיעבד, שפיר דמי.

לפי שחלה היא ממתנות כהונה, והיא שייכת לשבט הכהנים, ואינה ממונו של בעל העיסה המפריש אותה, ואף אינה ממון מוחלט של הכהנים, שהרי עדיין לא קיבלוה לידם.

ולאור זאת אפשר להסביר את דברי רבי יהושע בשני אופנים:

א. אין אדם מישראל עובר על המצאות חמץ של ישראל אחר ברשותו.

ולכן אין בעל העיסה עובר על השהיית החלה המחומצת ברשותו, היות שהיא שייכת לכהנים ואין הוא בעליה.

וכמו כן אין הכהנים עוברים עליה מפני שעדיין לא קיבלוה, ואין היא נחשבת לחמץ הנמצא ברשותם של הכהנים.

ב. לעולם עוברים בבל יראה גם על חמץ השייך לישראל אחר.

אך כל זה אם יש לחמץ בעלים מוחלטים.

אבל לחלה אין בעלים מוחלטים, שהרי היא שייכת לשבט הכהנים ולא לכהן מסוים, ועדיין לא הגיעה לידיו. ולכן אמר רבי יהושע שלא זה החמץ שמוזהרים עליו, כי על חמץ שאין לו בעלים מוחלטים אין עוברים בבל יראה, לא הכהנים שהם הבעלים הבלתי מוחלטים, ולא הישראל המשהה ברשותו חמץ שאין לו בעלים מוחלטים [עיין היטב בלשונו של רש"י!] [1042].

אלא, **מפרישתה** לחלה, **ומניחתה עד הערב**. ואז ישרפנה. **ואם החמיצה** החלה - **החמיצה**, ואין בכך כלום.

גמרא:

שנינו במתניתין: רבי אליעזר אומר: לא תקרא לה שם עד שתאפה.

אמר רבי יהושע: לא זה הוא חמץ שמוזהרין עליו ב"בל יראה" וב"בל ימצא".

והוינן בה: **לימא** רבי אליעזר ורבי יהושע - **ב**הגדרת הבעלות הנובעת מהזכות של **טובת הנאה** בממון, **קמיפלגי**.

כי למרות שמתנות כהונה בעיקרן הן ממון הכהנים, ולמרות שאסור לישראל לקבל ממון מהכהן עבור נתינת המתנות, בכל זאת זכאי הישראל להפיק ריוח ממוני מועט מהמתנות.

שהרי בידו של הישראל ליתן את מתנות הכהונה לאיזה כהן שיבחר בו.

וכמו כן רשאי ישראל אחד לומר לישראל חבירו: קח לך סלע, ובשכר זאת תן את כל

[1042] **רש"י**. ומזה שהוצרך להוסיף "אינה של חבירך", משמע כשיטת הגהות ה**גר"א** [תמג סקי"א], דעובר אף על חמץ של ישראל אחר הנמצא ברשותו. או שהוסיף כן כדי לתת טעם, למה אף הכהנים אינם עוברים עליה. **רש"ש**.

תרומותיך לנכדי, בן בתי, שהוא כהן.[1043]
ונמצא, שיש לישראל הזדמנות לקבל ממון עבור זכותו להחליט לאיזה כהן הוא יתן את המתנות, ודבר זה נקרא "טובת הנאה".
ובמשמעות הבעלות הנובעת מטובת הנאה זו נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע.
רבי אליעזר סבר: **טובת הנאה** שיש לישראל בחלה זו, מחשיבה כאילו יש לו בה בעלות מסוימת של **ממון**.[1044]
ומכח הבעלות המסוימת הזאת הוא עובר עליה ב"בל יראה". כי די בבעלות מסוימת שכזאת כדי לקרוא בחמץ הזה - "שלך" אי אתה רואה.
ולכן סובר רבי אליעזר כי אין לעיסה תקנה אחרת, אלא רק לקרות לה שם חלה לאחר האפיה.
ורבי יהושע סבר: **טובת הנאה אינה ממון**. שאין הזכאות הזאת מגדירה את הישראל כמי שיש לו בעלות מסוימת בחלה. הלכך, אינו עובר עליה בפסח.[1045]
ודחינן: **לא** בהכי פליגי.
אלא, **דכולי עלמא סברי שטובת הנאה אינה ממון**.
והכא בהגדרת הבעלות מכח האפשרות הנקראת "**הואיל**" - **קמיפלגי**.

[1043] **רש"י**. ובנדרים [פד ב] איתא בפירוש המיוחס ל**רש"י**, ד"טובת הנאה" פירושה, שיכול ליתן את המתנה למי שמחזיק לו טובה. ונראה, דבשני פירושים אלו תליא מחלוקת הראשונים בגדר טובת הנאה. דשיטת ה**רשב"א** בקידושין [נח ב], דאין כל המתנה נחשבת לממון הישראל. אלא רק בערך שוויות טובת ההנאה. וכן משמע מדברי ה**תוספות** בבבא מציעא [ו ב]. וה**ריטב"א** כתב דמשום טובת ההנאה, נחשבת המתנה כולה לממון הישראל. **אבני נזר** [אבן העזר, סימן תנו].

[1044] ולכאורה הוא תימה, הרי שום כהן לא יתן לו דמים בעבורה. שהרי אסורה היא בהנאה. וצריך לומר, דאחר שחייבה התורה ב"בל יראה" ועשתה את החמץ ברשותו אף שהוא אסור בהנאה, גם לענין טובת הנאה חזינן כאילו היה חמץ זה מותר בהנאה. **שפת אמת** בשם ה**חידושי הרי"ם**. עוד כתב ליישב, דכיון דעד החימוץ היא מותרת, ויכול לעכב את חימוצה על ידי הטלה לצונן, עדיין יש לו בה טובת הנאה. לפיכך אסור לו להביאה לידי חימוץ, אף דלאחר שתתחמץ כבר לא תהיה לו בה טובת הנאה. ואף דבאים כאחד האיסור וההיתר, אסור.

[1045] והקשה ה**שאגת אריה**, דמדברי הגמרא בבבא מציעא [יא ב] עולה, דסבר רבי יהושע "טובת הנאה ממון". דאיתא התם דהקנה רבן גמליאל לרבי יהושע מעשר ראשון בקנין אגב. וקאמר התם דדוקא אם "טובת הנאה ממון" חשיב הישראל כבעלים להקנות את המתנות באגב. ואם כן, קשיא מדידה אדידיה. ויש ליישב על פי האמור [בהערה 3], דדוקא בחמץ ליה לרבי יהושע "טובת הנאה אינה ממון", משום שאסור בהנאה. **רש"ש**. ויעוין שם בחידושי **רבי שמעון שקאפ** שכתב ליישב, דשני ענייני "טובת הנאה" שונים הם.

[1046] כן היא הגירסא לפנינו. אבל **רש"י** בסוף סוגיין כתב דאין לגורסה. משום דאין שייך הואיל בדבר שאינו שלו, להחשיבו כשלו. אלא הכי גרסינן: **רבי אליעזר סבר**, **אמרינן הואיל**. **ורבי יהושע סבר**, **לא אמרינן הואיל!** ולא נאמר ההואיל לענין "בל יראה", אלא לענין אם מותר להאפותה ביום טוב. דרבי אליעזר סבר, מותר לאפותה. ואף דאיכא חדא דלא חזיא ליה, אמרינן דכל חדא וחדא חזיא ליה. הואיל ואי בעי בצע פורתא מכל אחת ואחת. ורבי יהושע לית ליה הך "הואיל". [ולא פירש למה לרבי אליעזר עוברים עליו. ויעוין ב**רבינו פרץ** שהבין מדברי

דרבי אליעזר סבר כי למרות שעתה אין החלה נחשבת ממון ישראל, מכל מקום חשובה היא כשלו לענין "בל יראה", היות **ואמרינן**[1049] [1048] "**הואיל**[1047] **ואי בעי איתשיל עלה**"[1046] - **ממוניה היא!**.

והיינו, שנחשבת החלה לממונו משום שבידו להפקיע ממנה את שם החלה ולהשיבה לבעלותו.

אפשרות זו קיימת על ידי שישאל עליה אצל חכם, ויעקור את שם החלה שחל בדיבורו. כי כשם שחכם מתיר את הנדר, כן הוא מפקיע כל קדושה שנעשית על ידי דיבור בפה, כהקדש ותרומה וחלה.

ועל ידי ה"שאלה", חוזרת העיסה -

א. להיות טבל.

ב. לבעלות הישראל.[1050].

ולכן, עוד קודם שנשאל על הפרשת החלה קרינן בה "שלך אי אתה רואה"[1051].

רש"י, שאף לרבי אליעזר אינו עובר עליו. ולא קאמר אלא דמותר לאפותה. ותמה עליו מברייתא מפורשת לקמן [מח א], דמפורש התם, דלרבי אלעזר עוברים עליה. ויעוין ב**שאגת אריה** סימן עז שעמד על זה.

[1047]והקשו **תוספות**, אמאי אינו עובר על חמץ של גבוה? הא אי בעי מיתשיל עליה. ותירצו, מדכתיב ביה "קודש לה", החשיבו הכתוב לממון גבוה, אף דאית ביה "הואיל". עוד תירץ **ר"י**, דלאחר שבא ההקדש ליד הגזבר תו לא מהניא ביה שאלה. ואין להקשות, אכתי נימא "הואיל ואי בעי פריק ליה", משום דהפדיון הוא כקנין מחודש. ואטו נחשוב חמץ של נכרי לחמץ ישראל משום דאי בעי יכול לקנותו ממנו?! עוד תירץ, דלא שייך בחמץ הקדש הואיל ואי בעי פריק ליה", משום שנתחמץ ונאסר. ושום אדם כבר לא יפדנו. וצריך עיון, דאם כן אמאי סבירא ליה לרבי אליעזר הואיל ומיתשיל עליה? והרי כיון שנתחמצה ודאי לא ישאל עליה. ויש ליישב, דכיון דעד שלא נתחמצה חשיבא כשלו משום הואיל, אסור לו להחמיצה. ואפילו שלאחר החימוץ לא הוי שלו, באין כאחד הם. **שפת אמת**. והוסיף, דלפי זה יש לומר דבסברה זו גופא פליגי רבי אליעזר ורבי יהושע.

[1048]והקשו ה**תוספות**, אי אמרינן "הואיל", אמאי אין יוצא במצת מעשר שני לרבי מאיר [לעיל לח א], משום שממון גבוה הוא? נימא הואיל ואי בעי מיתשיל עליה, שפיר קרינן ביה "מצתכם". ותירצו, דמכתיב ביה "קדש לה'", החשיבו הכתוב ממון גבוה, אף דאית ביה הואיל. ויעוין ב**קהלות יעקב** שהוכיח מקושייתם דלא כה**שאגת אריה** [המובא בהערה 9] שכתב, דלא חשיב כשלו ממש על ידי ההואיל. דאם כן, לא הקשו מידי. שהרי במצה בעינן שלו ממש. עוד יעוין ב**שער המלך** [פרק ו מהלכות חמץ ומצה הלכה ח] שנתקשה בדבריהם, מה מהני במצת במעשר שני "הואיל ואי בעי מיתשיל"? והרי אם ישאל על המעשר, שוב יחזור להיות טבל. ואין יוצאים בטבל. ואין דבריו מובנים. דהרי לעת עתה המעשר מותר. ואם ישאל עליו יחזור להיות שלו, אלא שיולד בו איסור חדש דטבל. ואין האיסור ההוא נמצא עתה. וודאי אין לומר משום הואיל, דיחשב כאילו נמצא איסור זה כבר מעכשיו.

[1049]והקשה **שער המלך** [פרק ג מהלכות יום טוב הלכה ט], הלא אין נשאלים על הנדרים ביום טוב שלא לצורך יום טוב. ויש ליישב, דאף זה הוא צורך יום טוב, כדי שלא יעבור על "בל יראה". וכיון דמותר לשאול, שוב מותר לאפות אף בלא שאלה, משום הואיל. **אור גדול**.

[1050]והקשה ה**שאגת אריה** [סימן עז], הרי יכול להפקיר או לבטל את החלה, ושוב לא יעבור עליה. ואף דאחר זמן איסורו שוב אין החמץ ברשותו להפקירו, יפקירנה קודם שתחמיץ. ותירץ, דלא מהני הפקר לחלה, משום שאינה שלו. וכל מה שעובר עליה הוא רק משום טובת ההנאה, או משום "הואיל". והא דאמרינן "כדידיה דמי", אין הכונה שהוא שלו ממש. אלא שיש לו בו צד זכות, וסגי בזה לעבור עליו ב"בל יראה". ודבריו תמוהים. דאי טעמא דרבי אליעזר הוא משום "הואיל ואי בעי מיתשיל עליה", למה לא יהני הפקר לזה? והרי אם ישאל ויעקור את שם החלה למפרע, גם הפקרו יחול למפרע. **אבני נזר**, סימן שנו. ויעוין שם בתירוצו. והנראה בתירוץ קושיית ה**שאגת אריה**, דאף אם על ידי ה"הואיל" נחשבת החלה לשלו, מכל מקום אין היא ברשותו. שהרי אכתי ממון כהנים היא. ולא גרע מגזל, שאינו ברשות הבעלים משום קנייני הגזילה שיש לגזלן. ואף שיכול להוציאו בדיינים, אינו

ולכן, לדעתו מותר לאפות מן העיסה לחמים לחמים, על אף שאחד מן הלחמים אינו ראוי לאכילה כיון שהוא עתיד להיות מופרש לחלה טמאה.

שהרי בכל לחם אפשר לומר שלא זה הלחם שיופרש לחלה, וגם אם הוא יופרש לחלה הרי בידו להשאל עליה.

והואיל ובידו להשאל עליה ולהחזירה להיות חולין, ולהתירה להאכל בטומאה קרינן בה כבר עתה כאילו היא ראויה לאכילה. ולכן אפייתה - מלאכת "אוכל נפש" היא.

ומה שאמר רבי אליעזר "לא תקרא לה שם עד שתאפה", אינו אלא לרווחא דמילתא. שכל היכא שאפשר לאפות ביום טוב בלא להשתמש בהיתר "הואיל" עדיף טפי, שלא להזדקק להיתר זה. [1052]

וכיון שסבר רבי אליעזר שאפשר להפריש חלה אחת על כל הלחמים אף לאחר האפיה [על ידי שמצרף את כולם בסל אחד [1054]], לא יקרא לה שם עד לאחר האפיה. [1053]

ברשותו ואינו יכול להקדישו או למוכרו. וכל דבר שאינו ברשותו, אינו יכול להפקירו, כדאיתא ב**קצות החושן**. **קהלות יעקב**.

[1051]ואף דאיתא ביומא [סב ב] דלכולי עלמא לא אמרינן "הואיל" בדבר שאינו מחוסר מעשה, סבר רבי אליעזר דשאלת חכם לא נחשבת למעשה, אלא דיבור בעלמא. **רבינו דוד**. וה**מאירי** כתב, דשאלת חכם נמי חשיבא כמחוסרת מעשה. אלא סבר רבי אליעזר, דלחומרא אמרינן הואיל אף במחוסר מעשה. [ובכך יישב את קושיית **רש"י**, אמאי לרבי אליעזר לא תקרא שם קודם אפיה, משום הואיל ואי בעי מיתשיל עלה. דהא לקולא לא אמר רבי אליעזר "הואיל" זה. ומקור חילוקו בין קולא לחומרא, הוא מדברי הגמרא לקמן [סב א] בדעת רב חסדא. אך יעוין **במלחמות ה'**, שמיאן בחילוק זה. ותמה, וכי "הואיל" דין ספק הוא, דאזלינן ביה דוקא לחומרא? ופירש דברי הגמרא שם בענין אחר.

[1052]**רש"י**. והקשו **תוספות**, הרי אף אם לא קראה שם קודם האפיה, בעינן לטעמא דהואיל. שהרי תזדקק להפריש לבסוף מצה אחת לחלה. ונמצאת אותה חלה נאפית שלא לצורך. אלא היינו טעמא, הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה על ידי שתפריש מעט מכל אחת. ואם כן, למה התיר רבי אליעזר לעשות כן? הלא אפשר לה בלא הואיל, על ידי הטלה לצונן. ואומר **ר"י**, דהכי עדיף טפי מהטלה לצונן. משום דחיישינן שמא לא תזהר בזה יפה, ואתא לידי חימוץ. ועוד יש לומר, דדוקא על "הואיל ואי בעי למיתשיל עליה" לא סמכינן לכתחלה. משום שהוא הואיל דלא שכיח. וכן מוכח מהא דאין אפית לחם הפנים דוחה יום טוב. ולא אמרינן ביה "הואיל ואי בעי פריק ליה". וראייתם מהתם תמוהה. שהרי כבר כתבו בדבור הסמוך [יעוין בהערה 7], ד"אי בעי פריק" לא אמרינן. **תוספות יום טוב**.

[1053]**רש"י**. ופירש **רשב"א** בדבריו, דכיון שסופו לצרף בסל וליטול אחת על כולן, נמצא דמצה אחת מהן אינה ראויה. ואין ההיתר אלא משום הואיל ואי בעי יבצע מכל אחת פורתא. ואם כבר קרא לה שם צריך לומר בזה עוד הואיל [הואיל ואיבעי מיתשיל עלה]. ותרי "הואיל" לא אמרינן. והקשה, אם כן אמאי מתירים לה לבסוף ליטול אחת על כולן? הא אפשר לה בלא "הואיל". על ידי שבפועל תפריש מעט מכל חלה וחלה. והיכא דאפשר בלא הואיל עדיף טפי. ותירץ, דלא הטריחו חכמים לעשות כן. **תוספות**. [ויעוין ב**קרבן נתנאל** שכתב ליישב, דלכתחלה יש להפריש אחת שלימה. כדכתיב "תרימו חלה". וכן משמע מ**רש"י** בדף מח ב, שכתב "עושה חררה קטנה אצל חררה גדולה". אמנם מ**רש"י** משמע דקודם שתקרא לה שם לא בעינן להואיל כלל. משום שכל אחת ואחת לכשעצמה, ראויה לאכילה. משום שיש לומר עליה, שלא היא זו שתופרש לבסוף. ותליא בפלוגתא דרמי בר חמא ורב פפא לקמן [מח א]. **מהרש"ל ומהרש"א**.

[1054]**רש"י**. ומשמע מדבריו, דבלא צירוף סל אין יכול להפריש מלחם אחד על חבירו, אפילו שנילושו יחד. ולא נראה כן ל**ריב"א**. אלא לא בעינן צירוף סל כי אם בלחמים שבאו משתי עיסות נפרדות, שלא היה בכל אחת מהן שיעור חלה. שעל ידי צירוף הסל הם מתחייבים בחלה. אבל אם כבר נתחייבה העיסה, יכול להפריש מלחם אחד על השאר. ולא בעינן אלא הקפה [נגיעה] של כולם יחד, כדי לתרום מן המוקף, כמו בתרומות ומעשרות. **תוספות**.

ורבי יהושע סבר: **לא אמרינן** "**הואיל** ואי בעי מיתשיל עלה" - ממוניה היא. אלא, כל זמן שלא נשאל בפועל, עדיין חלה היא, ואינה ממונו. ולא קרינן בה "שלך אי אתה רואה". הלכך אינו עובר על חימוצה.

אך אסור לו לעשות מהעיסה לחמים ולאפותם, היות ואחד מן הלחמים אינו ראוי לאכילה כי הוא עתיד להיות מופרש כחלה טמאה, שדינה לשריפה, ולא אמרינן הואיל שהוא יכול להשאל עליה הרי היא כאילו ראויה לאכילה.

ומביאה הגמרא ענין נוסף שנחלקו בו אמוראים בענין "הואיל". **איתמר**: **האופה מיום טוב לצורך יום חול - רב חסדא אמר**: **לוקה** על עשיית מלאכה ביום טוב, לפי שלא הותרה מלאכת אוכל נפש אלא רק לצורך יום טוב, ולא לצורך חול. וכיון שכבר גמר לאכול את סעודת היום טוב, שוב אין הפת שאופה עתה עומדת להאכל בו ביום.[1055] **רבה אמר**: **אינו לוקה**, שהרי עומדת הפת הזאת להאכל ביום טוב עצמו. ומפרשת הגמרא את יסוד מחלוקתם:

רב חסדא אמר "**לוקה**", כי הוא סובר שלא **אמרינן** "**הואיל ומיקלעי ליה אורחים** ביום טוב, **חזי ליה**". אלא, כיון שבפועל אין מצויים לו אורחים, לא חשיבה האפייה צורך יום טוב, אלא צורך חול.[1057] **ורבה אמר** "**אינו לוקה**",[1056] **דאמרינן**: **הואיל** ואילו מיקלעי ליה

והוכיח כן **הרא"ש** מהא דאיתא לקמן [מח ב] דאף התנור מצרפן. והרי אין דרך להפריש בעודן בתנור, אלא לאחר שהוציאן. ואף שבשעת הפרשה אינם מצורפים, סגי בכך שצורפו קודם לכן. ואם כן, כל שכן דצירוף דלישה מהני אף לאחר שהפרידם באפיה.

[1055]ומכאן הקשו **התוספות** [ביצה יב א] לשיטת **רש"י**, דלמאן דאמר "מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך", אין צריך צורך כלל. דאם כן, אף בלא טעמא דהואיל יש להתיר אפיה מיום טוב לחול. והביא ה**שער המלך** [פרק א מהלכות יום טוב הלכה ד] בשם **הר"ן** לתרץ, דדוקא בלא שום צורך מיפטר. אבל לצורך חול מיגרע גרע. וילפינן לה מ"והכינו את אשר יביאו", דאין יום טוב מכין לחול.

[1056]ואף רבה לא אמר, אלא דאינו לוקה. אבל לכתחלה אסור להכין לחול מטעם הואיל. שהרי אף מיום טוב לשבת אין אופין בלא עירוב תבשילין. ונתבאר להדיא בברייתא [ביצה כז ב], דהוא כדי שלא יאמרו שאופין מיום טוב לחול. אלמא, איסורא ודאי איכא. **בעל המאור**.

[1057]ואין לוקה לרב חסדא, אלא אם כן לא באו אורחים עד לסוף היום. אבל אם לאחר שבישל נזדמנו אורחים, אינו לוקה. דאיסוריה מיתלא תלי וקאי, עד שיבורר אם יבואו אורחים. **מאירי**. וצריך עיון בדבריו מהא דאיתא במנחות [סד א], דהשוחט שני תמידין בשבת, חייב חטאת על השני. ואפילו אם אחר כך נשפך הדם של הראשון, לא אמרינן דאיגלאי מילתא למפרע. דשחיטתו היתה לצורך. ולולא דבריו היה נראה לומר, שאם לכתחלה אפה על הספק שמא יבואו אורחים, לכולי עלמא אינו לוקה. ופליגי רק היכא דלא חשב על דעת כן, אלא אפה לצורך חול. וסבירא ליה לרבה, דאין לחייבו משום המחשבה גרידא. ורב חסדא סבר, דעל ידי המחשבה יכול המעשה להשתנות מהיתר לאיסור. ולא הותרה המלאכה אלא כשעשאה במחשבת אוכל נפש. ולפי זה, אף אם לבסוף יבואו אורחים יתחייב לרב חסדא. **קובץ שיעורים**. [וגם ה**מאירי** עצמו כתב, שאם יאמר בפירוש שעושה לצורך מחר, יקלה לרב חסדא, אפילו שעדין לא אכל סעודת יום טוב, וראוי הוא לו לבו ביום. אלא שהביא בשם רוב המפרשים דאין לוקה בזה לכולי עלמא].

[1058]ואם תאמר, אם אמרינן "הואיל", בטלת כל מלאכת שבת. שהרי לעולם יש לפטור משום "הואיל והוא ראוי לחולה שיש בו סכנה". ויש לומר, דכיון דלא שכיח כלל, לא אמרינן "הואיל". **תוספות**. וה**מהר"ם חלאווה** תירץ

אורחים ביום טוב, [1058] ראויה הפת הזאת להאכל על ידם בו ביום, לכן חשובה אפייתה כצורך יום טוב. [1059]

אמר ליה רבה לרב חסדא: לדידך, דאמרת "לא אמרינן הואיל" - היאך אופין מיום טוב לצורך השבת הסמוכה לו?

בשלמא לדידי, שאני סובר דאמרינן "הואיל ואילו מיקלעי ליה אורחים ביום טוב", נמצאת האפיה צורך אותו היום.

אלא לדידך - מאי איכא למימר?

אמר ליה רב חסדא: התירו לאפות מיום טוב לשבת, **משום עירובי תבשילין!** שמניחים מערב יום טוב, פת ותבשיל לצורך השבת, והוא קרוי "עירוב תבשילין". שעל ידי שהתחיל להכין את צורכי השבת עוד בערב יום טוב, התירו לו להמשיך בהכנתם אף ביום טוב, שאין זו תחילת ההכנה אלא המשכה.

וגם רבה ידע את הדין של עירובי תבשילין.

אלא ששאלתו היתה על יסוד ההיתר של האפיה מדאורייתא, כי ההיתר של עירוב תבשילין, שאינו אלא מדרבנן, בא להתיר איסורים מדרבנן, ואינו יכול להועיל לאיסור תורה.

ותשובתו של רב חסדא, לפי הבנתו של רבה, היתה, שתקנת עירוב תבשילין מועילה אפילו כדי להתיר איסור תורה.

ועל כך תמה רבה:

אמר ליה רבה: וכי **משום עירובי תבשילין**, שאינם אלא תקנת חכמים, **שרינן** בישול מיום טוב לשבת שהוא **איסורא דאורייתא!**? [1060]

בזה, דשאני יום טוב, דמותר כל היום במלאכת אוכל נפש. אלא שאם לבסוף הוברר שלא היה בו צורך אוכל נפש, איגלאי מילתא למפרע שבאיסור נעשה. אבל בשבת, האיסור קיים. והיתר פיקוח נפש הוא זה שמתחדש בשעתו. ובשעת עשיית האיסור, עדיין לא נתחדש היתר זה. ומעין זה כתבו ה**אבני נזר** [סימן תטז] ועוד רבים מן האחרונים ליישב קושית **תוספות**, דלא אמרינן הואיל בדחויה, אלא בהותרה. אך לפי זה צריך עיון בקושית הגמרא [בעמוד ב] מדם ציפור. ויעוין במגיה שם שהאריך בזה.

[1059] ואם תאמר, התניא בשבת [צה א], הרודה חלות דבש - שגג בשבת, חייב חטאת [משום תולדת קוצר]. הזיד ביום טוב, לוקה ארבעים - דברי רבי אליעזר! ואמאי לוקה? לימא הואיל ואי מיקלעי ליה אורחים חזי ליה. ואף חכמים אין פוטרים, אלא משום דסברי דלא חשיב הדבש כמחובר. ויש לומר, כגון שהדבש הדבש ואינו ראוי לאכילה. אי נמי, ברודה סמוך לשקיעת החמה, שאין שהות ביום טוב לאוכלו. ולתירוץ זה אתי שפיר נמי מה שאמר רבה בריש ביצה, "אין יום טוב מכין לשבת". וקשה, הלא אית ליה הואיל. ולהאמור, יש לומר דמיירי בסוף היום טוב, שכבר אין שהות להנות מההכנה ביום טוב. **תוספות**.

[1060] ומדברי **הרמב"ן במלחמות ה'** עולה, דסבירא ליה לרבה דאין צרכי שבת נעשים ביום טוב, משום איסור הכנה. שאין יום טוב מכין לשבת. וכל שהוכן ביום טוב לצורך שבת נאסר בשבת, ואפילו על ידי הכנה דממילא. כגון ביצה שנולדה ביום טוב, שהיא אסורה בשבת. וכל שכן הכנה בידים, שאסורה. אבל משום "עשיית מלאכה ביום טוב", ליכא אפילו לרבה. אבל ה**תוספות** בביצה [ד ב] כתבו, דלא שייך איסור הכנה אלא בדבר שלא היה

אמר ליה רב חסדא: לא לזאת כיוונתי.
אלא, **מדאורייתא צורכי שבת נעשין ביום טוב** אף בלא עירוב תבשילין!
שהרי כתיב "אך אשר יאכל לכל נפש, הוא לבדו יעשה לכם". וכשם שלצורך יום טוב הותרה מלאכת אוכל נפש ביום טוב, כן הותרה לצורך השבת. לפי ששבת ויום טוב קדושה אחת הן, לפי שגם יום טוב קרוי "שבת".
והא שאין אופים מיום טוב לשבת, **רבנן הוא דגזרו ביה גזירה שמא** אם נתיר לאפות ביום טוב לשבת, **יאמרו** גם **שאופין מיום טוב לחול**. ולצורך חול, ודאי איסור דאורייתא הוא.
וכיון דאצרכוה רבנן לעשות **עירובי תבשילין** מערב יום טוב, **אית ליה היכרא** לבישול זה, שדוקא משום שהוא צורך השבת התירוהו. ושוב לא יבואו להתיר אף מיום טוב לחול. [1061]

איתיביה רבה לרב חסדא מהא דתניא:
בהמה המסוכנת, שאם לא ישחטנה בו ביום, תתנבל ותיאסר באכילה - **לא ישחוט** אותה ביום טוב **אלא** אם כן נשאר עדיין זמן במשך היום שיש בו **כדי שיכול לאכול ממנה כזית צלי מבעוד יום**.
כלומר, אפילו אם נותר מהיום רק זמן מועט כדי לאכול את אותו הכזית על ידי צלי [שהוא המהיר שבבישולים], מותר לשוחטה. דבכהאי גוונא חשיבא השחיטה כצורך יום טוב. אבל אם אין שהות ביום לאכול ממנו כלום, צורך חול הוא, ואסור.
ומשמע, שדי בכך שמבחינת הזמן הוא **יכול לאכול** ממנה כזית. **ואף על גב דלא בעי** [שאינו צריך] **למיכל** ממנה בפועל, נמי חשיב צורך יום טוב.
ואסיק רבה לקושייתו: **בשלמא לדידי, דאמרי "הואיל"**, אף הכא אמרינן **הואיל ואי בעי למיכל** בו ביום **מצי אכיל**. **ומשום הכי ישחוט**, כי לא צריך שיהיה צורך היום בפועל, אלא די בכך שיש אפשרות לאוכלו בו ביום.
אלא לדידך, דאמרת "לא אמרינן הואיל", אלא בעינן צורך היום בפועל - **אמאי ישחוט**? והרי כבר אכל את סעודתו, ואינו צריך לאכול עוד.

כלל בעולם. כנון ביצה שנולדה ביום טוב. אבל בישול ואפיה לא מיקרו הכנה. שהרי הדבר היה בעולם, ולא היה מחוסר אלא תיקון בעלמא. ולשיטתם בהכרח אסר רבה משום איסור עשיית מלאכה. **א חרונים**.

[1061] ולא אסרו אלא להתחיל ביום טוב. אבל אם התחיל מערב יום טוב, אינו אלא כגומר והולך. **רש"י**, ביצה כז ב. עוד איתא שם, דאסמכוה אקרא ד"את אשר אפו אפו, ואת אשר בשלו בשלו". אין אופין אלא על האפוי, ואין מבשלין אלא על המבושל! וכתב **הרמב"ם** בפרק ו מהלכות יום טוב הלכה א, דנקרא "עירוב" משום דדמי לעירובי חצירות. ששניהם עשויים להיכר. והשיגו **הראב"ד**: הטעם הזה לנערים. ואינו כן. אלא קרוי כן משום שמערב צרכי שבת וצרכי יום טוב לעשותם יחד!

אמר ליה רב חסדא: **משום הפסד ממונו** מותר לו לשחוט, שאם לא ישחטנה, תמות ותיאסר.
אמר ליה רבה: וכי **משום הפסד ממונו - שרינן ליה** לעבור על **איסורא דאורייתא** של "לא תעשו כל מלאכה"?!
אמר ליה: הכי קאמינא: **משום הפסד ממונו - גמר בלבו** לאנוס את עצמו ו**לאכול כזית** ממנה מבעוד יום, אף שכבר שבע מאכילה קודמת. שהרי יודע הוא שאם לא יאכל ממנה, תיאסר עליו השחיטה, ויפסיד את הבהמה.
וכיון שגמר בלבו לאכול כזית מבעוד יום, נחשבת השחיטה כשחיטה לצורך יום טוב.
שהרי **אי אפשר** לאכול מהבהמה **כזית בשר בלא שחיטה**.

דף מז.

איתיביה רבה לרב חסדא, על מה שאמר ש"מדאורייתא צורכי שבת נעשים ביום טוב":
מהא דתנן: **לחם הפנים נאכל** (תחילת העמוד) **ליום תשעה** מאפייתו, או **לעשרה** ימים, או **לאחד עשר** יום מאפייתו. **לא פחות ולא יותר. כיצד**? - **כדרכו**, בכל ימות השנה, הרי הוא נאכל **לתשעה** ימים מאפייתו. והרי הוא **נאפה בערב שבת** לפי שאין אפייתו דוחה את השבת. ובשבת מסדרים אותו על שלחן הזהב. **ונאכל בשבת** שאחריה **לתשעה** ימים מאפייתו.
ואם **חל יום טוב להיות בערב שבת**, הרי הוא נאפה בערב יום טוב, ביום חמישי. לפי שאין אפייתו דוחה יום טוב. ומסדרין אותו בשבת, **ונאכל לשבת** שאחריה, שהיא **לעשרה** ימים מאפייתו.
ואם **שני ימים טובים של ראש השנה** חלו קודם השבת, בימי חמישי ושישי, הרי הוא נאפה מערב ראש השנה, שהוא ביום רביעי. ונסדר בשבת. **ונאכל לשבת** שאחריה, שהיא **לאחד עשר** יום מאפייתו ! **לפי שאינו דוחה** לחם הפנים באפייתו - **לא את השבת, ולא את היום טוב**. ולעולם הוא נאפה מערב שבת או מערב יום טוב.
ואסיק רבה לקושייתו: **ואי אמרת "צורכי שבת נעשים ביום טוב"** מן התורה, **אמאי לא דחי** לחם הפנים באפייתו **יום טוב**? והלא צורך השבת היא! שהרי לחם הפנים נאכל על ידי הכהנים בשבת הבאה.
ואף שבגבולין אסרו חכמים לאפות מיום טוב לשבת, אין זה אלא שבות. ובמקדש לא גזרו משום שבות.
אמר ליה רב חסדא: לעולם, אין איסור אפיה מיום טוב לשבת, אלא משום שבות. ואפילו הכי גזרו בה אף במקדש.

כי דוקא **שבות קרובה** הנוגעת ליום הזה עצמו **התירו** במקדש, שלא גזרו משום שבות. אבל **שבות רחוקה**, שאין בה צורך לבו ביום, אלא לשבת אחרת - אף במקדש **לא התירו** לדחות מחמתו איסור שבות דיום טוב.

ושוב שאלו: **ולרבי שמעון בן גמליאל, דאמר משום רבי שמעון בן הסגן**" לחם הפנים **דוחה** באפייתו **את יום טוב**, משום שהותר בו צורך אוכל נפש. **ואינו דוחה את יום צום** הכפורים" [שלא הותרה בו מלאכה לצורך אוכל נפש] - **מאי איכא למימר**? והרי מוכח ממנן, דאין לחלק בין שבות קרובה לשבות רחוקה.

בשלמא לדידי, בדאורייתא קמיפלגי, שלחכמים אין צורכי שבת נעשים ביום טוב. ולרבי שמעון בן גמליאל צורכי שבת נעשים ביום טוב.

ואני סובר כחכמים.

אלא לדידך, במאי קמיפלגי? כי אם תאמר כמוני שבכך נחלקו - מדוע הכרעת שלא כחכמים? [תוספות].

אמר ליה רב חסדא: **בהא פליגי**:

מר [תנא קמא] **סבר, שבות** רק **קרובה התירו** במקדש. אבל **שבות רחוקה לא התירו!** ולעולם מדרבנן אין אפייתו דוחה יום טוב.

ומר [רבי שמעון בן גמליאל] **סבר, שבות רחוקה נמי התירו** במקדש, ולא גזרו בו שלא לאפות מיום טוב לשבת.

מתיב רב מרי לרב חסדא: **שתי הלחם** הבאות בעצרת, **אינן נאכלות לא פחות משנים** ימים מיום אפייתן, **ולא יותר על שלשה** ימים מאפייתן.

כיצד? - בדרך כלל, כאשר הן **נאפות בערב יום טוב** של עצרת, הן **נאכלות ליום טוב!** דהיינו **לשנים** [ליום השני] מאפייתן.

ואם **חל יום טוב** של עצרת **להיות** ביום הראשון **אחר השבת**, שהן נאפות מערב שבת, הן **נאכלות ביום טוב**, ליום **השלשה** מאפייתן.

לפי שאפיית שתי הלחם **אינה דוחה לא את השבת ולא את היום טוב**.

ואסיק רב מרי לקושייתו:

ואי אמרת כדרב חסדא, **דצורכי שבת נעשין ביום טוב**, אמאי אין אפייתן דוחה את היום טוב?

השתא, צרכים **דשבת**, לעשותן **ביום טוב שרי**.

צרכים **דיום טוב** גופו, לעשותן **ביום טוב - מיבעיא** למימר דשרי?! והרי אף אם אינם ראוים לאכילה באותה שעה שבה הן נאפות [לפי שאינם נאכלות, עד שישחטו עליהם את שני כבשי העצרת ויזרק דמם], מכל מקום ראויות הן לאותו היום. וודאי לא גריעי

מצרכי שבת שלמחרת היום טוב, שמותר לרב חסדא לעשותן מן התורה ביום טוב אפילו סעד לבו ואין עושה אותן כלל לצורך יום טוב.
אלא, שמע מינה, שלא התירה תורה מלאכה ביום טוב אלא לצורך דבר שכבר ראוי באותה שעה, ולא לצורך שלאחר זמן, ואף אם הוא צורך אותו היום.
וכל שכן שאסור לעשות בו מלאכה לצורך השבת שלמחרת היום טוב.
ומוכח שאין צרכי שבת נעשים ביום טוב, וכל ההיתר לאפות מיום טוב לשבת הוא כרבה, מחמת הואיל ומיקלעי ליה אורחים חזי ליה ליום טוב עצמו.
ולפיכך, אין אפיית שתי הלחם דוחה את היום טוב, שאין לומר בהן "הואיל" כיון שכל זמן שלא נשחטו עליהם הכבשים ולא נזרק דמם אין הם ראויים לאכילה.
וכל צורך קרבנות שאינו צורך אוכל נפש שאפשר לעשותו מערב יום טוב - אינו דוחה יום טוב.
ומשנינן: לעולם, אף צורך שלאחר זמן מותר, אם הוא לצורך אותו היום, או לצורך השבת שלאחר היום טוב.
אלא, **שאני התם**, בשתי הלחם, **דאמר קרא** בדין אוכל נפש לצורך גבוה "הוא לבדו יעשה **לכם**".
ודרשינן: "**לכם**" - **ולא לגבוה!**
ואף שהן נאכלות לכהנים, מכל מקום עיקרן הוא משום הקרבה לגבוה.
והוינן בה: **ולרבי שמעון בן גמליאל, דאמר משום רבי שמעון בן הסגן** "אפיית שתי הלחם **דוחה** את **היום טוב**, והן נאפות בעצרת" - **מאי איכא למימר**? ומשנינן: הוא **סבר לה כאבא שאול, דאמר**: הא דכתיב "הוא לבדו יעשה לכם", ממעטינן מיניה, "**לכם**" - **ולא לנכרים**! שמותר לבשל ביום טוב רק לצורך ישראל, ולא לצורך נכרים. ולא ממעטינן מיניה אכילה שהיא צורך גבוה.
שלח ליה רב חסדא לרבה, ביד רב אחא בר רב הונא:
וכי **מי אמרינן** דבישול ביום טוב מותר אף כשאין לו בו צורך, מטעם "**הואיל** ואי מיקלעי ליה אורחים חזי ליה"?!
והא תנן: **יש חורש תלם אחד, וחייבין עליה** על חרישה **זו משום שמונה לאוין** שונים.
א. **החורש בשור וחמור**, שעובר עליו משום "לא תחרוש בשור וחמור יחדיו".
ב. ושור וחמור אלו **הן מוקדשים**. על החמור שהוא קדוש לבדק הבית, הוא עובר משום לאו דמעילה [שכל המזיד במעילה, הרי הוא באזהרת לאו. כדגמרינן בגזירה שוה "חטא" "חטא" מתרומה, דכתיב בה "וכל זר לא יאכל קדש"]. הרי כאן שני לאוין.

ג. ועל השור שהוא קדוש למזבח, הוא עובר גם משום "לא תעבוד בבכור שורך". והיא אזהרה לכל קדשי מזבח, שאסורים בעבודה. הרי כאן שלשה לאוין.
ד. וחרש בשור וחמור אלו חרישה המהפכת את הזרעונים, ובכך עבר על איסור זריעת **כלאים בכרם**.
שפיזר על הקרקע חרצנים של גפן וזרעים של תבואה, וחרש את הקרקע, ובחרישה הוא חיפה אותם בעפר. והחיפוי בכלאים חשיב זריעה. ולוקה אף משום "וכרמך לא תזרע כלאים". הרי כאן ארבעה לאוין.

דף מז:

ה. והיתה החרישה הזו בשנת **השביעית**. ובחרישתו לכסות את הזריעה, הוא עובר על איסור שהוא תולדה דזורע. ולוקה אף משום "שדך לא תזרע". הרי כאן חמשה לאוין.
ו. וחרש חרישה זו **ביום טוב**, והרי הוא לוקה אף משום "לא תעשה כל מלאכה". הרי כאן ששה לאוין.
ז. והאדם החורש הוא **כהן**. והוא גם **נזיר**. וחרש חרישה זו **אבית אטומאה** [בבית הקברות], והרי הוא לוקה משום לאו ד"לנפש לא יטמא", דכתיב בכהנים הרי כאן שבעה לאוין.
ח. וכן לוקה משום לאו ד"על נפש מת לא יבוא", דכתיב בנזיר. הרי כאן שמונה לאוין.
נמצא דבחרישה אחת הוא מתחייב שמונה מלקיות.
ואסיק רב חסדא לקושייתו: **ואי אמרינן** כרבה שאפילו אם אין לו צורך עתה במלאכה, נמי חשיב צורך, **הואיל** ועלול להתעורר לו בה צורך לאחר זמן - **אחרישה** ביום טוב **לא ליחייב**!
שהרי אם יזדמנו לו הרבה צפורים, וירצה לשוחטן ביום טוב כדי לאוכלן, יצטרך לעפר הזה שנעקר על ידי החרישה, כדי לקיים בו מצות כיסוי הדם. ואם כן, לא יתחייב על החרישה **הואיל וחזיא** חרישה זו **לכיסוי דם ציפור**!? [1062]
אמר רב פפא בר שמואל: הכא במאי עסקינן, בחורש **ב**קרקע שעשויה **אבנים מקורזלות**, שאינן מתפוררות לעפר על ידי החרישה. ואינן ראויות לכיסוי הדם.
ומקשינן: והלא **ראויות** הן אבנים אלו לכיסוי. שהרי יכול **לכותשן** ולעשותן עפר.
ומשנינן: וכי **כתישה ביום טוב מי שרי**? והלא תולדת טוחן היא. [1063]

[1062] ונמצא שלא נעשתה החרישה לתכלית תיקון הקרקע, אלא לתכלית השימוש בעפר. והרי היא "מלאכה שאין צריכה לגופה", שפטורים עליה. שלא חייבה התורה בשבת, אלא כשנעשית המלאכה לאותה תכלית שלשמה היא נעשתה במשכן. רשב"ם בתוס', ורבינו דוד בדעת רש"י.
[1063] והקשה הריב"א מדוע לא התירו כתישה כמו חרישה לצורך כיסוי הדם? ותירץ רשב"ם שהפטור של מלאכה שאינה צריכה לגופה, שמכוחה התירו את החרישה [עיין בהערה הקודמת] הוא רק במלאכת חרישה הנעשית

ומקשינן: והרי **ראויות הן לכותשן כלאחר יד**, על ידי שינוי. שבאופן זה אין המלאכה אסורה מן התורה אלא משום שבות. ונמצא, שכאשר חורש באבנים מקורזלות אין לחייבו על החרישה מלקות, שהרי באבנים הללו שהוא חורש בהן אפשר לכסות מן התורה דם ציפור, כאשר יכתשו אותן בשינוי!?

ומשנינן: הכא במאי עסקינן, בחורש **בצונמא** [סלע], בשדה מסולעת, שאי אפשר לכתוש את סלעיה, ואינם ראויים לכיסוי הדם.

ותמהינן: וכי שדה **צונמא בר זריעה** הוא, שיהיה שייך לחייב על חרישה בו משום זריעת כלאים?

ומשנינן: הכא במאי עסקינן, שיש בשדה זו **צונמא** סלעים **מלמעלה**, **ועפר תיחוח מלמטה**, מתחת הצונמא, ופיזר בשדה חרצנים וזרעונים, ובחרישתו הוא מהפך את הזרעים ואת החרצנים אל תוך הקרקע, וחייב משום זריעת כלאיים ומשום זורע ביום טוב.

ותמהה הגמרא: אם כן, הדרא קושיה לדוכתה, מדוע נחייבו על החרישה הזאת משום זורע ביום טוב?

והרי אם אומרים "הואיל" - **תיפוק ליה**, תוציא ותפטור אותו על החרישה, הואיל ואם יצטרך עפר לכיסוי הדם נמצאת שהיא חרישה הצריכה לענין אוכל נפש, **משום** שצריך את ה**עפר** ה**תיחוח** שחורשו לכיסוי הדם. [1064]

אלא, **אמר מר בר רב אשי**: הכא במאי עסקינן **בטינא** [שהעפר הוא טיט לח ובלול] שאינו ראוי לכיסוי הדם.

ושוב מקשינן: וכי **טינא בר זריעה הוא**?

ומשנינן: אלא **במתונתא** עסקינן.

בקרקע לחה, הראויה לזריעה. אבל אי אפשר לעשות ממנה עפר. לפי שכאשר כותשים אותה, נדבקים גרגריה ומתגבלים זה עם זה. ולכן אינה ראויה לכיסוי. [1065]

איתיביה אביי לרבה: תנן: **המבשל גיד הנשה בחלב ביום טוב**, ואחר כך **אוכלו - לוקה חמש** מלקיות.

א. **לוקה משום שמבשל גיד ביום טוב**, ועבר על "לא תעשה כל מלאכה", כי לא הותר משום "אוכל נפש". שהרי גיד הנשה אינו ראוי לאכילה מחמת איסורו.

בקרקע, שלגבי תיקון הקרקע נחשבת החרישה כמלאכה שאינה צריכה לגופה. אבל כשכותש את האבן, הרי זהו תכלית המלאכה, לעשות את האבן לעפר כתוש.

[1064] ושוב מיקרי "מלאכה שאין צריכה לגופה".

[1065] ואין בה כי אם תכלית תיקון הקרקע, ואם כן, מלאכה הצריכה לגופה הויא, וחייב עליה משום זורע בכלאיים וביום טוב.

ב. **ולוקה משום שאוכל גיד** הנשה.
ג. **ולוקה משום מבשל בשר בחלב**, דקא עבר על "לא תבשל גדי בחלב אמו".
ד. **ולוקה משום אוכל בשר בחלב**.
ה. **ולוקה משום הבערה** ביום טוב, על מה שהבעיר עצים לצורך הבישול.
ואסיק אביי לקושייתו: **ואי אמרינן "הואיל**"
- **אהבערה לא ליחייב**!? כי אף על פי שבשעה שהבעיר לא היה לו צורך אוכל נפש בהבערה הזאת, מיהו ליחשב צורך אוכל נפש **הואיל דחזי ליה** הבערה זו **לצרכו**, אם יצטרך לבשל בה בישול אחר של מאכל היתר.
אמר ליה רבה: **אפיק** [הוצא] מחמשת לאוין אלו **הבערה**, ואל תגרסנה במשנה. **ועייל** [והכנס] במקומה, איסור אכילת נבילה. שהמדובר הוא במבשל **גיד הנשה של נבילה** ביום טוב, ואכלה.
ושוב אקשיה אביי: **והתני רבי חייא** על ההיא משנה:
חמש מלקיות אלו שנשנו באכילה זו - **לוקין שתים** מהן **על אכילתו**. והן: אכילת גיד, ואכילת בשר בחלב.
ושלש מהן לוקין **על בישולו**. והן: בישול בשר בחלב, בישול ביום טוב, והבערה ביום טוב.
ואי איתא כדבריך, שמוציאים הבערה ובמקומה בא איסור אכילת נבילה, הא ליכא שלש מלקיות על בישולו.
אלא, לוקים **שלש על אכילתו - מיבעי ליה** לרבי חייא למימר.
אמר ליה רבה: **אלא אפיק** הוצא מהרשימה מלאכת **הבערה**, **ועייל** במקומה איסור שימוש **בעצי מוקצה**, שהבעיר את האש בעצים שלא הוכנו לכך מערב יום טוב, שהם אסורים בשימוש משום מוקצה.
והשימוש במוקצה אסור ביום טוב אף לצורך של אוכל נפש.
אמר ליה אביי: וכי איסור השימוש **במוקצה** - איסור **דאורייתא הוא**, שלוקין עליו?
אמר ליה רבה: **אין**! אכן איסור דאורייתא הוא.
משום **דכתיב** ביחס למן: "**והיה ביום הששי - והכינו את אשר יביאו**". שצריכים לזמן מבעוד יום את כל צורכי השבת, ולומר: דבר זה הוא לצורך השבת!
ופסוק זה לא בא לומר שלא יטרחו במלאכת האוכלין בשבת עצמה, שהרי כבר כתיב לפני כן "את אשר אפו אפו, ואת אשר בשלו בשלו".
ובהכרח, שהוא בא לומר כי כל דבר שאינו מזומן מבעוד יום, אסור להשתמש בו בשבת.
ולוקין על איסור השימוש במוקצה, משום שהוא נכלל אף באזהרת לאו.

ואזהרתיה מהכא: דכתיב "**לא תעשו כל מלאכה**"!
שהרי אם משתמש בו בשבת בלא שזימנו מערב שבת, הרי הוא מזמנו בשבת להשתמשות. והזימון חשוב כמלאכה, מדקריא רחמנא "הכנה".
אמר ליה אביי לרבה: **והא את הוא דאמרת: בעאי** [שאלתי] **מיניה מרב חסדא**. - **ואמרי לה**, **בעאי מיניה מרב הונא**:
מי ש**הביא שה מאפר** [מהאחו, ממקום המרעה, שמוקצה הוא, לפי שאינו מזומן להשתמשות משום שאינו נכנס ליישוב ימים רבים], **ושחטו תמיד ביו"ט מהו** בעזרה לשם קרבן התמיד - מהו דינו? האם כשר הוא להקרבה, או לא?
ואת [רבה] **אמרת לן עלה**: כשר הוא, היות דכתיב גבי קרבן התמיד:
"שה אחת מן הצאן מן המאתים ממשקה ישראל, למנחה לעולה ולשלמים, לכפר עליהם, נאם ה' אלהים".
ודרשינן מהפסוק הזה:
"**שה**" - **ולא בכור** בהמה טהורה. שאין הבכור קרב אלא בתורת בכור, ולא לשם קרבן אחר. ד"שה" משמע, דבר הראוי להיות בין זכר ובין נקבה. ובכור אינו אלא זכר.
"**אחת**" - **ולא מעשר** בהמה. ואילו קרבן מעשר בהמה אינו ראוי שיקדישנו לקרבן אחר.
וכך היא משמעות הפסוק: אחת" בהמה שהיא באה לבדה כשלעצמה, היא הראויה להיות קרבן תמיד, להוציא קרבן מעשר, שאינו בא מחמתו כשלעצמו, אלא הוא בא בא מכלל עשרה בהמות.
"**מן הצאן**" - **ולא** כל הצאן. למעוטי "**פלגס**". שכל מין הצאן עד גיל שנה הוא קרוי "כבש". ו"איל" הוא בן שנתים. ולאחר שעבר חודש שלם משנתו השניה, כבר הוא קרוי "איל". שחודש אחד בשנה חשוב כשנה. והפלגס הוא עדיין בתוך החודש הי"ג. ויצא מכלל כבש, ועדיין לא בא לכלל איל. ולא הכשירה תורה לקרבן אלא כבש או איל.

דף מח.

"**מן המאתים**" - **ממותר שתי מאות יין שנשתיירו בבור**.
וכונת הפסוק ליין הנסכים, וכגון שנתערב יין של ערלה ביין של היתר. שאף שההיתר מרובה מן האיסור, אין האיסור בטל ברוב עד שיהיה ביין ההיתר פי מאתיים מיין הערלה.
וכל זמן שלא בטל במאתיים, אין מביאין ממנו לנסכים.
והכי קאמר: הביאו יין זה לנסכים, רק אם לאחר שיפרישו מן היין את כמות יין הערלה, עדיין ישתייר יין בבור בשיעור מאתיים חלקים של היתר כנגדו.

מכאן לערלה, **ש**הי**א** **בטלה** רק **ב**רוב של **מאתים** חלקי היתר כנגדה.
"**ממשקה ישראל**" - אין מביאין למזבח אלא **מן** הדבר **המותר לישראל** באכילה.
מכאן אמרו, **אין מביאין נסכין מן הטבל**. לפי שהוא אסור באכילה לישראל.
יכול לא יביא למזבח בשבת ויום טוב **מן המוקצה**?
אמרת: **מה** איסור **טבל** מיוחד בכך **שאיסור גופו גרם לו** להאסר [שסיבת איסורו היא בגופו, ולא מחמת גורם חיצוני כלשהו] - **אף כל** דבר **שאיסור גופו גרם לו**, אינו קרב למזבח.
יצא איסור מוקצה, שאין איסור גופו גרם לו להאסר, אלא שאיסור דבר אחר גרם לו להאסר, דהיינו איסור שבת.
ואסיק אביי לקושייתו: **ואי אמרת שאיסור מוקצה** איסור **דאורייתא** הוא - אמאי קרב למזבח? **מה לי** אם **איסור גופו** הוא, **ומה לי** אם **איסור** מחמת **דבר אחר** הוא? והרי בכל ענין הוא אינו מן המותר לישראל.
ועוד אקשיה:
הא את [רבה] **הוא דאמרת**, יש **חילוק מלאכות לשבת**, שאם עשה בשבת כמה מלאכות בהעלם אחד, חייב חטאת על כל מלאכה ומלאכה בפני עצמה, על אף שכולן נכללו באזהרה אחת. וילפינן כן מקראי.
אבל **אין חילוק מלאכות ליום טוב**, שאם עשה ביום טוב כמה מלאכות במזיד, אינו לוקה אלא אחת. שהרי לא עבר אלא על לאו אחד של "לא תעשו כל מלאכה".
אם כן, איך קתני שהמבשל ביום טוב חייב שניים, גם משום בישול וגם משום מוקצה? והרי אם עשה שתי מלאכות יחד, אינו לוקה אלא מלקות אחת.
אמר ליה רבה: **אלא אפיק** איסור **הבערה** ביום טוב, **ועייל** תחתיו איסור השתמשות **בעצי אשירה**. שמבשל בעצי אשירה [עץ שעבדוהו לשם עבודה זרה], האסורים בהנאה. **ואזהרה** להנאת עבודה זרה היא **מהכא**: דכתיב "**ולא ידבק בידך מאומה מן החרם**".
אמר ליה רב אחא בריה דרבא לאביי: אם במבעיר עצי אשירה אייתי - **נלקי נמי משום** "**ולא תביא תועבה אל ביתך**", ואמאי לוקה חמש בלבד? והלא עבר על ששה לאוין.
אלא, **אפיק** איסור **הבערה** ביום טוב, **ועייל** איסור הבערת **עצי הקדש**. **ואזהרה** לשורף עצי הקדש היא **מהכא**: דכתיב "**ואשיריהם תשרפון באש**, **לא תעשון כן לה' אלהיכם**", שאסור לאבד עצים המוקדשים לה' אלהיכם.
אמר רמי בר חמא: **הא** פלוגתא **דרב חסדא ורבה** בענין "הואיל" - **מחלוקת דרבי אליעזר ורבי יהושע היא**.

דרבי אליעזר, שאמר בהפרשת חלה טמאה ביום טוב "לא תקרא לה שם עד שתאפה", **סבר**: כל זמן שעדיין לא הפריש חלה מהעיסה, מותר לאפות את כולה לחמים. ואף שבהכרח לא יאכלו את כל הלחמים שיאפה ממנה, שהרי אחד מהם יופרש לחלה וייאסר באכילה. ולכאורה נמצא שהוא טורח ביום טוב באותו הלחם שיופרש לחלה שלא לצורך אוכל נפש.

מכל מקום מותר לאפות את כל הלחמים. משום **דאמרינן**: **הואיל** ואם הוא רוצה, הוא לא יפריש לחם אחד שלם לחלה, אלא יבצע מעט מכל לחם ולחם, ויפרישו לחלה. הילכך, נחשב כל לחם בפני עצמו ראוי לאכילה, ומותר לאפותו.

ורבי יהושע סבר, **לא אמרינן** "**הואיל**". וכיון שבסופו של דבר הוא עתיד להפריש לחם אחד שלם לחלה, והוא לא יהיה ראוי לאכילה, נמצא שחלק מאפייתו היא שלא לצורך אוכל נפש, ולכן אסור לו לאפות כלום.

אמר רב פפא: לא בהכרח בהכי פליגי.

כי **דלמא** לדברי הכל, בעלמא לא אמרינן "הואיל".

עד כאן לא קאמר רבי אליעזר התם דאמרינן "**הואיל**", **אלא** משום **דבעידנא דקא עיילי** את העיסה **לתנורא**, **כל חדא וחדא חזיא ליה לדידיה**. ואף אם לבסוף יפריש לחם אחד שלם לחלה, עתה יש לדון על כל אחד ואחד בפני עצמו, שהוא יהיה ראוי לאכילה. שלא אותו הוא יפריש לחלה, אלא את חבירו.

אבל הכא, באופה מיום טוב לשבת לאחר שכבר גמר סעודתו, דרק **לאורחין הוא דחזי** פת זו, אבל **לדידיה לא חזי**, שהרי הוא ודאי לא יזדקק לאוכלה, ועתה בשעה שאופה אין לו אורחים מזומנים לאוכלה - **אימא**, **הכי נמי דלא אמרינן** "**הואיל** ואי מקלעי ליה אורחים חזי ליה".

וכן **אמר רב שישא בריה דרב אידי**: לא פליגי רבי אליעזר ורבי יהושע בפלוגתא דרב חסדא ורבה. ומטעם אחר אמר כן:

דלמא לא זו **היא** מחלוקתן. אלא לכולי עלמא, אמרינן "הואיל ומקלעי אורחים חזי ליה". **עד כאן לא קאמר רבי יהושע התם דלא אמרינן** "**הואיל**", ואסר לאפות את כל העיסה, **אלא** משום **דאיכא** לחם **חדא**, שסופו להיות מופרש לחלה. וכיון שהוא טמא, לא חזיא **לא לדידיה ולא לאורחין**. ואין אומרים שמא יבצע מעט מכל אחד ואחד ויפריש, לפי שאין דרך לעשות כן, אלא להפריש לחם אחד שלם לחלה.

אבל הכא, באופה מיום טוב לשבת, **דחזי מיהת** אפייתו **לאורחין** לכשיזדמנו לו - **אימא הכי נמי דאמרינן** "**הואיל** ואי מיקלעי לה אורחים חזי ליה". שהרי דבר שכיח הוא שיזדמנו לו אורחין.

אמרוה רבנן למימרא דרמי בר חמא [שתלה מחלוקת רבי יהושע ורבי אליעזר במחלוקת רבה ורב חסדא], **קמיה דרבי ירמיה ורבי זירא**.

רבי ירמיה קיבלה, והסכים דפליגי רבי יהושע ורבי אליעזר בפלוגתא דרבה ורב חסדא ב"הואיל".

ורבי זירא לא קיבלה, וסבר דלאו בהכי פליגי.

אמר ליה רבי ירמיה לרבי זירא: דבר זה הוא **מילתא דקשיא לן ואתיא**, התקשינו וחזרנו והתקשינו בדבר זה כבר **כמה שני** [שנים] - **במאי פליגי רבי אליעזר ורבי יהושע**?

השתא, **דאמרוה** רבנן **משמיה דגברא רבה** כרמי בר חמא דפליגי ב"הואיל", **וכי לא ניקבלה** מיניה שאכן בהכי פליגי?!

אמר ליה רבי זירא: **וכי היכי אקבלה**?

דהא **תנינא**: **אמר ליה רבי יהושע** לרבי אליעזר: **לדבריך**, שתאפה כל העיסה קודם הפרשת החלה, **הרי הוא עובר** בכך **משום** "**לא תעשה כל מלאכה**"!

לפי שאחד מהם ודאי יופרש לבסוף לחלה, ולא יהא ראויה לאכילה. נמצא שאפה דבר שאין בו משום "אוכל נפש".

ושתיק ליה רבי אליעזר, ולא השיבו דבר.

ואי איתא דטעמא דרבי אליעזר הוא משום הואיל, **לימא ליה**: **טעמא דידי**, **משום הואיל** ואי בצע מכל חדא וחדא, נמצא דכל אחד מהם ראוי לאכילה.

אמר ליה רבי ירמיה: **וליטעמיך**, אכתי תיקשה **הא דתנינא בברייתא**:

אמר לו רבי אליעזר לרבי יהושע: **לדבריך** - שאתה אומר שיניח החלה בלא לאפותה עד הערב - **הרי הוא עובר** עליה **משום** "**בל יראה**" ו"**בל ימצא**"!

ושתיק ליה רבי יהושע.

והרי היה לו לרבי יהושע להשיבו, "לא זה הוא חמץ שמוזהרין עליו". ובכל זאת לא השיבו.

אם כן, **הכי נמי** לא קשיא אמאי **דלא אהדר ליה** רבי אליעזר לרבי יהושע, דטעמיה משום "הואיל".

ותמהינן: **הא** מהתם ליכא ראיה. שהרי לא שתק ליה רבי יהושע, אלא **קמהדר ליה** רבי יהושע **במתניתין** כן.

דתנן: **לא זהו חמץ שמוזהרין עליו משום** "**בל יראה**" ו"**בל ימצא**".

ומשנינן: **אלא** הכי קאמר רבי ירמיה לרבי זירא:
כמו **דשתיק ליה** רבי יהושע **בברייתא**, **ואהדר ליה במתניתין**, **הכי נמי אימור**, **שתיק ליה** רבי אליעזר **במתניתין**, **ואהדר ליה במכילתא אחריתי**, דטעמו משום "הואיל".
ומלבד זאת פליגי, אם עוברים על חלת החמץ ב"בל יראה", או לא.
לרבי אליעזר עוברין עליה משום ש"טובת הנאה ממון". ולרבי יהושע אין עוברים עליה, משום ש"טובת הנאה אין ממון", כמבואר בריש סוגיין.
תניא: **רבי אומר**: **הלכה כרבי אליעזר**, ולא תקרא לה שם עד שתאפה.
ורבי יצחק אמר: **הלכה כבן בתירא**, ותטיל את החלה לצונן עד הערב, כדי שלא תחמיץ.
קיימא לן שאסור בפסח ללוש בפעם אחת עיסה גדולה, לפי שאי אפשר לשומרה מחימוץ.
ועד **כמה** הוא **שיעור העיסה** שאפשר לשומרה מחימוץ, ומותר לעשותה?
רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר: **בקמח חיטין** עד שני **קבין**. **ובקמח שעורין** עד **שלשת קבין**. שקמח החטין ממהר להחמיץ יותר מן קמח השעורין, ויותר קשה לשומרם מחימוץ.
רבי נתן אומר משום רבי אליעזר: **חילוף הדברים**: בשעורין שני קבים, ובחיטין שלשה קבין. לפי שהשעורים ממהרים להחמיץ.
ומקשינן: **והתניא**: **רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר**: מותר לשים קמח **חיטין** עד **שלשת קבין** בפעם אחת. **ובשעורין**, **ארבעה קבין**!
וזה סותר למאי דקאמר בברייתא לעיל "בחיטין שני קבין, בשעורין שלשה קבין".
ומשנינן: **לא קשיא**.
הא דקתני "שלשה בחיטין וארבעה בשעורין", איירי בתבואה **חסיכתא** [שבלים דקות וגרועות].
הא דקתני "בחיטין שנים ובשעורין שלשה", איירי **ב**תבואה **מעלייתא** [משובחת].
שהקמח היוצא משני קבין חיטין יפים, שקול כנגד היוצא משלשה קבין חיטין גרועים.
אמר רב פפא: **שמע מינה**, **גריעין חיטין חסיכתא מחיטי מעלייתא**, **טפי מדגריעין שערי חסיכתא משערי מעלייתא**! הפער בין חיטין גרועין ליפין, גדול מהפער שבין שעורים גרועין ליפין.
דאילו התם בחיטין, ההפרש ביניהם הוא **תילתא**. שהקמח היוצא מהחיטים הגרועין קטן בשליש מהכמות היוצאת מהחיטים הגרועין.
ואילו הכא בשעורים, ההפרש הוא רק **ברבעא**. שהקמח היוצא מהשעורים הגרועין קטן רק ברביע מהכמות היוצאת מהשעורים הגרועין.

ונפקא מינה, לענין מקח וממכר.
אמר רב: **קבא** של **מלוגנאה** [שם מקום] הוא שיעור העיסה המותרת בלישה **לפיסחא**! אבל ביותר מכך, אי אפשר לשומרה מחימוץ.
וכן הוא שיעור העיסה **לחיוב חלה**.

דף מח:
ומקשינן: **והתנן**: (תחילת העמוד) **חמשת** "**רבעים**" של **קמח** [ובספרים שלפנינו איתא "**ועוד**". ורש"י לא גרס לה] - **חייבין בחלה**. דהיינו, חמשה לוגין של ציפורי. שהלוג הוא רביע הקב.
שיעור העיסה החייבת בחלה הוא כשיעור העיסה שהיתה לבני ישראל במדבר. וכדברי הכתוב "ראשית עריסותיכם".
עיסת המדבר היא שיעור המן שירד לכל אחד מדי יום, והוא עומר לגולגולת.
העומר, עשירית האיפה הוא.
באיפה יש שלש סאין.
בסאה יש ששה קבין.
בקב יש ארבעה לוגים.
בלוג יש ששה ביצים.
נמצא שיש באיפה שמונה עשר קבים, שהם שבעים ושניים לוגים.
וכיון שהעומר הוא עשירית האיפה, יש לנו לחלק את שבעים ושנים הלוגים לעשר, שהם: שבעה לוגין, ועוד ביצה וחומש.
וכך הוא החשבון: עשירית משבעים לוגים הם שבעה לוגין.
נשארו לנו שני לוגין, שהם שתים עשרה ביצים, לפי שהלוג הוא ששׁ ביצים.
ועשירית משתים עשרה ביצים, היא ביצה וחומש [12/10=1. 2].
נמצא דיש בעשירית האיפה שבעה לוגין, ועוד ביצה וחומש.
אלא ששיעור זה נאמר בלוגים מדבריים. שהיא המדה שהיתה נוהגת בהיות בני ישראל במדבר. אבל בירושלים הוסיפו על המדות שתות [ששית]. וכל שׁש מדות מדבריות הפכו לחמש מדות ירושלמיות [דהיינו שתות מלבר. שהיא חמישית מלגו].
נמצא ששיעור שבעה לוגין מדבריים וביצה וחומש, נעשה לששה לוגים ירושלמים. שהרי ששה לוגים מהם נעשו חמשה. והלוג הנוסף עם הביצה וחומש נעשה ללוג אחד בלבד.
לפי שהלוג הוא ששה ביצים. נמצא שלוג מדברי הוא חמישה ביצים ירושלמיות. ומהנותר, שהוא ביצה מדברית וחומש, נעשה ביצה ירושלמית אחת.

הרי, שבשבעה לוגין מדבריים וביצה וחומש, יש ששה לוגים ירושלמים בדיוק.
ובציפורי הוסיפו על המדות הירושלמיות עוד שתות.
וכל שש מדות ירושלמיות הפכו לחמש מדות ציפוריות.
נמצא, כי ששה לוגים ירושלמיים נהפכו לחמש לוגים ציפוריים. דהיינו קב [שיש בו ארבעה לוגים] ורביע הקב. וזהו שיעור העיסה החייבת בחלה.
וקשיא לרב שאמר שיעור חיוב חלה הוא "קבא מלוגנאה".
ומשנינן: **הכי קאמר** רב: **קבא מלוגנאה נמי - אהאי שיעורא קאי**! מדת הקב במקום ההוא, היא כגודל קב ורביע של ציפורי.
אמר רב יוסף: **הני נשי** [ם] **דידן**, החמירו על עצמן, **ונהוג למיפא קפיזא קפיזא לפיסחא** [נהגו לאפות מצות לפסח בשיעור קטן של שלשה לוגין בלבד בכל פעם], כדי לשומרה מן החימוץ.
אמר ליה אביי: **מאי דעתיך**? למה לדעתך יש לעשות כן? **לחומרא** בעלמא. שהרי מן הדין אין לחוש לחימוץ אף בשיעור גדול מזה.
אין נכון לעשות כן.
דהא **חומרא דאתי לידי קולא הוא**. משום דעל ידי שהן לשות פחות משיעור חמשת רבעים קמח, **קא מפקע לה** לעיסה **מחיוב חלה**.
אמר ליה: אף כשהן לשות עיסה פחות משיעור החיוב הן מפרישות חלה, **דעבדן כרבי אליעזר**.
דתנן: **רבי אליעזר אומר**: **הרודה** את הלחמים מהתנור, **ונותן** אותן **לסל**, אם יש בכולן יחד חמשת רבעים - **הסל מצרפן לשיעור חיוב חלה**.
ואף שבשעת הלישה לא נתחייבו, שהרי נילושו כל אחד בנפרד, ואין בכל אחד לבדו כשיעור, הם מתחייבים בשעה שמצטרפים ביחד בסל.
ואמר רב יהודה אמר שמואל: **הלכה כרבי אליעזר**.
וכן נוהגות הנשים בפסח. לשות מעט מעט, ואחר כך מצרפות את כל המצות בסל. ועל ידי כך הן מתחייבות בחלה.
אמר ליה אביי: **והא איתמר עלה** דרבי אליעזר: **אמר רבי יהושע בן לוי**: **לא שנו** שהסל מצרפן, **אלא בככרות של בבל**. שלפי שהן רחבות ועגולות, הרי הן **נושכות זו מזו** [נדבקות זו לזו] בתנור, ונחשבות לככר אחד. ומשום כן, מועיל צירופן בסל.
אבל כעכין שהם צרים וארוכים, ואינם נושכים בתנור זה בזה, הסל **לא** מצרפן.
אמר ליה רבי יוסף: לא קיימא לן הכי.
דהא כבר **איתמר עלה**: **אמר רבי חנינא**: **אפילו כעכין**, הסל מצרפן.

בעי רבי ירמיה: ככרות שהונחו **בטבלא שאין לה לבזבזין** [מסגרת] סביב - **מהו** שיצטרפו לחלה?

וצדדי הספק הם:

האם דוקא צירוף של **תוך כלי בעינן**, ואין מצרף אלא סל שיש לו דפנות ותוך, **והא ליכא** תוך לטבלא זו.

או דלמא, צירוף של **אויר כלי בעינן**. וכל הככרות הנמצאות באויר שמעל הכלי, נחשבות כמצויות בו, ומצטרפות. **והא** אויר **איכא** אף לטבלה זו.

ומסקינן: **תיקו**!

תניא: **רבי אליעזר אומר**: **הסל מצרפן** לככרות להתחייב בחלה.

רבי יהושע אומר: אף ה**תנור מצרפן**. וגם אם לא צירפן בסל, מצטרפות על ידי ששהו יחד בתנור.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: **ככרות של בבל שנושכות זו מזו בתנור**, **מצטרפות**! משום שדבוקות זו לזו.

מתניתין:

רבן גמליאל אומר: **שלש נשים לשות כאחת** מצות לפסח.

יכולות הן ללוש בעת ובעונה אחת, כל אחת כמות שיש בה כדי למלאות את התנור, ויהיו **אופות בתנור בזו אחר זו**, ואין חוששין שמא בינתיים יחמיץ הבצק.

ואפילו שהשניה צריכה להמתין עם בציקה עד שתאפה הראשונה, והשלישית צריכה להמתין עד שיאפו שתי חברותיה. כי אין העיסה מחמצת במשך זמן של שתי האפיות.

וחכמים אומרים: לא יתחילו שלשתן ללוש בבת אחת, לפי שאם תצטרכנה להמתין מגמר הלישה ועד האפיה, עלול הבצק להחמיץ.

אלא, יהיו **שלש** ה**נשים עוסקות בבצק כאחת**, כל אחת בשלב אחר של עשייתו.

שתהיה ה**אחת** לשה.

ואחת, השניה, שהתחילה לפניה וכבר לשה, תהיה עתה **עורכת** את הבצק [טחה את פניו עם מים].

ואחת, השלישית, שהתחילה ללוש לפני שתיהן, וגם ערכה כבר את הבצק, תהיה **אופה** באותה שעה.

ועד שתגמור השניה לערוך, תגמור השלישית לאפות. ואז תוכל השניה לאפות מיד. ובאותו זמן תערוך הראשונה. וכשתגמור את העריכה, שוב יתפנה התנור, ותאפה מיד. ונמצא שאינן צריכות להמתין כלום.

רבי עקיבא אומר: אין נראים דברי רבן גמליאל, במה שקבע כלל, ואמר שעד משך זמן של אפית שלש נשים אין העיסה מחמצת.
כי **לא כל הנשים** שוות. שיש מהן יותר זריזות לשמור מחימוץ, ויש זריזות פחות.
ולא כל העצים שוים. שיש עצים שהיסקם חם יותר ואפייתם מהירה, ויש שאפייתם איטית.
ולא כל התנורים שוין. יש חמים יותר, ויש חמים פחות. וכיון שזמן אפיית שלש נשים אינו קבוע, אי אפשר לקבוע כלל על פיו.
לפיכך, נראים דברי חכמים. ולא תתחלנה ללוש בבת אחת.
ועוד אמרו:
זה הכלל: אם האשה רואה כי הבצק שבידה **תפח** [רוצה לתפוח] - **תלטוש** [תטבול] ידיה **בצונן**, ותקטף [תטפח] במים הצוננים על הבצק, שעל ידי כך יצטנן, ולא יחמיץ.

גמרא:

שנינו במשנתנו: וחכמים אומרים: שלש נשים עוסקות בבצק כאחת. אחת לשה, ואחת עורכת, ואחת אופה.
תנו רבנן: זאת **שלשה** ראשונה, כשגמרה ללוש **היא** כבר **מקטפת** [עורכת] את הבצק, ו**חבירתה** השניה **לשה תחתיה** באותו הזמן.
וכשהראשונה ה**מקטפת** גמרה לקטף, הרי **היא אופה**. ובאותו הזמן, **חבירתה** השניה **מקטפת תחתיה**. ובו בזמן, **השלישית** מתחילה בעסק הבצק, **ולשה**.
וכשאותה ש**אופה** ראשונה גמרה לאפות, הרי **היא** מתחילה לעסוק בבצק אחר, **ולשה** אותו. ובו בזמן, **חבירתה** השניה שעד עתה היתה מקטפת, **אופה תחתיה**. **והשלישית מקטפת** תחת השניה באותו הזמן.
וכך **חוזרת חלילה** על עצמה ["חלילה" מלשון מחול, סביב סביב] עד שיגמרו את כל אפייתן. כשהשלישית אופה, השניה מתחילה ללוש, והראשונה מתחילה לקטף. וכן הלאה. נמצא שאף לרגע אין אחת מהן מפסיקה מעסק הבצק.
וכל זמן שהן **עוסקות בבצק - אינו בא לידי חימוץ**.
שנינו במתניתין: **רבי עקיבא אומר**: **לא כל הנשים** שוות. **וכו**'
תניא: **אמר רבי עקיבא**: **דנתי לפני רבן גמליאל** שהיה שונה כלל, שבכל ענין לשות כאחת, וממתינה האחת עד לגמר אפיית השניה, ואפילו ממתינה לגמר שתי אפיות:
ילמדנו רבינו! במה אמרת את הכלל: שלש נשים לשות כאחת?
האם דוקא **בנשים זריזות**, השומרות היטב מחימוץ אף כשהבצק שוהה זמן מרובה.
או אפילו **בנשים שאינן זריזות**.

האם אף **בעצים לחים**, שנמשכת האפיה בהם זמן מרובה התירו זאת?
או דוקא **בעצים יבשים**, שבוערים מהר, ואפייתם נגמרת בזמן מועט, שאין בו כדי שיחמיץ הבצק שביד הנשים האחרות.
האם דוקא **בתנור חם** התירו לשלש נשים ללוש יחד, לפי שאפייתו מהירה, ולא יצטרכו להמתין הרבה.
או אף **בתנור צונן**, שמשך זמן האפיה בו הוא מרובה.
אמר לי: אין לך אלא מה ששנו חכמים! שלא חילקו חכמים במדותיהם אלא לעולם הן לשות כאחת, ובזמן שאחת אופה ימתינו האחרות.
זה הכלל: אם **תפח** הבצק והוא קרוב להחמיץ, **תלטוש** האשה את ידיה **בצונן**, ותטפח בהם את הבצק, כדי שיצטנן שלא יחמיץ.

מתניתין:

בצק שלא החמיץ כל צרכו קרוי "שיאור". ודינו כחמץ נוקשה, ששנינו בו בריש פירקין שעוברים עליו רק בלאו, רש"י בגמ' מפרש שאפילו בלאו אינו ופטור ממלקות ואין עונשו כרת.
[ואין זה "שאור" האמור בתורה, שהוא דבר העשוי לחמץ בו עיסות אחרות. וחייבים על אכילתו כרת, מגזירת הכתוב, אף על פי שאינו ראוי לאכילה].
ועיין לעיל בדף מג א בהקדמה ביאור ענין שיאור.
שיאור בפסח - **ישרף**. לפי שאסור בהנאה ואכילה.
אבל **האוכלו פטור**.
וה"**סידוק**", שהוא חמץ גמור, **ישרף**. **והאוכלו** אף **חייב כרת!**
איזהו "שיאור" שהאוכלו פטור?
משנוצרו בבצק סדקים דקים, אחד מכאן ואחד מכאן, **כ**צורת **קרני חגבים** - זהו הסימן להתחלת החימוץ.
ואיזהו "**סידוק**"? - שנסדק בסדקים הרבה עד **שנתערבו הסדקין** שבו **זה בזה**. שזהו סימן לכך שכבר החמיץ לגמרי, **דברי רבי יהודה**.
וחכמים [היינו רבי מאיר] **אומרים**: בין בצק **זה** שנתערבו סדקיו, ובין בצק **זה** שנסדק כקרני חגבים, שניהם חמץ גמור הם. **והאוכלו חייב כרת**.
אלא **איזהו "שיאור"** שאינו חמץ גמור?
כל בצק שעדיין לא נסדק כלל, אלא **שהכסיפו פניו**. והגוון שלו, הוא **כ**גוון החיוור של פני **אדם שעמדו שערותיו** מתוך פחד ורתת.

גמרא:

תנו רבנן: **איזהו "שיאור"**? - **כל** בצק **שהכסיפו פניו**, **כאדם שעמדו שערותיו**.
ואיזהו "**סידוק**"? - כל בצק שנוצרו בו סדקים **כצורת קרני חגבים** - **דברי רבי מאיר**.
וחכמים [היינו רבי יהודה] **אומרים**: **איזהו "שיאור"**? - כשנסדק **כקרני חגבים**.
ואיזהו "**סידוק**"? - כל **שנתערבו סדקין זה בזה**.
ובין זה השיאור **ובין זה** הסידוק, **האוכלו חייב כרת**.
והוינן בה: האיך אמרו חכמים [דהיינו רבי יהודה, שהוא בר פלוגתא של רבי מאיר בענין שיאור] שאף השיאור בכרת?
והאנן תנן: **שיאור ישרף**, **והאוכלו** לשיאור שנהיו בו סדקים כקרני חגבים **פטור** מכרת, ואינו אפילו בלאו - **דברי רבי יהודה**. ואיך אומר רבי יהודה בברייתא שהאוכל משיאור [של סדקים כקרני חגבים] חייב כרת?
ומשנינן: **אימא**, סיפא של הברייתא אינה דברי חכמים אלא דברי רבי מאיר.
והכי קאמר: **לרבי מאיר**, בין בצק **זה** שהוא כקרני חגבים **ובין** בצק **זה** שנתערבו סדקיו, שניהם חמץ גמור הם, ולכן, **האוכלו חייב כרת**.
ואין שיאור לפי רבי מאיר אלא בצק שהכסיפו פניו אבל אין בו כלל סדקים.
אמר רבא: **מאי טעמא דרבי מאיר**, שאפילו בסדקים דקים הוא נחשב חמץ גמור? - משום **שאין לך כל סדק וסדק מלמעלה**, **שאין לו כמה סדקים מלמטה**. ואף שעל פניו אין נראים בו אלא סדקים דקים כקרני חגבים, בתוכו כבר נתערבו הסדקים זה בזה.

דף מט.

מתניתין:

ארבעה עשר בניסן **שחל להיות בשבת**, שאי אפשר לבער בו את החמץ כמצותו - **מבערין את הכל** חולין ותרומה **מלפני השבת**, חוץ ממה שהוא צריך לסעודות השבת, **דברי רבי מאיר**.
וחכמים אומרים: יבערנו בשבת **בזמנו**, שהוא בשעה שישית של ערב פסח, ואין צריך לבערו קודם השבת, שהרי אפשר שימצאו לו אוכלין עד זמן איסורו.
רבי אליעזר בר צדוק אומר: חמץ של **תרומה** יבער **מלפני השבת**, לפי שאין אוכליה מרובים. שהרי אינה מותרת אלא לכהנים. ואף אסור להאכילה לבהמת זרים, אלא לבהמת כהנים בלבד.
אבל **חולין** מבערן בשבת **בזמנן**, שיכול למצוא להם הרבה אנשים שיאכלום.

גמרא:

ומביאה הגמרא ראיה ממעשה, שהלכה למעשה כחכמים שאין צורך לבער לפני השבת אלא אפשר לבער בשבת עצמה על ידי אכילת החמץ.[1066]

תניא: רבי אליעזר בר צדוק אומר: פעם אחת שבת אבא ביבנה. וחל ארבעה עשר בניסן **להיות בשבת. ובא זונין**, שהיה **ממונה של רבן גמליאל, ואמר: הגיע עת לבער את החמץ!**

והלכתי אחר אבא, וביערנו את החמץ. ומשמע שרק בשבת הגיע עת ביעור החמץ, ולא בערב שבת. כי אם צריך לבער את הכל מערב שבת, חוץ מסעודות השבת, וכבר אכלו סעודת שבת, לא היה לו לממונה של רבן גמליאל להכריז ש"הגיע עת לבער את החמץ".

מתניתין:

ההולך בי"ד בניסן **לשחוט את פסחו**, או **למול את בנו**, או **לאכול סעודת אירוסין בבית חמיו. ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו** שעדיין לא ביערו.

אם הוא **יכול לחזור** לביתו **ולבערו** ואחר כך **לחזור למצותו - יחזור ויבער**, ואחר כך יחזור לקיים את מצותו.

ואם לאו, אלא אם יחזור ויבער יפסיד את מצותו, לא יחזור לביתו לבער את החמץ, אלא הוא **מבטלו בלבו**.

שהרי מן התורה די בביטול ואינו חייב בביעור אלא מדרבנן. ובמקום מצוה עוברת לא חייבו אותו, אלא העמידוהו על דינו מדאורייתא.

ההולך בי"ד ניסן **להציל** את ישראל הנרדפין **מן הנכרים**, או להצילם **מן הנהר**, או **מן הלסטין**, או **מן הדליקה**, או **מן המפולת**, ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו - לא יחזור כדי לבערו. ואפילו אם יש לו שהות לאחר מכן לחזור ולהציל. אלא **יבטל** את החמץ **בלבו**, ודיו!

ואם הלך בערב פסח כדי להגיע למקום מסוים קודם כניסת החג, **ולשבות** בו [כדי שיוכל בחג לילך מאותו מקום אלפיים אמה לכל צד, כדין תחום שבת] - אם עושה כן לצורך **שביתת הרשות** [כלומר, אם מטרתו היא כדי שיוכל ללכת בחג לדבר הרשות], **יחזור מיד** לביתו, ויבער. ואפילו אם לא יספיק אחר כך לחזור למקום ההוא.

אבל אם הוא רוצה לקנות שם שביתה כדי שיוכל ללכת בחג לדבר מצוה, כגון לבית האבל או לבית המשתה, דינו כהולך לשחוט את פסחו. שאם לא יספיק לחזור לביתו ולבער וגם לחזור ולקנות שביתה במקום ההוא, לא יחזור לביתו, אלא יבטל בלבו.

[1066] עיין בר"ן בסוף פרק ראשון שכתב שהלכה שמבערים בשבת מכח המעשה שבברייתא זו. ובמנחת ביכורים על התוספתא פרק ג ביאר שהביעור היה באכילה.

וכן דינו של **מי שיצא מירושלים**, **ונזכר שיש בידו בשר קדש** עמו בדרך. שמשיצא מחוץ לחומת העיר, נפסל הבשר בפסול יוצא [לפי שמחיצות קדשים קלים הן חומות ירושלים, וקדשים שיצאו חוץ למחיצתן נפסלו].

וקדשים פסולים נשרפים בתוך מחיצתם. כדדרשינן לעיל מ"בקודש באש תשרף", שבמקום אכילתו שם תהיה שריפתו. קדשי קדשים שנאכלים בעזרה, שריפתם בעזרה. וקדשים קלים שנאכלים בכל ירושלים, נשרפים אף בירושלים.

והיוצא מירושלים ובשר קודש פסול עמו - **אם** כבר **עבר** את **צופים** [כפר שממנו נראה בית המקדש], **שורפו במקומו**, שלא הטריחוהו לחזור ממרחק כזה.

ואם לאו, אלא עדיין לא הגיע לצופים - **חוזר** לירושלים **ושורפו לפני הבירה מעצי המערכה**, ששם היה מקום שריפת הקדשים.

ועד כמה יהיה שיעור בשר הקודש ושיעור החמץ שבגללם **הן חוזרין** לירושלים או לבתיהם, כדי לשורפם? -

רבי מאיר אומר: **זה וזה** [בשר קודש וחמץ] - שיעורו **בכביצה**. אבל בפחות מכך אינו חוזר לירושלים. אלא שורפו במקומו. וכן בחמץ, אין צריך לחזור בשביל פחות מכביצה, אלא מבטלו בלבו.

רבי יהודה אומר: **זה וזה** [בשר קודש וחמץ] - אף **בכזית** מהם הוא חוזר כדי לשורפם.

וחכמים אומרים: **בשר קודש**, חוזר לירושלים כדי לשורפו אף **בכזית** ממנו. אבל על **החמץ** אינו חוזר לביתו לשורפו, אלא אם כן יש בו **בכביצה**.

גמרא:

שנינו במשנתנו: ההולך לאכול סעודת אירוסין בבית חמיו, אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו, יחזור ויבער. ואם לאו, מבטלו בלבו.

ורמינהו מהא ד**תניא**: **ההולך לאכול סעודת אירוסין בבית חמיו**, או **לשבות שביתת הרשות**, ונזכר שיש לו חמץ בביתו - **יחזור** לביתו **מיד** כדי לבער. ואפילו אם לא יספיק לחזור לסעודה.

ואילו במתניתין תנן שההולך לאכול סעודת אירוסין בבית חמיו אינו חוזר אם אין לו שהות לעשות את שניהם, אלא "מבטלו בלבו".

אמר רבי יוחנן: **לא קשיא**.

הא דתניא "יחזור מיד" - **רבי יהודה** היא, הסובר שסעודת אירוסין אינה מצוה. הילכך, אינה דוחה תקנת חכמים דביעור.

והא דתנן "מבטלו בלבו" - **רבי יוסי** היא. הסובר שסעודת מצוה היא. ובמקום מצוה די בביטול דאוריתא.

וכדתניא: **סעודת אירוסין** - הרי היא סעודת **רשות**. **דברי רבי יהודה**.

רבי יוסי אומר: סעודת **מצוה** היא.

ומוסיפה הגמרא: **והשתא**, **דאמר רב חסדא**: **מחלוקת** זו אינה אלא **בסעודה שניה**. שכן דרך החתנים, שלאחר סעודת האירוסין הראשונה, הם חוזרים ומשגרים סבלונות [מתנות] לכלה, וסועדים שם שוב. ועל סעודה זו אמר רבי יהודה שהיא רשות.

אבל בסעודה הראשונה של האירוסין, ל**דברי הכל** היא סעודת **מצוה**. **אפילו תימא הא והא רבי יהודה ולא קשיא** אם כן, לא קשיא כלל ממתניתין על הברייתא.

משום ד**הא** דתנן "מבטלו בלבו" איירי **ב**הולך ל**סעודה ראשונה**.

והא דתניא "יחזור מיד", איירי **ב**הולך ל**סעודה שניה**.

תניא: **אמר רבי יהודה**: **אני לא שמעתי** שתהא חשובה סעודת מצוה, **אלא סעודת אירוסין**. **אבל לא** סעודת **סבלונות**, שהיא סעודה שניה.

אמר לו רבי יוסי: **אני שמעתי**, כי בין **סעודת אירוסין**, ובין סעודת **סבלונות** - סעודות מצוה הן!

תניא: **רבי שמעון אומר**: **כל סעודה שאינה** סעודה **של מצוה**, **אין תלמיד חכם רשאי להנות ממנה**.

והוינן בה: **כגון מאי** היא סעודה שאינה של מצוה?

אמר רבי יוחנן: **כגון** סעודת אירוסין של **בת כהן לישראל**, שאין בה מצוה. לפי שהיא צריכה לינשא לכהן, ולא לפגום את ייחוסה.

וכן סעודת אירוסין של **בת תלמיד חכם לעם הארץ**, שאין בה מצוה, לפי שאין לו להשיא את בתו לעם הארץ.

דאמר רבי יוחנן: **בת כהן שנישאת לישראל**, **אין זיווגן עולה יפה**.

והוינן בה: **מאי היא**? כלומר, מה יהיה סופם שלא יעלה זיווגם יפה?

אמר רב חסדא: **או** שהוא מת קודם זמנו והיא נעשית **אלמנה**. **או** שנעשית **גרושה**. **או** שלא יהיה לא זרע. כדכתיב "ובת כהן כי תהיה לאיש זר". וסמיך ליה "ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה, **וזרע אין לה**".

במתניתא תנא: בת כהן שנישאת לישראל - או שהיא תמות קודם זמנה והוא **קוברה**, **או** שהוא ימות והיא **קוברתו**, **או** שהיא **מביאתו לידי עניות**.

ומקשינן: **איני**, **והא אמר רבי יוחנן איפכא**: **הרוצה שיתעשר**, **ידבק בזרעו של אהרן**, וישא כהנת.

ואם הוא תלמיד חכם - **כל שכן**, **שתורה** שלו **וכהונה** שלה **מעשרתן** [מעשירה אותם].
ומשנינן: **לא קשיא**.
הא דקאמר שהוא מתעשר, איירי **בתלמיד חכם** שנשא כהנת.
והא דתניא "מביאתו לידי עניות", איירי **בעם הארץ** שנשא כהנת, שגנאי הוא לאהרון בכך, ומשום כן הוא נענש.[1067]
רבי יהושע נסיב [נשא] **כהנתא**, **וחלש** [חלה].
אמר: **לא ניחא ליה לאהרן דאני אדבק בזרעיה**. ולא ניחא ליה **דהוה ליה חתנא כי אנא** [חתן כמוני].
רבי אידי בר אבין נסיב כהנתא. **נפקו מיניה תרי בני סמיכי** [מוסמכים להוראה]. והם: **רב ששת בריה דרב אידי**, **ורב יהושע בריה דרב אידי**.
אמר רב פפא: **אי לא נסיבנא כהנתא** - **לא איעתרי** [לא הייתי מתעשר]. שהרי תלמיד חכם שדבק בזרעו של אהרן מתעשר, כאמור לעיל.
אמר רב כהנא: משום שנשאתי כהנת, גליתי מבבל לארץ ישראל. **דאי לא נסיבתא כהנתא**, **לא גלאי**. **אמרו ליה**: **והא למקום תורה גלית**, ואין בזה עונש כלל.
אמר להו: **לא גלאי כדגלי אינשי**, כשאר התלמידים הגולים מביתם לתלמוד תורה. שהם גולים מרצונם. ואילו אני, משום שנשאתי כהנת, גליתי בעל כרחי, מפני אימת המלכות.[1068]
אמר רבי יצחק: **כל הנהנה מסעודת הרשות** [שאינה סעודת מצוה], **לבסוף** הוא **גולה**.
שנאמר "**ואוכלים כרים מצאן**, **ועגלים מתוך מרבק**".
וכתיב בתריה "**לכן יגלו עתה בראש גולים**".
תנו רבנן: **כל תלמיד חכם המרבה בסעודתו בכל מקום**, **לבסוף הוא מחריב את ביתו**, **ומאלמן את אשתו**, **ומייתם את גוזליו** [ילדיו].[1069]
ולפי שצרכיו מרובים, ואינם מצויים בידו, הרי הוא גולה מביתו לבקש אחר פרנסתו, ואשתו כאלמנה חיה, ובניו כיתומים חיים.
וכן **תלמודו משתכח ממנו**. שמתוך שמרבה בסעודה, אין לו פנאי לחזור על תלמודו.

[1067] ואף המקשן ידע דאיירי רבי יוחנן בתלמיד חכם. דהא קאמר "כל שכן שתורה וכהונה מעשרתן". אלא סליק אדעתיה, דהוא הדין בעם הארץ, וכן שכן בתלמיד חכם. ומשנינן, דדוקא בתלמיד חכם הוא. מהרש"א.
[1068] ואף שודאי היה תלמיד חכם, והיה מותר לו לישא כהנת, מכל מקום, מתוך ענוותנותו לא החזיק עצמו לתלמיד חכם. מהרש"א.
[1069] שמתוך שהוא רגיל בסעודה בבתי אחרים, בסופו הוא מבקש להתענג אף בביתו. ועל ידי זה מתכלה ממונו, והוא צריך למכור את כלי ביתו. מהרש"א.

ומחלוקות רבות באות עליו משום ששכח את תלמודו. וכן משום שנוטל מהמוכרים בהקפה את צרכי סעודותיו, וחובותיו מרובים.

ודבריו אינם נשמעים.

ומחלל שם שמים, ושם רבו, ושם אביו.

וגורם שם רע לו ולבניו ולבני בניו, עד סוף כל הדורות.

והוינן בה: **מאי היא** "שם רע" שגורם לבניו?

אמר אביי: משום דקרו **ליה** לבנו "**בר מחים תנורי**"! כלומר, בנו של זה שמחמם את התנור תמיד כדי לבשל את סעודותיו.

רבא אמר: קרו ליה לבנו "**בר מרקיד בי כובי**"! כלומר, בנו של ליצן הרוקד בחנויות היין. שבשכר ריקודו משקים אותו יין בחנם.

רב פפא אמר: קרו ליה לבנו "**בר מלחיך פינכי**" [מלקק קערות].

רב שמעיה אמר: קרו ליה לבנו "**בר מך רבע**" [מקפל ורובץ]. שכן דרך השיכורים, שאינם מספיקים ללכת לביתם ולשכב על מטתם. אלא מקפלים את לבושם וישנים עליו.

תנו רבנן: **לעולם ימכור אדם** את **כל מה שיש לו, וישא בת תלמיד חכם**. משום **שאף אם** לבסוף הוא **מת או גולה** מביתו, **מובטח לו שיהיו בניו תלמידי חכמים**, שהרי יגדלו על ברכי אבי אמם התלמיד חכם.

ואל ישא בת עם הארץ. משום **שאם** לבסוף הוא **מת או גולה** מביתו, יהיו **בניו עמי הארץ**, שהרי יגדלו אצל סבם העם הארץ.

תנו רבנן: **לעולם ימכור אדם** את **כל מה שיש לו, וישא בת תלמיד חכם**. וכן ימכור מה שיש לו כדי **שישיא** את **בתו לתלמיד חכם**. לפי שנישואי בת תלמיד חכם לתלמיד חכם, הם **משל להרכבת ענבי הגפן בענבי הגפן**, שהוא **דבר נאה ומתקבל**.[1070]

ולא ישא תלמיד חכם **בת עם הארץ**. משום שנשואי תלמיד חכם ובת עם הארץ, הם **משל** להרכבת **ענבי הגפן בענבי הסנה**, שהם **דבר כעור** (תחילת העמוד) **ואינו מתקבל**.

דף מט:

תנו רבנן: **לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו, וישא בת תלמיד חכם**.

לא מצא בת תלמיד חכם, ישא בת גדולי הדור, אנשי מעשה וצדיקים.

לא מצא בת גדולי הדור, ישא בת ראשי כנסיות.

לא מצא בת ראשי כנסיות, ישא בת גבאי צדקה, שמינויים מוכיח שהם טובים ונאמנים.

לא מצא בת גבאי צדקה, ישא בת מלמדי תינוקות.

[1070] שהוא דבר נראה לכשעצמו. וגם מתקבל שיצא ממנו זרע כשר. מהרש"א.

ובלבד **שלא ישא בת עמי הארץ. מפני שהן שקץ, ונשותיהן שרץ**, שאינן זהירות במצוות.
ועל בנותיהן הוא אומר: "**ארור שוכב עם כל בהמה**", שהן דומות לבהמה, שאין להם לב להבין, כמותה.
תניא: **רבי אומר**: **עם הארץ - אסור** לו **לאכול בשר**. לפי **שנאמר** "**זאת תורת הבהמה והעוף**"..
מדכתיב "תורת" לפני ה"בהמה והעוף", שמע מינה: רק **כל העוסק בתורה, מותר** לו **לאכול בשר בהמה ועוף**.
וכל מי **שאינו עוסק בתורה, אסור לו לאכול בשר בהמה ועוף**.
אמר רבי אלעזר: **עם הארץ - מותר לנוחרו** [לשסעו מנחיריו] **ביום הכיפורים שחל להיות בשבת**.[1071]
אמרו לו תלמידיו: **רבי, אמור** "**מותר לשוחטו**". ולמה אמרת "לנוחרו"?
אמר להם: נחירה דוקא אמרתי. לפי שהיא מיתה יותר מגונה.
שהרי **זה** השוחטה, **טעון ברכה**. וכיון שמברכים על השחיטה היא מיתה יותר מכובדת.
ואילו **זה**, הנוחרה, **אין טעון ברכה**. וכמו כן עם הארץ ראוי למות במיתה מגונה כנחירה.
אמר רבי אלעזר: **עם הארץ - אסור להתלוות עמו בדרך**.
שהרי נאמר על התורה "**כי היא חייך ואורך ימיך**". נמצא, שמי שאינו עוסק בתורה, מסכן את חייו.
ואם **על חייו לא חס** - **על חיי חבירו לא כל שכן** שאינו חס?!
הילכך, לא יתלווה אליו, שמא יהרגנו בדרך.
אמר רבי שמואל בר נחמני, אמר רבי יוחנן: עם הארץ, מותר לקורעו כדג!
אמר רבי שמואל בר יצחק: ולקורעו **מגבו** קאמר, שבכך ודאי הוא מת.
תניא: **אמר רבי עקיבא**: **כשהייתי עם הארץ, אמרתי**: **מי יתן לי תלמיד חכם, ואנשכנו כחמור!**
אמרו לו תלמידיו: **רבי, אמור** "אנשכנו **ככלב**". ולמה אמרת בדוקא "כחמור"?
אמר להם חמור **זה**, החמור **נושך ושובר עצם** בנשיכתו.
אבל כלב **זה, נושך ואינו שובר עצם**.
וכה גדולה שנאת עמי הארץ לתלמידי חכמים, עד שאינם מסתפקים בנשיכתם. אלא אף רוצים לשבור את עצמותיהם.

[1071] המדובר בעם הארץ שהוא כופר להכעיס, וחשוד על שפיכות דמים. לפיכך מותר להורגו, ואף תוך כדי חילול שבת ויום כיפור. משום פיקוח נפש. תוספות.

תניא: **היה רבי מאיר אומר**: **כל המשיא בתו לעם הארץ - כאילו** הוא **כופתה ומניחה לפני ארי**.

כי **מה ארי דורס** בהמה **ואוכלה**, **ואין לו בושת פנים** [שאינו ממתין עד שתמות. תוספות] - **אף עם הארץ** כן.

שהוא **מכה** את אשתו, ומיד **בועלה**, **ואין לו בושת פנים** [שאינו ממתין עד שתתפייס עמו. תוספות].

תניא: **רבי אליעזר אומר**: **אלמלי אנו צריכין להם** לעמי הארץ **לצורך משא ומתן** עמהם, **היו הורגין אותנו**.

תנא רבי חייא: **כל העוסק בתורה לפני עם הארץ**, הרי הוא מביישו **כאילו היה בועל** את **ארוסתו** של עם הארץ **בפניו**. [1072]

שנאמר, "**תורה צוה לנו משה**, **מורשה** קהלת יעקב".

אל תקרי "מורשה", **אלא "מאורסה"**. [1073]

שהתורה היא בבחינת "ארוסה" לכל קהילות יעקב, כולל עמי הארצות. דהיינו שהיא שייכת לכולם.

אבל אין היא בבחינת "נשואה" להם, אלא רק למי שעוסק בה. נמצא, שלעם הארץ התורה היא בבחינת "ארוסה" בלבד [מהרש"א].

גדולה השנאה ששונאין עמי הארץ לתלמיד חכם, **יותר מהשנאה ששונאין עובדי כוכבים את ישראל**.

ונשותיהן של עמי הארץ, שונאין תלמידי חכמים עוד **יותר מהן**.

תנא: מי **ששנה ופירש** מן התורה, שונא תלמידי חכמים **יותר מכולן**! שהרי מכיר הוא את תלמידי החכמים. ויודע כמה מגונים עמי הארץ בעיניהם.

תנו רבנן: **ששה דברים נאמרו בעמי הארץ**. ואלו הן:

א. **אין מוסרין להן עדות**, כלומר, אין מזמנין אותם לשמוע דבר, כדי שיעידו עליו אחר כך בבית דין.

ב. **ואין מקבלים ממנו** [מעם הארץ] **עדות**.

ג. **ואין מגלין להן סוד**. לפי שהם הולכי רכיל, ויגלו את הסוד.

ד. **ואין ממנין אותן אפוטרופסין על נכסי היתומים**.

[1072] המשילו חכמים את התורה לאשה, שהיא שייכת לבעלה כשהיא ארוסה לו, אך אין היא נקראת עדיין נשואה לו אלא כשמביאה לביתו. וכן התורה ניתנה לכלל ישראל, אך כל זמן שלא לומדים אותה היא רחוקה מהם כמו הארוסה שאינה נמצאת בבית בעלה. מהרש"א

[1073] הוציאו חכמים את המילה "מורשה" ממשמעותה שהיא לשון ירושה, ודרשוה ללשון מאורסה, משום שרצו לומר שאין התורה ירושה העוברת מתלמיד חכם לבנו, אלא כל החפץ ליטול יבוא ויטול. מהרש"א

ה. **ואין ממנין אותן אפוטרופסין על קופה של צדקה**, לפי שחשודים הם על הגזל.
ו. **ואין מתלוין עמהן בדרך** משום סכנה. לפי שחשודים הם על שפיכות דמים.
ויש אומרים: אף אין מכריזין על אבידתו של עם הארץ.
שהמוצא אבידה חייב להכריז עליה כדכתיב "כן תעשה לכל אבידת אחיך". אך עם הארץ לאו בכלל "אחיך" הוא. לפי שאינו עושה מעשה עמך.
ותנא קמא, שלא מנה דבר זה בין הדברים שנאמרו בעם הארץ, סבר, דמכריזין על אבידתו. משום **דזימנין דנפיק מיניה זרעא מעליא** [שייצא ממנו בן צדיק]. ועל ידי שמחזירין את האבידה לאביו, היא תגיע אליו, **ואכיל ליה**.
וכמו **שנאמר** "הרשע **יכין - וצדיק ילבש**". שנינו במשנתנו: **וכן מי שיצא** מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קדש. רבי מאיר אומר: זה וזה בכביצה. רבי יהודה אומר: זה וזה בכזית.
והוינן בה: **למימרא**, **דרבי מאיר סבר**, דשיעור **כביצה הוא דחשיב**. ולכך חוזרין בשבילו כדי לקיים את מצות שריפתו כהלכתה. **ורבי יהודה סבר**, שיעור **כזית נמי חשיב** לטרוח ולחזור בשבילו.
ורמינהי מהא דתנן: שלשה שאכלו כאחד, חייבין לזמן, להצטרף יחד לברכת המזון, ואינם רשאים ליחלק.
ועד כמה הן מזמנין, מה הוא שיעור האכילה המחייבת בזימון?
לדברי רבי מאיר - **עד** שיאכלו כל אחד **כזית** ביחד. אבל באכילה בשיעור פחות מזה אינם מזמנים.
ורבי יהודה אומר: אינן חייבים בזימון, אלא עד שיאכלו **כביצה**!
אלמא, לרבי יהודה אין חשוב אלא שיעור כביצה.
ואילו לחכמים החולקים על רבי יהודה [דהיינו רבי מאיר], אף שיעור כזית הוא חשוב.
ואילו הכא איפכא תנן.
אמר רבי יוחנן: מוחלפת היא **השיטה**. ולעולם אמר רבי יהודה במתניתין "זה וזה חוזרין עליהו בכביצה". ורבי מאיר אמר, "זה וזה בכזית".
אביי אמר: לעולם לא תיפוך את שיטתם. ואפילו הכי לא קשיא.
משום **דהתם** בזימון, **בקראי פליגי**. ואילו **הכא** בשריפת חמץ וקדשים, **בסברא פליגי**.
התם בקראי פליגי, **דרבי מאיר סבר** כיון שמקורה של ברכת המזון הוא מדכתיב "ואכלת ושבעת וברכת", יש לדרוש פסוק זה כך:
"**ואכלת**" - **זו אכילה**. "**ושבעת**" - **זו שתייה** [לשון "סביאה"].
וכיון ששיעור אכילה בכל התורה הוא בכזית, לפיכך כל שאכלו יחד כזית הרי הם חייבים בזימון.

ורבי יהודה סבר שיש לדרוש את הפסוק כך:
"**ואכלת ושבעת**" - **זו אכילה שיש בה שביעה. ואיזו** היא אכילה שיש בה שביעה?
זו אכילה שיש בה שיעור **כביצה**.
אבל בפחות מכך אין היא משביעה. ואין היא חייבת בברכת המזון.
הלכך, אם לא אכלו יחד כשיעור זה, אינם מצטרפים לזימון. [1074] אבל **הכא**, בביעור חמץ ובשריפת קדשים - **בסברא פליגי**.
שביעור חמץ הוא מדרבנן שהרי מן התורה סגי בביטול.
וכן שריפת קדשים קלים בירושלים, אינה אלא מדרבנן. [1075]
ופליגי בצורת התקנה, על מה הסמיכוה.
דרבי מאיר סבר, דין **חזרתו** לביתו ולירושלים כדי לשרוף את החמץ ואת הקודש, הוא **כדין טומאתו**, שהסמיכו זאת על שיעור טומאת אוכלים.
מה טומאתו של האוכל היא **בכביצה**, שאין טומאת אוכלים בפחות מכביצה - **אף חזרתו** למקומו כדי לשורפו, לא חייבוהו חכמים אלא **בכביצה**.

דף נ.

ורבי יהודה סבר: שיעור **חזרתו** הסמיכוהו על (תחילת העמוד) **כשיעור איסורו**.
מה איסורו [איסור אכילתו] של החמץ והקודש שנפסל ביוצא הוא **בכזית - אף חזרתו** למקומו כדי לשרפו, חייבוהו חכמים **בכזי ת**.
תניא רבי נתן אומר: **זה וזה** [חמץ וקודש], אין חוזרים בשביל לשורפו אלא אם יש בו **כשתי ביצים**.
ולא הודו לו חכמים.
ומאחר שעוסקת משנתנו ביוצא חוץ למחיצות ירושלים, דרשינן את הפרשה הבאה, שבסופה היא עוסקת בגבולות ירושלים.
כתיב "**והיה ביום ההוא: לא יהיה אור יקרות וקפאון**".
והוינן בה: **מאי** "**יקרות וקפאון**"?
אמר רבי אלעזר: זה אור החמה בגבורתה, **שהוא יקר** וחשוב **בעולם הזה**, ויהיה "**קפוי**" **לעולם הבא!**
"קפוי" הוא ביטוי לדבר קל, והוא תרגום של "צף". שכל דבר קל צף על פני המים.

[1074] מחלוקתם של רבי מאיר ורבי יהודה היא כיצד לדרוש את הפסוק "ואכלת ושבעת" ביחס לחיוב ברכת המזון, אלא שהגמרא משייכת לכך גם את המחלוקת ביחס לחובת הזימון.
[1075] כי מן התורה, דוקא קדשי קדשים או אימורי קדשים קלים נשרפים בקודש. וגזרו רבנן גם על בשר קדשים קלים, אטו קדשי קדשים. תוספות.

וכונת הפסוק, שלעתיד לבוא יאיר אור גדול, שלעומתו יהיה אור החמה של עכשיו קל ובלתי נחשב.

רבי יוחנן אמר: **אלו** הן הלכות **נגעין ואהלות**. **שיקרין הן בעולם הזה, וקפויין הן לעולם הבא**.

שבעולם הזה הן הלכות חמורות וקשות. אבל לעולם הבא יהיו קלות ופשוטות לכל. משום שאז תמלא הארץ דעה [ועיין במהרש"א].

ורבי יהושע בן לוי אמר: **אלו בני אדם** עשירים, שאינם טובים לפני המקום. **שיקרין** וחשובים **הן בעולם הזה, וקפויין**, קלים ובלתי חשובים **הן לעולם הבא**.

כי הא דרב יוסף בריה דרבי יהושע בן לוי, חלש ואיתנגיד [חלה וגוע. שפרחה רוחו למעלה].

כי הדר [כששבה אליו רוחו], **אמר ליה אבוה**: **מאי חזית** שם בעולם העליון?

אמר ליה רב יוסף: **עולם הפוך ראיתי**. אנשים שהם **עליונים** וחשובים בעולם הזה, הרי הם נמצאים **למטה** בעולם העליון. **ואלו** שהם **תחתונים** ובלתי חשובים כאן, נמצאים שם **למעלה**.

אמר לו רבי יהושע בן לוי: **בני, עולם ברור ראית!** שאותם שנמצאים שם למעלה, הם החשובים באמת.

ושוב שאלו: **ואנן**, שתלמידי חכמים אנחנו, **היכי** נמצאים אנו **התם**?

אמר ליה: **כי היכי דאיתו אנן הכא - הכי איתינן התם!** כשם שאנו חשובים ונכבדים בעולם הזה, כן אנו בעולם העליון.

עוד סיפר: **ושמעתי שהיו אומרים** שם: **אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו!**

ועוד **שמעתי שהיו אומרים**: **הרוגי מלכות, אין אדם יכול לעמוד במחיצתן**.

והוינן בה: **ומאן נינהו** "הרוגי מלכות"?

אילימא רבי עקיבא וחבריו [עשרת הרוגי מלכות], וכי כל מעלתם היא רק **משום שהרוגי מלכות** היו, **ותו לא**?

ומשנינן: אלא על **הרוגי לוד** נאמר כן.

שפעם אחת אירע שנמצאה בתו של המלך הרוגה. ואמרו שהיהודים הרגוה. והודו שני אחים [לולינוס ופפוס] על הריגתה, ומסרו עצמם להריגה. ובכך הצילו את כל ישראל.

וכתיב באותה פרשה, בסופה: "**ביום ההוא יהיה על מצלות הסוס, קדש לה**'". והוינן בה: **מאי** "**מצלות הסוס**"?

אמר רבי יהושע בן לוי: **עתיד הקדוש ברוך הוא להוסיף על** תחום **ירושלים** ולהגדילה, **עד** למרחק **שהסוס רץ ומציל** [מטיל את צילו] תחתיו.

כלומר, כמרחק מרוצת הסוס מהבוקר עד חצי היום.
לפי שעד חצי היום, החמה במזרח, וצלו של הסוס נופל על צד מערב. ואחר חצות היום, שהחמה במערב, נופל הצל על צד מזרח. אבל בחצות היום, החמה באמצע הרקיע, וצל הסוס נופל תחתיו.
רבי אלעזר אמר: הכי פירושו דהאי קרא: **כל מצילות** [מצלתיים, תכשיט] **שתולין לסוס בין עיניו, יהיה קדש לה'**, שיתנדבו אותן ישראל לנדבת המקדש.
ורבי יוחנן אמר: **כל הביזה שיהיו בוזזין ישראל** מהנכרים ביום אחד, **עד שעה שהסוס רץ ומציל** [כלומר, מהבוקר עד חצות היום, שבו הסוס מטיל את צילו תחתיו], **יהיה** נידב על ידי ישראל **קדש לה'**.
והוינן בה: **בשלמא למאן דאמר** דפירושא דקרא "**כל ביזה שבזזו ישראל** תהיה קדש לה'", אתי שפיר **היינו דכתיב** בתריה, "**והיה הסירות בבית ה'**, **כמזרקים לפני המזבח**". שמרוב זהב וכסף שיהיה במקדש מחמת הביזה הרבה שתוקדש לה', יהיו כל הסירים שבמקדש עשויים מכסף וזהב, כמו מזרקות המזבח.
אלא למאן דאמר ש"מצלות הסוס" **בהנך תרתי** עניני - בהוספה על תחומי ירושלים, או בהקדש מצלות הסוס - **מאי** "**והיה הסירות בבית ה**'"?
והרי בתכשיטי הסוס אין כמות מרובה כל כך, כדי שתספיק לעשות את כל סירות המקדש מכסף וזהב.
ומשנינן: האי קרא **מילתא אחריתי** הוא, ולא קאי על הפסוק שלפניו.
ובשורה אחרת היא. דקאמר, **דמתעתרי** [שיתעשרו] **ישראל**, **ומתנדבי ומייתי** הרבה לנדבת המקדש. ומרוב נדבות, יעשו את כל הסירים שבמקדש מכסף וזהב.
ותו הוינן בה: **בשלמא למאן דאמר** ד"מצלות הסוס" היינו "כל **ביזה** שיבזזו ישראל ביום אחד עד חצי היום יקדישו לה'", אתי שפיר **היינו דכתיב** בתריה "**ולא יהיה כנעני עוד בבית ה' צבאות** ביום ההוא".
שמרוב עושר שיהיה במקדש, לא יצטרכו הגזברים לסחור בנכסי הקדש.
אלא למאן דאמר לפרש את "מצלות הסוס" **בהנך תרתי** ענינים אחרים - **מאי** "**ולא יהיה כנעני**"?
אמר רבי ירמיה: בשורה בפני עצמה היא. שלא יהיו עניים שם. ו"לא יהיה כנעני" הוא נוטריקון של "**אין כאן עני**".
ולמאי דמוקמינן מעיקרא ד"לא יהיה כנעני", משמעו שלא יצטרכו הגזברים לסחור בנכסי הקדש. אלמא, "כנעני" הוא סוחר.

והוינן בה: ו"**כנעני**" **מנלן** מהמקרא **דאיקרי תגר** [סוחר]? ומשנינן: **מדכתיב** "**וירא שם יהודה בת איש כנעני** ושמו שוע, ויקחה ויבא אליה". וקא מפרש ואזיל. **מאי** "**כנעני**"? **אילימא כנעני ממש**, הא ליכא למימר הכי. כי **אפשר שבא אברהם והזהיר את** אליעזר שלא יקח **ליצחק** מבנות הכנעני, **ובא יצחק והזהיר את יעקב** על כך, **ויהודה אזיל ונסיב** כנענית?!

אלא, **אמר רבי שמעון בן לקיש**: **בת גברא תגרא** היתה. ו"כנעני" היינו תגר, **כדכתיב** "**כנען בידו מאזני מרמה**". **ואיבעית אימא**: **מהכא** ילפינן ש"כנעני" היינו תגר, מדכתיב "**אשר סוחריה שרים, כנעניה נכבדי ארץ**".

כתיב התם: "**והיה ה' למלך על כל הארץ, ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד**".

ותמהינן: **אטו האידנא** [עכשיו], **לאו אחד הוא**? **אמר רב אחא בר חנינא**: **לא כעולם הזה** הוא **העולם הבא**. **העולם הזה**, יש בו בשורות טובות ובשורות רעות. **על בשורות טובות אומר** האדם: **ברוך הטוב והמטיב! ועל בשורות רעות** הוא **אומר**: **ברוך דיין האמת!** אבל **לעולם הבא**, לא יהיו בו בשורות רעות כלל, **וכולו הטוב והמטיב!** והיינו דכתיב "ביום ההוא יהיה ה' אחד".

ותו הוינן: הא דכתיב "**ושמו אחד**" - וכי **אטו האידנא, לאו שמו אחד הוא**? **אמר רב נחמן בר יצחק**: **לא כעולם הזה** הוא **העולם הבא**. **העולם הזה**, שמו של הקדוש ברוך הוא **נכתב** באותיות **יו"ד ה"י**, **ונקרא** באותיות **אל"ף דל"ת**. **אבל לעולם הבא**, השם **כולו אחד**, ואין הבדל בין קריאתו לכתיבתו. אלא הוא **נכתב ביו"ד ה"י**, **ונקרא ביו"ד ה"י**.

סבר [רצה] **רבא למדרשה** לשם המפורש של יו"ד ה"י **בפירקא** [בשבת שהיה דורש לפני הציבור]. ולבאר את הדרשות והטעמים התלויים בשם זה. **אמר ליה ההוא סבא**: אין ראוי לדרוש בו ברבים. שהרי "זה שמי **לעלם**" **כתיב**, חסר וי"ו, שהוא לשון העלמה. אלמא, צריך להעלימו ולא לפרסמו. **רב אבינא רמי**: **כתיב** "**זה שמי לעלם**", דמשמע לשון העלם.

ומאידך כתיב "**זה זכרי לדור ודור**" דמשמע שיש להזכירו ולא להעלימו. ותרתי דסתרי נינהו.

אלא, הכי פירושו: **אמר הקדוש ברוך הוא** למשה, ולימדו שם של כתיבה ושם של קריאה. **לא כצורה שאני נכתב אני נקרא**.

נכתב אני ביו"ד ה"א. ושם זה יהיה נעלם.

ונקרא אני באל"ף דל"ת. ושמי זה יזכר ויקרא.

הדרן עלך פרק אלו עוברין

פרק רביעי - מקום שנהגו

מתניתין:

איסור עשיית מלאכה בערב פסח קודם חצות אינו מן הדין. אלא מנהג הוא, כדי שלא יהיו טרודים במלאכה, וישכחו לבער את החמץ, ולשחוט את הפסח, ולהכין את המצות. שמצוה לטרוח מבעוד יום בכל צרכי הלילה, כדי להסב מיד משתחשך. בשביל שלא יישנו התינוקות.

ואין מנהג זה מחייב אלא במקום שנהגו בו.

א. **מקום שנהגו לעשות** בו **מלאכה בערבי פסחים עד חצות** היום, עושין.

אך **מקום שנהגו שלא לעשות** אז מלאכה, **אין עושין**.

ב. **ההולך ממקום שעושין** בו מלאכה קודם חצות, **למקום שאין עושין** בו מלאכה.

או ההולך ממקום שאין עושין בו מלאכה, **למקום שעושין**.

בכל ענין, לא יעשה בו מלאכה.

כי **נותנין עליו** הן את **חומרי** ה**מקום שיצא משם**, והן את **חומרי** ה**מקום שהלך לשם**.

דף נ:

ג. ואף שהוא בא ממקום שעושין בו מלאכה, ולא נתחייב מעולם במנהג זה, מכל מקום, **אל ישנה אדם** ממנהג המקום שבו הוא נמצא כעת, **מפני המחלוקת**.

כיוצא בו, יש לנהוג אף בדין ביעור פירות שביעית.

אסור להחזיק בבית פירות שביעית לאחר שכלו הפירות של אותו המין מן השדה. אלא צריך לבערם מן הבית, ולהפקירם.

דכתיב "ולבהמתך, ולחיה אשר בארצך, תהיה כל תבואתה לאכול". ודרשינן: כל זמן שהחיה אוכלת מן השדה, האכל לבהמה שבבית. אבל אם כלה לחיה מן השדה, אף כלה לבהמתך מן הבית.

זמן כילוי הפירות מהשדה, משתנה ממקום למקום. נמצא שלפירות של כל מקום ומקום יש זמן ביעור מיוחד משלהם.

לפיכך, **המוליך פירות שביעית ממקום שכבר כלו** בו הפירות מן השדה [וכבר נתחייבו בביעור], **למקום שעדיין לא כלו**.

או שהוליך פירות **ממקום שעדיין לא כלו** מן השדה, **למקום שכבר כלו**.

בכל מקרה הוא **חייב לבערם**, משום שנותנים עליו את חומרי המקום שבא ממנו, וגם את חומרי המקום שהלך לשם.
אם כלו הפירות מן השדה במקום שממנו באו הפירות, מעיקר הדין כבר נתחייבו בביעור.
ואף אם שם לא כלו, אלא כלו רק במקום שבו נמצאים עתה הפירות, צריך לבערם. כדי שלא לשנות ממנהג המקום הזה, מפני המח לוקת.
רבי יהודה אומר: **צא והבא לך אף אתה!** ויתבאר בגמרא.

גמרא:

שנינו במשנה: מקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות, אין עושין מדקתני "עד חצות", משמע שלאחר חצות של ערב פסח אסור מן הדין בעשית מלאכה, ולא תליא במנהג.
ותמהינן: **מאי איריא** מדוע בחר התנא להשמיענו דין זה **בערבי פסחים** דוקא?
והרי **אפילו בערבי שבתות וערבי ימים טובים**, **נמי** אין עושין בהם מלאכה.
דהא תניא: **העושה מלאכה בערבי שבתות וערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה, אינו רואה סימן ברכה לעולם!**?
ומשנינן: **התם** בערבי שבתות וימים טובים, **מן המנחה ולמעלה הוא דאסור** בעשייתו.
דהיינו מזמן מנחה קטנה, שהוא תשע שעות ומחצה של היום.
אבל **הכא** בערבי פסחים, אסורה המלאכה **מחצות** היום ואילך, דהיינו משש שעות ולמעלה.
אי נמי,
התם בערבי שבתות וימים טובים, אין איסור גמור בעשיית מלאכה, אלא **סימן ברכה הוא דלא חזי**.
אבל אם עשה אז מלאכה, **שמותי לא משמתינן ליה** [אין מנדים אותו על כך].
אבל **הכא** בערבי פסחים, איסורו מן הדין. ואם עשה אז מלאכה, **שמותי נמי משמתינן ליה**.
גופא: **העושה מלאכה בערבי שבתות וערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה**.
והעושה מלאכה **במוצאי שבת ובמוצאי יום טוב ובמוצאי יום הכפורים**.
והעושה מלאכה **בכל מקום שיש שם "נידנוד** [רמז] **עבירה"**, **לאתויי תענית ציבור** בעת תענית ציבור על עצירת הגשמים.
בכל אלו - **אינו רואה סימן ברכה לעולם**.
תנו רבנן: **יש** בעל מלאכה **הזריז** במלאכתו, **ונשכר** מכך.

ויש מי שהוא **זריז**, **ונפסד** כתוצאה מזריזותו.
יש מי שהוא **שפל** [בטל] ממלאכה, **ונשכר** מכך.
ויש מי שהוא **שפל**, **ונפסד** משפלותו.
זריז ונשכר - זה אדם **דעביד** מלאכה **כולי שבתא** [כל השבוע], **ולא עביד במעלי שבתא** [בערב שבת].
זריז ונפסד - זה הוא אדם **דעביד** מלאכה **כולי שבתא**, **ועביד** נמי **במעלי שבתא**. שמחמת זריזותו היתרה הוא נפסד, ואינו רואה סימן ברכה לעולם.
יש שפל ונשכר - זה הוא מאן **דלא עביד** מלאכה **כולי שבתא**, ואף **לא עביד במעלי שבתא**. שאף על גב שרק משום עצלות הוא אינו עושה מלאכה בערבי שבת, ולא משום מצוה [שהרי אף בכל השבוע אינו עובד], מכל מקום, הוא מקבל שכר על כך.
וכדאמרינן בסמוך "לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות אף על פי שלא לשמה. שמתוך שלא לשמה בא לשמה".
ויש שפל ונפסד - זה הוא מאן **דלא עביד** מלאכה **כולי שבתא**, **ועביד במעלי שבתא**, שהוא זמן הגורם להפסד.
אמר רבא: **הני נשי דמחוזא**, הנשים הגרות בעיר הנקראת מחוזא [עירו של רבא], שאינן עושות מלאכה בערב שבת, **אף על גב** דהאי **דלא עבדן עבידתא במעלי שבתא**, **משום מפנקותא** [פינוק] **הוא**, ולא משום המצוה שבדבר.
והראיה, **דהא כל יומא נמי לא עבדן** מלאכה.
אפילו הכי, הרי הן מקבלות שכר על כך. **ושפל ונשכר קרינן להו**.
רבא רמי סתירת הכתובים זה את זה:
כתיב "**כי גדול עד שמים חסדך**". דמשמע, עד השמים ותו לא.
וכתיב "**כי גדול מעל שמים חסדך**". דמשמע אף יותר מהשמים.
הא כיצד?
אלא, **כאן בעושין** מצוה **לשמה**, ששכרם גדול אף מעל לשמים.
וכאן בעושין מצוה **שלא לשמה**. שאין שכרם אלא עד השמים ותו לא.
מיהו, יש להם שכר, שהרי סוף סוף עשו מצוה, **וכדרב יהודה אמר רב**.
דאמר רב יהודה אמר רב: **לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות, אף על פי** שהוא עושה **שלא לשמה. שמתוך** שעוסק בהן **שלא לשמה**, הוא **בא** לעשותן **לשמה**.
תנו רבנן: **המצפה** להתפרנס **משכר אשתו**, והמצפה להשתכר **בריחים - אינו רואה סימן ברכה לעולם**! וקא מפרש ואזיל.

בשכר אשתו אינו רואה סימן ברכה היינו **במתקולתא** [מאזניים], שבכך שהיא נוטלת מאזניים בידה, ומהלכת בשוק להשכירן לכל הצריכים להם, שכרה מועט. ונמצאת אשתו מתבזה על שכר מועט.

והא דב**ריחייא** אינו רואה סימן ברכה - היינו **באגרתא** [בשכירות]. שאם קונה ריחים כדי להשכירם, טורחו גדול ושכרו מועט. אבל הקונה ריחיים כדי למוכרן שוב, הרי זה כשאר מסחר ופרקמטיא.

אבל אשה ד**עבדה ומזבנה** [מוכרת] את מעשי ידיה - **אישתבוחי משתבח בה קראי**. **כדכתיב** בתיאור אשת החיל: "**סדין עשתה ותמכור**".

תנו רבנן: **המשתכר ב**מלאכת **קנים** [מקלות דקים לעשיית גדרות ומחיצות] **ובקנקנים**, **אינו רואה סימן ברכה לעולם**.

והוינן בה: **מאי טעמא**?

ומשנינן: **כיון דנפיש אפחזייהו** [הנפח שלהם גדול], **שלטא בהו עינא** [עין הרע].

תנו רבנן: **תגרי סמטא** שמוכרים סחורתם בשוק, והעין שולטת בהם.

ומגדלי בהמה דקה [שהכל צווחין עליהם].

וקוצצי אילנות טובות [שהכל תמהים ומלעיזים עליהם].

ואנשים שבשעה שחולקים עם אחרים **נותנין** תמיד **עיניהם בחלק היפה** ומקפידים ליטול אותו לעצמם

כל אחד מהם **אינו רואה סימן ברכה לעולם**!

מאי טעמא?

לפי **דתהו** [תמהים] **ביה אינשי**, ומלעיזים עליהם. ומתוך כך שולטת בהם עין הרע.

תנו רבנן: ד' **פרוטות אין בהן סימן ברכה, לעולם**. ואלו הן:

א. **שכר כותבין** [סופרים].

ב. **שכר מתורגמנין** העומדים לפני החכם בשבת, ומשמיעים את דרשתו לרבים.

ג. **ושכר יתומים**. הנוטל מעות יתומים לעשות בהם סחורה, כדי לחלוק עמהם את הריוח מחצה על מחצה.

ד. **ומעות הבאות ממדינת הים**. אדם המשלח תמיד את ספינותיו לסחורה במקום סכנה.

והוינן בה: **בשלמא שכר מתורגמנין** אין בהן ברכה, **משום דמיחזי** המתורגמן **כ**נוטל **שכר** עבור מלאכה **בשבת**.

וכן מעות **יתומים נמי**, היינו טעמא, משום דיתמי **לאו בני מחילה נינהו**. ואם יקפח את חלקם בריוח הרי זה גזל בידו.

וכן **מעות הבאות ממדינת הים**, אין בהם סימן ברכה, **משום דלאו בכל יומי איתרחיש ניסא**. וכיון שהוא מסכן תמיד את רכושו, סופו בא לידי הפסד.

אלא שכר כותבין - מאי טעמא אין בהם סימן ברכה?

אמר רבי יהושע בן לוי: סיבת הדבר היא, משום **כ"ד תעניות שישבו אנשי כנסת הגדולה על כותבי ספרים ותפילין ומזוזות**, כדי **שלא יתעשרו**.

שאלמלי הם **מתעשרין**, הרי הם עוזבים את מלאכתם **ואין כותבין**.

תנו רבנן: **כותבי ספרים ותפילין ומזוזות** -

הן, **ותגריהן** [הסוחרים המוכרים אותם], **ותגרי תגריהן** [הקונים אותם מן הסוחרים ומוכרים לאחרים], וכן **כל העוסקין במלאכת שמים** - **לאיתויי מוכרי תכלת** לציצית - **אינן רואין** בממונם **סימן ברכה לעולם**.

כדי שלא יתעשרו ויניחו את מלאכתם.

ואם הם **עוסקין** בכך **לשמה**, כדי שתהיה המצוה מצויה לכל הצריכים לה - **רואין** הם סימן ברכה! שכיון שעוסקין במצוה לשמה, אין לחשוש שיניחוה מחמת עושרם.

בני ביישן הוו **נהוג**, **דלא הוו אזלין מצור לצידון במעלי שבתא** [בערב שבת]. ואף שערב שבת היה יום השוק בצידון, החמירו על עצמם שלא לילך לשם, כדי שלא להבטל מהכנת צורכי השבת.

אתו בנייהו [בניהם] **קמיה דרבי יוחנן**, **ואמרו לו**: **אבהתין** [אבותינו] קבלו עליהם חומרה זו, משום דהוה **אפשר להו** להמנע מן השוק, לפי שעשירים היו.

אבל **אנן**, **דלא אפשר לן** להפסיד את השוק של ערב שבת שבצידון - **מאי** דיננו במנהג אבותינו זה? האם מחויבים אנו לקיימו, או לא.

אמר להו רבי יוחנן: אסור לכם לשנות ממנהג, לפי ש**כבר קיבלו** אותו **אבותיכם עליהם**.

שנאמר "**שמע בני מוסר אביך**, **ואל תטוש תורת אמך**".

בני חוזאי נהגי, דהוו **מפרשי חלה מאורזא** [אורז].

אתו ואמרו ליה לרב יוסף דבר זה.

אמר להו: **ניכלה זר באפייהו!** שיאכל זר [האסור בחלה] בפניהם, את אותה חלה שהפרישו מן האורז. לפי שאין בה שם חלה כלל. שאין חיוב חלה נוהג אלא בחמשת מיני דגן. ואורז לאו ממין דגן הוא.

איתיביה אביי מהא דתניא: **דברים המותרים**, **ואחרים נהגו בהן איסור** -

דף נא.

אי אתה רשאי להתירן בפניהם.

אמר לו רב יוסף: וכי **לאו מי איתמר עלה** דההיא ברייתא:

אמר רב חסדא: לא שנו כן, אלא **בכותאי** [כותים] שנהגו איסור בדברים המותרים. אבל שאר אנשים מישראל, מותר להתירן בפניהם.
אמר לו אביי: **בכותאי מאי טעמא לא** יתיר בפניהם? - **משום** דאם יתיר בפניהם דברים שנהגו בהם איסור, **מסרכי מילתא** [תזדלזל שמירת המצוות בעיניהם], ויבואו להתיר אף דברים האסורים מן הדין.
אם כן, **הנך אינשי** [בני חוזאי] **נמי**, כיון שאינם בני תורה - **סרכי** להו **מילתא**. ואם תתיר בפניהם לאכול את חלת האורז, ימנעו מהפרשת חלה אף בעיסת דגן.
אלא, אמר רב אשי: **חזינן - אי רובן אורז אכלי, לא ניכלה זר באפייהו** את חלת האורז. **דילמא משתכחא תורת חלה מינייהו** לגמרי ואף מהדגן לא יפרישוה.
אבל **אי רובן דגן אכלי, ניכלה זר באפייהו** לחלת האורז. שאין לחוש שמא תשתכח תורת חלה מהם, שהרי עדיין אנו מחייבים אותם להפריש מן הדגן.
ואדרבה, יש לשרש מקרבם חומרה זו. שהרי מתוך שטועים וסוברים שהאורז חייב בחלה, עלולים הם להכשל באכילת טבל.
כי **דילמא אתי לאפרושי** חלה **מן** עיסת הדגן שהיא עיסת **חיוב**, **על** עיסת האורז שהיא עיסת **פטור**. וכיון שהופרשה על הפטור, אינה חלה אלא עדיין טבל היא. ואם יתנוה לכהן, נמצא אוכל הכהן טבל.
או שיפרישו **מן** עיסת האורז שהיא עיסת **פטור**, **על** עיסת הדגן שהיא עיסת **חיוב**. וכיון שלא חל שם חלה על האורז, עדיין לא נתקנה עיסת הדגן אלא עדיין טבל היא. ונמצאו אוכלים טבל.
גופא: **דברים המותרים, ואחרים נהגו בהן איסור, אי אתה רשאי להתירן בפניהן!**
אמר רב חסדא: **בכותאי עסקינן**, שאינן בקיאים בדיני. ואם תתיר להם מה שהם סבורים שהוא אסור, יבואו להתיר אף דברים האסורין מן הדין.
ותמהינן: וכי דוקא בכותים שנו כן, **ובכולי עלמא לא**?! **והתניא**:
א. **רוחצין שני אחין כאחד**. ואין כאן משום פריצות. ולא חיישינן שמתוך שרואין זה את זה ערומים, יתנו עיניהם איש באחיו למשכב זכור.
ואין רוחצין שני אחין כאחד בכבול [שם מקום], שבמקום זה נהגו שלא ירחצו שני אחים יחד.
ומעשה ביהודה והלל, שהיו **בניו של רבן גמליאל**, **שרחצו שניהם כאחד בכבול. ולעזה** [הלעיזה] **עליהן כל המדינה. ואמרו** בני המדינה: **מימינו לא ראינו כך** שירחצו שני אחים יחד!

ונשמט הלל ויצא לבית החיצון של בית המרחץ, ושתק. **ולא רצה** לתרץ את עצמו **ולומר להן מותרים** אף **אתם** ברחיצת שני אחים יחד, לפי שדבר המותר, ונהגו בו אחרים איסור, אי אתה רשאי להתירו בפניהם.

ב. **יוצאים בקורדקיסון** [מנעלים דקים שלובשים אותם תחת הנעליים] **בשבת**, ואין חוששין, שמא מתוך שהם רחבים, יפלו מעל רגליו, ויבוא לטלטלן ד' אמות ברשות הרבים.

ואף על פי שמותר מן הדין - **אין יוצאין בקורדקיסון בשבת בבירי** [שם מקום].

ומעשה ביהודה והלל, בניו של רבן גמליאל, שיצאו בקורדקיסון בשבת בבירי. ולעזה עליהן המדינה. ואמרו: מימינו לא ראינו שיצא אדם **כך** בשבת!

ושמטום הלל ויהודה לקורדקיסון, **ונתנום לעבדיהן. ולא רצו לומר להן, מותרים** אף **אתם** בכך.

ג. **ויושבין על ספסלי נכרים** [שהם מוכרים עליהם סחורה] **בשבת**, ולא חיישינן שיחשדום שעושים סחורה בשבת.

ואף על פי שמותר מן הדין, **אינן יושבין על ספסלי נכרים בעכו**.

ומעשה ברבן שמעון בן גמליאל שישב על ספסלי נכרים בשבת בעכו. ולעזה עליו כל המדינה. אמרו: מימינו לא ראינו שישב אדם **כך** בשבת.

וכששמע רבן שמעון בן גמליאל **נשמט** מהספסל וישב **על גבי הקרקע. ולא רצה לומר להם, מותרים** אף **אתם** בכך.

אלמא, הא דקתני "דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור, אי אתה רשאי להתירן בפניהם" לאו דוקא בכותים קתני. אלא אף בשאר אנשים מישראל. וקשיא לרב חסדא.

ומשנינן: כל מקומות אלו, כמדינות הים דמו.

ומודה רב חסדא, ש**בני מדינת הים נמי**, אסור להתיר בפניהם. כי **כיון דלא שכיחי רבנן גבייהו** הם אינם מלומדים ואין מקומם מקום תורה - אלא **ככותים דמו!** ואף בהם יש לחוש למסרכי מילתא.

והוינן בה: **בשלמא** ישיבה בשבת על **ספסלי נכרים**, נהגו בה בני עכו איסור, **משום** שהיושב עליהם **מחזי כ**עוסק **במקח וממכר** בשבת. שהרי עשויים הם לסחורה.

וכן יציאה **בקורדקיסון נמי**, נהגו בה בני בירי איסור, משום **דילמא משתלפין** מרגליו, **ואתי לאיתויינו ארבע אמות ברשות הרבים!** ויעבור על איסור מלאכת העברת ארבע אמות ברשות הרבים בשבת.

אלא בשני אחין **רוחצין** כאחד - **מאי טעמא לא** עשו כן בכבול?

ומשנינן: הוה אמינא לאוסרם, **כדתניא**:

עם הכל אדם רוחץ במרחץ **חוץ מאביו**, שמתוך שרואהו נזכר שמשם יצא, ונותן לבו להרהור. ולא עם **חמיו** לפי שנותן לבו שיצאה אשתו משם. ולא עם **בעל אמו**, ולא עם **בעל אחותו**, לפי שאף מחמתם הוא בא להרהור.

ורבי יהודה מתיר ברחיצה עם **אביו**, **מפני כבוד אביו**, שעל ידי שהוא משמשו במרחץ, הרי הוא עוסק בכיבוד אב.

והוא הדין לבעל אמו, שמותר לרחוץ עמו, משום שהוא חייב אף בכבוד בעל אמו.

ואתו אינהו בני כבול, **וגזור בשני אחין**, **משום בעל אחותו**.

תנא: **תלמיד לא ירחץ עם רבו**. שצריך התלמיד להתבייש בכך, משום כבוד ומורא רבו.

ואם רבו צריך לו שישמשו **מותר** לו לרחוץ עמו.

כי אתא רבה בר בר חנה, **אכל דאייתרא** [חלב המצוי בכפיפת הקיבה], שבני ארץ ישראל אוכלים אותו, מפני שאינו מהחלבים האסורים. אבל בני בבל נהגו בו איסור.

עול לגביה [באו אצלו] **רב עוירא סבא ורבה בריה דרב הונא**, בעודו אוכל חלב זה. **כיון דחזינהו** שראה אותם רבה בר בר חנה - **כסייה** לאותו החלב **מינייהו**, שלא יראוהו.

אתו רב עוירא ורבה **ואמרו ליה לאביי** מה שראו.

אמר להו אביי: **שוינכו** [עשה אתכם] רבה בר בר חנה **ככותאי**, שהסתיר מכם את החלב, כדי שלא ייאלץ לומר לכם שמותר חלב זה באכילה.

וחשש להא דתניא: דבר שנהגו בו איסור, אי אתה רשאי להתירו בפניהם. וכבר אוקמה רב חסדא בכותאי.

הרי שבכך שלא רצה להתיר לכם דבר זה, החזיק אתכם ככותים.

ותמהינן: וכי **רבה בר בר חנה לית ליה להא דתנן**: ההולך ממקום למקום, **נותנין עליו** אף **חומרי מקום שיצא משם**, ואף **חומרי מקום שהלך לשם**! ולא היה לו לשנות ממנהג בני בבל שלא לאכול חלב זה, מפני המחלוקת.

אמר אביי: **הני מילי** דלא ישנה מפני המחלוקת, דוקא בהולך **ממקום** אחד ש**בבבל** למקום אחר **בבבל**.

ומארץ ישראל למקום אחר ש**בארץ ישראל**. **אי נמי מבבל לארץ ישראל**. (ג"מ)

אבל ההולך **מארץ ישראל לבבל**, מותר לו להקל כמנהג ארץ ישראל, אף כשהוא בבבל. **ולא** חיישינן בכך למחלוקת. **דכיון דאנן** [בני בבל] **כייפינן להו** [כפופים לבני ארץ ישראל] - **עבדינן כוותייהו**! שמפני שהם סמוכים ואנחנו לא סמוכים [שאין סמיכה בבבל], אף כשהם באים למקומנו אינם צריכים לבטל את מנהגם מפנינו.

רב אשי אמר: **אפילו תימא** שההולך **מארץ ישראל לבבל** חייב לנהוג כחומרי בבל, נמי לא קשיא מידי על רבה בר בר חנה.

דהני מילי דנותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם, דוקא **היכא דאין דעתו לחזור** למקומו, אלא להשתקע במקום שהלך לשם.

ורבה בר בר חנה, בדעתו לחזור לארץ ישראל **הוה**! לכך לא נתחייב לנהוג כחומרי בבל.

אמר ליה רבה בר בר חנה לבריה: בני, אף שאני אוכל דאייתרא, אתה **לא תאכל** אותו, **לא בפני, ולא שלא בפני**.

אני, שראיתי את רבי יוחנן שאכל אותו - כדי [ראוי] **הוא רבי יוחנן לסמוך עליו**, ולאכול **בין בפניו ובין שלא בפניו**.

אבל **אתה, שלא ראית אותו** אוכל דאייתרא - **לא תאכל בין בפני בין שלא בפני**.

ופליגי דידיה אדידיה! שסותר רבה בר בר חנה את דברי עצמו במקום אחר.

דאמר רבה בר בר חנה: סח לי רבי יוחנן בן אלעזר: פעם אחת נכנסתי אחר רבי שמעון בן רבי יוסי בן לקוניא לגינה בשנת השמיטה,

דף נא:

בסוגיא שלפנינו מתבארים שני מושגים בעניני שמיטה: "ספיחים" ו"ביעור":

א. איסור ספיחים.

נחלקו חכמים ורבי עקיבא אם מותר מן התורה לאכול את מה שגדל בשנה השביעית מזרעים שנפלו מאליהם.

לפי חכמים, מן התורה מותר לאכול את כל מה שגדל בשנה השביעית מאליו.

אך אסור מתקנת חכמים לאכול את כל התבואות והירקות הגדלים מאליהם, מחמת החשש שיבואו לעבוד ולזרוע בשביעית, ויטענו העבריינים שהתבואה הזאת היא מזריעה שזרעו בשנה השישית.

גזירה זו לא נגזרה על פירות האילנות, כיון שבין כה וכה הם גדלים בשביעית מאליהם.

ב. זמן הביעור.

רצתה התורה שפירות הארץ בשביעית יהיו מיועדים לאוכלן בשנה השביעית לכל אדם, ושלא יבואו לסחור בהם להרבות הון, ולהשאר עם ההון הקדוש בקדושת שביעית גם לאחר כלות השמיטה. לפיכך ציותה תורה לבער, בזמן שכלים הפירות מן השדה, את כל הפירות של שמיטה, ואת כל הכסף שהתקבל תמורת הפירות הללו [ושהתקדש בקדושת שביעית], כדי למנוע את שמירת הפירות ואת צבירת ההון הנובע מהן, מעבר לשנת השמיטה. [עיין במילואים שכך מסביר רש"י].

הביעור נעשה על ידי הפקרת הפירות, ואם לא הפקירם עד זמן הביעור, אסורים הם באכילה.

ונטל רבי שמעון **ספיחי כרוב ואכל מהם**, ואף **נתן לי** לאוכלם. ולאחר זמן הביעור היה.

ואמר לי: **בני**, **בפני אכול** ספיחי כרוב, אפילו לאחר זמן ביעורם.
אבל **שלא בפני - לא תאכל**.
כי **אני**, **שראיתי את רבי שמעון בן יוחי שאכל - כדי** ראוי **הוא רבי שמעון בן יוחי** עבורי **לסמוך עליו בין בפניו ובין שלא בפניו**.
אבל **אתה**, **שלא** ראית את רבי שמעון אוכלם, ואינך מותר לאוכלם אלא מחמת שראית אותי אוכל - דוקא **בפני אכול** אותם. אבל **שלא בפני לא תאכל** מהם.
הרי קאמר רבה בר בר חנה, שאדם אשר ראה מעשה רב אצל רבותיו, מותר לו לסמוך עליו ולהקל מחמתו.
ולא הוא בלבד מותר בו, אלא אף אחרים מותרים בו, ובתנאי שיהיה הדבר בפניו.
וזה סותר למה שאמר לעיל, שרק לרואה בעצמו מותר הדבר. אבל לאחרים השומעים ממנו את מעשה הרב, לא הותר לסמוך עליו, אפילו בפניו של הרואה.
והוינן בה: **מאי** היא שיטת **רבי שמעון** המתיר ספיחי כרוב באכילה, ואפילו לאחר זמן הביעור?
ומשנינן: **דתניא**: **רבי שמעון אומר**: **כל הספיחים**, ירקות שגדלו בשביעית מאליהם - **אסורים** באכילה לאחר זמן הביעור. [1076]
חוץ מספיחי כרוב שהם מותרים.
וטעם ההיתר: לפי **שאין כיוצא בהן בירק השדה**!
שאין הכרוב דומה לשאר ירקות השדה, לפי ששורשו, הנמצא בארץ, אינו כלה לחיה מן השדה כל ימות החורף. ולכן העלים היוצאים מן הקלח הם כמו פירות הגדלים על האילן. ופירות האילן אינם בכלל ספיחים, משום שאין האילן כלה [רש"י, על פי התוספות].
וחכמים אומרים: **כל הספיחים** [ירקות הגדלים מאליהם בלא שזרעום] **אסורים**, כולל ספיחי כרוב.
ותרוייהו [רבי שמעון וחכמים] - **אליבא דרבי עקיבא**, האוסר את הספיחים מן התורה, נחלקו, ואמרו כן.
דתניא: כתיב "וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית, **הן לא נזרע**, **ולא נאסוף את תב ואתנו**".
אמר רבי עקיבא: למאי איצטריך למיכתב "ולא נאסוף"? והרי מאליו מובן שלא יאספו.

[1076] רש"י מבאר שמדובר לאחר הביעור. והקשו עליו התוס' כמה קושיות. ועיקר הקושי הוא בכך שלפי רבי עקיבא האוסר את הספיחים מן התורה אין קשר בין איסור ספיחים לביעור. ואילו לפי חכמים, גזירת ספיחים היא איסור שונה לחלוטין מאיסור אכילה לאחר זמן הביעור, לפי שכל תקנתה של גזירת ספיחים היא לאסור את כל התבואות והירקות הגדלים מהארץ מאליהם עוד **לפני** שנאסרו מחמת הגעת זמן הביעור!

שהרי: **וכי מאחר שאין זורעין - מהיכא** הם יהיו **אוספין**?
אלא, בהכרח, דקאי קרא אף על תבואה שצמחה מאליה. שאף היא אסורה לאחר הביעור.
והכי קאמר קרא: הן לא נזרע, ואף את הגדל מאליו לא נוכל לאסוף ולאוכלו.
מכאן לאיסור **ספיחין**, **שהן אסורים מן התורה** באכילה, לאחר זמן הביעור [לפי שיטת רש"י].
והוינן בה: ומאחר שאין ביעור לכרוב, לפי שאינו כלה, **במאי קא קמיפלגי** רבי שמעון וחכמים?
ומפרשינן: **רבנן סברי**, **גזרינן ספיחי כרוב**, **אטו שאר ספיחי דעלמא**! שאם נתירם, יסברו שאין בספיחין איסור שביעית.
ורבי שמעון סבר: **לא גזרינן ספיחי כרוב**, **אטו ספיחי דעלמא**. וכיון שאין להם ביעור, הרי הם מותרים באכילה.
שנינו במתניתין: **ההולך ממקום** שעושין בו מלאכה בערבי פסחים למקום שאין עושין, או ממקום שאין עושין למקום שעושין, נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם, וחומרי מקום שהלך לשם ואל ישנה אדם מפני המחלוקת!
והוינן בה: **בשלמא** ההולך **ממקום שעושין** בו מלאכה **למקום שאין עושין**, שפיר קאמר **דנותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם**, **ואל ישנה אדם מפני המחלוקת**, **ולא ליעביד** שם מלאכה.
אלא ההולך **ממקום שאין עושין** בו מלאכה **למקום שעושין** - מאי קאמר "**אל ישנה אדם מפני המחלוקת**"!?
והלא זהו טעם הפוך - דכן **נעביד** מלאכה במקום שעושין.
וזה הרי אינך מרשה לו, כי **הא אמרת** "**נותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם וחומרי מקום שיצא משם**".
אלמא, אם הוא בא ממקום שאין עושין, אינו עושה מלאכה אף במקום שעושין.
אמר אביי: לא נאמר הכלל של "ואל ישנה אדם מפני המחלוקת", אלא **ארישא**.
שאם הלך ממקום שעושין למקום שאין עושין לא יעשה מלאכה מטעם זה. אבל בסיפא, טעמא אחרינא הוא - כיון שבא ממקום שאין עושין, הרי הוא מחויב במנהג מקומו הקבוע.
רבא אמר: **לעולם** קאי נמי **אסיפא**. **והכי קאמר**:
לא יעשה מלאכה אף שבמקום שהוא נמצא עתה עושין. שהרי לא אמרו שאסור לשנות ממנהג המקום אלא מפני המחלוקת. **ואין בזו מפני שינוי המחלוקת!**

לפי שאין ההמנעות מעשיית מלאכה כדי להביא לידי מחלוקת.
כי **מאי קאמרת**? למה יש לך לחשוש?
אם לכך שכל **הרואה** אותו שובת ממלאכה יהיה **אומר** עליו שבא לחלוק עליהם ולומר **שמלאכה אסורה** בערבי פסחים - הרי אין לחשוש לכך. משום שלא יתלו זאת באיסור מלאכה.
אלא **מימר אמרי**: "**כמה בטלני הוי בשוקא**". ויתלו את שביתתו ממלאכה בבטלנות בעלמא.
עשיית שני ימים טובים בחוץ לארץ, נתקנה משום שבעבר היו מקדשים את החודש על פי הראיה, ולא הספיקו שלוחי בית דין להגיע לכל גלויות ישראל ולהודיעם אם נתקדש החודש בזמנו או לא.
ולכן, עשו מספק שני ימים יום טוב.
במקומו של רב ספרא לא היו נוהגים אלא יום טוב אחד בלבד, משום שהיה סמוך לארץ ישראל, והיו שלוחי בית דין מגיעים לשם קודם יום טוב, ומודיעים להם כשנתקדש החודש בזמנו.
ואירע שהלך רב ספרא קודם יום טוב למקום שלא היו שלוחי בית דין מגיעין, ולפיכך היו נוהגים בו שני ימים טובים. [לפי תוספות - על פי המהרש"א].
ואמר ליה רב ספרא לרבי אבא: **כגון אנן**, **דידעינן בקביעא דירחא**, בקידוש החודש, שהרי באתי ממקום שהגיעו אליו שלוחי בית דין.

דף נב.

אם אני אמצא **ב**תוך ה**ישוב**, שבו נוהגים שני ימים טובים מחמת הספק - **לא עבידנא** מלאכה.
ואף שאני עצמי אינו מסופק בדבר, לא אשנה ממנהג המקום, **מפני שינוי המחלוקת**, שהשינוי ממנהג המקום מביא למחלוקת.
אבל אם נמצא אני **במדבר**, מקום שאין מצויים שם אנשים, ולאותו מקום לא היו מגיעים אליו שלוחי בית דין, יש להסתפק - **מאי**? כיצד לנהוג בו?
האם כיון שאין מצויים שם בני אדם, מותר לי לשנות מדין אותו מקום, שהרי לא שייך שם חשש המחלוקת.
אמר ליה רבי אבא: **הכי אמר רב אמי**: ההולך ממקום שעושין בו יום טוב אחד למקום שעושים בו שני ימים טובים - **ב**תוך ה**יישוב אסור** הוא בעשית מלאכה, מפני המחלוקת.
אבל **במדבר**, הרי הוא **מותר** במלאכה, משום שלא שייך שם חשש זה.

רב נתן בר אסיא אזל מבי רב לפומבדיתא ביום טוב שני של עצרת. שמתיה [נידהו] **רב יוסף** על שזלזל ביום טוב שני של גלויות, ועבר בו על איסור תחומין.

אמר ליה אביי ולנגדיה מר נגידי א"ל דעדיפא עבדי ליה לרב יוסף: עונש **דעדיפא**, שהוא חמור ממלקות - **עבדי ליה**. שהנידוי חמור יותר ממלקות, והראיה:

דבמערבא מימנו אנגידא דבר בי רב, היו נמנין להלקות תלמיד שסרח, **ולא** הוו **מימנו אשמתא** ולא נמנו לנדותו משום שחששו לכבוד התורה. אלמא, הנידוי חמור ממלקות.

איכא דאמרי: נגדיה [הלקה] **רב יוסף** את רב נתן בר אסיא, ולא נידהו.

אמר ליה אביי: נשמתיה מר! [נדה אותו] דהרי **רב ושמואל דאמרי תרוייהו: מנדין על** זלזול ב**שני ימים טובים של גלויות!**

אמר ליה רב יוסף: **הני מילי** דמנדין על כך, **באיניש דעלמא** אמרו כן. אבל **הכא, דצורבא מדרבנן הוא**, אין לנדותו. אלא עונש **דטבא ליה** [הקל יותר, דהיינו מלקות] **עבדי ליה**.

והראיה שהוא עונש קל: **דבמערבא מימנו אנגדתא** [להלקות] תלמיד **דבי רב** שסרח, **ולא מימנו אשמתא** [לנדותו].

אלמא, עונש מלקות יותר קל מעונש נידוי.

שנינו במתניתין: **כיוצא בו, המוליך פירות שביעית** ממקום שכלו למקום שלא כלו, או ממקום שלא כלו למקום שכלו - חייב לבער.

רבי יהודה אומר: צא והבא לך אף אתה!

ומניחה הגמרא עתה שדבריו של רבי יהודה מתייחסים לסוף דבריו של התנא קמא, שהמביא פירות ממקום שלא כלו למקום שכלו חייב לבער.

ועל כך אמר רבי יהודה: יכול לומר זה שבא ממקום שלא כלו בו הפירות לבן המקום שבא לשם, שכבר כלו בו הפירות: מותר לי לאכול מפירות מקומי שהבאתי עמי, לפי שעדיין לא הגיע זמן ביעורם שם.

ואין בכך להביא לידי מחלוקת, שהרי יכול לומר לו: אף אתה יכול להביא לך מהמקום ההוא ולאוכלם כאן. ואינך אסור אלא בפירות שגדלו כאן.

שהרי זמן הביעור תלוי במקום גידול הפירות, ולא במקום אכילתם.

ותמהינן: **וכי לית ליה לרבי יהודה הא דתנן: נותנין עליו חומרי המקום שיצא משם, וחומרי המקום שהלך לשם?!**

אמר רב שישא בריה דרב אידי: רבי יהודה אינו מתייחס לדברי התנא קמא האלו.

אלא **מילתא אחריתי קאמר רבי יהודה.** [1077]

[1077] רש"י גרס "קאמר" גרידא, וייחס זאת לתנא קמא.

והכי קאמר התנא קמא בברייתא:
המוליך פירות שביעית ממקום שלא כלו למקום שכלו, **או** שהוליך **ממקום שלא כלו למקום שלא כלו. ושמע** אחר כך **שכבר כלו** הפירות **במקומו** והגיע זמן ביעורם - **חייב לבער!**
ואף על גב דאין זה לא מחומרי המקום שיצא משם [שהרי בשעה שיצא משם היו עדיין מותרים] ולא מחומרי המקום שהלך לשם, נוהגים בהם חומרא.
רבי יהודה אומר: מותר לו לאוכלם. לפי שיכול הוא לומר לבני המקום שיצא משם: איני משנה ממנהגכם כלום. שהרי הולכתי את הפירות למקום שלא כלו.
ואומר לכל אחד מבני מקומו הקודם: **צא והבא לך** אף אתה פירות **מהיכא דאייתינהו**, מהמקום הזה, שהבאתי אליו את הפירות, **והא** כאן **לא כלו להו** הפירות מן השדה ולא הגיע כאן זמן הביעור.
ומקשינן: **למימרא, דרבי יהודה לקולא קאמר**, ולהתיר אף במקום שתנא קמא אסר?!
הא ליכא למימר הכי. כי -
והאמר רבי אלעזר: לא אמר רבי יהודה אלא לחומרא, לאסור את מה שהתיר תנא קמא.
אלא, איפוך את שיטתם בתוספת זו שהוספנו בברייתא על המשנה.
והכי קאמר תנא קמא: או המביא פירות ממקום שלא כלו בו מן השדה למקום שלא כלו בו, ואחר כך שמע שכלו הפירות במקומו, **אינו חייב לבער!** שהרי במקום שבא ממנו [בשעה שיצא משם] לא החמירו בפירות אלו. ואף במקום שהלך לשם, אין מחמירים בהם.
רבי יהודה אומר: חייב לבער! כדי שלא יהיה זלזול במקום שבא ממנו.
מפני שאומר לו בן מקומו: **צא והבא לך אף אתה מהיכא דאייתינהו**, ממקום שהבאת אותם!
כלומר, וכי תוכל להביא גם עכשיו פירות ממקום זה?!
והא כבר **כלו להו** התם לחיה מן השדה, וכבר נתחייבנו בביעור הזה.
אביי אמר: אין צריך לומר דאיירי מתניתין במביא ממקום למקום השוה לו.
אלא **לעולם כדקתני**, דאיירי רק במביא ממקום אחד למקום שונה.
והכי קאמר: **או** המביא פירות **ממקום שלא כלו למקום שכלו**, ואחר כך **החזירן למקומן** הראשון, **ועדיין לא כלו - אינו חייב לבער.**
רבי יהודה אומר: אומרים לו בני המקום שכלו: **צא והבא לך אף אתה מהיכא דאייתינהו**, מהמקום שהבאת אותם לשם, **והא** כבר **כלו להו** שם. וכיון ששהו הפירות במקום שכבר כלו בו פירות לחיה מן השדה, נתחייבו בביעור.

מתקיף לה רב אשי: וכי למה יאסור רבי יהודה את הפירות?
אטו אגבא דחמרא קלטינהו? וכי גב החמור שהכניסם למקום השני התפיסם בחומרי אותו מקום? והרי לא גדלו שם. ואף אינו אוכלם שם עתה אלא מחזירם למקום שלא כלו.
אלא אמר רב אשי: פליגי תנא קמא ורבי יהודה **בפלוגתא דהני תנאי** במסכת שביעית.
דתנן: **הכובש שלשה כבשין** [שלשה מיני ירקות הקדושים בקדושת שביעית] **בחבית אחת**, וכל אחד מהירקות כלה לחיה מן השדה בזמן אחר ואין זמן ביעורם שוה -
רבי אליעזר אומר: **אוכלין** את שלשתם **על** סמך זמן אכילת **הראשון** שבהם. ובעת שכלה הראשון מן השדה ונתחייב בביעור, נתחייבו כולם. לפי שהכבישה מחשיבה אותם לדבר אחד. הלכך נידונים כולם כחמור שבהם.
רבי יהושע אומר: נאכלים כולם **אף על** סמך זמן ביעורו של **האחרון**. שכל זמן שלא כלה האחרון, אוכלים אף את שני המינים הראשונים שכבר כלו, כיון שמין אחד חשיבי.
רבן גמליאל אומר: **כל שכלה מינו מן השדה - יבער את** אותו הירק שהוא **מינו מן החבית**, ואין כל הכבשים שבחבית נידונים בדין אחד, אלא כל מין ומין מתחייב בזמן ביעורו שלו.
והלכה כדבריו של רבן גמליאל.
ובהכי פליגי נמי במתניתין: תנא קמא דמתניתין סבירא ליה כרבי יהושע דמיקל בכולם עד זמן הביעור של האחרון. והכי קאמר: המביא כמה מיני פירות כבושים יחד ממקום שלא כלו למקום שכלו כולם - חייב לבער! ומשמע, אם לא כלו כולם אלא מקצתם, אינם חייבים בביעור כלל. והיינו כרבי יהושע.
ורבי יהודה אומר: צא והבא לך אף אתה מאותו המין שכבר כלה. והרי לא תמצאהו. הלכך חייב הוא בביעור. והיינו כרבן גמליאל.
רבינא אמר: **בפלוגתא** אחריתא **דהני תנאי** פליגי תנא קמא ורבי יהודה.
דתנן: **אוכלין בתמרין** של כל ארץ יהודה, **עד שיכלה** לחיה מן השדה התמר **האחרון שבצוער** [עיר התמרים שביהודה. ונשארים בה התמרים זמן מרובה].
שאין דנים כל מקום ומקום בפני עצמו אימתי כלו בו הפירות. אלא כל זמן שנותרו פירות בשדה במקום אחר בארץ זו, עדיין חשיבי כמצויים לחיה אף במקום זה. לפי שהחיה, כשאינה מוצאת כאן הולכת למקום אחר באותה ארץ.

דף נב:

רבי שמעון בן גמליאל אומר: (תחילת העמוד) **אוכלין** תמרים שבבית **על** סמך התמרים המצויים בשדה **של בית הכיפין** [הנמצאים על כפות התמרים] המצויים לחיה בשדה.

אבל, **ואין אוכלין** תמרים שבבית **על** סמך התמרים **של בית השיצין** [הנמצאים בין הקוצים שבתחתית הדקל], לפי שאין החיה יכולה ליטלם משם, מפני הקוצים.
ובהכי פליגי נמי במתניתין.
תנא קמא סבר דדוקא אם כלו אף מבין השיצין חייב לבער. אבל כל זמן שמצוי שם, אף אם כלה מבית הכיפין אין חייב לבער.
ורבי יהודה סבר, דבעינן מצוי בבית הכיפין, אבל במצוי בבית השיצין לא קרינן ביה "כל זמן שחיה אוכלת מן השדה", מפני הקוצים. והיינו דקאמר רבי יהודה: צא והבא לך אף אתה ממקום הראוי ליטלן, ולא תמצאם בבית השיצין שאי אפשר ליטול משם.
תנן התם: **שלש ארצות** שבארץ ישראל, חלוקות הן **לענין זמן ביעור** פירות שביעית. ואלו הן:
ארץ **יהודה**. וארץ **עבר הירדן** וארץ **הגליל**.
ושלש ארצות ישנן **בכל אחת ואחת** מהארצות הללו.
שכל אחת מהן מורכבת משלש ארצות, שזמן הכילוי לחיה מן השדה שונה מאחת לשניה.
ומאחר ושלש ארצות לכל אחת, הרי כאן תשע ארצות.
אם כן, **ולמה אמרו** שישנן **שלש ארצות לביעור** ותו לא?
משום שזמן הביעור שבשלש הארצות שבאותה ארץ הוא אחד.
שעדיין יהיו אוכלין בכל אחת ואחת מהן, אף לאחר שכבר כלה בה לחיה מן השדה, **עד שיכלה** מהמקום **האחרון שבה**, משלשת ארצותיה.
והיינו, שעשאום לכל שלש הארצות כארץ אחת לענין ביעור. אבל יהודה וגליל ועבר הירדן, שלש ארצות חלוקות הן. ואם כלו הפירות באחת, חייבים בה בביעור, אף שעדיין לא כלו באחרת.
והוינן בה: **מנא הני מילי** דאוכלין ביהודה עד שיכלה במקום האחרון שבה, אבל אין אוכלין ביהודה, על סמך פירות הגליל, כשעדיין לא כלו?
אמר רב חמא בר עוקבא אמר רבי יוסי בר חנינא: אמר קרא "ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול" - **כל זמן שחיה אוכלת מן השדה**, אף אתה **האכל לבהמה** מן הפירות **שבבית**.
אבל אם כבר **כלה** הפרי **לחיה אשר בשדה**, אף אתה **כלה** את הפירות המיועדות להאכיל **לבהמתך מן הבית**.
וגמירי בידינו מסורת מאבותינו, **דאין חיה, שביהודה גדילה על פירות שבגליל**. משום שאינה מתרחקת כל כך ממקומה לבקש לה את מאכלה.

וכן אין חיה שבגליל גדילה על פירות שביהודה.
הילכך, כל שכלה ביהודה, שוב לא קרינן בה "ולחיה אשר בארצך", אף דעדיין איכא בגליל. וכן איפכא.
אבל ביהודה עצמה, אף שכלו הפירות ממקום זה, עדיין מצויים פירות במקום אחר. לפי שנודדות החיות מארץ לארץ באותה ארץ, לבקש להן אוכל.
תנו רבנן: **פירות** שביעית **שיצאו מארץ ישראל לחוצה לארץ**, והגיע זמן ביעורם, הרי הם **מתבערין בכל מקום שהן**. ואין צריך להחזירם לארץ ישראל כדי לבערם.
רבי שמעון בן אלעזר אומר: יחזרו למקומן ויתבערו. משום שנאמר בביעור "לחיה אשר **בארצך**"!
ושמע מינה, לא יהיה הביעור אלא בארצך.
[ובאופן הביעור נחלקו ראשונים. עיין במילואים שיש אומרים שיפקירם לכל, או במקום דריסת חיה ובהמה, ויש אומרים שיאכלם קודם, ואם לא אכלם נאסרו].
והוינן בה: **הא אפיקתיה**, הרי כבר הוצאנו והשתמשנו בהאי קרא ד"בארצך", לדרוש ממנו שאין סומכין ביהודה על פירות שבגליל, כאמור לעיל. ותו לא אייתר למידרש נמי דיתבערו במקומן.
ומשנינן: שפיר ילפינן מפסוק זה את שני הדינים כאחד.
קרי ביה "בארץ", היה הכתוב יכול לומר "בארץ" גרידא.
והשתא שהוסיף אות אחת וכתב "**בארצך**", משמע שבא הכתוב ללמדנו דרשה נוספת.
אי נמי: "**מאשר בארצך**" כתיב. ולכן, אחת מהדרשות נלמדת מ"בארצך". והדרשה השניה נלמדת מ"אשר".
רב ספרא נפק מארץ ישראל לחוצה לארץ.
הוה בהדיה גרבא דחמרא דשביעית [כמות מסוימת של יין שהיה קדוש בקדושת שביעית] שכבר הגיע זמן ביעורו.
לוו בהדיה [התלוו אליו בחבורה] **רב הונא בריה דרב איקא ורב כהנא** שהיו תלמידיו של רבי אבהו.
אמר להו רב ספרא: האם **איכא** מי מכם **דשמיע ליה מיניה דרבי אבהו** רבכם אם **הלכה כרבי שמעון בן אלעזר** דאמר פירות שביעית "יחזרו למקומן ויתבערו", **או לא**.
אלא, כתנא קמא דאמר "מתבערין בכל מקום שהן"?
אמר ליה רב כהנא: **הכי אמר רבי אבהו**: **הלכה כרבי שמעון בן אלעזר**. לפיכך, צריך אתה לטרוח ולהחזיר את היין לארץ ישראל, ולבערו שם.
אמר ליה רב הונא בריה דרב איקא לרב ספרא: לא כך אמר.

אלא **הכי אמר רבי אבהו**: **אין הלכה כרבי שמעון בן אלעזר**! ושפיר יכול אתה לבער את היין כאן, ואינך צריך להחזירו למקומו.

אמר רב ספרא: **נקוט הא כללא דרב הונא** בריה דרב איקא **בידך** שאין הלכה כרבי שמעון בן אלעזר.

משום דהוא **דייק וגמר שמעתתא מפומיה דרביה**, **כרחבה דפומבדיתא**, שהיה מדייק שמועתו, לדעת ממי קיבלה.

דאמר רחבה, **אמר רב יהודה**: **הר הבית** - **סטיו** [איצטבא] **כפול היה** לו סביב. **סטיו לפנים מסטיו**!

ואף על פי שבמשנה קתני לשון "איצטבא", נקט רחבה "סטיו", כלשון רבו.

קרי עליה רב יוסף על רב ספרא את הפסוק: "**עמי בעצו ישאל**, **ומקלו יגיד לו**". ודריש "מקלו" מלשון קולא. שאת **כל** מי שיהיה **מיקל לו** הוא שואל שיהא **מגיד לו**!

שכן סמך רב ספרא על רב הונא בריה דבר איקא, שהקיל לו בכך שלא הטריחו להחזיר את הפירות לארץ ישראל ולבערם שם.

רב אילעאי קץ [קצץ] **כפנייתא** [דקל טעון "כפניות", והם תמרים קטנים שלא נגמר בישולם], **דשביעית**, לצורך עצים.

ותמהינן: **היכי עביד הכי**?

והא כתיב "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה". וממעטינן, דוקא "**לאכלה**" **אמר רחמנא** דיהיו לך הפירות. אבל **לא להפסד**. מכאן שאסור להפסיד פירות שביעית. ואיך קצץ רבי אילעאי את הדקל? והרי הפסיד בכך את הכפניות שעליו, שמעתה לא יגיעו לגמר בישולם.

וכי תימא לתרץ, **הני מילי** דאסור להפסידם ולקוצצם קודם זמנם, דוקא **היכא** דכבר **נחית לפירא**, וכבר יש בהם תורת פרי.

אבל היכא דאכתי **לא נחית** להו **לתורת פירא**, שעדיין לא נגמר בישולו [כגון כפניות], **לא** נאסרה קציצתם.

הא ליכא לתרץ כן.

והאמר רב נחמן, **אמר רבה בר אבוה**: **הני מתחלי** [כעין קליפה הגדילה סביב פרי התמר, והיא שומרת עליו] **דערלה** - **אסירי** בהנאה. ואף על פי שאינם מגוף הפרי, ולא אסרה תורה משום ערלה אלא את הפרי בלבד, מכל מקום אסירי **הואיל ונעשו שומר לפרי**, ושומר הפרי נידון כפרי עצמו.

ומסקינן לקושיין: **ושומר לפרי**, **מאימת הוה** הני "מתחלי"? הלא הם סובבים את התמרים רק **בעודם כופרי** [קטנים, והיינו כפניות], ואחר כך הם נושרים.

ובכל זאת **קא קרי להו פירי**. אלמא, אף כפניות חשובים פירי.
ואם כן, איך קצץ רבי אילעאי דקלים אלו? והרי הפסיד את הכפניות. ונמצא מפסיד פירות שביעית.
ומשנינן: **רב נחמן** שמחשיב כופרי לפירי, סבר **כרבי יוסי**.
דתנן: **רבי יוסי אומר**: **סמדר אסור** משום ערלה, **מפני שהוא** כבר חשוב **פירי!**
ומשנפל פרח הגפן, וכבר נראית צורת הענב, הוא קרוי "סמדר". והוא כשיעור גידול של כפניות בתמרים, שאף הן אסורות משום ערלה.
כן סבר רבי יוסי. אבל **ופליגי רבנן עליה**. ואית להו שסמדר לא חשוב פרי. והוא הדין לכפניות. ורבי אילעאי שקצץ בשביעית דקלים שיש בהם כפניות ולא חשש להפסד פירות שביעית, סבר כרבנן.
מתקיף לה רב שימי מנהרדעא: וכי **מי פליגי רבנן עליה** דרבי יוסי אף **בשאר אילנות**? והרי לא פליגי אלא בגפן.
דהא תנן: **מאימתי אין קוצצין את האילנות בשביעית**, משום הפסד הפירות -
בית שמאי אומרים: **כל האילנות** אסורין בקציצה, **משיוציאו** את תחלת לבלוב עליהם בימי ניסן.
ובית הלל אומרים: **החרובין** אסורים בקציצה, **משישרשרו** [משיראו בהם כעין שרשרות של חרובים].

דף נג.

והגפנים אסורים בקציצה, (תחילת העמוד) **משיגריעו** [משיגדלו קצת ויהיו נקראים גירוע].
והזיתים אסורים בקציצה, **משיניצו** [משיגדיל הנץ שעליהם].
ושאר כל האילנות, **משיוציאו** את תחלת הפרי. [1078]
ואמר עלה **רב אסי**: הא דקתני "והגפנים משיגריעו" **הוא** "**בוסר**", **הוא** "**גירוע**", **הוא** "**פול הלבן**"! שכולם שיעור אחד הם.
והוינן בה: וכי "**פול הלבן**" **סלקא דעתיך** דהיינו גירוע ובוסר - והלא בגפנים מיירי!?
ומשנינן: **אלא אימא**, "בוסר היינו "גירוע", **ושיעורו** של הענב בשלב זה של גידולו הוא **כ**גודל **פול הלבן**.
ומסיק רב שימי לראייתו: **ומאן** הוא התנא **דשמעת ליה דאמר** בענבים, דדוקא בזמן שהם **בוסר**, **אין** [הרי הם חשובים פרי], אבל **סמדר לא** חשיב פרי?

[1078] ולאו היינו כמו "יוציאו" דבית שמאי. תוספות אנשי שם.

הלא **רבנן** אמרו כן, ולא רבי יוסי [דסבר דאף סמדר קרוי פרי].
וההיא מתניתין כשיטתייהו אזלא. **וקתני** בה, "**שאר כל האילנות**, **משיוציאו**"! ומיד בתחלת היציאה כבר הוא קרוי פרי.
נמצא, דכפניות התמרים קרויות פרי אף לחכמים. ושוב הדרא קושיא לדוכתה, איך קצץ רב אילעאי את הדקלים, ולא חשש להפסד פירות שביעית?
ומשנינן: **אלא**, **רבי אילעאי**, **בדיקלא דניסחני קץ**!
שקצץ עצי דקל זכר, שפירותיו אינם מתבשלים לגמרי לעולם על העץ. אלא גודרים אותן בניסן, והן מתבשלות מאליהם בתוך כלי העשוי מכפות תמרים. ולעולם הם נשארים קטנות. נמצא דלא הפסידם כלום בקציצת הדקל.
תנו רבנן: **אוכלין בשנת השביעית** מן **הענבים** שבבית **עד שיכלו** לחיה בשדה **דליות** [גפנים המודלים על גבי כלונסאות] **של אוכל** [שם מקום הכרמים].
ואם יש גפנים שהן יותר **מאוחרות מהן**, וכלות לאחר דליות של אוכל, **אוכלין עליהן** עד שיכלו.
ואוכלים **בזיתים** שבבית **עד שיכלה** הזית מהמקום **האחרון שבתקוע** לחיה מן השדה, שבתקוע הזיתים מרובים בו, ושם הם כלים לאחר שאר המקומות.
רבי אליעזר אומר: אוכלים מהזיתים **עד שיכלה** מקום הזית **האחרון של גוש חלב**. שאף שם הזיתים מרובים, וכלים לאחר זיתי תקוע.
ואיזהו כילוי - עד **כדי שיהא עני יוצא** לבקש שם זיתים **ואינו מוצא**, **לא בנופו** [בענפיו] של הזית, **ואף לא** מוצא **בעיקרו** של הזית, זיתים שנשרו מענפיו בשיעור **רובע** הקב.
ואוכלים **בגרוגרות** תאנים שבבית, **עד שיכלו פגי בית היני** [שם מקום] מן השדה, ששם הם כלים לבסוף.
אמר רבי יהודה: **לא הוזכרו פגי בית היני** להחשב כפירות **אלא לענין** חיוב **מעשר**.
וכדאיתא: **פגי בית היני**, **ואהיני** [תמרים] **דטובינא** [שם מקום] - אף על פי שהם קטנים לעולם, הרי הם חשובים פירות, **חייבין במעשר**.
שנינו לעיל: **אוכלין בתמרים עד שיכלה** התמר **האחרון שבצוער**!
רבן שמעון בן גמליאל אומר: **אוכלין על** סמך התמרים **של בין הכיפין** [המצויים בכפות הדקל] אבל **אין אוכלין על** סמך התמרים **של בין השיצין** [המצויים בקוצים שבתחתית הדקל], משום דלא חשיב כמצוי לחיה בשדה, לפי שאינה יכולה ליטול אותם משם.
ורמינהי: **אוכלין בענבים** של שביעית **עד הפסח**. **ובזיתים עד העצרת**. **ובגרוגרות עד החנוכה**. **ובתמרים עד הפורים**, שזהו זמן הכילוי מן השדה בכל המינים האמורים.

ואמר רב ביבי: **רבי יוחנן**, הני **תרתי בתרייתא** הוה **מחליף**. והיה שונה "בגרוגרות עד הפורים, ובתמרים עד החנוכה"!
קתני מיהת, דזמן ביעור התמרים הוא בחנוכה או בפורים ולא כדקתני באידך ברייתא "עד שיכלה האחרון שבצוער".
ומשנינן: **אידי ואידי חד שיעורא הוא**. שבחנוכה כלה התמר האחרון שבצוער.
ואי בעית אימא: בלאו הכי ליכא לאקשויי מידי מההיא ברייתא.
שהרי לא קבע התנא בהם זמן גמור. **דהא קתני בהדיא "אם יש מאוחרות מהן, אוכלין עליהן"**.
תניא: **רבן שמעון בן גמליאל אומר**: **סימן להרים**, **עצי מילין** [עפצין], שכל מקום שגדלים שם עצים אלו, סימן הוא לכך שהוא מקום הרים. שדוקא עצים אלו גדלים בהרים. אבל שאר אילנות אין ההרים יפים לגידולם. **סימן לעמקים דקלים**. (ג"מ)
סימן למקום נחלים, הם **הקנים**.
סימן למקום שפלה, היא **השקמה**.
ולאו ראיה גמורה היא. ואין הכרח שכל מקום שאין בו שקמים לא נקרא שפלה. אלא דרך השפלה לגדל שיקמים.
ואף על פי שאין ראיה לדבר, יש זכר לדבר. שנאמר "ויתן המלך את הכסף בירושלים כאבנים, ואת הארזים נתן כשקמים אשר בשפלה לרוב". אלא השקמים מצויין בשפלה לרוב.
ומפרשינן: הא דקתני "**סימן להרים מילין, וסימן לעמקים דקלים**", **נפקא מינה לבכורים**.
דתנן: **אין מביאין בכורים אלא משבעת המינין**. וילפינן כן מגזירה שוה ד"ארץ - ארץ".
כתיב בבכורים "מארצך", וכתיב בשבעת המינים "ארץ חטה ושעורה".
ולא מביאין בכורים לא **מדקלים שבהרים** לפי שאינם משובחים, אלא מדקלים שבעמקים. **ולא מפירות**, תבואות הדגן, **שבעמקים**, לפי שהמים מתאספים שם, והתבואה נרקבת ונכמשת מחמתם.
והא דקתני "**סימן לנחלים קנים**", **נפקא מינה** לענין **נחל איתן**, שעגלה ערופה נעשית על נחל איתן. וכל שאין קנים גדלים בו, לא מיקרי נחל.
והא דקתני "**סימן לשפלה שקמה**", **נפקא מינה למקח וממכר!** שמי שאמר לחבירו "שפלה אני מוכר לך", צריך שיהיו בה שקמים.
ומסקינן: **והשתא דאתית לפרש הכי**, **בכולהו** [בהרים ועמקים ונחל] **נמי** יש לומר דנפקא מינה **למקח וממכר**.

מתניתין:

אסור לישראל להשאיל או להשכיר בהמה גסה לנכרי, משום שהוא מצווה על שביתת בהמתו בשבת. וחיישינן שמא יעבוד עמה הנכרי בשבת, ונמצא הישראל עובר בלאו "דלא תעשה כל מלאכה אתה ובהמתך".

וגזרו חכמים אף על מכירת בהמה גסה לנכרי.

ושני טעמים הובאו [בעבודה זרה טו א]: האחד, משום גזירה אטו שאלה ושכירות. והשני, משום "נסיוני", דחיישינן שמא ימכרנה הישראל לנכרי בערב שבת סמוך לחשיכה, ויאמר לו "בא וננסנה אם היא הולכת היטב כשהיא טעונה". ותלך הבהמה מחמת קולו של הישראל, ונמצא שעובר על לאו דמחמר.

ואין גזירה זו נוהגת בבהמה דקה, משום דלאו בת מלאכה היא. אלא שיש מקומות שהחמירו בהם על עצמם שלא למכור אף בהמה דקה, כדי שלא יבואו לידי מכירת גסה.

ואין מנהג זה מחייב אלא באותו מקום שנהגו בו כן, ולא בשאר מקומות.

א. **מקום שנהגו** בו **למכור בהמה דקה לנכרים**, הרי הם **מוכרין**. **ומקום שלא נהגו** בו **למכור** אותה, **אין מוכרין**.

ובכל מקום אין מוכרין להם בהמה גסה, שאיסור זה אינו תלוי במנהג, אלא מגזירת חכמים הוא, כמבואר לעיל.

ולא ימכור אף **עגלים** קטנים, **וסייחין** קטנים, בין **שלמין** ובין **שבורין**.

ואף שהקטנים והשבורים אינם בני מלאכה, גזרו אף בהם. משום דמיחלפי בגדולים ובשלמים. ואם יראו אותם ברשות הנכרי, יבואו להתיר אף בהמה שהיא בת מלאכה.

רבי יהודה מתיר ב**בהמה שבורה** למוכרה לנכרי. כי מאחר והיא שבורה, אין הגוי משהה אותה אצלו, אלא שוחטה מיד. הלכך ליכא למיחש שמא ישראל אחר יראנה אצלו, ויבוא להתיר כל מכירה.

בן בתירה מתיר בסוס, למוכרו לנכרי. לפי שאין מלאכתו אלא לרכיבה. ואין בה משום מלאכה דאורייתא, אלא היא אסורה משום שבות בעלמא. הלכך לא גזרו על מכירתו אטו שאלה ושכירות או נסיוני.

ב. יש מקומות שנהגו בהם שלא לאכול בשר צלי בליל פסח, משום דמיחזי כאוכל קרבן פסח מחוץ לעזרה.

מקום שנהגו לאכול צלי בלילי פסחים, **אוכלין**.

ומקום שנהגו שלא לאכול צלי בלילי פסחים, **אין אוכלין**!

גמרא:

אמר רב יהודה אמר רב: אסור לו לאדם שיאמר "בשר זה לפסח", מפני שהוא **נראה כמקדיש** את **בהמתו**. ואחר כך כשאוכלו, הרי הוא נראה **כאוכל קדשים בחוץ**.
אמר רב פפא: דוקא בשר אסר רב לומר כן.
אבל בחיטי לא אסר. לפי שכשאומר "חיטים אלו לפסח", המובן הוא **דיהיו** החיטים **מינטר** [שמורים] **לפיסחא** מחימוץ, **קאמר**. ולא משמע כלל דכוונתו למוכרם ולקנות פסח בדמיה (רש"י).
אבל **ובשר לא** מתפרש ששומרו לפסח אלא משמע שמקדישו.
מיתיבי: תניא: **אמר רבי יוסי: תודוס איש רומי הנהיג את בני רומי לאכול גדיים מקולסין** [צלויים בשלמותם, כצלית הפסח. שכרעיהם תלויים להם בצדם, כמי שנושאים את כלי זינם. שתרגום "כובע" "קולסא"] **בלילי פסחים**.
שלחו לו חכמים: **אלמלא תודוס אתה, גזרנו עליך נידוי** משום **שאתה מאכיל את ישראל קדשים בחוץ!**
ותמהינן: וכי אכילת **קדשים סלקא דעתך** דאית בזה? והלא לא היו הגדיים קדושים בקדושת פסח, אלא רק נראו כפסחים.

דף נג:

אלא אימא: כך שלחו לו: (תחילת העמוד) **קרוב** אתה **להאכיל את ישראל קדשים בחוץ!** שאתה מאכילם דבר הדומה לקדשים בחוץ.
ועתה מקשה הגמרא: משמע מכאן, שדוקא גדי **מקולס**, **אין**, אכן אסור באכילה, משום שהוא דומה לבשר קרבן פסח, ומתחלף בו.
אבל בשר צלי **שאין מקולס**, **לא** מיחזי כאכילת קדשים בחוץ. וקשיא לרב, דאסר לומר "בשר זה לפסח" אף על גדי שאין מקולס, וקסבר שכל בשר מיתחלף בפסח.
אמרי לתרץ בבית המדרש: **מקולס**, הדומה לפסח, **לא שנא** אם **אמר** עליו "הרי זה לפסח", **ולא שנא** אם **לא אמר** עליו, אסור לאוכלו.
והא דאמר רב שאף בשר **שאינו מקולס** מיחלף בפסח, דוקא אם **פירש** ואמר "הרי זה לפסח" **אין**, מיחלף. ולכן אסור לומר כן.
אבל אם **לא פירש** עליו כלום - **לא** מיחלף בפסח.
רב אחא מתני לה להא מתניתא - כרבי שמעון! והיינו, שלא רבי יוסי הביא את מעשה תודוס איש רומי, אלא רבי שמעון.
מתקיף לה רב ששת: בשלמא למאן דתני לה כרבי יוסי, ניחא.
אלא למאן דמתני האי ברייתא **כרבי שמעון, מי ניחא?!**

והתנן: אין מנחת נדבה באה אלא מן החיטין. ואם אמר הרי עלי מנחה מן השעורין, יביא מן החיטים!
שהיות ואמר "הרי עלי מנחה", נתחייב במנחה הראויה. ואף שהמשיך דיבורו ואומר "מן השעורים", עיקר דעתו היא על תחלת דבריו. דקיימא לן "תפוס לשון ראשון".
ורבי שמעון פוטר אותו לגמרי מהבאת מנחה, משום **שלא התנדב כדרך המתנדבים**!
שסובר רבי שמעון כי אף בגמר דבריו אדם נתפס, היות ודעתו היא גם לדבר שסיים ואמר "מן השעורין". לפי שהיה סבור שאפשר להביא מנחה אף מן השעורים, ולכך נתכוין. לפיכך אין בדבריו כלום.
אם כן קשיא, איך קאמר רבי שמעון בגדי מקולס שהוא "קרוב לאכילת קדשים בחוץ"? והלא אף אם היה מקדיש להדיא את הגדי המקולס לשם פסח, הוא לא היה מוקדש. שהרי ודאי בשעת צלייתו כבר אי אפשר להקדישו לקרבן. וכל שלא התנדב כדרך המתנדבים, אין בדבריו כלום.
אמר ליה רבינא לרב אשי: וכי **מאן דמתני לה** למעשה דתודוס איש רומי **כרבי יוסי** [בשם רבי יוסי], **מי** הוה **ניחא**?
והאמר רבא: **רבי שמעון**, שפטר את האומר "הרי עלי מנחה מן השעורים" - **בשיטת רבי יוסי אמרה**.
דאמר רבי יוסי: **אף בגמר דבריו אדם נתפס**! ואף רבי שמעון אית ליה הכי. ולכך סבר, דודאי דעתו להתנדב מן השעורים.
וכדתנן: האומר "הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים", הרי זו תמורת עולה! משום דתפוס לשון ראשון - דברי רבי מאיר.
ר' יוסי אומר אם לכך נתכוין תחלה הואיל ולא הוה אפשר ליה להוציא שני שמות כאחת וע"כ הוציא זה אחר זה (רש"י) ואם בשעה שאמר עולה נתכוין כבר לומר גם שלמים, דבריו קיימים. ונתפסות בה שתי הקדושות כאחת. ולכן, תרעה עד שיפול בה מום, ותמכר. ויביא בדמי חציה עולה, ובדמי חציה שלמים.
מאי לאו, **מדרבי שמעון סבר לה כרבי יוסי**, אף **רבי יוסי סבר לה כרבי שמעון**, ואית ליה דכל שלא התנדב כדרך המתנדבין אין בדבריו כלום!
ואם כן תיקשי, איך קאמר רבי יוסי בגדי מקולס, שהוא קרוב לאכילת קדשים בחוץ? והרי אין דרך המתנדבים להקדישו לאחר שחיטה.
ומשנינן: **לא** כן הוא.
אלא אמנם **רבי שמעון סבר לה כרבי יוסי** ש"בגמר דבריו אדם נתפס", אבל **ולא** הכרח הוא לומר ש**רבי יוסי סבר לה כרבי שמעון** לגבי המתנדב מנחת שעורים. ולעולם סבר

רבי יוסי, שחייב הוא במנחת חיטים. ואף שבעלמא סבר בגמר דבריו אדם נתפס, הכא תלינן שודאי נתכוין למנחת חיטין, לפי שאין אדם מוציא דבריו לבטלה. ולכך אף אסר גדי מקולס בליל פסח, משום שדומה הוא לאכילת קדשים בחוץ.

שהרי אם היה מקדיש להדיא את הגדי המקולס ואומר "הרי זה פסח", לא היינו אומרים כי היות שלא הקדישו מחיים כדרך המקדישין, אין בדבריו כלום. אלא היינו מפרשים דבריו, שהקדישו לדמי פסח, בכונה למוכרו ולהביא בדמיו קרבן פסח. לפי שאין אדם מוציא דבריו לבטלה.

איבעיא להו: אמאי נמנעו מלנדותו על שהנהיג להם אכילת גדיים מקולסים?

האם **תודוס איש רומי גברא רבה הוה**, ומפני כבודו לא נידוהו.

או משום ש**בעל אגרופין הוה** ויראו מכוחו.

ופשטינן: **תא שמע**: **עוד זו דרש תודוס איש רומי**:

ומשמע מזה שהיה דורש שהוא היה גברא רבה, ולכן לא נידוהו. וכך היה דורש:

מה ראו חנניה מישאל ועזריה, שמסרו עצמן על קדושת ה', ולא השתחוו לפסלו של נבוכדנצר.

והלא קיימא לן בכל המצות "יעבור ולא יהרג" דדרשינן מ"אלו המצות אשר יעשה אותם האדם, וחי בהם" - וחי בהם, ולא שימות בהם. [1079]

אלא **שנשאו קל וחומר מצפרדעים** שבמצרים:

ומה צפרדעים שאין הם **מצווין על קדושת ה'**, בכל זאת **כתיב בהו** "**ובאו ועלו בביתך, ובתנוריך ובמשארותיך**".

והרי **אימתי משארות** [בצקות] **מצויות אצל תנור**? **הוי אומר, בשעה שהתנור חם**. נמצא, שמסרו צפרדעים את נפשם ונכנסו לתנור החם כדי לקיים את ציווי ה'.

ואם כן, **אנו** [חנניה מישאל ועזריה], **שמצווין אנו על קדושת ה'** - **על אחת כמה וכמה** שיש לנו למסור את נפשנו על כך!

רבי יוסי בר אבין אמר: תודוס איש רומי, **מטיל מלאי לכיס של תלמידי חכמים היה**, שנתן להם סחורה כדי שישתכרו בה.

וגם מכאן למדנו שהיה גברא רבה.

דאמר רבי יוחנן: **כל המטיל מלאי לכיס** של **תלמידי חכמים, זוכה ויושב בישיבה של מעלה. שנאמר** "**כי בצל החכמה - בצל הכסף**"!

כיון שההנה בכספו תלמידי חכמים, הרי הוא נכנס במחיצת החכמה.

[1079] רש"י. אך התוס' ביארו שלא היה זה ע"ז, אלא פסל של אנדרטת המלך, העשוי לכבודו של המלך, שלא נאמר בהשתחויה זו "יהרג ואל יעבור", ולכן שאלה הגמרא מה ראו למסור את נפשם.

מתניתין:

מקום שנהגו להדליק את הנר בערב יום כיפור כדי שידלק **בלילי יום הכפורים**, **מדליקין**.

ובמקום שנהגו שלא להדליק אז את הנר, **אין מדליקין**.

ובכל מקום **מדליקין** את הנר שידלק בליל יום הכיפורים **בבתי כנסיות ובבתי מדרשות**, **ובמבואות האפלים**, **ועל גבי החולים**.

גמרא:

תנא: **בין** אלו **שאמרו להדליק** את הנר בערב יום הכיפורים, **ובין** אלו **שאמרו שלא להדליקו** - **שניהם לדבר אחד נתכוונו**! שמטרת כולם היא להמנע מתשמיש המטה האסור ביום הכיפורים.

אלו שנהגו להדליק, עשו כן כדי שהנר יפרישם מהתשמיש, לפי שאין אדם משמש מטתו לאור הנר.

ואלו שנהגו שלא להדליק, סוברים שבלא נר ימנע יותר מכך, לפי שכשהנר דולק הוא רואה את אשתו ומתאוה לה.

אמר רב יהושע: **דרש רבא** על זה את הכתוב "**ועמך כלם צדיקים**, **לעולם יירשו ארץ**, נצר מטעי מעשה ידי להתפאר".

בין אלו **שאמרו להדליק**, **ובין** אלו **שאמרו שלא להדליק**, **שניהם לא נתכוונו אלא לדבר אחד** - להימנע מדבר האסור.

אמר רב יהודה אמר שמואל: **אין מברכין על האור** ברכת "מאורי האש" **אלא במוצאי שבת**, **הואיל** ואז - זמן **תחלת ברייתו** של האש **הוא**.

אמר ליה ההוא סבא, **ואיתימא** אמר ליה **רבה בר בר חנה** לרבי יהודה: **ישר**! שפיר קאמרת. **וכן** נמי **אמר רבי יוחנן**, דאין מברכים ברכת "מאורי האש" אלא במוצאי שבת.

עולא הוה רכיב על **חמרא ואזיל**. **והוה שקיל ואזיל רבי אבא מימיניה** של עולא. **ורבה בר בר חנה** הלך **משמאליה**.

אמר ליה רבי אבא לעולא: האם **ודאי** נכון הוא מה ששמעתי, **דאמריתו משמיה דרבי יוחנן**: **אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת**, **הואיל** וזמן **תחלת ברייתו הוא**?!

הדר עולא, **וחזא ביה ברבה בר בר חנה בישות** [הסתובב עולא והסתכל ברבה בר בר חנה בפנים זועפות] משום שסבר שהוא אמר כן בשם רבי יוחנן. ולא הסכים עולא שזהו טעמו של רבי יוחנן.

אלא סבר, שמברכים עליו אז משום שהיא שעה שהתחדש עתה היתר להדליק אש, אחר שהיה אסור להדליק אש במשך כל יום השבת, ועתה נהנה מהאפשרות להדליקה ולהשתמש בה.

ולפי הטעם הזה אף במוצאי יום כיפור מברכים על האש.

אמר ליה רבה בר בר חנה: **אנא**, **לאו אהא** על ענין ברכת מאורי האש **אמרי** אמרתי דבר בשם רבי יוחנן.

אלא אהא, בענין אחר **אמרי** אמרתי בשם רבי יוחנן, ובטעות הוציאו מכלל דברי כאילו אמרתי בשמו של רבי יוחנן טעם לברכת מאורי האש במוצאי שבת.

דתני תנא קמיה דרבי יוחנן: **רבי שמעון בן אלעזר אומר**: **יום הכפורים שחל להיות בשבת** - **אף במקום שאמרו שלא להדליק** את הנר ביום כיפור שחל באמצע השבוע, **מדליקין** אם חל להיות בשבת, **מפני כבוד השבת**.

ועל כך אמרתי: **ועני**, ענה והוסיף **רבי יוחנן אבתריה**, על דברי התנא ששנה את דברי רבי שמעון בן אלעזר לפניו: **וחכמים אוסרין** להדליק את הנר אף לכבוד שבת שחל בו יום הכיפורים, במקום שלא נהגו להדליק.

אמר ליה עולא: **עדא תהא**! כלומר בזו אני מודה, שכן אמר רבי יוחנן.

דף נד.

קרי עליה רב יוסף את המקרא: "**מים עמוקים**, **עצה בלב איש**. (תחילת העמוד) **ואיש תבונה ידלנה**".

"**מים עמוקים עצה בלב איש**" - **זה עולא**, שהבין מדברי רבי אבא שהטעהו רבה בר בר חנה, ונסתכל בו בפנים זועפות. והיינו "עצה בלב איש", ששמר את הדבר בלבו, ולא אמר לו כלום.

"**ואיש תבונה ידלנה**" - **זה רבה בר בר חנה**, שהבין ממראה פניו של עולא, את מה שהיה לו בלבו עליו.

והוינן בה: **ואינהו** [עולא ורבה בר בר חנה] שלא הסכימו לדברי רבי אבא שטעם הברכה במוצאי שבת הוא משום שאז הוא זמן תחילת ברייתו - **כמאן סברוה**?

ומשנינן: סבירי להו **כי הא דאמר רבי בנימין בר יפת אמר רבי יוחנן**: **מברכין על האור**, **בין במוצאי שבת**, **ובין במוצאי יום הכיפורים!**

וכן עמא דבר [נוהג העם].

מיתיבי: מהא דתניא: **אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת**, **הואיל** וזמן **תחלת ברייתו** של האור **הוא**.

וכיון שרואה את האור במוצאי שבת, **מברך מיד**, ולא ימתין עד שיבדיל על הכוס.
רבי יהודה אומר: **סודרן** לכל הברכות **על הכוס**. שאף את ברכת האור יאמר עם ברכות ההבדלה.
ואמר רבי יוחנן: **הלכה כרבי יהודה!**
קתני מיהת, שאין מברכים על האור אלא במוצאי שבת. וקשיא לרבי יוחנן ועולא דסברי בין במוצאי שבת ובין במוצאי יום הכיפורים.
ומשנינן: **לא קשיא**.
כאן [בדברי רבי יוחנן] - **באור ששבת!**
שהוא נר שדלק במשך היום, תוך שהוא שובת ממלאכת עבירה.
וכגון שהודלק מערב יום כיפור, או אפילו שהודלק ביום כיפור לצורך יולדת או חולה.
על אש בנר שכזה מברכים במוצאי יום כיפור משום שנמנע מלהנות משימושו במשך היום, ובלילה מתחדשת לו בו הנאה, שיכול להשתמש בו לצורך הדלקה, ולכן מברך על ההנאה המתחדשת.
וכאן [בדברי הברייתא], איירי **באור היוצא מן העצים ומן האבנים** במוצאי היום, שכיון שנוצר רק עכשיו, ולא שבת במשך היום, אין זו הנאה מתחדשת אלא אש חדשה.
ולכן, אין מברכים עליו אלא במוצאי שבת משום שאז היה זמן בריאת האור בששת ימי בראשית.
תני חדא ברייתא: אף **אור היוצא מן העצים ומן האבנים** במוצאי היום, **מברכין עליו**, ולא בעינן נר ששבת.
ותני חדא ברייתא אחריתא: אור היוצא מעצים ואבנים, **אין מברכים עליו**, אלא מברכים על האור ששבת בלבד. וסותרות שתי ברייתות אלו אהדדי.
ומשנינן: **לא קשיא**.
כאן [בברייתא קמייתא], **במוצאי שבת**. שכיון שזמן ברייתו הוא, מברכים אף על האור הנברא במוצאי שבת.
וכאן [בברייתא בתרייתא], **במוצאי יום הכיפורים**. שמאחר ולאו זמן ברייתו הוא, שהברכה היא על חידוש ההנאה שיש לו בנר, אין מברכין אלא על נר ששבת.
רבי היה **מפזרן** לברכות מוצאי השבת. שמיד שראה אור היה מברך עליו. וכשנזדמנו לו בשמים, בירך עליהם בנפרד.
ורבי חייא היה **מכנסן** לכל הברכות האלו ואומרן על כוס ההבדלה.
אמר רבי יצחק בר אבדימי: **אף על פי שהיה רבי מפזרן**, אחר כך היה **חוזר וסודרן על הכוס כדי להוציא את בניו ובני ביתו** בברכות הבשמים והאור.

שנינו לעיל: מברכים על האור במוצאי שבת, משום שתחלת ברייתו הוא!
והוינן בה: **וכי אור במוצאי שבת איברי** [נברא]? והלא בערב שבת נברא.
והא תניא: **עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות. ואלו הן**:
א. **באר** של מרים. והוא הסלע שממנו יצאו מים לבני ישראל במדבר. ועגול כמין כברה היה. ונתגלגל עמהם לכל מקום שהלכו.
ב. **והמן** שירד להם ארבעים שנה במדבר.
ג. **והקשת** בענן.
ד. וחקיקת צורת **הכתב** של לוחות הברית.
ה. **והמכתב** [העט והחרט] שבו נכתבה חקיקת הלוחות
ו. **והלוחות**.
ז. **וקברו של משה**.
ח. ומקום **המערה שעמד בו משה**, והיא נקבת הצור שבה עמד משה כאשר עבר ה' על פניו והראהו את כבודו. **ואף אליהו** הלך לשם, ולן בה.
ט. **ופתיחת פי האתון** של בלעם.
י. **ופתיחת פי הארץ**, **לבלוע את** קורח ועדתו **הרשעים**.
רבי נחמיה אומר משום אביו: **אף האור** [האש] **והפרד** נבראו בערב שבת בין השמשות! ואף שהפרד נוצר מן הכלאים של סוס וחמור - אין חדש תחת השמש. והפרד הראשון נברא מן הארץ, ולא נוצר מן הכלאיים.
רבי יאשיה אומר משום אביו: **אף האיל** של אברהם, שהעלהו לעולה תחת יצחק נברא בערב שבת.
וכן נבראה אז תולעת **השמיר**, ששום דבר קשה לא עומד בפניה. ועמה בקעו את אבני המזבח, וחרטו את האותיות שעל אבני החושן.
רבי יהודה אומר: **אף הצבת** הראשונה מברזל נבראה בערב שבת.
לפי **שהוא היה אומר**: **צבתא**, צבת מברזל שעושים היום הנפחים - **בצבתא** אחרת היא **מתעבדא**, נעשית. שתופסה לצבת החדשה בצבת שבידו ומכה עליה בקורנס, עד שנגמרת צורתה.
וכיון שבל צבת יכולה להעשות רק באמצעות צבת מברזל שביד הנפח - **צבתא קמייתא**, **מאן עבד** [איך נעשתה]?
אלא, **הא לאי**, באמת, בהכרח, שהצבת הראשונה - **בריה בידי שמים היא**! ונבראה בערב שבת בין השמשות.
אמר ליה רבי יאשיה: אין הכרח שהצבת תיעשה רק באמצעות צבת אחרת.

שהרי **אפשר שיעשנה בדפוס**, על ידי שייצוק את הברזל הרותח לתוך תבנית בצורת צבת, **ויקבענה כיון** [כולה בבת אחת], כדרך שיוצקים כלי כסף ונחושת.

הא לאי, ובאמת הצבת - **בריה בידי אדם היא**. ולא נבראה כלל בששת ימי בראשית.

ומוכח מברייתא זו שהאור [האש] נברא בערב שבת בין השמשות. ואיך אמרת שנברא במוצאי שבת?

ומשנינן: **לא קשיא**. **הא באור דידן**, **והא באור דגיהנם**.

אור דידן נברא **במוצאי שבת**.

ואור דגיהנם נברא **בערב שבת**.

ושוב מקשינן: וכי **אור דגיהנם בערב שבת איברי**? והא נברא קודם בריאת העולם.

דהתניא: **שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם**. **ואלו הן**: **תורה**, **ותשובה**, **וגן עדן**, **וגיהנם**, **וכסא הכבוד**, **ובית המקדש**, **ושמו של משיח**! וקא מפרש ואזיל.

תורה - כדכתיב בה "ה' **קנני ראשית דרכו**". שהיא קודמת לשאר הדברים שבבריאת העולם.[1080]

תשובה - כדכתיב "**בטרם הרים יולדו**" בראת את מידת התשובה, **וכתיב** בתריה "**תשב אנוש עד דכא**, עד שידכא לבו לפניך. **ותאמר**: **שובו בני אדם**". הרי שהתשובה קודמת לבריאה.

גן עדן - כדכתיב "**ויטע ה' אלהים גן בעדן מקדם**". "קדם" משמע מוקדם לבריאת העולם.

[1080] ואף שאמרנו לעיל שהכתב נברא בערב שבת, ואילו כאן אנו אומרים שהתורה היתה כתובה כבר לפני בריאת העולם? יש לומר שכתב הלוחות הוא זה שנברא בערב שבת, ואילו התורה היתה כתובה מתחילה באש שחורה על גבי אש לבנה. רש"י. לפי שזמנו של קרבן פסח הוא דוקא לאחר תמיד של בין הערביים, כמו שיתבאר בגמרא. וכיון שהפסחים של כל העם היו מרובים, והיו צריכים להספיק לשחוט ולזרוק את דם הפסחים כולם עד השקיעה, היו צריכים לכך זמן מרובה. ולכן, הקדימו את שחיטת התמיד, כדי שישאר די זמן לאחריו לעשות את קרבן פסח. ולפיכך **בערבי פסחים - נשחט** התמיד **בשבע ומחצה**, **וקרב בשמונה ומחצה**, **בין** כאשר חל ערב פסח **בחול**, **ובין** כאשר חל ערב פסח **בשבת**. ומשעה שמונה ומחצה, שגמרו בה את הקרבת התמיד, התחיל זמן שחיטת הפסח. ואם **חל ערב פסח להיות בערב שבת**, צריכים היו להקדים את זמן שחיטת התמיד עוד יותר. כי צריכים היו להספיק גם לצלות את בשרו לפני השקיעה, היות וצליית בשר הפסח אינה דוחה שבת. לפיכך, התמיד **נשחט** אז **בשש ומחצה**, **וקרב בשבע ומחצה**. **והפסח אחריו**. גמרא: והוינן בה: **מנא הני מילי** שזמן שחיטת התמיד בכל יום הוא בשמונה ומחצה? **אמר רבי יהושע בן לוי**: **דאמר קרא** לגבי קרבן התמיד [במדבר כח] "**את הכבש אחד תעשה בבקר**. **ואת הכבש השני תעשה בין הערבים**". "ערב" הינו פרק הזמן של המחצית השניה של היום [מחצות היום עד הלילה]. ואם היתה כונת הפסוק "בין הערביים" לומר שזמן הקרבת התמיד הוא במשך כל הזמן הזה, היה לו לכתוב "בערב". ומכך ששינה הכתוב לשונו וכתב "בין הערביים", דרשינן: **חלקהו לערב**, **בין שני** חלקי **ערבים** - תן **שתי שעות ומחצה לכאן**, לחלק הערב האחד, לפני זמן קרבן התמיד. ותן **שתי שעות ומחצה לכאן**, לחלק הערב השני, לאחר זמן קרבן התמיד. **ותן שעה אחת לעשייתו** של קרבן התמיד ביניהם. ונמצא שזמנו של התמיד מתחיל שעתיים ומחצה אחרי חצות - דהיינו, בשמונה ומחצה. וזמן זה הוא מן התורה !22 **מתיב רבא** על מה שאמר רבי יהושע בן לוי שזמנו של התמיד בשמונה וחצי הוא מן התורה, ממשנתנו, ששנינו בה: **בערבי פסחים** היה התמיד **נשחט בשבע ומחצה**, **וקרב בשמונה ומחצה**, **בין בחול בין בשבת**. **ואי סלקא דעתך** שזמן התמיד **בשעה שמונה ומחצה** הוא דין **דאורייתא - היכי מקדמינן ליה** בערבי פסחים לשבע ומחצה? ! **אלא**, **אמר רבא**: גם הזמן של שמונה ומחצה וגם הזמן של שש ומחצה הם רק תקנה מדרבנן.

גיהנם - כדכתיב "כי ערוך מאתמול תפתה". שתופת הגיהנם מוכנה היא מ"אתמול". והכונה היא קודם בריאת העולם. ונקרא הגיהנם "תופת" על שם שכל המתפתה ליצרו נופל שם.

כסא הכבוד ובית המקדש - כדכתיב "כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו".

וכך ביאור הכתוב:

כסא הכבוד - מרום הוא ב"ערבות", שהוא המקום הגבוה ביותר בכל הרקיעים.

והוא "מראשון" - מקודם העולם.

וכן מקום מקדשנו נברא "מראשון", מקודם לבריאת העולם.

ושמו של משיח - כדכתיב "יהי שמו לעולם, לפני שמש ינון שמו". "ינון" שהוא שמו של משיח, הוא קודם לבריאת השמש.

קתני מיהת, דגיהנם נברא קודם העולם, ואיך אמרת דאור הגיהנום נברא בערב שבת?

ומשנינן: **אמרי, חללה** של הגיהנם **הוא דנברא קודם שנברא העולם**. אבל **אור** [אש] **דידיה**, נברא **בערב שבת**.

ושוב מקשינן: וכי **אור דידיה בערב שבת איברי**? והרי ביום שני נברא.

והתניא: רבי יוסי אומר: אור שברא הקדוש ברוך הוא בשני בשבת, והוא אור הגיהנם, **אין לו כבייה לעולם. שנאמר "ויצאו וראו בפגרי האנשים האלה הפושעים בי. כי תולעתם לא תמות, ואשם לא תכבה"**.

וכן **אמר רבי בנאה בריה דרבי עולא: מפני מה לא נאמר "כי טוב" בשני בשבת** של ששת ימי בראשית? **מפני שנברא בו אור של גיהנם**.

ואמר רבי אליעזר: אף על פי שלא נאמר בו ביום השני **"כי טוב", חזר וכללו** ב"טוב" דכתיב **ביום הששי. שנאמר** בו **"וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד"**! שאף את הגיהנם קרא לבסוף "טוב", משום שהרשעים נידונים בו.

קתני מיהת, דאף הגיהנם נברא ביום השני, ולא בערב שבת.

ומשנינן: **אלא חללה** של גיהנם נברא **קודם שנברא העולם ואור דידיה** [דגיהנם] נברא **בשני בשבת. ואור** [אש] **דידן** נברא במוצאי שבת.

ודקא קשיא לך מהא דתניא שהאש נבראה בערב שבת בין השמשות, שני הדברים אמת. שאמנם **במחשבה עלה ליבראות בערב שבת**. אבל בפועל **לא נברא עד מוצאי שבת**.

וכדתניא: רבי יוסי אומר: שני דברים עלו במחשבה ליבראות בערב שבת, ולא נבראו עד מוצאי שבת. והם האור והפרד.

ובמוצאי שבת נתן הקדוש ברוך הוא דיעה באדם הראשון מעין דוגמא של דיעה **של מעלה. והביא** האדם **שני אבנים, וטחנן** [שפשפן] **זו בזו, ויצא מהן אור**.

וכן הביא אז האדם **שתי בהמות** משני מינים **והרכיב זו בזו, ויצא מהן פרד.**
רבן שמעון בן גמליאל אומר: פרד בימי ענה היה. והוא הרכיב לראשונה שני מיני בהמות וגרם ליצירת הפרד. **שנאמר "הוא ענה אשר מצא את הימים במדבר"!** והיינו פרדים הנולדים מכלאים של סוס וחמור. וקרויים "ימים" על שם שאימתם מוטלת על הבריות.
דורשי חמורות [מקראות סתומים] **היו אומרים: ענה פסול** [ממזר] **היה,** כמבואר בסמוך. **לפיכך הביא פסול** כלאים **לעולם.**
שנאמר "אלה בני שעיר החורי יושבי הארץ, לוטן ושובל וצבעון וענה". הרי שצבעון וענה אחים היו.
וכתיב בתריה "**אלה בני צבעון: ואיה וענה**". הרי שענה היה בנו של צבעון.
הא כיצד?
אלא, מלמד שבא צבעון על אמו, והוליד ממנה את ענה. נמצא שהיה צבעון אביו של ענה, וגם אחיו מן האם.
והוינן בה: **ודילמא תרי "ענה" הוו,** ואחד מהם היה בן צבעון והשני היה אחיו.
אמר רבא: אמינא מילתא [אומר דבר] להוכיח שבאדם אחד מדבר הכתוב, **דשבור מלכא - לא אמרה.**
ומנו הוא "שבור מלכא"?
שמואל! שכך היה קרוי משום שהיה בקי בדינים, והלכתא כוותיה בדיני, וכל היוצא מפיו כיוצא מפי המלך. ושבור מלכא היה מלך הפרסיים בימי רבא.
איכא דאמרי שכך **אמר רב פפא: אמינא בה מילתא, דשבור מלכא לא אמרה. ומנו** שבור מלכא? - הוא **רבא!** שהלכה כמותו, כדין היוצא מפי המלך.
וכך אמר: לא יתכן לומר דשני "ענה" היו דהא **אמר קרא "הוא ענה"**. ומשמע **הוא ענה** דדכתיב ביה **מעיקרא,** שהיה בן שעיר.
תנו רבנן: עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות. ואלו הן: באר. ומן. וקשת. הכתב. והמכתב. והלוחות. וקברו של משה. ומערה שעמד בה משה ואליהו. פתיחת פי האתון. ופתיחת פי הארץ לבלוע את הרשעים! וכולם נתבארו לעיל.
ויש אומרים: אף מקלו של אהרן על **שקדיה ופרחיה,** נברא בערב שבת! שפרח מטה אהרן והוציא פרחים וציצים. והיה לאות כי בו בחר ה' לכהונה.
ויש אומרים: אף המזיקין [השדים] נבראו אז!

דף נד:

ויש אומרים: אף (תחילת העמוד) **בגדו של אדם הראשון** נברא בערב שבת בין השמשות. והם כתנות העור שעשה ה' לאדם וחוה.

תנו רבנן: שבעה דברים מכוסים מבני אדם. ואלו הן: א. יום המיתה. ב. ויום הנחמה, לדעת מתי יתנחם כל אדם מדאגתו. ג. **ועומק הדין.** שרוב בני האדם אינם יורדים לעומקו, וטועים בו. ד. **ואין אדם יודע מה שבלבו של חבירו.** ה. **ואין אדם יודע במה** הוא **משתכר** [מרויח]. ו. ואינו יודע על **מלכות בית דוד, מתי תחזור.** ז. **ומלכות חייבת** [רשעה, מלכות רומי] **מתי תכלה.**

תנו רבנן: ג' דברים עלו במחשבה ליבראות, ונבראו. **ואף אם לא עלו** במחשבה, **בדין הוא שיעלו** ויבראו. לפי שמבלעדיהם, אי אפשר לאדם להתקיים בעולם.

ואלו הן: **על המת שיסריח,** שאם לא כן, היו קרוביו מצניעים אותו ולא יביאוהו לקבורה. ויראו את צערם לפניהם תמיד.

ועל התבואה שתרקב. שאם לא כן, היו בעליה אוצרים אותה, ומביאים רעב לעולם.

ויש אומרים: אף עלה במחשבה, **על המטבע שיצא.** כלומר, שיהיה מטבע עובר לסוחר, ואפשר לקנות בו כל דבר. שאם לא כן, עניים שאין להם שדה או כרם, לא יהיה להם מה לאכול.

מתניתין:

מקום שנהגו בו לעשות מלאכה בתשעה באב, הרי הם **עושין.**

ומקום שנהגו בו **שלא לעשות** אז מלאכה, **אין עושין,** לפי שאסור לעבור על מנהג המקום.

ובכל מקום, תלמידי חכמים בטלים ממלאכה באותו היום, אף במקום ששאר העם עושים בו מלאכה.

רבי שמעון בן גמליאל אומר: לעולם יעשה כל **אדם** את **עצמו** "**תלמיד חכם**" בדבר הזה, שאם רצה ליבטל בו ממלאכה, מותר לו. ולא אמרינן דמיחזי כיוהרא בכך שנוהג כתלמיד חכם.

גמרא:

אמר שמואל: אין חומר של **תענית ציבור בבבל, אלא תשעה באב בלבד!**

הואיל ואין בבבל צורך בגשמים, אין גוזרים שם תעניות על עצירת הגשמים. ומשום כן, אף כשגוזרים תענית מסיבה אחרת, אין בה חומר של תענית ציבור, לענין איסור

מלאכה, ולענין התחלת התענית מהערב, ולשאר החומרות הנוהגות בתענית ציבור יתר על תענית יחיד.

ורק לתשעה באב בלבד יש חומר תענית ציבור, אף בבבל.

ומקשינן: **למימרא**, **דסבר שמואל**, שב**תשעה באב**, אף **בין השמשות שלו אסור** באכילה, כשם שמחמירים בתענית ציבור לאסור אף את בין השמשות. שכך משמע ממה שנתן בו שמואל דין תענית ציבור.

וקשיא, **האמר שמואל**: **תשעה באב** - **בין השמשות שלו מותר** באכילה!

וכי תימא, דקסבר שמואל, כי ב**כל תענית ציבור** - **בין השמשות שלו מותר** באכילה, משום שספק הוא, ואזלינן בספיקו להקל.

הא ליכא למימר הכי. כי -

והאנן תנן: **אוכלין ושותין** בערב התענית **מבעוד יום**, כל זמן שעדיין יום.

מאי לאו, **למעוטי** את **בין השמשות** של ערב התענית מאכילה, משום שהוא ספק לילה, ושמא כבר נכנסה התענית. ואם כן למה התיר שמואל את בין השמשות של ערב תשעה באב. והרי אית ליה דתענית ציבור הוא.

ומשנינן: לעולם בין השמשות מותר באכילה בכל תעניות הציבור.

והא דתנן "אוכלין ושותין מבעוד יום", **לא** למעט בין השמשות אתא.

אלא **למעוטי** את ליל התענית. לומר, **משחשיכה** והוא כבר ודאי לילה, אסור באכילה ושתיה.

והוינן: **נימא מסייע ליה** לשמואל, שבין השמשות של תשעה באב מותר, מהא דתניא: **אין בין תשעה באב ליום הכיפורים**, **אלא שזה ספיקו אסור**, **וזה ספיקו מותר**! [ולענין לכתחלה איירי. אבל לענין העונש ודאי חלוקים הם.

והוינן בה: **מאי** "**ספיקו מותר**" דקתני גבי תשעה באב?

לאו, **בין השמשות** הוא.

שבין השמשות הוא ספק מהיום הקודם, ספק לילה של היום הבא. ושמע מינה, דבין השמשות מותר.

ודחינן: **לא** בספק של בין השמשות איירי. אלא **כדאמר רב שישא בריה דרב אידי** לקמן, דאיתא לחלק בספק של **קביעא דירחא** בין תשעה באב ליום הכיפורים.

שאם אין אדם יודע אם עיברו בית דין את החודש שעבר וקידשו את החודש ביום ל"א או שקידשוהו בל', ומסופק אם היום חל יום כיפור או למחרתו, הרי הוא מתענה שני ימים מספק. מה שאין כן בתשעה אב, שכיון שאינו אלא דרבנן, ספיקא דרבנן לקולא.

והכא נמי, באה הברייתא לחלק בספק שנתעורר **בקביעא דירחא**.

דרש רבא: **עוברות ומניקות מתענות בתשעה באב**, **ומשלימות בו** את התענית עד סופה.
כדרך שהן מתענות ומשלימות את תעניתן **ביום הכיפורים**.
ובין השמשות שלו אסור באכילה. ודלא כשמואל.
וכן אמרו משמיה דרבי יוחנן שבין השמשות של תשעה באב אסור.
ומקשינן: **ומי אמר רבי יוחנן הכי**?
והאמר רבי יוחנן: **תשעה באב אינו כתענית ציבור!**
מאי לאו, לענין **בין השמשות** אמר כן. שבין השמשות של תענית ציבור, אסור ואילו בתשעה באב מותר. ונמצאו דבריו אלו סותרים למה שאמרו בשמו.
ומשנינן: **לא** לבין השמשות אמר כן. אלא **לענין מלאכה**. שאין דינו כתענית ציבור האסורה במלאכה, אלא מותר הוא במלאכה.
ותמהינן: וכי הוצרך רבי יוחנן לומר **שמלאכה** מותרת?
והלא **תנינא** כן להדיא במשנתנו: **מקום שנהגו לעשות מלאכה בתשעה באב**, **עושין**.
ובמקום שנהגו שלא לעשות אין עושין!
ואפילו רבי שמעון בן גמליאל לא אמר אלא שמותר לכל אדם לנהוג כתלמיד חכם, וליבטל ממלאכה אף במקום שנהגו לעשות מלאכה. והשמיענו, **דכי יתיב ולא עביד**, **לא מיחזי כיוהרא**. **אבל מיסר לא אסר** את המלאכה.
ומשנינן: **אלא מאי** דאמר רבי יוחנן "תשעה באב **אינו כתענית ציבור**" - לענין **תפילת נעילה** אמר כן. שבתענית ציבור מתפללים תפילת נעילה מלבד שלש התפלות של כל יום. אבל לא בתשעה באב.
ושוב מקשינן: **והאמר רבי יוחנן**: **ולואי שיתפלל אדם והולך כל היום כולו**. שמותר להוסיף על שלש התפלות שתקנו חכמים, ולהתפלל כמה שירצה. ואם כן, כל יום מותר להוסיף תפלת נעילה. ולאו דוקא בתענית ציבור.
ומשנינן: **התם** בתענית ציבור, תפלת נעילה היא **חובה**. אבל **הכא** בתשעה באב, וכן בשאר ימות השנה, אינה אלא **רשות**. **ואי בעית אימא**: **מאי** דאמר רבי יוחנן "תשעה באב **אינו כתענית ציבור**" לענין **עשרים וארבעה** ברכות אמר כן. שבתענית ציבור מוסיפים על י"ח ברכות עוד שש ברכות. אבל לא בתשעה באב.
רב פפא אמר: לעולם כמו שאמרנו תחילה, שמה שאמר רבי יוחנן שתשעה באב אינו כתענית ציבור - ביחס לבין השמשות הוא אמר זאת.
ובכל זאת לא יסתרו דבריו אלו את דבריו הקודמים.
כי **מאי** תשעה באב "**אינו כתענית ציבור**" דקאמר רבי יוחנן, לחומרא אמר זאת.

שאינו כתעניות **הראשונות** [וכפי שיבואר להלן], **אלא כאחרונות**, והאכילה בין השמשות **אסורה** בו.

דתנן: הגיע ראש חדש כסלו ולא ירדו גשמים, בית דין גוזרין ג' תעניות על הציבור. ובאותן ג' תעניות ראשונות, אין מתענין מהלילה, אלא אוכלים ושותים עד הבוקר. ואם עברו תעניות אלו ועדיין לא נענו, בית דין גוזרים עוד שלש תעניות על הציבור. ובתעניות אלו אין אוכלין אלא מבעוד יום של ערב התענית.

והיינו דקאמר רבי יוחנן, שתשעה באב דינו כתעניות האחרונות, שאסורות באכילה מבין השמשות של ערב התענית.

מיתיבי מהא דשנינו: **אין בין תשעה באב ליום הכיפורים אלא שזה ספיקו אסור וזה ספיקו מותר!**

מאי לאו, "ספיקו" היינו **בין השמשות שלו**. וקתני דמותר. וקשיא לרבא ולרבי יוחנן האוסרים את בין השמשות של תשעה באב.

אמר רב שישא בריה דרב אידי: **לא** מזה איירי.

אלא **ל**התיר בתשעה באב את הספק שנתעורר **בקביעא דירחא**. שאם אין ידוע לו מתי קידשו בית דין את החודש, ומתי חל תשעה באב, אינו צריך להתענות שני ימים מספק.

ומדייקת הגמרא עתה דיוק מהברייתא לענין אחר:

מדקתני שאין חלוקים תשעה באב ויום הכיפורים זה מזה אלא לענין ספק, משמע - **הא לכל דבריהם** הם **שוין**.

ואם כן, **מסייע** הא ברייתא **לרבי אלעזר**.

דאמר רבי אלעזר: **אסור לו לאדם שיושיט** את **אצבעו במים בתשעה באב כדרך שאסור להושיט אצבעו** במים **ביום הכיפורים**, לפי שגם הוא אסור ברחיצה.

ומשמע מהברייתא כדבריו. דשוין הם לגמרי, מלבד לענין ספיקא דיומא.

מיתיבי: **אין בין תשעה באב לתענית ציבור**, **אלא שזה**, תענית ציבור, **אסור בעשיית מלאכה**, **וזה**, תשעה באב, **מותר בעשיית מלאכה - במקום שנהגו** לעשות בו מלאכה.

ודייקינן: משמע, דוקא במלאכה הם חלוקים.

הא לכל דבריהם, **זה וזה שוין!**

ואילו גבי תענית ציבור, **תניא**: **כשאמרו שאסור** אז **ברחיצה**, **לא אמרו** כן **אלא** ברחיצת **כל גופו**. **אבל** את רחיצת **פניו ידיו ורגליו לא** אסרו.

וא"כ ה"ה דבתשעה באב מותר לרחוץ פניו ידיו ורגליו וקשיא לר"א דאסר בת"ב אפילו רחיצת אצבע.

דף נה.

אמר רב פפא: (תחילת העמוד) **תנא**, **קולי קולי קתני**.
כל מה דקאמר "אין בין" תנא אחד אמרם, ונקט את כל הדינים שהם לקולא, הן ביחס לספק, והן ביחס למלאכה, וכן הא דקאמר "אין בין תשעה באב לתענית ציבור", נמי בא לפרש את קולתו ביחס לתענית ציבור.
אך את החומרות לא נקט כאן.
ולכן ביחס לרחצה, שהוא דין לחומרא, חלוק הוא מתענית ציבור וחמור ממנה.
שנינו במתניתין: **ובכל מקום תלמידי חכמים** בטלים. רבי שמעון בן גמליאל אומר: לעולם יעשה אדם עצמו תלמיד חכם!
והוינן בה: **למימרא**, **דרבי שמעון בן גמליאל סבר דלא חיישינן ליוהרא**, ולכך הוא מתיר לכל אדם להחמיר על עצמו כתלמיד חכם. **ואילו רבנן**, שאמרו דוקא תלמידי חכמים יהיו בטלים, **סברי דחיישינן ליוהרא**, ולפיכך אין לכל אדם להחזיק עצמו כתלמיד חכם.
והא איפכא שמעינן להו לרבי שמעון בן גמליאל ורבנן בחשש יוהרא.
דקיימא לן: חתן פטור מקריאת שמע בלילה הראשון לחופתו. משום שהוא טרוד בבעילת מצוה.
ותנן: **חתן**, **אם ירצה לקרות קרית שמע בליל‌ה‌ראשון**, הרי הוא **קורא**. שאם אינורוצה לבטל את עצמו אפילו שעה אחת ממלכות שמים, הרשות בידו. ולא חיישינן לכך דמיחזי כיוהרא.
רבי שמעון בן גמליאל אומר: **לא כל הרוצה** להראות שאינו יכול לבטל עול מלכות שמים, **וליטול את השם** [כתר פרישות ויראת שמים], **יטול**! ואין מניחין אותו בכך. משום דמיחזי כיוהרא.
נמצאה שיטתם שם הפוכה משיטתם כאן לגבי מלאכה בתשעה באב. שרבי שמעון בן גמליאל התיר לכל אדם לעשות עצמו כתלמיד חכם, וחכמים לא התירו.
אמר רבי יוחנן: **מוחלפת השיטה**! והתנא שסידר את מחלוקתם של רבנן ורבי שמעון בן גמליאל כאן ושם, החליף באחד מהמקומות את שיטת רבי שמעון בן גמליאל בשיטת חכמים.
רב שישא בריה דרב אידי אמר: לעולם **לא תיפוך** את שיטתם. ואפילו הכי אין סתירה מהכא להתם. וקא מפרש ואזיל.
דרבנן אדרבנן לא קשיא. דסברי רבנן, **הכא** בתשעה באב, לא יתבטל סתם אדם שאינו תלמיד חכם ממלאכה, **כיון דכולי עלמא עבדי מלאכה**. ואם **איהו לא עביד**, **מיחזי כיוהרא**.

אבל התם גבי קריאת שמע, **כיון דכולי עלמא** שאינם חתנים קרי קריאת שמע, **ואיהו** [החתן] **נמי קרי - לא מיחזי כיוהרא**! שהרי אינו משנה ממנהג כל העולם.

דרבי שמעון בן גמליאל אדרבי שמעון בן גמליאל נמי **לא קשיא**.

כי דוקא **התם** גבי קריאת שמע, **הוא** אמר דלא יקרא כיון **דבעינן כונה** לקריאת שמע. **ואנן סהדי** דכיון דטריד במצותו, **לא מצי לכווני דעתיה**. ואם הוא קורא, הרי הוא מראה בעצמו שיכול לכוון, **ומיחזי כיוהרא**.

אבל הכא, בכך שאינו עושה מלאכה, **לא מיחזי כיוהרא**. שכל הרואים אותו בטל ממלאכה, **אמרי: מלאכה היא דלית ליה**! ולא יתלו את בטלתו ביוהרא. אלא יאמרו, **פוק חזי** [צא וראה] **כמה בטלני איכא בשוקא**.

מתניתין:

שנינו בריש פירקין, שאיסור עשיית מלאכה בערבי פסחים עד חצות תלוי במנהג.

וחכמים אומרים: ביהודה היו עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות. אבל **בגליל לא היו עושין** אז מלאכה **כל עיקר**.

הלילה של אור י"ד - **בית שמאי אוסרים** אף בו את המלאכה.

ובית הלל מתירין עד הנץ החמה, שלא מתחיל האיסור אלא ביום טו.

גמרא:

שנינו במתניתין: הלילה - בית שמאי אוסרים ובית הלל מתירין! והוינן בה: **מעיקרא** בריש פירקין, **תנא** לדין עשיית מלאכה בלשון **מנהגא**. דתנן "מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין".

ואילו **לבסוף** [במשנתנו] **תנא** לדין זה בלשון **איסורא**. דתנן "בית שמאי אוסרים".

אמר רבי יוחנן: לא קשיא.

הא [מתניתין דריש פירקין], **רבי מאיר** היא. דסבר, אינו אלא מנהג.

הא [משנתנו], **רבי יהודה** היא. דסבר, דין איסור הוא.

דתניא: אמר רבי יהודה: ביהודה היו עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות. ובגליל אינן עושין מלאכה בזמן ההוא **כל עיקר**.

אמר לו רבי מאיר: מה ראיה [מה ענין] **יהודה וגליל לכאן**?! הרי אין דין זה תלוי בגליל ויהודה בדוקא.

אלא כל **מקום שנהגו לעשות** בו אז מלאכה, **עושין**. וכל **מקום שנהגו שלא לעשות** בו מלאכה, **אין עושין**. והכל תלוי במנהג.

ומדקאמר רבי מאיר מנהגא הוא, **מכלל דרבי יהודה** דין **איסורא קאמר**!

כי אם נאמר שגם לרבי יהודה מנהג הוא, ואף רבי יהודה לא קאמר אלא שבגליל נהגו שלא לעשות, במאי פליג רבי מאיר עליו.
אלא, בהכרח, שלרבי יהודה איסור הוא. ומשום כן חילק בין יהודה לגליל. שבני יהודה היו מתירין עשיית מלאכה עד חצות, ובני גליל אסרו זאת. ואף מתניתין אזלא כוותיה. ומשום כן נשנתה בלשון איסור.
ומקשינן: **וכי סבר רבי יהודה שארבעה עשר מותר בעשיית מלאכה** [לבני יהודה]?
והתניא: כל תבואה שהשרישה לאחר יום ט"ז בניסן [שהוא יום הקרבת העומר], הרי היא אסורה באיסור "חדש", עד ליום ט"ז בניסן הבא. ואז העומר יתירה.
רבי יהודה אומר: **המנכש** עשבים מבין התבואה **בשלשה עשר** בניסן, **ונעקרה בידו** עם העשבים שיבולת, והוא רוצה לחזור ולשותלה - **שותלה במקום הטיט** כדי שתמהר להקלט קודם יום ט"ז בניסן שהוא יום הקרבת העומר.
אבל **אין שותלה במקום הגריד** [עפר יבש] לפי שאין התבואה ממהרת להשריש שם. ואם לא תשריש עד ט"ז ניסן, לא יתירה העומר. ויצטרך להמתין עליה עד העומר הבא.
ודייקינן: דוקא **בשלשה עשר** בניסן שנינו "המנכש", **אין**, [אז יכול לנכש]. אבל **בארבעה עשר לא** יכול לנכש.
ובהכרח שהטעם הוא משום איסור עשיית מלאכה. שאין לעשות מלאכת ניכוש בערבי פסחים.
ואין לומר שהטעם שנקט המנכש בשלשה עשר הוא משום שאז אין תועלת בשתילתה בי"ד משום שלא תספיק להשריש קודם ט"ז.
דהא **מכדי**, הרי **שמעינן ליה לרבי יהודה דאמר**: **כל הרכבה שאינה קולטת** עד **לשלשה ימים**, **שוב אינה קולטת**! אלמא, סגי בשלשה ימים כדי שתשריש השיבולת שוב. ואם כן, כששותלה בי"ד, הרי יש שלשה ימים עד שעת הקרבת העומר.
ומסקינן לקושיין: **ואי סלקא דעתך דארבעה עשר מותר בעשיית מלאכה**, **למה לי** לשותלה דוקא **שלשה עשר** בניסן?
והרי יכול לשותלה אף בארבעה עשר. **דהאיכא** עד שעת העומר, מקצת יום **ארביסר** [י"ד], **ויום חמיסר** [ט"ו], **ומקצת** יום **שיתסר** [ט"ז].
אמר רבא: זה שלא התיר רבי יהודה לנכש בארבעה עשר, **בגליל שנו** כן! ובני גליל אוסרים אז עשיית מלאכה, כאמור במתניתין.
ושוב מקשינן: **והאיכא ליליא** די"ד, שבית הלל מתירים בו. ולמה נקט דוקא "המנכש בשלשה עשר"?
אמר רב ששת: ההיא ברייתא **כבית שמאי** היא, שאוסרים אף את ליל י"ד במלאכה.

רב אשי אמר: **לעולם** אמר רבי יהודה דין זה אף **כבית הלל**. ודקתני "מנכש בשלשה עשר", **לפי שאין דרכן של בני אדם לנכש בלילה**.
רבינא אמר: **לעולם**, **אף ביהודה** אמר רבי יהודה כן [שדוקא בשלשה עשר שותלה, ולא בארבעה עשר].
ולאו משום איסור עשיית מלאכה, אלא משום איסור "חדש".
ודקא קשיא לך, האיכא שלשה ימים עד העומר שבהם תספיק השיבולת להשריש, יש לומר שאין לנו שלשה ימים שלמים מיום י"ד עד שעת הקרבת העומר.
שהרי כששותל ביום י"ד, איכא רק מקצת יום זה. ואף מיום ט"ז אין לנו אלא מקצתו. שהרי באמצעו קרב העומר.
ובהשרשה - רק **חד** "**מקצת היום ככולו**" **אמרינן**. וכגון ששותל בסוף יום י"ג, דשפיר חשיב כשלשה ימים עד העומר: כל יום י"ד וכל יום ט"ו ומקצת יום ט"ז.
אבל **תרי** "**מקצת היום ככולו**" **לא אמרינן**. לפיכך, אם שתלה לאחר כניסת יום י"ד, אין היא משרישה עד העומר.

מתניתין:

רבי מאיר אומר: **כל מלאכה שהתחיל בה קודם לארבעה עשר בניסן**, **גומרה בארבעה עשר**. ואף במקום שאין עושים בו מלאכה בי"ד, אם התחיל בזמן ההיתר, מותר לו לגומרה.
אבל לא יתחיל בה במלאכה **בתחלה בארבעה עשר**, **ואף על פי שיכול לגומרה** קודם חצות.
וחכמים אומרים: **ג'** בעלי **אומניות עושין** את **המלאכה** שלהם **בערבי פסחים עד חצות**.
ואלו הן: **החייטים**, **והספרים**, **והכובסין**! והטעם יבואר בגמרא.
רבי יוסי בר יהודה אומר: **אף הרצענין** [עושי מנעלים] עושים אז מלאכה.

גמרא:

שנינו במתניתין: כל מלאכה שהתחיל בה קודם לארבעה עשר, גומרה בארבעה עשר.
איבעיא להו: האם דוקא מלאכה שהיא **לצורך המועד תנן** שמותר לגומרה אם התחיל בהיתר. **אבל** אם היא **שלא לצורך המועד**, **אפילו למיגמר נמי לא** התירו.
או דלמא, אף **כש**היא **לא לצורך המועד**, **תנן** שמותר לגומרה.
אבל מלאכה שהיא **לצורך** המועד, אף **לאתחולי** מלאכה בארבעה עשר נמי **מתחלינן**, כי אף במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה, אין זה אלא במלאכות שלא לצורך המועד.

או דלמא, **בין** מלאכה שהיא **לצורך המועד**, **ובין שהיא לא לצורך**, דוקא אם התחיל קודם זמן האיסור, **מיגמר**, **אין** [גומר]. אבל **לאתחולי** בארבעה עשר, **לא** מתחילים בשום גוונא.
ופשטינן: **תא שמע**: **אבל לא יתחיל בתחילה** לעשות מלאכה **בארבעה עשר**. ולא יעשה אז **אפילו צלצול** [חגור] **קטן**, **ואפילו שבכה** [מטפחת לכיסוי הראש] **קטנה**.
והוינן בה: **מאי "אפילו** צלצול קטן"? מה בא להשמיענו בזה?
מאי **לאו**, **אפילו הני** [צלצול ושבכה] **דלצורך המועד** הם, דוקא **למיגמר**, **אין** [התירו לגומרם, אם התחיל במלאכתם קודם י"ד]. אבל **לאתחולי** בעשייתם בי"ד **לא** התירו.
ומכלל זה שמעינן, שדוקא אלו שהם לצורך המועד, התירו לגומרם. אבל מלאכה **שהיא לא לצורך המועד**, **מיגמר נמי לא גמרינן**. ואף אם התחיל בה קודם י"ד.
ודחינן: **לא** ראיה היא מהתם.
לעולם איכא למימר, דאפילו **שלא לצורך מיגמר נמי גמרינן**. ואף צלצול ושבכה, שלא לצורך המועד הם.
ומאי רבותא איכא בצלצול ושבכה דקתני בהם "**אפילו**"?
להשמיענו ד**אפילו הני נמי** אין מתחילים, ואף **דזוטרי** [קטנים] **נינהו**.
דסלקא דעתך אמינא, כיון שנעשים הם בזמן מועט, **התחלתן זו היא גמר מלאכתן**, **נתחיל בהו נמי** לעשותן. ואין בהם חילוק בין התחלה לגמר. **קא משמע לן**, שאף בהם לא התירו אלא לגמור בלבד.

דף נה:

ותו פשטינן: **תא שמע**: **רבי מאיר אומר**: **כל מלאכה שהיא לצורך המועד**, (תחילת העמוד) **גומרה בארבעה עשר**.
ואימתי הוא גומרה? - **בזמן שהתחיל בה קודם ארבעה עשר**.
אבל לא התחיל בה קודם ארבעה עשר, **לא יתחיל בה בארבעה עשר**.
ואפילו צלצול קטן, **ואפילו שבכה קטנה**, לא יתחיל בהם בארבעה עשר.
ודייקינן: דוקא **לצורך המועד**, **אין** [התיר רבי מאיר לגומרה]. אבל **שלא לצורך המועד**, **לא** התיר אף לגמור.
ודחינן: **לא** ראיה היא. דאכתי איכא למימר, **דהוא הדין דאפילו** מלאכה **שלא לצורך**, **נמי גמרינן**. והא דקתני "לצורך", לרבותא נקיט הכי. **והא קא משמע לן**, **דאפילו לצורך** המועד, דוקא **מיגמר**, **אין**. אבל **לאתחולי**, **לא** מתחילינן.
ותו פשטינן: **תא שמע**: **רבי מאיר אומר**: **כל מלאכה שהיא לצורך המועד**, **גומרה בארבעה עשר**. **ושאינה לצורך המועד**, **אסור** אף לגומרה.
ועושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות, במקום שנהגו לעשות.

ודייקינן: דוקא **במקום שנהגו, אין** [אכן עושין]. אבל במקום **שלא נהגו** לעשות, **לא** עושין אף את גמר המלאכה. שהרי בגמר מלאכה עסקינן.

ושמע מינה, דוקא **לצורך המועד, אין** [גמרינן]. אבל **שלא לצורך המועד**, אף **לא** גומרים את המלאכה. והיינו כצד הראשון באיבעיא דלעיל.

ומסקינן: **שמע מינה!**

שנינו במתניתין: **וחכמים אומרים**: **שלש אומניות** עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות!

תנא: **החייטין** מותרים בעשיית מלאכה ערבי פסחים - **שכן ההדיוט** [מי שאינו אומן] **תופר כדרכו בחולו של מועד**.

ואף שהרבה מלאכות נאסרו בחול המועד, תפירת הדיוט לא נאסרה. וכיון שבהדיוט היא מותרת בחול המועד, בערבי פסחים התירו אף לאומן. משום שהם קלים יותר מאיסור מלאכה דחול המועד.

והספרין והכובסין מותרים בעשיית מלאכה בערבי פסחים - **שכן הבא ממדינת הים והיוצא מבית האסורים** בחול המועד, **מספרין ומכבסין בחולו של מועד**.

ואף שהכיבוס והתספורת אסורים בחול המועד, אלו מותרים. מפני שלא היתה להם אפשרות לספר ולכבס קודם המועד.

וכיון שמצינו בכיבוס ותספורת צד היתר אף בחול המועד, הותרו לגמרי בערבי פסחים. משום דקילי טפי מחול המועד.

רבי יוסי ברבי יהודה אומר: **אף הרצענין - שכן עולי רגלים מתקנין מנעליהן בחולו של מועד**. וכיון שמצינו במלאכה זו צד היתר בחול המועד, בערבי פסחים הותרה לגמרי.

והוינן בה: **במאי קמיפלגי** רבי יוסי ברבי יהודה וחכמים [שלא התירו ברצענין]?

ומפרשינן: **מר** [רבי יוסי ברבי יהודה] **סבר, למידין** היתר **לתחילת מלאכה** של עשיית מנעלים בערבי פסחים, **מתיקון** מנעלים שהוא **סוף מלאכה**, שהותר בחול המועד.

ומר [חכמים] **סבר**: **אין למידין** להתיר **תחלת מלאכה** בערבי פסחים, **ממה** שמצינו. בחול המועד שהותר בו **סוף מלאכה**.

לפיכך, הרצענים אסורים במלאכתם בערבי פסחים. שהרי לא מצינו היתר בתחלת מלאכת המנעלים בשום מקום.

מתניתין:

א. **מושיבין שובכין לתרנגולים בי"ד** בניסן. שמותר ליתן ביצים תחת התרנגולות לחממן כדי שיבקעו מהם האפרוחים. ואין זו מכלל המלאכות האסורות בערבי פסחים.

וכן **תרנגולת** הדוגרת על הביצים, **שברחה** מעליהן, **מחזירין אותה** בערבי פסחים **למקומה** שעל הביצים.
ואם התרנגולת הדוגרת **מתה**, **מושיבים אחרת תחתיה**.
ב. **גורפין** את הזבל **מתחת רגלי הבהמה בי"ד** בניסן. ואף מותר להשליכו מחוץ לרפת. אבל **במועד**, שהוא חמור יותר מערבי פסחים, אסור להוציא את הזבל לחוץ. אלא גורפין אותו, **ומסלקין** אותו **לצדדים**.
ג. **מוליכין כלים** בערבי פסחים לבית האומן. וכן **מביאין** אותם אז חזרה **מבית האומן**.
ואף על פי שאינם לצורך המועד.

גמרא:

שנינו במתניתין: ותרנגולת שברחה, מחזירין אותה למקומה.
ותמהינן: **השתא**, אף לכתחלה **אותובי מותבינן** את התרנגולת על הביצים - כדקתני רישא "מושיבין שובכין לתרנגולים"
- **לאהדורי** את התרנגולת למקומה לאחר שכבר התחילה לדגור עליה, **מיבעיא** ליה לתנא להתיר?! הא פשיטא הוא.
אמר אביי: **סיפא** דקתני "מחזירין", **אתאן לחולו של מועד**, שהוא חמור יותר מערבי פסחים ואסור בו לכתחלה להושיב את התרנגולת על הביצים. אלא רק אם כבר ישבה עליהם, וברחה, מותר להחזירה. ורישא דקתני דמושיבין לכתחלה, איירי דוקא בערבי פסחים.
אמר רב הונא: **לא שנו** דמחזירין אותה במועד, **אלא בתוך שלשה** ימים הראשונים **למרדה** [לבריחתה מהביצים] משום **דאכתי לא פרח צימרא מינה** [שעדיין לא פגה חמימותה לדגור], ועדיין נוחה היא להחזירה עליהם.
וכן אין מחזירין, אלא **לאחר** שעברו **שלשה** ימים **לישיבתה** על הביצים. דכיון שכבר דגרה עליהם שלשה ימים, כבר נשתנו הביצים. ואם לא יחזירוה **פסדא לה ביעי** [הביצים] **לגמרי**, ותו אין הם ראויים לכלום.
אבל לאחר שעברו **שלשה ימים למרדה**, שוב אין מחזירין אותה. משום דכבר **פרח לה צימרא** [פגה חמימותה לדגור] **מינה**, והיא מתנגדת בכוח לחזור לביצים. וכיון דטורח גדול הוא להחזירה, אסור הוא במועד.
וכן אם ברחה **תוך שלשה** ימים הראשונים **לישיבתה** על הביצים, **דאכתי** לא נשתנו הביצים, **ולא פסדא לה ביעי לגמרי** בכך שהפסיקה מלדגור עליהם, אלא ראויים הם עדיין לאכילה, **לא מהדרינן** לה למקומה. לפיכך לא התירו לטרוח בה במועד.

רבי אמי אמר: **אפילו תוך שלשה** ימים ראשונים **לישיבתה**, נמי **מהדרינן** את התרנגולת למקומה הואיל וכבר נשתנו הביצים קצת. וכבר אינם ראויים לאכילת כל אדם, אלא רק למי שאינו איסטניס. ולפיכך הם נמכרים בזול. ואם לא יחזירה יש בזה הפסד ממון.

והוינן בה: **במאי קמיפלגי**?

ומפרשינן: **מר** [רב הונא] **סבר**, **להפסד מרובה חששו**. אבל **להפסד מועט לא חששו!** וכיון דליכא אלא הפסד מועט בביצים תוך שלשה ימים לישיבתה, לא התירו מחמתו טירחה במועד.

ומר [רב אמי] **סבר**, **להפסד מועט נמי חששו!** ואף תוך ג' ימים לישיבתה, יגרם לביצים הפסד מועט אם תפסיק את דגירתה. ואף משום כן התירו לטרוח ביום טוב.

שנינו במתניתין: **גורפין מתחת** רגלי בהמה!

תנו רבנן: **הזבל שבחצר**, **מסלקין אותו לצדדין**.

והזבל **שברפת ושבחצר**, **מוציאין אותו לאשפה**.

ותמהינן: **הא גופא** דברייתא **קשיא** מינה ובה.

הא **אמרת** ברישא, "**זבל שבחצר מסלקין אותו לצדדין**". ומשמע, דאין מוציאין אותו לאשפה.

והדר תני בסיפא, "**שברפת ושבחצר**, **מוציאין אותו לאשפה**".

אמר אביי: **לא קשיא**.

כאן [בסיפא], איירי **בי"ד** ניסן. שאף להוציא לאשפה התירו בו.

כאן [ברישא], איירי **בחולו של מועד**. שלא התירו בו אלא לסלק לצדדין, ולא לפנותו.

רבא אמר: **הא והא בחולו של מועד**. ולעולם לא התירו בו אלא לסלק לצדדין. וסיפא **הכי קאמר**: **אם** הזבל מרובה עד כדי כך **שנעשה החצר כרפת**, וכבר אין בה מקום לסלקו לצדדים, **מוציאין אותו לאשפה** אף בחול המועד.

שנינו במתניתין: **מוליכין כלים ומביאין מבית האומן!**

אמר רב פפא: **בדיק לן** [בחן אותנו] **רבא**. וכך שאלנו:

תנן: **מוליכין ומביאין כלים מבית האומן**, **אף על פי שאינן לצורך המועד**.

ורמינהו: והא תניא: **אין מביאין כלים מבית האומן**. **ואם חושש להם שמא יגנבו** מבית האומן, הרי הוא **מפנן לחצר אחרת** הסמוכה למקום האומן. אבל לא יביאם לביתו הרחוק מבית האומן, מפני הטורח.

נמצאו סותרות המשנה והברייתא זו את זו.

ומשנינן, ותרצנו לו את הסתירה: **לא קשיא**. **כאן** [במשנה], **בארבעה עשר** ניסן עסקינן. **וכאן** [בברייתא] **בחולו של מועד** עסקינן. דחמיר טפי מערבי פסחים. ואסרו בו את הטורח הזה.

ואיבעית אימא: **הא והא בחולו של מועד**. **ולא קשיא**. **כאן** [בברייתא] איירי **במאמינו** לאומן שלא ימכרם בינתיים לאיש אחר. ולכן לא התירו לו ליטול את כליו חזרה. **וכאן** [במשנה] איירי **בשאינו מאמינו** לאומן. וחושדו שמא ימכור את כליו לאחר. ולכן התירו לו ליטלם אף בחול המועד.

ומסייעינן: **והתניא** [בניחותא]: **מביאין** בחול המועד **כלים מבית האומן**, **כגון** את **הכד מבית הכדר** [עושה כדים], ואת **הכוס מבית הזגג** לפי שיש בהם צורך המועד.

אבל לא מביאין את ה**צמר מבית הצבע**, **ולא** את ה**כלים מבית האומן** לפי שאין בהם צורך המועד.

ואם אין לו לאומן **מה שיאכל**, והוא צריך את שכרו, **נותן לו** את **שכרו**, **ומניחו** לכלי **אצלו** עד אחר המועד.

ואם אינו מאמינו לאומן, וחושדו שמא ימכור את כליו, הרי הוא נוטלם הימנו, **ומניחן בבית הסמוך לו**. אבל לא יביאם לביתו המרוחק מבית האומן.

ואם הוא **חושש שמא יגנבו** משם, הרי הוא **מביאן בצינעה בתוך** [לתוך] **ביתו**.

אלמא, במקום שאינו מאמינו, התירו לו ליטול את כליו. כדי שלא יבוא לידי הפסד.

ושוב מקשינן: לא **תרצת** בכך אלא הא דקתני "**מביאין** כלים מבית האומן". אבל הא דקתני "**מוליכין** כלים לבית האומן", אכתי **קשיא**: דהא בברייתא **קתני** "**אין מביאין**" [במקום דליכא פסידא], **וכל שכן דאין מוליכין** כלים לבית האומן.

ומסקינן: **אלא מחוורתא כדשנינן מעיקרא**, דמתניתין איירי בערבי פסחים, ובברייתא איירי בחול המועד.

מתניתין:

ששה דברים עשו אנשי יריחו. **על שלשה** דברים מהם, **מיחו** חכמים **בידם**. **ועל שלשה** מהם, **לא מיחו בידם**. **ואלו הן** שלשת הדברים **שלא מיחו** חכמים **בידם**:

א. היו **מרכיבין דקלים כל היום** בערבי פסחים, משום שסברו שאין זו מלאכה חשובה, ואין לאוסרה.

ב. **והיו כורכין את שמע**. ובגמרא מפרש לה.

ג. **והיו קוצרין וגודשין** [עורמים בגדיש] את התבואה החדשה, **לפני** הקרבת **העומר**, ולא חששו לכך שיבואו לאכול מהם, ויכשלו באיסור אכילת חדש.

[ורש"י לא גרס "קוצרין". דפשיטא שאין בה שום מקום לחשש איסור. ואף שאסור לקצור קודם העומר, כדכתיב ביה "ראשית קצירכם", אין איסור זה אלא במקום שמביאין ממנו חיטים לעומר. אבל תבואת יריחו, תבואת עמקים היא, שאינה כשירה למנחות].

ואלו הם שלשת הדברים **שעשו** אנשי יריחו, **ומיחו** חכמים **בידם**:

א. היו **מתירין** ליהנות מ**גמזיות** [ענפים] **של עצי הקדש**.

דרך החרוב והשקמה לקוצצן אחת לשבע שנים. ואבותיהם הקדישו עצים אלו כשהם קצוצים מענפיהם. ואחר כך נתוספו עליהם ענפים. והיו אנשי יריחו קוצצים אותם ונהנים מהם.

דף נו.

ב. והיו **אוכלין מתחת הנשרים** [עצים נשירים, כגון דקל המשיר את פירותיו] **בשבת**, את הפירות הנושרים מהעצים. ובגמרא יבואר איזה איסור יש בדבר.

ג. והיו **נותנין פיאה** לעניים אף **לירק**. ולעולם אין הירק חייב בפיאה. ונמצא מכשיל את העניים בכך. שהרי פיאה פטורה מן המעשר. ויבואו העניים לאכול אף את פיאת הירק בלא מעשר. ונמצאו אוכלים טבל.

ועל כל שלשה דברים אלו, **מיחו בידם חכמים**.

גמרא:

תנו רבנן: ששה דברים עשה חזקיה המלך. על שלשה הודו לו חכמים. **ועל שלשה לא הודו לו.**

ואלו הם: א. **גירר** את **עצמות** אחז **אביו על מטה של חבלים**, ולא קברו בכבוד שלא הוליכו בדרגש ומטה נאה. ועשה כן כדי שתהיה לו לכפרה. וכן מפני קידוש השם, שיתגנה על רשעותו, ויווסרו הרשעים מכך.

ב. **כיתת** את **נחש הנחשת** שעשה משה, לפי שהיו טועים ישראל אחריו, ועובדים לו.

ג. **גנז ספר רפואות**, לפי שהיו ישראל מתרפאים מיד מחמתו. ולא היה נכנע לבם לה' על חוליים.

ועל שלשה דברים אלו **הודו לו**.

ועל שלשה דברים **לא הודו לו**. ואלו הם:

א. **קיצץ** את **הדלתות** של ה**היכל**, **ושיגרן למלך אשור. ולא הודו לו** על כך.

ב. **סתם** את **מי** מעין ה**גיחון העליון**, כדי שלא יבואו מלכי אשור על ירושלים, וימצאו מים לשתות. **ולא הודו לו** על כך, לפי שהיה לו לבטוח בקדוש ברוך הוא, שהבטיחו "וגנותי על העיר הזאת להושיעה".

ג. **עיבר את** חודש **ניסן** וקבעו לאדר שני, **בזמן** שכבר נכנס **ניסן**, היות ורבים מהעם עדיין לא נטהרו מטומאות עבודה זרה שהחזיקו בהם מימות אביו, אחז הרשע. ולא יכלו להקריב את הפסח במועדו. ולכך עיבר את השנה, כדי שידחה הפסח בחודש ימים, ויספיקו עד אז להקריבו בטהרה.

ולא הודו לו על כך. היות שאין מעברין את השנה לאחר תחלת ניסן. דכתיב "החודש הזה לכם ראש חדשים". ודרשינן: "זה" החודש לבדו יהיה ראש חדשים, ניסן, ואין ניסן אחר ניסן.

שנינו במתניתין: **מרכיבין דקלים כל היום וכו'**!

והוינן בה: **היכי עבדי**?

אמר רב יהודה: **מייתי אסא דרא** [הביאו הדס לח], **ושיכרא דפנא** [שכר העשוי מפרי עץ מסוים], **וקימחא דשערי**, **דרמי במנא דלא חלפי עליה ארבעין יומין** [קמח שעורים המונח בכלי, ושעדיין לא חלפו ארבעים יום מטחינתו], **ומרתחי להו** [ומרתיחים את כולם יחד], **ושדו להו** לאותו משקה **לדיקלא בליביה** [ומטילים אותו בלבו של הדקל]. ומשקה זה מועיל לדקל להתקיים.

וכל אילן **דקאי בארבע אמות דידיה** [של הדקל שניתן בו משקה זה], **אי לא עבדי ליה** נמי **הכי** ונותנים אף בו את המשקה הזה, הרי הוא **צאוי** [מתייבש] **לאלתר**.

רב אחא בריה דרבא אמר: לא זו היא ההרכבה השנויה במתניתין. אלא הוו **מנחי כופרא דיכרא לנוקבתא**. היו מרכיבים ענף של דקל זכר העושה פירות, בעץ דקל נקבה שאינו עושה פירות.

שנינו במתניתין: **וכורכין את שמע**.

והוינן בה: **היכי עבדי**?

אמר רב יהודה: היו **אומרים** "**שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד**", **ולא היו מפסיקין** אלא המשיכו מיד לומר "ואהבת".

ומן הראוי להאריך ב"אחד", ולהפסיק בין קבלת עול מלכות שמים שבפסוק הראשון של "שמע", לבין הפסוק השני שנאמר בלשון ציווי.

רבא אמר: **מפסיקין היו** בין "שמע" ל"וא הבת".

אלא שהיו אומרים, "**היום על לבבך**", בלא הפסק בין "היום" לבין "על לבבך". דהיה **משמע** מכך, שרק **היום** יהיה **על לבבך**. **ולא** יהיה גם **מחר על לבבך**.

תנו רבנן: **כיצד היו** אנשי יריחו **כורכין את שמע**? - היו **אומרים** "**שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד**", **ולא היו מפסיקין** לאחריו. אלא התחילו מיד לומר "ואהבת" - **דברי רבי מאיר**.

רבי יהודה אומר: מפסיקין היו בין "שמע" ל"ואהבת". **אלא שלא היו אומרים** לאחריו "**ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד**".

והוינן בה: **ואנן, מאי טעמא אמרינן ליה?**

ומשנינן: טעם אמירתו הוא, **כדדריש רבי שמעון בן לקיש. דאמר רבי שמעון בן לקיש**: כתיב "**ויקרא יעקב אל בניו, ויאמר, האספו ואגידה לכם** את אשר יקרא אתכם באחרית הימים".

ביקש יעקב לגלות לבניו את קץ הימין, את מה שעתיד הקדוש ברוך הוא להחזיר את ימינו לפניו, לאחר שהשיבה לאחוריו מפני האויב.

ונסתלקה ממנו שכינה.

אמר: שמא חס ושלום יש במטתי [בבני] **פסול, כאברהם שיצא ממנו** בן רשע **כישמעאל, ואבי יצחק שיצא ממנו** בן רשע **כעשו**?! ומשום כך נסתלקה ממני שכינה.

אמרו לו בניו: שמע ישראל, ה' אלוהינו ה' אחד!

שפנו אל אביהם **ואמרו** לו: שמע ישראל אבינו: **כשם שאין בלבך אלא** אל **אחד, כן אין בלבנו אלא** אל **אחד**, ואין בנו שום פסול.

באותה שעה פתח יעקב אבינו, והודה **ואמר: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד!**

אמרי רבנן: היכי נעביד?

אם **נאמרוהו** ל"ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" בקריאת שמע, אין ראוי הדבר. שהרי **לא אמרו משה רבינו** בפרשת "שמע".

ואם **לא נאמרוהו**, אף אין ראוי שלא לאומרו. שהרי **אמרו יעקב אבינו**.

לפיכך **התקינו שיהו אומרים אותו בחשאי** [בלחש].

אמר רבי יצחק, אמרי דבי רבי אמי: משל למה הדבר דומה? - **לבת מלך שהריחה ציקי קדירה** [שירי בשר צלוי בקדירה], ונתאוותה לו. **אם תאמר** שהיא תאבה, הרי **יש לה גנאי** במאכל של שירי קדירה. ואם **לא תאמר, יש לה צער** הגוף מחמת תאותה. **התחילו עבדיה להביא לה בחשאי** לאכול מציקי הקדירה, כדי שלא תתגנה.

אמר רבי אבהו: ועכשיו **התקינו שיהו אומרים אותו** [את "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד"] **בקול רם, מפני תרעומת המינין**! שלא יהיו אומרים עלינו, שאנו מוסיפין בקריאת שמע דבר שאינו הגון, ולכן אנו אומרים אותו בלחש.

ובנהרדעא דליכא שם **מינין, עד השתא** נמי **אמרי לה** "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", **בחשאי.**

תנו רבנן: ששה דברים עשו אנשי יריחו. שלשה דברים **ברצון חכמים. ושלשה** דברים **שלא ברצון חכמים.**

וג' **אלו** עשו **ברצון חכמים**: א. **מרכיבין דקלים כל היום** של ארבעה עשר בניסן. ב. **וכורכין את שמע**. ג. **וקוצרין תבואה לפני העומר**, שהרי אין בה איסור דאורייתא לקצור קודם העומר ממקום שאין מביאין ממנו את העומר. ותבואת יריחו לא היתה כשירה למנחות, לפי שהיא תבואת העמקים. ואף לא חששו שמא יבואו לאכול מהתבואה האסורה באיסור "חדש", משום שמיבדל בדילי אינשי מאיסור "חדש" כל ימות השנה, ואין נכשלים בו.

וג' **אלו** עשו **שלא ברצון חכמים**: א. **גודשין** את התבואה **לפני** הקרבת **העומר**! ואין לעשות כן, שמא יבואו לאכול ממנו, ויכשלו באכילת איסור חדש. ואף שבקצירה לא חששו לכך חכמים, התם הוא משום דאיכא הפסד התבואה, אם ימתינו מלקוצרה עד לאחר העומר. אבל בגדיש שאין בו הפסד אם ימתינו בו עד לאחר העומר, חששו חכמים לתקלה.

ב. **ופורצין פרצות** בגדרות **גנותיהם ובפרדסותיהן**, כדי **להאכיל** את **הנשר** [הפירות הנושרים] **לעניים בשני בצורת**, **בשבתות ובימים טובים**. ואסור לאכול בשבת את הנשר, כמבואר לקמן.

ג. **ומתירין** ליהנות מ**גמזיות** [ענפים] **של** עצי **הקדש של חרוב ושל שקמה**, שנוספו עליהם לאחר שהקדישום - **דברי רבי מאיר**.

אמר לו רבי יהודה: אם ברצון חכמים היו עושין את שלשת הדברים הראשונים, **יהו כל אדם עושין כן!** והרי קיימא לן, שאין לעשות את כל הדברים האמורים.

אלא, אלו ואלו שלא ברצון חכמים היו עושין. על שלשה מהם **מיחו בידם. ועל שלשה** מהם **לא מיחו בידם**.

ואלו הדברים **שלא מיחו בידם**: א. **מרכיבין דקלים כל היום**. ב. **וכורכין את שמע**. ג. **וקוצרין וגודשין לפני העומר**.

ואלו הדברים **שמיחו** חכמים **בידם**: א. **מתירין גמזיות של הקדש של חרוב ושל שקמה**. ב. **ופורצין פרצות בגנותיהן ופרדסיהן, להאכיל נשר לענים בשבתות וימים טובים, בשני בצורת**. ג. **ונותנין פיאה** בשדה לעניים אף **לירק**.

ובאלו **מיחו בידם חכמים**. אבל אף הג' הראשונים היו שלא ברצון חכמים.

ומקשינן: וכי סבר רבי יהודה, דקצירה קודם העומר, שלא ברצון חכמים היא?

והתנן: **אנשי יריחו** היו **קוצרין** את תבואתם **לפני** הקרבת **העומר**, **ברצון חכמים**. והיו **גודשין** את התבואה **לפני העומר**, **שלא ברצון חכמים**. אבל **לא מיחו בידם חכמים**, אף על הגדיש.

דף נו:

והוינן בה: **מאן שמעת ליה דאמר** שכל ששת הדברים היו שלא ברצון חכמים, אלא שבג' **מיחו** בידם **ובג' לא מיחו**?

הלא **רבי יהודה** הוא דאמר כן.

וההיא מתניתין אזלא כוותיה, **וקתני** בה "**קוצרין ברצון חכמים**". ואיך מנה רבי יהודה בברייתא אף "קוצרין" בתוך ששת הדברים שנעשו שלא ברצון חכמים?

ומשנינן: **וליטעמיך**, הרי אף אם תאמר דהא דקתני בדברי רבי יהודה "אלו ואלו שלא ברצון חכמים" שיבוש הוא, הא נמי קשיא:

איך קאמר רבי יהודה דעל שלשה לא מיחו?

הא **הני ארבעה הוי**. א. מרכיבין דקלים כל היום. ב. כורכין את שמע. ג. קוצרין לפני העומר. ד. גודשין לפני העומר.

אלא בהכרח, **סמי** [מחק] **מיכן** "**קצירה**", ולא תגרסנה. ואינה מכלל ששת הדברים האמורים לפי שברצון חכמים היא.

שנינו לעיל והיו **מתירין גמזיות של הקדש של חרוב ושל שקמה**.

ומפרשינן: עשו כן, משום ש**אמרו**: **אבותינו לא הקדישו אלא קורות**. שבזמן שהוקדשו העצים, לא היה בהם אלא את הגזע בלבד, בלא הגמזיות.

לפיכך, **אנו נתיר** את ה**גמזיות של הקדש של** עצי ה**חרוב ושל** עצי ה**שקמה**, שהרי הגמזיות לא היו בכלל ההקדש.

ובגידולין הבאים לאחר מכאן [לאחר ההקדשה] **עסקינן**. **וסברי לה** אנשי יריחו, **כמאן דאמר** "**אין מעילה בגידולין** של הקדש", לפי שאין הגידולים נעשים ממון הקדש. [רשב"ם, בבא בתרא עט א].

ורבנן, שמיחו בהם **סברי**, **נהי דמעילה ליכא** בגידולין, אבל **איסורא** ליהנות מהם **מיהא איכא**.

שנינו לעיל: והיו **פורצין פרצות** בגנותיהן ובפרדסיהן להאכיל נשר לעניים בשבתות וימים טובים, בשני בצורת!

אמר עולא, אמר רבי שמעון בן לקיש: ה**מחלוקת** שבין חכמים לאנשי יריחו היתה **בנשר של מכבדות** התמרים. שכפות התמרים שבראש הדקל כפופות זו אצל זו, ונוצר מהן כעין כלי. והתמרים הנושרים נופלים לתוכן.

דרבנן סברי, כיון שהם גבוהים, וצריך לעלות על הדקל כדי ליטלם, הרי הם אסורים בשבת ויום טוב. ד**גזרינן שמא יעלה** בדקל ו**אז יתלוש** ממנו פירות מחוברים, ויעבור על מלאכת קוצר, שהיא מלאכה מן התורה.

ואנשי יריחו סברי, לא גזרינן שמא יעלה ויתלוש.
אבל בנשר של בין הכיפין [בתחתיתו של הדקל], **לדברי הכל** הוא **מותר** בשבת ויום טוב. שהרי אינו צריך לעלות על האילן כדי ליטלם. ובמקום שהם מצויים, אין פירות מחוברים. ולא חיישינן בהו שמא יעלה ויתלוש.
אמר ליה רבה: אף שלא שייכת בהם גזירה זו, מכל מקום הם אסורים. **דהא מוקצות נינהו!** שהרי בערב שבת בין השמשות עדיין היו מחוברים, והיו מוקצים מחמת איסור תלישה שבהם. ומיגו דאיתקצאי בין השמשות, איתקצאי לכל השבת.
וכי תימא, אין הפירות הנושרים בשבת מוקצים מערב שבת בין השמשות, **הואיל דחזי לאכילת עורבין** אף כשהיו מחוברים.
הא ליכא למימר הכי.
דהשתא, דבר אשר הוא "**מוכן לאדם**" - **לא הוי מוכן לכלבים**.
שאי המוכנות שלו לכלבים אוסרת אותו מדין מוקצה של "הכנה".
כדתנן: **רבי יהודה אומר**: בהמה שבחייה היא נחשבת "מוכנה" לאכילת אדם, שלכך היא מיועדת, ולא לאכילת כלבים, שנתנבלה.
אם לא היתה נבילה כבר **מערב שבת** - **אסורה** להאכילה לכלבים בשבת **לפי שאינה מן המוכן**!
כי מאחר ולא הוכנה מבין השמשות לכלבים, אלא היתה עומדת לאדם, מוקצה היא לגבי כלבים.
הרי שאפילו דבר שהיה מוכן לאדם, מוקצה הוא עקב אי מוכנתו לכלבים.
ואם כן, וכי ניתן לומר שדבר ה**מוכן לעורבים** - **הוי כמוכן** אף **לגבי אדם**?!
אמר ליה עולא: **אין**.
אכן, דבר שהוא "**מוכן לאדם**" **לא הוי** "**מוכן לכלבים**", משום **דכל מידי דחזי לאיניש**, **לא מקצה** מייעד **ליה מדעתיה** לצורך כלבים, אלא רק לצורך עצמו הוא מקצה מייעד אותו.
אבל **מוכן לעורבים הוי מוכן** אף **לאדם**. משום **דכל מידי דחזי לאיניש - דעתיה עלויה!**
ולכן, אף על גב שמערב שבת היה ראוי רק לעורבים, מכל מקום, דעתו היא שאם לבסוף יהיה ראוי הדבר אף לו, יאכלנו הוא.
ושפיר חשיב בכך אף מוכן לאדם.
כי אתא רבין, **אמר** בשם **רבי שמעון בן לקיש**: **מחלוקת** חכמים ואנשי יריחו היתה **בנשר של בין הכיפין**.
דרבנן סברי, אסור הוא משום מוקצה. משום ד**מוכן לעורבין לא הוי מוכן לאדם**.
ואנשי יריחו סברי, **מוכן לעורבין**, **הוי מוכן** אף **לאדם**, ואינו מוקצה.

אבל בנשר של המכבדות, לדברי הכל הוא **אסור**. משום דגזרינן **שמא יעלה ויתלוש**.
שנינו במתניתין: והיו **נותנין פיאה לירק**! והוינן בה: **וכי לית להו לאנשי יריחו הא דתנן: כלל אמרו בפיאה. כל** דבר **שהוא אוכל** [דבר הראוי לאכילה], ואינו מופקר אלא **נשמר** על ידי בעליו, **וגידולו מן הארץ, ולקיטתו כאחת** [שכל פירותיו נלקטים בזמן אחד], והבעלים **מכניסו לקיום** - הרי הוא **חייב בפיאה**!
ומפרשינן: **כל שהוא אוכל - פרט לספיחי סטיס וקוצה**, שהם קשים לאכילה. ולפיכך הם פטורים מן הפיאה.
ונשמר - פרט להפקר שפטור מן הפיאה.
וגידולו מן הארץ - פרט לכמהין ופטריות! שאין להם שורש בארץ, וגידוליהם מן האויר ולא מן הקרקע.
ולקיטתן כאחת - פרט לתאנים, שאינן נלקטות בפעם אחת, אלא אחת אחת. כל תאנה בגמר בישולה.
ומכניסו לקיום - פרט לירק שאינו מתקיים לאורך זמן, אלא מתעפש מיד. ואין אוגרים אותו לקיימו לזמן מרובה.
הרי תנן להדיא, דהירק פטור מן הפיאה. ומה סברו אנשי יריחו שנתנו ממנו פיאה?
אמר רב יהודה אמר רב: הכא במעשה אנשי יריחו - **בראשי** [עלי] **לפתות עסקינן**.
שהם בפני עצמם אינם מתקיימים. אבל אמהות הלפת מתקיימות זמן מרובה. וכשמכניסים את העלים יחד עם האמהות, הרי הם מתקיימים.
ובדבר ש**מכניסו לקיום על ידי דבר אחר, קמיפלגי. מר** [אנשי יריחו] **סבר, מכניסו לקיום על ידי דבר אחר, שמיה קיום**. ואף ראשי הלפתות מתקיימים על ידי האמהות. ולכך נתנו מהם פיאה.
ומר [חכמים] **סבר**, הכנסה לקיום על ידי דבר אחר, **לא שמיה קיום**. ולכך פטרו את ראשי הלפתות מפיאה.
תנו רבנן: בראשונה היו נותנין פיאה ללפת [לעלי הלפת] **ולכרוב**.
רבי יוסי אומר: אף לקפלוט היו נותנין פיאה.
ותניא אידך: בראשונה **היו נותנין פיאה ללפת ולקפלוט**.
רבי שמעון אומר: אף לכרוב היו נותנים.

דף נז.

והוינן בה: **נימא תלתא תנאי הוו** בענין זה. תנא קמא דרבי יוסי סבר, שנותנין ללפת ולכרוב. ותנא קמא דרבי שמעון סבר, שנותנין ללפת ולקפלוט. ורבי יוסי ורבי שמעון סברי, שנותנים לשלשתם.

ודחינן: **לא**.
אלא **תרי תנאי הוו** בלבד.
ותנא קמא דרבי שמעון דאמר "נותנים ללפת ולקפלוט", **היינו רבי יוסי**. שאף רבי יוסי לא חייב אלא בהם בלבד, ולא בכרוב.
ותנא קמא דרבי יוסי דאמר "נותנים ללפת ולכרוב", **היינו רבי שמעון**. שאף רבי שמעון לא חייב אלא בהם בלבד, ולא בקפלוט.
ומאי "אף" דקאמרי רבי שמעון ורבי יוסי [דמשמע שהסכימו לדברי התנא קמא שלהם, ובאו רק להוסיף עליהם]?
לא לכל דברי התנא קמא הסכימו, אלא רק **אקמייתא**.
כלומר, למין הראשון שהזכיר. דבמאי דקאמר תנא קמא נותנים ללפת ולכרוב, לא הסכים עמו רבי יוסי אלא בלפת. והוסיף עליו אף קפלוט.
וכן במאי דקאמר תנא קמא דאידך ברייתא "נותנים ללפת ולקפלוט", לא הסכים עמו רבי שמעון אלא ללפת. והוסיף עליו כרוב.
נמצאו שתי שיטות בדבר:
השיטה האחת היא, שנותנים ללפת ולכרוב. והשיטה השניה היא, שנותנים ללפת ולקפלוט. אבל ליכא מאן דאמר שנותנים לשלשתם.
תנו רבנן: בן בוהיין נתן פיאה לירק. ובא אביו ומצאן לעניים, שהיו טעונין ירק, ועומדין על פתח הגינה.
אמר להם: בני, השליכו מעליכם את הירק שנטלתם, **ואני נותן לכם כפליים בירק מעושר** כדין.
ולא מפני שעיני צרה במה שנטלתם, אומר אני לכם להשליכו.
אלא מפני שאמרו חכמים: אין נותנין פיאה לירק!
ואסור ליתן ממנו פיאה, מפני שהפיאה פטורה מן המעשר. כדכתיב במעשר "ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך". ודרשינן: בדבר שאין לו חלק ונחלה עמך, חייב אתה לעשר. יצאה פיאה, שיש לו ללוי העני חלק ונחלה עמך. שהרי הפקר היא לעניים.
ולכן, כשהוא נותן פיאה, שאינה מחויבת, מן הירק, הרי היא חייבת במעשר, לפי שאין בה דין פיאה מן התורה. וכשאוכלים ממנה העניים בלא מעשר כאילו היתה פיאה, נמצאו אוכלים טבלים.
ותמהינן: **למה ליה** לבוהיין **למימרא להו** לעניים "**לא מפני שעיני צרה**"?
והרי הבטיח להם כפליים מן המעושר. ומובן מאליו שלא מפני צרות העין אמר להם להחזיר את הפיאה.

ומשנינן: אמר להן כך, **כי היכי דלא לימרו** לעצמם, **דחויי הוא דקמדחה לן**! ובאמת לא יתן לנו כלום לבסוף. שאם רוצה ליתן, למה ביקש מאתנו להחזיר את מה שנטלנו. ולכך הוצרך לפרש להם טעמו של דבר.

תנו רבנן: עורות העולה והחטאות והאשמות וכל קרבנות ציבור, היו מתחלקים לכהנים. **בראשונה היו מניחין** את **עורות הקדשים** [קדשי קדשים] **בלשכת בית הפרוה** שבעזרה. **ולערב היו מחלקין אותן לאנשי בית אב** שעבדו באותו היום. שכל משמר היה חלוק לששה בתי אב. וכל בית אב שימש ביום אחר. וכל בית אב היה נוטל עורות אותו היום. בין שהיו מרובים ובין שהיו מועטים.

והיו בעלי זרועות [כהנים חזקים] **נוטלין אותן בכח הזרוע**. לפיכך **התקינו**, **שיהיו מחלקים אותן מערב שבת לערב שבת**. **דאתיין כולהו משמרות ושקלן בהדדי**! שהעורות שנתאספו מכל השבוע יתחלקו שוה בשוה בין כל כהני המשמר. וכיון שכל אנשי המשמר היו נוכחים בשעת החלוקה, שוב לא יכלו בעלי הזרוע ליטלן בכח. אלא היו מתחלקים שוה בשוה.

ועדיין היו גדולי כהונה [השרים שבהם] **נוטלין אותן בזרוע**. ומשום כך **עמדו** כל כהני המשמרות שהיו ה**בעלים** של העורות, **והקדישום לשמים**. כדי שלא יוכלו חבריהם ליטלן בכח.

ומתוך כך נתרבה ממון ההקדש. **ואמרו**: **לא היו** [עברו] **ימים מועטים**, **עד שחיפו את ההיכל כולו בטבלאות של זהב**, **שהן** בגודל **אמה על אמה**, **כעובי דינר זהב**.

ולעת הרגל, **היו מקפלין אותן** [את הטבלאות], **ומניחין אותן על גב המעלה שבהר הבית** [רחבה פנויה היתה מחוץ לעזרה, ובה שש מעלות]. **כדי שיהו עולי רגלים רואין** כמה **שמלאכתן נאה**, **ואין בה דלם** [דופי].

תנא: **אבא שאול אומר**: **קורות** [גזעי עצים מחוברים לקרקע] **של שקמה היו ביריחו**. **והיו בעלי זרועות נוטלין אותן בזרוע** מבעליהן. **עמדו** ה**בעלים והקדישום לשמים**, כדי לאוסרם על בעלי הזרוע.

עליהם [על הכהנים בעלי הזרוע] **ועל כיוצא בהם**, **אמר אבא שאול בן בטנית**, **משום אבא יוסף בן חנין**:

אוי לי מבית בייתוס [כהן גדול היה, ושמו בייתוס].

אוי לי מאלתן [ממקלותיהם], שהיו עבדיהם חמסנים, וחובטים את העם באלות.

אוי לי מבית חנין כהן גדול, **אוי לי מלחישתן**. שהיו לוחשים ויועצים רעה.

אוי לי מבית קתרוס כהן גדול, **אוי לי מקולמוסן**. שהיו כותבין איגרות לרעה.

אוי לי מבית ישמעאל בן פיאבי כהן גדול, **אוי לי מאגרופן**.
שכל אלו **הם כהנים גדולים**, **ובניהן גזברין**, **וחתניהם אמרכלין** [ממוני הקדש. הוא נוטריקון של "אמר כל". שעל פיו נחתכין כל צרכי ההקדש].
ועבדיהן היו **חובטין את העם במקלות**.
תנו רבנן: **ארבע צווחות צוחה העזרה**.
צוחה **ראשונה** היתה: **צאו מכאן בני עלי**, **שטימאו את היכל ה'**!
כדכתיב "ועלי זקן מאד, ושמע את כל אשר יעשון בניו, ואת אשר ישכבון את הנשים הצובאות פתח אהל מועד".
ועוד צווחה העזרה צוחה שניה: **צא מיכן יששכר איש כפר ברקאי**, **שמכבד את עצמו**, **ומחלל קדשי שמים**!
ומפרשינן: דכהן זה **הוה כריך ידיה בשיראי** [עטף ידו בבגד] **ועביד עבודה**! ועבודה פסולה היא זו. לפי שחציצה פוסלת בקדשים דכתיב "ולקח הכהן". ובעינן שיקח בידו בלא חציצה. וגם היה מבזה בכך את העבודה.
ועוד צוחה שלישית **צווחה העזרה**: **שאו שערים ראשיכם**, **ויכנס ישמעאל בן פיאכי**, **תלמידו של פנחס**, **וישמש בכהונה גדולה**! שהוא עצמו כשר היה. והא דקאמר לעיל "אוי לי מבית ישמעאל בן פיאכי", הוא משום שאנשי ביתו היו בעלי זרוע.
ועוד צוחה רביעית **צווחה העזרה**: **שאו שערים ראשיכם**, **ויכנס יוחנן בן נרבאי** כהן גדול, **תלמידו של פנקאי**, **וימלא כריסו מקדשי שמים**!
אמרו עליו על יוחנן בן נרבאי, **שהיה אוכל ג' מאות עגלים**, **ושותה ג' מאות גרבי יין**, **ואוכל ארבעים סאה גוזלות בקינוח סעודה**! כלומר, היה מגדל בביתו הרבה כהנים, והוצרך לסעודתם כמות אכילה מרובה כל כך.
אמרו: **כל ימיו של יוחנן בן נרבאי**, **לא נמצא נותר במקדש**, שהיה הוא אוכל את בשר הקדשים עד תומו.
והוינן: **מאי סלקא ביה** בסופו של **יששכר איש כפר ברקאי**?
אמרי: **מלכא ומלכתא** של בית חשמונאי **הוו יתבי**. **מלכא אמר**: בשר **גדיא יאי** [טוב] למאכל יותר מבשר הכבש!
ומלכתא אמרה: בשר **אימרא** [כבש] **יאי** טפי מגדי!
אמרו: **מאן מוכח** [מי יכול להביא ראיה] בדבר זה? - **כהן גדול דמסיק** [מעלה] **קרבנות כל יומא**, הוא יכריע בדבר!
אתא איהו [יששכר איש כפר ברקאי כהן גדול] לפניהם.

דף נז:

וכששאלוהו בדבר, **אחוי בידיה** [עשה בידו תנועה, דרך צחוק]. ואמר: ודאי הוא שכבש טוב יותר. שהרי הוא קרב לתמיד. **דאי גדיא יאי, יסק** הגדי **לתמידא**!

אמר מלכא: לא די שלא אמר כמותי, אלא אף אמר כן בלשון צחוק. **הואיל ולא הוי ליה אימתא דמלכותא** [יראת המלכות] **ניפסקו** [נחתוך] **ליד ימיניה**.

יהב ישכשכר **שוחד** לעבד המלך, **ופסקיה לשמאליה**, במקום יד ימינו.

שמע מלכא מכך, **ופסקיה** אף **ליד ימיניה**. ונותר בלא שתי ידיו.

אמר רב יוסף: בריך רחמנא דאשקליה [שנטל] **ליששכר איש כפר ברקאי למיטרפסיה** [לגמולו] **מיניה בהאי עלמא**! ולא יקבל את עונשו בעולם הבא ששם העונש חמור ביותר.

אמר רב אשי: **יששכר איש כפר ברקאי לא תנא מתניתין** [לא שנה משנה וברייתא]. ומשום כך אמר שהכבש טוב מן הגדי.

דתנן: **רבי שמעון אומר**: **כבשים קודמים לעזים** בקרבנות **בכל מקום**, שבכל קרבן הבא מן הכבשים והעזים, כתיב "כבש" תחלה.

יכול שהוא **מפני ש**הכבשים **מובחרין במינן** יותר מהעזים?

תלמוד לומר בחטאת: "והביא את קרבנו שעירת עזים תמימה" ואחר כך כתיב "**ואם כבש יביא קרבנו** לחטאת נקבה תמימה יביאנה".

הרי הקדים עז לכבשה. מלמד, ששניהן שקולין כאחד.

רבינא אמר: **אפילו מקרא נמי לא קרא** ישששכר איש כפר ברקאי.

דהא **כתיב** בשלמים "**אם כבש** [בשר] הוא מקריב".

וכתיב "**ואם עז** קרבנו".

ומדלא הראה הכתוב שום רמז שזה מובחר מזה, שמע מינה דשניהם שקולים.

ולכן, **אי בעי כבש לייתיה. אי בעי עז לייתיה.**

הדרן עלך פרק מקום שנהגו

דף נח.

פרק חמישי - תמיד נשחט

פרק זה, וכן הפרקים הבאים עד סוף פרק תשיעי, עוסקים בדיני קרבן פסח.

מצות עשה להקריב קרבן פסח ביום ארבעה עשר בניסן אחר חצות, שנאמר [שמות יב ו] "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים". וזמנו - אחרי תמיד של בין הערביים.

מקריבים את הפסח מן הכבשים או מן העזים, זכר בן שנה. שנאמר [שם ה] "שה תמים זכר בן שנה יהיה לכם. מן הכבשים ומן העזים תקחו".
וצריך להתמנות עליו לפני שחיטתו. שנאמר [שם ד] "איש לפי אכלו תכוסו על השה" [ותרגם אונקלוס "תתמנון על אימרא"]. ומי שלא התמנה עליו מחיים אינו יוצא בו ידי חובתו, וגם אסור לו לאכול מבשרו.
מצות עשה לאכול את בשר הפסח בליל חמשה עשר בניסן שנאמר [שם ח] "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש"
וסדר הקרבתו, בקיצור:
א. שוחטים אותו, והשוחט יכול להיות בין כהן ובין זר.
וכהן מקבל את דמו. ומוליך כהן את הדם למזבח. ונותן ממנו מתנה אחת כנגד היסוד.
ב. מפשיטים את עורו, ומוציאים ממנו את אימוריו, ומקטירים אותם על המזבח.
ג. אחר כך צולים את בשרו, ובלילה אוכלים מהבשר הצלוי לפחות כזית.
דינים אלו ושאר הדינים המתלוים יתבארו בהרחבה בפרק זה, ובפרקים הבאים.

דף נ - ח

מתניתין:

קרבן **תמיד** של בין הערביים **נשחט** ביום רגיל מימות השנה - **בשעה שמונה ומחצה** [לפי מנין שעות המתחיל בבוקר].
חצות היום היא סוף השעה השישית. והשעה "שמונה ומחצה" היא שעתיים וחצי אחרי חצות היום.
וקרב [כלומר - גמר הקרבתו של התמיד היא] **בתשעה ומחצה**. כי צריך לעסוק בו במשך שעה בהפשט עורו, בניתוח איבריו, בהדחת הקרב והכרעיים, ובהקטרת אימוריו על המזבח.
אך ביום י"ד בניסן, שבו מקריבים את קרבן הפסח, היו מקדימים את זמן שחיטת התמיד. לפי שזמנו של קרבן פסח הוא דוקא לאחר תמיד של בין הערביים, כמו שיתבאר בגמרא. וכיון שהפסחים של כל העם היו מרובים, והיו צריכים להספיק לשחוט ולזרוק את דם הפסחים כולם עד השקיעה, היו צריכים לכך זמן מרובה. ולכן, הקדימו את שחיטת התמיד, כדי שישאר די זמן לאחריו לעשות את קרבן פסח.
ולפיכך **בערבי פסחים** - **נשחט** התמיד **בשבע ומחצה**, **וקרב בשמונה ומחצה**, **בין** כאשר חל ערב פסח **בחול**, **ובין** כאשר חל ערב פסח **בשבת**. ומשעה שמונה ומחצה, שגמרו בה את הקרבת התמיד, התחיל זמן שחיטת הפסח.

ואם **חל ערב פסח להיות בערב שבת**, צריכים היו להקדים את זמן שחיטת התמיד עוד יותר. כי צריכים היו להספיק גם לצלות את בשרו לפני השקיעה, היות וצליית בשר הפסח אינה דוחה שבת.

לפיכך, התמיד **נשחט** אז **בשש ומחצה**, **וקרב בשבע ומחצה**. **והפסח אחריו**.

גמרא:

והוינן בה: **מנא הני מילי** שזמן שחיטת התמיד בכל יום הוא בשמונה ומחצה?

אמר רבי יהושע בן לוי: **דאמר קרא** לגבי קרבן התמיד [במדבר כח] "**את הכבש אחד תעשה בבקר. ואת הכבש השני תעשה בין הערבים**".

"ערב" הינו פרק הזמן של המחצית השניה של היום [מחצות היום עד הלילה].

ואם היתה כונת הפסוק "בין הערביים" לומר שזמן הקרבת התמיד הוא במשך כל הזמן הזה, היה לו לכתוב "בערב".

ומכך ששינה הכתוב לשונו וכתב "בין הערביים", דרשינן:

חלקהו לערב, **בין שני** חלקי **ערבים** -

תן **שתי שעות ומחצה לכאן**, לחלק הערב האחד, לפני זמן קרבן התמיד.

ותן **שתי שעות ומחצה לכאן**, לחלק הערב השני, לאחר זמן קרבן התמיד.

ותן **שעה אחת לעשייתו** של קרבן התמיד ביניהם.

ונמצא שזמנו של התמיד מתחיל שעתיים ומחצה אחרי חצות - דהיינו, בשמונה ומחצה.

וזמן זה הוא מן התורה!22

מתיב רבא על מה שאמר רבי יהושע בן לוי שזמנו של התמיד בשמונה וחצי הוא מן התורה, ממשנתנו, ששנינו בה:

בערבי פסחים היה התמיד **נשחט בשבע ומחצה**, **וקרב בשמונה ומחצה**, **בין בחול בין בשבת**.

ואי סלקא דעתך שזמן התמיד **בשעה שמונה ומחצה** הוא דין **דאורייתא** - **היכי מקדמינן ליה** בערבי פסחים לשבע ומחצה?!

אלא, **אמר רבא**: גם הזמן של שמונה ומחצה וגם הזמן של שש ומחצה הם רק תקנה מדרבנן.

כי מדאורייתא מתחילה **מצותו דתמיד משעה שינטו צללי ערב** [משעה שמתחיל הצל לנטות למזרח מחמת נטית השמש למערב], דהיינו משעה שש ומחצה. [1081]

[1081] אבל לפני כן - משעה חמש ומחצה עד שעה שש ומחצה - השמש עומדת באמצע הרקיע והצל אינו נוטה, אלא צל כל אדם תחתיו. רש"י. ומבואר בדברי רש"י שמדאורייתא זמן התמיד מתחיל רק משעה שש ומחצה. והקשה הצל"ח, שדברי רש"י סותרים את עצמם מיניה וביה. כי בתחילת הדיבור כתב "דמדאורייתא כל שש שעות

מאי טעמא?

דאמר קרא "בין הערבים" - מעידנא דמתחיל שמשא למערב, מזמן שמתחילה השמש לנטות למערב הוא זמנו של התמיד.

הלכך - בשאר ימות השנה, **דאיכא נדרים ונדבות**, וצריכים להקריב אותם קודם תמיד של בן הערביים, היות **דרחמנא אמר** [ויקרא ו] בעולת התמיד של שחר "והקטיר **עליה חלבי השלמים**".

ואמר מר [לקמן בעמוד ב] שמכתוב זה דרשינן: **עליה** [על עולת התמיד של שחר] - **השלם** הקרבת **כל הקרבנות כולם!**

דהיינו: מצוה להשלים את עבודת כל הקרבנות דוקא על [אחר] עולת התמיד של שחר, ולא להשלים את עבודת הקרבת הקרבנות על [לאחר] תמיד של ערב. אלא, בזמן שבאים להקריב את התמיד של בין הערביים צריך שתושלם כבר עבודת הקרבנות כולם!

ומשמעות הלימוד הזה הוא שאסור להקריב קרבנות אחרי תמיד של ערב.

הילכך, אף על פי שהיה ראוי לשחוט את תמיד הערב מיד בתחילת זמנו משום "זריזין מקדימין למצוות", בכל זאת תקנו חכמים שלא לעשות כן. אלא, **מאחרינן ליה** [לתמיד של ערב] **תרתי שעי** בשעתיים, כדי שיספיקו להקריב את כל הנדרים והנדבות קודם התמיד.

ועבדינן ליה לתמיד **בשמונה ומחצה**.[1082]

ולא רצו לאחרו יותר, כדי שלא יהיה קרוב כל כך לשקיעת החמה [תוספות].

ולכן, **בערבי פסחים**, **דאיכא** נמי הקרבת קרבן **פסח**, שזמנו **אחריו** של תמיד של בין הערביים [וכמו שיבואר להלן], והפסחים של כל העם הם רבים, וצריך להספיק לגמור את עבודות הפסח לפני שקיעת החמה, - **מקדמינן ליה** לתמיד **שעה אחת**. **ועבדינן ליה בשבע ומחצה**.

ואם **חל ערב פסח להיות ערב שבת**, **דאיכא נמי צלייתו** של בשר הפסח, **דלא דחי שבת** [משום שאינה צורך גבוה אלא צורך הדיוט, ואפשר לצלותו מבעוד יום[1083]], וצריך

אחרונות כשרות", הרי שהזמן מתחיל מיד אחרי חצות, ואחר כך כתב "דהיינו מחצי שבע ואילך". ורע"א בגליון הש"ס הקשה על רש"י מגמרא ביומא דף כח ב, שמבואר שם כי מדאורייתא זמנו מתחיל מיד לאחר חצות, לפי שאז משחירים פני הכתלים שפונים לכיוון מזרח. ורק מדרבנן תקנו לאחרו עד שש ומחצה, משום שפני הכתלים שבבית המקדש עמדו בשיפוע [שהכתלים היו רחבים מלמטה וצרים מלמעלה], ולכן לא היו משחירים עד שעה שש ומחצה. ותוספות כאן הביאו גמרא זו. ועוד הקשה דרש"י עצמו כתב כן, לקמן בדף צג ב.

[1082] וגם בשבת מאחרים את התמיד לשמונה ומחצה, ואף על פי שלא מקריבים נדרים ונדבות בשבת, גזירה שבת אטו חול, כדמפרש לקמן. רש"י.

[1083] רש"י. ופירש בספר "דבר שמואל", שכונת רש"י לשני טעמים נפרדים: **א**. דבר שאפשר לעשותו מבעוד יום אינו דוחה שבת אפילו בדבר שהוא צורך גבוה [כגון הקטר חלביו, שקרבן פסח שחל זמנו בערב שבת אין מקריבין חלביו בליל שבת שלאחריו, אלא מבעוד יום]. **ב**. דבר שהוא צורך הדיוט אינו דוחה שבת אפילו אם אי אפשר

להספיק לגמור גם את עבודות הפסח וגם את צלייתו אחרי התמיד לפני שקיעת החמה - **מוקמינן** מעמידים **ליה** לתמיד **אדיניה** על דינו מן התורה, שתחילת זמנו היא להשחט **בשש ומחצה**. [1084]

תנו רבנן: **כסידורו** של קרבן התמיד **בחול כך סידורו בשבת**, **דברי רבי ישמעאל**.

רבי עקיבא אומר: **כסידורו בערב פסח**.

והוינן בה: **מאי קאמר**?

אמר אביי: **הכי קאמר**: **כסידורו** של קרבן התמיד **ב**יום **חול בערב הפסח**, שנשחט בשבע ומחצה - **כך** גם **סידורו** של קרבן התמיד **בשבת בערב הפסח**. שגם אז התמיד נשחט בשבע ומחצה, **דברי רבי ישמעאל**.

רבי עקיבא אומר: **כסידורו** של קרבן התמיד **בערב הפסח שחל להיות בערב שבת**, שנשחט מוקדם ככל האפשר, בשש ומחצה, כדי שיספיקו להקריב את הפסח וגם לצלות את בשרו מבעוד יום - **כך סידורו** בערב פסח שחל **בשבת**. שגם אז התמיד נשחט בשש ומחצה.

שהיות ואין מקריבים נדרים ונדבות בשבת, אין צורך לאחר את התמיד כבחול. וכיון שיש פסח אחריו, מקדימים אותו לתחילת זמנו, בשש ומחצה. [1085]

ולפי זה, **מתניתין דקתני** שהתמיד נשחט בערבי פסחים בשבע ומחצה **בין** בערב פסח שחל **בחול ובין** בערב פסח שחל **בשבת** - **רבי ישמעאל היא**.

והוינן בה: **במאי קא מיפלגי**, מדוע רבי ישמעאל חולק על רבי עקיבא? הרי צודק רבי עקיבא, שכאשר חל בשבת יש להקדים את התמיד ככל האפשר מחמת הפסחים הרבים שצריכים להקריב אחריו, הואיל ואין צורך לאחרו כלל משום נדרים ונדבות?

ומבארינן: **ב**קרבן **מוספין** של שבת, האם הם **קודמין לעבודת הבזיכין** של לחם הפנים - **קמיפלגי**.

על השלחן היו מונחות שתי מערכות של לחם הפנים, ועל כל מערכת היה בזך ובו לבונה. כל שבת היו מסלקים מהשלחן את שני הבזיכים ואת הלחם שהיו מונחים עליו במשך השבוע, ומסדרים עליו לחמים ובזיכי לבונה חדשים.

לעשותו מבעוד יום. והקשה הצל"ח, מדוע רבא לא אמר דאיכא צלייתו וגם הקטר חלבים שאי אפשר להקטירם בלילה, כי חלבי חול אינם קרבים בשבת? ותירץ, שכאן מדובר אליבא דרבי עקיבא, הסובר שאפילו בפסח שחל בחול צריך להקטיר את החלבים מבעוד יום, כי חלבי חול אין קריבים ביום טוב, עיי"ש.

[1084] ואף על גב דמדאורייתא אפשר להקריב מחצות, היה קשה לכוין בדיוק לשעה זו בבית המקדש היות ופני הכתלים שבבית המקדש היו בשיפוע. תוספות בשם הגמרא ביומא. ועיין הערה 1 בשיטת רש"י.

[1085] ואף על גב שבכל שבתות השנה מאחרים את התמיד כמו בחול ונשחט בשמונה ומחצה, היינו משום שאין צורך מיוחד להקדימו, לפיכך תקנו שלא להקדים בשבת משום גזירה שמא יקדימו בחול. אבל בערב הפסח שחל בשבת שצריך להספיק להקריב את הפסח אחריו, ראוי להקדימו ככל האפשר. רש"י.

את הלבונה שבבזיכים הקטירו על המזבח, וההקטרה של הלבונה התירה את הלחם לכהנים באכילה, כדכתיב "והיתה ללחם - לאזכרה". ומיד לאחר ההקטרה חילקו את הלחם לכהנים לאכול. והיו צריכים שעה להתעסק בהקטרת הלבונה שבבזיכים ובחילוק הלחם לכהנים.

רבי ישמעאל סבר - מוספין קודמין לסילוק הבזיכין ולהקטרתן!

כל מקום שנאמר "בוקר" הוא לשון הקדמה, ויש להקדים ולעשותו בתחילת היום.

ואילו כל מקום שנאמר "יום" משמעותו לאחר תחילת היום, בשעה יותר מאוחרת.

ולכן נהגו להקריב את קרבנות המוספים בשעה שישית, היות ונאמר בהם "יום".

בקרבנות המוספים כתוב פעם אחת "ביום", ואילו בבזיכים כתוב פעמיים - "ביום השבת ביום השבת". ומשמע שיש לאחרם אחרי הקרבנות שכתוב בהם יום אחד בלבד.

לפיכך, מאחרים את הקטרת לבונת הבזיכים שכתוב בהם פעמיים "ביום" למוספין שכתוב בהם פעם אחת "ביום".

ולכן, **עבד להו למוספין בשש**, שנאמר בהם "ביום" - ולא "בבקר" ומשמע שיש לאחרם.

לפיכך מתחילים עבודת המוספין בתחילת השעה הששית, והעבודה נמשכת במשך השעה הששית.

ובזיכין, שנאמר בהם פעמיים "ביום", זמנם לאחר המוספין, ומתחילים עבודתם - סילוק הבזיכין, הקטרתם וחילוק הלחם - **ב**תחילת **שבע**, ונמשכת העבודה במשך השעה השביעית.

ועביד ליה לתמיד בשבע ומחצה, חצי שעה אחרי תחילת השעה השמינית.

ולא עשו את התמיד מיד בתחילת השעה השמינית, כי חילוק לחם הפנים לכהנים נגמר רק אחרי כן. ועוד, שלא רצו לקבוע זמנים שונים לתמיד, אלא או בתחילת זמנו בשש ומחצה או בשבע ומחצה כמו בחול.[1086]

רבי עקיבא סבר בזיכין קודמין למוספין.

והוא לומד זאת מגזירה שוה "חוקה" "חוקה" ממנחת חביתין של כהן גדול. שזמנה קודם למוספין מדכתיב "עולה ומנחה" - שתהא המנחה סמוכה לעולת התמיד של שחר.

לפיכך עבודת ה**בזיכין** - סילוק הבזיכין והקטרתן וחילוק הלחם לכהנים - **בחמש**, מתחילת השעה החמישית. ונמשכת עבודתם במשך שעה זו.

ומוספין בשש, מתחילת השעה הששית, ובמשך שעה זו.

ועביד ליה לתמיד בשש ומחצה.

[1086] רש"י. ותוספות הקשו על הפירוש הראשון, שהרי בדברי רבי עקיבא בסמוך מוכח שהקטרת הבזיכין וחילוק לחם הפנים ארכו רק שעה [שלדבריו בזיכין בחמש ומוספין בשש]. לפיכך הסכימו לפירוש השני של רש"י.

מתקיף לה רבא: **מידי** [וכי] **רבי עקיבא** "**כסידרו בערב הפסח שחל להיות בערב שבת**" **קתני**?

הרי "**כסידרו בערב הפסח**" **סתמא**, **קתני**! [1087]

אלא, **אמר רבא**: **הכי קאמר**:

כסידרו של תמיד **בחול דעלמא**, ביום חול של כל ימות השנה, שהתמיד נשחט בשמונה ומחצה - **כך סידרו** של תמיד **בשבת בערב הפסח**, בערב פסח שחל בשבת, שגם אז התמיד נשחט בשמונה ומחצה וקרב בתשע ומחצה, **דברי רבי ישמעאל**.

כי הוא סובר שהואיל וצליית בשר הפסח אינה דוחה שבת, ואי אפשר לצלותו עד הלילה, אין להקדים שחיטתו לפני תשע ומחצה, שמא הבשר יתחמם ויסריח. ומאחר ולא מקדימים את הפסח, ממילא אין צורך להקדים את התמיד מזמנו הרגיל.

רבי עקיבא אומר: **כסידרו בערב הפסח** שחל בחול - שמקדימים את התמיד מחמת הפסחים המרובים שהיו אחריו, ונשחט בשבע ומחצה - כך בערב פסח שחל בשבת הקדימו את התמיד לשבע ומחצה.

כי גם כאשר ארבעה עשר חל בשבת הקדימו את תחילת זמן שחיטת הפסח כמו בחול, כדי שיספיק הזמן להקריב את הפסחים הרבים.

[1087] וגם בדברי רבי ישמעאל לא משמע כאביי. שהרי רבי ישמעאל לא הזכיר ערב פסח אלא סתם "כסידורו בחול כך סידורו בשבת". אבל רבא לא הקשה מזה כי גם הוא נוקט במקצת כדברי אביי, [שרבא מפרש "כסידורו בחול" כפשוטו - דהיינו כחול דעלמא, אבל "כן סידורו בשבת" פירושו כן סידורו בשבת בערב זמן שחיטת הפסחים לפני תשע ומחצה כשחל בשבת, כיון שאי אפשר לצלותו עד הלילה. ולכן גם לא הקדימו את זמן התמיד. **ורבי עקיבא סבר**, **לא חיישינן למכמר בשרא**. לפיכך הקדימו את תחילת זמן שחיטת הפסח גם כאשר חל בשבת, כדי להספיק להקריב את הפסחים הרבים שהיו שם. ולכן הקדימו גם את התמיד. [נח - ב] ופרכינן: **אי** לרבי עקיבא **לא חיישינן** למכמר בשרא - **ניעבדיה** לתמיד **בשש ומחצה**! שהרי בשבת לא צריך לאחרו משום נדרים ונדבות, ויש להקדימו מחמת הפסחים המרובים שצריך להקריב אחריו ! ותרצינן: **קא סבר** רבי עקיבא - **מוספין קודמין לבזיכין** ! וכיון שאת המוספין אי אפשר להקדים, לפיכך **עביד להו למוספין בשעה שש**, ועבודות ה**בזיכין בשבע** [במשך כל שעה שביעית, והכהנים אינם פנויים אז לעבודת התמיד], **ועביד ליה לתמיד בשבע ומחצה**. **מתקיף לה רבה בר עולא**: הרי בדברי רבי ישמעאל משמע גם שלא כדברי רבא ! שהרי **מידי** [וכי] "**כסידרו בחול כך סידרו בשבת בערב הפסח**, **דברי רבי ישמעאל**" **קתני**? הרי "**כך סידרו בשבת**" **סתמא קתני**, ומשמע שאין זה מתייחס לערב פסח כלל ! **אלא**, **אמר רבה בר עולא**: רבי ישמעאל ורבי עקיבא לא נחלקו כלל על זמן שחיטת התמיד בערב פסח, אלא בשבת דעלמא נחלקו. ולפי זה **הכי קתני**: **כסידרו** של תמיד **בחול דעלמא**, ביום חול של כל ימות השנה, שנשחט בשמונה ומחצה - **כך סידרו בשבת דעלמא**, בכל שבתות השנה, שגם אז נשחט בשמונה ומחצה, **דברי רבי ישמעאל**. ואף על פי שבשבת לא צריך לאחרו מחמת נדרים ונדבות, גזרינן שבת אטו חול, שאם יקדימוהו בשבת לשש ומחצה חיישינן שמא יעשו כן גם בחול, ויפסלו נדרים ונדבות שיקריבו אחרי כן. **רבי עקיבא אומר**: **כסידרו** של תמיד **בערב הפסח דעלמא**, בערב הפסח שחל ביום חול, שנשחט בשבע ומחצה - **כך סידרו בשבת דעלמא**, בכל שבתות השנה, שגם אז נשחט בשבע ומחצה. ולא גזרינן שבת אטו חול. ולפי זה, **מתניתין**, **דקתני** תמיד נשחט בערב פסח בשבע ומחצה **בין** בערב פסח שחל **בחול ובין** בערב פסח שחל **בשבת** - **דברי הכל היא**. כי רבי ישמעאל ורבי עקיבא נחלקו רק בשבת דעלמא, אבל בערב פסח שניהם מודים שמקדימים את התמיד לשבע ומחצה בגלל הפסחים המרובים שאחריו, בין בערב פסח שחל בחול ובין בערב פסח שחל בשבת. והוינן בה: **במאי קמיפלגי**? ומבארינן: **בגזרת נדבות ונדרים קמיפלגי** - **רבי ישמעאל סבר**, **גזרינן שבת אטו חול**. פסח]. ובסמוך פריך רבה בר עולא שבדברי רבי ישמעאל משמע גם דלא כרבא. רש"י.

