תוספתו מרובה על העיקר

מסכת מכות - פרק ג
(אלו הן הלוקין)

דף יג עמוד א - דף כד עמוד א

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

הרב שגיב הלוי עמית

אב תשפ"ד אלעד

לע"נ אבי מורי

נתנאל בן ירחמיאל עמית ז"ל

נלב"ע שביעי של פסח, תשס"ז

נר זכרון

לאשה הכשרה והצדקנית

מסרה נפשה לחינוך ילדיה לתורה ומעשים טובים

רודפת צדקה וחסד

כפה פרשה לעני וידיה שלחה לאביון

מרת **גיטל מרים שלמון** ע"ה

בת ר' **יצחק דוב** ז"ל

אשת הרב **אפרים משה שלמון** שיבלט"א

נלב"ע ט"ז תמוז תשפ"ד

יהי' זכרה ברוך

ת. נ. צ. ב. ה.

שגיב עמית

sagivamit@gmail.com

052-770-3732

עימוד ר. רוט 0722114@gmail.com

תוספתו מרובה על העיקר – מכות ג

דף יג עמוד א – דף כד עמוד א

מפתח עניינים

בנימה אישית - נוצר כאן מהלך, שהוא הרבה מעבר לפירוש התוספות במסכת מכות

כללי רש"י (בתורה) וכללי התוספות

פרק ג' - ביאור התוספות

◇

עס איז א ביזיון אז מ'פרעגט א בחור א תוספות, א שאגת אריה, און ער ווייסט ניט

פעם כשנכנס ליחידות ראש ישיבת תו"ת ברינואה צרפת הרה"ח ר' יוסף גאלדבערג ע"ה, אמר לו הרבי: זוהי בושה ששואלים בחור איזה תוס' או שאגת אריה ואינו יודע !... (מפי הרב שניאור זלמן ווילשאנסקי ראש ישיבת תומכי תמימים מאריסטון)

בנימה אישית - נוצר כאן מהלך, שהוא הרבה מעבר לפירוש התוספות במסכת מכות

נימה אישית הינה פנינה שעליה איש לא יוותר, הכוללת שיטה עם צד אישי

תמיד הנני נהנה לומר, כי החלק החשוב בספר הינו ההקדמה. באשר הקדמה איננה רק תמצית כיצד נוצר הספר, מה שיטתו, מי מחברו ובאיזה דרך נערך, ואמירת תודה, אלא ההקדמה היא בבחינת הפתח, שגורם לרצון של הלימוד, ויתירה מזו, כל הספר לא נוצר, אלא על מנת שניתן יהיה ליצור הקדמה מרתקת זו. וכפי שאמרתי, ואף העליתי זאת בכתב, כי ברור לי שאת מרבית הספר לא יקראו, אבל כבר מעצם קריאת ההקדמה נוצר מסר, וכלי, שמעניק לקורא תועלת עצומה.

אברך ליטאי הדגיש כי הספר מסייע לו להבין את התוספות, גם במסכת שונה ממה שהספר מדבר עליה

נימה אישית יש בה שני מרכיבים, לטעמי, הן שיש כאן סיפור אישי, והן שיש כאן בחינה עצמית, שהינך מביא את מהות הספר מול הקורא, הרבה מעבר ללימוד מסודר של תוכן הספר. תמיד סיפור אישי הוא מיוחד. בעירי אלעד, קיים בבית הכנסת שלנו, בית מנחם, גבאי מופלא, צאצא של רבי לוי יצחק מברדיטשוב, ולא רק צאצא גשמי, כי אם שכאילו זוכים אנו להיות עם רבי לוי יצחק עצמו. אחת המעלות שהוא עורך כל שבת התוועדות, אשר בין השאר מגיעים אליה בחורי ישיבות ליטאים, מהישיבות הרבות שיש בעיר, וזוכים לטעום הן מהגשמיות לצד טעימה ברוחניות.

אחד הבחורים, ביקש ממני את החיבור על התוספות של גיטין, אשר יצא תחילה, בגלל בקשה, שזו המסכת הנלמדת בחב"ד בשנה הבאה (החל מאלול תשפ"ב). הוא כל כך התפעל, ואמר שהוא רואה שיש כאן לא רק ביאור על גוף תוכן התוספות במסכת גיטין, אלא התקשר ואמר לי, כי עם היות והוא לומד עכשיו בישיבתו מסכת פסחים, הרי בזכות הדרך לימוד, איך שאני מקנה להתבונן על התוספות, כל הלימוד שלו בתוספות של מסכת פסחים הוא שונה בתכלית, ומרתק לאין ערוך, מכיוון שהוא למד להשתמש בכלים הפזורים בתשעים התוספות המוסברים.

סיפורים נוספים, של שכנים למדניים, ראשי ישיבה, ר"מים מכל המיגזרים, שנהנו מהספר

התגובות הללו, לא רק שהן מרנינות את הלב, אלא שבשכנות לבית הכנסת קיימת ישיבה ליטאית, של ידידי מבית שמש, הרב סורוצקין, עטרת שלמה, שראש הישיבה שלה, בוגר הישיבה המעטירה פונוביז', לא רק שקנה את הספר, אלא ממש התפעל, שנוצר כאן מהלך שמעולם לא היה, ובפרט ששנה הבאה, גם הם לומדים מסכת גיטין, כך שהדבר בהחלט יביא לידי שימוש. וכן שכן נוסף, הרב משה פנירי, אשר מלמד בישיבה ספרדית בעיר, בסגנון הליטאי, שהוא אמר שחובה להביא זאת לישיבה, על מנת ללמד את הבחורים את דרך הלימוד. באומרו, כי כזאת יצירה הינה בשורה חדשה, שמעולם לא היתה. וכן היו לי תגובות נלהבות מבית כנסת של חניכי הישיבות, הספרדי, אשר בשכנות לבית ספרנו. דבר זה מוכיח כי התורה הינה מעל הכל. וכאשר הנושא הוא לימוד התורה, הרי כל כרטיסי המפלגות למיניהם, כלל אינם קיימים.

ספר רביעי באותו נושא – אינו רק עוד ספר לסידרה – אלא הכמות יוצרת איכות

יש מושג של כמות היוצרת איכות. לכאורה, יש אנשים שכל התוספות הוא רק "ואם תאמר" "ויש לומר". נו, הצלחת לשבור את זה בספרך הראשון. הראיתי כי יש הרבה מעבר לכך. ואכן הדגמת זאת בריבוי תוספותים (הספר הראשון במכות שנכתב תחילה הוא כחמישים תוספות). אולם זה כרך רביעי, וכי לא נגמרים הרעיונות?! אנו מגיעים כאן בכרך הרביעי לכמות הכוללת של מאתיים ושישים. ברור שתהיה חזרה, כמה כבר יש לחדש?! וכאן הדגמתי זאת, בהקדמה

המעניינת הבאה, שהיא השוואה ליצירת הספר 'כללי רש"י' לשיחותיו של הרבי בפירושו על התורה. יצירת מופת של ידידי הרב טוביה בלוי, שכיום יש כ250 עמודים צפופים במהדורה האחרונה. הכוללות מאות כללים. ורק לסבר את האוזן בתחילה היה זה מאמר של עשרה עמודים שכלל רק 11 כללים והודגם על ידי *שש* שיחות. ופרט לספר זה, שנדבר עליו בהקדמה, גם ידידי הרב יחזקאל סופר כתב ספר 'מעייני רש"י' בו הוא משתמש בכללים על מנת לנתח רש"י גם במקום בו לא נאמרה שיחה על ידי הרבי, ספר הכולל למעלה מאלף עמודים (בשני כרכים).

הרבי מלמד אותנו שיש להסתכל בכל דבר שיש בו עומק מצד אחד, וסדר מצד שני

גם כאן ניתן לראות, כי לכאורה מה כבר היה מקום לסלול דרך חדשה, על פירוש רש"י שנכתב כאלף שנה קודם לכן, וכל עם ישראל, מקטן ועד גדול לומד בו. מי בכלל היה מסוגל להאמין כי כזה עומק קיים שם, עד שהרבי הדגים לנו לעילוי נשמת אמו הרבנית חנה, שהלכה לעולמה, בו' תשרי תשכ"ה מהלך חדש. אלא שלמהלך מגיעים לא בצורה מקרית, אלא שסוללים דרך.

ועם היות ומה לי ולהגיע לכזאת העמקה בתוס', עד יצירת כללים. אלא שהטעימה הכוללת כמות של למעלה ממאתיים וחמישים קטעי תוס', אשר השתדלתי בכל אחד מהם להדגים עניין מסוים. הרי בהכרח, שעדיין לא הגעתי לממש זאת לכללים מסודרים, אולם טעימה באופן כה רחב, אולי תוליד משהו מסודר יותר.

בכך שהרבי מראש אמר לרב בלוי כי תהיינה מהדורה שניה ושלישית – יצר לו מטרה בת השגה

ועוד דגש חשוב שהרבי לימד אותנו, בכך שהוא לא רק שעודד את הרב בלוי ליצור משימה זו, אלא מראש התווה, שתהיה מהדורה שניה ושלישית. מה שמלמד אותנו שני כללים חשובים. יש החושבים כי כל עוד שאין לי דבר מושלם, איני יכול ואיני ראוי להוציאו, וכאן אנו לומדים כפי הפתגם הסיני, כי גם דרך ארוכה חייבת לפתוח בצעד הראשון, צעד יחיד, אבל כל עוד קיימת מגמה וקו, יהיה לדבר המשך. והכלל השני, לא להסתכל על מה שעכשיו יוצא, אלא לראות רחוק, ומאחר וקיים חזון.

גם אני כמחבר, עמדתי ושאלתי את עצמי, מה צורך לכתוב ביאור על התוספות על פרק נוסף

הרי אפילו שבתחילה אתה עצמך אינך מאמין מה כבר ניתן לחדש. מה שבהחלט היה כאשר ניגשתי לכתוב את התוספות על הפרק השלישי. והרי אמרתי לעצמי, שגיב, כבר יש כאן קרוב למאתיים תוספות, מה כבר תוכל לחדש, הדגמת, מספיק. ואז גיליתי שני דברים, שלא האמנתי עד כמה אני עצמי כבר מפרש באופן עמוק יותר, הן את גוף התוספות, ובפרט את הדרך של האיך. זה אמנם לא שקול לחלוטין לכללים, אבל כל הדגמה כזאת של עוד ביאור על סגנון הלימוד בתוספות, הן ממילות הקישור, והן ממילות הלמדנות הטמונות בו, יש בה כעין וכדוגמת כלל. כך שאפילו אם הדברים אינם מדוייקים לחלוטין, אסור להתפעל מכך, וחייבים להבין כי היצירה המתרחשת כאן, אולי בהמשך תהיה משופרת. ומה שיהיה לאחר מכן טוב מאוד, אינו בא לשלול את מה שכעת נמצא.

עצם זה שיש כללים בפירושו של רש"י – זו הדגמת ה"איך" פירש רש"י, שחשוב ללומדה לא פחות מגוף התוכן – ה"מה"

אלא שנראה כי את העיקר החסר מהספר שכחתי כאן. עצם זה שלא רק לוקחים את מה רש"י פירש, אלא יוצרים כללים, הרי זה עצמו המהות של "איך" רש"י למד. ולא עוד, מאחר ואנו לומדים את ה"איך", הרי זה עצמו מאפשר לנו לעמול בכוחות עצמנו, ולהבין גם בהמשך, גם עניינים שלא נתפרשו בעבר. ועוברים אנו מהשלב הראשון של התלמיד, שהיא הקליטה - בור סוד שאינו מאבד טיפה. לשלב האחרון של התלמיד, שלא בכדי הוא האחרון. כמעיין המתגבר, שהוא בבחינת המקורי והנאמן למקור.

בבחינה אישית, כל ספר שנוצר הוא פלא עבורי, ושום דבר אינו מובן מאליו

הדבר האחרון שיש להדגיש בנימה אישית זו. הוא בתחילה לא האמנתי כי אי פעם אזכה ליצור יצירה כזאת. ולא עוד, אלא בגלל היותי יצירתי, הרי כאשר כתבתי ביאור על "קצות החשן", וחילקתי מראש שיהיו עשרה כרכים, הרי פרט לכך שיצאו רק שניים, ועוד כמה נעצרו בסביבות המחצית, הרי להגיע למפעל חיים, זו דרך, שאתה רק יודע בשעה שהינך מתחיל, ואינך מאמין עד היכן יגיעו הדברים. חובה להדגיש, כי יש יגיעה גדולה על כל קטע וקטע, והדברים אינם באים בדרך ממילא. מה עוד שאני עובד משרה מלאה, לא בתחום הקודש, ומעולם לא זכיתי אפילו ללמוד זמן אחד בישיבה, ועוד בגיל עשרים לא ידעתי לקרוא רש"י. אז איך אמרנו - צעד אחר צעד. ועם היות שכיום אני מתקרב לחמישים ספרים, הרי אנשים חושבים שזה לא כלום. ובפרט שבצד הכלכלי, זה עבורי מאבק עוד קשה בהרבה. ויהי רצון שימצאו כאלה, שירצו לסייע בכך.

כללי רש"י (בתורה) וכללי התוספות

כל הקדמה היא מסר עוצמתי- ובפרט הקדמה זו

כפי שביארתי בנימה אישית, בכל ספר אני משקיע מאמץ רב בכתיבת ההקדמה. וכעת שהנני עורך את הכרך הרביעי של תוספתו מרובה על העיקר, הרי לכל כרך נוצרה הקדמה מאלפת, ומאחר ומוסיפים בקודש, עמדתי וחשבתי, לאחר הקדמות כה מרתקות, שכבר נכתבו על החלק הראשון (פרק א' של מכות), ועל החלק השני (פרק ב' של מכות), ועל החלק הרביעי (שיצא תחילה, והוא על מחצית פרק א' של מסכת גיטין), אתה נעמד ושואל את עצמך מה יש לך להעביר. לא סתם עוד סיפור אישי, כי אם מסר שהוא עצמו קובע ברכה. וכשמתפללים, אכן הקב"ה שולח לך את הכיוון, מה שמשאיר לך עוד יצירתיות בכתיבה. הרבה מעבר למה שדמיינתי, בשעה שעלה לי הרעיון.

אפילו ממאמר של עשרה עמודים – עשויה להיות השפעה מבורכת

לפני שאני מתייחס למה נוצר במפעל של סדרה זו, הנני רוצה לשתף קצת היסטוריה על הספר כללי רש"י של הרב טוביה בלוי. (מהדורה שלישית תשע"ח בהוצאת חז"ק). הרצון והשורשים לכתיבת הכללים כבר הופיע בהקדמת ליקוטי שיחות כרך ה', שאז יצאו ריבוי שיחות על רש"י. אין ספק שנוצרה כאן דרך חדשה, ונאמר כי מקווים שיוגשו הכללים בצורה מרוכזת ובכרך נפרד. ועם היות ובשנת 71 הופיע כמאמר פתיחה מקוצר בעתון שמעתין, בטאון איגוד מורים למקצועות קודש, הרי תגובת ידידי הרב קופרמן (שזכיתי להחליף עמו ספרים), ראש המכללה בבית וגן אשר הכריח את הבנות להגיש בקורס שלו עבודה הבנויה על שיחה אחת, הוכיחה, כי אתה יכול רק לנטוע זרעים, ולעולם אינך זוכה לראות עד כמה הדבר משפיע.

מגישתו של הרבי לבניית כללי רש"י – אנו רואים כי סלל עבורי דרך לגבי אופן לימוד התוספות ובניית כלליו, מתוך הדברים עצמם

"ויהי רצון - ויהיה זה דבר טוב - שמישהו יקבץ את כל הכללים שבפירוש רש"י, ואז יקל הדבר על הלימוד ויימנע הצורך לחזור שוב על אותם ענינים (כמדובר כמה פעמים) ...".

באותה הזדמנות (התוועדות שמיני תשל"א) אמר:

"דרך-אגב, מפירוש רש"י הנ"ל ניתן ללמוד כלל ברש"י - כמדובר כמה פעמים רש"י לא כתב את הכללים של פירושו, אלא שמפירוש רש"י גופא, יש להסיק כללים.

כמו שישנם מבוא התלמוד ו"כללי הש"ס", הרי אין זה שהאמוראים כתבו כללים, אלא שמדברי הש"ס רואים את "כללי הש"ס" - כך בפירוש רש"י לא מצויים אלא כללים בודדים החל מהכלל העיקרי ש"אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא", ואילו את שאר הכללים יש למצוא בדבריו של רש"י עצמו".

תגובת הרבי על המאמר כללה מספר התייחסויות משלימות לפעולות ובשלבים, ולא סתם מחמאה

מספר חדשים לאחר הדפסת המאמר זוכה הרב בלוי למכתב (אג"ק כ"ז עמ' ריא). בתחילה הרבי מברכו על עצם המאמר, וממקד על ברכה שהדבר הובא לדפוס. אלא מאחר וה' הצליחו בכל הנ"ל, סולל לו הרבי הוראות לעתיד. הן שישתדל למצוא עוד כללים, וזאת על מנת לפרסם גם אותם, ובאם יעלה בידו לסדר קונטרס שלם, היינו דנים להדפיסו בתור חוברת (עבור אנ"ש .. ואולי גם לקהל רחב יותר).

גם לאיגוד שפרסם את החוברת, שנשלחה לרבי, התייחס על האפשרות להכיר גישה החדשה בלימוד פירוש רש"י.

הרבי לא מרפה כל העת בנושא ספר חשוב זה, וניכר עד כמה עניין זה חשוב

וגם העביר לו מסר אישי שראוי להזדרז על כך.

"ידוע של"בית יוסף" גילו מן השמים שבדורו ישנם עוד כאלה שיש להם זכות לחבר חיבור הלכות כמו השולחן-ערוך אבל מסיבה מסויימת היא ניתנה לו. מובן - הוסיף הרבי - שבכל אופן היה הספר מתחבר (אף אילו לא היה ה"בית יוסף" מנצל את הזכות שניתנה לו בגלל שאיפתו למות על קידוש השם) אבל על-ידי מישהו אחר ...".

והרבי שולח שליחים לעודדו מאחר ונכתבו כמאה כללים על פירוש רש"י. ואכן הרב טוביה מחזיר תשובה: "ישנם 140 כללים של שיטת כ"ק אדמו"ר שליט"א בלימוד פירוש רש"י, וכללים אלו מחולקים לפרקים, ולספר יש מבוא על שיטת כ"ק אד"ש בלימוד פירוש דש"י עד כאן הספר כבר מוכן. ועתה יש לו לכתוב עוד דוגמאות משיחות שונות על הכללים הנ"ל דהיינו להמחיש ולהביא דוגמה בפני הלומד של כל כלל וכלל משיחות לימוד כ"ק אד"ש, ואת זה הוא מכין." ודחקו בו לתקתק את החומר, ולהכנה לדפוס, ועונה לו הרבי. שחכמה יש כאן, פרט למלאכה הגדולה, ומברכו כי ה' יצליחו לברך בקרוב ממש על המוגמר, וכפשוט - יפה יום אחד קודם. ומבאר לו כי תבוא מהדורא ב' (יותר נכון - הוספות) ואחר כך ג' וכו'.

בהתוועדויות מבאר הרבי עד כמה הכללים נלמדים תוך כדי, ומבלי שרש"י יציינם, ולכן יש לעמול בעיון ולדייק מלשון רש"י

סמוך להוצאת הספר מתוועד הרבי על הנושא . (תשא תש"מ). ומבאר, כי עם היות ורש"י עצמו לא כתב כללים, הרי מאחר והדגיש כי לא בא אלא לפשוטו של מקרא, ממילא צריכים להיות הכללים מובנים אף לבן חמש למקרא, מתוך לימוד דברי רש"י עצמם. ומדגיש הרבי, כי מאחר ורש"י בא ללמדנו את פשוטו של מקרא, ועם היות כי הרא"ם (ר' אליהו מזרחי) הדגיש את העניינים המופלאים ועניני ההלכה שבפירושו, והמהר"ל בספרו גור אריה על רש"י נקט יותר את הדרוש והסוד, וגם רבותינו נשיאו הדגישו שקיים אצלו גם רזי תורה.

וכל זה צריך עיון עמוק לדעת בדיוק מהו הבלל של רש"י, מתי חוזר הוא שוב על פירושו ומתי לא, ובכל מקום לכשעצמו נדרש עיון עמוק ...

כפי שהרבי אמר – אכן יצאו שלוש מהדורות, וכמות הכללים קפצה פי שלוש

בסופו של דבר יצא הספר עם 207 כללים, 12 תמציות של שיחות בהם הודגמו הכללים סך הכל 130עמודים. במהדורה השניה, שהרבי כל העת עודדו לזכות קדימה על כן כבר היו 389 כללים, עם 19 שיחות ו249 עמודים.

הספר הנוכחי כבר כולל 620 כללים, וחלקו השני יכלול תמצית השיחות והדגמת הכללים.

יש לי ללמוד המון בהשוואה לכללים בלימוד התוספות, וזה ממש מתנה

לראות את הפרטים על כך, היווה עבורי משב רוח מרענן, וכמו סוכריה שהרבי שולח לך. הן שאף כאשר אין המחבר מגדיר את שיטת עבודתו, מן הראוי למצוא זאת מתוך דבריו. וכן שמאחר ואיני מציין ספר של כללים, אלא הכל מודגם תוך כדי הביאור לכל תוספות, הרי זה בעצם בו זמנית גם מלמד על אופן הלימוד בתוספות, וגם שאין זה עניין תיאורטי, אלא מריבוי התוספות, כמות הכללים הינה משמעותית. ויש לעמול על דרך זו, מכיוון שהיא ממש ראויה.

בניגוד למשפט ברור של כלל, הדגשים שלי בתוספות, נאמרו ביתר אריכות, ונועדו להכניס את צורת החשיבה

עם היות ויש כללים, הרי יש שוני מכללי רש"י, שאין המטרה לתת את עצם הכלל, ובקצרה, כפי שהרב בלוי השתדל לכתוב, אלא להדגים דרך חשיבה. ולכן העיקר אינו רשימה ארוכה של כללים, אלא יותר הדגמה של כיווני חשיבה. כמו התוס' הראשון הדן שמאחר וקיים לנו במשנה הכלל של תנא ושייר, עדיין יש למצוא קו עם טעם מדוע בכל זאת, נשנו במשנה דוגמאות מסויימות. והדגש לא היה על כלל מנוסח, אלא על התייחסות, ולכן דווקא האריכות המילים, בניגוד למשפט המקוצר, הם אלו שסללו את גדרי ההבנה.

◇

תוספות מסכת מכות פרק ג - אלו הן הלוקין

[דף יג עמוד א]

ואלו הן הלוקין הבא על אחותו כו' -

1תנא ושייר,
טמא ששימש,
זר שאכל תרומה,
ובעל מום ששימש,
אונן מקריב,
מזיח חושן,
מכבה גחלת על גבי מערכה,
2אלא,
לא חשיב לאוי גרידי,
אלא באותן שיש בהן חידוש.

3והא דקא חשיב,
כריתות דאין בהן מיתת ב"ד,
לאשמועינן,
דאע"ג דאיכא כרת - לוקין,
ואין צריך למצוא בהם חידוש בהנך כריתות דקתני.

4ובקונטרס דחק, למצוא בהם חידוש,
אלמנה לכהן גדול נקט,
משום דבעי למיתני אלמנה וגרושה -
חייב משום שתי שמות.

הכלל ואלו הן – בא לצמצם ולדייק, וכנגדו יש את הכלל תנא ושייר, שיש עוד דוגמאות נוספות

כאשר המשנה אומרת ואלו הן, הרי משמע מכך, שהוא על עניין מדוייק ובלא שיור, אלו הן ולא מקרים אחרים. שרק הדוגמאות הניתנות במשנה הם אלו שיש להם את הדין לוקין המובא במשנה. ולכן כאשר אנו חולקים במקרה זה ואומרים, שהדין של לוקין קיים גם במקרים נוספים, הרי אנו משתמשים בכלל תנא ושייר. על המקום צריכים אנו לבאר ולומר, לאו דווקא. אלא קיימים עוד מקרים, שאף הם לוקין. ודבר זה כאן מוסכם הן על רש"י והן על התוספות.

[הכלל תנא ושייר, מראה שהדוגמאות המובאות כן, אינן היחידות. אלא קיימות דוגמאות נוספות הנכללות בדין זה. ולכן מספיק לנו להביא דוגמא אחת נוספת, שיש לה בדיוק את אותו הדין על מנת להוכיח, דאין להצטמצם עם הדוגמאות המובאות במשנה. אלא שמיד קופצת לה השאלה ההפוכה, מדוע בכל זאת הובאו דווקא המקרים הללו במשנה, שהרי קיימים עוד מקרים רבים. ולמצוא את העיקרון, מה בכל זאת נשנה, יכולה להיות יותר משיטה אחת. וזה בדיוק הדיון כאן, שהתוספות בחר דרך אחרת, להבין למה התנא בחר לשנות מכלל הדוגמאות, דווקא את הדוגמאות הללו].

וזה מה שאומר הכלל תנא ושייר (1). כלומר, התנא רק ציין דוגמאות, אבל יש עוד מקרים בהם הדין הוא זהה.

מכיוון שיש עוד דוגמאות, חייבים להבין מה הטעם שנבחר להיכנס, ומה הטעם שנדחה מהמשנה

[ומאחר ובכל זאת על אותו דין, יש מקרים שהתנא שנה מפורשות, ויש מקרים בהם התנא לא הזכיר, יש להבין, מה היתה שיטתו של התנא. אלא שכאן בא התוספות להציג דרך השונה מרש"י. וממש רואים זאת ממילות המפתח של התוספות. אלא לא חשיב - כלומר מה אינו מכניס בכוונה למשנה, והא דקא חשיב - לתת טעם על מה שכן בחר להכניס, שעם היות והיתה סברא לא להכניס למשנה (אע"כ) הרי יש כאן חידוש (לאשמועינן), שלכן יש להוסיף מקרים אלו במשנה. ובקונטרס דחק, כלומר, דעתו חלוקה על רש"י. עד כאן נתתי את המפה של מבנה התוספות, ועכשיו הזמן לצלול לגוף הפרטים].

בעוד רש"י מבאר מה כן נכנס למשנה, התוס' מאריך בהבאת דוגמאות שלא נכללו בה

שהרי לאחר שבאנו ואמרנו תנא ושייר, היינו יכולים לומר כלל זה ולהסתפק בכך, כפי שלמדו התוס' שאנץ, ולהביא אפילו דוגמא אחת, על מנת להוכיח כי באמירת ואלו הן לא באנו לצמצם. וכעת עצם זה שהתוס' בוחר להביא שש דוגמאות. הרי הדבר סולל את השאלה, מה רוצה התוס' להביע? שהרי יש יותר ממאתיים דוגמאות שניתן היה להביא. גם זה מרתק לראות כיצד רש"י עסוק לבאר דווקא את הדוגמאות של המשנה, ומה טעם כל אחת מהן הובאה. והתוס' עסוק להביא עוד שש דוגמאות, שאף אחת מהן לא הובאה.

הלאוים שהביא התוס' הינם רק בענייני קדשים. כגון כהן טמא ששימש בבית המקדש, זר שאכל תרומה, כהן בעל מום ששימש, כהן ביום שמת אחד משבעת קרוביו שצריכים להתאבל עליהם, ונקרא אונן, ובמצב זה הקריב. מנתק את החושן מעל גבי האפוד, מכבה גחלת שעל גבי מערכת המזבח.

אכן יש הסכמה שהדוגמאות במשנה יש בהם עיקרון, שיש בהם חידוש

וכפי הנראה, זה כעין דרגת ביניים, בין רש"י שממש חיפש חידוש בכל אחת ואחת מדוגמאות המשנה, ובא התוס' לומר (2) שאכן קיים העיקרון שיש חידוש בכל אחד מהלאווים שהובאו. ולכן מאחר ויש קרוב למאתיים לאווים, נשנו רק מה שיש בו חידוש. אלא שזה העיקרון הכללי, עליו מסכימים התוס', אלא שכעת הם נחלקים בפרטים עם שיטת רש"י.

[המילה אלא הינה מילת מפתח ידועה בגמרא, הבאה לשלול את מה שהובא קודם. וכאן אנו מביאים אותה על מנת להדגיש, שמאחר והתנא שייר, יש לצמצם ולהבין את העיקרון, מדוע בחר בכל זאת את הדוגמאות

הללו במשנה. ומדוע את הדוגמאות שהתוספות הביא, הן לא הובאו במשנה].

אלא שאכן יש מחלוקת בטעם לגבי הדוגמאות של כרת ושאין בהם מיתת בית דין

התוספות (3) אמנם נעמדים על מקרה פרטי, של כריתות שאין בהם מיתת בית דין, שעונש כרת אינו אומר שאינו לוקה, אלא מלקות קיימת גם אצל כריתות, שאין בהן מיתת בית דין, ולא נדרשים להבין דקדוק יתר, מהם הכריתות הללו שהמשנה ציינה, בניגוד לרש"י שדחק וניסה על כל מקרה לבאר מה חידושו. ואכן יש בידם להיפטר מהכרת על ידי תשובה ומלקות. כך שעל המעשה הזה אינם מקבלים גם כרת וגם מלקות, בבחינת שתי רשעיות.

[מילות המפתח כאן באו לטפל בדוגמא פרטית, שעם היות והיא הובאה, הרי אנו מסלקים ממנה את הקושי. ושוב מילות המפתח אף כאן בנויות משני שלבים: "והא דק אחשיב" - ועכשיו מציין את הדוגמא הפרטית. "לאשמועינן דאע"ג" - שתדע ששאלת אע"ג בתוס' באה לומר, שהקושי הזה כלל אינו משמעותי. ולכן אין צורך למצוא בהם חידוש פרטי, כי כל החידוש הוא על עצם הדין שגם על כרת לוקין.]

שיטת רש"י למציאת טעם לכל מקרה , לשיטת התוס' היא מיותרת

מאחר והתוס' לשיטתם שאין לחפש תירוץ פרטי לכל דוגמא. הרי הם מתייחסים לשיטת רש"י. וכותבים התוס' (4) שעם היות שרש"י מצא חידוש שאלמנה לכהן גדול זה לאו, הרי גרושה הינו לאו נוסף. ומאחר ולשיטתם אין צורך לחפש חידוש פרטי בכל קטע, אלא די בחידוש הכללי, לכן הם מכנים את הפירוש שרש"י בחר שזהו דוחק, כלומר, חידוש ללא כל צורך.

גרושה וחלוצה אינו חייב אלא אחת -

1פי' הקונט',
משום גרושה דחלוצה מייתי לה,
ואשה גרושה -
2משמע לפירושו,
דבחלוצה לחודא איכא מלקות דאורייתא,
3וזה אינו,
דהא אמרינן בפ' עשרה יוחסין (קדושין דף עח.),
(אחות) חלוצה דרבנן.

4והא דלעיל,
תנא וחלוצה,
5אגב גרושה תניא,
6אי נמי מכת מרדות דרבנן,
ובהא כיון דהיא גם גרושה,
לוקה בה מלקות דגרושה שהיא דאורייתא,
ולא לקי מכת מרדות דרבנן.

ביאור המשנה, האומרת כי על גרושה ואלמנה לוקה הכהן גדול פעמיים, בעוד שגרושה וחלוצה אף בכהן הדיוט לוקה פעם בודדת

המשנה לומדת "אלמנה וגרושה - חייבין עליה משום שני שמות, גרושה וחלוצה - אינו חייב אלא משום אחת בלבד." לגבי הדין הראשון מבאר רש"י כי הציור הוא שמאחר והתאלמנה מאיש אחד ונתגרשה מאיש אחר, לכן הוא חייב עליה שתי מלקויות. כי לכל סוג קיימת אזהרה אחרת עם פסוק.

לעומת זאת, הציור של הגרושה, שהיא גם גרושה וגם חלוצה, והחיוב עליה מגיע רק על צד הגרושה שבה. כי עם היות וגם החלוצה אסורה לכהן, אלא שכל לימוד זה הינו רק מדרבנן, ואף שדייקו ואשה גרושה לא יקחו, ויכולנו להשמיט את האשה, ונמצא שיש כאן ריבוי, הרי עדיין אין דין זה הופך להיות מהתורה, מכיוון שמלכתחילה הדין של חלוצה לכהן הינו מדרבנן, והפסוק הוא רק כעין תיזכורת, אסמכתא, אבל לא בא לשנות את עצם הדין, להופכו להיות שהחלוצה יש בה איסור מהתורה. ולכן כאילו יש כאן רק איסור יחיד של גרושה, ולכן עם היות שהיה בה גם שהיא חלוצה, הרי ספירת האיסורים מהתורה היא רק אחת, הגרושה, ולכן לוקה רק פעם אחת.

מדייקים התוס' בדברי רש"י שאינו לוקה רק על חלוצה, שהיא גם בו זמנית גרושה

אחרי הקדמה זו, ניכנס להבנת דברי התוס'. התוס' מבארים ומדייקים מדברי רש"י (1), כי מאחר ורש"י העמיד שהמשנה מדברת דווקא על מי שהיא גם גרושה וגם חלוצה בו זמנית. ושאנו סופרים רק את צד הגרושה שבה. שהרי הפסוק המפורש לומד "ואשה גרושה מאשה לא יקחו". ועל כן אינו לוקה מייתור הוואו, המלמד את דין החלוצה בנוסף.

מדייקים התוס' על מקרה שלא נאמר – חלוצה בלבד, לשליטת רש"י משמע שכן ילקה

אך מתוך כך מגיעים התוס' למסקנה (2), שהיות ורש"י בחר להדגיש רק את הציור של אשה, שיש בה שתי שמות גם גרושה וגם חלוצה, ורק על זה דיבר, מתוך כך עלינו להבין, כי בציור אחר, בו היא רק חלוצה, עדיין יהיה איסור מהתורה, ויהיה מחוייב מלקות עליה. ובכך מצמצמים כי הדוגמא שרש"י הביא, היא אכן באה לצמצם את הדין.

[אחד הכלים היפים לדייק הוא על מה שלא נאמר. מאחר ורש"י ביאר כי הדין שלוקים רק משום גרושה הוא כאשר הינה גם גרושה וגם חלוצה, הרי אין זה בא לצמצם כי במקרה בו תהיה רק חלוצה, שעל כך ימעטו. ובמקרה זה - הדין יתהפך, והכהן כן ילקה על כך.

הדבר נובע שוב משני ביטויים משלימים "פירש הקונטרס" .. "ומשמע לפירושו", או להגהת הב"ח "משמע דבא לפרש". כלומר, עלינו להבין כי ההלכה בנויה תמיד מהמקרה הדין והטעם. וכאשר משתנה המקרה במעט, הדין יכול להתהפך. ומאחר ורש"י בחר להתמקד רק במקרה המסוים, הרי בעקיפין ניתן לדייק, כי במקרה המשלים, הדין יהיה שונה].

לא ניתן לדייק כך, שהרי זה נגד גמרא מפורשת, שחלוצה אינה מהגמרא, ולכן לא ילקו עליה

אלא שהתוס׳ באים לדחות טעות זו (3), שהרי, וכפי שהבאתי בהקדמה, מובא במסכת קידושין במפורש הלימוד שחלוצה אסורה לכהן רק מדרבנן.

[לא ניתן רק להשתמש במילה השוללת, אלא חייבים להביא גם תימוכין לדברים. וגם כאן מילת המפתח אינה רק "וזה אינו", אלא אני רואה כאן את הצמד המשלים, כי למה זה אינו רק מאחר שיש לנו מקור השולל זאת. ונמצא כי התוספות מלמדים אותנו, מיד להביא תימוכין לדבריהם, ורק צירוף הדברים הוא היוצר את הקושיה. "וזה אינו .. דהא אמרינן"].

עם היות וחלוצה כן הובאה במשנה הפותחת ואלו הלוקין – הרי אין הכוונה שיהיה בה דין מלקות

מקשים התוס׳ על עצמם (4), או יותר נכון, התוס׳ מתמודדים לסלק שאלה העולה מאליה. והרי המשנה הביאה את איסור החלוצה, ולפי מה שהתבאר שהגמרא בקידושין מוכיחה שהיא רק מדרבנן, מדוע בכלל מזכירה אותה המשנה? ועונים התוס׳ (5) שלאחר שחכמים אסרו את החלוצה, הרי זה הפך להיות כמטבע להזכיר יחדיו את האיסור המשמעותי של הגרושה, שהוא מהתורה, ברציפות כוללים במטבע הלשון גם את החלוצה, עם היות שמדובר בשני איסורים שאינם שווים.

[הלשון "אגב" בא להורות, שיש מקרים לדוגמא של "חרש שוטה וקטן", שלא תמיד הדין הוא עבור שלושתם, אלא שכאילו המילים עומדות על הלשון, וכאשר אומרים חרש ושוטה, הרי לעתים הוספת הביטוי וקטן, אינו מחמת הדין, אלא כי כך הביטוי. בדומה לכך גרושה וחלוצה, הפכו להיות מעין צמד חמד. ולא תמיד כשהצמד מובא, הכוונה להכיל בשני המלים את אותו הדין].

המשנה באה רק לדבר על גרושה שהיא חלוצה, ולא על חלוצה לבד

תירוץ נוסף (6) עונים התוס׳ לשאלה זו. שמאחר וחלוצה היא מדרבנן, היתה לנו סברא לומר, שילקה פעמיים. פעם אחת מהתורה על שהוא ככהן לקח גרושה, ופעם נוספת ילקה רק מדרבנן, על כך שלקח חלוצה. ועל כך אומרים לא, הוא לוקה רק פעם יחידה, ואין אנו מוסיפים מלקות גם על היותה חלוצה, אפילו לא מדרבנן.

כי המלקות של הגרושה כוללות בתוכם גם את המלקות כנגד רבנן. וכל המלקות שמדרבנן, זה רק אם היתה חלוצה. ומאחר והתירוץ הקודם הוא הטבעי, שכל הזכרת החלוצה אינו בא כדין עצמאי, אלא אגב גררא, לכן אין לנו להחשיב את החלוצה כדבר עצמאי.

אחד הדברים שצריכים לתת את המחשבה לכך, הוא מדוע בחרו התוספות בסדר הזה של התירוצים. ונראה לי, כי הפשט הינו שמונים כאן רשימה, ובה נכללים גם גרושה וגם חלוצה. ואז התירוץ העיקרי הוא, שאכן הובאה החלוצה, אך לא מחמת עוד פריט ברשימה, אלא כצירוף לגרושה.

ואילו הלימוד שיש כאן גרושה שהיא גם חלוצה, הוא העמדה, לדחוק למקרה צדדי, שברובו אינו קיים. ולכן הוא המקרה הפחות חשוב, ולכן הוא נכנס לתירוץ השני. (איני אומר שההסבר שלי הוא דווקא הנכון, אלא אני רק מדגים, כיצד יש לנסות ולמצוא הסבר לכך.

[דף יג עמוד ב]

רבי יצחק אומר חייבי כריתות בכלל היו -

1פי׳ בקונטרס,
בכלל כל העריות,
דכתיב ונכרתו (כל) הנפשות,
ולמה יצא כרת באחותו,
דכתיב ואיש אשר יקח את אחותו,
2וקשה,
דהיה לו לומר,
דאחותו בכלל כל העריות היתה,

3לכן נראה לפרש,
דחייבי כריתות בכלל מלקות הן,
דהא גמרינן דבכל לאו איכא מלקות,
מן והיה אם בן הכות הרשע,
ולמה יצאת כרת באחותו,
שהרי אחותו כתובה היתה עם העריות באחרי מות,
ונכרתו הנפשות,
אלא לכך יצאת בקדושים,
לדונו בכרת ולא במלקות,
כלומר אין חייבי כריתות לוקין.

שיטת רבי יצחק, שהטעם שהמשנה בחרה להביא דוגמאות של חייבי כריתות ולא מיתות בית דין, שעונשם כרת ללא תוספת מלקות

הגמרא ביררה מדוע המשנה הביאה רק דוגמאות של חייבי כריתות, ולא הביאה דוגמאות של חייבי מיתות בית דין, ומתוך כך ניסתה לברר לפי איזה שיטה משנתינו שנויה. ולומדת שזו שיטת רבי עקיבא, שרק חייבי כריתות גם לוקין, בניגוד לחייבי מיתות בית דין, שאינם לוקין. וכן מובא באותה ברייתא בהמשך "ר׳ יצחק אומר: חייבי כריתות בכלל היו, ולמה יצאת כרת באחותו? לדונו בכרת ולא במלקות." כלומר, אפילו כל הכריתות מתחייבים רק כרת.

התוס׳ מדייקים משני מקומות בהם דן רש"י

התוס׳ (1) נעמדים לבאר את שיטת רש"י, ד"ה למה יצאת כרת באחותו - "לעצמה, דכתיב בקדושים תהיו ואיש (כי) +מסורת הש"ס: [אשר]+ יקח את אחותו וגו׳." שבתחילה רש"י מבאר "אף חייבי כריתות שהתרו בהן למלקות - אינן בכלל מלקות, לפי שכל חייבי כריתות של עריות בכלל היו, דכתיב (ויקרא יח) כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו הנפשות וגו׳." יש לציין כיצד התוס׳ מצליחים לתמצת את דברי רש"י בתחילה נפשות, ולאחר מכן לעצמה.

[למעשה מביא התוספות משני דיבורים נפרדים של רש"י, אלא שכבר ביארנו, כי התוס' באומרם "פירש בקונטרס" לא באו להעתיק ולצטט את רש"י, אלא הם נוגעים בנקודה העולה מתמצית דבריו.]