ולפי זה, **מתניתין דקתני**: בערבי פסחים נשחט בשבע ומחצה, **בין** בערב פסח שחל **בחול ובין** בערב פסח שחל **בשבת - רבי עקיבא היא**.
והוינן בה: **במאי קא מיפלגי** רבי שמעאל ורבי עקיבא?
ומבארינן: **בחשש למכמר בשרא**, חימום הבשר - **קמיפלגי**.
רבי ישמעאל סבר, חיישינן למכמר בשרא.
שמא יתחמם הבשר ויתקלקל אם לא יצלו אותו עד הלילה. לפיכך לא רצו להתחיל את זמן שחיטת הפסחים לפני תשע ומחצה כשחל בשבת, כיון שאי אפשר לצלותו עד הלילה. ולכן גם לא הקדימו את זמן התמיד.
ורבי עקיבא סבר, לא חיישינן למכמר בשרא.
לפיכך הקדימו את תחילת זמן שחיטת הפסח גם כאשר חל בשבת, כדי להספיק להקריב את הפסחים הרבים שהיו שם. ולכן הקדימו גם את התמיד.

דף נח:
ופרכינן: **אי** לרבי עקיבא **לא חיישינן** למכמר בשרא - **ניעבדיה** לתמיד **בשש ומחצה**!
שהרי בשבת לא צריך לאחרו משום נדרים ונדבות, ויש להקדימו מחמת הפסחים המרובים שצריך להקריב אחריו!
ותרצינן: **קא סבר** רבי עקיבא - **מוספין קודמין לבזיכין**!
וכיון שאת המוספין אי אפשר להקדים, לפיכך **עביד להו למוספין בשעה שש**, ועבודות ה**בזיכין בשבע** [במשך כל שעה שביעית, והכהנים אינם פנויים אז לעבודת התמיד], **ועביד ליה לתמיד בשבע ומחצה**.
מתקיף לה רבה בר עולא: הרי בדברי רבי ישמעאל משמע גם שלא כדברי רבא!
שהרי **מידי** [וכי] "**כסידרו בחול כך סידרו בשבת בערב הפסח, דברי רבי ישמעאל קתני**?
הרי "**כך סידרו בשבת**" **סתמא קתני**, ומשמע שאין זה מתייחס לערב פסח כלל!
אלא, אמר רבה בר עולא: רבי ישמעאל ורבי עקיבא לא נחלקו כלל על זמן שחיטת התמיד בערב פסח, אלא בשבת דעלמא נחלקו.
ולפי זה **הכי קתני**: **כסידרו** של תמיד **בחול דעלמא**, ביום חול של כל ימות השנה, שנשחט בשמונה ומחצה - **כך סידרו בשבת דעלמא**, בכל שבתות השנה, שגם אז נשחט בשמונה ומחצה, **דברי רבי ישמעאל**.
ואף על פי שבשבת לא צריך לאחרו מחמת נדרים ונדבות, גזרינן שבת אטו חול, שאם יקדימוהו בשבת לשש ומחצה חיישינן שמא יעשו כן גם בחול, ויפסלו נדרים ונדבות שיקריבו אחרי כן.

רבי עקיבא אומר: **כסידרו** של תמיד **בערב הפסח דעלמא**, בערב הפסח שחל ביום חול, שנשחט בשבע ומחצה - **כך סידרו בשבת דעלמא**, בכל שבתות השנה, שגם אז נשחט בשבע ומחצה. ולא גזרינן שבת אטו חול.

ולפי זה, **מתניתין**, **דקתני** תמיד נשחט בערב פסח בשבע ומחצה **בין** בערב פסח שחל **בחול ובין** בערב פסח שחל **בשבת** - **דברי הכל היא**.

כי רבי ישמעאל ורבי עקיבא נחלקו רק בשבת דעלמא, אבל בערב פסח שניהם מודים שמקדימים את התמיד לשבע ומחצה בגלל הפסחים המרובים שאחריו, בין בערב פסח שחל בחול ובין בערב פסח שחל בשבת.

והוינן בה: **במאי קמיפלגי**?

ומבארינן: **בגזרת נדבות ונדרים קמיפלגי** -

רבי ישמעאל סבר, **גזרינן שבת אטו חול**.

ורבי עקיבא, **סבר לא גזרינן**.

ומקשינן: **אי** רבי עקיבא סובר **שלא גזרינן** שבת אטו חול, הרי אין סיבה לאחר את התמיד בשבת כלל. ואם כן, אדרבא, ראוי להקדימו ככל האפשר, שהרי זריזין מקדימין למצוות. **וניעבדיה בשש ומחצה**, שאז הוא תחילת זמנו מדאורייתא?!

ותרצינן: **קסבר** רבי עקיבא - **מוספין קודמין לבזיכין**.

לפיכך, מקריבים את ה**מוספין בשש** [מתחילת שעה ששית ובמשך שעה ששית], ומקטירין את ל**בונת** ה**בזיכין בשבע** [מתחילת שעה שביעית ובמשך שעה שביעית], **ועביד ליה לתמיד בשבע ומחצה**.

סיכום השיטות:

א. **לפי אביי ורבא** - רבי ישמעאל ורבי עקיבא נחלקו בערב פסח שחל בשבת:

לפי אביי, לרבי ישמעאל התמיד נשחט בשבע ומחצה ככל ערב פסח, ולרבי עקיבא בשש ומחצה כמו בערב פסח שחל בערב שבת.

לפי רבא, לרבי ישמעאל התמיד נשחט בשמונה ומחצה כמו ביום חול שאינו ערב פסח, ולרבי עקיבא בשבע ומחצה כבערב פסח שחל בחול.

ב. **לפי רבה בר עולא** - נחלקו בכל שבתות השנה.

לפי רבי ישמעאל התמיד נשחט בשמונה ומחצה כמו בכל יום חול, ולרבי עקיבא בשבע ומחצה.

ולדבריו, בערב פסח לכולי עלמא התמיד נשחט בשבע ומחצה, בין בערב פסח שחל ביום חול ובין בערב פסח שחל בשבת.

מיתיבי לרבא מהא דתניא:

תמיד של בין הערביים, **כל השנה כולה קרב כהלכתו - נשחט בשמונה ומחצה, וקרב בתשע ומחצה.**

ובערב הפסח נשחט בשבע ומחצה, וקרב בשמונה ומחצה.

חל ערב פסח **להיות בשבת** - זמן התמיד הוא **כ**מו בזמן **ש**חל ערב הפסח **להיות בשני בשבת** [1088] [כלומר, בשבע ומחצה], **דברי רבי ישמעאל.**

רבי עקיבא אומר: כסידרו בערב הפסח. ולקמן מפרשינן מאי קאמר.

בשלמא לאביי - ניחא.

כי בברייתא זו מוכח כפירושו של אביי גם בדברי רבי ישמעאל וגם בדברי רבי עקיבא. שהרי הוא פירש את דברי רבי ישמעאל בברייתא דלעיל שכשחל ערב פסח בשבת, התמיד נשחט בשבע ומחצה כמו בערב הפסח שחל בחול, וכך אמר רבי ישמעאל בפירוש בברייתא כאן.

וממילא, גם דברי רבי עקיבא מתפרשים כדברי אביי.

כי מאחר ורבי ישמעאל אמר "חל להיות בשבת - כחל להיות בשני בשבת", ועל כך אמר רבי עקיבא "כסידרו בערב הפסח", בהכרח שכונתו לומר "כסידרו בערב הפסח שחל בערב שבת", דהיינו בשש ומחצה. וכמו שפירש אביי את דברי רבי עקיבא בברייתא דלעיל. [1089]

[1088] מדוע נקט שני בשבת ולא ראשון בשבת או יום אחר? פירש רש"י דלאו דוקא, אלא חד מימות החול נקט. ועוד כתב, שיש אומרים שנקט שני משום שהוא היום הראשון בשבוע ששייך שיחול בו י"ד בניסן. כי ביום ראשון אינו יכול לחול שהרי אמרינן "לא בד"ו פסח" כלומר שיום הראשון של פסח - טו בניסן - אינו יכול לחול ביום ב, ד, או ו, וממילא י"ד בניסן אינו יכול לחול ביום א. ורש"י דחה פירוש זה, שהרי הכלל "לא בד"ו פסח" נאמר רק כאשר מקדשים את החודש על פי החשבון, ובידם לקבוע באיזה יום יהיה ראש חודש ניסן. אבל בזמן המקדש היו מקדשים את החודש על פי עדים שראו את המולד, ובאופן זה הפסח יכול לחול בכל יום מימות השבוע. אבל תוספות יישבו שגם בזמן שקידשו על פי הראיה היו נזהרים שלא יהיה בד"ו פסח, וכאשר היו עדים שראו את מולד ניסן ביום ב ד או ו [שאם מקדשים אז, יצא פסח בימי בד"ו], היו מזהירים אותם שלא יעידו, וכדאיתא בראש השנה דף כא. והצל"ח כתב שגם רש"י מודה שהיו מאיימים על העדים שלא יעידו, אבל זה היה רק בתשרי כדי שלא יצא ראש השנה בימים אד"ו. אבל לא היו מקפידים אז על פסח שלא יחול בימי בד"ו. כי עיקר ההקפדה על פסח שלא יחול בימי בד"ו היא משום שאז יחול ראש השנה בימי אד"ו. וזה שייך רק בזמנינו, שלפי החשבון חדשי הקיץ קבועים איזה מלא ואיזה חסר, ואי אפשר לשנותם. אבל בזמן שקדשו על פי הראיה, ולא נקבע מראש איזה מחדשי הקיץ יהיה מלא ואיזה חסר, ראש השנה אינו בהכרח תלוי בפסח. ולכן די היה לאיים על העדים בתשרי.

[1089] מה שכתבנו "שמאחר ורבי ישמעאל וכו' בעל כרחך כונתו וכו'" - כך פירש רש"י. ופירוש דבריו, שהרי הביאור בדברי רבי עקיבא תלוי במחלוקת איך לפרש את דברי רבי ישמעאל. שלפי רבא, שפירש בדברי רבי ישמעאל שכשחל בערב שבת נשחט בשמונה ומחצה כביום חול שאינו ערב פסח, ממילא ברבי עקיבא ניתן להסביר שכונתו כערב פסח שחל בחול, דהיינו בשבע ומחצה. אבל אם נפרש **שרבי ישמעאל** הוא זה שסובר שכשחל בשבת נשחט בשבע ומחצה כמו בערב פסח שחל בחול [כפי שאביי פירש], ממילא אי אפשר לפרש שזו דעת רבי עקיבא, אלא בעל כרחך כונת רבי עקיבא כערב פסח שחל בערב שבת, דהיינו בשש ומחצה. לפיכך כתב רש"י "דמדקאמר רבי ישמעאל וכו' על כרחך כסידרו ערב פסח דקאמר ר"ע בע"פ שחל בע"ש קאמר".

אלא לרבא, שפירש בדברי רבי ישמעאל שכאשר חל בשבת נשחט בשמונה ומחצה כמו ביום חול שאינו ערב פסח, כדי שלא יתחמם הבשר ויתקלקל - **קשיא**!

שהרי כאן בברייתא אמר רבי ישמעאל שדינו כערב פסח שחל בחול, דהיינו בשבע ומחצה!

ומשנינן: **אמר לך רבא**: **לא תימא** בדברי רבי ישמעאל "**כחל** ערב פסח **בשני בשבת**" שנשחט בשבע ומחצה.

אלא אימא: "**כשני בשבת דעלמא**", שנשחט בשמונה ומחצה. ולא מקדימים את שחיטת הפסח לפני תשע ומחצה, כדי שהבשר לא יתחמם ויתקלקל.

מיתיבי לאביי מהא דתניא:

חל ערב פסח **להיות בשבת** - נעשה התמיד **כסידרו** במשך **כל השנה כולה**. דהיינו שנשחט בשמונה ומחצה וקרב בתשע ומחצה, ורק אחר כך התחילו לשחוט את הפסחים, כדי שלא יתחמם הבשר ויתקלקל לפני צלייתו, **דברי רבי ישמעאל**.

רבי עקיבא אומר: **כסידרו בערב הפסח דעלמא** בשבע ומחצה.

בשלמא לרבא ניחא.

אלא לאביי קשיא, שהרי כתוב כאן להדיא כדברי רבא, בין בדברי רבי ישמעאל ובין בדברי רבי עקיבא!?

אמר לך אביי: **לא תימא** "**כסידרו כל השנה**".

אלא אימא "**כסידרו כל השנים כולן**", כשחל ערב פסח בחול, שהתמיד נשחט בשבע ומחצה, **דברי רבי ישמעאל**.

רבי עקיבא אומר: **כסידרו ערב הפסח שחל להיות בערב שבת**, שהתמיד נשחט בשש ומחצה.

מצוה לסדר בכל בוקר מערכה חדשה של עצים על המזבח, ולהקטיר עליה את אברי העולות ואת החלבים של הקרבנות. שנאמר [ויקרא ו] "וביער עליה הכהן עצים בבוקר בבוקר, וערך עליה העולה, והקטיר **עליה** חלבי השלמים".

ועל זה שנינו:

תנו רבנן: **מנין שלא יהא דבר** נקטר על המערכה החדשה של היום **קודם לתמיד של שחר**?

תלמוד לומר [ויקרא ו] "וביער עליה הכהן עצים [שזו מצוה לסדר את המערכה, ומיד אחר כך כתיב] **וערך עליה העולה**".

הרי שעולת התמיד היא הקרבן הראשון בבוקר על המערכה החדשה.

והוינן בה: **מאי תלמודא**? איך משמע מהפסוק שהמדובר הוא בעולת התמיד של שחר ולא בעולה אחרת?

אמר רבא מדכתיב "**העולה**" בה"א הידיעה, משמע שהמדובר בעולה חשובה, והיא עולת התמיד, לפי שהיא **העולה** שכתובה **ראשונה** בפרשת קרבנות הציבור בפרשת פנחס [במדבר כח].

ומנין שאין דבר קרב אחר תמיד של בין הערבים?

תלמוד לומר [ויקרא ו] "**והקטיר עליה** - על עולת השחר - **חלבי השלמים**".

מאי תלמודא, כיצד למדים זאת מהפסוק הזה?

אמר אביי: כי יש לקרוא את הפסוק לפי הביאור הזה: "**עליה** - דוקא על [אחרי] עולת התמיד של שחר יש להקטיר את חלבי **שלמים** ".

ולא על חבירתה - על עולת התמיד של בין הערביים - תקריב **שלמים**.

והיינו, שאין להקטיר דבר אחר תמיד של ערב.

מתקיף לה רבא: לפי דבריך ש"שלמים" שכתוב בפסוק היינו קרבן שלמים, אם כן **אימא** שדוקא **שלמים הוא דלא נקריב** אחרי תמיד של בין הערביים.

הא עולות כן **נקריב** אחריו!?

אלא אמר רבא, כך דרשינן: "**השלמים** [מלשון השלמה] - **עליה**".

על עולת התמיד של שחר - **השלם** הקרבת **כל הקרבנות כולן**.

תנו רבנן: **תמיד** של בין הערביים **קודם לפסח**.

פסח קודם לקטרת של בין הערביים.

קטרת קודמת להדלקת **הנרות**.

דף נט.

והטעם שתמיד קודם לפסח, הוא משום ש**יאוחר דבר** [קרבן פסח] **שנאמר בו** "**בערב**" ו"**בין הערבים**" - "תזבח את הפסח בערב" [דברים טז] "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים" [שמות יב] -

לדבר [קרבן תמיד] **שלא נאמר בו** "**בערב**" **אלא** "**בין הערבים**" - [במדבר כח] "את הכבש השני תעשה בין הערבים" - **בלבד**.

ומקשינן: **אי הכי**, **קטרת ונרות נמי נקדמו לפסח** מאותו הטעם:

יאוחר דבר [פסח] **שנאמר בו** "**בערב**" ו"**בין הערבים**" **לדבר** [קטורת ונרות] **שלא נאמר בו אלא** "**בין הערבים**" **בלבד** דכתיב [שמות כז] "ובהעלות אהרון את הנרות בין הערבים יקטירנה". והא דכתיב "בין הערבים" קאי גם על קטורת וגם על נרות.

ומדוע אם כן אמר התנא שפסח קודם לקטורת ולנרות?!

ותרצינן: **שאני התם** [בקטורת ונרות] **דמיעט רחמנא** בנרות "**אותו**" - שלא תהיה עבודה אחרת אחרי הדלקתם [כדמפרש לקמן]. וקטורת הוקשה לנרות, לפיכך צריך להקריב את הפסח לפני קטורת ונרות.

דתניא: [שמות כז] כתיב בנרות "**מערב ועד בקר**" -

תן לה שמן **כמדתה שתהא דולקת מערב עד בוקר** [והשיעור הוא חצי לוג לכל נר, שזה מספיק ללילה הארוך ביותר].

דבר אחר: **אין לך עבודה שכשירה** להתחיל אותה **מערב עד בוקר אלא זו** [הדלקת הנרות] **בלבד**.

מאי טעמא? **אמר קרא** שמות כז] "**יערוך אותו אהרן ובניו מערב עד בקר**" - **אותו מערב עד בוקר ואין דבר אחר** [עבודה אחרת] כשרה להתחיל **מערב עד בוקר**.

ואיתקש קטרת לנרות [דכתיב "ובהעלות אהרון את הנרות בין הערבים יקטירנה"] - ללמד שכשם שאין עבודה כשרה אחרי הדלקת הנרות, כך אין עבודה כשרה אחרי הקטרת הקטורת [חוץ מהדלקת הנרות]. הילכך הפסח קודם לקטורת ולנרות.

ומביאה הגמרא ברייתא שסוברת כמו שהקשינו לעיל - שיאוחר פסח לקטורת ונרות:

ותניא כי קושיין:

דתניא: **תמיד קודם לקטרת, קטרת - קודמת לנרות** [הטעם לסדר זה מפורש ביומא דף לא א [1090]].

ונרות - קודמות לפסח.

והטעם שקטורת ונרות קודמות לפסח הוא משום **שיאוחר דבר** [פסח] **שנאמר בו** "**בערב**" **ו**"**בין הערבים**" **לדבר** [קטורת ונרות] **שלא נאמר בו אלא** "**בין הערבים**" **בלבד**.

ומקשינן: **והא כתיב** "**אותו**" שמשמע למעט, ומדוע לא ממעט התנא מכאן שאין עבודה אחרת כשרה אחרי נרות, כמו שתירצנו לעיל?

ותרצינן: מאחר ו"אותו" כתוב לגבי נרות שהיא עבודה שבפנים [בהיכל, ששם מקום המנורה], מסתבר לומר שאינו ממעט כל שאר עבודות.

אלא**הא**י "**אותו**" - **מיבעי ליה למעוטי** דוקא **עבודה** שהיא **בפנים** דומיא דנרות, ולא למעט פסח, שאינו עבודת פנים, ואינו דומה לנרות.

[1090] ופירש השפת אמת שהכונה למה דדרשינן התם "כמנחת הבוקר" ולא כאברי הבוקר - שאברי הבוקר הם לאחר הקטורת. אבל אברי בין הערביים הם לפני הקטורת. ועי"ש מה שכתב על דברי המהרש"א שכתב שלא מצא שם. וכל זה לפי התנא לקמן, שסובר שהמיעוט ד"אותו" ממעט רק עבודת פנים. אבל לתנא שסובר ש"אותו" ממעט כל עבודות, אפשר למעט מזה גם תמיד שלא יהיה אחרי קטורת ונרות של בין הערבים. מהרש"א.

ומאי ניהו [עבודת פנים שממעטינן מ"אותו"]? - **קטורת** שמקטירים אותה על מזבח הזהב, שגם הוא בפנים, בהיכל.

והסיבה שצריך לזה מיעוט היא:

סלקא דעתך אמינא הואיל וכתיב שמות ל] "**ובהעלות אהרן את הנרת בין הערבים יקטירנה**" - הרי שהדלקת הנרות כתובה קודם בפסוק - **אימא נדליק נרות ברישא, והדר נקטיר קטורת**.

לפיכך **מיעט רחמנא** לגבי נרות "**אותו**" - שאין עבודת פנים אחרת כשרה לאחר הדלקת הנרות. לפיכך צריך להקדים קטורת לנרות.

ומקשינן: **אלא** "בהעלות אהרן את הנרות **בין הערבים - יקטירנה**" [שמשמע כי נרות קודמות לקטורת] - **למה לי**?

ותרצינן: באמת המשמעות של הפסוק איננה שנרות קודמות לקטורת, אלא להיפך - **הכי קאמר רחמנא: בעידן דמדלקת נרות** [בזמן שאתה מדליק נרות] - **תהא מקטרא קטרת** [תהיה הקטורת כבר מוקטרת].

תנו רבנן: אין לך דבר [בעבודות הקטרה [1091]] **שקודם לתמיד של שחר אלא קטרת בלבד**. לפי **שנאמר בה "בבקר בבקר"**.

ויוקדם קטורת, שהיא **דבר שנאמר בו "בבקר בבקר"**, **דכתיב** [שמות ל] "**והקטיר עליו אהרן קטרת סמים בבקר בבקר**", לתמיד, שהוא **דבר שלא נאמר בו אלא "בקר" אחד**.

ואין לך דבר שמתעכב אחר תמיד של בין הערבים אלא קטורת ונרות בכל יום].

ופסח [כדאמרינן לעיל יאוחר דבר].

ומחוסר כפורים [כגון מצורע או זב שכבר עברו עליהם ימי טהרתם וטבלו ביום השביעי, ועדיין אסור להם לאכול בקדשים עד שיקריבו ביום השמיני את הקרבנות המפורשים בהם].

ולא התירו למחוסר כיפורים תמיד, אלא רק **בערב הפסח**, כששכח ולא הביא את כפרתו לפני תמיד של בין הערבים, ואם לא יביאנה היום יהיה אסור לו לאכול קרבן פסח בערב. ואי אפשר לשחוט את הפסח על מי שאינו ראוי לאכול בערב, כדתנן לקמן סא א: שחטו לטמאים פסול.

[1091] על פי רש"י, שכתב "אין לך דבר **באישים**". וכן פירשו תוספות בד"ה אין לך, דהברייתא מיירי רק מהקטרה, דאם לא כן קשה, הרי יש כמה עבודות לפני התמיד, כגון דישון מזבח הפנימי והמנורה ושני גזרי עצים. ולכאורה יש לומר עוד, שכונת רש"י למה שהעיר השפת אמת שהרי הקטורת היא לאחר שחיטת וזריקת דם התמיד כדאמר אביי בסדר המערכה ביומא לג א, ומה שאמר התנא שקטורת קודם לתמיד היינו קודם הקטרת אברי התמיד. ולכן פירש רש"י שאין לך דבר באישים קודם התמיד, כי כל דברי התנא קאי על קדימה בהקטרה. [אבל השפת אמת כתב שצריך עיון מדוע המפרשים לא פירשו שכונת התנא רק לקדימת הקטורת לאברים.]

ונמצא שאינו יכול לקיים את המצוה של הקרבת קרבן פסח אלא אם כן יביא את כפרתו. ולפיכך התירו לו להביא את כפרתו לאחר התמיד, ואף על פי שעובר בזה על עשה דהשלמה. שהקרבת הפסח היא מצות עשה שיש בו כרת, ויבא עשה של פסח שיש בו כרת וידחה עשה דהשלמה שאין בו כרת.

ולאחר שמביא כפרתו נטהר לאכילת קדשים מדאורייתא [שהרי כבר טבל אתמול ביום השביעי והעריב שמשו, וכשמקריב אחר כך את כפרתו ביום השמיני נגמר כל סדר טהרתו], אבל עדיין אסור מדרבנן לאכול בקדשים.

ולפיכך דינו הוא **שטובל שנית** [אף על פי שכבר טבל מאתמול ביום השביעי לטהרתו [1092]], **ואוכל את פסחו לערב**.

רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא אומר: אף מחוסר כפורים בשאר ימות השנה שהקריב שלמים קודם לתמיד של בין הערבים, והוא שכח להביא את כפרתו לפני התמיד, ואם לא יביאנו לאחר התמיד לא יוכל לאכול את בשר השלמים.

כי אכילת בשר הקרבנות היא מצוה, כדכתיב [שמות כט] "ואכלו אותם אשר כופר בהם" - ומצוה זו היא בין לכהנים בחלק המגיע להם ובין לבעלים בחלק שלהם. [1093]

לפיכך, התירו לו לדחות את מצות עשה דהשלמה ולהקריב את כפרתו לאחר התמיד, כדי לקיים את המצוה של אכילת הקרבן. [1094]

ומדרבנן חייבו אותו עוד, שיהיה **טובל** שנית, **ואוכל בקדשים לערב**.

03לעיל למדנו שאסור להקריב קרבנות אחרי תמיד של בין הערביים מדכתיב "עליה חלבי השלמים" ודרשינן: עליה השלם כל הקרבנות כולם.

[1092] זהו תקנה מדרבנן, דמכיון שעד עכשיו היה אסור באכילת קדשים, החמירו בו רבנן שלא להתירו באכילת קדשים עד שיטבול. חגיגה כד ב.

[1093] רש"י. וכן דעת הרמב"ן בספר המצוות במנין המצוות, שהוסיף על מנין הרמב"ם, מצות עשה א. אבל דעת הרמב"ם במצות עשה פט, ובהלכות מעשה הקרבנות פרק י הלכה א, שמצות אכילת קדשים מוטלת רק על הכהנים בחלקים המגיעים להם מהקרבנות, אבל אין מצוה על הבעלים לאכול את החלק שלהם, ומוזהרים רק שלא להותיר מהבשר. וכתב המנחת חנוך בביאורו על מנין המצות של הרמב"ן, שהרמב"ם יסביר שמה שאמרו כאן "האי עשה והאי עשה", היינו בכהן מחוסר כפורים, שיש עליו מצות עשה לאכול את חלקו.

[1094] בעל המאור פירש דמיירי בשלמים שהקריבם אתמול. שאם הקריבם היום הרי נאכלים לשני ימים ולילה אחד, ואין צורך לדחות עשה דהשלמה כי יוכל להביא כפרתו למחר ולאכול את הבשר. והראב"ד בהשגותיו חולק וסובר דאפילו אם הקריבו היום ויש שהות לאכלו למחר, מכל מקום התירו לדחות עשה דהשלמה כדי לאכלו היום. ובאור שמח [הלכות מעשה הקרבנות פרק י הלכה ו] פירש שהראב"ד סובר שאף על פי ששלמים נאכלים לשני ימים ולילה, מכל מקום עיקר מצותם היא לאכלם ביום הקרבתם, ורק אם נותר למחר, ניתן לו זמן נוסף לאכלם [וכן פירש הרמב"ן בחומש], לפיכך אכילתם בזמן עיקר מצותם דוחה עשה דהשלמה. וברש"י משמע כראב"ד, מדכתב "אם הביא שלמי נדבה קודם התמיד", משמע שהביאם היום קודם התמיד [מדלא כתב שהביאם אתמול].

והרי זה לאו הבא מכלל עשה להקריב את כל הקרבנות דוקא לפני התמיד ולא לאחריו. ולאו הבא מכלל עשה נחשב עשה [ונקרא "עשה דהשלמה" - שהוא עשה שנלמד מדכתיב "עליה השלם"].

ועל פי זה הוינן בדברי הברייתא:

בשלמא לתנא קמא שהתיר להביא כפרתו לאחר התמיד רק לצורך אכילת הפסח, טעמו הוא משום ש**יבא עשה דפסח** שהוא חמור, **שיש בו כרת** [למי שמבטל את העשה של פסח, כדכתיב [במדבר ט] "והאיש אשר הוא טהור וחדל לעשות הפסח - ונכרתה"] **וידחה עשה** הקל **דהשלמה שאין בו כרת**. שהרי אם לא יביא כפרתו היום, אי אפשר יהיה לשחוט עליו את הפסח, כי הוא לא יוכל לאכול בערב. ועשה הקל נדחה מפני עשה החמור.

אלא, לרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא, שהתיר להקריב כפרתו לאחר התמיד בכל ימות השנה כדי להתירו באכילת כל הקרבנות, תיקשי - **מאי אולמיה** [מהי העדיפות] **דהאי עשה** [דאכילת כל הקרבנות] **מהאי עשה** [דעליה השלם]? והרי עשה אינו דוחה עשה אחר אלא אם העשה הדוחה חמור יותר מהעשה הנדחה!

03התורה חייבה מספר קרבנות במחוסרי כפרה: מצורע עשיר מביא חטאת ועולת בהמה וכבש לאשם. ואילו מצורע עני מביא חטאת העוף ועולת העוף וכבש לאשם.

יולדת עשירה מביאה עולת בהמה וחטאת העוף. ועניה מביאה חטאת ועולת העוף.

זב מביא חטאת ועולת העוף בין בעני ובין בעשיר.

ביולדת ובזב, הכפרה תלויה בחטאת. כדכתיב בחטאת יולדת [ויקרא יב] "והקריבו לפני ה' וכפר עליה". ומשעה שהקריבו את החטאת מותרים לאכול בקדשים, אף על פי שעדיין חייבים בעולה.

[ולגבי מצורע מבואר בסמוך שאסור בקדשים עד שיקריב את כל קרבנותיו].

חטאת העוף שונה מכל הקרבנות, שלא מקטירים ממנה כלום על המזבח וכדתנן בזבחים [פרק ו משנה ד]: אין למזבח אלא דמה וכולה לכהנים.

ועל פי זה תרצינן:

אמר רבינא אמר רב חסדא: **הכא**, מדובר **בחטאת העוף** [שמביא מצורע עני [1095]] **עסקינן, שאין למזבח אלא דמה** ולא מקטירים ממנה כלום על המזבח.

[1095] רש"י. ומהרש"א תמה מדוע נקט דוקא מצורע עני, הרי אפשר להעמיד גם ביולדת וגם בזב שמביאים חטאת העוף בין בעני ובין בעשיר, עי"ש. ור"ח באמת פירש שמיירי בזב או במצורע.

והמקריב קרבן שאין בו הקטרה לאחר תמיד של בין הערביים אינו עובר על עשה דהשלמה, כי עשה דהשלמה הוא איסור שלא להקטיר קרבן אחרי תמיד של בין הערביים [כדכתיב "והקטיר עליה חלבי השלמים"].

לפיכך אף על פי שעשה של אכילת קדשים לא עדיף מעשה דהשלמה, מותר להקריב חטאת העוף של מחוסר כפורים לאחר תמיד של בין הערבים כדי להתירו לאכול בקדשים, כי ממילא אינו עובר בזה על עשה דהשלמה. [1096]

ועוד תרצינן: **רב פפא אמר אפילו תימא** שמדובר **בחטאת בהמה**, ויש דרך להקריבה כדי שהבעלים יתכפרו ויהיו ניתרים באכילת קדשים מבלי לעבור על העשה דהשלמה. והיינו, שביום רק שוחטים וזורקים את הדם [ולקמן מבואר שגם הכהנים אוכלים את הבשר]. וזה מספיק כדי להתירו בקדשים, כי עיקר הכפרה של הקרבן תלוי בזריקה [ובאכילת הכהנים]. ואילו את האימורין אינו מקטיר היום אלא **מעלה ומלינה בראשו של מזבח**, ולמחר יקטירם לאחר תמיד של שחר שלמחרת.

ואף על פי שקדשים נפסלים בלינה, כאן האימורין לא נפסלים מלהקטירם למחרת, כי לינה אינה פוסלת מה שכבר נמצא בראש המזבח. [1097]

ומקשינן על רב חסדא שהעמיד בחטאת העוף: **והרי** במצורע **איכא** גם **אשם**, ואשם אינו בא מן העוף אלא מן הבהמה בלבד ואימוריו טעונים הקטרה, וכשמקטירם אחרי תמיד של בין הערביים עובר על עשה דהשלמה! ומבארינן את הקושיא: **בשלמא לרב פפא היינו**, יש עצה שלא יעבור על העשה דהשלמה, **דמלין לה** לאימורין של האשם בראשו של מזבח, ומקטירם לאחר תמיד של שחר של מחר, כמו שאמר לעיל לגבי חטאת, **אלא לרב חסדא** שלא התיר להלינה ומתוך כך הוצרך להעמיד בחטאת העוף שאין בה הקטרה - **מאי איכא למימר** לגבי אשם שיש בו הקטרה?!

[1096] ואף על פי שמדאורייתא אינו עובר על עשה דהשלמה כשמקריב חטאת העוף שאין בה הקטרה, מכל מקום מדרבנן אסור גזירה שמא יבא להקריב גם קרבן שיש בה הקטרה. ורק כאן התירו לדחות את האיסור דרבנן משום מצוה של אכילת קדשים. תוספות מנחות דף מט ב. כן הביא מדבריהם החזון איש מנחות לג ו. והקשה מדבריהם על הלקוטי הלכות שכתב כאן שמותר לכתחילה להקריב חטאת העוף לאחר תמיד של בין הערבים.

[1097] יש מחלוקת בגמרא זבחים פז א, אם לינה פוסלת בראש המזבח או לא. והתוספות בראש השנה ל ב ד"ה ונתקלקלו כתבו כי מה שאמרו כאן מעלה ומלינה בראש המזבח הוא אליבא דמאן דאמר אין לינה פוסלת בראש המזבח. אבל רש"י כאן כתב דאתי אליבא דכולי עלמא, כי אפילו לרבא שסובר שלינה פוסלת בראש המזבח, היינו רק לענין שאם ירד מהמזבח אחרי עמוד השחר שוב לא יעלה. אבל מודה הוא שכל זמן שנמצא על המזבח שלא ירד, ואפשר להקטירו. ולכאורה כונת רש"י שבאמת נפסל בראש המזבח, ומכל מקום לא ירד, שהרי שנינו בזבחים פד א, קרבן שנפסל בלינה ועלה למזבח לא ירד. ועל פי זה הקשה המנחת חנוך מצוה צ, אם כן, איך אפשר להתיר לכתחילה להעלותו לראש המזבח ולהלינו, הרי אסור לכתחילה להשאירו עד שיפסל בלינה, והעושה כן עובר על לא ילין, עי"ש מה שתירץ. והחזון איש זבחים יט מד תירץ, שאם נמצא מלכתחילה במצב כזה שגם כאשר יפסל לא ירד, אינו עובר בבל תלין. ועוד תירץ, שבאמת לרבא לא חל שם פסול בראש המזבח, ולינה מועילה בראש המזבח רק לענין שאם ירד אחר עמוד השחר יחול פסול מכח הלינה שלן בראש המזבח.

ותרצינן: **אמרי**: מדובר במקרה **שכבר קרב אשמו** לפני תמיד של בין הערביים ונשארה רק החטאת, ובזה העמדנו בחטאת העוף שאין בה הקטרה.
ועדיין קשה על רב חסדא: **והרי** במצורע **איכא** גם **עולה**, ואפילו אם נעמיד בעני שמביא עולת העוף הרי היא טעונה הקטרה על גבי המזבח, ועדיין עובר על עשה דהשלמה!
וכי תימא שאינו חייב להקריב את העולה היום כי ה**עולה לא מעכבא** מלאכול בקדשים, אי אפשר לומר כן. כי
והתניא: **רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא אומר**: **כשם** שפשיטא **שחטאתו ואשמו מעכבין אותו** מלאכול בקדשים [בחטאת פשיטא שמעכבת, כי בחטאת יולדת כתיב "והקריבו לפני ה' וכפר עליה" ולומדים משם לחטאת של שאר מחוסרי כפרה. ובאשם מצורע פשיטא שמעכב שהרי צריך לתת מדמו על הבהונות של המצורע, ובודאי שטעם הדבר הוא משום שזהו מה שמכפר עליו לטהרו] - **כך עולתו מעכבתו**.
וכי תימא שמדובר **במקרה שכבר קרבה עולתו** לפני התמיד, כמו שתירצנו לעיל לגבי אשם, ונשארה רק החטאת.
ומי [ואיך יתכן ש] **קרבה עולתו קודם לחטאתו ראשון**?
והתניא: כתיב [בקרבן עולה ויורד שמביא מי שעבר על שבועה ושאר עבירות המנויות שם, ודינו שעני מביא חטאת ועולת העוף, ויקרא ה]:
"**והקריב את אשר לחטאת ראשונה**".
מה תלמוד לומר?
אם ללמד שתהא החטאת **קודמת לעולה הרי כבר נאמר** "**ואת השני יעשה עולה כמשפט**". ואם העולה היא שניה, ממילא החטאת היא ראשונה?
אלא זה בנה אב [דין זה התורה בנתה אותו להחשב אב ויסוד ללמוד ממנו] **לכל חטאות, שיהו קודמות לכל עולות הבאות עמהן**.
ומבארינן עוד: **וקיימא לן** במסכת זבחים דף צ א שצריכים את הבנין אב רק כדי ללמד **דאפילו חטאת העוף קודמת לעולת בהמה** [כגון ביולדת עשירה שמביאה עולת בהמה וחטאת העוף, ואף על גב שבהמה חשובה יותר מעוף, מכל מקום חטאת העוף קודמת לעולת בהמה].
ולפיכך קשה, שמאחר ואי אפשר להקריב את העולה לפני החטאת, לא יתכן להעמיד במקרה שהעולה קרבה לפני התמיד והחטאת לאחר התמיד! [1098]

[1098] ואין לומר דמיירי שעבר והקריב את החטאת קודם. כי לגמרא היה סלקא דעתך שהסדר מעכב, ואם הקדים את החטאת לא יצא ידי חובתו, וצריך לחזור ולהקריב את העולה ואחר כך את החטאת. אמנם רק במצורע היה

ותרצינן: **אמר רבא**: **שאני עולת מצורע** [שאינה מעכבת אם הקריב את העולה קודם]. משום **דרחמנא אמר** [אחרי שכתב אודות הקרבת החטאת [1099]]:

דף נט:

[**ויקרא יד**] "**והעלה הכהן את העולה**". ומשמע שכיפר אפילו במקרה **שהעלה כבר** את העולה לפני החטאת. [1100]

כי אם כונת הפסוק שעכשיו יקריב את העולה לאחר החטאת היה לו לכתוב "ואת העולה יעלה" לשון עתיד. אבל "והעלה" משמע לשון עבר - שכבר העלה לפני החטאת.

אמר ליה רב שמן בר אבא לרב פפא: **לדידך**, **דאמרת** "**מעלה ומלינה בראשו של מזבח**", קשיא:

וכי **קיימין ועבדינן מילתא לכהנים דאתו בה לידי תקלה**!? והרי אם יעלה אותה על גבי המזבח יש לחוש שמא יחליפו הכהנים אברים האסורים בהקטרה באברים המותרים בהקטרה.

שהרי הקרבנות שנשחטו ונזרק דמם קודם לתמיד של בין הערביים, מותר להקטיר אותם כל הלילה [מהטעם המפורש לקמן], ומתוך כך עלולים לטעות במה שהעלה עתה על המזבח, **דסברי דיומיה הוא** [הם יסברו שגם האברים שהעלום כדי להלינם עד למחר, הם אברים של קרבן שזמן הקרבתו והקטרתו הוא היום], כי יסברו שהם אברים של קרבן שנשחט לפני התמיד שמותר להקטירו הלילה, **ואתו לאקטורי** [ויבואו להקטיר אותם בטעות], ויעברו בזה על עשה דהשלמה!?

ותרצינן: **אמר ליה**: אין חשש שיסברו בטעות שאלו הם אברים המותרים בהקטרה הלילה. כי **כהנים זריזין הן**. והכהן שמעלה אותם לראש המזבח יודיע לשאר הכהנים שאברים אלו אסורים בהקטרה הלילה, ושאר הכהנים יזהרו מעבור על האיסור.

ומקשינן: **אמר ליה רב אשי לרב כהנא**. **ואמרי לה**, **רב הונא בריה דרב נתן לרב פפא**: מה התועלת להעלות ולהלין בראש המזבח?

והא כמה [כל זמן] **דלא מתקטרי אמורין** של החטאת - **כהנים לא מצו אכלי** את **בשר** החטאת. ואכילת הכהנים הרי מעכבת את כפרת הבעלים. ואם כן, הבעלים עדיין מחוסרי כפרה הם, ואינם יכולים לאכול קדשים!

סלקא דעתך שהסדר מעכב, כי במצורע כתוב "תהיה" - לשון עיכובא, אבל ביולדת פשיטא שהסדר אינו מעכב. תוספות.

[1099] ברש"י לפנינו כתוב "בפר חטאת", והרש"ש הגיה "בתר חטאת", שהרי מיירי במצורע שאינו מביא פר לחטאת אלא כבשה.

[1100] ומכל מקום רק בדיעבד כשר, אבל לכתחילה אפילו במצורע צריך להקריב את העולה לאחר החטאת כדכתיב בהדיא "ואחר ישחט את העולה". תוספות.

ומביאה הגמרא ראיה שאסור לכהנים לאכול את הבשר לפני הקטרת האימורין:
דתניא: **יכול יהו כהנים רשאין** לאכול **בחזה ושוק** [שזה החלק שלהם בקרבן שלמים] **קודם הקטרת אמורין**?
תלמוד לומר [ויקרא ז] "**והקטיר הכהן את החלב המזבחה**", **והדר** [ואחר כך כתב] [שם] "**והיה החזה לאהרן ולבניו**".
וכיון שאין הכהנים רשאים לאכול עדיין אין הבעלים מתכפרים. כי **וכמה** [כל זמן] **דכהנים לא אכלי בשר - בעלים לא מתכפרי**.
דתניא: כתיב בפרשת המלואים שמות כט] "**ואכלו אותם אשר כופר בהם**". **מלמד** הכתוב **שהכהנים אוכלים** את בשר הקרבן **ועל** ידי זה ה**בעלים מתכפרין**!
הרי, שהכפרה תלויה גם באכילת כהנים, ולא מספיק רק לשחוט ולזרוק את הדם.
ואם כן קשה, כי אם רק ישחטו ויזרקו את הדם וילינו את האימורים הרי הבעלים עדיין מחוסרי כפרה ואסורים באכילת קדשים. כי צריך גם שהכהנים יאכלו את הבשר, והכהנים אינם יכולים לאכול הואיל ולא הקטירו את האימורים.
ואם כן, לא הועלנו דבר בשחיטת הקרבן לאחר התמיד כדי להתיר את הבעלים לאכול בקדשים! [1101]

[1101] ומכל מקום אם הבשר נטמא או נפסל בפסול אחר, נתכפרו הבעלים על ידי זריקת הדם אף על פי שהכהנים לא אכלו את הבשר, דאכילה מעכבת רק כל זמן שהבשר ראוי לאכילה. תוספות. **וכתיב** בפסוק אחר [ויקרא ו] "**והקטיר עליה חלבי השלמים**". ודרשינן: **עליה** [על עולת התמיד של שחר] **השלם כל הקרבנות כולן**, ולא על תמיד של בין הערביים. ומפסוק זה מוכח שאסור להקטיר קרבנות אחרי תמיד של בין הערביים, והרי זו סתירה למה שלמדנו מהפסוק הראשון שכל הלילה ראוי להקטרה ! ומתרצינן: **הוא**, רב כהנא, **מותיב לה** לקושיא הזו. **והוא** בעצמו **מפרק** מתרץ **לה**: מה שאמרנו שמותר להקטיר אחרי תמיד של בין הערביים המדובר הוא **כשנתותרו** האימורין מקרבן ששחטו וזרק את דמו לפני תמיד של בין הערביים, אלא שלא הספיקו להקטירם לפני הקטרת התמיד. והטעם שמותר, הוא משום שמשעה שנזרק דמו היה ראוי להקטיר את האימורין, ומאחר והאימורין היו ראויים להקטרה לפני הקטרת התמיד של בין הערביים, נחשב הדבר שהשלימו את הקרבן זה על התמיד של שחר. **רמי ליה רב ספרא לרבא** שני פסוקים הנראים, לכאורה, כסותרים. בפסוק אחד **כתיב** שמות לד] "**לא ילין לבוקר זבח חג הפסח**". ומשמע שרק **לבוקר הוא דלא ילין** את אימורי קרבן הפסח. **הא כל הלילה ילין**, ויכול להעלותם ולהקטירם במשך כל הלילה, אף על פי שהלילה הוא יום טוב [שהוא ליל טו בניסן], ואימורי הפסח הם אימורין שנתותרו מקרבן שדמו נזרק בחול [שהרי יד בניסן הוא יום חול]. ונמצא שאימורי קרבנות חול קרבים ביום טוב. ומאידך, בפסוק אחר, **הכתיב** [במדבר כח] "**עולת שבת בשבתו**", וממעטינן ממנו - **ולא עולת חול בשבת**, **ולא עולת חול ביום טוב**! ואם כן, מדוע אמרינן שאברי קרבן פסח - שהם אברי חול - קרבין בליל יום טוב? ! **אמר ליה** רבא לתרץ: **כבר רמייה ניהליה** [כבר הקשה סתירה זו] **רב אבא בר חייא לרבי אבהו**. **ושני ליה** רבי אבהו: **הכא**, הפסוק שמתיר להקריב את חלבי הפסח בליל יום טוב אינו מדבר בקרבן שהוקרב ביום חול, אלא - **בארבעה עשר שחל להיות בשבת עסקינן**, שאימורין אלו הם אימורין שנשארו מקרבן פסח שקרב בשבת. ורק מכח זה מותר להקטירם בליל יום טוב, היות **דחלבי שבת קריבין ביום טוב**. כדדרשינן בשבת קיד א מהפסוק "עולת שבת בשבתו" - שמשמע: עולת שבת זו קרבה בשבת אחרת. ומפרשינן שהכונה לאברי עולת שבת הקרבים ביום טוב שחל למחר. **אמר** תמה **ליה** רב ספרא לרבא: וכי **משום דחלבי שבת קריבין ביום טוב**, **אנן ניקו ונימא ליה** [אנחנו נקום ונאמר לו], **דהאי קרא בארבעה עשר שחל להיות בשבת הוא דכתיב**? !

ותרצינן: **אמר ליה: כיון דלא אפשר** להקטיר את האימורים היום מחמת מצות עשה ד"השלמה", **עשאום** [החשיבו חכמים את האימורים] **כמי שנטמאו או שאבדו**.
וכאשר אימורים נטמאו או אבדו, הבשר מותר לכהנים באכילה מיד. כי ההקטרה מעכבת את הכהנים מלאכול רק כל זמן שאפשר להקטיר.
לפיכך הכהנים אוכלים את הבשר היום והבעלים מתכפרים באכילתם, ומותרים הם לאכול קדשים.
ומביאה הגמרא ראיה שכאשר האימורין נטמאו או אבדו אין החסרון בהקטרה מעכב את הכהנים מלאכול את חלקם:
דתניא: מאחר ולמדנו שהקטרה מעכבת את הכהנים מלאכול - **יכול נטמאו אמורין או שאבדו לא יהו כהנים זכאין בחזה ושוק**?
תלמוד לומר [ויקרא ז] "**והיה החזה לאהרן ולבניו**" - **מכל מקום**! לרבות אפילו אם נטמאו האימורין או שאבדו.
רב כהנא רמי הקשה, שלכאורה יש ניגוד בין שני פסוקים:
כתיב בפסוק אחד [שמות כג] "**לא ילין חלב חגי עד בוקר**".
ומשמע ממנו שרק **עד בוקר הוא דלא ילין** חלב קרבן החגיגה.
הא כל הלילה כולה - ילין למטה בעזרה, וכל הלילה יכול להעלות את החלבים [האימורים] ולהקטירם, לפי שאינם נפסלים כל זמן שלא עלה עמוד השחר.
ורואים מפסוק זה שכל הלילה ראוי להקטרה, ואף על פי שכבר הקטירו לפני כן את איברי התמיד של בין הערביים.
וכתיב בפסוק אחר [ויקרא ו] "**והקטיר עליה חלבי השלמים**".
ודרשינן: **עליה** [על עולת התמיד של שחר] **השלם כל הקרבנות כולן**, ולא על תמיד של בין הערביים.
ומפסוק זה מוכח שאסור להקטיר קרבנות אחרי תמיד של בין הערביים, והרי זו סתירה למה שלמדנו מהפסוק הראשון שכל הלילה ראוי להקטרה!
ומתרצינן: **הוא**, רב כהנא, **מותיב לה** לקושיא הזו. **והוא** בעצמו **מפרק** מתרץ **לה**:
מה שאמרנו שמותר להקטיר אחרי תמיד של בין הערביים המדובר הוא **כשנתותרו** האימורין מקרבן ששחטו וזרק את דמו לפני תמיד של בין הערביים, אלא שלא הספיקו להקטירם לפני הקטרת התמיד.
והטעם שמותר, הוא משום שמשעה שנזרק דמו היה ראוי להקטיר את האימורין, ומאחר והאימורין היו ראויים להקטרה לפני הקטרת התמיד של בין הערביים, נחשב הדבר שהשלימו את הקרבן זה על התמיד של שחר.

רמי ליה רב ספרא לרבא שני פסוקים הנראים, לכאורה, כסותרים.
בפסוק אחד **כתיב** שמות לד] "**לא ילין לבוקר זבח חג הפסח**".
ומשמע שרק **לבוקר הוא דלא ילין** את אימורי קרבן הפסח. **הא כל הלילה ילין**, ויכול להעלותם ולהקטירם במשך כל הלילה, אף על פי שהלילה הוא יום טוב [שהוא ליל טו בניסן], ואימורי הפסח הם אימורין שנתותרו מקרבן שדמו נזרק בחול [שהרי יד בניסן הוא יום חול].
ונמצא שאימורי קרבנות חול קרבים ביום טוב.
ומאידך, בפסוק אחר, **הכתיב** [במדבר כח] "**עולת שבת בשבתו**", וממעטינן ממנו - **ולא עולת חול בשבת, ולא עולת חול ביום טוב!** ואם כן, מדוע אמרינן שאברי קרבן פסח - שהם אברי חול - קרבין בליל יום טוב?!
אמר ליה רבא לתרץ: **כבר רמייה ניהליה** [כבר הקשה סתירה זו] **רב אבא בר חייא לרבי אבהו**.
ושני ליה רבי אבהו: **הכא**, הפסוק שמתיר להקריב את חלבי הפסח בליל יום טוב אינו מדבר בקרבן שהוקרב ביום חול, אלא - **בארבעה עשר שחל להיות בשבת עסקינן**, שאימורין אלו הם אימורין שנשארו מקרבן פסח שקרב בשבת.
ורק מכח זה מותר להקטירם בליל יום טוב, היות **דחלבי שבת קריבין ביום טוב**.
כדדרשינן בשבת קיד א מהפסוק "עולת שבת בשבתו" - שמשמע: עולת שבת זו קרבה בשבת אחרת. ומפרשינן שהכונה לאברי עולת שבת הקרבים ביום טוב שחל למחר.
אמר תמה **ליה** רב ספרא לרבא: וכי **משום דחלבי שבת קריבין ביום טוב**, **אנן ניקו ונימא ליה** [אנחנו נקום ונאמר לו], **דהאי קרא בארבעה עשר שחל להיות בשבת הוא דכתיב**?! **אמר ליה** רבא: **שבקיה לקרא**. הנח לפסוק - שלא אנחנו מעמידים את הפסוק באוקימתא זו.
אלא **דהוא**, הפסוק עצמו, **דחיק ומוקים אנפשיה**, כאילו הוא דוחק את עצמו שיעמידו אותו באוקימתא הזאת.
שהרי מתוך הסתירה בין הפסוקים מוכרח שהפסוק המתיר להקריב בליל יום טוב מדובר דוקא בארבעה עשר שחל בשבת!

מתניתין:

צריך לשחוט את קרבן הפסח לשם פסח, וכן את שאר עבודותיו - קבלת הדם, הולכת הדם למזבח, וזריקת הדם - צריך לעשות את כולן לשם פסח. דכתיב [שמות יב] "ואמרתם

זבח פסח הוא" - שתהא זביחתו לשם פסח [1102] [ואת שאר שלשת העבודות ילפינן בזבחים ז ב].

ומדכתיב "הוא" ממעטים שהפסח כשר רק אם שחטו לשמו, אבל אם שחטו שלא לשמו [כגון שבשעת שחיטה חישב ששוחטו לשם שלמים] פסול הקרבן, וטעון שריפה [וכן לגבי שאר שלשת העבודות ילפינן בזבחים [שם] שאם עשאן שלא לשמן פסול]. [1103] וכתבו רש"י ותוספות [1104] בכמה מקומות שקרבן אינו נפסל במחשבה בלבד, ומה שהגמרא קוראת "מחשבה" היינו כשהוציא את המחשבה בדיבור.

הפסח ששחטו שלא לשמו [כגון שבשעת שחיטה אמר שהוא שוחטו לשם שלמים].

וקבל את הדם, **והלך** עם הדם, **וזרק** את הדם **שלא לשמו** [כלומר - או שעשה אחת מהעבודות האלו שלא לשם פסח אלא לשם קרבן אחר].

או שחישב בו מחשבת "**לשמו ושלא לשמו**" [בגמרא יתבאר האם מדובר שחשב את שתי המחשבות בעבודה אחת, כגון שבתחילת השחיטה חשב לשמו, ובסוף השחיטה חשב שלא לשמו. או בשתי עבודות, כגון שקיבל את הדם לשמו, ובשעת זריקה חשב שלא לשמו],

או שחיב בו מחשבת **שלא לשמו ולשמו**

בכל אלה - הפסח **פסול**.

ומבארת המשנה: **כיצד לשמו ושלא לשמו**? שחשב **לשם פסח**, ואחר כך חשב **לשם שלמים**.

כיצד **שלא לשמו ולשמו**? שחשב **לשם שלמים**, ואחר כך **לשם פסח**.

גמרא:

בעי רב פפא [מהרש"ל הגיה: **בעי רבא** [1105]]:

זה ששנינו במשנה שחשב גם לשמו וגם שלא לשמו - האם במי שחשב את שתי המחשבות **בעבודה אחת תנן** [כגון שבשעת שחיטה חשב לשמו ואחר כך שלא לשמו]. **או** במי שחשב את שתי המחשבות **בשתי עבודות תנן** [כגון ששחט לשמו, וקיבל את הדם שלא לשמו]?

[1102] כתבנו את הדרשות על פי רש"י כאן. אבל במסקנת הגמרא בזבחים דף ז ב דורשים מפסוקים אחרים.

[1103] ופסול רק אם חשב להדיא שלא לשמו. אבל אם שחט סתם [בלי לחשוב לדבר מסויים] כשר - דקיימא לן בריש זבחים שבקרבנות סתמן כלשמן. פסול זה של שלא לשמו נוהג רק בפסח ובחטאת, אבל שאר קרבנות שנעשו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשום חובה [והיינו - שכשרים לזרוק את הדם להקטיר את האימורים ולאכול את הבשר, אבל הבעלים חייבים להקריב קרבן אחר לקיים את חובתם], כדתנן בריש זבחים.

[1104] עיין גליון הש"ס זבחים דף ב א שציין לכל המקומות.

[1105] וכן מוכח לכאורה ברש"י בעמוד הבא, וכמו שכתבנו שם בהערה 2. ותוספות שם כתבו שצריך לגרוס רב פפא, וכן גורס רבנו חננאל.

רבי יוסי ורבי מאיר נחלקו בכמה מקומות מה הדין במי שאמר שני דברים הסותרים זה את זה.

לרבי יוסי יש תוקף לשני הדברים.

ולפי דבריו, במקום שאפשר לקיים את שני הדברים במקצת, עושים כן.

וכגון, מי שאמר על בהמה "הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים", שאין אפשרות שיתקיימו שני הדברים אלו במלואם, כי הם סותרים זה את זה, היות ובהמה אחת אינה יכולה להיות כולה עולה וכולה שלמים.

וכיון שאפשר לקיים את שניהם במקצת - שתהיה חציה קדושה בקדושת עולה וחציה קדושה בקדושת שלמים - הרי חלה בה גם קדושת תמורת עולה וגם קדושת תמורת שלמים.

ואף על פי שאי אפשר להקריבה כך - תרעה עד שיפול בה מום, ואז תהיה ראויה לפדיון, ויקח בדמי חציה עולה, ובדמי חציה שלמים.

וכמו כן השוחט קרבן לשמו ושלא לשמו, אפשר לקיים את שניהם במקצת. כי אף על פי שאי אפשר לכוין שיהא הקרבן גם לגמרי לשמו וגם לגמרי שלא לשמו, כי זה ענין סותר. מכל מקום, שייך לכוין שיהיה הקרבן במקצת לשמו, ובמקצת שלא לשמו.

וממילא יהיה פסול, כי גם מקצת שלא לשמו פוסל בקרבן. [1106]

ואילו לפי רבי מאיר - לעולם יש תוקף רק לדבר הראשון שאמר.

[1106] ביאור זה מוכרח מדברי תוספות בבבא בתרא קה א ד"ה ובא מעשה, שכתבו כי מה שאמר רבי יוסי שאדם נתפס בכל דבריו הוא רק היכא שאפשר לומר שדעתו על שניהם. אבל כאשר שני הדברים סותרים לגמרי ואי אפשר לומר שדעתו על שניהם, סובר רבי יוסי דהוי ספיקא אם נתפס בתחילת דבריו בלבד או בסוף דבריו בלבד. וכן כתב תוספות הרא"ש בבבא מציעא דף קב א, שלרבי יוסי אדם נתפס בכל דבריו רק היכא דאפשר לקיים את שניהם. ואם כן, מדאמרינן כאן דבמחשב לשמה ושלא לשמה נתפס בכל דבריו לפי רבי יוסי, מוכח דאפשר לקיים את שניהם. ויש לעיין, מאחר שלפי זה יש כאן גם מחשבת לשמו וגם מחשבת שלא לשמו - אם כן, אין מחשבת שלא לשמו שוללת את מחשבת לשמו, ומדוע הוא פסול מכח מחשבת שלא לשמו כאשר יש כאן גם מחשבת לשמו? נחלקו בזה האחרונים. הגר"ח והגרי"ז פירשו דמחשבת שלא לשמו היא מחשבה הפוסלת, והיא עושה חלות פסול אפילו כשיש גם מחשבת לשמו. [דברי הגר"ח מובאים בקובץ שיעורים חלק ב סימן כב אות א. ודברי הגרי"ז כתובים בחידושי הגרי"ז על הרמב"ם, הלכות מעשה הקרבנות פרק ד הלכה א]. ואילו רבינו אלחנן וסרמן הי"ד כתב [בקובץ שיעורים שם אות ב] שטעם הפסול הוא, היות שבקרבן צריך שיהיה לגמרי לשמו, ואם הוי מקצת שלא לשמו פסול [עי"ש שהוכיח כן מתוספות מנחות דף מב א]. **לסיכום הדינים**: כאשר שני הדברים אינם סותרים לגמרי, מקיימים את שניהם במקצת לפי רבי יוסי. ואם שני הדברים סותרים זה את זה לגמרי, ואי אפשר לקיים את שני הדברים אפילו במקצת, הוי ספק לרבי יוסי. ולרבי מאיר, תמיד נתפס רק בתחילת דבריו, בין היכא דאפשר לקיים את שניהם ובין היכא דסותרים לגמרי. והיכא דאפשר לומר שסוף דבריו מפרשים את תחילת דבריו תולים כן לפי רבי יוסי, אף על פי שאין זה הפירוש הפשוט של תחילת דבריו. ולרבי מאיר הולכים רק אחרי תחילת דבריו. ודין זה נתבאר לעיל בדף נג ב].

ולכן, לדבריו, האומר "תמורת עולה תמורת שלמים" - הרי זו תמורת עולה. [1107]
ועל פי זה ביאר רב פפא את הספק:
האם **בעבודה אחת תנן**. ונמצא שמדובר במי שחשב שתי מחשבות סותרות בעבודה אחת, ואף על פי כן פסול, ולא מהני מה שחשב לשמה באותה עבודה להכשיר.
ולפי זה צריך לומר שהמשנה שאמרה שפסול כשחושב שתי מחשבות הסותרות - לפי **רבי יוסי היא** - **דאמר אף בגמר דבריו אדם נתפס** [והוי מקצת שלא לשמו, דפסול].
דאי רבי מאיר - **הא אמר תפוס לשון ראשון** [ולפי דבריו, אם חשב לשמו ושלא לשמו הרי הוא נתפס בתחילת דבריו, והוי לגמרי לשמו, שכשר].

דף ס.

או דילמא במי שחשב את שתי המחשבות **בשתי עבודות תנן** במתניתין.
וכגון, ששחט לשמו וקבל את הדם שלא לשמו.
ואם מדובר באוקימתא זו, משנתנו היא **אפילו לרבי מאיר**, **דאמר תפוס לשון ראשון**.
כי מה שאמר רבי מאיר תפוס לשון ראשון, **הני מילי** במחשב את שתי המחשבות **בעבודה אחת**.
כי כאשר חושב מחשבה כשרה ומחשבה פסולה בעבודה אחת, שתי המחשבות סותרות זו את זו, וכשיש סתירה בין תחילת דבריו לסוף דבריו, סובר רבי מאיר שדעתו של אדם נתפסת בתחילת דבריו.
אבל כאשר מחשב **בשתי עבודות** - **מודה** רבי מאיר **דמיפסיל**. היות ושתי המחשבות אינן סותרות זו את זו כלל. כי יתכן שיעשה עבודה אחת לשמה, ועבודה אחרת שלא לשמה.
וכשאין סתירה בין שתי המחשבות, דעתו נתפסת בשתיהן. וממילא נפסל, כי כל עבודה חשובה בפני עצמה, ובכוחה לפסול את הקרבן אם נעשית במחשבה שלא לשמה.
והוינן בה לבאר את הבעיא של רב פפא ביתר ביאור:
הרי במשנה יש שני דינים
א. לשמו ושלא לשמו - כאשר המחשבה הראשונה היא המחשבה הכשרה.
ב. שלא לשמו ולשמו - כאשר המחשבה הראשונה היא המחשבה הפוסלת.
ולפי זה הוינן בה: **אמרי**, שאלו בבית המדרש: **אהייא**, על איזה משני הדינים הוא הספק?

[1107] וברש"י כאן, ולעיל בדף נג ב [ד"ה רבי שמעון] מבואר שנקודת המחלוקת היא: מהי עיקר דעתו של אדם האומר את שני הדברים. רבי יוסי סובר שדעתו נתפסת ונדבקת בכל דבריו, ורבי מאיר סובר שדעתו נתפסת ונדבקת רק בבתחילת דבריו.

אי נימא אשלא לשמו ולשמו - שהמחשבה הפוסלת קדמה למחשבה הכשרה - קשה, שאין כל נפקא מינה בספק הזה.

שהרי בכהאי גוונא, **בין בעבודה אחת ובין בשתי עבודות, בין לרבי מאיר בין לרבי יוסי - איפסיל ליה מקמייתא** [מהמחשבה הראשונה - שהיא מחשבה הפוסלת].

דהא אפילו **לרבי יוסי נמי** שסובר שדעתו של אדם נתפסת במחשבה השניה, הרי הוא לא אמר שדעתו נתפסת רק במחשבה השניה ולא בראשונה. אלא **אף בגמר דבריו אדם נתפס איתליה** [שדעתו נתפסת גם במחשבה הראשונה וגם בשניה, ושתיהן מתקיימות].

ומאחר ואחת המחשבות היא שלא לשמה, הקרבן נפסל.[1108]

וכל שכן שפסול לפי רבי מאיר, הסובר תפוס לשון ראשון, שהרי כאן המחשבה הראשונה היתה פסולה.

וכל שכן אם חישב בשתי עבודות שפסול לכולי עלמא, שאין סתירה בין שתי המחשבות כלל, אלא כל מחשבה היא בעבודה אחרת.

ומסקינן: **אלא**, בהכרח שהספק הוא **אלשמו ושלא לשמו** - שהמחשבה הראשונה היתה כשרה - ובזה יש נפקא מינה לדינא בספק.

כי אם מיירי בעבודה אחת לא אתי כרבי מאיר, שהרי לפי רבי מאיר הולכים אחר תחילת דבריו ויהיה כשר. אך אם נעמיד בשתי עבודות אתי אפילו כרבי מאיר, כי העבודה השניה נעשית כולה במחשבת פסול, ומודה בה רבי מאיר שפסול.

מאי?

תא שמע ממה ששנינו במשנתנו: **הפסח ששחטו שלא לשמו, וקבל והלך וזרק שלא לשמו** פסול.

והוינן בה: מלשון התנא שנקט "וקבל והלך וזרק עם "ו" החיבור, ולא אמר "או" קבל "או" הלך, משמע שהוא מדבר באופן שעשה את כל העבודות שלא לשמן.

ויש לשאול - **היכי דמי**?

אי נימא כדקתני - עם "ו" החיבור - והמדובר שעשה את כל העבודות שלא לשמו - **למה לי** להגיע לפוסלו **עד דמחשב לכולהו** עבודות שלא לשמו?

והרי כבר מעבודה **קמייתא** שעשאה שלא לשמה **איפסיל ליה!**

[1108] וכבר הובאה בעמוד הקודם בהערה 6 מחלוקת האחרונים מדוע הצירוף של לשמו ושלא לשמו פוסל, ומדוע לא מועיל מה שחושב גם לשמו כדי להכשיר. שלפי הגר"ח והגרי"ז הטעם הוא שמחשבת שלא לשמו עושה חלות פסול, ולפיכך לא מועיל מה שחושב גם לשמו. ולפי רבינו אלחנן וסרמן הטעם הוא משום שחסר בלשמו כל זמן שאינו לגמרי לשמו, וכדי להכשיר צריך שלא יהיה שום חסרון בלשמו.

שכך שנינו בפרק קמא דזבחים, שמחשבת שלא לשמה פוסלת בכל אחת מארבע העבודות.

ומוכח מזה: **אלא, לאו - הכי קתני**:

הפסח ששחטו שלא לשמו [ושאר העבודות עשאן לשמו].

אי נמי - שחטו לשמו, וקבל והלך וזרק שלא לשמו.

אי נמי - שחטו וקבל והלך לשמו, וזרק שלא לשמו.

דבכהאי גוונא **הויא לה שתי עבודות** חלוקות, שבאחת מהן חשב מחשבה אחת, ובאחרת חשב מחשבה אחרת.

ועתה מביאה הגמרא את הראיה לפשוט את הספק:

אימא סיפא: או **לשמו ושלא לשמו**.

היכי דמי?

אי נימא בשתי עבודות שבאחת חשב לשמו ובאחת חשב שלא לשמו, קשה - הרי **היינו** הדין ששנינו כבר **ברישא**!

ומוכח מזה: **אלא לאו**, בעל כרחך מדובר במחשב לשמו ושלא לשמו **בעבודה אחת**, ופסול בגלל שאמר בסוף שלא לשמו, למרות שבתחילה אמר לשמו.

ורבי יוסי היא, **דאמר**: **אף בגמר דבריו אדם נתפס**.

ונפשט הספק - שמדובר בעבודה אחת, ואליבא דרבי יוסי.

ודחינן: **לא! לעולם** גם הסיפא מדברת **בשתי עבודות**, שבאחת חשב לשמו ובשניה חשב שלא לשמו.

אלא שהתחדש בסיפא דין חדש.

כי יש שני דרכים לחשוב שתי מחשבות בשתי עבודות:

א. שעשה את שתי העבודות, ובזמן שעשה כל אחת מהן חשב מחשבה אחרת.

ובכך מדברת הרישא.

ב. שחושב על שתי העבודות בזמן שעוסק בעבודה הראשונה.

דהיינו - שבשעת העבודה הראשונה הוא חושב שתי מחשבות.

האחת, שהעבודה הזאת, שהוא עושה אותה עתה, הוא עושה אותה במחשבה אחת.

והשנית, שחושב עתה שהעבודה השניה תהיה במחשבה אחרת.

ובכך מדברת הסיפא.

ועתה מבארת הגמרא את שתי האוקימתות, של הרישא ושל הסיפא, ואת הלכותיהן:

ורישא, המדובר בה, הוא שחשב בכל עבודה בפני עצמה, בזמן שעסק באותה עבודה.

והא דקתני ששחטו שלא לשמו, מדובר **דקאי בשחיטה, וקא מחשב בשחיטה**. שבשעה ששחט, חשב על השחיטה עצמה שעושה אותה שלא לשמו של הקרבן, ואחר כך בשעה שעשה את שאר העבודות חישב בהן שעושה אותן לשמו של הקרבן.

והא דקתני "וזרק שלא לשמו" [שמבואר לעיל שרצה לומר "או זרק שלא לשמו" - אבל השחיטה, הקבלה וההולכה נעשו לשמו], כונת התנא לומר: **אי נמי, קאי בזריקה וקא מחשב בזריקה**.

שבשעה שזרק, חשב על הזריקה עצמה שהיא נעשית שלא לשמו. אבל כאשר שחט וקבל והלך חשב בכל אחת מהן לשמו.

וכאמור, כל אלה הם מקרים שחשב מחשבות שונות בזמן שעבד עבודות שונות.

ואילו **בסיפא** מדובר, שבזמן שעסק בעבודה אחת, חשב בה על שתי עבודות. וכגון **דקאי בשחיטה, וקחשיב בזריקה**.

דאמר: "**הריני שוחט את הפסח לשמו**, על מנת **לזרוק דמו שלא לשמו**". ופסול אפילו למאן דאמר אדם נתפס בתחילת דבריו. כי כאן אין סתירה בין שתי המחשבות, אלא מחשבה אחת היא על השחיטה, ומחשבה אחרת על הזריקה.

וכאשר אין סתירה בין שתי המחשבות, שתיהן מתקיימות לכולי עלמא, ונפסל מכח אותה עבודה שנעשתה במחשבת פסול.

וקא משמע לן מתניתין **ד"מחשבין מעבודה לעבודה** ".

כלומר, שהעוסק בעבודה אחת וחושב בה לעשות עבודה אחרת במחשבת פסול - נפסל הקרבן מיד. ואפילו אם עשה לבסוף את העבודה השניה במחשבה כשרה!

והיינו בעיא דרב פפא, שאמר במסכת זבחים י א שמחשבין מעבודה לעבודה.[1109]

ומביאה הגמרא ראיה אחרת:

תא שמע ממה ששנינו בסיפא דסיפא של משנתנו:

או שלא לשמו ולשמו - פסול.

[1109] רש"י. ותוספות כתבו שפירושו דחוק, שהרי רב פפא לא אמר להדיא בזבחים שמחשבין מעבודה לעבודה, אלא אמר "דלמא הא קא משמע לן דמחשבין מעבודה לעבודה". והיה לגמרא להביא את רבי יוחנן שאמר שם להדיא שמחשבין מעבודה לעבודה. וכתבו בשם ריב"א, שקאי על הבעיא של סוגיין, דבעי רב פפא בעבודה אחת תנן או בשתי עבודות תנן, וכונת הגמרא היא שאחרי שדחינו שאי אפשר להוכיח מהמשנה, היינו הטעם שבעי רב פפא ולא פשט ממתניתין. ואמנם יש ספרים שגורסים בלשון הבעיא לעיל "בעי רבא" [כפי שצוין שם במסורת הש"ס בשם מהרש"ל], ולפי זה אי אפשר לפרש כתוס' שהגמרא כאן קאי על הבעיא דסוגיין, שהרי כאן אמרו והיינו בעיא דרב פפא, והבעיא של סוגיין היא מדברי רבא. אבל התוס' כתבו דגרסינן בעי רב פפא, ועל פי זה תירצו שהגמרא כאן קאי על בעיה דרב פפא דסוגיין. וגם ר"ח גורס בעי רב פפא. ועי"ש פירוש אחר בשם רשב"א לפי גירסא זו. ולכאורה הטעם שרש"י לא רצה לפרש שקאי על הבעיא דלעיל, משום שהוא גרס לעיל בעי רבא, כמו שהגיה מהרש"ל.

והוינן בה: **היכי דמי**? **אי נימא בשתי עבודות** שחשב בראשונה שלא לשמו ובשניה חשב לשמו, קשה, שדין זה הוא מיותר, ואין צורך לשנותו.
שהרי **השתא** "**לשמו ושלא לשמו**" כבר **אמרת** ברישא דסיפא **שפסול**. כי אף על פי שבתחילה חשב מחשבה כשירה, בכל זאת מועילה מחשבה פסולה בעבודה השניה לפסול.
"**שלא לשמו ולשמו**" שנפסל כבר בעבודה הראשונה - **מיבעיא** לאשמועינן?!
והרי מאחר וכבר נפסל בתחילה, איך יחזור להיות כשר?!
ומסקינן לראיה: **אלא**, **לאו**, בהכרח שמדובר במחשב שלא לשמו ולשמו **בעבודה אחת**.
ואם כן, יש להוכיח: **מדסיפא** [שלא לשמו ולשמו] **בעבודה אחת** - **רישא נמי** [לשמו ושלא לשמו] **בעבודה אחת**, ונפשט הספק.
כי אם מדובר בעבודה אחת אתי שפיר מדוע הוצרך את שני הדינים.
שהדין הראשון "לשמו ושלא לשמו" מלמד שאדם נתפס בסוף דבריו, ודלא כרבי מאיר.
והדין השני "שלא לשמו ולשמו" מלמד שאף בתחילת דבריו אדם נתפס.
ולולא זאת היינו חושבים שאדם נתפס רק בסוף דבריו, ויהיה כשר בשלא לשמו ולשמו.
[1110] ולכן, קא משמע לן שגם שלא לשמו ולשמו פסול, משום שאף בגמר דבריו אדם נתפס, כרבי יוסי.
ודחינן: **לא! לעולם** המדובר הוא **בשתי עבודות**.
ומה שהקשינו שאם כן הסיפא מיותרת, יש לתרץ שאין הכי נמי.
ובדין הוא דלא איצטריך ליה לשנות את הדין שלא לשמו ולשמו.
רק **ואיידי** [ואגב] **דתנא** "**לשמו ושלא לשמו**" כדי לאשמעינן שמחשבין מעבודה לעבודה - **תנא נמי** "**שלא לשמו ולשמו**".
תא שמע: ממה ששנינו במתניתין לקמן סא א:
שחטו במחשבה **שלא לאוכליו** [לשם מי שאינו יכול לאכול כזית מבשר הפסח, כגון זקן או חולה, ופסול משום דכתיב [שמות יב] "איש לפי אכלו" - הראוי לאכול [1111]].
ושלא למנויו [שנמנו עליו חבורה אחת, ושחטו לשם חבורה אחרת].
לשם **ערלים** [אף על פי שהם אנוסים שלא למול, כגון מי שמתו אחיו מחמת מילה. ואסור להם לאכול בפסח כדכתיב "כל ערל לא יאכל בו"].

[1110] ויש סברא שסלקא אדעתין כן - שהיות והוא אמר שני דברים סותרים, תולים שחזר בו, והעבודה נעשית רק על דעת מחשבתו שבסוף. רש"י. [וכן סובר בן ננס בבבא בתרא דף קה א עיין תוספות ד"ה שלא לשמו].
[1111] ורק אלו היו מנוים עליו. רש"י. והתוספות כתבו שמדובר שמנוים עליו גם ראוים אבל שחט על מנת להאכיל לשאינם ראוים. והקשו על רש"י, שאם אין מנוים אחרים פסול אפילו אם שחט סתם ולא חשב להדיא לשם הפסולים, כיון שאין לו אוכלים.

ולשם טמאין [שאסורים לאכול בקדשים, וחייבים כרת על אכילתם].
אם חשב אחת מהמחשבות האלו - **פסול**.
ומסקינן לראיה: והרי **הכא פשיטא** שמדובר רק **בעבודה אחת**.
שהרי מדובר במי שחשב רק מחשבה אחת שלא לאוכליו או שלא למנויו, ולא חשב מחשבה כשרה כלל. ופשיטא שמחשבה אחת היינו בעבודה אחת.
ומדסיפא [מתניתין דלקמן] **בעבודה אחת - רישא** [מתניתין שלנו דקתני לשמו ושלא לשמו] **נמי** אפילו **בעבודה אחת**. ואפילו הכי פסול, דלא כרבי מאיר!
ודחינן: **מידי איריא** [וכי זו ראיה]?!
הרי יש להעמיד כל בבא - **הא כדאיתא והא כדאיתא** [כל אחת כפי מה ששייך בה] - **סיפא** [מתניתין דלקמן], שמיירי במחשב מחשבה אחת, מוכרחים להעמיד **בעבודה אחת**.
אבל **רישא** [מתניתין שלנו] שמיירי במחשב שתי מחשבות, אפשר להעמידה **אי** [או] **בעבודה אחת**, ופסול בלשמו ושלא לשמו בעבודה אחת משום תפוס לשון אחרון, ודלא כרבי מאיר. [1112]
אי [או] דוקא **בשתי עבודות** ודוקא בכהאי גוונא פסול בלשמו ושלא לשמו אבל בעבודה אחת כשר, ואתי כרבי מאיר שאומר תפוס לשון ראשון.
תא שמע ממה ששנינו בסיפא דמתניתין דלקמן: שחטו בשתי מחשבות - **לאוכליו ושלא לאוכליו** [שמקצת מהמנויים עליו היו ראוים לאכילה, ומקצת לא היו ראוים לאכילה, ושחט לשם אלו ולשם אלו], **כשר**.
והוינן בה: **היכי דמי**? **אי נימא** שבשעת שחיטה חשב את שתי המחשבות **בשתי עבודות**, ששחטו לאוכליו על מנת לזרוק דמו שלא לאוכליו, [1113] ובזה אשמועינן שכשר,
אם זו האוקימתא בברייתא, יהיה קשה, שמאוקימתא זו נדייק:
וטעמא שכשר הוא רק משום **דחשיב בזריקה** [שמחשב שיזרוק את הדם שלא לאוכליו], ומשום **דאין מחשבת אוכלין** [דהיינו מחשבה לשם מי שאינו ראוי לאכול] פוסלת **בזריקה**, משום שפסול שלא לאוכליו לומדים מדכתיב "איש לפי אכלו תכוסו", ו"תכוסו" היינו תשחטו, [שכן מתרגם התרגום "ושחט" "ויכוס"].

[1112] וכל שכן שפסול במחשב בשתי עבודות, שזה פסול לכולי עלמא, כדאיתא לעיל. ולפי זה, מה שאמרו רישא מיירי בעבודה אחת, רצה לומר אף בעבודה אחת, וכל שכן בשתי עבודות. רש"י.
[1113] רש"י. ופירש כן משום דאי אפשר לפרש שמיירי שמחשב בשעה שעוסק בשתי עבודות, שהרי מחשבת אוכלין פוסלת רק בזריקה, ומדוע התנא נקט שחשב גם לאוכליו, הרי אפילו אם שחט סתם ושאר עבודות עשה להדיא שלא לאוכליו אינו פוסל.

הא אם חשב את שתי המחשבות **בעבודה אחת - כגון בשחיטה דמהניא ביה מחשבת אוכלין** [שאמר הריני שוחט לשם כל המנוים, בין לראוים לאכול ובין לשאינם ראוים לאכול], **פסול**.

והרי דין זה אינו נכון. כי -

והא קיימא לן [לקמן סא א] כי מחשבת **מקצת אוכלין** [השוחט לשם חבורה שמקצתם ראוים לאכול ומקצתם אינם ראוים לאכול] - **לא פסלא**![1114]

דף ס:

ומוכח מזה: **אלא לאו**, המדובר הוא בין **בעבודה אחת** [שחושב בשחיטה עצמה לאוכליו ושלא לאוכליו, וכשר משום שמקצת אוכלין לא פוסלת] ובין בשתי עבודות [ששוחט לאוכליו על מנת לזרוק דמו שלא לאוכליו, ואף על פי שמחשבתו על הזריקה היא כולה שלא לאוכליו, כשר משום שאין מחשבת פסול של אוכלין פוסלת בזריקה].

ומסקינן לראיה: **ומדסיפא** "לאוכליו ושלא לאוכליו" אפילו **בעבודה אחת - רישא נמי** [דקתני לשמו ושלא לשמו פסול] מדוברת אפילו **בעבודה אחת**. ופסול משום שאף בגמר דבריו אדם נתפס כרבי יוסי, ודלא כרבי מאיר.

ודחינן: **מידי איריא** [וכי זו ראיה]?!

הרי אפשר להעמיד כל בבא **הא כדאיתא והא כדאיתא** [כל אחת כפי מה ששייך בה].

סיפא [לאוכליו ושלא לאוכליו] מיירי בודאי אפילו **בעבודה אחת** כמו שהוכחנו.

ורישא [לשמו ושלא לשמו] מיירי **או** בין בשתי עבודות ובין **בעבודה אחת** [ופסול משום שבגמר דבריו נתפס], **או** דוקא **בשתי עבודות** [אבל בעבודה אחת כשר משום שבתחילת דבריו אדם נתפס].

ולמסקנה לא נפשט הספק, ואפשר להעמיד מתניתין או בעבודה אחת וכרבי יוסי, או בשתי עבודות וכרבי מאיר.

שנינו במשנתנו שהפסח כשר רק אם שחטו לשמו.

ואם שחטו שלא לשמו פסול, היינו דוקא בשוחטו בזמנו בי"ד בניסן.

אבל, אם הקדישו לפני זמנו, ושחטו לפני י"ד בניסן - הדין להיפך. שהרי פסח ששחטו לפני זמנו פסול.

ומעתה, אם שחטו לפני זמנו לשמו, זהו פסח ששחטו שלא בזמנו שפסול.

אבל אם שחטו לשם שלמים, נעקר ממנו שם פסח ונעשה שלמים. כי לפני זמנו מועילה

[1114] והטעם לכך הוא, כי צריך שחיטה שלימה אפילו לצורך אדם אחד שיאכל כזית אחד בלבד. רש"י [וסיים שלקמן בגמרא מפרש מדוע לשמו ושלא לשמו פסול, ואילו לאוכליו ולשא לאוכליו כשר].

המחשבה לשם שלמים לעקור את שם הפסח, ושלמים כשרים בכל זמן.[1115]
ונמצא, שבפסח בשאר ימות השנה, מחשבת לשמו היא מחשבת פסול, ושלא לשמו היא מחשבה כשרה.
ולפי זה, **איבעיא להו**: **פסח ששחטו בשאר ימות השנה לשמו** [שהיא מחשבת פסול] **ושלא לשמו** [שהיא מחשבה כשרה] - **מהו**?
וצדדי הספק הם:
מי אתי מחשבת **שלא לשמו** [הכשרה] **ומפיק** ומוציאה **ליה מידי** מחשבת **לשמו** [הפוסלת], **ומכשיר ליה**.
או לא?
כי אתא רב דימי אמר: **אמריתא לשמעתא** דלהלן **קמיה דרבי ירמיה**, שאפשר לפשוט את הספק על ידי לימוד מבנין אב:
הואיל ומחשבת **לשמו מכשירו בזמנו**, ומחשבת **שלא לשמו מכשירו שלא בזמנו** - **מה לשמו**, **המכשירו בזמנו**, **אין מוציאו מידי שלא לשמו** [ושלא לשמו ולשמו פסול].
אף שלא לשמו, **המכשירו שלא בזמנו**, **אין מוציאו מידי לשמו**, **ופסול**.
ואמר לי: **לא**! כי יש לפרוך:
אם אמרת בשלא לשמו, **שכן** זהו פסול חמור הואיל והוא **נוהג בכל הזבחים**, שבכל הזבחים יש פסול של שלא לשמו.
אלא שאין הפסול שוה בכולם - שפסח וחטאת שלא לשמן פסולים לגמרי וטעונים שריפה, ואילו שאר קרבנות שלא לשמן כשרים לענין שזורקים את דמם, ומקטירים את האימורים, ואוכלים את הבשר.
אבל הם פסולים לענין שהבעלים לא יצאו בקרבן זה ידי חובתם, וחייבים להביא קרבן אחר כדי לקיים את חובתם. וכדתנן בריש זבחים.
והואיל ופסול שלא לשמו נוהג בכל הזבחים, לפיכך דינו חמור, ודוקא שם לא מהניא מחשבה כשרה להוציא לגמרי מהמחשבה הפסולה ולהכשירו.
תאמר בפסול של **לשמו** [שפוסל בפסח שלא בזמנו], שדינו קל, **שכן אינו נוהג בכל הזבחים**, **אלא בפסח** בשאר ימות השנה **בלבד**.
והואיל ודינו קל, יתכן שיש כח למחשבה הכשרה להוציא ממחשבת לשמו [הפוסלת בו] לגמרי, ולהכשירו.
ומסקינן: **מאי הוי עלה**?

[1115] וכתב רש"י שכן איתא לקמן ע ב. והצל"ח תמה, שלקמן בדף ע א מדובר על **מותר הפסח** - שלא הקריבו בזמנו ונשאר לאחר הפסח. אבל הדין של פסח ששחטו לפני זמנו הוא בזבחים דף ט ב [ועי"ש שיש נפקא מינה ביניהם].

אמר רבא: **פסח ששחטו בשאר ימות השנה לשמו ושלא לשמו - כשר**.
דהא סתמו לשמו קאי [שכן הדין בכל הקרבנות, שאם שחטו סתם בלי שום מחשבה כשר כאילו חשב בפירוש לשמו, כדמסקינן בריש זבחים], **ואפילו הכי**, **כי שחיט ליה** [לפסח לפני זמנו] **שלא לשמו - כשר**.
אלמא, **אתי שלא לשמו** [בפסח בשאר ימות השנה] **ומפיק ליה מידי לשמו** [מידי סתמא שנחשב כלשמו].
ולכן, **כי שחיט נמי** בפירוש **לשמו ושלא לשמו - אתי שלא לשמו ומפיק ליה מידי לשמו**, וכשר.
ודחינן: **אמר ליה רב אדא בר אהבה לרבא**: **דילמא שאני היכא דאמר** בפירוש לשמו ואחר כך אמר שלא לשמו - שאז נוכל לומר שאין כח בשלא לשמו להוציא ממה שאמר בפירוש לשמו - **מהיכא דלא אמר** בפירוש לשמו אלא היה רק סתמו לשמו, כיון שהיה רק סתמו לשמו מהני שלא לשמו לאפוקי ממנו.
וראיה לחילוק זה: **דהא** שחטו לקרבן הפסח במחשבת **לאוכליו ושלא לאוכליו כשר**, ולא מהני שלא לאוכליו לאפוקי ממחשבת לאוכליו ולפסול.
ואילו כל היכא דשחיט ליה שלא לאוכליו לחודיה, **פסול**.
ואמאי? **הא סתמא לאוכליו קאי**, ומדוע אינו נחשב כאילו היה במחשבת לאוכליו ושלא לאוכליו, שכשר?!
אלא, **שאני היכא דאמר** בפירוש לאוכליו - ששם לא מהני לא לאוכליו להוציא ממנו לגמרי, וכשר, **מהיכא דלא אמר** אלא היה רק סתמא לאוכליו - ששם מהני שלא לאוכליו להוציא מהסתמא דלאוכליו, ולפיכך פסול.
הכי נמי, **שאני היכא דאמר מהיכא דלא אמר**.
אמר ליה רבא לרב אדא בר אהבה: **מידי איריא** [ורש"י גורס: **הכי השתא** ופירש: וכי אפשר לדמות את הסתמא דלאוכליו לסתמא דלשמו ולהביא ראיה מאחד לשני?]
שהרי יש לחלק:
בשלמא התם, לגבי סתמא לשמו, **כמה** [כל זמן] **דלא עקר ליה בשחיטה**, **סתמיה ודאי לשמו קאי**, כי אחרי שהוקדש לשם פסח אי אפשר לשנות קדושתו לקרבן אחר על ידי אמירה בעלמא [ורק על ידי שחיטה לשם שלמים עוקר את השם פסח ממנו].
ואם כן, בודאי עומד רק לשם פסח בלבד. ואף על פי כן מהני שלא לשמו להוציא מידי הסתמא דלשמו ולהכשירו. ונמצא שמצד אחד הסתמא לשמו הוא מוחלט וחזק, ומצד

שני השלא לשמו מספיק חזק להוציא ממנו, והרי זו ראיה שיש כח רב למחשבת שלא לשמו.

לפיכך, שפיר אמרתי שאם כחו רב להוציא מידי סתמא שעומד באופן מוחלט לשמו, כמו כן יועיל כחו הרב להוציא מידי לשמו אפילו אם אמר בפירוש לשמו.

אלא הכא, במחשבת אוכלין - וכי מוחלט הדבר **שסתמיה** דוקא **לאוכליו** אלו **קאי**? הרי גם אחרי שהקדישוהו, ובעוד הקרבן חי, תמיד יש אפשרות **דילמא מימשכי הני** הראשונים את ידיהם מלהיות מנויים עליו, **ואתי אחריני** ויקנוהו מהראשונים, **ומימני עלויה** [**אחריני**].

דתנן: **נמנין** [אפשר להתמנות על הפסח], **ומושכין את ידיהם ממנו** [ומי שכבר היה מנוי עליו יכול למשוך את ידיו ממנו] **עד שישחט**.

ולכן, אפילו אם שלא לאוכליו מוציא מסתמא דלאוכליו ופוסל את הקרבן, אין זה מחמת שיש כח רב למחשבת שלא לאוכליו, אלא בגלל שהסתמא דלאוכליו אינו מוחלט.

הלכך, אם אמר בפירוש לאוכליו, אין כח לשלא לאוכליו להוציא ממנו.

ונמצא שרק בשלא לאוכליו אפשר לחלק דשאני היכא דאמר מהיכא דלא אמר. אבל בשלא לשמו אין לחלק בין היכא דאמר להיכא דלא אמר. [1116]

ובזה נדחית הראיה של רב אדא בר אהבה [שרצה לחלק בין היכא דאמר להיכא דלא אמר לגבי שלא לשמו].

ונשארה הפשיטות של רבא, דלשמו ושלא לשמו בשאר ימות השנה כשר, דילפינן משלא לשמו לבד דמוציא מידי סתמא לשמו. [1117]

ומביאה הגמרא עוד ספק בענין עקירת שם פסח כששוחטו שלא בזמנו:

איבעיא להו: **פסח ששחטו בשאר ימות השנה בשינוי בעלים** [שהיה של ראובן ושחטו לשם שמעון, אבל לא עקר שם פסח ממנו] - **מהו**?

האם על ידי מחשבה זו הוא כשר לשלמים, או לא?

וצדדי הספק הם:

האם אמרינן **דשינוי בעלים** בפסח שלא בזמנו דינו **כשינוי קודש** [כמו שינוי שם הקרבן - מפסח לשלמים] **דמי**, **ומכשיר ליה** בתורת שלמים.

או לא?

[1116] רש"י הוסיף, שכאשר מחשב רק שלא לאוכליו, יתכן שהראשונים שנמנו עליו - ושהיו ראוים לאכול - משכו את ידיהם, ונמנו עליו רק מי שאינם ראוים לאכול ונמצא שנשחט כולו שלא לאוכליו, ולפיכך פסול. מה שאין כן היכא דאמר בפירוש לאוכליו ושלא לאוכליו, הרי יש כאן מקצת אוכלין שכשר.

[1117] ועיין צל"ח שהאריך לבאר מדוע הרמב"ם לא הביא דברי רבא להלכה.

אמר רב פפא: **אמריתא לשמעתא** [דלהלן] **קמיה דרבא**, שאפשר לפשוט את הספק על ידי לימוד מבנין אב:

הואיל ושינוי קודש פוסלו בזמנו, **ושינוי בעלים פוסלו בזמנו**.

כי דין שינוי בעלים שוה לדין שינוי קודש - פסח וחטאת נפסלים לגמרי בין בשינוי קודש ובין בשינוי בעלים. ושאר הקרבנות נפסלים לענין שלא עלו לבעלים לשם חובה, אבל זורקים את דמם ובשרם נאכל, בין בשינוי קודש ובין בשינוי בעלים.

לפיכך יש ללמוד: **מה שינוי קודש**, **שפוסלו בזמנו**, **מכשירו לאחר זמנו**.

אף שינוי בעלים, **שפוסלו בזמנו**, **מכשירו לאחר זמנו**.

ואמר לי: **לא**! כי יש לפרוך: **אם אמרת בשינוי קודש** שמהני לעקור את שם הפסח שלא בזמנו, משום שבזמנו הוא פסול, שיש בו כמה חומרות -

א. **שכן פסולו בגופו** [שחושב מחשבת פסול על עצם הקרבן - שחושב על הפסח שיהא שלמים],

ב. **וישנו בארבע עבודות**.

בכל קרבן יש ארבע עבודות שמעכבות את הכפרה של הקרבן - שחיטה קבלת הדם, הולכת הדם למזבח, וזריקה [ארבע עבודות הללו נקראות "ארבע עבודות הדם"]. ומחשבת שינוי קודש פוסלת את הפסח בכל אחת מהעבודות הללו.

בשחיטה כתיב "ואמרתם זבח פסח" - שתהיה זביחה לשם פסח. ושאר עבודות ילפינן מדכתיב "ועשיתם פסח" שיהיו כל עשיותיו לשם פסח. כדילפינן בזבחים ז א],

דף סא.

וישנו לאחר מיתה. שאם האבא היה חייב קרבן ומת והניח נכסים, הרי הנכסים משועבדים להביא מהם את החיוב של האב, ומי שיורש את הנכסים מקריב מהם את הקרבן שהאב היה חייב. ואם שחטו את הקרבן לשם קרבן אחר, הרי זה נפסל, והנכסים נשארו בשיעבודם עד שיביא מהם קרבן אחר ויקריבנו כראוי. [1118]

וישנו בקרבן **צבור כב**קרבן **יחיד** כי שינוי קודש פוסל גם בקרבנות הציבור.

תאמר בשינוי בעלים שהוא קל משינוי קודש -

[1118] עיין רש"י שכתב שאם שחט לשם קרבן אחר לא עלה לשם חובה, כלומר שאינו פסול לגמרי [שלא לזרוק את הדם ושהבשר טעון שריפה], אלא הקרבן כשר לזרוק את הדם ולאכול את הבשר, אלא שלא עלה לבעלים לשם חובה, ודין זה נוהג בכל הקרבנות חוץ מפסח וחטאת. אבל פסח וחטאת ששחטן שלא לשמן פסולים לגמרי. והטעם שרש"י נקט כאן רק הפסול "לא עלו", שנוהג בשאר קרבנות, ולא פסול פסח וחטאת שפסולים לגמרי, משום דפסח וחטאת אינם קרבים כלל לאחר מיתה. כי מי שמת, בטל מינויו מהפסח [כדתנן לקמן צח א], ואי אפשר להקריב עבורו לאחר מיתה כלל. ובחטאת יש הלכה למשה מסיני שחטאת שמתה בעליה תמות.

דאין פסולו מכח מחשבה **בגופו** של הקרבן, אלא מכח מחשבה על הבעלים.[1119] **ואינו** פוסל **בכל ארבעת עבודות** הדם, אלא בזריקה בלבד. כי הבעלות על הקרבן היא רק על הכפרה, והכפרה היא רק בזריקה, וממילא נחשב שינוי בעלים רק אם משנה את שם הבעלים בזריקה, מה שאין כן בשאר עבודות שלא נקרא שם בעלים עליהם, אם מחשב בהם לשם בעלים אחרים אין זה שינוי.[1120] **ואינו** פסול **לאחר מיתה** כי לאחר מיתה אין שם בעלים עליו, לפיכך אם חשב לשם אחר אינו פוסל.[1121]

ואינו פוסל **בקרבן צבור כבקרבן יחיד**. כי בציבור לא שייך שינוי בעלים, שהרי כל ישראל הם בעלים של הקרבן. ואם שוחט לשם נכרים אינו פוסל, כי שינוי בעלים פוסל רק אם שינה לשם אחר שהוא גם מחויב כפרה. אבל אם שינה לשם מי שאינו מחויב כפרה אינו פוסל. [דשינוי בעלים ילפינן מ"לכפר עליו" ולא על חבירו, לפיכך בעינן שיהא חבירו מחויב כפרה כמותו]. ונכרי אינו מחויב כפרה.

ומבארינן יותר: **ואף על גב דתרתי** מהפירכות דלעיל **לאו דוקא** [באמת אינם פירכות], **תרתי מיהא דוקא**.

ומבארינן איזה מהפירכות לאו דוקא:

[1119] רש"י. אמנם בגמרא בסמוך אמרינן שהטעם שלא נחשב פסולו בגופו הוא משום דהוי מחשבה בעלמא. ורש"י פירש כאן לפי ההוה אמינא שרק שינוי בעלים לא הוי פסולו בגופו, אבל שינוי קודש הוי פסולו בגופו. והסברא לכך היא שרק בשינוי בעלים מחשב על הבעלים ולא על גוף הקרבן, אבל בשינוי קודש מחשב על גוף הקרבן. אבל בסמוך מסקינן שגם שינוי קודש לא הוי פסולו בגופו, משום שכל פסול מחשבה היא מחשבה בעלמא, כדאיתא שם.

[1120] עיין רש"י. [ואע"ג שיש גם בעלות על הבשר לאכילה, זה לא מחייב לעשות את העבודות לשמו. כי הבעלות על הבשר אינה תלויה כלל בכפרה של הקרבן, אלא היא בעלות בפני עצמה על אכילת הקרבן]. ורש"י הוסיף שבאמת מרבינן בזבחים דף ד א פסול של שינוי בעלים בכל ארבע עבודות, אבל זהו במי ששוחט על מנת לזרוק שלא לשם אחרים, וכן במקבל או מוליך את הדם על מנת לזרוק לשם אחרים. אבל אם הוא לא חושב על הזריקה כלל, אלא שהשחיטה עצמה היא לשם אחרים, אינו פוסל. וכן אמר רב אשי בזבחים ד ב, ז ב: אמר הריני שוחט לשם פלוני כשר, שחטו לזרוק לשם פלוני פסול. וזו החומרא של שינוי קודש, שאם חשב על השחיטה עצמה פסול. כדכתיב "זבח שלמים" - שתהא זביחה לשם שלמים [ואם שחט שלמים לשם קרבן אחר, לא עלה לבעלים לשם חובה]. ובחטאת כתיב "ושחט אותה לחטאת". ובפסח כתיב "זבח פסח הוא" - שתהא זביחה לשם פסח [ואם שחט פסח או חטאת לשם קרבן אחר פסולים לגמרי]. ורש"י הוסיף עוד, דהא דשינוי בעלים פוסל רק במחשב על הזריקה, היינו בכל הקרבנות חוץ מקרבן פסח. אבל בפסח, הואיל ועיקר הקרבתו היא לצורך אכילת הבשר, אם שחטו שלא לשם בעליו על מנת להאכילו למנוים אחרים פסול. [ורש"י מוכיח כן ממתניתין דלקמן. ואף על פי שהבנין אב הוא לגבי פסח, מכל מקום יש פירכא דשינוי בעלים קל משינוי קודש, הואיל ובשאר קרבנות אינו נוהג בארבע עבודות]. עוד כתב רש"י לקמן ד"ה כמי, שיש מפרשים שמה שאמרו שינוי בעלים אינו בארבע עבודות קאי על מחשבת שלא לאוכליו בפסח, שאינה פוסלת אם מחשב בשעת זריקה. כדאמרינן לעיל ס א אין מחשבת אוכלין בזריקה. ורש"י דחה פירוש זה, דשלא לאוכליו אינו שינוי בעלים, שהרי מדובר במחשב לשם מי שמנוי עליו אבל אינו יכול לאכול. ופוסלת רק במחשב בשחיטה. אבל שלא למנוייו - שהוא שינוי בעלים - אדרבא, עיקרה במחשב בזריקה כדילפינן מ"לכפר עליו" ולא על חבירו, וכפרה היינו זריקה.

[1121] עיין רש"י. וכתבו תוספות, דאף על פי שמקריבו מחמת החיוב של האב, מכל מקום אינו בר כפרה גמורה כי אין כפרה למתים, לפיכך לא שייך בזה פסול שינוי בעלים, כי פסול זה נלמד מ"לכפר עליו" ולא על חבירו, והיינו רק במי שייך בו כפרה גמורה.

דמאי שנא שינוי בעלים דלא הוי פסולו בגופו, דפסולו על ידי **מחשבה בעלמא היא,** ומחשבה אינה פסול בגוף הקרבן [ופסול בגוף הקרבן הוא כגון נטמא הבשר או יצא חוץ למחיצתו].

שינוי קודש נמי פסולו על ידי **מחשבה בעלמא היא,** ואינו פסול בגוף הקרבן.

ותו - הא דאמר שינוי בעלים אינו לאחר מיתה. זה אינו אליבא דכולי עלמא. שהרי נחלקו בזה אמוראים במסכת זבחים [דף ד ב ודף ז ב].

ולרב פנחס בריה דרב אמי דאמר יש שינוי בעלים לאחר מיתה [שהיורש הוא בעלים וצריך לשחוט לשמו, [1122] ואם שחטו לשם אדם אחר לא עלה לשם חובה וצריך היורש להביא קרבן אחר] - **מאי איכא למימר** [איך אפשר לומר פירכא מה לשינוי קודש שכן נוהג לאחר מיתה, הרי גם שינוי בעלים נוהג לאחר מיתה]?

ומסקינן: **תרתי** מהפירכות **מיהת דוקא נינהו,** ונדחו דברי רב פפא שרצה להכשיר פסח בשאר ימות השנה שלא לשם בעליו מבנין אב משינוי קודש.

ומסקינן: **אלא אמר רבא: פסח ששחטו בשאר ימות השנה בשינוי בעלים נעשה כמי שאין לו בעלים בזמנו** [כלומר - כמי ששחט בזמנו שלא לשם בעליו], [1123] **ופסול.**

מתניתין:

חידוש יש בקרבן פסח שאינו נוהג בכל הקרבנות, שחיוב האכילה הוא מטרה עיקרית בהבאתו, ולכן יש צורך שיהיה לקרבן הפסח "בעלים על אכילתו" כמו שלכל קרבן יש "בעלים על כפרתו".

בעלות זו מתבטאת בכך שאין הפסח נשחט אלא למנוייו, ומשמעותו היא שיש לשחוט את הפסח לשם ה"בעלים על אכילתו", מלבד הצורך לשחוט אותו על מי שהוא "בעלים על כפרתו".

א. הפסח **ששחטו** על מנת להאכיל בשרו **שלא לאוכליו,** כגון לזקנים או לחולים שאינם יכולים לאכול כזית.

וכן אם שחטו על מנת להאכילו **שלא למנויו** אלא לאנשי חבורה אחרת.

וכן אם שחטו להאכילו **לערלים ולטמאים - פסול.** מפני שכל אלו אינם ראויים לאכול את הפסח, והפסח צריך להשחט לאוכליו הראויים.

אבל אם שחטו על מנת להאכיל מקצתו **לאוכליו** ומקצתו **שלא לאוכליו.**

וכן אם שחטו באותו האופן **למנויו ושלא למנויו, למולים ולערלים, לטמאים ולטהורים - כשר.** שכיון שמקצתם ראויים לאכילה, אין הקרבן פסול, ובגמרא מפורש הטעם.

[1122] רש"י בזבחים דף ז ד"ה יש בעלים.

[1123] רש"י. ותוספות פירשו דהוי כפסח בזמנו שמתו בעליו, שדינו הוא שאפילו אם שוחטו סתמא פסול.

ב. הפסח **ששחטו קודם חצות** היום **פסול**, **משום שנאמר** [שמות יב] "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל **בין הערביים**", שפירושו אחר חצות היום.
ג. ואם **שחטו קודם לתמיד** של בין הערביים, **כשר**. אף על פי שלכתחילה יש לאחר את שחיטת הפסח לאחר שחיטת התמיד.
ובלבד שלא יזרוק את דמו מיד, אלא **שיהא אחר ממרס** [מערבב] **בדמו**, בשביל שלא יקרוש **עד שיזרק** דם **התמיד**, ורק אחר שזרקו את דם התמיד יזרוק את דם הפסח.
ואם נזרק דם הפסח קודם לתמיד, **כשר**.
ואף על פי שדרשו חכמים [לעיל נט א] שהתמיד קודם לפסח, משום שנאמר בפסח "בערב" ו"בין הערביים" ואילו בתמיד נאמר רק "בין הערבים" בלבד [ומשמע מכך שהפסח צריך איחור יותר מאשר התמיד], מכל מקום דין זה הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד כשר.

גמרא:

תנו רבנן: **כיצד** היא מחשבת "**שלא לאוכליו**"?
השוחט **לשום** [לשם] אכילת **חולה**, **או לשום** אכילת **זקן**, שאינם יכולים לאכול כזית.
כיצד שלא למנויו?
נמנו עליו בני **חבורה זו**, **ושחטו לשם** אכילת בני **חבורה אחרת**.
והוינן בה: **מנהני מילי**, מנין למדו דין זה שפסח ששחטו שלא לאוכליו ושלא למנויו פסול?
ומתרצינן: **דתנו רבנן**: נאמר בענין הפסח [שמות יב] "ולקח הוא ושכנו הקרב אל ביתו **במכסת** נפשות". ו"מכסת" פירושו מנין.
ובהמשך הפרשה נאמר "ושחטו אותו".
מלמד - **שאין הפסח נשחט אלא למנויו**. ש"ושחטו אותו" נדרש על "במכסת נפשות", לומר שישחטוהו לשם מנוייו. [1124]
יכול שחטו שלא למנויו יהא רק נחשב **כעובר על המצוה** של "במכסת נפשות", אבל, ומכל מקום, הקרבן יהיה **כשר** בדיעבד?
תלמוד לומר פעמיים:
א. "**במכסת נפשות**".
ב. איש לפי אכלו **תכוסו** על השה" - "תכוסו", מלשון מנין.

[1124] על פי רש"י בעמוד ב ד"ה הואיל. אבל בתוספות כתבו שרבי דלהלן בא להסביר את דברי תנא קמא.

שנה עליו הכתוב, כפל דין זה שהפסח נשחט רק למנויו, פעמיים, כדי ללמד שדין זה הוא **לעכב**, שאם שחטו שלא למנויו, פסול.
[בכל הקדשים נאמר כלל זה. שכל מצוה שנשנתה פעמיים - "שנה עליו הכתוב לעכב"].
רבי אומר: מנין אנו יודעים שדין "במכסת" [למנוייו], נאמר על עבודת שחיטה, שאם שחטו על מנת להאכילו שלא למנוייו פסול? שמא כוונת הפסוק על עבודה אחרת משאר העבודות, כגון הזריקה? היות שנאמר בתורה "איש לפי אכלו תכוסו על השה". ו"תכוסו" - **לשון סורסי** בלשון ארמי [שנקרא דורסי] **הוא**.
ומשמעו, **כאדם שאומר לחבירו**: **כוס** שחוט] **לי טלה זה!** ולמדנו שבשעת שחיטה נאמר דין למנוייו. שצריך כונה בשעת שחיטה שהיא תהיה למנוייו. [1125]
ולפי רבי אין צריך לדרוש מ"ושחטו אותו" שהתורה מדברת על זמן השחיטה.
והוינן בה: **אשכחן** [מצאנו] שהשוחט **שלא למנויו** פסול.
השוחט **שלא לאוכליו** - **מנא לן** שפסול?
ומתרצינן: **אמר קרא** נאמר [שם]: "**איש לפי אכלו תכוסו**".
"לפי אכלו" - משמע הראוי לאכול, פרט לחולה ולזקן [ואפילו הם מנויים].
"תכוסו" - כבר שמענו לעיל שהוא דוקא למנוייו.
ובכך **איתקש אוכלין למנויין**.
ולמדנו מההיקש, כי כשם ששחיטה על מנת להאכילו שלא למנויו פוסלת אפילו בדיעבד. כך גם שחיטה על מנת להאכילו שלא לאוכליו, פוסלת אפילו בדיעבד.
שנינו במשנה בפסח ששחטו לערלים ולטמאים שהוא פסול.

דף סא:

שחטו להאכילו **למולין**,
[ומבאר הגרי"ז שהתחדש בקרבן פסח דין מנויים, שצריך בעלות על זכות האכילה, והתחדש בכך גם דין מחשבה, שכמו שיש מחשבת בעלים לכפרה, והיא שייכת לזריקה, כך צריך לחשוב בשעת השחיטה מי הוא ה"בעלים של האכילה"].
וחישב גם בשעת השחיטה **על מנת שיתכפרו בו ערלים בזריקה** של הדם. בין אם הם מנויים ובין אם אינם מנויים.
רב חסדא אמר פסול, **רבה אמר כשר**.
ועתה מפרשת הגמרא את מחלוקתם:

[1125] ומפרשים את המלה "תכוסו" גם מלשון מנין כפשוטו, וגם מלשון שחיטה כלשון סורסי.

רב חסדא אמר פסול: כי **יש** פסול של **מחשבת ערלים** [מחשבה לשם ערלים] **בזריקה**.
כלומר אם חשב בשעת שחיטה לזרוק את הדם בשביל ערלים, פסול. [1126]
רבה אמר כשר: **אין** פסול של **מחשבת ערלים בזריקה**.
אמר רבה: **מנא אמינא לה**, מנין לי שאין מחשבה בשעת שחיטה לזרוק את הדם לשם ערלים פוסלת?
דתניא: נאמר [שמות יב] בענין קרבן פסח: "וכל ערל לא יאכל בו". ומבואר במשנה שאם שחט את הפסח עבור ערל פסול.
אם כן, השוחט את הפסח על מנת להאכילו למולים ולערלים - **יכול יפסול** הערל את **בני חבורה הבאין עמו**, והקרבן יפסל? **ודין הוא**, יש ללמוד מדין "בנין אב" שלא יפסול.
כי יש ללמוד את פסול השוחט לשם ערלים מהשוחט לטמאים - **הואיל וערלה** [השוחט לערלים] **פוסלת**, **וטומאה** [השוחט לטמאים] **פוסלת**.
מה טומאה, **לא עשה בה מקצת טומאה**, כששחט מקצתה לטמאים ומקצתה לטהורים, **ככל טומאה**, כאילו שחט את כולה לשם טמאים בלבד.
אלא הדין הוא שבמקצת טומאה, כשר. ורק בכל טומאה פסול.
אף ערלה - לא עשה בה מקצת ערלה [שמקצת מהאוכלים ערלים] **ככל ערלה**.
ולכן השוחט לשם מולין וערלים כשר.
[ובגמרא לקמן מתבאר למה פשוט לנו שמקצת טומאה כשר. ואילו במקצת ערלה אנו מסופקים ולומדים אותו מטומאה].
ושואל התנא:
או כלך שמא תלך **לדרך זו**, ללמוד להיפך, שהשוחט את הפסח למולין וערלים, הרי זה פסול. ותאמר כך:
הואיל וערלה פוסלת אם שחט לערלים, **וזמן פוסל**, שאם שחט את הקרבן במחשבת פיגול, על מנת לאוכלו אחרי זמן אכילתו הרי הוא פסול [ונקרא "פיגול"]. ולכן יש לנו ללמוד פסול ערלה בבנין אב מפסול זמן: **מה** מחשבת פיגול של **זמן**, אם שחט את הקרבן על מנת לאכול רק כזית ממנו חוץ לזמנו, **עשה בה** הכתוב **מקצת זמן** [שחישב מחשבת פיגול רק במקצת הקרבן] **ככל זמן** [כאילו שחט את הקרבן במחשבה לאכול את כולו חוץ לזמנו], ופסול.

[1126] זו דעת התוספות בעמוד א ד"ה ושחטו. שמה שאמר רב חסדא "יש מחשבת ערלים בזריקה" כונתו בשוחט במחשבה שיזרוק את הדם בשביל ערלים. וכן נראה מדברי רש"י לקמן ד"ה מאי זאת. אבל אם זרק את הדם בשביל ערלים לדברי הכל אינו פוסל. אבל הר"ח מבאר "יש מחשבת ערלים בזריקה" היינו בזורק את הדם, וחשב בשעת הזריקה על מנת שיתכפרו בו ערלים. וכן פסק הרמב"ם [פרק ב הלכה ו]. ולדבריהם השוחט על מנת לזרוק את דמו בשביל שיתכפרו בו ערלים זה תלוי בדין הזורק וחשב בשעת הזריקה לשם ערלים, ובשניהם נחלקו רב חסדא ורבה.

אף ערלה - עשה בה מקצת ערלה ככל ערלה. ואם כן, השוחט את הפסח למולין ולערלים יהיה פסול!

ומאחר ואפשר ללמוד ערלה מטומאה שמקצת אינו פסול, ואפשר ללמוד מזמן שמקצת פוסל - **נראה למי** ערלה **דומה**:

פסול ערלה וטומאה נוהגים בפסח בלבד, שרק השוחט את הפסח לערלים ולטמאים פסול. אבל בשאר הזבחים אף על פי שערל וטמא אסורים לאכול קדשים, מכל מקום יכולים הם לשלוח את קרבנם ביד אחר, [1127] לפי שאין אכילת הקרבן מעכבת בשאר הזבחים, אלא בפסח בלבד.

ולכן: **דנין** [לומדים] את דין ערלה, שהוא **דבר שאינו נוהג בכל הזבחים**, אלא בפסח בלבד. **מדין** טומאה, שגם הוא **דבר שאינו נוהג בכל הזבחים**, אלא בפסח בלבד.

וכשם שבטומאה מקצתו אינו פוסל, כך גם בערלה מקצתו אינו פוסל.

ואל יוכיח זמן שמקצת פוסל, לפי שזמן חמור יותר מערלה, **שהוא נוהג בכל הזבחים** [שכל הזבחים כולם אם שחטן לאכלן שלא בזמנם פסולים]. ואילו ערלה אינה נוהגת אלא בפסח בלבד.

ולכן, יש לומר לענין מקצת, שדוקא מקצת זמן פוסל מפני שהוא חמור, ואי אפשר ללמוד ממנו לפסול מקצת ערלה, שהיא קלה יותר, ודומה לטומאה.

וממשיך התנא:

או כלך שמא תלך **לדרך זו** לומר להיפך - שערלה דומה לזמן יותר מאשר לטומאה:

כי בענין פסול ערלה וזמן לא מצינו שום אופן שהתירה התורה לאכול קרבן בפסולים אלו. שערל אסור באכילת כל הקדשים, וכן קרבן שנשחט על מנת לאוכלו חוץ לזמנו, לעולם הוא פסול ואסור באכילה.

אבל בענין טומאה מצאנו אופן שהתורה התירה לאכול את הקרבן בטומאה, כגון קרבן פסח בשעה שרוב הציבור טמאים שהקרבן בא בטומאה, וגם נאכל בטומאה [1128].

[1127] רש"י. ולמה לא יוכל הערל להביא את קרבנו בעצמו? יש לומר דהיינו כרבי עקיבא [חגיגה ד ב] שלומד ערל מטמא שאסרו לעלות לעזרה, [על פי תוספות סב א ד"ה ערל].

[1128] רש"י טרח לבאר שערל אסור באכילת כל הקדשים, אף על פי שלענין השוחט את הקרבן לשם ערל, דוקא בפסח פסול, אבל בשאר הקדשים כשר. וכן באר את הגמרא שטומאה בפסח הותרה מכללה לענין אכילתו ולכאורה למה לא ביאר את הסוגיא לענין שחיטה, שטומאה הותרה מכללה בכל קרבנות ציבור שנשחטים בטומאה? ונראה שהוקשה לרש"י למה ערלה לא הותרה מכללה, הרי בשאר הקרבנות מותר לשחטן לשם ערל ודוקא בפסח אסור. ולכן הוכרח רש"י לפרש שמדובר כאן בענין אכילת הקרבן ולא בשחיטתו. ובכל הזבחים ערל אסור באכילה שלמדנו ביבמות עג א שערל אסור בקדשים קל וחומר מפסח הקל. וכן דייק בשפת אמת. ועיין שם. אך רש"י לקמן סב א כתב: "דנין שלא הותר מכללו - ערלה במקום שאסרה דהיינו בפסח לא הותרה". נראה מדבריו שם שמפרש את הגמרא לענין שחיטה, והוקשה לו אם כן למה אמרו שערלה לא הותרה מכללה, הרי היא הותרה בשאר קרבנות שאם שחט את הקרבן לשם ערלים לא נפסל. ותירץ רש"י שבשאר קרבנות שחיטה לשם

ולכן **דנין** [לומדים] ערלה, שהיא **דבר שלא הותר מכללו** בשום קרבן, **מזמן** שגם הוא **דבר שלא הותר מכללו** בשום קרבן.
וכשם שבזמן מקצת פוסל. כך גם בערלה מקצת יפסול.
ואל תוכיח טומאה שמקצת כשר לפי שטומאה קלה מערלה.
שהטומאה **הותרה מכללה**, ולכן הקילה התורה בטומאה שאינה פוסלת במקצת. אבל ערלה שהיא חמורה, שלא הותרה מכללה, יש לומר שיפסול בה אפילו מקצת, כמו בזמן.
ונמצא, שיש לנו שני צדדים בשחט את הפסח לשם מולין וערלים -
האם ללמוד מטומאה שכשר, שהרי ערלה וטומאה דומים זה לזה ששניהם לא נפסלו בכל הזבחים אלא בפסח בלבד.
או שנלמד מזמן שפסול, שהרי ערלה וזמן דומים זה לזה ששניהם לא הותרו מכללם.
ואם כן חוזרת השאלה - מנין לנו שהשוחט את הפסח למולין ולערלים כשר?
ומסיימת הברייתא: **תלמוד לומר** [שמות יב מג] "**זאת** חקת הפסח". ונאמר בהמשך הפרשה [פסוק מח] "וכל ערל לא יאכל בו".
והתנא בברייתא לא הסביר מה לומדים מהכתוב "זאת".
והוינן בה: **מאי** "**זאת**"? מה לומדים מהכתוב "זאת"?
אילימא אם תפרש את הברייתא שלומדים מ"זאת" **דכולה ערלה פסלה**, שדוקא אם שחט את הפסח לאכול את כולו בפסול ערלה, הרי זה פסול, אבל **מקצתה לא פסלה**.
לא יתכן לפרש כך.
כי איך משמע מ"זאת" שאין הערל פוסל את בני החבורה הבאין עמו?
אלא, בהכרח, כי **האי**, זה שמקצת ערילות אינה פוסלת, לא מ"זאת" למדנו. אלא **מ"וכל ערל" נפקא**. שמשמע דוקא אם "כל" הפסח נעשה בשביל ערל, הוא נפסל. אבל אם רק מקצתו נעשה לערל, כשר.
אלא, **לאו**, **הכי קתני**. בהכרח חייבים לומר שחסר כמה מילים בדברי הברייתא, וכך צריך לומר:
תחילה שאל התנא מנין שמקצת ערלה אינו פוסל.
ועל זה מתרצת הברייתא - **תלמוד לומר** "**וכל ערל**", ללמדנו שרק **כולה ערלה פסלה. אך מקצתה לא פסלה.**
וערלה אינה פוסלת אלא בשחיטה - ששחט את הפסח על מנת להאכילו לערלים.

ערלה לא נאסרה כלל, ואי אפשר לקרוא לזה שהערלה "הותרה" מכללה, ורק לענין פסח נאסרה שחיטה לשם ערלה ובזה לא מצאנו שהותרה כלל.

אבל אם שחט את הפסח על מנת לזרוק את דמו שיתכפרו בו ערלים, כשר.[1129]
וממשיכה הברייתא: **וכי תימא** [ואם תאמר] כי **הוא הדין לזריקה, דכולה ערלה מיהא** [מכל מקום] **פסלה**. ומנין אתה לומד שאין כלל פסול ערלה אם חשב בשעת שחיטה לזרוק דמו לערלים בלבד?
תלמוד לומר "זאת". שמשמע מ"זאת" שרק מחשבה בעבודה אחת פוסלת, ולא מחשבה בשעת שחיטה על עבודה אחרת.
ולכן רק **בשחיטה**, שהיא תחילה לעבודות ובה נאמר ענין אוכלים ומנויים [וכמו שיבואר להלן], **הוא דכולא ערלה, מיהא, פסלה** [דוקא בשחיטה, ערלה פוסלת, וכשהיתה המחשבה לערלים בלבד].
אבל במחשבה בשעת שחיטה על **זריקה - אפילו כולה ערלה נמי לא פסלה**.
וכי תימא, ואם תשאל **מאי** היא **הקולא דזריקה** שאין בשחיטה, שמכח קולא זאת אנו מעמידים את פסול הערלות בשחיטה החמורה, וממעטים אותו מהזריקה הקלה?
תשובתך: זריקה קלה משום **דאין מחשבת אוכלין בזריקה!**
שהתורה לא כתבה בענין זריקה את פסול "מחשבת אוכלין" [מחשבה להאכילו שלא לאוכליו] אלא בענין שחיטה, שנאמר "איש לפי אכלו תכוסו" [לרבי - "תכוסו" היינו שחיטה. ולתנא קמא - הפסוק מדבר בשחיטה משום שנאמר בפרשה "ושחטו אותו"].
ולכן מסתבר, שפסול ערלה שנאמר בו "זאת" מדובר בשחיטה, וממעט בזריקה.[1130]

[1129] כך פירש רש"י. אבל לפי הר"ח והרמב"ם שהובאו לעיל הערה 3 כוונת הברייתא בזריקה כפשוטו שזרק את הדם וחשב באותה שעה לערלים.

[1130] רש"י קיצר מאוד בהסברת גמרא זו. ויש לפרש בשלושה אופנים: א. תוספות [סא א ד"ה ושחטו] מבארים בשם ר"י ש"אין מחשבת אוכלין בזריקה" היינו שאם חשב בשעת הזריקה להאכילו שלא לאוכליו אינו פוסל - לדברי הכל. ודוקא בחושב בשעת שחיטה לזרקו במחשבת שלא לאוכליו נחלקו רב חסדא ורבה [וכן נראה מריהטת לשון רש"י]. ועוד כתבו התוספות שמחשבת ערלים פוסלת משום "שלא לאוכליו" ודיניהם שווין. ד"אין מחשבת אוכלין [והוא הדין ערלים] פוסלת בשעת זריקה" לדברי הכל. ומכאן הוכיחה הברייתא שזריקה עצמה קלה יותר משחיטה. ולכן גם כשחושב בשעת שחיטה על מנת לזרקו במחשבת ערלים [או שאר שלא לאוכליו] לא פסלה, אלא דוקא כשחושב בשחיטה עצמה לשם להאכילה לערלים. ב. הרמב"ם סובר שגם כשחושב מחשבת ערלים בשעת זריקה עצמה נחלקו רבה ורב חסדא. [לעיל הערה 2] ולדבריו "אין מחשבת אוכלין בזריקה" היינו שאף לשיטת רב חסדא שיש מחשבת ערלים בזריקה, מכל מקום לענין מחשבת אוכלין ברור לדברי הכל שאין מחשבת אוכלין בזריקה. ולפי זה ביאור דברי הברייתא כך הם: "וכי תימא מאי קולא דזריקה"? ומתרץ - "דאין מחשבת אוכלין בזריקה" ולכן מסתבר שגם מחשבת ערלים אין בזריקה. [ומדברי הר"ח בסוגיין נראה שסובר כדעת הרמב"ם שמחשבת ערלים בשחשב בשעת זריקה פוסלת. אבל לענין מחשבת אוכלין [שלא לאוכליו] סובר כדברי התוספות שדין מחשבת אוכלין שוה למחשבת ערלים. ולפי זה לא יתכן להסביר את דברי הגמרא בשום דרך מהדרכים הנ"ל. ויתכן שדעת הר"ח כדעת הריב"א דלהלן]. ג. הריב"א [בתוספות ד"ה שחטו] כתב שלדברי הכל אם שחטו למולין על מנת לזרוק את דמו להאכילו לערלים ושלא לאוכליו כשר. ומחלוקת רב חסדא ורבה היא דוקא בעל מנת שיתכפרו בו ערלים. שלא שייך בזריקה מחשבת פסול של אכילה, אלא רק מחשבת פסול של כפרה. וביאר את הגמרא כאן "דאין מחשבת אוכלין בזריקה". היינו בזורק במחשבת פסול של אכילה. ולפי זה הברייתא הוכיחה מזה ששחוטו על מנת לזרוק את הדם להאכילו לערלים הקרבן כשר, נלמד מכאן שגם השוחט על מנת שיתכפרו בו ערלים בזריקה, גם כן כשר. [אמנם בדברי הר"ח קצת משמע שלא סובר כהריב"א. ועיין]. אדרבה,

ומכאן למד רבה שאין מחשבת ערלים בזריקה, וכמבואר בברייתא לפי איך שפירשנו אותה.

ומכאן קושיא על דברי רב חסדא שאמר יש מחשבת ערלים בזריקה.

ורב חסדא דוחה את ראיית רבה:

אדרבה, יש לפרש את דברי הברייתא **לאידך גיסא**, הפוך ממה שהסברנו לעיל, ולומר שזריקה חמורה משחיטה, ובזריקה אפילו מקצת ערלה פוסלת.

אפשר לפרש להיפך, שכוונת התורה ב"זאת" לזריקה, שמקצתה אינה פוסלת. ושחיטה חמורה הימנה, שאפילו מקצתה פוסלת ! ויש חומרא בזריקה שהיא חמורה יותר משחיטה, ולכן מסתבר לומר שהחמירה בה התורה שגם מקצת פוסל. **ומאי חומריה דזריקה**? [מה היא החומרא שבזריקה?] - **דלא מקבע "פיגול" אלא בזריקה** ! ארבע עבודות נעשות בדם הקרבן: שחיטה, קבלה, הולכה, וזריקה. בכל אחת מהן, אם חשב בשעה שעשאה לאכול כזית מהקרבן חוץ לזמנו, נפסל הקרבן בפסול "פיגול", וחייב כרת על אכילת כזית מהבשר המפוגל. זאת, אפילו אם אכל את הקרבן בתוך זמנו. ודרשו חז"ל [זבחים כח ב מנחות טז ב]: נאמר בענין פיגול "פיגול הוא לא ירצה" [ויקרא יט]. ונאמר בקרבן כשר "ירצה לקרבן אשה" [ויקרא כב]. כהרצאת כשר [שנאמר בו "ירצה"] כך הרצאת פסול [שנאמר בו "לא ירצה"]. השווה הכתוב הרצאת קרבן כשר ל"הרצאת" קרבן מפוגל. מה הרצאת קרבן כשר אין היא הרצאה כשירה אלא עד שיקרבו כל מתיריו של הקרבן בכשרות [עד שיעשו כל ארבעת עבודות הדם בכשרות ללא כל מחשבת פסול]. כך ב"הרצאת" פיגול, אין הקרבן נקבע בפסול "פיגול", כאשר חישב באחת העבודות לאכלו חוץ לזמנו, עד שיקרבו כל מתיריו הנוספים בכשרות, והיינו במחשבה לאוכלו תוך זמנו, או במחשבת פיגול כמותה. אבל אם לאחר שחישב בקרבן מחשבת פיגול עשה עבודה נוספת באחת מעבודות הדם בפסול אחר, כגון במחשבת חוץ למקומו - לא נקבע הקרבן בפסול "פיגול", ואין חייבים על אכילתו כרת. ולכן, אם שחט את הקרבן במחשבת חוץ לזמנו עדיין לא נקבע עליו שם "פיגול" בודאי, שהרי יתכן שבהמשך יעשה את אחת העבודות במחשבת פסול לאוכלו חוץ למקומו, ואז הוא לא יקבע בפיגול אלא בפסול גרידא, ולא יהיה חיוב כרת על אכילתו. ואימתי הוקבע שם פיגול עליו בודאי? רק משעה שנזרק הדם, ואנו רואים שנעשו שאר העבודות בכשרות או במחשבת פיגול. שאז ודאי הוא פיגול. ובזה תירצה הברייתא שזריקה חמורה יותר משחיטה. שהרי לא נקבע ה"פיגול" אלא בזריקה. וכשם שמצאנו שזריקה חמורה משחיטה, שרק בזריקה נקבע שם פיגול ולא בשחיטה, כך נאמר שזריקה חמורה משחיטה, בכך שרק בה מקצת ערלה פסלה. וזהו כדעת רב חסדא שיש מחשבת ערלים בזריקה. שאם הוא לא סובר "הואיל לגבי אפייה ביום טוב, אף על פי שאינו מחוסר מעשה, כל שכן שלא היה לו לומר "הואיל" לגבי ערל בפסח, שהוא מחוסר מעשה ! ומתרצינן: **אמרי: כי לית ליה לרב חסדא הואיל** - היינו **לקולא**, כגון לפוטרו ממלקות על אפייה ביום טוב לצורך חול. אבל **לחומרא**, כגון להחשיב את הערל בר כפרה בפסח, ולפסול את הקרבן שנשחט במחשבה שייזרק דמו עליו - **אית ליה** הואיל. ועתה חוזרת הגמרא לבאר את דברי הברייתא דלעיל [דף סא ב]: **אמר ליה מר זוטרא בריה דרב מרי לרבינא: קתני** בברייתא **הואיל וערלה פוסלת וטומאה פוסלת. מה טומאה לא עשה בה מקצת טומאה ככל טומאה - אף ערלה לא עשה מקצת ערלה ככל ערלה**. והוינן בה: **האי טומאה** שדיבר אודותיה התנא - **היכי דמי**? **אילימא בטומאת גברי**, שנמנו עליו אנשים טמאים. ולפי זה **מאי** פירוש דברי התנא שאמר "**לא עשה בה מקצת טומאה ככל טומאה**"? **דאי איכא** בחבורה שנמנו עליו **ארבעה וחמשה גברי טמאין, וארבעה וחמשה גברי טהורין**, ושחט לשם כולם - **לא פסלי להו טמאין** את הפסח לגבי **הטהורין** שחשב גם עבורם. וכוונת התנא ללמוד את הדין של מקצת ערלה, ממקצת טומאת גברי. אם כך, קשיא מדוע צריך התנא ללמוד מקצת ערלה ממקצת טומאה? והרי **גבי ערלה נמי - הא לא פסלי** מקצת ערלים. **דתנן**: השוחט את הפסח **למולין ולערלים כשר**! ואין לומר שיודעים זאת רק משום שלומדים ערלה מטומאה. שהרי את שני הפסולים לומדים מאותו פסוק. דכתיב "איש לפי אכלו", למעט מי שאינו ראוי לאכול, בין מחמת טומאה ובין מחמת ערלה. ואם כן, **מאי שנא טומאה דפשיטא ליה** לתנא, **ומאי שנא ערלה דמספקא ליה**? **אלא**, בהכרח, הברייתא מדברת **בטומאת בשר**. ולפי זה **מאי "לא עשה בה מקצת טומאה ככל טומאה"**? **דאילו איטמי** [נטמא] **חד מאברים**, והיינו מקצת טומאה - שרק מקצת הבשר נטמא, דינו הוא: **האי דאיטמי** [אותו אבר שנטמא בלבד] **שרפינן ליה**, **ואידך** [שאר הבשר שנשאר טהור] **אכלינן ליה**. מה שאין כן ב"כל טומאה" [שנטמא כולו] שורפים את כולו. וממשיך מר זוטרא להקשות: **במאי אוקימתא - בטומאת בשר**? **אימא סיפא**, דקתני: **דנין דבר** [ערלה] **שאינו נוהג בכל הזבחים, מדבר** [מטומאה]

וכך ההסבר בברייתא:
הברייתא שאלה מנין שהשוחט את הפסח למולין ולערלים אינו פוסל.
ועל זה תירצה הברייתא: **תלמוד לומר "וכל** ערל" - **כולה ערלה פסלה**, אך **מקצתה לא פסלה**.
אבל זריקה - אפילו מקצתה נמי פסלה, שאם שחט את הפסח על מנת שיתכפרו בו מולין וערלים פסול.
ושאלה הברייתא: **וכי תימא** [ואם תאמר] **הוא הדין לזריקה**, שדינה יהיה כדין שחיטה, **דעד דאיכא כולה ערלה לא פסלה**.
וענתה הברייתא: **תלמוד לומר** "זאת". דמשמע למעט, שדוקא זאת, דהיינו **שחיטה - הוא דמקצתה לא פסלה**.
אבל זריקה - אפילו מקצתה פסלה.
וממשיכה הברייתא: **וכי תימא** [ואם תאמר] מנין לך שכוונת התורה ב"זאת" למעט שחיטה, ולומר שמקצתה אינה פוסלת, ואילו זריקה חמורה יותר שאפילו מקצתה פוסלת? אדרבה, אפשר לפרש להיפך, שכוונת התורה ב"זאת" לזריקה, שמקצתה אינה פוסלת. ושחיטה חמורה הימנה, שאפילו מקצתה פוסלת!
ויש חומרא בזריקה שהיא חמורה יותר משחיטה, ולכן מסתבר לומר שהחמירה בה התורה שגם מקצת פוסל.
ומאי חומריה דזריקה? [מה היא החומרא שבזריקה?] - **דלא מקבע "פיגול" אלא בזריקה!**
ארבע עבודות נעשות בדם הקרבן:
שחיטה, קבלה, הולכה, וזריקה.
בכל אחת מהן, אם חשב בשעה שעשאה לאכול כזית מהקרבן חוץ לזמנו, נפסל הקרבן בפסול "פיגול", וחייב כרת על אכילת כזית מהבשר המפוגל.
זאת, אפילו אם אכל את הקרבן בתוך זמנו.
ודרשו חז"ל [זבחים כח ב מנחות טז ב]:
נאמר בענין פיגול "פיגול הוא לא ירצה" [ויקרא יט].
ונאמר בקרבן כשר "ירצה לקרבן אשה" [ויקרא כב].
כהרצאת כשר [שנאמר בו "ירצה"] כך הרצאת פסול [שנאמר בו "לא ירצה"].
השוה הכתוב הרצאת קרבן כשר ל"הרצאת" קרבן מפוגל.
מה הרצאת קרבן כשר אין היא הרצאה כשירה אלא עד שיקרבו כל מתיריו של הקרבן בכשרות [עד שיעשו כל ארבעת עבודות הדם בכשרות ללא כל מחשבת פסול].

כך ב"הרצאת" פיגול, אין הקרבן נקבע בפסול "פיגול", כאשר חישב באחת העבודות לאכלו חוץ לזמנו, עד שיקרבו כל מתיריו הנוספים בכשרות, והיינו במחשבה לאוכלו תוך זמנו, או במחשבת פיגול כמותה.
אבל אם לאחר שחישב בקרבן מחשבת פיגול עשה עבודה נוספת באחת מעבודות הדם בפסול אחר, כגון במחשבת חוץ למקומו - לא נקבע הקרבן בפסול "פיגול", ואין חייבים על אכילתו כרת.
ולכן, אם שחט את הקרבן במחשבת חוץ לזמנו עדיין לא נקבע עליו שם "פיגול" בודאי, שהרי יתכן שבהמשך יעשה את אחת העבודות במחשבת פסול לאוכלו חוץ למקומו, ואז הוא לא יקבע בפיגול אלא בפסול גרידא, ולא יהיה חיוב כרת על אכילתו.
ואימתי הוקבע שם פיגול עליו בודאי? רק משעה שנזרק הדם, ואנו רואים שנעשו שאר העבודות בכשרות או במחשבת פיגול. שאז ודאי הוא פיגול.
ובזה תירצה הברייתא שזריקה חמורה יותר משחיטה. שהרי לא נקבע ה"פיגול" אלא בזריקה.
וכשם שמצאנו שזריקה חמורה משחיטה, שרק בזריקה נקבע שם פיגול ולא בשחיטה, כך נאמר שזריקה חמורה משחיטה, בכך שרק בה מקצת ערלה פסלה.
וזהו כדעת רב חסדא שיש מחשבת ערלים בזריקה.
ומעתה, רבה ורב חסדא - שניהם סוברים שחסר בברייתא מספר מילים, וממה שנאמר "וכל ערל" לומדים שכולה ערלה פסלה, מקצתה לא פסלה. ואילו ממה שנאמר "זאת" לומדים שיש חילוק בין שחיטה לזריקה.
אלא, שנחלקו רבה ורב חסדא מהו החילוק בין שחיטה לזריקה:
לרבה - אפילו כולה ערלה כשר.
ולרב חסדא - אפילו מקצת ערלה פסול.
מתקיף לה רב אשי, בין לרבה ובין לרב חסדא:
ממאי דהאי "וכל ערל" - כולה משמע!? מנין שמשמעות הפסוק "וכל ערל" היינו שכל הקרבן נעשה בפסול ערל, וצריך לדרוש מ"זאת" למעט פסול ערל בעבודה אחרת של זריקה, לקולא או לחומרא?
דילמא האי "וכל ערל" - כל דהו משמע!?
שמא משמעות הפסוק "וכל ערל" - היא כל שהוא ערלות, שאם כל שהוא מן הקרבן נעשה במחשבת ערל, פסול.
ולכן **כתב רחמנא "זאת"**, דמשמע עבודה שלימה, לומר לך **דעד דאיכא כולה ערלה**, בין בשחיטה ובין בזריקה - **לא פסלה**, אלא עד שכל הקרבן יעשה בפסול ערלה.

והרי עדיף לומר כך!
כי אם נאמר שמהכתוב "וכל ערל" לומדים שדוקא אם כל הקרבן בפסול ערלה פוסל, יש צורך לדרוש מ"זאת" שמקצת ערלה פוסלת. ואז, יש צורך להדחק ולומר שחסר בברייתא מילים, ולדרוש "זאת" למעט זריקה.
ואילו לדברי רב אשי שאפשר לפרש "וכל ערל" - כל דהו ערל, יש לפרש את הברייתא כפשוטה, ש"זאת" מלמד שדוקא עבודה שכולה נעשתה בערלות, פסלה, ולא מקצת ערלה.
ולפי זה **לא שנא בשחיטה, ולא שנא בזריקה** [אין הבדל בין שחיטה לזריקה] ובשניהם בכולה ערלה פסלה, שהרי הפסוק "זאת" אינו מיותר אלא בא ללמד שרק כולה ערלה פוסלת. ואם כן אין שום דרשה לחלק בין שחיטה לזריקה!
אלא, אמר רב אשי: באמת לדברי הכל אין חילוק בין שחיטה לזריקה, ואם שחט את הפסח על מנת שיתכפרו בו ערלים שנמנו עליו, לדברי הכל פסול. ואם מקצתם מולין ומקצתם ערלים, לדברי הכל כשר.
ובמה נחלקו רב חסדא ורבה?
בשוחט את הפסח על מנת לזרוק את דמו שיתכפרו בו אנשים שלא נמנו עליו, והם ערלים.
ואילו היה שוחט על מנת לזרוק את דמו עבור כשרים שלא נמנו עליו ודאי היה פסול, אבל כאן שהתכוין לזרוק דמו עבור ערלים שאינם מנויים נחלקו כדלהלן:

דף סב.

ורב חסדא ורבה (תחילת העמוד) **בהאי קרא קמיפלגי**:
[ויקרא א] "**ונרצה לו לכפר עליו**". ודרשינן: **עליו - ולא על חבירו**.
רבה סבר: שינוי בעלים פוסל רק כאשר הוא חושב לזרוק לשם **חבירו** שהוא **דומיא דידיה - מה הוא ד"בר כפרה"** [שהוא חייב בקרבן זה וראוי להקריבו], **אף חבירו ד"בר כפרה"**.
אבל אם חושב לזרוק לשם חבירו שאינו בר כפרה, אינו פוסל.
וכלל זה אינו חידוש של רבה, אלא מוסכם לכולי עלמא.
אלא שרבה סובר שכלל זה שייך גם כאן, **לאפוקי האי ערל, דלאו בר כפרה הוא**, שהרי אינו ראוי להקריב קרבן פסח. ולכן המחשבה על מנת לזרוק עליו אינה פוסלת מדין שינוי בעלים.

ורב חסדא סבר: **האי ערל נמי**, **כיון דבר חיובא** להביא קרבן פסח **הוא** [ואינו פטור מקרבן פסח אלא שהוא אנוס בגלל הערלות] - **בר כפרה הוא** נחשב, **הואיל דאי בעי**, אם רוצה, הוא **מתקן** [מל] **נפשיה**.

המושג "הואיל" הוא כלל, לדבר שאינו ראוי בפועל, אך אפשר לתקנו שיהיה ראוי, שיחשב כאילו הוא ראוי כבר עכשיו.

ונחלקו בכלל זה בכמה מקומות.

ומוכח מכאן, שרב חסדא סובר "הואיל".

ופרכינן: **ומי אית ליה לרב חסדא "הואיל"**?

והא איתמר: **האופה מיום טוב** דבר שאינו לצורך סעודת היום [שאין בדעתו לאכלו היום], אלא אופה אותו **לצורך יום חול**.

רב חסדא אמר: **לוקה** משום מלאכת בישול ביום טוב. ואף על פי שאפיה היא מלאכת אוכל נפש, ומלאכת אוכל נפש הותרה ביום טוב, היא לא הותרה אלא לצרך יום טוב, אבל לצורך יום חול אסור.

רבה אמר: **אינו לוקה**.

ומבארת הגמרא את מחלוקתם:

רבה אמר אינו לוקה, משום דאמרינן: **הואיל ואי מקלעי ליה** [אם יתארחו אצלו] **אורחים**, **חזי ליה** [מה שאפה יהיה ראוי לו לצורך יום טוב להאכילו לאורחים] - **השתא נמי**, למרות שלא התארחו אצלו אורחים, **חזי ליה**! נחשבת האפיה הזו שהיא לצורך היום. ולפיכך **לא לקי**.

רב חסדא אמר לוקה כי **לא אמרינן "הואיל"**, ואינה נחשבת אפייתו דבר הראוי ליום טוב, ולא הותרה אפיה שכזאת משום אוכל נפש.

והרי זה סותר למה שאמר רב חסדא שערל נחשב בר כפרה בפסח משום "הואיל"!

ולכאורה יש סתירה גם בדברי רבה, שלגבי יום טוב הוא סובר הואיל ולגבי ערל בפסח הוא לא סובר הואיל.

אכן באמת הסתירה היא רק בדברי רב חסדא.

כי **בשלמא דרבה אדרבה לא קשיא**, כי יש לחלק:

הכא [לגבי ערל], הרי הוא **מחוסר מעשה** [עליו לעשות מעשה - למול - כדי שהוא יהיה ראוי. ודבר שהוא ראוי רק על ידי מעשה, אין זה ראוי].

מה שאין כן **התם**, לגבי אפייה ביום טוב, נחשב לראוי משום **דלא מחוסר מעשה**. שאינו צריך לעשות מעשה כדי שיהיה ראוי לאורחים, אלא צריך רק שהאורחים יבואו.

אלא, **דרב חסדא אדרב חסדא** - ודאי **קשיא**.

שאם הוא לא סובר "הואיל לגבי אפייה ביום טוב, אף על פי שאינו מחוסר מעשה, כל שכן שלא היה לו לומר "הואיל" לגבי ערל בפסח, שהוא מחוסר מעשה!

ומתרצינן: **אמרי: כי לית ליה לרב חסדא הואיל** - היינו **לקולא**, כגון לפוטרו ממלקות על אפייה ביום טוב לצורך חול.

אבל **לחומרא**, כגון להחשיב את הערל בר כפרה בפסח, ולפסול את הקרבן שנשחט במחשבה שייזרק דמו עליו - **אית ליה** הואיל.

ועתה חוזרת הגמרא לבאר את דברי הברייתא דלעיל [דף סא ב]:

אמר ליה מר זוטרא בריה דרב מרי לרבינא: קתני בברייתא **הואיל וערלה פוסלת וטומאה פוסלת.**

מה טומאה לא עשה בה מקצת טומאה ככל טומאה - אף ערלה לא עשה מקצת ערלה ככל ערלה.

והוינן בה: **האי טומאה** שדיבר אודותיה התנא - **היכי דמי?**

אילימא בטומאת גברי, שנמנו עליו אנשים טמאים.

ולפי זה **מאי** פירוש דברי התנא שאמר "**לא עשה בה מקצת טומאה ככל טומאה**"?

דאי איכא בחבורה שנמנו עליו **ארבעה וחמשה גברי טמאין, וארבעה וחמשה גברי טהורין**, ושחט לשם כולם - **לא פסלי להו טמאין** את הפסח לגבי **הטהורין** שחשב גם עבורם.

וכוונת התנא ללמוד את הדין של מקצת ערלה, ממקצת טומאת גברי.

אם כך, קשיא מדוע צריך התנא ללמוד מקצת ערלה ממקצת טומאה?

והרי **גבי ערלה נמי - הא לא פסלי** מקצת ערלים.

דתנן: השוחט את הפסח **למולין ולערלים כשר!**

ואין לומר שיודעים זאת רק משום שלומדים ערלה מטומאה. שהרי את שני הפסולים לומדים מאותו פסוק. דכתיב "איש לפי אכלו", למעט מי שאינו ראוי לאכול, בין מחמת טומאה ובין מחמת ערלה.

ואם כן, **מאי שנא טומאה דפשיטא ליה** לתנא, **ומאי שנא ערלה דמספקא ליה?**

אלא, בהכרח, הברייתא מדברת **בטומאת בשר.**

ולפי זה **מאי** "**לא עשה בה מקצת טומאה ככל טומאה**"?

דאילו איטמי [נטמא] **חד מאברים**, והיינו מקצת טומאה - שרק מקצת הבשר נטמא, דינו הוא:

האי דאיטמי [אותו אבר שנטמא בלבד] **שרפינן ליה, ואידך** [שאר הבשר שנשאר טהור] **אכלינן ליה.**

מה שאין כן ב"כל טומאה" [שנטמא כולו] שורפים את כולו.
וממשיך מר זוטרא להקשות: **במאי אוקימתא - בטומאת בשר**?
אימא סיפא, דקתני: **דנין דבר** [ערלה] **שאינו נוהג בכל הזבחים**, **מדבר** [מטומאה] **שאינו נוהג בכל הזבחים**. **ואל יוכיח זמן שנוהג בכל הזבחים**.
ומאי טומאה שמדובר עליה בסיפא?
אי נימא טומאת בשר - אמאי אינו נוהג בכל הזבחים? הרי כל הזבחים שנטמא בשרם טעונים שריפה!
אלא פשיטא, שבסיפא מדובר **בטומאת גברי**.
ולפי זה "**מאי אינו נוהג בכל הזבחים**"?
דאילו בכל הזבחים טומאת גברי אינה פוסלת. שהרי **ערל וטמא משלחין קרבנותיהן** לעזרה ומקריבים עבורם, כי בכל הקרבנות לא צריך שהבעלים יהיו ראוים לאכילה.
ואילו בפסח טומאת גברי פוסלת, שהרי **ערל וטמא אין משלחין פסחיהן** כי צריך שהבעלים יהיו ראוים לאכילה, דכתיב "לפי אכלו תכוסו".
ומסיק מר זוטרא לקושייתו: וכי **רישא בטומאת בשר וסיפא בטומאת גברי**?
מאחר וברישא מסתפקים אם ללמוד ערלה מזמן או מטומאת בשר, איך מסיק בסיפא שלומדים מטומאה משום שערלה דומה לטומאת גברי?
הרי מלכתחילה לא רצינו ללמוד מטומאת גברי אלא מטומאת בשר?!
אמר ליה רבינא למר זוטרא: **אין**! התנא שפיר הוכיח שהיות וערלה דומה לטומאת גברי, ממילא אפשר ללמדו מטומאת בשר, כי שניהם פסולים של טומאה.
ומ**שם טומאה קא פריך** להוכיח שערלה יותר דומה לשם טומאה מאשר לשם זמן.
כי מאחר וערלה דומה לאחד מהפסולים הכלולים בשם טומאה [טומאת גברי], ואינו דומה לשום פסול משם זמן, לומדים מקצת ערלה מטומאה [מטומאת בשר שכלול גם כן בשם טומאה], ולא מזמן, משום שערלה אינה דומה לשום פסול הכלול בשם זמן.
ואיבעית אימא עוד תירוץ: **סיפא נמי** מיירי **בטומאת בשר**.
ומאי אינו נוהג בכל הזבחים [והקשינו על זה לעיל הרי כל הזבחים שנטמא בשרם טעונים שריפה]?
הכי קאמר: אין דינו חמור בכל הקרבנות כמו שהוא חמור בפסח.
דאילו בכל הזבחים, **בין שנטמא חלב** לפני זריקת הדם וה**בשר קיים**, **בין שנטמא בשר**

לפני זריקה **וחלב קיים - זורק את הדם**.[1131]
ואילו בפסח, רק אם **נטמא חלב** לפני זריקה **ובשר קיים - זורק את הדם**.
אבל אם **נטמא** רק ה**בשר וחלב קיים - אינו זורק את הדם**.[1132]
ומקשינן: **במאי אוקימתא** לסיפא לפי האיבעית אימא - **בטומאת בשר**?
אימא סיפא דקתני: **דנין דבר** [ערלה] **שלא הותר מכללו מדבר** [זמן] **שלא הותר מכללו**,
ואל תוכיח טומאה, שהרי הותרה מכללה.
במאי?

דף סב:

אילימא (תחילת העמוד) **בטומאת בשר**, קשיא - **היכא הותרה**?
שהרי אף על פי שטומאה הותרה בציבור, היתר זה הוא רק לענין שכהן טמא יכול להקריב קרבן ציבור [והיינו טומאת גברי].
אבל אם הבשר של קרבן ציבור נטמא, לא הותר לאכלו.
אלא פשיטא, שבסיפא המדובר הוא **בטומאת גברי**.
והיכא [היכן] **הותרה מכללה**?
בציבור - כשנטמאו רוב הציבור, יכול כהן טמא להקריב קרבנות ציבור.
ומעתה קשה: **רישא בטומאת בשר**, ואילו **סיפא בטומאת גברי**?!
מה איכפת שטומאת גברי הותרה מכללה? הרי אנחנו באים ללמוד מטומאת בשר, והיא הרי לא הותרה מכללה!
ומתרצינן: **אין**, אכן רישא בטומאת בשר וסיפא בטומאת גברי,
ומכל מקום "**שם טומאה**" **קפריך**, בין טומאת גברי ובין טומאת בשר שניהם פסולים משום שנקראים בשם "טומאה". וכיון שמצאנו ששם טומאה הותר מכללו לענין טומאת גברי, הרי שיש קולא בשם טומאה כולו.
ואיבעית אימא: הברייתא **כולה בטומאת בשר**, ואפילו הסיפא שנאמר בה שטומאה הותרה מכללה, גם בה מדובר בטומאת בשר.
והיכא [היכן] **הותרה** טומאת בשר?

[1131] ואפילו לרבי יהושע שסובר [לקמן דף עז א] שזורקים את הדם רק כשנשאר חלק מהקרבן שניתר לאכילה על ידי זריקה זו - או בשר, שניתר לאכילת אדם, או חלב, שניתר לאכילת מזבח [הקטרה]. מכל מקום לא צריך שהזריקה תועיל להתיר את שניהם, ודי אם נשאר כזית בשר טהור או כזית חלב טהור. רש"י.
[1132] ואפילו לרבי אליעזר, שסובר [שם] שבשאר קרבנות אפשר לזרוק אפילו אם לא נשאר לא בשר ולא חלב, בפסח כולי עלמא מודים שאם לא נשאר כזית בשר לא זורקים את הדם. כי הפסח בא בעיקר לאכילת אדם. רש"י לקמן עח ב ד"ה נטמא בשר.

בטומאת פסח שאף על פי ששאר קרבנות ציבור שבאין בטומאה אסור לאכלם בטומאה. מכל מקום בפסח מותר.

דתנן: [לקמן עו:] **פסח הבא בטומאה** כשרוב הציבור טמאים, **נאכל בטומאה**. ואף על פי שאכילה בטומאה לא הותרה בקרבנות ציבור, פסח שונה, היות **שלא בא מתחילתו אלא לאכילה**.

שעיקר הבאת הפסח היא בשביל לאכלו, שנאמר "לפי אכלו", וכיון שהתורה התירה בציבור שנטמא [1133] להביא את הפסח בטומאה, על דעת לאוכלו התירה.

למדנו בסוגיא לעיל, שרב חסדא סובר שלחומרא אומרים "הואיל".

מתיב רב הונא בריה דרב יהושע:

שנו בברייתא: כבש בן שנתו שהפרישו לשם **הפסח**, **שעברה שנתו**, שאחרי שהפרישו עברה שנתו ונפסל, שנאמר בענין קרבן פסח "זכר בן שנה".

ודין קרבן פסח שעברה שנתו, שמקריבים אותו לשלמים.

ושחטו בזמנו, בי"ד ניסן, **לשמו** לשם פסח. ועשה שלא כדין, שהרי דינו עכשיו כדין שלמים.

וכן השוחט קרבנות **אחרים לשם פסח בזמנו**, בי"ד ניסן.

רבי אליעזר פוסל, שרבי אליעזר סובר, כשם שפסח בזמנו ששחט אותו שלא לשמו פסול. כך קרבנות אחרים ששחט אותם לשם פסח בי"ד ניסן פסולים.

ורבי יהושע מכשיר. שכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים חוץ מפסח וחטאת [זבחים ב ב]. ואין חילוק בין אם שחטן לשם פסח או לשם כל קרבן אחר.

ומדייקינן בדברי רבי אליעזר, שאמר השוחט אחרים לשם פסח "בזמנו" פסול:

טעמא טעמו של רבי אליעזר שפוסל, הוא מפני ששחט אותו **בזמנו**, בזמן הפסח [שאז אפשר להקריב את הפסח עצמו לשם פסח].

ומשמע מזה - **הא** שחטו **שלא בזמנו** - **כשר** [1134] [שהרי זה כאילו שחט לשם שלמים, שהפסח שלא בזמנו אין עליו דין פסח - אלא דין שלמים].

[1133] שנאמר: "איש איש כי יהיה טמא" מביא פסח שני. ודרשו חז"ל איש נדחה לפסח שני, ואין הציבור נדחים אלא מקריבים בטומאה רש"י.

[1134] רבי אליעזר הוכיח את דבריו במסכת זבחים [יא א] ומה פסח שמותרו [אם נותר הקרבן לאחר פסח] בא שלמים, אם שחטו שלא לשמו אלא לשם שלמים בזמנו פסול! שלמים שאין מותרן בא פסח, ושחטן לשם פסח בזמן הפסח, אינו דין שפוסל?! ענה לו רבי יהושע שכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים, [חוץ מפסח וחטאת], ואפילו אם שחין לשם פסח יש ללמוד בקל וחומר שאינם פסולים: ומה שלא בזמנו של פסח, פסח עצמו אינו כשר לשמו, שהרי אין זה זמנו של פסח. ואילו אחרים כשרים אפילו אם שחטן לשם פסח ! אם כן בזמנו של פסח שהוא עצמו כשר לשמו. אינו דין שאחרים יהיו כשרים לשמו?! [וכל טעמיהם מפורשים בזבחים שם]. ופירש רש"י שהגמרא הוכיחה ששלא בזמנו כשר, מתוך דברי רבי יהושע, שאמר ומה שלא בזמנו שאינו כשר לשמו אחרים כשרים לשמו, ולא ענה לו רבי אליעזר - לשיטתי גם שלא בזמנו אחרים פסולים.

ועתה מסיים רב הונא בריה דרב יהושע את התיובתא:
ואמאי? למה השוחט אחרים לשם פסח שלא בזמנו, כשר?
הרי רב חסדא סובר שאומרים "הואיל" לחומרא, ואם כן **נימא** [נאמר] **הואיל ובזמנו פוסל - שלא בזמנו נמי פוסל**, שהרי יכול להמתין עד שיגיע זמנו ולשחטו ויפסל![1135].
אמר רב פפא יש לתרץ: **שאני התם**, שונה השוחט קרבנות אחרים לשם פסח, שהתורה לימדה עליו שלא אומרים בו "הואיל":
דאמר קרא [בשמות יב] "**ואמרתם זבח פסח הוא**".
ודרשו חז"ל - "**הוא**" **בהוייתו יהיה** כמו שהוא! כלומר, **לא הוא** הפסח **לשם** קרבנות **אחרים**, **ולא אחרים לשמו**.
והוקשו הפסול של השוחט אותו לשם אחרים לפסול של שוחט אחרים לשמו.
לכן, רק **בזמנו**, **שהוא** [הפסח] **פסול** אם שחטו **לשום אחרים**, גם **אחרים פסולים** אם שחטן **לשמו**.
אבל **שלא בזמנו**, **שהוא כשר** אם שחטו אז **לשום אחרים** [שדינו כדין שלמים, ושלמים ששחטן שלא לשמן כשרים], גם **אחרים כשרים** אם שחטן **לשמו** של הפסח.
כאן הגמרא מביאה מעשה, שבסופו הסבירו את דברי משנתינו.
רבי שמלאי אתא לקמיה דרבי יוחנן. מעשה שבא רבי שמלאי לפני רבי יוחנן.
אמר ליה רבי שמלאי לרבי יוחנן: **ניתני לי מר ספר יוחסין** ילמדני רבי את הברייתא שנכתבה על ספר דברי הימים, ושמה "ספר יוחסין".
אמר ליה רבי יוחנן: **מהיכן את** [אתה]?
אמר ליה רבי שמלאי: **מלוד**.
שאל רבי יוחנן: **והיכן מותבך**? היכן אתה גר עכשיו?
ענה רבי שמלאי: **בנהרדעא**.
לא רצה רבי יוחנן ללמדו ספר יוחסין. **ואמר לו** לרבי שמלאי: **אין שונין** ספר יוחסין **לא ללודים**, **ולא לנהרדעים**, **וכל שכן דאת מלוד ומותבך בנהרדעא**. כל שכן אתה שנולדת בלוד, ואתה גר עכשיו בנהרדעא [ובזה התכוין רבי יוחנן לדחותו. ויש אומרים שאין מלמדים ספר יוחסין ללודים ולנהרדעים לפי שאינם מיוחסין.[1136] רש"י].

[1135] תוספות. עוד כתבו בתוספות שמסקנת הגמרא ביומא [סב ב] שדוקא בו ביום אומרים הואיל ויכול להמתין הרי זה כאילו כבר המתין. אבל מיום אחר לא אומרים כן. ולפי זה צריך לפרש את הגמרא כאן שמדברי רבי אליעזר משמע שאפילו בי"ד בשחרית הוא מכשיר, משום שאין זה זמן הפסח. ומקשינן הואיל ובזמנו בו ביום פסול, כבר בשחרית יפסול אף על פי שהוא שלא בזמנו. ועיין מהרש"ל ומהרש"א.

[1136] בחידושי אגדות כתב שגנזו את ספר יוחסין משום הסכנה, והיינו סכנת בעלי זרוע שיאמרו עליהם שאינם מיוחסין עיין שם. ולפי זה יש לומר שלא שנו ספר יוחסין ללודים ונהרדים שאינם מיוחסין. ויש יותר חשש מבעלי זרוע שם.

כפייה כפה רבי שמלאי את רבי יוחנן בדברים [הרבה עליו בהפצרות]. **וארצייה** וריצה את רבי יוחנן.

אמר ליה רבי שמלאי לרבי יוחנן: **ניתנייה בשלשה ירחי**, ילמדני רבינו בשלושה חדשים את כל ספר יוחסין.

שקל קלא נטל רבי יוחנן גוש עפר, **פתק ביה** והשליך לעבר רבי שמלאי. [להראות שהוא כועס עליו].

ואמר ליה רבי יוחנן: **ומה ברוריה, דביתהו דרבי מאיר** אשתו של רבי מאיר, שהיתה **ברתיה** [בתו] **דרבי חנינא בן תרדיון, דתניא תלת מאה שמעתתא ביומא**, שלמדה שלוש מאות שמועות [סוגיות] ביום אחד, **מג' מאה רבוותא**, משלוש מאות רבנים, **ואפילו הכי** אף על פי שחכמה כל כך היתה, **לא יצתה ידי חובתה בתלת שנין** לא יכלה לשנות את ספר יוחסין בשלש שנים.

ואת אמרת רצית לשנותה **בתלתא ירחי** [בשלושה חדשים]?!

כי שקיל ואזיל כאשר נפנה רבי שמלאי ללכת, **אמר ליה** רבי שמלאי לרבי יוחנן: **מה בין לשמו ושלא לשמו** ששנינו במשנה לעיל [נט ב] שהוא פסול, לבין שחטו **לאוכליו ושלא לאוכליו** ששנינו במשנתינו שהוא כשר [1137].

אמר ליה ענה רבי יוחנן לרבי שמלאי: **הואיל וצורבא מרבנן את** הואיל ותלמיד חכם אתה, **תא ואימא לך** בוא ואומר לך שפסול שלא לשמה חמור יותר מפסול שלא לאוכליו. ולכן אף על פי שהתורה הכשירה בלאוכליו ושלא לאוכליו, מכל מקום אי אפשר ללמוד מכאן להקל גם בענין שלא לשמו [1138].

א. **לשמו ושלא לשמו** חמור יותר, היות **שפסולו** הוא **בגופו**, שמחשבת שלא לשמו היא מחשבה על גוף הקרבן שיהא לשם קרבן אחר.

ואילו מחשבת **לאוכליו ושלא לאוכליו** היא פסול קל יותר, לפי שמחשבת שלא לאוכליו **אין פסולו בגופו**, היות שלא חישב שגופו של קרבן יהא אחר, אלא מחשבה צדדית היא, להאכילו אחר כך שלא לאוכליו.

ב. **לשמו ושלא לשמו** חמור יותר. שבמחשבת שלא לשמו **אי אפשר לברר** [לשנות] **איסורו**. כי אחרי ששחט את הקרבן על דעת שהשחיטה תהיה עבור קרבן אחר אי אפשר לשנות את חלות שם הקרבן שקבע בשעת השחיטה למפרע.

[1137] כוונת הגמרא לשאול למה לא למדו לשמו ושלא לשמו שיהיה כשר, מלאוכליו ושלא לאוכליו שלמדנו לעיל מהפסוק [במקצת ערלה] שכשר. תוספות.

[1138] כן נראה ביאור הגמרא לפי התוספות המובא בהערה הקודמת.

ואילו **לאוכליו ושלא לאוכליו** קל יותר, שבמחשבת שלא לאוכליו **אפשר לברר איסורו**. שלאחר זמן יכול לברר למפרע אם אמת מחשבתו. שאם לבסוף לא יאכילנו אלא לראויין לאכילה נמצאת מחשבתו בטלה למפרע.[1139]

ג. **לשמו ושלא לשמו** חמור יותר, שמחשבת שלא לשמו **ישנו בד' עבודות** שבדם: שחיטה, קבלה, הולכה, זריקה, ובכל אחת מהם אם חשב שלא לשמו פסול.

ואילו **לאוכליו ושלא לאוכליו** קל יותר, שמחשבת שלא לאוכליו **אינו** פוסל **בד' עבודות** אלא בשחיטה בלבד. [שהרי "אין מחשבת אוכלין בזריקה". כדלעיל].

ד. **לשמו ושלא לשמו** חמור יותר, שפסול שלא לשמו **ישנו ב**קרבן **ציבור כב**קרבן **יחיד**.

ואילו **לאוכליו ושלא לאוכליו** קל יותר, שמחשבת שלא לאוכליו **אינו ב**קרבן **ציבור כב**קרבן **יחיד**. שדוקא בענין פסח, שהוא קרבן יחיד, אכילה מעכבת, שנאמר "איש לפי אכלו תכוסו" אבל בקרבנות ציבור אין אכילה מעכבת.

רב אשי אמר: "**פסולו בגופו**" ו"**אי אפשר לברר איסורו**" - **חדא מילתא היא**. שניהם ענין אחד.

דמה טעם אמר שלא לשמו **פסולו בגופו**, ואילו שלא לאוכליו אינו בגופו?

משום דשלא לשמו **אי אפשר לברר איסורו** לאחר זמן ולבטלו. [שהרי כבר השתנה גופו של הקרבן ונעשה לשם קרבן אחר. מה שאין כן בשלא לאוכליו, עדיין לא הגיע זמן אכילתו. ויכול לברר איסורו אחר כך שיאכילנו לראויין ונמצא בטל, ולכן אין נחשב שהשתנה גופו של הקרבן].[1140] אגב שמובא במעשה דרבי שמלאי ספר יוחסין. מוסיפה הגמרא ומדברת בענינו.

אמר רמי בר רב יודא מיום שנגנז ספר יוחסין תשש כחן של חכמים. וכהה מאור עיניהם.[1141]

אמר מר זוטרא בדברי הימים א [ח - ט] נאמר: "ולאצל ששה בנים". ומונה את תולדות הבנים. ובסוף הפרשה נאמר "אלה בני אצל".

ובין "אצל" ל"אצל" דרשו בספר יוחסין הרבה דרשות, עד כדי כך **דטעינו ד' מאה גמלי דדרשא**, שאפשר למלא בדרשות הללו מטען של ארבע מאות גמלים.

[1139] כך פירש רש"י בפירושו האחרון. אבל בפירושו הראשון פירש שלשמו ושלא לשמו אי אפשר לברר איזה חלק לשמו ואיזה שלא לשמו. ואילו בלאוכליו ושלא לאוכליו אפשר לברר חלק אוכליו לצד זה, וחלק חולה או זקן לצד אחר. ולפי זה צריך עיון מה שרב אשי אומר לקמן "מה טעם פסולו בגופו משום שאי אפשר לברר איסורו".

[1140] וסובר רב אשי בשלא לשמו, שאם היה יכול לברר איסורו, לא היה נקרא פסולו בגופו, מפני שהפסול בא על ידי מחשבה. ורבי יוחנן לא דייק בזה. וקורא לו פסולו בגופו. תוספות.

[1141] תשש כוחן של החכמים שהוצרכו להעביר את המשפחות המיוחסות בעל פה. וכהה מאור עיניהם. שאין הנבואה שורה אלא על משפחות מיוחסות שבישראל. והחכמה מעין הנבואה. חידושי אגדות מהרש"א. עיין שם.

[הסוגיא שלפנינו מבוארת על פי דברי התוספות ור"ח [1142]].
שנינו במשנה: השוחט את הפסח למולים ולערלים כשר.
הגמרא דנה בכגון ששוחט את הפסח, ובשעה ששחט אמר - "הריני שוחט את הפסח לראובן ושמעון שהם ערלים, וללוי ויהודה שהם מולים". האם כשאמר בראשונה "לראובן ושמעון שהם ערלים" חל פסול ערלים בקרבן פסח, ולא מועיל מה שהוסיף ואמר "וללוי ויהודה שהם מולים".
או שמא כל דיבורו נידון כדיבור אחד, והרי אמר ששוחט את הפסח לערלים ולמולין. והרי זה כשר.
תניא: **אחרים אומרים**: [רבי מאיר המכונה "אחרים" - אומר] **הקדים מולים לערלים** - כגון שאמר הריני שוחט את הפסח על מנת להאכילו לראובן ושמעון שהם מולים, וללוי ויהודה שהם ערלים, **כשר**.
אבל, אם **הקדים ערלים למולים**, **פסול**.
והוינן בה: **מאי שנא** במה שונה הקדים **מולין לערלים דכשר**, מטעם **דכולה ערלה בעינן** [צריכים שכל הקרבן יהיה לערלים בשביל לפסלן], **וליכא**, שאין כאן כולה ערלה.
אם כן, אם הקדים **ערלים למולין נמי**, **כולה ערלה בעינן** - **וליכא**, שגם בזה אין כאן כולה ערלה! ולמה שנינו בברייתא שהוא פסול?
וכדי לדון בענין הקדים ערלים למולין - הוצרכה הגמרא לדון בכמה דברים:

[1142] יש קושי בהבנת דברי רש"י בסוגיא. ובתוספות זבחים ל. כתבו שבגמרא תמורה מבואר דלא כדבריו. ג. כשם שנחלקו רבי מאיר ורבי יוסי אם אומרים תפוס לשון ראשון בתמורה, כך מצאנו שנחלקו רבי יהודה וחכמים בענין פיגול, כדלהלן: בארבעה עבודות שבדם [שחיטה, קבלה, הולכה, זריקה], אם חישב בהן על מנת לאכול חוץ לזמנו - הקרבן נעשה פיגול. והאוכלו חייב כרת. וכבר נתבאר לעיל [סא ב] שאם אחת מן העבודות נעשתה במחשבה לאוכלו חוץ למקומו הקרבן נפסל אך לא חל עליו שם פיגול, אפילו אם חשב בעבודה אחרת לאכלו חוץ לזמנו, ולכן אין בו כרת. ונחלקו גם בענין זה [בזבחים כט ב] אם אומרים "תפוס לשון ראשון". וכגון ששחט במחשבת חוץ לזמנו, וקיבל במחשבת חוץ למקומו. רבי יהודה סובר כיון שמחשבת חוץ לזמנו קדמה למחשבת חוץ למקומו, "תפוס לשון ראשון" וחל עליו שם פיגול, ושוב לא פקע. ורבנן סוברים שכיון שהיתה כאן לבסוף גם מחשבת חוץ למקומו אינו פיגול ואין בו כרת. וכמו כן בשוחט על מנת לאכול "כזית חוץ לזמנו, וכזית חוץ למקומו" - לרבי יהודה תפוס לשון ראשון, והקרבן פיגול. ולרבנן תפוס לשון שניהם, ואינו פיגול. ד. בענין שחיטה נחלקו אמוראים מתי חל שם שחיטה: רבא סובר אינה לשחיטה אלא לבסוף - כלומר - שרק בסיום השחיטה כשגמר לשחוט רוב שני הסימנים שבצואר הבהמה, חל שם שחיטה. וממילא אם חשב מחשבת פסול בשחיטה, רק לבסוף חל הפסול. ואביי סובר ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, כלומר שכבר בתחילת חיתוך הסימנים שבצואר הבהמה מתחיל לחול שם שחיטה. וממילא גם פסולי השחיטה חלים תיכף בשעה שחשב מחשבת פסול, אפילו לפני שגמר לשחוט. נמצא שאביי ורבא נחלקו בשני דברים: א. האומר הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים לאחר זמן - לרבא שייך לומר בזה תפוס לשון ראשון ולאביי לא. ב. לאביי ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף. ולרבא אינה לשחיטה אלא לבסוף. ושני דברים הללו תלויים זה בזה: שהרי במשנה בזבחים כט ב נחלקו בשוחט את הקרבן על מנת לאכול כזית חוץ לזמנו וכזית חוץ למקומו, ורבי יהודה סובר תפוס לשון ראשון. ולשיטת רבא אינה לשחיטה אלא לבסוף, נמצא שבשעה שחשב מחשבת חוץ לזמנו וחוץ למקומו עדיין לא חל על הקרבן שם פיגול עד גמר שחיטה. והרי זה דומה לאומר בהמה זו תהיה לאחר זמן תמורת עולה תמורת שלמים. וכיון שמצאנו שרבי יהודה אומר תפוס לשון

א. במסכת זבחים ל א נחלקו רבי מאיר ורבי יוסי אם אומרים "תפוס לשון ראשון" [בענין תמורה] כדלהלן.
האומר על בהמת חולין "הרי זו תמורת בהמת קדשים" - הרי שתי הבהמות קדושות. וכמו שנאמר "והיה הוא ותמורתו יהיה קודש".
ואם אמר "הרי זו תמורת עולה", חלה על הבהמה קדושת עולה, ואם חזר ואמר עליה שהיא תמורת שלמים, לא חלה עליה קדושת שלמים, כיון שהיא כבר עולה.
אמר "הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים"
- רבי מאיר אומר תפוס לשון ראשון, וכיון שאמר בתחילה "תמורת עולה" חל עליה דין עולה, ושוב אי אפשר להפקיעו.
ורבי יוסי אומר אם נתכוין מתחילה לשניהם, הואיל ואי אפשר להוציא מפיו את שניהם כאחד, דבריו קיימים [ותמכר, ויביא בדמי חציה עולה, ובדמי חציה השני שלמים].
ב. האומר על בהמת חולין - "זו תהיה לאחר זמן - כגון בחצות היום - תמורת עולה תמורת שלמים".
נחלקו אמוראים האם גם בזה רבי מאיר אמר תפוס לשון ראשון.
אביי אמר: אימתי אמר רבי מאיר תפוס לשון ראשון, כשאומר שעכשיו הבהמה תהיה "תמורת עולה תמורת שלמים", כי מיד כשאמר "תמורת עולה" כבר חלה תמורת עולה, ואינו יכול לשנות אותה ולעשותה תמורת שלמים.
אבל כשאמר שהתמורה תחול בחצות היום בזה אפילו רבי מאיר מודה שאין אומרים תפוס לשון ראשון, מפני שבשעה שהאדם אמר הרי זו תמורת עולה עדיין לא חל כלום. וכאשר הגיע חצות היום זה היה כבר אחרי שהספיק לגמור את דבריו, וכבר אמר "תמורת עולה תמורת שלמים" וחלו שניהם.
ורבא אמר: "עדיין היא מחלוקת" - שגם בזה לפי רבי מאיר תפוס לשון ראשון, ובחצות היום חל מה שאמר בתחילה. והרי זו תמורת עולה. ולרבי יוסי הרי זו תמורת שניהם.
ג. כשם שנחלקו רבי מאיר ורבי יוסי אם אומרים תפוס לשון ראשון בתמורה, כך מצאנו שנחלקו רבי יהודה וחכמים בענין פיגול, כדלהלן:
בארבעה עבודות שבדם [שחיטה, קבלה, הולכה, זריקה], אם חישב בהן על מנת לאכול חוץ לזמנו - הקרבן נעשה פיגול. והאוכלו חייב כרת.
וכבר נתבאר לעיל [סא ב] שאם אחת מן העבודות נעשתה במחשבה לאוכלו חוץ למקומו הקרבן נפסל אך לא חל עליו שם פיגול, אפילו אם חשב בעבודה אחרת לאכלו חוץ לזמנו, ולכן אין בו כרת.

ונחלקו גם בענין זה [בזבחים כט ב] אם אומרים "תפוס לשון ראשון". וכגון ששחט במחשבת חוץ לזמנו, וקיבל במחשבת חוץ למקומו.
רבי יהודה סובר כיון שמחשבת חוץ לזמנו קדמה למחשבת חוץ למקומו, "תפוס לשון ראשון" וחל עליו שם פיגול, ושוב לא פקע.
ורבנן סוברים שכיון שהיתה כאן לבסוף גם מחשבת חוץ למקומו אינו פיגול ואין בו כרת.
וכמו כן בשוחט על מנת לאכול "כזית חוץ לזמנו, וכזית חוץ למקומו" - לרבי יהודה תפוס לשון ראשון, והקרבן פיגול. ולרבנן תפוס לשון שניהם, ואינו פיגול.
ד. בענין שחיטה נחלקו אמוראים מתי חל שם שחיטה: רבא סובר אינה לשחיטה אלא לבסוף - כלומר - שרק בסיום השחיטה כשגמר לשחוט רוב שני הסימנים שבצואר הבהמה, חל שם שחיטה. וממילא אם חשב מחשבת פסול בשחיטה, רק לבסוף חל הפסול.
ואביי סובר ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, כלומר שכבר בתחילת חיתוך הסימנים שבצואר הבהמה מתחיל לחול שם שחיטה. וממילא גם פסולי השחיטה חלים תיכף בשעה שחשב מחשבת פסול, אפילו לפני שגמר לשחוט.
נמצא שאביי ורבא נחלקו בשני דברים:
א. האומר הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים לאחר זמן - לרבא שייך לומר בזה תפוס לשון ראשון ולאביי לא.
ב. לאביי ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף. ולרבא אינה לשחיטה אלא לבסוף.
ושני דברים הללו תלויים זה בזה:
שהרי במשנה בזבחים כט ב נחלקו בשוחט את הקרבן על מנת לאכול כזית חוץ לזמנו וכזית חוץ למקומו, ורבי יהודה סובר תפוס לשון ראשון.
ולשיטת רבא אינה לשחיטה אלא לבסוף, נמצא שבשעה שחשב מחשבת חוץ לזמנו וחוץ למקומו עדיין לא חל על הקרבן שם פיגול עד גמר שחיטה. והרי זה דומה לאומר בהמה זו תהיה לאחר זמן תמורת עולה תמורת שלמים.
וכיון שמצאנו שרבי יהודה אומר תפוס לשון ראשון בשוחט על מנת לאכול כזית חוץ לזמנו וכזית חוץ למקומו. בעל כרחך שגם האומר שלאחר זמן תהיה בהמה זו תמורת עולה תמורת שלמים, תפוס לשון ראשון.
ולשיטת אביי, שהאומר בהמה זו תהיה בחצות היום תמורת עולה תמורת שלמים, לדברי הכל לא אומרים תפוס לשון ראשון. בעל כרחך שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף.

ומיד כשאמר חוץ לזמנו חל עליו שם פיגול, ולכן אמר רבי יהודה שהשוחט כזית חוץ לזמנו וכזית חוץ למקומו תפוס לשון ראשון.
ועכשיו נחזור לדון בעניננו, במחשבת ערלים. שכתוב בברייתא: הקדים מולים לערלים כשר, ערלים למולים פסול, ומקשינן: הקדים ערלים למולים למה פסול? הרי מקצת ערלה לא פוסלת!
ולכאורה היה אפשר לתרץ שהברייתא נאמרה בלשון "אחרים אומרים" שזהו רבי מאיר. והרי לרבי מאיר אומרים תפוס לשון ראשון. ולכן אם אמר לערלים ולמולים כבר חל על הקרבן שם פסול, ושוב לא פקע.
אך באמת יש הבדל גדול בין "תמורת עולה תמורת שלמים" [שבזה אמר רבי מאיר תפוס לשון ראשון], לבין "לערלים ולמולים":
שבענין תמורה, אפילו אם החיל תמורה על חצי הבהמה, פשטה תמורת עולה על כולה, ואי אפשר שתחול תמורת שלמים על עולה, ותפוס לשון ראשון והרי היא עולה.
מה שאין כן בענין ערלים ומולים. גם אחרי שחשב להאכיל חצי לערלים, עדיין יכול לחשוב להאכיל את חציו השני למולים. ולכן אפילו רבי מאיר שסובר תפוס לשון ראשון, יודה כאן. שהרי זה כאילו שחטו למולים וערלים יחד, וכשר.[1143]
ואם כן חוזרת הקושיא למקומה - מדוע כתוב בברייתא הקדים ערלים למולים פסול?
וכדי לתרץ על קושיא זו אמרינן:

דף סג.

לימא קסברי אחרים: אינה לשחיטה אלא לבסוף?

שהרי נחלקו אביי ורבא מתי חל שם שחיטה. ולשיטת אביי שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף לא מובן למה הקדים ערלים למולים פסול, הרי גם אחרי שכבר התחיל לשחוט לשם ערלים, יכול להמשיך לשחוט גם לשם מולים.
אבל לשיטת רבא שאינה לשחיטה אלא לבסוף, אם כן גם מחשבת מולים וערלים יכולין לחול רק לבסוף. והברייתא מובנת, שכיון שיש רק זמן מועט ביותר ["משהו"] בסוף השחיטה. נמצא שאין מספיק שהות שיחולו שתי מחשבות באותו זמן. והמחשבה הראשונה שחשב לשם ערלים, רק היא יכולה לחול, דתפוס לשון ראשון.
ולכן, הקדים ערלים למולים פסול.

[1143] כך כתבו התוספות. וכוונתם: שהשוחט לערלים ולמולין, הרי זה כאילו אמר - אני שוחט על מנת שהערלים יאכלו חצי. והוסיף ואמר שאת החצי השני יאכלו מולים, והרי כאשר אמר שרוצה להאכיל חציו לערלים, לא חל על החצי השני שום דבר. ולכן יכול לחשוב עליו להאכילו למולים. מה שאין כן בענין תמורת עולה תמורת שלמים, אפילו אם יאמר "מחצית הבהמה תהיה תמורת עולה" הדין הוא שהקדושה פשטה בכל הבהמה, וכולה עולה. ולכן עכשיו אינו יכול להחיל עליה תורת שלמים.

ועדיין קשה: אם נסבור שהאומר "הרי בהמה זו בחצות היום [לאחר זמן] - תמורת עולה תמורת שלמים", בזה מודה רבי מאיר שחלו שניהם, וכשיטת אביי דלעיל, שבשעה שאמר תמורת עולה לא חל עדיין כלום עד חצות היום. ובשעת החלות כבר גמר לומר את דבריו, חלו שניהם בבת אחת.

אם כן גם בשוחט לערלים ולמולים, כיון שאנחנו סוברים אינה לשחיטה אלא לבסוף, הרי בשעה שאמר לערלים ולמולים לא חל דבר עד שיגמור את השחיטה, וגם בזה יודה רבי מאיר שלא אומרים תפוס לשון ראשון! [וחוזרת הקושיא: למה הקדים ערלים למולים פסול?]

וכדי לתרץ על זה, אמרינן: **ובעל כרחך סברה הברייתא כדרבא**.

דאמר רבא: באומר "הרי זו בחצות היום - תמורת עולה תמורת שלמים". **עדיין היא מחלוקת**. גם בזה נחלקו רבי מאיר ורבי יוסי, ולשיטת רבי מאיר תפוס לשון ראשון אפילו כשאין דבריו חלים מיד אלא לאחר זמן.

הילכך גם בענין מולין וערלים תופס לשון ראשון, אף על פי שאין דבריו חלים מיד אלא בסוף השחיטה.

וכיון שבסוף השחיטה הזמן מועט ביותר ["משהו"], אי אפשר שיחולו בו שני מחשבות זו אחר זו, ולכן אם **הקדים מולין לערלים - מולין חיילי**. שמחשבה להאכיל למולין חלה. אבל מחשבת **ערלים לא חיילי**.

ואילו **הקדים ערלים למולין - ערלים חיילי**.

מולין לא חיילי. שאנו אומרים תפוס לשון ראשון והקרבן נפסל.

למדנו מדברי הברייתא שני דברים: א. אינה לשחיטה אלא לבסוף. ב. גם אם אמר דיבור שאינו חל עכשיו אלא לאחר זמן, אמר רבי מאיר תפוס לשון ראשון. וזה כשיטת רבא.

ומכאן קושיא על אביי!

אמר רבה [1144] לתרץ את שיטת אביי: **לא**. אין מכאן ראיה לרבא שאינה לשחיטה אלא לבסוף.

ולעולם קסברי אחרים ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף כשיטת אביי.

ועל מה שהקשינו לשיטת אביי - מדוע הקדים ערלים למולים פסול? על זה יש לתרץ: **והכא במאי עסקינן** באיזה מקרה עוסקת הסיפא בברייתא ב"הקדים ערלים למולים"?

[1144] מהרש"ל התקשה איך רבה בא לתרץ את דברי אביי תלמידו. וגרס רבא. ומהרש"א מקיים את הגירסא שלפנינו.

כגון שגמר בלבו לתרווייהו [לשניהם] - **בין למולין בין לערלים. והוציא בפיו לערלים, ולא הספיק לומר למוליין, עד שנגמרה שחיטה בערלים.**

ובענין קדשים כל מקום שמוזכר מחשבה אין הכוונה מחשבה בלבד אלא דיבור. ולכן גם השוחט את הפסח לערלים אינו פסול במחשבה. וכן למולין אינו חל במחשבה. ואם כן כיון שאמר לערלים בלבד לכאורה הקרבן נפסל.

ובהא פליגי בזה נחלקו אחרים [רבי מאיר] וחכמים [שמשמע מלשון הברייתא שרבי מאיר בא לחלוק על דברי חכמים].

דרבי מאיר סבר לא בעינן פיו ולבו שוין. אין צורך שפיו של האדם יהיה שוה למחשבתו. וכיון שאמר לערלים הקרבן פסול, אף על פי שבלבו לא היה אלא מחשבת מקצת ערלים.

ורבנן סברי בעינן [צריכים] **פיו ולבו שוין.**[1145] וכאן שחשב לשם מקצת ערלים, אף על פי שאמר רק לערלים, דיבורו לא יכול לחול. כיון שאינו שוה למחשבתו.

ותמהינן: **וכי קסבר רבי מאיר שלא בעינן פיו ולבו שוין?!**

ורמינהו: [מהמשנה הבאה על הברייתא דלעיל להקשות שהן סותרות ביניהן].

שנינו במסכת תרומות [פרק ג משנה א]: **המתכוין לומר** על פירות שיהיו **תרומה, ואמר מעשר**, או שהתכוין לומר **מעשר ואמר תרומה.**

או שהתכוין לומר - קונם [נדר] **שאיני נכנס לבית זה.** וטעה בדיבורו **ואמר לזה** לבית אחר.

וכן אם התכוין לומר קונם **שאיני נהנה לאדם זה. ואמר לזה** לאדם אחר. **לא אמר כלום - עד שיהיו פיו ולבו שוין.**

והרי סתם משנה היא רבי מאיר. ושנינו שצריך שיהיו פיו ולבו שוין!

אלא אמר אביי תירוץ אחר להסביר את דברי הברייתא כשיטתו. [ואין צריך להעמיד את הברייתא שסוברת כרבא שאינה לשחיטה אלא לבסוף].

רישא של הברייתא שכתוב הקדים מולים לערלים כשר. מדובר באופן זה:

השוחט את הבהמה צריך שיחתוך רוב משני הסימנים [קנה ושט] שבצוארה. וכגון **דאמר** בשעה ששחט **סימן ראשון** - "**למולין**". ובשעה ששחט **סימן שני** הוסיף על מחשבתו הראשונה, ואמר - "אף לערלים".

[1145] תוספות הקשו [מקידושין מא] שדברים שבלב אינם דברים. ותירצו, ששם מדובר באדם שאמר שמוכר את כל נכסיו. וכך התכוין לומר. אלא שהיה בלבו לעלות לארץ ישראל. ולבסוף לא עלה. אבל כאן התכוין לומר מקצת ערלה. ואמר ערלה. נמצא שלא אמר מה שהיה בדעתו לומר.

נמצא שבשעה ששחט את הסימן הראשון שחט בכשרות לשם מולים. וגם בשעת שחיטה **דבסימן שני**, אף על פי שחשב גם לערלים, מכל מקום **נמי פתיכי ביה מולין**, מעורבין בו גם מולים, והשוחט לערלים ומולים כשר.

ואילו **סיפא** שכתוב הקדים ערלים למולים פסול, מדובר באופן זה:

דאמר בשעה ששחט **סימן ראשון** - "לערלים" ובשעה ששחט **סימן שני** אמר - " **למולים**".

נמצא **דבשחיטת סימן ראשון**, **הא לא פתיכי ביה מולין**. לא מעורבין בדעתו לשחוט גם למולין אלא לערלים בלבד.

ואף על פי שלא חשב מחשבת ערלים בכל השחיטה, אלא בשחיטת סימן אחד שהוא חצי מהשחיטה המתרת את הקרבן. סובר רבי מאיר שבסימן אחד שהוא חלק מן השחיטה הרי הוא כשחיטה שלימה, ומחשבת ערלים פוסלת בו.

ורבי מאיר לטעמיה לשיטתו **דאמר** "**מפגלין בחצי המתיר**".

אם חשב מחשבת פיגול בחצי עבודה מעבודות הקרבן חל על הקרבן שם פיגול. ולכן גם כאן לענין מחשבת ערלים בשעת שחיטת סימן אחד, חל על הקרבן פסול ערלים.

ורבנן שחולקים על רבי מאיר ומכשירים קרבן שנעשה לערלים ולמולים, **לטעמייהו** [לשיטתם], **דאמרי אין מפגלין בחצי המתיר**. ולכן גם השוחט סימן אחד שהוא חצי מתיר, במחשבת ערלים, לא פוסל.

מתניתין:

כתיב בשמות [פרק לד] "לא תשחט על חמץ דם זבחי".

ופירושו - לא תשחט את זבחי ועדיין חמץ קיים [על פי רש"י שם]. אך לא נתפרש בתורה להדיא באיזה זבח נאמר לאו זה. [1146]

ונחלקו תנאים במשנתנו באיזה זבח הכתוב מדבר.

לדברי חכמים: **השוחט את הפסח על החמץ - עובר בלא תעשה** זה. כי לדעתם הפסוק "לא תשחט על חמץ דם זבחי", מדבר רק בקרבן פסח.

רבי יהודה אומר: **אף התמיד** של בין הערביים של ערב פסח ששחטו על החמץ עובר בלא תעשה. וטעמא יליף בגמרא.

רבי שמעון אומר: גם שאר קרבנות ששחטן בזמן איסור חמץ עובר בלא תעשה. אך יש חילוק בין קרבן פסח לשאר קרבנות, וכן יש חילוק בין השוחט בארבעה עשר בניסן לבין השוחט בימי חג הפסח -

[1146] והקרבן אינו נפסל היות ולא שנה עליו הכתוב פסוק נוסף לעכב. תוס'. והכסף משנה פרק א מהלכות חמץ ומצה הביא ירושלמי, האומר שאינו נפסל מחמת שזבח קרייה רחמנא.

הפסח ששחטו **בארבעה עשר**, אם שחטו **לשמו** הקרבן כשר. ולפיכך אם שחטו על החמץ הוא **חייב**.
ואם שחטו שלא לשמו הקרבן פסול, כדתנן בריש מסכת זבחים "כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובן, חוץ מן הפסח והחטאת".
ולפיכך, אם שחטו על החמץ **פטור**, דשחיטה שאינה ראויה, לאו שמה שחיטה [כי הפסוק "לא תשחט על חמץ דם זבחי" מדבר במי ששוחט שחיטה כשרה].
ואילו שאר כל הזבחים ששחטן בארבעה עשר על החמץ, **בין לשמן ובין שלא לשמן**, אף על פי שהם כשרים - **פטור**.
ומהטעם המבואר בגמרא, שבזמן שחיטת הפסח [בי"ד בניסן] סובר רבי שמעון שלא חייב השוחט שאר זבחים על החמץ. [1147]
ובמועד, בתוך חג הפסח:
הפסח ששחטו **לשמו** פסול, שהרי זמן קרבן הפסח הוא בארבעה עשר, ולפיכך אם שחטו על החמץ **פטור**, דשחיטה שאינה ראויה היא.
ואם שחטו שלא לשמו אלא לשם קרבן שלמים כשר, דקיימא לן בזבחים ז ב שקרבן פסח בשאר ימות השנה הוא קרבן שלמים, וכל דינו כשלמים. ולפיכך אם שחטו על החמץ במועד, שעובר אז על החמץ בלאו של "לא יראה ולא ימצא" - **חייב** גם משום "לא תשחט על חמץ דם זבחי", שהאי שחיטה ראויה היא.
ואילו שאר כל הזבחים ששחטן בתוך המועד על החמץ, **בין** שחטן **לשמן**, **בין שלא לשמן** - **חייב**. שהרי כשירין הן, והוי שחיטה ראויה.
שדוקא בזמן שאין נוהג קרבן פסח, סבירא ליה לרבי שמעון דשייך הלאו "לא תשחט על חמץ דם זבחי" בשאר קרבנות.
חוץ מן החטאת ששחטו שלא לשמה, שהיא פסולה. כדתנן בריש זבחים. ולפיכך אם שחטה על החמץ פטור, דהויא שחיטה שאינה ראויה.

גמרא:

אמר רבי שמעון בן לקיש: אף על פי שכתוב בתורה "לא תשחט על חמץ דם זבחי" סתמא, ולא נתבאר באיזה חמץ הכתוב מדבר.
מכל מקום, **לעולם אינו חייב** אם היה החמץ שייך לאדם זר שאינו מבני החבורה. ואפילו היה החמץ בעזרה, והשוחטין פסחיהן רואים אותו, והתרו בהן שלא ישחטו בראותם אותו.

[1147] התוס' ביומא כט א הקשו שיש לפסול את שאר הזבחים מחמת שנשחטו אחר התמיד, וממילא אין לחייב על שחיטתם על החמץ. ותירצו ששחיטה אחר התמיד אינה פוסלת את הקרבן. ועיין שם בחידושי רבי עקיבא איגר.

עד שיהא החמץ שייך **לשוחט**. דמשמעות הפסוק "לא תשחט על חמץ", היינו חמץ של השוחט, **או** שהחמץ שייך **לזורק**. דכתיב "לא תזבח על חמץ דם זבחי", ומתיבת "דם" ילפינן לרבות את הזורק. [1148]

דף סג:

או שיהיה החמץ שייך **לאחד מבני חבורה** שנמנו על קרבן הפסח הזה.

ולקמן מפרש דכתיב "לא תשחט על חמץ דם זבחי, ולא ילין לבוקר זבח חג הפסח". ודרשינן: דוקא מי ששייך בו איסור "לא ילין" נאמר בו איסור "לא תשחט על חמץ". והיינו בני החבורה, שהם בכלל "לא תותירו מן הבשר עד בוקר".

ופירש רש"י שאם יש חמץ לאחד מהם - כולם עוברים. [1149]

ואינו חייב **עד שיהא** החמץ **עמו בעזרה**. ולקמן מפרש טעמא.

רבי יוחנן אמר: **אף על פי שאין** החמץ **עמו בעזרה** - חייב.

והוינן בה: **במאי קמיפלגי**?

אילימא [אם נאמר] **ב"על - בסמוך**".

כלומר, האם כל מקום שכתוב בו "על" - משמעותו "בסמוך".

וכמו שהכתוב [במדבר ב] "ועליו מטה מנשה" פירושו - בסמוך לו. ובכך **קמיפלגי** רבי יוחנן וריש לקיש.

דרבי שמעון בן לקיש סבר: כל מקום דכתיב **על** משמע **בסמוך**, וגם הכא דכתיב "לא תשחט על חמץ" פירושו שלא לשחוט סמוך לחמץ, בעזרה.

ורבי יוחנן סבר: **לא בעינן** אין צורך במקום שכתוב "**על**" שזה יהיה דוקא **בסמוך** [אלא, כיון שהחמץ אצלו ברשותו, הרי אפילו הוא נמצא במקום רחוק זה כאילו שהוא בידו, "ועל" קרינא ביה. ר"ח].

אי אפשר להעמיד כך את מחלוקתם.

כי למה הוצרכו רבי יוחנן וריש לקיש לחלוק בזה כאן, **והא איפלגו בה** [נחלקו בזה] **כבר חדא זימנא**, במקום אחר.

דתנן גבי שוחט את התודה, במנחות עח ב:

בשלמי תודה כתיב [ויקרא ז יג] "על חלות לחם חמץ יקריב קרבנו, על זבח תודת שלמיו". שצריך להביא עם קרבן תודה גם לחם חמץ.

[1148] הרמב"ן בפירושו על התורה כתב, היות ואין זביחה בדם פירשו חז"ל שיש לדרוש את הפסוק כך: לא תשחט על חמץ, ולא דם זבחי! והיינו, שלא יזרק דם זבחי על החמץ.

[1149] התוס' סוברים שבני החבורה אינם חייבים. אלא, שאם יש לאחד מהם חמץ חייב השוחט או הזורק, היות והפסוק מדבר על השוחט והזורק.

ופירש"י רש"י שם:
"יקריב קרבנו על זבח תודת שלמיו" - מלמד שאין הלחם קדוש קדושת הגוף להיות ראוי, מכח קדושתו, ליפסל ביוצא, אם יוציאוהו מחוץ לעזרה, או בנגיעת טבול יום, אם נגע בלחם. ולהיות מוצא לחולין בפדיון - עד שישחט זבח התודב.
ומכאן, שהמקדיש לחמי תודה, משעה שהקדישו בפה אינו קדוש הלחם בקדושת הגוף כשאר קרבנות, אלא קדוש רק ב"קדושת דמים". כקדושת שאר דברים שאינם קרבנות.
ולכן, אם נטמא פודין אותו ויוצא לחולין, וכן אינו נפסל בפסולי הקרבנות, כגון בפסול לינה או "יוצא".
אך בשעה ששחט את התודה, נתקדש הלחם בקדושת הגוף, ודינו כדין קרבן התודה עצמו לכל דבריו.
ותנן במנחות שם: **השוחט תודה לפנים**, **בעזרה**, **ולחמה היה** באותה שעה **חוץ לחומה** - **לא קדש הלחם** קדושת הגוף.
והוינן בה: **מאי** "**חוץ לחומה**"? באיזו חומה המדובר?
רבי יוחנן אמר: **חוץ לחומת בית פאגי**, שהוא המקום החיצון ביותר בירושלים.[1150] שכיון שהיה הלחם נמצא בשעת שחיטת התודה מחוץ לירושלים, אין הוא יכול להתקדש בקדושת הגוף על ידי שחיטת התודה, כי חוץ לירושלים אינו מקום אכילת קדשים קלים, ואם יצאו לשם הם נפסלים ביציאה. ולכן אין מתקדש שם על ידי השחיטה.
אבל אם היה הלחם בשעת שחיטת התודה בתוך חומת ירושלים, אלא שהיה **חוץ לחומת העזרה** - **קדיש**. ואף על גב דכתיב "על זבח תודת שלמיו" - **לא בעינן** "**על**" - **בסמוך**.
רבי שמעון בן לקיש אמר: **אפילו חוץ לחומת עזרה לא קדיש** הלחם, משום דכתיב "על זבח תודת שלמיו" ופירוש "על" - בסמוך לזבח תודת שלמיו בעזרה.
אלמא, מוכח שלדברי ריש לקיש **בעינן** "**על**" - **בסמוך**.
והשתא קשה, אמאי הוצרכו לחלוק רבי יוחנן וריש לקיש בשוחט את הפסח על החמץ אם בעינן על בסמוך, הרי כבר נחלקו בזה לגבי תודה.
ובהכרח שלא ב"על - בסמוך" נחלקו.
אלא בהתראת ספק קמיפלגי.

[1150] רש"י. אך במנחות עח ב ברש"י כתב יד כתב שבית פאגי נמצא בחומת הר הבית. וברמב"ם בפירוש המשניות שם כתב שהוא מחוץ להר הבית.

כל מלקות שבתורה על עבירה לא חייב העובר אלא אם כן הותרה. ונחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בהתראת ספק, כאשר התרו באדם שלא ישחט את קרבן הפסח משום שיש לו חמץ בביתו, והדבר ספק, כי אפשר שכבר נאכל החמץ או נשרף או שביערוהו אחרים. ר"ח. [1151]

ריש לקיש סבר שהתראת ספק לא שמה התראה, ולכן בעינן שיהא החמץ איתו בעזרה, כשהוא רואה בעיניו שהחמץ קיים. [1152]

ורבי יוחנן סבר שהתראת ספק שמה התראה.

ואפילו אם החמץ בביתו, שאפשר שכבר נאכל או נשרף, מתרים בו שאסור לו לשחוט את הפסח שמא החמץ קיים. ואם לבסוף נמצא שהיה חמץ בביתו באותה שעה, לוקה.

ותמהינן: והרי **בהא** דהתראת ספק **נמי הא פליגי בה** רבי יוחנן וריש לקיש **חדא זימנא** בענין שבועת ביטוי.

האומר שבועה שלא אוכל כיכר זו היום, והתרו בו שלא יאכל ואכלה, כולי עלמא מודו שלוקה משום "לא תשא את שם ה' אלוהיך לשוא". שהרי עבר באכילתה איסור לאו שיש בו מעשה, והתרו בו התראת ודאי, שהרי אם יאכל כיכר זו ודאי עובר על לאו דלא תשא.

דאיתמר: אמר **שבועה שאוכל כיכר זו היום**, והתרו בו עדים שהוא חייב לאכול, **ועבר היום ולא אכלה**.

רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש דאמרי תרוייהו אינו לוקה. אלא שנחלקו מה הטעם שאינו לוקה.

רבי יוחנן אמר אינו לוקה, משום דהוה ליה לאו שאין בו מעשה.

שהרי ישב ולא אכל את הכיכר, ואין כאן מעשה איסור בידיים.

וכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו.

ודייקינן מדברי רבי יוחנן: **אבל התראת ספק שמה התראה!** כלומר, באותה שעה שהעדים מתרים בו שהוא חייב לאכול הפת, התראת ספק היא, שהרי אפילו אם לא יאכל את הפת עכשיו שמא יאכל מאוחר יותר, ואין המתרה יכול לכוין שיעבור היום

[1151] הביאור על פי הר"ח. ורש"י ביאר שהעדים המתרים בשוחט אינם יודעים אם יש לו חמץ. וקשה לפירושו, הרי כל מטרת ההתראה היא להתרות במותרה ומה אכפת לנו מידיעת העדים המתרים? ותירצו התוס' שהמותרה יכול לומר לא ידעתי שיש לי חמץ, ולא יוכלו העדים להעיד על חיובו.

[1152] יש להקשות מדוע צריך להגיע להתראת ספק, והרי לעיל אמרינן שלריש לקיש אומרים "על - בסמוך" ומכח זה צריך שיהיה עמו חמץ בעזרה. חזון איש.

בתוך כדי דיבור של התראה [רש"י שבועות כא א]. [1153] ואם כן למה לא אמר רבי יוחנן שהוא פטור משום התראת ספק? בעל כרחך דרבי יוחנן סבר התראת ספק שמה התראה. **ורבי שמעון בן לקיש אמר אינו לוקה, משום דהוה ליה התראת ספק, והתראת ספק לא שמה התראה.**

ודייקינן מדברי ריש לקיש: **אבל לאו שאין בו מעשה לוקין עליו**. כלומר, מדלא אמר ריש לקיש דאין לוקין משום דאין בו מעשה, בעל כרחך דסבירא ליה דלאו שאין בו מעשה לוקין עליו.

והשתא קשה: אמאי נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בשוחט את הפסח על החמץ אם התראת ספק שמה התראה. הרי כבר נחלקו בזה לענין שבועת ביטוי, ומשם נלמד לכל התורה כולה.

ומתרצינן: **אמרי** [אמרו רבנן לתרץ] **לעולם ב"על בסמוך" קא מיפלגי**, ואף על פי שכבר נחלקו בזה לענין לחמי תודה, **צריכא** לאשמועינן שנחלקו בשני המקומות הללו.

דאי איפליגו לענין חמץ בלבד, **הוה אמינא בההוא הוא דקאמר רבי יוחנן דלא בעינן "על" בסמוך, משום דאיסור הוא** להשהות חמץ ברשותו **וכל היכא דאיתיה** החמץ **איתיה** איסורא, ולכן לא מסתבר לרבי יוחנן לומר דלאו ד"לא תשחט על חמץ דם זבחי", דוקא בסמוך קאמר.

אבל לענין מקדש, להקדיש את לחמי התודה, יש סברא לומר דלחם **לא קדיש אלא בפנים** העזרה, **ואימא מודה ליה** רבי יוחנן **לרבי שמעון בן לקיש** דבעינן "על" בסמוך. **דאי איתיה** [אם הלחם נמצא] **גואי** בפנים העזרה **קדיש, אי לא לא קדיש**.

וטעמא דמילתא דדוקא בעזרה קדיש - **מידי דהוה** [כמו שמצינו] **אכלי שרת**, שכלי שרת שנתנו לתוכם מנחות ונסכים, משעה שהם בכלי שרת קדשו קדושת הגוף [כדאיתא במנחות ק ב]. ודוקא כלי שרת שבעזרה מקדשין את מה שבתוכן, ואם כן יש לומר דהכי נמי לחמי תודה אינן מתקדשין אלא אם הם בעזרה. [תוספות, ורש"י ביאר באופן אחר. ותמהו עליו התוספות].

לכן **צריכא** לאשמועינן שגם לגבי לחמי תודה סובר רבי יוחנן דלא בעינן "על" בסמוך. **ואי אשמעינן** שנחלקו **לענין מקדש לחם** בלבד, **הוה אמינא בהך** דלחמי תודה **קאמר רבי שמעון בן לקיש דבעינן "על - בסמוך"**, שהרי יש סברא לומר **דאי איתיה** ללחם **גואי קדיש, אי לא לא קדיש**.

[1153] הר"ח פירש שההתראה היא בשעת השבועה, שמרים אותו אל תשבע כי שמא לא יזדמן לך היום פת ונמצאת עובר על שבועתך. והיא התראת ספק כי יתכן שיהיה לו ויאכלנה.

אבל לענין חמץ, שאין סברא לחלק בין חמץ שבביתו לחמץ שבעזרה, הוה אמינא **דמודה ליה** ריש לקיש **לרבי יוחנן דלא בעינן "על" בסמוך**, **דאיסורא הוא**, **וכל היכא דאיתיה איתיה**.

ולכן **צריכא** לאשמועינן שגם לענין חמץ סובר ריש לקיש דבעינן "על" בסמוך.[1154]

בעא מיניה רב אושעיא מרבי אמי: אם **אין לו לשוחט** חמץ ברשותו, **ויש לו לאחד מבני החבורה** חמץ בשעת שחיטה - **מהו**? האם עובר משום "לא תשחט על חמץ דם זבחי"? [ומאי דפשיטא ליה לריש לקיש לעיל דלוקה, מבעיא ליה לרב אושעיא].

אמר ליה רבי אמי: **מי כתיב "לא תשחט על חמצך"** דמשמע חמץ של השוחט. "**לא תשחט על חמץ**" **כתיב**, ומשמע כל חמץ, אפילו אם אינו שייך לשוחט.

אמר ליה רב אושעיא: **אי הכי**, **אפילו** יש **לאחד בסוף העולם**, שאינו מבני החבורה, חמץ בעזרה, **נמי** יעבור השוחט הזה עליו אם התרו בו.

אמר [ענה] **ליה** רבי אמי: **אמר קרא "לא תשחט** על חמץ דם זבחי, **ולא ילין** לבוקר זבח חג הפסח". ולמה נכתבו שני לאוין הללו סמוכין זה לזה.

לומר לך: **לא תשחט על חמץ** דשייך ל**הנך דקיימי עליה** [חייבין עליו] **משום "לא ילין"**. והיינו כל בני החבורה שבכלל "לא ילין מן הבשר" הם. דכתיב "לא תותירו ממנו עד בוקר", שכל בני החבורה מצווין לאכול את הפסח בלילה.

אמר רב פפא: כיון דדרשינן "לא תשחט" להנך דקיימי עליה ב"לא ילין" - **הילכך**, **כהן המקטיר את החלב**, ויש לו חמץ בשעת ההקטרה, אף על פי שלא היה בשעת השחיטה חמץ לאחד מבני החבורה - **עובר** הכהן **בלא תעשה**, **הואיל** והוא **ישנו בכלל הלנת אימורין**.

דכתיב [שמות כג] "לא תזבח על חמץ דם זבחי, ולא ילין חלב חגי עד בוקר".[1155] ומכאן למדנו ציווי לכהן המקטיר[1156] שלא ילין מלהקטיר את החלב עד הבוקר.

תניא כוותיה דרב פפא: **השוחט את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה**.

אימתי?

בזמן שהוא [החמץ] שייך **לשוחט או לזורק או לאחד מבני חבורה**.

[1154] וקשה, שנאמר אינו לוקה לריש לקיש מחמת התראת ספק. וכתב רא"מ הורוביץ שיתכן חמץ העומד בחלון העזרה, שרואים שיש לו חמץ אך אין זה בסמוך.

[1155] רש"י מפרש שהפסוק בשמות כג לא "לא תזבח על החמץ דם זבחי ולא ילין חלב חגי" מדובר בהקטרת החלב. ואילו הפסוק בשמות לד א "ולא ילין לבוקר זבח חג הפסח" מדובר בבשר. והתוס' חולקים. ועיין מהרש"א.

[1156] השפת אמת הקשה לשיטת התוס' שכאשר יש חמץ לאחד מבני החבורה, דקיימי בלא ילין, עובר השוחט בלבד על לאו של שוחט על החמץ, אם כן, גם הכא יש לנו לומר שאם יש חמץ לכהן המקטיר, שהוא חייב בלא ילין, עובר השוחט בלאו.

היה חמץ **לאחד בסוף העולם - אין זקוק לו**, כלומר אין זה ענין השוחט, ומותר לו לשוחט את הפסח בזמן שיש חמץ לאדם זר.
ואחד השוחט ואחד הזורק ואחד המקטיר חייב.
אבל שאר קרבנות שעשאן על החמץ, כגון: **המולק את העוף בארבעה עשר** בזמן שחיטת הפסח, **אינו עובר בלא כלום**.
ומקשה הגמרא סתירה בין שתי ברייתות:
ורמינהי מהא דתניא:
השוחט את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה.
רבי יהודה אומר אף השוחט את **התמיד** על החמץ.
אמרו לו: לא אמרו אלא בפסח בלבד.
אימתי בזמן שיש חמץ **לשוחט או לזורק** הדם **או לאחד מבני חבורה**.
אבל אם **היה** חמץ בעזרה **לאחד בסוף העולם** שאינו מנוי עמהם - **אין זקוק** לחוש **לו**.
ואחד השוחט ואחד הזורק, ואחד המולק את קרבן העוף, **ואחד המזה** את דם קרבן העוף - **חייב**
אבל הקומץ את המנחה - אינו עובר בלא תעשה.
וכן הכהן **המקטיר את האימורין - אינו עובר בלא תעשה**.

דף סד.

א. **קשיא מליקה אמליקה** - שהחשיב התנא בברייתא בברייתא האחרונה [לפי הנחת הגמרא שמדובר במולק בארבעה עשר] לחייב את המולק כשוחט.
ב. **קשיא הקטרה אהקטרה** - בברייתא הראשונה שנינו שהמקטיר את האימורין עובר בלא תעשה, ובברייתא השניה תנינא דאינו עובר.
והשתא תמהינן על המקשן, דרמי שני הברייתות אהדדי:
ולטעמיך, לטעמך שאתה מבין שהברייתא השניה מיירי בארבעה עשר בניסן - **תיקשי לך היא** [הברייתא השניה] **גופא**, שיש בה עצמה סתירה מרישא לסיפא.
דקתני ברישא: **לא אמרו אלא בפסח בלבד** ולא בשאר קרבנות. **והדר תני** בסיפא **אחד השוחט ואחד הזורק ואחד המולק ואחד המזה**. והרי מולק ומזה אינם שייכים בקרבן פסח אלא בחטאת העוף. ולעיל ברישא תני דאינו עובר בשאר קרבנות.
והשתא מתרצינן: **אלא הא והא**, שתי הברייתות כשיטת **רבי שמעון** שבארבעה עשר מחייב בקרבן פסח בלבד, ובתוך החג מחייב גם בשאר קרבנות. [1157] ולכן -

[1157] התוס' מבארים שלא מעמידים את הברייתא הראשונה כרבנן משום שאם כן, מדוע נקט מליקה שאינה אלא בעוף. עיין בדבריהם.

מליקה אמליקה לא קשיא:
כאן בברייתא הראשונה מיירי **בארבעה עשר** ולכן מליקה של חטאת העוף לא חייב עליה.
וכאן בברייתא השניה מיירי **בחולו של מועד**, שאז אסרה תורה בכל הקרבנות, ולכן מחייב במליקה של חטאת העוף.
ואידי ואידי שתי הברייתות - **רבי שמעון היא**.
הקטרה אהקטרה נמי לא קשיא, כי **תנאי היא**. שנחלקו בזה תנאים אליבא דרבי שמעון:
דאיכא תנא **דמקיש הקטרה לשחיטה** דכל שעובר ב"לא ילין" עובר ב"לא תשחט". ולכן מחייב את המקטיר, והוא התנא של הברייתא הראשונה.
ואיכא מאן דלא מקיש, והוא התנא של הברייתא השניה, דסבירא ליה שלא מרבים את המקטיר משום הקישא דכל שעובר ב"לא ילין עובר ב"לא תשחט על חמץ".
[ומכל מקום מודה דלא מיחייב בחמץ של אחד בסוף העולם, דמסתבר למעט אותו. ולענין זה מודה דמקיש "לא תשחט" ל"לא ילין", דדוקא מי ששייך ב"לא ילין" שייך ב"לא תשחט". תוספות [1158]].
שנינו במתניתין: **רבי יהודה אומר אף התמיד** ששחטו על החמץ לוקה.
והוינן בה: **מאי טעמא דרבי יהודה**?
ומתרצינן: **אמר לך** רבי יהודה: כתיב "לא תשחט על חמץ דם "**זבחי**", דמשמע **זבח המיוחד לי**, שכולו עולה על גבי המזבח, לשם שמים. **ומאי ניהו - תמיד**, דאילו הפסח נאכל לבעלים. [1159]
שנינו במתניתין: **רבי שמעון אומר הפסח בארבעה עשר** לשמו חייב ושלא לשמו פטור, ושאר כל הזבחים בין לשמן בין שלא לשמן פטור. ובמועד לשמו פטור שלא לשמו חייב. ושאר כל הזבחים בין לשמן בין שלא לשמן חייב.
והוינן בה: **מאי טעמא דרבי שמעון** שמחלק בין ארבעה עשר לבין המועד?
דכתיב [שמות כג] "לא תזבח על חמץ דם זבחי" וכתיב נמי [שמות לד] "לא תשחט על חמץ דם זבחי". נמצא שכתוב "**זבחי**" "**זבחי**" **תרי זימני**.
טול אות י' מאחד מהם **וקרי ביה** "**זבח**". ומשמע פסח בלבד.
תן את היו"ד החסרה לפסוק השני וקרי ביה "**זבחי**" דמשמע כל הזבחים כולם.

[1158] עיין מהרש"ל שביאר את התוס' אחרת. והמהרש"א לעיל סג ב ד"ה בפרש"י הקשה על דבריו.
[1159] התוספות יום טוב כתב שרבי יהודה מודה שבקרבן פסח נמי עובר, שהרי "אף התמיד" משמע שלהוסיף בא.

אם כן קשה: **למאי הלכתא פלגינהו רחמנא מהדדי** [לאיזה צורך חילקם הכתוב זה מזה], ולמה **לא כתב** "**זבחי**" בפסוק אחד, והיה משמע כל הקרבנות כולם, בין פסח בין שאר זבחים.

אלא על כרחך בא **למימר**: **בזמן דאיכא** "**זבח**" פסח, דהיינו בארבעה עשר בניסן, אז מיחייב על הפסח בלבד, **ולא מחייב אזבחיי** [שאר הזבחים].

בזמן דליכא "**זבח**" פסח, דהיינו בתוך המועד שאז לא מקריבים קרבן פסח - **מחייב אזבחיי** [שאר כל הזבחים].

שנינו במתניתין: **ובמועד** [הפסח ששחטו] **לשמו פטור** [מפני שפסח שלא בזמנו פסול והוי שחיטה שאינה ראויה]. שלא לשמו [אלא לשם שלמים] חייב [שהקרבן כשר והויא שחיטה ראויה].

במסכת זבחים ז ב מבואר שפסח שלא בזמנו מקריבים אותו לשלמים.

והשתא מספקא לן בדין פסח שלא בזמנו, האם צריך שיעקור אותו בפירוש מפסח וישחוט אותו לשם שלמים, ואז מקבל דין של שלמים, אבל אם שחטו סתמא, הוי ליה פסח ששחטו שלא בזמנו ופסול, או דלמא אפילו אם שחט את הפסח שלא בזמנו סתמא, מעצמו הוי שלמים, והרי הוא כשר.

ודייקינן ממתניתין: מדתנן בפסח ששחטו במועד שלא לשמו חייב מפני שהקרבן כשר, משמע **דטעמא** שהקרבן כשר דוקא משום דשחטו בפירוש **שלא לשמו** אלא לשם שלמים.

ומשמע מזה: **הא** אם שחט **סתמא** פטור, מפני שדינו בפסח ששחטו שלא בזמנו, ופסול [ושחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה].

והשתא אם נאמר דפסח שלא בזמנו לא בעי עקירה בפירוש, ומעצמו הוי שלמים, אם כן קשה, **אמאי** סתמא פטור, הרי **פסח בשאר ימות השנה שלמים הוי**, והוי שחיטה ראויה? והשתא מבעיא לן: האם **שמעת מינה שפסח בשאר ימות השנה בעי עקירה**, ולכן מובן שהשוחט את הפסח במועד סתמא פטור, מפני שהקרבן פסול, שהרי לא נעקר מיניה שם פסח.

או דלמא יש לפרש מתניתין באופן אחר.

ומסקינן: **אמר רבי חייא בר גמדא נזרקה מפי החבורה** - כלומר, כל בני החבורה הסכימו לדבר זה - שפסח שלא בזמנו לא בעי עקירה.

והשתא קשה: אמאי מבואר במתניתין דפסח שלא בזמנו סתמא פסול?

ואמרו לתרץ קושיא זו: מתניתין **בכגון** שהיו **הבעלים** של קרבן הפסח **טמא מת**, ולא יכלו להקריב את הפסח בזמנו. והרי הם **נדחין לפסח שני**, **דסתמיה דקרבן שהפרישו בארבעה עשר לשום פסח שני קאי**.

ולכן רק אם שחט את הקרבן לשם שלמים עקר אותו מדין פסח, אבל סתמא לשם פסח שני הוא, וכיון ששחטו שלא בזמנו הרי הוא פסול.

מתניתין:

א. **הפסח נשחט בשלש כתות**.

מצוה על הציבור הבאין לשחוט את קרבן הפסח להחלק לשלש קבוצות, ושוחטין פסחיהן בזו אחר זו, ואפילו אם הן מועטין ויכולין להכנס לעזרה כולם בבת אחת.

שנאמר בענין קרבן פסח [בשמות יב]: "**ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל**".

ודרשו חכמים [מאריכות לשון הכתוב]: "**קהל**", ו"**עדה**" ו"**ישראל**" הרי שלש כתות זו אחר זו.

וכך היה סדר הקרבת הפסח:

נכנסה כת הראשונה עד ש**נתמלאה העזרה**, **נעלו דלתות העזרה**.

תקעו והריעו ותקעו [1160] בחצוצרות [רמב"ם].

ב. **הכהנים עומדים שורות שורות** ממקום שחיטת הפסח ועד המזבח, כדי להעביר את הדם מכהן לכהן עד המזבח [בשביל לזרוק את הדם על המזבח].

ובידם של הכהנים היו **בזיכי כסף ובזיכי זהב**, כפות גדולות של כסף ושל זהב, לקבל בהם את הדם.

שורה שכולה כסף היו בה בזיכי **כסף** בלבד.

ושורה שכולה זהב היו בה בזיכי **זהב** בלבד.

לא היו מעורבין זה בזה. [1161] והבזיכין היו רחבים מלמעלה וחדים מלמטה, **ולא היו לבזיכין שוליים** תחתית רחבה, מפני שחששו שאם יהיו להם שוליים, **שמא יניחום** על הקרקע עד שיקבלו את הדם מקרבן אחר, ומתוך שהפסחים מרובין ישכחום שם **ויקרש הדם**, ולא יוכלו לזרוק את הדם על המזבח. ולכן עשו אותם חדים מלמטה שאי אפשר להעמידם על הקרקע בלא שיפלו.

[1160] להלן במשנה מבואר שהיו הלויים קוראים את ההלל ועל כל קריאה וקריאה תקעו והריעו ותקעו [רמב"ם פרק א' הלכה יב]. וכן דעת רש"י סוכה נד ב שעל כל קריאה תקעו. אבל תוספות שם [נד א ד"ה שיר] כתבו שתקעו בראש כל פרק.

[1161] הקשה השפת אמת, מאחר שכבר שנינו "שורה שכולה כסף כסף". למה כפל "לא היו מעורבין". ופירש "לא היו מעורבין" היינו שכל השורות של כסף עמדו זה לצד זה וכן השורות של זהב. ולא היו מעורבין. עוד פירש שלא היה כל בזך מעורב מזהב וכסף, אלא כולו ממין אחד.

ג. **שחט ישראל**. אם רצה ישראל לשחוט את הפסח רשאי, שהשחיטה כשרה בזרים, **וקבל הכהן** את הדם בבזך מצואר הטלה. כי מ"קבלה" ואילך מצותו בכהנים.
והכהן שקבל את הדם **נותנו לחבירו** העומד לידו בשורה, **וחבירו** נותנו **לחבירו** להקריבו אל המזבח.
וכל אחד מן הכהנים העומדים בשורה **מקבל את** הבזך **המלא** מיד חבירו, **ומחזיר** לחבירו את הבזך **הריקן** שחזר אליו מהכהן הזורק את הדם.
כהן הקרוב אצל המזבח זורקו זריקה אחת על כותל המזבח, **כנגד היסוד**, בזוית שיש תחתיה יסוד.
והיסוד הוא כמין בליטה בתחתית המזבח, בגובה אמה ורוחב אמה. ולא היה היסוד מקיף את כל המזבח אלא את רוח מערבית ורוח צפונית ויוצא אמה מן הצפון למערב, וכן יוצא אמה ממערב אל הדרום.
נמצא שכל זויות המזבח יש יסוד תחתם מלבד קרן דרומית מזרחית, והכהן יכול לזרוק את הדם רק על אחת משלש רוחות שיש יסוד תחתם. [על פי המשנה במדות פרק ג משנה א, ורמב"ם, ורש"י לקמן סה א]. והדם היה נשפך מכותל המזבח ליסוד.
ד. **יצתה** [יצאה] **כת ראשונה**, **ונכנסה כת שניה**. **יצתה שניה**, נכנסה שלישית.
כמעשה הכת **הראשונה** כך מעשה **השניה והשלישית**.
ובזמן ששוחטים את הפסח **קראו** הלויים [1162] **את ההלל**.
אם גמרו הלויים לקרוא את ההלל, והיו העם השוחטים פסחיהם מרובים ולא גמרו לשחוט, **שנו** קראו הלויים את ההלל פעם שניה. **ואם שנו** ועדיין העם שוחטים את פסחיהם **שלשו** קראו את ההלל פעם שלישית.
כך קבעו חכמים את ההלכה, **אף על פי שלא** קרה **ששלשו מימיהם**, מפני שהכהנים מרובין ומהירים במלאכתם.

[1162] תוספתא, תוספות, רמב"ם. וברש"י כתב "קראו את ההלל - אכל כיתות קאי". ויש לומר שאינו חולק על התוספות הנ"ל שהרי כך כתוב בתוספתא. אלא כוונת רש"י שאף על פי שבמשנה כתוב קראו את הלל אחרי שכתוב יצתה כת ראשונה וכו'. מכל מקום בכל הכיתות קאי שהיו הלויים קוראים את ההלל. אבל בסוכה נד ב כתב רש"י שהכתות "תקעו". והבינו התוספות בדבריו שהכת עצמה תקעה. והקשו עליו מהתוספתא. ובחידושי מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם הקשה שבערכין דף י ודף יב מבואר שהיה חליל בהלל של ערב פסח. ולא מצינו חליל בשאר הלל, אלא בעל כרחך שהלל זה הוא מדין שירת הלויים שהיתה בכלי זמר. וכן מבואר ברש"י עצמו שם דף יא. וכן הוכיח ממתניתין שתקעו בחצוצרות. ולכן כתב שלדעת רש"י יש שני דינים: א. דין שיר של הלויים שהיה הלל. ב. דין בפני עצמו שעשיית הפסח טעונה הלל, כמו שטעון הלל באכילתו ולכן גם אנשי הכת עצמם קראו את ההלל. עיין שם בהרחבה.

רבי יהודה אומר: מימיהם של כת שלישית לא הגיעו הלויים הקוראים את ההלל **ל"אהבתי כי ישמע ה'"**. וכבר סיימו העם לשחוט פסחיהם **מפני שעמה** של כת שלישית **מועטין**.

ה. **כמעשהו** של הפסח כשחל **בחול** כך **מעשהו בשבת**. שהיו הכהנים מדיחין את העזרה בשבת כדרך שהם מדיחים בחול. שהיתה אמת המים עוברת בעזרה. והיו הכהנים סותמים את נקב יציאתה. והיא עלתה על גדותיה והציפה את העזרה שהיתה מרוצפת בשיש.

אלא שזה **שהכהנים מדיחים את העזרה** בשבת היה **שלא** ברצון **חכמים** [וטעמם מפורש בגמרא].

ו. **רבי יהודה אומר: כוס היה ממלא מדם התערובת** של קרבנותו הפסח שנשפך דמם על רצפת העזרה **וזרקו זריקה אחת על גבי המזבח** וטעמו מפורש בגמרא **ולא הודו לו חכמים**.

ז. ועתה מבארת המשנה את סדר הפשטת והקטרת הפסח: **כיצד תולין** את הפסח **ומפשיטין** את עורו?

אונקליות ווים **של ברזל היו קבועים בכתלים** של העזרה, **ובעמודים** הם שמונה עמודים נמוכים מאוד ונקראו "ננסין". והיו עומדים בבית המטבחיים שמצפון למזבח, ומעל כל עמוד עמדה קורת ארז מרובעת. ובאותה קורה היו קבועין שלש שורות של ווים, **שבהן תולין ומפשיטין**.

כל מי שאין לו מקום לתלות ולהפשיט על הווים, **מקלות דקים וחלקים** שקילפו את קליפתם והחליקום, **היו שם** בעזרה. **מניח** את המקל **על כתפו ועל כתף חבירו**, **ותולה** את הפסח על המקל, **ומפשיט**.

דף סד:

רבי אליעזר אומר י"ד (תחילת העמוד) **שחל להיות בשבת** ואינו יכול לתקן את המקלות,[1163] - **מניח ידו על כתף חבירו, ויד חבירו על כתיפו, ותולה** את הכבש בגידי ארכובותיו, על זרועו. **ומפשיט**.

קרעו והוציא את אמוריו, נתנו במגיס קערה, והקטירן **על גבי המזבח**.

[1163] כך פירש רש"י. והצל"ח תמה למה לא תיקנו את המקלות בערב שבת, והביא שבגמרא שבת קכג ב קכד א מוכח שרבי אליעזר אוסר לטלטל את המקלות שהם מוקצה. וכן הוכיח הרש"ש. וכן פירשו הרמב"ם והרע"ב.

י"ד ניסן שחל בשבת, משסיימה כת ראשונה לשחוט ולהקריב, **יצתה כת הראשונה וישבה לה בהר הבית**. אבל לא יכלו להוציא פסחיהם ולאכלם בירושלים, מפני שאסור לטלטל בירושלים, שלא עשו עירובי חצרות בירושלים. [1164]

וכת **שניה** יצאה וישבה **בחיל**, הוא הריוח המוקף סורג סביב לחומת עזרת נשים, בתחלת עליית הר הבית.

וכת **השלישית** משגמרו להקריב, **במקומה עומדת** בעזרה. [1165]

חשיכה יצאו וצלאו פסחיהן, אבל בשבת אסור לצלות, שאין צליית הפסח דוחה את השבת [רע"ב].

גמרא:

אמר רבי יצחק אין הפסח נשחט [לכתחילה. רמב"ם [1166]] **אלא בג' כיתות של שלשים שלשים בני אדם** בכל כת וכת.

מאי טעמא? [מהו הטעם?]

"**קהל**" ו"**עדה**" ו"**ישראל**" שדרשו במשנה שהם שלש כתות, **מספקא לן** אנו מסופקים **אי** כוונת הכתוב שישחטוהו "קהל" עדה וישראל כולם **בבת אחת**, ו"קהל" - משמע עשרה, "עדה" - עשרה. ו"ישראל" - עשרה. [1167] הרי שלושים אנשים ביחד.

אי [או] שכוונת הכתוב שישחטוהו "קהל" "עדה" ו"ישראל" **בזה אחר זה** והיינו שלש כתות, שבכל כת יש עשרה בני אדם.

וכדי לצאת מן הספק הצריכו שלש כיתות זו אחר זו. **דממה נפשך**:

אי בבת אחת צריך, **הא איכא**, הרי יש שלושים בכל כת.

ואי בזה אחר זה צריך, **הא איכא**, הרי יש שלש כתות.

וכיון שהטעם שצריך שלש כתות של שלשים זהו מחמת הספק בלבד - **הילכך בחמשין נמי סגיא**. מספיק שיהיו חמישים איש, ובזה יוצאין מכלל ספק.

וכך הם עושים: **דמתחלה עיילי תלתין** נכנסין שלושים איש, **ועבדי** עושים פסחיהם. הרי כת ראשונה של שלושים בני אדם.

[1164] עיין בתוספות יום טוב ותפארת ישראל עירובין פרק י משנה ט שכתבו שאי אפשר לערב עירובי חצרות בירושלים. ומרש"י בגמרא שם נראה שהיו יכולין לערב את ירושלים. ותמה התוספות יום טוב, לדבריו למה לא ערבו בי"ד ניסן שחל בשבת.

[1165] בכת ראשונה שנינו "ישבה" לה בהר הבית, והוסיף התנא בכת שניה "ושניה בחיל". אבל בכת שלישית שינה בלשונו ואמר: כת שלישית במקומה "עומדת". וכתב בתוספות רבי עקיבא איגר ששלישית לא היתה רשאית לישב. שאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד. ועיין בירושלמי סוטה פרק ז סוף הלכה ה.

[1166] הרמב"ם [פרק א הלכה יא] כתב שאם היו פחות מכן אין שוחטין את הפסח לכתחילה. ואם שחטו כשר, ועיין כסף משנה וצל"ח לקמן ד"ה סמכינן אניסא, מקור לדברי הרמב"ם. ועיין מאירי.

[1167] "עד מתי לעדה הרעה הזו" - מכאן למדו שעדה הם עשרה, ולמדנו "קהל" ו"ישראל" הסמוכין ל"עדה" שגם הם עשרה. מאירי. ועיין חידושי אגדות מהרש"א.

אחר כך **עיילי** נכנסים **עשרה** אנשים חדשים.
ונפקי יוצאים **עשרה** מתוך השלושים שכבר עשו פסחיהם, נמצא שיש בעזרה שלושים איש כאחד - ואם צריך בבת אחת שלושים הרי כאן שלושים. ועוד יש כאן עשרה חדשים - ואם הצריך הכתוב שלש כתות זו אחר זו. הרי מספיק עשרה בכל כת מהן. והרי יש כאן כת של עשרה חדשים. [1168]
עשו העשרה החדשים את פסחיהם, ואז **עיילי** נכנסים **עשרה** אנשים חדשים, **ונפקי** יוצאים **עשרה** מתוך השלושים שכבר עשו פסחיהם. והרי כאן שלושים איש כאחד. וגם יש כאן עשרה חדשים. ושוחטים את פסחיהם.
שנינו במשנה: **נכנסה כת ראשונה** נתמלאה העזרה נעלו דלתות העזרה.
איתמר: **אביי אמר**: "**ננעלו** דלתות העזרה" **תנן**. שמאליהן ננעלו, במעשה ניסים.
רבא אמר: "**נועלין דלתות העזרה**" תנן. שנועלים אותן בידים.
והוינן בה: **מאי בינייהו**? [במה נחלקו?]
ומתרצינן: **איכא בינייהו למסמך אניסא** [לסמוך על הנס]: **אביי אמר** "**ננעלו**" **תנן**, **כמה דעיילי** שנכנסים לעזרה **מעלו** היו מכניסים, כל זמן שלא ננעלו דלתות העזרה מאליהן. ולא חששו שמא יכנסו כולם ולא יהיו שלש כתות זו אחר זו. **וסמכינן אניסא**, סומכים שיהיה נס ויסגרו דלתות העזרה לפני שיכנסו כולם. [1169]
רבא אמר "**נועלין**" **תנן**, **ולא סמכינן אניסא** חוששין שמא לא יעשה הנס, ויכנסו כולם.
במסכת עדויות [פרק ה משנה ו] שנינו בענין ארבעה דברים שהעיד עקביא בן מהללאל:
הוא [עקביא בן מהללאל] היה אומר:
אין משקין [מי סוטה] לא את הגיורת ולא את [שפחה] המשוחררת.
אמרו לו [חכמים]: מעשה בכרכמית [שם אשה, והיא] שפחה שהיתה בירושלים, והשקוה שמעיה ואבטליון.
אמר להם דוגמא השקוה [אנשים שדומים לה היו אלו שהשקוה, ששמעיה ואבטליון בני גרים היו, ולכן השקוה].

[1168] כך פירש רש"י, ותמה עליו באור זרוע סימן רכ"ו [מובא בשטמ"ק כאן] כיון שהשלושים הראשונים גמרו לעשות פסחיהם, איך הם מצטרפים לעשרה החדשים. ופירש שבתחילה שחטו רק עשרה מתוך השלושים ויצאו מן העזרה, ונכנסו עשרה חדשים, נמצאו שלושים שלא שחטו, ואז עשרה מהם שוחטים ויוצאים, ונכנסים עשרה חדשים ואז שוחטים כולם. והרי בכל פעם יש בעזרה שלושים בני חיובא שחייבים בשחיטת הפסח. וכן פירש ר"ח ומאירי. ובדעת רש"י נדחקו שמספיק שיש שלושים איש בעזרה אף על פי שחלק כבר גמרו לשחוט פסחיהם. [עיין שטמ"ק פסחים].
[1169] הקשה מהרש"א הרי מספקא לן אם צריך שלש כתות בזו אחר זו או בבת אחת. ולמה לא פשטו את הספק מהנס שננעלו דלתות העזרה כדי שיהיו ג' כתות זו אחר זו, ויש ליישב. ועיין צל"ח.

ונידוהו [לעקביא בן מהללאל מפני שביזה כבוד חכמים [1170]].
אמר רבי יהודה חס ושלום לומר **שעקביא בן מהללאל נתנדה**.
שהרי אין בעזרה כאשר היא **ננעלת על כל אדם מישראל** שהיו שם בערבי פסחים, אדם שהוא גדול **בחכמה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל**.
ובריייתא זו, שנאמר בה כי "אין העזרה ננעלת" - **אביי מתרץ** מסביר אותה **לטעמיה** [לשיטתו]. **ורבא מתרץ** מסביר **לטעמיה** [לשיטתו]:
אביי מתרץ לטעמיה: אין בעזרה בשעה שננעלה מאליה **על כל אדם בישראל** אדם שהוא גדול **בחכמה ויראת חטא כעקביא בן מהללאל**.
רבא מתרץ לטעמיה: אין בעזרה בשעה שנועלין אותה בידיים **על כל ישראל** אדם שהוא גדול **בחכמה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל**.
תנו רבנן: מעולם לא נתמעך אדם בעזרה מהצפיפות **חוץ מפסח אחד, שהיה בימי הלל, שנתמעך בו זקן אחד. והיו קוראין אותו "פסח מעוכין"**, על שם שנתמעך בו הזקן.
תנו רבנן: פעם אחת ביקש אגריפס המלך ליתן עיניו באוכלוסי ישראל לדעת כמה הם.
אמר ליה לכהן גדול: תן עיניך בפסחים תספור כמה קרבנות פסח יש, ולפי זה אפשר להעריך את מנין בני ישראל.
נטל הכהן הגדול **כוליא** [כליה] **מכל אחד. ונמצאו שם שישים ריבוא זוגי** כליות, שזה **כפליים כיוצאי מצרים**.
וכל זה הוא **חוץ מטמא ושהיה בדרך רחוקה**, שהם לא הביאו פסח בי"ד ניסן.
ואין לך כל פסח ופסח שלא נמנו עליו יותר מעשרה בני אדם, נמצא שהיו שם עם רב.
והיו קוראין אותו "פסח מעובין", מלשון עובי, על שם שהעם רב.
שנו בברייתא: **נטל** כהן גדול **כוליא**.
ומקשינן: **הא בעי אקטורה**, הרי צריך להקטיר את הכליה!
ומתרצינן: **דהדר** אחר כך **מקטיר להו** [מקטיר את הכליות].
ומקשינן: **והכתיב** הרי נאמר בענין הקטרת הקרבן [ויקרא ג] **"והקטירו"** בלשון יחיד. ולמדו חז"ל שיקטיר כל קרבן לעצמו, **ושלא יערב חלביו של זה בזה!** ואם כן איך עירב את כל הכליות והקטירן לבסוף כולם יחד?
ומתרצינן: **דהדר**, אחר שלקח את כל הכליות - **מקטיר להו חדא חדא**. מקטיר כל אחת ואחת בפני עצמה.

[1170] עיין שם בתוספות יום טוב ותפארת ישראל שלא יתכן לומר שעקביא נתכוין לבזות את שמעיה ואבטליון.

ומקשינן: **והתניא** נאמר בפסוק בענין הקטרת הקרבן [ויקרא ג]: "**והקטירם**" בלשון רבים, ופירשו חכמים שמדבר בהקטרת כל האימורין של קרבן אחד, מכאן **שיהא** מקטיר **כולו כאחד**.

ואם כן קשה, איך אסף כהן גדול את כל הכליות ומנאם, ואחר כך היה מקטיר כל כליה לעצמה, בנפרד מהקטרת שאר האימורין?

ומתרצינן: **אלא**, לא מנה את הכליות עצמן. אלא רק לקח אותם ל**תפיסה בעלמא**. **דשקיל מינייהו** לקח מהמקריבים את הכליה, והיה מראה אותה לשליח, **עד דיהבין ליה** עד שהיה השליח נותן לו **מידי אחרינא** דבר אחר למנותו במקומה, כגון אבן או פול. ואסף את האבנים ומנה אותם.

שנינו במשנה: **כהנים עומדים שורות** שורות שורה שכולה כסף כסף, ושורה שכולה זהב זהב.

והוינן בה: **מאי טעמא** מה הטעם שכל השורה היתה עם בזיכי כסף ולא עירבו בזיכי כסף ובזיכי זהב באותה שורה?

אילימא אם תאמר לתרץ, שחששו **דילמא שקלי דדהבא** שמא יקח הכהן מחבירו בזך של זהב מלא דם **ומעיילי דכספא**. ויחזיר לחבירו בזך כסף ריקן. ונמצא שחבירו מקבל בזך כסף במקום זהב, והרי מעלין בקודש ואין מורידין. ולכן שורה של כסף כולה כסף ושל זהב כולה זהב.

אי אפשר לתרץ כן:

שהרי גם לפי הדין ששורה שכולה כסף כסף - **הכא נמי** גם יש לחשוש **דילמא שקלי בר מאתן** הכהן יקבל מחבירו בזך השוה מאתיים זוז, **ומעיילי בר מאה**, ויחזיר לחבירו בזך השוה מאה. וגם זו הורדה בקודש.

ומתרצינן: **אלא** אין איסור הורדה בקודש אם מקבל בזך של זהב ונותן בזך של כסף.[1171] ומכל מקום לא ערבו את הבזיכים שבאותה שורה, משום **דהכי שפיר טפי**. כך נאה יותר.

שנינו במשנה: **ולא היו לבזיכין שוליים**.

תנו רבנן: **כל הבזיכין שבמקדש לא היו להן שוליים חוץ מבזיכי לבונה של לחם הפנים**. שהיו מניחים שני בזיכים של לבונה סמוך ללחם הפנים על השולחן.

ואם לא היו עושים לבזיכים שוליים [תחתית רחבה] יש לחשוש **שמא יניחום** על השלחן וישענו על הלחם. שהרי אינם יכולים לעמוד בפני עצמם, **ויפרוס הלחם**. והלחם יחתך,

[1171] בשפת אמת מבאר שכיון שכל בזך של דם בא מקרבן אחר כל בזך הוא מצוה לעצמה. ואין שום קשר בין בזך לבזך, ולא נחשב הורדה בקודש באופן זה.

שלחם הפנים היה לו שתי דפנות לצידיו כמין תיבה פרוצה משני צידיה. ואם הבזיכים ישענו על הלחם, יש חשש שישברו דפנותיו.

שנינו במשנה: **שחט ישראל וקבל הכהן**.

והוינן בה: למה שנינו "שחט ישראל"? וכי האם **לא סגיא** [לא מועילה] שחיטה על ידי מי **דלאו ישראל** הוא אלא כהן?

ומשנינן: באמת גם שחיטת כהן כשירה. ולמה שנינו "שחט ישראל"?

היא גופא קמשמע לן [זה עצמו בא להשמיענו] **דשחיטה בזר כשירה**. ואם רצה ישראל לשחוט, שוחט. [1172]

ומה ששנינו "**וקבל הכהן**" - **הא קמשמע לן**: **מקבלה** של הדם **ואילך מצות כהונה**. שכל העבודות שנעשים בקרבן לאחר שחיטה, מקבלה ואילך, מצותם על ידי כהנים דוקא.

ומנין למדו ששחיטה כשרה בזר, ומקבלה ואילך מצות כהונה?

שנאמר בענין קרבן עולה [ויקרא א] "ושחט את בן הבקר לפני ה'. והקריבו בני אהרון הכהנים את הדם". לגבי שחיטה לא הזכיר הכתוב כהן, ולגבי הקרבת הדם מוזכר כהן.

ופירשו במסכת חגיגה "והקריבו" זו קבלת הדם שהיאו צורך ההולכה, לימד על הקבלה שטעונה כהן.

שנינו במשנה: **נותנו לחברו**.

ארבע עבודות נאמרו בדם: שחיטה, קבלה, הולכה, וזריקה.

"הולכה" היינו הולכת הדם ממקום השחיטה ועד המזבח. ונחלקו במסכת זבחים [יד ב טוא] מה דין "הולכה שלא ברגל" - וכגון שהושיט את הדם בידו והביאו למזבח, ולא הלך ברגליו כלל. יש אומרים שקיים מצות "הולכה", ויש אומרים שלא קיים.

במשנתנו מבואר שהכהנים העומדים בשורה היו מעבירים את הדם מיד ליד, ואם כן **שמעת מינה הולכה שלא ברגל הויא** [היא] **הולכה**.

שאם תאמר שהכהנים שבשורה היו זזים ברגליהם קצת ומתקרבים למזבח, אם כן לשם מה האריך התנא בסדר הולכת הדם? בעל כרחך שלא זזו ברגליהם, והתנא בא ללמדך שהולכה שלא ברגל שמה הולכה!

[1172] ולכן כתב רש"י במשנה "שחט ישראל - אם ירצה" ומשמע לכאורה מלשונו שאין שום מצוה לכתחילה שהבעלים ישחטו. וכן נראה לכאורה מהגמרא שתירצו הא גופא קמשמע לן דשחיטה בזר כשרה. ולא אמרו דקמשמע לן שלכתחילה הבעלים צריך לשחוט. ועיין לעיל [פסחים ז ב] מבואר בגמרא וברש"י שמצות שחיטת הקרבן מוטלת על הבעלים, ועיין ברש"ש שם שהביא שבמנחות יט מבואר דשחיטה לא צריכה להיות בבעלים. וכתב, שאפשר לומר שמצוה שהבעלים ישחטו, אבל אינו לעיכובא. עוד כתב דהעיקר נראה שאין מצוה על הבעלים לשחוט בעצמם אלא לדאוג שקרבנם ישחט על ידי עצמם או על ידי אחר. עיין שם. ועיין קידושין מא ב דשחיטת הפסח צריכה שליחות של הבעלים [וכן בשאר קדשים. רש"י. והמקנה ופנ"י שם סוברין שדוקא פסח צריך שליחות. ועיין מנחת חינוך ה ס"ק כב] ושם מ א מבואר שבכל מצוה - מצוה בו יותר מבשלוחו.

ודחינן: לעולם אפשר לומר שהולכה שלא ברגל אינה הולכה, והכהן שבשורה - **דילמא** [שמא] הוא **נייד פורתא**, זז מעט ברגליו ומתקרב לחבירו.

ואלא לפי זה קשה **מאי קמשמע לן**, לשם מה האריך התנא בסדר הולכת הדם?

הא קמשמע לן [זה בא להשמיענו] "**ברב עם הדרת מלך**", ולכן עמדו כהנים רבים בשורה, כדי שכולם יהיו עסוקין בעבודה.

שנינו במשנה: **קבל את המלא ומחזיר את הריקן**.

ומדייקינן: **אבל איפכא לא** אינו רשאי להפוך את הסדר ולהחזיר את הריקן לפני שנוטל את המלא מחבירו.

מסייע ליה מכאן סיוע] **לרבי שמעון בן לקיש**.

דאמר רבי שמעון בן לקיש: **אין מעבירין על המצוות!** שמצוה הבאה ליד האדם אל יעבור בלי לקיימה.

ולכן במשנתנו, שהגישו לכהן בזך מלא, הוא חייב להתעסק מיד במצוה זו וליטול את הבזך. ואסור לו לעבור על מצוה זו, ולהתעסק בנתינת הבזך הריק.

שנינו במשנה: **כהן הקרוב אצל המזבח** זורקו זריקה אחת כנגד היסוד.

בעבודת הקרבנות נתנו את הדם על המזבח בשלש צורות:

א. "זריקה" - שזורק את כל הדם מתוך הכלי שבידו ממרחק אל עבר המזבח.

ב. "שפיכה" - שמקריב את הכלי לכותל המזבח ושופך את כל הדם בנחת.

ג. "מתנה באצבע" - שנותן אצבעו בדם שבכלי, ואחר כך נותן את הדם באצבעו על המזבח, ולא זורק את כל הדם.

"מתנה באצבע" היתה בחטאת בלבד. ובשאר הקרבנות נתנו את כל הדם על המזבח - יש קרבנות שנתנו ב"זריקה", ויש ב"שפיכה".

מלשון משנתנו "כהן הקרוב אצל המזבח זורקו זריקה אחת כנגד היסוד" - מבואר שנתינת הדם של קרבן פסח היתה ב"זריקה".

והוינן בה: **מאן תנא**? מי הוא התנא ששנה במשנתנו **פסח בזריקה**?

שהרי שנו בברייתא בזבחים [לז א] רבי ישמעאל אומר: "מעשר ופסח מנין [שנותנים דמם על המזבח] תלמוד לומר "ודם זבחיך ישפך". [ובשאר הקרבנות נאמר בפירוש זריקת דם על המזבח מלבד מעשר בהמה וקרבן פסח שלא נאמר בהם נתינת דם. ולכן דרשו פסוק זה במעשר ופסח]. למדנו שדם הפסח ניתן ב"שפיכה" כלשון הפסוק "ודם זבחיך ישפך" ולא ב"זריקה"!

אמר רב חסדא: משנתנו **רבי יוסי הגלילי היא**.

דתניא: **רבי יוסי הגלילי אומר** נאמר [במדבר יח יז] "אך בכור שור או בכור כשב או בכור עז לא תפדה קדש הם. **את דמם תזרוק על המזבח ואת חלבם תקטיר**".
וקשה, למה "**דמו**" **לא נאמר**, **אלא** "**דמם**", הרי מדובר כאן בבכור בלבד, וראוי לכתוב "את דמו [של הבכור] תזרוק"?
אלא, משמע, שמדובר כאן בעוד קרבנות חוץ מן הבכור.
וכן קשה למה "**חלבו**" **לא נאמר אלא** "**חלבם**", הרי ראוי היה לכתוב "ואת חלבו [של הבכור] תקטיר"?
אלא משמע שמדובר כאן בעוד קרבנות ולא רק בבכור.
למד על בכור שבו מדבר הפסוק ועל **מעשר** בהמה **ופסח**, שבהם לא הזכירה תורה בפירוש נתינת דם והקטרת החלב, **שהן טעונין מתן דמים** [זריקה] **ואימורין** [הקטרת החלב] **לגבי המזבח**. ולכן נאמר בפסוק "דמם" ו"חלבם" בלשון רבים.
הרי שרבי יוסי הגלילי למד נתינת דם בפסח מבכור שנאמר בו לשון "זריקה" ["את דמם תזרוק"]. למדנו שהפסח בזריקה ולא בשפיכה.
והוינן בה: **מנלן דטעונין יסוד**?
מנין למד התנא במשנתנו שצריך לזרוק את דם הפסח דוקא כנגד היסוד? [והיינו בשלש זויות המזבח מלבד קרן מזרחית דרומית, כפי שבארנו במשנה].
אמר רבי אלעזר: **אתיא** למדו זאת מגזרה שוה "**זריקה**" "**זריקה**" **מעולה**. **כתיב הכא** [נאמר כאן] "**את דמם תזרוק על המזבח**" בלשון "זריקה". **וכתיב התם** נאמר בענין עולה [ויקרא א] "**וזרקו בני אהרון הכהנים את דמו על המזבח סביב**" בלשון "זריקה".
ולמדו מכאן - **מה עולה טעונה יסוד** כמבואר להלן. **אף פסח** [שגם בו נאמר לשון זריקה כדלעיל] **נמי טעון יסוד**.

דף סה.

והוינן בה: **ועולה גופה - מנלן**? מנין למדו שנותן את דמה רק במקום שיש יסוד תחתיו?
ומשנינן: **אמר קרא** בענין קרבן חטאת נשיא [ויקרא ד כה] "ולקח הכהן מדם החטאת באצבעו, ונתן על קרנות מזבח העולה ואת דמו ישפוך **אל יסוד מזבח העולה**".
ולמה האריך הכתוב לומר "אל יסוד מזבח העולה". והרי היה ראוי לומר "אל יסוד המזבח", ומאליו היה מובן שהכונה למזבח העולה, שהרי בתחילת הפסוק נאמר "ונתן על קרנות מזבח העולה".
אלא, בהכרח, שכך אמר הכתוב: "אל יסוד מזבח" תעשה את "העולה". **אלמא**, למדנו מכאן **שעולה טעונה יסוד**.

ולמדו מכאן בגזרה שוה שגם הפסח טעון יסוד.
שנינו במשנה: **יצתה כת ראשונה**, ונכנסה כת שניה. יצתה שניה, נכנסה שלישית.
תנא שנו בתוספתא: **היא** כת שלישית **נקראת כת עצלנית**.
ומקשינן: **והא לא סגי דלאו הכי**!? הרי לא יכולים בלי שתהיה כת שלישית, שהרי מצוה בשלש כתות. ואם כן **מאי הוי להו למיעבד**, מה היה להם לאנשי הכת השלישית לעשות, שמכח נמנעותם הם נקראים כת עצלנית?
ומתרצינן: **אפילו הכי** אף על פי שבאמת אי אפשר בלי הכת השלישית, מכל מקום **איבעי להו לזרוזי נפשייהו**. שכל אחד מהם מצוה לזרז את עצמו שלא להמנות עם אנשי כת זו.
כדתניא: **רבי אומר**: **אי אפשר לעולם בלא בסם**, רוקח בשמים, שריחם טוב, **ובלא בורסי**, מעבד עורות שריחם רע.
אשרי מי שאומנתו בסם. אוי לו למי שאומנתו בורסי.
ואי אפשר לעולם בלא זכרים ובלא נקבות.
אשרי מי שבניו זכרים, אוי לו למי שבניו נקבות.
וכמו כן אי אפשר בלא כת ראשונה ושניה ושלישית. אך אשרי מי שהוא בכת הראשונה, ואוי לו למי שהוא בכת השלישית.
שנינו במשנה: **כמעשהו בחול** כך מעשהו בשבת. אלא שהכהנים מדיחים את העזרה [בשבת] שלא ברצון חכמים.
והוינן בה: **שלא ברצון מאן**? מי הם החכמים שלא היה לרצונם שהדיחו את העזרה בשבת?
אמר רב חסדא: **שלא ברצון רבי אליעזר היא**. שרבי אליעזר סובר שהמכבד קרקע בשבת חייב חטאת. ולכן אף במקדש, כיון שכבר נעשה צורך גבוה, אסור להדיח, כיון שהוא מעשה הדומה לכיבוד הקרקע.
דאי רבנן, שאם תאמר שרבנן שחולקין על רבי אליעזר בכיבוד קרקע הם חכמים שבמשנתנו, **הא אמרי שבות הוא** הרי הם סוברים שהמדיח קרקע אסור מדרבנן משום "שבות". [1173]
ואין שבות במקדש, שלא גזרו איסורי שבות בבית המקדש.
מאי היא - היכן היא אותה מחלוקת שנחלקו בה רבי אליעזר וחכמים?

[1173] נקראו איסורי דרבנן "שבות" משום שרבנן הסמיכו דבריהם על מה שנאמר בתורה "תשבות" [אסמכתא בעלמא]. כן כתב המגיד משנה פרק כא משבת הלכה א בפירוש שני בדעת הרמב"ם. ועיין שם בפירושו הראשון ובלחם משנה.

דתניא: **אחד החולב** מן הבהמה בשבת, שחייב משום שהוא "מפרק", שמפריד את החלב מעטיני הבהמה, ואסור משום שהוא תולדה של "דש". [1174] שה"דש" הוא מפריד את החיטה מתוך הקש [שבת צהא].

והמחבץ, מעמיד את החלב בתוך קיבת בהמה לעשותו גבינה, [1175] וחייב משום שהוא "בורר". שמפריד את הגבינה מתוך המים שבחלב [שבת צה א].

והמגבן, מקבץ את פתיתי החלב [פירורי גבינה] לעשותם חריץ של גבינה [חתיכת גבינה מוצקה]. לפי הערוך [מובא במסורת הש"ס שבת צה א]. וחייב משום בונה [שבת שם]. כל אלו שיעורן לחיוב חטאת **כגרוגרת**.

המכבד את הבית, **והמרבץ** שופך מים על העפר שבקרקע ביתו כדי שלא יעלה אבק [רש"י שבת צה א], **והרודה חלות דבש** מן הכוורת - כל אלו אסורין מן התורה כדלהלן. ולכן, אם עשאן **בשוגג בשבת - חייב חטאת**. שדין העושה מלאכה בשבת במזיד והתראה נסקל. ובשוגג חייב חטאת.

הזיד ביום טוב - לוקה את הארבעים, שהעושה מלאכה ביום טוב במזיד לוקה. אבל בשוגג, פטור, **דברי רבי אליעזר**.

שרבי אליעזר סובר המכבד את הבית והמרבץ חייבים משום בונה. שעל ידי שמכבד או מרבץ, הוא משוה גומות שבקרקע. והרודה חלות דבש חייב משום קוצר [שמפריד את הדבש ממקום התהוותו וגדילתו]. שנאמר [שמואל א יד] "ויטבול אותה ביערת הדבש". קרא הפסוק לכוורת "יערת דבש" - וכשם שהתולש מן היער חייב. כך גם התולש דבש מן הכוורת חייב [שבת צה א].

וחכמים אומרים: **אחד זה**, שבת, **ואחד זה**, יום טוב - **אינו** אסור המכבד המרבץ והרודה מן התורה **אלא משום שבות** מדרבנן. [1176]

[1174] כך פירש רש"י בשבת צה א. ולפי זה יש דישה בדבר שאינו גידולי קרקע כגון חלב [וזהו כרבי יהודה ודלא כרבנן, דלרבנן אין דישה אלא בגידולי קרקע. תוספות שם. ובמגיד משנה פרק ח מהלכות שבת הלכה ז כתב בדעת הרמב"ם שבעלי חיים נקראים גידולי קרקע, לפי שאוכלים מן הקרקע]. ובענין חולב יש עוד שיטות בראשונים: א. רש"י שם הביא יש מפרשים שחייב משום קוצר. ודחה רש"י את דבריהם מפני שהחלב לא מחובר לעטיני הבהמה. אבל מבחינה עקרונית תיתכן מלאכת קוצר גם בבעלי חיים ולא רק בגידולי קרקע. ב. רבינו תם מפרש [בשבת עג ב תוד"ה מפרק] שחולב חייב משום "ממחק" מפני שמחליק את עטיני הבהמה. ג. הרשב"א בשבת קמד ב כתב בשם רבנו תם שחולב חייב משום בורר. ועיין מנח"ח מוסך השבת מלאכת דש ובורר. ד. השטמ"ק כתובות ס א כתב בשם ר"ש בן אברהם שמפרק חייב משום גוזז. ה. היראים סימן רע"ד כתב שמפרק הוא תולדת טוחן. ועיין בתועפות ראם שם.

[1175] כך נראה מדברי רש"י כאן. וגם בשבת צה א הביא רש"י פירוש זה בתחילה. אך רש"י עצמו שם פירש ש"מחבץ" הוא הנותן חלב קפוי לתוך כלי גמי [כעין מסננת] והמים נוטפין ונשארת הגבינה, לכן חייב משום בורר, שבורר את הגבינה מתוך מי החלב.

[1176] הטעם שחכמים סוברים שמכבד ומרבץ אינו מן התורה, מפני שאינו מתכוין להשוות גומות. ומכל מקום אסור מדרבנן, כי חכמים סוברים כרבי יהודה שדבר שאינו מתכוין אסור מדרבנן [תוספות יומא לד ב סנהדרין פה

ומודים חכמים בחולב במגבן ובמחבץ שאסורין מן התורה. [1177].
לכן, הדחת העזרה בשבת לדברי רבי אליעזר אסורה מדאורייתא מפני שמשוה גומות [ואף על פי שרצפת העזרה היתה משיש היו גומות בין רובד לרובד. תוספות [1178]].
אבל לרבנן הדחת קרקע אסורה רק משום שבות מדרבנן, כמו כיבוד הבית, ולא גזרו שבות במקדש.
רב אשי אמר: **אפילו תימא** [תאמר] שהכהנים היו מדיחין את העזרה **שלא ברצון חכמים** שנחלקו על רבי אליעזר, שהם סוברים שהדחה אסורה משום שבות, אף על פי כן לא התירוה בשבת.
ומשנתנו **רבי נתן היא**.
דתניא: **רבי נתן אומר**: **שבות צריכה** - שיש צורך לעבור עליה בשביל עבודת הקרבנות - **התירו**.
שבות שאינה צריכה לעבודת הקרבנות - **לא התירו**. ולכן הדחת העזרה אסורה, משום שאין זה לצורך עבודת הקרבנות.
שנינו במשנה: **רבי יהודה אומר**: **כוס היה ממלא** מדם התערובת, זרקו זריקה אחת על גבי המזבח. ולא הודו לו חכמים.
תניא: **רבי יהודה אומר**: **כוס היה ממלא מדם התערובות** של קרבנות הפסח, שנשפך דמם על הרצפה, כדי **שאם ישפך דמו של** קרבן **אחד מהן**, ולא יזרקוהו על המזבח, **נמצא כוס זה**, שמילא אותו בדם התערובות, וזרקו, **מכשירו**. לפי שדם אותו קרבן שנשפך דמו הרי הוא מעורב בדם התערובות, ונזרק על המזבח.
אמרו לו חכמים **לרבי יהודה**: רק דם שנתקבל בכלי ורק אחר כך נשפך על הארץ, כשר אם אספוהו וזרקוהו על המזבח.

א] ולהלכה נפסק כרבי שמעון, שדבר שאינו מתכוין מותר, ולכן מותר לרבץ את הבית. ולענין כיבוד הבית נחלקו הראשונים לדעת רבי שמעון. ועיין בשולחן ערוך שלז סעיף ב. ובקרקע מרוצפת מותר. שו"ע. ולהרמ"א אסור. ומכל מקום כשרוב בתי העיר מרוצפים מותר. ביאור הלכה. וטעם רבי אליעזר שסובר שמכבד ומרבץ אסורים מן התורה: א] תוספות כאן כתבו שרבי אליעזר סובר שסתם מכבד ומרבץ מתכוין להשוות גומות. ב] תוספות בשבת צה א כתבו שרבי אליעזר סבר שמכבד ומרבץ ודאי ישוה גומות, ונקרא "פסיק רישיה" וחייב. ג] בסנהדרין פה א כתבו תוספות דרבי אליעזר מחשיב את עצם כיבוד הקרקע וריבוצה תיקון וחייב משום בונה. ולא משום שמשוה גומות. וכן כתב הרשב"א בשבת צה.

[1177] כן כתב רש"י. וכן סובר הרמב"ם ועוד ראשונים. ובמגיד משנה [פרק ח הלכה ז], הביא שיש אומרים שגם באלו סוברים חכמים שאינם אסורים מדאורייתא. וכן נראה מהרשב"א צה א ד"ה חולב בשם רב האי גאון.

[1178] ובתירוץ שני כתבו התוספות שלא היתה השואת גומות בעזרה מפני שהיתה מרוצפת שיש. אבל גזרו מרוצפת משום אינה מרוצפת. ושבות כזו שיש לה עיקר מן התורה [בקרקע שאינה מרוצפת לרבי אליעזר] גזרו אפילו במקדש. ולעיל הערה 4 הבאנו בשם תוספות בסנהדרין שמכבד ומרבץ בעצמם נקראים בונה ולא משום השואת גומות. ולפי זה פשוט שגם ברצפת שיש חייב.

אבל דם שנשפך מצואר הבהמה לארץ, בלא שקבלוהו בכלי, ואחר כך אספוהו בכלי, פסול.

והרי דם התערובות **הלא לא נתקבל בכלי** לפני שנשפך, וזריקתו פסולה!

ומקשינן: **מנא ידעי**? מנין ידעו חכמים שדם התערובות נשפך לארץ בלא שקבלוהו בכלי?

ומתרצינן: **אלא הכי קאמרי ליה** [כך אמרו חכמים לרבי יהודה]:

מהי תקנתך בזריקת כוס מדם התערובות? והרי יש לך לחשוש **שמא לא** הדם **נתקבל בכלי**, אלא נשפך לארץ מצואר הבהמה. ואם כן, גם אם ימלא כוס מדם התערובות לא יצא מכלל הספק, כי שמא הדם פסול ולא הוכשר הקרבן, ונמצאת זורק דם פסול.

אמר להן רבי יהודה: **אף אני לא אמרתי** שדם התערובות מועיל בכל ענין, **אלא** רק **בנתקבל בכלי**. ואנו אומרים שדם הקרבן שנשפך, כבר נתקבל בכלי קודם לכן.

ומקשינן: **ומנא ידע** רבי יהודה שדם הקרבן נתקבל בכלי לפני שנשפך? והרי יתכן שקרבן זה שאתה בא להכשירו בזריקה זו, נשפך דמו מצואר הבהמה וזריקתו פסולה. ורבי יהודה בא לתקן את הקרבן ולהוציאו מכלל ספק. ועדיין לא יצא מכלל הספק.[1179]

ומתרצינן: **כהנים זריזין הן**! כלומר, זהירים הם שלא לשפוך מן הדם לפני שקבלוהו בכלי, ולכן אין לחשוש שמא נשפך הדם מצואר הבהמה.[1180]

[פירשנו את קושית חכמים ותירוץ רבי יהודה כפירוש הראשון ברש"י שהגמרא מדברת כאן על אותו קרבן שנשפך דמו, ואנו באים להכשירו על ידי דם התערובות. והקשו חכמים מנין שדם זה נתקבל בכלי. וכתב רש"י שפירוש זה הוא העיקר.

אבל רש"י מביא פירוש נוסף. שקושית הגמרא ותירוצה מדברים על דם התערובות, וכך פירוש הגמרא:

אלא הכי קאמרי ליה חכמים לרבי יהודה, דם התערובות שברצפת העזרה **שמא** כולו **לא נתקבל בכלי**?

אמר להן אף אני לא אמרתי למלאות **אלא** במקום שיודעים **שנתקבל בכלי**. ולהלן הגמרא מקשה הלא נתערב בזה גם דם פסול כגון דם התמצית.

[1179] וקשה, מכל מקום יזרוק, שמא הדם נשפך אחרי שנתקבל בכלי ובאופן זה הרי הועיל לתיקון הקרבן. ולכן פירש ר"י שדם שנשפך על הקרקע בלא שנתקבל בכלי, אסור להעלותו על המזבח. ולכן הקשו חכמים לרבי יהודה, שמא לא נתקבל בכלי ועובר איסור בזריקתו על המזבח [תוספות].

[1180] לפי פירוש ר"י שאסור לזרוק דם שלא נתקבל בכלי, תירץ רבי יהודה שאנו אומרים שכל הדם הכשר לזריקה נתקבל בכלי שהרי כהנים זריזין הן. ודם שנשפך על הארץ הוא דם שנתקבל בכלי, או דם התמצית שאינו ראוי לזריקה. ואין איסור בזריקתו על המזבח אם לא נתקבל בכלי [כן נראה ביאור דבריהם על פי מסקנת המהרש"א].

וגם המשך דברי הגמרא לפי פירוש זה מדובר בכל דם התערובות שעל הרצפה, ולא בדם הקרבן שנשפך דמו בלבד].

ומקשינן: **אי** כהנים **זריזין הן**, ונזהרים שלא ישפך מן הדם קודם שנתקבל לכלי - **אמאי משתפיך**? למה חשש רבי יהודה שנשפך דם מאחד הקרבנות אחרי שנתקבל בכלי? הרי גם מזה צריכים הכהנים להזהר!

ומתרצינן: **אגב זריזותייהו דעבדי** מחמת שהם מזדרזים וממהרים למצוה, ורצים עם הכלי שבידם אל המזבח, **משתפיך** [נשפך] הדם אחרי שהוא כבר בתוך הכלי.

חמשה מיני דמים יש.

יש מהן דם שהנפש יוצאה בו [שעל ידי נטילת הדם הבהמה מתה]. ויש מהן שאין הנפש יוצאה בו.

בענין איסור אכילת דם נאמר [בויקרא יז פסוקים י יא]:

"ואיש איש מבית ישראל ומן הגר הגר בתוכם אשר יאכל כל דם, ונתתי את פני בנפש האוכלת את הדם. והכרתי אותה מקרב עמה. כי נפש הבשר בדם הוא. ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר על נפשותיכם. כי הדם הוא בנפש יכפר".

ופירש רש"י: "כי נפש הבשר" של כל בריה "בדם היא" תלויה. ולפיכך נתתיו על המזבח לכפר על נפש האדם. תבוא נפש ותכפר על הנפש.

וכיון שאמרה תורה על האוכל דם שחייב כרת "כי נפש הבשר בדם היא", למדו חכמים שאין חיוב כרת אלא בדם שהנפש יוצאת בו.

ומסוף הפסוק "כי הדם הוא בנפש יכפר" למדו, שאין זורקים דם קרבנות, הבאים לכפר על האדם, אלא דם שהנפש יוצאת בו.

ועתה מקשינן על רבי יהודה: **והלא דם התמצית**, שאין הנפש יוצאת בו, [1181] היה נשפך על הארץ מהרבה פסחים. והיה דם התמצית **מעורב בו**, בדם הכשר שנשפך מקרבן אחד [על פי החשש]. והרי הוא בטל ברוב, ומה תועיל זריקת דם התערובות?

ומתרצינן: **רבי יהודה לטעמיה** לשיטתו], **דאמר**: "**דם התמצית**" - **דם מעליא הוא**. דם גמור הוא, וכל הדינים שנאמרו בדם הנפש נאמרו גם בדם התמצית. והוא כשר לזרקו על המזבח. [1182]

דתניא בתוספתא: **דם התמצית** - האוכלו אינו חייב כרת.

[1181] דם התמצית נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש מה הוא: לרבי יוחנן הוא דם השותת לאט אחרי שפסק הקילוח שבא משחיטת הבהמה. לריש לקיש הוא אחרי שהדם השחור פסק, ומתחיל הדם להאדים [כריתות כב א].

[1182] וגם אם הוא נשפך על הרצפה בלא שנתקבל לכלי אינו מבטל את הדם שהיה בכלי. שדם הראוי להתקבל לא מבטל דם אחר אפילו אם הוא נפסל. על פי דברי תוספות. ועיין שם עוד ובמהרש"א.

שהרי נאמר בענין כרת "כי נפש הבשר - בדם היא". יצא דם התמצית, שאינו דם הנפש. אבל הוא עובר **באזהרה** באיסור לאו, היות וחמש פעמים נאמר איסור לאו באכילת הדם בתורה. ודרשו מכאן, לרבות חמשה מיני דמים שעובר עליהן בלא תעשה. ואחד מהם הוא "דם התמצית" [כריתות כא ב].

רבי יהודה אומר: דם התמצית הרי הוא **בהיכרת**. ואף על פי שכתוב בענין כרת "כי נפש הבשר בדם הוא", מרבה רבי יהודה שגם דם התמצית נכלל בחיוב כרת. שהרי נאמר בתחילת הפסוק "כל דם" - "כל" לרבות את דם התמצית [כריתות ד ב].

וכיון שרבי יהודה משוה את דם התמצית לדם הנפש לענין כרת באוכל דם, למדנו מדבריו שגם לענין זריקת דם קרבן יש להשוות אותם זה לזה. שהרי באותו פסוק נאמרו כרת בחולין וכפרה [זריקה] בקדשים.

ומקשינן: **והאמר רבי אלעזר**: אף על פי שרבי יהודה השוה את דם הנפש ודם התמצית לחייב עליהן כרת, מכל מקום **מודה רבי יהודה לענין כפרה** בזריקת הדם, **שדם התמצית אינו מכפר**. **שנאמר**: "**כי הדם הוא בנפש יכפר**".

דף סה:

ומשמע, רק **דם שהנפש יוצאה בו**, כגון "דם הקילוח" **מכפר**. אבל **דם שאין הנפש יוצאה בו**, כגון "דם התמצית" [1183] **אינו מכפר**. [ודוקא לענין כרת באוכל דם מרבה רבי יהודה דם התמצית מ"כל דם"].

וכיון שדם התמצית פסול לזריקה אף לרבי יהודה, מעתה קשה שוב: הרי דם התמצית מעורב בדם התערובות, ומבטל את הדם הכשר על ידי ביטול ברוב.

וחוזרת הגמרא ומתרצת אחרת.

אלא, **רבי יהודה** - הולך **לטעמיה** [לשיטתו].

דאמר: **אין דם מבטל דם**. ולכן לא מתבטל הדם הכשר שנשפך מן הכלי. ואפילו אם הגיע רק מעט ממנו למזבח - זריקה דם כשר היא, והוכשר הקרבן.

ודברי רבי יהודה נשנו במסכת זבחים [עח א]: דם זבחים שנתערב במים - אם יש בו מראית דם, כשר.

נתערב בדם בהמת חולין או בדם חיה - "רואין" את הדם הפסול כאילו הוא מים, ואם יש בדם הכשר כדי שיראה במים מראית דם, כשר. ואם לאו, פסול.

רבי יהודה אומר: אין דם מבטל דם.

[1183] מבואר לעיל סה א הערה 9.

תניא: **אמר להן רבי יהודה לחכמים**: **לדבריכם**, שאתם אומרים שלא היו זורקין מדם התערובות שברצפת העזרה - **למה פוקקין** [סותמים בפקק] **את** נקב חומת **העזרה** בערב פסח?

אלא, מכאן ראיה לדברי, שכוס היה ממלא מדם התערובות, ופקקו את העזרה כדי שלא יצא כל הדם הנשפך בעזרה. וכשממלא את הכוס נמצא דם מכולם מעורב בו, ואם נשפך דם קרבן אחד בלא זריקה, נמצא זורק ממנו עכשיו.

אמרו [ענו] **לו** חכמים לרבי יהודה: **שבח הוא לבני אהרון שילכו** בערב פסח **עד ארכובותיהם בדם** [שעוסקין בעבודת הקדוש ברוך הוא באמונה, ואינם נמאסין מחמת הדם. חסדי דוד על התוספתא פרק ד הלכה י]. ולכן פקקו את העזרה בערב פסח.

ומקשינן: איך יכלו הכהנים ללכת בעזרה בתוך הדם?

והא קא חייץ! הרי הדם חוצץ בין רגליהם לרצפה. ושנינו [בזבחים טו ב]: אם עומד הכהן על הכלי או על גבי רגל חבירו בשעת עבודה עבודתו פסולה. לפי שנאמר בענין עבודת המקדש "לעמוד לשרת" [דברים יח], ואין זה עמידה.[1184]

ומתרצינן: דם **לח הוא**, **ואינו חוצץ**.

כדתניא: הטובל במקוה, והיה גופו מלוכלך באחד מדברים אלו: **הדם**, **והדיו והחלב והדבש** - אם היו **יבשים** הרי הם **חוצצין**. אבל אם היו **לחין**, **אין חוצצין**.

ומכאן נלמד לדם שברגלי הכהנים, שאם הוא לח אינו חוצץ.

ומקשינן: **והא קמתווסי מאנייהו**! הרי מתלכלכין בגדיהם של הכהנים מן הדם שמהלכין בו עד ארכובותיהן.

ותניא: אם **היו בגדיו** של הכהן **מטושטשין** [מלוכלכין], **ועבד** - **עבודתו פסולה**!

וכי תימא, אם תאמר לתרץ **דמדלו להו למאנייהו**, שהיו מגביהים את שולי בגדיהם ותוחבין אותם באבנט שיעמדו למעלה מהארץ, ולכן אין בגדיהם מתלכלכים.

והרי אי אפשר לתרץ כן.

דהתניא: נאמר [בויקרא ו ג] "ולבש הכהן **מדו בד**". ודרשו חכמים: "**מדו**" היינו **כמדתו**. שהכתונת תעמוד עליו לפי מדתו, בשוה לארץ, ולא תגרר עליה. מכאן **שלא יחסר** ממדת הכתונת **ולא יותיר**. ולמדנו מכאן שאסור לכהן להרים את הכתונת גבוה מן הארץ.

ואם היה בעזרה דם כה מרובה, היתה הכותונת מתלכלכת, והיתה העבודה פסולה!?

ומתרצינן: מה שאמרו חכמים שבח הוא לכהנים שילכו עד ארכובותיהם בדם, הם דיברו **בהולכת אברים לכבש** כדי להקטירם. **דלאו** "**עבודה**" **היא**. שהולכת האיברים

[1184] כך כתב רש"י. אבל בגמרא זבחים כד א מובא טעם אחר. ועיין רש"ש.

אינה בכלל דיני "עבודת הקרבנות", ולכן מותר לכהנים להפשיל את בגדיהם ולהגביהם מן הקרקע.

אבל בשאר העבודות לא עשו הכהנים כן. ולהלן מפורש איך עשו בשאר העבודות.

ותמהינן: **ולא**?! - האם הולכת האברים אינה בכלל עבודת הקרבנות? ! **והא מדבעי כהונה**, מזה שהצריך הכתוב בהולכת האיברין לכבש שתעשה דוקא על ידי כהנים, מוכח **שעבודה היא**!

דתניא: נאמר [בויקרא א יג] בענין עבודת העולה: "והקרב והכרעים ירחץ במים, **והקריב הכהן את הכל** והקטיר **המזבחה**". מהי "הקרבה"? זו - **זו הולכת אברים לכבש**. כגון הקרב והכרעיים הכתובים בתחילת הפסוק, שמוליכם להקטירם.

ומאחר שהולכת אברים לכבש עבודה היא, אם כן אסור לכהנים להפשיל בגדיהם ולהגביהם מעל הארץ!

ומתרצינן: **אלא**, מה שאמרו חכמים שהכהנים הלכו עד ארכובותיהם בדם, מדובר **בהולכת עצים למערכה** לראש המזבח, שבו היו עורכים את העצים להבעיר אש, **דלאו עבודה היא** [והיא כשרה בזרים].

ולכן, באותה שעה הפשילו הכהנים את בגדיהם והגביהום מעל הארץ, והלכו בדם עד ארכובותיהם.

ומקשינן: **בהולכת אברים לכבש**, **ובהולכת דם** אל המזבח שהן עבודת הקרבנות, **מיהא** [מכל מקום] - **היכי אזלי** איך יכלו ללכת? הרי להגביה בגדיהם לא יכלו, ואם ילכו בבגדיהם בדם, יטנפו בגדיהם ועבודתם תפסל!

ומתרצינן: **דמסגי אאיצטבי**. היו הולכין על גבי איצטבאות - שהיו בעזרה כמין איצטבאות, מחוברות לרצפת העזרה, ויש להם דין רצפה. והלכו הכהנים עליהן בלא להתלכלך מן הדם.

שנינו במשנה: **כיצד תולין ומפשיטין**? אונקליות של ברזל היו קבועים בכתלים בעמודים, ותולה ומפשיט. **קרעו והוציא את אימוריו. נתנו במגיס** [קערה, והיא כלי שרת], **והקטירן על גבי המזבח**.

הפשטת העור של קרבן הפסח כשרה אפילו בזרים, היות שהפשטת קדשים קלים לא הוזכרה בתורה כמצות עשה. ואפילו הפשט וניתוח של עולה שהיא מצות עשה כשרה בזר.

ואם כן, מה ששנינו במשנתנו "כיצד תולין ומפשיטין" מדובר אפילו בזר המפשיט, ולאו דוקא בכהן. וכן "קרעו והוציא את אמוריו", מדובר גם בזר.

ואחרי זה כתוב "נתנו במגיס, והקטירן על גבי המזבח". ומשמע לכאורה שאותו הזר שהפשיט הוא גם הקטיר על גבי המזבח.
ותמהינן: **אטו הוא גופיה הוה מקטיר להו**? האם הישראל עצמו שהפשיט הוא היה גם מקטיר את האימורין?! והרי הקטרה היא עבודת הכהנים בלבד!
ומתרצינן: **אימא** - "נתנו הישראל במגיס, **להקטירן** הכהן **על גבי המזבח**". כלומר שגורסין במשנה "להקטירן" בלמ"ד. שיש לפרשו שהישראל נותנן את האימורים במגס, ויהיו שם עד שיבוא הכהן הראוי להקטירם. [1185]
שנינו במשנה: **יצתה כת ראשונה**.
תנא: כאשר היו הולכים מהעזרה לבתיהם - **כל אחד ואחד נותן פסחו בעורו** של פסחו, **ומפשיל לאחוריו**.
אמר רב עיליש: **טייעות** - דרך סוחרים ישמעאלים הוא זה.

הדרן עלך פרק תמיד נשחט

פרק שישי - אלו דברים

מתניתין:

א. **אלו דברים** שכאשר חל ערב פסח בשבת, עשייתן **בקרבן פסח** - **דוחין את השבת**: **שחיטתו**, **וזריקת דמו**, [1186] שצריכים להעשות ביום י"ד, ואינם יכולים להעשות במוצאי שבת.
ומיחוי קרביו [הוצאת הרפש מהקרביים. ויתבאר בגמרא כיצד עשו זאת], שאינו סובל דיחוי למוצאי שבת בגלל הסרחון.
והקטרת חלביו על המזבח, על אף שאפשר להקטירם במוצאי שבת. היות שחביבות עשיית המצוה בשעתה, גם היא דוחה שבת.
אבל, **צלייתו והדחת קרביו** - **אינן דוחין את השבת**, לפי שאפשר לעשותם במוצאי שבת, בליל חג הפסח.
ב. **הרכבתו** של קרבן הפסח על הכתף ונשיאתו אל העזרה דרך רשות הרבים, אף על גב שאין בכך איסור מן התורה, היות ו"חי [נחשב כמי ש] נושא את עצמו", וכל האיסור אינו אלא מדרבנן, בכל זאת אין הרכבתו דוחה את השבת, היות ואפשר לעשותה מאתמול.
וכן **הבאתו מחוץ לתחום**. למרות שהבאה מחוץ לתחום אינה אלא איסור דרבנן.

[1185] על פי רבי עקיבא איגר בגליון הש"ס.
[1186] אין בזריקת הדם כל איסור, ושנה התנא את זריקת דמו אגב שחיטתו. תוס'.

וכן **חתיכת יבלתו**, שאיסורה הוא משום מלאכת גוזז, ואפילו יחתכנה כלאחר יד, בשיניו או בציפורניו, הרי למרות שאינה אסורה אלא מדרבנן -
כל אלו - **אין דוחין את השבת**, הואיל ואפשר לעשותם ביום חול, מאתמול.
רבי אליעזר אומר: גם "מכשירי מצוה" של קרבן הפסח, כמו הרכבתו והבאתו חוץ לתחום, וכן חתיכת יבלתו כלאחר יד - **דוחין** את השבת, אף על גב שאפשר לעשותם מערב שבת.
אבל מודה רבי אליעזר שאת הדברים שאפשר לעשות במוצאי שבת דוחים אותם עד לאחר השבת
אמר רבי אליעזר: **והלא דין** קל וחומר **הוא**, שידחו עשיות הללו, שאינן אלא איסור שבות דרבנן, את השבת, גם אם יש אפשרות לעשותן מלפני השבת!
כי **מה אם שחיטה**, **שהיא** חמורה, שהרי היא אסורה בשבת **משום** אב **מלאכה** - **דוחה את השבת** לצורך הקרבת הפסח.
עשיות **אלו**, **שהן** קלות, היות והן אסורות רק **משום** "**שבות**" מדרבנן - וכי **לא ידחו את השבת**!?
אמר לו רבי יהושע: **יום טוב יוכיח - שהתירו בו** שחיטה ובישול לצורך יום טוב, למרות שאיסורן של מלאכות אלו הוא **משום** אבות **מלאכה**, ובכל זאת גזרו חכמים ואמרו **שאסור בו משום** "**שבות**" להביא אוכל לצורך יום טוב מחוץ לתחום, הואיל ואפשר לעשותו מאתמול.
אמר לו רבי אליעזר לרבי יהושע: **מה זה יהושע**!?
מה ראיה הינך מביא מהבאת דבר **רשות** מחוץ לתחום, שאסרוהו חכמים, **להבאת** קרבן פסח מחוץ לתחום שהוא **מצוה**, ולא יעמידו חכמים את דבריהם למנוע קיום מצוה!
השיב רבי עקיבא ואמר: **הזאה** של מי אפר פרה אדומה על טמא מת בשבת ערב הפסח, לטהרו ביום השביעי ולהכשירו לאכול בערב קרבן פסח, **תוכיח**:
שהיא משום מצוה, שאם לא יזה לא יעשה את קרבן הפסח.
וגם שמעתי כי **היא** אסורה בשבת **משום שבות** מדרבנן, היות ונראה כאילו מתקנים בכך את האדם הנטהר.
ובכל זאת העמידו חכמים את דבריהם אפילו במקום מצוה, ואמרו, שהזאתו של טמא מת שחל יום השביעי שלו בערב פסח - **אינה דוחה את השבת**.
ואם כן, **אף אתה אל תתמה על אלו**.
שאף על פי שהן משום מצוה, **והן** אסורות רק **משום שבות** - ובכל זאת **לא ידחו את השבת**.

[בגמרא מתבאר כי את איסור ההזאה בשבת שמע רבי עקיבא מרבי אליעזר רבו, אלא שרבי אליעזר שכח זאת, וניסה רבי עקיבא להזכירו בדרך כבוד, מבלי שיאמר לו ששמע זאת מפיו].

אמר לו רבי אליעזר: **ועליה**, על הזאה בשבת, ששמעת שהיא אסורה אפילו כדי לטהר טמא מת להאכילו בקרבן פסח - **אני דן** קל וחומר להתירה!

ומה אם שחיטה, **שהיא** אסורה בשבת **משום** אב **מלאכה** - **דוחה את השבת**.

הזאה, **שהיא** אינה אלא **משום** איסור **שבות** מדרבנן - **אינו דין שדוחה את השבת**!

דף סו.

ג. **אמר לו רבי עקיבא** לרבי אליעזר: לי ברור ששמעתי כי הזאה אינה דוחה שבת, אלא מעכבת את הטמא מלעשות את הפסח.

ואם כן, לפי מהלך הקל וחומר שלך: **או - חלוף**?

אולי יש לדון בצורה הפוכה.

כי מאחר שפשוט לי ששמעתי [ושמועה זאת שמע רבי עקיבא מרבי אליעזר בעצמו, ולא אמר לו זאת במפורש אלא ניסה להזכירו] שאין מזים על טמא מת לטהרו אפילו בשבת שחל בו ערב הפסח. אם כן, יתכן שיש ללמוד מהזאה לשחיטה בקל וחומר להיפך, שאפילו שחיטת קרבן פסח אינה דוחה שבת.

וכך יש לדון בקל וחומר:

מה אם הזאה, **שהיא** אסורה בשבת רק **משום שבות**, **אינה דוחה את השבת**.

שחיטה, **שהיא** אסורה מהתורה **משום** אב **מלאכה** - **אינו דין שלא תדחה את השבת**!

אמר לו רבי אליעזר: **עקיבא**! כיצד יתכן שתדרוש דין שכזה?

והרי **עקרת** בכך **מה שכתוב בתורה** שמקריבים קרבן פסח אפילו בשבת!

שהרי אמרה תורה [במדבר ט] "ויעשו בני ישראל את הפסח **במועדו**". ולמדנו מ"במועדו", שחייבים לעשות את קרבן הפסח במועדו בארבעה עשר בניסן - **בין** שחל **בחול**, **בין** שחל **בשבת**. **אמר לו** רבי עקיבא לרבי אליעזר: **רבי**, אכן צדקת שאי אפשר להפוך וללמוד בקל וחומר מהזאה ששחיטת הפסח אינה דוחה שבת, שהרי אמרה תורה "במועדו".

אך עדיין יש לי להשיג על דבריך, שאמרת כי הרכבת הפסח על כתפו והבאתו מחוץ לתחום דוחים שבת, אף על גב שאפשר לעשותם מאתמול:

כיצד אתה דן קל וחומר משחיטת פסח למלאכות דרבנן אלו שמותר לעשותן בשבת אפילו אם יש אפשרות לעשותן מערב שבת?

הבא לי כתוב של "**מועד**" שיהיה זמן קבוע **למלאכות אלו**, לעשותן אפילו בשבת, **כ**"**מועד**" שקבעה התורה **לשחיטה**!?
והיינו, כיון שלאלו אין זמן קבוע, ואפשר לעשותם מאתמול, כיצד יתכן לדון אותם בקל וחומר משחיטה, שזמנה קבוע, שיהיו כמותה וידחו את השבת!?
וכמו כן אין לך לדון קל וחומר משחיטה כדי להתיר הזאה], שגם בה לא נאמר "מועדו" [וכאמור, שמע זאת רבי עקיבא מרבי אליעזר שהיא אסורה בשבת].
ואף שאי אפשר לעשותה מערב שבת [שעדיין לא הגיע אז היום השביעי], בכל זאת לא תדחה שבת, היות וההזאה אינה מכלל המעשים שבגוף קרבן הפסח אלא רק ממכשיריו, ולא נכתב בה "מועד" שתדחה את השבת, שלא נכתב "מועד" אלא רק בגוף הפסח ולא במכשיריו [לפי המהרש"א].
ד. **כלל אמר רבי עקיבא**: **כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת - אינה דוחה את השבת**. אך **שחיטה** של קרבן הפסח, **שאי אפשר לעשותה מערב שבת** - הרי היא **דוחה את השבת**.

גמרא:

תנו רבנן: **הלכה זו** שקרבן פסח דוחה את השבת **נתעלמה מבני בתירא** הנשיאים, שהיו בזמנו של הלל.
פעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת. שכחו, ולא ידעו אם פסח דוחה את השבת אם לאו.
אמרו, שאלו בני בתירא הנשיאים, ביום שישי, בערב שבת: **כלום יש אדם שיודע אם פסח דוחה את השבת, אם לאו**?
אמרו להם: **אדם אחד יש, שעלה מבבל, והלל הבבלי שמו, ששימש** כאן אחרי שעלה לארץ את **שני גדולי הדור, שמעיה ואבטליון**, והוא **יודע אם פסח דוחה את השבת אם לאו**.
שלחו וקראו לו להלל.
אמרו לו: **כלום אתה יודע אם הפסח דוחה את השבת, אם לאו**?
אמר להם: **וכי** דין **פסח אחד** בלבד **יש לנו בשנה שדוחה את השבת**?
והלא הרבה יותר ממאתים "פסחים" [קרבנות ציבור, אשר דין קרבן הפסח הוא כדינם. והיינו, שני התמידים ושני הכבשים לקרבן מוסף בחמישים שבתות השנה. ואליהם יש להוסיף את קרבנות המוספים בשבתות של המועדים] **יש לנו בשנה, שדוחין את השבת**.
אמרו לו: **מנין לך** שדין קרבן הפסח הוא כדין קרבנות הציבור האלו?

אמר להם: לומד אני זאת בגזירה שוה: **נאמר** "**מועדו**" **בפסח**, **ונאמר** [במדבר כח] "**מועדו**" **ב**קרבן ה**תמיד**.

מה "**מועדו**" **האמור בתמיד - דוחה את השבת** [כפי שיבואר מקורו], **אף** "**מועדו**" **האמור בפסח - דוחה את השבת**.

ועוד, גם **קל וחומר הוא**:

ומה קרבן **תמיד** הקל, **שאין ענוש כרת** על אי הקרבתו, **דוחה את השבת**. קרבן **פסח** החמור, **שענוש כרת** על אי הקרבתו - **אינו דין שדוחה את השבת**.

מיד הושיבוהו להלל **בראש**, **ומינוהו נשיא עליהם**.

והיה הלל **יושב ודורש כל היום כולו** לפניהם **בהלכות הפסח**, כדרך שהיה הנשיא עושה.

התחיל הלל **מקנטרן**, להקניטם לבני בתירא ולהעציבם, **בדברים** שאמר להם.

אמר להן הלל: **מי גרם לכם שאעלה מבבל ואהיה נשיא עליכם - עצלות שהיתה בכם, שלא שמשתם שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון**.

וכיון שהיה בדבריו של הלל משום יוהרה כלפיהם, מיד הסתלקה ממנו חכמתו, ולא ידע להשיב על שאלה נוספת ששאלוהו.

אמרו לו, שאלוהו בני בתירא: **רבי**, מי **ששכח ולא הביא סכין** שחיטה **מערב שבת - מהו** שיביאנו בשבת דרך רשות הרבים?

אמר להן: **הלכה זו שמעתי** כיצד יש לנהוג בה, **ושכחתי** מה היא ההלכה.

והוסיף הלל, ואמר:

אלא, **הנח להן לישראל**. **אם אין נביאים הן - בני נביאים הן**, ותראו מה יעשו בשבת למחר.

למחר, **מי שפסחו טלה - תוחבו** לסכין **בצמרו**, **מי שפסחו גדי** שאין לו צמר - **תוחבו בין קרניו**.

ואין בכך ביטול מצות שביתת בהמתו, לפי שאין בכך משום משאוי לבהמתו בשבת, היות ואין דרך משאוי בכך.

ראה הלל **מעשה ונזכר הלכה**, **ואמר**: אכן, **כך מקובלני מפי שמעיה ואבטליון**, שעושין כן.

אמר מר: **נאמר מועדו בפסח ונאמר מועדו בתמיד**, **מה מועדו האמור בתמיד דוחה את השבת - אף מועדו האמור בפסח דוחה שבת**.

והוינן בה: וקרבן **תמיד גופיה - מנלן דדחי שבת**?

אילימא משום דכתיב ביה, בקרבן התמיד, "**במועדו**"?

הרי בקרבן **פסח נמי**, **הא כתיב ביה** "**במועדו**", ובכל זאת לא דרש ממנו הלל שדוחה את השבת, אלא למד זאת בגזירה שוה מתמיד.

אלא, מוכח ש"**מועדו**" האמור בפסח **לא משמע ליה** להלל לדרוש ממנו שקרבן פסח דוחה שבת, כי אפשר לומר שהפסוק מדבר רק כשאין בכך חילול שבת.

ואם כן, **הכא נמי** - "**מועדו**" האמור בתמיד **לא משמע ליה** לדרוש ממנו שדוחה שבת.

ומשנינן: אכן לא מ"מועדו" למד הלל.

אלא, מכאן למד הלל שקרבן תמיד דוחה את השבת:

אמר קרא [במדבר כח] בקרבן מוסף של שבת "**עולת שבת בשבתו - על** [מלבד] **עלת התמיד** [שגם היא קריבה בשבת] ".

מכלל, מכאן אתה למד במפורש, כי גם [**עולה**] **דתמיד קרבה בשבת**.

אמר מר: **ועוד**, הוכיח הלל מקל **וחומר**: **ומה תמיד שאין ענוש כרת דוחה את השבת**, **פסח שענוש כרת - אינו דין שדוחה את השבת**.

והוינן בה: והרי **איכא למיפרך** שאין זה קל וחומר: כי יש לומר שאדרבא, התמיד חמור מקרבן פסח, כי:

מה לתמיד - שכן חמור בכך שהוא **תדיר** ונשרף **כליל** על המזבח, תאמר בפסח, שבא רק פעם בשנה, ורק אימוריו מוקטרים, אך בשרו נאכל.

ומשנינן: **קל וחומר אמר להו** הלל **ברישא**, **ופרכוה** כדאמרן.

והדר וחזר **ואמר להו גזירה שוה** של "מועדו מועדו" מתמיד [והתמיד עצמו דוחה את השבת מכח הפסוק "עולת שבת בשבתו על עולת התמיד"].

והוינן בה: **וכי מאחר דגמר** הלל **גזירה שוה**, שאין אדם דן מעצמו גזירה שוה אלא היא קבלה מסיני דרך רבותיו, והרי זה כאילו נכתב בפירוש בגוף המקרא - אם כן, **קל וחומר**, שהוא מסברת עצמו, **למה לי**?

ומשנינן: **אלא** הלל **לדידהו** של בני בתירא **קאמר להו**:

בשלמא גזירה שוה - לא גמריתו, לא למדתם מרבכם. ושפיר אינכם דורשים את הגזירה שוה מעצמכם, היות **דאין אדם דן גזירה שוה מעצמו**.

אלא קל וחומר, **דאדם דן מעצמו - איבעי לכו למידן**, היה לכם לדון!

אמרו ליה: **קל וחומר** שדנת - **פריכא הוא**, שהרי התמיד חמור מהפסח, שכן הוא תדיר והוא כליל למזבח.

אמר מר: **למחר**, **מי שפסחו טלה - תוחב לו בצמרו**, **גדי - תוחב לו בין קרניו**.

דף סו:

והוינן בה: כיצד מותר לתחוב את הסכין בצמרו של הקרבן או בין קרניו? והרי **הא קא עביד עבודה בקדשים** בכך שמשתמש בקרבן לנשיאת משא, ועובר על "לא תעבוד בבכור" [כי מקרבן בכור לומדים לאסור השתמשות בכל הקרבנות]!?

ומשנינן: לא היו משתמשים בקדבן למשא כי נהגו בו **כהלל**, שלא הקדישוהו אלא במקדש, לאחר שכבר נשא את הסכין.

דתניא: **אמרו עליו, על הלל**, כי **מימיו לא מעל אדם בעולתו**, לפי שלא היתה שהות בין הקדשתה להקרבתה. **אלא**, היה **מביאה** לבהמתו, כשהיא **חולין, לעזרה. ומקדישה** שם, ומיד ב**סומך ידו עליה, ושוחטה**.

ותמהינן: איך יתכן להעמיד שהקדיש את קרבן ה**פסח בשבת** בעזרה? והרי **היכי מצי מקדיש ליה**, איך יכולים היו להקדישו בשבת, וכיצד אפשר לומר כמו שהעמדנו, שעשו כהלל?

והתנן: **אין מקדישין, ואין מעריכין, ואין מחרימין, ואין מגביהין תרומה ומעשרות. כל אלו - ביום טוב אמרו**. וקל **וחומר** שאין עושים זאת **בשבת**!

ומשנינן: **הני מילי** שאין להקדיש בשבת - דוקא ב**סוגי** קרבנות **חובות שאין קבוע להן זמן**, שאינם נשחטים בשבת, ולכן אין להקדישם בשבת לצורך הקרבתם ביום חול.

אבל בחובות שקבוע להן זמן, הואיל וזמנו של הקרבן הוא להשחט בשבת - **מקדישין** אותם אפילו בשבת.

וכמו **דאמר רבי יוחנן**: **מקדיש אדם את פסחו בשבת**, ואת **חגיגתו ביום טוב**.

ונקט דוקא מקדיש פסח בשבת, ולא ביום טוב, כי לעולם לא נשחט הפסח ביום טוב אלא רק בערב יום טוב.

ונקט מקדיש חגיגה ביום טוב, ולא בשבת, כי אין חגיגה דוחה שבת, אך היא קריבה ביום טוב.

ותו הוינן בה: גם אם לא הקדיש אלא בעזרה, סמוך לשחיטה, עדיין קשה:

כיצד מותר להביא את הסכין באמצעות הבהמה? **והלא** כיון שמנהיג את הבהמה כשעליה משאוי הסכין הוא עובר משום איסור **מחמר**. כי אסור לו לאדם להנהיג בהמה שנושאת משא בשבת כשהוא "מחמר" אותה.

[ואין זה איסור "שביתת בהמתו", שהוא איסור עשה, כי אין נשיאת הסכין מפריעה ל"שביתת הבהמה". אלא הוא איסור לאו של "מחמר", הנלמד מהפסוק "לא תעשה כל מלאכה אתה ובהמתך", שממנו למדנו שאסור לאדם לעשות מלאכה משותפת עם בהמה, וזו היא מלאכת מחמר, שהבהמה נושאת משא והאדם מנהיגה].

ומשנינן: **מחמר "כלאחר יד"** הוא, לפי שאין דרכו של טלה לשאת משאוי.
ופרכינן: מה תירוץ הוא זה? והרי **מחמר כלאחר יד נמי** אסור?
כי **נהי** הגם **דאיסורא דאורייתא ליכא** - אך הרי **איסורא מדרבנן, מיהא, איכא**!?
ומשנינן: **היינו**, שאלה זו, היא השאלה **דקא בעי** בני בתירא **מיניה** דהלל:
וכך שאלו אותו:
האם מותר החימור לצורך הקרבת קרבן פסח בשבת, כאשר עושה את החימור באופן שהוא **דבר שיש לו היתר מן התורה**, כשאינו מחמר גמור, וכגון ששם את הסכין בין קרניו ובצמרו, ואין דרך טלה לשאת משאוי, ומן התורה הוא מותר.
וגם ה"**דבר שבות**" מדרבנן [שאסרו אפילו מחמר כלאחר יד], ה**עומד לפניו** למנוע אותו מלחמר, אינו דומה לשאר איסורי שבות.
כיון ש"כלאחר יד" הוא דבר שאינו שכיח, ודרגת חומרתו מדרבנן היא קלה יותר מסתם גזירת שבות מדרבנן.
ולכן הסתפקו האם ניתן **לעקרו** לאיסור השבות שאסרו חכמים בדבר הנעשה **כלאחר יד**, ולהתירו **במקום** לצורך **מצוה**? כמו כאן, שצריך לחמר כלאחר יד לצורך הקרבת קרבן פסח - **מאי**?
אמר להן: הלכה זו שמעתי, ושכחתי מה היא ההלכה.
אלא, הניחו להן לישראל אם אין נביאים הן - בני נביאים הן.
אמר רב יהודה אמר רב: כל המתיהר, אם חכם הוא - חכמתו מסתלקת ממנו. אם נביא הוא - נבואתו מסתלקת ממנו.
אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו - למדנו מהמעשה שאירע עם **הלל**.
דאמר מר בברייתא: **התחיל מקנטרן בדברים**. וכיון שנהג בהם בדרך יוהרה, נסתלקה חכמתו - **וקאמר להו: הלכה זו שמעתי, ושכחתי.**
אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו - למדנו **מדבורה** הנביאה.
דכתיב בשירת דבורה [שופטים ה] "**חדלו פרזון בישראל, חדלו. עד שקמתי דבורה, שקמתי אם בישראל**".
וכיון שאמרה זאת בדרך יוהרה הסתלקה נבואתה, ונשתתקה, והוצרכה לומר הא **דכתיב** [שופטים ה] "**עורי עורי דבורה, עורי עורי דברי שיר**".
ריש לקיש אמר: כל אדם שכועס, אם חכם הוא - חכמתו מסתלקת ממנו. אם נביא הוא - נבואתו מסתלקת ממנו.
אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו - למדנו **ממשה**.

דכתיב [במדבר לא] "**ויקצף משה על פקודי החיל**". **וכתיב** [במדבר לא] "**ויאמר אלעזר הכהן אל אנשי הצבא הבאים למלחמה: זאת חקת התורה אשר צוה ה' את משה**".
מכלל, **דמשה איעלם מיניה** דין גיעולי נכרים.
אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו - למדנו **מאלישע**.
דכתיב [מלכים ב ג] שכאשר הצטרף יהושפט מלך יהודה אל יהורם מלך ישראל למלחמה נגד מואב, והיה להם מחסור חמור במים, באו אל אלישע כדי שיעתיר בעדם תפילה.
ובראות אלישע את יהורם מלך ישראל כעס מאד, ואמר לו "מה לי ולך? לך אל נביאי אביך ואל נביאי אמך!"
ובכעסו נשבע אלישע ואמר ליהורם: "חי ה' צבאות אשר עמדתי לפניו, כי **לולי פני יהושפט מלך יהודה**, שבאת עמו אלי, אשר את פניו **אני נושא** [מכבד] - **אם אביט אליך ואם אראך**".
וכתיב [מלכים ב ג] "**ועתה קחו לי מנגן. והיה כנגן המנגן**, ואז - **ותהי עליו יד ה'**".
ומשמע שלפני כן נסתלקה ממנו הנבואה מחמת כעסו, וחזרה אליו על ידי שניגנו לפניו.
אמר רבי מני בר פטיש: **כל** אדם **שכועס**, **אפילו פוסקין עליו גדולה מן השמים - מורידין אותו**.
מנלן - מאליאב אחי דוד.
שנאמר [שמואל א יז] "**ויחר אף אליאב בדוד** [כאשר ראהו מגיע למלחמה בגלית]. **ויאמר** לו: **למה זה ירדת**? **ועל מי נטשת מעט הצאן ההנה במדבר**!? **אני ידעתי את זדנך ואת רע לבבך**, **כי למען ראות המלחמה ירדת**".
ולכן, **כי אזל שמואל לממשחינהו** לאחד מן האחים, בני ישי, למלך על ישראל, ועברו כולם לפניו - **בכלהו**, בכל אחי דוד, **כתיב** [שמואל א טז] שאמר שמואל "**לא בזה בחר ה'**". ומשמע שמעולם לא נבחר לכך.
ואילו באליאב כתיב [שמואל א טז] "**ויאמר ה' אל שמואל: אל תבט אל מראהו ואל גבה קומתו - כי מאסתיהו!**".
מכלל, **דהוה רחים ליה** שמקודם אהבו ה', ובחרו **עד האידנא**, שחרה אפו בדוד וכעס עליו, ובכך הפסיד את המלכות, ובמקומו נבחר דוד.
ועכשו חוזרת הגמרא לבאר את המסקנא [בעמוד הקודם] שפסח ותמיד דוחים את השבת, היות שנאמר בתמיד "עולת שבת בשבתו - על עולת התמיד", ואילו פסח נלמד

ממנו בגזירה שוה של "מועדו מועדו". אך אין לומדים זאת מ"במועדו" הנאמר בתמיד ובפסח.
ומעתה יש לנו לדון:
כי בשלמא אם היינו לומדים מ"במועדו" שפסח ותמיד דוחים את השבת, היינו יכולים גם ללמוד מ"במועדו" שהם דוחים את הטומאה.
אבל עתה, שאין לומדים זאת מ"במועדו"
-
אמנם **אשכחן** מצאנו מקור לכך ש**תמיד ופסח דדחו שבת** [תמיד דוחה שבת מהפסוק "על עולת התמיד", ופסח נלמד ממנו בגזירה שוה].
אך זה שתמיד ופסח **דדחו טומאה - מנא לן**?
אמרי: **כי היכי דיליף פסח מתמיד לענין שבת** בגזירה שוה "מועדו מועדו" - **הכי נמי יליף תמיד מפסח לענין טומאה**, שנדחית מפניו.
ופסח גופיה - מנא לן שדוחה את הטומאה כאשר רוב הציבור טמאים?
שהרי שנינו לקמן בפרק כיצד צולין [עו ב] שקרבנות ציבור דוחים את הטומאה. וגם קרבן פסח נחשב כקרבן ציבור כיון שמביאים אותו ב"כנופיא", באסיפת חברים רבים, שכל אחד ואחד מן הציבור מביאו, ולכן נחשב דינו כקרבן ציבור.
אמר רבי יוחנן: **דאמר קרא** [במדבר ט] "**איש איש כי יהיה טמא לנפש**", הרי הוא נדחה מפסח ראשון לפסח שני.
ויש לנו לדייק מלשון הפסוק "איש איש", כי רק "**איש**", דהיינו, אדם טמא יחידי, כשלעצמו, הוא **הנדחה לפסח שני**.
אך, **ואין ציבור**, כשנטמאו רוב הציבור, **נידחין לפסח שני**!
אלא, **עבדי** פסח ראשון **בטומאה**.
אמר ליה רבי שמעון בן לקיש לרבי יוחנן: **אימא** כך כונת הכתוב: **איש** יחיד **נדחה לפסח שני** - אבל **ציבור לית להו תקנתא**, **לא בפסח ראשון ולא בפסח שני**!
אלא, **אמר רבי שמעון בן לקיש**: **מהכא** למדים שפסח דוחה את הטומאה:
שנאמר [במדבר ה] "**וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש**".
יאמר הכתוב לשלח **טמאי מתים**, **ואל יאמר** [אין צורך שיאמר] **זבין ומצורעין**.
ואני דן בעצמי **ואומר**: **אם טמאי מתים משתלחין** מהמחנה - **זבין ומצורעין** שטומאתם חמורה מטומאת מת, **לא כל שכן** שמשתלחים ממנו!
אלא, הוצרך הכתוב לכתוב זבין ומצורעין ללמדנו שהם משתלחים במקום שאין טמא מת משתלח.

דף סז.

אלא, יש לך שעה שזבין ומצורעין, שטומאתם חמורה, **משתלחין** מן העזרה. כלומר, אין להם היתר מיוחד להכנס לעזרה אפילו באותה שעה.

ובאותה השעה **אין טמאי מתים**, שטומאתם קלה, **משתלחין** מהעזרה.

ואיזה שעה היא זאת?

זה הזמן בו מקריבים קרבן **פסח הבא בטומאה**. ובא הפסוק ללמד, כי בזמן שיהיו רוב הציבור טמאים בטומאת מת [דוקא], רק טמאי המת יעשו את הפסח בטומאה, ואילו הזבים והמצורעים יידחו מלעשותו.

אמר הקשה **אביי**: **אי הכי**, שלא נלמד מהפסוק "איש איש כי יהיה טמא לנפש" שבו מוזכר בפירוש שהיתר טומאה בציבור הוא בטומאת מת. אלא נדייק זאת מהפסוק שהביא ריש לקיש, שבו לא מוזכר איזו טומאה הותרה בציבור, אם כן, אפשר ללמוד שגם טומאת זב הותרה בציבור!

כי דיוקו של ריש לקיש הוא מזה שכתבה התורה גם טמא חמור וגם טמא קל, ומכך יש ללמוד שיש שעה אשר בה רק טמא חמור משתלח מהעזרה ואילו טמא קל נכנס אליה לעשות את הפסח.

ותיקשי: כי לפי דיוק זה, **לימא נמי**, נדייק דיוק נוסף:

יאמר הכתוב שיש לשלח מן המחנה טמאי **זב וטמאי מתים**, שטומאתם קלה יחסית מטומאת מצורע, **ואל יאמר** הכתוב **מצורע**, שטומאתו חמורה מהם [וכפי שתתבאר להלן חומרתו], ופשיטא שגם הוא משתלח.

ואני אומר בעצמי: אם **זב**, שטומאתו קלה **משתלח** - **מצורע** שטומאתו חמורה **לא כל שכן** שהוא משתלח.

אלא, בא הכתוב לומר, כי **יש לך שעה שרק מצורעין משתלחין** מהעזרה, **ואין זבין וטמאי מתים משתלחין** ממנה. **ואיזה זה** הזמן הזה? - כאשר מקריבים **פסח הבא בט ומאה**.

וכי תימא לתרץ, שאכן **הכי נמי**, שגם זב מקריב פסח כאשר פסח בא בטומאה בציבור. אין זה נכון לומר זאת. כי -

והתנן: **פסח הבא בטומאה** בציבור - **לא יאכלו ממנו זבים וזבות, נדות ויולדות. ואם אכלו פטורין**.

וכיון שמהפסוק שהביא ריש לקיש אפשר לדייק שטומאת זב הותרה בציבור, ואילו המשנה אומרת שלזב לא הותרה האטומאה בציבור - מוכח מכאן כי הלימוד הוא דוקא מהפסוק שהביא רבי יוחנן.

שפסוק זה מדבר בטומאת מת בלבד, וכמו שנאמר בו "איש כי יהיה טמא לנפש אדם", וממנו יש לדייק כי רק איש טמא מת נדחה מפסח, ואין ציבור טמא מת נדחה.

אלא, **אמר אביי**: **לעולם**, **מקרא קמא** "איש איש כי יהיה טמא לנפש אדם", שדרש ממנו רבי יוחנן, משם למדנו את דין פסח הבא בטומאה, שאיש נדחה לפסח שני ואין ציבור נדחה לפסח שני,

ועל מה שהקשה ריש לקיש לרבי יוחנן, שיתכן לדייק מהפסוק להיפך, שציבור טמא מת נדחה לגמרי מקרבן פסח, בין מפסח ראשון ובין מפסח שני, יש ליישב:

אם כן, לדבריך, שלשון הכתוב "איש איש כי יהיה טמא לנפש" אין משמעותו שהוא בא להקל ולהתיר לציבור טמא מת להקריב בטומאה, אלא להיפך, הוא בא להחמיר ולמעט אותו בכלל מהקרבת פסח - מדוע נקט הכתוב "כי יהיה טמא לנפש"?

והרי תוספת המילה "לנפש" משמעותה למעט זבים ומצורעים, שטומאתם חמורה יותר. ובמה יש להחמיר בהם יותר מאשר בטומאת מת, כאשר פסוק זה בא, לדבריך, להחמיר בטומאת ציבור, ולדחותו מפסח בכלל!

והרי לדבריך, עדיף היה כי **ניכתוב רחמנא** "**איש איש כי יהיה טמא**" סתם, ונשמע ממנו כי בכל טומאה שהיא נדחה היחיד לפסח שני, ואילו ציבור שנטמא אין לו תקנה.

"טמא **לנפש**" שנקט הכתוב כאן, שמשמעותו היא שיש להחמיר בזבים ובמצורעים יותר מאשר בטמא נפש - **למה לי**?

אלא, בהכרח, כדברי רבי יוחנן, שבא הכתוב להקל ולא להחמיר.

לומר, שטמא מת יחיד נדחה לפסח שני, ואילו ציבור טמא מת מקריב פסח ראשון בטומאה.

ולכן נקט הכתוב "לנפש", בטומאת מת, שרק בה עושה הציבור פסח ראשון בטומאה. אך אם היה הציבור טמא בטומאת זב או שהיו רוב הציבור מצורעים אין הם מקריבים פסח ראשון בטומאה.

וכי תימא, ואם תרצה לומר כי **האי** "**לנפש**"

- **להכי הוא דאתא**, שבא הפסוק לומר: **הטמא מת** [יחידי] **הוא דנדחה לפסח שני**, **אבל שאר טמאין לא** נדחים לפסח שני, אלא אינם מביאים פסח כלל.

לא יתכן לומר כך. כי -

והתניא: **יכול לא יהו עושין פסח שני אלא טמאי מתים** ומי **שהיה בדרך רחוקה**, האמורים בפסוק.

זבין ומצורעין ובועלי נדות שאינם אמורים בפסוק - **מניין** שעושים פסח שני?

תלמוד לומר: "**איש איש** כי יהיה טמא לנפש".

ויכול היה הכתוב לכתוב טמא סתם, ולכלול בכך את כל הטמאים.
"**לנפש**" **דכתב רחמנא - למה לי**?
אלא, בא הכתוב ללמד ענין נוסף, **והכי קאמר**:
א. **איש** יחידי **נדחה לפסח שני**, **ואין ציבור נדחה לפסח שני**, **אלא עבדי** פסח ראשון **בטומאה**.
ב. **וכי עבדי ציבור** פסח ראשון **בטומאה** - דוקא כשהיו טמאים **בטמא מת**.
אבל היו הציבור טמאים **שאר טומאות - לא עבדי** פסח ראשון בטומאה.
שלשה מחנות הם: מחנה שכינה, מחנה לויה, ומחנה ישראל.
מחנה שכינה, שהוא מקום המקדש וכל השטח שבתוך חומת העזרה, וממנו משתלחים ממנו כל הטמאים, ואפילו הטמאים ב"טומאות קלות", כגון הטמאים בטומאת מת.
מחנה לויה, שהוא הר הבית, משתלחים ממנו רק הטמאים בטומאה חמורה, כמו זבים ובעלי קרי, שטומאה יוצאת מגופם, אך אין משתלחים ממנו טמאי מת.
וממחנה ישראל, והיינו, כל ערי ישראל, משתלחים רק המצורעים.
במצות שילוח המחנות נאמרו גם לאו וגם עשה.
וכך נאמר בפרשת נשא [במדבר ה ב]:
"צו את בני ישראל וישלחו מן המחנה - כל צרוע וכל זב, וכל טמא לנפש.
מזכר עד נקבה תשלחו, אל מחוץ למחנה תשלחום.
ולא יטמאו את מחניהם אשר אני שוכן בתוכם"
אמר רב חסדא: **מצורע**, החייב להיות מחוץ למחנה ישראל, ואסור לו להכנס למחנה ישראל מחמת הלאו של "ולא יטמאו את מחניהם", ואירע **שנכנס** במזיד למחנה ישראל, שהוא "**לפנים ממחיצתו**" - **פטור** ממלקות.
לפי **שנאמר** במצורע [ויקרא יג] "**בדד ישב מחוץ למחנה מושבו**".
"**בדד ישב**" - **לבדו ישב**.
"**מחוץ למחנה מושבו**" - **הכתוב נתקו** ללאו של מצורע **למצות עשה**. וכל לאו שניתק לעשה אין לוקים עליו.
איתיביה מזה ששנינו בברייתא:
א. **מצורע שנכנס** לעיר, **לפנים ממחיצתו** - דינו הוא **בארבעים** מלקות על הלאו של "ולא יטמאו את מחניהם".
ב. **זבין וזבות שנכנסו** להר הבית, **לפנים ממחיצתן** - דינם **בארבעים** מלקות.
ג. **וטמא מת מותר ליכנס למחנה לויה** [הר הבית].

ולא טמא מת בלבד אמרו שמותר להכנס למחנה לויה, **אלא אפילו מת עצמו** מותר להכניס לשם. **שנאמר** [שמות יג] "**ויקח משה את עצמות יוסף עמו**. " ומשמע "**עמו**" - **במחיצתו** של משה, במחנה לויה.

ומפורש בברייתא שמצורע לוקה, בניגוד למה שאמר רב חסדא שפטור היות והוא לאו הניתק לעשה!

ומשנינן: **תנאי היא** שנחלקו בדבר.

יש תנא הסובר שלא בא הפסוק האמור בפרשת מצורע "מחוץ למחנה מושבו" למצות עשה המנתקת את הלאו, אלא ללמד על שילוח מצורע ממחנה שלישי, שמצורע בלבד משתלח ממנו [כי בפרשת שילוח מחנות מוזכר שילוח משני מחנות בלבד].

ולדעתו לוקים על הלאו.

ואילו רב חסדא סובר כדעת התנא האומר שאין צורך בפסוק הזה ללמד על שילוח מצורע ממחנה שלישי, ולכן הפסוק הזה בא לומר שיש בשילוח מצורע מחוץ למחנה מצות עשה, המנתקת אליה את הלאו.

ולכן רב חסדא, הסובר כמוהו, פוטר אותו ממלקות, כדין לאו הניתק לעשה.

דתניא: נאמר בפרשת מצורע "בדד ישב מחוץ למחנה מושבו".

"**בדד ישב**" - **לבדו ישב**. מלמד הכתוב **שלא יהו טמאין אחרים** כגון זבים או טמאי מת **יושבין עמו** מחוץ למחנה ישראל, אלא הם יכולים להשאר במחנה ישראל.

ללמדך, כי רק המצורע לבדו משתלח אפילו מחוץ למחנה ישראל.

יכול יהו זבין וטמאי מתים [שלמדנו עתה שהם יכולים להשאר במחנה ישראל] **משתלחין למחנה אחת** [והיינו, שדינם שוה, ושניהם משתלחים מחוץ למחנה שכינה אל מחנה לויה או מחוץ למחנה לויה אל מחנה ישראל] - **תלמוד לומר** [במדבר ה] "**ולא יטמאו את מחניהם** ".

ומזה שכתב "מחניהם" בלשון רבים, ולא כתב "מחנה" בלשון יחיד - מלמד שבא הכתוב **ליתן מחנה לזה ומחנה לזה, דברי רבי יהודה**.

ומהפסוק הזה, שנאמר בו פעמיים לשון מחנה - "אל מחוץ למחנה תשלחום", "ולא יטמאו את מחניהם", למדים אנו על שני מחנות. ומהפסוק האמור במצורע "מחוץ למחנה מושבו" למדנו למחנה שלישי, שהמצורע לבדו משתלח ממנו.

ולפי רבי יהודה אין הפסוק השלישי שבמצורע מנתק את הלאו של מצורע לעשה, אלא הוא בא ללמד על שילוח המצורע ממחנה ישראל.

וכך סובר התנא המחייבו מלקות.

רבי שמעון אומר: **אינו צריך** את הפסוק במצורע "מחוץ למחנה מושבו" כדי ללמד על מחנה שלישי לשילוח מצורע, היות שאת כל שלשת המחנות ניתן ללמוד מפרשת שילוח מחנות.

כי **הרי הוא אומר** בפרשת שילוח מחנות [במדבר ה] "**וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש**".

ועל כרחך שהכתוב הזה מדבר בשלשה שילוחים משלשה מחנות, של שלשה טמאים שונים, בדרגת טומאה שונה.

כי אם המדובר הוא בשילוח אחד כולל של כל הטמאים ממחנה אחד, **יאמר** הכתוב שילוח מן המחנה האחד של **טמאי מת**, שטומאתם קלה, **ואל יאמר** הכתוב מצות שילוח **טמאי זב** מהמחנה.

ואני אומר, יכול אני ללמוד בעצמי, את שילוחו של זב בקל וחומר:

ומה **טמאי מתים משתלחין** מן המחנה -

זבין, שטומאתם יוצאת מגופם, והיא טומאה חמורה, **לא כל שכן** שמשתלחים מן המחנה!

אם כן, **למה נאמר זב**?

ליתן לו שילוח **ממחנה שניה**.

ואם המדובר בפסוק הוא בשילוח משני מחנות בלבד, **יאמר** הכתוב **שזב** משתלח מן המחנה השני, **ואל יאמר שמצורע** צריך גם הוא להשתלח ממנו.

ואני אומר, יכול אני ללמוד זאת בעצמי:

אם **זבין משתלחין** מחוץ למחנה השני - **מצורעין** שטומאתם חמורה מטומאת זבים [וכפי שיבואר], **לא כל שכן** שגם הם משתלחים מן המחנה השני!

אם כן, **למה נאמר** בשילוח מחנות גם **מצורע** - **ליתן לו** למצורע שילוח אל מחוץ ל**מחנה שלישית**.

ומוסיף רבי שמעון ואומר: כיון שאת שלשת המחנות לומדים מהפסוק האמור בפרשת שילוח מחנות, הרי **כשהוא אומר** בפרשת מצורע "**בדד ישב** מחוץ למחנה מושבו" - **הכתוב נתקו** את הלאו של שילוח מחנות במצורע **לעשה**.

וכדעת רבי שמעון סובר רב חסדא.

ועתה מבארת הגמרא את דברי רבי שמעון בברייתא, שזב חמור מטמא מת ואפשר ללמוד את שילוח הזב בקל וחומר מטמא מת:

מאי חומריה דזב יותר **מטמא מת** - **שכן טומאה** של הזב **יוצאה עליו מגופו**.

והוינן בה: **אדרבה**, **טמא מת חמור** מזב, **שכן טעון הזאה** של מי אפר פרה אדומה ביום **השלישי** וביום **השביעי**, מה שאין כן בזב.
ומשנינן: **אמר קרא** לשלח מן המחנה **טמא** מת, אלא שהוסיף הכתוב לומר גם את המילה "כל". שנאמר "וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב, **וכל טמא** לנפש". ומ"כל" אנו לומדים **לרבות** שילוח מחנות ל**טמא שרץ**.
והרי **זב** [שאין בו הזאה] **חמור מטמא שרץ**, ולכן אפשר ללמוד בקל וחמר מטמא שרץ שגם זב משתלח מהמחנה.
ומאי חומריה של זב? - **כדאמרן**, שטומאה יוצאת מגופו.
ופרכינן: **אדרבה**, טמא **שרץ חמור** מזב. **שכן** השרץ **מטמא** בנגיעה אפילו **באונס**, ואילו זיבה היוצאת מזב באונס [ולא כתוצאה מהיותו חולה בחולי הזיבה] אינה מטמאה אותו.

דף סז:

אמרי חכמים לתרץ: (תחילת העמוד) **כי האי גוונא**, כמו טומאת שרץ, שאינה אלא יום אחד, ומועילה לו טבילה, ולערב הוא נטהר - **זב נמי טמויי מטמי** אפילו **באונס**, ואין טומאת שרץ חמורה בכך מטומאת זב.
וכדאמר רב הונא.
דאמר רב הונא: **ראיה ראשונה של זב**, שמכחה הוא טמא כבעל קרי, וטובל בו ביום ונטהר בערב - **מטמאה** אפילו אם היתה **באונס**.
וממשיכה הגמרא לבאר את המשך דברי הברייתא, שאפשר היה ללמוד מצורע מזב בקל וחומר:
מאי חומריה דמצורע מזב? - **שכן** המצורע **טעון פריעה** של שערות ראשו, שמגדל אותן ואינו גוזזן, וטעון **פרימה**, קריעה של בגדיו, **ואסור בתשמיש המטה**.
ופרכינן: **אדרבה**, **זב חמור** ממצורע, **שכן** הזב **מטמא** טומאה חמורה של "**משכב ומושב**", שאדם הנוגע במשכבו של הזב או במושבו נטמא, ומטמא בכך גם את בגדיו.
וכמו כן, התחדש בזב אופן מיוחד של התטמאות שאינו נוהג בטומאות האחרות. שהזב [שאינו מטמא כלי חרס בנגיעה, אלא רק אם מכניס את ידיו לתוך אויר כלי החרס], **מטמא כלי חרס** [בלי שיכניס ידיו לתוכו] - **בהיסט**.
דהיינו, שמסיט [מזיז] את הכלי [ואפילו אינו נוגע בו, אלא מסיטו או נושאו באמצעות דבר אחר. ואופן זה של התטמאות באמצעות הסטה נאמר רק בזב ולא בשום טומאה אחרת! שבשאר הטומאות נעשית ההתטמאות על ידי מגע או נשיאת הדבר הטמא, או האהלה, ולא על ידי הסטת הדבר הטמא או נשיאתו].

וכל החומרות הללו אינן במצורע!
ומשנינן: **אמר קרא** בשילוח מחנות "**זב**", והוסיף הכתוב ריבוי של "כל", דכתיב "**וכל זב**", ולמדנו מכאן - **לרבות בעל קרי** להשתלח מחוץ לשני מחנות. ובעל קרי אין בו את כל החומרות הללו של זב.
ומצורע חמור מבעל קרי, וממנו יש ללמוד בקל וחומר למצורע.
ומאי חומריה של מצורע מבעל קרי - **כדאמרן**, שטעון פריעה ופרימה ואסור בתשמיש המיטה.
וכיון שלא הוצרך הכתוב לכתוב שילוח במצורע, למדנו מכאן שיש שילוח למצורע ממחנה שלישי, ממחנה ישראל.
ופרכינן: **אדרבה! בעל קרי חמור** ממצורע, **שכן** בעל קרי **מטמא בראיית משהו** שכבת זרע, אפילו בשיעור קטן כעין גרגיר החרדל, בעוד שנגע צרעת מטמא רק כשנראה בו נגע בגודל גריס.
ומשנינן: **סבר לה** רבי שמעון **כרבי נתן**, שגם בעל קרי צריך שיעור לראייתו ואינו נטמא במשהו.
דתניא, **רבי נתן אומר משום רבי ישמעאל**: **זב** שנטמא בראיית זיבה, **צריך** שיהיה בזיבה שיעור שהוא לפחות **כדי חתימת פי האמה. ולא הודו לו חכמים**.
ואיתקש ליה בעל קרי לזב, שגם בעל קרי אינו נטמא אלא כשיצאה ממנו שכבת זרע בשיעור שיש בו כדי חתימת פי האמה.
ומעתה, כיון שמצורע חמור מבעל קרי, ואפשר ללמוד ממנו על שילוח מצורע, הרי מיותר מצורע הכתוב בשילוח מחנות, ולומד מכאן רבי שמעון על שילוח מצורע ממחנה שלישי.
והוינן בה: "**וכל צרוע**" - **למה לי**? דהיינו, מה מרבה "כל" האמור בצרוע?
ומשנינן: **איידי דכתיב** בזב "**כל זב**" לרבות בעל קרי, **כתיב נמי** במצורע לשון "**כל צרוע**", אך הוא לא בא לרבות.
והוינן בה: ומה יענה **רבי יהודה** לדברי רבי שמעון? והרי **שפיר קאמר רבי שמעון** שיש ללמוד מפרשת שילוח מחנות עצמה את שלשת המחנות ושלשת סוגי השילוחים, ואין צורך להרחיק וללמוד את שילוח המצורע מפרשת מצורע!?
ההוא "כל צרוע וכל זב" האמור בפרשת שילוח מחנות, אינו מיותר, ואי אפשר ללמוד ממנו למחנה שלישי.
כיון ש**מיבעי ליה לכדתניא**:

רבי אליעזר אומר: יכול דחקו זבין ומצורעין ונכנסו לעזרה בפסח הבא בטומאה, יכול יהו חייבין כרת על כניסתם למחנה שכינה בלי רשות, שהרי לא הותרה טומאה בציבור אלא לטמאי מתים ולא לזבים ומצורעים?

תלמוד לומר [במדבר ה] "**וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש**".

הוקשו טמאי מת למצורע ולזב, ללמדך פטור מכרת על כניסה למחנה שכינה: **בשעה שטמאי מתים משתלחין** ממחנה שכינה - גם **זבין ומצורעין משתלחין** ממנו.

אבל בשעה ש**אין טמאי מתים משתלחין**, כשבא הפסח בטומאה בציבור - **אין זבין ומצורעין משתלחין**.

והלימוד מההיקש מועיל רק ביחס לפוטרם מכרת על הכניסה בשעה ההיא, אך אין הם מותרים להכנס אז. כי רק לטמאי מתים התיר הכתוב את הכניסה בטומאה כדי לעשות את הפסח.

אמר מר בברייתא: "**זב**" "**וכל זב**" - **לרבות בעל קרי**.

והלימוד הזה של התנא בברייתא, שבעל קרי משתלח כזב - **מסייע ליה לרבי יוחנן**.

דאמר רבי יוחנן שני דברים, ששמעם ביחד מרבו, ונהג לשנותם ביחד כמו ששמעם מרבו ביחד, למרות שהם שני ענינים שונים:

א. ה**מחילות** והמערות שמתחת לעזרה, **לא נתקדשו** בקדושת העזרה.

ב. **ובעל קרי משתלח חוץ לשתי מחנות.**

מיתיבי מהא דתנן במסכת זבים: **בעל קרי - כמגע שרץ**.

מאי לאו - למחנותם, שבעל קרי אינו משתלח אלא חוץ למחנה אחד כטמא שרץ, ולא כדברי רבי יוחנן שמשתלח חוץ לשתי מחנות.

ומשנינן: **לא** לכך שוה בעל קרי לטומאת שרץ.

אלא **לטומאתם**, ששניהם אינם מטמאים טומאת שבעה כטמא מת וזב.

ופרכינן: וכי זה שהם שוים **לטומאתם** - זהו חידוש המשנה?

והרי מקרא מפורש הוא בשניהם!

האי טומאת ערב כתיב ביה, והאי טומאת ערב כתיב ביה.

אלא לאו, בהכרח, שבא התנא לומר שהם שוים **למחנותם**!?

ומשנינן: **לא**, **לעולם** בא התנא להשוותם **לטומאתם**.

והא קמשמע לן המשנה: **דבעל קרי** צורת התטמאותו היא **כמגע שרץ**.

מה מגע שרץ מטמא אפילו אם נפל השרץ **באונס - אף בעל קרי מטמא** בראייה הבאה מחמת **אונס**, כגון אכילה ושתיה.

דף סח.

מיתיבי: שנינו בהמשכה של אותה משנה: (תחילת העמוד) **בועל נדה** דינו **כטמא מת**.
והוינן בה: **למאי**, לאיזה ענין דומים בועל נדה וטמא מת?
אילימא לענין טומאתם, שבשניהם היא שבעה ימים.
הרי מקרא מפורש הוא, ואין צורך למשנה לאומרו.
כי **האי**, **טומאת שבעה כתיב ביה**, **והאי**, **טומאת שבעה כתיב ביה**.
אלא לאו, באה המשנה לחדש שהם שוים **למחנותם**. **ומדסיפא** של המשנה **למחנותם** - **הוי רישא** של המשנה, המדמה בעל קרי לנוגע בשרץ, **נמי למחנותם**!
ומוכח שבעל קרי אינו משתלח חוץ לשני מחנות כזב, אלא משתלח רק חוץ למחנה אחד כטמא שרץ.
ומשנינן: **מידי**, כלום יש הוכחה מהסיפא שבכך גם **איריא** עוסקת הרישא?
והרי יכולים אנו לומר: **הא**, הסיפא - **כדאיתא**, לענין מחנות.
ואילו **הא**, הרישא - **כדאיתא** לענין טומאה.
מיתיבי מברייתא ששנינו בה לענין שילוח מחנות:
מצורע חמור מזב, שהמצורע משתלח חוץ לשלשה מחנות, והזב חוץ לשניים.
וזב, המשתלח מחוץ לשני מחנות - **חמור מטמא מת**, המשתלח חוץ למחנה אחד.
יצא בעל קרי [וכפי שיבואר להלן מה היא יציאתו], **שטמא מת חמור ממנו**.
והוינן בה: **מאי** "**יצא** בעל קרי"?
לאו, **שיצא** בעל קרי **מכלל** דין שילוחו של **זב**, למרות שהוא דומה לו בכך שהטומאה יוצאת מגופו, **ובא לכלל** שילוחו של **טמא מת**.
וטעמו של דבר, **דהא טמא מת חמור ממנו**, מבעל קרי, שהרי טומאתו של טמא מת היא שבעה ימים ואילו של בעל קרי היא יום אחד, ובכל זאת **מותר** טמא מת להשאר **במחנה לויה**, והוא הדין שמותר לבעל קרי, שטומאתו יותר קלה, להשאר במחנה לויה.
וקשה מכאן לרבי יוחנן שאמר בעל קרי משתלח משני מחנות!
ומשנינן: **לא** לכך התכוונה הברייתא לומר, אלא לכך:
יצא בעל קרי **ממחנה טמא מת - ונכנס למחנה זב**.
ואף על גב דטמא מת חמור ממנו, מבעל קרי, **ומותר** לטמא מת להשאר **במחנה לויה** - בכל זאת, בעל קרי, הקל ממנו, אסור להשאר במחנה לויה.
וטעמו של דבר, לפי ששילוח מחנות של בעל קרי נלמד מהריבוי "כל זב", ולכן דיו כזב.
ואילו מהריבוי של "כל טמא" מרבים טמא שרץ שדינו כטמא מת.
היות וכל אחד מהריבויים - **למאי דדמי ליה מדמינן ליה**.

ויש לדמות את דין שילוח של בעל קרי לדינו של זב, היות ובשניהם טומאה יוצאת מגופם. ומדמים אנו טמא שרץ לטמא מת, שאין הטומאה יוצאת מגופם.
ומה שאמרה הברייתא "יצא בעל קרי", המשמעות היא:
כל הטמאים שילוחם מהמחנה הוא לפי דרגת טומאתם. אך יצא מהכלל בעל קרי, שלמרות שדרגת טומאתו קלה מטומאת מת, הוא משתלח מחוץ לשני מחנות [כדין שילוח של זב], בעוד שטמא מת משתלח רק ממחנה אחד.
תני תנא קמיה דרב יצחק בר אבדימי:
בספר דברים [פרק כג] נאמרה פרשה מיוחדת של שילוח מחנות בבעל קרי:
"כי תצא מחנה על אויביך, ונשמרת מכל דבר רע.
כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור, מקרה לילה -
ויצא אל מחוץ למחנה. לא יבוא אל תוך המחנה".
ודרש התנא לפני רב יצחק בר אבדימי:
"**ויצא אל מחוץ למחנה**" - **זו מחנה שכינה**.
"**לא יבא אל תוך המחנה**" - **זו מחנה לויה**.
והיינו, שעוסק הכתוב בבעל קרי שנטמא בהיותו במחנה שכינה, ואמר שיצא ממנו, ואף לא יבוא אל מחנה לויה, אלא ייצא עד למחנה ישראל.
מכאן לבעל קרי - שיצא חוץ לשתי מחנות.
אמר ליה רב יצחק בר אבדימי לתנא ששנה זאת לפניו:
אכתי עדיין **לא עיילתיה** לא הכנסתו לבעל קרי למחנה לויה, וכבר **אפיקתיה** הוצאתו ממנו!?
והיינו, כיצד מדבר הכתוב על הוצאתו של בעל הקרי ממחנה לויה לפני שנכנס אליה.
כי הביטוי של הכתוב "לא יבוא אל תוך המחנה", משמעותו היא, שלאחר שחייב לצאת ממנו, שוב לא יחזור אליו עד שיטהר.
וזה עדיין לא נכנס אל מחנה לויה.
לישנא אחרינא, כך טען רב יצחק בר אבדימי:
אכתי עדיין **לא אפיקתיה** לא הוצאתו ממחנה לויה, שלא אמר הכתוב להוציאו משם, וכבר **עיילתיה**, וכבר מזהיר אותו שלא יכנס, לפני שהזהיר הכתוב על שילוחו של בעל קרי שנטמא בהיותו שם.
אלא, אמר רב יצחק בר אבדימי: **אימא** אמור ודרוש את הפסוק כך:
"ויצא אל **מחוץ למחנה**" - **זו מחנה לויה**, שחייב בעל קרי שהיה בו ונטמא, לצאת ממנו [וכל שכן אם היה במחנה שכינה שחייב לצאת ממנו].

וכשיצא ממחנה לויה: "**לא יבא אל תוך המחנה**" - **זו מחנה שכינה**.
ואם לא היה הכתוב מדבר על שני מחנות אלא על מחנה אחד, היינו מעמידים אותו במי שנטמא במחנה שכינה, וצריך להשתלח ממנו בלבד.
מתקיף לה רבינא: **אימא אידי ואידי**, זה וזה, שתי המחנות האמורים כאן - הכונה היא **לשילוח מ**מחנה **שכינה** בלבד. וחזר הכתוב על השילוח ממחנה שכינה כדי **לעבור עליו** גם **בעשה** וגם ב**לא תעשה**!?
ומשנינן: **אם כן**, ששני המחנות הם מחנה שכינה - **לימא קרא** "**ויצא אל מחוץ למחנה** [והיינו, עשה], **ולא יבא אל תוך** תוכו". [והיינו, לא תעשה].
תוספת המילה "**המחנה**", שאמר הכתוב - **למה לי**?
שמע מינה: **ליתן לו מחנה אחרת**.
שנינו במשנה **ומיחוי קרביו** של הפסח דוחין את השבת.
והוינן בה: **מאי** "**מיחוי קרביו**"?
רב הונא אמר: **שמנקבן בסכין** כדי שתצא הצואה ולא יסריח.
"מיחוי" משמעותו הוצאת פרש רך, או ניקוב [הקרביים]. עיין רש"י.
חייא בר רב אמר: מיחוי קרביו הוא הוצאת הליחה הדבוקה במעיים, הנקראת "**שירקא דמעייא**", והיא דבר בזוי, **דנפקא** היוצאת **אגב דוחקא דסכינא**.
אמר רבי אלעזר: **מאי טעמא** מהו הסמך **דחייא בר רב**?
דכתיב [ישעיהו ה] "**וחרבות מחים** [בזויים] - **גרים יאכלו**".
מאי מנין **משמע** ש"מחים" הוא דבר בזוי?
כדמתרגם רב יוסף לפסוק זה: **ונכסיהן דרשיעיא** [השנואים והבזויים] - **צדיקיא יחסנון** יירשום.
ומסבירה הגמרא את תחילת הפסוק: "**ורעו כבשים** [ישראל] **כדברם**".
אמר מנשיא בר ירמיה אמר רב: ורעו ישראל כמו כבשים, **כמדובר בם**, כמו שהובטח להם על ידי הנביא.
והוינן בדבריו: **מאי** "**כמדובר בם**"? מה היא אותה ההבטחה, והיכן הובטחו?
אמר אביי: כמדובר בהמשך הפסוק: **וחרבות מחים**, את נכסי הרשעים הבזויים - הצדיקים, **כגרים** ותושבים **יאכלו**.
אמר ליה רבא: **בשלמא אי כתיב** בהמשך הפסוק "**חרבות**" בלא וי"ו החיבור - שפיר **כדקאמרת**, שסוף הפסוק מבאר את ההבטחה שבתחילת הפסוק.
אבל, **השתא דכתיב** "**וחרבות**" בוי"ו החיבור, בהכרח **שמילתא אחריתי קאמר**.
אלא אמר רבא: "כדברם" היינו כמדובר בם, **כדרב חננאל אמר רב**.

דאמר רב חננאל אמר רב: **עתידין צדיקים שיחיו את המתים** כמו שהחיו אליהו ואלישע מתים.

ולמדים זאת בגזירה שוה: **כתיב הכא** "**ורעו כבשים** הצדיקים **כדברם**, כמדובר באליהו ואלישע, שהחיו מתים".

וכתיב התם [מיכה ז] באליהו ובאלישע "**ירעו בשן וגלעד כימי עולם**".

בשן - זה אלישע, **הבא מן הבשן**.

שנאמר [דברי הימים א ה] "**ויעני ושפט בבשן**".

וכתיב [מלכים ב ג] "**פה אלישע בן שפט** [מהבשן], **אשר יצק מים על ידי אליהו**. " **גלעד - זה אליהו**. **שנאמר** [מלכים א יז] "**ויאמר אליהו התשבי**, **מתושבי גלעד**".

והגזירה השוה היא "ירעו - ורעו", שכמו שהם החיו מתים כך יחיו הצדיקים מתים.

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: **עתידים צדיקים שיחיו מתים**.

שנאמר [זכריה ח] "**עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים**, **ואיש משענתו בידו מרב ימים**.

וכתיב באלישע, שהחיה את בן השונמית - שאמר למשרתו "**ושמת משענתי על פני הנער**".

ולמדנו זאת בגזירה שוה "משענתו - משענתי".

עולא רמי: **כתיב** בספר ישעיהו [פרק כה] כי לעתיד לבוא "**בלע המות לנצח**". שיבולע מלאך המות, ולא ישלוט עוד.

ומאידך **כתיב** בישעיהו [פרק סה] "**כי הנער - בן מאה שנה ימות**".

ומשמע שגם אז יהיה שלטון למלאך המות, אלא שיאריכו ימים, ומי שימות בן מאה שנה יחשב הדבר כאילו מת בהיותו נער.

ומשנינן: **לא קשיא**.

כאן - בישראל, כלפיהם לא ישלוט עוד מלאך המות.

כאן - בנכרים, ימות הנער בן מאה.

והוינן בה: **ונכרים - מאי בעו** למה יהיו ומה יעשו **התם**, בשעת הגאולה? ומשנינן: **דכתיב** [ישעיהו סא] "**ועמדו זרים ורעו צאנכם**, **ובני נכר אכריכם וכרמיכם**".

רב חסדא רמי: **כתיב** בישעיהו [פרק כד] שלעתיד לבוא "**וחפרה הלבנה**, **ובושה החמה**", ולא יאירו עוד.

ומאידך **כתיב** בישעיהו [פרק ל] "**והיה אור הלבנה כאור החמה. ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים**", והיינו, שיהיה אז האור "שבעתיים", שהם שבע כפול

שבע, שהם ארבעים ותשע, ואת הסכום של ארבעים ותשע יש להכפיל בשבע "כאור שבעת הימים". ומצא שיהיה האור הזה פי שלש מאות ארבעים ושלשה מהאור כיום.
$777 = 343$
ומשנינן: **לא קשיא**.
כאן - לעולם הבא, לא יאירו בו המאורות אלא יהי אור מזיו זוהר ומראה השכינה [לשון רש"י].
כאן - לימות המשיח יהיה אור הלבנה כאור החמה, ואור החמה יהיה שבעתיים כאור שבעת הימים.
ופרכינן: **ולפי** שיטת **שמואל**, **דאמר**: **אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד - מאי איכא למימר**, כיצד הוא יבאר את הפסוק שיהיה אור הלבנה כאור החמה?
ומשנינן: **אידי ואידי**, שני הפסוקים מדברים **לעולם הבא**, שבהם יהיה שינוי מהעולם הזה.
ולא קשיא.
כאן במחנה שכינה לא יהיה אור חמה אלא רק אור מזיו השכינה.
כאן במחנה צדיקים יהיה אור החמה בעוצמה רבה.
רבא רמי: **כתיב** [דברים לב] "**אני אמית ואחיה**".
ומאידך **כתיב** "**מחצתי ואני ארפא**".
ולכאורה הפסוק השני מיותר. כי **השתא אחויי מחיי**, כיון שהוא מחיה מתים - **מרפא** חולים **לא כל שכן**!
אלא, כך **אמר הקדוש ברוך הוא**: את **מה שאני ממית - אני מחיה**, **כמו שאת** מה **מחצתי - ואני ארפא**.
והיינו, שלא נטעה לומר שכך אמר: אני אמית את המתים, ואני זן ומחיה את החיים, ובורא את הנולדים.
לכן אמר: מחצתי ואני ארפא, שהרפואה היא במוכה ולא במי שאינו מוכה, וכמו כן במי שאמית אותו אני אחיה.
תנו רבנן: "**אני אמית ואחיה**".
יכול מיתה באחד, **וחיים באחד** אחר, **כדרך שהעולם נוהג**?
תלמוד לומר "**מחצתי ואני ארפא**" - **מה מכה ורפואה באדם אחד**, **אף מיתה וחיים באדם אחד**.
מכאן תשובה לאומרים "**אין תחיית המתים מן התורה**".

דבר אחר: **בתחלה מה שאני ממית אני מחיה**. שבתחית המתים הם יקומו באותו מצב גופני שהיו בו בשעת מותם.
והדר - מה שמחצתי, אלו שהיו בעלי מום וקמו כך לתחיה - **ואני ארפא**.

דף סח:

שנינו במשנה: **והקטר חלביו** של קרבן הפסח דוחים את השבת.
תניא, **אמר רבי שמעון**: **בא וראה כמה חביבה מצוה**, שצריך למהר ולעשותה **בשעתה**.
שהרי הקטר חלבים ואברים ופדרים כשרים כל הלילה, ובכל זאת **אין ממתינים להם** להקטירם **עד שתחשך**, אלא מקטירים אותם מיד, בשבת.
שנינו במשנה: **הרכבתו והבאתו** וחתיכת יבלתו של פסח אינן דוחים את השבת.
ורמינהו מהמשנה במסכת עירובין:
חותכין בשבת ביד **יבלת** הנמצאת על קרבן התמיד [שהיא מום] **במקדש**.
ועל אף שחיתוך היבלת יש בו משום מלאכת גזיזה, ואפשר לעשותו מאתמול, בכל זאת מותר לו לחתוך. כי היות שעושה זאת ביד, נחשבת עשייתו כמלאכה "כלאחר יד", ואינה אסורה בשבת אלא משום שבות מדרבנן. ואין גוזרין משום שבות במקדש.
אבל לא חותכין יבלת **במדינה**, אפילו ביד, משום שבות דרבנן.
ואם בא לחתוך **בכלי**, שהיא מלאכת גזיזה מן התורה - **כאן וכאן**, במקדש ובמדינה **אסור**.
ונחלקו בתירוץ הסתירה בין חתיכת יבלתו של הפסח ובין חתיכת יבלתו של התמיד, **רבי אלעזר ורבי יוסי בר חנינא**.
חד אמר: **אידי ואידי**, בשני הקרבנות, מדובר שבא לחתוך את היבלת **ביד**.
ולא קשיא.
הא ששנינו במשנתנו שאין חותכין בשבת את היבלת של הפסח - המדובר הוא **ב**יבלת **לחה**, שאם בא לחותכה בכלי יש בזה מלאכת גזיזה מן התורה, ולכן אסור לחותכה אפילו כלאחר יד, כשחותך ביד, ואפילו בקרבן הפסח - הואיל והיתה אפשרות לחותכה בערב שבת.
ואילו **הא** ששנינו במסכת עירובין שחותכים יבלת של התמיד - המדובר הוא **ב**יבלת **יבשה**, שאין איסור גזיזה מן התורה בחתיכתה אפילו בכלי. אלא שגזרו שלא לחותכה בין ביד ובין בכלי משום שבות מדרבנן. ולכן התירו לחותכה בקרבן התמיד. אבל דוקא ביד ולא בכלי, כי בכלי "ענין מלאכה עביד" [לשון רש"י במסכת עירובין] בתיקון הקרבן.
וחד אמר: **אידי ואידי בלחה**.
ולא קשיא.

הא ששנינו במסכת עירובין שמותר לחתוך את היבלת מקרבן התמיד - בחותך **ביד**, שהיא מלאכה כלאחר יד. שאין איסור החיתוך ביד [שהיא מלאכה כלאחר יד] אלא משום שבות, ולא גזרו שבות במקדש.

הא דמשנתנו - בחותך **בכלי**, שהיא צורת מלאכת גזיזה מן התורה, ולא הותרה אפילו בקרבן פסח, כיון שאפשר לעשותה מאתמול.

ומבארת הגמרא מדוע לא הסכימו האחד לתירוצו של השני:

ולמאן דאמר שתירץ "**הא ביד הא בכלי**" - **מאי טעמא לא אמר "אידי ואידי ביד, ולא קשיא** הסתירה, כי **הא בלחה והא ביבשה**"?

אמר לך: **יבשה - מפרך פריכא**, היא מתפוררת, ואין להתייחס להסרתה כמלאכת תיקון אפילו כשעושה את החיתוך בכלי. ולכן אי אפשר להעמיד את ההיתר לחתוך את יבלת התמיד כשעושה זאת ביבלת יבשה, לפי ששנינו שם שאסור לחתוך אותה בכלי אלא רק ביד, ולדבריו מותר לחתוך יבלת יבשה אפילו בכלי.

ולמאן דאמר "אידי ואידי ביד, ולא קשיא הא בלחה הא ביבשה" - מאי טעמא לא אמר "אידי ואידי בלחה, ולא קשיא הא ביד הא בכלי"?

אמר לך: אם תעמיד את משנתנו שאסור לחתוך את היבלת בפסח משום שעושה זאת באמצעות **כלי**, הרי משנתנו היא מיותרת, ואין צורך לשנותה.

כי **הא** כבר קתני **התם**: **אם בכלי - כאן וכאן**, במקדש ובמדינה **אסור**.

ואידך: **הא דקתני כלי הכא**, למרות שכבר שנינו זאת במסכת עירובין שאסור בכלי, היות ו**פלוגתא דרבי אליעזר ורבי יהושע** בענין מכשירי מצוה שאפשר לעשותם מערב שבת אם דוחים את השבת **אתא לאשמועינן**.

שנינו במשנה: **אמר רבי אליעזר**: והלא דין הוא - **ומה אם שחיטה** שהיא משום מלאכה דוחה את השבת, אלו שהן משום שבות לא ידחו את השבת!?

אמר לו רבי יהושע: יום טוב יוכיח, שהתירו בו [שחיטה שהיא אסורה] משום מלאכה, ואסור בו [להביא דברים מחוץ לתחום אפילו לצורך אכילה, שגזרו] משום שבות.

אמר לו רבי אליעזר: מה זה יהושע!

מה ראיה [הבאת מגזירה שגזרו חכמים ואסרו הבאה מחוץ לתחום שהוא ענין של דבר] רשות, למצוה של הקרבת קרבן פסח.

ומבארת הגמרא כיצד הביא רבי יהושע ראיה מאיסור שבות ביום טוב למצות קרבן פסח:

רבי יהושע - לטעמיה. דאמר: שמחת יום טוב נמי מצוה היא, ובכל זאת אינה דוחה אפילו שבות דרבנן, היות ואפשר לעשותה מאתמול. ומכאן הוא למד למצות הקרבת

קרבן הפסח שאין לדחות את השבת לצורך הקרבת הפסח במלאכות שאפשר לעשותם מאתמול.

וכיון שמצינו שלא התירו חכמים איסור שבות של תחומין, ואסרו הבאת דברי מאכל מחוץ לתחום אפילו לצורך קיום מצות שמחה ביום טוב, הוא הדין לא התירו את הבאתו של הקרבן מחוץ לתחום, וכן לא התירו שבותים אחרים שהיה אפשר לעשותם מאתמול.

דתניא: רבי אליעזר אומר: אין לו לאדם ביום טוב אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה.

רבי יהושע אומר: חלקהו, חציו לאכילה ושתיה וחציו לבית המדרש.

ואמר רבי יוחנן: ושניהם מקרא אחד דרשו.

כתוב אחד אומר [דברים טז] "**עצרת לה' אלהיך**".

וכתוב אחד אומר [במדבר כט] "**עצרת תהיה לכם**".

רבי אליעזר סבר: מצותו - **או כולו לה', או כולו לכם.**

ורבי יהושע סבר: חלקהו, חציו לה' וחציו לכם.

עב"ם - סימן.

אמר רבי אלעזר: הכל מודים בעצרת חג השבועות **דבעינן נמי "לכם"**,

מאי טעמא? יום שניתנה בו תורה הוא. ויש לשמוח בו באכילה ושתיה, כדי להראות את שמחתו ביום זה שניתנה בו תורה לישראל.

אמר רבה: הכל מודים בשבת דבעינן נמי לכם.

מאי טעמא, [ישעיהו נח] "**וקראת לשבת ענג**".

אמר רב יוסף: הכל מודים בפורים דבעינן נמי לכם.

מאי טעמא, [אסתר ט] "**ימי משתה ושמחה**" **כתיב ביה.**

מר, בריה דרבינא, כולה שתא הוה יתיב בתעניתא, לבר מעצרתא חג השבועות, **ופוריא** ופורים, **ומעלי יומא דכיפורי**, וערב יום כיפור.

עצרת - יום שניתנה בו תורה.

פוריא - "ימי משתה ושמחה" כתיב.

מעלי יומא דכיפורי, דתני חייא בר רב מדפתי: [ויקרא כג] "**ועניתם את נפשתיכם בתשעה לחדש**".

וכי בתשעה מתענין? והלא בעשירי מתענין.

אלא, לומר לך: כל האוכל ושותה בתשעה בו - מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי.

רב יוסף ביומא דעצרתא אמר: עבדי לי שחטו ועשו לי סעודה **מעגלא תלתא**, שהיא עגלה מובחרת, הנולדת שלישית לבטן אמה.

אמר: **אי לא האי יומא** של קבלת התורה **דקא גרים** שגרם שאלמד תורה ואתרומם - הרי **כמה** אנשים רבים הנקראים כמוני "**יוסף**" **איכא בשוקא**, ולא היה הבדל ביני ובינם, אלא הייתי בדרגתם!

רב ששת כל תלתין יומין מהדר ליה תלמודיה, כל שלשים יום היה חוזר על תלמודו, **ותלי** היה נשען **וקאי** ועומד **בעיברא דדשא**, על מזוזת הדלת, **ואמר**: **חדאי נפשאי**, **חדאי נפשאי**, שימחי נפשי היות **ולך** עבורך **קראי** קריתי מקרא, **ולך** עבורך **תנאי** שניתי.

ומקשינן: **איני**, וכי הנאת הלימוד אינה אלא למי שלומד תורה ולא לבריאה כולה? **והאמר רבי אלעזר**: **אילמלא תורה - לא נתקיימו שמים וארץ**.

שנאמר [ירמיהו לג] "**אם לא בריתי**, לימוד התורה **יומם ולילה - חקות שמים וארץ לא שמתי**".

וכיצד אמר רב ששת שעבור נפשו למד?

ומשנינן: אכן קיום כל הבריאה תלוי בתלמוד תורה, אבל **מעיקרא**, **כי עביד איניש - אדעתא דנפשיה קא עביד**. שהלומד מתכון לתועלתו האישית, אך הבריאה כולה נהנית מכך, גם אם הוא אינו מתכון לזה.

וחוזרת הגמרא לדון במחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע במשנתנו:

אמר רב אשי: ואפילו **למאי דקאמר רבי אליעזר נמי** ששמחת **יום טוב** היא **רשות** ולא מצוה - **אית ליה פירכא** לטענתו שאם הותרה מלאכה מן התורה לצורך מצוה כל שכן שהותר איסור שבות.

כי יש ללמוד מיום טוב בקל וחומר שאין להתיר אפילו שבות דרבנן לצורך קרבן פסח, באם אפשר לעשותם מאתמול.

ומה יום טוב הקל, **שהתיר בו** הכתוב **מלאכה של רשות** לצורך שמחת יום טוב, כמו שחיטה הבערה ובישול, ובכל זאת **לא התיר** [היינו לא התירו חכמים] **שבות שעמה**, שלא התירו להביא מחוץ לתחום לצורך יום טוב, על אף שאין בכך אלא איסור שבות מדרבנן.

שבת החמורה, **שלא התיר בה** הכתוב **אלא** רק **מלאכה של מצוה** של הקרבת קרבנות ציבור - **אינו דין שלא תתיר** בה **שבות שעמה** אפילו לצורך מצוה, כיון שהיא חמורה.

דף סט.

ואילו **רבי אליעזר** סובר שאין זה קל וחומר. היות שלדעתו **שבות דמצוה עדיף ליה** מאשר שבות של רשות. ולכן, דוקא ביום טוב לא התירו חכמים שבות לצורך שמחת יום

טוב, שאינה אלא רשות לדעתו של רבי אליעזר. אבל שבות לצורך מצוה, כאשר המצוה עצמה דוחה את השבת, התירו.

תניא, אמר רבי אליעזר קל וחומר נוסף: **ומה לי, אם דחו מכשירי מצוה שלאחר שחיטה את השבת**, כגון מיחוי קרביו, אפילו לאחר **דאיתעביד ליה מצוה** של שחיטת הפסח - **לא ידחו מכשירי מצוה שלפני שחיטה את השבת**, כדי שיוכלו לקיים את גוף המצוה!

אמר לו רבי עקיבא: אין זה קל וחומר, ואין תמיהתך "מה לי אם דחו מכשירי מצוה שלאחר השחיטה את השבת, דאיתעביד מצוה, לא ידחו מכשירי מצוה שלפני שחיטה את השבת", דחיה נכונה.

אלא הדין הוא כרבי יהושע.

כי ד"**מה לי אם דחו מכשירי מצוה שלאחר שחיטה את השבת**" - טעמו של דבר הוא, **שהרי** כבר **דחתה שחיטה את השבת**, ולא החמירו חכמים למנוע את העיסוק שלאחר השחיטה במכשיריה.

אך וכי **תאמר שידחו מכשירי מצוה שלפני שחיטה את השבת** - על אף **שלא דחתה** עדיין **שחיטה את השבת**.

ועוד **דבר אחר** נוסף טען רבי עקיבא: אין לדחות את השבת לצורך מכשירי מצות קרבן פסח, כי **שמא ימצא זבח פסול, ונמצא מחלל את השבת למפרע**.

והוינן בה: **אי הכי**, שיש לחשוש שמא ימצא הזבח פסול - **משחט נמי לא נשחט**, כי **שמא ימצא זבח פסול, ונמצא מחלל את השבת למפרע**!?

ומשנינן: **אלא, הא**, שיש לחשוש שמא ימצא פסול, **אמר ליה** רבי עקיבא לרבי אליעזר **ברישא. ופרכיה** כמו ששאלנו, שאם כן לא ישחוט את הפסח שמא ימצא פסול ונמצא שחילל שבת.

והדר אמר ליה הך טענה ד"**מה לי אם דחו**".

שנינו במשנה: **השיב רבי עקיבא ואמר: הזאה תוכיח** שהיא משום מצוה, והיא [אסורה] משום שבות, ואינה דוחה את השבת.

ודחאו רבי אליעזר, ואמר כי על הזאה גופא הוא דן להתירה, כי אם שחיטה שהיא אב מלאכה דוחה שבת, הזאה שהיא שבות, לא כל שכן שתדחה שבת.

ואז טען רבי עקיבא: או חילוף! [והיינו, שלא תדחה שחיטה שהיא אב מלאכה את השבת מקל וחומר מהזאה, שאינה אלא איסור שבות, ואפילו הכי היא אינה דוחה את השבת].

תניא, אמר לו רבי אליעזר: עקיבא, בשחיטה השבתני, בטענה מגוחכת, ובאת מכוחה לעקור דבר מן התורה. שהרי שחיטה דוחה את השבת היות ונאמר בה "מועדו", ויודע

היית שאינך צודק בטיעונך, ולכן עונשך יהיה - **בשחיטה תהא מיתתו**. **אמר לו**: **רבי**, **אל תכפירני**, אל תכפור במה שאתה עצמך לימדתני, **בשעת הדין**, בשעה זו שאנו דנים בה! שהרי **כך מקובלני ממך**: **הזאה - שבות היא**. **ואינה דוחה את השבת!**

ולכן דנתי לפניך קל וחומר מהזאה האסורה, לשחיטה, שלא תדחה שבת.

ועשיתי זאת כדי לעורר אותך לכך שפשיטא לי שהזאה אינה דוחה שבת, ותזכר שמאיתך קיבלתי זאת, ותחזור בך ממה שאמרת "ועליה אני דן" להתיר הזאה בשבת.

והוינן בה: **וכי מאחר דהוא** רבי אליעזר **אגמריה**, לימד את רבי עקיבא שהזאה אינה דוחה שבת - **מאי טעמא קא הדר ביה**? מדוע חזר בו רבי אליעזר והתיר הזאה?

אמר עולא: **רבי אליעזר כי אגמריה** שלימד הזאה אינה דוחה שבת - **הזאה** דלצורך אכילת **תרומה** בשבת **אגמריה**. דהפרשת **תרומה גופה לא דחיא שבת**.

ורבי עקיבא נמי, **כי אותביה** לרבי אליעזר קל וחומר, להפוך ולומר ששחיטה לא תדחה שבת - מ**הזאה דתרומה אותביה**.

שהיא מצוה, **והיא** אסורה רק **משום שבות**, ובכל זאת אינה דוחה ההזאה את השבת, קל וחומר לשחיטה שהיא מלאכה שלא תדחה שבת. ובכך רצה רבי עקיבא להזכיר לרבי אליעזר ששמע ממנו עצמו שהזאה לצורך אכילת תרומה, על אף שהיא הזאה לצורך מצוה, אינה דוחה שבת.

וטען רבי עקיבא שהוא הדין להזאה לצורך הקרבת קרבן פסח.

והוא, רבי אליעזר שנפגע מדבריו של רבי עקיבא, **סבר**: מ**הזאה דפסח** שהיא מותרת ושעליה לא הורה לו לרבי עקיבא שהיא אסורה, **קא מותיב ליה** רבי עקיבא.

מתיב רבה מברייתא, שמוכח בה כי רבי עקיבא דן קל וחומר מהזאה לצורך פסח, ולא מהזאה לצורך אכילת תרומה:

השיב רבי עקיבא לרבי אליעזר, **ואמר** לו: **הזאת טמא מת תוכיח**, **שחל שביעי שלו להיות בשבת**, והיה זה **בערב הפסח**, **שהיא מצוה והיא משום שבות - ואינה דוחה את השבת!**

ומוכיח רבה: **אלא**, **וודאי** משמע, מכך שהיה פשוט לרבי עקיבא שהזאה לצורך הקרבת קרבן פסח אסורה, עד שטען ממנה עצמה לרבי אליעזר, שאיסור **הזאה דפסח אגמריה** רבי אליעזר לרבי עקיבא שאינו דוחה שבת.

ועתה מבארת הגמרא:

וכי מאחר דאגמריה רבי אליעזר לרבי עקיבא שהזאה אסורה אפילו לצורך קרבן פסח - **מאי טעמא קא פריך ליה רבי אליעזר** לרבי עקיבא?

רבי אליעזר גמריה איתעקר ליה. **ואתא רבי עקיבא לאדכוריה גמריה**.

והוינן בה: **ונימא ליה** רבי עקיבא לרבי אליעזר **בהדיה** במפורש, שהוא עצמו לימדו כך, ולמה הוצרך לרמוז לו?!

ומשנינן: **סבר** רבי עקיבא **שלאו אורח ארעא** אין זה דרך ארץ להזכירו במפורש שטעה ושכח.

ועתה מבארת הגמרא את ענין ההזאה בשבת: **והזאה - מאי טעמא לא דחיא שבת**?

מכדי, הרי **טלטולי** מים **בעלמא הוא**, ואם כן, **תדחי שבת משום פסח**.

אמר רבה: **גזירה שמא יטלנה**, למי ההזאה, **ויעבירנה ארבע אמות ברשות הרבים**.

והוינן בה: **ולרבי אליעזר - ניעבריה!**

דהא אמר רבי אליעזר: מכשירי מצוה דוחין את השבת.

אמרי לתרץ: **הני מילי** שאמר רבי אליעזר שמכשירי מצוה דוחין את השבת - **היכא דגברא גופיה חזי**, וכגון תינוק, שראוי למולו בשבת, **ורמי** ומוטל **חיובא עליה**, אלא שצריך להביא עבורו איזמל דרך רשות הרבים כדי למולו בו.

אבל הכא, דגברא גופיה לא חזי היות והוא טמא - **לא רמי חיובא עליה**, ואין הזאתו מכשירי מצוה.

אמר רבה: **לדברי רבי אליעזר**, הסובר שכל מקום שאין הגברא ראוי עתה אין תיקוניו נחשבים אפילו לא למכשירי מצוה.

קטן בריא שזמנו להימול בשבת ואין צורך לרוחצו במים חמים לפני המילה כדי שיהיה ראוי למולו - **מחמין לו חמין** כדי **להברותו**, לעשותו בריא וחזק קודם מילה, **ולמולו בשבת. דהא חזי ליה** למולו, וממילא מותר לדחות את השבת גם לצורך מכשיריו, לחזקו ולהברותו.

אבל **קטן חולה**, שרק אם ירחצוהו במים חמים יהיה ראוי למילה - **אין מחמין לו חמין להברותו ולמולו. דהא לא חזי ליה**, אינו ראוי להימול.

אמר רבא: **ואי בריא הוא - למה ליה חמין להברותו**?

אלא, אמר רבא: **הכל** "חולין" **הן אצל מילה.**

ולכן, **אחד קטן בריא ואחד קטן חולה - אין מחמין לו חמין להברותו ולמולו בשבת, דהא לא חזי**. שאם לא ירחצו אותם קודם המילה במים חמים אי אפשר למולם. ולכן, אין חימום המים נחשב למכשיר מצוה כלל, ואפילו לרבי אליעזר צריך להכין את המים החמים מבעוד יום.

איתיביה אביי: שנינו בברייתא: **ערל שלא מל** עצמו ערב הפסח - **ענוש כרת**, על שלא תיקן עצמו להיות ראוי להקרבת הפסח, **דברי רבי אליעזר**.

והא הכא, **דגברא גופיה לא חזי**, **וקתני ענוש כרת. אלמא**, **רמי חיובא עליה** לתקן עצמו, והוא הדין שחייב לטהר עצמו. ואם כן, תדחה הזאתו את השבת, שהרי חייב הוא להטהר!

אמר רבה: **קסבר רבי אליעזר** כי אמנם ערל וטמא שניהם אינם ראויים להקריב קרבן פסח, אבל יש לחלק בין חיובם לעשות עצמם ראויים.

שערל חייב למול עצמו, ואילו טמא מת אינו חייב לטהר עצמו [בהזאה ביום השביעי, כשהוא חל בערב פסח שחל בשבת].

ורבי אליעזר מחלק כך, לפי מה שהוא סבור בכמה הלכות אחרות.

א. **אין שוחטין** קרבן פסח **ואין זורקין** את דמו **על** מי שהוא **טמא שרץ**.

והיינו, שנחלקו לקמן [פ ב] בגמרא האם שוחטין את קרבן פסח עבור טמא שרץ, שיכול לטבול במשך היום ולהיות טהור בערב, ולאכול את קרבן הפסח, או שמא אם בשעת שחיטת הפסח הוא לא טבל הרי הוא נדחה לפסח שני.

וגם טמא מת שחל שביעי שלו בערב פסח נכלל במחלוקת זו, לפי שגם הוא יכול לקבל הזאה, ולהיות ראוי בערב לאכול קרבן פסח.

וכיון שלקמן המחלוקת היא בטמא שרץ, נקטה הגמרא שרבי אליעזר סובר במחלוקת הזאת שאין שוחטין על טמא שרץ. והוא הדין שלדעת רבי אליעזר אין שוחטים על טמא מת, אלא שניהם נדחים לפסח שני.

דף סט:

ב. וכן סובר רבי אליעזר, כי **כל** טומאה **שאילו** היתה **באדם יחיד** הוא היה **נדחה** לפסח שני - אם היתה הטומאה הזאת **בציבור** - **עבדי** הציבור את הפסח **בטומאה**, ואינם צריכים לטהר עצמם.

והיינו, כיון שלדעתו טמא שרץ או טמא מת ביום השביעי בערב הפסח נדחה לפסח שני, לכן, ציבור שהיו רובם טמאי מת ביום השביעי, אינם חייבים לטהר עצמם אלא עושים את הפסח בטומאה, לפי הכלל, שכל טומאה שהיחיד נדחה מחמתה לפסח שני הציבור אינם נדחים אלא עושים את הפסח בטומאה [ואין להם חובה להטהר!].

ג. וכן סובר רבי אליעזר כי **כל מילתא** מצוה **דאיתא בציבור** המוטלת על הציבור - **איתא ביחיד**, מחויב היחיד בה.

וכל מילתא דליתא בציבור - **ליתא ביחיד**, אין היחיד חייב לעשותה.

ולאור זאת מבארת הגמרא:

ערילות, **דאי כוליה ציבור ערלים נינהו - אמרינן להו**: **קומו מהולו נפשייכו ועבידי פסחא**, שחייבים אתם למול עצמכם היות ולא הותר לציבור ערלים לעשות את הפסח, הרי **יחיד** ערל **נמי אמרינן ליה**: **קום**, **מהול** עצמך **ועביד פסחא**!

ואי לא מהיל ועביד - ענוש כרת על אי עשיית קרבן פסח, כיון שהיה חייב למול את עצמו ולהיות ראוי לעשותו.

אבל **טומאה**, **דאי כוליה ציבורא טמאין נינהו לא מדינן**, אין חייבין להזות **עלייהו**, **אלא עבדי** את הפסח **בטומאה - יחיד** טמא **נמי** אינו חייב לטהר עצמו, ואם נשאר בטומאתו הוא **פטור** על אי עשיית הפסח, ונדחה לפסח שני.

אמר הקשה **ליה רב הונא בריה דרב יהושע לרבא**: **והרי פסח שני**, **דליתיה בציבור**, ובכל זאת **איתיה ביחיד**! ומוכח שהכלל שאמר רבי אליעזר שכל דבר שאינו בציבור אינו ביחיד איננו נכון!

אמר ליה: **שאני התם**, שמצות קרבן הפסח איתא בציבור, **דהא עבד ליה ציבורא בראשון**.

אבל במקום שאין הציבור חייב בראשון, וכגון אם היו הציבור טמאים בטומאת זב, שלא הותרה בציבור, והיו מיעוט של טמאי מתים שלא עשו פסח ראשון, אין הם עושים לא את הראשון ולא את השני, כי מילתא דליתא בציבור ליתא ביחיד.

מיתיבי מהברייתא ששנינו בה כדברי רבי אליעזר:

יכול לא יהא ענוש כרת על אי עשיית הפסח **אלא** מי **שהיה טהור**, **ושלא היה בדרך רחוקה**.

ערל שהיה יכול למול עצמו, **וטמא שרץ** שיכל לטבול ולטהר עצמו, **ושאר כל הטמאים** מסוגו של טמא שרץ שיכולים לטהר עצמם בערב פסח - **מנין** שגם הם חייבים כרת?

תלמוד לומר [במדבר ט] "**והאיש**", ללמד שכל איש שהיה יכול לעשות עצמו ראוי, ולא עשה - חייב כרת, ולא רק טהור ומי שלא היה בדרך רחוקה.

ומדייקת הגמרא מלשון הברייתא:

מדקא מהדר, מכך שמחזר התנא למצוא יתור של מילה "האיש" כדי לחייב כרת **אטמא שרץ** - מוכח ש**קסבר** התנא ש**אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ**.

דאי סבר התנא ש**שוחטין וזורקין על טמא שרץ** - **למה ליה לאהדוריה עליה** לחפש מילה מיותרת כדי לחייבו?

והרי גם בלי יתור הכתוב יש לחייבו כרת, היות והוא יכול לעשות את קרבן הפסח על ידי שישלח את הקרבן לעזרה, שהרי שוחטין וזורקין על טמא שרץ - **והיינו**, ודינו הוא כדין **טהור** שלא עשה פסח!

אלא, בהכרח, שסבר התנא שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, ולכן הביא כתוב מיוחד כדי לחייבו כרת.

אלמא, יש להוכיח מכך שמחייבים אותו כרת על אף שכל עוד לא נטהר אין שוחטין וזורקין עליו:

א. כי **אף על גב דלא חזי** שאינו ראוי - **חיובא עליה**.

ב. **ואף על גב דליתיה בציבור**, שהרי הם יכולים לעשות בטומאה [כיון שהיחיד נדחה לפסח שני] - **איתיה ביחיד**.

אלא, **אמר רבא**: **קסבר רבי אליעזר שוחטין וזורקין על טמא שרץ**, **והוא הדין לטמא מת בשביעי שלו**.

ולכן, אם לא שלח שליח שיקריב עבורו קרבן הפסח הוא חייב כרת.

אך אם לא היו שוחטין וזורקין עליהם בגלל העיכוב בהזאה, היה רבי אליעזר מתיר להזות עליהם, ומחייבם להיטהר, אף על גב שהציבור אינם חייבים לטהר את עצמם אלא יכולים לעשות בטומאה.

והטעם שאסר רבי אליעזר להזות בשבת הוא - הואיל ואין צורך בהזאה כדי לצאת ידי חובת קרבן פסח.

שהרי **הזאה** - **למאי** יש צורך בה?

לאכילה של קרבן הפסח בלבד!

כי כפי מה שהעמדנו את דברי רבי אליעזר הוא סובר ששוחטין וזורקין על טמא מת ביום השביעי, ונמצא שיוצא חובת הקרבת קרבן פסח גם בלי הזאה.

ואכילת פסחים לא מעכבא מלקיים את מצות הקרבת קרבן הפסח, ואינה אלא מצות אכילת הפסח, ואם אינו אוכל את הבשר אינו חייב כרת, ולכן אינה דוחה ההזאה את השבת.

אמר ליה רב אדא בר אבא לרבא: **אם כן**, ששוחטין את הפסח על טמאים שאינם עומדים להזות ולטהר עצמם - **נמצא פסח נשחט שלא לאוכליו**, ואנו שנינו שהוא פסול!

אמר ליה: הפסול ב"שוחט שלא לאוכליו" הוא כאשר הוא שוחט **שלא לאוכליו לחולה ולזקן**, **דלא חזי**, שאינם מסוגלים לאוכלו.

אבל האי טמא שאין מזים עליו - **מיחזא חזי**. ורק **תקוני הוא דלא מתקן** עצמו בהזאה.

שנינו במשנה: **כלל אמר רבי עקיבא** כל מצוה שאפשר לעשותה מערב שבת אינה דוחה את בשבת.

אמר רב יהודה אמר רב: **הלכה כרבי עקי בא**.

ותנן נמי גבי מצות **מילה כי האי גוונא**:

כלל אמר רבי עקיבא: **כל מלאכה שאפשר לעשותה** לצורך המילה, כמו הבאת האיזמל דרך רשות הרבים **מערב שבת - אינה דוחה את השבת**.

ורק **המילה** עצמה, **שאי אפשר לעשותה מערב שבת - דוחה את השבת**.

ואמר רב יהודה אמר רב: **הלכה כרבי עקי בא**.

וצריכא רב יהודה אמר רב להשמיענו שהלכה כרבי יהודה בשני המקומות.

דאי אשמעינן גבי פסח - התם הוא דמכשירי מצוה לא דחו שבת - משום דלא נכרתו עליה שלש עשרה בריתות.

אבל מילה, דנכרתו עליה שלש עשרה בריתות - אימא לידחי.

ואי אשמעינן מילה - התם הוא דמכשירי מצוה לא דחו שבת משום **דליכא כרת** אם ידחה את המילה למחר.

אבל פסח דאיכא כרת אם ידחנה, לפי ששוב לא יכול לקיימה - **אימא לידחי** מכשירי המצוה את השבת.

הילכך **צריכא** לומר הלכה כרבי עקיבא בשניהם.

מתניתין:

"חגיגת ארבעה עשר" היא הקרבן שהיה בא עם קרבן הפסח במטרה לעשות את אכילת בשר קרבן הפסח לאכילה חשובה.

כי אכילה שאוכל האדם בהיותו רעב היא אכילה שאינה חשובה, שסועד אותה כדי להפיג את רעבונו.

אכילה חשובה היא האכילה שאוכל האדם לאחר שאינו רעב, והיא האכילה שהוא שבע בה.

ולכן, הביאו קרבן חגיגה, כדי לאוכלו תחילה, ולהפיג באכילתו את הרעב, כדי לאכול אחריו את בשר הפסח לשובע.

ואין חיוב להביאו אלא אם צריך אותו למטרה האמורה, ולכן אין הוא דוחה לא את השבת ולא את הטומאה.

ולכן: **אימתי מביא חגיגה עמו**, עם קרבן הפסח - רק **בזמן שהוא בא**: **בחול**, ולא בשבת כי קרבן חגיגה אינו דוחה את השבת.

בטהרה, בזמן שלא היו רוב הציבור טמאים. אבל אם נטמאו רוב הציבור, שאז מביאים את הפסח בטומאה, אין מביאים עמו חגיגה, היות והיא אינה באה בטומאה אפילו בציבור.

ובמועט, שלא מספיק בשר הפסח עצמו לאכילה שיוכלו לשבוע בה, לפי שנמנו עליו אוכלין מרובים.

ואילו בזמן שהוא, קרבן הפסח, **בא בשבת**, או בא **במרובה**, שהיו מעט מנויים והיה לכל אחד די בשר מקרבן הפסח כדי לשבוע ממנו, **ובזמן שהוא בא בטומאה - אין מביאין עמו חגיגה**.

ועתה מבארת המשנה, שעל אף שחגיגת ארבעה עשר באה לצורך אכילתו החשובה של קרבן פסח, אין דינה שוה לקרבן הפסח.

אלא, בעוד שהפסח אינו בא אלא מן הכבשים או מן העיזים, ומהזכרים בלבד, ואינו נאכל אלא בליל פסח -

חגיגה הבאה עמו - **היתה באה** בין **מן הצאן** ובין **מן הבקר**, בין **מן הכבשים** ובין **מן העזים**.

הן **מן הזכרים** והן **מן הנקבות**.

ונאכלת לשני ימים ולילה אחד.

גמרא:

והוינן בה: וכי **מאי תנא**, מה שנה התנא לעיל ביחס לענין חגיגה, עד **דקתני** התנא במשנתנו "אימתי מביא **חגיגה**"?

ומשנינן: משנתנו היא המשך לענין המתבאר במשנה הקודמת.

כי **תנא** במשנה לעיל דין מכשירים, כמו **הרכבתו** של קרבן הפסח על כתפי האדם, **והבאתו** של קרבן פסח מחוץ לתחום, **דלא דחי שבת** משום שאפשר לעשותם מערב שבת.

ולכן, כהמשך לדברים הקשורים לקיום מצות קרבן פסח שאינם דוחים את השבת, על אף שקרבן הפסח עצמו דוחה את השבת - **קתני נמי** במשנתנו דין **חגיגה** הבאה עם הפסח, דאפילו שחיטתה **לא דחיא שבת**.

והכי קאמר: אימתי מביאין עמו, עם קרבן הפסח **חגיגה - בזמן שהוא בא בחול בטהרה ובמועט**.

אמר רב אשי: שמע מינה ממשנתנו ש**חגיגת ארבעה עשר** בניסן הבאה עם הפסח -

דף ע.

לאו חובה מהתורה **היא**, אלא רק רשות.

דאי סלקא דעתך חובה היא - תיתי בשבת, **ותיתי במרובה**, **ותיתי בטומאה ובמועט**!

והוינן בה: וכיון שאין חיוב בהבאתה של חגיגת ארבעה עשר, **מיהו - מאי טעמא אתיא**, מדוע נוהגים להביאה?

ומשנינן: **כדתניא**: **חגיגה הבאה עם הפסח** היא **נאכלת תחילה**, לפני אכילת בשר הפסח, **כדי שיהא פסח נאכל על השבע**, שתהיה הנאה של שביעה באכילתו, ולא תהא אכילה להפיג את הרעבון, ובכך תחשב להם אכילתו אכילה חשובה.

שנינו במשנה: **ונאכלת** החגיגה **לשני ימים** ולילה אחד.

ואמרינן: **מתניתין**, האומרת שחגיגת ארבעה עשר נאכלת לשני ימים, היא - **דלא כבן תימא**.

דתניא, **בן תימא אומר**: **חגיגה הבאה עם הפסח** ביום ארבעה עשר בניסן - **הרי היא כפסח**, **ואינה נאכלת** לשני ימים ולילה אחד כמו כל דין קרבן שלמים, **אלא** רק **ליום ולילה**.

וחגיגת חמשה עשר, שהיא חובה בכל אחד משלשת הרגלים - **נאכלת לשני ימים ולילה אחד**.

וחגיגת ארבעה עשר, שהקדישה לשם הבאתה עם קרבן הפסח ביום ארבעה עשר בניסן, ולא הקריבה עמו, אלא השהה אותה אצלו, הרי למחרת ביום טוב, הוא יכול להקריבה, **ויוצא בה משום** מצות שלמי **שמחה**.

ולמרות ששנינו לקמן שכל קרבן שחייבים להקריבו אינו בא אלא מן החולין, ולא מן הקדשים, שונה בכך מצות שלמי שמחה משאר קרבנות חובה. שהיא התרבתה מריבוי מיוחד, המלמד שאפשר לקיימה גם בקרבנות שהוקדשו לצורך נדרים ונדבות.

אך **ואין יוצא בה**, בחגיגה הזאת שהוקדשה לצורך הבאתה עם הפסח בארבעה עשר, והושהתה, **משום חגיגה** של הרגל בחמשה עשר. לפי שדין חגיגת הרגל הוא כמו כל קרבן חובה, שאינו בא אלא מן החולין.

ומבארת הגמרא:

מאי טעמיה דבן תימא שאמר: אין חגיגת ארבעה עשר נאכלת אלא ליום ולילה, ולא לשני ימים ולילה כדינה של חגיגה, ושל כל השלמים?

כדמתני כמו ששנה **רב לחייא בריה** את הלימוד מההיקש של פסח לחגיגת ארבעה עשר הבאה עמו:

[שמות לד] "**ולא ילין לבקר - זבח חג הפסח**".

"**זבח חג**" - **זה חגיגה** הבאה עם הפסח בארבעה עשר.
"**הפסח**" - **כמשמעו**.
ואמר רחמנא - לא ילין!
למדנו מההיקש הזה, שיש לאכול את בשר זבח חגיגת ארבעה עשר עוד לפני שיעלה עמוד השחר של יום חמשה עשר, כמו בשר קרבן הפסח. כי אם נשאר מהבשר עד לבוקר נמצא שהוא "לן" כל הלילה.
ועתה עוסקת הגמרא בהרחבה בביאור שיטתו של בן תימא, ודנה באיזה הלכות שוה קרבן חגיגת ארבעה עשר לקרבן הפסח. כשהשאלה היסודית היא - עד כמה יש להקיש את חגיגת ארבעה עשר לקרבן פסח:
א. **איבעיא להו**: **לבן תימא**, האם **נאכלת** חגיגת ארבעה עשר **צלי או אין נאכלת צלי**?
וצדדי הספק הם:
האם **כי אקשיה רחמנא**, כשהקיש הכתוב את חגיגת ארבעה עשר לקרבן ה**פסח** - **ללינה** בלבד הקישו, **אבל לענין** אכילתו **צלי** כקרבן פסח **לא** הקישו.
או דילמא לא שנא. וגם לאכילת צלי הקישו הכתוב.
תא שמע מהמשנה להלן בפרק האחרון [קטז א], שנאמר בה כי אחת השאלות ששואל הבן את אביו בליל הסדר, היא השאלה: מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות, שבכל הלילות אנו אוכלים בשר צלי שלוק ומבושל, **הלילה הזה כולו צלי**.
ואמר על כך **רב חסדא**: **זו דברי בן תימא**.
שמע מינה שלבן תימא ההיקש של הפסוק הוא גם לאכילתו צלי.
ב. **איבעיא להו**: חגיגת ארבעה עשר **לבן תימא**:
האם היא **באה מן הבקר או אינה באה מן הבקר**, כשם שפסח אינו בא מן הבקר?
האם היא **באה מן הנקבות או אינה באה מן הנקבות** כשם שאין פסח בא מהן?
האם היא **באה בת שתי שנים או אינה באה בת שתי שנים**, כשם שפסח אינו בא אלא רק מבן שנה אחת בלבד?
וצדדי הבעיה הם:
האם **כי אקשיה רחמנא לפסח** - רק **למידי דאכילה**, כמו לאוכלו צלי, אקשיה.
לפי שהפסוק של ההיקש עוסק בענין אכילה, היות שהאיסור להלינו משמעותו שיש מצוה לאוכלו לפני שיעבור עליו הלילה.
אבל לכל מילי - לא הקישו הכתוב.
או דילמא לא שנא.
תא שמע מברייתא שלכל דבר הקישו:

דתניא: **חגיגה הבאה עם הפסח - הרי היא כפסח**:
באה מן הצאן ואינה באה מן הבקר.
באה מן הזכרים ואינה באה מן הנקבות.
באה בת שנתה ואינה באה בת שתי שנים.
ואינה נאכלת אלא ליום ולילה.
ואינה נאכלת אלא צלי.
ואינה נאכלת אלא למנויו.
ומוכיחה הגמרא: **מאן שמעת ליה דאית ליה האי סברא** שהוקשה חגיגת ארבעה עשר לקרבן פסח - **בן תימא** הוא.
שמע מינה שלבן תימא לכל דבר הקישה הכתוב. ולכן **כולהו מילתא בעינן** שתהיה חגיגת ארבעה עשר כמו קרבן פסח.
ומסיקה הגמרא: **שמע מינה.**
ג. **איבעיא להו: לבן תימא** - האם **יש בה**, בחגיגת ארבעה עשר הבאה עם הפסח, איסור **משום שבירת עצם** כמו בפסח, **או אין בה משום שבירת העצם**?
וצדדי הספק הם:
האם **אף על גב דכי אקשיה רחמנא לפסח** לכל ענין, ביחס לשבירת עצם לא הקישה הכתוב, היות **ואמר קרא** לשון של מיעוט בדין שבירת עצם בקרבן פסח, דכתיב "וכל עצם לא תשברו **בו**", ויש לנו לדרוש: **בו - ולא בחגיגה.**
או דילמא האי "בו" בא למעט ולומר - **בקרבן כשר** לא תשברו עצם, **ולא** תמנעו משבירת עצם **בקרבן פסול**. ורק לכך **הוא דאתא** המיעוט של "בו"?
תא שמע מברייתא ששנינו בה:
סכין שנמצאת בארבעה עשר בניסן, אין להסתפק בטהרתה. לפי שאם היתה אתמול טמאה מסתמא הטבילוה בעליה שאיבדוה עוד לפני הערב של שלשה עשר בניסן כדי שיעבור עליה "הערב שמש", ותהיה טהורה.
ולכן, המוצא אותה ביום ארבעה עשר - **שוחט בה** את קרבן הפסח **מיד**, בלי שיצטרך להטבילה.
אך אם מצא את הסכין **ביום שלשה עשר** בניסן, אין ודאות שכבר הטבילוה בעליה, שהרי עדיין יש להם שהות ביום להטבילה.
ולכן, אם רוצה לשחוט בה, הרי הוא חייב להטבילה.
והרי הוא "**שונה ומטביל**". דהיינו, על הצד שהטבילוה בעלים הוא שונה בטבילתה פעם נוספת.

ואם מצא **קופיץ**, סכין גדולה, שרוב האנשים אינם משתמשים בקופיץ לשחיטה אלא רק לחיתוך בשר ולשבירת עצמות - **בין בזה ובין בזה**, בין מצא אותה בשלשה עשר ובין במצא אותה בארבעה עשר - **שונה ומט ביל**. כי אפילו אם מצא את הקופיץ בארבעה עשר, יש לנו לחוש שעדיין לא הטבילוה בעליה היות ואינו משתמש בה ביום ארבעה עשר.

שהרי אינו צריך היום ארבעה עשר את הקופיץ לא לצורך שחיטת הפסח, לפי שאין סכין גדולה ראויה לשחיטתו, ולא לשבירת עצמותיו, היות והפסח אסור בשבירת עצמות.

וכיון שעדיין היתה שהות ביד הבעלים שאיבדה להטבילה עד סמוך לשקיעת החמה של יום ארבעה עשר [שאז הוא צריך להטבילה לצורך חיתוך בשר ביום טוב, ולצורך שבירת עצמות החגיגה הבאה ביום חמשה עשר] - אין ודאות שהטבילוה הבעלים שאיבדוה.

ולכן, המוצא את הקופיץ ביום ארבעה עשר חייב להטבילה, היות ואין ודאות ביחס לטהרתה.

ומדייקת הגמרא: ברייתא זו - **מני** היא, מי אמרה?

אילימא רבנן אמרוה.

לא יתכן.

כי **מאי שנא סכין**, שודאי לנו **דמטביל** אותו בעליו הואיל **דחזיא** לו הסכין **לשחיטת הפסח**.

הרי **קופיץ נמי**, **הא חזי לשבירת עצמות החגיגה** הבאה בארבעה עשר עם הפסח.

ואם כן, ודאי לנו שהטבילוה בעליו לצורך זה, ומדוע חייבנוהו לחזור ולהטבילה!? **אלא**, **לאו**, ברייתא זו אליבא **דבן תימא היא**, שלפיו הוקשה חגיגת ארבעה עשר לגמרי לפסח, ולכן אסור לשבור עצמותיה.

ולכן, אין לו לבעל הקופיץ למהר ולטהר את הקופיץ ביום שלשה עשר, לפי שאין לו צורך שתהיה סכין הקופיץ טהורה בארבעה עשר. ולכן חייב המוצאה ביום ארבעה עשר להטבילה.

ושמע מינה, שלפי בן תימא **יש בה** בחגיגת ארבעה עשר איסור **משום שבירת העצם** כמו בקרבן פסח.

ודחינן: **לא** בן תימא שנה את הברייתא הזאת.

אלא, **לעולם** - **רבנן** שנו אותה.

וכגון שבא הפסח **בשבת**, שאז אין מביאים עמו חגיגה. ולכן אין לו צורך מידי בהטבלת הקופיץ, לפי שאין לו עצמות לשבור בה.

ותמהה הגמרא כיצד ניתן להעמיד את הברייתא בשבת, ובכך להעמידה לפי רבנן:

והא מדקתני סיפא: אבל אם **חל ארבעה עשר להיות בשבת - שוחט בה**, בין בסכין ובין בקופיץ **מיד**, ואין צריך להטבילם היות וברור שהבעלים המאבד הטבילם.
שהרי צריך הוא לסכין לשחיטה, ולקופיץ להשתמש בה ביום טוב שלאחר השבת כדי לשבר בה עצמות. ואין הוא יכול להטבילם בשבת, ולכן מטבילם מערב שבת.
וכן אם מצאה לסכין **בחמשה עשר**, דהיינו, ביום טוב עצמו - **שוחט בה** קרבן שלמים **מיד**, בלי שיהיה צריך להטבילה, כי ודאי הטבילוה בעליה שאיבדה, מערב שבת.
ואפילו הקופיץ אינה טעונה טבילה, היות שצריך לה כדי לשבר בה עצמות.
ואם **נמצאת הקופיץ** כשהיא **קשורה לסכין - הרי היא כסכין**.
והרי הקופיץ בחזקת טהרה אפילו אם מצאה בארבעה עשר שחל בחול. שהרי הוא צריך אז את הסכין לשחיטה, ובודאי הטביל הבעלים המאבד את הקופיץ יחד עם הסכין, שהרי הוא קשור אליה.
ומדייקת הגמרא: מכך שהסיפא מדברת אודות מציאת הסכין והקופיץ בשבת וביום טוב, **מכלל** זה יש להוכיח, **דרישא** האומרת שהמוצא קופיץ בין בזה ובין בזה שונה ומטביל - **לאו בשבת עסקינן**.
כי אם גם הרישא מדברת בשבת נסתרים דברי הברייתא מהרישא לסיפא!
ובהכרח, שהברייתא היא כבן תימא, ולדבריו יש להטביל את הקופיץ הנמצא בארבעה עשר ביום חול, היות ולא הטבילוה הבעלים שאיבדוה. לפי שאין לו צורך להטבילה בשלשה עשר, היות ובארבעה עשר אין לו צורך בשבירת עצמות.
ומוכח שלבן תימא אסור לשבור את עצמות חגיגת ארבעה עשר!
ומנסה הגמרא לדחות, ולומר שאין הכרח שהברייתא כבן תימא [שלפיו אין שוברים את עצמות חגיגת ארבעה עשר, ולכן אין לבעלים צורך בקופיץ, ולפיכך לא הטבילוה].
ואלא המדובר בברייתא אפילו לרבנן, שלדעתם אין ודאות שהבעלים של הקופיץ הטבילו אותה היות ויתכן שלא היה להם כלל צורך בהבאת חגיגת ארבעה עשר [ולכן לא היה להם עצמות לשבר ביום ארבעה עשר].

דף ע:

שאם בא הפסח (תחילת העמוד) **במרובה**, שהיתה החבורה מועטת, והיה בשר מרובה מקרבן הפסח לכל אחד מהחבורה, שיכלו לשבוע ממנו, הם אינם מביאים עמו חגיגה. ולכן לא הטבילו הבעלים את הקופיץ, לפי שלא היה להם עצמות של קרבן חגיגה לשבר.

ותמהה הגמרא: **מנא ידעי** הבעלים של הקופיץ, ביום שלשה עשר לניסן, שאין הם צריכים להטביל את הקופיץ לפני שקיעת החמה, היות ולא יביאו למחר חגיגה כי יש להם בשר פסח מרובה, ולא יהיה להם עצמות לשבר?

והרי עד למחר יכולים להמנות עליו אנשים רבים, ויצטרכו להביא חגיגה, ויהיה אז זקוק לקופיץ כדי לשבר בה את העצמות.

ומנסה הגמרא להעמיד שאין צורך למחרת בקופיץ, היות ולא יביאו קרבן חגיגה, מחמת שבא הפסח בטומאה:

ואלא, **שבא** הפסח **בטומאה**, שהיו רוב הציבור טמאים, והותר להם להביא בטומאה רק קרבן פסח, ולא קרבן חגיגה.

וגם את האוקימתא הזאת דוחה הגמרא:

סוף סוף מנא ידעי הבעלים של הקופיץ ביום שלשה עשר [שצריך אז להטביל את הקופיץ עבור קרבן החגיגה] שלמחר יהיו רוב הציבור טמאי מת, ולא יביאו קרבן חגיגה?

ומתרצת הגמרא באוקימתא נוספת:

דמית נשיא, וכל ישראל מצווים להתעסק בקבורתו, ונטמאים.

והוינן בה: **דמית נשיא** - **אימת**?

אילימא דמית הנשיא **בשלשה עשר**, ביום שעסקו הכל בטהרת כליהם לצורך מחר, ונטמאו באותו היום רוב הציבור - **סכין**, **למה לי דמטבליה**?

והשאלה היא הן ביחס לבעלים, שאין טעם שיטבילוה הואיל והוא עתיד לטמאותה, והן ביחס לאדם המוצא אותה, שאין טעם שיחזיקנה בטהרה לצורך שחיטת שלמי חגיגתו ביום טוב [כי לצורך הפסח אינו צריך להחזיקה בטהרה כי טומאה הותרה בציבור], היות והוא עתיד לטמאותה.

ואלא, **דמית** הנשיא **בארבעה עשר**, ואתמול בשלושה עשר הטבילו כולם את כליהם לצורך הפסח ולצורך החגיגה הבאה עמו.

אם כן, תיקשי: **מאי שנא סכין דמטביל** אותו בשלשה עשר היות והוא צריך לו לצורך הפסח, **ומאי שנא קופיץ דלא מטביל לה**? והרי יש לו צורך בקופיץ כדי לשבר עצמות החגיגה הבאה עם הפסח!?

והרי ביום שלשה עשר, כשמטהרים כולם את כליהם לצורך מחר, הוא אינו יודע שימות הנשיא למחר, ואינו סבור שלא יביאו מחר קרבן חגיגה!?

ומעמידה הגמרא באוקימתא נוספת:

לא צריכא, דהיה ה**נשיא גוסס בשלשה עשר**. והסתפקו האנשים אם ימות למחר ויבוא הפסח בטומאה, ולא יביאו עמו חגיגה, ולכן הם מטבילים רק את הסכין ולא את הקופיץ.

סכין, **דחד ספיקא** הוא לאנשים אם ימות הנשיא - ודאי **מטביל לה** בעליה ביום שלשה עשר. כי יתכן שלא ימות הנשיא ויצטרך סכין טהורה לשחוט בה את קרבן הפסח.
אבל **קופיץ**, **דתרי** שני **ספיקי** [שיבוארו להלן] יש לבעליה ביחס לצורך בטהרתה אם יצטרכו לה למחר - **לא מטביל לה** בעליה.
ושני הספיקות הם:
א. יתכן ולמחר ימות הנשיא, ויעשו את הפסח בטומאה, ואז לא יביאו חגיגה. כיון שפסח הבא בטומאה אין מביאים עמו חגיגה, ואין לו צורך בטהרת הקופיץ כיון שלא ישברו למחר עצמות קרבן חגיגה.
ב. יתכן שתהיה אכילת הפסח מרובה, ולא יהיה צורך בהקרבת חגיגה, ולא יהיה לו צורך בקופיץ.
שנינו במשנתנו שחגיגת ארבעה עשר אינה דוחה את השבת. ולדין זה מודה אפילו בן תימא המדמה את דין החגיגה הזאת לדין פסח בהרבה הלכות.
ועתה מביאה הגמרא ברייתא ובה דעתו של יהודה בן דורתאי הסובר שחגיגת ארבעה עשר דוחה את השבת!
תניא: **יהודה בן דורתאי פירש** מן החכמים ונבדל מהם, היות וחלק על מה שאמרו "אין חגיגת ארבעה עשר דוחה את השבת", והיה סבור שהיא דוחה את השבת.
וכאשר חל ערב פסח בשבת, שלדעתו היו חייבים להביא בו חגיגת ארבעה עשר, רצה למנוע מעצמו את ביטול מצות חגיגה [לדעתו], ועזב את מקומו הסמוך למקום המקדש, **הוא ודורתאי בנו**.
והלך וישב לו בריחוק מקום, **בדרום**, כדי שיהיה פטור מלעלות לרגל ומלהתחייב בפסח ובחגיגה.
אמר יהודה בן דורתאי: **אם יבוא אליהו**, **ויאמר להם לישראל**: **מפני מה לא חגגתם חגיגה בשבת** - **מה** תשובה **הן אומרים לו**!?
תמהני על שני גדולי הדור, **שמעיה ואבטליון**, **שהן חכמים גדולים ודרשנין גדולים**, **ולא אמרו להן לישראל**: **חגיגה דוחה את השבת**.
אמר רב: **מאי טעמא דבן דורתאי**?
דכתיב [דברים טז] "**וזבחת פסח לה' אלהיך** - **צאן ובקר**".
והלא אין פסח אלא מן הכבשים ומן העזים, ומה תלמוד לומר "בקר"?
אלא: **צאן** - **זה פסח**, **בקר** - **זוחגיגה** הבאה עמו.
ואמר רחמנא "**וזבחת פסח**", שקרא הכתוב גם לחגיגה הבאה עם הפסח בשם "פסח", ולכן היא דוחה את השבת כמו קרבן הפסח.

אמר תמה **רב אשי** על דרשתו של רב, שביאר את הפסוק לפי שיטת יהודה בן דורתאי: וכי **אנן**, **טעמא דפרושים** הפורשים מן החכמים - **ניקו ונפרוש**, נעמוד ונפרש!? **אלא**, **קרא - לכדרב נחמן הוא דאתא**.

דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: **מנין ל"מותר הפסח"** [פסח שלא הוקרב בזמנו, או שהפרישו מעות לקניית קרבן פסח וקנו קרבן, ונשארו מעות מיותרות] **שקרב שלמים**? **שנאמר** "**וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר**".

וכי פסח מן הבקר בא? **והלא אין פסח בא אלא מן הכבשים ומן העזים**.

אלא: **מותר הפסח - יהא** לקרבן שלמים, שהוא **דבר הבא מן הצאן ומן הבקר**.

והוינן בה: **ורבנן**, **מאי טעמא לא דחי** חגיגה הבאה עם הפסח וחגיגת חמשה עשר **שבת**? **הא ודאי קרבן ציבור הוא**!? שהרי היא באה בכנופיא כמו קרבן פסח, וזמנה קבוע.

אמר רבי אילעא משום רבי יהודה בן ספרא: **אמר קרא** בקרבן חגיגת חמשה עשר בחג הסוכות: [ויקרא כג] "**וחגתם אתו חג לה' שבעת ימים בשנה**".

וכי **שבעה** ימים בלבד מביאים קרבן חגיגה? והרי **שמונה** ימים **הוו**, כולל יום שמיני עצרת, שמקריבים בו קרבן חגיגה!

אלא, **מכאן לחגיגה שאינה דוחה את השבת**, ולכן יש להוריד את השבת ממנין שמונת הימים. ונמצא, שאינם אלא שבעה.

ומפסוק זה מוכח שאין לך חגיגה שדוחה שבת, והתמעטה ממנו גם חגיגת ארבעה עשר.

כי אתא רבין מארץ ישראל לבבל, **אמר**: כך **אמרתי** שאלתי **לפני רבותי**:

כיצד אומר הכתוב "וחגותם אותו חג לה' שבעת ימים"?

והרי **פעמים שאי אתה מוצא אלא ששה** ימים להקרבת קרבן חגיגה. **כגון**, **שחל יום טוב הראשון של חג** הסוכות **בשבת**, שאז גם שמיני עצרת חל בשבת.

אמר אביי: **אבין תכלא** [שמו של אדם שהיה קובר את בניו] **לימא** הוא זה שראוי לומר **כי הא מילתא**, שאלה שאינה הגונה שכזאת. ולא מן ראוי לרבין לשאול אותה.

היות ופשוטו של מקרא הוא: **שמנה - לא משכחת לה כלל. שבעה - איתא ברוב שנים.**

אמר עולא אמר רבי אלעזר: **שלמים ששחטן מערב יום טוב - אינו יוצא בהן לא משום שמחה, ולא משום חגיגה.**

דף עא.

משום שמחה, **דכתיב** [דברים כז] "**וזבחת ושמחת**" - **בעינן זביחה** ביום טוב, (תחילת העמוד) **בשעת שמחה**, ובהם יוצא ידי חובת שמחה, וכשזובח בערב יום טוב **ליכא** זביחה

בשעת שמחה.[1187] **משום חגיגה** אינו יוצא בו, היות שקרבן חגיגה **הוי דבר שבחובה, וכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין** ולא מן קרבן שלמים.
ולכן אפילו אם הביא בתורת שלמים ביום טוב עצמו אינו יוצא בהם ידי חגיגה.
לימא מסייע ליה לעולא, מהא דכתיב קרא יתירה:
כתיב [דברים טז יג] "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים".
ולאחריו כתיב "ושמחת בחגך", דהיינו, באותם שבעת הימים.
ושוב חזר הכתוב ואמר "שבעת ימים תחוג לה' אלהיך - והיית אך שמח".
למדנו מכאן שהשמחה היא בשבעת ימי חג הסוכות ולא ביום השמיני.
אך מהיתור של הפסוק השני, שחזר הכתוב ואמר "**והיית אך שמח**" - למדנו **לרבות לילי יום טוב האחרון** [של שמיני עצרת] **לשמחה**, שחייבים לאכול בו בשר שלמים שהובאו ביום השביעי, שבהם יש שמחה.
אתה אומר שבא הפסוק המיותר לרבות **לילי יום טוב האחרון, או אינו** בא הפסוק **אלא** לרבות את **לילי יום טוב הראשון** לשמחה, שחייב הכתוב להביא שלמים ערב יום טוב כדי שיהיה לו לאכול בליל יום טוב הראשון בשר שלמי שמחה!?
תלמוד לומר: "והיית **אך** שמח" - **חלק!**
בכל מקום שנאמר "אך" בא הכתוב לחלק. וכאן מחלק הכתוב בין ליל יום טוב הראשון שאין בו מצות שמחה, לליל יום טוב אחרון שיש בו שמחה.
ומבארת הגמרא: **מאי טעמא** יש לנו למעט את ליל יום טוב הראשון משמחה מכח המיעוט של "אך" ולרבות את ליל יום טוב האחרון מן המקרא המיותר?
ומדוע אין אנו לומדים את זאת להיפך, לרבות ליל ראשון ולמעט ליל אחרון?
לאו, משום דאין לו בליל יום טוב הראשון **במה ישמח**?
ומוכח שאינו יוצא ידי שמחה באכילת בשר שלמים שבאים ערב יום טוב, כדברי עולא בשם רבי אלעזר.
ודוחה הגמרא: **לא** משום שאין לו בשר שלמים במה לשמוח אין השמחה נוהגת בו.
אלא **כדתני טעמא** בברייתא: **מה ראית לרבות לילי יום טוב האחרון ולהוציא לילי יום טוב ראשון**?

[1187] נחלקו רבותינו האחרונים אם צריך לזבוח שלמי שמחה לשם מצות שמחה ברגל, או די באכילת בשר קדשים, גם אם לא היתה בשעת זביחה מחשבה לזובחם כשלמי שמחה. הצל"ח בחגיגה דף ו והאמרי ברוך [בהגהות לטורי אבן חגיגה אבני מילואים דף ו] וכן כתב האבי עזרי שיש מצוה להקריב לפחות פעם אחת קרבן לשם שלמי שמחה. אך השאגת אריה והערוך לנר [סוכה מח] והמאיר לעולם וכן החזון איש סוברים שאין מצוה שכזאת. ועיין במאירי בחגיגה שהביא דעת מי שאמר שיש מצוה לזבוח שלמי שמחה ודחה אותו. והחזון איש הסתפק אם יש מצוה לאכול בשר שלמים פעם ביום ופעם בלילה או שדי לאכול פעם אחת ביממה [עמודים 410, 446].

מרבה אני לילי יום טוב האחרון, לפי **שיש שמחה** ברגל **שלפניו**, בין ביום ובין בלילה. **ומוציא אני לילי יום טוב ראשון** לפי **שאין שמחה לפניו**. **מתיב רב יוסף** לעולא מהברייתא ששנינו לעיל: **חגיגת ארבעה עשר יוצא בה משום שמחה**, **ואין יוצא בה משום חגיגה**.

וקא סלקא דעתו של רב יוסף שהמדובר בחגיגת ארבעה עשר ששחטה בארבעה עשר. **ואמאי** יוצא בה משום שמחה לעולא?

הא בעינן זביחה בשעת שמחה, **וליכא**!

אלא מכאן ראיה שאין צורך בזביחה בשעת שמחה, אלא יכול לצאת ידי חובת שמחה בחמשה עשר באכילת שלמים שנזבחו בארבעה עשר, ודלא כעולא.

אמר רב אידי בר אבין: אין מברייתא זו ראיה. כי הברייתא מדברת בכגון **שעיכב** את חגיגת ארבעה עשר, **ושחטה** בחמשה עשר, שהוא זמן שמחה.

אמר רב אשי: **הכי נמי מסתברא** שהמדובר בברייתא הוא בכגון שעיכבה ושחטה בחמשה עשר.

דאי לא תימא הכי, אלא תעמיד ששחטה בארבעה עשר, תיקשי:

כי הרי **הא מתניתא** - **מאן קתני לה**? הרי לפי **בן תימא** העמדנוה לעיל.

והרי לפי **בן תימא** אין היא נאכלת אלא ליום ולילה, ונפסלת בבוקרו של חמשה עשר כמו קרבן פסח, כי **הא פסלה לה בלינה**!

ואם כן, מה משמיעה לנו הברייתא שאינו יוצא בה ידי שמחה [שתחילתה בחמשה עשר בבוקר]!? אלא, **שמע מינה** שהברייתא מדברת שעיכבה לחגיגת ארבעה עשר, ושחטה בשעת שמחה, בחמשה עשר.

מתיב רבא לעולא מהא דשנינו במשנה במסכת סוכה:

ההלל שאומרים בחג הסוכות [עם שמיני עצרת], **והשמחה** באכילת זבחי שלמים - הם **שמנה** ימים.

ואי אמרת בעינן שתהא **זביחה בשעת שמחה** - **הא זמנין סגיאין** פעמים רבות יש **דלא משכחת** תמצא **לה**, לשמחה באכילת שלמים של זביחה בשעת שמחה, **אלא שבעה** ימים.

כגון: **כשחל יום טוב הראשון להיות בשבת**, שאסור להקריב בו שלמים. ואין יוצאים בבשר שלמים שנזבחו בערב שבת, כי אין זו זביחה בשעת שמחה!?

אמר רב הונא בריה דרב יהודה: לעולם יש שמחה של שמונה ימים באכילת בשר קרבנות, ואפילו כשחל יום טוב ראשון בשבת - שאז **משמחו בשעירי הרגלים**,

שמקריבים בשבת את קרבנות הציבור של הרגל, ובהם שעירי עיזים הנאכלים, וניתן לקיים באכילתם את מצות השמחה באכילת בשר זבחים.

אמר רבא: **שתי תשובות** פירכות **בדבר**:

חדא: **דשעירי הרגלים** אם רוצה לאכול בשרם בשבת אינו רשאי לבשלם או לצלותם, כי אין בישולם דוחה שבת, אלא רק בתורת בשר **חי** הם **נאכלין**, אך **צלי אין נאכלין**.

ושמחה באכילת בשר **חי** - **ליכא**!

ועוד: אמנם **כהנים אוכלין** את בשר שעירי הרגלים.

אך **וישראל** - **במה** הם **שמחים**? שהרי אסור להם לאכול בשר חטאות הציבור!?

אלא, **אמר רב פפא**: כשחל יום טוב בשבת - **משמחו בכסות נקיה ויין ישן**.

כי אתא רבין מארץ ישראל, חלק על מה שאמר עולא בשם רבי אלעזר, וטען שכך **אמר רבי אלעזר**:

שלמים ששחטן מערב יום טוב - **יוצא בהן משום שמחה**.

ואם השהה אותם ושחטם בחמשה עשר - **אין יוצא בהן משום חגיגה** של הרגל.

יוצא בשלמים ששחטן מערב יום טוב **משום שמחה**, כי **לא בעינן זביחה בשעת שמחה**.

ולא משום חגיגה, כי החגיגה בחמשה עשר **הוי דבר שבחובה**. **וכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין**.

מיתיבי מהברייתא ששנינו [בראש עמוד זה]:

"**והיית אך שמח**", מיותר הפסוק כדי **לרבות לילי יום טוב האחרון לשמחה**.

אתה אומר לרבות לילי יום טוב האחרון, או אינו אלא לרבות לילי יום טוב הראשון?

תלמוד לומר: **אך** - **חלק**.

ומדייקת הגמרא: **מאי טעמא** אתה אומר למעט משמחה דוקא את לילי יום טוב הראשון?

לאו, **משום דאין לו** שלמים שנזבחו בשעת שמחה, ולכן אין לו **במה ישמח**!

ומוכח דלא כרבין!

ודחינן: **לא** כך הוא ביאור הברייתא.

אלא **כדתניא**: **מה ראית לרבות לילי יום טוב האחרון ולהוציא לילי יום טוב הראשון**?

מרבה אני לילי יום טוב האחרון שיש שמחה לפניו, ומוציא אני לילי יום טוב הראשון שאין שמחה לפניו.

אמר רב כהנא: **מנין לאימורי חגיגת חמשה עשר שנפסלין בלינה** מיד בבוקר של ששה עשר, אף על גב שזמן אכילת בשר החגיגה ממשיך עד סוף יום ששה עשר, בערב?

שנאמר [שמות כג] "**ולא ילין חלב חגי עד בקר**". **וסמיך ליה** "**ראשית**".

שבכך רצה הכתוב **למימרא**, **דהאי** "**בקר**", שנצטוינו שלא להלין עד בוקר את האימורים - הוא ה**בקר** **הראשון** שלאחר הלילה הראשון שעבר על אימורי הקרבן.
ומכאן למדים לפסול לינה בכל האימורין.
מתקיף לה רב יוסף: **טעמא דכתב** "**ראשית**" בסמוך לבוקר, וממנו למד רב כהנא שהמדובר בבוקר הראשון.
הא לא כתב "**ראשית**" בסמוך לבוקר, **הוה אמינא**: **מאי בקר** הפוסל בלינה - **בקר שני**.
והיינו, הבוקר של שבעה עשר, לאחר שעברו עליו שני ימים ושני לילות.
והרי זה לא יתכן. כי
מי איכא מידי כיצד זה יתכן, **דבשר** הקרבן **איפסיל ליה** לאכילה מדין נותר כבר **מאורתא**, מתחילת ליל שבעה עשר, משעבר זמן אכילתו של שני ימים ולילה אחד.
ואילו אימורין של הקרבן לא מיפסלי **עד צפרא**, עד הבוקר שלאחריו!?
אמר ליה אביי: **אלמה** למה **לא** יתכן שיפסלו האימורים לאחר שנפסל הבשר?
והרי יש להביא ראיה מקרבן **פסח**, **לפי רבי אלעזר בן עזריה**, שמתיר אכילתו עד חצות בלבד. **דבשר איפסיל ליה** כבר **מחצות**, **ואילו אמורין** לא נפסלים **עד צפרא**.
אמר רבא, **רב יוסף** - **הכי קא קשיא ליה** על דברי רב כהנא: מדוע הוא היה צריך לדרוש מהמילה "ראשית" שנכתבה סמוך ל"בוקר", כדי להוכיח שכונת התורה היא לבוקר הראשון ולא לבוקר הבא אחריו?
והרי המשמעות של "בוקר" כשלעצמו, גם בלי הסמיכות של "ראשית", היא בוקר ראשון!
והראיה: שהרי **מי איכא מידי**, כיצד זה יתכן, **דאילו** ה**תנא** בברייתא, **לגבי** פסול לינה של **בשר** הקרבן, **לא בעי** "**ראשית**" כדי ללמוד ממנו שהבוקר האמור בו הוא בוקר ראשון.
ואילו רב כהנא, כדי **לפסול** את ה**אימורין** בלינה בבוקר הראשון - **בעי** סמיכות "**ראשית**" ל"בוקר" כדי ללמוד ממנו שהוא בוקר ראשון ולא שני. ומבעלדי זאת היו האימורים נפסלים רק בבוקר השני.
ומבארת הגמרא: **מאי היא** הברייתא, שפשוט בה לתנא, בלי ללמוד מ"ראשית", שהבוקר סתם, שנפסל בו הבשר בלינה - הוא הבוקר הראשון ולא השני?
דתניא: כתיב [דברים טז] "**לא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב, ביום הראשון, לבקר**".

דף עא:
לימד הכתוב **על חגיגת ארבעה עשר שנאכלת לשני ימים ולילה אחד**.
והיינו, שהבוקר האמור כאן הוא בוקרו של יום ששה עשר, ומכאן למדנו שחגיגת ארבעה עשר נאכלת לשני ימים ולילה אחד.

או אינו, שאין כונת הכתוב לבוקרו של יום ששה עשר אלא לבוקרו של חמשה עשר. ולומר שאינה נאכלת חגיגת ארבעה עשר **אלא ליום** אחד **ולילה** שלאחריו בלבד, ובבוקרו של חמשה עשר היא נפסלת כבר בלינה.

אי אפשר לומר כך.

כי **כשהוא אומר** [דברים טז] "**ביום הראשון**", משמע שהיא נאכלת גם ביום טוב הראשון. ומכאן יש ללמוד שאין היא נפסלת בלינה בבוקר הראשון שלאחר ארבעה עשר, אלא רק בבוקר שלמחרת - **הרי בקר שני אמור** בפסוק.

ושוב חוזר התנא ודן: **או אינו** נאכלת החגיגה **אלא** עד **בקר ראשון** [והגמרא תבאר כיצד הוא חוזר ודן כך לאחר שהוכיח שאין לדון כן]?

ומה, וכיצד **אני מקיים** את מה שאנו למדים מפסוק אחר, שיש **חגיגה הנאכלת לשני ימים ולילה אחד**?

על ידי שנאמר, שדין זה, שחגיגה נאכלת לשני ימים ולילה אחד, נוהג בכל חגיגות הרגל - **חוץ מ**חגיגה **זו**, שהיא באה בארבעה עשר, לפני הרגל, שהיא לבד נאכלת ליום ולילה.

אי אפשר לומר כן. כי **כשהוא אומר** [ויקרא ז] בפרשת אכילת קרבן שלמים של נדר או נדבה, שנאכלים לשני ימים ולילה אחד: "**אם נדר או נדבה** זבח קרבנו, ביום זבחו יאכל, וממחרת" - כתב כאן יתור מילה של "אם" [שהרי יכול יכול הכתוב לומר "נדר או נדבה", והוסיף הכתוב את המילה "אם"].

ולמדנו מיתור הכתוב "אם" לשלמי חובה, שגם הם נאכלים כשלמי נדבה לשני ימים ולילה.

לימד [כפי שיתבאר להלן כיצד לימד] **על חגיגת ארבעה עשר**, **ש**היא **נאכלת לשני ימים ולילה אחד**.

ועתה מבאר רבא תחילה את דברי התנא, ולאחר מכן יבאר את קושיתו של רב יוסף על רב כהנא מברייתא זו, שמוכח ממנה שביחס לפסול בשר - "הבוקר" הוא בוקר ראשון, גם אם לא נכתב בסמוך לו ראשית, ותיקשי לרב כהנא שהוצרך ללמוד מהסמיכות של ראשית לבוקר כדי ללמד שהוא בוקר ראשון:

אמר מר בברייתא: **או אינו אלא בקר ראשון**.

ותמה רבא: כיצד העלה התנא על דעתו לומר שיפסל בבוקר הראשון? והרי **הא אמרת**: **כשהוא אומר** שנאכל הבשר "**ביום הראשון**" של יום טוב - **הרי** בהכרח שהבוקר הכתוב לאחר ה"יום הראשון" - **בקר שני אמור** כאן!

ומסביר רבא, שבהכרח - **הכי קאמר** התנא:

או אינו נאכל בשר חגיגת הפסח לשני ימים ולילה [כמו שאמרתי והוכחתי מהאמור בפסוק "ביום הראשון", שמשמעותו שנאכל בשר חגיגת ארבעה עשר גם ביום טוב הראשון], אלא הוא נאכל ליום ולילה בלבד.

ומה שאמר הכתוב "ביום הראשון" יש לו משמעות אחרת - שאין הוא מתייחס לחגיגת ארבעה עשר, ולומר שהיא נאכלת גם ביום טוב הראשון של פסח, אלא הוא עוסק בחגיגת חמשה עשר, הקריבה ביום הראשון של חג הפסח.

אלא, בשתי חגיגות הכתוב הזה מדבר, האחת חגיגת ארבעה עשר והאחת חגיגת חמשה עשר.

ו"הבוקר" האמור בפסוק אינו מתייחס רק לחגיגת ארבעה עשר אלא גם לחגיגת חמשה עשר.

וכך אמר הכתוב:

א. לא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב החג, דהיינו, בשר חגיגת ארבעה עשר, לבוקר.

ב. לא ילין מן הבשר אשר תזבח ביום הראשון, דהיינו, בשר חגיגת חמשה עשר הקריבה ביום הראשון של חג הפסח, לבוקר.

כי סתם "לינה" - לבוקר הראשון משמע.

וזו לבוקרה וזו לבוקרה.

שביחס לחגיגת ארבע עשר בוקר זה הוא בוקר יום חמשה עשר, וביחס לחגיגת חמשה עשר בוקר זה הוא בוקר יום ששה עשר.

הדר חזר התנא **ואמר** שאי אפשר לומר כך: כי אם נשווה את דינם של שתי החגיגות, ונאמר ששתיהן אינן נאכלות אלא ליום ולילה, יקשה:

אלא דקימא לן שיש **חגיגה הנאכלת לשני ימים ולילה אחד**, ולמדים זאת מיתור המילה "אם" בפסוק "אם נדר או נדבה".

אם כן, הפסוק "**אם נדר או נדבה**" שממנו למדים שיש חגיגה הנאכלת לשני ימים ולילה - **במאי** נעמידנו?

אי בחגיגת **ארבעה עשר - הא כתיב בה** שנאכלת ל**יום ולילה** בלבד.

אי בחגיגת **חמשה עשר - הא כתיב בה** שנאכלת ל**יום ולילה** בלבד.

שהרי דרשנו מהפסוק "לא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ביום הראשון לבוקר" ששתיהן נפסלות בבוקר הראשון שלאחר יום הבאתם.

אלא בהכרח, שגם אם נעמיד את **האי** פסוק "אם נדר", שבא לומר שיש חגיגה הנאכלת לשני ימים ולילה **לחגיגת חמשה עשר** [לפי שהיא אינה באה עם הפסח, ואין לנו לתת

לה את חומרת הפסח שנפסל בבוקר ראשון], הרי עדיין מוכח שגם חגיגת ארבעה עשר נאכלת לשני ימים ולילה.

כי לאחר שהעמדנו את הפסוק "אם נדר" בחגיגת ארבעה עשר, נשאר **האיך כוליה קרא** "לא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ביום הראשון לבוקר" - **לחגיגת ארבעה עשר**.

ולימד על חגיגת ארבעה עשר שנאכלת לשני ימים ולילה אחד.

שהרי כתוב בפסוק זה "ביום הראשון", ולמדנו ממנו שאכילת חגיגת ארבעה עשר היא גם ביום חמשה עשר, שהוא היום הראשון של חג הפסח. ולכן מוכרחים אנו לומר שהבוקר הכתוב בו לפסול את הקרבן בלינה הוא "בוקר שני", שלאחריו.

ועתה, לאחר שביאר רבא את הברייתא, מפרש רבא את קושייתו על רב כהנא ממנה: הרי פסוק זה עוסק בבשר ולא באימורים, שדינם חמור מהבשר.

ומדייק רבא: **טעמא** שלמדנו לאכילת הבשר ליומיים ולילה, והעמדנו שהבוקר שנפסל בו הבשר בלינה הוא הבוקר השני ולא הראשון, רק משום **דכתיב** "**ביום הראשון**" כתוספת **ל**"**בקר**", ומזה למדנו **דמאי** "**בקר**" - **בקר שני**.

הא כל היכא דכתיב "**בקר**" **סתמא**, בלי תוספת של יום הראשון - **בקר ראשון** הוא! **ואף על גב דלא כתב ביה** "**ראשית**" הרי הוא בוקר ראשון.

ומכאן קושיתי לרב כהנא, שלמד לפסול את האימורים של חגיגת חמשה עשר בבוקר הראשון [של ששה עשר] מהסמיכות של "ראשית". ואין צורך ללימוד זה, שהרי פסול האימורים חמור מפסול הבשר, ואם בוקר סתם האמור בבשר משמעותו היא בוקר ראשון, כל שכן שבוקר סתם האמור באימורים הוא בוקר ראשון.

מתניתין:

א. קרבן **הפסח ששחטו** בשבת בשוגג במחשבה **שלא לשמו**, וכגון ששחטו לשם קרבן עולה, לפי שהיה סבור שמותר לשחוט קרבן פסח לשם קרבן אחר, כיון שעשה זאת **בשבת** - **חייב עליו** קרבן **חטאת**, כיון שחילל שבת בשחיטתו, היות ופסח שנשחט לשם קרבן אחר נפסל, ואינו ראוי להקרבה.

ואילו שאר כל הזבחים ששחטן בשוגג בערב פסח שחל בשבת **לשם פסח**, וכגון שחשב שמותר לשוחטם לשם פסח, או שנתעלמה ממנו שבת, וכסבור שהיום הוא יום חול - תלוי הדבר בדינו של ה"טועה בדבר מצוה".

ולכן: **אם** אותם קרבנות **אינן ראויין** להקרב לקרבן פסח, כגון שהיו נקבה, שאינה ראויה להקרב קרבן פסח [או שהיו עגל או איל בן שנתיים], אין חולק בדבר שהוא איננו נחשב כ"טועה בדבר מצוה", לפי שהכל יודעין שאינם ראויים להקרבה לקרבן פסח. ולכן, הרי

הוא **חייב** על שחיטתם בשבת קרבן **חט את**. אבל, **ואם ראויין הן** לקרבן פסח, וכגון שהיה שה תמים בן שנה של שלמים, וטעה ושחטו לשם פסח משום שהיה טרוד ובחול לשחוט את פסחו, הרי זה נחשב ל"טועה בדבר מצוה ועשה מצוה", שהרי הזבחים ששחטן לשם פסח כשרים, ונמצא שקיים מצוה כל דהו, בשחיטת קרבנו.

ונחלקו תנאים אם הטועה בדבר מצוה ועשה מצוה חייב קרבן חטאת אם בשעה שקיים את המצוה עשה מעשה המחייב קרבן חטאת:

רבי אליעזר מחייב חטאת אף על פי שטעה בדבר מצוה, שחשב שזבחים אלו קרבן פסח הם, ורצה לקיים בהם מצות קרבן פסח.

ורבי יהושע פוטר היות והוא טועה בדבר מצוה.

כי גם אם לא קיים את מצות קרבן פסח, וגם לא עלו לו קרבנותיו למילוי חובתו, בכל זאת הוא קיים מצוה כל דהו של הקרבת קרבן.[1188]

אמר לו רבי אליעזר לרבי יהושע: הרי הדברים קל וחומר הם:

מה אם קרבן **הפסח**, **שהוא מותר** לשחטו **לשמו** בשבת, בכל זאת **כששינה את שמו** ושחטו בשבת לשם קרבן אחר שאסור לשוחטו בשבת - גם לדבריך הוא **חייב** חטאת.

זבחים אחרים, שאינם קרבן פסח, **שהן אסורין** לשוחטן בשבת **אפילו** כששוחטן **לשמן**. **כששינה את שמן**, ושחטן לשם פסח בשבת - **אינו דין שיהא חייב** עליהן קרבן חטאת, שהרי היה אסור לו כלל לשוחטם.

אמר לו רבי יהושע לרבי אליעזר: **לא** תדון קל וחומר זה.

כי **אם אמרת בפסח** ששחטו בשבת לשם קרבן אחר, דין הוא שיהיה חייב חטאת כיון **ששינהו** בשבת לשחטו **בדבר** [לשם קרבן] אשר **אסור** לשוחטו בשבת, וכיון שהיתה כוונתו לדבר האסור, הוא חייב קרבן.

תאמר בזבחים אחרים **ששינן** לשוחטן בשבת **בדבר המותר**, שחשב לשוחטן לשם קרבן פסח, שיש לפוטרו מדין טועה בדבר מצוה ועשה מצוה.

אמר לו רבי אליעזר לרבי יהושע: **אימורי** [קרבנות] **ציבור יוכיחו**: **שהן מותרין** לשוחטן בשבת **לשמן**, ובכל זאת **השוחט** זבחים אחרים **לשמן** של קרבנות ציבור, כמו לשם תמיד או לשם מוסף, **חייב** קרבן חטאת.

ולמרות שהשוחט טעה בדבר מצוה ועשה מצוה הוא חייב חטאת.

אמר לו רבי יהושע: **לא**. אין זו ראיה לדבריך.

[1188] במסכת שבת קלז א נחלקו רבי שמעון ורבי מאיר במה נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע. לדעת רבי שמעון - אם לא עשה מצוה חייב אפילו לרבי יהושע, וכל מחלוקתם בשעשה מצוה. ואילו לדעת רבי מאיר - אם עשה מצוה פוטר אפילו רבי אליעזר. ולא נחלקו אלא כשלא עשה מצוה.

כי **אם אמרת באימורי ציבור**, שהשוחט קרבנות אחרים לשם קרבנות ציבור אינו נפטר מצד טועה בדבר מצוה הרי זה מחמת **שיש לחן**, לקרבנות הציבור, **קצבה**.
שהרי אין עוסקים בשחיטתם אנשים רבים, ומשנשחט התמיד או המוסף שוב אין צורך בשחיטתו ולכן לא היה לו לטעות ולשחוט לשם קרבנות ציבור, הילכך אם עשה זאת הרי הוא שוגג גרידא, שחייב קרבן, ולא טועה בדבר מצוה, שפטור מקרבן.
תאמר בשוחט קרבנות אחרים לשם **פסח**, **שאין לו קצבה**.
אלא הכל עוסקין בשחיטתו. ולכן אם טעה ושחט קרבן אחר לשם פסח, הרי הוא טועה בדבר מצוה, כיון שעשה זאת מחמת שראה הרבה אנשים אחרים עוסקים בשחיטת קרבן פסח לשם פסח.
ואפילו אם כבר הקריב את פסחו, יש לו מקום לטעות אם מצא זבח עומד בעזרה ושחטו לשם מי שהוא בעליו, משום שסבור שהוא קרבן פסח, ונמצא שאינו קרבן פסח. ושפיר נקרא טועה בדבר מצוה, כי בראותו את כולם שוחטים קרבן פסח הוא סבור שגם זבח זה הוא קרבן פסח, ולכן טעה בו.
רבי מאיר אומר: אף השוחט במשך כל שבתות השנה קרבנות יחיד **לשם אימורי ציבור** הרי הוא טועה בדבר מצוה ועשה מצוה, והוא **פטור** מחטאת.
ב. **שחטו** את קרבן הפסח בשבת בשוגג [שנעלמה ממנו השבת, או נעלמה ההלכה] במחשבה שיאכיל את הקרבן **שלא לאוכליו**, כגון זקן וחולה שאינם יכולים לאכול קרבן פסח, **ושיאכילנו שלא למנוייו**, והפסח אינו נאכל אלא למנויים עליו, או ששחטו במחשבה שיאכילנו **לערלין, ולטמאין** - **חייב** חטאת. משום שלא ניתנה שבת להדחות בשחיטה פסולה זאת, ואין הוא טועה בדבר מצוה.
ג. אבל אם שחטו בשבת במחשבה שיאכילנו הן **לאוכליו** והן **שלא לאוכליו**, או שיאכילנו הן **למנויו** והן **שלא למנויו**, או **למולין ולערלין**, או **לטמאין ולטהורין** - **פטור**. היות וקרבן פסח שנשחט במחשבה כזאת הוא כשר.
ד. **שחטו** בשבת **ונמצא בעל מום**, והוברר שלא קיים מצוה בשחיטה, הרי זה חילל את השבת בשוגג, והרי הוא **חייב** קרבן. ואינו נקרא אנוס, מפני שהיה צריך לבקר את הקרבן ולראות אם אין בו מום.
ה. **שחטו ונמצא טריפה ב**מקום **סתר**, שלא יכל לבקר ולהווכח בכך לפני שחיטה - **פטור** מקרבן, שהרי אנוס הוא, שלא היתה אפשרות לדעת שהקרבן הוא טריפה.

ו. **שחטו ונודע שמשכו הבעלים את ידם** ממנו לפני השחיטה, **או שמתו** בעליו, **או שנטמאו**, הרי למרות שבשעת השחיטה לא ניתנה שבת להדחות, בכל זאת **פטור** מקרבן, **מפני ששחט ברשות**, שהיה לו מותר לשחוט, ועל אי ידיעתו הוא אנוס, היות ולא היה צריך לבדוק אם משכו הבעלים ידיהם ממנו או מתו או נטמאו.[1189]

דף עב.

גמרא:

שנינו במשנה: הפסח ששחטו שלא לשמו בשבת חייב עליו חטאת.

והוינן בה: **במאי עסקינן**, מה היתה טעותו המחייבת אותו קרבן?

אילימא בטועה בהכרת הקרבן, וכגון שהיה סבור שאין זה קרבן פסח אלא הוא קרבן עולה, ולכן שחטו לשם עולה, הרי עקירת שמו של הקרבן מפסח לעולה נעשתה בטעות, ומחלוקת תנאים היא אם "עקירה בטעות" הויא עקירה או לא.

ואם כן, האם נאמר כי **שמעת מינה** ממשנתנו כי **עקירה בטעות הויא עקירה**, כמו העוקר מדעת?!

ומשנינן: **אלא**, אין מכאן ראיה לעקירה בטעות. כי כאן מדובר **בעוקר** את שם הקרבן מדעת, אלא שטעותו היא שאינו יודע שהיום שבת או שאינו יודע שהעוקר חייב משום חילול שבת.

אם כן, **אימא סיפא**: **ושאר כל הזבחים ששחטן לשום הפסח - אם אינן ראויים, חייב. ואם ראויין הן, רבי אליעזר מחייב חטאת. ורבי יהושע פוטר.**

ואי המדובר הוא **בעוקר** את שם הקרבן מדעתו, ועושהו לשם פסח - **מה לי ראויין** לקרבן פסח, **מה לי שאינן ראויין!**? והרי פשיטא שאין הוא טועה בדבר מצוה, שהרי יודע הוא שזה קרבן אחר ומתכוון לעקור את שמו ביודעין, ואיך יתכן שרבי יהושע יפטור אותו אם היה ראוי לפסח מצד שהוא טועה בדבר מצוה?!

אלא, **פשיטא** שהסיפא עוסקת **בטועה**, שאינו יודע שהוא קרבן אחר, אלא חושב שזה קרבן פסח, והוא נחשב לטועה בדבר מצוה משום שהכל עסוקים בערב פסח בשחיטת קרבן פסח.

ואם כן, יש לתמוה: האם נעמיד את **רישא** של המשנה **בעוקר** ואילו את **הסיפא** נעמיד **בטועה**?!

[1189] לדעת רש"י טעם השחיטה ברשות מסביר מדוע הוא אנוס, ופטורו מקרבן הוא מטעם אנוס. ואילו תוס' לקמן ענ א ד"ה שחטו, הוכיחו שפטורו הוא מצד טועה בדבר מצוה, ואתיא אליבא דרבי מאיר, הפוטר לדעת רבי יהושע אפילו כשלא עשה מצוה. אבל תוס' הרשב"א שם כתב שפטור אפילו לרבי שמעון, כי אין זה פטור של טועה בדבר מצוה, אלא פטור של העושה ברשות, שלא היה יכול לעשות אחרת.

אמר רבי אבין, אין לתמוה על כך.
אלא, **אין**! אכן נעמיד את **הרישא** של המשנה **בעוקר**, **וסיפא בטועה**.
אשכחיה מצא **רב יצחק בר יוסף לרבי אבהו דהוה קאי באוכלוסא דאינשי**, שהיה בתוך חבורה גדולה מאד של אנשים.
אמר ליה רב יצחק לרבי אבהו: **מתניתין**, משנתנו זאת - **מאי**, כיצד נעמידה, בעוקר או בטועה?!
אמר ליה רבי אבהו - **רישא**, הפסח ששחטו שלא לשמו, המדובר הוא **בעוקר** ביודעין.
ואילו **סיפא**, בשאר הזבחים ששחטן לשם פסח, המדובר הוא **בטועה**.
תנא מיניה שנה זאת רב יצחק מרבי אבהו אוקימתא זו **ארבעין זימנין**, **ואז דמי ליה**, שהיה לו הדבר ברור לגמרי, ודומה בעיניו **כמאן דמנחה בכיסיה**, כמו שהוא מונח בכיסו.
ומקשה הגמרא: הא **תנן** במשנתנו: **אמר רבי אליעזר**: **מה אם פסח שמותר** לשוחטו **לשמו**, **כששינה את שמו חייב**. **זבחים** אחרים **שהן אסורין** לשוחטן **לשמן** - **כששינה את שמן**, **אינו דין שיהא חייב**.
ואם איתא כמו שהעמדנו, שאת שם הפסח הוא עוקר ביודעין, ואילו את שאר הזבחים הוא שוחט לשם פסח בטעות - **הא לא דמי** שחיטת הפסח לשחיטת הזבחים האחרים, ואי אפשר ללמוד קל וחומר מפסח אליהם.
משום **דרישא** בשוחט את הפסח איירי **בעוקר**, ואילו **סיפא**, בשוחט זבחים לשם פסח, **איירי בטועה**?!
ומתרצת הגמרא: **לרבי אליעזר** שדן קל וחומר זה, **לא שני ליה**, אין הוא מחלק בין עוקר לטועה.
ותמהינן: גם אם לרבי אליעזר אין חילוק בין עוקר לטועה ולכן הוא דן את הקל וחומר, אבל **לרבי יהושע דשני ליה**, שמחלק בין עוקר לטועה - **לישני ליה**, שידחה את הקל וחומר מכח החילוק שהוא מחלק בין עוקר לטועה.
ומשנינן: אכן, **הכי קאמר ליה**, רבי יהושע לרבי אליעזר:
לדידי, אני כשלעצמי סבור כי **לא דמי** פסח לשאר זבחים. אלא, **רישא** איירי **בעוקר**, **וסיפא בטועה**.
אבל **לדידך**, שאינך מחלק בין עוקר וטועה ודורש את הקל וחומר, אחלק לך חילוק אחר: **לא**. **אם אמרת בפסח ששינה את שמו לדבר האסור**, **תאמר בזבחים ששינה את שמן לדבר המותר**.

עוד שנינו במשנה: **אמר לו רבי אליעזר אימורי ציבור יוכיחו שהן מותרין** לשוחטן בשבת **לשמן**, **והשוחט** זבחים אחרים **לשמן חייב**.

אמר לו רבי יהושע: **לא**. **אם אמרת בשוחט** לשם **אימורי ציבור**, שאין הוא נחשב טועה בדבר מצוה, **שכן יש להן קצבה**, **תאמר בשוחט** לשם קרבן **פסח**, **שאין לו קצבה**, והטועה בו טועה בדבר מצוה.

והוינן בה: **למימרא**, לפי דברי המשנה יוצא, **דכל היכא דאית ליה קצבה** אינו נחשב כטועה בדבר מצוה, ולכן **מחייב רבי יהושע** קרבן חטאת.

והרי אם היו **שני תינוקות**, שהאחד זמנו להימול בשבת והשני זמנו להימול לאחר השבת, **דיש להו קצבה**, היות וידוע שצריך למול רק תינוק אחד בשבת, **ובכל זאת תנן** [במסכת שבת קלז א ובכריתות יט א]:

מי שהיו לו שני תינוקות למול, **אחד למולו אחר השבת ואחד למולו בשבת**, **ושכח**, **ומל את** התינוק **של אחר השבת בשבת - חייב** חטאת.

כי מודה רבי יהושע שהטועה בדבר מצוה פטור רק אם עשה מצוה, וכאן לא עשה מצוה, שעדיין לא הגיע זמנו להימול.

ואם היה לו שני תינוקות, **אחד למולו בערב שבת ואחד למול בשבת**, **ושכח**, **ומל את של ערב שבת בשבת** -

רבי אליעזר מחייב חטאת, כי לשיטתו הטועה בדבר מצוה ועשה מצוה אינו פטור מחטאת.

ורבי יהושע פוטר משום שהטועה בדבר מצוה ועשה מצוה פטור.

ומוכח, שאף בדבר שיש לו קיצבה, כגון בשני תינוקות, שרק תינוק אחד עומד להימול בשבת, ובכל זאת פוטרו רבי יהושע.

ואם כן תיקשי, מדוע אינו פוטר את השוחט זבח של יחיד לשם זבחי ציבור? שהרי הטועה בדבר מצוה ועשה מצוה פטור. וזה קיים מצוה, כי השוחט זבח שלא לשמו, הזבח כשר, ועשה מצוה.

אמר רב אמי: **הכא במאי עסקינן**, **כגון** שהיו עומדים בשעת המילה שני התינוקות, אחד של שבת ואחד של ערב שבת, שלא מל אותן עדיין.

ואירע **שקדם ומל את של ערב שבת בשבת**.

ונמצא **דאיכא** בשעת מילתו **הך** תינוק **דשבת**, **דטריד ביה**, שכיון שיודע שיש לו למול בשבת תינוק אחד, הרי הוא טרוד בדבר מצוה.

מה שאין כן בשוחט זבחים לשם זבחי ציבור. היות **והכא** מיירי **בכגון שקדם ושחטינהו לאימורי ציבור ברישא**. כך שבשעה ששחט זבחים אחרים לשם קרבנות ציבור, הוא לא היה טרוד עוד בהקרבתם.

ופרכינן לרבי אמי: **אי הכי**, שהעמדנו את המשנה בכגון שכבר הקריב את קרבנות הציבור ושוב אין הוא טרוד בהם - זה ששנינו בהמשך המשנה "**רבי מאיר אומר: אף השוחט לשם אימורי ציבור פטור**", האם **אף על גב דקדים ושחטינהו לאימורי ציבור ברישא**, יפטור רבי מאיר, למרות שאינו טרוד בקרבנות הציבור.

הרי זה לא יתכן. כי -

והתניא: רבי חייא מאבל ערב [שם מקום] **אמר** בשם **רבי מאיר**:

לא נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע על מי **שהיו לו שני תינוקות, אחד למול ערב שבת ואחד למול בשבת, ושכח, ומל את של ערב שבת בשבת - דחייב**, אף על גב שעשה מצוה.

וקא סלקא דעתין שמל את שניהם. תחילה את התינוק שזמנו בשבת ולאחריו את התינוק שזמנו מערב שבת. ונמצא שכאשר מל את התינוק שזמנו מערב שבת כבר לא היה טרוד במילת תינוק שזמנו בשבת.

על מה נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע, **על שהיו לו** למול **שני תינוקות, אחד למול אחר השבת, ואחד למול בשבת. ושכח**, ומל **את של אחר השבת בשבת** ואת השני לא מל כלל. ונמצא שהיה טרוד במילתו של זה שזמנו למול בשבת, אלא שטעה והתחלף לו בזה שלאחר השבת.

ונמצא שטעה בדבר מצוה ועשה מצוה, **דרבי אליעזר מחייב** אותו **חטאת, ורבי יהושע פוטר** אותו.

ומוכח מהברייתא הזו, כי רבי מאיר סובר שאם כעת אין לפניו מצוה הדוחה את השבת - אינו נחשב טועה בדבר מצוה.

ואם כן, כיצד אמרנו שלפי רבי מאיר אם שוחט זבחים לשם אימורי ציבור, פטור, ואפילו אם כבר הקריב את אימורי הציבור?!

ומתרצינן: **ותסברא**, וכי סבור אתה שיתכן לומר כמו שהעמדנו את דברי רבי מאיר, שמודה רבי יהושע שאם היו לו שני תינוקות למול, אחד של ערב שבת ואחד של שבת, וקדם ומל את של שבת תחילה, ולאחריו מל את של ערב שבת, שהוא חייב משום שאז לא הוי טועה בדבר משנה.

והרי דבר זה לא יתכן! כי:

מה התם, במה שהעמדנו את המחלוקת בין רבי אליעזר ורבי יהושע, שהיו לו שני תינוקות, אחד בשבת ואחד לשבת, ושכח ומל רק את שלאחר השבת **דלא עביד מצוה**, שהרי לא הגיע זמנו להימול, ובכל זאת **פטר** אותו **רבי יהושע** מדין טועה בדבר מצוה.
היכא דקא עביד מצוה, במי שהיו לו שני תינוקות אחד מערב שבת ואחד בשבת, ומל את שניהם בשבת, שקיים מצות מילה בשניהם, וכי יתכן שבכך **מחייב** אותו רבי יהושע?!
אלא, **אמרי דבי רבי ינאי** כדי ליישב את הקושיה מהברייתא: **רישא** של הברייתא מדובר בה **כגון שקדם ומל** את התינוק **של שבת בערב שבת**, ועדיין הוא עומד בטעותו בשבת, וסבור שהתינוק השני שנשאר למולו הוא התינוק שמצותו להימול בשבת.
ולכן לדברי הכל הוא חייב, למרות שהוא טרוד בו [לפי מחשבתו שזה הוא התינוק שמצוה למולו בשבת], משום שהוא תינוק יחיד, (תחילת העמוד) **שלא ניתנה שבת לדחות** אצלו.

דף עב:
אבל **סיפא** איירי שלא מל אף אחד מהם בערב שבת, ונמצא כי **נתנה שבת לדחות אצלו**.
ולכן, גם אם מל את התינוק שלאחר השבת בשבת, שלא עשה מצוה, בכל זאת הרי הוא פטור לרבי מאיר, מדין טועה בדבר מצוה [ואפילו לא עשה מצוה!]
וגם **הכא**, בשוחט לשם אימורי ציבור, **הרי נתנה שבת לדחות אצל קרבן ציבור!**
שהוא הדין לשוחט לשם אימורי ציבור, הואיל וניתנה השבת להדחות אצל אימורי ציבור, הרי אפילו אם כבר נשחטו אימורי הציבור בשבת, וטעה ושחט את הזבח לשם אימורי ציבור, הרי הוא פטור. לפי שהיה טרוד בדבר מצוה, למרות שלא עשה מצוה.
"ועל ידי שטרוד בזבח זה בימים שעברו, ויודע שזבח זה עומד ליקרב, נבהל, ושכח שכבר נשחטו אימורי ציבור, ושחטן לשמן" [לשון רש"י].
אמר ליה רב אשי לרב כהנא: כיון שאפילו אם לא קיים מצוה פטור כיון שניתנה שבת להדחות.
אם כן, **הכא נמי**, ברישא, כשמל את של שבת בערב שבת, **הרי נתנה שבת לדחות אצל תינוקות דעלמא**, ומכח זה יש לנו לפוטרו כדין טרוד במצוה.
אמר ליה רב כהנא: **לגבי דהאי גברא**, כלפי אדם זה, שלא היה טרוד בתינוקות דעלמא, **מיהת**, בכל אופן, הרי **לא איתיהיב**, לא ניתנה השבת להדחות. ולכן אי אפשר לפוטרו מדין טועה בדבר מצוה.
שנינו במשנה: **ושאר כל הזבחים ששחטן לשום פסח**, **אם אינן ראויין** להקרב כקרבן פסח, **חייב**.

ואם ראויין - רבי אליעזר מחייב חטאת, ורבי יהושע פוטר.
ומבארת הגמרא: **מאן** מיהו ה**תנא דשני ליה**, שמחלק **בין ראויין לשאינן ראויין - רבי שמעון הוא.**
דתניא: אחד השוחט את **הזבחים הראויין** לקרבן פסח, **ואחד** השוחט את **שאינן ראויין** - פטור. "הואיל וטרוד במחשבת לבו מאז הופרשו, ויודע שעליו להקריבם, טועה ושוחטן לשם פסח" [רש"י].
וכן השוחט לשם אימורי ציבור - פטור, דברי רבי מאיר.
אמר רבי שמעון: לא נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע על שאינן ראויין שחייב, הואיל ובהם הוא אינו טועה.
על מה נחלקו, על הראויין לפסח. **שרבי אליעזר מחייב חטאת, ורבי יהושע פוטר.**
אמר רב ביבי אמר רבי אלעזר: פוטר היה רבי מאיר אפילו את השוחט **עגל של זבחי שלמים, ששחטו לשום הפסח.**
והחידוש הוא שאפילו בעגל, שהכל יודעים שאין הוא ראוי לקרבן פסח, מיקרי טועה בדבר מצוה.
אמר ליה רבי זירא לרב ביבי: והאמר רבי יוחנן: מודה היה רבי מאיר בבעלי מומין שאין הוא נחשב טועה בדבר מצוה, שהכל יודעים שאין בעלי מומין קרבים, ואין מחשבת הקרבתם טורדת אותו. והוא הדין בעגל, שהכל יודעים שאינו עומד להקרב לקרבן פסח.
אמר ליה: בבעלי מומין, שאינם ראויים כלל להקרבה, **לא טריד בהו.**
והאי, עגל של זבחי שלמים, **טריד ביה**, שמחשבת הקרבתו טורדת את לבו מאז שהופרש לקרבן ולכן הוא חשוב כטועה בדבר מצוה.
בעא מיניה רבא מרב נחמן:
השוחט חולין בשבת **לשום פסח - מאי לי אמר רבי מאיר**? מה אומר על כך רבי מאיר? האם גם אותו הוא פוטר מדין טועה בדבר מצוה?
אמר ליה רב נחמן: **פוטר היה רבי מאיר אפילו** שוחט בשבת **חולין לשם פסח.**
ותמה רבא: **והאמר רבי יוחנן: מודה היה רבי מאיר בבעלי מומין**, שאינם בני קרבן, שאין הוא נחשב טועה בהם בדבר מצוה, והוא הדין בחולין שאינם בני קרבן לפני שהוקדשו.
והשיב לו רב נחמן: **בעלי מומין לא מיחלפי**. אין אדם מחליפם בתמימים, ואין הוא טועה בהם להקריבם, ואם עשה כן אינו נחשב טועה בדבר מצוה.
אבל **הני**, חולין ששחטם לשם פסח, **מיחלפי** בקדשים, והוא יכול לטעות בהם, ולכן הוי טועה בדבר מצוה, ופטור.

אמר ליה רבא: וכי **טעמא דרבי מאיר** הפוטר או מחייב הוא **משום איחלופי ולא איחלופי**?

והאמר רב ביבי אמר רבי אלעזר: פוטר היה **רבי מאיר אפילו עגל של זבחי שלמים ששחטו לשום הפסח!**

אלמא, טעמא דרבי מאיר משום דטריד להקריב קרבן, ולא משום איחלופי.

ואם כן, כיון שאינו טרוד בהקרבת חולין מדוע פוטרו רבי מאיר?

אמר ליה רב נחמן: גם "טריד" וגם "מיחלף", שניהם הם סיבות לפטור.

ולכן, **טריד אף על גב דלא מחלף**, או **מחלף אף על גב דלא טריד**, פטור.

לאפוקי בעלי מומין, דלא איחלפי מחלף ולא מטריד טריד, ולכן הוא חייב בשוחט בעלי מומין לשם פסח.

יתיב רבי זירא ורבי שמואל בר רב יצחק אקילעא, בפתח [כעין "בית שער"] **דרב שמואל בר רב יצחק**.

ויתבי וקא אמרי: אמר רבי שמעון בן לקיש: אם **נתחלף לו שפוד של** בשר **נותר** [שחייבים כרת על אכילתו במזיד] **בשפוד של צלי** בשר קודש כשר [שמצוה לאוכלו, מדין אכילת קדשים], **ואכלו** לבשר הנותר בטעות במקום בשר הצלי - **חייב**, שעל אף שטעה בדבר מצוה, בכל זאת, הרי לא עשה מצוה, וחייב עליו קרבן חטאת.

ואילו רבי יוחנן אמר: היתה **אשתו נדה** [ולא היתה מצוה בבעילתה משום שהיתה מעוברת כפי שיבואר], **ובעל** אותה מבלי שידע שהיא נדה, הרי הוא **חייב** קרבן חטאת. אך אם מת אחיו ונפלה לפניו אשתו ליבום, והיתה **יבמתו נדה**, ובעל אותה בהיותה נדה, הרי הוא **פטור** מחטאת, לפי שטעה בדבר מצות יבום, ועשה בביאתו מצות יבום.

ומבארת הגמרא, האם רבי יוחנן בא לחלוק על ריש לקיש, או להוסיף על דבריו.

איכא דאמרי, בא רבי יוחנן להוסיף על דברי ריש לקיש, ולומר:

אם כאשר בא על אשתו נדה בהיותה מעוברת, שיש בביאתו קצת מצוה של שמחת אשתו, הרי הוא חייב קרבן חטאת ואינו פטור מצד טועה בדבר מצוה - **כל שכן בההיא** שהתחלף לו בשר נותר בבשר צלי, ולא קיים כל מצוה באכילת הנותר, **דמחייב**. כיון **דלא עשה** אפילו שמץ של **מצוה** באכילת הנותר.

אך **אית דאמרי** שרבי יוחנן חולק על ריש לקיש, וסובר **שבההיא** שהתחלף לו בשר נותר בבשר צלי ואכלו **פטור**.

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא** חולק רבי יוחנן [לפי שיטה זו] ופוטר את האוכל מן הנותר שהתחלף בבשר צלי?

כי **התם**, בבא על אשתו נדה חייב חטאת, **הוא** משום **דהוי ליה** לבעל **לשיולי**, לשאול את אשתו לפני שבא עליה אם היא טהורה. וכיון שלא שאל אותה [למרות שהיה יכול לשאלה] אין הוא נחשב כטועה בדבר מצוה.

אבל **הכא**, בנתחלף לו בשר בבשר, **דלא הווי ליה לשיולי - לא** מיחייב, לפי שהוא טועה בדבר מצוה של אכילת קדשים, ופטור, למרות שלא עשה מצוה. [1190]

והוינן בדברי רבי יוחנן: **ורבי יוחנן**, **מאי שנא** הבועל **יבמתו** נדה, שפטרו רבי יוחנן אף על גב שהיה לו לשאול אותה אם היא טהורה, משום **דקא עביד מצוה** של יבום בביאתו הראשונה, והוי טועה בדבר מצוה.

אם כן, הבועל **אשתו** נדה יהיה פטור, כי גם בביאת אשתו **קא עביד מצוה** של מצות פריה ורביה.

ומשנינן: כאן מדובר **באשתו מעוברת**, שלא מקיים מצות פריה ורביה בביאתה.

ועדיין הוינן בה: **והא איכא שמחת עונה**, שמצוה על הבעל לשמח את אשתו בביאה, כל אחד לפי חיובו [עיין רש"י].

ומשנינן: כאן מדובר שבא עליה **שלא בשעת עונתה**, שלא עשה מצוה.

ודוחה הגמרא את התירוץ: **והאמר רבא**: **חייב אדם לשמח אשתו בדבר מצוה** של ביאה, אפילו שלא בשעת העונה שהוא מחוייב בה?

אלא, מתרצת הגמרא: כאן מדובר שבא עליה **סמוך** לשעת **ווסתה**, שאז אין מצוה לבוא עליה, אלא חייבים לפרוש ממנה, שמא יבוא עליה בנדותה.

ומקשה הגמרא: **אי הכי**, שדברי רבי יוחנן הם בבא עליה סמוך לווסתה, שמחוייב אז לפרוש ממנה, ואינו טועה אז בדבר מצוה - **אפילו** הבא על **יבמתו** נדה **נמי** יהיה חייב, כיון שסמוך לווסתה הוא חייב לפרוש ממנה [כי מצות היבום אינה דוחה איסור נדה], וכיון שאינו מצווה אז לבוא עליה אין הוא נחשב טועה בדבר מצוה.

ומשנינן: אין הוא יודע שהיא בסמוך לווסתה, ואין הוא צריך לשאול אותה אם היא סמוך לווסתה, כי **יבמתו - בזיז מינה**, בוש הוא לשאול אותה על כך, ולכן פטור על ביאתה, כיון שלפי דעתו הוא מחוייב אז במצות יבום.

אבל **אשתו - לא בזיז ממנה**, והיה לו לשאול אותה אם היא סמוך לווסתה. ולכן, אם לא שאל אותה אין לו את הפטור של טועה בדבר מצוה.

ומבררת הגמרא כפי מי סובר רבי יוחנן:

[1190] המחלוקת בין שתי הלשונות בדעת רבי יוחנן היא: האם סבר רבי יוחנן כרבי שמעון, שכל שלא עשה מצוה חייב אפילו לרבי יהושע, או שסבר כרבי מאיר שפוטר רבי יהושע גם במקום שלא עשה מצוה. חזון איש קכד לדף עב א.

ורבי יוחנן, שפוטר את הבא על יבמתו נדה - **כמאן** סבר?
אילימא, אם תרצה לומר, **כרבי יוסי**.
דתנן: **רבי יוסי אומר**: **יום טוב הראשון של חג** הסוכות **שחל להיות בשבת**, ושכח שהיום שבת, **והוציא את הלולב לרשות הרבים** - **פטור**, **מפני שהוציא ברשות**! והיינו שהיה טרוד בדבר מצוה, שהעיסוק בדבר מצוה נותן לו, כאילו, "רשות" לטעות.
והוא הדין לכל מי שטרוד בדבר מצוה ועשה מצוה כמו הבא על יבמתו.
הרי יש לחלק: **שאני התם**, במוציא לולב לרשות הרבים **דזמנו בהול**, שהוא טרוד למהר ולקיים את מצותו שחולפת בסוף היום, והוא טרוד למהר ללכת אל בקי בהלכות לולב שילמדנו כיצד נוטלים לולב.
ואלא, רבי יוחנן סבר כ**רבי יהושע דזבחים**, וכמבואר במשנה שהשוחט זבחים לשם פסח פטור לפי שטעה בדבר מצוה, ועשה מצוה.
ודוחה הגמרא: **דילמא התם נמי** הטעם שפטר רבי יהושע הוא משום ש**זמנו בהול** שמא יעבור זמנו של קרבן הפסח, שהרי בדעתו שהזבח שלפניו הוא קרבן פסח. אבל הבא על יבמתו אין זמנו בהול, ואין סיבה לפוטרו מקרבן.
ואלא, **כרבי יהושע דתינוקות**, הפוטר טועה בדבר מצוה ועשה מצוה.
ודוחה הגמרא: **התם נמי** - **זמנו בהול** למול בו ביום.
ואלא כרבי יהושע דתרומה:
דתנן: כהן אשר **היה אוכל בתרומה**, **ונודע לו שהוא בן גרושה**, והרי הוא חלל, ודינו כזר האוכל תרומה.
או שנודע לו שהוא **בן חלוצה**, שפסול לכהונה מדרבנן - **רבי אליעזר מחייב** אותו לשלם לכהן **קרן וחומש** כדין זר האוכל תרומה בשוגג.
ואילו **רבי יהושע פוטר** אותו כיון שטעה בדבר מצוה, ותשלומי תרומה הם בתורת כפרה כמו שחטאת מכפרת, והטועה בדבר מצוה פטור מכפרה.
ודוחה הגמרא: **דילמא** אין אמורים דבריו אלו של רבי יהושע אלא כפי שהעמידם **רב ביבי בר אביי**.
דאמר רב ביבי בר אביי: רבי יהושע פוטר את האוכל תרומה מכח טעות שהוא סבור שהוא כהן כשר, רק ב**אוכל תרומה** שהיא חמץ **בערב הפסח**, לפני שעת הביעור, **דזמנה בהול** היות וצריך לבערה.
אך לא במקום שאין הזמן דוחק, כמו הבא על יבמתו.

אי נמי, אין להביא ראיה מדין תרומה. כי **שאני תרומה**, דאכילתה **איקרי** "עבודה" של הכהנים, **ועבודה** שעבד חלל בשוגג, שאינו יודע שהוא חלל - **רחמנא אכשר** לעבודתו, מגזירת הכתוב.

דתנן: כהן אשר **היה עומד ומקריב** קרבנות, **ונודע שהוא בן גרושה או בן חלוצה - כל הקרבנות כולן שהקריב על גבי המזבח פסולין**.

ורבי יהושע מכשיר.

ואמרינן: **מאי טעמא דרבי יהושע**?

דכתיב בברכת משה לשבט לוי [דברים לג]: "ברך ה' חילו, ופועל ידיו תרצה".

ודרשינן שפסוק זה מדבר בכהנים, שתחילה נאמר "ישימו קטורה באפך", שהיא עבודה הנעשית בכהנים, ואחר כך נאמר "ברך ה' חילו", מלשון "חללים", ללמדך שאפילו עבודת החללים שבו, אם נעשתה מחוסר ידיעה שהם חללים, עבודתם כשירה!

והוא הדין אכילת תרומה, הנחשבת כעבודה הרי היא כשירה בחללים שלא ידעו שהם חללים.

ומסבירה הגמרא: **ותרומה היכא איקרי**, היכן מצינו שהיא נקראת "**עבודה**"?

דתניא: **מעשה ברבי טרפון שלא בא אמש לבית המדרש**.

לשחרית מצאו רבן גמליאל. אמר לו: **מפני מה לא באת אמש לבית המדרש**?

אמר לו רבי טרפון, שהיה כהן: **עבודה עבדתי!**

אמר לו: **כל דבריך אינן אלא דברי תימא**. כי, **וכי עבודה בזמן הזה**, שחרב המקדש - **מנין**?

דף עג.

אמר לו: **הרי הוא אומר**: (תחילת העמוד) [במדבר יח] "**עבודת מתנה** [מתנות כהונה שנתתי לכם הרי הן כעבודה], [שכך] **אתן** [נתתי] **את כהונתכם. והזר הקרב יומת**".

עשו את **אכילת תרומה בגבולין**, שלא במקדש ואף מחוץ לירושלים - **כעבודת בית המקדש!**

שנינו במשנה: **שחטו** את הפסח בשבת במחשבת "**שלא לאוכליו**" - חייב חטאת.

והוינן בה: מהו חידושה של המשנה? והרי **פשיטא** הוא, שהרי **כיון דהתם** לעיל בפרק תמיד נשחט [סא א] שנינו שהשוחט את הפסח במחשבת שלא לאוכליו **פסול** - הרי **הכא**, ביחס לחילול שבת, דבר פשוט הוא **שחייב**, שהרי לא קיים בשחיטתו הפסולה כל מצוה, עקב מחשבתו הלא נכונה!?

ומשנינן: שנה כאן התנא "חייב", **משום דתנא סיפא** "השוחט את הפסח לאוכליו ושלא לאוכליו **פטור**".

ולכן, **תנא** נמי **רישא**, כניגוד לפטור של הסיפא - השוחט שלא לאוכליו **חייב**.
ופרכינן: **והא** סיפא **נמי פשיטא** היא, ולא הוצרך התנא לשנותה.
כי **משום דהתם**, בפרק תמיד נשחט, שנינו שהשוחט את הפסח במחשבת לאוכליו ושלא לאוכליו **כשר**, ואם כן, הרי פשוט הדבר שהשוחט בשבת את קרבן הפסח במחשבה שכזאת שהוא **פטור** מחטאת, שהרי שחט קרבן פסח כשר, שהוא דוחה את השבת.
אלא, מתרצת הגמרא תירוץ אחר:
איידי, כיון **דתנא**, ששנה התנא במשנתנו "**שחטו שלא לשמו בשבת**, חייב" - **תנא נמי** "שחטו **שלא לאוכליו** חייב".
והוינן בה: **והיא גופא**, זה ששנה התנא שהשוחט את הפסח שלא לשמו חייב - **למה לי** לשנותו?
והרי פשיטא הוא, דכיון שהקרבן פסול, הרי הוא חייב חטאת על שחיטתו?!
ומשנינן: התנא שנה זאת כאן - **משום דקבעי לאיפלוגי**.
שרצה התנא לשנות את המחלוקת בין **רבי אליעזר ורבי יהושע** בענין טועה בדבר מצוה.
אמר ליה רב הונא בר חיננא לבריה, לבנו: **כי אזלת**, כשתלך **לקמיה דרבי זריקא - בעי מיניה** שאלה זאת:
לדברי האומר שאין השוחט בשבת או העושה חבורה בבהמה בשבת חייב משום "נטילת נשמה" אלא אם כן תיקן בשחיטתו את הבהמה, או שהיה לו תועלת בחבלתו בבהמה, כגון שהוא צריך דם כדי להאכיל את כלבו.
אבל אם בשחיטתו או בחבלתו הוא רק קילקל, הוא אינו חייב על נטילת נשמה, היות והמקלקל **בעשיית חבורה** בשבת - **פטור**.
לפיו - זה ששנינו במשנתנו "**שחטו שלא לאוכליו**, **חייב**", מדוע יש לחייבו?
מה תיקון **תיקן** בשחיטתו? והרי הקרבן פסול הוא, ומדוע מתחייב על נטילת נשמתו, והרי לדבריו "מקלקל בחבורה פטור"?!
אמר ליה רבי זריקא: אכן הוא כן **תיקן** בשחיטתו, למרות שלא עלה לו הקרבן לשם קרבן פסח.
שהרי נאמרה ההלכה בכל הקרבנות שנפסלו בעזרה **שאם עלו** אימוריהן בדיעבד על המזבח כדי להקטירם - שוב **לא ירדו**, אלא מקטירים אותם למרות שהזבח פסול.
ונמצא שהועילה השחיטה לענין שאם יעלו בדיעבד את האימורים על המזבח הם יוקטרו, על אף פסלותם. ונמצא שתיקן ענין זה בשחיטתו, ולכן הוא חייב חטאת.

ופרכינן: הניחא שוחט בהמה תמימה שלא לשם פסח, שמקטירים את אימוריה אם עלו [בדיעבד] על המזבח, ולכן הוא מתקן בשחיטתו.
אבל זה ששנינו "**שחטו ונמצא בעל מום - חייב**", שאין מקטירים את אימוריהם של בעלי מומין על המזבח אפילו אם עלו עליו [כי רק זבחים שנפסלו בקודש, בעזרה, מקטירים את אימוריהם אם עלו על המזבח, ולא זבחים שפסולם מחמת עצמם, כבעלי מומין] - מדוע הוא חייב? **מה תיקן** זה בשחיטתו?!
ומשנינן: משנתנו עוסקת בבהמה בעלת מום קל, שמקטירים את אימוריה אם עלו בדיעבד על המזבח.
שמדובר בה כגון ש**תיקן** בשחיטתו בהמה שהמום שלה הוא **ב"דוקין שבעין"**, שהוא מום קל, הפוסל רק בקרבן בהמה, אך אינו פוסל בעופות.
ואליבא דרבי עקיבא היא.
דאמר רבי עקיבא: בהמה שיש לה מום הקרוי "דוקין שבעין", על אף שלכתחילה לא ישחטנה, ואם שחטה לא יקטיר את אימוריה - **אם** שחטה ובדיעבד **עלו** אימוריה על המזבח, **לא ירדו** ממנו!
ולא אמר רבי עקיבא דין זה אלא במום הזה, היות והוא מום קל, שכשר בעופות, לכתחילה.
עוד שנינו במשנה: **שחטו ונמצא טריפה בסתר - פטור**. ומדייקת הגמרא: **הא** אם היתה טריפה מחמת דבר שהוא **בגלוי - חייב** על שחיטתה בשבת.
ותיקשי למאן דאמר מקלקל בחבורה פטור - **מאי תיקן** בשחיטתו, והרי אם עלו אימוריה של טריפה על המזבח מורידים אותם, לפי שאין "פסולם בקודש".
ומשנינן: **תיקן** בשחיטת טריפה **להוציא** את הבהמה **מידי** טומאת **נבילה**.
מתקיף לה רבינא: **הא דתניא**: **השוחט חטאת בשבת, בחוץ** לעזרה, **לעבודה זרה - חייב עליה** ג' **חטאות**: על חילול שבת, על שחיטת קרבנות חוץ לעזרה, ועל זביחה לעבודה זרה.
מה תיקן בשחיטה הזאת!?
והרי שחיטה זאת לא מתקנת כלום לאכילה, ואף אינה מטהרת את הבהמה מטומאה, היות שתקרובת עבודה זרה מטמאה בטומאה שהיא יותר חמורה מטומאת נבילה, שעבודה זרה מטמאת אפילו טומאת אהל!
אמר רב עוירא: תיקן בשחיטתו בכך **שמוציאו** מידי איסור **אבר מן החי**! שאם אכל בן נח אבר מן הבהמה השחוטה אינו נהרג עליו משום עבירת אכילת אבר מן החי. ואילו לא היה שוחטה, והיה בן נח תולש אבר ממנה בעודנה חיה ואוכלו, היה נהרג על כך.

[אך אין השחיטה הזאת מתירה את עצם אכילת החטאת לבן נח, שכן הוא אינו אוכל לעולם מבשר חטאת].
שנינו במשנה: **שחטו** לפסח, **ונודע** לאחר שחיטה שמשכו הבעלים את ידם ממנו, או שמתו או שנטמאו - פטור מחטאת, מפני ששחט ברשות.
בסוגיה שלפנינו דנה הגמרא בקרבן שמשתנה שמו בגלל שינוי שחל במעמדו - האם צריך לעקור ממנו את שמו הקודם כדי שיחול עליו שמו החדש, או שאין צורך ב"עקירה", אלא הדבר נעשה מאליו, בשעה שמשתנה מעמדו של הקרבן.
הדיון הוא הן בקרבן פסח שמתו בעליו, או משכו ידיו ממנו -
האם הוא נעשה מאליו לקרבן שלמים, או שצריך לעקור ממנו את שם הפסח כדי שיחול עליו שם קרבן שלמים.
והן בקרבן אשם, שאם מתו בעליו או נתכפרו באשם אחר, עומד הקרבן להיות קרבן עולת נדבה ל"קיץ המזבח" [והיינו, קרבנות עולה שהיו מקריבים על המזבח בשעה שלא היו מקריבים עליו קרבנות אחרים] -
האם צריך האשם "עקירה" כדי שיחול עליו שם של קרבן עולה לקיץ המזבח, או שמאליו הוא נעשה כך.
לכתחילה, אין קרבן אשם שמתו בעליו קרב על המזבח כקרבן עולת נדבה. לפי שגזרו חכמים שלא להקריב אותו עצמו לקרבן עולה, שמא יבוא בעליו של קרבן האשם לכלל טעות, שמותר לשנותו לקרבן עולה לפני שנתכפר באשם אחר.
ולכן, תיקנו שלא יקריבו אותו עצמו, אלא ישתמשו בדמי פדיונו לקניית עולות לקיץ המזבח.
וכל זמן שהוא תמים אי אפשר לפדותו, ולכן ממתינים לו עד שיפול בו מום, ואז פודים אותו ומביאים בדמיו עולות.
אמר רב הונא אמר רב: קרבן **אשם** שמתו בעליו או נתכפרו באשם אחר, **שכבר "ניתק לרעיה"**. והיינו, שנמסר לרועים שיחזיקו אותו עד שיסתאב [שיפול בו מום] ויהיה ראוי לפדיון, ויביאו בדמיו עולות לקיץ המזבח.
הרי למרות שעדיין לא נפל בו מום, אלא רק בעליו ניתק אותו ממנו, בכך שמסרו אותו לרעיה כדי שיסתאב [יפול בו מום] -
אם אירע **ושחטו סתם** - הרי הוא **כשר** להקרבה **לעולה** לקיץ המזבח!
על אף ששחטו סתם ולא עקרו בשעת שחיטה לשם עולה.
ונמצא, שאפילו בלי עקירת שם אשם ממנו [שב"ניתוק" כשלעצמו אין עקירה], הוא כשר להקרב לעולה, משום שהוא כבר עומד לכך.

ומדייקת הגמרא: **אלמא**, **קסבר** רב הונא אמר רב, שקרבן שהשתנה מעמדו, כמו קרבן אשם שמתו בעליו או נתכפרו באחר ועומד עתה להיות קרב קרבן עולה - **לא בעי עקירה** של שמו הקודם כדי שיהיה כשר להקרבה בתורת שם הקרבן החדש, היות ובסתם הוא כבר עומד לכך.

ומקשינן: **אי הכי**, שאינו צריך עקירה, מדוע אמר רב שהוא כשר רק כאשר "ניתק לרעיה"?

והרי **כי לא ניתק** לרעיה - **נמי** הוא עומד מעתה [שמתו בעליו או נתכפרו באחר] לעולה. והרי אין צורך בעקירת שם אשם ממנו כיון שבסתם הוא עומד כבר להקרב כקרבן עולה לקיץ המזבח.

ומשנינן: **גזירה** גזרו חכמים שלא יהיה כשר להקרבה **לאחר כפרה** [דהיינו, כשהתכפרו באשם אחר], עד שינותק וימסר לרעיה, **אטו** בגלל החשש שמא יבוא בעליו של קרבן אשם לכלל טעות ויהיה סבור שאפשר לשנותו לקרבן עולה עוד **לפני כפרה**.

ובאותה שעה הקרבן עומד אך ורק לאשם ואי אפשר לשנותו לעולה.

וטעות זו היא רק כשעדיין לא ניתק האשם לרעיה, כי אנשים חושבים שמן הסתם עדיין הוא קרבן אשם [שאינם יודעים שמתו בעליו או נתכפרו באחר, או שאינם יודעים שבכך נעקר ממנו שם אשם] ויבואו לומר שמותר לשנות קרבן אשם לפני כפרה ולעשותו קרבן עולה.

אבל משניתק לרעיה לא יבואו לטעות, כי יווכחו שרק מחמת שנעקר שם אשם ממנו [שהרי ניתק לרעיה], הוא עומד לעולה [בדמי פדיונו].

ומוכיחה הגמרא כי כך היא הגזירה:

ומנא תימרא, מנין לנו לומר שכך גזרו?

דתנן: **אשם שמתו בעליו או שנתכפרו בעליו** בקרבן אשם אחר - **ירעה** הקרבן **עד שיסתאב**, שיפול בו מום, ויפדה, **ויפלו דמיו לנדבה**, לעולה לקיץ המזבח.

[רש"י [בד"ה אשם] מסביר שיפלו דמיו ל"נדבה", משמעותו שינתנו הדמים בתוך ששת השופרות [ארונות] שהיו במקדש, שבהן היו נותנים את כל הדמים המיועדים לקיץ המזבח].

רבי אליעזר אומר: דין קרבן אשם הרי הוא כדין קרבן חטאת, שאם התכפרו הבעלים באחר אין לו תקנה אלא - **ימות** הקרבן!

רבי יהושע אומר: ירעה, ויפול בו מום, ולאחר שיסתאב **ימכר**, **ויביא** הבעלים בעצמו **בדמיו**, בדמי פדיונו, **עולה** שתהיה נדבה לעצמו [ולא קיץ המזבח, שהיא נדבת הציבור].

ושני הבדלים יש בין דברי חכמים לדברי רבי יהושע: בנסכים ובסמיכה. לדברי חכמים שהעולה באה לקיץ המזבח - נסכיה קרבים משל ציבור, והוא אינו סומך ידו עליה. ואילו לדברי רבי יהושע, שהיא באה כעולת נדבה שלו - הוא מביא את נסכיה, והוא סומך ידו עליה.

ומדייקת הגמרא:

בדמיו של האדם - **אין**, יכול הוא להביא קרבן עולה. **אבל גופו** של קרבן האשם **לא** יקרב עולה [על אף שהוא עומד מעתה להקרב עולה], ואף על פי שהוא מקריבה לעצמו.

ומוכח מכאן **דגזר** שלא יביאנו עולה **לאחר כפרה אטו לפני כפרה**, שמא יטעה ויביא את האשם לעולה קודם הכפרה [ויתכפר באשם אחר] ואי אפשר לשנות זבח אחד לזבח אחר כל זמן שהזבח עומד לשמו הראשון.

ומסקנת הגמרא: **שמע מינה! איתיביה רב חסדא לרב הונא**: **שחטו** בשבת, ולאחר מכן **נודע שמשכו בעלים את ידם** ממנו - או שמתו בעליו - חייב חטאת.

דף עג:

ותני עלה דמשנתנו בברייתא: ואם אירע **בחול**, שלאחר שחיטה נודע שמשכו הבעלים ידיהם ממנו או שמתו [עוד לפני שחיטה] - **ישרף** קרבן הפסח הפסול **מיד**, היות שהפסול בפסח שנשחט שלא למנוייו הוא "פסולו בגופו", וכל קרבן שפסולו בגופו, וכפי שיבואר להלן, אין ממתינים בשריפתו.

פסולי הקרבנות מתחלקים לקלים ולחמורים.

הפסולים החמורים הם אלו ש"פסולו בגופו" של הקרבן, וכגון: פיגול, נותר, או טמא.

הפסולים הקלים הם אלו שפסולם אינו בגוף הקרבן עצמו אלא בדם הקרבן או בבעליו, וכגון: נשפך הדם, או שמתו הבעלים של קרבן פסח או שנטמאו אחר זריקת הדם. שהקרבן עצמו לא נפסל, היות ובשעת הזריקה הוא נשחט למנוייו כהלכה, אלא שעתה אין לו אוכלין, לפי שאינו נאכל אלא למנוייו, והם אינם יכולים לאוכלו.

הפסולים החמורים, שהם "פסולו בגופו" נשרפים מיד, אבל הפסולים הקלים אינם נשרפים אלא לאחר ש"תעובר צורתם", שתשתנה צורת הבשר, ולא יראה הבשר כמו בשעת שחיטתו.

וטעמו של דבר, שהשריפה היא בזיון לקדשים, ולכן החמירו בקדשים שפסולם קל שלא לשורפם אלא לאחר שתשתנה צורת הבשר. והשינוי נעשה על ידי שמלינים אותם, ושורפים אותם רק למחרת [וכיון שלנו יש בהם פסול לינה, שהוא "פסולו בגופו", ומצד זה יש לשורפם למחרת מיד].

ומדייק מכאן רב חסדא שקרבן אשר חל שינוי במעמדו - אינו ראוי לשמו החדש אלא אם כן יעקרו ממנו את שמו הקודם.
שהרי קרבן פסח זה שמתו בעליו לפני שחיטה, שוב אינו יכול להקרב כקרבן פסח, אלא רק כקרבן שלמים.
ואילו היו שוחטים את הפסח הזה לשם שלמים, היה נעקר ממנו שם פסח והיה קרב בתורת שלמים. אבל עתה, שלא עקרו ממנו את שם קרבן פסח, הרי למרות ששוב אינו עומד לפסח אלא לשלמים, הרי הוא נפסל בפסול הגוף, של פסח ששחטו שלא למנוייו, ומכח פסול זה הוא נשרף מיד.
וכך הקשה רב חסדא: **אי אמרת בשלמא** שאף על גב שסתמו הוא עומד עתה להקרב שלמים, בכל זאת **בעי עקירה** משם פסח, הרי **האי** זה שלא נעקר, עדיין קרבן **פסח הוא**.
וכיון שהוא קרבן פסח **דלית ליה בעלים - הוה ליה "פסולו בגופו", ואמטו להכי**, ולכן שפיר **ישרף מיד**, בלא צורך בעיבור צורה בלינת לילה.
אלא, אי אמרת לא בעי עקירה, ומשעה שמתו בעליו, שאינו יכול להקרב כקרבן פסח, הרי בסתמו הוא כבר עומד להקרב שלמים בלי צורך בעקירה - **מרישא**, מזמן שמתו בעליו, **הוה ליה** כבר קרבן **שלמים**.
ואם כן, **פסולו** של קרבן זה - **משום מאי** הוא? והרי אינו פסולו בגופו, שהרי נשחט כקרבן שלמים, ושוב אין בו פסול של קרבן פסח שמתו בעליו.
אלא **פסולו משום דבר אחר** הוא, שאינו פסול הגוף, משום **דקא שחיט ליה** לקרבן השלמים **אחר תמיד של בין הערביים** [שזהו זמן הקרבת הפסח, ואילו שאר הקרבנות חייבים להביאם לפני התמיד].
ואם כן, שפסולו אינו בגופו - **עיבור צורה בעי!** שצריכים להלינו כדי שתשנה צורת הבשר, ומשהלינו אותו יש בו פסול הגוף של לינה.
דתניא: זההכלל: כל שפסולו בגופו - ישרף מיד. ואם פסולו **בדם** וכגון שנשפך, או **בבעלים**, כגון שמתו בעליו של קרבן פסח [או נטמאו] לאחר שחיטתו - **תעובר צורתו, ויצא לבית השריפה**.
וכאן, אם תאמר שאינו צריך עקירה הרי אין פסולו בגופו, ומדוע ישרף מיד, עוד לפני עיבור צורתו?
אלא, מכח קושיה זו יש להוכיח שרב אמר את דבריו בצורה אחרת.
ולכן, **לא תימא** בדברי רב "אשם שניתק לרעיה **ושחטו סתם - כשר לשום עולה**".

אלא אימא שכך אמר רב: אשם שניתק לרעיה, אם **שחטו לשום עולה - כשר**, לפי שעקר ממנו בשחיטתו לשום עולה את שם האשם.
ומכאן יש לדייק דיוק הפוך ממה שדייקנו לפי הגירסא הקודמת: **אלמא**, מוכח שקרבן שהשתנה מעמדו בעי **עקירה**, ולא עומד בסתם לשמו החדש.
ומקשינן: **ולרבי חייא בר גמדא**, **דאמר** לעיל, בפרק תמיד נשחט [סד ב]: **נזרקה מפי חבורה** [והיינו, שהכל מודים בדבר זה], **ואמרי**:
זה שמוכח מהמשנה שם שקרבן פסח בשאר ימות השנה צריך עקירה ולא אמרינן שבשאר ימות השנה הוא עומד בסתם לשם שלמים גם בלא עקירה, אין זו ראיה שפסח צריך עקירה, כי המשנה עוסקת ב**כגון שהיו בעלים** של קרבן פסח **טמאי מתים**, ולכן לא הקריבו אותו במועדו, **ונדחין** הבעלים עם קרבנם **לפסח שני**.
שאז אין עומד קרבן הפסח בסתם לזבחי שלמים אלא הוא עומד לפסח שני, ולכן הוא צריך עקירה אם רוצים לשנותו לזבח שלמים.
ולפי האוקימתא זאת של המשנה, מוכח כי רק **האי** קרבן פסח העומד לפסח שני **הוא דבעי עקירה** לשנותו לזבח שלמים.
הא בעלמא, כשאינו עומד לפסח שני **לא בעי** קרבן הפסח בשאר ימות השנה **עקירה** משם פסח, היות שבשאר ימות השנה הוא עומד בסתמא לשלמים, ונעקר ממנו שם פסח גם בלא עקירה.
ולפיו - **מאי איכא למימר**?
והיינו, דבריו מופרכים מכח הברייתא דלעיל, האומרת שפסח שמתו בעליו יש בו פסולו בגופו ולכן הוא נשרף מיד, ודין זה הוא רק אם פסח צריך עקירה. כי אם אינו צריך עקירה אין בו פסולו בגופו, כי בסתמא הוא עומד לזבח שלמים, וכל החסרון שבו הוא מחמת דבר אחר, שאינו קרב לאחר התמיד אלא רק לפניו.
ומכח קושיה זו חוזרת הגמרא למהלך הראשון, וסוברת כי פסח אינו צריך עקירה, ואין ראיה מכך שדינו להשרף מיד, שהוא צריך עקירה.
אלא, **אמר רב הונא בריה דרבי יהושע**: לעולם אמר רב כמו שהעמדנו בתחילת הסוגיה, שאשם שמתו בעליו ושחטו סתם הרי הוא כשר לעולה, כיון שהוא עומד לאחר מיתת בעליו לקרבן עולה, גם אם לא עקרו ממנו את שם האשם, כי אין צורך בעקירה.
וזה ששנינו שהפסח שמתו בעליו ישרף מיד, שמשמע מכאן שצריך עקירה - אינו ראיה.

כי **הכא במאי עסקינן - כגון שהפרישו** בעליו לקרבן פסח **קודם חצות** של ערב פסח **ומתו בעלים אחר חצות**, שנמצא קרבן הפסח נקבע לשם קרבן פסח בשעת חצות היום של ערב פסח, שהוא זמנו.

וכיון שבשעת חצות היו הבעלים קיימים והיה הקרבן ראוי להקרבה כקרבן פסח, **הוה ליה** הקרבן הזה "נראה, ונדחה". שהיה ראוי בזמנו, ונדחה מפסח כאשר מתו בעליו לאחר חצות.

וכל הנראה ונדחה - שוב אינו חוזר ונראה! שכיון שנדחה בזמנו מלהקרב קרבן פסח, אין הוא חוזר להיות ראוי לקרבן בתורת זבח שלמים, ונמצא שפסולו בגופו, ולכן ישרף מיד.

ומה שמצינו כי "מותר הפסח" קרב שלמים, המדובר הוא בקרבן פסח שאבד לפני חצות היום ונמצא רק אחר שחיטת הפסח, שלא קבעתו חצות, ולא נראה מעולם לשחיטת הפסח.

ופרכינן **מידי הוא טעמא**, הרי כל ההסבר הזה הוא אינו **אלא לרב**, שאמר "אשם שניתק לרעיה ושחטו סתם כשר".

ולדבריו אי אפשר לתרץ לפי הכלל שכל הנראה ונדחה שוב אינו חוזר ונראה.

כי **הא אמר רב**: **בעלי חיים אינם נדחים**! שכל דין דיחוי שחל לעולם אינו אלא בדם או בבעלים [עיין רש"י], שאם נדחו פעם אחת, נדחו לעולם, למרות שחזרו ונראו.

אבל קרבן חי אינו נפסל מחמת דיחוי לעולם, אלא חוזר ונראה כשחולפת סיבת הדיחוי.

וכאן הרי משמתו הבעלים הקרבן חי, וחוזר להיות ראוי להקריב כזבח שלמים.

אלא, **אמר רב פפא**: אכן, לעולם לא בעי עקירה, ובסתם הוא עומד לשלמים, ובכל זאת אם מתו בעליו בחול ישרף מיד.

כי **הא מני - רבי אליעזר היא**, **דאמר**: **וכן השוחט אחרים** [שלמים] **לשם פסח - פסול**.

ואם כן, למרות שלא צריך עקירה נפסל הקרבן, הואיל ומשמתו בעליו הוא עומד בסתמא לשלמים, ושחיטתו לשם קרבן פסח פוסלת אותו, **דהוה ליה פסולו בגופו**, ולכן ישרף מיד.

ומקשינן: **ואי** משנתנו **רבי אליעזר היא** תקשי: קרבן **חטאת נמי מחייב** על שחיטתו לשם פסח, שהרי פסל את הקרבן, ואין לפוטרו מצד טועה בדבר מצוה, **דהא ליה לרבי אליעזר** ש"**טועה בדבר מצוה פטור**".

אלא, **תרגמא רב יוסף בריה דרב סלא חסידא קמיה דרב פפא**: **הא מני - יוסף בן חונאי היא**!

דתנן: **יוסף בן חונאי אומר**: זבחים אחרים **הנשחטים לשם פסח ולשם חטאת - פסולים**!

אלמא, שלמים שנזבחו לשם פסח **פסולו בגופו היא**, וכיון שמשמתו בעליו הוא שלמים, ושחטו לשם פסח, ומשום **הכי ישרף מיד**. [1191]

ובענין פטורי של הטועה בדבר מצוה **סבר לה** יוסף בן חונאי **כרבי יהושע** הפוטר טועה בדבר מצוה.

רב אשי אמר תירוץ אחר כדי להעמיד את דברי רב:

רב, **דאמר** לעיל שאין צורך בעקירה, אינו סובר כמו התנא של הברייתא ששנה כתוספת למשנתנו "בחול כי האי גוונא ישרף מיד" [שלפיו צריך עקירה, ולכן ישרף מיד כדין פסולו בגופו, משום שכל זמן שלא נעקר ממנו פסח עדיין שמו עליו, ונמצא שנשחט שלא למנוייו ונפסל בפסול הגוף].

אלא רב, **דאמר** אין צריך עקירה, סובר **כרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה**, ששנה בברייתא על משנתנו בצורה שונה, שלא ישרף מיד אלא צריך עיבור צורה, ולפיו אין צריך עקירה.

דתניא: **רבי ישמעאל**, **בנו של רבי יוחנן בן ברוקה**, **אומר**: זה ששנינו במשנתנו כי השוחט את הפסח בשבת ונודע שמתו בעליו לפני שחיטה הרי הוא פטור מדין טועה בדבר מצוה, לא בכל ענין הוא נאמר.

כי **אם יש שהות ביום**, ויכול השוחט לברר **ולידע אם משכו בעלים את ידיהם** מהקרבן, **או שמתו** הבעלים **או שנטמאו**, הרי היה השוחט צריך לברר את זה, ואם לא שאל ובירר אין הוא טועה בדבר מצוה, והרי הוא **חייב** חטאת על שחילל את השבת בשוגג, והבשר של הקרבן - **תעובר צורתו** בלינה, ואחר כך **יוצא לבית השריפה**.

ולא נאמר דין משנתנו שפטור השוחט אלא אם לא היתה שהות ביום לברר אם אכן הבעלים לא משכו ידיהם מהקרבן, ואם הם קימים, וטהורים.

ומדייק רב אשי: **מאי טעמא** סובר רבי ישמעאל, בנו של רבי יוחנן בן ברוקה, שצריך הבשר עיבור צורה ואינו נשרף מיד כדין בשר שפסולו בגופו?

מאי **לאו**, **משום דלא בעי** הפסח **עקירה** משמשכו בעליו ידיו ממנו, אלא מאליו הוא עומד בסתם לזבח שלמים, וכששחטו אותו אין הוא נפסל בפסול הגוף [של פסח שאין לו מנויים] אלא רק בפסול אחר, שנשחט בתורת שלמים לאחר תמיד של בין הערביים. וכדבריו סובר רב.

ודוחה הגמרא את תירוצו של רב אשי:

[1191] מכאן הוכיח הגרי"ז [עמוד 93] שהפסול של שלא לשמה הוא פסול הגוף, וזה מתאים להסברו שהפסול של שלא לשמה היא מחשבה הפוסלת ולא העדר כונה לשמה. ועיין קהילות יעקב לזבחים סימן ב, ובמשמר הלוי לזבחים סימן ג.

ממאי שטעמו של רבי ישמעאל הוא משום שאין צורך בעקירה?
דילמא טעמו הוא **משום דסבר לה כתנא דבי רבה בר אבוה**, **דאמר אפילו** פסולו בגופו, כגון פסול **פיגול**, **נמי בעי עיבור צורה**, **דיליף** בגזירה שוה של "**עון - עון**" מפסול **נותר**, שהרי בפסול נותר עוברה צורתו.
ומוכיחה הגמרא שאכן מוכרחים לומר, שרבי ישמעאל, הסובר שהוא טעון עיבור צורה, זה מחמת שלדעתו גם פסול הגוף טעון עיבור צורה, ולא מחמת הטעם שאמר רב אשי, לפי שאין צורך בעקירה.
כי **נטמאו בעלים** - **מאי איכא למימר**? ! **הא** בזאת **ודאי בעי עקירה**!
שהרי הכל מודים שבלי עקירה עדיין שם פסח עליו.
והראיה: **דאמר רבי חייא בר גמדא**: **נזרקה מפי חבורה** [והיינו, שהכל מודים בדבר זה] שהדין האמור בברייתא [בפרק תמיד נשחט] שפסח צריך עקירה, מדובר **כגון שהיו בעלים** של הקרבן **טמאי מת**, **ונדחו לפסח שני**, שאז עומד הקרבן לפסח ולא חל עליו שם זבח שלמים, ולכן לפי כולם צריך עקירה, ובסתם הוא קרבן פסח.
ואם כן תיקשי, מדוע אם נטמאו בעליו ונשחט לשם פסח אינו נשרף מיד, והלא פסולו בגופו הוא?! אלא, מוכח, שלדברי רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה גם פסולו בגופו טעון עיבור צורה.
אלא מחוורתא, מחוור הדבר וברור שאין לתרץ כרב אשי, אלא טעמו של רבי ישמעאל הוא משום שסבר - פסולו בגופו טעון עיבור צורה. ואילו התנא ששונה ישרף מיד חולק עליו, וסובר שאינו טעון עיבור צורה.
ולתרץ את דברי רב, יש לנו לתרץ **כדשני מעיקרא**, כתירוץ לעיל, שכיון שאין הפסח צריך עקירה, הרי משמתו הבעלים או משכו ידם נעקר מהקרבן שם הפסח מאליו, והוא עומד בסתמא לשלמים, ופסול הגוף שלו הוא משום ששוחט את השלמים לשם פסח.
ויוסי בן חונאי היא, הסובר שגם שלמים ששחטן לשם פסח נפסלים בפסול הגוף, ולכן ביום חול ישרפו מיד.

הדרן עלך פרק אלו דברים

פרק שביעי - כיצד צולין

דף עד.
מתניתין:

כתיב בפרשת קרבן פסח "ואכלו את הבשר בלילה הזה, צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו. אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים, כי אם צלי אש. ראשו על כרעיו ועל קרבו".

הרי למדנו:

א. הפסח צריך שיהיה צלוי כולו כאחד.

ב. צריך שיהיה הפסח צלוי, ולא מבושל במים או בכל משקה אחר.

ג. הצלייה תהיה דוקא באש עצמה, ולא בדבר שנתחמם מחמת האש. שהרי אמרה תורה "צלי אש", ומשמע שיהיה צלי אש ולא צלי מחמת דבר אחר, וכפי שיבואר בגמרא.

ולפיכך אמרו חכמים:

כיצד צולין את הפסח:

מביאין שפוד [ענף חד מצידו האחד, וגס מצידו השני] **של** עץ **הרמון** [ולא של מתכת או של עץ אחר, וכפי שיתבאר הטעם בגמרא].

ותוחבו לצידו החד **לתוך פיו** של הפסח **עד** שהוא מגיע **בית נקובתו**, תחת האליה.

ובשעת הצלייה הופך את הפסח כשפיו של הטלה הוא למטה ובית נקובתו למעלה [ותולהו מעל האש, רמב"ם]. ונמצא הפסח תלוי על השפוד כשצידו הגס למטה ואינו נשמט מן השפוד בשעת צליה [תוספות]. [1192]

וחותך את הכרעיים [רגלים] מן הארכובה ולמטה [מאירי], ומוציא את בני מעיו ומדיחן [רש"י בחומש ומאירי]. [1193]

ונחלקו תנאים כיצד צולה הוא את הכרעים ובני המעיים עם הפסח כאחד, וכמו שאמרה תורה "ראשו על כרעיו ועל קרבו":

ונותן את כרעיו ואת בני מעיו לתוכו של הפסח וצולהו, **דברי רבי יוסי הגלילי**.

רבי עקיבא אומר:

אם נותן הוא את הכרעים ובני המעיים לתוך הפסח, הרי **כמין בישול הוא זה!**

כלומר: נראה הוא כעין בישול, שהרי הענין דומה כמו שנותנן בתוך קדירה להתבשל בתוכה [מאירי].

[1192] ביארו התוספות, שעושין הצלייה באופן זה, כדי שיהא בית השחיטה נתון למטה ויצא הדם דרכו.

[1193] א. לא מצינו לרבותינו שיבארו, למה חותך הוא את הכרעים, והרי לכתחילה [ויש אומרים אפילו בדיעבד, וכפי שיתבאר בגמרא], צריך שיהא הפסח כולו כאחד ממש ללא חיתוך אברים. ולכאורה עושה כן כדי להדיח את הכרעים, וכפי שמצינו בפרשת קרבן עולה "והקרב והכרעים ירחץ במים". אלא שצריך עיון, שלכאורה אין דין הדחת כרעים אלא בקרבן עולה שהן נקטרין על גבי המזבח, אבל בפסח שאוכל הוא אותן, אין בזה מצות הדחה [ראה כעין זה באבן האזל פרק ג מפסולי המוקדשין]. ב. כתב המאירי: ואין בהסרת הכרעים משום שבירת עצם, שהרי אין כאן אלא פירוק וחיתוך הגידים, והמחתך בגידים אין בו משום שבירת עצם.

אלא כך היה נצלה הפסח: **תולין** [תלויין] הן הכרעיים ובני המעיים בשעת צלייה **חוצה לו** [לפסח], שתוחבן בשפוד, למעלה מפיו של הטלה [ונמצא שבשעת הצלייה, כשהופך את השיפוד, הן נתונין למטה מפיו של הטלה, שהרי הופכו לפסח בשעת צלייה כשפיו למטה, וכפי שנתבאר, תוספות יום טוב בהבנת רש"י]. [1194]

אין צולין את הפסח:

א. **לא על השפוד** של ברזל!

כי הרי חלק מהשיפוד בולט מחוץ לקרבן הפסח, ומתחמם שם מן האש, ועל ידי זה מתחמם כל השפוד, ונמצא שנצלה הפסח בתוכו מחומו של השפוד ולא מן האש עצמה, ואין זה "צלי אש".

ב. **ולא על האסכלא** [משטח של מתכת שאינו מנוקב, שמעמידין אותו על האש ושמין את הפסח עליו].

שהרי הפסח נצלה מחומה של האסכלא, ולא מן האש עצמה.

אמר רבי צדוק: **מעשה ברבן גמליאל שאמר לטבי עבדו, צא וצלה לנו את הפסח על האסכלא** המנוקבת [הכי מפרש בגמרא, ושם יתבאר יותר].

גמרא:

שנינו במשנה: כיצד צולין את הפסח מביאין שפוד של רמון:

והוינן בה: **ונייתי**, מדוע שלא יביא הצולה שפוד **של מתכת**?!

ומפרשינן: כי שפוד של מתכת, **איידי דחם מקצתו** הבולט מחוץ לפסח, הרי נעשה **חם כולו**, אף מה שבתוך הפסח, **וקמטוי** [נצלה הפסח בתוכו] **מחמת** חומו של **השפוד**.

ואין צלייה זו כשירה, כי הרי **רחמנא אמר**: "**צלי אש**", **ולא צלי מחמת דבר אחר**, כגון חומו של שפוד.

תו תמהינן: **ונייתי** שפוד **של** עץ **הדקל**?!

[1194] א. כתב הצל"ח: מה שאמר רבי עקיבא "כמין בישול הוא זה", אין כוונתו משום איסור בישול הפסח, אלא הכי קאמר: שמבשל בני מעיו בתוכו כמו בתוך הקדירה ואין האש שולט בבני מעיים ואין הדם נפלט מהם. והוסיף הצל"ח: לפי זה, אין נידון המשנה אלא מדרבנן, שהרי מן התורה אף שאין האש שולט בו ואין הדם נפלט כשאר צלי, הרי דם שבישלו מותר מן התורה, ושפיר גם רבי עקיבא מודה דבקרא דכתיב "על כרעיו ועל קרבו" היה יכול לתת בני מעיו לתוכו; וראה שם מה שכתב ליישב על פי זה דברי רש"י בחומש שהובאו לקמן. אמנם המאירי במשנה כתב: שהאיסור מפני שהוא נראה כעין בישול וכמו שנתבאר בפנים. ב. ברש"י לעיל נג א, ד"ה מקולסין, ביאר דברי רבי עקיבא באופן אחר, והוא: שתולה את הכרעים ואת הקרבים בצידו של פסח, וכך הם נצלין. ג. ברש"י בחומש בפרשת קרבן פסח כתב: "ראשו על כרעיו, צולהו כולו כאחד עם ראשו ועם כרעיו ועם קרבו, ובני מעיו נותן לתוכו אחר הדחתן". ותמהו מפרשי רש"י, למה פירש הפסוק כרבי יוסי הגלילי שאין הלכה כמותו, אלא כרבי עקיבא [שהרי הלכה כרבי עקיבא מחבירו], ולדעת רבי עקיבא תולין חוצה לו. וכתב בספר "נחלת יעקב", שלדעת רש"י לא נחלקו התנאים אלא בכרעים אבל בני המעיים לכולי עלמא נותנן בתוך הפסח, ראה שם. ודבריו נסתרים מדברי רש"י במשנתנו בד"ה כמין בישול הוא זה, שכתב: "שמבשל בני מעיו בתוכו כמו בתוך הקדירה", הרי מבואר בהדיא שרבי עקיבא אוסר ליתן בני מעיו בתוכו, כיון שכמין בישול הוא זה.

ומפרשינן: **איידי דאית ליה** לענף הדקל **שיבי** [שעשוי הוא מטבע יצירתו כמין שורות שורות, רש"י; ובמאירי כתב שיש בו בקעים].
הרי כשהוא מתחמם [רמב"ם בפירוש המשניות ומאירי], **מפיק מיא** [מוציא השפוד לחות] מבין השורות באמצעו של שפוד הנמצא בתוך הפסח.
ואם כן: **הוי** הפסח **כמבושל**, שאותה לחות מתחממת ומבשלת קצת, והתורה אמרה "צלי" ולא מבושל [מאירי].
תו תמהינן: **ונייתי** שפוד **של תאנה**?!
ומפרשינן: **כי איידי דמחלחל** [שיש לו מוח מבפנים, רש"י; והמאירי כתב, שאין העצמות שבהם מקשיי כל כך אלא מחולחל ורך].
הרי **מפיק** השפוד **מיא** [לחות] לתוך הפסח, והוה ליה הפסח כמבושל.
תו תמהינן: **ונייתי** שפוד **של אלון** או **של חרוב**, ושפוד **של שקמה**?!
ומפרשינן: כי **איידי דאית בהו קיטרי** [כמין קשרים לאורכו של הענף], וצריך הוא לחותכם מפני שהם בולטים ומעכבים את השפוד מליכנס בבשר [מאירי].
הרי **מפיק** השפוד **מיא** [מוציא השפוד לחות] במקום החיתוך, והוה ליה כמבושל.
ותמהינן: והרי שפוד **של רמון** שהכשרנוהו לצלות עליו את הפסח, **נמי אית ביה קיטרי**, ומה בינו לשפוד של אלון וכיוצא בו?!
ומשנינן: כי הענף של רימון **שיעי** [חלקים] **קיטרי**, קשרים שלו אינם בולטים ולא מעכבים את השפוד מליכנס בבשר, ואין צריך לחותכן [מאירי].
ואי בעית אימא: זה שאמרו במשנה שמביא שפוד של רמון, לא מיירי בכל ענף של רמון, אלא **בנבגא בר שתא** [ענף מנטיעה בת שנתה של עץ הרמון], **דלית ביה קיטרי**, [אין לו קשרים כלל].
ותמהינן: וכיון שאתה חושש ליקח ענף שצריך לעשות בו חיתוך, אם כן אף ענף של רמון לא יוכשר, **דהא איכא בי פסקיה**, הרי יש לו מקום חיתוכו מן העץ ושם הוא מוציא מים, והוה ליה כמבושל.
ומשנינן: **דמפיק לבי פסקיה לבר** [מוציא הוא את מקום החיתוך מחוץ לגופו של הפסח], ואין הלחות היוצאת משם נכנסת לתוך הפסח, ואינו נעשה כמבושל.
והשתא מפרשינן, **דמתניתין** שאסרה לצלותו על גבי שפוד של מתכת, ומשום ש"חם מקצתו חם כולו", וכשמתחמם חלקו החיצון של השפוד מתחמם אף חלקו שבתוך הפסח והוא נצלה בתוכו מחומו של השפוד [וכפי שנתבאר לעיל]:
אתיא **דלא כרבי יהודה**. כיון שלדעת רבי יהודה, בנדון דידן אין אומרים "חם מקצתו חם כולו", כי הואיל והשפוד נמצא בתוך הפסח, מגין הפסח עליו מלהתחמם.

דהכי **תניא**:

רבי יהודה אומר:

כשם ששפוד של עץ שבתוך הפסח **אינו נשרף** מחום האש שמתחתיו, שגופו של פסח מגין עליו.

כך שפוד של מתכת אינו מרתיח חלקו שבתוך הפסח מחומו של השפוד שמחוץ לפסח, אלא גופו של פסח מגין עליו.

אמרו לו חכמים: **זה** של מתכת **חם מקצתו חם כולו, וזה** של עץ **חם מקצתו אינו חם כולו**.

כלומר: אע"פ שהעץ שבתוך הפסח אינו נשרף, הרי חלקו של השפוד שבתוך הפסח אכן מרתיח! אלא שבשפוד של עץ - כשחם מקצתו לא חם כולו, ולפיכך מועיל גופו של פסח להגן עליו שלא ישרף מחום האש שכנגדו.

אבל בשפוד של מתכת, שמתחמם חלקו שבפנים הפסח מחומו של החלק החיצון של השפוד, אינו מועיל גוף הפסח להגן עליו.

שנינו במשנה: **ונותן את כרעיו** ואת בני מעיו לתוכו, דברי רבי יוסי הגלילי, רבי עקיבא אומר, כמין בישול הוא זה, אלא תולין חוצה לו:

תניא: כשם שנחלקו רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא כיצד צולה הוא את כרעיו ובני מעיו, כך נחלקו בו רבי ישמעאל ורבי טרפון.

דעת רבי ישמעאל: נותן הוא את הכרעיים ואת בני המעיים לתוך הפסח, כדעת רבי יוסי הגלילי.

ולפיכך **רבי ישמעאל קוריהו "תוך תוך"**, כלומר, שנשמע קול רתיחתן ובישולן של הכרעיים ובני המעיים בתוך הפסח, כקול של דבר המתבשל בסיר, שמשמיע קול הנשמע כמו "תוך תוך". [נתבאר על פי גירסתנו וכלישנא קמא דרש"י, וראה בהערה [1195] גירסתו וביאורו השני של רש"י].

דעת רבי טרפון: תחובין הכרעיים ובני המעיים בשפוד, למעלה מפיו וראשו של הטלה [קודם שהופכן בשעת צליה], ונראין הן ככובע על ראשו של הפסח.

ולפיכך **רבי טרפון קוריהו "גדי מקולס"**, שהרי "כובע נחושת", מתרגמינן "קולסא דנחשא". [1196]

[1195] ברש"י כתב גירסא אחרת: "רבי ישמעאל קוריהו תכבר", לשון "תוך" ו"בר [חוץ] ", ופירשו רבי קלונימוס: שממלא "תוכו" של פסח בכרעים וקרבים, ונראית בליטתם מ"חוץ" לפסח.

[1196] דעת רש"י בפסחים נג א ד"ה מקולסין, שאין תולה אותן מעל הפסח, אלא בצידו, [וכפי שכבר הוזכר לעיל בהערה (3)], ומפרש לשון "מקולס": שהוא נקרא על שם כלי זיין שחוגר הלוחם בצידו, ואף שם הביא רש"י מקרא "כובע נחושת" והתרגום שהביא כאן. וכנראה כוונת רש"י, שהכובע הוא אחד מכלי זיינו של הלוחם, וכל כלי הזיין נקראין "קולסא", וכאן הוא נקרא "מקולס" על שם החרב שחוגר הלוחם בצידו.

תנו רבנן:

הקדמה:

תנן לעיל בפרק מקום שנהגו: מקום שנהגו לאכול צלי בלילי פסחים [בזמן הזה] אוכלין, מקום שנהגו שלא לאכול אין אוכלין.

וטעם המנהג שלא לאכול צלי בליל פסח, מפני שהוא נראה כאוכל פסחים בחוץ [רש"י]. ולא אסרו חכמים לאכול צלי בלילי פסחים אלא כשהוא צלוי כולו באופן שיתבאר, [על פי רש"י]. [1197]

איזהו גדי מקולס דאסור לאכול בלילי פסח בזמן הזה: [1198]

כל שצלאו כולו כאחד!

אבל **נחתך ממנו אבר**, או **שנשלק** [נתבשל] **ממנו אבר**, **אין זה גדי מקולס**. [1199]

ומניחה עתה הגמרא דהכי קאמר: אם נחתך ממנו אבר, אפילו אם צלאו לגדי ביחד עם האבר החתוך, אינו בכלל איסור גדי מקולס. וכן אם נחתך ממנו אבר ולא צלאו אלא בישלו לגדי, אינו גדי מקולס, ומותר לאוכלו.

ולפיכך תמהינן: למה צריך לשנות "נשלק ממנו אבר"?!

והרי, **השתא יש לומר נחתך ממנו אבר** וצלאו, **דאף על גב דקא מטוי ליה בהדיה** [אף שנצלה אותו אבר עם הגדי] **אמרת**: **לא** הוי גדי מקולס ומותר לאוכלו.

אם נחתך ממנו אבר ולא נצלה עמו, אלא **נשלק**, וכי **מבעיא** לך למימר שמותר לאוכלו?!

[1197] כתב על זה הצל"ח: הדברים תמוהין מאד, שברייתא זו לא קאי על אותן המקומות שנהגו שלא לאכול צלי, אלא אף במקום שנהגו לאכול צלי, מכל מקום גדי מקולס - שהוא צלוי כולו כאחד - אסור בכל מקום, ועל זה הוא שקאי הברייתא. אמנם במאירי לעיל נג א, הביא שתי שיטות בזה: שיטה אחת הסוברת ש"גדי מקולס" אינו תלוי במנהג ולכולי עלמא אסור; ובשם יש מפרשים כתב, שהמשנה שם שתלתה הדבר במנהג מיירי במקולס; וכתב המגיה שם, שכן הוא בפירוש רבינו יהונתן מלוניל"ל.

[1198] א. כתב הצל"ח לדקדק למה אמר "בזמן הזה", וכי אטו בזמן הבית היה מותר לאכול גדי מקולס חוץ לירושלים, ראה שם מה שתירץ בזה. ב. במנחת חינוך מצוה ז' תמה: למה נקט איסורא דרבנן בזמן הזה, ולא נקט גדי מקולס בזמן הבית לענין מצות התורה בפסח גופא, וממילא שמעינן כל דלא הוי מקולס לענין מצוה אינו מקולס גם בזמן הזה לענין איסור, ולמה שבק הש"ס מצוה דאורייתא ונקט איסורא דרבנן. ועיין רש"י פסחים נג א, ד"ה מקולס, ובביצה כב ב, ד"ה מקולס, נראה דוקא מקולס גמור אסור, דלא כמו שכתב המנחת חינוך דצלוי כולו כאחד אסור אפילו אינם תלויין המעיים בראשו ובצידו. ובמאירי משמע קצת, שדין אחד למצות הפסח ולאיסור בזמן הזה, ושלא כדברי המנחת חינוך, ראה דבריו בתחילת ביאור הגמרא כאן.

[1199] א. זה שאמרו בברייתא שאם נחתך ממנו אבר אין זה גדי מקולס, אינו כולל כרעיו ובני מעיו, שהרי אלו אף בקרבן פסח עצמו חותכן תחילה, ראה צל"ח ד"ה השתא. ב. לענין קרבן פסח גופיה אם נחתך ממנו אבר, כתבו בתוספות בד"ה נחתך שאינו נפסל בכך; אבל מרש"י שהביאו התוספות בסוף דבריהם נראה שהוא סובר שהוא פסול [מנחת חינוך מצוה ז]. ובמאירי בתחילת ביאור הגמרא, כתב, "וכן בירושלים שמצותו בכך, צריך שיזהר שלא יחתך ממנו אבר ואע"פ שהוא צולהו מצד אחר, ושלא ישלק ממנו אבר ואם עשה כן הרי ביטל מצות עשה של אכילת הפסח, ומכל מקום אין בו כרת, שלא נאמר כרת בפסח אלא במניעת שחיטתו, אבל אכילתו אינה אלא מצות עשה בלבד". ובמנחת חינוך מצוה ז כתב, שמדברי הרמב"ם נראה שאינו מעכב.

אמר מפרש **רב ששת**: מה שאמרו בברייתא "נשלק ממנו אבר" לא מיירי באבר שנחתך מן הפסח, כיון שאם חתכו, הרי כבר הותר בחיתוך עצמו.
אלא הברייתא מיירי: **ששלקו** לאחד האברים **במחובר**, וכל ההיתר הוא מפני שהוא שלוק ולא צלוי - כפסח.
אסור לאכול בשר שנתבשל בקדירה מפני דם שבו, אלא אם כן מלחוהו תחילה מליחה גמורה.
ואם בא לאוכלו לבשר כשהוא צלי, הרי זה מולחו מליחה קלה, (*8) וצולהו על גבי האש, שהאש מפלטת את הדם שבבשר.[1200]
אמר רבה: **האי מולייתא** [טלאים או תרנגולין שממלאים בשר בין הבשר שלהם לעצמות שלהם וצולין אותן כאחד] **שריא**, אפילו אם לא מלחוהו מליחה גמורה מתחילה, אלא מליחה קלה כמליחת הצלי.
אמר תמה **ליה אביי**: האיך מותר לאוכלו, **והא** הצלייה מפלטת את הדם הכנוס בבשר שמילאו בו את הטלה, **וקא בלע** הטלה על ידי חום הצלייה ל**דמא** שנפלט מן הבשר?!
אמר ליה רבה לאביי: **כבולעה כך פולטה**, כשם שאותו דם - שיצא מן הבשר הכנוס בטלה - נבלע בתוך הטלה, כך הוא נפלט ממנו על ידי הצליה. כשם שחום האש מפליט את הדם שהיה בו, ולא נבלע בו ממקום אחר.[1201]
ומפרשינן: **נימא מסייע ליה** לרבה ממשנתנו:
נותן את כרעיו ואת בני מעיו לתוכו של הפסח, וצולה אותן כאחת.
והרי **מאי טעמא** שריא, ולא חיישינן שיבלע הפסח - על ידי חום הצלייה - מן הדם שבבשר הכרעיים ובני המעיים שהכניסו בתוכו?
לאו, **משום דאמרינן**: **כבולעו כך פולטו**, שנפלט מן הפסח אף אותו דם שנבלע בו מן הבשר שנתנו בתוכו. והיינו כרבה שהתיר מולייתא?![1202]

[1200](*8) כן היא דעת רש"י; אבל הרבה ראשונים חלקו עליו, וסבירא להו דצלי לא בעי מליחה כלל.
[1201]במאירי לקמן בעמוד ב גבי לב, מבואר, דכשם דפליגי אמוראי אם אמרינן כבולעו כך פולטו על ידי צלייה, כך פליגי אם אומרים כן על ידי מליחה. ומשמע שם במאירי, דלמאן דלא סבירא ליה כבולעו כך פולטו, אין הדם יוצא במליחה ראשונה, אבל במליחה שניה יוצא. וביאור דבריו: שלדעת הסובר שאין הצלייה פולטת את הנבלע בה ממקום אחר, הוא משום שהצלייה או המליחה היא זו שמבלעת את הדם, ולפיכך סבירא ליה שאינה פולטת בו זמנית; אבל משמלחה מליחה שניה, כשם שפולטת היא דם שלה, כך פולטת היא דם הנבלע בה ממקום אחר. אך ברא"ש במסכת חולין פרק ז סימן יג, מבואר בהיפוך, שאף למאן דאמר כבולעו כך פולטו, אינה פולטת אלא דם שנבלע בה בשעת הפליטה, אבל אם נבלע בה דם אחר שלא בשעת הפליטה, לכולי עלמא אינה פולטת דם הבלוע בה ממקום אחר.
[1202]מה שאנו מוכיחים מדברי רבי יוסי הגלילי שאין הלכה כמותו אלא כרבי עקיבא שתולה אותן מחוץ לפסח, היינו משום דרבי עקיבא לא פליג עליה מחמת איסור הדם, אלא מפני ש"כמין בישול הוא זה" ואסור רק בפסח שצריך להיות צלוי ולא מבושל, אבל משום דם לא היה אוסר. ואמנם לדעת הצל"ח שהובא לעיל בהערה (3), שטעמו של רבי עקיבא הוא באמת מפני הדם הנפלט מן הכרעיים ובני המעיים, לכאורה צריך עיון מאי מייתי

אמרי דחו בני הישיבה: ממשנתנו אין להוכיח שהצליה פולטת אף את הדם שנבלע בו מבחוץ.

כי מה שאין אנו חוששין לדם הנבלע בפסח מן הבשר שנתנו בתוכו, **שאני התם**, **כיון דאיכא בית השחיטה דמחלחל** שהוא חלול,

דף עד:

מידב דייבי [זב לו הדם].

היינו: כשנתלה הפסח בתנור, ופי בית שחיטתו למטה, הרי הדם - שבכרעיים ובבני המעיים שנתנו בתוכו - אינו נבלע בפסח, אלא יוצא דרך חלל הצואר ושותת דרך בית השחיטה, ולפיכך הוא שמותר לעשות כן, ולא משום דאמרינן כבולעו כך פולטו.

נימא מסייע ליה לרבה דאמר: כבולעו כך פולטו, ממשנה במסכת חולין:

דתנן: **הלב**, מתוך שיש בו דם כנוס, שמתקבץ בתוכו בשעת שחיטה כיון שהבהמה מתאנחת אז, והלב מושך מן הדם שחוצה לו ומתמלא הימנו, אין דם זה יוצא מן הלב לא על ידי מליחה כשאר בשר, ולא על ידי צלי [על פי מאירי].

ולפיכך: **קורעו** קודם בישולו [היינו צלייתו, כדמפרש ואזיל], **ומוציא את דמו**.

ואם **לא קרעו** תחילה, הרי זה **קורעו** אף **לאחר בישולו**, **ומותר**.

וקא סלקא דעתין, כי אין הכוונה כפשוטו: שיקרע אותו לאחר הבישול בקדירה; כיון שאילו נתבשל הלב כשדמו עדיין בתוכו, הרי בולע הוא - על ידי הבישול - מן הדם הכנוס בתוכו, ואין הקריעה שלאחרי הבישול מועילה להוציא את הדם שנבלע בלב.

אלא על כרחך, מה ששנינו: קורעו לאחר "בישולו", היינו לאחר צלייתו, שאף הצלייה נקראת בישול. (*10)[1203]

וכיון שכן מסייענן מינה לרבה:

כי הרי **מאי טעמא** מועילה הקריעה לאחר הצלייה, אף שאין הקריעה מועלת אלא להוציא את הדם שעדיין כנוס שבלב, ולא את הדם שנבלע ממנו בקירות הלב על ידי חום הצלייה? **לאו**, האם לא **משום דאמרינן**: שבשעת הצלייה **כבולעו** לדם הכנוס בתוכו **כך פולטו**?!

הרי חזינן דאמרינן "כבולעו כך פולטו", וכדעת רבה.

מרבי יוסי הגלילי, והרי רבי עקיבא שהלכה כמותו סובר שבאמת אסור מפני הדם, ואדרבה הוי סייעתא לאביי?! וראה בצל"ח מה שביאר בזה לפי שיטתו.

[1203] (*10) כמו שמצינו בדברי הימים: "ויבשלו הפסח באש כמשפט", שאין הכוונה אלא לצלייה, שהרי אמרה תורה "צלי אש".

ודחינן: מן המשנה בחולין אין להוכיח שאומרים כבולעו כך פולטו, ומשום דאין הלב בולע כלל מן הדם הכנוס בתוכו, כי **שאני לב**, **דשיע** [חלק] הוא ואינו בולע, ולפיכך מותר הוא ולא משום שהאש מפליט את מה שנבלע בו שהרי אינו בולע כלל.

והואיל ואנו אומרים שהלב חלק הוא ואינו בולע, שוב אין אנו צריכים לומר, כי "בישולו" היינו "צלייתו", וכדסלקא דעתין מתחילה.

אלא, לעולם, מה שאמרו במשנה "לאחר בישולו", הוא אפילו כפשוטו, והכי קאמר: אף אם לא קרעוהו תחילה, ומלחוהו כדי להוציא מן הלב את הדם הבלוע בו כשאר איברים, ובישלוהו בקדירה - מותר הלב על ידי קריעה, שהרי לא נבלע בקירות הלב מן הדם הכנוס בתוכו. [1204]

תו מסייעינן ליה לרבה:

והא רבין סבא טפליה ההיא בר גוזלא [שלא נמלח, כן היא דעת כל המפרשים לבד הרמב"ם] **לרב** [גלגל גוזל קטן קודם מליחתו בעיסה, עבור רב] ואפאו בתנור.

ואמר ליה רב, לרבין סבא: **אי מעלי טפליה** [אם טעימה היא הפשטידא שעשית], **הב לי ואיכול** [תן לי ואוכל ממנה].

הרי חזינן: אף שנבלע הדם של הגוזל בעיסה, אנו אומרים: כבולעו לדם כך פולטו על ידי חום התנור, והיינו כרבה.

ודחינן: מ**ההיא** פשטידא אין להוכיח, לפי שטפולה היתה **בסמידא** [עיסה של סולת], **דמפריר** [נפרכת, ומלשון "פירורין"], שאינה נדבקת יפה בגוזל אלא נפרכת, ומתוך כך יוצא הדם ממנה על ידי האש [טור יורה דעה סימן עח].

אבל בשאר דברים שנבלע בהם הדם, איכא למימר שאינו יוצא הדם ממנו על ידי האש.

והשתא מוכחינן מרבא, דלא סבירא ליה כרבה, האומר כבולעו כך פולטו:

והא רבא איקלע לבי ריש גלותא [התארח אצל הריש גלותא], **וטפלו ליה בר אווזא** [עשו לו פשטידא מאווז קטן שלא נמלח תחילה], **ואמר** רבא:

אי לא דחזיתיה דזיג כוזא חיורא [שהוא צלול כזכוכית לבנה, רש"י], **לא אכלי מיניה.** [אם לא שראיתי למראה מוהל הבשר שזב בתוך העיסה שהוא צלול ואין בו שום אדמומית דם, לא הייתי אוכל ממנו].

הרי שלא סמך רבא על פליטת העיסה על ידי האש, אם לא שראה בעיניו שאין שם שום

[1204] רבינו עקיבא איגר בגליון הש"ס שלו כאן, ביאר לשון "שיע", שהוא מלשון הכתוב "לא רוחצת למשעי"; וקצת צריך עיון שלא העמיד הערתו לעיל בעמוד א על מה שאמרו בגמרא "שיעי קיטרי", שהוא כמו "שיע" דהיינו "חלק".

אדמומית דם. [1205]

ואי סלקא דעתך סבירא ליה לרבא שאומרים **כבולעו כך פולטו**, אם כן: **מאי איריא כי זיג** [למה דוקא התירו כשראהו שהוא צלול].

והרי **אפילו כי לא זיג**, **נמי** היה לו להתיר.

ועל כרחך, לא סבירא ליה לרבא כרבה.

ודחינן: לעולם סבירא ליה לרבא שאומרים כבולעו כך פולטו.

אלא דה**תם** מיירי **ב**קמח **חיורתא** [קמח נקי כעין שלנו שאינו סולת, רש"י] **דשריר** [שהעיסה קשה], ואינה פולטת אף למאן דאמר כבולעו כך פולטו.

ופוסקת הגמרא, **והלכתא**:

א. פשטידת בשר **דסמידא** [הטפולה בסולת]: **בין אסמיק** [האדים] המוהל שבתוך העיסה, **ובין** אם **לא אסמיק**, **שריא**, כי הואיל והדם ודאי יוצא על ידי צלייה, על כרחנו שאודם זה של המוהל לאו דם הוא.

ב. פשטידת בשר **דחיורתא** [הטפולה בקמח נקי שאינו סולת]: אפילו אין בו מראה אודם כלל [בית יוסף סימן ע"ח], **אי זיג כזוזא חיורא** [צלול מראה המוהל כזכוכית לבנה, ובלשון הטור "זך ככסף"], **שריא**. **ואי לא**, **אסיר**.

ג. פשטידת בשר **דשאר קמחים**: **אי אסמיק** [האדים מראה המוהל שבעיסה], **אסור**, ואם **לא אסמיק**, **שרי**. [1206]

והשתא הדרינן לדין מולייתא [בשר שלא נמלח, שמכניסים בטלאים או תרנגולים, וצולין אותן]:

האי מולייתא:

מאן דאסר ליה [אביי לעיל בעמוד א], סבר: **אפילו פומא** [פה שלה, כלומר: צידה הפתוח של המולייתא], **לתחת** [כלפי מטה] בשעת הצלייה, הרי הוא אסור, ואין אומרים שהדם היוצא מן המילוי זב דרך פיו למטה ואינו נבלע בבשר החיצון. [1207]

ומאן דשרי למולייתא [רבה, לעיל בעמוד א] סבר:

[1205] לשון הטור בסימן ע"ט הוא: "זך ככסף"; ולשון המאירי בזה הוא: "הבצק לבן הרבה על תכלית מה שאפשר לו בלובן".

[1206] כתב השולחן ערוך בסימן ע"ח: הטופל בצק בעוף שלא נמלח, אע"ג דבגמרא מפליג בין סמידא לשאר קימחי, ובין אסמיק ללא אסמיק, אנן השתא לא בקיאינן במלתא, ובכל גוונא יש לאסור.

[1207] ביארו התוספות, שאינו דומה למה שאמרו בגמרא לעיל, שאפילו מי שאוסר במולייתא מתיר בפסח שנתנו בו כרעיים, הואיל ובית השחיטה שהוא כלפי מטה מחלחל, והרי הדם זב דרכו ואינו נבלע; ד"שאני התם שהחלל רחב ביותר ולא דמי לפומא דמולייתא".

אפילו פומא דמולייתא **לעיל** [כלפי מעלה] בשעת צלייה נמי שרי, שהרי אין אנו צריכים להתירו משום שהדם זב לחוץ דרך פיו, אלא אף אם נבלע הדם בבשר החיצון, הרי הוא נפלט על ידי האש, דכבולעו כך פולטו.

והילכתא: מולייתא שרי אפילו פומא לעיל, משום דאמרינן: כבולעו כך פולטו, וכדעת רבה.

* * *

[1208] בשלושה דברים אלו, שהן: **אומצא ביעי ומיזרקי** [מפרש לה ואזיל], **פליגי בהו רב אחא ורבינא!**

ואף **שבכל התורה כולה** במקום שנחלקו רב אחא ורבינא ולא נתפרש בגמרא מי מהם הוא המיקל ומי הוא המחמיר, נקוט כלל זה בידך:

רב אחא הוא דאזיל **לחומרא**, ואילו **רבינא** אזיל **לקולא**.

וכמו כן נקוט כלל בידך: **והלכתא כרבינא לקו לא**.

הני מילי בשאר מקומות, **לבר מהני תלת** [לבד משלושה הדברים שנזכרו], **דרב אחא** בשלושה דברים אלו הוא זה שפוסק **לקולא**.

ואילו רבינא פוסק **לחומרא**.

ובשלשתם **הלכתא כרב אחא לקולא**.

והשתא מפרשינן פלוגתתם בשלושה דברים אלו.

ומתחילה מפרשת הגמרא דינו של כל אחד משלושה אלו, ובמאי מודו כולי עלמא, והדר מפרש במה פליגי:

אומצא:

האי אומצא [חתיכת בשר] **דאסמיק** [שהאדימה] שהוא אדום ביותר וניכר שהדם נצרר בתוכה, ומחמת מכה שהוכתה הבהמה מחיים הוא בא [רא"ש פרק ז מחולין סימן יא], כך הוא דינה: [1209]

א. אם בא לאוכלה כשאר בשר, למולחה וליתנה בקדירה, אסור לעשות כן, כיון שמתוך שנצרר הדם אין לו פתח לצאת מן הבשר על ידי מליחה [טור ומאירי].

ב. ואם **חתכיה** לאומצא, שעשה בה חתכים הרבה כדי לעשות פתחים ליציאת הדם [טור] **ומלחיה**, [מלחה במלח], **אפילו ליתנה בקדרה שרי**.

[1208] בסוף שמועה זו בהערות, תתבאר הסוגיא ביתר ביאור.

[1209] במאירי כתב כאן, שנצרר מחמת מכה "או כיוצא בו".

ג. ואם **שפדיה בשפודא** [הגירסא בחולין צג ב "**תלייה**" ולא "שפדיה"], שתלאו בשפוד בתוך התנור לצלות, **שרי** אף בלא חתיכה ובלא מליחה, לפי שהדם הנצרר **מידב דייב** [זב הוא ממנו], כי הואיל ותלוי הוא שפיר דמי [רש"י חולין]. [1210]

ד. ואם **אחתיה אגומרי** [הניחו על גבי גחלים לצלותו], **פליגי בה רב אחא ורבינא**.

חד [רבינא, כדאמרינן לעיל] **אסר**, **וחד** [רב אחא] **שרי**.

ומפרשינן פלוגתייהו: **מאן דאסר**, טעמו, משום **דמיצמת צמית**, הגחלים צומתין את הדם שבבשר, ואינו מוציא את דמו, והוא נצלה בתוכו, ואסור [רש"י חולין].

ומאן דשרי, טעמו, משום **דמישאב שאיב**, הגחלים שואבים את הדם מן הבשר, ומותר הוא. [1211]

ביעי:

וכן הוא הדין והמחלוקת **בביעי** [ביצי בהמה זכר] שהאדימו [רש"י]. [1212]

א. בא לאוכלם על ידי מליחה ובישול כשאר בשר, אסור כיון שנצרר הדם, וכדרך שנתבאר לענין אומצא [מאירי].

ב. **חתכינהו ומלחינהו**, **אפילו לקדרה שריין** [מותרים הביצים].

ג. **תלינהו בשפודא שריין**, כי **מידב דייב** הדם מהם.

ד. ואם **אחתינהו אגומרי**, **פליגי ביה רב אחא ורבינא**, **חד** [רבינא] **אסר**, **וחד** [רב אחא] **שרי**. ומפרשינן לה כדלעיל:

מאן דאסר, משום דסבר, **מיצמת צמית**; **ומאן דשרי**, משום דסבר, **מישאב שאיב**.

מיזרקי:

וכן הוא הדין והמחלוקת **במיזרקי** [חוטין גסין, שהן ורידין שבבית השחיטה, רש"י].

[1210] בטור ושולחן ערוך סימן ס"ז מבואר, שאם תלאו בתוך התנור לצלות מותר בלא חיתוך ובלא מליחה. ואמנם מלשון רש"י בסוגיין שכתב, "מידב דייב, ושפיר דמי אף במלח מועט בתורת צלי", ולא הזכיר שאין צריך חיתוך, משמע לכאורה דחיתוך מיהא בעי, וראה גם בתוספות חולין צג, א, במה שפירשו לשון רש"י שם, דמשמע נמי דבכל שלושה אלו אין הצלייה מועלת בלא חיתוך, וכן נקט בדברי חמודות פרק שביעי דחולין אות מ"ח בדעת רש"י. אבל הבית יוסף בסימן ס"ז כתב בשם רש"י, דאומצא שצלאה לא בעי חיתוך, וכן מוכח מדברי הב"ח - שהובא בהערה לקמן - שנוקט כן בדעת רש"י.

[1211] כתב הב"ח בסימן ס"ז ד"ה נצרר אחר שהביא סוגיית הגמרא: ומשמע דהכי פירושו, שפדיה בשפודא אע"ג דלא חתכיה ומלחיה, נקיבת השפוד חשיב כאילו חתכיה, אבל באנחה אגומרי - דאפילו נקיבה ליכא, סבירא ליה לרבינא מיצמת צמית ואסור, ולית הלכתא הכי. ובפרק גיד הנשה פירש רש"י, הואיל ותלוי שפיר דמי, משמע דנקיבת השפוד לא חשיב כאילו חתכיה, ולא שרי אלא משום דתלוי בשפוד דדאיב דמא, מה שאין כן באנחיה אגומרי, דכיון דאינו תלוי מצמית צמית, וכך הבינו התוספות והרא"ש בפרק גיד הנשה, ע"ש, אבל מדברי התוספות פרק כיצד צולין ומדברי המרדכי פרק כל הבשר משמע כפירוש הראשון, עכ"ל. ואפשר, שחילוק הגירסאות "שפדיה" בשפודא או "תלייה" בשפודא, נתכוונו לשני פירושים אלו.

[1212] דעת התוספות [ובמאירי בשם "ויש מפרשים", ובטור ושולחן ערוך], דלא מיירי הכא בביעי דאסמיקו אלא בסתם ביעי, אלא שעל הביעי יש "קרמא" [והוא קרום שנראין בו חוטין אדומין, מאירי], והוא אסור מחמת דם כמבואר בחולין צג א, ועל אותו קרום הוא שדנו כאן.

א. בא לאוכלם על ידי מליחה ובישול, אסור, כי הדם הכנוס בורידין אינו נפלט על ידי מליחה.

ב. **חתכיה** לחוטין **ומלחיה, אפילו לקדרה שרי**.

ב. **תלייה בשפודא כשבית השחיטה לתתאי** [כלפי מטה] כדי שיהא מקום לדם לזוב, **שרי**, כי **מידב דאיב**, זב הדם דרך בית השחיטה.

ואמנם בתיקון המיזרקי על ידי צלייה בשפודא, נחלקו בו הראשונים: יש אומרים: שהוא ניתר בלא חיתוך, וכן פסק בשולחן ערוך.

ויש אומרים: אף כשצולהו אינו ניתר בלא חיתוך [הובאה דעה זו בטור סימן ס"ה, וכן היא שיטת התוספות בחולין צג א. וכתבו, שאף דעת רש"י כן].

ג. ואם **אחתיה אגומרי, פליגי רב אחא ורבינא, חד אסר וחד שרי, מאן דאסר**, משום דסבר **מצמית צמית, ומאן דשרי**, משום דסבר, **מישאב שאיב**. [1213]

[1213] כדי לבאר שמועה זו וזו שלאחריה ביתר ביאור, יש להקדים: א. דם הבלוע באברים [דם האיברים], כל זמן שלא פירש אין אסור אפילו מדרבנן. ב. פירש הדם לאחר שחיטה ממקום למקום בתוך האבר ולא יצא חוצה לו, נחלקו בו הראשונים אם מיקרי "פירש", דעת התוספות [לעיל בעמוד א ובחולין יד א] והרא"ש [בתשובה, הובא בבית יוסף ריש סימן ס"ז], דלא מיקרי פירש אלא אם כן יצא חוצה לאבר. אבל דעת הרשב"א [בתשובה הובא בבית יוסף שם], וכן נראה דעת הר"ן [חולין ל ב מדפי הרי"ף ד"ה חוטין], שאפילו אם רק פירש הדם ממקום למקום, מיקרי "פירש". ג. הבא לאכול בשר כשהוא חי ["אומצא" בלשון חז"ל], כל עוד שלא פירש הדם מותר באכילה, ואפילו מדרבנן אין בו איסור. ד. אבל הבא לאכול בשר מבושל בקדירה, אסור לאוכלו בלא שימלחנו תחילה. והטעם בזה חלוק ותלוי בשיטות הראשונים שהוזכרו לעיל, אם דם האברים שפירש בתוך האבר עצמו, מיקרי "פירש": לדעת הסוברים דמיקרי פירש: הטעם שאסור לבשלו בלא מליחה, הוא מפני שהבישול מפליט את הדם ממקום למקום, ונעשה דם שפירש, ולפיכך צריך למולחו תחילה ולהוציא את דמו. ואילו לדעת הסוברים דלא מיקרי פירש אלא כשיצא חוצה לאבר: הטעם דבעי מליחה הוא, משום דיש לחוש שמא ייפלט הדם מן האבר, ויחזור ויבלע בו, שהרי מבושל הוא בקדירה שהדם נפלט לתוכה. ה. הבא לאכול בשר צלוי בשפוד על גבי האש, לכולי עלמא אינו צריך מליחה [ואם צריך מליחה קצת הוא מחלוקת הראשונים, ויש מן האחרונים שכתבו דאף לדעת רש"י שמצריך מליחה קצת, אינו עיקר הדין]. אף טעם היתר אכילה על ידי צלי, חלוק ותלוי הוא בשיטות הראשונים שהוזכרו לעיל: לדעת הסוברים שהדם שפירש ממקום למקום מיקרי דם שפירש: נמצא שבשעת הצלייה נעשה הדם - דם שפירש, וכמו שאנו אומרים שהבישול מפליט את הדם ממקום למקום, והטעם שאפילו הכי מותר לאוכלו בלא מליחה, הוא מפני שמכח הצלייה נפלט דמו. ואילו לדעת הסוברים שהדם שפירש ממקום למקום אינו נאסר: אף אם לא היה כח בצלייה להפליט דמו מותר הוא, שהרי לא גרע מבשר חי שמותר לאוכלו בלא מליחה; ומטעם זה סוברים שיטות אלו כי אפילו לא צלאו צלייה גמורה מותר לאוכלו. [ולענין הדם שנפלט על גבי הבשר, כתבו התוספות לעיל בעמוד א ד"מישרק שריק", וראה היטב מה שכתב הש"ך בסימן עו סק"ב]. ו. כתבו התוספות בסוגיין והר"ן חולין [לא ב מדפי הרי"ף]: אומצא דאסמיק אינו כשאר בשר שהדם שבו הוא דם שלא פירש כל עוד לא בישלו, ואנו דנין אותו כדם שפירש. ונחלקו בטעם הדבר: יש הסוברים שהוא מדאורייתא, וכמבואר בשולחן ערוך סימן ס"ז סעיף א' [ומבואר בש"ך סימן עו סק"ב, דהיינו אפילו למאן דסבר דפירש ממקום למקום לא חשיב פירש, הכא שאני משום דפירש מחיים]. ואילו בר"ן שם כתב הטעם, משום דנראה כאילו הדם בעין, ומשמע דהוי מדרבנן. והוכיח כן, מהא דאמרינן בסוגיין, דלמאן דאמר "מיצמת צמית", אסור לאכול אומצא דאסמיק דאנחה אגומרי; ואם תמצי לומר שהדם שבו מיקרי דם שלא פירש, מה איכפת לן שהבשר נצמת ואינו נפלט, והרי הוי דם האיברים שלא פירש; ועל כרחך, כיון דנצרר הדם הוי כדם שפירש. ז. הדם שב"מיזרקי" אין דינו כדם האברים שלא פירש, שאם לא כן מה איכפת לן ד"מיצמת צמית", והרי לא פירש הדם, כן כתב הר"ן חולין [ל ב מדפי הרי"ף ד"ה חוטין], ומשום דהוא חשוב ככנוס בכלי, וכן מבואר בשולחן ערוך סימן ס"ז סעיף ב. ולאחר הקדמה זו נבוא לבאר השמועה ביתר ביאור: "**אומצא דאסמיק**". כתב הב"ח בסימן ס"ז ד"ה נצרר,

האי אומצא דאסמיק [בשר שהאדים מחמת מכה וצלאו, מאירי, וראה הערה]:
הרי אף שמותר לאכול הבשר, וכמו שנתבאר לעיל, מכל מקום **חלייה** [מוהל אדום שלו, שיוצא וזב ממנו], **אסיר**.
"שמתוך שהדם כנוס אי אפשר שלא יהא שם דם עדיין" [מאירי בשם יש מפרשים, וכנראה כוונתו לרש"י].
אבל אם **לא אסמיק**, הרי **חלייה שרי** הואיל והגיע לשיעור צלייה, שמכאן ואילך שומן בעלמא הוא [מאירי].
רבינא אמר פליג: **אפילו לא אסמיק נמי**, הרי **חלייה אסיר**, ומשום **דאי אפשר דלית בה שורייקי דדמא**, [לחלוחית של דם, ר"ן חולין לא ב מדפי הרי"ף]. [1214]

דלישנא ד"אומצא" בכל הש"ס הוא אכילת בשר כשהוא חי. ומפרש, דבכלל דברי הגמרא, שאסור לאכול אומצא דאסמיק בלא חתיכה ומליחה, ומן הטעם שנתבאר, שהדם הצרור אין דינו כדם האיברים שלא פירש. אמנם מדברי התוספות והר"ן שהוזכרו לעיל, שהוכיחו עיקר דינם דאומצא דאסמיק הוי כדם האיברים שפירש מסוף הסוגיא, ולא הוכיחו כן מתחילת הסוגיא, שלפי דברי הב"ח מבואר בהדיא שאסור לאוכלה "אומצא", שעל כרחך הטעם מפני שהוא כ"פירש", מוכח דלא סבירא להו כפירוש הב"ח, [ואף הב"ח לא כתבו אלא כדי לפרש דעת הרמב"ם]. "**חתכיה ומלחיה אפילו לקדירה שרי**". כתב הב"ח שם לבאר לשון "אפילו" על פי דרכו, דהכי קאמר: לא מיבעיא דלאוכלו אומצא מהני חתיכה ומליחה, אלא אפילו ליתנו בקדירה נמי שרי. ואמנם בתוספות חולין צג א, ברשב"א ובר"ן שם, משמע דלשון "אפילו" מתבאר ביחס לצלי, כלומר: לא מיבעיא דחיתוך מהני לצלי אלא אף לקדירה על ידי מליחה נמי מהני חיתוך, או ד"אפילו" לאו דוקא, ראה ב"ראש יוסף" שם. "**אנחה אגומרי - מישאב שאיב, מיצמת צמית**". מסתברא, שעיקר המחלוקת אם גחלים שואבין או צומתין, אינו ענין לשלושה דברים אלו בלבד שנזכרו כאן, והיא מחלוקת כללית בטבע הגחלים; ומה דנקטה הגמרא פלוגתתם בשלושה דברים אלו, הוא משום דבשאר בשר אין נפקא מינה בזה, דלו יהא דמיצמת צמית, הרי הוי כדם האברים שלא פירש, וכמו שנתבאר לעיל; ובשלושה דברים אלו שהדם שבהם חשיב כ"פירש" יש נפקא מינה בפלוגתתם. ואמנם דלפי זה שייכא פלוגתתם בכל דם שפירש, וצ"ע.

[1214] א. ביאור שיטת רש"י בלישנא קמא, והמאירי: רש"י כתב וז"ל "חלייה, מוהל היוצא ממנו כשחותכו; אסמיק חלייה אסיר, לא גרס "הוא וחלייה", ורב אחא קאמר לה - דמיקל, ובחלייה מודי דאסיר" עכ"ל, סתם רש"י ולא פירש אי מיירי כשצלאו, או קודם שיעור צלייה, ואף התוספות נסתפקו בכוונתו, ודחו דבריו בין כך ובין כך, וכדלקמן. אמנם במאירי הביא פירוש כעין דבריו של רש"י בשם "יש מפרשים", ופירשו, דמיירי לאחר שצלאו, ועל פי דבריו נתבאר בפנים. ומלשון רש"י שכתב "ורב אחא קאמר לה דמיקל", משמע דמיירי באנחה אגומרי דוקא, שהרי רק באנחה אגומרי הוא שנחלקו רב אחא ורבינא, ולשון זה מקשה יותר להבין שיטת רש"י. ובתוספות תמהו על רש"י: "היכי דמי, אי נצלה בשר כל צרכו אף המוהל מותר דלא גרע מ"מלחיה" דאמרינן לעיל דאפילו לקדירה שפיר דמי, [כלומר, ואין אנו אוסרים מפני שזב מוהל לתוך הקדירה], ואי לא נצלה כל צרכו, אמאי בשר מותר וכו', אע"ג דדם האברים שרי, [הרי] היכא דאסמיק אסור וכו'", עכ"ל. ואף בדברי המאירי שכתב דמיירי לאחר שצלאו, והטעם דחלייה אסיר משום ש"אי אפשר שלא יהא דם כנוס עדיין", נמי יש לעיין, דאם כן אף אם לא זב ממנו מוהל כלל יהא אסור, כיון שאתה אומר שנשאר בו דם עדיין; ואף שלא פירש עדיין מן האבר, הרי אומצא דאסמיק חשיב כדם האברים שפירש, וצ"ע. ג. לישנא בתרא דרש"י: "חלייה" אינו מוהל הזב ממנו, אלא היינו חומץ שלו, שנותנין את הבשר בחומץ לאחר צלייתו, ואסור החומץ מפני שהדם נסחט לתוכו, וקיצר רש"י בביאור דברי הגמרא, וראה שיטת התוספות. והתוספות תמהו על פירוש זה, שהרי בגמרא חולין קיא א משמע שהחומץ צומת ולא מפליט [וכן פירש רש"י גופיה התם]; וראה עוד מה שתמהו עליו. ובתוספות רי"ד תמה: קשיא לי טובא, כיון שנצלה באש והוא מותר באכילה ואפילו צלאו על גבי גחלים, למה ייאסר החומץ שחולטין אותו בו. ב. שיטת התוספות: "חלייה" אינו מוהל הזב ממנו אלא היינו חומץ שלו, [וכשיטת רש"י בלישנא בתרא], אלא דלא מיירי בבשר לאחר צלייתו אלא בבשר חי [ולא אסמיק מחמת מכה או כיוצא בו], אלא בבשר סתם שנתנוהו בתוך חומץ ושם הוא דאסמיק הבשר, "שמנהג הוא כשנותנים בשר חי לתוך החומץ ואינו שוהה בתוכו לא מפליט מידי ונצמת הדם בתוך הבשר, והכל מותר דאכתי לא פירש [וכשאר אומצא שמותרת באכילה, כיון דהוי דם האברים שלא פירש, וכמו שנתבאר

אמר ליה מר בר אמימר לרב אשי: **אבא** [אמימר] **מגמע ליה גמועי**, נוהג היה לגמוע את המוהל היוצא מאומצא דלא אסמיק, כי סובר הוא כמאן דאמר חלייה שרי.

איכא דאמרי: **רב אשי גופיה** [עצמו] **מגמע ליה גמועי**.

אמר ליה מר בר אמימר לרב אשי:

אבא [אמימר] היה נוהג: **האי חלא** [חומץ] **דחליט** [שריית הבשר בחומץ נקראת: חליטה] **ביה** בשר **חדא זימנא** [שחלט בו בשר פעם אחת], **תו לא תאני חליט ביה** [שוב לא היה חולט בו שנית], מפני שאין בחומץ כח עוד.

נחלקו הראשונים בפירושו: לדעת רש"י:

החליטה בחומץ היא לאחר צלייה כדי להפליט את דמו. [1215]

הר"ן בחולין [לא ב מדפי הרי"ף] מפרש:

החליטה היא בבשר חי, שהרי מדינא דגמרא [חולין קיא א] כיון שחלטו בחומץ, החומץ מצמית את הבשר שלא ייפלט ממנו הדם. ומותר לבשלו בלא מליחה [דרישה סוף סימן ס"ז], כיון שכל זמן שלא נפלט ממנו הדם הרי הוא מותר [כי "דם האברים" והיינו דם שלא פירש ממקומו, מותר הוא ואפילו מדרבנן]. [1216]

ותמהינן עלה: וכי **מאי שנא** חומץ **שתשש** כחו מחמת שחלטו בו פעם אחת, **מחלא מתמהא** [חומץ חלש מעיקרו] **דחלטינן ביה** [מותר לחלוט בו]?!

דף עה.

ומשנינן: **התם** בחומץ חלש מעיקרו משום הכי חולטין בו, שהרי **איתיה** (תחילת העמוד) **לקיוהא דפירא בעיניה** [השרף של טעם הפרי עדיין עומד בו], ואע"פ שהוחלש מאליו

בהערות לעיל], וכי שוהה בתוכו עד דאסמיק, נעקר ממנו הדם ונפלט לתוכו [של החומץ] ". וגרסי התוספות [דלא כרש"י] "הוא [הבשר עצמו] וחלייה אסיר", והטעם, מפני שהדם שנפלט חוזר ונבלע בבשר [פרי מגדים]. ורבינא דאמר כי לא אסמיק נמי חלייה אסיר, היינו דוקא חלייה אסיר, אבל הבשר עצמו לא נאסר, מפני שבפליטה מועטת דשורייקי דדמא, אין הבשר נאסר. ג. שיטת הר"ן [חולין לא ב מדפי הרי"ף], והמאירי כאן: מיירי הכא באומצא דאסמיק מחמת מכה שנתנוהו בתוך חומץ, וגרס נמי "הוא וחלייה אסיר", והטעם שהבשר אסור הוא משום דכיון דאסמיק אסור לאוכלו אפילו חי, שהרי דמו חשיב כדם האברים שפירש, וכל שכן כשנתנוהו בחומץ, "וחלייה נמי אסור לפי שהדם מתערב בחומץ". וכתב הר"ן שם עוד, דהטעם דבדלא אסמיק חלייה שרי, משום ש"החומץ צומת אותו, והוי ליה דם האברים שלא פירש", הוצרך לפרש שהחומץ צומת אותו, שלא תאמר שאדרבה החומץ מפליטו ממקום למקום או לתוך החומץ, ולכן כתב שהחומץ אינו מפליט כלל אלא אדרבה צומת אותו.

[1215] כעין זה פירש רש"י בסמוך בלישנא בתרא, ותמהו עליו התוספות שם, שהרי בחולין משמע שהחומץ צומת ולא מפליט, וראה היטב במאירי. ובתוספות רי"ד תמה: אם הבשר צלי מה חליטה הוא צריך, והרי בלא חליטה הוא מותר.

[1216] נתבאר על פי פשטות הסוגיא; אמנם בשולחן ערוך סוף סימן ס"ז משמע, שנידון הסוגיא הוא אף לאוכלו כשהוא חי, ואף שאם לא היה חולטו בחומץ היה מותר לאוכלו, שהרי מותר לאכול בשר חי בלא מליחה כיון שלא פירש הדם ממנו, מכל מקום כיון שחלטו בחומץ שתשש כחו, גרע, וראה ביאור הענין ב"שפתי דעת" שם.

ונתקלקל טעמו הרי הוא מוציא [או מצמית לשיטות החולקים על רש"י] דם, שעדיין כחו בקרבו.

אבל **הכא** בחומץ שחלטו בו פעם אחת, שוב **ליתא לקיוהא דפירא בעיניה**, שכבר בלעו הבשר הראשון.

שנינו במשנה: **אין צולין את הפסח** לא על השפוד ולא על האסכלא, אמר רבי צדוק מעשה ברבן גמליאל שאמר לטבי עבדו: צא וצלה לנו את הפסח על האסכלא: ותמהינן: הרי נמצא, כי ה**מעשה** שהביאה המשנה, אינו בא לסייע לאמור במשנה, אלא **לסתור**. שהרי המשנה אסרה לצלות על האסכלה, ורבן גמליאל הורה לצלות עליה, ואין דרך המשניות בכך?!

ומפרשינן: **חסורי מיחסרא** משנתנו **והכי קתני**:

ואם אסכלא מנוקבת היא, כלומר: עושה מסגרת של ברזל סביבות האש, ונותן את השפוד - כשראשו האחד על גבי צידה האחת של המסגרת וראשו השני על גבי צידה השני של המסגרת - מעל גבי האש, ונמצא הפסח תלוי בין שני צידי המסגרת ואינו נוגע בברזל החם כלל.

הרי **שמותר** לצלות עליה את הפסח.

ואמר רבי צדוק לסייע דין זה: **מעשה ברבן גמליאל שאמר לטבי עבדו, צא וצלה לנו את הפסח על האסכלא המנוקבת.** [1217]

תנור שהסיקוהו בקליפי פירות של ערלה, שהם אסורים בהנאה, ואפו בתנור המוסק פת, נחלקו בו רבי וחכמים.

דעת רבי: הפת אסורה באכילה.

משום שלדעת רבי "יש שבח עצים בפת", כלומר: השלהבת האופה את הפת יוצאת מן העצים קודם שנעשו אפר, כשעדיין אסורין הן, והן הן שהשביחו את הפת, ולפיכך אף הפת עצמה אסורה.

דעת חכמים: הפת מותרת.

משום שלדעת חכמים "אין שבח עצים בפת", כלומר: השלהבת האופה את הפת, יוצאת מן העץ רק משנשרף ונעשה אפר, והרי אפרן של איסורי הנאה מותר (*24), [וכפי

[1217] לשון הרמב"ם בפרק ח' מהלכות קרבן פסח הלכה ט': לפיכך אם היה כלי מנוקב כדי שתשלוט בו האור צולין עליו. וכתב על זה הראב"ד: והוא שלא יגע בכלי. ובמגיד משנה שם נסתפק בדעת הרמב"ם, אם חולק הוא על הראב"ד וסובר שאפילו נוגע בכלי מותר, מפני שהאש שולטת הרבה באסכלא המנוקבת, והוכחתו היא, שאם כדברי הראב"ד הרי פשיטא שצולין עליו, וגם, מדלא הוזכר כן בגמרא בהדיא; או אפשר דאף הרמב"ם מודה בזה להראב"ד, ראה שם.

שהובאה הברייתא לעיל כו ב, ונתבארה שם בתוספות].[1218]
ולאור זאת:
בעא מיניה רב חיננא בר אידי מרב אדא בר אהבה:
תנור שהסיקו בקליפי ערלה, ולאחר שהסיקו **גרפו** מן הגחלים שבו, **ואפה בו את הפת** בחום שבתנור, שנוצר על ידי עצי הערלה.
לדברי האוסר - כשלא גרפו את העצין מן התנור - **מהו** דינו כאשר כן גרפו?
אמר ליה רב אדא בר אהבה:
אף לדברי האוסר כשלא גרפו לתנור, מודה הוא שאם גרפו לתנור **הפת מותרת**, כיון שאין האפייה נעשית באש עצי האיסור עצמם, אלא בחום הנשאר בתנור.
אמר תמה **ליה** רב חיננא בר אידי לרב אדא בר אהבה: **והאמר רב חיננא סבא אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן**:
תנור שהסיקו וגרפו וצלה בו את הפסח - אין זה "צלי אש".
משום **שנאמר** יתור בלשון הכתוב. כתיב בפרשת קרבן פסח: "**צלי אש**" "**צלי אש**" **שתי פעמים**, ללמדך, שאינו נקרא צלי אש אלא אם לא גרף את העצים מן התנור, והרי הוא נצלה מחום האש הנוצר עתה מן העצים.
אבל אם גרפו לתנור ואין כאן אלא חום ולא אש, אין צולין בו את הפסח, ואף שחום זה מן האש הוא שנוצר.
הרי למדנו מדברי רבי יוחנן: **טעמא דגלי רחמנא "צלי אש" "צלי אש" שתי פעמים, הא לא גלי רחמנא, הוי אמינא** שאפילו כאשר אין העצים והשלהבת נמצאים בתנור, מכל מקום "**צלי אש**" **הוא**.
ואם כן מוכח מדברי רבי יוחנן, שהחום הנשאר בתנור מן השלהבת הרי הוא כאש עצמה. וכיון שכן, כשם שאם היה אופה את הפת בעצי האיסור עצמם כשהאש יוצאת מהם, היתה הפת אסורה לדברי רבי, אף אם כבר גרף את העצים דנין אנו אותו חום שנשאר מהם בתנור, כאש העצים עצמם, והפת הנאפית בו נאסרת.
אמר משני **ליה** רב אדא בר אהבה: אכן יש ללמוד מכאן, שמסברא יש לנו לדון את החום שבתנור כאש עצמה!
אלא שמכל מקום, הרי **גלי רחמנא התם** גבי פסח, שהחום שבתנור אינו כאש עצמה, ושוב **ילפינן מינה**, במה מצינו, לכל התורה כולה, שאין דינו כאש עצמה, ולפיכך הפת מותרת.

[1218] (24*) כמו ששנינו במסכת תמורה: "כל הנשרפין - כגון ערלה שהיא בשריפה - אפרן מותר".

ואיבעית אימא יש לדחות באופן אחר: לא משום שמסברא יש לדון את החום שבתנור כאש עצמה - הוא שהוצרך רבי יוחנן ללומדו מן היתור!

אלא, **התם** בדברי רבי יוחנן האמורים בענין קרבן פסח - **טעמא דכתב רחמנא "צלי אש" שתי פעמים** הוא דאסור לצלותו בחום התנור, **הא לא כתב רחמנא "צלי אש" שתי פעמים** כדי למעט, מותר לצלותו בחום התנור - משום טעם אחר הוא:

כי **הוה אמינא**: הרי **א"אש" קפיד רחמנא, ואפילו גרפו** לתנור והוציא את העצים **נמי "צלי אש" הוא**, שהרי אם נותנים בגד בחום התנור הוא יישרף ונעשה פחם, ואם כן החום עצמו תולדת "אש" הוא.

אבל הכא גבי עצי ערלה, אין לנו לדון מסברא לרבות חום התנור.

כי הרי אף שאנו אומרים שיש שם "אש" לחום התנור, מכל מקום אין זה "אש" של העצים, לפי שהם כבר הלכו, הם ושלהבתם.

וכאן הרי **אעצים דאיסורא קא קפיד רחמנא, והא ליתנהו** [וכבר אינם], ואין זה אש של עצי האיסור, אלא אש חדשה היא.

תנו רבנן: **חתכו** לקרבן הפסח, עשה בו חיתוך בשנים ושלושה מקומות כדי למהר צלייתו של הפסח, [ולא גמר החיתוך, ועדיין הפסח כולו כאחד, רש"י], **ונתנו על גבי גחלים** לוחשות [לקוטי הלכות]: [1219]

רבי אומר: **אומר אני, שזה "צלי אש" הוא**, ואף שלא צלאו על האש ממש אלא על גבי גחלים.

רמי מתמה **ליה רב אחדבוי בר אמי לרב חסדא**:

מי וכי **אמר רבי, גחלים** אף הן "**אש**" **נינהו**, ונתקיים בפסח מאמר הכתוב "צלי אש"?!

ורמינהו מברייתא שיש להוכיח ממנה, שהגחלים לא חשיבי "אש": [1220] הקדמה:

שני מיני נגעי צרעת נתפרשו בתורה בפרשת תזריע הנוצרים בעור האדם מחמימות הבשר ["שהוא מתחמם ומכה צומחת בו" [מאירי]:

א. צרעת הבאה בעור מחמת "שחין".

ב. צרעת הבאה בעור מחמת "מכוה".

השחין בא על ידי חום שמתחמם הבשר מחמת הכאה וכיוצא בזה.

[1219] בתוספות לעיל עד א, ד"ה נחתך, כתבו: אף שמצוה לצלות הפסח כולו כאחד ולא לחתוך ממנו אבר, מכל מקום אין הפסח נפסל בכך, והוכיחו כן גם מברייתא זו, שהרי משמע בפשוטו שחתכו להפסח אברים אברים. ואמנם הביאו דברי רש"י שפירש כאן שלא חתכו לגמרי. וכתב המנחת חינוך מצוה ז, דממילא משמע מרש"י שהקרבן נפסל בכך. וראה בהערה לעיל בשם המאירי.

[1220] בצל"ח העיר על לשון הגמרא "מי אמר רבי", שאין לשון זה שייך אלא אם כן היתה הגמרא שואלת סתירה מדברי רבי במקום אחר על דבריו כאן, אבל קושיית הגמרא אינה מדברי רבי עצמו, אלא על עיקר סברא זו, והיה לגמרא לומר "למימרא דגחלים אש נינהו, ורמינהו וכו'", וראה בדבריו מה שכתב ליישב.

והמכוה באה מחמת חום האש.
וכל דיניהם שוין, ולא חילקם הכתוב אלא ללמדך ששני נגעים נפרדים הם.
והנפקא מינה: אם היה כחצי גריס של נגע [נגע הגדול כגריס הוא שיעור נגע] בשחין [שהוא בא מחמת הכאה], ולידו עוד כחצי גריס של נגע במכוה [הבאה מחמת האור] - אינם מצטרפים לשיעור נגע, כי שני נגעים נפרדים הם, ובכל נגע בפני עצמו אין בו שיעור.
דתניא: כתיב בפרשת נגעים: "או בשר כי יהיה בעורו **מכות אש**", הרי למדנו שמכות "אש" נידונת כ"מכוה", ולא כ"שחין".
אין לי אלא שנכוה באש שהוא נידון כ"מכוה ".
נכוה בגחלת, או שנכוה **ברמץ** [אפר רותח], או **בסיד רותח** [חוצבים אבני גיר וקולים ומייבשים אותם בכבשן האש, ואז כשבאים האבנים במגע עם המים הם מרתיחים את המים], או **בגפסיס** [מין סיד הוא] **רותח**, [1221] **או בכל דבר הבא מן האור**.
ומפרשת הגמרא במאמר מוסגר את דברי הברייתא:
"כל דבר הבא מן האור" - **לאיתויי חמי האור** [מים שנתחממו על גבי האש].
מניין שאף הנכוה בהן ונראה בו נגע, הרי נגעו נידון כ"מכוה" ולא כ"שחין"?
[ונפקא מינה: אם יצטרף חצי שיעור נגע מאלו עם חצי שיעור מכות אש ממש, יהא נידון כמצורע].
תלמוד לומר: "**מכוה**" "**מכוה**" - **ריבה**.
כלומר: הרבה פעמים נאמר בפרשת "מכות אש" הלשון "מכוה", וללמדך בא, כי אף אלו שהן באין מחמת האור ואינם אש ממש, אם נכוה בהן העור, הרי נגע הנראה בו נידון כ"מכוה".
ומכח ברייתא זו מתמה רב אחדבוי.
כי הרי למדנו מברייתא זו: **טעמא** שאף אלו נידונין כ"מכוה", משום **דרבי רחמנא** "**מכוה מכוה**".
הא לא הוה **רבי רחמנא** "**מכוה מכוה**", לא היתה מכוה הבאה מן ה"גחלת" נידונית כ"מכוה".
ומשום שהרי אמרה תורה "מכות אש". ומוכח מכאן כי **גחלים** - **לאו אש נינהו**.

[1221] כתב בהגהות רבי יצחק אייזיק חבר: פירוש, לאחר שנצטננו ונתנו עליהם מים, שנתעורר בהם כח האש, כידוע, ותדע, דאמאי נקט סיד ולא נקט דבר אחר שהוחם באש. וכדבריו מבואר במאירי שבת דף לט, שכתב: וסיד זה יש לפרשו בעוד שהוא רותח מכח האור אבל אם נצטנן וחזר ונרתח במים שכבהו יש מקילים; ואינו כלום, שהרי אף משנצטנן מרתיח את מקומו ולא זזה ממנו רתיחה שמכח האור אלא שהיא מתוספת בשעת הכיבוי. אלא שמדברי התוספות בסוגיין לא משמע כן, ראה בהערות הגאון הנ"ל שיישב על פי דרכו קושיית התוספות.

ואם כן תיקשי לרבי דאמר לעניין "צלי אש": מותר לצלות את הפסח על גבי גחלים, והרי למדנו מכאן שהגחלים לאו "אש" נינהו?!

אמר משני **ליה** רב חסדא לרב אחדבוי:

גחלת של עץ באמת **לא איצטריך קרא לרבויי**, כי גחלת זו בכלל "אש" היא וכמו שאמר רבי.

אלא **כי איצטריך קרא לרבויי** "גחלת" וכדקתני בברייתא: **לגחלת של מתכת** [מתכת שנתחממה באש ונעשית כמו גחלת, זבח תודה; וראה שפת אמת], **וגחלים של מתכת** אמנם כן **לאו "אש" הוא**.

ואכתי תמהינן אברייתא שהוצרכה לריבוי מיוחד לרבות גחלת, ולו יהא שלא אתי לרבויי אלא גחלת של מתכת:

והא גבי בת כהן שזינתה **דכתיב "באש תשרף"**, ואפילו הכי **אמר רב מתנה: פתילה של אבר היו עושין לה** [מתיך עופרת וזורקו לתוך פיה].

הרי שאף גחלת של מתכת או עופרת שנתחממה באש, חשובה היא כמו "אש", ונתקיים מאמר הכתוב "באש תשרף"?! [1222] ומשנינן: **שאני התם** גבי בת כהן, כלומר: לעולם אי אתה דן גחלת של מתכת כאש, אלא שאף בבת כהן יש יתור מן הכתוב כדי לרבות גחלת של מתכת ועופרת שנתחממה באש.

דהרי **כתיב**: "**באש תשרף**", והיה לו לומר "באש" ולשתוק [רש"י; ובתוספות פירשו, שהיה לו לומר "באש תמות"].

אלא לכך כתיב "**תשרף**", כדי **לרבות כל שריפות הבאות מן האש**.

אבל לעולם אין גחלת של מתכת בכלל "אש", ולפיכך הוצרך הכתוב לרבותו הן לענין מכוה, והן לענין שריפת בת כהן.

ותמהינן: **והרי כל שכן אש עצמה** אפשר לקיים בה שריפת בת כהן, שהרי "אש" הוא עיקר הכתוב!

ואם כן, למה היו שורפין אותה על ידי פתילה של אבר? ! **ונקיף לה** לבת הכהן **חבילי זמורות** [ענפי אילן], ונצית בהן את האש **ונקלה** [נקלה אותה] בהן. [1223] ומשנינן: אי אפשר לשורפה על ידי אש ממש, כי **אתיא** [נלמד בגזירה שוה] לשון "**שריפה**" האמור בבת כהן, כדכתיב: באש "תשרף", מלשון "**שריפה**", **מבני אהרן**.

[1222] לכאורה, פתילה של אבר אינה "גחלת", כי "גחלת של מתכת" היא מתכת שנתחממה באש ונעשית כמו גחלת, וכמו שכתב ה"זבח תודה"; אלא שמדברי ה"זבח תודה" וה"שפת אמת" נראה, שפתילה של אבר היינו גחלת ממש.

[1223] תמהו הצל"ח והשפת אמת: הרי בלאו האי דרשה ד"תשרף" נמי תיקשי ליה ונקיף לה חבילי זמורות, דמהיכי תיתי נימא דאש ממש לאו אש הוא, וראה שם מה שיישבו בזה.

שאמרה תורה בפרשת שמיני: "ויקחו בני אהרן נדב ואביהוא איש מחתתו ויתנו בהן אש וישימו עליה קטורת, ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם, וימותו".
"ואחיכם כל בית ישראל יבכו את "השריפה" אשר שרף ה'" [רש"י סנהדרין].
והרי אנו לומדים: **מה להלן** בבני אהרן, **שריפת נשמה** היתה, **ואילו הגוף קיים** ולא נשרף; שהרי כך קיבלו חז"ל: כמין שני חוטין של אש נכנסו להם בחוטמיהן.
אף כאן בשריפת בת כהן אין לשרוף את הגוף על ידי האש, אלא יש להמיתה על ידי **שריפת הנשמה** לבדה, **ואילו הגוף** עצמו **קיים**.
ולפיכך: בפתילה של אבר היו ממיתין את בת הכהן, ולא בשריפה ממש על ידי הקפתה בזמורות.
ואכתי תמהינן: למה לי דוקא פתילה של אבר, **ונעביד לה** לבת הכהן מיתה על ידי **חמי האור** [מים שנתבשלו על גבי האש], שהרי אף הם אינם שורפין את הגוף, ואין כאן אלא שריפת נשמה?! ומשנינן: אי אפשר לשורפה על ידי חמי האור, **ומשום** הא **דלימדנו רב נחמן!**
דאמר רב נחמן: אמר קרא "ואהבת לרעך כמוך", ללמדנו: **ברור לו מיתה יפה**, ואילו הריגה על ידי חמי האור אין זו מיתה יפה, כיון שאינה ממהרת כל כך את מיתתה ונמצאת מתענה [מאירי].
ותמהינן: **וכי מאחר דאיכא** הא דאמר **רב נחמן** "ברור לו מיתה יפה", אם כן **גזירה שוה** דלעיל ללמד שלא נקלה אותה באש - **למה לי**?!
והרי ממילא יודעים אנו שאי אפשר לקלותה באש, כיון שאין זו מיתה יפה?! [1224]
אמרי תירצו בני הישיבה: צריכים אנו לשני הלימודים - "ואהבת לרעך כמוך", וגזירה שוה מבני אהרן - כדי ללמוד שאין לשורפה על ידי קלייה באש; כי מכח דין "ואהבת לרעך כמוך" לבדו, **ואי לאו** שנצטרף עמו גם **הגזירה שוה**, לא היינו יודעים שלא לשורפה באש ממש.
כי **הוה אמינא: שריפת נשמה וגוף קיים - לאו שריפה היא!**
ועל כן: אילו לא נאמרה אף הגזירה שוה, היינו דוחקים את עצמנו ואומרים:
אי משום הא **דרב נחמן** שצריך לקיים "ואהבת לרעך כמוך" - לא נבטל שריפת הגוף שהיא לבדה שריפה האמורה בתורה, אלא **שניפוש לה חבילי זמורות טובא** [נשים

[1224] בפשוטו יש לבאר, כי אינה מיתה יפה כיון שאינה ממהרת מיתתה כל כך. אך לפי ביאורו של רש"י בהמשך הסוגיא, מבואר, שאפילו אם ימהרו מיתתה על ידי ריבוי עצים, מכל מקום שריפה על ידי פתילה - מיתה יפה היא ביחס לקלייה. אמנם לפי ביאורו של המאירי בהמשך הסוגיא [ראה לקמן בהערה (32)], יש לפרש כפשוטו, ועל דרך זה מתבארת המשך הסוגיא יותר בפשיטות.

בשריפה חבילי זמורות הרבה] **כי היכי דתמות בעגלא**, כדי שתמות במהרה ולא תתענה הרבה, כדי לקיים "ואהבת לרעך כמוך". [1225]

ולפיכך צריך גם את הגזירה שוה דקא **משמע לן** שאף שריפת נשמה וגוף קיים שריפה היא!

ומאחר שלמדנו מן הגזירה שוה, כי יכול אתה לשורפה בין על ידי שריפת הגוף ובין על ידי שריפת הנשמה לבדה, שוב יכול אתה ללמוד מכח דינו דרב נחמן דבעינן "ואהבת לרעך כמוך", שעליך לשורפה דוקא בשריפה על ידי פתילה של אבר, כיון שמתקיים על ידי כן "ואהבת לרעך כמוך" יותר מקלייה באש ואפילו כאשר נשרפת היא במהרה [נתבאר על פי פירוש רש"י כאן, ובסנהדרין נב א]. [1226] וכעת חוזרת הגמרא למה שאמרנו, שהוסיף הכתוב "תשרף" בשריפת בת כהן לרבות שאר שריפות שאינן של אש ממש, ותמהינן:

ואלא כיון שסופך לרבות אף שאר שריפות, אם כן, מה שאמר הכתוב "**באש**" תשרף, **למה לי**, לא יאמר הכתוב אלא "תשרף", ודיו?!

ומפרשינן: אמר הכתוב "באש", ללמדך שאין לשורפה אלא בתולדת האש, **ולאפוקי** שריפתה ביציקה לתוך פיה של **אבר מעיקרו**, היינו: עופרת שמוציאין אותה מן הקרקע ורותחת היא בשעת יציאתה, ואין להמיתה בה, אלא בעופרת המתחממת מן האש.

ואכתי **אמר** תמה **ליה רבי ירמיה לרבי זירא**:

וכי אטו **כל היכא דכתיב באש** "**תשרף**", אמרינן שתוספת "תשרף" **לרבות כל שריפות הבאות מחמת אש הוא**, וכאשר אמרינן גבי בת כהן?! **והא גבי פרים הנשרפים** [פרים הפנימיים, שאין הבשר נאכל אלא נשרף חוץ לירושלים, כגון פר כהן משיח ופר העלם

[1225] כתב הר"ן בסנהדרין נב א, ד"ה ואי משום: לרווחא דמילתא אמרו כן ללא צורך, דכיון דאמרינן לאו שריפה היא כלל, "ואהבת לרעך כמוך" לאו כלום הוא, דמשום ואהבת חרעך כמוך אין ממיתין אותו ממיתה למיתה אלא אם כן אפשר לקיימו באותה מיתה עצמה. וב"יד רמה" שם ד"ה ומקשינן מכדי, כתב: אי לאו גזירה שוה, הוה אמינא שריפת נשמה וגוף קיים לאו שריפה היא, ועל כרחך צריך לקיומי ביה מצות שריפה, וכי כתיב ואהבת לרעך לאו למיעקריה ממיתה חמורה הכתוב בו למיתה קלה שאינה כתוב בו, אלא לברור לו מיתה מכלל מיתה שחייב בה, ואי משום הא, נפיש ליה חבילי זמורות כדי שישרף מהרה וכו'.

[1226] העירו המפרשים: לפי תירוץ הגמרא השתא וכפי שפירשה רש"י ז"ל, מתבאר, שאין הגזירה שוה מבני אהרן באה ללמד שעליך לשורפה דוקא בשריפת הנשמה לבדה, אלא באה ללמדנו שיכול אתה לשורפה באופן זה, אבל אם תרצה לקלותה באש שפיר דמי; ומה שאין אנו קולים אותה באש, אינו אלא מפני שצריך לקיים "ואהבת לרעך כמוך". והקשו: הרי לעיל בגמרא מבואר, דמכח הגזירה שוה לבדה צריך אתה לשורפה בשריפת הנשמה לבדה, שהרי קודם שהזכירה הגמרא כלל דין "ואהבת לרעך כמוך", ביארה הגמרא שאי אפשר לקלותה באש מפני הגזירה שוה?! וראה מה שכתבו בזה מהרש"ל, מהרש"א, צל"ח ורש"ש. ואמנם המאירי פירש שלא כדברי רש"י: "אין אומרים לשרפו בחבילי זמורות אף בהרבאת עצים כדי שיישרף מהר ותהא מיתה יפה, שכך למדוה משריפת בני אהרן שהיתה נשמה נשרפת וגוף קיים, ואין אומרים לשרפן בחמי האור שאין מיתה זו ממהרת כל כך ואינה מיתה יפה".

דבר של צבור] **דכתיב בהו** "**ושרף אותו על עצים באש**" הרי שאמר הכתוב "באש" ואמר גם "ושרף" והיה לנו לרבות כל שריפות הבאות מחמת אש.

ואילו אנן **תניא** בברייתא:

"**באש**" **ולא בסיד רותח**, וכן **לא בגפסיס רותח**, הרי שאין אנו דורשים ריבוי "ושרף" לרבות כל שריפות הבאות מחמת האש?!

אמר משני **ליה** רבי זירא לרבי ירמיה, **הכי השתא** [וכי המקראות דומות?!]:

התם גבי בת כהן **כתיב** תחילה "**באש**", **והדר** כתיב "**תשרף**", ולפיכך דרשינן הריבוי של "תשרף" **לרבות כל שריפות הבאות מחמת האש**.

אבל **הכא**, גבי פרים הנשרפים, הרי **כתיב**": "**ושרף אותו על עצים באש**". אמר הכתוב תחילה "ושרף", **ולבסוף** "**אש**", **למימרא** [ללמדנו]: **דאש אין** [אכן שורפים בו], **מידי אחרינא, לא**. [1227]

ותמהינן: והרי **התם** גבי פרים הנשרפים **נמי כתיבא שריפה לבסוף, דכתיב** באותו מקרא:

דף עה:

על שפך הדשן [מקום ששופכים את הדשן של מזבח החיצון] "**ישרף**".

ואם כן נרבה מינה כל שריפות הבאות מחמת האש?!

אמרי משנו בני הישיבה: **ההוא** "**ישרף**" **מיבעי ליה לכדתניא**:

"ישרף" ללמד:

א. **ישרף** על מקום שפך הדשן, **ואע"פ שאין שם דשן**, שלא תאמר: אדשן קפיד רחמנא לשורפו על מקום שהיו מוציאים שם דשנו של מזבח החיצון, ואם ניטל הדשן משם לא ישרפנו שם, לכן קא משמע לן "ישרף" מכל מקום רש"י].

ב. **ישרף אע"פ שכבר הצית האור** [נתפש האש] **ברובו** של פר, ללמדך: אין די בזה, אלא יתעסקו עמו לשורפו עד שתיגמר שריפתו.

וכיון שהוצרכנו לריבוי של "ישרף" ללמוד ממנו דברים אחרים, שוב אין לנו ריבוי לשון שריפה הכתוב אחר "באש", כדי ללמוד הימנו כל שריפות הבאות מחמת אש.

רבינא אמר ליישב באופן אחר את הקושיא שהקשתה הגמרא לעיל על רבי שמשמע מדבריו שגחלים בכלל אש הם, מן הברייתא דקתני "מכות אש, אין לי אלא שנכוה באש

[1227] לכאורה כוונת הגמרא בחילוקה, הוא על פי מה דקיימא לן [עירובין כח א, ושאר מקומות]: כלל ופרט, אין בכלל אלא מה שבפרט, הני אין, מידי אחרינא, לא. פרט וכלל, נעשה כלל מוסף על הפרט, ואיתרבו להו כל מילי. ואף כאן גבי בת כהן: הוי "באש" פרט, ו"תשרף" כלל, ונתרבה הכל; ואילו גבי פרים הנשרפים הוי "ושרף" כלל, ו"באש" פרט, ולפיכך, אש ולא דבר אחר. אלא שרבותינו לא הזכירו זה.

נכוה בגחלת ברמץ בסיד רותח וכו' מניין, תלמוד לומר מכוה מכוה", הרי שבלי ריבוי אין גחלת בכלל אש:

ברייתא זו משובשת היא, ולא באה לרבות גחלת מריבוי!

אלא **כרוך ותני** [תשנה יחדיו גחלת עם אש ולא עם השאר], וכך היא שנויה:

"**מכות אש. אין לי אלא שנכוה באש ובגחלת** שאף היא בכלל אש, אבל **נכוה ברמץ, בסיד רותח, ובגפסיס רותח, ובכל דבר הבא מחמת האור, לאיתויי חמי האור, מנין? תלמוד לומר: מכוה מכוה ריבה**".

נמצא לפי הגירסא המתוקנת כי אין הגחלת צריכה ריבוי, אלא ממילא נתרבתה בכלל מכות אש, ומשום שאף גחלת בכלל אש היא, וכדרבי.[1228]

רבא רמי מקשה קושיא אחרת על דברי רבי שאמר שהגחלים בכלל אש הם:

מי [וכי] **אמר רבי, גחלים איקרו אש, ורמינהי**:

כתיב גבי כהן גדול ביום הכפורים: "ולקח מלא המחתה גחלי אש מעל המזבח [החיצון] מלפני ה' ומלא חפניו קטורת סמים דקה והביא מבית לפרוכת [לבית קדשי הקדשים] "; ומפרשת הברייתא למה נאמר גם "גחלי" וגם "אש":

אילו היה נאמר רק "**גחלי**", **יכול** יביא גחלים **עוממות** [כבויות] אבל לא לוחשות [בוערות], כי הגחלים הלוחשות אינם נקראים גחלים סתם אלא אש.

תלמוד לומר: גחלי "**אש**".

ואי היה נאמר רק "**אש**", **יכול** יביא **שלהבת** ולא גחלים ואפילו לוחשות כי הן אינן נקראות אש סתם.

תלמוד לומר "**גחלי**".

הא כיצד: מביא מן הלוחשות, [הברייתא נתבארה לפי ההוה אמינא בגמרא].

ומפרשת הגמרא תחילה את הברייתא, ולפי פירוש הגמרא, נמצא שקשה מברייתא זו לרבי:

והרי **הא גופא קשיא** [הברייתא קשה מיניה וביה]! שברישא דברייתא **אמרת**: אילו היה נאמר "**גחלי**" ולא "אש" **יכול** יביא **עוממות** ולא לוחשות, **אלמא** סוברת הברייתא: כי

[1228] לעיל בגמרא בעמוד א, יישבה הגמרא את הקושיא על רבי מברייתא ד"מכות אש", וביארה, שרבי דיבר על גחלת של עץ בלבד ולא על גחלת של מתכת, ואילו הברייתא מדברת בגחלת של מתכת שהיא אינה אש, ותמהה הגמרא על זה כי הרי גבי שריפת בת כהן מוכח שאף גחלת של מתכת חשובה אש, והאריכה הגמרא בישוב קושיא זו. ולפי דברי רבינא שיישב את הקושיא באופן אחר, יש לומר כי אף גחלים של מתכת בכלל אש הם וכשרים לצלות עליהם את הפסח וכפי שמוכח בפשטות משריפת בת כהן. ולפי זה ניחא דברי הרמב"ם שהשמיט חילוק הגמרא דלעיל בין גחלים של מתכת לגחלים של עץ, והכשיר גחלים סתם לצליית הפסח, זבח תודה; וראה שם עוד בזה.

הגחלים הלוחשות אינם נקראים גחלים ולפיכך הייתי אומר שלא יביא לוחשות, ואם כן על כרחך, שהלוחשות "**אש**" **נינהו**.
והרי **אימא סיפא**: **אי** היה כתוב רק "**אש**", **יכול** יביא **שלהבת** ולא גחלים לוחשות, **תלמוד לומר** "**גחלי**", **אלמא אפילו לוחשות לאו** "**אש**" **נינהו**, ולפיכך צריך ללומדם ממה שאמרה תורה "גחלי".
ואם כן, הרי קשיא רישא לסיפא?!
ואמר רב ששת לפרש, **הכי קתני**:
אילו נאמר "גחלי" ולא נאמר "אש", **יכול** יביא **בין עוממות בין לוחשות** [איזה שירצה יביא] כי שניהם נקראו "גחלים", **תלמוד לומר** "**אש**".
כלומר: תלמוד לומר "גחלי אש", ולמדת שאין יכול להביא עוממות כי העוממות נקראים "גחלים", אבל אין נקראים "גחלי אש" אלא הגחלים הלוחשות בלבד.
ואי היה נאמר "**אש**" בלבד, **יכול** יביא **שלהבת** שהיא נקראת "אש" לבד, ולא גחלים לוחשות כי הן נקראים "גחלים" או "גחלי אש", ולא "אש" לבד, **תלמוד לומר**: "**גחלי**".
כלומר "גחלי אש", ואין בכלל לשון זה אלא הגחלים הלוחשות בלבד.
וכיון שכן אין סתירה בין הרישא לסיפא, כי הגחלים הלוחשות אינם נקראים "אש" אלא גחלים וכדמשמע מסיפא, ואף ברישא לא קתני שאינם נקראים גחלים, ולעולם אילו היה נאמר רק "גחלי", הייתי מכשיר אף את הלוחשות, כי אף הן גחלים נינהו.
וכעת מקשינן לרבי: **מכל מקום** הרי לנו שתי הוכחות כי ה**גחלים לא איקרי** "**אש**", ודלא כרבי:
א. אם תמצי לומר שהגחלים "אש" הן נקראים, הרי שאף אילו היה נאמר "גחלי" ולא היה נאמר "אש" לא הייתי מכשיר את הגחלים הלוחשות, כי הרי "אש" הן ולא גחלים.
ב. אם תמצי לומר שהגחלים "אש" הן נקראים, הרי שאף אילו היה נאמר "אש" ולא היה נאמר "גחלי" לא הייתי אומר שיביא דוקא שלהבת ולא גחלים לוחשות, כי אף הגחלים "אש" הן.
ואם כן **קשיא** מקרא זה **לרבי**?!
אמר משני **אביי**, **תריץ** להברייתא **הכי** [תפרש הברייתא כך]:
אילו נאמר "**גחלי**" בלבד, **יכול** יביא גחלים **עוממות ולא לוחשות**, כי הלוחשות אש הן ולא גחלים [וכדעת רבי], **תלמוד לומר** "**אש**", ונתרבו גחלים לוחשות; הרי נדחתה הוכחה ראשונה דלא כרבי.
אי נאמר "**אש**" בלבד, **יכול רצה** להביא **שלהבת** בלא גחלת, **יביא**, **רצה** להביא **גחלת** לוחשת **יביא**, כי בין זו ובין זו "אש" הן נקראות [וכדעת רבי], **תלמוד לומר** "**גחלי**" כלומר:

"גחלי אש", ואין השלהבת קרויה גחלי אש, **הא כיצד, מביא מן הלוחשות**; והרי נדחתה הוכחה שניה דלא כרבי.

אמר תמה **רבה** ["**רבא**" כן גרס במסורת הש"ס, כי אי אפשר שיתמה רבה שהיה רבו של אביי, על דברי אביי]:

האיך אפשר לפרושי דברי הברייתא דהכי קאמר: **רצה גחלת יביא רצה שלהבת** בלא גחלת **יביא**?!

והרי **שלהבת בלא גחלת היכי משכחת לה** [איך יצוייר שלהבת בלא גחלת]?

ודאי, **כגון דשפייה למנא משחא** [משח כלי בשמן] **ואתלי ביה נורא** [הצית בו את האש] מן המזבח החיצון!

והרי, **ההוא למה לי קרא למעוטי**, הלוא מסברא אנו יודעים למעטה, ואין צורך ללומדו מן המקרא?!

כי **השתא לפני מלך בשר ודם אין עושין כן** להביא לפניו שלהבת המעלה עשן - **לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה לא כל שכן** שאין ראוי לעשות כן, ואם כן לא היה צריך הכתוב לכתוב "גחלי" כדי למעט הבאת שלהבת בדרך זו?! [1229]

אלא, אמר רבא ליישב הקושיות על רבי מן הברייתא: **תריץ הכי** [תפרש את הברייתא כך]:

אילו נאמר "**גחלי**" לבד, **יכול** יביא **עוממות ולא לוחשות** [וכדרך שפירשה אביי], **תלמוד לומר**: "**אש**".

אי נאמר "**אש**" לבד, **יכול** שאם ירצה **יביא מחצה גחלת ומחצה שלהבת**, כלומר: גחלת ששלהבתה עליה, כי הרי בין גחלת ובין שלהבת נקראו "אש", ויכול אף להביא גחלת ושלהבת כאחד.

שמא תאמר: והרי אין ראוי לעשות כן, כי מעלה היא עשן ואף לפני מלך בשר ודם אין עושין כן, וכל שכן לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה.

מכל מקום הייתי אומר: לא יביאנה כך לבית קדשי הקדשים, אלא שאם ירצה בשעת לקיחה מעל מזבח החיצון לקחתה גחלת ושלהבת כאחד, יקח, **ואדעייל** [עד שיכנס] (**לגובאי**) [**לגוואי**, לפנים, לתוך בית קדשי הקדשים] **הוי כוליה גחלת** כי תכבה השלהבת בתוך זמן זה.

תלמוד לומר: "**ולקח**" **מלא המחתה** "**גחלי אש**" **מעל המזבח**, כדי ללמדך:

א. דינו בגחלי אש ולא בשלהבת.

[1229] מדברי רבא שבהמשך הסוגיא מוכח, כי אין כוונת הגמרא בדווקא להקשות על שלהבת בלא גחלת, אלא אף פשיטא לגמרא כי אין להביא שלהבת עם גחלתה כיון שהיא מעלה עשן, וראה מהרש"א, וצ"ע.

ב. **משעת לקיחה** מעל המזבח **ניהוי גחלים**, וכמו שאמר הכתוב "ולקח - גחלי".[1230] ואגב שהוזכרו כאן בסוגיא גחלים "עוממות", מפרשת הגמרא כיצד הוא דיוק הלשון.

איבעיא להו, **גחלים** "**אוממות**" **או** "**עוממות**"?

אמר רבי יצחק להוכיח כי "עוממות" הוא דיוק הלשון:

שהרי כן מצאנו בחירם מלך צור [רש"י, וראה רש"ש שתמה על זה], שאמר הכתוב על יופיו ונוי מראיתו: **ארזים לא** "**עממוהו**" **בגן אלהים**. כלומר: אף כאשר תעמיד נוי מראיתו ביחס לארזים הנאים, לא יוכהה יופיו של חירם.

הרי למדנו: כי לשון כהות "עימום" הוא נקרא, ואף הגחלים העוממות שהוכהה אישם, גחלים "עוממות" ייקראו ולא " אוממות".

מתניתין:

א. האוכל מן הפסח שאינו "צלי אש" כדינו, אף שאינו מבושל כלל, הרי זה עובר ב"אל תאכלו ממנו כי אם צלי אש".

אפילו צלה את כל הפסח, אלא שחלק ממנו או אף רוטבו אינם "צלי אש", הרי זה עובר אם אכלם.[1231]

ב. הפסח או חלק ממנו שנתבשלו או שנצלו שלא על ידי האש, מצות עשה לשורפם כשאר קדשים פסולים [רש"י במשנתנו].[1232]

ג. הפסח שנצלה מחרסו של תנור אינו "צלי אש", שהרי למדנו לעיל בעמוד א, כי הצלייה בחום התנור הגרוף אינה חשובה צלי אש, ואף הצלייה בחרסו של תנור כצלייה בתנור גרוף היא, וכיון שאינו צלי אש, אסור הוא באכילה.[1233]

ולפיכך:

[1230] כתב המאירי: זה שנאמר בתורה בקטורת של יום הכפורים וכו', צריך שמשעת לקיחה יקח גחלים, ולא שיטול גחלים מעורבים עם שלהבת וכו', וכן צריך שיהו גחלים לוחשות ולא עוממות, וכן הדין בקטורת שבכל יום. והוא שביארנו בסדר יומא, שהזוכה עולה עם המחתה בראש המזבח ומפנה את הגחלים אילך ואילך ונוטל מן הגחלים שנתעכלו במערכה שניה, וזו שהוצרכו לפנות את הגחלים העליונות הוא מחשש עמימותם, ומה שהוצרכו לאותם שנתעכלו הוא מפני שלא יהא שם שלהבת.

[1231] נהלקו הראשונים בדבר: לדעת רש"י: האוכלם עובר בלאו, אלא שאינו לוקה עליו, ומשום דהוי "לאו שבכללות". לדעת הרמב"ם: אינו עובר אלא על עשה ד"כי אם צלי אש"; ראה מנחת חינוך מצוה ז'.

[1232] לשון רש"י בד"ה נטף "וישרוף אותו קומץ כשאר קדשים פסולים". ובמנחת חינוך מצוה ז, הביא מדברי רש"י בחולין קטו ב, שהפסח המבושל טעון "עיבור צורה" ואז ישרף.

[1233] נתבאר על פי לשונו של רש"י, שכן משמע מלשונו, שנידון הגמרא לעיל היה על חום שבתוך התנור, ואילו חרסו של תנור שוה הוא לו בדינו. אמנם מלשון התוספות לעיל בעמוד א ד"ה נכוה, משמע: שנידון הגמרא לעיל בתנור שגרפו, היה על חרסו של תנור ולא על חומו של תנור, ראה שם.

א. **נגע** הפסח **בחרסו של תנור** ונצלה שם מחומו, והסירו משם מיד קודם שיתפשט בכולו [מאירי], הרי אסור מקום הנגיעה באכילה, כיון שנצלה מחומו של תנור שאינו "צלי אש"; ולפיכך: "**יקלוף**" **את מקומו**, נוטל במקום הנגיעה "כדי קליפה".

ב. **נטף מרוטבו** של הפסח **על החרס** הרותח של התנור [הכי מפרש בגמרא לדעת שמואל דקיימא לן כוותיה], ונתבשל שם, ונאסר הרוטב באכילה, **ושוב חזר** הרוטב **אליו** ונבלע בפסח.

הרי אין די לו שיטול "כדי קליפה" מן הפסח, אלא "**יטול**" **את מקומו**, היינו "כדי נטילה", והיא נטילה יפה יפה בעובי; ולא די לו ב"כדי קליפה" כיון דשומן נבלע בתוכו הרבה [רש"י ותוספות; והרע"ב כתב שצריך נטילה כעובי אצבע]. [1234]

ג. **נטף מרוטבו** של הפסח **על הסולת** הרותחת [הכי מפרש בגמרא אליבא דשמואל דקיימא לן כוותיה], ונתבשל שם מחומו של הסולת.

הרי זה **יקמוץ את מקומו** של הרוטב מן הסולת, היינו שיטול את מקום הקמח שנפל שם הרוטב בעומק עם קצת מסביבותיו [מאירי].

וישרוף את הקומץ כדין קדשים פסולים, שהן נשרפין [רש"י]. [1235] **אם סכו** לפסח כולו [מאירי] **בשמן של תרומה** המותר לכהנים בלבד:

אם היה הפסח של **חבורת כהנים**: הרי אלו **יאכלו**, כיון שמותרים הם באכילת תרומה.

ואם היה הפסח **של** חבורת **ישראל**, כך הוא דין הפסח:

אם עדיין **חי הוא** בשר הפסח ואינו צלי, שסכו בעוד שהבשר חי ונזכר קודם שיצלהו. הרי זה **ידיחנו** לפסח במים, ויסיר את שמנו; כי הואיל ועדיין לא צלאו, לא נבלע השמן בתוך הפסח, וכשאר איסור צונן שנגע בצונן אחר, שדיו בהדחה [מאירי].

ואם כבר **צלי הוא** הפסח, בין שסכו כשהיה חם ובין כשסכו כשהיה כבר צונן [תוספות, וראה הערה].

הרי זה **יקלוף** [יסיר כדי קליפה] **את** הבשר **החיצון**, יקלוף את כולו קליפה החיצונה [מאירי]. [1236]

כי הואיל והפסח רך על ידי הצלייה, הרי הוא בולע [תוספות], ולפיכך אפילו צונן הוא

[1234] ביאר המאירי: אין אנו דנים אלא משום שיש כאן איסור [הרוטב] נבלע בהיתר; אבל משום בישול הפסח על ידי הרוטב החם אין כאן, שהרי אף סיכה בשמן ושאר מיני פירות מותרת בפסח. וראה גירסתנו בגמרא לקמן עמוד א, ובדברי התוספות שם ד"ה בשלמא.

[1235] לדעת רש"י: הרי זה שורף את מה שקמץ מן הסולת; ובשתי בבות הראשונות לא הזכיר רש"י שישרוף את מה שקלף או נטל, וראה מה שכתב הצל"ח בזה. ואילו לדעת הרמב"ם [פרק ח מקרבן פסח]: קומץ זה אינו חייב בשריפה, וכמו שכתב " וישליכנו".

[1236] ולא אמר כאן: יקלוף את "מקומו", שהרי סך את כולו, מאירי.

אין די לו בהדחה, וטעון קליפה. [1237] ובגמרא יתבאר: מדוע אף כשהצלי היה חם די לו בקליפה, ואינו צריך כדי נטילה?! וכשם שאנו אומרים ברוטב שנבלע בפסח החם, שצריך הוא כדי נטילה, כיון דשומן נבלע בתוכו הרבה.

אם **סכו** לפסח **בשמן של מעשר שני** שהוא מותר לישראל בירושלים.

הרי זה **לא יעשנו דמים על בני חבורה**, כלומר, שיהא בעל השמן אומר לשאר בני חבורה: הרי חלק המגיעני בפסח זה שאנו אוכלין שויו דינר, ועלי לשלם לכם דינר, והרי נכנס שמן שלי בשווי דינר ונמצא שפרעתי את חלקי [על פי מאירי].

והטעם: משום שפרעון חובו כמכירה הוא חשוב [מאירי], **ואין** (**פודין**) [**מוכרין**, רש"י] **מעשר שני בירושלים** ואפילו כדי לאוכלו בקדושת מעשר שני. [1238]

גמרא:

איתמר:

בשר שנפל לתוך חלב, או דבר איסור ודבר היתר [בין יבש ובין לח] שנפלו זה לתוך זה, או זה על זה [מאירי], כך הוא דינם:

א. אם נפל **חם לתוך חם**, **דברי הכל**: הרי זה (תחילת העמוד) **אסור**, ואפילו הפריד אותם זה מזה והדיח את היבש, כי בולעים הם זה מזה.

דף עו.

ב. אם נפל **צונן לתוך צונן** והפרידם והדיח את היבש, **דברי הכל**: הרי זה **מותר**, כי אין ההיתר בולע מן האיסור בצונן.

[1237] א. בתוספות דקדקו מלשון המשנה דצלי מיירי אף כשהוא צונן, כי הרי משמע "צלי" דומיא ד"חי", וכשם שהחי מיירי כשהוא צונן, אף הצלי מיירי אף כשהוא צונן. ב. אבל במאירי [במשנה ובגמרא ד"ה המליח] נחלק על תוספות ופירש משנתנו: כשסכו לאחר צלייה **כשהפסח עדיין חם**, או **בעוד שצולהו הוא סכו**. "וזה שאמרו בסוגיא זו [לקמן בענין אחר, והוא הדין במשנה]: "חי" ו"צלי" אין הכוונה אלא צונן וחם, שהחי נזכר בענין צונן, והצלי נזכר בענין חם, ובשניהם דברו בהווה וכו'; ויש מפרשים שאף בצלי צונן כן, ומצד רכותו, וצלי דוקא קאמר, ולא נראו דבריהם, אע"פ שגדולי דורות אמרום ושגדולי המפרשים וגדולי הדורות נסכמו בה". ומבואר שם במאירי, כי השמן חשוב צונן לתוך חם [וכן מבואר בגמרא]. וצריך ביאור: כי הרי המאירי גופיה מפרש משנתנו "בעוד שצולהו הוא סכו", ואם כן הוה ליה חם לתוך חם, וכמו שכתבו התוספות עו א, ד"ה משום. ג. בדעת רש"י בזה אם כהתוספות או כהמאירי, ראה בהערה (50 ו-*55) בגמרא לקמן עמוד א.

[1238] כתב רש"י בטעם הדבר שאין מוכרין מעשר שני בירושלים, מפני שאמר הכתוב: "**וכי ירבה ממך הדרך** כי לא תוכל שאתו כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ד' אלהיך לשום שמו. **ונתתה בכסף** וצרת הכסף בידך והלכת אל המקום אשר יבחר ד' אלהיך בו", הרי שלא התיר הכתוב למכור מעשר שני אלא חוץ לירושלים ולא בירושלים. ובתוספות תמהו על דברי רש"י: שהרי מקרא זה אינו מדבר אלא ב"פדיון" מעשר שני שהוא מוציאו מקדושת מעשר שני ומחללו על הכסף, אבל משנתנו מדברת במי שמוכרו על מנת לאוכלו בקדושתו, ואם כן אינו ענין למקרא זה. ולפיכך פירש ר"י: דבירושלים גזרו מכירה על מנת לאוכלו בקדושתו, אטו פדיון דאסור מן התורה. ומשם רשב"א בביאו התוספות: דלא אסרו מכירה אלא משום בזיון מצוה, ראה שם. ובמאירי כתב: "שפרעון חובו כמכירה הוא חשוב ואין לך בו אלא הנאת אכילה", משמע שהוא מדאורייתא, אך לא מטעמו של רש"י; והוסיף המאירי: ומכל מקום אם רצה ליתנו במתנה, רשאי.

ג. אם נפל **חם לתוך צונן** שהיה העליון חם והתחתון צונן, או **צונן לתוך חם**, נחלקו בהם רב ושמואל:

רב אמר: **עילאה גבר** [העליון נוצח], כלומר: העליון מחמם את התחתון כשהעליון חם, ומצננו לתחתון כשהעליון קר.

ולפיכך:

חם שנפל לתוך צונן: הרי שניהם חמים ובולעים הם זה מזה, ואסור.

ואילו צונן שנפל לתוך חם: אין בולעין הם זה מזה, ומותר, לאחר שיפרידם וידיח את היבש.

ושמואל אמר: **תתאה גבר**, התחתון הוא שמחממו או מצננו לעליון.

ולפיכך: חם לתוך צונן: הרי זה מותר.

צונן לתוך חם: הרי זה אסור. [1239]

ומקשינן ממשנתנו על שמואל, הסובר "תתאה גבר"::

תנן: **נטף מרוטבו** של הפסח **על החרס וחזר אליו**, הרי זה **יטול את מקומו**.

וקא סלקא דעתך של בני הישיבה שהקשו מכאן, כי משנתנו מדברת כשנפל מרוטבו החם של הפסח על **חרס צוננת**, וכדמפרש ואזיל ביאור המשנה.

[קושיית הגמרא להלן מתבארת על פי דברי התוספות]

והשתא תיקשי: **בשלמא לרב דאמר**: **עילאה גבר**, **משום הכי יטול את מקומו**.

כיון **דהרי אזל רוטב** [הולך לו הרוטב] העליון החם, ונופל על החרס התחתון ונוצחו **ומרתח ליה לחרס** [מחמם הוא את החרס].

ושוב **הדר חרס מרתח ליה לרוטב**, חוזר החרס - שנתחמם מן הרוטב - ומרתיח את הרוטב.

ולפיכך יטול את מקומו:

שהרי: **כי הדר הרוטב** - שנרתח מחמת דבר אחר - **אפסח** [כשחזר ונפל הרוטב על הפסח].

הרי כבר **קא מטוי** רוטב **הפסח**, הרי כבר נצלה רוטב הפסח **מחמת חמימותא דחרס** [מחמימותו של חרס]!

ואם כן: כשחוזר הרוטב אצל הפסח ונבלע בו, צריך הוא ליטול את מקומו, כי הרי:

[1239] פסק רש"י: אף כי קיימא לן הלכתא כרב באיסורי, במחלוקת זו הלכה כשמואל, כיון ששתי ברייתות דלקמן הרי הן כדבריו; וראה בצל"ח שנתן טעם למה הוצרך רש"י הפרשן לפסוק הלכה; ולמה לא המתין עד סוף הסוגיא, ראה שם.

רחמנא אמר "צלי אש" ולא צלי מחמת דבר אחר, כגון רוטב שנתחמם מן החרס.[1240]
אלא לשמואל דאמר: תתאה גבר, תיקשי משנתנו:
כי הרי **החרס** התחתון **כיון דצונן הוא**, אדרבה: **אקורי מיקר ליה לרוטב** [מקרר הוא את הרוטב].
ואם כן: כשחוזר הרוטב ונופל על הפסח **אמאי יטול את מקומו**, והרי אף הרוטב עצמו מותר הוא [תוספות בדעת רש"י]?!
ומשנינן: **כשם דאמר רבי ירמיה אמר שמואל**, לתרץ על קושיא דומה מסיפא של המשנה "נטף מרוטבו על הסולת" [לקמן בגמרא]: משנתנו מדברת **בסולת רותחת!**
הכא נמי יש לתרץ על קושייתנו: משנתנו מדברת **בחרס רותח**, ומשום כך יטול את מקומו.
כי הרי נתחמם הרוטב מחומו של חרס ונעשה צלי מחמת דבר אחר, וכיון שנבלע בפסח, צריך הוא ליטול את מקומו.[1241]
תו מקשינן ממשנתנו לשמואל, [והיא הקושיא שנזכרה כבר]:
תנן: נפל מרוטבו של הפסח **על הסולת**, הרי זה **יקמוץ את מקומו**.
קא סלקא דעתך בסולת צוננת, והשתא תיקשי:
בשלמא לרב דאמר: עילאה גבר, משום הכי יקמוץ את מקומו וישרפנו.
ומשום: **דהרי מרתח לה** - הרוטב החם העליון - **לסולת דהדר הודרניה** [הנמצאת סביב הרוטב].
ושוב **הדרא סולת ומרתחא ליה לדידיה** [חוזר הסולת ומחממת את הרוטב], **וקא מטוי רוטב מחמת חמימותא דסולת** [נצלה הרוטב מחמימותו של סולת].
ולכן יקמוץ את מקומו וישרפנו, כי הרי הרוטב שבסולת - אסור, **דרחמנא אמר "צלי אש", ולא צלי מחמת דבר אחר**, כגון רוטב שנתחמם מן הסולת.
אלא לשמואל דאמר: תתאה גבר, תיקשי משנתנו:
כי הרי **הסולת כיון דצוננת היא**, אדרבה: **אקורי קא מיקר ליה** לרוטב [מצננת היא את הרוטב] ולא נאסר הרוטב [תוספות בדעת רש"י].

[1240] נתבאר על פי תוספות ומהרש"ל, וכדמוכרח מדברי רש"י במשנה; ומלשון התוספות נראה שיש שאין גורסים כלל "וכי הדר רוטב וכו'", וגם רש"י לא הזכיר מילים אלו.
[1241] תמהו התוספות: לפי מה דסלקא דעתין שהחרס צונן הוא, אם כן היה להגמרא להקשות מרישא דמתניתין "נגע בחרסו של תנור יקלוף את מקומו", ואמאי, והלא החרס צונן הוא, ותתאה גבר?! והוסיפו, שאין לומר: דברישא ששנינו "חרסו של תנור" פשיטא ליה להגמרא שהחרס חם הוא, ולא סלקא דעתין שהחרס צונן הוא אלא במציעתא ששנינו: נטף מרוטבו על "החרס" ולא הזכיר חרסו של תנור שדרכו להיות חם; זה אינו, דמאליו משמע "דמדנקט חרס משמע דבחרס תנור איירי". וראה דבריהם מה שיישבו בזה.

ואם כן **למה לי יקמוץ את מקומו** - דהיינו, שיקמוץ את הסולת וישרפנו - והרי יכול לאוכלו?!

אמר משני **רבי ירמיה אמר שמואל**: משנתנו **בסולת רותחת**.

ולכן יקמוץ את הסולת וישרפנו: כי הרי הסולת הרותחת מחממת את הרוטב שנפל בה, ואוסרתו לרוטב משום "צלי מחמת דבר אחר".

תו מקשינן ממשנתנו לשמואל:

תנן: **סכו** לפסח **בשמן של תרומה**, **אם חבורת כהנים יאכלו**, **אם של ישראל**: **אם חי הוא ידיחנו**, **אם צלי הוא יקלוף את החיצון**.

בשלמא לרב דאמר: **עילאה גבר**, **אמטו להכי סגי ליה** - אף כשהצלי היה חם - **בקליפה** [משום כך הוא שדי לו בקליפה]. [1242]

ומשום, **דעילאה** [השמן העליון] הרי **צונן הוא**, ומצנן את הפסח התחתון, ואין כאן חום שיבליע את השמן בפסח כדי נטילה. [1243]

ודי היה לו בהדחה, אלא שמכל מקום צריך ליטול ממנו כדי קליפה, שהרי לא גרע מצלי קר שצריך קליפה, מאחר שצלוי ויבש הוא, ואי אפשר שלא יכנס בו השמן מעט. [1244]

אלא לשמואל דאמר: **תתאה גבר**, תיקשי משנתנו: שהרי **כיון דחם הוא** הפסח התחתון ומחממו לשמן העליון, אם כן: **מבלע בלע** הפסח מן השמן כדין חם לתוך חם.

ואם כן **אמאי סגי ליה בקליפה**, והרי כדי נטילה בעינן, כיון שהשומן נבלע בפסח הרבה [וכדלעיל במשנה גבי רוטב].

והואיל ובעינן "כדי נטילה", שוב ממילא בפסח זה שניסוך כולו בשמן, **ניתסר** הפסח **לגמרי** שהרי "כולו בכלל נטילה" [נתבאר על פי המאירי במשנה בד"ה ונתגלגלו]?!

ומשנינן: **שאני סיכה**, **דמשהו בעלמא הוא דעבידא** [במשהו בעלמא סכין אותו], ושיערו

[1242] כלומר: כי אפילו לשיטת התוספות בפירוש "צלי" במשנה - ראה הערה במשנה - שמשנתנו בצלי מדברת בצונן, היינו גם בצונן, ומכל מקום מיירי גם בצלי חם, שפת אמת.

[1243] רש"י, וטעות סופר הוא ברש"י, וצריך לומר "ואק ורי". והוסיפו בתוספות לבאר הקושיא: אין המשנה מדברת כשסכו בעודו בתנור, שאם לא כן, על ידי רתיחת התנור היה נבלע, אפילו למאן דאמר עילאה גבר; וראה הערה (43) במשנה, בשם המאירי.

[1244] רש"י, והיינו לכאורה כשיטת התוספות שנתבארה במשנה, שהצלי אפילו כשהוא צונן והשמן צונן הרי הוא בולע כדי קליפה, אלא שהתוספות כתבו הטעם מפני שהוא רך, ורש"י נתן טעם מפני שצלוי ויבש הוא, [וראה בהערות לקמן בדעת רש"י בזה]. ואילו לדעת המאירי שהובאה בהערה (43) במשנה, הסובר: שאין דין משנתנו אמור אלא בחם ולא בצלי צונן. לפי דעתו יש לפרש דברי הגמרא, על דרך שאמרו בגמרא לקמן לשמואל הסובר תתאה גבר, דמכל מקום עד שמצנן התחתון את העליון בלע וטעון קליפה. ואם כן הוא הדין לרב הסובר עילאה גבר, נמי אמרינן: עד שמקרר השמן העליון את הפסח הרי הוא בולע מן השמן כדי קליפה, ולפיכך טעון קליפה אפילו לרב הסובר עילאה גבר. וכבר תמה בשפת אמת על רש"י למה לא אמר טעם זה.

חכמים שאינו בולע אלא כדי קליפה [מאירי]. [1245]

תניא כוותיה דשמואל דתתאה גבר:

חם לתוך חם, **אסור**; **וכן צונן שנתן לתוך חם**, **אסור**, דתתאה גבר, והוי כחם לתוך חם.

חם לתוך צונן שאינו מתחמם מן העליון **וצונן לתוך צונן**, **מדיח** ומותר.

הרי למדנו בהדיא שתתאה גבר כשמואל.

ותמהינן אברייתא: האיך קתני **חם לתוך צונן**, **מדיח**?!

והרי **כיון דחם הוא** העליון, **אדמיקר ליה** התחתון לעליון [עד שמצנן התחתון את העליון] **אי אפשר דלא בלע** העליון החם **פורתא** [אי אפשר שלא יבלע העליון החם מעט מן התחתון].

וכיון שכן, **קליפה מיהא ניבעי** [נצריכנו קליפה]?! [1246]

אלא אימא [כך תשנה בברייתא]: **חם לתוך צונן**, קולף; **צונן לתוך צונן**, **מדיח**.

תניא נמי **אידך** כשמואל: **בשר רותח שנפל לתוך חלב רותח**, **וכן** בשר **צונן שנפל לתוך** חלב **חם**, **אסור** דתתאה גבר.

חם לתוך צונן דתתאה גבר, וכן **צונן לתוך צונן**, **מדיח**.

ותמהינן על ברייתא זו, כדתמהינן אברייתא דלעיל: וכי **חם לתוך צונן**, **מדיח**?!

והרי **כיון דחם הוא** הבשר העליון, **אדמיקר ליה** החלב התחתון לבשר העליון, **אי אפשר דלא בלע** הבשר **פורתא** [מעט מן החלב], ואם כן **קליפה מיהא ניבעי**?!

אלא אימא: **חם לתוך צונן**, קולף; **צונן לתוך צונן**, **מדיח**. [1247]

אמר מר: [בשר] **צונן לתוך** [חלב] **צונן**, **מדיח**:

אמר רב הונא: **לא שנו**, **אלא שלא מלחו** לבשר, **אבל מלחו** לבשר, **אסור**. [1248]

ומשום הא **דאמר שמואל**:

א. **מליח הרי הוא כרותח** - ובולע.

ב. **כבוש הרי הוא כמבושל**, אם נכבשו איסור והיתר יחד בתוך חומץ, כשיעור שאם

[1245] צריך ביאור: וכי אטו ברוטב שחזר אל הפסח מן החרס, יש יותר מן השמן שסכין בו את הפסח?! ואם כן: למה ברוטב שחזר על הפסח צריך כדי נטילה?!

[1246] נתבאר על פי משמעות לישנא דגמרא [כמו שכתב בשפת אמת; וכן היא משמעות לשון רש"י], שהעליון לבדו הוא שבולע כדי קליפה, ולא התחתון הקר. אבל בתוספות ד"ה תנן, כתבו "דכולי עלמא מודו דתתאה בלע כדי קליפה". ובשפת אמת הביא גם בשם הרשב"א חולין קיב א, שכתב: "דבפרק כיצד צולין מסקינן דהתחתון הצונן מתחמם מהעליון ובולע ובעי קליפה"; ותמה השפת אמת עליו: שהרי אין מפורש כן בהדיא בגמרא.

[1247] ראה בתוספות ד"ה תניא, שביארו לשם מה הביאה הגמרא ברייתא שניה שאין בה תוספת על הראשונה; וראה ישוב לזה בליקוטי רבינו עקיבא איגר.

[1248] ראה בבית יוסף סימן צ"א כמה שיטות ראשונים בזה, אם נאסר כדי קליפה לבד, או כדי נטילה או כולו.

היה נותנן על גבי האור היה מרתיח ומתחיל להתבשל, הרי כולו אסור. (*54)[1249]
אמר רבא: **הא דאמר שמואל**: **מליח הרי הוא כרותח**, **לא אמרן אלא** שנמלח כל כך עד **שלא נאכל מחמת מלחו**, כלומר: שנתקלקל טעמו מחמת מליחותו [ואין צריך שלא יהא שום אדם יכול לאוכלו מחמת מלחו, רש"י].
אבל אם **נאכל** הוא **מחמת מלחו**, **לא** אמר שמואל שיהא כרותח.
ההוא בר גוזלא [גוזל קטן] **דנפל לכדא דכמכא** [שנפל לכד של כותח] שיש בו חלב, והיו שניהם צוננים, אלא שהיה הכותח מלוח ונאכל מחמת מלחו.
שרייה [התירו] **רב חיננא בריה דרבא מפשרוניא** [שם מקום] בהדחה בעלמא, "אע"ג דכותח מליח היה" [לשון רש"י חולין קיב א]. 12511250
אמר רבא: **מאן חכים למישרא מילתא כי הא**, **אי לאו רב חיננא בריה דרבא מפשרוניא** [וכי מי עוד חכם שיודע להתיר דבר זה כמו רב חיננא] **דגברא רבה הוא** [שאדם גדול הוא] והתירו בחכמתו.
וטעמו של רב חיננא: כי **אמר לך**, **כי אמר שמואל מליח הרי הוא כרותח**, **כשאין נאכל מחמת מלחו**, אבל **האי נאכל מחמת מלחו**, ולפיכך אין דינו כרותח. **והני מילי** שהגוזל מותר, כשהיה **חי**, **אבל צלי בעי קליפה**, [ראה לעיל בהערה *55]. **ולא אמרן** שבצלי די לו בקליפה [רש"י], **אלא** בגוזל **דלית ביה פילי** [בקעים, מאירי; ובר"ח: כמין גומות].
אבל אית ביה פילי בגוזל הצלוי, שוב לא סגי ליה בקליפה, לפי שבולע דרך הנקבים וכולו **אסור** [רש"י חולין קיב א]. 1252
ואי מתובל הגוזל **בתבלי** [תבלינים], הרי כולו **אסור** [ר"ח וב"י].
ומשום שהתבלין שנתבשל עמו מרכך אותו ונוח לבלוע, וכשנפל לכותח היה צמא

[1249](*54) ואם היו כבושין בשאר משקין - חוץ מציר שהוא כחומץ - שיעור כבישתם מעת לעת או ג' ימים כפי דעות הראשונים בזה; נתבאר על פי ב"ח סימן ק"ה בהבנת רש"י.
[1250](*55) כתב המאירי, והובא לעיל בהערה (43), ד"צלי" ו"חי" שאמרו כאן, היינו צונן וחם, וזה הוא כשיטתו במשנה; ולדעת תוספות במשנה, דצלי היינו אפילו צונן, הוא הדין הכא, ובבית יוסף סוף סימן צ"א הביא בזה מחלוקת ראשונים. והביא הבית יוסף שם בשם רש"י, "והני מילי חי, כלומר חי צונן אבל צלי רותח קליפה בעי", וזה הוא כשיטת המאירי. ובש"ך שם סעיף קטן כ"א, כתב שאמנם כן משמע ברש"י בסוגיין סוף עמוד זה [ולא ביאר דיוקו], ותמה על המהרש"ל שכתב שאין כל הכרח מפירוש רש"י. וצריך עיון מרש"י לעיל ד"ה צונן - הובא לעיל בהערה (50) - דנראה בהדיא שסובר כשיטת התוספות, וכפי שנתבאר לעיל.
[1251]מלשון רש"י זה דקדק מהר"ם מרוטנבורג בשו"ת סימן קי"ח, שהכותח מליח היה והגוזל תפל; אבל בבית יוסף סוף סימן צ"א כתב בשם רש"י, שהן הגוזל והן הכותח מלוחים היו ונאכלים מחמת מלחם, וראה מה שהעיר על זה בכנסת הגדולה שם.
[1252]א. בבית יוסף סוף סימן צ"א הביא בזה מחלוקת הראשונים, אם בצלי מיירי או אף בחי. ב. בלשון הטור והשולחן ערוך סוף סימן צ"א משמע, שאין דין זה אמור אלא כשנפל לכותח מליח, ואף שנאכל הוא מחמת מלחו; אבל הדרישה כתב בדעתם, כי אפילו אם לא היה מליח כלל, אסור; וכן כתב הש"ך.

לבלוע, ובלע [רש"י חולין; והר"ח כתב: כי אגב חריפות התבלין בלע], [ראה הערה [1253]].

דף עו:

אמר רב: (תחילת העמוד) **בשר שחוטה שמן שצלאו** בתנור אחד **עם בשר נבילה כחוש**, אפילו היה כל אחד מהם בשפוד נפרד ורחוקים זה מזה, הרי בשר השחוטה **אסור**. כלומר: לא מיבעיא אם היה בשר הנבילה שמן, ובשר השחוטה כחוש, שנאסר בשר השחוטה, כי הבשר השמן מוציא ריח, והוא נכנס בבשר שעמו בתוך התנור, ואוסרו. אלא אפילו היה בשר הנבילה כחוש שאינו מוציא ריח, הרי אסור בשר השחוטה אם היה הוא שמן.