כעת התוס' (2) מקשים על דבריו של רש"י. שהעיקר בדברי רבי יצחק שכל העריות היו בכלל של המלקות. והנה הוא מדבר על כלל נוסף כביכול, שהוא קשור לעריות. ומתוך כך סוללים את פירושם (3), כי העריות כקבוצה של חייבי הכרת היו בכלל המלקויות, ונמצא כי האחות יש בה שתי תכונות, היותה בקבוצת עריות, והיותה בכלל של חייבי כריתות. ומכאן נלמד, שכפי שהאחות יצאה מכלל העריות, אף לאחר שבפרשת אחרי מות, כל העריות היו יחדיו, הרי רוצים גם להראות משהו לגבי הכלל של חייבי כריתות. שזה לדון בכרת ולא במלקות.

כי על מנת להוציא מכלל, חייב שהדין יהיה בו שונה. ונמצא כי הכלל היה של חיובי כריתות של עריות, ואם נאמר שכאן יש חיובי כריתות של אחותו, הרי מה תועלת היתה לצאת מהכלל הראשון, שבשניהם יש כרת. אלא מה שאנו מפרשים הוא שהקבוצה הגדולה הינה חייבי מלקויות. וכעת אנו יוצאים ממנה, שכאן בחיובי כרת של עריות, כבר אין מלקות. וכל זה נלמד, מהמקרה של הפרט, ממה שבתוך קבוצת העריות, יצאה האחות בתור פרט היוצא מן כלל העריות, על מנת ללמדנו, כי גם כל קבוצת העריות יוצאת מהכלל של חייבי מלקויות.

רבי יצחק אומר חייבי כריתות כו' -

1וקשה לרבי יצחק,
לאו דכל כריתות למה לי,
2דהא אסיקנן,
דקרבן לא בעי אזהרה.

3ושמא יש לומר,
דנכתבו לעונש יתירא,
4מידי דהוה,
אלאו שבכללות ולאו הניתק לעשה.

מאחר והגמרא דייקא שהמשנה הביאה רק דוגמאות כרת ולא מיתות בית דין הובאה ברייתא בשיטת שלושה תנאים

המשנה ציינה דוגמאות למי ראוי ללקות. הגמרא דייקה, כי בדוגמאות נכללו רק חייבי כריתות, אך לא חייבי מיתות בית דין. ומתוך שאלה זו הביאה הגמרא ברייתא עם מחלוקת משולשת של תנאים. (ר' ישמעאל, רבי עקיבא ורבי יצחק). כעת אנו מבארים את דעת התנא השלישי.

[כידוע הכלל, שכאשר אומרים את שם האדם תחילה ורק לאחר מכן אומר, סימן שהוא חולק ואומר את דעתו בניגוד לביטוי אמר ר' פלוני, שאז הוא בא לבאר את דברי קודמו].

ואילו רבי יצחק אומר: כל חייבי כריתות של עריות, בכלל אחד היו, שנאמר על כלם יחד בסוף פרשת העריות [ויקרא יח] "כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה, ונכרתו".

ולמה יצאת כרת באחותו? מדוע הוציא הכתוב את עונש הכרת על ערות אחותו מכלל העריות, לכתוב את עונש הכרת שלה בנפרד, בפרשת קדושים? -

כדי ללמד על הכלל של חייבי כריתות כולו: לדונו, את האדם העובר על איסור כרת, רק בעונש כרת, ולא בעונש מלקות - לומר, שאף אם התרו בחייבי כריתות למלקות, אין מלקים אותם, אלא הם חייבים בעונש כרת בלבד.

מאחר ואין לוקים על הכרת לשיטת רבי יצחק, אינו מובן מה צורך בכתיבת הלאו, שהוא אזהרה על דבר שאינו מתרחש

מקשים התוס' (1) על דברי רבי יצחק. מאחר ולשיטתו בכל הכריתות אין לוקין עליהם, מה היה צורך לכתוב את הלאו, שהוא האזהרה, שהיא הגורמת את החיוב מלקות. ומאחר ואין מלקות, מה טעם כתבה אותם התורה.

במסגרת שאלתם, דוחים מלכתחילה הצעה אפשרית, שזה כנגד קורבן לשגגה

במסגרת שאלתם, התוס' (2) דוחים תשובה אפשרית. שאם היינו מציעים, כי הלאו הוא עבור קורבן בעת השגגה בעבירות של כרת, הרי יש מלכתחילה לדחות זאת. וזאת מאחר ויש לנו את המסקנה, כי אפילו קרבן כאשר שגג, לא נדרש לאזהרה עבור כך. (והלאו הינו אזהרה). ומספיק לכתוב כאן ישירות את עונש ולא נדרש להקדים בהם גם אזהרה, שהרי ממילא אין בהם מלקות.

שאלת התוס' מלכתחילה היא עוצמתית, שבתוך השאלה דחו את הפיתרון שנראה טבעי

[יש לומר, כי שאלת התוס' שהדבר ממש קשה, הינה מאחר והיא מלכתחילה כללה את שני השלבים. ולכן כל כך קשה, שהרי בתוך השאלה נכלל גם דהא, שהמקשן מלכתחילה ידע שאין לתרץ זאת על קורבן לשגגה. ואז מילת המפתח היא ביחד צמד המילים "וקשה .. דהא"].

ניתן לפרש, שעם היות ואין מלקות, אבל יש בזה חומרה לפחות שמיימית

מתרצים התוס' (3), כי כמו שיש מקרים, שיש בהם עוד עונש נוסף, אף שלא צוין מפורשות, הרי גם כאן העונש הנוסף, הוא מה שיילמד מכתיבת הלאו, כלומר האזהרה. והעונש היתר הוא בחינה של חומרה שמימית רוחנית.

מביאים התוספות דוגמאות ללאווים שאינם מובילים לענישת מלקות ממשית, ואעפ"כ נכתבו

מוכיחים התוס' (4) שיש מקום לבחינה זו, גם במקרים דומים, בהם הלאו אינו מוביל לשום ענישה. לאו שבכללות הוא כאשר למשל בקורבן פסח מצד אחד נאמר שאסור לאוכלו נא, וכן אסור לאוכלו מבושל במים, אבל מיד גם מוסיפים ואומרים כי אם צלי אש, שזה דבר הכולל גם את נא ואת המבושל במים, שהרי ממילא אינם צלי אש. ולכן יהיה רק לאו אחד, שכך אסור לאוכלו, ואין אנו מכפילים, שהוא גם לא צלי אש וגם נא. והעונש הוא רק על האופנים המפורטים,

ולא על הפיסקה הכוללת. ועם היות שאינו לוקה, אולם יש כן משמעות להוספת וכתיבת הפיסקה הכוללת.

ולאו הניתק לעשה הוא בדוגמת גזל, שהוא יכול לתקן זאת, בבחינת והשיב את הגזילה אשר גזל. ומאחר וכל העת ביכולתו לתקן, עד שיבואו להלקותו, מיד הוא יבחר להשיב את הגזילה. ולכן אינו לוקה. אלא שבאים לומר, נכון שאינך לוקה, אולם זה עדיין כלל אינו ראוי. וכאילו מה שהוא לוקה, הוא מסיבה צדדית, ולא שזה בא להחליש את עצם העבירה.

מאחר ואכן לא מצליחים לתת איסור ממשי, אלא רוחני נזקקים התוספות להוכיח, שבכל זאת יש מקום לתירוץ

[נראה שהתוס' הרגישו כי התירוץ אינו חזק. שהרי הקושיה בהיותה קושיה חמורה נוסחה וקשה. שהרי לא מצינו כל עונש המגיע מאותן הלאווים. ונמצא שהלאווים הינם מיותרים. וכאשר התירוץ הוא רק שזה מגביר עונש רוחני, הרי זה אינו עונה בצורה מספקת. ולכן לא רק שהלשון של התשובה התחילה ב"ושמא יש לומר", אלא על מנת שהתירוץ יהיה מספיק חזק, הביאו דוגמאות, שיש מקום לתירוץ זה. בבחינת "מידי דהווה". שמורות שאכן יש מקום לתירוץ זה].

ורבי עקיבא מאי טעמא -

1נהי,
דאם חייבי מיתות אם עשו תשובה,
אין ב"ד של מטה מוחלין לו,
2ומה בכך,
וליעבד ליה תרתי.

הגמרא העמידה כי משנתינו היא בשיטת רבי עקיבא, שדייקה להביא רק דוגמאות של כרת, אשר רק הם אלו לוקים, ולא על מיתות בית דין

המשנה פירטה מי הם הלוקים. דייקה הגמרא, שאמנם המשנה הביאה חייבי כריתות, אשר בנוסף לכך שיש להם חיוב כרת, הרי הם גם לוקים. אלא שאת הדרגה החמורה של חייבי מיתות בית דין, לא הביאה המשנה, אפילו אם התרו עליהם למלקות. ומתוך כך מדייקת הגמרא שמשנתינו הינה בשיטת רבי עקיבא.

הגמרא הביאה ברייתא שביארה את מחלוקתם של רבי עקיבא ורבי ישמעאל, האם על לאו של מיתות בית דין גם לוקין? ומאחר ורק רבי עקיבא הוא הסובר שאין לוקין על מיתות בית דין, הרי זה סיוע למה שהעמדנו כי משנתינו היא לשיטתו.

דתניא: אחד חייבי כריתות ואחד חייבי מיתות בית דין ישנו בכלל מלקות ארבעים, דברי רבי ישמעאל; ר"ע אומר: חייבי כריתות ישנו בכלל מלקות ארבעים, שאם עשו תשובה - ב"ד של מעלה מוחלין להן, חייבי מיתות ב"ד אינו בכלל מלקות ארבעים, שאם עשו תשובה - אין ב"ד של מטה מוחלין להן."

ומאחר ועל ידי התשובה, לגבי הכרת, הרי כאילו אין כאן כרת, נמצא שיש רק עבירה אחת, ואין אתה מחייבו על שתי רשעויות בבת אחת. ומעצם זה שהוא יכול לעשות תשובה, הרי ב"כוח" מאחר ויש לו את היכולת לכך, הרי אין לבטח שתי רשעיות. כי הגמרא בהמשך שדנה להבין את טעמו של רבי עקיבא, הביאה כי שיטתו היא מכיוון שהשופט הכהו כדי רשעתו, משמע שניתן לחייבו עונש אחד על מעשה אחד. ולפיכך מחווייבי מיתת בית דין, לא שייך שיהיו גם לוקים וגם מקבלים עונש מוות.

התוס' מראים שהגמרא אינם מקבלת את ביאורו של רבי עקיבא, אלא מוכרח שיש טעם נוסף

התוס' (1) נעמדים לבאר מה השאלה כעת של הגמרא. אכן אנחנו מבינים את דברי רבי עקיבא, שביאר את דבריו בברייתא. שהרי דברי רבי עקיבא, ברורים המה, שחייבי מיתות בית דין, לא תועיל בהם התשובה, כי אין ביכולתם של בית הדין של מטה למחול להם על מעשה זה, ולכן מעשה זה נשאר תמיד.

אלא שלדעת התוס' (2) אין בכך כל קושיה. עדיין הוא יכול ללקות וגם לקבל מיתת בית דין. ורק בגלל זה מוסיפה הגמרא מהו טעמו של רבי עקיבא, שזה אינו מובא בברייתא, אלא שמאחר ומענישים רק עונש יחיד, אין בזה גדר של ארבעים מלקות, בנוסף על עונש המיתה.

ביאור מילות המפתח שיש בהם שני שלבים – נהי .. ומה בכך?

[קושיית התוס' היא בעצם שילוב של שתי מילות מפתח, שהרי זה קושיה קלה, ועם היות אמנם שאין הבית דין של מטה יכולים למחול, ואני לוקח את כל דבריו, ומראה כי אין כאן מה להתפעל מכך. ולכאורה ומה בכך, שהרי יכול הוא לקבל את שני העונשים.

ומילות המפתח הינם הצירוף של "נהי" .. "ומה בכך?!" שזו לא רק שאינה קושיה, אלא שאנו מכניסים את דברי ביאורו, ואומרים, שאין בהם כלל על מנת לתרץ. ורק מאחר וראינו כי אין בדבריו הראשונים בברייתא די ביאור, אכן נאלצה הגמרא לשאול מה בעצם טעמו האמיתי של רבי עקיבא, והבנו כי הבעיה שהוצגה לעיל, היא רק בגלל הכלל המנחה, שלא ניתן להעניש שני עונשים על מעשה יחיד].

ברשעה המסורה לב"ד הכתוב מדבר -

1וטעמא דרבי עקיבא,
משום כדי רשעתו,
2ולפי זה בחייבי מיתות,
דלא התרו בו למיתה,
דליכא מיתה והתרו בו למלקות,
דהשתא ליכא אלא רשעה דמלקות -
לקי.

3וקשה,
דבעלמא (שבת קנד.) אמר גבי לאו דמחמר,
לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד הוא,

ואין לוקין עליו,
ואף כי ליכא התם רשעה דמיתה.

14ו"ל,
דהתם היינו כרבא,
דמוקי למילתיה דרבי עקיבא בהתרו בו למלקות,
ואפילו הכי לא לקי,
דהוי לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין,
ואין לוקין עליו.

בתחילה דייקא הגמרא שמשנתינו היא בשיטת רבי עקיבא

מדייקת הגמרא את לשון המשנה:

רק חייבי כריתות, קא תני, שנה התנא במשנתנו, שהם לוקין על אף שיש בהם חיוב כרת.

ואילו חייבי מיתות בית דין - לא קתני במשנתנו שלוקין עליהן [גם אם התרו בהם למלקות].

מתניתין מני, בשיטת מי אמורה משנתנו? - בשיטת רבי עקיבא היא!

בהמשך דייקה הגמרא, שמאחר וניתן לחייבו רק על רשעה אחת, לכן אינו לוקה ומשלם, בניגוד לגדר של כרת

אמנם עיקר טעמו של רבי עקיבא הוא מהכלל "כדי רשעתו", משום רשעה אחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום שתי רשעיות. אך הרי כלל זה, רק ברשעה המסורה לבית דין הכתוב מדבר, שלא יחייבוהו בית הדין בשתי רשעיות, דהיינו מיתה ומלקות, או מיתה וממון, או מלקות וממון.

אך כרת אינו מתחייב על ידי בית דין אלא הוא רק עונש משמים, ולפיכך יכולין בית דין לחייבו במלקות, לפי שהם מחייבים רק רשעה אחת. ואילו הכרת אינו מגיע מצד פעולת הבית דין. ונמצא כי הם לא חייבוהו במלקות וכרת, אלא רק במלקות, ועם היות שהתוצאה שיש גם כרת, הרי אין הדבר קשור כלל לבית הדין ולפעולתם.

מאחר ואנו מבינים את הדין שהוא מטעם מסויים, יש לדייק ממנו לעניין נוסף

[אחד הדיוקים הוא שמאחר ואנו לומדים מטעם מסויים, הרי לכן הדין יהיה כך וכך. ומילות המפתח "טעמא דרבי עקיבא, משום .. ולפי זה". ומאחר וכעת זה המקום להקשות על כך, עדיין התלמיד לא מכיר את תירוצו של רבא שיובא בהמשך. ואכן מסקנת התוספות, שאמנם אין לקבלו, בגלל הקושי שהעלו את הסברא הראשונית, אלא יש להבין את שיטת רבי עקיבא, כפי ביאורו של רבא, שיובא בהמשך.]

העמדנו את המשנה בשיטת רבי עקיבא, שעיקר סברתו היא כדי רשעתו

פותחים התוס' (1) כהרגלם במסקנה. וכפי שביארנו, מה שהמשנה הביאה דוגמאות רק של כרת, ולא של מיתות בית דין. כי בית הדין יכול לבחור להעניש רק עונש יחיד או מלקות או מיתת בית דין. וזה נלמד מהכלל כדי רשעתו, לשון יחיד, שהינך רשאי לחייבו רק משום רשעה אחת. והדיוק הוא גם לחייבו, מה שנתון לחיובו ולהחלטתו של בית הדין. וממילא עם היות שיכולה להיות תוצאה של מלקות וכרת, הרי מצד החיוב, רק מלקות יש כאן, והכרת, אינו קשור כלל להחלטת בית הדין.

אלא מאחר ויש לנו יסוד זה – הרי מחדשים התוספות, כי בעצם העונש של מיתת בית דין קשורה בהתראה, הרי אם לא היתה התראה, יענש כן במלקות

התוס' (2) בגאונות נפלאה, מראים לנו כי הכלל של חייבי מיתות אינו דבר אחיד. ותלוי הדבר האם היתה לפני כן התראה למיתה. שהרי בציור בו לא היתה התראה למיתה, שוב לא יוכלו בית הדין לפסוק מיתה, עם היות ומדובר שבמקרה דומה, בו כן היתה התראה על מיתה - היו בית הדין חייבים לפסוק בו מיתה. אלא כאן יש להם מעצור טכני כביכול, העדר ההתראה, מאפשרת להם לפסוק רק מלקות. עם היות ומדובר במקרה של חייבי מיתות בית דין. ואכן בית הדין כאן פסקו רק פסק אחד, של רשעה אחת.

דינו של המחמר – הוא סתירה ליסוד שהעמידו התוספות

מכאן מקשים התוס' (3), ממקרה אחר, אשר עונה לחלוטין על היסדו שהעמדנו, ולשיטתנו היה מגיע מלקות, אך המקרה המובא לגבי מחמר, סותר לנו את הכלל, כי מדובר בלאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין, ואעפ"כ אין בו דין מלקות, כמובא מפורשות שם בגמרא.

הגמרא בשבת מביאה לנו את דינו של רבי יוחנן. ואנו מצד אחד הבאנו את כל הגמרא, אלא שעיקר הדיון נוגע רק לסוף הסוגיה, מדוע אין בו דין מלקות.

דאמר רבי יוחנן: המחמר אחר בהמתו בשבת, פטור מכלום. בשוגג לא מחייב חטאת, משום דהוקשה כל התורה כולה לעבודה זרה. מה התם בעינן דעביד מעשה בגופיה, הכי נמי בכל חייבי חטאות. ומחמר לא עביד מעשה בגופיה, אלא על ידי בהמתו.

ובמזיד נמי לא מיחייב סקילה. דהא תנן: המחלל את השבת בדבר שחייבין על שגגתו חטאת, חייבים על זדונו סקילה. משמע, הא דבר שאין חייבין על שגגתו חטאת, אין חייבין על זדונו סקילה. וכיון דליתא חטאת במחמר, אף סקילה ליתא ביה.

ובמלקות דלאו, נמי לא מיחייב ככל לאוין שבתורה. משום דהוה ליה לאו דמחמר, לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין. ואף שבמחמר עצמו ליכא מיתת בית דין, מכל מקום לאו ד"לא תעשה כל מלאכה", דמיניה ילפינן מחמר, בא להזהיר אף על שאר מלאכות שבת, שהן במיתה.

וכל לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין, אין לוקין עליו. דעיקר אזהרתו באה לחייב מיתה, ולא מלקות.

כל מהלך התוספות היה בנוי לפי יסוד מסויים בשיטת רבי עקיבא, ואז נבנתה הקושיא, אבל בהבנה חדשה, ממילא הכל מתהפך, ומלכתחילה אין מקום לקושיא

[כל מה שטרחו התוספות לבנות ציור של ניתוח היסוד של רבי עקיבא היה, שעם היות ומדובר בחייבי

מיתה, שבמציאות שלא התרו בו למיתה - ואעפ"כ לוקה, ולכן הקשו ממחמר.

אלא שגם התירוץ עוקר את הקושיא מאליה, כי עכשיו התוספות (4) מראים, כי ניתן לחזור וללמוד כרבא, הסובר שבציור בו סברו התוספות שהוא כן לוקה (חייבי מיתות שלא התרו בו למיתה) - הרי לשיטת רבא אינו לוקה, מאחר והוא מעמיד את שיטת רבי עקיבא, שעם היות ואמנם לא היתה כאן התראה למיתה, אבל, היתה כן התראה למלקות, אלא שאז מאחר ומדובר בלאו שניתן לאזהרת בית דין - אין לוקין עליו. וממילא אין מקום לכל הקושיא ממחמר.]

מה עבודת כוכבים שב ואל תעשה אף כו' -

1לאפוקי הני דהוי קום ועשה.

2וקשה,
דא"כ מאי פריך פרק בתרא דעירובין (דף צו.),
לר"ע דאמר כי כתיב ושמרת את החוקה לפסח,
ואי איתא לר' אבין,
דאמר השמר לא תעשה הוא,
הא דתנן (כריתות דף ב.),
פסח אין לו קרבן,
מפני שהוא מצות עשה,
ואם איתא קום ולא תעשה הוא,
ומאי פריך,
הא מ"מ אינה דומיא דעבודת כוכבים,
דהוי שב ואל תעשה,
וזה מה שתעשה הוא.

3וי"ל,
דמכל מקום [דף יד עמוד א],
שמעינן מלישנא דקום עשה,
דמשמע דליכא בהן שום לאו.

4הקשה הר"ר שלמה מדרוי"ש,
נהי דקרבן לא בעי אזהרה,
מ"מ הנך דליכא אלא חד כרת,
כמו מפטם וסך,
דלא ידעינן דחלוקין לחטאות,
אלא משום שהם לאוין מוחלקין לרבי אלעזר,
דאמר רבי אושעיא ואצטריכו לחלק,
א"כ לא לילקי עלייהו,
כי היכי דבעינן למימר,
אי קרבן בעי אזהרה,
דלא לקי אלאו דכריתות.

5וי"ל,
דמ"מ - נהי דאצטריכו לחלק,
בשביל זה לא נמנע מללמוד מהם מלקות,
כיון דידעינן בהו חיוב קרבן בלא לאו,
נהי דחילוק לא ידענא, אלא מלאוין,
מ"מ ילקו.

קרבן פסח ומילה שונה מעבודת כוכבים, שבעבודת כוכבים נאמר לא לעשות, והוא עשה, בניגוד לשתי המצוות הללו, שכל ציוויים הינו כן לקום ולעשות

אלא מבארת הגמרא, שהטעם שאין מביאין קרבן על ביטול מצות פסח או מילה, משום דאיתקש חיוב קרבן על עבירה בכל התורה כולה, לעבודת כוכבים [וההיקש מבואר בכריתות דף ג א].

וילפינן מההיקש: מה עבודת כוכבים, נאמר בה שב ואל תעשה, וחיוב הכרת הוא על כך שהוא עמד ועשה, אף כל כרת שחייבין על שגגתו קרבן, הוא רק באיסור של שב ואל תעשה.

לאפוקי הני פסח ומילה, דמצוותן היא בקום ועשה,

ולפיכך אין קרבן על שגגתן. ואם כן, אין צריך את הלאו לאזהרת קרבן, ולכן לוקין עליו בחייבי כריתות.

לפני שפותחים בקושייה מסכמים התוספות את שורש מסקנת הדברים בחילוק פסח ומילה לעומת עבודת כוכבים

מדגישים התוספות (1), כי יסוד ההשוואה של ההיקש של עבודת כוכבים הוא לעניין שיש בעבודת כוכבים את התכונה של שב ולא תעשה, וברגע שהוא עושה כנגד זה - הרי הוא לוקה, כך בכל שאר מצוות לא תעשה. ובהשוואה זו המטרה היא להפריד את שתי המצוות שהן קום ועשה, שלא הוקשו, מאחר וההיקש מבוסס על תנאי זה.

מקשים התוספות (2), מהפרק האחרון בעירובין. ונביא את הדברים תחילה.

והוינן בה: ומאן שמעת ליה דסבר שבת זמן תפילין הוא?

ומשנינן: רבי עקיבא!

דתניא: כתיב בפרשת "קדש לי", שנאמר בה מצות תפילין: "ושמרת את החקה הזאת למועדה מימים ימימה".

ודרשינן: "ימים" - ולא לילות, שאינן זמן תפילין.

"מימים", מקצת ימים, ולא כל ימים - פרט לשבתות וימים טובים שגם הם אינם זמן תפילין, דברי רבי יוסי הגלילי.

רבי עקיבא אומר: לא נאמר "חוקה" זו אלא לענין פסח בלבד, שהפרשה מדברת בה לעיל, ולא לענין מצות תפילין. ו"מימים ימימה" היינו משנה לשנה.

ולדעת רבי עקיבא אין לנו דרשא למעט תפילין בלילות ושבתות, והוא התנא הסובר דשבת זמן תפילין הוא.

והוינן בה: ואלא, הא דתנן בריש מסכת כריתות: הפסח והמילה מצות עשה הן. ולפיכך אינו מביא קרבן חטאת על שגגתו באי עשייתן, למרות שיש בהן כרת במזיד, כי אין מביאין חטאת אלא על חטא שיש בו לאו.

לימא משנה זו דלא כרבי עקיבא היא.

דאי רבי עקיבא, כיון דמוקי לה לקרא ד"ושמרת את החקה הזאת" בפסח, אם כן לאו נמי איכא באי הקרבת קרבן פסח.

לפי שהכתוב "ושמרת", יש במשמעותו "לאו", כדרבי אבין אמר רבי אילעאי:

דאמר רבי אבין אמר רבי אילעאי: כל מקום שנאמר בתורה "השמר" או "פן", וכן "אל" - אינו "עשה", אלא בלא תעשה הוא!

ואם כן, אף בקרבן פסח לרבי עקיבא, דכתיב בו "ושמרת" - הוי איסור לא תעשה.

וכיון שזדונו בכרת, יהיה חייב על שגגתו באי עשייתו!?

ודחינן: אפילו תימא רבי עקיבא היא, לא קשיא.

משום דרק "השמר" דלאו, כשהתורה מזהירה שתשמר ואל תעשה כן, הוי לאו.

אבל "השמר" דעשה, כגון הכא, שהאזהרה היא לקיים מצות הפסח, הוי עשה.

עיקר הקושיה היא שמצד החשבון בעירובין הפסח הוא לא תעשה, בעוד שאנו רואים כי היא מצוות עשה

הקושיה היא מעצם השוואת הסוגיות. מצד אחד, כאן במסכת מכות, קיים לימוד מעבודת כוכבים, רק בעניין של מצוות לא תעשה, ולכן פסח ומילה בהם הוא פטור. אבל החשבון במסכת עירובין הוא שרבי עקיבא לומד כי הפסוק ושמרת את החוקה, אינו הולך על תפילין אלא על פסח.

ומאחר ורבי אבין מדייק כי הלשון השמר הינו בחינה של לא תעשה. ונמצא כי יוצא שהתורה ציוותה להישמר מלהימנע מלעשות את הפסח. אלא שכעת עולה השאלה, מדוע זה אינו נחשב קורבן? ואם כן מה הקושיה שהמבטל יתחייב בקרבן, והרי לא ניתן לומר שהפסח הוא לא תעשה, שהרי נאמר בו כיצד להקריב את הפסח.

מבארים, כי עיקר הקושיה אינו על עצם הדין, אלא על סגנון הלשון

מתרצים התוס' (3), שהקושי הינו לגבי לשון המשנה, כי בכך שהינך מדגיש כי פסח ומילה הינן מצוות עשה, נשמע שאין בהם לאו, ולא אזהרה. ונמצא כי קושיית הגמרא אינה על עצם הדין מדוע אינו חייב קרבן על פסח, אלא רק על הלשון.

שאלת רבי שלמה מדרוי"ש – מפטם שמן המשחה וסך בו – חייב על כל אחד, מאחר והלאווים נאמרו רק לעניין לחלק, ולא ניתן גם שנלמד מהם לעניין מלקות

מוספים התוס' (4) קושיא נוספת על משנתנו משמו של הרב שלמה מדרוי"ש. המשנה מחייבת מלקות למפטם שמן המשחה והמיסך בו. כי נאמרו בו שני לאווים (שמות ל, לב) "על בשר אדם - לא ייסך, ובמתכנתו - לא תעשו כמוהו". והשאלה היא מאחר וכבר הלאווים הללו תפוסים, ולכן אינם יכולים ללמד דין מלקות. שהרי כבר נאמר פסוק לאחר מכן "איש אשר ירקח כמוהו, ואשר יתן ממנו על זר - ונכרת מעמיו".

אלא, שעם היו ואנו שומעים עונש ברור, הרי עדיין לא ברור לנו, האם הכרת הוא על כל עניין בפני עצמו, או רק כאשר עשה את שניהם. אבל הפסוק שהבאנו תחילה, אשר מונה לא על כל מעשה בפני עצמו, זה נקרא בלשון ההלכתית - איסורים מחולקים.

ומתוך כך מבינים אנו, שכאשר עשה בשוגג חייב חטאת על כל פעולה בנפרד. ומאחר וכך לומד רבי אלעזר בשם רבי אושעיא, הרי כיצד המשנה למדה את הדין של מלקות, שהרי הפסוק אינו פנוי. ומכאן הוא מסיק לגבי משנתינו. גם כאן, כאשר חיוב הקרבן כבר נודע מההיקש לעבודה זרה (שמחייב קרבן שוגג בכל עבירה של 'קום עשה' ודינו כרת במזיד). הרי מאחר ובסופו של דבר הלאווים רק באו לחלק בין שתי הפעולות, כדי לחייב את העובר גם על אחת מהם, וודאי שלא ניתן ללמוד מהלאו חיוב מלקות.

תירוץ התוספות, מאחר וידיעת הקרבן כבר קיימת, יכולים הלאווים גם לחלק וגם ללמד אותנו על מלקות

מתרצים התוס' (5) שיש חילוק מהותי בין שני המקרים. רק לאו, הבא ללמד אזהרה לקרבן, אינו פנוי ללמד בנוסף על חיוב אחר של מלקות. אולם, כאשר חיב החטאת כבר ידוע ממקור אחר, כדוגמת ההיקש לעבודה זרה, וכל מטרת הלאו הינה רק לחלק ולהרחיב את חלות חיוב הקרבן. הרי כאן יש לנו כבר דרך אחרת ללמוד את עצם חיוב החטאת. וכאן אכן הלאווים אינם נקראים תפוסים בכך, ויכולים גם לחלק וגם לחייב מלקות.

התעכבות על סוג התירוץ האחרון, שאנו מסכימים שיש חיסרון, אך מחלקים על גוף החיסרון, לעניין היותו פנוי, ומאפשר ללמוד גם חילוק וגם מלקות

[החידוש ב"לומדות" של תוספות זה הינו הביטוי נהי. שעם היות ויש בהם חיסרון, שהם נזקקו לחלק, שהרי כל החילוק אינו נלמד אלא מהם, הרי מכל מקום, כלומר בכל זאת, מאחר ויש לנו את המידע על עיקר הדבר ממקום אחר, הרי אין זה נקרא לא פנוי, ובעניין זה ניתן ללמוד את שני הדברים, גם לחלק וגם מלקות. ומילות המפתח הינן "נהי .. מכל מקום". כלומר ומדעים אנו שיש חיסרון כלשהו, ואעפ"כ.]

לאפוקי הני -

ופסח ומילה -

דקום עשה נינהו,

2קשה,

ל"ל היקשא לאפוקי פסח ומילה,
תיפוק ליה מדאמרינן בת"כ,
ועשה אחת,
יצא מסית ומדיח, ומקלל אביו ואמו,
ועדים זוממין ,
שאין בהן מעשה, דאין בהן קרבן,
וה"ה פסח ומילה,
דאי מימנע ולא עביד -
ליכא מעשה.

3ושמא י"ל,

דאצטריך דרשא דהכא,
משום דבת"כ איכא דרשא אחריתי,
דמפרש,

מסית ומדיח דלאו בני קרבן נינהו,
משום דבעינן דומיא דעבודת כוכבים,
דיש בו כרת,
ופסח ומילה הוו בכרת,
והוה אמינא דהויין בקרבן.

4מיהו ממילה קשה,
למה לי קרא,
דהא לא הויא בכרת,
דומיא דעבודת כוכבים,
דהא לעולם לא יתברר שיהא בכרת,
עד שימות,
דלעולם יכול למול עצמו,
וליפטר מכרת,
5וי"ל,
דלעולם כל זמן שלא מל,
עונש כרת עליו.

הצגת מחלוקתם של רבי עקיבא ורבי ישמעאל לשיטת רבא

הגמרא בדף הקודם (יג, ב) ומביאה הגמרא דעה אחרת (רבא), בביאור המחלוקת בין רבי עקיבא ורבי ישמעאל:

רבא אמר: לעולם, גם רבי ישמעאל מודה, שאין אדם לוקה ומת על עבירה אחת, ולפיכך, אם אתרו ביה לקטלא, מיתת בית דין, כולי עלמא לא פליגי דאין לוקה ומת. ורבי ישמעאל מודה ש"כדי רשעתו" פוטר אף במיתה ומלקות, וכשתי רשעיות חשיבי.

כי פליגי, דאתרו ביה רק למלקות ולא התרו בו למיתה -

רבי ישמעאל סבר, לאו שניתן לאזהרת איסור שחייבין עליו מיתת בית דין, אם אירע שלא התרו בו למיתה אלא למלקות, לוקין עליו. והיינו חייבי מיתות בית דין שלוקין, ואין כאן שתי רשעיות.

ורבי עקיבא סבר, לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין, אין לוקין עליו כלל, אפילו כשהתרו בו רק למלקות, כיון שמטרת הלאו היא לאזהרת עונש מיתה, ולא כלולה בו אזהרה על מלקות.

ועל כך אמר שחייבי מיתות בית דין אין לוקין, בכל מקרה.

ומקשינן: ורבי עקיבא, אי הכי, חייבי כריתות נמי למה לוקין? הרי אזהרתן הוי לאו שניתן לאזהרת כרת הוא, ולא למלקות!?

ומתרצינן: אמר ליה רב מרדכי לרב אשי: הכי אמר אבימי מהגרוניא משמיה דרבא:

חייבי כריתות, לא צריכי התראה. לא נאמר בהם הכלל שלא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר.

שהרי פסח ומילה, ענש הכתוב על ביטולן בכרת, אף על פי שלא הזהיר עליהן, שהרי לא נאמר בהן לאו.

ואם כן, אזהרת הלאו האמורה בכרת פנויה לאזהרה ללקות על איסורן.

ומקשינן: ודילמא נצרכת האזהרה באיסורי כרת לקרבן, שאם יעשה בשגגה יביא עליה קרבן.

ומסתבר שחיוב קרבן צריך אזהרה, דהא פסח ומילה, שהם חייבי כריתות היחידים דלית בהו אזהרה של לאו, אלא הן מצוות עשה, ואמנם על שגגתן, לא מייתי קרבן.

ומשמע, שהיינו טעמא ששאר חייבי כריתות כן חייבין קרבן על שגגתן, היות שהוזהרו על כך בלאו. ואם כן, נמצא שאין הלאו פנוי למלקות.

ומתרצינן: התם, בפסח ומילה, לאו היינו טעמא, שאין מביאין קרבן משום שלא הוזהרו עליהם.

כי לעולם, גם לחיוב קרבן אין צריך אזהרה.

אלא הטעם שאין מביאין קרבן על ביטול מצות פסח או מילה, משום דאיתקש חיוב קרבן על עבירה בכל התורה כולה, לעבודת כוכבים [והקש מבואר בכריתות דף ג א].

וילפינן מההיקש: מה עבודת כוכבים, נאמר בה שב ואל תעשה, וחיוב הכרת הוא על כך שהוא עמד ועשה, אף כל כרת שחייבין על שגגתו קרבן, הוא רק באיסור של שב ואל תעשה.

לאפוקי הני פסח ומילה, דמצוותן היא בקום ועשה,

ולפיכך אין קרבן על שגגתן. ואם כן, אין צריך את הלאו לאזהרת קרבן, ולכן לוקין עליו בחייבי כריתות.

התוספות פותחים בהצגת הכלל של הגמרא לגבי פסח ומילה, שאין כאן מעשה להכעיס, אלא רק חוסר מעש, ונלמד מהיקש לגבי עבודה זרה

התוספות (1) פותחים בהעתקת הכלל של הגמרא. שהרי מאחר ומצוותן של פסח ומילה אינו שאם לא מקיימם הרי הוא עושה כנגד התורה, ובכך כאילו הוא כופר במה שנאמר לו לעשות, בעוד שהוא עושה, אלא הוא רק מבטל ציווי על ידי חוסר מעש. אבל לא שניכר שהוא מעשה ממשי להכעיס, שזה היסוד של כל העבודה זרה, שהוא ממש עובד אותה, בניגוד לציווי שלא תעשון כן. ולכן אין מביאים קרבן, אם רק לא ביצען. ואם כן הלימוד שמובא בגמרא היה על ידי היקש לכלל של עבודה זרה.

בתורת כהנים קושרים כי רק על מצווה הקשורה במעשה, ואפילו מתמרד בדיבור לא ראוי, אין על כך קורבן – וכמו כן וודאי שלא יהיה קורבן על פסח ומילה, שהרי לא עושה מעשה נגדי

מקשים התוספות (2) בעצם את הסברא שביארנו לעיל. שעל חוסר מעשה אין קורבן. ומחזקים בקושייתם כי יש לכך ממש מקור, מתורת כהנים, הלומדת כך. הפסוק אומר 'ועשה אחת מכל מצוות ה' אלקיו, אשר לא תיעשנה'. ומדייקים מהמילה ועשה, להוציא מה שהוא רק על ידי דיבור ולא על ידי מעשה. כי חטאת באה על מעשה ולא על דיבור. ואם כן לאחר שביארנו כלל זה, הוא הדין, כלומר כמו כן, עלינו ללמוד כך לגבי פסח ומילה, שהרי גם כאן ההימנעות ואי העשייה - הרי זה עצמו מוכיח שאין כאן מעשה.

כמה יש לדייק, מכך שהתוספות אינם מתרצים כהרגלם ויש לומר, אלא מקדימים הסתייגות ושמא יש לומר

[כאמור, יש לנו את הכלל שיש לדייק בכל מלה של דברי התוספות. ולכן כל המהלך כאן ברור, על שאלה חזקה "קשה", אמור להגיע תירוץ, שבדרך כלל נאמר בסגנון "ויש לומר". אלא כאן באומרם במין נוסח של ואולי לא, אלא רק "ושמא יש לומר", הרי זה משדר לנו מסר כפול. מצד אחד יש כאן כן רמה מסויימת של תירוץ, אלא הוספת השמא גם מוכיחה שיש בעיה בתירוץ.

ועל כן טבעי, שהתוספות מיד לאחר התירוץ, עדיין מראים, כי התירוץ הוא חלקי, ואולי תירץ לגבי פסח, אך עדיין יהיה קושי לגבי מילה. "מיהו ממילה קשה". ורק לאחר מכן, אנו חוזרים ומסלקים את הקושי המסויים לגבי מילה. וסילוק הקושי, הוא תוך כדי יציקת הבנה חדשה, כך שהקושי ממילא בעניין המילה נעלם. והפעם התירוץ הוא ללא כל הקדמת הסתייגות "ויש לומר".]

אמנם שאלתך במקומה, לפי דרשה זו, אך מכיוון שיש גם דרשה אחרת בתורת כהנים על אותו הפסוק, לכן נדרשנו להיקש מול עבודת כוכבים

מתרצים התוספות (3), באופן זהיר, לא ממש ויש לומר, אלא ושמא יש לומר. אכן שאלתך במקומה, כי לפי הדרשה הזאת שהבאנו בתורת כהנים, ניתן ללמוד ממנה, גם לגבי פסח ומילה, ואין צורך ללמוד מההיקש לעבודת כוכבים. אלא שבתורת כהנים עצמה יש דרשה נגדית על אותו פסוק. הלומדת לפטור מסית ומדיח מקורבן, שנדרש שכמו שבעבודת כוכבים יש זדון של כרת, בניגוד למסית ומדיח, אולם בפסח ומילה יש כן כרת, והיינו לומדים כי כל החיוב הוא רק מאחר וכן דומים לעבודת כוכבים. וזאת הסיבה שאנו כן למדים מעבודת כוכבים.

מקשים התוספות, היות ובמילה יכול לתקן את עצמו ולמול – הרי זו הסיבה לפורו מקורבן.

אלא שעדיין מקשים התוספות (4) על תירוצם. נכון שהעונש של ביטול מילה הוא בכרת. שהרי מאחר וכל רגע הוא יכול למול את עצמו עד מותו, הרי רק עם מותו התברר למפרע, שמגיע לו על כך כרת. וזו סיבה מספקת על מנת לפוטרו מקורבן כל ימי חייו.

מאחר ולא מל – הרי הוא כבר בעבירה, שעונשה כרת, ורק כל עוד אינו מל, הוא עצמו מפספס את ההזדמנות לתקן זאת

מסלקים התוספות (5) את הקושי, כאשר הם יוצקים הבנה חדשה. לא כמו שלמדנו בתחילה, שמאחר והוא יכול לתקן כל הזמן אינו מתחייב, ואינו בגדר כרת, אלא מאחר והוא לא מהול - זו עצמה סיבה מספיק טובה, שכל חייו הוא בכרת. ומה שהוא יכול לסלק, זה עניין נוסף, אבל עדיין עונש כרת עליו.

ההוא מיבעי ליה לחייבו על אחותו שהיא בת אביו ובת אמו -

1וא"ת,
ל"ל מקרא דבקדושים,
תיפוק ליה דגבי אזהרה כתיב,
אחותך היא יתירא,
לאחותו בת אביו ובת אמו,
וכתיב (ויקרא יח),
ונכרתו הנפשות העושות.

2וי"ל,
דונכרתו - לא קאי,
אלא אעריות המפורשות בהדיא,
3ונהי דבקרא כתיב,
ערות בת אשת אביך,
מולדת אביך אחותך היא,
4מ"מ מיירי טפי מאחותו,
שהיא מאשת אביו ובת אביו,
אבל בת אביו ובת אמו - לא ידעינן,
אלא מיתורא דקרא,
אחותך היא.