ומאי טעמא, כי **מפטמי אהדדי** [מפטמין הן זה את זה], הריח היוצא מן הבשר השמן נכנס בבשר הכחוש ומפטמו, ושוב יוצא מן הכחוש ריח לבשר השמן, ואוסרו. [1254] וטעמו של רב, משום דסבירא ליה: ריחא מילתא היא. [1255]

ולוי אמר: **אפילו בשר שחוטה כחוש שצלאו עם בשר נבילה שמן**, הרי זה **מותר**, כי אין הריח היוצא מן הנבילה ונכנס בשחוטה - אוסרו.

ומאי טעמא? כי **ריחא בעלמא הוא**, **וריחא לאו מילתא היא**. [1256]

[1253] בבית יוסף סוף סימן צ"א, כתב, דנראה מדברי רש"י דאית ביה פילי ומתובל בתבלין "אצלי קאי, כלומר, ואם צלי הוא ואית ביה פילי בלע טפי וכולו אסור, דכיון דאית ביה תרתי לגרייעותא, חדא דצלי **רותח** הוא, ועוד, דאית ביה פילי בלע טפי, ואי נמי **צלי ומתובל** בלע טפי". מבואר דמבין בדברי רש"י, דמיירי כשהיה הגוזל המתובל רותח; אמנם ברש"י שלפנינו כתב בהדיא לענין מתובל בתבלין, דהגוזל צונן היה. ואם נפרש בדעת רש"י [ודלא כהבית יוסף ראה הערה (*55) לעיל], דצלי בסוגיין היינו צונן, יש להעמיד דברי הבית יוסף דמתובל בתבלי היינו שהיה צלי ומתובל, אלא שצלי אינו רותח אלא צונן. ובש"ך בסימן צ"א סקכ"א הבין אף הוא בדעת רש"י דצלי היינו רותח, אבל משמע מדבריו בדעת רש"י, שלא מיירי שהיה גם צלי וגם מתובל, אלא שהיה צונן ומתובל.

[1254] ראה ביאור נרחב יותר בדברי הגמרא, בלקוטי רבינו עקיבא איגר לסוגיא זו אות ה'; וראה עוד שם באות י', ביאור בלשונו של רב "דאמר: בשר שחוטה שמן וכו', דהוה ליה למימר "אפילו" בשר שחוטה שמן, ובדרך "לא מיבעיא" בשר נבילה שמן אלא אפילו בשר שחוטה שמן".

[1255] ביאר בקהלות יעקב הנדמ"ח סימן נ"ז [ודבריו שם הם בביאור דברי הרי"ף; וכעיקר שיטתו של הרי"ף פסק רש"י בסוגיין, וכן בשולחן ערוך יו"ד סימן ק"ח]: "הא דלרב **ריחא מילתא**, אינו דהריח עצמו אסור כטעם של איסור הנבלע בהיתר, אלא ענין ריחא מילתא לרב, הוא משום שכל קליטת הריח הוא על ידי **משהויין ממשות שנכנס לתוכו** ועל ידי זה קלט הריח". ואותו משהו אסור אפילו בנבילה שאין איסורו אלא באכילה ולא בהנאה, כי אין זה הנאה בלבד אלא אכילה, וכמו שביאר והוכיח כל זה שם. עוד ביאר שם בשיטת הרי"ף: כי בטעם הדבר **שאין** "**משהו**" **זה בטל בששים**, יש לחלק בין ריח בשר שנכנס בבשר אחר ואין ריחו מורגש [כגון בשר נבילה בבשר שחוטה], לבין ריח מורגש [כגון ריח יין שנכנס בפת, בסוגיא לקמן]. והיינו: במקום שריחו מורגש, אין אותו משהו בטל משום "**שניכר דאותן משהויין איתנייהו כאן**, דהא מריח ריחן; ואפילו איסור שנתערב וניכר על ידי מראיתו בלבד מחשב "ניכר" כדאיתא בירושלמי וכו'". ובמקום שאין ריחו מורגש, הטעם שאינו בטל הוא משום דרב הולך בזה לשיטתו בכל מקום ש"מין במינו אינו בטל", ראה שם באריכות בביאור שיטת הרי"ף.

[1256] כתב הרי"ף בחולין, כי אף לוי מודה שיש לריח תורת "משהו" איסור. [ומטעם זה כתב הרי"ף: כי במקום שאפילו משהו שאינו ניכר אינו בטל כגון בדבר שיש לו מתירין דקיימא לן: אפילו באלף לא בטיל, הרי שאף לוי יודה כי הריח אוסר, כי אף שאינו אלא כ"משהו" הרי בדבר שיש לו מתירין אפילו משהו אסור]. וביאר שיטתו בקהלות יעקב שם: אף דלרב נמי אינו אלא משהו כדמוכח ברי"ף, ואם כן במה נחלקו, ולמה זה אוסר וזה מתיר?! אלא שבכך הוא שנחלקו: דעת רב: אותה ממשות שנכנסה איסור גמור הוא, אלא שיש לדון לבטלה כשאר איסורין

עביד לוי עובדא בי ריש גלותא [עשה לוי הוראה למעשה בביתו של ריש גלותא] **בגדי** כחוש **ודבר אחר** [חזיר] שמן, "שנצלו בתנור ובא מעשה לפני לוי והתיר" [רש"י], כי ריחא לאו מילתא היא. (*60)[1257]

מיתיבי ללוי הסובר ריחא לאו מילתא היא:

מהא דתניא: **אין צולין שני פסחים** של שתי חבורות **כאחד**, **מפני התערובת**, וכדמפרש ואזיל.

מאי לאו, מפני "התערובת", היינו: **תערובת טעמים**, שנכנס טעם פסח של חבורה זו בפסח של חברתה, ונמצא נאכל טעם פסח של חבורה אחת לחבורה אחרת, ואסור, שהרי אין הפסח נאכל אלא למנוייו.

הרי למדנו: שאותו טעם שאינו אלא ריח בעלמא, מילתא הוא, ואסור להאכילו שלא למנוייו, **וקשיא ללוי?!** [1258]

ודחינן: **לא** כאשר אמרת לפרש "תערובת", דהיינו תערובת טעמים! אלא משום כך הוא שאסור, **מפני תערובת גופים** [גוף הפסח ולא טעמו], כי יש לחוש שמא יתערבו הפסחים ויחליפו ליתן פסח של חבורה זו לחברתה, ולא יקיימו מצות פסח, ועוד, שנמצא הפסח נאכל שלא למנוייו.

ומסייעינן פירושנו: **הכי נמי מסתברא**, **מדקתני בסיפא** דברייתא: אין צולין שני פסחים "**אפילו גדי וטלה**".

והרי: **אי אמרת בשלמא** לפרש **מפני** תערובת **גופין**, **היינו דקתני** חידוש בברייתא, **שאפילו גדי וטלה** אסור, כי אף שחשש רחוק הוא שיבואו להחליפם כיון שהמינין

שהן בטלים בששים, ולפיכך כל שהריח מורגש וניכר או שהוא מין במינו לדעת רב עצמו אין הריח בטל, וכפי שנתבאר בהערה לעיל. דעת לוי: כל ריח אפילו כשאי אפשר לדון בו תורת "ביטול" ככל שאר איסורים, כיון שניכר הוא, לעולם אין אנו חושבים אותו אלא **כמשהו איסור שאינו ניכר**, ולפיכך, אם היה דבר שיש לו מתירין שאפילו משהו שאינו ניכר אסור בו הרי הוא אסור, ובשאר איסורין הרי הוא מותר.

[1257](*60) מלשון רש"י שכתב "ובא מעשה לפני לוי והתיר" דמשמע בדיעבד ולאחר מעשה, למדו התוספות בשיטת רש"י כי אף לוי לא התיר אלא בדיעבד אבל לכתחילה אסור, מהרש"א; ובתוספות חלקו על רש"י, וסבירא להו כי אף לכתחילה מתיר לוי; ושיטת הרי"ף בחולין פרק גיד הנשה כרש"י, ודקדק כן מלשון הגמרא "שצלאו" דמשמע דיעבד.

[1258]א. ואם תאמר: והרי לו יהא שריחא מילתא היא, הרי אינו אלא משהו ויש בו דין ביטול [וכפי שנתבאר בהערה (60) לעיל], והרי שני פסחים אלו אסור לצלותם כאחד אפילו כשהיו מאותו מין [וכמבואר בהדיא בהמשך הסוגיא], ואם כן למה לא יתבטל ריח הפסח האחד במשנהו? ! ויש לומר: או שנפרש כי יהא מוכח מכאן שברייתא זו סוברת כמאן דאמר: "מין במינו לא בטל"; או שנפרש, על דרך שכתב בקהלות יעקב שם: כי אסור לצלותם כאחד, משום דקיימא לן: "אין מבטלין איסור לכתחילה". וכבר הזכיר הצל"ח סברא זו לענין סוגייתנו; וכן הזכירה רבינו עקיבא איגר בליקוטים הנדפסים לדף זה אות י"א. ב. תמהו התוספות על שיטת רש"י [והר"ן בחולין על שיטת הרי"ף] שאף לוי לא התיר אלא בדיעבד, דאם כן מאי קשיא ללוי, והרי אף לוי מודה שאסור הוא לכתחילה?! וראה ישובו של רבינו עקיבא איגר במערכה הנ"ל אות י"ב; וישוב אחר בשפת אמת; וישוב אחר בקהלות יעקב שם.

שונין, מכל מקום אסור, שמא לא יתנו לבם שכל חבורה נטלה מין שאינו שלה.[1259]
אלא אי אמרת לפרש **מפני תערובת טעמים**, תיקשי, מה חידוש יש בדבר שאסור ליתן בתנור אפילו גדי וטלה?!
הרי: **מה לי גדי וטלה, מה לי גדי וגדי**, אם משום בליעת טעמים אנו אוסרים?!
אלא על כרחך טעם הברייתא: מפני תערובת גופין.[1260]
והואיל וסייענו פירושנו הדר מקשינן לרב: **אלא מאי, על כרחיך** - מדקתני "אפילו גדי וטלה" - **מפני תערובת גופין הוא דאסור, אבל תערובת טעמים שרי!**
ואם כן, **לימא תיהוי תיובתיה דרב** הסובר ריחא מילתא היא, כי הרי לדעתו אף מפני תערובת טעמים יש לאסור?![1261]

[1259]כן פירש רש"י; אבל הר"ח כתב טעם האיסור בגדי וטלה, גזירה גדי וטלה אטו גדי וגדי.

[1260]הקשה הצל"ח: והרי חידוש יש בגדי וטלה, שאילו גדי וגדי אף שאינו אלא משהו הרי הוא אסור דמין במינו לא בטל; אבל גדי וטלה לא שמענו שיהא חשוב הריח כמו נותן טעם שאינו בטל בששים, ראה שם. ואם תאמר, כי דבר זה פשוט הוא שהרי ריחו ניכר ואינו בטל; עדיין יש להעיר בלשון הגמרא "מה לי גדי וטלה מה לי גדי וגדי", והרי אדרבה אם טעם האיסור הוא מפני תערובת הטעמים וריחא מילתא היא, אם כן יותר יש לאסור כשהיו הפסחים גדי וטלה, מאשר אילו היו גדי וגדי; כי כאשר הפסחים הן ממין אחד ואין מורגש הטעם, אי אתה יכול לדון לאוסרם אלא לדעת הסובר: מין במינו לא בטל, או משום איסורא דרבנן ד"אין מבטלין איסור לכתחילה", וכפי שנתבאר בהערה (61) לעיל. ואילו כשאינם ממין אחד, הרי הם אסורים - אם ריחא מילתא היא - מעיקר דין תורה לכולי עלמא, כי הרי הטעם של מין זה מורגש במשנהו ואינו בטל וכפי שנתבאר לעיל.

[1261]תמהו התוספות: מאי קושיא, הא דאסר מפני תערובת גופים היינו היכא דשניהם כחושים דליכא תערובת טעמים, ולא יישבו. וראה מה שכתב רבינו עקיבא איגר במערכה שם אות י"א. ולא סוף דבר שאנו אוסרים בצליה כעין שתי קדירות, בגדי וגדי ומפני תערובת גופין, אלא **אפילו גדי וטלה** נמי אסור, כי אף בשני מינין יש איסור משום תערובת גופין, וכפי שנתבאר. **אמר רב מרי**: מחלוקת זו של רב ולוי אם ריחא מילתא או לא, **כתנאי** היא שכבר נחלקו בה: דתנן: **הרודה פת חמה** מן התנור **ונתנה על פי חבית יין של תרומה**: **רבי מאיר אוסר** את הפת באכילה לזרים, מפני שריח היין נכנס בפת כשהיא חמה. **ורבי יהודה מתיר**, כדמפרש ואזיל טעמיה. **ורבי יוסי מתיר בפת של חיטין, ואוסר בפת של שעורים, מפני שהשעורים שואבות** את ריח היין, אבל לא החיטין. **מאי לאו** כאשר אמרנו, כי **תנאי היא** דפליגי בריחא מילתא: **דמר** רבי יהודה **סבר**: **ריחא לאו מילתא היא** ולפיכך מותר. **ומר** כלומר רבי מאיר ורבי יוסי **סבר**: **ריחא מילתא היא**, אלא שנחלקו בפת של חיטין אם נשאב ריח היין לפת. ומסקינן: **ללוי** הסובר ריחא לאו מילתא היא, הרי **ודאי תנאי היא** שנחלקו בדבריו, כי רבי מאיר ורבי יוסי חלוקים עליו; ואם יש תנא הסובר כמותו, הרי שרבי יהודה בלבד הוא שסובר כמותו. אבל **לרב** האם **נימא תנאי היא**, האם מוכרח הוא שרבי יהודה חלוק על רב, וסובר: ריחא לאו מילתא היא? **אמר לך רב**: לעולם, **דכולי עלמא** מודים **שריחא מילתא היא**. שהרי: וכי **לאו איתמר עלה דההיא** משנה, שלא נחלקו התנאים אלא אם נכנס ריח היין בפת או לא? ! וכדאיתמר: **אמר רבה בר בר חנה אמר ריש לקיש**: **בפת חמה** - בין של חיטין בין של שעורים - **וחבית פתוחה, דברי הכל אסור**, מפני שנכנס ריח היין בפת, ולכולי עלמא ריחא מילתא היא. **בפת צוננת וחבית מגופה** [סגורה עם מכסה], **דברי הכל מותר** ואפילו בשל שעורין, כי אין ריח היין יוצא מחבית סגורה לכולי עלמא כשאין הפת חמה ושואבת. **לא נחלקו** התנאים **אלא**: א. **בפת חמה וחבית חתומה**. ב. **בפת צוננת וחבית פתוחה**. ויסוד מחלוקתם היא, אם נכנס ריח היין בפת באופן זה, שרבי מאיר אוסר בכל פת, ורבי יהודה מתיר בכל פת כי אינו שואב, ורבי יוסי מחלק בין פת של חיטין לפת של שעורים, מפני שטבע השעורים לשאוב. וכיון שכן, דלכולי עלמא במקום שנכנס ריח היין בתרומה אסורה הפת, הרי כולי עלמא מודו בבשר בגבילה ושחוטה שהשחוטה אסורה, וכדעת רב. שהרי: **הא** - בשר שחוטה ונבילה שצלאן כאחד בתנור - **נמי, כפת חמה וחבית פתוחה** - שהריח נכנס בפת לכולי עלמא

אמר משני **רבי ירמיה**: **הכא** - בברייתא שאמרו "ואפילו גדי וטלה" [רש"י] - **במאי עסקינן**: **כגון שצלאן** בתנור אחד **בשתי קדירות**, וכל כי האי גוונא אין נכנס ריח הפסח האחד במשנהו, ולפיכך אין איסורן אלא מפני תערובת גופין, וכדמפרש דברי הברייתא ואזיל.

וקודם שמפרשת הגמרא פירוש הברייתא לפי תירוץ זה, מתמה עלה:

וכי **בשתי קדירות סלקא דעתך** לפרש הברייתא?! וכי צולין פסח בקדירה [רש"י].

אלא אימא: צלאן בתנור אחד **כעין שתי קדירות**, שצלאן בשני שפודים בתנור אחד, אבל הפסיק ביניהם בתל גדול של גחלים או של אפר, ואין הריח נכנס מפסח זה לפסח האחר.

והכי קאמר בברייתא:

אין צולין שני פסחים כאחד מפני [ה] **תערובת**; ומפרש: **מאי תערובת**? היינו **תערובת טעמים**.

ואפילו צלאן **כעין שתי קדירות** שאי אתה יכול לאוסרן מטעם זה, **דהא ליכא תערובת טעמים**, הרי זה **אסור משום תערובת גופין**.

ולא סוף דבר שאנו אוסרים בצליה כעין שתי קדירות, בגדי וגדי ומפני תערובת גופין, אלא **אפילו גדי וטלה** נמי אסור, כי אף בשני מינין יש איסור משום תערובת גופין, וכפי שנתבאר.

אמר רב מרי: מחלוקת זו של רב ולוי אם ריחא מילתא או לא, **כתנאי** היא שכבר נחלקו בה:

דתנן: **הרודה פת חמה** מן התנור **ונתנה על פי חבית יין של תרומה**:

רבי מאיר אוסר את הפת באכילה לזרים, מפני שריח היין נכנס בפת כשהיא חמה.

ורבי יהודה מתיר, כדמפרש ואזיל טעמיה.

ורבי יוסי מתיר בפת של חיטין, **ואוסר בפת של שעורים**, **מפני שהשעורים שואבות** את ריח היין, אבל לא החיטין.

מאי לאו כאשר אמרנו, כי **תנאי היא** דפליגי בריחא מילתא:

דמר רבי יהודה **סבר**: **ריחא לאו מילתא היא** ולפיכך מותר.

ומר כלומר רבי מאיר ורבי יוסי **סבר**: **ריחא מילתא היא**, אלא שנחלקו בפת של חיטין אם נשאב ריח היין לפת.

ומסקינן: **ללוי** הסובר ריחא לאו מילתא היא, הרי **ודאי תנאי היא** שנחלקו בדבריו, כי רבי מאיר ורבי יוסי חלוקים עליו; ואם יש תנא הסובר כמותו, הרי שרבי יהודה בלבד הוא שסובר כמותו.

אבל **לרב** האם **נימא תנאי היא**, האם מוכרח הוא שרבי יהודה חלוק על רב, וסובר: ריחא לאו מילתא היא? **אמר לך רב**: לעולם, **דכולי עלמא** מודים **שריחא מילתא היא**.

שהרי: וכי **לאו איתמר עלה דההיא** משנה, שלא נחלקו התנאים אלא אם נכנס ריח היין בפת או לא?!

וכדאיתמר: **אמר רבה בר בר חנה אמר ריש לקיש**:

בפת חמה - בין של חיטין בין של שעורים - **וחבית פתוחה**, **דברי הכל אסור**, מפני שנכנס ריח היין בפת, ולכולי עלמא ריחא מילתא היא.

בפת צוננת וחבית מגופה [סגורה עם מכסה], **דברי הכל מותר** ואפילו בשל שעורין, כי אין ריח היין יוצא מחבית סגורה לכולי עלמא כשאין הפת חמה ושואבת.

לא נחלקו התנאים **אלא**:

א. **בפת חמה וחבית חתומה**.

ב. **בפת צוננת וחבית פתוחה**.

ויסוד מחלוקתם היא, אם נכנס ריח היין בפת באופן זה, שרבי מאיר אוסר בכל פת, ורבי יהודה מתיר בכל פת כי אינו שואב, ורבי יוסי מחלק בין פת של חיטין לפת של שעורים, מפני שטבע השעורים לשאוב.

וכיון שכן, דלכולי עלמא במקום שנכנס ריח היין בתרומה אסורה הפת, הרי כולי עלמא מודו בבשר נבילה ושחוטה שהשחוטה אסורה, וכדעת רב.

שהרי: **הא** - בשר שחוטה ונבילה שצלאן כאחד בתנור - **נמי**, **כפת חמה וחבית פתוחה** - שהריח נכנס בפת לכולי עלמא - **דמיא**, כי בבשר נבילה ושחוטה ודאי נכנס ריח מן הנבילה לשחוטה כשהן נצלין כאחד בתנור, ואם כן, לכולי עלמא: אסור. [1262]

תני רב כהנא בריה דרב חיננא סבא:

פת שאפאה עם צלי של בשר **בתנור**, **אסור לאכלה בכותחא** שיש בו חלב, הואיל וקלטה הפת ריח מן הבשר.

[1262] בקהלות יעקב שם, הביא, שבאופן שנאסר פת על גבי חבית של תרומה [לכל תנא כפי שיטתו], הוא הדין, שהיין מכשיר את הפת לקבל טומאה, ואם היה היין טמא הרי הוא מטמא את הפת; וכתב להוכיח מזה שענין ריחא מילתא הוא משום ממשות שנכנס בו, שהרי לגבי הכשר וטומאה פשיטא ופשיטא שאינו תלוי כלל בבליעת טעם אלא בממשות, דאינו מוכשר אלא אם כן נגע בו ממשן של משקין, וכן אין נטמא זה מזה אלא בנגיעת ממשו, וכיון דטעמא משום ריחא מילתא [כדמוכח בסוגיין] מוכח לפי זה דענין ריחא מילתא הוא משום ממשות שנכנס בו, ואותן משהויין שמחמתן קלט הריח נבלעים בו, עכ"ד. אמנם בפרי חדש סימן ק"ח סקי"ח הקשה על דברי הגמרא, שהרי ענין פת וחבית הוא ממשות וכמו שהוכיח בקהלות יעקב, ואילו ענין ריחא מילתא דבר אחר הוא; ובחידושי מהר"ם שיק לפסחים הנדמ"ח, יישב קושיית הפרי חדש כהבנת הקהלות יעקב; וראה עוד בחידושי חתם סופר בסוף הספר בסוגיא דריחא מילתא, שהביא גם בשם שער המלך להקשות כקושיית הפרי חדש, ראה שם בד"ה אמר רב מרי כתנאי.

ההיא ביניתא [דג] **דאיטווא בהדי בישרא** [נצלה עם בשר בתנור], **ואסרה רבא מפרזיקיא למיכליה בכותחא** [אסר רבא לאכול דג זה עם כותח שיש בו חלב], משום ריח הבשר שנקלט בדג.

מר בר רב אשי אמר: **אפילו** לאכול אותו דג שנצלה עם הבשר **במילחא** [במלח], **נמי אסורה** מאחר שקלט הדג מריח הבשר, **משום דקשיא** [מסוכן] אכילת בשר ודג כאחד **לריחא** [ראה הערה 1264] **ולדבר אחר** צרעת. 1263

מתניתין:

קרבנות היחיד או אפילו קרבנות הציבור שאין קבוע להן זמן להקרבתן, אינן באין בטומאה.

ולפיכך: אם היו הכהנים טמאים, אינם זורקים את דמו ואין מקטירין את אימוריו; ואין צריך לומר, שאסורין הטמאים [כהנים או בעלים] לאוכלו.

1263 רש"י פסק כלוי דריחא לאו מילתא, מכח סוגיא דעבודה זרה שנחלקו בדבר זה אביי ורבא, והלכה כרבא בכל מקום שנחלק עם אביי. וכן פסק הר"יף בפרק גיד הנשה והכי קיימא לן, ודלא כהתוספות והר"ח שפסקו כרב. והוסיף הרי"ף שם: דמסוף שמועה זו אין להוכיח דהלכה כרב, כי לא נאמרו דברים אלו אלא לכתחילה, ולכתחילה אוסרים אף הריח. ובדעת רש"י בזה יש לעיין: כי אף לשיטת רש"י לכתחילה אסור, וכמו שכתבו התוספות בדעתו [הובא לעיל בהערה *60], ומכל מקום כתב רש"י כאן: אסרה רבא מפרזיקא ליכלה בכותחא, משום **דקסבר** ריחא מילתא היא, ומשמע דהייינו כרב, והרי לשיטת רש"י לכתחילה לכולי עלמא אסור, וכאן חשיב "לכתחילה" וכמו שכתב הרי"ף, וראה מה שכתב בזה בחתם סופר הנ"ל בד"ה אמנם להרי"ף; וראה עוד בשפת אמת כאן. שאין קבוע להן זמן להקרבתן, אינן באין בטומאה. ולפיכך: אם היו הכהנים טמאים, אינם זורקים את דמו ואין מקטירין את אימוריו; ואין צריך לומר, שאסורין הטמאים [כהנים או בעלים] לאוכלו. היה דם קרבנות אלו טמא אינו נזרק; היו אימוריו טמאין אינן נקטרין על גבי המזבח; ואין צריך לומר, שאם היה הבשר טמא שאינו נאכל. היה דם הקרבנות טהור וכהנים טהורים, והיו הבשר והאימורין כולן טמאין, נחלקו בו תנאים אם הדם נזרק על גבי המזבח, וכפי שיתבאר בסוגיא שלפנינו. אבל אם היו הבעלים טמאין הרי אלו משלחין קרבנותיהן ומקריבין אותן [לדעת רש"י ועוד ראשונים], מלבד פסח וחגיגת הרגלים. ב. קרבנות הציבור או אפילו קרבנות היחיד שקבוע להם זמן להקרבתן הרי אלו באין בטומאה. ומה שאנו אומרים בכל מקום, כי טומאה דחויה או הותרה "בציבור", אין הדבר תלוי בציבור כלל, אלא בקרבנות שקבוע להם זמן ואפילו של יחיד הן, אלא מפני שרוב קרבנות הציבור קבוע להן זמן, לפיכך תלו הדבר בציבור [אחרונים]. ולפיכך: היו הכהנים טמאים, הרי אלו זורקים את דמו ומקטירין את אימוריו, אבל אין אוכלין אותו; יש אומרים שאין אוכלין אותו בטומאה, ויש אומרים שאף בטהרה אינו נאכל, וכפי שיתבאר במשנה. היה דם קרבנות אלו טמא הרי הוא נזרק על גבי המזבח; היו אימוריו טמאים יתבאר בסוגיא שלפנינו אם מקטירין אותן על גבי המזבח; היה הבשר טמא אינו נאכל; היו הבשר והאימורין כולן טמאין, יתבאר בסוגיא שלפנינו אם זורקין את דמו. ג. הפסח, דינים מיוחדים לו, חלקן לחומרא, וחלקן לקולא: שהפסח אינו קרב בטומאת הבעלים, ואילו שאר הקרבנות קריבין בטומאת הבעלים. אף שהפסח קרבן שקבוע לו זמן הוא, אין בו את ההיתר שיש בשאר הקרבנות לבוא בטומאה, ולא הותרה בו טומאה אלא ברוב ציבור. ואילו לענין אכילה, קל הוא משאר קרבנות, וכפי שיתבאר במשנה שלפנינו. הקדמה]. **חמשה דברים** שהן קרבנות ציבור שעומדים לאכילה, **באין** הן **בטומאה**, ומכל מקום **אינן נאכלין בטומאה**, הואיל ואין עיקר הבאתן לאכילה אלא לתיקון דבר אחר, וכפי שיתבאר [מאירי]. דברי המשנה ששנינו: אינן נאכלין בטומאה, יש לפרש בשני אופנים: א. ללמדך: כי אף שנדחית הטומאה לענין זריקה והקרבה, אינה נדחית לענין אכילה בטומאת הגוף [של כהנים או בעלים] או בטומאת הבשר. ב. יתירה מזו באה לחדש משנתינו, וללמדך: כי הקרבן שנדחית טומאתו ונזרק דמו

1264 לא מצינו למפרשי הגמרא שיפרשו כוונת הדברים, ובשולחן ערוך לא הזכיר ענין זה כלל אלא הצרעת בלבד.

היה דם קרבנות אלו טמא אינו נזרק; היו אימוריו טמאין אינן נקטרין על גבי המזבח; ואין צריך לומר, שאם היה הבשר טמא שאינו נאכל.
היה דם הקרבנות טהור וכהנים טהורים, והיו הבשר והאימורין כולן טמאין, נחלקו בו תנאים אם הדם נזרק על גבי המזבח, וכפי שיתבאר בסוגיא שלפנינו.
אבל אם היו הבעלים טמאין הרי אלו משלחין קרבנותיהן ומקריבין אותן [לדעת רש"י ועוד ראשונים], מלבד פסח וחגיגת הרגלים.
ב. קרבנות הציבור או אפילו קרבנות היחיד שקבוע להם זמן להקרבתן הרי אלו באין בטומאה.
ומה שאנו אומרים בכל מקום, כי טומאה דחויה או הותרה "בציבור", אין הדבר תלוי בציבור כלל, אלא בקרבנות שקבוע להם זמן ואפילו של יחיד הן, אלא מפני שרוב קרבנות הציבור קבוע להן זמן, לפיכך תלו הדבר בציבור [אחרונים].
ולפיכך: היו הכהנים טמאים, הרי אלו זורקים את דמו ומקטירין את אימוריו, אבל אין אוכלין אותו; יש אומרים שאין אוכלין אותו בטומאה, ויש אומרים שאף בטהרה אינו נאכל, וכפי שיתבאר במשנה.
היה דם קרבנות אלו טמא הרי הוא נזרק על גבי המזבח; היו אימוריו טמאים יתבאר בסוגיא שלפנינו אם מקטירין אותן על גבי המזבח; היה הבשר טמא אינו נאכל; היו הבשר והאימורין כולן טמאין, יתבאר בסוגיא שלפנינו אם זורקין את דמו.
ג. הפסח, דינים מיוחדים לו, חלקן לחומרא, וחלקן לקולא:
שהפסח אינו קרב בטומאת הבעלים, ואילו שאר הקרבנות קריבין בטומאת הבעלים.
אף שהפסח קרבן שקבוע לו זמן הוא, אין בו את ההיתר שיש בשאר הקרבנות לבוא בטומאה, ולא הותרה בו טומאה אלא ברוב ציבור.
ואילו לענין אכילה, קל הוא משאר קרבנות, וכפי שיתבאר במשנה שלפנינו. הקדמה].
חמשה דברים שהן קרבנות ציבור שעומדים לאכילה, **באין** הן **בטומאה**, ומכל מקום **אינן נאכלין בטומאה**, הואיל ואין עיקר הבאתן לאכילה אלא לתיקון דבר אחר, וכפי שיתבאר [מאירי].
דברי המשנה ששנינו: אינן נאכלין בטומאה, יש לפרש בשני אופנים:
א. ללמדך: כי אף שנדחית הטומאה לענין זריקה והקרבה, אינה נדחית לענין אכילה בטומאת הגוף [של כהנים או בעלים] או בטומאת הבשר.
ב. יתירה מזו באה לחדש משנתינו, וללמדך: כי הקרבן שנדחית טומאתו ונזרק דמו בטומאה, לא הותרה בו אלא זריקת דמו והקטרת אימוריו, אבל אכילת הקרבן - אפילו טהור היה הבשר, ואפילו לכהנים טהורים - לא הותרה בו, הואיל ובטומאה נזרק דמו,

[והסוגיא שלפנינו תתבאר על דרך זה, הואיל וכן הוא מוכח בשיטת רש"י בזבחים צט ב, וכפי שכתבו האחרונים, וראה הערה [1265]].

ואלו הן:

א. מנחת **העומר** הבאה בששה עשר בניסן מן השעורים עשרון של סולת שעורים, וקומץ ומקטיר והשאר נאכל לכהנים כשיירי כל המנחות; ואין עיקרה באה לאכילה שעיקר הבאת העומר להתיר תבואה חדשה להדיוט, ולפיכך אינה נאכלת בטומאה [מאירי].

ב. **ושתי הלחם** הבאין בעצרת עם זבחי שלמי צבור, עשרון של סולת חיטים בכל אחד מהם, ונאכלים האחד לכהן גדול והאחר מתחלק לכל המשמרות; ואין עיקרן באין לאכילה, אלא להתיר להביא מנחות מן התבואה החדשה [מאירי].

ג. **ולחם הפנים** בכל שבת ושבת שתים עשרה חלות, כל אחת שני עשרונים, ומסלקין את הישן וחולקין אותו משמר היוצא ומשמר הנכנס עם כהן גדול, ואוכלים ביומו; ואין עיקרו בא לאכילה, אלא להעמיד השולחן בכבוד ובהידור, ועומד שם כשיעור שאפשר לו באכילה ראויה והוא שבעה ימים [מאירי].

ד. **וזבחי שלמי ציבור**, הם שני כבשי עצרת הבאים שלמים ומקטירים אימוריהם ובשר נאכל לכהנים [ואין לך שלמי ציבור אלא אלו, ואילו שאר קרבנות הציבור הרי הן עולה או חטאת]; ואין עיקרן בא לאכילה, אלא להתיר שני הלחם לכהנים [מאירי].

[1265] ברש"י בזבחים צט ב, הביא משנתנו כדי להוכיח שהקרבן שהוקרב בטומאת הכהנים אינו נאכל לכהנים ואפילו טהורים, ומכאן למדו האחרונים [ראה חידושי מרן רי"ז הלוי על התורה פרשת בהעלותך], כי רש"י מפרש משנתינו כפירוש השני שהזכר. וכן מוכח בהדיא בתוספות רי"ד בסוגייתנו שהוא מפרש דברי המשנה כפירוש השני. וכן נקטו גם מהר"י קורקוס והכסף משנה בפרק י ממעשה הקרבנות הלכה כג, [וראה גם בכסף משנה פרק ד מביאת מקדש הלכה יא]. וראה ברש"י לעיל סב א, ד"ה היכא אישתראי, שהביא משנתנו לענין אכילת בשר קרבנות ציבור שנטמא; ואפשר שלדעת רש"י, זה וזה בכלל משנתנו. אמנם רבינו עקיבא איגר בגליונו על הרמב"ם, בפרק ד מביאת מקדש הלכה יא, תמה על הכסף משנה, ונקט בפשיטות, כי אין בכלל משנתנו, אלא שאינו נאכל בטומאת הגוף או בטומאת בשר, וכפירוש הראשון שהזכרנו; וכן יש ללמוד מדברי התוספות ביומא מו א ד"ה תחילתו, בקושייתם על רש"י. ובעיקר דעת הרמב"ם לענין הלכה, נחלקו בו האחרונים: דעת הכסף משנה והמהר"י קורקוס שם, ודעת הרעק"א הנ"ל, כי כל קרבן שקרב בטומאה אינו נאכל. אבל דעת הרדב"ז בהלכות ביאת מקדש שם [מכח סתירה לדעתו בדברי הרמב"ם בזה], והגרי"ז שם, כי לדעת הרמב"ם אין אסור בהן אלא אכילה בטומאת הגוף או בטומאת בשר, [וראה עוד שם בדעת התוספות]. ודעת התוספות יומא ז א ד"ה דם, לחלק בזה בין אם טומאה הותרה בציבור, כי אז הקרבן נאכל אם לא שנטמא הבשר עצמו, לבין אם טומאה דחויה בציבור, כי אז הקרבן אינו נאכל אפילו כשלא היה הבשר טמא. וכבר האריכו האחרונים למעניתם בענין זה. ב. מלשון רש"י נראה, כי אין המשנה באה להשמיענו שחמשה קרבנות אלו דוחין את הטומאה, אלא ללמדנו כי אף שידענו שקרבנות אלו דוחין את הטומאה, מכל מקום אין הן מותרין באכילה, [וראה עוד בזה לקמן בהערה (71) אות ד]. והמאירי כתב: צריך שתדע, שמשנה זו אין ענינה אלא בקרבנות הציבור שהן נאכלין, ומתוך שהוצרך לומר בפסח שהוא קרבן ציבור והוא נאכל בטומאה, הוצרך לומר באלו שהן קרבנות הצבור הנאכלין שאין נאכלים בטומאה, ומתוך כך הזכיר שהן חמשה, ואלו הבאים בטומאה אינם חמשה לבד, שהרי כל קרבן שקבוע לו זמן הן של יחיד הן של צבור הן מן הנאכלים הן מן הנשרפים טומאה דחויה בו, ולא הופקעה דחיית הטומאה אלא בקרבנות שאין קבוע להן זמן אפילו של צבור כגון פר העלם דבר, הא כל שזמנו קבוע טומאה דחויה בו, ולא נאמר כאן מנין חמשה, אלא בקרבנות צבור שהן נאכלים, ובא ללמד שאע"פ שקרבים בטומאה, אין נאכלין בטומאה וכו'.

ה. **ושעירי ראשי חדשים** הבאים חטאת [למוסף], ונאכלים לכהנים; ואין עיקרן בא לאכילה, אלא לכפר על טומאת מקדש וקדשיו [מאירי] [1266] ואילו שאר קרבנות הציבור אף שבאין הן בטומאה, אין שייך לומר בהן שאינן נאכלין בטומאה, כיון שאינן נאכלין כלל ואפילו כשבאין בטהרה, כי בחלקן קרבנות עולה הן שכולה כליל לד', ובחלקן חטאות הפנימיות הן, שנשרף הבשר כולו.

אבל **הפסח שבא בטומאה**, הרי הוא **נאכל בטומאה** ואפילו לטמאים.

והטעם שהפסח שונה משאר הקרבנות להיאכל בטומאה: כיון **שלא בא** ציווי הקרבת קרבן פסח **מתחילתו אלא לאכילה**, וכמאמר הכתוב בפרשת קרבן פסח "לפי אכלו", והואיל שזה הוא עיקרו של הפסח, ודאי כשבא הכתוב להתירו להביא בטומאה, כדי להתירו באכילה הוא שהתירתו תורה. [1267]

גמרא:

שנינו במשנה: חמשה דברים באין בטומאה ואינן נאכלין בטומאה:

ומפרשינן: "**חמשה**" **למעוטי מאי**?!

כלומר: לשם מה הזכירה המשנה מנינן של הקרבנות שבאין בטומאה ואינן נאכלין בטומאה, כך היה לו לתנא לשנות: קרבנות ציבור באין בטומאה ואין נאכלין בטומאה.

ומפרשינן: כי המנין אתי **למעוטי חגיגת חמשה עשר** בניסן, וכן שאר כל חגיגות הרגלים, ללמדך: שאין חגיגה דוחה את הטומאה.

וחידוש הוא, **דסלקא דעתך אמינא**, **כיון דקרבן ציבור הוא**, שהרי אף שכל יחיד ויחיד הוא שחייב בחגיגה, מכל מקום כיון "דאתי בכינופיא" [שהוא בא באסיפת חברים ברגל] קרוי הוא קרבן ציבור, **וקביעא ליה מועד** [זמנו קבוע], אם כן: **תדחי** את **הטומאה**.

לפיכך **קא משמע לן** משנתנו, שאינו דוחה את הטומאה.

והטעם: **כיון דאית ליה** לקרבן החגיגה **תשלומין כל שבעה** ימים למי שלא הקריב קרבן חגיגתו בזמנו הקבוע, והרי ממילא קרבן זה **לא דחיא שבת** שהרי אין זמנו קבוע [מאירי, וראה הערה [1268]], **ומדשבת לא דחיא**, **לא דחיא** נמי **טומאה**.

[1266] ראה בצל"ח שביאר טעם המשנה שסידרה חמשת דברים אלו כפי שסידרה.

[1267] ברש"י הביא כאן הדרשה שדרשו לעיל [סו ב, וסז א] מן המקרא "איש איש כי יהיה טמא לנפש" איש נדחה לפסח שני ואין ציבור נדחין, ואילו בגמרא לקמן למדו שהפסח בא בטומאה מן הכתוב "במועדו", וראה מה שכתבו בתוספות סו א, ד"ה מה; וראה עוד בצל"ח בגמרא שהובא לקמן בהערה (73).

[1268] א. כתב המאירי: "כבר ביארנו, שאף קרבן היחיד כל שקבוע לו זמן דוחה את הטומאה, ואם כן מה שאמרו כאן בחגיגה סלקא דעתך אמינא "**כיון דקרבן ציבור הוא**" וקבוע לו זמן תיתי בטומאה - לאו דוקא, שאף אם היתה קרבן יחיד הדין כן, אלא שמאחר שיש לה תשלומין אין זה קרוי קביעות זמן". ב. בתוספות תמהו על גירסתנו שתלתה אי דחיית שבת בתשלומין, שהרי ממקרא אנו למדים זה כמבואר לעיל ע ב. וביארו האחרונים גירסתנו, דאין הכי נמי, אלא שהגמרא נותנת טעמא לקרא. ג. עוד תמהו התוספות: והרי כשהיו הבעלים טמאים ביום

ותמהינן: **וניתני נמי** במשנתנו: **שעירי** חטאת הבאים למוסף של **הרגלים**, שהרי אף אלו באין בטומאה ואינן נאכלין בטומאה, הואיל ואין עיקרן לאכילה?!

ומשנינן: **הא** כבר **תנא ליה** במשנתנו **זבחי שלמי צבור**, ללמדך, שאף מיני דמים [שנזרק דמם על המזבח] אין נאכלין בטומאה, וממילא אתה למד, כי אף שעירי הרגלים אין נאכלים בטומאה.

ותמהינן על תירוצנו: **אי הכי**, **שעירי ראשי חדשים** - שהן מיני דמים - **נמי לא ליתני** במשנה, **דהא תנא** כבר **זבחי שלמי צבור**?!

אמרי, תרצו בני הישיבה:

דף עז.

שעירי ראשי חדשים איצטריכא ליה לשנותם במשנתנו שהם באין בטומאה.

כי **סלקא דעתך אמינא**: לא יבואו בטומאה, כיון ד**הא לא כתיב בהו** "**מועד**".

שהרי שאר קרבנות הציבור שדוחין הן את הטומאה, מלשון "מועד" הן נלמדים, וכפי שיתבאר בהמשך הגמרא; ואם כן, אלו שלא נאמר בהן "מועד", הוה אמינא, שאין דוחין הן את הטומאה.

להכי **קא משמע לן** משנתנו, שבאין הן בטומאה.

ומשום: **דאף ראש חודש איקרי מועד**, **כדאביי**.

דאמר אביי:

שנינו במשנה בתענית [כו ב]:

בתשעה באב נגזר על אבותינו [בעוון מרגלים] שלא יכנסו לארץ; והראיה לזה [כפי שמבואר בגמרא שם כט א], כי הרי בעשרים ותשעה בסיון שלח משה מרגלים ותרו את הארץ ארבעים יום, ונמצא שחזרו בתשעה באב.

אמנם, אם נחשב את מנין הימים לפי סדר החדשים, שאחד חסר ואחד מלא, נמצא כי בתשעה באב לא מלאו אלא שלשים ותשעה יום מיום שילוח המרגלים.

ולכן פירש אביי:

הראשון אין להם תשלומין לחד מאן דאמר במסכת חגיגה, ואם כן, האיך לומדת הגמרא טומאה מתשלומין. ובישוב קושיא זו כתב המנחת חינוך סוף מצוה פח, כי הואיל ועיקר מצות חגיגה יש לה תשלומין, אין קרבן זה חשוב "קרבן שקבוע לו זמן", ולפיכך אינו דוחה את הטומאה, ולא איכפת לן אם בפועל יהיה לו תשלומין אם לא יקריבנו בטומאה. ובקהלות יעקב הנדמ"ח סימן נה, פירש: כי הנדון אינו על טומאת הגוף של הבעלים, אלא על טומאת הכהנים, ובכי האי גוונא יש לו תשלומין, והוסיף ביאור בענין, ראה שם. ד. מדברי הגמרא משמע, כי משנתנו באה לחדש גם עיקר דין הבאתן בטומאה של חמשה דברים אלו, ולא רק את איסור אכילתן; שאם לא כן, מה ענין ללמד במשנתנו שאין החגיגה דוחה את הטומאה?! והלוא כל עיקרה של משנתנו אינה אלא לבאר דין האכילה, ובזה אין חידוש בחגיגה, וראה הערה במשנה.

חודש **תמוז דהאי שתא** [שבשנה זו] של שילוח המרגלים - **מלויי מליוה** [עשאוהו חודש מלא של שלושים יום, בעוד שלפי הסדר הרגיל הוא חודש חסר של עשרים ותשע יום], ונמצאו ארבעים יום כלים ביום תשעה באב.

דכתיב: **קרא עלי "מועד" לשבור בחורי**, ו"מועד" הוא יום העיבור שנוסף על חודש תמוז, שאף היום הנוסף לחודש תמוז, שהוא היום השלשים, ראש חודש הוא. [1269]

הרי למדנו שראש חודש נקרא "מועד", ולפיכך דוחה הוא את הטומאה.

למימרא [מתוך תירוץ הגמרא אנו למדים] **דכולהו** קרבנות ציבור **מ"מועד" אתו** [הן נלמדים] שהן באין בטומאה.

ומנא הני מילי כי אמנם מ"מועד" הן נלמדין?

דתנו רבנן בתורת כהנים גבי עומר ושתי הלחם:

כתיב בפרשת אמור בסוף פרשת המועדות: **וידבר משה את מועדי ה'** אל בני ישראל.

מה תלמוד לומר, והלא כבר הוזכרו בפרשה כל המועדות, ומה בא פסוק זה ללמדנו:

לפי שעדיין לא למדנו שיהיו קרבנות הציבור דוחין את השבת ואת הטומאה, **אלא** רק **לתמיד ופסח**, **שנאמר בהו "במועדו"**, ומשמע שלא יעבור זמנן ואפילו הן טמאים ואפילו היום הוא שבת. ללמדך:

במועדו - ואפילו בשבת.

במועדו - ואפילו בטומאה. [1270]

שאר קרבנות ציבור [קרבנות המוספים] **מנין** שהן דוחין את השבת ואת הטומאה?

ממה **שנאמר** בפרשת המוספין שבפרשת פנחס: **אלה תעשו לד' "במועדיכם"**. ללמדך: במועדיכם - אפילו בשבת. ואפילו בטומאה.

הרי למדנו אף לקרבנות המוספין שהן דוחין את השבת ואת הטומאה. [1271]

מניין לרבות אף את מנחת **העומר** והכבש **הקרב עמו**, ואת **שתי הלחם** ושני הכבשים [רש"י] **הקרב** [ים] **עמם**, שאף הן דוחין את השבת ואת הטומאה?

[1269] כן נראה לכאורה כוונת הגמרא.

[1270] כתב הצל"ח: זה פשוט אף בלי שנאמר "במועדו" שהתמיד דוחה את השבת, שהרי מקרא מלא הוא "עולת שבת בשבתו על עולת התמיד". וכן אין צריך ללמוד שהפסח דוחה את הטומאה מ"במועדו", שהרי כבר דרשוהו חז"ל מן הכתוב "איש איש כי יהיה טמא לנפש" כפי שהזכר לעיל. אלא כך הוא פירוש דברי הגמרא: "במועדו" האמור בפסח, ללמדך אפילו בשבת; "במועדו" האמור בתמיד, ללמדך אפילו בטומאה; וראה עוד שם, ובמהרש"א.

[1271] כתב המהרש"א: ודע, כל מוספי דפסח וסוכות לא איצטריך קרא ד"מועדיכם", דמקרא גופיה ילפינן ליה דכתיב בפרשת אמור גבי פסח: "והקרבתם אשה (עולה) לד' שבעת ימים", ובסוכות כתיב: "שבעת ימים תקריבו אשה לד'", ובפרשת פנחס כתיב גבי פסח: "כאלה תעשו [ליום] שבעת ימים וגו'", וכיון דאין שבעה בלא שבת, על כרחך מוספי פסח וסוכות דוחין שבת. ולא איצטריך הכא "במועדיכם", אלא משום מוסף שבועות ויום הכפורים ור"ח [צריך לומר: וראש השנה], וכן נראה מפירוש רש"י בריש פרק אלו דברים.

תלמוד לומר: וידבר משה את מועדי ה' - הנזכרים בפרשה שם - **אל בני ישראל**, ובאותה פרשה הוזכרו העומר והקרב עמו ושתי הלחם והקרב עמם.

הרי ש**הכתוב קבעו מועד אחד לכולן** האמורים בפרשה, וכאילו נאמר בכל אחד מהן "מועד", ללמד, שלא יעבור מועדו אפילו בשבת ואפילו בטומאה.

והוינן בה: **וכל הני** מקראות הכתובים בתמיד, פסח, שאר קרבנות ציבור, בעומר ושתי הלחם - **למה לי**? לכתוב רק מקרא אחד ונלמד ממנו לאחרים!?

ומשנינן: **צריכי** כל המקראות הללו:

א. **דאי כתב רחמנא** רק גבי **תמיד**, **הוה אמינא**: **תמיד** הוא שדוחה את השבת ואת הטומאה, **שכן** הוא **תדיר** שהוא חובה קבועה בכל יום, והוא עולה **כליל** לד'.

אבל פסח שהוא פעם בשנה, ונאכל, ואין למזבח ממנו אלא האימורין בלבד [ר"ח], **לא** הייתי אומר שידחה את השבת ואת הטומאה.

לפיכך **קא משמע לן** הכתוב, שאף הפסח דוחה את השבת ואת הטומאה.

ב. **ואי כתב רחמנא** רק גבי **פסח**, הוה אמינא: **פסח** הוא שדוחה, כיון שחמור הוא, **שהרי הוא ענוש כרת** אם אינו מביא קרבן פסח.

אבל תמיד דאין ענוש כרת אם נמנעו הציבור מלהביאו, **אימא לא** ידחה.

לפיכך **קא משמע לן** הכתוב, שאף התמיד דוחה את השבת ואת הטומאה.

ג. **ואי כתב רחמנא** רק **הני תרתי** [שני אלו] פסח ותמיד, **הוה אמינא**: **הני הוא** דדחו, כיון **שיש בהן צד חמור**, ש**התמיד תדיר וכליל**, ו**הפסח שהוא ענוש כרת**.

אבל שאר קרבנות ציבור [המוספין] שאין בהן צד חמור, **אימא לא** ידחו.

לפיכך **כתב רחמנא**: **אלה תעשו לה' במועדיכם**. [1272]

ד. **ואי כתב רחמנא** רק **אלה תעשו לה' במועדיכם** האמור במוספי הרגלים, **הוה אמינא** רק **שאר קרבנות ציבור** [המוספין] **הבאין לכפר**.

[1272] א. לשון הגמרא, שהתמיד חמור כיון שיש בו צד חמור כפול, דהיינו תדיר וכליל, אינו אלא ביחס למוספין שאינן עולה, ואילו ביחס למוספין שהן עולה, אין לתמיד צד חמור יותר מהן אלא שהוא תדיר בכל יום, והן לא. והטעם שנקטה הגמרא לשון זה, הוא משום שכתוב אחד הוא לכל הקרבנות הן למוספי עולה והן למוספי חטאת, ושייך לומר, שביחס למה שנתחדש במקרא זה, יש לתמיד צד חמור כפול. ב. התוספות בשם רבינו תם וכן הוא בפירוש הר"ח, אינם גורסים בגמרא אלא "יש בהן צד חמור", ותו לא. ומפרשים הם את כוונת הגמרא, לצד חמור אחד השייך הן בתמיד והן בפסח, והוא: שהגמרא כאן סוברת כמאן דאמר בחגיגה: עולה שהקריבו ישראל במדבר קודם מתן תורה כדכתיב: וישלח את נערי בני ישראל [בחמישי בסיון קודם מתן תורה] ויעלו "עולות", עולת תמיד היתה, ונמצא שהן התמיד והן הפסח ניתנין לישראל ועשאום קודם מתן תורה [ר"ח], וזה הוא צד חמור שבהן, ולפיכך אין ללמוד מהם. והטעם שהם מפרשין שלא כרש"י, שאם כדברי רש"י היה לנו ללמוד בצד השוה שבתמיד ופסח [שפת אמת], כי אין שייך לפרוך על הצד השוה מחמת חומרות שכל אחת מהן אינה שייכת אלא באחד מן המלמדים, שהרי אם כן בטלת צד השוה שבכל התורה, ראה תוספות כתובות לב א, ד"ה שכן יש בהן צד חמור; וראה שם בסוף דבריהם שהביאו סוגיא שלנו.

לא מיבעיא המוספין שהן חטאת ובאין לכפר, אלא אפילו המוספין שהן עולה, לכפר הן באין על עבירות עשה ולא תעשה שניתק לעשה.

אבל עומר ושתי הלחם, דאין באין לכפר, אלא להתיר בעלמא נינהו [העומר בא להתיר חדש בגבולין, ושתי הלחם להתירו במקדש], אימא **לא**.

לפיכך **קא משמע לן** הכתוב, שאף אלו דוחין את השבת ואת הטומאה.

ה. **ואי כתב רחמנא עומר ושתי הלחם לחודייהו, הוה אמינא: אדרבה** יש סברא לומר בהיפוך: **עומר ושתי הלחם דאלימי** [חזקים] **דהרי באין להתיר**, אלו בלבד הן שדוחין את הטומאה.

אבל הנך כל האחרים שאינם באים להתיר, אימא **לא** ידחו.

לפיכך **קא משמע לן** הכתוב, שאף אלו דוחין.[1273]

כתיב בפרשת תצוה: "ועשית ציץ זהב טהור. והיה על מצח אהרן, ונשא אהרן את עוון הקדשים אשר יקדישו בני ישראל, לכל מתנות קדשיהם. והיה על מצחו תמיד, לרצון להם לפני ה'".

ומכאן למדו, שקדשים שהיה בהם עוון, הרי הם נרצים ומוכשרים על ידי הציץ, והוא הנקרא "ריצוי ציץ".

ולמדו חכמים מן המקראות שאינו מרצה אלא על עוון טומאה, להכשיר את ההקרבה בטומאה.

אך אין הציץ מרצה על אכילת בשר קדשים בטומאת הגוף, בין של הבעלים בין של כהנים.

הכל מודים שעל טומאת הדם - מרצה הציץ.

אלא שנחלקו תנאים, האם הציץ מרצה גם על "האכילות", והיינו על טומאת הבשר שנטמא, ויתבאר ענין זה בסוגיא שלפנינו.

וכן נחלקו תנאים, האם הציץ מרצה על "העולין", היינו על האימורין שנטמאו, ויתבאר לקמן.

ההקדמה הזאת היא על פי שיטת רש"י.

[1273] כתבו התוספות: לכאורה לא היו צריכים לכל המקראות האלו, ודי אם היה הכתוב מלמדנו בשני מקומות והיינו לומדים שאר המקומות בצד השוה שביניהן; אלא, שמא יש שום פירכא. ביאור דבריהם: כי אותה פירכא אינה אלא פירכא כל דהו שאין פורכין אותה אלא על צד השוה, ואילו הפירכות האמורות בגמרא פירכות גמורות הן שפורכין בהן גם כשלומדים דין אחד ממשנהו במידת "במה מצינו", ומשום כך לא הוזכרה אותה פירכא בגמרא, אלא פירכות אחרות.

סברוה [היו מבינים] האמוראין בני הישיבה - בביאור משנתנו שנתבאר בה שקרבנות הציבור קרבין בטומאה - שתי הבנות. ומתוך שהיו מבינים כן, היו שואלים את שאלתם המובאת בהמשך הסוגיא:

א. **דלכולי עלמא**, לדעת סתם משנתנו: זה שקרבנות הציבור קרבין בטומאה, הוא משום שגילתה תורה שה**טומאה** "**דחויה**" **היא בציבור**.

כלומר, בקושי הוא שהותר להקריב בטומאה [רש"י לקמן פ א; ויומא ז א] ואינו היתר גמור. [1274] **והואיל** ואינו היתר גמור - **בעינן ציץ לרצות**, ואם נשבר הציץ אין קרבנות הציבור קרבין בטומאה. [1275]

ומפני מה היו סוברין כן בדעת סתם משנתנו, משום **דליכא תנא דשמעת ליה דאמר** [לא שמענו משום תנא שהיה אומר]: **טומאה הותרה בציבור**, **אלא רבי יהודה** לבדו.

דתניא:

ציץ, **בין שישנו על מצחו** של הכהן הגדול בשעה שאירעה טומאה בקרבנות [רש"י, וראה הערה [1276]], **ובין שאינו על מצחו**, הרי זה **מרצה**, **דברי רבי שמעון**.

רבי יהודה אומר: **עודיהו** כל עוד מצוי הציץ **על מצחו** של הכהן הגדול, הרי הציץ **מרצה**. אבל כאשר **אין עודיהו על מצחו - אינו מרצה**.

אמר לו רבי שמעון לרבי יהודה:

והרי **כהן גדול ביום הכפורים**, בשעה שעובד עבודה לפני ולפנים בבית קדשי הקדשים [רש"י סנהדרין יב ב] - **יוכיח** שאין צריך שיהא הציץ על מצחו.

שהרי אינו על מצחו, כי אין הכהן הגדול עובד עבודת פנים אלא בארבעה בגדי לבן בלבד, [1277] **ובכל** זאת הרי הוא **מרצה** באותה שעה.

[1274] ברש"י ביאר כאן נפקא מינה אם טומאה הותרה בציבור או דחויה היא בציבור לענין טומאת כהנים, שאם הטומאה הותרה בציבור אין צריך לחפש טהורים שיעשוהו, אלא לכתחילה יכולים הטמאים לעשותו; ואילו אם הטומאה דחויה היא בציבור, לכתחילה צריך לחפש כהנים טהורים שיעשוהו, ודבר זה מבואר בגמרא יומא.

[1275] א. דע, כי קרבנות ציבור באין בטומאה אפילו בטומאת הגוף, ואפילו שאין הציץ מרצה עליהם, וכמבואר ברש"י יומא ז א. וכתבו התוספות ביומא ז ב, [ובתוספות כאן בד"ה דלא]: כי מכאן אתה למד, שבכל מקום שאין שייך ריצוי ציץ, הרי הטומאה נדחית בציבור אף בלא שירצה הציץ. אבל בגבורת ארי יומא ז א, כתב, כי רק בטומאת הגוף נדחית הטומאה בלי ריצוי ציץ, אבל בשאר טומאות אין נדחית הטומאה בלא ריצוי ציץ ואפילו כשאי אפשר, ראה שם. ודעת הרמב"ם בפרק ד מביאת מקדש, כי אף בטומאת הגוף אין הטומאה נדחית בציבור אלא על ידי ריצוי ציץ. ב. כתב רש"י ביומא ז א, ד"ה בין בצבור, אהא דאמרינן דטומאה בציבור צריך ציץ לרצות: "ומה בין יחיד לצבור [כלומר: והרי אף ביחיד הציץ מרצה], שהיחיד אין טומאת הגוף נדחה אצלו, שאין הציץ מרצה על טומאת הגוף, ושל צבור נדחית טומאת הגוף אצלם ולא על ידי ציץ"; וראה גם תוספות לקמן עח א, ד"ה הא.

[1276] דעת רש"י, דבעינן שיהא על מצחו בשעה שאירעה הטומאה בקרבנות. ובגבורת ארי יומא ז ב, תמה על זה, דמצד הסברא הדבר תלוי בשעת ההקרבה ולא בשעת הטומאה.

[1277] הקשה במקדש דוד סימן ל': והרי אף כי אין עבודתו בקודש הקדשים אלא בארבעה בגדי לבן, מכל מקום שמא נכנס הוא אף בציץ על מצחו כדי לרצות, ואין בזה משום ריבוי בגדים וכפי שביאר שם?! ותירץ, על פי

כי ודאי שכל קרבנות הציבור שקבוע להן זמן קרבין בטומאה, ובכלל זה אותן קרבנות שמקריב הכהן בבגדי לבן, ובלא ריצוי ציץ אי אפשר להקריבם בטומאה כי הטומאה דחויה היא בציבור.

אם כן למדנו, כי אף בשעה שאין הציץ על מצחו של הכהן, הרי הוא מרצה.[1278] **אמר לו** רבי יהודה לרבי שמעון: **הנח** לקרבנות **יום הכפורים** שאין צריכים כלל ריצוי ציץ, מפני **שטומאה "הותרה"** היתר גמור **בציבור**. ואף בלא ריצוי ציץ כשר הקרבן.

מכלל, מכאן יש להוכיח, **דרבי שמעון סבר**: **טומאה דחויה היא בציבור**, ולפיכך היה סובר רבי שמעון, שאף קרבנות יום הכפורים צריכים ציץ כדי להכשירם לבוא בטומאה.

ב. ועוד הבנה היתה לאמוראים בני הישיבה: **דכולי עלמא**, לדעת סתם משנתנו, **אין הציץ מרצה על אכילות** [על הבשר הנאכל], ואם נטמא הבשר אין מועיל ריצוי ציץ, [ראה הערה [1279]].

ומפני מה היו סבורין כן בדעת סתם משנתנו, משום **דליכא תנא דשמעת ליה דאמר: הציץ מרצה על האכילות, אלא רבי אליעזר.**

דתניא: רבי אליעזר [תוספות] **אומר: הציץ מרצה על אכילות.**

רבי יוסי אומר: אין הציץ מרצה על אכי לות.

ומתוך שתי הבנות אלו היו שואלים בני הישיבה:

וכי **נימא דמתניתין** דידן היא **דלא כרבי יהושע**?!

ובתחילה מפרשת הגמרא מחלוקתם של רבי אליעזר ורבי יהושע, וטעמיהם, ולקמן בעמוד ב מבארת הגמרא, כיצד נמצאת משנתנו דלא כרבי יהושע.

שני סוגי קרבנות הן: הזבחים, והמנחות.

המבואר בגמרא שהביא רש"י כאן, שאין הכהן נכנס בבגדי זהב, משום "אין קטיגור נעשה סניגור", ובכלל זה שלא יבוא שם בציץ של זהב על מצחו. וראה בליקוטי רבינו עקיבא איגר שתמה על רש"י, למה הביא גמרא זו כדי להוכיח שאין עובד שם בבגדי זהב, והרי דבר זה מפורש הוא במקרא, ולא הזכירה הגמרא בראש השנה טעם זה, אלא כדי לתת טעמא לקרא?! ולא תירץ רבינו כדברי המקדש דוד, מפני שדעתו של רעק"א, כי אין הציץ מרצה בלא שילבש הכהן שאר בגדי זהב שלו, וכמו שכתב במקום אחר.

[1278] א. תמהו התוספות כאן, וביומא ז ב: וכי מה ראיה היא מקרבנות יום הכפורים, והרי בכל מקום שאין שייך ריצוי ציץ, הרי הטומאה נדחית בציבור בלי ריצוי ציץ, וכמו שאנו מוצאים בטומאת הגוף, שאין הציץ מרצה עליו, ומכל מקום מקריבין בציבור אפילו בטומאת הגוף. וראה בדבריהם ביומא מה שביארו בזה; וראה עוד בגבורת ארי יומא ז א, שנחלק עליהם. ב. כתבו התוספות בסנהדרין יב ב, ד"ה כהן: משאר קרבנות לא מצי למידק, דתמיד היה על מצחו, כדמשמע בפרק האומר שהיה על מצחו אפילו שלא בשעת העבודה, ראה שם.

[1279] דע, כי בין לדעת הסובר "ציץ מרצה על אכילות" ובין לדעת הסובר "אין ציץ מרצה על אכילות", אין מועיל ריצוי הציץ שיהא מותר לאכול בשר קודש שנטמא, "דאין ציץ מטהר ודוחה לא תעשה: והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל", [רש"י לעיל טז ב]. ואין אנו דנין אם הציץ מרצה אלא לענין שייחשב כאילו לא נטמא הבשר, ולענין הדברים המבוארים בהמשך הסוגיא.

בזבחים: הכהן זורק את הדם על המזבח, ולאחר מכן מקטיר את האמורין [אם הם קיימים, אבל אם אינם קיימים אין הקטרתם מעכבת את אכילת הבשר], ואחר כך אוכלים הבעלים או הכהנים את שאר הבשר.

ובקרבנות עולה, אין בהם אכילה כלל, אלא זורק את הדם על גבי המזבח, והבשר נקטר כליל על גבי המזבח.

במנחות: הכהן קומץ מן המנחה מלא קומצו ומקטירו על גבי המזבח, והנותרת מן המנחה נאכל לכהנים.

ויש מנחות שאין נקמצות, אלא המנחה כולה עולה כליל לד' על גבי המזבח.

זריקת הדם בזבחים היא זו שהכפרה תלויה בה, והקטרת הקומץ במנחות היא זו שהכפרה תלויה בה.

זריקת הדם על גבי המזבח בזבחים היא זו שמתרת את האימורין או את כל הבשר [בקרבן עולה] בהקטרה, ואת הבשר הנאכל באכילה; ובמנחות, הקטרת הקומץ על גבי המזבח היא זו שמתרת את שיירי המנחה באכילה.

נמצאת למד: כי הקומץ הנקטר במנחה הוא כמו הדם הנזרק על גבי המזבח בזבח, והנותר מן המנחה הנאכלת לכהנים, הוא כמו כבשר הנאכל בזבח.

מנחת העומר, שתי הלחם ולחם הפנים מנחות הן, וכך הוא דינם: מנחת העומר הרי היא נקמצת כשאר מנחות, והקטרת קומצה על גבי המזבח מתרת את שייריה באכילה.

בשתי הלחם אין קמיצה, וזריקת דם שני כבשי עצרת הבאים עמו, היא שמתרת את מנחת שתי הלחם באכילה.

בלחם הפנים אין קמיצה, והקטרת שני בזיכי לבונה, היא המתרת את הלחם באכילה.

דתניא: כתיב: **ועשית עולותיך** "**הבשר והדם** ".

רבי יהושע אומר: לפיכך כרך הכתוב בשר ודם יחדיו, כדי ללמדך:

א. **אם אין דם** לזורקו על גבי המזבח, כיון שנאבד הדם או נטמא [1280], אף **אין בשר** העולה נקטר על גבי המזבח.

והוא הדין בזבחים הנאכלים, אם אין דם, אין הבשר הנקטר [היינו האימורין], או הבשר הנאכל - מותרין בהקטרה או באכילה.

[1280] בלשון רש"י בעמוד ב ד"ה דם, משמע, שהנידון כאן הוא באופן שנאבד הדם [ודומיא ד"אם אין בשר" דבסיפא], אבל אם הדם לפנינו הוא הנקרא "אין הבשר מותר באכילה עד שייזרק הדם" שיתבאר בגמרא בעמוד ב. ודע, שדין "אם אין דם אין בשר" לא נחלקו בו רבי יהושע ורבי אליעזר, ורבי אליעזר מודה בו אף שאינו דורש "ועשית עולותיך הבשר והדם" לענינים אלו כמבואר בהמשך הסוגיא; וכתב רש"י הנ"ל במקור הדין לדעת רבי אליעזר: "דמתחלת הקדשן הן נאסרין, וכפרה אינה באה אלא בדם, וכהנים משולחן גבוה קא זכו, וכיון דכפרה ליתיה [שהרי לא נזרק הדם] איסורא להיכן אזל". ולפי זה מסתברא ודאי, שאף רבי יהושע לא למדו מן הכתוב הזה, אלא מאותו מקום שלמדו רבי אליעזר, וכל עיקר מקרא זה אינו בא אלא ללמד שאם אין בשר אין דם.

וכן במנחות, אם אין קומץ הנקטר על גבי המזבח, אין שיריה מותרים באכילה לכהנים.
ב. **אם אין** בנמצא **בשר** מן הקרבן שראוי להיות נקטר על גבי המזבח, כיון שנטמא או שאבד, הרי **שאין הדם** נזרק על גבי המזבח.
וכן הוא הדין - לדעת רבי יהושע - גם בזבחים הנאכלים, שאם אין אימורין להקטרה ואף אין בשר לאכילה, שנטמאו או שאבדו הן ואימוריהן, אף הדם אינו נזרק; וכן במנחות, אם אין שיירים הראויים לאכילה, הרי שאין הקומץ נקטר.
רבי אליעזר אומר: מודה אני שאם אין דם אין בשר [רש"י בעמוד ב].
אבל יש **דם** נזרק **אף על פי שאין בשר**, **שנאמר**: **ודם זבחיך ישפך** [ובהמשך הגמרא תתבאר דרשה זו].
ואם כן מה אני מקיים "ועשית עולותיך הבשר והדם", כדי להקיש בשר לדם, **ולומר לך**: **מה הדם בזריקה** הוא ניתן על גבי המזבח, **אף בשר** הנקטר על גבי המזבח, **בזריקה** היה נותנו הכהן המסדר את האברים על מערכת העצים שבמזבח.
הוי אומר: **לול קטן** [אויר מעט] **יש בין הכבש** שדרכו מעלה את האברים, **למזבח** שעליו הוא מקטירן ולא היה ראש הכבש מחובר למזבח, כדי שיזכר הכהן על ידי האויר לקיים מצות זריקה [תוספות].[1281]
ומפרשינן: **ורבי יהושע נמי**, הסובר: אם אין בשר אין דם, **והכתיב**: **ודם זבחיך ישפך**, ויש ללמוד מן הכתוב, כי אפילו אם אין בשר יש דם?!
אמר לך רבי יהושע: אדרבה משם אתה למד שאם אין בשר אין דם, **דהא כתיב גביה**: ודם זבחיך ישפך על מזבח ד' אלהיך "**והבשר תאכל**", הא למדת, שאם אין בשר ראוי לאכילה, אין דם הזבח נשפך על גבי המזבח.

דף עז:

ומפרשינן לדעת רבי יהושע: **והני תרי קראי** [שני הכתובים]: "ועשית עולותיך הבשר והדם", "ודם זבחיך ישפך וגו' והבשר תאכל", שלמדנו מהם, כי אם אין בשר אין דם, **למה לי** שניהם?!
חד מן המקראות והוא: ועשית "עולותיך" הבשר והדם, **בעולה**, ללמדך, אם אין בשר עולה על המזבח, אין הדם נזרק.
וחד מן המקראות, והוא: ודם "זבחיך" [היינו שלמים, רש"י] ישפך והבשר תאכל, **בשלמים**, ללמדך, אם אין בשר לאכול, אין הדם נזרק [ומיהו, אף בשלמים די באימורין העולין על המזבח, כדי לזרוק את הדם].

[1281] מדברי התוספות משמע, שכל אויר זה אינו אלא מדרבנן, וכדי להזכירו לקיים מצות זריקה; אך מדברי הרמב"ם פרק ב הלכה יג מבית הבחירה הבינו האחרונים, שאויר זה מן התורה הוא.

וצריכא שני כתובים לעולה ולשלמים, ואין ללמוד האחד מן השני: **דאי כתב רחמנא** רק **בעולה, הוה אמינא: עולה היא** שאנו אומרים בה אם אין בשר אין דם, כיון **דחמירא, שכן** עולה **כליל** על המזבח וחשובה היא, ולפיכך מחמירין בה.

אבל שלמים דלא חמירי, שהרי הבשר נאכל, **אימא לא** נחמיר בה לומר: אם אין בשר אין דם, לכן הוצרך הכתוב ללמדנו, כי אף בשלמים "אם אין בשר אין דם".

ואי כתב רחמנא בשלמים לבדם, אם אין בשר אין דם, **הוה אמינא: אדרבה** השלמים חשובים יותר, כיון **דאית בהו שתי אכילות**: אכילת בעלים את הבשר, ואכילת מזבח את האימורים.

אבל עולה דלית בה שתי אכילות אלא אכילת מזבח לבד, **אימא לא** נחמיר בה לומר: אם אין בשר אין דם.

ולפיכך **קא משמע לן** שני המקראות, כי הן בעולה והן בשלמים, אם אין בשר אין דם.

ותמהינן: **ורבי אליעזר נמי, הכתיב**: "**והבשר תאכל**", והרי למדנו, אם אין בשר לאכילה אין דם?!

אמר לך רבי אליעזר: **ההוא** קרא **מיבעי ליה** ללמד, **שאין הבשר מותר באכילה עד שיזרק הדם**, וזהו שאמר הכתוב: תחילה "דם זבחיך ישפך", ואחר כך "והבשר תאכל" [ר"ח].

[1282] ותמהינן: **אי הכי**, שלמדת ממקרא זה, שאין הבשר מותר באכילה עד שייזרק הדם, **אימא: כוליה קרא להכי** בלבד **הוא דאתא** [לא בא הכתוב ללמד אלא זה].

אבל "**דם אע"פ שאין שם בשר**" - **מנלן**?!

ומשנינן: **אמר לך** רבי אליעזר: **אם כן** כדבריך, שכל עיקרו של מקרא זה אינו בא אלא ללמד שהדם מתיר את הבשר באכילה, **נכתוב רחמנא** "**הבשר תאכל**" [רש"י גורס: **בשר זבחיך תאכל**], **והדר** [ואחר כך] "**ודם זבחיך** [רש"י לא גורס: **זבחיך**] **ישפך**", **כדכתיב ברישא** דקרא, בשר קודם דם "**ועשית עולותיך - הבשר והדם**".

כי אף לפי סדר זה, היינו למדים שהדם מתיר את הבשר באכילה, שכן משמעות הכתוב, שהדם יישפך קודם לאכילה, שהרי לא כתוב "והדם תשפוך" אלא "ישפך" דמשמע: יישפך תחילה.

ומאי שנא דאקדמיה ל"דם זבחיך" לפני בשר? על כרחך: בא הכתוב ללמדנו שני דינים: א. **שמע מינה**: כי הדם יישפך מכל מקום, ללמדך: **דם אע"פ שאין בשר**.

[1282] בהמשך הסוגיא וברש"י מבואר, כי דין זה אינו דין "אם אין דם אין בשר", שאותו דין להשמיענו בא כשאין דם בנמצא כלל, שאין אוכלין את הבשר; ודין זה להשמיענו באופן שהדם לפנינו, דמתחילה יזרק הדם ואחר כך יאכל הבשר, וכבר נתבאר לעיל בהערה.

ב. **ושמע מינה** נמי מהא דאקדמיה קרא דם לבשר [ר"ח], **שאין הבשר מותר באכילה עד שיזרק הדם**.

ורבי יהושע אמר לך, על טענת רבי אליעזר שהפסוק בא ללמד שאין הבשר מותר באכילה עד שיזרק הדם, ואינו בא ללמד "אם אין בשר אין דם":

זה **שאין הבשר מותר באכילה עד שיזרק הדם** אין צריך הכתוב להשמיענו.

כי **קל וחומר הוא** מן האימורין שיש להקטירם לפני אכילת הבשר. וכך הוא למד:

ומה אימורין, דכי ליתנהו [כאשר אינם, שנטמאו או שאבדו] **לא מעכבי** את אכילת הבשר [רש"י], מכל מקום **כי איתנהו, מעכבי** את אכילת הבשר עד שיוקטרו.

כל שכן **דם, דכי ליתיה** לדם כלל, הרי הוא **מעכב** את אכילת הבשר, וכמו שאמרנו דלכולי עלמא "אם אין דם אין בשר" [רש"י].

אם כן, **כי איתיה** [כאשר הדם נמצא וראוי לזריקה] - **לא כל שכן דמעכב** את אכילת הבשר עד שיזרק.[1283]

ורבי אליעזר שדרש את הפסוק כדי ללמד שלא ייאכל הבשר עד שיזרק הדם, ולא למדו מקל וחומר, אמר לך:

אף שיש ללומדו מקל וחומר, הרי כלל הוא בידינו: **מילתא דאתיא** [שאפשר ללומדו] **בקל וחומר, טרח וכתב לה קרא** בפירוש.

ואף כאן יש לומר, כי בא הכתוב ללמדנו שיזרוק תחילה את הדם, ואחר כך יאכל, ואף שכבר ידענו עיקר דין זה מקל וחומר.

ורבי יהושע סבר: **כל היכא דאיכא למדרש** את הכתוב באופן שבא לחדש איזה דבר, ולא ללמד דבר שיש ללומדו בקל וחומר, **דרשינן**. ולפיכך עדיף לפרש שבא הכתוב כדי ללמד בשלמים שאם אין בשר אין דם.

והשתא, חוזרת הגמרא לפרש את שאלת בני הישיבה: **לימא מתניתין דלא כרבי יהושע**:

דכיון דאמר רבי יהושע דבעינן תרתי [צריך את שניהם] כדי לזרוק, הן דם והן בשר, ומשנתנו הרי סוברת: **ציץ, אאכילות לא מרצה** [וכמו שנתבאר בגמרא לעיל], וכשנטמא הבשר - כיון ש"אכילות" הוא - אין מועיל הציץ להחשיבו כאילו לא נטמא, ואם כן הרי "אין בשר", ואין זורקין את הדם.

[1283] כתב רש"י לבאר, מהיכן פשיטא לן כי אם אין הדם בנמצא אין הבשר מותר באכילה: דמתחלת הקדשן הן נאסרין וכפרה אינה באה אלא בדם וכהנים משולחן גבוה קא זכו, וכיון דכפרה ליתיה, איסורא להיכא אזל. אלא שדבריו צריכין תלמוד, שהרי אם כן אין אנו צריכים ללומדו בק"ו, כי טעם אחד להן, שאי אפשר לאכול הבשר בלא כפרת הדם.

וכיון שכן, הרי בכלל משנתנו שקרבנות הציבור באין בטומאה - גם באופן שנטמא הקרבן עצמו [ריב"ם בתורי"ד, וראה הערה [1284]].

ואם כרבי יהושע היא, **היכי אתי** - קרבן ציבור שנטמא - **בטומאה**?! כי אף שהציץ מרצה על הדם שנטמא [רש"י], הרי הציץ אינו מרצה על האוכלין, ונמצא שאין כאן בשר, ואינו יכול לזרוק את הדם.

אלא על כרחך, משנתנו דלא כרבי יהושע, ואין טומאת הבשר מעכבת את הזריקה, ומועיל ריצוי הציץ על הדם שנטמא, ולפיכך מביאין אותו בטומאה. [1285]

ודחינן: **אפילו תימא** משנתנו **רבי יהושע** היא, לא תיקשי לך דנימא "אם אין בשר אין דם".

כי הרי לענין "אם אין בשר אין דם" אין צריך שיהיה דוקא בשר לאכילה ודי אם יש אימורין להקטרה [וכפי שנתבאר לעיל].

אלא נימא: **קסבר רבי יהושע**: **הציץ מרצה על העולין** על גבי המזבח, וכיון שמועיל עליהן הריצוי, הרי הקרבן בא בטומאה. [1286]

אך עדיין מקשה הגמרא דנימא מתניתין דלא כרבי יהושע:

שהרי, **הא תינח זבחים** שנזכרו במשנה, כיון **דאיכא עולין**, וכפי שיישבנו.

אלא, אבל **עומר ושתי הלחם** השנויים במשנה, **דליכא** "**עולין**" - **מאי איכא למימר**?!

[1284] כתב בתוספות רי"ד: כל מה שכתבתי במהדורא קמא, דלא קשיא ליה לרבי יהושע אלא מטומאת הקרבן, אבל מטומאת הגוף לא קשיא ליה, ומתניתין סתמא קתני "באין בטומאה" דמשמע בין בטומאת הגוף בין בטומאת בשר, אינו נראה לי כלל, והדברים דחוקין ביותר, ואע"פ שריב"ם זצוק"ל הוליך כל השיטה כן, אינו נראה לי כלל, דאם כן יתרץ ויאמר, מתניתין בטומאת הגוף מיירי, כיון דמודה בה רבי יהושע, ולא תיקשי ליה מידי, ומה שתירצתי שם, הכל הבל הבלים. ולפיכך פירש פירוש מחודש, והוא: כי קושיית הגמרא היא אפילו על טומאת הגוף בלא טומאת בשר; כי הואיל והבשר לא הותר לאכילה כל שבא הקרבן בטומאה, וכמבואר במשנה, הרי זה כאילו אין בשר, ולדעת רבי יהושע אי אפשר לזרוק את הדם, אם אין הציץ מרצה על האכילות, זה תוכן דבריו, ראה שם. ובפנים נתבארה הסוגיא על פי דעת ריב"ם, וכפשוטן של דברים; ואמנם כתב בתוספות רי"ד בסוף דבריו "וכך מוכיח פשט פתרונו של מורה [רש"י ז"ל], ולא חילק בין טומאת הגוף לטומאת הקרבן".

[1285] לפי שיטת התוספות [הובא לעיל בהערה (78)], כי בכל מקום שאין שייך ריצוי ציץ, הרי הקרבן בא בטומאה בציבור אפילו בלא ריצוי ציץ, דומיא דקרבנות ציבור הבאין בטומאת הגוף, אף שאין בהם ריצוי ציץ. אם כן יקשה, מה הקשתה הגמרא נימא מתניתין דלא כרבי יהושע, והרי כיון שאין שייך ריצוי ציץ על האוכלין, יכול לזרוק את הדם בקרבן ציבור אפילו בלי ריצוי ציץ [וראה היטב לשון התוספות לעיל עז א, ד"ה דלא, שנראה שרמזו לזה]?! והוכיח מזה בגבורת ארי יומא ז א, שלא כשיטת התוספות, ולעולם בשאר טומאות מלבד טומאת הגוף, כל שאין הציץ מרצה, אין הקרבן בא בטומאה אפילו בציבור.

[1286] בדין "ציץ מרצה על העולין", יש לפרש שני פירושים: א. ריצוי הציץ מועיל להקטיר את העולין הטמאין עצמן. ב. ריצוי הציץ מועיל רק להחשיב את האימורין כאילו לא נטמאו; והוא כמו "ציץ מרצה על אכילות", שאין הציץ מועיל להתיר את הבשר הטמא באכילה, אלא שעל ידי ריצוי הציץ חשוב הבשר כאילו לא נטמא, ויכול לזרוק את הדם, למאן דאמר אם אין בשר אין דם; וכן הוא גם לענין עולין. וראה ב"מקדש דוד" סימן כו סעיף ג, שכתב בדעת רש"י כפירוש השני, וביאר הטעם "דריצוי ציץ שייך רק על הכפרה" דהיינו השם שהכפרה תלויה בה; ועוד דיברו בענין זה אחרונים אחרים ומטעמים אחרים, וראה גם דברי הר"ח והמאירי כאן.

ביאור קושיית הגמרא מעומר ושתי הלחם אינו שוה, כי עומר לחוד ושתי הלחם לחוד.
וכך הוא ביאור דברי הגמרא:
מעומר הבא בטומאה, הכי מקשינן:
אם תימצי לומר כי משנתנו כרבי יהושע, אם כן משמע, שאף אם נטמאת המנחה עצמה, כיון שהיא קרבן ציבור הרי זה מביא את המנחה ומקטיר את הקומץ.
וזה אי אפשר, כי הרי אין הציץ מרצה על האוכלין, והשיריים אוכלין הן. ולדעת רבי יהושע, הואיל ואין שיריים אין קומץ, כי הקומץ כמוהו כדם הזבח, והשיריים כמוהם כבשר הזבח [וכפי שנתבאר לעיל], ואם אין בשר אין דם.
ואי אתה יכול לומר שהציץ מרצה על העולין, שהרי במנחה אין אימורין, אלא קומץ ושיריים בלבד.
ומשתי הלחם שאין שם קמיצה כלל, וכולו נאכל, כתב רש"י דהכי מקשינן: ושתי הלחם דכוליה אכילות, אפילו חדא נמי ליכא [ראה הערה [1287]].
אמרי תירצו בני הישיבה: **כי אמר רבי יהושע נמי דבעינן תרתי** [בשר ודם], **בזבחים** הוא שאמר, אבל **במנחות לא אמר**, ומקטיר את הקומץ אע"פ שאין שיריים.
וכיון שכן לא קשיא ממנחת העומר, שהרי אף אם נטמאה, כיון שהקומץ נרצה על ידי הציץ, שהרי כדם הזבח הוא שמועיל לו ריצוי ציץ, הרי זה מביאו אפילו בטומאה, [ראה הערה [1288]].
ותמהינן: וכי **במנחות לא אמר** רבי יהושע: אם אין השיריים קיימין אין מקטיר את הקומץ?! **והתנן**: **נטמאו שיריה** של המנחה, [או שנשרפו שיריה, משנה מנחות כו א], או **שאבדו שיריה** של המנחה, כך הוא דינה:
כמדת [לפי שיטת] **רבי אליעזר** הרי היא **כשירה**.
כמדת רבי יהושע הרי היא **פסולה**.

[1287] כוונת רש"י: שקושיית הגמרא על שתי הלחם אינה תלויה במחלוקתם של רבי אליעזר ורבי יהושע בדין "אם אין בשר אין דם"; והקושיא היא לדברי שניהם, לפי הנחתם של בני הישיבה, כי לדעת משנתנו, אין הציץ מרצה על האוכלין; והכי מקשינן: כי הניחא למאן דאמר "ציץ מרצה על האוכלין", משכחת לה שתי הלחם באין בטומאת עצמן, ומתירין את החדש במקדש; אבל אם אין הציץ מרצה על האוכלין שנטמאו, היכי משכחת לה שתי הלחם באין בטומאת עצמן?! [על פי רש"י בסוף ד"ה הציץ מרצה, וכן נראה לכאורה גם מדברי התוספות בד"ה כי אמר]. וראה בתוספות בתחילת הסוגיא בעמוד א' בד"ה נימא, שתמהו, והרי שתי הלחם לא ניחא אף אם נאמר יש דם אע"פ שאין בשר, ומדוע תלתה הגמרא את קושייתה בדברי רבי יהושע שאמר "אם אין בשר אין דם", ולא יישבו, ולשונם שם צ"ע.

[1288] א. כתבו התוספות: השתא משתי הלחם לא תירץ כלום [ראה הערה (90)], ובלאו הכי פריך שפיר. ב. כתבו האחרונים לבאר סברת החילוק בין זבחים למנחות: כי הקומץ אינו רק כדם הזבח, אלא אף כאימורי הזבח הוא וכמבואר ברמב"ם, שהרי נקטר על גבי המזבח כאימורין; וכשם שבזבחים די לנו אם האימורין קיימין כך ודאי הוא גם במנחות, וכיון שכן אין צריך שיריים כדי להקטיר את הקומץ, אלא הקומץ עצמו "דם ובשר" ייחשב, והרי הוא מקטירו כיון שריצה עליו הציץ.

הרי שנינו בהדיא, כי לדעת רבי יהושע, אף במנחות: אין מקטיר את הקומץ אם אין שיריים.
ומשנינן: לעולם לדעת רבי יהושע עצמו, יש חילוק בין זבחים למנחות, ולא אמר "אם אין בשר אין דם" אלא בזבחים.
ומה ששנינו במנחות שנטמאו השיריים: "כמדת רבי יהושע, פסולה", והרי לדעת רבי יהושע לא בעינן במנחות שיהיו קיימים השיריים, הכי קאמר:
"**כמדת**" **ולא** "**כמדת**", כלומר "על פי" שיטת רבי יהושע היא פסולה ולא שיטתו ממש.
כמדת רבי יהושע - דבעינן תרתי.
ולא כמדת רבי יהושע לגמרי.
דאילו רבי יהושע עצמו **בזבחים** הוא **שאמר**, אבל **במנחות לא אמר**, **ואילו האי תנא סבר**, **אפילו במנחות** בעינן תרתי [קומץ ושיריים].
ותמהינן: **וכי מנו** [מי הוא] **האי תנא דקאי כוותיה** דרבי יהושע, **ומחמיר טפי מיניה**? כלומר: וכי היכן שמענו כי יש תנא הסובר כרבי יהושע ומחמיר יותר ממנו, עד שנאמר שתנא של משנה זו כך הוא סובר, ואילו רבי יהושע עצמו אינו סובר כן?!
ועוד, הרי **תניא** בברייתא, שרבי יהושע אמר את דינו אף במנחות:
דתניא: **אמר רבי יוסי**: **רואה אני את דברי רבי אליעזר במנחות ובזבחים**, **ודברי רבי יהושע בזבחים ומנחות**, [בגמרא לקמן עח א, מפרשת המרא באריכות את כוונת דברי רבי יוסי הנראין כסותרין זה את זה].
דברי רבי אליעזר בזבחים, היינו: **שהיה אומר**, **דם אע"פ שאין שם בשר**.
ודברי רבי יהושע בזבחים, היינו: **שהיה אומר**, **אם אין דם אין בשר**, **אם אין בשר אין דם**.
דברי רבי אליעזר במנחות, היינו: **שהיה אומר**, **קומץ אע"פ שאין שיריים**.
דברי רבי יהושע במנחות, היינו: **שהיה אומר**, **אם אין קומץ אין שיריים**, **אם אין שיריים אין קומץ**.
הרי לנו בהדיא, שרבי יהושע היה אומר את דינו אפילו במנחות.
אלא הכי משנינן לפרש משנתנו - בזבחים, במנחת העומר ובשתי הלחם - אפילו כרבי יהושע, הסובר: אם אין בשר בזבחים ושיריים במנחות, אין זורקין את הדם, ואין מקטירין את הקומץ: **קסבר רבי יהושע**: **הציץ** אכן **מרצה על העולין** [1289] **ועל האכילות**, וכיון שנרצו האכילות, הרי זה כמי שיש כאן בשר ראוי לאכילה ושיריים כשרים לאכילה,

[1289] בספרים אחרים אין גורסים: "העולין", כי אין צורך בזה לענין קושייתנו.

ויכול לזרוק את הדם.[1290]
ולפיכך: באים הזבחים אפילו בטומאת עצמן, ומנחת העומר קריבה אפילו בטומאת עצמה, כי הרי כאילו יש בשר ושיריים כיון שהציץ מרצה עליהן, ולכן אפשר לזרוק את הדם; וכן באין שתי הלחם בטומאת עצמן, כי הציץ מרצה עליהן, שיועילו להתיר את החדש במקדש, שהרי "ציץ מרצה על האוכלין".
ותמהינן: **אי הכי** - שלדעת רבי יהושע, הציץ מרצה על האוכלין - **אמאי** שנינו במשנה שהובאה לעיל: "נטמאו שיריה" נשרפו שיריה אבדו שיריה וכו' **כמדת רבי יהושע, פסולה**"?!
והרי כיון שהציץ מרצה על האוכלין, נמצא שאף אם נטמאו שיריה הרי הן כמי שהן קיימין על ידי ריצוי הציץ, ולמה היא פסולה?!
ומשנינן: מה ששנינו במשנה "כמדת רבי יהושע פסולה", לא קאי אלא **אאבוד ושרוף**, כלומר, על מה שאמרו במשנה "נשרפו שיריה אבדו שיריה", כי בזה אמנם כן רבי יהושע פוסל.
אבל ב"נטמאו שיריה", אפילו רבי יהושע מודה שהיא כשירה על ידי ריצוי ציץ.
ותמהינן: **אלא** "**נטמא**" ["נטמאו שיריה"] **למאן קתני** [בשביל איזה תנא - רבי אליעזר או רבי יהושע - שנינו במשנה "נטמאו שיריה"]?!
כלומר: הרי על כרחך, כל עיקר מה שהזכירו במשנה "נטמאו שיריה", אינו אלא כדי לחדש שלרבי יהושע המנחה פסולה.
דאי **לרבי אליעזר** נשנית, ולחדש לדעתו כי אף שנטמאו השיריים הרי זה מקטיר את הקומץ, והרי **פשיטא** הוא ואין צורך לאומרו.
כי: **השתא יש לומר** [כלומר: כיון שאמרת] **אבוד ושרוף דליתנהו** כלל לשיריים אפילו הכי **מכשיר רבי אליעזר**, הרי "**נטמא**" השיריים **דאיתנהו** לפנינו אלא שאינן כשרין לאכילה, וכי **מיבעיא** ליה לתנא לומר שלדעתו המנחה כשירה?!
אלא פשיטא כי לחדש דעת **רבי יהושע** ב"נטמאו שיריה" היא שנשנית, והרי **קתני, פסולה**.
הרי למדנו, כי אף בנטמאו שיריה פוסל רבי יהושע, ומשום שהוא סובר אין הציץ מרצה על האוכלין, ואם כן על כרחך משנתנו דלא כרבי יהושע?!
ועוד תניא, שלרבי יהושע אין הציץ מרצה לא על העולין ולא על האוכלין:

[1290] הקשו התוספות: לענין מה מפיק קרא בעולה אם אין בשר אין דם, הלא הציץ מרצה?! ויש לומר, לענין אבוד ושרוף דלא מרצה ציץ.

רבי יהושע אומר: **כל זבחים שבתורה**, **בין שנטמא בשר** ואילו **החלב** [אימורין] **קיים**, **ובין שנטמא חלב** ואילו **הבשר קיים**, הרי זה **זורק את הדם**.

הרי משמע: **אבל נטמאו תרווייהו** הבשר והאימורין, הרי זה **לא** זורק את הדם.

אלמא קסבר רבי יהושע: **אין הציץ מרצה** [**לא**, ב"ח] **על העולין ולא על האוכלין**, כי אילו היה הציץ מרצה על אחד מהן, היה זורק את הדם אפילו נטמאו תרווייהו, כי הרי די לנו בעולין קיימין או באוכלין קיימין, כמבואר בברייתא, והרי ריצוי הציץ מחשיב אותן כאילו הן קיימין.

וכיון שכן, תיקשי מתניתין הן מזבחים הן מעומר ושתי הלחם.

ומשנינן: **אלא לעולם רבי יהושע היא מתניתין**, **ולא קשיא**:

כאן בעיקר דברי רבי יהושע ובברייתא שהבאנו, מיירי **לכתחילה**.

ואילו **כאן** במשנתנו מיירי **בדיעבד**.

וכי אמר רבי יהושע "אם אין בשר אין דם", רק **לכתחילה**, אבל **בדיעבד לא** אמר, ומשנתנו בדיעבד היא, [וראה הערה [1291]].

ומפרשינן: **ומנא תימרא דשני ליה לרבי יהושע בין לכתחילה לדיעבד**:

דתניא: **נטמא בשר**, **או שנפסל** על ידי טבול יום שנגע בו ופסלו, **או שיצא** הבשר **חוץ לקלעים** של העזרה ונפסל ב"יוצא":

רבי אליעזר אומר: **יזרק** הדם אע"פ שאין בשר ראוי לאכילה, כי יש דם אע"פ שאין בשר.

רבי יהושע אומר: **לא יזרק**, כי הואיל ואין בשר אין דם.

ומודה רבי יהושע, **שאם זרק** את הדם, **הורצה**.

הרי שמודה רבי יהושע בדיעבד שהורצה, אע"פ שאין בשר. [1292]

ותמהינן על תירוצנו:

חדא, על מה שאנו אומרים שרבי יהושע מודה בדיעבד, כי הרי במשנה שהובאה לעיל שנינו: "נטמאו שיריה וכו' כמדת רבי יהושע פסולה", ו"**פסולה**" **דיעבד משמע**.

ועוד תיקשי על מה שאנו אומרים כי משנתנו אינה אלא בדיעבד, כי הרי שנינו במשנה "**חמשה דברים באין** בטומאה", והרי "באין" **לכתחלה משמע** ולא בדיעבד.

[1291] ישוב זה אינו מיישב משנתנו בענין שתי הלחם, כי הואיל והוכחנו שרבי יהושע סובר "אין הציץ מרצה על האוכלין", לא יתכן להביא שתי הלחם בטומאה כי הרי אוכלין הן; וכעין זה כתבו התוספות לעיל על ישוב קודם של הגמרא, ואמרו, דבלאו הכי פריך שפיר, הובאו דבריהם בהערה (91).

[1292] א. ביאר רש"י לעיל לד ב, ד"ה אי אמרת, את טעמו של רבי יהושע: כשנטמא, מועיל בדיעבד משום שהציץ מרצה, וקסבר רבי יהושע: ריצוי ציץ בדיעבד הוא, ולפיכך אינו מועיל לכתחילה. וכשיצא הבשר מועיל בדיעבד, "הואיל והבשר בעין, ופסול "יוצא" פסול מחמת דבר אחר הוא, חשבינן ליה פסול חסרון מחיצות בפרק קמא דמנחות בסופו, איכא למימר בדיעבד הורצה", וראה בסוף הסוגיא בדין זה של רבי יהושע, ובלשון רש"י שם.

דף עח.

אלא חוזרת בה הגמרא מהנחתה הקודמת, כי הטומאה דחויה היא בציבור וצריכה ריצוי ציץ, אלא הותרה הטומאה בציבור, וכיון שכן משנתנו אף כרבי יהושע:

לא קשיא כי כאן בדברי רבי יהושע, שאמר בנטמא הבשר והאימורין או שיירי המנחה שאין זורק את הדם, מיירי **ביחיד**, כי הואיל ואין הציץ מרצה לא על העולין ולא על האוכלין, לכן אין יכול לזרוק את הדם, כי "אם אין בשר אין דם".

אבל **כאן** במשנתנו הרי **בציבור** מיירי, ש"הותרה" הטומאה ואין צריך ריצוי ציץ, ויכול לזרוק את הדם אף שנטמא הבשר.

וכן מתיישבת משנתנו, ששנינו, כי שתי הלחם הרי הן באין בטומאה; כי אף שאין הציץ מרצה על האוכלין, הרי בציבור מקריבין בטומאה אפילו בלא ריצוי ציץ, הואיל ו"הותרה" הטומאה בציבור. [1293]

ומפרשינן עוד: **נימא מתניתין דלא כרבי יוסי**:

דתניא: רבי אליעזר אומר: הציץ מרצה על אכילות.

רבי יוסי אומר: אין הציץ מרצה על אכילות.

וקא סלקא דעתך דבני הישיבה:

מדקאמר רבי יוסי, אין הציץ מרצה על אכילות, ודאי ש**כרבי יהושע סבירא ליה, דאמר: בעינן תרתי** בשר ודם, ואם אין בשר אין דם.

שאם לא כן, לענין מה חידש רבי יוסי שאין הציץ מרצה על אכילות, והרי פשיטא שאין הציץ מרצה על הבשר שנטמא שיהא מותר לאוכלו בטומאה, ואף רבי אליעזר לא נחלק בזה; אלא ודאי לענין נטמא הבשר והדם קיים, שלא תאמר, הרי הבשר כאילו קיים על ידי ריצוי הציץ ויכול לזרוק את הדם, לענין זה הוא שאמר רבי יוסי: אין הציץ מרצה על האכילות, ולפיכך אינו זורק את הדם. [1294]

[1293] א. כתב רש"י: שלפי תירוץ הגמרא, לא אמר רבי יהושע "אם אין בשר אין דם" אלא לכתחילה, אבל בדיעבד, אם זרק, הורצה. וביאר המהרש"א: אע"פ שהוכיחה הגמרא לעיל מלשון "פסולה" שאף בדיעבד לא הורצה, "לא חש להך פירכא, כיון דבהדיא קתני: ומודה רבי יהושע שאם זרק הורצה; והמקשה לא סמך קושייתו אלא אקושיית: ועוד, חמשה דברים באין, לכתחילה משמע". ב. בתוספות תמהו על פירוש רש"י מכמה טעמים, ולכן פירשו תירוץ הגמרא באופן אחר, והוא: לעולם סבר רבי יהושע כי הציץ מרצה על אכילות, ולכן בציבור מקריבין הן זבחים ומנחות שנטמא הבשר או השיריים, והן שתי הלחם; ומה שהוכחנו כי רבי יהושע סובר אין הציץ מרצה על אכילות, ממה שאמר רבי יהושע: אין זורקין את הדם ואין מקטירין את הקומץ כשנטמא הבשר או השיריים ואין סומכין על ריצוי הציץ, כל זה אינו אלא ביחיד, שמדרבנן אין סומכין לכתחילה על ריצוי ציץ של אכילות, [ובדיעבד הורצה אפילו מדרבנן], ולא גזרו אלא ביחיד, אבל בציבור אפילו מדרבנן סומכין על ריצוי הציץ של אכילות.

[1294] תמהו התוספות: מנין שסובר רבי יוסי "אם אין בשר אין דם" מכח מה שאמר "אין הציץ מרצה על אכילות", ואין נפקא מינה בזה אלא לענין זריקת הדם כשנטמא הבשר; והרי יש לומר, שלענין שתי הלחם הוא שאמר רבי יוסי "אין הציץ מרצה על אכילות", ופליג על משנתנו הסוברת ששתי הלחם באין בטומאה, ולא יישבו קושייתם; וראה בצל"ח מה שכתב בזה, וראה הגהות הגרא"מ הורוויץ זצ"ל, ישוב נפלא לזה.

וכיון שכן, **נימא השתא מתניתין דלא כרבי יוסי!**
שהרי לדעת רבי יוסי: "אם אין בשר אין דם", ו"אם אין שיריים אין קומץ", ולשיטתו, הרי "אין הציץ מרצה על אכילות"; ואם משנתנו כרבי יוסי היא, איך מביאין מנחות של ציבור שנטמאו טומאת עצמן, והלוא צריך ציץ לרצות, ואין הציץ מרצה על השיריים, ואם אין שיריים אין קומץ, [וראה הערה [1295]].
ודחינן: **לא** כאשר אמרנו, כי לרבי יוסי "אם אין בשר אין דם", אלא **רבי יוסי כרבי אליעזר סבירא ליה, דאמר**: "**דם אע"פ שאין בשר**", ואתי שפיר מתניתין אפילו כרבי יוסי, [וראה הערה [1296]].
ותמהינן: **אי הכי**, שלדעת רבי יוסי אין טומאת הבשר מעכבת את זריקת הדם, **למאי הלכתא** [לאיזה ענין] אמר רבי יוסי: **אין הציץ מרצה על אכילות**, [וכפי שכבר נתבאר]?!
ומשיבה הגמרא: **וליטעמיך** [ולשיטתך]: שאין כל נפקא מינה בנידון ריצוי ציץ על אכילות אלא לענין זריקת הדם כשנטמא הבשר, ורק לדעת הסובר "אם אין בשר אין דם".
הלוא **רבי אליעזר דאמר: הציץ מרצה** על אכילות, נמי תיקשי לך, שהרי **כיון דאמר רבי אליעזר** גופיה: "**דם אע"פ שאין בשר**", אם כן, **הציץ מרצה על אכילות למאי הלכתא**, והרי בלא ריצוי ציץ יכול הוא לזרוק את הדם?! **אלא** לענין הדברים הבאים הוא שנחלקו אם הציץ מרצה על אכילות, [אבל לדברי שניהם "יש דם אע"פ שאין בשר"]:
[הקדמה:
א. המחשב מחשבת פיגול בקרבן, כגון שחישב בשעת שחיטה, לזרוק את הדם או להקטיר את האימורין או לאכול את הבשר לאחר זמנן, הרי הקרבן כולו "פיגול הוא", והאוכל ממנו מתחייב כרת.
ב. אין קרבן שפיגל בו נקבע בו תורת "פיגול", עד שיקרבו כל מתיריו של הקרבן, וזהו שאמרו: "כהרצאת כשר [קרבן שלא נתפגל, בזריקת הדם הוא נרצה] כן הרצאת פסול [פיגול, ללמדך, שאין בו תורת פיגול עד שיירצה בזריקה שהיא סוף כל מתיריו] ".
ג. במה דברים אמורים שזריקת הדם מועלת לקבוע תורת פיגול, כשהיה הקרבן כשר בשעת זריקה אם לא שחשב בו מחשבת פיגול, אבל אם היה בקרבן פסול אחר, כגון

[1295] א. שאלת הגמרא "נימא מתניתין דלא כרבי יוסי", היינו דוקא ממה ששנינו שהעומר ושתי הלחם ולחם הפנים באין בטומאה; אבל מזבחים לא קשיא, כי יש לומר שסובר רבי יוסי "ציץ מרצה על העולין", וכפי שאמרנו לעיל אליבא דרבי יהושע. ב. תמהו בתוספות: והרי כבר יישבנו שמשנתנו סוברת "טומאה הותרה בציבור" ולפיכך אתי מתניתין כרבי יהושע, ואם כן מאותו טעם עצמו אתי מתניתין גם כרבי יוסי?! ומכח קושיא זו דחו פירוש רש"י בתירוץ הגמרא לעיל אליבא דרבי יהושע, ופירשו הסוגיא באופן אחר, וכפי שהובא לעיל בהערה.

[1296] אמנם שתי הלחם לא אתי כרבי יוסי הסובר אין הציץ מרצה על האכילות; וקושיא זו מקשה הגמרא בהמשך הסוגיא.

שנטמא, אין נקבע בו תורת "פיגול" לחייב את האוכלו כרת; ואפילו היה טמא הבשר לבדו בשעת זריקה, אין האוכל מן הבשר חייב כרת משום פיגול, הואיל והיה בו פסול אחר.

ד. קרבנות שהן קדשי קדשים יש בהן מעילה אם נהנה מהן מפני ש"קדשי ד'" הן; אך קדשי קדשים שיש בהן היתר אכילה לכהנים, כיון שנזרק דמם והותרו באכילה לכהנים, שוב אין הם "קדשי ד'" ואין בהם מעילה.

ה. קרבן שהיה בו פסול, כגון שנטמא כולו או חלקו, וזרק עליו את הדם, אין זריקת הדם מועילה להוציאתו מידי מעילה, ע"כ הקדמה]

א. **למיקבעיה** לאכילות שנטמאו **בתורת פיגול** [רש"י]. (*99)[1297]

ב. **ולאפוקי** לאכילות שנטמאו **מידי מעילה** הוא דקמיפלגי רבי אליעזר ורבי יוסי, אם הועיל הציץ להחשיבן כאילו טהורים הם, והועילה הזריקה לקבוע בהן תורת פיגול ולהוציאן מידי מעילה.

רבי אליעזר סבר: **מרצה ציץ עילויה** דהבשר ואף ש"אכילות" הוא, **ומשוי ליה** הציץ **כטהור**, **וקבע ליה** הזריקה **בפיגול** לחייב האוכלו כרת, **וכן מפיק ליה** [מוציאו] הזריקה לבשר שנטמא **מידי מעילה**, כי הועיל הציץ להחשיבו כאילו טהור היה.

ורבי יוסי סבר: **לא מרצה ציץ עילויה** דהבשר כיון ש"אכילות" הוא, **ולא משוי ליה** הציץ **כטהור**, וכיון שכן, **לא קבע ליה** הזריקה **בפיגול**, **ולא מפיק ליה** הזריקה **מידי מעילה**, ולא הועילה הזריקה אלא להוציא את הבעלים ידי חובתן.

מתקיף לה רב מרי: וכי היאך אמרת שמשנתנו אתיא אפילו כרבי יוסי הסובר אין ציץ מרצה על אכילות, והרי **נהי נמי** [לו יהא] **דרבי יוסי סבר כרבי אליעזר** האומר "יש דם אע"פ שאין בשר", תיקשי:

בשלמא זבחים שנטמאו קרבין בציבור, כי הרי **איכא דם** שהציץ מרצה על טומאתו, ואע"פ שאין הציץ מרצה על הבשר - לדעת רבי יוסי הסובר אין ציץ מרצה על אכילות - הרי כבר פירשנו, כי לדעת רבי יוסי יש דם אע"פ שאין בשר. [1298]

[1297](*99) רש"י כתב בלשונו כי הזריקה מועלת לקבוע את הבשר שנטמא בתורת פיגול, ראה ד"ה ורבי יוסי. אבל מדברי המאירי נראה, כי אין הנדון דוקא על הבשר שנטמא אם חייב האוכלו כרת משום פיגול, אלא שאם נטמא כל הבשר ואין הציץ מרצה על האכילות, אין הזריקה חשובה זריקה כלל, ופקע תורת פיגול מכל הקרבן, "שכל זריקה שאינה מכשרת הבשר לאכילה אין בה פגול".

[1298]מדברי רש"י נראה שהוא גורס: "איכא עולין", ופירש, בשלמא זבחים איכא עולין דמרצי ציץ עלייהו ואיכא תרתי. וכוונתו, דאיכא "אפילו" תרתי, כי הרי השתא קיימינן שלדעת רבי יוסי יש דם אע"פ שאין בשר ואין אימורין; אלא שצריך ביאור למה לי כל זה, ולא די לנו בדם, וכפי גירסתנו.

ומנחת **העומר נמי** ניחא שהיא באה בטומאה, כי הרי **איכא קומץ** שהציץ מרצה עליו, ואף שעל השיריים אינו מרצה, הרי יש קומץ אע"פ שאין שיריים.
ולחם הפנים נמי ניחא שהן באין בטומאה, כי **איכא בזיכין** של לבונה [שהיו מניחין על השולחן, והקטרת הבזיכין מתרת את הלחם כקומץ המתיר את המנחה] והועיל ריצוי הציץ להתיר להקריבן על גבי המזבח, ונתקיימה מצות לחם הפנים אף שטמאין הן.
אלא מה ששנינו במשנתנו: כי **שתי הלחם** באין בטומאה, שאין בהן אלא "אוכלין" שאין הציץ מרצה עליהן לדעת רבי יוסי, **מאי איכא למימר** כדי לפרשה כרבי יוסי?!
וכי תימא: אין משנתנו מדברת בשתי הלחם הבאין בפני עצמן בלא שני כבשים, כי באלו אין שייך לומר שהן באין בטומאה, כיון שאין הציץ מרצה על אכילות.
אלא משנתנו מדברת בשתי הלחם הבאים עם שני כבשים, והועיל ריצוי הציץ **לקרב עמהן**, **והי ניהו** [ב"ח, ומי הן הקרבין עמהן], **שלמי ציבור** [היינו שני הכבשים] הבאין עם הלחם שזריקת דמן מתרת אותן באכילה, והרי הותרו שתי הלחם, והן מתירין את החדש במקדש אף שטמאין הן?
הרי אי אפשר לפרש כן, כי: **אם כן** - משנתנו המונה את הדברים הבאין בטומאה, והם: עומר, שתי הלחם, לחם הפנים, זבחי שלמי ציבור ושעירי ראשי חדשים - **הוו להו ארבעה**, כי הלוא זבחי שלמי ציבור ושתי הלחם כאחד ייחשבו, **ואילו אנן** "**חמשה**" דברים באים בטומאה, **תנן**?!
אלא לעולם משנתנו כרבי יוסי הסובר אין הציץ מרצה על אכילות, **וקסבר רבי יוסי**: **טומאה הותרה בציבור**, ואין צריך ריצוי ציץ כלל.
ותמהינן: וכי האיך תאמר שסבר רבי יוסי טומאה הותרה בציבור? ! **והא תניא**:
אחד זה כהן השורף פרה אדומה, שהיו מפרישין אותו ללשכת בית האבן שבעזרה, שבעה ימים קודם לשריפת הפרה, [וביומא ב מפרש טעם הפרישה].
ואחד זה כהן גדול, שהיו מפרישין אותו ללשכת פרהדרין, שבעה ימים קודם עבודת יום הכפורים הנעשית על ידו [ושם מפרש טעם הפרישה]:
היו **מזין עליו** לטהרו **כל** אותן **שבעה** ימים (*100) **מכל חטאות** [אפרי פרה אדומה הנקראת "חטאת", ומכל פרה ופרה היו נותנין קצת למשמרת מן האפר בחיל, רש"י יומא] [1300] **שהיו שם** במקדש, כדי לטהרם מספק טומאת מת, **דברי רבי מאיר**.[1299]

[1299](*100) כי בכל יום משבעת הימים יש לומר שהוא שלישי לטומאתו או שביעי לטומאתו, חוץ מיום הרביעי שבו אין מזין עליו כלל, גמרא יומא, וראה הערה (102).
[1300]ברש"י שם הוסיף: ואני שמעתי אפר פרה של משה לא כלה, וברש"י כאן כתב: מכל חטאות, מכל אפרי הפרות שהיו במקדש, שאפר פרה של משה לא כלתה. וברש"ש שם ביאר שמועתו של רש"י, כי מה שאמרו "מכל

רבי יוסי אומר: אין מזין עליו כל שבעה ימים **אלא** ביום **שלישי** לפרישתן **ושביעי** לפרישתן **בלבד**.[1301]

ואי סלקא דעתך: קסבר רבי יוסי, טומאה הותרה בציבור, אם כן **למה לי הזאה כלל** לכהן גדול העובד ביום הכפורים כדי לטהרו, והרי לכתחילה אפשר בכהן טמא כיון שקרבנות יום הכפורים קרבן ציבור הקבוע להם זמן הן, והותרה טומאתן בציבור?!

אלא על כרחך סבר רבי יוסי: טומאה דחויה היא בציבור, ובקושי הוא שהותרה, ולפיכך לכתחילה צריך לעשותו על ידי כהן טהור.

אלא מחוורתא [ברור הוא] כי **מתניתין** דידן **דלא כרבי יוסי**.

וכעת חוזרת הגמרא לפרש דברי רבי יוסי שבברייתא המובאת לעיל [עז ב].

אמר ליה רב פפא לאביי: וכי רבי יוסי, שטרא מזכי לבי תרי הוא [כלומר: וכי מי ראה שטר המזכה הן את התובע ואת הנתבע]?!

דתניא [היא הברייתא שהובאה לעיל]:

אמר רבי יוסי: רואה אני את דברי רבי אליעזר בזבחים, ודברי רבי יהושע בזבחים, ודברי רבי אליעזר במנחות, ודברי רבי יהושע במנחות.

דברי רבי אליעזר בזבחים: שהיה אומר: דם אע"פ שאין בשר.

דברי רבי יהושע בזבחים: שהיה אומר: אם אין דם אין בשר, אם אין בשר אין דם.

דברי רבי אליעזר במנחות: שהיה אומר: קומץ אע"פ שאין שיריים.

ודברי רבי יהושע במנחות: שהיה אומר: אם אין שם שיריים אין קומץ, אם אין קומץ אין שיריים.

נמצא כי רבי יוסי מסכים עם שני תנאים, כאשר לכל אחד מהם דעה הנוגדת את דעת חבירו.

אמר ליה אביי לרב פפא: "**מסתברא**" **קאמר** רבי יוסי, כלומר: לא נתכוין רבי יוסי בדבריו לומר אם נראין דברי זה או דברי זה להלכה, ולא בא אלא לומר, כי מסתבר שנחלקו רבי יהושע ורבי אליעזר בין בזבחים ובין במנחות.

וכי קאי רבי יוסי **בזבחים** [כשהיה רבי יוסי שונה מחלוקתם בזבחים] **אמר: מסתברא, כי היכי דפליגי** רבי אליעזר ורבי יהושע **בזבחים, פליגי נמי במנחות.**

חטאות", היינו, שבכל זמן היו שם שתי חטאות, זו ששרפו באותו זמן וזו של משה, ותמה על פירוש זה. ודברי רש"י כאן צריכים תלמוד, כי נראה כמזכה שטרא לבי תרי.

[1301] ביאור מחלוקתן הוא: כי זמן הזאת אפר פרה אדומה על טמא מת הוא ביום שלישי לטומאתו ובשביעי לטומאתו, ואם איחר זמן הזאתו הרי זה מזה ביום אחד, ולאחריו ביום החמישי להזאתו הראשונה. ונחלקו תנאים אלו, אם הזאה בזמנה מצוה או לא. לדעת רבי מאיר: הזאה בזמנה מצוה, ולפיכך מזין עליו כל יום, כי בשלשה ימים ראשונים יש להסתפק שמא יום שלישי הוא, ובשלשה ימים אחרונים יש להסתפק שמא יום שביעי הוא. ואילו לדעת רבי יוסי: הזאה בזמנה אינה מצוה, ולפיכך די להם בשתי הזאות בלבד, גמרא יומא.

וכי קאי רבי יוסי **במנחות**, **אמר**: **מסתברא**, **כי היכי דפליגי במנחות**, **פליגי נמי בזבחים**, [וראה הערה [1302]].

אמר תמה **ליה** רב פפא לאביי: **התינח** אשר אמרת: **כי קאי בזבחים**, **אמר**, **מסתברא כי היכי דפליגי בזבחים פליגי נמי במנחות**! ומשום **דעיקר קראי** - שמהם למדו רבי יהושע ורבי אליעזר את שיטתם - **כי כתיבי בזבחים** הוא **דכתיבי** [וכפי שנתבאר לעיל דף עז], ולפיכך הוצרך רבי יוסי לומר, כי אף במנחות שלא נאמרו בהן מקראות, נמי פליגי.

אלא מה שאמרת לפרש בדברי רבי יוסי: **כי קאי במנחות**, (ו) **אמר**, **מסתברא**, **כי היכי דפליגי במנחות פליגי נמי בזבחים**, תיקשי:

והא עיקר קראי בזבחים הוא דכתיבי, ולמה לנו ללומדם ממנחות?!

אלא משנינן באופן אחר על הקושיא: "רבי יוסי מזכי שטרא לבי תרי"; ולעולם "רואה אני" שאמר רבי יוסי הוא כפשוטו, לומר שמסכים הוא עם דבריהם.

ומכל מקום **לא קשיא**: היכי מזכה רבי יוסי שטרא לבי תרי, דהכי קאמר:

רואה אני את דברי רבי אליעזר בזבחים ובמנחות, **במקום שנטמא** הבשר או השיריים.

ורואה אני את **דברי רבי יהושע** בזבחים ובמנחות, **במקום** שהיה הבשר **אבוד ושרוף**.

והטעם: כי כאשר נטמא הבשר, יכול הוא לזרוק את הדם כי הציץ מרצה על הבשר וכאילו לא נטמא, מה שאין כן בנאבד הבשר או נשרף.

ותמהינן: **בנטמא מאי טעמא** רואה היה רבי יוסי את דברי רבי אליעזר? ודאי, **משום דמרצי ציץ**.

והרי אי אפשר לומר כן, כי **הא שמעת ליה לרבי יוסי** לעיל **דאמר**: **אין הציץ מרצה על אכילות**?!

אלא לא קשיא, וכך הוא שאמר רבי יוסי:

רואה אני את דברי רבי אליעזר, **בנטמא** הבשר או השיריים בקרבן **ציבור** וכדמפרש טעמא ואזיל.

ורואה אני את דברי רבי יהושע בנטמא הבשר או השיריים **בקרבן יחיד** [והוא הדין בנאבד או נשרף בין ביחיד בין בציבור].

ותמהינן: **בציבור מאי טעמא** רואה היה רבי יוסי את דברי רבי אליעזר שהיה מכשיר, ודאי, **משום דטומאה הותרה בציבור**, וכיון שכן אין צריך ציץ לרצות, וזורק את הדם

[1302] כתב הר"ח בפירוש דברי הגמ': האי דקאמר "רואה אני" לאו משום דקא מודה להו, אלא הכי קאמר: רואה אני דברי רבי אליעזר בזבחים, כלומר, טעמיה במנחות כטעמיה בזבחים כי היכי דפליג בהאי פליג בהאי, וכן רבי יהושע". ובתוספות רי"ד פירש: פירוש, רישא דברייתא אמר כשראה שחלקו במנחות, ואמר: רואה אני דבריהם שגם בזבחים חלקו; וסיפא אמר כשראה שחלקו בזבחים, ואמר: רואה אני דבריהם שגם במנחות חלקו, ולא ביחד אמר שני הדברים, ותנא דברייתא חיבר דבריו ביחד ושנאן זה אצל זה.

אע"פ שאין הציץ מרצה על אכילות; אבל ביחיד, אפילו כשנטמא הבשר ולא נאבד אינו זורק את הדם, כי אין הציץ מרצה על אכילות; והרי:
חדא, **דשמעת ליה לרב יוסי דאמר**, **טומאה דחויה היא בציבור** [וכפי שהוכיחה הגמרא לעיל], ואם כן צריך ציץ לרצות אפילו בציבור, והרי לדעת רבי יוסי אין הציץ מרצה על אכילות, ואיך יזרוק את הדם כשנטמא הבשר?!
ועוד, **אי** מה שאמר רבי יוסי: רואה אני את דברי רבי אליעזר, היינו **בציבור**, אם כן מה הוא זה שאמר: רואה אני את דברי "רבי אליעזר", וכי **רבי אליעזר** לבדו הוא **שמכשיר** בציבור **ולא רבי יהושע**?!

דף עח:
והא אמרת [בתחילת העמוד הקודם], כי **בציבור אפילו רבי יהושע מודה**?!
אלא לעולם רבי יוסי לא מיירי אלא ביחיד, וכך הוא פירושם של דברי רבי יוסי:
רואה אני את **דברי רבי אליעזר**, **בדיעבד**, שאם זרק את הדם אע"פ שאין בשר, הורצה.
ו"רואה אני את **דברי רבי יהושע**, **לכתחילה**.
ותמהינן: האיך נפרש: רואה אני את דברי "רבי אליעזר" היינו בדיעבד, והרי **דיעבד אפילו רבי יהושע נמי מודה הוא** שהורצה, ובזה לא נחלקו, ואין שייך לומר "רואה אני את דברי "רבי אליעזר"?!
דהרי **קתני** [בברייתא שהובאה לעיל סוף דף עז]: נטמא בשר או שנפסל או שיצא חוץ לקלעים רבי אליעזר אומר, יזרק, רבי יהושע אומר, לא יזרק, **ומודה רבי יהושע**, **שאם זרק הורצה**.
ומשנינן: **הא**, **בטומאה**; **הא**, **באבוד ושרוף**.
ומפרשת הגמרא:
כי קתני: **מודה רבי יהושע שאם זרק הורצה**, **בנטמא** הבשר או בשאר פסולים, כיון שהבשר עדיין קיים אלא שנפסל; שהרי לא מצינו שיאמר רבי יהושע "אם זרק הורצה" אלא על בשר שנטמא או נפסל או שיצא חוץ לקלעים.
אבל באבוד ושרוף שאין הבשר בנמצא כלל, **לא** הורצה לדעת רבי יהושע אפילו בדיעבד.
כי קאמר רבי יוסי: **רואה אני את דברי רבי אליעזר בדיעבד**, **באבוד ושרוף**, כי אף שבזה אין מודה רבי יהושע אפילו בדיעבד, רבי יוסי נחלק עליו, ומכשיר אף בזה בדיעבד.

מתניתין:

נטמא בשר הפסח ואפילו **החלב קיים**, הרי זה **אינו זורק את הדם**, ואפילו לדעת רבי אליעזר הסובר בכל הזבחים "יש דם אע"פ שאין בשר", כי הואיל והפסח עיקרו לאכילת אדם, אין זורקין את הדם אם אין בשר ראוי לאכילה.

אבל **נטמא החלב** ואילו **הבשר קיים**, הרי זה **זורק את הדם**, לכולי עלמא.

ובשאר מוקדשין אינו כן כפי שאמרנו ברישא, **אלא אע"פ שנטמא הבשר והחלב קיים**, הרי זה **זורק את הדם**, ואפילו לרבי יהושע הסובר: אם אין בשר אין דם, הואיל והאימורין הרי קיימין. (*103)[1303]

גמרא:

אמר רב גידל אמר רב:

אם זרק את דם הפסח והיה הבשר טמא [1304] **הורצה**, ואינו צריך להביא פסח שני.

ותמהינן: איך הורצה ונפטר מפסח שני, **והא בעינן אכילה**, והרי אין יכול לאכול בשר טמא?!

ומשנינן: **אכילה לא מעכבא** את כפרת הקרבן בדיעבד, ולפיכך נפטר מפסח שני. [1305]

ותמהינן: **והא כתיב** בפרשת קרבן פסח: **איש "לפי אכלו"**?! ומשנינן: אין זה אלא **למצוה** ולכתחילה הוא שאמר הכתוב "לפי אכלו", אבל בדיעבד אינו מעכב את הכפרה.

ותמהינן: ואילו **לעכב** לא אמרה תורה?!

והתניא:

כתיב בפרשת קרבן פסח: ואם ימעט הבית מהיות משה ולקח הוא ושכנו הקרוב אל ביתו במכסת [לשון מנויין כמו "את מכסת הערכך", רש"י לעיל סא, א] נפשות איש לפי אכלו תכוסו [תתמנון, רש"י בחומש] [1306] על השה, ודרשו חז"ל:

"**במכסת**": **מלמד שאין הפסח נשחט אלא לשם מנויו**, ללמדך, שאם נמנו עליו חבורה זו, לא ישחטנו לשם חבורה אחרת [גמרא סא א].

[1303] (*103) רש"י ביאר את טעמו של רבי יהושע הסובר, כי די אף באימורין קיימין כדי לזרוק את הדם: כי אף לדעת רבי יהושע, אין צריך אלא שיהא קיים "מתיר" ו"ניתר", והדם הרי "מתיר" הן את האימורין למזבח והן את הבשר לאכילה, ולפיכך כל שקיים הדם שהוא ה"מתיר", וקיימים האימורין או הבשר שכל אחד מהם "ניתרים" הם, הרי זה זורק את הדם.

[1304] לפי המבואר לעיל בגמרא, כי לדעת רבי יהושע האומר "אם אין בשר אין דם" מכל מקום "אם זרק הורצה", הרי שהדין האמור כאן הוא אפילו אם היה גם החלב טמא.

[1305] במה דשקלינן וטרינן בסוגיתנו אם אכילת פסחים מעכבא יש לפרשו בשני פנים: א. האכילה עצמה מעכבת את הכפרה. ב. שיהא הבשר ראוי לאכילה, ואילו אכילה עצמה אינה מעכבת את הכפרה. וכתב הלחם משנה בפרק ג' מקרבן פסח הלכה ד' לבאר דברי הרמב"ם: "מאי דקאמר רב [בסוגייתנו] דאכילת פסחים לא מעכבא, הוא: שאפילו אם הבשר טמא בשעת זריקה לא איכפת לן מידי, ובהא לית הלכתא כוותיה, אלא צריך שבשעת זריקה יהיה ראוי לאכול; אבל אם בשעת זריקה ראוי לאכול, אע"פ שלא אכל אחר כן לא מעכבא". אלא שמדברי רש"י [צח, ב] שהביא הלחם משנה שם, אפשר יש ללמוד, כי האכילה עצמה מעכבת.

[1306] ומיהו ברש"י זבחים כג, א ד"ה לפי אכלו, כתב: "תכוסו עליו דהיינו שחיטה".

יכול שאם **שחטו שלא למנויו יהא כעובר על המצוה**, ואילו הפסח **כשר**, **תלמוד לומר**: **איש לפי אכלו** "**תכוסו**", [לעיל סא א, גרסינן: "במכסת תכוסו"], **הכתוב שנה עליו לעכב**.[1307] והשתא תיקשי: והרי **איתקש אוכלין למנויין** כמאמר הכתוב: "במכסת נפשות איש לפי אכלו תכוסו", ולמדנו מזה: כשם שהשחיטה לשם מנוייו מעכבת, כך השחיטה שלא לאוכלין כגון לחולה וזקן שאין ראויין לאכול פוסלת, ואפילו היו מנויין על הפסח. והואיל והקפידה תורה בשחיטה לשוחטו לשם אוכלין, סברא הוא שכאשר אין לפסח אוכלין לגמרי כיון שנטמא, פסול הוא אף אם רק בשעת זריקה הוא שהיה טמא, כיון שהזריקה היא עיקר העבודה [תוספות], והאיך אמרת שהורצה אע"פ שנטמא הבשר?!

ומשנינן: **אלא רב** - הסובר, כי האכילה אינה מעכבת - **דאמר כרבי נתן**, **דאמר**: **אכילת פסחים לא מעכבא**. [ראה הערה (*107)][1308]

ומפרשינן: **הי רבי נתן**?

אילימא הא רבי נתן, **דתניא**: **רבי נתן אומר**: **מנין שכל ישראל יוצאין בפסח אחד**, ואע"פ שאין בו כדי אכילת כזית לכל אחד, **תלמוד לומר**: **ושחטו אותו** "**כל קהל עדת ישראל**" **בין הערבים**, **וכי כל הקהל שוחטין והלא אין שוחט אלא אחד**, **אלא מלמד שכל ישראל יוצאין בפסח אחד**.

הרי שלדעת רבי נתן אכילת פסחים לא מעכבא, כי הלוא בפסח זה אין בו אכילת כזית לכל אחד.

ודחינן: **דילמא שאני התם**, כיון **דאי מימשכי הני** [לו היו מושכים את ידיהם מנויים מסויימים היתרים על מנין הראויים לאכול כזית] מלהיות מנויין על הפסח [תוספות] הרי **חזי להני** שלא משכו את ידיהם, **ואי ממשכי הני** [מנויים אחרים] הרי **חזי להני** [למנויים אחרים].

כלומר: והרי כל אחד ואחד יכול הוא לאכול אילו יימשך חבירו מלהיות מנוי על הפסח, נמצא שהקרבן ראוי הוא לכולם ד"הי מינייהו מפקת" [אינך יכול לומר על אף אחד מן המנויים כי הוא זה שאינו ראוי לאכול כזית וחבירו הוא שראוי], ולפיכך נחשבים כולם

[1307] כלל הוא בקדשים: אם לא נשנה הדין פעמיים אינו אלא לכתחילה, ואם שנה עליו הכתוב, הרי זה אפילו דיעבד.

[1308] (*107) דברי הגמרא צריכים ביאור, דמשמע דהכי קאמר: לעולם לרבנן אכילת פסחים לא מעכבא, וכפי שהוכיחה הגמרא; מכל מקום רב סבירא ליה כרבי נתן דפליג. אמנם לפי מה שביארו התוספות הקושיא, שהואיל ושחטו שלא למנוייו פסול, סברא הוא, שאכילת פסחים מעכבת; על כרחנו צריך לומר שרבי נתן חולק על סברא זו, שהרי אף הוא מודה ששחטו שלא למנוייו פסול, כדמשמע בהדיא בהמשך הגמרא, ומכל מקום סבירא ליה שאכילת פסחים אינה מעכבת שלא כסברא זו. ואם כן מנין לנו שחכמים חולקים עליו בזה, עד שהוצרכנו לומר שרב כרבי נתן ולא כחכמים? ! וראה היטב מה שכתבו התוספות לקמן בד"ה ולרבי.

כאילו ראויים הם לאכול, ויצאו ידי חובת פסח, אבל נטמא הבשר לא שמענו מדברי רבי נתן.[1309] **אלא הא רבי נתן** הוא דסבר אכילה לא מעכבא:

דתניא: **נמנו עליו חבורה אחת** והיה לכל אחד מהם כזית, **וחזרו ונמנו עליו** עוד **חבורה אחרת** עד שאין עכשיו כזית לכל אחד, כך הוא דינם:

ה**ראשונים ש**בשעה שנמנו **יש להם כזית**, כדין נמנו, והרי הן **אוכלין ופטורין מלעשות פסח שני**.

ואילו ה**אחרונים שאין להם כזית** בשעה שנמנו, הרי שלא כדין נמנו, **ואין אוכלין, וחייבין לעשות פסח שני**, כי האכילה מעכבת, [נתבאר על פי מאירי].

רבי נתן אומר: **אלו ואלו פטורין מלעשות פסח שני**, כיון **שכבר נזרק הדם** על כולם, והאכילה לא מעכבת.

ודחינן: אף מהא אין ראיה כי לדעת רבי נתן אכילה לא מעכבא, כי **אכתי דילמא שאני התם**, כיון **דאי ממשכי הני** הראשונים, **חזי להו** לאחרונים לאכילה, אבל בנטמא הבשר לא אמר רבי נתן.

[1309] הקשו התוספות: והרי אין יכולין לימשך מן הפסח לאחר שחיטה, ואם כן אינו ראוי לאכילה. ותירצו: שכוונת הגמרא, שיש לומר שרבי נתן סבירא ליה כדעת הסוברים שיכולין המנויין למשוך את ידיהם עד הזריקה, וראה עוד שם. ותמה עליהם בספר משיב נפש: והרי סוף סוף בשעת זריקה כבר אין יכולין לימשך?! ומפרשינן: **אם כן** דמשום כך הוא, **ליתני** בברייתא הטעם "**הואיל וראויין לימשך**", **מאי** "**שכבר נזרק הדם**", הרי **שמע מינה** כי לדעת רבי נתן **בדם תליא מילתא**, **אבל אכילה לא מעכבא**. והדרינן לעיקר מילתיה דרב, ומקשינן: **מאי דוחקיה דרב** [וכי מי דחקו לרב] **דמוקים לה למתניתין** דקתני "נטמא בשר וחלב קיים אינו זורק את הדם", דהיינו דוקא **לכתחילה**, אבל בדיעבד הורצה ומשנתנו **רבי נתן** היא הסובר אכילה לא מעכבא. והרי אדרבא **נוקמה** רב למתניתין **כרבנן** הסוברים אכילה מעכבא, **ואפילו דיעבד נמי לא** הורצה, כיון שאין ראוי לאכילה? ! ומשנינן: **רב** שפירש כן, כי **מתניתין קשיתיה**, כלומר: מן המשנה גופה הוכיח רב שהני מילי לכתחילה אבל בדיעבד לא. שהרי: **אמאי** (**תני**) [**תנן**] במשנתנו: "**אין זורק את הדם**", **ליתני** "**פסול**"? ! **אלא שמע מינה** כפי שאמר רב: "**אין זורק**" רק **לכתחלה**, **אבל דיעבד שפיר דמי**. ומפרשינן: **ולרבי נתן**: "**איש לפי אכלו**", **למה לי**, כלומר: מה דורש בו רבי נתן? [ואין לומר שהוא למצוה ולא לעכב, שהרי איתקש אוכלין למנויים, וכדאמרינן לעיל, תוספות]. ומשנינן: לרבי נתן, לא בא הכתוב אלא לומר: **דבעינן גברא דחזי לאכילה** [די שיהא האדם ראוי לאכילה] אבל הקרבן עצמו אין צריך אפילו שיהא ראוי לאכילה. **מאן תנא להא דתנו רבנן**: **שחטו לאוכליו** כלומר: למנויים הראויים לאוכלו, **וזרקו דמו שלא לאוכליו** כגון לחולה וזקן שהיו מנויין עליו: הרי **הפסח עצמו כשר** לזרוק את הדם ולהקטיר את האימורין [אבל לאכול את הבשר, לא - הכי קא סלקא דעתיה דהמקשה], **ואדם יוצא בו ידי חובתו**. **כמאן** אתיא ברייתא זו, וכי **נימא** דברייתא זו **רבי נתן היא** הסובר: אכילת פסחים לא מעכבא, ולפיכך לא איכפת לן שאין הבשר ראוי לאכילה; **ולא כרבנן** הסוברים: אכילת פסחים מעכבא? ! [נתבאר על פי רש"י, ותוספות פירשו באופן אחר]. ודחינן: **אפילו תימא** ברייתא זו **רבנן היא** הסוברים אכילת פסחים מעכבא ! כי אין כוונת הברייתא כסברת המקשה, שאין הבשר כשר לאכילה; אלא אף הבשר כשר לאכילה. ומשום: **דאין מחשבת אוכלין** פוסלת כלל **בזריקה** [אלא בשחיטה] ואפילו לאכול את הבשר; כיון ד"איש לפי אכלו" לגבי שחיטה הוא דכתיב [דהא כתיב: איש לפי אכלו "תכוסו" דהיינו שחיטה, על פי רש"י זבחים כג, א]. **מאן תנא להא דתנו רבנן**: **הרי שהיה** הבעלים של הפסח **חולה** שאינו ראוי לאכילה **בשעת שחיטה**, ואפילו שהיה **חלים** [בריא] **בשעת זריקה**. או שהיה **חלים בשעת שחיטה**, **וחולה** רק **בשעת זריקה**. **אין שוחטין וזורקין עליו** את הפסח, **עד**

ומפרשינן: **אם כן** דמשום כך הוא, **ליתני** בברייתא הטעם "**הואיל וראויין לימשך**", **מאי** "**שכבר נזרק הדם**", הרי **שמע מינה** כי לדעת רבי נתן **בדם תליא מילתא**, **אבל אכילה לא מעכבא**.

והדרינן לעיקר מילתיה דרב, ומקשינן:

מאי דוחקיה דרב [וכי מי דחקו לרב] **דמוקים לה למתניתין** דקתני "נטמא בשר וחלב קיים אינו זורק את הדם", דהיינו דוקא **לכתחילה**, אבל בדיעבד הורצה ומשנתנו **רבי נתן** היא הסובר אכילה לא מעכבא.

והרי אדרבא **נוקמה** רב למתניתין **כרבנן** הסוברים אכילה מעכבא, **ואפילו דיעבד נמי לא** הורצה, כיון שאין ראוי לאכילה?!

ומשנינן: **רב** שפירש כן, כי **מתניתין קשיתיה**, כלומר: מן המשנה גופה הוכיח רב שהני מילי לכתחילה אבל בדיעבד לא.

שהרי: **אמאי** (**תני**) [**תנן**] במשנתנו: "**אין זורק את הדם**", **ליתני** "**פסול**"?!

אלא שמע מינה כפי שאמר רב: "**אין זורק**" רק **לכתחלה**, **אבל דיעבד שפיר דמי**.

ומפרשינן: **ולרבי נתן**: "**איש לפי אכלו**", **למה לי**, כלומר: מה דורש בו רבי נתן? [ואין לומר שהוא למצוה ולא לעכב, שהרי איתקש אוכלין למנויים, וכדאמרינן לעיל, תוספות].

ומשנינן: לרבי נתן, לא בא הכתוב אלא לומר: **דבעינן גברא דחזי לאכילה** [די שיהא האדם ראוי לאכילה] אבל הקרבן עצמו אין צריך אפילו שיהא ראוי לאכילה.

מאן תנא להא דתנו רבנן: **שחטו לאוכליו** כלומר: למנויים הראויים לאוכלו, **וזרקו דמו שלא לאוכליו** כגון לחולה וזקן שהיו מנויין עליו:

הרי **הפסח עצמו כשר** לזרוק את הדם ולהקטיר את האימורין [אבל לאכול את הבשר, לא - הכי קא סלקא דעתיה דהמקשן], **ואדם יוצא בו ידי חובתו**.

כמאן אתיא ברייתא זו, וכי **נימא** דברייתא זו **רבי נתן היא** הסובר: אכילת פסחים לא מעכבא, ולפיכך לא איכפת לן שאין הבשר ראוי לאכילה **ולא**; **כרבנן** הסוברים: אכילת פסחים מעכבא?! [נתבאר על פי רש"י, ותוספות פירשו באופן אחר].

ודחינן: **אפילו תימא** ברייתא זו **רבנן היא** הסוברים אכילת פסחים מעכבא!

כי אין כוונת הברייתא כסברת המקשה, שאין הבשר כשר לאכילה; אלא אף הבשר כשר לאכילה.

ומשום: **דאין מחשבת אוכלין** פוסלת כלל **בזריקה** [אלא בשחיטה] ואפילו לאכול את הבשר; כיון ד"איש לפי אכלו" לגבי שחיטה הוא דכתיב [דהא כתיב: איש לפי אכלו "תכוסו" דהיינו שחיטה, על פי רש"י זבחים כג, א].

מאן תנא להא דתנו רבנן:
הרי שהיה הבעלים של הפסח **חולה** שאינו ראוי לאכילה **בשעת שחיטה**, ואפילו שהיה **חלים** [בריא] **בשעת זריקה**.
או שהיה **חלים בשעת שחיטה**, **וחולה** רק **בשעת זריקה**.
אין שוחטין וזורקין עליו את הפסח, **עד שיהא חלים** וראוי לאכילה **משעת שחיטה עד שעת זריקה**, [ואין הדין תלוי במצב הבעלים לערב בשעת אכילה; כי החולה בין בשחיטה בין בזריקה הוי דיחוי בגופו, חזון איש זבחים סוף סימן ד].
כמאן אתיא ברייתא זו, וכי **נימא רבנן היא** הסוברים אכילת פסחים מעכבא, **ולא רבי נתן** הסובר אכילת פסחים לא מעכבא?
ודחינן: **אפילו תימא רבי נתן** היא, כיון ד**גברא דחזי לאכילה בעינן** אפילו לדעת רבי נתן, והרי חולה לאו בר אכילה הוא; והטעם: דכי כתיב "איש לפי אכלו" אגברא כתיב, דליהוי גברא בר אכילה, אבל פסח לא איכפת לן אי לא חזי [רש"י].
מאן תנא להא דתנו רבנן:
שחטו בטהרה של הבעלים **ואחר כך** קודם הזריקה **נטמאו הבעלים**:
יזרק הדם בטהרה של כהנים וכלי שרת.
כלומר: מותר לזרוק את הדם, ואף על פי שהבעלים טמאים בשעת זריקה; ומכל מקום אין אומרים: הואיל והקרבן נזרק בטומאת הבעלים וקרבן הבא בטומאה הוא, אם כן אף על טהרת הכהנים וכלי השרת אין צורך להקפיד שהרי בלאו הכי בטומאה הוא בא; אלא יזרק בטהרה.
ואל יאכל לבעלי הפסח ה**בשר בטומאה** שלהם.
הרי למדנו שזורקין את הדם כשהבעלים טמאים ואין ראויים לאכילה, **וכמאן** אתיא הך ברייתא, הסוברת, שאפילו גברא דחזי לאכילה לא בעינן?
אמר רבי (**אליעזר**) [**אלעזר**]: **במחלוקת** דרבי נתן וחכמים היא **שנויה**, **ורבי נתן היא** הסובר: אכילת פסחים לא מעכבא, ואפילו גברא דחזי לאכילה לא בעינן, [ראה הערה 1310].
ורבי יוחנן אמר: **אפילו תימא רבנן היא** הסוברים: אכילת פסחים מעכבא, ואפילו הכי יזרק הדם בטומאה, כי:

1310 ואפילו טמא שדחאו הכתוב בפירוש לפסח שני ואינו ראוי לעשות בטומאה, לא דחאו הכתוב אלא כשהיה טמא בשעת שחיטה, אבל טמא בשעת זריקה אינו נדחה, הואיל וגברא דחזי לאכילה לא בעינן. ביאר רש"י: כי לדעת רבי אלעזר בדעת רבי נתן שאפילו גברא דחזי לאכילה לא בעינן; הרי שהברייתא הקודמת שהובאה בגמרא, כרבנן אתיא ולא כרבי נתן.

הכא במאי עסקינן: בציבור, שנטמאו רוב הציבור בין אכילה לזריקה [שמת הנשיא ונטמאו לו רוב ישראל, רש"י] **דאפילו בטומאה נמי עבדי** שמותרין הן לעשות ולאכול מעיקר הדין את הפסח אפילו בטומאה, ונמצאו הבעלים ראויים לאכילה, ולפיכך כשר הפסח, וכדמפרש ואזיל.

ותמהינן כדי לפרושי: **אי** מיירי **בציבור**, **אמאי אין הבשר נאכל בטומאה**?!

ומפרשינן: דאיסור דרבנן בעלמא הוא.

ומשום: דהרי אין הבעלים מותרין לאכול בטומאתם ואפילו בציבור, אלא במקום שעיקר הפסח בא בטומאה, דהיינו שנזרק הדם כשהיו הבעלים טמאין; אבל נזרק הדם בטהרה, ונטמאו הבעלים אחר כך, לא הותר לאוכלו בטומאה אפילו נטמאו רוב ציבור.

ואמרו חכמים: מאחר שפסח זה נשחט בטהרת הבעלים, וזריקתו בלבד היא שהיתה בטומאה, אין להתיר לאוכלו בטומאה, והטעם:

גזירה שמא לשנה הבאה **יטמאו הבעלים** אף **לאחר הזריקה** ואינם מותרין לאוכלו בטומאה, **ויאמרו**: וכי **אשתקד לא נטמאנו** בשעת האכילה **ואכלנו** אע"פ ששחיטתו בטהרה היתה, אם כן **השתא נמי ניכול** את הפסח בטומאה.

ולא ידעי, **דאשתקד** משום הכי הותר להם, כיון ד**כי איזדריק דם** הפסח כבר **בעלים טמאים הוו**, ופסח הבא בטומאה הוא; אבל **השתא** הרי **בעלים** בשעת זריקה **טהורין הוו**, ואין זה פסח הבא בטומאה, ואסורים לאוכלו בטומאה. [1311]

דף עט.

והשתא חוזרת הגמרא לדברי רב שבתחילת הסוגיא, שאמר: אם נטמא הבשר וחלב קיים שמבואר במשנתנו שאינו זורק את הדם, מכל מקום אם זרק הורצה; והקשינו: הרי בעינן אכילה?!

ואיבעית אימא ומשנינן אהאי קושיא: **רב** - הסובר: אם זרק הורצה אף שנטמא הבשר ואינו ראוי לאכילה - **דאמר כרבי יהושע**, הסובר: אכילת פסחים לא מעכבא.

דהכי **תניא**: **רבי יהושע אומר**:

כל הזבחים שבתורה, בין שנטמא בשר וחלב קיים, בין שנטמא חלב ובשר קיים, הרי זה זורק את הדם.

[1311] ביאר החזון איש [סימן קכד לדף זה], כי אף מה שאמרו בברייתא: יזרק הדם בטהרה של כהנים וכלי שרת משום גזירה הוא. כי מעיקר הדין, כל שהפסח קרב בטומאה בשעת זריקה משום שהיו הציבור טמאים, אף הכהנים אין צריכים להיזהר בטהרת עצמם ובטהרת כלי השרת. אלא שכאן גזרו חכמים שיעשה בטהרת הכהנים, הואיל ויש לחוש שמא יבואו הבעלים לאכול את הבשר בטומאה.

אבל **נזיר** - המביא ביום מלאת ימי נזרו [בין שאר קרבנותיו], איל אחד לשלמים, ומבשלו בעזרה, ולאחר שמגלח את ראשו משלח את שערו תחת הדוד שבו מתבשלים השלמים; ולוקח הכהן את הזרוע הבשילה מן האיל ומניפו לפני ד'.

וכן **עושה פסח** שעיקר הפסח לאכילה הוא, דינם שונה:

א. **נטמא חלב ובשר קיים**, הרי זה **זורק את הדם** כשאר קרבנות; אבל **נטמא בשר** ואפילו **חלב קיים**, **אין זורק את הדם**, **ואם זרק הורצה**.

והטעם שאף שלמי נזיר חלוקים הם משאר קרבנות: כי שלמי נזיר "תחילתן לאכילה, דבעי שילוח שערו תחת הדוד שהשלמים מתבשלין בו, ועוד, דבעי תנופת זרוע בשילה; אלמא צריך שיהא בשר טהור בשעת זריקה שיהא ראוי למצוה האמורה בו"; ומכל מקום אם זרק הורצה, כיון דאין דברים אלו מעכבים [רש"י; והתוספות חולקים בכל זה, ואין גורסים "נזיר" כלל].

ב. **נטמאו הבעלים במת**, הרי זה **לא יזרוק** את הדם, מה שאין כן בשאר קרבנות שהטמא משלח קרבנותיו.

ואם זרק לא הורצה.

והטעם בפסח הוא: כי אף על פי שאכילת פסחים לא מעכבא לדעת רבי יהושע, "גברא דחזי לאכילה בעינן, ורחמנא דחייה לטמא נפש לפסח שני" [רש"י].

והטעם בנזיר הוא: כי "בנזיר נמי כתיב: כי ימות מת עליו וגו', דסותר את נזירותו" [רש"י].[1312]

הרי למדנו, כי לדעת רבי יהושע: אכילת פסחים לא מעכבא, ולפיכך סבירא ליה: אף שנטמא הבשר ואינו ראוי לאכילה, אם זרק את הדם - הורצה, וכמו שאמר רב.

שנינו במשנה: **ובמוקדשין אינו כן** אלא אע"פ שנטמא הבשר והחלב קיים זורק את הדם: ומפרשינן: **מתניתין מני**, **רבי יהושע היא**.

דתניא: **רבי יהושע אומר**: **כל הזבחים שבתורה שנשתייר מהן כזית בשר** לאכילת אדם, **או כזית חלב** לאכילת מזבח, הרי זה **זורק את הדם**.

אבל נשתייר **כחצי זית בשר**, **וכחצי זית חלב**, **אין זורק את הדם**, דאכילת אדם ואכילת מזבח אין מצטרפין.

[1312] לכאורה כוונת רש"י: הואיל וסתר הנזיר את נזירותו, ואינו ראוי כלל להבאת קרבנותיו שהם לאחר מלאת ימי נזרו, לפיכך לא הורצה. ואם אמנם כן כוונת הברייתא ורש"י: מאי קא משמע לן הברייתא?! ולכן יש לפרש באופן אחר: והוא, על פי מה שכתב החזון איש לפרש דברי המשנה לקמן פ ב, והובאו דבריו שם בהערה (143), שהנזיר שנטמא במת, מלבד שסותר הוא את נזירותו, יש בו דין נוסף, שאף לו יצוייר שלא יסתור נזירותו [וכגון שנטמא בטומאת התהום] אין הוא ראוי לשלח קרבנותיו [אם לא שהיה ציץ כדי לרצות], ראה דבריו בנזיר סימן קלט אות יד, וגם בדברי הגר"ח שהובאו בהערה שם. ודין זה הוא שבאה הברייתא להשמיענו, שאין משלח קרבנותיו אף אם לא יסתור נזירותו, ואם זרק לא הורצה.

ובעולה שכולה נקטרת על המזבח, **אפילו נשתייר כחצי זית בשר וכחצי זית חלב**, הרי זה **זורק את הדם**, **מפני שכולה כליל**, ואין כאן אלא אכילת מזבח.
ובמנחה, **אע"פ שכולה קיימת לא יזרוק** את הדם, ומפרש לה ואזיל.
ותמהינן: והרי **במנחה מאי עבידתה** בזריקת דם, [מה ענין זריקת דם אצל מנחות]?!
אמר מפרש **רב פפא**: "מנחה" שהזכרה בברייתא, לא מיירי במנחה הבאה בפני עצמה, אלא **במנחת נסכים** הבאה עם הזבח, וללמד: אע"פ שמנחת הזבח קיימת לא די בה לזרוק עליה את הדם, אם נטמאו בשר הזבח ואימוריו.
וחידוש הברייתא הוא: **סלקא דעתך אמינא**: **כיון דקא אתיא מכח זבח**, שהזבח הוא שמחייב להביא מנחת נסכים עמו, אם כן **כגופיה דזבח דמי** ותהיה המנחה במקום בשר כאילו נשתייר בשר [רש"י מנחות כו א], **קא משמע לן**.
והשתא מפרשינן עיקר דברי רבי יהושע שאומר: אם החלב לאכילת מזבח קיים, הרי אף שהבשר לאכילת אדם אינו קיים, הרי זה זורק את הדם:
ותמהינן: הרי עיקר דינו של רבי יהושע דבעינן בשר קיים בשלמים, ילפינן לה לעיל [עז ב] מדכתיב "ודם זבחיך ישפך והבשר תאכל", ואם כן יש לנו ללמוד שכל שאין הבשר קיים לאכילה אין זורק את הדם, אבל דסגי ב**חלב** לזריקת דם **מנא לן**?!
אמר מפרש **רבי יוחנן משום רבי ישמעאל**, **ומטו בה** [ויש מי שהיו אומרים שהיה אומרו רבי יוחנן] **משום רבי יהושע בן חנניה**:
דאמר קרא: "וזרק הכהן את הדם על מזבח ד' פתח אהל מועד **והקטיר החלב לריח ניחוח לה'**", הרי למדנו: שזורק הכהן את הדם אם נשאר **חלב** בלבד, **ואע"פ שאין בשר** לאכילת אדם.
אשכחן דסגי ב**חלב**, אבל שאר אימורין, דהיינו: **יותרת הכבד ושתי כליות**, **מנא לן**, שדי בהם לזרוק עליהן את הדם, והרי אף בהם די, וכדמפרש ואזיל.
ומפרשינן: [1313] **היכא אמרינן דזרקינן**, וכי היכן כתוב, כי לדעת רבי יהושע סגי אף בשאר אימורין לזרוק עליהן את הדם, עד שאנחנו שואלים מנין לו דבר זה?! והרי לא הוזכר בדבריו אלא חלב בלבד.
ומשנינן: כן הוא מוכח מן הברייתא דלעיל, **מדקתני**: **ובמנחה** - של נסכים הבאה עם הזבח, שהיא נקטרת על גבי המזבח כאימורי המזבח - **אע"פ שכולה קיימת לא יזרוק**; מהכא שמעינן: רק **מנחה** של נסכים שאינה גוף הזבח, **הוא דלא** הוי שיור, **אבל יותרת הכבד ושתי הכליות** - שגוף הזבח הן - **שפיר דמי** להיות שיור לזרוק עליהן את הדם.

[1313] מדברי רש"י נראה, שאין גורס כל זה בגמרא, אם כי הפירוש נכון.

וחוזרת הגמרא לשאלתה: הא **מנא לן**?!
רבי יוחנן דידיה - ולא משם רבותיו, כדלעיל - **אמר** לפרש:
כי **אמר קרא**: והקטיר החלב "**לריח ניחוח**" אתה זורק עליו את הדם, וכדלעיל; הרי למדנו: **כל שאתה מעלה לריח ניחוח** על המזבח, הרי הוא שיור לזרוק עליו את הדם.
ומפרשינן: **ואיצטריך** הכתוב **למכתב** "**חלב**" שהוא שיור, **ואיצטריך** הכתוב **למכתב** נמי "**לריח ניחוח**" כדי ללמד אף על שאר אימורין דהוו שיור.
דאי כתב רחמנא "**חלב**" לבד, **הוה אמינא**: **חלב אין**, אכן שיור הוא, אבל **יותרת הכבד ושתי הכליות**, **לא** הוו שיור, ולפיכך **כתב רחמנא** "**לריח ניחוח**", כדי לרבותן.
ואי כתב רחמנא "**לריח ניחוח**" בלבד, **הוה אמינא**: **כל העולין לריח ניחוח** הוו שיור, **ואפילו מנחה** של נסכים הבאה עם הזבח ועולה על המזבח לריח ניחוח נמי; משום הכי **כתב רחמנא** "**חלב**", כדי ללמדך: אין שיור אלא דומיא דחלב דגופיה דזבח הוא, אבל מנחת נסכים, לא.

מתניתין:

א. בהקדמת המשנה בדף עו ב, נתבאר כי אף שהפסח הוא קרבן שקבוע לו זמן, ומן הדין היה שידחה את הטומאה, בכל זאת דין הפסח שונה, ואינו דוחה את הטומאה, אלא בעליו נדחין לפסח שני.
עוד נתבאר שם, כי אף ששאר הקרבנות באין בטומאת הבעלים, הרי הפסח שונה בזה משאר הקרבנות, ואינו בא בטומאת הבעלים, אלא נדחין הן לפסח שני.
ב. אמנם כל זה אינו אלא בטומאת היחיד.
אבל אם היו רוב הציבור צריכים לדחות את הטומאה, הרי הטומאה נדחית.
שהרי כך אמרה תורה: "איש איש כי יהיה טמא לנפש, ועשה פסח לה' בחודש השני", וקיבלו חז"ל: איש נדחה לפסח שני, ואין הציבור נדחה לפסח שני.
ג. אף שבשאר קרבנות הציבור, אין הטומאה נדחית אלא לענין הקרבה בטומאה, ולא לענין אכילת בשר הקרבן בטומאת הגוף או בטומאת הבשר, הרי שבקרבן פסח מותרת אף האכילה בטומאה, הואיל וקרבן פסח עיקרו לאכילה הוא עומד [ובלבד שיהיו הבעלים טמאים כבר בשעת ההקרבה ונעשה הקרבן בטומאה], וכבר נתבאר דין זה לעיל.
ג. גדר דחיית הטומאה בקרבן פסח בציבור הוא כגדר דחיית הטומאה בשאר הקרבנות. וכשם שנחלקו בשאר הקרבנות אם הטומאה "דחויה" או "הותרה", כן נחלקו אף לענין קרבן פסח.

א. **נטמא קהל או רובו** של הציבור קודם הפסח.
ב. **או שהיו הכהנים** - הנצרכים לעשות את קרבנם של הציבור כולו או רובו - **טמאים**, ואפילו היו **הקהל טהורים** - **יעשו** את הפסח **בטומאה**.
דדרשינן: איש נדחה לפסח שני, ואין הציבור נדחין לפסח שני. [1314]
ג. היו רוב הקהל טמאים, ומיעוטם טהורים - אף הטהורים אינם צריכים להזהר בשמירת הטהרה אלא יכולים לעשותו בטומאה.
[כי כשאמרו במשנה: "נטמא קהל או רובו יעשו בטומאה", אף על הטהורים קאי, כמבואר בגמרא].
והטעם בזה, כיון שאנו אומרים: "אין קרבן ציבור חלוק", שיעשו אלו בטומאה ואלו בטהרה [מאירי; וראה דעת החולקים בהערה [1315]]
ד. היו כל ישראל או רובם טהורים אלא שהיו נאלצים לעשות פסחם בטומאה משום שהיו הכהנים כולם או רובם טמאים - הרי אף המיעוט הישראלים שטמאים בטומאת הגוף מקריבים ואוכלים בטומאה, ואינם נדחים לפסח שני,
והטעם בזה מבואר בברייתא שהובאה בגמרא בסמוך, משום ש"אין קרבן ציבור חלוק", והואיל ואף הטהורים עושים אז קרבנותיהם בטומאה [מחמת טומאת הכהנים], מותרים אף מיעוט הטמאים לעשות קרבנם בטומאת הגוף. [1316]
ה. אבל אם **נטמא** רק **מיעוט הקהל** - הרי **הטהורין עושין את** הפסח **הראשון**, **והטמאין עושין את** הפסח **השני** בארבעה עשר לאייר.

גמרא:

תנו רבנן:

הרי שהיו ישראל טמאין, וכהנים וכלי שרת טהורין.

[1314] ואף דאין לנו ראיה מן התורה, רק דאין הציבור שהיה טמא נדחה לפסח שני, ולא על טומאת הכהנים; מכל מקום היינו הך, דמה לי אם אוכלי הפסח הן טמאין, ומה לי אם המקריבין הם טמאים, שהרי אי אפשר בלא כהנים, ולפיכך עושים את הפסח אפילו בטומאת הכהנים [זבח תודה ותוספות יום טוב].

[1315] א. בגמרא ובהערות שם יתבאר: אם דין זה היתר הוא לטהורים, או שמחויבים הם שלא ליזהר לעשות בטהרה. ב. לפי הגירסא בגמרא סוף עמוד ב כפי שהיא בגמרות שלנו, מבואר כדעת המאירי: כי טעם הדין שיעשו אף הטהורים בטומאה, הוא משום ש"אין קרבן ציבור חלוק" שיעשו אלו בטומאה ואלו בטהרה. אמנם בתשב"ץ חלק ג סימן קלה מבואר: כי דין זה אינו משום הדין ש"אין קרבן ציבור חלוק"; והיינו שהוא דין בפני עצמו שהמיעוט נמשך אחר הרוב; וסוגיית הגמרא לקמן, מתבארת ביתר פשיטות לפי דעת התשב"ץ, וכפי שכבר העירו האחרונים. וכנראה שהתשב"ץ אינו גורס בגמרא בעמוד ב "שאין קרבן ציבור חלוק", וכפי הגירסא המובאת בדקדוקי סופרים, וכפי שהוא גם בילקוט, ראה בהערה (125). ודרך ביאור תתבאר הגמרא על פי דרכו של המאירי, ובהערות יתבאר על פי דרך התשב"ץ.

[1316] מדברי רש"י במשנה משמע, כי אף דין זה כלול בדברי המשנה. אלא שבהגהות רבי יצחק אייזיק חבר, כתב: כי דיבור זה של רש"י אין שייך למשנה אלא לברייתא שבסמוך. [אמנם ברע"ב בפירושו על המשניות לא משמע כן; וראה עוד במלאכת שלמה על המשניות].

או שהיו ישראל טהורין, וכהנים וכלי שרת טמאין.
ואפילו היו **ישראל וכהנים טהורין**, ורק **כלי השרת טמאין** [מפרש לה בגמרא בסמוך].
יעשו [אף הטמאין בטומאת הגוף] את פסחם **בטומאה**, משום **שאין קרבן ציבור חלוק**.
[1317] **אמר רב חסדא**:
לא שנו בברייתא, שמתוך שנטמאו כלי השרת ונעשה קרבנן של רוב ישראל בטומאה, מותרים אף הטמאים לעשות את הפסח ולאוכלו בטומאה:
אלא באופן **שנטמא הסכין** [או כלי שרת אחר] **בטמא מת**, שנגע הסכין בטמא מת שהוא אב הטומאה [כי רק באופן שנטמא הסכין בטמא מת, נטמא אף הכהן האוחז בו, והוא זה שמתיר לבעלים לאכול את הפסח בטומאה, וכדמפרש הגמרא ואזיל].
כי אף על פי דקיימא לן בעלמא, שאם נגע כלי באב הטומאה, הרי הוא טמא בטומאה שהיא קלה מן טומאת המטמא, ואינו אלא ראשון לטומאה [שאינו מטמא אדם]; כלי מתכות [רש"י; ויש אומרים אף כלי עץ] שנטמאו במת או שנטמאו במי שנטמא במת - שאני, ונטמאו הכלים בטומאתו של המטמא.
ומשום: **דרחמנא אמר**: "**בחלל חרב**". ללמדך, **חרב** [או שאר כלי מתכות] שנטמאה במת - **הרי הוא כחלל**. כמו המת עצמו.
והוא הדין כשנטמאו כלי המתכות בטמא מת, הרי הן טמאין בטומאת המטמא. ואם כן, **קא מטמא** כלי השרת **לגברא** הכהן האוחז בו, ולכן מותרים אף הבעלים הטמאים לאוכלו בטומאה.
ומשום: **דמעיקרא** [בתחילה] בשעת עשיית הקרבן **כי מתעביד** הפסח, הרי **בטומאת הגוף** של הכהן **דבכרת קא מיתעביד** [הרי נעשה הפסח בטומאת הכהנים שכניסתם לעזרה היא בכרת אלמלא הדחייה], וכיון שכן מותר לאוכלו בטומאת הבעלים שאף היא בכרת. [1318]
אבל נטמא הסכין בטומאת שרץ, [נגע בו שרץ] שהוא אב הטומאה, הרי הכלי שנגע בשרץ אינו אלא ראשון לטומאה שאינו מטמא אדם. ונמצא, **דהסכין** רק **בשר הוא**

[1317] ראה בתשב"ץ חלק ג' סימן קל"ה דברים מחודשים בביאור ברייתא זו; וראה עוד ב"זבח תודה" בביאור דברי רש"י כאן.
[1318] הקשו התוספות: כיון דמפרש רב חסדא, שעיקר ההיתר הוא מפני שהכהן האוחז בסכין נטמא, אם כן למה אמרו בברייתא: "ואפילו" ישראל וכהנים טהורים וכלי שרת טמאים, והרי היינו רישא ממש "היו ישראל טמאים וכהנים וכלי שרת טמאים"?! ולא יישבו. עוד הקשו התוספות: וכי אטו מפני שהסכין נטמאת חייבים הכהנים לעבור איסור כרת ולהכנס לעזרה, והרי יכולים לשחוט בסכין ארוכה. ותירץ ר"י: אין פנאי לכל הפסחים לשחוט בענין זה, ואף להביא סכינים אחרים אין פנאי. וראה מה שכתב רבינו עקיבא איגר בגליון הש"ס ובליקוטים על קושייתם הראשונה.

דמטמיא ליה, אבל **לגברא לא מטמיא ליה** [בשר הפסח בלבד הוא שנטמא מן הסכין, אבל הכהן האוחז בו לא נטמא], ובאופן זה הדין הוא:
בעלים **טהורין עביד**, אבל **טמאין לא עביד**. [1319]
והטעם: כי **מוטב שיאכל** הפסח **בטומאת בשר** שהיא **בלאו** בעלמא, **ואל יאכל בשר בטומאת הגוף** של הבעלים האוכלים, **שהוא בכרת**.
ומפרשינן לדברי רב חסדא: **אלמא, קסבר רב חסדא**: **טומאה "דחויה" היא** בקושי **בציבור**, ולא הותרה היתר גמור, ולפיכך: לא הותר לאוכלו בטומאת הבעלים אלא אם כן בלא טומאתם נעשה הקרבן בטומאה שהיא בכרת.
שהרי אם תימצי לומר טומאה "הותרה" בציבור, היה לנו לומר: כיון דאי אפשר לעשות קרבנות רוב הציבור אלא בטומאה, ואפילו טומאת בשר - הרי שכבר הותרה הטומאה בפסח זה, ולא איכפת לן באיזה טומאה יעשהו היחיד.
ועל כרחך, שדחויה היא, ולפיכך לא הותר היחיד לעשותו בטומאה, אלא אם כן הוצרכו רוב הציבור לדחות טומאה באותו חומר שאתה בא להתיר ליחיד.
וכן אמר רבי יצחק: **טומאה דחויה היא בציבור**.
ורבא אמר: אכן טומאה דחויה היא בציבור [שאגת אריה סימן ל"ח ושפת אמת], אבל מכל מקום **אפילו טמאין נמי עבדי** [אפילו בעלים טמאים אוכלים את הפסח] כשנטמאו כלי השרת בטומאת שרץ, כיון שנטמא הבשר ונדחה איסור אכילת בשר טמא.
מאי טעמא?
דכתיב: "**והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף**". וסמיך ליה "**והבשר, כל טהור יאכל בשר**". הרי שהוקשו אכילת בשר קדשים טמא, לאכילת קדשים בטומאת האוכל.
ודרשינן: [**כל היכא דקרינן ביה** "**והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל**", **קרינן ביה** נמי "**והבשר, כל טהור יאכל בשר**"], ולא טמא.
וכל היכא דלא קרינן ביה "**והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל**" - וכגון בפסח זה שהותרה בו אכילת בשר טמא - **לא קרינן ביה** "**והבשר, כל טהור יאכל בשר**", והותרה בו נמי אכילת בשר בטומאת האוכל. [1320]

[1319] מה דנקטה הגמרא לשון "עביד", דמשמע שהנדון הוא על עיקר עשיית הפסח, אע"פ שסברות הגמרא בזה הוא על האכילה שהיא בכרת; היינו משום דהא בהא תליא, אם מותרים הבעלים לאוכלו הרי הן עושין בטומאה, ואם אסורין הן לאוכלו אינם עושין בטומאה, כיון שעיקר הפסח לאכילה הוא עומד.

[1320] צריך ביאור: והרי אנו מתירים לאכול את הבשר בטומאת הבעלים משום "אין קרבן ציבור חלוק" דהיינו שלא לחלק את הטמאים טומאת הגוף משאר הציבור הטהורים העושים בטומאה משום כלי השרת, וכמו שכתב רש"י; ואם כן מה ענין זה למה שדרש רבא?! ויש ליישב.

איתמר:

נתבאר במשנה: נטמא קהל או רובו יעשו בטומאה כל ישראל ואף הטהורים. הרי למדנו, שאם רוב ישראל טמאים עושין אף הטהורין בטומאה.

אבל **הרי שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין**, נחלקו בו אמוראים:

רב אמר: **מחצה על מחצה כרוב**.

כלומר: הן מחצת ישראל הטהורים הרי הם כרוב טהורים, והן מחצת ישראל הטמאים הרי הם כרוב טמאים; וכדמפרש ואזיל.

ורב כהנא אמר: **מחצה על מחצה אינו כרוב**, וכדמפרש ואזיל.

ומפרשינן: **רב אמר**: **מחצה על מחצה כרוב**, ולפיכך:

הללו הטהורין **עושין לעצמן** בטהרה, ואסורים לעשות עם הטמאים בטומאה; כי אנו דנין את הטהורים כרוב, ואין אומרים "אין קרבן ציבור חלוק" להמשיך רוב ישראל הטהורים אחר הטמאים.

והללו הטמאים **עושין לעצמן** בטומאה פסח ראשון, כי אנו דנים אף את הטמאים כרוב, ואין רוב ישראל נדחים לפסח שני, אלא עושים בטומאה.[1321]

ורב כהנא אמר: **מחצה על מחצה אינו כרוב**, ולפיכך:

טהורין עושין את הפסח **הראשון**, **וטמאין עושין את** הפסח **השני**, כיון שאינן כרוב ישראל, ונדחין לפסח שני.[1322]

איכא דאמרי:

הא **דאמר רב כהנא**: **מחצה על מחצה אינו כרוב**, הכי קאמר:

טהורין עושין את הפסח **הראשון**.

דף עט:

וטמאין אין עושין לא את הפסח **הראשון**, **ולא את** הפסח **השני**.

[1321] מבואר מדברי הגמרא וכפי שביארה רש"י, שאילו היו דנין מחצה על מחצה כמות שהוא, היו אף מחצת הטהורים עושים בטומאה, ואע"ג דהטמאים העושים בטומאה אף הם אינם רוב ישראל. אבל המאירי כתב בלשון אחר: "היו מחצה טהורים ומחצה טמאים, הרי המחצה של טמאים כרוב לענין שלא יידחו לפסח שני, אבל לא לענין שיהו הטהורים יכולין לעשותן עמהן בטומאה, והילכך כולם עושין פסח ראשון, טהורים לעצמם בטהרה, וטמאים לעצמם בטומאה". וראה עוד בתוספות בעמוד ב בפירושם לדברי רב כהנא דבסמוך בלישנא בתרא, דמבואר, דהואיל ואין הטמאים נידונים כרוב ישראל, אלא כמחצה, אין הטהורים נמשכים אחריהם.

[1322] כתב רש"י: "טהורין עושין את הראשון בטהרה, דאי נמי מיעוטא נינהו אית להו למיעבד הראשון בטומאה, וכל שכן כי עבדי בטהרה שפיר דמי"; [ולשונו של רש"י קשה, שפתח ואמר שעושין בטהרה, וסיים, דאף בטומאה יכולים לעשותן]. וצריך ביאור: כי אף אי חשיב שהטהורין מיעוט נינהו והטמאין רוב, ובעלמא עושין הטהורין בטומאה, הרי הני מילי כשהטמאים עושים את הפסח הראשון בטומאה, אבל כאן, שהטמאין נדחין לפסח שני, מה יתיר לטהורים לעשותו בטומאה, וצ"ע, דבר שמואל. וראה מהרש"ל שביאר דברי רש"י, שאין כוונתו לומר שיכולים לעשות בטומאה, ומטעם אחר הכריח כן, ויש שם טעות סופר בסוף דברי מהרש"ל.

והטעם: **בראשון לא עבדי** הטמאין, **דהא לא הוו רובא** דישראל שיהיה מותר להם להקריב פסח בטומאה.

ובשני נמי לא עבדי, כיון **דלא הוו מיעוטא** דישראל, ולא נאמרה דחייה לפסח שני אלא במיעוט ישראל.[1323]

ופרכינן ממשנתנו לרב:

תנן: נטמא קהל או רובו, או שהיו הכהנים טמאין והקהל טהורים (יעשה) [יעשו] בטומאה אף הטהורין.

ודייקינן: "נטמא **רובו**" של קהל **הוא דעבדי** אף הטמאין בראשון **בטומאה**, **אבל** אם היו הטמאים והטהורים **פלגא ופלגא** [מחצה על מחצה] משמע **דלא עבדי** הטמאים **בראשון** כלל!

ואם כן **קשיא לרב**, שאמר: אף הטמאים עושין פיסחן בראשון?!

אמר לך רב: לא תידוק: הא פלגא ופלגא לא עבדי טמאין כלל, אלא הכי תידוק:

רובא של קהל שנטמאו, הרי **עבדי כולהו** ואפילו טהורין **בטומאה**. (*122)[1324]

אבל **פלגא ופלגא**: **הללו** הטהורים **עושין לעצמן** בטהרה, **והללו** הטמאים **עושין לעצמן** בטומאה.

ואדרבה מסייעינן ממשנתנו לרב: **הכי נמי מסתברא** כדרב:

דהרי קתני בסיפא דמתניתין: **נטמא מיעוט הקהל**, הרי [ה] **טהורין עושין את הראשון, ו** [ה] **טמאין עושין את השני**.

הרי משמע: **מיעוט הוא דעבדי בשני, אבל פלגא ופלגא לא** עבדי בשני, **ועבדי בראשון**, ומכל מקום אין דינו כמו "נטמא רובו" דברישא, אלא, **הללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן**.

וכיון שסייענו דברי רב ממשנתנו, תמהינן:

ואלא קשיא לרב כהנא?!

[1323] כן פירש רש"י, ובתוספות תמהו על זה, ראה שם. ולפיכך פירשו: כי הואיל ואינם מיעוט אין הם נדחין לפסח שני, ומן הדין שיעשו בראשון; אלא שמתוך שאין הטהורים יכולים לעשות אף הם בטומאה עם הטמאים כי הרי הטמאים אינם רוב שיימשכו הטהורים אחריהם, [וזהו שאמרו בגמרא: "בראשון לא עבדי" הטמאין, "דהא לא הוו רובא" הטמאין, עד שנאמר שיימשכו הטהורים אחריהם] אם כן נמצאת מחלק קרבן ציבור, שאלו יעשו לעצמן ואלו יעשו לעצמן, והואיל ואין קרבן ציבור חלוק, אין עושין הטמאים פסח כלל [וראה עוד שם תוספת דברים בזה]. ודבריהם צריכים ביאור: "אם כן למה אמר רב כהנא מחצה על מחצה אינו כרוב, והלוא בשביל זה לא היה עיכוב עלייהו מלעשות בראשון, אלא טעם אחר איכא בדבר שלא יהיה קרבן ציבור חלוק, וטעם זה לא נזכר כלל בדבריו", צל"ח, וראה מה שביאר בזה.

[1324] (*122) כתב רש"י: "אפילו הטהורין אין צריכין ליזהר בשמירת טהרה", ומבואר מלשונו, כי הוא היתר בעלמא ואינו חיוב; וראה על זה לקמן בהערה (128).

אמר לך רב כהנא: לא תידוק מסיפא: הא פלגא ופלגא אין עושין הטמאין את השני אלא את הראשון [וכרב], אלא:
נטמא מיעוט הקהל, הרי **טהורין עושין את הראשון וטמאין עושין את השני**.
הא פלגא ופלגא: **טהורין עושין את הראשון**, **אבל טמאין אינן עושין לא את הראשון ולא את השני**, וכלישנא בתרא דרב כהנא.
ואכתי תמהינן: **התינח ללישנא בתרא דרב כהנא**, ניחא כדמשנינן.
אלא להך לישנא דאמר רב כהנא: **טהורין עושין את הראשון וטמאין עושין את השני**, **מאי איכא למימר**?! והרי יש לדקדק מסיפא דמשנתנו, שאם היו פלגא ופלגא אין הטמאין נדחין לפסח שני.
אמר לך רב כהנא: **הוא הדין דאפילו פלגא ופלגא נמי** דינו כמו נטמא מיעוט הקהל, והרי **טהורין עושין את הראשון וטמאין עושין את השני**.
והאי דקתני בסיפא: נטמא "**מיעוט הקהל**", אינו בא ללמד כי במחצה על מחצה אינו כן, אלא: **איידי דתנא רישא** "**רובו**", **תנא נמי סיפא** "**מיעוט** (ו) " שהוא היפך רובו, אבל הוא הדין פלגא על פלגא.
תניא כוותיה דרב;
ותניא שתי ברייתות **כוותיה דרב כהנא כתרי לישני**:
תניא כוותיה דרב:
היו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין: **הללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן**; והיינו כרב.
תניא כלישנא קמא דרב כהנא:
הרי שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין: **טהורין עושין את הראשון וטמאין עושין את השני**; והיינו כלישנא קמא דרב כהנא.
ותניא כלישנא בתרא דרב כהנא:
הרי שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין: **טהורין עושין את הראשון**, **וטמאין אינן עושין לא את הראשון ולא את השני**; והיינו כלישנא בתרא דרב כהנא.
והשתא מיישבת הגמרא ברייתות אלו לפי כל השיטות:
א. **לרב**, **וללישנא בתרא דרב כהנא**, **הא דתניא**: **טהורין עושין את הראשון וטמאין את השני**, דמשמע כלישנא קמא דרב כהנא, **היכי מתרצי לה** [איך יפרשוה]:
כגון: **שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין**, **ונשים** הן ש"**משלימות**" למחצה **הטמאים**.

כלומר: בזכרים לבדם היה מיעוט טמאים, ואינך מוצא מחצה ישראל טמאים אלא על ידי הנשים, שהן היו רובן טמאות, וביחד נמצא בכלל ישראל מחצה על מחצה.
וקסבר האי תנא דברייתא: **נשים** בפסח **ראשון רשות** היא ולא חובה, וכל שכן בשני [רש"י].
ולפיכך אנו דנין את הזכרים לבדם, ואומרים: **דל נשים מטמאין** [הסר הנשים מחשבון הטמאים], **והוו להו טמאין מיעוטא** [נמצאו זכרי הטמאין מיעוט ישראל], **ומיעוטא ידחו לפסח שני**.
אבל מחצה על מחצה מן הזכרים לבדם, אי אתה יכול ללמוד מברייתא זו כלל.
ב. **לרב**, **ולישנא קמא דרב כהנא**, **הא דתניא**: **טהורין עושין את הראשון**, **וטמאין אין עושין לא את הראשון ולא את השני**, דמשמע כלישנא בתרא דרב כהנא, **היכי מתרצי לה**:
רב הסובר: מחצה ישראל נידונין כרוב ועושין פסח ראשון, **הכי מתריץ לה**:
כגון שהיו ישראל הזכרים לבדם **מחצה טמאין ומחצה טהורין**, ואמנם **נשים** "**עודפות** **על הטהורים**, שהיו הנשים רובן טהורות, וכשאתה מונה הנשים עמהן, רבין טהורין על הטמאים,
וקסבר האי תנא דברייתא: **נשים בראשון חובה** והרי הן נמנות בחשבון פסח ראשון לענין רוב ומיעוט, ואילו **בשני רשות** ואינן נמנות בחשבון פסח שני.
ולפיכך: **בראשון לא עבדי** הטמאים, כיון **דהוי ליה מיעוט** מכלל ישראל - אנשים ונשים - החייבים בפסח ראשון, **ומיעוטא** טמאים **לא עבדי** בראשון.
ומיהו **בשני** נמי **לא עבדי** הטמאים, שהרי אין הנשים חייבות בפסח שני, ולפיכך **דל נשים מינייהו** [הסר הנשים מחשבון העושים פסח שני], **והוו להו פלגא ופלגא**, כלומר: מחצה ישראל אתה בא לחייב בפסח שני, **ופלגא לא עבדי בשני**.[1325]
ולרב כהנא בלישנא קמא, **דאמר**: **פלגא** טמאין **נמי עבדי בשני**, **הכי מתריץ לה** לברייתא דקתני: מחצה על מחצה, הטמאין אינן עושין לא בראשון ולא בשני: **כגון שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין**, **ונשים** הן ש"**משלימות**" **למחצה טהורין**, כלומר: בזכרים

[1325] כתב המנחת חינוך מצוה ש"פ: כי לכאורה היה נראה כיון שאנו אומרים, שלענין חיוב בפסח שני אנו דנין לפי המחוייבין בפסח שני, אם כן, אם מיעוט נדחו לפסח שני ובין שני פסחים נתגיירו הרבה גרים או נתגדלו הרבה קטנים ונתוספו למחויבים לעשות פסח שני, והם עתה רוב ציבור, הרי שיהיה הדין שאין עושין פסח שני, כיון דרוב ישראל אין עושין פסח שני. אך באמת זה אינו, דדבר זה דרוב ומיעוט, העיקר הוא נחשב בפסח ראשון, ואם היו מיעוט בפסח ראשון, נדחו תיכף לפסח שני, ואף שאחרי זה נתרבו, מכל מקום עושין השני, כיון שהיו בפסח ראשון מיעוט וגזירת הכתוב שמיעוט נדחין, עכת"ד. וראה בהערות במנ"ח הנדפס מחדש, שהקשה עליו מרש"י בסוף הסוגיא, לפי הבנת המנחת חינוך עצמו.

לבדם היו רוב טמאים, ואינך מוצא מחצה ישראל טהורים אלא על ידי הנשים, שהיו הן רובן טהורות.

וקסבר האי תנא: **נשים בראשון חובה**, ואילו **בשני רשות**.

ולפיכך: **בראשון לא עבדי** הטמאים, שהרי מכלל ישראל החייבים בפסח ראשון **הוו להו פלגא ופלגא**, כלומר: מחצה ישראל בלבד אתה בא להתירם לעשות פסח ראשון בטומאה, והרי **פלגא בראשון לא עבדי**.

בשני נמי לא עבדי הטמאים, שהרי אין הנשים חייבות בפסח שני. ולפיכך: **דל נשים מינייהו מן הטהורין** [הסר הנשים מחשבון הטהורים השוים במספרם לטמאים], והרי **הוו להו טמאין** - שאתה בא לחייבם לעשות פסח שני - **רובא** של ישראל השייכים במצות פסח שני, **ורובא לא עבדי בשני**.

ג. **ולרב כהנא, הא דתניא: הרי שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין, הללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן**, והיינו כרב, **היכי מתריץ לה**:

אמר לך רב כהנא: לעולם ברייתא זו לא כשיטתי היא, אלא שברייתא זו במחלוקת **תנאי היא**, ואנא דאמרי כחד תנא.

כי אמנם כן **איכא למאן דאמר** - התנא של ברייתא זו שאנו מקשים ממנה - **מחצה על מחצה כרוב**; ואמנם **איכא** נמי **למאן דאמר** - התנא של הברייתא שהובאה לעיל כסיוע לשיטת רב כהנא - **מחצה על מחצה אינו כרוב**. [1326]

גופא שנינו בברייתא שהובאה לעיל: **הרי שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין, הללו עושין לעצמן** בטהרה, **והללו עושין לעצמן** בטומאה.

היו טמאין עודפין על הטהורין אפילו אחד, יעשו אף הטהורין **בטומאה, לפי שאין קרבן ציבור חלוק**, [ראה הערה [1327]].

רבי אלעזר בן מתיא אומר: אין היחיד מכריע את הציבור לעשות בטומאה, ורק כשהיו עודפין הטמאין על הטהורין בשנים או יותר, הרי שאף הטהורים עושים בטומאה **שנאמר**:

[1326] כתב הצל"ח: לפי שיטת התוספות בביאור לישנא בתרא דרב כהנא, אין תירוץ זה של הגמרא עולה אלא ללישנא קמא דרב כהנא, אבל ללישנא בתרא, לא, ראה בדבריו לעיל בדברי התוספות בארוכה.

[1327] ב"דקדוקי סופרים" ליתא: "לפי שאין קרבן ציבור חלוק"; והרב בעל "דקדוקי סופרים" הביא שכן הוא גם בילקוט פרשת בהעלותך; והוסיף שכן הוא מוכח בגמרא לקמן, וכן משמע בפירוש ר"ח. וכן מוכרח שגרס גם התשב"ץ בחלק ג' סימן קל"ה; שהרי כתב שם: כי "אין קרבן ציבור חלוק" הוא דינו של רבי יהודה בלבד [לקמן פ, א,], וכל הסוגיא דלעיל שנחלקו רב ורב כהנא אינו בדין "אין קרבן ציבור חלוק" ולא סבירא להו כלל הך דינא. וכבר נתבארה לעיל בהערה (114) כוונתו: כי ברוב טמאים אין צריך לדין "אין קרבן ציבור חלוק", כיון שהמיעוט נמשך אחר הרוב; ורבי יהודה חידש אפילו במחצה על מחצה שיעשו הטהורים בטומאה מדין "אין קרבן ציבור חלוק" [ובזה יובנו דברי התוספות בעמוד זה בד"ה וטמאין ביתר ביאור].

דף פ.

"**לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך**", ודרשינן: "לא תוכל לזבוח את הפסח באחד". ללמדך: בשביל יחיד לא תזבחנו, שיהא אותו יחיד גורם ומועיל בשחיטתו שום צד נטיה [רש"י].

רבי שמעון אומר: אין צריך שיהו רוב ישראל טמאין כדי לעשותו בטומאה, אלא **אפילו שבט אחד** מישראל **טמא**, ואילו **שאר כל השבטים טהורים**, אף שאין שבט זה רוב ישראל הרי אנו דנין כל שבט כציבור.

ולפיכך: **הללו** - השבט הטמא - **עושין לעצמן** בטומאה כדין ציבור שאינן נדחין לפסח שני.

והללו - שאר השבטים - **עושין לעצמן** בטהרה.

מאי טעמא דרבי שמעון: **קסבר שבט אחד איקרי** "**קהל**", הילכך שבט אחד חשיב כציבור שאין נדחה לפסח שני.[1328]

רבי יהודה מוסיף על דברי רבי שמעון, **ואומר**: **אפילו שבט אחד טמא ושאר כל השבטים טהורין**, **יעשו** כל ישראל **בטומאה** בשביל שבט זה שעושה בטומאה, לפי **שאין קרבן ציבור חלוק**.

ומפרשינן טעמיה: **רבי יהודה סבר**: **שבט אחד איקרי קהל**, והרי לך "ציבור טמא", ושאר כל הציבור שטהור הוא, הרי לך "ציבור טהור", **והוו להו פלגא ופלגא**, כלומר: כאילו היו פלגא ופלגא, **ואין קרבן ציבור חלוק** אפילו בפלגא ופלגא, ולפיכך **עבדי כולהו בטומאה**. אבל רבי שמעון סבירא ליה, שאין מועיל סברת "אין קרבן ציבור חלוק" בפלגא ופלגא, [ראה לקמן בהערות].

איתמר: **היו ישראל מחצה טמאין ומחצה טהורין**:

אמר רב: **מטמאין אחד מהן** [מהטהורין] **בשרץ**, ונעשו רובן טמאין, ויכולין כל ישראל לעשות את הפסח בטומאה.

ותמהינן: **ואמאי** מטמאין אחד?! **ניעבדו הנו** הטמאין **לחודייהו** [יעשו הטמאין בטומאתן לבדן] **והני** הטהורים **לחודייהו** בטהרה, **דהא אמר רב** לעיל: **הללו עושין לעצמן**, **והללו עושין לעצמן**.

[1328] הביא רש"י מגמרא, שמקורו של רבי שמעון הוא, ממה שאמר הקב"ה ליעקב אחר שכבר נולדו אחד עשר השבטים: גוי "וקהל גויים" יהיה ממך, ולא נתקיימה הבטחה זו אלא בבנימין שנולד אחר כן וקראו הקב"ה "קהל גויים", ולמדנו: שבט אחד איקרי קהל.

כלומר: והרי אין המחצה הטמאין נדחין לפסח שני, עד שיהא צורך לעשות תחבולה כדי להתירם בהקרבת פסח ראשון, וכדעת רב עצמו שנחלק עם רב כהנא לעיל, וסובר: שאף הטמאין עושין פסח ראשון, רק שאין הטהורין נמשכין אחריהן לעשותו בטומאה. וכיון שכן, מה בכך אם יעשו אלו לחוד ואלו לחוד, כיון שסוף סוף כל ישראל עושין פסח ראשון?!

אמרי בני הישיבה לפרש: **הכא במאי עסקינן: כגון שהיו טמאין עודפין על הטהורין באחד** בלבד, [ואין התירוץ מובן, והגמרא מקשה עלה מיד]. [1329]

ותמהינן עלה: **אי הכי** כל שכן דתיקשי: והא **הוו להו רובא טמאים, וניעבדו כולהו בטומאה**, ולמה לנו לטמא אחד בשרץ?!

ומפרשינן: **סבר לה** רב **כרבי אלעזר בן מתיא, דאמר** בברייתא לעיל: **אין היחיד מכריע את הציבור לעשות** את הפסח **בטומאה**, [ואין התירוץ מובן, ומתמה עלה הגמרא מיד].

ואכתי תמהינן: **אי הכי**, הרי לא הועלנו כלום בתירוצנו, **והדר קושיין לדוכתיה**, שהרי לרבי אלעזר בן מתיא, כשאחד טמא עודף על הטהורין הרי הן כמחצה על מחצה, ואם כן: **ניעבדו הני לחודייהו והני לחודייהו**?!

ומפרשינן לדברי רב: **אלא** לעולם מיירי רב כשהיו מחצה על מחצה בלא עודף, **והכי קאמר**:

אי איכא תנא [אם תמצא תנא] **דסבר לה כתנא קמא** [רבי שמעון בברייתא לעיל], דאמר פלגא טמאין ופלגא טהורין לא עבדי כולהו בטומאה, אלא הללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן.

ותמצא גם, כי אותו תנא **סבר לה** נמי **כרבי יהודה** בברייתא לעיל **דאמר: אין קרבן ציבור חלוק**, ואסור לחלק את ישראל שיעשו אלו בטהרה ואלו בטומאה מפני שגנאי הדבר, שניכר שנזהרין אלו מאלו. [1330]

[1329] דברי רש"י שכתב: שהיו טמאין עודפין על הטהורין אחד דלא חזו טהורים בראשון, צריכים תלמוד.

[1330] א. מתבאר מדברי הגמרא ורש"י: שדין "אין קרבן ציבור חלוק", הוא איסור ליחלק. ותמה בשו"ת נודע ביהודה מהדורא תניינא סימן פ"ו: שנמצאו דברי רש"י סותרים אלו את אלו, שהרי לעיל בעמוד זה על דברי רבי יהודה שאמר: "יעשו בטומאה", כתב רש"י: "יעשו בטומאה אף טהורין אם ירצו", הרי שברצונם הדבר תלוי; ולא יישב. וראה עוד ברש"י לעיל עט, ב, על דברי הגמרא בפירוש משנתנו "רובא [טמאים] עבדי כולהו בטומאה", שכתב: אפילו הטהורין "אין צריכין ליזהר" בשמירת טהרה, הרי שברצונם הדבר תלוי; אלא שדברי רש"י שם לא נאמרו לדעת רבי יהודה הסובר "אין קרבן ציבור חלוק", ויש מקום לחלק לפי דעת התשב"ץ בהערה לעיל. ובמאירי במשנתנו ביאר שיעשו כולם בטומאה, וכתב הטעם מפני שגנאי הדבר, ראה שם. ב. ביסוד דין "אין קרבן ציבור חלוק" כתב המהרש"א, כי הואיל ואינו אלא מפני גנאי בעלמא, אם כן אינו אלא דין מדרבנן; אבל בשו"ת נודע ביהודה שם, תמה אף על דברי רש"י, והביא מדברי הרמב"ם להוכיח לא כן, אלא קבלה היא בפי רבי יהודה איש מפי איש עד משה רבינו, כי אין קרבן ציבור חלוק; וראה מה שכתב בזה החזון איש בזבחים סימן ד' סקט"ז ד"ה כל).

כיצד יעשו: **מטמאין אחד מהם בשרץ**, ויעשו כולם בטומאה, [ראה ביאור בסוגיא, בהערה [1331]].

ועולא אמר: **משלחין אחד מהן** מן הטהורים [תוספות] **לדרך רחוקה**, ואינו בא במנין לענין פסח זה, ונמצאו רובן טמאים ועושין כולם בטומאה, ואין קרבן הציבור נחלק.

ותמהינן: למה נחלק עולא על רב, **ויטמאנו בשרץ**, וכדעת רב?! ומפרשינן: **קסבר** עולא: **שוחטין וזורקין** את דם הפסח אף **על טמא שרץ**, וכיון שכן, כטהור הוא לענין קרבן פסח, ונמצאו מחצה טהורים ומחצה טמאים, וקרבן הציבור חלוק. [1332]

ואילו רב סובר: אין שוחטין וזורקין את הפסח על טמא שרץ כעל טמא מת, והרי נצטרף טמא השרץ למנין הטמאים, ועושין כולן בטומאה.

ותמהינן לעולא: **ויטמאנו במת**?!

ומשנינן: אם כן שאתה מטמאו במת שהוא טמא שבעת ימים, הרי **שמדחהו אתה מחגיגתו** שהוא חייב להקריב למחר, ואינו יכול להקריב חגיגה בטומאה, וכדי שלא להפסידו מצות חגיגה, מטמאין אותו בשרץ שאינו טמא אלא טומאת ערב, ויטבול ויעשה חגיגתו למחר.

ותמהינן: והרי **השתא נמי** שאתה מטמאו בשרץ, הרי **מדחהו אתה מפסחו**, ומה לי

[1331] תמהו אחרונים: והרי בדבר זה עצמו נחלקו רבי שמעון ורבי יהודה, שלדעת רבי שמעון אין אומרים "אין קרבן ציבור חלוק" כשהן מחצה על מחצה, ולכך הללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן; ואילו רבי יהודה סובר: "אין קרבן ציבור חלוק" אפילו במחצה על מחצה, ולכך יעשו כולן בטומאה, ואיך יכול תנא אחד לסבור כשניהם, והרי זה שני הפכים בנושא אחד?! וראה ב"דבר שמואל" מה שכתב בזה. אמנם לפי מה שנתבאר בהערה (114) לעיל בדעת התשב"ץ, שיסוד הדין שהמיעוט נמשך אחר הרוב, אינו מדין "אין קרבן ציבור חלוק", ואפילו מי שחולק על רבי יהודה ביסוד זה, מודה הוא שהמיעוט נמשך אחר הרוב; הרי שיש מקום לבאר סוגיא עמומה זו: והוא, שרבי שמעון ורבי יהודה, נחלקו בשנים: א. אם במחצה על מחצה נמשכים הטהורים אחר הטמאים או אינם נמשכים, וכל זה בלא דין "אין קרבן ציבור חלוק", וכמו שכתב התשב"ץ שם, כי רב ורב כהנא שנחלקו בסוגיא לעיל אם במחצה על מחצה עושין בטומאה, אינם סוברים: "אין קרבן ציבור חלוק". ב. אם אומרים "אין קרבן ציבור חלוק", דהיינו אם מותרים הם ליחלק; וכך הוא שאמר רבי יהודה: הואיל ולדעתי "אין קרבן ציבור חלוק", אי אפשר שיהא כדברי רבי שמעון שיעשו אלו לבדם ואלו לבדם כי אסורים הם ליחלק, ועל כרחך כדברי, שיעשו כולם בטומאה. ותנא זה שאנו דנין עליו בגמרא, סובר בענין אחד כרבי שמעון, והוא: שאין מחצה טהורין נמשכין אחר הטמאין; ואמנם בענין "אין קרבן ציבור חלוק" מודה הוא לרבי יהודה שאי אפשר לעשות כן אף אם מעיקר הדין היו צריכים ליחלק [וכעין זה כתבו תוספות לעיל בדעת רב כהנא בלישנא בתרא], ועל כן כדי שלא יחלקו את קרבן הציבור, הרינו מטמאין אחד מהם בשרץ.

[1332] למאן דאמר שוחטין וזורקין על טמא שרץ, משמע בסוגיא לקמן צ ב, וברש"י שם, דהיינו אף קודם שטבל; וכן משמע בסוגייתנו, דאם לא כן, אף למאן דאמר שוחטין וזורקין על טמא שרץ, נוכל לטמאותו ולא יטבול, ולמה הוצרכנו לשולחו לדרך רחוקה. אמנם במאירי כתב: "אבל טמא בטומאת שרץ ונבילה שאין בהם אלא טומאת ערב שוחטין עליהם **לאחר טבילה**, ולערב כשיעריב שמשו יאכל וכו'; מעתה כל שמחצה טהורים ומחצה טמאים, שפירשנו: שהללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן, אין מטמאין אחד מהם כדי להיותו מכריע את כולם לטומאה שלא ליחלק; שאם תאמר שיטמאוהו בשרץ הרי שוחטין עליו", וצריך ביאור.

לדחותו מפסח מה לי לדחותו מחגיגה?! [1333]
ומשנינן: אין אתה מדחהו מפסחו לגמרי, כי **אפשר דעביד** פסחו **בשני**.
ואכתי תמהינן: נטמאנו במת, ואם משום שאתה מדחהו מחגיגתו, הרי כשנטמא **במת נמי אפשר דעביד** חגיגתו **בשביעי** של פסח, כי הרי חגיגה יש לה תשלומין כל שבעה, **דהוי ליה שמיני שלו** מיום טומאתו, וכבר הותר בקדשים?!
ומשנינן:
נאמר בתורה בפרשת חג הסוכות, ומובא במסכת חגיגה ט א:
"וחגותם אותו חג לה' שבעת ימים".
יכול יהא חוגג והולך כל שבעה, תלמוד לומר "אותו".
אותו אתה חוגג, ואי אתה חוגג כל שבעה.
אם כן, למה נאמר "שבעה" - לתשלומין.
מאי תשלומין [כיצד הן תשלומין, רש"י]:
רבי יוחנן אמר: תשלומין לראשון [שהרי יום אחד עשה הכתוב עיקר בכולן דכתיב "אותו", ושלאחריו עשה תשלומין לו. רש"י].
ורבי אושעיא אמר: תשלומין זה לזה. [אין לך יום בהם שאין חובתו תלויה בו בעצמו, למי שלא היה ראוי להביא חגיגה בימים שלפניו, שלגביו היום הראשון שהוא נראה להביא, הוא העיקר לדידיה, וימים שלאחריו תשלומין לו].
מאי בינייהו: אמר רבי זירא: חיגר ביום ראשון ונתפשט בשני איכא בינייהו.
רבי יוחנן אמר תשלומין לראשון, כיון דלא חזי בראשון [להביא חגיגה, כיון שאינו ראוי ליראות], לא חזי בשני.
ורבי אושעיא אמר תשלומין זה לזה, אע"ג דלא חזי בראשון חזי בשני.
קסבר עולא: **כולהו** שבעת ימים שמשלימין בהם את הבאת קרבן חגיגה - **תשלומין דראשון נינהו**, ואינן תשלומין זה לזה.
ואם כן, מאן **דחזי בראשון** [הראוי להביא חגיגתו ביום הראשון שנתחייב בו], הרי זה **חזי בכולהו** שבעת ימים [ראוי להשלים חגיגה שבעת ימים]; אבל **כל היכא דלא חזי בראשון** וכגון שהיה טמא, הרי זה **לא חזי בכולהו**, ואין לו תשלומין.
ונמצא, שאם נטמאנו במת, שוב לא יהיה לו תשלומין; ולפיכך מטמאין אותו בשרץ, ויביא חגיגתו למחר, ואילו את פסחו, הרי יכול להשלים בשני. [1334]

[1333] צריך ביאור: והרי אם אתה מטמאו בשרץ אינך מדחהו אלא מפסחו, ואם אתה מטמאו במת מדחהו אתה משנים; ובודאי עדיף לטמאו טומאת ערב.

[1334] כתב השאגת אריה סימן סה: מסוגיא זו ראיה ברורה דמצות "ושמחת בחגך" אין צריך לקיים בשלמי שמחה רק למצוה מן המובחר, אבל אינו לעכב, ויכול לקיימה בכל מיני שמחות. דאם לא כן, מנין לנו דקסבר עולא: כולן

אמר להו רב נחמן למי שאמרו לפניו את דברי עולא שאמר: משלחין אחד מהם לדרך רחוקה:

זילו ואמרו ליה לעולא [לכו והגידו לעולא]: **מאן ציית, דעקר סיכיה ומשכניה ורהיט** [וכי מי ישמע לנו לעקור אהלו ויתדותיו מכאן, ולרוץ לדרך רחוקה], ועל כן עדיפה עצתו של רב, לטמאות אחד מן הטהורים בשרץ. [1335]

איתמר:

טומאת הזב אינה נדחית אפילו בציבור, [ואפילו נדחית כבר הטומאה מפני טמאי המתים שהיו רובן של ישראל, בכל זאת אין הזבין עושין בטומאה].

ולפיכך:

אם היו הזבין מיעוטן של ישראל, הרי הן נדחים לפסח שני.

ואם היו הזבין רובן של ישראל, אין הם עושין לא את הפסח הראשון ולא את הפסח השני.

כי את הראשון אינם עושין, שהרי זבין הן, ולא הותרה להם טומאתן בציבור.

ואף את השני אינן עושין, כי הלוא ציבור הן, ואין ציבור נדחה לפסח שני.

היו רובן של ישראל **זבין, ומיעוטן טמאי מתים**:

אמר רב: **אותן טמאי מתים, אינן עושין** את הפסח **לא בראשון ולא בשני**, וכדמפרש ואזיל. [1336]

[**ב**] **ראשון לא עבדי**, כיון **דהוו** טמאי המת **מיעוטא** של ישראל - שאין הזבין מצטרפין, כיון שלא הותר להם לעשות בטומאה אפילו בציבור - **ומיעוטא** הרי **לא עבדי** פסח **בראשון**.

בשני נמי לא עבדי, ומשום: **דכל היכא דעבדי ציבור** פסח **בראשון**, הוא **דעביד יחיד**

תשלומין דראשון, והרי אפשר שאין טעמו מפני שמדחהו אתה מחגיגתו, אלא מפני שמדחהו משלמי שמחה; אלא על כרחך מצות עשה זו של "ושמחת" אפשר לקיים בכל מיני שמחות מן התורה, ראה עוד שם.

[1335] טומאת מת לכולי עלמא נדחית בציבור, ואילו טומאת זב והדומים לו שהטומאה יוצאת מגופם, מבואר בסוגיא הבאה כי אינה נדחית בציבור; אך טומאת שרץ לא נתבאר בגמרא בהדיא אם היא נדחית בציבור. ודעת רש"י ותוספות [כפי שכתב בדעתם בחזון איש זבחים סימן ד סק"ו], שטומאת שרץ נדחית בציבור; והוכיח החזון איש שם כשיטתם, מסוגייתנו, שהרי מבואר דבמחצה על מחצה שאין עושים הטהורים בטומאה, אם מטמאים אחד מן הטהורים בשרץ [למאן דאמר: אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ] מצטרף הוא לרוב טמאים ועושין כולם את הפסח בטומאה, הרי שטומאת שרץ נדחית בציבור. ואמנם בדעת הרמב"ם בזה נבוכו האחרונים [ראה דברי הרמב"ם בפרק ד מביאת מקדש, ודבריו בפרק ז מקרבן פסח הלכה א, ודבריו באותו פרק הלכה ח]. ויעויין בלחם משנה, שלדעת הרמב"ם אין טומאת שרץ נדחית בעשיית הפסח, אבל נדחית באכילה. וראה גם במאירי בסוגיא הבאה, דמשמע מדבריו בהדיא, כי טומאת שרץ אינה נדחית על כל פנים בעשייה. ובדבר הקושיא מסוגייתנו, דמוכח כי טמא שרץ דוחה את הטומאה אף בעשייה מדמצטרף לרוב טמאים; כתב ב"פתח הבית", כי הרמב"ם [והמאירי] יפרש, שאין טמא השרץ מצטרף לרוב טמאים, אלא שאף אל הטהורים אינו מצטרף, ונחסר טמא השרץ ממנין הטהורים ונעשו מחצת הטמאים לרוב טמאים, ראה שם.

[1336] אף הזבין אינם עושין לא בראשון ולא בשני, ראה בהערות דלקמן.

בשני, אבל **כל היכא דלא עבדי ציבור בראשון, לא עביד יחיד בשני**.[1337]
אמר להו שמואל לאותם שאמרו לפניו דברי רב: **זילו אמרו ליה לאבא** [לכו ואימרו לאבא] היינו רב, שכך שמו:
לדבריך, "**ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו**" **מאי עבדת ליה**, כלומר: וכי אפשר שיתבטלו כל "בני ישראל" מעשיית הפסח במועדו?!
אלא ודאי, שאין טמאין מנועין מעשיית הפסח בראשון, אלא אם כן היו רוב בני ישראל עושין את הפסח בראשון, והואיל ואין רוב מישראל שעושין בראשון, יעשו טמאי המת בטומאה. [נתבאר על פי התוספות בעמוד ב ד"ה בראשון, וכדברי מהרש"ל שם, וראה מהרש"א שם].
ומשבאו ואמרו לרב את דברי שמואל, חזר **ואמר להו** רב:
זילו אמרו ליה לשמואל:
והרי **כי הוו כולהו** ישראל **זבין** - שאף אתה מודה שאינן עושין בראשון - וכי **מאי עבדת ליה** למקרא שהבאת, והרי בטלת את כל "בני ישראל" מעשיית הפסח במועדו?!
אלא - אף אתה מודה - **כיון דלא אפשר** לקיים את המקרא **לא אפשר**; **הכא נמי** הרי **לא אפשר**, ויתבטל עם ישראל מעשיית פסח בראשון.
איתמר:
היו רובן של ישראל **טמאי מתים** ועושין את הפסח בטומאה, **ומיעוטן זבין** ואין עושין פסח ראשון אף שבא הפסח בטומאת הציבור טמא המת:
רב הונא אמר: אין הזבין מביאין פסח שני, כי **אין תשלומין** של פסח שני **לפסח** ראשון של רוב הציבור **הבא בטומאה** של הציבור, ומפרש לה הגמרא ואזיל.
ורב אדא בר אהבה אמר: הזבין מביאין פסח שני, כי **יש תשלומין לפסח הבא בטומאה**, וכדמפרש ואזיל.
נימא בהא קמיפלגי:
דכולי עלמא לא פליגי, כי הואיל וכתיב בפרשת קרבן פסח שני: "איש כי יהיה טמא לנפש וגו' ועשה פסח לד'. בחודש השני וגו'", דמשמע: אותו אדם בלבד הוא שהיה טמא ואילו שאר הציבור טהורין, הרי שיש לנו ללמוד: "טהרה" של שאר הציבור הוא ד"מדחיא" את היחיד לפסח שני, אבל "טומאה" לא מדחיא את היחיד לפסח שני; אלא דבהכי הוא דקמיפלגי רב הונא ורב אדא בר אהבה:

[1337] ב"דקדוקי סופרים" ליתא למלות "דלא עבדי בטומאה" וכן לקמן, ואמנם שפת יתר הוא.

דמאן דאמר - רב הונא - **אין תשלומין לפסח הבא בטומאה, קסבר: טומאה דחויה היא בציבור**, והואיל ובקושי הוא ש"דחתה" התורה להם את הטומאה, עדיין כטמאין יחשבו, והרי טומאה לא מידחייא.

ומאן דאמר - רב אדא בר אהבה - **יש תשלומין לפסח הבא בטומאה, קסבר: טומאה הותרה בציבור**, וכין שכן כטהורין יחשבו, וטהרה הרי מידחייא, [נתבאר על פי התוספות, וראה פירוש הר"ח].

אמרי בני הישיבה לדחות: **לא** כפי שאמרת שלכולי עלמא טומאה לא מידחייא, ולפיכך הוצרכת לומר כי לדעת רב אדא בר אהבה טומאה הותרה בציבור; אלא **דכולי עלמא טומאה דחויה** היא **בציבור** וכטמאין יחשבו, אלא **בהא** - בגוף דין "טומאה לא מידחיא" - **פליגי**.

מר - רב הונא - **סבר**:

דף פ:

טהרה של שאר הציבור הוא **דמדחיא** ליחיד לפסח שני, אבל **טומאה** של שאר הציבור **לא מדחיא** את היחיד לפסח שני, והואיל הטומאה דחויה היא בציבור הרי טמאין הן, ואין היחיד עושה פסח שני.

ומר - רב אדא בר אהבה - **סבר: אפילו טומאה** של שאר הציבור **נמי מדחיא** את היחיד לפסח שני.

איתמר:

היו שלישיתן של ישראל **זבין; ושלישיתן טהורים; ושלישיתן טמאי מתים**:

אמר רבי מני בר פטיש:

אותן טמאי מתים אינן עושין לא את הפסח **הראשון ולא את** הפסח **השני**, כדמפרש ואזיל.

ראשון לא עבדי טמאי המתים, כי, **הגדילו זבין** [נתוספו להן הזבין] **על הטהורים**, דהא **לא עבדי** הזבין **בטומאה**[1338], ואם כן, **הוה ליה טמאי המתים** - כנגד הזבין והטהורין

[1338]א. צריך ביאור: למה הוצרכה הגמרא ליתן טעם שאין טמאי המת עושין בשני מן הטעם המבואר?! והרי תיפוק ליה, שלענין לידחות לפסח שני יש לצרף אף את הזבין?! וישוב לקושיא זו ראה בהערות שבסוף הסוגיא.
ב. כתב במנחת חינוך מצוה ש"פ: היו רובם זבים ומיעוטם טמאי מת, הזבים אינם עושים פסח כלל; דבראשון לא עבדי דלא נדחית טומאת הזב, ובשני אין עושין דרובא אין עושין את השני. ולא נתבאר, למה הוצרך לומר שאין הזבים עושים בשני מפני הטעם המבואר בגמרא לענין מיעוט טמאי המתים, והרי פשיטא שאין הזבים עושים בשני - כשם שלא היו עושים אילו היו שאר ישראל טהורים - ומפני שאין ציבור נדחה לפסח שני. וראה בהערות בסוף הסוגיא.

כאחד - **מיעוטא** שאתה בא להתירם לעשות בטומאה, **ומיעוטא** הרי **לא עבדי** בטומאה **בראשון**.[1339]

ואף **בשני לא עבדי** טמאי המתים, כי לענין דחייה לפסח שני, **נצרפו** [נצטרפו] **זבין עם טמאי המתים**, דהא **לא עבדי** הזבין **בטומאה** (*137) **והוו להו רובא** מישראל שאתה בא לדחותם לעשות פסח שני, **והרי רובא לא מידחו לפסח שני**, [ראה הערה 1341].[1340]

מתניתין:

הפסח של היחיד **שנזרק דמו**, **ואחר כך נודע שהוא** הדם [ראה הערה 1342] **טמא**, הרי **הציץ מרצה** עליו, והפסח כשר. ופטור מפסח שני [רש"י].

[1339] כתבו התוספות, כי לדעת שמואל שאמר לעיל בענין מיעוט טמאי מתים ורובן זבין, שטמאי המתים עושין את הפסח בראשון, אף כאן, הואיל ואין רוב ישראל עושין פסח בראשון בלא טמאי המת שהרי שליש נוסף של ישראל אינו עושה בראשון, הרי שאין טמאי המת נדחין לפסח שני.

[1340] (*137) בדקדוקי סופרים ליתא "דלא עבדי בטומאה".

[1341] א. נתבאר על פי לשון הגמרא שלפנינו; ואמנם ברש"י כתב: "בשני לא עבדי, **דהואיל וטהרו זבין עכשיו** [בשעת פסח שני], נמצאו רוב ציבור צריכין לו, ורובא דציבור בשני **לא עבדי**"; ובודאי גרס רש"י כן [וכן היא הגירסא ב"דקדוקי סופרים"]. ודקדקו רבינו עקיבא איגר והמנחת חינוך מצוה ש"פ מלשון רש"י, שאם לא נטהרו הזבין אף לכשהגיע פסח שני, יעשו טמאי המתים פסח שני, כי הלוא מיעוט הן. ורבינו עקיבא איגר [וכן בחזון איש סימן קכ"ד כיון לזה] יישב על פי זה למה לא אמרה הגמרא טעם המבואר כאן גם לעיל בהיו רובן זבין ומיעוטן טמאי מתים, דלפיכך אין עושין טמאי המתים בשני מפני דמיעוט לא עבדי בשני [הובאה קושיא זו לעיל בהערה]; ותירץ: דהוא כדי ליתן טעם לאופן שלא טהרו הזבין עד פסח שני, ונמצאו טמאי המת מיעוטא, ויכולים היו לעשות פסח שני. [וראה עוד בצל"ח בישוב הקושיא, ובהערות כאן אות ג' בשם "פתח הבית"]. ב. **כתב במלוא הרועים**: **הוא הדין דזבין לא עבדי לא בראשון** דאין זבין עושין בטומאה, **ולא בשני**, דנצטרפו עם טמאי המתים והוו להו רובא; והא דנקט "אותן טמאי מתים", משום דבזבין ליכא חידוש במה שאין עושין את הראשון, דבכל מקום אין עושין זבין בטומאה, אבל בטמאי מתים איכא חידוש, דממה נפשך, אי רובא נינהו לייעבדו בטומאה, ואי מיעוטא נינהו לידחו לפסח שני, קא משמע לן דאפ"כ לא עבדו לא ראשון ולא שני. **אמנם המאירי כתב**: "הטהורים עושים את הראשון לעצמם, **והזבים שהם מיעוט נדחין לפסח שני** וטמאי מת אין עושין לא ראשון ולא שני, לא ראשון שהרי מיעוט הם בהיקש לטהורים וזבים, ולא שני, שהרי הזבים עושים את השני, ואם הם עושים את השני נמצא רוב צבור עושין את השני ואין צבור נדחין לפסח שני [וצריך ביאור, דמאי חזית?! ומסברא שניהם אין עושין] ; **ויש מפרשים**, **שאף הזבים אין עושין את השני** כטעם טמאי מת, אלא שבטמאי מתים הוצרך לפרש הטעם מפני מה אינו עושה את הראשון, אבל בזבים אינו צריך [וזה כדברי "מלא הרועים"], **ולא יראה כן**". והרמב"ם לא הזכיר דין הזבין כלל. ג. הרמב"ם כתב טעם אחר שאין עושין טמאי המת פסח שני; ועל דרך שאמרו בגמרא לעיל לענין רובן זבין ומיעוטן טמאי מת, שאין עושין טמאי המת בשני, הואיל ולא עשו ציבור בראשון, ולדעת הרמב"ם שייך דין זה גם כאן, הואיל ורק מיעוט ישראל עשו פסח בראשון. וראה במנחת חינוך מצוה ש"פ, שביאר למה הוצרך הרמב"ם לטעם זה, ולא נתן הטעם המבואר בגמרא; אלא שנשאר בצ"ע על הרמב"ם: זאת מנין לו, שאף כשעשו מיעוט ישראל בראשון, אין עושין פסח שני, הואיל ורוב ישראל לא עשו כן. ובספר "פתח הבית" כתב, דעל כרחך כוונת הגמרא כאן היא כהבנת הרמב"ם; דאם כפשוטו, אם כן אמאי לא אמרינן הך סברא בגמרא לעיל גבי רובן זבין ומיעוטן טמאי מתים, שאין טמאי המתים עושין בשני מפני שנצטרפו עם הזבין, ולמה הוצרכה הגמרא לטעם מחודש, ראה שם; וראה עוד בדברי רעק"א הנ"ל, ובחזון איש סימן קכ"ד לעמוד א'.

[1342] ברש"י כתב: נודע שהוא טמא, הפסח או הדם, והתוספות הקשו עליו, ופירשו, שאין משנתנו מדברת אלא בדם; וראה שם מה שכתבו ביישוב דברי רש"י. ובעיקר כוונת רש"י נחלקו האחרונים: המהרש"א [וכן הוא בחזון איש סימן קכ"ד לדף זה] ביאר, שנטמא הן החלב והן הבשר, ומשנתנו כרבי יהושע הסובר: אם אין בשר ואין חלב - אין דם. ובזבח תודה ביאר, שנטמא הבשר לבדו, ומשום דגבי פסח שעיקרו לאכילה, צריך בשר לכולי עלמא, כמבואר במשנה קודמת. וביאור הסוגיא בגמרא, תתבאר על דם שנטמא בלבד, שהוא מוסכם הן לרש"י והן לתוספות.

אבל אם **נטמא הגוף** של הבעלים [רש"י] **אין הציץ מרצה**. [1343]

מפני שאמרו:

א. הנזיר צריך שיגלח את ראשו למחרת יום מלאת ימי נזרו, ומביא בו את קרבנותיו [והיא נקראת: תגלחת טהרה].

ב. נזיר שנטמא למת "בתוך" ימי נזרו, הרי זה סותר את כל הימים שנהג בהם נזירות, ונוהג שבעה ימים נזירות טומאה, ומגלח את ראשו ומביא קרבנות טומאה [והיא נקראת: תגלחת טומאה], וחוזר ומונה ימי נזירות כמספר הימים שנזר.

הנזיר הטהור כשמביא את קרבנותיו לאחר מלאת ימי נזרו. **ועושה פסח** יחיד - **הציץ מרצה על טומאת הדם** של קרבנות הנזיר ועושה הפסח.

ואין הציץ מרצה על טומאת הגוף.

כלומר: נזיר שנטמא "בתוך" ימי נזרו, הרי זה סותר את נזרו, ואין הציץ מרצה על טומאת הגוף שהיה טמא בעת הבאת קרבנותיו "לאחר" מלאת ימי נזרו. [1344]

וכן עושה פסח שהיה טמא בשעת זריקת הפסח, אינו פטור מלעשות פסח שני.

אבל שאר הקרבנות, אין טומאת הגוף של הבעלים פוסלתם מלשלח קרבנותיהם; ולהכי נקט: נזיר ועושה פסח [רש"י זבחים כג א].

אבל אם **נטמא** הגוף של הנזיר ועושה הפסח **בטומאת התהום** [טומאה שלא היתה ידועה לשום אדם, וכפי שיתבאר], הרי **הציץ מרצה**, והיא הלכה למשה מסיני. [1345] והיינו: נזיר שנטמא בתוך ימי נזרו בטומאה שמציאותה בשעת הטומאה לא היתה ידועה לשום אדם, ולא נודע לו שנטמא בה אלא לאחר ששחטו עליו את קרבנותיו [ואפילו נודע לו קודם שנזרק הדם, הכי מסקינן בגמרא]; אין טומאה זו סותרת את נזרו, ומביא את קרבנותיו בזמנם. [ושאר פרטי טומאת התהום יתבארו בגמרא]. [1346]

[1343] א. הרמב"ם בפירוש המשניות פירש: נטמא הגוף של הכהנים; וראה בזה בגמרא זבחים כג א. ומיהו, אף לרש"י עיקר הדין אמת, כי אף בטומאת הגוף של הכהנים אין הציץ מרצה.

[1344] נתבאר על פי תוספות יום טוב בהבנת דברי רש"י. ואמנם הדברים טעונים ביאור: א. וכי איך יועיל ריצוי הציץ בשעת הבאת הקרבנות, על הטומאה שהיתה קודם הבאת הקרבנות. ב. מה ענין ריצוי ציץ שהוא דין בקרבנות, לטומאת גופו של נזיר שהיא מדיני הנזיר שסותר את ימי נזרו כשנטמא?!

[1345] רש"י קורא לטומאת התהום "טומאת ספק", ועמד על זה הרש"ש.

[1346] צריך ביאור: מה ענין ריצוי ציץ שהוא דין בריצוי הקרבנות, כדי שלא תסתור הטומאה שנטמא בה את נזירותו?! ובחזון איש נזיר סימן קלט אות יג ביאר: שהנזיר, טומאת הגוף פוסלתו מלהביא קרבנותיו כמו בעושה פסח, גם אם לא יסתור נזירות כלל: ולפי זה, כשנטמאו הבעלים בטומאת התהום, הרי צריכים אנו היתר טומאת התהום לשני ענינים: א. שלא יסתור מניינו. ב. אף אם לא יסתור מניינו, שיוכל להביא קרבנותיו בטומאת הגוף. וקים להו לחז"ל: כי לענין סתירת מניינו, די בכך שהיא טומאת התהום; אבל לענין הבאת קרבנותיו בטומאה, צריך שיצטרף אליה ריצוי ציץ, וכעין: טומאה "דחויה" בציבור, שצריכה גם ריצוי ציץ. [וראה שם שפקפק בעיקר הדבר - שטומאת הגוף פוסלת נזיר מלהביא קרבנותיו - מדברי המאירי, וכתב לפרש לפי דבריו באופן אחר]. וראה גם בחידושי רבינו חיים פרק ד הלכה ו מביאת מקדש, ד"ה ולפ"ז מיושבת, דמבואר שם דלענין גוף הסתירה אין

וכן עושה פסח שנטמא בטומאה שלא היה מציאות הטומאה ידוע לשום אדם בשעת טומאתו, ולאחר שחיטה וקודם זריקה נודע לו שנטמא בה, הרי זורקין עליו את הדם, ופטור מלעשות פסח שני, כי הציץ מרצה אפילו על טומאת הגוף בטומאת התהום מהלכה למשה מסיני.

גמרא:

שנינו במשנה: הפסח שנזרק דמו ואחר כך נודע שהוא טמא, הציץ מרצה:

ודייקינן: **טעמא דנזרק** הדם **ואחר כך נודע** שהוא טמא, הוא דהציץ מרצה.

אבל נודע שהוא טמא **ואחר כך נזרק**, הואיל ונזרק שלא כדין, שהרי אין הציץ מרצה להתיר לזורקו לכתחילה [ראה בהערה [1347] אם הוא מדאורייתא או מדרבנן], אף בדיעבד **לא מרצה**.

ורמינהו: **על מה הציץ מרצה**: **על הדם** שנטמא, **ועל הבשר ועל החלב שנטמא**, כדי שתועיל זריקת הדם אפילו לרבי יהושע הסובר: אם אין בשר וחלב, אין דם [רש"י לעיל טז ב].

בין שזרקו **בשוגג** [הכי קא סלקא דעתין], **בין** שזרקו **במזיד**.

בין באונס בין ברצון. [1348]

בין ביחיד בין בציבור. [1349]

הרי למדנו: שהציץ מרצה, אף אם עבר וזרק את הדם אחר שנודע לו שנטמא, ודלא כדמשמע ממשנתנו?!

אמר משני **רבינא**: **טומאתו**: **בין בשוגג בין במזיד הורצה**, כלומר: זה שאמרו בברייתא "בין בשוגג בין במזיד" לא קאי על הזריקה אלא על גוף הטומאה, ללמד, שהציץ מרצה אף אם אירעה הטומאה במזיד.

צריך לריצוי ציץ, וכל ריצוי הציץ אינו אלא לענין הקרבנות "אי משום דכך הוא גזירת הכתוב של עוון הקדשים, שכל היתירו תלוי בריצוי ציץ, או דכן הוא מעיקר ההלכה של טומאת התהום, דבהקרבה, היתירה תלוי בריצוי ציץ". וראה עוד בהערה (167) מדברי הגר"ח בזה.

[1347] ברש"י גיטין נד א, ד"ה במזיד כתב: "דמדאורייתא זורק לכתחילה דהציץ מרצה". אמנם בפרשת תצוה [כח לח] על הפסוק גבי ציץ: "והיה על מצח אהרן ונשא אהרן את עוון הקדשים אשר יקדישו בני ישראל". כתב רש"י: "לרצות על הדם ועל החלב שקרבו בטומאה וכו' ואין לומר שיכפר על עוון הכהן שהקריב טמא [משמע: כהן שהקריב את הטמא], שהרי עוון הקדשים נאמר ולא עוון המקריבים, הא אינו מרצה אלא להכשיר הקרבן [כלומר: ולא להכשיר את הכהן שהקריבו] " הרי משמע שסובר, שמן התורה אסור להקריבו [אחרונים; וראה ב"משמר הלוי" זבחים, שליקט מדברי האחרונים בדין זה].

[1348] א. "מזיד" ו"רצון" דבר אחד הם, אלא ש"שוגג" ו"אונס" תרי מילי נינהו, ו"מזיד" מתייחס ל"שוגג", ו"רצון" מתייחס ל"אונס", רש"י לעיל טז ב. ב. צריך ביאור, לפי מאי דסלקא דעתין שעל הזריקה אנו דנים, אם כן מה שייך "אונס" בזריקה?! וכן תיקשי לרב שילא דבסמוך דהכי מפרש.

[1349] כמאן דאמר: טומאה דחויה בציבור, דאילו למאן דאמר: הותרה בציבור, אין צריך ריצוי ציץ, תוספות יבמות צ, א.

אבל **זריקתו**: **בשוגג** הוא **שהורצה**, אבל אם זרקו **במזיד** משנודע לו שנטמא הרי זה **לא הורצה**, וכמו שדייקנו ממשנתנו. [1350]

רבי שילא אמר: אין הדין כדרבינא, אלא:

זריקתו של הדם שנטמא: **בין בשוגג בין במזיד הורצה**.

ואילו **טומאתו** של הדם: **בשוגג הורצה במזיד לא הורצה**. [1351]

ואלא הא דקתני בברייתא: על מה הציץ מרצה וכו' **בין בשוגג בין במזיד**, לאו למימרא כי הציץ מרצה אף כשנטמא הדם במזיד, אלא:

הכי קאמר: **נטמא** הדם **בשוגג**, **וזרקו בין בשוגג בין במזיד** הרי זה **הורצה**.

והא דקתני במשנתנו: **דם שנזרק** "**ואחר כך**" **נודע**, ומשמע: **טעמא דנזרק ואחר כך נודע** הוא דמרצה, **אבל נודע ואחר כך נזרק**, **לא** מרצה; והרי זריקתו בין בשוגג בין במזיד הורצה?!

הוא הדין, **דאפילו נודע ואחר כך נזרק**; **והאי דקתני**: **נזרק** "**ואחר כך**" **נודע**, לאו לדיוקי הא נודע ואחר כך נזרק לא, אלא **משום דבעי למתני סיפא**: **נטמא הגוף אין הציץ מרצה**, דבטומאת הגוף **אפילו נזרק ואחר כך נודע לא** מרצה, משום הכי **קתני ברישא נמי**: **נזרק** "**ואחר כך**" **נודע**. [1352]

שנינו במשנה: **נטמא טומאת התהום** הציץ מרצה:

בעי רמי בר חמא: **כהן המרצה בקרבנותיהן** של נזיר ועושה פסח, האם **הותרה לו** טומאת הגוף כשנטמא **בטומאת התהום**, כשם שהותרה להם כשנטמאו הנזיר ועושה הפסח עצמם בטומאת התהום, **או לא**? ומפרשינן: **מי אמרינן**: **כי גמירי** מהלכה למשה מסיני את היתר טומאת התהום **בבעלים** הוא דגמירי, אבל **בכהן לא גמירי**.

[1350] א. בביאור מה שאמרו: "בשוגג" הורצה, משמע קצת מלשון רש"י שכתב: אבל זריקה בעינן שוגג - והיינו כמו שדקדקנו מן המשנה - ד"שוגג" פירושו: לא נודע עד שזרק. אבל בתוספות משמע, דפירוש "שוגג" הוא שעבר וזרק אחר שנודע לו ולא ידע שאסור לזרוק. ותמהו אחרונים [ראה צל"ח]: כיון דבשוגג הורצה אף אם נודעה לו הטומאה קודם זריקה; אם כן היאך מפלגינן במשנה בין נודע קודם שנזרק לנודע אחר שנזרק?! והרי כשנודע אחר שנזרק הוי שוגג ודאי, וכי האי גוונא שהוא שוגג, הרי אף אם נודע לו קודם זריקה, הרי הציץ מרצה. ב. כתבו התוספות: דלפי המבואר ביבמות צ, א [וכן דקדקו גם מכאן], דמדרבנן בלבד הוא שלא הורצה; ומבואר שם שאין מועיל עקירת חכמים לחייבו להביא קרבן אחר, שאין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה; אם כן, מה שאנו מדייקים מן המשנה שאם נודע שנטמא הדם ואחר כך זרק לא הורצה, לא מיירי לענין לחייבו פסח שני, אלא לענין להתיר בשר באכילה בלבד; וראה ב"זבח תודה" כאן, מה שחידש בזה לדעת רש"י והרמב"ם.

[1351] ביארו התוספות: שלא למד רבי שילא החילוק בטומאה בין שוגג למזיד ממשנתנו, שהרי אין לכך כל הכרח מן המשנה, אלא מברייתא אחרת; ולא הזכירוה כאן, אלא אגב מילתא דרבינא שאמר: טומאתו, בין בשוגג בין במזיד הורצה.

[1352] כתבו התוספות במנחות כה ב, ד"ה זריקתו: אע"פ שצריך לדחוק הלשון אליביה דרבי שילא; מכל מקום ניחא ליה לרב שילא לשנויי הכי, ולא כרבינא שאומר: אין הציץ מרצה על זריקה במזיד, ומשום הסברא שאמרו בגמרא גיטין נד א: גברא לכפורי קא מכוין בזריקתו, ואנן ניקום וניקנסיה.

או דילמא: **בזבחא גמירי**, כך נאמרה ההלכה: נזיר ופסח הציץ מרצה בהם על טומאת התהום, ואם כן: **לא שנא בכהן ולא שנא בבעלים**?

אמר רבא: **תא שמע**: **דתני רבי חייא**: **לא אמרו טומאת התהום אלא** לטומאת **מת בלבד**, אבל שאר טומאות הגוף ואפילו של תהום לא הותרו.

והרי:

א. טומאת "**מת**" **למעוטי מאי** [איזה טומאות באה הברייתא למעט]? וכי **לאו למעוטי טומאת התהום דשרץ**?!

ב. **ובמאי עסקינן**, טומאתו של מי אנו באים למעט, של הבעלים או הכהן?

אי נימא בבעלים שנטמאו בטומאת התהום דשרץ, ואנו באים למעטם מהיתר טומאת התהום?

ב. **ובמאן** [ובמי], בנזיר שנטמא או בעושה פסח שנטמא?

אי בנזיר שנטמא בשרץ ולענין סתירת הנזירות? הרי אי אפשר לפרש כן: כי אטו טומאה ידועה של שרץ **מי מהני ביה** לסתור מנינו והבאת קרבנותיו [רש"י], עד שאתה צריך למעט שלא הותר בו טומאת התהום?!

והרי, "**כי ימות מת עליו**" הוא **דאמר רחמנא** שיסתור מנינו, ולא טומאת שרץ.

אלא על כרחך לפי מה שאנו באים לפרש שבבעלים עסקינן - **בעושה פסח** שנטמא אנו ממעטים טומאת התהום דשרץ שלא ירצה קרבנו.

והרי, אף כך אי אפשר לפרש:

כי: **הניחא למאן דאמר**: **אין שוחטין וזורקין** את הפסח, **על** בעלים **טמאי שרץ** ואף שראוי לטבול וליטהר לערב.

אם כן יש באמת לפרש, שהברייתא באה למעט, שאף טומאת התהום לא הותרה בו.

אלא למאן דאמר: **שוחטין וזורקין על טמא שרץ** כיון שיכול לטבול וליטהר לערב; האיך אפשר לומר כי הברייתא ממעטת בו טומאת התהום, והרי קל וחומר הוא:

השתא טומאה ידועה דשרץ **הותרה לו**, **טומאת התהום** דשרץ **לא כל שכן**?!

אלא לאו בכהן - שעבודתו פסולה כשהוא טמא טומאה ידועה דשרץ - הוא שאנו ממעטים אותו מלעבוד, אף כשנטמא בטומאת התהום דשרץ.

וממילא **שמע מינה**: **הותרה לו טומאת התהום** דמת, ולפיכך הוצרכנו למעט בו טומאת התהום דשרץ; ונפשטה בעייתו של רמי בר חמא.

הזב שראה ראיה אחת, אין ראיה זו אלא כקרי בעלמא, והרי הוא טמא טומאת ערב.

ראה שתי ראיות צריך שימנה שבעה ימים נקיים מזיבה לטהרתו; וטובל "ביום" השביעי, והרי הוא "טבול יום" עד שייטהר בהערב שמש.

הזב בשבעת הימים עד שיטבול, הרי זה מטמא את משכבו ומושבו, ונעשין אב הטומאה לטמא אדם.

ראה זיבה באותן שבעת הימים הרי זה סותר מניינו, וצריך שבעה ימים אחרים נקיים: ראה זיבה ביום השביעי אפילו לאחר שעבר מקצת היום ואפילו אחר שטבל, קיימא לן כרבנן שהרי זה סותר מניינו מן התורה, וצריך לספור שבעת ימים אחרים; והואיל וסתר מניינו, הרי הוא בטומאתו החמורה לטמא משכב ומושב למפרע משעת טבילתו. [ובסוגיא שלפנינו יתבאר, שיש תנאים החולקים על זה].

הזב בתוך שבעת הימים אינו יכול להביא קרבן פסח; וביום השביעי, הואיל ויכול לטבול ולכשיעריב שמשו יטהר לגמרי, דינו תלוי במחלוקת אם "שוחטין וזורקין על טמא שרץ"; ולאחר שיטבול שוחטין וזורקין עליו, לכולי עלמא, כשאר טבול יום.

ראה הזב שלוש ראיות, הרי זה סופר שבעה נקיים וצריך להביא כפרתו ביום השמיני; ולפיכך אינו יכול להביא קרבן פסח ביום השביעי שלו, שהרי מחוסר כפורים הוא ואסור באכילת קדשים, ואינו יכול לאכול את פסחו בערב.

אמר דחי **רב יוסף**: **לא** כאשר אמרת, שהברייתא באה למעט טומאת התהום דשרץ שאין שייך למעטה אלא בכהנים.

אלא **לעולם בבעלים** אנו באים למעט טומאת התהום של שאר טומאות.

ובעושה פסח שאף שאר טומאות פוסלות אותו מלשלח קרבנותיו.

אלא שאין אנו ממעטים טומאת התהום דשרץ, כיון שיכול ליטהר לערב; אלא **למעוטי טומאת התהום דזיבה**.

כלומר: זב בעל שתי ראיות ביום השביעי שלו [1353] - שאם לא יראה היום ויסתור מניינו, אפשר לשחוט ולזרוק עליו כעל טמא שרץ, כיון שיטהר לערב - ששחטו וזרקו עליו את הפסח, ואחר כך ראה וסתר מניינו למפרע, ונמצא שלא היה ראוי להביא קרבן פסח.

וטומאה זו שלמפרע - "טומאת התהום" היא, כיון שלא היתה טומאה זו ידועה לשום אדם, כי מי ידע שיסתור מניינו.

ובאה הברייתא למעט, שאף שלא נודעה טומאתו, וטומאת התהום היא, מכל מקום אין הציץ מרצה, כיון שאינה טומאת מת.

[1353] לא מצאנו לרבותינו שיבארו, אם הנידון הוא דוקא לאחר הטבילה, או אף קודם הטבילה חשיבא טומאת התהום. ובסברא היה נראה שהנידון הוא לאחר הטבילה בלבד; אלא שרש"י כתב: "כגון זב בשביעי שלו, דספק הוא שמא יראה היום ויסתור כל מה שמנה ספק לא יראה, והרי הוא כטמא שרץ דחזי לאורתא, והויא לה טומאת התהום ופסלה ביה". הרי משמע מרש"י דמיירי אף קודם טבילה: א. מדלא הזכיר טבילה [וראה במאירי, שלא הזכיר כאן טבילה; ולקמן גבי שומרת יום הזכיר טבילה]. ב. מדקאמר רש"י: "והרי הוא כטמא שרץ" שהוא תלוי במחלוקת אם שוחטין וזורקין על טמא שרץ", ולא אמר: והרי הוא כ"טבול יום" שלכולי עלמא שוחטין וזורקין עליו [ראה לקמן צ א], הרי משמע דאיירי אף קודם טבילה.

ותמהינן עלה: וכי אטו **טומאת התהום דזיבה לא מרצה**?!
והתניא:
לפי מה דקיימא לו כרבנן, ובמקצת הדברים נחלקו תנאים בסוגייתנו:
אשה שראתה דם הרי היא "נדה", וטמאה שבעת ימים, וטובלת לאחריהם וטהורה.
לאחר שבעה ימים מתחילת ראייתה, הרי היא עומדת בי"א ימי זיבה; וכך הוא דינה באותן הימים:
ראתה בימים אלא שלוש ראיות בשלשה ימים רצופים זה אחר זה, הרי היא "זבה גדולה"; וסופרת שבעת ימים נקיים כזב; וביום השמיני מביאה את קרבנותיה.
ראתה יום אחד, הרי זו "זבה קטנה", וצריכה להיות "שומרת יום כנגד יום", כלומר: צריכה שתספור יום אחד נקי בלבד; וטובלת ביום השימור ונטהרת בהערב שמש:
בין זבה קטנה ובין זבה גדולה קודם שטבלו, הרי הן מטמאין משכב ומושב כזב.
שומרת יום כנגד יום שראתה דם לאחר שעבר מקצת יום השימור שלה, ואפילו אחר שטבלה, הואיל ולא היה כל יום השימור נקי, צריכה היא שתשמור יום אחר מחמת ראייתה הקודמת [כזב וזבה שראו באמצע מניינם או ביום השביעי], ולפיכך, הרי היא בטומאתה לטמא משכב ומושב למפרע משעת טבילתה.

דף פא.

רבי יוסי אומר: **שומרת יום כנגד יום**, **ששחטו וזרקו עליה** את הפסח (תחילת העמוד) **בשני שלה**, ביום השימור למחרת יום ראייתה, **ואחר כך ראתה** דם.
הרי זו **אינה אוכלת** לערב את הפסח, שהרי עדיין טמאה היא, וצריכה לשמור יום נוסף למחרת.
ואמנם פטורה היא **מלעשות פסח שני**, ואף שאיגלאי מילתא למפרע, שבשעת הקרבת הפסח עדיין זבה היתה שאינה ראויה להביא קרבן פסח, כי הרי לא היה היום השני נקי עד לערב.
ומאי טעמא אין צריכה לעשות פסח שני? **לאו משום דמרצה ציץ**, הואיל וטומאת התהום היא, כיון שלא היה ידוע שתראה ותסתור.
הרי למדנו: שהציץ מרצה אף על טומאת התהום דזיבה. [1354]
אמרי בני הישיבה לדחות: **לא** כאשר אמרת, שהטעם משום דהוי טומאת התהום.

[1354] נתבאר כפי פשוטו; ודברי רש"י בד"ה בשני שלה, צריכים תלמוד. וראה רש"ש.

אלא, **משום דקסבר רבי יוסי**: שומרת יום כנגד יום שספרה מקצת היום בנקיות, אמרינן: "מקצת היום ככולו" וכבר תמה ספירתה, והראייה שרואה אפילו באותו יום אינה סותרת את הספירה שהיתה צריכה לספור מחמת הראייה הקודמת.

ולפיכך:

א. אם ראתה אחר טבילתה, אין אנו אומרים שהיא טמאה בטומאת זבה למפרע, אלא כיון שטבלה כבר נטהרה מזובה, ורק **מכאן ולהבא** משעת ראיה ביום השני **היא מטמאה** טומאת זיבה; ומשטבלה ועד ראייתה אינה אלא טבולת יום.

ב. אם לאחר שעבר מקצת היום בנקיות, שחטו וזרקו עליה את הפסח אפילו קודם שטבלה [כדין טמא שרץ, שהואיל וראוי הוא לטבול וליטהר בהערב שמש הרי שוחטין וזורקין עליו, לפי מה דקיימא הגמרא השתא: "שוחטין וזורקין על טמא שרץ"]; ואחר כך חזרה וראתה, הואיל ולדעת רבי יוסי אינה סותרת מניינה, ולא איגלאי מילתא למפרע שבשעת זריקת הדם צריכה היתה שימור ביום אחר, הרי שהקרבן שהקריבו עליה קודם ראייתה כשר הוא, כיון שראויה היתה לטבול וליטהר בהערב שמש, ושוחטין וזורקין על טמא שרץ.

[ואף בזב וזבה גדולה שראו ביום השביעי לאחר שעבר מקצת היום, סבירא ליה לרבי יוסי, שאינם סותרים מניינם, ומכאן ולהבא הם מטמאים, וכפי שמבואר בהמשך הסוגיא].

והיינו דאמר רבי יוסי: פטורה מלעשות פסח שני, ולא משום ריצוי ציץ דטומאת התהום. ותמהינן על דחייתנו:

והתניא: **רבי יוסי אומר**:

זב בעל שתי ראיות, **ששחטו וזרקו עליו** את הפסח **ביום** ה**שביעי שלו**, **ואחר כך ראה**. **וכן שומרת יום כנגד יום**, **ששחטו וזרקו עליה** את הפסח **בשני שלה**, **ואחר כך ראתה**. **הרי** שני **אלו מטמאין משכב ומושב למפרע** מטבילתם ועד ראייתם, שהרי סתרו מניינם, ומטמאין את משכבם ומושבם כזב וזבה.

ופטורין מלעשות פסח שני.

הרי למדנו בהדיא, שהשומרת יום כנגד יום סותרת מניינה, ומכל מקום פטורה מלעשות פסח שני; ועל כרחך אינו אלא משום דהציץ מרצה על טומאת התהום דזיבה [רש"י, וראה הערה [1355]]?!

[1355] נתבאר על פי רש"י שביאר הקושיא משומרת יום כנגד יום; ובאמת יש להקשות גם מזב, שהרי אמר רבי יוסי שסותר מניינו ומטמא למפרע, ומכל מקום פטור מלעשות פסח שני; ועל כרחך משום שטומאת התהום דזיבה הרי הציץ מרצה.

אמרי בני הישיבה לשנויי: לעולם סבירא ליה לרבי יוסי, כי מן התורה אין הזב ושומרת יום שראו לאחר מקצת היום סותרים מניינם, ולפיכך פטורים הם מלעשות פסח שני.
מאי: "הרי אלו מטמאין משכב ומושב **למפרע**" שאמר רבי יוסי, והרי כיון שלא סתרו מניינם, לא היה להם לטמא משכב ומושב אלא משעת ראייתם, ולא למפרע מטבילתם.
דין זה אינו מן התורה אלא **מדרבנן**, שהם אמרו שיסתרו מניינם למפרע, ומדרבנן מטמאים הם משכב ומושב למפרע מטבילתם.
והואיל ורק מדרבנן לא היתה ראויה בשעת זריקה לקרבן פסח, הרי היא פטורה מלעשות פסח שני.[1356]
ואף רבי אושעיא סבר: לדעת רבי יוסי, אין הזב **מטמא למפרע** אלא **מדרבנן**.
דתניא: **רבי אושעיא אומר**: **אבל זב שראה בשביעי שלו**, הרי זה **סותר את** הימים **שלפניו**, וחוזר וסופר שבעה ימים נקיים.
ואמר ליה רבי יוחנן: וכי למה סותר הוא את כל שבעת הימים?! **לא יסתור אלא יומו** שראה בו! ויוסיף יום אחד בנקיות בלבד.
ובהמשך הסוגיא מפרשינן להא דאמרינן, דרבי אושעיא סבר מטמא למפרע מדרבנן; אלא דמתחילה מתמהינן על דברי רבי יוחנן:
והרי **ממה נפשך**:
אי קסבר רבי יוחנן **למפרע הוא מטמא**, כלומר: שאין מקצת היום עולה לו לספירת שבעה נקיים, וחסר לו יום אחד נקי; ומטעם זה הוא שאמר רבי יוחנן שיסתור יומו?
אם כן למה אינו סותר אלא יומו, **אפילו כולהו** שבעת הימים **נסתור**?!
שהרי כיון שלא תמו שבעת הימים, אין הוא יכול להשלים יום זה ביום אחר, אלא צריך שיספרם כולם כאחת; ומשום דכתיב: "וספר לו שבעת ימים לטהרתו" מלמד: שתהא טהרה אחת לכולן ולא תהיה טומאה מפסקת ביניהן, [ומטעם זה כל הרואה זיבה בתוך שבעת הימים, אינו משלים יום נקי במקומו, אלא סותר מניינו וסופר שבעה ימים חדשים].
ואי קסבר רבי יוחנן: **מכאן ולהבא הוא מטמא**, ומשום, שכבר תמו שבעת הימים הנקיים משעבר מקצת היום שהוא ככולו.
אם כן: **יומו** [השביעי שראה בו] **נמי לא נסתור**, אלא יטמא טומאת ערב בלבד, כראייה ראשונה של זב.
אלא מכח קושיא זו, **אימא**: כך אמר רבי יוחנן:

[1356] כי אין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה ולחייבה לעשות פסח שני, ועל דרך שהביאו התוספות פ ב ד"ה אלא [הובאו דבריהם בהערה לעיל]; וראה "דבר שמואל" בשם ה"בית מאיר".

כיון דמכאן ולהבא הוא מטמא, אם כן, **לא יסתור ולא יומו**, כלומר: לא יסתור אפילו יום זה, אלא יטמא טומאת ערב.

ואמר ליה רבי אושעיא לרבי יוחנן, שהקשה לו, "ולא יסתור ולא יומו":

רבי יוסי קאי כוותך, אף הוא סובר מכאן ולהבא הוא מטמא, שהרי אמר רבי יוסי בברייתא דלעיל: הזב שראה בשביעי שלו פטור מלעשות פסח שני.

הרי למדנו מדברי רבי אושעיא, שלא אמר רבי יוסי באותה ברייתא, שהזב מטמא משכב ומושב למפרע אלא מדרבנן.

שהרי: האיך קאמר רבי אושעיא בדעת רבי יוסי שאין הזב סותר מניינו? ! **והא** שנינו באותה ברייתא: **רבי יוסי אומר: מטמאין משכב ומושב למפרע**, ועל כרחך משום שהזב סותר מניינו?!

אלא לאו שמע מינה: לא אמר רבי יוסי שהזב ושומרת יום **מטמאים משכב ומושב** למפרע, אלא **מדרבנן**.

שמע מינה! [1357]

וכאן חוזרת הגמרא, לספק שנסתפקה: אם הותרה טומאת התהום אף בטומאת הגוף של הכהן, ופושטת את הספק לפי דעת רבי יוסי: **ולרבי יוסי**, **השתא דאמר** [רבי יוסי] כי מן התורה אין הזב סותר מניינו ומטמא למפרע אלא **מכאן ולהבא הוא מטמא**; הרי לא משכחת לה כלל "טומאת התהום דזיבה" מן התורה, שהרי אינו טמא למפרע.

ונמצא, שלדעת רבי יוסי, אי אפשר לפרש מה דתני רבי חייא: לא אמרו טומאת התהום אלא למת בלבד, שהוא בא למעט בעלים של הפסח שהיו טמאים ב"טומאת התהום דזיבה" [וכפי שפירשנו לעיל, כדי לדחות את פשיטות הספק מברייתא זו].

ואם כן לדעת רבי יוסי, מה דתני רבי חייא: לא אמרו טומאת התהום אלא [**למת**] **בלבד**, **למעוטי מאי**?

הרי על כרחך למעוטי טומאת התהום דשרץ שנטמא הכהן המרצה בקרבנות הנזיר והפסח; כי אינך יכול לומר שהוא בא למעט נזיר שנטמא בשרץ, שהרי אין סותר מניינו; ואינך יכול לפרש שהוא בא למעט בעלים של הפסח שנטמאו בטומאת שרץ, כיון ש"שוחטין וזורקין על טמא שרץ" [וכפי שנתבאר כל זה לעיל בגמרא].

ואם כן: **נפשוט מינה**: **דבכהן** שנטמא במת **הותרה לו טומאת התהום**; שאם לא כן אין

[1357] לכאורה צריך לפרש, שרבי יוחנן ורבי אושעיא אף הם לא נשאו ונתנו אלא בדין הסתירה מן התורה, אבל מדרבנן אף לרבי יוחנן סותר הזב שבעה; שהרי אמר לו רבי אושעיא לרבי יוחנן, שדבריו הם כדברי רבי יוסי, ולרבי יוסי הרי מדרבנן סותר הזב למפרע שבעה, ועל כרחך שאף לרבי יוחנן כן.

אנו צריכים למעט בכהן טומאת התהום דשרץ, [וכפי שנתבאר לעיל בגמרא].[1358]
אמרי בני הישיבה לדחות הפשיטות: **לעולם** באה הברייתא למעט טומאת התהום דשרץ **בבעלים** [ולא בכהן], **ובפסח** בלבד ולא בנזיר כפי שרצינו לפשוט.
והא דקשיא לך: והרי אף שנטמאו הבעלים בשרץ הרי ראויין הן להביא קרבן, כיון ש"שוחטין וזורקין על טמא שרץ"?!
לא קשיא: כי **קסבר** רבי יוסי [תוספות בנזיר]: **אין שוחטין וזורקין** את הפסח **על טמאי שרץ**.
ולפיכך **איצטריך למעוטי** טומאת התהום דשרץ בבעלים, ללמדך, שאף היא לא הותרה בו, הואיל ולא נאמר היתר טומאת התהום אלא בטומאת מת בלבד.
תו מקשינן לרבי יוסי:
הקדמה, לפי שיטת רש"י:
א. אשה שראתה דם, ושמרה בנקיות את "תחילת" יום המחרת, הרי שלדעת רבי יוסי כיון ש"מקצת היום ככולו", עולה לה מקצת היום שספרה, כשימור ליום שעבר; אבל אמצע היום או סופו אין עולה לה לשימור, [שלא כהתוספות הסוברים: כי לדעת רבי יוסי, אף סוף היום עולה לה לשימור].
ב. אפילו שימור בנקיות של תחילת הלילה, עולה לה ליום שלם, כי ספירת לילה הוי ספירה, [והתוספות חלקו עליו בזה, דספירת לילה לא הוי ספירה אפילו לרבי יוסי].
ג. אשה הרואה דם יום אחד, ועשתה שימור אפילו מקצת היום [לדעת רבי יוסי], שוב אין מצטרפין הראיות לעשותה זבה גדולה, וכאילו נטהרת בספירת היום מראייתה הקודמת [תוספות הרשב"א], והרי זו כמי שראתה שלשה ימים שאינם רצופין שאינה נעשית זבה גדולה [תוספות נזיר טז א].
אלא לרבי יוסי, זבה גמורה ["זבה גדולה"] **היכי משכחת לה**?!
[ולשון הגמרא בנזיר טז א: **ורבי יוסי, מכדי** הרי **סבר: מקצת היום ככולו**, ואם כן, **זבה גמורה דמייתי קרבן - היכי משכחת לה**?!
והרי **כיון דחזיא בפלגיה דיומא**, הרי **אידך פלגיה דיומא**, דהיינו, חציו הראשון של היום שלא ראתה בו דם, כבר **סליק לה לשימור**, עולה לה כשימור יום שלם?!]

[1358] צריך ביאור: והרי אפשר דרבי חייא ששנה ברייתא זו אינו סובר כרבי יוסי אלא כרבנן דפליגי עליה; ולעולם אתי למעוטי טומאת התהום דזיבה, ולא תפשוט מידי?! וראה היטב דברי התוספות ד"ה קסבר רבי יוסי. ובתוספות זבחים כג א סוף ד"ה מפני, הרגישו בזה; ונראה מדבריהם שכוונתם ליישב, כי כך נאמרה עיקר ההלכה למשה מסיני דהיתר טומאת התהום, שכל זה אינו אלא במת, ומשום הכי מקשינן מינה לרבי יוסי.

והיינו: כיון דלרבי יוסי תחילת יום השימור עולה לה ליום שלם אפילו אם רואה היא באותו יום בחציו השני.
אם כן, כשראתה ראייה שניה בחצי היום השני ["בפלגיה דיומא"], הרי עולה לה חציו של אותו יום ["אידך פלגיה דיומא"] לשימור ראיית היום הראשון וכאילו נטהרה ממנו, [אפילו אם עדיין לא טבלה, מאירי].
נמצא, שאין הראייה השניה אלא ראייה ראשונה, שהרי לא "נצטרפה" לראייה ראשונה שיהוו ביחד שתי ראיות, ולעולם לא תהא זבה גדולה. (*155)[1359]
ומשנינן: **בשופעת** [זבה דם ללא הפסקה] שלשה ימים, והרי לך שלוש ראיות ללא שימור ביניהם. [1360]
איבעית אימא: אין צריך שתהא רואה שלושה ימים ברציפות!
שהרי, אין צריך אלא שתהא רואה מיד בתחילת ליל יום השימור, ואפילו פסקה אחר כך אין כאן שימור.
וכיון שכן משכחת לה: **כגון שראתה** ללא הפסקה **כל שני בין השמשות** שהן ספק יום ספק לילה.
כגון:
א. ראתה דם בפעם הראשונה כל בין השמשות של ליל שבת.
הרי לך שתי ראיות: סוף יום ערב שבת, ותחילת ליל שבת.
והואיל והיתה שופעת "כל" בין השמשות, הרי ודאי שהיתה רואה דם מתחילת השבת שהוא יום השימור של ראיית ערב שבת, ואין כאן שימור לראייה ראשונה.
ב. ראתה דם בפעם השניה כל בין השמשות של מוצאי שבת.
הרי לך ראייה שלישית בתחילת ליל יום ראשון.
והואיל והיתה שופעת "כל" בין השמשות, הרי ודאי שראתה דם מיד בתחילת ליל יום ראשון שהוא יום השימור של הראיות הקודמות.
נמצא שאין כאן שימור כלל, וכאילו שפעה שלשה ימים רצופים, ונעשית "זבה גדולה". [1361]

[1359] (*155) והתוספות לפי שיטתם, שאף סוף היום עולה לשימור, פירשו כפשוטו; דכשראתה בחציו הראשון של היום, עולה לה חציו השני של אותו יום לשימור.
[1360] לאו דוקא שופעת "כל" שלושת הימים, אלא כל שראתה תחילת סוף יום ראשון וכל יום השני, ותחילת יום השלישי כבר נעשית זבה גמורה, **מהרש"א**.
[1361] אינו דומה בין השמשות הראשון לבין השמשות השני! כי בבין השמשות הראשון אנו כוללים את סוף היום הששי, שהיא הראייה הראשונה, ואת תחילתה של שבת שהיא הראייה השניה ביום השני. ואילו בבין השמשות השני, אין אנו צריכים את סופה של שבת, שהרי כבר ראתה ראייה ביום זה בליל שבת, ולא הזכירו בגמרא שהיא רואה כל בין השמשות אלא כדי שיהיה ודאי שמיד בתחילת ליל ראשון ראתה, ולא עשתה שימור בתחילתו, [ולשון רש"י בזה, לאו בדוקא הוא].

בעי רב יוסף: **כהן המרצה בתמיד** של כל השנה [וכן בשאר קרבנות ציבור, ראה מאירי], האם **הותרה לו טומאת התהום**, **או לא**?

ומפרשינן: **אם תמצא לומר**: אף **כהן המרצה בקרבנותיהן** של נזיר ועושה פסח, **הותרה לו טומאת התהום**; מיבעי לן: **כהן המרצה בתמיד**, **מאי**? [1362]

מי אמרינן: **כי גמירי טומאת התהום**, **בפסח ונזיר** - שהרי כך נתקבלה ההלכה - **אבל בתמיד** הרי **לא גמירי**; **או דילמא**: מכל מקום **יליף תמיד מפסח**. [1363]

אמר רבא: **קל וחומר** הוא שירצה הכהן אף בתמיד:

ומה במקום - בנזיר ופסח שהן קרבנות יחיד - **שלא הותרה לו** לכהן **טומאה ידועה**, מכל מקום **הותרה לו טומאת התהום**.

מקום - תמיד שהוא קרבן ציבור - **שהותרה לו טומאה ידועה**, כלומר: "שנדחית" אצלו הטומאה במקום שאי אפשר לעשותו בטהורים, שהרי הטומאה דחויה בציבור [רש"י].

דף פא:

אינו דין שהותרה לו טומאת התהום. [1364] **אמרי** בני הישיבה לדחות: **ומי** [וכי] **דייניין קל וחומר מדבר שהוא הלכה** למשה מסיני כהיתר טומאת התהום?! [1365]

[1362] א. ואם תאמר: מאי נפקא מינה בזה, כיון דטומאה ואפילו ידועה הותרה בציבור?! יש לומר: מכל מקום איכא נפקא מינה למאן דאמר: טומאה "דחויה" היא בציבור, והואיל ובקושי הותרה צריך לכתחילה לעשותו בכהנים טהורים. והשתא מיבעי לן: אם נודע לכהן המרצה בתמיד - קודם שזרק את הדם - שנטמא בטומאת התהום, אם יכול לעשות הזריקה באותו קרבן לכתחילה, או צריך לחפש כהן טהור שיזרוק את הדם, רש"י. ב. ועל פי דברי האחרונים יש להעיר, כי בקרבנות ציבור הנאכלין [ולא בתמיד שאינו נאכל], יש נפקא מינה אחרת בספק זה: ובהקדם שני ענינים: א. מוכח בירושלמי פסחים פרק ז הלכה ה, כי קרבן שנקרב בהיתר טומאת התהום, אינו נקרא "קרבן הבא בטומאה", אלא "קרבן הבא בטהרה". ב. מבואר לעיל עו ב [לפי שיטת רש"י], כי קרבנות הציבור הבאין בטומאה ואפילו בטומאת כהנים, אין מועיל ההיתר לאכול את הבשר אפילו לטהורין, הואיל ובא הקרבן בטומאה, ראה משנה שם. וכיון שכן יש נפקא מינה לענין אכילת הבשר, כי אם הותרה לכהן טומאת התהום בציבור, הרי אף הבשר מותר לאכילה, כי קרבן הבא בטהרה הוא; אבל אילו היינו באים עליו רק מדין היתר טומאה בציבור, הרי לא היה הבשר נאכל. [ראה בענינים אלו, בכתבי הגרי"ז לזבחים כג א; ובקהלות יעקב כאן סימן נ"ט בנדמ"ח].

[1363] לכאורה כוונת הגמרא, דילפינן לה בקל וחומר או בגזירה שוה, ועל דרך דברי רבא בסמוך, וצ"ע.

[1364] הקשו התוספות: והרי "דיו לבא מן הדין להיות כנדון", וכשם שהמלמד דהיינו היתר טומאת כהן בציבור, אינו אלא כשאי אפשר לעשותו בטהורים [שהרי על כרחנו כל הבעיא היא למאן דאמר: טומאה "דחויה" בציבור וצריך לאהדורי אטהורים, וכפי שנתבאר בהערה (158)]; אם כן אף הלמד ממנו דהיינו טומאת התהום, אי אפשר שיתיר אפילו במקום שיש טהורים לגמרי?! ותירצו: דעדיפא מינה פריך על זה הגמרא; ראה שם מה שהוסיפו בזה. אמנם במאירי נראה שנשמר מזה, וכתב הקל וחומר באופן מחודש: אם במקום שלא הותרה טומאה ידועה "לבעלים" כגון פסח ונזיר, הותרה טומאת התהום בכהן; מקום שהותרה טומאה ידועה "בבעלים" כגון טומאת הציבור, אינו דין שהותרה טומאת התהום בכהן אעפ"י שהיו שם כהנים אחרים טהורים. וברש"י שכתב: מקום שהותרה לו טומאה ידועה: היכא דליכא טהורין; מבואר שמפרש הק"ו שלא כהמאירי, אלא ילפינן מכהן שהותרה לו טומאה ידועה בציבור, ולא מבעלים וכהמאירי.

[1365] לקמן בגמרא דנו בזה, מהיכן ילפינן טומאת התהום, ומתחילה חשבה הגמרא ללומדו מן הכתוב, ומסיק: כי הלכה למשה מסיני היא; ודברי הגמרא כאן נאמרו בבית המדרש אחרי דברי הגמרא שלקמן, רש"י.

והתניא: **אמר לו רבי אליעזר** לרבי עקיבא, שהיה לומד, כי הנזיר שנטמא לרביעית דם מן המת הרי זה מגלח עליו [מגלח שער נזירותו, מביא קרבן טומאה ומתחיל למנות נזירות מתחילה], בקל וחומר מעצם כשעורה מן המת שהנזיר מגלח עליה:

עקיבא! והרי **עצם כשעורה** שהנזיר מגלח עליה, לא למדנוהו מן המקראות אלא **הלכה** למשה מסיני היא **ורביעית**; **דם** בא אתה ללומדו ממנו **בקל וחומר**; והרי **אין למדין קל וחומר מהלכה**. [1366]

אלא אמר רבא: כהן המרצה בתמיד הותרה לו טומאת התהום, כי **יליף** "**מועדו**" האמור בתמיד, מ"**מועדו**" האמור **בפסח** בגזירה שוה, [ראה הערה [1367]].

ומפרשינן עיקר דין האמור במשנתנו בהיתר טומאת התהום:

וטומאת התהום גופא היכא כתיבא?

אמר רבי אלעזר: **אמר קרא**: **וכי ימות מת** "**עליו**" בפתע פתאום וטמא ראש נזרו וגלח ראשו ביום טהרתו ביום השביעי יגלחנו.

ודרשינן: "עליו" [גמרא נזיר] **במחוורת עליו**, שתהא הטומאה ברורה לו.

ואכתי: **אשכחן נזיר**, אבל **עושה פסח**, **מנלן** שהותרה בו טומאת התהום?

אמר רבי יוחנן: **אמר קרא**: איש איש כי יהיה טמא לנפש או **בדרך רחוקה** "**לכם**" או לדורותיכם ועשה פסח לד'. בחודש השני.

ודרשינן "לכם" אף על טומאה, ללמד: **במחוורת** הטומאה **לכם**.

רבי שמעון בן לקיש אמר, דריש ממקרא זה להיתר טומאת התהום בפסח באופן אחר: כיון שסמך הכתוב: "טמא לנפש" ל"דרך", ילפינן [תוספות נזיר]: שתהא הטומאה **כ**"**דרך**". **מה דרך בגלוי**, **אף טומאה נמי בג לוי**.

מיתיבי על כל הלימודים האמורים:

דתניא: **אי זהו טומאת התהום**:

[1366] כתב רש"י בטעם הדבר בשבת קלב א: "לא ניתנה תורה שבעל פה לידרש בי"ג מידות". וצריך ביאור: והרי מהמשך הסוגיא שלמד רבא לדין טומאת התהום בציבור בגזירה שוה מפסח, הרי מוכח שבגזירה שוה ניתן ללמוד אף מהלכה, והאיך כתב רש"י, כי כל י"ג המידות אין למדין בהם מהלכה למשה מסיני. ותירץ הצל"ח: כי הואיל וניתנה גזירה שוה זו ללמוד ממנה דברים אחרים, דהיינו היתר טומאה ושבת בציבור, כמבואר לעיל עז א; שוב ילפינן מיניה גם דברים שאינם אלא תורה שבעל פה, ראה שם שהביא דוגמא לזה; וראה בחזון איש נזיר סימן קלט סוף אות ב שעמד אף הוא בזה, וראה מה שכתב שם.

[1367] כתב המאירי: כשם שהותרה טומאת התהום בכהן בפסח ונזיר, כן הדין בכל קרבנות ציבור וכו', וכן הדין נותן, שאם במקום שלא הותרה טומאה ידועה וכו', מקום שהותרה טומאה ידועה וכו' אינו דין שהותרה טומאת התהום וכו'; ואעפ"י שהיתר טומאת התהום בפסח ונזיר הלכה למשה מסיני היא, ואין דנין ק"ו מהלכה אלא ממה שכתוב בתורה, מכל מקום יש ללמוד קרבנות התמידין מפסח בגזירה שוה של "מועדו" מועדו". נראה מדבריו, כי עיקר הלימוד הוא מקל וחומר, הואיל ואין הגזירה שוה אלא על תמיד, ואנו באים להתיר כן בכל קרבנות הציבור; ואילו לא היתה גזירה שוה בתמיד לא היינו למדים קל וחומר מהלכה, אבל עכשיו שגילתה תורה ללמוד תמיד מפסח, שוב הוי גילוי מילתא ללמוד כל קרבנות הציבור בקל וחומר.

כל שלא הכיר בה [בטומאה] בשעה שנטמא הנזיר או עושה הפסח, אפילו **אחד בסוף העולם**, אלא שהיתה טומאה נעלמת מן הכל כאילו היתה בתהום; כגון שנפל כותל בלילה, ואירע שהיה אדם תחתיה ומת שם, ולא נודע לשום אדם בעולם [מאירי].

אבל **הכיר בה** אפילו **אחד בסוף העולם**, **אין זו טומאת התהום**.

ותיקשי מברייתא זו לכולהו:

לרבי אלעזר דאמר: **במחוורת** הטומאה "**עליו**", הרי יש לך ללמוד, דחשיב טומאת התהום **עד דידע הוא** הנזיר ועושה הפסח; ומנין לך ללמוד, שאם הכיר בה אחד בסוף העולם שוב אינה טומאת התהום?!

לרבי יוחנן דאמר: **במחוורת** הטומאה "**לכם**" לשון רבים, הרי יש לך ללמוד, דחשיב טומאת התהום **עד דידעי בה תרין** [יודעין מן הטומאה שני בני אדם]; ומנין לך שדי בידיעת אחד לבטל ממנה שם טומאת התהום?!

לרבי שמעון בן לקיש דאמר: צריך שתהא הטומאה "**כדרך**", הרי יש ללמוד, דחשיב טומאת התהום **עד דידעי כולי עלמא**, ולא די בידיעת אחד?!

ומסקינן: **אלא**, **טומאת התהום הלכתא** גמירי לה ממשה בסיני; **וקרא** שהביא כל אחד מהאמוראים: **אסמכתא בעלמא** הם.

אמר מר בר רב אשי:

לא שנו, שהציץ מרצה על טומאת התהום בנזיר ועושה פסח [רש"י], **אלא כשנודע לו** - לנזיר ועושה הפסח - שנטמא באותה טומאה **לאחר זריקה**. [1368]

ומשום: **דכי איזדריק דם שפיר איזדריק** [הזריקה כדין היתה].

אבל נודע לו לפני זריקה [ואפילו אחר שחיטה] שנטמא בה **לא**; מרצה הציץ על טומאה זו. [ראה הערה [1369]]

[1368] ממשמעות לשון רש"י לעיל בעמוד זה בד"ה ומי דיינינן, ולקמן בד"ה שאין לו, יש ללמוד: כי כל הנידון בסוגיא כאן, אינו אלא לענין ידיעת הטמא שנטמא באותה טומאה, אם צריך שתהא אחר זריקה, או אפילו לפניה; אבל אם נודע לאחד מן העולם אפילו מיד אחר שעבר בה זה, לית לן בה. [וצ"ע בלשון ה"זבח תודה" בד"ה אבל, ובד"ה בד"א; וראה עוד בהערה (173)].

[1369] א. בתוספות מבואר: שהנידון כאן הוא אף לענין סתירת ימי הנזירות. אמנם מלשון רש"י שהזכיר כאן ש"אין הציץ מרצה", יש מקום ללמוד שאין הנידון כאן אלא לענין קרבנות הנזיר וקרבן פסח, שהן הן התלויין ברציוי ציץ [כמו שכתבו האחרונים שהובאו בהערה (143)]. ומיהו, אם נודע לו קודם שחיטה הרי זה סותר מניינו, כמבואר בתוספתא שהביא רש"י במשנה. והרמב"ם בפרק ד מביאת מקדש - כפי שהבין שיטתו בחידושי רבינו חיים הלוי שם - דרך לו דרך שלישית בסוגיא זו, וסבירא ליה שאין סוגיא זו מדברת אלא בכהן המרצה בלבד, ויתבאר עוד מזה בהערה (167). ב. בתוספות משמע כפי שביאר דבריהם הרש"ש, שהטעם בדברי מר בר רב אשי הוא: כי גדר טומאת התהום הוא, שעד שלא נודעה לו הטומאה, כאילו לא נטמא [וראה שערי יושר שער ב פרק כ ד"ה ועפ"ז: "דמה שנאמרה ההלכה להתיר טומאת התהום לנזיר ועושה פסח הוא רק היתר קודם הידיעה שיהיה הדין תלוי בידיעת האדם, וכעין שמצינו הלכה ב"ספק ערלה" שהידיעה גורמת הדין"], ולהכי בעינן שיוודע לו לאחר הזריקה, ראה היטב דברי התוספות וברש"ש. אמנם מלשון רש"י פא א, ד"ה בתמיד, משמע בטעמו: כי לא נאמר ההיתר

מיתיבי: **המוצא מת מושכב לרוחבו של דרך** שעבר בה ובודאי נטמא באותו מת, ולא היתה מציאותו של המת ידועה לשום אדם בעולם בשעה שעבר בה [ויתבאר ביתר ביאור בהמשך הגמרא].

אם היה העובר כהן, **ולענין תרומה** שאסור לאוכלה בטומאה, הרי זה **טמא**; שהרי לא נאמר היתר טומאת התהום לתרומה [רש"י].

אבל **לנזיר ועושה פסח** - שהותרה בהם טומאת התהום - **טהור** כל אחד מהם.

והרי, כל "טמא" ו"טהור" להבא הוא, ולא כדברי מר בר רב אשי שאין ההיתר אלא על זריקה שנעשתה בעבר.

אלא אי איתמר הכי איתמר, אמר בר רב אשי:

לא תימא: **נודע לו לאחר זריקה הוא דמרצה, אבל נודע לו** לאחר שחיטה **ולפני זריקה לא מרצה**.

אלא: **אפילו נודע לו** לאחר שחיטה [רש"י ד"ה שאין, ורש"י במשנה, ותוספות כאן], **ולפני זריקה**, [1371] נמי **מרצה** הציץ על טומאת התהום. [1370]

גופא:

המוצא מת טמון בתבן או בצרורות [פירוש רש"י בנזיר], [1372] והיתה הטומאה טומאת התהום, כדמפרש בסוף הברייתא.

והיה המת **מושכב לרחבו של דרך** שעבר בה המוצא, ואי אפשר שלא נגע העובר שם [1373] או הסיט את המת או האהיל עליו [רש"י]:

אם העובר באותה דרך כהן הוא, **ולענין אכילת תרומה**, הרי זה **טמא**, שהרי ודאי נטמא בו.

ואילו **לנזיר ועושה פסח** הרי זה **טהור**, שהרי טומאת התהום היא.

אלא בדיעבד ולא לכתחילה; [ואפשר דהתוספות ורש"י לשיטתם המבוארת באות א]. ובחזון איש סימן קכ"ד לדף זה בד"ה יל"ע, מבואר, כי אף לשיטת התוספות עיקר הטעם הוא, דבעינן בדיעבד, ולכתחילה לא הותר.

[1370] דעת הרמב"ם בפרק ד מביאת מקדש כי סוגיא זו אינה מדברת אלא בכהן המרצה בלבד, אבל לענין נזיר ועושה פסח, בעינן שיוודע לו לאחר זריקה אף למסקנת מר בר רב אשי [כפי הבנת הגר"ח שם, ואינו מוסכם לכולי עלמא]. ויסוד החילוק בכללות לפי הבנת הגר"ח הוא: כי נזיר לענין סתירת נזירותו אין ריצוי ציץ שייך בו; ואף עושה פסח "יש חלות דין על הבעלים שטומאתן דוחה אותן לפסח שני, ולענין הדין דחיית בעלים שבטומאתן הן נדחים ונפטרין מפסח, בזה לא שייך כלל דין ריצוי ציץ, דאין זה מדיני הקדשים, ואין זה נכלל ב"עוון הקדשים" האמור בריצוי ציץ". ומטעם זה, גבי כהן המרצה סגי אף בנודע לו קודם זריקה, ואילו לענין נזיר ועושה פסח בעינן שיוודע לו לאחר זריקה; ראה שם אריכות בכל ענין זה.

[1371] בחזון איש [הנ"ל בהערה קודמת] מבואר על פי דברי התוספות, כי סברת מר בר רב אשי למסקנא היא: משום דכבר נשחט הקרבן ואין לו תקנה, חשיב כ"דיעבד", והותרה טומאת התהום לזרוק לכתחילה.

[1372] וכן כתב בהגהות "מלוא הרועים" בתוך הדברים, שבעל כרחך במכוסה מיירי, שאם לא כן אין זו טומאת התהום, כמבואר לקמן; וראה היטב הערה (174).

[1373] נתבאר על פי לשון רש"י; וצריך ביאור: למבואר לעיל בהערה (168) דבעל כרחך במכוסה איירי, אם כן איך כתב רש"י שנגע בו העובר, והרי מכוסה הוא עד שאי אפשר להציץ ולראותו, כמבואר לקמן?!

אבל אם היה המת מושכב לאורכו של דרך, הרי זה טהור אף לתרומה.
במה דברים אמורים שלענין תרומה הרי זה טמא: **כשאין לו מקום לעבור** באותה דרך מבלי שייטמא, כי המת ממלא את כל רוחב הדרך.
אבל יש מקום לעבור מבלי שייטמא, ואין כאן אלא ספק טומאה, **אף לתרומה** הרי הוא **טהור**; דקיימא לן: ספק טומאה ברשות הרבים, הרי זה טהור.
ואפילו כשהיה המת ממלא את כל רוחב הדרך, **במה דברים אמורים** שלתרומה הרי זה טמא: **כשמצאו** למת כשהוא **שלם**; **אבל** אם היה המת **משובר ומפורק**, הרי זה **טהור** אף לתרומה.
שהרי עדיין ספק טומאה ברשות הרבים היא, כי **שמא בין הפרקים** של המת **עבר** הכהן ולא נטמא.
ואם היה המת מונח **בקבר**, **אפילו** אם היה מונח בו כשהוא **משובר ומפורק**, הרי זה **טמא** אף לתרומה.
ומפני שהקבר מצרפו למת, כלומר: כל הקבר מטמא באוהל אפילו מקום הריקן שבו, דכתיב: וכל אשר יגע על פני השדה וגו' "או בקבר" יטמא שבעת ימים [רש"י]. [1374]
במה דברים אמורים שכשיש לו מקום לעבור [הגר"א] או שהוא משובר ומפורק, הרי הוא טהור לתרומה: **במהלך ברגליו**.
אבל אם זה שעבר שם היה **טעון** משא על כתיפו, **או** שהיה **רכוב** הרי זה **טמא** אף לתרומה, ואף שהיה לו מקום לעבור או שהיה המת משובר ומפורק.
לפי שמהלך ברגליו אכן **אפשר שלא יגע ולא יאהל**, **אבל טעון** משא **או רכוב**, **אי אפשר שלא יגע** [1375] **ולא יאהל** מפני שהוא הולך נע ונד לכאן ולכאן ומאהיל אף על צידיו [רש"י].
במה דברים אמורים שלנזיר ועושה פסח הרי הוא טהור: **בטומאת התהום**.

[1374] א. ראה ב"מלוא הרועים" שביאר, אמאי ברישא דמיירי נמי כשהיה מכוסה - שהרי אם לא כן אין זו טומאת התהום - אין אומרים שיהיה הכיסוי כמו קבר ויצרפו אפילו כשהוא משובר ומפורק. וראה ברמב"ם בהלכות טומאת מת פרק ב הלכה טו שכתב בדין הקבר: "והוא שיהיה בנוי וסתום ואחר כך יהיה כולו מטמא במגע ובאוהל". ב. הקשו התוספות: היכי משכחת לה שיהא הקבר "טומאת התהום", והרי מי שקברו יודע בו, וכל טומאה שמכיר בה אחד בסוף העולם אין זו טומאת התהום?! ותירצו: כגון שנפל לקבר ומת; וראה במהרש"א ורש"ש אם היה מכוסה. וראה בשפת אמת מה שכתב ליישב קושייתם באופן אחר.

[1375] צריך ביאור: מה ענין נגיעה לרכוב או טעון משא; וכי אטו מפני שהוא רכוב הרי זה נוגע תחתיו?! ואף רש"י לא נתן טעם אלא שמתוך שהוא הולך נע ונד הרי זה מאהיל על הצדדים, ולא נתן טעם לנגיעה.

[1376] דע, כי להרמב"ם בפרק ו מהלכות קרבן פסח שיטה מחודשת בביאור ברייתא זו; והיא לדעת אחרונים [ראה חידושי רבינו חיים הלוי הלכות ביאת מקדש, חזון איש וקהלות יעקב; וראה כסף משנה וזבח תודה; ובמאירי שדרך אף הוא בדרך הרמב"ם]: מה שאמרו בברייתא "לנזיר ועושה פסח טהור", לא באה הברייתא ללמדנו עיקר

אבל בטומאה ידועה, שידעו שאדם מושכב שם, הרי זה **טמא** אף לנזיר ועושה פסח, באותו אופן שהוא טמא לתרומה.[1376] **ואי זה היא טומאת התהום: כל שלא הכיר בה אחד בסוף העולם** בשעה שנטמא בה זה [רש"י ד"ה ומי דיינינן].[1377]

אבל הכיר בה אחד בסוף העולם, אין זה טומאת התהום. מצאו טמון בתבן בעפר ובצרורות, הרי זה טומאת התהום.

אבל אם מצאו טמון **במים**, או **באפילה** כלומר: מקום אפל תמיד, או שמצאו **בנקיקי הסלעים**, אבל אינו מכוסה [תוספות נזיר], **אין זה טומאת התהום**, שהרי בכל אלו המציץ שם יכול לראותו, וראה הערה[1378]. **ולא אמרו** דהותרה **טומאת התהום אלא למת בלבד**, אבל שאר טומאות ואפילו של תהום, לא הותרה בהן טומאת התהום, וכמבואר בסוגיא לעיל.[1379]

דין טומאת התהום שהוא טהור לנזיר ועושה פסח, אלא ללמדנו פרטים בדין "נודע" לו שעבר בטומאת התהום. והיינו: דהכא מיירי שנודע לו שעבר באותה דרך קודם שעשה פסחו וקודם שהביא קרבנות נזירותו; ואילו היה יודע ידיעה ודאית שנטמא, לא היה טהור אף לנזיר ועושה פסח, כשנודע לו לפני שחיטה [לדעת רש"י ותוספות] או לפני זריקה [לדעת הרמב"ם גופיה, ראה הערה (167)]. אמנם ידיעה זו שעבר בדרך שהיה המת מושכב בה - אפילו היה מושכב לרחבו של דרך "ואע"פ שהמת שלם והוא מן הקצה אל הקצה" [לשון הרמב"ם] - אין זו ידיעה ודאית שנטמא, כי אפשר "שנטה מעט מהדרך מעט בענין שלא נגע וטלא הסיט ולא האהיל [כסף משנה]; ולפיכך: הואיל ועד ששחט פסחו או הביא קרבנותיו לא נודע לו בודאי שנטמא, הרי זה בכלל טומאת התהום "עד שידע בודאי שנטמא בו" [לשון הרמב"ם]. וכל עיקר ברייתא זו שהזכירה תרומה עם נזיר ועושה פסח, הוא כדי לחלק ביניהם בענין הידיעות; שלתרומה עד דלא הוי "ספק" אינו טהור; ולנזיר ועושה פסח בעינן ידיעה ודאית. ומה דקשה על זה טובא מסוגיית הגמרא לעיל בעמוד זה, שהובאה ברייתא זו לענין דינו של מר בר רב אשי, מתבאר בדברי הגר"ח שם.

[1377] זה לשון רש"י שם: "בשעה שנטמא" היתה טומאת התהום שלא הכיר בה אדם מעולם, ומבואר, שאם הכיר בה אדם אחר הטומאה לית לן בה. ולשון רש"י: "מעולם" משמע, כי אפילו אם מת המכיר, כיון שבשעת הטומאה כבר היה אי פעם מי שהכיר בה אין זו טומאת התהום. ולשון הרמב"ם בהלכות נזירות ו יח: איזו היא טומאת התהום כל שאין אדם מכירה אפילו בסוף העולם; ולא הזכיר מתי הוא מכירה. ועוד כתב שם הרמב"ם: שבהרוג אין טומאת התהום כי מכיר בו ההורג, ומשמע אפילו ידענו בו שמת, בשעה שעבר זה. וראה בתוספות כאן שנקטו שמת בקבר ונקבר על ידי אדם לא משכחת ביה טומאת התהום, ומשמע אפילו ידענו בו שכבר מת, וצריך תלמוד בכל זה.

[1378] בפשוטו, היינו אפילו ידענו שלא הכיר אדם מעולם בטומאה זו, באשר לא עבר אדם שם מעולם, מכל מקום אין זה טומאת התהום, כל שיכול אדם להציץ בה. אלא שלשון רש"י לא משמע כן; ולפי מה שפירש דבריו באורח מישור נזיר דף סג, הכי קאמרינן: אם היה מכוסה, אפילו שאין לנו ידיעה ברורה שלא הכיר בה אדם מעולם, נקטינן מסתמא שלא הכיר בה אדם מעולם, ואמרינן: גל אבנים או עפר או תבן נפל עליו ולא הכירו בו בני אדם מעולם. אבל כשהוא באפילה או בנקיקי הסלעים, הואיל ויכול אדם להציץ שם ולראותו, נקטינן בהיפוך, שמסתמא הכיר בה אדם, ראה שם בארוכה; וראה בתוספות ד"ה מצאו.

[1379] נתבאר על פי משמעות רש"י משתיקתו; וכן הוא בפירוש רש"י בנזיר. אמנם הרמב"ם והראב"ד בפרק ו מנזירות הלכה יח נחלקו בפירושה: דעת הרמב"ם: ולא אמרו טומאת התהום אלא למת בלבד, אבל הרוג לא, שהרי ידע בו זה שהרגו; וכן הוא בפירוש הר"ח כאן. והראב"ד השיג: בחיי ראשי, אומר אני, שלא עלה על דעת למעוטי הרוג, שכבר אמרו: איזו היא טומאת התהום כל שאין מכירה אחד בסוף העולם [כלומר: ואין צריך להוסיף דין הרוג, שכבר בכלל האמור הוא]; אלא אעושה פסח קאי, ולמעוטי טומאת התהום דזיבה. ובביאור מחלוקתם; ובמה שקשה לשיטת הר"ח והרמב"ם, למה לא פירשו כן בגמרא בסוגיא דלעיל, ראה בדברי האחרונים שהובאו ב"ספר המפתח" שם.

מתניתין:
[1380]

א. הפסח שנטמא או נותר [וכן שאר פסולין], הרי הוא טעון שריפה.
ב. קדשים קלים והפסח מכללם, שורפים אותם בכל מקום בירושלים, שחומתה היא מחיצת הקדשים הקלים כשהם כשרים, ושם הם נשרפים כשהם פסולים.
ג. **נטמא** הפסח **שלם או רובו**, הרי שיש כאן פשיעת בעלים [מאירי], ולפיכך גזרו חכמים: שיהיו **שורפין אותו לפני הבירה** בית המקדש [רש"י; וראה הערה [1381]].
והטעם שאמרו כן: כדי לביישו בפני הכל עד שייזהרו עליו בפעם אחרת, וכמבואר בגמרא.
והואיל והזקיקוהו לשורפו לפני הבירה כדי לביישו, לא הטריחוהו להביא עצים משלו ויכול ליהנות משל הקדש, אלא שורפין אותו **מעצי המערכה** שעל המזבח [תוספות [1382]].
ד. **נטמא מיעוטו** של הפסח בלבד, וכן **הנותר** של פסח טהור, שאין כאן פשיעה כל כך [מאירי]:
שורפין אותו בירושלים **בחצרותיהן או על גגותיהן מעצי עצמן** של בעלי הפסח; אבל מעצי המערכה אסור לשורפו, כי למה יתנו בית דין שיהנו מעצי המערכה של הקדש [מהרש"א לפי תוספות] (*178).[1383]

[1380] ביאור המשנה וכן ביאור הסוגיא והברייתא שהובאה בגמרא, הוא על פי תוספות ומהרש"א, ואפשר שלהרמב"ם והמאירי פירוש אחר, ראה בזה בהערות בהמשך הסוגיא.

[1381] א. בביאור "בירה", כתב כאן רש"י שהוא בית המקדש. ובגמרא יומא ב א, בענין "לשכה שעל פני הבירה", וכן בזבחים קד ב בענין פרים הנשרפין שנפסלו ו"נשרפין בבית הבירה", נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש אם "בירה" הוא בית המקדש, כדכתיב "הבירה אשר הכינותי"; או מקום יש בהר הבית ו"בירה" שמו; וראה בתוספות לעיל מט א, בביאור מה שאמרו במשנה שם [ונזכרה כאן בגמרא] שורפו לפני הבירה", שהביאו לענין זה מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש הנזכרת. וראה רש"י ברכות מט ב, בביאור "שורפו לפני הבירה" במשנה דלעיל, שכתב: "מקום בהר הבית שיש שם בית הדשן וכו'" ומשמעות לשונו, ד"בירה" הוא שמו של המקום. וראה ב"שיח יצחק" בריש יומא, שכתב בדעת רש"י, דלהכי פירש רש"י כאן דהיינו בית המקדש מפני שהוא פשוט יותר, ולעולם במחלוקת היא שנויה; ואמנם ראה מה שכתב ב"אבן האזל" פרק ח מהלכות בית הבחירה הלכה יא, ד"ה עתה נבאר. ב. לא פירש רש"י היכן מקום שריפתו, אם בעזרה או בהר הבית; וראה בזבחים קד, על מה שאמרו במשנה שם לענין פרים הנשרפין שנפסלו "נשרפין בבית הבירה", דהיינו: פעמים בעזרה פעמים בהר הבית. וברש"י ברכות מט ב ד"ה לפני הבירה, ולעיל כד א ד"ה פסולי, ביאר "שורפו לפני הבירה" הנזכר במשנה דלעיל שהובאה כאן בגמרא: דהיינו בהר הבית חוץ לעזרה. וראה היטב ב"שיח יצחק" וב"אבן האזל" שהובאו באות א; וראה מאירי כאן, שכתב: "שורפין אותו לפני הבירה ר"ל במקדש".

[1382] לשון התוספות: נראה הטעם משום דלב בית דין מתנה עליהם לפי שהזקיקוהו לשורפו לפני הבירה כדי לביישו לא הטריחוהו להביא עצים משלו "ויכול ליהנות משל הקדש", ומשמע קצת, שאין כוונתם משום איסור הנאה מהקדש, [דבזה יש לומר "מצוות לאו ליהנות ניתנו", וכמו שהעיר הרש"ש על דבריהם], אלא כוונתם משום גזל ההקדש, ולכשונם: ויכול ליהנות "משל הקדש". אמנם ברש"י פב א ד"ה לידי תקלה, כתב: והנאה זו אין בה "מעילה", דתנאי בית דין הוא, ועל מנת כן מקדישים אותו; [וראה עוד בהערה הבאה].

[1383] (*178) א. אבל הרמב"ם בפרק ד מקרבן פסח לא כתב טעם זה, ומשמע שהוא סובר: כי אין צריך לטעמם של הרש"י והתוספות כדי להתיר לשרוף מעצי המערכה. ב. כתב בספר מלאכת שלמה על המשניות על לשון המשנה: שורפין אותו וכו' על "גגותיהן": והקשה החכם הר"ר אליעזר ארחא נר"ו, כיון דקיימא לן דפסולי קדשים

ה. **הציקנין** [עצרנין, כלומר שהן צרי עין, רש"י], שנטמא מיעוט פיסחם או שנותר; וחששו חכמים: שמא לא ירצו להוציא ממון על העצים כדי לשורפו, ויימנעו מלשרוף ונמצאו באין לידי עבירה, לפיכך אמרו:

שורפין אותו אם ירצו **לפני הבירה**, **בשביל ליהנות מעצי המערכה**.

כלומר: מתוך חשש זה התירו להם חכמים ליהנות מעצי המערכה, אלא שלא התירו להם לשורפו מעצי המערכה, אלא אם כן ישרפוהו לפני הבירה [וטעם הדבר נתבאר בגמרא]; וכיון שכן, אם רוצים הם ליהנות מעצי המערכה, יבואו וישרפוהו לפני הבירה.

גמרא:

שנינו במשנה: נטמא שלם שורפין אותו לפני הבירה:

ומפרשינן: **מאי טעמא** שורפין אותו לפני הבירה דוקא, ואין רשאין לשורפו בכל מקום שהוא בירושלים?

אמר רבי יוסי ברבי חנינא: **כדי לביישן** בפני הכל על שטימאוהו בפשיעתן.

שנינו במשנה: **נטמא מיעוטו**, והנותר, שורפין אותו בחצרותיהן או על גגותיהן מעצי עצמן:

הרי משמע שאין יכולין לשורפו מעצי המערכה; **ורמינהו**, מן המשנה לעיל מט א:

וכן מי שיצא מירושלים, **ונזכר שיש בידו בשר קודש** מקדשים קלים, ונפסל ביציאתו מן העיר משום "יוצא", וצריך לשורפו:

אם עבר את הכפר [רש"י לעיל] הנקרא "**צופים**" [ונקרא כן, מפני שמשם יכול לצפות על ירושלים], שוב לא הטריחוהו לחזור ולשורפו בירושלים, והרי זה **שורפו במקומו** שם נזכר.

כי דין השריפה בקדשים קלים בירושלים בלבד, אינו אלא מדרבנן, ולפיכך הקילו עליו מפני הטורח. [1384]

במקום אכילתן שם שריפתן וכו', אם כן הפסח שאין אכילתו בגגין דהא גגין [של ירושלים] לא נתקדשו וכדאיתא בגמרא לקמן [פה ב, פו א], אם כן היכי מצי לשרוף הפסח שנפסל שם בגג?! ראה עוד שם. וישוב לקושיא זו - לפי שיטת המנחת חינוך - תמצא בסוגיא לקמן, בהערה (276) אות א.

[1384] תוספות לעיל; וראה ברש"י כאן ד"ה שורפו, וברש"י לעיל מט א, שמשמע שחיוב השריפה בקודש בקדשים קלים הוא מדאורייתא, מהא דדרשינן: "בקודש באש תשרף". והתוספות לעיל וכל הראשונים, תמהו עליו מגמרא לקמן פב ב, דמבואר דהאי קרא לא קאי על קדשים קלים. וכן תמהו ממשנה זו, שהרי לדבריו איך לא יחזור לירושלים לקיים מצות שריפה כדינה, כיון שהוא מדאורייתא. וב"שפת אמת" לעיל מט א, הביא מרש"י מט ב בסוף העמוד, שכתב בהדיא שאין צריך לחזור ולשורפו בירושלים, אלא מדרבנן. וכתבו השפת אמת והרש"ש לעיל מט א: שלדעת רש"י אין כלול בכלל הפסוק הזה "יוצא", אלא אותם פסולים שנפסלו בקודש עצמו, אבל יוצא שנפסל חוץ לקודש, רק מדרבנן שורפים אותו בירושלים [וראה תוספות יום טוב]. ובחידושי רבינו דוד לעיל שיטה מחודשת, כי חיוב השריפה הוא מדאורייתא, אך לא מן המקרא שהביא רש"י, כי הוא לא קאי על קדשים קלים, אלא ילפינן לה מקדשי קדשים; ואפילו הכי אינו צריך לחזור לירושלים אם עבר צופים, ראה שם בדבריו.

ואם לאו, שעדיין לא הרחיק לכת לאחר צופים:
חייב הוא לחזור לירושלים ולשורפו כדינו, בכל מקום שירצה.

דף פב.

ואם ירצה ליהנות מעצי המערכה [חידושי הר"ן לעיל], **חוזר ושורפו לפני הבירה** - חוץ לעזרה, ושם היה בית הדשן לכך - **מעצי המערכה**, [לשון רש"י לעיל כד א, ד"ה פסולי, וראה לעיל בהערה 177].
הרי למדנו: כי כל הרוצה לשרוף פסולי קודש מעצי המערכה - רשאי, ודלא כמבואר במשנתנו?! (*179)[1385]

אמר רב חמא בר עוקבא, לא קשיא:
כי **כאן** - במשנה דלעיל - אין מדובר במי שהוא תושב ירושלים שיצא מן העיר, אלא **במי** שהיה **אכסנאי** בלבד בירושלים, [ואפילו אם עדיין לא היה יוצא לדרך התירו לו].
כי הואיל ואין ביתו בירושלים, ואין לו שם עצים כדי לשורפו, עשאוהו חכמים כצייקנין שמותרין לשורפו מעצי המערכה.
כאן - במשנתנו שלא התירו לו לשרוף מיעוט שנטמא או נותר מעצי המערכה - מיירי **בבעל הבית** תושב העיר ירושלים; שהואיל ויש לו עצים כדי לשורפו, למה יתירו לו חכמים ליקח מעצי המערכה.
רב פפא לא ניחא ליה בדברי רב חמא בר עוקבא שפירש טעם המשנה דלעיל משום דהוא אכסנאי.
שהרי אמרו במשנה: "מי שיצא" מירושלים, הרי משמע שכל הדינים שהוזכרו במשנה, הן דין החזרה, והן היתר השריפה מעצי המערכה, לא נאמרו אלא במי שיצא לדרך; ולכן:
רב פפא אמר לשנויי:

[1385] (*179) ביאור המשנה נתבאר על פי חידושי הר"ן ורבינו דוד לעיל מט א; וביאור הקושיא על פי רש "י. אמנם ברשב"א ברכות מט ב, פירש מה שאמרו שורפו לפני הבירה: "כדי לביישו על שלא נזהר עליו", והיינו חיוב לשורפו שם, דומיא דפסח שנטמא כולו. ובתוספות רבי יהודה החסיד בברכות שם, כתב: "אבל אין נראה לפרש שחוזר ושורפו לפני הבירה כדי לביישו וכו' [המשך הדברים נראה משובש, ע"ש], דקאמר בפרק כיצד צולין גבי נטמא מיעוטו וכו' ורמינהו מי שיצא חוץ לירושלים וכו' עד ואם לאו שורפו לפני הבירה, ומאי קושיא, ודילמא הכא היינו טעמא כדי לביישו, והתם לא שייך טעמא דכדי לביישו אלא בנטמא שלם או רובו", כלומר: והואיל והכא שייך טעמא כדי לביישו וצריך לשורפו לפני הבירה מחיוב חכמים, שוב ממילא התירו לו לשורפו מעצי המערכה, כיון שהטריחוהו, ולא דמיא לנשרף מיעוטו, שאין מתירין לו מעצי המערכה. ואין לפרש דעת הרשב"א, דהקושיא היתה [ודלא כרש"י]: למה אין צריך לשרוף מיעוטו לפני הבירה, כשם ששורף את המיעוט היוצא לפני הבירה, [ונימא דסבירא ליה, דאין חילוק בין נטמא מיעוטו ליצא מיעוטו לענין זה, ודלא כרי"ח]. זה אינו, שאם כן לא משני הגמרא מידי. ושיטת התוספות בזה, ראה דבריהם ותוספות רבינו פרץ לעיל, ובחידושי רבינו דוד שם בשם התוספות.

הא והא שתי המשניות **באכסנאי** עסקינן, כלומר: אפשר לאוקמי למשנתנו אפילו באכסנאי, כי באכסנאי לחוד אין די כדי להתיר, והחילוק שבין שתי המשניות הוא:
כאן - במשנה דלעיל, שהתירו לו לשורפו מעצי המערכה - באכסנאי [ויש אומרים: אפילו בעל הבית] שכבר **החזיק בדרך**, כי הואיל וכבר החזיק בדרך, לא הטריחוהו לחזר אחר עצים.
כאן - במשנתנו שלא התירו לו - מיירי אפילו באכסנאי, אלא **שלא החזיק בדרך**, ועדיין הוא בירושלים.
רב זביד אמר לפרש דעתו של רב חמא בר עוקבא [רש"י, וראה בתוספות שחלקו]:
לעולם כדאמר - רב חמא בר עוקבא - **מעיקרא** לשנויי: **כאן באכסנאי כאן בבעל הבית**, ובאכסנאי התירו לשורפו מעצי המערכה **אף על גב דלא החזיק בדרך**.
כי: **אכסנאי**, **כיון דלית ליה** עצים, **עשאוהו** חכמים **כציקנין**, **דתנן**: **הציקנין שורפין אותו לפני הבירה**, **בשביל ליהנות מעצי המערכה**.
והא דקשיא ליה לרב פפא על זה, ממה ששנינו במשנה דלעיל "מי שיצא" מירושלים, דמשמע שכבר החזיק בדרך, ובו בלבד הקילו לשורפו מעצי המערכה?!
הא לא קשיא: שלא אמרו "מי שיצא" אלא לענין דין החזרה לירושלים בלבד שבאותה משנה; אבל לענין הדין השני שהוא שריפה מעצי המערכה, לא חילקו בין יצא ללא יצא, הואיל ואכסנאי הוא [רש"י].
תנו רבנן:
באו הצייקנין [מהרש"א, וראה לקמן בהערה 181] **לשורפו בחצרותיהן ומעצי המערכה**, **אין שומעין להן**, וכדמפרש טעמא ואזיל.
באו [1386] לשורפו **לפני הבירה ומעצי עצמן**, **אין שומעין להן**, וכדמפרש טעמא ואזיל.
ומפרשינן: **בשלמא** הא דאמרינן: באו לשורפו **מעצי המערכה בחצרותיהן אין שומעין להן**, בזה יש ליתן טעם: **דילמא פיישן מינייהו** [שמא ישאר בידם מעצי המערכה], **ואתו**

[1386] בפשוטו קאי על מי שנטמא פיסחו רובו או כולו; וראה מה שנתבאר בזה בהערה 183.
[1387] כתב המהרש"א: אין לומר שהנידון הוא בשריפת הפסח שנטמא רובו, שהרי פשיטא שאין יכולין לשורפו בחצרותיהן, כיון שחייבין לשורפו לפני הבירה כדי לביישן, ועל כרחך על הצייקנין קאי: וכן כתב הצל"ח, דהכוונה לומר: דאפילו צייקנין אין שורפין בחצרותיהן מעצי המערכה; ומשום: דלפי מה שכתבו התוספות בטעם שריפת הפסח שנטמא כולו או רובו מעצי המערכה, שהוא מפני שהטריחוהו, אם כן, בנטמא כולו ודאי אין יכולין לשורפו מעצי המערכה בחצרותיהן. והוסיף מהרש"א, דאין לפרש דמיירי בנטמא מיעוטו, כי הרי אלו אין יכולין להשתמש כלל בעצי המערכה - לפי סברת התוספות - כיון שלא הטריחום. אמנם הרמב"ם בפרק ד מהלכות קרבן פסח, הביא דין זה בנטמא מיעוטו ["נטמא מיעוטו וכן הנותר שורפין אותו בחצרותיהן מעצי עצמן אבל לא מעצי המערכה, שלא ישארו מהן אצלם וימעלו בהן"] וראה בזה בהערה (*178); והמאירי הביא דין זה בנטמא כולו או רובו, וצריך תלמוד.

בהו לידי תקלה ליהנות מן ההקדש הנאה אחרת שלא התירו להם.[1387] **אלא** מה דאמרינן: באו לשורפו **לפני הבירה מעצי עצמן** אין שומעין להן, **מאי טעמא לא** ישרפוהו שם?!
רב יוסף אמר: שלא לבייש את מי שאין לו עצים משלו.[1388] **רבא אמר**: לפיכך אסור לשרוף שם מעצי עצמן: **מפני החשד**, שהרי לאחר שריפתן, מחזירין מותר העצים לתוך ביתן, והרואה חושדן שאף הם שרפו שם מעצי המערכה, ונוטלין את עצי ההקדש שנשארו לביתם.[1389] **מאי בינייהו** בין טעמו של רב יוסף לטעמו של רבא?
איכא בינייהו: דאייתי קני וחריותא [הביא משלו קנים וחריות של דקל כדי לשרוף] **דאלו הרי לא חזי למערכה** שעל המזבח כיון שהן נשרפין מהר, ואין אש המערכה מתקיימת אלא נכבית מהר.
כי לפי טעמו של רבא - מפני החשד - מותר לשורפו לפני הבירה בעצים אלו שהביא משלו, שהרי אין שייך לחושדם שלוקחים לביתם מעצי המערכה.
ואילו לפי טעמו של רב יוסף - מפני הבושה - אסור לשרוף שם אף בעצים אלו, כי הרי בין כך ובין כך מתביישים.
ואגב דנזכר כאן בגמרא מחלוקת האמוראים בטעם ד"מפני החשד", מביאה הגמרא ענין אחר שאף בו נחלקו בטעם זה [רש"י].
תנן התם:
ראש המעמד [הממונה על ההעמדה המתפרשת כאן], **היה מעמיד** בכל בוקר **את הטמאין** מאותו בית אב שהיתה משמרתו לעבוד באותו יום, **על שער המזרח** של הר הבית, שהוא מקום כניסת כל אדם להר הבית.

[1388] אפשר שהכוונה בזה, כי לפני הבירה היו באים עניים לשרוף והתירו להם כשם שהתירו לאכסנאי, וכדי שלא לביישם, אמרו שישרפו כולם מעצי המערכה. שאם לא כן, מהיכי תיתי יהיו שם לפני הבירה עניים שאין להם עצים משלהם, והרי אין באים שם אלא מי שטימא קדשיו, או הצייקנין שודאי יש להם, או האכסנאים שמסתמא אין מתביישים.

[1389] א. בפשוטו משמע, דמה שאמרו בברייתא, שאין יכולין לשורפו מעצי עצמן לפני הבירה, לא קאי על הצייקנין [דומיא דרישא, לפירוש המהרש"א והצל"ח]; שהרי מה ענין יש לצייקנין לשורפו לפני הבירה מעצי עצמן?! ואם כן ברייתא זו באה לפרש "כל" דברי המשנה ואכולהו קאי; והרישא לחדש דין בצייקנין, והסיפא לחדש דין בנטמא רובו או כולו, וקצת משמע כן בלשון הצל"ח. אלא שברייתא כעין זו שנויה בתוספתא פרק ג דפסחים לענין מי שיצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קודש, ואף שם צריך ביאור מה ענין יש לו לשורפו לפני הבירה אם מביא מעצי עצמו?! [ומעיקר דברי התוספתא סייעתא לדברי המהרש"א והצל"ח דלעיל בהערה (181), שהרי מי שיש בידו בשר קודש משום שעשאוהו כצייקנין הוא שהתירו לו לשורפו מעצי המערכה]. והרמב"ם בפרק ד מקרבן פסח והמאירי, הביאו דין זה לענין "נטמא רובו". [ראה דבריהם באות ב]. ב. לשון הרמב"ם בפרק ד מקרבן פסח הוא: נטמא שלם או רובו, שורפים אותו לפני הבירה בפני הכל וכו', ושורפין אותו מעצי המערכה כדי שלא יחשדו אותן ויאמרו מעצי המערכה גנבו. משמע שהרמב"ם סובר שטעמים אלו נאמרו בגמרא, על עיקר דין השריפה מעצי המערכה, ולא סבירא ליה טעם התוספות. ולשון המאירי: "ואמר עליהם [על נטמא שלם או רובו], ששריפתם היתה מעצי המערכה ואם בא לשרוף בשלו אין שומעין לו ונחלקו בגמרא בטעם זה אביי ורבא". אבל במהרש"א כתב: כי בטעמו של רב יוסף, שלא לבייש את מי שאין לו, יש בו טעם אף לעיקר השריפה מעצי המערכה; אבל בטעמו של רבא לא די כדי ליתן טעם לעיקר השריפה, ראה דבריו.

ומפרשינן: **מאי טעמא**? **אמר רב יוסף**: **כדי לביישן** על שלא נזהרו ונטמאו, ואינם יכולים לעבוד במשמרתם.

רבא אמר: לטובת הטמאים היו מעמידים אותם שם, **ומפני החשד**, שלא יאמרו - כשרואים אותם שאינם עובדים - מפני שהולכים הם למלאכתם נמנעים הם לעבוד; ולכן מעמידים אותם במקום מיוחד לטמאים, כדי שידעו הכל כי טמאים הם, ומשום טומאתם נמנעים הם מלעבוד.

מאי בינייהו בין טעמו של רב יוסף לטעמו של רבא?

איכא בינייהו: כהנים **מפנקי** [מפונקים שאינם עושים מלאכה] שנטמאו, אם מעמידין אותם שם.

כי לטעמו של רבא: מפני החשד, אין להעמידם שם כי ידוע פינוקם לכל שאין הולכים למלאכתם, ויבינו הכל, כי מפני הטומאה אינם עובדים במקדש.

ולטעמו של רב יוסף: מפני הבושה, הרי אף את אלו מעמידים שם כדי לביישם.

אי נמי איכא בינייהו:

כהן טמא שכל עיסוקו הוא: **דקא גדיל שישורא** [מפשיל חבלים] שהיא אומנות קלה ושכרה מעט, ואין בני אדם חשודים שיחדלו מלבוא לעבודת המקדש, מפני ביטול מלאכה זו.

נמצא, שלרבא, אין להעמיד את אלו בשער המזרחי, ולרב יוסף שהטעם מפני הבושה, אף את אלו מעמידים שם. [1390]

מתניתין:

הפסח שיצא חוץ לירושלים שהוא מקום אכילת הפסח, ונפסל ב"יוצא" וטעון שריפה, כדמפרש בגמרא.

או שנטמא הבשר וטעון שריפה, וכדמפרש בגמרא.

הואיל ופסולים אלו הם פסולים "בגופו" של הקרבן, הרי אלו אינם טעונים "עיבור צורה" [שיעבור מן הבשר מראית בשר על ידי לינת לילה אחת], אלא **ישרף** אפילו **מיד** בארבעה עשר. [1391]

[1390] המשנה דתמיד, נתפרשה על פי רש"י, וכן פירשו הראב"ד והרא"ש במסכת תמיד. אבל הרמב"ם בפירוש המשניות ובהלכות וכן כתב המפרש בתמיד, מפרשים משנה זו בענין אחר: והוא, שהיה ראש המעמד מעמיד בבוקר בשער המזרח של העזרה את המצורעים שצריכים להביא כפרתם באותו יום [ומקום הזאתם הוא באותו שער שהוא שער ניקנור, שלא נתקדש בקדושת עזרה בשביל המצורעין, כדלקמן פה ב], כדי שיהיו מזומנים שם להזות עליהם מדם האשם, [והובאה שיטה זו ברע"ב בתמיד]. וכתב המהרש"א כאן: "והוא סותר שמעתין"; וראה מה שכתב התוספות יום טוב סוף פרק ה' מתמיד.

[1391] בביאור ענין "עיבור צורה", כתב רש"י לעיל לד א ד"ה ותעובר צורתה: "היינו פסול לינה; עיבור צורת מראית בשר בלינת לילה אחד הוא, וכיון שלנה בלילה הרי היא נותר וטעון שריפה". [ולשון רש"י לעיל עג ב ד"ה תעובר

אבל אם **נטמאו הבעלים או שמתו** [והוא הדין אם משכו ידיהם הימנו, מאירי] שאין לו לפסח מי שיאכלנו, [ובגמרא יתבאר: אם מתו קודם זריקת הדם או לאחריה].
הואיל ו"אין פסולו בגופו" של הקרבן, אלא "מחמת דבר אחר" שאין לו אוכלין.
לפיכך **תעובר צורתו** קודם שיישרף.[1392] והואיל ואינו יכול לשורפו ביום טוב לכשתעובר צורתו, הרי זה **ישרף בששה עשר** בבוקר [רש"י].
רבי יוחנן בן ברוקה אומר: אף זה - שנטמאו הבעלים או שמתו - **ישרף מיד, לפי שאין לו אוכלין**, ויתבארו דבריו בגמרא.

גמרא:

שנינו במשנה: הפסח שיצא או שנטמא ישרף מיד:
בשלמא טמא טעון שריפה, כיון **דכתיב**: וזאת תורת זבח השלמים וגו'. **והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל, באש ישרף!**
אלא "יוצא" מנלן שהוא טעון שריפה?
ומפרשינן: **דכתיב** בפרשת יום השמיני למילואים, אחרי מות נדב ואביהוא באותו יום: "ואת שעיר החטאת [שעיר מוסף של ראש חודש] דרוש דרש משה והנה שורף, ויקצוף על אלעזר ועל איתמר: מדוע לא אכלתם את החטאת במקום הקודש כי קודש קדשים היא.
הן לא הובא את דמה אל הקודש פנימה, אכול תאכלו אותה בקודש [היה לכם לאוכלה] כאשר צויתי".