אחותו בפרשת עריות נמנתה בפני עצמה על מנת שנדע, שעל כל שם ערווה המוזכר – יש עונש נפרד

הגמרא שואלת ומדייקת. ואלא מה שיצאה מן הכלל כרת דאחותו, כדי לחלק, למה לי? -

כדי לחייבו בקרבן נפרד על כל ערוה אפילו במי שעובר על כמה איסורי עריות שהם מ"שם אחד", כגון שבא על אחותו, ועל אחות אביו, ועל אחות אמו, שכולן שם אחד להן, של "אחות". ובא הכתוב לומר שאם בא על שלשתן בהעלם אחד, חייב על כל אחת ואחת.

ומקשינן: פשיטא! הרי פשוט הדבר שאדם הבא על שלשת עריות אלו חייב קרבן על כל אחת ואחת בפני עצמה, והרי הן ככל העריות שלמדנו מהכתוב בנדה לחלקן לחייב כרת על כל אזהרה לבדה! כי הרי גופין מחולקין, שהן שלש נשים, והרי גם שמות מחולקין של עריות!

וכל אחת חיובה מאזהרה אחרת, ופשיטא שאין ענשן בכרת אחת על כולן.

האפשרות הנדירה שבביאה אחת יהיו שלוש חטאות שונות, כי באותה אשה יש שלוש שמות

אלא, מוקמינן את הלימוד מאחותו, לחייב את מי שבא על אחותו שהיא גם אחות אביו, ושהיא גם אחות אמו, שחייב על הביאה באשה הזאת שלש חטאות.

ומבארינן: היכי משכחת להּ? ברשיעא בר רשיעא. דהיינו שבא על אמו והוליד שתי בנות, וחזר ובא על אחת מהבנות שהם גם אחיותיו והוליד ממנה בן. ולבן זה, אסורה הבת השניה הן משום אחות אמו, והן משום אחותו מאביו, והן

משום אחות אביו, לפי שהיא נולדה מאם אביו. ולכן, אם בא עליה בשוגג, חייב שלש חטאות.

יסוד התוספות היא הבנת היכולת לדרוש מהפסוקים, ומדוע נבחר באפשרות האחת ולא השניה

[אחד מהדיוקים של הגמרא הוא מקור הלימוד. אנחנו מבינים כי צריך לחייב גם את הרשיעא בר רשיעא, שיש כאן בו זמנית שלושה איסורים (אחות אביו ואחות אמו ואחותו מאביו). אלא שכאן הדיון הוא מהיכן. מאחר וקיים לנו כלל, שאין עונשין מן הדין, כלומר מלימוד של קל וחומר. אלא אנו צריכים למצוא את המקור המדוייק מהיכן האיסור. בינתיים הצעת הגמרא היא מפרשת קדושים, שהמילה אחותך הינה יתירה, ולכן היא באה לחלק, כלומר, ללמוד כי על מקרה מורכב יותר, יענש ממספר איסורים.

וכעת סוללים התוספות הצעה, ומבארים מה טעם לא ניתן לאומרה. "למה לי מקרא .. תיפוק לי ונכרתו".

ומאחר ויש הצעה חדשה, הרי מחלישים אותה, שיש לה דין מיוחד "לא קאי אלא .. המפורשות בהדיא". ואז מדייקים שעם היות והדברים נכתבו - הרי מקרה קיצון שכזה חייב להילמד דווקא מהייתור של אחותך היא. "לא ידעינן אלא מיתורא דקרא".

כלומר, מה שהתוספות הזה בא ללמדנו, הוא גדר הדיוק של מקורות הפסוקים, ומהם כללי הדרישה. כלומר, עם היות שיש לכאורה הצעה עדיפה, הרי אנו חייבים לצלול ולהבין את הכללים לעומק, ורק כך, נבין, כי יש לדחות את ההצעה.

ואז מהמילים "ונהי .. מכל מקום מיירי .. אבל לא ידעינן", ניתן לראות איזה מהלך של עומק ההבנה, נדרשים על מנת לבחור את המקור הנכון.]

מציעים התוספות דרך אחרת ללמוד את האיסור

שואלים התוספות (1), מאחר והגמרא הביאה לימוד מיוחד על מנת להעניש מקרה זה, שבא על אחותו שהיא גם בת אביו ובת אמו, לפי שלא ניתן ללמוד זאת בכל אחד מלימוד מאחותו מאביו או מאחותו בת אמו, שהרי אין עונשין מן הדין (בקל וחומר).

ועל כן תמהים התוספות, מדוע בכלל הלימוד נדרש לבוא מהפסוקים בפרשת קדושים, ומציעים שאת האזהרה, ניתן ללמוד מפרשת אחרי מות, שנאמר ייתור של "אחותך היא", ומכאן דרשו את האיסור לבוא על אחותו שהיא בת אביו ובת אמו, ועוד כתוב כי העונש של כל איסורי העריות שבפרשת אחרי מות הוא 'ונכרתו הנפשות העושות". ואם כן עד שאנו למדים מאחותו בסיפא, ניתן היה ללמוד מ'ונכרתו'.

החלשת החלופה – מאחר וכאן זה מקרה מיוחד

שלב ראשון בדחיית ההצעה, מחלישים התוספות (2) את ההצעה החדשה של ונכרתו - שהיא רק על מה שנכתב מפורשות בפרשת אחרי מות, והרי הסיפור של רשיעא בר רשיעא הינו מקרה יוצא מן הכלל, שלא נכתב מפורש.

הצעת מקום לסבור, כי בכל זאת למרות המיגבלה שרק מה שנכתב מפורשות בפרשת אחרי מות נלמד מהמילה ונכרתו, כולל מקרה זה

אמנם, מעירים התוספות (3) שלכאורה מאחר ונאמר בת אשת אביך, ומיד לאחר מכן אחותך היא - כלומר, כן יש לדייק לרבות אחותו מאב ואם, שזו האחות הרגילה, בבית שאינו מורכב. והייתי אומר, שיש כאן את שני המרכיבים גם אחות מאב וגם אחות מאם.

המקרה שלנו, חייב להילמד מייתור, בהיותו כה מקרה קיצון, שמלכתחילה לא ציינוהו בפירוש

מסיימים התוספות (4), שאכן העיקר שם הוא לעניין אחר, ואילו חידוש כמו רשיעא בר רשיעא, הוא דבר מחוץ לכל גדר דמיון, ולכן מעולם לא נכתב מפורש. אמנם, התורה מתייחסת גם למקרה זה, לא מדבר מפורש, אלא מייתור. ולכן חוזרים להצעה הראשונה.

ואידך -

1פי' רבי יצחק, **וה"פ** גמר עונש מאזהרה,

2תימה,
דבכריתות פ"ק (דף ג.),
אמר לר' יצחק עונשין מן הדין,
קאמר לר' יצחק כדאית ליה,
ולרבנן כדאית להו,
לומר דאין עונשין מן הדין,
וכן לקמן בפרקין (דף יז:),
דקאמר אפי' למאן דאמר עונשין מן הדין כו',
ופי' בקונטרס דהיינו ר' יצחק,

3ותימה,
דבכל שינויי דהכא משמע,
דשפיר אית ליה לר' יצחק,
דאין עונשין מן הדין.

4ונראה,
דלהאי שינויא דקאמר גמר עונש מאזהרה,
סבר ר' יצחק עונשין מן הדין,
והכי פירושא גמר עונש מאזהרה,
משום דאיכא קל וחומר להענישן,
וכיון דהשוום באזהרה,
הוא הדין נמי בעונש,
כיון דאיכא קל וחומר להענישן,

5ומעתה אמר רבי יצחק בכל דוכתי,
נמי עונשין מן הדין,
דהיינו היכא דשוין לענין אזהרה,
ומהאי טעמא,
דגמר עונש מאזהרה,
דהיינו דוקא היכא דאיכא להענישו מן הדין,

6דאם לא כן בחייבי לאוין נמי,
כגון גבי ממזר ועמוני,

נילף בהם עונש כרת מהאי טעמא,
דגמר עונש מאזהרה,
דכי היכי דהשוום לענין אזהרה,
הוא הדין לענין עונש,
לאלא כדפי',
דדוקא משום דאיכא להענישו מן הדין,
קאמר גמר (גמר) עונש מאזהרה,
כך נראה למשי"ח וצריך עיון.

ביאור דברי הגמרא, על שיטתו של רבי יצחק

הגמרא ביארה כי לרבנן בא הפסוק של 'אחותו' של הסיפא, לרבות עונש באחותו שהיא בת אביו ובת אמו, מאחר ולא ניתן ללמוד בקל וחומר מאחות אביון, משום שאין עונשין מן הדין. ואילו רבי יצחק לומד עונש מאזהרה. ומאחר ובאזהרה יש 'אחותך' מיותרת, שהוא נדרש לאחותו מאביו ומאמו, למדים את העונש מאזהרה, מכיוון שיש בה אף אזהרה.

ושוב הדרינן לרבי יצחק:

ואידך, מנין לו עונש באחותו מאב ואם, והרי אין עונשין מן הדין!?

איבעית אימא, גמר עונש מאזהרה. שהרי לאזהרת אחותו שהיא אחותו מאב ואם, יש יתור "אחותך היא".

ולמד את דין העונש מהאזהרה - כמו שלא חילק הכתוב באזהרה בין אחותו מאב [או אחותו מאם], לבין אחותו מאב ומאם, הוא הדין לענין העונש, חייב גם על אחותו מאב ומאם, כמו שחייב על אחותו מאב או אחותו מאם. ולכן לא הוצרך פסוק לכך, ולא מפני ש"למד מן הדין".

התוספות לפני שבאים לחלוק, מציגים את מסקנת הביניים, עליה באו לחלוק

התוספות (1) פותחים פעמים רבות בתמצות בעניין בצורה מתומצת, על מנת לחזור ולהקשות על כך. ועל כן, המסקנה עליה נקשה היא שרבי יצחק גמר עונש מאזהרה.

מבנה השאלה, סתירה משני מקומות לעומת סוגייתנו, ועל סתירה אכן ראוי לשאול באופן של תימה

[מצד אחד אנו רואים כי יש כאן בתוספות פעמיים את המילה תימה. ולמעשה, הצגת הדברים היא סגירת מעגל בקושית תימה, שהינה תימהון.

התימה הראשון הוא כמו פתח סוגריים, שהוא מציג כי יש כאן קושי. ואז הוא מונה שני מקומות, הן בכריתות והן בהמשך הפרק, בו רואים אנו כי רבי יצחק סובר שכן עונשים מן הדין. בעוד שכאן בכל מהלך הסוגיה משמע מפורשות, להיפך, שרבי יצחק סובר שאין עונשין מן הדין.

ואז המילה תימה השניה היא על הקטע שכאן. ובכך מסתיימת השאלה הארוכה, הבנויה מחלק ראשון, של ההוכחות כי רבי יצחק סובר דבר אחד, ועל כן זה תימה, כי כאן משמע שסובר בניגוד לכך. ולכן התימה השני משמש כביכול כמו סגור סוגריים של הקושיה האחת הארוכה.]

ראייה ראשונה, ממסכת כריתות, שהיות וחכמים חלוקים על רבי יצחק, והם הסוברים שאין עונשין מן הדין – משמע כי רבי יצחק סובר כי כן עונשין

מביאים התוספות (2) קושי חזק, שהרי החשבון כאן הוכחה משני מקומות.

ראייה ראשונה ממסכת כריתות (ג, א).

ולפי זה מקשינן מדברי רבי הושעיא על מה דאמרן לעיל דכרת דאחותו יצאה לחלק באחותו שהיא אחות אביו ואחות אמו: וכי מאחר שמצינו דלאוין נפרדים מחלקים את החיוב על העבירה לחטאות נפרדות, על אף שנאמר בשניהם כרת אחד, אם כן כרת דאחותו דכתב רחמנא לחלק באחותו שהיא בת אביו ובת אמו ולחייב עליה שלוש חטאות - למה לי!? והרי יש לאו נפרד לכל שלשת צורות האחוה, וממילא יש גם חיוב שלש חטאות חלוקות?

ותרצינן: לרבי יצחק - צריך כרת דאחותו כדאית ליה. ללמד שחייבי כריתות אינם לוקים, כפי שכבר אמרנו לעיל שזהו מה שרבי יצחק דורש מכרת דאחותו.

לרבנן - מיבעיא להו לפסוק שדורשים מ"אחותו" דסיפא של הפסוק - לרבות אחותו שהיא בת אביו ובת אמו. לומר, שאין עונשין מן הדין! [ולכן נכתב גם הרישא של הפסוק "ואיש אשר יקח", משום הסיפא. שכן דרך התורה לשנות פרשה בשביל חידוש שנתחדש בה. וכאן שנה הכתוב פרשת חיוב כרת באחותו בשביל חידוש שנתחדש בה - שאין עונשין מן הדין].

ממשיכים התוס' את קושייתם, שרש"י מפורשות אומר בהמשך, שלשיטת רבי יצחק עונשים מן הדין. וכל זה הוא רק הקדמה לפצצה שמטילים כעת התוספות.

התוס' מדייקים כי יש סתירה למה שהבאנו לעיל, כי ניתן לדייק, משמע שאכן אף רבי יצחק אינו חלוק וסובר כי אין עונשין מן הדין

וכאן מסיימים התוס' (3) את קושייתם. שהרי בסוגייתנו, לאחר שבאו חכמים ואמרו שאין עונשים מן הדין, שאלו מה יאמר רבי יצחק? ובמקום לומר בצורה ברורה להיפך, הרי כביכול הוא מתפתל, ומתרץ גמר עונש מאזהרה. ומאחר וכביכול רבי יצחק נאלץ כל פעם לומר תירוץ אחר, שזה נלמד מאחותו הכתובה בסיפא, סימן שהוא כאן סובר כמו חכמים בעניין זה שאין עונשין מן הדין, שאם לא כן, היה מן הראוי לתרץ זאת בפשטות.

רק כאשר מפרקים את התירוץ שלב אחר שלב – מצליחים להבים כי יש כאן יסוד, הדגמה, הוכחה על דרך השלילה ומסקנה

[התוספות יוצקים הבנה חדשה בכל המילים. והכלל של גמר עונש מאזהרה מקבל משמעות חדשה. "דהכי פירושא". רק במקום שממילא יש בו קל וחומר, והרי לשיטתנו רבי יצחק כן סובר שעונשים מן הדין. ואם כן מה הצורך גם באזהרה? אלא הפירוש שיוצקים

התוספות (4) הוא רק כאשר שני הכוחות פועלים בו זמנית. רק משום" דאיכא קל וחומר" .. "הוא הדין נמי".

כלומר התוספות קבעו יסוד חדש. אלא שלקבוע יסוד זה נחמד, אבל חייבים להוכיח זאת. ועל כן מדגישים (5) "ומעתה .. בכל דוכתין נמי", ניתן ללמוד את העונש מהאזהרה, רק היכן שממילא יכול להענישו מן הדין.

ומאחר וראינו שאין עד עתה פרט להגדרה הוכחה, מוסיפים התוספות (6) הוכחה על דרך השלילה, "דאם לא כן" .. ואז היינו מקבלים מצב מגוחך, שבמקום בו יש רק חייבי לאווין ולא מלקות, היינו משווים זאת גם לעניין העונש, מה שברור שאינו נכון.

וחוזרים התוס' (7) ואומרים את מסקנתם מפורשות "אלא כדפירישית, דדווקא משום דאיכא .. קאמר".]

הכי גרים רש"י -

1ואידך סבר לה כר"א,
דאמר שני לאוין וכרת אחד חלוקים לקרבן,
והלכך במפטם וסך,
דחלוקין בלאוין,
ידעינן שחלוקין לחטאות,
2וא"ת,
כיון דלאוין מחלקין,
א"כ ל"ל אחותו דסיפא דדריש לחלק,
תיפוק ליה דלאוין מוחלקין,
3ופי' בקונטרס,
דכיון דאתא להכי,
בעריות נמי לא בעי חילוק,
ולא אצטריך ליה למדרש אל אשה דלעיל,
ולא דריש אחותו לחלק,
ואייתר ליה עיקר [קרא דכרת] באחותו,
לדונו בכרת ולא במלקות,
ואחותו דרישא,
לאחותו שהיא בת אביו ובת אמו,
לומר שאין עונשין מן הדין,
ואחותו דסיפא לא אצטריך ליה,
ולדרשא אחריתא אתיא,
אי נמי אורחיה דקרא הוא.

4עוד יש מפרשים,
דשפיר אצטריך דרישא לאחותו,
שהיא אחות אביו ואחות אמו,
דנהי דאיכא לאוין מחלקין,
מ"מ הואיל והם גוף אחד,
אימא לא ליחייב אלא אחת,
דלא דמי למפטם וסך,
שהם עבודות מוחלקות,
ושפיר אתי מדרבי אלעזר.

5אבל בפרק קמא דכריתות (דף ג.),
משמע כפירוש הקונטרס,
דפריך אהא מילתא,
וכי מאחר דלאוין מוחלקין בו,
כרת באחותו למה לי,
פי' דדרשינן מינה חילוק בעריות,
ואליבא דר"א,
תיפוק ליה חילוק משום דלאוין מוחלקין,
כמו מפטם וסך,
ומאי פריך,
והא לא דמי כדפירשתי,
לכן נראה כפירוש הקונטרס.

הגמרא מבארת את דעת רבי יצחק, הלומד מאחותו דסיפא את עצם חילוק הכרת

רבי יצחק חולק ואומר: כל חייבי כריתות בכלל פרשת עריות היו, ולמה יצאת כרת באחותו, להכתב בפני עצמו - כדי לומר שיש לדונו בכרת בלבד ולא במלקות!

וממשיכה הגמרא ודנה בדבריו

ומקשינן לאידך: ורבי יצחק, שלפיו צריך את היתור של "אחותו" ללמד שחייבי כרת לא לוקין, מנא ליה הא דרשיעא בר רשיעא חייב בשלש חטאות? שהרי רבנן למדו זאת מהיתור של אחותו.

וממשיכה הגמרא לבאר את דעת רבי יצחק

ומקשה הגמרא: ואידך נמי, רבי יצחק, שלא למד מן הכתוב אחותו ללמד על רשיעא בר רשיעא משום שהסתמך על הקל וחומר, הרי גם הוא מודה כי האי קל וחומר, ודאי קל וחומר פריכא הוא.

אלא, נפקא ליה מאחותו דסיפא, דכתיב בסוף הפסוק "אחותו" נוספת, "ערוות אחותו גילה". ומיתור זה מחייב לרשיעא בר רשיעא שלש חטאות.

והדרינן לרבנן: ואידך, אחותו דסיפא למה לי? הרי רשיעא בר רשיעא נלמד מאחותו בפרשת אחרי מות?

ומוקמינן, לחייבו על אחות שהיא בת אביו ובת אמו, ואף שמפורש איסור אחותו מאב ולא מאם, וכן אחותו מאם ולא מאב, ומקל וחומר ידעינן שאחותו מאב ומאם אסורה, אתא קרא דאחותו לאוסרה מיתורא -

כדי לומר שאין עונשין מן הדין.

וצריכים פסוק לאסור, אף דידעינן מקל וחומר שאסור.

ובתירוץ השני של רבי יצחק, מאחר ואין עונשין מן הדין כיצד ילמד באחותו מאב ואם אנו אומרים, שכאן הוא לומד מהייתור של אחותו דרישא:

ושוב הדרינן לרבי יצחק:

ואידך, מנין לו עונש באחותו מאב ואם, והרי אין עונשין מן הדין!?

ואיבעית אימא, נפקא ליה - מ"אחותו" דרישא.

שלא היה צריך הכתוב לומר אלא רק "בת אביו או בת אמו", ותיבת "אחותו" ברישא של הפסוק מיותרת היא, והיא באה ללמד על אחותו מאב ומאם [ומעיקר הדין הנאמר בפסוק זה, למדנו שאין חייבי כריתות לוקין, כדלעיל].

חכמים לעומת זאת למדים מהייתור של אחותו של הרישא את החילוק של מפטם שמן המשחה ולאחר מכן גם סך על גופו

וחוזרת הגמרא שוב לבאר את שיטת רבנן:

ואידך, רבנן, מה יעשו עם יתור "אחותו" דרישא?

ומבארת הגמרא: ההוא "אחותו" דרישא, שהוא מיותר - מבעיא ליה כדי ללמד לחלק כרת, שיהיה עונש כרת לחוד למפטם שמן המשחה לעצמו במתכונת שהיתה במקדש, ועונש כרת לחוד למי שסך את שמן המשחה על גופו.

ויש לנו צורך ללמוד זאת מיתור הלשון בפסוק, לפי שהאיסור לפטם שמן המשחה במתכונתו שבמקדש, והאיסור לסוך שמן המשחה על גופו, הם אמנם שני לאוין חלוקים, אך הם נאמרו שניהם בפסוק אחד [שמות ל לא] "על בשר אדם לא ייסך, ובמתכונתו לא תעשו כמוהו", ונאמר בפסוק שלאחריו על שניהם עונש כרת אחד בלבד -

"איש אשר ירקח כמוהו, ואשר יתן ממנו על זר - ונכרת מעמיו".

ולכן, יש צורך בלימוד מיוחד מן הכתוב לחלק את הכרת שלהם, שיהיה חייב על כל אחד ואחד מהלאוים הללו כרת לחוד.

והלימוד שלומדים חכמים לחלק את הכרת של מפטם וסך מיתור המילה "אחותו", שהוא יתור בפסוק של ערות אחות אשה - הוא לפי הכלל "אם אינו ענין כאן - תנהו ענין למקום אחר", שהוא לימוד באחת מהמידות שהתורה נדרשת בהן.

ומבארת הגמרא לרבי יצחק, שהרי חילוק כריתות יש לו, וחילוק חטאות אין לו, מהיכן הוא לומד דין זה:

ואידך, רבי יצחק, מהיכן הוא יודע לחלק את הכרת במפטם ובסך -

סבר לה כרבי אלעזר אמר רבי הושעיא.

דאמר רבי אלעזר אמר רבי הושעיא: כל מקום שאתה מוצא שני לאוין חלוקים שעונשם כרת, ונאמר בענשם רק כרת אחד - חלוקין הם לקרבן חטאת, אם עברו עליהם בשוגג, שחייב להביא קרבן בפני עצמו על כל שגגת לאו שיש בו כרת, כי הלאוין החלוקים, הם עצמם מחלקים גם לחטאות ולכריתות.

ובמפטם שמן המשחה ובסך אותו נאמרו בתורה שני לאוין "על בשר אדם לא ייסך, ובמתכונתו לא תעשו". ועל שניהם יחד נאמר, בפסוק הבא, כרת אחד, "איש אשר ירקח כמוהו, ואשר יתן ממנו - ונכרת".

חוזרים ומסכמים את דעת רבי יצחק, שמפטם וסך כן חלוקים בקרבן חטאת, כדעת רבי אלעזר

לאחר שביארנו את מהלך הגמרא לשלביו, פותחים התוספות (1) בהצגת הביאור של רבי יצחק בדין האחרון. שהוא סובר כרבי אלעזר משום רבי הושעיא. שעם היות ויש כאן שני לאווים שעונשם כרת יחיד - הרי הם חלוקים גם לחטאת.

מאליה עולה השאלה, לגבי לימודו של רבי יצחק, מה צורך בייתור של אחותו בסיפא, על מנת ללמוד חילוק בג' חטאות, ולכאורה ניתן ללמוד זאת ישירות מעצם הלאווין המחולקין

מקשים התוס' (2), על עצם לימודו של רבי יצחק. שלכאורה , לשם מה הוא נדרש ללמוד זאת מהייתור של אחותו המובא בסיפא, שמאחר והרי יש כאן לאווין מחולקים, זה עצמו מספיק על מנת ללמוד שיש כאן ג' חטאות.

על פי רש"י בכריתות, מוכח ששאלת התוס' יש לה מקום, ואכן אין צורך ללמוד מייתור של אחותו הן ברישא והן בסיפא

עונים התוס' (3) לפי פירוש הקונטרס בכריתות. שמאחר וכעת אנו בדעת רבי יצחק על פי רבי אלעזר. הרי אם זה מועיל במפטם וסך, גם לעריות יועיל הדבר. ואכן לפי מסקנת הגמרא, לא דרש זאת רבי יצחק מאחותו לחלק, בחיוב חטאת על הבא על אחותו שהיא גם אחות אביו ואמו. ואז הפסוק עצמו של אחותו דרישא נשאר על מנת לדונו בכרת ולא במלקות. שהרי כבר נאמר כרת בכל העריות.

ולעומת זאת, הלימוד של אחותו דסיפא, כעת יכול להידרש כדרבנן. שהענישה אינה מצד הדין, אלא שממילא זה נלמד מהלאווים המחלקים. או שאפילו ברישא זה דרך הכתוב לכתוב, ואין כלל צורך ללמוד דרשה מכך. ורק הסיפא הוא עבור דרשה. שאינו מעיקר האיסור. כלומר, הלימוד של אחותו דרישא הוא מיותר, ולא משנה מאיזה סיבה.

לשיטת רש"י בסוגייתנו, עם היות שמדובר בלאווים חלוקים, הרי בניגוד למפטם וסך, שאלו הם שתי פעולות נפרדות, כאן מדובר על ביאה אחת, מעשה אחד, ואלמלא אחותו דסיפא, לא היינו יכולים לחלק ולחייבו ג' חטאות

מביאים התוס' (4) פירוש נוסף, והוא פירוש רש"י לסוגייתנו. אכן יש צורך בדרשה של לאחותו שהיא אחות אביו ואחות אמו לחייבו בג' חטאות. ועם היות שיש בה לאווים מחולקים, מאחר ומדובר בגוף אחד, היה מקום לחייבם רק חטאת אחת, שהרי אינם דומים למפטם וסך, שהינם עבודות מחולקות, ובאמת לעניין זה כן מסכים רבי יצחק משיטת רבי אלעזר, ששם הלאווים מחלקים. וכל הדרשה של לאחותו דרישא נועדה ללמוד שאין עונשין מן הדין, והלימוד של לאחותו דסיפא הוא למקרה שהכל הוא בביאה אחת, ואף על פי כן יענש בג' חטאות.

התוספות בהיותו פרשן משמעותי, הרי כל שינוי בין שני המקרים גורר דין שונה בתכלית

[כפי שהראינו שהתוספות הינו פרשן השוואתי, ולכן כל שינוי מסוגל להפוך את הדין. וראוי לשים לב למילות המפתח. "דשפיר אצטריך דרישא" .. "דנהי דאיכא" לאוין מחלקין, "מכל מקום הואיל והם .. אימא לא ליחייב .. דלא דמי ל ..".

אכן לאחר כל מה שלמדנו יש כללים המוסכמים, אלא במקרה המסויים בגלל נתון חדש, שמאחר ומדובר בגוף אחד ומעשה אחד, אלמלא הדרשה של לאחותו, לא היו עוזרים לנו הלאווים המחולקים.]

עם כל זאת מכריעים התוס' על פי הגמרא בכריתות כפירוש רש"י שם

מסכמים התוס' (5), לאחר שהביאו את שני הפירושים, של רש"י בכריתות, ושם רש"י כאן, כי יש להכריע כרש"י בכריתות, שעם היות והן גוף אחד, אעפ"כ למרות ההבדל, אין צורך בדרשה של לאחותו, אשר היא מיותרת, כי אנו מצליחים ללמוד כי הלאווים מחלקים הוא כלל גובר, אף במקרה זה של גוף אחד. שהרי הגמרא שאלה זאת בכריתות, ואעפ"כ שאלה הגמרא גם לגבי החילוק בעריות, ואם הם שונים, כפירוש רש"י בסוגייתנו, מה מקום יש בגמרא בכריתות לשאלה זו.

[דף יד עמוד ב]

ההוא לתרומה הוא דאתא -

1ותימה,
דהיכן מצינו חומר בתרומה מבקדשים,
דבכל קדש לא תגע,
מוקי לה רבי יוחנן לנגיעת תרומה,
אלמא לקי,
ובנגיעה דקדש לא לקי.

2ותירץ הר"ר שלמה מדרוי"ש נ"ע,
דהכי קאמר,
ההוא לנגיעת תרומה הוא דאתאי,
לאשמועינן דפוסל תרומה,
עד מלאת ימי טהרה,
שהיא כטבול יום,
ולא קאמר,
דאיכא מלקות בנגיעת תרומה,
3אבל מכל מקום קשה,
דאיך קאמר רבי יוחנן,
דקרא דכתיב ביה קדש,
דמיירי לתרומה.

4וי"ל,
משום דגבי האי קרא,
כתיב עד מלאת ימי טהרה,
ובקדשים עד לאחר כפרה,
5אי נמי,
על כרחך צריך לאוקמה בתרומה,
דלקדשים נפקא לן מגזירה שוה,
דטומאתו טומאתו גמיר ליה.

'בכל קודש לא תגע' - לריש לקיש הוא אזהרה לנגיעה בקודש, בעוד רבי יוחנן מעמידו לגבי תרומה

דנה הגמרא בביאור מחלוקתם של רבי יוחנן וריש לקיש:

בשלמא ריש לקיש, הלומד את האזהרה לטמא לאכול קודש מהכתוב "בכל קודש לא תגע", לא אמר כרבי יוחנן שלומד זאת מגזירה שוה, כי גזירה שוה "טומאתו טומאתו" - לא גמירי!

דהיינו, לא קיבלה ריש לקיש לגזירה שוה זו מרבו, ואין אדם יכול לדרוש גזירה שוה מעצמו!

אלא רבי יוחנן, מאי טעמא לא אמר כריש לקיש? והרי כתוב בתורה לאו מפורש "בכל קודש לא תגע", ולמה לו לדרוש זאת מגזירה שוה!

אמר לך רבי יוחנן: ההוא "בכל קדש לא תגע", אינו אזהרה לטמא שלא יאכל בשר קודש, אלא הוא אזהרה לתרומה!

ולהלן יתבאר כלפי מה אמורה אזהרה זו בתרומה.

יוצא שרבי יוחנן מחמיר בתרומה יותר מבקדשים, דבר שאינו סביר

מקשים התוס' (1) שאלת תימהון חזקה. מאחר ואנו הולכים בשיטת רבי יוחנן, שמעמיד את הפסוק בכל קדש לא תגע בנגיעת תרומה, יוצא שהוא לוקה על כך. מצד שני, החשבון הוא שבנגיעה של קודש אינו לוקה. אלא שמעולם לא מצאנו כי תרומה תהיה חמורה מקדשים, מה שמוביל אותנו למסקנת ביניים לא הגיונית.

מתרצים, כי נגיעת תרומה, אינה גורמת למלקות אלא רק לטומאה

עונים התוס' (2) בשם רבי שלמה מדרוייש, שלא כמו השאלה שסברה כי על נגיעת תרומה מקבלים מלקות, ומתוך כך התעורר הקושי, כי אם שיש כאן רק פיסול של התרומה בין על ידי טמא ובין על ידי יולדת, באשר עד מלאת ימי טהרה יש לה דין של טבול יום. שרגם הוא לעניין השני רק פוסל את הקדשים בנגיעה.

יש לדייק בלשון, ומאחר והפסוק מדבר על קדש, כיצד רבי יוחנן למד זאת לעניין תרומה

אלא מעירים התוס' (3), כי למרות הכל עדיין יש קושי ברור, מאחר והלשון הוא בכל קודש לא תגע, כיצד הינך משנה את לשון הפסוק המדבר חד משמעית בקודש, ולומד אותו על תרומה.

זמני הטהרה הם עד מלאת ימי טהרה, נלמד רק בתרומה

מבארים התוס' (4), כי דווקא בפסוק זה הנוגע לתרומה נאמר 'עד מלאת ימי טהרה' בעוד שבקדשים הטמא אסור בנגיעה לאחר הבאת קרבנות הכפרה, ואינו מותר בנגיעה בימי טהרה כבתרומה. אלא האיסור הוא עד אחר הכפרה.

מאחר ופסוק זה לשיטת רבי יוחנן הוא אינו לקדש, הרי יש ללמוד ממנו לעניין אחר - תרומה

תירוץ נוסף מתרצים התוס' (5) , מדוע יש חיוב להעמיד את הפסוק בתרומה. מאחר שעבור קדשים כבר למדנו שהאזהרה שלו. נלמדת מגזירה שווה של טומאתו טומאתו,

כפי שלמד רבי יוחנן לעיל בגמרא. ואם אינו עניין לקודש, תנהו לתרומה.

מטרת התוספות אינה לתרץ קושיות, אלא להעמיק בהבנת החילוק בין תרומה לקודש

[אם אני מנסה להבין מה הרווחנו בתוספות זה, הרי שאלת התימה, רק יצרה לנו הבנה מחודשת מדוע הפסוק בכל קדש לא תגע העדיף אותו רבי יוחנן לתרומה, למרות שהלשון הוא קודש. ולמדנו עד איזה שלב יש איסור בחילוק בין קדש לתרומה "דגבי האי קרא כתיב עד .. ובקדשים עד לאחר", ועוד למדנו מה טעם חייבים להשתמש בפסוק, שכבר לא ניתן ללמוד ממנו על קודש - "על כורחך צריך לאוקמה בתרומה"].

כל לא תעשה שקדמו עשה לוקין עליו -

1תימה,
דהא לאו דגזילה,
שקדמו עשה,
דוהשיב הגזלה אשר גזל,
ואפ"ה אין לוקין עליו.

2וי"ל,
דשאני גבי לאו דגזילה,
שאין לקיים העשה,
אלא לאחר שגזלה,
והלכך לאו שניתק מעליא הוא,
3אבל קדמו דקאמר הכא,
לאו דוקא קדמו,
אלא היינו לומר דשייך העשה,
קודם שעבר הלאו.

עשה העומד בפני עצמו ועבר עליו -לוקין עליו. בניגוד לעשה שכל עניינו הוא מחיקת הלא תעשה

לומדת הגמרא: אמר רבה בר בר חנה: אמר רבי יוחנן: כל לא תעשה שקדמו עשה, שנכתב קודם הלאו, ואפשר לקיימו גם לפני שעובר על הלאו.

לוקין עליו מפני שאינו מנתק את הלאו, שהרי לא בא לתקנו, ולהפטר בו אחר שעבר, אלא עשה בפני עצמו הוא, ועל הלאו לוקין.

הלאו של והשיב את הגזילה, עם היות שנכתב קודם הלא תעשה – והנה אין לוקין עליו, בניגוד לכלל

מקשים התוספות (1) שאלת תימהון חזקה. וכדי להקשות מספיק להביא דוגמא נגדית. סדר הפסוקים הוא תחילה נאמר והשיב את הגזילה אשר גזל (ויקרא ה, כג). זו פעולת עשה. ורק לאחר מכן, מרחק כמה פרשות, נאמר הלאו של גזילה ולא תגזל (ויקרא יט, יג). והדין הוא שאין לוקין על הלאו של והשיב את הגזילה. והנה מספיק שהבאנו מקרה אחד, הסותר את הכלל שהובא.

העשה בגזילה הוא אינו עשה העומד בפני עצמו, אלא רק מגיע כתיקון ללאו של איסור הגזילה

לאחר סתירה כה משמעותית, יש לנו לבאר שני עניינים. תחילה נבאר מדוע כאן במקרה של הגזילה, זה אינו נכנס לתוך דברי הכלל שהבאנו. וכן בדברי התוספות נאמרת מילת המפתח "דשאני גבי לאו דגזילה". ולאחר מכן יש להבין מתוך הקושיה הבנה בעומק חדש, על עצם הכלל של מהו כאן קדימה.

ואכן התוספות (2) מבארים את ייחודיותו של לאו דגזילה. העשה אינו שונה מכל שאר העשין. הוא נולד לא כדבר העומד בפני עצמו שניתן לקיימו, אלא זאת בעצם הגדרת לאו הניתק לעשה. כל העשה יכול להיות רק לאחר שפתחנו בלאו, וכעת יש ביכולתנו לתקן ולהחזיר זאת. כלומר העשה אינו ציווי, אלא במידה וקלקלת, ניתן על ידי העשה לתקן זאת.

מהפכה בהבנת מושג הסדר, בכלל של לא תעשה שקדמו עשה

[כפי שביארנו תחילה בדברי רבה בר חנה אמר רבי יוחנן, כי קדמו פירושו קדימת סדר הזמן. מה פתח ראשון ומה לאחר מכן. ואילו כאן התוספות (3) מבצעים מהפך בהבנת קדימה זו. ויש כאן שני שלבים. הראשון הוא לשלול את ההבנה השגויה הראשונית. "אבל קדמו דאמר הכא לאו דוקא קדמו."

אלא שיש גם משמעות לעשה בפני עצמו, ולא רק לאחר שהתבצע הלאו, ובא העשה רק על מנת להציל את הלאו ולנתק אותו. כי בשעה שהוא משיב את הגזילה, שוב לא תהיה כאן גזילה. כלומר, במקרה של גזילה, העשה אין לו כל ערך עצמי.

ומילות המפתח הן: "היינו לומר דשייך העשה קודם שעבר הלאו". שלא סדר הפסוקים הוא הקובע, אלא ההגיון הוא שמכתיב זאת. שהרי לא שייך להשיב את הגזילה אלמלא שגזל קודם. ולכן אפילו היה כתוב לאחר הלאו, הרי מבחינה עניינית הוא אינו עומד בפני עצמו. ונמצא כי הסדר הקובע כאן הוא ההיגיון, ולא סדר הפסוקים.]

[דף טו עמוד א]

תנינא הבא למקדש טמא -

1לוקה,
משום דלא הוי לאו הניתק לעשה,
לפי שקדמו עשה ללאו.

2וא"ת,
דלמא שאני התם,
דאיכא תרי לאוי,
ולא יטמאו מחניהם,
ואל המקדש לא תבא,
ולא אתי חד עשה ועקר תרי לאוין,

3דהכי משנינן בתמורה (דף ד: ושם),
גבי המר ימיר,
דמשום הכי,
לא הוי לאו הניתק לעשה,
משום דאיכא תרי לאוין,
ולא עקר חד עשה תרי לאוין.

3וי"ל,
דלא דמי,
4דשאני התם,
דתרי לאוין סמוכין להדדי,
לא יחליפנו ולא ימיר אותו,
5אבל הכא,
דאינן סמוכים,
אי איתא דלא קדמו עשה,
הוה ניתק.

הגמרא לומדת, שיש מצב בו יש לאו שקדמו עשה, ולא משום שהעשה רק מגיע על מנת לנתק את הלא תעשה שביצע, והוא הלאו של ולא יטמאו את מחניהם

אמר רבה בר בר חנה: אמר רבי יוחנן: כל לא תעשה שקדמו עשה, שנכתב קודם הלאו, ואפשר לקיימו גם לפני שעובר על הלאו.

לוקין עליו מפני שאינו מנתק את הלאו, שהרי לא בא לתקנו, ולהפטר בו אחר שעבר, אלא עשה בפני עצמו הוא, ועל הלאו לוקין.

אמרו לו לרבי יוחנן:

היינו, אחרים ששמעו בשמו, שאלו את רבי יוחנן: האם אמרת דבר זה? אמר להו: לא!

והיינו, שחזר בו, ועתה הוא אינו סובר כן, כדלהלן.

אמר רבה: האלוהים! [לשון שבועה], אכן אמרה רבי יוחנן. אלא שעתה הוא חזר בו!

אך אליבא דאמת, הוא אינו צריך לחזור בו. שהרי מצינו דכתיבא בתורה לא תעשה שקדמו עשה, ובכל זאת תנינא שלוקה על הלאו הזה, ולא מנתקו העשה.

ומוכח שכך היא ההלכה, שלוקין על לאו שקדמו עשה. ולא היה צריך רבי יוחנן לחזור בו.

ומבארת הגמרא: כתיבא עשה הקודם ללאו -

"וישלחו מן המחנה" את הטמאים.

ורק אחריו כתיב הלאו, "ולא יטמאו את מחניהם".

ותנינא הכא במשנתנו, שהבא למקדש כשהוא טמא לוקה!

והיינו, מפני שהוא לאו שקדמו עשה, ואין זה לאו הניתק לעשה.

כאשר העשה קודם, הרי יש לו תוכן ומעמד עצמי, ומאחר ולא בא לנתק את הלאו, ולכן על הלאו הוא לוקה, כי גם הלאו יש לו מעמד בפני עצמו

מדגישים התוספות (1), כי יש מצב בו העשה יש לו משמעות עצמית. שנאמר (במדבר ה, ב) צַו אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִשַׁלְּחוּ מִן־הַמַּחֲנֶה כָּל־צָרוּעַ וְכָל־זָב וְכֹל טָמֵא לָנָפֶשׁ: כלומר, אותו עניין שאסור לטמא להגיע נאמר בלשון חיובית של עשה. ואין אנו זקוקים וקשורים ללאו של 'ולא יטמאו את מחניהם' (במדבר ה, ג). אשר נכתב לאחריו.

הבנת מבנה התוספות, אינה רק מילות הקישור, אלא גם הלומדות בהבנה וביסודות השונים, אשר מתגלים בהשוואת המקרים

[הביאור כעת הוא שילוב של סדר התוספות, ועומק הסברות ב"לומדות". מאחר ומה שאנו פתחנו הוא היסוד שמאחר והלאו אינו ניתק לעשה. ועל כן הוא לוקה. הרי בתחילה ביארנו, כי הסיבה שהוא לא ניתק, זה כי הניתוק הוא מצד סדר הדברים. רק כאשר העשה מגיע לאחריו בכתוב, ונועד כעת לסתור את הלאו, מאבד הלאו את כוחו. ואם זה היסוד, הרי כאן, שהמציאות שונה, אכן הלאו יישאר, והוא ילקה עליו.