צורתו: "ימתינו לו עד שתעובר ממנו צורת בשר וכו', ועיבור צורה הוא פסול לינה דהוה ליה פסולו בגופו"]. ולשיטת רש"י: אותן הקרבנות שאין נעשין נותר בלינת לילה אחד, אין לשורפן קודם שנעשו נותר ונפסלו פסול הגוף, [וראה בתוספות לעיל טו א שנסתפקו בזה]. וראה בשו"ת חתם סופר אורח חיים סימן קנה, וב"מקדש דוד" סימן יז, שהשוו דברי רש"י אלו עם דבריו בשבועות יא, שאין פסול נותר בלא עיבור צורה, [והתוספות חלקו עליו]. אבל הרמב"ם בפירוש המשניות כאן, כתב: "תעובר צורתו, הוא שישאר עד שיתעפש ויפסיד"; וראה גם בפירוש הר"ח לעיל לד ב.

[1392] א. כתב המאירי: "שמאחר שאין אכילת פסחים מעכבת, שם קרבן כשר עליו, ואין לשרוף קדשים כשרים עד שתעובר צורתן, וכו' ויתבאר בגמרא שאין חילוק בזה בין נטמאו או שמתו קודם זריקת הדם או לאחר זריקת הדם". וברש"י לעיל עג, ב: "בדם ובבעלים, כגון נשפך הדם וכגון פסח שמתו בעלים או נטמאו אחר זריקה, דעכשיו פסח כשר הוא, אלא שאין לו אוכלין; תעובר צורתו, ימתינו לו עד שתעובר ממנו צורת בשר, דכיון דאין פסולו חמור לא שרפינן קדשים בבזיון וכו'", [ובתוספות שם תמהו על מה שכתב רש"י "לאחר זריקה" מסוגיית הגמרא כאן]. ב. יש אחרונים שלמדו מלשון רש"י הנזכר, שדין עיבור צורה הוא דין דרבנן; ודלא כדמוכח מדברי התוספות בעמוד א בד"ה בשלמא, שהוא מדאורייתא. ג. כתב ב"מקדש דוד" סימן יז אות ח, שחילוק יש בין דין עיבור צורה בפסול דם [כגון נשפך הדם], לבין עיבור צורה בפסול בעלים. בפסול דם: "אף על גב דטעון עיבור צורה, מכל מקום דין שריפה חל עליהן תיכף וכמו שכתבו בתוספות [עמוד א ד"ה בשלמא] וכו', דתיכף חל עליהם דין שריפה ואסור לקוברן וצריך להמתין עד שתעובר צורתו וישרפו, ואם כן העיבור צורה שלהן הוא רק תנאי בשריפתם אבל דין שריפה חל תיכף". בפסול בעלים: "אין העיבור צורה רק תנאי בשריפה, אלא כל חלות דין שריפה נעשה רק אחר עיבור צורתו שנעשה נותר"; ראה שם טעמו ומקורו. ובחזון איש סימן קכד לדף זה, כתב לא כן, אלא בין בזה ובין בזה "שריפתו מחמת פסול עצמו ולא מדין נותר".

ויכול היה הכתוב לומר: הן לא הובא את דמה אל הקודש, ולשון "פנימה" קרא יתירא הוא.

ולפיכך דרשינן: "הן לא הובא את דמה אל הקודש" לחוד, ו"פנימה" לחוד, וכך היה הדו שיח ביניהם:

אמר לו משה לאהרן: מדוע לא אכלתם את החטאת?!

שמא נכנס דמה - של החטאת, כדי לכפר - **לפני ולפנים**, כלומר: להיכל? שאם כן היה, יפה עשיתם ששרפתם, דכתיב: וכל חטאת אשר יובא מדמה אל אוהל מועד לכפר בקודש לא תאכל באש תשרף.

אמר לו אהרן למשה: **לאו**.

אמר לו משה לאהרן: **שמא חוץ למחיצתה** [חוץ לעזרה שהיא מחיצת קדשי הקדשים] **יצתה**, ולפיכך שרפתם אותה?

אמר לו אהרן למשה: **לאו**, אלא: "פנימה" [ב"ח] **בקודש היתה**.

אמר לו משה לאהרן: **אי בקודש היתה** ולא נפסלה ב"יוצא", **וגם הן לא הובא את דמה אל הקודש פנימה**; אם כן **מדוע לא אכלתם אותה?!**

הרי למדת: **מכלל דאי נפקא** [יצתה] החטאת חוץ למחיצתה **אי; נמי** [או] **עייל דמה** [נכנס הדם] **לפנים - בת שריפה היא**. [1393]

ואמנם עדיין לא למדנו אלא לחטאת שהיא קדשי קדשים, והרי בפסח אנו עוסקים שהוא קדשים קלים, ולפיכך אמרינן:

בשלמא שריפת **נטמא** הכתוב בפרשת שלמים שהיא קדשים קלים, אינך צריך מקרא אחר ללמוד על שריפת קדשי קדשים שנטמאו.

כי: **גלי רחמנא בקדשים קלים, וכל שכן בקדשי קדשים**.

אלא שריפת "**יוצא**", הרי אין די במקרא שהבאנו כדי לפרש משנתנו שהפסח שיצא טעון שריפה; דהא לא **אשכחן** אלא **בקדשי הקדשים**, אבל **קדשים קלים מנלן?**

ותו צריך עדיין לברורי: **הא דתניא**:

לן דמה של בהמת הקרבן, שלא זרקו את הדם ביום השחיטה, ונפסל בשקיעת החמה בלינה. [1394]

[1393] מפסוק זה ילפינן נמי לעיקר פסול "יוצא" כמו שכתב רש"י בזבחים כו, וראה מה שהאריך בזה בחידושי מרן רי"ז הלוי הלכות פסולי המוקדשין. וראה ברש"י בעמוד ב ד"ה וכן יצא, שמכאן נלמד גם פסול "יוצא" בדם שיצא חוץ לעזרה, כי "פנימה" קאי הן על הבשר והן על הדם.

[1394] וכדאמרינן בזבחים נו א: מנין לדם שנפסל בשקיעת החמה: שנאמר: ביום הקריבו את זבחו, ללמדך: ביום שאתה זובח [שוחט] אתה מקריב [זורק] את הדם, רש"י.

דף פב:

או **שנשפך דמה** של בהמת הקרבן, ולא נזרק כדי להתיר את הבשר.

או **שיצא דמה חוץ לקלעים** של העזרה, ונפסל הדם. (*188)[1395]

דקיימא לן דבכל אלו הבשר **בשריפה**, **מנלן**? [1396]

ומפרשינן: **נפקא לן**: **מדרבי שמעון**.

דתניא: **רבי שמעון אומר**: כתיב "וכל חטאת אשר יובא מדמה אל אוהל מועד לכפר בקודש לא תאכל באש תשרף".

ודרשינן: **בקודש באש תשרף**, **לימד על חטאת** שנפסלה, **ששריפתה בקודש** בעזרה, כיון שמחיצת חטאת כשהיא כשירה היא העזרה.

אין לי אלא זו בלבד, אבל **שאר פסולי קדשי קדשים** שמחיצתן כשהן כשרים היא העזרה, וכן **אימורי קדשים קלים** שמחיצתן בעזרה, **מנין** שאף הן נשרפים בעזרה?

תלמוד לומר: "**וכל**" חטאת - **בקודש באש תשרף**. [1397]

וממילא אתה למד אף על עיקר דין השריפה מפסוק זה.

ואכתי: **אשכחן קדשי קדשים** [ואימורי קדשים קלים], אבל **קדשים קלים מנלן** שהן בשריפה? [1398]

אלא חוזרת בה הגמרא מכל מה שאמרה עד השתא, כי דין שריפה נלמד מן המקראות, ומפרשת:

כל פסולי דקודש - [רש"ש] שהן **בשריפה**, **לא שנא קדשים קלים ולא שנא קדשי קדשים**, **הלכתא** [רש"י] למשה מסיני, **גמירי לה**.

[1395](*188) מ"פנימה" דלעיל נלמד פסול זה, כי "פנימה" קאי הן על הבשר והן על הדם, רש"י. וצריך עיון: כיון ד"פנימה" קאי אף על הדם שיצא, אם כן ממילא משמע דהוא בשריפה, וכדילפינן לעיל ממקרא זה על הבשר שיצא ועל הדם שנכנס לפנים שהוא בשריפה; ואם כן מאי קא בעי הגמרא: מנלן?!, רש"ש.

[1396]א. לפי לשון הספרים שלפנינו, לא נתבאר באיזה לשון מסתיימת הברייתא דמייתי הגמרא. ב. הקשו התוספות לעיל בעמוד א בד"ה בשלמא, מאי מקשה מנלן?! והרי פסול בדם טעון עיבור צורה, וכיון שעוברה צורתו ונעשה נותר ודאי דהוא בשריפה; וראה שם מה שיישבו בזה, וב"מקדש דוד" וחזון איש שהובאו לעיל בהערה (186).

[1397]בספרים שלנו נמצא "וכל" בסוגריים, ולפי זה אין מובנת הדרשה; ובלקוטי הלכות אינו מחוק.

[1398]א. ואין ללומדו מפסול טומאה שהוא בשריפה, כמבואר לעיל מקרא: והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף; כי פסול טומאה שאני, שהוא פסול אף בתרומה ומעשר, רש"י. ב. מסקנת הסוגיא היא, כי מדרש הכתוב "בקודש באש תשרף" שהוא ללמד על הקדשים שישרפו בקודש במקום אכילתן כשהן כשרים, לא נאמר על קדשים קלים. ומכאן תמהו התוספות ושאר הראשונים לעיל מט א, על רש"י שכתב לעיל פא ב, בסוף העמוד [ולעיל מט א, ולעיל כד א, ובברכות מט ב], שאף קדשים קלים נשרפין במקום אכילתן - ממקרא זה, והוא נגד הסוגיא כאן. וראה ברבינו דוד לעיל מט ב, שחלק על רש"י כי הוא מדאורייתא מן הדרש "בקודש באש תשרף"; ומיהו סבירא ליה, דלמסקנת הגמרא דהלכתא גמירי לה על עיקר השריפה אף בקדשים קלים, הוא הדין ששריפתה במקום הקודש מן התורה.

ואף חטאת דאהרן בשמיני למילואים, לא הוצרכה התורה ללמדנו עיקר דין השריפה, אלא **משום מעשה שהיה כך היה**.

כלומר: התורה מלמדת אותנו שכך וכך היה המשא ומתן על אותה חטאת, ולא לחדש לנו דין השריפה.

ואגב שהביאה הגמרא ענין חטאת דאהרן מקשינן מינה:

ולתנא דבי רבה בר אבוה, דאמר: אפילו פיגול טעון עיבור צורה וכן כל הפסולים, אפילו שפסולם בגופם; הרי **מנא לן** שיהיה הפיגול טעון עיבור צורה? משום **דיליף** בגזירה שוה: "**עון**" [והנפש האוכלת ממנו "עוונה" תשא, האמור בפיגול] "**עוון**" **מנותר** [דכתיב ביה: ואוכליו "עוונו ישא"], שלא הצריכה הכתוב שריפה אלא אחר שעוברה צורתו, שהרי כבר בלינת לילה אחת עוברה צורתו. [1399]

ותיקשי ליה: **ונילף** "**עוון**" "**עוון**" **מחטאת אהרן** בשמיני למילואים [דכתיב בה: ואותה נתן לכם לשאת את "עוון" העדה], שנשרפה בו ביום שנפסלה, ובלא עיבור צורה. והרי כדין נשרפה, שהרי בסוף אותה פרשה כתיב: וישמע משה וייטב בעיניו?! [1400]

ומשנינן: **אמר לך** רבה בר אבוה:

חטאת דאהרן כי האי גוונא [באותו אופן] שנפסלה - **נמי עיבור צורה לדורות בעיא** [אילו היתה נפסלת אחר אותו מעשה, היתה טעונה עיבור צורה].

והתם, בשמיני למילואים, **הוראת שעה היתה** לשורפה בלא עיבור צורה.

כלומר: עדיין לא פירש להם משה עיקר דין "עיבור צורה", ולפיכך שרפוה בלא עיבור צורה [תוספות בשם רש"י, וראה מהרש"א וחכמת מנוח, ודברי רש"י בסוף הסוגיא בד"ה אמר להן].

והדרינן למילתין, ומקשינן: **השתא דאמרינן: כל פסולי דקודש בשריפה, לא שנא דקדשי קדשים ולא שנא קדשים קלים הלכתא גמירי לה**.

אם כן: מה שאמר הכתוב בחטאת שנכנס דמה לפנים: "**בקודש** [1401] **באש תשרף**" - **למה לי**, והרי בכלל ההלכה היא?!

[1399] צריך ביאור בין לשיטת רש"י דעיקר עיבור צורה הוא שייעשה נותר כדי שיהיה פסולו בגופו; ובין לשיטת הרמב"ם שעיקר עיבור צורה הוא שיתעפש ויפסיד [הובאו דבריהם לעיל בהערה (185)]. לשיטת רש"י: והרי כיון שפיגול הוא פסול הגוף בעצמו, למה צריך שייעשה נותר?! לשיטת הרמב"ם: וכי אטו הכרח הוא שהנותר מעופש ומופסד הוא, עד שאנו לומדים מנותר שצריך עיבור צורה?!

[1400] בזבחים קא א, פליגי בה תנאי, מאיזה טעם נשרפה אותה חטאת; איכא למאן דאמר: מפני אינותם של אהרן ובניו, שלא היו יכולים לאוכלה; ואיכא למאן דאמר: מפני טומאה שנגעה בה.

[1401] מילת "בקודש" נראית מיותרת.

ומשנינן: **ההוא** קרא - **מבעי ליה** כדי ללמד **ששריפתה בקודש** בעזרה [וכדילפינן לה לעיל, מ"בקודש באש תשרף"], ולא ללמד עיקר דין השריפה, שהיא מהלכה למשה מסיני.

ואכתי מקשינן: והא דכתיב: "**והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף**" - **למה לי**, כיון שמהלכה למשה מסיני הוא נלמד?!

ומשנינן: **ההוא** קרא - **לגופיה**, ללמד עיקר דין שריפה בנטמא, **איצטריך**.

היות **וסלקא דעתך אמינא**, שרק **כל פסולי** "**דקודש**" בלבד, **כגון**: **לן דמה**, **ונשפך דמה**, **ויצא דמה**, **ונשחטה בלילה**, רק בפסולים אלו נאמרה ההלכה: **דבשריפה** הן, הואיל שפסולים אלו **ליתנייהו בחולין**, שהרי אין פסול כעין אלו בחולין, אלא בקדשים בלבד, והם בכלל "פסולי דקודש".

אבל פסול "**נטמא**", כיון שאינו בכלל ההלכה של פסולי ה"קודש", **דהא בחולין נמי מפסיל** [כגון תרומה, לקח טוב ו ג], אי אפשר ללומדו מפסולי דקודש, כיון **דאימא**: **הואיל ואיתעביד ביה** נעשה בו **עובדין דחול** [מעשה חול], שלא נזהרו ולכן נטמא, ועל ידי זה נתחלל והוזל קדושתו - **אימא לא תיבעי שריפה**, **ותיסגי ליה** [ויהא די לו] **בקבורה**, כדי לגונזו מן העין, שלא יאכלוה כלבים.

לפיכך **קא משמע לן** הכתוב, שאף "נטמא"

- בשריפה הוא.

שנינו במשנה: **נטמאו הבעלים או שמתו**, **תעובר צורתו** וישרף בששה עשר.

רבי יוחנן בן ברוקה אומר: אף זה ישרף מיד לפי שאין לו אוכלין:

אמר רב יוסף:

מחלוקת תנא קמא ורבי יוחנן בן ברוקה, כלומר: לא אמר תנא קמא שתעובר צורתו, אלא כ**שנטמאו בעלים אחר זריקה**, כיון **דאיתחזי בשר לאכילה** [נראה והוכשר הבשר לאכילה] בשעת הזריקה, וכשירה היתה הזריקה.

והואיל ועבודות הקרבן בהכשר נעשו, אלא שעכשיו חסרים בעלים לאכילה, לא הוי אלא "פסולו מחמת דבר אחר", וטעון עיבור צורה; [ורבי יוחנן בן ברוקה סובר: כי אף "פסול מחמת דבר אחר" אינו טעון עיבור צורה].

אבל נטמאו בעלים לפני זריקה, **דהרי לא איתחזי בשר לאכילה** בשעת הזריקה, וזריקה פסולה היא כיון שהפסח עיקרו לאכילה הוא עומד [רש"י לקמן].

אם כן, חשיב "פסולו בגופו", **ודברי הכל ישרף מיד** בלא עיבור צורה.

מיתיבי:

זה הכלל: **כל שפסולו בגופו**, הרי זה **ישרף מיד**.

אבל פסולו **בדם** כגון שנטמא או נשפך לפני הזריקה, או **בבעלים**, **תעובר צורתו ויצא לבית השריפה**.

הרי **קתני**: "**בעלים**" **דומיא ד**"**דם**". **מה דם לפני זריקה**, **אף בעלים לפני זריקה** [וכל שכן לאחריה]. ומכל מקום סבירא ליה לתנא דברייתא שתעובר צורתו קודם שיישרף.[1402]

אלא אי איתמר - לדברי רב יוסף - **הכי איתמר**:

מחלוקת, כלומר: לא אמר רבי יוחנן בן ברוקה: אין הפסח שמתו בעליו טעון עיבור צורה, אלא כ**שנטמאו** ה**בעלים לפני זריקה**. דהרי **לא איתחזי בשר לאכילה** בשעת זריקה.

והואיל והפסח עיקרו לאכילה הוא עומד, הרי זריקה פסולה היא, **והוה ליה** כ"**פסולו בגופו**"; [ותנא קמא סבר: "מכל מקום לא בא פסול זה אלא מחמת דבר אחר" ולפיכך טעון עיבור צורה, רש"י].

אבל נטמאו בעלים לאחר זריקה, **דאיתחזי בשר לאכילה** בשעת זריקה, **דברי הכל פסולו** הוא **מחמת דבר אחר**, **ובעיא עיבור צורה**!

כלומר: לכולי עלמא - ואף לרבי יוחנן בן ברוקה - פסול מחמת דבר אחר טעון עיבור צורה.

ורבי יוחנן אמר: **אף לאחר זריקה נמי מחלוקת**.

לדעת תנא קמא: אף אם מתו הבעלים לפני זריקה, לא ישרף הפסח ללא עיבור צורה.

לדעת רבי יוחנן בן ברוקה: אף אם מתו הבעלים לאחר זריקה, ישרף הפסח ללא עיבור צורה.

ואזדא רבי יוחנן - הסובר: כי לדעת רבי יוחנן בן ברוקה, הפסח שנפסל בבעלים אפילו לאחר זריקה, הרי זה אינו טעון עיבור צורה - **לטעמיה**:

דאמר רבי יוחנן: **רבי יוחנן בן ברוקה** שבמשנתנו, **ורבי נחמיה**, **אמרו דבר אחד**.

ומפרשינן: **רבי יוחנן בן ברוקה**: היינו **הא דאמרן** במשנתנו, שפסול בעלים אינו טעון עיבור צורה.

רבי נחמיה מאי היא, היכן מצינו שהוא סובר, כי פסול בעלים אינו טעון עיבור צורה?

דתניא: **רבי נחמיה אומר**:

מפני אנינות של אהרן ובניו ביום השמיני למילואים - שהיו אוננים על מיתת נדב ואביהוא שמתו באותו יום - ולא היו מותרים לאכול את חטאת אהרן שקרבה באותו

[1402] כלומר: ולא משכחת לה פסול "בעלים" אלא בפסח שעיקרו לאכילה, כיון שהוא בלבד אינו נאכל אלא למנוייו; אבל בשאר קדשים, אף אם מתו הבעלים ואין ראויין לאכילה, יאכלוהו אחרים.

יום, מפני כך **נשרפה זו**. [1403]

כי הואיל ואהרן ובניו אוננים היו, ולא היו כהנים אחרים באותה שעה שיהיו ראויים לאכילת החטאת, לפיכך נשרפה.

שהרי **לכך נאמר**: לאחר שקצף משה על שריפת החטאת: וידבר אהרן אל משה וגו', ותקראנה אותי "**כאלה**" [שאני אונן] ואכלתי חטאת היום הייטב בעיני ה'. [1404]

ולמדנו: כי אף לדעת רבי נחמיה, אין פסול בעלים - דהיינו שאין לקרבן מי שיאכלנו - טעון עיבור צורה.

שהרי החטאת נשרפה בו ביום ובלי עיבור צורה, אף שלא היתה פסולה בגופה, רק שלא היו לה כהנים שיאכלוה. [1405]

והשתא מפרשינן, דמוכח מדברי רבי יוחנן אלו, כי לדעת רבי יוחנן בן ברוקה, אין פסול בבעלים טעון עיבור צורה, אפילו כשנפסל לאחר זריקה:

והא קרבן חטאת שנפסל מחמת **אנינות** אוכליו, הרי אפילו כשהיו כבר אוננים לפני הזריקה **כ**פסול **לאחר זריקה הוי**, כיון שאין הזריקה פסולה משום חסרון האוכלים.

כי אין הזריקה נפסלת משום חסרון אוכלי הקרבן, אלא בפסח שעיקרו לאכילה, אבל בחטאת שאין עיקרו לאכילה, אין הזריקה נפסלת.

ואם כן, הרי זה דומה לפסח שנפסל בבעלים לאחר זריקה, **ואפילו הכי**, **כי אשתרוף** [כשנשרפה החטאת] - **לאלתר אשתרוף** ללא עיבור צורה. [1406]

הרי: שלדעת רבי נחמיה, שהיא כדעתו של רבי יוחנן בן ברוקה, כל פסול בעלים אינו טעון עיבור צורה, ואפילו לאחר זריקה; ומשום דסבירא להו לשני תנאים אלו, כי אף "פסול מחמת דבר אחר" אינו טעון עיבור צורה.

[1403] שהאונן אסור באכילת קדשים; ונלמד ממה שאמר הכתוב במעשר שני: לא אכלתי באוני ממנו, ואתו קדשים בקל וחומר ממעשר, רש"י.

[1404] א. ומשה היה סבור, כי כשם שנצטוה מפי הגבורה שיאכלו את המנחה שקרבה באותו יום, אף שאוננים הם, הוא הדין לחטאת זו; ואמר לו אהרן: שמא לא שמעת אלא במנחה זו שהיא קדשי שעה ליום שמיני של מילואים, אבל חטאת זו שעיר ראש חודש הוא, וקדשי דורות הן ואסורין לאונן, רש"י. ב. בזבחים מייתינן דרבי יהודה פליג על רבי נחמיה, וסובר: מפני טומאה שאירעה בה באונס נשרפה; ומה שאמר אהרן "כאלה", הוא מפני שהיה משה אומר לאהרן: שמא מתוך צערך על מות בניך פשעת בה ונטמאת? ועל כך אמר לו אהרן: כך אני בעיניך שאני מבזה קדשי קדשים? אלמלי קראוני כאלה וכאלה לא הייתי מבזה אותן, רש"י.

[1405] הקשו התוספות: ודילמא "הוראת שעה היתה" שנשרפה מפני אנינות כי עדיין לא פירש להם משה עיקר דין עיבור צורה, וכדאמרינן לעיל הך סברא; ולעולם לא סבירא ליה לרבי נחמיה כרבי יוחנן בן ברוקא?! וראה בדבריהם מה שתירצו.

[1406] ואם תאמר: שמא מפני שעבדו אותה אוננים נפסלה, שהאונן שעבד חיללך?! זה אינו, כי לא בני אהרן הקריבוה, אלא אהרן - שהוא כהן גדול ומקריב אונן - הקריבה, וכדדרשינן לה מן המקראות בזבחים, רש"י.

דף פג.

רבה מוסיף - על אלו שני התנאים הסוברים: פסול מחמת דבר אחר אינו טעון עיבור צורה - **אף** את **רבי יוסי הגלילי**, שמצאנו לו שהוא סובר: כי פסול בדם שהוא "פסול מחמת דבר אחר", אינו טעון עיבור צורה.

דתניא: **רבי יוסי הגלילי אומר**:

כל הענין כולו - היינו מה שאמרה תורה: וכל חטאת אשר יובא מדמה אל אוהל מועד לכפר בקודש לא תאכל באש תשרף - **אינו מדבר** בחטאת חיצונה שמקום זריקת דמה בעזרה, ונכנס דמה לפנים שלא כמצותה [וכפי שפירשו המקרא, החכמים החולקים על רבי יוסי הגלילי במסכת זבחים], **אלא** הכתוב מדבר:

בפרים הנשרפים [כגון: פר העלם דבר של ציבור] **ושעירים הנשרפים** [שעיר של יום הכפורים], שהן חטאות פנימיות שמקום זריקת דמן בפנים, ונזרק דמן בפנים כמצותן.

ומה שאמר הכתוב: לא תאכל באש תשרף, אינו בא ללמדנו שיישרפו חטאות הפנימיות, כי הרי כבר אמר זה הכתוב במקומו, שיישרפו חוץ לשלש מחנות.

אלא ללמד על חטאות הפנימיות שנפסלו ביוצא או שנטמאו:

א. לא ישרפנו כדינם חוץ לשלש מחנות, אלא: **לשרוף פסוליהן אבית הבירה** [שהוא פעמים בעזרה פעמים בהר הבית, כמבואר בזבחים קד], כמאמר הכתוב: בקודש וגו' באש תשרף, [וכדלעיל פב ב].

ב. **וליתן לא תעשה על אכילתן**, כמאמר הכתוב: לא תאכל.

אמרו לו חכמים לרבי יוסי הגלילי - לדבריך שאין אתה מפרש הכתוב, על חטאת חיצונה שנכנס דמה לפנים שלא כדין - **חטאת** חיצונה **שנכנס דמה לפני ולפנים** [להיכל] **מנין** לך שהיא פסולה?

אמר להן רבי יוסי הגלילי לחכמים: הרי אני לומדו ממאמר הכתוב בחטאת דאהרן, שנשרפה: "**הן לא הובא את דמה** [של החטאת שהיתה חיצונה] **אל הקודש**" "**פנימה**"; **מכלל**:

א. **דאי נפיק איהי** [אם היתה יוצאת החטאת עצמה חוץ לעזרה שהיא מחיצתה], ולא היתה "פנימה" [וכפי שנתבאר לעיל פב א].

ב. **אי נמי** [או] **עייל דמה** [היה נכנס דם החטאת לפנים].

בין כך ובין כך **בשריפה**; הרי למדת: חטאת שנכנס דמה לפנים, פסולה היא, ובשריפה. וכיון שכן מוכח, כי רבי יוסי הגלילי סובר, אף פסול בדם שפסולו מחמת דבר אחר הוא, הרי הוא בשריפה ואינו טעון עיבור צורה, כאותה חטאת שנשרפה בלי עיבור צורה:

ואף שמעיקר הכתוב - שכולי עלמא מודים בפירושו - אין ללמוד על פסול בדם שלא יהא טעון עיבור צורה, כי הרי יש לומר: הוראת שעה היתה [וכדלעיל פב ב, תוספות בהבנת רש"י].

אבל מדברי רבי יוסי הגלילי, שלמד עיקר הפסול מפסוק זה, ולא אמר: הוראת שעה היתה; אף לענין עיבור צורה יאמר כן, שאינה הוראת שעה אלא כך היא ההלכה לדורות [רש"י]. [1407]

והשתא מפרשת הגמרא, למה לא מנה רבי יוחנן את רבי יוסי הגלילי בין הסוברים: "פסול מחמת דבר אחר" אינו טעון עיבור צורה.

ורבי יוחנן שלא מנה את רבי יוסי הגלילי, כי **סבר** רבי יוחנן: פסול ב**דם** ופסול ב**בשר חדא מילתא היא**, והן נחשבין "פסולו בגופו".

ורק פסול **בעלים** - **מלתא אחריתי היא**; שהפסול בבשר ודם "פסולו בגופו' הוא; ואילו הפסול בבעלים "פסולו מחמת דבר אחר הוא".

וכיון שכן, אין לך ללמוד מדברי רבי יוסי הגלילי הסובר: פסול דם אינו טעון עיבור צורה; שאף פסול בבעלים אינו טעון עיבור צורה כרבי יוחנן בן ברוקה, ולפיכך לא מנאו עם רבי נחמיה, שבפסול בבעלים [אנינות] אמר: אינו טעון עיבור צורה.

מתניתין:

העצמות והגידין, שמתחילתם עומדים הם להיות "נותר", בבוקרו של יום ראשון של פסח.

כי העצמות יש בהם מוח הראוי לאכילה, ודין "נותר" יש לו; והואיל ואי אפשר לאוכלו מפני שאסור לשבור עצם בפסח, הרי מתחילתו עומד הוא להיות נותר.

והגידין: יבואר בגמרא באיזה גידין מדובר במשנתנו, ומאיזה טעם עומדים הם להיות נותר.

וכן **הנותר**, הבשר שהיה אפשר לאוכלו אלא שנתעצלו באכילתו, ונותר.

אין רשאין לשורפן - כדין "נותר" שאמרה תורה: והנותר ממנו עד בוקר באש תשרופו - ביום טוב, כיון שהוא אסור במלאכה. אלא הם **ישרפו** רק **בששה עשר**, לאחר יום טוב.

[1407] א. ורבנן שלא למדו מחטאת אהרן על פסול דם שנכנס לפנים, משום שהם סוברים דורות משעה לא ילפינן דהוראת שעה היתה, רש"י. ב. צריך ביאור: לפי מה שהביאו התוספות לעיל פב ב, ד"ה אמר בשם רש"י, ד"הוראת שעה" היינו שעדיין לא פירש להם משה עיקר דין עיבור צורה; אם כן, כל זה אינו שייך אלא לענין עיבור צורה, ולא לעיקר הפסול, והכא אמרינן הך סברא אף לענין עיקר הפסול. וראה היטב בחזון איש סימן קכד לדף זה אות ו ד"ה וי"ל.

ואם **חל ששה עשר להיות בשבת** הרי אלו **ישרפו בשבעה עשר**.[1408]
והטעם בכל האמור: **לפי שאינן דוחין לא את השבת ולא את יום טוב**.

גמרא:

אמר רב מרי בר אבוה, אמר רבי יצחק:
עצמות הקדשים - שאין בהם מוח, או שהוצא מהן המוח קודם שנעשו נותר שניתותרו, הרי אלו אין טעונין שריפה.
ומשום, שלא אמרה תורה לשרוף אלא את הנותר הראוי לאכילה, דכתיב: "ולא תותירו ממנו עד בוקר [אלא תאכלוהו], והנותר ממנו עד בוקר באש תשרופו", הרי שלא ציותה תורה לשרוף, אלא את מה שאסרה תורה להותיר, דהיינו הראוי לאכילה.
אבל **עצמות קדשים ששימשו** "**נותר**", כלומר: שנותר בהן מוח לאחר שנעשה "נותר", ונמצא, ששימשו העצמות את המוח שהוא "נותר", [ואף שעכשיו אין בהם מוח וכבר אינן משמשין נותר].[1409] הרי אלו **מטמאין את הידים** כדין "נותר" עצמו שגזרו חכמים שיטמא את הידים.
והטעם: **הואיל ונעשו** [חכמת מנוח] **בסיס** (*202) **לדבר האסור**. שהרי המוח שהוא "נותר" שמור הוא בתוך העצמות.[1410]
נימא מסייע ליה ממשנתנו:
"**העצמות**" **והגידים והנותר ישרפו בששה עשר**.
והרי **הני עצמות היכי דמי**? (**202)[1411]
אילימא דלית בהו מוח, אם כן **למה בשריפה** הם, **נשדינהו** [יזרקם].
אלא פשיטא דאית בהו מוח הראוי לאכילה, רק שלא היה יכול לאוכלו כיון שאין יכול לשבור עצם בפסח.[1412]
וכיון שכן, **אי אמרת בשלמא** "**שימוש נותר**" **מילתא היא, אמטו להכי** [משום כך] **בעי שריפה** אף העצמות עצמם, שהרי כ"נותר" עצמו הן הואיל ושימשוהו.

[1408] המשנה באה להשמיענו, כי אע"ג שעל ידי זה תידחה מצות השריפה עד יום שבעה עשר, אפילו הכי אינו דוחה, רש"ש, וראה תוספות יום טוב.

[1409] כן כתבו התוספות בחולין קכה א, שזה הוא עיקר חידושו של רב מרי; דאילו עיקר "שימוש נותר" יש ללומדו מן המשנה שם.

[1410] (*202) "את הכיור ואת **כנו**" דהיינו מקום מושב הכיור, מתרגמינן "**בסיסיה**", רש"י.

[1411] (**202) כתב רש"י: "הני עצמות היכי דמי: דקאמר עיקרן ותחילתן לשריפה", והדברים משוללי הבנה; ובודאי טעות סופר הן, ונשתרבבו לכאן דברי רש"י בעמוד ב ד"ה הני גידין, כי שם מקומם.

[1412] ביארו התוספות בחולין קכה א, דהכי קאמר: ודאי מיירי שהיה בהן מוח ועכשיו חלצוהו, דאי יש בו מוח עכשיו, פשיטא דטעונין שריפה משום מוח, והיינו דמסייע ליה לרב מרי שעיקר חידושו הוא אפילו כשאין משמשין עכשיו את הנותר, וכמו שנתבאר לעיל בהערה (202).

אלא אי אמרת "שימוש נותר" לאו מילתא היא, ונמצא שהעצם עצמה אינה צריכה שריפה, אלא המוח שבה הוא שחייב בשריפה.

אם כן: למה לו לטרוח באסיפת עצים ולהפסידם על שריפת כל העצם?!

הרי יש לו אפשרות אחרת: **ניתבריהו ונחלצה למוח דידהו ונשרפיה ונשדינהו לדידהו** [ישבור את העצמות ויחלץ מתוכם את המוח וישרוף המוח לבדו, ואת העצמות יזרוק]!

ומשום דסבירא ליה להגמרא השתא, שאין בזה משום "ועצם לא תשברו בו", שהרי אמרה תורה "בו" ולא בפסול, ללמדך: לא נאמר איסור זה אלא בפסח כשר, אבל זה שניתותר ונפסל אין בו איסור שבירה. [1413]

אלא שמע מינה: "**שימוש נותר**" **מילתא היא**. [1414]

אמרי בני הישיבה לדחות: **לא! לעולם אימא לך**: "**שימוש נותר**" **לאו מילתא** היא!

ומה שאין שובר את העצמות שניתותרו כדי להוציא מהם את המוח, היינו משום דקסבר התנא של משנתנו: ועצם לא תשברו "**בו**" היינו: **בפסח כשר ואפילו בפסח פסול**; שלא אמרה תורה "בו" למעט פסול, אלא כך הוא דרך לשון המקרא. [1415]

ותמהינן עלה: וכי **אפילו בפסח פסול סלקא דעתך** שיהא אסור בו שבירת עצם?!

והא תנן:

אבל המותיר בפסח טהור וכל שכן בפסח טמא.

והשובר עצם **בפסח טמא** שנפסל **אינו סופג את הארבעים**?! [1416]

ומשנינן: **לא קשיא**:

כאן - במשנתנו, שביארנו שאי אפשר לשוברו אף שניתותר ונפסל - **כשהיתה לו שעת הכושר** [כשר היה] לאחר זריקה, שלא ניתותר אלא בבוקר.

ואילו **כאן** - במשנה שהבאנו, שמבואר, כי מותר לשבור עצם בפסח פסול - **כשלא היתה לו שעת הכושר**, וכגון שנטמא לפני זריקה.

ומפרשינן: **ומאן** הוא ה**תנא** של משנתנו, **דשני ליה** [המחלק] **בין שהיתה לו שעת הכושר ללא היתה לו שעת הכושר**?

[1413] ואם תאמר: הרי העצם אין בו פסול שאין שם נותר עליו, ולמה מותר לשוברו?! יש לומר: כיון דאין חייבין אלא על עצם שיש עליו כזית בשר או שיש בו מוח, והמוח הרי נפסל, ממילא הוה בכלל ההיתר.

[1414] תמה הצל"ח: והרי "שימוש נותר" אינו אלא מדרבנן, ואם כן מה ראיה משריפה שגזרו חכמים אף על "שימוש נותר" כיון שנותר עצמו בשריפה הוא מדאורייתא, אבל לענין טומאת ידים, שאף בנותר אינו אלא מדרבנן, מנין לנו שגזרו אף על "שימוש נותר", ראה שם שהאריך בזה.

[1415] הקשו התוספות: עדיין תיקשי, יניח על העצמות גחלת וינקב העצם ויוציא את המוח, כי זו שריפה היא ולא שבירה?! ותירצו: כי איכא למיחש שמא יפקע העצם במקום אחר וחשיב שבירה כיון שאינו במקום הגחלת, וכמבואר כעין זה לקמן פד ב; אי נמי: על ידי גחלת טורח יש בדבר, ועדיף לו לשרוף את כל העצם.

[1416] מה שכתב רש"י: "אין סופג את הארבעים, לקמן מפרש טעמא", היינו על המותיר בטהור, אבל על "שובר בטמא" כבר פירש רש"י טעמו, משום דכתיב "בו".

רבי יעקב היא.
כדתניא: **ועצם לא תשברו "בו"**, ללמדך: "**בו**" **בכשר**, **ולא בפסול**.
ונחלקו תנאים בביאור דברי תנא קמא [תוספות]:
רבי יעקב אומר: אם **היתה לו שעת הכושר**, ואחר כך **נפסל**, **יש בו משום שבירת העצם**;
ורק אם **לא היתה לו שעת הכושר**, **אין בו משום שבירת העצם**.
רבי שמעון אומר: **אחד זה ואחד זה אין בו משום שבירת העצם**.
מיתיבי לרבי יצחק דאמר, "שימוש נותר" מילתא היא:
כל עצמות הקדשים שניתותרו **אין טעונין** העצמות עצמן **שריפה**, **חוץ מעצמות הפסח מפני התקלה** כלומר: מפני איסור "ועצם לא תשברו בו", ומפרש לה ואזיל.
והרי **הני עצמות היכי דמי**? **אילימא דלית בהו מוח**, **למה להו שריפה**?!
אלא פשיטא, **דאית בהו מוח**, ולפיכך: עצמות כל הקדשים שוברן ומחלץ המוח שבהם ושורפו לבדו; אבל עצמות הפסח שאין יכול לשוברם, הרי זה שורף המוח עם העצמות עצמם.
ואי סלקא דעתך: "**שימוש נותר**" **מילתא היא** וכדרבי יצחק.
אם כן, אפילו **עצמות** שאר **הקדשים אמאי אין טעונין שריפה**, והרי נעשו בסיס לנותר ששימשוהו?!
אמר משני **רב נחמן בר יצחק**: **הכא במאי עסקינן**: **כגון שבשעה** שבא לשורפן **מצאן** לעצמות כשהן שבורים **וחלוצין** [ריקים; שהוצא מהם המוח ואינו לפנינו].
והכי קאמרינן:
עצמות שאר **הקדשים**, כיון **דאין בהם** איסור **משום שבירת העצם**, הרי אנו תולין: מסתמא, **קמי דנהוו נותר חלצינהו** לעצמות [לפני שנעשו נותר - רוקנם] ואכל את מוחן, שהרי אסור להותיר את המוח, ואם כן מעולם **לא הוו** "**שימוש נותר**", ולפיכך **לא בעו שריפה**.
אבל **עצמות הפסח** "מפני התקלה", דהיינו **דיש בהן משום שבירת העצם** ואסור לשוברן קודם שניתותרו [תוספות], הרי אנו חוששין:
[**אימור**] [1417] **לבתר דנהוו נותר הוא דחלצינהו** [לאחר שנעשו נותר הוא שרוקנם], כי אחר שנעשו נותר מותר לשוברן, [דקסבר האי תנא: מותר לשוברן אחר שניתותרו, כרבי שמעון, רש"י].
ואם כן הוו להו העצמות עד שרוקנם "**שימוש נותר**", ולפיכך **בעו** העצמות עצמן **שריפה**.

[1417] כן היא גירסת התוספות והב"ח; וראה רש"י ומהרש"א בעמוד ב בדברי רב זביד.

רב זביד פליג על רב נחמן בר יצחק הסובר: עצמות פסח שיש עליהן ספק שמא "שימוש נותר" הן, הרי אלו טעונין שריפה; כי לדעתו, אין דין "שימוש נותר" שהוא מדרבנן [מהרש"א] חמור כל כך, כדי להטעינו שריפה בספק. [1418]
ולפיכך **אמר** שינויא אחרינא:

דף פג:

הכא במאי עסקינן: **כגון** (תחילת העמוד) **שמצאן** לעצמות **צבורין צבורין** [ערימות ערימות], **ומהן** [וחלקם] **חלוצין**, שבדק את העליונים ומצאן חלוצין, ואילו שאר העצמות שבערימה עדיין לא בדק אם יש בהן מוח.
וקא משמע לן ברייתא בדין עצמות אלו: **עצמות** שאר **קדשים דאין בהם משום שבירת העצם**, הרי אנו תולין: כי מסתמא **לכולהו הוה חליץ להו ואכיל להו**, כלומר: מסתמא כאשר עשה לעליונים כן עשה לתחתונים, ששברן והוציא את מוחן תוך זמן אכילתו ואכלו, וממילא **לא בעי** העצמות התחתונים **שריפה**, שהרי לא שימשו נותר מעולם.
אבל **עצמות הפסח**: "מפני התקלה" דהיינו **דיש בהן משום שבירת העצם**, חוששין אנו: **דילמא** רק **הני** העצמות העליונים - **חלצינהו** [רוקנם].
אבל **להנך** העצמות התחתונים **לא חלצינהו**, ועדיין יש בהם מוח, ולפיכך **בעי שריפה**.
אמר רב יהודה אמר רב:
כל הגידין הרי הן **כבשר**, ונמנין עליהן בפסח ויוצא ידי חובתו.
חוץ מגידי הצואר הנקראים "אלל הרחב" [מהרש"ל], שאין נמנין עליהן, הואיל וקשין הן, ועץ בעלמא הן.
ומקשינן עלה ממשנתנו: **תנן**: **העצמות** "**והגידים**" שבודאי **ייעשו** נותר, **והנותר ישרפו בששה עשר**.
והרי **הני גידין היכי דמי**, באיזה גידין אמרה משנתנו שמתחילתן עומדין הן לשריפה כי ודאי לא יאכלום וייעשו נותר?
אילימא גידי בשר [גידין הרכין המתפשטין בבשר, רש"י חולין צ ב] שדרך לאוכלם.
אם כן למה מתחילתן עומדין הן לשריפה, **ניכלינהו** [יאכלם] ולא **ייעשו** נותר?!
ואי תבוא לפרש: לא עומדים היו הגידין מתחילתן להיות נותר, אלא, כך היה מעשה **דאיתותר** מתוך עצלות.

[1418] הקשה המהרש"א: אמאי אין שורפין מספק, דטפי אית לן למימר דבתר איסורייהו חלצינהו בהיתר אליבא דרבי שמעון, מדנימא דחלצינהו באיסור קודם שנעשה נותר, ואם כן תיבעי שריפה?! ויש לומר, דבעי לאוקמא הך ברייתא בכי האי גוונא אליבא דרבי יעקב דסבירא ליה, דבתר דהוה נותר איכא נמי איסור שבירה, דהשתא במצאן חלוצין הוה ספק גמור, ולא חמיר שימוש נותר שהוא רק מדרבנן ליבעי שריפה מספק; וראה עוד שם; וראה אריכות בזה במשנה למלך פרק י"ט מפסולי המוקדשין הלכה ט.

אם כן **היינו** "**נותר**", ולמה חילק התנא גידין משאר נותר?!
אלא פשיטא דמיירי **בגידי צואר** שאין דרך לאוכלם מחמת קשיין, ומסתמא יותירום, [ודומים הם לעצמות שנשנו בנפרד, מפני שמתחילה ידוע שיותירו אותם]. [1419]
וכיון שכן תיקשי לרב: **אי אמרת בשלמא בשר נינהו** ואם אוכל אותם יוצא בהם ידי חובה, **אמטו להכי בעי** [משום כך טעונין הם] **שריפה**.
אלא אי אמרת לאו בשר נינהו, אם כן **למה להו שריפה**?! והרי אין שם "נותר" עליהן, ויכול לזורקם.
אמר משני **רב חסדא**: לעולם גידי צואר לאו בשר נינהו, ואילו שאר גידין בשר גמור הוא וראוי לאכילה.
ומתניתין - דמשמע, שיש גידין שהן בשר ליטען שריפה וסתמן אין נאכלין - **לא נצרכא אלא לגיד הנשה**.
ומיהו לא בגיד הנשה ודאי, שהוא אין טעון שריפה כיון שאסור הוא באכילה, אלא בספק גיד הנשה, **ואליבא דרבי יהודה**.
דתניא: **רבי יהודה אומר**: **אינו נוהג** - גיד הנשה - **אלא בירך אחת** ואין ידוע באיזו, **והדעת מכרעת בשל** ירך **ימין**.
והואיל וגיד שבכל ירך ספק הוא אם נוהג בו איסור, הרי שאסור לאוכלו מספק, ומאידך גיסא צריך לשורפו שמא אינו גיד הנשה האסור, ועל גיד זה הוא שאמרה משנתנו שעיקרו לשריפה. [1420]

[1419] נתבאר על פי רש"י. אמנם בתוספות הקשו על הגמרא, ממה נפשך, והרי אם באנו להוכיח שאף גידי צואר בשר הן, שוב יקשה "ניכלינהו"?! ופירשו: "דלאו בשר גמור הוא שיהא טעמם כטעם בשר, מיהו לענין שריפה בעי למימר דליהוו בשר". וכתב מהרש"א בביאור דבריהם, דהואיל ואין טעמם כטעם בשר להכי לא הוה בכלל "נותר" דמתניתין, וחשיב ליה באנפי נפשיה; ומשמע שם במהרש"א דאסור להותירם לדעת התוספות, ע"ש. אבל במנחת חינוך מצוה ח בד"ה והנה הלאו, כתב: "והנה הלאו הזה [שלא להותיר] הוא רק בדברים הראויים לאכילה, [בזה] הזהירה תורה דלא נתעצל באכילתם ולא ישארו, אבל דברים שאינם ראויים לאכילה אפילו יכול לאוכלן אלא דאינן בשר גמור, מכל מקום כיון דאין אוכלים אין צריך לאכול ומותר להותיר", וציין לסוגייתנו ולדברי התוספות, וכן כתב בספר "פתח הבית" ראה שם.

[1420] א. הקשה השאגת אריה סימן צו: יבוא עשה ד"ואכלו את הבשר" וידחה לא תעשה ד"על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה"?! [ועיין חזון איש יו"ד רי"ד לדף פט שתירץ קושייתו, וראה ביאור דברי החזון איש בספר "דברי תורה", ליקוט מדברי החזון איש לפי סדר פרשיות השבוע, מעורך ה"חברותא"]. ואפילו לפי מה שכתבו תוספות [קדושין לח א] בשם הירושלמי, שאין עשה דקודם הדיבור היינו קודם מתן תורה, דוחה את לא תעשה שלאחר הדיבור; הרי מוקמינן לה כאן כרבי יהודה, והוא סבירא ליה בחולין, שאף גיד הנשה נאסר קודם הדיבור שכבר נאסר כן לבני יעקב, ואם כן נדחה הוא מפני עשה שקודם הדיבור. ועוד: הרי עשה של אכילת פסח נשנה לאחר הדיבור, דכתיב "ובשלת ואכלת", וראה שם מה שכתב בזה. ב. הקשה בספר "פתח הבית": קצת קשה למאן דאמר ספיקא דאורייתא מן התורה לחומרא, אם כן סוף סוף כיון שלא היה באפשרי לאכול בלילה על כל פנים מחמת ספק, יהיה מה שיהיה סוף סוף אינו בכלל נותר?! וראה שם שיישב שתי קושיות אלו חדא בחברתה.

ופרכינן: והרי מספקא לן בגמרא בחולין בביאור דברי רבי יהודה שאמר: "והדעת מכרעת" של ימין, אם כוונתו לומר שמסופק הוא ו"דעתו שלו נוטה" לומר שהוא בשל ימין [1422], או שמא פשיטא ליה כן ו"דעת תורה" היא שהכריעה שהוא של ימין [1421].

ואלא [ואם כן, כפירושו של רב חסדא], **תפשוט** מכאן **דספוקי מספקא ליה לרבי יהודה** באיזו ירך נוהג גיד הנשה, ונמצא שכל גיד ספק נותר הוא, ולפיכך טעון הוא שריפה מספק.

דאי מיפשט פשיטא ליה דבשל ימין נוהג, אם כן: **ההיא** - של שמאל - **דהיתירא**, **ניכליה** ואינו בא לידי נותר, ואילו אותו גיד - של ימין - **דאיסורא**, **נישדיה** יזרקנו **ולמה ליה שריפה**, שהרי אין בו דין נותר כיון שאסור הוא באכילה?!

אמר משני **רב איקא בר חיננא**: לעולם בגיד הנשה מיירי, וכרבי יהודה הסובר: אין שני הגידין שבשתי הירכות אסורין, ולעולם יש לומר, כי מיפשט פשיטא ליה לרבי יהודה, כי הגיד שבירך ימין - אסור, ושבירך שמאל - מותר.

ומשנתנו, שביארנו, כי היא מדברת בגיד הנשה שאינו אסור אלא מספק:

כגון שהוכרו ולבסוף נתערבו.

כלומר: מתחילה קודם שניטלו הגידין מן הירכות ודאי הוכרו שהרי אין לך אדם שאינו מכיר בין צד ימין לצד שמאל, אך לאחר שניטלו הגידין מן הירכות אין ידוע איזה ניטל מן הירך הימנית ואיזה ניטל מן השמאלית [רש"י חולין], ומספק אין אוכל שום גיד ולשריפה הן עומדין.

רב אשי אמר, משני שינויא אחרינא לפרש "גידין" שבמשנתנו דלא תיקשי לרב: **לא נצרכא** משנתנו **אלא לשמנו** [שומנו] **דגיד הנשה** שאינו אסור מן התורה, וללמדנו באה המשנה, שאסור הוא באכילה [רש"י] ומתחילתו עומד הוא לשריפה. [1423]

דהכי תניא: **שמנו** של גיד הנשה **מותר** הוא מן התורה, **וישראל קדושים הם** [עושין סייג לתורה, רש"י חולין צא א] **ונוהגין בו איסור**.

והואיל ומותר הוא מן התורה, שם "נותר" עליו וטעון שריפה, ומתוך שאסור לאוכלו, ודאי ייעשה נותר, וישרפנו.

[1421] משום דאמר קרא: אשר על כף "הירך" המיומנת שבירך; או משום דכתיב "בהאבקו עמו", כאדם שחובק את חבירו וידו מגעת לכף ימינו של חבירו, גמרא חולין צא א.

[1422] שהרי כתיב אצל המלאך שנאבק עם יעקב: ויאבק איש עמו עד עלות השחר. וירא כי לא יכול לו ויגע בכף ירכו ותקע כף ירך יעקב בהאבקו עמו. על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה [בראשית לב], "וסתם הנאבק עם חבירו כשהוא נותן ימינו לשמאל חבירו וחובקו, ידו מגעת מאחוריו עד ירך ימינו", רש"י חולין צ ב.

[1423] דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה, מנחת חינוך מצוה ח.

רבינא אמר משני: משנתנו מדברת **בגיד הנשה החיצון**, הגיד שבצידו החיצון של הירך הרואה את האויר [ולא בצד הפנימי הרואה את הירך השניה], שאינו אסור אלא מדרבנן. ונמצא שעל כרחו הוא מותירו, כי אינו יכול לאוכלו מדרבנן, אך הואיל ומדאורייתא מותר הוא, הרי שם "נותר" עליו, וטעון שריפה.

וכדרב יהודה אמר שמואל, דאמר רב יהודה אמר שמואל: שני גידין הן:

א. **פנימי** [הרואה את הירך השניה] **הסמוך לעצם** הקולית התחוב בבוקא דאטמא, הרי הוא **אסור, וחייבין עליו** מלקות, דמדאורייתא אסור הוא. [1424]

ב. **חיצון** [הרואה את האויר שמחוץ לבהמה] **הסמוך לבשר** [מובלע בבשר], הרי הוא **אסור** מדרבנן **ואין חייבין עליו** מלקות. [1425]

שנינו במשנה: **חל ט"ז** להיות בשבת ישרפו לאחר השבת לפי שאינן דוחין לא את השבת "ולא את יום טוב": (*216)[1426]

ותמהינן: **ואמאי** אינו דוחה את היום טוב [רש"י]?! [1427]

וניתי עשה דכתיב בנותר "באש תשרופו", **וידחי לא תעשה** דמלאכת יום טוב?!

אמר משני **חזקיה, וכן תני דבי חזקיה** [כן הובאה גם ברייתא בבית מדרשו של חזקיה]: כיון ד**אמר קרא: לא תותירו ממנו עד בוקר והנותר ממנו "עד בוקר" באש תשרופו, שאין תלמוד לומר "עד בוקר"**, שהרי היה לו לומר "והנותר ממנו באש תשרופו" כיון שכבר אמר בתחילת הפסוק "עד בוקר".

ומה תלמוד לומר "עד בוקר"? אלא: ל"באש תשרופו" הוא שייך, וללמדך: **ליתן לו בוקר שני לשריפתו**, והכי קאמר קרא: והנותר ממנו בזמן שאסרתי לך דהייני בוקר ראשון, הרי כשיבוא בוקר שני שהוא חול המועד תשרפנו, אבל ביום טוב, לא [רש"י שבת קלג א]. [1428]

אביי אמר משני: כיון ד**אמר קרא "עולת שבת בשבתו"**, ולמדנו ממה שאמר הכתוב "בשבתו" שיקטיר על המזבח רק עולת אותה שבת, **ולא עולת חול** יקטיר **בשבת, ולא**

[1424] ברש"י כאן ובחולין הוסיף ביאור: שהוא נתון לאורכו של שופי כשפורעין את הירך, ואותו גיד ראשו אחד מחובר בעצם האליה, ומשם נפשט לאורך השופי עד מקום חיבור הקולית ועצם הירך [בוקא דאטמא], ושם הוא סמוך לעצם.

[1425] ברש"י כאן ובחולין הוסיף ביאור: שהוא הגיד הקצר הניתן בסוף השופי לרוחבו, ומובלע בכף הסובבת את הקולית.

[1426] (*216) צל"ח; וראה שם שביאר, למה לא העמידה הגמרא דבריה על תחילת המשנה.

[1427] אבל ודאי שעל שבת לא הקשה, דעל שבת לא היה לו לומר כל כך בפשיטות שידחה לא תעשה דשבת, שהרי לא תעשה שיש בו כרת הוא; ועוד, דאטו היה מקום לטעות דשבת אינו עשה ולא תעשה ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה, והרי בשבת העשה מפורש בתורה "ביום השביעי תשבות", צל"ח; וראה עוד שם.

[1428] ואם תאמר, נילף מהכא שאין עשה דוחה את לא תעשה בכל התורה?! "ושמא מכאן לא נילף לפי שיכול לעשות לאחר יום טוב", תוספות ישנים שבת כה א, ד"ה ה"ל.

עולת חול - כגון אברי תמיד של ערב יום טוב שלא הוקטרו מבעוד יום [רש"י שבת כד א] - יקטירם **ביום טוב**.

הרי למדנו, שאפילו הקטרת אברי עולה של חול אינו דוחה את היום טוב, וכל שכן שריפת פסול של עולת חול שאינו דוחה; והרי הפסח קרבן של חול הוא, כיון דזריקת דמו בערב הפסח הוא. [1429]

רבא אמר משני: כיון ד**אמר קרא**: אך אשר יאכל לכל נפש "**הוא לבדו**" **יעשה לכם**; ויש ללמוד:

"**הוא**": **ולא מכשיריו** של אוכל הנפש, היכולין ליעשות מבעוד יום.

"**לבדו**":

דף פד.

ולא מילה שלא בזמנה הבאה מקל וחומר.

כלומר: דאי לא ממעט ליה קרא, אתיא בק"ו לדחות: ומה צרעת שדוחה את העבודה ועבודה דוחה את השבת, הרי מילה - אף שלא בזמנה - דוחה אותה, ואם יש בהרת במקום המילה יקוצנה; שבת שנדחית מפני עבודה, אינו דין שתהא מילה שלא בזמנה דוחה אותה. ואתיא קרא ומיעטה, דכיון דשלא בזמנה היא ישהנה למחר. [1430]

וכיון שכן, אף שריפת קדשים יש לך לדמות למילה שלא בזמנה, ולא לדחות יום טוב אף דקיימא לן בעלמא עשה דוחה לא תעשה, כיון דאפשר להשהותו.

רב אשי אמר מתרץ: אי אפשר שידחה עשה של שריפת נותר את לא תעשה של מלאכת יום טוב, כיון ד"**שבתון**" האמור **ביום טוב**, **עשה הוא** לשבות ממלאכה שכן משמעות הכתוב "שבות ממלאכה", ונצטרף עשה זה ללאו האמור על מלאכה ביום טוב.

ואין עשה דוחה את לא תעשה ועשה. [1431]

מתניתין:

[1429] והוא הדין שאין יכול להקטיר את אמורי הפסח בלילה שהוא יום טוב, כיון דקרבן של חול הוא; ומה שאמרה תורה גבי פסח "ולא ילין לבוקר זבח חג הפסח", אין הכתוב מדבר אלא בארבעה עשר שחל להיות בשבת, הואיל וקרבן של שבת הוא, כמבואר כל זה לעיל בפרק תמיד נשחט, רש"י.

[1430] ברש"י כתב דוגמא למילה שלא בזמנה: "כגון גר שנתגייר" וקטן שנאנס אביו ועבר זמנה. וכתב בדבר אברהם חלק ב סימן כה אות ב: והוא פלא, אטו למעוטי מילת גר שאינה דוחה יום טוב צריך קרא?! והרי לאו מצוה היא אלא הכשר שיבוא על ידי זה לדת ישראל ומהיכא תיתי שתדחה ללא תעשה דיום טוב. ואף שכתבנו לעיל [שם אות א], דממילא איכא בה גם קיום מצות מילה קצת, מכל מקום מצות עשה חיובית לא הויא, ואינה בכדי לדחות לא תעשה, והיא תמיה עצומה, וצע"ג.

[1431] ושאר האמוראים שלא תירצו כרב אשי, משום דסבירא להו ד"שבתון" אינו עשה, כן מבואר בתוספות ישנים שבת כה א, ד"ה ה"ל.

יש חלקי בשר בגדי, שכאשר הוא קטן ורך, הן רכים וראויים לאכילה. ומשגדל הגדי מתקשים הם, ושוב אינם ראויים לאכילה.

חלקים אלו, גם בהיותם בגדי, אין בהם מצות אכילה ויכול להותירם [ראב"ד, וראה הערה 1432], הואיל ועתידים הם להקשות ולא יהיו ראויים לאכילה.

והכלל לידע איזה חלק נאכל ואיזה אינו נאכל: **כל הנאכל בשור** [1433] **הגדול** אחר שנתקשה כל מה שעתיד להקשות בו, [ולמסקנת הגמרא, אפילו אינו נאכל אלא על ידי בישול יתר], הוא בלבד **יאכל בגדי** של הפסח **הרך** [הקטן, שהוא מבן שמונת ימים משנראה להרצאה כמאמר הכתוב: ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן אשה לד', ועד שנה].

אבל מה שאין נאכל בשור הגדול אינו נאכל בגדי הפסח, שאע"פ שעכשיו רך הוא הרי עתיד להקשות בסופו. [1434]

ויאכלו **ראשי** ה**כנפים** [סחוסין שבראשי הכתפיים, מלאכת שלמה], **והסחוסים** [כלומר: ושאר הסחוסים], כגון: תנוך האוזן וסחוסי החזה והצלעות הקטנות שבסוף השדרה, אף שאלו עתידין להקשות [תוספות ד"ה הואיל בפירוש ראשון].

ובגמרא בסמוך יתבאר מדוע נאכלין הן.

[1432] הרמב"ם פרק י מקרבן פסח הלכה י, כתב לגבי גידין שסופן להקשות [והיא סוגיא בגמרא כאן], כי נאכלין הן בפסח, אלא שאין נמנין עליהן. וכיון שכן, הרי אף משנתנו יש לבאר בשתי פנים: א. כי הנידון הוא רק לענין מינוי, וכלשון רש"י בד"ה יאכל בגדי הרך "אין נמנין עליו בפסח". ב. כי הנידון הוא על עיקר האכילה, וכמו שפירש הראב"ד [פרק י מקרבן פסח הלכה ט]: שהמשנה "באה על חיוב אכילה שהוא בבל תותירו"; ואף רש"י בפתח הדיבור הנ"ל כתב: "יאכל בגדי הרך, ראוי לאכילה בפסח". ולכאורה היה נראה בכוונת רש"י, על פי מה שביאר בכתבי הגר"ח דברי הרמב"ם לענין גידין, כי מה שאמר "נאכלין בפסח" היינו שיש בהם מצות אכילה מדין שאר קדשים, ויש בהם "בל תותירו"; אלא שמצות האכילה המיוחדת לפסח אין בהם ולפיכך אין נמנין עליהן [הובאו דבריו בהערה (225)]. וזהו שכתב רש"י בפתח דבריו שאין נאכלין, אבל לא סבירא ליה כהראב"ד שאין בהם מצות אכילה ומותר להותירם, ולכן דקדק רש"י לומר "אין נמנין עליהן". אלא שבכתבי הגר"ח שם [בענין גידין שסופן להקשות] נקט בפשיטות כי דעת רש"י כהראב"ד, ולא כהרמב"ם לענין גידין. אך ב"מלאכת שלמה" על המשניות, כתב בשם מהרי"ק, כי שיטת רש"י אינה כהראב"ד, שהרי פירש לענין שאין נמנין עליו בפסח, ראה דבריו בסוף משנה יא.

[1433] צריך ביאור מה ענין שור אצל גדי?! וראה בתוספות ד"ה הואיל בשם רשב"א, ובמאירי.

[1434] נתבאר על פי שיטת רש"י. אבל הרמב"ם מפרש משנתנו לענין שבירת עצם: "היה גדי קטן ורך שעצמותיו רכים לא יאכל אותן שזה שובר עצם ואם אכל לוקה, שאחד השובר עצם קשה או עצם רך, זה הכלל: כל שנאכל בשור הגדול אחר שיתבשל, הוא שמותר לאכול כנגדו מן הגדי הרך אחר צלייתו, כגון ראשי הכנפיים והסחוסים". ולשון המאירי: "בא לבאר עכשיו, שיש עצמות שהם רכים ונלעסים היטב בין השיניים ואמר עליהם שאינם נקראים עצם ללקות עליהם בשבירת ובלעיסתם, אלא נאכלים כשאר הבשר ונמנין עליו כעל שאר הבשר, ועל זו הוא אומר "כל הנאכל וכו'", ופירשו בגמרא כן: כל שהעצמות רכים כל כך, שאפילו בשור שהוא גם שבבהמות וכבר הוקשו עצמותיו לגמרי עד תכלית מה שאפשר להם להתקשות אותן העצמות אוכלין בו בשליקה, כלומר אחר שנתבשל בשול גדול הנקרא שליקה שהוא יותר מבשול בינוני, יאכל עכשיו בפסח בגדי הרך או בטלה אע"פ שהוא צלי, ואעפ"י שכיוצא בו בשור לא היה נאכל בבשול בינוני וכל שכן בצלי, ואין בו משום שבירת עצם, וכן נמנין על כזית מהם כעל שאר הבשר וכו'".

גמרא:

רבה רמי [הקשה] על משנתנו:

ברישא **תנן**: **כל הנאכל בשור הגדול יאכל בגדי הרך**; והרי משמע: הא **שאינו נאכל לא** יאכל ואין נמנין עליו.

והרי **אימא סיפא**: "**ראשי כנפים והסחוסים**" נאכלין ונמנין עליהן, ואמאי, **הא הני לא מתאכלי בשור הגדול**?!

ומשנינן: **אלא** מי ששנה את הרישא לא שנה את הסיפא, **ותנאי היא** דפליגי במשנתנו בדין ראשי כנפים והסחוסים; **והכי קתני** במשנתנו:

כל הנאכל בשור הגדול הרי זה **יאכל בגדי הרך**, **ושאינו נאכל** בשור הגדול על ידי בישול סתם אף שנאכל הוא על ידי שליקה [בישול יתר], הרי זה **לא** יאכל.

ויש אומרים: **אף ראשי כנפים והסחוסים** נאכלין, כי אף שאין נאכלין בשור הגדול על ידי בישול סתם, כיון שנאכלים הם בו על ידי שליקה, הרי אלו נאכלים בגדי הרך אף על ידי צלייה. (*224)[1435]

רבא אמר מפרש: "**מה הן**" **קתני** במשנתנו!

והכי קתני: **כל הנאכל בשור הגדול** אפילו **בשלקא** [על ידי שליקה], הרי זה **יאכל בגדי הרך בצלי** על ידי צלייה; **ומה הן** הנאכלין בשור הגדול על ידי שליקה: **ראשי כנפים והסחוסים**.

תניא כוותיה דרבא:

כל הנאכל בשור הגדול בשלקא יאכל בגדי הרך בצלי, **ומה הן**: **ראשי כנפים והסחוסים**.

וגידין הרכין [המשך הברייתא הוא] **נידונין כבשר** הפסח לאכול אותן ולימנות עליהם, [ונחלקו בביאור הסיפא [לדעת רש"י] רבי יוחנן וריש לקיש, באיזה גידין רכין דיברה הברייתא, וכפי שיתבאר].

[השמועה הבאה מתבארת על פי דברי התוספות בד"ה הואיל בתירוצם הראשון]

איתמר:

גידין שבגדי הרך **שסופן להקשות**, [והן גידי הצואר, רש"י; ובתוספות חלקו על זה] ונאכלים הם בשור הגדול על ידי שליקה:

רבי יוחנן אמר: **נמנין עליהן בפסח**, כלומר: אפילו לא נמנה אדם עם החבורה אלא לאכול מהן, יצא ידי אכילת פסח [רש"י חולין עז א].

[1435](*224) כתב ב"מלאכת שלמה" על המשניות: ואיני זוכר בתלמוד דוכתא אחרינא כמו זה, שאומר: "תנאי היא" ואינו מזכיר שם התנאים, וגם לא מייתי ברייתא דאשכחן דפליגי בה; וגם לא ידענא מאן האי "יש אומרים" וכו'", ראה עוד שם.

כי לדעתו, היינו מה שאמרו בברייתא: גידין הרכין עכשיו, אף שסופן להקשות כשיזקין, הרי אלו נידונין כבשר ונמנין עליהן [רש"י; ובתוספות כתבו דאינו ענין לברייתא].

ריש לקיש אמר: אין נמנין עליהן בפסח; ומה שאמרו בברייתא: גידין הרכין נידונין כבשר היינו גידין שלעולם רכין הם. [1436] והשתא מפרשינן טעמייהו דרבי יוחנן וריש לקיש:

רבי יוחנן אמר: נמנין עליהן, משום דסבירא ליה: הואיל ונאכלין הן בשור הגדול על ידי שליקה, והשתא הרי רכין הן, **בתר השתא** שהן רכין וראויים לאכילה **אזלינן**.

ריש לקיש אמר: אין נמנין עליהן, משום דסבירא ליה: **בתר בסוף** שהן עתידים להקשות ולהיותם אין ראויים לאכילה **אזלינן**.

ואף דבבשר אמרינן: כל שנאכל בשור הגדול על ידי שליקה הרי הוא נאכל בגדי הרך, היינו דוקא בראשי כנפים וסחוסים שיש עליה שם בשר יותר מגידין שאין בהם טעם בשר כל כך, ולפיכך, כל שאין הגידין נאכלין לעולם אין נמנין עליהן.

איתיביה ריש לקיש לרבי יוחנן מהברייתא דלעיל: **כל הנאכל בשור הגדול יאכל בגדי הרך, ומה הן ראשי כנפים והסחוסים**.

והרי יש לך ללמוד: **הני** שהן בשר **אין**, אכן מועיל מה שנאכלים הם בשור הגדול על ידי שליקה, **אבל גידין שסופן להקשות**, אף שנאכלין הן בשור על ידי שליקה, **לא**.

דאם לא כן, היה להברייתא להשמיענו חידוש יותר, שאף בגידין שאינם בשר כל כך, מועיל בהם מה שנאכלים בשור הגדול על ידי שליקה?! [נתבאר כדברי התוספות הנ"ל, וראה לשון רש"י].

אמר ליה רבי יוחנן לריש לקיש: **תנא** בברייתא **הני** ראשי כנפים והסחוסין, **והוא הדין להנך** לגידין שסופן להקשות.

כי הרי **הני מאי טעמא** נמנין עליהן, כיון **דהא מתאכלי בשור הגדול בשלקא**, ואם כן, **הנך** גידין שסופן להקשות **נמי מתאכלי בשור הגדול בשלקא**, והואיל ונאכלים הם בשור הגדול על ידי שליקה וגם עכשיו רכין הן, בתר השתא אזלינן.

[1436] הרמב"ם דקדק לשון הגמרא שאמרו: אין "נמנין עליהן" ולא אמרו "אין נאכלין", ולפיכך כתב בפרק י מקרבן פסח הלכה י: גידין הרכין שסופן להקשות אע"פ שהן ראויין לאכילה עתה "ונאכלין בפסח" אין נמנין עליהן. וביאר דבריו בכתבי הגר"ח בענין "גידין שסופן להקשות": היינו שיש בהן מצות אכילת קדשים דעלמא ואסור להותירם, רק שאין בהם מצות אכילת פסח, ולפיכך אין נמנין עליהן. והחילוק הוא: כי לכולי עלמא אף שסופן להקשות שם "אוכל" עליהם, וכל אוכל שהוא מגוף הזבח הרי הוא בכלל המצוה. ואמנם לענין מינוי ואכילת פסח בעינן שיהיה "בשר", וכמאמר הכתוב: ואכלו את "הבשר" בלילה הזה, ובזה הוא שנחלקו רבי יוחנן וריש לקיש, אם אזלינן בתר בסוף שסופן להקשות ולא יהיו "בשר", או אזלינן בתר השתא, שרכין הן ושם "בשר" עליהם. ויעויין שם בדברי הגר"ח, שנקט בפשיטות בדעת רש"י שאינו מחלק בדבר, ודלא כשיטת הרמב"ם.

וסבירא ליה לרבי יוחנן, שאין להוכיח ממה שלא אמרה הברייתא חידוש גדול יותר בגידין, שהני אין וגידין לא, משום "דאין רבותא כלל מה שאין בהם טעם בשר כל כך, דהא אם היו רכים לעולם לא היה פוסלם, הילכך כיון דמתאכלי בשלקא נמנין עליהם כמו ראשי כנפים והסחוסים", [לשון התוספות].

אמר ליה רבי ירמיה לרבי אבין: **כי אזלת לקמיה דרבי אבהו רמי ליה** [לכשתבוא אצל רבי אבהו תקשה לו]:

מי [וכי] **אמר רבי יוחנן**: **גידין שסופן להקשות נמנין עליהן**, הרי שלדעת רבי יוחנן בתר השתא אזלינן?!

והא בעא מיניה ריש לקיש מרבי יוחנן לענין קבלת טומאת "אוכלין" [רש"י, (*225):[1437] **עור הראש של עגל הרך** [כל זמן שהוא יונק] - הנאכל כמות שהוא על ידי מליגה, ששופכים עליו מים רותחים, וסופו להיות כשאר עורות שאינן אוכל ואינן מקבלין טומאת אוכלין - **מהו שיטמא** עכשיו כשראוי הוא לאכילה?

ואמר לו רבי יוחנן לריש לקיש: **אין מטמא** טומאת אוכלין.

אלמא שלדעת רבי יוחנן גופיה **בתר בסוף אזלינן**?!

לכשבא רבי אבין אצל רבי אבהו והקשה לו קושיא זו, **אמר ליה** רבי אבהו לרבי אבין: **דרמא לך הא** [מי שהקשה לך קושיא זו] **לא חש לקמחיה** [לא שת לבו לראות בקמח שהוא טוחן, אם מן החיטין הוא טוחן או שמא מן הפסולת] כלומר: מרבה דברים שאינם [רש"י סוכה]!

כי **הא הדר ביה רבי יוחנן לגבי דריש לקיש**, כלומר: מתוך אותה תשובה שהשיב רבי יוחנן לריש לקיש והמשך הדו שיח שביניהם, היה לו לאותו מקשה להבין שחזר בו רבי יוחנן ממה שאמר כאן, והודה לריש לקיש שהגידין שסופן להקשות אין נמנין עליהן, כי אמנם כן בתר בסוף אזלינן.

שהרי הקשה לו ריש לקיש לרבי יוחנן - שאמר: עור ראשו של העגל הרך אינו מטמא - מן המשנה בחולין: אלו שעורותיהם כבשרן, עור הראש של עגל הרך.

והרי **אמר ליה** רבי יוחנן לריש לקיש: **אל תקניטני** להקשות עלי מאותה משנה, כיון **שבלשון יחיד אני שונה אותה** משנה ולא בלשון "סתם משנה", שאני אומר: אלעזר בן יהודה אמרה [רש"י חולין] שהוא הסובר כן בברייתא [הובאה בגמרא חולין קכב ב].

[1437](*225) אבל לדעת הרמב"ם, בעיה זו לענין "טומאת נבילות" היא, שאף היא תלויה בשם "בשר", [ראה הערה (225)], כתבי הגר"ח.

ואם כן יש לומר, שמתחילה אף רבי יוחנן היה סבור כי מן המשנה הזו ניתן ללמוד שבתר השתא אזלינן, ומכח אותה משנה הוא שהיה אומר רבי יוחנן בתחילה כי הגידין שסופן להקשות נמנין עליהן כיון שבתר השתא אזלינן.
ואם כן: משחזר בו רבי יוחנן, והיה אומר: משנה זו דעת יחיד היא, ממילא חזר בו אף ממה שהיה אומר: גידין שסופן להקשות נמנין עליהן בפסח.

מתניתין:

השובר את העצם בפסח הטהור, הרי זה לוקה ארבעים, מפני שעבר על "ועצם לא תשברו בו".
אבל המותיר בפסח הטהור וכל שכן בטמא, ועבר על "לא תותירו", **והשובר בפסח הטמא** או בשאר פסולין, שאילו היה עושה כן בכשר היה עובר על "ועצם לא תשברו בו", **אינו לוקה את הארבעים**; ובגמרא מפרש טעם כולן. [1438]

גמרא:

ומפרשינן למתניתין:
בשלמא מותיר בטהור אינו לוקה אע"פ שעבר על "ולא תותירו ממנו עד בוקר".
משום **דתניא**: כתיב: **לא תותירו ממנו עד בוקר והנותר ממנו עד בוקר** באש תשרופו, **בא הכתוב ליתן עשה** "באש תשרופו" **אחר לא תעשה** "ולא תותירו", **לומר שאין לוקה**, שכן הוא הכלל בכל התורה: לאו הניתק לעשה אין לוקין עליו, **דברי רבי יהודה**. [1439]
רבי יעקב אומר: לא מן השם הוא זה. "אין טעם זה עיקר דלאו שניתק לעשה אין לוקין עליו" [רש"י מכות ד ב]!

[1438] כתב במנחת חינוך מצוה ט"ז: לכאורה היה נראה, מדכלל התנא מותיר בטהור עם שובר בטמא, משמע, כשם שהמותיר בטהור עבר איסור דאורייתא רק שאינו לוקה [אי משום דהוי לאו הניתק לעשה, אי משום דהוי לאו שאין בו מעשה, וכמבואר בגמרא], אם כן הוא הדין השובר בטמא יש בו איסור; ומכל מקום הסיק שם דמהיכא תיתי יהיה בו איסור, ולפיכך הסיק שמותר לכתחילה לשבור. ובשפת אמת כאן, הביא מסוגיא דלעיל פג א דאמרינן: "למה להו שריפה [לעצמות שיש בהן מוח וניתותרו] נתברינהו ונחלצה למוח דידהו ולשרפינהו" [וראה שם ברש"י, דהקושיא היתה למה לו לטרוח ולהפסיד עצים על שריפת העצמות עצמן], הרי בהדיא שמותר הוא לכתחילה לשבור עצם בפסח הפסול.

[1439] ומשום דמשמע: זו היא תקנתו, אם תעבור על הלאו עשה זאת והינצל; ועוד, הואיל וכל עיקר מלקות בעובר על לאו למדנו ממה שאמרה תורה: "ארבעים יכנו" וסמיך ליה "לא תחסום שור בדישו", הרי למדנו שכל שאינו דומה ללאו דחסימה אין לוקין עליו, ולאו שהוא ניתק לעשה אינו דומה לו, רש"י. ב. כתב המנחת חינוך במצוה ח, כי המותיר בפסח עובר בשני לאוין: לאו האמור בפסח "ולא תותירו ממנו עד בוקר". לאו כללי לכל הקדשים שלא להותירם, דגבי תודה כתיב: "לא תותירו ממנו עד בוקר", ובתורת כהנים מרבינן כל הקדשים מפסוק זה. ומכל מקום אתי חד עשה ומנתק תרי לאוי, במקום שאין הלאוין סמוכין זה לזה; ועוד, דבמקום שהעשה הוא על ידי מעשה הרי הוא מנתק אף שני לאוין, וכמו שכתבו התוספות חולין פ ב, ד"ה הנח. ג. הקשו האחרונים: לדעת הרמב"ם הסובר כי במקום שהלאו כולל יותר מהעשה, אין זה לאו הניתק לעשה, אם כן אמאי אין לוקין, והרי הלאו הוא אף בנשים, ואילו העשה שהוא מצות עשה שהזמן גרמא [כיון שאינו אלא ביום] אינו נוהג בנשים; וראה מה שכתב בזה הצל"ח, ובמנחת חינוך מצוה ח'.

אלא מפני מה המותיר אינו לוקה, **משום דהוה ליה** "לא תותירו" **לאו שאין בו מעשה** שהרי ממילא הוא נותר, **ואין לוקין עליו**. [1440]

אלא שובר בטמא, **מנלן** שאינו לוקה?

ומפרשינן: **דאמר קרא**: **ועצם לא תשברו** "**בו**"; ולמדנו: "**בו**" **בכשר ולא בפסול**.

תנו רבנן:

כתיב: **ועצם לא תשברו** "**בו**"; "**בו**" **בכשר ולא בפסול**.

רבי אומר: כתיב: **בבית אחד** "**יאכל**" לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה "**ועצם לא תשברו בו**", ודרשינן: ד"יאכל" קאי על "ועצם לא תשברו בו", וכאילו אמר: ועצם הנאכל לא תשברו בו [רא"ם בחומש].

ללמדך: **כל הראוי לאכילה**, **יש בו משום שבירת עצם**, ואילו **שאין ראוי לאכילה**, **אין בו משום שבירת עצם**.

ומפרשינן: **מאי בינייהו** בין תנא קמא שתלה איסור שבירת עצם ב"כשר", לבין רבי שתלאו ב"ראוי לאכילה"?

אמר רבי ירמיה: **פסח הבא בטומאה** בהיתר, וכגון שנטמא הציבור [מאירי, לקוטי הלכות], **איכא בינייהו**:

כי **למאן דאמר**: דבעינן פסח "**כשר**",

דף פד:

הרי שבפסח הבא בטומאה אין בו משום שבירת עצם, כיון ד**האי פסול** הוא כיון שנעשה בפסול דטומאה והטומאה אינה אלא "דחויה" בציבור, [רעק"א ומנחת חינוך בהבנת רש"י]. [1441]

ואילו **למאן דאמר** - רבי - דיליף דבעינן פסח "**ראוי לאכילה**", אף בזה יש בו משום שבירת עצם, כיון ד**האי נמי ראוי לאכילה הוא**, שהרי הפסח הבא בטומאה אף נאכל בטומאה, וכמו ששנינו לעיל במשנה [עו ב]: הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה.

רב יוסף פליג על רבי ירמיה שהיה סובר בדעת רבי, שלא הותרה שבירת עצם אלא בפסח שאינו ראוי לאכילה; אלא סבירא ליה: רבי נמי מודה לתנא קמא, שכל שהפסח

[1440] כתב המנחת חינוך במצוה ח, שאם השליך אותו קודם שנעשה נותר במקום שלא יוכל למוצאו, כיון שעשה כן על ידי מעשה לוקין עליו, [אלא שתלוי במחלוקת, אם בלאו שאין בו מעשה, כשעבר הלאו על ידי מעשה אם לוקין עליו]; וראה עוד שם לענין פסלו בידים קודם שנעשה נותר, אם לוקין על לאו ד"לא תותירו".

[1441] כתב השפת אמת: מסתברא, דבפסח הבא בטומאה אסור מדרבנן לשבור עצם, דגזרינן אטו פסח דעלמא, כיון שמותר הוא באכילה, מה שאין כן בשאר פסולין; [ונראה שם דרצה ליישב בזה לשון המשנה דמשמע - כמבואר בהערה (226) - דאיסורא מיהא איכא רק שאינו לוקה].

"פסול" אין בו משום שבירת עצם, ולא בא אלא להוסיף, כי אף בפסח כשר אלא שאינו ראוי לאכילה, אף בו אין משום שבירת עצם, ולפיכך **אמר**:

כי האי גוונא - דפסח הבא בטומאה - **דכולי עלמא** אפילו לרבי **אין בו משום שבירת העצם** [**דרבי לאקולי קא אתי**, הב"ח מחקן], **ומשום דהאי** פסח הבא בטומאה **הא פסול הוא**, ולכולי עלמא אין בפסול משום שבירת עצם. [1442]

אלא כשהיתה לו לפסח **שעת הכושר** בשעת זריקה ואחר כך נפסל, הוא **דאיכא בינייהו**:

כי **למאן דאמר** - תנא קמא - בעינן "**כשר**", יש בו משום שבירת עצם כיון **דהא "כשר" הוא**, שהרי כל עבודותיו נעשו בהכשר [רש"י].

ואילו **למאן דאמר** בעינן "**ראוי לאכילה**", אין בו משום שבירת עצם, כיון **דהא השתא לאו ראוי לאכילה הוא**. [1443] **אביי אמר** פליג: **כל כי האי גוונא** אף שהיה כשר בשעת זריקה, כיון שעכשיו נפסל **דכולי עלמא** [ב"ח] - ואפילו לתנא קמא - **אין בו משום שבירת העצם**;

מאי טעמא? **השתא מיהת הא פסול הוא**. [1444]

אלא שבירת העצם מבעוד יום כשעדיין אינו ראוי לאכילה שהרי אין זמן אכילת הפסח אלא בלילה, הוא **דאיכא בינייהו**:

כי **למאן דאמר "כשר"**, **הא** הרי **כשר הוא**.

ואילו **למאן דאמר "ראוי לאכילה"**, הרי **השתא** עדיין **לאו בר אכילה הוא**, ואין חייבין עדיין על שבירת עצמותיו.

מיתיבי לאביי שאמר בדעת רבי, כי מבעוד יום אין בו משום שבירת עצם:

[1442] באור שמח כתב רמז לזה מן המקראות שבפרשת בהעלותך לענין פסח ראשון ופסח שני לדורות. שבפסח ראשון לא הזכיר איסור שבירת העצם במפורש, אלא אמר: ככל חוקותיו וככל משפטיו תעשו אותו; ואילו בפסח שני הזכיר איסור שבירת העצם לחוד, ואמר: ועצם לא ישברו בו ככל חוקת הפסח יעשו אותו. והיינו משום שפסח ראשון שהוא בא בטומאה, הרי שאין בו בכל אופן איסור שבירת עצם; אבל פסח שני שאינו בא בטומאה ולעולם יש בו איסור שבירת עצם, לכן הזכירו הכתוב בהדיא.

[1443] במהרש"א ריש עמוד זה תמה: אמאי הוה "כשר" טפי מ"ראוי לאכילה", דבשעה שאינו ראוי לאכילה לאו כשר הוא. וכתב בקרני ראם: שאין כאן קושיא שכבר פירשו רש"י משום דכל עבודותיו נעשו בהכשר. והרש"ש כתב: ולי נראה פשוט דאתי שפיר, כיון שיוצא בו ידי חובת פסחו, וזהו כוונת רש"י. לכאורה משמע מרש"י, דלא מיקרי "לא היתה לו שעת הכושר" אלא אם כן לא נעשו עבודותיו בהכשר, והיינו שיש פסול בעבודותיו; ואמנם ברש"י לעיל פג א, בד"ה לא היתה לו שעת הכושר פירש: כגון נטמא לפני זריקה, ומשמע דעל הבשר קאי, ואף דמסתמא קאי אף כמאן דאמר אם אין בשר יש דם. וראה במנחת חינוך מצוה ט"ז שדקדק, שבדברי הרמב"ם מצוייר "לא היתה לו שעת הכושר" כגון שנתפגל או שהיתה בו מחשבת שינוי השם, ואילו ברש"י הנ"ל מבואר דאפילו נטמא קודם שנזרק מיקרי "לא היתה לו שעת הכושר"; ומיהו כתב שם, שאף הרמב"ם יודה לרש"י, ועיין בדבריו היטב.

[1444] צריך ביאור: והרי תנאים הוא שנחלקו בפסח שהיתה לו שעת הכושר אם יש בו משום שבירת עצם [כמבואר לעיל פג א]; ואם כן, אמאי פשיטא ליה לאביי, דלכולי עלמא אפילו אם היתה לו שעת הכושר אין בו משום שבירת העצם.

רבי אומר:

נמנין על מוח שבראש.

כלומר: אפילו לא נמנה אלא על המוח, יצא, מפני שיכול הוא להוציאו דרך האף ולאוכלו מבלי לשבור עצם.

ואין נמנין על מוח שבעצם הקולית, שהרי אין יכול לאוכלו מבלי לשבור עצם.

והרי **על מוח שבראש מאי טעמא** נמנין עליו, על כרחך: **הואיל ויכול לגוררו** למוח דרך האף **ולהוציאו** ולאוכלו.

וכיון שכן, **אי סלקא דעתך**: **שבירת העצם מבעוד יום** - לדעת רבי עצמו - **שפיר דמי**, אם כן, **קולית נמי נתבריה מבעוד יום ונפקוה למוח דידיה ונמנו עליה**?!

כלומר: מאי טעמא אין נמנין מחיים אף על הקולית כיון שיכול להוציא את מוחו מבעוד יום על ידי שבירה?!

אמר לך אביי: **ולטעמיך**, **משחשיכה** - שבודאי יש בו איסור שבירת עצם - **נמי נייתי גומרתא וניחות עליה ונקלה** [יביא גחלת וישימנה על העצם וישרפנה] **ונפקי למוח דידיה ונימני עליה**?! כלומר: והרי אף לדבריך תיקשי: למה אין נמנין על מוח הקולית, והרי יכול להוציאו למוח על ידי שיניח גחלת על העצם וינקבנו?!

כי הרי אין זו שבירה, אלא שריפה המותרת בפסח.

דהא הכי **תניא**: **אבל השורף בעצמות והמחתך בגידין** [אפילו גידין קשים, זבח תודה] **אין בו משום שבירת העצם**.

אלא מאי אית לך למימר כדי לפרש, אי כדאביי אי כרבא:

דאביי אמר - אין נמנין על מוח הקולית ואף שיכול לנוקבו על ידי גחלת - **משום פקע**.

כלומר: אסור לעשות כן כדי להוציא את מוחו שמא יפקע העצם מכח השריפה אף שלא במקום הגחלת, ובאותו מקום שבירה מיקרי ולא שריפה.[1445]

ורבא אמר: **משום הפסד קדשים דקא מפסיד ליה בידים**, **דילמא אכיל נורא ממוח דידיה** [שמא תאכל האש אף מקצת מן המוח], ומוטב שיפסל מאליו בנותר ולא יפסידהו הוא בידים [רש"י ומאירי].

[1445] הקשה בזבח תודה: והרי דבר שאין מתכוין הוא, וקיימא לן: דבר שאין מתכוין מותר בכל התורה?! ונשאר בצ"ע, וראה שם. וכבר הקשה כן רבינו עקיבא איגר לקמן פה, ב, וכתב: דצריך לומר דמדרבנן גומרתא אסור דשמא יניח גומרתא הרבה בענין דיהיה פסיק רישיה. וביאור דבריו הוא על פי השיטה הסוברת כי אף אם אין ידוע לעושה כי הפעולה שהוא עושה היא "פסיק רישיה", אף זה פסיק רישיה מיקרי. וב"פתח הבית" העיר: דהוה פסיק רישיה דלא ניחא ליה, שנחלקו בו הראשונים אם בכלל פסיק רישיה הוא.

והשתא דאתית להכי: אף לדידי שמותר לשוברו מבעוד יום, נמי לא תיקשי אמאי אין נמנין עליו, כיון דמבעוד יום נמי אסור לשוברו מדרבנן, משום **גזירה מבעוד יום אטו משחשיכה**.

רב פפא פליג על אביי שהיה אומר כי מבעוד יום לדעת רבי אין בו משום שבירת העצם [והיינו דאיכא ביניהו], **ואמר**:

כל כי האי גוונא שבא לשבור עצמות הפסח מבעוד יום ל**כולי עלמא** - ואפילו לרבי - **יש בו משום שבירת העצם**.

מאי טעמא? כי **לאורתא** [לערב] **מיחזי לאכילה**.

אלא באבר שיצא מקצתו חוץ לחומת ירושלים שהוא מקום אכילתו, ונפסל מקצתו ב"יוצא", ובא לשבור את העצם במקום יציאתו כדי להפריד היוצא מן הכשר, הוא דקמיפלגי תנא קמא ורבי.

האם אמרינן: הואיל ועל אותו מקצת שיצא אין איסור שבירה כיון שנפסל [ואע"ג שהיתה לו שעת הכושר, רש"י], מותר ממילא לשוברו להעצם בקו המפריד בין מקום היציאה למקום שנשאר בפנים, או לא.

כי ל**מאן דאמר** "**כשר**" בעינן, **האי נמי** [ב"ח] **כשר הוא**, שהרי החלק הפנימי כשר והרי הוא שוברו [1446] ועובר משום "ועצם לא תשברו בו", [אלא חותך את הבשר עד מקום שמגיע לעצם, וקולף עד שמגיע לפרק, וחותך, כדלקמן במשנה פה ב; רש"י].

ואילו ל**מאן דאמר** "**ראוי לאכילה**" בעינן, אין בו משום שבירת עצם, כי **האי** עצם במקום שבירה **לאו בר אכילה הוא**. [1447]

כדתניא: רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר: אבר שיצא מקצתו ושברו, אין בו משום שבירת העצם.

רב ששת בריה דרב אידי פליג על רב פפא הסובר שבעצם שיצא מקצתו לדעת תנא קמא יש בו משום שבירת עצם, **ואמר**:

כל כי האי גוונא שיצא מקצתו **דכולי עלמא** - ואפילו לתנא קמא - **אין בו משום שבירת העצם, דהאי אבר הא פסול הוא**.

[1446] כי שם "שבירה" מתייחס לשני חלקי העצם השבור, שכל אחד "נשבר" מחבירו, ולפיכך אף אם יצמצם השבירה במקום היציאה, הרי זה "שובר" עצם כשר.

[1447] רש"י; וכבר תמהו בתוספות: אמאי חשיב ליה "כשר" טפי מ"בר אכילה", הא מה שאינו ראוי לאכילה לאו כשר הוא. ובאור שמח פרק י מקרבן פסח הלכה ו, כתב לפרש הגמרא באופן אחר על פי הגירסא שהביא שם בברייתא, והוא: כי אין הנידון באבר שיצא מקצתו אלא באבר שיצא כולו, והכי קאמר: לתנא קמא בעינן שכל הפסח יהיה "פסול", ואילו לרבי שהוא תלוי בהיתר אכילה, אפילו אבר אחד שיצא כיון שאסור הוא באכילה אין בו משום שבירת עצם.

אלא שבירת העצם ב"נא", כלומר: פסח שעדיין לא נצלה כדינו [1448], הוא **דאיכא בינייהו**:
כי **למאן דאמר "כשר"** בעינן, **הא** הרי **כשר הוא**, ואסורה בו שבירת עצם.
ואילו **למאן דאמר "ראוי לאכילה"** בעינן, אין בו משום שבירת עצם, כיון **דהשתא אינו ראוי לאכילה**.
רב נחמן בר יצחק פליג על רב ששת הסובר בדעת רבי, שהפסח הראוי לאכילה לאחר שיצלנו אין בו משום שבירת עצם, **ואמר**:
כל כי האי גוונא שאינו חסר אלא צלייה **יש בו משום שבירת העצם** ואפילו לרבי, **דהא חזי לאכילה דמטוי ליה ואכיל ליה** [ראוי הוא לאכילה על ידי צלייה].
אלא שבירת עצם **האליה** בפסח שהביאו מן הכבשים, הוא **דאיכא בינייהו**:
כי **למאן דאמר "כשר"** בעינן, **הא** הרי **כשר הוא**.
ואילו **למאן דאמר "ראוי לאכילה"** בעינן, **האי** אליה **אינו ראוי לאכילה** היא, **דאליה** בכבש **לגבוה סלקא** [לגבוה היא עולה על המזבח], כדכתיב: "ואם כשב הוא מקריב את קרבנו. והקריב מזבח השלמים אשה לה' חלבו האליה תמימה".
רב אשי פליג על רב נחמן בר יצחק הסובר: כי לדעת תנא קמא אסורה שבירת העצם אף באליה שעולה לגבוה, **ואמר**:
כל כי האי גוונא דאליה שעולה לגבוה, **ודאי אין בו משום שבירת העצם**, **דהא ודאי אינו ראוי לאכילה כלל**, [ראה הערה [1449]].
אלא אבר שאין עליו כזית בשר, **איכא בינייהו**:
כי **למאן דאמר "כשר"** בעינן, **הא כשר הוא**, ויש בו משום שבירת העצם.
ואילו **למאן דאמר "ראוי לאכילה"** בעינן, אין בו משום שבירת העצם, כי **בעינן** שיהא באבר **שיעור אכילה** שהוא כזית, **וליכא**.
רבינא פליג על רב אשי הסובר: כי לדעת תנא קמא אין צריך שיהא באבר שיעור אכילה, **ואמר**:
כל כי האי גוונא שאין באבר שיעור אכילה כלל, **לית ביה משום שבירת העצם**, **דבעינן שיעור אכילה**. [1450]

[1448] אין כוונת הגמרא ל"נא" בדוקא שהוא חצי צלוי, אלא לכל פסח שעדיין לא נצלה כל צרכו, ובכלל דברי הגמרא אף הפסח החי שלא נצלה כלל.

[1449] תמה בשפת אמת: וכי מה בכך שאינו ראוי הוא לאכילה והרי לדעת תנא קמא לא בעינן ראוי לאכילה; [ובאור שמח הזכיר בתוך דבריו, כי לענין זה ודאי דרשינן היקישא דרבין]; עוד דקדק: דלא אמר "לכולי עלמא" אין בו משום שבירת העצם כדאמר לעיל כמה פעמים; וראה שם, שכתב מכח זה פירוש חדש בגמרא.

[1450] א. באור שמח פרק י' הלכה ב מקרבן פסח יצא לידון בדבר החדש, והוא: כי אבר שהיה עליו כזית בשר ובשעת שבירה אין עליו, הרי הוא כפסח שהיתה לו שעת הכושר ונפסל [והיינו דה"אור שמח" מפרש "היתה לו שעת הכושר", דהיינו, שהיתה לו שעה שהיה בו איסור שבירה], ולדעת הסובר היתה לו שעת הכושר ונפסל יש

אלא אבר שאין עליו כזית בשר במקום זה [במקום השבירה], **ויש עליו כזית בשר במקום אחר**, הוא **דאיכא בינייהו**:

כי **למאן דאמר "כשר"** בעינן, **הא כשר הוא**.

ואילו **למאן דאמר "ראוי לאכילה"** בעינן, אין בו משום שבירת העצם, כי **בעינן שיעור אכילה במקום שבירה, והא ליכא**.

תניא כארבעה מיניהו כדעת ארבעה מהאמוראים דלעיל והם: רב יוסף, רב אשי או רבינא, רב נחמן בר יצחק ואביי:

דתניא: רבי אומר: כתיב: **בבית אחד "יאכל"** לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה "**ועצם לא תשברו בו**", ללמדך: **על הכשר הוא חייב** אם שבר בו עצם, **ואינו חייב על הפסול**.

ואיזה פסול מיעטה התורה שאין בו משום שבירת העצם:

א. אפילו **היתה לו שעת הכושר** בשעת זריקה, ולא **נפסל** אלא **בשעת אכילה** הרי זה "פסול" **שאין בו משום שבירת עצם**; והיינו כרב יוסף דאמר לעיל, שרבי בא למעט אפילו אם היתה לו שעת הכושר. ב. **יש בו שיעור אכילה, יש בו משום שבירת עצם**, אבל **אין בו שיעור אכילה, אין בו משום שבירת עצם**; והיינו או כרב אשי שבא רבי למעט כל שאין באבר שיעור אכילה כלל, או כרבינא דבעינן שיעור אכילה במקום שבירה [רש"י].

ג. **הראוי למזבח** כגון עצם האליה **אין בו משום שבירת העצם**; והיינו כרב נחמן בר יצחק, שבא רבי למעט עצם האליה. ד. **בשעת אכילה** בליל ארבעה עשר **יש בו משום שבירת עצם**, אבל **שלא בשעת אכילה** דהיינו מבעוד יום **אין בו משום שבירת עצם**; והיינו כאביי, שבא רבי למעט שבירה מבעוד יום. **איתמר: אבר שאין עליו כזית בשר**

בו איסור שבירה, הרי שאף בעצם שאין עליו עכשיו כזית בשר יש בו איסור שבירה; והרבה אחרונים נקטו שלא כדבריו. ב. הקשה המנחת חינוך במצוה טז: כיון דבעינן שיעור אכילה, והרי כל שדינו בשריפה קיימא לן בעלמא ד"כתותי מיכתת שיעוריה", אם כן למה יהא נוהג שבירת עצם בנפסל ביוצא או בטמא - למאן דסבירא ליה, אם היתה לו שעת הכושר יש בו משום שבירת עצם - כיון שטעונין הן שריפה, וחשוב כאין בו שיעור?! וכתב: "אך קושיא זו יש להעיר בכמה מקומות בש"ס ואין לדמות הדברים אלא במקום שאמרו חז"ל, עיין תוספות סוטה כה ב, ד"ה לא ו". ויש מן האחרונים שכתבו כי על פי דברי ה"אור שמח" שבאות א, אין מקום לקושיא זו, כיון שאין צריך כלל שיהיה עליו בשר בשעת שבירה אם היה עליו מתחלה כזית בשר, והרי אף כאן היה עליו כזית בשר קודם שנפסל. וב"דבר שמואל" כתב כי לפי דברי ה"תורת גיטין", שאין מועיל סברת "כתותי מיכתת שיעוריה" לבטל השיעור, במקום שאפילו אם היה כתות ועשוי חתיכות חתיכות היה אסור, הוא הדין כאן שאין שייך לומר "כתותי מיכתת שיעוריה".

[1451] ביארו התוספות שלא נחלקו אלא לדעת רבי; ויסוד פלוגתת רבי יוחנן וריש לקיש, היא מחלוקת רבינא ורב אשי דלעיל. רבי יוחנן סבירא ליה כרב אשי, דתנא קמא ורבי נחלקו באבר שאין עליו כזית בשר כלל, דלתנא קמא חייב, ולרבי פטור; אבל אם יש עליו כזית בשר במקום אחר חייב אף לדעת רבי. וריש לקיש סבירא ליה כרבינא, שבאין עליו כזית בשר כלל אף לתנא קמא אינו חייב, ותנא קמא ורבי נחלקו ביש עליו כזית בשר במקום אחר. וראה בדבריהם מה שביארו לפי דרכם המשך הסוגיא.

במקום זה דהיינו במקום השבירה, **ויש עליו כזית בשר במקום אחר** לדעת רבי [תוספות [1451]], פליגי בה רבי יוחנן וריש לקיש: **רבי יוחנן אמר: יש בו משום שבירת העצם. רבי שמעון בן לקיש אמר: אין בו משום שבירת העצם**, דבעינן שיעור אכילה במקום שבירה.

איתיביה רבי יוחנן לרבי שמעון בן לקיש, מהא דתניא:

זה שאמרה תורה: "**ועצם לא תשברו בו**", **אחד עצם שיש עליו כזית בשר, ואחד עצם שאין עליו כזית בשר.**

והרי: **מאי "אין עליו כזית בשר"** שאמרו בברייתא: יש בו משום שבירת עצם?

אילימא דאין עליו כזית בשר כלל, אם כן **אמאי יש בו משום שבירת העצם**?!

אלא לאו הכי קאמר: **אחד עצם שיש עליו כזית בשר במקום זה, ואחד** עצם **שאין עליו כזית בשר במקום זה ויש עליו כזית בשר במקום אחר**, בין בזה ובין בזה יש בו משום שבירת עצם.

[**קשיא לרבי שמעון בן לקיש**] הרי למדנו דלא כרבי שמעון בן לקיש הסובר: אין בו משום שבירת עצם, כשאין עליו כזית בשר במקום שבירה.

אמר ליה רבי שמעון בן לקיש לרבי יוחנן:

דף פה.

לא כאשר אמרת לפרש הברייתא; אלא לעולם כל שאין עליו כזית בשר במקום שבירה אין בו משום שבירת עצם; **והכי קאמר** הברייתא:

אחד עצם שיש עליו כזית בשר מבחוץ, ואחד עצם שאין עליו כזית בשר מבחוץ ויש עליו כזית בשר מבפנים [מוח] במקום השבירה, יש בו משום שבירת עצם; ולהשמיענו באה הברייתא שאף המוח שבתוך העצם אכילה היא [רש"י]:

והתניא [בניחותא] כאשר אמרנו שאסור לשבור עצם שיש בו מוח, ואין אומרים יבוא עשה של אכילת המוח, וידחה את לא תעשה דשבירת עצם: [1452]

דתניא: כתיב: **ועצם לא תשברו בו**. ללמדך:

[1452] כן פירש רש"י. א. ולכאורה היה לו לפרש כפשוטו, דמייתי סייעתא לעיקר החידוש, והיינו שאסור לשבור אף עצם שאין בו אלא מוח כיון ד"אכילה" היא וכמו שפירש רש"י; ומוכיחה הגמרא כן, מהא שדנו בברייתא שיבוא עשה של אכילת פסח וידחה לאו של שבירת עצם כדי לאכול את המוח, הרי דאכילת המוח "אכילה" היא. ויש מן האחרונים שכתבו לפרש: כי מן הברייתא שהביאה הגמרא אין להוכיח שיהיה בעצם שאין בו אלא מוח - משום שבירת עצם. שהרי יש לומר: אף כי בפשוטו "אכילה" היא ויש בה כדי לדחות את הלאו של שבירת עצם, מכל מקום אחר שלמדנו שאינו דוחה את הלאו, שוב ממילא לאו "אכילה" היא כיון שאינו עומד לאכילה, ואין על העצם שיש בו מוח איסור שבירת עצם. ב. אין להקשות, למה לא פירש רש"י, דמייתי ראיה שבעצם שיש בו מוח יש בו משום שבירת עצם כמבואר בברייתא דמייתינן, דיש לומר דמיירי הברייתא בעצם שיש עליו מוח מבפנים וכזית בשר מבחוץ.

אחד עצם שיש בו מוח אסור לשוברו, ואפילו כדי להוציא את מוחו ולאוכלו.
ואחד עצם שאין בו מוח [ויש עליו בשר מלמעלה, לקוטי הלכות], אסור לשוברו.
ומה אני מקיים: "**ואכלו את הבשר בלילה הזה**", רק **בבשר שעל גבי העצם**, אבל מוח שבתוך העצם אין צריך לאוכלו.
ואפילו לנקוב העצם על ידי גחלת [שאין בכך משום שבירת עצם] נמי אינו חייב, כיון דלא מצריך קרא לעשות מילתא דאתי ביה לידי תקלה, כי אפשר יפקע העצם שלא במקום גחלת, ועבר על "ועצם לא תשברו בו" [רש"י].
או אינו כמו שאמרנו, **אלא** "ואכלו את הבשר בלילה הזה" אף **בבשר שבתוך העצם**;
ומה אני מקיים "**ועצם לא תשברו בו**" רק **בעצם שאין בו מוח. אבל בעצם שיש בו מוח** הרי זה **שובר** את העצם **ואוכל** את מוחו.
ואל תתמה בזה: **שהרי יבוא עשה וידחה** את **לא תעשה**. [1453]
אין לומר כן:
כי **כשהוא**, הכתוב, **אומר** "**ועצם לא ישברו בו**" **בפסח שני**.
שאין תלמוד לומר [מיותר הוא].
שהרי כבר נאמר בפסח שני "**ככל חוקת הפסח יעשו אותו**", ושבירת העצם בכלל.
על כרחך **הוי אומר**: ללמדנו בא הכתוב: **אחד עצם שיש בו מוח ואחד עצם שאין בו מוח** - הרי הוא בכלל "ועצם לא תשברו בו". [1454]
מיתיבי לריש לקיש, הסובר אבר שאין עליו כזית בשר במקום זה ויש עליו במקום אחר אין בו משום שבירת עצם, מהא דתנן:
אבר שיצא מקצתו חוץ לחומת ירושלים [על פי רש"י לעיל פד ב], ונאסר אותו מקצת משום "יוצא", וצריך לשורפו [מאירי].

[1453] תמהו התוספות: והרי בעידנא דמיעקר לאו ד"ועצם לא ישברו בו", עדיין לא מתקיים העשה של "ואכלו את הבשר", וכל כי האי גוונא אין עשה דוחה לא תעשה?! ובפסקי התוספות בזבחים סימן סט, כתבו [וכפי שפירשם ב"אור חדש"]: דבמקום שאי אפשר בשום פעם לקיים העשה אלא על ידי עקירת הלאו, הרי העשה דוחה את הלאו אפילו שלא בעידנא. ובשפת אמת הביא להקשות על קושיית התוספות: דמשכחת לה שבירת עצם בעידנא דאכילת בשר, באוכל עצמות רכים שהם נשברים באכילתו, [וגם זה מיקרי "שבירה", כמבואר ברמב"ם פרק י מקרבן פסח]; וראה שם מה שכתב בזה. עוד הקשו התוספות: והרי קיימא לן דבכל מקום שאפשר לקיים שניהם הן את העשה והן את הלא תעשה, אין העשה דוחה את הלאו; והרי כאן אפשר לקיים שניהם על ידי הוצאת המוח בנקיבת גחלת?! ותירצו בתוספות: כי לדעת רבא לעיל דבנקיבת גומרתא יש בו משום הפסד קדשים אתי שפיר [ובתוספות זבחים צז ב האריכו יותר; וראה מהרש"א ורעק"א]. וביאר דבריהם בדבר אברהם חלק ב סימן ד אות י: "ואע"ג דהאי איסורא בפני עצמה אינו בכדי דחיית לא תעשה, מכל מקום מהני לאשוויי אי אפשר לקיים שניהם"; והביא בשם הרשב"א בביצה, שכתב, שאם אפשר לקיים שניהם על ידי שימתין מלקיים העשה עכשיו, ויש חשש דילמא מיטריד ולא יעשה העשה, מיקרי אי אפשר לקיים שניהם.

[1454] ומכאן אנו לומדים לכל התורה כולה שאין עשה דוחה לא תעשה שבמקדש, גמרא זבחים צז ב הובאה בתוספות כאן.

הרי זה **חותך**, עושה חיתוך סביב הבשר, בקו המפריד בין הבשר שיצא לבשר שלא יצא, **עד מקום שמגיע לעצם**.

ואינו שוברו שם מפני איסור שבירת עצם, אלא **קולף** את הבשר שלא יצא **עד שמגיע לפרק** [מקום חיבור שני עצמות], **וחותך** במקום הפרק [שאין זו שבירה אלא ניתוק גידין המותר בפסח], ומשליך את העצם שיצא מקצתו, ויאכל את הבשר הנקלף [רש"י, וראה הערה [1455]].

ואי אמרת: **אבר שאין עליו כזית בשר במקום זה ויש** [**עליו כזית בשר**, ב"ח] **במקום אחר**, **אין בו משום שבירת העצם**, וכדעת ריש לקיש:

אם כן, **למה לי דקולף עד שמגיע לפרק וחותך**?!

נקלוף ביה פורתא יקלוף מעט בשר מעל העצם, **ונתבריה** סמוך למקום היציאה, שהרי לאחר שקולפו שוב אין בשר על גבי מקום השבירה?! [1456]

אביי אמר מתרץ: **משום פקע**, חיישינן שמא כאשר יכה על המקום הקלוף כדי לשוברו, יפקע וישבר אף העצם שתחת הבשר. [1457]

רבינא אמר מתרץ: המשנה מדברת **בעצם הקולית** שיש בה מוח, והרי היא כעצם שיש בה בשר מחמת המוח, ולפיכך אסור לשוברה כלל.

תנן התם בפרק ערבי פסחים:

הפיגול והנותר מטמאין את הידים, חכמים גזרו עליהם טומאה כדמפרש טעמא ואזיל.

רב הונא ורב חסדא פירשו משנה זו, וגם נחלקו בה:

חד אמר לפרש טעם הטומאה בפיגול [כדמפרש הגמרא ואזיל]:

שהיא **מפני חשדי כהונה**, כהנים שהיו חשודים לפגל קרבנות שונאיהם, וכדי שיימנעו מכך, אמרו, שהידים שנגעו בפיגול טמאות וצריכות טבילה לקודש, ומתוך כך יימנעו מלפגל כדי שלא לטרוח בטבילה לאחר מכן, ואף שרשעים הם שאינם חשים מלפגל את הקרבנות, מכל מקום טומאה חמורה עליהם [תוספות]. [1458]

[1455] לשון רש"י שכתב: "חותך את הבשר סביב עד שמגיע לעצם **וקולף הבשר שלא יצא** וחותך את הפרק, **ומשליך** את העצם שיצא מקצתו", צריך ביאור; שהרי טעון העצם שריפה, כיון שלא נקלף ממנו אלא הבשר שלא יצא?! וראה היטב לשון המאירי בזה.

[1456] כתב באור שמח [שהובא לעיל בהערה (238)]: אע"ג דעצם שהיה עליו כזית בשר בשעת זריקה ועכשיו אין בו אסור לשוברו וכפי שנתבאר לעיל; הרי כבר נתבאר, כי היינו דוקא לדעת הסובר: פסח שהיתה לו שעת הכושר ונפסל יש בו משום שבירת העצם, ואילו כאן קיימינן לדעת רבי [שהרי רבי יוחנן וריש לקיש בדעת רבי הוא שנחלקו וכפי שנתבאר בשם התוספות], והרי רבי סובר: היתה לו שעת הכושר ונפסל אין בו משום שבירת עצם; וכיון שכן, הואיל והסיר מעליו את הבשר הרי שמותר לשוברו.

[1457] ראה מה שנתבאר לעיל פד ב בהערה (233), בענין "אין מתכוין".

[1458] א. ואם תאמר: והלוא למדנו לעיל דף יט א, "זכינו שאין טומאת ידים במקדש", ואם כן אף אם יפגל במקדש הרי לא ייטמאו ידיו?! ומיהו לפי מה שכתב הרמב"ם בפרק ח מהלכות אבות הטומאות, דאם נטמאו ידיו במקדש

וחד אמר לפרש טעם הטומאה בנותר [כדמפרש הגמרא ואזיל]:
שהיא **מפני עצלי כהונה**, המתעצלים באכילת הקדשים בזמנן, והואיל ויהיו נאלצים להטביל את ידיהם משיגעו לאחר מכן במה שהותירו וטירחה היא להם, הרי שלא יותירו.
ומפרשת הגמרא שלא נחלקו רב הונא ורב חסדא בפירוש המשנה, אלא **מר** אחד מהם **מתני** אמר את טעמו **אפיגול**, **ומר מתני אנותר**.
מאן דמתני אפיגול, ביאר הטעם **משום חשדי כהונה**.
ומאן דמתני אנותר, **משום עצלי כהונה**.
ועוד נחלקו רב הונא ורב חסדא במשנה זו:
מר מתני: שיעור הפיגול והנותר כדי לטמא הוא ב**כזית**.
ומר מתני: שיעור הפיגול והנותר הוא ב **כביצה**.
ומפרשינן טעמייהו:
מאן דמתני כי שיעור הטומאה הוא ב**כזית**, מפני שהוא סובר שיעור טומאתו **כאיסורו**, כשם שאיסור אכילתם הוא בכזית, כך שיעורם בכדי לטמא הוא בכזית.
ומאן דמתני כי שיעור הטומאה הוא ב**כביצה**, מפני שהוא סובר: שיעור טומאה מחודשת זו של חכמים **כטומאתו**, כלומר: כאותו שיעור של אוכלין אלו לענין לטמא אחרים טומאה דאורייתא [1459] אילו היו טמאים, שהוא בכביצה [שאין אוכל פחות מכביצה מטמא אחרים].
איבעיא להו: האם על "**יוצא**" נמי **גזרו רבנן טומאה** משום עצלי כהונה שיבואו להוציא, וכשם שגזרו על הנותר בגללם, **או לא**?
מי אמרינן: רק **נותר** הוא **דגזרו** חכמים **טומאה**, כיון **דאתי** כהנים **לאיעצולי ביה** ומתוך עצלות ייעשה נותר מאליו, **אבל יוצא** אין לחוש שמא יוציאוהו חוץ למקומו ומחיצתו, כי **אפוקי בידים לא מפקי ליה בידים**, ואם כן **לא גזרו ביה רבנן טומאה**.
או דילמא לא שנא כי יש לחוש לזה כמו לזה?
תא שמע מן המשנה שהובאה לעיל: **אבר שיצא מקצתו**, **חותך עד מקום שמגיע לעצם**, **וקולף עד שמגיע לפרק**, **וחותך**.

ונגע בקודש חוץ למקדש הרי הקודש טמא, יש לומר דהכא נמי מטמא את הידים לענין חוץ למקדש, ומזה ראיה לדעת הרמב"ם. ומיהו בערוך ערך חשוד פירש: ד"חשדי כהונה" היינו שלא יחשדוהו שבא לאוכלו, ויש לומר דאיירי חוץ למקדש; חזון איש ידים סימן ז ס"ק יד. ב. ברש"י לקמן קכא א כתב עוד לפרש "חשדי כהונה": "ועוד דשלמים הן, ואין לכהן בהן אלא חזה ושוק, וישחטם במזיד לשם חטאת כדי לאוכלן כולן". ותמה עליו הרשב"ם שם: דאין פיגול אלא בשוחט על מנת לאכול ממנו חוץ לזמנו, והשוחט שלמים לשם חטאת אין כאן פיגול אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה".

[1459] רשב"ם לקמן קכא א. וראה מלוא הרועים.

ואי אמרת גזרו ביה - ביוצא - **רבנן טומאה, כי חתיך ליה מאי הוי**?!
והרי כיון שבשר אחד היו, **הא** (**קמטמא**) [**קא מיטמי**, רש"י] **ליה**, נטמא החלק שלא יצא לחוץ מן החלק שיצא [שכל המטמא את הידים מטמא בקודש, מאירי], והואיל ונטמא אף החלק שלא יצא, הרי אסור הוא באכילה ולשם מה קולפו?! ומשנינן: כיון שאתה בא לטמאות את החלק שלא יצא על ידי חיבורו לבשר שיצא, ואותו מקום שנתחברו החלקים כיון שאינו נראה "בית הסתרים" הוא, הרי **טומאת סתרים היא**, **וטומאת סתרים לא מטמיא**.
ואכתי תמהינן: **ולרבינא דאמר**: **חיבורי אוכלין** [אוכל מחובר] **לאו חיבור הוא וכמאן דמפרתי דמי**, אינו נקרא מחובר וכאילו מופרדים הם זה מזה ואינו נחשב "בית הסתרים".
אם כן, **מאי איכא למימר** ליישב קושייתנו: **הא קנגע בהדדי וקא מטמא**?!
אלא כך איכא לשנויי: המשנה מדברת כשאין בחלק היוצא שיעור כדי לטמא.
למאן דמתני כי שיעור טומאתם בכדי לטמא הוא ב**כזית**, מיירי הכא **דלית ביה כזית** באותו חלק שיצא, ולפיכך אינו מטמא את מה שלא יצא.
ו [**ל**] **מאן דמתני** כי שיעור טומאתם הוא ב**כביצה**, מיירי מתניתין **דלית ביה** באותו חלק שיצא **כביצה**.
תא שמע לפשוט ספיקינו אם גזרו טומאה ביוצא:
שתי חבורות של שני פסחים שהיו אוכלים בבית אחד, אסור להוציא בשר הפסח ממקום אכילת חבורה זו למקום אכילת החבורה האחרת, והרי הוא בכלל מה שאמרה תורה: לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה [וכנדרש בעמוד ב]. [1460]
המוציא בשר פסח מחבורה לחבורה, **אע"פ שהוא בלא תעשה** ד"לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה", הרי הוא **טהור**.
והרי **מאי לאו**, האם לא, "טהור" שאמרו בברייתא, היינו רק לומר, שהוא טהור ואין בו טומאה ומיהו; **אסור** הוא הבשר שיצא.
דהרי יוצא מחבורה לחבורה, **כ"יוצא" חוץ למחיצתו** [כגון: קדשי קדשים שיצאו חוץ למחיצתן שהיא העזרה, או קדשים קלים שיצאו חוץ למחיצתן שהיא חומת ירושלים] **דמי**, **ומפסיל** ב"יוצא".

[1460] נתבאר על פי שיטת רש"י בעמוד ב ד"ה מחבורה לחבורה: "חבורה של שני פסחים בבית אחד", ומשמע הא של פסח אחד אין איסור להוציאו. אמנם שיטת התוספות והרמב"ם כי אסור להוציא מחבורה לחבורה אפילו כשהן שתי חבורות של פסח אחד, מנחת חינוך מצוה טו, וזבח תודה. ובמנחת חינוך שם נסתפק לדעת תוספות: אם האיסור הוא דוקא מחבורה לחבורה, או אפילו לא היתה אלא חבורה אחת בבית והוציא ממקום אכילתה אם חייב, ראה שם, ובהערה (252).

והואיל ונפסל הרי הוא אסור, שכן למדנו לעיל דף כד א: "לא יאכל כי קודש הוא, כל שבקודש פסול בא הכתוב ליתן לא תעשה על אכילתו".

וכיון שאסור הוא משום "יוצא", **ואפילו הכי קתני "טהור", אלמא לא גזרו רבנן** בשום "יוצא" דין **טומאה**.

ומשנינן: **לא** כאשר אמרת, ש"טהור" שאמרו בברייתא, לא באו אלא לטהרו מטומאה, ומכל מקום הרי הוא נפסל ב"יוצא" ואסור באכילה.

אלא **טהור ומותר**, כיון **דיוצא מחבורה לחבורה, לאו כיוצא חוץ למחיצתו דמי**.

ודחינן לתירוץ זה: וכי אמנם כן **לא מפסיל** בשר שיצא מחבורה לחבורה - ב"יוצא"?!

הא קא תני סיפא: **האוכלו הרי זה בלא תעשה** ד"לא יאכל כי קודש הוא" הרי ש"יוצא" הוא ופסול.[1461]

והואיל וכן ש"יוצא" הוא, הדרא קושיא לדוכתיה אמאי טהור הוא, אלא על כרחך שכל "יוצא" אינו טמא.

ובשלמא למאן דאמר: אין טומאה אלא **בכביצה**, יש לומר דמיירי: **דאית ביה כזית** [שיעור איסור כדי לעבור עליו בלא תעשה], ומיהו **לית ביה כביצה**.

אלא למאן דאמר: שיעור טומאתו **בכזית**, והרי על כרחך מיירי בדאית ביה כזית, שהרי שנינו שעובר ב"לא תעשה", ואם כן **מאי איכא למימר**?!

אלא כך יש ליישב: **ביוצא בפסח לא מיבעיא לן דלא גזרו רבנן טומאה!**

ומאי טעמא שונה הפסח משאר הקדשים? כי **בני חבורה זריזין הן ומזהר זהירי ביה**, רבים הם בני החבורה ומזרזים זה את זה שלא להוציא, ואין צריך להחמיר עליהם ולגזור בו טומאה כדי שלא יבואו להוציא.

אלא כי קמיבעיא לן: **ביוצא בקדשים מאי**, האם גזרו בו טומאה?

ומסקינן: **תיקו**.[1462]

דף פה:

והשתא מפרשינן לדין מוציא פסח מחבורה לחבורה:

[1461] כן פירש רש"י כאן; אבל בדף צה סוף ע"א פירש רש"י, שהוא בלא תעשה ד"ובשר בשדה טריפה לא תאכלו" שדרשוהו חז"ל על בשר היוצא חוץ למחיצתו. והר"ח כתב כאן: דתניא בתורת כהנים: "והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל", "בכל" לרבות את היוצא; "והבשר כל טהור יאכל בשר" לרבות הפנימי שהוא מותר, מכאן אמרו "אבר שיצא מקצתו וכו'". וראה עוד ברש"י שם דף צ"ה, דאית תנא דלא סבירא ליה דמיפסיל ביוצא כשהוציאו מן הבית או מחבורה לחבורה.

[1462] הצל"ח ורבינו עקיבא איגר למדו מדברי הרמב"ם בפרק ח' משאר אבות הטומאות, כי לא אמרו כאן לחלק בין פסח לשאר הקדשים, אלא לענין פסח שיצא חוץ לבית או חוץ לחבורה שהוא "יוצא" השייך בפסח בלבד, אבל פסח שיצא חוץ לחומת ירושלים שאף בשאר הקדשים "יוצא" הוא, אין חילוק בין פסח לשאר הקדשים, "כיון דגזרו בשאר קדשים גם פסח בכלל".

ומוציא בשר פסח (תחילת העמוד) **מחבורה לחבורה** [1463] בבית אחד, **מנין** למדנו שהוא אסור?

ומפרשינן: **דתניא**: כתיב: **לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה**.

אין לי ללמוד מן הפסוק **אלא** למוציא בשר פסח **מבית** שבה אוכלת החבורה **לבית** אחר, אבל **מחבורה לחבורה** באותו בית **מנין**?

תלמוד לומר: "**חוצה**", ללמדך: לא תוציא מן הבשר **חוץ לחבורת אכילתו** [רש"י]. [1464]

אמר רבי אמי: **המוציא בשר פסח מחבורה לחבורה**, הרי זה **אינו חייב** מלקות **עד שיניח** את הבשר לאחר שהוציאו.

והטעם: "**הוצאה**" **כתיב ביה** [לא "תוציא"] **כשבת** שנאמר בה לענין מלאכת הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים: אל "יצא" איש ממקומו ביום השביעי, דהיינו "אל יוציא" [תוספות].

וכיון שכן ילפינן: **מה שבת עד דעבד עקירה והנחה, אף הכא נמי, עד דעבד עקירה והנחה**. [1465]

מתיב רבי אבא בר ממל על דברי רבי אמי מן המשנה ששנינו בזבחים:

פרים הנשרפים ושעירים הנשרפים [כגון: פר ושעיר של יום הכפורים, פר כהן משיח ופר העלם דבר של ציבור, הנשרפים חוץ לשלש מחנות] - **היו סובלים** [נושאים] **אותן במוטות** אל מחוץ לשלש מחנות כדי לשורפן.

אם **הראשונים** שבראש המוט **יצאו חוץ לחומת העזרה** [שהיא המחנה הראשון], **והאחרונים** עדיין **לא יצאו**, דינם הוא:

[1463] ראה לעיל בהערה, כי לדעת רש"י אין האיסור אלא בהוצאת הפסח מחבורה שאוכלת פסח זה לחבורה שאוכלת פסח אחר; אך דעת התוספות והרמב"ם כי האיסור הוא אפילו מחבורה לחבורה של פסח אחד.

[1464] ראה במנחת חינוך מצוה ט"ו, דמכל מקום שני איסורים הם, שעיקר הפסוק הוא למוציא מן הבית, ויש עוד איסור למוציא מחבורה לחבורה, ראה שם כמה פעמים. ובחזון איש סימן קכד לדף זה, כתב: נראה דאיסור הוצאה אינו תלוי בכניסה לבית אחר או לחבורה אחרת, אלא כל שיוציאו חוץ לאכילתו מיפסל; והא דאמר "מחבורה לחבורה" כל קביעות מקום אכילת פסח קרי "חבורה"; והא דקאמר "מבית לבית" לאו דוקא, אלא משום דקאמר "מבית" סיים לשונו "לבית"; וראה שם מה שהביא מרש"י ותוספות.

[1465] א. ברש"י משמע, דעיקר החידוש הוא שאין מחייבין זה עוקר וזה מניח, וראה תוצאות חיים סימן ט' אות ט' ד"ה ואמנם במוסגר, וצריך ביאור. ב. כתב הצל"ח: כי אע"ג דלענין איסור הוצאה בעינן עקירה והנחה, מכל מקום לענין פסול "יוצא" [שנפסל בהוצאה מן הבית או מחבורה לחבורה, וכמבואר לעיל בגמרא], אין צריך עקירה והנחה, ומיד כשהוציאו ממקומו נפסל. ולדעתו, כתב המנחת חינוך במצוה ט"ו: הואיל ומוכח ברמב"ם שהפסח שנפסל ב"יוצא" שוב אינו חייב על הוצאתו, ממילא לא משכחת לה מוציא שיהיה חייב אלא אם כן הניחו מיד, שאם לא כן, מיד כשיצא חוץ לבית הרי נפסל ביוצא, ושוב אינו חייב עליה. אלא שהמנחת חינוך חלק על הצל"ח בעיקר דבריו, הובאו דבריו בהערה במשנה הבאה. ובחלקת יואב דחה טענת המנחת חינוך, ודימה זה למי שבא על הבתולה, שעל אף שאינו חייב קנס אלא בגמר ביאה, וכבר נעשית בעולה קודם גמר ביאה, הרי זה חייב כיון שהוא עשאה בעולה, והוא הדין הכא. ובחזון איש [סימן קכ"ד לדף פו א ד"ה במנ"ח] הסכים עם הצל"ח, וכתב על טענת המנחת חינוך: דבהכי חייביה רחמנא, כיון שהוציא פסח כשר ועכשיו פסלו, אלא דבעינן שיקבע הוצאתו בהנחה.

הראשונים מטמאין בגדים שעליהם, וטעונים טבילה, שהרי אמרה תורה: והשורף אותם יכבס בגדיו, וילפינן ביומא ממאמר הכתוב "יוציא אל מחוץ למחנה [לשון יחיד], ושרפו", כי מיד שיצאו מחוץ לחומת העזרה, שהיא המחנה הראשון, כבר מטמאים בגדים.

ואילו האחרונים, שעדיין לא יצאו מחומת העזרה, **אין מטמאין בגדים** שעליהם.

והשתא תיקשי לרבי אמי: הואיל ואתה אומר כי במקום שאמרה תורה לשון "הוצאה", הרי דין ההוצאה כדין הוצאת שבת, דבעינן עקירה והנחה, אם כן, אף כאן הואיל ואמר הכתוב: "יוציא" אל מחוץ למחנה, הרי שלפי דברי רבי אמי אין להטעינו כיבוס בגדים אלא משעשה עקירה והנחה.

והא במקרה הנידון במשנה - **לא נח** הפר בשעת הוצאתם של הראשונים אל מחוץ לחומת העזרה. שהרי עדיין נושאין הן את הפר אל מחוץ לשלש מחנות, ואמאי טעונים הם כיבוס בגדים?!

הוא רבי אבא בר ממל **מותיב לה** לרבי אמי ממשנה זו, **והוא** נמי **מפרק לה** לקושייתו: הכא מיירי **בנגררין** הפרים על גבי קרקע והרי זו הנחה, ולפיכך מטמאין הם בגדים. [1466]

מתניתין:

אבר של הפסח **שיצא מקצתו** חוץ לחומת ירושלים, [1467] ונפסל ב"יוצא".

הרי זה **חותך**, עושה חתך בבשר במקום יציאתו, **עד שמגיע לעצם**.

וקולף את הבשר **עד שמגיע לפרק** [מקום חיבור העצמות זה לזה].

וחותך שם את הגידין המחברין את העצם.

אבל במקום גבול היציאה אינו שובר, משום איסור שבירת עצם בפסח [וכבר נזכרה משנה זו לעיל בעמוד א, ונתבארה שם].

ואילו אבר **בשאר מוקדשין** שיצא מקצתו חוץ למחיצתו [קדשי קדשים חוץ לעזרה, וקדשים קלים חוץ לחומת ירושלים] הרי זה **קוצץ** את מקצת האבר היוצא **בקופיץ**, בקו המפריד בין מקום יציאת העצם לחלקו שנשאר בפנים. לפי **שאין בו משום שבירת העצם**.

ומפרשת משנתנו דין חומת העיר ירושלים לענין אכילת פסח וקדשים קלים: [1468]

[1466] כתבו התוספות בשם ר"י: לאו דוקא נגררין אלא שיהיו תוך שלשה טפחים לקרקע.

[1467] על פי רש"י לעיל פד ב, וראה הערה (258).

[1468] נתבאר על פי לשון רש"י במשנה; אמנם בגמרא בסמוך משמע בפשטות, כי המשנה מדברת הן בחומת ירושלים לענין אכילת פסח קדשים קלים ושאר דיני ירושלים, והן בחומת העזרה, ולענין אכילת קדשי קדשים ושאר דיני קדושת העזרה. וראה גם בסוף הסוגיא, דמייתי הגמרא המשך המשנה "החלונות ועובי החומה כלפנים" לענין עזרה; וראה גם בזבחים נו א דמייתי הך סיפא לענין עזרה, וראה גם ברש"י שם.

חומת העיר ירושלים היתה עבה, ובשעריה היו דלתות, שהיו עומדות בפנים עובי החומה.

עובי השער היה מתחלק לשלושה מקומות.

א. המקום שבו נמצאת הדלת [כשהיא סגורה], עד המקום שבו נוקשת הדלת על המסגרת שסביב הדלת.

מקום זה נקרא "אגף".

ב. המקום שמתחילת שפת עוביו של פתח החומה לצד העיר ירושלים, ועד למקום שבו נמצאת הדלת נקרא "מן האגף ולפנים".

ג. המקום מן נקישת הדלת, ועד סוף עוביו של פתח החומה לצד חוץ העיר ירושלים, נקרא "מן האגף ולחוץ". [1469]

דין פתח החומה הוא:

מן האגף של פתח חומת העיר ירושלים, **ולפנים** כלפי העיר - הרי הוא **כלפנים** העיר, ואוכלים שם פסח וקדשים קלים.

ואילו עובי הפתח **שמן האגף ולחוץ** - הרי הוא **כלחוץ** העיר, ואין אוכלין שם [ואין חילוק בין שהיתה הדלת פתוחה או נעולה].

ודין האגף עצמו יתבאר בגמרא.

מקום **החלונות** שבעובי חומת ירושלים, **ועובי** החומה [על גב החומה], הרי הוא **כלפנים** העיר, ואוכלים שם קדשים קלים. [1470]

[1469] נתבאר על פי משמעותם הפשוטה של דברי רש"י במשנה, אם כי יש לפקפק בזה קצת מדברי רש"י בגמרא בד"ה וכן לתפלה; וראה "ביאור הלכה" בסימן נ"ה, בשם ה"יד אפרים" וה"פרי מגדים", וראה דבריהם במקורם. אבל המאירי כתב: מן האגוף ולפנים, פירוש, דרך העולם שעושים באמצע האסקופה העליונה שבפתח, בחציה שכנגד חוץ, בנין או עץ בולט על פני כל רוחב הפתח שהדלת דופק עליו, והוא הנקרא "אגוף", וכשהדלת נסגרת נשאר האגוף עם חצי עובי הכותל מבחוץ ומקצת לפנים, והדלת מבדלת בין חיצון לפנימי. והרמב"ם בפירוש המשניות כתב: ו"אגף": מקום הדלתות, כשסוגרין אותן הדלתות נבדל החיצון מן הפנימי; אך בהלכות כתב: כי "אגף" הוא עובי הפתח.

[1470] א. כתב רש"י: ואע"ג דבעובי השערים [היינו עובי הפתח מן האגף ולחוץ], לא אמרן הכי [שיהיו כלפנים כמו החלונות ועובי החומה], התם כדמפרש טעמא בגמרא, מפני המצורעין המשתלחין חוץ לירושלים, שיוכלו להגן על עצמם בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים. ודברי רש"י צריכים ביאור: דהניחא בעובי שערי ירושלים, אבל עובי שערי העזרה מאי איכא למימר?! ולקמן בהערה (260) תמצא ישוב לקושיא זו. ב. מרש"י משמע שפירש כל משנתנו לענין חומת ירושלים או חומת העזרה, וכפי שנתבאר. אבל הרמב"ם בפירוש המשניות כתב: קדשי הקדשים אינן נאכלין אלא בעזרה בלבד, וקדשים קלים בכל העיר, והפסח בחבורתו בלבד כי השם צוה "בבית אחד יאכל לא תוציא מן הבית", ואלו הגדרים שנתן מקצתן כלפנים ומקצתן כלחוץ כוללים השלושה ר"ל העזרה והמחנה [ירושלים] וחבורת הפסח [כלומר מן הבית שבה נמצאת החבורה; דזהו עיקר איסור התורה להוציא מן הבית, אלא שנתרבה גם מחבורה לחבורה באותו בית, על פי מנחת חינוך ריש מצוה ט"ו] והשם אמר ובשר בשדה טריפה לא תאכלו, וקבלנו ענין זה הכתוב שכל בשר שיצא חוץ למחיצתו שהיא בשדה והיא טריפה כאילו אמר ובשר שיצא לשדה טריפה היא, ולפיכך כשיוציא אדם מבשר קדשי הקדשים חוץ לעזרה או כלום מבשר קדשים קלים חוץ לירושלים או כלום מבשר הפסח חוץ לבית נאסר אותו הבשר שיצא והוא אסור באכילה,

גמרא:

אמר רב יהודה אמר רב: כשם שחילקו במשנה דין הפתח לענין אכילת קדשים, שמן האגף ולפנים הרי הוא כלפנים, ומן האגף ולחוץ הרי הוא כלחוץ [מאירי, וראה רש"י]. **כן** הוא גם לענין צירוף מנין **לתפלה**.

אם עמדו תשעה בתוך הבית, והיה עומד העשירי מן האגף ולפנים, הרי זה כלפנים ומצטרף הוא להשלים מנין, שהרי אף הוא בתוך הבית; ואם היה עומד מחוץ לאגף [אף כשהיתה הדלת פתוחה], הרי זה אינו מצטרף.

ופליגא הך דרב, הסובר: כי מן האגף ולחוץ כלחוץ **אדרבי יהושע בן לוי**.

דאמר רבי יהושע בן לוי: אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים! כלומר: אין הפסק לפני המקום, שהכל גלוי וידוע לפניו ואין סתימה לפניו. ולפיכך: אפילו היתה מחיצה של ברזל מפסקת בין העשרה המצטרפין לתפלה, אין זה חשוב הפסק, ומצטרפין.

ולשיטת רבי יהושע בן לוי: אפילו העומדים מן האגף ולחוץ מצטרפין [מאירי].[1471]

והשתא מפרשינן מה ששנינו במשנה: מן האגף ולפנים כלפנים, מן האגף ולחוץ כלחוץ: ומקשינן: **הא גופא קשיא** [המשנה נראית כסותרת עצמה מיניה וביה]:

ברישא **אמרת**: **מן האגף ולפנים כלפנים**, ויש לך לדקדק: **הא** תוך **האגף עצמו כלחוץ**.

והרי **אימא סיפא**: **מן האגף ולחוץ כלחוץ**, ויש לך לדקדק בהיפוך: **הא** תוך **האגף עצמו כלפנים**?!

ומשנינן: **לא קשיא**, **כאן בשערי עזרה**. **כאן בשערי ירושלים**.

בשערי העזרה נתקדש תוך האגף, והרי הוא כלפנים [מלבד שער ניקנור שלא נתקדש תוך האגף, כמבואר בגמרא בסמוך, רש"י], וכפי שדקדקנו מן הסיפא של המשנה.

בשערי ירושלים לא נתקדש אפילו האגף עצמו, והרי הוא כלחוץ, וכפי שדקדקנו מן הרישא של המשנה.

וכשיצא מקצת האבר מן הפסח אי אפשר לחתוך מקום העצם. הרי שמפרש כל משנתנו אף לענין הוצאת בשר הפסח חוץ לחבורתו; וראה גם בהלכות פרק ט מקרבן פסח הלכה א וב. ובמנחת חינוך מצוה ט"ו כתב בטעם רש"י שלא פירש כן, על פי מה שכתבו התוספות לעיל פה, ב, דהוצאה זו הרי היא ככל הוצאת שבת, ואם אנוד הוא לרשות הקודמת, אין בו משום הוצאה; ולפי זה ב"אבר שיצא מקצתו" לא עבר על "לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה", וכשם שלא עבר על הלאו, כן נמי לא נפסל ביוצא, ודלא כהצל"ח [לעיל בהערה] שחילק בין האיסור לפסול, ומכאן הוכיח דלא כדבריו.

[1471] נתבאר על פי שיטת רש"י. אבל התוספות ועוד ראשונים, כתבו: כי לענין צירוף מנין אף לרבי יהושע בן לוי מחיצה מפסקת; ונידון הגמרא כאן הוא "לענין שהיחיד עומד בחוץ יכול לענות לקדיש וקדושה, והרי שיש במקום ששליח ציבור לשם, עשרה, ויוצא בה ידי חובת תפלה [ב] צבור וקדיש וקדושה וברכו ושאר דברים שאין נאמרים ביחיד, ולדעת האומר כלחוץ אינו יכול לענות אעפ"י ששליח ציבור יש עמו עשרה ואינו יוצא ידי חובת תפלת צבור", לשון המאירי.

[ראה ביאור אחר בהבנת דברי רש"י שבתירוץ הגמרא, בהערה [1472]].

וכדאמר רבי שמואל בר רב יצחק: **מפני מה לא נתקדשו שערי ירושלים** [והרי החלונות ועובי החומה הרי הן כלפנים, על פי רש"י במשנה]?

מפני שמצורעין - המשולחים חוץ לשלש מחנות, [1473] ואסורים להכנס לירושלים - יושבים שם ו**מגינין תחתיהן בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים**; ואילו היו מתקדשים בקדושת ירושלים, היה אסור להם לישב במקום עובי השערים. [1474]

ועוד **אמר רבי שמואל בר רב יצחק: מפני מה לא נתקדש שער נקנור** [השער המזרחי של העזרה]?

מפני שמצורעין ביום השמיני שלהם - שעדיין מחוסרי כפורים הם ואסורים להכנס לעזרה - **עומדין שם, ומכניסין בהונות ידם** לתוך העזרה כדי שיתנו עליהם מדם אשם המצורע. [1475]

[1472]א. נתבאר על פי פשטות דברי הגמרא [וכן הוא במאירי]. אלא שלפי זה אין ביאור נכון ללשונו של רש"י בד"ה שערי עזרה: "נתקדש עוביין בקדושת עזרה חוץ משער ניקנור וכו'", שהרי: א. איך אפשר לומר שנתקדש עוביין של שערי העזרה, והרי עוביין לא נתקדש אלא האגף עצמו בלבד?! ב. לשם מה הוצרך רש"י להזכיר כאן את שער ניקנור ובאריכות גדולה כל כך?! וכל זאת מלבד הקושיא שנתבארה בהערה (258). על דברי רש"י במשנה בד"ה החלונות. ואמנם ברש"ש כתב לבאר דברי הגמרא לדעת רש"י באופן אחר [וכתב, שכן היא משמעות דברי רש"י]; והוא: כי החילוק שאמרו בגמרא לענין האגף עצמו אינו בין כל שערי עזרה לשערי ירושלים, אלא בין שער ניקנור בלבד לשערי ירושלים [והביא גירסא מגמרות ישנות: כאן "בשער" עזרה], ואילו בשאר שערי העזרה אין אנו עוסקים כלל, כי באלו נתקדש כל עובים ואפילו אף מן האגף ולחוץ. וחילוק הגמרא הוא, בין שער ניקנור שחלוק הוא משאר השערים שלא נתקדש בו תוך הפתח מפני המצורעים שצריכים ליכנס שם, לבין שערי ירושלים שלא נתקדשו מפני המצורעים המגינים על עצמם תוך השער. והחילוק ביניהם הוא: תוך האגף עצמו, שבשער ניקנור קדוש הוא, ואילו בשערי ירושלים לא נתקדש אפילו האגף עצמו. ב. דין תוך האגף לענין חבורת הפסח, פסק הרמב"ם שהוא כלחוץ; ולענין תפילה עיין במגן אברהם סימן נ"ה שבמחלוקת הוא שנוי.

[1473]מה שכתב רש"י בסוף ד"ה שערי עזרה "מצורע משתלח חוץ לשלש מחנות", אינו המשך הדיבור בו הוא נדפס, וחסירה נקודה ברש"י; והיא אימרה בפני עצמה כדי להסביר דברי רבי שמואל בר רב יצחק לענין שערי ירושלים; וסרה קושית מהרש"א, רש"ש.

[1474]צריך ביאור: לשם מה מייתי הגמרא דברי רבי שמואל בר רב יצחק?! והרי מן המשנה כבר ידענו כי שערי ירושלים לא נתקדשו יהיה מאיזה טעם שיהיה; ולדברי הרש"ש שבהערה (260), ניחא יותר. ובמאירי כתב: שעומדים להם עד הדלתות ונמצאו עומדים תחת האיגוף; וזהו כפי שיטתו [הובאה במשנה] כי ה"אגף" ["איגוף" בלשון המאירי] הוא מעבר לדלת כנגד הבליטה; אך לדעת רש"י שה"אגף" הוא במקום סגירת הדלת, עדיין לא נתבאר לנו, איזה טעם הוא זה שלא לקדש את האגף עצמו.

[1475]משום הכי לא נתקדשו שערי ניקנור, ואין אומרים: יעמוד חוץ לשער ויכניס ידיו לתוך השער, ויתנו עליו בתוך השער מן הדם; מפני שאף אם היו מתקדשים השערים, מכל מקום אין זה "לפני ה'" אלא בעזרה עצמה מן השער ולפנים, וגבי מצורע כתיב: והעמיד הכהן המטהר את האיש המיטהר "לפני ה'", והיינו שיהיו ידיו תוך העזרה עצמה, [מהרש"א, וכן הוא בתוספות יבמות ז ב, ובמאירי כאן]. וכתב עוד המאירי: דבשער ניקנור לא נתקדש תוך האגף, מפני שאם היו עומדים חוץ לאגף כולו, לא היתה ידם משגת עד לפנים העזרה עצמה; וזה ניחא על פי דרכו, שהאגף הוא באמצע הפתח, אך לשיטת רש"י שהאגף הוא כנגד הדלת שבסוף השער כלפי פנים, עדיין צריך ביאור למה לא נתקדש האגף, והרי יכול המצורע לעמוד בתוך הפתח חוץ לאגף, וירחיק ידיו עד תוך העזרה עצמה, ויתנו עליו שם מן הדם. אך לדעת הרש"ש בדעת רש"י [ראה הערה (260)], כי בשער ניקנור אמנם כן נתקדש האגף, ואין טעם הגמרא אלא כדי להסביר למה לא נתקדש עובי הפתח עצמו [ואינו כשאר שערי העזרה שנתקדש כל הפתח], הרי ניחא נמי לשיטת רש"י; וראה ברש"ש שם, מה שלמד מדברי הגמרא האלו.

אמר רב: **גגין ועליות** - של ירושלים לענין קדושת ירושלים לקדשים קלים, ושל עזרה לענין קדושת עזרה לקדשי קדשים - **לא נתקדשו**. [1476]

ופרכינן: **איני**, **והאמר רב** גופיה **משום רבי חייא**:

חבורות גדולות היו נמנין על פסח אחד, עד שלא היה מגיע לכל אחד אלא **כזיתא פסחא** [כזית מן הפסח];

והלילא פקע איגרא [ההלל היה מבקע את הגג] כלומר: לקול המולת ההמון - שהיה עומד על הגגין ואומר את ההלל על הפסח שטעון הלל באכילתו - דומה היה כאילו הגגין מתבקעים.

דף פו.

מאי לאו, **דאכלי** את הפסח **באיגרא** [בגג], **ואמרי** את ההלל **באיגרא**. [1477]

ואם כן משמע שגגי ירושלים נתקדשו לאכילת פסח וקדשים קלים, ותיקשי לרב דאמר: גגין לא נתקדשו בקדושת ירושלים?

ומשנינן: **לא**, **דאכלי** את הפסח **בארעא**. כלומר: בתוך הבתים השוים לקרקע, ורק את ההלל **אמרי באיגרא**. [1478] ותמהינן: **איני** כדאמרת: מותרין הן לעקור בשעת אכילה ממקומן כדי לומר את ההלל במקום אחר.

והתנן: **אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן**.

ואמר רב לפרש המשנה: **שלא יעקרו מחבורה** שאכלו בה את הפסח **לאכול** עוד דברים אחרים **בחבורה אחרת** [גזירה דילמא אתי לאכול את הפסח בשני מקומות, וכדעת רבי יהודה בדף זה שאסור לאכול את הפסח בשני מקומות, רשב"ם לקמן קיט ב].

וכך הוא פירוש המשנה: "אין מפטירין אחר הפסח": כשהגיע זמנו ליפטר מן הסעודה דהיינו אחר הפסח, [1479] אין נפטרין על ידי "אפיקומן", שהוא נוטריקון "אפיקו מנייכו" [הוציאו כליכם] ונלך ונאכל עוד בחבורה אחרת.

[1476] ואע"ג דאויר העזרה ודאי נתקדש, דאם לא כן כשמוליך דם ואיברים למזבח הרי יפסלו ביוצא, וכמו שהוכיחו מזה התוספות בשבועות יז, א, ד"ה תלה; מכל מקום גגין ועליות חלקו רשות לעצמן, ואינן בכלל אויר העזרה להתקדש, קהלות יעקב סימן ס"ב בנדמ"ח. וראה במשנה למלך פרק י"א משגגות, שתמה על ראיית התוספות, כיון שהכהן מהלך על קרקע העזרה, ואין להוכיח מזה למי שתלה עצמו באויר עזרה אם חשיב אויר העזרה כעזרה, וראה שם שהאריך בדין אויר עזרה.

[1477] דקא סלקא דעתין דהכי קאמר: שמרוב ההמיה שהיתה שם באכילת כזית מן הפסח ובקריאת ההלל דומה כאילו הגגין מתבקעין, מאירי.

[1478] לפי תירוץ הגמרא, הקשר בין שני הדברים שהזכיר רבי חייא הוא: מתוך שהיו חבורות גדולות, היה צר להם המקום בבית ועל כן בשעת ההלל עלו על הגגות, עפ"י מהרש"א בחדושי אגדות. וכתב עוד שם: שרמזו במה שאמרו והלילא פקע איגרא, שאילו אכילת פסחיהם אפשר שהיו אוכלים לשם אכילה גסה, אבל בהלל כיוונו כולם לשם שמים "והיינו רמז דפקע איגרא לעלות חיל קריאתם למעלה לשמים".

[1479] שהוא נאכל באחרונה על השובע, שכן חובת כל הקרבנות כדקיימא לן מהא דכתיב "למשחה" דהיינו לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין, רש"י.

וכיון שכן תיקשי: האיך מותר לעזוב מקום אכילתו ולומר הלל בגג, [ראה הערה [1480]]?!

ומשנינן: **לא קשיא**:

כאן במשנה, שאמרו: אסור לעזוב מקום אכילתו, מיירי **בשעת אכילה**.

כאן בהלל שהיו אומרים, **לאחר אכילה** הוא שהיו אומרים אותו [רש"י], ולפיכך שרי, [ראה הערה [1481]].

תא שמע:

אבא שאול אומר: **עליית בית קדשי הקדשים**, הרי היא **חמורה מבית קדשי הקדשים** עצמו!

שבית קדשי הקדשים כהן גדול נכנס לו פעם אחת בשנה ביום הכפורים.

ואילו עליית בית קדשי הקדשים אין נכנסין לה אלא פעם אחת בשבוע [שבע שנים, וראה לשון רש"י]. **ואמרי לה**: **פעמיים** בשבוע. **ואמרי לה**: **פעם אחת ביובל**, כדי **לידע מה היא צריכה** שמא תיבקע החומה וצריכה תיקון. [1482]

הרי למדנו שעליית בית קדשי קדשים נתקדשה, שאם לא כן יכנסו לה בכל עת שירצו, והרי אמרת: גגין ועליות לא נתקדשו?!

אמר משני **רב יוסף**: וכי אטו **מהיכל** [בית המקדש עצמו] **ניקום וניתיב איניש** [יקום אדם ויקשה] לשאר המקומות?!

כי **שאני היכל**, **דכתיב**: **ויתן דוד לשלמה בנו את תבנית האולם ואת בתיו וגנזכיו ועליותיו" וחדריו הפנימים ובית הכפורת.**

וכתיב שם: "**הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל**", אלמא אף עליותיו קדושים.

תא שמע:

[1480] דברי הגמרא צריכים ביאור, כי מה ענין הלל אצל אכילה במקום אחר?! ואפשר הכוונה: הואיל ועיקר הטעם הוא משום גזירה שמא יאכל את הפסח בשני מקומות, וכפי שביאר הרשב"ם; אם כן הוא הדין שאסור לומר את ההלל - שהוא מדיני הפסח - במקום אחר, גזירה שמא יאכל את הפסח עצמו בשני מקומות, וראה הערה (269).

[1481] תירוץ הגמרא אף הוא צריך ביאור, כי לפי לשון הגמרא משמע, שאין איסור אלא "בשעת" אכילה, והרי אינו כן וכמבואר ברש"י בפירוש הלשון "אין מפטירין?! ובמאירי כתב: "וקורין את ההלל בגגות, ואעפ"י שאמרו אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, ופירשו בו "אפיקו מאני", כלומר שלא יעקרו מחבורה לחבורה לומר הוציאו כליכם מכאן ונלך לאכול עוד בחבורה פלונית; ענינה לאכילה אבל שלא לאכילה כגון לקריאת ההלל, רשאי"; ומשמע מדבריו, שהחילוק האמור בדבריו בין אכילה להלל, הוא גופה תירוץ הגמרא, [ולשון הגמרא "בשעת" אכילה, צריך תלמוד לפירוש זה]. אמנם מדברי רש"י שכתב: "שלא בשעת אכילה, קריאת ההלל לאחר אכילה", משמע שלא כהמאירי; שהרי משמע מדברי רש"י, כי לקרוא את ההל באמצע אכילה אמנם כן שהוא אסור, ולדברי המאירי אף זה מותר.

[1482] והטעם: על פי מה שאמרו בגמרא בסוכה, מעולם לא ירדה שכינה למטה מעשרה, והשכינה שורה מעל הכפורת בגובה עשרה טפחים; ונמצאת העלייה של בית קדשי הקדשים שהיא למעלה מעל הכפורת, יותר מקודש שמשם באה השכינה למטה; והואיל ומקודש הוא, הרי שיעור גילוי בדבר המקודש הוא פעם אחת בשבוע, כמו שמצינו בקדושין דף עא ב: שם בן ארבע אותיות אין מוסרין אותו לתלמידים אלא פעם אחת בשבוע, **מהרש"א בחדושי אגדות**.

הלשכות הבנויות בקודש בעזרה, ואין להם פתח לעזרה אלא **פתוחות לחול** להר הבית: הרי **שתוכן** [פנים הלשכות] הואיל ופתוח הוא לחול בלבד, הרי הוא **חול** מקדושת עזרה ואינו קדוש אלא בקדושת הר הבית, דבתר פיתחא אזלינן [רש"י].

ואילו גגותיהן של אותן הלשכות, כיון שהן בנויות בקודש הרי הן **קודש** בקדושת עזרה. הרי למדנו שאף גגות העזרה נתקדשו, ותיקשי לרב?!

תרגמא [פירשה] **רב חסדא** לאותה משנה:

בשגגותיהן של אותן לשכות **שוין לקרקע עזרה**, שהלשכות בנויות מחילות תחת הקרקע הילכך גגותיהן הרי הן כקרקע העזרה.

ותמהינן: **אי הכי** כדמשנינן, **אימא סיפא**:

הלשכות ה**בנויות בחול** בהר הבית, **ופתוחות** רק **לקודש** לעזרה, **תוכן קודש** בקדושת עזרה.[1483]

ואי סלקא דעתך בשגגותיהן שוין לקרקע העזרה, אם כן אף בסיפא בכי האי גוונא מיירי. ואם כן **הויא לה** [ו] - אותן לשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש - **מחילות**, **והרי אמר רבי יוחנן**: **מחילות לא נתקדשו**?![1484]

ומשנינן: **כי קאמר רבי יוחנן** מחילות לא נתקדשו, היינו **ב**מחילות ה**פתוחות להר הבית** שהרי לענין זה הוא שאמרה רבי יוחנן לעיל דף סז, וכדי להתיר לבעל קרי המשתלח חוץ להר הבית להכנס במחילות הר הבית [רש"י].

כי תניא ההיא - דלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש שהן קודש, דאוקמינן במחילות - **בפתוחות לעזרה**.[1485] ואכתי תמהינן: **והתניא**: **רבי יהודה אומר**: **מחילות שמתחת**

[1483] מן התורה אין בהם קדושה אלא לענין אכילה, מדרשת הכתוב: בחצר אוהל מועד יאכלוה, התורה ריבתה חצירות הרבה; אבל לענין כניסת טמאים האסורים להכנס בעזרה ומותרים ליכנס להר הבית, או לענין שחיטה בעזרה אין בהם קדושה מן התורה, אבל מדרבנן ולחומרא, יש בהם קדושת עזרה לכל דבר, **גמרא זבחים דף נו א**; וראה גידרי הדברים בקרן אורה שם.

[1484] צריך ביאור מאי קסברה הגמרא, וכי אטו מפני שמחילות הן אינם קדושים מחמת הפתח שפתוחים לעזרה?! ולמה ייגרעו מחילות שבחול מלשכות הבנויות בחול?! ואם כן, על כרחנו לא נאמרו דברי רבי יוחנן, אלא לענין אותן דברים שאין שייך לדון עליהם משום "פתוחות לקודש" וכגון לענין טומאה וכיוצא בזה, או במחילות הר הבית שאין בהם דין "פתוחות לקודש" כלל; דבזה כיון שצריך גוף הבנין שיהיה במקום קדוש, לזה אמר רבי יוחנן ש"מחילות לא נתקדשו", וצ"ע.

[1485] נתבאר על פי דברי רש"י כאן; אבל לעיל דף סז ב, פירש רש"י דברי רבי יוחנן לענין מחילות ההולכות תחת העזרה, ולענין קדושת עזרה. כתב המאירי: מעתה, הלשכות הבנויות בקודש ופתוחות בחול שתוכן חול; אם היו גגותיהן שוות לעזרה, הרי הן קודש; ואם אינם שוות אף הגגות הרי הן חול; ואם היו בנויות בחול ופתוחות לקודש תוכן קודש וגגותיהן חול אחר שהן בתחום של חול אפילו היו שווין לקרקע העזרה; וכן תוכם קודש אעפ"י שגגותיהם שוות לקרקע העזרה ואעפ"י שכל כיוצא בזה מחילות הם ומחילות לא נתקדשו לא נאמר אלא במחילות הפתוחות להר הבית אבל הפתוחות לעזרה קודש הם; ואם היו פתוחות לחול [ממש, ולא להר הבית], אף אותם שבעזרה חול, ובעל קרי [שאינו נכנס אפילו להר הבית] נכנס בהם, הואיל ונמשכות תחת הקרקע עד שפתוחות למקום חול. וראה במנחת חינוך מצוה שסב, שהאריך הרבה בפרטי דיני מחילות עזרה הפתוחות לעזרה והפתוחות להר הבית, ומחילות הר הבית הפתוחות להר הבית והפתוחות לעזרה; באיזה אוסן נתקדשו לגמרי

ההיכל הרי הן **חול**, וקא סלקא דעתין אפילו בפתוחות לעזרה, הרי שאף מחילות הפתוחות לעזרה אינן קודש.

ומשנינן: **כי תניא ההיא**: **ב**מחילות שהיו נמשכות והולכות תחת אחת עשרה אמה שאחורי בית הכפורת ובסופם היו **פתוחות לחול** להר הבית.[1486]

תא שמע קושיא לדברי רב שהיה אומר גגין ועליות לא נתקדשו מסיפא דההיא ברייתא דרבי יהודה שהבאנו: **וגגו** של היכל הרי הוא **קודש**, הרי שאף גגות נתקדשו, ודלא כרב?![1487]

ודחינן: **ותסברא** [וכי תעלה על דעתך לפרש] דהא דאמרינן "וגגו קודש" הוא כפשוטו, לומר שנתקדשו לגמרי?!

והא קתני: **גגין הללו** של העזרה ולשכותיה:

אין אוכלין שם קדשי קדשים שאין נאכלין אלא בעזרה.

ואין שוחטין שם קדשים קלים שמקום שחיטתן בעזרה בלבד, ומשום דקסבר הך ברייתא גגין ועליות לא נתקדשו [רש"י שבועות].

הרי שמבואר בברייתא, שגגי עזרה לא נתקדשו, והיכא סלקא דעתך לפרש שגג ההיכל יהא קודש?![1488]

ולכל ענין, ובאיזה אופן לא נתקדשו אלא לענין אכילת קדשים, ובאיזה אופן אין בהם קדושה כלל, אפילו כשהן בנויות במקום שהוא קדוש ופתוחות למקום שהוא קודש.

[1486]כתב במנחת חינוך מצוה שסב, כי מחילות הבנויות בעזרה ופתוחות להר הבית, פשוט שיש בהם קדושת הר הבית; ובמנחת חינוך שנדפס מחדש בהערה על המנחת חינוך אות ג בהערה ה, הביאו מדברי המפרש בתמיד שכתב לא כן.

[1487]ואין לומר: וכי מהיכל ניקום וניתיב אינישׁ?! ומשום: דהיכל לא שאני אלא מפני הפסוק שהביאה הגמרא שה"עליות" נתקדשו, אבל "גגות" לא נאמר בכתוב, רש"י.

[1488]א. הקשה המנחת חינוך מצוה שסב: למה אמר: אין אוכלין שם קדשי קדשים, ומשמע הא קדשים קלים אוכלים שם, והרי אם גגין לא נתקדשו אם כן אפילו קדושת ירושלים אין להם [וכמבואר בגמרא לעיל], ואם כן אפילו קדשים קלים אין לאכול בהם?! וביאר: דברייתא זו סברה: רק קדושת עזרה אין לגגין, אבל גגי ירושלים וכן גגי העזרה קדושים הם בקדושת ירושלים; ורב הסובר: גגין ועליות לא נתקדשו אפילו בקדושת ירושלים, פליג על הך ברייתא, ורב תנא הוא ופליג; ובלאו הכי ממשנה במעשר שני פרק ג משנה ז מוכח דגגי ירושלים נתקדשו, כמו שהוכיח שם [וזה דלא כדברי התוספות בשבועות יז ב, על הך ברייתא, וכמו שכתב במנחת חינוך שם]. ב. ובדברי המנחת חינוך, מתיישבת הקושיא הנפלאה שנזכרה לעיל דף פ ב בהערה *178, על מה שאמרו במשנה שם, שהיו שורפין את פסולי הפסח על הגגות; והקשה ב"מלאכת שלמה": והרי אין שורפין את הפסולין אלא במקום הראוי לאכילתן של הכשרים, וכפי שנתבאר שם; והואיל והגגות לא נתקדשו, כיצד שורפין את הפסח על הגגות?! ולדברי המנחת חינוך, הסובר, כי לדעת המשנה נתקדשו גגי ירושלים בקדושת ירושלים ואוכלים עליהם קדשים קלים, הרי נתיישבה קושיא זו. ג. הקשה בקהלות יעקב על הברייתא: וכי אטו גרעו גגות העזרה הבנויות בקודש ופתוחות מכל צידיהן רק לאויר העזרה שהוא קודש, מלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש שאוכלין בהם קדשי קדשים; ואם כן האיך אמרו שאין אוכלין בגגות העזרה קדשי קדשים?! [והניחא מה שאין שוחטין שם קדשים קלים, כיון שהלשכות לא נתקדשו אלא לענין אכילה, כפי שנתבאר; וראה שם שהביא סברא זו בשם הצל"ח; ומיהו הצל"ח דימה "עליות" ל"מחילות", ראה שם היטב]. ויישב: באכילת קדשים בעינן "מקום טהור" והיינו מקום שהמצורעין משתלחין ממנו [וכמבואר בזבחים דף נה], והואיל ואין המצורעין משתלחין מגגות העזרה, שהרי גגין לא נתקדשו [וכשיטת התוספות שבאות א, שלדעת ברייתא זו לא נתקדשו גגין אף בקדושת ירושלים שהמצורעים משתלחים

ואלא קשיא הא דאמרו בברייתא: "**גגו** של היכל **קודש**", כיון שהוכחנו שאינו קדוש?! ומשנינן: **אמר רב חמא בר גוריא**: **לא נצרכא** קדושת גג ההיכל **אלא** ליתן שם כלי קודש השייכים לבנין. [1489]

וכגון **אותן שתי אמות** [כדמפרש ואזיל מה הן אותן שתי אמות] שהיו נתונין בגג העזרה שנתקדש לענין נתינתן שם [תוספות], [1490] אבל לא לכלים השייכים למזבח [רש"י].

וכפי שמצינו שהיו נותנין בגגין ועליות אותן שתי האמות:

דתנן במסכת כלים: **שתי אמות** [קני מידה באורך אמה] **היו** בבית שני **בשושן הבירה** [בית בנוי על גובה השער, ומצוייר עליו שושן הבירה], [1491] **אחת על קרן מזרחית צפונית**, **ואחת על קרן מזרחית דרומית**.

זו שעל קרן מזרחית צפונית היתה יתירה בארכה **על** אמה **של משה** - שהיא ששה טפחים ב**חצי אצבע**.

וזו שעל קרן מזרחית דרומית היתה יתירה עליה [על חברתה] ב**חצי אצבע**, **נמצאת יתירה** - אמה זו שבקרן מזרחית דרומית - **על של משה** ב**אצבע**.

ולמה היו כלל אותן שתי האמות שהיו "**אחת גדולה ואחת קטנה**"?! והרי די לנו באמה של משה שהיא היא האמה המדויקת?!

ומפרש: כדי **שיהיו האומנין** שהיו מקבלין עליהן לעשות כך וכך אמות למקדש: **נוטלין בקטנה** [באמה של משה], כלומר: שהיה גזבר מתנה עם האומנין כך וכך אמות בנין תבנו לבדק הבית בכך וכך דמים לכל אמה באמה של משה [רש"י מנחות צח א].

ממנה], ואף מדין פתוחות לקודש אי אפשר לשלחם מן התורה, שהרי לענין טומאה לא נתרבו לשכות פתוחות לקודש, ממילא אי אפשר לאכול קדשי קדשים בגגות העזרה, [מה שאין כן לשכות עצמן, הואיל ובירושלים הן, משתלחין המצורעין מהן בלאו דין "פתוחות לקודש"]; נתבאר על פי הקהלות יעקב סימן ס"א בנדמ"ח, וראה עוד שם. ולפי דעת המנחת חינוך שבאות א, כי ברייתא זו סוברת שנתקדשו הגגין בקדושת ירושלים, והוי "מקום טהור", [ואף לדעת התוספות, הרי יש לומר שבקדושת ערי חומה נתקדשו אף הגגין, ויש לומר דממילא מיקרי "מקום טהור" כיון שהמצורעין משתלחין מהן], והדרא קושיא לדוכתיה? ! יש לומר על פי מה שכתב הצל"ח לענין חלונות שבחומה, שהואיל ואינו עשוי לכניסה ויציאה לא מיקרי "פתוחות", והוא הדין גגין.

[1489] א. ביארו התוספות: לאו משום שצריך ליתן כלי קודש במקום מקודש, אלא "הך קדושה אית להו להניחם שם". ב. הגאון רבי אלעזר משה הורביץ זצ"ל בהגהותיו, כתב פירוש מחודש בדברי הגמרא, [שלא כדברי רש"י ותוספות], והוא: מה שאמרו "גגו קודש, לאותן שתי אמות", היינו, שיהיו מודדין את הגג ואת ציפויו באותן שתי אמות קדושות.

[1490] ברש"ש הביא כדברי התוספות מרש"י במנחות והרע"ב בכלים, וכן הוא גם בר"ש שם; אבל תמה על זה, כי שושן הבירה בה היו נתונין שתי האמות, על שער המזרחי של הר הבית היתה, כמו ששנינו במשנה במדות פרק א משנה ג; וכן הוא במאירי כאן.

[1491] כדי שידעו מהיכן באו, כלומר: בעוונותיכם גליתם לבבל ועתה משם עליתם, וכל זמן שרואים אותה הצורה, זוכרין הגלות והדורות הבאים מספרים לבניהם, ר"ח.

ומחזירין בגדולה, כלומר: בגמר העבודה כאשר היו באים לחשבון התשלום, היו מחשבים להם את מחירה של אמה גדולה במחיר שקבעו לאמה קטנה, ונמצא שהיו מוותרין משלהן, שהרי נותנין להקדש עבודה גדולה, ונוטלין שכר רק על עבודה קטנה.
והטעם: **כדי שלא יבואו לידי מעילה** בשכר שקיבלו מן ההקדש, כי הואיל ואי אפשר לצמצם את המידה, שמא יטלו שכר יותר מן המגיע להם, ונמצאו באין לידי מעילה.
ומפרשת הגמרא דברי המשנה בכלים:
ותרתי גדולות **למה לי**, והרי די לנו באחת של משה ובאחת מן הגדולות?
אחת - זו שעל קרן מזרחית צפונית, שהיתה יתירה על של משה בחצי אצבע בלבד - **לכספא ודהבא** [לכסף וזהב], לפי שאומנות יקרה היא ואין טוב להפסידן כל כך [רש"י מנחות צח א]. [1492]
ואחת - זו שעל קרן מזרחית דרומית, שהיתה יתירה על של משה באצבע - **לבנינא** [בנין].
תו מקשינן ממשנתנו:
תנן: **החלונות ועובי החומה** של העזרה [1493] הרי הן **כלפנים**.
ותיקשי: והרי אלו דומין לגגין ועליות, ולמה קדושים הם בקדושת עזרה?!
ומפרשינן לקושיין:
בשלמא "**החלונות**" לא קשיא, כי: **משכחת לה דשויא** אדן החלון היה שוה **לקרקע עזרה**, ואינם כגגין.
אלא עובי החומה היכי משכחת לה, והרי חומה גבוהה היא מן הקרקע?! [1494]
ומשנינן **משכחת לה** שהחומה שוה לקרקע העזרה **בבר שורא** [שורא = חומה], חומה קטנה לפנים מן החומה הגדולה.
כי הואיל וגובה הקרקע בפנים העזרה היה גבוה יותר מגובהה בסמוך לחומה, שהרי מעלות היו שם בעזרה, כדתנן בפרק שני דמדות; אם כן משכחת לה שאותה חומה קטנה תהיה שוה בגובהה לגובה קרקע העזרה אחר שהגבהה על ידי המעלות.

[1492] ולפיכך היתה נתונה בקרן מזרחית "צפונית", על שם הכתוב "מצפון זהב יאתה", תוספות מנחות שם.
[1493] ראה רש"י במשנה שלא הזכיר שמשנתנו מיירי לענין עזרה, אך מלשון הגמרא כאן מוכח, דהמשנה מיירי גם לענין חלונות וחומת העזרה, טל תורה; וראה הערה במשנה.
[1494] הקשה המנחת חינוך מצוה שס"ב על לשון הגמרא: דשויא לקרקע "עזרה", דמשמע דלא הוקשה לן אלא מעזרה, והרי המשנה כוללת את ירושלים וכמו שכתב רש"י במשנה, ואם כן הקושיא על רב היתה גם מקדושת ירושלים, ולמה לא הזכירה זה הגמרא?! וביאר על פי דרכו [הובא בהערה (276)]: דרב הסובר: אף קדושת ירושלים אין לגגין הוא דלא כמשנה במעשר שני; ואם כן אין להקשות על רב מן המשנה, כיון דבלאו הכי רב פליג על המשניות בזה; וכל קושיית הגמרא היתה מקדושת עזרה, כדי לברר אם גם בזה דברי רב הם שלא כהמשנה; ומתרצת הגמרא דברי המשנה על עזרה בלבד, אבל קדושת ירושלים סבירא ליה למשנה שיש גם בגגין ועליות.

וכדכתיב: **ויאבל "חיל" ו"חומה"**, **ואמר רבי אחא ואיתימא רבי חנינא** לפרש המקרא: חיל וחומה היינו **שורא ובר שורא**, חיל היא בר שורא, וחומה היא שורא.

מתניתין:

מנויי הפסח שהיו רבים מכדי לאכול בחבורה אחת, והיו רוצים ליחלק ולאכול בשתי חבורות, רשאין ליחלק; ובלבד שלא יאכל אדם אחד בשתי החבורות, וכפי שיתבאר טעם דין זה בגמרא.

ולפיכך:

שתי חבורות של מנויי פסח אחד **שהיו אוכלין בבית אחד**, וקבעה כל אחת את מקומה לעצמה ביחוד [מאירי].

הרי אלו אינם חייבים להיראות כחבורה אחת. אלא, **אלו הופכין את פניהם הילך** [לצד אחד] **ואוכלין**. **ואלו הופכין את פניהם אילך ואוכלין**.

ואף שאכילה בדרך זו כמוה כאכילת הפסח בשתי חבורות, אין בכך כלום, שהרי לדעת התנא דמשנתנו, אפילו אכילה בשתי חבורות מותרת היא, וכפי שנתבאר.

וכן מותרין ליתן את **המיחם** - ממנו מסתפקין שתי החבורות מים חמים למזיגת היין - **באמצע** בין שתי החבורות, ואין צריכין לשנות ממנהג כל השנה שהיו נוהגין כן כדי שיהיה נוח לשמש המשמש את שתי החבורות למזוג לשתיהן.

כי אף שמפסיק הוא בין שתי החבורות לא איכפת לן [1495].

והואיל ואסור לאדם אחד לאכול את הפסח בשתי חבורות, וכפי שנתבאר.

לכן: **כשהשמש עומד** מחבורה אחת שהתחיל לאכול עמה כדי **למזוג** יין לחבורה האחרת והמאכל לתוך פיו [מאירי] [1496].

הרי השמש **קופץ את פיו** שלא יראה כאוכל כלל. **ותיכף לאחר שמזג** [מאירי] **מחזיר** הוא **את פניו** כלפי חבורתו בקמיצת פיו שלא יחשדוהו בני חבורתו כי אוכל הוא, ועומד בקמיצתו **עד שמגיע אצל חבורתו** [מאירי].

והואיל ואין איסור באכילת הפסח כשהופכין אלו ואלו את פניהם ואוכלים, אף שכשתי חבורות הן.

לכן: **הכלה** - שהיא בושה לאכול לעיני בני החבורה, כי מסתכלים הם בה [רש"י בעמוד

[1495] אבל לדעת התנא החולק, וסובר כי אסור לאכול את הפסח בשתי חבורות, וכפי שיתבאר בגמרא; הוא הדין שאסורין להפוך את פניהן אלו אילך ואלו אילך; ואסורין ליתן את המיחם באמצע.

[1496] וכן משמע ברמב"ם; אלא שברש"י לא משמע כן, אלא שאין בפיו כלום, וקופץ את פיו יותר מהרגיל וניכר שאין בפיו כלום מבשר הפסח. ולדעת הרמב"ם צריך ביאור, למה לא יפסל הפסח שבפיו משום "יוצא" כיון שהוציאו לחבורה אחרת, **חזון איש** סימן קכ"ד בסוף דבריו לפרק זה, וראה שם מה שכתב בזה.

ב], וכדמפרש בגמרא - **הופכת את פניה ואוכלת**. [1497]

גמרא:

מתניתין - שהתירה לאכול את הפסח בשתי חבורות - **מני**? **רבי יהודה היא**.

דתניא: כתיב: ולקחו מן הדם ונתנו על שתי המזוזות ועל המשקוף, **על** "**הבתים**" [משמע שני בתים] **אשר** "**יאכלו**" [משמע שני אנשים] "**אותו**" [משמע פסח אחד] **בהם**.

מלמד: **שהפסח** האחד **נאכל** להרבה אוכלין, שנחלקו אלו מאלו, בשני בתים או **בשתי חבורות** שהן כשני בתים.

יכול יהא האוכל - אוכל הוא עצמו **בשני מקומות**, כגון: שיאכל תחילה בחדר אחד וימשיך לאכול בחדר אחר; או שיאכל עם חבורה אחת, וימשיך לאכול עם חבורה שניה - באותו חדר - שהפכה את פניה מן החבורה האחרת, ונעשו כשני בתים.

תלמוד לומר: **בבית אחד** "**יאכל**", ודריש לה רבי יהודה כפי המסורת דמשמע "יאכל [בחולם ופתח] ". ללמדך: לא יאכל היחיד אלא בבית אחד, אבל הפסח ייאכל אפילו בשני מקומות על ידי אוכלים רבים שנחלקו אלו מאלו.

מכאן - שלמדנו: לא יאכל אדם בשתי מקומות - **אמרו**:

השמש שצלה את הפסח בתנור המתוקן בחדר בפני עצמו, **ואכל כזית** מן הפסח **בצד התנור**, ואסור הוא לאכול בחדר אחר שם יסבו שאר בני החבורה לאכול, **אי פקח הוא** השמש, **ממלא כריסו ממנו** ליד התנור. [1498]

[1497] כתבו התוספות: איצטריך לאשמועינן דלא חשבינן כשתי מקומות אע"פ שאכלה מקצת סעודה בלא הפיכת פניה. אי נמי: קמ"ל דחייבת להפוך פניה, [ומרש"י בגמרא לא משמע כהאי "אי נמי"].

[1498] כתב רש"י: ממלא כריסו ממנו, דאם יעמוד משם שוב לא יאכל; ונראה שאינו בדוקא כפי משמעות הלשון שאם עמד מן המקום שוב אסור הוא לחזור ולאכול אפילו באותו מקום, אלא עיקר הכוונה כפי שנתבאר. **מלמד**: **שהאוכל - אוכל בשתי מקומות**, שהרי התירה תורה לכל אחד מאוכלי פסח אחד, לאכול בשני בתים. [פו - ב] **יכול יהא** עיקרו של פסח **נאכל בשתי חבורות** בשני בתים? **תלמוד לומר**: **בבית אחד** "**יאכל**" [בשני צירי וכפי שהוא נקרא] הפסח. ללמדך: עיקר תחלת אכילתו תהא בחבורה אחת ולא יתחלק לשתי חבורות, אבל האוכל יכול לאכול אף בשני בתים [בתנאי שייאכל הקרבן בחבורה אחת], שהרי לא נאמר "יאכל" אלא על הפסח. ומפרשינן פלוגתייהו: **רבי יהודה סבר**: **יש אם למסורת**, הפסוק נדרש כפי הכתיב, דמשמע: יאכל האדם. **ורבי שמעון סבר**: **יש אם למקרא**, לפי הניקוד, והרי הפסוק נקרא על הפסח ולא על האדם. הילכך: א. הרי **שהיו יושבין** חבורה אחת ואוכלין את הפסח, **ונפרסה מחיצה ביניהם**, ונעשו שני בתים, כך הוא דינם: **לדברי האומר** - רבי יהודה - **פסח נאכל בשתי חבורות**: הרי אלו **אוכלין** משני עברי המחיצה, ואף שהמחיצה עשאתן לשתי חבורות בשני בתים, כי הרי הפסח נאכל בשתי חבורות. ואין לחוש משום אכילת אדם אחד בשתי מקומות [שמתחילה היו אוכלים בבית הגדול ועכשיו בחדר קטן וכאילו פנים חדשות באו לכאן] כי הואיל ואין כל אוכל רואה אויר שלא ראה אותו תחילה, אין זה חשוב לגביו מקום חדש [רש"י]. ואילו **לדברי האומר** - רבי שמעון - **אין הפסח נאכל בשתי חבורות**: **אין אוכלין**, כיון שנעשו שתי חבורות. ב. **היו יושבין** שתי חבורות בשני בתים, **ונסתלקה מחיצה ביניהן**, כך הוא דינם: **לדברי האומר** - רבי שמעון - **האוכל אוכל בשני מקומות**: הרי אלו **אוכלין**. ואילו **לדברי האומר** - רבי יהודה - **אין האוכל אוכל בשני מקומות**: הרי אלו **אין אוכלין** ואפילו אינם זזים ממקומם; כי הואיל ורואה כל אחד אויר שלא ראהו תחילה [האויר שמעבר למחיצה], נעשו שתי המקומות כמקום חדש, והרי אסור לאכול במקום אחר. **יתיב רב כהנא**, **קא פשיט ליה מיפשט**; כלומר: היה אומר לדינים אלו שאמרנו בענין פריסת מחיצה וסילוקה, כאילו אין בכך מקום ספק, ופשוט הוא. **אמר ליה רב אשי לרב כהנא**: וכי למה פשוט הוא בעיניך ללא

ואם רצו בני חבורה לעשות עמו טובה שלא יאכל לבדו, הרי אלו **באין ויושבין בצדו** ואוכלין עמו, **דברי רבי יהודה**.

רבי שמעון אומר: חילוף הדברים; מותר לאדם לאכול בשני מקומות, ואין שתי חבורות אוכלות בשני בתים.

וכך דורש הוא את המקראות:

על הבתים אשר "יאכלו" - שהוא לשון רבים האוכלים, היינו כל אחד ואחד מאוכלי הפסח - "**אותו**" - לשון פסח יחיד - **בהם**.

מלמד: **שהאוכל - אוכל בשתי מקומות**, שהרי התירה תורה לכל אחד מאוכלי פסח אחד, לאכול בשני בתים.

דף פו:

יכול יהא עיקרו של פסח **נאכל בשתי חבורות** בשני בתים?

תלמוד לומר: **בבית אחד "יאכל"** [בשני צירי וכפי שהוא נקרא] הפסח.

ללמדך: עיקר תחלת אכילתו תהא בחבורה אחת ולא יתחלק לשתי חבורות, אבל האוכל יכול לאכול אף בשני בתים [בתנאי שייאכל הקרבן בחבורה אחת], שהרי לא נאמר "יאכל" אלא על הפסח.

ומפרשינן פלוגתייהו:

רבי יהודה סבר: **יש אם למסורת**, הפסוק נדרש כפי הכתיב, דמשמע: יאכל האדם.

ורבי שמעון סבר: **יש אם למקרא**, לפי הניקוד, והרי הפסוק נקרא על הפסח ולא על האדם.

הילכך:

א. הרי **שהיו יושבין** חבורה אחת ואוכלין את הפסח, **ונפרסה מחיצה ביניהם**, ונעשו שני בתים, כך הוא דינם:

לדברי האומר - רבי יהודה - **פסח נאכל בשתי חבורות**:

הרי אלו **אוכלין** משני עברי המחיצה, ואף שהמחיצה עשאתן לשתי חבורות בשני בתים, כי הרי הפסח נאכל בשתי חבורות.

ואין לחוש משום אכילת אדם אחד בשתי מקומות [שמתחילה היו אוכלים בבית הגדול ועכשיו בחדר קטן וכאילו פנים חדשות באו לכאן] כי הואיל ואין כל אוכל רואה אויר שלא ראה אותו תחילה, אין זה חשוב לגביו מקום חדש [רש"י].

ואילו **לדברי האומר** - רבי שמעון - **אין הפסח נאכל בשתי חבורות**:

ספק בדינים האלו? ! והרי מן הראוי היה, **שתיבעי לך איבעיא** [תאמר כן בלשון ספק: האם אמנם כן הוא], וכך היה לך לומר: **סילוק מחיצה ועשיית מחיצה - מי הוי כשתי מקומות וכשתי חבורות דמי?**

אין אוכלין, כיון שנעשו שתי חבורות.

ב. **היו יושבין** שתי חבורות בשני בתים, **ונסתלקה מחיצה ביניהן**, כך הוא דינם:

לדברי האומר - רבי שמעון - **האוכל אוכל בשני מקומות**:

הרי אלו **אוכלין**.

ואילו **לדברי האומר** - רבי יהודה - **אין האוכל אוכל בשני מקומות**:

הרי אלו **אין אוכלין** ואפילו אינם זזים ממקומם; כי הואיל ורואה כל אחד אויר שלא ראהו תחילה [האויר שמעבר למחיצה], נעשו שתי המקומות כמקום חדש, והרי אסור לאכול במקום אחר.

יתיב רב כהנא, **קא פשיט ליה מיפשט**; כלומר: היה אומר לדינים אלו שאמרנו בענין פריסת מחיצה וסילוקה, כאילו אין בכך מקום ספק, ופשוט הוא.

אמר ליה רב אשי לרב כהנא: וכי למה פשוט הוא בעיניך ללא ספק בדינים האלו?!

והרי מן הראוי היה, ש**תיבעי לך איבעיא** [תאמר כן בלשון ספק: האם אמנם כן הוא], וכך היה לך לומר:

סילוק מחיצה ועשיית מחיצה - מי הוי כשתי מקומות וכשתי חבורות דמי? כלומר: סילוק מחיצה האם עושהו לשתי מקומות; ועשיית מחיצה האם עושהו לשתי חבורות, או לא?

ומסקינן: אמנם כן ספק הוא **ותיקו**. [1499]

שנינו במשנה: **הכלה הופכת את פניה** ואוכלת:

ומפרשינן: **מאי טעמא** רוצה היא להפוך את פניה משאר בני החבורה?

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: **מפני שהיא בושה** לאכול לעיני בני החבורה, מפני שהם מסתכלים בה.

רב הונא בריה דרב נתן איקלע [נזדמן] **לבי** [אצל] **רב נחמן בר יצחק**.

אמרו ליה: **מה שמך**? **ואמר להו**: **רב הונא**.

אמרו לו: **ניתיב מר אפוריא** [ישב נא על המיטה] שהיא מקום היסב לחשובים, שאילו הקטנים שאינם חשובים יושבים על גבי ספסלים!

ויתיב רב הונא.

יהבו ליה כסא [נתנו לו כוס יין].

[1499] מבואר מדברי הגמרא, כי אין הדבר פשוט כי מחיצה עושה לשתי חבורות, וצריך ביאור מה מקום הספק בזה?! וביאר החזון איש בסימן קכ"ד לדף זה: דכיון דהן במקומן שכבר נצטרפו לחבורה אחת, יש לומר דאין המחיצה מפסקתן.

קבליה רב הונא מהם **בחד זימנא** [לאחר פעם ראשונה שביקשוהו], ולא המתין עד שיפצירו בו.

ושתייה בתרי זימני [שתה את הכוס בשתי פעמים] שהפסיק באמצע שתיית הכוס.

ולא אהדר אפיה [לא הפך פניו] לצד אחר, אלא שתה לעיניהם.

אמרו ליה לרב הונא:

מאי טעמא קרית לך [לעצמך] "**רב**" **הונא**?!

אמר להו: בעל השם אני, מקטנותי כך קורין לי: "רב הונא" [רש"י]. [1500]

עוד אמרו לו:

מאי טעמא, כי אמרו לך: ניתיב אפוריא - שהוא דרך גסות ושררה [תוספות] - **יתבת**?! [1501]

אמר להו: כל מה שיאמר לך בעל הבית, שמע בקולו **ועשה**, **חוץ מ"צא"**, [ראה הערה [1502]].

עוד אמרו לו לרב הונא: **מאי טעמא כי יהבי** [כשנתנו] **לך כסא**, **קבלת בחד זימנא**, ולא סירבת בתחילה?!

[1500] כתב על זה המהרש"א: אין כאן טעם לקרוא הקטן בשם "רבי". והר"ח כתב [ויש קצת חסרון דברים בלשונו]: אמרו ליה מה שמך, אמר להו רב הונא; פירוש: נסמכת בישיבה להיקרות רב ובזה השם אני ידוע לפיכך אמר "בעל השם אנא" כלומר: סמוך בישיבה אני. וביאר המהרש"א: שמתחלה לא היה בחזקתם שהוא מוסמך כלל עד שהודיעם שהוא מוסמך; "ובאתרא דלא ידעי ליה אי צורבא מרבנן הוא בעי לאודועי נפשיה". והמאירי כתב: "כל שהוא תלמיד חכם מפורסם ובעל שם, ויודע שהוא ניכר לרוב מקומות מהלכו לשמע אוזן, כששואלין לו באיזה מקום שנכנס שם מה שמו, אין יוהרא אצלו להזכיר את שמו במילת רב או רבי".

[1501] כתב רש"י: ולהכי בעו ליה שלא היה מנהגם כך ותמיהא להו; וצריך ביאור שלא פירש משום שהוא דרך חשיבות ושאלוהו: איך הנהיג עצמו בחשיבות, וכמו שכתב רש"י בסוף ד"ה יתיב "ונוהג עצמו בחשיבות".

[1502] פירוש "חוץ מצא": כגון שאמר לו בעל הבית שילך בשוק לעשות לו איזה עסק אינו צריך לעשות, כי אין זה כבודו לילך לשווקים שאינו מכיר בהן, מגן אברהם סימן ק"ע ס"ק י' בשם הב"ח. ובשם המטה משה הביא: שאם אמר לו בעל הבית לצאת מן האכסניא של בעה"ב לא יצא, עד שיוציא בעל הבית את כליו לחוץ, כדאיתא בערכין טז, ב; ולזה הסכים המ"א שם. והמהרש"א כתב כאן: ואינו נראה לפרש "חוץ מצא" כמשמעו, שלא יצא האורח הגם שיאמר לו בעל הבית "צא", וכי יתאכסן אדם בעל כרחו של בעל הבית. ושמעתי דהכי פירושו: כל מה שיאמר לך "בעל הבית" עשה, שהוא מיקרי בכל דבר בעל הבית שלך; מה שאין כן כשיאמר לך "צא" אין זה מיקרי בעל הבית שלך כלל כיון שאמר לך "צא"; וכתב המהרש"א שבספר מוגה מחקו "חוץ מצא", מפני שאין ענינו לכאן. וראה באליה רבה סימן ק"ע עוד פירושים בזה. אבל המאירי כתב: "ואין גורסין בה "חוץ מצא", אלא שבקצת ספרים נמצא כן, ודרך הגהת ליצנים נשתבשו בה הספרים".

[1503] א. וילפינן לה דאין מסרבין לגדול בפרק השוכר את הפועלים: שכן המלאכים כשבאו אל אברהם לא סירבו בו למה שביקש מהם אלא אמרו: כן תעשה כאשר דברת; ואילו כשבאו אצל לוט שלא היה גדול, לא הסכימו מיד, אלא אמרו: כי ברחוב נלין, ולא ניאותו לבקשתו עד אשר "ויפצר בם מאד". ב. הקשה המהרש"א: ולמה לא אמר להם כי לכן קיבל בחדא זימנא, מהטעם שאמר להם: כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה?! ותירץ: כי "כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה" הוא מהלכות דרך ארץ", ואינו דינא דגמרא; מה שאין כן "אין מסרבין לגדול" הוא מדינא דגמרא. והמגן אברהם סימן ק"ע סק"י לא ניחא ליה בזה, כי עדיין יקשה על השואלים, מאחר שהשיבם כבר מהלכות דרך ארץ [מחצית השקל], ולכן תירץ: דאף דמחויב לעשות מכל מקום אין דרך ארץ שיעשה מיד עד שיפצירו בו; והוסיף: וכן משמע מקצת ברש"י. וראה מה שכתב ברש"ש על תירוץ המגן אברהם. ג. ביארו

אמר להו: כי **מסרבין לקטן** מלקבל דבריו עד שיפציר בו, **ואין מסרבין לגדול**.[1503] עוד שאלוהו: **מאי טעמא אישתיתיה** [שתית לכוס שמזגו לך] **בתרי זימני**?

אמר להו: **דתניא**:

השותה כוסו בבת אחת, הרי זה גרגרן.[1504]

והשותה **בשנים** [שתי פעמים] הרי זה **דרך ארץ**.

והשותה בשלשה הרי זה **מגסי הרוח**.

עוד אמרו לו: **מאי טעמא לא אהדרת אפך** כששתית, וכאשר הוא הנוהג המקובל [מהרש"א בדרך אפשר, וראה שפת אמת]?!

אמר להו: "**כלה**" **הופכת פניה** הוא **דתנן** במשנתנו, אבל אין דרך האיש להפוך פניו.

רבי ישמעאל ברבי יוסי, איקלע לבי רבי שמעון ברבי יוסי בן לקוניא:

יהבו ליה כסא, קבליה בחד זימנא, ושתייה בחד זימנא.

אמרי ליה: וכי אטו **לא סבר לה מר**: **השותה כוסו בבת אחת הרי זה גרגרן**?!

אמר להו: **לא אמרי בכוסך קטן** פחות מרביעית; ולא אמרי **ביינך מתוק**; ולא אמרי **בכריסי רחבה**, שהיתה כריסו של רבי ישמעאל ברבי יוסי רחבה.[1505]

הסוגיא הבאה מתבארת כפי דברי המאירי על פי שיטת רש"י.

אמר רב הונא: **בני חבורה** שנזדמנה בפונדק אחד, או שנתחברו לאיזה סיבה [ולא בפסח מיירי, רש"י ומאירי], ושוכרין להם שמש לסדר להם עניני מאכלם ומשתם.

הרי אלו **נכנסין** לאכול **בשלשה**, ומשבאו שלשה מהם צריך השמש ליכנס ולשמשם ואינו יכול לימנע שלא להזקק להם עד שיבואו כולם ולא יצטרך לשמש כמה פעמים, אלא משמש את השלושה; אבל פחות משלושה אינו זקוק להם לשמשם מאחר שאין ראויין לזימון.

התוספות: שלא היה יכול רב הונא להשיבם על שאלתם בענין הפוריא, שהוא מפני שאין מסרבין לגדול; כיון דישיבת פוריא דבר גסות ושררה הוא, ואין שייך לומר על כך "אין מסרבין לגדול".

[1504] לשון "גרגניות" מצאנו במשנה טהרות סוף פרק ז', וכתב שם הרע"ב: זוללות ומתאוות למאכל, תרגום "כי הייתי זוללה" ארי הויתי גרגרנית. ובתוספות יום טוב שם כתב: והוסיף הרמב"ם, שענינו הומות לאכול מן הגרגרת והוא השפוי כובע, ופירש שם במוסגר: שכל כך מתאוות לאכילה עד שלא תספיק לה מה שאוכלת מן הושט, אלא תרצה שתאכל גם מן הגרגרת. ורבינו עקיבא איגר בתוספותיו שם, ציין למשנה נדה עב, א; ושם מצאנו לשון גרגרן לענין ביאה, ראה שם במשנה וברש"י וברע"ב.

[1505] נתבאר על פי מגן אברהם מחצית השקל ומשנה ברורה סימן ק"ע. ובאליה רבה שם, מפרש: משום שלשתן כאחד הוא שנהג כן, והיה הכוס יותר מרביעית; ואם הכוס קטן מאד דהיינו פחות מרביעית מותר בטעם זה בלבד, כמו שכתבו הבית יוסף והרמ"א שם; והעיר שם לעיין במגן אברהם. ובמאירי כתב: "ומכל מקום אם היה הכוס מועט בשיעורו רשאי לשתותו בבת אחת, דרך צחות אמרו ברבי ישמעאל ששתהו בבת אחת, ושאלו לו, לא סבר לה מר השותה כוסו בבת אחת הרי זה גרגרן, והשיבם דרך צחות לא אמרו בכוסך מועט ויין מתוק ר"ל ערב, וכרסי מרובה. [רחבה] ". וראה בבית יוסף ורמ"א שלא הביאו אלא דבכוס קטן מותר לשתותו בבת אחת.

ואילו בגמר סעודתם **יוצאין באחד** [**אחד**, רש"י], כלומר: אם אחר אכילה ממשיכים אחד או שנים לאכול, יש לשמש להמתין להם ולשמשם, אעפ"י שכל השאר השלימו אכילתם, שכן דרך האוכלים, אחד מאריך ואחד מקצר. [1506]

אמר רבה על דברי רב הונא שנכנסין בשלושה:

א. **והוא דעיילי בעידנא דעיילי אינשי** [רש"י ומאירי]; דוקא כשבאו אלו השלושה בשעה הראויה ולא הקדימו יותר מדאי. [1507]

ב. **והוא דרגש בהו דיילא** [הרגיש בהם השמש והוא הנקרא: דיאלא], כלומר: אינו חייב לשמש את השלושה, אלא כאשר מרגיש בהם השמש כי דעתם לאכול לסיים וללכת; אבל אם מרגיש השמש כי בדעתם להאריך סעודתם עד שיסיימו אף האחרים, אינו חייב לשמש את השלשה עד שיבואו אף האחרים. [1508]

אמר רבינא על דברי רב הונא שיוצאין באחד אחד:

א. **ונותנין** - האחרונים שהאריכו - **שכר דמים**, היינו: יש עליהם להשתתף בשכרו של השמש בחלק גדול יותר מן האחרים, שהרי נשתמשו בו יותר מן האחרים [משמעות דברי המאירי].

ב. **וצריך** [**האחרון**, רש"י] שהאריך **להוסיף דמים** לשמש.

ולית הלכתא כוותיה דרבינא, שאין המאריכים צריכים ליתן לשמש דמים יותר מן האחרים, ולא להוסיף לו, שכך הוא התנאי מן הסתם.

הדרן עלך פרק כיצד צולין

דף פז.

פרק שמיני - האשה

מתניתין:

א. **האשה** הנשואה, **בזמן שהיא בבית בעלה**, בי"ד ניסן, הרי:

אם **שחט עליה בעלה** קרבן פסח על דעת שהיא תהיה מנויה עליו, **ושחט עליה** גם

[1506] וברש"י כתב: כל מי שסיים אכילתו קודם, אם בא לצאת יצא, ואע"פ שקשה לשמש לשרת היחידין הנשארין; וצריך ביאור: מה יוסיף לו לשמש אם ישאר שם עוד אחד.

[1507] וברש"י: שאין האחרון מאריך יותר משעת סעודת האחרים; וגם בכניסתן לא ימהרו להסב כדי לאחר השמש עד זמן גמר שעת סעודה.

[1508] וברש"י פירש: הודיעו לשמש שזה דרכן לצאת אחד אחד; לפי שטורח הוא לשמש לשרת את היחידים.

אביה[1509].

תאכל משל בעלה. שמסתמא דעתה להימנות על קרבן הפסח של בעלה, כל זמן שלא פירשה שדעתה להימנות על פסחו של אביה.

[ואפילו אם היה פסח זה בשעת הרגל הראשון לאחר הנישואין. דכיון שהיא בבית בעלה - דעתה להמנות עמו בקרבן פסחו. מאירי בדעת רש"י].

אבל אם **הלכה** בשעת **הרגל ראשון** שאחר הנישואין **לעשות** אותו **בבית אביה**, שכך דרך נשים נשואות ללכת ברגל הראשון שאחר נישואיהן לבית אביהן. הרי אם:

שחט עליה אביה [כיון שהיא בביתו סבור היה שתאכל עמו], **ושחט עליה** גם **בעלה**, שהיה סבור שהיא תחזור לביתו לאכול עמו [מאירי בדעת רש"י].

תאכל במקום שהיא רוצה. מפני שאנחנו מסופקים, האם בדעתה לאכול אצל אביה או אצל בעלה.

ובגמרא מבואר שמדובר במשנה באשה שלא היתה "רדופה" [מתאוית] לפני י"ד בניסן ללכת לבית אביה תמיד. לכן אנו מסופקים שמא בדעתה לחזור לבעלה ולאכול עמו.

ב. **יתום** שיש לו שני אפוטרופסין, **ששחטו עליו** שני ה**אפוטרופסין**, וכל אחד מהם הימנה את היתום על פסחו - **יאכל** היתום **במקום שהוא רוצה**. כיון שאנו מסופקים על איזה מהם הוא רוצה להמנות.

ג. **עבד של שני שותפין**, שכל אחד מהם הימנה את העבד על פסחו - **לא יאכל משל שניהם**. כי העבד תלוי בדעת רבו. ולא יאכל מפסח של רבו האחד, מפני שחציו שייך לרבו השני, ורבו השני לא נתן לו רשות להמנות על הפסח של אדונו האחר.

מי שחציו עבד וחציו בן חורין, כגון עבד שהיה שייך לשני שותפים, ושחרר אחד מהם את חלקו [נמצא שחציו שייך לשותף האחד. וחציו בן חורין]:

לא יאכל משל רבו, שמסתמא לא היה בדעת רבו, להמנות את חלק בן חורין שבעבד על פסחו.

גמרא:

בכמה מקומות בש"ס נחלקו תנאים אם יש "ברירה". והיינו דבר שעומד בספק, ולבסוף התברר הדבר ויצא מכלל ספק, האם אומרים שהוברר הדבר למפרע שמשעה ראשונה היה עומד לכך.[1510]

[1509] ודייק בשפת אמת ממה שכתוב שחט עליה אביה ושחט עליה בעלה. משמע שאם רק אחד מהם שחט, דעתה להמנות עליו.

[1510] ורוב הראשונים פסקו שבדינים דאורייתא אין ברירה. ובדרבנן יש ברירה. [עיין שולחן ערוך יורה דעה שלא יא] וכדעת רבי אושעיא בביצה לח א.

במשנתנו שנינו: אשה שהלכה רגל ראשון לעשות בבית אביה, ושחט עליה גם אביה וגם בעלה - תאכל במקום שהיא רוצה.

ודייקינן: **שמעת מינה**, יש להוכיח ממשנתינו, **שיש ברירה**. שהרי בשעת השחיטה לא היה ידוע אם האשה רוצה להמנות על של אביה או על של בעלה, ומכל מקום שנינו שתאכל במקום שהיא רוצה. ובעל כרחך שיש ברירה, ואנו אומרים הוברר הדבר למפרע שדם הפסח [של אביה או של בעלה] נזרק בשבילה!

ודחינן: לעולם אפשר להעמיד משנתנו כמאן דאמר אין ברירה.

ומאי "תאכל במקום שהיא **רוצה**" - במקום שהיא רוצה **בשעת שחיטה**, ששאלנו את פיה בשעת שחיטה, ואמרה בזה אני רוצה. [1511]

ועתה שואלת הגמרא שמצינו סתירה בין דברי המשנה, שאם הלכה רגל ראשון לעשות בבית אביה, ושחט עליה אביה ושחט עליה בעלה תאכל במקום שהיא רוצה, לבין הברייתא.

ורמינהו סתירה בין המשנה לברייתא:

שהרי שנינו בברייתא: **אשה - רגל הראשון אוכלת משל אביה.**

מכאן ואילך - רוצה, אוכלת משל אביה. רוצה, משל בעלה.

ומבואר בברייתא שברגל הראשון מסתמא דעתה לאכול משל אביה. ואילו במשנה שנינו שתאכל במקום שהיא רוצה!

ומתרצינן: **לא קשיא**:

כאן בברייתא, מדובר **ברדופה לילך** - באשה שרגילה ללכת לאכול בבית אביה כל ימות השנה. הלכך, כשהלכה ברגל הראשון לבית אביה, מסתמא דעתא לאכול אצלו. אך אם לא היה זה רגל ראשון, אנו מסופקים מה דעתה, ותאכל במקום שהיא רוצה.

ואילו **כאן** במשנתנו, מדובר **בשאינה רדופה** - באשה שאינה רגילה ללכת לאכול בבית אביה בכל ימות השנה, לפי שבית בעלה חביב עליה. הילכך, אם הלכה ברגל הראשון לבית אביה אנו מסופקים מה דעתה, ולכן תאכל במקום שהיא רוצה. ואם היה זה רגל

[1511] וקשה, אם כן מה בא התנא להשמיענו? ויש לומר, שמשמיע לנו שדוקא אם פירשה בשעת שחיטה במי רוצה רשאית לאכול, אבל אם לא ביררה הדבר ספק ואינה יכולה לאכול לא משל אביה ולא משל בעלה, ואין אומרים שבסתמא דעתה לאכול אצל בעלה כמו ברישא. [תוספות יום טוב על פי דברי התוספות].

[1512] בתחילת המשנה שנינו: האשה בזמן שהיא בבית בעלה תאכל משל בעלה. משמע שאם היא בבית אביה לא תאכל משל בעלה. ולדברי הגמרא כאן שנתבארו לפי דברי רש"י, יוצא שבשאר השנים מלבד פסח ראשון אפילו אינה בבית בעלה אוכלת משל בעלה. ולפי זה צריך לומר שמה שאמרה המשנה "בזמן שהיא בבית בעלה" זהו בגלל רגל ראשון בלבד. והמאירי כתב בדעת גדולי הרבנים [רש"י] שבשאר הרגלים אם הלכה לבית אביה תאכל במקום שהיא רוצה, בין ברדופה בין שאינה רדופה. אבל בדברי רש"י שלפנינו מבואר בפירוש שאם אינה רדופה,

שני תאכל משל בעלה. [1512] ומביאה הגמרא פסוק שלמדנו ממנו שדרך האשה להיות רדופה לילך ברגל הראשון לבית אביה.

דכתיב: "**אז הייתי בעיניו כמוצאת שלום**" [שיר השירים ח].

ואמר רבי יוחנן: **ככלה שנמצאת שלמה בבית חמיה** [אצל בעלה]. **ורדופה לילך להגיד שבחה בבית אביה**. הפסוק "אז הייתי בעיניו כמוצאת שלום" מדבר בכנסת ישראל, שנמשלה לאשה הנשאת לבעל. ולכן, אגב כך, מביאה הגמרא עוד מקום שנמשלה כנסת ישראל לאשה נשואה [רש"י לקמן].

כתיב: [בהושע ב] "**והיה במקום ההוא נאם ה'**: **תקראי לי אישי**, **ולא תקראי לי עוד בעלי**".

אמר רבי יוחנן: **ככלה בבית חמיה**, שכבר נשאת [וקוראת לבעלה "אישי"] **ולא ככלה בבית אביה**, שהיא עדיין ארוסה [וקוראת לארוס "בעלי"].

ועתה הגמרא מביאה עוד דרשה של רבי יוחנן בספר שיר השירים, אגב שהבאנו דרשת רבי יוחנן בשיר השירים.

נאמר: [בשיר השירים ח] "**אחות לנו קטנה ושדים אין לה**". שאין לה שדים להניק לאחרים. והיינו, שאין הנאה ממנה.

אמר רבי יוחנן: **זו** משל למדינת **עילם**, **שזכתה** שהיה בה דניאל, שזכה **ללמוד**, **ולא זכתה ללמד**. שדניאל לא זכה להרביץ תורה בישראל.

אבל לעומתה, בבל, זכתה שגדל בה עזרא הסופר, שלמד בעצמו ולימד את ישראל.

עוד נאמר בשיר השירים ח: "**אני חומה ושדי כמגדלות**".

בשאר רגלים תאכל משל בעלה. וביארנו את המשנה והגמרא על פי דברי המאירי בדעת רש"י, שמדובר במשנה בהלכה ברגל הראשון לבית אביה, אלא שאנו מסופקין שמא בדעתה לחזור לבית בעלה. ומדברי התוספות נראה שפירשו את המשנה כך: "האשה בזמן שהיא בבית בעלה". היינו בזמן שדרכה להיות בבית בעלה, כלומר ברגל שני, בזה הדין ש"תאכל משל בעלה". "הלכה רגל ראשון לעשות בבית אביה" כוונת המשנה לומר שדרך כל אשה לילך רגל הראשון לבית אביה, להגיד שבחה שנמצאה שלימה. והסתפקנו בתוספות: האם מדובר במשנה דוקא בשלא הלכה לבית אביה [אלא שאנו משערים שהיא תלך. שכך הוא הדרך], שאז תאכל במקום שרוצה, אבל אם הלכה ממש, ודאי דעתה לאכול משל אביה. או שמא גם אם הלכה ממש, ספק הוא. [ומשמע מדברי התוספות שהמשנה מדברת בודאי באופן שלא הלכה ברגל הראשון. אלא שהסתפקו אם מדובר גם בהלכה]. וגם בהסבר "רדופה ואינה רדופה" חולקין על רש"י. שהם מפרשים "רדופה לילך" היינו ברגל הראשון מיד אחרי הנישואין. ועדיין לא הלכה לבית אביה קודם לכן להגיד שבחה. ו"אינה רדופה" היינו שפסח הוא רגל ראשון להליכתה [שכנראה תלך בו], אבל כבר עבר רגל אחד מן הנשואין ולא הלכה בו. וכיון שאנו רואים שאינה רדופה, שמא גם עכשיו לא תאכל אצל אביה. או שמדובר ברגל ראשון לאחר הנישואין, אבל כבר הספיקה לומר שבחה קודם לכן בבית אביה. ולכך אינה רדופה כל כך. ולפי זה ביארו את דברי הברייתא "מכאן ואילך רוצה אוכלת משל אביה רוצה משל בעלה" שמדובר שעדיין לא הלכה לבית אביה. ולכן מרגל שני ואילך הוא ספק. אבל אם כבר הלכה ברגל ראשון. ודאי אוכלת משל בעלה. כרישא של משנתינו. ומדברי הרמב"ם [פרק ב' הלכה י"א] נראה שמפרש "רדופה לילך" שהיתה נחפזת ללכת לבית אביה לפסח. [ועיין שם במפרשי הרמב"ם שהתקשו שהרמב"ם השמיט דין משנתנו באינה רדופה. ועיין מאירי כאן בהסבר דברי הרמב"ם].

אמר רבי יוחנן:
"**אני חומה**" - **זו תורה** שמגינה על לומדיה כחומה שמגינה על אנשי העיר [רבנו גרשום, בבא בתרא ז ב].
"**ושדי כמגדלות**" - **אלו תלמידי חכמים** המניקים לאחרים [שמלמדים אותם תורה], והם כמגדלות המגינים על הדור.
ורבא אמר: "**אני חומה**" - **זו כנסת ישראל** שגודרים את עצמם בחומה מלהטמע בין האומות [רש"י בבא בתרא ח א].
"**ושדי כמגדלות**" - **אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות** [שמגינים עליהם].
אמר רב זוטרא בר טוביא אמר רב: **מאי דכתיב** [בתהלים קמד] "**אשר בנינו כנטיעים מגודלים בנעוריהם**, בנותינו **כזויות**, **מחוטבות תבנית היכל**"?
"**אשר בנינו כנטיעים**" - **אלו בחורי ישראל שלא טעמו טעם חטא**, כנטיעות צעירות שעדיין לא נתקלקלו, ולא אירע בהן שבר.
"**בנותינו כזויות**" - **אלו בתולות ישראל שאוגדות פיתחיהן** ולא נבעלות לאחרים, עד שינשאו **לבעליהן**.
וכן הוא [המקרא] **אומר** שזויות הן מלשון מילוי דם. שנאמר [בזכריה ט]: "**ומלאו כמזרק כזויות מזבח**". [1513]
וכשם ששם זויות הוא לשון מילוי דם, כך גם כאן הוא מלשון מילוי תאוה.
איבעית אימא יש ללמוד שזויות הן מלשון מילוי, **מהכא** [מכאן]: שנאמר [שם, בהמשך המזמור] "**מזוינו** [זויות שלנו] **מלאים**, **מפיקים מזן אל זן**". [1514]
ודורשת עתה הגמרא את הכתוב "בנינו כנטיעים, בנותינו כזויות, **מחוטבות תבנית היכל**".
אלו ואלו, בנינו ובנותינו הם כה מעולים, עד כי **מעלה עליהן הכתוב כאילו נבנה היכל בימיהן**.
"מחוטבות" - מלשון חיטוב. "תבנית היכל" - בנין ההיכל.
ואגב שהגמרא מביאה לעיל את הדרשה של רבי יוחנן על הפסוק "תקראי אישי" בהושע ב, מוסיפה הגמרא ומביאה עוד דרשות בספר הושע:

[1513] שם מדובר במלחמת ישראל ביון לעתיד לבוא. ופירוש הפסוק: שבני ישראל ימלאו נפשותם כל טוב כמו הדם שמלא במזרק ובזויות המזבח. רש"י. והרד"ק והמצודות מפרשים שימלאו דם של האויבים כדם המזרק וזויות המזבח.

[1514] פירוש הפסוק: זויות אוצרותינו מלאים תבואה. ומספקים מזון משנה זו לשנה הבאה. רש"י. ורד"ק מפרש שמלאים זנים שונים של תבואה. ומתוך שיש הרבה תבואה מתערבים הזנים זה בזה.

נאמר בהושע [א]: "**דבר ה' אשר היה אל הושע** בן בארי, **בימי עזיה, יותם, אחז, יחזקיה, מלכי יהודה**".

בפרק אחד נתנבאו ד' נביאים, הושע ישעיה עמוס ומיכה. שבכולם נאמר שנתנבאו בזמן עוזיה. [1515]

[ואף על פי שבמיכה נאמר [מיכה א] "בימי יותם אחז יחזקיה מלכי יהודה" ולא הוזכר שם עוזיה. מכל מקום, כיון שכתוב בפסוק "בימי יותם" סתם, משמע שכבר מתחלת מלכותו נתנבא. ואז היה עוזיהו חי אלא שנתנגע, ומלך יותם בנו תחתיו בימיו. תוספות].

והנביא הגדול שבכולן - הושע.

והראיה: **שנאמר** [בהושע שם] "**תחלת דבר ה' בהושע**".

ומדייקת מכאן הגמרא שהושע הוא החשוב ביניהם.

שהרי לכאורה יש לתמוה: **וכי בהושע דבר** ה' **תחלה**? **והלא ממשה עד הושע** היו **כמה נביאים!** [1516]

אלא, **אמר רבי יוחנן**: "**תחלה**" - שהיה הושע ראשון בחשיבות **לארבעה נביאים שנתנבאו באותו הפרק**.

ואלו הן: הושע ישעיה עמוס ומיכה.

עוד דורשת הגמרא בספר הושע: נאמר שם [פרק א] "ויאמר ה' אל הושע קח לך אשת זנונים וילדי זנונים, כי זנה תזנה הארץ". [1517] ולמה לא אמר כן לשום נביא אחר אלא להושע? אלא שכך היה:

אמר לו הקדוש ברוך הוא להושע: בניך חטאו!

והיה ראוי **לו** להושע **לומר**: הרי **בניך הם, בני חנוניך** [**בחוניך** [1518] רש"ש] **הם** - שהרי **בני אברהם יצחק ויעקב** הם. ולכן **גלגל רחמיך עליהן!**

ולא דיו להושע **שלא אמר כך, אלא אמר** הושע **לפניו**:

רבונו של עולם, כל העולם שלך הוא. העבירם החלף את ישראל **באומה אחרת.**

אמר הקדוש ברוך הוא: מה אעשה לזקן זה?

[1515] מהרש"א על פי תוספות. ומהרש"ל הבין מדברי רש"י שארבעת הנביאים נבאו בפרק אחד בימי ארבעת המלכים עוזיהו יותם אחז ויחזקיה. ונדחק בזה עיין בדבריו. ובמהרש"א.

[1516] פשוטו של מקרא פירש רש"י בהושע א שתחלת זה שה' דבר עם הושע, היה נבואה זו דלהלן בפסוק "ויאמר ה' אל הושע", וגומר. ועיין מהרש"א מדוע הגמרא כאן לא פירשה כך.

[1517] יונתן בן עוזיאל תרגם את הפסוק על דרך משל. ולפי זה לא לקח הושע אשה זונה. ורד"ק ואבן עזרא מפרשים שהיה במחזה הנבואה. אבל כבר כתב הרד"ק עצמו שמדברי הגמרא כאן נראה שרבותינו פירשו את המקרא כפשוטו.

[1518] כך הוא לשון הגמרא לקמן בעמוד ב "בני בחוני", ופירש המהרש"א שנבחנו בכמה נסיונות.

אומר לו: לך וקח אשה זונה, והוליד לך בנים זנונים שלא תדע אם הם בניך או שהם של אחרים. **ואחר כך אומר לו: שלחה**, גרש את אשת הזנונים **מעל פניך**.
אם הוא יכול לשלוח את אשתו - **אף אני אשלח את ישראל** מעל פני ואחליפם באומה אחרת.
שנאמר: "**ויאמר ה' אל הושע: קח לך אשת זנונים וילדי זנונים**".
וכתיב: "**וילך ויקח את גומר בת דבלים**"
"**גומר**" - על שם מה נקראה כן?
אמר רב שהכל גומרים בה תאותם.

דף פז:

"**בת** (תחילת העמוד) **דבלים**" מלשון שתי "דיבות" - **דבה רעה בת דבה רעה**, שאמה של גומר היתה דומה לה.
ושמואל אמר: נקראת דבליים כיון **שמתוקה בפי הכל כדבלה** [תאנה יבשה].
ורבי יוחנן אמר: **שהכל דשין בה כמו ב דבלה**.
דבר אחר: על שם מה נקראה "**גומר**"?
אמר רב יהודה על שם **שבקשו** האומות **לגמר ממונן של ישראל בימיה**.
רבי יוחנן אמר: לא רק בקשו לגמור, אלא הצליחו בכך, **שבזזו וגמרו, שנאמר**: [במלכים ב יג] "כי **אבדם מלך ארם, וישימם כעפר לדוש**".
ומביאה הגמרא את המשך המקרא בהושע, אחר שלקח את גומר בת דבלים:
[פסוקים ג ד] "**ותהר ותלד לו בן. ויאמר ה' אליו: קרא שמו יזרעאל, כי עוד מעט ופקדתי את דמי יזרעאל על בית יהוא. והשבתי ממלכות בית ישראל**". [1519]

[1519] יהוא הרג את אחאב ביזרעאל. ואף על פי שהרגו בדבר ה' על שאחאב עבד לבעל, מכל מקום הואיל ויהוא עצמו עבד אחר כך עבודה זרה, נחשב לו הריגת אחאב כדם נקי. ונתנבא הושע שה' יפקוד על בית יהוא את דם אחאב. שירבעם בן יואש שהיה מבני בניו של יהוא נהרג ופסקה מלכות בית יהוא. [המפרשים שם].

[1520] עד עכשיו נשאתי לישראל ומעתה לא ארחם עליהם. רד"ק. מצודות. [פסוקים ח ט:] "ותגמל את לא רחמה. **ותהר ותלד בן. ויאמר קרא שמו "לא עמי", כי אתם לא עמי, ואנכי לא אהיה לכם**". **ולאחר שנולדו לו שני בנים ובת אחת, אמר לו הקדוש ברוך הוא להושע**: וכי **לא** היה לך **ללמוד ממשה רבך**? **שכיון שדברתי עמו פירש מן האשה! אף אתה בדול עצמך ממנה ! אמר לו** הושע להקדוש ברוך הוא: **רבונו של עולם! יש לי בנים ממנה ואין אני יכול להוציאה, ולא לגרשה ! אמר לו הקדוש ברוך הוא: ומה אתה, שאשתך זונה, ובניך בני זנונים, ואין אתה יודע אם של אחרים הן**, בכל זאת **כך** אתה אומר, שאינך יכול לגרשה. **ישראל, שהם בני, בני בחוני, בני אברהם יצחק ויעקב**, והם אחד **מארבעה קנינין שקניתי לי בעולמי**. ובמאמר מוסגר מבארת הגמרא את ארבעת הדברים החשובין בעיני הקב"ה, וקרויים "קנינין", כאדם שטורח לקנות דבר החביב לו: א. **תורה קנין אחד, דכתיב** [במשלי ח] שאמרה תורה: "**ה' קנני** ראשית דרכו". ב. **שמים וארץ קנין אחד, דכתיב**: [בראשית יד] "קונה שמים וארץ". ג. **בית המקדש קנין אחד, דכתיב**: [בתהלים עח] "**הר זה קנתה ימינו**". ד. **ישראל קנין אחד, דכתיב** [בשמות טו] "**עם**

[פסוק ו] "**ותהר עוד ותלד בת. ויאמר לו: קרא שמה "לא רוחמה". כי לא אוסיף עוד ארחם את בית ישראל, כי נשא אשא להם**". [1520] [פסוקים ח ט:] "ותגמל את לא רחמה. **ותהר ותלד בן. ויאמר קרא שמו "לא עמי", כי אתם לא עמי, ואנכי לא אהיה לכם**".

ולאחר שנולדו לו שני בנים ובת אחת, אמר לו הקדוש ברוך הוא להושע: וכי **לא היה לך ללמוד ממשה רבך? שכיון שדברתי עמו פירש מן האשה! אף אתה בדול עצמך ממנה! אמר לו** הושע להקדוש ברוך הוא: **רבונו של עולם! יש לי בנים ממנה ואין אני יכול להוציאה, ולא לגרשה!**

אמר לו הקדוש ברוך הוא: ומה אתה, שאשתך זונה, ובניך בני זנונים, ואין אתה יודע אם של אחרים הן, בכל זאת **כך** אתה אומר, שאינך יכול לגרשה.

ישראל, שהם בני, בני בחוני, בני אברהם יצחק ויעקב, והם אחד **מארבעה קנינין שקניתי לי בעולמי**.

ובמאמר מוסגר מבארת הגמרא את ארבעת הדברים החשובין בעיני הקב"ה, וקרויים "קניניו", כאדם שטורח לקנות דבר החביב לו:

א. **תורה קנין אחד, דכתיב** [במשלי ח] שאמרה תורה: "**ה' קנני** ראשית דרכו".

ב. **שמים וארץ קנין אחד, דכתיב**: [בראשית יד] "קונה שמים וארץ".

ג. **בית המקדש קנין אחד, דכתיב**: [בתהלים עח] "**הר זה קנתה ימינו**".

ד. **ישראל קנין אחד, דכתיב** [בשמות טו] "**עם זו** קנית".

וממשיכה הגמרא לבאר את דבריו של הקדוש ברוך הוא, שהוכיח את הושע, שהיה לו לומר לקדוש ברוך הוא: בניך הם, בני אברהם יצחק ויעקב, והם אחד מארבעת קניינך, ובמקום זאת אמר הושע שיחליפם באומה אחרת.

ואתה אמרת לי: העבירם באומה אחרת?!

כיון שידע הושע **שחטא** בכך שקיטרג על עם ישראל, **עמד לבקש רחמים על עצמו**.

אמר לו הקדוש ברוך הוא: עד שאתה מבקש רחמים על עצמך, בקש רחמים על ישראל.

לפי **שגזרתי עליהם שלש גזירות בעבורך**:

זו קנית". וממשיכה הגמרא לבאר את דבריו של הקדוש ברוך הוא, שהוכיח את הושע, שהיה לו לומר לקדוש ברוך הוא: בניך הם, בני אברהם יצחק ויעקב, והם אחד מארבעת קניינך, ובמקום זאת אמר הושע שיחליפם באומה אחרת. **ואתה אמרת לי: העבירם באומה אחרת**? ! **כיון שידע** הושע **שחטא** בכך שקיטרג על עם ישראל, **עמד לבקש רחמים על עצמו. אמר לו הקדוש ברוך הוא: עד שאתה מבקש רחמים על עצמך, בקש רחמים על ישראל. לפי שגזרתי עליהם שלש גזירות בעבורך**: ודרשו חז"ל שהקדוש ברוך הוא אמר להושע לקרוא לבנו הראשון "יזרעאל" על שם שיזרעו בגולה [תוספות] - הרי גזירה אחת. וקרא שם בתו "לא רוחמה", והיא גזירה שניה, שלא ירחם על עם ישראל. ושם בנו האחרון "לא עמי", גזירה שלישית, שעם ישראל לא יקראו עמו של הקדוש ברוך הוא. **עמד** הושע, **ובקש רחמים** על ישראל, **ובטל גזירה. והתחיל לברכן. שנאמר** [הושע ב א]: שנתנבא הושע: "**והיה מספר בני ישראל כחול הים** אשר לא ימד ולא יספר". "**והיה במקום אשר יאמר להם "לא עמי" אתם - יאמר להם: בני אל חי**". [שם, פסוק ב] "**ונקבצו בני יהודה ובני ישראל יחדו**" - הרי שבטלה גזירת הגלות.

ודרשו חז"ל שהקדוש ברוך הוא אמר להושע לקרוא לבנו הראשון "יזרעאל" על שם שיזרעו בגולה [תוספות] - הרי גזירה אחת.
וקרא שם בתו "לא רוחמה", והיא גזירה שניה, שלא ירחם על עם ישראל.
ושם בנו האחרון "לא עמי", גזירה שלישית, שעם ישראל לא יקראו עמו של הקדוש ברוך הוא.
עמד הושע, **ובקש רחמים** על ישראל, **ובטל גזירה**. **והתחיל לברכן**.
שנאמר [הושע ב א]: שנתנבא הושע: "**והיה מספר בני ישראל כחול הים** אשר לא ימד ולא יספר".
"**והיה במקום אשר יאמר להם "לא עמי" אתם - יאמר להם: בני אל חי**".
[שם, פסוק ב] "**ונקבצו בני יהודה ובני ישראל יחדו**" - הרי שבטלה גזירת הגלות.
[שם, פסוק כה] "**וזרעתיה לי בארץ, ורחמתי את לא רוחמה**" - הרי שבטלה גזירת "לא רוחמה".
[שם] "**ואמרתי ל"לא עמי", עמי אתה**" - הרי שבטלה גזירת "לא עמי".
אמר רבי יוחנן: אוי לה לרבנות [לשררה], **שמקברת את בעליה**. **שאין לך כל נביא ונביא שלא קיפח** [קבר] **ארבעה מלכים בימיו**. כלומר, שהנביא מאריך ימים יותר מארבעה מלכים שנקברו בימיו. כי המלכים, כיון שהם מתנשאים בשררה, הם מתים בפרק זמן קצר.
שנאמר [בישעיה א]: "**חזון ישעיהו בן אמוץ, אשר חזה על יהודה וירושלים**, בימי עוזיהו, יותם, אחז, יחזקיהו, מלכי יהודה.
אמר רבי **יוחנן: מפני מה זכה ירבעם בן יואש מלך ישראל להמנות עם מלכי יהודה**? [מפורש לקמן]
מפני שלא קבל לשון הרע על עמוס כדלהלן.
ומבארת הגמרא: **מנלן דאמני** - מנין לנו שירבעם בן יואש נמנה עם מלכי יהודה?
דכתיב [בהושע א]: "**דבר ה' אשר היה אל הושע בן בארי, בימי עוזיה, יותם, אחז, יחזקיה, מלכי יהודה. ובימי ירבעם בן יואש מלך ישראל**".
ומנלן [מנין לנו] **דלא קבל לשון הרע**? **דכתיב** [בעמוס ז י] "**וישלח אמציה כהן בית אל** [כומר לעבודה זרה] **אל ירבעם מלך ישראל לאמר: קשר עליך** עמוס בקרב בית ישראל, לא תוכל הארץ להכיל את כל דבריו".
וכתיב [שם פסוק יא] "**כי כה אמר עמוס: בחרב ימות ירבעם**".
אמר ירבעם: **חס ושלום**, לא **אמר אותו צדיק כך. ואם אמר, מה אעשה לו**? והרי **שכינה**

אמרה לו.[1521]

אמר רבי אלעזר: אפילו בשעת כעסו של הקדוש ברוך הוא, הוא זוכר את הרחמים.

שנאמר [בהושע א] "**כי לא אוסיף עוד ארחם את בית ישראל**". והזכיר לשון "ארחם" בתוך נבואת פורענות.[1522]

רבי יוסי בר רבי חנינא אמר: מהכא מכאן נלמד דבר זה. שנאמר בהמשך הפסוק "כי לא אוסיף עוד ארחם את בית ישראל - **כי נשא אשא להם**".

ואף על פי שמשמעות הפסוק היא בלשון תמיהה: "וכי נשא אשא [אסלח] להם"?! מכל מקום, כיון שמוזכר כאן לשון "נשא אשא", שהוא לשון סליחה, דרשו חכמים שהקדוש ברוך הוא זוכר רחמיו בשעת כעסו.

ואמר רבי אלעזר: לא הגלה הקדוש ברוך הוא את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים. שנאמר: [הושע ב כה] "**וזרעתיה לי בארץ**".

כלום, לשם מה **אדם זורע** בקרקע **סאה**? **אלא**, כדי בשביל **להכניס** מהגידולים שיגדלו מהזרעים **כמה כורין**. [וכל כור הוא שלושים סאין].

כך גם זרע הקדוש ברוך הוא את ישראל בין העמים, כדי שיתרבו בגולה על ידי שיתוספו להם גרים.

ורבי יוחנן אמר מהכא. מכאן אנו לומדים שהקדוש ברוך הוא הגלה את ישראל כדי שיתוספו עליהם גרים:

שנאמר: [שם] "**ורחמתי את לא רוחמה**, ואמרתי ללא עמי עמי אתה". שאותם הגויים שהם "לא עמי" יתגיירו, ואומר להם "עמי אתה", שייעשו כחלק מעם ישראל.

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי:

מאי דכתיב: [משלי ל י] "**אל תלשן עבד אל אדוניו, פן יקללך, ואשמת**".[1523]

וכתיב: [שם פסוק יא] "**דור אביו יקלל ואת אמו לא יברך**". ומשמע מהפסוק שהוא נותן טעם: לא תלשן עבד אל אדוניו, היות שאביו יקלל ואת אמו לא יברך.

ותמה רבי שמעון בן יוחאי: וכי **משום דאביו יקלל ואת אמו לא יברך**, לכן - **אל תלשן**?! מה נתינת טעם יש בזה? **אלא** כך היא כוונת הכתוב: **אפילו בדור** גרוע **שאביו יקלל ואמו לא יברך - אל תלשן** בו **עבד אל אדוניו**.

מנלן - מנין אנו יודעים שכך הוא?

[1521] כך לשון הרד"ק שם: "ולא הרע לעמוס על זה. כמו שכתוב בתחילת ספר הושע". ומדבריו נראה שהגמרא הוכיחה מהפסוק שאמציה אמר לשון הרע לירבעם על עמוס. ומנין אנו יודעים שלא קיבל ירבעם את זה? זהו ממה שכתוב בתחילת הושע שמנה את ירבעם בן יואש עם מלכי יהודה.

[1522] נראה שהוכיח ממה שלא נאמר "לא אוסיף עוד לרחם" אלא "לא אוסיף עוד ארחם". רא"מ הורביץ.

[1523] ותהיה שומם. אשמת מלשון שממה. מצודות.

מהושע. שהלשין על ישראל, ואמר: החליפם באומה אחרת. ואף על פי שחטאו הענישו הקדוש ברוך הוא, ואמר לו קח לך אשת זנונים.

אמר רבי אושעיא: מאי דכתיב: [שופטים ה יא] "שם יתנו צדקות ה', **צדקת פרזונו בישראל**" [1524] - **צדקה עשה הקדוש ברוך הוא בישראל** בכך **שפזרן לבין האומות**. [פרזונו מלשון פיזור], שלא יוכלו האומות לכלותם יחד.

והיינו, למדנו את דברי רבי אושעיא, ממעשה שהיה: **דאמר ליה ההוא מינא** נכרי **לרבי חנינא**: **אנן - מעלינן מינייכו**. אנחנו טובים יותר מכם, היהודים:

שהרי **כתיב בכו**, נאמר בכם: [מלכים א יא] "ויהי בהיות דוד את אדום, בעלות יואב שר הצבא לקבר את החללים, ויך כל זכר באדום. **כי ששת חדשים ישב שם** [באדום] יואב וכל ישראל, עד הכרית כל זכר באדום".

ואילו אנן, אנחנו טובים מכם, שהרי **איתנייכו גבן**, אתם נמצאים בגלות אצלנו **כמה שני** [כמה שנים], **ולא קעבדינן לכו מידי**, ואנו לא עושים לכם דבר.

אמר לו רבי חנינא: אם **רצונך**, **יטפל לך תלמיד אחד**! יש בידו של תלמיד אחד לענות לך תשובה.

נטפל ליה רבי אושעיא לענות לו תשובה.

אמר ליה רבי אושעיא: זה שאינכם הורגים בנו הוא **משום דלא ידעיתו היכי תעבדו**. שאינכם יודעים איך להשמידנו.

שאם **תכלינן כולהו**, תאמרו לכלות את היהודים כולם - **ליתנהו גבייכו**! אין כולם נמצאים אצלכם.

ואם תאמרו לכלות רק **מאי דאיכא גבייכו**, את היהודים שנמצאים אצלכם, במלכות שלכם בלבד, אם כן, **קרי לכו "מלכותא קטיעתא"**, יקראו לכם "מלכות קטועה" [שאם תהרגונו תמלכו על עם מועט].

אמר ליה ההוא מין נכרי: נשבע אני ב**גפא דרומאי** [הוא כינוי לעבודה זרה שלהם] שאכן **בהא נחתינן**, במחשבה זו איך לכלותכם אנו יורדים, **ובהא סלקינן**, ובמחשבה זו אנו גם עולים.

כלומר, אנו עסוקים תמיד במחשבה זו.

תני רבי חייא: **מאי דכתיב** מהו פירוש הכתוב: [באיוב כח כג]: "**אלהים הבין דרכה**,

[1524] בשירת דבורה: "מקול מחצצים בין משאבים" - במקום ששמעו ישראל עד עתה קולות חיצים כשהלכו לשאוב מים. "שם יתנו צדקות ה', צדקות פרזונו בישראל" - במקום זה יספרו צדקות שעשה ה' עם ערי הפרזות שהיו שוממין. ועתה חזרו ישראל אליהם. על פי רד"ק ומצודות.

והוא ידע את מקומה"? [1525]

יודע מכיר הקדוש **ברוך הוא את ישראל**, **שאינן יכולין קבל גזירות אכזריות** של **אדום**.

לפיכך הגלה אותם לבבל, שאין הבבלים אכזריים כשאר האומות.

ואמר רבי אלעזר: **לא הגלה הקדוש ברוך הוא את ישראל לבבל אלא מפני שעמוקה כשאול**, ויפדם משם מהר כמו שהבטיחם. **שנאמר** [בהושע יג] "**מיד שאול אפדם ממות אג אלם**".

רבי חנינא אמר: **מפני שקרוב לשונם** של בבליים **ללשון תורה** [דומה ללשון תורה], ובכך לא תשתכח תורה מהם מהר.

רבי יוחנן אמר: **מפני ששגרן לבית אמן**, לבית אברהם אביהם, שיצא מאור כשדים שבבבל. [1526]

משל לאדם שכעס על אשתו. להיכן משגרה? לבית אמה!

והיינו כיוצא בזה דבריו **דרבי אלכסנדרי**.

דאמר: **שלשה חזרו למטעתן** - שלושה חזרו למקום שניטעו בו.

אלו הן: **ישראל**, **כסף מצרים**, **וכתב לוחות**.

ישראל - הא דאמרן, זהו שאמרנו שחזרו לבבל ששם גדל אברהם אביהם.

כסף מצרים - כסף שבזזו ישראל בצאתם ממצרים. ובימי רחבעם עלה שישק מלך מצרים ונטל את כל האוצרות. **דכתיב** [מלכים א יד] "**ויהי בשנה החמישית למלך רחבעם**, **עלה שישק מלך מצרים על ירושלים**. ויקח את אוצרות בית ה', ואת אוצרות בית המלך ואת הכל לקח".

כתב הלוחות - דכתיב [דברים ט יז] "ואתפש בשני הלחת ואשליכם מעל שתי ידי, **ואשברם לעינכם**". שינה הכתוב ולא אמר "ואשברם לפניכם" אלא "לעיניכם". ומשמע שהיה זה דבר פלא, שהעין פונה להסתכל בו. ולכן דרשו בברייתא:

תנא: **לוחות נשברו**, **ואותיות פורחות** באויר. נמצא שהאותיות פרחו באויר ועלו לשמים מקום שממנו ניתנו.

דף פח.

עולא אמר טעם אחר למה הגלה הקדוש ברוך הוא את ישראל לבבל: **כדי שיאכלו** (תחילת העמוד) **תמרים**, שמצויים בבבל בשפע. **ויעסקו בתורה**.

עולא שהתגורר בארץ ישראל **איקלע** הזדמן **לפומבדיתא**.

קריבו ליה טירנא דתמרי, קרבו לפניו סל של תמרים.

[1525] פשוטו של מקרא מדבר בענין החכמה [שהיא התורה] שנעלמה מעיני כל חי. אבל אלקים הבין דרכה.

[1526] גדל במעלת האמונה באור כשדים אף על פי שלא נולד שם. מהרש"א, ועיין שם עוד פירוש.

אמר להו, שאל אותם: **כמה כי הני בזוזא**? כמה תמרים כאלו אפשר לקנות בזוז אחד?
אמרו ליה: **תלת** [שלש] **בזוזא**.
אמר עולא: **מלא צנא דדובשא בזוזי**. הרי אפשר לעשות צנצנת מלאה דבש בזוז אחד, ואף על פי כן **בבלאי לא עסקי באורייתא**! והיינו, ביקר אותם על שלא עוסקים בתורה כראוי לפי שפע מזונם. [על פי המהרש"א].
בליליא - **צערוהו**. בלילה חש עולא במעיו מחמת אכילת התמרים.
שינה עולא את דעתו **ואמר**: **מלא צנא סמא דמותא בזוזא בבבל**. צנצנת מלאה סם המות קונים בבבל בזוז. ואף על פי כן, **בבלאי עסקי באורייתא**.
ואמר רבי אלעזר מאי דכתיב: [ישעיה ב ג] בענין הבית שלישי שיבנה לעתיד לבא: "**והלכו עמים רבים**, **ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלהי יעקב** ויורנו מדרכיו".
וכי ה' הוא **אלהי יעקב** בלבד, ולא **אלהי אברהם ויצחק**?! ולמה נאמר רק אלהי יעקב?
אלא כך היא כוונת הפסוק:
לא כאברהם, **שכתוב בו** שהתפלל במקום המקדש, וקראו הכתוב - "**הר**". **שנאמר**: [בראשית כב יד] "ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה, **אשר יאמר היום בהר ה' יראה**".
ו"הר" משמע מקום שאינו מיושב. כנגד בית ראשון שסופו שנחרב [המפרשים בעין יעקב].
ולא כיצחק, **שכתוב בו** שהתפלל במקום המקדש, וקראו הכתוב "**שדה**" - **שנאמר** [בראשית כד סג] "**ויצא יצחק לשוח בשדה** לפנות ערב".
וגם "שדה" משמע מקום שאינו מיושב, כנגד בית שני שסופו שנחרב.
אלא כיעקב שקראו בית, שנאמר: [בראשית כח] "**ויקרא את שם המקום ההוא בית אל**".
ובית הוא מקום מיושב כנגד בית שלישי שיהיה קיים לעולם [המפרשים בעין יעקב. ועיין מהרש"א].
אמר רבי יוחנן: **גדול יום** קיבוץ **גלויות כיום שנבראו בו שמים וארץ**.
שנאמר: [בהושע ב, ב] "**ונקבצו בני יהודה ובני ישראל יחדו ושמו להם ראש אחד ועלו מן הארץ כי גדול יום יזרעאל**" "יום יזרעאל" הוא יום קיבוץ גלויות [1527]. [כמו שמתורגם שם "יום כנישתהון" - יום אסיפתם].
וקרא הפסוק לקיבוץ גלויות "יום" [יום יזרעאל].

[1527] פירשו רש"י ומצודות ש"יזרעאל" הוא מלשון זרעים כמקבץ זרעים.

וכתיב במעשה בראשית: "**ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד**". ללמדך שקיבוץ גלויות שנכתב בו "יום" הרי הוא כ"יום" הכתוב ביצירת בראשית.

שנינו במשנה: **יתום ששחטו עליה אפוטרופסין** יאכל במקום שהוא רוצה.

כבר נתבאר לעיל שנחלקו תנאים בכמה מקומות בש"ס אם יש "ברירה". והיינו דבר שאינו מבורר עכשיו והתברר לאחר זמן, האם אומרים שהתברר הדבר למפרע שגם משעה ראשונה עמד לזה.

ובמשנתנו, ששחטו על היתום שני אפוטרופסין, הרי בשעת השחיטה לא מבורר במי היתום רוצה. ורק אחר כך נודע לנו במי הוא רוצה.

ודייקינן מינה: **שמעת מינה "יש ברירה"**! שמאחר שהתברר עכשיו במי היתום רוצה, אנו אומרים שלמפרע משעת שחיטה הוא נמנה על הקרבן הזה! [1528]

ודחינן: **אמר רבי זירא**: לעולם אפשר להעמיד משנתנו כמאן דאמר אין ברירה. ובכל זאת יכול היתום לאכול במקום שהוא רוצה, משום שנאמר: [שמות יב] "ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית".

ודרשו חכמים: "**שה לבית**" - **מכל מקום**. שהאיש, בעל הבית, יקח שה לכל בני הבית, ואין צריך את דעתם כדי להמנותם. [1529] **תנו רבנן**: נאמר "**שה לבית**" - **מלמד שאדם מביא ושוחט על ידי** [עבור] **בנו ובתו הקטנים** שמוטל עליו לחנכם. וכן **על ידי** [עבור] **עבדו ושפחתו הכנענים** שהם סמוכין עליו [1530] - **בין מדעתן בין שלא מדעתן**.

אבל אינו שוחט על ידי בנו ובתו הגדולים. ועל ידי עבדו ושפחתו העברים, ועל יד אשתו אלא מדעתן.

[1528] לעיל פז. בענין אשה שהלכה לבית אביה ברגל הראשון הסבירה הגמרא שתאכל במקום שהיא רוצה בשעת שחיטה. וקשה מדוע בענין יתום הגמרא הבינה שיאכל במקום שהוא רוצה בשעת אכילה? ותירצו בתוספות שבענין אשה אפשר לפרש שתאכל במקום שהיא רוצה בשעת שחיטה. והתנא משמיענו שאם לא ביררה בשעת שחיטה אינה אוכלת כלל, ולא אומרים שהיא נגררת אחר בעלה, אבל לענין יתום אם נבאר "רוצה" בשעת שחיטה. מה בא להשמיענו?

[1529] תוספות מבארים שרבי זירא פירש את הפסוק כך, מפני שהוא עצמו אמר בנדרים דף לו ש"שה לבית אבות" לאו דאורייתא. ופירש רש"י שם שמדאורייתא קטן אינו אוכל בפסח כלל. והתוספות והר"ן שם מבארים שכיון שאינו חייב מדאורייתא ואינו בר מינוי, לא אסרה עליו תורה לאכול אם אינו ממנויו. ועיין במהרש"ל כאן שכתב שהתוספות בסוגיתנו סוברים כרש"י שם. ועיין בשפת אמת שמלשון רש"י נראה שחולק על תוספות. ומסביר שלומדים מ"שה לבית" שיכול למנות את כל שבביתו שלא מדעתו. [ואף על פי שאין נמנים על שני פסחים כאחד יכולים שניהם לשחוט על דעת שיסלק עצמו מאחד מהם. שלענין לסלק עצמו מועיל גילוי דעת שאחרי שחיטה. עיין שם עוד]

[1530] כך פירש רש"י. וקשה, וכי בבנו ובבתו הגדולים שסמוכין עליו, ישחט עליהם שלא מדעתם? ובתוספות [ד"ה על ידי] כתבו במפורש שאף על פי שסמוכין על שלחן אביהם אינו שוחט אלא מדעתם. ועוד קשה, שהרי גם עבדו ושפחתו העברים סמוכין על שלחנו, ואף על פי כן אינו שוחט עליהם אלא מדעתם ! ולכאורה צריך לומר שעבדו ושפחתו הכנעניים הם ממונו כשורו וחמורו. ואולי גם רש"י התכוין לזה ולשון רש"י צריך עיון.

תניא אידך: לא ישחוט אדם, לא על ידי בנו ובתו הגדולים, ולא על ידי עבדו ושפחתו העברים, ולא על יד אשתו אלא מדעתן.
אבל שוחט הוא על ידי בנו ובתו הקטנים. ועל ידי עבדו ושפחתו הכנענים, בין מדעתן ובין שלא מדעתן.
וכולן ששחטו הן עצמן, וגם **שחט רבן עליהן - יוצאין בשל רבן, ואין יוצאין בשל עצמן.**
חוץ מן האשה, לפי **שיכולה למחות** שאין רצונה שימנו עליה.
ומקשינן: מהברייתא משמע שרק האשה יכולה למחות, אבל אחרים אינם יכולים למחות. וקשה - **מאי שנא אשה**, במה שונה אשה מבנו ובתו הגדולים, ועבדו ושפחתו העברים? הרי גם להם אין שוחטים אלא מדעתם!
אמר רבא: מה ששנו בברייתא חוץ מן האשה, פירושו - **אשה וכל דדמי לה**. אשה וכל הדומים לה, שאין שוחטים אלא מדעתם, לפי שכולם יכולים למחות.
ומקשינן על דברי הברייתא - **הא גופא קשיא: אמרת "חוץ מן האשה שיכולה למחות"**.
ויש לדייק מזה: **טעמא דמחי**, הטעם שאין האשה יוצאת בשל בעלה, זהו דוקא משום שמחתה בפירוש.
הא לא מחי, אבל אם לא מחתה, **נפקא** [יוצאת] **בשל בעלה!**
וקשה, **הא קתני רישא** [הרי שנינו ברישא] "לא על ידי בנו ובתו הגדולים **ולא על ידי אשתו, אלא מדעתן**". **הא סתמא לא נפקא**. שמשמע אם שחט בסתמא בלי לשאול את האשה לדעתה, לא יוצאת בפסח הזה!
ומתרצינן: **מאי "אלא מדעתן"** שכתוב ברישא של הברייתא - **לאו דאמרי אין**. לאו דוקא שאמרו במפורש "אנחנו רוצים". **אלא** אפילו **בסתמא** אנחנו מניחים שדעתם לזה.
ולאפוקי היכא דאמור לא - למעט שאם אמרו לא, שרק אז אי אפשר להמנותם בעל כרחם.
ומקשינן: **והא** כך הוא לשון הברייתא: "**כולם ששחטו ושחט רבן עליהן יוצאין בשל רבן**". **דמשמע** שמדובר **בסתמא**. **וקתני** בהמשך "**חוץ מן האשה** ומשמע שאפילו בסתמא אם שחטה היא ושחט בעלה אינה יוצאת בשל בעלה **מפני שיכולה למחות**"!
אמר רבא תירוץ: **כיון ששחטו** הן, **אין לך מיחוי גדול מזה!** שכיון שהאשה שחטה בעצמה גילתה בזאת שאין דעתה לצאת בשל בעלה.
שנינו במשנה: **עבד של שני שותפין** לא יאכל משל שניהם.
רמי ליה רב עינא סבא לרב נחמן:
תנן: עבד של שני שותפין לא יאכל משל שניהם.
והתניא: עבד של שני שותפין "**רצה מזה אוכל רצה מזה אוכל**".

והרי המשנה והברייתא סותרים זו לזו!

אמר ליה רב נחמן: **עינא סבא!**

ואמרי לה - יש אומרים שכך קרא לו רב נחמן: "**פתיא אוכמא**"! כלי חרס שחור - כינוי לתלמידי חכמים שדרכם להצטער על לימוד תורה ואינם מכבסים בגדיהם. [רש"י עבודה זרה טז ב].

מיני ומנך תסתיים שמעתתא, על ידי קושיתך ותירוץ שאתרץ לך תצא השמועה [ההלכה הפסוקה].

שכך צריך לומר: **מתניתין** [שעבד של שני שותפין לא יאכל משל שניהם], מדברת **בדקפדי**. שכל אחד מהשותפין מקפיד שלא להנות משל חבירו. לכן העבד לא יאכול לאכול אצל האחד, מפני שחבירו מקפיד על חלקו שלא יהנה מפסח שאינו שלו.

ברייתא [שרצה מזה אוכל רצה מזה אוכל] מדברת **דלא קפדי אהדדי**. שאין השותפין מקפידים אם יהנה אחד מהם מחבירו. וניחא לכל אחד מהם שיאכל העבד במקום שירצה [1531].

שנינו במשנה: **מי שחציו עבד וחציו בן חורין לא יאכל משל רבו**.

ודייקינן מהמשנה: **משל רבו הוא דלא יאכל**. ומשמע מזה - **אבל משל עצמו יאכל!**

ומקשינן: **והא תניא**: **לא יאכל לא משלו ולא משל רבו!**

ומתרצינן: **לא קשיא**. **כאן** בברייתא **כמשנה ראשונה**. ואילו **כאן** המשנה **כמשנה אחרונה**. ומפרש והולך:

דתנן: [גיטין מא א] "**מי שחציו עבד וחציו בן חורין, עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד. דברי בית הלל.**

דף פח:

בית שמאי אומרים [לבית הלל]: (תחילת העמוד) **תקנתם את רבו** שאינו מפסיד כלום מן הראוי לו. **ואילו את עצמו לא תיקנתם!** שהרי **לישא שפחה אינו יכול** אף על פי שעבד מותר בשפחה, **שכבר חציו בן חורין**. וישראל אסור בשפחה [שנאמר בדברים כג "לא יהיה קדש בבני ישראל", ומתרגם אונקלוס שלא יקח ישראל שפחה, שאין קידושין תופסים בה, ובעילתה בעילת זנות].

[1531] כך פירשו רש"י והתוספות. והרמב"ם מפרש דקפדי אהדדי היינו שכל אחד מהם חושש שמא השי יגנוב את העבד, ולכן אינו רוצה שיאכל אצל רעהו שלא יתרגל אליו. ומדברי הר"ח נראה ש"קפדי אהדדי" היינו שכל אחד מקפיד שלא יהנה חבירו ממנו. ועיין בתוספות שכתבו שאי אפשר לפרש את הגמרא כן. [ועיין היטב בלשון הר"ח. שהוסיף גם שמקפיד שלא ישמש לזה יותר ממנו].

וגם **לישא בת חורין אינו יכול**, אף על פי שחציו בן חורין, מפני **שעדיין חציו עבד**, ואסור לבת חורין להנשא לעבד.

אם כך **יבטל** מפריה ורביה?!

והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה. שנאמר [בישעיה מה]: "**לא תוהו בראה לשבת יצרה**"! הקדוש ברוך הוא יצר את העולם שיתיישב על ידי פריה ורביה!

אלא, לכן אמרו בית שמאי: **מפני תיקון העולם** [שיתיישב על ידי פריה ורביה] **כופין את רבו. ועושה אותו בן חורין** על ידי גט שחרור. **והעבד כותב** לרבו שטר התחייבות **על חצי דמיו**, שמתחייב לשלם את דמי חלקו של האדון לאחר זמן כשתשיג ידו.

וחזרו בית הלל להורות כבית שמאי.

נמצא: שבתחילה סברו בית הלל שאין כופין את רבו לשחררו - ולזה קראו בגמרא משנה ראשונה. ולבסוף חזרו בהם בית הלל, והורו כבית שמאי שכופין את רבו לשחררו - ולזה קראו בגמרא משנה אחרונה.

ולפיכך: למשנה ראשונה שעובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד הרי זה כעבד של שני שותפין שאינו אוכל משל שניהם [בזמן שמקפידים זה על זה, כדלעיל].

ואילו למשנה אחרונה כיון שכופין את רבו לשחררו, הרי הוא כבן חורין כבר מעכשיו, ואוכל משל עצמו. [1532]

מתניתין:

האומר לעבדו "צא ושחוט עלי את הפסח", ולא אמר לו אם רוצה בגדי או בטלה.

אם **שחט** העבד **גדי - יאכל**. ואם **שחט טלה - יאכל**.

שחט העבד **גדי וטלה, יאכל** האדון **מן** זה שנשחט **הראשון**, והשני ישרף.

אמר לעבדו שחוט לי גדי, או שאמר לו שחוט לי טלה, והעבד **שכח מה אמר לו רבו. כיצד יעשה?**

ישחט טלה וגדי. ויאמר לפני השחיטה: **אם גדי אמר לי רבי - גדי שלו, וטלה** יהיה עבור קרבן פסח **שלי**. [ובגמרא מפורש איך יכול העבד לומר טלה שלי. הרי מה שקנה עבד קנה רבו, נמצא שאין הטלה ממונו].

ואם טלה אמר לי רבי - הטלה שלו, וגדי שלי.

ואם אחרי שכבר שחט את שניהם [1533] **שכח רבו מה אמר לו,**

[1532] הרמב"ם פסק שאינו אוכל לא משל רבו ולא משל עצמו. אף על פי שהלכה כמשנה אחרונה שכופין את רבו. ופירש רבנו אברהם בן הרמב"ם שלדעת הרמב"ם למשנה ראשונה תיקנו חכמים שיאכל משל עצמו כדי שלא יתבטל ממצות הפסח, ואילו למשנה אחרונה, אדרבה, כדי שלא יתעכב האדון מלשחררו, אומרים לאדון מהר לשחררו כדי שלא ימנע מעשיית הפסח. ולכן לא התירו לעבד לאכול משל עצמו. כסף משנה.

[1533] אבל קודם שחיטה - יכול הרב לשנות את דעתו ממה שחשב קודם.

שניהם יצאו לבית השריפה, שהרי אין ידוע איזה מהם שייך לרב, ואיזה שייך לעבד. ואין הפסח נאכל אלא למנויו.

ואף על פי שיוצאים לבית השריפה, פטורין מלעשות פסח שני, שהרי השחיטה והזריקה נעשו כדין - הגדי עבור אחד מהם, והטלה עבור השני, וכלפי שמיא גליא לשם מי היה כל אחד. לכן יצאו ידי חובתם בהקרבת הפסח.

גמרא:

שנינו בתחילת המשנה האומר לעבדו צא ושחוט עלי את הפסח, שחט גדי יאכל, שחט טלה יאכל.

ומקשינן: **פשיטא**! שהרי הרב לא הקפיד מה ישחט.

ומתרצינן: כך כוונת המשנה - **שחט גדי יאכל, אף על גב דרגיל** האדון כל שנה **בטלה**. וכן **שחט טלה יאכל, אף על גב דרגיל בגדי**. והמשנה מחדשת שאין אומרים שהאדון מקפיד שישחט לו העבד את מה שרגיל. אלא כיון שלא פירש לעבד מה רוצה, אנו אומרים שסמך על דעת העבד.

שנינו במשנה: **והא תניא**: **אין נמנין על שני פסחים כאחד** על מנת שיאכל אחר כך מאיזה מהם שירצה. מפני שהברייתא סוברת "אין ברירה". ואף על פי שבשעת אכילה רוצה לאכול מן האחד, שמא בשעת השחיטה לא היה בדעתו על זה. ואסור לו לאכול.

ואם כן קשה: עבד שהמנה את רבו על שני פסחים, איך יאכל הרב מן הראשון? [1534]

ומתרצינן: **מתניתין במלך ומלכה** שיש להם הרבה מעדנים, ולא אכפת להם אם יאכלו גדי או טלה. וכיון שאינם מקפידים בכך, בראשון יצאו ידי חובתם, ואוכלים ממנו, והשני בחנם נשחט. [1535]

והתניא כך יש להוכיח גם מדברי הברייתא: **אין נמנין על שני פסחים כאחד. ומעשה במלך ומלכה שאמרו לעבדיהם צאו ושחטו עלינו את הפסח, ויצאו ושחטו עליהן שני**

[1534] כך פירש רש"י. והקשו התוספות על קושית הגמרא, הרי יש לומר שהברייתא אמרה אין נמנין על שני פסחים בבת אחת, ולכן לא יאכל משניהם. אבל במשנתנו מדובר שהעבד המנה את רבו על שני פסחים בזה אחר זה ולכן יאכל מן הראשון. ואם כן מה קשה לגמרא? ותירצו התוספות שמהמשנה משמע שאוכל ממי שנשחט ראשון, אף על פי שהמנה עליו לבסוף. ולפי דבריהם תירוץ הגמרא דלקמן תמוה. שפת אמת. ועיין שם.

[1535] הרמב"ם [בפרק ג הלכה א] מפרש שמלך ומלכה אוכלים מן הראשון משום שלום מלכות. ופירש בכסף משנה שחוששין שמא יכעסו על העבד ויהרגוהו. או שיכעסו על החכמים שפוסקין אין ברירה, ויאמרו שלהקניטם אמרו כן. וכתב התוספות יום טוב שיש להוכיח מדברי הרמב"ם שאף על פי שאין ברירה בדינים דאורייתא, זה עצמו מחומרת החכמים, להחמיר בשל תורה. אבל מדאורייתא יש ברירה. שאם תאמר שמדאורייתא אין ברירה, איך התירו איסור דאורייתא משום שלום מלכות. ודחה התוספות יום טוב שאולי יש לומר כאן כל השוחט פסח דעתו על דעת מה שיאמרו לו חכמים כעין שאמרו כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש. [עיין שם. ובתפארת ישראל בבועז].

פסחים. באו ושאלו את המלך באיזה מהם יצא ידי חובתו. **אמר להם: לכו ושאלו את המלכה** שהיא חכמה.

באו ושאלו מן המלכה, אמרה להם לכו ושאלו את רבן גמליאל.

באו ושאלו את רבן גמליאל.

אמר להם: מלכה ומלך דדעתן קלה עליהן שאינם מקפידים אם יאכלו גדי או טלה [1536] **יאכלו מן הראשון.**

אבל **אנן**, אם שחטו על אחד מאיתנו גדי וטלה - **לא נאכל לא מן הראשון ולא מן השני.** שכיון שהוא מקפיד בכך, יש להסתפק באיזה מהם רצה.

ושוב היה עוד מעשה כעין זה: **פעם אחת נמצאת הלטאה בבית המטבחיים, ובקשו לטמא כל הסעודה כולה,** היות שהלטאה היא משמונה שרצים האמורים בתורה שמטמאים במותם על ידי מגע. והיו סבורים שהלטאה מתה.

באו ושאלו את המלך, אמר להם לכו ושאלו את המלכה.

באו ושאלו את המלכה, אמרה להם לכו ושאלו את רבן גמליאל. באו ושאלו אותו.

אמר להם: האם **בית המטבחיים** שבו נמצאה הלטאה, **רותח** היה המקום שנמצאה בתוכו, **או צונן** היה?

אמרו לו: רותח.

אמר להם: לכו, והטילו עליה כוס של צונן.

הלכו, והטילו עליה כוס של צונן. וריחשה פירכסה בתוך הצונן.

וטיהר רבן גמליאל כל הסעודה כולה. שהרי שמונה שרצים אינם מטמאין בחייהם [שנאמר בהם "במותם"].

נמצא מלך תלוי במלכה. ונמצאת מלכה תלויה ברבן גמליאל - נמצאת כל הסעודה תלויה ברבן גמליאל.

שנינו במשנה: **שכח מה שאמר לו רבו** כיצד יעשה? ישחט גדי וטלה, ויאמר: אם גדי אמר לי רבי, גדי שלו וטלה שלי. ואם טלה אמר לי רבי, הטלה שלו וגדי שלי.

ותמהינן: וכי יכול העבד לומר על הגדי או הטלה הרי הוא **שלי**? והרי **מה שקנה עבד קנה רבו.** ואם כך הרי הגדי והטלה שניהם שייכים לרבו!

אמר אביי: כך עושה: **הולך** העבד **אצל רועה הרגיל רבו אצלו, דניחא ליה** לאותו רועה **בתקנתא דרביה,** שנוח לרועה הזה לעזור לתקנת רבו של העבד. **ומקני ליה** הרועה לעבד

[1536] לשיטת הרמב"ם בהערה הקודמת: "דעתן קלה עליהם" - שממהרים לכעוס.

חד מינייהו - על מנת שאין לרבו רשות בו! והרועה אומר לעבד: הרי אני מקנה לך את האחד מהם שאין רבך רוצה להקריבו לפסח, על מנת שאין לרבך רשות בו. [1537]
שנינו במשנה: **שכח רבו מה שאמר לו** שניהן יצאו לבית השריפה, ופטורין מלעשות פסח שני.
אמר אביי: **לא שנו** שפטורין מלעשות פסח שני, **אלא ששכח** רבו מה שאמר לו **אחר זריקה**,
דבעידנא דאיזריק דם הוה חזי לאכילה - שבזמן שנזרק הדם היה ראוי לאכילה, שאפשר היה לשאול את הרב, ואז יתברר מי התמנה על הגדי ומי על הטלה.
אבל אם **שכח לפני זריקה**,
דכי איזריק דם לא הוה חזי לאכילה - שהרי כאשר נזרק הדם לא היה ראוי [הגדי או הטלה] לאכילה, הילכך לא יצאו ידי חובת הפסח, שפסח שאינו ראוי לאכילה אין יוצאין בו ידי חובת הקרבת פסח בזריקת דמו. [1538] **וחייבין לעשות פסח שני. איכא דמתני לה אברייתא** - המימרא של אביי "לא שנו אלא לאחר זריקה", יש אומרים שלא אמר זאת על משנתנו. אלא דיבר על הברייתא דלקמן:
שכך שנו בברייתא: **חמשה שנתערבו עורות פסחיהן זה בזה, ונמצאת יבלת באחד מהם**, וקרבן שיש בו יבלת פסול מחמת היותו בעל מום:
כולן יוצאין לבית השריפה, שהרי אי אפשר לאכול שום קרבן, שמא בעורו היתה היבלת.
ופטורין מלעשות פסח שני. שהרי ארבעה מתוכם היו כשרים.
[ולקמן הגמרא מקשה והלא יש אחד מהם שלא יצא ידי חובתו. שהרי נמצא מום באחד].
ועל זה **אמר אביי**: **לא שנו** שפטורין מלעשות פסח שני **אלא שנתערבו** עורות פסחיהן **לאחר זריקה**.
דבעידנא דאזריק דם, מיהא הוה חזי לאכילה - שהרי לפחות בזמן זריקת הדם, ארבעה פסחים היו ראויים לאכילה, שאפשר היה לבדוק באיזה עור יש יבלת. ולכן אין עושין פסח שני. [ולקמן הגמרא מקשה, שהרי אחד מהם לא יצא ידי חובה, שהיה מום בקרבנו].

[1537] בקידושין כג ב נחלקו אמוראים: רבי יוחנן סובר המקנה לעבד על מנת שאין לרבו רשות בו, קנה. ורבי אלעזר סובר שלא קנה עד שיאמר על מנת שיצא בו לחירות. ולפי רבי אלעזר גם בגמרא כאן צריך לומר שהרועה יפרש לעבד על מנת שיצא בו חובת פסח.
[1538] כמבואר כמה פעמים במסכת פסחים, עיין לעיל עח: סא. ועוד.

אבל אם **נתערבו לפני זריקה**, הרי כבר בזמן הזריקה שאין יודעים איזה קרבן הוא בעל מום, נמצא שכל הפסחים אינם ראויים לאכילה לבעליהם ופסולים, ולכן **חייבים לעשות פסח שני**.

מאן דמתני אמתניתין - מי ששונה את דברי אביי על משנתנו, שאם שכח הרב מה אמר לעבד קודם זריקה, הרי הקרבן פסול.

כל שכן שיאמר אביי כן **אברייתא**.

שהרי בברייתא מדובר בפסול בגוף הקרבן - שנמצאה בו יבלת. ואילו במשנה אין הפסול בגוף הקרבן אלא מחמת דבר אחר שאי אפשר לאכלו,

וכיון שאביי אומר בקרבן שאינו ראוי לאכילה מחמת הספק שנקרא קרבן פסול וחייב בפסח שני, כל שכן בפסול יבלת שהוא חמור יותר שהרי זה פסול בגוף הקרבן, ודאי הקרבן נחשב פסול מחמת הספק. וממילא יש לחייבו בפסח שני.

ואילו **מאן דמתני אברייתא** מי ששנה את דברי אביי על הברייתא - לדבריו יש לומר, דוקא בענין פסול יבלת, שזה בגוף הקרבן, אמר אביי שהקרבן נחשב פסול מחמת הספק. **אבל אמתניתין**, **לא** אמר אביי שאם היה ספק בשעת זריקה חייבים בפסח שני. **כיון** דהטלה והגדי **כשירין נינהו** מחמת עצמם, **דהרי אי אידכר**, [אילו היה הרב נזכר אם ביקש לשחוט גדי או טלה] **הוי חזי לאכילה** [היה הבשר ראוי לאכילה], הרי **קמי שמיא גליא** שהקדוש ברוך הוא יודע מה ביקש הרב לשחוט. ואם כן הקרבן כשר. [1539]

[1539] כלומר, בענין פסול חמור כגון מום שהוא בגוף הקרבן, גם ספק גורם לקרבן שנקרא קרבן פסול. וחייב בפסח שני. אבל בפסול שאינו בגופו שהרי זה פסול קל, כגון שאין הפסח ראוי לאכילה. בזה מועיל הסברא שקמי שמיא גליא אם הוא ראוי לאכילה, והרי זה כשר, תוספות. לפי הסבר ה"שפת אמת". **ונמצא פסח נאכל שלא למנויו**! [והרי אסור להאכיל את הפסח שלא למנויו]. ותמהינן: **האי מאי** מה תירוץ יש בזה? עדיין אפשר למצוא תקנה להוציאם מן הספק. שכך יעשו: **ניתי כל חד מינייהו פסחו**, יביא כל אחד מהם פסח בפני עצמו. **וניתני** - ויעשה בו תנאי: **ונימא** [ויאמר]: **אי דידי בעל מום**, אם קרבן שהבאתי בפסח ראשון היה בעל מום - **האי דאייתי השתא ניהוי פסח**. זה שאני מביא עכשיו יהיה קרבן פסח. **ואי דידי תם**, אם הקרבן שהבאתי בפסח ראשון היה תם ויצאתי ידי חובתי - **האי דאייתי השתא ניהוי שלמים**. זה שאני מביא עכשיו יהיה שלמים. [שהרי שלמים באים בנדבה, ונאכלים לבעלים כספח]. ומתרצינן: **לא אפשר** לעשות תנאי כזה. [פט - א] **משום דאיכא**, שיש דין בקרבן שלמים **בחזה ושוק - דכהנים הוא דאכלי ליה** [שהכהנים בלבד אוכלין אותם] ואינם נאכלים לבעלים. ולכן, אם יביא כל אחד מהם פסח ויתנה עליו בשלמים, אי אפשר ליתנם לכהן שאינו מבני החבורה - שמא הוא פסח. וגם אי אפשר ליתנם לישראל מבני החבורה - שמא הוא שלמים. ומקשינן: עדיין אפשר למצוא תקנה להוציאם מן הספק: וכך יעשו: **ניתי כל חד וחד כהן בהדיה**. יביא כל אחד מהם כהן אתו, וימנה אותו על קרבנו. והכהן יאכל את החזה והשוק. כי ממה נפשך: אם פסח הוא - הרי הכהן מנוי עליו ואוכל מדין אכילת בעלים. ואם שלמים הוא - הרי חזה ושוק נאכלים לכהן. ומתרצינן: אי אפשר לעשות כך. שהרי **האי כהן - הייכי דמי**, באיזה כהן מדובר כאן? **אי דעביד פסח**, אם כבר עשה הכהן פסח ראשון, **דילמא** [שמא] **האי** קרבן **פסח הוא**! **ונמצא פסח נאכל** [לכהן] **שלא למנויו** - שהרי מי שיצא ידי חובתו בפסח ראשון אין מינויו על פסח שני כלום ! **ואי דלא עביד פסח** - אם הכהן לא עשה עדיין פסח, ויכול לאכול את הפסח מפני שהוא אחד ממנויו. **דילמא** [שמא] קרבן זה **שלמים הוא**. ואם כן, נמצא שהכהן **לא עביד פסח** [לא עשה פסח] כלל ! ומקשינן: עדיין אפשר למצוא תקנה גם לזה: **ניתי כולהו חמשה**, יביאו אתם כל החמשה שנערבו פסחיהן **חד כהן** בלבד **דלא עבד פסח**. **ונימני עילויה הני חמשה פסחים**, וימנה כל אחד מן החמשה את הכהן האחד הזה על פסחו, והוא, האחד, יאכל חזה ושוק של כולם. **דממה נפשך**

אמר מר: חמשה שנתערבו עורות פסחיהן זה בזה. כולן יוצאין לבית השריפה **ופטורין מלעשות פסח שני**.

ומקשינן: **והא איכא חד דלא נפיק** - הרי יש אחד שלא יצא ידי חובת הפסח! ואם כן מדוע כולם פטורים מלעשות פסח שני?

ומתרצינן: **משום דלא איפשר** לצאת מן הספק. שהרי **היכי ליעביד**, איך יעשו?

ליתי כל חד וחד פסח - אם יביא כל אחד ואחד פסח שני.

הרי רק אחד מהם חייב בפסח. ואם כן **קא מייתי** [מביאים] **חולין לעזרה! דארבעה מינייהו עבדי להו**. שהרי ארבעה מהם כבר עשו פסח ראשון, נמצא שהכבש שהם מביאים עכשיו לעזרה לא חלה עליו קדושת פסח והרי הוא חולין!

ליתי כולהו חד פסח - אם יביאו כל החמשה פסח אחד, ובזה יצאו כולם ידי חובתם ואין כאן חולין בעזרה.

גם כך אי אפשר לעשות - שהרי ארבעה מהם פטורין מלעשות פסח שני, ואף על פי שנמנו על הפסח השני אין התמנותם כלום.

ונמצא פסח נאכל שלא למנויו! [והרי אסור להאכיל את הפסח שלא למנויו].

ותמהינן: **האי מאי** מה תירוץ יש בזה? עדיין אפשר למצוא תקנה להוציאם מן הספק.

שכך יעשו: **ניתי כל חד מינייהו פסחו**, יביא כל אחד מהם פסח בפני עצמו. **וניתני** - ויעשה בו תנאי:

ונימא [ויאמר]: **אי דידי בעל מום**, אם קרבן שהבאתי בפסח ראשון היה בעל מום - **האי דאייתי השתא ניהוי פסח**. זה שאני מביא עכשיו יהיה קרבן פסח.

ואי דידי תם, אם הקרבן שהבאתי בפסח ראשון היה תם ויצאתי ידי חובתי - **האי דאייתי השתא ניהוי שלמים**. זה שאני מביא עכשיו יהיה שלמים. [שהרי שלמים באים בנדבה, ונאכלים לבעלים כפסח].

ומתרצינן: **לא אפשר** לעשות תנאי כזה.

דף פט.

משום דאיכא, שיש דין בקרבן שלמים בחזה ושוק - **דכהנים הוא דאכלי ליה** [שהכהנים בלבד אוכלין אותם] ואינם נאכלים לבעלים.

ולכן, אם יביא כל אחד מהם פסח ויתנה עליו בשלמים, אי אפשר ליתנם לכהן שאינו מבני החבורה - שמא הוא פסח. וגם אי אפשר ליתנם לישראל מבני החבורה - שמא הוא שלמים.

איכא חד דלא עביד פסח, שודאי אחד מהם לא יצא ידי חובתו בפסח הראשון, והקרבן שמביא עכשיו הרי זה פסח. **וקא נפקי ביה** והאחד מן החמשה והכהן, שלא עשו פסח, יצאו בזה ידי חובתם.

ומקשינן: עדיין אפשר למצוא תקנה להוציאם מן הספק:
וכך יעשו: **ניתי כל חד וחד כהן בהדיה**. יביא כל אחד מהם כהן אתו, וימנה אותו על קרבנו. והכהן יאכל את החזה והשוק. כי ממה נפשך: אם פסח הוא - הרי הכהן מנוי עליו ואוכל מדין אכילת בעלים. ואם שלמים הוא - הרי חזה ושוק נאכלים לכהן.
ומתרצינן: אי אפשר לעשות כך. שהרי **האי כהן - היכי דמי**, באיזה כהן מדובר כאן? **אי דעביד פסח**, אם כבר עשה הכהן פסח ראשון,
דילמא [שמא] **האי** קרבן **פסח הוא! ונמצא פסח נאכל** [לכהן] **שלא למנויו** - שהרי מי שיצא ידי חובתו בפסח ראשון אין מינויו על פסח שני כלום!
ואי דלא עביד פסח - אם הכהן לא עשה עדיין פסח, ויכול לאכול את הפסח מפני שהוא אחד ממנויו.
דילמא [שמא] קרבן זה **שלמים הוא**. ואם כן, נמצא שהכהן **לא עביד פסח** [לא עשה פסח] כלל!
ומקשינן: עדיין אפשר למצוא תקנה גם לזה:
וניתי כולהו חמשה, יביאו אתם כל החמשה שנערבו פסחיהן **חד כהן** בלבד **דלא עבד פסח**.
ונימני עילויה הני חמשה פסחים, וימנה כל אחד מן החמשה את הכהן האחד הזה על פסחו, והוא, האחד, יאכל חזה ושוק של כולם.
דממה נפשך איכא חד דלא עביד פסח, שודאי אחד מהם לא יצא ידי חובתו בפסח הראשון, והקרבן שמביא עכשיו הרי זה פסח. **וקא נפקי ביה** והאחד מן החמשה והכהן, שלא עשו פסח, יצאו בזה ידי חובתם.
ומתרצינן: **אלא** מטעם אחר אי אפשר שכל אחד מהם יביא פסח ויתנה עליו בשלמים: **משום** דאם יתנה על הפסח בשלמים - **קא ממעיט** בזמן **אכילת שלמים**.
דאילו פסח נאכל **ליום ולילה** בלבד, **ואילו שלמים** נאכלים **לשני ימים ולילה אחד**.
ועכשיו שמביא קרבן אחד שאנו מסופקים שמא הוא פסח. אי אפשר לאוכלו יותר מיום ולילה. ומה שנותר אחרי יום ולילה חייב לשרפו. והרי יתכן שקרבן זה הוא שלמים, ונמצא שורף קדשים כשרים! [1540]
ומקשינן: אמנם אי אפשר להביא פסח ולהתנות עליו בשלמים, אבל עדיין יש תקנה אחרת:
וכך יעשו: **נייתי** יביאו כל אחד מהם כבש לשם קרבן "**מותר הפסח**".

[1540] אפילו אם ימתין מלשרוף את הבשר עד אחרי שני ימים ולילה, מכל מקום גרם לקדשים שיבואו לידי שריפה שלא כדין, שהרי אפשר היה לאכלם ביום השני. ואין מביאין קדשים לבית הפסול.

ו"מותר הפסח" היינו כאשר אדם הפריש שני כבשים עבור קרבן פסח ונותר לו אחד מהם לאחר הפסח.

או מעות שהפריש אדם לקנות בהם קרבן פסח, ולבסוף השתמש רק במקצתם, שדין המעות שנותרו בידו הוא לקנות בהם קרבן הנקרא "מותר הפסח", והרי הוא כשלמים. ומכל מקום נאכל רק ליום ולילה כפסח.

ויתנה כל אחד מן החמשה, **ונימא** [ויאמר]:

אי דידי, אם קרבן שהבאתי בפסח הראשון היה **בעל מום** - **האי דאייתי השתא ניהוי פסח**. זה שאני מביא עכשיו יהיה קרבן פסח.

אי דידי, ואם קרבן שהבאתי בפסח הראשון **תם הוא**, ואני פטור עתה מעשיית פסח - **ניהוי האי דאייתי השתא שלמים**, יהיה זה שאני מביא עכשיו קרבן שלמים [כלומר, שלמים הבאים ממותר הפסח].

ואין הוא ממעט בכך באכילתו, דהרי **מותר הפסח נאכל ליום ולילה אחד!** [1541]

ומתרצינן: **וכי מפרישין תחלה למותרות** - וכי אפשר להפריש קרבן לשם "מותר הפסח" לכתחילה?!

והרי לא נאמר דין מותר פסח אלא במפריש לשם פסח ולבסוף נותר לאחרי פסח. בזה בלבד חידשה התורה דין "מותר הפסח".

ומקשינן: **ונטרחו** יטרחו ויחפשו אנשים שהפרישו שני פסחים ונותר להם אחד מיותר [או שיחפשו אחר אנשים שהפרישו דמים לפסח ונותרו מקצתם. וקונים בהם כבש].

וניתי יביאו החמשה שנתערבו פסחיהן חמשה כבשים כאלו.

ויתנה כל אחד על שלו ויאמר: אם קרבן שהקרבתי בפסח ראשון היה בעל מום, הרי זה פסח. ואם קרבן שהקרבתי בפסח ראשון היה תם, יהיה זה **מותר הפסח** כמו שהיה קודם, שדינו כשלמים ונאכל ליום ולילה בלבד.

ומתרצינן: **אלא**, אי אפשר להתנות על בהמה אחת בפסח ובמותר הפסח **משום סמיכה**: **דאילו** קרבן **פסח לא בעי** [לא צריך] **סמיכה**, ואסור לסמוך עליו, שהרי כשסומך על הקרבן נשען עליו בכל כחו, [1542] ואסור לעבוד בקדשים שלא לצורך גבוה.

[1541] בשפת אמת הקשה: אף על פי שאינו ממעט באכילתו לאחר יום ולילה, מכל מקום פסח אינו נאכל ביום אלא בלילה. ואילו מותר הפסח נאכל ליום ולילה [כך מוכיח השפת אמת], נמצא שמיעט את אכילתו בתחילתו. וכתב לתרץ, שיתכן שפסח שני נאכל ליום ולילה, ומותר לאכלו אפילו ביום לפני הלילה. אלא שחייב לאכול כזית ממנו צלי בלילה. וצריך עיון ועיין שם.

[1542] נחלקו תנאים בזה [בחגיגה טז ב]. יש אומרים שסמיכה בכל כחו היא. ויש אומרים שסמיכה בכל דהו. והגמרא כאן כמאן דאמר שסמיכה בכל כוחו היא. שהרי אם מספיק כל דהו, אין זה עבודה בקדשים. תוספות. ממרחק, מן המזרק אל המזבח. וכן הדין במותר הפסח שהוא כשלמים. ומקשינן: **מאי נפקא מינה**? **והא תניא**: **כל** הקרבנות **הניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה**, **יצא**. ואם כן יכול להביא כבש אחד ולהתנות עליו בפסח ובמותר

ואילו מותר הפסח **בעי** [צריך] **סמיכה**.
ולכן אי אפשר להתנות על כבש אחד בפסח ובמותר הפסח. שהרי יתכן שהוא מותר הפסח שצריך סמיכה. ואי אפשר לסמוך על קרבן זה שמא הוא פסח.
ומקשינן: **הא תינח** - התירוץ שתירצנו שאי אפשר להתנות במותר הפסח משום סמיכה הוא תירוץ טוב ב**קרבן אנשים** שהרי זה צריך סמיכה.
אבל **קרבן נשים** הרי לא צריך סמיכה. ובזה **מאי איכא למימר** - נשים שהיו מנויות בחמשה שנתערבו פסחיהן, מדוע הן לא יכולות להביא כבש ולהתנות עליו בפסח ובמותר הפסח?
אלא מטעם אחר אי אפשר להביא קרבן אחד ולהתנות עליו בפסח ובמותר הפסח:
משום מתנות שנותנים את הדם על המזבח, ויש הבדל בין פסח למותר הפסח בענין זה, **דאילו פסח** שופכים את דמו על המזבח ב**מתנה אחת** על אחת מקרנות המזבח.
ואילו שלמים זורקים את דמם על המזבח ב**שתים** זריקות **שהן ארבע** מתנות [שזורק את הדם בשתי קרנות - בקרן מזרחית צפונית, ובקרן מערבית דרומית, והדם נופל על ארבע כתלי המזבח, כי הדם שבקרן היה מתפשט אל עבר שני הכתלים שבצידיו], וכן הדין במותר הפסח שהוא כשלמים.
ומקשינן: **מאי נפקא מינה**? **והא תנן**: **כל הניתנין על מזבח החיצון שנתנן במתנה אחת** בלבד, אפילו אם לכתחילה צריך יותר ממתנה אחת, מכל מקום **כיפר** בדיעבד.
והרי שלמים ומותר הפסח ניתנים על המזבח החיצון, ואם כן יכול להביא כבש אחד ולהתנות עליו בפסח ובמותר הפסח, ויזרוק את דמו במתנה אחת בלבד!

הפסח ויתן דמו בשפיכה ! ומתרצינן: **אימר דקא אמרינן** מה שאמרנו בברייתא "כל הניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה יצא", זה רק **בדאי עבד**, שאם עשה כן יצא. אבל האם **לכתחילה נמי** מותר? ! הרי ודאי שלא ! ולכן אי אפשר להביא קרבן אחד ולהתנות עליו בפסח ושלמים או בפסח ומותר הפסח. כי דם הפסח דינו בשפיכה ודמם של הללו לכתחילה הוא בזריקה. מתניתין: **האומר לבניו הריני שוחט את הפסח על** [לצורך] **מי שיעלה מכם ראשון לירושלים**, **כיון שהכניס הראשון ראשו ורובו - זכה בחלקו**. **ומזכה** הראשון שזכה **את אחיו עמו**, שגם הם יאכלו בפסח. ובגמרא מפורש איך יכולים האחים לאכול, והרי אביהם לא מינה אותם. גמרא: כבר נתבאר לעיל שנחלקו תנאים בכמה מקומות בש"ס אם יש "ברירה" [כלומר דבר שאינו מבורר עכשיו ועתיד להתברר אחר כך האם אומרים שהתברר למפרע שכבר בשעה הראשונה היה עומד לכך]. ובמשנתנו למדנו שאף על פי שבשעת שחיטת הפסח אין ידוע מי יעלה ראשון לירושלים, מכל מקום לאחר שעלה הראשון הוא זכה בחלקו. ודייקינן **שמע מינה** ממשנתנו **שיש ברירה**. וכיון שהתברר עכשיו שזה עלה ראשון, כבר מלכתחילה נחשב שהפסח נשחט עבורו ! ודחינן: **אמר רבי יוחנן**: לעולם אין ברירה. ובמשנה מדובר שהאב המנה את כל בניו. ומה אמר הריני שוחט את הפסח על מי שיעלה מכם ראשון לירושלים - **כדי לזרזן במצות קאמר**. וגם אם לא היה עולה ראשון לירושלים היה אוכל מן הפסח, ואין כאן ענין לברירה כלל. **דייקא נמי** יש לדייק זאת גם **מדקתני** במשנתנו "**ומזכה אחיו עמו**": **אי אמרת בשלמא**, **דאמנינהו מעיקרא**, שהאב מינה את כל האחים מתחילה בשעת שחיטה, ואפילו מי שלא יגיע ראשון, **שפיר**, טוב ומובן מדוע מזכה את אחיו עמו. **אלא אי אמרת דלא אמנינהו מעיקרא**, שלא מינה האב את כולם מתחילה בשעת שחיטה, אלא עכשיו רוצה למנות את שאר האחים עמו, אז יש להקשות: וכי **לבתר דשחיט**, אחרי שכבר שחט את הפסח - **מי קמתמנו**? האם אפשר להמנות? !

ומתרצינן: **אלא**, מטעם אחר אי אפשר להביא קרבן אחד ולהתנות עליו בפסח ובמותר הפסח:

משום דאילו פסח נותנים את דמו על המזבח **בשפיכה** בנחת, שמקריב את המזרק לקיר המזבח, ושופך עליו כנגד היסוד.

ואילו שלמים בזריקה. שזורק את הדם ממרחק, מן המזרק אל המזבח. וכן הדין במותר הפסח שהוא כשלמים.

ומקשינן: **מאי נפקא מינה**? **והא תניא**: **כל** הקרבנות **הניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה**, **יצא**.

ואם כן יכול להביא כבש אחד ולהתנות עליו בפסח ובמותר הפסח ויתן דמו בשפיכה!

ומתרצינן: **אימר דקא אמרינן** מה שאמרנו בברייתא "כל הניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה יצא", זה רק **בדאי עבד**, שאם עשה כן יצא. אבל האם **לכתחילה נמי** מותר?! הרי ודאי שלא!

ולכן אי אפשר להביא קרבן אחד ולהתנות עליו בפסח ושלמים או בפסח ומותר הפסח. כי דם הפסח דינו בשפיכה ודמם של הללו לכתחילה הוא בזריקה.

מתניתין:

האומר לבניו הריני שוחט את הפסח על [לצורך] **מי שיעלה מכם ראשון לירושלים**, **כיון שהכניס הראשון ראשו ורובו - זכה בחלקו**.

ומזכה הראשון שזכה **את אחיו עמו**, שגם הם יאכלו בפסח. ובגמרא מפורש איך יכולים האחים לאכול, והרי אביהם לא מינה אותם.

גמרא:

כבר נתבאר לעיל שנחלקו תנאים בכמה מקומות בש"ס אם יש "בירה" [כלומר דבר שאינו מבורר עכשיו ועתיד להתברר אחר כך האם אומרים שהתברר למפרע שכבר בשעה הראשונה היה עומד לכך].

ובמשנתנו למדנו שאף על פי שבשעת שחיטת הפסח אין ידוע מי יעלה ראשון לירושלים, מכל מקום לאחר שעלה הראשון הוא זכה בחלקו.

ודייקינן **שמע מינה** ממשנתנו **שיש בירה**. וכיון שהתברר עכשיו שזה עלה ראשון, כבר מלכתחילה נחשב שהפסח נשחט עבורו!

ודחינן: **אמר רבי יוחנן**: לעולם אין בירה. ובמשנה מדובר שהאב המנה את כל בניו. ומה אמר הריני שוחט את הפסח על מי שיעלה מכם ראשון לירושלים - **כדי לזרזן**

במצות קאמר. וגם אם לא היה עולה ראשון לירושלים היה אוכל מן הפסח, ואין כאן ענין לברירה כלל.

דייקא נמי יש לדייק זאת גם מדקתני במשנתנו "**ומזכה אחיו עמו**":

אי אמרת בשלמא, דאמנינהו מעיקרא, שהאב מינה את כל האחים מתחילה בשעת שחיטה, ואפילו מי שלא יגיע ראשון, **שפיר**, טוב ומובן מדוע מזכה את אחיו עמו.

אלא אי אמרת דלא אמנינהו מעיקרא, שלא מינה האב את כולם מתחילה בשעת שחיטה, אלא עכשיו רוצה למנות את שאר האחים עמו, אז יש להקשות:

וכי **לבתר דשחיט**, אחרי שכבר שחט את הפסח - **מי קמתמנו**? האם אפשר להמנות?!

והא תנן לקמן "**נמנין ומושכין ידיהן ממנו** רק **עד שישחט**"!

אלא, בהכרח, **שמע מינה** שכבר מינה האב את כל הבנים בשעת שחיטה. **תניא נמי הכי**, גם מהברייתא משמע שכדי לזרזן במצות אמר האב.

שכך שנו בברייתא: **מעשה וקדמו בנות לבנים**, והגיעו לירושלים ראשונות. **ונמצא בנות זריזות ובנים שפלים**. והברייתא לא אמרה נמצאו בנות זוכות ובנים אינם זוכים, משמע שכולם זכו, ורק לענין זריזות בלבד נמצאו בנות זריזות ובנים שפלים. [1543]

מתניתין:

לעולם כל הרוצים להמנות על הפסח **נמנין עליו**, **עד שיהיה בו** בכדי אכילת **כזית לכל אחד ואחד**.

נמנין הרוצים להמנות עליו, **ומושכין את ידיהם ממנו** הרוצים להמשך מפסח זה ולהמנות על פסח אחר, **עד שישחט**.

אבל אחרי שנשחט אין נמנים עליו. וכן אין נמשכין ממנו. [1544]

[1543] רש"י במשנה מבאר שאביהם מינה אותם, וכדי לזרזן אמר שיזדרז כל אחד להיות ראשון, ויהיה הוא ראש לאחיו "וכך הודיעם". ומשמע מלשון רש"י שהאב הודיע לבניו בפירוש שכולם יהיו מנויים. וקשה, אם כן מה השמיענו התנא במשנתנו? אך רש"י בגיטין כה א כתב שהאב לא הודיע לבניו מה שבלבו. ונראה שסובר כהמאירי. שהאב לא אמר בפירוש לבניו שממנה את כולם, ומכל מקום אנו אומרים שודאי היה דעתו בשעת שחיטה למנות את כולם. ולא אמר כך אלא לאיים עליהם ולזרזם, ולפי זה מיושב מה החידוש של המשנה. ובתוספות כאן הביאו שבגמרא בנדרים לו א הוכיח רבי יוחנן ממשנתנו [שמזכה אחיו עמו] כי "שה לבית אבות לאו דאורייתא". והיינו שהקטנים אינם צריכים מינוי מדאורייתא. וקשה שהרי כאן אמר רבי יוחנן שמדובר בהמנם מעיקרא? ותירצו התוספות שכוונת הגמרא כאן "אמנינהו מעיקרא" היינו שאין צריכין מינוי כלל, וכאילו המנם מעיקרא. ולפי זה המשנה מחדשת לנו שאף על פי שהאב מינה רק את הראשון ואין ברירה, הוא יכול לאכול. כיון ששה לבית אבות לאו דאורייתא. ולפי זה - "זכה הראשון בחלקו" כפשוטו. ויכול לזכות את האחרים ולתת להם מחלקו מאותו הטעם, שהרי שה לבית אבות לאו דאורייתא. ותוספות בגיטין כה א סתרו דבריהם כאן, וכתבו שהסוגיא שלנו מדברת אם שה לבית אבות דאורייתא. [ועיין בתפארת ישראל על המשנה שפירש שלמאן דאמר שה לבית אבות דאורייתא מה שכתוב "ומזכה אחיו עמו" היינו שהאב מזכה אותם].

[1544] ונפקא מינה אם משך ידו מהקרבן ובשעת אכילה חוזר בו ורוצה לאכול. וכן נפקא מינה אם משך ידו אחר שחיטה ונמנה על פסח אחר, אין מינויו על הפסח השני כלום, כיון שהוא מנוי על הראשון. [על פי רש"י סוף דף צח ב].

רבי שמעון אומר: מושכין את ידיהם ממנו **עד שיזרק הדם**.

גמרא:

שנינו בתחילת המשנה: לעולם נמנים עליו עד שיהיה בו כזית לכל אחד ואחד.

ומקשינן: **מאי קא משמע לן**? מה בא התנא להשמיענו הרי דין זה פשוט הוא![1545]

ומתרצינן: **הא קמשמע לן** [זה בא להשמיענו]: **דאף על גב דאימני** [נמנו] **עליו חבורה זו**, יכולין כל בני החבורה כולם למשוך ידיהם, **ונמנין עליו בני חבורה אחרת**.

ובזה יש חידוש, שכבר נחלקו בזה רבי יהודה ורבי יוסי [לקמן צט א]:

דעת רבי יהודה היא שאם הסתלקו כל בני החבורה שלקחו את הפסח, אין החבורה החדשה יכולה להמנות עליו.

ואילו רבי יוסי סובר שיכולים בני החבורה החדשה להמנות עליו.[1546] ומשנתנו משמיעה שהדין הוא כמו רבי יוסי, ודלא כרבי יהודה.[1547]

שנינו במשנה: **נמנין ומושכין את ידיהן עד שישחט**. רבי שמעון אומר עד שיזרק הדם.

אמר אביי מחלוקת שנחלקו חכמים ורבי שמעון, היא לענין **לימשך**:

דרבנן סברי: אין נמשכין מן הפסח אלא עד שעת שחיטה, שנאמר: [שמות יב] "ואם ימעט הבית **מהיות משה**".

ודרשו את הפסוק: "אם ימעט הבית" - אם באו בני החבורה להתמעט ולהמשך, יעשו זאת מ"היות משה". שימשכו ידיהם **מחיותיה דשה**, בעוד היות השה חי.

ורבי שמעון סבר: "מהיות משה". משמעותו **מהוייתיה דשה**. כל עוד יש מה ל"הוות" בו, שיש עדיין עבודות שצריכין לעשות בו [דהיינו לזרוק את הדם. רש"ש].[1548] **אבל** לענין **לימנות**, **דברי הכל** אין נמנים אלא **עד שישחט**.

דאמר קרא [שמות יב] "ולקח הוא ושכנו הקרוב אל ביתו במכסת נפשת, איש לפי אכלו תכוסו על השה".

[1545] לכאורה קשה מדוע דין זה פשוט? הרי מחדש לנו שאם אין כזית לא נמנים ! ונראה שכיון ששנינו לקמן צא א "ואפילו חבורה של מאה שאינן יכולין לאכול כזית אין שוחטין עליהן". למדנו שאכילה פחות מכזית אינה אכילה. ואין שוחטין את הפסח עליה. ואם כן פשוט שאם יש הרבה אנשים אי אפשר להמנות יותר אלא אם כן יש לכל אחד כזית.

[1546] ובלבד שלא יהיה זמן שאין לפסח מנויים כלל, אלא צריך שאחד מבני החבורה החדשה ימנה על הפסח עוד לפני שכל החבורה הראשונה הסתלקה [בגמרא שם].

[1547] בשפת אמת התקשה: איפה יש רמז במשנה שמדובר שכל בני החבורה הראשונים משכו ידיהם. וכתב השפת אמת שיש לפרש את דברי הגמרא לולי דברי רש"י שמדובר באדם שהשה שלו והמנה חבורה על פסחו. ורוצה להמנות עכשיו עוד אחרים שלא מדעתם של הראשונים. וחידשה המשנה שכל זמן שיש לכל אחד כזית, יכולים הבעלים להמנות מי שירצו. שלא היה בדעתם אלא לתת כזית לכל אחד. עיין שם.

[1548] ואף על פי שגם לאחר זריקה יש עדיין עבודה של הקטרת אימורין, מכל מקום הקטרת אימורין אינה מעכבת את אכילת הבשר אם נטמאו או אבדו. ואילו בענין זריקה אין הבשר מותר אלא אחר שזרקו את הדם. רש"ש [עיין שם שתירץ בזה את קושית רבי עקיבא איגר במשניות].

ודרשו חכמים: "**במכסת נפשות**" - במנין הנפשות.
והדר, אחר כך - "איש לפי אכלו **תכוסו**" תשחטו.
ומכאן שהמינוי צריך להיות לפני השחיטה.
תניא נמי הכי:
נמנין ומושכין את ידיהן ממנו עד שישחט.
רבי שמעון אומר: **נמנין עד שישחט**, **ומושכין עד** שיזרק **הדם**.

דף פט:

מתניתין:

הממנה עמו אחר בחלקו. אחד מבני החבורה השותפין בקרבן הפסח, שהלך ומינה אדם אחר על סמך שיש לו חלק בקרבן.
רשאין בני חבורה להפרד ממנו **וליתן לו את שלו**.
והוא אוכל משלו יחד עם האחר שנמנה עמו בחלקו.
והן אוכלין משלהן, בחבורה נפרדת בפני עצמה.
וסובר התנא של משנתנו שאפשר לחלק קרבן פסח אחד לשתי חבורות [וכסתם משנה לעיל פו א, ודלא כרבי שמעון בברייתא שם]

גמרא:

איבעיא להו: **בני חבורה שהיו ידיו של אחד מהן יפות**, שהיה אחד מהם גרגרן שממהר לחטוף ולאכול הרבה, ובלשון נקיה נקט התנא.
מהו שיאמרו לו, האם יכולים שאר בני החבורה לומר לו: **טול חלקך** כשיעור שאוכל כל אחד מיתר אנשי החבורה, **וצא**!
וצדדי הספק הם:
מי אמרינן האם אנחנו אומרים: **מצי אמר להו הא קבילתון** - יכול לומר להם: קיבלתם אותי איך שאני, על דעת לאכול בכל כוחי, בדמים ששלמתי להשתתף עמכם.
או דלמא [שמא] **מצו למימר ליה** יכולין לומר לו: **כי קבלינן לתיקוני זביחה**. זה שקיבלנו אותך להשתתף איתנו, היה לתקנת הזבח, שצריכים לאכול את כולו בלילה, וכדי שלא להותיר מבשר הפסח שיתפנו אותך, ושיערנוך כאכילת רוב בני אדם.
אבל **אדעתא דאכלת טפי מינן**, אילו ידענו שתאכל יותר ממה שאנו אוכלים - **לא קבלינך** לא היינו מקבלים אותך.
תא שמע ממה ששנינו במשנתנו: **הממנה אחרים עמו על חלקו**, **רשאין בני חבורה ליתן לו את שלו והוא אוכל את שלו והן אוכלין את שלהן**.

מאי טעמא רשאין בני החבורה ליתן לו את שלו? **לאו** [האם לא], **משום דהוי ליה כידים של אחד מהם יפות**. שכשם שידים של אחד מהם יפות הרי הוא אוכל יותר משאר בני החבורה, כך גם הממנה אחרים עמו על חלקו, גורם ששניהם יאכלו ביחד בחלקו יותר מאשר כל אחד אחר שבחבורה.

ואי סלקא דעתך [ואם יעלה בדעתך לומר] ש"**ב**היו **ידיו** של אחד מבני החבורה **יפות**" **מצי אמר להו** יכול לומר להן: **קבילתון**.

אם כן, גם במשנתנו, כשממנה אחר עמו בחלקו - **ניהוי האי** [יהיה זה הממנה את האחר על חלקו] **כ"ידיו יפות"**!

וכיון שאומרת המשנה שאם ממנה אחר בחלקו אומרים לו בני חבורה צא, אם כן גם בידיו יפות הדין כך.[1549]

אמרי רבנן לדחות את הראיה: **לא**. אין הטעם בממנה אחרים במשנתנו, משום שגורם שיאכלו שניהם יחד אכילה יתירה.

[1549] הקשו בתוספות: מה ראיה היא זו, הרי יש לתרץ שבענין ידיו של אחד מהן יפות יכול לומר להם קבילתון, דהיינו שקבלתם אותי כפי שאני, ואני גרגרן, אבל בממנה אחרים עמו, אף על פי שקיבלוהו כמו שהוא, הרי אכילתו היא אכילת אדם אחד, ולא קיבלו עליהם שיוסיף אחר עמו. ותירצו התוספות שהגמרא לא תירצה כן משום שהיה אפשר לדייק להיפך: מזה שהמשנה דברה בממנה עמו אחרים ולא במי שידיו יפות, משמע שדוקא בממנה אחר יכולים לומר לו צא, משום שאי אפשר לו לומר קבילתון. אבל ידיו יפות שיכול לומר קבילתון אין רשאין ליתן לו חלקו, ולכן הגמרא העדיפה לומר תירוץ שידחה גם סברא זו. ומדברי הברייתא אנו לומדים שבני החבורה יכולים לומר לשמש לא קבלנו אותך על דעת שנטרח עבורך. **ואמאי**? **נימא להו**: **הא קבילתון**! שיאמר השמש לבני החבורה, הרי קבלתם אותי איך שאני אצטרך ! אלא, בהכרח, שלא יכיל לומר קבילתון, וכמו כן יש לומר באחד שידיו יפות שאינו יכול לומר קבילתון. ודחינן: **שאני התם**, שונה המקרה של השמש, משום **דאמרי ליה** שאר בני החבורה: **כי קבילנך** זה שקיבלנו אותך היה **אדעתא דנטרחך קמן**, על דעת שנטריח אותך לעמוד לפנינו ולשרת אותנו. אבל **למטרח לן לדידך** להטריח אותנו בשביל, **לא קבילנך**. מה שאין כן במי שידיו יפות, הרי שאר בני החבורה אינם יכולים לדעת איך דרכו לאכול, והיה להם לבדוק שמא הוא גרגרן, וכיון שלא בדקו מוכח שכל מאכלו קיבלו עליהם. **תא שמע**: שנינו בתוספתא: **בני חבורה שהיה ידיו של אחד מהן יפות**, **רשאין לומר טול חלקך וצא**. **ולא עוד**, **אלא אפילו** אם היו **חמשה** אנשים **ועשו סיבולת**, סעודה משותפת בשאר ימות השנה, והיו ידיו של אחד מהם יפות, **רשאין** הארבעה האחרים **לומר לו**: **טול חלקך וצא** [ומפורש להלן]. ובברייתא זו נאמר בפירוש בידיו של אחד יפות שרשאין לומר לו צא, ולכן מסקינן: **שמע מינה** שאכן כך הדין. ועתה הגמרא חוזרת להסביר את סוף דברי הברייתא: "ולא עוד אלא אפילו חמשה ועשו סיבולת, מאשר בחבורה של פסח? ומתרצינן: **לא** צא". והוינן בה: **מאי "ולא עוד"**? מדוע יש חידוש גדול יותר בסיבולת, מאשר בחבורה של פסח? ומתרצינן: **לא מבעיא** [לא זו בלבד] **קאמר**: **לא מבעיא פסח**, אין צריך לומר בפסח שיכולים בני החבורה לומר לו טול חלקך. משום **דמצי אמרי ליה** שיכולים בני החבורה לומר לו לגרגרן: **כי קבילנך** - **לתיקוני זביחה**! כשקבלנו אותך היה רצוננו לתיקון הזבח שלא ישאר נותר, והיינו זקוקים לשיעור אכילת אדם אחד רגיל ולא יותר. **אלא אפילו סיבולת נמי**, **דצוותא בעלמא הוא**, שהשתתפו כולם בסעודה אחת משום אהבה ורעות, והיה אפשר לומר שמשום אהבה ורעות קבלוהו עליהם לאכול כפי כל יכולתו. אף על פי כן, **רשאין לומר לו טול חלקך**, **וצא**. שלא קיבלו עליהם אלא בכדי אכילת רוב בני אדם. **איכא דאמרי**: **הא**, בני חבורה שהיו ידיו של אחד מהם יפות - **לא אבעיא לן**. ובזה פשוט שיכולין לומר לו טול חלקך וצא. **אלא הכי הוא דאיבעיא לן**: האם **בני חבורה רשאין לחלק** את קרבן הפסח ולתת לכל אחד חלקו. **או אינן רשאין לחלק** אלא אוכלין כאחד. **תא שמע**: שנו בתוספתא: **בני חבורה שהיו ידיו של אחד מהם יפות**, **רשאין לומר לו טול חלקך וצא**.

אלא משום שבני החבורה אינם רוצים שישתתפו הרבה אנשים בסעודה, לפי שריבוי האנשים גורם לריבוי דעות, ויכולים לעכב בזה את הסעודה. **ודעות שאני** [שונה הדבר מאכילה יתירה].

דאי נמי שגם אם הממנה ביחד עם זה שהמנהו, **תרווייהו** שניהם ביחד, רק **כ**שיעור אכילת **חד מבני חבורה הוא דאכלי**, ואינם גורמים לאכילה יתירה, בכל זאת **מצי אמרי ליה**, יכולין שאר בני החבורה לומר לו לממנה **דלא ניחא לן אינש נוכראה גבן**, לא נוח לנו אדם זר אצלנו.

ומביאה הגמרא ראיה נוספת לפשוט את הבעיא:

תא שמע: שנינו בברייתא: **השמש שאכל כזית בשר בצד התנור** לפני שהגיש את הבשר לבני החבורה במקום ישיבתם - אסור לו להמשיך ולאכול במקום שבני החבורה יושבין, אלא חייב להשאר במקומו ולסיים בו את אכילת בשר הפסח, לפי שאין אוכלין פסח בשני מקומות.

ואם היה פקח - ממלא כריסו ממנו [מן הבשר] במקום שהוא עומד.

ואם רצו בני חבורה לעשות טובה עמו לפני שהתחילו לאכול במקום ישיבתן, **באין, ויושבין בצדו, ואוכלין, דברי רבי יהודה**, שסובר שאין אוכלין את הפסח בשני מקומות [ורבי שמעון מתיר לעיל פו א].

ומדייקינן מהברייתא: **רצו** בני חבורה לעשות טובה, **אין**. [כן]. ומשמע שאם **לא רצו**, **לא** עושים.

ומדברי הברייתא אנו לומדים שבני החבורה יכולים לומר לשמש לא קבלנו אותך על דעת שנטרח עבורך.

ואמאי? **נימא להו: הא קבילתון!** שיאמר השמש לבני החבורה, הרי קבלתם אותי איך שאני אצטרך!

אלא, בהכרח, שלא יכיל לומר קבילתון, וכמו כן יש לומר באחד שידיו יפות שאינו יכול לומר קבילתון.

ודחינן: **שאני התם**, שונה המקרה של השמש, משום **דאמרי ליה** שאר בני החבורה: **כי קבילנך** זה שקיבלנו אותך היה **אדעתא דנטרחך קמן**, על דעת שנטריח אותך לעמוד לפנינו ולשרת אותנו. אבל **למטרח לן לדידך** להטריח אותנו בשביל, **לא קבילנך**.

מה שאין כן במי שידיו יפות, הרי שאר בני החבורה אינם יכולים לדעת איך דרכו לאכול, והיה להם לבדוק שמא הוא גרגרן, וכיון שלא בדקו מוכח שכל מאכלו קיבלו עליהם.

תא שמע: שנינו בתוספתא: **בני חבורה שהיה ידיו של אחד מהן יפות, רשאין לומר טול חלקך וצא. ולא עוד, אלא אפילו** אם היו **חמשה** אנשים **ועשו סיבולת**, סעודה משותפת בשאר ימות השנה, והיו ידיו של אחד מהם יפות, **רשאין** הארבעה האחרים **לומר לו: טול חלקך וצא** [ומפורש להלן].

ובברייתא זו נאמר בפירוש בידיו של אחד יפות שרשאין לומר לו צא, ולכן מסקינן: **שמע מינה** שאכן כך הדין.

ועתה הגמרא חוזרת להסביר את סוף דברי הברייתא: "ולא עוד אלא אפילו חמשה ועשו סיבולת רשאין לומר לו טול חלקך וצא".

והוינן בה: **מאי "ולא עוד"**? מדוע יש חידוש גדול יותר בסיבולת, מאשר בחבורה של פסח?

ומתרצינן: **לא מבעיא** [לא זו בלבד] **קאמר**:

לא מבעיא פסח, אין צריך לומר בפסח שיכולים בני החבורה לומר לו טול חלקך. משום **דמצי אמרי ליה** שיכולים בני החבורה לומר לו לגרגרן: **כי קבילנך - לתיקוני זביחה!** כשקבלנו אותך היה רצוננו לתיקון הזבח שלא ישאר נותר, והיינו זקוקים לשיעור אכילת אדם אחד רגיל ולא יותר.

אלא אפילו סיבולת נמי, דצוותא בעלמא הוא, שהשתתפו כולם בסעודה אחת משום אהבה ורעות, והיה אפשר לומר שמשום אהבה ורעות קבלוהו עליהם לאכול כפי כל יכולתו.

אף על פי כן, **רשאין לומר לו טול חלקך, וצא**. שלא קיבלו עליהם אלא בכדי אכילת רוב בני אדם.

איכא דאמרי: הא, בני חבורה שהיו ידיו של אחד מהם יפות - **לא אבעיא לן**. ובזה פשוט שיכולין לומר לו טול חלקך וצא.

אלא הכי הוא דאיבעיא לן: האם **בני חבורה רשאין לחלק** את קרבן הפסח ולתת לכל אחד חלקו. **או אינן רשאין לחלק** אלא אוכלין כאחד.

תא שמע: שנו בתוספתא: **בני חבורה שהיו ידיו של אחד מהם יפות, רשאין לומר לו טול חלקך וצא**. ומזה שהברייתא דברה בהיו ידיו של אחד מהם יפות ולא דברה בכל אדם, משמע היו **ידיו יפות, אין**. הרי הם רשאין לומר לו טול חלקך וצא. אבל אם **אין ידיו יפות, לא**.

ומסקינן: **שמע מינה** שבני חבורה אינם רשאין להחלק [1550].

[1550] פירש המאירי שאינם רשאין לחלוק בעל כרחו של אחד מהם, אבל אם הסכימו ביניהם לחלק, רשאין. אולם הרמב"ם [פרק ב' הלכה טו] כתב סתמא שאינם רשאין, ולמד המאירי בדעת הרמב"ם שאפילו מדעתם אינם רשאין.

רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע עריבו ריפתא בהדי הדדי. השתתפו וערבו סעודתם יחד.

אדאכיל [עד שאכל] **רב הונא בריה דרב יהושע חדא** ככר אחת, **אכיל רב פפא ארבע**.

אמר ליה רב הונא בריה דרב יהושע לרב פפא: **פלג לי** תן לי חלקי.

אמר ליה רב פפא: **קבילתון** קבלת אותי כמו שאני אוכל.

איתיביה רב הונא בריה דרב יהושע **כל הני תיובתא**, כל השאלות ששאלנו לעיל על סברת "קבילתון":

א. ממשנתנו, בממנה אחרים על חלקו שרשאין בני חבורה ליתן לו את שלו. ואינו יכול לומר קבילתון.

ב. השמש שאכל כזית בשר בצד התנור, רק אם רוצים עושין עמו טובה, ואין השמש יכול לומר קבילתון.

ושני, תירץ לו רב פפא **כדשנינן**, כמו שתירצנו לעיל.

ושוב **איתיביה** רב הונא בריה דרב יהושע לרב פפא מהברייתא: **בני חבורה** שהיו ידיו של אחד מהן יפות רשאין לומר טול את שלך וצא.

אמר ליה רב פפא: **התם** הטעם בברייתא שם, הוא משום **דאמרי ליה** שאומרים בני החבורה לגרגרן: **כי קבילנך לתיקוני זביחה**. אבל אתה השתתפת איתי בסעודת הרשות משום צוותא ורעות, ורצית לאכול עמי בצוותא, ולכן קבלת עליך את כל אכילתי.

ושוב **איתיביה** רב הונא מסוף הברייתא: "ולא עוד אלא אפילו חמשה ועשו **סיבולת** [סעודה משותפת] רשאין לומר לו טול חלקך וצא".

חזר בו רב פפא, **ופלג לה**, נתן לרב הונא בריה דרב יהושע את חלקו.

אזל הלך רב הונא, **עריב בהדי רבינא**. השתתף בסעודה יחד עם רבינא.

אדאכיל רב הונא בריה דרב יהושע חדא ככר אחת, **אכיל רבינא תמניא** [שמונה].

אמר רב הונא בריה דרב יהושע: **מאה פפי**, עדיף להשתתף עם מאה אנשים הדומים לרב פפא, **ולא** להשתתף עם **חדא רבינא**.

תנו רבנן: **הממנה אחרים עמו על פסחו** - אדם שהפריש שה לקרבן פסח. ואחר כך מינה אנשים נוספים על קרבנו תמורת תשלום שהם שילמו לו ממעות שהם הפרישו לקנות בהם קרבן פסח.

וכן הממנה **על חגיגתו** - שהמנה אותם על שה שהקדיש לקרבן שלמי חגיגה [שהיו מקריבים בערב פסח עבור כל המנויים, כדי שיאכלו את הפסח על השובע] - **מעות שבידו**, ששלמו לו אותם אנשים כדי להמנות עמו, הרי הם מתחללים על הקרבן שהמנה אותם עליו, והרי המעות **חולין**.

ואף על פי שהממנה כבר הקדיש את השה לפסחו, מכל מקום, עכשיו שהם נמנים על הפסח או על החגיגה, מתחללות עליו המעות, ויוצאות לחולין. ובגמרא לקמן מבואר טעם הדבר.

והמוכר עולתו ושלמיו, אם אחרי שכבר הקדיש בהמה להקריבה לעולה או לשלמים מכר אותה על מנת שיתכפר בה אחר - **לא עשה ולא כלום**. כי אין עולה של אדם קריבה עבור כפרת אדם אחר, אלא רק על מנת שיתכפרו בה הבעלים הראשונים.

ומעות ששילם הקונה בעד העולה והשלמים, **כל שהן**, כל מחיר ששילם, ואפילו אם שילם הקונה יותר מדמי הבהמה - **יפלו לנדבה**. לשופרות [קופות דומות לשופר שרחבות למטה וצרות למעלה] שהיו במקדש, שהיו מקריבים מהמעות שבהן "עולות נדבת הציבור", בזמן שהמזבח היה בטל, שאין מה להקריב בו. [1551] ומקשינן: **וכי מאחר דלא עשה ולא כלום - מעות** שנתן הקונה, **אמאי יפלו לנדבה**?

אמר רבא תירוץ: **קנסא** קנסו חכמים את הקונה, כדי שלא יקנה פעם אחרת עולה ושלמים של אחר להתכפר בהם. [1552]

והוינן: **ומאי** מעות "**כל שהן**", מה בא התנא להשמיענו בזה?

ומתרצינן: **אף על גב** דהעולה והשלמים **לא הוו שוו** [לא היו שוים] **אלא ארבעה** זוז בלבד, **ויהבו ליה** ונתנו לו בדמיהם **חמשה - אפילו בההיא יתירא**, אפילו בזוז החמישי המיותר, **נמי קנסוהו**.

שלא תאמר שאת הזוז החמישי נתן הקונה למוכר במתנה בעלמא ולא בעד המקח, שהרי העולה והשלמים שוים רק ארבעה, ואם כן בזה לא יקנסוהו. לכן השמיע לנו התנא שגם בזה קנסוהו.

אמר עולא, **ואיתימא** אמר זאת **רבי אושעיא** [שניהם היו בני ארץ ישראל]: **אפשר**, **ידעי חברין בבלאי**, הלואי שיודעים חברינו הבבלים **טעמא דהאי מילתא**, טעם דבר זה ויודיעונו: שהרי שנו בברייתא "הממנה אחרים עמו על פסחו ועל חגיגתו מעות שבידו חולין". ולמה אמרו כן? הרי **זה** הממנה **הפריש טלה לפסחו. וזה** שנמנה עליו **הפריש** קודם לכן את **המעות לפסחו**.

[1551] ונקראו קרבנות אלו "קיץ המזבח". "קיץ" היינו פירות קיץ יבשים, שדרך להעלות אותם על השלחן לקינוח סעודה, וכשם שמעלים פירות בגמר הסעודה כך אחר שמביאים חובת היום מביאים עולות הללו. [פירוש המשניות להרמב"ם ושאר המפרשים בשקלים פרק ד' משנה ד' וערוך ערך "קץ"].

[1552] ולמה קנסו רק את הקונה ולא את המוכר? פירש רש"י דלאו עכברא גנב אלא חורא גנב. [לא העכבר גנב, אלא החור שהעכבר מניח בגביתו שם, שאילו לא היה לו חור לא היה גונב]. כלומר, לא המוכר פשע אלא הקונה. ובגמרא בגיטין מה א [וקידושין נו א וערכין ל א] הקשו הרי אם לא היה עכבר, החור לא היה יכול לגנוב. ותירצו מסתברא שבמקום שנמצא האיסור שם קנסו. ועל פי זה יש לבאר בסוגייתנו שהמעות של חולין שייכים ללוקח ואותו קנסו. אבל את המוכר לא קנסו להביא דמים אחרים.

ואם כן **היאך**, כיצד ה**הקדש** שהיה במעות **חל** מתחלל **על** הטלה שגם הוא **הקדש**?
שחילול מעות הקדש יתכן רק אילו היה הקונה נותן מעות עבור בהמת חולין, שאז היתה הקדושה שבמעות מתחללת על בהמת חולין, והמעות יצאו לחולין.
אבל כאן, כיון שהבהמה כבר היתה קדושה קודם לכן לשם פסח, להיכן הלכה הקדושה שהיתה במעות?
וכיון שכך מה טעם הדבר **דקתני מעות שבידו חולין**?

דף צ.

אמר אביי לתרץ: בהכרח שלא יתכן לומר כמו שנקט המקשן [עולא או רבי אושעיא] בפשטות, שגם המעות היו הקדש גמור וגם הטלה היה הקדש גמור.
אלא, מוכרחים לומר שאחד מהם לא היה "הקדש גמור".
ואפשר לומר בזה שני דרכים:
א. בעל המעות שהפריש את מעותיו לקרבן פסח שייר בקדושתן. שאמר: הרי הן קדושות על מנת כן, שכאשר אני אתן אותם לבעל הטלה להמנות עמו - תפקע בכך קדושתן, ויהיו מאז חולין בידו, ואוכל ליתנם לו את המעות בתורת מתנה גרידא והוא ימנה אותי על קרבנו במתנה [1553]
ב. בעל המעות הקדיש אותן הקדש גמור, אלא שבעל הטלה לא הקדישו הקדש גמור, וכדלקמן.
ומצאנו מקור לדבר זה, שהטלה או המעות אינם הקדש גמור, בברייתא [בתמורה ל א], שנחלקו בה רבי וחכמים בדין אדם שהפריש טלה לפסחו, ונזקק למעות, ורוצה להמנות אחרים על פסחו ולקבל מהם את מעותיהם שהפרישו לקניית פסח, ולהשתמש באותן מעות.
לדעת חכמים מותר לו להשתמש בדמים אלו רק לצרכי אכילת קרבן פסח [כגון לקנות בהן עצים לצלותו].
ואילו רבי סובר שיכול לעשות בהם שימוש גמור של חולין, ויכול לקנות בדמים אלו חלוק לעצמו או טלית, על אף שהדמים שקיבל הן מעות קדושות, ולכאורה אינן יכולות להתחלל על הקרבן הקדוש.
ובהכרח, צריך לומר שרבי סובר שאין המעות קדושות לגמרי.

[1553] קשה, הרי יש מאן דאמר שהקדש לא פקע בכדי [בחנם] בלא פדיון. ויש לומר, שכל זה דוקא בקדושת הגוף, אבל קדושת דמים פקעה בכדי אם מתחילה כשהקדיש, הקדיש לזמן. כמבואר בנדרים כט א. אך מדברי רש"י עירובין לו א נראה לכאורה שאפילו קדושת דמים לא פקעה בלא פדיון, והקשה עליו רבי עקיבא איגר שם מדברי הגמרא בנדרים כט א. ולכאורה קשה עליו גם מסוגיתנו.

והטעם שלרבי אינן קדושות, אפשר לומר בשני דרכים:
א. כשהקונה הפריש את המעות בתחילה, שייר בהקדשו, והפרישן כדי לתתם לבעל הקרבן בשביל להמנות על הפסח, על מנת שיהיו המעות חולין בידו של המוכר.
ב. בעל הטלה לא התכוין להקדיש אותו לגמרי, אלא שייר בקדושתו, שיהיה מקצתו של הטלה חולין, כדי שיוכל להמנות אחרים על פסחו. [1554]
וממילא, כשמקבל מאנשים אחרים מעות קדושות עבור ההשתתפות בטלה, הרי הקדושה שבמעות נתפסת בחלק החולין שנשאר בטלה. והיינו, שהמעות עצמן מתחללות עליו ויוצאות לחולין.
ומנין לנו לדעת איזו משני הדרכים נכונה, האם טעמו של רבי הוא שהיה השיור בקדושת המעות או שהיה השיור בקדושת הפסח?
דבר זה נלמד מהברייתא בתמורה ל ב, בדין אתנן זונה, וכמו שיתבאר לפנינו:
"אתנן זונה", זה האומר לזונה: הילך טלה זה בשכרך, שאסור להקריב טלה זה שהוא אתנן זונה על המזבח. [תמורה כט א] וכל זה דוקא אם שילם לזונה בבהמה שלו. אבל אם שילם לה בבהמה שאינה שלו, הבהמה לא נאסרה, שהרי "אין אדם אוסר דבר שאינו שלו".
ובברייתא בתמורה ל א שאלו: מנין שהנותן בהמת קרבן לזונה, אין הבהמה נאסרת? וענו בברייתא, שיש פסוק שממנו אנו לומדים שהנותן מוקדשין לזונה אין איסור אתנן זונה חל עליהם, כדלקמן.
ושאלו בגמרא שם: מדוע הוצרכה הברייתא להביא פסוק כדי ללמוד ממנו שאין איסור אתנן חל על מוקדשין? והרי מוקדשין הם ממון גבוה, ואינם שלו, ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו!
ואמר רבי אושעיא לתרץ: מדובר בברייתא בקרבן פסח שהמנה עליו את הזונה בשכרה. והיה קרבן הפסח הזה חולין במקצתו, וכשיטת רבי, שיכול לקנות בדמים שקיבל עבור אותו המקצת חולין חלוק וטלית.
וכיון שהטלה שהפריש לפסחו יש שיור בקדושתו, שמקצתו חולין, היה מקום לומר שיש לאסור אותו משום אתנן זונה. לכן הוצרכה הברייתא להביא פסוק להתירו.

[1554] בתמורה יא ב וקידושין ז א נחלקו תנאים באומר רגל בהמה זו עולה האם פשטה קדושה בכולה. ובדבר שהנשמה תלויה בו כגון שאמר "לב בהמה זו עולה", וכן האומר חציה עולה, לדברי הכל פשטה קדושה בכולה. וצריך עיון בסוגייתנו, איך יכול לשייר מקצת הבהמה חולין. וכן הקשה בשו"ת דברי חיים מצאנז, אורח חיים סימן כט. עיין שם שמאריך לבאר את כל הסוגיא.

ויש ללמוד מדברי הברייתא הזו, לפי מה שהסביר רבי אושעיא, שהטלה שמפריש לפסחו מקצתו הוא חולין.
ומכאן יש לפשוט את הספק שהסתפקנו לעיל בדברי רבי, אם טעמו משום שיש שיור בקדושת הדמים, או משום השיור בקדושת הטלה.
כי מדברי רבי אושעיא מוכח, שמבאר את שיטת רבי, שטעמו הוא מחמת השיור בקדושת הטלה.
ועתה בא אביי לתרץ את דברי הברייתא, שהממנה אחרים עמו על פסחו מעות שבידו חולין, על פי דברי רבי, הסובר שיכול אדם לקנות בדמים שקיבל מהנמנים על פסחו אפילו חלוק או טלית.
וכך אמר אביי: **אי לאו דאוקמיה רבי אושעיא להההיא**, אם לא שהעמיד רבי אושעיא את הברייתא של אתנן במוקדשין, **בממנה זונה על פסחו**, שמסברא גרידא היה ראוי לומר שהפסח נאסר משום אתנן זונה, לפי שמקצת מטלה הפסח חולין הוא, **ורבי היא**, ולכן הוצרכה הברייתא ללמוד מפסוק שהפסח מותר.
אני, אביי, כשלעצמי, לא הייתי מעמיד את הברייתא כדברי רבי.
אלא, **הוה מוקימנא** הייתי מעמיד את הברייתא הזאת **בכל קדשים קלים**, ולאו דוקא בפסח [וכגון שנתן לזונה שלמים באתננה], ורק **אליבא דרבי יוסי הגלילי**.
דאמר רבי יוסי הגלילי: **קדשים קלים** - **ממון בעלים** הוא.
וכיון שהם ממון בעלים, מסברא בלבד היה מקום לומר שקדשים קלים שנתנן לזונה נאסרים משום אתנן. ולכן הוצרכה הברייתא ללמוד מהפסוק שאין הם נאסרים.
אבל מה שאמר רבי אושעיא, שלדעת רבי יש שיור בקדושת הטלה של פסח - זה לא היה נראה לי [לאביי] לומר מעצמי.
לפי שהייתי אומר: **ב**הקדש שהקדיש האדם את ה**פסח** עצמו, בקדושת הגוף להקריבו על המזבח - **לא משייר איניש** בקדושתו כלום, אלא מתכוין להקדיש את כולו לגמרי.
ורק **במעות**, שמייחד אותם אדם עבור פסח, בזה סובר רבי **שודאי משייר איניש** בקדושת המעות, הואיל **דמעיקרא** [שמתחילה] **כי מפריש להו** כאשר מפריש אותם, **אדעתא דהכי מפריש להו**, על דעת כן מפריש אותם, שכאשר יתנם לבעל הקרבן יהיו המעות חולין בידי בעל הקרבן הממנה אותו עליו, ויוכל לעשות בהם כל חפצו.
והיינו, שלא מקנה לו בעל הטלה לבעל המעות את חלקו בקרבן עבור מעותיו, אלא ימנה אותו עליו בתורת מתנה, וגם הדמים שנותן לו המנוי יהיו בתורת מתנה. ויהיו חולין משום השיור ששייר בעל המעות בעת שהקדישן, שתהיה קדושתן בצורה שכזאת.

אך **והא** - את הברייתא של ממנה אחרים עמו על פסחו, שאומרת מעות שבידיו חולין, ואמר עולא ואיתימא רבי אושעיא "אפשר ידעי חברין בבלאי טעמא דהאי מילתא" - ודאי אני אומר שברייתא זו אליבא דר**בי היא**.

ומשום הכי [ומשום כך] **מעות שבידו חולין**.

שהרי כבר אמרתי, שלדעתי סובר רבי ש**במעות ודאי משייר איניש** בהקדשתן.[1555] [ואף על פי שבברייתא אמרו גם בממנה אחרים על חגיגתו שהמעות חולין, רבי דיבר גם בחגיגה הבאה עם הפסח, כדלקמן].

ואילו את הברייתא ההיא, באתנן במוקדשין [שמבואר שם שמסברא יש אתנן במוקדשין אלא שהפסוק מיעטן בפירוש], **דקא מוקי לה** [שמעמיד אותה] **רבי אושעיא כרבי**, ובקרבן פסח - **לא מוקמינא ליה אנא כרבי**. אני מעצמי לא הייתי מעמיד את אותה הברייתא כשיטת רבי בקרבן פסח.

שהרי יש מקום לומר **דבפסח לא משייר איניש** אפילו לרבי.

ואם כן הטלה של הפסח אינו שלו, ואינו נעשה אתנן שהרי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו.

ועכשיו חוזר אביי לבאר את דבריו, שאת הברייתא האומרת שהממנה אחרים עמו על פסחו מעות שבידו חולין, ודאי יש להעמיד לפי רבי, ואי אפשר להעמידה לפי רבי יוסי הגלילי הסובר שקדשים קלים ממון בעלים הוא:

והא, הברייתא של ממנה אחרים עמו על פסחו - **ליכא לאוקמי כרבי יוסי** הגלילי.[1556] **דהא תני בה**, שהרי שנו בה בהמשך, בסיפא: **והמוכר עולתו ושלמיו - לא עשה ולא כלום**. ואילו לדעת רבי יוסי הגלילי שלמים שהם קדשים קלים הם ממון הבעלים, ויכול למכרם.[1557]

[1555] רש"י כאן הוסיף שהמפריש את פסחו נתן לנמנים עליו מתנה בעלמא. והם נתנו לו מעות חולין מתנה בעלמא. וכוונת רש"י שהרי אביי בא לומר שהטלה עצמו קדוש, ואינו ממון הבעלים כלל, ואם כן הבעלים אינם יכולים למכרו, אלא רק מתנה הוא נותן להם. וגם המתמנים נותנים לו את המעות במתנה. שהרי אין בידו למכרם להם.

[1556] משמע מהגמרא שלפי רבי יוסי הגלילי היה מיושב מדוע המעות יצאו לחולין. וקשה, שאף על פי שרבי יוסי הגלילי סובר קדשים קלים ממון בעלים, מכל מקום הוא מודה שיש קדושה בבהמה ועומדת להקרבה. ואם כן חוזרת קושית הגמרא איך הקדש שבמעות חל על הקדש בבהמה שכבר היתה קדושה קודם. ועיין מה שביאר החזון איש בסוגיא.

[1557] כך פשטות הסוגיא. אבל בקצות החושן בסימן ת"י סק"ב הוכיח שהרמב"ם פוסק כרבי יוסי הגלילי. והקשה, אם כן, איך הרמב"ם פסק שהמוכר עולתו ושלמיו לא עשה כלום. ולכן כתב הקצות לפרש שלכולי עלמא המוכר עולתו להתכפר בה אחר לא עשה כלום. ודעת רבי יוסי הגלילי שאפשר למוכרה רק לענין הבשר, שיאכלנו הקונה. וכוונת הגמרא להקשות: כיון שלענין שלמים כתוב בברייתא שהמוכר שלמין לא עשה כלום, אם כן, מדוע הדמים חולין. הרי אין להם על מה להתפס כיון שלא זכה הקונה בבהמה להתכפר בה. אבל בשטמ"ק בבא קמא דף סו הביא בשם תלמיד רבנו פרץ שלרבי יוסי הגלילי אפשר וממשיך אביי ואומר: **והשתא**, **דאוקמיה** [ועכשיו, שהעמיד] **רבי אושעיא** לברייתא ההיא של אתנן במוקדשין **בממנה זונה על פסחו**, **ורבי היא**, שלפיו הוא ממנה

קיצורו של דבר: אביי עצמו, רוצה לפרש את הברייתא של ממנה אחרים על פסחו כרבי, שכאשר הפרישו את המעות על דעת כן הפרישום, כדי שיוכל הממנה לעשות בהם כל צרכו.

וממשיך אביי ואומר: **והשתא**, **דאוקמיה** [ועכשיו, שהעמיד] **רבי אושעיא** לברייתא ההיא של אתנן במוקדשין **בממנה זונה על פסחו**, **ורבי היא**, שלפיו הוא ממנה אותה על טלה של הפסח שיש בו שיור בקדושתו ויש בו צד חולין [ולכן לולא המיעוט מהפסוק היה ראוי לומר שחל שם אתנן זונה עליו].

שמע מינה מדברי רבי אושעיא, **דסבירא ליה שאפילו ב**קדושת **פסחו משייר איניש**, ולא רק במעות שאין בהם קדושת הגוף.

אם כן, כל שכן שיש לומר שגם במעות משייר.

ואם כן, לפי דבריו של רבי אושעיא, כל שכן שאפשר להעמיד את הברייתא של ממנה אחרים על פסחו שמעות שבידו חולין - כרבי.

כי לדבריו גם הטלה וגם הדמים אינם קדושים לגמרי. ואם כן, פשוט הוא שמעות שבידו חולין.

ועתה מבארת הגמרא: **מאי היא דרבי אושעיא**? ביחס לאיזה משנה דיבר רבי אושעיא? **דתנן** בענין אתנן זונה [תמורה ל א]:

אותה על טלה של הפסח שיש בו שיור בקדושתו ויש בו צד חולין [ולכן לולא המיעוט מהפסוק היה ראוי לומר שחל שם אתנן זונה עליו]. **שמע מינה** מדברי רבי אושעיא, **דסבירא ליה שאפילו ב**קדושת **פסחו משייר איניש**, ולא רק במעות שאין בהם קדושת הגוף. אם כן, כל שכן שיש לומר שגם במעות משייר. ואם כן, לפי דבריו של רבי אושעיא, כל שכן שאפשר להעמיד את הברייתא של ממנה אחרים על פסחו שמעות שבידו חולין - כרבי. כי לדבריו גם הטלה וגם הדמים אינם קדושים לגמרי. ואם כן, פשוט הוא שמעות שבידו חולין. ועתה מבארת הגמרא: **מאי היא דרבי אושעיא**? ביחס לאיזה משנה דיבר רבי אושעיא? **דתנן** בענין אתנן זונה [תמורה ל א]: **נתן לה** לזונה **מוקדשין** [בהמות שהוקדשו לקרבן] **באתתנה** - **הרי אלו מותרין**. שלא חל עליהם איסור אתנן זונה. נתן לה **עופות** כגון תורים ובני יונה **דחולין** באתננה - **הרי אלו אסורין**. ואם תאמר, מה חידוש יש בזה שאם נתן לה עופות של חולין אסורים משום אתנן? הא פשיטא שהן אסורין ! ומאיזה טעם היה עולה בדעתך להתירם? תשובתך: **שהיה בדין** להתיר עופות של חולין, בקל וחומר: **ומה אם** בהמות **מוקדשין**, שהחמירה בהם תורה, בכך **שהמום פוסל בהן**, בין אם נפל בהם מום קודם שהוקדשו ובין לאחר שהוקדשו. ובכל זאת **אין** בהם איסור **אתנן** זונה **ומחיר** כלב [המחליף בהמת חולין בכלב, אסור להקריב את הבהמה, ונקראת "מחיר כלב"]. **עופות** של חולין, שהקילה בהם תורה, **שאין המום פוסל בהן** [שלא נאמר דין "תמות" ודין "זכרות" בעופות] - **אינו דין שאין** איסור **אתנן** זונה **ומחיר** כלב **חל עליהן! תלמוד לומר**: [בדברים כג יט] "לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב בית ה' אלוהיך **לכל נדר**" - "כל" **לרבות את העופות**. ולכן יש צורך להשמיענו שחל איסור תנן זונה בעופות חולין. עד כאן דברי המשנה. והמשך דברי המשנה הוא בברייתא: מקשה התנא בברייתא: מעתה, שלמדנו מהפסוק שאיסור אתנן זונה חל על עופות חולין, אם כן נאמר להיפך: **קל וחומר למוקדשין**, **מעתה**! שגם על בהמות מוקדשין יחול איסור אתנן: **כי מה עופות** חולין, שהקילה התורה בהם, **שאין המום פוסל בהן**, החמירה התורה בהם למכור קדשים קלים ש"יתכפר" בו האחר, ודלא כקצות החושן. [ועיין באור שמח פ"ב מגניבה, והעמק שאלה אמור שאילתא קי"א וקהילות יעקב בבא קמא סימן יב שדעת כולם שהרמב"ם פסק דלא כרבי יוסי הגלילי].

נתן לה לזונה **מוקדשין** [בהמות שהוקדשו לקרבן] **באתתנה - הרי אלו מותרין**. שלא חל עליהם איסור אתנן זונה.
נתן לה **עופות** כגון תורים ובני יונה **דחולין** באתננה - **הרי אלו אסורין**.
ואם תאמר, מה חידוש יש בזה שאם נתן לה עופות של חולין אסורים משום אתנן? הא פשיטא שהן אסורין! ומאיזה טעם היה עולה בדעתך להתירם?
תשובתך: **שהיה בדין** להתיר עופות של חולין, בקל וחומר:
ומה אם בהמות **מוקדשין**, שהחמירה בהם תורה, בכך **שהמום פוסל בהן**, בין אם נפל בהם מום קודם שהוקדשו ובין לאחר שהוקדשו.
ובכל זאת **אין** בהם איסור **אתנן** זונה **ומחיר** כלב [המחליף בהמת חולין בכלב, אסור להקריב את הבהמה, ונקראת "מחיר כלב"].
עופות של חולין, שהקילה בהם תורה, **שאין המום פוסל בהן** [שלא נאמר דין "תמות" ודין "זכרות" בעופות] - **אינו דין שאין** איסור **אתנן** זונה **ומחיר** כלב **חל עליהן**!
תלמוד לומר: [בדברים כג יט] "לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב בית ה' אלוהיך **לכל נדר**" - "כל" **לרבות את העופות**.
ולכן יש צורך להשמיענו שחל איסור תנן זונה בעופות חולין.
עד כאן דברי המשנה.
והמשך דברי המשנה הוא בברייתא:
מקשה התנא בברייתא: מעתה, שלמדנו מהפסוק שאיסור אתנן זונה חל על עופות חולין, אם כן נאמר להיפך: **קל וחומר למוקדשין, מעתה**! שגם על בהמות מוקדשין יחול איסור אתנן:
כי **מה עופות** חולין, שהקילה התורה בהם, **שאין המום פוסל בהן**, החמירה התורה בהם **שאתנן ומחיר חל עליהן**.
מוקדשין, שהחמירה התורה בהם, **שהמום פוסל בהן - אינו דין שאתנן ומחיר חל עליהן**?!
ומתרצת הברייתא: **תלמוד לומר**: [שם] "**לכל נדר**" - פרט **לדבר הנדור**. וכך הוא פירוש הפסוק: אסור להביא אתנן זונה ולנדור עליו נדר שיהיה לקרבן. ומזה יש למעט מוקדשין, שכבר נדרו עליהם שיהיו קרבן, שאין איסור אתנן חל עליהם.
ומדייקינן מהברייתא:
משמע מדברי הברייתא שלא היינו יודעים שאין אתנן חל במוקדשין **אלא** רק מ**טעמא דכתב רחמנא** "**כל נדר**". ומשמע, **הא לאו הכי** [לולא הפסוק הזה], **הוה אמינא כי מוקדשים - חל איסור אתנן עליהם**!

ותמהינן על זה: **והא אין אדם אוסר דבר שאינו שלו**?! ומוקדשין ממון גבוה הם, ואיך יכול אדם לאסור אותם באיסור אתנן?

ועל כך **אמר רבי אושעיא** לתרץ: הברייתא מדברת **בממנה זונה על פסחו**, שפסח הוא ממון בעלים, **ורבי היא**. ומבארת הגמרא: **מאי רבי**? היכן מצינו שרבי סובר שהפסח ממון בעלים הוא?

דתניא: נאמר [שמות יב] בענין קרבן פסח: "**אם ימעט הבית מהיות משה** ולקח הוא ושכנו הקרב אל ביתו במכסת נפשת".

וכך יש לדרוש את הפסוק:

"אם ימעט הבית" - שיהיו לבעל הפסח מעות מועטין.

"מהיות משה" - שאין לו מה לקנות לצורך אכילת השה של קרבן פסח [כגון שאין לו עצים לצלותו, כדלקמן].

אז "ולקח הוא ושכנו הקרב אל ביתו" - יקח מעות משכנו, וימנהו על פסחו, ויקח מן המעות הללו מה שהוא צריך כדי לאכול את הפסח. [1558]

חכמים אומרים: "מהיות משה" - **החייהו** [1559] **משה**, רק אם ימעט הבית **מכדי אכילה** של השה.

וכגון שאין לו עצים לצלותו.

כי רק לצורך אכילת השה הוא רשאי למכרו, על ידי שממנה עוד אנשים על קרבנו.

ולא אם ימעט הבית **מכדי מקח**! שאם אין לו מעות לסחורה אינו רשאי למכור פסחו לכך. [1560]

רבי אומר: **אף** אם ימעט הבית **מכדי מקח**. **שאם אין לו** מעות למקח וממכר - **ממנה אחר עמו על פסחו ועל חגיגתו**, **ומעות שבידו חולין**. היות **שעל מנת כן הקדישו ישראל את**

[1558] מדברי רש"י משמע שדרשו מסוף הפסוק "ולקח הוא ושכנו" שיכול למכור את השה ולקחת צרכי פסח מדמיו. אבל בגמרא לקמן דרשו "מהיות משה" - "החייהו משה", ומשמע שדרשו מתחילת הפסוק "מהיות משה" - שאפשר למכרו והחיותו מדמי השה, וכן פירש רש"י תמורה ל ב. רש"ש. ובגמרא לקמן דרשו חכמים החייהו "לשה" [שאין רשאי לקנות דברים אחרים אלא לצורך השה]. ונראה מזה לכאורה כדברי רש"י כאן.

[1559] לעיל פט א דרשו בגמרא "מהיות משה" - "מחיותיה דשה". ופירש רש"י שדרשו בעוד היותו לשה בחיים. ור"ח פירש שחכמים דרשו מהיות משה שרק בעודו בחיים שם שה עליו. אבל משנשחט נעקר שם שה מעליו. ולכאורה כאן אי אפשר לפרש כן, שהרי דרשו "החייהו - משה". משמע שדרשו החייהו מתיבת "מהיות" בפני עצמה. ולכאורה צריך לומר בגמרא כאן שלשון הויה משמעותו חיים.

[1560] לדעת חכמים הטלה קדוש מתחילתו לגמרי. ואם כן קשה, איך יכול למנות אחרים על פסחו אחרי שכבר הקדישו. הרי הוא כולו מוקדש עבורו. וכתבו התוספות [פט ב ד"ה וזה] שאף על פי שאינו משייר בקרבן חולין, מכל מקום בשעה שהפרישו היה דעתו שיצאו בו כל אשר ימנה עליו. וביאר החזון איש, שאפילו למאן דאמר אין ברירה צריך לומר שבענין פסח גילתה התורה שיש ברירה. שנאמר "ולקח הוא ושכנו הקרוב" ונאמר אחר כך "תכוסו" [תשחטו], ומשמע שלעולם נמנים עליו קודם שחיטה. [וכעין זה מקדיש אדם שני תורים לקינו, ואחר כך, בשעת המליקה, אומר הכהן: עוף זה עולה ועוף זה חטאת. שבזה התורה גלתה שיש ברירה].

פסחיהן, שלא יהיה השה קדוש לגמרי, אלא משייר בו חולין כדי להמנות אחרים עליו, ומתחללים המעות על חלק החולין שבקרבן. ומותר לעשות זאת אפילו כדי להשתמש במעות שיקבל לצורך מקח וממכר.

[והיינו כדעת רבי אושעיא, ואילו לדעת אביי הגמרא מפרשת לקמן].

ונחלקו **רבה ורבי זירא** בהסבר מחלוקת רבי וחכמים:

חד אמר: **בעצים לצלייתו** - **כולי עלמא לא פליגי** שמותר למכור את חלק הקרבן לאחרים, ומותר לקנות במעות שקיבל מהנמנים על הפסח עצים לצלייתו, **דכיון דתקנתא דפסח הוא** - **כגופא דפסח דמי**.

כי פליגי [במה נחלקו רבי וחכמים] **במצה ומרור**, שרוצה לקנותם במעות הללו:

רבנן סברי: **הא** מצה ומרור **אכילה אחריתי היא**, ואינה חלק מאכילת קרבן הפסח עצמו.

ורבי סבר: **כיון דהכשירו דפסח הוא**, שמצה ומרור באים להכשיר את אכילת הפסח, שנאמר בו "על מצות ומרורים יאכלוהו", גם הם **כגופא דפסח דמי**. [1561] **וחד אמר**: **במצה ומרור נמי כולי עלמא לא פליגי** [לא נחלקו] דכתיב [בשמות יב] בענין קרבן פסח: "**על מצות ומרורים יאכלוהו**". **דכיון** דמצה ומרור **מכשירין דפסח נינהו** [הם] - **כפסח דמי**.

כי פליגי בזה נחלקו רבי וחכמים: **ליקח בו** בדמי הפסח **טלית**.

רבנן סברי: "**מהיות משה**" **אמר רחמנא**, ודרשו: **החייהו לשה** לצורך אכילתו מן המעות.

ורבי סבר: "מהיות משה", היינו **החיה עצמך** ממכירת **השה**.

[שהרי לא כתוב בתורה "מהיות שה", אלא "מהיות משה". ר"ח]. [1562]

ומקשינן מלשון הברייתא על דברי אביי:

ולאביי, **דאמר**: **אי לאו דאוקמא** [אם לא שהעמיד] **רבי אושעיא לברייתא ההיא** של אתנן במוקדשין **בממנה זונה על פסחו**, **ורבי היא**, הסובר שהפסח עצמו אינו קדוש לגמרי - **הוי מוקמינן לה**, אני אביי הייתי מעמיד את הברייתא **בקדשים קלים**, **ואליבא דרבי יוסי הגלילי**, **דאמר קדשים קלים ממון בעלים הוא**.

אבל בפסח - **לא משייר איניש** בקדושתו כלום. ומקדיש את כולו לגבוה.

[1561] כתבו בתוספות: לפי המאן דאמר הזה אי אפשר להעמיד את הברייתא של אתנן במוקדשין כרבי. שהרי גם רבי מודה שאי אפשר להוציא את הפסח לחולין גמורים [כל שכן לאתנן זונה]. אלא בעל כרחך לפי המאן דאמר הזה צריך להעמיד כרבי יוסי הגלילי שקדשים קלים ממון בעלים הוא. ובענין הברייתא של ממנה אחרים לפסחו מעות שבידו חולין, צריך לומר לפי זה שהברייתא אמנם כרבי והמעות אינם חולין גמורים אלא שיכול לקנות בהם מצה ומרור. [אבל כרבי יוסי הגלילי אי אפשר להעמיד את הברייתא, שהרי שנו בה המוכר שלמיו לא עשה כלום כמבואר בגמרא].

[1562] קשה, כיון שרבי למד מהפסוק "החיה עצמך משה", אם כן, מה צריך רבי לסברא "שעל מנת כן הקדישו ישראל את פסחיהם"? ויש לומר שהפסוק משמיע לנו שדעת האדם לכך. תוספות. [ונפקא מינה, שכיון שהטעם שהמעות חולין הוא משום שדעת האדם לכך, אם כן גם בחגיגה הבאה עם הפסח ונאכלת למנויים, גם בזה דעתו לכך כמבואר בלשון רבי].

ולדבריו תיקשי: **הא קתני בהדיא** בברייתא: "רבי אומר אף מכדי מקח, שאם אין לו, ממנה אחר עמו על פסחו ועל חגיגתו, ומעות שבידו חולין. **שעל מנת כן הקדישו ישראל את פסחיהן**".

הרי, שהקדישו את פסחיהן על מנת שלא יהיו הקדש לגמרי, אלא שיירו בקדושתן. וזה שלא כדברי אביי שאמר בפסח לא משייר אינישׁ!

ומתרצינן: **אימא**: **שעל מנת כן הקדישו ישראל מעות פסחיהן**.

והיינו, שכשהפריש הנמנה על הפסח את מעותיו, שייר בקדושתן, על מנת שאם ירצה ליתנם במתנה יוכל ליתנם במתנה בחזקת חולין.

מתניתין:

כדי להבין את האמור במשנתנו צריך להקדים כמה דברים:

א. דין הזב:

אם ראה אדם ראיה אחת של זוב ביום אחד, ואחר שהעריב השמש [בצאת הכוכבים] מותר לטבול ולאכול בקדשים.

ואם ראה שתי ראיות רצופות באותו היום, או ביומיים רצופים, חייב לספור שבעה ימים נקיים בלא זיבה, וטובל בשביעי, ואוכל בקדשים בערב.

ואם ראה שלוש ראיות רצופות, הרי הוא סופר שבעה נקיים מזוב, וטובל בשביעי. ועדיין אסור בקדשים. ולמחרת, בשמיני, מביא קרבנות שחייבה התורה את הזב, ואוכל בקדשים בערב.

[וחכמים הצריכוהו לטבול שנית ביום השמיני, אחר שהביא קרבנותיו, ורק אחר כך מותר לו לאכול בקדשים בערב].

ב. דין אשה שראתה דם:

שבעה הימים הראשונים שהאשה רואה בהם דם נקראים "ימי נדות", ואחריהם באים אחד עשר יום נקראים "ימי זיבות" - שאם ראתה בהם דם יש עליה דין זבה. ומשנגמרו אחד עשר יום אלו, חוזרין ימי נידתה - שכל דם שתראה בהם יש עליה דין "נדה".

ודין ימי הנדות כך הוא:

בין אם ראתה יום אחד ובין אם ראתה שבעה ימים רצופים, לעולם היא טמאה שבעה ימים, ואפילו ראתה בכל שבעה ימים הללו דם, ומשהגיע יום השביעי פסקה לראות, הרי היא מחכה עד אחר שהעריב השמש, ומותרת לטבול בלילה, ומותרת מיד לבעלה אך עדיין היא אסורה לאכול בקדשים עד שיעריב יום השמיני, למחרת.

ודין ימי הזיבות כך הוא:

אם באותם י"א יום ראתה יום אחד [אפילו ראתה בו כמה ראיות] נקראת "שומרת יום כנגד יום", שצריכה "לשמור" את היום שלמחרת ראייתה בנקיות, שתבדוק שאין לה דם באותו היום, וטובלת בו ביום, ואחר שהעריב השמש, יכולה לאכול בקדשים.
וכן הדין בראתה דם בשני ימים, שומרת את היום השלישי בנקיות, וטובלת בו ביום. ומותרת לאכול בקדשים בערב.
אבל אם ראתה שלושה ימים רצופים, סופרת שבעה ימים נקיים שלא רואה בהם דם, ורק ביום השביעי היא טובלת, וביום השמיני צריכה להביא קרבן לכפרתה, ואוכלת בקדשים אחר שהעריב יום השמיני.
ג. הנוגע במת, הרי הוא טמא שבעה ימים, ומזים עליו מי חטאת ביום השלישי וביום השביעי, וטובל ביום השביעי, ואוכל בקדשים בערב.
ד. הנוגע בשרץ טמא יום אחד. וטובל בו ביום ואוכל בקדשים בערב.
ה. "טבול יום" הוא כינוי לכל מי שהיה טמא וטבל. שאף על פי שאינו נקרא "טמא" [ואין מגעו ומשאו מטמאים], מכל מקום יש עליו טומאה קלושה, ואסור לאכול בקדשים עד הערב שאחרי הטבילה.
ו. "מחוסר כיפורים" הוא כינוי לאדם שכבר הגיע זמנו להטהר, וטבל, אלא שעדיין הוא צריך להביא קרבנות לכפרתו. ורק אחרי שיביא את הקרבנות ויעריב שמשו [לאחר הבאת קרבנותיו] הוא מותר לאכול בקדשים.
הכלל שבאה המשנה ללמדנו:
שוחטין את הפסח בי"ד ניסן עבור טמא, כדי שיוכל לאכול בקדשים בליל ט"ו, אף על פי שעכשיו הוא עדיין אינו ראוי לאכול בקדשים.
ולכן:
א. **זב שראה שתי ראיות**, שטמא רק שבעת ימים, ואינו חייב בקרבן - **שוחטין עליו** קרבן פסח בי"ד בניסן, כשחל להיות יום זה **בשביעי** לטומאתו. ואף על פי שעכשיו הוא עדיין אינו ראוי לאכול קדשים מפני שעדיין הוא בתוך שבעת ימי טומאתו, מכל מקום הוא ראוי לאכול בקדשים בערב [ובגמרא מפורש אם מדובר אפילו קודם שטבל או רק אחר שטבל].
ואם **ראה שלש** ראיות, אין שוחטין עליו בשביעי. שהרי חייב להביא קרבן כפרתו בשמיני, ולא יהיה ראוי לאכול בערב.
ולכן, **שוחטין עליו** רק **ב**יום ה**שמיני שלו**, כאשר הוא חל להיות בי"ד ניסן.

ב. **שומרת יום כנגד יום**, אשה שראתה דם באחד עשר יום הנקראים "ימי זיבה", והרי היא צריכה לשמור את יום המחרת בנקיות וטובלת בערב, **שוחטין עליה בשני שלה**, למחרת יום ראייתה, כיון שמותר לה לאכול בלילה.
ואם **ראתה** דם **שני ימים**, וצריכה לשמור את היום השלישי בנקיות, **שוחטין עליה בשלישי**, כיון שמותרת לאכול בלילה.
ג. **והזבה** שראתה שלושה ימים רצופים בתוך ימי הזיבות וצריכה לספור שבעה ימים נקיים, ולהביא קרבן בשמיני, שוחטין עליה **בשמיני**, ותביא את קרבן כפרתה קודם שתחשך, ותאכל בפסח בלילה.

גמרא:

אמר רב יהודה אמר רב: **שוחטין** את קרבן הפסח, **וזורקין** את דמו, **על** עבור **טבול יום**, אחרי שטבל וטהר מטומאתו, אך עדיין לא העריב שמשו.
וכן עבור **מחוסר כיפורים** לפני שהביא את קרבנו ביום השמיני. כיון שבידו להקריב קרבנותיו ויטהר בערב.

דף צ:

ואין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, שעדיין שם "טמא" עליו. כלומר קודם טבילה. ואף על פי שבידו לטבול היום ולאכול בלילה, אסור. וטעמו מפורש לקמן.
ולאו דוקא טמא שרץ, אלא הוא הדין בכל הטמאים שלא טבלו, אין שוחטין עליהם את הפסח. [1563]
ועולא אמר: **אף שוחטין וזורקין על טמא שרץ**, כיון שיכול לטבול באותו היום קודם שתחשך, ולאכול בקדשים בערב.
והוא הדין בכל הטמאים שבידם לטבול ביום ולאכול בערב. כגון טמא מת ביום השביעי, או זב שראה שתי ראיות בשביעי, גם עליהם שוחטים את הפסח.
ומקשינן: **לרב**, שאמר אין שוחטין את הפסח על טבול יום - **מאי שנא טבול יום דחזי לאורתא**, במה שונה טבול יום שמותר לשחוט עליו, מפני שראוי לאכול בערב? הרי **טמא שרץ נמי חזי לאורתא**, שגם טמא שרץ ראוי לאכול בערב, אם יטבול קודם שתחשך!
ומתרצינן: טמא שרץ **מחוסר טבילה** הוא, שהרי עדיין לא טבל.
ומקשינן: **טבול יום נמי מחוסר הערב שמש** הוא, וכל עוד לא העריבה השמש אסור לאכול בקדשים!

[1563] ונקט טמא שרץ מפני שהוא טמא יום אחד. וממילא ודאי יכול לאכול בקדשים בערב. מה שאין כן בטמא שבעה, צריך היה רב לפרש שמדובר דוקא ביום אחרון לטומאתו. ולכן נקט טמא שרץ, שברור שמדובר באופן שאוכל בקדשים בערב. ומשמיע לנו שאף על פי כן אסור.

ומתרצינן: **שמשא - ממילא ערבא**. השמש מאליה שוקעת, ואין צריך שום מעשה מצד האדם. מה שאין כן טמא, שמחוסר טבילה, והרי הוא מחוסר מעשה, שאם לא יטבול לא יוכל לאכול בקדשים.

ומקשינן: והרי **מחוסר כיפורים נמי** מחוסר מעשה הוא, ד**הא מחוסר** הבאת קרבן **כפרה**, ואמאי שוחטין וזורקים עליו?

ומתרצינן: כאן מדובר במחוסר כיפורים **שקינו**, הקן של שתי תורים או שני בני יונה שצריך להביא לכפרתו, נמצא **בידו**, שיכול להביאו מיד אם ירצה.

ומקשינן: אם כן, **טמא שרץ נמי**, אף על פי שצריך לטבול, **הרי מקוה** מזומנת **לפניו**, ויכול לטבול מיד אם ירצה!

ומתרצינן: מכל מקום, חששו בטמא שרץ **דילמא פשע** ולא יטבול מבעוד יום, ולכן אין שוחטין עליו את הפסח.[1564]

ומקשינן: **אי הכי**, אם כך הוא הדבר, שחוששין שמא יפשע - **מחוסר כיפורים נמי** נחשוש **דילמא פשע** ולא יביא כפרתו!

ומתרצינן: אכן גם במחוסר כיפורים יש לחשוש לזה. אלא במשנתנו מדובר **כגון דמסרינהו** שמסר את קרבנותיו **לבית דין** של הכהנים, ולא חששו שבית הדין של הכהנים יפשעו ולא יקריבו מבעוד יום.

וכדרב שמעיה. **דאמר** שהיו בעזרה קופות בצורת שופרות, ובהם היו מחוסרי כפרה [כגון יולדות זבים וזבות ומצורעים] נותנים מעותיהם כדי שיקנו בהם הכהנים קינים[1565] [זוגות של תורים או של בני יונה], על מנת שיקריבום הכהנים עבורם, ויכולים מחוסרי הכפרה לסמוך על הכהנים שהקריבום בו ביום, ואוכלים בקדשים בערב.

ולא חששו שמא לא הספיקו הכהנים להקריבם משום ש**חזקה אין בית דין של כהנים עומדין משם** [יוצאים מן העזרה], **עד שיכלו** להקריב את הקינים עבור כל ה**מעות שבשופרות**.

ודייקינן: **ולרב**, שאמר אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, והסברנו את טעמו של רב שחוששין שמא יפשע ולא יטבול, אם כן משמע ש**מדאורייתא מיחזא חזי** ראוי לשחוט את הפסח עליו, ורק **רבנן הוא דגזרו ביה** שלא ישחטו עליו שמא יפשע ולא יטבול.

[1564] כתבו התוספות: ואף על פי שגם מחוסר כיפורים צריך לטבול, מכל מקום הטבילה הזו אינה אלא מדרבנן. וכיון שמן התורה הוא ראוי גם בלא טבילה לא חששו לזה. עוד תירצו בתוספות, שכיון שטבילת מחוסר כיפורים יכולה להיות גם בלילה לא חששו שמא לא יטבול. אבל בטבילת טמא שרץ, כיון שצריך הערב שמש אחרי הטבילה, חששו שמא יפשע ולא יטבול מבעוד יום.

[1565] תוספות מפרשים שכל מחוסר כיפורים היה צורר מעותיו ונותנם בשופר. אבל אם לא היו צוררים אותם אי אפשר להקריבם, שהרי ודאי שנתערבו זה בזה.

תיקשי, **והא אמר רב**: [לעיל פ א]: אם היו ישראל בי"ד בניסן מחצה טהורים ומחצה טמאים, הרי מחצה הטהורים עושים את הפסח בי"ד ניסן רק בטהרה, מפני שמחצה הרי הוא כרוב. ואם היו רוב הקהל טהורים לא הותרה להם עשיית הפסח בטומאה.
אך מחצה הטמאים עושים את הפסח בי"ד ניסן בטומאה. מפני שגם כלפיהם מחצה הוא כרוב [כלפי עצמם]. והותר להם להקריב את הפסח בטומאה. ואמר על כך רב, יתכן שיש תנא שאוסר על הטמאים להקריב פסח ראשון בפני עצמם בטומאה, משום שאין קרבן ציבור חלוק. והיינו, שגנאי הוא שאלו עושים לעצמם ואלו לעצמם. וגם אין הטמאים יכולין לעשות פסח שני מפני שהם נחשבים כרוב ציבור. ואמר רב שתקנתם היא: **מטמאין אחד מהן** מן הטהורים **בשרץ**. ונעשו רוב הציבור טמאים. וטומאה הותרה בציבור. ואז גם הטהורים יכולים לעשות את הפסח בטומאה.
ועכשיו קשה: כיון שאמרנו שלדברי רב מדאורייתא טמא שרץ שוחטין עליו את הפסח בי"ד, אלא שחכמים אסרו זאת מדבריהם. אם כן, איך התירו לעשות את הפסח בטומאה על ידי שטימאו את אחד ממחצת הטהורים בטומאת שרץ? הרי מדאורייתא אפשר לשחוט עליו את הפסח, ואין כאן רוב ציבור שאינם יכולים לעשות פסח מחמת טומאה! ומתרצינן: **אלא, לרב מדאורייתא נמי לא חזי**. גם מדאורייתא טמא מת אינו ראוי לשחוט עליו פסח.
דכתיב: [במדבר ט ו]: "ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא". והיינו בי"ד ניסן. ונאמר בהמשך הפרשה [פסוקים ט י] "וידבר ה' אל משה לאמר, דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם: **איש איש כי יהיה טמא לנפש**, או בדרך רחוקה, לכם או לדורותיכם, ועשה פסח לה'". והיינו פסח שני.
מי לא עסקינן האם לא מדובר בפסוק גם בטמא נפש [טמא מת] **שחל שביעי שלו להיות בערב פסח, דהיינו** כדין **טומאת שרץ**, שיכול לטבול מבעוד יום ולאכול בלילה בקדשים. **ואף** על פי כן **אמר רחמנא נידחי**, התורה אמרה שידחה לפסח שני. ומכאן שטמא שרץ שעדיין לא טבל אינו ראוי לפסח ראשון, אלא רק לפסח שני. [1566]
וכי תימא: ממאי דהכי? ואם תאמר מנין שמדובר בפסוק אפילו בטמא לנפש שחל שביעי שלו בי"ד ניסן. שמא מדובר בפסוק דוקא בטמא מת בששה הימים הראשונים לטומאתו, שאז אינו כטמא שרץ, שהרי אינו יכול לטבול בו ביום.

[1566] הקשו התוספות: אם כן נאמר שהפסוק מדבר גם בטמא לנפש שכבר טבל, ומכאן שאין שוחטין על טבול יום. ותירצו התוספות שבפסוק כתוב - כי יהיה "טמא". וטבול יום אינו נקרא "טמא" שהרי אין לו אלא טומאה קלושה.

ואדרבה משמע שכך הוא: שהרי הפסוק מדבר בטמא לנפש. ולמה לא דיבר בטמא שרץ? אלא, מפני שטמא שרץ יכול לטבול בו ביום, וראוי לפסח ראשון. ואילו בטמא לנפש מדובר בששה הימים הראשונים לטומאתו, שאינו יכול לטבול בהם!

יש לומר: רב - **סבר לה כרבי יצחק**.

דאמר רבי יצחק: נאמר בתורה "ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם". ומי היו אותם אנשים?

טמאי מת מצוה היו, שחל שביעי שלהן להיות בערב הפסח.

שהיה מת שמצוה להיטמאות לו, והותר להם להיטמא למת לפני הפסח, אף על פי שגרמו לעצמם שלא יוכלו להקריב את הפסח במועד.

ומנין שחל שביעי שלהם להיות בערב הפסח?

שנאמר בהמשך הפסוק: "**ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא**". ומשמע דוקא "**ביום ההוא**", דהיינו בי"ד בניסן **הוא דאינן יכולין לעשות. אבל למחר - יכולין לעשות**.

והיינו, שהיה זה ביום השביעי לטומאתם, שיכולים לטבול בו ביום ולעשות את הפסח בערב, שהוא כבר יום המחרת.

ועל זה אמר להם משה "עמדו ואשמעה מה יצוה ה' לכם".

ואמר רחמנא: נדחו. וענה לו ה' שידחו לפסח שני. [והיינו, בפסוק שהבאנו לעיל "איש איש כי יהיה טמא לנפש, ועשה פסח לה'", דהיינו פסח שני]. [1567]

[1567] הקשו התוספות: מדוע אמר להם משה לעשות פסח שני. הרי יכולים לטבול ודינם כטבול יום וישחטו עליהם פסח ! ותירצו: שיתכן שאמנם כך עשו, ובשעה ששאלו לא טבלו עדיין, ואמר להם משה אם לא תטבלו היום תדחו לפסח שני. והרמב"ם פסק שטמא מת אפילו אם טבל בשביעי שלו אינו יכול להמנות על הפסח. שנאמר "ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם". ושביעי שלהם היה, ופירש להם משה שאין שוחטים עליהם. והראב"ד השיג עליו מהגמרא כאן, שרב למד שטמא שרץ שלא טבל אין שוחטין עליו את הפסח מטמא נפש. ומוכח שהפסוק מדבר בטמא נפש שלא טבל. אלא בעל כרחך שאם טבלו שוחטין עליהם. וכאן מדובר שטמאים הללו כבר שחטו וזרקו עליהם קודם שטבלו, והיו סבורים שיצאו ידי חובתם. ולא שאלו אלא אחר זמן שחיטה. ולכן נדחו לפסח שני [ועיין שם בכסף משנה שהאריך בדעת הרמב"ם והראב"ד].

[1568] לפי מסקנת הגמרא שרב אוסר לשחוט על ומקשינן על רב מהא **דתנן** במשנתנו: **זב שראה שתי** ראיות - שוחטין **עליו בשביעי**. **מאי לאו**, באיזה מקרה מדובר במשנה? **דלא טביל**, האם לא מדובר גם בלא טבל? **ושמע מינה**: **שוחטין וזורקין על טמא שרץ** לפני שטבל ! ומתרצינן: **לא**! מדובר במשנה דוקא בזב **דטביל**. ומקשינן: **אי טביל - מאי קמשמע לן**? הרי אם מדובר דוקא בזב שטבל, איזה חידוש השמיע לנו התנא במשנה? והרי פשוט שיכולים לשחוט עליו כיון שראוי לאכול בלילה ! ומתרצינן: **הא קמשמע לן** [זהו החידוש שהשמיע לנו] - **דאף על גב דמחוסר הערב השמש**, והיה מקום לומר שאינו ראוי לשחוט עליו את הפסח כל זמן שלא העריב שמשו, **קמשמע לן דשמשא ממילא ערבא**. והשמיע לנו התנא שכיון שהשמש שוקעת מאליה בלא מעשה האדם, אינו נחשב מחוסר מעשה, ולכן שוחטין עליו את הפסח. ומוכיחה הגמרא שהמשנה מדברת בזב שטבל: **הכי נמי מסתברא** כך גם מסתבר, שאכן מדובר דוקא בטבל. **מדקתני סיפא** ששנינו בסוף המשנה: **ראה שלש ראיות - שוחטין עליו בשמיני**. **אי אמרת בשלמא** כי מה ששנינו ברישא **זב שראה שתי ראיות שוחטין עליו בשביעי**

ומכאן למד רב שטמא שלא טבל, אף על פי שיכול לטבול בו ביום ולאכול בלילה, אסור להקריב קרבן פסח עליו מדאורייתא. [1568] ומקשינן על רב מהא דתנן במשנתנו: **זב שראה שתי** ראיות - שוחטין **עליו בשביעי**.

מאי לאו, באיזה מקרה מדובר במשנה? **דלא טביל**, האם לא מדובר גם בלא טבל?

ושמע מינה: שוחטין וזורקין על טמא שרץ לפני שטבל!

ומתרצינן: **לא**! מדובר במשנה דוקא בזב **דטביל**.

ומקשינן: **אי טביל - מאי קמשמע לן**? הרי אם מדובר דוקא בזב שטבל, איזה חידוש השמיע לנו התנא במשנה? והרי פשוט שיכולים לשחוט עליו כיון שראוי לאכול בלילה!

ומתרצינן: **הא קמשמע לן** [זהו החידוש שהשמיע לנו] - **דאף על גב דמחוסר הערב השמש**, והיה מקום לומר שאינו ראוי לשחוט עליו את הפסח כל זמן שלא העריב שמשו, **קמשמע לן דשמשא ממילא ערבא**. והשמיע לנו התנא שכיון שהשמש שוקעת מאליה בלא מעשה האדם, אינו נחשב מחוסר מעשה, ולכן שוחטין עליו את הפסח.

ומוכיחה הגמרא שהמשנה מדברת בזב שטבל:

הכי נמי מסתברא כך גם מסתבר, שאכן מדובר דוקא בטבל.

מדקתני סיפא ששנינו בסוף המשנה: **ראה שלש ראיות - שוחטין עליו בשמיני**.

אי אמרת בשלמא כי מה ששנינו ברישא **זב שראה שתי ראיות שוחטין עליו בשביעי** מדובר דוקא **דטביל**, שפיר **איצטריך**, מובן שהוצרך התנא להוסיף "ראה שלוש ראיות שוחטין עליו בשמיני".

מדובר דוקא **דטביל**, שפיר **איצטריך**, מובן שהוצרך התנא להוסיף "ראה שלוש ראיות שוחטין עליו בשמיני". כי **סלקא דעתך אמינא** שהיה עולה בדעתך לומר כי זה **שראה שתי ראיות**, ששוחטין עליו **בשביעי** - **הוא** משום **דלא מחוסר מעשה**, שהרי כבר טבל, **אבל** אם **ראה שלוש**, כשהוא עומד **ביום השמיני**, **דמחוסר מעשה**, שהרי עדיין הוא **מחוסר** הבאת קרבן **לכפרה**, בזה הייתי אומר כי **לא** שוחטין עליו. לכן **קמשמע לן** בסיפא, **דאף על גב דמחוסר כפרה - שוחטין וזורקין עילויה** [עליו]. **אלא** [אבל] **אי אמרת** שמה ששנינו ברישא **ראה שתי ראיות** שוחטין עליו **בשביעי**, מדובר אפילו **דלא טביל**. אם כך קשה: זה שהוסיף התנא באומרו "**ראה שלש** שוחטין עליו **בשמיני**" - **למה לי** לומר זאת? והרי פשוט שישחטו עליו בשמיני, מקל וחומר: **השתא יש לומר**: **ראה שתי ראיות**, אם עומד **ביום השביעי** במצב **דלא טביל**, **דטמא מעליא הוא**, שטמא גמור הוא לפני טבילה, ואף על פי כן אמר התנא **שחטינן וזרקינן עי לויה**. **ראה שלש**, העומד **ביום השמיני**, **דטביל ליה בשביעי**, שכבר טבל בשביעי, **דקלישא טומאה** שכבר אין עליו טומאה גמורה אלא רק טומאה קלושה - האם **לא כל שכן דשחטינן וזרקינן עילויה**? ! ואם כן, למה הוצרך התנא לשנות בסיפא "ראה שלש שוחטין עליו בשמיני"? טמא שרץ מדאורייתא, נראה שהגמרא חזרה בה ממה שאמרנו לעיל שחוששין שמא פשע. ואם כן אין צריך להעמיד את המשנה במחוסר כיפורים דוקא במסר קרבנותיו לבית דין. שהרי לא מצינו שחוששין שמא יפשע. אך הרמב"ם פסק להלכה שאין שוחטין על מחוסר כיפורים כגון זב בשמיני שלו אלא אם כן מסר קרבנותיו לבית דין. וכן נראה מדברי רש"י ד"ה הכי נמי מסתברא, וכן כתב הרע"ב. ותמה בתוספות רבי עקיבא איגר, הרי למסקנא לא מצאנו מקור לומר שחששו שמא יפשע. וכן הקשה בשפת אמת. [והשפת אמת מתרץ שאף על פי שרב למד מהפסוק שטמא שרץ נדחה לפסח שני, היינו רק לענין שאין עליו חיוב כרת אם לא שחטו עליו בראשון, אבל אם רוצה שוחטין וזורקין עליו ויצא ידי חובתו מדאורייתא. אלא שזה אסור מדרבנן שמא יפשע. ובזה פירש את לשון הגמרא - אלא לרב מדאורייתא "נמי" לא חזי עיין שם בהרחבה].

כי **סלקא דעתך אמינא** שהיה עולה בדעתך לומר כי זה **שראה שתי ראיות**, ששוחטין עליו **בשביעי - הוא** משום **דלא מחוסר מעשה**, שהרי כבר טבל,
אבל אם **ראה שלוש**, כשהוא עומד **ביום השמיני**, **דמחוסר מעשה**, שהרי עדיין הוא **מחוסר** הבאת קרבן ל**כפרה**, בזה הייתי אומר כי **לא** שוחטין עליו.
לכן **קמשמע לן** בסיפא, **דאף על גב דמחוסר כפרה - שוחטין וזורקין עילויה** [עליו].
אלא [אבל] **אי אמרת** שמה ששנינו ברישא **ראה שתי ראיות** שוחטין עליו **בשביעי**, מדובר אפילו **דלא טביל**.
אם כך קשה: זה שהוסיף התנא באומרו "**ראה שלש** שוחטין עליו **בשמיני**" - **למה לי** לומר זאת? והרי פשוט שישחטו עליו בשמיני, מקל וחומר:
השתא יש לומר: **ראה שתי ראיות**, אם עומד **ביום השביעי** במצב **דלא טביל**, **דטמא מעליא הוא**, שטמא גמור הוא לפני טבילה, ואף על פי כן אמר התנא **שחטינן וזרקינן עי לויה**.
ראה שלש, העומד **ביום השמיני**, **דטביל ליה בשביעי**, שכבר טבל בשביעי, **דקלישא טומאה** שכבר אין עליו טומאה גמורה אלא רק טומאה קלושה - האם **לא כל שכן דשחטינן וזרקינן עילויה**?! ואם כן, למה הוצרך התנא לשנות בסיפא "ראה שלש שוחטין עליו בשמיני"? **אלא**, **לאו**, בהכרח **שמע מינה**: **ראה שתי ראיות בשביעי**, **דשחטינן עילויה** מדובר דוקא **דטביל**.
ודחינן: **לא! לעולם אימא לך דלא טביל**. ואף על פי כן **איצטריך** הוצרך התנא לשנות "ראה שלש שוחטין עליו בשמיני".
כי **סלקא דעתך אמינא** שהיה עולה בדעתך לומר: זב שראה שתי ראיות ששוחטין עליו **בשביעי - הוא** משום **דבידו לתקן**, שהרי מקוה לפניו ויכול לטבול.
אבל ראה שלש, אם הוא עתה **בשמיני**, **דאין בידו להקריב קרבן**, שהרי רק ביד הכהן להקריב ולא בידו, **אימא פשעי ביה כהנים**. בזה נחשוש שמא יפשעו הכהנים ולא יקריבו את הקרבן בו ביום. והייתי אומר שאסור לשחוט עליו.
קמשמע לן התנא במשנתנו ששוחטין עליו, **כדרב שמעיה**. שחזקה על בית דין של כהנים שאין עומדין משם עד שיכלו מעות שבשופרות.
שנינו במשנה: **והזבה שוחטין** עליה בשמיני.
תני תנא קמיה דרב אדא בר אהבה: שנה השונה [1570] לפני רב אדא בר אהבה ברייתא [1569]: **והזבה - שוחטין עליה בשביעי שלה**.

[1569] לפי פשוטו יש לפרש שהתנא שנה את המשנה שלנו בסגנון אחר - "והזבה שוחטן עליה בשביעי שלה". אך במהרש"א מוכח שפירש שזו ברייתא ולא מהמשנה: ראה להלן הערה 9.

אמר ליה רב אדא בר אהבה לשונה את הברייתא הזאת לפניו: **זבה בשביעי שלה - מי חזיא**? וכי היא ראויה שישחטו עליה?!

והרי **אפילו למאן דאמר** [עולא] **שוחטין וזורקין על טמא שרץ** שלא טבל, **הני מילי** דוקא לענין **טמא שרץ**, **דחזי לאורתא** שראוי לטבול מבעוד יום ולאכול בערב.

אבל **הא**, הזבה בשביעי שלה, הרי **עד למחר דמתיא כפרה**, **לא חזיא**. עד למחרת, כשתביא קרבן לכפרתה, אינה ראויה לאכול, ואיך שוחטין עליה?

אלא **אימא** אמור: והזבה שוחטין עליה **בשמיני**.

והקשה לו השונה את הברייתא: הרי **פשיטא** שבשמיני שוחטין עליה, שהרי היא ראויה בערב! [1571]

ותירץ רב אדא בר אהבה: החידוש הוא: **מהו דתימא** שמא תאמר **כיון דמחסרא כפרה**, **לא** שוחטין עליה שמא לא כיפרו עליה הכהנים. **קמשמע לן כדרב שמעיה**, שחזקה על הכהנים שיקריבו את קרבנה בו ביום.

רבינא אמר: לא כך שנה התנא לפני רב אדא "והזבה שוחטין עליה בשביעי". אלא **נדה - תנא קמיה**:

והנדה - שוחטין עליה בשביעי. ונדה אינה מחוסרת כפרה, שהרי לא חייבה תורה את הנדה להביא קרבנות.

אמר ליה רב אדא בר אהבה לתנא: וכי **נדה בשביעי - מי חזיא**? וכי היא ראויה שישחטו עליה את הפסח ביומה השביעי?!

הרי **אפילו למאן דאמר שוחטין וזורקין על טמא שרץ** שלא טבל, זהו משום **דחזי לאורתא** מיד. שראוי הוא לטבול מבעוד יום ולאכול מיד בערב.

אבל נדה אינה ראויה לטבול ביום השביעי.

אלא רק **לאורתא דשביעי הוא דטבלה**, כי רק בלילה שאחרי יום השביעי יכולה לטבול. [ואף על פי שזבה טובלת ביום השביעי. זהו דוקא זבה, שכתוב בה "וספרה לה שבעת ימים, ואחר תטהר". שאחרי שספרה את היום השביעי תטבול במקוה בו ביום עצמו ותטהר. אבל נדה, מדאורייתא אינה סופרת שבעה נקיים, כי אפילו אם ראתה שבעה

[1570] תנא זה אינו מן התנאים שבזמן המשנה, אלא הכוונה למי שהיה רגיל לשנות משניות ובריייתות בעל פה. ונקרא "תנא" - כלומר שונה [ברייתות].

[1571] תוספות מבארים שעל משנתנו ששנינו זב שוחטין עליו בשמיני אין להקשות פשיטא. מפני שיש לתרץ שאגב הרישא בזב שראה שתי ראיות שנה לנו בסיפא ראה שלוש. וכן בשומרת יום השמיע לנו התנא ששוחטין עליה ולא חוששין שמא תראה ותסתור. וביאר המהרש"א שזב שראה שלש כתבה המשנה אגב זב שראה שתים, והזבה אגב שומרת יום. ואינו מקשה אלא על הברייתא שכתוב בה "והזבה שוחטין עליה בשמיני".

ימים דם ופסקה לראות דם רק סמוך לשקיעת החמה של היום השביעי, היא טובלת במוצאי היום השביעי, אחרי ששקעה החמה של יום השביעי].
וכיון שטובלת רק בליל שמיני, ועדיין לא העריב השמש לאחר שטבלה, הרי **עד שמיני**, **דעבדה** [שעושה, למחרת] **הערב שמש - לא חזיא** אינה ראויה לאכול בקדשים!
ואיך אתה [התנא] שונה בנדה ששוחטין עליה בשביעי?
אלא אימא אמור: והנדה שוחטין עליה **בשמיני**.
והקשה התנא לרב אדא בר אהבה: **פשיטא** שנדה שוחטין עליה בשמיני! שהרי יש ללמוד זאת בקל וחומר:
השתא, **ומה זבה**, **דמיחסרא כפרה** [שצריכה להביא ביום השמיני קרבנות לטהרתה], אף על פי כן שנינו במשנה **ששוחטין וזורקין עליה בשמיני**. אם כך, **נדה**, **דלא מיחסר כפרה** [שאינה צריכה להביא קרבנות ביום השמיני], וכי **צריכא למימר דשחטינן וזרקינן עלה**, וכי צריך לומר לנו ששוחטים וזורקים עליה ביום השמיני?!
תירץ לו רב אדא בר אהבה: **נדה איצטריכא ליה** הוצרכה לשנות אותה להמיענו לכיוון ההפוך. **והא קא משמע לן** [וזה בא להשמיענו]: דוקא **בשמיני - אין** [כן שוחטים עליה], אבל **בשביעי לא** שוחטים עליה, ללמדנו שאינה יכולה לטבול מבעוד יום.
כדתניא: **כל חייבי טבילות - טבילתן ביום** האחרון של ימי הטומאה שנאמרו בהם.
אבל **נדה ויולדת - טבילתן בלילה** שאחר ימי הטומאה שנאמרו בהן.
ומנין למדו שנדה ויולדת טבילתן בלילה?
דתניא: **יכול תהא** נדה **טובלת מבעוד יום**?
תלמוד לומר [ויקרא טו] בענין נדה: "**שבעת ימים תהיה בנדתה**". ודרשו חכמים: **תהא בנדתה כל שבעה**, עד הלילה שלאחר היום השביעי.
ויולדת איתקש [הוקשה] **לנדה**. שנאמר בענין יולדת [ויקרא יב] "כימי נדת דותה תטמא". כלומר, שהיולדת טמאה כדין נדה.

מתניתין:

משנתנו באה ללמד ששוחטין את הפסח בי"ד ניסן אפילו על אנשים שיש חשש שלא יוכלו לאכול מן הפסח בלילה.
האונן, מי שמת לו אחד משבעת הקרובים [המוזכרים בתורה בתחילת פרשת אמור, ויקרא כא]. ועדיין לא נקבר.
מדאורייתא אונן אסור לאכול בקדשים ביום המיתה בלבד, אבל בלילה שאחריו מותר [שנאמר בענין אונן, שאסור בקדשים [ויקרא י] "הן היום הקריבו את חטאתם ואת עולתם

לפני ה', ותקראנה אותי כאלה. הייטב בעיני ה'". ודרשו: "הן היום" - דוקא יום אסור. אבל לילה מותר].
וחכמים אסרו אכילת קדשים באונן גם בלילה שאחר יום המיתה. אבל לענין אכילת הפסח לא גזרו.
ולכן אונן, שוחטין עליו בי"ד ניסן, מפני שראוי לאכול בליל ט"ו. [1572] ואף על פי שיש לחשוש שמא יטמא למתו כשיקברנו, [1573] מכל מקום, עכשיו הוא ראוי לאכול, שהרי עדיין לא נטמא.

דף צא.

והמפקח את הגל. כגון שנפל כותל על אדם והרי הוא מתחת גל של אבנים, ויש חשש שמא הוא מת, ונמצא ששיש חשש שהמפקח את הגל, שמאהיל עליו בגופו, נטמא.
ואף על פי כן שוחטין עליו את הפסח, שהרי בינתיים, כל זמן שלא מצאנו מת תחת הגל, הרי הוא בחזקת טהרה.
וכן מי שהבטיחוהו להוציאו מבית האסורים, שהוא חוץ לירושלים, ויש חשש שמא לבסוף לא יוציאוהו ולא יוכל לאכול את הפסח, מכל מקום סומכין על כך שהבטיחוהו להוציאו, ושוחטין עליו את הפסח.
והחולה והזקן שהן יכולין לאכול כזית, אף על פי שיש לחוש שבלילה יחלשו ולא יוכלו לאכול כזית.
כל אלו, **שוחטין עליהן** את הפסח, אם נמנו בחבורה של אנשים אחרים.
אבל **על כולם - אין שוחטין עליהן בפני עצמן** בלא אנשים אחרים, כי **שמא יביאו את הפסח לידי פסול**. שיש לחוש בהם שלא יהיו ראויים לאכול את הפסח בלילה, כדלהלן, ונמצא שקרבן הפסח יבוא לידי פסול.
באונן יש לחוש שמא יטמא למתו בשעת הקבורה.
במפקח הגל יש לחוש שמא ימצא מת תחת הגל, ונטמא מפני שהאהיל עליו.
בהבטיחוהו לצאת מבית האסורים שמא לא יוציאוהו.

[1572] דוקא אם מת לו אחד מקרוביו אחר חצות שכבר נתחייב בפסח. אבל אם מת קודם חצות חלה עליו אנינות ונדחה לפסח שני, תוספות.

[1573] כך כתב רש"י לקמן. ומטעם זה אין שוחטין את הפסח על האונן בפני עצמו שמא יטמא למתו. ומשמע מדברי רש"י שהאונן שבמשנתנו מדובר קודם קבורת המת - אבל אחר קבורת המת מדאורייתא אינו אונן אף על פי שעדיין הוא יום המיתה. [שאם תאמר שאונן היינו אפילו אחר הקבורה. מדוע אין שוחטין על אונן כזה שלא נטמא ואין חשש שיטמא בפני עצמו?] וכן נראה מרש"י בתחילת המשנה דבור המתחיל האונן. אבל בתוספות יום טוב הביא כמה ראיות שאונן ביום המיתה אסור באכילת קדשים מדאורייתא אפילו אחרי שנקבר המת. והסכים עם הרע"ב שפירש שאחר הקבורה הרי הוא אונן כל יום המיתה. ואם כן למה אין שוחטין על אונן כזה בפני עצמו? פירש הרמב"ם שמא לא יאכל דבר מפני גודל אבלותו, וישאר מן הבשר נותר, ויבוא לידי שריפה.

בחולה וזקן שמא יחלשו בלילה ולא יוכלו לאכול כזית.
וכיון ששנינו ששוחטין על כל אלו את הפסח בחבורה של אחרים,
לפיכך, **אם** נזרק עליהם הדם ולאחר הזריקה **אירע בהם פסול** ואינם ראויים לאכול עתה את הפסח בלילה, אף על פי כן - **פטורין** הם **מלעשות פסח שני**, כיון שבשעת שחיטה וזריקת הדם היו ראויים.
חוץ מן המפקח בגל, שאם נמצא שהיה מת בתחתית הגל, חייב לעשות פסח שני, מפני **שהוא טמא מתחילתו**. שעתה התברר למפרע שלפני השחיטה כבר נטמא, שהרי האהיל על המת משעה שהתחיל לפקח את הגל. [1574] והגמרא מעמידה את המשנה בגל עגול שראשו חד, באופן שמוכרח להיות שהוא האהיל על המת. אבל אם הגל ארוך עד שיתכן שלא האהיל על המת, פטור מלעשות פסח שני.

גמרא:

שנינו במשנה במי שהבטיחוהו להוציאו מבית האסורים, שאין שוחטין עליו בפני עצמו.
אמר רבה בר הונא אמר רבי יוחנן: **לא שנו אלא בבית האסורין דעובדי כוכבים**, שאנו חוששין שמא לא יקיימו את הבטחתם, ולא יוציאוהו מבית האסורים.
אבל בית האסורין דישראל, כגון שנתנוהו בבית האסורים לכוף את אשתו לגרשה או לשלם ממון, [1575] **שוחטין עליו בפני עצמו**.
מפני שאנו אומרים: **כיון דאבטחינהו - מפיק ליה**. כיון שהבטיחו לו, יוציאו אותו משם.
דכתיב [בצפניה ג] "**שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב**".
אמר רב חסדא: **הא דאמרת בית האסורין דעובדי כוכבים לא** שוחטין עליו בפני עצמו, **לא אמרן** [לא אמרנו] **אלא** אם היה בית האסורים **חוץ לחומת בית פאגי**, שזהו המקום החיצוני ביותר בירושלים. **אבל לפנים מחומת בית פאגי - שוחטין עליו בפני עצמו**.
מאי טעמא? [מהו הטעם?]
אפשר, **דאמטו ליה ואכיל ליה**. כי אפשר להביא לו מבשר הפסח לבית האסורים, ויאכל שם.

[1574] תוספות הקשו מדוע לא נאמר שהמת שנמצא תחת הגל היה חי בשעה שהתחיל לפקח את הגל. ורק עכשיו מת! ותירצו, שכל הטומאות כשעת מציאתן, ואנו אומרים שמתחלתו היה מת. אמנם כל קושיית התוספות ותירוצם הוא לפי מה שפירש רש"י שמפקח את הגל מעל אדם ואין יודע אם ימצאנו חי או מת. אבל הרמב"ם [פרק ו הלכה י] פירש את המשנה במפקח את הגל לחפש את המת, ואין יודע אם ימצאנו כאן. משמע מדבריו שאין ספק שאין כאן אדם חי. והמאירי כתב בפירוש שאם הגל נפל על אדם חי ויש להסתפק אם מת שם או לא, הרי המפקח בחזקת טהרה, ופטור מלעשות פסח שני.
[1575] או במכה את חבירו וספק אם יש בהכאה כדי להמית, שחובשין אותו עד שנראה מה יהיה בסופו. רש"י.

שנינו במשנה: **לפיכך אם אירע** בהן פסול פטורין מלעשות פסח שני. חוץ מן המפקח בגל שהוא טמא מתחלתו.

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: **לא שנו** שהמפקח בגל חייב לעשות פסח שני, **אלא** אם היה **גל עגול**, שהמת היה תחת מרכזו, שאז ודאי המפקח האהיל עליו כאשר עמד על חודו [מאירי].

אבל אם היה **גל ארוך**, שיתכן שהמפקח עמד על חודו שלא כנגד המת, **פטור מלעשות פסח שני**. כי **אימא** [אפשר לומר] **טהור היה בשעת שחיטה**.

תניא נמי הכי: **רבי שמעון בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר**: **מפקח בגל - עתים** [לפעמים] **פטור** מלעשות פסח שני, **עתים חייב**, **כיצד**? **גל עגול ונמצאת טומאה תחתיו, חייב. גל ארוך ונמצאת טומאה תחתיו פטור**, כי **אימא טהור היה בשעת שחיטה**.

מתניתין:

אין שוחטין את הפסח על היחיד דברי רבי יהודה, ובגמרא מפורש טעמו.

ורבי יוסי מתיר. שאין שחיטת הפסח תלויה במספר האנשים הנמנים עליו, אלא רק אם הם ראויים לאכול כזית.

יש יחיד ששוחטין עליו - כגון שראוי לאכילת כזית, [1576] ויש רבים ואין שוחטין עליהן - **ואפילו חבורה של מאה**, **שאינן יכולין לאכול כזית**, כגון שהם חלשים, **אין שוחטין עליהן**. [1577]

ואין עושין **חבורת נשים ועבדים וקטנים**. וטעם הדבר מפורש בגמרא.

גמרא:

תנו רבנן: **מנין שאין שוחטין את הפסח על היחיד**?

תלמוד לומר: [דברים טז] "**לא תוכל לזבוח את הפסח באחד** שעריך". ודורשים מכאן: "לא תוכל לאכול את הפסח באחד" - באדם אחד. **דברי רבי יהודה**.

ורבי יוסי אומר: **יחיד ויכול לאכלו** - שוחטין עליו **עשרה ואין יכולין לאכלו**, אפילו כזית ממנו - **אין שוחטין עליהן**.

ומקשינן: **ורבי יוסי**, **האי** "לא תוכל לאכול את הפסח **באחד**" - **מאי עביד ליה**? מה הוא דורש מהמלה "באחד"?

[1576] כך כתב רש"י. אבל הרמב"ם כתב והוא שיהא ראוי לאכול את כולו כדי שלא יבוא לידי פסול.

[1577] הרמב"ם מפרש שאין כולם יכולין לאכול כזית, כלומר שאחד מהם אינו יכול לאכול כזית, אין שוחטין עליו. ואף על פי ששנינו לעיל סא א שחטו לאוכליו ושלא לאוכליו כשר, כל זה בדיעבד. אבל לכתחילה אין שוחטין לאוכליו ושלא לאוכליו. כך פירש הכסף משנה בדעת הרמב"ם פרק ב הלכה ג. וכתב הכסף משנה שמדברי רש"י לא נראה כן. והסביר השפת אמת שרש"י מפרש את המשנה שכל המנויים אינם יכולים לאכול כזית. ואפילו בדיעבד הקרבן פסול.

ומתרצינן: **מיבעי ליה** צריך את המלה "באחד" ללמוד ממנה **לכדרבי שמעון**, שדרש את הפסוק הזה לענין שוחט את הפסח בי"ד ניסן קודם חצות בבמת יחיד, שעובר בלא תעשה, כדלהלן:

בזמן שהיו בני ישראל במדבר הקריבו את קרבנותיהם במשכן בלבד, ולא בבמות. משבאו לארץ ישראל, לפני שנבנה משכן שילה היו מקריבים את קרבנות הציבור בבמה גדולה של הציבור. ואת קרבנות היחיד יכלו להקריב גם בבמה קטנה של יחיד.

קרבן פסח דינו כקרבן ציבור לענין זה.

[ומשנבחר משכן שילה נאסרו הבמות, והקריבו במשכן בלבד. ואחר שחרב משכן שילה שוב הותרו הבמות, עד שנבנה בית המקדש בירושלים].

קרבנות ציבור שהקריבם בבמת יחיד חייב כרת [כדין השוחט והמעלה קדשים בחוץ]. אבל כל זה בקרבן כשר, שאילו היה קרב בבמה גדולה היה מכפר.

אך קרבן ציבור שאינו כשר, או כגון שהקריבו שלא בזמנו, אין חייבים עליו כרת אם הקריבו בבמה קטנה של יחיד.

ולמד רבי שמעון מהפסוק "לא תוכל לזבוח את הפסח" שאם זבח את הפסח או את שאר קרבנות ציבור בבמת יחיד שלא בזמנם, עובר בלא תעשה, אף על פי שהוא פטור מכרת, [1578] כדלהלן:

דתניא: **רבי שמעון אומר**: **מנין לזובח את פסחו בבמת יחיד** [1579] **בשעת איסור הבמות** [בזמן שהיו במדבר שאין זובחין אלא במשכן, וכן בזמן שהיה משכן בשילה, ובזמן שנבנה בית המקדש שבירושלים], מנין **שהוא בלא תעשה**, אף על פי שזבח את הפסח בי"ד ניסן קודם זמנו לפני חצות היום?

תלמוד לומר: "**לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך**".

[ולא בא ללמד על הזובח את הפסח בבמת יחיד בזמנו אחר חצות שעובר בלא תעשה, כי זה אינו צריך ללמדנו, שהרי אפילו כרת יש בו. אלא בהכרח שמדובר קודם חצות, וללמדנו שלמרות שלא חייבין עליו כרת, עוברים עליו בלאו. זבחים קיד ב]

וכך דרשו את הפסוק: "לא תוכל לזבוח את הפסח" אפילו קודם זמנו, אלא רק באותו מקום שנאמר בהמשך הפרשה: "כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלוהיך לשכן שמו". דהיינו בבית המקדש.

[1578] הסברנו את דברי רבי שמעון כאן כפי פירוש רש"י שפירש לפי ההוה אמינא של הגמרא בזבחים קיד ב. אבל למסקנא לא דיבר רבי שמעון בזה. ועיין רש"ש.

[1579] מדובר כאן בשעת איסור הבמות, שהקריבו בבית המקדש או במשכן בלבד, ואם כן גם בבמת ציבור אסור להקריב. ואם כן למה נקט רבי שמעון במת יחיד? פירש רש"י שכיון שהיה אסור להקריב באותו הזמן בבמות לכן לא עשו במת ציבור. ולכן נקט במת יחיד [דהיינו אם אירע שיחיד בנה לעצמו במה להקריב בה באיסור].

ונמצא שהמילים "באחד שעריך" מיותרות, שהרי נאמר בסוף המקרא "כי אם אל המקום". [1580]

ומה באו ללמדנו? אלא לכך נאמר "באחד שעריך":

כי **יכול שאף בשעת היתר הבמות** נאמר **כן**. כגון בשעה שהיו בגלגל, בנוב ובגבעון, שאולי גם אז נאמר שיש לאו אם שחט את הפסח לפני זמנו בבמת יחיד. [שהרי אפילו בזמן היתר הבמות אין מקריבים בבמה קטנה אלא קרבן הבא בנדר ובנדבה. אבל פסח שהוא קרבן חובה בי"ד ניסן, אינו קרב בבמות].

תלמוד לומר: "**באחד שעריך**".

לא אמרו בזובח את הפסח לפני זמנו בבמת יחיד שעובר בלאו - **אלא בשעה שכל ישראל נכנסין בשער אחד** לבית המקדש. ולא לשערים רבים של במות יחיד.

ומקשינן: **ורבי יהודה** שלומד מ"באחד שעריך" שאין שוחטין את הפסח על אדם יחיד - **האי**, זה שאמרנו שבזמן היתר הבמות לא נאמר לאו בזובח את הפסח לפני זמנו, **מנא ליה**? מנין למד רבי יהודה דבר זה?

ומתרצינן: רבי יהודה סובר **שתרתי שמעת מינה**. אפשר ללמוד מ"באחד שעריך" שני דברים: א. שאין שוחטין את הפסח על היחיד. ב. שבזמן היתר במות לא נאמר לאו בזובח את הפסח לפני זמנו.

ומקשינן: **ולרבי יוסי**, שדרש מהפסוק "באחד שעריך" לענין זובח את הפסח מחוץ לבית המקדש, קשה: **ממאי דלהכי דקאמר רבי שמעון**, מנין שבא הפסוק ללמדנו את דברי רבי שמעון?

דילמא כדקאמר רבי יהודה הוא דאתא. שמא הפסוק בא ללמדנו שאין שוחטין את הפסח על היחיד, וכמו שאמר רבי יהודה! [1581]

ומתרצינן: **אמר לך** רבי יוסי: **לא סלקא דעתך**. אי אפשר לומר כדברי רבי יהודה.

דהא כתיב [בשמות יב] בענין פסח: "**איש לפי אכלו** תכוסו על השה". כלומר, איש יחיד לפי אכלו תשחטו עליו את השה.

רמי ליה רב עוקבא בר חיננא מפרישנא [שם מקום] **לרבא**, שיש סתירה בדברי רבי יהודה:

[1580] אפשר לומר שהמלה "באחד" מיותרת שיכל לכתוב "בשעריך". אבל מרש"י לקמן ד"ה תלמוד לומר נראה שהמשפט "באחד שעריך" מיותר. משום שכתוב בהמשך הפרשה "כי אם אל המקום אשר יבחר ה'".

[1581] רש"י פירש כאן שקושית הגמרא אינה קושיא גמורה, שהרי אפשר לומר שכל תנא דרש את דברי הפסוק באופן אחר [כמו שמוצאים הרבה פעמים]. אלא קושיא זו היא כעין הקדמה להמשך דברי הגמרא שבאה לומר שרבי יוסי חלק על רבי יהודה משום שהוכיח מהפסוק שלא כדבריו. אך רש"י לקמן בעמוד ב ד"ה רבי שמעון נמי סבר, כתב שממשמעות הפסוק יותר נראה לדרוש כרבי יהודה שאין שוחטין את הפסח על היחיד [עיין שם].

מי וכי **אמר רבי יהודה שאין שוחטין את** הפסח **על היחיד**?
ורמינהו: שנינו בברייתא: **אשה בפסח ראשון** בי"ד ניסן חייבת בפסח, **ושוחטין עליה** קרבן פסח אפילו אם היא **בפני עצמה**.
ובפסח שני, אין אשה חייבת בו, ואין שוחטין עליה קרבן בפני עצמה. ואם היא רוצה להקריב פסח - **עושין אותה טפילה לאחרים**, מצרפים אותה לחבורה של גברים.
דברי רבי יהודה.
הרי, שרבי יהודה אמר בפירוש שבפסח ראשון שוחטין על האשה בפני עצמה. אף על פי שהיא יחידה!
אמר ליה רבא תירוץ: **לא תימא**, אל תאמר בדברי רבי יהודה "שוחטין עליה **בפני עצמה**" בלשון יחיד. **אלא אימא** אמור "**בפני עצמן**", בלשון רבים. ורבי יהודה בא ללמדנו ששוחטין פסח ראשון על חבורה של נשים.
אמר ליה רב עוקבא בר חיננא לרבא קושיא: **מי עבדינן** וכי עושים **חבורה שכולה נשים**?
והתנן הרי שנינו במשנתנו: "**אין עושין חבורת נשים ועבדים וקטנים**". **מאי לאו**, בחבורת **נשים לחודייהו** [לבדן], **ועבדים לחודייהו**, **וקטנים לחודייהו**. ואם כן, מבואר במשנתנו שאין עושים חבורה של נשים.
אמר ליה רבא לתרץ: **לא**! אין כוונת המשנה שאסור לעשות חבורת נשים לבדן. אלא חבורות של **נשים ועבדים קטנים** ביחד.
נשים ועבדים אסור להם להיות בחבורה אחת **משום תפלות** עבירה.

דף צא:
קטנים ועבדים אסור להם להיות בחבורה אחת **משום** (תחילת העמוד) **פריצותא** משכב זכור.
גופא: עתה באה הגמרא לדון בגוף דברי הברייתא שהביא רב עוקבא בר חיננא:
שנינו בברייתא: **אשה** - **בפסח ראשון**, **שוחטין עליה בפני עצמה**. **ובשני**, **עושין אותה טפילה לאחרים** מפני שאינה חייבת בו אלא רשות הוא, **דברי רבי יהודה**.
רבי יוסי אומר: **אשה** חייבת **בפסח שני**, **ושוחטין עליה בפני עצמה**. וכיון שהיא חייבת בפסח שני, שבא לתקן את פסח ראשון שהוא עיקר החיוב, **אין צריך לומר** שחייבת **בראשון**, ושוחטין עליה בפני עצמה.
רבי שמעון אומר: **אשה בראשון עושין אותה טפילה לאחרים**. אבל אין שוחטין עליה בפני עצמה, מפני שאינה חייבת בפסח ראשון אלא הוא רשות.

ואילו **בשני**, **אין שוחטין עליה כל עיקר**. ואפילו אם נמנתה עליו אסור להאכילה בו משום שאינה שייכת בו כלל, והרי זה כמאכיל את הפסח שלא למנוייו.

והוינן בה: **במאי קמיפלגי**, באיזה טעם נחלקו?

ומשנינן: **רבי יהודה סבר** שדורשים ממה שנאמר בענין קרבן פסח: [שמות יב] "**במכסת נפשות**", דמשמע כל נפשות, **ואפילו נשים**.

וכי תימא ואם תאמר: **אי הכי**, **אפילו** בפסח **שני נמי** ישחטו את הפסח על נשים בפני עצמן?

יתרץ רבי יהודה: **כתיב** [במדבר ט] בענין מי שחייב בפסח שני ולא הקריבו: "**חטאו ישא האיש ההוא**". [1582] ודרשינן: "**איש**", **אין** [כן]. **אשה**, **לא**. מכאן שאשה פטורה מפסח שני.

וכי תימא, ואם תאמר: **אי הכי**, אשה **אפילו טפילה בשני לא** נטפול אותה!

יתרץ רבי יהודה: לענין להתיר לאשה להשתתף בפסח שני - **אהני** הועיל הפסוק שנאמר בפסח שני: "**ככל חקת הפסח** [פסח ראשון] יעשו אותו". למדו מכאן שפסח שני דומה לראשון באשה, **לטפילה בעלמא** אבל לא לחוד לעצמה.

והוינן בה: **ורבי יוסי**, שאמר בין בפסח ראשון בין בפסח שני שוחטין על אשה אפילו בפני עצמה, **מאי טעמא**?

ומשנינן: משום **דכתיב בראשון**: "**במכסת נפשות**". כל נפשות במשמע **ואפילו אשה**.

וכתיב בפסח שני: "**ונכרתה הנפש ההיא מישראל**". [1583] **נפש** משמע כל נפש שהיא, **ואפילו נשים**.

ואלא, אם תשאל: "**חטאו ישא האיש ההוא**", שמשמע דוקא איש ולא אשה, **למעוטי מאי**, מה בא למעט?

[1582] פשוטו של מקרא מדבר בפסח ראשון. שכך נאמר שם: "והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה וחדל לעשות הפסח ונכרתה הנפש ההיא מעמיה, כי קרבן ה' לא הקריב במעדו חטאו ישא האיש ההוא". אבל נחלקו תנאים לקמן דף צג מה פירוש - "כי" קרבן ה' לא הקריב במועדו", שהרי כי משמש בארבע לשונות: אם, שמא, אלא, שהרי. לדעת רבי פירוש "כי" - "אם". כלומר, אם קרבן ה' פסח שני לא הקריב במועדו חטאו ישא האיש ההוא. ורבי שמעון סובר כדעת רבי [רש"י על פי הגמרא להלן].

[1583] בפסוק זה מדובר על פסח ראשון שנאמר "והאיש אשר הוא טהור, ובדרך לא היה וחדל לעשות הפסח ונכרתה הנפש ההיא מעמיה". אלא הגמרא כאן סומכת על המשך הפסוק "כי את קרבן ה' לא הקריב במעדו חטאו ישא האיש ההוא" וכבר ביארנו [בהערה 1] שזה מדבר בפסח שני. ודרשו שחייב כרת בגזירה שוה מ"מבכרך" את ה', שנאמר בו "ונשא חטאו". ומברך את ה' חייב כרת, לפי שנאמר במגדף "ונכרתה הנפש ההיא מעמיה" [וסובר רבי יוסי שמגדף הוא "מברך" את ה']. ואם כן הרי זה כאילו כתוב בפסח שני "נפש" - "ונכרתה הנפש ההיא" [רש"י על פי הגמרא להלן].

[1584] תוספות הקשו: הרי בכל התורה קטן פטור מן המצות. ותירצו, שמדובר בקטן שהגדיל בין פסח ראשון לשני. והוה אמינא שחייב בפסח שני, ובא הפסוק ללמדך שפסח שני הוא בגדר תשלומין לראשון, וכיון שלא התחייב בראשון פטור גם מן השני. והקשו על זה ממשמעות הגמרא להלן. עיין שם. ובמהרש"א, ורש"ש.

יתרץ רבי יוסי: "האיש" בא **למעוטי קטן מכרת**. שמשמעות הפסוק איש ולא קטן.[1584]
והוינן בה: **ורבי שמעון** שאומר שאשה בפסח ראשון עושין אותה טפילה ובפסח שני אין שוחטין עליה כלל, מה טעמו?
ומשנינן: **כתיב בענין** פסח **ראשון**: "איש" [ולקמן הגמרא שואלת באיזה פסוק מדובר], ודרשו מזה: **איש**, **אין** [כן]. אבל **אשה**, **לא**.
וכי תימא ואם תאמר: **אי הכי** [אם כן] **אפילו טפילה נמי לא**!
יתרץ רבי שמעון: **אהני ליה** הועיל לו לרבי שמעון הכתוב "במכסת נפשות" שמשמע גם אשה, ללמדך **לטפילה**. שעושין אותה טפילה לאחרים.
וכי תימא ואם תאמר: אם כן **אפילו בשני נמי** יעשו את האשה טפילה לאחרים!
יתרץ רבי שמעון: הרי **מיעט רחמנא בשני** שאין עושים את האשה טפילה לאחרים, **דכתיב**: "**חטאו ישא האיש**", ודרשו מזה: "**איש**", **אין** [כן]. **אשה**, **לא**.
ממאי ממה **קממעיט ליה**, מיעט הכתוב את האשה בפסח שני?
אי מחיוב, שאשה אינה חייבת בפסח שני, זה לא יתכן. שהרי **השתא בראשון** אשה **לא** חייבת - **בשני מבעיא** לומר? האם בשני צריך לומר שאינה חייבת? והרי פסח שני בא לתקן את פסח ראשון!
אלא, **לאו**, אפילו **מטפילה** מיעט אותה הכתוב.
והוינן בה: **ומאי** "**איש**" **דקאמר רבי שמעון**. באיזה פסוק נאמר "איש" שממנו דרש רבי שמעון למעט - איש ולא אשה.
אי נימא אם נאמר בפסוק שבענין פסח ראשון: [שמות יב] "**ויקחו להם איש שה לבית אבות**"
אי אפשר לומר כך: שהרי "איש" שנאמר שם אינו מיותר, שהרי **ההוא מבעי ליה** צריך לכתוב אותו כדי ללמוד ממנו **לכדרבי יצחק**, **דאמר איש זוכה** לאחרים, כשהוא לוקח את הפסח עבור בני ביתו. **ואין קטן זוכה** לאחרים בלקיחתו. שאין קטן נעשה שליח.[1585]
ואלא, בעל כרחך, צריך לומר שרבי שמעון דרש מ"**איש לפי אכלו**" - איש ולא אשה.
אך גם זה אי אפשר:
כי **הא מדרבי יוסי**, שאמר שוחטין את הפסח על היחיד, איננו יכול לדרוש "לא תוכל לזבוח את הפסח באחד" - ביחיד, אלא **סבר לה כרבי שמעון**, שדורש את הפסוק לענין הזובח את הפסח בבמת יחיד.

[1585] כתבו התוספות שצריך לומר שמכאן למדו בכל התורה כולה שאין קטן נעשה שליח. אך עדיין קשה: הרי אפילו לעצמו קטן אינו זוכה במציאתו אלא משום דרכי שלום. ותירצו תוספות: שבמקום שהקטן קונה מאדם אחר יש לו זכיה לעצמו מדאורייתא משום שדעת אחרת [של גדול] מקנה לו.

אם כן, כנגד זה, גם **רבי שמעון נמי** שלא דרש מהפסוק "לא תוכל לאכול את הפסח באחד" שאין שוחטין אותו ביחיד אלא דרש אותו לענין במת יחיד. בעל כרחך **סבר לה כרבי יוסי**, שדרש מ"איש לפי אכלו" ששוחטין את הפסח על היחיד.

שהרי אם תאמר שרבי שמעון לא סבר כרבי יוסי, מדוע לא דרש מכאן שאין שוחטין על היחיד כרבי יהודה? שהרי יותר משמע לדרוש כן!

וכיון שכך, **ההוא** הפסוק "איש לפי אכלו" **מיבעי ליה** צריכים אותו לדרוש דשוחטין את הפסח על היחיד! ואיך למד מכאן רבי שמעון למעט אשה?

אמר לך רבי שמעון: **אם כן**, שהפסוק בא רק ללמד ששוחטין את הפסח על היחיד, **נכתוב רחמנא "לפי אכלו"** בלשון יחיד ולא יכתוב "איש". וזה מספיק כדי ללמוד ששוחטין את הפסח על היחיד.

מאי "איש", לשם מה נכתב "איש"? **שמעת מינה תרתי**. אפשר ללמוד מכאן את שני הדברים.

ועכשיו הגמרא דנה בדברי רבי אלעזר, שאמר [לעיל עט ב] אשה בראשון חובה ובשני רשות, ודוחה את השבת.

והוינן בה: **כמאן אזלא** [בשיטת מי נאמרה] **הא דאמר רבי אלעזר: אשה בראשון חובה, ובשני רשות, ודוחה את השבת** - כשיטת מי מן התנאים שנחלקו לעיל סובר רבי אלעזר?

ועוד לפני שהגמרא מבררת שאלה זו, מקשה הגמרא על גוף דברי רבי אלעזר:

אי נשים בפסח שני **רשות - אמאי** אמר רבי אלעזר שהוא **דוחה את השבת**? הרי דבר הרשות אינו דוחה את השבת!

אלא אימא: בשני רשות. ובראשון - חובה, ודוחה את השבת. כלומר, דוקא בראשון, שהוא חובה גם לנשים, הוא דוחה את השבת.

ועתה, לאחר שהסברנו את דברי רבי אלעזר, חוזרת הגמרא לשאלה ששאלנו תחילה:

כמאן - כשיטת מי סובר רבי אלעזר?

ומשנינן: **כרבי יהודה**, שאמר אשה בפסח ראשון שוחטין עליה בפני עצמה. ובשני עושין אותה טפילה. והיינו מפני שבראשון היא חובה ובשני רשות. [1586]

[1586] לא נתבאר מדוע אם אשה אינה חייבת בפסח אלא היא רשות, אין שוחטין עליה בפני עצמה, אלא עושין אותה טפילה לאחרים. והרמב"ם [בפ"ב הלכה ד] כתב שעושין חבורה שכולה נשים ואפילו בפסח שני וזה כדעת רבי יוסי. ואילו בפרק ה הלכה ח כתב שנשים בפסח שני רשות ואין שוחטין עליהן בפני עצמן בשבת בפסח שני. וזה כדעת רבי יהודה, ונדחק הכסף המשנה בדבריו [ובלחם משנה הקשה על דבריו]. והצל"ח מבאר בשיטת הרמב"ם שפסק כרבי יהודה, ומה שאמר רבי יהודה שבפסח שני עושין אותה טפילה לאחרים מדובר רק בפסח שני שחל בשבת. אבל בחול שוחטין עליה אפילו בפני עצמה אף על פי שהיא רשות. והאריך בהסבר כל הסוגיא. עיין שם.

אמר רבי יעקב אמר רבי יוחנן: אין עושין חבורה שכולה גרים. כי **שמא**, מתוך שאינם בני תורה, **ידקדקו בו**, בקרבן הפסח, שיחמירו לדקדק בו, **ויביאוהו לידי פסול** שיפסלוהו בחינם.

תנו רבנן: פסח ומצה ומרור בראשון בלילה הראשון של פסח, **חובה. מכאן ואילך רשות.** [לקמן מפורש מהו "מכאן ואילך"].

רבי שמעון אומר: באנשים חובה, ובנשים רשות.

והוינן בה: מה שאמרה הברייתא "מכאן ואילך רשות" - **אהייא קאי**? על איזה ענין משלושת הענינים, פסח מצה ומרור, אמר התנא שמכאן ואילך הוא "רשות"?

אילימא, אם נאמר, **א**קרבן **פסח**, וכונת התנא לומר שהוא רשות כל שבעת ימי החג, לא יתכן.

וכי קרבן **פסח כל שבעה מי איכא**!? וכי מותר להקריב ולאכול קרבן הפסח כל שבעת ימי החג?!

ואלא בהכרח שכונת התנא היא **אמצה ומרור** שהם רשות כל שבעת ימי החג.

אך גם זה קשה. כי **אימא סיפא** [נאמר בסוף הברייתא]:

רבי שמעון אומר: באנשים חובה ובנשים רשות. והיינו, לילה הראשון, שאמר תנא קמא שאכילת מצה ומרור חובה בו, חולק על זה רבי שמעון ואומר שרק באנשים הוא חובה, אבל בנשים רשות.

וקשה: **וכי ליח ליה לרבי שמעון**, אינו סובר, **הא דאמר רבי אלעזר: נשים חייבות באכילת מצה דבר תורה. שנאמר** [דברים טז] בענין הפסח: "**לא תאכל עליו חמץ. שבעת ימים תאכל עליו מצות**" - הסמיך הכתוב את הלאו של איסור חמץ לעשה של אכילת מצה. ודרשו מכאן: **כל שישנו** באיסור **בל תאכל חמץ, ישנו בעשה** של **קום אכול מצה. והני נשים** [ונשים הללו], **הואיל וישנן בבל תאכל חמץ** [שהרי בענין איסורי לאוין שבתורה אשה חייבת כאיש, וכמו שנאמר [במדבר ה] "איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם"] - **ישנן** גם **בקום אכול מצה!**

אלא אימא אמור את דברי הברייתא כך:

פסח מצה ומרור בראשון חובה, מכאן ואילך מצה ומרור **רשות. רבי שמעון אומר: פסח** בלבד **באנשים חובה, ובנשים רשות.** וכשיטתו שהבאנו בברייתא לעיל "רבי שמעון אומר אשה בראשון עושין אותה טפילה לאחרים".

אבל במצה נשים חייבות.

מתניתין:

א. **אונן** ביום שמת לו אחד משבעת הקרובים [אביו אמו, בנו בתו, אחיו, אחותו הבתולה, ואשתו]: **טובל**, **ואוכל את פסחו לערב**, אפילו אם עדיין לא נקבר המת, מפני שאין אנינות מן התורה אלא ביום המיתה בלבד.

אבל לא אוכל **בקדשים**, לפי שבלילה שלאחר יום המיתה נוהג אנינות מדרבנן. ולא העמידו חכמים את דבריהם אלא באכילת שאר קדשים שאין באכילתם אלא עשה בלבד [שנאמר "ואכלו אותם אשר כפר בהם" שמות כט]. אבל בפסח, שיש חיוב כרת במניעתו, לא העמידו חכמים דבריהם.

ומן התורה יכול לאכול בערב בלא טבילה, אבל חכמים גזרו באונן שיטבול לפני אכילת קדשים, כיון שהיה אסור בקדשים קודם לכן. [ובענייננו שאסור באכילת קדשים גם בלילה, מכל מקום טובל בגלל אכילת הפסח, לפי שהיה אסור ביום מדאורייתא באכילת כל הקדשים. ועכשיו מותר].

ב. **השומע על מתו** שמת לפני זמן רב, הרי הוא אונן מדרבנן ואסור לאכול קדשים באותו יום.

דף צב.

ג. וכן **המלקט לו עצמות**. מי שלקטו לו עצמות אביו ואמו שחייב באבילות באותו היום. **טובל**, **ואוכל בקדשים בערב**. ולא גזרו חכמים עליהם אנינות בלילה, כיון שאנינות היום עצמו אינה אלא מדבריהם, לכן לא הוסיפו לאסור בהם גם את הלילה.

ד. **גר שנתגייר בערב פסח**,

בית שמאי אומרים: **טובל** [שכל גר צריך טבילה, כמו שמצינו במתן תורה "וקדשתם היום ומחר", תוספות יום טוב]. **ואוכל את פסחו לערב**. **ובית הלל אומרים**: **הפורש מן הערלה** שמל את ערלתו **כפורש מן הקבר**, שטמא שבעת ימים וצריך הזאה בשלישי ושביעי, וטבילה ביום השביעי. [ובגמרא מפורש טעם הדבר].

גמרא:

שנינו במשנה אונן טובל ואוכל פסחו לערב, אבל לא בקדשים.

והוינן בה: **מאי טעמא**?

ומשנינן: **קא סבר** שדין **אנינות דלילה** שלאחר יום המיתה הוא רק מ**דרבנן**. ולכן **גבי** קרבן **פסח** - **לא העמידו** חכמים **דבריהם** לאסור עליו את אכילת פסחו [וממילא את הקרבתו בי"ד] **במקום כרת**.

אך **גבי קדשים - העמידו דבריהם** לאסור אונן באכילת קדשים **במקום עשה** גרידא, שאם ימנע מאכילתם, אינו אלא מבטל מצות עשה. שנאמר: [שמות כט] "ואכלו אותם אשר כפר בהם".

שנינו במשנה: **השומע על מתו** והמלקט לו עצמות טובל ואוכל בקדשים.

ותמהינן: **מלקט עצמות**, שמשמע שנגע בעצמות בשעה שליקט, כיצד הוא טובל ועושה פסחו? **והא בעי** והרי צריך **הזאת שלישי ושביעי!**

ומשנינן: **אימא**, אמור במשנתנו: "השומע על מתו, וכן מי **שליקטו לו עצמות**". ולא ליקטן בעצמו.

שנינו במשנה: **גר שנתגייר**, בית שמאי אומרים טובל ואוכל את פסחו לערב. ובית הלל אומרים הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר.

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: מחלוקת בערל נכרי שמל כדי להתגייר, שאף על פי שודאי לנו שנגע במת לפני שהתגייר, אינו טמא מן התורה, שהרי נכרי אינו מקבל טומאה.

דבית הלל סברי כי מדרבנן הוא טמא שבעה ימים, ומזים עליו בשלישי ובשביעי, ורק אחר כך הוא אוכל בפסח, משום **גזירה שמא יטמא לשנה הבאה**, אחרי שהוא יהיה כישראל גמור, שמקבל טומאה מדאורייתא, **ויאמר: אישתקד** בשנה שעברה, **מי** [האם] **לא טבלתי ואכלתי** מיד לאחר שנגעתי במת? ואם כן, **עכשיו נמי, אטבול ואוכל** מיד.

ולא ידע דאשתקד נכרי הוה, ולא מקבל טומאה. ואילו **עכשיו ישראל** הוא **ומקבל טומאה.**

לכן תיקנו שאחרי שמל ימתין שבעה ימים, שהרי אין לך טומאה שעברה עליו שבעה ימים שלא טהר ממנה.

[ואף על פי שהזב אינו יכול לאכול בקדשים אפילו לאחר שבעה ימים עד שיביא קרבנו, לא גזרו גזירה זו בגר. כי אילו היינו גוזרים בזה בגר שנתגייר, הוא היה אסור בקרבן פסח לעולם. שהרי אינו יכול להביא קרבנות כפרה מפני שלא קיבל טומאת זיבה בזמן שהיה נכרי, ולא גזרו חכמים לאוסרו בפסח לעולם].

ובית שמאי סברי לא גזרינן.

אבל ערל ישראל, וכגון שמתו אחיו מחמת מילה ולכן לא מלוהו. אם בא עכשיו למול לאכול פסחו - **טובל**,[1587] **ואוכל את פסחו לערב.**

[1587] תוספות התקשו למה טובל. הרי לא מצינו בשום מקום טבילה בישראל שמל אפילו מדרבנן. והרמב"ם לא הזכיר בו טבילה. ובתוספות יום טוב כתב ליישב שמדובר כאן בטבילה שטובלים לטהרת הרגל, והוה אמינא שכיון שמל וגם טבל יגזרו בו גזירת ערל נכרי, וקמשמע לן שלא גזרו [ועיין תוספות חדשים על המשניות].

ולא גזרינן לאסור **ערל ישראל משום** גזירה שמא נבוא להתיר **בערל נכרי** לטבול ולאכול מיד.

תניא נמי הכי: אמר רבי שמעון בן אלעזר: לא נחלקו בית שמאי ובית הלל על ערל ישראל, שטובל ואוכל את פסחו לערב.

על מה נחלקו? על ערל נכרי.

שבית שמאי אומרים: טובל ואוכל את פסחו לערב, ובית הלל אומרים: הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר.

אמר רבא: בשלוש תקנות: א. **ערל** ב. **הזאה** ג. **ואיזמל** [המבוארות לקמן] - **העמידו** חכמים **דבריהם במקום כרת.** שהורו לבטל את מצות עשיית הפסח, על אף שהמבטלו במזיד חייב כרת.

ובשלוש תקנות אחרות: א. **אונן** ב. **ומצורע**. ג. **ובית הפרס - לא העמידו** חכמים **דבריהם במקום כרת**, אלא התירו לעבור על גזרתם כדי לאכול את הפסח. לפי שהמבטלו חייב כרת.

ומה הן התקנות הללו?

א. **ערל - הא דאמרן**, מה שאמרנו שבית הלל גזרו בערל נכרי שאינו עושה את הפסח עד שימתין שבעה ימים, ומזה וטובל. נמצא שמבטל את עשיית הפסח שיש בו כרת.

ב. **הזאה** - טמא מת שמזין עליו שלישי ושביעי. וחל שביעי שלו בשבת, אסרו חכמים להזות עליו בשביעי משום שנראה כמתקן גברא. רש"י לעיל סה ב [והראב"ד פרק ו מקרבן פסח הלכה ו כתב שגזרו שמא יטלטל ארבע אמות ברשות הרבים].

ומנין שאסרו להזות על טמא מת בשבת אפילו בערב פסח?

דאמר מר [רבי עקיבא במשנה סה ב]: **הזאה - שבות** היא, **ואינה דוחה את השבת** בערב פסח, אף על פי שמבטל את עשיית הפסח, שיש בו כרת.

ג. **איזמל - דתניא** לענין מילה בשבת, שאף על פי שהתורה התירה מילה בזמנה ביום השמיני אפילו בשבת, אסור מדרבנן לטלטל את האיזמל דרך רשות הרבים בשביל למול בו.

ואמרו על זה בברייתא: **כשם שאין מביאין אותו** את האיזמל **דרך רשות הרבים - כך אין מביאין אותו דרך גגות, ודרך חצירות, ודרך קרפיפות**, לפי שאסור להכניס מהם אל הבית מדרבנן.

ושנו בברייתא, מי שיש לו בן קטן או עבד שמוטל עליו למולם ולא מל אותם, אינו ראוי לקרבן פסח.

ואם יש לו בן שחל שמיני שלו בשבת של ערב פסח, והאיזמל מונח בגגות וקרפיפות, אסרו עליו להביא את האיזמל ולמול את בנו. ונמצא מבטל את עשיית הפסח שיש בו כרת.[1588]

בשלושת התקנות שהזכרנו העמידו חכמים דבריהם במקום כרת.

ואלו שלושת התקנות שלא העמידו חכמים דבריהם במקום כרת:

א. **אונן - הא דאמרן**, שאונן טובל ואוכל פסחו לערב. והתירו לו לאכול פסחו בזמן אנינות לילה שהיא מדרבנן.

ב. **מצורע - מאי היא**?

מצורע שטבל ביום השביעי והעריב שמשו, צריך להקריב קרבנות ביום השמיני, ונאמר בענין קרבנות מצורע: "והעמיד הכהן המטהר את האיש המיטהר ואותם לפני ה'". ו"לפני ה'" היינו בעזרה.

והרי מחוסר כיפורים אסור להכנס לעזרה. ואם כן, איך יעשה?

עומד בהר הבית בשער ניקנור, שלא התקדש התוך של השער בקדושת העזרה, ומכניס בהונות ידיו ורגליו לעזרה, והכהן נותן עליהם מדם האשם.

דתניא: **מצורע שחל שמיני שלו בערב הפסח**, **וראה קרי בו ביום**, ובעל קרי אינו יכול להכנס להר הבית, שהרי דין הר הבית כדין מחנה לויה, ובעל קרי אסור להכנס למחנה לויה.

אם כך, איך יקריב את קרבנות המצורע שלו על מנת לאכול בערב מקרבן הפסח?

טובל, ונכנס להר הבית ומקריב קרבנות מצורע, **ואוכל** בערב מקרבן הפסח.

אמרו חכמים: **אף על פי שטבול יום** שלא העריב עליו השמש **אינו נכנס** להר הבית [שנאמר בדברים כג יב בענין בעל קרי: "והיה לפנות ערב ירחץ במים וכבא השמש יבא אל תוך המחנה", והיינו מחנה לויה].

זה, שחל שמיני של מצורע שלו בערב פסח - **נכנס** להר הבית כדי להכניס בהונותיו לעזרה, על מנת שיטהר ויוכל לאכול פסחו בערב.

[1588] ואין לפרש שגזרו לבטל את המילה עצמה שהיא בכרת, שהרי אין מילה דוחה שבת אלא ביום השמיני והתינוק קטן באותה שעה. ואין עליו חיוב כרת. רש"י. והקשה הרש"ש לדברי רש"י שבענין מילה בעצמה אין ביטול כרת, מנין שהברייתא מדברת אפילו בערב פסח [ופירש הרש"ש, לולי דברי רש"י, שמדובר לענין מילת קטן בשאר ימות השנה. ונקרא "שיש בו כרת" מפני שכשיגדיל יש בו כרת].

[1589] באיסור כניסה להר הבית שהוא מחנה לויה לא נאמר כרת. אבל טבול יום שנכנס לעזרה חייב כרת. ואם כן איך יכול המצורע להכניס בהונות ידיו לעזרה. נחלקו בזה בזבחים לב ב יש אומרים שביאה במקצת [שאין מכניס

כי **מוטב שיבא עשה** של פסח **שיש בו כרת**, **וידחה עשה** של טבול יום שאינו נכנס להר הבית, **שאין בו כרת**. [1589] **ואמר** על זה **רבי יוחנן**: **דבר תורה** בטבול יום שנכנס להר הבית, מחנה לויה, **אפילו** ביטול איסור **עשה אין בו**, אלא רק אסור מדרבנן.

ומה שאמרה הברייתא - "יבא עשה שיש בו כרת וידחה עשה שאין בו כרת", לאו דוקא "עשה" שאין בו כרת. אלא הכוונה לעשה דרבנן.

[ואף על פי שנאמר בדברים כג "וכבא השמש יבא אל תוך המחנה", שם מדובר בפסוק במחנה שכינה, דהיינו העזרה].

שנאמר: [בדברי הימים ב כ] "ויעמד יהושפט בקהל יהודה וירושלים, בבית ה' לפני החצר החדשה". ו"החצר החדשה" הוא הר הבית.

מאי "חצר החדשה"? מדוע נקרא הר הבית חצר החדשה?

מפני **שחידשו בו** חכמים **דבר**. **ואמרו**: **טבול יום - לא יכנס במחנה לויה**.

אם כן, רואים מהפסוק שאיסור טבול יום במחנה לויה אינו אלא מדברי חכמים.

[אף על פי שלא מבואר בפסוק בפירוש איזה דבר חידשו בו חכמים, קיבל רבי יוחנן מרבותיו שזהו החידוש שחידשו בו. רש"י. ועיין תוספות].

ומדברי רבי יוחנן למדנו שאיסור טבול יום במחנה לויה הוא מדרבנן. הרי שלא העמידו דבריהם באיסור כרת, והתירו לטבול יום להכנס להר הבית על מנת לאכול מן הפסח. [1590]

ג. **בית הפרס** - שדה שנחרש בה קבר גזרו חכמים עליה טומאת "בית הפרס" [1591] בשיעור חרישת המענה, מאה אמה לכל צד [רמב"ם פרק י מטומאת מת]. לפי שחכמים חששו שמא כיתתה המחרישה את העצמות ופזרתן לאורך המענה [החרישה], ויש כאן עצם כשעורה מן המת שמטמאה במגע ובמשא. וכשהאדם עובר שם יתכן שיסיט [יזיז] את העצם, והיסט דינו כמשא. והרי הוא טמא מת.

והיכן מצינו שלא העמידו חכמים גזרה זו במקום כרת?

דתנן: נחלקו בית שמאי ובית הלל בנזיר שהלך בבית הפרס [בית שמאי אומרים בודקין את השדה. ואם אין בה עצם הרי הנזיר טהור. ובית הלל אומרים שאין בודקין שאפילו אם לא נמצא בה עצם טמא מספק].

ראשו ורובו] לא שמה ביאה ואין בזה איסור כניסה לעזרה. ויש אומרים, שאמנם ביאה במקצת שמה ביאה, אבל הואיל והותרה לו לצרעתו אף על פי שהוא מחוסר כיפורים, הותרה לו גם לקריו. רש"י [ועיין מהרש"א ורש"ש].

[1590] רבי עקיבא איגר במשניות הקשה: מה שייך לומר כאן ש"חכמים לא העמידו את דבריהם במקום כרת". והרי אפילו אם יעמידו את דבריהם הרי האיסור שלהם הוא לא יותר מאשר איסור עשה של תורה שאין בו כרת. ועשה שיש בו כרת דוחה עשה שאין בו כרת. שכך מוכח בזבחים לג ב. וצריך עיון גדול.

[1591] "פרס" מלשון פרישה והתפשטות, שהטומאה מתפרשת ומתפשטת לשם. ויש מפרשים, מלשון דבר פרוס ושבור. שעצמות המת נפרסו שם. ויש מפרשים שפרסות אדם נמנעות מלילך שם [רע"ב אהלות פרק יז משנה א].

דף צב:

ושוין בית שמאי ובית הלל (תחילת העמוד) **שבודקין לעושי פסח**, שרוצים ללכת לירושלים על מנת להקריב פסחיהם, ואין להם דרך אחרת אלא דרך שדה בית הפרס - בודקים להם את השדה, ואם לא נמצא שם עצם מותרים לעבור שם.

ואין בודקין לאוכלי תרומה, אלא ימתין ויקיף את השדה יום או יומיים עד שמגיע אל תרומתו ואוכלה.

למדנו, שהקילו חכמים לעבור דרך שדה בית הפרס על ידי בדיקה, ולא העמידו דבריהם במקום כרת.

והוינן בה: **מאי בודקין**? איך בודקין את השדה לדעת שאין בה עצם?

אמר רב יהודה אמר שמואל מנפח נופח בפיו **בבית הפרס והולך**. ואם יש עצם כשעורה הרי היא נדחית בנפיחתו, ואם יש עצם גדולה יותר לא חששו שיסיט אותה, מפני שיראנה ויזהר.

רב יהודה בר אביי משמיה דרב יהודה אמר: **בית הפרס שנידש** ברגלי אדם שרגילים לעבור שם, **טהור**. והבא לעשות פסחו יבדוק אם נידש ויעבור, ומשום שטומאת בית הפרס מדבריהם הקילו לסמוך על בדיקה זו במקום כרת, אבל לאכילת תרומה לא סומכים על בדיקה זו.

הדרן עלך פרק פרק האשה

פרק תשיעי - מי שהיה

מתניתין:

מי שהיה טמא או בדרך רחוקה מירושלים בי"ד ניסן, **ולא עשה את** הפסח **הראשון** - **יעשה את** הפסח **השני** בי"ד אייר.

וכן אם **שגג**, שכח שהיום מקריבים פסח, **או נאנס** בי"ד ניסן.

וכן מי ש**לא עשה את** הפסח **הראשון** במזיד - **יעשה את השני**.

שמא תאמר: כיון שאמרנו שכל מי שלא עשה פסח ראשון, בין שוגג ובין אנוס, ואפילו מזיד, חייב לעשות פסח שני, **אם כן**, **למה נאמר** בתורה בענין חיוב פסח שני "כי יהיה **טמא או שהיה בדרך רחוקה**"? [1592]

[1592] כתב רש"י ששאלת המשנה היא רק ממי שהיה בדרך רחוקה. אבל בטמא צריך את הפסוק, ללמדך שאפילו אם רוצה להקריב את הפסח אינו יכול. ועיין לקמן בגמרא צג א הערה 3.

והרי פשוט הדבר שלא באה התורה להורות לו שלא יעשה פסח ראשון, כי מי שנמצא בדרך רחוקה אינו מסוגל להקריב בעצמו קרבן פסח, וברור שלא יקריבו [מבואר לפי ביאורו של רש"י בברייתא בעמוד הבא ד"ה אלא למה נאמר דרך רחוקה].

ומדוע בחרה התורה במי שהיה בדרך רחוקה להשמיענו דוגמא למי שלא הקריב פסחו, יותר מכל אונס אחר שלא הקריב? [עיין רש"י כאן].

[ואין לומר שבא הכתוב לומר שאינו יכול לשלוח להקריב את פסחו על ידי שליח, כי יש מאן דאמר בגמרא הסובר שאם הוא שלח את פסחו באמצעות שליח הוא יצא ידי חובתו. רש"י] [1593]

תשובתך: לא בא הכתוב הזה לומר כי מי שלא עשה פסח ראשון יעשה פסח שני, עד שתקשה מדוע נקט הכתוב מי שהיה בדרך רחוקה, כשברור שהוא לא עשה פסח בעצמו. אלא בא הכתוב ביחס לעונש כרת, לחלק בין מזיד מצד אחד ובין מי לא עשה את הפסח מחמת שהיה טמא או שהיה בדרך רחוקה, והוא הדין שאר אנוסים או שוגגים שלא יכלו לעשות את הפסח. ולומר:

שאלו, טמא ומי שהיה דרך רחוקה, וכמו כן כל שוגגים ואנוסים - **פטורין מהכרת**.

ואלו, כלומר יש אחרים, שהם מזידים, והם **חייבים בהכרת**.

ובכך יש חידוש במי שהיה בדרך רחוקה יותר משאר אונסין לפוטרו מכרת.

לפי שזה היה יכול להמציא את עצמו לפני כן ולהיות במקום שיכול להגיע ממנו לעזרה בערב פסח. וכן היה יכול לשלוח את פסחו על ידי שליח. [1594]

[ואי אפשר לפרש ששוגג ואנוס חייבים בהכרת, שהרי שוגג ואנוס פטורין מכל עונשין שבתורה. ולכן הגמרא מפרשת שיש אחרים, שאינם אנוסים ושוגגים, שאף על פי שחייבים בפסח שני, חייבים בכרת על זה שלא עשו פסח ראשון. ויבואר לקמן]. [1595]

גמרא:

[1593] כך פירש רש"י. וביאר את המשנה כמאן דאמר מי שהיה בדרך רחוקה ושחטו אחרים בשבילו בירושלים יצא ידי חובתו, ויבואר לקמן בגמרא.

[1594] [כתבו התוספות שהמשנה סוברת ששוחטין וזורקין על טמא שרץ או טמא מת ביום השביעי אפילו לפני שטבלו, כיון שהם יכולים לטבול בו ביום. ואם כן, טמא שמוזכר בתורה מדובר בטמא שאינו יכול לטבול בו ביום. אבל למאן דאמר אין שוחטין על טמא שרץ או טמא מת ביום השביעי, אי אפשר לומר שטמא שהוזכר בתורה פטור מהכרת, שהרי טמא מת ביום השביעי חייב לטבול ואחר כך להקריב. ואם לא טבל חייב כרת. ועיין שם עוד].

[1595] הרמב"ם בפירוש המשניות מפרש את דברי המשנה באופן אחר: "שאלו פטורין מהכרת" היינו טמא ודרך רחוקה שאפילו אם ביטלו פסח שני במזיד, פטורין מהכרת מפני שכבר נפטרו מהכרת בפסח ראשון: "ואלו חייבין בהכרת" היינו שוגג ואונס אם ביטלו את פסח שני במזיד חייבין. וכן פסק ביד החזקה פרק ה' הלכה ב'. ודבריו הם נגד דברי הגמרא. ויבואר לקמן בעז"ה.

איתמר: **היה בדרך רחוקה** בי"ד ניסן, ואינו יכול להגיע לעזרה בזמן שחיטת הפסח מבעוד יום. אבל יגיע לירושלים בלילה שהוא זמן אכילת הפסח.
ושחטו אחרים קרבן פסח **וזרקו** את דמו **עליו** בשבילו על דעת שיגיע בערב ויאכל ממנו.
רב נחמן אמר: **הורצה**. יצא ידי חובתו בקרבן זה. ופטור מלעשות פסח שני.
רב ששת אמר: **לא הורצה**. לא יצא ידי חובתו וחייב להקריב פסח שני.
ועכשיו הגמרא מפרשת את טעמם של רב נחמן ורב ששת: **רב נחמן אמר הורצה**, כי **מיחס הוא דחס רחמנא עליו**.
כלומר, אף על פי שהתורה אמרה במי שהיה בדרך רחוקה שחייב בפסח שני, אל תלמד מזה שהתורה פסלה אותו מלעשות פסח ראשון. אלא התורה חסה עליו שלא להטריחו לשלוח שליחים שיקריבו בשבילו את הפסח לפני שיגיע לירושלים, ואיפשרה לו לעשות פסח שני במקומו.
ומכל מקום **אי עביד** את הפסח הראשון על ידי אחרים - יצא ידי חובתו, **ותבוא עליו ברכה** על שעשה את הפסח במועדו.
ורב ששת אמר לא הורצה, כי **מידחא דחייה רחמנא**. דחה ופסל אותו ה' מלעשות את הפסח, **כטמא**!
והיינו, כמו שטמא, המוזכר בפסוק, פסול מלעשות את הפסח, כך גם הוא פסול מלעשות את הפסח. ואם הקריב לא עשה כלום, וחייב בפסח שני.
אמר רב נחמן: **מנא אמינא לה**, מנין למדתי את דברי, שמי שהיה בדרך רחוקה ושחטו עליו, הורצה?
דתנן שנינו במשנתנו: **מי שהיה טמא או בדרך רחוקה, ולא עשה את הראשון יעשה את השני**.
מכלל, **דאי בעי - עבד**.
כי מלשון המשנה "ולא עשה את הראשון" משמע שהעשייה או אי העשייה תלויים בו. שאילו הוא היה רוצה, היה יכול לעשות את הראשון, אלא שהוא לא עשה.
[וודאי שבטמא אי אפשר לומר כן. שהרי גם אם עשה לא יצא ידי חובתו. ובהכרח שהמשנה מדברת במי שהיה בדרך רחוקה].
כי אם תאמר כדברי רב ששת, שאינו יכול לעשות אפילו לא על ידי שליח, היה צריך לומר "ואינו יכול לעשות את הראשון", שבכך משמעותו שגם אם עשה לא יצא ידי חובתו!
ורב ששת אמר לך שיש לדחות את ראית רב נחמן:

שהרי **אי הכי**, אם כדברי רב נחמן ש"ולא עשה את הראשון" משמעותו שהדבר תלוי בו, תיקשי **סיפא**:

דקתני בה "**שגג או נאנס ולא עשה את הראשון - יעשה את השני**".

והרי לדברי רב נחמן גם פה יש לדייק: **מדקתני** "**ולא עשה**", **מכלל**, **דאי בעי - עבד**, שאילו רצה היה יכול לעשות את הפסח! וזה הרי לא יתכן. שה**רי שגג**, **והרי נאנס**, ואיך יעשה את הפסח אם הוא שוגג ואינו יודע שפסח היום, או אם הוא אנוס?

אלא, בהכרח, חייבים לומר שמה שכתוב במשנה בסיפא "ולא עשה את הראשון" לא מדובר בשוגג ואנוס, שהמשנה דברה בהם קודם, אלא **מזיד קתני בהדייהו**.

והיינו, שנה התנא והוסיף את דינו של מי שהיה מזיד ביחד עם שוגג ואנוס, ללמדך שגם מי שלא עשה פסח ראשון במזיד חייב בפסח שני.

וכך הוא פירוש דברי המשנה: שגג, או נאנס, או הזיד ולא עשה את הראשון - יעשה את השני.

וכיון שכך, **הכא נמי** גם ברישא יש לנו לומר כי "ולא עשה את הראשון" אינו מתייחס למי שהיה טמא ובדרך רחוקה, אלא בא התנא להוסיף **אונן**, שגם הוא **קתני בהדייהו**.

וכך פירוש דברי המשנה: מי שהיה טמא, או בדרך רחוקה, או שהיה אונן ולא עשה את הראשון - יעשה את השני.

ואונן דינו כמזיד, שהרי יכל לעשות את הפסח, שכך שנינו לעיל צא ב: אונן - טובל, ואוכל פסחו לערב.[1596]

אמר רב אשי ראיה לדברי רב ששת, שמדובר במשנה גם באונן וגם במזיד:

מתניתין נמי דייקא ממשנתנו גם כן יש לדייק כדברי רב ששת, ממה **דקתני** ששנינו בסוף המשנה:

"אם כן, למה נאמר טמא או שהיה בדרך רחוקה? **שאלו פטורין מהכרת**, **ואלו חייבין בהכרת**"

ויש לשאול על מה ששנינו "ואלו חייבין בהכרת":

אהייא על מי מדובר כאן שחייבין בהכרת?

אילימא אם נאמר שמדובר **אשוגג ונאנס** שהוזכרו במשנה בפירוש, אם כן קשה: וכי **שוגג ונאנס בני כרת נינהו** [הן]? והרי שוגג ואנוס פטורים מכל עונשין שבתורה!

אלא, **לאו**, בהכרח שמדובר כאן **אמזיד ואונן!**

[1596] תמהו התוספות: אם כן מדוע כתבה המשנה אונן בפני עצמו? הרי הוא בכלל שאר מזידין! ותירצו: שהמשנה כתבה שני אופנים של מזיד, אחד שבחנם נמנע מלעשות פסח. ושני, אונן שנתעצל בגלל מרירותו. עוד כתבו תוספות, שמדובר באונן שמת קרובו אחרי חצות. אבל אם מת קודם חצות, שכבר חל עליו דין אונן לפני חיוב הפסח, אינו בכרת.

וכך צריכים לפרש בדברי המשנה:
אלו, מי שהיה טמא ובדרך רחוקה, ושוגג ואנוס - פטורין מהכרת.
ואלו, אונן ומזיד - חייבים בהכרת.
ומוכח שהמשנה דיברה במזיד ואונן. והיכן דיברה בהם? בעל כרחך שמה שכתוב "ולא עשה את הראשון" מדובר בהם.
ומכאן קושיא על דברי רב נחמן שביאר שמה שכתוב ברישא "ולא עשה את הראשון" מדובר במי שהיה בדרך רחוקה. ולדבריו המשנה לא דברה במזיד ובאונן כלל!
ומתרצת הגמרא: **ורב נחמן אמר לך**:
אף על פי שברישא, ב"מי שהיה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון" מדובר רק במי שהיה טמא ובדרך רחוקה, ולא באונן, והכונה ב"ולא עשה את הראשון" היא שהדבר היה תלוי ברצונו.
מכל מקום, בסיפא ודאי צריך לפרש את "ולא עשה את הראשון" שמדובר במזיד. כי אנוס ושוגג ודאי אינם יכולים לעשות את הפסח.
ולפי זה **לעולם**, מה שכתוב בסיפא "ואלו חייבין בהכרת" - **אמזיד לחודיה**, על מזיד בלבד נאמר, ולא על שוגג ואנוס שהוזכרו קודם.
ואם תאמר, אם כן מדוע כתוב במשנה לשון רבים "ואלו חייבין בהכרת", והרי מדובר במזיד בלבד?
ענה על זה רב נחמן: **והאי דקתני חייבין** בלשון רבים - **איידי דתנא** אגב ששנה **ברישא פטורין** בלשון רבים, **תנא** גם **בסיפא חייבין** בלשון רבים.[1597]
אמר רב ששת ראיה לשיטתו שבהיה בדרך רחוקה ושחטו וזרקו עליו שלא הורצה: **מנא אמינא להי**?
דתניא: **רבי עקיבא אומר**: **נאמר** [בכתוב "איש איש כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחוקה לכם או לדרתיכם ועשה פסח לה'"] "**טמא**". **ונאמר** בו גם "**בדרך רחוקה**".

[1597] כבר הבאנו לעיל הערה 4 שהרמב"ם פירש את המשנה ששוגג ואונס חייבים בכרת אם בטלו פסח שני במזיד. ואילו טמא ובדרך רחוקה פטורים מכרת אפילו אם ביטלו פסח שני במזיד. וזה שלא כדברי הגמרא כאן. ופירשו הלחם משנה וברכת הזבח [בסוף מנחות] שנחלקו תנאים לקמן אם יש חיוב כרת על בשגג בפסח הראשון והזיד בשני. ולשיטת רבי נתן ורבי חנניא בן עקביא אם שגג בראשון והזיד בשני פטור. ולדבריהם אין לפרש כפירוש הרמב"ם ורב ששת ורב נחמן פירשו את המשנה באופן שתתיישב לשיטת כולם. אבל להלכה פסק הרמב"ם כרבי ששגג בראשון והזיד בשני חייב כרת. ולפי שיטתר בי אפשר לפרש את המשנה כפירוש הרמב"ם. והצל"ח נתן טעם לדברי הלחם משנה וברכת הזבח. וגם הוסיף פירוש אחר משלו [עיין שם].

דף צג.

ולומדים זה מזה: **מה טמא** מדובר בו במי **שספק בידו לעשות**, שהוא נמצא בירושלים ואינו בדרך רחוקה. ובאפשרותו לעשות את הפסח, אלא שאסרה עליו התורה ואמרה **שאינו עושה**.

אף מי שהיה **בדרך רחוקה נמי** מדובר בו באופן **שספק בידו לעשות**. שיכול לשלוח שליח שיקריב עבורו את הפסח. ואסרה עליו תורה, **ואמרה שאינו עושה**. [1598]

הרי מפורש בדברי רבי עקיבא שמי שהיה בדרך רחוקה נדחה ונפסל מלעשות את הפסח כדברי רב ששת.

ומכאן קושיא על רב נחמן שאמר שמי שהיה בדרך רחוקה ושחטו אחרים עליו הורצה.

ורב נחמן אמר לך תירוץ:

אמנם רבי עקיבא ודאי סובר כרב ששת. אך בהכרח יש תנאים אחרים שחולקים על רבי עקיבא, ואני סבור כמותם.

מפני שאני [רב נחמן] מפרש את דברי רבי עקיבא באופן אחר:

"מה טמא שספק בידו לעשות", היינו טמא, שיכול לטבול ולאכול בערב, ואף על פי כן אסרה עליו תורה להקריב כיון שעדיין לא טבל. [ולא כרב ששת שהסביר: "מה טמא שספק בידו לעשות" - שהוא קרוב לירושלים. ולולא שהתורה אסרה עליו היה יכול להקריב].

ולפי זה, יש לומר ש**רבי עקיבא לטעמיה**, לשיטתו **דקסבר אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ** בי"ד ניסן. ואף על פי שטמא שרץ טמא רק באותו היום, ובידו לטבול ולאכול מן הפסח בערב.

ולכן אמר רבי עקיבא "מה טמא [שרץ] [1599] שספק בידו לעשות", שיכול לטבול ולאכול בערב, "ואינו עושה", שאסור לו לעשות את הפסח. אף בדרך רחוקה, שסיפק בידו לעשות, אינו עושה.

[1598] כך גירסת הגמרא לפנינו וכן גרס רש"י. אבל תוספות הביאו שברוב הספרים ובספרי הגירסא בדברי רבי עקיבא: "מה טמא שאין סיפק בידו לעשות". ומדובר בספרי במחלוקת רבי עקיבא ורבי אליעזר שנחלקו [לקמן צג ב] "איזוהי דרך רחוקה: רבי עקיבא אומר מן מודיעין שרחוקה מירושלים. ורבי אליעזר אומר מאיסקופת העזרה ולחוץ. והוכיח רבי עקיבא את דבריו מטמא: מה טמא שאין סיפק בידו לעשות מפני הטומאה. אף בדרך רחוקה מדובר שהוא רחוק מירושלים שאין סיפק בידו לעשות ומכל מקום הוכיח רב ששת מלשון רבי עקיבא - "ואינו עושה" משמע שגם לענין זה למד רבי עקיבא שבדרך רחוקה פסול מלעשות פסח. ותירץ רב נחמן שרבי עקיבא סובר אין שוחטין על טמא שרץ ולכן לומד בדרך רחוקה מטמא ששניהם ראויים לאכול, ואינם ראויים בשעת שחיטה. אבל לשיטת רב נחמן שוחטין על טמא שרץ. וממילא טמא שהוזכר בתורה, מדובר בשאינו יכול לטבול ולאכול בערב. ואין ללמוד דרך רחוקה מטמא שהרי טמא אינו ראוי אפילו בשעת אכילה. ואילו בדרך רחוקה מדובר שיגיע לירושלים בשעת אכילה, ויוכל לאכול מן הפסח.

[1599] בתורה נאמר בפירוש "טמא לנפש". ואי אפשר לפרש את הפסוק בטמא שרץ, אבל כוונת רבי עקיבא לטמא נפש שהוא כעין טמא שרץ דהיינו ביום האחרון לטומאתו, שטובל מבעוד יום ואוכל בקדשים בערב.

ואילו אנא, רב נחמן, **סבירא לי כמאן דאמר "שוחטין וזורקין על טמא שרץ"**, לפי שיכול לטבול מבעוד יום, ולאכול בערב מקרבן הפסח. [1600]

ולשיטתי, טמא שהתורה אמרה בו שנדחה לפסח שני, הוא טמא בטומאת שבעה ימים [לפני שהגיע היום השביעי לטומאתו], שאינו יכול לטבול בו ביום ולאכול בערב קרבן הפסח.

ובזה לא שייך לומר כדברי רבי עקיבא: "מה טמא שספק בידו לעשות" [לטבול], שהרי גם אם יטבול אינו אוכל מן הפסח בערב, שהרי הוא טמא שבעת ימים.

ואדרבה, טמא שספק בידו לעשות, דהיינו טמא שרץ, לא נפסל מלאכול את הפסח. ואם כן גם מי שהיה בדרך רחוקה אינו נפסל.

תנו רבנן:

אלו שעושין את הפסח **השני**: **הזבין והזבות**, **המצורעין והמצורעות**, [**ונדות**] **ובועלי נדות והיולדות**. שכל אלו טמאים יותר מיום אחד.

וכן **השוגגין והאנוסין**. **והמזידין**, שלא עשו את הפסח הראשון במזיד. **וטמא** מת. **ושהיה בדרך רחוקה**. כל אלו עושין פסח שני.

ושואלת הברייתא: כיון שאמרנו שכל אלו עושין פסח שני, **אם כן למה נאמר** בתורה "**טמא**"?

ולפני שהגמרא גומרת להביא את המשך דברי הברייתא, היא תמהה על שאילת הברייתא:

"**למה נאמר** טמא" - מה שאלה היא זו?! הרי התורה צריכה לומר טמא ללמדך **דאי בעי למיעבד בראשון** שאם רצה הטמא לעשות בראשון - **לא שבקינן ליה**! אין מניחים לו, שאסור לו להמנות על קרבן פסח! [1601]

אלא, בהכרח שצריך להגיה את דברי הברייתא.

וכך שאלה הברייתא: **אם כן**, **למה נאמר** "**בדרך רחוקה**"?

ומתרצת הברייתא: **לפוטרו מן הכרת** ואילו מזיד חייב כרת.

[1600] בתוספות צב ב ד"ה אלו כתבו שתנאים נחלקו אם שוחטין על טמא שרץ [עיין שם].

[1601] תוספות הקשו: הרי הגמרא להלן מעמידה את הברייתא הזו כמאן דאמר הורצה. והרי מאן דאמר הורצה סובר שוחטין וזורקין על טמא שרץ כמו שאמר רב נחמן לעיל. וטמא שהתורה דיברה עליו הוא טמא שאינו יכול לטבול ביום ולאכול בערב. וכיון שכך, אין צריך פסוק לומר שטמא פסול מלהקריב. שהרי אינו ראוי לאכול בערב. ואין הפסח נשחט שלא לאוכליו! ותירצו, שאין כוונת הגמרא להקשות שהפסוק בא ללמד שטמא פסול מלעשות את הפסח, אלא קושית הגמרא היא מהמשך הברייתא, שהברייתא עונה: "לפטרו מהכרת", ומשמע שמכרת פטור, אבל יכול להקריב את הפסח. ועל זה מקשינן: הרי טמא אינו יכול להקריב את הפסח ! [עוד כתבו התוספות שלמאן דאמר שוחטין על טמא שרץ התורה כתבה טמא ללמד שדוקא "איש" טמא נדחה לפסח שני, אבל ציבור אין נדחים].

והברייתא הזאת לא יכולה לסבור כמאן דאמר מי שהיה בדרך רחוקה ושחטו אחרים עליו לא הורצה, שהרי לדבריו לא קשה למה נאמר בדרך רחוקה. שהרי בא ללמדנו שלא הורצה [וכמו שאמר רבי עקיבא לעיל: מה טמא שסיפק בידו לעשות ואינו עושה, אף דרך רחוקה].

ובהכרח שברייתא זו סוברת **כמאן דאמר הורצה**. [1602]

ועכשיו הגמרא דנה בדברי הברייתא שמנתה את הזבות [והנדות] והיולדות בין שאר החייבים בפסח שני.

ותמהינן: **אשה בשני מי מחייבא**? וכי אשה חייבת בפסח שני?!

והא תניא והרי שנינו בברייתא: **יכול לא יהו עושין את** הפסח **השני אלא טמא נפש** ומי **שהיה בדרך רחוקה**. שבהם התורה דיברה.

זבין ומצורעין ובועלי נדות - מנין שעושים פסח שני?

תלמוד לומר: "**איש איש** כי יהיה טמא לנפש". ומכפל המילה "איש" למדנו לרבות את שאר הטמאים.

ומזה שהברייתא דיברה בזבים ומצורעים ובועלי נדות, ולא בזבות נדות ויולדות, משמע שנשים אינן עושות פסח שני! ואילו בברייתא דלעיל למדנו שנשים עושות פסח שני! [1603]

ומתרצינן: **לא קשיא**.

הא הברייתא שמחייבת נשים בפסח שני, בשיטת **רבי יוסי** היא, שמחייב נשים בפסח שני [לעיל צא א].

ואילו **הא**, הברייתא השניה שלא חייבה נשים בפסח שני, היא בשיטת **רבי יהודה**, שאומר נשים בפסח שני רשות.

וכן בשיטת **רבי שמעון** שאומר שנשים אינן יכולות לעשות פסח שני כלל. [1604]

ומביאה הגמרא ברייתא שדנה בחיוב כרת של המבטל את הפסח.

תנו רבנן: כל המבטל במזיד את מצות הקרבת הפסח - **חייב כרת על** ביטול הפסח **הראשון**.

[1602] רש"י לעיל בסוף צב ב הקשה שכמו כן יש להוכיח ממשנתנו ששאלה - "אם כן למה נאמר טמא או שהיה בדרך רחוקה"? [והמשנה ענתה: "שאלו פטורין מהכרת"]. ומוכח כמאן דאמר הורצה, שהרי למאן דאמר לא הורצה, צריך את הפסוק לגלות שלא הורצה. [ויש שאין גורסים כן בדברי רש"י]. ועל פי דברי התוספות צג א סוף ד"ה דאי, יש לתרץ שזה גופא תירוץ המשנה: למה התורה כתבה "דרך רחוקה"? ללמד שלא הורצה. וכיון שלא הורצה הרי הוא אנוס ופטור מהכרת. ואגב שכתוב במזיד "ואלו חייבין" כתב בדרך רחוקה "ואלו פטורין", מה שאין כן בברייתא שלא כתוב "ואלו חייבין" אלא מדובר רק בדרך רחוקה, וכתוב "לפטרו מן הכרת". משמע שרק פטור מן הכרת, אבל אם הקריב, הורצה.

[1603] כך פירש רש"י. ומדברי הר"ח נראה שגרס מפורש בברייתא איש ולא אשה.

[1604] רש"י כתב שלרבי יהודה ורבי שמעון נשים בפסח שני רשות. והעירו האחרונים שמפורש בגמרא לעיל צא ב שרבי שמעון פוסל נשים מלהמנות על פסח שני.

וחייב כרת גם על ביטול הפסח **השני**.
כלומר מכח ביטול פסח ראשון ומכח ביטול פסח שני, הוא מתחייב בכרת.
ואמנם אי אפשר בפועל להענש בפעמיים כרת, שהיא מיתה בידי שמים, ומאחר שכבר התחייב בעונש כרת כאשר ביטל את הפסח הראשון, אי אפשר להוסיף ולהענישו בפועל בכרת על ביטול הפסח השני, שאי אפשר להמיתו פעמיים.
אבל יש נפקא מינה, שאם שגג בביטול פסח ראשון אך הזיד בשני חייב כרת, [1605] **דברי רבי**.
רבי נתן אומר: **חייב כרת על הראשון**, **ופטור על השני**. ואם שגג בראשון והזיד בשני פטור.
רבי חנניא בן עקביא אומר: **אף** [**על**] **הראשון** אם ביטל אותו במזיד **אינו חייב כרת**, **אלא אם כן לא עשה** גם **את השני** במזיד.
אבל אם עשה את השני, או שביטל אותו בשוגג פטור. מפני שפסח שני בא להשלמת הפסח הראשון ותיקונו, ולא גמר את איסור ביטול קרבן פסח ראשון עד שיבטל גם פסח שני במזיד.
ואזדו והלכו רבי ורבי נתן **לטעמייהו**, לשיטתם במקום אחר.
דתניא: **גר שנתגייר בין שני פסחים**, בין י"ד ניסן לי"ד אייר, ונמצא שלא חל עליו חיוב פסח ראשון מעולם, **וכן קטן שהגדיל** כגון שהביא שערות שהם סימני גדלות **בין שני פסחים**, ונמצא שלא חל עליו חיוב פסח ראשון מעולם.
אף על פי כן **חייב לעשות פסח שני**. מפני שפסח שני נחשב כרגל בפני עצמו, ויש לו חיוב בפני עצמו אפילו למי שהיה פטור בזמן פסח ראשון, **דברי רבי**.
רבי נתן אומר: **כל שזקוק לראשון** כל מי שהתחייב בפסח ראשון זקוק מתחייב **לשני**. **כל שאין זקוק לראשון אין זקוק לשני**.
והוינן בה: **במאי קמפלגי** במה נחלקו התנאים?
ומתרצינן: **רבי סבר**: פסח **שני** - **רגל בפני עצמו הוא**, וחייב בשני אפילו אם לא התחייב בראשון,
ואילו **רבי נתן סבר**: פסח **שני** - **תשלומין דראשון הוא**, ואם לא התחייב להביא פסח ראשון, אינו מתחייב להביא פסח שני.
אבל מכל מקום, **תיקונו לראשון**, לענין לפטור אותו מכרת אם הזיד בראשון - **לא מתקין**

[1605] עוד נפקא מינה, בגר שנתגייר בין שני פסחים, לרבי פסח שני הוא חיוב בפני עצמו, וחייב. וכדלקמן.

ליה. אין הפסח השני מתקן את ביטול הפסח הראשון.[1606] **ורבי חנניא בן עקביא סבר**: **שני - תקנתא דראשון**, שאפילו אם ביטל במזיד את הפסח הראשון, הרי השני פוטרו מן הכרת.

ושלשתן - מקרא אחד דרשו:

נאמר [במדבר ט י] "איש איש כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחוקה לכם לדרתיכם [בפסח ראשון] ועשה פסח [שני] לה'".

ואחר כך כתוב [פסוק יג] "**והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה** וחדל לעשות הפסח. ונכרתה הנפש ההיא מעמיה. כי קרבן ה' לא הקריב במעדו, חטאו ישא האיש ההוא".

ולפי פשוטו של מקרא מדובר בפסוק זה במבטל פסח ראשון. אך נחלקו בפירוש סוף הפסוק "כי קרבן ה' לא הקריב במעדו חטאו ישא".

רבי סבר: כך יש לפרש את הפסוק: תחילת הפסוק - "**וחדל לעשות הפסח ונכרתה הנפש ההיא מעמיה**" מדובר באדם **דלא עבד בראשון** שלא עשה פסח ראשון. ואילו סוף הפסוק "כי קרבן ה' לא הקריב במעדו" מדובר בפסח שני.

שהרי "כי" משמע בארבע לשונות: [אפשר לפרש "כי" בארבע דרכים]: א. אי [אם] ב. דילמא [שמא] ג. אלא. ד. דהא [שהרי].

ודעת רבי שבפסוק הזה "כי" משמש בלשון אם.

וכך כוונת הכתוב: "כי", **אי נמי**,[1607] גם אם "**קרבן ה' לא הקריב במועדו**" **בשני** - "חטאו ישא האיש ההוא", הרי הוא מתחייב כרת עבור חטאו.

ומקשינן: **וממאי** ומנין **דהאי** שפירוש הכתוב "**חטאו ישא**" - עונש **כרת הוא**?

דף צג:

ומתרצינן: רבי לומד בגזרה שוה שמשמעות הפסוק "חטאו ישא" היינו כרת. שנאמר גם ב"מברך" את ה' [בלשון סגי נהור] "חטאו ישא" [ויקרא כד]. ומברך את ה' הרי חייב כרת.

[1606] רש"י כתב שאפילו אם עשה את השני, חייב כרת על ביטול הראשון, והרמב"ם [פרק ה הלכה ב] פוסק כרבי, ואף על פי כן פסק שאם עשה את השני נפטר מכרת של הראשון. ולדבריו דוקא אם שגג בשני ולא עשהו אינו מתקן את הראשון לרבי. והצל"ח נוקט שרש"י חולק על הרמב"ם. ואילו הרש"ש כתב שרש"י מדבר דוקא לשיטת רבי נתן. אבל לשיטת רבי מודה רש"י שאם עשה את השני נפטר מכרת. [ועיין בכסף משנה שם ומבואר מדבריו מתוך מה שהרמב"ם פירש לרבי אברהם בנו, שבין לרבי ובין לרבי נתן, אם עשה את השני נפטר מכרת של הראשון].

[1607] אף על פי שבתורה לא כתיב "גם אם" פירש רש"י שמצאנו "אם" בתחילת ענין, כמו "כי יקרה קן צפור" שפירושו אם יקרה, וגם כאן פירוש הפסוק תחילת ענין - אם קרבן ה' לא הקריב במעדו חטאו ישא. [והרש"ש כתב שאם משמש במקום "או" וגם כאן פירוש "כי" או].

אלא שבמברך את השם עצמו, לא נאמר בפירוש בתורה שחייב כרת, אלא נאמר בבמדבר טו ל: "והנפש אשר תעשה ביד רמה, מן האזרח ומן הגר. את ה' הוא מגדף, ונכרתה הנפש ההיא מקרב עמה".

ונחלקו תנאים מהו "מגדף". יש אומרים שהוא המזמר ומשורר לעבודה זרה. ואילו רבי **קסבר**: **מגדף** - **היינו** "**מברך השם**".

הרי למדנו שמברך את השם חייב כרת לפי רבי, **וכתיב במברך את השם** [ויקרא כד] "**ונשא חטאו**".

וגמר למד רבי בגזרה שוה, **האי** "**חטאו** ישא" **דהכא**, המוזכר כאן בפסח שני, **מ**"**חטאו** ישא" **דהתם** במברך את השם: **מה להלן**, במברך את השם, חייב **כרת**, **אף כאן** בפסח שני, **נמי** חייב **כרת**.

ורבי נתן סבר שיש לפרש את הפסוק "**וחדל לעשות הפסח** [הראשון] **ונכרתה** הנפש ההיא מעמיה, כי את קרבן ה' לא הקריב במועדו" באופן אחר.

דהאי "**כי**" - **לשון** "**דהא**" **הוא** [יש לפרש את המלה "כי" מלשון "שהרי"].

והכי קאמר הכתוב: **דהא**, שהרי **קרבן ה' לא הקריב במעדו** הראשון, ולכן חטאו ישא האיש ההוא. שסוף הפסוק הוא נתינת טעם לתחילתו: ונכרתה הנפש ההיא מפני שלא הקריב את הפסח במעדו הראשון, ולכן חטאו ישא.

ומקשינן: ורבי נתן, **האי** סיום הפסוק "**חטאו ישא**" - **מאי עביד ליה**? מה לומד רבי נתן ממנו?

ומתרצינן: **קסבר** רבי נתן כי **מגדף** שחייבתו תורה כרת - **לאו היינו מברך את השם**. אלא מגדף הוא משורר לעבודה זרה.

ומנין לנו שמברך את השם חייב כרת?

וגמר, למד רבי נתן בגזירה שוה, **האי** "**חטאו**" **דהתם** המוזכר שם [במברך את השם], **מהאי** "**חטאו**" **דהכא**, המוזכר כאן בפסח:

מה הכא כמו שכאן חייב **כרת**, **אף התם**, שם במברך את השם חייב **כרת**. נמצא, שנאמר בענין פסח "חטאו ישא" כדי ללמד על מברך את השם שחייב כרת.

ורבי חנניא בן עקביא סבר שכך יש לפרש את הכתוב: "**וחדל לעשות הפסח ונכרתה**", ובהמשך נאמר "כי קרבן ה' לא הקריב במעדו".

אי קרבן ה' לא הקריב במועדו בשני דוקא, בזה ענוש כרת על ביטול הראשון. אבל אם הקריב פסח שני פטור מכרת על הראשון.

ורבי חנניא, **האי** "**חטאו ישא**" המוזכר בסוף הפסוק - **מאי עביד ליה**? מה הוא לומד ממנו?

ומתרצינן: **כדאמרן**. כמו שאמרנו לדעת רבי נתן, שנאמר בענין פסח "חטאו ישא" כדי ללמד על מברך את השם שחייב כרת.
ועתה הגמרא מסכמת את הדינים העולים ממחלוקת רבי, רבי נתן ורבי חנניא בן עקביא, בענין חיוב כרת במבטל את הפסח:
הלכך:
א. **הזיד בזה ובזה**, שביטל פסח ראשון ושני במזיד - **דברי הכל חייב**.
ב. **שגג בזה ובזה - דברי הכל פטור**. [שוגג פטור מכל עונשין שבתורה].
ג. **הזיד בראשון ושגג בשני** -
לרבי ולרבי נתן מחייבי. [1608] כי רבי ורבי נתן סוברים שאין השני תקנת הראשון ונגמר חיובו בראשון. וכיון שהזיד בו חייב.
ואילו **לרבי חנניא בן עקביא פטור**. שסבר פסח שני הוא תיקון פסח הראשון, ולא נגמר איסורו אלא כשמבטל את פסח שני במזיד.
ד. **שגג בראשון והזיד בשני** -
לרבי חייב מפני שפסח שני חיוב בפני עצמו הוא ויש בו חיוב כרת.
ואילו **לרבי נתן ולרבי חנניא בן עקביא פטור**, שהרי פסח שני הוא תשלומים לראשון ואין בו חיוב כרת בפני עצמו.

מתניתין:

איזו היא דרך רחוקה, ומי שנמצא שם פטור מלעשות פסח ראשון?
מן המודיעים [שם עיר], **ולחוץ**.
וכמדתה, המרחק שרחוקה מודיעים מירושלים, הוא המידה למרחק **לכל רוח**, לכל הכיוונים שסביב לירושלים לקבוע מה היא דרך רחוקה.
דברי רבי עקיבא.
רבי אליעזר: **אומר מאיסקופת** מפתן **העזרה ולחוץ** היא דרך רחוקה.
אמר ליה [1609] **רבי יוסי**: **לפיכך נקוד**, יש נקודה בספר התורה **על** האות **ה"א** בסוף המלה "רחוקה", **לומר** [לפי כל ניקוד שבתורה בא למעט ולחסר את המילה שתחתיו, וכאן הוא בא לומר כאילו לא כתוב "רחוקה"]: [1610]

[1608] ברש"י הגירסא "חייב".
[1609] במשניות הגירסא: "אמר רבי יוסי". ועיין רש"ש.
[1610] רש"י. והרע"ב הביא פירוש שנקוד על ה"א הרי זה כאילו כתוב בתורה רחוק ה' אמות - כלומר, שאם רחוק ה' אמות מהעזרה הרי הוא כדרך רחוקה.

לא מפני שרחוק ודאי עד כדי כך שאינו יכול להגיע לעזרה בכל שעת שחיטה, **אלא** די אם נמצא **מאיסקופת העזרה ולחוץ**.

גמרא:

אמר עולא: **מן המודיעים** ועד **לירושלים** [1611] המרחק הוא **חמשה עשר מילין הויא**. שהרי התנא קורא למרחק הזה "דרך רחוקה", והיינו שאם ילך מתחילת זמן שחיטת הפסח ועד סופו לא יוכל להגיע לעזרה. [1612]

וזמן שחיטת הפסח מדאורייתא מחצות ועד השקיעה, משך שש שעות, ובזמן הזה אדם בינוני מהלך חמשה עשר מילין.

ומבארינן: **סבר לה** עולא **כי** כמו **הא דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן**: **כמה** הוא **מהלך** של **אדם ביום** מעלות השחר ועד צאת הכוכבים? **עשרה פרסאות** שהם ארבעים מיל.

ומתוך אותם ארבעים מיל, המהלך **מעלות השחר ועד הנץ החמה** הוא **חמשת מילין**. וכן **משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים** המהלך הוא **חמשת מילין**.

פשו לה תלתין, נשארו שלושים מיל למהלך מהנץ החמה ועד השקיעה: שהם **חמיסר** חמשה עשר מיל **מצפרא לפלגא דיומא**, מהבוקר עד חצות היום. **וחמיסר** מיל **מפלגא דיומא לאורתא**. מחצות היום עד השקיעה.

נמצא שבזמן שחיטת הפסח שהוא מחצות היום [1614] ועד השקיעה, [1613] אדם מהלך חמשה עשר מיל.

ועולא למד מכאן שמודיעים רחוקה 15 מיל מירושלים, **לטעמיה**, על פי שיטתו.

[1611] כתב הרש"ש שנראה שלאו דוקא נקט ירושלים, והכוונה היא שממודיעים לעזרה 15 מילין.

[1612] ירושלמי: היה נתון מן המודיעית ולפנים קודם שש שעות, יצא לו קודם לשש שעות, יכול יהא חייב? ת"ל: "וחדל לעשות" - החדל בשעת עשייה חייב. שלא בשעת עשייה פטור. וזהו כשיטת רש"י בסוגייתנו שדין דרך רחוקה נקבע בשעת שחיטה מחצות היום עד הערב. אבל הרמב"ם פרק ה הלכה ט כתב שדין דרך רחוקה נקבע ביום ארבעה עשר עם עליית השמש. ואם אינו יכול להגיע עד חצות היום שהוא זמן שחיטה, פטור. וביאר בכסף משנה, שהרמב"ם מפרש את דברי עולא לקמן "כל שאינו יכול להכנס בשעת שחיטה", היינו מתחילת היום ועד חצות היום שהוא זמן שחיטה.

[1613] תוספות הקשו: הדין שאין שוחטין אלא ביום נלמד מ"ביום הקריבו את זבחו". והרי הגמרא במגילה כ ב אומרת שעד צאת הכוכבים "יום" הוא. ואם כן מנין לעולא שזמן שחיטת הפסח רק עד השקיעה?

[1614] וכך אמרו ביומא כח ב שזמן בין הערביים מתחיל מחצות שבו משחירים הכתלים מחמת הצל, שחמה בראש כל אדם ואינה זורחת על הכתלים. והקשתה הגמרא מהמשנה בענין תמיד שנשחט משבע ומחצה. כלומר חצי שעה אחרי חצות היום, והגמרא מתרצת, שכותלי בית המקדש היו רחבים למטה וצרים למעלה. ובחצות החמה זורחת עליהם. ואינם משחירין עד חצי שעה אחרי חצות [שאז משחיר צידם המזרחי]. עוד תירצה הגמרא שרק אברהם אבינו היה ראוי לדייק בזמן חצות, אבל אנחנו לא בקיאים כל כך. ושוחטים רק משבע ומחצה.

דאמר עולא: **אי זה הוא דרך רחוקה**? **כל שאין יכול** לבוא ממקומו ו**ליכנס** לעזרה **בשעת שחיטה**. שאם היה בשעה ששוחטין את הפסח בחצות היום רחוק מירושלים בשיעור שאינו יכול להגיע עד השקיעה, הרי הוא פטור מפסח ראשון.

ולכן סבר עולא שמודיעים רחוקה 15 מיל מירושלים, שהעומד בה בחצות היום לא יכול להגיע לירושלים עד השקיעה.

אמר מר [1615] רבי יוחנן: **מעלות השחר עד הנץ החמה - חמשת מילין**.

והוינן בה: **מנא לן**, מנין לנו שיעור זה?

ומשנינן: **דכתיב** [בראשית יט טו] בענין הפיכת סדום:

"**וכמו השחר עלה**, **ויאיצו המלאכים** בלוט לאמר: קום קח את אשתך ואת שתי בנתיך הנמצאות, פן תספה בעון העיר".

וכתיב: [שם פסוק כג] "**השמש יצא על הארץ** [והיינו הנץ החמה] **ולוט בא צוערה**".

נמצא, שמעלות השחר ועד הנץ החמה, הוא הזמן של הליכה מסדום לצוער.

ואמר רבי חנינא: **לדידי חזי לי ההוא אתרא**, אני ראיתי את הדרך שבין סדום לצוער, **והויא** והיא **חמשה מילין**.

למדנו מכאן שבין עלות השחר להנץ החמה אדם מהלך 5 מילים.

גופא: **אמר עולא**: **איזה הוא דרך רחוקה**? **כל שאין יכול להכנס בשעת שחיטה** דהיינו מחצות היום ועד השקיעה.

ורב יהודה אמר: **כל שאין יכול להכנס בשעת אכילה**. [1616]

כלומר, שבחצות היום שבו שוחטין את הפסח, הוא רחוק מירושלים בשיעור שאינו יכול להגיע עד סוף זמן אכילת הפסח. [לרבי עקיבא - מדאורייתא הפסח נאכל כל הלילה, וחכמים גזרו עד חצות. ולרבי אליעזר - הפסח נאכל מדאורייתא עד חצות בלבד]. [1617]

[1615] לפי ההוה אמינא של הגמרא לקמן "אמר מר" זה רבי יוחנן. ולפי המסקנא - זה עולא.

[1616] הקשה הצל"ח מה נפקא מינה ממה שאמר רב יהודה שדוקא אם אינו יכול להגיע בשעת אכילה נחשב דרך רחוקה? הרי בזמן שחיטה אינו יכול להגיע לירושלים ואיך ישחט את הפסח? ותירץ הצל"ח שיש שלושה אופנים לתרץ: א. לדעת רב יהודה חייב לשכור סוסים ופרדים ולמהר שיגיע לירושלים בשעת שחיטה, ולדעת עולא אינו צריך, שהרי הוא בדרך רחוקה [כמבואר להלן צד א בברייתא]. ב. עולא ורב יהודה סוברים שמי שהיה בדרך רחוקה ושחטו עליו לא הורצה. ונחלקו באופן שהיה בדרך רחוקה שבשעת שחיטה ושחטו עליו. לרב יהודה הורצה. ולעולא לא הורצה. ג. לדעת הרמב"ם שמחלק בין דרך רחוקה לשאר אונסין. יש לומר שאם היה בדרך רחוקה של שעת שחיטה: לעולא - פטור משום דרך רחוקה. ולרב יהודה - משום אנוס בלבד [עיין שם].

[1617] לדברי עולא צריך לומר שמודיעין רחוקה מירושלים בשיעור שבחצות היום אי אפשר להגיע ממנה לירושלים עד סוף זמן אכילה. ותמהו התוספות: איך יתכן שנחלקו עד כדי כך, שלעולא אפשר להגיע ממודיעים לירושלים מיד אחרי השקיעה. ואילו לרב יהודה לא יכול להגיע עד סוף הלילה [שהוא זמן אכילה]? ומדוע לא נמדוד ונראה מהו המרחק? ותירצו תוספות: שהדרכים נסתמו והתעקלו [ובימינו אי אפשר להגיע ממודיעים לירושלים אלא אחרי זמן מרובה, ונחלקו רב יהודה ועולא איך היה בזמן המשנה]. עוד תירצו: שהרי רבי עקיבא הוא זה שאמר שדרך רחוקה היא ממודיעים. ורבי עקיבא סובר שאיסור תחומין מן התורה. ולרב יהודה יכול להכנס ממודיעים

אמר ליה רבה לעולא: בין **לדידך**, לדבריך שאתה אומר "בשעת שחיטה", **קשיא**. יש להקשות קושיא. ובין **לרב יהודה** שאומר "בשעת אכילה" **קשיא**.

ורבה מפרש את דבריו:

לדידך קשיא - דאמרת כל שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה פטור מלעשות פסח ראשון, יש להקשות:

והא טמא שרץ שעדיין לא טבל[1618] **דאין יכול ליכנס בשעת שחיטה**. ובכל זאת **קאמרת**, אתה עולא בעצמך אמרת [לעיל צ ב] **ששוחטין וזורקין על טמא שרץ** כיון שהוא יהיה ראוי בשעת אכילה, שהרי יכול לטבול ולאכול בערב.

ומכאן, שמי שראוי בשעת אכילה שוחטין עליו אפילו אם אינו ראוי בשעת שחיטה!

ולרב יהודה קשיא - דאמר כל שאין יכול ליכנס בשעת אכילה אין שוחטין עליו, אבל אם ראוי בשעת אכילה שוחטין עליו. וקשה על דבריו:

והא טמא שרץ, **דיכול** לטבול מבעוד יום **וליכנס בשעת אכילה**, ובכל זאת **קאמר** רב יהודה בעצמו [לעיל צ א ב] **שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ**. כי אף על פי שראוי בשעת אכילה מכל מקום אין שוחטין עליו, כיון שאינו ראוי בשעת שחיטה.

ואם כן מדוע אמר רב יהודה כי מי שראוי בשעת אכילה שוחטין עליו?

אמר ליה עולא לרבה תירוץ:

לא לדידי לשיטתי קשיא. ולא לרב יהודה קשיא: **לדידי לא קשיא**: כי מה שאני [עולא] אומר שהפטור של דרך רחוקה תלוי בשעת שחיטה, זהו משום שדרך רחוקה נאמר בענין עשיית הפסח ולא בענין אכילתו. שנאמר [במדבר ט יג] "והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה וחדל "לעשות" הפסח ונכרתה הנפש ההיא מעמיה".

והפטור של **דרך רחוקה** בשעת שחיטה, נאמר דוקא **לטהור**. **ואין** פטור של **דרך רחוקה לטמא**.

כלומר, הפטור של טומאה אינו דומה לפטור של דרך רחוקה אלא פטור טומאה הוא משום אונס [שאינו ראוי לאכול את הפסח], וזה תלוי בשעת אכילה.

שהרי אם תאמר שהפטור של טומאה תלוי בשעת שחיטה, ולא בשעת אכילה קשה, למה התורה דברה דוקא בטמא נפש שהוא טמא שבעה ימים? הרי היה ראוי לחדש שאפילו טמא שרץ שטמא יום אחד, אינו ראוי לעשות את הפסח! ובעל כרחך שטמא

עד סמוך לתחום עד תחילת הלילה ואינו יכול להמשיך ללכת לירושלים משום איסור תחומין, ואם כן לא נחלקו עולא ורב יהודה עד כדי כך [ואי אפשר למדוד בדיוק כמה שיעור זמן הליכת בני אדם בשיעור זה].

[1618] רבה יכל לשאול על עולא מטמא שכבר טבל ועדיין לא העריב שמשו, שלדברי הכל שוחטין עליו אף על פי שאינו יכול להכנס לעזרה בשעת שחיטה. אלא רבה שרצה לחזק את קושייתו, שאפילו אם לא טבל לדעת עולא שוחטין עליו. תוספות.

שרץ ראוי לעשות את הפסח כיון שהוא יהיה טהור בשעת אכילה. [רש"י בפירוש שני ותוספות]. [1619]

ולמדנו מכאן שהיתר טומאה תלוי בשעת אכילה.

דף צד.

וגם **לרב יהודה** שאומר שההיתר של דרך רחוקה תלוי בשעת אכילה, **לא קשיא**. לא קשה על דבריו משיטתו שההיתר של טמא שרץ תלוי בשעת שחיטה.

שאף על פי שבענין דרך רחוקה ההיתר תלוי בשעת אכילה, מכל מקום לענין טומאה יש להוכיח שההיתר תלוי בשעת שחיטה.

שהרי **טמא שרץ - רחמנא דחייה**, התורה פסלה אותו מלעשות פסח אף על פי שהיה ראוי בשעת אכילה, **דכתיב "איש איש כי יהיה טמא לנפש"**. והרי **מי לא עסקינן** וכי לא מדובר גם בטמא נפש **שחל שביעי שלו להיות בערב הפסח**?! [רב יהודה סובר כרבי יצחק לעיל צ ב שדרש מהפסוק שמדובר בטמא מת ביום השביעי שלהם], [1620] והרי טמא נפש בשביעי שלו יכול לטבול בו ביום ולאכול מן הפסח בערב, **ואפילו הכי אמר רחמנא לידחי**, התורה דחתה אותו לפסח שני!

ומכאן למדנו שההיתר של טומאה אינו תלוי בשעת אכילה, אלא בשעת שחיטה. [1621]

תנו רבנן:

היה עומד חוץ למודיעים, **ויכול ליכנס** על ידי רכיבה **בסוסים ופרדים** שרצים מהר.

יכול יהיה חייב כרת אם לא הגיע לעזרה בשעת שחיטה?

תלמוד לומר: **ובדרך לא היה** - ונכרתה. **ואילו הלה היה בדרך** רחוקה. שחוץ למודיעין דרך רחוקה היא.

היה עומד לפנים מן המודיעים, קרוב לירושלים, **ואין יכול ליכנס מפני** שיש לו **גמלים וקרונות** שמביא את בני ביתו עליהם, והן **המעכבות אותו** מלהגיע לירושלים, **יכול לא יהא חייב** כרת?

[1619] פירוש ראשון ברש"י - שטומאה אינה תלויה בשעת עשיה, שהרי יכול לשלח קרבנו ביד אחר. אלא תלויה בשעת אכילה שבזה אין לו תקנה אם הוא טמא [ולא מועילה בזה שליחות].

[1620] ועולא שחולק על רב יהודה סובר שהפסוק מדבר בטמא מת בתוך שבעת הימים. ולאו דוקא ביום השביעי. מפני שאינו דורש את הפסוק כרבי יצחק לעיל צ ב.

[1621] תוספות הקשו: מדוע רב יהודה לא לומד דרך רחוקה מטמא? כשם שההיתר של טמא תלוי בשעת שחיטה, כך נאמר שגם דרך רחוקה תלוי בשעת שחיטה ! וכמו שמצאנו לעיל [סוף דף צב] שרבי עקיבא לומד דרך רחוקה מטמא. ותירצו תוספות: רב יהודה סובר שאין סברא לומר שטמא שאינו יכול להגיע בזמן שחיטה לא ישחטו עליו, שהרי אינו דומה לטמא, שטמא יש עליו טומאה, ומטעם זה התורה דחתה אותו מלהקריב פסח. אבל הבא בדרך רחוקה אין בו שום חסרון בגופו, אלא שאינו נמצא כעת בירושלים. ודוקא מי שבדרך רחוקה כל כך שאפילו בשעת אכילה אינו יכול להגיע, רק אותו אפשר להשוות לטמא.

תלמוד לומר: "**ובדרך לא היה** וחדל לעשות הפסח ונכרתה הנפש ההיא". **והרי לא היה בדרך**, שאין הוא אנוס, שהרי יכל להניח את בני ביתו בדרך, וללכת לירושלים לבדו.
הסוגיא לפנינו דנה כמה זמן יש בין עלות השחר להנץ החמה. וכן בין הנץ החמה לשקיעה, וכן בין השקיעה לצאת הכוכבים.
נחלקו חכמי ישראל וחכמי אומות העולם בענין מהלך החמה.
דעת חכמי ישראל [לקמן בעמוד ב] שהחמה מהלכת ביום מתחת הרקיע [ממזרח למערב] והיא מאירה על הארץ. ואילו בלילה החמה הולכת [חוזרת ממערב למזרח] מעל הרקיע. וכיון שהרקיע מסתיר אותה מעיננו, יש חושך בלילה.
הסוגיא שלפנינו סוברת כדעת חכמי ישראל.
ומה שאנחנו רואים שגם לאחר שהשמש נסתרת מעיננו עדיין יש קצת אור עד שכעבור זמן מחשיך לגמרי, לדעת חכמי ישראל זה קורה משום שהחמה נכנסת בעובי הרקיע, וככל שהיא נכנסת יותר עמוק, כך היום מחשיך יותר, עד שהיא מגיעה לצידו השני של הרקיע, ואז מחשיך לגמרי.
וכן בעלות השחר, החמה מבקיעה בעובי הרקיע, עד שיוצאת ונראת לעיננו בהנץ החמה [על פי דברי הר"ח ומהרש"א].
ולפי זה יש להבין את הסוגיא שלפנינו:
אמר רבא: **שיתא אלפי פרסי הוי עלמא** ששת אלפים פרסאות הוא היקף העולם, שמעליו, ומתחת לרקיע, החמה הולכת ממזרח למערב.
וסומכא דרקיעא עובי הרקיע - **אלפא פרסי** אלף פרסאות.
ומנין ידע רבא את דבריו?
חדא, דבר אחד שאמר, שהיקף העולם הוא ששת אלפים פרסאות - **גמרא**, קיבל את זה מרבותיו.
וחדא, דבר אחד שאמר, שעובי הרקיע הוא אלף פרסאות - **סברא**, למד זאת מסברא, מתוך מה שלימדוהו רבותיו שהיקף העולם הוא ששת אלפים פרסאות.
ומנין לרבא מסברא שעובי הרקיע אלף פרסאות?
סבר לה רבא **כי הא**, כמו **דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן**:
כמה מהלך אדם בינוני **ביום** - **עשרה פרסאות** שהם 40 מיל.
ומתוך 40 מיל הללו, **מעלות השחר ועד הנץ החמה ה' מילין**.
וכן **משקיעת החמה עד צאת הכוכבים חמשה מילין**.
נמצא שבין הנץ החמה לשקיעה אדם מהלך 30 מיל.

[40 מהלך מעלות השחר ועד צאת הכוכבים. פחות 5 שבין עלות השחר להנץ החמה. ופחות 5 שבין השקיעה לצאת הכוכבים, הרי 30 מיל].
וכבר ביארנו שהחל משעת השקיעה השמש חודרת לתוך עובי הרקיע עד שמגיעה לסוף עובי הרקיע, ואז מחשיך לגמרי, והוא עת צאת הכוכבים. וכן מעלות השחר, החמה מתחילה להבקיע בעובי הרקיע, עד שהיא נראית לעיננו בהנץ החמה.
ולפי הכלל של רבי יוחנן, שיש מהלך 5 מיל בין עלות השחר להנץ החמה ובין השקיעה לצאת הכוכבים. ואילו בין הנץ לשקיעה יש מהלך 30 מיל. וחמש הוא שישית משלושים - **נמצא שעוביו של רקיע** הוא **אחד ששה** ממהלך החמה **ביום**.
כלומר, עובי הרקיע הוא שישית מהיקף שמקיפה החמה את העולם ביום.
וכיון שרבא למד מרבותיו שהיקף העולם הוא 6000 פרסאות, ממילא ידע מסברא שעובי הרקיע הוא אלף פרסאות. שהרי עובי הרקיע הוא שישית היקף העולם.
מיתיבי, יש סתירה לדברי רבא מהברייתא:
רבי יהודה אומר: הזמן שהחמה עוברת את **עוביו של רקיע** הוא **אחד מעשרה ביום**.
תדע, ראיה שזה כך, שהרי **כמה מהלך אדם בינוני ביום** מעלות השחר ועד צאת הכוכבים? **עשר פרסאות** שהן 40 מיל.
ומעלות השחר עד הנץ החמה מהלך **ארבעת מיליו**. וכן **משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים** מהלך **ארבעת מיליו**.[1622]
וכיון שבין השקיעה לצאת הכוכבים, וכן בין עלות השחר להנץ החמה, שאז עוברת החמה את עובי הרקיע, יש פרק זמן של מהלך 4 מיל, שהם עשירית מארבעים מיליו, שהם מהלך אדם ביום, נמצא שעובי הרקיע הוא עשירית מעובי היקף הארץ.
וכיון שרבי יהודה אמר שבין עלות השחר להנץ החמה מהלך 4 מיל וכן בין השקיעה לצאת הכוכבים, נמצא שמהנץ החמה עד השקיעה יש מהלך 32 מיל בלבד. 32= [4 + 4] - 40.
ומכאן **תיובתא דרבא**. שלדבריו מעלות השחר עד הנץ החמה מהלך 5 מיליו. וכן מהשקיעה עד צאת הכוכבים 5 מיליו. ובין הנץ לשקיעה מהלך 30 מיליו.

[1622] הקשה רבינו תם: כאן מבואר שבין השקיעה לצאת הכוכבים יש 4 מיל. ואילו בסוף במה מדליקין הגמרא אומרת שיש 3/4 מיל בין השקיעה לצאת הכוכבים. [וזה זמן "בית השמשות"] ! ותירץ רבנו תם שכאן מדובר בתחילת שקיעה, כלומר משעה שהחמה נכנסת לעובי הרקיע. ומהזמן הזה ועד צאת הכוכבים יש 4 מיליו. אבל בין תחילת השקיעה לסוף השקיעה יש שלש ורבע מיל. ובין סוף השקיעה עד צאת הכובים יש 3/4 מיל, וזהו זמן "בין השמשות". [וכן פסק בשלחן ערוך אורח חיים רס"א סעיף ב]. והגר"א בשנות אליהו על מסכת ברכות [פרק א משנה א] כתב שבין השמשות מתחיל מיד עם שקיעת החמה עד 3/4 מיל אחרי השקיעה, ואז הוא צאת הכוכבים. כלומר צאת 3 כוכבים בלבד. ואילו כאן מדובר בשעה שהחמה עברה את כל עובי הרקיע שאז החשיכה מוחלטת ונראים כל הכוכבים אפילו הקטנים ביותר.

וכן **תיובתא דעולא** שאמר בעמוד הקודם שאדם מהלך 30 מילין ביום, ומעלות השחר ועד הנץ 5 מילין. וכן מהשקיעה עד צאת הכוכבים 5 מילין.

ומסקינן: **תיובתא**.

וממשיכה הגמרא: **לימא תיהוי** נמי **תיובתא דרבי יוחנן**. האם נאמר שיש מכאן גם סתירה לדברי רבי יוחנן, שרבה בר בר חנה אמר בשמו [לעיל צג ב] שמהלך האדם ביום עשרה פרסאות. ונראה לה לגמרא שהוא הוסיף בשם רבי יוחנן שבין עלות השחר ובין הנץ וכן בין השקיעה ובין צאת הכוכבים יש מהלך של חמשה מילים, ותיקשי לדבריו מהברייתא שהמהלך הוא ארבעה מילים.

אמר לך רבי יוחנן תשובה:

אנא אני רבי יוחנן רק **ביממא הוא דאמרי**.

דברתי רק על מהלך האדם בכל היום כולו שהוא עשר פרסאות, ולא פירשתי כמה מהלך קודם הנץ וכמה אחרי השקיעה.

ורבנן, עולא ורבא, **הוא דקא טעו** הם טעו בדברי, ופירשו מדעתם שקודם הנץ ואחר השקיעה אדם מהלך 5 מיל, משום **דקא חשבן דקדמא וחשוכא** שהם ראו שבדרך כלל אנשים יוצאים בבוקר בשיעור מהלך 5 מילין קודם הנץ החמה. וכן מאחרים לשוב לביתם בשיעור מהלך 5 מילין אחר השקיעה.

אבל אני [רבי יוחנן] סובר כדברי רבי יהודה, שיש רק זמן של מהלך 4 מילין קודם הנץ ואחר השקיעה. והאנשים שיוצאין מביתם 5 מילין קודם הנץ, הם משכימים לפני עלות השחר. וכן החוזרים לביתם 5 מילין אחרי השקיעה, הם מגיעים לביתם אחרי צאת הכוכבים.

ותו הוינן בה: **לימא תיהוי** נמי **תיובתא דרבי חנינא**, האם נאמר שיש סתירה מהברייתא לדברי רבי חנינא? שהרי רבי חנינא אמר שבין סדום לצוער יש 5 מילין. ובתורה מבואר שלוט יצא מצוער בעלות השחר והגיע לצוער בהנץ החמה. ואילו רבי יהודה אמר שבין עלות השחר להנץ החמה אדם מהלך 4 מילין!

ומתרצינן: **לא**. אין סתירה לדברי רבי חנינא מהברייתא. שאף על פי שמעלות השחר ועד הנץ החמה אדם מהלך ארבעה מילין בלבד [כמו שאמר רבי יהודה בברייתא] מכל מקום לוט הלך בריצה מסדום לצוער שנאמר [בראשית יט] "**ויאיצו** המלאכים בלוט". ולכן לוט **שאני** שונה מהרגיל, שהוא הספיק ללכת בזמן הליכה של ארבעה מילים, מרחק 5 מילין.

ועתה באה הגמרא להוכיח שלא כדברי רבא, במה שאמר שיש 5 מילין קודם הנץ ואחר השקיעה.

תא שמע סתירה מהברייתא לדברי רבא במה שאמר ששת אלפים פרסה העולם: שהרי שנינו בברייתא: **מצרים היתה ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה.**

ומצרים היא **אחד ששים בכוש.**

וכוש אחד הוא **ששים בעולם.**

ועולם הוא **אחד ששים בגן.**

וגן אחד ששים בעדן.

ועדן אחד ששים בגיהנם.

נמצא כל העולם כולו ככיסוי קדירה, שהוא דבר מועט, ביחס **לגיהנם.**

ומכאן סתירה לדברי רבא. שהרי כשנעשה חשבון, מצרים היא 400*400 פרסה וכוש פי שישים, והעולם פי שישים מכוש, נמצא שהעולם יותר גדול מאשר 6000 פרסה.

ומסקינן: **תיובתא.**

תא שמע סתירה לדברי רבא מעוד ברייתא: **דתנא דבי אליהו: רבי נתן אומר: כל הישוב** כל שטח העולם שמיושב בבני אדם **כולו תחת כוכב אחד יושב.**

תדע ראיה לכך, **שהרי אדם נותן עינו בכוכב אחד** ורואה אותו עומד כנגדו.

הולך האדם **למזרח**, ועדיין רואה את הכוכב **עומד כנגדו** באותו כיוון. וכן כשהאדם הולך **לכל** אחת מ**ארבע רוחות העולם** עדיין הכוכב **עומד כנגדו** באותו כיוון.

ואילו הישוב של בני אדם היה גדול יותר מכוכב, אם כך, כאשר האדם שעומד במערב רואה את הכוכב על ראשו, הרי כשהולך למזרח לא היה רואה את הכוכב מעל ראשו, אלא באלכסון כלפי מערב.

מכלל דכל הישוב כולו תחת כוכב אחד יושב.

וכיון שכל כוכב גדול ככל הישוב כולו, ואנו רואים שהישוב גדול יותר מאלף פרסה, והרבה כוכבים יש ברקיע לאין מספר, נמצא שהעולם כולו הרבה יותר גדול מאשר 6000 פרסה.

ומסקינן: מכאן **תיובתא** לרבא.

תא שמע סתירה לדברי רבא מעוד ברייתא:

עגלה - כוכבים סמוכים זה לזה בצורה הדומה לעגלה [והוא מזל שור. [1623] רש"י] נמצאת **בצפון** השמים.

[1623] תוספות סוברים שהעגלה המוזכרת כאן אינה מזל שור. וכן העקרב אינו מי"ב מזלות. וראה לקמן צד ב הערה 2.

ועקרב [כוכבים הסמוכים זה לזה בצורה הדומה לעקרב] **בדרום** השמים.
וכל הישוב השטח המיושב בבני אדם שבעולם **כולו**, **אינו יושב אלא** בשטח קטן, שנמצא **בין עגלה לעקרב**. שהרי כל אדם רואה בצפונו עגלה ובדרומו עקרב.
[ואין הישוב כמידת כל השטח שבין עגלה לעקרב, שהרי כמה כוכבים יש ביניהם, וכל כוכב גדול ככל הישוב כולו. רש"י].
וכל הישוב כולו, **אינו הוה** אין החמה עוברת מתחילתו עד סופו **אלא שעה אחת ביום**.
תדע ראיה לכך, **שהרי בחמש** [בשעה החמישית ביום] **חמה במזרח**, **ובשבע** [בשעה שביעית ביום] **חמה במערב**. ורק מ**חצי** השעה **שש** ועד חצי השעה **שבע**, [חצי שעה קודם חצות וחצי שעה אחר חצות] **חמה עומדת בראש כל אדם**.
נמצא שהשטח המיושב בעולם הוא אחד חלקי 12 מן העולם כולו, שהרי החמה עוברת את הישוב בשעה אחת שהיא 1/21 מהיום כולו.
ואם כן אורך העולם כולו הוא פי 12 מהשטח המיושב, והשטח המיושב גדול יותר מאלף פרסה, נמצא שהעולם גדול הרבה יותר משש אלפים פרסאות.
ומסקינן: מכאן **תיובתא** לרבא.
תא שמע סתירה לדברי רבא מדברי רבי יוחנן בן זכאי: **דאמר רבי יוחנן בן זכאי**: בישעיהו [יד יג] נאמר על נבוכדנצר מלך בבל שאמר בלבבו "אעלה על במתי עב, אדמה לעליון".
ושאל רבי יוחנן בן זכאי: **מה תשובה השיבתו בת קול לאותו רשע בשעה שאמר "אעלה על במתי עב אדמה לעליון"**?
יצתה [יצאה] **בת קול ואמרה לו**:

דף צד:
רשע בן רשע (תחילת העמוד) **בן בנו של נמרוד הרשע** מלך בבל, **שהמריד את כל העולם כולו עלי במלכותו** בדור הפלגה, שהשיא עצה לאנשי דורו לבנות מגדל כדי להלחם בצבא השמים!
איך אתה אומר "אעלה על במתי עב, אדמה לעליון"?
הרי **כמה שנותיו של אדם**? **שבעים שנה. ואם בגבורות שמונים שנה. שנאמר**: "**ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה**" [תהילים צ].
והרי **מן הארץ עד לרקיע מהלך חמש מאות שנה**, **ועוביו של רקיע מהלך חמש מאות שנה**, **ובין רקיע לרקיע מהלך חמש מאות שנה. וכן בין כל רקיע לרקיע** בין שבעת הרקיעים.

ולכן ענה לו הנביא ישעיהו לנבוכדנצר [שם]: "**אך אל שאול תורד אל ירכתי בור**". שימות ולא יספיק להגיע לרקיע העליון.

ומכאן סתירה לדברי רבא: שהרי רבי יוחנן בן זכאי אמר שמן הארץ עד לרקיע מהלך 500 שנה. והרי אורכו של עולם כמדת גובהו [שכך הגמרא דורשת במסכת חגיגה דף יב א מהפסוק "למן היום אשר ברא אלוהים אדם על הארץ, ולמקצה השמים ועד קצה השמים"]. נמצא שאורך העולם מהלך 500 שנה.

והרי מהלך אדם 10 פרסאות ליום, נמצא אורך העולם כמה וכמה אלפי פרסאות. [365 יום בשנה * 10 פרסאות ליום, הרי 3650 פרסאות לשנה. * 500 שנה, הרי 1,825,000 פרסאות].

ומסקינן: מכאן **תיובתא** לרבא.

תנו רבנן:

להבנת הברייתא הזו יש להקדים, שהכוכבים והמזלות [קבוצות כוכבים המסודרים בצורה של מזלות] עומדים על גלגל מעל הארץ. וגלגל זה הוא הנקרא "רקיע" ו"שמים". [הרמב"ם בפרק שלישי מהלכות יסודי התורה][1624].

ויש לחקור, כאשר אנו רואים את הכוכבים והמזלות זזים, איך הדבר קורה? האם הכוכבים יושבים על הגלגל בלא תנועה, והגלגל מסתובב, ומסובב אותם. או שהגלגל עומד במקומו בלא תנועה, והכוכבים הם שנעים ומסתובבים על הגלגל. ובזה דנה הברייתא: **חכמי ישראל אומרים**: **גלגל קבוע** במקומו. **ומזלות חוזרין** מסתובבים על הגלגל.

וחכמי אומות העולם אומרים: **גלגל חוזר** מסתובב, **ומזלות קבועין** במקומם.

אמר רבי תשובה דחיה **לדבריהם** של חכמי אומות העולם: **מעולם לא מצינו עגלה בדרום ועקרב בצפון**. [1625] ואם כדבריהם, שהגלגל מסתובב היינו צריכים לראות שהעגלה והעקרב מסתובבים מצפון לדרום כשם שהשמש וכוכבי הלכת מסתובבים. שהרי הגלגל מניע את כולם כאחד, ואיך יתכן שהשמש תסתובב ואילו העקרב והעגלה אינם מקיפים סיבוב שלם אלא זזים מעט וחוזרים למקומם?

[1624] דעת הרמב"ם שם שיש תשעה גלגלים. שבעה גלגלים שבכל אחד מהם יש כוכב לכת אחד. ועוד גלגל למזלות, ועוד גלגל מעליהם. והגלגלים שקופים וזכים כספיר וכזכוכית. אבל מדברי רש"י נראה שבהוה אמינא שבגמרא המזלות קבועים בגלגל חמה עיין לקמן [ועיין ברש"י ראש השנה יא ב שנקט שהמזלות קבועים בגלגל חמה].

[1625] תוספות אומרים שאין העגלה המוזכרת כאן מזל שור, וגם העקרב המוזכר כאן אינו מזל העקרה שבי"ב מזלות המוזכרים בראש השנה יא: שהרי שם מבואר שהמזלות נעים ממקומם וכשזה עולה זה שוקע. וזה שלא כדברי רש"י שכתב שהעגלה המוזכרת כאן היא מזל שור. [ולכאורה בדעת רש"י יש לומר שאמנם המזלות מקיפים ממזרח למערב אבל לא מצפון לדרום, כלשון הגמרא "מעולם לא מצינו עגלה בדרום ועקרב בצפון". ואילו החמה מקיפה גם מצפון לדרום. ויש לבאר בזה את דברי הר"ח בהסבר הגמרא לקמן "ודילמא כבוצינא דריחיא". עיין שם].

מתקיף לה רב אחא בר יעקב: מה הראיה? לעולם יש לומר שגלגל קבוע ומזלות חוזרים כדעת חכמי אומות העולם. ומה שהקשינו מדוע השמש מקיפה את הארץ סיבוב שלם מצפון לדרום ואילו המזלות אינם זזים אלא מעט, על זה יש להשיב:
ודילמא שמא אין השמש והמזלות קבועים באותו הגלגל אלא הם קבועים בשני גלגלים, זה לפנים מזה. [1626]
וצורת הגלגלים **כבוצינא** [הברזל] **דריחיא**.
כמו הריחיים, שעשויים שני חלקים: א. בסיס אבן, ובו נקב. ב. כעין צלחת.
ובליטת ברזל יוצאת ממנה, ונכנסת לתוך הנקב שבבסיס, ובסיס הריחיים עומד במקומו.
והברזל, הקבוע בבסיס, מסתובב מעליו בתוך הנקב.
וכמו כן אפשר לומר שהגלגל שהמזלות קבועים בו עומד במקומו ולמעלה ממנו יש גלגל שבו קבועה השמש, והוא מסתובב.
וכן לאידך גיסא, אם נסובב את הבסיס התחתון של הריחיים, יסתובב הבסיס בפני עצמו, ואילו הברזל שמעליו יעמוד במקומו. וכמו כן אפשר לומר שהגלגל שבו נמצאת השמש הוא למטה, ומסתובב בפני עצמו. והגלגל שבו קבועים המזלות עומד למעלה ממנו ואינו זז.
אי נמי, עוד יש להמשיל את זה: **כצינורא דדשא**. חור שבמפתן הדלת שבו קבוע הציר [הדלת שבזמן חז"ל עשו לה בליטות למעלה ולמטה, ונקבו חורים במפתן למעלה ולמטה. ובנקבים אלו קבעו את הדלת].
וכשאנו מסובבים את הדלת, הדלת מסתובבת וחור המפתן העליון עומד במקומו. וכמו כן יש לומר שהגלגל שבו קבועה השמש מסתובב למטה. ואילו הגלגל שבו המזלות קבועים, עומד במקומו למעלה מגלגל השמש.
וכן לאידך גיסא. אם נסובב את המשקוף שבו נכנס הציר, הרי המשקוף יסתובב והדלת תעמוד במקומה, וכמו כן אפשר לומר שהגלגל של השמש הוא הגלגל העליון והוא מסתובב מלמעלה, ותחתיו נמצא הגלגל התחתון שעומד במקומו ובו קבועים המזלות.
ועתה הגמרא חוזרת להמשך דברי הברייתא דלעיל, שהברייתא מביאה עוד דבר שנחלקו בו חכמי ישראל וחכמי אומות העולם:
חכמי ישראל אומרים: **ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע** [ממזרח למערב] ומאירה את העולם. **ובלילה** חמה מהלכת **למעלה מן הרקיע** [ממערב למזרח] והרקיע מסתיר אותה מעיננו.

[1626] חסר טקסט !!!!

וחכמי אומות העולם אומרים: ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ומאירה את העולם. **ובלילה למטה מן הקרקע** ואינה נראית לעיננו.

אמר רבי: ונראין דבריהן נכונים יותר **מדברינו. שהרי ביום מעינות צוננין, ובלילה רותחין**. ולמה זה כך? מכאן נראה כחכמי אומות העולם, שהחמה מהלכת בלילה מתחת הקרקע ומחממת את המעיינות הקרובים אליה שנובעים מעומק הקרקע. ואילו ביום שהחמה תחת הרקיע המעיינות צוננים. [1627] **תניא** שנינוו בברייתא:

רבי נתן אומר: בימות החמה, חמה מהלכת בגובה של רקיע במרכז השמים. **לפיכך כל העולם כולו** רותח יותר מאשר בחורף מפני שהחמה עומדת מול פני הארץ, **ואילו מעינות צוננין** יותר מאשר בחורף, מפני שהחמה רחוקה ממקום נביעתם.

אבל **בימות הגשמים, חמה מהלכת בשיפולי רקיע** בצד דרום של הרקיע קרוב אל הקרקע. **לפיכך כל העולם כולו צונן** יותר מאשר בקיץ, כי החמה אינה עומדת מול פני הארץ, ואילו **מעינות רותחין**, מפני שהחמה נמצאת סמוך למקום נביעתן.

תנו רבנן:

בארבעה שבילין [צדדים של הרקיע, המכונים "שבילים"] **חמה מהלכת: ניסן אייר וסיון מהלכת בהרים** [מעל ההרים] **כדי לפשר את השלגין. תמוז אב ואלול מהלכת בישוב** מעל מקום ישוב בני אדם, **כדי לבשל את הפירות** לאכילת בני אדם.

תשרי מרחשון וכסליו מהלכת בימים כדי לישב את הנהרות.

טבת שבט ואדר מהלכת במדבר, שלא ליבש את הזרעים שנזרעו במקום ישוב בני אדם.

שנינו במשנה: **ורבי אליעזר אומר מאסקופת** העזרה ולחוץ [הרי זו דרך רחוקה].

והוינן בה: מי שעומד מחוץ לאסקופת העזרה ולא נכנס, וכי הוא פטור מכרת **אף על גב דמצי עייל**, שהוא יכול להיכנס? וכי **לא אמרינן ליה קום עייל**, הכנס?! [1628]

[1627] בגליון הש"ס הביא רבי עקיבא אייגר שרבנו תם אמר שאף על פי שנצחו חכמי האומות את חכמי ישראל היינו נצחון בראיות בעלמא. אבל האמת כדעת חכמי ישראל. ובזה מתפרש מה שאנחנו אומרים בתפילת יוצר של שבת "ובוקע חלונות רקיע" כלומר שיש ברקיע כעין חלונות שדרכם חמה יוצאת ומאירה לעולם. אך בגמרא לעיל [פסחים מב א] מבואר שאין לשין את המצות אלא במים שלנו חוץ לנהרות. והרא"ש שם [סימן ל] מביא בשם רבינו אליעזר ממיץ שטעם הדבר מפני שהחמה מהלכת בלילה תחת הארץ כדעת חכמי האומות. והביאו דבריו להלכה האבי עזרי והסמ"ג, והביאם הבית יוסף סימן תנ"ה [ויש נפקא מינה בדבר עיין שם]. והמהרש"א כאן מציין לפרק לא יחפור שרבי יהושע הודה לחכמי האומות [וזה בדף כה ב שם. ועיין שם בפירוש רש"י ור"ח]. ובמסכת ראש השנה יא א פירש רש"י את הגמרא שם על פי דעת חכמי האומות בשני הדברים: א. שבלילה החמה מתחת לקרקע. ב. שגלגל חוזר ומזלות קבועים. [אך כבר נתבאר לעיל שהסוגיא דלעיל בעמוד א כולה מתבארת רק על פי דעת חכמי ישראל].

[1628] מדברי הגמרא בכל הסוגיא משמע שאף על פי שיכול להכנס לעזרה, הוא פטור מכרת. אבל הרמב"ם בפירוש המשניות ביאר שמחלוקת רבי עקיבא ורבי אליעזר היא באופן שהיה קרוב לירושלים מהמודיעים מלפנים והיה חולה ברגליו וכיוצא בזה. לדעת רבי אליעזר הוא פטור משום דרך רחוקה, ואילו לרבי עקיבא הוא פטור רק משום אונס, והרמב"ם לשיטתו שפירש את המשנה לעיל צב ב שיש הבדל בין הבא בדרך רחוקה לאנוס, שהבא בדרך

והתניא והרי שנינו בברייתא: **יהודי ערל שלא מל** וביטל את מצות הפסח **ענוש כרת**, **דברי רבי אליעזר**. וערל שלא מל הרי בשעת שחיטה הוא אינו ראוי לשחוט, ואף על פי כן אמר רבי אליעזר שחייב כרת, כי אומרים לו קום ומול עצמך! אם כן גם בענין דרך רחוקה נאמר לו קום הכנס לעזרה!

אמר אביי תירוץ: ההיתר של **דרך רחוקה** אינו משום אונס, אלא התורה פטרה כל אדם שהוא בדרך רחוקה אפילו אם יכול להכנס לעזרה. וזה דוקא **לטהור** שנמצא בדרך רחוקה.

ואין היתר שדומה ל**דרך רחוקה**, **לטמא**. [1629] שהתורה פטרה טמא רק מפני שהוא אנוס ואינו יכול לאכול את הפסח. וכמו כן בערל התורה פטרה אותו רק מפני שהוא אנוס. ולא עצם זה שהוא ערל או טמא גורם את הפטור. ולכן אם יכול למול את עצמו אינו פטור מלעשות פסח. [שהרי אינו אנוס].

[ולמה נקט אביי בדבריו "ואין דרך רחוקה לטמא" ולא נקט ערל שבו דיברנו? פירש רש"י שאביי נקט את לשון הגמרא לעיל צג ב שמדברת לענין טמא, והוא הדין שיש לומר כך גם בערל].

רבא אמר תירוץ אחר: **תנאי היא**. נחלקו תנאים בדעת רבי אליעזר: שהתנא שבמשנתנו סובר בדעת רבי אליעזר שאדם שיכל להכנס לעזרה ולא נכנס פטור מכרת, וכמו כן גם ערל שלא מל פטור מכרת.

ואילו התנא שבברייתא שאמר בשם רבי אליעזר שערל שלא מל ענוש כרת, הוא חולק על התנא שבמשנתנו, וסובר בדעת רבי אליעזר שגם אם יכל להכנס לעזרה ולא נכנס חייב כרת. ואין נקרא דרך רחוקה אלא מן המודיעים ולחוץ, שאינו יכול להכנס בשעת שחיטה.

ומצאנו שכבר נחלקו תנאים בדעת רבי אליעזר.

דתניא ששנו בברייתא: **רבי אליעזר אומר**: **נאמר ריחוק מקום בפסח** [במדבר ט] "או בדרך רחוקה". **ונאמר ריחוק מקום בענין** פדיון **מעשר** שני [דברים יד] "כי ירחק ממך המקום". ולומדים גזירה שוה:

רחוקה ולא עשה פסח ראשון פטור מכרת אפילו אם הזיד בשני. ואילו בשאר אונסין, אם הזיד בשני חייב כרת. וזה שלא כדברי הגמרא. [ראה לעיל דף צב ב הערה 6].

[1629] התוספות מפרשים שטמא שהיה מחוץ לעזרה אין לו היתר של דרך רחוקה. ותמהו שאם כן כשהוא עומד חוץ לעזרה והוא ערל או טמא חייב בפסח. וכשימול את עצמו ויטהר יפטר. וכתבו שמצינו כיוצא בזה כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו [שאם יגרום למנחה שתהיה ראויה לבילה יפטר מן הבילה]. ובתוספות פ א [באמצע דיבור המתחיל משלחין] כתבו שהטעם שאין דרך רחוקה לטמא, זהו משום שטמא אינו יכול לעשות פסחו אפילו כשהוא בירושלים אלא על ידי שליח. נמצא שמה שהוא בדרך רחוקה אינו משנה כלום, שהרי גם משם יכול למנות שליח.

מה להלן בריחוק מקום שבפדיון מעשר, מדובר ברחוק **חוץ** למקום **אכילתו**, שאם יש לאדם פירות מעשר שני והוא נמצא חוץ לירושלים - ששם הוא מקום אכילתם - התורה התירה לו לפדות את הפירות ולעלות את דמיהם לירושלים.[1630]

אף כאן ריחוק מקום שבפסח, מדובר ברחוק **חוץ לאכילתו**, ואכילת הפסח היא בכל ירושלים, ולכן רק אם רחוק מחוץ לחומת ירושלים פטור מכרת.

רבי יוסי בר רבי יהודה אומר משום רבי אליעזר: לומדים פסח מפדיון מעשר באופן אחר. מה ריחוק מקום שבמעשר הוא חוץ למקום הכשירו, אף ריחוק מקום שבפסח הוא חוץ למקום הכשירו. והיינו **חוץ לעשייתו**, [להקרבתו], שהכשר הפסח הוא הקרבתו.

והיכן מקריבים אותו? בעזרה. נמצא שריחוק מקום לדעת [רבי יוסי ברבי יהודה בדעת] רבי אליעזר הוא מאיסקופת העזרה ולחוץ [כדעת התנא שבמשנתנו].

וכיון שמצאנו שכבר נחלקו התנאים בברייתא בדעת רבי אליעזר מהו ריחוק מקום, האם חוץ לירושלים או חוץ לעזרה. אם כן יש לומר שהתנא שאמר בשם רבי אליעזר שערל שלא מל חייב כרת, יש לו שיטה שלישית בדעת רבי אליעזר, שריחוק מקום הוא מן המודיעים ולחוץ שאינו יכול להכנס בשעת שחיטה.

כמאן כשיטת איזה מן התנאים שדיברנו עליהם **אזלא הא**, הולכת המימרא הזאת, **דאמר רבי יצחק בר רב יוסף**:

אם רוב הקהל טמאים הפסח בא בטומאה. ולפי מה קובעים אם רוב הקהל טמאים? [אמר על זה רבי יצחק בר רב יוסף] **בטמאים הלך אחר רוב העומדין בעזרה**. ואם רובם טמאים, עושים את הפסח בטומאה, אף על פי שרוב ישראל שבחוץ טהורים.[1631]

והוינן בה: **כמאן**, כשיטת מי סובר רבי יצחק בר רב יוסף?

ומשנינן: **כרבי יוסי בר רבי יהודה שאמר משום רבי אליעזר** שאלו שמחוץ לעזרה נחשבים "בדרך רחוקה" ופטורים מלעשות את הפסח. וכיון שהם פטורים מן הפסח, אין מונים אותם בתוך הקהל החייבים לעשות פסח.

שנינו במשנה: **אמר לו רבי יוסי לפיכך** נקוד על ה' לומר לא מפני שרחוק ודאי אלא מאיסקופת העזרה ולחוץ.

[1630] שנאמר בפדיון מעשר שני: "כי לא תוכל שאתו" ודרשו חז"ל אין "שאת" אלא אכילה. כלומר אם אינו יכול לאוכלו מפני שהוא חוץ לירושלים רשאי לפדותו, רש"י. ועיין תוספות ומהרש"א.

[1631] תוספות מבארים שהולכים אחר טהורים העומדים בעזרה. שהרי אותם שבחוץ הם בדרך רחוקה ופטורים מן הפסח. ומשמע מדבריהם כדברי ריב"א [בתוספות לעיל פ. ד"ה משלחין] שהטמאים אף אלו שחוץ לעזרה מצטרפין. ונראה מהתוספות שגרסו בגמרא "בטומאה הלך אחר העומדים בעזרה" ולא כגירסת הספרים שלפנינו, ועיין בתוספות שם בשם ר"י, ובגליון הש"ס כאן.

תניא: **רבי יוסי הגלילי אומר**: נאמר [במדבר ט] "**דרך** רחוקה". [1632] **שומע אני** ממשמעות הפסוק הפשוטה שהדרך רחוקה היא **מהלך שנים** או **שלשה ימים**.
אבל בהמשך הפרשה נאמר: "והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה וחדל לעשות הפסח ונכרתה הנפש ההיא מעמיה".
וכשהוא אומר "**ובדרך לא היה**" ולא אמר "ובדרך רחוקה לא היה" - **מגיד** הכתוב שאין צריך שהדרך תהיה "רחוקה" ממש, אלא **שמאסקופת העזרה ולחוץ קרוי** "**דרך**" ופטור מכרת.

דף צה.

מתניתין:

מה ההבדל **בין פסח הראשון לשני**?
א. **הראשון - אסור בבל יראה ובל ימצא. והשני - חמץ ומצה עמו בבית.** ואינו צריך לבער את החמץ [ובגמרא מפורש טעם כל הדברים השנויים במשנתנו].
ב. **הראשון - טעון הלל באכילתו** בשעה שאוכלים אותו אומרים את ההלל. **והשני - אינו טעון הלל באכילתו**. [1633]
ואף על פי שאמרנו שיש הבדל בין פסח ראשון לפסח שני בדברים דלעיל, מכל מקום **זה וזה טעון הלל בעשייתן**, בשעה שמקריבים את הקרבן קוראים הלויים את ההלל. [1634]
וכן זה וזה **נאכלין צלי**, **על מצה ומרורים**, וכן **דוחין** בעשייתן **את השבת**. שאם חל י"ד ניסן או י"ד איירּ בשבת, מקריבין את הפסח בשבת.

גמרא:

תנו רבנן:
נאמר [במדבר ט] בענין פסח שני: "**ככל חוקת הפסח** [פסח ראשון] **יעשו אותו**". ודרשו מהמלה "אותו": **במצוה שבגופו** של פסח **הכתוב מדבר**. כגון סדר עבודתו, ושנאכל צלי.
אבל מצות שאינם בגופו של פסח כגון השבתת שאור לא נאמרו בפסח שני.
מצוה שעל גופו כגון מצה ומרור שנאכלים עם הפסח, **מנין** שגם הם התרבו בפסח שני?
תלמוד לומר נאמר בענין פסח שני: "**על מצות ומרורים יאכלוהו**" [במדבר ט].

[1632] גירסת התוספתא רש"י וב"ח.
[1633] תוספות כתבו שהתנא שייר שפסח שני אינו נשחט בשלש כיתות. וביקור ארבעה ימים שאינו נוהג בשני.
[1634] לעיל סד. הביאו התוספות את דברי התוספתא שהלויים קראו את ההלל. וכן פסק הרמב"ם, ומלשון רש"י שם ובסוכה פרק החליל נראה שהבעלים קראו את ההלל. וראה שם בהערות בשם הגרי"ז שכתב שגם רש"י מודה שהלויים שרו את ההלל מדין שיר שבעבודת הקרבנות. אבל רש"י סובר שגם הבעלים קראו את ההלל בעשיית הפסח כשם שקראו באכילתו, וכשם שקוראין בשעת נטילת לולב [ועיין לשון הגמרא לקמן צה: "אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ונוטלין את לולביהן ואין אומרים הלל"].

יכול אולי נרבה **אפילו מצות שלא על גופו**, כגון השבתת חמץ [והגמרא לקמן שואלת הרי למדנו מהמלה "אותו" שהתורה השוותה פסח שני לראשון רק לענין מצות שבגופו].
תלמוד לומר בענין פסח שני: "**ועצם לא ישברו בו**". למה נאמר כאן ועצם לא ישברו בו? הרי כתוב בהמשך הפסוק "ככל חוקת הפסח יעשו אותו", ובכלל זה שבירת עצם! אלא הכתוב בא ללמדנו שדוקא מצות שבגופו כעין שבירת עצם התרבו בפסח שני.
מה שבירת העצם מיוחד בכך שהוא **מצוה שבגופו**, **אף כל** מה שריבה הפסוק בפסח שני, זה דוקא **מצוה שבגופו**.
איסי בן יהודה אומר: אין צריך את הפסוק "ועצם לא ישברו בו" לכך. אלא נאמר "**יעשו אותו**" - **במצות שבגופו הכתוב מדבר**.
אמר מר שאל התנא בברייתא: "**יכול אף מצות שלא על גופו**"?
ומקשינן: **הא אמרת** הרי כבר אמרת בתחילת הברייתא: "ככל חקת הפסח יעשו אותו" **במצוה שבגופו הכתוב מדבר**! ואם כן איך אפשר לרבות גם מצות שאינם על גופו?
ומתרצינן: **הכי קאמר** כך שאל התנא: **השתא דאמרת** עכשיו שאמרת שגם מצות שעל גופו התרבו בפסח שני שנאמר "**על מצות ומרורים יאכלוהו**", ואף על פי שאינה מצוה שבגופו ממש, אם כן **אלמא** אנו רואים ש"**יעשו אותו**" **לאו דוקא** מצות שבגופו **הוא**.
אם כן, **אימא הוה ליה** שנעשה הפסוק **כ**"**פרט וכלל**". שבתחילה הכתוב צימצם את דבריו ודיבר במצות שבגופו [וזה נקרא פרט] ואחר כך הרחיב הכתוב וכלל בדבריו גם מצות שעל גופו [וזה נקרא כלל].
ובמקום שנכתב בתורה פרט ואחר כך כלל **נעשה כלל מוסיף על הפרט** ומגלה לנו שהפרט לאו דוקא הוא, **ואפילו כל מילי נמי**, כל דבר שאינו בגופו גם הוא התרבה בפסח שני.
קא משמע לן השמיע לנו הכתוב "ועצם לא ישברו בו" שאין לרבות מצות שאינם על גופו. שהרי אם תאמר שהתרבו כל המצות אפילו אם אינם בגופו, קשה למה פירטה התורה גם "ועצם לא ישברו בו", הרי יש ללמוד זאת מהכלל - "ככל חקת הפסח יעשו אותו".
אלא, בעל כרחך, ללמדנו שהכלל "ככל חקת הפסח יעשו אותו" נאמר דוקא כעין הפרטים שנכתבו בפירוש, שהם מצות שבגופו ומצות שעל גופו [ולקמן הברייתא מפרשת מה מרבים וממעטים מכל מה שמוזכר בפסוק].
שנו בברייתא: איסי בן יהודה אומר "יעשו אותו" במצות שבגופו הכתוב מדבר.
ומקשינן: **איסי בן יהודה**, **האי עצם** הפסוק "ועצם לא תשברו בו" **מאי עביד ליה** מה למד מפסוק זה?

הרי כבר מיעט מצות שאינם על גופו מ"יעשו אותו"! ואם כן אין צורך לפרט "ועצם לא ישברו בו" שהרי שבירת עצם היא מצוה שבגופו שנאמר בה "ככל חקת הפסח יעשו אותו". [1635] ומתרצינן: **מבעי ליה** איסי בן יהודה צריך את הפסוק "ועצם לא ישברו בו" ללמד, שלא רק עצם שאין בה מוח אסור לשוברה, אלא **אחד עצם שיש בו מוח ואחד עצם שאין בו מוח**.

[שהייתי אומר שאפילו בפסח ראשון מותר לשבור עצם שיש בה מוח כדי לאכול את הבשר שבתוכה, שהרי נאמר "ואכלו את הבשר בלילה הזה" שזו מצות עשה. ויבוא עשה זה, וידחה לא תעשה של שבירת עצם! לכן בא הכתוב בפסח שני: "ועצם לא ישברו בו", שזה פסוק מיותר כדלעיל, כדי ללמדך שאפילו בפסח שני אין שוברים עצם שיש בה מוח וכל שכן בראשון. שהרי פסח שני הוא תיקון לפסח ראשון. גמרא לעיל פה.] [1636]

ועכשיו מקשינן על שיטת חכמים: **ורבנן** שאמרו "יעשו אותו" לאו דוקא מצות שבגופו הוא, אם כן **האי** "**יעשו אותו**" **מאי עבדי ליה**, מה למדו מזה?

ומתרצינן: **מיבעי ליה** רבנן צריכים את הכתוב "יעשו אותו" ללמד **שאין שוחטין את הפסח** השני **על היחיד** לכתחילה. שנאמר "יעשו" בלשון רבים, ומכאן למדו **דכמה דאפשר לאהדורי** לחזר אחרי אדם אחר ולטמאותו בשרץ, **מהדרינן** [1637] מחזרים אחריו ומטמאים אותו כדי שלא יעשה יחיד פסח שני. [1638]

ואגב שהוצרך הכתוב לומר "יעשו" בלשון רבים, כתב "יעשו אותו". [1639]

תנו רבנן: הברייתא דורשת את כל המצות שהתורה פירטה בפסח שני, לשם מה נאמרו.

[1635] רש"י הקשה לאיסי בן יהודה לשם מה צריך את הפסוק "לא ישאירו ממנו עד בקר"? ולמה הגמרא לא שאלה זאת? ובהמשך דברי הגמרא מבואר פסוק זה לשיטת חכמים.

[1636] הגמרא לא מבארת מנין למדו חכמים שאין שוברים עצם שיש בה מוח. [שהרי הם לומדים מ"עצם לא ישברו בו" למעט מצוה שאינה בגופו]. והר"ח פירש שחכמים סוברים כרבי שהאיסור של שבירת עצם אינו אסור מבעוד יום אלא בערב, נמצא שיכול לשבור את העצם מבעוד יום ולקיים בלילה את העשה של אכילת הפסח בלי לבטל את הלאו ובאופן זה אין העשה דוחה לא תעשה. והצל"ח לא ראה את דברי הר"ח הללו. והוא פירש שלדעת חכמים אין עשה דוחה לא תעשה שבמקדש, כדברי רבא בזבחים צז; אך התוספות שם כתבו שלרבא לומדים זאת משבירת עצם שיש בה מוח. והצל"ח כתב דלא כדבריהם [ונדחק בהבנת דברי הגמרא שם].

[1637] מהגמרא משמע שאין שוחטין את הפסח על היחיד הוא רק דין לכתחילה. וצריך ביאור למה אינו דין דיעבד. וביאר החזון איש שכתוב "איש איש כי יהיה טמא" משמע שאפילו יחיד עושה פסח שני. ומלשון התוספות דקדק הרש"ש שמשמע שאפילו בדיעבד פסול. ותמה על דבריהם מלשון הגמרא. [עוד כתבו הרש"ש והחזון איש לרבי יהודה שסובר בפסח ראשון אין שוחטין על היחיד, היינו שפסול אפילו בדיעבד, ומכל מקום בפסח שני כשר בדיעבד, שנאמר "איש איש כי יהיה טמא". ודלא כהתוספות].

[1638] רש"י כתב שמטמאים אדם טהור בשרץ בפסח ראשון ופוסלים אותו. ועושה פסח שני. ותמה החזון איש הרי טמא שרץ שלא טבל בי"ד ניסן חייב כרת. [ועוד יש מאן דאמר שוחטין על טמא שרץ]. וכתב שיש לפרש את לשון הגמרא שלכתחילה יחזר אחרי חבירו שיסכים להמנות עמו. וכלשון הרמב"ם בפרק ב הלכה ב בענין פסח ראשון שמשתדלין לכתחילה להמנות שני.

[1639] הקשה רש"י: הרי כבר כתוב בתחילת הפרשה - בין הערביים "יעשו אותו" ! ותירץ רש"י: שהייתי אומר שדרך הכתוב לדבר כך. ולכן הוצרך לכתוב פעם שניה לדרשא.

נאמר בפסח שני "ככל חקת הפסח יעשו אותו".

יכול כשם שהראשון אסור בבל יראה ובל ימצא חמץ **כך שני אסור בבל יראה ובל ימצא** חמץ?

תלמוד לומר: "**על מצות ומרורים יאכלוהו**". פסוק זה מיותר הוא, שהרי כבר נאמר "ככל חוקת הפסח יעשו אותו". אלא בא ללמד שאף על פי שנאמר "ככל חקת הפסח יעשו אותו", לא ריבה הכתוב אלא מצות שעל גופו, כעין הפרט של מצות ומרורים.

ואין לי אפשרות ללמוד מהכלל של "ככל חוקת הפסח יעשו אותו" **אלא** כעין הפרט של מצות ומרורים, שהוא **מצות עשה**.

מצות לא תעשה שנאמרו בפסח ראשון **מנין** שנוהג בפסח שני? [1640]

תלמוד לומר: "**לא ישאירו ממנו עד בוקר**", וזה לאו הניתק לעשה. שאחרי שעבר את הלאו מוטל עליו לקיים מצות עשה שנאמר בענין פסח ראשון: [בשמות יב] "והנותר ממנו עד בקר באש תשרפו" [ולומדים פסח שני מפסח ראשון]. והעשה מתקן את איסור הלאו.

ואין לי אפשרות ללמוד מהכלל של "ככל חוקת הפסח יעשו אותו" **אלא מצות לא תעשה שניתק לעשה**, שזה כעין הפרט של איסור נותר.

מצות לא תעשה גמור, שאין לו עשה שמתקן אותו, **מנין** שנוהג בפסח שני?

תלמוד לומר: "**ועצם לא ישברו בו**" שזה לא תעשה גמור, שאינו ניתק לעשה.

ועכשיו הברייתא מסכמת: **מה הפרט**, ה**מפורש** בפסוק, הוא **מצות עשה**, **ולא תעשה שניתק לעשה**, **ולא תעשה גמור - אף כל** מה שמרבים מהכלל, הוא **מצות עשה ולא תעשה שניתק לעשה ולא תעשה גמור**.

שואלת הברייתא: **בכלליה**, בכלל של "ככל חוקת הפסח יעשו אותו" באופן שהוא מצות עשה, כעין הפרט **דמצות ומרורים - מאי קמרבי**? איזה מצות עשה הוא מרבה שנוהג בפסח שני? [1641] עונה הברייתא: מצות עשה שהפסח נאכל **צלי אש**.

[1640] בפשטות נראה ששאלת הברייתא היא מנין שמצות לא תעשה שבפסח ראשון נוהגים בפסח שני, שהייתי אומר שלא ינהגו מצות לא תעשה בפסח שני כלל. שהרי אינם כעין הפרט שהיא מצות עשה. וכן נראה מדברי רא"מ הורביץ. [ורש"י כתב ששאלת הגמרא מנין לרבות מהכלל לא תעשה הדומים לפרט. ולמעט מהפרט לא תעשה שאינם בגופו. ולשונו צריך עיון, שהרי לא ידענו בכלל לרבות לא תעשה, אם כן מה צריך פסוק למעט לא תעשה שאינם בגופו. ובעל כרחך לשונו לאו דוקא. אלא כוונתו מנין לרבות לא תעשה שהם כעין הפרט, חוץ מלא תעשה שאינם בגופו, שאותם לא מרבים].

[1641] עיין תוספות שהתקשו בביאור קושית הגמרא כאן. ועיין רא"מ הורביץ.

שואלת הברייתא: **בפרטיה** מזה שהתורה פירטה את מצות ומרורים שהיא מצות עשה, מכלל שבא למעט שיש מצות עשה שאינה נוהגת בפסח שני. **ומאי ממעיט ליה** מה בא הכתוב למעט?

עונה הברייתא: ממעט **השבתת שאור** שאינה נוהגת בפסח שני.

מקשה הברייתא: **איפוך אנא**! למה שלא נלמד להיפך לרבות השבתת שאור ולמעט צלי אש?

מתרצת הברייתא: **מצוה דגופיה** מצוה שבגוף הפסח **עדיף** חשובה יותר. ודומה לעשה של מצות ומרורים שהוא על הפסח.

עוד שואלת הברייתא: **בכלליה** בכלל של "ככל חוקת הפסח יעשו אותו", באופן שהוא לאו הניתק לעשה כעין הפרט **ד"דלא ישאירו ממנו עד בקר" - מאי קמרבי ליה**, איזה לאו הניתק לעשה הוא מרבה?

עונה הברייתא: מרבים את הלאו "**לא תוציאו ממנו**" שנאמר בפסח ראשון [שמות יב מו], "בבית אחד יאכל לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה". שהלאו הזה ניתק לעשה.[1642] שגם אחרי שכבר הוציא מן הבשר החוצה מוטל עליו לקיים את העשה ולהחזיר את הבשר לבית לאוכלו.[1643]

[יש גורסים כאן: **דדמי ליה** שהלאו של לא תוציאו דומה ללאו של נותר **דהאי מיפסל בנותר והאי מיפסל ביוצא** וכן גירסת ר"ח. אבל בספרים אחרים לא גרסו זאת].

שואלת הברייתא: **בפרטיה** מזה שהתורה פרטה את הלאו של "לאו ישאירו ממנו עד בוקר" שהוא לאו הניתק לעשה, מכלל שבא למעט שיש לאו הניתק לעשה שאינו נוהג בפסח שני, **ומאי קא ממעט ליה** מה בא הכתוב למעט?

עונה הברייתא: מיעט "**לא יראה ולא ימצא**". שהוא לאו הניתק לעשה. שאם נראה ברשותו חמץ מצוה עליו להשביתו. שנאמר "תשביתו שאור מבתיכם". וממעטים אותו שאינו נוהג בפסח שני.

[יש גורסים כאן: **דדמי ליה** ש"לא יראה ולא ימצא" דומה ללאו של נותר, **דהאי אינו לוקה, דהוה לאו שניתק לעשה, והאי אינו לוקה דהוה ליה לאו שניתק לעשה**. וכן העתיק הר"ח אבל בספרים אחרים לא גרסו זאת].

[1642] תוספות הקשו: הרי זה לאו שקדמו עשה. ובמכות טו. הגמרא אומרת שאינו נחשב ללאו שניתק לעשה. ועיין רא"מ הורביץ.

[1643] כתב רש"י שהתנא כאן חולק על התנא שלעיל בפרק כיצד צולין [פה.] שסובר שבשר שיצא מחוץ לבית אסור באכילה [כאן כתב רש"י שהאיסור הוא משום "ובשר בשדה טריפה לא תאכלו" ועיין לעיל פה. שכתב רש"י לימוד אחר].

מקשה הברייתא: **איפוך אנא**! למה לא נדרוש להיפך, ש"לא יראה ולא ימצא" נוהגים בפסח שני, ואילו "לא תוציא ממנו" אינו נוהג בפסח שני?
מתרצת הברייתא: **מצוה דגופיה** מצוה שבגוף קרבן הפסח **עדיף** חשובה יותר, ודומה ללאו של "לא ישאירו ממנו עד בוקר", שהוא לאו בגופו של הפסח. אבל בל יראה ובל ימצא אינם בגוף קרבן הפסח.
עוד שואלת הברייתא: **בכלליה** בכלל של "ככל חקת הפסח יעשו אותו" באופן שהוא לאו גמור. כעין הפרט **ד"עצם לא ישברו בו"** (תחילת העמוד) **מאי קא מרבה**, איזה לאו גמור הוא מרבה שנוהג בפסח שני?

דף צה:

עונה הברייתא: "**אל תאכלו ממנו נא**" [בשר שאינו צלוי כל צרכו קרוי נא רש"י שמות י"ב].[1644]
שואלת הברייתא: **בפרטיה** מזה שהתורה פרטה "עצם לא ישברו בו" שהוא לאו גמור, מכלל שבא למעט שיש כיוצא בו לאו אחר שאינו נוהג בפסח שני. **ומאי קא ממעטי**, מה ממעטים ממנו?
עונה הברייתא: "**לא תשחט על חמץ דם זבחי**", שאינו נוהג בפסח שני, שמותר לשחטו בזמן שיש חמץ ברשותו.
[ואף על גב שכבר מיעטנו לעיל שבפסח שני לא נוהג איסור חמץ של בל יראה ובל ימצא ודין השבתת שאור, מכל מקום הייתי אומר שכל זה דוקא שלא בשעת שחיטה. אבל בשעת שחיטה גם בפסח שני אסור, לכן בא הפרט של "ועצם לא ישברו בו" ומיעט את הלאו של "לא תשחט על חמץ" רש"י].
מקשה הברייתא: **איפוך אנא** למה לא נדרוש להיפך. שלאו של "לא תשחט על חמץ" נוהג בפסח שני, ולאו של "אל תאכלו ממנו נא" אינו נוהג?
מתרצת הברייתא: **מצוה דגופיה** "אל תאכלו ממנו נא", שהיא מצוה בגופו של הקרבן **עדיף**, חשובה יותר ודומה ללאו של "עצם לא ישברו בו", שגם הוא בגופו של הקרבן.
שנינו במשנה: **הראשון טעון הלל באכילתו** והשני אינו טעון הלל באכילתו.
והוינן בה: **מנא הני מילי**, מנין למדו את הדברים הללו?
ומשנינן: **אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק**: **אמר קרא** נאמר בישעיה ל: "**השיר יהיה לכם כליל התקדש חג**". ופירושו: שיהיה לכם שיר [בעת מפלת סנחריב ומחנהו. מפרשים שם] כמו שאתם נוהגים לשורר בלילה המקודש לחג. ואין לך לילי

[1644] והרשב"ם שם מפרש: "נא" הוא בשר שצולים אותו בקדירה ללא מים. והאבן עזרא מפרש: "נא" הוא בשר חי.

חג שיש סיבה לחייב שירה, אלא רק בליל פסח ראשון, שאז אוכלים את קרבן הפסח וטעון שירה באכילתו.

ומכאן למדו: **לילה המקודש לחג**, שהוא ליל פסח ראשון, **טעון הלל** באכילתו. אבל **לילה שאין מקודש לחג**, שהוא ליל פסח שני [שאינו יום טוב], **אין טעון הלל** באכילתו.

שנינו במשנה: **זה וזה טעונין הלל בעשייתן**.

והוינן בה: **מאי טעמא** מה הטעם שגם פסח שני טעון הלל בעשייתו? ומשנינן: אפשר לומר בזה שני טעמים.

א. **איבעית אימא**: **לילה** שבו אוכלים את פסח שני **קא ממעט** מיעט הפסוק דלעיל ["השיר יהיה לכם כליל התקדש חג"]. אבל **יום** שבו עושים פסח שני **לא קא ממעט**, אלא טעון הלל בעשייתו.

ואיבעית אימא: מסברא יש לומר שפסח שני טעון הלל בעשייתו, שהרי אמר רבי יוסי בברייתא [לקמן קיז.]: **אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן** בפסח, **ונוטלין את לולביהן** בסוכות, **ואין אומרים הלל**?! שכיון שדבר מצוה הן הרי הם טעונים הלל. ואם כן מאותה סברא גם פסח שני טעון הלל בעשייתו.

שנינו במשנה: זה וזה טעון הלל בעשייתן **ונאכלין צלי** על מצה ומרורים ודוחין את השבת.

ומדייקינן: מלשון המשנה "ודוחין את השבת" משמע שדוקא לענין לדחות את השבת פסח ראשון ופסח שני שווין. אבל לענין לדחות את **הטומאה לא** שווים בזה פסח ראשון ושני. שפסח ראשון דוחה את הטומאה, שאם רוב הציבור טמאים שוחטין את הפסח בטומאה. ואילו פסח שני אינו דוחה את הטומאה אפילו אם רוב הקהל טמאים.

מתניתין דלא כרבי יהודה. דתניא: פסח שני **דוחה את השבת**,[1645] **ואין דוחה את הטומאה**.

רבי יהודה אומר: אף דוחה את הטומאה.

והוינן בה: **מאי טעמיה** מה טעמו **דתנא קמא**?

ומשנינן: **מפני טומאה דחיתיו**, התורה דחתה את האדם לפסח שני מפני שהיה טמא בראשון. וכי **יחזור ויעשה בטומאה**?! אם תאמר כך, נמצא שלא תיקן כלום בזה שנדחה לפסח שני! אלא מוטב שידחה לגמרי.

ורבי יהודה סובר: אף על פי **שהתורה חזרה עליו לעשותו בטהרה**, מכל מקום אם **לא זכה יעשה בטומאה**.

[1645] פירש רש"י שנאמר "כי קרבן ה' לא הקריב במועדו" וזהו כמאן דאמר לעיל צג. שמדובר על פסח שני. ודרשו מ"במועדו" שדוחה את השבת. ובתוספות יומא נד. האריכו מאוד בזה.

תנו רבנן:

פסח ראשון דוחה את השבת, פסח שני דוחה את השבת.

פסח ראשון דוחה את הטומאה, פסח שני דוחה את הטומאה.

פסח ראשון טעון לינה בלילה הראשון של פסח בירושלים. ולמחרת [1646] רשאי לצאת חוץ לחומה, אבל רק בתוך התחום [שהרי זה יום טוב, לפיכך אינו רשאי לצאת חוץ לתחום]. וגם **פסח שני טעון לינה**. והוינן בה: מה שהברייתא אמרה "פסח שני **דוחה את הטומאה**" - **כמאן** בשיטת מי אמרה זאת? הרי זה **כרבי יהודה**.

ותמהינן: הרי בהמשך, הברייתא אמרה שפסח שני טעון לינה.

וכי **לרבי יהודה**, פסח שני **טעון לינה**?! [1647]

והא תניא: **רבי יהודה אומר**: **מניין לפסח שני שאין טעון לינה**? **שנאמר** [דברים טז] בענין פסח ראשון: "**ופנית בבקר והלכת לאהליך**". ומכאן למדו שצריך ללון בירושלים ורק בבוקר יפנה לאוהל שחוץ לחומה [בתוך התחום אבל לביתו שמחוץ לתחום אינו יכול לפנות שהרי הוא יום טוב] [1648].

וכתיב מיד בהמשך הפרשה שם: "**ששת ימים תאכל מצות**". והיינו בפסח ראשון שאוכלין בו מצות ששה ימים, שהרי אסור בחמץ כל החג.

[ואף על פי ששבעה ימים אסור לאכול חמץ, אמר הכתוב "ששת ימים" ללמד שאכילת מצה בשבעת ימי הפסח רשות חוץ מלילה הראשון [1649]].

ומכאן דרש רבי יהודה: פסח ראשון **הנאכל לששה** - שאוכלים בו מצות ששה ימים [נקט לשון הכתוב, אבל באמת אוכלים בו מצות שבעה ימים] **טעון לינה**. אך פסח שני **שאין נאכל** בו מצות **לששה**, **אין טעון לינה**.

[1646] כך פירש רש"י כאן. [וכתב שמה שנאמר בתורה "ופנית בבוקר והלכת לאהליך" אין הכוונה אוהלו של האדם ממש, שהוא מחוץ לתחום, אלא אוהל שחוץ לחומה בתוך התחום, שהרי ביום טוב אסור לצאת חוץ לתחום. ועוד שהרי צריך להקריב עולת ראיה]. אבל רש"י בדברים [טז ז] פירש ופנית בבוקר של יום שני. מכאן שצריך ללון בלילה של מוצאי יום טוב. וכן דעת התוספות כאן, ורש"י ותוספות בסוכה מז. [והוסיפו התוספות שאם לא לן בלילה שאחרי יום טוב, צריך ללון בלילה אחר מלילות החג].

[1647] הקשו התוספות: הרי כל קרבן טעון לינה אחרי הקרבתו ואם כן איך יתכן לומר שפסח שני אינו טעון לינה? ותירצו: שמא יש לומר שכיון שפסח שני הוא תשלומין לראשון אין צריך לינה כלל.

[1648] הקשו התוספות: הרי לא לומדים מ"ככל חקת הפסח יעשו אותו" אלא מצות שבגופו של הפסח או על גופו. כמבואר בגמרא לעיל. ולינה אינה על גוף הפסח, ואם כן למה צריך פסוק למעט אותה? והניחו בקושיא. ותמה המהרש"א: א. מדוע לא הקשו על מאן דאמר שפסח שני טעון לינה הרי אינה מצוה שעל גופו? ב. הרי אפשר לתרץ את קושייתם, שהרי כל קרבן טעון לינה אחרי הקרבתו. ולכן צריך פסוק למעט את פסח שני [מהטעם המובא לעיל בהערה הקודמת]. ויש ליישב בדוחק.

[1649] שנאמר בענין פסח ראשון: "שבעת ימים תאכל עליו מצות" [דברים טז] ואחר כך נאמר: "ששת ימים תאכל מצות". ודרשו חכמים: שביעי בכלל היה, ויצא מן הכלל שאין חייבים לאכול מצות בשביעי. ולא ללמד על עצמו בלבד יצא אלא על הכלל כולו יצא. מה שביעי רשות, אף כולם רשות, חוץ מלילה הראשון שנאמר בו "בערב תאכלו מצות". גמרא לקמן קכ.

וקשה, שהרישא של ברייתא שפסח שני דוחה את הטומאה היא כרבי יהודה. והרי רבי יהודה עצמו סובר שפסח שני אינו טעון לינה. ואם כן איך אמרה הברייתא שפסח שני טעון לינה?

ומתרצינן: **תרי תנאי**, נחלקו שני תנאים אם פסח שני טעון לינה, **ואליבא** [בשיטת] **דרבי יהודה**.

מתניתין:

הפסח שבא בטומאה, שהיו רוב הקהל טמאים והותר להם לעשות את הפסח בטומאה [שנאמר במדבר ט בענין פסח שני: "איש איש כי יהיה טמא" - נדחה לפסח שני. ודרשו חז"ל איש טמא נדחה לפסח שני. ואין ציבור טמאים נדחין לפסח שני אלא מקריבים בטומאה. לעיל סו ב].

לא יאכלו ממנו זבין וזבות נדות ויולדות, שלא הותרה טומאה בציבור אלא לטמאי מת [1650] ולא לשאר טמאים [1651].

ואם אכלו בטומאת הגוף, אף על פי שהאוכל מבשר הקדשים בטומאת הגוף חייב כרת, כאן הם **פטורים מכרת**. ומכל מקום אם נכנסו למקדש לעשות פסחיהם חייבים בכרת, כדין הבא אל המקדש טמא. [והטעם מפורש בגמרא].

ורבי אליעזר פוטר אותם מכרת **אף על ביאת מקדש**.

גמרא:

תנו רבנן:

זבין וזבות נדות ויולדות שאכלו בפסח שבא בטומאה, יכול יהו חייבין על אכיתו, שהרי הם אסורים לאכול ממנו!

תלמוד לומר [ויקרא ז] בענין טמא שאכל מן הקדשים: "והבשר **כל טהור יאכל בשר**". "**והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה' וטומאתו עליו ונכרתה** הנפש ההיא מעמיה".

[1650] שנאמר בתחילת הפסוק "איש איש כי יהיה טמא" ודרשו מכפל המלים "איש איש" לרבות זבים וזבות ושאר טמאים. ואם כן למה כתוב בסוף הפסוק - כי יהיה טמא "לנפש"? ללמד על הדרשא שדרשו חז"ל - "איש" - איש נדחה לפסח שני ואין ציבור נדחין. שכתוב "לנפש" ללמד שדוקא טמא מת הותר בפסח הקרב בטומאה. גמרא לעיל סז. [והביאה רש"י בקיצור].

[1651] הרמב"ם בפרק ז' מהלכות קרבן פסח הלכה ח' כתב שטמאי מגע טומאות, הרי הם כטמאי מת והותרו בפסח הבא בטומאה ודוקא טמאים שיוצאת טומאה מגופן כגון זבים וזבות אינם מקריבים בפסח הבא בטומאה, [ועיין בכסף משנה שם שהביא מקור לדברי הרמב"ם].

ודרשו חכמים מסמיכות הפסוקים: בשר קדשים **שנאכל** רק **לטהורים** [כמו שכתוב בתחילת הענין: "כל טהור יאכל בשר"] **חייבים עליו** כרת **משום טמא**. ואילו בשר קדשים **שאינו נאכל לטהורין** בלבד אלא גם לטמאים, **אין טמאין חייבין עליו משום טמא**.

רבי אליעזר אומר: יכול דחקו זבין [**ומצורעין**] **ונכנסו לעזרה בפסח הבא בטומאה, יכול יהו חייבין** כרת כדין הבא אל המקדש טמא?

תלמוד לומר [במדבר ה] בענין שילוח טמאים מן העזרה: "צו את בני ישראל **וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש**". ודרשו מכאן: **בזמן שטמאי מתים** [המוזכרים בסוף הפסוק] **משתלחין** גם **זבין ומצורעין** [שהוזכרו בתחלת הפסוק] **משתלחין**. אבל בזמן שהפסח בא בטומאה שאז **אין טמאי מתים משתלחין, אין זבין ומצורעין משתלחין**.

בעי הסתפק **רב יוסף**:

בזמן שהפסח בא בטומאה מותר להכנס לעזרה בטומאה לצורך הקרבת הפסח. אבל אין צורך להכנס להיכל, שהרי הפסח קרב בעזרה.

[וההיכל קדוש יותר מהעזרה שהרי אפילו כהנים אסורים להכנס לשם שלא לצורך. שנאמר "אל יבוא בכל עת אל הקודש" על פי רש"י].

והסתפק רב יוסף:

דחקו טמאי מתים ונכנסו להיכל בפסח הבא בטומאה. מהו מה הדין בזה:

האם אומרים: **מדאשתרי טומאת עזרה** כיון שהותרה טומאה בעזרה, **אשתרי נמי טומאת היכל** הותרה גם טומאה בהיכל.

או דילמא שמא **מאי דאישתרי**, מה שלמדנו מהפסוק שמותר לעשות את הפסח בעזרה בטומאה, זה בלבד **אשתרי** הותר. אבל **מאי דלא אשתרי** מה שלא מצאנו בתורה מפורש [בטומאה בהיכל] שמותר, **לא אשתרי** לא הותר! **אמר רבא** לפשוט את הספק של רב יוסף:

אמר קרא: "**וישלחו מן המחנה**". "מן המחנה" משמע **אפילו מקצת מחנה**. כלומר, אפילו כשמותר לטמא להכנס לעזרה. מכל מקום התורה ציותה שישלחו אותו מההיכל שהוא מקצת מהמחנה.

איכא דאמרי יש אומרים שרבא פשט להיפך, שטמא מת שנכנס להיכל בפסח הבא בטומאה פטור מן הכרת. וכך **אמר רבא**:

אמר קרא: "**וישלחו מן המחנה** כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש". ובהמשך הפרשה נאמר: "**אל מחוץ למחנה תשלחום**".

ולמד מכאן רבא: **כל היכא דקרינן ביה**, כל מקום שנאמר בו "**אל מחוץ למחנה תשלחום**", שצריך להוציא את הטמא לגמרי מהמחנה כולו ואפילו מן העזרה [דהיינו בשאר ימות השנה], אז **קרינן ביה** נאמר בו גם "**וישלחו מן המחנה**". כלומר, וישלחו מן ההיכל.

אבל בפסח הבא בטומאה, שהטמאים יכולים להכנס לעזרה להקריב פסחיהם ולא נאמר בהם "אל מחוץ למחנה תשלחום", ממילא גם "וישלחו מן המחנה" לא נאמר בהם.[1652] ומכאן שטמא מת שנכנס להיכל בפסח הבא בטומאה פטור מן הכרת.[1653]

בעי הסתפק **רב יוסף**:

התורה התירה לטמאי מתים לאכול מן הפסח הבא בטומאה. אבל אימורי הפסח אפילו לטהורים אסורים באכילה, שהרי הם נקטרים על המזבח.

והסתפק רב יוסף: **דחקו טמאי מתים ואכלו אימורי הפסח הבא בטומאה** -

דף צו.

מהו? האם הם חייבים משום אוכל בשר קדשים בטומאה, או לא?

האם אומרים: **מדאשתרי טומאת בשר** כיון שהתורה התירה לאכול את הבשר בטומאה. ממילא **אישתרי נמי טומאת אימורין** הותרה גם טומאה באימורין.

ואף על פי שאסורים באכילה אפילו לטהורים משום שהם נאכלין לגבוה [שנאמר: [בויקרא כג] "וכל זר לא יאכל קדש"], מכל מקום אין חייבין עליהם כרת משום אוכל קדשים בטומאה.

או דילמא שמא **מאי דאישתרי**, מה שמוכח מהפסוק שהותר בטומאה, דהיינו אכילת בשר הפסח, שהתורה ציותה לאוכלו, זה בלבד **אישתרי** הותר. אבל **מאי דלא אישתרי**, מה שאין הוכחה מהתורה שהוא הותר, **לא אישתרי**, לא הותר!

אמר רבא לפשוט את הספק של רב יוסף: **מכדי**, הרי **טומאת אימורין מהיכא איתרבאי**, מהיכן למדנו שהאוכל מן האימורים בטומאה חייב כרת? הרי לא נאמר בפירוש בתורה שהאוכל מן האימורין בטומאה חייב כרת! אלא למדנו טומאה באימורים **מטומאת בשר** [מהאוכל בשר בטומאה] **דכתיב**: [ויקרא ז] "והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים **אשר לה'** וטומאתו עליו ונכרתה הנפש ההיא מעמיה".

[1652] יש פירוש נוסף ברש"י בשם רבו שגרס בגמרא להיפך: "כל היכא דקרינן ביה אל מחוץ למחנה תשלחום" - שזה מדבר מחוץ להיכל שנאמר בסמוך - אשר אני שוכן בתוכם, והיינו ההיכל. "קרינן ביה וישלחו מן המחנה" דהיינו מחוץ לעזרה.

[1653] כתבו התוספות: אף על פי שאין איסור לאו על הבא אל ההיכל בטומאה שהותרה בציבור, מכל מקום יש איסור עשה. שנאמר "וישלחו מן המחנה" ומשמע מקצת מחנה. דהיינו ההיכל.

ודרשו: "**אשר** לה'" - **לרבות את האימורין**, שאם אכל אותם בטומאה דינו כאוכל מן הבשר בטומאה.

ולמד מכאן רבא: **כל היכא דאיתיה לטומאת בשר** כל מקום שיש כרת באוכל בשר בטומאה - **איתיה** יש כרת גם **לטומאת אימורין**. אבל **כל היכא דליתיה לטומאת בשר**, כל מקום שאין כרת באוכל מן הבשר בטומאה, כגון בפסח הבא בטומאה - **ליתיה לטומאת אימורין**. אין חיוב כרת באוכל אימורין בטומאה.

בעי הסתפק **רבי זירא**:

אימורי פסח מצרים, **היכא אקטרינהו**, היכן הקטירום? הרי עדיין לא נבנה המשכן ולא נאמר בתורה שהיה אז מזבח!

אמר ליה אביי תשובה:

ומאן לימא לן ומי יאמר לנו **דלא שויסקי עבוד** שלא עשאום צלי על שיפודים [שנקרא "שויסקי"] ואכלום.

כלומר, בפסח מצרים באמת לא הקטירו את האימורים על המזבח. אלא האימורים נאכלו צלי כמו הבשר. [ר"ח, רש"ש].

ועוד יש ראיה לומר כך, שהאימורים בפסח מצרים נאכלו לבעלים. ד**הא** שהרי **תנא רב יוסף** שנה רב יוסף ברייתא:

שלוש מזבחות היו שם במצרים, להזאת הדם: **על המשקוף**, **ועל שתי המזוזות** שהיזו עליהם מדם הפסח. והרי הם כשלוש מזבחות.

ומכאן: **תו מידי אחרינא**, עוד מזבח אחר להקרבה - **לא הוה**.

משמע שהאימורים בפסח מצרים לא הוקטרו על מזבח. אלא נאכלו לבעלים.

מתניתין:

מה ההבדל **בין פסח מצרים** [הפסח הראשון שהקריבו בני ישראל במצרים] **לפסח דורות** [לפסח שנעשה בכל הדורות]?

א. **פסח מצרים מקחו בעשור**. צריך לקחת [להפריש] טלה בעשירי בניסן לשם קרבן פסח. [1654] אבל פסח דורות אין מקחו בעשור.

ב. ופסח מצרים **טעון הזאה באגודת אזוב**, **ועל המשקוף ועל שתי המזוזות**. ואילו פסח דורות נותנים את דמו במזרק, ונותנים אותו על המזבח [ולא על המשקוף והמזוזות].

[1654] החזון איש הסתפק האם צריך להקדיש את השה בעשור לחודש, או שמספיק שמייחד אותו בעשור לחודש, ויכול להקדיש אותו סמוך לשחיטה. ומשמע לו מלשון רש"י שאין צריך להקדיש בעשור לחודש. אלא מספיק שמייחד אותו. [עיין שם].

ג. ופסח מצרים **נאכל בחפזון** [בבהלה ומהירות. רש"י על התורה]. אבל פסח דורות אין צריך לאוכלו בחפזון.

ד. ופסח מצרים נאכל **בלילה אחד**, **ופסח דורות נוהג כל שבעה**. הגמרא מפרשת את המשפט הזה.

גמרא:

שנינו במשנה: פסח מצרים מקחו בעשור, ואילו פסח דורות אין מקחו בעשור.

והוינן בה: **מנא לן**, מנין לנו דבר זה?

ומשנינן: **דכתיב** [בשמות יב] בענין פסח מצרים: "**דברו אל כל עדת ישראל לאמר בעשור לחודש הזה**, **ויקחו** להם איש שה לבית אבות שה לבית".

ודרשו מהמלה "הזה": דוקא **זה** [פסח מצרים] **מקחו מבעשור**, **ואין פסח דורות מקחו מבעשור**.

ומקשינן: **אלא מעתה** שאמרנו שדורשים מהמלה "הזה" לומר שדוקא פסח מצרים מקחו בעשור ולא פסח דורות, אם כך יש להקשות קושיא:

נאמר בענין פסח מצרים "**והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום לחודש הזה**", ולמדו חכמים מכאן שפסח טעון ביקור ארבעה ימים [שבין "עשור לחודש" ובין "ארבעה עשר יום"], שבודקים אותו אם יש בו מום. [1655] וקשה, האם **הכי נמי** גם בזה נדרוש [מהמלה "הזה"]: **זה** [פסח מצרים] **טעון ביקור ד' ימים קודם שחיטה**, **ואין אחר** [פסח דורות] **טעון ביקור**?!

והתניא והרי שנו בברייתא: **בן בג בג אומר**: **מנין לתמיד שטעון ביקור ד' ימים קודם שחיטה**?

שנאמר [במדבר כח] בענין קרבן תמיד: "**תשמרו להקריב לי במועדו**". **ולהלן** בענין פסח מצרים **הוא** [הכתוב] **אומר** "**והיה לכם למשמרת**".

ודרשו חכמים לשון שמירה בגזירה שוה:

מה להלן, לשון שמירה שנאמר בפסח מצרים, **טעון ביקור ד' ימים קודם שחיטה**, **אף כאן** בתמיד **טעון ביקור ד' ימים קודם שחיטה**.

ומדברי בן בג בג אנו לומדים שאף על פי שכתוב בענין ביקור פסח מצרים "הזה". מכל מקום אין ממעטים מזה את כל שאר הקרבנות, שהרי לומדים ממנו לקרבן תמיד שצריך ביקור ארבעה ימים, וכמו כן יש לומר שגם פסח דורות לא התמעט מהמלה "הזה"!

[1655] החזון איש מסתפק האם צריכים לבדוק את הטלה כל יום או שמספיק לבדקו בעשור לחודש. והביא מהמשנה בתמיד [פרק ג משנה ד] שסמוך לשחיטה ודאי בודקים, אך יתכן שזה מדרבנן. [עיין שם].

ומתרצינן: **שאני התם**, שונה "הזה" שנאמר שם [בענין ביקור ארבעה ימים] שאין ממעטים ממנו תמיד ופסח דורות, משום **דכתיב** "**תשמרו**" ולמדו בגזרה שוה שגם קרבן תמיד צריך ביקור.

ופסח דורות נמי גם פסח דורות צריך ביקור, שהרי **הכתיב** [בשמות יג] בענין קרבן הפסח, "**ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה**". ודרשו: **שיהו כל עבודות חדש** ניסן, בין בפסח הנעשה במצרים ובין בפסח הנעשה בשאר הדורות, יהיו **זה כזה**.

ומכאן למדו שגם פסח דורות צריך ביקור ארבעה ימים. שהרי השוה הכתוב את פסח מצרים לפסח דורות.

ואף על פי שנאמר בענין ביקור ארבעה ימים "הזה", לומדים מכאן דרשא אחרת, כמו שהגמרא מפרשת והולכת:

אלא, **ההוא** "**הזה**" שנאמר בענין ביקור פסח מצרים, **למעוטי פסח שני דכוותיה**. בא למעט פסח שני שדומה לפסח מצרים, שפסח מצרים היה יום אחד בלבד, וכן פסח שני הוא יום אחד בלבד.

וכוונת הגמרא לתרץ שיש לימוד להשוות את פסח מצרים ופסח דורות. שנאמר: ועבדת את העבודה הזאת בחודש הזה. ולמדו מכאן שיהיו כל עבודות החדש זה כזה. ויוצא מן הכלל מקום שהתורה מיעטה בפירוש את פסח דורות. ולכן "מקחו בעשור" שנאמר בו "הזה", מיעטו שאין נוהג בפסח דורות, אבל ביקור ארבעה ימים אין בו מיעוט. שהרי "הזה" שנאמר בו בא למעט פסח שני. [ולכן לומדים מ"ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה" שגם פסח דורות צריך ביקור].

ואם תאמר, גם לענין "מקחו בעשור" נאמר ש"הזה" בא למעט פסח שני [שאין צריך שיפריש אותו מעשור לחודש אייר], ולא למעט פסח דורות?

יש לומר, שעיקר כוונת הכתוב בזה שציוה שיקחו את הפסח בעשור לחודש, זה בשביל שיבקרהו ממום ארבעה ימים [כמו שנאמר בהמשך הפסוק והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום]. וכיון שהתורה מיעטה פסח שני מביקור ארבעה ימים, ממילא אנחנו יודעים שאין צריך להפרישו מבעשור. [תוספות. וכן כוונת רש"י].

ולכן דרשו ש"הזה" שנאמר בענין מקחו בעשור, בא למעט פסח דורות, ללמדך שאף על פי שצריך ביקור ארבעה ימים, מכל מקום אינו חייב להפרישו מבעשור, ויכול לבקר שנים או שלושה טלאים בעשור, ובשעת שחיטה יקח אחד מהם [רש"י].[1656]

ומקשינן עוד קושיא:

[1656] ובתפארת ישראל כתב: שלענין ביקור יכול המוכר לבודקו. ואין צריך לקנות אותו ארבעה ימים לפני פסח.

אלא מעתה שאמרנו כי "הזה" הנאמר בענין מקחו בעשור ממעט פסח דורות, יש להקשות:

דכתיב [בשמות יב] בענין פסח מצרים: "**ואכלו את הבשר בלילה הזה**". מכאן שבשר הפסח נאכל בלילה.

וקשה, האם **הכי נמי** גם בזה נדרוש [מהמלה "הזה"] **דזה** פסח מצרים **נאכל בלילה, ואין אחר** פסח דורות **נאכל בלילה**?! והרי לדברי הכל אין פסח דורות נאכל אלא בלילה! [לקמן קכ ב ברכות ט א].

ומתרצינן: **אמר קרא** "**ועבדת את העבודה** הזאת בחודש הזה", ולמדו מכאן שיהו כל עבודות חדש זה כזה. ואף על פי שנאמר "בלילה הזה" למדו מכאן דבר אחר, כמו שמפרש והולך:

אלא "**הזה**" **למה לי**?

לכדרבי אליעזר בן עזריה ורבי עקיבא שנחלקו במסכת ברכות [דף ט.] מה דורשים מהפסוק הזה.

[דעת רבי אלעזר בן עזריה שלומדים גזרה שוה, שנאמר "ואכלו את הבשר בלילה הזה" ונאמר "ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה". מה להלן עבר הקב"ה במצרים עד חצות. אף אכילת הפסח עד חצות.

ואילו רבי עקיבא סובר שמן התורה מותר לאכול את הפסח כל הלילה. ולמה נאמר "הזה"? שלא תאמר שיאכלו את הפסח שני לילות ויום אחד, לכן נאמר "הזה" ללמדך שאינו נאכל אלא בלילה אחד].

ומקשינן עוד קושיא:

אלא מעתה שאמרנו ש"הזה" שנאמר בענין מקחו בעשור ממעט פסח דורות יש להקשות:

דכתיב [שם] בענין פסח מצרים: "**וכל ערל** [ישראל שמתו אחיו מחמת מילה] **לא יאכל בו**". האם **הכי נמי** גם בזה נאמר **דבו** [בפסח מצרים] **אינו אוכל, אבל אוכל בפסח דורות**?! שהרי כשם שהמלה "הזה" משמע מיעוט גם "בו" משמע מיעוט! והרי מבואר בכמה מקומות במשנה שערל פסול מאכילת פסח דורות! ומתרצינן: **אמר קרא**: "**ועבדת** את העבודה הזאת בחדש הזה". מלמד שיהו כל עבודות חודש זה כזה. **אלא** "**בו**" **למה לי**? ללמדך, "**בו**" בפסח, ערל **אינו אוכל, אבל אוכל במצה ומרור**. ומקשינן עוד קושיא: **אלא מעתה** שאמרנו **דורות**, ש"הזה" שנאמר בענין מקחו בעשור ממעט פסח דורות, וגם המלה "בו" משמע מיעוט, אם כן יש להקשות קושיא: נאמר [בשמות יב] בענין פסח

מצרים: "**כל בן נכר לא יאכל בו**". ופירשו חז"ל: "בן נכר" היינו שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים [יבמות עא.] כלומר שהמיר דתו. וקשה, האם **הכי נמי** גם בזה נדרוש [מהמלה "בו"] **דבו אינו אוכל אבל אוכל הוא פסח לדורות**?! ומתרצינן: **אמר קרא**: "**ועבדת** את העבודה הזאת בחודש הזה". שיהו כל עבודות חודש זה כזה.

אלא "בו" למה לי?

ללמדך, **בו** בפסח **המרת דת פוסלת, ואין המרת דת פוסלת בתרומה** [1657].

ואיצטריך למיכתב ערל שפסול מלאכול בפסח, **ואיצטריך למיכתב בן נכר** שפסול מלאכול בפסח. ואי אפשר ללמוד זה מזה.

דאי כתב רחמנא ערל בלבד, הייתי אומר שערל פסול **משום דמאיס, אבל בן נכר** שאין ערלה בגופו **לא מאיס** וכשר לאכול את הפסח.

לכן **צריכא** צריך לכתוב בן נכר.

ואי אשמעינן בן נכר בלבד, הייתי אומר שבן נכר פסול **משום דאין לבו לשמים. אבל ערל דלבו לשמים, אימא לא** פסול מלאכול בפסח.

לכן **צריכא** צריך לכתוב ערל.

מכאן ואילך מה שמוקף בסוגריים הודפס בספרים שלפנינו. ורש"י מחק את זה [1658].

ויתבאר על פי דברי התוספות ביבמות עא. ד"ה בו.

[לגירסת הספרים בגמרא דלעיל ערל ובן נכר כתובים יחד:

אלא מעתה דכתיב "וכל ערל לא יאכל בו" וכן "**כל בן נכר לא יאכל בו**". **הכי נמי דבו אינו אוכל אבל** אוכל **הוא בפסח דורות**?!

ומתרצינן: **אמר קרא**: "**ועבדת** את העבודה הזאת בחודש הזה". שיהו כל עבודות של חודש זה כזה. **אלא בו למה לי**? **בו אינו אוכל אבל הוא אוכל במצה ומרור** [1659].

ולפי גירסא זו בין לענין ערל ובין לענין בן נכר דורשים בו אינו אוכל אבל הוא אוכל במצה ומרור.

[1657] קשה מדוע "בו" שנאמר בערל, דרשו חז"ל למעט במצה ומרור, ואילו "בו" שנאמר בבן נכר, דרשו חז"ל למעט בתרומה? ופירשו התוספות ביבמות [עא. ד"ה בו] ש"בו" שנאמר בערל דרשו לחומרא לחייב את הערל במצה ומרור. שהרי אין צריך להתיר לו לאכול מצה ומרור שהרי הם חולין אלא הפסוק בא לחייבו באכילתם. ולא רצו לדרוש לקולא להתיר לערל לאכול בתרומה ובמעשר. [הגמרא שם דורשת "בו" ולא במעשר וכתבו תוספות שיש ללמוד תרומה ומעשר מאותו מיעוט]. אבל לענין בן נכר אין צריך פסוק לחייבו במצה ומרור. שהרי פשוט שמוטל על המומר לחזור בתשובה ולקיים כל המצות. ולכן דרשו שמותר [לתת] לו לאכול מתרומה ומעשר.

[1658] ראה לקמן הערה 7 מדוע רש"י מחק גירסא זו.

[1659] נתבאר לעיל הערה 4 בשם התוספות שאין צריך פסוק לחייב את המומר לעשות תשובה ולאכול מצה ומרור, ואם כן קשה על גירסא זו שלמדו מפסוק לחייב את המומר במצה ומרור. תירצו התוספות שם לגירסא זו: מומר שעשה תשובה בזמן אכילת הפסח אינו יכול לאכול בפסח, כיון שהיה מומר בזמן עשיה. והייתי אומר שכיון שפטור מאכילת הפסח פטור גם ממצה ומרור שבאים איתו. ולכן צריך פסוק לחייבו.

וכאן הגמרא אומרת **ואצטריך למיכתב ערל ואצטריך למיכתב בן נכר** וכדלעיל.
ומקשינן: **אלא מעתה** נאמר בפסח מצרים: "**תושב ושכיר לא יאכל בו**" ודרשו חז"ל "תושב" - היינו גר תושב "שכיר" - היינו עובד עבודה זרה, וכי **הכי נמי דבו הוא אינו אוכל, אבל אוכל הוא בפסח דורות**?!
ומתרצינן: **אמר קרא** "**ועבדת**" שיהו כל עבודות של חודש זה כזה, **אלא** "**בו**" **למה לי**? ללמדך, "**בו**" בפסח **המרת דת פוסלת, ואין המרת דת פוסלת בתרומה**.
עד כאן גירסת הספרים שמחק רש"י [1660].
ומקשינן עוד קושיא:
אלא מעתה ש"הזה" שבענין מקחו בעשור ממעט פסח דורות יש להקשות קושיא:
נאמר [בשמות יב] בענין פסח מצרים: "וכל עבד איש מקנת כסף **ומלתה אותו אז יאכל בו**", ודרשו במכילתא: מי יאכל בו? - רבו. מגיד שמילת עבדיו מעכבתו מלאכול בפסח. שאין האדון אוכל בפסח עד שימול את עבדיו. וכן האב שיש לו בן העומד למול אינו אוכל בפסח עד שימול את בנו.
וקשה, האם **הכי נמי** גם בזה דורשים, **דבו אינו אוכל, אבל אוכל בפסח דורות**?!
ומתרצינן: **אמר קרא** "**ועבדת** את העבודה הזאת בחדש הזה" שיהו כל עבודות חודש זה כזה. **אלא** "**בו**" **למה לי**? ללמדך, **בו** בפסח **מילת זכריו** בניו הזכרים **ועבדיו** שלא מלו **מעכבת** [שאינו יכול לאכול בפסח עד שימולו]. **ואין מילת זכריו ועבדיו מעכבת בתר ומה**.
ומקשינן עוד קושיא: **אלא מעתה** עכשיו שאמרנו ש"הזה" שנאמר בענין מקחו בעשור ממעט פסח דורות יש להקשות קושיא:
דכתיב "**ועצם לא ישברו בו**" [הפסוק הזה נאמר בפסח שני. וצריך לגרוס "**ועצם לא תשברו בו**" שנאמר בפסח מצרים בשמות יב, רש"ש]. וכי **הכי נמי** גם בזה נדרוש **דבו** [בפסח מצרים] **אינו שובר אבל שובר בפסח דורות**?!
ומתרצינן: **אמר קרא**: "**ועבדת** את העבודה הזאת בחדש הזה" שיהו כל עבודות חדש זה כזה. **אלא בו למה לי**? ללמדך, "ועצם לא ישברו **בו**" - **בכשר, ולא בפסול**. שמותר לשבור עצם של פסח פסול.

[1660] רש"י מחק גירסא זו משני טעמים: א. תושב ושכיר שנאמרו בפסח הם ישראלים: תושב זה עבד עברי שנרצע, שכיר - זה עבד עברי העובד שש שנים. והגמרא אומרת ביבמות ע. שהם אוכלים בפסח. והפסוק אינו מתפרש כפשוטו. [אלא לגזרה שוה לענין תרומה עיין שם] ואם כן אי אפשר לומר כאן שתושב ושכיר אינם אוכלים בפסח. ועוד, שאין שייך לדבר כאן על המרת דת. ואיך אמרו בגמרא: "בו המרת דת פוסלת ואינה פוסלת בתרומה"? ב. הגמרא ביבמות ע: דורשת מיעוט זה מ"בו" שנאמר לענין בן נכר. ולא מ"בו" שנאמר בתושב ושכיר. ועיין בתוספות ביבמות עא. שענו על שאלות רש"י.

ומקשינן עוד קושיא:
אלא מעתה שאמרו ש"הזה" שנאמר בענין מקחו בעשור ממעט פסח דורות, יש להקשות קושיא:
דכתיב [בשמות יב] בענין פסח מצרים: "**אל תאכלו ממנו נא**" שאינו צלוי כל צרכו [רש"י על התורה].
וכי נדרוש מהמלה "ממנו" למעט, דוקא **ממנו** [מפסח מצרים] **אי אתה אוכל** נא, **אבל אתה אוכל נא בפסח דורות**?!
ומתרצינן: **אמר קרא**: "**ועבדת** את העבודה הזאת בחדש הזה" שיהו כל עבודות חודש זה כזה.
אלא "**ממנו**" **למה לי**?
ללמדך **לכדרבה אמר רבי יצחק** ביבמות עד.
נאמר "ממנו" בפסח. ונאמר "ממנו" במעשר שני. מה להלן ערל אסור בפסח, אף כאן ערל אסור במעשר.
שנינו במשנה: **ונאכל בחפזון** [ואין פסח דורות נאכל בחפזון].
והוינן בה: **מנא לן** מנין לנו שאין פסח דורות נאכל בחפזון?
ומשנינן: **דאמר קרא** [בשמות יב] בענין פסח מצרים: "**ואכלתם אותו בחפזון**" ודרשו חז"ל "**אותו**" פסח מצרים, **נאכל בחפזון**. **ואין אחר** פסח דורות **נאכל בחפזון**.
שנינו במשנה: ונאכל בחפזון לילה אחד, **ופסח דורות נוהג כל שבעה**.
והוינן בה: מה **ששנינו** שפסח דורות נוהג כל שבעה **אמאי קאי** על מה מדובר, על אכילת הפסח או על איסור חמץ?
אי לימא אם נאמר שמדובר **אפסח** על אכילת הפסח. יש להקשות קושיא: **פסח** כל **שבעה מי איכא** וכי הפסח נאכל שבעה ימים?! הרי אינו נאכל אלא לילה הראשון!

דף צו:
אלא איך תפרש את המשנה? **אחמץ** שבפסח דורות נוהג שבעת ימים איסור חמץ? גם על זה יש להקשות קושיא:
שהרי ברישא שבמשנה שנינו בענין פסח מצרים "ונאכל בחפזון לילה אחד" - **מכלל דפסח מצרים לילה אחד** אסור בחמץ. **ותו לא** ויותר מזה אין איסור ואפילו ביום ט"ו?!
והתניא והרי שנו בברייתא: **רבי יוסי הגלילי אומר**: **מנין לפסח מצרים שאין חימוצו נוהג אלא יום אחד** ולא שבעת ימים? **תלמוד לומר** [בשמות יב] בענין פסח מצרים: "**לא יאכל חמץ**" **וסמיך ליה** ונכתב בסמוך לו "היום אתם יוצאים" ודרשו שלא יאכל חמץ ביום ט"ו בניסן שבו אתם יוצאים.

ומדברי הברייתא משמע שכל היום של ט"ו ניסן אסור בחמץ, ואם כן קשה, איך אפשר לומר שאין איסור חמץ בפסח מצרים אלא בלילה בלבד?

ומתרצינן: **אלא** חסר במשנתנו כמה מילים [רע"ב] **והכי קאמר** כך אמר התנא במשנתנו: "ונאכל [פסח מצרים] בחפזון **לילה אחד**". **והוא הדין לפסח דורות** שגם הוא נאכל לילה אחד [אבל שלא בחפזון].

ו"**חימוצו**" איסור חמץ שבפסח מצרים נוהג "**כל היום**" של ט"ו בניסן. **ואילו** "**פסח דורות**" - איסור חמץ שבו "**נוהג כל שבעה**".

מתניתין:

נאמר בסוף ספר ויקרא [כז לב] "לא יבקר בין טוב לרע ולא ימירנו. ואם המר ימירנו והיה הוא ותמורתו יהיה קדש לא יגאל". מכאן שהאומר על בהמת חולין - הרי זו תמורת בהמת קרבן, הרי שתי הבהמות קדושות בקדושת הקרבן.

אמר רבי יהושע: **שמעתי** מרבותי **שיש תמורת פסח** שהיא **קריבה** שלמים לאחר הפסח.[1661] כדין מותר הפסח [כגון שהפריש שני טלאים לאחריות על פסחו, ונותר אחד לאחר פסח] שהוא קרב שלמים.

ויש מקרה ש**תמורת פסח אינה קריבה** היא עצמה שלמים, אלא מניח אותה לרעות בשדה עד שתסתאב.

כלומר, עד שיפול בה מום. ואחרי שיפול בה מום יכול למכור אותה. [כדין כל הקדשים שנפל בהם מום שהם נפדים], ויביא בדמיה שלמים. שהרי מותר הפסח קרב שלמים.

והוסיף רבי יהושע: **ואין לי** אפשרות **לפרש** איזו תמורת פסח קריבה. ואיזו אינה קריבה. ששכחתי מה פירשו רבותי.

אמר רבי עקיבא: **אני אפרש**:

מה ששמע רבי יהושע שיש תמורת פסח קריבה ויש שאינה קריבה, לא רק בתמורת הפסח נאמר דין זה. אלא גם הפסח עצמו שאבד והקריב אחר תחתיו, אם נמצא הפסח הראשון יש אופן שהוא עצמו קרב שלמים, ויש אופן שאינו קרב, אלא ירעה עד שיסתאב וימכר ויביא בדמיו שלמים.

האופן שהפסח ותמורתו אינם קרבים כך הוא:

הפסח הראשון **שנמצא קודם שחיטת הפסח** השני, ועמדו שני הטלאים לפניו בשעת השחיטה. ושחט את השני ולא את הראשון, הרי נקבע על הטלה הראשון שם פסח

[1661] בתוספות יום טוב תמה מדוע אינה קריבה בפסח עצמו. והאריך בזה. והרש"ש תירץ שכוונת רש"י קרבה שלמים אחר זמן שחיטת הפסח כלומר אחרי י"ד בניסן, אבל בי"ד ניסן עצמו אי אפשר להקריבו שלמים, כיון שהפסח קרב אחר התמיד, ושלמים אין מקריבים אלא לפני התמיד [משום עשה דהשלמה].

בשעת השחיטה, ודחה אותו בידים מלהקרב, וכיון שנקבע עליו שם פסח ונדחה מלהקרב לפסח, הרי הוא נפסל מלהקברב בעצמו על המזבח. [1662] **אלא ירעה עד שיסתאב, וימכר, ויביא בדמיו שלמים.**

וכן תמורתו של הפסח הראשון שאבד ונמצא לפני שחיטת הפסח השני. כגון שהמיר אותו בבהמת חולין לפני השחיטה נמצא שבשעת השחיטה נקבע שם פסח על התמורה. ונדחתה מלהקרב לפסח, ולכן נפסלה מלהקרב בעצמה על המזבח, אלא מביאים בדמיה שלמים. [1663]

[ורש"י פירש "וכן תמורתו" - שהפסח הראשון נמצא קודם שחיטה אבל הוא המיר בו רק אחרי השחיטה נמצא שבתמורה עצמה לא היה דיחוי, שהרי לא הקדישה אלא אחרי השחיטה, ומכל מקום דין התמורה כדין הפסח עצמו ופסולה מלהקרב על המזבח בעצמה, אלא רק דמיה כשרים. אבל בגמרא נחלקו אמוראים באופן זה מה דינו. ויבואר להלן] [1664].

והאופן שהפסח ותמורתו אינם קריבים כך הוא:

[1662] בהמה שהוקדשה לקרבן, ונדחתה מהקרבה, חלבה דין "דיחוי". כלומר, שנפסלה לעולם אפילו אם אחכ כך בטלה סיבת הדיחוי שבה. [כגון: שני שעירים שמביאים ביום הכיפורים אי אפשר להקריב אחד אם מת השני. ואם מת אחד מהם השני נפסל אפילו אם לאחר זמן יביאו שעיר נוסף להקריב עם הראשון יומא סג:]. אך נחלקו בזה תנאים במסכת יומא סג: א. דעת רבי יהודה שדין דיחוי נוהג בין בחיי הקרבן ובין לאחר שנשחט. ב. דעת חנן המצרי שאין דין דיחוי כלל, ואם הבהמה חזרה ונעשתה ראויה, אפשר להקריבה. ג. דעת רבי שמעון ששייך דיחוי רק אחרי השחיטה. [כגון, שאחר ששחטו את השעיר של השם מת השעיר של עזאזל לפני זריקת הדם]. אבל בחיי הבהמה אין שייך דיחוי. ונחלקו בזה אמוראים. דעת רב כדעת רבי שמעון שאין דיחוי בבעלי חיים [כלומר בחיי הבהמה] ודעת רבי יוחנן כדעת רבי יהודה שיש דיחוי בבעלי חיים. ובמשנתנו מבואר שיש דיחוי בבעלי חיים, שהרי מדובר כאן לענין הפסח שנאבד ותמורתו ושנינו ירעו עד שיסתאבו. והקשו התוספות מכאן על שיטת רב. [והיינו משום שביומא משמע ש"סתם משנה" מסייעת את דברי רב] ותירצו התוספות שכאן שדחה את הקרבן בידיים, גם רב מודה. [ונראה שהבינו כן גם בדברי רש"י]. אך רש"י לקמן צח. [סוף ד"ה שמע מינה] כתב שממשנתנו מוכח שיש דיחוי בבעלים חיים. וזה דלא כהתוספות. עיין תוי"ט כאן [ובתחילת המשנה הבאה]. והרמב"ם פ"ד ה"ו כתב שהפסח שאבד אפילו אם נמצא קודם שחיטת השני קרב שלמים שלא כדברי משנתנו וביאר הכסף משנה בפירושו השני שהרמב"ם פוסק להלכה שאין דיחוי בבעלי חיים [וכן הסכים הלח"מ] וזה דלא כהתוספות כאן ומכל מקום בענין תמורה מודה הרמב"ם שתמורת הפסח שנמצא קודם שחיטה אינה קריבה. ופירש הכסף משנה שהרמב"ם מפרש "מכח קדושה דחויה" היינו מכח בהמה שאפשר שיקריבו אותה לפסח ואפשר שיקריבוה לשלמים. [ויש פירושים אחרים בדעת הרמב"ם עיין כס"מ בפירוש הראשון ותוספות יום טוב במשנה הבאה, ומקדש דוד].

[1663] מרש"י בגמרא משמע שהתמורה עצמה כשירה להקריב אותה לפסח. ומובן לפי זה שבשעת שחיטה אם שחט את הפסח השני ולא אותה הרי דחה אותה בידיים ופסולה. אבל דעת ר"י בתוספות [ד"ה קמ"ל] שהתמורה אינה כשירה להקרבה לפסח. ותמוה לפי זה מה שייך לומר שהיה בה דיחוי? וכן תמה החזון איש. עוד הקשה החזון איש לשיטת רש"י שהתמורה כשירה להקרבה לפסח. אם כן מדוע כל תמורה של פסח שאינו אבוד קריבה שלמים. [כך מבואר מדברי הגמרא] הרי כאשר הקריב את הפסח דחה את תמורתו? ותירץ שכל תמורה דינה כמפריש שני טלאים לאחריות לפסחו. שאחד קרב פסח והשני שלמים. ורק באופן שהפסח אבד והמיר בו ושחט פסח שני, הרי בשחיטת השני דחה את הפסח הראשון ואת תמורתו.

[1664] מרש"י בתחילת דברי הגמרא להלן [ד"ה דאיכא] מוכח שפירש את המשנה כפי שביארנו לעיל שההמרה היתה לפני השחיטה, ושלא כמשמעות לשונו במשנה. וצריך עיון.

הפסח הראשון שנמצא **אחר שחיטת הפסח השני**, הרי בשעת השחיטה לא היה לפנינו ולא היה ראוי להקרב לפסח, לפיכך לא נקבע שם פסח עליו, ולא נדחה בידים, ולכן **קרב שלמים** בעצמו.

וכן תמורתו אם המיר בפסח הראשון שנמצא לאחר השחיטה, התמורה עצמה קרבה שלמים.

ולפי זה רבי יהושע שאמר "שמעתי שתמורת הפסח קריבה ותמורות הפסח אינה קריבה" יכל לדבר גם בפסח עצמו. שהרי אותו חילוק שיש בתמורת הפסח יש גם בפסח עצמו כמו שביאר רבי עקיבא. והגמרא מפרשת מדוע רבי יהושע דיבר בתמורת הפסח ולא בפסח עצמו.

גמרא:

שנינו במשנה אמר רבי יהושע שמעתי שתמורת פסח קריבה, ותמורת פסח אינה קריבה. ומקשינן: הרי רבי עקיבא פירש שגם בפסח עצמו יש פסח קרב ויש שאינו קרב. ואם כן **לימא** יאמר רבי יהושע ש**פסח קרב ופסח אינו קרב!**

ומתרצינן: **הא קמשמע לן** זה התנא בא להשמיענו: שלא רק בפסח עצמו יש פסח שאינו קרב, אלא **דאיכא** שיש **תמורת הפסח דלא קרבה**.

שהייתי אומר שדוקא הפסח הראשון בעצמו, שמתחילה הוא הופרש על מנת להקריבו לפסח, אם הוא עומד לפנינו בשעת שחיטה הוקבע עליו שם פסח. אבל תמורת הפסח, כגון שהמיר בפסח הראשון קודם שחיטה [1665] בזה הייתי אומר שהתמורה מתחילה אינה עומדת להקרב לפסח, אלא לשלמים [1666]. ואפילו בשעת שחיטה לא הקבעה לפסח, וממילא אין שייך בה דיחוי.

והשמיע לנו התנא שהתמורה כן נקבעת בשם פסח בשעת שחיטה, הואיל וגם היא ראויה להקרב בתורת פסח, בי"ד בניסן. וכיון שלא הקריב אותה הרי דחה אותה בידים, ונפסלה מלהקרב על המזבח.

שנינו במשנה: "אמר רבי עקיבא אני אפרש הפסח שנמצא קודם שחיטת הפסח ירעה עד שיסתאב ... אחר שחיטת הפסח קרב שלמים".

ונחלקו אמוראים האם מה ששנינו "קודם שחיטת הפסח", ו"אחר שחיטת הפסח" מדובר בשחיטת הפסח ממש, או שמדובר על חצות היום שזהו הזמן שבו שוחטים את הפסח:

[1665] כך מוכח מרש"י כאן. וראה הערה קודמת.

[1666] כך פירש רש"י. והיינו שאף על פי שהתמורה כשרה ליקרב לפסח, מכל מקום אינה עומדת לכך והייתי אומר שאין שייך בזה דיחוי, וביאור דבריו, נראה על פי התוספות. שכיון שהוקדשה באיסור אין דעתו לשוחטה לפסח. ודעת ר"י בתוספות שהתמורה פסולה מלהקרב לפסח, ולכן הייתי אומר שאין שייך בה דיחוי. ותמה החזו"א לדברי ר"י מדוע באמת שייך בה דיחוי, הרי מתחילתה היא עומדת לשלמים. [והובא לעיל].

איתמר: **רבה אמר**: קודם **שחיטה** ממש, **ולאחר שחיטה** ממש, **שנינו**. ואם הפסח היה אבוד בשעת חצות ונמצא אחרי חצות קודם שחיטת הפסח השני, זה נקרא במשנה "קודם שחיטת הפסח". שכיון שהפסח היה לפנינו לפני שחיטת השני הוקבע עליו שם פסח, ונדחה. [1667]

רבי זירא אמר: **קודם חצות**, **ואחר חצות שנינו**. שעת חצות היא השעה הקובעת אם יחול על הטלה שם פסח, לפיכך אם נמצא קודם חצות הוקבע עליו שם פסח, וכיון שלא הקריבוהו נדחה ונפסל. אבל אם נמצא אחרי חצות, אפילו אם נמצא קודם שחיטת השני, הרי בשעת חצות היה אבוד ולא הקבע בו שם פסח, ואין שייך כאן דיחוי.

ומקשינן: **ולרבי זירא** שאמר קודם חצות ואחר חצות שנינו, **הא קתני** הרי שנינו במשנה "**קודם שחיטת הפסח**"! ואיך אמר רבי זירא קודם חצות?

ומתרצינן: **אימא** אמור במשנתנו **קודם זמן שחיטת הפסח** דהיינו קודם חצות.

כתנאי כבר נחלקו בזה תנאים בברייתא:

הפסח שנמצא קודם שחיטה ירעה, לאחר שחיטה יקרב. רבי אליעזר אומר: קודם חצות ירעה לאחר חצות יקרב.

שנינו במשנה: **אחר שחיטת הפסח יביא שלמים** וכן תמורתו.

אמר [**רבא**] [1668] **רבה**: **לא שנו** שהתמורה קריבה, **אלא** באופן **שנמצא אחר שחיטה, והמיר בו אחר שחיטה**, שבזה לא הוקבע שם פסח לא על הפסח ולא על תמורתו.

אבל אם **נמצא קודם שחיטה, והמיר בו אחר שחיטה**, שבזה, אף על פי שעל התמורה לא הוקבע שם פסח, שהרי המיר בו רק לאחר שחיטה, מכל מקום הפסח בעצמו הרי נמצא קודם שחיטה, והוקבע עליו שם פסח ונדחה, וממילא **תמורתו** של הפסח **מכח קדושה דחויה קא אתא** [באה] **ולא קרבה**.

איתיביה אביי אביי שאל על דברי רבה מהברייתא דלקמן:

בענין קרבן שלמים [ויקרא ג] נאמרו שלוש פרשות: פרשה ראשונה בבקר. פרשה שניה בכבש, ופרשה שלישית בעז. ובענין הקרבת הכבש נאמר: [בפסוק ו] "ואם מן הצאן קרבנו". ובפסוק שאחריו נאמר: "**אם כשב** הוא מקריב את קרבנו".

[1667] לדעת רבה אם נמצא קודם שחיטת השני הוקבע עליו שם פסח ונדחה, אבל אם נמצא אחר שחיטת השני לא נפסל, ואין כוונת רבה ששחיטת השני זהו הזמן הקובע שם פסח על הראשון. אלא דעת רבה שכל זמן שחיטת הפסח קובע שם פסח על הקרבן. [אפילו אם נמצא אחר חצות], כן מוכח מרש"י צח. ד"ה ה"ג רבינא. [וכן דייק החזון אישׁ]. ואולם אחרי שכבר נשחט הפסח השני, הרי נפטרו הבעלים מהקרבת הפסח. וממילא אין שייך יותר קביעות שם פסח. אבל מדברי החזון איש נראה שהבין שאם נמצא אחרי שחיטת השני לדעת רבה הקבע עליו שם פסח. אלא שאין שייך דיחוי באבוד. עיין בדבריו שהאריך בביאור מחלוקת רבה ורבי זירא.

[1668] גירסת הב"ח "רבה" וכן כתב ר"ח ורש"י לקמן ותוספות.

ושאלה הברייתא: **מה תלמוד לומר** מה בא ללמדנו "**אם כבש**"? הרי כתוב בתחילת הענין "ואם מן הצאן קרבנו", ואי אפשר לטעות ולומר שמדובר בעז, שהרי בפרשה שאחריה נאמר "ואם עז קרבנו"! [1669]

ועונה הברייתא: **לרבות תמורת הפסח אחר הפסח שקרבה** בעצמה **שלמים** [1670].

ושאל אביי: **היכי דמי** באיזה תמורת הפסח מדובר בברייתא?

אילימא אם נאמר, שמדובר בפסח **שנמצא אחר שחיטה והמיר בו אחר שחיטה** ולא הוקבע שם פסח, לא על הפסח ולא על תמורתו, הרי זה **פשיטא** שאפשר להקריב את התמורה עצמה שלמים! [1671] **ולמה לי קרא**?

אלא, **לאו**, בהכרח **שנמצא קודם** שחיטה **והמיר בו לאחר שחיטה**?! ובהכרח שהברייתא באה להשמיע לנו שאף על פי שהפסח עצמו נדחה, תמורתו קרבה, כיון שהתמורה עצמה לא נדחית! וזה שלא כדברי רבה.

ענה רבה לאביי: **לא** מדובר שנמצא קודם שחיטה! אלא **לעולם** מדובר **שנמצא אחר שחיטה**, **והמיר בו אחר שחיטה**, ורק באופן זה התמורה עצמה קריבה שלמים.

ומה שאתה [אביי] שאלת למה לי קרא? על זה יש לומר שבאמת התורה לא כתבה "אם כשב" בשביל ללמד שהתמורה קריבה שלמים. **וקרא** [המקרא "אם כשב"] **אסמכתא בעלמא**.

אלא שקשה **קרא למאי אתא** בשביל מה נכתב "אם כשב"?

ענה על זה רבה: **לכדתניא** שדרשו מהפסוק הזה דרשא אחרת בברייתא:

נאמר בענין שלמים "**כשב**" ופסוק זה מיותר [שהרי בפרשה שאחריו כתוב "ואם עז" ובהכרח שבפרשה הזאת מדובר בכבש. וכדלעיל]. ללמדנו **לרבות את הפסח לאליה**, כדלקמן.

קרבנות שהם שור אין מקטירים בהן את האליה, ואילו בכל קרבנות כבשים כתוב בתורה שהאליה קריבה על המזבח עם האימורים. [בכבש שלמים נאמר: "חלבו האליה". באשם: "את כל חלבו ירים ממנו את האליה". וחטאת דינה כאשם].

ובפסח לא נאמר בתורה הקטרת אימורים כלל. אלא לומדים את זה מהפסוק [בבמדבר יח] "את דמם תזרוק על המזבח ואת חלבם תקטיר". [שמדובר שם בבכור, וקשה למה

[1669] כן פירש רש"י בפירושו השני. ובפירושו הראשון כתב רש"י שהמלה "אם" מיותרת. ובדברי הברייתא דלקמן מבואר שגם "כבש" וגם "אם" מיותרים.

[1670] פסח בא רק מן הצאן וממילא גם תמורתו מביאים מן הצאן ולכן למדנו מהפסוק כשב לרבות כבש אחר שהוא תמורת הפסח אחר הפסח שקרב שלמים.

[1671] שהרי דין כל מותר הפסח שקרב שלמים, וממילא תמורתו שלא היה בה דיחוי, פשיטא שגם היא קריבה שלמים !

נכתב "דמם", ו"חלבם" בלשון רבים? מכאן דרשו לרבות בפסח ומעשר זריקת הדם והקטרת האימורים, לעיל סד:].

וכיון שלא הוזכרה הקטרת אימורים בפסח, אלא לומדים את זה מריבוי והאליה לא הוזכרה בו, הייתי אומר שהאליה של פסח אינה קריבה. לכן נאמר בענין שלמים "כשב" לרבות את הפסח לאליה.[1672]

ומוסיפה הברייתא: **כשהוא** [הכתוב] **אומר** "**אם כשב**" שהמלה "אם" מיותרת, בא להשמיענו עוד דבר: **לרבות פסח שעברה שנתו** שפסח בא מכבש בן שנתו בלבד, ואם עברה שנתו הראשונה של הכבש, ואינו ראוי להיקרב לפסח, הרי הוא קרב שלמים.

וכן **שלמים הבאים מחמת פסח** כגון תמורת הפסח. או פסח שאבד ונתכפרו בעליו באחר, ואחר כך נמצא הראשון. [ויש מפרשים: שזה קרבן חגיגה הבא בי"ד ניסן כדי שהפסח יאכל על השובע. רש"י בשם רבו]. ולמדנו מהמלה "אם" לרבות [לחייב] אותם **לכל מצות שלמים**:

שטעון סמיכה על ראש הקרבן. וטעון הבאת **נסכים** עם הקרבן. **ותנופת חזה ושוק** שמניפים אותם ונותנים אותם לכהן.

ודברים אלו אינם נוהגים בפסח אלא רק בשלמים. ולומדים מהמלה "אם" לרבות פסח שעברה שנתו ושלמים הבאים מחמת הפסח שדינם כשלמים ולא כפסח.

ומוסיפה הברייתא: **וכשהוא** [הכתוב] **אומר** "**ואם עז**" שהמלה "ואם" מיותרת,[1673] **הפסיק הענין** בא להפסיק בין הפרשה של כבש שנאמרה קודם לבין הפרשה של עז. [שהמלה "ואם" הפסק היא].

לימד על העז שאינה ככבש, **שאין** העז **טעונה** הקרבת **אליה**.

ולמדנו מהברייתא ש"אם כשב" מרבה פסח לאליה ולא בא לרבות תמורת הפסח אחר הפסח שקרב שלמים אלא זו אסמכתא בעלמא.

עד כאן דברי רבה שאם הפסח נמצא קודם שחיטה, אף על פי שהמיר בו אחרי שחיטה, הרי התמורה פסולה משום שמכח קדושה דחויה היא באה. [והקשה עליו אביי מהברייתא, ותירץ רבה את קושית אביי והביא ברייתא אחרת].

[1672] שאנו למדים מהמלה "כשב" [שהיא מיותרת] שבא לרבות קרבן אחר הבא מן הכבשים, וזהו פסח שבא מן הצאן בלבד. [ועיין ברש"ש שכתב שגם בכור ומעשר מרבים מכאן לאליה].

[1673] ריב"א פירש שכל הפרשה שנאמרה בעז מיותרת, שהיה ראוי לכלול את העז עם הכבש באותה פרשה, אלא הפסיק את הענין וכתב את העז בפני עצמו ולא שינה בו כלום מהכבש, אלא שלא נאמרה בו אליה [תוספות].

איכא דמתני לה יש אחרים ששנו את דברי רבה באופן אחר. שמה שרבה הזכיר בדבריו "לא שנו" הוא לא דיבר על הסיפא של המשנה [שמדברת באופן שהתמורה קריבה] אלא **אריש**א על תחילת דברי המשנה שמדובר באופן שהתמורה אינה קריבה.

שכך שנינו ברישא: **הפסח** [הראשון] **שנמצא קודם שחיטת הפסח** [השני] **ירעה עד שיסתאב**, **וימכר ויביא בדמיו שלמים**, **וכן תמורתו**. ועל זה **אמר** [1674] **רבה**: **לא שנו** שהתמורה אינה קריבה, **אלא שנמצא** הפסח **קודם שחיטה**, וגם **המיר בו קודם שחיטה**, שאז נמצא שהתמורה עמדה לפניו בשעת שחיטת הפסח, והוקבע עליה שם פסח. וכיון שדחה אותה ולא הקריב אותה לפסח, נפסלה. **אבל** אם הפסח **נמצא קודם שחיטה**, **והמיר בו אחר שחיטה**, **תמורתו קריבה שלמים**.

מאי טעמא? [מה טעם הדבר?]

כי קבעה שחיטה את מה קובעת שחיטת הפסח? **מידי דחזי ליה** דבר שכבר קדוש וראוי להקרב לפסח! אבל **מידי דלא חזי לה** דבר שעדיין לא הוקדש ואינו ראוי להיקרב לפסח, **לא קבעה**.

והרי התמורה הזאת לא הוקדשה אלא אחר שחיטת הפסח, נמצא שבזמן השחיטה היא חולין ואינה נקבעת בשם "פסח".

ולישנא זו חולקת על לישנא קמא בדברי רבה, וסוברת שאף על פי שהתמורה הזו באה מכח קדושה דחויה, מכל מקום התמורה ראויה להקרב, כיון שלא היה דיחוי בה עצמה.

איתיביה אביי אביי הקשה לרבה שיש סתירה לדבריו מהברייתא [שהבאנו כבר לעיל]: נאמר בענין קרבן שלמים "אם כשב" [והרי זה מיותר, כיון שכתוב בפרשה שאחריו "ואם עז", ממילא ברור שכאן מדובר בכבש] ושאלה הברייתא: "**אם כשב**" **מה תלמוד לומר** מה בא ללמדנו?

עונה הברייתא: **לרבות תמורת הפסח** שנמצא **אחר הפסח שקריבה שלמים**.

דף צז.

יכול אף לפני הפסח כן? והגמרא מפרשת בסמוך מה שאלה הברייתא.

תלמוד לומר: "פסח **הוא**" [שמות יא יא]. ודרשו חז"ל מהמלה "הוא" - דוקא **הוא** [הפסח הכשר] **קרב**, **ואין תמורות הפסח** בכל מקרה **קריבה**, אלא יש מקרה שתמורת הפסח אינה קריבה [1675].

[1674] גירסת רש"י "רבה" וכן מוכח לגירסת הב"ח והר"ח לעיל [בלישנא קמא].

[1675] והמיעוט שהברייתא ממעטת "הוא" קרב ואין תמורתו קריבה, אין הכוונה למעט את התמורה באותו האופן ש"הוא" הפסח קרב. שהרי תמורת פסח קריבה [כמבואר לעיל צו: בברייתא] אלא הכוונה שיש מקרה אחר שתמורת הפסח אינה קריבה. רש"י.

היכי דמי באיזה מקרה אין תמורת הפסח קריבה?
אילימא אם נאמר שמדובר בפסח **שנמצא קודם שחיטה והמיר בו קודם שחיטה**, **פשיטא** שתמורתו אינה קריבה! שהרי הוקבע עליה שם פסח בשעת שחיטה, ונדחתה.
למה לי קרא למה הפסוק צריך לרבות אותה בפירוש? [1676]
אלא לאו, **שנמצא קודם שחיטה והמיר בו אחר שחיטה**! ומכאן ראיה שהפסח שנמצא קודם שחיטה והמיר בו אחר שחיטה אינו קרב. **ותיובתא** [**דרבא**] **דרבה**! ומסקינן: **תיובתא**. ונדחו דברי רבה שבלישנא הזאת. [אלא הפסח שנמצא קודם שחיטה, אפילו אם המיר בו אחרי השחיטה, כיון שהפסח עצמו נדחה, גם תמורתו אינה קריבה].
אמר שמואל: רוב הקרבנות שנפסלו, פודים אותם ומביאים בדמיהם קרבן אחר. אבל בענין חטאת יש חמש חטאות שאינם ראויות להקרבה, ונאמר הלכה למשה מסיני שהם מתות, שמכניסים אותם לחדר סגור [הנקרא "כיפה"] ואין מאכילים אותן, עד שמתות מאליהן. ולהלן נפרט איזה הן.
ושמואל אמר כלל בענין קרבן פסח: **כל** מקרה **שאילו** אירע **בחטאת** היא היתה **מתה**, אם אירע כיוצא בזה **בפסח**, **קרב** שלמים.
וכל מקרה **שבחטאת רועה**, עד שתסתאב ויביא בדמיה קרבן אחר. [כדלקמן] אם אירע כיוצא בזה **בפסח**, **נמי רועה**.
ורבי יוחנן חלק על שמואל **ואמר**: **אין הפסח קרב שלמים אלא שנמצא אחר שחיטה**, **אבל** אם נמצא **קודם שחיטה**, **לא**. ואפילו אם נמצא אחרי חצות.
ומתוך דברי רבי יוחנן שבא לחלוק על שמואל, למדנו שדעת שמואל שהפסח שנמצא אחר חצות קרב שלמים, ואפילו אם נמצא קודם שחיטה. וכדעת רבי זירא לעיל ששעת חצות היא הקובעת שם פסח על הקרבן. [תוספות] [1677] [ולקמן יבואר איפה מרומז דבר זה בדברי שמואל].
מכאן ואילך הגמרא דנה בדברי שמואל שאמר כל שבחטאת מתה בפסח קרב שלמים. ולהבנת הסוגיא נקדים ונבאר מתי החטאת מתה, ומתי תרעה עד שתסתאב. [לפי שיטת הגמרא בסוגייתנו].
חמש חטאות שאי אפשר להקריבם מתות. ואלו הן:

[1676] כתבו רש"י ותוספות: אף על פי שהמשנה השמיעה לנו דבר זה, מכל מקום אין זה חידוש גדול עד כדי כך שיצטרכו פסוק בשביל לדעת דבר זה. [היינו, שהפסוק בא ללמד את חכמים והם אינם צריכים ללימוד בענין זה. אבל המשנה בא ללמד אותנו. ואנחנו כן צריכים שילמדו אותנו דבר זה].
[1677] ורש"י כתב: והוא הדין שהגמרא יכלה לתרץ ששמואל סובר כרבה, ולקמן הגמרא מפרשת כן בלישנא אחרינא. ותמה המהרש"א: מדוע לא נאמר שכאן הגמרא ידעה את המסקנא דלקמן שמוכח מדברי רבי יוחנן ששמואל סובר כרבי זירא.

א. ולד חטאת: כבשת חטאת שהתעברה וילדה, הבעלים מתכפרים בכבשה האם, והולד הולך למיתה.
ב. תמורת חטאת: הבעלים מתכפרים בחטאת, ותמורתה מתה.
ג. חטאת שמתו בעליה: החטאת אינה ראויה להקרבה אלא לכפר על הבעלים בחייהם, אבל לאחר מיתת הבעלים החטאת פסולה, ותמות.
ד. חטאת שנתכפרו בעליה באחרת: חטאת שאבדה והביאו הבעלים חטאת אחרת והתכפרו בה ורק אחר כך נמצאה הראשונה. דין החטאת הראשונה למיתה.
ה. חטאת שאבדה, ונמצאה לפני שהתכפרו הבעלים באחרת:
לדעת רבנן אינה מתה אלא אם כן יש בה פסול נוסף כגון שהיא נמצאה בעלת מום, או שעברה שנתה [וחטאת אינה ראויה להקרבה אלא כבשה בת שנה]. וכיון שיש בחטאת שני פסולים, הרי החטאת מתה [1678].
לדעת רבי ורבי שמעון כל חטאת שאבדה, הרי היא מתה.
ויש חטאות שאף על פי שאי אפשר להקריבם, אינן הולכות למיתה, אלא ירעו עד שיסתאבו. ואלו הן:
א. חטאת שאבדה ונמצאה לפני שהתכפרו בעליה באחרת, ואין בה פסול נוסף, לדעת חכמים תרעה עד שתסתאב ותמכר ויפלו דמיה לנדבה [לעולות לקיץ המזבח [1679]] אבל רבי ורבי שמעון חולקים וסוברים שהיא הולכת למיתה. וכנ"ל.
ב. חטאת שעברה שנתה, לדעת חכמים ורבי תרעה עד שתסתאב ותמכר ויביא בדמיה חטאת אחרת. אבל רבי שמעון חולק וסובר שהיא הולכת למיתה.
[ג. חטאת בעלת מום, אין צריכים לחכות שהיא תסתאב, שהרי היא כבר מסואבת במום, ותימכר ויביא בדמיה חטאת].
ושמואל לימד אותנו כלל, שכל שבחטאת מתה בפסח קריבה שלמים. ואילו כל שבחטאת רועה גם בפסח רועה. ועכשיו הגמרא דנה בדברי שמואל.

[1678] זו דעת הסוגיא כאן, אבל בתמורה כב: כג. מבואר שחכמים מודים לרבי שאם הקריב לבסוף חטאת אחרת. הרי החטאת שאבדה לעולם מתה [אפילו אם נמצאה קודם שחיטת השניה] ונחלקו שם רבי אבא ורב הונא אם שחט את האבודה מה דין השניה, לשיטת רבנן. וכבר עמדו בזה התוספות בתמורה כא: ועיין רש"ש שם. והחזון איש [צז: ד"ה לישנא] עמד בזה מדעתו [ומבואר בדבריו דלא כהרש"ש]. ובמה שנתבאר בסוגיא כאן שלדעת רבנן אבודה שנמצאה קודם כפרה מתה אם מצטרף בה פסול נוסף, זהו דעת רש"י כאן, ובתמורה כא:. אבל תוספות שם חלקו על דבריו. ולדבריהם לדעת הסוגיא כאן מוכרחים לומר שלרבנן אבדה שנמצא קודם שחיטה לעולם תרעה עד שתסתאב. [ועיין רש"י ד"ה דריש לקיץ בסופו. ולפי דברי התוספות צריך לומר כדברי החזון איש דלעיל].

[1679] היו בעזרה קופות שעשויות בצורת שופרות [צר מלמעלה ורחב למטה] ואחד מהם היה כתוב עליו "קיץ המזבח", ונתנו את דמי החטאת שם והיו מקריבים מהמעות עולות כשהמזבח היה בטל שלא היו קרבנות מנדרים ונדבות. [ופירוש "קיץ המזבח" היינו כפירות קיץ יבשים שדרך להביא על השלחן בגמר הסעודה, כך כשגמרו להביא חובת היום מביאים עולות הללו. על פי רמב"ם ומפרשי המשניות שקלים פרק ד' משנה ד' וערוך ערך "קץ"].

מתקיף לה רב יוסף: [רב יוסף התקיף את דברי שמואל והקשה עליהם]: **וכללא הוא** וכי זה כלל גמור שכל מקום שבחטאת רועה, גם בפסח רועה?! [1680]
והרי חטאת שעברה שנתה, דלרעיה אזלא שהולכת לרעות עד שתסתאב,
דאמר רבי שמעון בן לקיש: **חטאת שעברה שנתה** אין בה פסול חמור עד כדי כך שהיא מתה. אלא **רואין אותה כאילו היא** חטאת כשירה **שעומדת בבית הקברות** ואין כהן יכול להכנס לבית הקברות ולקחתה ולהקריבה, כלומר, חטאת שעברה שנתה אין בה פסול חמור בגופה שפוסל אותה. אלא כעין פסול חיצוני שהתורה אסרה להקריבה מחמת ששהתה עד שעברה שנתה, ולכן אינה מתה **ורועה** עד שתסתאב.
ואילו בפסח כי האי גוונא באופן כזה [שעברה שנתו] **קרב שלמים!**
דתניא: [זו הברייתא שהבאנו לעיל צו:] "**כשב**" **לרבות את הפסח לאליה** שהאליה קריבה על המזבח.
וכשהוא [הכתוב] **אומר** "**אם כשב**" [המלה "אם" מיותרת] בא **לרבות את הפסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח** [כגון תמורת הפסח, ופסח שנתכפרו בעליו באחר] **לכל מצות שלמים שטעונים סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק**.
כשהוא [הכתוב] **אומר** "**אם עז**" [שהמלה "אם" מיותרת] **הפסיק הענין לימד על העז שאין טעון אליה**.
ומבואר בברייתא שפסח שעברה שנתו קרב שלמים. ואילו בחטאת אמר ריש לאיש שרועה. ומכאן קושיא על שמואל שאמר כל שבחטאת רועה. בפסח נמי רועה! ומתרצינן: **אמר ליה** [1681] **כי קאמר שמואל** באיזה חטאות דיבר שמואל? דוקא **באבודין** בחטאות שאבדו. שהרי חטאת שאבדה יש אופנים שהיא מתה, ויש אופנים שהיא רועה. ובזה אמר שמואל שכיוצא בזה בפסח יש אופנים שקרב שלמים, ויש אופנים שרועה [ולקמן הגמרא מפרשת באיזה אופנים דיבר שמואל].
אבל **בדחויין** בחטאות המתות שנדחו מלהקריבם על המזבח בלא שנאבדו, כגון שמתו בעליה וכיוצא בזה, הרי אין בזה אופנים שהחטאת רועה, לפיכך בזה **לא אמר** שמואל את הכלל "כל שבחטאת מתה בפסח קרב שלמים". ובעברה שנתה אף על פי שבחטאת רועה מכל מקום בפסח קרב שלמים.
ומקשינן: **ואבוד מי משכחת ליה** וכי בענין קרבן אבוד, הכלל של שמואל כן נכון?!

[1680] תוספות הקשו: מדוע הגמרא לא הקשתה מהרישא של דברי שמואל כל שבחטאת מתה בפסח קרב שלמים. והרי תמורת חטאת וחטאת שמתו בעליה שהן מתות, ובפסח כיוצא בזה אם המיר בתמורת פסח קודם חצות רועה, וכן פסח שמתו בעליו קודם חצות רועה. ועיין מהרש"א.
[1681] המילים: "אמר ליה" אין להם מובן. ומדברי רש"י ור"ח נראה שלא גרסו אותם.

והרי אבודה בשעת הפרשה בלבד. כלומר, חטאת שנאבדה והפרישו אחרת תחתיה ועדיין הראשונה היתה אבודה. אבל בשעת ההקרבה [כשהקריבו את השניה] כבר מצאו את הראשונה, **לרבנן דלרעיה אזלא** לשיטת חכמים הרי דין החטאת הזו שהיא הולכת לרעיה.

דתנן: **הפריש חטאתו ואבדה והפריש אחרת תחתיה ונמצאת הראשונה, והרי שתיהן עומדות** לפנינו, כלומר, שעדיין לא הקריבו את השניה - **אחת מהן תקרב ושניה תמות, דברי רבי**.

וחכמים אומרים: **אין חטאת** שנאבדה **מתה אלא שנמצאת לאחר שנתכפרו בעלים** בשניה.

הא הרי משמע מדברי חכמים שאם נמצאה **קודם שנתכפרו בעלים, רועה** [1682].

ואילו בפסח היכא היכן **דאבד ונמצא אחר חצות** אף על פי שנמצא **קודם שחיטה** הרי הוא **קרב שלמים**, כמו שנתבאר ששמואל סובר בזה כרבי זירא ששעת חצות היא השעה הקובעת שם פסח על הקרבן.

ואם כן קשה, איך אמר שמואל כלל באבידה - "כל שבחטאת רועה, בפסח נמי רועה? הרי חטאת אבודה שנמצאה קודם שנתכפרו הבעלים - לדעת חכמים - רועה, ואילו הפסח שאבד, יש מקרה שהוא קרב שלמים, כגון שנמצא אחר חצות!

ומתרצינן: **שמואל, כרבי סבירא ליה** [כרבי הוא סובר] **דאמר** רבי חטאת **אבודה** למיתה **אזלא**, ובזה נתיישבו דברי שמואל שפסח שנמצא אחר חצות קרב שלמים, שהרי כנגדו בחטאת שאבדה, דינה במיתה.

אבל כיון שהעמדנו את דברי שמואל כשיטת רבי, קשה לאידך גיסא: **והא כל** חטאת **אבודה לרבי מתה, ואילו בפסח** אבוד יש אופן שאינו קרב שלמים, כגון **היכא** [היכן] **דאבד קודם חצות ונמצא קודם חצות** שהוקבע עליו שם פסח ונדחה, והרי הוא **רועה!**

ואם כן, היאך אמר שמואל - "כל" שבחטאת מתה בפסח קרב שלמים?

ומתרצינן: הפסח שאבד ונמצא **קודם חצות, לאו אבוד הוא** אין עליו שם אבוד, שהרי קודם שעת חצות בלאו הכי גם כאשר הוא לפנינו הוא לא ראוי להקרבה. נמצא שהאבידה לא שינתה בו דבר, ורק בשעת חצות שאז הוא ראוי להקרבה שייך בו שם "אבוד".

[1682] כבר נתבאר לעיל הערה 4 שהסוגיא בכריתות סוף כב: ותחילת כג. דלא כהסוגיא כאן [עיין שם].

כדרבא הרי זה כעין דברי רבא, **דאמר רבא** בענין חטאת שאבדה: **אבידת לילה** חטאת שאבדה בלילה שאינו זמן הקרבה, ונמצאה עד אור הבוקר [1683], **לאו שמה אבידה**. ואפילו רבי מודה שאינה מתה אלא רועה.

וכיון ששמואל דיבר רק באבידה, בעל כרחך דיבר רק בפסח שנמצא אחרי חצות, שהרי לפני חצות אין על הפסח שם אבוד. ובזה אמר שמואל שכל שבחטאת מתה דהיינו כשיש עליה שם אבידה, כנגדה בפסח אחרי חצות - קריבה שלמים. [תוספות] [1684]

ובזה מיושב הרישא של דברי שמואל - "כל שבחטאת מתה, בפסח קרב שלמים".

אבל בסיפא של דברי שמואל - "כל שבחטאת רועה בפסח נמי רועה" - בזה מקשינן: **אלא** כיון שאמרנו ששמואל סובר כרבי, קשה, **רועה לרבי היכי משכחת לה** היכן אנו מוצאים אבידת חטאת שהיא רועה? הרי לרבי כל חטאת שאבדה דינה במיתה!