אלא שכעת יש להציע רעיון אפשרי אחר, שאולי ניתן לומר "דלמא שאני התם", כי מה שהלאו אינו ניתק אינו קשור רק בגלל הסדר, כי אם שיש כאן שני לא תעשה, ורק מהסיבה השונה הזאת הם אינם נמחקים. ומביאים התוספות הוכחה מדוגמא נוספת, לרעיון זה. ומילות המפתח הן: "דהכי משנינן".

אלא שכאן נכנסים התוספות לבצע השוואה "דלא דמי, דשאני התם .. אבל הכא". ואז מוסיפים התוספות מימד נוסף, לא רק הכמות של השניים, אלא היותם סמוכים נותנת להם גם עוצמה איכותית.]

יש סברא נגדית, הלאו אינו מתנתק מהעשה, לא מחמת שהעשה קדם לו בכתיבה, אלא מאחר וקיימים כאן שני לאווים

מציעים התוס' (2) סיבה אחרת לכך שהעשה לא מבטל את הלאו. יש כאן אולי סברא אחרת, שהעשה הוא בודד, בעוד שיש שני לאווים - (הראשון במדבר ה, ג) וְלֹא יְטַמְּאוּ אֶת־מַחֲנֵיהֶם אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָם: וכן (במדבר יט, יג) אֶת־מִשְׁכַּן ה' טִמֵּא. ואת זה אין בכוח של עשה יחיד לבטל, ולא מצד הסדר, כפי העלית תחילה.

גם במסכת תמורה על הלאו של לא ימיר, אינו מועיל העשה של המר ימיר, מאחר ומדובר כאן בשני לאווים

מוכיחים התוס' (3) כלל זה גם מסוגיה במסכת תמורה. ומאחר ורעיון זה כבר קיים, הרי ניתן ללומדו כאן. ובפרט שעוד כאן הסדר הוא הסדר הרגיל, שהעשה הוא לאחרי הלאווים.

אמר ליה אביי: וכי כל לאו הניתק לעשה לא לקי?! -

והרי "מימר", דלאו שניתק לעשה הוא, שנאמר "לא יחליפנו ולא ימיר אותו, ואם המר ימיר, והיה הוא ותמורתו יהיה קודש", ובכל זאת לקי?

דתנן, כמו ששנינו במשנתנו: לא שאדם רשאי להמר, אלא שאם המיר, מומר, וסופג את הארבעים.

ומתרצינן: אמר ליה רב דימי לאביי: שאני [שונה דין] מימר, משום דהוה ליה תרי לאוי, כי במימר אמרה התורה שני

לאוים "לא יחליפנו" ו"לא ימיר", וחד עשה. ולא אתי חד עשה ועקר תרי לאוי, אין עשה אחד עוקרת שני לאוים.

כיצד אתה רוצה להשוות, והרי הלאווים הינם צמודים, מה שמחזק אותם

מבארים התוספות (4) את החילוק לגבי המרה, שני הלאווים הינם בסמיכות באותו הפסוק. (ויקרא כז, י) לֹא יַחֲלִיפֶנּוּ וְלֹא־יָמִיר אֹתוֹ טוֹב בְּרָע אוֹ־רַע בְּטוֹב וְאִם־הָמֵר יָמִיר בְּהֵמָה בִּבְהֵמָה וְהָיָה־הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה־קֹדֶשׁ׃

לא נותר לנו ברירה, אלא לומר, שהסיבה שלוקה, כי מאחר ששני הלאווים אינם סמוכים, הסיבה לכך היא הראשונה, שהעשה קדם ללאו, ולכן לא ניתקו

מסיימים התוס׳ (5) את הצד השני של ההשוואה. שלא רק שאינם צמודים. אלא בעצם זו הוכחה על דרך השלילה. שאם לא היו סמוכים, אכן העשה היה כן מצליח לבטל את הלאו, ומאחר ובכל זאת הוא כן לוקה. ועל כורחך חייבים אנו לומר, כי לסדר יש משמעות. ורק זו הסיבה, שאין העשה מצליח לבטל את הלאו.

אם כהן הוא לוקה ואינו מחזיר -

1וליכא למימר,
דאתי עשה ודחי לא תעשה,
2דעשה שאינו שוה בכל הוא,
דהא,
אי אמרה לא בעינא ליה,
ליכא עשה כלל.

האונס נערה בתולה, מאחר וחייב לשאתה לאשה – שיש לו עשה ולו תהיה לאשה, הרי אם היה כהן וגירשה – לוקה על כך שאינו מקיים עשה זה, כי לא יוכל שוב לשאתה

דתניא: האונס נערה בתולה יש עליו מצות עשה ומצות לא תעשה.

מצות עשה, לשאתה לאשה. שנאמר "לו תהיה לאשה".

ומצות לא תעשה, שאסור לו לגרשה כל ימי חייו. שנאמר "לא יוכל לשלחה כל ימיו".

ואם נשאה האונס לאנוסתו, ואחר כך עבר וגירש אותה, ועבר בכך על הלאו שאסור לו לשלחה -

אם ישראל הוא, הרי הוא מחזיר אותה, ומתקן בכך את הלאו שעבר בגירושיה, ואינו לוקה.

אך אם כהן הוא - הרי הוא לוקה, ואינו מחזיר אותה לאשה אחר גירושיה, שהרי כהן אסור בגרושה.

לכאורה היה לנו מקום לסבור כי בכל מקרה יחזור הכהן וישאנה – ומדוע אין אנו אומרים כן

התוספות (1) דוחים הצעה אפשרית. שהרי מאחר ועבר עבירה, ויש את העשה של 'ולו תהיה לאשה', הרי עשה זה הינו כה חזק, שידחה את הלא תעשה של גרושה לכהן 'ואשה גרושה לא יקחו' או קדושים תהיו. ואדרבא, המקשן היה יכול לסבור, שאם כן האשה הפסידה, רק מעצם היותו כהן, בפרט שמה שגירשה היה בפשיעה.

ולא עוד, אלא שמאחר וקיימא לן כי עשה דוחה לא תעשה, והכא כל שכן, שהרי הוא לא תעשה גרוע, שאינו שווה אלא בכהנים. (אמנם היה יכול לתרץ מהכיוון ההפוך, כפי שמתרץ בתמורה, שאני כהנים, שריבה בהן קדושה יתירא).

מתרצים התוספות, כי החיוב לחזור ולשאתה לאשה אינו חזק, אלא תלוי באשה

עונים על כך התוספות (2), כי גם העשה כלל אינו חזק. שמאחר והיא יכולה לומר שאינה רוצה, הרי זה תלוי בה, ולכן זה חלש יותר, ולא ניתן עם עשה כה חלש לדחות לא תעשה. ואדרבא, זה אפילו נקרא עשה שאינו שווה בכל. שניתן לוותר עליו, ולכן אין זה חיוב חזק על האיש. והיות וב"כוח" קיימת אפשרות של הוויתור שלה, אשר מוחקת לחלוטין את העשה - הרי זה מחליש את העשה.

התוספות בחרו להוכיח כי כלל אין מקום לסברה בו

[נראה שהתוספות באו להראות עד כמה סברא זו היא חזקה. שעם היות שמצד הסברא היה מקום להקשות זאת. הרי התירוץ הינו כה חזק, עד אשר מלכתחילה אין מקום לקושיה זו. ומילת המפתח "וליכא למימר" ממש מראה עד כמה עצם יכולתה לא לרצות באונס כלל, ממש כאילו מוחקת את העשה, וכל שכן שאין בכוחו לדחות לא תעשה.]

כל ימיו בעמוד והחזר קאי -

1פירש בקונטרס,
דקאי אלא יוכל לשלחה כל ימיו,
שילוח שלא יהא כל ימיו.

2ובפ׳ עשרה יוחסין (קדושין דף עח.),
פירש,
דקאי אלו תהיה לאשה דלעיל,
דהכי קאמר,
תהיה לאשה כל ימיו,
כלומר שכל ימיו,
הוא בלו תהיה לאשה,
בעמוד והחזר.

הגמרא מדגישה, כי כל העת יש עליו חובת נשיאת האשה שהוציא עליה שם רע

הפסוק המבאר את חומרת מוציא שם רע (דברים כב, יט) הוּא׃ וְעָנְשׁוּ אֹתוֹ מֵאָה כֶסֶף וְנָתְנוּ לַאֲבִי הַנַּעֲרָה כִּי הוֹצִיא שֵׁם רָע עַל בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל וְלוֹ־תִהְיֶה לְאִשָּׁה לֹא־יוּכַל לְשַׁלְּחָהּ כָּל־יָמָיו׃"

אלא אמר רבא, הא דתניא אונס שגירש מחזיר ואינו לוקה, טעמו משום דלאו הניתק לעשה הוא.

ודייקינן מכך שהוסיפה התורה לחייבו "כל ימיו", ואף שהוא בכלל לא יוכל לשלחה, דמשמע שבא הכתוב ללמדנו שהצווי

הוא, שלא תהיה משולחת ממנו כל ימיו, אלא בעמוד והחזר קאי. וכל הפסוק נסוב על המגרש, שלו תהיה לאשה אם שלחה, שלא יהיו השלוחין לכל חייו, הרי שהעשה בא אחר הלאו, ומתקנו.

וכן כי אתא רבין אמר רבי יוחנן: כל ימיו בעמוד והחזר.

מביאים התוספות שני פירושים שונים של רש"י. בתחילה מביאים התוספות (1) כי כל ימיו הוא ההמשך הלאו לא יוכל לשלחה. ולא סתם, אלא שילוח עולמי לתמיד. והתורה משמיעה בעקיפין, שעל המגרש לשאת אותה שנית. ולשון רש"י הוא "לא תהא בשילוחיה כל ימיו אלא יחזירנה".

הפירוש השני הוא שכל ימיו - הולך על העשה לו תהיה לאשה

הפירוש השני המובא בתוספות (2) הוא לאו דווקא בקידושין, אלא בפסחים סז, א סוף ד"ה נתקו. ש"כל ימיו" הוא המשך העשה 'לו תהיה לאשה', ומצוה לשאת אותה שנית היא מפרשת, שלא כפירוש הראשון.

למרות שכל פירוש מדייק מקטע שונה בפסוק – הרי עצם העניין הינו שווה

[מילת המפתח כאן החוזרת בשני הפירושים הינה "פירש.. דקאי א" - כלומר, כל אחד מהפירושים מדגיש צד אחר בפסוק, עם היות שמבחינת התוכן, הכלל נשאר שווה.]

הניחא למאן דתני בטלו ולא בטלו -

1פירש בקונטרס,
דקאי לשינויא דרבא,
דכל ימיו בעמוד והחזר,
ויש לו תקנה בהחזרה,
שאין מבטל העשה,
אלא אם כן הדירה,
דאז אינו יכול לומר עדיין אשאנה,
אלא למאן דתני קיימו ולא קיימו,
מאי איכא למימר,
2בכולי שמעתתא פירש הקונט',
דקיימו היינו כשמזהירין אותו ב"ד,
לקיים העשה הוא מקיימו.

3וקשה,
דאם כן מאי פריך,
דלמאן דאמר קיימו ולא קיימו,
אינו כל ימיו בעמוד והחזר,
הא שפיר משכחת לה,
דהוי בעמוד והחזר,
כל כמה דלא בא לב"ד.

4לכך נראה,
דלא מיקרי קיימו [דף טו עמוד ב],
אלא דוקא כשמקיים העשה,
אחר שעבר הלאו בתוך כדי דיבור,
5וכן פי' הקונטרס,
בפרק שילוח הקן (חולין דף קמא.).

6ומיהו קצת קשה,
דא"כ צריך לפרש,
הא דקתני מחזיר ואינו לוקה,
שמחזיר מיד בתוך כדי דיבור אחר הגירושין,
וכן משלח ואינו לוקה,
ולא משתמע הכי כלל,
דהא משמע דמהדר אתקנתא,
היאך יפטר ממלקות שיחזיר או ישלח,
ואפי' אחר כדי דיבור נמי,
דהלשון משמע,
שבא לשאול עליו לבית דין,
אם יש לו תקנה,
דאי דוקא בתוך כדי דיבור,
הכי הוה ליה למימר,
אם החזיר אינו לוקה.

7ושמא יש לישב,
פירוש הקונטרס דשמעתין,
דאיכא למימר הא דקאמר הכא,
דהוי כל ימיו בעמוד והחזר,
משמע שפיר לעולם,
אף כשבא לב"ד,
כל זמן שבידו להחזיר,
אפילו מיאן להחזיר כשבא לב"ד,
דהא דרשינן ליה מיתורא דכל ימיו,
דהכי קאמר,
לא יוכל לשלחה,
שילוחין שיהו שילוחיה כל ימיו,
דהיינו באינו מחזיר כלל.

דיון בלאו שקדמו עשה, או בלאו שניתק לעשה

ונביא את כל מהלך סוגיית הגמרא כהקדמה:

והדרינן לריש סוגיין:

אמר ליה רב פפא לרבא: לרבי יוחנן דאמר דלוקין על לאו שקדמו עשה,

תקשי לכאורה: הא לא דמי לאויה ללאו דחסימה, שממנו למדים על איזה לאו לוקין, דהוא סמוך לפרשת מלקות, וכיון שבו אין עשה, מנלן שלוקין על לאו שיש בו עשה ואפילו קדמו?

אמר ליה רבא: וכי משום דכתב ביה רחמנא עשה יתירא כתוספת על הלאו, מגרע גרע!?

הרי ודאי, שתוספת העשה אינו מחלקו מלאו דחסימה!

ומקשינן: אי הכי, אף לאו שניתק לעשה נמי לימא סברא זו: וכי משום דכתב ביה רחמנא עשה יתירא, מגרע גרע!? ולמה אינו לוקה.

אמר ליה רבא, ההוא עשה אינו מחזק הלאו, אלא לנתוקי לאו הוא דאתא. כיון שאינו מתקיים רק אחר עשיית הלאו, על כרחך לתקנו ולנתקו ממלקות הוא בא, ולכן אין לוקין עליו.

אלא יש לבאר שבשעה שהוא ממש ביטלו בידיים, שוב לא יוכל לבצע את העשה – ולכן לוקה

ומקשינן לרבא, דאמר שהעשה "לו תהיה לאשה", מעמיד את האונס בעמוד והחזר כל ימיו, ואינו לוקה לעולם, לפי שיכול לומר שרוצה להחזירה.

אמנם, הניחא למאן דאמר לקמן, שחיוב מלקות על לאו הניתק לעשה תלוי בביטלו ולא ביטלו.

כי אם ביטל בידים את האפשרות לקיים את העשה המנתק, הרי הוא לוקה, ואם לא ביטל את העשה, פטור אף על פי שלא קיימו.

לפי שסבר, אין גמר עבירת הלאו נעשית עד שמבטל גם את העשה. ולדבריו, ניחא הא דאונס יש לו תקנה כל ימיו להחזירה, ואינו לוקה אלא אם הדירה בהנאה, בנדר שאין לו הפרה, וביטל את האפשרות להחזירה.

יש הרואים שאינו מתחייב במלקות רק בגלל שבשעה שיביאו אותו לבית הדין יוכל אז לקיים

אלא למאן דאמר שחיוב המלקות בלאו הניתק לעשה חל משעה שעבר את הלאו, אלא, כיון שיש לו אפשרות לקיים מצות עשה ולעקור בכך את חיוב המלקות, לכן תלוי הדבר בקיימו ולא קיימו, שכאשר נקרא לבית דין, יכול הוא לקיים את העשה ולהפטר מהמלקות, ואם יסרב לקיים הרי הוא לוקה. ולדבריו יקשה בעשה דאונס, ד"לו תהיה לאשה כל ימיו", מאי איכא למימר?

שאי אפשר לומר כרבא, שכל ימיו בעמוד והחזר קאי, דהרי אם כשיבוא לבית דין יסרב להחזירה מיד, ילקוהו.

[ולשיטתו, אין באפשרותו של החוטא לומר שיקיים לאחר זמן, שהרי לוקה על שאינו מקיים, ואם יוכל לדחות את הקיום, הרי לעולם לא ילקה].

כל עוד לא עשה מעשה ממשי, המונע ממנו להחזירה, כגון שהדירה – הרי החיוב להחזיר את אשתו קיים

מבארים התוס' (1) בתחילה את מהלך רש"י. קושיית הגמרא הינה על תירוצו של רבא. המדובר על אונס, מאחר ומחוייב הוא לשאתה, הרי אפילו כאשר גירש, יש עליו חיוב תמידי, שתהיה נשואה לו, הנקרא, שכל ימיו הינו בעמוד והחזר. ואין זה משנה לנו מה סדר הפסוקים, ואפילו שהעשה 'לו תהיה לאשה' קדם ללאו של ' לא יוכל לשלחה' - הרי אין לוקין עליו, מאחר ויש לו תקנה להחזירה.

רק כאשר הוא עשה פעולת ביטול, המונעת ממנו לקיים את העשה, כגון שהדירה שלא תהנה ממנו. מתבטלת ממנו היכולת הזאת, ושוב אינו יכול למנוע את המלקות בטענה, שיכול לומר שעדיין הוא מתכוון לשאתה. כי כבר במקרה כזה אינו יכול לקיים את העשה. ולא ניתן לומר שיש כאן שני עשה האחד 'לו תהיה לאשה', והשני 'כל ימיו', שהרי לריש לקיש לא ניתן לרבות עשה שכל עניינו הוא רק לנתק את הלאו מעצם הלשון של 'כל ימיו'.

יש להבין מה כאן גורם חיוב החזרת אנוסתו, העשה מהתורה או אמירת בית הדין

וכאן (2) מדייקים התוס' כהרגלם, לפני שמקשים התוספות, הרי הם חוזרים ומדייקים מה רש"י אמר. כי המשמעות של הקיום, הוא דווקא בשעה שהבית דין מזהירים אותו תחילה, על מנת שיקיים את העשה. ומאחר וכך אנו לומדים, הרי מה שיוצר לו את חיוב ההחזרה אינו מצד חיוב התורה, אלא מצד אמירת בית הדין, ומכאן מקשים התוס' (3) על הלשון שכל ימיו הוא בעמוד והחזר, שהרי אם לא יגיע כלל לבית הדין, לכאורה, אין עליו כלל את החיוב של ההחזרה, אלמלא דברידהם.

המפתח בתוספות זה, הוא לא רק עצם ההברקה הגאונית בתירוץ, אלא שחובה שהדבר יהיה גם מדוייק במילים

[בתוספות זה אני רוצה להדגיש מעבר לכלל שאנו תמיד מדייקים ומביאים את דברי הקונטרס, לפי שמקשים עליו. ומאחר ויש קושי, הרי אנו סוללים הבנה חדשה. אלא כאן ברצוני להדגיש כי שני דברים ירדו כרוכים יחדיו. לא רק תירוץ שהוא גאוני מצד הסברא, אלא הדבר צריך להתבטא גם בדיוק הלשוני של הדברים. וממש אנו רואים זאת בדברי התוספות.

פותחים בהברקה הרעיונית, שיש כאן סיוע של העמדה מיוחדת, שיש לצמצם שמדובר דווקא באופן המסויים. "דלא מיקרי .. אלא דוקא". אלא שאין אנו מסתפקים בכך, אלא רק כאשר הדברים גם מתלבשים בדיוק הלשוני. ומיהו קצת קשה, דאם כן צריך לפרש .. ולא משתמע הכי כלל .. דהלשון משמע .. דאי דוקא .. הכי הוה ליה למימר. ומסיימים שיהיה גם דיוק בלשון וגם דיוק בסברא. "משמע שפיר לעולם .. אפילו .. דהא דרשינן ליה מיתורא .. דהכי קאמר.]

הצמדת העשה תוך כדי דיבור ללא תעשה – בהכרח מקיים את העשה העוקר את הלא תעשה

מדייקים התוס' (4) שיש להעמיד זאת במקרה אחר. שהרי אנו באים ואומרים כי יש בכוח העשה לנתק את הלא תעשה, וזה דווקא בשעה שהם כמיקשה אחת. כלומר, מיד לאחר שעובר על הלא תעשה, הוא גם עושה את העשה, ובכך לא משאיר ללא תעשה רגע של קיום, והלשון של מיד בגדר ההלכתי הוא תוך כדי דיבור. ואז כביכול יש לנו מעשה אחד ארוך ומחובר, שבא העשה ומיד עוקר את הלא תעשה.

בחולין מדגיש רש"י, כי העשה מוחק דווקא אם עושה אותה תוך כדי דיבור לאחר שהתרו בו, אז הוא מתקן את הלא תעשה

כדרכם של תוס' ראוי להביא תימוכין לסברא מהפכנית זו שנאמרה. ואכן מפנים התוס' (5) לפירוש רש"י בחולין (קמא, א ד"ה קיימו ולא קיימו) - "כל מצות ל"ת שיש בה קום עשה,

כגון זה שניתק הלאו לעשה, דמשמע לא תקח, ואם לקחה - קיים עשה שבה. כשהתרו בו לא תקח ולקחה ושלחה בתוך כדי דבור של התראה - פטור, ואף על פי שעבר על לא תקח, דלכך נתקו לעשה, לומר אם עברת על אזהרה זו - עשה זה והפטר. לא קיים עשה שבה תוך כדי דבור, דקי"ל תכ"ד כדבור דמי, כי עבר על התראה - חייב, אפילו שלחה אחר זמן. הכא נמי איכא למימר, עבריה ללאו משלקחה ולא שלחה, והשתא עשה הוא, דאיכא ס"ד אמינא, ליתי עשה ולידחי עשה, להכי איצטריך קרא."

עדיין יש קושי בהבנה זו, לדחוק ולהעמיד כי העשה מתקן דווקא תוך כדי דיבור, הרי כלל אינו נשמע, אלא שעצם הפעולה היא המתקנת, ולאו דווקא העיתוי שנעשתה

אמנם מתקשים התוס' (6) במקצת, שלא כך נראה מהלשון של העשה הבא לתקן את הלא תעשה. אלא עצם זה שהעשה נעשה, ואפילו לאחר כדי דיבור, עדיין יש לו תקנה. שהרי המעשה החיובי מבטל את שלילת המעשה הלא נכון (הלא תעשה), וממילא התוצאה כעת היא שבחינת העשה נשארה.

מדייקים כי מאחר ונאמר כל ימיו – הרי אין חובה להצמיד את העשה על מנת לנתק את הלא תעשה שביצע

ומסיימים התוס' (7), שאכן קשה לדחוק כפי שפירשו. אלא יתירה מזו, שאפילו אם בית הדין אמרו לו לקיים את העשה, והוא לא קיים, הרי עדיין כל עוד הוא חי, פתוחה בפניו דרך התשובה, והרי כן ביכולתו להחזירה. וכל מה שנאסר עליו הוא לשלחה רק באופן כזה ששוב לא יוכל להחזירה. כלומר פעולה שאיננה ניתנת לתיקון, בדוגמת שגם מדירה.

מידי הוא טעמא אלא לר' יוחנן, הא אמר ליה רבי יוחנן לתנא, תני ביטלו - חייב, לא ביטלו - פטור -

1משמע,
אבל רבי שמעון בן לקיש,
דאית ליה קיימו ולא קיימו,
לית ליה תירוצא דבעמוד והחזר קאי,
דדריש,
כל ימיו תהיה לו לאשה, ולא ישלחנה.

2וא"ת,
לילקי גם כי החזירה,
דהאי אינו לאו הניתק לעשה הוא,
שקדמו עשה ללאו,
לריש לקיש דלית ליה דרשה דעמוד והחזר קאי,
3ופי' בקונטרס,
דלריש לקיש לאו שקדמו עשה,
ולאו שניתק לעשה,
שוין ואין לוקין עליו,
אלא יקיים העשה מיד,
כשיזהירו לו בית דין להחזירה.

4וקשה לריש לקיש,
דסבירא ליה,
לאו שניתק לעשה, ולאו שקדמו עשה,
שוין,
טמא שבא אל המקדש דמתני',
אמאי לקי,
הרי הוא ניתק לעשה,
ויקיים העשה,
כשיזהירו לו ב"ד לצאת מן המקדש,
כיון דאית ליה לאו שקדמו עשה,
נמי אין לוקין עליו,
5וי"ל,
דמיירי שמזהירין אותו לצאת,
ואומר שלא יצא,
ומיד לקי לריש לקיש,
דסבר קיימו ולא קיימו,
6וא"ת,
א"כ מאי פריך לעיל,
כתיבא ותנינא,
תנינא טמא שבא אל המקדש דלקי,
ואמאי לא דחי אותה,
דכי נמי לאו שקדמו עשה,
אין לוקין,
הכא לקי כשמזהירין לו ב"ד לצאת,
והוא אומר שלא יצא,
7ויש לומר,
דהאי טעמא דפרישנא,
לא שייך אלא לריש לקיש,
דאמר קיימו ולא קיימו,
אבל הכא,
דמייתי תנינא היינו אליבא דר' יוחנן,
דאית ליה ביטלו ולא ביטלו,
וא"כ כי נמי,
מזהירין לו ב"ד שיצא ולא יצא,
לא מיחייב,
כיון דעדיין לא ביטל,
ודוחק הוא האי פירושא.

8ולכך פי' הר"ר שלמה מדרוי"ש,
הניחא למ"ד ביטלו,
קאי אתקפתא אדלעיל,
דלדידיה דייק ממתני',
דהטמא הבא אל מקדש,
דלאו שהקדימו עשה לוקין,
דאי אין לוקין,
משום שניתק לעשה,
וכל כמה שלא בטלו,

חשיב ניתק כל כמה שבידו,
א"כ כיון שאם ירצה לצאת יצא,
היאך לקי,
הא לא משכחת ביטלו,
אלא למ"ד תני קיימו ולא קיימו,
א"כ היכי דייק,
לאו שקדמו עשה לוקין עליו,
כי נמי אין לוקין עליו,
משום דחשיב ניתק לעשה,
הכא לוקין דמשכחת ליה לא קיימו,
משנכנס למקדש טמא,
הזהירו לו שיצא ואינו יוצא.

פועוד ראיה להאי פירושא,
דקאי אדלעיל כדפי',
דאי כפ"ה,
דפי' דקאי אעמוד והחזר,
קשה,
דכיון דכל ימיו,
דרשינן כל ימיו בעמוד והחזר קאי,
א"כ מאי פריך,
למ"ד קיימו,
נהי דבשאר לאו הניתק לעשה לקי,
בשלא קיימו כשיזהירו ב"ד,
מ"מ הכא,
גלי קרא דלא לקי,
כשלא קיימו,
כיון דהוה בעמוד והחזר כל ימיו,
10ומיהו י"ל,
דלא מיסתברא ליה להעדיפו,
משאר לאו הניתק לעשה שבש"ס,
משום דדרשינן ביה,
כל ימיו,
כך הקשה משי"ח, ותירץ וצ"ע.

הגמרא מבארת כי רק רבי יוחנן שלמד שרק כאשר ביטל בידיים את העשה, הרי ילקה, כי אם לא כן – תמיד יוכל לתקן בעתיד

ומתרצינן, מידי הוא טעמא, הלא לא הוצרך לדרוש ש"כל ימיו בעמוד והחזר קאי" אלא לרבי יוחנן, מפני שסבר שלא תעשה שקדמו עשה לוקין עליו, והוקשה לו שהעשה "לו תהיה לאשה" קודם לאיסור לאו של גירושיה, ולכך העמיד שהלאו הזה מנותק לעשה כל ימיו.

ולשיטתו ניחא דרשה זו, כי הלא אמר רבי יוחנן לתנא, לאמורא ששנה לפניו ברייתא [לקמן]: תני "רק אם בטלו לעשה בידים, חייב מלקות. אבל אם לא ביטלו לעשה בידים אלא עדיין לא קיימו, פטור ממלקות". ויכול הוא לתקן הלאו כל ימיו, כל עוד לא הדירה הנאה ממנו לעולם, בנדר שאין לו הפרה, ולא ביטל בידים את העשה.

[אך ריש לקיש, השונה להלן בברייתא "קיימו ולא קיימו", לא דורש ש"כל ימיו בעמוד והחזר". והוא סובר שהעשה הוא לפני הגירושין, והדין של לאו שקדמו עשה שוה לדין לאו שניתק לעשה. ולשיטתו, אם יחזירנה מיד כשיזהירוהו בית דין, לא ילקה. אך אם יתעכב מלקיים את העשה ילקה מיד, על אף שעדיין קיימת האפשרות להחזירה].

ביאור שיטת רבי יוחנן, על מנת שנבין במה חלוק עליו ריש לקיש

מאחר ואנו רואים, שרבא מתרץ, שמאחר והפסוק אומר שכל ימיו תהיה לו לאשה (שחיוב זה הוא מצוות עשה), לכן אינו יכול לשלחה, ואם הוא משלחה (כלומר עבר על לאו וגירשה), הרי יש עליו את החיוב לחזור ולשאתה. ואין זה משנה הסדר שהלאו והעשה נאמרו.

ודומה הדבר ללאו הניתק לעשה. שעם היות וקלקל ועשה את הלאו, הרי בכל רגע ורגע הוא יכול לחזור ושתהיה איתו. ורק כאשר יבצע פעולה שהמצב יהיה בלתי הפיך, כגון שידירה אותה, שוב לעולם לא יוכל לתקן, ואז הוא יישאר עם הלאו, וילקה על כך. להגדרה כזאת קרא רבי יוחנן ביטלו. כי כעת לאחר שמעשה בידיים שעשה - אינו יכול לשאתה.

מדייקים התוס' (1), שבמילה משמע - בעצם חזרנו וביארנו את דברי רבי יוחנן. וכעת אנו עוברים להבין מהו האבל הגדול שריש לקיש חלוק עליו. וכאן הכלל אצלו היא עצם אזהרת בית הדין, שאומרים לו לקיים, ואם אינו מקיים מיידית - הרי הוא לוקה. ואינו מקבל את הכלל של כל ימיו מצווה הוא להחזירה, אלא תולה זאת בהוראת בית הדין.

מקשים, כי לפי סברא זו, אינו מובן מדוע המחזירה אינו לוקה

אלא שכעת מציגים התוס' (2), שלכאורה יש למקום להקשות על ריש לקיש, מדוע לשיטתו לא ילקה, אפילו אם החזירה, שהרי מאחר ואינו לאו הניתק לעשה, לפי שקדמו עשה. ואז אנו אומרים שרק כאשר בא לא תעשה תחילה, ולאחריו מגיע העשה, הרי אז הוא בעצם מנתק את הלאו שעבר. ואז סדר כתיבתם יש לזה משמעות הלכתית. שהציווי של העשה הוא בלתי תלוי בלא תעשה. היינו שאין אנו באים ואומרים שכעת לאחר שכבר עבר וגירשה, יש לנו עשה חדש להחזירה אליו. כי רק לאחר שעבר ושילחה, רק אז יוכל לקיים את ההחזרה. ולכן אינו מובן כיצד נאמר שאונס וגירש, אם ישראל הוא מחזיר ואינו לוקה.

ריש לקיש סובר (בשיטת רש"י), כי אם לאחר שיזהירו אותו בית הדין, על כך שגירשה – יחזירה ולא ילקה

התוס' (3) מביאים את פירוש רש"י, לפני שעוברים להבין את שיטת ר' שלמה מדרוייש. מאחר וריש לקיש גם לאו שקדמו עשה - אין לוקין עליו. ועל כן, גם אונס שעבר וגירש, ובאו הבית דין והתרו בו - בכך שמחזיר המקיים את 'ולו תהיה לאשה', ובכך מנתק את הלאו, ולכך שנינו מחזיר ואינו לוקה.

מקשים התוס' על הבנת ריש לקיש, מטמא שבא אל המקדש, שלכאורה יכול לנתקו, כשיצא

התוס' (4) מקשים שיש קושי לומר הבנה זו בדברי ריש לקיש. שהארי כבר ראינו פעמים רבות, כי לאחר שמביאים התוס' את שיטת רש"י, זה נועד לסלול קושיה, אשר תכריח אותנו להבנה שונה בדברי ריש לקיש. השיטה הינה להביא סברא לידי גיחוך. מצד אחד הדין במשנה על טמא שנכנס למקדש שהוא לוקה. אך לשיטה זו, מאחר וקיים גם עשה של 'וישלחו מן המחנה' - מדוע לא מתרים בו, ולאחר מכן יצא, ובכך ינתק את הלאו.

אכן ניתן להעמיד, שמאחר ולא הסכים לצאת – הרי אף לשיטת ריש לקיש לוקה

לכאורה מתרצים התוס' (5) בקלות על ידי אוקימתא. משנים מעט את המקרה, וכל הדין מתהפך. שאם מתרים בו לצאת, ובתחילה אינו רוצה, הרי עם היות שהיתה לו הזדמנות לתקן, בדיבורו זה, הוא מוכיח שאינו רוצה בכך, ואז הוא נשאר עם הלאו, שכבר עשה - ולוקה.

אלא שאם כך, מדוע הגמרא לא השתמשה בתירוץ זה בעמוד הקודם

אמנם התוס' (6) מקשים על פירושם. שאם תירוץ זה נכון היה על הגמרא לשלול את דברי רבה שהביא דוגמא זו. והרי יכלו לומר, שכל מה שלא לקו, הוא רק בגלל שלא הסכים לצאת, בשעה שבית הדין הזהירו אותו לצאת. ואין להביא מכאן ראיה לגבי לאו שקדמו עשה.

מאחר ולרבי יוחנן, עם היות שכעת לא יצא, אף לאחר שהזהירו אותו, אבל עדיין בכוחו לצאת

מתרצים התוס' (7), כי אמנם התירוץ הינו מוצלח עבור ריש לקיש, שכל האיסור הוא רק כאשר מזהירים אותו לצאת, אך לא לגבי רבי יוחנן. שהרי אפילו אם הזהירו אותו, זה לא מונע ממנו לאחר מכן לצאת. רק במצב בו הוא עושה פעולה בידיים שלא היה יכול לצאת, בדוגמת הדירה שלא יועל לשאתה, אז היה מתחייב מלקות.

החידוש בכל מהלך התוספות נובע בהבנה שהקטע הוא בכלל מקושר לעיל

[התוספות כאן משתמשים באחד הכללים החשובים. יצרו תוכנת מחשב ללימוד הגמרא בשם גמרא ברורה. ובה נדרשו שלושה שלבים. בשלב הראשון, לפי מילות המפתח חתכו את החלק. בשלב השני סימנו למה מתאים החלק, האם זו התקפה, קושיה, שאלת בירור, תירוץ או תשובה מבררת, דחייה או סיוע או הכרעה. בשלב השלישי, היה צורך לקשר, להיכן חלק זה שייך.

וכאן פירושו של רבינו שלמה מדרוייש, משנה את הקישור. שאינו כפירוש רש"י, שהוא על מה שסמוך לו, שזו הצורה הטבעית, אלא בכלל זה שייך להתקפה הקודמת, וכפי שביארנו. ונראה את מילות המפתח המדוייקות.

בתחילה הקדימו, שאנו בוחרים דרך חדשה בהבנה. "ודוחק הוא האי פירושא", לאחר מכן הקדימו מי האומר את המהלך החדש. "ולכך פירש הר"ר שלמה מדרוי"ש", לאחר מכן הגדירו מהו התירוץ. ומאחר ובשלב הראשון אנו חותכים, הרי הם מציינים מהו הקטע שהגמרא אומרת. "הניחא למאן דאמר ביטלו", ומאחר וזה תירוץ, שהרי מילת הקשר הניחא, באה לומר, שאכן זה תירוץ נכון, אלא שגם יש כאן אוקימתא, וזה השלב השני. וכעת מסיימים התוספות בשלב השלישי, שהחידוש שהקטע אינו על הרצף, אלא על הדף הקודם. ומשמעו שהוא "קאי אתקפתא אדלעיל."]

חידושו של הרב שלמה מדרוייש – שלא ניתן לומר הניחא למאן דאמר ביטלו כאן, אלא על מה שנאמר בעמוד קודם

התוס' מוכיחים (8) כי הביטוי הניחא למאן דאמר ביטלו, שייך רק בסוגיה הקודמת של הטמא הבא למקדש, כי כאן כלל לא ניתן לבטלו (בניגוד לאונס, שיכול להדירה), ולכן יהיה ניתן לתרץ שם רק לשיטת ריש לקיש. שהרי תמיד הוא יכול לצאת מהמקדש, ואין כאן אופן בו מתבטלת בו על ידי מעשיו יכולת זו.

באונס הרי הוא מחוייב להחזיר כל ימיו – ולכן אף אם יתרו בו – הדין הוא שאינו לוקה

מאחר וזה רק בבחינת יסוד חדש, הרי ממשיכים התוס' (9) ומוסיפים ראייה בדבר. שהרי מאחר וקיים באונס הכלל של כל ימיו בעמוד והחזר קאי, הרי חייבים לומר, כי לא ניתן לומר שילקה, אפילו אם יזהירו אותו, שהרי תמיד קיים החיוב שראוי הוא להחזירה.

בכל הלאו הניתק לעשה – תמיד יש לו את האפשרות לבחור בעשה ועל ידי כך לנתק את הלאו

מסיימים התוס' (10), כי יש לדייק, שאפילו אם הגיע לבית הדין על כך שהאונס גירש, והזהירו אותו להחזירה. הרי אפילו אם מיאן בתחילה, מאחר וכל ימיו עדיין קיימת בפני האפשרות להחזיר - הרי זה נקרא שעדיין ביכולתו להחזירה. ואם כן רק נאסר עליו לשלחה באופן שהיא תהיה אסורה לו לכל ימיו וכגון שלא רק שמשלחה, אלא גם מדירה שלא תוכל ליהנות ממנו. ויש הלומדים כי כל ימיו הוא רק לגלות את עצם הלאו הניתק לעשה, בדוגמת כל שאר המקרים, ושאין כאן עדיפות.

במאי קא מיפלגי בהתראת ספק, דרבי יוחנן אית ליה - שמה התראה, וריש לקיש אית ליה - לאו שמה התראה -

ופי',
ולכך,
לא תני ריש לקיש, בטלו חייב,
כגון שלקח האם מעל הבנים ואח"כ שחטה,
דהתם לא לקי,
משום דהוי התראת ספק,
דשמא לא יבטל העשה,

וכל אימת דלא ביטל עשה, פטור,
2ואי קשיא אמאי לא לקי,
הא משכחת ליה התראת ודאי,
כגון שהתרו בו בשעה שמבטל,
3תי' רש"י,
דלעולם בעינן התראה,
בשעה שעובר על אזהרתו,
ואפילו היא תלויה בדבר,
3.1כדאמרינן בשבועות (דף כח:),
גבי שמעתא דככרות,
3.2ולכך לא מצי אמר רשב"ל,
בטלו ולא בטלו,
ולכך אמר,
קיימו - פטור, לא קיימו - חייב.

4וא"ת,
כי לא קיים נמי שילוח האם,
כשבית דין הזהירו לו,
אמאי לא לילקי,
דבשעה שעבר,
התראת ספק היא,
דשמא יקיים העשה,
וישלחנה תכף לאחר שנטלה.

5וי"ל,
כיון דהשתא מיהא עובר,
בלא תקח האם,
דהא לא קרי מחוסר מעשה,
א"כ יש לנו לומר,
שלא יקיימנה אח"כ,
אלא הוא עושה לעולם,
מה שהוא עושה עתה,
שלא משלחה,
שעובר בלאו ואינו מקיים העשה,
6והכי נמי אמרינן בנזיר,
שהיה שותה,
דלוקה על כל אחת ואחת (לקמן דף כא.),
דלא הוי התראת ספק,
משום דשמא ישאל על נזירותו,
משום דכיון דבשעה שהוא עומד,
עכשיו הוא עובר,
7הכי נמי יש לנו לומר הכא,
שלעולם יעמוד כמו שהוא עכשיו,
ולא ישאל לחכם לעולם,
והלכך לקי כל כמה דלא שאל,
ושפיר הוי התראת ודאי,
הכי נמי יש לנו לומר הכא,
דלעולם לא יקיים העשה,
והוי התראת ודאי.

8אבל לרבי יוחנן,
דתלי מלקות בביטול העשה,
הוי ליה מחוסר מעשה,
דכל אימת דלא עשה שום דבר,
ולא ביטל שום דבר לא ילקה,
ופ"ה קשה להבין,
7והשתא לא מפרש הש"ס טעמא,
אמאי לא אמר ר' יוחנן,
קיימו ולא קיימו כריש לקיש,
דודאי בטלו ולא בטלו,
מסתברא טפי,
ולא הוצרך לומר טעמא,
אלא לרשב"ל,
אמאי לא אמר כר' יוחנן.

הגמרא מציגה את מחלוקתם של רבי יוחנן וריש לקיש, ומעמידה אותה, שבעצם חלקו בעניין יסודי אחר, מה דינה של התראת ספק, שרבי יוחנן מחשיבה, וריש לקיש, אינו מגדירה בתור התראה

ומבארת הגמרא את מחלוקתם: במאי קא מיפלגי רבי יוחנן וריש לקיש? -

בהתראת ספק קא מיפלגי -

מר, רבי יוחנן, סבר, התראת ספק - שמה התראה.

ולכן אמר שלוקה כשמבטל העשה, כי לשיטתו רק בביטול העשה נגמרת עבירתו לגבי חיוב מלקות. ולכן, כשמתרים בו שלא יעשה את הלאו הניתק לעשה, עדיין ספק הוא בשעת ההתראה שמא לא יבטל גם את העשה. ובכל זאת, אם ביטל לבסוף, לוקה משום ההתראה הזו המסופקת [ואי אפשר להתרות בשעת ביטול העשה, כי זמן ההתראה הוא רק בשעה שעובר על הלאו.

ואילו מר, ריש לקיש, סבר, התראת ספק לא שמה התראה. לכן הוכרח לומר שלוקה על הלאו, שנגמר מייד בשעת עשייתו, וההתראה עליו ודאית, ורק ניתנה לו אפשרות לקיים עשה במקום המלקות, וכשבא לבית דין מתברר אם מקיים את העשה, ואם לא, ילקה.

שיטת ריש לקיש, דווקא מאחר ויש התראת ספק, שאין לנו לדעת מה יקרה – הרי יש לחייבו כבר על עצם ההזהרה, ושאינו מנצלה לביצוע העשה המתקן, ומיד ילקה

מציירים התוס' (1) דוגמא להמחשת דעתו של ריש לקיש. כשהוא לוקח את האם מעל הבנים, הרי הוא עובר, אלא שמאחר והוא יכול להחזירה - הרי יש לו עשה אשר מסוגל לתקן את מה שלקח תחילה את האם. אלא כאן עיקר הדיון. מתי מתרחש החיוב, בשעה שלקח את האם, אלא שיש לו הזדמנות לתקן, או רק אם ממש מבטל את האפשרות של התיקון, וכגון ששוחט את האם לאחר שלקחה, שכעת לעולם לא יוכל לתקן את הלקיחה.

וכאן מגיע ריש לקיש, הסובר, שאפילו אם התרו בו, הרי זה נקרא התראת ספק, שאף אלד אינו יודע האם לא יזכה לאחר מכן לתקן, או להיפך, כפי שעשה כאן שיקלקל באופן מוחלט בידיים, ללא יכולת תיקון בעתיד. ולכן הוא סובר על עצם ההתראה היא בבחינת וודאי, והוא לוקה עליה. שהרי מאחר והזהירו אותו, וכעת אינו מנצל זאת על מנת לתקן, ולבצע את העשה המתקן, ובכך שאינו מקיימו - הרי כבר נפעל מעשה, והוא לשיטת ריש לקיש לוקה על הלאו.

אם תעמיד שמתרה בו בשעה שהוא ממש מבטל את האפשרות של העשה – לכאורה זו כבר התראת וודאי, אם כן מדוע שלא ילקה?

מציעים התוס׳ (2) קושיה אפשרית. עד שהינך הולך מצד של התראת ספק, שאינך יודע מה יקרה, אבל אם יתרה בו בשעה שמבטלו בידיים, כגון ששוחט את האם, וכאן זו כבר ממש התראת וודאי.

מה שקובע הינו הפעולה עליה אסרתו התורה, ורק עליה יש צורך בהתראה, ללא קשר האם התוצאה עשויה להשתנות (מצד העשה המנתק את הלא תעשה).

עונים התוס׳ (3) בשמו של רש״י, כי האירוע הקובע את זמן האזהרה הוא דווקא בשעה שעובר רק על מה שהתורה הזהירה עליו. וללא קשר, שזה תלוי בדבר, כלומר, האם לאחר מכן אולי יבטל את האיסור על ידי קיום העשה.

ההוכחה מהכיכרות, שלהתרות על הכיכר הנאסרת, זה מבחינתנו ספק, שכל התוצאה תוכרע רק על ידי פעולה שמתרחשת או לא לאחר מכן (שהיא אכילת כיכר התנאי)

מביאים התוספות (3.1) על כך הוכחה ממסכת שבועות והציור שמובא שם הוא כזה: אמר רבא: מי שאמר: שבועה שלא אוכל ככר זו (ונקרא לה כיכר האיסור), אם אוכל ככר זו (ונקרא לה כיכר התנאי). וכאן צריך להבין מה מתרחש לאחר אמירתו. וממשיכה הגמרא ודנה שם. אך אם אכליה לאסוריה תחילה, שלפני שאכל את הככר שהתנה עליה הוא הקדים ואכל את הככר שנאסר בה על הצד שיאכל את ככר - התנאי, אך בשעת אכילתו עדיין היא היתה ככר מותרת, כי ככר - התנאי עוד לא נאכלה, והדר אכליה לתנאיה, פלוגתא דרבי יוחנן וריש לקיש אי לוקים על אכילה שכזאת.

לפי שכאשר מתרים בו אל תאכל את הככר הנאסרת, שמא תאכל את ככר - התנאי, הרי ספק לעדים המתרים בו, אם אכן יאכל את ככר התנאי. ונמצא שהתראתו היא התראת - ספק. ולכן למאן דאמר התראת ספק שמה התראה, חייב הכא מלקות, ולמאן דאמר לאו שמה התראה, הרי הוא פטור!

התוספות עורכים את חשבון המהלך, כפי שמבארו ריש לקיש, הן מכאן, והן עפ״י הסוגיה של ככרות ממסכת שבועות

מסיקים התוס׳ (3.2) כי מה שקובע הוא זמן ביצוע העבירה. ולכן בית הדין אומרים לו, מאחר וכבר עברת, הרי כעת עליך לבחור, או שתקיים את העשה, ובכך תעקור ותנתק את הלאו, ועל כן אם מקיים את העשה - הרי הוא פטור, אך אם אינו מקיימו, מאחר והלאו כבר נעשה, מגיע לו מלקות, על מה שכבר נעשה נגמר בעת העבירה, ולכן כאשר התרו בו בית הדין באופן של וודאי, שהרי בוודאות המעשה נעשה, וכשאינו מקיים את העשה - הרי הלאו נשאר לאחר התראה, ולכן לוקה, וזו דעת ריש לקיש.

מקשים, שהרי מאחר ובכוחו לשלוח את האם, אף לאחר שנטלה – מדוע אין זה התראת ספק

מקשים התוספות (4) על דבריהם, שהרי אפילו כשהתרו בו בשעה שנטל את האם, הרי עדיין בכוחו תכף לאחר שנטלה לשלוח אותה. ואז זה אינו התראת וודאי, אלא מכיוון שהעתיד לא ידוע לנו, והדבר רק ביכולתו - הרי זה התראת ספק, ומדוע אם כן ילקה?

הקושיה סללה הבנה מחודשת, המכריחה למצוא לא רק תשובה, כי אם כללים ברורים המוכיחים זאת

מתרצים התוס׳ (5) תוך הגדרה חדשה. מצד אחד, יש לנו לראות אחורה לגבי העבר, כי מעשה העבירה נעשה בשלימותו. ומצד שני, גם לגבי העתיד נוכל להסתכל, כי מה שהיה הוא מה שיהיה. כי על מנת לשנות, הוא צריך לבצע מעשה נגדי, וכל עוד לא בחר לבצעו - הרי הוא מצוי בעבירה, ויש לנו לסבור, כי הוא ימשיך באותו המצב. והמצב הינו שעדיין לא שילחה, ויש לראות זאת, שבעצם יש כאן קבע בתוצאה, שכעת אינה משולחת.

יש שלבים קבועים בהוכחה, היסוד, סיוע, הדגמתו כאן, והסבר הביאור במושגים הללו בדעה החולקת

[התוספות מבארים את שיטת ריש לקיש, תוך שהם מציגים את הכלל, שמסתכלים על ההווה, דהשתא מיהא עובר. ויצירה מזאת - שזה מעשה שלם, באשר אינו נקרא מחוסר מעשה. ולעולם הוא עושה מה שהוא עושה עתה. אלא הסדר מתחלק לשלוש. בתחילה אנו מציגים את הכללים. לאחר מכן אנו מוכיחים זאת מסוגיה נוספת בגמרא (נזיר), ואז חוזרים להראות כיצד כלל זה מתלבש בסוגייתנו.

ומאחר ואנו מבארים את שיטת ריש לקיש, הרי התוספות יבארו מה החילוק בינו ולבין רבי יוחנן על פי המושגים הללו. והתשובה כי מאחר ורבי יוחנן סובר כי את המלקות הוא מקבל, רק כאשר הוא ממש בידיו מבטל את העשה, כך שלעולם לא יוכל לתקן את הלא תעשה, הרי כל עוד לא ביטל את העשה, הרי אדרבא, לפיו זה נקרא כן מחוסר מעשה.]

הוכחה לגבי נזיר, שמאחר וכעת אינו נשאל – הרי אנו מניחים שמציאות זו תימשך

התוספות (6) מביאים דוגמא בהמשך המסכת לגבי נזיר. נזיר שהיה שותה יין כל היום, אין חייב אלא פעם אחת מלקות. על מה ששתה תוך כדי דבור של ההתראה.(20)

ואם התרו בו ואמרו לו בין שתיה לשתיה: אל תשתה! אל תשתה! ואחר כל פעם שהתרו בו הוא היה שותה, הרי הוא חייב על כל אחת ואחת מהפעמים שהתרו בו והוא שתה.

והטעם לכך מבארים התוס׳, מכיוון שאין זו התראת ספק. ולכאורה יכולנו לומר, שיש לו את היכולת לבטל את מצבו

על ידי שאלה. אלא גם כאן מניחים אנו, כי מה שהיה הוא שיהיה. ומכיוון שהוא כעת עובר, ובוחר שלא להישאל, הרי גם כאן יש לנו לומר, שלעולם ימשיך כך, וגם בעתיד לא יישאל. מאחר וזאת ההסתכלות שלנו על המצב, הרי הסתכלות זו יש למה משמעות מבחינה דינית. כי אנו אומרים שזו התראת וודאי, שהרי ממשיך הוא להיות נזיר.

ההגדרה של מה שהיה הוא שיהיה – מבטלת שיש כאן התראת ספק, שהרי אין לנו ספק, שכך זה יימשך

מכאן חוזרים התוס׳ (7) לסוגייתנו שלנו. ומדייקים כי גם במצוות שילוח הקן, לעולם לא יקיים את העשה וישלח את האם. ומאחר ואנו בטוחים בכך, הרי ההתראה איננה ספק. כי ספק יש שמא ישנה ויחליט לשלוח, ובכך כאשר הוא מבצע את העשה - הרי הוא מתקן את הלא תעשה. אלא מרגע שסוברים אנו, כי זה לא יתבצע, כל הספק נעלם, וגם מבחינה דינית, ההתראה כבר אינה נחשבת כלל כהתראת ספק.

שיטת רבי יוחנן, כל עוד לא ביטל את העשה, עדיין הלאו רק תלוי, ולכן לא ילקה עליו

כעת התוס׳ (8) מבארים במה חלוק רבי יוחנן, אבל במושגים שהגדרנו בתוס׳ זה. בעיניו יש כאן לאו שנמשך, שהרי תמיד יכול לתקנו. רק כאשר מגיעים למצב בלתי הפיך, בו הוא מבטל את העשה, כגון שישחט את האם, ואז לעולם כבר לא יוכל לתקן זאת, הרי עם היות והוא מצוי בעבירה, הרי הלאו מוכיח כי הוא מחוסר מעשה, שהרי לא ביטלו. ולכן עדיין לא עבר ממש, ולא הוחזק לנו כרשע, שכל העת יכול הוא לתקן, וממילא פוסק רבי יוחנן שלא ילקה.

מדייקים התוס׳ לבאר מהלך הגמרא, מדוע הובאה רק דעת ריש לקיש, לבאר מדוע הוא זה החולק על רבי יוחנן ולא להיפך

מדייקים התוס׳ (9), שעד עתה החשבון בגמרא היה רק מדוע חולק ריש לקיש על רבי יוחנן, אך לא מדוע רבי יוחנן חולק על ריש לקיש. כי מאחר שלשיטת רבי יוחנן לוקה דווקא כאשר ביטל את העשה מסתבר יותר. שהרי התורה הוסיפה עשה מיוחד על מנת שיתקיים הלאו. ומדוע נצמצם את העשה רק לזמן שמזהירים אותו בית הדין לקיים את העשה. ומאחר וטעמו של רבי יוחנן חזק יותר, לכן הגמרא נצרכא להביא, מה טעם ריש לקיש בכל זאת חלוק עליו, ומה טעמו בכך. וזה מאחר שהתראת ספק אינה נקראת התראה.

ועבר היום ולא אכלה רשב״ל אומר פטור דהוי התראת ספק -

1ואם תאמר,
למאי דפרישית,
דאי עומד לעולם,
כאשר הוא עושה עכשיו,
עובר,
לא הוי התראת ספק,
א״כ הכא נמי,
לא הוי התראת ספק.

2ויש לומר,
דמכל מקום אינו מתחיל עדיין לעבור,
כיון דסמוך להתראה,
עדיין לא עבר,
דדוקא גבי נזיר ששתה יין,
ועובר מיד,
אמרינן,
דיש לנו לומר, שלא ישאל,
כאשר אינו נשאל עכשיו.

הגמרא מוכיחה כי ריש לקיש סובר כי התראת ספק אינה נחשבת כהתראה, ולכן הוא פטור

ומבארת הגמרא את מחלוקתם: במאי קא מיפלגי רבי יוחנן וריש לקיש? -

בהתראת ספק קא מיפלגי -

מר, רבי יוחנן, סבר, התראת ספק - שמה התראה. [..]

ואזדו, והלכו רבי יוחנן וריש לקיש לטעמייהו -

דאיתמר: האומר ״שבועה שאוכל ככר זה, היום! ״, ועבר כל היום, ולא אכלה -

רבי יוחנן וריש לקיש, דאמרי תרוויהו: אינו לוקה. אך כל אחד אמר טעם אחר לסיבת פטורו ממלקות. [..]

ואילו ריש לקיש אומר: אינו לוקה, משום דהוי התראת ספק.

שהרי יש לו זמן לאכול במשך כל היום, ובשעה שמתרים בו יאמר לעדים המתרים שעדיין יש לו זמן. ועד

שיעבור כל היום ישכחנה. ואין המתרה יכול לכוון להתרות ״תוך כדי דיבור״ של סוף היום.

עם היות ונשבע – הרי מכיוון שעד עתה לא אכל, הרי אנו ממשיכים את המציאות, שלא יאכל, ויש הסוברים, שלא בטוח שיעבור על שבועתו

מקשים התוספות (1) על פי היסוד שביארו בתוספות הקודם. והביאור הוא שאנו ממשיכים את העתיד, כמו שכעת הוא נוהג. ומשמעות הדבר, שעם היות ואולי היה יכול לבטל ולתקן את הבעיה שהוא כעת נמצא בה, הרי אנו ממשיכים שעתיד הוא להישאר באותו מצב, שהרי לא שינה. ועם היות שעדיין יש ביכולתו לשנות, הרי אין זה מוגדר כהתראת ספק, אלא הופך לוודאי, ולכן אנו נחמיר. כי לא נאמין שעתיד הוא לתקן את הלאו ולא לעבור. כי עם היות והנזיר יכול להישאל, ועם היות שבשילוח האם יכול הוא לשלח את האם אחר שנטלה, הרי התיקון מחוסר מעשה, ומאחר ולא יעשה דבר הוא יישאר בחיובו.

וכעת השאלה היא בכיוון ההפוך. שהרי אם אומר שיאכל, ולא סתם, אלא הוא ממש נשבע שיאכל ככר זה, אך מאחר ועדיין לא אכל, הרי על פי אותו יסוד, יש לנו לסבור שאם ימשיך כך, מכיוון שעדיין האיסור לא נעשה, ואע״פ שבכך יעבור על שבועתו. שהרי מאחר ועדיין לא אכל, העמד זאת על מצבו, ואין אנו מסתכלים על כך שחייב הוא לקיים שבועתו, אלא מאחר וטרם התחייב, יש לנו לסבור שזו התראת

ספק, ולומר, שגם בעתיד לא יאכל. כי הוא מצדו לא עשה כלל איסור. (וכך פירש מלוא הרועים, אמנם היה מי שלמד הפוך, המאיר לעולם, המסתכל שלא שייך להעמידו כבר כעת בחזקת עובר על השבועה. כי אפילו אם נאמר שלא יאכלנו כל היום, מכל מקום אינו שייך לחייב על אותה שעה לחוד, עד שיגיע סוף היום).

רק בנזיר אנו אומרים, כי מאחר וכבר עשה מעשה, עם היו ויכול לתקנו לשם כך הוא חייב להישאל, ומכיוון שעד עתה לא נשאל – אנו מעמידים שגם בעתיד לא יישאל

מתרצים התוספות (2), כי מאחר ועדיין לא התחיל לעבור, מכיוון שיכול לומר שעדיין יש שהות ביום. ולכן בידו עדיין לקיים את שבועתו ולאכול, ולכן לשיטת ריש לקיש זה נקרא עדיין התראת ספק. אבל הנזיר, עם היות והיה יכול להישאל, הרי כמו שעד עתה לא נשאל, כך אנחנו ממשיכים לסבור שלא יבחר להישאל. מכיוון שהשאלה היא מעשה חדש. ולכן כל זמן שהוא עומד כאשר הוא עכשיו זה בבחינת התראת וודאי, ועובר על לאו.

הניתוח המיוחד להבין את ההסתכלות על ההווה ביחס למה שהיה בעבר, והמשכתו בעתיד

[הכלי המיוחד בסברא שמעניקים לנו התוספות, הוא שאנו מסתכלים שמאחר וכעת הוא בוודאות עבר, הרי עם היות והוא יוכל לתקן זאת, אנו מניחים שכמו שעד עתה לא תיקן, כך לא יתקן בהמשך, כי הוא כבר ממש עבר. ואילו כאשר טרם קלקל, מאחר ועדיין לא חל האיסור, ובכוחו לאכול ולקיים שבועתו, הרי מאחר ולא התחייב כבר, הרי יש ביכולתו לשמר מצב זה.]

[דף טז עמוד א]

אי דקטלה קם ליה בדרבה מיניה -

1ואם מתה,
א"כ לא בטלה איהו,
2ואם תאמר,
דלמא מיירי דקטלה,
ומ"מ לא הוי קם ליה בדרבה מיניה,
דמיירי שהרגה בשוגג.

3וי"ל,
דא"כ היינו כמו מתה מאליה,
כיון דהרגה שלא במתכוין,
כך הקשה משי"ח ותירץ.

מאחר ויש חובה לחיות עם אנוסתו, הרי הדרך בה הוא מבטל את החיוב על ידי הריגתה יגרור עונש מיתה החמור ולא מלקות , שהרי נענש רק בעונש יחיד

מי שאנס נערה פנויה, חייב במצות עשה מן התורה, לשאתה לאשה, ואסור לו באיסור לאו מן התורה לגרשה, כל ימיו. ואם עבר על הלאו וגירשה, חייב הוא לשוב ולהחזירה, מחמת מצות העשה המוטלת עליו שתהיה אשה זו נשואה לו כל ימי חייו.

דתניא: אונס נערה, שנשאה לאשה, ואחר כך גירש אותה -

אם ישראל הוא, שמותר לו להחזיר את גרושתו - הרי הוא מחזיר אותה אליו, ובכך הוא מתקן את עבירת הלאו של "לא יוכל לשלחה", ואינו לוקה.

ואם כהן הוא, שאסור בגרושה - הרי הוא לוקה על גירושיה, ואינו מחזיר.

וממה שאמרה הברייתא שהאונס שמחזיר גרושתו אינו לוקה, משמע שאם לא יחזירנה - הרי הוא לוקה, על אף שיש כאן מצוה. ומכאן מוכיח רבי אלעזר, שחיוב המלקות באונס או הפטור ממלקות, תלוי בקיום העשה.

אך עדיין יש לדון: הניחא למאן דתני "קיימו" ו"לא קיימו", שפיר לוקה האונס על שגירש את אנוסתו, שהרי לא קיימו לעשה בשעה שהזהירו בית דין על כך.

אלא למאן דתני "בטלו" ו"לא בטלו" - היכי משכחת ליה שילקה על שילוחיה?

בשלמא גבי שילוח הקן, משכחת לה שלוקה, כששחט את האם, ובכך הוא ביטל בידים את האפשרות לשלחה ולתקן בכך את הלאו.

אלא אונס שגירש את אנוסתו, "בטלו ו"לא בטלו" - היכי משכחת לה שילקה על כך ש"בטלו" ל"עשה" בידים?

הרי אי בטלו על ידי דקטלה לגרושתו, שהרגה ולכן אינו יכול להחזירה, הרי הוא פטור ממלקות מטעם אחר, היות וקם ליה - בדרבה מיניה!

שהרי הורגים אותו בית דין על שרצח אותה, ואינו מת ולוקה, לפי שדיו בעונש החמור.

החיוב של קם ליה בדרה מיניה כאן כי בעצם הולכים לא אחר זמן העשייה, אלא אחר זמן יצירת החיוב

ונראה, דהתוספות סבירא ליה, דאע"ג דלענין מזיד אמרינן קם ליה בדרבה מיניה, אע"פ שהם שני עניינים, כי המלקות חייב על שעבר מקודם העבירה, והמיתה על המעשה שעשה עכשיו, מ"מ כיון שעיקר החיוב מלקות בא השתא, דכל זמן דלא קטלה - לא הוה מחייב במלקות, אם כן שפיר אמרינן קם ליה בדרבה מיניה.

מדייקים התוספות מה החילוק באם הוא עצמו הרג את אנוסתו או שמעצמה מתה

פותחים התוס' (1) בהצגת אפשרות שונה, אך מעט דומה. שהרי יש לנו כאן מצב, בו היה מחוייב להחזיר את אנוסתו, שהרי אינו יכול לשלחה לעולם. ועם היות שהגמרא הביאה גדר בו הוא עצמו ביצע את הריגתה, הרי לכאורה, גם מצב בו היא מתה מעצמה - הרי שוב לא יוכל לקיים את החיוב שהיה נדרש ממנו לחיוב עמה.

ולכאורה, מאחר והתוצאה דומה, ששוב אינו יכול להחזירה, מדוע לא יענש במלקות על כך שגירש אותה באיסור. שהרי המצב הוא שכעת אין לו את האפשרות לתקן. כי כל מה שאיננו מחייבים אותו במלקות, הוא רק בגלל, שיכול הוא לחזור וליקח אותה, שזה יבטל את העבירה שביצע. (פרט לכהן, שהתהליך שלך הגירושין הוא בלתי הפיך, ולכן מאחר ואין לו אפשרות לתקן - הרי הוא לוקה).

אכן יש חילוק תהומי, אמנם אינו יכול לשאת אנוסה שמתה, אבל לא הוא ביטל את האפשרות של התיקון

אלא שעל כך עונים התוספות, כי העניין אינו מה שאינו יכול כעת לחזור ולתקן את הלאו שעשה, אלא שהוא עצמו לא ביטל זאת. כל העונש שבכך שהוא הורג אותה, הרי הוא בידיים מונע את האפשרות לבטל את אפשרות התיקון.

אבל כאן, אלמלא היא מתה מעצמה, הרי עם היות והוא אכן גרש אותה, אבל תמיד מצויה בידו האפשרות להחזירה, ולכן הוא אינו מקבל מלקות. כי ברגע שירצו להלקותו, מיד בידו להחזירה. ולכן לא ניתן לפסוק לו מלקות. וזה שהיא מתה, לא התרחש באשמתו, שתמיד היה יכול לטעון כי הוא עתיד להחזירה.

בקושייתם מציגים התוספות שאם הרגה אך בשוגג – שוב לא יענש במיתה, ולכאורה יהיה ניתן לחייבו מלקות

ממשיכים התוספות (2) להציג מקרה נוסף דומה. הוא אכן הרגה, אלא שהדבר היה בשוגג. וכעת יש לנו להכריע, לאיזה מצב זה דומה יותר, שהוא הרי היה זה שהרגה (כמו המובא בגמרא), וזה בצד שאלת האם תאמר של התוספות. אלא מאחר וזה היה בשוגג, הרי הצד השני אומר, כי המעשה כלל אינו נזקף לו. ולכן אין לו עונש מוות על עצם הריגתה, ואז בכך שהתבטלה לו האפשרות לתקן את הלאו שגרשה, כן יקבל מלקות.

הריגה בשגגה, עם היות שמביאה לתוצאה שאינו יכול לקיים את העשה, אך לא הוא האחראי לכך שביטלו ממש בידיו

אלא מתרצים התוספות (3) בשם מורי שיחיה (רבינו פרץ, שהתוספות של מסכת מכות הם לפי שיטתו). שאדרבא, זה כמו הציור הראשון שהובא בתוספות, שמתה מאליה. כי מאחר והרגה שלא בתכוון, הרי אין לו אחריות כלל על מותה, וכאילו היא מתה מאליה.

וזה לשון התוס' פרץ: "וליכא לאוקומה במתה, דאם כן לא בטל כלל ביד, ורבי יוחנן בעי ביטול בידים." ובתוספות שאנץ הוסיף את היסוד שנתבטל העשה ממילא.

ניתוח רגישות הוא הצגת מקרים דומים – שמתוך כך למדים לחקור ולדעת מה היסוד הפועל את החיוב

[אחד הכללים המשמעותיים בניתוח הוא הצגת מקרים דומים, ומאחר והדין שונה בהם - יובן מה הוא הגורם ליצירת החיוב. המקרה הראשון הוא היסוד בו התוספות פותחים "ואם מתה". ולאחר מכן מביאים שהרגה בשוגג ומילות המפתח "דלמא מיירי דקטלה, ומכל מקום .. דמיירי".

רק הצגת המקרים הללו מעמידנו להבין כי גורם החיוב שהוא עצמו ביטל את היכולת להחזירה. כי הנקודה אינה מה שאינו יכול לתקן את מה שגרשה, אלא מה שיגרום שלעולם מכאן ולהבא לא יוכל לתקן זאת, כי הוא עצמו מנע זאת, כמו בגמרא שהרגה. בניגוד למצב בו מתה מאליה, או אפילו שעם היות שהוא הרגה, אך מאחר וזה היה בשוגג, הרי כאילו יש נתק בין עצם ההריגה אליו, ולא ניתן לומא שעשה זאת בידיים].

כגון שהדירה ברבים -

1פי' הקונט',
שמצא לה עון שאסורה לו והדירה,
2ולא נראה,
דא"כ אינו מצוה לקיימה.

3אלא נראה,
שהדירה בלא שום עון,
ושפיר חל עליה,
4כגון דאמר קונם תשמישך עלי,
5כדאיתא בנדרים (דף טו:).
התוספות הינו פרשן מאוד מסודר, ולכן מה שמפרקים כל שלב, מקל מאוד להבנתו

[מבנה התוספות בנוי מארבעה שלבים. 1 - הצגת פירוש הקונטרס. 2 - ביאור הקושי שלא ניתן לומר כן. 3 - ההצעה כיצד יש לפרש את המציאות. (וכאן התוספות משתמשים ביסוד שהגמרא משתמשת, שהמילא אלא, באה וכאילו מוחקת את כל מה שנאמר, וכעת סוללים הצעה חדשה). 4 - הבאת דוגמא מעשית, התומכת בדרך התוספות. 5 - מקור התומך בדוגמא.

ולכן עם היות ומדובר בתוספות קצר. הרי ידיעת מפת שלבי התוספות הזה, מסייעת להבין את כל המהלך. ולכן הפעם בחרתי להציג זאת עוד בכלל לפני שאפילו ביארנו את הגמרא עליה נסובים דברי התוספות].

הגמרא מביאה מקרה בו יכול למנוע את השבתה, ודווקא בכוחו שלו, והוא מה שמדירה ברבים

אלא, אמר רב שימי מנהרדעא: יתכן שיבטל האונס בידיים את אפשרותו לקיים את העשה, בכגון שהדירה ברבים, שלא תהנה ממנו לעולם.

ונדר שהודר ברבים, הוא נדר בעל תוקף מיוחד, שאין יכולים חכמים להתיר אותו. ולכן, משעה שהדירה ברבים שוב הוא אינו יכול להחזירה אליו, ונמצא שבמעשה הדרתה ברבים הוא עושה מעשה בידים המבטל את האפשרות שלו להחזירה.

ומקשינן: הניחא למאן דאמר "נדר שהודר ברבים אין לו הפרה", שפיר יש אפשרות של ביטול העשה בידים אצל האונס, כשידירנה ברבים.

אלא למאן דאמר אפילו נדר שהודר ברבים יש לו הפרה - מאי איכא למימר?

ומתרצינן: עדיין יתכן הדבר, בכגון שמצא בה עוון, כגון שזינתה תחתיו, והיא אסורה עליו, דאז הוא מדירה לה "על דעת רבים", ועל דעת בית דין, והיינו, שלא יהיה לו היתר אלא לדעת הרבים ולדעת בית דין.

דאמר אמימר, הלכתא: נדר שהודר ברבים, יש לו הפרה.

אולם נדר שהודר "על דעת רבים" - אין לו הפרה.

הבאת פירוש רש"י נועד רק על מנת להקשות על דרכו, לפני שסוללים הבנה חדשה

מביאים התוס' (1) את פירוש רש"י. הרי מאחר והיא אנוסה - הרי הוא משועבד לחיות איתה. אולם כאשר המציאות משתנה, בכך שהוא מוצא בה עוון שהיא אכן אסורה לו, הרי הוא יכול להדיר אותה עליו, ומאחר ואין הוא מסתמך על כוחו בלבד, אלא שמדירה על דעת רבים, הרי הוא עוקר ממנו את האפשרות לקחת את אנוסתו בחזרה, ולקיים את החיוב עשה לו תהיה לאשה. ונמצא כי ביטל בידיים את העשה.

אלא שחולקים התוספות (2), שאם הדבר כך, מה יש לך לבוא עליו בטענות, שהרי במציאות החדשה שהוא גילה, שהיא אסורה לו - אכן היא אסורה עליו. והתורה היא זו שאוסרת אותה עליו, וכל העשה מתבטל ממילא מאליו. ומאחר ואינו מצווה כעת לקיימה.

היכולת להבין איזה מרכיב משנה את התמונה – גורר הבנה מחודשת של המציאות

ומתוך קושי זה סוללים התוספות (3) הבנה חדשה. שהרי בפירוש רש"י יש שני מרכיבים, פעולת ההדרה ומה שיש לה גם עוון. כל הדחייה הוא מאחר ויש לה אכן עוון, הרי לא ניתן לומר שהוא זה שביטל את העשה, ומה לעשות - הרי יש לה אכן עוון.

ומתוך כך, אם נשאיר, שאכן הוא מדירה, שזו פעולת הדחייה בידיים, ונשמיט את זה שיש לה עוון, נוכל לקיים, שאכן כל הבעיה היא הוא בפעולתו, ולא שהתורה מונעת ממנו להיות עם אנוסתו.

הדוגמא שהביאו התוספות היא עצמה חלק מהביאור, ואגב שוללת אפשרות הפוכה

מביאים התוספות דוגמא (4) שהוא אוסר אותה על עצמו, ואומר קונם תשמישך עלי. ועם היות שיש כאן שעבוד, הרי במקרה זה אין השעבוד מפקיע, כי אצלו הבעיה. רק אם היה אומר להיפך, קונם תשמישי עליך - לא היה חל הנדר, כי הוא משועבד לה לקיימה.

כאשר הבעל אוסר על עצמו – הרי מבלי להתייחס לשעבוד, לא ניתן להכריחו שכביכול יאכילוהו דבר האסור לו

התוספות (5) מביאים הוכחה לדבריהם מהגמרא. מקור הדברים הוא (לפי ההגהה). נדרים טו, ב "האומר לאשה קונם שאני משמשך, הרי זה בבל יחל דברו. והא משתעבד לה מדאורייתא, דכתיב: שארה כסותה ועונתה לא יגרע! וממשיך בהמשך ומשנינן: באומר "הנאת תשמישך עלי", והא לא קא ניחא ליה בתשמיש, כלומר: אין משנתנו עוסקת שאסר תשמיש על האשה, כי אם שאסר על עצמו את הנאת תשמישה, ולאסור על עצמו הרי הרשות בידו.

דאמר רב כהנא חילוק זה לגבי אשה האוסרת את בעלה בתשמיש, והוא הדין לגבי בעל:

האומרת לבעלה: "תשמישי עליך" כופין אותה ומשמשתו, כיון דשעבודי משעבדת ליה [האשה משועבדת לבעלה לתשמיש], והרי זה כמי שאסרה את פירות בעלה על בעלה, שאין הנדר חל.

אבל האומרת לבעלה "הנאת תשמישך עלי" - אסור הוא לשמש עמה, שאין מאכילין לו לאדם דבר האסור לו, והיות והיא נאסרת להנות מתשמיש שלו, אסור הוא לשמש עמה, כדי לא להכשילה בדבר האסור לה.

והא איכא העבט תעביטנו לא תבוא אל ביתו השב תשיב לו ומשכחת לה כו' -

1וא"ת,
והא לא הוי עשה שקדמו לאו,
דהשבת העבוט שייך,
קודם שיעבור לילך אל ביתו לעבוט עבוטו,
דבמשכנו ברשות -
שייך השבת העבוט.

2וי"ל,
דדרשינן בפרק אלו מציאות (ב"מ לא:),
מיתורא דהשב תשיב,
דקאי למשכנו שלא ברשות,
3א"כ על כרחך,
שייך עשה דהשב תשיב לו,
לאחר שעבר,
4כדאמרינן לעיל,
אם אינו ענין לפניו,
תנהו ענין לאחריו.

הגמרא מביאה דוגמא נוספת שמצד אחד אסור לבוא אל הלווה ולקחת ממנו משכון, ומצד שני מאפשרת להשיב לו את העבוט, ואעפ"כ שייך בו מלקות

ועתה מקשה הגמרא לרבי יוחנן, הסובר שיש רק שני לאוין הניתקין לעשה שלוקין עליהם:

ותו ליכא, וכי אין לאוין נוספים כאלה, שלוקים עליהם?

והא איכא [סימן: א. לאו של גז"ל ב. לאו של משכ"ן ג. ולאו של פא"ה]

א. גזל -

דרחמנא אמר "לא תגזול", וניתקו הכתוב לעשה, דכתיב "והשיב את הגזילה".

ב. משכון -

דרחמנא אמר "לא תבא אל ביתו של הלוה לעבוט עבוטו".

וניתקו הכתוב לעשה, המתקן אותו - "השב תשיב לו את העבוט כבא השמש".

ומשכחת לה לשני הלאוין הללו, בכל האופנים:

בין בקיימו לעשה האמור בהם, שהחזיר את הגזל או את המשכון.

ובין בלא קיימו לעשה, כשמסרב להחזיר את הגזל או את המשכון.

בין בביטלו לעשה בידיו, באם ישרוף את הגזילה או את המשכון.

ובין לא ביטלו לעשה.

בציור של משכנו שלא ברשות אמנם אז הלאו קודם לעשה, מה שאין כן כאשר משכנו ברשות בית דין, שמאחר ויש לו רשות, אין כאן לאו של לא תבוא אל ביתו, ולכן אם לא משיבו לוקים על העשה

מקשים התוספות (1), שלכאורה יש מקום לשאלה. שהרי שבצד הקושיה יש קודם את זה שהוא עובר על הלאו, וכגון שהוא בא אל ביתו, וממשכנו שלא ברשות. ולאחר מכן מגיע העשה של השב תשיב לו, ומתקן את מה שקלקל תחילה. ואז יש לנו את ההגדרה של לאו הניתק לעשה, שהוא קודם כל עבר את הלאו, ובא העשה לא כציווי פרטי העומד בפני עצמו, אלא רק לצורך תיקון הלאו.

אולם, בצד ההבנה המוטעית שלנו, אנחנו סברנו, כי לבוא אל ביתו הוא איסור, שהרי פסוק הוא - 'לא תבוא אל ביתו'. ואכן זה בציור שפעולת המישכון היתה ללא רשות, והיאך נכנס לביתו. אלא שמקשים, שניתן להעמיד שאם משכנו כן ברשות בית דין, שאז אין כאן לאו. אלא מלכתחילה רשאי הוא לעבוט את העבוט. ומאחר והעשה יכול להתקיים בפני עצמו, בלי כל קשר לעבירת הלאו, הרי אין העשה מנתק את הלאו. ובציור שכזה אם כעת אינו משיב את המשכון - כן יעבור על העשה של 'השב תשיב לו'. ואין זה לאו הניתק לעשה, כפי שהגמרא ציירה.

התורה כפלה השב תשיב, על מנת ללמדנו כי מצוות העשה של ההשבה של המשכון היא לשני המקרים גם כאשר נטל משכון ברשות, וגם כאשר נטילת המשכון היתה שלא ברשות בית הדין

מתרצים התוספות (2), שיש דרשה מפורשת, המדייקת מהייתור של השב תשיב, כי גם בהלוואה שלא ברשות בית דין קיימת מצוות ההשבה

כתוב לגבי משכון: "כי תשה ברעך משאת מאומה וגו' השב תשיב לו את העבוט כבא השמש וגו'". והיינו, שהנוטל מחבירו בגד כמשכון כנגד הלואה שנתן לו, צריך להשיבו לו בערב, כדי שיוכל לישון בו.

וכך אנו דורשים מכפילות הלשון: אין לי שחייב להשיב, אלא שמשכנו ברשות בית דין. שהרי על מקרה כזה דבר הכתוב, שהרי כתוב לפני המקרא של "השב תשיב": "בחוץ תעמוד והאיש וגו' יוציא אליך את העבוט החוצה", ואמרינן לקמן: "בשליח בית דין הכתוב מדבר". והיינו, שהמלוה תבע את הלוה לדין על שלא השיב את הלוואתו, ושלחו בית דין את שלוחם לתפוס את מטלטליו של הלוה.

אבל אם משכנו שלא ברשות בית דין, אלא המלוה נכנס בעצמו לבית הלוה ליטול משכון - מנין שצריך השבה בערב?

תלמוד לומר "השב תשיב" - מכל מקום.

מכאן יש לדייק, כי זה כן לאו הניתק לעשה, כי העשה מלמדנו גם כאשר משכנו ברשות וגם כשלא

מדייקים התוספות (3), כי מאחר ואין אנו צריכים לפסוק עבור החיוב של משכנו שלא ברשות, הרי הפסוק של השב תשיב לו הוא אף לאחר שעבר על הלאו של 'לא תבוא אל ביתו', ואז הוא בא לצורך ניתוק של העשה, ולא כצו העומד בפני עצמו. ולכן אני כן יכול ללמוד שיש כאן גם במקרה הזה לאו הניתק לעשה. כי לציווי הרגיל הוא עבור שמשכנו ברשות, וכעת עליו להשיב את המשכון. וזה הולך גם לאחר שמשכנו שלא ברשות.

הוכחה ממוציא שם רע, שלא סדר הפסוקים קובע האם יש כאן לאו הניתק לעשה

מביאים התוספות (4) הוכחה על כך ממקרה נוסף. לגבי מוציא שם רע, הפסוק אומר ולו תהיה לאשה'. אלא זה מגוחך, באשר היא כבר אשתו. והפסוק נאמר קודם. אלא מחדשים שזה נכתב גם לאחריו, כלומר לאחר שגירשה, וכל כולו לא נועד אלא על מנת לנתק את הלאו, שהרי אינו רשאי לגרשה. ובא העשה ואמר, אחרי שגירשת אותה - יש לך עשה בא להכריח אותך להחזירה. ואותו דבר נלמד אף כאן. שהפסוק בא לא כציווי להשיב לאחר שמשכנו ברשות, אלא אף במשכנו שלא ברשות, לנתק את הלאו, ולכן הגמרא החשיבה זאת כלאו הניתק לעשה.

מטרת התוספות היא להוכיח לנו מקרה בו לאו הניתק לעשה הוא גם בסדר הפוך

[מלמדים אותנו התוספות שעלינו לדעת שיש מקרים בהם הסדר הטבעי, של לאו הניתק לעשה, בו הלאו הוא תחילה ולאחר מכן מגיע העשה על מנת לנתקו (וכן לתקנו, ממש אותם אותיות). ועל כן הם פתחו בשאלה האפשרית והחזקה. והא לא הוי עשה שקדמו לאו?! ועם היות שזה לא מתקיים, ובכל זאת יש לנו כן את הדין של לאו הניתק לעשה.

והחידוש שאנו באים ולומדים זאת מהכלל של היסוד "אם אינו ענין לפניו, תנהו ענין לאחריו." ולכן אנו מדייקים "אם כן על כורחך, שייך עשה דהשב תשיב לו, (גם) לאחר שעבר".]

התם איתא בתשלומין -

1וכששרפו וחייב ממון,
הלכך לא משכחת ביה בטלו,
דכל אימת דיש לו ממון,
לא ילקה.

2ויש ספרים דגרסי,
ואינו לוקה ומשלם,
כלומר הכא על כרחך אינו לוקה,
הואיל ומיפטר בתשלומין.

3אבל ליכא לפרושי,
דתרתי לא עבדינן ליה,
מלקות וממון משום כדי רשעתו,
והלכך משלם ואינו לוקה,

4דזה אינו,

4.1חדא,

דא"כ אדרבה,
יש לנו לומר ילקה ולא ישלם,
דבפ' אלו נערות (כתובות דף לב:),
אמר ר' יוחנן,
דהיכא שמצינו ממון ומלקות,
מילקא לקי ממונא לא משלם,

4.2ועוד

[דף טז עמוד ב],
דא"כ מאי פריך,
והרי משכונו של גר ומת הגר,
ומשני התם,
גברא בר תשלומין ושיעבודא דגר פקע,
ומאי שנא הא,
כיון דלא משלם,
א"כ ביטלו ולילקי,
וליכא נמי שתי רשעיות,
לכן צ"ל כדפירשתי,
כיון דגברא בר תשלומין,
וכל אימת דמשלם לא לקי,
הלכך לא משכחת ליה ביטלו.

5אבל קשה לר"ל,
מיהא משכחת שפיר,
קיימו ולא קיימו,
כשב"ד הזהירו להחזיר,
ואומר שלא יחזיר.