דף צז:

ומתרצינן: מצאנו אבידת חטאת שרועה, **כדרבי אושעיא**.

דאמר רבי אושעיא: מי שהיה חייב קרבן חטאת, **והפריש שתי חטאות**, **לאחריות**, שאם תאבד חטאת אחת יקריב את חברתה - **מתכפר באחת מהן**, **ושניה תרעה** [עד שתסתאב, ותמכר, ויקריב בדמיה עולות לקיץ המזבח].

ואפילו אם השניה אבדה מודה רבי שאינה מתה, כיון שמלכתחילה, משעת ההפרשה, אחת מהם לא עמדה להקרבה אלא לדיחוי.

וכשם שרועה בלא אבדה, כך רועה גם באבדה. [תוספות] [1685]

ומקשינן: שמואל אמר "כל שבחטאת רועה - בפסח נמי רועה".

והא והרי **אילו** היה זה **בקרבן פסח כי האי גוונא** - שהפריש שני פסחים לאחריות - לא היתה בהמת הפסח השניה רועה, אלא היה הקרבן השני **קרב שלמים**! שזהו "מותר הפסח" גמור [וקרב שלמים], שלכך הופרש, ואין כאן דיחוי!

ומתרצינן: **אלא**, לעולם שמואל סובר בהפריש שתי חטאות לאחריות שמתכפר באחת והשניה מתה. ושלא כדברי רבי אושעיא.

[1683] הגמרא כאן היא כלישנא אחת בתמורה כב: [אבל יש לישנא שניה שם שאבידת לילה אפילו אם נמצאה ביום שלאחריו לא שמה אבידה. ואפילו אם נתכפר בעליה אינה מתה וכן פסק הרמב"ם, וזה ודאי שלא כסוגייתנו. שהרי הפסח שאבד לפני חצות ונמצא אחר חצות נקרא אבוד].

[1684] כתב החזון איש: תוספות יכלו לפרש שבקדשים בלילה זה כעין פסח קודם חצות, ובזה נתיישבו דברי שמואל שכל שבחטאת בלילה רועה בפסח קודם חצות רועה. [אך תוספות כתבו את האמת, ששמואל לא דיבר בזה].

[1685] רש"י מפרש שרבי אושעיא לא דיבר באבידה כלל. והגמרא יכלה להקשות "והא לא אבוד הוא". אלא שהקשתה קושיא אחרת. ותמהו עליו התוספות ופירשו כמו שכתבנו בפנים. ויש עוד פירוש אחר בדברי התוספות.

ושמואל - כרבי שמעון סבירא ליה, דאמר: חמש חטאות שאמרו חכמים שהולכות למיתה, הרי הן **מתות** בכל האופנים השייכים בהם.

וכיון ששמואל סובר כרבי שמעון, אי אפשר למצוא שום אופן שחטאת שאבדה רועה.

ומקשינן: **והא "רועה", לרבי שמעון - לית ליה כלל!** שהרי אין שום אבידת חטאת רועה לפי רבי שמעון, ואם כן, איך אמר שמואל "כל שבחטאת רועה בפסח נמי רועה"?

ומתרצינן: **שמואל נמי, חדא קאמר**. אכן גם שמואל לא אמר שבחטאת רועה אלא רק בדבר אחד דיבר שמואל.

וכך אמר שמואל: **כל שבחטאת מתה**, כל אבידה שהיא, שדינה בחטאת למיתה - **בפסח קרב שלמים**. כלומר, כשם שאין לך אבידה בחטאת שאינה מתה, כך אין לך אבוד בפסח שאינו קרב שלמים.[1686] וכל בהמת קרבן פסח שהיתה אבודה אחרי חצות קריבה שלמים.

[ואף על פי ששמואל אמר רק "כל שבחטאת מתה בפסח קרב שלמים", ולא אמר "כל שבחטאת רועה בפסח נמי רועה" מכל מקום חייבים לומר ששמואל סובר כרבי שמעון. שהרי אם נאמר ששמואל אינו סובר כרבי שמעון אלא כרבי כדלעיל, אם כן עדיין קשה מדוע שמואל אמר "כל שבחטאת מתה, בפסח קרב שלמים", ומשמע שדוקא דבר

[1686] שהרי אבידה שנמצאה קודם חצות אינה נקראת אבידה. אלא רק אבידה שהיתה אבודה בחצות שמה אבידה, ובזה בכל מקרה קרב שלמים. ומתרצינן: שמואל בא **לאפוקי** להוציא **מדרבי יוחנן. דאמר: אין הפסח קרב שלמים אלא שנמצא אחר שחיטה. אבל** אם נמצא **קודם שחיטה, לא**. שרבי יוחנן מפרש את המשנה כפשוטה, שרק הפסח שנמצא אחר שחיטה ממש קרב שלמים [וכדעת רבה בגמרא לעיל צו ב]. **אלמא** אנו לומדים מדברי רבי יוחנן **ששחיטה קבע** ולא חצות. **קא משמע לן**, בא שמואל להשמיענו **שחצות קבע!** שהרי שמואל סובר שכל אבידה שבחטאת מתה, וכדעת רבי שמעון. וכיון ששמואל אמר "כל שבחטאת מתה בפסח קרב שלמים", למדנו שכל פסח שנקרא "אבוד" קרב שלמים. והיינו פסח שהיה אבוד בחצות [שהרי לפני שעת חצות אינו נקרא אבוד]. ואף על פי שנמצא קודם שחיטה. **לישנא אחרינא**, יש ששנו את הסוגיא דלעיל בלשון אחרת: אמר שמואל: כל שבחטאת מתה, בפסח קרב שלמים, וכל שבחטאת רועה בפסח נמי רועה. והגמרא העמידה את דברי שמואל באבודין [ולא בדחויין]. ומקשינן: ואבוד מי משכחת לה? [דהיינו, שמואל שאמר "כל שבחטאת רועה בפסח נמי רועה", וכי באבוד דבריו כן נכונים]? ! והרי אבודה בשעת הפרשה [שנמצאה לפני השחיטה], דלרבנן לרעיה אזלא [לחכמים תרעה עד שתסתאב], **ואילו בפסח, היכא** [היכן] **דאבד, ונמצא אחר חצות קודם שחיטה - יקרב שלמים!** ולעיל הגמרא תירצה ששמואל סובר כרבי שחטאת שנמצאה קודם שחיטה, תמות. אבל כאן ב"לישנא אחרינא" מתרצינן תירוץ אחר על קושיא זו: **שמואל - כרבה סבירא ליה**. שמואל סובר כרבה **דאמר שחיטה קבע**. ופסח שנמצא אחר חצות קודם שחיטה דינו שירעה עד שיסתאב, כיון שהשחיטה קובעת על הקרבן שם פסח, והרי הוא נדחה ונפסל. וכיוצא בזה בחטאת לדעת רבנן אם נמצאה קודם כפרה תרעה. ומקשינן: **והא** והרי **מדקאמר רבי יוחנן עלה**, מזה שרבי יוחנן בא לחלוק על שמואל ואמר: **אין הפסח קרב שלמים אלא** פסח **שנמצא אחר שחיטה, אבל** אם נמצא **קודם שחיטה לא. מכלל, דשמואל** חולק על כך, **וסבר חצות קבע!** שהרי, אם נאמר שגם שמואל סובר שהשחיטה קובעת, אם כך, במה נחלק עליו רבי יוחנן? **אלא**, הגמרא חוזרת בה, ואי אפשר לומר ששמואל סובר כרבה. אלא, שמואל סובר כרבי זירא שחצות קובע. ואם כן חוזרת הקושיא שהקשינו לעיל: הרי חטאת שנמצאה לפני שחיטה לדעת רבנן רועה. ואילו פסח שנמצא אחר חצות קודם שחיטה קרב שלמים ! ומכאן ואילך דברי הגמרא כאן ב"לישנא

שבחטאת מתה, רק בזה בפסח קרב שלמים, הרי גם בדבר שחטאת אינה מתה, בפסח קרב שלמים, כגון: הפריש שתי חטאות לאחריות.
ובעל כרחך ששמואל סובר כרבי שמעון, שגם בהפריש שתי חטאות לאחריות, החטאת השניה מתה. רש"י].
ומקשינן: כיון ששמואל אמר רק "כל שבחטאת מתה, בפסח קרב שלמים" [והיינו שכל "אבוד" בפסח קרב שלמים], אם כן את זה אפשר ללמוד ממשנתנו, שהרי שנינו בפסח שנמצא אחר שחיטה, קרב שלמים. ופירש רבי זירא ש"אחר שחיטה" היינו אחר חצות שהוא זמן שחיטה. ולמדנו מכאן שכל פסח אבוד קרב שלמים, שהרי קודם חצות אינו נקרא אבוד ! **ומאי קמשמע לן** ואיזה חידוש השמיע לנו שמואל? ומתרצינן: שמואל בא **לאפוקי** להוציא **מדרבי יוחנן**. **דאמר**: **אין הפסח קרב שלמים אלא שנמצא אחר שחיטה. אבל** אם נמצא **קודם שחיטה, לא**.
שרבי יוחנן מפרש את המשנה כפשוטה, שרק הפסח שנמצא אחר שחיטה ממש קרב שלמים [וכדעת רבה בגמרא לעיל צו ב].
אלמא אנו לומדים מדברי רבי יוחנן **ששחיטה קבע** ולא חצות.
קא משמע לן, בא שמואל להשמיענו ש**חצות קבע**! שהרי שמואל סובר שכל אבידה שבחטאת מתה, וכדעת רבי שמעון. וכיון ששמואל אמר "כל שבחטאת מתה בפסח קרב שלמים", למדנו שכל פסח שנקרא "אבוד" קרב שלמים. והיינו פסח שהיה אבוד בחצות [שהרי לפני שעת חצות אינו נקרא אבוד]. ואף על פי שנמצא קודם שחיטה.
לישנא אחרינא, יש ששנו את הסוגיא דלעיל בלשון אחרת:
אמר שמואל: כל שבחטאת מתה, בפסח קרב שלמים, וכל שבחטאת רועה בפסח נמי רועה.
והגמרא העמידה את דברי שמואל באבודין [ולא בדחויין].
ומקשינן: ואבוד מי משכחת לה? [דהיינו, שמואל שאמר "כל שבחטאת רועה בפסח נמי רועה", וכי באבוד דבריו כן נכונים]?! והרי אבודה בשעת הפרשה [שנמצאה לפני השחיטה], דלרבנן לרעיה אזלא [לחכמים תרעה עד שתסתאב], **ואילו בפסח**, **היכא** [היכן] **דאבד**, **ונמצא אחר חצות קודם שחיטה - יקרב שלמים!**
ולעיל הגמרא תירצה ששמואל סובר כרבי שחטאת שנמצאה קודם שחיטה, תמות. אבל כאן ב"לישנא אחרינא" מתרצינן תירוץ אחר על קושיא זו:
שמואל - כרבה סבירא ליה. שמואל סובר כרבה **דאמר שחיטה קבע**. ופסח שנמצא אחר חצות קודם שחיטה דינו שירעה עד שיסתאב, כיון שהשחיטה קובעת על הקרבן

שם פסח, והרי הוא נדחה ונפסל. וכיוצא בזה בחטאת לדעת רבנן אם נמצאה קודם כפרה תרעה.

ומקשינן: **והא** והרי **מדקאמר רבי יוחנן עלה**, מזה שרבי יוחנן בא לחלוק על שמואל ואמר: **אין הפסח קרב שלמים אלא** פסח **שנמצא אחר שחיטה**, **אבל** אם נמצא קודם **שחיטה לא**. **מכלל**, **דשמואל** חולק על כך, **וסבר חצות קבע!**

שהרי, אם נאמר שגם שמואל סובר שהשחיטה קובעת, אם כך, במה נחלק עליו רבי יוחנן?

אלא, הגמרא חוזרת בה, ואי אפשר לומר ששמואל סובר כרבה.

אלא, שמואל סובר כרבי זירא שחצות קובע.

ואם כן חוזרת הקושיא שהקשינו לעיל: הרי חטאת שנמצאה לפני שחיטה לדעת רבנן רועה. ואילו פסח שנמצא אחר חצות קודם שחיטה קרב שלמים!

ומכאן ואילך דברי הגמרא כאן ב"לישנא בתרא" הם ממש כדברי הגמרא לעיל ב"לישנא קמא". ומתרצינן: **שמואל - כרבי סבירא ליה**. שמואל סובר כרבי, **דאמר** חטאת **אבודה** אפילו אם נמצאה לפני שחיטת השניה **למיתה אזלא**, הולכת למיתה.

ובזה מיושב שפסח שנמצא אחר חצות קודם שחיטה קרב שלמים. שהרי כיוצא בו בחטאת אבודה הולכת למיתה.

אבל כיון שהעמדנו את דברי שמואל כשיטת רבי, קשה לאידך גיסא: **והא כל** חטאות **אבודין לרבי מתין** [מתות]. **ואילו בפסח** אבוד יש אופן שאינו קרב שלמים. כגון **היכא** [היכן] **דאבד קודם חצות ונמצא קודם חצות**, שהוקבע עליו שם פסח ונדחה, והרי הוא רועה!

ואם כן, היאך אמר שמואל - "כל" שבחטאת מתה בפסח קרב שלמים?

ומתרצינן: הפסח שאבד ונמצא **קודם חצות - לאו "אבוד" הוא**. אין עליו שם אבוד, שהרי קודם שעת חצות גם כאשר הפסח עומד לפנינו הוא לא ראוי להקרבה, ונמצא שהאבידה לא שינתה בו דבר. ואינו נקרא אבוד.

וממילא, שמואל לא דיבר בפסח שנמצא קודם חצות. שהרי הוא אינו נקרא "אבוד".

ובזה מיושבת הרישא של דברי שמואל - "כל שבחטאת מתה, בפסח קרב שלמים".

אבל הסיפא של דברי שמואל - "כל שבחטאת רועה בפסח נמי רועה" נשארת עדיין קשה. שהרי לרבי כל אבידת חטאת מתה, ואיך אמר שמואל - "כל שבחטאת רועה"?

והגמרא ניסתה לעיל לתרץ את זה על פי דברי רבי אושעיא, ותירוץ זה נדחה.

ומסקינן, ששמואל סובר כרבי שמעון שכל חטאת שאבדה הולכת למיתה, ושמואל אמר רק "כל שבחטאת מתה בפסח קרב שלמים". והיינו כשם שכל אבודה שבחטאת מתה, כך כל אבוד שבפסח קרב שלמים.

ובא להשמיענו שהפסח שנמצא אחרי חצות, אפילו אם נמצא קודם שחיטה קרב שלמים. [ושלא כדברי רבי יוחנן].

וקסבר שמואל **חצות קבע** ולא השחיטה, וכיון שבשעת חצות הפסח הראשון היה אבוד, לא נקבע עליו שם פסח, ולא חל בו דיחוי והרי הוא קרב שלמים.

מתניתין:

קרבן הפסח קרב כבש זכר בן שנה. שנאמר [שמות יב ה] "שה תמים זכר, בן שנה יהיה לכם".

המפריש נקבה לפסחו, או זכר בן שתי שנים, שאינם ראויים לקרבן פסח, דין הקרבן הוא **שירעה עד שיסתאב**, [1688] שיפול בו מום, **וימכר**, **ויפלו דמיו לנדבה לשלמים**, [1687] כדין מותר הפסח, שאחרי הפסח הוא קרב שלמים. [1689]

ולא יקריב את הנקבה עצמה שהפריש [או את הזכר בן שתי שנים] לשלמים, על אף שקרבן שלמים כשר גם מן הנקבה, וגם בן שתי שנים. משום שבשעה שאדם מפריש לפסחו בהמה שאינה ראויה לקרבן פסח [1690] הרי זה כאילו נקבע בו שם פסח, ונדחה. ולכן, נפסל לעולם מלהקרב בעצמו לשום קרבן. [1692] אלא מביא קרבן מדמיו. [1691]

[1687] בדרך כלל כל מקום שכתוב "לנדבה" פירושו לעולות שבאו לקיץ המזבח [עיין תמורה כב ב כג א ולעיל צז א הערה 5 ועוד]. ואילו כאן בספרים שלפנינו כתוב "לנדבה לשלמים". ובאמת יש כאן בראשונים שתי גירסאות. א. גירסת רש"י "ירעה עד שיסתאב ויביא בדמיו שלמים". ב. גירסת הר"ח ופירוש המשניות להרמב"ם ומאירי בשם גדולי הרבנים [רש"י] "ויפלו דמיו לנדבה" והיינו לעולות קיץ המזבח. וכן הגירסא במשנה שבמשניות. ויבואר לקמן בגמרא.

[1688] הגמרא לעיל בעמוד א הקשתה על דברי שמואל שאמר "כל שבחטאת מתה בפסח קרב שלמים וכל שבחטאת רועה בפסח נמי רועה" - הרי חטאת שעברה שנתה רועה ואילו בפסח קרב שלמים? ובגלל קושיא זו נאלצנו לומר ששמואל דיבר דוקא באבידת חטאת. ואולם למסקנא ששמואל סובר כרבי שמעון וגם חטאת שעברה שנתה מתה, ואם כן לכאורה אפשר לומר ששמואל דיבר בכל החטאות ולאו דוקא באבידת חטאת. מכל מקום כתב רש"י שאי אפשר לבאר את דברי שמואל אלא באבידה. שהרי כל חטאת שמתו בעליה מתה. ואילו פסח אם מתו בעליו אחר חצות רועה כדלקמן צח א [לשיטת שמואל שסובר שזמן קביעות הפסח בחצות. כמו שהגמרא מוכיחה ממה שרבי יוחנן חולק עליו]. ועוד שרבי יוחנן שנחלק על שמואל דיבר באבודין. [והתוספות כתבו שאם נאמר ששמואל דיבר בכל החטאות קשה מפסח שנאבד ונמצא קודם חצות שרועה, וכנגדו בחטאת שנאבדה בלילה מתה לרבי שמעון, עיין שם].

[1689] כתבו התוספות שהמשנה נקטה שלמים משום שמדובר שנשתיירה לאחר פסח [שכך הרגילות שלא יפול בבהמה מום בו ביום] אבל אם נפל בה מום בי"ד ניסן יביא בדמיה פסח, והר"ח חולק. וכן עוד ראשונים ויבואר להלן בגמרא.

[1690] כלומר, אף על פי שמעולם לא היה יכול לחול על הבהמה דין פסח, ויש אומרים שבאופן כזה אין שייך דין דיחוי. כדלקמן בגמרא, מכל מקום משנתנו סוברת שגם באופן כזה נחשב כאילו חל בו שם פסח ונדחה.

[1691] ביארנו את המשנה על פי פירוש רש"י שלפנינו, אבל יש פירושים אחרים ויבוארו לקמן.

דף צח.

המפריש פסחו ומת. ונשאר הפסח בלא מנויים, **לא יביאנו בנו אחריו לשם פסח** שהרי אין שוחטין פסח שאין לו בעלים, **אלא** יביאנו **לשם שלמים**, כדין מותר הפסח שהוא קרב שלמים, ובגמרא מבואר באיזה אופן מדובר כאן.

גמרא:

שנינו במשנה המפריש נקבה לפסחו או זכר בן שתי שנים ירעה עד שיסתאב וימכר ויפלו דמיו לנדבה לשלמים.

אמר רב הונא בריה דרב יהושע: שמע מינה תלת. יש ללמוד ממשנתנו שלושה דינים בהלכות דיחוי.

[המושג "דיחוי" פירושו - קרבן שנדחה ונפסח מהקרבה, אפילו אם אחר כך נתבטלה הסיבה שהיה דחוי, מכל מקום חל בו דין דיחוי ועדיין הוא דחוי ופסול מלהקרב].

א. **שמע מינה** תלמד ממשנתנו - **בעלי חיים** קרבנות חיים [שעדיין לא נשחטו] **נדחין**: שנחלקו בזה רבי יהודה ורבי שמעון במסכת יומא [סג:]: דעת רבי שמעון שאין נוהג דין דיחוי אלא אחרי שחיטת הקרבן [1693]. אבל בעוד הבהמה חימה אין נוהג בה דין דיחוי. ואילו רבי יהודה סובר שאפילו בעוד שהבהמה חיה נוהג דין דיחוי [1694].

ובמשנתנו שנינו בנקבה וזכר בן שתי שנים שירעו עד שיסתאבו. למדנו מכאן שבעלי חיים נדחין [1695].

[1692] קשה, הרי מבואר בגמרא לעיל שאין נקבע שם פסח אלא מחצות שהוא זמן שחיטת הפסח, ובפשטות המשנה מדברת גם באדם שהפריש נקבה לפני חצות. ואם כן לא חל עליה שם פסח ואין בה דיחוי! וצריך לומר שהמפריש נקבה שמשעת הפרשה כבר לא היתה ראויה להקרבה חל בזה דיחוי אפילו קודם חצות. על פי חזון איש.

[1693] כגון שני שעירים של יום הכיפורים שאם מת אחד מהם, אין מקריבים את השני. ולדעת רבי שמעון אם כאשר אחד מהם חי, השני מת. מביאים לו שעיר אחר איתו. וכשר. אבל אם אחרי ששחטו את השעיר של השם לפני שנזרק הדם מת שעיר של עזאזל, חל דין דיחוי בשעיר השחוט, ואפילו אם יביאו שעיר אחר לעזאזל נפסל השעיר של השם. יומא סג:. ורבי שמעון למד מבעלי מום שנאמר בהם "משחתם בהם מום בם" ודרשו שדוקא כשיש "בהם" מום פסולים. אבל אם עבר המום הקרבן כשר. מכאן שאין דיחוי בבעלי חיים.

[1694] וקשה על דבריו מדוע בעל מום שעבר מומו כשר, ולא חל בו דין דיחוי? מפרשת הגמרא ביומא סג: - שדרש מהפסוק "משחתם בהם" דוקא בהם [בבעלי מומין] נאמר הדין שאם עבר המום הבהמה כשרה. אבל לא בשאר דחויין.

[1695] ומשנתנו שלא כדברי רב שאמר ביומא סד. אין בעלי חיים נדחין. אך בתוספות זבחים יב. [ד"ה ש"מ] כתבו שרב מודה כאן שיש דיחוי בבעלי חיים כיון שהאדם דחה את הקרבן בידים בזה שהקדיש נקבה. וזה דלא כדברי התוספות לעיל צו: בסוף דבריהם. ובתוספות יומא סד: [ד"ה ובריייתא] כתבו שרב מודה במפריש נקבה כיון שהיא דחיה גמורה שנקבה לעולם אינה ראויה לפסח. והרמב"ם פוסק שבעלי חיים אינם נדחין כרב. [פ"ט מעבודת יוה"כ הט"ו] ומכל מקום פסק כאן [פ"ד ה"ד] שהנקבה תמכר ואינה קריבה בעצמה לשלמים. וביאר הלחם משנה שהרמב"ם סובר כהתוספות ביומא. [ובמשנה הקודמת פסק שפסח האבוד לעולם קרב ואינו נדחה. וכדעת רב. ועיין לעיל צו: במשנה בהערה]. ועיין גם שעה"מ בשם מהר"י קורקוס [והתוספות יום טוב. ושו"ת חכם צבי סימן מ"ה כתבו טעמים אחרים בהסבר שיטת הרמב"ם].

ב. **ושמע מינה** תלמד ממשנתנו - **דיחוי מעיקרא** שכבר מתחילה בשעת הפרשת הקרבן היתה הבהמה דחויה מהקרבה. [כגון במשנתנו שהפריש נקבה לפסחו] **הוי דיחוי**.
ובדבר זה נחלקו בגמרא שיש אומרים [בסוכה לג:] שאין דין דיחוי אלא בקרבן שהיה ראוי ואחר כך נדחה ונפסל. אבל קרבן שמלכתחילה לא היה ראוי להקרבה אין נוהג בו דין דיחוי, [ואם לאחר זמן בטלה סיבת הדיחוי, הרי הקרבן כשר להקרבה].
ולמדנו ממשנתנו שדיחוי מעיקרא חשוב דיחוי.
ג. **ושמע מינה** תלמד ממשנתנו - **יש** דין **דיחוי בדמים**: כלומר בהמה שמלכתחילה לא חל עליה קדושת הגוף [שיקריבו את גופה] אלא קדושת דמים [שיביאו בדמיה קרבן אחר] כגון המפריש נקבה לפסחו, אין הוא יכול להקריב לפסח את גוף הבהמה, ולא חלה בה קדושת הגוף, אלא קדושת דמים, [שאם נפל בה מום בי"ד ניסן יביא בדמיה זכר ויקריבנו לפסח] [1696].
והיה אפשר לומר שאין דין דיחוי נוהג אלא בבהמה שיש עליה קדושת הגוף שהיא קדושה חמורה, אבל בקדושת דמים אין הקדושה חשובה, והרי זה כבהמת חולין שאפילו אם היה בה סיבה להפסל לקרבן, אין חל בה דין דיחוי, ואם נתבטלה סיבת הפסול שבה אפשר להקדישה ולהקריבה.
ולמדנו ממשנתנו שאין אומרים כן. אלא יש דיחוי אף בקדושת דמים: [1697] שהרי שנינו במשנה שהמפריש נקבה לפסחו אפילו לאחר הפסח אי אפשר להקריב אותה עצמה לשלמים אלא את דמיה ומכאן שחל בה דין דיחוי. אף על פי שאין בה אלא קדושת דמים בלבד.
למדנו מכאן שיש דין דיחוי בבהמה שקדושה לדמים בלבד [1698].

[1696] פירשנו שחלה כאן קדושת דמים לענין לקנות בדמיה פסח. וזה כשיטת התוספות לעיל צז: ד"ה המפריש שאם נפל בה מום בי"ד ניסן יכול להביא בדמיה פסח. אבל יש ראשונים שנחלקו על תוספות [מהרש"א בשם רש"י. ור"ח ועוד. כדלקמן] וסוברים שאי אפשר להביא בדמיה פסח. [ולשיטה זו אי אפשר לפרש ש"יש דיחוי בדמים" היינו בבהמה שיש בה קדושת דמים. שהרי אין בבהמה קדושה לקנות בדמיה פסח. ולענין שלא להקריב שלמים מגוף הבהמה אלא מדמיה, זה כבר מדין דיחוי, ולולא דין דיחוי היה אפשר להקריב את הבהמה עצמה שלמים, ובאמת הראשונים שחולקים על תוספות הנ"ל מבארים פירוש אחר בדברי הגמרא כדלקמן, הערה 6].

[1697] הקשו התוספות: הרי כל דיחוי דמעיקרא הוא דיחוי בדמים, שהרי בהמה שאינה ראויה לקרבן חל בה רק קדושה לענין לקנות בדמיה בהמה אחרת. וכן הקשו בראשונים אחרים להיפך שכל קדושת דמים היא דיחוי מעיקרא, וכתבו התוספות והראשונים כמה אופנים שמצאנו קדושת דמים בלא דיחוי מעיקרא ולהיפך. עיין תוספות כאן. ותוספות בקידושין ז: ותוספות הרא"ש ורמב"ן והרשב"א וריטב"א שם.

[1698] וכתב המהרש"א שהפירוש שלפנינו [שפירשנו את הגמרא בפנים] הוא מתשובת רש"י. ואילו בפירוש רש"י שלפנינו היה כתוב פירוש אחר, שמה ששנינו במשנה ירעה עד שיסתאב ויביא בדמיו שלמים, היינו דוקא שלמים ולא פסח. ושלא כדברי התוספות [צז: ד"ה המפריש]. והגמרא למדה מזה שאי אפשר לקנות בדמים פסח, שמכאן ראיה שאפילו בדמים עצמם חל דין דיחוי. [ורש"י הקשה על זה הרי מבואר בגמרא לעיל פט: שמדמי מותר הפסח אפשר להביא פסח. ואם כן מדוע במשנתנו אי אפשר לקנות בדמים פסח]. וכפירוש זה הביאו תוספות בזבחים יב. ד"ה וש"מ בשם ר"ח ור"ש [ואפשר שזהו רש"י כהמהרש"א. ע"ש] ותוספות דחו פירוש זה [גם התוספות כאן צז:

שנינו במשנה: **המפריש פסחו** ומת לא יביאנו בנו אחריו לשם פסח אלא לשם שלמים.

תנו רבנן:

המפריש את פסחו ומת. אם בנו ממנו עמו הרי שעדיין יש בעלים לפסח, ולכן **יביאנו** בנו **לשום פסח**.

אבל אם **אין בנו ממונה עמו** הרי שאין בעלים לפסח ואינו ראוי לקרבן פסח, לפיכך **יביאנו לשום שלמים לששה עשר** בניסן.

ומדייקינן: נאמר בסוף הברייתא יביאנו לשום שלמים לששה עשר, משמע **לי**"**ו** בששה עשר **אין** [כן]. אבל **לט**"**ו** בט"ו ניסן שהוא יום טוב ראשון של פסח **לא**! ולמה לא יקריבנו בט"ו? **קא סבר נדרים ונדבות אין קרבים ביום טוב**.

עתה הגמרא חוזרת לבאר את גוף דברי הברייתא, שאמרה: המפריש את פסחו ומת. אם בנו ממונה עמו יביאנו לשום פסח. אין בנו ממונה עמו יביאנו לשום שלמים.

והוינן בה: **דמית האב אימת** מתי מת האב? [1699]

אילימא אם נאמר **דמית** [שמת] **קודם חצות**. יש להקשות קושיא: היאך שנינו בברייתא אם **בנו ממונה עמו יביאנו לשום פסח**? **הא חלה אנינות עלויה מעיקרא** הרי חלה עליו אנינות מתחילת שעת חיוב הפסח. שהוא מחצות היום ואילך! ואונן שמת קרובו לפני חצות לא חל עליו חיוב הפסח ואינו עושה את הפסח בו ביום. [רש"י בפירוש שני. ותוספות] [1700].

אלא בעל כרחך צריך לומר **דמית** שמת האב **אחר חצות**. ובאופן הזה אף על פי שהבן אונן, הוא רשאי להקריב את הפסח כיון שחיוב הפסח חל עליו לפני האנינות [1701].

ד"ה המפריש הוכיחו כדבריהם ודלא כהראשונים הנ"ל]. גירסת ר"ח בספרים שלפנינו במשנה "ירעה עד שיסתאב וימכר ויפלו דמיו לנדבה" והיינו לעולות לקיץ המזבח. והגמרא הוכיחה ממה שכתוב יפלו דמיו לנדבה, ולא כתוב שיקריב בהם שלמים, מכאן למדנו שהדמים נדחים מלקנות בהם שלמים. [ומדברי התוספות הנ"ל שהוכיחו שלא כפירוש ר"ח ור"ש הנ"ל יש ראיה גם נגד פירוש זה]. והרמב"ם בפיהמ"ש גרס כגירסת הר"ח ועיין תוספות יום ט וב בבאור שיטת הרמבם". [ובלח"מ פ"ד הלכה ד' ושו"ת חכם צבי סי' מ"ה. ושעה"מ שם בשם ר"י קורקוס חולקים על התוי"ט ומבארים באופן אחר].

[1699] מרש"י במשנה נראה ששאלת הגמרא "דמית האב אימת" מתייחסת גם למשנה, אבל החזו"א כתב שהשאלה היא רק על הברייתא עיין שם.

[1700] בגמרא בזבחים צט: יש שני שיטת בזה: יש אומרים שאונן שחל עליו אנינות לפני חצות מקריב פסח. ויש אומרים שאינו מקריב. וביארנו את הגמרא כשיטת האומרים שאינו מקריב. וכן פירש רש"י בפירוש שני. וכן פירשו תוספות. אבל בפירוש ראשון פירש רש"י שאונן שמת אביו לפני חצות יכול להמנות על הפסח. ומכל מקום אינו שוחטין עליו בפני עצמו ושאלת הגמרא היא, שאם מדובר שהאב מת קודם חצות הרי אין שוחטין על האונן בפני עצמו. ובברייתא משמע ששוחטין על הבן בפני עצמו. ומכל מקום דוקא אם האב מת קודם חצות אין שוחטין על הבן בפני עצמו, שמא יטמא למתו. אבל אחרי חצות כיון שחל עליו חיוב הפסח לפני אנינותו אין חוששין שמא יביא את הפסח לבית הפסול. אלא הוא יזהר בו. [ורש"י לשיטתו לעיל צא. שמטעם זה אין שוחטין על אונן לבדו, אבל הרמב"ם פירש שם באופן אחר].

[1701] ואף על פי שאונן אסור לאכול בקדשים, מכל מקום אנינות לילה אינה מן התורה. וחכמים לא העמידו דבריהסי לענין פסח שיש בו כרת והתירו לאונן לאכול פסחו בערב.

אך גם על זה יש להקשות קושיא: היאך שנינו בברייתא: "**אין בנו ממונה עמו יביאנו לשום שלמים**"? **הא קבעתיה חצות** - הרי בזמן חצות עדיין האב היה חי. והיה הקרבן ראוי לפסח. והוקבע עליו שם פסח בחצות. ולאחר מכן כאשר מת האב נדחה הקרבן מלהקריבו לפסח. וכיון שנדחה מלהקריבו לפסח חל עליו דין דיחוי ואי אפשר להקריבו גם לשלמים! [1702]

ואם היינו מבארים שהברייתא מדברת באופן שהאב מת קודם חצות, בזה לא הוקבע שם פסח על הקרבן, כיון שבחצות [שהוא שעת הקרבת הפסח] כבר אי אפשר היה להקריבו לפסח. וממילא מובן שאפשר להקריבו לשלמים בששה עשר בניסן.

אבל אם נבאר כך, תחזור הקושיא דלעיל: מדוע אם בנו ממונה עמו יביאנו לשם פסח? הרי חלה עליו אינות לפני חצות. ואינו רשאי לעשות את הפסח! [1703]

אמר [**רבא**] **רבה** [1704] תירוץ:

לעולם מדובר בברייתא **דמית** שמת האב **קודם חצות**. ולפיכך מובן שאם אין בנו ממונה אחריו יביאנו לשום שלמים, שהרי בחצות הפסח לא היה ראוי להקרבה ולא הוקבע בו שם כלל.

אלא שהקשינו: אם כן, בבנו ממונה עמו איך יביאנו לשום פסח הרי חלה עליו אינות מתחילה! תירץ על זה רבה: **ומאי** מה כוונת הברייתא שאמרה: "**יביאנו לשום פסח**"? **לשום פסח שני** בי"ד אייר, שאז אין הבן אונן.

אביי אמר תירוץ אחר:

לצדדין קתני. יש לחלק את המשנה לשני חלקים, וכל חלק מדבר באופן [ב"צד"] אחר. א. בחלק הראשון בברייתא מדובר באופן **שמת אחר חצות**, ואמרה הברייתא: "אם **בנו ממונה עמו יביאנו לשום פסח**". שהרי חיוב הפסח חל על הבן בחצות לפני שחלה עליו אינות.

ובאופן זה [שהאב מת אחר חצות] לא פירשה הברייתא מה הדין אם אין בנו ממונה עמו. ומדוע? מפני שיש ללמוד דין זה מהמשנה דלעיל, ששנינו [בפסח שאבד] שאם הוקבע

[1702] מבואר בשאלת הגמרא שחצות קובעת שם פסח, ולעיל בגמרא צו: נחלקו רבה ורבי זירא אם חצות קובע או שעת שחיטה. ואולם הגמרא כאן היא כדברי הכל. שכבר נתבאר לעיל שאפילו לרבה ששעת שחיטה קובעת, אין הכוונה שעת שחיטת הקרבן ממש. ש אלא כל זמן שחיטה מחצות ועד השקיעה קובע. ולכן הגמרא כאן אומרת שאם האב מת אחר חצות, נמצא שהפסח היה ראוי להקרבה בזמן שחיטת הפסח שהוא מחצות, ולדברי הכל הוקבע עליו שם פסח, ונדחה בשעת מיתת האב.

[1703] ואם היינו מעמידים את הברייתא שהאב מת יום או יומיים לפני י"ד ניסן, היו דברי הברייתא מיושבין היטב. אבל בדרך כלל בי"ד ניסן הפרישו פסחיהן ולא קודם, ולכן הגמרא לא יכלה להעמיד את הברייתא באופן זה. רש"י.

[1704] גירסת מסורת הש"ס "רבה".

על הקרבן שם פסח ונדחה הרי הוא נפסל מלהקריבו לשלמים. ומכאן יש ללמוד שאם מת האב אחר חצות ואין בנו ממונה עמו, הוקבע על הקרבן שם פסח ונפסל. [רש"י].
ב. ובחלק השני בברייתא מדובר באופן **שמת קודם חצות** ואמרה הברייתא: אם **אין בנו ממונה עמו** נמצא שאין לפסח בעלים. ואי אפשר להקריבו לשם פסח, ולכן **יביאנו לשום שלמים**. שהרי לא הוקבע על הקרבן שם פסח בחצות, ולפיכך לא נאמר בו דין "דיחוי". ובאופן זה [שהאב מת קודם חצות] לא פירשה הברייתא מה הדין אם בנו ממונה עמו. ומדוע? מפני שבזה פשוט שהקרבן כשר כיון שעדיין יש לו בעלים, ולפיכך יביאנו בנו לפסח שני [רש"י].
רב שרביא אמר תירוץ אחר:
לעולם מדובר בברייתא **דמית** [שמת האב] **לאחר חצות**, ולפיכך מובן שאם בנו ממונה עמו יביאנו לשם פסח בו ביום. כיון שחיוב הפסח חל עליו בחצות לפני שחלה עליו אנינות. ולכן הוא יכול להקריב את הפסח.
אלא שהקשנו: אם כן, באופן שאין בנו ממונה עמו, איך יביאנו לשום שלמים? הרי הוקבע עליו שם פסח בחצות ונדחה, ולכן הרי הוא נפסל גם לשלמים!
תירץ על זה רב שרביא: ומדובר בברייתא **כגון שהיה אביו גוסס בחצות**, ורוב גוססין למיתה. ולכן לא הוקבע עליו שם פסח בחצות, וכשמת האב לאחר חצות [ואין בנו ממונה עמו] לא חל דין דיחוי על הקרבן, והרי הוא כשר לשלמים.
רב אשי אמר תירוץ אחר:
לעולם מדובר בברייתא **דמית** [שמת האב] **לאחר חצות** ולפיכך מובן שאם בנו ממונה עמו יביאנו לשם פסח, שהרי חל עליו חיוב הפסח לפני האנינות.
אלא שהקשנו: אם כן, באופן שאין בנו ממונה עמו, איך יכול להביאו לשם שלמים? הרי הוקבע עליו שם פסח בחצות ונדחה, והרי הוא נפסל גם לשלמים!
תירץ על זה רב אשי: **ורבי שמעון היא** הברייתא סוברת כרבי שמעון, **דאמר אין בעלי חיים נדחין**, ולכן אף על פי שבחצות הוקבע שם פסח על הקרבן, מכל מקום כשמת האב לא חל בו דין דיחוי, והרי הוא כשר לשלמים.
רבינא אמר תירוץ אחר:
כגון שהפרישו האב **אחר חצות ומתו בעלים** [האב] **אחר חצות**, ובאופן זה מובן שאם בנו ממונה עמו יביאנו לשם פסח, שהרי חל עליו חיוב הפסח בחצות לפני שמת אביו ונעשה אונן.

אלא שעדיין קשה, הרי בשעה שהאב הפריש את הפסח אחרי חצות הוקבע עליו שם פסח, וכאשר הוא מת חל בו דין דיחוי, ואם כן איך שנינו בברייתא שאם אין בנו ממונה עמו יביאנו לשם שלמים? הרי חל בו דין דיחוי!

תירץ על זה רבינא: **וקא סבר** התנא ששנה את הברייתא סבר כדעת רבי זירא [לעיל צו:] **שחצות קבע** הזמן שקובע שם פסח על הקרבן הוא חצות בלבד, ולא כל שאר זמן השחיטה שמחצות ועד השקיעה [1705].

ולפיכך אף על פי שהאב מת אחרי חצות, מכל מקום כיון שההפרשה היתה אחרי חצות, נמצא שלא הוקבע שם פסח על הבהמה כלל.

מתניתין:

הפסח שנתערב בזבחים אחרים, כגון שלושה טלאים - אחד פסח, אחד אשם, ואחד עולה, שנתערבו זה בזה **ירעו עד שיסתאבו** [שיפול בהם מום] **וימכרו ויביא בדמי** הטלה **היפה שבהן - ממין זה** כגון פסח [1706]. **ובדמי הטלה היפה שבהן - ממין זה** כגון אשם, וכן עולה. **ויפסיד המותר מביתו** אותו מותר [תוספת] שצריך להוסיף על הטלאים הפחות יפים להשלימם לדמי היפה שבהם, את זה יפסיד ממעות חולין שבביתו.

וכיצד יעשה? [1707]

אם הטלה היפה שבהם שוה סלע, מביא שלושה סלעים מביתו, ונוטל סלע אחד ואומר כל מקום שנמצאת העולה הרי היא מחוללת על סלע זה. וקונה בסלע זה עולה. ונוטל סלע שני ואומר כל מקום שנמצא האשם הרי הוא מחולל על סלע זה ומביא בו אשם, וכן בפסח [1708].

נתערב הפסח **בבכורות** שמתן דמם על המזבח שוה לפסח [ששניהם ניתנים בשפיכה אחת כנגד היסוד], וכן שניהם שווים שאין בהם תנופת חזה ושוק, וסמיכה ונסכים.

רבי שמעון אומר: אם היו מנויים על הפסח **חבורות** [1709] **כהנים** שוחטין בי"ד ניסן כל טלה לשם מה שהוא, שאם הוא בכור הרי זה בכור, ואם הוא פסח הרי זה פסח,

---

[1705] כלומר, דלא כרבה שסובר ששעת שחיטה קובעת, והיינו כל זמן השחיטה מחצות ועד השקיעה.

[1706] ואם לא נסתאבו עד אחרי פסח מביא במקום הפסח שלמים. רש"י.

[1707] הוקשה לרש"י שאם יקח כל טלה בפני עצמו, ויקנה באחד פסח, ובשני אשם, ובשלישי עולה [אלא שיוסיף על דמי כל אחד מהם וישלימם לדמי היפה] אם כן יתכן שהוא מחליף ומביא אשם בדמי הפסח, וכיוצא בזה, ואסור להביא אשם בדמי הפסח ! ולכן פירש רש"י שמביא שלושה סלעים מביתו, כדלהלן.

[1708] רש"י. והקשה בתוספות יום טוב שהרי שנינו במשנתנו "וימכרו" "ויביא בדמי היפה שבהן ממין זה" וכו'. ולדברי רש"י מדוע כתוב "וימכרו"? והביא התוספות יום טוב, שרש"י בזבחים עא: פירש שמוכרים את שלושת הטלאים, ונמצאו דמי עולה, עולה, ודמי שלמים, שלמים, ואינו יודע אלו עולה ואלו שלמים, הלכך יטול מעות כנגד דמי היפה ויאמר כל מקום שהם מעות עולה וכו'. ובסוף דבריו מסיק רש"י שם שלא גורסים "וימכרו" [מכח הסיפא שם].

[1709] ברבינו חננאל הגירסא "חבורת" וכן נראה מרש"י.

ויאכלו הכהנים את כולם עד חצות שהרי אנו מסופקים בכל טלה שמא הוא פסח, ואינו נאכל אלא עד חצות.

דף צח:

גמרא:

שנינו במשנה: נתערב בבכורות רבי שמעון אומר אם חבורות כהנים יאכלו.

ומקשינן: איך אפשר להקריב טלה שהוא ספק בכור ספק פסח?

והא קא מייתי קדשים לבית הפסול. הרי בכור נאכל שני ימים ולילה אחד. וכאן ששוחט ספק בכור ספק פסח, הרי גורם למעט את זמן אכילת הבכור עד חצות. ומה שנותר עד בוקר ישרף שלא כדין. ואין מביאין קדשים לבית הפסול!

ומתרצינן: **רבי שמעון** שמתיר להקריב טלה שהוא ספק פסח ספק בכור, **לטעמיה** לשיטתו. **דאמר מביאין קדשים לבית הפסול**, ומותר לשחוט קרבן שמחמת הספק מתמעט זמן אכילתו ובא לידי פסול, מפני שעדיף למעט את זמן אכילת הקרבן מאשר להוציא אותו לרעות עד שיסתאב.

דתנן שנינו במסכת זבחים [עה ב]: **אשם שנתערב בשלמים** מה יעשו?

רבי שמעון אומר: **ישחטו בצפון** המזבח כדין אשם, ואי אפשר לשחטם בכל מקום במזבח כדין שלמים, שהרי יש חשש שהם אשם.

ויאכלו כחומר שבהם כקרבן החמור שבהם שהוא האשם, שנאכל לכהנים זכרים בלבד, וליום ולילה בלבד, ולפנים מן הקלעים [בעזרה] בלבד.

[ואילו בשר השלמים נאכל לכל אדם, וחזה ושוק שבהם נאכלים לכהנים לנשיהם ולעבדיהם, ונאכלים לשני ימים ולילה אחד בכל ירושלים].

אמרו לו חכמים לרבי שמעון: **אין מביאין קדשים לבית הפסול**, ואי אפשר להקריב בהמה שהיא ספק אשם ספק שלמים, שהרי אם שלמים היא נמצא ממעט זמן אכילתה ומביאה לידי פסול.

אלא ירעו עד שיסתאבו ויביא בדמי היפה שבהם אשם ושלמים.

ומקשינן: **ורבנן**, שסוברים שאין מביאים קדשים לבית הפסול, **היכי עבדינן** מה נעשה בפסח שנתערב בבכורות? ואי אפשר לומר שגם בזה ירעו עד שיסתאבו ויביא בדמי היפה שבהם פסח ובכורות [כשם שאמרנו באשם שנתערב בשלמים, או בפסח שנתערב בעולה ואשם], שהרי בכור אינו כשאר הקרבנות. ואפילו כאשר יש בו מום אין בו פדיון אלא נאכל במומו לכהנים, ואם קנה בדמי הבכור [שיש בו מום] בהמה אחרת אין הבהמה קדושה בקדושת בכור, שנאמר בענין בכור "לא יפדה".

ואילו פסח שנפל בו מום פודין אותו וקונים בדמים קרבן פסח, ואסור לאכול את הפסח בלא פדיון.[1710]

אמר רבא תירוץ:

נמתין לו[1711] לכל טלה וטלה, **עד שיוממו** שיפול מום בשניהם, **ויביא בהמה שמינה** כדמי היפה שבהם. **ולימא** ויאמר: **כל היכא דאיתיה לפסח** כל מקום שקיים הפסח, **תחול** קדושתו **עליה דהאי**, על בהמה שמינה זו, ומקריב אותה לשם פסח.

ואכיל להו ואוכל את שני הטלאים שנפל בהם מום, **בתורת בכור בעל מום**, שאינו נשחט ונמכר באטליז, ואינו נשקל בליטרא [משקל], שהרי יש ספק על כל טלה וטלה שמא הוא הבכור.

[אבל אם היה מכיר מי מהם הפסח, היה יכול לשוחטו ולמכרו באטליז אם ירצה, שהרי הוא נפדה ויצא לחולין].

מתניתין:

חבורה שאבד פסחה, ואמרו לאחד: צא ובקש חפש את הפסח האבוד **ושחוט עלינו** [בעדינו]. **והלך ומצא ושחט** עליהם, **והם לקחו** קנו כבש אחר לפסח **ושחטו** אותו.

אם שלו נשחט ראשון:

כל בני החבורה יצאו בטלה שהוא שחט ראשון.

ולכן **הוא אוכל משלו** [מהטלה שהוא שחט], **והם אוכלין עמו משלו**, הואיל ואמרו לו שחוט עלינו הרי נמנו איתו, ויצאו ידי חובתם בפסח שהוא שחט, ושוב אינם יכולים להמנות על שלהם, ופסח שלהם בלא בעלים הוא, ופסול וישרף.

ואם שלהן נשחט ראשון:

הם אוכלין משלהם [מהטלה שהם שחטו]. שבשעה ששחטו את שלהם הרי זה כאילו משכו את ידיהם מן האבוד [שחזרו בהם ואינם רוצים לצאת בו]. ונמנו על שלהם, **והוא אוכל משלו** שהרי לא נמנה עמהם.

ואם אינו ידוע איזה מהן נשחט ראשון, או שידוע **ששחטו שניהם כאחד**[1712].

[1710] כך פירש רש"י. ונראה שכוונתו, שאם יביא בדמי שניהם בכור ופסח נמצא שמביא בהמת חולין לעזרה לשם בכור.

[1711] מרש"י נראה שלא גרס "לו".

[1712] לכאורה משמע שמדובר שיודעים ששחטו כאחד, וקשה, הרי הם משכו את ידם משל השליח בשעת שחיטה ממש, ומדוע לא יצאו בשלהם? הרי משיכת ידיהם והשחיטה באין כאחד! [עיין קצוה"ח סימן ר'. ואבנ"מ קיט סק"ג. ולכאורה כאן המעשה שחיטה הוא הסילוק, ועיין]. והמאירי פירש שאם שחטו שניהם כאחד, יצא לבית השריפה כי אי אפשר לצמצם וודאי של אחד מהם נשחט קודם, ובזה נתיישב קושייתנו. [ועיין לעיל פט. במשנה: נמנין ומושכין את ידיהם ממנו עד שישחט. והיה מקום לומר אין מושכין ידיהם, ולכן אפילו אם שחטו כאחד ממש לא מועיל סילוק. ומדברי המאירי לכאורה נראה שאפילו בשעת השחיטה ממש מושכין את ידיהם].

הוא אוכל משלו שהרי לא נמנה עמהם. **והם אינם אוכלין עמו** שמא שלהם נשחט ראשון ושוב אינם יכולים להמנות אותו. **ושלהן יצא לבית השריפה**. שהרי אנו מסופקים שמא שלו נשחט קודם ואינם יכולים להמנות על שלהם.

ואף על פי שבני החבורה אינם אוכלים מן הפסח, הרי הם **פטורין מלעשות פסח שני**, כי הם בודאי יצאו ידי חובתם בפסח שנשחט ראשון, ואכילת הפסח לא מעכבת. [1713]

חבורה שאבד פסחה, ואמרו לאחד צא וחפש לנו את הטלה האבוד. ולא אמרו לו שישחוט אותו. **ואמר** השליח **להן**: **אם אחרתי - צאו ושחטו עלי. והלך ומצא** את הפסח האבוד, **ושחט. והן לקחו** קנו טלה לפסח, **ושחטו**:

אם שלהן נשחט ראשון:

הן אוכלין משלהן שכיון ששחטו טלה אחר, חזרו בהם ומשכו ידיהם מן הטלה האבוד, ויצאו ידי חובה בטלה ששחטו הם. **והוא אוכל עמהן** שהרי נמנה עמהם ויצא ידי חובה בשלהם, ושלו ישרף. שהרי יצאו כולם ידי חובתם בפסח הנשחט ראשון, והרי זה כפסח שאין לו בעלים.

ואם שלו נשחט ראשון: **הוא אוכל משלו**, שהרי שלו נשחט ראשון, ויצא בו ידי חובתו. **והן אוכלין משלהם** שהרי לא אמרו לו לשחוט עבורם נמצא שלא יצאו בשחיטתו, אלא רק בשחיטת הפסח שלהם.

ואם אינו ידוע איזה מהן נשחט ראשון או שידוע **ששחטו שניהם כאחד**:

הן אוכלין משלהן שהרי הם לא אמרו לו לשחוט עבורם ולא יצאו בשחיטתו. **והוא אינו אוכל עמהם** שמא שלו נשחט ראשון. ואינו יכול להמנות בשלהם. אבל גם משלו אינו יכול לאכול שמא שלהם נשחט ראשון ומשך ידו משלו שהרי עשאם שלוחים, ויצא ידי חובתו בשלהם. ולכן **שלו יצא לבית השריפה**.

ואף על פי שהשליח אינו אוכל מן הפסח, הרי הוא **פטור מלעשות פסח שני**, שהרי ודאי יצא בפסח שנשחט ראשון, ואכילת הפסח לא מעכבת.

חבורה שאבד פסחה ואמרו לאחד לחפש להם את הפסח, והוא **אמר להן** אם אחרתי צאו ושחטו עלי, **ואמרו** הם **לו** שחוט עבורנו את הפסח שתמצא:

אוכלין כולן מן הראשון, שהרי הם שלוחיו והוא שלוחם.

[1713] הקשו תוספות: לעיל [פח:] אמר אביי בשכח אם אמר לשליח לשחוט לו גדי או טלה לפני זריקת הדם חייבין לעשות פסח שני, שהרי בשעת זריקה לא היה ראוי לאכילה. ואם כן מדוע כאן פטורין מלעשות פסח שני? הרי בשעת זריקה אין יודעין מי שחט ראשון, ואינו ראוי לאכילה ! וכתבו התוספות שאינו דומה. ולא ביארו דבריהם. ועיין מהרש"א ולח"מ פ"ג מהלכות פסח. [מהר"ב רנשבורג].

ואם אין ידוע איזה מהן נשחט ראשון: שניהן יוצאין לבית השריפה. שהרי אי אפשר לאכול אף אחד מהם, שמא השני נשחט ראשון. ומכל מקום יצאו כולם ידי חובתם ופטורים מלעשות פסח שני.

חבורה שאבד פסחה ואמרו לאחד לחפש להם, והוא **לא אמר להן** לשחוט עבורו, **ולא אמרו** הם **לו** לשחוט את הטלה שימצא: **אין אחראין זה לזה.** אין זה מעניינו של האחד לדעת מה עשה האחר ואיזה נשחט ראשון, אלא הם אוכלים משלהם, והוא אוכל משלו.[1714]

עד כאן דיברה המשנה בחבורה שאבד פסחה ומינו שליח לחפשו.

שתי חבורות כגון חבורה אחת של כהנים, וחבורה אחרת של לויים, **שנתערבו פסחיהן** זה בזה. **אלו** הכהנים **מושכין להן** טלה **אחד**, **ואלו** הלויים **מושכין להם** טלה **אחד**.

אחד מאלו מן הכהנים **בא לו אצל אלו** אל הלויים.

ואחד מאלו מן הלויים **בא לו אצל אלו** אל הכהנים.

וכך הם הכהנים **אומרים** ללוי שבא אליהם:

אם שלנו הוא הפסח הזה שמשכנו אלינו, הרי אנחנו מנויים עליו כבתחילה, ואילו אתה הלוי, **ידיך משוכות משלך** [בטל את מינוייך בפסח שלם], **ונמנית** [והמנה מעתה] **על שלנו**.

ואם שלך הוא הפסח הזה שאנחנו משכנו, הרי אתה מנוי עליו כבתחילה. ואילו אנחנו, **ידינו משוכות משלנו ונמנינו על שלך**.

[וכך יאמרו גם הלויים לכהן שבא אליהם]

ולמה הוצרך הלוי לבוא אל חבורת הכהנים? הרי יכלו לעשות באופן אחר: הכהנים ימשכו להם אחד והלויים ימשכו אחד, ויאמרו אם שלנו הוא הפסח שמשכנו, מוטב, ואם לאו ידינו משוכות משלנו ונמנינו על זה!

הגמרא מבארת שאי אפשר לעשות כך, מפני שפסח שאין לו בעלים שעה אחת הרי הוא נפסל לעולם. ואם אירע שהכהנים משכו את הטלה של הלויים ואמרו ללויים הרי ידינו משוכות משלנו ונמנינו על שלכם, אם כן נמצא שהפסח של הכהנים הרי הוא בלא בעלים כלל, ומעתה אין הלויים יכולים להמנות על פסח זה [ואינם יכולים לומר הרי ידינו משוכות משלנו ונמנינו על זה של הכהנים] נמצא שהם נשארים בלא קרבן פסח.

[1714] כתב הרמב"ם פ"ג ה"ו: אף על פי שהיה בלבם שישחוט כל אחד מהן על חבירו. או שהיו שם רמיזות ודברים שאומדין הדעת בהן שכל אחד שימצא ישחוט על חבירו. וכתב הכס"מ דמיתור הלשון למד כן. והתוספות יום טוב כתב מקור אחר לדברי הרמב"ם.

וכן חמש חבורות של חמשה חמשה שהיו חמשה בני אדם בכל חבורה ונתערבו פסחיהן, וכן אם היו חבורות **של עשרה עשרה** ונתערבו פסחיהן. [1715]

מושכין להן בני כל החבורות **אחד מכל חבורה וחבורה**, כגון שהיו חמש חבורות של חמשה בני אדם בכל חבורה וחבורה, הרי נפרדים החמשה שבכל חבורה ועושים חבורות חדשות שכל אדם אחד בהם בא מחבורה אחרת.

ובני כל חבורה מושכים להם טלה אחד, **ועכשיו** שהם נעשו חבורות חדשות **כן** [כך] **הם** ארבע מבני החבורה, **אומרים** לאחד: אם שלך הוא פסח זה, הרי ידי ארבעתנו משוכים מארבע פסחים של כל אחד מאיתנו בכל מקום שהם, ואנו נמנים עכשיו איתך.

וכן חוזרים ואומרים ארבעה לשני, וכן לכולם.

וכן עושים בני כל חבורה וחבורה.

נמצא שאין כאן שום קרבן שעמד שעה אחת בלא בעלים, ולכן כולם כשרים.

שנים כגון ראובן ויוסף, **שנתערבו פסחיהן**, ואם ימשוך ראובן טלה אחד ויאמר אם שלי הוא טלה זה, מוטב, ואם לאו ידי משוכות משלי ואני נמנה על שלך, נמצא שהוא מניח את הפסח שלו [שביד יוסף] בלא בעלים, שהרי עדיין לא נמנה יוסף עליו. [1716]

וכיצד יעשו? **זה** ראובן **מושך לו** טלה **אחד**, **וזה** יוסף **מושך לו** טלה **אחד**.

זה ראובן **ממנה עמו אחד מן השוק** כגון את שמעון אחיו ואומר לו: בכל מקום שנמצא הפסח שלי הריני ממנה אותך עליו, **וזה** יוסף **ממנה עמו אחד מן השוק** כגון את בנימין אחיו.

זה ראובן **בא אצל זה** אל בנימין שמנוי על הפסח של יוסף,

וזה יוסף **בא אצל זה** אל שמעון שמנוי על הפסח של ראובן.

וכך הם ראובן ויוסף **אומרים** כל אחד מהם לאורח שנמצא איתו:

ראובן אומר לבנימין: **אם שלי הוא פסח זה** שכאשר יוסף אחיך משך לו טלה אחד, את שלי הוא משך - הרי **ידיך משוכות משלך** מהטלה של יוסף אחיך [שנמצא עכשיו ביד שמעון] שנימנית עליו, **ומעכשיו נמנית על שלי**.

ואך שלך הוא פסח זה שכאשר יוסף אחיך משך לו טלה אחד, את שלו הוא משך ואתה נימנית עמו - הרי **ידי משוכות משלי**, **ונמניתי** מעכשיו **על שלך**.

וכן באותה הדרך אומר גם יוסף לשמעון.

נמצא שאין כאן שום פסח שעמד שעה אחת בלא בעלים ולכן שניהם כשרים.

[1715] נראה מתוך דברי "תפארת ישראל" שמבאר שהיו עשרה חבורות שבכל אחת עשרה בני אדם.

[1716] ואי אפשר לומר שימנה כל אחד על של חבירו לפני שימשך משלו, שהרי הנמנה על שני פסחים אין זה מנין. רש"י.

גמרא:

המשנה דיברה בענין חבורה שאבד פסחה ואמרו לאחד צא ובקש לנו את הפסח.

תנו רבנן:

אמר השליח **להן** שישחטו בשבילו. **ואמרו** גם הם **לו** לשחוט בשבילם - **אוכל** כל אחד מהם **מן** הפסח שנשחט **הראשון**.

ואם אין ידוע איזה נשחט ראשון שניהם יצאו לבית השריפה.

לא אמר השליח **להם** לשחוט בשבילו, וגם הם **לא אמרו לו** לשחוט בשבילם - **אינן אחראין זה על זה**. אין זה מענינו של האחד לדעת מה עשה האחר ומי נשחט ראשון, ואוכל כל אחד משלו.

דף צט.

מכאן בגלל דבר הדומה למה שלמדנו כאן, **אמרו חכמים**: **יפה שתיקה לחכמים** קל **וחומר לטפשים**, **שנאמר**: [במשלי יז] "**אויל מחריש חכם יחשב**".

שהרי אילו היו בני החבורה והשליח שותקין ולא אומרים זה לזה לשחוט עבורם, יכלו כל אחד לאכול משלו. ואילו כאשר אמרו זה לזה לשחוט, אם אין ידוע איזה נשחט ראשון שניהם יוצאים לבית השריפה.

שנינו במשנה: **שנים** [ראובן ויוסף] **שנתערבו פסחיהם** זה [ראובן] מושך לו אחד, וזה [יוסף] מושך לו אחד, זה [ראובן] ממנה עמו אחד מן השוק [את שמעון אחיו], וזה [יוסף] ממנה עמו אחד מן השוק [את בנימין אחיו].

"זה בא אצל זה וזה בא אצל זה". ראובן שהיה מנוי תחילה על פסחו הולך ועומד אצל בנימין. ואומר לו, אם שלך הוא פסח זה, [שכאשר יוסף אחיך משך לו טלה אחד את שלו הוא משך, ואתה נמנית עמו] הרי ידי משוכות משלי, ואני נמנה על שלך, נמצא שעכשיו ראובן משך את ידו מהפסח שלו שביד שמעון אחיו. ועכשיו נמנה יוסף עם שמעון על הפסח שהיה בשעת ההפרשה שייך לראובן. הא למדת, שאף על פי שהמפריש את הפסח אינו מנוי עליו, עדיין הפסח כשר.

והוינן בה: **לימא** האם נאמר **שמתניתין דלא כרבי יהודה**? [ומפרש והולך:]

דתניא: נאמר [בשמות יב] בענין המינוי על קרבן פסח, "**ואם ימעט הבית מהיות משה** ולקח הוא ושכנו הקרב אל ביתו במכסת נפשת".

ודרש רבי יהודה מהמלה: "ימעט": **מלמד שמתמעטין** בני החבורה **והולכין**, ועדיין הפסח כשר. **ובלבד שיהא אחד מבני חבורה** הראשונה [שנמנו על הפסח בשעת

לקיחתו] **קיים**, ש"ימעט" משמע שעדיין יש שיור מועט מהחבורה הראשונה **דברי רבי יהודה**.[1717]

רבי יוסי אומר: אפילו אם אין אחד מבני החבורה הראשונה קיים, מתמעטים והולכים, **ובלבד שלא ישאירו את הפסח** זמן מועט **כמות שהוא** [לבדו] בלי בעלים כלל.

ובמשנה מבואר שיוסף ושמעון שוחטין את הפסח שהיה מתחילה של ראובן, והרי זה שלא כדברי רבי יהודה. שהרי לרבי יהודה צריך שיהא אחד מבני החבורה הראשונה קיים, ויוסף ושמעון אינם מבני החבורה הראשונה.

אמר רבי יוחנן: **אפילו תימא** אפילו אם תאמר שמשנתנו כדעת **רבי יהודה** ניחא. שהרי **כיון דאמר רבי יהודה** [לעיל צא.] **אין שוחטין את הפסח על היחיד**, אם כן **מעיקרא** כאשר ראובן קנה פסח לבדו, הרי לא היה יכול לשחוט אותו אלא אם יצטרף אליו עוד אדם, ולכן, על דעת **לאמנויי אחרינא בהדיה קאי** להמנות אדם אחר איתו, הקרבן עומד.

וכיון שהקרבן עומד על דעת להמנות עליו אדם אחר איתו, הרי כאשר בא ראובן ומינה עמו את שמעון אחיו, **כאחד מבני חבורה** שבשעת הלקיחה **דמי** [דומה].

[1717] מתוך לשון רבי יהודה עצמו אין ראיה שצריך שיהיה אחד מבני החבורה ראשונה קיים. ואפשר לבאר את דבריו שצריך שיהא לפסח בעלים איזה שהוא. אלא שאם נפרש כן קשה במה נחלק עליו רבי יוסי בהמשך הברייתא. הרי דבריו ודברי רבי יוסי שווין. לכן בעל כרחך יש לפרש כמו שפירשנו בדעת רבי יהודה. רש"י. החבורה הראשונה קיים, מתמעטים והולכים, **ובלבד שלא ישאירו את הפסח** זמן מועט **כמות שהוא** [לבדו] בלי בעלים כלל. ובמשנה מבואר שיוסף ושמעון שוחטין את הפסח שהיה מתחילה של ראובן, והרי זה שלא כדברי רבי יהודה. שהרי לרבי יהודה צריך שיהא אחד מבני החבורה הראשונה קיים, ויוסף ושמעון אינם מבני החבורה הראשונה. **אמר רבי יוחנן**: **אפילו תימא** אפילו אם תאמר שמשנתנו כדעת **רבי יהודה** ניחא. שהרי **כיון דאמר רבי יהודה** [לעיל צא.] **אין שוחטין את הפסח על היחיד**, אם כן **מעיקרא** כאשר ראובן קנה פסח לבדו, הרי לא היה יכול לשחוט אותו אלא אם יצטרף אליו עוד אדם, ולכן, על דעת **לאמנויי אחרינא בהדיה קאי** להמנות אדם אחר איתו, הקרבן עומד. וכיון שהקרבן עומד על דעת להמנות עליו אדם אחר איתו, הרי כאשר בא ראובן ומינה עמו את שמעון אחיו, **כאחד מבני חבורה** שבשעת הלקיחה **דמי** [דומה]. **אמר רב אשי** ראיה לדברי רבי יוחנן: **מתניתין נמי דייקא** יש לדייק ממשנתנו שהיא סוברת כרבי יהודה. **דקתני**: **וכן חמש חבורות של חמשה חמשה** בני אדם בכל חבורה, שנתערבו פסחיהם, כל חבורה נפרדת. [כל אחד מבני החבורה הולך לחבורה אחרת]. ובכל חבורה יש חמשה אנשים שכל אחד מהם בא מחבורה אחרת. ומשמע מהמשנה **חמשה אין**, אם היו חמשה בכל חבורה, יש להם תקנה, **אבל של חמשה וארבעה** אם היו 4 חבורות של חמשה, וחבורה אחת של ארבעה, **לא**! אין להם תקנה ! ולמה אין להם תקנה? הרי יכולים להביא אחד מן השוק ולצרף לחבורה של הארבעה, והרי זה כחבורה של חמשה ! **לאו** וכי לא זה הטעם: **משום דלא פייש חד מבני חבורה גביה**. משום שלא נשאר אחד מבני החבורה הראשונה באחד מן הפסחים. [שהרי האדם שהביאו מן השוק אינו מבני החבורה הראשונה], ואם נאמר שהמשנה כרבי יוסי קשה, מה איכפת לי שלא נשאר אחד מבני החבורה הראשונה קיים? הרי לדעת רבי יוסי מספיק שיש בעלים כל שהוא לפסח ! אלא בעל כרחך משנתינו כרבי יהודה, ודוקא בשנים שנתערבו פסחיהם, יש להם תקנה על ידי אדם מן השוק, כי אין שוחטין את הפסח על היחיד והפסח עומד מעיקרו על דעת להמנות עליו אדם נוסף, והרי זה כאילו היה מנוי מתחילתו על הפסח בשעת לקיחה, אבל בחבורה של ארבעה בני אדם, אין להם תקנה על ידי אדם מן השוק, כי הפסח היה כשר מתחילתו בלא אדם נוסף. ואי אפשר להמנותו לבדו על פסח אחד בלא הבעלים הראשונים. ומסקינן: **שמע מינה** שאכן משנתנו כרבי יהודה. הדרן עלך מי שהיה טמא וסליקא לה פסח שני.

אמר רב אשי ראיה לדברי רבי יוחנן:
מתניתין נמי דייקא יש לדייק ממשנתנו שהיא סוברת כרבי יהודה. **דקתני**: **וכן חמש חבורות של חמשה חמשה** בני אדם בכל חבורה, שנתערבו פסחיהם, כל חבורה נפרדת. [כל אחד מבני החבורה הולך לחבורה אחרת]. ובכל חבורה יש חמשה אנשים שכל אחד מהם בא מחבורה אחרת.
ומשמע מהמשנה **חמשה אין**, אם היו חמשה בכל חבורה, יש להם תקנה, **אבל של חמשה וארבעה** אם היו 4 חבורות של חמשה, וחבורה אחת של ארבעה, **לא**! אין להם תקנה!
ולמה אין להם תקנה? הרי יכולים להביא אחד מן השוק ולצרף לחבורה של הארבעה, והרי זה כחבורה של חמשה!
לאו וכי לא זה הטעם: **משום דלא פייש חד מבני חבורה גביה**. משום שלא נשאר אחד מבני החבורה הראשונה באחד מן הפסחים. [שהרי האדם שהביאו מן השוק אינו מבני החבורה הראשונה],
ואם נאמר שהמשנה כרבי יוסי קשה, מה איכפת לי שלא נשאר אחד מבני החבורה הראשונה קיים? הרי לדעת רבי יוסי מספיק שיש בעלים כל שהוא לפסח!
אלא בעל כרחך משנתינו כרבי יהודה, ודוקא בשנים שנתערבו פסחיהם, יש להם תקנה על ידי אדם מן השוק, כי אין שוחטין את הפסח על היחיד והפסח עומד מעיקרו על דעת להמנות עליו אדם נוסף, והרי זה כאילו היה מנוי מתחילתו על הפסח בשעת לקיחה, אבל בחבורה של ארבעה בני אדם, אין להם תקנה על ידי אדם מן השוק, כי הפסח היה כשר מתחילתו בלא אדם נוסף. ואי אפשר להמנותו לבדו על פסח אחד בלא הבעלים הראשונים.
ומסקינן: **שמע מינה** שאכן משנתנו כרבי יהודה.

הדרן עלך פרק מי שהיה טמא
וסליקא לה פסח שני

פרק עשירי - ערבי פסחים

דף צט:
מתניתין:

ערבי פסחים, [1719] **סמוך "למנחה** קטנה", [1718] דהיינו חצי שעה קודם זמנה [שזמנה של מנחה קטנה הוא בשעה תשע ומחצה של היום, בשעות בינוניות], [1720] דהיינו, מתחילת שעה העשירית - **לא יאכל אדם**, [1722] **עד שתחשך**, [1721] כדי שיאכל בערב מצה של מצוה לתיאבון. לפי שיש הידור מצוה באכילת המצה לתיאבון. [1723]

ואפילו עני שבישראל, [1725] **לא יאכל** בליל פסח **עד שיסב** על מטה ליד השלחן [1724] כדרך בני חורין, זכר לחירות.

[1718] דוקא דעוד יום אסור לאכול אבל בלילה כבר עצמו מותר כדאמרינן לעיל [מ. א] בציקות של נכרי ממלא אדם כריסו מהם ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה. והטעם הוא שבאותה סעודה אדם נזהר ואינו אוכל כל שובעו כדי שיאכל מצה לתיאבון אבל מבעו"י אינו נזהר ואוכל כל שובעו שסבור שעד הלילה יתאוה ואדרבה יהיה שבע יותר כי יתברך המאכל במעיו. תוד"ה סמוך. וכעי"ז כתב בתוס' הרשב"א דכשסילק אדם סעודתו והוא שבע אינו יכול לחזור ולישב לאכול והולכת תאותו אבל כל זמן שהם עוסקין באותה סעודה אינו הולך תאותו כל כך ואוכל עדיין מצה לתיאבון.

[1719] יש גורסים "ערבי פסחים" דהיינו ערבי פסחים דעלמא. ויש גורסים "ערב פסחים" ופירושו ערב ששוחטים בו הרבה פסחים. או שהכונה ערב של פסח ראשון ושני. תוד"ה ערבי.

[1720] כ"כ בפיהמ"ש להרמב"ם. ובשו"ת חת"ס או"ח סי' קצ"ט העיר דהרי כל הטעם שאסור לאכול הוא כדי שיאכל מצה לתיאבון ואם כן היה צריך להיות הדבר תלוי בשעות קבועות ולא זמניות שהרי טבע האדם לא משתנה מיום ארוך ליום קצר.

[1721] הקשו התוס' דלמה צריך למיתני "עד שתחשך" והא פשיטא היא, ועוד דבברייתא שהובאה בגמרא לגבי שבת ויו"ט לא תני "עד שתחשך". ותירצו שיש הבדל בין מצה לסעודת שבת ויו"ט דבשבת ויו"ט יכול לקדש ולאכול מבעוד יום כל שקיבל עליו תוספת שבת ויו"ט אבל מצה אי אפשר לאכול אלא בלילה משום דאיתקש מצה לפסח דכתיב ביה "ואכלו את הבשר בלילה הזה". תוד"ה עד שתחשך. והאחרונים ביארו החילוק דתוספת שבת ויו"ט אינה מהפכת את היום ללילה אלא ממשיכה את קדושת השבת ויו"ט ליום שלפניו ולכן דוקא בקידוש שאינו תלוי דוקא בלילה אלא ביום השבת בכלל שהרי הדין הוא שמי לא קידש בלילה הולך ומקדש עד מוצאי שבת הלכך יכול לקדש דם בתוספת שבת אף שהוא עדיין יום מה שאין כן פסח ומצה שמצותם רק בלילה. חזון יחזקאל. ויש שביארו בדרך אחרת דאכילת פסח בעינן ליל חמשה עשר ובתוספת יום טוב עדיין לא איקרי חמשה עשר. זכר יצחק ח"א סי' מ"ג.

[1722] לכאורה קשה מה לא יאכל דאם מצה הרי אסור לאכול כל היום כמבואר בירושלמי שכל האוכל מצה בערב פסח כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו ואם פירות ובשר הרי מותר כל היום כמבואר בגמ' להלן קז. ב שמטבל הוא במיני תרגימא. אלא הכונה למצה עשירה שאינה בכלל האיסור של הירושלמי כיון שאי אפשר לצאת בה ידי חובת מצה בלילה. ואעפי"כ לא יאכל ממנה סמוך למנחה כדי שיאכל מצה של מצוה לתיאבון. תוד"ה לא יאכל.

[1723] בפירוש הגדה של פסח לרש"י מפרש עפ"י משנתנו דברי ההגדה "כל דכפין ייתי וייכול" דהיינו מי שהרעיב עצמו בערב פסח שלא לאכול יבא ויאכל מצה.

[1724] רש"י והרשב"ם. ובכתבי הגר"ח העיר דלכאורה מה ענין שלחן אצל הסיבה אלא על כרחך שזהו חלק מההסיבה דרך חירות שיהיה דוקא על השלחן אבל אם יסב על המטה בלא שלחן לא הוי הסיבה, ולפי"ז ביאר כוונת הגר"א בשו"ע או"ח סי' תע"ב ס"ב שצריך לסדר שלחנו יפה בכלים נאים שזהו בכלל דרך חירות שכיון שהשלחן הוא חלק מההסיבה צריך לנאותו שזהו הידור במצות ההסיבה.

[1725] החידוש הוא דסלקא דעתך דהסיבת עני לא שמיה הסיבה שהרי אין לו כרים וכסתות אלא ספסל ואין זה דרך חירות. ויש מפרשים דקאי אדלעיל שלא יאכל עד שתחשך ואפילו עני שבישראל שלא אכל כמה ימים אפ"ה לא יאכל עד שתחשך. תוד"ה ואפילו. ויש שפירשו עפ"י הגמרא בריש מסכת ברכות שהעני נכנס לאכול פתו מבעוד יום משום שאין לו נר להדליק בסעודתו וקמ"ל תנא דמתניתין שבליל פסח גם העני לא יאכל עד שתחשך. הובא בתוס' רעק"א על משניות. ויש שפירש עפ"י הגמרא מגילה [ז ב] שהעני אף שהוא אוכל הוא נשאר רעב והוה אמינא שמותר לו לאכול סמוך למנחה שהרי גם כך הוא יאכל מצה לתיאבון קמ"ל דאסור. רש"ש.

ולא יפחתו לו גבאי צדקה, המפרנסין את העניים, **מליתן לו ארבע כוסות של יין**.[1726] שתיקנו חכמים לשתות בליל הסדר [כנגד ארבעה לשונות של גאולה שנאמרו בגאולת מצרים,[1728] והוצאתי, והצלתי, וגאלתי, ולקחתי].[1727]

ואפילו הוא עני שבעניים, שמתפרנס **מן התמחוי** של צדקה, שהיא קערה שאוספין בה מזון לעניים [ועני שיש לו אפילו רק מזון שתי סעודות אינו נוטל מן התמחוי], גם לא יפחתו לו מארבע כוסות.[1729]

גמרא:

והוינן בה: **מאי איריא** שנקט תנא דמתניתין דוקא "**ערבי פסחים**"? והלא **אפילו בערבי שבתות וימים טובים נמי** אסור לאכול סמוך למנחה? **דתניא**: **לא יאכל אדם בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה, כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה**, שמתאוה לאכול ויהיו חביבין עליו הקידוש וסעודת שבת, **דברי רבי יהודה**.

רבי יוסי אומר: אוכל והולך עד שתחשך.[1730]

[1726] כתבו התוס' דמלשון זה משמע שרק לעני עצמו נותנים ארבע כוסות ולא לבניו וב"ב והוא מוציא את כולם בכוס שלו והוסיפו דסברא הוא דמאי שנא ארבע כוסות מקידוש של כל השנה שאחד מוציא את כולם. תוד"ה לא יפחתו. והגר"ח תמה על דברי התוס' אלו דמאי ענין ארבע כוסות לקידוש דכל השנה. דהתם המצוה היא הברכה וזהו עיקר הקידוש, ויוצאים בשומע כעונה. אבל בארבע כוסות הלא עיקר המצוה היא השתיה של הארבע כוסות ומאי שייך להוציא בזה. והוכיח הגר"ח מזה דסבירא ליה להתוס' דגם בארבע כוסות אין עיקר המצוה בשתיית הכוסות אלא בהברכות שעל הכוסות והוי ממש דוגמת קידוש של כל השנה. דהיינו שבלילה זה תיקנו לומר קידוש, והגדה, וברכת המזון, והלל כל אחד על כוס. ולכן דינם כמו קידוש שאחד מקדש וכולם יוצאים בשמיעה וכאילו הם עצמם קידשו על הכוס, כך גם ביתר הכוסות הרי כאילו הם עצמם אמרו הגדה וברכת המזון והלל על הכוס ואין צריכים כולם לשתות אלא די בשתיית אחד מהם. הובא בחידושי מרן ריי"ז הלוי הל' חמץ ומצה. ושוב כתבו התוס' דשמא גם בקידוש צריך כוס לכל אחד והביאו ראיות לכאן ולכאן. והחזו"א מבאר צדדי הספק בתוספות אם על ידי שומע כעונה מתייחס גם הכוס אל השומעים משום דדיבור המשמיע וכל תנאטי המצוה הוי כדידיה של השומע, או שרק הדיבור בעצמו מתייחס לשומע ונמצא שחסר עדיין כוס ולכן צריך שיהא כוס לכל אחד. חזו"א או"ח סי' כ"ט סק"ג. ובסוף מסקי התוס' דיש להחמיר ולהצריך ארבע כוסות לכל אחד.

[1727] מובא בירושלמי שרבי טרפון היה מביא כוס חמישית כנגד "והבאתי". ובשיטת שאר התנאים שלא מנו את "והבאתי" כתב בספר המנהיג משום שאינו מן הגאולות בשירת הארץ היא.

[1728] הרשב"ם הביא כן בשם המדרש. והמרדכי הקשה דא"כ ליבעי גם כן ארבע מצות. ולכן הוא מפרש שארבע כוסות הם כנגד ארבע כוסות שנאמרו בישועה. מנת חלקי וכוסי. כוסי רויה. כוס ישועות, דמשמע תרי. ויש שתירצו קושית במרדכי דלכן תיקנו את הרמז למספר הגאולות בכוסות דוקא ולא בשאר דברים משום דהיין הוא משום חירות. ובחת"ס תירץ באטו עיקר התקנה היא השתיה אלא שתיקנו ארבעה שבחים כנגד ארבעה לשונות של גאולה והואיל ואין אומרים שירה אלא על היין לכן תיקנו לשבח על ארבע כוסות.

[1729] ומיירי שיש לו מזון שתי סעודות ואם לא בשביל הד' כוסות לא היה נזקק ליטול מן התמחוי, וקמ"ל מתניתין שאפילו הכי כדי לקיים מצות ארבע כוסות לא ימנע מלקבל מהתמחוי. תוד"ה ולא יפחתו עפ"י מהרש"א. ומהרשב"ם מוכח שהוא מבאר דאפילו מן התמחוי היינו שאפילו אם לא נתנו לו גבאי צדקה לארבעה כוסות ימכור את מלבושו או ילוה מעות או ישכיר עצמו בשביל יין לארבע כוסות.

[1730] הקשה הצל"ח דמאי קשיא ליה מדרבי יהודה והלא רבי יוסי חולק עליו ולדידיה לא קשיא והו"ל למימר לימא מתניתין דלא כרבי יהודה. ועיי"ש תירוצו. ובראש הכרמל תירץ דעל כרחך מתניתין כרבי יהודה דהא לרבי יוסי מותר לאכול עד שתחשך והגמרא לא ס"ל השתא שיש לחלק בין ערב שבת ויו"ט לערב פסח.

ומתרצינן: **אמר רב הונא**: מתניתין דקתני "ערבי פסחים" דוקא, **לא צריכא אלא לרבי יוסי, דאמר**: "**אוכל והולך עד שתחשך**".

ואשמעינן מתניתין דה**ני מילי בערבי שבתות וימים טובים. אבל בערב הפסח, משום חיובא דמצה** שלא תהא נאכלת בלילה על השובע, **מודה** רבי יוסי שלא יאכל סמוך למנחה.[1731] **רב פפא אמר**: **אפילו תימא** מתניתין **רבי יהודה** היא, בכל זאת לא קשיא. ד**התם, בערבי שבתות וימים טובים, מן המנחה ולמעלה הוא דאסור** היינו דוקא מתשע שעות ומחצה ואילך. אבל **סמוך למנחה** חצי שעה קודם, דהיינו מסוף שעה תשיעית, **שרי**.

אבל בערב הפסח - אפילו סמוך למנחה נמי אסור!

ומקשינן לרב פפא: **ובערב שבת סמוך למנחה** מי **שרי**?

והתניא: **לא יאכל אדם בערב שבת וימים טובים מתשע שעות ולמעלה, כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה, דברי רבי יהודה.**

רבי יוסי אומר: **אוכל והולך עד שתחשך**. הרי שלרבי יהודה אפילו בערבי שבתות וימים טובים נמי אסור סמוך למנחה. וקשיא לרב פפא.

אמר מר זוטרא: **מאן לימא לן** דברייתא זו **מתרצתא היא**, שהגירסא בה נכונה?

דף ק.

דילמא משבשתא היא?! שצריך לגרוס "מתשע שעות ומחצה ואילך" או "מן המנחה ולמעלה", כמו הברייתא דלעיל, ולא קשיא לרב פפא.

אמר ליה מרימר, ואיתימא רבי יימר, למר זוטרא: אכן מתרצתא היא!

שהרי **אנא איקלעי לפירקיה**, לשיעורו **דרב פנחס בריה דרב אמי, וקם תנא** [חכם הדורש לרבים] **ותני** ברייתא זו **קמיה** דרב פנחס בריה דרב **קאמי, וקיבלה מיניה!**[1732]

[1731] בפסקי רי"ד הקשה מאי שנא חיובא דמצה מחיובא דקידוש והלא גם זה עשה כדאמרינן "זכרהו על היין". ותירץ דהתם עיקר הזכירה יוצא מן התורה בתפילה שאומר מקדש השבת וקידוש שעל הכוס הוא רק מדרבנן. וגם אכילת שלש סעודות אינה רק מדרבנן מדברי קבלה "וקראת לשבת עונג". משא"כ במצה האכילה גופא היא מן התורה. ורבינו דוד מפרש החילוק שבמצה החשש הוא שמא יהא שבע בערב עד שאכילת המצה תהא אכילה גסה שאינו יוצא בה ידי חובת מצה [כ"ה דעתו דלא כרש"י שהיא רק משום הידור מצוה. ועיין לקמן קז. ב דעיונים 4] ונמצא שביטל מצוה דאורייתא, משא"כ סעודת שבת ויו"ט שאינו חייב בה אלא משום עונג ואם אין האכילה מהנה אותו אינו חייב בה כלל. וזו היא מחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי דרבי יהודה סבור שקודם השבת צריך שיהא נזהר בעצמו להכנס לשבת כשהוא תאוה. ורבי יוסי אינו חושש לכך שהמצוה אינה אלא באופן שבכניסת השבת האכילה עליו לתענוג אבל אינו חייב להכין עצמו לכך מקודם. ויש שפירש דשאני קידוש שהוא ביין ויש לו תיאבון לזה גם לאחר שאכל מקודם וכן סעודת שבת עיקרה עונג ויכול לקיימה בפירות ומיני תרגימא שמתענג בהם גם אם אכל כבר משא"כ מצה אם יאכל מקודם אינה עריבה עליו. ובמצפה איתן כתב שהחילוק הוא דסעודתל שבת יש לה תשלומין למחר משא"כ מצה שזמנה רק בלילה.

[1732] ו"מן המנחה ולמעלה" דקתני בברייתא קמייתא היינו סמוך למנחה. רש"י.

אי הכי, קשיא: איך אפשר לאוקמיה מתניתין כרבי יהודה? הרי הוא סובר שאפילו בערבי שבתות וימים טובים אסור לאכול סמוך למנחה. ומדוע נקטה משנתנו דוקא ערבי פסחים?

ומסקינן: **אלא, מחוורתא כדרב הונא** שמשנתנו היא רק כרבי יוסי.

והוינן בה: **ולרב הונא - מי ניחא**?

והאמר רבי ירמיה אמר רבי יוחנן, ואיתימא אמר רבי אבהו אמר רבי יוסי בר רבי חנינא: **הלכה כרבי יהודה בערב הפסח**, שלא יאכל אדם סמוך למנחה. **והלכה כרבי יוסי בערב שבת** שאוכל והולך עד שתחשך.

ודייקינן: מדקאמר **הלכה כרבי יהודה בערב הפסח - מכלל, דפליג רבי יוסי בתרוייהו!** שאף בערב פסח נחלק על רבי יהודה, וסובר שאוכל והולך עד שתחשך. וקשיא לרב הונא, שאמר בערב פסח מודה רבי יוסי שאסור לאכול סמוך למנחה? ומשנינן: **לא!** אלא כך תדייק: **הלכה - מכלל דפליגי בהפסקה!**

שרבי יוסי אמנם מודה לרבי יהודה בערב פסח שאסור להתחיל לאכול סמוך למנחה, אלא שהם חולקים באופן שהתחיל לאכול בזמן שהיה מותר [1733] [בין בערב שבת ויו"ט בין בערב פסח], ונמשכה סעודתו עד הערב, האם צריך אז להפסיק.

שרבי יהודה אומר: צריך להפסיק כשקידש היום. [1734] ורבי יוסי אומר שאינו צריך להפסיק. [1735]

ועל זה אמר רבי ירמיה שהלכה כרבי יהודה בערב פסח, שצריך אף להפסיק. והלכה כרבי יוסי בערב שבת שמותר אף להתחיל ולאכול, עד שתחשך, [1736] וגם אח"כ אין צריך

[1733] אבל אם התחיל באיסור מודה רבי יוסי דמפסיק ואפילו מיד. תוד"ה אין מספיקין.

[1734] אבל כל זמן שלא קידש היום אעפ"י שכבר הגיע זמן מנחה אי"צ להפסיק, כדקתני בברייתא דלקמן "וקידש עליהם היום". תוד"ה אין מפסיקין.

[1735] לכאורה הרי רבי יוסי מודה לענין ערב פסח שאסור להתחיל סמוך למנחה משום חיובא דמצה. וא"כ הרי יש לחוש שאם ישלים סעודתו קודם שיאכל המצה יבוא לידי אכילה גסה. ויש לומר שיותר יש לחוש לאכילה גסה כשאדם אוכל מבעוד יום ושוהה בין אותה אכילה לאכילת המצה, שאז מעיו סתומין ואינו יכול לאכול אכילה גסה. אבל כשהוא עוסק בסעודתו ומעיו פתוחין לאכול אין מצוי לו לבוא לאכילה גסה. רבינו דוד.

[1736] הקשו התוס' בסוכה: דהתם אמרינן שלמצוה דאורייתא צריך להפסיק מאכילתו, והרי קידוש הוא מצוה דאורייתא ואיך פסקינן הכא הלכה כרבי יוסי בערב שבת שאין צריך להפסיק. ותירצו דשאני קידוש מכל המצות, משום שיכול לקדש גם למחר ביום. ולפיכך אין לחוש כ"כ שמא יפשע ולא יקדש. עוד תירצו שלענין קידוש מכיון שעוסק בסעודת שבת לא חיישינן כולי האי שמא יתעצל בקידוש היום. שם לח. א ד"ה מאי. והר"ן בסוכה שם הוכיח מדברי רבי יוסי כאן דאפילו במצוה דאורייתא אם התחיל בהיתר אין צריך להפסיק. ואפילו שמואל דמסיק שפורס מפה ומקדש היינו דוקא בקידוש, משום דקידוש במקום סעודה והוא המתחיל את סעודת השבת ומתקן אותה, לפיכך הוא צריך להפסיק מסעודתו ולקדש תחילה. וביאר המחצית השקל כוונתו, שכיון שיש עדיין חלק מהסעודה שיכול לתקנה שתהא עם הקידוש חייב הוא לקדש בשביל שארית הסעודה. משא"כ בשאר מצוות, כקריאת שמע ולולב, שאין חובתם על הסעודה. הלכך כיון שהתחיל ברשות אין צריך להפסיק. או"ח סי' רע"א סק"ו. והרע"א שם כתב שהחילוק בין מצות קידוש לשאר מצוות הוא, שבשאר מצוות האכילה בעצמותה אין בה איסור אלא רק משום שמא ישכח לעשות המצוה, וטעימה בעלמא מותרת, ולכן אם התחיל בהיתר אין צריך

להפסיק אם התחיל בהיתר [דהיינו קודם שתחשך]. ומשנתנו מדברת לענין התחלה, ובאה להשמיענו [שכאמור] בערב פסח מודה רבי יוסי שאסור להתחיל.

דתניא שהם חולקים גם לענין הפסקה: **מפסיקין לשבתות**, שאם התחיל לאכול בהיתר בערב שבת קודם המנחה והמשיך לאכול עד שהחשיך, מפסיק סעודתו, **דברי רבי יהודה**.

רבי יוסי אומר: **אין מפסיקין**, אלא מותר לו להמשיך בסעודתו אפילו אחר שהחשיך. ולאחר שיגמור סעודתו יקדש על הכוס. [1737]

ומעשה ברבי שמעון בן גמליאל [**ורבי יהודה**] **ורבי יוסי שהיו מסובין בעכו** בערב שבת, **וקדש עליהם היום**, שהחשיך.

אמר לו רשב"ג לרבי יוסי ברבי [כינוי לגדול הדור]: האם **רצונך שנפסיק** בסעודה, **וניחוש לדברי יהודה חבירנו**, [1738] הסובר שצריך להפסיק כשתחשך?

אמר לו רבי יוסי: **בכל יום אתה מחבב דבריי לפני רבי יהודה, ועכשיו אתה מחבב דברי רבי יהודה בפני**? ! "**הגם לכבוש את המלכה עמי בבית**"?! כלומר, אתה מביישני בפני. [1739]

אמר לו רשב"ג: **אם כן**, מאחר שמחית - **לא נפסיק**! כי **שמא יראו התלמידים** שאנו מפסיקין **ויקבעו הלכה לדורות** שצריך להפסיק כרבי יהודה.

אמרו: **לא זזו משם עד שקבעו הלכה כרבי יוסי** שאין צריך להפסיק.

להפסיק. משא"כ בקידוש שהאכילה בעצמותה אסורה קודם קידוש שהרי אפילו טעימה בעלמא אסורה בזה לא מהני התחיל בהיתר.

[1737] הקשו התוס' דהא על כרחך אינו צריך לעשות עוד סעודה לשם שבת, דא"כ למה לו להמשיך? יפסיק מיד ויתחיל בסעודה השניה. וא"כ קשה איך יעשו קידוש בלא סעודה והלא אין קידוש אלא במקום סעודה. ותירצו שכיון שמיד אחר הסעודה עושה קידוש גם זה נחשב לקידוש במקום סעודה, וחלק הסעודה שאוכל בשבת עולה לו לסעודת שבת, ולכן יכול לומר רצה בברכת המזון. אך הקשו כיצד יעשה בליל פסח ארבע כוסות, כיון שאינו מקדש אלא אחר ברכת המזון ולא יעשה סעודה אחרת. ותירצו שיעשה ארבע כוסות שלא לפי הסדר הרגיל. אלא כוס ראשון יהיה של ברכת המזון והשני של קידוש ויאכל את הירקות של הטיבול הראשון, ואח"כ יאמר הגדה על כוס שלישי, ויאכל אחריו מרור, ולבסוף יאמר הלל על כוס רביעי. תוד"ה רבי יוסי.

[1738] כתב בעל המאור דלא גרסינן "וניחוש לדברי יהודה", שלא לדבריו ביקש רשב"ג לחשוש אלא לכבודו בלבד, וגרסינן "וניחוש ליהודה". לפי שהפסיק רבי יהודה את אכילתו כשיטתו, ורצה לברך ברכת המזון, חשש רשב"ג לכבודו שלא יהיו הם אוכלים והוא מפסיק. ואמר ליה רבי יוסי שאין לך להפסיק כי הרואים יטעו ויחשבו שאתה מפסיק מצד הדין ויקבעו הלכה כדברי רבי יהודה.

[1739] יש מפרשים "את המלכה" כלומר את השבת שמשולה למלכה. תוס' חכמי אנגליה.

[1740] כמבואר להלן בגמרא בע"ב. ועניינו הוא שהיו רגילין קודם ברכת המזון לסלק את השלחנות הקטנים שהיו לפני כל אחד ומשארים רק לפני המברך את שלחנו. תוד"ה מפסיקין ולקמן דע"ב בד"ה לאו. והטעם שצריך להפסיק ולברך ברכת המזון כדי להבדיל בין סעודת חול לסעודת שבת שלא יראה כי הוא גומר סעודת חול. פסקי רי"ד. וכך מוכח מלשון רש"י ורשב"ם לקמן קה א בעובדא דתלמידי דרב.

אמר רב יהודה אמר שמואל: אין הלכה כרבי יהודה דאמר מפסיקין ב"עקירת שולחן", דהיינו שמברכין ברכת המזון מיד משחשיכה.[1740] **ולא כרבי יוסי** דאמר שאין מפסיקין כלל אלא ממשיכין בסעודה עד שיגמרו. ולאחר ברכת המזון יביאו כוס לקידוש.[1741] **אלא, פורס מפה** על הפת שעל השולחן, **ומקדש** על הכוס קידוש היום,[1742] וממשיך בסעודתו.[1743]

דף ק:

ומקשינן: **איני? והא אמר רב תחליפא בר אבדימי אמר שמואל: כשם שמפסיקין** (תחילת העמוד) לקידוש **כך מפסיקין להבדלה!** שאם היו סועדים סעודת שבת סמוך למוצאי שבת והגיע הלילה צריכים להפסיק ולהבדיל.

ומבארת הגמרא: **מאי "מפסיקין"? לאו**, האם לא **לעקירת שולחן!** שצריכים להפסיק לגמרי ולברך ברכת המזון.

וקשיא לרב יהודה דאמר משמיה דשמואל דסגי בפריסת מפה.

[1741] לכאורה קשה, איך יכול שמואל לחלוק על כל התנאים. וכתב הרשב"ם ששמואל אמנם סבר שמעיקר הדין הלכה כרבי יוסי וכדקתני בברייתא שקבעו הלכה כמותו אלא שבא להחמיר על עצמו קצת שלא יגמור סעודתו בלא קידוש אלא יקדש תחילה ואח"כ יגמור סעודתו. והתוס' הביאו מירושלמי ששמואל סבר כחכמים, שכתוב שם שרב יהודה בשם שמואל אמר שזו דברי רבי יהודה ורבי יוסי אבל חכמים פליגי עלייהו וסברי פורס מפה ומקדש. תוד"ה אלא. [והנה לדעת הרשב"ם הרי שרב יהודה אמר שמואל לא נחלק על האמוראים דלעיל שהלכה כרבי יהודה בערב פסח שמפסיקין את הסעודה ורק בערב שבת די בפריסת מפה. [וכ"ה להדיא ברשב"ם ד"ה אמר לו רשב"ג]. אולם ברא"ש מבואר שלרב יהודה אמר שמואל גם בערב פסח אינו צריך להפסיק אלא סגי בפריסת מפה. ויתכן שדעתו כתוס', דרב יהודה אמר שמואל סובר כחכמים שחולקין על רבי יהודה ורבי יוסי בין דערב שבת בין דערב פסח. ועוד כתב הרא"ש שמדברי הרי"ף משמע שפסק כרב יהודה אמר שמואל גם לענין ערב פסח. והוסיף שכן מסתבר, שאין לחלק בין ערב פסח לערב שבת. דבשלמא לענין התחלת האכילה יש מקום להחמיר דערב פסח כמבואר בגמ' משום חיובא דמצה. אבל לענין הפסקה כשקידש היום שהוא משום כבוד שבת אין טעם לחלק ביניהם.

[1742] לפי שמיד שקידש היום אסור לאכול בלא קידוש. וממילא דינו ככל שבתות השנה שאם הביאו לפניו לתם על השלחן קודם קידוש מבואר להלן שפורס מפה ומקדש, ועיי"ש הטעם. ועוד טעם, שפריסת המפה היא במקום עקירת השלחן של רבי יהודה. שגם היא באה כדי שיהא היכר להפסיק בין סעודת חול לסעודת שבת. רשב"ם. ויש מהראשונים שכתב שפריסת המפה היא לסימן שאסור להמשיך ולאכול קודם קידוש. פסקי רי"ד.

[1743] כתב הרי"ף שצריך לברך המוציא אחר קידוש כשחוזר לסעודתו. ובעל המאור הקשה עליו, שאם היה צריך לברך המוציא היה צריך גם לברך ברכת המזון. שלא מצינו ברכת המזון אחת לשני ברכות של המוציא. וזה לא יתכן דא"כ היינו רבי יהודה. והרי שמואל אמר שאין הלכה כרבי יהודה. ותירץ ע"ז הרא"ש שמצינו ברכת המזון אחת לשתי ברכות המוציא. כגון בשמש שמבואר במסכת חולין שצריך לברך המוציא על כל פרוסה ופרוסה, דהוי כנמלך. ובודאי שאינו מברך אלא ברכת המזון אחת בסוף. ועוד הביא הרא"ש שבעל המאור הקשה מהמבואר לקמן [קא ב] שחברים שהיו מסובין והפסיקו באמצע והלכו להתפלל אינם צריכים לברך המוציא בחזרתם, וכיון דתפלה לא הוי הפסק, כ"ש קידוש. וע"ז תירץ הרא"ש בשם רבינו יונה. דלא דמי תפילה לקידוש. שכיון שאסור הוא לאכול עד שיקדש הוי ליה כאילו נגמרה אכילתו הראשונה וכשחוזר לאכול אחר הקידוש הוי התחלת אכילה אחרת וצריך לחזור ולברך. משא"כ בתפילה שאינה אוסרתו באכילה קודם שיתפלל.

[1744] כך מפרש הרי"ף שגם לענין הבדלה שייך פורס מפה ומבדיל. אולם במרדכי מבואר דלענין הבדלה לא שייך פריסת מפה שכל ענינו כדי שיהא ניכר שהסעודה באה לכבוד שבת כדלקמן. וזה שייך רק בקידוש ולא בהבדלה.

ומתרצינן: **לא!** אלא "מפסיקין" היינו **לפרוס מפה** ולקדש, וכן להבדיל, [1744] ואח"כ ממשיך בסעודתו.

רבה בר רב הונא איקלע לבי ריש גלותא. אייתו תכא קמיה, הביאו שולחן לפניו לאחר שחזר מבית הכנסת בליל שבת. **פרס מפה** על הפת **וקידש**. [1745]

כי לכתחילה אין להביא כלל את הפת אלא רק לאחר קידוש כדלקמן. והטעם, כדי שיראה לכל שהסעודה באה לכבוד שבת. ואם הביאו קודם את הפת צריך לכסותו, והרי הוא כאילו אינו נמצא. [1746]

תניא נמי הכי: אעפ"י שנחלק רבי יוסי על רבי יהודה שאם התחיל בסעודה קודם השבת אין צריך להפסיק עם כניסת השבת, מכל מקום מודה הוא **שלכתחילה אין מביאין את השולחן, אלא אם כן קידש**. ואעפ"י שאין מתכוונים לאכול אלא רק אחר הקידוש. [1747] **ואם הביא, פורס מפה ומקדש**.

תני חדא: **שוין** רבי יהודה ורבי יוסי, שנחלקו בין לענין התחלת סעודה בערב שבת מן המנחה ולמעלה, ובין לענין הפסקה כשקידש היום, שוין הם **שאין מתחילין** לאכול סמוך למנחה.

ותניא אידך: **שוין שמתחילין**. והוינן בה: **בשלמא הא דתניא "שוין שאין מתחילין" - משכחת לה בערב הפסח**, כדאמרינן לעיל שרבי יוסי מודה בערב פסח שאסור להתחיל לאכול סמוך למנחה. [1748]

ומפסיקין בהבדלה היינו עקירת השלחן. ומטעם זה הקשו בגמרא ד"מאי לאו לעקירת שלחן", שכשם שלענין הבדלה על כרחך מפסיקין בעקירת שלחן כך גם לענין קידוש. ומשני, דהא כדאיתא והא כדאיתא. דלענין שבת היינו פורס מפה ולענין הבדלה היינו עקירת שלחן.

[1745]כך פירשו הרשב"ם ותוס'. ורש"י מפרש שהיו מסובין מערב שבת וקידש עליהם היום ואז פרס מפה וקידש וכרב יהודה אמר שמואל. והרשב"ם דחה פירוש זה שהרי הברייתא שהביאו ראיה ממנה לא מיירי כשהיו אוכלין מערב שבת אלא בהתחלת אכילה בליל שבת שלא יביאו את השלחן עד אחר קידוש. ואמנם רש"י מפרש את הברייתא גם כן לענין הפסקה כשקידש היום. שכך פירש "ואם הביא" היינו קודם לכן שהתחיל לאכול מלפני שבת וקידש היום פורס מפה ומקדש. ולפי זה יש ראיה מהברייתא לשמואל שאמר לעיל פורס מפה ומקדש. ואכן כתב הר"ן ששמואל דאמר "אין הלכה לא כרבי יהודה ורבי יוסי" סמך על ברייתא זו.

[1746]רשב"ם בשם השאילתות. והתוס' כתבו שיש מפרשים משום זכר למן שלא היה יורד בשבת ויו"ט והיה מכוסה בטל מלמעלה ומלמטה והמן באמצע. תוד"ה שאין. והרא"ש הביא מירושלמי שהטעם לפריסת המפה הוא כדי שלא יראה הפת ברשותו שמקדימים לפניו ברכת היין אעפ"י שהוא מוקדם בפסוק "ארץ חטה ושעורה וגפן".

[1747]והא דאמר במסכת שבת [קיט ב] מצא שלחן ערוך מלאך טוב אומר וכו', לא קשה שערוך הוא במקום אחר אך אין מביאין אותו למקום סעודה עד אחר קידוש. תוד"ה שאין. ועוד כתבו התוס' שם שעכשיו ששלחנות שלנו גדולים וקשה להביאם אחר קידוש כדי שלא יהא הפסק בין קידוש לסעודה אנו רגילין לפרוס מפה ולקדש.

[1748]לכאורה יקשה מכאן לרב פפא דסבר ברישׁ פרקין שרבי יוסי חולק אף בערב פסח. ותירץ הגרע"א עפ"י דברי המג"א, שביאר טעם הרמ"א בסי' תרל"ט ס"ג שבערב סוכות אסור לאכול מחצות היום, דחמיר מערב פסח, היות שבערב פסח אסור לאכול רק מצה עשירה שאינה משביעה כל כך, אבל בערב סוכות שאוכל פת רגילה אסור מחצות. ולפי"ז יש לפרש לדעת רב פפא, שברייתא זו מיירי בערב פסח שני, שיכול לאכול פת. ולכן מודה רבי יוסי שאסור לאכול סמוך למנחה. ורק בערב פסח ראשון, שאי אפשר לאכול אלא רק מצה עשירה, הוא חולק. חי' רע"א.

אלא, הא דתניא "שוין שמתחילין תיקשי: **אימת** קמיירי?

אי נימא בערב שבת - הא מיפלג פליגי. שהרי רבי יהודה אוסר להתחיל סמוך למנחה אף בערב שבת!

לא קשיא:

כאן, קודם תשעה שעות, כולן שוין שמתחילין לאכול. [1749]

כאן לאחר תשעה שעות, שאז נחלקו רבי יהודה ורבי יוסי האם מותר להתחיל בערב שבת ויום טוב.

ומבארת עתה הגמרא את המנהג לקדש בבית הכנסת.

אותם בני אדם שקידשו בבית כנסת, שהיו נוהגין שהשליח ציבור היה מקדש בבית כנסת בליל שבת ויו"ט:

אמר רב: ידי ברכת **היין לא יצאו,** ואם רוצים לשתות יין אח"כ בביתם צריכים לברך שוב בורא פרי הגפן, [1750] לפי שאינם יוצאים בברכת היין שבבית הכנסת, שהרי עקרו ממקומן, והוי ליה היסח הדעת. [1751]

אבל **ידי קידוש יצאו** אעפ"י שהם אינם אוכלים בבית כנסת. היות ואין צורך שהקידוש יהא במקום סעודה.

דף קא.

ושמואל אמר: (תחילת העמוד) **אף ידי קידוש לא יצאו,** כדמפרש לקמן, שאין קידוש אלא במקום סעודה.

והוינן בה: **אלא לרב, למה ליה** לשליח ציבור **לקדושי בביתיה?** והרי כבר יצא ידי קידוש בבית הכנסת.

[1749] לכאורה פשיטא היא. וכי יעלה על דעתנו שאסור לאכול מן השחר ומה משמיענו הברייתא. וכתב מהרש"א שלכן הוסיף הרשב"ם "ומשהתחילו בהיתר אוכלין עד שתחשך אפילו לרבי יהודה". כלומר, זהו החידוש בברייתא, שאם התחיל סעודתו קודם תשע שעות, לדברי הכל אין צריך להפסיק אלא משתחשך. ובתוס' שבמרדכי פירש שכונת הברייתא לחדש שמותר להתחיל בסעודה סמוך לסוף תשע שעות אעפ"י שיודע שלא יגמור סעודתו קודם תשעה. ואוכל והולך עד שתחשך.

[1750] ומיירי כששתו מן הקידוש בביכ"נ. דאם לא שתה פשיטא דלא יצאו שהרי יש הפסק בין ברכה לשתיה. רא"ש סי' ה'. וכ"ה בתוד"ה ורבי יוחנן לקמן קא. א.

[1751] משמע שאם קידש בביתו שוב אי"צ לברך על היין שבתוך הסעודה. ואין הטעם משום שהקידוש שייך לסעודה, שהרי רב סבר יש קידוש שלא במקום סעודה ואפ"ה קאמר דהקידוש פוטר את היין שבתוך הסעודה. וא"כ גם בהבדלה אם הבדיל סמוך לסעודתו פטור מלברך על היין שבתוך הסעודה אע"ג דהבדלה לכו"ע אינה דוקא במקום סעודה. תוד"ה ידי יין.

[1752] ואף שהוא כבר יצא בקידוש, מכל מקום, לא הוי כאינו מחוייב בדבר שאינו מוציא אחרים ידי חובתן. שזה דוקא במי שאינו מחוייב כלל, כגון קטן. אבל גדול שהוא בר חיובא, אעפ"י שיצא כבר בביכ"נ מחוייב בדבר קרינן ביה. דכל ישראל ערבים זה לזה, כמבואר במסכת ר"ה כט א. הלכך יכול להוציא בניו ובני ביתו. מרדכי. ובטורי

ומשנינן: **כדי להוציא** את **בניו ובני ביתו** ידי חובת קידוש. [1752] והוינן בה: **ושמואל, למה לי** לשליח ציבור **לקדושי בבי כנישתא**, בבית הכנסת, [1753] מאחר שאינו יוצא בזה ידי קידוש, לפי שאינו אוכל שם? [1754] ומשנינן: כדי **לאפוקי** להוציא את **האורחים ידי חובתן**. [1756] שלגביהם הוי קידוש במקום סעודה, [1755] משום **דאכלו ושתו וגנו** לנים **בבי כנישתא**. [1757] **ואזדא שמואל לטעמיה, דאמר שמואל: אין קידוש אלא במקום סעודה!**

אבן שם בר"ה כתב לחדש שרק במילי דרבנן אמרינן שאעפ"י שיצא מוציא אחרים, אבל במילי דאורייתא אם יצא אינו מוציא. והקשו עליו מסוגיין דמבואר דלרב מוציא בניו וב"ב בקידוש שהוא מדאורייתא אעפ"י שיצא כבר. ותירצו שהמקדש בביכ"נ מתכוין שלא לצאת בקידוש של ביכ"נ, ואינו מקדש אלא כדי להוציא אחרים. ומה שאמר רב "ידי קידוש יצאו", היינו באופן שלמקדש אין לו בני בית. ועוד תירצו דמיירי בבניו ובני ביתו הקטנים שאינם מחוייבים רק מדרבנן הלכך יכול להוציאם אעפ"י שכבר יצא. העמק שאלה שאילתא נ"ד אות י"ח.

[1753] בשלמא לרב היה צריך לקדש בביכ"נ כדי להוציא כל אותם שאין להם בני בית שלא יצטרכו לקדש בביתם. תוד"ה ולשמואל.

[1754] מכאן משמע דאפילו אם נתכוין בשעת קידוש לאכול במקום אחר מ"מ אינו יוצא ידי קידוש. דאל"כ מאי פריך שהרי השליח ציבור והמתפללים מתכוונים לאכול בביתם ויכולים לצאת בקידוש זה. תוד"ה ידי קידוש לעיל ק. ב. ומיהו בירושלמי מבואר דבנתכוין מלכתחילה לאכול במקום אחר יוצא ידי חובתו אפילו לשמואל. וכתבו התוס' הנ"ל שהירושלמי מיירי דוקא בשינה מקומו באותו בית מחדר לחדר, שאז מועיל מה שדעתו היתה מלכתחילה לכך. אבל מבית לבית אין מועיל לשמואל אפילו כשנתכוין מלכתחילה לכך.

[1755] ואם אין אורחים אין לקדש בביכ"נ והוי ברכה לבטלה שהרי הלכה כשמואל. תוד"ה ידי קידוש לעיל ק ב. והראשונים כתבו ליישב המנהג שמקדשין בביכ"נ אפילו כשאין אורחים. הרא"ש הביא בשם רבינו יונה דהא דאין קידוש אלא במקום סעודה אינו מדרבנן ואסמכוה אקרא ד"קראת לשבת עונג". אבל מדאורייתא יוצאים גם שלא במקום סעודה. הלכך, כיון שיש אנשים שאינם יודעים לקדש נהגו לקדש בביכ"נ כדי שיצאו ידי קידוש לפחות מן התורה. אולם הרא"ש חולק עליו, דהא דאין קידוש אלא במקום סעודה הוא מדאורייתא. ועיין לקמן בהערה 7 שיש שכתב כן בדעת הרשב"ם. וכתב הרע"א שחולה האוכל ביוה"כ שחל בשבת צריך לקדש תחילה כדי לצאת מצות קידוש מהתורה לשיטה זו שקידוש במקום סעודה מעכב מהתורה ואין יוצאין בקידוש שאומר בתפילה. או"ח סס"י תרי"ח. והרשב"א כתב בתשובה [ח"א סי' שכ"ג] שבגלל שלפעמים יש אורחים תיקנו לקדש בכל אופן, גם כשאין אורחים. וכמו בברכת מעין שבע בליל שבת, שעיקרה ניתקן בשביל העם שבשדות שמאחרים, ומ"מ אומרים אותה גם כשכל הציבור הגיע לבית כנסת. וכענין שליח ציבור שחוזר על תפילת שמונה עשרה גם כשכל הציבור התפלל, אף שעיקר התקנה היתה כדי להוציא את מי שאינו בקי. [וכעי"ז בר"ן כאן]. ויש שכתב הטעם, כדי להסדיר סדר ברכות הקידוש לכל העם, לפי שיש בכל קהל וקהל רבים מבני ההמון שצריכים ללמוד נוסח הקידוש. ספר המאורות. ויש שכתב הטעם שהוא כמו הדלקת נר חנוכה בביכ"נ כדי לפרסם הנס. והכי נמי יש בזה פרסום גדול וקידוש השם והודאה לשמו יתברך שברכו במקהלות. ואין בזה משום ברכה לבטלה כיון שמסדרין שם הברכות לפני העם, בין בקיאים בין שאין בקיאים. ספר המכתם.

[1756] ואם כן אסור למקדש לטעום מהיין שהרי לגביו הוא כשותה קודם קידוש. דאע"ג דרב דאמר ידי יין לא יצאו משמע דהמקדש שתה. דאל"כ פשיטא שצריך לברך אח"כ בביתו, שהרי הפסיק בין הברכה לשתיה. זה דוקא לרב. שלשיטתו יצא ידי קידוש ולכן יכול לשתות. אבל לשמואל שלא יצא ידי קידוש אסור לו לשתות. רא"ש סי' ב. אולם יש מהראשונים שסוברים שאף לשמואל שהמקדש עצמו לא יצא מותר לו לשתות בביכ"נ ולא חשיב כשותה קודם קידוש. והוכיחו כן מסוגייתנו. מרדכי.

[1757] קשה, דהא אסור לאכול ולישון בבתי כנסיות. וי"ל דלא דוקא בביכ"נ עצמו אלא בחדרים הסמוכים ומשם היו שומעים הקידוש. או שאפילו אם הלכו מביכ"נ לאותם חדרים הוי קידוש במקום סעודה כיון שהוא באותו בית והיתה דעתם לכך מלכתחילה. תוד"ה דאכלו. ויש שתירצו דכיון דלצורך רבים קיי"ל דמותר הא נמי צורך רבים הוא דעניי העיר על בני העיר מוטלין. מהר"ם חלאוה. ויש שתירץ דהכא באורחים תלמידי חכמים עסקינן שמותר להם לאכול בבית כנסת. אור זרוע. ויש שתירץ שרק לאנשי אותה העיר אסור לאכול בבתי כנסיות. אבל לאורחים מותר, שכל עיקר עשייתן על דעת שיחנו שם האורחים העוברים ממקום למקום. פסקי רי"ד.

והמקדש שלא במקום סעודה לא יצא ידי חובתו.[1758]

סבור מינה בני הישיבה סברו דה**ני מילי** שאין קידוש אלא במקום סעודה דוקא **מבית לבית**. אם קידש בבית זה והלך לסעוד בבית אחר צריך לקדש שם שוב.

אבל ממקום למקום בחד ביתא, כגון אם קידש בבית וסועד בעליה, **לא** אמר שמואל שצריך לחזור ולקדש אלא שזה נחשב לקידוש במקום סעודה.

אמר להו רב ענן בר תחליפא: **זימנין סגיאין** פעמים רבות **הוה קאימנא קמיה דשמואל**, הייתי אצלו, **ונחית מאיגרא לארעא**, ירד מהעליה לבית אחר שקידש, **והדר מקדש** בבית! שגם זה נחשב שלא במקום סעודה.[1759] **ואף רב הונא סבר שאין קידוש אלא במקום סעודה!**

דרב הונא קדיש, **ואיתעקרא ליה שרגא**, נכבה לו הנר לפני הסעודה, **ועיילי ליה למניה** הוליכו לו את כליו **לבי גנניה דרבה בריה**, לבית חופת רבה בנו, **דהוה** שם **שרגא**. **וקדיש** שם פעם שניה, **וטעים מידי**.

אלמא, **קסבר אין קידוש אלא במקום סעודה**, ולכן לא יצא בקידוש הראשון, לפי שלא סעד שם.

ואף רבה סבר: **אין קידוש אלא במקום סעודה!**

דאמר אביי: **כי הוינא בי מר**, כשלמדתי אצל רבה, **כי הוה מקדש**, **אמר לן**: **טעימו מידי** כאן בביתי, **דילמא אדאזליתו לאושפיזא** עד שתגיעו לאכסנייתכם **מתעקרא לכו שרגא**, יכבה שם הנר, **ולא מקדש לנו בבית אכילה**, לא תוכלו לעשות שם קידוש ולא לאכול.[1760]

[1758] והטעם לזה משום דכתיב "וקראת לשבת עונג" במקום שאתה קורא. כלומר, קרייה דקידוש שם תהא עונג. אי נמי סברא הוא, מדאיקבע קידוש על היין מסתמא על היין שבסעודה הוקבע. רשב"ם. יש מהראשונים שכתב דהרשב"ם הוצרך לטעם השני כדי לומר שהוא מדאורייתא שהרי "וקראת לשבת עונג" הוא מדברי קבלה, ודברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן. תוס' חכמי אנגליה. ויש שכתב נפקמ"מ בין הטעמים במקדש על הפת, דלטעם הראשון גם במקדש על הפת צריך שיהא במקום סעודה. אך לטעם השני דהוא משום חשיבות היין אין זה שייך למקדש על הפת. פמ"ג במשבצות זהב או"ח סי' רע"ג סק"א. וברא"ש הביא טעם הראשון של הרשב"ם אולם בשינוי לשון שכתב "וקראת לשבת עונג במקום עונג שם תהא קריאה". ויש מהאחרונים שכתב שהרשב"ם והרא"ש נחלקו האם דין קידוש במקום סעודה הוא דין בסעודה שצריך לעשותה במקום קידוש או דהוא דין במצות הקידוש שיהיה דוקא במקום סעודה. דלהרשב"ם הוא דין בסעודה כדכתב במקום קרייה שם תהא עונג ולהרא"ש הוא דין בקידוש כדכתב "במקום עונג שם תהא קריאה". אנרות משה ח"ו או"ח סי' ס"ג ענף ב'.

[1759] לכאורה אסור לעשות כן שגורם שהקידוש הראשון יהיה ברכה לבטלה. וצ"ל שהיו אורחים שאכלו באיגרא, ושמואל קידש שם קודם כדי להוציאם ואח"כ קידש לעצמו למטה. ועוד יש לומר ששמואל קידש רק פעם אחת למטה. ואשמעינן רב ענן שאעפ"י שהיה לו הכל מוכן למעלה מ"מ לא קידש, כיון שלא היה בדעתו לאכול שם, אלא נחית לאיגרא ושם קידש. שפת אמת.

[1760] ומה שלא היה מקפיד על עצם הסעודה שלא יאכלו, משום שיוכלו להשלים אותה למחר שיאכלו שלש סעודות ביום. או שמא יוכלו לאכול במקום אחר שיש שם נר ואין שם יין. תוד"ה ובקידושא.

ובקידושא דהכא לא נפקיתו - דאין קידוש אלא במקום סעודה. ולכן, תאכלו פה, כדי שיהא הקידוש ששמעתם ממני במקום סעודה, ותוכלו לצאת בו ידי חובת קידוש.
ומקשינן על הא דאמרן דרבה סבר אין קידוש אלא במקום סעודה: **איני**. **והאמר אביי**: **כל מילי דמר**, בכל מעשיו של רבה, **הוה עביד כרב**. בכל מחלוקת שבין רב ושמואל נהג רבה כרב ולא כשמואל, לפי הכלל דהלכתא כרב באיסורא. **לבר** חוץ **מהני תלת** הלכות, **דעביד** בהם **כשמואל**, אעפ"י שרב חולק בהן על שמואל. ואלו הן:
א. **מתירין** ציצית **מבגד** ישן כדי לקשרה **לבגד** חדש [ורב אסר משום שאין לבטל מצות ציצית מהבגד הראשון].
ב. **ומדליקין מנר** חנוכה הדולק **לנר** חנוכה אחר [ורב אסר משום ביזוי מצוה של הנר הראשון, אלא ידליק מנר שאינו של חנוכה].
ג. **והלכה כרבי שמעון בגרירה**.
דתניא: **רבי שמעון אומר**: **גורר אדם מטה כסא וספסל** על הקרקע **בשבת**, **ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ** [שהוא תולדה של מלאכת חורש בשדה, או תולדה של מלאכת בונה בבית]. דסבר רבי שמעון דבר שאין מתכוין מותר [ורב פסק כרבי יהודה, שנחלק על רבי שמעון, ואוסר דבר שאינו מתכוין].
ומאחר שרבה היה נוהג בכל דבר כרב, אמאי פסק כשמואל שצריך קידוש במקום סעודה, ולא כרב הסובר שאין צריך קידוש במקום סעודה?
ומתרצינן: רק **כחומרי דרב הוה עביד**, רק היכן שרב הוא המחמיר היה נוהג רבה כמותו. אבל **כקולי דרב**, במקום שרב הוא המקיל, כגון בעניננו, שרב מקיל שאין צריך קידוש במקום סעודה, **לא הוה עביד** כמותו.
ורבי יוחנן אמר: אותם אנשים המקדשים בבית כנסת **אף ידי יין נמי יצאו**, ואין צריכים לברך בורא פרי הגפן על היין ששותים בביתם, כיון שלא הסיחו דעתם משעה שבירכו בבית כנסת על היין, שהרי דעתם לאכול ולשתות בביתם. [1761]
ואזדא רבי יוחנן לטעמיה. שמצינו שהוא סובר ששינוי מקום בלבד אינו מצריך ברכה חדשה.

דף קא:

דאמר רב חנין בר אביי אמר רבי פדת אמר רבי יוחנן: **אחד שינוי יין** מי ששותה יין ובאמצע שתייתו הביאו לו יין מחבית אחרת, וטעמו שונה מהקודם, בין אם הוא משובח

[1761] ומיירי ששתו בביכ"נ מהיין. אע"ג דלענין קידוש אי"צ לשתות אלא יוצאים בשמיעה לבד, מ"מ לגבי ברכת היין אם לא ישתה כאן ודאי שיצטרך לברך עוד פעם בביתו. שהרי הוי הפסק בין ברכה לשתיה. תוד"ה ורבי יוחנן.

ממנו או גרוע ממנו, (תחילת העמוד) **ואחד שינוי מקום**, אם הלך באמצע שתייתו לבית אחר ולא הסיח דעתו מהשתיה, והביאו לו שם יין [וכן בכל דבר הנאכל], **אין צריך לברך** שנית על היין. [1762]

מיתיבי מהא דתניא: **שינוי מקום - צריך לברך. שינוי יין - אין צריך לברך.**

תיובתא דרבי יוחנן דאמר דאף בשינוי מקום אין צריך לברך?!

ומסקינן: **תיובתא!**

יתיב רב אידי בר אבין קמיה דרב חסדא, ויתיב רב חסדא וקאמר משמיה דרב הונא: הא דאמרת שינוי מקום צריך לברך, לא שנו אלא שהשינוי היה **מבית לבית. אבל** אם שינה באותו בית **ממקום למקום**, כגון מבית לעליה - **לא** הוי שינוי, ואין צריך לברך שוב. [1763]

אמר ליה רב אידי בר אבין: הכי תנינא ליה במתניתא דבי רב הינק, ואמרי ליה שכך אמר לו: **במתניתא דבי בר הינק** - שנינו **כוותיך!** שממקום למקום לא הוי שינוי.

ומקשינן: **ואלא רב הונא**, וכי **מתניתא קמשמע לן**? למה צריך להשמיענו דבר המפורש בברייתא.

ומשנינן: **רב הונא, מתניתא לא שמיע ליה.**

ותו יתיב רב חסדא וקאמר משמיה דנפשיה: הא דאמרת שינוי מקום צריך לברך, לא אמרן אלא בדברים שאין טעונין ברכה לאחריהן במקומן, כגון מים או פירות, שמברכין אחריהם רק בורא נפשות, שאינה ברכה חשובה, ולכן אין צריך לברך אותה דוקא במקום שאכל.

הלכך, מיד שעמד והלך למקום אחר, עמידתו זו היא גמר סעודתו [שהרי אינו צריך לחזור למקומו כדי לברך ברכה אחרונה]. ומה שאוכל עתה במקום אחר הוי סעודה אחרת, וצריך לברך שוב.

אבל דברים הטעונין ברכה לאחריהן במקומן, כגון שבעת המינים, שמברכין אחריהם ברכת מעין שלש [וכל שכן פת], שברכה חשובה היא, וצריך לברך אותה דוקא במקום

[1762] אבל מברך "הטוב והמטיב" כשהביאו לפניו יין משובח מהראשון [וי"א אפילו השני גרוע מהראשון רק שלא יהא גרוע כ"כ שלא יוכלו לשתותו אלא ע"י הדחק]. ותיקנו ברכה זו על היין משום הרוגי ביתר שזיבלו הנכרים כרמיהם בדמם ותיקנו הודאה "הטוב" שלא הסריחו "והמטיב" שניתנו לקבורה. תוד"ה שינוי יין.

[1763] ולעיל לגבי קידוש במקום סעודה אמרינן דהוי שינוי גם ממקום למקום בבית אחד. וצריך לחלק ביניהם, דלעניין קידוש בעינן מקום סעודה ממש ומקום פיתא גרים. אבל לענין שינוי מקום בעקירה גמורה תליא מילתא. ביאור הלכה או"ח סי' קע"ח ד"ה בבית עפ"י מהר"ם חלאו"ה. והר"ן כתב לחלק מדלעיל, דהתם לגבי קביעות סעודה לא הוי אלא במקום סעודה ממש שאין דרך בני אדם לקבוע מקום סעודה בתוך כל הבית. אבל כאן גבי שתיית יין אין אדם מייחד מקום מיוחד בבית לשתייתו. והוסיף דלפי"ז בפת דאדם קובע לאכילתו מקום מיוחד דינו כמו לגבי קידוש במקום סעודה. [דברי הר"ן אינם לדעת רב חסדא דלקמן שבפת בלאו הכי אין דין שינוי מקום].

שאכל - **אין צריך לברך** עוד פעם אם שינה מקומו והלך למקום אחר וממשיך שם אכילתו.[1764]

מאי טעמא? כי **לקיבעא קמא הדר**! כי מאחר שאם לא היה אוכל כאן היה צריך לחזור למקומו הראשון ולברך שם ברכה אחרונה, הרי על דעת קביעות סעודה הראשונה הוא אוכל, שנתכוין לסיים כאן סעודתו ולברך ברכה אחת על שתיהם. ולפיכך אינו צריך לברך ברכה ראשונה על אכילתו כאן.[1765] **ורב ששת אמר**: **אחד זה ואחד זה**, בין אותם שטעונים ברכה לאחריהם במקומן, בין אותם שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומן - **צריך לברך** שוב כששינה מקומו באמצע אכילתו.

מיתיבי מהא דתניא: **בני חבורה שהיו מסובין לשתות, ועקרו רגליהם לצאת לקראת חתן או לקראת כלה**.

כשהן יוצאין - אין טעונין ברכה למפרע! כלומר שאין צריכין לברך קודם צאתם ברכה אחרונה, על מה ששתו, שהרי הם עתידים לחזור ולהמשיך לשתות.

כשהן חוזרין - אין טעונין ברכה לכתחילה על המשך שתייתן.

במה דברים אמורים: **כשהניחו שם זקן או חולה**, שלא יצא אתם לקראת החתן.

אבל אם **לא הניחו שם לא זקן ולא חולה** הרי **כשהן יוצאין - טעונין ברכה למפרע** לברך תחילה ברכה אחרונה על מה ששתו.[1766] **וכשהן חוזרין טעונין ברכה לכתחילה**, לברך שוב על המשך שתייתם.

[1764] הקשה הרשב"ם א"כ מדוע הקשתה הגמ' לעיל לרבי יוחנן מהברייתא דשינוי מקום צריך לברך? הלא יש לתרץ דהברייתא סוברת כרב חסדא ומיירי דוקא דאינן טעונין ברכה לאחריהן במקומן ורבי יוחנן מיירי בדברים הטעונים ברכה לאחריהן במקומו. ותירץ דרבי יוחנן סתמא קאמר שינוי מקום אי"צ לברך, משמע שבכל דבר הנאכל קאמר, מדלא פירש דבריו. שהרי האמורא צריך לפרש דבריו יותר מהברייתא. ועוד תירץ שהאמוראים שהקשו לרבי יוחנן מהברייתא ידעו שכן דעת רבי יוחנן שבכל דבר אי"צ לברך בשינוי מקום. והתוס' גם הקשו כן וביותר שהרי רבי יוחנן מיירי ביין דוקא כדאמר אף ידי יין יצאו וע"ז קאמר דרבי יוחנן לטעמיה בשינוי אי"צ לברך וא"כ מאי קשיא מהברייתא דמיירי בדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהן. ומכח קושיא זו [ועוד קושיות] חלקו על הרשב"ם דכל שבעת המינים טעונים ברכה במקומם אלא דוקא פת ומיני מזונות מחמשת המינים טעונים ברכה במקומם. והאחרונים תירצו קושית התוס' עפ"י דברי המגן אברהם סי' ר"י סק"א שכתב דהאוכל פחות מכשיעור מיקרי אין טעון ברכה לאחריו. ולפי"ז יש לומר דקים ליה להגמ' דרבי יוחנן דאמר אף ידי יין יצאו קאי על כל האנשים שבבית הכנסת אע"ג שהם אינם טועמים כשיעור ובכל זאת אינם צריכים לברך ולכן קשה עליו מהברייתא דשינוי מקום צריך לברך.

[1765] רש"י והרשב"ם. והרש"ש מבאר שדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם בגלל חשיבותם אין שינוי מקום מחייב בהם ברכה חדשה ולא בגלל שהוא מחוייב לחזור למקומו לברך ברכה אחרונה. והנפ"מ שאפילו יאכל פחות מכשיעור מהם שאינו מחוייב בברכה אחרונה מ"מ לא יצטרך לברך ברכה ראשונה בשינוי מקום.

[1766] כתבו התוס' דהברכה למפרע אינה אלא משום שמא ישהו מלחזור עד שיהיו רעבים ואז לא יוכלו לברך עוד ברכת המזון אבל אם לא בירכו ברכה למפרע כשיצאו, וחזרו, אינם צריכים לברך ברכה למפרע רק ברכת המוציא בלבד דהא דאמרינן שינוי מקום צריך לברך היינו לפניו ולא לאחריו. והוכיחו התו' כן דאם היו חייבין לעולם בברכה למפרע אם כן למה צריכה הברייתא להשמיענו שצריכים ברכה לכתחילה כשחוזרין, הרי פשיטא, כיון שבירכו ברכה אחרונה על מה שאכלו. תוד"ה כשהן. אולם יש ראשונים שסוברים שחייבים בברכה למפרע מעיקר הדין בשינוי מקום ואף כשלא בירכו ביציאתן הרי כשהם חוזרים למקומם חייבים לברך תחילה ברכה

ודייקינן: **מדקתני** בברייתא "**עקרו רגליהן**", דמשמע שמיהרו לצאת לקראת חתן וכלה, ולכן הם מברכים ברכה אחרונה בדרך [בלא הניחו זקן או חולה]. אבל אם לא היו ממהרים לצאת לקראת חתן וכלה הם היו מתעכבים במקומם לברך תחילה ברכה אחרונה.

מכלל, דבדברים הטעונין ברכה לאחריהן במקומן עסקינן. [עפ"י הפמ"ג באשל אברהם סי' קע"ח סק"א בדעת רש"י ורשב"ם]. [1767]

וטעמא דהניחו שם זקן או חולה הוא דאמרינן **דכשהן יוצאין אין טעונין ברכה למפרע, וכשהן חוזרין אין טעונין ברכה לכתחילה.**

אבל לא הניחו שם זקן או חולה הרי **כשהן יוצאין טעונין ברכה לפניהם וכשהן חוזרין טעונין ברכה לכתחילה.**

ומכאן **קשיא לרב חסדא**! דהוא אמר שבדברים הטעונים ברכה במקומן הרי אפילו לא חזרו למקומן אלא המשיכו לאכול במקום אחר אין צריכין לברך שם ברכה ראשונה, ואילו כאן בברייתא מבואר שאפילו חזרו למקומן הראשון צריכין לברך שוב ברכה ראשונה, אפילו בדברים הטעונים ברכה במקומן.

דף קב.

ומתרצינן: **אמר רב נחמן בר יצחק**: (תחילת העמוד) **מאן תנא** להך ברייתא ד"**עקירות**"? **רבי יהודה**! אבל רבנן פליגי עליו, וסברי שבדברים הטעונים ברכה לאחריהן במקומן אין צריך לברך אפילו כשלא הניחו שם זקן או חולה, וכרב חסדא.

דתניא שנחלקו בזה רבי יהודה וחכמים: **חברים** [תלמידי חכמים, רשב"ם] **שהיו מסובין, ועקרו רגליהם לילך לבית הכנסת או לבית המדרש - כשהן יוצאין אין טעונין ברכה למפרע, וכשהן חוזרין אין טעונין ברכה לכתחילה.** [1768]

אחרונה על מה שאכלו ואח"כ מברכים ברכה ראשונה על מה שיאכלו. [ועיין בעיונים 6 בשם הר"ן]. ולהלכה נחלקו בזה המחבר והרמ"א בשו"ע או"ח סי' קע"ח ס"א וס"ב, המחבר פוסק כהראשונים והרמ"א כתוספות.

[1767] ובראשונים נאמרו עוד פירושים בזה. א. שהדיוק הוא מדכתיב "לקראת חתן וכלה" משמע שלדבר רשות אסור לעקור אעפ"י שהניחו שם זקן או חולה משום דחיישינן שמא ימשכו ולא יחזרו לברך במקומם הרי שמדובר בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם. בעל המאור. ב. מדקתני "כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע" משמע שקודם שיצאו בעודם במקומם חייבים לברך דאל"כ הוה ליה למיתני "ויצאו לקראת חתן טעונין ברכה למפרע" שגם בדרך יכולים לברך. רמב"ן במלחמות. ג. שהדיוק הוא מעצם הדין שטעונים ברכה למפרע. דבשלמא בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם ניחא שאסור לו לכתחילה לצאת ממקומו עד שיברך אבל אי בדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם עסקינן אמאי צריך כלל לברך ברכה אחרונה הרי אפילו בנמלך אי"צ לברך אלא לפניו אבל לא ברכה אחרונה על מה שכבר אכל. ר"ן.

[1768] כתבו התוס' דמכאן מוכח שאם שכח להתפלל ונזכר באמצע סעודתו והתפלל לא הוי הפסק, ואינו דומה להא דאמרינן בחולין [פז. א] שכיון שאמרו "הב לן וובך" אסור לשתות עוד בלא לברך שוב. משום שאי אפשר לשתות ולברך ברכת המזון בבת אחת והכא נמי לכאורה אי אפשר להתפלל ולאכול בבת אחת. דהתם דוקא בברכת המזון אמרינן כן משום דהוי הפסק וגמר סעודה אבל תפילה לא הוי גמר סעודה. והראיה דאטו אם יברך ברכת

אמר רבי יהודה: במה דברים אמורים בזמן שהניחו שם מקצת חברים שנשארו במקומן ולא הלכו לבית הכנסת.

אבל לא הניחו שם מקצת חברים הרי **כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע, וכשהן חוזרין טעונין ברכה לכתחילה.**

ואילו חכמים לא חילקו בדבר, וסברי שאפילו כשלא הניחו מקצת חברים אין צריכין לברך לא למפרע ולא לכתחילה [לפי הכלל שבידינו שכל מקום שאמר רבי יהודה "במה דברים אמורים" בא לחלוק על דברי חכמים שלפניו], הואיל ואכלו דברים הטעונין ברכה לאחריהן במקומן [כדמשמע מלשון "ועקרו רגליהם", וכדדייקינן לעיל].

והוינן בה: **אלא טעמא דבדברים הטעונין ברכה לאחריהן במקומן** עסקינן, ולכן סברי רבנן **דכשהן יוצאין אין טעונין ברכה למפרע וכשהן חוזרין אין טעונין ברכה לכתחילה.**

אבל דברים שאין טעונין ברכה לאחריהן במקומן, אפילו לרבנן הרי **כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע, וכשהן חוזרין טעונין ברכה לכתחילה.**

לימא תיהוי תיובתא דרבי יוחנן, דאמר לעיל *ששינוי* מקום אין צריך לברך, ולא חילק בדבר. ומשמע שגם בדברים שאין טעונין ברכה במקומן הוא סובר שאין צריך לברך?

ותמהה הגמרא: **ולאו מי אותביניה חדא זימנא**, שהרי כבר הקשינו לעיל על רבי יוחנן מברייתא אחרת, ומאי נפקא מינה אם יקשה עליו גם מברייתא זו? ומסבירה הגמרא: יש נפקא מינה, באם יבא אדם ויתרץ אותה ברייתא דלעיל, או יגיה אותה ולא יקשה ממנה לרבי יוחנן. האם **נימא דמהא** ברייתא **נמי תיהוי תיובתא** לרבי יוחנן.

ומתרצינן: מברייתא זו באמת אין להקשות על רבי יוחנן.

כי אמר לך רבי יוחנן: לעולם סברי רבנן **שהוא הדין דאפילו דברים שאין טעונין ברכה לאחריהן במקומן, נמי אין צריכין לבר ך.**

והא דקתני בברייתא "**עקרו רגליהן**", דמשמע דוקא בדברים שטעונין ברכה לאחריהן במקומן - כדי **להודיעך כחו דרבי יהודה,** [1769] **דאפילו דברים שטעונין ברכה לאחריהן**

הרעם באמצע סעודתו יצטרך לברך שוב משום דאי אפשר לברך ולאכול בבת אחת. תוד"ה ועקרו ובחולין שם ד"ה משתא. אולם התוס' הביאו דעת ה"ר יום טוב שגם תפילה הוי הפסק. והמאירי כתב דאין ראיה מגמ' דידן דיש לומר דמיירי שהלכו לבית כנסת לשמוע קדיש או קדושה ולא לתפילה.

[1769] הקשה הרשב"ם, אדרבה, לישמעינן בדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם להודיעך כחן דרבנן שמקילין כל כך שאפילו בהם אין צריך לברך וכחא דהיתרא עדיף. ותירץ דהכא אין חידוש בדברי רבנן שסברא הוא כיון שלא היה היסח הדעת בינתיים למה יחזור ויברך. אבל כחו דרבי יהודה עדיף טפי שמחמיר שתי חומרות על דברי חכמים, שלא רק בדברים שאינם טעונים ברכה אחריהם חייב לברך אלא אפילו דברים הטעונים ברכה לאחריהם נמי חייב, הלכך הכא כחא דאיסורא עדיף. ובעיקר קושיית הרשב"ם הקשה המהרש"ל דאדרבה הכא דעת רבי יהודה הוא כתב דהיתרא שהוא מתיר לברך שנית ולא חייש לברכה לבטלה להיות עובר משום "לא תשא", ורבנן הם המחמירים שלא יברך כי הברכות אינם מעכבות. והמהרש"א תירץ דלא שייך לומר ברכות אין מעכבות אלא בברכת המצות אבל בברכת הנהנין כי הכא אסור לאכול בלא ברכה דהוי כאילו מעל ולכן כשרבנן

במקומן נמי אמרינן: **טעמא דהניחו מקצת חברים, אבל לא הניחו מקצת חברים** הרי **כשהן יוצאין - טעונין ברכה למפרע, וכשהן חוזרין - טעונין ברכה לכתחילה.** [1770]

תניא כוותיה דרב חסדא: חברים שהיו מסובין לשתות יין, ועקרו רגליהן, וחזרו - אין צריכין לברך! [1771] משום שיין הוא מהדברים שטעונין ברכה לאחריהן במקומן. והיינו כרב חסדא. [1772]

תנו רבנן: בני חבורה שהיו מסובין בערב שבת **וקדש עליהן היום** - חייבים להפסיק את סעודת יום החול.

ומביאין לו כוס של יין, ואומר עליו קדושת היום, שעושה קידוש עתה, לאחר שפסקו מלאכול את הסעודה של יום החול.

ומיד מביאין לו כוס **שני ואומר עליו ברכת המזון**, היות וחייב להפסיק את סעודת החול - כשיטת רבי יהודה לעיל [ק א] שמפסיקין לשבתות [ומכל מקום, כיון שהגיע שעת קידוש צריך לקדש תחילה], [1773] **דברי רבי יהודה.**

אומרים שמותר לו לאכול בלא ברכה הוי קולא. [ובגליון הש"ס לרע"א ברכות יב. א. הוכיח מדברי מהרש"א אלו דהא דאמרינן ספק ברכות להקל זה דוקא בברכה אחרונה אבל בברכה ראשונה אסור לו לאכול מספק עד שיברך משום דהוי ספק איסור מעילה]. והרש"ש תירץ קושית המהרש"ל שכאן אין בכלל חשש ברכה לבטלה שאף החכמים שאומרים שאין צריך לברך היינו שאין חייבים אבל אם רצו רשאים לברך. ונמצא שרבי יהודה שמחייב לברך הוא המחמיר.

[1770] הקשה הגרע"א בגליון הש"ס דאם כן גם מההיא ברייתא דלעיל ליכא חיובתא דיש לומר דהברייתא בשינוי מקום צריך לברך אתיא כרבי יהודה ורבי יוחנן סבר כרבנן.

[1771] ואף דברייתא זו מיירי בחזרו למקומם מ"מ הוי ראיה לרב חסדא אפילו בלא חזרו למקומם דטעמא דשינוי מקום דצריך לברך משום שעמידתו ממקומו היא גמר אכילתו וא"כ אין הבדל בין חזרו ללא חזרו. תוד"ה תניא.

[1772] והעדיפות בברייתא זו לעומת הברייתא הקודמת שרבנן נחלקו על רבי יהודה כי שם לא קתני בהדיא יין כי הכא. רשב"ם והקשה הגרע"א בגליון הש"ס למה הוצרך הרשב"ם לומר כן והלא בפשוטו ניחא דלא מייתי ראיה לרב חסדא מהברייתא דלעיל דיש לומר דרבנן מקילין אף בדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם והא דנקט "עקרו" להודיעך כחו דרבי יהודה וכדמשני לרבי יוחנן ולכן הביאו מברייתא זו דלא קתני בה פלוגתא דרבי יהודה ורבנן ועל כרחך הא דנקט "עקרו" משום דרק בדברים הטעונים ברכה במקומם אין צריך לברך וכדרב חסדא. והתו' לשיטתם דיין לא הוי דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם צריך לומר דלא גרסינן כאן יין וכל הראיה מדהתני "עקרו". ואם כן קשה מאי עדיפא ברייתא זו מדלעיל. ותירצו התו' דאי מברייתא דלעיל יש לדחות שרבי יהודה לא בא לחלוק על חכמים אלא לפרש דבריהם וכולה רבי יהודה היא ואין תנא הסובר כרב חסדא. וכדמצינו במסכת סנהדרין דאמר דאפילו כשכתוב "במה דברים אמורים" אינו אלא לפרש. תוד"ה תניא, ולעיל קא. ב בד"ה אלא.

[1773] רש"י ורשב"ם. והתוס' כתבו הטעם מפני שאי אפשר שיברך תחילה ברכת המזון שהרי לא יוכל לשתות מכוס של ברכה קודם קידוש. לעיל ק. א ד"ה מפסיקין. ויש מהראשונים שכתבו הטעם מפני שקדושת היום היא הגורמת להפסקת הסעודה ולכן צריך להקדים את הקידוש כמו שאמרו שברכת היין קודמת לקידוש מפני שהיין גורם לקידוש שיבא. בעל המאור ור"ן. ויש שכתב הטעם שהקידוש קודם מפני שהקידוש עכשיו זמנו ואילו ברכת המזון אינה בשעתה שהרי עדיין לא גמר סעודתו וזה דומה למה שאמרו במי שלא התפלל מוסף עד שהגיע זמן מנחה שיתפלל קודם מנחה מפני שהיא בשעתה. השגות הראב"ד על המאור. אולם בראשונים הביאו עוד גירסא שכוס ראשון מברך עליו ברכת המזון בכדי להפסיק והשני מקדש עליו כדי שיהא הקידוש סמוך לסעודת השבת שאחריו. רשב"ם ותוד"ה ראשון בע"ב.

רבי יוסי אומר: אוכל והולך עד שתחשך [ואף לאחר מכן, עד שיגמור סעודתו. ר"ן]. [1774] ורבי יוסי לשיטתו שם דאין מפסיקין כלל לשבתות.

דף קב:

וכשגמרו סעודתן, מביאין לו שתי כוסות.

כוס ראשון מברך עליו ברכת המזון. [1775]

והשני אומר עליו קדושת היום. והוינן לרבי יוסי: **אמאי** צריך שתי כוסות נפרדות לברכת המזון ולקידוש? **ונימרינהו לתרוייהו אחד כסא!**

[בשלמא לרבי יהודה לא קשיא, כיון שהוא מפסיק בעקירת שולחן בין הקידוש לברכת המזון, צריך שתי כוסות]. [1776] ומתרצינן: **אמר רב הונא אמר רב ששת: אין אומרים שתי קדושות** [שתי מצוות] **על כוס אחד!** [1777]

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא?**

אמר רב נחמן בר יצחק: לפי שאין עושין מצוות "חבילות חבילות", שנראה כאילו הם משא עליו, שממהר לפרוק משאו, ונראות המצוות כחבילות משא שפורק מכתפו. [1778]

[1774] ויש שכתב שאף לדעת רבי יוסי צריך להפסיק משחשיכה אולם אין ההפסק לצורך קידוש אלא לצורך קריאת שמע ותפילה. דהא דאמר רבי יוסי אין מפסיקין לשבתות היינו בשקיעת החמה כשקידש היום אין צריך להפסיק ולקדש. אבל בצאת הכוכבים שמתחייב בקריאת שמע ותפילה צריך להפסיק כדי לקרות ולהתפלל וע"ד שתחשך" היינו עד צאת הכוכבים. מאירי בשם "חולקין ". ויש שגורסים "אוכל והולך משתחשך" דהיינו אפילו משתחשך. רשב"ם ועוד ראשונים.

[1775] הטעם שמקדים ברכת המזון לפי שהיא תדירה ותדיר ושאטינו תדיר תדיר קודם. או מפני שחיוב ברכת המזון חל עליו מבעוד יום קודם שחל עליו חיוב קידוש. בעל המאור. ויש שכתב הטעם משום שכל זמן שהוא סועד אינו חייב בקידוש לדעת רבי יוסי ונמצא שברכת המזון היא הגורמת לו להתחייב בקידוש ולפיכך מן הדין שתקדם. מהר"ם חלאוה. אולם הרשב"ם כתב דלרבי יוסי אם ירצה לפרוס מפה ולקדש כ"ש דעדיף טפי אלא רבותא בא לאשמעינן שאי"צ לקדש מיד אלא יכול לגמור סעודתו ואח"כ לקדש, דאל"כ שמואל דאמר לעיל ק. א דפורס מפה ומקדש כמאן אתיא. ובספר ביאור מרדכי כתב שאפשר שהרשב"ם אינו חולק על הראשונים הנ"ל שדוקא באמצע הסעודה שעדיין לא חלה עליו חובת ברכת המזון אז עדיף לפרוס מפה ולקדש אבל אם ממשיך בסעודתו עד שגמר לסעוד ונתחייב בברכת המזון חובה עליו לברך תחילה ברכת המזון וכהראשונים הנ"ל.

[1776] כ"כ הרשב"ם. והתו' ביארו שרק לרבי יוסי קשיא מפני שלשיטתו גם ברכת המזון וגם הקידוש באים על סעודת שבת שהרי לדידיה המשך הסעודה שבתוך השבת היא במקום סעודת שבת ולפיכך הקשו שיאמר שניהם על כוס אחת אבל לרבי יהודה לא קשיא שלשיטתו ברכת המזון היא על סעודת חול ואילו הקידוש הוא על סעודת שבת לפיכך אין אומרים אותם על כוס אחת. תוד"ה ונימרינהו.

[1777] כתבו התו' שיש נוהגין מטעם זה שלא לומר שבע ברכות על כוס של ברכת המזון אלא מביאים כוס אחר לשבע ברכות אך רבינו משולם היה אומר הכל על כוס אחד דלא דמי לברכת המזון וקידוש שהם שני דברים אבל ברכת המזון ושבע ברכות דבר אחד הם שברכת המזון גורמת לברכת נישואין. וברכת אירוסין ונישואין נהגו לומר בחופה על שתי כוסות. והטעם משום שלכתחילה ניתקנו זה בלא זה [בזמנם שהקידושין והנישואין לא היו בזמן אחד]. ועוד כיון שנהגו לקרות הכתובה באמצע הוי הפסק ולכן צריך שתי כוסות. תוד"ה שאין.

[1778] הרשב"ם. והתו' כתבו הטעם שכדי שיהא לבו פנוי לכל מצוה ולא יפנה ליבו ממנה לפיכך אין עושין שתי מצוות כאחד. מועד קטן ח. ב. תוד"ה לפי. ויש מהאחרונים שנתן טעם לפי שהעוסק במצוה פטור מן המצוה נמצא כשעושה שתי מצוות כאחד נעשית אחת מהן בזמן שפטור הימנה שהרי עסוק בחבירתה והרי הוא כאילו אינו מצווה ועושה לגבי אחת מהמצוות שדרגתו פחותה מן המצווה ועושה. בית האוצר ח"א כלל פ"ד. [והאחרונים העירו על שני הטעמים הללו שאינם מתאימים לסוגייתנו שהרי כשעושה שתי קדושות על כוס אחד לא שייך

ומקשינן: **וכי לא** מצינו שאומרים שתי קדושות על כוס אחד?
והא תניא: **הנכנס לביתו במוצאי שבת** [1779] - **מברך על היין** תחילה, כשעושה הבדלה [לפי שברכת היין תדירה יותר משאר הברכות של הבדלה, ותדיר ושאינו תדיר - תדיר קודם].
ואחר כך מברך **על המאור** בורא מאורי האש. ואחר כך מברך **על הבשמים** [ברייתא זו כבית שמאי, ובית הלל סברי שברכת הבשמים היא לפני המאור, כמנהגנו].
ואחר כך אומר הבדלה על הכוס, לפי שהיא ברכה ארוכה והשאר ברכות קצרות הלכך אומרה לבסוף.
ואם אין לו אלא כוס אחד ולא ישאר לו יין לכוס של ברכת המזון אחר סעודתו במוצאי שבת - **מניחו לאחר המזון, ומשלשלן** [מלשון שלשלת], שמחברן **כולן - לאחריו!** שאומר את כל הברכות אחר ברכת המזון, על אותו הכוס. [1780]
הרי שאומרים שתי ברכות על כוס אחד, דהיינו הבדלה וברכת המזון?! [1781]
ומתרצינן: **אין לו - שאני!** אם אין לו אלא כוס אחת מותר לומר שתי קדושות על כוס אחת, ומה שאמרנו שאין לומר שתי קדושות על כוס אחת הוא כשיש לו יין לשתי כוסות.
ואכתי תקשי: **והא** ליל **יום טוב** ראשון של פסח **שחל להיות אחר השבת, דאית ליה** יין, לפי שכל אדם מישראל יש לו מספיק יין, שהרי אפילו עני בישראל נותנים לו יין לארבעה כוסות, [1782] **ואמר רב**: **יקנ"ה** שסדר הברכות הוא יין, קידוש, נר, הבדלה [שראשי תיבות שלהם יקנ"ה]. וקסלקא דעתין שבליל יום טוב ראשון של פסח שחל במוצ"ש הוא מדבר.
הרי, שאף שיש לו יין מותר לומר שתי ברכות דהיינו קידוש והבדלה על כוס אחד?
ומתרצינן: **אמרי**: **מדלא אמר** רב "**זמן**", שלא הזכיר בסדר הברכות גם ברכת שהחיינו

טעם התו' שהרי אין בכך תוספת טירחא ואין לבו נפנה מאחת מהן. וגם טעם השני לא שייך כאן שהרי הוא עושה כל מצוה בנפרד ורק הכוס משותף לשניהם].

[1779] כלומר נכנס לביתו בחזרתו מבית הכנסת. ונקט לשון זה כדי להשמיענו שאעפ"י שכבר התפלל והבדיל בתפילה מכל מקום צריך לחזור ולהבדיל על הכוס. חת"ס להלן קה. ב. ועיי"ש ברשב"ם ד"ה ש"מ המבדיל בתפילה.

[1780] ואף שאסור לאכול קודם הבדלה מכל מקום כיון שאין לו אלא כוס אחד בלבד מותר לו לאכול קודם הבדלה כדי שיברך ברכת המזון על הכוס. תוד"ה מניחו.

[1781] ועל עצם הכלל שאין עושין מצוות חבילות חבילות לא קשיא. שיש לחלק ולומר שאמנם במצוות גרידא אין עושין חבילות. אבל כשהנידון לענין ברכות עדיף למעט בברכות ולעשות חבילות לכן לא הקשו מכאן אלא על הכלל שאין עושין שתי קדושות על כוס אחת. חת"ס.

[1782] רש"י והרשב"ם. והתו' הקשו ע"ז שהרי הוא צריך את כל הארבע כוסות כל אחד לדינו ואין לו כוס מיותרת להבדלה. ולכן הם מפרשים שהכוונה לכל יום טוב ראשון שמן הסתם אדם מכין הרבה ליום טוב. תוד"ה דאית ליה. ובחי' הר"ן מיישב פירוש רש"י שאילו היה הדין שאין אומרים שתי קדושות על כוס אחד היו גבאי הצדקה נותנים לעני חמשה כוסות כשחל ליל פסח במוצאי שבת. ובחת"ס תירץ שאם יש לו ארבע כוסות הרי יכול לצאת ידי חובת הד' כוסות ברוב כוס של כל אחת מהם ולהבדיל במיעוט הכוסות שנשתיירו.

שאומרים בליל ראשון של פסח, **מכלל, דבשביעי של פסח עסקינן**, שאין אומרים אז שהחיינו.

ושמא עני הוא, **דכל מאי דהוה ליה כבר אכיל ליה** בכל ימות החג, **ולית ליה**. שלא נשאר לו עתה כי אם כוס אחד של יין. ולכן מותר לו לומר שתי ברכות על כוס אחד.

ואכתי תיקשי: **והא** ליל **יום טוב ראשון** של פסח, **דאית ליה** יין, **ואמר אביי**: **יקנז"ה**. שהסדר הוא: יין, קידוש, זמן, נר הבדלה.

ורבא אמר: **יקנה"ז** - יין, קידוש, נר, הבדלה, זמן.

ודבריהם נאמרו על ליל יום טוב ראשון של פסח, שהרי הם הזכירו גם זמן.[1783]

הרי, שאומרים קידוש והבדלה על כוס אחד אפילו כשיש לו יין! ומתרצינן: **אלא הבדלה וקידוש חדא מילתא היא**, לפי ששניהם ענינם קדושת יום טוב [שגם בהבדלה הוא מזכיר קדושת יום טוב, שאומר ברוך המבדיל בין קדש לקדש],[1784] ולכן מותר לאומרם על כוס אחד.[1785]

אבל **ברכת המזון וקידוש - תרי מילי נינהו**, ואין לאומרם על כוס אחד. ולכן מצריך רבי יוסי לעיל שתי כוסות לקידוש וברכת המזון.

גופא: ליל **יום טוב שחל להיות אחר השבת - רב אמר**: **יקנ"ה**. שהקידוש קודם להבדלה משום שקדושת היום עדיפא מהבדלה, או משום שאם יבדיל קודם יראה הדבר כאילו קדושת יום השבת היא כמשא עליו שממהר ליפטר ממנה. הלכך, ברכת היין היא הראשונה כבכל קידוש, שהיין קודם לקידוש משום שברכת היין תדירה יותר מהקידוש.

[1783] גם כאן הקשו התו' על רש"י והרשב"ם דלעיל שכל הקושיא היא דוקא מיו"ט ראשון של פסח שיש לו ארבע כוסות והרי אפשר לומר שמדובר כאן ביום טוב של שמיני עצרת שאף בו יש זמן. והתו' לשיטתם ניחא שגם לשמיני עצרת רגילים להכין הרבה שהוא רגל בפני עצמו. תוד"ה דאית ליה.

[1784] רש"י והרשב"ם. ורבינו חננאל מפרש שהבדלה וקידוש נחשבים לקדושה אחת מפני ששניהם באים קודם אכילה שהרי אי אפשר לאכול עד שיבדיל ויקדש משא"כ קידוש וברכת המזון שהקידוש קודם אכילה וברכת המזון אחר הסעודה ולפיכך נחשבים כשתי קדושות נפרדות. ויש שפירש שקדושה אחת הם לפי שאי אפשר לזה בלא זה. שאי אפשר שתצא השבת בלא שיחול יום טוב ואי אפשר שיחול יום טוב בלא שתצא השבת משא"כ קידוש וברהמ"ז שאינם תלויים זה בזה. מהר"ם חלאוה.

[1785] יש שכתבו בדעות הרמב"ם שלפי המסקנא אף הבדלה וברכת המזון חדא מילתא היא והגמ' חוזרת בה עתה ממה שאמרה "אין לו שאני" אלא אפילו כשיש לו שתי כוסות יכול להבדיל ולברך ברכת המזון על אותו כוס. והביאור בזה היות וברכת המזון כמו הבדלה שניהם באים על העבר שהבדלה באה על היום שעבר וברכת המזון על הסעודה שעברה ורק ברכת המזון וקידוש נחשבים לשני דברים לפי שהקידוש על העתיד וברכת המזון על העבר. ומה שנקטה הברייתא את הדין שמלשון כולן לאחריו באופן שאין לו אלא כוס אחד כי אחרת אסור לו לטעום קודם הבדלה ולכן הוא חייב להבדיל קודם שיאכל וכמבואר בתוד"ה מניחו. מגדל עוז ומרכבת המשנה על הרמב"ם הל' שבת פכ"ט הי"ב, ובמרומי שדה כאן.

[1786] הקשו התו' אמאי לא תיקנו בברכת המזון שיברך על היין קודם ברכת המזון כמו בכל מקום שברכת היין קודמת. ותירצו דברכת המזון בא לשם גמר סעודה ומפסיק לכל מה שלפניו ואם היה מברך על היין קודם יצטרך לברך שנית אחר ברהמ"ז. תוד"ה יקנ"ה. ויש ראשונים מתרצים שהרי מבואר במסכת ברכות [נא. ב] אליבא דבית הלל שכל הטעם שברכת היין קודמת לקידוש מפני שהיין גורם לקדושה שתאמר דהיינו שאם אין יין לא מקדשים

[1786] ולאחר הקידוש אומר נר והבדלה, כמו בכל הבדלה, שהנר קודם להבדלה. [1787] **ושמואל אמר: ינה"ק**. שהוא סובר שהבדלה קודמת לקידוש, כדמפרש לקמן: משל למלך שיוצא ושליט נכנס מלווין קודם את המלך ואח"כ יוצאים לקראת השלטון. כך השבת חשובה מיום טוב, ומלוין אותה קודם בהבדלה. הלכך אומר יין נר הבדלה, לפי הסדר שבכל הבדלה, ואח"כ קידוש.

דף קג.

ורבה אמר: יהנ"ק. דסבירא ליה כשמואל, שהבדלה קודמת לקידוש. אלא שאין נכון לסמוך הבדלה לקידוש היות שהם סותרים זה את זה, כי בקידוש מקדשים את היום טוב, ואילו בהבדלה מורידים אותו ל"קודש קל" [שהרי כל ענינה של ההבדלה היא להבדיל בין קדש לחול, וגם יום טוב לגבי שבת נחשב לקדושה פחותה]. ולכן הוא מפסיק בין ההבדלה לקידוש בברכת הנר.

ומכל מקום, ברכת היין היא בראש כולן, משום שהיא תדירה. ונמצא שהסדר הוא: יין, הבדלה, נר, קידוש.

ולוי אמר: קני"ה.

דסבירא ליה כרב, דקידוש קודם להבדלה. אלא שאין ראוי לומר ברכת היין בתחילה, כיון שתהיה ברכת היין רחוקה מההבדלה, ואז אין ניכר שמבדיל על היין. והרי עיקר ההבדלה לא ניתקנה אלא על היין, ואילו קידוש אפשר לעשות גם על הפת.

הלכך, אומר תחילה קידוש, ואח"ר נר, יין והבדלה לבסוף - ככל מוצאי שבת.

[ואעפ"י שתמיד בהבדלה אומרים יין לפני נר. כאן, שיש גם קידוש, אם יעשה כן עלולים לטעות שהיין בא רק לצורך הקידוש הסמוך ולא להבדלה, ולכן צריך לסומכו להבדלה. מה שאין כן בשאר הבדלה, שאין עמה קידוש].

ורבנן אמרי: קינ"ה.

או משום שברכת היין תדירה מברכת הקידוש וזה לא שייך לגבי ברכת המזון שהרי אין היין גורם לברכת המזון שאף כשאין לו יין חייב לברך ברהמ"ז וגם ברהמ"ז תדירה יותר מברכת היין שהלחם מצוי יותר מהיין. ריטב"א ברכות שם. ויש שהביאו מירושלמי שהטעם שאינו מברך על היין קודם לפי שמתוך שברכת היין קצרה אם ימתין עד אחר ברהמ"ז היה שוכח ושותה בלא ברכה.

[1787] כתב הרשב"ם שמה שלא נזכר בדברי האמוראים ברכת הבשמים לפי שאין מברכים על הבשמים במוצאי שבת שהוא יום טוב שהרי טעם הבשמים משום איבוד הנשמה יתירה וביו"ט יש גם כן נשמה יתירה. והקשו עליו התו' דאם כן במוצאי יו"ט אמאי לא מברכים על הבשמים. ולכן הם מתרצים דביו"ט באמת אין נשמה יתירה ומה שאין מברכים על בשמים במוצ"ש שחל בו יו"ט משום ששמחת יו"ט והאכילה והשתיה משיבים את הנפש כמו בשמים. תוד"ה רב. והראשונים הביאו משמו של רש"י טעם שלא להריח בשמים כשחל ביום טוב, גזירה שמא יקטום. מרדכי ביתה פ"ד סי' תרנ"ג ועוד ראשונים. ובשם ר"ת כתבו שאמנם גם במוצ"ש שחל ביו"ט מריחים בשמים ומה שלא הזכירו זאת האמוראים לפי שאין צריך לחזר אחר הבשמים. אור זרוע סי' צ"ב.

שגם הם סוברים כרב, שקידוש קודם להבדלה, וגם סוברים כלוי שצריך לסמוך את היין להבדלה יותר מלקידוש. אלא, שאינם רוצים לשנות מסדר ההבדלה הרגיל. הלכך, אומר קודם קידוש ואח"כ יין, נר, הבדלה, כבכל מוצאי שבת.

או שטעמם משום שהם סוברים כרבה, שצריך להרחיק הקידוש מהבדלה [אלא שלדעתם הקידוש קודם להבדלה כרב].

הלכך, מקדים את הקידוש לפני היין, כדי שהיין והנר יהיו בין הקידוש להבדלה, וירחקו זה מזה ככל האפשר [והיין קודם לנר כבכל הבדלה], ולבסוף הבדלה.

מר בריה דרבינא אמר: נקי"ה.

דסבר כרב, שקידוש קודם להבדלה. וגם שצריך לסמוך יין להבדלה. אלא, שהנר צריך להיות קודם קידוש כמו שהוא קודם להבדלה בכל מוצאי שבת. וטעם הדבר, מפני שנהנה מהאור תחילה. ולכן הוא קודם גם לקידוש. והסדר הוא, אם כן: נר, קידוש, יין, הבדלה.

מרתא אמר משמיה דרבי יהושע: ניה"ק [לא נתבאר טעמו בדברי הראשונים].[1788]

שלח ליה אבוה דשמואל לרבי: ילמדנו רבינו: סדר הבדלות - היאך היא ביו"ט שחל במוצ"ש?

שלח ליה: כך אמר רבי ישמעאל בר רבי יוסי, שאמר משום אביו, שאמר משום רבי יהושע בן חנניה: נהי"ק.

שסבר הבדלה קודמת לקידוש, ומקדים ברכת הנר לפני הבדלה כדי שברכת היין תהא בין הבדלה לקידוש, וסמוכה לשניהם לפי ששניהם ניתקנו על היין. מה שאין כן ברכת הנר שאינה דוקא על היין, שהרי כשאין לו יין יכול לאומרה בפני עצמה.

אמר רבי חנינא: משל דרבי יהושע בן חנניה, שמקדים הבדלה לקידוש, דומה **למלך שיוצא ואפרכוס** [שליט, שהוא נחות בדרגתו מהמלך] **נכנס. מלווין את המלך** תחילה, **ואחר כך יוצאים לקראת אפרכוס.**

כך מלווין קודם את השבת בהבדלה, ואח"כ אומרים קידוש של יום טוב.

והוינן בה: **מאי הוי עלה** מהי ההלכה במחלוקות דלעיל?

אביי אמר: יקזנ"ה.

רבא אמר: יקנה"ז.

ששניהם סוברים כרב, שאומר יקנ"ה, ולא נחלקו אלא כשיש גם ברכת זמן.

[1788] יש שכתב הטעם, שהוא סובר שהבדלה קודמת לקידוש והיין קודם לשניהם כבכל פעם. אלא שכאן הנר קודם לכל כדי שלא להפסיק בין ברכת היין לקידוש. שרק לגבי הבדלה אין הנר נחשב להפסק בין היין להבדלה, לפי שהוא חלק מן ההבדלה. אבל לגבי קידוש, שהנר אינו שייך לו חשיב הפסק. דברי פנחס.

אביי סבר ברכת שהחיינו אומרה מיד אחר קידוש לפני הבדלה, לפי שהקידוש גורם לשהחיינו, שאם לא היה הקידוש לא היה שהחיינו. אבל הבדלה אינה שייכת לשהחיינו, שהרי גם כשאין הבדלה אומרים זמן.[1789]

ורבא סובר שכמו שברכת שהחיינו היא תמיד אחר הקידוש כך היא גם אחר הבדלה. וטעם הדבר, לפי שברכת שהחיינו עיקרה לא נתקנה דוקא על הכוס, אלא יכול לאומרה גם בשוק, הלכך אומרה לבסוף.

ומסקינן: **והלכתא כרבא**! הן ביחס למחלוקתו עם אביי, והן לגבי המחלוקות דלעיל.

רב הונא בר יהודה איקלע לבי רבא, במוצאי שבת רגיל. **אייתו לקמייהו** הביאו לפניהם **מאור ובשמים**.

בריך רבא אבשמים בתרי, **והדר** בירך **אמאור**, כמנהגנו בהבדלה.

אמר ליה רב הונא בר יהודה לרבא: **והא בין בית שמאי ובין בית הלל** סברי שמברך על **מאור בתרי**, **והדר אבשמים**?

ומאי היא? היכן מצינו שאמרו כך?

דתנן במסכת ברכות: **בית שמאי אומרים**: מי שאכל סעודה שלישית בשבת והמשיך בסעודתו עד מוצאי שבת, ואין לו אלא יין אלא כוס אחד בלבד, שהדין הוא שמבדיל על הכוס של ברכת המזון, סדר הברכות הוא כך: **נר**, **ומזון** [ברכת המזון], **בשמים והבדלה**. **ובית הלל אומרים**: **נר**, **ובשמים**, **מזון והבדלה**. שלדברי שניהם הנר הוא תחילה לפי שנהנה ממנו מיד עם הבאתו, והבדלה בסוף כדי לאחר מה שיותר את יציאת השבת.

אלא שנחלקו לגבי מזון ובשמים, לבית שמאי מקדימין את המזון לפי שנתחייב בו תחילה, ולבית הלל יש לסמוך את ברכת הבשמים לברכת הנר לפי ששתיהן קשורות בענין שבת. [רע"ב ותפא"י ברכות פ"ח מ"ה].

הרי שלדברי הכל הנר קודם לבשמים, ואם כן, למה ברכת קודם על הבשמים?

עני רבא בתריה השיב לו רבא, **ואמר**: **זו - דברי רבי מאיר** היא! שסתם משנה כוותיה, והוא סובר שבכך נחלקו בית שמאי ובית הלל.[1790]

[1789] רשב"ם. ובצל"ח כתב טעם לדברי אביי משום שברכת הזמן אינה על הרגל בלבד אלא גם על כל המצוות שבסעודה, כמו מצה בליל פסח וישיבת סוכה בליל סוכות, שעיקרה בשעת אכילה, ולכן צריך להסמיכה לקידוש, שגם היא שייכת לסעודה, שאין קידוש אלא במקום סעודה. ולפי"ז בשאר המועדות מלבד פסח וסוכות מודה אביי לרבא שברכת הזמן היא בסוף. ועוד כתב שם שנראה לו יותר מזה דאביי פליג רק בליל ראשון של פסח שאז ברכת שהחיינו מוסבת גם על מצות ארבע כוסות, ולכן צריך להסמיך הברכה לקידוש, שהוא אחד מהארבע כוסות. צל"ח לעיל קב ב על תוד"ה דאית ליה.

[1790] רשב"ם. ויש שפירש על פי דברי התוס' בד"ה ואמר רבי יוחנן, שרבא אמר לו שזה המשך המשנה עצמה שזו דברי ר"מ. ומיושב בזה מה דנקט האי לישנא "עני רבא" ולא "אמר ליה רבא". שבאמת גם רב הונא ידע שרבי יהודה חולק על המשנה בביאור מחלוקת ב"ש וב"ה, אלא שהוא סבר שיש לפסוק כמשנה זו הואיל והיא סתם

אבל רבי יהודה אומר: לא נחלקו בית שמאי ובית הלל על המזון שהוא בתחילה, כיון שבגמר סעודתו מיד הוא מתחייב בברכת המזון, ואין מעבירין על המצוות. **ועל הבדלה שהיא בסוף**.

על מה נחלקו? על המאור ועל הבשמים - איזה מהם קודם.

בית שמאי אומרים: מאור, ואחר כך בשמים. [1791]

ובית הלל אומרים: בשמים, ואחר כך מאור.

ואמר רבי יוחנן: נהגו העם כבית הלל ואליבא דרבי יהודה, שבשמים קודם למאור, ואף אני נוהג כן.

רבי יעקב בר אבא איקלע לבי רבא בסעודת שבת. **חזייה**, ראהו, **דבריך בורא פרי הגפן אכסא קמא**, על הכוס הראשונה ששותה בתוך סעודתו, [1792] **והדר בריך אכסא דברכתא**, ושוב בירך על כוס של ברכת המזון, לאחר ברכת המזון, כמו שאנו נוהגין, **ואישתי**.

אמר ליה רבי יעקב בר אבא: **למה לך כולי האי** לברך שוב על כוס של ברכת המזון? **הא בריך לן מר חדא זימנא**?!

אמר ליה רבא: **כי הוינן בי ריש גלותא - הכי עבדינן**!

אמר ליה רבי יעקב בר אידי: **תינח בי ריש גלותא, דהכי עביד** משום **דספק מייתי לן ספק לא מייתי לן**, אין המסובין יודעין אם יביאו להם יין נוסף לשתות ולא נתכוונו בשעת ברכה על הכוס הבא ולכן הם צריכים לברך על כל כוס שיביאו לפניהם, לפי שכל כוס נוסף הוא כתחילת סעודתו. [1793]

אבל **הכא, הא מנח כסא קמן, ודעתן עילויה**. שאנו מתכוונים לשתותו אחר ברכת המזון, ולמה לך לברך עליו שוב?

אמר ליה רבא: **אנא - עבדי כתלמידי דרב**!

משנה. ועל זה "עני רבא בתריה", כלומר המשיך על דברי רב הונא והוסיף ללשון המשנה "זו דברי ר"מ". וממילא אין זו סתם משנה ואפשר לפסוק כרבי יהודה. קרבן תודה.

[1791] טעמם של בית שמאי להקדים מאור לבשמים, לפי שהמאור נהנה ממנו מיד לפיכך ראוי לברך עליו לאלתר. וב"ה סברי שהבשמים קודמים לפי שהם באים לכבודה של שבת משום איבוד הנשמה יתירה. ריטב"א ברכות נב. ב.

[1792] התוס' בד"ה ברין, כתבו דהיינו כוס של קידוש. ורש"י כתב סתם "אכסא קמא כשמתחיל לשתות". וכונתו גם כן לכוס של קידוש שהרי הוא צריך לקדש במקום סעודה. ועוד אפשר לומר שרש"י סבר שהמעשה היה בסעודה שלישית שאין שם קידוש וכדמוכח לקמן דאמר "כי מטר לאבדולי" משמע שהיה סמוך לחשיכה. אור חדש.

[1793] הרשב"ם. וכתבו התוס' דמשמע מדבריו שהיו מברכין גם בתוך הסעודה על כוס וכוס. והקשו עליו דמשמע שבבי ריש גלותא היו עושין כרבא שלא היה מברך רק על כוס ראשון ועל כוס של ברכת המזון ולא על כל כוס וכוס. ולכן הם מפרשים שגם בבי ריש גלותא לא בירכו על כל כוס כי ידעו שיתנו להם יין כל צרכן בסעודה, רק בברהמ"ז שלא נתנו כוס רק למברך, והיה שם רוב עם, ולא ידעו אם יגיע להם מהכוס, לכן היו מברכים עליו. תוד"ה לא.

דף קג:

דרב ברונא ורב חננאל, תלמידי דרב, הוו יתבי בסעודתא. (תחילת העמוד) **קאי עלייהו** עמד עליהם, והיה משמש לפניהם, **רב ייבא סבא.**

אמרו ליה: הב לן כוס יין, **וניבריך** עליו ברכת המזון!

לסוף, לאחר מכן, נמלכו **ואמרו ליה: הב לן** כוס יין **ונישתי** תחילה, קודם שנברך.

אמר להו רב ייבא סבא: **כיון דאמריתו "הב לן וניבריך" - איתסרא לכו למישתי** עד לאחר ברכת המזון.

מאי טעמא? משום **דאסחיחו דעתייכו.** שעל ידי שאמרתם "הב לן וניבריך" הסחתם דעתכם משתיית היין, ואסורים אתם לשתות עד לאחר ברכת המזון. [1794]

הרי שברכת המזון נחשבת להיסח הדעת, ולפיכך ברכתי שוב על היין שלאחר ברכת המזון. [1795]

אמימר ומר זוטרא ורב אשי הוו יתבי בסעודה, וקאי עלייהו רב אחא בריה דרבא.

אמימר בריך על כל כסא וכסא, בכל פעם שהיה שותה בתוך הסעודה בירך בורא פרי הגפן.

ומר זוטרא בריך אכסא קמא ואכסא בתרא. רק על הכוס הראשון שבתוך הסעודה ועל כוס של ברכת המזון [ששותהו לאחר ברכת המזון], כרבא דלעיל.

רב אשי בריך אכסא קמא, ותו לא בריך אפילו על כוס של ברכת המזון. [1796]

[1794] רש"י והרשב"ם שלא די שיברכו בפה"ג על שתייתם עתה אלא צריכים קודם לברך ברהמ"ז. והתוס' כתבו שאי"צ לברך ברהמ"ז אלא יברכו בפה"ג בלבד ומותר להם לשתות. והוכיחו כן מהא דרבא הביא ראיה מדין זה לענין שהשותה אחר ברהמ"ז צריך לברך בפה"ג. ובשלמא אי מיירי כאן לענין ברכת בפה"ג שפיר מביא ראיה. אבל אם מיירי לענין שאסור להם לשתות עד שיברכו ברהמ"ז מנא ליה דאחר בהמ"ז יצטרך לברך בפה"ג. ודחו זאת התוס' דאם אינם צריכים לברך בפה"ג היות ו"הב לן וניבריך" לא הוי הפסק, א"כ אמאי אסורין לשתות עד שיברכו בהמ"ז. ומ"מ כתבו התוס' דמלשון הגמרא משמע שאי"צ לברך ברהמ"ז. מדלא אמרו "איחסרא לכו למישתי עד דברכיתו ברהמ"ז ובפה"ג". ועוד כתבו שסברא הוא כיון ד"הב לן וניבריך" הוי הפסק כאילו כבר בירכו סגי בברכת בפה"ג כמו אחר בהמ"ז. לעיל קב א תוד"ה כשהן [ועיין לעיל קא ב בעיונים 5, מחלוקת דומה בראשונים לענין שינוי מקום].

[1795] כתב הרשב"ם שאעפ"י שברהמ"ז הוי הפסק לגבי ברכת היין שבסעודה, מכל מקום אין צריך לברך ברכה אחרונה על היין ברהמ"ז לפי שברהמ"ז פוטרתו, דהשתא ברכת מעין ג' סגי להו כ"ש שלש ברכות עצמן. והתוס' כתבו שאין זה ק"ו. שהרי מצינו לגבי דברים הבאים שלא מחמת הסעודה שאכלן אחר הסעודה קודם ברהמ"ז שטעונים ברכה לפניהם ולאחריהם, ואין ברהמ"ז פוטרתם. אך לדינא הסכימו התוס' שאי"צ לברך ברכה אחרונה על היין כי הוא נחשב לדברים הבאים מחמת הסעודה. תוד"ה אנא.

[1796] כתבו התוס' דמכאן משמע שבכל דבר מצוה שטעון כוב אי"צ לברך בפה"ג מצד עצם המצוה אלא רק מצד ברכת הנהנין ונפ"מ שאם בירך לפני כן על היין אי"צ לברך שוב על הכוס באופן שאין הפסק, כדחזינן מדרב אשי שלא בירך על כוס של ברהמ"ז. וגם החולקים עליו אינם מחייבים לברך בפה"ג רק מצד הפסק. והביאו ראיה לזה מירושלמי דאמר שאם התחיל לסעוד בע"ש מבעוד יום ובירך על היין אי"צ לברך בקידוש בפה"ג. והקשו א"כ למה מברכין על כוס שני שאחר הגדה בפה"ג? שהרי לא היה הפסק בין ברכת בפה"ג שבירך על כוס ראשון לבינו. ותירצו דהגדה [וכן ההלל שעל כוס רביעי] הוי הפסק. שאעפ"י שמותר לשתות באמצע ההגדה מ"מ כיון שהתחיל בברכת אשר גאלנו נאסר לשתות והוי כמו ברהמ"ז דמפקינן הכא דהוי הפסק. תוד"ה רב אשי. ויש שכתב לבאר

אמר להו רב אחא בר רבא: אנן - כמאן נעביד? כיצד עלינו לנהוג הלכה למעשה?
אמימר אמר: אנא "**נמלך**" **אנא**! בכל כוס שאני שותה בדעתי שלא לשתות יותר, ורק אחר כך אני נמלך ושותה עוד כוס, והוי היסח הדעת, ולכן הייתי צריך לברך על כל כוס וכוס, מאחר שהיה לי היסח הדעת ביניהם.
מר זוטרא אמר: אנא - דעבדי כתלמידי דרב. שלא הייתי נמלך, ולכן ברכתי רק על כוס הראשון. וגם על הכוס של ברכת המזון ברכתי לפי שברכת המזון הוי היסח הדעת, כדדייקינן לעיל מתלמידי דרב.
ורב אשי אמר: לית הלכתא כתלמידי דרב! וברכת המזון לא הוי היסח הדעת, ואין צריך לברך אפילו על כוס של ברכת המזון.
וראיה לדבר: **דהא יום טוב שחל להיות אחר השבת, ואמר רב - יקנ"ה**! דהיינו שמברך על היין רק פעם אחת, ואין צריך לברך בורא פרי הגפן על הקידוש בפני עצמו ועל ההבדלה בפני עצמה. [1798] ואם כן, הכא נמי, אין צריך לברך על הכוס של קידוש [1797] ולחזור ולברך על כוס של ברכת המזון.
ונמצא שהוכחש מה שאמר רב ייבא סבא משמיה דרב מדברי רב עצמו!
ודחינן: **ולא היא**!
התם, בתלמידי דרב, **עקר דעתיה ממשתיא** על ידי אמירת "הב לן וניבריך".
הכא, ביו"ט שחל להיות אחר השבת, **לא עקר דעתיה ממשתיא**, לפי שעדיין לא התחיל לשתות, וכל זמן הקידוש וההבדלה דעתו לשתות. ולכן אינו צריך לברך אלא ברכה אחת לשתיהן.

החילוק מסוגיין, דדוקא גבי קידוש וברהמ"ז אף שהן שתי מצוות נפרדות ושתיהן טעונות כוס, מכל מקום אין צורך שהשתיה שלהן תהא מחולקת לשתים, ויכול לשתותן בשתיה אחת. הלכך אינו צריך לברך על כל אחת בפה"ג. אבל בארבע כוסות צריך שתהיה שתית כל כוס מחולקת לעצמה. כי אין כאן ארבע כוסות מחולקות, ולכן צריך לברך על כל כוס כדי שתהיינה השתיות מחולקות. גבורות ה' פרק מ"ט.

[1797] רש"י והרשב"ם. כסעודת חול כשבירך באמצע סעודתו על היין, שאין צריך לברך שוב על כוס של ברהמ"ז.

[1798] רש"י. והתוס' הקשו עליו דאיך יברך פעמים בפה"ג על כוס אחד וזה לא מצינו. ולכן הם מפרשים שהראיה היא מדלא תיקנו את ברכת היין בסוף שמע מינה דלא הוי הקידוש הפסק וה"ה נמי ברהמ"ז. תוד"ה וקאמר. והראשונים הקשו על עיקר קושית רב אשי. דמאי סלקא דעתין לדמות יקנ"ה לברהמ"ז? הא ברהמ"ז היא גמר סעודה והיסח הדעת, ודין הוא שתפסיק. משא"כ ביקנ"ה, וכתירוץ הגמ'. ועוד הקשו למה לא פריך רב אשי מכל קידוש דעלמא שהקידוש אינו הפסק לגבי בפה"ג שבירך תחילה. ותירצו על הקושיא הראשונה, דרב אשי סבר שהטעם שברהמ"ז מפסקת אינה משום שהיא גמר וסילוק אכילה אלא משום שנאסרה ונפסקה שתייתו מחמת הברכה ולכן הקשה מיקנ"ה, שהרי שם ג"כ נאסרה עליו השתיה אחר ברכת היין מחמת מצות הבדלה. ועל הקושיא השניה תירצו, שמקידוש דעלמא לא קשיא משום שברכת הקידוש שהיא חובת הכוס אין דינה שתפסיק דחדא ברכתא אריכתא היא אבל מיקנ"ה שההבדלה אין מקומה בכוס זה הקשה שהיה ראוי שתפסיק. והמהרש"א תירץ קושיא זו, דמקידוש והבדלה דעלמא לא קשיא ליה. דכיון דאין בהם הרבה ברכות אינם מפסיקים כמו ברהמ"ז שיש בה הרבה ברכות. אבל מיקנ"ה שיש שם הרבה ברכות היה קשה לו, למה לא הוי הפסק.

וממשיכה הגמרא בסיפור המעשה ברב יעקב בר אבא שאיקלע לבי רבא, וזה היה בשבת. [והפסיקה הגמרא באמצע, בעובדה דאמימר ומר זוטרא ורב אשי, שנחלקו אי הלכה כרבא ותלמידי דרב].

כי מטא רבא במוצאי שבת **לאבדולי**, **קם שמעיה**, משמשו, **ואדליק אבוקה משרגא**, מנר אחר, לצורך ברכת מאורי האש.

אמר ליה רב יעקב בר אבא לרבא, לאחר שהבדיל: **למה לך כולי האי** להדליק אבוקה? **הא מנחא שרגא** הרי הנר מונח לפניך, ומדוע אי אפשר לברך עליו? **אמר ליה** רבא: **שמעא**, שמשי - **מדעתיה דנפשיה קא עביד**, ולא ציותיו לעשות כן.

אמר ליה רב יעקב בר אבא: **אי לא שמיע ליה** שמשך **מיניה דמר**, אילולא ששמע שמשך ממך שיש לנהוג כך - **לא הוה עביד!**

אמר ליה רבא: וכי **לא סבר ליה מר דאבוקה להבדלה - מצוה מן המובחר?!** [1799]

פתח רבא **ואמר**: ברוך **המבדיל בין קודש לחול**, **בין ישראל לעמים**, **בין יום השביעי לששת ימי המעשה**. ברוך המבדיל בין קודש לחול.

אמר ליה רב יעקב בר אבא: **למה לך כולי האי** להאריך כל כך?

והאמר רב יהודה אמר רב: ברוך **המבדיל בין קודש לחול - זו היא הבדלתו של רבי יהודה הנשיא**, ולא אמר יותר?

אמר ליה רבא: **אנא**, **כהא סבירא לי** -

דאמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא: **הפוחת** [בעניני הבדלה] **לא יפחות משלש** מיני הבדלות. **והמוסיף לא יוסיף על שבע!**

דף קד.

אמר ליה רב יעקב בר אבא: (תחילת העמוד) **והא מר**, **לא תלתא אמר**, **ולא שבע אמר**. שהרי ארבע אמרת. וממה נפשך: אם באת לתפוס את המועט, דייך בשלש. ואם רצית

[1799] לכאורה קשה למה לא השיב לו רבא מיד את תשובתו האמיתית כמו שאמר לבסוף. ובמרדכי הביא בשם הר"י מקורביל שרבא ורב יעקב בר אבא לא הבינו זה את זה מלכתחילה. שרבא חשב שרב יעקב שאלו שאע"ג שאבוקה מצוה מן המובחר מ"מ כיון שיש כבר נר דולק אין לחזר אחר אבוקה. וענהו רבא שאכן לא היה צריך לחזר אבוקה ומה שעשה מדעת עצמו עשה כן. ורב יעקב באמת שאל על עיקר הדבר למה צריך אבוקה כלל, וחשב שרבא הבין את שאלתו וענהו שבאמת אין צריך כלל אבוקה. והשיב לו רב יעקב שאם השמש לא היה שומע פעם אחת מרבא שצריך אבוקה לא היה עושה עכשיו כן. ועכשיו הבין רבא כוונת רב יעקב. ואמר לו שהשמש אכן שמע ממני שמצוה באבוקה כשאין נר דולק. ומה שחזר על האבוקה עכשיו כשהנר היה דולק זה עשה מדעת עצמו ולא על דעתי. ובטעם הדבר שצריך אבוקה להבדלה למצוה מן המובחר, כתבו ראשונים משום שאורה מרובה. ויש שכתבו משום שאמרו בברכות [נב ב] שמברכים "בורא מאורי האש" בלשון רבים לפי שיש הרבה גוונים באש. וזה ניכר יותר באבוקה מבנר.

לרבות, היה לך לומר את כל השבע? [1800]

אמר ליה רבא: **איברא** באמת "**בין יום השביעי לששת ימי המעשה**" אינו מן המנין, ולא בא אלא משום **שמעין חתימה היא**. שהחתימה, דהיינו סוף הברכה, היא "ברוך המבדיל בין קודש לחול". ו"בין יום השביעי לששת ימי המעשה" דומה לה, שהרי היא נמי הבדלה בין קודש לחול. [1801]

ואמר רב יהודה אמר שמואל: המבדיל צריך שיאמר מעין חתימה סמוך לחתימתו! [וכן בכל הברכות הארוכות].

ופומבדיתאי אמרי: צריך שיאמר **מעין פתיחתן**. שיחזור ויאמר מעין תחילת הברכה סמוך **לחתימתן!**

והוינן בה: **מאי בינייהו**? שהרי בהבדלה הפתיחה והחתימה שוין הם ["המבדיל בין קודש לחול"] וכן ברוב הברכות.

ומשנינן: **איכא בינייהו יום טוב שחל להיות אחר השבת, דחתמינן** בהבדלה ברוך המבדיל **בין קודש לקודש**. [1802]

מאן דאמר "מעין פתיחתן סמוך לחתימתן"

- **לא בעי למימר** סמוך לחתימה "**בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת**". [1803] אלא אומר שם כרגיל "בין יום השביעי לששת ימי המעשה", שהוא מעין הפתיחה "המבדיל בין קודש לחול".

ומאן דאמר "מעין חתימתן סמוך לחתימתן" - בעי למימר סמוך לחתימה "**בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת**". שהוא מעין החתימה של "בין קודש לקודש". [1804]

[1800] הרשב"ם. והתוס' כתבו שמסתמא תיקנו דוקא שלש או שבע כנגד שום דבר כמו שמצינו לגבי ציצית שאמרו במנחות [לט א] שהפותח לא יפחות משבע חוליות כנגד שבעה רקיעים והמוסיף לא יוסיף על שלש עשרה כנגד שבעה רקיעים ושמה אוירים שביניהם. תוד"ה ומר.

[1801] ואין להקשות שא"כ יפחות אחת מההבדלות האחרות. דיש לומר דהוא סבר כרבי יהושע בן לוי דלקמן שצריך שיאמר מעין הבדלות האמורות בתורה ו"בין יום השביעי" לא כתוב בתורה. עונג נפש.

[1802] הקשה המאירי הרי אמרו להלן שצריך לומר הבדלות מעין הבדלות האמורות בתורה והיכן מצינו הבדלה בין קודש לקודש. ותירץ דמצינו כיוצא בה "והבדילה הפרוכת לכם בין הקודש ובין קודש הקדשים".

[1803] כתב הרש"ש דמלשון זה משמע שאם הוא רוצה יכול לומר בין קדושת שבת וכו' גם לפומבדיתא. וכן מבואר ברשב"ם שכתב שכך אנו נוהגין כדי לצאת ידי כל הדיעות. והקשה שהרי אמירה זו מפסקת לפני החתימה ונמצא שלא אמר מעין פתיחה סמוך לחתימה. ותירץ שאמירה זו גם כן הוי מעין הפתיחה דהבדלה בין קודש לקודש היא מעין הבדלה בין קודש לחול אבל "בין יום השביעי לששת ימי המעשה" אינה מעין הבדלה בין קודש לקודש.

[1804] כתבו התוס' ששאל ר' אפרים את ר"ת למה נהגו העולם להוסיף ולומר "ואת יום השביעי משאת ימי המעשה קידשת, הבדלת וקידשת את עמך ישראל בקדושתך", והרי אין זה לא מעין פתיחה ולא מעין חתימה. והשיב לו ר"ת דמשום חיבת היום האריכו כדי לומר פעם אחת מעין שבע הבדלות: א. בין קודש לחול. ב. בין אור לחושך. ג. בין ישראל לעמים. ד. בין יום השביעי לששת ימי המעשה. ה. בין קדושת שבת לקדושת יו"ט הבדלת ואת יום השביעי משאת ימי המעשה קידשת [וזו הבדלה אחת, שהכל הולך על הבדלה בין שבת ליו"ט, שהבדלת בין שבת ליו"ט שמותר בו אוכל נפש, והבדלת בין שבת לששת ימי המעשה היינו חוה"מ שמותר בו מלאכת דבר האבד].

גופא: אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא: הפוחת, לא יפחות משלש. והמוסיף לא יוסיף על שבע.

מיתיבי מהא דתניא: **אומר הבדלות**, צריך להבדיל **במוצאי שבתות, ובמוצאי ימים טובים**, **ובמוצאי יום הכפורים**, **ובמוצאי שבת ליום טוב** כלומר שחל בו יום טוב, **ובמוצאי יום טוב לחולו של מועד**.

אבל לא במוצאי יום טוב לשבת. שאין דרך ללוות האפרכוס כשהמלך נכנס, אלא הכל נמשכין אחר המלך.

הרגיל מי שבקי ויודע לומר עניני הבדלה, **אומר הרבה** הבדלות, **ושאינו רגיל אומר אחת**.

וקשיא לרבי אלעזר דאמר שלא יפחות משלש?

ומשנינן: **תנאי היא! דאמר רבי יוחנן**: "**בנן של קדושים**" היה **אומר** הבדלה **אחת** [ו"בנן של קדושים" הוא תנא, כדלקמן].

ונהגו העם על פי תנאים אחרים שהיו בדורו, שנחלקו עליו, **לומר שלש**.

הרי שנחלקו תנאים בכך. ויש תנא הסובר כרבי אלעזר אמר רבי אושעיא שאפשר לומר רק אחת.

ומבארינן: **מאן נינהו בנן של קדושים**? **רבי מנחם בר סימאי**.

ואמאי קרו ליה בנן של קדושים? משום **דלא איסתכל בצורתא דזוזא**. בדיוקן האיש שחקוק על המטבע.[1805]

שלח ליה רב שמואל בר אידי לרבי יוחנן: **חנניא אחי אומר** הבדלה **אחת** בלבד!

ומסקינן: **ולית הלכתא כוותיה!**

אמר רבי יהושע בן לוי: המבדיל צריך שיאמר מעין הבדלות האמורות בתורה, כדלקמן.

מיתיבי: תניא: **סדר הבדלות** היינו שבע הבדלות **היאך אומר**?

א. **המבדיל בין קודש לחול.**

ב. **בין אור לחושך.**

ג. **בין ישראל לעמים.**

ובין יום השביעי לששת ימי המעשה.

ו-ז. הבדלת וקידשת את עמך ישראל בקדושתך - יש כאן שתי הבדלות בין כהנים ללוים ובין לוים לישראלים. והוי גם מעין חתימה של "בין קודש לקודש". תוד"ה בעי.

[1805] הקשו התוס' דמה חסידות יש בזה? הא אמרינן במסכת שבת [קמט א] שאסור להסתכל בדיוקנא משום "אל תפנו אל האלילים". ותירצו שהאיסור להסתכל אינו אלא בעשויה לשם עבודה זרה אבל כשעשויה לנוי מותר. תוס' שם ד"ה ודיוקנו. ובמסכת עבודה זרה תירצו דשמא בצורתא דזוזא שרגיל לראותה תמיד לא שייך הפנאה. שם נ א ד"ה ה"ג.

[והבדלה זו אינה מן המנין, כדאמרינן לעיל שאומר אותה משום שצריך לומר בסוף הברכה מעין חתימה.
ושנה אותה התנא באמצע סדר שבע ההבדלות היות ומי שאומר רק שלש הבדלות, מסיים בה, סמוך לחתימה].
ד. **בין טמא לטהור**.
ה. **בין הים לחרבה**.
ו. **בין מים העליונים למים התחתונים**.
ז. **בין כהנים ללוים וישראלים**.
וחותם בסדר בראשית שאומר ברוך סודר בראשית. לפי שבמוצאי שבת [שלפני הבריאה] התחיל הקב"ה לסדר מעשה בראשית.
ואחרים אומרים: חותם **ביוצר בראשית**.[1806]
רבי יוסי ברבי יהודה אומר: **חותם** "**מקדש ישראל**". שמכל עולמו שיצר לא קידש אלא את ישראל. ולכן הוא שייך למוצאי שבת.
ומבארת הגמרא את קושייתה:
ואם איתא שצריך לומר דוקא מעין הבדלות האמורות בתורה, תיקשי: **הא** "**בין הים לחרבה**" **לא כתיבא ביה הבדלה**! שלא מצינו בתורה לשון הבדלה בין הים לחרבה.
וכל האחרים כתובים בתורה -
[א] "ולהבדיל בין הקודש ובין החול"
[ב] "ויבדל אלהים בין האור ובין החושך".
[ג] "ואבדיל אתכם מן העמים"
[ד] "ולהבדיל בין הטמא ובין הטהור".
[ה] "ויבדל בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע".
[ו] בין כהנים לויים וישראלים יבואר לקמן.
ומשנינן: **סמי מכאן** "**בין הים לחרבה**". שיש למוחקה מהברייתא.
ומקשינן: **אי הכי**, שיש למחוק את "בין הים לחרבה" מסדר שבעת ההבדלות, כיצד יש שבע הבדלות האמורות בתורה?
ואין לומר שההבדלה השביעית היא מה ששנינו בברייתא שאומר "**בין יום השביעי לששת ימי המעשה**".
שהרי אמירת הבדלה זו **נמי** אינה נחשבת מן המנין של שבעת ההבדלות האמורות בתורה, אלא סיום הברכה "**מעין חתימה**" **הוא**.

[1806] משום שהכל נוצר ביום ראשון אלא שכל אחד נקבע ביומו. מרדכי.

למאן דאמר שחותם בסדר בראשית הרי גם "בין יום השביעי לששת ימי המעשה" הוא מסדר בראשית.
וכן למאן דאמר שחותם ביוצר בראשית.
ולמאן דאמר שחותם מקדש ישראל, הוי נמי מעין החתימה, שקידשנו במצותיו ונתן לנו את השבת. [תוד"ה בין].
ואם כן, **בצר חדא** חסר אחד מהמנין, **וליכא שבע** הבדלות.
ומתרצינן: **אמרי: כהנים לוים וישראלים - תרי מילי נינהו**. שהם נחשבים לשתי הבדלות, וכמבואר להלן, וביחד הוי שבע.
הבדלה אחת היא **בין לוים לישראלים: דכתיב "בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי"**.
והבדלה שניה היא **בין הכהנים ללוים: דכתיב "בני עמרם אהרן ומשה ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים"**.
והוינן בה: **מחתם מאי חתים**? מהי ההלכה לגבי החתימה של ההבדלה?
רב אמר: מקדש ישראל.
ושמואל אמר: המבדיל בין קודש לחול [סבר כתנא דמתניתין במסכת חולין [כו ב] שביום טוב שחל להיות במוצאי שבת חותם המבדיל בין קדש לקדש. ומזה למד שמואל שבמוצאי שבת רגיל חותם המבדיל בין קדש לחול].
לייט עלה [בלשון קללה] **אביי, ואיתימא רב יוסף - אהא דרב**. שאין הלכה כמותו אלא כשמואל.
תנא משמיה דרבי יהושע בן חנניא: כל החותם מקדש ישראל והמבדיל בין קודש לחול - מאריכין לו ימיו ושנותיו.

דף קד:
ומסקינן: **ולית הלכתא כוותיה!** לפי שאין חותמין בשתים.
עולא איקלע לפומבדיתא.
אמר ליה רב יהודה לרב יצחק בריה: זיל אמטי ליה, לך והבא לעולא **כלכלה** סלסלה **דפירי, וחזי היכי אבדיל**. ועל ידי כן תוכל להתבונן כיצד הוא מבדיל.
לא אזל רב יצחק בעצמו, אלא **שדר ליה לאביי** במקומו שילך לעולא.
כי אתא אביי בחזרה, **אמר ליה** רב יצחק: **היכי אמר** עולא?
אמר ליה אביי: **ברוך המבדיל בין קודש לחול אמר, ותו לא**. זו היתה כל הבדלתו, ולא אמר בה שאר הבדלות.
אתא רב יצחק **לקמיה דאבוה**, רב יהודה.
אמר ליה רב יהודה לבריה: **היכי אמר** עולא?

אמר ליה רב יצחק: **אנא לא אזלי**, אלא **אנא שדריתיה לאביי** אל עולא, **ואמר לי** שכך אמר עולא: **המבדיל בין קודש לחול** בלבד.

אמר ליה רב יהודה לרב יצחק בנו: **רברבנותיה דמר וסררותיה דמר**, כלומר רברבנותך וסררנותך שלא הלכת בעצמך - **גרמא ליה למר דלא תימא שמעתיה מפומיה**.

שלא יאמרו שמועה זו של עולא משמך אלא משמו של אביי. והרי אמרו שכל תלמיד חכם שאומרים דבר שמועה מפיו שפתיו דובבות בקבר.

מיתיבי: תניא: **כל הברכות כולן**, **פותח בברוך**, **וחותם בהן בברוך**, שיש בהם פתיחה וחתימה.

חוץ מברכת המצות כגון להתעטף בציצית ועל נטילת לולב, **וברכת הפירות**, **וברכה הסמוכה לחבירתה**, כגון ברכות של שמונה עשרה, **וברכה אחרונה שבקריית שמע**.

[ואף על פי שקריאת שמע מפסיקה בין הברכות שלפניה ושלאחריה, בכל זאת נחשבת הברכה שלאחריה כברכה הסמוכה לברכה שלפני קריאת שמע, לפי שצריך לסמוך את ברכת "אמת ויציב" [או "אמת ואמונה" בערבית] לסוף קריאת שמע. הלכך הן נחשבות כברכה אריכתא אחת]. [1807] **שיש מהן שפותח** בהן **בברוך ואין חותם** בהן **בברוך**. כגון ברכת המצות וברכת הפירות, שהן ברכות קצרות, ולפיכך אין בהן אלא רק פתיחה בלבד.

ויש מהן שחותם בברוך ואין פותח בברוך. כגון ברכה הסמוכה לחבירתה, שאינה פותחת בברוך כי הברכה הקודמת שנפתחה בברוך פוטרתה מכך. [1808]

והטוב והמטיב, שהיא הברכה הרביעית בברכת המזון, אעפ"י שהיא סמוכה לחבירתה, לברכה הראשונה של ברכת המזון, שפותחת בברוך, מכל מקום גם היא **פותח בברוך**, כיון שהיא ברכה בפני עצמה, שניתקנה כהודאה על הרוגי ביתר [שאומר בה "הטוב" על כך שניתנו לקבורה, "והמטיב" שלא הסריחו]. **ואינו חותם** בה **בברוך**, אעפ"י שאנו מאריכין בה קצת. כי מכל מקום, כולה הודאה אחת היא, והרי היא כברכת המצות

[1807] הרשב"ם. והתוס' כתבו שפסוקים אינם מהוים הפסק. ועוד כתבו שברכה שאחר פסוקים אינה צריכה פתיחה, היות שגם בלי הפתיחה ניכרת התחלה. וטעמים אלו גם נכונים לגבי "ישתבח", ו"יהללוך" שאחר הלל, ו"יראו עיננו", שאינם פותחים בברוך אעפ"י שיש הפסק בינם לברכה שלפניה. תוד"ה חוץ.

[1808] רש"י והרשב"ם. והתו' כתבו שחתימת הראשונה פוטרתה. תוד"ה חוץ. והסמיכות מהני גם לענין שהברכה השניה אי"צ שם ומלכות, אע"ג דקיי"ל שכל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה. כס"מ הל' ברכות פ"א ה"ה. וכתב בדברות משה [עמ' רצה-ו] שאף לשיטת התוס' דחתימת הברכה הקודמת פוטרת את הברכה שלאחריה מפתיחה והרי בחתימה אין מלכות. י"ל ששם ומלכות אינם חיוב בפני עצמם להזכירם בכל ברכה רק שהוא דין באמירת "ברוך", שמבלעדיה אינה נחשבת לחשיבות ברכה. ובסמוכה הואיל והוא כבר עסוק בברכה שנעשה בחשיבות ברכה, נחשב גם ההמשך לחשיבות ברכה גם בלי שם ומלכות.

והפירות.[1809]

דף קה.

קשיא לעולא שלא חתם בהבדלה. והרי שנינו שכל הברכות צריך לפתוח ולחתום בברוך![1810]

ומשנינן: **אמר לך עולא**: **הא** הבדלה **נמי** - **כברכת המצות דמיא**, שאין בה חתימה! **כי ברכת המצות מאי טעמא** לא חותם בה - **משום דהודאה היא**.

שיש בה רק הודאה.

[ואינה כקידוש, שצריך בנוסף להודאה גם לספר בו בשבח השבת. או כברכת יוצר אור, שיש בה גם דברי תחינה, כגון ברחמיך הרבים רחם עלינו. או כברכה ראשונה של שמונה עשרה שיש בה גם דברי ריצוי. ולכן צריך לפתוח ולסיים בהן בשבחו של מקום].

הא נמי, ברכת הבדלה רק **הודאה היא**, ולכן אין צריך לחתום בה.

רב חנניא בר שלמיא ותלמידי דרב הוו יתבי בסעודתא בערב שבת, והאריכו בה עד סמוך לכניסת השבת. **וקאי עלייהו רב המנונא סבא**.

אמרו ליה: **זיל חזי אי מקדיש יומא**, אם כבר חשך וקידש היום, **ונפסיק** את סעודת יום חול בעקירת שלחן, דהיינו בברכת המזון, **וניקבעיה לשבתא**. נקבע סעודה אחרת לשם סעודת שבת.

אמר להו רב המנונא סבא: **לא צריכיתו** להפסיק בעקירת שלחן כדי להבדיל בין סעודת חול לסעודת שבת. כי **שבתא קבעה נפשא**![1811]

[1809] הרשב"ם. והתוס' כתבו שמה שאנו אומרים ג' מלכיות וג' הטבות וג' גמולות אין זה אריכות, לפי שהכל ענין אחד, שמזכיר שם שמים בהרבה לשונות. תוד"ה הטוב. ובמסכת ברכות כתבו שהיא נחשבת כמטבע קצר משום שמתחילה לא תיקנו בה אלא "הטוב והמטיב", ורק אח"כ הוסיפו בה הדברים האלה. שם מו ב תוד"ה והטוב. והרשב"א בברכות שם כתב שלכן אינה חותמת בברוך אעפ"י שהיא ארוכה מפני שברכה זו היא מדרבנן. ולא רצו לעשותה מעולה מהברכות שלפניה שהם מדאורייתא שיש בהם רק חתימה ולא פתיחה, וכאן יהא גם חתימה וגם פתיחה.

[1810] הקשו התוס' לפירוש רש"י דלעיל, שעולא לא אמר אלא "המבדיל בין קודש לחול" ותו לא, א"כ מה היתה ההוה אמינא של המקשן הרי אין לך ברכה קצרה יותר מזו, ופשיטא שאין לחתום בה כמו בברכת המצוות. ועוד הקשו שהיה לגמרא לתרץ שעולא סבר כרבי יהודה הנשיא דלעיל שהיה אומר רק "ברוך המבדיל בין קודש לחול". ולכן הם מפרשים שעולא גם כן היה אומר כל שאר הבדלות. אלא שלא היה חותם בה. והמקשן היה סבור שברכה ארוכה היא וצריך לחתום בה. ותירצה הגמרא, שעל אף האריכות הרי כולה הודאה ונחשבת לברכה קצרה. תוד"ה קשיא.

[1811] הרי"ף מפרש הסוגיא באופן אחר. שהויכוח ביניהם היה אימתי צריך להפסיק, שהם אמרו לרב המנונא שילך לראות אם "נגה יומא" דהיינו שכבר ודאי לילה ולפני זה אי אפשר לקדש. ורב המנונא אמר להם שאין צורך להמתין עד שחשיכה, שהשבת קובעת עצמה כבר בין השמשות שהוא ספק יום ספק לילה. [והאחרונים מבארים דאף דקיי"ל דמפלג המנחה יכול לקדש, זה דוקא אם כבר התפלל ותלמידי דרב לא התפללו ולכן לא היו יכולים לקדש רק בלילה או בבין השמשות. או דהאי דינא שיכול לקדש מבעו"י זה דוקא כשיש לו אונס שיודע שלא יהיה לו יין בלילה]. והראיה ממעשר היא: כשם שבמעשר אסור לאכול עראי בבין השמשות שהרי שנינו "ספק

השבת עצמה קובעת את הסעודה שתהא נבדלת מסעודת חול ונחשבת מעתה לסעודת שבת. כי מאחר שהיא אוסרת עלינו לאכול עד שיקדש אין לך הפסק גדול מזה. ולכן, די לכם בפריסת מפה על הלחם וקידוש, ואח"כ יכולים אתם להמשיך בסעודה.

דאמר רב: כשם שהשבת "קובעת" למעשר.

שאפילו אכילת ארעי בשבת נחשבת לאכילת קבע לענין פירות טבל שעדיין לא נגמרה מלאכתן. ולמרות שבימות החול מותר לאוכלם אכילת עראי קודם שנגמרה מלאכתם, בשבת, הואיל והאכילה הוי עונג שבת, הרי אפילו סעודה כל שהיא חשובה קבע, ואסור לאכול אלא אם כן עישר מערב שבת. [1812]

כך שבת "קובעת" לקידוש, שאסור לטעום אפילו משהו קודם קידוש. [1813]

ומכיון שהאכילה בשבת יש לה חשיבות מיוחדת, הרי שעם כניסת השבת נחשבת הסעודה מעצמה לסעודת שבת.

סבור מינה [בני הישיבה סברו] **כי היכי** דכניסת השבת **קבעה לקידוש - כך** יציאת השבת **קבעה להבדלה**. שאם היו יושבים בסעודה בשבת לפנות ערב, ויצאה השבת, אסורים לאכול עד שיבדילו, לפי שיציאת השבת אוסרת באכילה.

אמר להו רב עמרם: הכי אמר רב: לקידוש קובעת, ולא להבדלה קובעת! שאדרבה, זהו כבוד השבת שיגמור סעודתו שהתחיל בה מבעוד יום, ורק לאחר מכן יבדיל. [1814]

והני מילי דהבדלה אינה קובעת, הוא **לענין מיפסק - דלא מפסקינן** באמצע הסעודה.

אבל אתחולי בסעודה - **לא מתחילנן** לאחר צאת השבת קודם הבדלה.

ומיפסק נמי, לא אמרן דלא מפסיק **אלא** כשהיו עוסקין **באכילה. אבל** אם היו עוסקין

חשיכה ספק אינה חשיכה אין מעשרין את הודאי" ואם היה מותר לאכול אז ארעי לא היה נחשב למתקן, הוא הדין שקובעת אז לקידוש. [עפ"י הר"ן שם].

[1812] רש"י והרשב"ם. ובחידושי הר"ן מבאר דרב המנונא אמר להם: מאי דעתכם, שאם לא תפסיקו בעקירת שלחן שתהא הסעודה כולה של חול כיון שהתחיל בה מבעוד יום, ואין כאן סעודת שבת ולא קידוש במקום סעודה. אין הדבר כן. כי שבת היא קבעה נפשה וסוף הסעודה נבדל מתחילתה כשם שקובעת ונבדלת לענין מעשר. שאם התחיל לאכול מבעוד יום אכילת ארעי הרי מיד שנכנסה השבת אסור לו להמשיך לאכול מהטבל, היות שמעתה היא נקראת אכילת שבת. הכי נמי לענין שבת אסור לו לגמור אא"כ קידש וסעודת שבת מקריא. [וכעי"ז בתוד"ה כך].

[1813] כתב המג"א שאף שבכל המצוות שהגיע זמנן לא אסרו טעימה אלא רק קביעות סעודה, מ"מ בקידוש והבדלה החמירו לאסור גם טעימה לפי שעיקר מצותן היא בתחילת זמנן בכניסת השבת ויציאתה. או"ח סי' רל"ה סק"ד.

[1814] ובדעת הרי"ף [בעיונים 2] כתב הר"ן, שהם לא סברו דהבדלה קובעת בבין השמשות דומיא דקידוש, שהרי אפוקי יומא מאחרינן לה. אלא שבקידוש אמרינן תרתי, שהיא קובעת שאסור לאכול קודם קידוש, וגם שהיא קובעת מבין השמשות. וגבי הבדלה לא אמרינן שתהא לגמרי כקידוש אלא בהא שצריך להפסיק בשבילה כשם שצריך להפסיק בשביל קידוש. ומסקינן דאינה קובעת להפסקה כלל.

רק **בשתיה לא** אמרן. אלא מפסיק ומבדיל, הואיל ושתיה אינה דבר חשוב.[1815]
ושתיה נמי, לא אמרן שאסור לשתות קודם הבדלה **אלא בחמרא** [יין] **ושיכרא** [שכר].
אבל מיא - לית לן בה! ומותר אפילו להתחיל לשתות מים קודם הבדלה.
ופליגא דרב הונא.
דרב הונא חזייה להוא גברא דשתה מיא קודם הבדלה. אמר ליה: לא מיסתפי מר, וכי אינך חושש **מאסכרה**?!
דתנא משמיה דרבי עקיבא: כל הטועם כלום קודם שיבדיל - מיתתו באסכרה.[1816]
רבנן דבי רב אשי לא קפדי אמיא. שהיו שותין מים קודם הבדלה[1817] [אבל לפני קידוש אסור לשתות אפילו מים, מפני כבוד השבת. רשב"ם].
בעא מיניה רבינא מרב נחמן בר יצחק: מי שלא קידש בערב שבת - מהו שיקדש והולך כל היום כולו של שבת? **אמר ליה** רב נחמן בר יצחק: **מדאמרי בני רבי חייא: מי שלא הבדיל במוצאי שבת - מבדיל והולך כל השבת כולו,** כל השבוע [עד יום רביעי].
הכא נמי: מי שלא קידש בערב שבת - מקדש והולך כל היום כולו.
איתיביה רבינא לרב נחמן בר יצחק: תניא: **לילי שבת ולילי יום טוב יש בהן קדושה** [קידוש] **על הכוס. ויש בהן הזכרה בברכת המזון.** שבשבת אומרים "רצה", וביום טוב "יעלה ויבוא".
אבל בקידוש של **שבת ויום טוב** ביום - **אין בהם קדושה על הכוס,** אלא מברכים רק "בורא פרי הגפן". **ויש בהם הזכרה בברכת המזון.**
ואי סלקא דעתך כי מי שלא קידש בערב שבת מקדש והולך כל היום כולו, אם כן, **שבת ויום טוב נמי משכחת להו דיש בהם קדושה על הכוס.**
דאי לא קידש מאורתא מבערב - **מקדש למחר**?!
אמר ליה רב נחמן בר יצחק: "**דאי**" **לא קתני!** התנא מדבר רק במקרים רגילים ולא בא להורות לנו דינו של אדם שפשע, או שבמקרה לא קידש בזמן, ולא קיים דברי חכמים.[1818]

[1815] רש"י. והמרדכי כתב שבאכילה אי"צ להפסיק כי כל הסעודה נחשבת כדבר אחד אבל בשתיה כל כוס וכוס נחשב בפני עצמו והוי כתחילת שתיה, וכעי"ז בתוד"ה אבל. ויש ראשונים שכתבו הטעם שפוסק בשתיה משום שאסור לשתות משקה הראוי להבדיל עליו קודם הבדלה כדי שיהא היכרא להבדלה.

[1816] מדה כנגד מדה הוא השביע גרונו, יחנק. ואסכרה היא מיתת חנק. תוד"ה לא קפדי. ובח"א מהרש"א הקשה דא"כ כל האוכל מאכלות אסורות תהא מיתתו בחנק. והוא מפרש עפ"י המבואר במסכת תענית [כז ב] דאנשי מעמד היו מתענים ברביעי בשבת על האסכרה. ופירש"י שם דברביעי כתיב "יהי מארת" חסר וי"ו מלשון מארה. וא"כ הוא דבר שתלוי בבריאת אור. ולכן במוצ"ש, שאז עיקר תחילת בריאת האור, ראוי להתענות באותה שעה עד שיבדיל ויברך על האור.

[1817] דסברי דברייתא דכל הטועם מיתתו באסכרה היינו חוץ ממים. תוד"ה לא קפדי.

[1818] הרא"ש בברכות [פ"ג סימן ב] הביא מחלוקת ראשונים במי שהיה אונן במוצ"ש אם חייב להבדיל למחר. ובמנ"ח מ' ל"א ביאר שהמחלוקת היא אם הבדלה שלאחר מוצ"ש הוא בתורת תשלומין למוצ"ש, וממילא אם היה

איתיביה מהא דתניא: **כבוד יום וכבוד לילה - כבוד יום קודם**. מי שאין לו בשבת מספיק יין או מיני מגדים גם ללילה וגם ליום, עדיף שישאיר אותם ליום. [1819] **ואם אין לו אלא** יין ל**כוס אחד** בלבד -

דף קה:

אומר עליו בליל שבת (תחילת העמוד) **קידוש היום**, ולא ישאירנו למחר לשתותו לכבוד היום באמצע הסעודה. **מפני שקידוש היום קודם לכבוד יום**.

ואם איתא שאפשר לקדש כל היום כולו - **לישבקה**, ישאיר את הכוס **עד למחר**, **וליעביד ביה תרתי!** יקדש עליו, ויקיים בזה גם מצות כבוד היום [במקצת, אעפ"י שאינו שותהו בתוך הסעודה]? [1820]

אמר ליה רב נחמן בר יצחק: **חביבה מצוה בשעתה!** שהרי מצינו שמקריבין על המזבח בשבת את האיברים של קרבנות הציבור של שבת, אעפ"י שמעיקר הדין אפשר להקריבם גם במוצאי שבת.

והכא נמי, עדיף שיקדש בלילה שהוא עיקר זמנו, מאשר להמתין למחר, למרות שיקיים אז גם את מצות כבוד היום.

ומקשה רבינא: **ומי אמרינן חביבה מצוה בשעתה** לגבי ברכה?

והא תניא: **הנכנס לביתו במוצאי שבת** ומבדיל על הכוס - **מברך על היין** תחילה ברכת בורא פרי הגפן, לפי שברכת היין תדירה יותר משאר הברכות. ואחר כך מברך **על המאור**, **ועל הבשמים** [כדברי בית שמאי. ובית הלל סברי בשמים לפני מאור, כמנהגנו]. **ואחר כך אומר הבדלה על הכוס**. לפי שהיא ברכה ארוכה והשאר הן ברכות קצרות, לפיכך אומרה לבסוף.

פטור בעיקר הזמן אינו חייב להשלים. או שעיקר החיוב נמשך עד יום רביעי בשבת. וכיון שחזר ונתחייב במשך הזמן הזה חייב להבדיל. וכתב עוד, שמאחר שבסוגיא דידן מדמינן דין קידוש להבדלה, משמע שגם גדר הדין דמקדש והולך כל השבת תלוי בפלוגתא זו, האם היום הוי תשלומין ללילה או שעיקר החיוב נמשך כל היום. ועוד כתבו האחרונים, שבשאלה זו תלויה גם המחלוקת שהובאה בטור או"ח סי' רע"א במי שלא קידש בלילה במזיד אם יכול לקדש ביום. שאם הזמן הוא כל היום אין הבדל בין שוגג למזיד. אך אם היום הוא רק בגדר תשלומין הרי יש לדמותו לתפילה, שאם הזיד ולא התפלל אין לו תשלומין. ורק דשכח או נאנס יש לו תשלומין.

[1819] הטעם משום שמשה אמר להם לישראל "אכלוהו היום" רק ביום השבת. ר"ש סיריליאו ירושלמי ברכות סוף פ"ז. ויש שכתב הטעם, משום דאפקיה רחמנא בלשון יום דכתיב "אכלוהו היום". חסדי דוד על התוספתא ברכות פ"ג. ואחרונים הקשו מכאן על הסוברים שאין להניח מצוה קלה הבאה לידו כדי שיוכל לקיים לאחר מכן מצוה יותר גדולה, היות שאין מעבירין על המצוות. שהרי לפי זה היה צריך להעדיף כבוד לילה שהוא כבר בא עתה. ותירצו עפ"י החכם צבי, שהכלל הזה נאמר רק בשתי מצוות, אבל באותה מצוה מותר לדחותה לאחר זמן כדי לעשותה יותר מן המובחר. והכא נמי סעודות שבת כולן נחשבות למצוה אחת.

[1820] ובלילה יאכל בלא קידוש. ואין איסור בדבר הואיל ומניעתו מהקידוש הוא כדי לקיים בו מצוה אחרת של כבוד היום. מאירי.

ואם אין לו אלא כוס אחד ולא ישאר לו יין לכוס של ברכת המזון אחר סעודתו במוצאי שבת - **מניחו** לכוס **עד לאחר המזון**, **ומשלשלן** מחברן **כולן** את כל הברכות **לאחריו**, שאומר את כולן לאחר ברכת המזון על אותו הכוס.

ומוכח **שלא אמרינן חביבה מצוה בשעתה!** שלא עדיף להבדיל מיד במוצאי שבת קודם הסעודה, על אף שאז הוא שעת הבדלה. [1821]

אמר ליה רב נחמן בר יצחק: **אנא** - **לא חכימא אנא!** לא אמרתי זאת מדעתי שחביבה מצוה בשעתה. **ולא חווזה אנא!** אינני מגיד עתידות, **ולא יחידא אנא** לא אמרתי זאת משמו של אדם יחיד.

אלא, **גמרנא**, כך שמעתי בישיבה, **וסדרנא אנא** מסדר שמועות [הלכות] לפני רבותי תמיד, **וכן מורין בבי מדרשא כוותי**. [1822]

וליישב קושיתך מהבדלה, יש לומר:

שאני לן בין עיולי יומא, הקידוש בכניסת יום השבת, **לבין אפוקי יומא**, להבדלה, שהיא ביציאת השבת.

כי לגבי **עיולי יומא** - **כל כמה דמקדמינן ליה עדיף**. **ומחבבינן ליה** להקדים ולעשות את הקידוש בליל שבת דוקא ולא ביום למחרת, כי חביבה מצוה בשעתה, וזריזין מקדימין למצוה.

אבל לגבי **אפוקי יומא** - **מאחרינן ליה!** כשיש איזו שהיא אמתלא, כגון היכא שאין לו אלא כוס אחד, מאחרין את ההבדלה עד לאחר המזון, **כי היכי דלא ליהוי עלן כטונא!** שלא תראה השבת עלינו כמשא, שממהרין ליפטר ממנו.

שמע מינה מהא מתניתא תמני שמונה הלכות: [1823]

[1821] מכאן ראיה שמי שלא קידש בלילה שמקדש והולך כל השבת אינו בגדר תשלומין [עיין לעיל קה א בעיונים 9] אלא כל היום נחשב זמנו. דאל"כ מה מקשה הגמרא מקידוש להבדלה שמניחו לאחר המזון, דאז ודאי עדיין זמנו, משא"כ בקידוש אין לו לאחר עד למחר שהוא רק בגדר תשלומין. שו"ת ר"ש איגר או"ח סי' ו.

[1822] האור שמח כתב לבאר "המליצה הצחה אשר לא מצאנו כמוה בש"ס" שסברא זו דאפוקי יומא מאחרינן ליה תלויה בפלוגתא דאמוראי לעיל [קב ב] לענין סדר קידוש והבדלה ביו"ט שחל במוצ"ש. דרב ולוי ורבנו סברי שקידוש קודם להבדלה משום דאפוקי יומא מאחרינן. ור' יהושע בן חנניה ושמואל ורבה סברי שהבדלה קודמת לקידוש, ולית להו הך סברא דאפוקי יומא מאחרינן. וקאמר רב נחמן בר יצחק שהוא אינו מהסוברים שהבדלה קודמת לקידוש אלא מהסוברים שקידוש קודם להבדלה. וקרא לכל אחד בכינויו. שרבי יהושע בן חנניה נקרא חכם [בכורות ח ב "חכימי דיהודאי אנא"]. ושמואל נקרא חווזה שהיה חווזה בכוכבים [ברכות נח ב "נהירין לי שבילי דשמיא כשבילי דנהרדעא"]. ורבה נקרא יחידאה [ב"מ פו א "אני יחיד בנגעים"]. ולוי נקרא גמרנא [סנהדרין יז ב "למדים לפני חכמים - לוי מרבי"]. ורב נקרא סדרנא [חולין קלז ב "ריש סדרא בבבל"]. ועל רבנן קאמר "וכן מורין בבי מדרשא". אור שמח הל' שבת פכ"ט הי"ב.

[1823] הקשו התוס' דהוה מצי למימר תשע, דש"מ שמותר לאכול קודם הבדלה כשאין לו אלא כוס אחד. תוד"ה ש"מ. ובתוס' רי"ד תירץ דלא שייך לומר ע"ז לישנא ד"שמע מינה", שהרי זה עיקר הברייתא, דתני מניחו לאחר המזון ומשלשלן כולן לאחריו.

א. **שמע מינה**: **המבדיל בתפלה**, שאומר אתה חוננתנו, **צריך שיבדיל** גם **על הכוס**.
דקתני בברייתא: הנכנס לביתו במוצאי שבת מברך על היין, אעפ"י שבדרך כלל אנשים מבדילין בתפלה.

ב. **ושמע מינה**: **ברכה**, ברכת המזון, **טעונה כוס**. [1824]
דקתני שמניח את הכוס לאחר המזון כדי שיברך עליו.

ג. **ושמע מינה**: **כוס של ברכה** - **צריך שיעור** שיהא בו לפחות רביעית.
שאם לא כן היה יכול לחלק את הכוס שיש לו לשתים, ויוכל להבדיל בזמן, וגם ישאר לו יין לכוס נוספת לברך עליה לאחר מכן ברכת המזון.

ד. **ושמע מינה**: **המברך** על הכוס **צריך שיטעום** ממנו! [1825]
שאם לא כן היה יכול להבדיל תחילה, ולהשאיר את הכוס מלא לברכת המזון.

ה. **ושמע מינה**: **טעמו** - **פגמו!** שאם טעם מהכוס הוא נפסל לכוס של ברכה.
שאם לא כן היה יכול להבדיל ולטעום ממנו מלא לוגמיו, ועדיין ישאר רביעית לברכת המזון [ובאופן כזה מדובר כאן, שיש לו בכוס האחת יותר מרביעית. ו"אין לו אלא כוס אחד" היינו שיש בה יין פחות משתי רביעיות. תוס' ד"ה שמע מינה טעמו]. [1826]

ו. **ושמע מינה**: **טעם** - **מבדיל!**

[1824] הרמב"ם בהל' ברכות פ"ז הט"ו פסק שברהמ"ז אינה טעונה כוס. וכתב הב"י סי' קפ"ב שהרמב"ם הוכיח כן מסוגיא אחרת בפרקין. ולדעתו צ"ל דכוונת הגמרא כאן שמע מינה שבהרהמ"ז טעונה כוס, היינו רק למצוה מן המובחר. אולם התוס' כאן ועוד ראשונים פסקו להלכה מכח סוגיא דידן שברהמ"ז טעונה כוס. והמחבר בשו"ע או"ח סי' קפ"ב הביא את שתי הדיעות ולא הכריע ביניהם. ועיי"ש במ"ב שמנהג העולם להקל שלא לחזר אחר כוס. אם לא כשיש לו יין בביתו, דאז בודאי מצוה מן המובחר לכו"ע לברך על הכוס. והקשו התוס' דלרבן גמליאל דסבר במסכת ברכות [מד א] דכל שבעת המינים טעונים ברכת המזון, אם נאמר דברהמ"ז טעונה כוס הרי יצטרך לשתות שוב יין, ולברך ברהמ"ז ולא יפטר לעולם. ותירצו דלא תיקנו כוס אלא אחר סעודת לחם ולא בכל ברהמ"ז. תוד"ה ש"מ ברכה. ובברכות תירצו דהיכא דאינו שותה בקביעות רק מלא לוגמיו [שזהו שיעור שתיה לענין ברכה אחרונה לדעתם] מודה ר"ג דאי"צ לברך ברהמ"ז. דאל"כ וכי לית ליה לר"ג כלל שיש ברכה מעין שלש. שם לז א. ד"ה נתן. ומכח קושיא זו כתב הבה"ג שאי"צ לברך ברכה אחרונה על כוס של ברהמ"ז. וכתב הרא"ש "ודבר תימה הוא. ושמא חשבו כבא מחמת הסעודה אעפ"י שהפסיק בברהמ"ז. והעולם לא נהגו כן".

[1825] לכתחילה צריך שיטעום המברך בעצמו ובדיעבד אף אם שתה אחד מהשומעים יצאו כולם ידי חובתן ואפילו אם השותה הוא תינוק כדמוכח במסכת עירובין [מ ב] שהגמרא שאלה למה לא יברכו ביוה"כ שהחיינו על הכוס ויתנו לקטן לשתות. רשב"ם. [לעיל ק ב לגבי קידוש כתב הרשב"ם דלכתחילה צריך שכל השומעים ישתו].

[1826] הקשו התוס' דאכתי תיקשי למה לא טעם מהכוס ע"י ששפך ממנו לידו או לכוס אחר באופן שהכוס לא נפגם. ותירצו דבכוס של חובה כגון הבדלה וברהמ"ז צריך לשתות מכוס שיש בו רביעית. תוד"ה ש"מ טעמו. והאחרונים הקשו שעדיין יש עיצה לשפוך לכוס אחר ולהשאיר רביעית בכוס הראשון וישתה ממנו ואח"כ יתקן את הפגימה ע"י שיחזיר את היין מכוס השני לראשון. ותירצו שהגמרא סברה עתה שאין מועיל תיקון של הוספת יין לכוס פגום, והכי קאמר: שמע מינה טעמו פגמו ולא מועיל שום תיקון. ורב אשי דחה ואמר שהטעם משום שאין בו שיעור, ולדבריו יש לומר דמהני תיקון, וכפי שאכן נפסק להלכה.

מי שאכל קודם הבדלה יכול עדיין להבדיל בערב ואינו צריך להמתין עד למחר ולהבדיל קודם האכילה [שיש מאן דאמר שסובר כן, לקמן קו ב]. שהרי כאן הוא אוכל סעודתו קודם, ולאחר מכן הוא מבדיל.[1827]

דף קו.

ז. **ושמע מינה: אומר ב' קדושות על כוס אחד.**

שמותר לומר שתי מצוות על כוס אחת, כגון הכא שאומר ברכת המזון והבדלה על אותה הכוס [לעיל קב ב אומרת הגמרא שבדרך כלל אין לעשות כן, ורק כאן התירו משום שאין לו אלא כוס אחת].

ח. **ושמע מינה: כי ברייתא זו - בית שמאי היא, ואליבא דרבי יהודה!**

שבית שמאי סוברים כן, שמברך על המאור לפני הבשמים. דאילו לבית הלל מברך על הבשמים קודם ואח"כ על המאור.

[וזה רק אליבא דרבי יהודה, דאילו לרבי מאיר לא אתיא הברייתא לא כבית שמאי ולא כבית הלל. עיין רשב"ם].

רב אשי אמר: "טעמו פגמו" ו"כוס של ברכה צריך שיעור" - חדא מילתא היא!

כלומר, שאין ראיה מהברייתא לדין טעמו פגמו, אלא לכך שכוס של ברכה צריך שיעור. לפי שרב אשי סובר ד"אין לו אלא כוס אחד" הוא כפשוטו, שיש לו רק רביעית מצומצת של יין. ואם יטעם ממנה לא ישאר לו לכוס של ברכה שלאחר מכן שיעור רביעית.

והכי קאמר: מאי טעמא "טעמו פגמו" - משום דכוס של ברכה צריך שיעור! אבל אילו היה נשאר לו שיעור לאחר טעימתו, היה יכול לטעום ממנו, ולא היה נפגם [עפ"י תוס' לעיל קה ב ד"ה ש"מ טעמו].

רבי יעקב בר אידי הוה **קפיד אחצבא פגימא**, שהכד שמוזגין ממנו לכוס של ברכה [קידוש והבדלה וברכת המזון, וכל הברכות שניתקנו על היין] לא יהא פגום אלא שלם, שיהיה כד יין שלא טעמו ממנו.[1828]

רב אידי בר שישא קפיד אכסא פגימא, שהכוס עצמו לא יהא פגום.

[1827] הקשה המהרש"א, מאי ראיה מכאן לגבי מי שטעם באיסור קודם הבדלה? דילמא שאני הכא שמותר לו לכתחילה לאכול קודם הבדלה. לעיל קב ב בתוד"ה מניחו.

[1828] דטעם הקפידא על כוס פגום כתב הרמב"ם "מפני שהוא כשיורי כוסות". הל' שבת פכ"ט הט"ז. וכתב ע"ז בהגהות מיימוניות שלכן כששופך לתוכו מעט יין יצא מתורת שיור וחוזר לחשיבותו. וכתב הרשב"ם דאם אין לו אלא יין פגום מקדש עליו דקפיד משמע רק לכתחילה. והקשו עליו תוס', א"כ איך התירו בברייתא לעיל לאכול קודם הבדלה כדי שלא יצטרך לברך ברהמ"ז על כוס פגום. תוד"ה קפיד. וברא"ש תירץ שאמנם לפי ההוה אמינא שבגמרא, דאמרינן ש"מ טעמו פגמו כוס פגום פסול אפילו בדיעבד, אך לפי הדיחוי של רב אשי שהברייתא מיירי כשיש לו רביעית מצומצם, יש לקיים דברי הרשב"ם שרק לכתחילה יש להקפיד על כוס שאינו פגום. קרבן נתנאל על הרא"ש סי' יד אות פ.

ואילו **מר בר רב אשי קפיד אפילו אחביתא פגימתא**, שהחבית לא תהיה פגומה.[1829]
תנו רבנן: "**זכור את יום השבת לקדשו**". ודרשינן: **זכרהו על היין**![1830] שיאמר קידוש היום על היין.[1831]
אין לי שצריך לקדש על היין **אלא ביום**, וכמו שנאמר "את יום השבת".
שצריך לקדש **בלילה - מנין**?
תלמוד לומר "**זכור את יום השבת לקדשו**". וכדמפרש ואזיל.
ומקשינן: מהי שאלת הברייתא "**בלילה מנין**"? והלא **אדרבה**, **עיקר קדושא בלילה הוא קדיש**, שעיקר הקידוש הוא בלילה.
שהרי **דכי קדיש תחלת יומא**, כשהשבת מתקדשת עם כניסתה, אז **בעי לקידושי** - כדמשמע "מלקדשו", דהיינו משעה שמתקדש היום?![1832]
ותו, הא דקתני: **בלילה מנין**? **תלמוד לומר** "**זכור את יום**"! תיקשי:
והרי **תנא מיהדר אלילה**, למצוא מהיכן ללמוד את קידוש הלילה, **וקא נסיב** והוא מביא **ליה קרא דיממא**?[1833]
ומשנינן: תנא **הכי קאמר**: "**זכור את יום השבת לקדשו**" ודרשינן: **זוכרהו על היין בכניסתו**, דהיינו בלילה, כדמשמע מ"לקדשו".
אין לי אלא בלילה, **ביום מנין** שצריך גם כן לקדש?

[1829] ודוקא חבית קטנה אבל בחבית עץ גדולה אין להקפיד. רשב"ם.
[1830] שמצינו דכתיב זכירה על היין "זכרו כיין לבנון" "נזכירה דודיך מיין". תוד"ה זוכרהו.
[1831] כתבו התוס' שהקידוש עצמו ודאי מדאורייתא הוא כמבואר להדיא במסכת ברכות [כ ב] "נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה", אבל על היין אינו אלא מדרבנן, ודרשא דהכא אסמכתא בעלמא הוא. והוכיחו כן מהגמרא בנזיר [ג ב], ששואלת למה צריך קרא שהנזירות חלה על יין של קידוש והבדלה, וכי הם מדאורייתא. תוד"ה זוכרהו. וכן דעת הרמב"ם והחינוך. [וכתב המגן אברהם שלפי זה יוצאים מדאורייתא בקידוש שאומרים בתפילה. או"ח סי' רע"א סק"א. והרע"א שם כתב ראיה לזה, מהא שלא מקדשים ביוה"כ שחל בשבת בלא כוס כדי לצאת ידי קידוש של שבת דאורייתא. אלא בהכרח, משום דיצא כבר בתפילה. ועיין לעיל קא א. בהערה 5 מש"כ בשם רע"א]. ועוד כתבו התוס', שאפשר לומר שהקידוש על היין אף הוא מדאורייתא אבל הא דאמרינן המברך צריך שיטעום אינו אלא מדרבנן. [ולא קשיא מהגמרא בנזיר ששם מוכח רק לגבי הטעימה שהיא מדרבנן]. והרא"מ הורוויץ הקשה ע"ז דא"כ למה לא יקדשו ביוה"כ שחל בשבת על הכוס מבלי לשתותו לצאת ידי קידוש מה"ת. [ועיין לעיל קא א בהערה הנ"ל לגבי קידוש במקום סעודה אם הוא מדאורייתא]. ועוד כתבו התוס' שה"ויכולו" אינו שייך להקידוש ועיקר חיובו לאומרו בתוך השמונה עשרה, ולא ניתקן על הכוס אלא כדי להוציא בניו וב"ב. ומה שאומרים אותו אחר התפילה בקול רם היינו משום יו"ט שחל בשבת שאז אין אומרים אותו בשמונה עשרה אלא אומרים אתה בחרתנו, ולכן תיקנו לאומרו בכל שבתות כדי שלא לחלק בין שבת לשבת. ועוד טעמים נאמרו באמירה זו. שהיא להוציא את מי שאינו יודע. או משום שיש חוזק בג' פעמים לכן אומרים אותו בתפילה ואחר התפילה ובקידוש. טור או"ח סי' רס"ט.
[1832] רש"י והרשב"ם. והרמב"ן עה"ת [שמות כ, ח] כתב "לפי שכל הטעונין קידוש מתקדשין בכניסתן כגון קידוש החדש וקידוש היובל". והראב"ד בהשגות [הל' שבת פכ"ט ה"י] כתב "דעיקר קידושא בלילה כתיב מדכתיב את יום ולא כתיב ביום".
[1833] קשה דהא יש לומר דדריש "את" לרבות הלילה. מלא הרועים.

תלמוד לומר "זכור את יום השבת". מדכתיב "יום" משמע שצריך לקדש אף ביום.[1834] והוינן בה: **ביום - מאי מברך**? שאי אפשר לומר שמברך את נוסח הקידוש כמו בלילה, שהרי שנינו [לעיל קה א] ששבת ויום טוב [ביום] אין בהם קדושה על הכוס.

ומשנינן: **אמר רב יהודה**: ביום מברך **בורא פרי הגפן**.

רב אשי איקלע למחוזא [שם עיר]. **אמרו ליה** בשבת בבקר: **ליקדש לן מר קידושא רבה! יהבו ליה** נתנו לו כוס שיקדש עליו.

סבר תמה רב אשי **מאי ניהו "קידושא רבה"**? שלא ידע לאיזה קידוש הם מתכוונים.

אמר בלבו: **מכדי**, הרי **כל הברכות כולן** שאומרים על היין [כגון קידוש והבדלה] - "**בורא פרי הגפן**" **אמרי ברישא**. בתחלה מברכין בורא פרי הגפן, ואח"כ אומרים את הברכה עצמה.

לכן, **אמר** רב אשי תחילה ברכת "**בורא פרי הגפן**", **ואגיד ביה**, האריך בה כדי להתבונן, שאם יתחיל מישהו מיד לשתות הרי זה הוא הקידוש. ואם לאו, יאמר את כל נוסח הקידוש, כמו בלילה. שכנראה כך הם נוהגים.[1835]

[1834] כתב הר"ן דמשמע לי דהך דרשא אינה אלא אסמכתא בעלמא וקידוש היום הוא רק מדרבנן. שאם היה מדאורייתא איך אומרים בה רק בפה"ג והלא ברכה זו היא ברכת הנהנין ולאו מעין קידושא היא. אלא שקידוש דאורייתא הוא רק בלילה בכניסתו, אלא מפני שכבוד יום עדיף מכבוד לילה [לעיל קה ב] ראו חכמים לעשות ביום זכר לקידוש והיינו בפה"ג שהוא התחלת קידוש של לילה. ועוד, כיון שאין אומרים שירה אלא על היין הרי שעל ידי שמברכין על היין בתחילת הסעודה שלא כדרך הסעודות הוי כעין שבח ושירה לקדושתו של יום. ומשום דלא הוי אלא מדרבנן לא ראו להאריך בו יותר כדי שלא להשוותו לקידוש של לילה. וברבינו דוד הביא שתי דעות בגדר הקידוש של היום. יש אומרים שהקידוש שביום אינו מדין קידוש ממש אלא ענינו שיקבע סעודתו על היין והוי ברכת הנהנין רגילה, ונקרא בשם קידוש מפני שהוא קודם האכילה כמו קידוש. ויש אומרים שהוא מדין קידוש ממש. ונפקא מינה בין שתי הדיעות שלדיעה הראשונה צריך המברך בעצמו לשתות מהיין [ולא כבכל קידוש שגם טעימת אחר מהני]. וגם אם כבר יצא בקידוש אינו יכול להוציא אחרים כיון שהוא רק ברכת הנהנין. ואילו לדיעה השניה יכול גם מי שיצא להוציא אחרים ואינו צריך לשתות בעצמו מהיין.

[1835] לכאורה היאך יברך ברכה שלדעתו היא ברכה לבטלה. ואפשר שרב אשי סבר שהם שכחו או נאנסו ולא קידשו בלילה ורוצים שיקדש להם עתה קידוש של לילה לתשלומין [שהרי גם מי שכבר קידש יכול לקדש לאחרים] ולא רצה לשאול אותם מהו קידושא רבא, מפני הבושה. ראי"מ הורוויץ. ויש מי שהוכיח מכאן שבמקום שיש מנהג לברך איזה ברכה כגון ברכת ההלל בראש חדש והשליח ציבור בא ממקום שאין נוהגין לברך מותר לו לברך להם. שו"ת חיים שאל ח"א סי' צ"ט.

[1836] מכאן ראיה למה שנאמר בשו"ע שמצוה מן המובחר שכל המסובין יטעמו מכוס של הקידוש. ביהגר"א או"ח סי' רע"א סי"ד. והתוס' כתבו שמכאן יש להוכיח שאי"צ לשפוך מכוס של המקדש לכוסות של המסובין אלא יכולין לשתות מכוסם בלבד שהרי הסבא גחין ושתה טרם ששפך רב אשי לכוסו. [אלא אם כן הכוסות שלהם פגומים שאז צריך לשפוך מכוס המברך לכוסם כדי לתקן הפגימה]. והמג"א הוסיף דלפי"ז גם המקדש בעצמו אי"צ לשתות דוקא מכוס שקידש עליו. ולכן נפסק בשו"ע שאם נשפך הכוס יביא כוס אחר ומברך עליו בפה"ג ואי"צ לחזור ולקדש. שם סקל"ב. [ואין לומר שהכוס של המסובין הוא הכוס של קידוש שלהם ולעולם צריך לשתות דוקא מכוס של קידוש, שהרי כשכוסם פגום הוא אינו ראוי לכוס של ברכה. ומה שהמקדש שופך אחר הקידוש לכוסם לא די בכך שיחשב ע"י אותו מעט כאילו כל הכוס שבידם יהיה נידון ככוס המקדש. ורק לענין זה מהני, שיתוקן הפגם, ותהא שתייתם מכוס שאינו פגום. מחצית השקל שם].

חזייה רב אשי **להוא סבא דנחין** התכופף מיד לאחר ברכת בורא פרי הגפן **ושתי**. [1836] והבין מכך שהקידוש אינו אלא בורא פרי הגפן [וקראוהו "קידושא רבה" משום שאומרים ברכה זו בכל הקידושים]. [1837]

קרי רב אשי **אנפשיה** "**החכם - עיניו בראשו**"!

אמרי בני רבי חייא: מי שלא הבדיל במוצאי שבת - מבדיל והולך בכל השבת כולו, כל השבוע.

ומבארינן: **ועד כמה**?

אמר רבי זירא: עד רביעי בשבת! ולא עד בכלל, כי מרביעי ואילך נחשב כבר לשבוע הבא.

וראיה לדבר שמרביעי ואילך כבר נחשב לשבת הבאה:

כי הא דיתיב רבי זירא קמיה דרב אסי, ואמרי לה דיתיב רב אסי קמיה דרבי יוחנן, ויתיב וקאמר: לענין גיטין, מי שנתן גט לאשתו ואמר לה: הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתיים זוז אחר השבת, או שאמר על מנת שתתני לי קודם השבת.

הרי, **חדא בשבתא**, יום ראשון בשבוע, וכן **תרי ותלתא** יום שני ושלישי - נחשבים "**בתר שבתא**" אחר השבת.

ואילו **ארבע וחמשא** יום רביעי וחמישי **ומעלי יומא** וערב שבת - נחשבים "**קמי שבתא**", קודם השבת.

והוא הדין לענין הבדלה, עד יום רביעי עדיין נחשב אחר השבת שעברה, ומכאן ואילך נחשב שהוא לפני השבת הבאה, וכבר אי אפשר להבדיל.

אמר רבי יעקב בר אידי: אבל לא יברך על האור! שאם לא בירך במוצאי שבת "בורא מאורי האש" שוב אינו מברך, דברכת האור ניתקנה רק במוצאי שבת, משום שאז נברא האור. [1838]

[1837] רש"י והרשב"ם. והר"ן כתב שקראוהו קידושא רבא לפי שהוא קטן ואינו עיקר כקידוש של לילה על דרך שקוראים לסומא סגי נהור. ויש ראשונים שכתבו שהטעם מפני שברכה זו היא תחילה לכל הברכות וכמו תרומה גדולה שנקראת גדולה מפני שהיא ראשונה.

[1838] רש"י ורשב"ם. והביאור בזה לפי שברכת מאורי האש אינה ברכת הנהנין שיאסר ליהנות מהאור בלא ברכה שאם כן היה צריך לברך כל שעה שנהנה מהאור אלא ברכת הודאה היא שניתקנה רק במוצ"ש שהוא שעת בריאתו. רשב"ץ ברכות נג ב. ויש ראשונים שסוברים שאכן אסור ליהנות מהאור קודם ברכת מאורי האש. והגמרא מדברת כאן שכבר בירך במוצ"ש על האור בלא כוס. וכמו שאנו נוהגים כשחל תשעה באב במוצ"ש, שאז אינו צריך לברך שוב כשיבדיל. אבל אם לא בירך כלל במוצ"ש צריך לברך אחר כך. ספר המכתם. והרא"מ הורוויץ כתב כרש"י והרשב"ם אלא שביאר בדרך אחרת, שכל ההבדלה שלאחר מוצ"ש אינה אלא בגדר תשלומין, וברכת המאור אין לה תשלומין כיון שהיה באמצע הפסק ביום הראשון, שלא יכול היה לברך, דשרגא בטיהרא מאי מהני.

דף קו:

אמר רב ברונא אמר רב: (תחילת העמוד) **הנוטל ידיו** בליל שבת קודם הסעודה, שוב **לא יקדש** בעצמו, אלא ישמע קידוש מאחר.

כי הקידוש הוי הפסק בין הנטילה לסעודה, דהוי כהיסח הדעת, [1839] ויצטרך ליטול ידיו שוב.

אלא, ישמע קידוש מאדם אחר, וישתה, דזה לא הוי היסח הדעת הואיל ואינו מברך בעצמו [1840] [ואף אם ירצה ליטול ידיו שוב, אין לו לקדש, שהרי הברכה הראשונה שבירך על נטילת ידים תהא לבטלה]. ועל כן יש לנהוג לכתחילה שקודם יקדש, ואח"כ יטול ידיו. [1841]

אמר להו רב יצחק בר שמואל בר מרתא: **אכתי** עדיין **לא נח נפשיה דרב**, וכבר **שכחנינהו לשמעתתיה!**

דהא **זימנין סגיאין** פעמים רבות **הוה קאימנא קמיה דרב**.

זימנין דחביבא עליה ריפתא, כשהיה רעב והיתה חביבה עליו הפת הוה **מקדש אריפתא**. [1842]

[1839] ורב לטעמיה דאמר [לעיל ק, ב] יש קידוש שלא במקום סעודה ולא שייך הקידוש לסעודה הלכך הוי הפסק אבל לשמואל דסבר אין קידוש אלא במקום סעודה הוי קידוש אתחלתא דסעודה ולא הוי הפסק. רא"ש סי' ט"ז.

[1840] כ"כ הרשד"ם. ומרש"י משמע שאין חילוק לגבי היסח הדעת בין מקדש בעצמו לשומע מפי אחרים ואין לו עצה אלא לקדש וליטול ידיו שוב. "ולא יקדש" היינו לא יקדש ויאכל על סמך נטילה ראשונה אלא יטול עוד הפעם. חזו"א או"ח סי' כ"ה סק"ח.

[1841] כ"כ רש"י והרשב"ם, ובראשונים נאמרו פירושים אחרים בטעמו של רב ברונא. א. שיטת תו' עיין בהערה 4. ב. משום דמיחזי כנוטל ידיו לפירות [היינו ליין של קידוש] ואמרו [חולין קו, א] שהנוטל ידיו לפירות הרי זה מגסי הרוח. תוד"ה הנוטל. [ודחיית רב יצחק מתפרשת כמו לר"ת בהערה 4 או כמו שכתבו תו' אליבא דרשב"ם בהערה 5]. ג. דכיון דאין נוטלין ידים לפירות גלי אדעתיה דחביבא ליה הפת. ורב ברונא סבר שאין מקדשין על הפת כלל. הלכך לא יקדש כלל, שעל הפת א"א לקדש, ועל היין נמי לא יקדש שנמצא מקדש על שאינו חביב. אלא אחרים יקדשו בשבילו. ודחה רב יצחק שהרי רב היה מקדש על הפת כשהיה חביב לו ואף זה שנטל ידיו קודם קידוש יש לו עיצה שיקדש על הפת. ר"ן בדעת הרי"ף והרמב"ם. ד. דרב לטעמיה דאמר לקמן טעם אינו מקדש, ואף זה שנטל ידיו גילה דעתו שחפץ לאכילה וזלזל בקידוש היום והוה ליה כאילו טעם, ולא יקדש הוא אלא אחרים מקדשים לו. והקשה רב יצחק שכיון שאפשר לקדש על הפת אין זה זלזול בקידוש היום ויכול לקדש אף על היין. בעל המאור.

[1842] רש"י והרשב"ם. וכתבו התו' שאין להקשות עליהם שהרי הבדלה ודאי אין עושין על הפת כדמוכח לקמן [קז, א] דאמימר בת טוות שלפי שלא היה לו יין לן מבלי לאכול כלום. וא"כ כל שכן שאין מקדשין על הפת שהרי קידוש חמור מהבדלה כדאמרינן לעיל [קה, א] שהשבת קובעת לקידוש ולא להבדלה. ותירצו שיש טעם בקידוש שכיון שמצוה לסעוד סעודת שבת שייך לומר שהקידוש יהא על הפת אבל הבדלה אין ענינה אצל פת אלא דוקא על היין ששייך בכל דבר הודאה ושירה. תוד"ה מקדש. והרא"ש כתב דהא דשבת קובעת לקידוש ולא להבדלה אינה משום חומרא דקידוש אלא שדין הוא שתקבע לקידוש שזה כבוד השבת שלא יאכל עד שיקדש ויקבע סעודתו לכבוד שבת אבל הבדלה אינה כבוד שבת שיצטרך להפסיק סעודתו כדי להבדיל. וכתבו בתו' שמ"מ נראה לר"ת שאין מקדשין על הפת כלל. וביאור הסוגיא הוא כך שרב ברונא אמר בשם רב שהנוטל ידיו לא יקדש משום דרב סובר שיש קידוש שלא במקום סעודה ועל כן יש לחשוש שמא אחר הקידוש יפליג ויצא לחוץ ונמצא מפסיק בין נטילת ידים לסעודה. ואמר להו רב יצחק שרב לפעמים כשהיה חביב עליו ריפתא היה מקדש אריפתא כלומר

זימנין דחביבא ליה חמרא, שהיה צמא והיה חביב עליו אז היין, הוה **מקדש אחמרא**. וכשהיה מקדש על הפת, הרי בודאי נטל ידיו לפני הקידוש, ובכל זאת לא הוי הקידוש הפסק בין הנטילה לאכילה, [1844] ולא כפי שאמר רב ברונא בשם רב שהקידוש הוי הפסק. [1843]

אמר רב הונא אמר רב: **טעם**, מי שאכל בליל שבת לפני קידוש - שוב **אינו מקדש** בלילה, אלא ימתין עד למחר, ויקדש לפני הסעודה. [1845]

בעא מיניה רב חנא בר חיננא מרב הונא: **טעם** קודם הבדלה - **מהו שיבדיל**? האם יכול עדיין להבדיל הערב או שמא הוא צריך להמתין עד למחר, ויבדיל קודם האכילה?

אמר ליה רב הונא: **אני אומר**: **טעם** - **מבדיל**! שאעפ"י שלגבי קידוש אני אומר: "טעם - אינו מקדש", אבל בהבדלה אין להחמיר כל כך.

ורב אסי אמר: **טעם** - **אינו מבדיל**!

רב ירמיה בר אבא איקלע לבי רב אסי. **אישתלי** שכח רב ירמיה **וטעים מידי** קודם הבדלה. [1846] ובכל זאת **הבו ליה כסא**, **ואבדיל**. נתן לו רב אסי כוס והבדיל עליו.

אמרה לי דביתהו, אשתו של רב אסי, לרב אסי: **והא מר** - **לא עביד הכי**! שהרי אתה סובר שהטועם אינו מבדיל?! **אמר לה** רב אסי: **שבקיה**, הניחו לרב ירמיה בר אבא, שהוא **כרביה סבירא ליה**! כרב, שהוא רבו, הסובר "טעם מבדיל". שהרי רב הונא, שאמר לעיל "טעם מבדיל" משמיה דרב אמר כן.

היה מקדש על היין על דעת לאכול מיד הריפתא ואז היה נוטל ידיו קודם קידוש ולא חשש שמא יפליג ויצא לחוץ. וכשהיה חביב עליו יין היה מקדש אחמרא כלומר שלא אכל מיד שהרי רב סובר יש קידוש שלא במקום סעודה.

[1843] וכן הלכה שמי שנטל ידיו קודם הקידוש אי"צ לחזור וליטול אחר קידוש. ומכל מקום לכתחילה צריך ליטול ידיו קודם קידוש שהרי שנינו במסכת ברכות [נא, ב] בית הלל אומרים מוזגין את הכוס ואח"כ נוטלין לידים. רשב"ם. והקשה ע"ז הר"ן שהרי בגמ' אמרו שרב נהג כן לכתחילה שנטל ידיו קודם קידוש כשקידש על הפת ואין לומר דקידוש על הפת שאני שהרי הרשב"ם הוכיח מהגמ' שאין חילוק בין קידוש על הפת לקידוש על היין. ותירץ שמשום חביבות הפת היה עושה כן אף על פי שלא מקיים מצות נטילה מן המובחר, ומ"מ למדו מזה בגמ' שגם המקדש על היין עכ"פ לא הוי היסח הדעת בדיעבד. והתו' כתבו שמותר אף לכתחילה ליטול ידיו קודם קידוש ומזיגה שאני שעושין אותה במים חמים וצריכה דקדוק שלא יוסיף ולא יגרע והוי היסח הדעת יותר מקידוש. ור"ת מחלק דהתם במזיגה איירי בחול ויש לחוש שאם יטול קודם מזיגה יבוא לעסוק בדברים אחרים ולא יאכל לאלתר אבל בשבת אין לחוש שיפליג לדבר אחר שהרי השלחן ערוך לאכול מיד. תוד"ה זימנין.

[1844] הרשב"ם. והתו' הקשו על זה דמאי ראיה מפת ליין דקידוש על הפת ודאי לא הוי הפסק שהואיל והוא שייך לפת הוי כמו "גביל לתורי" [תנו מאכל לבהמות] דלא הוי הפסק משא"כ בקידוש על היין שהוא הפסק בין נטילה לאכילה. ותירצו שרב לפעמים היה דעתו לקדש על ריפתא והיה נוטל ידיו קודם ולפעמים היה נמלך לאחר מכן והיה מקדש על היין והיה סומך על אותה נטילה. תוד"ה מקדש. [עפ"י השפת אמת].

[1845] רש"י ורשב"ם. והראב"ד סובר שאינו מקדש כלל שהקשה וכי משום שעבר וטעם לא יקדש מי שאכל שום וריחו נודף יאכל שום אחר ויהא ריחו נודף. ותירץ שלא יקדש הוא מפני שנראה כמבזה את המצוה אבל אחרים מקדשין לו. הובא במהר"ם חלאוה.

[1846] אין להקשות ממה שאמרו "השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידן", שיש הבדל בין אם המאכל בעצמו אסור לכאן שהמאכל בעצמו מותר אלא שהשעה אסורה. תוד"ה אישתלי. ובאחרונים ביארו כוונת התו' שבאופן שהמאכל בעצמו מותר אין זה איסור חפצא אלא איסור גברא.

אמר רב יוסף אמר שמואל: טעם - אינו מקדש. טעם - אינו מבדיל.
ורבה אמר רב נחמן אמר שמואל: טעם - מקדש. וטעם - מבדיל.

דף קז.

אמר רבא: הילכתא: טעם - מקדש. וטעם - מבדיל.
ומי שלא קידש בערב שבת - מקדש והולך כל היום כולו, עד מוצאי שבת.
מי שלא הבדיל במוצאי שבת - מבדיל והולך כל השבת כולו. [1847]
אמימר פתח לה להא שמעתא דרבא בהאי לישנא - **אמר רבא: הילכתא: טעם מקדש.**
טעם מבדיל.
מי שלא קידש בערב שבת, מקדש והולך כל היום כולו.
מי שלא הבדיל במוצאי שבת, מבדיל והולך כל היום כולו של יום ראשון [ולא עד יום רביעי כלישנא קמא]. [1848]
אמרי ליה מר ינוקא ומר קשישא בריה דרב חסדא לרב אשי: זימנא חדא פעם אחת **איקלע אמימר לאתרין, לעירנו, ורצה להבדיל במוצאי שבת, ולא הוה לן חמרא.**
אייתינא ליה הבאנו לו **שיכרא** שכר **ולא אבדיל.** לא רצה להבדיל עליו, **ובת טוות,** הלך לישון מבלי לאכול כלום, כי לא רצה לאכול לפני הבדלה.
למחר, טרחנא ואייתינא ליה חמרא, ואז אבדיל הבדיל, **וטעים מידי** לאחר הבדלה.
לשנה, כעבור שנה, **תו איקלע** אמימר **לאתרין. לא הוה לן חמרא. אייתינא** ליה [1849] **שיכרא.**
אמר: אי הכי, שאין יין בעיר הזאת אלא רק שיכר - **חמר מדינה הוא!** ואפשר להבדיל עליו. **אבדיל, וטעים מידי!**

[1847] השייכות של הלכות אלו זו לזו משום דמ"ד טעם אינו מבדיל היינו שמבדיל למחר והו"א דטעמא דמ"ד טעם מבדיל הוא משום שאין לו תשלומין למחר ולכן התירו לו להבדיל הערב. וקמ"ל רבא דאע"ג דטעם מבדיל בכל זאת יש לו תשלומין. שו"ת חת"ס יו"ד סי' ר"נ ד"ה וא"א.

[1848] כתבו התו' דהלכה כלישנא קמא דמבדיל עד רביעי בשבת ולכן נוהגין בתשעה באב שחל בשבת להבדיל ביום ראשון בערב אחר התענית. תוד"ה אמימר. והרמב"ן כתב שאפילו למ"ד מבדיל והולך עד יום רביעי הני מילי כשהיה ראוי להבדיל במוצאי שבת אבל כשלא היה ראוי להבדיל במוצ"ש אינו יכול להשלים שהרי זה דומה למה שאמרו כל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו. ועוד כתב שבתשעה באב שחל בשבת אין צריך כלל תשלומין להבדלה לפי שלא נתחייב אותו מוצ"ש בהבדלה על הכוס שהרי אמרו שכשהיו עניים תיקנו הבדלה בתפילה, ואין לך עניות גדולה מתשעה באב שכל ישראל עניים מרודים הם. הובא בר"ן. והר"ן הביא מבה"ג שפוסק כמ"ד שמבדיל רק כל היום כולו של יום ראשון ומ"מ יכול להבדיל במוצאי ת"ב הואיל ולא היה יכול להבדיל במוצ"ש. וכתב שהקשו עליו שהרי לפי דיעה זו אין להבדלה תשלומין כלל שמה שמבדיל ביום ראשון אינו מדין תשלומין אלא שכל היום זמנה לפי שהיום הולך אחר הלילה. ותירץ הר"ן שאמנם בדרך כלל אין תשלומין להבדלה שהרי הוא כפושע ומזיד וכמו בתפילה שאם לא התפלל במזיד אין לו תשלומין וכאן אפילו שכח הוי ליה מזיד כיון שלא נזכר כל יום הראשון אבל היכא דלא אפשר כגון בת"ב סמכינן אלישנא קמא דמבדיל והולך עד יום רביעי.

[1849] בגמ' לא גרסינן כאן "ליה". וכתב הרש"ש שהביאו השיכר לעצמם שהם יבדילו ולא שיבדיל הוא שהרי בשנה שעברה לא רצה להבדיל עליו ומה להם להביא שוב.

שמע מינה מהאי עובדא דאמימר **תלת** הלכות - [1850] א. **שמע מינה: המבדיל בתפלה** שאמר אתה חוננתנו בכל זאת **צריך שיבדיל** גם כן **על הכוס**. שהרי אמימר מן הסתם הבדיל בתפלה ואעפי"כ הבדיל על הכוס.

ב. **ושמע מינה: אסור לו לאדם שיאכל קודם שיבדיל**. שהרי אמימר לא אכל עד למחר.

ג. **ושמע מינה: מי שלא הבדיל במוצאי שבת - מבדיל והולך כל השבת** השבוע **כולו**. שהרי אמימר הבדיל למחר. [1851]

בעא מיניה רב הונא מרב חסדא: מהו לקדושי אשיכרא במקום שאין יין? [1852] **אמר** ליה רב חסדא: **השתא ומה פירזומא** שכר שעורין **ותאינו** שכר תאנים **ואסני** שכר תותים, שהם חשובים יותר מסתם שכר שהיה מצוי אצלם, שהוא שכר תמרים, **דבעאי מיניה דרב** אם אפשר לקדש עליהם, **ורב** בעי **מרבי חייא, ורבי חייא** בעי **מרבי, ולא פשט ליה**.

שיכרא דידן **מיבעיא**?! ודאי שהוא ספק אם אפשר לקדש עליו.

סבור מינה היו סבורים בני הישיבה דרב סבר כי רק **קדושי הוא דלא מקדשינן** על שכר. **אבל אבדולי מבדלינן**.

אמר להו רב חסדא: הכי אמר רב: כשם שאין מקדשין עליו כך אין מבדילין עליו!

איתמר נמי אמר רב תחליפי בר אבימי אמר שמואל: כשם שאין מקדשין עליו על שכר, **כך אין מבדילין עליו!**

לוי שדר ליה לרבי שיכרא בר תליסר מגני. נתן מים על תמרים ולאחר שהמים קלטו את טעם התמרים נתן אותם שוב על תמרים אחרים, וכך עשה שלש עשרה פעמים. **טעמיה** רבי טעם מהשיכר, **והוה בסים טובא** חזק מאד.

אמר: שיכר **כגון זה - ראוי לקדש עליו, ולומר עליו כל שירות ותשבחות שבעולם! בליליא** לערב **צעריה**, גרם לו השיכר לשלשול.

[1850] ולא חשיב הא דאפשר להבדיל על חמר מדינה דלא מיירי אלא בדברים שהם מסידרי הבדלה. אי נמי מילתא דפשיטא היא שכיון שאין יין בעיר עדיף שיבדיל על חמר מדינה מאשר לא יבדיל כלל. רשב"ם.

[1851] אף שאין ראיה מאמימר אלא שמבדיל כל היום נקט כל השבת כולו משום שכך היא ההלכה. תוד"ה וש"מ.

[1852] כ"כ הרשב"ם. וכתב הרא"ש [סי' י"ז] דהיינו שהוא חמר מדינה. וכתב שאעפ"י שמסיק דאין מקדשין ואין מבדילין עליו מ"מ אין להוכיח מכאן שאין מקדשין על חמר מדינה שאפשר שכמו שאין הלכה בהא דאין מבדילין עליו כך בקידוש יכול לקדגש עליו. ועוד כתב הרא"ש שאפשר לפרש האיבעיא במקום שהשיכר אינו חמר מדינה אבל במקום שהוא חמר מדינה מקדשין ומבדילין עליו אפילו לדעת רב חסדא. וכן דעת תו' לעיל קו, ב ד"ה מקדש דסוגיין אפשר לפרש באינו חמר מדינה וראיה לזה שהרי קאמר כשם שאין מקדשין עליו כך אין מבדילין עליו, והבדלה פשיטא שמבדילין על חמר מדינה. ולהלכה מסיק הרא"ש דבלילה עדיף שיקדש על הפת כיון שהסעודה באה לכבוד שבת אבל בבקר עדיף לקדש על השיכר שאם יקדש על הפת בטלה לגמרי קידוש של היום שהרי אין כאן שום היכר לקידוש.

אמר: מיסרן ומפייס! אמנם בסוף הוא מצער את השותה אותו, אבל בשעת שתיה הוא מפייסו! [1853] כלומר, השיכר זה הוא טוב וראוי לומר עליו קידוש והבדלה.

אמר רב יוסף: אדור נדר **ברבים** כדי שלא אוכל להתיר אותו [שהדין הוא שנדר שנדרו אותו ברבים אין לו הפרה], [1854] **דלא אישתי שיכרא!**

אמר רבא: אישתי מי זוריון, אני מעדיף לשתות מי משרת הפשתן, **ולא אישתי שיכרא!**

ואמר רבא: תיהוי שקיותיה שיכרא. כל שתיתו תהיה רק שיכר. כלומר יהיה עני ולא יוכל לקנות יין, **מאן דמקדש אשיכרא!** שיענש כל כך מדה כנגד מדה.

רב, אשכחיה רב הונא דקדיש אשיכרא, אעפ"י שהיה יין בעירו, [1855] כי היה השיכר חביב עליו.

אמר ליה רב הונא: **שרי** התחיל **אבא** [כינוי לרב] **למיקני איסתירא** לקנות זוזים **מ שיכרא.**

כלומר, התחלת לייצר שיכר ולהתפרנס ממנו, ולכן הוא חביב בעיניך, ואתה מקדש עליו.

תנו רבנן: אין מקדשין אלא על היין ואין מברכין אלא על היין.

וקא סלקא דעתין דאין מברכין כלל על שאר משקין חוץ מיין.

ומקשינן: **אטו אשיכרא ואמיא מי לא מברכין עליהו שהכל נהיה בדברו?**

ומשנינן: **אמר אביי: הכי קאמר: אין אומרים הבא כוס של ברכה לברך** עליו ברכת המזון **אלא על היין.**

תנו רבנן: אין מקדשין על השכר. משום רבי אלעזר בר רבי שמעון: מקדשין על השכר. **מטעימת יין**, היינו, מה שאמרו שהמברך צריך שיטעום, די **בכל שהוא.**

רבי יוסי ברבי יהודה אומר: צריך לשתות **מלא לוגמא** [והוא רוב רביעית. תוד"ה אם טעם]. [1856]

[1853] כך פירש רש"י. והרשב"ם מפרש בלשון תמיה וכי מי שמצער ראוי הוא לפייס ולרצות לפני הקב"ה ולומר עליו קידוש.

[1854] כך סבור רב יוסף אבל אין הלכה אלא דוקא נדר שהודר על דעת רבים אין לו הפרה. תוד"ה אדור.

[1855] כ"כ הרשב"ם. וכתב מהרש"א שהרשב"ם הוכרח לפרש שהיה יין בעירו שאם לא כן הו"ל חמר מדינה דלכו"ע מותר לקדש עליו. וכתב הרש"ש שהמהרש"א אינו מפרש דברי הרשב"ם לעיל [הערה 6] כהרא"ש שהאיבעיא היתה על שיכר שהוא חמר מדינה שהרי שם מסיק דרב סבר שאין מקדשין על שיכר והיינו אפילו כשהוא חמר מדינה אלא הוא מפרש דמה שכתב הרשב"ם שם "במקום שאין יין" היינו שאינו מצוי כל כך ומ"מ עלינו עדיין חמר מדינה. ויש אחרונים שמפרשים דברי הרשב"ם כאן לפי שיטת הרא"ש בדעת הרשב"ם שאכן רב סובר שאין מקדשין על השיכר אפילו הוא חמר מדינה ולכן אין לומר כאן שהטעם שקידש על השיכר היה משום שהיה חמר מדינה ועל כרחך טעמו משום שהיה חביב לו ואם כן מיירי אפילו כשהיה יין בעירו.

[1856] ועוד כתבו התו' שמשערים כמלא לוגמיו לכל אדם בשלו ובאדם בינוני הוי רוב רביעית ולעוג מלך הבשן צריך יותר מכן. וכתב הר"ן דעכ"פ אי"צ לשתות יותר מרביעית אף לעוג מלך הבשן ואינו דומה ליוה"כ שמשערין לעוג מלך הבשן במלא לוגמא דידיה ממש אף שהוא יותר מרביעית ששם הטעם משום יתובי דעתיה וכל אחד

אמר רב הונא אמר רב, וכן תני רב גידל דמן נרש ממקום ששמו נרש: **המקדש וטעם מלא לוגמא, יצא. ואם לאו - לא יצא.**
אמר רב נחמן בר יצחק: אנא תנינא לה לאותה ברייתא משמיה דרב גידל ולא נזכר בה **לא גידול בר מנשיא, ולא גידול בר מניומי. אלא גידול סתמא.**
ומבארינן: **למאי נפקא מינה? למירמא אדידיה.** שלא נוכל להקשות מדברי רב גידול על ברייתא זו, כי שמא הוא רב גידול אחר.
שנינו במשנה: ערבי פסחים **סמוך למנחה** [1857] לא יאכל אדם עד שתחשך.
איבעיא להו: האם **סמוך למנחה גדולה תנן**, דהיינו מסוף שעה ששית, שזמן מנחה גדולה הוא בשש ומחצה [שאז הוא זמן הקרבת תמיד של בין הערביים המוקדם ביותר בשנה, כשחל ערב פסח בערב שבת], וחצי שעה קודם לה אסור לאכול.
או דלמא סמוך למנחה קטנה תנן, שהוא בסוף שעה תשיעית, שזמן מנחה קטנה הוא בתשע ומחצה [שאז הוא זמן הקרבת התמיד כל השנה]?
וצדדי האיבעיא הם:

דף קז:

האם **סמוך למנחה גדולה תנן**, כי הטעם שאסרו לאכול בערב פסח הוא **משום** קרבן **פסח**, מהחשש **דילמא אתי למימשך** בסעודה, (תחילת העמוד) **ואתי לאימנועי מלמיעבד** קרבן **פסחא**, [1859] ולכן האיסור הוא כבר משעה ששית. [1858] **או דלמא סמוך למנחה קטנה תנן**, שאז כבר נשחט הפסח [שזמן שחיטתו הוא בשמונה ומחצה], ואם יאכל בסוף שעה

מיתבא דעתיה דמלא לוגמא שלו אבל בקידוש שכל הכוס אינו אלא רביעית א"א שיצטרך לטעום יותר מרביעית אלא צריך לשתות הפחות משני אלו או מלא לוגמיו או רביעית.

[1857] הקשו התו' למה נקראת תפילה זו בשם "מנחה", דאי משום שהיו מקריבין מנחה בין הערביים הרי גם בבקר היו מקריבין מנחת חביתין ומנחת התמיד. ותירצו שאה"נ אלא שבשחרית יש שם אחר "תפילת שחרית". ועוד לפי שאמרו הוי זהיר בתפילת המנחה שאף אליהו לא נענה אלא בתפילת מנחה ושמא בשעת הקרבת המנחה נענה ולכך היא נקראת תפילת מנחה שאז היה שעת רצון. תוד"ה סמוך.

[1858] אף שזמן הקרבת הפסח הוא רק אחר התמיד, דהיינו בשמונה ומחצה, ומדוע הקדימו כל כך את איסור האכילה? יש לומר, מכיון שבדיעבד אם שחט את הפסח קודם התמיד כשר, לכן אסרו לאכול תיכף אחר חצות. אור חדש.

[1859] וגם לאחר שסיים לעשות הפסח אסור הוא באכילה כדי שלא ימהר בעשיית פסחו כדי לאכול אח"כ, ויעשה פסח שלא כראוי. תוד"ה ואתי.

[1860] כתב הרשב"ם דאף שגם משום פסח איכא למיחש לאכילה גסה, שלא יצא בה כלל, בכל זאת נקט משום מצה, כי בלחם גם באכילה מועטת הוי אכילה גסה. ועוד, שטעם דמצה שייך גם בזמן הזה, ואילו טעם דפסח לא שייך בזמן הזה דאין קרבן פסח. והתוס' דחו את התירוץ השני של הרשב"ם. דהא מוכח לקמן בגמרא גבי רב ששת דיתיב בתענית כל היום, דגם לפי הטעם של פסח אסור אפילו בזמן הזה. תוד"ה דילמא. והמהרש"א תירץ עפ"י דברי התוס' שם. דמי שלא אכל מהפסח אינו נקרא רשע כיון שהקריב את הקרבן פסח ואכילת פסחים לא מעכבא. ולכן נקט טעם דמצה, דודאי אכילה מעכבא בה, שהרי אין בה מצות עשייה מלבד אכילתה.

תשיעית אין כאן חשש שימנע מלהקריב את קרבן הפסח. אלא החשש הוא **משום מצה**, [1860] **דילמא** על ידי שהוא אוכל עתה **אתי למיכלה למצה** בערב **אכילה גסה**? [1861]

תא שמע מהא דתניא: **אפילו אגריפס המלך, שהוא** היה **רגיל לאכול בתשע שעות**, בתחילת השעה התשיעית - **אותו היום לא יאכל עד שתחשך!**

אי אמרת בשלמא סמוך למנחה קטנה תנן, היינו רבותיה דאגריפס. שאעפ"י שהוא עדיין לא אכל היום, וגם בשעה התשיעית עדיין לא הגיע זמן האיסור, שהרי רק מסוף השעה התשיעית אסור לאכול, בכל זאת לא יתחיל לאכול בשעה תשיעית, כי הסעודה תימשך עד לתוך זמן האיסור. אלא יתענה ולא יאכל כלל.

אלא אי אמרת סמוך למנחה גדולה תנן, מאי רבותיה דאגריפס שלא יאכל בתחילת השעה התשעית?

והרי כבר **חל איסור עליה מעיקרא**, משש שעות ואילך. וכי משום שהוא לא אכל עד עתה נתיר לו לאכול בזמן האיסור.

ומקשינן על הראיה: **אלא** מה תאמר, **שסמוך למנחה קטנה תנן**.

סוף סוף עדיין יקשה לך: **מאי רבותיה דאגריפס**? **והא מטיא** יגיע **ליה זמן איסורא** באמצע סעודתו, ובודאי שאסור לו להתחיל אפילו קודם האיסור.

ואפילו לרבי יוסי דסבר לעיל [ק א] שהמתחיל בהיתר אין לו להפסיק, כאן יודה שאסור לו להתחיל. שהרי מעיקרא לדעת כן הוא מתחיל, כדי להמשיך בתוך זמן האיסור, וכאילו הוא מתחיל באיסור דמי.

ומשנינן: היינו רבותיה דאגריפס: **מהו דתימא תשע שעות לאגריפס כארבע שעות לדידן דמי**. כי מאחר שהוא רגיל לאכול בתשע שעות הרי שגם בערב יאכל מצה לתיאבון, כשם שהאכילה שלנו בארבע שעות אינה מונעת מאתנו לאכול בערב מצה לתיאבון. ולכן יהא מותר לו להתחיל קודם זמן האיסור למרות שאכילתו תימשך תוך זמן האיסור. [1862]

[1861] שלא יצא בה ידי חובת מצה, לפי שאינה אכילה כלל דבקדשים חשבינן ליה כמזיק, וביוה"כ פטור על אכילה כזו. רשב"ם ותוד"ה דילמא. [ולעיל בריש פרקין פירש הרשב"ם "כדי שיאכל מצה לתיאבון משום הידור מצוה". משמע דחשיב מיהא אכילה אלא שאינה מהודרת. ועיין חי' חת"ס ורש"ש בישוב הסתירה בדברי הרשב"ם]. ועוד כתבו התוס' שיש תרי מיני אכילה גסה. יש שנפשו קצה מלאכול ועל אותה פטור ביוה"כ שאינה אכילה כלל, ויש אכילה גסה שאינו מתאוה לאכול אך מרגיש טעם באכילה. ועל זה קאמרה הגמרא בנזיר שאינה מצוה מן המובחר. והא דפסח נאכל על השובע אינה אכילה גסה כלל שהוא עדיין מתאוה לאכול קצת. ויש ראשונים שפירשו בסוגיין דאכילה גסה היינו שלא בתיאבון ואין הכוונה לאכילה גסה ממש. הראב"ד ותלמיד הרשב"א.

[1862] הרשב"ם. משמע שבזמן האיסור אין הוה אמינא להתיר לאדם פרטי. אך שעה תשיעית הואיל ולכל העולם מותר להתחיל, רק למלך שסעודתו גדולה ואי אפשר מבלי שתימשך סעודתו לתוך שעה עשירית, יש מקום לאסור. והוה סלקא דעתין שלא נתחדש בו האיסור כיון שהוא כארבע שעות לדידן. קמ"ל דאסור. חת"ס.

קמשמע לן שאסור לו לאכול.[1863]

אמר רבי יוסי: אבל מטביל הוא במיני תרגימא. מותר לאכול מן המנחה ולמעלה פירות ובשר בלא לחם [ולשון "מטביל" משום שכל אכילתם היתה על ידי טיבול המאכל בחומץ או במי מלח, וכדומה].[1864]

רבי יצחק מטביל בירקי. היה אוכל ירק מן המנחה ולמעלה, לפי שאינו משביע.

תניא נמי הכי שמותר לאכול דברים שאינם משביעים: **השמש מטביל בבני מעיין**, אפילו מן המנחה ולמעלה יכול לאכול בני מעיים[1865] כדרך שהוא רגיל לאכול כל השנה. כי מאחר שהוא מתעסק בהן הרי זה צער בשבילו אם לא יאכל מהן,[1866] וגם שאינם משביעין, **ונותנן לפני האורחים**.

ואעפ"י שאין ראיה לדבר שהעוסק בדבר ואינו נהנה ממנו הוא מצטער, **יש זכר לדבר! שנאמר "נירו לכם ניר** [תחרשו] **ואל תזרעו אל קוצים"**. כלומר כשאתם טורחים, תטרחו בדבר שאתם יכולים ליהנות ממנו.[1867] **רבא הוה שתי חמרא כולי מעלי יומא דפסח**, כל

[1863] אבל אי הוי תנינן סמוך למנחה גדולה, אין שום רבותא באגריפס. שהרי הטעם משום שמא ימנע לעשות את הפסח ולא משום אכילה גסה דמצה. הלכך שמעינן מינה דמנחה קטנה תנן. רשב"ם. והר"ן כתב שהאיבעיא לא איפשיטא. כי לפי הצד דסמוך למנחה גדולה תנן, מה שנקטה הגמרא טעמא דילמא אתי לאימנועי מלמיעבד פסחא הוא לאו דוקא. אלא שיש לומר גם משום מצה, שהרחיקו לאכול ממנחה גדולה כדי שיאכל מצה לתיאבון, וחד מתרי טעמי נקט. ורק לפי הצד דסמוך למנחה קטנה תנן הטעם רק משום מצה ולא משום פסח. וממילא למסקנא אין פשיטות, רק דלא שייך טעם דילמא אתי לאימנועי מלמיעבד פסחא. דאם כן, מאי רבותא דאגריפס. אבל טעם דמצה לא נסתר גם אם נאמר דמנחה גדולה תנן. שיש לומר גם כאן, מהו דתימא תשע שעות לאגריפס כארבע שעות לדידן. על כן נקטינן לחומרא לאסור ממנחה גדולה. ר"ן על הרי"ף ובחי' הר"ן.

[1864] ובראשונים מבואר שאינו רק היתר אלא מצוה לעשות כן. וכתב ר"י מלוניל "שיותר יאכל מצה בתאוה בלילה עם טיבול קצת ביום יותר משיתענה לגמרי. שאכילה מועטת מעוררת תאוה לאצטמוכא וצריכה שתעכב הלחות שלא יגברו עליה ויסירו ממנה תאות המאכל". ובארחות חיים כתב "ולא ירעיב עצמו. שהרעב מבטל תאות האדם, ושמא תתבטל תאותו לגמרי. אלא לא יאכל אלא מיני תרגימא".

[1865] לא בבני מעיים של קרבן הפסח קאמר, שהוא אסור באכילה עד הלילה. אלא בבני מעיים של בהמות ששוחטין לכבוד יו"ט. ספר המכתם. וכ"ה ברשב"ם. ויש מהאחרונים שכתב שמדובר בבני מעיים של פסח שהם כמו גידין הרכים שמותר לאכלן מבעוד יום. צפנת פענח הל' ערכין פ"ג סוף הי"ג.

[1866] רש"י. ושקה דא"כ אמאי נותן לפני האורחין הרי הם לא עסקו בהן. תו' חכמי אנגליה. וברשב"ם מפרש שנותן גם לאורחין המנויין יחד על הפסח כדי שיאכלו מצה ופסח לתיאבון שאכילה גוררת אכילה. [ועיין לקמן בעיונים 10].

[1867] רש"י. והרשב"ם מפרש שחורשין את הקרקע כדי שתקבל את הזריעה ואם אינה חרושה אינה מקבלת את הזריעה, וכמו כן אדם האוכל דברים שאינם משביעין הם פותחין את הבני מעיים ומרחיבין אותם ויקבל המאכל של סעודה אח"כ לתיאבון. ובתוס' הקשו, דהא חרישה וזריעה שני דברים הם, ואינו דומה לשתי אכילות. ולכן הם מפרשים שהכתוב אומר "ואל תזרעו אל קוצים" שכל זמן שהקוצים נמצאים לא מועילה הזריעה כלום. וכמו כן כשהאדם אוכל קצת לבו נמשך יותר. אבל כשלא אכל כלל ונתייאש אין לבו נמשך אחר אכילה והוי כזורק אבן לחמת. תוד"ה נירו. ובמרדכי הקשה גם כן בקושית התוס'. ולכן כתב לבאר ששתי חרישות יש, מתחילה חורשין כדי להמית השרשים הרעים שבקרקע ואח"כ חורשין עוד פעם כדי לזרוע. וזה פירוש נירו לכם ניר כדי שהזריעה תהא בלא קוצים. וזוהי הראיה שכשם שהחרישה הראשונה גורמת שהחרישה שאחריה תועיל יפה לזריעה כמו כן אכילה גוררת האכילה שאח"כ, שהאכילה מרחבת בני המעיים לקבל המאכל של הסעודה שיאכל אח"כ בתיאבון.

היום של ערב הפסח. [1868] ועשה זאת **כי היכי דנגרריה לליביה**, שהיין מושך את הלב לאכילה, **דניכול מצה טפי לאורתא** שיאכל בערב הרבה מצה. [1869]

אמר רבא: מנא אמינא לה דחמרא מיגרר גרירי? [1870]

דף קח.

דתנן: (תחילת העמוד) **בין הכוסות הללו**, בין כוס הראשון לשני, או בין השני לשלישי, ששותין בליל הסדר: **אם רצה לשתות** יין **ישתה**. כדי שהיין יגרור התאוה לאכילה.

אבל בין כוס ה**שלישי לרביעי לא ישתה**. לפי שהכוס השלישי שותין לאחר ברכת המזון ואז כבר אין תועלת בגרירת היין. ולכן עדיף שלא ישתה כדי שלא יהא נראה כמוסיף על הכוסות.

ואי אמרת שהיין **מסעד סעיד** מזין ומשביע - **אמאי ישתה** בין הכוסות הראשונות? **הא קא אכיל למצה אכילה גסה!**

אלא שמע מינה שהיין אינו משביע. אלא אדרבה, **מגרר גריר** את תאות האכילה. [1871]

רב ששת הוה יתיב בתעניתא היה מתענה **כל מעלי יומא דפסחא**. כל היום של ערב פסח. [1872]

והוינן בה: **נימא** שעשה כן משום דקא **סבר רב ששת**: א. זה ששנינו לא יאכל אדם בערבי פסחים סמוך למנחה - **סמוך למנחה גדולה, תנן**.

ב. **ומשום פסחא הוא**.

דילמא מימשך באכילתו, **ואתי לאימנועי מלמעבד פיסחא הוא**. שחששו שימנע מלהקריב את קרבן הפסח.

ולכן האיסור מתחיל משעה שאפשר להקריב את קרבן הפסח.

[1868] היינו בכל שעות היום, כמבואר להלן קח א בתוד"ה אלא, שמעט יין מיסעד סעיד ורק הרבה יין מגרר גריר. קרבן תודה.

[1869] מוכח מכאן דאע"ג דיוצא בכזית אחד של מצה מ"מ מה שאכל יותר הכל נחשב למצוה. אבני נזר או"ח סי' תמ"ח סק"ז. [ועיין קהלות יעקב ברכות סי' ו וסי' ז].

[1870] הלשון מיגרר גריר הוא לאו דוקא שהרי אין ראיה משם רק דאינו סועד אבל לא שמענו דמיגרר גריר. ומדוייק לשון הגמ' להלן "ואי אמרת מסעד סעיד" ולא אמר "ואי אמרת לא גריר". חי' הר"ן. [אולם ברשב"ם משמע דהראיה גם על הא דמיגרר גריר עיין בביאורנו תחלת דף קח א וע"ע חזו"א סי' קכ"ד בריש פרקין].

[1871] כתבו התוס' בברכות שמהגמ' שם משמע שאסור לשתות מעט יין בערב פסח כי אם הרבה. דהגמ' שם אמרה דחמרא, טובא גריר, ופורתא סעיד. ברכות לו ב ד"ה טובא. אולם הטור כתב שמותר לשתות יין הן רב או מעט. והקשה עליו הב"י מהגמ' הנ"ל. ותירץ דאע"ג דפורתא סעיד קצת מ"מ אינו סועד כ"כ עד שיאסר מחמת כן לשתות בע"פ מן המנחה ולמעלה. ועיי"ש ביאור הסוגיא דידן לפי"ז. והב"ח כתב שהטור מפרש טובא גריר פורתא סעיד היינו שהוא גורר הרבה וסועד מעט ואין חילוק בין רב למעט.

[1872] כתבו התוס' שלא קיבל עליו תענית ממש אלא היה שומר עצמו מלאכול. אי נמי היה מקבל עליו ממש תענית כדי שיהא נזכר ונזהר מלאכול. ועוד הביאו התוס' ממסכת סופרים שהבכורים נהגו להתענות בערב פסח. תוד"ה רב ששת.

ג. וגם **סבר לה** רב ששת **כי הא דאמר רבי אושעיא אמר רבי אלעזר**:
מכשיר היה בן בתירא אפילו **בפסח ששחטו שחרית** בבקר, **בארבעה עשר** בניסן **לשמו** [כלומר כששחטו כדין].
ואם כן, מצפרא, כבר מהבוקר - **זמן** קרבן **פסחא הוא**. היות ולפי בן בתירא **דכולי יומא** של ארבע עשר בניסן **חזי לפסחא**. [1873] **דסבר** שזה שנאמר בקרבן פסח "**בין הערבים**" הוא **בין ערב דאתמול לערב דהאידנא**. בין סוף הערב הקודם, דהיינו החל מעלות השחר של יום ארבעה עשר, עד הערב של היום. [1874]
ולכן היה רב ששת מתענה כל היום.
[ואעפ"י שלא היה קרבן פסח בזמנו, הואיל ובזמן בית המקדש היה אסור לאכול כל היום, לא נתבטל האיסור לעולם].
ודחינן: **אמרי: לא** זהו טעמו!
אלא **שאני רב ששת, דאיסתניס הוה. דאי טעים בצפרא מידי** אם היה אפילו רק טועם משהו בבקר, הרי **לאורתא** בערב, **לא הוה מהני ליה מיכלא** כבר לא היה יכול לאכול מצה לתיאבון. [1875]
שנינו במשנה: **ואפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב**. [1876]
איתמר: מצה צריך הסיבה. כשאוכל מצה של מצוה בליל הסדר צריך שיאכלנה בהסיבה, כדרך בני חורין. שהרי המצה היא זכר לגאולה. [1877]

[1873] כתבו התוס' דאע"ג דרבי יהודה בן בתירא לא מכשיר אלא בדיעבד אבל לכתחילה הוא מודה שאסור לשחוט את הפסח קודם חצות מ"לא תשחט על חמץ דם זבחי" שאסור לשחוט כשעדיין החמץ קיים דהיינו עד חצות. מ"מ הואיל ובדיעבד כשר סבירא ליה להחמיר שלא לאכול מהבקר. תוד"ה נימא. ויש שהקשה על זה דא"כ מה שייך לומר דלמא מימשך ולא יעשה פסח, אדרבה תבוא עליו ברכה אם ימשך ולא יעשה קודם חצות. ואם תימצי לומר דהכוונה שימשך אחר חצות א"כ למה צריך לומר דסבירא לרב ששת כרבי יהודה בן בתירא הרי אפילו לרבנן יש לחשוש כן שימשיך סעודתו עד לאחר חצות. ברך משה.

[1874] קשה אמאי לא יליף מבין הערביים דתמיד דכתיב "את הכבש האחד תעשה בבקר ואת הכבש השני תעשה בין הערביים" הרי שבין הערביים הוא אחר חצות ולא בבקר. ברך משה.

[1875] הקשה הצל"ח א"כ למה לא התענה גם בערב סוכות שחייב לאכול כזית פת בלילה מדאורייתא. ותירץ דשאני סוכות דיכול לאכול הכזית פת מתובל בתבלין ומיני מתיקה שבאופן כזה לא תזיק לו האכילה שאכל ביום משא"כ מצה צריך לאוכלה כמות שהיא. ויש שתירץ דבסוכות יש לו זמן לאכול הכזית כל הלילה ועד אז ירעב משא"כ מצה שצריך למהר בשביל התינוקות שלא ישנו ולאכול האפיקומן קודם חצות. משיב נפש.

[1876] מבואר ברמב"ם שיסוד הדין דהסיבה וארבע כוסות הוא בכדי שיראה עצמו דרך חירות וכאילו יצא עתה ממצרים. ועיקר הדבר שמחוייב להראות עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים הוא מצוה מהתורה כמש"כ הרמב"ם "ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים". אלא דחכמים תיקנו בשביל זה הסיבה וארבע כוסות דשניהם ענינן הוא דרך חירות וזהו עיקר מצותן. חי' מרן רי"ז הלוי הל' חו"מ פ"ז ה"ט.

[1877] כתבו התוס' דמה שצריך הסיבה במצה היינו כשמברכין על אכילת מצה ובאפיקומן. תוד"ה מאי. והרמב"ם כתב "לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות. ואימתי צריך הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבע כוסות האלו. ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח" וכתב הגרי"ז דמדברי הרמב"ם האלו מבואר דמצות הסיבה היא מצוה בפני עצמה שיאכל וישתה בלילה הזה בהסיבה אלא דחכמים קבעו למצוה זו בשעת אכילת מצה ושתיית ארבע כוסות אבל בעיקר דינה אין לה ענין עם מצוות אלו.

מרור - אין צריך הסיבה. כי המרור הוא זכר לעבדות.

יין של ארבעה כוסות:

איתמר משמיה דרב נחמן: צריך הסיבה.

ואיתמר משמיה דרב נחמן: אין צריך הסיבה.

ולא פליגי!

הא - בתרתי כסי קמאי בשתי כוסות הראשונים.

הא - בתרתי כסי בתראי בשתי כוסות האחרונים.

בשתים מהכוסות צריך הסיבה ובשתים האחרים אין צריך הסיבה.

ונחלקו בני הישיבה בכך -

אמרי לה להאי גיסא. ואמרי לה להאי גיסא. אמרי לה להאי גיסא: תרי כסי קמאי בעו הסיבה. דהשתא הוא דקא מתחלא לה חירות, שאומר עלהן הגדה וברכת גאל ישראל.

אבל **תרי כסי בתראי לא בעו הסיבה. דמאי דהוה הוה.** שכבר אמרו גאולה לפני הסעודה.[1878]

ואמרי לה להאי גיסא: אדרבה! תרי כסי בתראי בעו הסיבה, שהרי **ההיא שעתא דקא הויא חירות,** כבר נגאלו שאמרו כבר גאולה.

אבל **תרי כסי קמאי לא בעו הסיבה. דאכתי "עבדים היינו" קאמר!**

ומסקינן: **השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי - אידי ואידי בעו הסיבה!** צריך להיסב בכל ארבעה הכוסות מספק.[1879]

ולכן גם בשאר אכילתו ושתייתו אם היסב ה"ז משובח [וכן נפסק בשו"ע או"ח סי' תע"ב ס"ז דלכתחילה יסב בכל הסעודה] ויש בזה קיום מצוה דהסיבה אלא שאינו מחוייב בה רק בשעת אכילת מצה ושתיית ארבע כוסות. ולפי זה אם אכל מצה או שתה ארבע כוסות בלא הסיבה אין כאן שום גריעותא במצוה רק דלא קיים מצות הסיבה שהיא מצוה נפרדת לגמרי. אולם ברא"ש [סי' כ'] מבואר דאם אכל הכזית מצה בלא הסיבה לא יצא וצריך לחזור ולאכול בלא הסיבה. ולכאורה מבואר מזה להיפוך, דס"ל דדין הסיבה הוא דין בקיום המצוה של מצה וד' כוסות שאם לא כן אמאי לא יצא. ועוד שהרי לא שייך כלל שיחזור ויאכל בהסיבה כיון שכבר קיים מצות אכילת מצה בשלימות וא"כ המצה שאוכל אח"כ היא כשאר אכילה ושתיה, אלא דס"ל דבעיקר דין אכילת מצה נאמר דין שצריך לאכלה בהסיבה. חי' מרן רי"ז הלוי הל' חו"מ פ"ז ה"ז.

[1878] כתבו התוס' דמ"מ מצה צריכה הסיבה ולא אמרינן מאי דהוה הוה לפי שהיא עיקר הסעודה יותר מיין. ועוד שביין כבר היסב בשתי כוסות הראשונים. ועוד שבמצה כתיב בתורה בפירוש שהיא זכר לחירות שלא הספיק בצקם להחמיץ עד שנגאלו. תוד"ה מאי.

[1879] כתב הר"ן [כג א מדפי הרי"ף] שיש מהראשונים שפירש דאע"ג דבעלמא קיי"ל איפכא דספיקא דרבנן לקולא, הכא כיון דלא מילתא דטריחא היא עבדינן לרווחא דמילתא. והר"ן עצמו מתרץ דע"כ צריך להסב בכולהו דאם נלך לקולא אמאי נקיל בהני טפי מהני ואם נקיל בתרווייהו הא מיקרא מצות הסיבה לגמרי. והקשה הרע"א על תירוץ הר"ן שהרי בשתי הכוסות האחרונות יצטרך הסיבה ממה נפשך דאם קמאי בעי הסיבה אם כן לא יצא בהם ממילא הנך דהשתא הם קמאי. וא"כ ממ"נ בעי הסיבה בשתי האחרונות אם מכח הראשונות בעי הסיבה ואם מכח דלא יצא בראשונות והן הן עתה הראשונות. א"כ קמאי לא ליבעי הסיבה משום ספק דרבנן לקולא. דרו"ח רע"א כתבים פח, ב. ויש שכתב שמכאן ראיה שהר"ן סובר שהסיבה אינה מעכבת בדיעבד ויצא ידי ארבע כוסות גם כשלא היסב. שו"ת בית הלוי ח"ג סי' א' פ"ט אות א'. והמשנה למלך הקשה שדברי הר"ן סותרים לכאורה למה שכתב הר"ן במסכת מגילה שעיירות המסופקות אם מקופות חומה מימות יהושע בן נון או לא קוראים בי"ד לפי שהוא

ומביאה הגמרא עוד הלכות בעניני הסיבה בפסח - **פרקדן** שוכב על גבו ופניו כלפי מעלה **לא שמיה הסיבה!**

הסיבת ימין לא שמיה הסיבה! שהרי צריך לאכול ביד ימינו.

ולא עוד שהפרקדן לא יצא ידי הסיבה, אלא שאף אסור לאכול כן, **שמא יקדים קנה לושט**. שמתוך שצוארו מוטה לאחור נפתח הכובע הסותם את פי הקנה והקנה מתרומם, **ויבא לידי סכנה**. שהאוכל עלול לחדור לקנה ויחנק.[1880]

אשה אצל בעלה לא בעיא הסיבה! שאימת בעלה עליה וכפופה לו.[1881]

ואם אשה חשובה היא צריכה הסיבה. בן אצל אביו בעי הסיבה! שאינו כפוף כל כך לאביו.

איבעיא להו: **תלמיד אצל רבו, מאי**? האם צריך הסיבה.

תא שמע: דאמר **אביי**: **כי הוינן בי מר** כשהיינו בליל הסדר אצל רבה **זגינן אבירכי דהדדי**, כל אחד היה נשען על ברכי חבירו כדי לקיים מצות הסיבה.

כי אתינן לבי רב יוסף לאחר מכן, כשרב יוסף מלך והיינו אצלו בליל הסדר. **אמר לן**: **לא צריכתו** להסב, שהרי **מורא רבך כמורא שמים!** ואין זה דרך ארץ להסב בפני רבו.

מיתיבי: תניא: **עם הכל אדם מיסב, ואפילו תלמיד אצל רבו**.

וקשיא לרב יוסף שפוטר תלמיד אצל רבו מהסיבה?

ומשנינן: **כי תניא ההיא** דצריך הסיבה, לא בתלמיד שלומד תורה מפי רבו, אלא **בשוליא דנגרי**, תלמידו של הנגר, שמלמדו אומנות.

איבעיא להו: **שמש** שמשמש בסעודה - **מאי**, מהו שיסב?

תא שמע: **דאמר רבי יהושע בן לוי**: **השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב - יצא**.

ודייקינן: "**מיסב**", **אין**. דוקא אז יצא. אבל **לא מיסב - לא** יצא.

ספק דרבנן ולקולא ואמנם לפוטרו משניהם אי אפשר שהרי אז מבטל בודאי מקרא מגילה אלא קורא בראשון וממילא פטור בשני. הרי שלא אמרינן מאי חזית שנקיל טפי בט"ו טפי מי"ד ומדוע בארבע כוסות אמרינן מאי חזית ומחייבים אותו להסב בכולם. ותירץ המל"מ שיש לחלק שבארבע כוסות אם נחייב להסב רק בכוסות קמאי הרי שעל הצד שתקנת חכמים היתה להסב בשתי אחרונות נמצא שנתבטלה תקנת חכמים מכל וכל, וכן איפכא. אבל במגילה אפילו על הצד שהעיירות המסופקות לא יצאו ידי חובתן כלל עדיין תקנת חכמים במקומה עומדת ברוב העיירות. מל"מ הל' מגילה פ"ב הי"א. והגר"א כתב לתרץ שבמגילה אי"צ לקרות גם בט"ו כיון שבדיעבד יוצא בי"ד אף בעיר מוקפת חומה. ביהגר"א או"ח סי' תרפ"ח ס"ו.

[1880] רש"י. והרשב"ם הקשה דא"כ למה לא קאמרה הגמ' מיד אחר דין דפרקדן. ולכן הוא מפרש דקאי אהסיבת ימין שהושט הוא בצד ימין וכשמטה ראשו כלפי ימין נפתח הכובע שעל פי הקנה מאליו ויכנס שם המאכל ויבא לידי סכנה. [וכתב הרא"ש [סימן כ] שלפי הרשב"ם נפק"מ בין שני הטעמים שבגמ' שלפי הטעם הראשון איטר יד ימינו מיסב בימינו כדי שיוכל לאכול בשמאלו ולטעם השני שיש גם סכנה בהסיבת ימין אין חילוק בין איטר לכל אדם וצריך להסב בשמאלו.

[1881] הרשב"ם. ולפי"ז אלמנה וגרושה צריכה להסב. אולם בשאילתות כתב הטעם מפני שאין דרכן של נשים להסב. ולפי"ז גם אלמנה וגרושה פטורות מהסיבה. רא"ש סי' כ'. ובתלמיד הרשב"א הקשה על השאילתות דהא אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב אעפ"י שאין דרכו בכך כל השנה.

שמע מינה: שמש **בעי הסיבה**. ומסקינן: **שמע מינה!**

דף קח:

ואמר רבי יהושע בן לוי: **נשים חייבות בארבעה כוסות הללו** של ליל הסדר, משום (תחילת העמוד) **שאף הן היו באותו הנס**. שהרי בזכות נשים צדקניות שבאותו הדור נגאלו ממצרים.

אמר רב יהודה אמר שמואל: **ארבעה כוסות הללו צריך שיהא בהן יין כדי מזיגת כוס יפה**. דהיינו, כוס של ברכת המזון [שנקרא כוס יפה לפי שהצריכו חכמים ליפותו שטעון עיטור ועיטוף הדחה וכדומה, כדאיתא במסכת ברכות נא א].

ושיעור כוס של ברכה הוא רביעית הלוג. ומתוך שהיין שלהם היה חריף היו נוהגין למזוג אותו. דהיינו, להוסיף עליו מים ביחס של שלשה חלקים מים לחלק אחד יין.

ונמצא שכמות היין בכוס של רביעית הוא רבע מרביעית.

וקא סלקא דעתין דשמואל קאמר שכל ארבעה כוסות יחד יכילו שיעור זה של רבע רביעית יין [וביחד עם המים, רביעית שלם].

שתאן חי שלא מזגן במים, אלא היין לבד היה שיעור רביעית, **יצא**.

שתאן בבת אחת שמזג בכוס אחד שיעור ארבעה כוסות ושתה בבת אחת **יצא**.

השקה מהן לבניו ולבני ביתו מכל כוס, שלא שתה את כולו אלא נתן ממנו גם לבני ביתו **י צא**. ומבארינן את כל ההלכות הללו -

שתאן חי יצא -

אמר רבא: **ידי יין יצא**.

שיצא מצות ארבעה כוסות.

אבל **ידי חירות לא יצא**. אין זו מצוה שלימה לפי שאין חשיבות אלא ביין מזוג.

שתאן בבת אחת -

רב אמר: **ידי** מצות שמחת יום טוב בשתיית **יין יצא**. [1882]

אבל **ידי** מצות שתיית **ארבעה כוסות לא יצא**. שכולן נחשבים לכוס אחד בלבד, וצריך לשתות עוד שלש כוסות.

השקה מהן לבניו ולבני ביתו יצא -

אמר רב נחמן: **והוא דאשתי** הוא בעצמו **רובא דכסא**. [1883]

[1882] שתאן בבת אחת ידי יין יצא. ומבארים הרשב"ם והתוס' שיצא ידי חובת שמחה. והקשו האחרונים מהמבואר בגמרא לעיל עא א שליל יום טוב הראשון התמעט משמחה. ותירץ החזון איש שבליל יום טוב ראשון של פסח יש שמחה לפי יש בו אכילת בשר קרבן הפסח שאפשר לקיים בו מצות שמחה. [או"ח קכט י].

[1883] מזה שמבואר בגמרא שיכול להשקות את הכוס לבני ביתו ואינו צריך לשתות בעצמו הוכיחו כמה ראשונים שאין צורך שכל המסובים ישתו את ארבעת הכוסות אלא די בשתיית אחד מהם. [תוס' לעיל צט ב ד"ה לא יפחתו,

מיתיבי לשמואל דאמר שצריך שיהיה בכל ארבעת הכוסות יחד רק רובע רביעית יין מהא דתניא: **ארבעה כוסות הללו - צריך שיהא בהן כדי רביעית** יין חי לכל ארבעת הכוסות.

והיינו, שמוסיף על היין שלש רביעיות מים, וביחד הוא ארבע רביעיות. דהיינו, רביעית יין מזוג לכל כוס מארבעת הכוסות.

ויכול לשתותן, **אחד חי** [ויהיה ביין לבד ארבע רביעיות], **ואחד מזוג** במים [ויחד עם המים יהיו ארבע רביעיות].

אחד יין **חדש** שאין בו עדיין טעם יין, **ואחד** יין **ישן** שכבר נחלש טעם היין.

רבי יהודה אומר: צריך שיהא בו טעם יין, ולא חדש ולא ישן שאין בהם טעם יין, וגם צריך שיהיה בו **מראה** יין, שיהא אדום.

וקשיא לרב יהודה אמר שמואל. שהרי **קתני מיהת** בברייתא שצריך שיהא בארבעה הכוסות יחד **כדי רביעית** יין חי. ואילו **את אמרת** דסגי לכולן בכדי מזיגת **כוס יפה**. דהיינו רבע רביעית יין חי?

ומתרצינן: **אמרי: אידי ואידי חד שיעורא הוא**.

כי **מאי** "**כדי מזיגת כוס יפה**" **דקאמר** רב יהודה אמר שמואל - **לכל חד וחד** מהכוסות ! **דהוי להו כולהו** ביחד **רביעית** שלם של יין חי, וכדקתני בברייתא.

שנינו בברייתא: **רבי יהודה אומר: צריך שיהא בו טעם ומראה יין**.

אמר רבא: מאי טעמא דרבי יהודה?

דכתיב "**אל תרא יין** [אל תחמוד להיות רגיל בו] **כי יתאדם**". הרי שיין צריך שיהא בו מראה. ומזה שהכתוב מזהיר שלא להשתכר בו, משמע שאין נקרא יין אלא כשיש בו טעם יין.

תנו רבנן: הכל חייבין בארבעה כוסות הללו. אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות, שגם הם נגאלו.

אמר רבי יהודה: וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין? הלא פטורין הן מהמצוות. [1884]

דף קט.

אלא מחלקין להן (תחילת העמוד) **קליות,** חטים קלויים באש, **ואגוזין בערב פסח, כדי שלא ישנו וישאלו** את ארבע הקושיות.

והרא"ש כאן]. ודחו שאר הראשונים את ראייתם, והעמידו את סוגייתנו ביחס לשתיית כוס גדולה, שיש בה הרבה יותר מרביעית, שיכול בעל הבית לחלקה לבני ביתו כדי שישתו ממנה ביחד רוב כוס, לאחר ששתה ממנה רביעית, ולאחר שהם יצאו כבר בשתיית הכוס שלהם.

[1884] הרשב"ם ביאר שאין התינוקות חייבים במצוות, אבל רבינו דוד ביאר שאין טעם לחנכם במצוה זו שכל תכליתה היא לנהוג בדרך חירות, דבר שאינו יתכן בקטנים.

אמרו עליו על רבי עקיבא, שהיה מחלק קליות ואגוזין לתינוקות בערב פסח כדי שלא ישנו, וישאלו.