6נראה למורי,
דודאי הכי נמי דמשכחת לה לר"ל,
אבל לרבי יוחנן,
דאמר זאת ועוד אחרת ותו לא,
הוא דאמר לטעמיה ביטלו ולא ביטלו,
אבל לר"ל משכחת לה שפיר,
בלא הדירה, וגזלה והשבת העבוט,

7אבל קשה,
דמשמע דמקשה פריך שפיר לתרוייהו,
מדנקט קיימו ולא קיימו,

8וי"ל,
דלא פריך אלא לר' יוחנן,
אבל לר"ל אתא שפיר,
וקיימו נקט אגב גררא.

הגמרא מביאה עוד דוגמאות של לאווים שלוקים עליהם, ועיקר הדיון שלנו הוא לגבי משכון שבכך ששרף אותו ביטל את האפשרות להחזירו

ותו ליכא, וכי אין לאוין נוספים כאלה, שלוקים עליהם?

והא איכא [סימן: א. לאו של גז"ל ב. לאו של משכ"ן ג. ולאו של פא"ה]

א. גזל -

דרחמנא אמר "לא תגזול", וניתקו הכתוב לעשה, דכתיב "והשיב את הגזילה".

ב. משכון -

דרחמנא אמר "לא תבא אל ביתו של הלוה לעבוט עבוטו".

וניתקו הכתוב לעשה, המתקן אותו - "השב תשיב לו את העבוט כבא השמש".

ומשכחת לה לשני הלאוין הללו, בכל האופנים:

בין בקיימו לעשה האמור בהם, שהחזיר את הגזל או את המשכון.

ובין בלא קיימו לעשה, כשמסרב להחזיר את הגזל או את המשכון.

בין בביטלו לעשה בידיו, באם ישרוף את הגזילה או את המשכון.

ובין לא ביטלו לעשה.

ולמה אמר רבי יוחנן שאין עוד מצוות כגון זו?

ומתרצינן: התם, בגזילה ובמשכון, כיון דחייב הגזלן או הממשכן בתשלומין אם שרף את הגזילה או את המשכון, הרי הוא נפטר ממלקות מטעם אחר -

משום שאין אדם לוקה ומשלם כאחת.

ולכן לא הזכיר רבי יוחנן מצוות אלו.

מבארים התוספות, כי אף שביטל כששרף את המשכון, מאחר ויכול לשלם את דמיו, הרי אז יקיים את העשה של ההשבה, ולכן אינו לוקה

מדייקים התוס' (1) שמדובר בציור בו הוא שורף את המשכון, בדרך כלל שריפה הינה תהליך של דרך ללא מוצא, וכאילו הוא מבטל את יכולתו לבצע את ההשבה של המשכון. שהרי לאחר השריפה, אין יותר משכון להשיב. אלא מדייקים התוספות, שאמנם הוא יכול להשיב את הערך הממוני של המשכון, ואם כן, פעולת השריפה אינה פועלת כלל ביטול. שהרי קיימת לו עדיין אפשרות החזרה על ידי תשלום הממון. ובשעה שהוא משלם את דמי המשכון, הרי הוא מקיים את העשה.

בגירסא אינו לוקה ומשלם, יש לבאר שהתשלום הינו זכות, והיא צורה של קיום העשה, ושוללים שזה רק מצד חוסר ברירה, כעונש במקום מלקות

לעומת זאת, מביאים התוס' (2) גירסא שונה, 'ואינו לוקה ומשלם'. ומשמעות הדברים הינה שהוא יוצא ידי חובה על ביטול העשה, בכך שהוא משלם בתשלומים. ומדגישים התוס' (3) כי יש לשלול פירוש שמאחר וחייב הוא בתשלומין, הרי מצד האיסור, שהינך מחייב אותו רק משום רשעה אחת, אינו מקבל שני עונשים, גם תשלומין וגם מלקות. ואז התשלום הוא רק מציל אותו מהמלקות.

הוכחה ראשונה לדחות את הסברא כי מה שמשלם הוא כי לא ניתן להענישו גם במלקות וגם בתשלומין, שאולי בכלל שילקה ולא ישלם, שיש סברא כזאת

מביאים התוספות (4) הוכחות להבנה השגויה על פי גירסא זו. הוכחה ראשונה (4.1), שאם זו היתה המציאות, שיש לנו לבחור בעונש של אחד מהם, הרי דווקא מן הראוי היה שכן ילקה, ודווקא לא ישלם. ואין זו סתם סברא, שאנו יכולים להלקותו, אלא מביאים התוס׳ הוכחה מדברי רבי יוחנן בכתובות.

אלמא הרי מוכח דקסבר רבי יוחנן: כל היכא דאיכא ממון ומלקות ואתרו ביה [והתרו בו להתחייב מלקות], מילקא לקי ממונא לא משלם. ועם היות וגם נאמר בגמרא יסוד הפוך. אף כל היכא דאיכא ממונא ומלקות, בכל מקום שחייבה התורה מלקות וממון, הדין הוא שממונא משלם מילקא לא לקי. אך מאחר וגם קיימת דעה נגדית, ובמצבים מסויימים, הרי אין לנו הוכחה שהתשלום הוא עונש במקום המלקות.

בהבנה לא נכונה של שני עונשים היינו פוסקים הפוך מהגמרא, בשעבוד הממון של המשכון של גר אשר מת, שילקה, בעוד הגמרא לומדת שהחיוב של התשלומים פקע ממנו

הוכחה נוספת (4.2) מקושיית הגמרא בהמשך. בו מדובר על הציור של משכון של גר ומת הגר. שהרי בסופו של דבר לא השיב לו את המשכון. ולכאורה יכולנו לומר, שמאחר ויש רק אפשרות אחת להענישו, ולא ניתן כאן ע״י תשלומין, הרי שילקה. שמכיוון שאין למי לשלם, באשר בהיותו גר אין לו יורשים.

מדייקים התוס׳ לגבי תשובת הגמרא. לוקח המשכון הינו אדם שנקרא בדין ההלכתי ״גברא בר תשלומין״, שיש לו יכולת לשלם, ואפילו היה המשכון כשעבוד, כלומר, שיש כאן חיוב ממוני. אלא שהשעבוד פקע עם מות הגר. וכעת עם היות שאינו נזקק לשלם בפועל. ואם זה היה מצד ענישה, מה זה משנה לנו מדוע אינו משלם, התוצאה של חוסר התשלומים אחת היא. ועל כן ראוי הוא ללקות.

ומתוך כל מקבל הפירוש של התוספות, שמאחר ומדובר על אדם בעל יכולת תשלומים, הרי התשלום אינו מצד ענישה, כי אם מצד שיש לו יכולת חיובית של תיקון. ויכולת זאת קיימת אף שהמשכון נשרף. וכאשר הגר נפטר, הרי מאחר ואין יכולת לשלם בפועל, רק פוקע ממנו השעבוד לשלם, ונמצא כי כעת הוא נדרש לשלם אפס, שהרי זה בגדר של ממון שאין לו תובעין. אבל מאחר והיתה לו האפשרות, הרי כל גדר המלקות מקודם ירד ממנו.

לשיטת ריש לקיש, לאחר שבית דין הזהירו אותו, ואמר שלא יקיים – היה מן הראוי שילקה

מעירים התוספות (5) שיש קושי לריש לקיש מכיוון אחר. שהרי לשיטתו כאשר בית הדין הזהירו אותו להשיב את הגזילה או המשכון, ובכך שבחר לומר להם שלא יחזיר, הרי הוא במו ידיו מבטל את העשה שבא לתקן זאת. ואינו מובן מדוע הגמרא אומרת שאינו לוקה, כי לפי הבנתו כן היה מן הראוי ללקות על כך.

יכולת התשלומים משאירה תמיד את העשה קיים, וכל עוד שתמיד יוכל לשלם, לא ילקה, לשיטת רבי יוחנן

מתרצים התוס׳ בשם מורי (6), כי אכן לשיטת ריש לקיש כאן ילקה, אלא הקושי הוא לרבי יוחנן, שהעמיד כי ניתוק העשה הוא רק בשילוח הקן ובאונס שגירש. כי לשיטתו רק כאשר מבטל בידיים זה פוסק, אולם כאן מאחר וזה ניתן לתשלומים, לכן הגוזל ולוקח העבוט אינם לוקים.

מחדשים התוס׳ ביסוד של אגב גררא, כי אכן יש לחרוג מהלשון, שרק נאמרה בבחינת שיגרת הלשון, ובאמת הקושיא הינה רק לצד אחד (במקרה שלנו על רבי יוחנן)

מסיימים התוס׳ (7), כי עם היות והקושיה נראית לשניהם, מכיוון שהמקשן בקושייתו הזכיר שמשכחת לה במלקות בגזילה והשבת המשכון בין למאן דאמר קיימו ולא קיימו ובין למאן דאמר בטלו ולא בטלו. אלא שמכריעים התוס׳ (8), כי אכן הקושיא הינה רק על רבי יוחנן הסובר שאינו לוקה רק כשביטל ממש בידיו, ומה שנאמר אף למאן דאמר שזה גם למי שאמר קיימו ולא קיימו ננקטו הדברים , לא מצד קושיה אמיתית אלא אגב גררא.

המושג אגב גררא – משמיט את הדברים, וכאילו אומר שלא באמת נאמרו לדינא

[אנו רגילים לדייק בכל מילה, ובפרט במילות הגמרא. אלא כאן מלמדים אותנו התוספות מושג חדש. שאכן יש קושיא רק בעניים אחד, ועם היות שנכתב גם באופן בו מוזכר הצד השני, אין זה כי זאת היתה המטרה, אלא רק אגב גררא, ונשאר כי הקושיא היא רק על הלשון הראשון, שכביכול הוא העיקרי, ומה שציינו גם את הלשון עבור הצד השני, הוא מצד שיש רגילות בלשון לומר את שניהם.]

ביניתא דבי כרבא -

1פי׳ הקונט׳,
תולעת הנמצאת בכרוב ונקר׳ צייל״א,
2וקשה,
דמאי קמ״ל,
פשיטא, דשרץ גמור הוא.

3ופר״ת,
ביניתא כמו דג קטן, הנמצא במחרישה,
וקמ״ל,
דאע״ג, דהיכא דנמצא במים - היה מותר,
לפי שיש לו קשקשים,
אפ״ה לוקה,
אף על גב, דאי הוי במים - הוה טהור.

הגמרא מבארת כי האוכל שרץ ראוי להלקותו, ומוסיפה מעשה רב על כך

שנינו במשנה: והאוכל נבילות וטריפות שקצים ורמשים. וכולי.

אמר רב יהודה: האי מאן דאכל ביניתא דבי כרבה, תולעת הנמצאת בכרוב -

מלקינן ליה משום "שרץ השורץ על הארץ".

ומספרת הגמרא שכך גם נהג רב יהודה למעשה -

ההוא גברא דאכל ביניתא דבי כרבא, ונגדיה והלקהו רב יהודה.

לבאר כי הביניתא היא תולעת בכרוב, אינו מחדש לנו דין נוסף בגמרא, ולכן פלא שהובא המקרה הפרטי

התוספות (1), כדרכם לחלוק על רש"י, מביאים תחילה את דבריו (שאכן כך ביארנו את הגמרא לעיל). אלא שעל כך מאליה עולה השאלה (2), ומה חידוש בדבר? ברור לנו כי במציאות של תולעת, הרי היא שרץ אסור, ואף הדין שעליו ללקות הינו ברור.

כל דין פרטי חייב שיהיה בו חידוש, ולכן נדרש למצוא מקרה בו יתברר שיש כאן חידוש

[הגדר של "מאי קא משמע לן? - פשיטא!" היא יסוד ידוע בגמרא. שאם אנו מדברים באופן כללי על איסור אכילת שקצים, ולאחר מכן כאן אנו מביאים דוגמא, שאין בה כל חידוש. הרי משקל הכובד, מה רצתה הגמרא לחדש לנו בפרט שהובא, והכי כבר הדבר ידוע לנו דרך הכלל. וכל חידוש התוספות הוא להראות שאכן יש כאן חידוש, וזה נרמז במילים "וקא משמע לן, שאף על גב .. אפילו הכי .. אף על גב דאי הווה". כלומר, מבלי להתבונן שהתוספות ביארו מציאות חדשה, הרי עיקר המהלך הוא למצוא דוגמא, שאכן תהיה חידוש בגוף הדוגמא הפרטית, שאלמלא היינו מביאים אותה במפורש, לא היינו יכולים להסיק זאת מהכלל שהובא לפני כן במשנה/ גמרא .

עוד נקודה מרתקת שהתוספות אחזו, היא השיכפול. הביאור שביניתא היא דג מצד אחד, ומאחר והיא מצויה וחיה בלחות של תחתית תלם המחרישה, הרי מצד שני, היא בבחינת שרץ הארץ. וכאן לאותו דג קיימים שני כובעים. בשעה שהוא במים, מאחר ויש לו סנפיר וקשקשת - הרי הוא כדוגמת כל שאר דג טהור. אך מאחר והוא מצוי באדמה, שם לא חלים עליו סימני הטהרה של המים, וכאן הוא בדיוק שרץ האדמה, ואז הוא אסור באכילה.]

מתוך הקושיה מצאו ציור חדש בגדר הביניתא, וביארו מה החידוש שקיים בו

רבינו תם חידש (3), שיש דג, שתולדתו אמנם מן המים, ולכן כאשר הוא מחוץ למים, הרי הוא נחשב כשרץ האדמה, כך שסימני הטהרה במים, כאן אינם מועילים, ולכן לוקים עליו.

ריסק ט' נמלים ואחד חי -

1פי' שלם,
אבל ודאי הוה מת,
דאי ר"ל חי ממש,
א"כ היאך משלים לכזית נבילות.

2וא"ת,
ול"ל שיהא שלם,
בכזית ממנו לילקי, משום לאו דשרצים,
דלכך אתא אכילה דשרצים,
לומר דאי איכא כזיתים הרבה,
ואכל חד כזית חייב,
דליכא למימר דאתא לומר,
דבעינן דאית ביה כזית,
ולעולם בעינן שיהא שלם,
דהא ליתא,
דכיון דנמלה כל שהוא חייב,
א"כ על כרחך - אכילה אתא למידרש,
היכא דאיכא ה' זיתים או ד',
ואכל חד כזית מינייהו דחייב.

3וי"ל,
לכך נקט אחד שלם,
משום דאיכא לאוי דשרצים,
דלא נכתבו בלשון אכילה,
ומאותם,
לא ילקה - עד שיאכל הבריה שלימה,
אבל ודאי,
היכא דכתיב ביה לאו בלשון אכילה,
לקי - אף כשהבריה אינה שלימה.

4אבל קשה,
היכא יצטרף אותו שלם לכזית נבילות,
והלא אין איסור נבלה חל עליו,
דה"נ אמר במס' מעילה,
פרק קדשי מזבח (דף טז. ושם),
דאין איסור נבילה חל,
על איסור (נבלת) בהמה טמאה.

5וי"ל,
דהכא אתיא,
כמאן דאית ליה איסור חל על איסור,
6ועוד,
דאיכא מאן דאמר התם,
דלאכילה נמי מצטרפין ללקות,
משום נבלה טמאה וטהורה,
ואף על גב שאין בו, לא איסור כולל,
ולא איסור מוסיף,
והטעם משום דמצינו,
דאיסור נבלה חל על איסור דחלב,
ואפילו למאן דלית ליה,

איסור חל על איסור כלל,
אמרינן נמי,
דטמאים מצטרפין מהאי טעמא,
[וע"ע תוס' חולין צו: ד"ה ור' יהודה].

הציור בו הוא מרסק חלק מהנמלים, ומוסיף נמלה נוספת כבריה – מחדד את סוג האיסורים

אמר רבה בר רב הונא: ריסק תשעה נמלים, וביטלן בכך מתורת בריה, וגם שיעור כזית אין בכולן יחד, והביא עוד אחד, חי, והשלימן זה העשירי, השלם, לכזית, ואכלו עמם -

לוקה שש מלקיות:

חמש הוא לוקה משום חמשת הלאווים של אכילת שרצים, על אכילת האחד השלם, משום בריה.

ואחד הוא לוקה על אכילת כולן יחד משום כזית נבילה.

שהרי בשעת בליעתו, מת השרץ, ונעשה גם הוא נבילה, ואז הוא מצטרף עם התשעה לכזית.

הנמלה הנוספת, בנוסף לט' אינה חיה, אלא שלימה

פותחים התוס' (1) ומבהירים כי המציאות הינה שהנמלה הנוספת יש בה שתי תכונות, מצד אחד השרץ הוא שלם, אך מצד שני הוא כבר מת, וההוכחה היא בדרך השלילה, שאם הוא עדיין היה חי, לא היה יכול להשלים לכמות של זית נבלות. ולכן עם היות והגמרא ציינה "חי", הרי יש להגדיר זאת שלם.

גדר מילת המפתח פירוש – הוא יציקת משמעות חדשה, ועל פי רוב, נשמעת בדיוק הפוך, עד אשר צריכים להתמודד עם הפירוש הטבעי ולשלול אותו

[אחת ממילות המפתח של התוספות הינו "פירוש", בו יוצקים התוס' הבנה מחודשת, למה שהיה נראה לנו טבעי. שהרי מאחר ובזה אחר זה אנו אומרים מצד אחד ט' נמלים, ולאחר מכן ואחד חי, היה לנו מקום לחשוב, כי הוא חי ממש. וכאן לא רק שהתוספות משנים את הכוונה, שמשמעות החי הוא לא חי ממש, בניגוד למת, אלא שלם.

ולכן הם צריכים להתמודד ההשערה שהוא מת "דאי רצה לומר חי ממש", וכאן מגיעה ההוכחה שלא ניתן לומר כן "אם כן, היאך משלים לזית נבלות" - שברור לנו כי נבלה מדברת על דבר מה מת. ואכן מאחר וזה אינו חי, הרי הפירוש החדש שיצקו התוספות, הוא היותו שלם].

גם בקושייתם יוצקים התוס' הבנה חדשה, על מנת להוכיח, כי משמעות האיסור באכילה הוא רק הכמות של כזית

מעלים התוספות (2) גופא קושיא אפשרית על פירושם. מדוע אנו מחייבים שהתוספת תהיה שלימה. והרי כל הדיון הינו על הכמות של הזית. שהרי בגדרי אכילה אנו עוסקים, ושם האיסור הוא כמות של זית. ואפילו היה שרץ גדול, שיש בו מעבר לגודל של זית בודד, אלא שאכל ממנו שיעור של זית - כבר הוא חייב. כי כאשר דנים אנו על גדר נמלה, הרי יש כאן גדר איכותי של בריה, ואפילו הנמלה היא קטנה מתחת לשיעור של זית. ואם כן השאלה חוזרת, למה צריכים אנו שהנמלה הנוספת תהיה שלימה?

היכולת לחלק ולהציג שקיימים שני לאווים שונים, שרק אחד מהם הוא בגדרי אכילה

מתרצים התוספות (3), שיש שני סוגי איסור שונים בתורה לגבי השקצים. מצד אחד יש איסור שנאמר בו גדרי אכילה "(ויקרא יא, מא) וְכָל־הַשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל־הָאָרֶץ שֶׁקֶץ הוּא לֹא יֵאָכֵל:" אך מצד שני מובא בהמשך (מג) אַל־תְּשַׁקְּצוּ אֶת־נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּכָל־הַשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ וְלֹא תְטַמְּאוּ בָהֶם וְנִטְמֵתֶם בָּם: ולכן יש לחלק, כי רק לגבי בחינת אכילה אנו הולכים אחר הכמות של זית, בעוד שלגבי שאר האיסורים בו מוזכר השרץ כמות שהוא, הרי אז השלימות היא היוצרת את החיוב.

מאחר ויש מחלוקת במעילה – הרי הקושיא היא במי שאוחז כצד האחד, ואחד התירוצים, שניתן להעמידו כצד השני

מבהירים התוספות (4) היאך ניתן לומר זאת, שהרי מאליה עולה השאלה, שהשרץ בהיותו חי, היה איסורו תחת השם של שרץ. וכמו שבהמה טמאה, שיש לה גדר של איסור של בהמה, בשעה שהיא נעשית נבלה, הרי זה כבר תואר חדש של איסור. ויש לנו כלל, שאין איסור חל על איסור. הדבר מובא במסכת מעילה, שיש מחלוקת בדבר. ואם כן השאלה הינה לפי מי שסובר שהאיסור נבילה אינו חל על איסור טמאה. (וממילא התירוץ הראשון הוא (5) שפשוט אנו סוברים כמו השיטה השניה).

תמצית תוכן הגמרא במעילה לגבי מחלוקת רב ורב אסי, וגופא נחלקה הגמרא במה בדיוק הם חלוקים

שנינו במשנה: כל הנבלות מצטרפין זה עם זה.

הגמרא דנה, אם מצטרפין לענין טומאת נבלות בלבד, או שמצטרפין גם לענין אכילה.

כלומר, לגבי טומאת נבלות אמרה התורה [שם] "וכי ימות מן הבהמה אשר היא לכם לאכלה הנוגע בנבלתה יטמא עד הערב". ודרשו חכמים [חולין ע ב עא א] שגם נבלת בהמה טמאה, מטמאה.

הילכך, לגבי דין טומאת נבלות, אין הבדל בין נבלת בהמה טהורה לנבלת בהמה טמאה, וכולם מטמאים. וכיון שכולם מטמאים וכולם שיעורם בכזית, כולם מצטרפין.

אבל, לגבי איסור אכילה, יש מקום לומר שעל נבלת בהמה טמאה, לא לוקין משום איסור נבלה, אלא משום איסור אכילת בהמה טמאה בלבד.

והטעם, מפני שכיון שהבהמה אסורה מכבר באיסור אכילת "בהמה טמאה", לא חל עליה במיתתה איסור "נבלה". לפי ש"אין איסור חל על איסור".

ורק בהמות טהורות נאסרים במיתתם משום איסור נבלה.

נמצא, שלפי דעה זו, מה שאמרה המשנה שהנבלות מצטרפות, היינו כל הנבלות, מבהמות טמאות ומבהמות טהורות, מצטרפות לשיעור כזית לגבי טומאת נבלות.

ואילו לגבי חיוב מלקות על איסור אכילת נבלה, מצטרפות הטהורות בפני עצמן. ואם אכל חצי כזית נבלה מבהמה וחיה טהורה זו עם חצי כזית מבהמה וחיה טהורה אחרת, לוקה על איסור אכילת נבילה.

וטמאות בפני עצמן. ואם אכל חצי כזית מבהמה וחיה טמאה אחת עם חצי כזית מבהמה וחיה טמאה אחרת, לוקה על איסור אכילת בהמה טמאה.

אבל אם אכל חצי כזית בהמה טהורה עם חצי כזית מבהמה טמאה, אינו לוקה. ואין חצי כזית הטמאה מצטרף, כי אינה אסורה כלל באיסור נבלות.

ופשוט, שאין איסור אכילת נבלה מצטרף עם איסור אכילת בהמה טמאה, מפני שדין צירוף הוא בשני חלקי איסור [״שם״] אחד, ולא בשני איסורים שונים.

אופן אחר שמאפשר לחבר את האיסורים הוא לפי אחת הדעות המובאות שם

אלא שיש תירוץ נוסף (6), מאחר ויש במעילה דעה, שאיסור חל על איסור, ואז יכול להיות בו גם איסור נבילה, עם היות שכבר יש עליו איסור שרץ. שהרי לגבי נבלת בהמה, מצטרפים נבלת בהמה טהורה עם נבלת בהמה טמאה. וזה לא מחמת איסור כולל או איסוף מוסיף, אלא מצד שמאחר ואיסור נבלה חל על איסור חלב. שהרי הפסוק אומר וחלב נבילה וגו׳ ואכול לא תאכלוהו. ואפילו לשיטת הסובר שאין איסור חל על איסור כלל, הרי ניתן לצרף טמאים עם טהורים לעניין שיעור נבילה. ולכן איסור הנמלה הוא גם הנבילה וגם היותה שרץ.

ואפילו שנים והוא -

11וא״ת,
ומאי חידוש הוא בשנים יותר מבעשר,
כיון דבשנים, ואפילו אחד והוא - איכא כזית.

12וי״ל,
דקמ״ל רבותא טפי,
דכיון דעתה כשהוא חי,
שלם משלימו לכזית,
אף על פי שאם היה מרוסק כמו האחרים,
לא היה משלימו לכזית,
אבל בט׳ נמלים,
דאיכא סגי,
אפילו נתרסקו כולם,
היה משלים,
שיש מהם הרבה.

חזרה על הדיון של ריסק תשעה נמלים

אמנם הציור הקודם של הגמרא היה על שריסק תשעה נמלים, ובכך ביטל אותן מהגדר האיכותי של בריה, אלא שמאחר וכעת אנו עברנו לגדר הכמותי, הרי הכמות האוסרת הינה זית. כאשר האיסור הוא נבילה. אלא מאחר ולא היו אפילו בכל התשעה השיעור של זית - הרי כל עוד לא נגיע לכך - הרי לא יתקיים איסור זה. אלא שכעת מדובר שהביא עוד אחד חי.

וכעת נוצרו שני איסורים שונים. על האחד הנוסף בהיותו שלם ובריה - הוא לוקה כנגד כל חמשת האיסורים (הלאווים של אכילת שרצים). אולם מאחר ואותו עשיר הצליח להשלים לזית נבילה (שהרי בעת בליעתו מת השרץ, וחזרנו לכמות הזית) - הוא לוקה פעם ששית.

הגמרא מבארת כי לא כמות הנמלים יוצרת את האיסור, אלא עצם הגעה לגודל הכמותי של האיסור - זית

רבה אמר רבי יוחנן, אם גדולים הם הנמלים, ויש בהם עמו כזית, אפילו הם רק שנים והוא - מצטרפין לכזית.

רב יוסף אמר אפילו היה רק אחד והוא ויש בהם יחד כזית, מצטרפין.

שאלת ואם תאמר היא שאלה המתבקשת מאליה – ולא רק בטעות שיש לי תשובה על שאלה זו

[שאלת התוספות, בסגנון ואם תאמר, היא איננה סתם שאלה, שאם יעלה על ליבך לשאול - הרי הנה מלכתחילה כבר מזומנת התשובה. אלא זו למעשה שאלה שכל לומד כראוי היה נדרש להגיע אליה בכוחות עצמו. שמאחר והמדד של הנבילה שאנו מדברים עליו הינו כמות של זית. וזה מה שקובע את המלקות על גדר הנבילה. הרי מה זה משנה מה גודל הנמלים, והאם נגיע לך דרך נמלה אחת שתים או עשר.

ובשאלה זו זה מכריח אותנו להבין גם את לשון הגמרא, הן לדבי רבה שהביא את דברי רבי יוחנן, והן לדבי רב יוסף, שבשניהם נאמרה הלשון "אפילו". שהרי ממבט ראשון זה אינו משנה.

וכן יש לדייק על מילת המפתח של התוספות (פרט לואם תאמר) "ומאי חידוש הוא בשנים יותר מבעשר, כיון דבשנים, ואפילו אחד והוא - איכא".]

השאלה העולה מאליה – מה זה משנה כיצד מגיעים לזית דרך כמות אחד שניים או עשרה?

התוספות (1) פותחים בשאלה, שמאחר ואנו יודעים כי המלקות מקבלים על אכילת כזית נבילה, מה משנה לנו האם מגיעים לשיעור כזית דרך עשר נמלים שתיים או אחד?

ולמעשה התוספות באים ואומרים שיש חידוש בכל זאת בשניים, שהרי הגמרא הביאה זאת עם הדגשת אפילו. וכאילו השאלה היא רק לאתר ולהבין מה החידוש שיש כאן, שהרי למקשן, מלכתחילה לא היה נראה כל הבדל.

האחד השלם – יש לו גדר של משלים לזית נבילה, עם היות שמצד הכמות, אם היה מרוסק – לא היה די כמות של זית, בניגוד לתשעה

מחדשים התוספות (2) הבנה מדהימה. השלם החי הנוסף הוא בחינה של איכות. ועם היות שאנו מצרפים אותו, הרי מה שאנו מקבלים את איסור הנבילה - הרי זה יוצר לנו מציאות של חיוב על זית נבילה. עם היות שכאשר היינו מרסקים את אותו שלם, והיינו נשארים רק בעולם הכמות - הרי לא היה מצטרף לשיעור זית. ואילו בתשעה, כבר קיימת מספיק כמות של כמעט זית, ואף אם היינו מצרפים אותו מרוסק - היינו מגיעים לכמות הזית הנאסרת.

(ומאחר וגם רב יוסף היה באותו כיוון, הרי הגהנו את התוספות על פי דברי הרש"ש, שלא רק מדברים על שניים כדברי רב יוחנן אלא גם בשאלת התוספות נכללת שיטת רב יוסף על אחד והוא. ולמעשה בעצם אנו אומרים כי רב יוסף מבהיר את דברי רב יוחנן).

ולא פליגי הא ברברבי הא בזוטרי -

1פי',
ברברבי אחד והוא,
2ולא ידענא,
דכיון דנחית להכי,
לימא בחד לבד לוקה שש,
משום בריה ומשום כזית נבלה,
3ושמא,
לא שכיח דבחד איכא כזית.

הגמרא מבארת כי אין מחלוקת על עצם הדין, אלא כאן מדובר בנמלים גדולות ולכן נצרכות פחות יחידות של נמלים

ראינו כי רבה בר רב הונא דיבר על המציאות של ריסק תשעה נמלים והביא אחד חי והשלימן לכזית. שהדין הוא שלוקה שש, חמש על אכילת השרצים, והששי לוקה על כזית נבילה. ואילו באים לאחר מכן רבה (בשם רבי יוחנן) ורב יוסף, והביאו מציאות שונה, בה אותו הדין מתקיים, שאפילו היה אחד והוא. מבארת הגמרא, שבאמת לא היתה כאן מחלוקת בגוף הדין, אלא אנחנו אלו שאינם מבינים כראוי את המציאות . ולא פליגי, לא נחלקו רבה ורב יוסף על רבה בר רב הונא.

כי הא, זה שאמרו מצטרף עם אחד או שנים, מדובר ברברבי, בנמלים גדולות.

ואילו הא דאמר רבה בר רב הונא "עשר נמלים" מדובר בזוטרי, בנמלים קטנות.

גם כאשר יש קושיה לצד מפתיע, ניתן ללכת איתה עוד יותר, אפילו באותו הצד

[אחד הדברים המרתקים בסברא, שאם הלכת והקצנת לצד אחד - הרי עולה מאליה השאלה, שהיית יכול עוד יותר להקצין. כלומר, לא רק שאנו לא נבהלים שהלכת לכיוון מפתיע, אלא יתירה מזו, אנו נשאבים אחר ההפתעה, והולכים איתה עוד יותר. ומילות המפתח הן "ולא ידענא, דכיון דנחית להכי, לימא בחד לבד."]

מאחר ואנו מדברים על נמלים כה גדולות, נוכל לחדש עוד יותר אם הנמלה תהיה בגודל זית, שהיא לבד תספיק לשני הכובעים

מבהירים התוספות (1), כי הכוונה ברברבי, שמדובר בנמלה גדולה, ועל כן מספיק לנו לדין זה אחד מרוסק ועוד ה"הוא" השלם. אלא תמהים התוספות (2) , מאחר והגעת לעקור את הרגילות הנמלים קטנות, נוכל להציע נמלה בודדת, שמצד אחד יש בה גודל זית, והיות והיא חיה, הרי גם כאן ילקה את כל השש. חמש על בריה והששית על הזית נבילה.

על פי רוב אפילו הנמלים הגדולות אין באחת מהן שיעור של כזית, ולכן לא הקשה ממציאות כזאת

תשובת התוספות (3) אף היא מפתיעה. אין כאן בעיה בעצם הדין של הקצנת השאלה, אלא שפשוט אין כזאת מציאות. אלא שגם אני הופתעתי מהלשון של ושמא, מה שמראה כי יתכן שכן תהיה מציאות כזאת. ואכן ראיתי מי שאמר. רצונו לומר, לא שכיח כל כך, אבל וודאי שכיח. ומאחר והתורה מדברת על הרוב, הרי ומאחר ומקרה זה הוא יחסית נדיר, בחרו לא להביאו כלל. והעדפת המציאות היא עדיפה על פלפול המבוסס על בלבול.

[דף יז עמוד א]

ורבנן בריית נשמה חשובה חטה לא חשובה -

1תימה,
דבפרק גיד הנשה (חולין דף צו. וצט: ושם),
אמרינן שאני גיד,
דבריה הוא ולא בטיל,
ואף על גב דלית ביה נשמה.

2וי"ל,
דהכי קאמר,
שאני גיד דבריה הוא,
דכיון דאתיא מבריית נשמה,
שפיר הויא בריה.

3ולא נראה,
דהא נבלה דקא אתי מבריית נשמה,
ואעפ"כ לא הויא בריה.

4אלא על כרחך הטעם תלוי,
דכל שאובד שמו כשנחתך הוי בריה.

וניחא מנבילה,
שאינו אובדת שמה,
שלפעמים אף כשנחתכה,
קורין אותה נבילה,
ולכך לא הוי בריה,
אבל גיד אובד שמו,
על ידי שנחתך.

5אבל ק"ק לי,
מאי קאמר הכא,
בריית נשמה חשיבא ליה,
6וי"ל,
דלדבריו דר"ש קא אמרי,
לדידן -
אפילו נמי אית ביה נשמה,
לא הוי בריה,
אלא לדידך - דבריה הוא,

אודי לן מיהא,
דכיון דליכא נשמה דבטלה.

הגמרא מציגה שתי דעות (רב ביבי ורבי ירמיה) כיצד יש להעמיד את מחלוקת רבנן ורבי שמעון

שנינו במשנה כמה יאכל מן הטבל וכו'.

אמר רב ביבי, אמר רבי שמעון בן לקיש: מחלוקת רבי שמעון ורבנן, היא רק בחטה שלימה, שהיא כברייתה.

אבל בקמח שנטחן, ואינו כברייתו בתחילה, מודה רבי שמעון דאינו חשוב כבריה, ושיעורו לדברי הכל, בכזית.

ואילו רבי ירמיה אמר בשם רבי שמעון בן לקיש: כמחלוקת בזו, בחטה שלימה, כן גם מחלוקת בזו, בקמח.

והיינו, שחולק רבי שמעון בכל שיעורי האיסורים, וסובר שלוקין בכל שהוא, גם כשאינם בגדר "בריה". ולפיו לא נאמר השיעור של כזית, שהוא הלכה למשה מסיני, אלא רק לגבי חיוב קרבן חטאת על שגגת איסורי אכילה, שחיובן במזיד כרת. ולגבי קרבן הוא אינו מתחייב על אכילת בריה, אלא אם היה שיעור האכילה בכזית.

הגמרא מנסה להעמיד כשיטת רב ביבי

ומדייקת הגמרא ממשנתנו כדברי רב ביבי -

תנן, שנינו במשנתנו: אמר להן רבי שמעון לחכמים: וכי אי אתם מודים לי באוכל נמלה, אפילו כל שהוא, שהוא חייב!

ומוכח, שחייב אף בפחות משיעור של כזית.

אמרו לו: שאני נמלה, שהיא כבריתה, ולכן חייב עליה גם אם אין בה שיעור של כזית. אך סתם איסור אכילה, שאינו אכילת בריה, צריך לאכול ממנו כזית כדי ללקות.

אמר להם: אף חטה אחת כברייתה, חשובה היא בריה! ואם כן, גם לדבריכם, יתחייב על אכילתה, אף שאין בה שיעור כזית.

ומשמע מדברי רבי שמעון, כי רק האוכל חטה, אין, אכן חולק בה רבי שמעון על רבנן, מחמת שהיא בריה. אבל אם אוכל קמח, לא חולק רבי שמעון, אלא מודה לדבריהם, שאם אינו "בריה", שעורו הוא בכזית, וכרב ביבי!

דוחים, ומציגים מחדש את המחלוקת, ומחדשים כי רבנן מחלקים בין חטה שאין בה נשמה לבין בריה עם נשמה

ודחינן, לא! לעולם חולק רבי שמעון גם בקמח, וסובר שחייב באכילת כל שהוא גם כשאינו בריה.

ומה שאמר לרבנן שיודו לו בחטה - לדבריהם של חכמים קאמר להו.

וכך טען: לדידי, לשיטתי, אפילו על אכילת קמח, נמי חייב בכל שהוא.

אלא לדידכו, לשיטתכם, שרק באכילת "בריה" אתם מודים לי שאין צריכים בה שיעור כזית, אודו לי מיהת בחטה אחת, שהיא כברייתה, שיהיו חייבין על אכילתה!

ואילו רבנן סוברים, שהחיוב על אכילת בריה, על אף שאין בה שיעור אכילה של כזית, הוא רק על "בריית נשמה", מפני שהיא חשובה.

אך חטה, שהיא לא חשובה מפאת היותה בריה בפני עצמה, אין לוקין על אכילתה בלא שיעור.

[נראה לי לבאר דווקא במונחים חסידיים של עצם, שיש בו משהו מחודש, בבחינת איכות, ולכן על אכילת בריה שיש בה נשמה, הרי זה אינו נמדד לפי כמות של שיעור זית, כי אנחנו נכנסים לגדר חדש של איכות, מכך שיש לו נשמה, והרי היא יחידה עצמאית. וכפי שמאוחר יותר יבאר התוספות את ההגדרות].

הבאת דוגמא סותרת מגיד, אשר עם היות ואין בו נשמה – הרי אינו בטל, רק מעצם היותו בריה

מאחר וחכמים כאן למדו שרק דבר שיש בו נשמה הוא חשוב, הרי מקשים התוספות (1) קושיה חזקה של תימה, שיש מקרה של גיד הנשה. שמצד אחד נקרא ברייה, ומצד שני אין בו נשמה. ולא עוד, כי אם אנו מתייחסים אליו בחומרה של איכות, ועל כן אינו בטל ברוב (שהוא עניין כמותי). ונמצא כי לא הנשמה היא קובעת, אלא עצם היותו בריה. וראייתם ממסכת חולין בו מובא, כיצד היותו בריה, היא הגורמת שלא יהיה בטל.

הגמרא בחולין לומדת: שנינו במשנה: גיד הנשה שנתבשל.

והוינן בה: וליבטול ברובא כשאינו מכיר את הגיד בתוך התערובת? ומשנינן: "בריה" שאני!

בריית נשמה היא גם בגיד, שמגיע מהחי ולא מהצומח, כחיטה, שמלכתחילה אין בה נשמה

עונים התוספות (2), מאחר וכל ההשוואה היתה בין חיטה, שרבי שמעון ניסה לקרותה גם כן ברייה, שכך היא נבראה (בניגוד לקמח). הרי עם היות שבגיד כעת אין נשמה, הרי כל הגיד מקורו בדבר חי שיש בו כן נשמה. ומחדשים בהבנת הגמרא בחולין, כי הברייה שנאמרה בגיד, אינה מצד שלימותו, אלא מצד שהוא מגיע ממציאות שהיתה שם נשמה.

הדרך לסתור הצעה היא להביא דוגמא נגדית – שהרי נבילה עם שבאה אף היא מנשמה – אינה מוגדרת ברייה

אחד הדברים המעניינים להבין הוא החילוק בין הבנת המציאות ולבין הבנת הדין ההלכתי. הגדרת ברייה לפי שפת העם יכולה להיות בסגנון מסויים, אולם מה שייכנס לגדר ההלכתי של דין ברייה, יש בו לעתים גדרים שונים. ובניגוד לחשיבה ללא התורה, שברייה הינה גדר של דבר שנושם. או כפי שניסינו לבאר שמה שבעבר הגיע ממצב שהיתה בו נשמה. הרי אנו רואים כי לנבילה אין את הגדרים ההלכתיים של ברייה. ויש להבין כי מאחר וכן, הרי אין זה משחק של מה כן ומה לא, אלא שזה מכריח אותנו להעמיק ולהבין מה אכן יוצר את הגדר ההלכתי של דין ברייה.

מתוך כך סוללים התוספות הבנה מחודשת, ברייה היא שלימות, וברגע שנחתך – מפסיק להיקרא כבתחילה, וזו ההוכחה שאינו שלם

תירוצם של התוספות מפליא. יש כאן הגדרה חדשה, היא מושג של דבר שלם, שהיא מציאות של איכות. והראייה, שכאשר אנו חותכים נבילה, דווקא מאחר ונבילה אינה הגדרת ברייה - הרי גם חתיכת נבילה היא נבילה, עם היות שזה רק

כמות של נבילה, מה שמוכיח אין כאן שלימות. בניגוד לכך, חתיכת גיד - זה גדר חדש, באשר כעת הדבר איבד את הגדרתו ההלכתית של ברייה, ועצם זה שכעת כבר לא קוראים למה שנחתך גיד (אלא חתיכת גיד) - היא ההוכחה לכך.

ההגדרה יכולה להיות נפלאה, אבל כאשר אינה מתיישבת עם הכלל של חכמים שתלו בנשמה – יש בכך קושי

אחד העקרונות החשובים ביותר במציאת ההגדרות היא לראות כיצד הדברים מתלבשים בלשון הגמרא. מאחר והחילוק בין חכמים לרבי שמעון היא שרק ברייה נשמה היא החשובה, במה ההגדרה שמצאנו מתיישבת עם ההגדרה שהגמרא הביאה?