תניא: רבי אליעזר אומר: חוטפין מצה. ממהרין לאכול בליל הסדר **בשביל התינוקות שלא ישנו.** פירוש אחר - מגביהין את הקערה שיש בה את המצות והמרור כדי שישאלו התינוקות למה אוכלים הלילה מצה ומרור [וכתב הב"ח דלפירוש זה לא גרסינן "שלא ישנו"].

תניא: אמרו עליו על רבי עקיבא, שמימיו לא אמר: הגיע העת לעמוד בבית המדרש להפסיק מלימוד תורה, **חוץ מערבי פסחים וערב יום הכפורים.**

בערבי פסחים: בשביל תינוקות היה אומר שילכו הכל לביתם ביום להרדים התינוקות **כדי שלא ישנו** בלילה בשעת הגדה.

ערב יום הכפורים: כדי שיאכילו את בניהם.

תנו רבנן: חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל שנאמר "ושמחת בחגיך".

במה משמחן? ביין.

רבי יהודה אומר: אנשים מבני ביתו משמחן **בראוי להם. ונשים** משמחן **בראוי להן.** [1885]

ומבארינן: **אנשים בראוי להם,** היינו **ביין.**

ונשים במאי?

תני רב יוסף: בבבל: בבגדי צבעונין.

בארץ ישראל: בבגדי פשתן מגוהצים. תניא: רבי יהודה בן בתירא אומר: בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר שלמים. [1886]

שנאמר "וזבחת שלמים, ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלהיך".

ועכשיו, שאין בית המקדש קיים - אין שמחה אלא ביין. שנאמר "ויין ישמח לבב אנוש". [1887]

אמר רבי יצחק: קסתא דמוריסא מדה שמוכרין בה את המורייס [מאכל עשוי משומן דגים וקמח קלוי ומים] **דהוה בציפורי, היא הות כמין לוגא דמקדשא** היתה בגודל הלוג שהיה במקדש.

ובה משערין רביעית הלוג **של** ארבעה כוסות **של פסח,** שהיו ממלאין אותה ומחלקין אותה לארבעה.

[1885] כתב השאגת אריה סימן סט שבכל דבר המשמח מקיימים מצות מן התורה של שמחת הרגל. והמרבה לומר שירות ותשבחות ביום טוב, שהם משמחים את לבו, הרי הוא מקיים מצוה מן התורה.

[1886] נחלקו רבותינו אם המצוה של שמחה בבשר שלמים מחייבת הקרבה לשם שלמי שמחה או די באכילת בשר שלמים. עיין באביעזרי [סוף זמנים] במכתבו של החזון איש, ובהערות עליו.

[1887] החזון איש מסתפק אם מצוה לשתות יין במועד בכל יום ובכל לילה או די בפעם אחת ביממה.

אמר רבי יוחנן: **תמנייתא** שם מדה **קדמייתא** קדומה **דהוה בטבריא**, והיא **הות יתירה על דא** היתה גדולה מתמנייתא של היום, **ריבעא** ברביעית.
ובה משערין רביעית של פסח. שהיו שופכין את המדה הישנה לתוך החדשה, והנשאר בישנה הוא רביעית.
אמר רב חסדא: **רביעית של תורה** [מדתה [בכלי רבוע] **אצבעים על אצבעים**, **ברום** בגובה **אצבעים**, **וחצי אצבע**, **וחומש אצבע**. ולמדנו זאת משיעור מקוה.
כדתניא: כתיב "ואיש כי תצא ממנו שכבת זרע, **ורחץ במים את כל בשרו**".
ודרשינן: "במים - בשרו", מלמד **שלא יהא** בשעת טבילה **דבר חוצץ בין בשרו למים**.
"**במים**" נקוד בפת"ח, שהוא במקום ה"א הידיעה, ומשמע מים המיוחדים, דהיינו **במי מקוה**, שנקוו מתחילה מעצמו, ולא מים שאובין, ששאבן אדם עתה.
"**את כל בשרו**", משמע שיש לטבול את כל בשרו כאחד. ללמד, שיטבול ב**מים שכל גופו עולה** [נכנס] **בהן**, שכולו מכוסה בהן.

דף קט:
וכמה הן? - **אמה על אמה**, **ברום שלש אמות**, שזה שיעור גוף האדם.
ושיערו חכמים שיעור מי מקוה לפי החשבון הזה, שהם **ארבעים סאה**.
ולפי אותו יחס, אצבעיים על אצבעיים ברום אצבעים, וחצי אצבע, וחומש אצבע, מכילים רביעית הלוג.
וכך הוא החשבון:
אמה = ששה טפחים.
טפח = ארבע אצבעות.
נמצאו באמה עשרים וארבע אצבעות.
סאה = ששה קבין.
קב = ארבעה לוגין.
נמצאו בסאה = עשרים וארבעה לוגין.
נחלק תחילה את הגובה של שלש אמות [שהם שבעים ושתים אצבעות] לשש עשרה.
הרי לכל חלק, ארבע וחצי אצבעות.
ובמקביל נחלק גם את ארבעים הסאה לשש עשרה.
ונקבל שתים וחצי סאה.
זאת אומרת, שארבע וחצי אצבעות גובה [בריבוע של אמה על אמה] מכילים שתים וחצי סאה.
ועתה נקח את ארבע וחצי האצבעות ונחלקם לחמישיות אצבע.

ונקבל עשרים ושתים וחצי "חמישיות אצבע" [ארבע = עשרים חמישיות. חצי = שתים וחצי חמישיות].
נחלק את העשרים ושתים וחצי האצבעות לחמשה חלקים.
ונקבל בכל חלק ארבע וחצי חמישיות אצבע.
במקביל נחלק גם את השתים וחצי סאה לחמש. ונקבל חצי סאה.
נכפיל הכל פי שלש.
נקבל שלש עשרה וחצי חמישיות אצבע גובה [ברבוע של אמה על אמה] שמכילים סאה וחצי, שהם שלשים וששה לוגין.
עתה נחלק את הריבוע של אמה על אמה לריבועים של טפח על טפח.
נקבל שלשים וששה ריבועים.
במקביל נחלק גם את השלשים וששה לוגין לשלשים ושש.
נמצא שכל ריבוע של טפח על טפח [בגובה שלש עשרה וחצי חמישיות אצבע] מכיל לוג אחד.
נחלק את משטח הריבוע הזה לארבעה.
נקבל בכל חלק מהמשטח אצבעיים על אצבעיים [כל טפח הוא ארבע אצבעות] בגובה שלש עשרה וחצי חמישיות אצבע.
במקביל נחלק גם את הלוג לארבעה.
נקבל רביעית הלוג.
לסיכום: ריבוע של אצבעיים על אצבעיים בגובה שלש עשרה וחצי חמישיות אצבע, שהם אצבעיים [עשרה חומשים], וחצי אצבע [שתים וחצי חומשים], וחומש אצבע - מכילים רביעית הלוג!
אמר רב אשי: אמר לי רבין בר חיננא: שולחן של מקדש שעשה משה - **של פרקים הוה.**
שהיה השולחן מתפרק לשנים באורך.
דאי סלקא דעתך הדוקי הוה מיהדק, שאינו מתפרק, הרי מדות השולחן הם: אמתיים ארכו, ואמה רחבו, ואמה וחצי קומתו. ואם כן, כאשר נטמא השולחן האיך היו מטבילים אותו?
שהרי המקוה שהיתה בעזרה היתה אמה על אמה בריבוע.
ואם כן, **אמתא** של רוחב השולחן **באמתא** של רוחב המקוה **היכי מטבליה**? שאי אפשר לדחוק אחד בתוך השני.
אלא ודאי השולחן היה מתפרק לאורכו לשנים, וכל חלק היה רחב רק חצי אמה.

[וגם הרגלים היו מתפרקות מהשולחן. והיו מטבילין את דף השולחן בנפרד, וגובה המקוה היה יותר מאורך השולחן].

ודחינן: **מאי קושיא**?

דילמא בים, מקוה גדולה **שעשה שלמה** במקדש לצורך טבילת הכהנים, **הוה מטביל ליה** לשולחן. ולעולם לא היה מתפרק.

דתני רבי חייא: **ים שעשה שלמה** היה **מחזיק** מכיל מים בשיעור **מאה וחמשים מקוה טהרה**, שהיה בו מים בשיעור מאה וחמשים מקואות, כאשר שיעור המים בכל מקוה הוא ארבעים סאה.

שנינו במשנה: **ולא יפחתו לו מארבעה** כוסות של יין.

והוינן בה: **היכי מתקני רבנן מידי דאתי בה לידי סכנה**? שכל דבר שהוא "זוג" יש בו משום סכנה.

והתניא: **לא יאכל אדם תרי** שנים מסוג מאכל אחד, והוא הדין ארבעה או כל מספר זוגי אחר.

ולא ישתה תרי, **ולא יקנח תרי** פעמיים, **ולא יעשה צרכיו** תשמיש **תרי**.

ומתרצינן: **אמר רב נחמן**: **אמר קרא** בליל פסח "**ליל שמורים**". ודרשינן: **ליל המשומר ובא מן המזיקין**! הלכך אין לחשוש באותו לילה לזוגות.

רבא אמר: **כוס של ברכה** של ברכת המזון שהוא כוס שלישי **מצטרף לטובה**. כגון אם שתה שתי כוסות מלבדו, הוא מצטרף לבטל את הזוגות. **ואינו מצטרף לרעה** להשלים לזוגות. כגון הכא, שמלבדו יש רק שלש, הוא אינו מצטרף שיחשב על ידו לזוגות.

דף קי.

רבינא אמר: **ארבעה כסי תקינו רבנן** משום **דרך חירות. כל חד וחד** [1888] - (תחילת העמוד) **מצוה באפי נפשיה הוא**, ואין מצטרפין זה עם זה ליחשב לזוגות.

ואהא דתנינן **לא יעשה צרכיו תרי**, הוינן בה:

אמאי לא? הא **נמלך הוא**, שהתשמיש הראשון כבר נגמר ובטלה תאותו, ואינו מצטרף לשני.

[1888] יש שלמדו מדברי רבינא שכל אחת מהכוסות היא מצוה בפני עצמה, שאין ארבעת הכוסות מעכבות זו את זו, שאין מצוה אחת של ארבע כוסות אלא הן ארבע מצות של ארבע כוסות נפרדות [עיין רש"ש ומרומי שדה]. אבל רבינו דוד כתב שהן מצוה אחת, והמחסיר כוס אחת לא קיים את המצוה. ומסתבר שגם לדבריו אם אין לו אלא שלש כוסות, יברך על שלש כוסות שלש ברכות, וכדברי הגרי"ז בספרו, שתיקנו לומר קידוש על הכוס, והגדה וברכת הגאולה על הכוס, וברכת המזון על הכוס, והלל על הכוס. וכתב הרי"ף, שמברכים על כל כוס ברכת בורא פרי הגפן כיון שבכל כוס מקיימים מצוה נפרדת. ועיין בלשון הט"ז או"ח תעז בביאור הברכה על כל כוס בנפרד.

ומשנינן: **אמר אביי: הכי קאמר: לא יאכל תרי**, ולא **ישתה תרי**, **ולא יעשה צרכיו** לאחר שאכל או שתה בזוגות **אפילו פעם אחת**.

והיינו, אדם אשר אכל או שתה במספר זוגי לא ישמש לאחר מכן כלל עד זמן מרובה, **דילמא חליש** מחמת התשמיש, **ומיתרע** מזלו, שהזוגות שאכל קודם יגרמו לו להרע מזלו.

תנו רבנן: **השותה כפלים** זוגות - **דמו בראשו!** עון מיתתו מוטל על ראשו, לפי שהוא גרם לכך.

אמר רב יהודה: אימתי הוא ניזוק, **בזמן שלא ראה פני השוק**, שלא יצא לרחוב בין כוס לכוס.

אבל ראה פני השוק - **הרשות בידו** לשתות זוגות.

אמר רב אשי: חזינא ליה לרב חנניא בר ביבי דאכל כסי, ולאחר כל כוס **הוה נפיק וחזי אפי שוקא** היה יוצא ורואה פני השוק.

ולא אמרן שזוגות מזיקים **אלא לצאת לדרך**, כשהוא יוצא לדרך לאחר מכן. **אבל** אם נשאר בביתו **לא. אמר רבי זירא: ולישן - כלצאת לדרך דמי!**

ומקשינן: וכי **בביתו לא** מזיק הזוגות?

והא רבא מני כשורי. כשהיה שותה היה מסתכל בכל כוס על קורה אחרת שבגג ביתו, כדי שידע את מנין הכוסות ולא יבא לידי זוגות, על אף שלא יצא לדרך לאחר מכן?

ואביי כי שתא חד כסא - מנקיט ליה אימיה, היתה אמו אוחזת, **תרי כסי בתרי ידיה** בשתי ידיה, כדי שביחד יהיו שלשה. כי חששה שמא ישכח וישתה שתים. וכיון שהחזיקה בידה שתי כוסות, היה זה סימן בידה לשמור את אביי שלא יבוא לידי שתיית זוגות.

ורב נחמן בר יצחק כי הוי שתי תרי כסי - מנקיט ליה שמעיה, משמשו, **חד כסא**. וכי הוי שתי **חד כסא - מנקיט ליה תרי כסי בתרי ידיה**.

ואף הם לא יצאו לדרך, ובכל זאת נזהרו מזוגות?!

ומשנינן: **אדם חשוב שאני**. שהשדים מוסרים נפשם כדי להזיקם ולכן צריכים ליזהר ביותר.

אמר עולא: עשרה כוסות, וכל שכן יותר מעשרה - **אין בהם משום זוגות!**

עולא לטעמיה. דאמר עולא, **ואמרי לה במתניתא תנא: עשרה כוסות תיקנו** לשתות **בבית האבל** [והטעם מבואר במסכת כתובות ח ב].

ואי סלקא דעתך עשרה כוסות יש בהם משום זוגות, היכי קיימי רבנן ותקנו מילתא דאתי בה **לידי סכנה**?

אלא ודאי, עשר כוסות אין בהם משום זוגות.

אבל תמניא שמונה כוסות, עדיין **יש בהם משום זוגות**.

רב חסדא ורבה בר רב הונא, דאמרי תרוייהו: אפילו שמונה אין בהם משום זוגות. שהרי "**שלום**" היא התיבה השביעית בפסוק אחרון של ברכת כהנים, ומסתבר שבכל מקום המספר השביעי אינו גורם להיזק אלא רק **לטובה מצטרף**. שאם שתה שש כוסות הוא מצטרף לבטל הזוגות.

אבל **לרעה לא מצטרף** שאם ישתה אחריו כוס שמיני אינו מצטרף להחשב לזוגות.

אבל שיתא שש כוסות - עדיין **יש בהם משום זוגות**.

רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: אפילו ששה אין בהם משום זוגות, שהרי "**ויחנך**" היא תיבה חמישית בפסוק שני של ברכת כהנים, ולכן רק **לטובה** מצטרף, **לרעה לא מצטרף**.

אבל ארבעה - יש בהם משום זוגות.

אביי ורבא, דאמרי תרוייהו: אפילו ארבעה אין בהם משום זוגות, שהרי "**וישמרך**" היא תיבה שלישית בפסוק ראשון של ברכת כהנים, ועל כן רק **לטובה מצטרף, לרעה לא מצטרף. ואזדא רבא לטעמיה**.

דרבא, אפקינהו לרבנן בארבעה כוסות, הרבה פעמים היה משקה את תלמידיו כשהלכו מלפניו, ולפעמים היה נותן להם רק ארבעה כוסות, כי בארבעה כבר אין משום זוגות.

ואע"ג דאיתזק רבא בר ליואי [אחד התלמידים] - **לא חש לה** רבא **למילתא. דאמר**: **ההוא**, לא בגלל הזוגות ניזוק, אלא **משום דאותבן בפירקא הוה**. שהיה רגיל להקשות עלי באמצע הדרשה ולביישני ברבים.

אמר רב יוסף: **אמר לי יוסף שידא** שד: **אשמדאי**, שהוא **מלכא דשידי** - מלך השדים - **ממונה הוא אכולהו זוגי**.

ומלכא - לא איקרי "מזיק". מלך אינו רגיל להזיק לפי שגנאי הוא לו להקרא "מזיק", ולכן אין לחשוש לזוגות, שהוא מילתא דלא שכיחא שיזיקנו. ורק לפעמים הוא מזיק. ולכן, רק הרוצה להחמיר ולעשות שמירה יתירה יתרחק מהזוגות.

איכא דאמרי לה להאי גיסא: **אדרבה**, כך אמר לו יוסף שידא: **מלכא רתחנא הוא**: אשמדאי הוא כעסן - **מאי דבעי, עבידי! שהמלך פורץ גדר לעשות לו דרך ואין מוחין בידו**.

אמר רב פפא: **אמר לי יוסף שידא**: **בתרי**, השותה שתי כוסות - **קטלינן** הורגים אנו אותו משום זוגות.

השותה **בארבעה** כוסות **לא קטלינן** ליה.

אלא השותה **בארבעה** כוסות - **מזקינן**. אנו רק מזיקים אותו.

והשותה **בתרי** בשתי כוסות, **בין** ששתה **בשוגג בין במזיד** אנו מזיקים לו.
ואילו השותה **בארבעה** כוסות: אם **במזיד - אין**, אנו כן מזיקים לו. ואם שתה **בשוגג - לא** מזיקים לו.
ואי אשתלי שכח **ואיקרי ונפק**, קרה שיצא לו זוגות - **מאי תקנתיה**?
לינקוט זקפא דידיה דימינא ישים את אצבע הגודל הימנית **בידיא דשמאליה** בתוך ידו השמאלית, **וזקפא דשמאליה בידא דימיניה. ונימא הכי: אתון ואנא**, אתם ואני - **הא תלתא** ביחד אנחנו שלשה! כלומר, שאין כאן זוגות.
ואי שמיע ליה קול, ואפילו קול של אדם או אשה, **דאמר: אתון ואנא הא ארבעה! נימא ליה: אתון ואנא הא חמשה!** כדי שלא ישאר בזוגות.
ואי שמיע ליה קול **דאמר: אתון ואנא הא שיתא! נימא ליה: אתון ואנא הא שבעה!**
הוה עובדא שהשד היה מונה זוגות והוא הוסיף תמיד עוד אחד, **עד מאה וחד, ופקע שידא** מרוב צער.
אמר אמימר: אמרה לי רישתינהי הגבירה **דנשים כשפניות**, השולטת עליהן ומלמדת אותן: **האי מאן דפגע בהו, בנשים כשפניות, נימא הכי:**
חרי חמימי צואה חמה **בדיקולא בזייא**, בסלים בזויים - יזדמנו **לפומייכו** לפיכם [פירוש אחר יהא מזונות לפיכם], **נשי דחרשייא**, נשים כשפניות!
יהי רצון שאותן שערות ראשיכן שאתן מכשפות בהם **קרח קרחייכו** - ימרטו!
ואותם פירורי לחם [1889] שאתם מכשפים בהם - **פרח פרחייכו**! הרוח ישא אותם.

דף קי:
איבדור תבלונייכי, יהיו מפוזרים התבלינים שלכם.
פרחא זיקא, ישא הרוח **למוריקא חדתא** את הכרכום החדש **דנקטיתו**, שאתן אוחזות בידיכן לכשף בו, **נשים כשפניות!**
אדחנני וחננכי, כל זמן שחסו עלי מן השמים ואני חסתי על עצמי ואתן חסתן עלי - **לא אתיתו לגו** לא באתי ביניכם.
השתא, עתה **דאתיתי לגו**, שבאתי ביניכם, **קרחנני וחננכי**! יודע אני שהתקררו רחמיכם עלי, וגם רחמי התקררו, שלא חסתי על עצמי.
במערבא, בארץ ישראל, **לא קפדי אזוגי** על זוגות.

[1889] הריב"ש [צ"ז] מבאר שאין המכשפות עושות את הכישוף בפירורים, אלא הן מקטירות אותם ואומרות עליהם לחשים והשבעות. ומביא הריב"ש את המדרש רבה שמות ט יא האומר שמעשי הכישוף נעשים על ידי מלאכי חבלה.

רב דימי מנהרדעא קפיד אפילו ארושמא דחביתא, כשמוכרים יין חוקקים ועושים פגימות בחבית כמספר האיפות [שם מדה] שמכרו, היה מקפיד שלא להשאיר מספר זוגי של פגימות ולצאת מהחנות.

הוה עובדא ששכחו והשאירו פגימות זוגות, **ופקע חביתא**.

כללא דמילתא:

כל דקפיד מי שמקפיד יותר מדאי על הזוגות, **קפדי בהדיה** השדים מקפידים להזיקו.[1890]

ודלא קפיד מי שאינו מקפיד כל כך **לא קפדי בהדיה**.

ומיהו, למיחש מיבעי צריך לחשוש מזוגות.

כי אתא רב דימי אמר: **שתי ביצים**, **ושתי אגוזין**, **ושתי קישואין**, **ודבר אחר**, יש עוד פרי מלבד הנזכרים לעיל - **הלכה למשה מסיני** שזוגות מזיקים [אך רק זוגות אלו].

ומסתפקא להו לרבנן מאי ניהו אותו דבר אחר.

ולכן, **גזור רבנן בכולהו זוגי - משום דבר אחר**.

והא דאמרן לעיל **דעשרה**, **תמניא**, **שיתא**, **ארבעה**, **אין בהן משום זוגי - לא אמרן אלא לענין מזיקין. אבל לענין כשפים**, במקום שיש נשים כשפניות, **אפילו טובא** הרבה **נמי חיישינן**, כל שהם זוגות.

כי הא דההוא גברא דגרשה לדביתהו שגירש את אשתו. **אינסבה** הלכה ונישאה **לחנואה** בעל חנות יינות.

כל יומא הוה אזיל ושתי חמרא בחנות גרושתו.

הוה קא עבדא ליה גרושתו **כשפים**, **ולא קא מהניא לה ביה** לא הזיקו לו הכשפים **משום דהוה מזדהר בנפשיה בזוגא**. שהיה נזהר שלא לשתות שם זוגות.

יומא חד אשתי טובא, שתה הרבה, **ולא הוה ידע כמה שתי**, משום **דעד שיתסר** כוסות **הוה צייל** צלול בדעתו, **ואיזדהר בנפשיה** שלא יסיים בזוגות.

אבל **מכאן ואילך לא הוה צייל**, **ולא איזדהר בנפשיה**, שלא השגיח עוד על המנין.

אפיקתיה בזוגא, הקפידה גרושתו שיסיים במספר זוגי של כוסות כדי שיזיקו לו כשפיה.

כי הוה אזיל בהליכתו, **גס ביה** פגע בו **ההוא טעייא** ערבי.

אמר ליה הערבי: **גברא קטילא הוא דאזיל הכא!**

אזיל חבקיה לדיקלא מתוך חולי ודאגה נשען על הדקל.

[1890] הגמרא במסכת נדרים לב א מבארת שמדין "מידה כנגד מידה" מענישים את החושש לניחוש שיוכלו לפגוע בו המנחשים, וכלשון הגמרא: מאן דקפיד - קפדינן ליה ! וכתב שם המאירי, שבאותם זמנים היו המוני העם נמשכים אחרי לחשים ונחשים, וכל שלא היה בהם סרך עבודה זרה או דרכי האמורי, לא חששו חכמים לעוקרם. "וכל שכן במה שהיה הרגילות אצלם בו כל כך עד שהיה טבעם מקבל בענין חיזוק או חולשה". וכתב השל"ה שמי שטועה אחריהם - הבורא מניחו בידם ! [תורה שבכתב תורה אור בהקדמה לתורת כהנים].

צווח דיקלא התייבש הדקל מכח הכשפים של הזוגות, **ופקע הוא** מת האיש.

אמר רב עוירא: **קערות וככרות** אם אכל שתי קערות תבשיל או שתי ככרות, **אין בהם משום זוגות**.

כללא דמילתא: **כל שגמרו בידי אדם**, כגון קערות או ככר שנעשה בידי אדם, **אין בהם משום זוגות**.

גמרו בידי שמים, **במילי מיני דמיכל**, בדברי מאכל, כגון פירות וכדומה - **חיישינן** שמא הוא אותו "דבר אחר" שחכמים נסתפקו מהו. [1891]

חנות, אם שתה בשתי חנויות, **אין בהן משום זוגות**, כי שתי חנויות לא הוי כשתי כוסות. פירוש אחר. השותה אפילו שתי כוסות בחנות אין בו משום זוגות שהמזיקין לא מקפידים עליו הואיל ואין זה קביעות לשתות בחנות.

[ולעיל בההוא גברא ששתה בחנות של גרושתו וניזוק. זה היה מחמת הכשפים שעשתה לו גרושתו].

נמלך, שלא היתה דעתו מתחילה לשתות רק אחד, ונמלך אח"כ ושתה זוגות - **אין בהן משום זוגות**.

אורח, **אין בו משום זוגות** שהרי אינו יודע אם יתנו לו עוד לשתות, והוי בכל כוס נמלך.

אשה, **אין בה משום זוגות** שהרי היא כאורח, לפי שאינה קובעת עצמה לשתות.

ואי אשה חשובה היא **חיישינן** לזוגות, לפי שהיא קובעת עצמה לשתיה.

אמר רב חיננא בריה דרבי יהושע: **איספרגוס** משקה שעשוי מכרוב ויין, ורגילין לשתותו לרפואה בכל בוקר קודם האכילה - **מצטרף לטובה** לבטל הזוגות, אם שתה שתי כוסות מלבדו.

ואין מצטרף לרעה. שאם שתה אחד אינו מצטרף ליחשב כזוגות הואיל והוא דבר רפואה.

אמר רבינא משמיה דרבא: **זוגי - לחומרא!**

מי שספק לו אם שתה זוגות אם לאו, ישתה עתה עוד אחד. שממה נפשך: אם לפני כן שתה זוגות, הרי כיון שדעתו לצרף את הנוסף הרי הוא מצטרף לטובה. ואם לפני כן לא שתה זוגות, אינו מצטרף, שהרי הוא נמלך.

[1891] החזון איש מבאר שיש שני ענינים חלוקים בזוגות: זוגות במעשי האדם, וזוגות בחפצים. בחפצים - אם נמרן בידי שמים, כמו אגוזים או ביצים, יש בהן זוגות מחמת עצמן, ואסורים משום זוגות אפילו אם האדם עושה זאת במעשה אחד, כשאוכלם כאחד. ואם נמרן בידי אדם, אין בהן זוגות מצד עצמן, ואין בהם איסור אלא אם כן יעשה בהם האדם מעשה זוגי, כגון אם ישתה שתי שתיות משתי כוסות. אך במעשי האדם, בכל ענין שיכפול יש משום זוגות. [או"ח קכד לדף קי ב].

ואמרי לה: זוגי - לקולא! שלא ישתה עתה, לפי שעל ידי שתייתו הוא מגלה דעתו שמקפיד על זוגות.
ואם לפני כן לא היו לו זוגות, הרי מצטרף הנוסף, והמזיקים מקפידים עליו הואיל והוא מקפיד.
ומאידך, אם לא ישתה הרי אף אם שתה מקודם זוגות אין לו לחשוש כי שמא מאחר שהוא אינו מקפיד על זוגות לא יקפידו עליו המזיקים.
אמר רב יוסף: **תרי** כוסות **דחמרא וחד** כוס **דשיכרא - לא מצטרף** כוס השיכר לבטל הזוגות של היין, שכיון שהשיכר חשוב פחות מהיין אינו מצטרף עמהם.
תרי דשיכרא וחד דחמרא - מצטרף, לפי שהיין חשוב יותר מהשיכר.
וסימניך, שמצינו כעין זה שרק החשוב יותר מצטרף עם החשוב פחות ולא להיפך.
כמו ששנינו במסכת כלים, שישנם שיעורים שונים לכל דבר ודבר לענין קבלת טומאה.
כגון השק, שיעורו לקבל טומאה רק אם יש בו לפחות ארבעה טפחים על ארבעה טפחים, והעור שיעורו חמשה על חמשה טפחים.
ואם חיבר שלשה טפחים מהשק וטפח אחד מהעור, אעפ"י שיש כאן ביחד ארבעה טפחים שהוא שיעור השק, מכל מקום אינו מקבל טומאה.
ולעומת זאת, אם חיבר ארבעה טפחים מהעור וטפח אחד מהשק הוא מקבל טומאה, הואיל ויש כאן ביחד חמשה טפחים.
ושם אומרת המשנה בטעם הדבר, **זה הכלל: כל המחובר לו מן החמור ממנו**, שהשלים את השיעור על ידי חיבור מדבר ששיעורו קטן ממנו, שהוא נחשב לחמור ממנו - **טמא**.
אבל אם חיבר לו **מן הקל ממנו**, מדבר שצריך שיעור גדול ממנו - **טהור**.
כי רק החמור מצטרף לקל ולא להיפך.
וכמו כן בענייננו, רק החשוב מצטרף עם הפחות חשוב ממנו.
אמר רב נחמן אמר רב: **תרי קמא תכא**, שתה שתי כוסות לפני הסעודה, [תכא הוא שולחן, שעליו סועדים] **וחד אתכא**, ואחד על השולחן, בתוך הסעודה - **מצטרפי** כל שלשת הכוסות לבטל הזוגות.
אבל אם שתה **חד מקמי תכא ותרי אתכא - לא מצטרפין**. שהואיל ושתה בתוך הסעודה שתים לא מועיל לו צירוף לבטל הזוגות.
מתקיף לה רב משרשיא: **אטו אנן לתקוני תכא קא בעינן**? וכי לתקן את הסעודה אנו באים, שאתה אומר כיון שהסעודה מקולקלת אי אפשר לתקנה.
הרי **לתקוני גברא בעינן**, שלא יהא עליו זוגות. **וגברא קא מיתקן וקאי** על ידי הכוס שקודם הסעודה!

ואומרת הגמרא: **דכולי עלמא** שאפילו רב משרשיא מודה **שתרי אתכא וחד לבתר תכא - לא מצטרפי**.

כי ההיא מעשה דרבה בר נחמני במסכת בבא מציעא [פו א] בשליח המלכות שניזוק משתית זוגות בתוך הסעודה, ואמר רבה שיחזירו את השולחן וישתה עליו עוד כוס. הרי, אם לא היו מחזירין את השולחן, לא היה מצטרף הכוס השלישי לבטל הזוגות, כי הוא כוס שלאחר הסעודה.

אמר רב יהודה אמר שמואל: **כל** משקה המזוג מצטרף עם היין. שאם שתה קודם יין מזוג [מעורב במים] ואח"כ שתה משקה אחר, המזוג מצטרף עמו, בין לטובה בין לרעה. שכיון ששניהם מזוגים הרי הם כמין אחד.

דף קיא.

חוץ מן המים. שאפילו אם עירב מים קרים במים חמים אינם נחשבים על ידי כך למשקה מזוג, לפי שאין הבדל בין מים קרים לחמים, ושניהם נחשבים למין אחד, ולכן אינם מצטרפין עם היין המזוג.

ורבי יוחנן אמר: **אפילו מים** מזוגים מצטרפין ליין מזוג.

אמר רב פפא: **לא אמרן**, רבי יוחנן לא אמר שמים מזוגים נחשבים למזוג **אלא** כשמזג מים **חמימי לגו** לתוך **קרירי**, או **קרירי לגו חמימי**.

אבל אם מזג **חמימי לגו חמימי**, או **קרירי לגו קרירי - לא** הוי מזוג, שבזה לכולי עלמא נחשב למין אחד.

אמר ריש לקיש: **ארבעה דברים העושה אותן דמו בראשו**, שמעניש את עצמו **ומתחייב בנפשו**, חובת דמו נדרשת ממנו לאחר מיתתו.

וכולן משום רוח רעה.

אלו הן:

א. **הנפנה**, עושה צרכיו **בין דקל לכותל**.

ב. **והעובר בין שני דקלים**.

ג. **והשותה מים שאולין**.

ד. **והעובר על מים שפוכין**. **ואפילו שפכתו אשתו בפניו**.

ומבארינן את כל הארבעה דברים:

א. **הנפנה בין דקל לכותל**: **לא אמרן אלא דלית ליה ארבע אמות** בין הדקל לכותל, כיון שלא השאיר מקום לשידה שתוכל לעבור שם היא מזיקתו. **אבל אית ליה ארבע אמות - לית לן בה**.

וכי לית ליה ארבע אמות נמי **לא אמרן אלא דליכא דרכא אחרינא**, שאין דרך אחרת שהשידה יכולה ללכת שם. כי אז, כיון שהוא בא בגבולה ומפריע לה מללכת בדרכה היא מזיקתו. **אבל** אי **איכא דירכא אחרינא - לית לן בה**.

ב. **והעובר בין שני דקלים**: **לא אמרן אלא דלא פסקינהו רשות הרבים**, שרשות הרבים לא מפסיקה בין שני הדקלים. **אבל פסקינהו רשות הרבים - לית לן בה**! שאין לשידה רשות להזיק שם כיון שהרבים משתמשים בדרך זו, אינה יכולה לגוזלם.

ג. **השותה מים שאולין**: **לא אמרן אלא דשיילינהו קטן** שהשואל היה קטן. **אבל** אם השואל הוא **גדול - לית לן בה**.

ואפילו שיילינהו קטן נמי, **לא אמרן אלא בשדה**, **דלא שכיחי** מים. ולכן השידה מוסרת נפשה לשתות דוקא מהמים הללו, ומזיקה את האדם השותה מהם. **אבל בעיר דשכיחי** מים - **לית לן בה**.

ואפילו בשדה נמי, **לא אמרן אלא מיא**. **אבל חמרא ושיכרא** שאולין **לית לן בה**.

ד. **והעובר על מים שפוכין**: **לא אמרן אלא דלא אפסקינהו בעפרא**, שלא פיזר עליהם עפר, **ולא תף בהו רוקא** לא ירק לתוכם. **אבל אפסקינהו בעפרא** או **תף בהו רוקא - לית לן בה**.

ולא אמרן אלא דלא עבר עלייהו שימשא, שהשמש לא זרחה על המים השפוכים, **ולא עבר עלייהו שיתין ניגרי** לא עברו בהם לפני כן ששים פסיעות גסות [עפ"י רש"י לקמן קיג א ד"ה לא תשוור]. **אבל עבר עלייהו שימשא** או **עבר עלייהו שיתין ניגרי - לית לן בה**.

ולא אמרן אלא דלא רכיב חמרא שלא עבר על המים כשהיה רוכב על חמור, **ולא סיים מסני** שלא היה לבוש מנעלים. **אבל רכיב חמרא** או **סיים מסני - לית לן בה**.

והני מילי, **היכא דליכא למיחש לכשפים**. **אבל היכא דאיכא למיחש לכשפים**, **אע"ג דאיכא כל הני - חיישינן**. **כההוא גברא**, **דרכיב חמרא וסיים מסני**, **וגמוד מסאניה**, נתכווצו הנעליים שלו, **וצוו כרעיה** והתייבשו לו הרגליים, על אף שהיה רכוב על חמור ולבוש מנעלים, כיון שהיו שם מכשפים.

תנו רבנן: **שלשה אין ממצעין**. לא יעברו בין שני אנשים, **ולא מתמצעין**, לא יעבור איש אחד בין שנים מהם.

ואלו הן: **הכלב**, **והדקל**, **והאשה**.

ויש אומרים: **אף החזיר**.

ויש אומרים: **אף הנחש**.

ואי ממצעין, אם עבר אחד מהם בין שני אנשים - **מאי תקנתיה**?
אמר רב פפא: **נפתח ב"אל" ונפסיק ב"אל"**. יאמר פסוק מברכות בלעם שמתחיל ומסיים ב"אל": "אל מוציאם ממצרים - כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל".
אי נמי: **נפתח ב"לא" ונפסיק ב"לא"**. שיאמר הפסוק "לא איש אל ויכזב - ודבר ולא יקימנה".
הני בי תרי דמצעא להו, שעברה ביניהם **אשה נדה**.
אם תחלת נדתה היא - הורגת אחד מהן! כלומר, שגורמת לכך, על ידי שעברה ביניהם.
[1892] **אם סוף נדתה היא - מריבה עושה ביניהן**. [1893]
מאי תקנתיה? **נפתח באל ונפסיק באל**.
הני תרי נשי דיתבן בפרשת דרכים, **חדא** מהן יושבת **בהאי גיסא דשבילא**, **וחדא באידך גיסא**, **ומכוונן אפייהו להדדי** ופניהן מכוונות אחת מול השניה - **ודאי בכשפים עסיקן**, הן עוסקות בכשפים.
מאי תקנתיה של האיש שנקלע לשם?
אי איכא דירכא אחרינא - ליזל בה, ילך בדרך האחרת.
ואי ליכא דירכא אחרינא, הרי, **אי איכא איניש אחריני בהדיה**, אם הם שני אנשים, **נינקטו לידייהו בהדי הדדי**, יאחזו אחד בידו של השני, **וניחלפו** ויעברו בין שתי המכשפות.
ואי ליכא איניש אחרינא - נימא הכי: **אגרת**, **אזלת**, **אסיא**, **בלוסיא** [שמות שדים]. השדים שאתן עוסקות בהן **מתקטלא**, כבר הם הרוגים, **בחיק קבל**, בחצים [מלשון הכתוב ביחזקאל כו ט "ומחי קבלו יתן בחמותיך"].
האי מאן דפגע באיתתא בעידנא דסלקא כשהיא באה **מטבילת מצוה**.
אי איהו קדים ומשמש, אם הוא משמש קודם - **אחדא לה לדידיה** נכנסת בו **רוח זנונים**.
אי איהי קדמה ומשמשה אם היא משמשת קודם - **אחדא לה לדידה רוח זנונים**. **מאי תקנתיה**?
לימא הכי: "**שופך בוז על נדיבים ויתעם בתוהו לא דרך**".
אמר רבי יצחק: **מאי דכתיב** "**גם כי אלך בגיא צלמות לא אירא רע**, **כי אתה עמדי**" - **זה הישן בצל דקל יחידי**, לפי שהשידה נמצאת שם ומזיקתו. אבל כשיש עוד דקל היא מסתלקת לדקל השני. **ובצל לבנה**, תחת הכתלים שעושים צל כשהלבנה זורחת,

[1892] בספר קול אליהו אות קמב כתב שיתכן שאסתר המלכה, שהיתה נידה בשעה שהזמינה את אחשורוש והמן למשתה, התכוונה בכך להרוג את המן או את אחשורוש לכשתעבור ביניהם.
[1893] בתוס' הביאו את דעת האומר שאין ההיזק נעשה מאליו אלא רק על ידי כישוף.

לפי שדרך השדים ללכת בלילה, ובזמן שהלבנה זורחת הם מפחדים ללכת במקום האור והולכים במקום הצל.

ועל שניהם נתכוין הכתוב שהם "גיא צלמות", שהצל שלהם גורם למות.

ובצל דקל יחידי: **לא אמרן אלא דלא נפיל טולא דחבריה עילויה** שהדקל האחר רחוק ממנו, כך שהצל שלו אינו מגיע עד אליו. **אבל** אם הוא סמוך עד ש**נפל טולא דחבריה עילויה - לית לן בה**, לפי שאז היא מסתלקת אל הדקל הסמוך.

והוינן בה: **אלא הא דתניא**: **הישן בצל דקל יחידי בחצר, והישן בצל לבנה - דמו ברא שו**. **היכי דמי**? **אי לימא דלא נפל טולא** צל **דחבריה עילויה - אפילו בשדה נמי** דמו בראשו! **אלא, לאו, שמע מינה**: **בחצר, אף על גב דנפיל טולא דחבריה עילויה** לא ישן תחתיו, כי מאחר שהמקום צר, ואין לה לשידה דרך לנטות ימין ושמאל, היא שורה על הדקל, ומזיקתו.

שמע מינה!

ובצילה של לבנה: **לא אמרן, אלא במערבה**. כשהצל הוא בצד מערב, דהיינו, לאחר מחצית החודש, שאז הלבנה נמצאת בשעות הלילה הראשונות בצד מזרח, ואז נופל הצל לכיוון המערבי של הכותל. **אבל במדינחתא**, כשהצל נמצא במזרח, דהיינו, בתחילת החדש, שהלבנה נמצאת בו בשעות הראשונות של הלילה בצד מערב, [ושוקעת לאחר מכן] ועושה צל במזרח - **לית לן בה**.

דף קיא:

האי מאן דמפני, שעושה צרכיו **אגירדא דדיקלא** על דקל קצוץ - **אחדא ליה לדידיה**, נכנסת בו **רוח פלגא** [שלוקה בשטף דם, רש"י, לפי המתרגם].

והאי מאן דמצלי רישיה, מטה ראשו **אגירדא דדיקלא - אחדא ליה רוח צרדא**, כאב חצי הראש.

האי מאן דפסעי אדיקלא פוסע על הדקל - **אי מיקטל**, אם נקצץ האילן, **קטיל**, נהרג האיש שפסע עליו וקצצו. **אי איעקר**, אם נעקר האילן - **מיעקר** האיש **ומיית**.

והני מילי דלא מנח כרעיה עילויה שלא הניח גם את רגלו על הדקל. **אבל מנח כרעיה עילויה - לית לן בה**.

חמשה טולי [צללים] **הוי**. חמשה דברים הם שרוח רעה שורה בצילם.

א. **טולא דדיקלא יחידא**, של דקל יחידי, שאין דקל אחר בסמוך לו.

ב. **טולא דכנדא** [שם אילן].

ג. **טולא דפרחא**, צלף.

ד. **טולא דזרדתא** [שם אילן].

ה. **וטולא דערבתא** עץ ערבה.
כללא דמילתא: **כל דנפיש ענפיה**, שענפיו מרובים - **קשי טוליה**, צלו קשה, דהיינו, שורה בצילו רוח רעה.
וכל דקשי סילויה, אילן שעצו קשה - **קשי טוליה**.
לבר, חוץ **מכרו משא** [שם אילן] **שאע"ג דקשי סילויה - לא קשי טוליה**.
וכמו **דאמרה ליה שידא לברה** לבנה: **פירחי נפשיך** היזהר מ"**כרו משא**", **דאיהו הוא דקטיל לאבוך**, שהוא הרג את אביך, **וקטיל לדידיה** ועלול גם להרוג אותך.
הרי שה"כרו משא" אינו מזיק לאנשים, אלא אדרבה מזיק לשדים.
אמר רב אשי: **חזינא לרב כהנא דפריש מכולהו טולי** מצלם של כל האילנות.
בי פרחי אותן שדים שמצויין תחת הצלף שמם "**רוחי**".
דבי זרדתא, המצויין תחתת אילן הזרדתא, שמם "**שידא**".
דבי איגרי, המצויין על הגגות, שמם " **רי שפי**". **למאי נפקא מינה** בשמותיהם?
לקמיעא, שאם ניזוק, למשל, תחת הצלף יכתוב לו קמיע בשם "רוחי".
אותן השדים **דבי פרחי** הם **בריה שאין לה עינים**.
למאי נפקא מינה?
לגזוזי לה, שיכול לברוח ממנה, לפי שאין לה עינים ואינה רודפת אחריו.
זימנא חדא פעם אחת **הוה אזיל צורבא מרבנן לאפנויי** לעשות צרכיו **לגבי פרחי**, תחת הצלף. **שמע דקא אתא עילויה**, שהשידה באה אליו, **וגזי לה**, ברח ממנה.
כי אזלא כשהלכה אחריו **חבקיה לדיקלא** חיבקה את הדקל [ברש"י הגירסא "נפקא אדיקלא" שנתקלה ונפלה על הדקל], **צווח דיקלא**, התייבש הדקל, **ופקעה היא**, מתה השידה.
פרחא [הגר"א מוחק].
שנינו עתה: השדים **דבי זרדתא** - שמם **שידי**.
ואמרינן: **הא זרדתא דסמיכה למתא** הסמוכה לעיר - **לא פחתא משיתין שידי**, יש בה לפחות ששים שדים.
למאי נפקא מינה?
למיכתב לה קמיעא שיכתוב קמיע כנגד ששים שדים לפחות.
הוא בר קשא דמתא שומר העיר **דאזיל וקאי** עמד **גבי זרדתא דהוה סמיך למתא. עלו ביה** נכנסו בו **שיתין שידי**, **ואיסתכן**.
אתא השומר **להההוא מרבנן**, **דלא ידע דזרדתא דשיתין שידי היא**, שהוא ניזוק מזרדתא דמתא שיש בה ששים שדים.

ולכן **כתב לה קמיע** רק **לחדא שידא**.
שמע ההוא מרבנן **דתלו חינגא בגוויה**, שהשדים גיחכו עליו, **וקא משרו הכי**, וכך הם שרו: **סודריה דמר**, לפי חלוקו של מר, נראה **כי** הוא **צורבא מרבנן**.
אולם, **בדיקנא ביה במר**, בחננו אותו **דלא ידע** שצריך כל יום בבוקר לברך על לבישת הסודר שעוטף בו את ראשו "**ברוך** עוטר ישראל בתפארה".
אתא ההוא מרבנן דידע דזרדתא שיתין שידי הוה. כתב לה קמיעא דשיתין שידי.
שמע, **דקא אמרו** השדים זה לזה: **פנו מנייכו מהכא**! הוציאו את חפציכם מכאן. כלומר, הסתלקו מהאיש הזה.
השד הנקרא **קטב מרירי - תרי קטבי הוו**. שני סוגים יש בו. **חד מקמי טיהרא** לפני הצהרים, **וחד מבתר טיהרא** אחר הצהרים.
דמקמי טיהרא: "**קטב מרירי**" **שמו**, **ומיחזי בי כדא דכמכי** הוא מצוי בין כדי הכותח [מין מאכל], **והדר ביה בחשא** ובוחש בכף הקדרה.
דבתר טיהרא: "**קטב ישוד צהרים**" **שמו**, **ומיחזי בי קרנא דעיזא** הוא מצוי בין קרני העזים. **והדר ביה כנפיא** מתנועע ונוקש שם כמו נפה.
אביי הוה שקיל ואזיל היה מהלך בדרך. **ואזיל רב פפא מימיניה**, רב פפא היה מהלך לימינו, **ורב הונא בריה דרב יהושע משמאליה**.
חזייה ראה אביי להההוא **קטב מרירי דקא אתי לאפיה דשמאליה** שבא לקראתו משמאלו. **אהדריה לרב פפא לשמאליה**, אמר לרב פפא שילך לשמאלו, **ולרב הונא בריה דרב יהושע** אמר שילך **לימיניה** כדי שלא יהא מול השד.
אמר ליה רב פפא לאביי: **אנא**, **מאי שנא דלא חשש לי**? למה אינך חושש לי שאהיה מול השד.
אמר ליה אביי: **את - שעתא קיימת לך**! עשיר אתה, ויש לך מזל, ולא תינזק.
מחד בתמוז מהיום הראשון של חודש תמוז **עד שיתסר ביה** ששה עשר בתמוז - **ודאי שכיחי** הקטב מרירי.
מכאן ואילך - ספק שכיחי ספק לא שכיחי.
ומשתכחי הם נמצאים **בטולי דחצבא** בצל עשב ששמו חצבא [שתיחם בו יהושע את הגבולות בין שבט לשבט בארץ ישראל], **דלא חצב גרמידי**, שלא גדל עדיין אמה. **ובטולי דצפרא ופניא** בצל של בקר וערב **דלא הוי גרמידא** שאורכו פחות מאמה.
ועיקר הוא נמצא - **בטולי דבית הכסא**.
אמר רב יוסף: **הני תלת מילי יהיב ארבונא לנהורא** גורמים לעיורון.
א. **מאן דסריק רישיה יבש**, סורק ראשו כשהוא יבש.

ב. **ומאן דשתי טיף טיף**, יין המטפטף מהחבית.
ג. **ומאן דמסיים מסני** לובש מנעליו **אדמייתניה כרעא**, בעוד רגליו לחים ממי הרחיצה.
תלאי בביתא התולה פתו באויר, בתוך סל - **קשי לעניותא**, גורם לעניות.
כדאמרי אינשי: **תלא סילתא** התולה את סלו כשפתו בתוכו - כאילו **תלא מזוניה** תלה מזונותיו!
ולא אמרן אלא כשיש בסל **ריפתא**, לחם. **אבל** אם יש בו **בישרא וכוורי** בשר ודגים - **לית לן בה**, שהרי **אורחיה היא** לתלות את הסל הזה.
פארי מורסן **בביתא** - **קשי לעניותא**.
נשורא פירורים שמושלכים לארץ **בביתא** - **קשי לעניותא**. [1894]
בלילי שבתות ובלילי רביעית שרו מזיקין עילויה על הפירורים.
איסרא דמזוני מלאך הממונה לזמן מזונות "**נקיד**" **שמה**, לשון נקיות, לפיכך אינו רוצה שיהיו פירורים נדרסים ברגל, ומי שעושה כן אינו מזמן לו מזונות.
איסרא דעניותא מלאך הממונה על העניות "**נבל**" **שמיה**, לשון לכלוך, והוא נכנס לבית שאין נוהגין בו מנהג נקיות בפת.
צעא אפומא דחצבא, קערה המונחת על פי הכד - **קשי לעניותא**.
מאן דשתי מיא בצעי, מתוך קערה - **קשי לברוקתי**, לכליון עינים.
מאן **דאכיל תחלי** שחלים [מין ירק חריף] **ולא משי ידיה** ולא רחץ ידיו לאחר מכן - **מפחיד** מפחד **תלתין יומין** ואינו יודע למה.

דף קיב.

מאן **דמסוכר**, הקיז דם מהכתפיים, **ולא משי ידיה**, לא נטל ידיו לאחר מכן - **מפחיד שבעה יומי**.
מאן **דשקיל מזייה** המסתפר **ולא משי ידיה - מפחיד תלתא יומי**.
מאן **דשקיל טופריה**, נוטל צפרניו, **ולא משי ידיה - מפחיד חד יומא ולא ידע מאי קא מפחד**.
ידא אאוסיא, הרגיל להניח ידו על שפתיו אצל נחיריו - **דרגא לפחדא**, הרי זה כמניח סולם לפחד שיבוא אליו. והיינו, שהוא מכין דרך לפחד של רוח רעה, שישרה עליו.
ידא אפותא, המניח ידו על מצחו - **דרגא לשינתא**, מביא על עצמו שינה.

[1894] המגן אברהם [קפ סק"ג] כתב שהפירורים קשים לעניות רק כשדורס עליהם, שיש בכך ביזוי גדול, אבל מותר להשליכם למים. ומהבית יוסף משמע, שאם מאבדם על ידי ששופך עליהם מים אחרונים גם הוא קשה לעניות. והחכם צבי [ליקוטים בסוף התשובות אות ו] מחלק בין זורק לנהר, שמותר, ובין שופך עליהם מים אחרונים שהוא דרך ביזוי.

תנא: **אוכלין ומשקין תחת המטה. אפילו** הן **מחופין בכלי ברזל - רוח רעה שורה עליהן.**
תנו רבנן: **לא ישתה אדם מים לא בלילי רביעיות ולא בלילי שבתות** באפילה [רשב"ם].
ואם שתה - דמו בראשו מפני סכנה.
ומבארינן: **מאי סכנה**? **רוח רעה!**
ואי צחי ואם צמא לשתות - **מאי תקנתיה**? כיצד ישתה.
לימא, יאמר את **שבעה קולות שאמר דוד על המים, והדר נישתי**, וישתה אח"כ.
שנאמר א. **קול ה' על המים, אל הכבוד הרעים, ה' על מים רבים.**
ב. **קול ה' בכח.**
ג. **קול ה' בהדר.**
ד. **קול ה' שובר ארזים, וישבר ה' את ארזי הלבנון.**
ה. **קול ה' חוצב להבות אש.**
ו. **קול ה' יחיל מדבר יחיל ה' מדבר קדש.**
ז. **קול ה' יחולל אילות ויחשוף יערות ובהיכלו כולו אומר כבוד.**
ואי לא אמר שבעה קולות - **לימא הכי**: **לול, שפן, אניגרון, אנירדפון** [לחש הוא] - **בין כוכבי יתיבנא, בין בליעי שמיני אזילנא.** הנה יש סביבי אנשים כחושים ושמנים - בחרו מהם, וקחו לכם, והניחוני.
ואי לא אמר כן - **אי איכא איניש בהדיה** [והוא ישן] **ניתעריה** יעירנו משנתו, **ולימא ליה**: **פלניא בר פלנתא** כלומר אנכי, פלוני בן פלונית **צחינא מיא**, צמא למים, **והדר נישתי**.
ואי לא נמצא עמו עוד איש - **מקרקש נכתמא אחצבא**, מקיש עם כיסוי הכד על הכד [כדי שיחשוב השד שיש עמו עוד אחד, רש"י ע"ז יב ב. ד"ה וקרקש], **והדר נישתי**.
ואי לא. נישדי בה מידי, ישליך דבר מה לתוך המים, **והדר נישתי.**
תנו רבנן: לא ישתה אדם מים לא מן הנהרות ולא מן האגמים בלילה. ואם שתה - דמו בראשו מפני הסכנה.
ומבארינן: **מאי סכנה**? **סכנת "שברירי"**, שהוא שד הממונה על מכת הסנורים.
ואי צחי [צמא] - **מאי תקנתיה**?
אי איכא איניש בהדיה, לימא ליה: פלניא בר פלנתא - צחינא מיא! הריני צמא למים.
ואי לא. לימא איהו לנפשיה יאמר לעצמו: **פלניא** כלומר אנכי פלוני, **אמרה לי אימי**: **איזדהר** היזהר **משברירי שברירי ברירי רירי ירי רי** [לחש הוא, שממעט את אותיותיו של שם השד ואז השד הולך, כאשר הוא שומע מיעוט תיבות שמו, מ"שברירי", אות אחר אות, עד "רי". רש"י שם ד"ה איזדהר]. **צחינא מיא בכסי חיורי** צמא אני לשתות בכוסות לבנים מחרס.

שנינו במשנה: ולא יפחתו לו מארבע כוסות, **ואפילו מן התמחוי**.

והוינן בה: **פשיטא** שצריך ליתן לו ארבע כוסות מן התמחוי?! [1895]

ומשנינן: **לא נצרכא אלא אפילו לרבי עקיבא, דאמר: עשה שבתך חול** שתמעט בסעודת שבת, **ואל תצטרך לבריות**. [1896]

הכא, משום פירסומי ניסא - מודה רבי עקיבא שיצטרך לבריות, ובלבד שישתה ארבע כוסות.

תנא דבי אליהו: אעפ"י שאמר רבי עקיבא: עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, אבל עושה הוא לכבוד שבת **דבר מועט בתוך בית.**

מאי נינהו? מהו הדבר המועט.

אמר רב פפא: "**כסא דהרסנא**", דגים קטנים מטוגנין בשמן.

כדתנן במסכת אבות: **רבי יהודה בן תימא אומר: הוי עז כנמר** להתחזק במצוה יותר מכפי יכולתך [ואף כאן צריך להתחזק ולכבד השבת יותר מיכולתו]. **וקל כנשר, רץ כצבי, וגבור כארי - לעשות רצון אביך שבשמים!**

תנן רבנן: שבעה דברים צוה רבי עקיבא את רבי יהושע בנו: בני -

א. **אל תשב בגובהה של עיר** מקום שבני העיר עוברים ושבים שם, **ותשנה**, כדי שלא יבטלוך מלימודך.

ב. **ואל תדור בעיר שראשיה תלמידי חכמים**, כי הם טרודים בתלמודם ואינם מתמסרים לצרכי הציבור.

ג. **ואל תכנס לביתך פתאום** אלא השמע קולך קודם לכן, שמא הם עושים דבר צניעות. **כל שכן לבית חבירך.**

ד. **ואל תמנע מנעלים מרגליך**, שגנאי הוא לתלמיד חכם שילך יחף.

ה. **השכם ואכול בקיץ מפני החמה, ובחורף מפני הציניה.**

ו. **ועשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות.**

ז. **והוי משתדל עם אדם שהשעה משחקת לו.**

[1895] מדוע לא שאלה הגמרא על המבואר ברישא שנותנים לעני [שאינו מתפרנס מהתמחוי] ארבע כוסות יין - פשיטא ! ויש לתרץ, שהרישא מדברת בגבאי צדקה שחייבים לתת לעני ארבע כוסות כדי לקיים מצותו, ואין זה פשוט, שהרי ביחס למצוות אחרות לא נראה שגבאי צדקה צריכים לתת לו מעות לקנות בהם. ורק בסיפא המדברת בעני עצמו, שיש לו לקחת צדקה כדי לקיים בעצמו את המצוה, ולא להחזיק עצמו כמי שאינו נזקק לבריות, שואלת הגמרא פשיטא שחייב בכך כדי לקיים מצוה [הר"י פערלא על הרס"ג חלק ג דף נו].

[1896] כתב החתם סופר בחידושיו שרק ביחס לעונג שבת אמר רבי עקיבא שעדיף לבטלה ולא להזדקק לבריות. אבל ביחס למצוות אחרות צריך לקחת מהצדקה. וכן מצדד הביאור הלכה בסימן תרנ"ו שיש לחזר על הפתחים עבור מצות תפילין ושאר מצוות.

אמר רב פפא: **לא למיזבן מיניה ולא לזבוני ליה**, אין הכונה שישתדל למכור או לקנות ממנו, שאדרבה, הואיל והשעה משחקת לו הוא ירויח בעסק ולא אתה. **אלא למיעבד שותפות בהדיה**, שעל ידי מזלו תרויח גם אתה.

והשתא דאמר רב שמואל בר יצחק: **מאי דכתיב** בספר איוב שהשטן אמר על איוב "**מעשה ידיו ברכת**", ביאורו: **כל הנוטל פרוטה מאיוב - מתברך!**

אם כן, **אפילו למיזבן מיניה** מאדם שהשעה משחקת לו **ולזבוני ליה - שפיר דמי**, שגם על ידי כן הוא מתברך.

חמשה דברים צוה רבי עקיבא את רבי שמעון בן יוחי, **כשהיה** רבי עקיבא **חבוש בבית האסורין** [ומפורט להלן].

אמר לו רבי שמעון בן יוחי: **למדני תורה!**

אמר לו רבי עקיבא: **איני מלמדך!** שחשש על רבי שמעון, שהרי רבי עקיבא עצמו נחבש על שעסק בתורה.

אמר לו רבי שמעון בן יוחי: **אם אין אתה מלמדני אני אומר ליוחי אבא, ומוסרך למלכות** [שימסור עליך דבר החמור יותר בעיני המלכות מלימוד תורה. מהרש"א].

אמר לו רבי עקיבא: **יותר ממה שהעגל רוצה לינק, פרה רוצה להניק!** כלומר, אני רוצה יותר ממך ללמדך תורה אלא שאני מתייירא מהמלכות.

אמר לו רבי שמעון בן יוחי: **ומי בסכנה**? **והלא עגל בסכנה!** ומה איכפת לך.

הסכים רבי עקיבא ללמדו **ואמר לו**:

א. **אם בקשת ליחנק - היתלה באילן גדול**. כלומר, אם רצונך לומר דבר שיקבלו ממך הבריות אמור זאת בשם אדם גדול.

ב. **וכשאתה מלמד את בנך, למדהו בספר מוגה**.

ומבארת הגמרא: **מאי היא**?

אמר רבא, **ואיתימא רב משרשיא**: **בחדתא**, כשהתינוק מתחיל ללמוד, שאז צריך להקפיד ביותר שלא ילמד בספר שאינו מוגה, כי **שבשתא**, **כיון דעל**, **על!** שקשה להוציא מהתינוק טעות שהשתרשה בו.

ג. **לא תבשל בקדירה שבישל בה חבירך**.

מאי ניהו? לא תישא **גרושה בחיי בעלה**.

דאמר מר: **גרוש שנשא גרושה**, **ארבע דעות במטה** בשעת תשמיש. שכל אחד בלבו גם על בן זוגו הראשון. ואמרו חכמים שלא ישמש אדם עם אשתו ויתן עיניו באשה אחרת, כי אז הבנים הם קרובים לממזרים.

ואי בעית אימא: **אפילו באלמנה** לא ישאנה.

דף קיב:

לפי (תחילת העמוד) **שאין כל אצבעות** [אבר תשמיש] **שוות**, ומתוך שאין תשמישו של זה נוח לה כשל ראשון, תזלזל בו ותשנא אותו.

ד. **מצוה וגוף גדול**, אם תרצה לעשות מצוה וגם להרויח בה שיגדל ממונך - **אוכל פירות**, **ולו** [גירסת יעב"ץ ורש"ש] **שכר**.

הלוה לחבירך מעות לעשות בהן עסק, ותקח במשכון את שדהו, ותאכל פירותיה תמורת ניכוי סכום מועט מההלואה [שאין בכך חשש ריבית, כיון שזוהי "משכנתא דסורא" המותרת, כמבואר בבבא מציעא סז ב], ובאופן הזה יש למלוה ריוח גדול, שאוכל פירות בזול, וגם מצוה היא, שיש ללוה שכר [רווח], בכך שהוא מרויח בעסקיו על ידי המעות שהלוהו.

ה. **מצוה וגוף טהור - נושא אשה**, **ולו בנים**. שגם מקיים מצות פריה ורביה, וגם גופו טהור מטומאה הבאה על ידי אונס.

ארבעה דברים צוה רבינו הקדוש את בניו.

א. **אל תדור בשכנציב** [שם מקום] **משום דליצני הוו**, **ומשכו לך בליצנותא**. שמא תמשך אחריהם להתלוצץ כמותם.

ב. **ואל תשב על מטת ארמית**.

וכמה דיעות נאמרו בביאור הדברים:

איכא דאמרי: **דלא תיגני** שלא תשכב לישון **בלא קרית שמע**, [1897] שזה מנהג הארמאין.

ואיכא דאמרי: **דלא תינסב** שלא תשא אשה **גיורתא**. [1898] כי [סנהדרין צז א] הגר עד עשרה דורות אין לבזות גוי בפניו, שעדיין מרגיש עצמו קרוב אליו.

[1897] **המהרש"א** במסכת ברכות [ח ב] שואל, מדוע הזהיר רבינו הקדוש שלא יישנו לפני שקוראים קריאת שמע, ומדוע לא הזהיר אותם על כל המצוות, שישמרו לעשותם כדי שלא יהיו כארמאים. וגם קשה מדוע דוקא במצוה זו דימה אותו רבינו הקדוש לארמי? ומתרץ המהרש"א, שבקריאת שמע של ערבית, הדין הוא שאפשר לקרותה בכל לשון ושפה שמכיר, וכמו-כן תפילה בציבור מותר להתפלל בכל לשון. אבל אדם שמתפלל ביחידות, לא יתפלל בארמית, לפי שהמלאכים אינם רוצים להביא את השפה הזו לפני הקב"ה, ולכן בקריאת שמע שעל המיטה שהיא ביחיד, ועוד, שמתפללים בה שישמרוהו המלאכים מהמזיקים, כפי שאומרים "כי מלאכיו יצוה לך לשמרך", משום כך אמר רבי אל תשב על מיטת ארמית, והכוונה שלא יקרא קריאת שמע על המיטה בארמית, שזה נחשב כאילו לא קרא.

[1898] המאמר הזה מובא גם במסכת ברכות בשם רבא. והקשה **השואל ומשיב**, שברש"י בחולין קלג א מבואר שרבא היה כהן, ואם כן, בניו אסורים לשאת גיורת מעיקר הדין, שכהן אסור לישא גיורת. ומתרץ **המהרש"ם**, שרש"י במסכת ראש השנה [יח א] אומר שרק אמא שלו היתה כהנת, אבל מצד אביו לא היה כהן. ועוד אפשר לתרץ, ש**הרשב"ם** הסביר הטעם מדוע לא לשאת גיורת מפני שגר עד עשרה דורות אסור לבזות גוי בפניו, ודבר זה שייך גם בדור שני ושלישי של גרים, וכגון שאשה התגיירה והתחתנה עם יהודי ונולדה להם בת, ובת זו מותרת להנשא לכהן. ועל זה בא רבא ואמר, שיזהרו מכך מפני שעד עשרה דורות אסור לבזות גוי בפניו.

ואיכא דאמרי: ארמאית ממש. שלא תשב על מטה של גוייה, **ומשום מעשה דרב פפא**, שגוייה אחת היתה חייבת לו כסף, והיה נכנס אליה יום יום לגבות את חובו. יום אחד חנקה את בנה והניחה אותו על המטה, וכשנכנס רב פפא אמרה לו שיישב על אותה מטה עד שתביא את הכסף. וכשחזרה, אמרה לו: אתה הרגת את בני! ונאלץ רב פפא לברוח מן המדינה בשל כך.

ג. **ואל תבריח עצמך מן המכס, דילמא משכחו לך**, [1899] יתפשוך, **ושקלי מינך כל דאית לך**, יטלו ממך כל אשר לך.

ד. **ואל תעמוד בפני השור בשעה שעולה מן האגם, מפני שהשטן מרקד בין קרניו**, כלומר, שהוא משוגע אז.

אמר רבי שמואל: דוקא **בשור שחור וביומי ניסן**, שאז הצמחים עולים ודעתו זחוחה עליו ונוגח.

תני רב אושעיא: מרחיקין משור תם, חמשים אמה. משור מועד, כמלא עיניו.

תנא משמיה דרבי מאיר: **ריש תורא בדיקולא**, כשהשור ראשו נתון בתוך הסל שאוכל בו, כלומר, אפילו כשהוא טרוד באכילתו, **סק לאיגרא**, עלה לגג, **ושדי דרגא מתותך** סלק את הסולם מתחתיך, שמא יעלה אחריך.

אמר רב: ניזהא דתורא, לחש שאומרים על השור שלא יגחנו [פירוש אחר, געגוע שגועים בשור להבריחו מעליו, או כדי שיעשה מלאכה. רשב"ם]: **הן הן**.

ניזהא דאריה, זה זה.

ניזהא דגמלא, דא דא.

ניזהא דארבא ספינה, **הילני הייא הילא והילוק הוליא** [1900] [לפירש"י היינו לחש. ולפי הרשב"ם הוא קול לעורר את האנשים המושכים את הספינה בחבל כדי להכניסה לנהר].

אמר אביי: עור, דג, וכוס, חמין, וביצים, וכנים לבנים, כולן קשין לדבר אחר [צרעת].

ומבארת הגמרא: **עור, מאן דגני אמשכא דצלא**, שישן על עור בבית העבדנים, קודם שתגמר מלאכת עבודו.

[1899] ואף על פי שבלי זה אסור להבריח מן המכס כי "דינא דמלכותא דינא", כפי שנפסק בגמרא בבא קמא [יג א], אלא פה מדובר במוכס שאין לו קצבה, שלוקח כפי שעולה בדעתו ולא כפי מה שציוה המלך, ובזה אין דינא דמלכותא דינא, ובכל זאת הזהירם רבי שלא יבריחו, מפני שעתיד להפסיד את כל מה שיש לו.

[1900] **המשך חכמה** [שמות יב, כא] מבאר שכתוב פה חילוק יסודי בין כוחות נפש האדם לנפש הבהמה. שבבהמה צריך לחזור על אותה מילה כמה פעמים עד שקולטת אותה הבהמה, ואילו לגבי אדם צריך לומר מילים שונות. והנלמד מזה, שכאשר מתעורר אצל האדם אחד מהרצונות הבהמיים, שמתאוה לדבר עבירה מצד התאוה, ילחם נגד הרצון הזה וישברנו על ידי שיחזור על מאמר חז"ל העוסק בגנות התאוה, כגון "הקנאה והתאוה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם", וכך יחזור וישנן לעצמו בהתרגשות פעמים רבות, ועל ידי זה תתבטל התאוה. אבל כשצריך לישר את הדעות שבאדם, החלק האלוקי שבאדם, בזה צריך להתחכם ולטעון טענות מטענות שונות, כדי לקבוע את הדברים בצורה נכונה בדעתו.

דג, שיבוטא שאוכל דג שיבוטא **ביומי ניסן**.
כוס, שאוכל **שיורי "כסא דהרסנא"**.
[מין מאכל עשוי מדגים קטנים]
חמין, **חמימי דחמימי משדרו עילויה** שרגיל לשפוך על עצמו מים חמים מאד.
ביצים, **מאן דמדרך אקליפים** שדורך על קליפות ביצה.
כינים לבנים, **מאן דמחוור לבושיה** מכבס בגדיו **ולא נטיר ליה תמניא יומי** לא המתין שמונה ימים משהפשיטן עד שכבסן [פירוש אחר לא המתין שמונה ימים משכבסן עד שלבשן. רשב"ם], **והדר לבוש לה**, **ברייז הנך כינים**, חוזרות, והן אוכלות בבשרו, **וקשין לדבר אחר** [צרעת]. [1901]
אמר רב פפא: **ביתא דאית ביה שונרא** חתול, **לא ניעול בה איניש בלא מסני** לא יכנס לשם ללא נעליים.
מאי טעמא? **משום דשונרא קטיל לחיויא ואכיל ליה**, החתול הורג את הנחש ואוכלו.
ואית ביה בחיויא גרמי קטיני ולפעמים יש בנחש עצמות קטנות, **ואי יתיב לה גרמא דחיויא אכרעיה**, אם תיכנס ברגלו עצם מהנחש **לא נפיק**, אינו יוצא, **ואסתכן ליה**. וזה מסכן אותו.
איכא דאמרי: **ביתא דלית ביה שונרא**, **לא ניעול ביה איניש בהכרא** בחושך.
מאי טעמא? **דילמא מיכריך ביה חויא**, שמא יכרך עליו נחש, **ולא ידע**, **ומסתכן**. אבל בבית שיש חתול הוא הורג את הנחשים.
שלשה דברים צוה רבי ישמעאל ברבי יוסי את רבי.
א. **אל תעש מום בעצמך**.
מאי היא? **לא תיהוי לך דינא בהדי תלתא**, שלא יהא לך דין ודברים עם שלשה אנשים, שמא מתוך שנאתם יעשו עליך קנוניא, **דחד הוי בעל דינך**, **ותרי** מהם יהיו **סהדי** עדים נגדך. ואחר כך יחלקו הכסף ביניהם.
ב. **ואל תעמוד על המקח** לבדקו **בשעה שאין לך דמים** לקנות המקח, לפי שאתה מפסיד [1902] למוכר בכך, שהרי אדם אחר לא יקננו, מאחר והוא רואה שאתה מהפך ומחזר לקנותו.

[1901] כתב בספר **שמירת הגוף והנפש** סימן עג אות ג, שכיום אין נזהרים בזה, והטעם שהכיבוס שלנו מבער את הכנים כליל ואין חשש שיחזרו. אולם בספר **טעמא דקרא** בהנהגות **החזון איש** מביא שהחזון איש היה מקפיד להמתין ח' ימים אחר הכיבוס, ורק בשעת הדחק, כשלא היו לו בגדים אחרים לשבת, היה לובשם לפני שעברו שמונה ימים.

[1902] **המהרש"א** מקשה, שכאן משמע שזו רק הנהגה טובה, ואילו בבבא מציעא [נח ב] מבואר שיש בזה איסור אונאה ואסור מן התורה. ואפשר לומר שכאן מדובר שהודיע למוכר שאין לו כסף ואינו מתכוין לקנות, ולכן מצד אונאה, אין חשש. אבל גורם לו נזק שבינתיים לא יבואו לקוחות אחרים.

ג. **אשתך טבלה, אל תזקק לה לילה הראשונה.**

אמר רב: ודין זה הוא דוקא **ב"נדה דאורייתא"**. שמדין תורה אשה שרואה דם בזמן הראוי להיות נדה, אפילו ראתה את הדם במשך שבעה ימים רצופים, אם פסקה ביום השביעי לפני השקיעה, יכולה היא לטבול מיד בלילה, והיא טהורה.

וחכמים החמירו, שאפילו אם לא ראתה אלא פעם אחת טפת דם, ואפילו קטנה כחרדל, צריכה לישב שבעה ימים נקיים כדין "זבה", ומתחילה את ספירתם של שבעת הימים הנקיים למחרת היום שפסקה לראות בו דם, ורק לאחר שבעת הימים הנקיים היא טובלת, ונטהרת.

אך בזמן שהיו נוהגים לפי דין תורה, היה מותר לה לטבול מן התורה עם סיום שבעת ימי הנידה, מיד בלילה, אור ליום השמיני, אפילו אם ראתה דם במשך כל שבעה ימים הימים, עד סמוך לשקיעת החמה של היום השביעי. ובכל זאת, גם אז היה ענין להחמיר ולא להיזקק לאשה בליל שמיני, לאחר טבילתה, **הואיל והוחזק** ביום השביעי "**מעין פתוח**", שגם היום עד לפני השקיעה עדיין ראתה דם, לכן, יש להחמיר ולחשוש **דילמא משכה זיבה**, שמא תמשיך לראות דם בלילה שלאחר היום השביעי, שהוא זמן הראוי לזיבה, על אף שפסקה מלראות דם לפני שקיעת החמה. ולכן יש להמתין ולהווכח שלא ראתה דם גם אור ליום השמיני, ואז היא מותרת לבעלה ללא חשש.

שלשה דברים צוה רבי יוסי ברבי יהודה את רבי: (**מק"ש סימן**)

א. **אל תצא יחידי בלילה.**

ב. **ואל תעמוד בפני הנר ערום.**

ג. **ואל תכנס למרחץ חדש, שמא תפחת**, תתמוטט קרקעית המרחץ, ותיפול לתוך החלל המלא מים רותחים שמתחת.

ומבארת הגמרא: **עד כמה** נחשב המרחץ ל"חדש"?

אמר רבי יהושע בן לוי: עד שנים עשר חדש.

והא דאמרן **ואל תעמוד בפני הנר ערום**, טעמו הוא משום **דתניא: העומד בפני הנר ערום הוי נכפה**, חולה במחלת הנפילה.[1903]

[1903] **הרמ"א** פוסק באורח חיים סימן ער"ה סעיף י"ב שצריך לכסות את הילדים הקטנים שלא יהיו ערומים לפני נרות שבת משום שיש בזה ביזוי למצוה. והקשו האחרונים, שהרי יש בזה גם סכנה כמבואר כאן. ותירץ **האליהו רבה**, שהסכנה האמורה בגמרא היא רק ביחס לגדולים. **והרמ"א** מוסיף, שגם קטנים צריכים להזהר בפני נרות שבת משום כבוד המצוה. **וכף החיים** מתרץ שהסכנה היא רק אם הוא ערום לגמרי. **והרמ"א** הוסיף, שמפני כבוד הנרות צריך להזהר אפילו אם התינוק ערום רק במקצת. **אדחלא אכרעיך**, בעוד החול על רגליך כשבאת מן הדרך, **זבינך זבין**, מכור מה שהבאת, כדי שתחזור ותקנה מיד, ותמכור שוב. **כל מילי זבין ותחרט**, כל דבר שמכרת והתייקר לאחר מכן, יכול אתה להתחרט על שמיהרת למכור. **בר מחמרא יין, דזבין ולא תחרט**. כי שמא אילו לא מכרת הוא היה מחמיץ. **שרי כיסך**, קודם פתח ארנקך וקבל המעות, ורק אחר כך **פתח שקיך** ותן התבואה לקונים.

והמשמש מטתו לאור הנר, הויין לו בנים נכפין.

תנו רבנן: המשמש מטתו על מטה שתינוק ישן עליה, אותו תינוק נכפה.

ולא אמרן אלא דלא הוי בר שתא, שהוא פחות מבן שנה. **אבל הוי בר שתא, לית לן בה.**

ולא אמרן אלא דגני להדי כרעיה, שהתינוק ישן לצד הרגלים. **אבל גני להדי רישיה**, אם שוכב לצד ראשו, **לית לן בה.**

ולא אמרן אלא דלא מנח ידיה עילויה, שלא הניח ידיו עליו. **אבל מנח ידיה עילויה, לית לן בה.**

וזה שאמרנו **אל תצא יחידי בלילה**, טעמו משום **דתניא: לא יצא יחידי בלילה, לא בלילי רביעיות, ולא בלילי שבתות, מפני שאגרת בת מחלת** [שם שידה]**, היא ושמונה עשרה רבוא של מלאכי חבלה, יוצאין, וכל אחד ואחד יש לו רשות לחבל בפני עצמו.**

קבא מארעא, עדיף ללכת למקום קרוב ולהרויח מעט, **ולא כורא מאיגרא**, להרויח הרבה במדינת הים. **תמרי בחלוזנך**, אם יש לך תמרים בכלי המיועד לכך, **לבית סודנא רהיט**, רוץ לבית עושה השיכר לעשות מהם שיכר, כי אחרת אתה תאכל אותם ותפסיד [כי משיכר היו מרויחים הרבה, כדלקמן]. **ועד כמה**, מאיזה כמות תמרים ומעלה מדובר? **אמר רבא: עד תלתא סאה. אמר רב פפא: אי לא דרמאי שכרא**, אם לא הייתי עוסק בעשיית שיכר, **לא איעתרי** לא הייתי מתעשר! **איכא דאמרי: אמר רב חסדא: אי לא דרמאי שכרא, לא איעתרי. מאי סודנא**, למה נקרא השיכר סודנא? **אמר רב חסדא: "סוד נאה"**, עצה טובה היא, שהרי מתעשרים ממנה, **וגמילות חסדים** שיכול לתת מהשיכר מתנה לעניים, ולעשות צדקה וחסד [לפי שאינו משקיע הרבה בקרן, והרווח מעשיית השיכר הוא גדול. רשב"ם]. **אמר רב פפא: כל "אגב"**, כל דבר שצריך לכתוב עליו שטר, כגון הלואה, **גביא בעי!** עדיין הוא צריך לגבותו, ויש טורח בדבר. **כל אשראי, ספק אתי ספק לא אתי**. ספק אם ישלמו המעות או לא. **ודאתי**, גם מה שיבוא לידך בשעה שישלמו, **מעות רעות נינהו**, שמשלמים מעט מעט בתשלומים. **שלשה דברים אמר רבי יוחנן משום אנשי ירושלים**: א. **כשאתה יוצא למלחמה, אל תצא בראשונה אלא תצא באחרונה, כדי** שאם תנוס, **תכנס בראשונה**. ב. **ועשה שבתך חול, ואל תצטרך לבריות**. ג. **והוי משתדל עם מי שהשעה משחקת לו**, לסחור ולעשות שותפות עמו. **שלשה דברים אמר רבי יהושע בן לוי משום אנשי ירושלים**: א. **אל תרבה בגגות** [גירסת מהרש"א בגיטין]. אל תרבה לעשות מעשיך בפרהסיא במקום מגולה, **משום מעשה שהיה**, מעשה דוד ובת שבע שרחצה על הגג. ב. **בתך בגרה, שחרר עבדך ותן לה!** היינו שימהר להשיאה, ואפילו לעבדו. ג. **והוי זהיר באשתך מחתנה הראשון. מאי טעמא? רב חסדא אמר: משום ערוה**, שלא תזנה עמו. **רב כהנא אמר: משום ממון**, שהיא תבזבז עליו את ממונך. ואומרת הגמרא: **הא והא איתנהו**, שני הטעמים נכונים. **אמר רבי יוחנן: שלשה מנוחלי העולם הבא** הן. **אלו הן**: א. **הדר בארץ ישראל**. ב. **והמגדל בניו לתלמוד תורה**. ג. **והמבדיל על היין במוצאי שבת**. ומבארת הגמרא: **מאי היא? מה טורח יש בכך שמבדיל על היין? דמשייר מקידושא לאבדלתא**. כשיש לו רק מעט יין, מה שנשאר לו מיין הקידוש מניחו להבדלה, ואינו שותהו בסעודתו. **אמר רבי יוחנן: שלשה מכריז עליהן הקב"ה בכל יום** לשבח: א. **על רווק הדר בכרך, ואינו חוטא**. ב. **ועל עני המחזיר אבידה לבעליה**. ג. **ועל עשיר המעשר פירותיו בצינעה**, ואינו ממעט מהמעשרות, על אף שהוא הפסד מרובה לגביו. **רב ספרא, רווק הדר בכרך הוה**. [קיג - ב] **תני תנא** [שנה האמורא השונה את הברייתות] **קמיה דרבא ורב ספרא** את הברייתא דלעיל, ששלשה הקב"ה מכריז עליהן בכל יום, וביניהם רווק הדר בכרך ואינו חוטא. **צהבו פניו דרב ספרא**, שמח על כך, שהרי הוא רווק הדר בכרך. **אמר לו רבא: לאו כגון מר! אלא כגון רב חנינא ורב אושעיא, דהוו אושכפי** סנדלרים **בארעא דישראל, והוו יתבי בשוקא דזונות, ועבדי להו מסאני** היו עושים נעלים **לזונות. ועיילי להו**, ומביאים להם. **אינהו**, הזונות, היו **מסתכלי בהו. ואינהו**, רב חנינא ורב אושעיא, **לא מדלן עינייהו**, לא היו מרימים עיניהם **לאיסתכולי בהו. ומומתייהו**, והיו הזונות רגילות לישבע בחיי רב חנינא ורב אושעיא **הכי: בחייהן**, בחיי "**רבנן קדישי דבארעא דישראל**"! **שלשה הקדוש ברוך הוא אוהבן**: א. **מי שאינו כועס**. ב. **ומי שאינו משתכר**. ג. **ומי שאינו מעמיד על מדותיו** לגמול רע למי שציערו. **שלשה הקדוש ברוך הוא שונאן**: א. **המדבר אחד בפה ואחד בלב**. ב. **והיודע עדות בחבירו** שיכולה להועיל לו, **ואינו מעיד לו**. ג. **והרואה דבר ערוה בחבירו, ומעיד בו יחידי. כי הא דטוביה חטא** בדבר ערוה, **ואתא**

מעיקרא, **הוו שכיחי כולי יומא**, בכל יום. **זמנא חדא**, פעם אחת, **פגעה** השידה **ברבי חנינא בן דוסא**.

אמרה ליה: **אי לאו דמכרזן עלך ברקיע**: "**הזהרו בחנינא ובתורתו**"! - **סכנתיך**, הייתי מזיקה אותך.

אמר לה רבי חנינא בן דוסא: **אי חשיבנא ברקיע**, אם באמת אני חשוב בשמים, **גוזר אני עליך שלא תעבורי ביישוב לעולם**!

אמרה ליה: **במטותא מינך**, בבקשה ממך, **שבק לי רווחא פורתא**, השאר לי זמן מועט שבו אוכל לעבור ביישוב.

שבק לה לילי שבתות ולילי רביעיות.

ותו חדא זמנא פגעה ביה אותה השידה **בא ביי**.

אמרה ליה: **אי לאו דמכרזי עלך ברקיע**: "**הזהרו בנחמני ובתורתו**!", **הוה סכנתיך**.

שמו של אביי היה "נחמני". אלא, לפי שגידלו רבו [רבה בר נחמני], לא רצה רבה בר נחמני לקוראו בשמו "נחמני", שהוא גם שם אביו, ולכן קראו "אביי".

אמר לה אביי: **אי חשיבנא ברקיע**, **גוזרני עלייכי שלא תעבורי ביישוב לעולם**!

והוינן בה: **הא קא חזינן דעברי**?

דף קיג.

ומשנינן: **אמרי**: **הני**, (תחילת העמוד) **גזייתא נינהו**. הללו הם השדים הולכים בשבילי הכרמים [שלא גזר עליהם אלא שלא יעברו ביישוב], **דשמיטי סוסיא**, והסוסים שלהם בורחים אל תוך העיר, **ואתו ודברי להו**, באים השדים להחזיר הסוסים משם, ורק אז הם מגיעים ליישוב.

אמר ליה רב לרב אסי: **לא תדור במתא** אל תגור בעיר **דלא צניף בה סוסיא**, שלא נשמע בה קול צהלת הסוס, **ולא נבח בה כלבא**. כלומר, שאין בה סוסים וכלבים, שהם שומרים על העיר, שעל ידי הסוס הוא רץ אחר הגנבים לתופשם.

ואל תדור בעיר דריש מתא אסיא, שראש העיר הוא רופא [פירוש אחר, תלמיד חכם], מפני שהם טרודים זה ברפואתו וזה בתלמודו, ואינם מתעסקים בצרכי הציבור.

ולא תנסיב תרתי, אל תשא שתי נשים, שמא יתייעצו עליך רעה.

אי נסבת תרתי, **נסיב תלת**! שא עוד אשה שלישית, כדי שהיא תגלה לך אם השתיים יתיעצו עליך רעה.

אמר ליה רב לרב כהנא: **הפוך בנבילתא ולא תיפוך במילי**! עדיף שתעסוק בנבילה מאשר לעסוק הרבה בדיבורים שמביאין לידי ניבול פה.

פשוט נבילתא בשוקא עסוק בהפשטת עורות מבהמות מתות **ושקיל אגרא**, ותשתכר מזה, **ולא תימא: כהנא אנא! וגברא רבא אנא! וסניא בי מילתא** ואינו לכבודי.
סלקת לאיגרא, כשאתה יוצא לדרך, אפילו למקום קרוב, **שירותך בהדך**, קח מזונותיך עמך.
מאה קרי במתא בזוזא, אפילו כשהמזונות בזול, כאשר מאה דלעות עולים בעיר רק זוז, בכל זאת, **תותי כנפיך ניהוו**, יהיו המזונות עמך.
אמר ליה רב לחייא בריה: לא תשתי סמא. אל תתרגל לשתות סמים, ואפילו בתור רפואה [אם אפשר ברפואה אחרת], כי אתה עלול להתמכר להם ולהפסיד כספך.
ולא תשוור ניגרא. אל תפסע פסיעה גסה לפי שהיא נוטלת מאור העינים.
ולא תעקר ככא. אל תעקור שן חולה, שסופה להתרפאות.
ולא תקנא בחיויא. אל תתגרה בנחש.
ולא תקנא בארמאה. אל תתגרה בגוי כמבואר להלן.
תנו רבנן: שלשה אין מתקנאין בהן.
ואלו הן: נכרי קטן, ונחש קטן, ותלמיד קטן.
מאי טעמא?
משום **דמלכותייהו אחורי אודנייהו קאי**. מלכותם עומדת מאחורי אזנם. כלומר, הם עתידים לגדול, ואימתם תגדל, וינקמו ממך.
אמר ליה רב לאיבו בריה: טרחי בך בשמעתא, יגעתי ללמדך גמרא, **ולא מסתייע מילתא**, ולא הצלחתי. **תא אגמרך**, בא אלמדך **מילי דעלמא: אדחלא אכרעיך**, בעוד החול על רגליך כשבאת מן הדרך, **זבינך זבין**, מכור מה שהבאת, כדי שתחזור ותקנה מיד, ותמכור שוב.
כל מילי זבין ותחרט, כל דבר שמכרת והתייקר לאחר מכן, יכול אתה להתחרט על שמיהרת למכור. **בר מחמרא יין, דזבין ולא תחרט**. כי שמא אילו לא מכרת הוא היה מחמיץ.
שרי כיסך, קודם פתח ארנקך וקבל המעות, ורק אחר כך **פתח שקיך** ותן התבואה לקונים.
קבא מארעא, עדיף ללכת למקום קרוב ולהרויח מעט, **ולא כורא מאיגרא**, להרויח הרבה במדינת הים.
תמרי בחלוזנך, אם יש לך תמרים בכלי המיועד לכך, **לבית סודנא רהיט**, רוץ לבית עושה השיכר לעשות מהם שיכר, כי אחרת אתה תאכל אותם ותפסיד [כי משיכר היו מרויחים הרבה, כדלקמן].

ועד כמה, מאיזה כמות תמרים ומעלה מדובר?
אמר רבא: **עד תלתא סאה**.
אמר רב פפא: **אי לא דרמאי שכרא**, אם לא הייתי עוסק בעשיית שיכר, **לא איעתרי** לא הייתי מתעשר!
איכא דאמרי: **אמר רב חסדא**: **אי לא דרמאי שכרא**, **לא איעתרי**.
מאי סודנא, למה נקרא השיכר סודנא?
אמר רב חסדא: "**סוד נאה**", עצה טובה היא, שהרי מתעשרים ממנה, **וגמילות חסדים** שיכול לתת מהשיכר מתנה לעניים, ולעשות צדקה וחסד [לפי שאינו משקיע הרבה בקרן, והרווח מעשיית השיכר הוא גדול. רשב"ם].
אמר רב פפא: **כל "אגב"**, כל דבר שצריך לכתוב עליו שטר, כגון הלואה, **גביא בעי!** עדיין הוא צריך לגבותו, ויש טורח בדבר.
כל אשראי, **ספק אתי ספק לא אתי**. ספק אם ישלמו המעות או לא. **ודאתי**, גם מה שיבוא לידך בשעה שישלמו, **מעות רעות נינהו**, שמשלמים מעט מעט בתשלומים.
שלשה דברים אמר רבי יוחנן משום אנשי ירושלים:
א. **כשאתה יוצא למלחמה**, **אל תצא בראשונה אלא תצא באחרונה**, **כדי** שאם תנוס, **תכנס בראשונה**.
ב. **ועשה שבתך חול**, **ואל תצטרך לבריות**.
ג. **והוי משתדל עם מי שהשעה משחקת לו**, לסחור ולעשות שותפות עמו.
שלשה דברים אמר רבי יהושע בן לוי משום אנשי ירושלים:
א. **אל תרבה בנגות** [גירסת מהרש"א בגימ"ל]. אל תרבה לעשות מעשיך בפרהסיא במקום מגולה, **משום מעשה שהיה**, מעשה דוד ובת שבע שרחצה על הגג.
ב. **בתך בגרה**, **שחרר עבדך ותן לה**! היינו שימהר להשיאה, ואפילו לעבדו.
ג. **והוי זהיר באשתך מחתנה הראשון**.
מאי טעמא? **רב חסדא אמר**: **משום ערוה**, שלא תזנה עמו.
רב כהנא אמר: **משום ממון**, שהיא תבזבז עליו את ממונך.
ואומרת הגמרא: **הא והא איתנהו**, שני הטעמים נכונים.
אמר רבי יוחנן: **שלשה מנוחלי העולם הבא** הן.
אלו הן:
א. **הדר בארץ ישראל**.
ב. **והמגדל בניו לתלמוד תורה**.
ג. **והמבדיל על היין במוצאי שבת**.

ומבארת הגמרא: **מאי היא**? מה טורח יש בכך שמבדיל על היין?
דמשייר מקידושא לאבדלתא. כשיש לו רק מעט יין, מה שנשאר לו מיין הקידוש מניחו להבדלה, ואינו שותהו בסעודתו.
אמר רבי יוחנן: **שלשה מכריז עליהן הקב"ה בכל יום** לשבח:
א. **על רווק הדר בכרך, ואינו חוטא**.
ב. **ועל עני המחזיר אבידה לבעליה**.
ג. **ועל עשיר המעשר פירותיו בצינעה**, ואינו ממעט מהמעשרות, על אף שהוא הפסד מרובה לגביו.
רב ספרא, רווק הדר בכרך הוה.

דף קיג:
תני תנא [שנה האמורא השונה את הברייתות] **קמיה דרבא ורב ספרא** את הברייתא דלעיל, ששלשה הקב"ה מכריז עליהן בכל יום, וביניהם רווק הדר בכרך ואינו חוטא.
צהבו פניו דרב ספרא, שמח על כך, שהרי הוא רווק הדר בכרך.
אמר לו רבא: **לאו כגון מר!**
אלא כגון רב חנינא ורב אושעיא, דהוו אושכפי סנדלרים **בארעא דישראל, והוו יתבי בשוקא דזונות, ועבדי להו מסאני** היו עושים נעלים **לזונות. ועיילי להו**, ומביאים להם. **אינהו**, הזונות, היו **מסתכלי בהו. ואינהו**, רב חנינא ורב אושעיא, **לא מדלן עינייהו**, לא היו מרימים עיניהם **לאיסתכולי בהו**.
ומומתייהו, והיו הזונות רגילות לישבע בחיי רב חנינא ורב אושעיא **הכי**: **בחייהן**, בחיי "**רבנן קדישי דבארעא דישראל**"!
שלשה הקדוש ברוך הוא אוהבן:
א. **מי שאינו כועס**.
ב. **ומי שאינו משתכר**.
ג. **ומי שאינו מעמיד על מדותיו** לגמול רע למי שציערו.
שלשה הקדוש ברוך הוא שונאן:
א. **המדבר אחד בפה ואחד בלב**.
ב. **והיודע עדות בחבירו** שיכולה להועיל לו, **ואינו מעיד לו**.
ג. **והרואה דבר ערוה בחבירו, ומעיד בו יחידי**.
כי הא דטוביה חטא בדבר ערוה, **ואתא זיגוד** [שם אדם] **לחודיה**, לבדו, **ואסהיד ביה**, העיד עליו **קמיה דרב פפא**.
נגדיה, הלקה רב פפא **לזיגוד**.

אמר ליה זיגוד לרב פפא: וכי **טוביה חטא**, **וזיגוד מנגיד**?! הכיצד יתכן שטוביה עבר עבירה, ואילו אני, זיגוד, לוקה!?

אמר ליה רב פפא: **אין**, אכן כך הוא, משום **דכתיב** "**לא יקום עד אחד באיש**". **ואת לחודך אסהדת ביה**. ומאחר שאין עדותך מתקבלת כי אתה עד אחד, הרי אין עליך מצוה להעיד. אלא, אדרבה, **שם רע בעלמא קא מפקת ביה**, ועברת על "לא תלך רכיל בעמיך", ולכן לקית.[1904]

אמר רבי שמואל בר רב יצחק אמר רב: אף על פי שאינו רשאי להעיד עליו, בכל זאת, **מותר** לו **לשנאתו**, שהרי הוא יודע בודאי שהוא רשע.

וראיה לדבר: **שנאמר** "**כי תראה חמור שנאך** [השנוא עליך] **רובץ תחת משאו**, עזוב תעזוב עמו" [לפרוק את משאו].

והוינן בה: **מאי שונא**? מי הוא אותו "שונא"?

אילימא שונא נכרי.

והתניא: "**שונא**" **שאמרו**, **שונא ישראל ולא שונא נכרי**. שאם הוא נכרי אינך צריך לסייעו בפריקה וטעינה.

אלא, **פשיטא**, **שונא** שהוא **ישראל**.

ומי שריא למסניה לשנאותו? **והכתיב** "**לא תשנא את אחיך בלבבך**"! ומסתמא הכתוב לא מדבר ברשעים שעוברים על לאו זה.

אלא, שמא תאמר שמדובר כגון **דאיכא** שני **סהדי דעביד איסורא**, ולכך מותר לשנאתו, גם זה לא יתכן, כי אם כן יקשה: **כולי עלמא נמי מיסני סני ליה**. **מאי שנא האי**, שהכתוב קוראו "שונאך", משמע שרק הוא שונאו. והרי אם יש עדים שעבר עבירה, כולם שונאים אותו?

[1904] **הרשב"ם** מפרש, כיון שנאמר 'לא יקום עד אחד באיש', עדותך אינה מביאה כל תועלת, והרי היא לשון הרע בלבד. ולוקה מחמת שעבר על הלאו של 'לא תלך רכיל'. אבל אינו לוקה מחמת הפסוק של 'לא יקום'. לפי שסובר הרשב"ם שפסוק זה איננו איסור לאו, אלא הוא דין התורה שעד אחד אינו נאמן. או שסובר הרשב"ם שהלאו הזה הוא אזהרה לבית דין שלא יקבלו דברי עד אחד, ולכן העד לא לוקה מחמת לאו זה, שאין האזהרה עליו אלא על בית דין. אולם יש ראשונים שסוברים שהמלקות אכן היו מחמת הלאו של 'לא יקום' [**חפץ חיים** בפתיחה, לאוין י'].

[1905] **התוספות** מקשים, אם מדובר באדם שיש מצוה לשנוא אותו, מדוע מבואר בבבא מציעא שאם רואה חמור שונאו רובץ תחת משאו צריך לעזור לו כי יש ענין לכוף את יצרו ולהעביר את השנאה, והלא יש מצוה לשונאו, ומדוע שיעביר את השנאה? ומתרצים **התוספות**, כיון שהוא שונאו כדין, אם כן כמים הפנים לפנים, וגם השני שונא אותו בחזרה, ואז מתוספת בראשון שנאה שלא מחמת המצוה, אלא בגלל שהשני שונאו, ואת התוספת שנאה הזו שנוספה שלא מחמת המצוה, את זה צריך לכוף ולסלק מלבו, ומזה מוכח שאף שהתורה התירה לשנאתו ויותר מכך, יש מצוה לשנאותו. אולם רק אם שונאו מחמת מצות ה', זו השנאה המותרת. אבל אם שונאו סתם, אין זה נכלל בכלל המצוה, ואדרבה צריך לסלק שנאה זו מלבו, כפי שאסור לשנוא כל יהודי ועיין עוד ב**תומים** סימן ז סעיף קטן ט.

ומסקינן: **אלא, לאו, כי האי גוונא, דחזיא ביה איהו דבר ערוה,** [1905] ואין עמו עוד עד אחד שיעיד על כך. ולכן רק הוא מותר לשנאתו.
ומכאן ראיה לרבי שמואל בר רב יצחק אמר רב.
רב נחמן בר יצחק אמר: לא רק שמותר לשנאתו כשראה בו הוא לבדו שעבר עבירה, אלא אף **מצוה לשנאתו. שנאמר "יראת ה', שנאת רע".**
אמר רב אחא בריה דרבא לרב אשי: מהו למימרא ליה לרביה למשנייה? האם מותר למי שראה אדם שעבר עבירה, והוא עד אחד בלבד, לספר לרבו, כדי שישנאנו גם הוא.
אמר ליה רב אשי: **אי ידע דמהימן לרביה כבי תרי**, אם הוא יודע שרבו מאמין לו כשני עדים, **לימא ליה**, יספר לו כדי שישנאנו.
ואי לא, לא לימא ליה! שהרי אין בכך תועלת, כי רבו לא יאמין לו, ולא ישנאנו.
תנו רבנן: שלשה, חייהן אינם חיים.
א. **הרחמנין** יותר מדאי.
ב. **והרתחנין.**
ג. **ואניני הדעת**, מפונקים.
ושלשה אלו תדירים הם בכל שעה, ולכן מי שטבעו בכך אין לו מנוחה, וחייו אינם חיים.
ואמר רב יוסף: כולהו איתנהו בי! יש בי כל שלשת התכונות הללו.
תנו רבנן: שלשה שונאין זה את זה.
ואלו הן: א. **הכלבים.**
ב. **והתרנגולין.**
ג. **והחברין** כומרים פרסיים [ח"א מהרש"א].
ויש אומרים: אף הזונות.
ויש אומרים: אף תלמידי חכמים שבבבל.
תנו רבנן: שלשה אוהבין זה את זה.
אלו הן:
א. **הגרים.**
ב. **ועבדים.**
ג. **ועורבין.**
ארבעה אין הדעת סובלתן. שהם עצמם מתחרטים לאחר זמן על מעשיהם, והם נבזים בעיני עצמם.
אלו הן:
א. **דל גאה.**

ב. **ועשיר מכחש** בממון שהפקידו אצלו.

ג. **וזקן מנאף**.

ד. **ופרנס מתגאה על הציבור בחנם**. שנוהג עליהם שררה ובשעת דוחקם אינו עומד לסייעם.

ויש אומרים: אף המגרש את אשתו פעם ראשונה ושניה, ומחזירה.

ותנא קמא, שלא החשיב את מגרש את אשתו, משום **שזימנא דכתובתה מרובה**, לפעמים הוא התחייב לה בכתובתה הרבה כסף אם יגרשנה. **אי נמי: יש לו בנים הימנה**, **ולא מצי מגרש לה**. אינו יכול לעמוד בגירושין בגלל הטעמים האלו, ולכן הוא מחזירה, ונושאה שוב ושוב [ח"א מהרש"א].

חמשה דברים צוה כנען את בניו: [1906] דהיינו, שהכנענים נוהגים כן כאילו צוה להם אביהם [והנפקא מינה לדעת זאת, כדי ליזהר מהם, רשב"ם].

א. **אהבו זה את זה.**

ב. **ואהבו את הגזל.**

ג. **ואהבו את הזמה.**

ד. **ושנאו את אדוניכם.**

ה. **ואל תדברו אמת.**

ששה דברים נאמרים בסוס.

א. **אוהב את הזנות.**

ב. **ואוהב את המלחמה.**

ג. **ורוחו גסה.**

ד. **ומואס את השינה.**

ה. **ואוכל הרבה.**

ו. **ומוציא קמעה.**

[1906] בספר **בית הלוי** על התורה [בהוספות מכתב יד עמ' י"ח] מבאר בענין החמשה דברים שציוה כנען את בניו, ולכאורה רק ארבעה מהם הינם דברים רעים, גזל, זימה, שנאת אדוניהם, אי דיבור אמת. אבל הדבר החמישי - אהבו זה את זה - לכאורה זה דבר טוב, ומפרש הבית הלוי שהנה בכל עבירה שאדם עובר מחמת שמתאוה לזה, בעצם גם הוא יודע שזה דבר רע, אלא שתאותו מסמאת את עיניו ולא חושב על רוע מעשיו. אולם כשרואה אדם אחר שעושה את זה אזי הוא מתייחס לכך בתור דבר רע, וקל וחומר אם רואה אדם אחר שעושה עבירה אחרת מהעבירות שלו, כגון אדם שרגיל לגנוב ורואה שכור שמתמכר ליינו, בזה כיון שאין לו תאוה, נשארה דעתו נכונה וחושב את זה לדבר שאינו ראוי. אולם אחרי ששוקע בחטאיו זמן רב, הופך אצלו הדבר לטבע ולדרך ולשיטה לעשות רע, ואז אינו מבדיל בין רע לרע, כיון שכבר התרגל בעשיית הרע, ולא רק מחמת התאוה, וזו היתה צוואת כנען לבניו, אהבו זה את זה, וקשה איך אפשר לאהוב אדם שעושה מעשים אשר לא יעשו, על זה באה התשובה, אהבו את הגזל, ולא אמר אהבו ממון שאז היה משמע שיעשו עבירות מחמת תאות הממון, אלא ציוה שיאהבו את הגזל מצד עצמו, שיחפצו לעשות רע ויעשו את עצמם רעים בעצם, ואז יוכלו לאהוב אחד את השני בלי מכשולים והפרעות.

ויש אומרים: אף מבקש להרוג את בעליו במלחמה.

שבעה מנודין לשמים, אלו הן:

א. **יהודי שאין לו אשה.**

ב. **ושיש לו אשה ואין לו בנים.** וכגון שבפשיעתו אין לו בנים, שאינו מתעסק בפריה ורביה.

ג. **ומי שיש לו בנים ואין מגדלן לתלמוד תורה.**

ד. **ומי שאין לו תפילין בראשו ותפילין בזרועו.**

ה. **וציצית בבגדו.**

ו. **ומזוזה בפתחו.**

ז. **והמונע מנעלים מרגליו.**

ויש אומרים: אף מי שאין מיסב בחבורה של מצוה, כגון סעודת ברית מילה [1907] או נישואי בת כהן לכהן.

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי שמואל בר מרתא אמר רב משום רבי יוסי איש הוצל שלשה דברים:

האחד: **מנין שאין שואלין בכלדיים**, בעלי אוב [פירוש אחר. חוזים בכוכבים] כדי לדעת העתידות?

שנאמר "תמים תהיה עם ה' אלהיך". שמשמעותו, להיות בוטח בו בכל מה שעתיד לקרות ולבא עליך ואינך צריך לחקור ולהתעניין בעתידות.

והשני: **ומניין היודע בחבירו שהוא גדול ממנו, אפילו בדבר אחד, שחייב לנהוג בו כבוד**? שנאמר בדניאל, שזכה להיות מנצח ומתגבר על כל השרים "**כל קבל** כל זאת, בגלל: **די רוח יתירא ביה.** שהיתה בו מעלה אחת עליהם. **ומלכא עשית** [חשב] **להקמותיה** [למנותו] **על כל מלכותא**".

והשלישי: **והיושבת על דם טהור**. יולדת שכלו ימי טוהר שלה [שלשים ושלשה יום ליולדת זכר, ששים וששה יום ליולדת נקבה, שבהם אפילו ראתה דם היא טהורה, ומותרת לבעלה], והגיע ליל ארבעים ואחד ללידת הזכר [דהיינו, לאחר שעברו עליה שבעת ימי הטומאה ושלשים ושלשה ימי הטהרה] או ליל שמונים ואחד לנקיבה [דהיינו, לאחר ארבעה עשר יום של ימי הטומאה ועוד ששים וששה ימי הטהרה], ואינה רואה

[1907] על פי דברי **התוספות** כאן, שכתבו כי סעודת מצוה היינו סעודת ברית מילה, כתב **הרמ"א** ביורה דעה סימן רס"ה סעיף י"ב שכל מי שאינו אוכל בסעודת ברית מילה הרי זה כמנודה לשמים. אולם בסעודת נישואין אינו נחשב כמנודה, ואף שבתוספות מבואר שאף בסעודת נישואין הרי הוא כמנודה, מכל מקום **הרמ"א** לא פסק כך, וכן המנהג שמקפידים רק על סעודת ברית ולא סעודת נישואין.

עכשיו דם, בכל זאת **אסורה לשמש** באותו הלילה. כי יש לחשוש שמא אם תראה עתה דם ותטמא כדין נדה, בכל זאת תשמש. כי מתוך שהיא רגילה עד עכשיו לשמש גם כשרואה דם, תטעה, ותשמש גם עתה, למרות שמעתה היא טמאה בראיית דם.

ועד כמה היא אסורה?

אמר רב: **עונה**, לילה אחד צריכה להמתין.

תנא: **הוא יוסף איש הוצל** [שאמר את שלשת הדברים], **הוא יוסף הבבלי**, **הוא איסי בן גור אריה**, **הוא איסי בן יהודה**, **הוא איסי בן גמליאל**, **הוא איסי בן מהללאל**.

ומה שמו? **איסי בן עקביה שמו**.[1908]

וכן מצינו תנא אחר שנקרא בכמה שמות: **הוא רבי יצחק בן טבלא**, **הוא רבי יצחק בן חקלא**, **הוא רבי יצחק בן אלעא**.

דף קיד.

וממשיכה עתה הגמרא ואומרת דבר נוסף:

רבי יצחק בן אחא, **דשמעתא**! כל רבי יצחק סתם הנזכר בעניני הלכה, הוא רבי יצחק בן אחא.

רבי יצחק בן פנחס, **דאגדתא**! רבי יצחק סתם האמור באגדות, הוא רבי יצחק בן פנחס.

וסימנך: "**שמעו נא אחיי ורעיי**". שרבי יצחק המוזכר בעניני "שמעתא" [ונרמז ב"שמעו נא"], הוא רבי יצחק בן אחא [ונרמז ב"אחיי ורעי"].

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן משמיה דרבי יהודה ברבי אילעי: **אכול בצל** או שאר מיני ירקות, שמחירם זול, **ושב בצל** ביתך. כלומר, שלא תצטרך למכור ביתך.

ולא תיכול אווזין ותרנגולין ויהא לבך רודף עליך, שתמיד תתאוה להם, מאחר שהורגלת בהם.

פחות, הפחת **ממיכלך וממשתיך** ממאכלך ומשתייתך, **ותוסיף על דירתך**.

כי אתא עולא אמר: **מתלא מתלין במערבא** משל משלו בארץ ישראל: **דאכיל אליתא**, מי שרגיל לאכול אליה, דהיינו, בשר שמן, **טשי בעליתא**! צריך להתחבאות בעליית ביתו, מפני בעלי החובות הנוגשים בו.

דאכיל קקולי ירקות, **אקיקלי דמתא שכיב**! יכול לשבת על אשפות העיר, דהיינו, במקום פשוט ורגיל, מקום ששאר בני העיר יושבים בו, מבלי להתיירא מבעלי חובות.

מתניתין:

מזגו לו לבעל הבית **כוס ראשון**,

[1908] הסיבה שהיו לו הרבה שמות, כתב בספר **הלכות קטנות** [ח"ב סימן ש"ח] שמפני גזירות שמד היה נאלץ לברוח ממקום למקום, ולשנות את שמו שלא יכירוהו.

בית שמאי אומרים: **מברך על היום** תחילה ברכת קידוש היום, **ואחר כך מברך על היין** בורא פרי הגפן.

ובית הלל אומרים: **מברך** תחלה **על היין**, **ואחר כך מברך על היום**.

מחלוקתם זו היא לגבי כל קידוש של לילי שבת ויום טוב כמבואר בגמרא, וכן נחלקו גם במי שמקדש על הפת, האם ברכת המוציא קודמת או ברכת היום.

גמרא:

תנו רבנן: אחד מה**דברים שבין בית שמאי ובית הלל** שנחלקו **ב**הלכות **סעודה** [ובברכות נא ב, נמנו כולם]:

בית שמאי אומרים: **מברך על היום**, **ואחר כך מברך על היין**, **מפני שהיום גורם ליין שיבא**. כי רק בגלל קידוש יום השבת או החג מביאין את היין לפני הסעודה לקדש עליו. הלכך צריך להקדים את ברכת קידוש היום לפני ברכת היין.

ועוד טעם, **וכבר קידש היום** ביציאת הכוכבים, או לפני כן, כשקיבל עליו את השבת, **ועדיין יין לא בא** לשולחן.

כלומר, שכניסת היום קדמה לביאת היין, הלכך היא גם קודמת לברכה.

ובית הלל אומרים: **מברך על היין ואחר כך מברך על היום**, **מפני שהיין גורם** [1909] **לברכת הקידוש שתאמר**. שאם אין לו יין [או פת] אינו מקדש, הלכך ברכת היין [או הפת] קודמת.

דבר אחר: **ברכת היין תדירה וברכת היום אינה תדירה**. וכלל הוא: **תדיר ושאינו תדיר**, **תדיר קודם!**

והילכתא כדברי בית הלל!

[1909] **הצל"ח** על מסכת ברכות [נא ב] מקשה, לשיטת **התוספות** שמדאורייתא יוצאים חובת קידוש בדברים בלבד ואין צריך כוס יין, ורק מדרבנן חייבו שיאמר קידוש על הכוס, אם כן אין היין גורם לקידוש שיבא, שגם בלי יין צריך לקדש, וכן על הטעם השני של תדיר ושאינו תדיר, מקשה **הצל"ח**, הרי הגמרא בזבחים [צ ב] מסתפקת תדיר ומקודש מי קודם, ולכאורה מצות קידוש שהיא מדאורייתא, מקודשת יותר מברכת היין שהיא דרבנן, וכתב **הצל"ח**, כיון שיוצא מדאורייתא חובת קידוש בתפילה שמתפלל, אם כן עכשיו הקידוש אינו אלא מדרבנן, ומדרבנן תקנו שיהיה על יין, ומתורצות שתי השאלות, שבדרבנן היין גורם לקידוש שיבא, וגם אין ברכת הקידוש מדאורייתא אלא מדרבנן ואינה מקודשת יותר מברכת בורא פרי הגפן. **והערוך לנר** [סוכה נו א] מקשה על קושיתו, שהרי הגמרא נשארת בספק אם מקודש עדיף על תדיר או להיפך שתדיר עדיף על מקודש, ופסק **הרמב"ם** בהלכות תמידין ומוספין פרק ט' הלכה ב' שנשאר הדבר בספק ויקדים מה שרוצה, ואם כן עדיין אין סיבה להקדים את המקודש. ויותר מזה **שהברטנורא** בפרק כל התדיר בזבחים כתב שמסתבר שבכל אופן תדיר קודם, וכן פוסק **הט"ז** בהלכות חנוכה סימן תרפ"ב. אולם **ברבי עקיבא איגר** על שלחן ערוך אורח חיים סימן תפ"ט סעיף ט' מבואר כדברי **הצל"ח** שדאורייתא קודם לתדיר, ומאידך **השאגת אריה** בסימן ב' וכ"ב כתב שמצוה דרבנן כלפי מצוה דאורייתא נחשבת כרשות, וממילא לא שייך הכלל של תדיר ומקודש, שזה נאמר כשיש שתי מצוות לפניו. אבל רשות ומצוה אין ביניהם שום קשר ויכול לעשות את הרשות בתחילה, וכמו-כן יכול להקדים את המצוה דרבנן לפני המצוה דאורייתא.

והוינן בה: **מאי "דבר אחר"**? למה הוצרכו בית הלל לומר טעם נוסף לדבריהם, ולא הסתפקו בטעם הראשון?

ומשנינן: **וכי תימא**, שמא תאמר: **התם**, **תרתי**, להקדים את ברכת הקידוש יש שני טעמים, כמבואר בדברי בית שמאי, **ואילו הכא**, להקדים את ברכת היין, יש רק **חדא**, טעם אחד בלבד, שהיין גורם לקידוש.

לכך אמרו בית הלל כי **הכא נמי**, **תרתי** טעמי **נינהו**!

והוסיפו את הטעם: **תדיר ושאינו תדיר**, **תדיר קודם**.

ומקשה הגמרא על מה שאמרה הברייתא **והלכה כדברי בית הלל**: **פשיטא**!? **דהא נפיק בת קול** שהלכה כבית הלל בכל מקום.

ומשנינן: **איבעית אימא**, ברייתא זו נשנתה **קודם** שיצאה ה**בת קול**.

ואיבעית אימא, אפילו נשנתה **לאחר בת קול**, וברייתא זו כדעת **רבי יהושע היא**, **דאמר**: **אין משגיחין בבת קול**!

ולדעתו לא נקבעה הלכה כבית הלל, אלא כל אחד יכול לנהוג או כבית שמאי או כבית הלל, ולכך הוצרכה הברייתא להשמיענו שבמחלוקת זו הלכה כבית הלל.

מתניתין:

הביאו לפניו ירקות, אחר שקידש על היין [והוא ה"כרפס" שאנו נוהגין להביאו], וטובל אותם במי מלח כדי שיתעוררו התינוקות לשאול מדוע מביאים ירקות קודם הסעודה, שאין הדרך בכך [והיא השאלה "שבכל הלילות אין אנו מטבילין אפילו פעם אחת"].

ואם אין לו ירק אחר, **מטבל בחזרת**, אוכל החזרת על ידי טיבולה [בחרוסת, לפי התוס'. במי מלח, לפי הרשב"ם].

עד שמגיע לפרפרת הפת. שאכילת החזרת המטובלת בחרוסת או במי מלח היא קודם שיגיע לחזרת הנאכלת אחר אכילת מצה, לשם מצות מרור, ואכילה זו נקראת "פרפרת הפת", מפני שמושכת ומביאה את האכילה [תוס'].

כלומר, טיבול זה אינו לשם מצות אכילת מרור, אלא רק כדי לעורר את התינוקות לשאול.

[1910] כתב **בשולחן ערוך** סימן תע"ה סעיף א' שמברך המוציא, ואוחז כל שלשת המצות בידיו, כלומר, העליונה והתחתונה השלימות, ובהם מקיים דין לחם משנה, שצריך שני לחמים שלמים, והמצה האמצעית השבורה, שבה מקיים מצות אכילת מצה. ואחר שגומר לברך המוציא, מניח את המצה התחתונה על השולחן, ומברך על האמצעית והעליונה על אכילת מצה, ואוכל כזית מצה מן העליונה, וכזית מצה מן האמצעית. ובטעם הדבר מבאר **המשנה ברורה** שם, לפי שבמצה האמצעית מקיים מצות אכילת מצה, וממנה חייב לאכול כזית, ועל המצה העליונה מברך את ברכת המוציא, ולכן צריך לאכול גם ממנה. ולפי זה, אין חיוב לאכול ממנה כזית. אולם יש

לאחר מכן **הביאו לפניו מצה**, [1910] **וחזרת, וחרוסת, ושני תבשילין**, אחד זכר לקרבן פסח, ואחד זכר לקרבן חגיגה.

ומה שהביאו חרוסת, עשו זאת **אע"פ שאין חרוסת מצוה**, שאינה באה אלא כדי להפיג בה חריפות המרור.

רבי אלעזר ברבי צדוק אומר: החרוסת, **מצוה** היא, כי הוא זכר לטיט שעבדו בו ישראל במצרים.

ובמקדש, בזמן שבית המקדש היה קיים, **היו מביאין לפניו גופו של פסח**, את קרבן הפסח הצלוי.

דף קיד:

גמרא:

אמר ריש לקיש: זה שכתוב במשנה שאוכלים פעמיים חזרת, **זאת אומרת: מצות צריכות כוונה!** שצריך להתכוון בעשיית המצוה שהוא עושה את המעשה לשם מצוה, ואם לא, לא יצא.

ולכן בטיבול הראשון של החזרת, **כיון**: א. **דלא בעידן חיובא דמרור הוא דאכיל ליה**, שהרי עיקר מצות מרור הוא רק לאחר אכילת מצה [ככתוב "על מצות ומרורים יאכלהו"]. ב. וגם לא בירך עליו "על אכילת מרור", אלא **ב"בורא פרי האדמה" הוא דאכיל ליה** כשאר ירקות לשם אכילה בלבד.

וכיון שיש לנו לומר **דילמא** [ודאי, תוס'] **לא איכוון** באכילה הראשונה **לשם** מצות אכילת **מרור, הלכך, בעי למיהדר לאטבולי** לחזור ולטבול, ולאכול שוב חזרת **לשם מרור**.

דאי סלקא דעתך "מצוה לא בעיא כוונה", ואפילו לא נתכוין שהוא עושה לשם מצוה גם כן יצא ידי חובתו. אם כן, **למה לך תרי טיבולי. והא טביל לה כבר חדא זימנא** [1911]

פוסקים שסוברים להיפך, שברכת על אכילת מצה הולכת על השלימה, לכן צריך לאכול כזית גם ממנה. אולם, מעיר **הביאור הלכה**, שזה דבר מחודש שלא נמצא כמעט באף פוסק שצריך לאכול שני כזיתים, וגם הסברא קשה, שהרי מכוין גם בברכת המוציא וגם בברכת אכילת מצה על שתי המצות, ומדוע לא יוכל לצאת באחת מהן את שתי הברכות? וכתב בספר **אורחות רבינו** חלק ב' עמוד ע' **שבעל הקהילות יעקב** היה אוכל רק כזית אחד, חלקו מן השלימה וחלקו מן הפרוסה, ועוד כתב שם בעמוד ס"ו שלא היה מכניס את כל המצה לפה בבת אחת, אלא היה אוכל כדרך אכילה שמכניסים לפה מעט מעט. וכל זה לדעת **השלחן ערוך**. **והרי"ף** פסק שלוקח רק שתי מצות, וכן דעת **הרמב"ם** הלכות חמץ ומצה פרק ח' הלכה ו'.

[1911] שיטת **התוספות** לעיל היא, שאפילו למ"ד מצוות אין צריכות כוונה. אבל אם מכוין בפירוש שאינו רוצה לצאת במצוה, אינו יוצא ידי חובתו, וכן כתבו התוספות במסכת סוכה [לט א ד"ה עובר], וקשה אם כן איך הגמרא מוכיחה מכאן שמצוות צריכות כוונה, אולי באמת מצוות אינן צריכות כונה, ובכל זאת אינו יוצא בטיבול הראשון, מפני שמכוין בפירוש לא לצאת? ומתרץ **הקרבן נתנאל** שריש לקיש סבר שזה דוחק לפרש את המשנה באופן שמכוין מפורש לא לצאת. **והחזון איש** בסימן קכ"ד מתרץ, שהוכחת הגמרא היא כך, שאם נאמר שמצוות אינן צריכות כוונה, אם כן יצטרך לכוין בפירוש שאינו חפץ לצאת ידי מצוה, וחכמים לא מתקנים תקנה שתהיה

באכילת ה"כרפס" ויצא בה ידי מצות אכילת מרור!? [1912] ואף שאכל המרור לפני המצה, יצא בדיעבד.

ודחינן: **ממאי? דילמא לעולם מצות אין צריכות כוונה**, ובאמת יצא ידי חובת מרור באכילת החזרת בטיבול הראשון.

ודקאמרת: תרי טיבולי למה לי?

אמינא לך, **כי היכי דליהוי היכירא לתינוקות** שיתעוררו לשאול. ואף שיש כבר היכר בטיבול ראשון, מכל מקום, עושים עוד טיבול, כדי שיהא ההיכר חזק יותר.

וכי תימא, אם כן לישמעינן שעושה טיבול ראשון **בשאר ירקות** ורק טיבול שני במרור. שהרי גם כך יש היכר לתינוקות שעושה שני טיבולים, ולמה נקט ששניהם בחזרת? [ובשלמא אם מצות צריכות כוונה ניחא שאמר כך, כדי להשמיענו שאינו יוצא בטיבול הראשון ידי מצות מרור, הואיל ולא נתכוין לשם מצוה. רשב"ם].

הא לא קשיא.

כי **אי אשמעינן שאר ירקות, הוה אמינא** דוקא **היכא דאיכא שאר ירקות הוא דבעינן תרי טיבולי. אבל** כשיש לו **חזרת לחודא, לא בעי תרי טיבולי**, כי אז יוצא שהוא מקדים מצות אכילת מרור קודם זמנה [שהוא אחר אכילת מצה], ולא כדאי לעשות כן אף בשביל היכר לתינוקות.

קמשמע לן דאפילו כשיש לו רק **חזרת** בכל זאת **בעינן תרי טיבולי, כי היכי דליהוי ביה היכירא לתינוקות.**

ועוד קשיא לריש לקיש שאמר מצות צריכות כונה, הא **תניא: אכלן** את המרור כשהוא **דמאי, יצא**. כיון שדמאי מותר לעניים הרי הוא ראוי לו, שהרי יכול להפקיר נכסיו ויהיה עני.

מבוססת על כך שיצטרכו לכוין כך, ומי שיטעה ולא יכוין כך, יברך ברכה לבטלה, ומזה שאנו רואים שחכמים תקנו שיאכל מרור משום היכר לתינוקות ושוב יאכלנו למצות מרור, מזה הוכיח ריש לקיש שמצוות צריכות כוונה.

[1912] **הקרבן נתנאל** מקשה לשיטת **הרא"ש** שבטיבול ראשון אין אוכלין כזית, אם כן איך הוכיח ריש לקיש שמצוות צריכות כוונה, אולי באמת מצוות אינן צריכות כוונה, והסיבה שלא יצא זה מפני שלא אכל כזית, אולם לשיטת הרא"ש קושיה זו לא קשה, כי דעת **הרא"ש** היא שמצות אכילת מרור מצד עצמה אינה צריכה כזית, ורק מחמת נוסח הברכה על **אכילת** מצה צריך לאכול כזית, וזוהי הוכחת ריש לקיש, שאם תאמר שמצוות אינן צריכות כוונה, יצא ידי מצות מרור בטיבול הראשון, ואפילו שהוא פחות מכזית.

[1913] האחרונים מסתפקים בשיעור של כזית בכדי אכילת פרס, האם הוא מעיקר הדין, לכתחילה, שאפשר לאכול חצי זית ועוד חצי זית בתוך זמן זה והכל ייחשב לאכילה אחת, או שרק בדיעבד זה מועיל, אבל לכתחילה צריך לבלוע כזית שלם יחד. וכתב על כך בחידושי **הגר"ח**, שלכאורה מהגמרא בזבחים [ע א] משמע שזה דין לכתחילה, ואדרבה, אילולי החידוש של כדי אכילת פרס, היינו אומרים שמצטרף אפילו ביותר זמן, וההלכה באה להחמיר שרק בזמן הקצר של אכילת פרס האכילה מצטרפת, וההוכחה לכך, שהגמרא שם אומרת שנבלת עוף טהור כיון שזה חידוש היינו אומרים שמטמא אפילו אם אכל כזית ביותר מכדי אכילת פרס, ואם נאמר שמעיקר הדין צריך

אכלן בלא מתכוין, שלא התכוון לצאת ידי חובתו, **יצא**. [1914] **אכלן לחצאין**, [1913] שלא אכל את כל הכזית מרור בבת אחת, אלא חצי זית בפעם אחת וחצי זית בפעם שניה, **יצא**. **ובלבד שלא ישהא בין אכילה לחבירתה יותר מכדי אכילת פרס** [1915] [שהוא שיעור זמן אכילת שלש או ארבע ביצים].

לבלוע ביחד, וההלכה של כדי אכילת פרס באה להקל, אם כן לגבי נבלת עוף טהור, מדוע שיצטרף ביותר מכדי אכילת פרס, ואדרבה, היה צריך לומר כיון שזה חידוש, אם כן לא יטמא אלא בבת אחת. ומשמע שמעיקר הדין היה מצטרף אפילו ביותר מכדי אכילת פרס, וההלכה באה להחמיר שצריך בכדי אכילת פרס, ולכן סברנו שלגבי נבלת עוף טהור כיון שזה חידוש, אולי לא נאמרה ההלכה שצריך בתוך כדי אכילת פרס, ולענין הלכה כתב **הגר"ח** שנפסק **בשולחן ערוך** סימן תע"ה שלכתחילה צריך לבלוע שני כזית מצה בבת אחת. והביא על כך **הגר"א** ראיה מלשון הברייתא בדף קי"ד לגבי אכילת מרור, "אכלה לחצאין יצא", ולשון 'יצא' משמע בדיעבד, ולכתחילה צריך לאכול בבת אחת. וכן פסק שם **המשנה ברורה** בסעיף קטן ט' שיכניס לתוך פיו את שני הזיתים יחד וילעסם וירסקם, ואחר כך יבלע כזית שלם יחד, ואחר-כך יבלע השאר, ובדיעבד אם לא שהה מתחילת האכילה עד סופה יותר מכדי אכילת פרס יצא, וכן לגבי שתיית היין פסק בסימן תע"ב סעיף קטן ל"ד שלכתחילה נכון לשתות את רוב הרביעית בבת אחת. אך עיין **בביאור הלכה** שם, שדן בארוכה מהו המקור של הבית יוסף שפסק כן, כי בפשטות ומן המשתמע מרוב הראשונים, אין כל ענין לאכול את שני הכזיתים של המצה בבת אחת!

[1914] דעת **הראב"ד** בהשגותיו על **בעל המאור** שאף על פי שבכל המצוות צריך כוונה ואם לא כיון לא יצא, במצוות של אכילה כמצה, יצא אפילו אם לא כיון, וכפי שמצאנו ש"מתעסק" בכל התורה פטור, חוץ מלגבי אכילת חלבים ועריות מפני שנהנה, ורואים שאף שנעשה הדבר בלי שום כוונה, אולם היות שנהנה נחשב הדבר לעשיה, וחייב להביא קרבן, כמו כן לגבי מצוות אף שבלי כוונה לא נחשב הדבר לעשיית מצוה, אולם במצוות של אכילה מכיון שנהנה, נחשב הדבר לעשייה ויצא ידי חובה. אבל אם בשעת אכילת המצה לא ידע כלל שזו מצה, או שלא ידע שהיום פסח, בזה כתב **הר"ן** שאינו יוצא לכל הדעות ואפילו למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה, וההסבר לכך כתב **המשנה ברורה** בסימן תע"ה סעיף קטן ל"ז כיון שלא ידע כלל שהוא עושה מעשה המצוה. אבל אם ידע שהיום פסח ושזו מצה ולא רצה לאכול, והכריחו אותו גויים לאכול פסק **השלחן ערוך** שם שיצא ידי חובתו, אף שאין לו כוונה לצאת ידי המצוה, ואוכל רק מפני שמפחד שהגוי יהרגהו, בכל זאת יצא, ולמרות שאנו פוסקים להלכה שמצוות צריכות כוונה, וכאן לכאורה לא היתה כוונה, וההסבר כנ"ל שבמצוות של אכילה יוצא אף בלי כוונה, ומכל מקום כתבו הפוסקים שאם כיון במפורש להיפך שאינו רוצה לצאת, אינו יוצא ואפילו למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה, אולם כל היסוד הזה שנוי במחלוקת, והביא **המשנה ברורה** בסעיף קטן ל"ד שהרבה ראשונים חולקים על זה, ואינם מחלקים בין מצוות אכילה לשאר המצוות, ולדעתם אם הכריחוהו גויים לאכול מצה או שאכל מצה ולא חשב לצאת ידי מצוה, לא יצא ידי חובתו, וגם לפי פסק השלחן ערוך שכפאוהו גויים ואכל מצה יצא ידי חובתו, מסתפק **הפרי מגדים** מה הדין בכפאוהו ואכל מרור, שבזה לכאורה לא שייכת הסברא שנהנה, דאדרבה המרור מר ומזיק, [ומתוך יסוד דברי הראשונים שדימו אכילה בלי כוונה במצוה למתעסק בחלבים, מקשה **הקובץ שיעורים** על **רבי עקיבא איגר** המחדש שדין מתעסק זה רק לגבי פטור מקרבן, אבל אין זה נחשב שכלל לא עבר עבירה, שבשלמא אם נאמר שמתעסק זה פטור מוחלט וכלל לא נחשב לעשייה ובכל זאת בחלבים חייב, רואים שהנאה הופכת מעשה שלא מתייחס לאדם למתייחס, אולם אם מתעסק נחשב שעבר עבירה ורק פטרה אותו התורה מקרבן, ובחלבים כיון שנהנה חייב קרבן, איך אפשר להוכיח מזה למצוות בלי כוונה שלא נחשב מצוה, ובמצוה של אכילה יחשב כוונה]

[1915] בשיעור תוך כדי אכילת פרס, ישנן דעות רבות. **הבכורי יעקב והיצחק ירנן** נקטו שזה שבע דקות ומחצה בין לקולא ובין לחומרא כלומר, שאפשר להקל ולאכול כזית של מצה עד שבע וחצי דקות, וכמו-כן ביום כפור מי שאוכל ושותה בשיעורים, וצריך להמתין כל פעם כדי אכילת פרס שלא יצטרפו האכילות יחדיו, גם כן שיעורו שבע וחצי דקות, אולם ה**חתם סופר** החמיר לענין יום כפור שימתין תשע דקות [וכך נוהגים לכתחילה] ולאידך גיסא כתב ה**חתם סופר** בחלק ו' סימן כ"ג שלענין אכילת מצה צריך להחמיר לאוכלה בתוך שתי דקות, בשדי חמד הביא בשם הצמח צדק ששיעורו שלש דקות וכן מובא בשם ה**חזון איש** וכן דעת **המרחשת והאגרות משה**, ולמעשה נקטו הפוסקים שהזמן הוא ארבע דקות וכתב בספר **שיעורין של תורה**, שמכל מקום ראוי להחמיר לאכול הכזית בתוך שתי דקות, אולם יש להעיר שחלק מהפוסקים הנ"ל אמרו את הזמן לפי גודל הכזית הקטן, ולנוהגים להחמיר ולאכול כזית כפול בגודלו, גם משך הזמן משתנה.

הרי מפורש בברייתא שמצות אין צריכות כוונה?
ומתרצינן: **תנאי היא**, שמצינו תנא אחד הסובר שמצות צריכות כוונה וריש לקיש סובר כמותו.
דתניא: **רבי יוסי אומר**: **אף על פי שטיבל בחזרת** בטיבול ראשון, כי לא היו לו שאר ירקות **מצוה להביא לפניו** עוד פעם **חזרת**, **וחרוסת**, **ושני תבשילין**, כדי לקיים מצות מרור, לפי שלא יצא באכילה הראשונה, שהרי לא נתכוין לשם מצוה, ומצות צריכות כוונה.
והוינן בה: **ואכתי ממאי** שרבי יוסי סבר מצות צריכות כוונה? **דילמא קסבר רבי יוסי מצות אין צריכות כוונה**. **והאי דבעינן תרי טיבולי - כי היכי דתיהוי היכירא לתינוקות**, כמו שאמרנו במתניתין, ומה עדיף רבי יוסי ממתניתין?!
ומתרצינן: **אם כן**, שהוא רק מדרבנן, ובשביל היכר לתינוקות **מאי "מצוה"**? והיה לו לרבי יוסי לומר "מביאין לפניו". ומזה שאמר "מצוה" משמע שהוא מצוה מן התורה לקיים מצות מרור.
שמע מינה שרבי יוסי סובר מצות צריכות כוונה.
והוינן בה: **מאי "שני תבשילין"** האמורים במשנתנו ובברייתא דלעיל. איזה תבשילים הם?
אמר רב הונא: **סילקא**, תבשיל מתרד, **וארוזא**, ותבשיל מאורז. כלומר, אפילו תבשילים שכאלו, וכל שכן תבשילים ממיני בשר.
רבא הוה מיהדר היה מחזר דוקא **אסילקא וארוזא**, אף על פי שיכול גם לצאת בשאר מיני תבשילים, **הואיל ונפיק מפומיה דרב הונא**! ובשביל חיבתו לרב הונא עושה כן, כדי להראות שהלכה כמותו, שאפשר גם בסילקא וארוזא.
אמר רב אשי: **שמע מינה מדרב הונא** שאמר מבשלים אורז בפסח ואין בזה חשש חמץ: **לית דחייש להא דרבי יוחנן בן נורי**, דלהלן.
דתניא: **רבי יוחנן בן נורי אומר**: **אורז**, **מין דגן הוא**, **וחייבין על חימוצו**, אם נתחמץ ואכלו בפסח, הוא חייב עליו **כרת**.
ואדם יוצא בו ידי חובתו בפסח, שאם עשה מהאורז מצה, ואכלה בלילה הראשון, יצא ידי חובת מצה.
חזקיה אמר: **אפילו דג וביצה שעליו**, שהיו רגילין למרוח ביצה על הדג. ואף על פי שזה דומה לתבשיל אחד, מכל מקום יצא בכך חובת שני תבשילים.

רב יוסף אמר: צריך שני מיני בשר: אחד זכר לקרבן פסח, ואחד זכר לקרבן חגיגה, [1916] שהיו מביאים בערב פסח יחד עם הקרבן פסח, כדי שהפסח יהיה נאכל על השובע.
רבינא אמר: אפילו גרמא ובישולא חתיכת בשר ומרק שהתבשל בו, גם כן נחשבים לשני תבשילים.
ועתה דנה הגמרא בדין הברכה באכילת מרור.
זה **פשיטא, היכא דאיכא שאר ירקות** שלוקחם לטיבול ראשון, **מברך אשאר ירקות "בורא פרי האדמה"**, שהרי אסור ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה, **ואכיל**, ומתכוין לפטור בברכה זו גם את המרור שלאחר מכן.
והדר, מברך "על אכילת מרור" על החזרת שאוכל אחר המצה לשם מצות מרור **ואכיל**.
אבל **היכא דליכא אלא חסא**, ואוכלה גם לטיבול ראשון וגם לטיבול שני, **מאי**? אימתי יברך "על אכילת מרור".
אמר רב הונא: מברך מעיקרא אמרור בטיבול הראשון [שאינו אלא לשם היכר לתינוקות] **"בורא פרי האדמה", ואכיל. ולבסוף**, כשהוא אוכל את החסא לשם מצות מרור, **מברך עליה "על אכילת מרור", ואכיל.**

דף קטו.

מתקיף לה רב חסדא: וכי **לאחר שמילא כריסו הימנו** מהמרור בטיבול ראשון, **חוזר ומברך עליה**? והרי כבר יצא ידי מצות אכילת מרור באכילה הראשונה?!
אלא, אמר רב חסדא: מעיקרא, מברך עליה "בורא פרי האדמה" ו"על אכילת מרור", ואכיל.
ולבסוף, אכיל אכילת חסא בלא ברכה, שאינה אלא בשביל היכר לתינוקות.
בסורא עבדי כרב הונא.
ורב ששת בריה דרב יהושע עביד כרב חסדא. והלכתא כוותיה דרב חסדא.
רב אחא בריה דרבא מהדר היה מחזר **אשאר ירקות** לטיבול ראשון כדי **לאפוקי נפשיה מפלוגתא**. שאם יקח חזרת [מרור] לטיבול הראשון הוא נכנס למחלוקת אימתי יברך "על אכילת מרור".

[1916] כתב **בשולחן ערוך** סימן תע"ג סעיף ד' מביאין לפני בעל הבית קערה שיש בה שלש מצות וכו' ושני תבשילין אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה ונהגו בבשר וביצה והבשר נהגו שיהיה זרוע ונהגו שהבשר יהיה צלי על גחלים והביצה תהיה מבושלת וכתב על זה הרמ"א שגם הביצה אפשר לצלות וכן נהגו בעירנו, וכתב **המגן אברהם** שאף שפסח היה נצלה על שפוד של רמון, מכל מקום כיון שקשה למצוא רמון, לכן גם אין צורך לצלות דוקא על שפוד, אלא יניח הבשר על גבי גחלים, וכתב בשערים המצוינים בהלכה [סימן קי"ח] שגם על הגז אפשר לצלות הזרוע, שגם קרבן פסח כשר בדיעבד בנצלה בשלהבת, וכתב **המשנה ברורה** בסעיף קטן כ"ז שצריך שיהיה קצת בשר על הזרוע, ומי שאין לו זרוע, יכול לקחת בשר בלי עצם, ואת הזרוע אסור לאכול בלילה, אבל הביצה מותר לאוכלה בסעודת הלילה.

אמר רבינא: אמר לי רב משרשיא בריה דרב נתן: הכי אמר הלל משמיה דגמרא: לא ניכרוך איניש מצה ומרור בהדי הדדי ביחד **וניכול. משום דסבירא לן: מצה בזמן הזה** חיובה הוא מ**דאורייתא**. ואילו **מרור** חיובו הוא רק מ**דרבנן** בזמן הזה [כמבואר הטעם להלן קכ א]. **ואתי מרור דרבנן, ומבטיל ליה למצה** [1917] **דאורייתא!** שבכל לעיסה מעורבים בפיו יחד מצה ומרור, ולפעמים המרור הוא הרוב, ואז הוא "מבטל" את המצה ולא נשאר מהמצה כזית שלם באכילתו.

ואפילו למאן דאמר מצות אין מבטלות זו את זו, שלא נאמרה תורת ביטול ברוב בשתי מצוות המעורבות יחד.

הני מילי דאורייתא בדאורייתא, או דרבנן בדרבנן, ששתי המצוות שוות, ששתיהן מדאורייתא או מדרבנן.

אבל מצה **דאורייתא** ומצוה **דרבנן** שהתערבו, **אתי דרבנן ומבטיל ליה לדאורייתא!** [1918] שהמצוה דרבנן נחשבת לרשות ביחס למצוה דאורייתא.

והוינן בה: **מאן** הוא ה**תנא דשמעת ליה שמצות אין מבטלות זו את זו**?

[1917] בטעם הדבר נאמרו בראשונים כמה הסברים, **ברשב"ם** בסוגייתינו וכן **בתוספות** בזבחים [עח א ד"ה אלא], משמע שההסבר הוא שמחמת חריפות המרור מתבטל טעם המצה, וזהו דין ביטול ככל דיני ביטול איסור בהיתר, שכאשר בטל הטעם נחשב האיסור כאילו איננו, וכמו כן כאן מתבטל טעם המצה ונחשבת המצה כאילו איננה, ולפי הסבר זה יוצא, שאם כבר אכל מצה, וחוזר ואוכל מצה ומרור לשם אכילת מרור, יוצא ידי חובתו, כיון שאין בכח המצה לבטל טעמו החזק של המרור. ואילו בסוגייתינו מבואר להיפך שלא יצא ידי מרור, וצריך לומר שבמרור ישנה סברא הפוכה, כיון שהתורה דרשה לאכול מרור זכר לוימררו את חייהם, וצריך להרגיש את המרירות בפה כמבואר בסוגיא שאם בלע מרור לא יצא מפני שלא חש במרירותו, לכן אם אכל מצה ומרור יחד לשם מצות מרור, לא יצא כיון שאינו טועם את כל טעם מרירות המרור. **והרמב"ן והמאירי** מפרשים שאין זה מדין ביטול איסורים, אלא משום מעלת וחיבוב המצוה, צריך שלא יערב בה דבר אחר, אלא אם כן הדבר האחר הוא מצוה כמותה או חמורה ממנה. אמנם לפי דבריהם קשה להבין את דברי הגמרא בזבחים [עט א] האומרת כשם שמצוות אינן מבטלות זו את זו, כך איסורים אינם מבטלים זה את זה, ולהסבר זה קשה מה הדמיון, במצוות כל הביטול הוא מחמת חשיבות המצוה, שלא יאכל דבר רשות עמה. אבל אם שתי האכילות מצוה, אין בכך ביטול, מה שאין כן באיסורים, כגון שערבב פגול ונותר יחד, מדוע שלא יתבטל הפגול בנותר. וכתב **הברכת אברהם** להסביר זאת על פי דברי **הר"ן** בנדרים [נב א] שביטול שייך רק בדברים סותרים. כמו איסור בהיתר, ולכן אומרת הגמרא כפי שמצוות אינן מבטלות זו את זו ולמרות שהם ממינים שונים, בכל זאת כיון שהם מצוות, המצוה הופכת אותם כביכול לדבר אחד, כולם משמשים כרגע לקיים ציווי ה', ולכן אינם נחשבים כדברים שונים ואינם מתבטלים זה בזה, וכמו כן לענין איסורים, אף שהם איסורים שונים כפגול ונותר, בכל זאת לכולם יש דבר משותף, שהינם דברים אסורים ואין בכחם לבטל זה את זה [ועיין עוד בחידושי **חתם סופר** פה שמאריך בסברות אלו].

[1918] **התוספות** בקידושין [לז ב] מביאים את שאלת **האבן עזרא**, על הדין שאדם שיש לו מצה העשויה מקמח חדש, אסור לו לאוכלה לפני ט"ז בניסן, שמקריבים בו העומר להתיר איסור חדש. ושקה, שתבוא מצות עשה של אכילת מצה ותדחה את הלא תעשה של איסור חדש, והקשה על כך הגאון **רבי יהונתן אייבשיץ**, הרי הגמרא ביומא פ א אומרת שבימי אבלו של משה נשתכחו השיעורים של כזית וכדומה, ואם כן, יתכן שאוכל יותר מכזית, ובזה אינו מקיים מצוה, ועובר על איסור חדש. ותירץ, שיכול לקחת כזית מצה כפי המקובל בידינו, ויקח עם זה כזית מרור, וממה נפשך, אם זה השיעור כזית, אם כן, מקיים מצות מצה ואין המרור מבטלה, ואם יש כאן יותר מכזית, הרי הנוסף על הכזית הוא מצה של רשות, וטעם המרור מבטלו, ואינו עובר באיסור חדש. והקשה על זה **המנחת חינוך** [מצוה ו' סוף אות ב'] שדין זה שמבטל המרור את המצה, הוא רק נפקא מינה למלקות. אבל איסור ודאי שיש. ועיין שם בהערות שציינו שכן גם דעת הב"י והפמ"ג. אבל **הב"ח והחוות דעת** חולקים בזה.

ומשנינן: **הלל היא!**

דתניא: אמרו עליו על הלל, שהיה כורכן [1919] את הכזית מקרבן הפסח והכזית מהמצה ומהמרור **בבת אחת, ואוכלן, שנאמר "על מצות ומרורים יאכלהו"** את הפסח, דהיינו בבת אחת.

הרי, שהלל סבור שמצות אין מבטלות זו את זו, [1920] שאם לא כן, לא היה יכול לאוכלם כשהם מכורכים ומעורבים יחד, שהרי כל אחד מבטל את השני.

אמר רבי יוחנן: חולקין עליו חביריו על הלל!

דתניא: יכול יהא כורכן בבת אחת, ואוכלן כדרך שהלל אוכלן?

תלמוד לומר "על מצות ומרורים יאכלהו"! ומזה שלא אמר הכתוב "יאכלו", והיינו יודעים שזה הולך על הפסח, שהרי לפני זה כתוב "ואכלו את הבשר בלילה הזה", משמע שיכול לאוכלם **אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו**.

מתקיף לה רב אשי: אי הכי, שרבנן סוברים כמו שאמר רבי יוחנן, שאסור לאכול את כולם בכריכה אחת, **מאי "אפילו"** שאמרו חכמים, שמשמע שיכול לאוכלם בין בכריכה אחת בין בשתי כריכות?!

[1919] **הבית הלוי** בחלק ב' דרוש ב' מביא דרשת חז"ל על הפסוק 'השביעני במרורים הרוני לענה', ודרשו חז"ל השביעני במרורים זה ליל הסדר שאוכלים בו מרור, הרוני לענה זה ליל תשעה באב, שתמיד יוצא תשעה באב באותו יום בשבוע כמו ליל הסדר. ומבאר הבית הלוי שאין זה קשר מקרי, אלא ליל הסדר גרם לליל תשעה באב, מפני שבני ישראל נגאלו ממצרים לפני סוף הארבע מאות שנה שנגזרו עליהם, ואמר הקדוש ברוך הוא למשה, שאת השנים החסירות, הם ישלימו בגלויות הבאות. אבל אם היו נשארים במצרים עד תום הארבע מאות שנה, שוב לא היו גולים, אלא שהקב"ה נאלץ להקדים ולהוציאם לפני שיכנסו לחמישים שערי טומאה, יוצא מכך שגאולת ליל הסדר טמנה בחובה את הגלות שתחול בתשעה באב, ומקשה הבית הלוי על הלשון 'השביעני' במרורים, הרי אוכלים רק כזית מרור, ולא שייך בזה לשון שובע, ומבאר שהנה בליל הסדר עושים שני דברים הפוכים, גם זכר לשעבוד כמרור וגם זכר לגאולה כארבע כוסות ומסובין. אבל בסוף הסדר אוכלים פסח לשובע, שישאר טעם פסח בפה, ובא לרמז שהמזכרת שישאר לנו מלילה זה, זו הגאולה. אולם כל זה לרבנן, ולהלל שהיה כורך, אם כן גם המרור נאכל על השובע, ולכאורה קשה, מה הענין שישאר טעם מרור בפה? הרי השעבוד חלף עבר לו, ועל זה תירצו במדרש "**השביעני** במרורים", כלומר, זה שמרור נאכל על השובע ונשאר טעמו בפה, הוא משום שהרוני לענה בתשעה באב, ובאה אכילתו להראות שגם את המרירות נזכור, ועוד נטעם אותה בעתיד.

[1920] **התוספות** מקשים על זה, מה ההוכחה שמצות אינן מבטלות זו את זו, אולי תמיד מצוות מבטלות זו את זו, וכאן יש גילוי מיוחד בתורה שצריך לכורכם יחד ואינם מבטלים זה את זה. ומתרץ **הר"ן** שהרי גם הלל מודה שמצה בזמן הזה דאורייתא, כלומר, שמצות מצה אינה תלויה בקרבן פסח, ואם כן איך מקיים את המצוה הזו העצמית כשכורכה עם פסח, הלא במצה נאמרו שתי מצוות, אחת לאוכלה בכריכה עם פסח והשניה מצוה עצמית כפי שאנו עושים היום, והמצוה העצמית איך התקיימה בזמן שכרכה עם פסח, ומזה מוכיחה הגמרא שמצוות אינן מבטלות זו את זו, **בחידושי רבינו דוד** מתרץ על זה, כיון שבדיעבד גם הלל מודה שיוצא אף אם אכלן כשאינם כרוכים זה בזה, אם כן מזה שהתורה התירה לעשות זאת אף לכתחילה, זה הוכחה שאין מצוות מבטלות זו את זו, שאם היו מבטלות, לא היתה התורה מתירה לעשות זאת, כיון שיש את האפשרות לאכול כל אחד בפני עצמו. **והתוספות** עצמם מתרצים על זה, שבשלמא אם נאמר שמצוות אינן מבטלות זו את זו, אם כן כבר ידענו שמותר לכרוך מצה ומרור ביחד, ומה באה בתורה להוסיף בפסוק "על מצות ומרורים יאכלהו", בהכרח שבאה להוסיף שזה מצוה לכרוך. אבל אם נאמר שתמיד הכלל שמצוות מבטלות זו את זו, אם כן הפסוק של "על מצות ומרורים" בא לומר רק שפה **מותר** לכרוך יחד, אבל מנין לנו **שמצוה** לכורכם יחד, ומזה שהלל אמר שזה מצוה לכורכם, מוכח שגם בשאר המצוות אינם מבטלות זו את זו.

אלא, אמר רב אשי: האי תנא הכי קתני: יכול לא יצא בהו ידי חובתו אלא אם כן כורכן בבת אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן?

תלמוד לומר "על מצות ומרורים יאכלהו", אפילו זה בפני וזה בפני עצמו.

שהתנא של הברייתא באמת סובר שיכול לאוכלם בין בכריכה אחת בין בשתי כריכות, אולם עיקר דברי רבי יוחנן לא נדחו, שקבלה היתה בידו שיש חכמים החולקים לגמרי על הלל ואוסרים בכריכה אחת. אלא שאין הם החכמים של ברייתא זו אלא חכמים אחרים.

השתא, דלא איתמר הלכתא לא כהלל שצריך דוקא בכריכה אחת, **ולא כרבנן** של רבי יוחנן [ולא של הברייתא] שסוברים שאוכל רק בשתי כריכות, **מברך** על המצה לבד "**על אכילת מצה**" **ואכיל** [זה אף להלל כדלעיל, שמצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן]. **והדר מברך** [1921] על המרור לבד "**על אכילת מרור**", **ואכיל** [כי שמא הלכה כרבנן שכל אחד צריך להיות לבד].

[1921] **הרא"ש** מחדש שאכילת מרור מצד עצם החיוב של אכילת מרור יוצאים בפחות מכזית, ורק מחמת שבנוסח הברכה מזכירים על 'אכילת' מרור, ואין אכילה פחות מכזית, לכן צריך כזית, ומבאר **השאגת אריה** בסימן ק' שהטעם שלא צריך כזית, זה מפני שבתורה לא נזכר לשון אכילה על מרור, ואף שכתוב על מצות ומרורים 'יאכלוהו', לשון האכילה המוזכרת בפסוק זה מתייחסת לקרבן פסח, שיהיה הקרבן נאכל על מצות ומרורים. והקשה על כך **השאגת אריה**, הרי הוקשה אכילת מרור לאכילת מצה כמבואר לעיל ל"ט, ואם כן כפי שבמצה צריך כזית, כן במרור יצטרכו כזית, עוד הקשה **הגר"ח** שאף שלא מוזכר לשון אכילה על מרור, בכל זאת כיון שמצוותו היא לאכלו, צריך כזית, וכפי שמצאנו באיסורי אכילה כגון כלאי הכרם ובשר בחלב, שאף שלא מוזכר בתורה לשון אכילה, בכל זאת שיעורם בכזית כיון שזה עניני אכילה, וכן הדין לענין מרור. ותירץ **הגר"ח** שאין אכילת מרור מצוה בפני עצמה כמבואר **ברמב"ם** הלכות חמץ ומצה פרק ז' הלכה י"ב, אלא זוהי הצורה איך נאכל קרבן פסח, שצריך לאוכלו על מצות ומרורים, וממילא כיון שאין זו מצות אכילה מצד עצם המרור, לא שייך להקשות שיצטרכו כזית כמו בשאר עניני אכילות בתורה, ובזה גם מתרץ **הגר"ח** את קושית **השאגת אריה**, שעל אף שהוקשה אכילת מרור לאכילת מצה בפסוק על מצות ומרורים יאכלוהו, מכל מקום, בדין אכילת מצה הכתוב בפסוק זה, גם כן אין דין כזית, שגם המצה הנזכרת פה היא בתור חלק מאכילת קרבן פסח, רק שבמצה יש מצוה נוספת, מצוה עצמית של "בערב תאכלו מצות", ולכן צריך במצה כזית. אבל מצות מרור הוקשה רק למצות מצה הקשורה לקרבן פסח, ולא למצות מצה העצמית, ועיין בשיעורי **רבי שמואל** על פסחים דף ל"ט שהקשה מדברי רבא [קכ ב] אכל מצה בזמן הזה אחר חצות לרבי אלעזר בן עזריה לא יצא, כיון שהוקשה לפסח דינה כפסח שזמנו עד חצות. ולדברי **הגר"ח** קשה שרק המצוה של אכילת מצה עם קרבן פסח יחד, היא הוקשה לקרבן פסח, אבל המצוה של בערב תאכלו מצות, שממנה לומדים שאכילת מצה יש לה חיוב עצמי זה לא הוקש לקרבן פסח.

[1922] **הרא"ש** בפסקיו בסימן כ"ה כותב, כיון שמברכים על המרור "אשר קדשנו במצותיו וציונו על 'אכילת' מרור", לכן, כיון שהזכיר שם **אכילה**, צריך לאכול כזית. ומשמע מדבריו שמצד מצות מרור, אין צריך דוקא כזית, ורק מחמת נוסח הברכה צריך כזית. ולפי זה דן **השאגת אריה** בסימן ק' האם במרור של כורך צריך כזית, או שמא כיון שלא מברכים עליו, אם כן אפשר לאכול גם פחות מכזית, ו**השאגת אריה** מקשה מהמשנה לעיל ל"ט שכתוב שם אלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח ומצטרפים זה עם זה, ומפרש רש"י מצטרפים, דהיינו שאם אכל חצי זית מחזרת וחצי זית מחסה יצא, הרי מפורש שצריך כזית למצות מרור, אמנם כבר כתב על זה הלקט היושר ש**הרא"ש** מפרש את המשנה שחייבים לאכול כזית מחמת נוסח הברכה ולא מצד מצות מרור. **השאגת אריה** מקשה עוד קושיות על **הרא"ש** ומסקנתו שמצד מצות מרור חייבים כזית ולא רק מחמת נוסח הברכה, ולכן גם בכורך צריך כזית מרור, וכן נפסק להלכה **במשנה ברורה** סימן תע"ה סעיף ט"ז, **ובכתב סופר** [אורח חיים סימן פ"ו] כתב שאפילו לדעת **הרא"ש** צריך כזית שהרי הלל בעצמו כשהיה כורך פסח מצה ומרור, היה מברך אשר

והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה, [1922] **זכר למקדש כהלל**, כדי לעשות זכר למה שהלל היה עושה בזמן המקדש, שהיה אוכל הכל בכריכה אחת.

אמר רבי אלעזר אמר רב אושעיא: **כל** דבר **שטיבולו במשקה**, שטבלו במשקה, כגון ירק שטבלו בחומץ, **צריך נטילת ידיים**. [1923]

כי ידים שאינם נטולות יש עליהן טומאה מדרבנן בדרגה של "שני לטומאה", וכאשר הן נוגעות במשקה, נטמא המשקה ונהיה ראשון לטומאה, לפי הכלל ש"כל דבר הפוסל את התרומה, דהיינו, שני לטומאה, מטמא את המשקין [ואפילו חולין] להיות ראשון לטומאה".

דף קטו:

אמר רב פפא: **שמע מינה**: **האי חסא** כשנוטלו לטיבול ראשון [כשאין לו ירק אחר], (תחילת העמוד) **צריך לשקועיה בחרוסת**. שלא די שיטבילנה בחרוסת, אלא צריך להשקיעה כולה בחרוסת **משום קפא**, כדי לבטל את הארס שבחזרת, כי השרף שבחזרת יש בו ארס כמו בצל.

וכאשר הוא משקיעה כולה בחרוסת, בהכרח נוגע בידו במשקה שבחרוסת, ולכן הוא צריך נטילת ידים לפני הטיבול הראשון, כדין דבר שטיבולו במשקה.

דאי סלקא דעתך לא צריך לשקועיה, **נטילת ידים למה לי**, **הא לא נגע** בידו במשקה!

ודחינן: **ודילמא לעולם אימא לך לא צריך לשקועיה**, **וקפא מריחא מיית**, הריח של החרוסת בלבד כבר "ממית" [מבטל] את הארס של החסא גם מבלי שישקענה כולה.

אלא למה לי נטילת ידים?

דילמא משקעו ליה, שתיקנו חכמים שמא ישקיענה כולה, ואז ידו נוגעת במשקה.

ואמר רב פפא: **לא נישהי איניש מרור בחרוסת**. כשהוא טובל את המרור בחרוסת לא ישהנו שם אלא יוציאנו מיד, **דילמא אגב חלייה**, מתיקות **דתבלין** של החרוסת, **מבטיל ליה למרוריה**, יתבטל המרירות שבמרור, **ובעינן טעם מרור**, **וליכא**.

אדבריה העמיד **רב חסדא לרבנא עוקבא ודרש**: אף על פי **שנטל ידיו בטיבול ראשון** של שאר ירקות, בכל זאת **נוטל ידיו בטיבול שני** של המרור.

קדשנו וצונו לאכול פסח מצה ומרור, והיה צריך לאכול כזית מרור מחמת נוסח הברכה, ואם כן אף שאנו לא מברכים, מכל מקום הרי אנו עושים כורך זכר להלל וכיון שהלל היה צריך כזית, גם אנו צריכים כזית.

[1923] אף שמטרת הטיבול לא היתה לשם אכילת האוכל עם הטיבול, אלא כדי להרוג את התולעת, בכל זאת נחשב הדבר לטיבולו במשקה וצריך ליטול ידיים, ומזה מוכיח **הברכי יוסף** בסימן קנ"ח סעיף קטן ה' שכן הדין אם טבל את האוכל במים על מנת לנקותו, גם זה נחשב טבולו במשקה וצריך ליטול ידים. וכן פסק **המשנה ברורה** בסימן קנ"ח סעיף קטן י"ב.

אמרוה רבנן קמיה דרב פפא: **הא** מימרא זו של רב חסדא, **בעלמא איתמר**, בטיבולים של שאר ימות השנה שאינן קבע, ולכן אף שנטל ידיו לטיבול ראשון צריך ליטול שוב לטיבול שני, כי בנטילה הראשונה לא היה יודע שיטבול שנית והסיח דעתו מהנטילה.

דאי סלקא דעתך, **הכא** [בטיבולים של ליל הסדר] **איתמר**, **למה לי נטילת ידים תרי זימני**? **הא משא ליה ידיה חדא זימנא**! כבר נטל ידיו לטיבול ראשון, ואין הוא מסיח דעתו מהנטילה עד הטיבול השני.

אמר להו רב פפא: **אדרבה**, **הכא איתמר**!

דאי סלקא דעתך בעלמא איתמר, **למה לי תרי טיבולי**? שהרי בכל השנה אין הדרך לטבול פעמיים בסעודה.

ומה ששאלתם **אלא מאי**, אם **הכא איתמר**, **נטילת ידים תרי זימני למה לי**? **הא משא ליה ידיה חדא זימנא**,

אמרי, אשיב לכם: **כיון דבעי למימר** בין שני הטיבולים **אגדתא והלילא**, הגדה והלל [חציו הראשון], **דילמא אסוחי אסחיה לדעתיה**, **ונגע** בבשרו או בשאר דבר טינוף, הלכך צריך ליטול ידיו שנית.

אמר רבא: **בלע מצה** ולא לעסה, **יצא** ידי מצות אכילת מצה. ואף על פי שלא טעם טעם מצה, נחשב לו אכילתו לאכילת מצוה, וקיים "בערב תאכלו מצות" [אך רק בדיעבד יצא. כי לכתחילה צריך שיטעום טעם מצה. רשב"ם].

אבל אם **בלע מרור**, **לא יצא**! [1924] שבמרור הטעם המר הוא חלק מהמצוה שהאוכלו צריך שיחוש בטעם המר בפיו, זכר ל"וימררו את חייהם". [1925]

[1924] האחרונים מקשים מדוע בלע מרור לא יצא מפני שצריך טעם מרור, הלא גם במצה צריך טעם מצה ולכן אם בישל מצה ואכלה לא יצא ובכל זאת יוצא בבליעה. ומתרץ **הט"ז** בסימן תע"ה סעיף קטן ט', שבמצה אם אבד לה טעמה על ידי בישול, יותר איננה נחשבת למצה, אולם כשיש לה טעם מצה, אז גם בליעה מועילה, שלכל דיני התורה בליעה הרי היא כאכילה, ואין תנאי לעיכוב במצה **שירגיש** את טעם המצה בפיו אלא שלמצה יהיה טעם מצה. אולם במרור קבלו חז"ל שהמצוה היא שירגיש את המרירות זכר ל"וימררו את חייהם", אולם אם כרך את המצה בסיב, לא יצא, ואף שאין חיוב לטעום טעם מצה, בכל זאת לא יצא, והסיבה שזה נחשב כאילו לא אכלה כלל כיון שהסיב חוצץ, ואף על פי שכרך מצה ומרור יוצא ידי מצה, זה מפני שאוכל אינו נחשב חציצה, ונחשב שבלע את המצה בעצמה ויוצא [**רבי עקיבא איגר**].

[1925] מהסוגיא כאן משמע שצריך לטעום את מרירות המרור, וקשה מהירושלמי שכותב שלכתחילה צריך לקחת חזרת למרור מפני שתחילתו מתוק וסופו מר, כך גם גלות מצרים תחילתה היתה במתיקות ובפה רך ובסוף בקושי השעבוד ובפרך, ואם חזרת בתחילתה מתוקה, אם כן בין כה וכה אינו טועם בה טעם מרור, ואם כן יהיה כשר לבלוע את החזרת המתוקה, ומכח זה מצדד **החזון איש** שצריך לאכול את החזרת דוקא כשהיא כבר מרה. וכתב **החכם צבי** בסימן קי"ט שהחזרת של המשנה הוא הנקרא סלט והיינו חסה וסופו מר כלענה, וכתב **החזון איש** שצריך להמתין בקטיפת החסה עד שתהיה מרה, ומכל מקום ילקטנו קודם שיהיה מר כלענה, אולם בספר הלכות חג בחג פרק י"ז מביא מהראשונים ומהבית יוסף שמשמע שכשר אפילו כשזה מתוק לגמרי, וכן מבואר שם בחכם צבי שיוצא בחסה כשהיא קטנה ומתוקה, ולתרץ את קושית **החזון איש** שצריך לטעום טעם מרור, כתב שם שהכוונה שצריך לטעום טעם של הירק **הנקרא** מרור, על שם שסופו מר. אבל אין דין שיאכל דוקא דבר מר. וכן כתב **החיי אדם** בכלל ק"ל סעיף ג' שיוצא בחסה אפילו שאין בה טעם מר כלל.

ואם **בלע מצה ומרור** ביחד, [1926] **ידי מצה יצא**, שהרי במצה אין צריך טעם. אך **ידי מרור לא יצא**, לפי שלא טעם טעם מרור.

כרכן לשניהם יחד **בסיב**, הגדל סביב הדקל, **ובלען**, **אף ידי מצה נמי לא יצא**. שהרי לא היה ממש בפיו, [1927] לא מזה ולא מזה.

אמר רב שימי בר אשי: מצה, צריך להניח **לפני כל אחד**.

שהיה מנהגם להסב על המטות ולפני כל אחד היה שולחן קטן, ולכן צריך להניח לכל אחד מצה על שולחנו. [אבל אנחנו, שמסיבים ליד שולחן אחד, אין צריך להניח אלא לפני עורך הסדר, והוא יחלק מצה ומרור לכל אחד].

וכן **מרור** צריך להניח **לפני כל אחד ואחד**.

וכן **חרוסת** צריך להניח **לפני כל אחד ואחד**.

ואין עוקרין את השולחן [שמצוה לסלק את השולחן כשמתחילים את ההגדה כדלהלן], **אלא לפני מי שאומר הגדה** הגדול שבהם, שמוציא את כולם ידי חובה.

רב הונא אומר: כולהו, מצה ומרור וחרוסת, **נמי** אין מניחים אלא **לפני מי שאומר הגדה**. **והלכתא כרב הונא!**

והוינן בה: **למה עוקרין את השולחן**?

ומשנינן: **אמרי דבי רבי ינאי: כדי שיכירו תינוקות, וישאלו** למה מסלקים את השולחן לפני האכילה. [ומיד מחזירים אותו. תוד"ה הביאו, קיד א].

אביי כשהיה ילד **הוה יתיב קמיה דרבה. חזא** ראה **דקא מדלי תכא מקמיה**, שעוקרים את השולחן מלפניו.

[1926] **המשנה למלך** בפרק ה' מיסודי התורה הלכה ח' [ד"ה יש לחקור] מסתפק האם כפי שבכל האיסורים שבתורה, אם אכלם שלא כדרך אכילתם אינו עובר, כגון שעירב בהם דבר מר, האם כך יהיה גם הדין במצות עשה, כשאוכל מצה או קרבן פסח שנעשו מרים עד שאינם ראויים לאכילה האם לא יצא ידי חובה. וכתב על זה **הפרי מגדים** בסימן תע"ה באשל אברהם אות י"א, שלכאורה אפשר להוכיח זאת מהגמרא שאכל מצה ומרור יחד לא יצא, שבא מרור דרשות ומבטל טעם מצה. ומשמע, שלולי זאת היה יוצא, אף שעכשיו עירב את המצה עם דבר מר. ודוחה הפרי מגדים, שיתכן ומדובר במרור שראוי לאכילה ולא הגיע לדרגה שנחשב "שלא כדרך אכילה". אולם בכל זאת נפשט הספק מכאן.

[1927] מבאר **הרשב"ם**, שהרי לא היה ממש בפיו וכזורק אבן לחמת דמי. ומשמע מזה שרק מחמת שלא היה בפיו לא יצא. אבל מחמת זה שאין זה דרך אכילה, אין זה מעכב ויוצא אף שלא כדרך אכילה. ובספר **הורה גבר** ביאר זאת מפני שמצוות לאו ליהנות ניתנו, ואין תנאי בקיום המצוה שיעשה בדרך של הנאה. ומכאן משמע, שכל אדם האוכל דבר על ידי חציצה, אין זה נחשב אכילה. והיו שרצו להתיר תרופות שאסורות באכילה, אם בולעם בתוך קפסולה, שזה נחשב ככרכן בסיב, וכתב על זה **המנחת שלמה** [חלק ב-ג סימן ס"ה] כיון שהדרך לקחת תרופות אלו בתוך קפסולה, אין זה נחשב חציצה, וכפי שפסק **הרמב"ם** שאם בלע מצה ומרור כאחד, יצא ידי מצה, מפני שהמרור טפל למצה ואינו נחשב הפסק, וכפי שמחלק **הרמב"ם** בהלכות שאר אבות הטומאות פרק ג' הלכה ה' לגבי נבלת עוף טהור, שיש הבדל אם כרכה בחזרת או בסיב. ומבאר זאת הכתב סופר, מפני שהדרך לכרוך בחזרת ואין זה נחשב חציצה. ולכן, גם קפסולות, בתרופות שדרכם להלקח בתוך קפסולות, אין זה חוצץ ונחשב אכילה, אולם מכל מקום זה נחשב שלא **כדרך** אכילתם.

אמר להו: **עדיין לא קא אכלינן, אתו קא מעקרי תכא מיקמן**? ולמה כבר מסלקים את השולחן מלפנינו.

אמר ליה רבה: **פטרתן מלומר "מה נשתנה"**, שהרי בכלל דבריך יש כבר את השאלה "מה נשתנה הלילה הזה, שעוקרים את השולחן", ואין אנו צריכים אלא להשיב "עבדים היינו", ולפיכך אנו עושים את כל הדברים הללו.

אמר שמואל: "שבעת ימים תאכל עליו מצות **לחם עוני**" **כתיב**, היינו **לחם שעונין עליו דברים הרבה**, שאומרים עליו הגדה והלל.

תניא נמי הכי: "**לחם עוני**", **לחם שעונין עליו דברים הרבה**.

דף קטז.

דבר אחר לחם עוני, עני כתיב בלי וי"ו, ודרשינן: **מה עני שדרכו בפרוסה**, (תחילת העמוד) **אף כאן בפרוסה**. שמברך "על אכילת מצה" על מצה שאינה שלימה.

[וחוץ מזה מביא עוד שתי שלימות בשביל לחם משנה, כמו בכל יום טוב, ומברך עליהן "המוציא" ובוצע אחת מהם].

דבר אחר: **מה דרכו של עני, הוא מסיק** את התנור **ואשתו אופה**, מכינה את העיסה תוך כדי שהוא עוסק בהיסק התנור כדי שמיד שהוא גומר להסיק יוכל להכניס את העיסה לתנור, כי הוא ירא שמא בגלל מיעוט העצים יצטנן התנור בינתיים.

אף כאן נמי, הוא מסיק ואשתו אופה, [1928] ומכניס את העיסה מיד לתנור כדי שלא תחמיץ.

שנינו במשנה: **אף על פי שאין חרוסת מצוה**.

והוינן בה: **ואי לא מצוה** היא, **משום מאי מייתי לה**?

ומשנינן: **אמר רבי אמי**: **משום קפא**. שהחרוסת "ממיתה" ומבטלת את הארס המצוי בשרף של החזרת.

אמר רב אסי: **קפא דחסא**, מי שאכל חזרת וחלה מהארס, רפואתו שיאכל **חמא** צנון.

קפא דחמא, מי שאכל צנון וקשה לו, יאכל **כרתי**, כרישים.

[**קפא דכרתי**, מי שקשה לו מאכילת כרתי, ישתה **חמימי** מים חמים].

קפא דכולהו, ארס של כל הירקות רפואתם היא במים **חמימי**.

[1928] **הרשב"ם** מפרש שמתעסקים שניהם יחד כדי שתגמר המצה במהירות ולא תחמיץ. **והמהר"ם חלאוה** מביא בשם **רב האי גאון** שאנשי מעשה וחסידים מחמירים ולשים ואופים בעצמם את המצות כמו שאמרנו בגמרא מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה, ומפרש **המהר"ם חלאוה שרב האי גאון** למד בגמרא שהסיבה שהוא מתעסק במצה זה משום שרוצה להתעסק במצוה, וכתב על זה **המגן אברהם** בסימן ת"ס סעיף קטן א' שזה מפני שמצוה בו יותר מבשלוחו. ולפי זה כל הענין הוא רק במצות של ליל הסדר שמקיימים בהם את מצות אכילת מצה, אולם כתב הפרי חדש שהוא נוהג להשתדל ולהתעסק גם בשאר המצות שנאפות לפסח, כדי לשמור שאכן יעשו בזהירות ובמהירות ולא יחמיצו.

אדהכי והכי, בינתיים עד שישתה את המים החמים, **נימא הכי**, יאמר לחש זה: **קפא קפא! דכירנא לך** אני זוכר אותך, **ולשב בנתיך** ולשבע בנותיך, **ולתמני כלתך**, ולשמונה כלותיך.

שנינו במשנה: **רבי אליעזר ברבי צדוק אומר** החרוסת **מצוה**.

והוינן בה: **מאי מצוה**? איזה מצוה יש בחרוסת.

ומשנינן: **רבי לוי אומר**: **זכר לתפוח**, שהיו הנשים הישראליות במצרים יוצאות לשדה ויולדות שם תחת עץ התפוח בלי צער, כדי שלא יבחינו בהם המצריים. [כמו שנאמר בשיר השירים "תחת התפוח עוררתיך"].

ורבי יוחנן אומר: **זכר לטיט** שעבדו בו בני ישראל במצרים.

אמר אביי: **הלכך**, **צריך לקהוייה** להכניס בו תפוחים ויין שיש בהם חמיצות, **וצריך לסמוכיה** לעשותו סמיך על ידי שיכתוש בו הרבה ירקות.

לקהוייה, **זכר לתפוח**.

וצריך לסמוכיה, **זכר לטיט** שהוא עב וסמיך.

תניא כוותיה דרבי יוחנן שהחרוסת היא זכר לטיט: דתניא: **תבלין**, ירקות ששמים בחרוסת, **זכר לתבן** שעבדו בו ישראל במצרים. **חרוסת**, מה שכותשין את החרוסת דק דק משום **זכר לטיט**.

אמר רבי אליעזר ברבי צדוק: **כך היו אומרים תגרי חרך שבירושלים**, חנונים היושבים אצל חלונותיהם ומוכרים ["חרך" מלשון מציץ מן החרכים"]: **בואו וטלו לכם תבלין למצוה** של חרוסת.

מתניתין:

מזגו לו כוס שני.

וכאן לאחר מזיגת כוס שני, **הבן שואל** את **אביו** "מה נשתנה" עכשיו, שמתעורר לשאול מדוע מוזגים כוס שני עוד לפני האכילה?

ואם אין דעת בבן לשאול מעצמו, **אביו מלמדו** לשאול:

מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות?

א. **שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה**, ואילו **הלילה הזה כולו מצה**? ב. **שבכל הלילות אנו אוכלין שאר ירקות**, **הלילה הזה מרור**?

ג. **שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי שלוק** [מבושל הרבה] **ומבושל**, **הלילה הזה כולו צלי** [שאלה זו שואלין רק בזמן שבית המקדש קיים], שקרבן הפסח נאכל צלי.

ד. **שבכל הלילות אין אנו חייבים לטבל אפילו פעם אחת**, **הלילה הזה שתי פעמים**. פעם ראשונה שאר ירקות בטיבול, ופעם שניה מרור בחרוסת.

ולפי דעתו של בן, לפי כח השגתו, **אביו מלמדו** [1929] נסים וגבורות של יציאת מצרים.
מתחיל בגנות [1930] של ישראל [שהיו עבדים במצרים, או שאבותינו היו עובדי עבודה זרה, כדמפרש בגמרא] **ומסיים בשבח**, שעכשיו קרבנו המקום לעבודתו.
ודורש את הפרשה שאומרים מביאי הביכורים [בפרשת "כי תבוא"] **מ"ארמי אובד אבי"**, **עד שיגמור כל הפרשה כולה**.

גמרא:

תנו רבנן: אם היה הבן **חכם**, **בנו שואלו** לאב. **ואם** הבן **אינו חכם**, **אשתו שואלתו. ואם לאו, הוא שואל לעצמו**.
ואפילו שני תלמידי חכמים שיודעין בהלכות הפסח, שואלין זה לזה.
שנינו במשנה: **מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות. שבכל הלילות אנו מטבילין פעם אחת, הלילה הזה שתי פעמים**.
מתקיף לה רבא: **אטו כל יומא לא סגיא דלא מטבלא חדא זימנא**? וכי בכל יום חייבים להטביל פעם אחת, שאתה אומר "אנו מטבילין פעם אחת".
אלא אמר רבא: **הכי קתני**: **שבכל הלילות אין אנו חייבין לטבל אפילו פעם אחת. הלילה הזה שתי פעמים**.
מתקיף לה רב ספרא: וכי הטיבול שתי פעמים שאנו עושים הוא **חיובא**? והלא רק משום היכר **לדרדקי** לתינוקות אנו עושים כך?
אלא אמר רב ספרא: **הכי קתני**: **אין אנו מטבילין אפילו פעם אחת, הלילה הזה שתי פעמים**.
שנינו במשנה: **מתחיל בגנות ומסיים בשבח**.

[1929] האחרונים שואלים מה המיוחד בספור יציאת מצרים של ליל הסדר, הלא כל לילה יש מצוה להזכיר יציאת מצרים? וכתב בחידושי **הגר"ח** ששלשה חילוקים יש בין לילה זה לשאר הלילות: **א**. הזכרת יציאת מצרים בכל לילה, די להזכיר את הענין שיצאו ממצרים, ואילו בליל הסדר צריך לספר כיצד היתה היציאה ממצרים, ובאופן של שאלה ותשובה, כפי שלומדים מן הפסוק של "והיה כי ישאלך בנך", ואפילו אם אדם אחד עורך סדר לבדו, גם הוא חייב לספר בדרך שאלה ותשובה, ששואל את עצמו מה נשתנה הלילה הזה, ועונה כסדר ההגדה. **ב**. בליל הסדר צריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח, ולא מספיק להזכיר את השבח לבד שיצאנו, אלא צריך לפרט מה היינו קודם, ומה קבלנו אחר-כך. **ג**. צריך לספר את טעמי המצוות, כמו שאמר רבן גמליאל: כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח, לא יצא ידי חובתו. ואלו הן, פסח, מצה ומרור. והכוונה, להסביר כי קרבן פסח הוא על שום שפסח הקב"ה, וכן מצה ומרור, כפי שכתוב בהגדה. וכמה שמפרט יותר את צרת השעבוד ואת ניסי ההצלה, הרי זה משובח, שמקיים בזה את הדין של 'סיפור יציאת מצרים' שנצטווינו בלילה הזה.

[1930] הטעם שמתחיל בגנות ומסיים בשבח, כתב **המהר"ל** בפתיחת הספר נצח ישראל, שאין האדם מעריך את הטובה אם אינו יודע כמה רע היה לו לפני שבאה הטובה, ולכן רק אם יתחיל בגנות ידע להעריך אחר כך את השבח של הגאולה, וכעין זה ביאר בשיחות מוסר הסיבה שמקשים ארבע קושיות, שאין האדם מבין טוב את הדבר, רק אם מקודם היה לו קושיה, ואז כששומע את ההסבר, נחקקים הדברים בלבו, ולכן כדי שספור יציאת מצרים יחקק בדעתו, צריך הדבר לבוא בתור שאלה, ואז כשמרגיש קושי ומחפש תשובה, אז תכנס התשובה לתוך לבו.

והוינן בה: **מאי בגנות**? באיזה גנות הוא מתחיל.

ומשנינן: **רב אמר**: "**מתחילה עובדי עבודת גילולים היו אבותינו**".

ושמואל אמר: "**עבדים היינו**".

אמר ליה רב נחמן לדרו [שם עבדו] **עבדיה**: **עבדא דמפיק ליה מריה לחירות** שאדונו הוציא אותו לחירות, **ויהיב ליה כספא ודהבא** ונתן לו כסף וזהב, **מאי בעי למימר ליה**? מה עליו לומר לאדונו.

אמר ליה עבדו: **בעי לאודויי ולשבוחי** צריך להודות לו ולשבחו.

אמר ליה רב נחמן: **פטרתן מלומר** "**מה נשתנה**"!

פתח ואמר: "**עבדים היינו**" והמשך ההגדה. כלומר, כך עשה לנו הקב"ה שהוציאנו ממצרים, ועלינו להודות לו ולשבחו.

מתניתין:

רבן גמליאל היה אומר: **כל שלא אמר** (תחילת העמוד) **שלשה דברים אלו בפסח**, שלא פירש טעמן של שלש המצות דלהלן, **לא יצא ידי חובתו**.

דף קטז:

ואלו הן: **פסח**, **מצה**, **ומרור**.[1931] וכך הוא חייב לומר:

א. **פסח**, **על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים** [**שנאמר** "**ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח** על בתי בני ישראל במצרים"].

ב. **מצה**, **על שום שנגאלו אבותינו ממצרים** בחפזון ולא הספיק אז[1932] בצקם להחמיץ. [**שנאמר** "**ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים** עוגות מצות כי לא חמץ"].[1933]

[1931] כתב **הרמב"ם** בהלכות חמץ ומצה פרק ז הלכה ה: כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו. ואלו הן, פסח מצה ומרור וכו', והדברים האלו כולן הם הנקראים הגדה. **ובתוספות** פירשו שבפסח כתוב מפורש בתורה "**ואמרתם** זבח פסח", ולומדים בהיקש למצה ומרור.

[1932] בהגדת **ארזי הלבנון** [ח"ב עמוד קצ"ג] מביא בשם הגרי"י רודרמן, שמקשה אם הטעם הוא שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ, אם כן, מדוע אברהם אבינו אכל מצות כמבואר במדרשים, והלא עדיין לא היתה קיימת הסיבה לאכילת מצות? ותירצו על כך שאכלו על שם העתיד. והוסיף הגרי"י רודרמן שכמו כן מצינו במדרש בטעם מצות תכלת בציצית, מפני שהתכלת דומה לעשבים ועשבים לים, וים לרקיע ורקיע לקשת, וקשת לענן וענן לכסא הכבוד [במדבר רבה יד, ג,], וקשה על כך הרי הגמרא בבבא מציעא ס"א עמוד ב' אומרת שהקב"ה אומר אני שהבחנתי במצרים בין בכור למי שאינו בכור, אני עתיד להפרע ממי שתולה "קלא אילן" [מין צבע תכלת שמחירו זול] בבגדו ואומר שזה תכלת [שמחירו יקר], ומשמע שהצבע שלהם אותו דבר, ואם כן מדוע באמת לא הכשירה התורה קלא אילן לציצית, הלא גם הוא דומה לעשבים וכו', אלא בהכרח שלמצוות התורה ישנם טעמים רבים, חלקם ידועים לנו וחלקם לא ידועים, ולכן אף שמחמת הסבר זה, היה צריך להיות שקלא אילן יהיה כשר, בכל זאת מחמת הטעמים האחרים הוא פסול, וכמו כן לגבי אכילת מצה, אף שכתבה התורה שהטעם משום שלא הספיק בצקם, מכל מקום ישנם טעמים נוספים לכך, והטעמים האלו היו שייכים גם לפני יציאת מצרים.

[1933] הראשונים מקשים על הפסוק "ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגות מצות כי לא חמץ כי גרשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה", ומשמע שאם היו יכולים להתעכב היו מחמיצים את הבצק, והלא מצד איסור חמץ היו אסורים בכך. ומתרץ **הר"ן** שבפסח מצרים היו אסורים בחמץ רק בליל ט"ו וביום, והיו יכולים להחמיץ את

ג. **מרור, על שום שמררו המצריים את חיי אבותינו במצרים. שנאמר** [**וימררו את חייהם**"].

[עד כאן דברים שחייב לומר].

בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים. שנאמר "**והגדת לבנך ביום ההוא לאמר: בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים**". ומשמע, לי עצמי, ולא רק לאבותינו.

ואומר: **לפיכך, אנחנו חייבים להודות להלל לשבח לפאר לרומם להדר לברך לעלה ולקלס למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו: הוציאנו מעבדות לחרות, מיגון לשמחה, ומאבל ליום טוב, ומאפלה לאור גדול, ומשעבוד לגאולה. ונאמר לפניו הללויה!** היינו, את ההלל המתחיל ב"הללויה".

עד היכן הוא אומר את חלקו הראשון של ההלל, שאומרים עתה קודם הסעודה?

בית שמאי אומרים: עד "אם הבנים שמחה". מזמור ראשון בלבד.

ובית הלל אומרים: גם "בצאת ישראל", **עד** סופו "**חלמיש למעינו מים**".

וחותם, מסיים את ההגדה **בברכת הגאולה**.

ונחלקו תנאים בנוסח ברכה זו,

רבי טרפון אומר: מברך "ברוך **אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים". ולא היה חותם** בסופה ב"ברוך" לפי שהיא ברכה קצרה, שאין בה אלא הודאה בלבד, ודומה לברכת הפירות והמצוות שאינה מסתיימת בברוך.

רבי עקיבא אומר: צריך להוסיף בה דברי ריצוי ובקשה, והרי זו ברכה ארוכה. ולכן צריך גם לחתום בה.

וזה נוסח התוספת: **כן ה' אלהינו ואלהי אבותינו, יגיענו למועדים ולרגלים אחרים** [1934] **הבאים לקראתנו לשלום, שמחים בבנים עירך ושששים בעבודתך, ונאכל שם** [**מן הפסחים ומן הזבחים**] **כו'** [1935] **עד ברוך אתה ה' גאל ישראל.**

הבצק בבוקר של ט"ו לצורך ט"ז, ואיסור בל יראה לא היה להם, ורק מחמת המהירות לא הספיק הבצק להחמיץ, וזכר לזה נצטוו באכילת מצה לדורות [והקשה המנחת שלמה [חלק ב-ג סימן נ"ח אות ו'] אף שלא נצטוו בבל יראה, מכל מקום באיסור אכילת חמץ נצטוו, וכן באיסור הנאה שנלמד מהפסוק לא יאכל חמץ שכתוב בפסח מצרים, ואם כן איך הכינו חמץ לצורך מחר, הרי נהנים בזה שיש להם חמץ, ומוכיח מזה שלשמור איסור הנאה, כדי להשתמש בו לאחר זמן, בזמן שיהיה מותר בהנאה, השמירה הזו אינה נחשבת להנאה].

[1934] הגרשז"א מבאר שהכוונה "למועדים אחרים" היא לפסוק בזכריה פרק ח', "כה אמר ה' צבאות, צום הרביעי [יז בתמוז] וצום החמישי [תשעה באב], וצום השביעי [צום גדליה], וצום העשירי [עשרה בטבת] יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים", ועל זה אנו מתפללים שה' יזכנו להגיע לאותם "מועדים אחרים".

[1935] **העמק ברכה** מבאר את נוסח הברכה "אשר יגיע דמם על קיר מזבחך לרצון", על פי דברי **הנצי"ב**, שגם אחר חורבן בית המקדש, המשיכו להקריב קרבן פסח בירושלים במקום המקדש, ובהכרח צריך לומר שבנו מזבח שעליו יזרקו את הדם. ואם כן קשה, מדוע לא הקריבו גם שאר קרבנות? ומתרץ הנצי"ב שבשאר הקרבנות כתוב

גמרא:

אמר רבא: **צריך שיאמר** מקרא זה "**ואותנו הוציא משם** למען הביא אותנו לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו" [דברים ו כג]. שמכאן אנו למדים שצריך להראות עצמו כאילו הוא יצא משם, שאף אותנו גאל הקב"ה.

אמר רבא: את ה**מצה צריך להגביה** בשעה שהוא אומר "מצה זו שאנו אוכלין", כדי להראותה למסובים ולחבב את המצוה בעיניהם.

וכן את ה**מרור צריך להגביה** כשהוא אומר "מרור זה שאנו אוכלין".

אבל את ה**בשר** של שני התבשילים שבקערה [שאחד מהם זכר לקרבן פסח] **אין צריך להגביה** כשהוא אומר "פסח שהיו אבותינו אוכלין בזמן שבית המקדש היה קיים", שהרי אינו אומר "פסח זה".

ולא עוד, **אלא ש**אם היה מגביה **נראה כאוכל קדשים בחוץ**, כאילו הקדיש את הבהמה מחיים לשם פסח ואוכלה עתה מחוץ לירושלים.

אמר רב אחא בר יעקב: **סומא פטור מלומר הגדה**.

שכתיב הכא בהגדה "והגדת לבנך **בעבור זה** עשה ה' לי".

וכתיב התם, בבן סורר ומורה, "**בננו זה** סורר ומורה".

ודרשינן בגזירה שוה **מה להלן**, **פרט לסומין**, שאם היו אביו או אמו עורים אין נוהגים בו דין בן סורר ומורה, ש"בננו זה" משמע שהם מכירים אותו בראית העין.

אף כאן, **פרט לסומא**, שהוא פטור מהגדה.

ומקשינן: **איני! והאמר מרימר**: **שאלתינהו לרבנן דבי רב יוסף**, שאלתי את תלמידי רב יוסף: **מאן** הוא **דאמר אגדתא בי רב יוסף** מי קורא את ההגדה ומוציא את כולם אצל רב יוסף? **ואמרו**: **רב יוסף!**

וגם שאלתי את תלמידי רב ששת: **מאן** הוא **דאמר אגדתא בי רב ששת**.

ואמרו: **רב ששת!**

והרי רב יוסף ורב ששת היו סומים, ואם סומא פטור מהגדה, איך הם הוציאו את כולם ידי חובתם?

"לריח ניחוח", ובתוכחה כתוב "ולא אריח בריח ניחוחכם", ולכן שאר קרבנות שמטרתם ריח ניחוח, לא יכלו להקריב אחר החורבן גם אם היתה אפשרות להקריבם כאשר אין הבית קיים, ורק קרבן פסח, שלא נאמר בו לריח ניחוח, אלא הוא זכר לנס שפסח הקב"ה על בתי בני ישראל במצרים, אותו בלבד אפשר להביא גם לאחר החרבן. [ועיין עוד בספר דברי תורה על סדר פרשת השבוע לפי החזון איש, בהוצאת חברותא, לפרשת בחוקותי]. ולפי זה מתבאר נוסח הברכה "אשר יגיע דמם על קיר מזבחך **לרצון**", כלומר, אף שגם עכשיו אפשר להקריב קרבן פסח, בכל זאת אנו מבקשים שנקריב קרבן פסח שנתינת דמו תהיה **לרצון**, דהיינו, שיהיה בו גם ריח ניחוח, כשיבנה בית המקדש ויחזור ה' שנית לחפוץ בנו.

ומשנינן: **קסברי רבנן**, רב יוסף ורב ששת: **מצה בזמן** הזה חיובה הוא רק **מדרבנן** [שמן התורה אין חייבין במצה רק כשיש קרבן פסח כדכתיב "על מצות ומרורים יאכלהו" כדלקמן קכ א], וממילא גם חיוב ההגדה בזמן הזה אינו אלא מדרבנן [כדדרשינן "בעבור זה", בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך]. ולכן, היו יכולים רב יוסף ורב ששת להוציא הרבים ידי חובתן בהגדה, שהרי גם הסומא חייב במצות מדרבנן.

ומקשינן: **מכלל**, **דרב אחא בר יעקב סבר**: **מצה בזמן הזה** חיובה **מדאורייתא**?! שאם היה סובר שבזמן הזה דרבנן אם כן גם הסומא חייב במצה והגדה מדרבנן, ולמה אמר רב אחא בר יעקב שהסומא פטור מהגדה [שבודאי דיבר בזמן הזה]?

אלא ודאי, הוא סבר שבזמן הזה מצה דאורייתא, וממילא הסומא פטור לגמרי ואפילו מדרבנן, שרבנן לא חייבו את הסומא רק כשעיקר החיוב הוא רק מדרבנן ולא בזמן שעיקר החיוב הוא מדאורייתא.

והא רב אחא בר יעקב הוא דאמר: [לקמן קכ א] **מצה בזמן הזה דרבנן**?

ומתרצינן: לעולם סבר רב אחא בר יעקב שמצה בזמן הזה דרבנן. ומכל מקום הוא סובר שהסומא פטור לגמרי, ואפילו מדרבנן.

משום **קסבר כל דתקון רבנן**, **כעין דאורייתא תיקון**. וכשם שבזמן שבית המקדש היה קיים היה הסומא פטור ואפילו מדרבנן, כך בזמן הזה לא חייבו רבנן את הסומא במצה והגדה.

ומקשינן: **לרב ששת ולרב יוסף נמי**, **הא ודאי כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תיקון**, ופטור הסומא לגמרי אפילו בזמן הזה. ואם כן, כיצד הם הוציאו את הרבים ידי חובתם, מאחר שהם פטורים לגמרי?

ומשנינן: רב ששת ורב יוסף חולקים על עיקר הדין של רב אחא בר יעקב שהסומא פטור מדאורייתא מהגדה. כי **הכי השתא בשלמא התם**, בבן סורר ומורה, **מדהוה ליה למיכתב "בננו הוא" וכתיב "בננו זה"**, **שמע מינה** שכדי לדרוש "**פרט לסומין**" **הוא דאתא**.

אבל הכא, **אי לאו** שיהיה כתוב "**בעבור זה**", **מאי לכתוב**? **אלא "בעבור מצה ומרור" הוא דאתא**. שתיבת "זה" אינה באה לדרשה, אלא לפשוטו של מקרא, שלכך אוכל מצה ומרור, זכר למה שעשה ה' לי בצאתי ממצרים. ורב ששת ורב יוסף לא קיבלו מרבותיהם את הגזירה שווה של רב אחא בר יעקב.

שנינו במשנה: **לפיכך אנחנו חייבין**, ונאמר לפניו הללויה.

דף קיז.

אמר רב חסדא אמר רבי יוחנן: "**הללויה**", ו"**כסיה**" ["כי יד על כס יה" בסוף פרשת בשלח], ו"**ידידיה**" שקרא נתן הנביא לשלמה, מילה **אחת הן** ואינה נחלקת לשתים.

ש"הללויה" כולה, לשון הילול הוא. ולא "הללו את ה'". אלא שדרך הכתוב לסיים המילה באותיות "יה".

וכן "כסיה" הוא לשון כס, ולא "כס של ה'". וכן "ידידיה" כך שמו, ולא "ידיד ה'".

[הנפקא מינה: שצריך לכותבה בשורה אחת, ומותר למוחקה כולה].

רב אמר: "**כסיה**" ו"**מרחביה**" [האמור בהלל "מן המיצר קראתי יה ענני במרחביה"], מילה **אחת הן**, שמרחביה הוא לשון מרחב, ולא שה' ענני במרחב.

רבה אמר: **מרחביה בלבד** היא מילה אחת, והשאר הן שתי מילים.

איבעיא להו: "**מרחב יה**", **לרב חסדא, מאי**? האם היא מילה אחת או שתים.

תיקו!

איבעיא להו: "**ידידיה**", **לרב, מאי**? האם הוא בא להוסיף על רב חסדא שגם "כסיה" ו"מרחביה" הן מילה אחת, או לחלוק עליו שרק "כסיה ו"מרחביה", ולא "ידידיה".

תא שמע: **דאמר רב**: "**ידידיה**" **נחלק לשנים**. **לפיכך** "**ידיד**" הוא **חול**. "**יה**" הוא **קודש**.

איבעיא לה: "**הללויה**", **לרב, מאי**?

תא שמע: **דאמר רב**: **חזינא תילי דבי חביבא** ראיתי בספר תהלים של דודי, רבי חייא, **דכתיב בהו** "**הללו**" **בחד גיסא**, בסוף השורה, ו"**יה**" **בחד גיסא** בתחילת שורה אחרת. ומוכח מזה ששתי מילים הן.

ופליגא רבי חייא על **דרבי יהושע בן לוי**.

דאמר רבי יהושע בן לוי: **מאי** "**הללויה**"? **הללוהו בהילולים רבים** דהיינו שהיא מילה אחת.

ופליגא דידיה אדידיה. שרבי יהושע בן לוי בעצמו אומר במקום אחר להיפך.

דאמר רבי יהושע בן לוי: **בעשרה מאמרות של שבח נאמר ספר תהלים**.

א. **בניצוח** "למנצח".

ב. **בנגון** "למנצח בנגינות".

ג. **במשכיל** "משכיל לדוד".

ד. **במזמור** "מזמור לדוד".

ה. **בשיר** "מזמור שיר".

ו. **באשרי**.

ז. **בתהלה** "תהלה לדוד".

ח. **בתפלה** "תפילה לעני כי יעטוף".
ט. **בהודאה** "הודו לה' כי טוב".
י. **בהללויה**.
גדול מכולן "הללויה" שכולל שם ה' ושבח בבת אחת. [1936]
הרי שהללויה שתי מילים הן: הללו את ה'.
אמר רב יהודה אמר שמואל: שיר שבתורה "אז ישיר", **משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים**, ולא היה שיר זה לפני כן.
והלל זה שאנו אומרים בראשי חדשים וימים טובים, **מי אמרו**?
נביאים שביניהן תקנו להן לישראל, שיהו אומרין אותו על כל פרק ופרק, בכל רגל ורגל, **ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן** [תיקן לשונו לשבח, דהיינו, והכונה שאם תבא עליהם צרה], **ולכשנגאלין** מאותה צרה **אומרים אותו על גאולתן**, כגון הלל שבחנוכה.
תניא: היה רבי מאיר אומר: כל תושבחות האמורות בספר תהלים [רש"י גורס **כל תפלות** ומפרש כל המזמורים הפותחים בתפלה כגון "תפלה לעני כי יעטוף"] **כלן, דוד אמרן.**
שנאמר "כלו תפלות דוד בן ישי".
אל תיקרי "כלו", אלא "כל אלו תפלות דוד בן ישי".
הלל זה שבספר תהלים, **מי אמרו**?
רבי יוסי אומר: אלעזר בני אומר: משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים. שהרי כתוב שם "בצאת ישראל ממצרים", "הים ראה וינוס", ואחר כך קבע דוד את ההלל בספרו.
וחלוקין עליו חביריו לומר: שדוד אמרו.
ונראין דבריו מדבריהם!
שהרי וכי **אפשר שישראל שחטו את פסחיהן, ונטלו לולביהן** מיציאת מצרים ועד דוד **ולא אמרו שירה**? הרי בודאי שכל דבר מצוה שכזה טעון הלל! אלא, בהכרח, מימי משה כבר ניתקן ההלל.
דבר אחר: וכי אפשר שפסלו של מיכה עומד בבכי [שם מקום] בימי דוד, **וישראל אומרים את ההלל** שכתוב בו "כמוהם יהיו עושיהם"?

[1936] בענין המילה "הללויה" כותב **המנחת שי** בתהילים סוף פרק ק"ד שבחלק מהספרים הישנים זה כתוב בתור מילה אחת ובחלק בתור שתי מילים, ובחלק יש מקף בין שתי המילים. ומביא **שבירושלמי** במסכת סוכה פרק לולב הגזול בהלכה י' נחלקו בזה האמוראים, יש אומרים שנחלק ולא נמחק, זאת אומרת שכותבים את זה בשתי מילים, וממילא זה שם ה' ואסור למוחקו, ויש אומרים נמחק ואינו נחלק, כלומר, שמותר למוחקו ונכתב במילה אחת ואין בו קדושת השם, ובהמשך מביא הירושלמי את הגמרא שגדול מכולם הללויה שכולל שם ושבח בבת אחת ומפרשים שם המפרשים שהכוונה שזה כתוב במילה אחת ובכל זאת לא נמחק מפני שהכוונה לשם ה', אולם המנחת שי מבאר את המאמר הזה שהכוונה שזה שתי מילים.

אלא ודאי משה וישראל אמרוהו על הים תחילה, ושוב לא פסקו מלאומרו.
תנו רבנן: כל שירות ותושבחות שאמר דוד בספר תהלים,
רבי אליעזר אומר: כנגד עצמו אמרן שהתפלל על עצמו.
רבי יהושע אומר: שכנגד **ציבור אמרן** שנתנבא על גלותם והתפלל עליהם.
וחכמים אומרים: יש מהן שאמרן **כנגד ציבור ויש מהן** שאמרן **כנגד עצמו,**
האמורות בלשון יחיד, כנגד עצמו.
האמורות בלשון רבים, כנגד ציבור.
ניצוח וניגון כל מקום שנאמר "למנצח בנגינות", **לעתיד לבא** הוא מדבר.
כל מקום שנאמר "**משכיל**", **על ידי תורגמן** אמרו דוד, שהוא היה אומר ואדם אחר מפרש. ש"משכיל" היינו שהוא לוחש לתורגמן.
"**לדוד מזמור**", **מלמד ששרתה עליו שכינה** תחילה, **ואחר כך אמר שירה.**
"**מזמור לדוד**", **מלמד שאמר** תחילה **שירה, ואחר כך שרתה עליו שכינה.**
ללמדך, שאין השכינה שורה לא מתוך עצלות, ולא מתוך עצבות, ולא מתוך שחוק, ולא מתוך קלות ראש, ולא מתוך דברים בטלים, אלא מתוך דבר שמחה של מצוה.
וגם מפסוק אחר מוכח כך. **שנאמר** "**ועתה קחו לי מנגן. והיה כנגן המנגן, ותהי עליו יד ה'**".
אמר רב יהודה אמר רב: וכן לדבר הלכה צריך לפתוח בדבר משמח.
אמר רב נחמן: וכן לחלום טוב, אם הולך לישון מתוך שמחה, רואה חלום טוב.
ומקשינן על זה שאמר רב יהודה בשם רב שדבר הלכה צריך ללמוד מתוך שמחה של מצוה: **איני!**
והאמר רב גידל אמר רב: כל תלמיד חכם שיושב לפני רבו ואין שפתיו נוטפות מר, מרירות מחמת אימה, **תכוינה!**
שנאמר בשיר השירים "**שפתותיו שושנים נוטפות מור עובר**". **אל תיקרי "שושנים", אלא "ששונים"** דברי תורה. **אל תקרי "מור עובר", אלא "מר עבר".**
הרי שצריך ללמוד מתוך אימה, ולא מתוך שמחה?
לא קשיא: הא ברבה, הרב עצמו שלומד צריך ללמוד מתוך דבר שמחה.
הא בתלמידא, התלמיד צריך לישב לפני רבו באימה.
ואיבעית אימא: הא והא ברבה. ולא קשיא: הא מקמי דפתח לפני שמתחילים ללמוד צריך להיות בשמחה. **והא לבתר דפתח,** לאחר שפתח ועוסק בתורה צריך לישב באימה.
כי הא דרבה, מקמי דפתח להו לרבנן ללמדם תורה **אמר מילתא דבדיחותא ובדחו רבנן.**
ולבסוף כשסיים את המילתא דבדיחותא **יתיב באימתא ופתח בשמעתא.**

תנו רבנן: הלל זה מי אמרו?
רבי אלעזר אומר: משה וישראל אמרוהו בשעה שעמדו על הים לאחר שעברו את הים, כדכתיב "הים ראה וינוס".
הם אמרו: לא לנו ה' לא לנו", שהתפללו שלא יעבור פרעה וחילו את הים אחריהם.
משיבה רוח הקודש ואמרה להן: למעני למעני אעשה".
רבי יהודה אומר: אף **יהושע וישראל אמרוהו בשעה שעמדו עליהן מלכי כנען.**
הם אמרו "לא לנו" ומשיבה וכו'.
רבי אלעזר המודעי אומר: דבורה וברק אמרוהו, בשעה שעמד עליהם סיסרא.
הם אמרו "לא לנו" ורוח הקודש משיבה ואומרת להם "למעני למעני אעשה".
רבי אלעזר בן עזריה אומר: חזקיה וסייעתו אמרוהו בשעה שעמד עליהם סנחריב.
הם אמרו "לא לנו", ומשיבה וכו'.
רבי עקיבא אומר: חנניה מישאל ועזריה אמרוהו בשעה שעמד עליהם נבוכדנצר הרשע.
הם אמרו "לא לנו", ומשיבה וכו'.
רבי יוסי הגלילי אומר: מרדכי ואסתר אמרוהו בשעה שעמד עליהם המן הרשע.
הם אמרו "לא לנו" ומשיבה וכו'.
וחכמים אומרים: נביאים שביניהן תיקנו להם לישראל, שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהם לישראל, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן.
אמר רב חסדא: כל "**הללויה**" שבתהלים שבין פרק לפרק **סוף פירקא** סוף הפרק שעבר הוא.
רבה בר רב הונא אמר: "**הללויה**" **ריש פירקא**, תחילת הפרק הבא הוא.
[והמחלוקת היא כשיש רק הללויה אחד בין שני הפרקים. אבל כשיש שני הללויה, לכל הדעות, אחד מהם שייך לעיל, והשני שייך לפרק הבא. רשב"ם].
אמר רב חסדא: חזינא להו לתילי ספר תהלים **דבי רב חנין בר רב דכתיב בהו** "**הללויה באמצע פירקא**, בין פרק לפרק. **אלמא**, מוכח כי **מספקא ליה** להיכן הוא שייך.
אמר רב חנין בר רבא: הכל מודים ב"תהלת ה' ידבר פי ויברך כל בשר שם קדשו לעולם ועד" [תהלים קמה] כי **הללויה דבתריה** שאחריו, הוא **ריש פירקא**, של פרק "הללי נפשי את ה'".
וכן הכל מודים ב"**רשע יראה וכעס שניו יחרק ונמס תאות רשעים תאבד**" [שם קיב] כי **הללויה דבתריה ריש פירקא.**

וכן הכל מודים ב"**שעומדים בבית ה'**" [שם קלה], **הללויה דבתריה** הוא **ריש פירקא**.
קראי, "בעלי מקרא", **מוסיפין אף את אלו**: "**מנחל בדרך ישתה על כן ירים ראש**" [שם קי], **שהללויה דבתריה** הוא **ריש פירקא**.
וכן "**ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם**" [שם קיא], **הללויה דבתריה** הוא **ריש פירקא**.
ודנה הגמרא: **נימא כתנאי** בכל הללויה, האם נחלקו תנאים בדבר אם הוא ראש פרק או סוף פרק?
דתנן במתניתין: **עד היכן הוא אומר? בית שמאי אומרים: עד "אם הבנים שמחה".**
ובית הלל אומרים: עד "חלמיש למעינו מים".
ותניא אידך: עד היכן הוא אומר? בית שמאי אומרים: עד "בצאת ישראל ממצרים".
ובית הלל אומרים: עד "לא לנו ה' לא לנו".

דף קיז:
מאי לאו, בהא קמיפלגי התנאים שבשתי הברייתות: **למאן דאמר** בדברי בית שמאי "**עד אם הבנים שמחה**", **סבר**,: "**הללויה**" שאחר "אם הבנים שמחה" **ריש פירקא** של "בצאת ישראל" הוא. ולכן לא נקט "עד בצאת ישראל" [שהרי היה צריך לומר עד "הללויה", ולא היינו יודעים עד איזה הללויה. ועיין לקמן קושית הגמרא].
ומאן דאמר בדברי בית שמאי "**עד בצאת ישראל**", סבר, "**הללויה**" **סוף פירקא** של הפרק הקודם, ולכן לא נקט "עד אם הבנים שמחה" [שהרי היה צריך לומר "עד הללויה"].
ודחינן: **רב חסדא מתרץ לטעמיה: דכולי עלמא סברי "הללויה" סוף פירקא.**
מאן דאמר "עד בצאת ישראל" שפיר כדאמרן.
ומאן דאמר "עד אם הבנים שמחה" סבר "**עד ועד בכלל**". ולכן לא נקט "עד בצאת ישראל", שאז היה משתמע שגם "בצאת ישראל" צריך לומר, ונקט "עד אם הבנים שמחה" שגם הוא בכלל האמירה.
ומקשינן: **ונימא "עד הללויה"** שהרי גם "הללויה" צריך לומר שהוא סוף פרק ושייך לפרק הקודם?
וכי תימא שלכך לא אמר כן, **דלא** היינו **ידעינן הי "הללויה"**, לאיזה "הללויה" הכונה?
אכתי תקשי: **ונימא** "עד **הללויה של אם הבנים שמחה**"?
קשיא!
ואילו **רבה בר רב הונא מתרץ לטעמיה: דכולי עלמא "הללויה" ריש פירקא.**
מאן דאמר "עד אם הבנים שמחה", שפיר.

ומאן דאמר "עד בצאת ישראל" סבר "עד, ולא עד בכלל", ולא היה יכול לנקוט "עד אם הבנים שמחה" שאז היה משתמע שאין צריך לומר "אם הבנים שמחה".

ומקשינן: **ונימא "עד הללויה"**, שהרי עתה משתמע שעד "בצאת ישראל" צריך לומר ובכלל זה גם "הללויה" והרי "הללויה" הוא ראש פרק ואין צריך לאומרו?

וכי תימא שלכן לא נקט כן משום **דלא** היינו **ידעינן הי "הללויה"**?

אכתי תיקשי: **ונימא "עד הללויה שבצאת ישראל"**?

קשיא!

שנינו במשנה: **וחותם בגאולה.**

אמר רבא: ברכת גאולה שאחר **קריאת שמע**, **והלל** ברכת הגאולה של ליל פסח שאומרה אחר חלקו הראשון של ההלל [לשיטת רבי עקיבא שחותם "גאל ישראל"] נוסחה הוא "**גאל ישראל**" לשעבר, שמספר ומשבח על גאולת ישראל שעברה.

דצלותא חתימת ברכת הגאולה שבשמונה עשרה, נוסחה "**גואל ישראל**" לשון הווה.

מאי טעמא? משום **דרחמי נינהו** שאנו מתפללים על העתיד.

אמר רבי זירא: **דקידושא** בקידוש בשבתות וימים טובים אומר "**אשר קדשנו במצותיו**" [**וצונו**, הגר"א מוחק שאין אומרים אותו בקידוש] לפי שהיא הודאה על שעבר.

דצלותא בתפלה של שבת ויום טוב אומר "**קדשנו במצותיך**".

מאי טעמא? משום **דרחמי נינהו**, כיון שאומרים אותה באמצע התפלה ראוי לאומרה בלשון בקשה.

אמר רב אחא בר יעקב: **וצריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום**,[1937] בין בקידוש שעל הכוס בשבת ויום טוב, בין בברכת קדושת היום שבתפלת שבת יום טוב.

כתיב הכא "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים", **וכתיב התם "זכור את יום השבת לקדשו"**.

וילפינן גזירה שוה "זכירה", "זכירה" שבת מפסח. שגם בשבת צריך להזכיר יציאת מצרים. וכל המועדים לומדים "במה מצינו" מפסח [רשב"ם].

[1937] **הרש"ש** מקשה, שבנוסח התפילה שלנו, לא מזכירים יציאת מצרים וברשב"ם מבואר שצריך להזכיר. ומתרץ על כך **המראה כהן** שגירסת **הרשב"ם** היתה כגירסת הכל בו בסוף סימן ל"ה שמוסיף בנוסח הברכה זכר ליציאת מצרים, ולפי זה צריך עיון בדברי **המגן אברהם** בסימן רע"א שפוסק שבתפילה יוצא ידי חיוב קידוש מן התורה, והקידוש על הכוס הוא רק מדרבנן, ומקשה על כך **המנחת חינוך** במצוה ל"א, איך יצא ידי קידוש, הרי לא הזכיר יציאת מצרים? והביא שאלה זו הביאור הלכה בסימן רע"א בדיבור המתחיל 'מיד' בסוף הדיבור. ומתרץ **הביאור הלכה** שאולי דעת **המגן אברהם** שדרשת הגמרא כאן אינה אלא אסמכתא, ומעיקר הדין אין דין להזכיר יציאת מצרים, או שהזכרת יציאת מצרים שאומרים בברכות קריאת שמע, מצטרפת לתפילת העמידה ונחשב שהזכיר יציאת מצרים בקידוש היום. ומכל מקום, מסקנתו היא שקשה לסמוך על זה, וצריך לחשוש לדברי הפוסקים שאינו יוצא מדאורייתא בתפילה.

אמר רבה בר שילא: **דצלותא** בברכת "את צמח דוד" שבשמונה עשרה חותם "**מצמיח קרן ישועה**", שאנו מבקשים שיצמיח קרן ישועה לישראל.
דאפטרה בהפטרה בברכת "שמחנו במלכות בית דוד משיחך", חותם "**מגן דוד**".
ועשיתי לך שם גדול כשם הגדולים" [שמואל ב ז ט] שאמר נתן הנביא לדוד מפי הקב"ה:
תני רב יוסף: **זהו שאומרים** "**מגן דוד**" כשם שאומרים "מגן אברהם".
אמר רבי שמעון בן לקיש: "**ואעשך לגוי גדול**" שאמר הקב"ה לאברהם **זהו שאומרים** "**אלהי אברהם**" בברכה ראשונה של שמונה עשרה.
"**ואברכך**", **זהו שאומרים** "**אלהי יצחק**".
ואגדלה שמך", **זהו שאומרים** "**אלהי יעקב**".
יכול יהו חותמין את הברכה "**בכולן**?
תלמוד לומר "**והיה ברכה**", **בך חותמין!**
שאומרים "מגן אברהם" **ואין חותמין בכולן!**
אמר רבא: **אשכחתינא לסבי דפומבדיתא**, רב יהודה ורב עינא, **דיתבי וקאמרי**: **בשבתא**, **בין בצלותא**, בתפלה בברכת קדושת היום, **בין בקידושא**, חותם "**מקדש השבת**".
ביומא טבא, **בין בצלותא ובין בקידושא** חותם "**מקדש ישראל והזמנים**".
ואמינא להו אנא: **אדרבה!**
דצלותא, **בין בשבתא בין ביומא טבא** חותם "**מקדש ישראל**".
בקידושא, **דשבתא** חותם "**מקדש השבת**". **ביומא טבא** חותם "**מקדש ישראל והזמנים**".
ואנא אמינא טעמא דידי, **וטעמא דידכו**. ואני אפרש הטעם שלי והטעם שלכם.
טעמא דידכו, **שבת דקביעא וקיימא**, שקבועה ועומדת היא משאת ימי בראשית ואינה תלויה בקביעת החדש שבית דין קובעים מתי ראש חדש, לכן **בין בצלותא ובין בקידושא** חותם "**מקדש השבת**", ולא מזכיר את קדושת ישראל.
יומא טבא, **דישראל הוא דקבעי ליה** מתי יחול יום טוב על ידי **דקמעברי ירחי** מעברים את החדש, **וקבעי לשני**, קובעים באיזה שנה יהיו שני אדרים. לכך חותם "**מקדש ישראל והזמנים**", לפי שקדושת החגים תלויה בקדושת ישראל.
טעמא דידי, **צלותא**, **דברבים איתא**, שמתפללים ברבים, חותם "**מקדש ישראל**" משום כבוד הרבים.
קידוש, **דביחיד איתא**, שהיחיד אומר בביתו, **בשבת** חותם "**מקדש השבת**". **ביום טוב** חותם "**מקדש ישראל והזמנים**", כטעם שהתבאר לעיל.
ומקשינן על רבא: **ולא היא!** שהרי **צלותא ביחיד מי ליתיה**? **וקידושא ברבים מי ליתיה**? בבית הכנסת ובסעודת חתן.

ורבא סבר: **זיל בתר עיקר**, ועיקר תפלה היא ברבים ועיקר קידוש הוא ביחיד.
עולא בר רב נחית קמיה דרבא, התפלל לפני התיבה בשבת או ביום טוב בפני רבא.
אמר כסבי דפומבדיתא, **ולא אמר ליה** רבא **ולא מידי**.
אלמא, מוכח כי **הדר ביה רבא** ממחלוקתו עם סבי דפומבדיתא.
רב נתן אבוה דרב הונא בריה דרב נתן, **נחית קמיה דרב פפא**.
אמר כסבי דפומבדיתא, **ושבחיה רב פפא**.
אמר רבינא: **אנא איקלע לסורא קמיה דמרימר**, **ונחית קמיה שלוחא דציבורא ואמר כסבי דפומבדיתא**, **והוו משתקי ליה כולי עלמא**, הציבור השתיקו אותו שלא יאמר כסבי דפומבדיתא אלא כרבא.
אמר להו מרימר: **שבקוהו! הילכתא כסבי דפומבדיתא!**
ולא הוו משתקי להו יותר.

מתניתין:

מזגו לו כוס שלישי ואז **מברך על מזונו** ברכת המזון, ושותה את הכוס לאחר ברכת המזון.
כוס **רביעי**, **גומר עליו את ההלל** שהתחיל בו לפני הסעודה. **ואומר עליו ברכת השיר**.
ובגמרא מפרש מה הוא.
בין הכוסות הללו, בין כוס ראשון לשני, או בין שני לשלישי, **אם רוצה לשתות יין ישתה**, כי היין שלפני הסעודה או שבתוך הסעודה אינו משכר.
אבל **בין** כוס **שלישי לרביעי**, **לא ישתה**, כדי שלא ישתכר ולא יוכל לגמור את ההלל.

גמרא:

אמר ליה רב חנן לרבא: **שמע מינה** ממשנתנו כי **ברכת המזון טעונה כוס**! שהרי הכוס השלישי אינו בא אלא בשביל ברכת המזון.
אמר ליה רבא: לעולם, בשאר ימות השנה אין צריך כוס לברכת המזון. וכאן גם כן אין הכוס בא בשביל ברכת המזון. אלא, **ארבע כסי תיקנו רבנן** לשתות בליל הסדר משום **דרך חירות**. **וכל חד וחד נעביד ביה מצוה**, ראוי שיעשה בו מצוה [הכוס הראשון אומר עליו קידוש, השני אומר עליו את ההגדה, השלישי אומר עליו ברכת המזון, הרביעי גומר עליו את ההלל].
שנינו במשנה: **רביעי**, **גומר עליו את ההלל**, **ואומר עליו ברכת השיר**.

דף קיח.

והוינן בה: **מאי ברכת השיר**?

ומשנינן: **רב יהודה אמר**: "**יהללוך ה' אלהינו**" שאומרים תמיד אחר הלל, וחותם ב"מלך מהולל בתשבחות", וברכת השיר היינו ברכת השבח.

ורבי יוחנן אמר: "**נשמת כל חי**" זו היא ברכת השיר המוזכרת במשנה. ולא "יהללוך", שהרי אומרים את "יהללוך" בכל פעם שאומרים הלל, ומה באה המשנה להשמיענו. אלא ודאי שצריך להוסיף עוד ברכה, מלבד "יהללוך".

תנו רבנן: כוס **רביעי**, **גומר עליו את ההלל**, **ואומר** [1938] **הלל הגדול** [ולקמן מפרש לה], **דברי רבי טרפון**.

ויש אומרים: שאומר "מזמור לדוד ה' **רועי לא אחסר**", להודות על המזון שאכלו.

והוינן בה: **מהיכן הלל הגדול**?

ומשנינן: **רבי יהודה אומר**: מ"**הודו** לה' כי טוב" **עד** "**נהרות בבל**" [תהלים קלו].

ורבי יוחנן אומר: מ"**שיר המעלות**" **עד** "**נהרות בבל**".

רב אחא בר יעקב אמר, מ"**כי יעקב בחר לו יה**" [שם קל"ה] **עד** "**נהרות בבל**".

ולמה נקרא שמו הלל הגדול?

אמר רבי יוחנן: **מפני שהקב"ה יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה**, והיינו דבר גדול. ולכן נקרא הלל הגדול לפי שכתוב שם "נותן לחם לכל בשר".

אמר רבי יהושע בן לוי: **הני עשרים וששה** "**הודו**" שבהלל הגדול [שיש שם עשרים וששה פסוקים ומשמעות כל פסוק ופסוק היא כאילו כתוב בו "הודו" בתחילתו], **כנגד מי**? **כנגד עשרים וששה דורות שברא הקב"ה בעולמו ולא נתן להם תורה**, שהתורה ניתנה רק אחר עשרים וששה דורות מאדם הראשון, **וזן אותם בחסדו** אף שלא היו ראויים לכך בלי תורה.

[1938] בענין הלל הגדול נחלקו הראשונים, **הבעל המאור** לומד שזה מחלוקת בין המשנה ובין רבי טרפון, שרבי טרפון סובר שיש חיוב של חמש כוסות, ועל כוס חמישי אומרים את ההלל הגדול, ואילו המשנה סוברת שחייבים רק ד' כוסות ואין חיוב לומר הלל הגדול והלכה כמשנתנו. **הרמב"ן** ו**הר"ן** סוברים שאין **חיוב** לשתות כוס חמישי, אלא אם רוצה, שותה ואומר עליו הלל הגדול, ו**הר"ן** מוסיף, שאף שזה רשות, מכל מקום זה מצוה מן המובחר. ואילו דעת רש"י ו**הרשב"ם** שאין כוס חמישית, והלל הגדול אומרים על כוס רביעית וכן פסק השלחן ערוך להלכה בסימן ת"פ סעיף א', אולם כותב הרמ"א בסימן תפ"א סעיף א' שמי שמאד צמא יכול לשתות כוס חמישית ויאמר עליו הלל הגדול, ובמשנה ברורה מבאר שם שהכוונה היא שכשאמר את ההלל בכוס רביעית, לא בירך אחריו, ולכן יכול להוסיף כוס חמישית להלל הגדול ולברך עליו מלך מהולל בתשבחות. אולם אם גמר את ההלל כדין ובירך עליו מלך מהולל בתשבחות על כוס רביעית, שוב אינו יכול לחזור ולומר הלל הגדול על כוס חמישית, שהרי לא יוכל לחזור ולברך עליו מלך מהולל או ישתבח, שתקנו רק ברכה אחת, ולשתות כוס חמישית על ידי אמירת הלל הגדול בלי ברכה אין היתר. אולם בביאור הלכה הוא מסתפק בזה ומביא פוסקים שמותר לשתות כוס חמישית על ידי אמירת הלל הגדול ואף שלא יברך אחריו. אולם גם בזה נחלקו הדעות יש אומרים שזה רק בתנאי שלא אמר הלל הגדול על כוס רביעי, ויש אומרים שאפילו אמר כבר הלל הגדול, יכול לחזור ולאומרו ובלי ברכה בסופו ולשתות עליו כוס חמישי [ועיין עוד בטור שהאריך הרבה בזה].

אמר רב חסדא: **מאי** מהו הביאור בהאי **דכתיב** "**הודו לה' כי טוב**"? ביאורו: **הודו לה'**, **שגובה חובתו של אדם** אם חטא, **בטובתו**, בטובה שהשפיע עליו. **עשיר**, **בשורו**, **ואת עני**, **בשיו**, **יתום**, **בביצתו**, **ואלמנה בתרנגולתה**! שמפסידים ממון ומכפר בכך על גופם. והכי קאמר: "כי טוב, כי לעולם חסדו", שחסד הוא עושה לעולם ב"כי טוב", בטוב שנתן לו לאדם, בכך שלוקחו ממנו תמורת גופו.

אמר רבי יוחנן: **קשין מזונותיו של אדם כפליים כיולדה**, שצער הטירחה אחר מזונות כפולה מצער הלידה.

דאילו ביולדה כתיב "**בעצב** תלדי בנים", **ובמזונות כתיב** "**בעצבון** תאכלנה כל ימי חייך", ו"בעצבון" משמע לשון רבים [מהרש"א].

ואמר רבי יוחנן: **קשין מזונותיו של אדם יותר מן הגאולה**.

דאילו בגאולה כתיב "**המלאך הגואל אותי מכל רע**", **מלאך בעלמא**. **ואילו במזונות כתיב** "**האלהים הרועה אותי**", דהיינו הקב"ה בעצמו.

אמר רבי יהושע בן לוי: **בשעה שאמר הקב"ה לאדם** "וקוץ ודרדר **תצמיח לך**", **זלגו עיניו דמעות**. **אמר לפניו**: **רבונו של עולם**! וכי **אני וחמורי נאכל באבוס אחד**? שחשב אדם הראשון כי גם הוא יאכל קוצים ודרדרים.

כיון שאמר לו הקב"ה "**בזיעת אפך תאכל לחם**", **נתקררה דעתו**.

אמר רבי שמעון בן לקיש: **אשרינו אם עמדנו בראשונה**, שבכל זאת לא שוה לנו מה שאמר "בזיעת אפך". שיותר טוב אילו היינו כקודם החטא של אדם הראשון, שהיתה פרנסתנו מצוייה בלא טורח [מהרש"א]. **אמר אביי**: [גירסת מהרש"א] **ועדיין לא פלטינן מינה**, איננו מופקעים לגמרי מכך. **דקא אכלינן עיסבי דדברא**, עשבי השדה בלי טורח כלל, כלומר, נשאר לנו קצת מהמצב של אדם הראשון לפני החטא. **אמר רב שיזבי משמיה דרבי אלעזר בן עזריה**: **קשין מזונותיו של אדם כקריעת ים סוף**. כלומר, שנס גדול עושה הקב"ה למי שהוא נותן לו מזונות כאשר עשה לישראל שקרע להם ים סוף [והנפקא מינה מזה כדי שיבקש אדם רחמים על מזונותיו, רשב"ם]. **דכתיב** "**נותן לחם לכל בשר**", **וסמיך ליה** "**לגוזר ים סוף לגזרים**".

אמר רבי אלעזר בן עזריה: **קשין נקביו של אדם** כשהוא עצור, **כיום המיתה**, **וכקריעת ים סוף**.

שנאמר "**מהר צועה** [לשון עצור] **להפתח**, ולא ימות", **וכתיב בתריה** "**רוגע הים ויהמו גליו**".

ואמר רב ששת משום רבי אלעזר בן עזריה: כל המבזה את המועדות, [1939] שעושה מלאכה בחול המועד, **כאילו עובד עבודה זרה.**

שנאמר "אלהי מסכה לא תעשה לך", וכתיב בתריה "את חג המצות תשמור". [ומפסוק זה אנו לומדים איסור מלאכה בחול המועד. רשב"ם].

ואמר רב ששת משום רבי אלעזר בן עזריה: כל המספר לשון הרע, [1940] **וכל המקבל לשון הרע** שמאמין לדברים [ומכל מקום לחשוש צריך, רשב"ם]. **וכל המעיד עדות שקר בחבירו, ראוי להשליכו לכלבים.**

שנאמר "לכלב תשליכון אותו", וכתיב בתריה "לא תשא שמע שוא", שלא תקבל לשון הרע **וקרי ביה "לא תשיא",** שלא תגרום לאחרים לקבל לשון הרע.

והוינן בה: **וכי מאחר דאיכא הלל הגדול** שהוא משובח יותר. כפי שהתבאר לעיל שכתוב בו "נותן לחם לכל בשר", **אנן, מאי טעמא אמרינן** במועדים ועל כל צרה שלא תבא **האי,** את ההלל שלנו?

ומשנינן: **משום שיש בו חמשה דברים הללו** של גאולה,

א. **יציאת מצרים.**

ב. **וקריעת ים סוף.**

ג. **ומתן תורה.**

ד. **ותחיית המתים.**

ה. **וחבלו של משיח.**

ומבארת הגמרא: א. **יציאת מצרים, דכתיב "בצאת ישראל ממצרים".**

ב. **וקריעת ים סוף, דכתיב "הים ראה וינוס".**

[1939] **הרשב"ם** מפרש שעושה מלאכה בחולו של מועד, וכן גם מפרש **רבינו יונה** במסכת אבות פרק ג' משנה י"א. אולם רש"י במסכת אבות מוסיף עוד פירוש שנוהג בהם מנהג חול באכילה ושתיה. **והרמב"ם** בהלכות יום טוב פרק ו' הלכה ט"ז מפרש מבזה את המועדות שאינו מקיים דין כבוד יום טוב, ומשמע שמפרש דין זה רק על יום טוב עצמו ולא על חול המועד, ומבאר **הזכרון שמואל** שהלשון "מבזה" הכריח את הרמב"ם לפרש שדין זה נאמר על יום שיש בו דין כבוד דהיינו יום טוב, ורבינו יונה שמפרש את המשנה על העושה מלאכה בחול המועד, מאריך להסביר מדוע זה נחשב מבזה, ומבאר משום שכשעושה מלאכה מראה בכך שמחשיב את חול המועד ליום חול ולכן נחשב מבזה, והרמב"ם סבר שלשון מבזה שייך רק ביום שיש בו דין כבוד, ורש"י שמפרש במסכת אבות שמבזהו באכילה ושתיה דרך יום חול, אפשר לפרש שסובר שיש גם בחול המועד דין כבוד יום טוב וחייבים לאכול סעודת לחם בחול המועד, ועוד אפשר לומר שאף אם אין מצוה לאכול לחם, על כל פנים יש מצוה לקדשו באכילה ושתיה כמפורש במכילתא, והיינו לאכול בו ארוחה מכובדת יותר מכפי הנהוג בימות החול, ולכן נקרא מבזה, מפני שמתנהג בו כאילו הוא יום חול.

[1940] כתב **החפץ חיים** בשער הזכירה פרק ה' שאדם שמדבר לשון הרע, נגרע על ידי זה ממדרגת מין האנושי ונעשה גרוע יותר מכלב, כמו שאמרו בפסחים כל המספר לשון הרע ראוי להשליכו לכלבים, והטעם הוא פשוט כמו שכתב **המהר"ל** מפרג, כי הכלבים היו שומרים את עצמם בעת הצורך מלחרוץ לשונם, כמו שכתוב "ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו" והאדם אשר חלק לו ה' בינה ודעת, לא יוכל לעצור את יצרו מזה, על כן הוא גרוע ממנו.

ג. **מתן תורה, דכתיב "ההרים רקדו כאלים"**, בשעת מתן תורה.
ד. **תחיית המתים, דכתיב "אתהלך לפני ה' בארצות החיים"**.
ה. **חבלו של משיח, דכתיב "לא לנו ה', לא לנו". ואמר רבי יוחנן: "לא לנו ה', לא לנו", זו שעבוד מלכויות.** [שדבר זה אין אנו מבקשים בזכותנו. מהרש"א].
איכא דאמרי: אמר רבי יוחנן: "לא לנו ה' לא לנו", זו מלחמת גוג ומגוג.
רב נחמן בר יצחק אמר: הטעם שאנו אומרים את ההלל שלנו, **מפני שיש בו מילוט נפשות של צדיקים מגיהנם.**
שנאמר "אנה ה', מלטה נפשי".
חזקיה אמר: הטעם הוא **מפני שיש בו ירידתן של צדיקים** [חנניה מישאל ועזריה] **לכבשן האש, ועלייתן ממנו.**
ירידתן: דכתיב "לא לנו ה' לא לנו", אמר חנניה בירידתו לכבשן האש.
"כי לשמך תן כבוד", אמר מישאל.
"על חסדך ועל אמיתך", אמר עזריה.
"למה יאמרו הגויים", אמרו כולן.
עלייתן מכבשן האש: דכתיב "הללו את ה' כל גויים", אמר חנניה.
"שבחוהו כל האומים", אמר מישאל.
"כי גבר עלינו חסדו", אמר עזריה.
"ואמת ה' לעולם הללויה", אמרו כולן.
ויש אומרים: ואמת ה' לעולם", גבריאל אמרו.
שבשעה שהפיל נמרוד הרשע את אברהם אבינו לתוך כבשן האש. אמר גבריאל לפני הקב"ה: רבונו של עולם! אני **ארד ואצנן** את הכבשן **ואציל את הצדיק מכבשן האש.**
אמר לו הקב"ה: אני יחיד בעולמי, והוא אברהם, **יחיד בעולמו! ונאה ליחיד להציל את היחיד!** כלומר, שהקב"ה בעצמו הצילו.
ולפי שהקב"ה אינו מקפח שכר כל בריה. אמר לגבריאל: **תזכה ותציל שלשה מבני בניו** של אברהם אבינו מכבשן האש. דהיינו, חנניה מישאל ועזריה.
וכשקיים הקב"ה את הבטחתו לגבריאל והציל גבריאל אותם מכבשן האש, אמר "ואמת ה' לעולם", שהוא מקיים הבטחתו.
דרש ר"ש השילוני: בשעה שהפיל נבוכדנצר הרשע את חנניה מישאל ועזריה לתוך כבשן האש, עמד יורקמו, שר הברד, לפני הקב"ה, ואמר לפניו: רבונו של עולם! ארד ואצנן את הכבשן ואציל לצדיקים הללו מכבשן האש.

אמר לו גבריאל ליורקמו: **אין גבורתו של הקב"ה בכך! שהרי אתה שר ברד והכל יודעין שהמים מכבין את האש!**

דף קיח:

אלא אני, שר של אש, [1941] **ארד ואקרר** את הכבשן **מבפנים** כדי להצילם, (תחילת העמוד) **ואקדיח** את הכבשן **מבחוץ** כדי לשרוף את הזורקים אותם לתוך הכבשן, **ואעשה נס בתוך נס!**

אמר לו הקב"ה: רד! באותה שעה פתח גבריאל ואמר: "ואמת ה' לעולם" שקיים לי הבטחתו שהבטיחני שאני אזכה להציל מבני בניו של אברהם.

רבי נתן אומר: "ואמת ה' לעולם", דגים שבים אמרוהו,

כדרב הונא. דאמר רב הונא: ישראל שבאותו הדור מקטני אמנה היו,

וכדדרש רבה בר מרי: מאי מהו הביאור בהאי **דכתיב "וימרו על ים בים סוף", מלמד שהמרו ישראל באותה שעה** שנבקע להם הים ועברו בתוכו, **ואמרו: כשם שאנו עולין מצד אחד** של הים **כך המצריים עולים מצד אחר** של הים, ורודפים אחרינו!

אמר לו הקב"ה לשר של ים: פלוט אותן את המצריים **ליבשה!**

אמר השר של ים **לפניו: רבונו של עולם! כלום יש עבד שנותן לו רבו מתנה,** פרנסה לדגים, **וחוזר ונוטל ממנו?**

אמר לו הקב"ה: **אתן לך** במקומם **אחד ומחצה שבהן,** פי אחד וחצי מהם.

אמר לו שר של ים: **רבונו של עולם!** וכי **יש עבד שתובע את רבו?** ומי יערוב לי שאכן תקיים הבטחתך.

אמר לו הקב"ה: **נחל קישון יהא לי ערב!** במלחמת סיסרא כדלקמן.

מיד פלט אותן ליבשה. ובאו ישראל וראו אותן, שנאמר "וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים" ומשמע שראו אותן כשהם על שפת הים.

והוינן בה: **מאי "אחד ומחצה שבהן"?**

ומשנינן: **דאילו בפרעה כתיב "שש מאות רכב בחור", ואילו בסיסרא כתיב "תשע מאות רכב ברזל".**

[1941] **החתם סופר** מקשה מדוע בא יורקמו שר הברד כשהשליכו את חנניה מישאל ועזריה לכבשן האש, ומדוע לא בא כשהשליכו את אברהם אבינו לכבשן האש. ומתרץ שבמקרה של אברהם אבינו, הבין שר הברד מעצמו שאין זה חידוש שמים מכבים אש, ועדיף שירד שר של אש לכבות האש. אבל במקרה של חנניה מישאל ועזריה, שנשרפו בחוץ כל האנשים שזרקום לאש, בזה אחז שר הברד, שאדרבה עדיף ששר של ברד יהיה השורף, וגבריאל טען כנגדו, שבכל זאת עדיף שהנס שנעשה לצדיקים עצמם, כלומר, כיבוי הכבשן, יעשה על ידי שר של אש, שזה נס גדול יותר משר של ברד, מאשר הנס של ענישת הרשעים בחוץ, שבזה אכן יהיה נס גדול יותר אם שר של ברד ישרפם. אולם עדיף הנס לצדיקים עצמם.

כי אתא סיסרא, [**אתא עלייהו בדקרי דפרזלא** לוחמים לבושי שריון ברזל. **הוציא הקב"ה עליהם כוכבים ממסילותם דכתיב**] "**מן שמים נלחמו הכוכבים**".

כיון דנחיתו כוכבי שמים עלייהו, מיד שירדו עליהם כוכבי השמים, **אקדירו הני דקרי דפרזלא** חממו אותם, **נחיתו לאקרורי למיסחי נפשייהו**, ירדו להתקרר ולהתרחץ **בנחל קישון**.

אמר לו הקב"ה לנחל קישון: לך והשלם ערבונך שערבת לשר של ים.

מיד גרפם נחל קישון והשליכן לים. שנאמר "נחל קישון גרפם, נחל קדומים".

מאי נחל קדומים? נחל שנעשה ערב מקדם!

באותה שעה, פתחו דגים של ים, ואמרו: "ואמת ה' לעולם". ששילם לנו מתנותינו מחיל פרעה להתפרנס ממנו.

אמר רבי שמעון בן לקיש: מאי מהו הביאור בהאי **דכתיב "מושיבי עקרת הבית"? אמרה כנסת ישראל** [הזקנים והחשובים שבעם ישראל] **לפני הקב"ה: רבונו של עולם! שמוני בניך** הפחות חשובים, מרוב חטאותם בגלות, **כחולדה זו, הדרה בעיקרי בתים**, בחורים וסדקים שבבית. כלומר, הם השפילו אותי. וכך משמע מזה שכתוב "אם הבנים" שהאם צועקת על הבנים ששמוה עקרת הבית.

דרש רבא: מאי דכתיב "אהבתי כי ישמע ה' את קול תחנוני", **אמרה כנסת ישראל: רבונו של עולם! אימת אני אהובה לפניך** [אהבתי" משמע כמו "אהבתני"], **בזמן שתשמע קול תחנוני**.

"**דלותי ולי יהושיע**", **אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה: רבונו של עולם אף על פי שדלה אני במצות**, בכל זאת **לך אני**, אני שלך, ולכן, **לי נאה להושיע** יותר מכל האומות, שהרי ישראל ייחדו אותך.

אמר רב כהנא: כשחלה רבי ישמעאל ברבי יוסי, שלח לו רבי: אמור לנו שנים ושלשה דברים שאמרת לנו משום אביך.

שלח לו, כך אמר אבא: מאי דכתיב "הללו את ה' כל גויים, שבחוהו כל האומים, כי גבר עלינו חסדו".

ולכאורה תקשי, **אומות עולם, מאי עבידתייהו**? מדוע הם צריכים להלל ולשבח על החסדים שנעשו לנו? והרי אנחנו צריכים להלל ולשבח על כך, ולא הם!

אלא, **הכי קאמר: "הללו את ה' כל גויים", אגבורות ונפלאות דעביד בהדייהו!** שראיתם מה שעשה לנו, **וכל שכן אנו**, שצריכים להלל, **דגבר עלינו חסדו**. [1942]

[1942] בחידושי **מרן רי"ז הלוי** על התורה כתב לבאר את דרשת הגמרא, שמצאנו שני סוגי ברכות על ניסים, ברכה אחת על ניסים שקרו לאדם עצמו ומודה ומשבח על חסדי ה' עמו וזו ברכת הגומל, והסוג השני זה הרואה מקומות

ועוד שלח לו רבי ישמעאל ברבי יוסי בשם אביו: **עתידה מצרים שתביא דורון למשיח**. **כסבור** המשיח **שאינו מקבל מהם**. דהיינו שאין לו לקבל ממצרים דורון.

אמר לו הקב"ה למשיח: קבל מהם כי **אכסניא עשו לבניי במצרים**.

מיד "יאתיו חשמנים [דורונות] **מני מצרים"** [תהלים סח].

נשאה ממלכת **כוש קל וחומר בעצמה**: **ומה הללו**, המצריים, **שנשתעבדו בהן**, **כך**, שקיבל המלך המשיח מהם דורון **אני**, **שלא נשתעבדתי בהן**, **לא כל שכן** שיקבל מאתי דורון.

אמר לו הקב"ה: קבל מהם!

מיד "כוש תריץ ידיו לאלהים".

נשאה מלכות [רומי] **הרשעה קל וחומר בעצמה**: **ומה הללו**, **שאין** הם **אחיהן** של ישראל, **כך**, שקיבל מהם דורון, **אנו**, **שאנו אחיהן** של ישראל [כי רומי היא מזרעו של עשיו] **לא כל שכן**, שיקבל מאתנו דורון.

אמר לו הקב"ה לגבריאל: **גער חית קנה**, עדת אבירים", **געור חיה**, באומה הרשעה של רומי שלא תקבל מהם דורון, **וקנה לך עדה**, עדת ישראל.

דבר אחר: **געור חית קנה"**, **שדרה בין הקנים** ביער, דהיינו החזיר, **דכתיב "יכרסמנה חזיר מיער**, **וזיז שדי ירעינה"**. וחזיר הוא משל לאדום [רומי].

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: "גער חית קנה", **געור בחיה שכל מעשיה נכתבין בקולמוס אחד**. מדכתיב "קנה" ולא "קנים" משמע קולמוס אחד, שכולם פה אחד להרע לישראל, שאם בא ישראל לדין לפניהם כולם מחייבים אותו.

והמשך הכתוב "גער חית קנה, **עדת אבירים בעגלי עמים"**, **ששחטו אבירים** כגון רבי עקיבא וחביריו [מהרש"א], **כעגלים שאין להם בעלים**. ש"בעגלי עמים" היינו עגלים של כל העולם, כלומר, הפקר.

ועוד שם בהמשך הכתוב "**מתרפס ברצי כסף**". "מתרפס" מלשון "מתיר פס היד", **שפושטין יד לקבל ממון** שוחד מישראל על מנת לעשות רצונם, ולבסוף **אין עושין רצון בעלים**, שאין מקיימין דבריהם על אף שלקחו שוחד.

שנעשו בו ניסים לישראל כמי ים סוף, וכמורד בית חורון וכאבן שבקש עוג לזרוק על ישראל, שמברך על נס זה ואלו הם ברכות הראיה, ועל זה אמר הפסוק, הללו את ה' כל גויים שבחוהו כל האומים, והטעם שהם צריכים להלל אפילו שהנס לא היה עבורם, כי **גבר** עלינו חסדו, כלומר, שהנס נעשה בדרך גבורה כמו שכתוב כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות, כלומר, שיהיו ניסים גדולים ומפורסמים, ועל זה צריך לברך ברכת הראיה אפילו מי שלא קרה לו הנס, ולכן אמר שהגויים צריכים לשבחו מדין ברכת הראיה, וקל וחומר אנחנו שיש לנו גם ברכת הראיה וגם הגומל [על תהילים קי"ז].

ועוד שם "**פיזר עמים קרבות יחפצון**", **מי גרם להם לישראל שיתפזרו לבין אומות העולם**? **קריבות** מלחמות **שהיו חפצין בהן**.

שבמקדש ראשון, אילו לא מרד צדקיה בנבוכדנצר לא היו גולים כלל. וביותר במקדש שני, שאילו שמעו פריצי ישראל לרבי יוחנן בן זכאי ולחכמים שבאותו דור, והשלימו עם טיטוס, לא היו גולים. אבל הם היו חפצים בקרבות ולא בשלום [מהרש"א]. פירוש אחר, הקירבה שהיו חפצים להתקרב לגויים גרמה להם לגלות.

ועוד שלח לו רבי ישמעאל ברבי יוסי לרבי בשם אביו: **שלש מאות ששים וחמשה שווקים** היו **בכרך גדול של רומי. וכל אחד ואחד היו בו שלש מאות ששים וחמשה בירניות** מגדלים. **וכל בירנית ובירנית היו בו שלש מאות ששים וחמשה מעלות** מדרגות. **וכל מעלה ומעלה היו בו כדי לזון את כל העולם כולו**.

אמר רבי שמעון ברבי לרבי. ואמרי לה: רבי ישמעאל ברבי יוסי לרבי: הני, למן - למי? אמר ליה: **לך ולחברך ולחברותך**, לחברי חבירך. כלומר, כל העושר הזה שמור לתלמידי חכמים.

שנאמר "**סחרה ואתננה, קודש לה'. לא יאצר ולא יחסן, כי ליושבים לפני ה' יהיה וגו'**".

מאי מהו הביאור בהאי דכתיב "**לא יאצר**"? **תני רב יוסף: זה בית אוצר** של תירוש דגן ויצהר.

"**ולא יחסן**", **זה בית גניזה** של כסף וזהב הטמונים וגנוזים בחוזק ובחוסן.

מאי מהו הביאור בהאי דכתיב "**כי ליושבים לפני ה'**"?

דף קיט.

אמר רבי אלעזר: (תחילת העמוד) **זה המכיר מקום חבירו בישיבה**, שיודע לומר זה מקום של פלוני וזה של פלוני, שזו הוכחה שהוא רגיל לשבת שם תמיד.

איכא דאמרי: אמר רבי אלעזר: זה המקבל פני חבירו בישיבה, שהוא מקדים לבית המדרש ומקבל פני חבירו, ולא שחבירו מקבל אותו [מהרש"א].

מאי מהו הביאור בהאי דכתיב "**למכסה עתיק יומין**", שהוא סיפא של הפסוק דלעיל "כי ליושבים לפני ה' יהיה סחרה, לאכל לשבעה ולמכסה עתיק".

זה המכסה דברים שכיסה עתיק יומין [הקב"ה].

ומאי נינהו? **סתרי תורה**, מעשה המרכבה ומעשי בראשית ופירושו של שם השם, שאינו מוסר אותם לכל אדם, אלא רק למי שראוי לכך.

ואיכא דאמרי: זה המגלה דברים שכיסה עתיק יומין.

מאי נינהו? טעמי תורה. והכי קאמר "למכסה עתיק" סתרי תורה, שהיו מכוסים מתחילה, ועתיק יומין נתן רשות לגלותם.

ומי שמגלה אותם זוכה למה שנאמר בפסוק זה.

אמר רב כהנא משום רבי ישמעאל ברבי יוסי: מאי מהו הביאור בהאי **דכתיב** בתהלים "**למנצח מזמור לדוד**"? **זמרו למי שנוצחין אותו, ושמח!** מדלא כתיב "לנוצח" אלא "למנצח" משמע לשון מפעיל, להקב"ה שנותן כח לבריותיו לנצחו.

בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם. בשר ודם מנצחין אותו והוא **עצב. אבל הקב"ה נוצחין אותו ושמח.**

שנאמר "ויאמר להשמידם. לולי משה בחירו עמד בפרץ לפניו להשיב חמתו מהשחית". הרי שקרא לו "בחירו" והשתבח בו על כך שהשיב חמתו, משמע ששמח הוא בזה.

אמר רב כהנא משום רבי ישמעאל ברבי יוסי, וכן **אמר רבי שמעון בן לקיש משום רבי יהודה נשיאה: מאי** מהו הביאור בהאי **דכתיב** בספר יחזקאל בתיאור מראה החיות "**וידי אדם מתחת כנפיהם**"?

"**ידו**" **כתיב** [ואילו הקרי הוא "ידי"], **זה ידו של הקב"ה שפרוסה תחת כנפי החיות כדי לקבל בעלי תשובה מיד** [מפני] **מדת הדין,** שמקטרגת ואומרת לא תקבלם. והקב"ה מקבלם בסתר [תחת כנפי החיות].

אמר רב יהודה אמר שמואל: כל כסף וזהב שבעולם, יוסף לקטו והביאו למצרים.

שנאמר "וילקט יוסף את כל הכסף הנמצא בארץ מצרים ובארץ כנען".

אין לי שליקט **אלא** כסף **שבארץ מצרים ושבארץ כנען.** כסף ש**בשאר ארצות, מנין?**

תלמוד לומר "וכל הארץ באו מצרימה", והביאו עמהם את כל כספם.

וכשעלו ישראל ממצרים, העלוהו עמהן. שנאמר "וינצלו את מצרים".

רב אסי אמר: עשאוה בני ישראל למצרים, **כמצודה זו,** רשת שפורסין ללכידת עופות, **שאין בה דגן** כפתיון, ואין שום עוף פונה אליה. כך רוקנו ["וינצלו" תרגומו "ורוקינו"] ישראל את המצריים מכל ממונם.

רבי שמעון בן לקיש **אמר:** עשאוה **כמצולה** עומק הים **שאין בה דגים,** שהם מצויים רק על שפת הים, שיש שם מזון.

והיה מונח הכסף הזה **עד רחבעם.**

בא שישק מלך מצרים ונטלו מרחבעם. שנאמר "ויהי בשנה החמישית למלך רחבעם, עלה שישק מלך מצרים [**על ירושלים**], **ויקח את אוצרות בית ה' ואת אוצרות בית המלך**".

בא זרח מלך כוש ונטלו משישק. בא אסא מלך יהודה **ונטלוהו מזרח מלך כוש, ושיגרו להדרימון בן טברימון** מלך ארם, כדי שיעזור לו במלחמתו עם בעשא מלך ישראל.
באו בני עמון ונטלום מהדרימון בן טברימ ון.
בא יהושפט מלך יהודה **ונטלו מבני עמון. והיה מונח עד אחז** מלך יהודה.
בא סנחריב ונטלו מאחז. בא חזקיה ונטלו מסנחריב, והיה מונח עד צדקיה.
באו כשדיים ונטלוהו מצדקיה.
באו פרסיים ונטלוהו מכשדיים.
באו יוונים ונטלוהו פרסיים.
באו רומיים ונטלוהו מיד יוונים.
ועדיין מונח ברומי.
[כל אלו שנטלו זה מזה היה על ידי מלחמה, שהיה מנהגם להביא אוצרותיהם עמהם במלחמה כדי למשוך לב הלוחמים אחר הממון, ולא יברחו. וכשהיו מנצחים אותם היו המנצחים נוטלים את ממונם].
אמר רבי חמא בר חנינא: שלש מטמוניות הטמין יוסף במצרים.
אחת נתגלה לקרח.
ואחת נתגלה לאנטונינוס בן אסוירוס.
ואחת גנוזה לצדיקים לעתיד לבא.
נאמר בקהלת [פ"ה] "**עושר שמור לבעליו לרעתו**".
אמר רבי שמעון בן לקיש: זו עשרו של קרח, שעל ידי רוב ממונו נתגאה ואבד מן העולם. וכן נאמר אצל עדת קרח שנבלעו הם "**ואת כל היקום אשר ברגליהם**".
אמר רבי אלעזר: זה ממונו של אדם שמעמידו על רגליו, שמשמח לבו.
אמר רבי לוי: משאוי שלש מאות פרדות לבנות היו מפתחות בית גנזיו של קרח. וכולהו אקלידי וקליפי דגלדא כלומר, השלש מאות פרדות נשאו רק את המפתחות והמנעולים של האוצרות, והאוצרות עצמן היו שקי עור מלאים בכסף וזהב.
דיא"ש, ראשי תיבות: דוד, ישי, אחיו, שמואל.
אדי"ש: אחיו, דוד, ישי, שמואל.
כשד"ך: כולן, שמואל, דוד, כולן. **מאודך**, וזה **סימן** לשמות אומרי הפסוקים בהלל "מאודך" והלאה.
אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: "אודך כי עניתני", אמר דוד.
"**אבן מאסו הבונים היתה לראש פנה**", **אמר ישי** על דוד, שהיה הצעיר בבניו, וכל ימיו היה רועה צאן ונעשה ראש.

"**מאת ה' היתה זאת** היא נפלאת בעינינו", **אמרו אחיו**, מדכתיב בלשון רבים.
"**זה היום עשה ה'** נגילה ונשמחה בו", **אמר שמואל**, שנתנבא עליו שסופם לגיל ולשמוח בו, כשיושיעם מיד אויביהם.
"**אנא ה' הושיעה נא**", **אמרו אחיו**, שה' יושיע על ידי דוד.
"**אנא ה' הצליחה נא**" - **אמר דוד** שיצליח במלכותו.
"**ברוך הבא בשם ה'**", **אמר ישי**.
"**ברכנוכם מבית ה'**", **אמר שמואל**, כלומר, מברכים אנו אתכם.
"**אל ה' ויאר לנו**" - **אמרו כולן**. שהוא לשון רבים.
"**אסרו חג בעבותים** עד קרנות המזבח", **אמר שמואל**, שיביאו זבחים ושלמים הרבה שמתן דמם על המזבח כדי לשמוח.
"**אלי אתה ואודך**", **אמר דוד**.
"**אלהי ארוממך**", **אמרו כולן**.

דף קיט:

תנן התם: **מקום שנהגו** (תחילת העמוד) **לכפול** בהלל כל פסוק ופסוק, **יכפול**.[1943] ומקום שנהגו **לפשוט**, שלא לכפול, **יפשוט**.
מקום שנהגו **לברך אחריו**, אחרי ההלל, **יברך**.
הכל, כמנהג המדינה.
אמר אביי: **לא שנו** שברכת ההלל תלויה במנהג **אלא** בברכה **שלאחריו**. **אבל** ברכה **שלפניו**, [**מצוה**] **לברך**.
דאמר רב יהודה אמר שמואל: **כל המצות מברך עליהן עובר** קודם **לעשייתן**.
והוינן בה: **מאי משמע**, מהיכן למדנו **דהאי "עובר" לישנא דאקדומי הוא**?
ומשנינן: **אמר רב נחמן בר יצחק**: **דכתיב "וירץ אחימעץ דרך הככר, ויעבור את הכושי"**, שהקדימו לרוץ לפניו.
אביי אמר: **מהכא**: שנאמר אצל יעקב כשהלך לקראת עשיו "**והוא עבר לפניהם**".
איכא דאמרי: **מהכא**: "**ויעבור מלכם לפניהם וה' בראשם**".

[1943] סיבת הדבר שאת הפסוקים מאודך ואילך אומרים פעמיים, מבאר **הרשב"ם** שזה משום כבוד ישי ודוד ואחיו שאמרוהו, **ובמרדכי** על מסכת סוכה [סימן תשנ"ה] מוסיף, כיון שלא אמר דוד בעצמו פסוקים אלו, לכן כופלים אותם לעשות סימן שהם שונים מהפסוקים האחרים. **והאבודרהם** בסדר ראש חודש מבאר, כיון שאמרו פסוקים אלו ישי ובניו, לכן אנו כופלים אותם כדי להראות שכל אחד מהם חשוב בפני עצמו. אולם רש"י במסכת סוכה ל"ט עמוד א' מפרש שכל הפסוקים שבהלל הינם כפולים בתוכן שלהם, שהפסוקים בעצמם חוזרים על כל דבר פעמיים, ומאודך ואילך אינם חוזרים, ולכן נהגו לכופלם.

תניא: רבי כופל בה דברים, שלא היה כופל את כל ההלל אלא מעט, כגון מ"ברוך הבא" ואילך.

רבי אלעזר בן פרטא מוסיף בה דברים.

מאי מוסיף?

אמר אביי: מוסיף על כפילתו של רבי, **לכפות מ"אודך" ולמטה.**

דרש רב עוירא: זימנין אמר לה משמיה דרב, וזימנין אמר לה משמיה דרב אשי: מאי דכתיב "ויגדל הילד ויגמל", עתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים, ביום שיגמל חסדו לזרעו של יצחק. דהיינו לעתיד לבא.

לאחר שאוכלין ושותין יהיו **נותנין לו לאברהם אבינו כוס של ברכה לברך.** והוא **אומר להן: איני מברך!** מפני **שיצא ממני ישמעא ל.**

אומר לו ליצחק: טול וברך! והוא **אומר להן: איני מברך!** לפי **שיצא ממני עשיו.**

אומר לו ליעקב: טול וברך! והוא **אומר להם: איני מברך!** לפי **שנשאתי שתי אחיות בחייהן, שעתידה תורה לאוסרן עלי.**

אומר לו למשה: טול וברך! והוא **אומר להם: איני מברך!** לפי **שלא זכיתי ליכנס לארץ ישראל, לא בחיי ולא במותי.** שאפילו עצמותי לא זכו ליקבר בארץ ישראל כעצמות יוסף.

אומר לו ליהושע: טול וברך! והוא **אומר להן: איני מברך!** לפי **שלא זכיתי לבן. דכתיב** אצל **יהושע בן נון** בספר דברי הימים שמונה היחוס של משפחת אפרים עד "**נון בנו, יהושע בנו**" [של נון]. וליהושע עצמו לא מנה הכתוב בנים.

אומר לו לדוד: טול וברך! והוא **אומר להן: אני אברך!** [1944] **ולי נאה לברך! שנאמר "כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא".**

מתניתין:

[1944] **המהר"ל** מקשה, הלא גם לדוד המלך היה חטא, וכמו כן יצא ממנו בן רשע, אבשלום, ובמה עדיף דוד מאחרים? ומסביר **המהר"ל** שהסעודה שהקב"ה עושה ביום שיגמול חסד עם זרעו של יצחק, הכוונה שיצחק זה מידת הדין, וכשיגמרו כל הגלויות שהם מצד מדת הדין ויגיע זמן החסד של הקב"ה עם עם ישראל, שישלם להם שכרם זה נקרא סעודה, וכשרוצים לברך בסוף הסעודה, אומר אברהם אבינו שהוא איננו יכול לברך את הקב"ה, מפני שמאברהם אבינו יצא ישמעאל שעשה צרות לעם ישראל, ואילו הסעודה הזאת היא על גאולתם ואין מתאים לו לברך, ומאותה סיבה גם יצחק אינו מברך שיצא ממנו עשו, וכן יעקב שנשא שתי אחיות, שזה מראה שמלכות ישראל תחלק לשתים, ליהודה שבא מלאה ולאפרים שבא מרחל, וזה ביטול חלקי של טובת עם ישראל ולא מתאים שיברך בסעודה זו שהיא טובתם של ישראל, וכן משה שלא זכה להכניסם לארץ ישראל, ואם היו נכנסים לא היו גולים יותר והיו מגיעים מיד לטוב המושלם, וכן יהושע בן נון שהנחיל את הארץ לבני ישראל ולא זכה לבן שירשנו, שזה סימן שכפי שנחלתו לא המשיכה לזרעו, כך גם ירושת ארץ ישראל לא תשאר לדורות ותפסק בגלות. אבל דוד המלך המהות שלו הוא המשיח שיצא ממנו וינאל את עם ישראל, ואף אבשלום שיצא ממנו, דורשת הגמרא בברכות י' עמוד א' שבא לרמז על מלחמת גוג ומגוג ולכן כיון שדוד המלך כל מהותו היא כנגד זמן הגאולה, משום כך הוא המתאים לברך בסעודה זו של הגאולה.

אין מפטירין [מלשון "הנפטר מחבירו"] אין מסיימים את הסעודה, **אחר** אכילת קרבן **הפסח** [שהוא נאכל בסוף על השובע] באכילת **אפיקומן**. ובגמרא מפרש לה.

גמרא:

והוינן בה: **מאי אפיקומן**?

ומשנינן: **אמר רב**: **שלא יעקרו מחבורה לחבורה**, לאחר שיסיימו בני החבורה לאכול קרבן פסח שלהם לא ילכו לחבורה אחרת לאכול שם לא פת ולא שום דבר, גזירה שמא יבואו לאכול את קרבן הפסח עצמו בשני מקומות, שזה אסור. אבל במקומם הראשון מותר להם לאכול כל דבר. ו"אפיקומן" פירושו "אפיקו מנייכו" דהיינו שאסור לומר הוציאו כליכם מכאן ונלך ונאכל במקום אחר.

ושמואל אמר: לא רק שאסור לעקור לחבורה אחרת, אלא אפילו בחבורה שלו אסור לאכול כלום ואפילו לא מיני מתיקה אחר הפסח כדי שישאר טעם הבשר של קרבן הפסח בפיו, [שהוא נאכל בסוף על השובע]. ו"אפיקומן" פירושו "אפיקו - מן", דהיינו הוציאו והביאו מיני מתיקה לקינוח סעודה, **כגון אורדילאי** כמהין ופטריות **לי**, שאני רגיל לאוכלם לקינוח סעודתי. **וגוזלייא** גוזלות **לאבא**, לרב, שהיה רגיל לאכול גוזלות לקינוח סעודתו.

ורב חנינא בר שילא ורבי יוחנן אמרו: **כגון תמרים קליות ואגוזים**. שהם היו רגילים באלו לקנח סעודתם.

תניא כוותיה דרבי יוחנן: **אין מפטירין אחר הפסח כגון תמרים קליות ואגוזים**. **אמר רב יהודה אמר שמואל**: **אין מפטירין אחר מצה אפיקומן**. שבזמן הזה צריך לאכול כזית מצה [1945] בגמר הסעודה זכר למצה שהיתה נאכלת בזמן המקדש ביחד עם הפסח [המצה

[1945] לגבי שיעור אכילת אפיקומן כתב **הט"ז** בסימן תע"ז סעיף קטן א' בשם **המהרי"ל** שיאכל אפיקומן שיעור שני זיתים, והיינו כביצה, מפני שמצוה זו חביבה היא משאר המצוות. וכתב על זה **הב"ח** שהסבר זה אין לו מקור, אלא הסיבה לאכול שני כזיתים היא, זית אחד זכר לקרבן פסח, וזית אחד זכר למצה שנאכלת עם הקרבן פסח. וכתב **הגרי"פ פערלא** שיסוד דברי המהרי"ל הם ברמב"ם בהלכות קרבן פסח [ח ג] שכתב: מצוה מן המובחר לאכול בשר הפסח **אכילת שובע**, לפיכך אם הקריב שלמי חגיגה בי"ד, אוכל מהן תחילה ואחר כך אוכל בשר הפסח **כדי לשבוע ממנו**, ואם לא אכל אלא כזית, יצא ידי חובה. ומקור דברי **הרמב"ם במכילתא** בפרשת בא, שדורש את המילה "יאכלהו", שפסח נאכל אכילת שובע, ואילו מצה ומרור אינם נאכלים אכילת שובע, וזה מקורו של המהרי"ל, כיון שפסח צריך להאכל אכילת שובע ואפיקומן בא זכר לקרבן פסח, לכן צריך לאכול ממנו כביצה, שזהו שיעור אכילה כדי שביעה כמבואר במסכת יומא.

[1946] כתב **האבני נזר** בסימן שפ"א, שאם התאחר באמירת ההגדה ואכל את המצות והמרור סמוך לחצות, וחייב לאכול מיד האפיקומן לפני שעובר חצות, ולא יוכל אחר כך לאכול סעודת יום טוב מחמת האיסור לאכול אחר אפיקומן, יש לו עצה לכך, שיעשה תנאי, שאם הלכה כרבי אלעזר בן עזריה שזמן פסח עד חצות, ואני חייב לאכול אפיקומן עכשיו, הריני מכוין באכילת מצה זו לשם אפיקומן, ומיד אחר חצות יהיה מותר לאכול כל מה שחפץ [מפני שלדיעה זו שזמן המצוה מסתיים בחצות, מותר מחצות ואילך לאכול, ורק בזמן שראוי לקיום המצוה, אסור

שאנו קוראים לה "אפיקומן" אך כמובן שאיננה אפיקומן] ואחר אותה מצה אסור[1946] לאכול שום דבר [אפיקומן], כדי שישאר טעם המצה בפה.

ומקשינן: **תנן** במתניתין: **אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן**.

ודייקינן: **אחר הפסח הוא דלא**, רק לאחריו אסור לאכול כלום. **אבל לאחר מצה** בזמן הזה שאוכלין בסוף רק מצה, **מפטירין**! וקשה מזה לרב יהודה אמר שמואל שאוסר לאכול אף לאחר מצה בזמן הזה?

ומתרצינן: לעולם אף אחר המצה אין מפטירין. ומתניתין, "**לא מיבעיא**" **קאמר! לא מיבעיא אחר מצה דלא נפיש טעמייהו**, שאין טעמה חזק, ודאי שאסור לאכול אחריה, כדי שלא ישכח טעמה. **אבל לאחר הפסח**, **דנפיש טעמיה**, **ולא מצי עבוריה** האכילה שאחריו אין בכחה להעביר את טעמו של הפסח ולכן הייתי אומר **שלית לן בה**, ויהיה מותר לאכול אחר הפסח.

קמשמע לן שאסור.

נימא מסייע לה לרב יהודה אמר שמואל שאין מפטירין אחר המצה אפיקומן.

דתניא: **הסופגנין** רקיקים, שעשויים כספוג, ומתוך שעיסתן רכה אין עליהם שם "לחם" ואי אפשר לצאת בהם ידי חובת מצה שהרי כתוב בה "לחם עוני". **והדובשנין** עיסה מטוגנת בשמן ודבש שפסולה למצת מצוה לפי שאינה "לחם עוני" אלא לחם עשיר, **והאיסקריטין** שעיסתן רכה מאוד ואין עליה שם "לחם", **אדם ממלא כריסו מהן** בליל פסח, **ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה**.

לאכול אם כבר אכל אפיקומן]. ואם ההלכה כרבנן, שמצות פסח כל הלילה, אם כן אני לא מכוין לצאת במצה זו ידי אפיקומן. וימתין עד חצות, ויוכל לאכול סעודתו, ובסוף הסעודה יאכל עוד פעם מצה לאפיקומן, ויתנה שאם ההלכה כרבנן, הרי מצה זו אני אוכל לשם אפיקומן, ואם הלכה כרבי אליעזר בן עזריה, וכבר אכלתי אפיקומן, אם כן מצה זו אינה לשם אפיקומן. והקשה **הגר"ש שקאפ** איך יכול לעשות תנאי כזה, הלא הגמרא בכתובות ע"ד אומרת שדבר אשר אי אפשר לעשות על ידי שליח, אי אפשר לעשות עליו תנאים, ואם כן, מה שייך תנאי באכילת מצה? אולם מצאנו כעין זה **בשלחן ערוך** סימן ל"ד שאדם המניח תפילין של רש"י ורבינו תם, יכוין שאם ההלכה כרש"י, אזי אני מניח את התפילין של רבינו תם לא לשם מצוה. וכמו כן נפסק בסימן מ"ו שטוב לומר בבוקר בבית קריאת שמע. וכתבו הפוסקים, שיכוין בתנאי, שאם הציבור יעברו זמן קריאת שמע, אז אני יוצא בקריאה זו. אולם אם יקראו בזמן, אז אני יוצא בקריאת שמע ההיא, ובזו אני מכוין שלא לשם מצוה. ותירץ על כך **המשכנות יעקב**, כי במצוה שהיא חובה על האדם, אז אף אם אין בידו לעשות שליחות, בכל זאת יכול לעשות תנאי. וההסבר לכך הוא לפי דברי **התוספות** בכתובות, המבארים את הכלל "כל שאינו יכול לעשות שליחות אינו יכול להתנות", שיסוד הכלל הזה הוא משום שאין הדבר לגמרי בשליטתו, וכפי שרואים שאינו יכול לעשות שליחות, לכן גם אינו יכול להתנות בו. אבל מעשה מצוה, שהוא חובה על האדם לעשותו דוקא בגופו כמו אכילת מצה, הרי שם הסברא היא להיפך, כי זה שהיא אפשר לעשות שליח על אכילת מצה הוא משום שכל מעשה המצוה מוטל על גוף האדם, ואין לו אפשרות לנתקה ממנו ולהעבירו לאחר, ולכן גם יכול להתנות במצוה על קיומה. **ובמקראי קודש** [פסח ח"ב סימן נ"ו] תירץ על פי **הרמב"ן** [בבא בתרא קכו ב ד"ה הרי] שבתנאי אשר עושה האדם בינו לבין עצמו לא נאמר הכלל הזה, שכל שאינו בשליחות אינו יכול להתנות.

דף קכ.

ודייקינן: **באחרונה, אין**. שצריך לאכול את הכזית מצה דוקא בסוף סעודתו. אבל (תחילת העמוד) **בראשונה, לא!** שלא יאכל את המצה של אפיקומן בתחילת סעודתו, כי אסור לאכול כלום לאחר מצת חובה. וראיה לרב יהודה אמר שמואל?

ודחינן: לעולם מותר לאכול את המצה אף בתחילת הסעודה. ובריית **"לא מיבעיא קאמר. לא מיבעיא בראשונה**, שמותר לאכול, **דקאכיל** את המצה **לתיאבון. אבל באחרונה** הייתי אומר **דילמא אתי למיכל** את המצה **אכילה גסה** ולכן **אימא לא** לאכול אותה בסוף אלא דוקא בתחילת הסעודה.

קמשמע לן שמותר לאכול את המצה של מצוה אף באחרונה.

מר זוטרא מתני הכי: אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל: מפטירין אחר המצה אפיקומן.

נימא מסייע ליה? מזה ששנינו: **אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן.**

ודייקינן: **אחר הפסח** הוא **דלא. אבל אחר מצה מפטירין.**

ודחינן: **לא מיבעיא קאמר. לא מיבעיא אחר מצה** שאסור לאכול **דלא נפיש טעמיה. אבל לאחר פסח** שטעמו חזק **אימא לא.** שאין איסור לאכול אחריו.

קמשמע לן שאסור.

מיתיבי: תניא: **הסופגנין והדובשנין והאיסקריטין אדם ממלא כרסו מהן ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה.**

ודייקינן: **באחרונה, אין. בראשונה, לא.** כי אסור לאכול כלום אחר המצה. וקשה לרב יהודה אמר שמואל?

ומתרצינן: לעולם אף בראשונה מותר. ובריית **"לא מיבעיא קאמר. לא מיבעיא בראשונה** שמותר, **דקאכיל** מצה **לתיאבון, אבל באחרונה דאתי למיכלה אכילה גסה אימא לא.**[1947]

[1947] **התוספות** לעיל קז ב ד"ה דילמא כתבו, שיש שני סוגי אכילה גסה: יש שאוכל כשכבר מרגיש שבע ואינו חפץ לאכול, אולם עדיין נהנה קצת מאכילתו, וזה נחשב אכילה ומקיים מצות קרבן פסח, ומכל מקום, אין זה מצוה מן המובחר, ויש שכבר שבע כל-כך שקץ באכילתו, ובזה אינו מקיים מצות קרבן פסח. והדין שצריך שפסח יהיה נאכל על השובע, הכוונה היא שלא יאכל את הפסח כשהוא רעב, שאז נראה שאוכלו כדי להשביע רעבונו ולא לשם מצוה, אלא יאכלנו אחר ששבע קצת ושקט מרעבונו. אבל על כל פנים עדיין רוצה לאכול וחפץ בכך. ומסתפק **המשנה למלך** בהלכות יסודי התורה פרק ה' הלכה ח' [ד"ה נסתפקתי] מה הדין באיסורי אכילה שאכלם כשהיה שבע וקץ במזונו, האם עובר על אכילתם, או שמא כפי שאין עוברים אם אכלם שלא כדרך אכילתם, כך אין עוברים אם אכלם אכילה גסה, וכתב שיש לחלק מאוכל שלא כדרך אכילה, שכשאוכל שלא כדרך אכילתם, דהיינו שעירב בתוך האוכל דבר מר, האוכל מצד עצמו אינו ראוי לאכילה. אבל כשאוכל אכילה גסה, האוכל עדיין ראוי לאכילה ורק האדם לא נהנה מכך וזה אולי נחשב לאכילה, ומביא תוספות במסכת עבודה זרה י"ב ד"ה אלא, שכתבו **התוספות** 'ואפילו אם תמצא לומר ששתיה גסה מותרת באיסורי הנאה', ומשמע מהתוספות שלא רק שאין איסור מן התורה, אלא אף מדרבנן זה מותר, ומשמע שאין זה מוגדר כאכילה כלל.

קמשמע לן שמותר.
אמר רבא: **מצה בזמן הזה** שאין קרבן פסח חיובה בלילה הראשון של פסח **מדאורייתא**. **ומרור** חיובו רק **מדרבנן**.
והוינן בה: **ומאי שנא מרור** שאמרת שהוא רק מדרבנן משום **דכתיב** בקרבן פסח "**על מצות ומרורים** יאכלוהו", ודרשינן: **בזמן דאיכא פסח יש מרור, ובזמן דליכא פסח ליכא מרור**.
אם כן, **מצה נמי, הא כתיב** "**על מצות ומרורים יאכלוהו**". ונדרוש גם כן שבזמן אין פסח אין מצות מצה?
ומתרצינן: **מצה, מיהדר הדר ביה קרא**, התורה חזרה וכתבה "**בערב תאכלו מצות**". לומר לך, שאין חיובה תלוי בפסח אלא גם בזמן שאין פסח חייב במצה.
ורב אחא בר יעקב אמר: **אחד זה ואחד זה** אין חיובם בזמן הזה אלא **מדרבנן**. שאנו דורשים "על מצות ומרורים יאכלוהו" בין לגבי מצה בין לגבי מרור.
ומקשינן עליו: **אלא הכתיב** "**בערב תאכלו מצות**". ולמה חזר הכתוב ושנה, אם לא ללמד שמצה אף בזמן הזה מדאורייתא?
ומתרצינן: **ההיא** קרא **מיבעי ליה לטמא, ושהיה בדרך רחוקה** בזמן המקדש, שאינם יכולים להקריב קרבן פסח. **דסלקא דעתך אמינא כיון דפסח לא אכלי. מצה ומרור נמי לא ניכול** כלומר, שאינם חייבים באכילתם, **קמשמע לן** שהם חייבים בכל זאת במצה ומרור.
אבל בזמן הזה, אפילו מצה אינה אלא מדרבנן.
ורבא אמר לך: **טמא, ושהיה בדרך רחוקה, לא צריך קרא** שהם חייבים במצה ובמרור. **דלא גרעי מערל ובן נכר** [משומד] שחייבים במצה ומרור למרות שאינם יכולים לאכול קרבן פסח.
דתניא: נאמר בקרבן פסח "**כל ערל לא יאכל בו**". ודרשינן: דוקא **בו**, בקרבן פסח, **אינו אוכל. אבל** הוא **אוכל במצה ובמרור**.
ועל כרחך שהכתוב "בערב תאכלו מצות" בא לחייב מצה בזמן הזה מדאורייתא.
ואידך, רב אחא בר יעקב אמר לך: **כתיב בהאי**, בערל ובן נכר שהם חייבים במצה ומרור. **וכתיב** גם כן **בהאי** לגבי טמא ושהיה בדרך רחוקה "בערב תאכלו מצות". **וצריכי** שניהם שאי אפשר ללמוד אחד מהשני.
מערל ובן נכר אי אפשר ללמוד לטמא ושהיה בדרך רחוקה. מפני ששונה ערל ובן נכר שאינם יכולים כלל להקריב קרבן פסח אפילו בפסח שני, לכן דין הוא שיתחייבו בפסח

ראשון לפחות במצה ומרור. אבל טמא ושהיה בדרך רחוקה, שמקריבים קרבן פסח בפסח שני הייתי אומר שבפסח ראשון הם פטורים ממצה ומרור, ורק בפסח שני, שאז יעשו פסח, יקיימו גם "על מצות ומרורים יאכלוהו".

ואם היה כתוב רק "בערב תאכלו מצות" היינו מסבירים את הפסוק בערל ובן נכר שאין לו תשלומים בפסח שני אבל טמא ושהיה בדרך לא היינו יודעים שחייבים במצה ומרור בפסח ראשון. לכן צריך לכתוב את שני המקראות.

תניא כוותיה דרבא: כתוב "**ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' אלוהיך**". ודרשינן: **מה שביעי רשות** שאין חייבים לאכול בו מצה, וכמו שנאמר "ששת ימים תאכל מצות", להוציא את היום השביעי, רק שלא יאכל בו חמץ [שהרי לא כתוב "וביום השביעי תאכל מצות" אלא "וביום השביעי עצרת"], **אף ששת ימים** הראשונים, **רשות**.[1948] שאין חיוב לאכול בהם מצה.

מאי טעמא?

משום **שהוי** יום שביעי **דבר שהיה בכלל** "שבעת ימים תאכל מצות", **ויצא מן הכלל** בפסוק של "ששת ימים" **ללמד** שהוא רשות. **ולא ללמד על עצמו** בלבד **יצא, אלא ללמד על הכלל כולו יצא** על שאר ששת הימים, שאינם אלא רשות. שזו אחת משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהם.

יכול אני לומר **שאף לילה הראשון** הוא **רשות**?

תלמוד לומר "**על מצות ומרורים יאכלוהו**" את קרבן הפסח. דהיינו בלילה הראשון, שהוא חובה.

אין לי ללמוד ממקרא זה שהוא חייב במצה בלילה הראשון **אלא בזמן שבית המקדש קיים** שמקריבים קרבן פסח, אבל **בזמן שאין בית המקדש קיים** ואין קרבן פסח **מנין** שהוא חייב במצה בלבד בלילה הראשון?

תלמוד לומר "**בערב תאכלו מצות**", **הכתוב קבעו חובה!**

[1948] בספר **מעשה רב** סימן קפ"ה כותב כך, "שבעת ימים תאכל מצות" כל שבעת הימים מצוה, וקוראת לכך הגמרא רשות, שכנגד הלילה הראשון שהוא ה חיוב, נקראים שאר הימים רשות, אולם מקיים מצוה כשאוכל מצה, במשך כל ימי הפסח. וכתב בהערות על מעשה רב שכך משמע במאירי ובפני יהושע. עוד הביא בהערות ראיה לשיטת **הגר"א**, מקושית **בעל המאור** שמקשה מדוע על אכילת סוכה מברכים כל הסוכות, ואילו על אכילת מצה רק בלילה הראשון, והלא גם בסוכות רק הלילה הראשון חובה ושאר הלילות רשות. ומתרץ, שבפסח ישנה אפשרות שאדם יעבור את כל הפסח מבלי להזדקק לאכילת מצה שיאכל פירות וירקות וכדומה. אולם בסוכות אין אפשרות שיעבור שבוע שלם בלי שינה, וכשרוצה לישון הרי חייב לישון בסוכה. ומוכח משאילתו ששאל שיברכו על אכילת מצה כל הפסח, שמקיים מצוה באכילתה כל הפסח. אולם **המגן אברהם** סוף סימן תרל"ט כותב בשם **המהרי"ל** שאין באכילת מצה מצוה במשך כל הפסח, **ובמשנה ברורה** בסימן תע"ה סעיף קטן מ"ה הביא את דברי **הגר"א**.

מתניתין:

ישנו מקצתן של בני החבורה באמצע אכילת קרבן הפסח, **יאכלו** לאחר שנתעוררו. ומותר להם להמשיך ולאכול ממנו, שהואיל ויתר בני החבורה לא ישנו, אין זה הפסק אפילו לגבי אלו שישנו.

ישנו **כולן**, **לא יאכלו** עוד לאחר שנתעוררו. לפי שהסיחו דעתן מן הפסח ונחשב הפסק. והמשך אכילתן נראה כאילו אוכלים בשני מקומות, שזה אסור.

והוא הדין לענין מצה בזמן הזה, שלאחר שהתחיל לאכול את הכזית מצה שאוכלים בסוף [ה"אפיקומן"] וישן, הרי זה הפסק, ושוב לא יאכל, [1950], [1949] משום שהוא זכר לקרבן פסח בזמן שבית המקדש היה קיים.

דף קכ:

רבי יוסי אומר: זה שאמרנו שאם ישנו מקצתן יאכלו היינו דוקא כש**נתנמנמו** בלבד, שאז **יאכלו**.

אבל אם **נרדמו** ממש, אפילו מקצתם, **לא יאכלו** לאחר שנתעוררו.

בשר קרבן **הפסח** שנשאר ל**אחר חצות** ליל הפסח ונעשה "נותר" - **מטמא את הידיים** כדין כל "נותר", שגזרו חכמים שיטמא את הידים שנגעו בו כמבואר להלן.

הפגול והנותר, **מטמאין את הידים** מדרבנן. ובגמרא יבואר הטעם שגזרו חכמים כן.

גמרא:

שנינו במשנה: **רבי יוסי אומר**: **נתנמנמו יאכלו**. **נרדמו לא יאכלו**.

והוינן בה: **היכי דמי** "**נתנמנם**"?

ומשנינן: **אמר רב אשי**: **נים ולא נים**, ישן ואינו ישן, **תיר ולא תיר**, ער ואינו ער.

[1949] כתב **המשנה ברורה** בסימן תע"ח שיש פוסקים שאומרים שכפי שאסור לאכול אחר אפיקומן, כמו כן אסור לשתות אחריו ויש מתירים, ולכן פסק שיש להחמיר במשקה משכר ולכתחילה נכון להזהר בכל משקה חוץ ממים, ובסימן תפ"א כתב שלשתות תה מותר, אבל משקה שיש לו טעם חזק אסור, שלא יעביר טעם המצה מפיו, ובמקום צורך גדול אפשר לשתות אף שאר משקים שאינם משכרים. וכתב **הבאר היטב** שגם יזהר שלא לעשן סיגריות אחר אפיקומן [וכבר כתבו האחרונים שבזמן הזה אסור לעשן ביום טוב מעיקר הדין]. והסיבה שאסור לשתות אחר אפיקומן, נאמרו בזה בראשונים כמה הסברים, **התוספות** כתבו, כדי שלא יבטל טעם המצה מפיו. ובטור הביא טעם לפי שחייב לעסוק כל הלילה בספור יציאת מצרים ובהלכות פסח, ואם ישתה, ישתכר וירדם. ואילו **הרמב**"**ן** במלחמות ה' כתב שלא יהיה נראה כאילו מוסיף עוד כוס על ארבעת הכוסות. ובתמים דעים כתב שמפני העניים שנתנו להם גבאי צדקה שמונה כוסות יין לשתי לילות הסדר [בחוץ לארץ] ואם יתירו לו לשתות בלילה הראשון, עלול לשתות גם את היין של הלילה השני.

[1950] הסיבה שאסור לאכול אחר אפיקומן, כתב **הרשב**"**ם** כדי שלא יעבור טעם המצה מן הפה, וכן משמע בגמרא, ה**בעל המאור** כותב שהסיבה כדי שלא ישכח לומר הלל, **והרמב**"**ן** במלחמות ה' **והר**"**ן** כתבו, שצריך שישאר טעם המצה והפסח בפיו, כדי שלא ישכח שאכל קרבן פסח, ויאכל שנית במקום אחר, ואסור להמנות על שני קרבנות פסח. **והארחות חיים** כותב, שהסיבה שישאר טעם המצה בפה, מפני שחייבים לספר ביציאת מצרים כל הלילה, ולכן צריך שישאר טעם המצה בפה. וה**בעל המאור** כותב פירוש נוסף, כדי שיהיה קרבן פסח נאכל על השובע, וכשיודע שלא יוכל יותר לאכול אחר כך, אוכלנו בסוף הסעודה, כששבע.

כגון: דקרי ליה, ועני. קוראים לו והוא עונה. אבל, **ולא ידע לאהדורי סברא**. דבר הצריך סברא ועיון אינו יודע להשיב. כגון ששואלים אותו היכן הנחת כלי זה.

וכי מדכרו ליה כשמזכירים לו ואומרים האם הנחת במקום פלוני **מדכר**, נזכר ואומר כן או לא.

אביי הוה יתיב קמיה דרבה בשעת הסדר. **חזא** ראה **דקא נמנם**. שרבה מתנמנם לאחר שהתחיל לאכול מהאפיקומן.

אמר ליה אביי לרבה: **מינם קא נאים מר!**

נרדם אתה ואסור לך להמשיך ולאכול מהאפיקומן, וכדעת רבי יוסי, שאפילו ישנו מקצתם לא יאכלו.

אמר ליה רבה: **מינומי קא מנמנם**, אני רק מתנמנם. **ותנן** שאפילו לרבי יוסי **נתנמנמו יאכלו**. ורק אם **נרדמו לא יאכלו**.

שנינו במשנה: **הפסח אחר חצות מטמא את הידים**.

אלמא, מוכח כי **מחצות** ואילך **הוי ליה נותר**.

והוינן בה: **מאן** הוא **תנא** דמתניתין שסובר שכבר מחצות הוא נעשה נותר והלא כתוב "ולא תותירו ממנו עד בקר", שמשמע שרק בבקר הוא נעשה נותר?

ומשנינן: **אמר רב יוסף: רבי אלעזר בן עזריה הוא**.[1951]

דתניא: "**ואכלו את הבשר בלילה הזה**" [שמות יב ח].

רבי אלעזר בן עזריה אומר: נאמר כאן, באכילת קרבן פסח "**בלילה הזה**". **ונאמר להלן**, ביציאת מצרים "**ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה** והכיתי כל בכור בארץ מצרים". ולומדים בגזירה שוה של "הלילה הזה".

[1951] הקשה בספר **אבי עזרי**, מדוע פסח אחר חצות לרבי עקיבא אינו מטמא את הידים, והלא גם לפי רבי עקיבא שמדאורייתא זמן אכילת קרבן פסח עד עלות השחר, אבל מדרבנן אסור לאכול אחר חצות, כפי שפסק **הרמב"ם** בהלכות קרבן פסח פרק ח' הלכה ט"ו, ואם כן מדרבנן הרי הוא נותר ושיטמא את הידים. ומתרץ, כיון שזה רק מדרבנן לכן לא גזרו על זה טומאה. אולם לרבי אלעזר בן עזריה שזה נותר מן התורה גזרו על זה טומאה, אמנם הוא מעיר שאף לרבי אלעזר בן עזריה שזמן אכילת פסח מן התורה עד חצות, מכל מקום אין הבשר הנותר, נהיה אסור באיסור נותר עד עלות השחר, ואף שיש איסור לאוכלו אחר חצות, אבל אין זה איסור נותר, ומכל מקום כיון שאסור מן התורה לאוכלו, מטמא את הידים.

[1952] להלכה נחלקו הראשונים, הרבה ראשונים פוסקים כרבי אלעזר בן עזריה שזמן מצות מצה מן התורה עד חצות, ואם אכלה אחר-כך לא יצא ידי חובתו, אמנם יש הרבה ראשונים שפוסקים כרבי עקיבא שזמנה מן התורה כל הלילה. אולם אף לשיטתם כתבו הראשונים שמדרבנן זמנה לכתחילה עד חצות, כפי שגזרו לגבי קרבנות הנאכלים ליום ולילה שיאכלו עד חצות, כדי להרחיק את האדם מן העבירה, ולכן פוסק **המשנה ברורה** בסימן תע"ז סעיף קטן ו' שלכתחילה צריך להזהר מאד לאכול מצה לפני חצות, ובדיעבד אם איחר את חצות, יאכל אחר חצות שמא זמנה כל הלילה, ומכל מקום, לא יברך אז על אכילת מצה ומרור. ומי שהתאחר והתחיל הסדר סמוך לחצות, יקדש, וישתה כוס ראשון, ויטול ידיו מיד, ויאכל המצה ומרור בברכה לפני חצות, ואחר כך יחזור לומר כל ההגדה, ואחרי זה ימשיך סעודתו. וכמו-כן לענין אפיקומן, כיון שהוא נאכל זכר לקרבן פסח, צריך לאוכלו

מה להלן עד חצות, [1952] שהרי בחצות היתה מכת בכורות. **אף כאן**, אכילת קרבן פסח, **עד חצות**. [1953]

ומה שנאמר "לא תותירו ממנו עד בקר", היינו שרק בבקר חייבים לשורפו. אבל זמן אכילתו הוא רק עד חצות, ואז הוא כבר נעשה נותר.

אמר לו רבי עקיבא: **והלא כבר נאמר** "ואכלתם אותו **בחפזון**", **עד שעת חפזון**, שנחפזו לצאת והיינו בעלות עמוד השחר, כדכתיב "לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר".

[ורבי אליעזר בן עזריה סבר: שעת חפזון היא בשעת מכת בכורות, בחצות הלילה, שעל ידה נחפזו המצרים למהר לשלחם מן הארץ, רשב"ם]

אם כן, **מה תלמוד לומר** "ואכלו את הבשר **בלילה**"?

ללמדך: **שיכול יהא** קרבן פסח **נאכל כשאר קדשים**, **ביום** שחיטתו, כקרבן תודה, שאף הוא זמן אכילתו יום אחד ונאכל כל יום השחיטה ובלילה שאחריו עד הבקר?

תלמוד לומר "**בלילה**", **בלילה הוא נאכל ואינו נאכל ביום**! והוינן בה: **ורבי עקיבא**, **האי** "**הזה**" **מאי עביד ליה**?

ומשנינן: **מיבעי ליה**, **למעוטי לילה אחר** ליל ט"ז **הוא דאתא**, שבו אינו נאכל.

סלקא דעתך אמינא, **הואיל ופסח קדשים קלים**, **ושלמים קדשים קלים**.

לפני חצות כמו קרבן פסח שלרבי אלעזר בן עזריה מן התורה זמנו עד חצות, ולרבי עקיבא מדרבנן, ככל הקדשים שהגבילו חז"ל זמן אכילתם עד חצות.

[1953] **המנחת חינוך** [מצוה כא, ב] כותב שזמן מצות סיפור יציאת מצרים, תלויה בזמן אכילת קרבן פסח, ולרבי אליעזר בן עזריה, זמן המצוה עד חצות, ולרבי עקיבא עד עלות השחר, ומקשה העמק ברכה מהמעשה בהגדה ברבי אלעזר ורבי עקיבא שהיו מסובין בבני ברק והיו מספרים כל אותו הלילה, והרי רבי אלעזר הוא זה שאוחז שזמן פסח עד חצות, ואין מצוה לספר אחר חצות. וכתב על כך **המשכנות יעקב** [סימן קנ"א] שהסיפור היה לא מחמת דין ספור יציאת מצרים של לילה זה, אלא מחמת הדין הרגיל של הזכרת יציאת מצרים שבכל לילה. ומקשה על כך **הקהילות יעקב** [ברכות סימן ג'] שלכאורה בדין הזכרת יציאת מצרים שבכל לילה, לא נאמר הדין "שכל המרבה לספר הרי זה משובח", ואחר שהזכיר יציאת מצרים, שוב אין שייך להוסיף עוד על המצוה, וכתב הקהילות יעקב שאולי כיון שהמעשה קרה בבני ברק, מקומו של רבי עקיבא שסובר שזמן קרבן פסח וספור יציאת מצרים הוא כל הלילה, לכן בבני ברק החמיר רבי אליעזר בן עזריה לנהוג כמנהג המקום, מצד הדין שמי שבא למקום, צריך לנהוג כחומרות של אותו מקום. **האברבנאל** בהגדה זבח פסח אומר שהסיבה שסיפרו כל הלילה, זה מפני שבני ישראל בליל יציאת מצרים היו ערים כל הלילה, שבתחילת הלילה התעסקו במצות פסח ומצה, ובסוף הלילה התכוננו ליציאה, ולפי שחייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, לכן גם אותם תנאים נשארו ערים כל הלילה, ולפי הסבר זה אין קושיה על רבי אלעזר בן עזריה, שלא סיפר מצד מצות ספור יציאת מצרים, אלא מצד החיוב להראות את עצמו כאילו הוא יצא.

[1954] **הבית הלוי** [חלק א' סימן ל"ג אות ה'] שואל, איך יכולה להיות הוה אמינא שפסח נאכל בליל ט"ו וביומו ובליל ט"ז, ואת הפסוק "לא תותירו ממנו עד בוקר" נפרש על הבוקר של ט"ז? והרי, המשך הפסוק "והנותר ממנו עד בוקר באש תשרופו", המילה בוקר מיותרת בו, ודרשה מזה הגמרא [שבת דף כ"ד] שאין שורפים נותר ביום טוב, והבוקר הזה בא לומר לחכות ולא לשרוף ביום טוב, אלא להמתין עד הבוקר של ט"ז ניסן. ואם נפרש את מצות קרבן פסח שזמנו גם בליל ט"ז, אם כן, פשוט שזמן שריפתו בט"ז בבוקר, ומדוע צריך פסוק מיוחד לכך?

מה שלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד שביניהם, **אף פסח**, **אוקים לילות** שיהיו **במקום ימים** של שלמים, **ויהא נאכל לשני לילות ויום אחד** [1954] שביניהם, דהיינו עד בקר של יום ט"ז בניסן.

כתב רחמנא "**הזה**", ללמדך שרק בלילה הזה הוא נאכל, ולא בלילה אחר.

ומקשינן: **ורבי אלעזר בן עזריה**, מנין לו שאינו נאכל לב' לילות?

ומשנינן: **אמר לך**: **מ"לא תותירו ממנו עד בקר" נפקא הא**. שמשמע בקר שלמחרת שחיטת הפסח.

ומקשינן: **ורבי עקיבא**, מדוע אינו לומד מ"לא תותירו ממנו עד בקר"? ולמה צריך לכתוב "הזה"?

ומשנינן: **אמר לך**: **אי לא כתב רחמנא** "**הזה**", **הוה אמינא מאי בקר**", **בקר שני** שאחרי הלילה השני.

ומקשינן: **ורבי אלעזר** בן עזריה מה ישיב על כך?

ומשנינן: **אמר לך**: **כל היכא דכתיב** "**בקר**", **בקר ראשון הוא**.

אמר רבא: **אכל מצה בזמן הזה אחר חצות**, **לרבי אלעזר בן עזריה**, שסובר שזמן אכילת פסח הוא רק עד חצות, הוא הדין שבמצה **לא יצא ידי חובתו**.

ומקשינן: **פשיטא** היא? ! **דכיון דאיתקש** מצה **לפסח** [1955] בקרא ש"על מצות ומרורים יאכלוהו", ודאי **שכפסח דמי**?

ומתרץ הבית הלוי, שלפי ההוה אמינא של הגמרא כאן שזמן אכילת הפסח גם בליל ט"ז, בהכרח נדרוש את הפסוק "עד בוקר באש תשרופו" לדרשה אחרת, וכפי שמובא **במכילתא** שלומדים מפסוק זה שכבר בעלות השחר נהיה הבשר נותר ולא רק בנץ החמה.

[1955] כתב **הטור** אורח חיים סימן תנ"ח, שיש לאפות את מצות המצוה [ג' המצות שאוכלים בלילה לקיום מצות מצה], בערב פסח אחר חצות. והטעם על פי המבואר בגמרתנו, שהוקשה אכילת מצה לקרבן פסח, וסוברת דעה זו שהוקשה גם אפיית המצה לשחיטת קרבן פסח שזמנו בערב פסח אחר חצות. וכתב **המשנה ברורה**, שאף על פי שמעיקר הדין יוצאים במצה שנאפתה זמן רב לפני פסח, מכל מקום, מצוה מן המובחר לאפות את מצות המצוה של ליל הסדר בערב פסח אחר חצות. אולם, כותב **המשנה ברורה**, שרוב ישראל אין נוהגים להזהר בזה והסיבה לכך, מפני שיש דעות שחמץ בערב פסח משעה שישית אינו בטל בשישים ואוסר את התערובת שהתערב בה, במשהו, ולכן חוששים שמא יחמיץ פירור בצק אפילו קטן ביותר ויתערב במצות ואינו בטל, ונמצא עובר על איסור חמץ בפסח. אולם אם אופה הרבה זמן לפני פסח, אז אפילו אם נכנס מעט חמץ למצה הרי הוא בטל בשישים. ולנוהגים לאפות בערב פסח, כתב הטור שאם חל ערב פסח בשבת, יאפו את המצות במוצאי שבת בליל הסדר. והקשה **הזכרון שמואל**, הלא ליל ט"ו אינו זמן הקרבת הפסח, ואם כן מה הענין לאפות בלילה, אם בין כה וכה איננו מקיימים את הענין של אפיה בזמן הקרבה, ואם כן, אפשר לאפות זמן רב לפני פסח. ותירץ על פי דברי **רבי מנחם זעמבא**, כיון שבקדשים הלילה הולך אחר היום, ובעצם זמן הקרבת קרבן פסח הוא בערב פסח ובליל הסדר, אלא שבלילה ההקרבה פסולה מסיבה צדדית, שכל עבודת הקרבנות פסולה בלילה. אולם מצד דיני קרבן פסח, גם הלילה הוא זמן הקרבתו, ולכן צריך לאפות את המצות בליל ט"ו. אולם הוא מעיר על כך שלכאורה זמן קרבן פסח הוא רק בי"ד כפי שכתוב ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל **בין הערבים**.

ומשנינן: **מהו דתימא, הא אפקיה קרא** לחובת מצה בלילה הראשון **מהיקישא** של מצה לפסח. שהרי שנינו בברייתא לעיל [בעמוד א]: מה שביעי רשות אף ששת ימים רשות. ובגלל זה הייתי סבור לומר גם לילה הראשון שהוא רק רשות.

קמשמע לן רבא **דכי אהדריה קרא** לחובת מצה של הלילה הראשון בזמן הזה, כמבואר בברייתא דלעיל מזה שכתוב "בערב תאכלו מצות", **למילתא קמייתא אהדריה!** שיהיה שוה לגמרי לפסח שזמן אכילתו רק עד חצות.

שנינו במשנה: **הפיגול והנותר מטמא את הידים**.

רב הונא ורב חסדא מבארים את הטעם שגזרו חכמים על הפיגול והנותר שיטמאו את הידים.

חד אמר: **משום חשדי כהונה**.

וחד אמר: **משום עצלי כהונה**. ולקמן יבוארו הדברים.

ועוד נחלקו: **חד אמר**: שיעור הבשר מהפיגול והנותר שמטמא את הידים הוא ב **כזית**.

וחד אמר: ב**כביצה**.

דף קכא.

ומבארת הגמרא: לא נחלקו רב הונא ורב חסדא ביניהם בעצם דין הטומאה. אלא כל אחד מדבר על נושא אחר שבמשנתנו.

חד, תני אפיגול, מפרש את טעם הטומאה שבפיגול.

וחד תני אנותר, מפרש את טעם הטומאה שגזרו בנותר.

מאן דתני אפיגול, מפרש שהטעם הוא **משום חשדי כהונה**. שהכהנים חשודים לפגל את הקרבן במזיד כדי להפסיד לבעלים, ולומר שוגגים היינו. ולכן גזרו על הפיגול שיטמא את הידים כדי שיהא הכהן צריך לטרוח ולהטביל ידיו קודם שיגע בקודש [רש"י לעיל פה א]

מאן דתני אנותר מפרש שהטעם הוא **משום עצלי כהונה**, כדי שהכהנים לא יתעצלו באכילת הקדשים ויבוא לידי נותר. וכך גזרו טומאה על הנותר, כדי להטריח את הכהנים בו.

אולם ביחס לשיעור טומאתו אכן נחלקו רב הונא ורב חסדא.

חד אמר שבין הפיגול ובין הנותר שיעורם ב**כזית**.

וחד אמר ששיעור שניהם ב**כביצה**.

וטעם פלוגתתם: **מאן דאמר בכזית, כאיסורו**. כשיעור איסור אכילתו של הפיגול והנותר, שעל כזית מהם הוא חייב כרת ומלקות, כך הוא גם שיעור טומאתו.

ומאן דאמר בכביצה, כטומאתו. כשיעור טומאתו מן התורה, שרק כביצה אוכלים מיטמא או מטמא אוכלים אחרים, כך הוא שיעור טומאתו מדרבנן לטמא את הידים.

מתניתין:

כפי שנתבאר במסכתין לעיל היו מביאים עם הקרבן פסח קרבן חגיגה שנקרא "חגיגת ארבעה עשר", כדי שיהיה הפסח נאכל על השובע. ועל אכילת הפסח היו מברכים "אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת פסחים", ועל החגיגה היו מברכים "על אכילת שלמים".

בירך על הפסח **ברכת הפסח**, **פטר** בברכה זו **את של זבח**, [1956] את חגיגת ארבעה עשר, שאינו צריך לברך עליה, כי ברכת הפסח פוטרת אף את הזבח.

אבל אם קדם **ובירך** תחילה **את של זבח**, **לא פטר את של פסח** בברכתו, אלא צריך לחזור ולברך על הפסח, **דברי רבי ישמעאל**.

רבי עקיבא אומר: לא זו פוטרת את זו. **ולא זו פוטרת** את זו.

גמרא:

במסכת זבחים [לז א] מבואר שקרבן פסח שונה משאר הקרבנות, בכך שבשאר הקרבנות נתינת דמם על המזבח נעשית על ידי זריקה, שהכהן עומד מרחוק וזורק את הדם מהמזרק על קיר המזבח, ואילו בקרבן פסח נתינת הדם היא על ידי שפיכה, שהכהן עומד קרוב למזבח ושופך את הדם בנחת על קיר המזבח [במקום שיש תחתיו יסוד].

ועכשיו, שלמדנו במשנתנו מחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא בנוגע לברכות הפסח והזבח, הרי **כשתמצא לומר** [אמור מעתה], שבכך הם חולקים: **לדברי רבי ישמעאל, זריקה בכלל שפיכה**. הקרבנות שנאמר בהן דין זריקה מרחוק, לכתחילה, אם לא זרק אלא שפך את הדם מקרוב, יצא ידי חובה, בדיעבד. ולכן מתן דם החגיגה, שהיא קרבן שלמים, שדמו בזריקה, הינו בכלל מתן דם הפסח שדינו בשפיכה.

ומשום כך כשבירך על הפסח, פטר את של זבח, לפי שהזבח בכלל פסח, וכמו שמצינו בדין נתינת הדם.

ולא שפיכה בכלל זריקה. שאם זרק מרחוק את דם הפסח, לא יצא אפילו בדיעבד.

[1956] **במשנת רבי אהרן** [זבחים סימן ט אות ה] דן האם קרבן פסח בערב פסח יש בו גם דין קרבן שלמים, כפי שאנו רואים שקרבן פסח שלא הקריבוהו בזמנו משתנה מפסח לשלמים, או שבערב פסח יש לו רק דין קרבן פסח. ובזה רוצה לפרש המחלוקת במשנתנו, ומבאר שלפי הצד שזריקה בכלל שפיכה, אם כן, כל הקרבנות שדינם בזריקה, אם שפך את דמם על קיר המזבח, יצא. וממילא, כל קרבן שלמים כשר בשפיכה כמו קרבן פסח. ולכן, כיון שיש אפשרות לשפוך דם קרבן שלמים כמו קרבן פסח, יתכן לומר שבקדושת קרבן פסח מעורבת גם קדושת שלמים. ולכן, אם בירך על הפסח פוטר את הזבח. אבל אם נאמר שזריקה איננה בכלל שפיכה, וקרבן שלמים דינו רק בזריקה, ואם שפך דמו לא יצא, אם כן בהכרח שבקרבן פסח אין קדושת שלמים, שאם היה בו קדושת שלמים, איך יוצא בשפיכה, הלא בשלמים צריך דוקא זריקה, וכיון שאין לקרבן פסח שום שייכות עם שלמים, לכן אם בירך על הפסח לא פטר את הזבח.

ולכן אם בירך על הזבח, לא פטר את הפסח, שהרי אין הפסח בכלל שלמים.

ואילו **לדברי רבי עקיבא, לא שפיכה בכלל זריקה, ולא זריקה בכלל שפיכה.** [1957] שאף שלמים שעשה בהם שפיכה במקום זריקה לא יצא ידי חובתו, ולכן אין ברכה על אחד מהם פוטרת את ברכת השני, שהרי חלוקים הם לגמרי במתן דמם.

דף קכא:

רבי שמלאי איקלע לפדיון הבן.

בעו מיניה: זה **פשיטא** לנו **שעל פדיון הבן** שמברכים "**אשר קדשנו במצותיו וצונו על** [1958] **פדיון הבן**", **אבי הבן מברך** ברכה זו ולא הכהן שהוא נפדה אצלו שהרי על האב מוטלת המצוה ולא על הכהן.

[1957] **הרמב"ם** בהלכות חמץ ומצה פרק ח' הלכה ז' פוסק שאין ברכת הפסח פוטרת את הזבח, ואילו בהלכות פסולי המוקדשים בפרק ב' פסק **הרמב"ם** שכל הניתנים בזריקה שנתנם בשפיכה יצא. ומקשה **הלחם משנה** שפסקיו סותרים. שהגמרא תולה את זה בזה, ואם פוסקים שזריקה בכלל שפיכה, אם כן ברכת הפסח פוטרת את הזבח. ומתרץ **האבי עזרי** שלכאורה צריך הסבר דברי הגמרא שאם זריקה בכלל שפיכה, פטר הפסח את הזבח, וצריך עיון מה הקשר בין זה שאפשר לעשותם בצורה שוה, הלא על כל פנים, פסח זו מצוה בפני עצמה וחגיגה מצוה בפני עצמה, ואיך נפטר הזבח בברכת הפסח? וכתב האבי עזרי, שההסבר הוא מפני שפסח הוא העיקר וקרבן חגיגה טפל לו בחשיבותו, לכן אם יש ביניהם קצת דמיון בצורת ההקרבה, ששניהם בשפיכה, פוטר קרבן פסח שהוא העיקר את קרבן חגיגה שהוא הטפל, כדין כל הברכות שהעיקר פוטר את הטפל. אולם סובר **הרמב"ם**, שכל זה שייך אם קרבן חגיגת י"ד הוא חובה, אז יתכן לומר שהוא טפל לקרבן פסח. אבל אם הוא רשות ואין חיוב להביא בערב פסח קרבן חגיגה, אין קשר בינו לבין קרבן פסח, כמו שאם אכל בשר קרבן חטאת ואשם בליל הסדר, לא יפטור הפסח את החטאת, היות שאין שום קשר ביניהם, כמו-כן אם קרבן חגיגה רשות, הרי זה מקרה מה שהוא נאכל עכשיו ואי-אפשר להחשיבו כדבר שקשור לפסח וטפל אליו, ואין ברכת הפסח פוטרת אותו, אפילו אם אפשר לשפוך את דמו. ולכן הסוגיא כאן הולכת לפי הדעה שקרבן חגיגה בערב פסח הוא חובה ונטפל לפסח, מה שאין כן **הרמב"ם** שפוסק שזה רשות, אם כן אין כאן עיקר וטפל ואין ברכת הפסח פוטרת את הזבח.

[1958] דעת **הריב"ש** בסימן קל"א שפדיון הבן אי אפשר לעשות על ידי שליח ומקשה הריב"ש אם כן היה צריך להיות נוסח הברכה לפדות הבן, לפי הכלל של **הרא"ש** שכל מצוה שאי אפשר לעשותה על ידי שליח מברכים "ל" ומצוה שאפשר על ידי שליח מברכים "על". ומתרץ **הברכת שמואל** בקידושין סימן י"ח שהרא"ש לשיטתו, שפדיון הבן חל בשעה שמפריש את החמש סלעים עבור הפדיון, ואחר כך מה שנותן לכהן, זו מצוה אחרת, שחייב לתת את כסף הפדיון לכהן, אבל אין זה עצם הפדייה אלא ההפרשה היא הפדיון. ולפי זה יוצא, שכאשר הוא נותן את הכסף לכהן אין זה שעת קיום המצוה, כי כבר בהפרשה של הכסף התקיימה המצוה, ומתורצת קושית הריב"ש על נוסח הברכה, מפני שכלל הוא שכשמברכים ברכה על מצוה שכבר נעשתה, מברכים "על". עוד הקשה הריב"ש, ש**הרמב"ם** בהלכות ברכות פרק י"א הלכה י"א כותב שאם עושה מצוה לעצמו מברך "לעשות" כלומר, בלמ"ד, ואילו כשעושה לאחרים מברך "על", ובהלכה י"ב פסק שהמל את בנו מברך למול את הבן, כלומר, שזה נחשב מצוה של עצמו, והקשה הריב"ש מדוע בפדיון הבן פסק שמברך "על". ותירץ הריב"ש ששונה מילה מפדיון, שמילה זו מצות האב למול את בנו. אולם פדיון זה בעצם מצות הבן והתורה חייבה את האב לעשות זאת עבור בנו, והקשה על זה בספר **חוט המשולש**, ש**הרמב"ם** באותו פרק בהלכה י' כותב לגבי שהחיינו, שהעושה מצוה לעצמו מברך שהחיינו, ולאחרים אינו מברך, ולדברי הריב"ש שפדיון הבן זה עבור אחרים, יקשה מדוע מברך שהחיינו. ותירץ הברכת שמואל, שאף שזה מצוה עבור אחרים. אולם כיון שהתורה חייבה את האב ועכשיו זה מוטל עליו, מברך שהחיינו, ואין זה דומה למי שעושה מצוה עבור אחרים, ששם אין זה מוטל עליו ורק עושה את שליחותו של השני, ולכן לא שייך לברך שהחיינו, כיון שאין זה חובתו, ואילו בפדיון הבן זה חובתו ושייכת שמחה על שזכה לקיים את המצוה.

אלא זה אנו מסתפקים: "**ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה**" שמברכים בפדיון הבן, מי מברך? האם ה**כהן מברך או אבי הבן מברך**? וצדדי האיבעיא הם:
האם ה**כהן מברך** משום **דקמטי הנאה לידיה**, שהוא נהנה בקבלת חמשת הסלעים.
או אבי הבן מברך משום **דקא עביד מצוה**?
לא הוה בידיה. רב שמלאי לא ידע מה להשיב.
אתא, **שאיל ביה מדרשא**. **אמרו ליה**: **אבי הבן מברך שתים**! כלומר, גם את ברכת שהחיינו.
והילכתא: **אבי הבן מברך שתים**!

הדרן עלך פרק ערבי פסחים
וסליקא לך מסכת פסחים