דברי חכמים הם לא רק מה שהם סוברים, כי אם שהם מסבירים לרבי שמעון, כי גם לשיטתו ראוי שיודה להם על ההגדרה החדשה

ושוב מתוך קושי זה, מתבארים הדברים בעומק יותר, כך שלא רק שגם קושיה זו מוסרת. שזה מניעת הבעייה, כי אם בצד החיובי ההגדרה מקבלת התאמה. ומתרצים התוספות (6), שבעצם כאן חכמים מכפילים את דבריהם. והם בעצם מדברים בשני קולות. מצד אחד הם אומרים כי לפי שיטתם, אפילו שיש נשמה, מה שאכן קובע, שכאשר הוא נחתך, ואז הוא משנה את שמו, כדוגמת הגיד שלאחר חיתוך מאבד את שמו הקודם, ונקרא חתיכת גיד. וכאן החידוש שהם גם דברים אליו על פי שיטתו שלו.

הרי עם היות שאצלך השלימות היא היוצרת את החשיבות, ואפילו שאין לו נשמה כמו חיטה (של טבל) - הרי עליך להודות לנו, כי החיטה שנחתכת לכן כבר יש לה שיעור כמותי, של זית. ולכן כן מתקיים בה גדר של ביטול במקום שנתערבה, כי יצאה מגדר איכות. כי החיטה אינה מאבדת את שמה כשהיא נחתכת. ובפרט שאין בה נשמה, כך שלא יהיה שום גדר איכותי.

הגדלות היא לא רק לדבר מה שלך יש לומר, אלא להתייחס לדברי השני, ולבאר לו על פי החשיבה שלו

[אחד היסודות הנלמדים כאן, שעם היות ורגילים אנו להבין כי כאשר חכמים מדברים הם מצידים את דבריהם. הרי כאן אנו מהפכים, ושדבריהם הינם לבאר לרבי שמעון.

רבנן אינם מביעים את שיטתם האישית בקשר להגדרת בריה', אלא מנסים להעמיד את רבי שמעון על טעותו בענין חיטה' אפילו לשיטתו הוא.

וכאילו אומרים, לשיטתנו - אפילו אם היתה חטה בעלת נשמה לא היתה בריה' משום שהשם חטה' נשאר, אפילו אחר שמחלקים את הגרעין לשניים, אבל אתה ר"ש שאינך מקבל את הגדרתנו, בענין איבוד שם, תודה שחיטה אינה דומה לנמלה, שיש בה נשמהף ואין להגדיר חטה 'בריה'.

ומילות המפתח הינן "דלדבריו של רבי שמעון קא אמרי". "לדידן .. אלא לדידך .. אודה לן מיהא".]

[דף יז עמוד ב]

דלמאי דסבירא ליה לדידיה מסרס ליה לקרא ודריש ליה -

1דאילו היה,
דורש המקרא כסדרו,
לא היה נפקא ליה מקרא,
כדדריש השתא כדפ"ה.

2ואם תאמר,
אכתי אמאי משבח לר' שמעון בכך,
אדרבה קשה,
מנלן למדרש הכי,
ולסרוסי לקרא.

3ויש לומר,
דשפיר קדריש,
דעל כרחך,
בכור לא אתא לקודם זריקה,
אף על פי שנכתב קודם לתודה,
דמכל מקום,
אי להכי אתא לישתיק מיניה,
וילפינן ליה שפיר,
מתודה שנכתב בסוף,
כך נראה למשי"ח,
וכדפירש בתוספות.

4דעל כרחך,
תודה אתיא לקודם זריקה,
דאיסורא אחרינא - ליכא לאוקמא בה,
דליכא לאוקמי בזר אחר זריקה,
דשרי לזרים.

5והלכך,
ליכא למימר,
דמוקמינן בכור,
שנכתב קודם בלפני זריקה,
דאתי בקל וחומר מתודה,
והכי מסתבר,
דהא מכל מקום,
על כרחך,
צריך לאוקמי תודה לפני זריקה.

6אף על גב,
דחד צד,
חמור הוא אצל עולה,
מכל מקום,
לא אתא אלא לאוקמי תודה להכי כדפירישית,

אע"ג דייחד הוא אצל עולה
ואם כן סוף סוף משמע,
דבבכור אתא לאחר זריקה.

מצד אחד המשנה היא כרבי עקיבא סתימתאה, אך מצד שני גם רבי שמעון, אשר דורש את הפסוק בהיפוך – סובר כמותו

המשנה היא כשיטת רבי עקיבא סתימתאה, שהרי רבי כאשר סתם את המשניות והביאם ללא שיטת תנא מסוים, רק מועטים מהתנאים זכו לכך, ואחד מהם היה רבי עקיבא, עד שבעקבות זאת, היה התנא זוכה לתואר סתימתאה, שהמשנה נסתמה כמותו, עם היותו דעת יחיד.

אלא שהגמרא תוכיח כי אף רבי שמעון סובר כמותו. ולכן העדיפה הגמרא להוכיח כי משנתינו היא כאחד ממי שראוי שהמשנה תהיה סתומה כמותו. וזאת למרות שיש לנו הוכחה מברייתא, המביאה את דרשת רבי שמעון לפסוק. אלא רבי שמעון דורש את אחד הפסוקים, לא לפי סדר כתיבתו, ומתוך כך מצליח להוכיח את דבריו. ועד אשר מקלסים אותו. וכל זאת היא ההקדמה הראשונית להבנת דברי הגמרא ודרשת רבי שמעון. שהיא חיונית על מנת להבין את דברי התוס' כאן, ולכן פירקנו את כל השלבים בדבריו.

מבארת המשנה, כי כהן האוכל ביכורים, בטרם קראו הבעלים מקרא ביכורים - הרי זה לוקה. וכן האוכל קודשי קדשים מחוץ לקלעים, שטח העזרה, אף הוא לוקה. לגבי קדשים קלים, ומעשר שני, הוא לוקה רק אם אוכלו מחוץ לירושלים, הכוונה מחוץ לחומה. ובגמרא ביארו כי דעת חכמים שאין קריאת ארמי אובד אבי מעכבת, ומעצם זה שהניח את הביכורים לפני המזבח, רק זה מעכב. ומביאה הגמרא ברייתא בשם רבי שמעון, שמוכח שהוא סובר לעניין זה כמשנתנו.

ברייתא אמנם דורשת את הפסוקים המובאים, רק על מנת שיתחדשו לנו הדינים חייבת לדרוש לא לפי סדר הפסוק

יש להקדים כמה פסוקים בתורה לפני שמתחילים ללמוד ברייתא זו:

כתוב בתורה [דברים יב ה] "כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלהיכם מכל שבטיכם לשום את שמו שם, לשכנו תדרשו [זה משכן שילה], ובאת שמה, והבאתם שמה

עלתיכם, וזבחיכם, ואת מעשרותיכם, ואת תרומת ידכם, ונדריכם, ונדבתיכם, ובכרת בקרכם וצאנכם. ואכלתם שם לפני ה' אלהיכם, ושמחתם בכל משלח ידכם, אתם ובתיכם אשר ברכך ה' אלהיך. ".

ואחר כך [בפסוק יא] כתוב:

"והיה המקום אשר יבחר ה' אלהיכם בו לשכן שמו שם [לעיל אמור לענין משכן שילה, וכאן אמור לענין ירושלים], שמה תביאו את כל אשר אנכי מצוה אתכם - עולתיכם וזבחיכם, מעשרתיכם ותרמת ידכם, וכל מבחר נדריכם אשר תדרו לה'". ואחר כך [בפסוק יז] כתוב "לא תוכל לאכל בשעריך מעשר דגנך ותירשך ויצהרך, ובכרת בקרך וצאנך, וכל נדריך אשר תדר, ונדבתיך, ותרומת ידך.

כי אם לפני ה' אלהיך תאכלנו, במקום אשר יבחר ה' אלהיך בו. "

ודורשת הברייתא את הפסוק האחרון.

ומקדימה הברייתא לדרוש את סוף הפסוק, כיון שאם דורשים את הפסוק כסדרו, אי אפשר לדרוש את כל הדרשות, וכמו שיתבאר לקמן.

הדין הראשון של ביכורים לאסור אכילתם מחוץ לחומה, היה יכול להילמד מקל וחומר ממעשר שני, אלא מחדשים שהביכורים באו על מנת ללמד אותנו דין מיוחד, שהאוכל ביכורים עד שלא קרא - לוקה

א. "ותרומת ידך" - אלו בכורים, שכתוב בהם לשון יד "ולקח הכהן הטנא מידך" [דברים כו].

אמר רבי שמעון: מה בא זה ללמדנו? בשביל מה היה צריך הכתוב האומר "לא תוכל לאכול בשעריך", לפרט ולומר שגם הביכורים אינם נאכלים חוץ לירושלים?

אם בכדי לאסור את הביכורים מלאוכלן חוץ לחומה -

אין צורך לומר זאת.

שהרי ניתן ללמוד דין זה בקל וחומר ממעשר שני הקל, שכתוב בתחילת הפסוק, "מעשר דגנך" [ולקמן יתבאר מה החומר בביכורים יותר ממעשר]:

ומה מעשר הקל, אם אוכלו חוץ לחומה, דינו שלוקה.

ביכורים, שדינם חמור ממעשר שני, לא כל שכן שלוקה על אכילתם חוץ לחומה!

הא לא בא הכתוב "ותרומת ידך", המלמד על ביכורים, אלא כדי ללמד, שהאוכל מבכורים עד שלא קרא עליהן את הקריאה של מביא ביכורים "ארמי אובד אבי" - שהוא לוקה.

לפי שכל דבר שנכתב בעניין מסויים, ואינו צריך לענייננו - תנהו ענין, ללמד על ענין אחר, הדומה לו.

ולכן אנו אומרים, שאם אינו ענין לאסור חוץ לחומה, תנהו ענין לאיסור אחר הראוי לו.

הדין השני של תודה ושלמים, לגבי איסור אכילתן מחוץ לירושלים, אף הוא היה יכול להילמד בקל וחומר ממעשר שני, ולכן חידושו הוא לאסור אכילתם לפני זריקת הדמים

ב. "ונדבותיך" - זו תודה ושלמים שסתמן בתורת נדבה, שאין בהם אחריות, שאם אבדו אינו צריך להביא אחר תחתיהם.

אמר רבי שמעון: מה בא זה ללמדנו, בשביל מה היה צריך לכותבו?

אם בכדי לאסור לאוכלן חוץ לחומה, הרי ניתן ללמוד זאת בקל וחומר ממעשר שני שכתוב בתחילת הפסוק!

הא לא בא הכתוב בזה שכתב "ונדבותיך", אלא לגלות לנו שהאוכל בתודה ובשלמים לפני זריקה של הדם על המזבח שהוא לוקה.

לפי שאם אינו ענין לאסור אכילתו חוץ לחומה, תנהו ענין לאסור בלאו את האוכל תודה ושלמים לפני זריקה, שהרי אין בו אזהרה מפורשת במקום אחר, אלא עשה בלבד, שכתוב "ודם זבחיך ישפך", ורק אחר כך "והבשר תאכל".

הדין השלישי של בכורות – אף הוא לא בא, אלא ללמד איסור אכילתו ע"י זר

ג. "ובכורות" - זה הבכור.

אמר רבי שמעון: מה בא זה ללמדנו, בשביל מה היה צריך לכותבו?

אם בכדי לאסור לאוכלן חוץ לחומה, הרי ניתן ללמוד זאת בקל וחומר ממעשר שכתוב בתחילת הפסוק!

אם בכדי לאסור לכהן, וכל שכן לזר, לאוכלן לפני זריקה, הרי ניתן ללמוד זאת בקל וחומר מתודה ושלמים [ולקמן תבאר הגמרא במה חמור בכור מתודה ושלמים].

הא לא בא הכתוב בזה שכתב בכור, אלא לגלות שזר האוכל מן הבכור אפילו לאחר זריקה שהוא לוקה שאין הבכור נאכל אלא לכהנים, וכאן חייבו הכתוב באיסור לאו, שבמקום אחר הזהירו בעשה שכתוב "אך בכור שור וגו' ובשרם יהיה לך כחזה התנופה. [במדבר יח].

הדין הרביעי של חטאת ואשם – בא לחדש וללמדנו על איסור אכילה מחוץ לקלעים

ד. "בקרך וצאנך" - זו חטאת ואשם.

אמר רבי שמעון: מה בא זה ללמדנו, בשביל מה היה צריך לכותבו?

אם בכדי לאסור לאוכלן חוץ לחומה, הרי ניתן ללמוד זאת בקל וחומר ממעשר.

אם בכדי לאסור לאוכלן לפני זריקה, הרי ניתן ללמוד זאת בקל וחומר מתודה ושלמים, שהם קדשים קלים, בעוד שחטאת ואשם הם קדשי קדשים.

אם בכדי לאסור לזר לאוכלן לאחר זריקה, הרי ניתן ללמוד זאת בקל וחומר מבכור, שהוא קדשים קלים.

הא לא בא הכתוב בזה שכתב חטאת ואשם, אלא לומר שהאוכל מחטאת ואשם אפילו לאחר זריקה חוץ לקלעים, שהוא לוקה. שבמקום אחר מצינו שהזהירו הכתוב בעשה, שכתוב "במקום קדוש תאכל, בחצר אהל מועד" [ויקרא ו].

הדין החמישי של עולה – בא ללמדנו שאין לאוכלה כלל, בהיותה כליל לה'

ה. "נדריך" - זו עולה,

אמר רבי שמעון: מה בא זה ללמדנו, בשביל מה היה צריך לכותבו?

אם בכדי לאסור לאוכלן חוץ לחומה, הרי ניתן ללמוד זאת בקל וחומר ממעשר.

אם בכדי לאסור לאוכלן לפני זריקה, הרי ניתן ללמוד זאת בקל וחומר מתודה ושלמים, שהם קדשים קלים בעוד שהעולה היא קדשי קדשים.

אם בכדי לאסור לזר לאוכלן לאחר זריקה, הרי ניתן ללמוד זאת בקל וחומר מבכור.

אם בכדי לאסור לאוכלן חוץ לקלעים, הרי ניתן ללמוד זאת בקל וחומר מחטאת ואשם. ולהלן יתבאר חומרתה של העולה מחטאת ואשם.

הא לא בא הכתוב בזה שכתב עולה אלא לומר שהאוכל מן העולה לאחר זריקה, אפילו בפנים, ואפילו כהן, שהוא לוקה. כי במקום אחר מצינו שהזהירו הכתוב בעשה, שכתוב "וערכו בני אהרן... כליל היא" [ויקרא א], שעולה היא כליל למזבח, ולא ניתנת לאכילה.

עד כאן הם דברי הברייתא.

רבא מקלס את דרשת רבי שמעון, אף שסובר שאין ההלכה כמותו, אלא נהנה מכך שהיפך את סדר הדרשות

אמר רבא דברי קילוס על רבי שמעון:

דילידא אימיה כל שאמו יולדת, תבקש רחמים: יהי רצון שכרבי שמעון תיליד. ואי לא, לא תיליד.

ואף על גב שדרשותיו של רבי שמעון מבוססות על כך שהדברים המוזכרים בפסוק "אינם ענין" לאיסור המוזכר בפסוק, כיון שהם ניתנים ללמוד בקל וחומר ממקום אחר, ולכן ניתן ללמוד מהם איסור לענין אחר, ומצאנו דאית להו לכל הדברים הנלמדים בקל וחומר פירכא לקל וחומר, ושוב לא ניתן, לכאורה, ללמוד מהדברים המוזכרים אסורים אחרים. שהרי נצרכים הם לגופם [כגון לענין איסור אכילה חוץ לחומה] שלא ניתן ללמוד בקל וחומר, בכל זאת דברי רבי שמעון ראויים הם לשבח, וכמו שיתבאר לקמן.

ולאחר שמביאה הגמרא את הפירכות לדבריו, חוזרת ומבארת מדוע זכה רבי שמעון לשבח זה.

ואם כן צריך לבאר, אלא מאי, מדוע קילס רבא את רבי שמעון, שדילידא אימיה, כרבי שמעון. והרי לימודי הקל וחומר שעליהם מתבססים דרשותיו, מופרכים הם.

ומבארינן: רבא קילס לרבי שמעון משום דלמאי דסבירא ליה לדידיה, שלפי סברתו של רבי שמעון שלא סבר את הפירכות על החומרות, ידע היטב איך להיות מסרס ליה לקרא, ודריש ליה. נתחכם יפה בזה שדרש קודם את הקל יותר, ואחר כך את החמור יותר, ולא לפי הסדר המובא בפסוק,

שאם היה דורשו כסדרו, לא היה יכול ללמוד ממנו את האיסורים האלו בכל אחד ואחד, אלא הם נלמדו רק מחמת שדרש אותם רבי שמעון לפי סדר חומרתם ולא לפי סדר כתיבתם.

ומחמת זה נתקלס בו רבא.

ובאו התוס' ודייקו, למה היה חייב לדרוש את הבכור קודם, למרות שינוי הסדר בפסוק. כי בתודה אין מקום לדרוש לגבי אכילה לזרים, ולכן מה שנלמד ממנה הוא רק לאיסור אכילתה לפני זריקה. ואז מה שלומדים מבכורות הוא על איסור אכילתו לזרים. ולכן אין אנו מסתכלים על סדר העניינים שכתובים בפסוק, כי אם על המהות, כיצד ראוי לדרוש. וזאת הסיבה שרבי שמעון, סרס את הסדר, אלא שרק את הסדר סרס, אבל ההיגיון הוא לטובתו.

הגמרא תמהה מאחר ופרכה את כל דרשותיו, מה טעם יש להשתבח בו, ומראים תחילה, כי אם היה דורש את הפסוק כסדרו, לא היה יכול להגיע לכל חידושיו

התוספות (1) מבארים, כי אם היה דורש רבי שמעון את הפסוק כסדרו, היה נתקע על ההתחלה. ואכן הגמרא לאחר

דרשתו הארוכה של רבי שמעון הביאה פירכא אחר פירכא לדבריו. ואם כן צריך לבאר, אלא מאי, מדוע קילס רבא את רבי שמעון, שדילידא אימיה, כרבי שמעון. והרי לימודי הקל וחומר שעליהם מתבססים דרשותיו, מופרכים הם.

ומבארינן: רבא קילס לרבי שמעון משום דלמאי דסבירא ליה לדידיה, שלפי סברתו של רבי שמעון שלא סבר את הפירכות על החומרות, ידע היטב איך להיות מסרס ליה לקרא, ודריש ליה. נתחכם יפה בזה שדרש קודם את הקל יותר, ואחר כך את החמור יותר, ולא לפי הסדר המובא בפסוק,

שאם היה דורשו כסדרו, לא היה יכול ללמוד ממנו את האיסורים האלו בכל אחד ואחד,

כי אם היה דורש לפי סדר כתיבתם, ולא לפי סדר חומרתם, אם כן היה צריך לדרוש תחלה את:

"ובכורות" - זה הבכור, וכי מה בא זה ללמדנו, אם לאוכלו חוץ לחומה, יש ללומדו בקל וחומר ממעשר, אם לאוכל לפני זריקה, יש ללומדו בקל וחומר מתודה ושלמים,

ואין זה נכון, שהרי עדיין לא דרשו את תודה ושלמים,

ועל כרחו היה צריך לומר: הא לא בא הכתוב אלא לאוכל מן הבכור לפני זריקה שהוא לוקה,

ואז שוב אין לו יותר מקור לאיסור מלקות לזר האוכל ממנו לאחר זריקה,

וכמו כן שאר האיסורים שדרש רבי שמעון, נלמדו רק מחמת שדרש אותם רבי שמעון לפי סדר חומרתם ולא לפי סדר כתיבתם.

ומחמת זה נתקלס בו רבא.

לכאורה, מה מעלה יש בלסרס הפסוק ולדורשו כך?

אלא שמאליה עולה השאלה, שהתוספות (2) מביאים. עד שהינך משתבח על לימוד דרשה באופן מסורס, בו הינך דורש את הפסוק מהסוף להתחלה, אדרבא, לכאורה מעשה זה אינו ראוי, כבר מעצם הדרשה, עוד לפני זה שאנו פורכים לאחר מכן את תוצאת דבריו.

מדגישים כי הדרשה ראויה, עם היות והבכור נכתב קודם

מתרצים התוספות (3), (וכל זה נכתב מפורשות בצורה ברורה בתוספות רבינו פרץ, מורי שיחיה, שהוא בעל התוספות של מסכת מכות). כי חייבים אנו לומר, כי הוא דורש נכון. וההסתכלות היא על המהות ולא על סדר הפסוקים. אין כל חידוש בתודה, פרט ללימוד של קודם זריקה. ולכן על כורחך חייבים אנו למצוא דרשה אחרת שקיימת רק בבכור. וכך בכל שאר הדרשות, ולכן העיקר הוא מה באמת הן הדרשות לשיטתו, ולא מה סדר הפסוק. כי אם היינו רוצים ללמוד את הדין, היינו יכולים לדלג על בכור וכלל לא לכותבו.

החידוש שחייבים אנו לומר כי כך יש לדרוש מתודה, ואנו מדייקים על דרך השלילה, שכל אפשרות אחרת נדחית

מדגישים התוס' (4) כי לא ניתן לומר שנלמד בתודה את הדין של זר אחר זריקה, כי מאחר ותודה כשרה בזרים.

יש לדייק בכל שאר הפרטים – כיצד שמים את הבכור בהצד, והסדר חייב להילמד, כפי שלמד רבי שמעון

ממשיכים התוס' ומדייקים (5,6) והילכך ליכא למימר דמוקמינן בכור שנכתב קודם בלפני זריקה, דאתא בקל וחומר מתודה, וכולהו נמי הכי מסתבר טפי, דהא על כורחך צריך לאוקומי תודה בלפני זריקה, הילכך חטאת ואשם ילפינן מתודה, אלא לחוץ לקלעים אתו. וכן עולה מחטאת ואשם ילפא, אלא לכהן שאכל ואם כן ממנה אפילו בפנים לאחר זריקה. הילכך ודאי צריך לסרוסי קרא, סוף סוף נישתוק מבכור.

חלקים חשובים בתוספות, השתמשתי בתוספות מקביל של רבינו פרץ, ולעתים אף ממש את לשונו

[הלימוד מתוספות רבינו פרץ, בפרט שנאמר כאן בתוספות, וכן נראה למשי"ח (מורי שיחיה). וממש היה קל להבין את הדברים, כאשר הינך קורא כאילו את התוספות במילים אחרות, אבל כל השינויים הללו מסייעים להבין את הסוגיה המורכבת. וזהו כלל יסודי בלימוד התוס'.

אמנם במסכת זאת עיקר ההשוואה היא לתוספות רבינו פרץ, בשאר מסכתות זה יכול להיות לתוספות הרא"ש. או לכל שאר הסוגים. מה שקורה, שפעמים רבות, הדור האחרון, מקצר או מסכם בלשונו, מה שלעתים מקל על ההבנה.]

איסורא בעלמא -

1איתא בכולהו
פ"ה הא דמרבה אזהרה,
לכל חד וחד בדבר חדש,
היינו איסורא בעלמא,
אבל עיקר קרא דמלקות - דכל חד וחד,
אתא לחוץ לחומה,
ואתי ק"ו דר' שמעון ומגלה בכולהו,
איסור בכל חד וחד בדבר חדש,
בבכורים - עד שלא קרא,
ובתודה - עד שלא זרק.

2ואם תאמר,
ומנלן לר' שמעון,
לפרושי איסור חדש בהו,
הא צריכא למלקות חוץ לחומה,
ומאי קאמר בבכורים לחוץ לחומה,
קל וחומר ממעשר,
הא לא בא הכתוב,
אלא לאוכל עד שלא קרא עליהן,
הא שפיר איצטריך למלקות דחוץ לחומה,
וכן לכולהו.

3ויש לומר,
דמסתברא ליה לר' שמעון,

דכל קרא אתא לשני דברים,
לאיתויי איסור חדש,
וגם לאיתויי נמי למלקות חוץ לחומה,
והכי קאמר,
אם ללמדנו בבכורים איסור לחוץ לחומה,
הרי קל וחומר ממעשר,
אלא לאורויי איסור,
דעד שלא קרו,
וגם נמי אתא,
למלקות לחוץ לחומה,
[וכן יש לפרש בכולהו,
כך יש להוסיף ולפרש פי' רש"י].

4והא דקתני בתודה ושלמים,
אלא לאוכל לפני זריקה לוקה,
לאו דוקא לוקה,
אלא איסור בעלמא,
ובכולהו לוקה - לאו דוקא.

5פריך,
והא אמר רבא,
זר שאכל מן העולה לפני זריקה כו',
לר' שמעון לוקה חמש,
חד משום חוץ לחומה,
דאתי בקל וחומר ממעשר,
וחד משום לאו דלפני זריקה כו',
אלמא דר' שמעון,
מלקות קאמר ולא איסורא,
ומשני מאי חמש,
חמש איסורי,
וליכא מלקות,
אלא באוכל חוץ לחומה גרידא.

6והא אנן תנן אלו הן הלוקין,
פירש הקונטרס,
וקתני בכורים עד שלא קרא עליהן,
וקדשי קדשים חוץ לקלעים,
7מה שהזכיר בקונטרס קדשי קדשים,
קשה,
דמזה לא משני מידי,
כדפירש הקונטרס גופיה במסקנא.

8לכ"נ לפרש,
דהש"ס לא פריך אלא מבכורים,
דמקדשי קדשים - לא פריך הש"ס,
דהתם איכא אזהרה,
כמו שמפרש מבשר בשדה טרפה,
כדפי' הקונטרס בסמוך.

9ומקדשים קלים - נמי לא פריך הש"ס,
דהתם עיקר מלקות,
איכא מפשטיה דקרא,
בלא שום ייתור,
מכדי כתיב והבאתם שמה,
לכתוב לא תוכל לאוכלם,
וקאי אקרא דלעיל,
שהם מפורשים בו,
הלכך,
לאוכל חוץ לחומה, לא בעי קרא,
שהרי כולן מפורשים בו,
ולכך לא הוי לאו שבכללות.

10מהדר פרושי בכל חד למה לי,
שמע מינה,
ליחודי לאו לכל חד וחד,
כאילו כתוב בכל אחד פעם שניה,
לאו דחוץ לחומה,
וכיון דאינו ענין לו,
תנהו ענין לדבר אחר,
הלכך בכורים,
לאוכל עד שלא קרא עליהן אתא,
וכן לכל חד וחד למילתיה לדבר חדש.

11ואם תאמר,
בכל הקדשים הכתובים בכאן,
דייך אם תתן הלאו,
ענין למלקות לפני זריקה,
בכולן חוץ מבכורים,
אף על גב דילפינן מקל וחומר,
אין מזהירין מן הדין,
דבשלמים ותודה,
ע"כ צריך לאוקומי קודם זריקה,
דלא שייך בהו איסור דבכורים,
ופרש"י אין הכי נמי,
דהא דדרשינן,
לכולהו איצטריך לאוכל לפני זריקה,
והא דר' שמעון מפרש,
לבכור לאזהרה לאוכל אחר זריקה,
איסורא קאמר.
וחטאת ואשם דקתני חוץ לקלעים לוקה,
היינו משום בשר בשדה טרפה לא תאכלו,
הוא דנפקא כדלקמן,
ולוקה חמשה דאמר רבא,
חמש איסורי קאמר.

12וצריך לומר הכא כדפרישית לעיל,
דרמינן ליה לר"ש דאמר,

דבכור אתי,
לאזהרה דאיסורא לאחר זריקה,
והא איצטריך ללקות,
לאוכל חוץ לחומה לפני זריקה,
שאין עונשין מן הדין,
אלא משמע ליה,
דלאו דבכור ודכולהו,
אתו לשני דברים,
חדא לאיסור וחדא למלקות לפני זריקה,
ולכך אמר ר״ש,
דלאו דבכור,
לא הוצרך לאיסור לפני זריקה,
דמקל וחומר דתודה למדנו,
אלא איסור דלאחר זריקה,
וכן בחטאת ועולה ע״כ שיטת הקונטרס.

13וטובא קשה,
דמנא ליה הא לר״ש,
דאזהרה דכל חדא,
אתו משום איסור ומלקות,
דהא אזהרה דבכורים לא אתי,
אלא למלקות בבכורים עד שלא קרא,
ולשום איסור חדש - לא אתי,
ואזהרה דתודה,
נמי לא אתי,
אלא למלקות דלפני זריקה,
ומנליה דאינך אתו בשביל איסור חדש,
דבכל חד אימא דלא אתי,
אלא משום מלקות דלפני זריקה גרידא.

14ותו מאי קאמר בתודה ובכולהו,
אי לחוץ לחומה קל וחומר ממעשר,
היה לו לומר דבגופיה דקרא כתיב,
דמצי למכתב לא תוכל לאוכלם כדקאמר׳ הכא,
דבשביל זה לא היה לו למהדר ולפרש.

15ועוד קשה לישנא דר״ש,
דאמר,
אלא לאוכל מבכור אחר זריקה שלוקה,
ואינו אלא איסור בעלמא.

16ועוד קשה,
דכיון דהא דמרבינן איסורין דבעלמא,
הוא דקאמר כדפירש [דף יח עמוד א] הקונטרס,
למה לי קרא יתירא,
תיפוק ליה,
דעשה דבכל חד וחד נתנו לאיסור,
כדפריש לעיל במילתיה דר׳ שמעון,

17מיהו יש לומר,
דאיסורא דלאו,
לא אשמועינן אלא מהכא,
כך נראה למשי״ח,
אבל מכל מקום,
קושיות אחרות קשו שפיר.

18לכן נראה לפרש,
איסור בעלמא,
פירוש איסור דחוץ לחומה,
ילפינן מקל וחומר דמעשר,
אף על גב דמלקות לא אשמועינן מקל וחומר,
דאין מזהירין מן הדין,
מכל מקום,
כיון דאיסורא,
שמעינן כבר באוכל חוץ לחומה,
טוב לי להעמיד לאו בדבר אחר,
שיהיה בו חידוש יותר,
שלא מצינו בו עדיין איסור לאו,
כגון בכורים עד שלא קרא עליהם,
וכן בכל חד וחד למילתיה,
כדאמרי׳ בעלמא,
כל היכא דאיכא למידרש דרשינן,
ולא מוקמינן בלאוי יתירי,

19דלא דמי להא,
דפריך פרק כל שעה (פסחים דף כד. ושם),
ודלמא לייחודי ליה לאו באפי נפשי׳ הוא דאתא,
דודאי טפי אית לן לאוקומיה אנפשיה,
מלומר תנהו לענין שאר איסורין שבתורה,
אבל כל חד בנפשיה מוקמינן ליה.

20והשתא ניחא,
דקתני בברייתא,
תנהו ענין לאוכל בכורים,
עד שלא קרא עליהן דלוקה,
וכן כולם,
20.1והאמר רבא,
זר שאכל העולה לפני זריקה לוקה חמש,
והלא אין מלקות אלא ללאו חדש,
ומה שבא לחדש בעולה,
היינו כהן האוכל ממנו לאחר זריקה,
ומסיק חמשה איסורי,
והא אנן תנן אלו הן הלוקין,
וקתני קדשים קלים ומעשר שני חוץ לחומה,
אלמא בתודה ושלמים דחוץ לחומה לקי,
ולדידך הא אוקימנא הלאו לפני זריקה,
אלא קרא יתירא הוא,

מכדי כתיב והבאתם שמה,
מהדר ומפרש בכל חד למה לי,
שמע מינה לייחודי לאו בכל חד וחד,
כלומר לכתוב לא תוכל לאוכלם ואז הוה אמרינן,
ואזהרה מצינו כדסלקא דעתיה,
עד השתא דמוקמי איסור חוץ לחומה,
בכל חד מקל וחומר דמעשר,
ועיקר הלאו דבכל חד וחד למלקות,
בדבר חדש הוא דקאתי בכל חד,
והשתא דחזר ומפרש בכולהו,
לייחודי לאו בכל חד וחד,
כלומר לגלויי לן למלקות באיסור דחוץ לחומה,
בכל חד וחד,
והשתא איכא שני מלקיות,
בכל חד וחד מלקות לחוץ לחומה,
מקרא יתירא אתיא,
ומלקות בדבר חדש נמי,
שאנו מעמידין בו עיקר הלאו מקרא קמא,
אבל מה שבכור למד,
מתודה וחטאת משתיהן ועולה משלשתן,
הנהו לאיסור ולא למלקות,
ולא מהני הייתור,
אלא לגלויי על איסור דחוץ לחומה,
דילפינן לכולהו מקל וחומר ממעשר,
לומר דמלקות נמי איכא,
ולוקה חמש,
דקאמר רבא לאו חמש מלקות,
קאמר כך פירש השר מקוצי נ"ע.

21ואם תאמר,
ומעשר גופיה אמאי הדר ופרט ביה,
ויש לומר,
דמעשר צריך על כרחך לכתוב בהדיא,
והא דקאמר לכתוב לא תוכל לאוכלם,
אשארא,
דהא ודאי אי לא כתיב מעשר בהדיא,
ולא כתיב אלא לא תוכל לאוכלם,
לא הייתי דורש דבר חדש,
דודאי אין כאן ייתור,
לומר מה בא זה ללמדנו,
הא אתיא מקל וחומר ממעשר,
שהרי אין אריכות לשון במקרא יותר,
משאם היה מפרש מעשר לבדו.

22ומיהו קשה למשי"ח,
דא"כ היכי ילפינן כולהו אינך מתודה,
לענין לפני זריקה,
וכן לענין לאחר זריקה מבכור,
הא ליכא שום ייתור אריכות לשון,
דהא כולהו נפקי בחדא,
מלא תוכל לאוכלם,
אלא ודאי צריך לומר,
דכיון דכולן מפורשים בקרא דלעיל,
והבאתם שמה וגו',
כי הדר כתיב לא תוכל לאוכלם,
הרי כאילו נפרשו כולם בההוא לאו,
ושפיר גמיר חד מחבריה,
בקל וחומר כאילו נכתב בהדיא.

23ומכל מקום לא קשה,
הך קושיא שהקשינו,
מעשר גופיה אמאי הדר פרט ביה,
דאיכא למימר,
דאגב אינך כתביה,
כדאמרינן (ב"ק דף סד:),
פרשה שנאמרה ונשנית,
בשביל דבר חדש שנתחדש,
24ועוד דא"כ ה"א,
דליכא במעשר לאו בחוץ לחומה,
מדפריש באינך ושייר במעשר,
דהא השתא לא תוכל לאוכלם,
לא קאי אעיקרא.

25ור"י מפרש,
לייחודי לאו לכל חד וחד,
דאהני הייתור לגלויי לן,
דעל כל איסורין,
שאנו שומעים בכולן מקלים וחמורים הללו,
שבכולן יש חיוב מלקות,
ולפי זה לוקה ה' דקאמר רבא,
לוקה ה' ממש,
26וקשה,
דא"כ מאי פריך בסמוך,
ולילקי משום דר"א וכו',
לישני דהא דר"א לאו שבכללות הוא,
ואין לוקין עליו,
דהכי אמרינן פרק כל שעה (פסחים דף מא:),
ורבא קא חשיב מלקות ממש,
27ויש לומר,
דאה"נ דמצי לשנויי הכי,
אלא עדיפא מיניה משני,
דלא שייך הכא כלל אותו לאו.

28וא"ת לפירושו שפירש,
דוהתנן אלו הן הלוקין,

דפריך נמי מהא דתנן קדשים קלים,
חוץ לחומה דלקי,
לישני דמחייב מלקות חוץ לחומה,
מטעם ובשר בשדה טרפה,
כיון שיצא חוץ למחיצתו נאסר.

29ואומר הר"י דקים ליה להש"ס,
דטעמא דמתניתין דמחייב מלקות חוץ לחומה,
לאו מהאי קרא,
דאם כן ליתני,
קדשי קדשים שיצאו חוץ למחיצתן,
וקדשים קלים שיצאו חוץ לחומה,
והוי משתמע,
דמכיון שיצאו חוץ לחומה, נאסרו,
ואפילו חזר ואכלם בפנים לוקה עליהן,
כדאיתא בפרק בהמה המקשה (חולין דף סח: ושם),
והשתא דקתני חוץ לחומה,
משמע שיש מלקות,
מטעם שאדם האוכלו עומד חוץ לחומה,
והיינו מקרא דלא תוכל לאכול בשעריך

30וק"ק בברייתא,
דמוקי רבי שמעון בקרך וצאנך חוץ לקלעים,
תיפוק לי מקרא דובשר בשדה טרפה וגו',
וכן בריש בהמה המקשה (שם),
דקאמר לפי שמצינו במעשר,
שאם יצא חוץ למחיצה,
וחזר דמותר,
מדכתיב לא תוכל לאכול בשעריך,
בשעריך הוא דלא תיכול,
הא יצאו חוץ לקלעים מותרין,
וקשה,
דהא חטאת ואשם,
נמי כתיבי בהאי קרא,
ואפילו הכי יצאו וחזרו אסורין.

31ופירש ריב"א,
דודאי גבי חטאת ואשם,
הכי אמר קרא,
לא תוכל לאכול בשעריך (אלא),
כ"א תוך הקלעים,
אבל מעשר ובכורים,
אמרינן בהאי פירקא,
דלית ביה לאו,
עד שיראו פני הבית,
וקאמר לא תוכל [לאכול] בשעריך,
משמע בשעריך ודאי לא תיכול,
אבל אם חזרו ודאי מותרין.

הגמרא מבארת כי רבי שמעון לומד את האסורים בקל וחומר, לא מצד חומרת עונש המלקות, אלא על עצם היותם איסור

הגמרא הוכיחה, כי המשנה היא לשיטת רבי עקיבא הסובר כרבי שמעון, ולמד את כללות העניינים מכך שלמד את הפסוק לא כסדר כתיבתו, אלא לפי סדר החומרה. ולמרות שהגמרא הביאה פירכות, הרי רבי שמעון אינו סובר כמותם. אלא שכאן עולה שאלה מרכזית, כיצד את האיסור של אכילה בחומה הוא לומד בקל וחומר ממעשר, באשר עם היות ויש שיטה שלומדת כי ניתן ללמוד קל וחומר על עונש. ולהעניש גם בדבר שהתורה לא פירטה אותו, הרי אף שהוא מקל בכך, הרי הוא מודה שאין מזהירין מן הדין.

ואם כן כיצד הינך רבי שמעון לוקח פסוק העוסק באיסור אכילה חוץ לחומה, ולומד ממנה לעניין איסורים אחרים. ועונה הגמרא בחילוק, שבאיסור יש שני חלקים, חלק העונש שבו, שהוא המלקות, ועצם האיסור, שיש בו לאו, שאסור לעשותו. ולגבי קושייתך, יש לצמצם שהיא נכונה רק לגבי לימוד החיוב של המלקות, ואילו רבי שמעון לומד זאת רק לאיסורא בעלמא.

העיקרון של רש"י הוא שרבי שמעון לא הוסיף מלקות מקל וחומר, אלא רק איסור נוסף, בכל אחד מהפרטים

התוספות (1) מתחיל עם פירוש רש"י, המחלק בין האיסור המתחדש על ידי דרשת הקל וחומר של רבי שמעון, אך לעניין מלקות, הפסוק בא ללמדנו רק בעניין אכילה מחוץ לחומה. לדוגמא בביכורים האיסור עד שלא קרא הישראל "ארמי אובד אבי" עליהם, בניגוד לדעת חכמים, שההנחה בלבד היא המעכבת בהם. וכן חידש רבי שמעון לעניין תודה, שאסור לאוכלו עד שלא זרק הדמים.

מקשים שהפסוק תפוס ללימוד שיש חיוב מלקות לאכילה חוץ לחומה, ואם כן לא ניתן ללמוד ממנו איסור חדש פרטי על כל פרט

מקשים התוספות (2), שמאחר והפסוק כבר משמש ללמוד את המלקות לגבי אכילה חוץ לחומה. ומאחר והכתוב לדעתו לא בא אלא לאסור את האוכל עד שלא קרא עליהם, הרי הפסוק כבר שמור לעניין האחר, ולא ניתן יהיה ללמוד קל וחומר ממעשר שני עבור המלקות לביכורים. ומאחר וביארו התוספות את העיקרון, שוב כל ההצעה הקודמת נופלת, שמהפסוק לומד רבי שמעון עניין של איסור חדש, לדוגמא בתודה נופל, כי לא ניתן ללמוד מלקות של איסור האכילה מחוץ לחומה, שהוא ענייננו העיקרי של הפסוק, מקל וחומר.

מחדשים התוספות כי באותו פסוק, אכן ניתן ללמוד בו זמנית את שני הדברים

מתרצים התוספות (3), כי בניגוד למה שחשבנו, כי הפסוק יש ללמוד רק באופן של או שהוא עבור מלקות או שהוא עבור איסור, הרי אדרבא, יש מאותו פסוק ללמוד בו זמנית את שני העניינים יחדיו. ולכן אין מקום לסתירה שלנו.

דרך הלמדנות של מלכתחילה אין מקום לקושיא היא חזקה

[הגאונות לעקור את הקושיא, וממצב שבו חשבנו כי קיים קושי מסויים, שהפסוק או בבחינת או. שאם הוא בא ללמדנו מלקות, אינו יכול ללמדנו איסור. וההיפוך, שמלכתחילה אין מקום לקושיא "דמסתברא לר' שמעון, דכל קרא אתא לשני דברים." בעצם עוקרת את הקושיא, ולא רק שיש כאן תירוץ בבחינת ויש לומר, אלא שמלכתחילה אין מקום לקושיא. שזה סגנון התירוץ החזק ביותר.]

שיטת רבי שמעו שלוקה הוא איסור – ממשיכה גם לעניין תודה

מדייקים התוס' (4), שמאחר והדגשנו, כי מטרת רבי שמעון לא היתה לחדש מלקות, כי אם איסורים. הרי עם היות והלשון הוא שהאוכל לפני זריקה בתודה ובשלמים הרי הוא לוקה, הרי מאחר שבחרנו להעמיד זאת אחרת, הרי אין הכוונה לוקה כפשוט, לשון מלקות, כי אם בבחינת איסור בעלמא.

עם היות והלשון הינה לוקין - הרי המשמעות

מדגישים התוס' (5) כי רבי שמעון לא בא ללמוד חמש מלקות, עם היות והלשון הינה לוקה, אלא יש להעמיד זאת שמדובר חמישה איסורים, והמלקות היחידות הינן רק באוכל חוץ לחומה. כי אצלו כל מה שבא הכתוב ללמדנו הוא רק איסורים, כי הרי אין לוקים על איסורין שנלמדו בדין קל וחומר, שהרי אין מלקים מן הדין. וכל זה הוא פרט לדבר העיקרי, שאכן יש מלקות באוכל חוץ לחומה, גם בכל הפרטים שנתחדשו.

מביאים כי רש"י הביא שתי דוגמאות שהגמרא למדה רק לאיסור, שהן בסתירה למשנה שלמדה שממש לוקין עליהם

מתייחסים התוס' (6) על שאלת הגמרא והא אנן , וכפי שביאר רש"י את השאלה, באשר המשנה שפירטה את הלוקין, והביאה בין השאר דוגמת האוכל ביכורים, אף שלא קרא עליהם 'ארמי אובד אבי', וכן דוגמה נוספת של קודשי קדשים חוץ לקלעים. והרי לגבי האיסורים הללו כעת למדנו, בשיטת רבי שמעון, שמדובר על איסור ולא על מלקות. ואילו, המשנה הרי אומרת במפורש שלוקים עליהם.

לא ניתן להכליל את נושא הקודשי קדשים בקושיית הגמרא, שהרי לא רק שהגמרא לא מתייחסת על כך בתירוצה, אלא שגם רש"י למד הדין מפסוק השונה מהתירוץ הכללי בגמרא

אלא שהתוספות (7) מקשים על הדוגמא של האוכל קדשי קדשים מחוץ לקלעים דינו שלוקה, שהובאה בקונטרס. והוקשי הוא שעל כך אין הגמרא מתייחסת בתירוצה. ולכן חייבים ללמוד בו שיש כאן מלקות. שהרי רש"י עצמו לומד זאת במסקנתו, שעל הגדר של אכילת קדשי קדשים חוץ לקלעים יש ללמוד שלוקים מפסוק אחר, של 'בשר בשדה טריפה'. ולכן לא ניתן לומר, שהגמרא בקושייתה הכלילה גם את זה, שהרי מאחר והיא סוברת שיש בזה מלקות, ואילו אנו דיברנו רק על רמת איסור.

מבארים כי הגמרא הקשתה רק לגבי ביכורים, ומבארים מדוע לא נצרכה קושיה על קדשי קדשים

מתוך קושיה זו מצמצמים התוס' (8) שהגמרא לא הקשתה ממה שהובא במשנה ואלו הן הלוקין, כי אם על ביכורים, שאכן לוקים עליהם, ואינם איסורא בעלמא. ועוברים התוספות ושוללים מה לא נכלל בקושיית הגמרא. מה שדיברנו לעיל על קדשי קדשים, לא היה לגמרא להקשות, שהרי גם המקשן ידע שנאמרה אזהרה, מהפסוק בשר בשדה טריפה. ועם היות שיש בעניין זה גריעותא, באשר אין מזהירין מן הדין, הרי לא צריכים לאזהרה, כיוון שלכתחילה היא כבר קיימת.

ממשיכים התוס' לשלול את קדשים קלים, שגם כאן לא היה צורך בגמרא לפרוך על כך, ונותרו רק הביכורים

ממשיכים התוס' (9) את קושייתם, שגם הגמרא לא פרכה בעניין קדשים קלים, שהרי עיקר הלימוד על איסור אכילה חוץ לחומה הוא פשט הפסוק ללא כל ייתור, ואזהרתו הוא שנאמר והבאתם שמה, ואין צורך לתורה להוסיף לא תאכל לאוכלם, מה שהתורה דיברה לאחר מכן באיסור אכילה חוץ לחומה. ומאחר וכל הפרטים כבר נכללו בפסוק, אם היה מוסיף לא תוכל לאוכלם, כאילו היה נוצר כאן לאו שבכללות, המוסיף לאו על כל אחד מהפרטים שכבר נאמרו. ולכן כל הלימוד המחודש נועד רק לדון במה שאיסורו נלמד בקל וחומר. ונשאר לו להקשות על מה שנאמר במשנה שהוא האוכל ביכורים עד שלא קרא עליהם.

ממה שלא נכתב בתורה, אנו מבינים כי האיסור הוא רק בעניין המסויים, כגון בביכורים עד שלא קרא

ממשיכים התוס' (10) בביאור הסוגיא. שתירצה הגמרא, מדוע אכן חזר הכתוב ופירשם שוב, ולא כתב לא תוכל לאוכלם. ומאחר ולא נאמר לאחר מכן באופן כולל לא תוכל לאוכלם, סימן שלא בא ללמדנו את איסור האכילה מחוץ לחומה, שזה כבר ידוע, אלא יש לרבות עניין חדש, ומה שפירט הכתוב לאו נוסף בביכורים, הרי אנו מחדשים שהאיסור הוא לאוכלם עד שלא קרא עליהם, וכן בכל אחד מהם עניין חדש.

יש ללמוד כי ראוי ללמוד כאן את האיסור הבסיסי של האיסור של אכילה לפני זריקה, ולא לחפש עניין חדש

מבארים התוס' (11) שעד שאתה בא ללמוד איסור חדש בכל אחד, הרי תחילה יש לאסור את האיסור הכללי בכולם, והוא אסור האכילה לפני זריקת הדם. וזה מה שנוגע לאכילת הקורבנות. בדוגמת שבביכורים מ'ותרומת ידך' לומדים לאסור את השלב הראשון של עצם איסור הביכורים אף קודם קריאת השם. ואם כן, לא ניתן ללמוד כי ניתן ללמוד דבר חדש בכל עניין.

וגם לשיטת רבי שמעון, עם היות והוא מונה חמישה לאווים, הרי הוא לוקה רק על שניים מהם, עצם האכילה מחוץ לחומה, שזה בא מפשטות הפסוק, ומאחר ולא ניתן לומר פעמיים, הרי בכלל של אם אינו עניין לאכילה מחוץ

לחומה, תנהו עניין ללאו אחר, לחייב בו מלקות, וזה על האכילה לפני זריקה.

סיכום שיטת רש"י, ומאחר וחלק נלמד אצל רבי שמעון מקל וחומר, לכן לומד איסור נוסף

וכך מסכמים התוס' (12) את שיטת רש"י, כי אפילו לרבי שמעון, הלימוד של שני הלאווים הוא אחד עבור מלקות לפני זריקה והשני הוא איסור חדש. רק שאת האיסור הראשון הוא לומד מקל וחומר מתודה, ואז משתחרר לו האיסור לעניין של האיסור לאחר זריקה.

התוס' עורכים סוללת קושיות על ביאור רש"י, והראשונה בהם, שרבי שמעון לא לומד שבכל אזהרה יש גם מלקות וגם איסור

מתוך כך סוללים התוס' (13) סדרת קושיות על שיטת רש"י, ולאחר מכן עוברים להבנה חדש. וכעת עוברים להוכיח שלא ניתן לומר כרבי שמעון לגבי שכל אזהרה באה ללמדנו איסור ומלקות. ופותחים בביכורים - שהרי הוא עצמו סובר, כי שכל המלקות הוא עד שלא קרא, ולא לשום איסור נוסף. וכמו כן בתודה, שבא רק למלקות לפני זריקה. אך לא לאיסור חדש נוסף, וכך אצל כולם.

קושיה שניה – האיסור של אכילה מחוץ לחומה, אינו נלמד לרבי שמעון כדבר נוסף מחזרת הפרט בפסוק, אלא מקורו בכלל מקל וחומר

הקושיה השניה (14) היא על מקור הלימוד. שאם אנו למדים לגבי איסור אכילה מחוץ לחומה, ממה שהפסוק כפל, לא היינו צריכים לומר בתודה (וכן בכל השאר) שהלימוד הינו קל וחומר ממעשר, והרי ניתן היה לומר שנלמד ישירות מגוף הפסוק, המדבר על כך ישירות, שמנה זאת מפורש, ולא אמר בצורה סתמית לא תוכל לאוכלם. ולכן לא ניתן לומר שמה שהפסוק שינה ולא אמר לא תוכל לאוכלם, הרי אין זה בא ללמדנו על איסור אכילה מחוץ לחומה, כדבר נוסף, וכפי שרש"י למד.

קושי שלישי – לגבי אכילת בכור לאחר זריקת דמים – איסור בעלמא או ממש מלקות?

קושי שלישי (15) לגבי אכילת בכור לאחר זריקת הדם, שלרש"י זה איסור בעלמא, ולפי דיוק הלשון בשיטת רבי שמעון, האומר "אלא .. שלוקה" - יש כאן ממש מלקות.

קושי רביעי – מאחר וכבר קיים איסור עשה, הרי הוספה בלשון לא, יותר מתאימה ללמד מלקות מאשר להוסיף איסור בעלמא, שכבר קיים

קושי רביעי (16) מאחר ואנו מרבים מפסוקים שזה איסור בעלמא בלבד, מדוע הלשון היא לא, הרי נרמז איסור זה שקיים איסור עשה. ורק כאשר באים ללמוד מלקות ממש, שייך להוסיף גם לשון שלילה, אלא מה תועלת יש לחדש לאו בעלמא, מאחר וכבר מצינו איסור עשה.

אמנם התוס' (17) דוחים את הקושיה האחרונה. שאמנם מאחר ורק היה עשה, לא היינו למדים איסור לאו, כי אם רק מכאן. אלא שמסכמים התוס', שמאחר ועדיין קיימות השאלות האחרות, הרי זה מכתיב לנו למצוא הבנה חדשה.

ומתוך כל הקושיות, מפרשים התוס' בדרך השונה מרש"י – מדוע היה צורך לאיסור חדש ושונה

מדייקים התוס' (18) כי עם היות ואין למדים מלקות בקל וחומר, שהרי אין עונשין מן הדין, אבל ללמוד איסור, אין בכך בעיה. וכעת מאחר ואת האיסור של אכילה חוץ לחומה, כן אני יכול ללמוד מקל וחומר ממעשר, לכן נדרש למצוא איסור נוסף אחר, שיהיה בו חידוש, שבלעדי לאו זה, עד עתה לא שמענו. וזה עדיף לנו למצוא חידוש, מאשר להוסיף לאו על אותו עניין שכבר ידוע, אפילו ממקום אחר של קל וחומר.

ההבדל בין הסוגיה בפסחים, שבה אנו מעדיפים לדורשו כלאו בפני עצמו, ולא מחפשים ללמוד עניין חדש

ומביאים התוס' (19), שאינו דומה מה שנאמר בעניין זה מפסחים. [ומדה זו היא הלכה למשה מסיני, ככל המדות שהתורה נדרשת בהן. שכל דבר שנכתב שלא לצורך, דרשינן ליה בענין אחר]. 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. ועל כך שואל רב פפא בהמשך. ואימא, הא דכתיב בחטאת החיצונה "לא תאכל", לגופה איצטריך, וכדי ליחודי ליה לאו לגופיה הוא דאתא.

ונעמדים התוס' (19) על דברי רב פפא, שבמקום ללמוד איסור חדש, שלא רק שאסור באכילה אלא גם הנאה, הרי הוא חוזר ולמד על החטאת, בניגוד למה שכעת ניסינו לומר, שאם אינו עניין לזה, הרי הוא בא ללמד לעניין אחר. ומבארים התוס', כי יש שוני בפסחים. שאכן וודאי שעדיף לנו להגביר את העונש על החטאת, ושילקה בה, וכקושיית רב פפא. אולם בסוגייתנו עדיף לנו לדרוש איסור חדש, שהרי אין אנו חורגים מהעניין שמדובר בו.

מבארים התוספות את שיטתם – אכן נלמד לאו נוסף, שיש בו מלקות

מדייקים התוס' (20), מאחר ולשיטת התוס' בכל אחד מהקורבנות נתחדש לאו חדש, שיש בו מלקות, ושאר הלאווים למדים מקל וחומר. ומדגימים התוס' את דבריהם. לגבי ביכורים אכן מתחדש לאו של אוכל ביכורים עד שלא קרא עליהם, שאכן יש על כך מלקות. ועוברים לכל אחד ואחד.

ג' יסודות בלימוד מלקות או רק איסור

ממשיכים התוס' (20.1) לבאר את דברי הגמרא לדבריהם. הגמרא הקשתה בשם רבא, זר שאכל העולה לפני הזריקה לוקה חמש, והרי לאו שנלמד בקל וחומר, אין לוקין עליו, אלא דווקא בלאו חדש. ומבארים כי מדובר האוכל לאחר זריקה. ומדייקת הגמרא, כי רבא למד חמישה איסורים אלא שהלימוד הוא מאחר וגם כתוב והבאתם שמה, וכך מחדשים כי פרט למלקות על האיסור מחוץ לחומה.

כלומר מדברי התוספות יש ג' מסקנות. הלימוד הא' - שמעצם האזהרה נלמד כי קיים בכל אחד מהם איסור חדש, ודווקא שיש בו מלקות. הלימוד הב' - מאחר וחזר הכתוב ופרטן, לומדים את המלקות באיסור אכילה מחוץ לחומה קל

וחומר ממעשר. והלימוד הג׳ - ששאר הלימוד הנלמדים מקל וחומר, אכן אין לוקים עליהם.

מאחר ולאחר מכן למדים ממעשר לגבי כל אחד מהחלקים, הרי לכן אינו מיותר

מדייקים התוס׳ (21), אלא מאחר וזה היה לימודם, ממילא עולה השאלה, מדוע חזר ופרט דווקא לגבי מעשר. ועל כך יש לומר, שאם הייתי רק אומר ולא תוכל לאוכלם, לא היה כאן ייתור ללמוד ממנו דבר חדש. ורק מאחר ובתחילה נכתב על מעשר, ולאחר מכן חזר ופרט, למדנו לגבי שאר הדברים.

אופן הלימוד המחודש, עם היות ואינו מאריכות הלשון, שהרי נאמר במילה אחת לאוכלם, אבל זה עצמו מכפיל את כל מה שנאמר תחילה

לכאורה מביאים התוס׳ (22) את קושיית רבינו פרץ (מורי שיחי׳), שאריכות הלשון כלל אינה קיימת בפרטים, אלא הכל נלמד רק מחזרת הכתיבה לא תוכל לאוכלם. ולכן מאחר ולאחר שנאמר והבאתם שמה, ומנה הכתוב עולותיכם וזבחיכם ואת מעשרותיכם ואת תרומת ידכם, ונדבותיכם, ובכורות בקרכם וצאנכם, הרי כאשר חוזרים ואומרים לא תוכל לאוכלם, כאילו כפלנו כל אחד ואחד מהפרטים שנשנו לעיל, שכבר היה אסור לנו לאוכלו דווקא בירושלים, ולכן היות וזה נחשב כחזרה, הרי ניתן לדייק מכל פרט בפני עצמו.

מאחר וקיימת דרך בתורה לכפול ולהאריך, אפילו על מנת ללמוד עניין אחד, אין להקשות על עצם זה שכפלה התורה

התוס׳ (23) מסלקים קושיה אפשרית. שאין לך להקשות מדוע חזרנו וכתבנו לאחר המעשר וכפלנו את הדברים. שקיים לנו כלל במסכת בבא קמא, שגם התורה חוזרת וכופלת, במקום שנראה לך בתחילה לא הגיוני, והוא על מנת ללמוד אפילו עניין אחד.

אבל כל הני פרטי ״שור, חמור ושה״ - האמורים באותה פרשה, וכמו שנאמר: ״משור עד חמור עד שה חיים שנים ישלם״ - למה לי!? והרי אם באים הם למעט קרקעות עבדים ושטרות, הרי כבר למדנו למעטם מן הכתוב ״על כל דבר פשע״!?

ומשנינן: כדתנא דבי רבי ישמעאל!

דתנא דבי רבי ישמעאל: כל פרשה שנאמרה ונשנית, לא נשנית אלא לדבר שנתחדש בה! כלומר: פעמים ששנתה התורה פרשה שלימה אך ורק כדי לחדש בה פרט אחד שלא נלמד מן הפרשה האחרת, והרי נתחדש בפרשה זו, שמודה בקנס, ואחר כך באו עדים פטור.

החזרה במעשר מכריחה אותנו למצוא את החידוש בעניין הנוגע למעשר

תירוץ נוסף (24) אם לא היינו כופלים את המעשר, הרי שלא היינו לומדים חיוב מלקות על אכילה חוץ לחומה בשאר הפרטים, כי מאחר שנשמט מעשר מן הפסוק, היינו חושבים שהייתורים באים לחדש איסור בפרטים המיותרים בתחום אחר, שלא נוגע למעשר ולא לעניין אכילה חוץ לחומה.

הצגת מהלך חדש (בשם ר״י) – כל הייתור לא בא רק לחדש איסורא בעלמא, כי אם ממש מלקות

כעת סוללים התוס׳ (25) מהלך חדש בהשם ר״י. אם עד עתה למדנו כי עם היות והיה ייתור, זה רק איסורא בעלמא, לשיטת ר״י דברי רבא מתפרשים שזה ממש מלקות מה שאומר שלוקה חמש, כולל אלו שנלמדו בקל וחומר. ואז הגמרא חורת מתשובתה חמישה איסורין הוו.

מאחר ואנו מפרשים את הלשון של רבא שזה מלקות ממש, כיצד נתמודד עם דברי רבי אליעזר, אז זה לא רק חמישה איסורים, אלא ששה, ואמנם ניתן לומר, שלא נוכל לומר שזה מלקות, בהיותו לאו שבכללות, שאין בו מלקות

אלא מדייקים התוס׳ (26), שאם כן, מה שהגמרא שואלת בהמשך ולילקי נמי כרבי אליעזר, היינו סוברים כי הלאו הזה הינו לאו של איסור שישי. וכעת שהכל הם לאו שיש בו מלקות, הרי נצטרך לומר שדברי רבי אליעזר גם עליהם יש מלקות. אלא שלא נוכל לומר כן, באשר מדובר על לאו שבכללות, שאין לוקין עליו. בעוד שרבא כעת מדבר על מלקות.

הגמרא בוחרת לסלק את השאלה בתירוץ עדיף

אלא שעל קושיה זו, מתרצים התוס׳ (27), שאכן עם היות שניתן לתרץ כן, אלא מכיוון שהיה לה תירוץ עדיף תירוץ, שגם ללא שזה לאו שבכללות ניתן לדחות אותו. כי אותו זר, שאכל מן העולה, לא שייך לגביו כלל אותו לאו, מכיוון שגם קודם פיסולו לא היה מותר. וכל הלאו של לא יאכל הוא רק במקום שקודם פיסולו היה מותר, כדוגמת נותר.

מקשים על שיטת התוס׳ בפירושם ׳לכן נראה׳ – שהיה על הגמרא לתרץ טוב יותר

ממשיכים התוס׳ ומקשים על שיטת ׳לכן נראה׳ (28), שהעמדנו שרבא התכוון רק לאיסור ולא למלקות. ועל כך הקשתה הגמרא, ממשנתינו המחייבת מלקות בקדים קלים חוץ לחומה, עם היות והדבר נלמד בקל וחומר ממעשר. הרי במקום לתרץ ׳אלא קרא יתירא, יכלה הגמרא להשיב, כי הגמרא מסתמכת על לאו מפורש ׳ובשר בשדה - טרפה לא תאכלו׳, שמכיוון שיצא חוץ למחיצתו - הרי הוא נאסר.

הגמרא הבינה כי לא מצד פסוק זה לומדים, אלא מעניין אחר

לכן מציגים התוס׳ (29) הבנה שונה, שאם אכן היה כדבריך, שזה הפסוק לאיסור, היה על הגמרא להביא דינים נוספים מאותו הפסוק, כגון קדשי קדשים וקדשים קלים שיצאו, אלא שבכלל מדובר על ה״גברא״ שהוא העומד מבחוץ למחיצה. והמלקות הינם משום לא תוכל לאכול בשעריך׳, בו מדובר שהאוכל הוא העומד מחוץ למקום הראוי.

שתי קושיות נוספות בהבנת הברייתא בפירוש רבי שמעון

מקשים התוס׳ (30) על הברייתא שרבי שמעון העמיד לפסוקים ׳בקרך וצאנך׳ לאיסור אכילת חוץ לקלעים שתי קושיות. הראשונה, שהרי לכאורה איסור זה היה יכול להילמד מ׳ובשר בשדה טרפה׳. באשר הבשר יוצא מחוץ למחיצתו

שהוא מותר בה. וקושיה שניה, שמאחר ומצינו כי במעשר שיצא חוץ למחיצה וחזר - דינו שמותר, שהרי מדייק הפסוק ומצמצם שרק בשעריך אסור לך לאוכלו, אבל אם יצאו וחזרו - הרי הם מותרים. ועוד שממשיכים ומדייקים, ששונה הדבר מבשר, שדינו כטריפה, שנאסרת עולמית, ואף אם יחזור למחיצתו נאסר. והקושי הוא שמאחר ואנו למדים את הכלל בשעריך, הרי חטאת ואשם הנלמדים מאותו הפסוק של המעשר, מדוע נאסרו.

לא ניתן להשוות את גדר החטאת והאדם למעשר וביכורים לגבי הדין של יצאו וחזרו

מפרש הריב"א (31), שיש חילוק מהותי. מאחר וחטאת ואשם עיקרם הוא בפנים, דהיינו בעזרה, מאחר ושם הוא מקום עשייתן ואכילתן. ולכן עליהם אומר הפסוק דלא תוכל לאכלם בשעריך, דהיינו חוץ למחיצתם אלא בפנים, כמו שהיו קודם, ולא ניתן לדייק שאם הם יצאו מותרים, כי אם אדרבא, הפסוק ובשר בשדה טריפה בא ללמדנו את הדין, לאסור אפילו יצאו וחזרו.

לעומת זאת, מעשר וביכורים עיקרם בחוץ, דממילא קאתי לירושלים, ואינן אסורים לאכלם בחוץ, עד שיראו פני הבית, שנכנסו לפנים. ועל כן קרא דלא תוכל - מיירי בנכנסו ויצאו, וקאמר קרא לא תוכל לאכול בשעריך, ומדייקים כי דווקא בשערים הוא דלא תוכל, הא נכנסו אחר שיצאו - מותרין.

מכל האריכות, יש לראות כי יש כאן מספר מהלכים, ובכל מהלך להבין שלב אחר שלב

[תוספות זה הינו ארוך ביותר. והוא דוגמא כיצד ראוי להקיף סוגיה מורכבת, בכמה אופנים שונים, תוך שבכל פירוש נדרשים להתמודד עם ריבוי מהלכים. סללנו הבנה במהלך רש"י, וכיצד הוא מתמודד עם שאלות למינם. לאחר מכן העמדנו סוללת קושיות, והתוס' ביארו מהלך אחר (לכן נראה). גם על מהלך זה היו אי אלו קושיות. דרך שלישית היתה פירושו של משי"ח (מורי שיחיה, שזה הרב פרץ) ולאחר מכן גם הובאה דרכו של ר"י.

הרעיון שלדעתי נלמד, שגם בסוגיה מורכבת, יש ללכת עקב בצד אגודל ולהבין בכל דרך, מהם הקשיים, וכיצד היא מתמודדת על הקשיים הללו. בכך אנו רואים כי כל פירוש יש לו מהלך שלם בגמרא, אשר צריך להתמודד עם ריבוי פרטים, בשלבים שונים בסוגיה.]

ולילקי משום זר לא יאכל קדש -

ורש"י פירש,

דלא גרסינן ליה,

משום דההוא בתרומה כתיב,

ואף כי גמרי חטא חטא מתרומה,

אפ"ה לא ניחא,

דסוף סוף ליתיה אלא בשוה פרוטה,

וישנו בלא אכילה,

ורבא לא מני אלא אכילת כזית,

אלא גרס,

וזר לא יאכל כי קדש הם.

הגמרא מציעה להוסיף לאו נוסף – שמאחר והוא זר, יש גם איסור באכילתו

גופא: שנינו לעיל אמר רבא: זר, שאכל מן העולה, לפני זריקה, חוץ לחומה, לרבי שמעון לוקה חמש.

א. משום אוכל קדש חוץ לחומה, ונלמד בקל וחומר ממעשר. ב. משום אוכל חוץ לקלעים, ונלמד בקל וחומר מחטאת ואשם. ג. משום אוכל לפני זריקת דמים, ונלמד בקל וחומר מתודה ושלמים. ד. משום זר גמור שאוכל אפילו לאחר זריקה, ונלמד בקל וחומר מבכור. ה. משום אוכל עולה אפילו לאחר זריקה ואפילו לפנים מן הקלעים.

ומקשינן על רבא:

ולילקי נמי משום "וזר לא יאכל כי קדש הם" [שמות כט], שנאמר גבי קרבנות המילואים, שהיות וכתוב "כי קדש הם", ונתן הכתוב טעם לדבר לפי שהם קדשי קדשים, אם כן, בא להזהיר את הזר בלאו על כל קדשי קדשים, שלוקה הזר על אכילתם. ומדוע לא החשיב רבא לאו זה?

ביאור הטעם שרש"י שולל גירסא אחרת

התוס' (1) יביאו גירסא אחרת בקושיית הגמרא, ויבארו מדוע לא גורסים גירסא זו. כי הגירסא האחרת הינה משום הלאו של 'זר לא יאכל קודש' (ויקרא כב, י).

וקשה, דהא קרא בתרומה מיירי, והכאי איירינן במעילה בקדשים. ואין לומר שרבא גמר חטא חטא מתרומה, דמכל מקום מאחר והזכיר רבא אכילה, משמע שתלוי בזית, ומעילה תלויה בשוה פרוטה, לכן נראה כגירסא אחרת דגריס רש"י "וְאָכְלוּ אֹתָם אֲשֶׁר כֻּפַּר בָּהֶם לְמַלֵּא אֶת־יָדָם לְקַדֵּשׁ אֹתָם וְזָר לֹא־יֹאכַל כִּי־קֳדֶשׁ הֵם:" ששם הוא מדבר באכילת קדשים.

תיקון גירסאות אינו רק נכון או לא נכון, אלא שיש כאן התבוננות מדוקדקת עם מספר שלבים

[אחד הנושאים המרכזיים שאנו רואים שהתוספות מלמדים אותנו היא הצגת הגירסאות הנכונות. ואנו רואים בתיקון גירסא חמישה שלבים. 1 - שוללים גירסא מסויימת. 2 - מציינים מה הקושי בגירסא הלא נכונה. 3 - מאחר ובכל זאת קיימת כזאת גירסא, הרי לא ניתן לשלול אותה, מבלי לציין שהיא כן יכולה להיות. "ואף כי גמרי". 4 - עדיין יש מקום להוכיח שבכל זאת יש בעיה "אפילו הכי לא ניחא, דסוף סוף" ואז מציגים כי יש כאן בעצם שני עולמות, אכילה וממון. זה לא רק שקיים כאן בעיה של תרומה ומעילה, אלא עיקר הדיון הוא בנושא של אכילה הנמדדת בזית, לעומת מעילה, הנמדדת בשווה פרוטה, ממון. 5. - הבאת גירסא עדיפה ומנומקת "אלא גרס", שהרי מדובר כאן בנידון של אכילה.]

ולילקי משום ובשר בשדה טרפה לא תאכלו -

ווקשה,

אמאי לא אמרי',

בשר בשדה **לאו שבכללות הוא,**
וה"נ אמרי' בסוף פרק גיד הנשה (שם דף קב: ושם),
דאוכל בשר מן החי,
לוקה משום בשר בשדה,
שהרי כולל הוא כל חסרון מחיצה,
בין הוציא עובר ידו חוץ לרחם אמו,
בין הוציא חוץ לחומה,
דמאי שנא מאם צלי אש,
דתחשוב לאו שבכללות.

2וי"ל,
דלא חשבינן לאו שבכללות,
אלא כגון אם צלי אש,
שכולל נא ומבושל,
וכן כל שבקודש פסול,
כולל דיוצא ושמא ופסולין אחרים,
שהן שני שמות,
אבל הכא,
שכולל כל יוצא לבד,
ושם יוצא חדא היא,
רק דהוי בכמה דרכים,
לא חשיב ליה לאו שבכללות,
3תדע,
דהא לאו דנותר,
נפיק מושרפת הנותר באש לא יאכל,
והתם מיניה ילפינן,
נותר דתודה,
ונותר דקדשים קלים,
ונותר דקדשי קדשים,
ולא חשיב לאו שבכללות,
4כך נראה למשי"ח,
5[וע' היטב תוס' יומא לו: ד"ה לאו דנבילה וכו'].

הגמרא מציגה קושיה על לאו נוסף, מדוע רבא לא מנה אותו

בהמשך לגמרא שהובאה בהקדמת התוספות הקודם, על כך שרבא מנה חמישה לאוים, שלוקה זר האוכל עולה לפני זריקה חוץ לחומה, וכעת הגמרא שואלת על לאו נוסף.

ומקשינן: ולילקי נמי משום [שמות כט] "ובשר בשדה טרפה לא תאכלו". שלמדנו מהמילה המיותרת "בשדה", שמדבר הכתוב בבשר קדשים שיצא חוץ למחיצות, כמו "שדה" שאין בו מחיצות, כיון שיצא בשר חוץ למחיצתו, נאסר.

[וכמו כן עובר, שהוציא את ידו [חוץ למחיצת אמו] בשעת שחיטת אמו, לא עלתה לו ליד העובר שחיטה של אמו, ונאסר].

ואם כן, גם במקרה של רבא, צריך ללקות משום לאו זה, ומדוע לא החשיבו רבא?

ומתרצינן: הני מילי שעובר בלאו זה, רק היכא דבפנים המחיצות חזי לאכילה, דומיא ד"בשר בשדה".

מה שאין כן הכא, בבשר קרבן עולה דבפנים נמי לא חזי. לכן אינו עובר בלאו זה.

התוספות מקשים מדוע הגמרא לא תירצה, שיש כאן לאו שבכללות

מקשים התוספות (1), שהרי לכאורה היתה הגמרא יכולה לתרץ שמדובר בלאו שבכללות, בעוד רבא מדבר על לאווין שיש בהם מלקות. ובפירוט השאלה מחלקים זאת לשניים. ראשית, כי לאו זה כולל מספר לאווים, ולכן אין לוקים עליו. ושנית, מה ההבדל בין הלאו שבכללות לגבי צלי אש, האוסר את כל אופני האכילה בקרבן פסח פרט לצלי אש.

מבארים מה גדרו של לאו בכללות, וממילא מדוע כאן אינו נקרא לאו שבכללות

מבארים התוס' (2) יסוד חשוב לגבי לאו שבכללות. שהוא צריך לכלול מספר סוגים שונים של איסור. לדוגמא בלאו של כי אם צלי אש. שהפסוק (שמות יב, ט) אַל־תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֵׁל מְבֻשָּׁל בַּמָּיִם כִּי אִם־צְלִי־אֵשׁ. מונה גם נא וגם מבושל. דוגמא נוספת 'לא יאכל כי קדש הם', שיש כאן גם בשר שיצא חוץ למחיצתו, ולבשר שנטמא, שיש כאן שני שמות הנכללים בלאו אחד. אבל כאן כאשר אנו מדברים לגבי הלאו של 'בשר בשדה טריפה', הרי מדובר רק על דבר היוצא ממחיצתו, רק יש כמה אופנים כיצד הוא יצא ממחיצתו. או לגבי עובר שהוציא ידו, או על קדשים מחוץ לחומה. ולכן אינו נקרא לאו שבכללות.

הוכחה מלאו של נותר – שכל הסוגים שמונה, הינם משם אחד של נותר, ולכן אינו נחשב לאו שבכללות

מביאים התוס' (3) ראייה לדבריהם. יש לאו של נותר, אלא שעם היות שיש סוגים שונים של נותר, הרי כולם הינם משם אחד ויחיד של נותר, ולכן אינו נקרא לאו שבכללות. ומסכמים (4). כך נראה למורי שיחי' (שזה רבינו פרץ, שהתוספות במסכת מכות הינן לפי שיטתו. ולשון תוספות רבינו פרץ הוא ונראה למורינו ר"פ דלא קשה מידי. אלא שבהערה (5) מביאים מקור החולק וסובר שהלאו של 'ובשר בשדה טריפה' כן הוי לאו שבכללות.

ההשוואה בין המקרים בהן כן נקרא לאו שבכללות ומתי לא – מוכיחים כי יש הגיון עיקבי

[כבר ראינו כי התוספות רצים לבאר כללים יסודיים בכל הש"ס. ולגבי לאו שבכללות יש לנו ארבע דוגמאות. הלאו כאן של בשר טריפה בשדה, צלי אש, לא יאכל כי קדש הם ונותר. וההוכחה שדבר הוא נכון, הוא בשעה שאנו רואים קו ברור, שעל ידו ניתן להוכיח ולבאר, מתי זה כן נקרא לאו שבכללות ומתי לא. כלומר, יש לנו צירוף הן של כלל הגיוני, והן של ריבוי הדוגמאות].

[דף יח עמוד ב]

כל שבקדש פסול בא הכתוב ליתן כו' -

1ואם תאמר,
אמאי לא משני,
מש"ה לא לקי,
דהוי לאו שבכללות,
דכולל פסול דיוצא וטמא ופסולין אחרים.

2וי"ל,
דלפירוש הקונטרס דלעיל ניחא,
דפירש דלוקה דקאמר,
אינו רוצה לומר,
כ"א איסור בעלמא,
ומש"ה פריך,
נהי דמלקות לא הוי - משום לאו שבכללות,
מ"מ - איסורא מיהא איכא,
ולילקי דקאמר - לאו דוקא.

3אבל לפירוש ר"י דלעיל,
קשה,
דפירשתי דלוקה דוקא קאמר כדפרש"י,
אם כן ולילקי דקאמר הכא,
דוקא קאמר,
ואמאי,
הלא הוי לאו שבכללות כדפרש"י.

4ויש לומר,
דאין הכי נמי,
דהוה יכול לשנויי,
אבל עדיפא מיניה משני,
דלא שייריה כלל.

מאחר והקורבן כבר היה ראוי לאכילה, ולאחר מכן נפסל – האוכל ממנו כזית במזיד לוקה

הרמב"ם בהל' פסולי המוקדשין פוסק: "כל קרבן שנאמר שהוא פסול, בין שנפסל במחשבה בין במעשה בין שאירע בו דבר שפסלו, כל האוכל ממנו כזית במזיד - לוקה, שנאמר "לא תאכל כל תועבה". שהרי הגמרא הביאה את הכלל "כל שבקדש פסול - בא הכתוב ליתן לא תעשה על אכילתו!", והעמידה שמדובר רק באופן שהיה כשר וראוי לאכילה קודם לכן, כדוגמת נותר, שהבשר עצמו כשר, ורק האיסור נובע מחמת הזמן.

דיוק הגמרא לדין זה, שלוקה על הלאו לא יאכל כי קדש הם – רק כשהיה ראוי תחילה לאכילה

ונראה את מהלך הגמרא שקדם:

אמר רבא: זר, שאכל מן העולה, לפני זריקה, חוץ לחומה, לרבי שמעון לוקה חמש.

א. משום אוכל קדש חוץ לחומה, ונלמד בקל וחומר ממעשר. ב. משום אוכל חוץ לקלעים, ונלמד בקל וחומר מחטאת ואשם. ג. משום אוכל לפני זריקת דמים, ונלמד בקל וחומר מתודה ושלמים. ד. משום זר גמור שאוכל אפילו לאחר זריקה, ונלמד בקל וחומר מבכור. ה. משום אוכל עולה אפילו לאחר זריקה ואפילו לפנים מן הקלעים.

ומקשינן על רבא: ולילקי נמי כדרבי אליעזר. דאמר רבי אליעזר, מזה שכתוב גבי נותר [שמות כט] "לא יאכל כי קדש [הוא] [הם]". וכיון שנתן הכתוב טעם לדבר שנפסל "כי קודש הוא", לומדים מכך, כל שבקדש פסול [בכל הקדשים שנפסלו], בא הכתוב ליתן לא תעשה על אכילתו.

ומדוע לא החשיב רבא לאו זה?

ומתרצינן: הני מילי שעובר בלאו זה, רק היכא דקודם פסולו חזי לאכילה, כמו נותר. מה שאין כן הכא, בקרבן עולה דקודם פסולו נמי לא חזי, לכן אינו עובר בלאו זה.

הצעת תירוץ אפשרי אחר, לכך שאין לוקים, מצד שיש כאן לאו שבכללות

התוס' (1) שואלים על כך, שלכאורה, יש מקום לתשובה אפשרית נוספת. שמלכתחילה אין כל מקום לקושיה, שהרי הפסוק ממנו הוא מקשה, לא יאכל כי קודש הם, הוא לאו שבכללות, שהוא כולל פיסולים נוספים, כדוגמת יוצא וטמא. וידוע כי על לאו שבכללות אין לוקין.

מתרצים, שלשיטת רש"י, אכן אין שאלה על עצם המלקות – אבל עדיין הרי יש כאן איסור

עונים התוס' (2) שאם נלך בשיטת רש"י, המפרש כי במילה לוקה, אין הכוונה לגדר של מלקות ממשיות, אלא שיש כאן איסור כלשהו, ולכן שואלת הגמרא, שעם היות שיש כאן לאו בכללות, ואין מלקות, אבל עדיין יש כאן איסור. ומשום כך מבארים התוס', ששאלת הגמרא לא נאמרה בדווקא על מלקות.

יש להעמיד, כי אכן הקושיא היא במקומה לשיטת ר"י

אמנם מדגישים התוס' (3), שאכן יש מקום לשאלה זו, לשיטת ר"י, שהוא למד כי שאלת הגמרא על המלקות היא בדווקא על מלקות, ולכן, מאחר ויש כאן לאו בכללות, הרי אין כאן מלקות.

התרצן לא חולק על עצם היותו לאו שבכללות, אלא שבחר בתירוץ עדיף לדעתו

עונים התוס' (4) כי אכן השאלה במקומה. כלומר, אכן הגמרא יכלה לבחור ולתרץ שמדובר בלאו שבכללות, ולכן אינו לוקה. אולם בדווקא הגמרא בתירוץ זה, שהוא טוב יותר. ומבארים התוס' מה יתרונו של התירוץ. שהרי מדברים רק במצב בו כן היה ראוי לאכילה, אלמלא האיסור, בעוד שרבא אינו מדבר על כך כלל, אלא על עולה, שכבר קודם האיסור היתה פסולה לאכילה, בהיותה כליל על המזבח, כך שלא שייך כאן בזה כלל הגדר של לאו בכללות.

מה שלא בחרו לתרץ תירוץ מסויים, אינו אומר בהכרח כי הוא חולק על כך

[פרט לכך שאנו רואים כיצד התוספות מדלג על השיטות, ומראה כיצד יש לבאר את הגמרא באופן שונה לרש"י או לר"י. הרי ניתן ללמוד מכך תירוץ למדני מעניין. שהיות ולמדנו, כי לשיטת ר"י אינו חולק על היסוד של לאו בכללות, הרי זה עצמו מוכיח, שיש להתייחס מדוע לא אמר תירוץ זה.

ואז התוספות מלמדים אותנו את הכלי הבא:"שאכן מה שלא בחר בתירוץ מסויים, אינו הוכחה כי הוא חולק עליו, אלא הוא רשאי לבחור תירוץ באותו כיוון, אלא עדיף לשיטתו, ונרמז בביטוי" דאין הכי נמי, דהוה יכול לשנויי, אבל עדיפא מיניה משני."]

זר שאכל חטאת לפני זריקה דפטור -

1והא דאמר לעיל ר"ש (דף יז.),
אם לאוכל חטאת לפני זריקה,
קל וחומר מתודה,
2איסור בעלמא ולא מלקות.

אם כי בצורת ההדפסה זה נראה כהמשך של התוס' הקודם, הרי המהר"ם, וכל ספרי ביאורי התוס', מציגים זאת כתוס' חדש העומד בפני עצמו.

ונקדים את דברי הגמרא: "אמר רב גידל אמר רב: זר שאכל מחטאת ואשם לפני זריקה של דם הקרבן על המזבח, פטור.

מאי טעמא? - משום דאמר קרא "ואכלו אותם אשר כופר בהם". ואם כי פסוק זה נאמר באכילת תרומה, למדנו ממנו לאכילת קדשים. ובסוף הפסוק כתוב "וזר לא יאכל כי קדש הם".

ודורשים מכאן: כל היכא דקרינן ביה "ואכלו אותם אשר כופר בהם", כלומר בזמן שראוי לאכילת כהנים, אז קרינן ביה [אז נאמר האיסור של] "וזר לא יאכל [כי] קדש [הם] ".

אבל, וכל היכא דלא קרינן ביה "ואכלו אותם אשר כופר בהם", כלומר כל זמן שעדיין אינו ראוי לאכילת כהנים, לא קרינן ביה [לא נאמר האיסור של] "וזר לא יאכל".

התוס' מדגישים, כי זר שאכל חטאת לפני זריקה, לא מתקיים בו הכלל ואכלו אותם אשר כופר בהם. שהרי כאשר זר בא ומעז לאכול אוכל הראוי רק לכהנים, ולא לאגם רגיל (זר), מגיע לו מלקות. הזריקה היא ההופכת את הבשר לקודש וראוי לכהנים בלבד. ומאחר ועדיין אינו ראוי לכהנים, הרי הוא פטור, והכוונה ממלקות.

מאחר וכבר רבי שמעון אמר זאת לעיל שחייב, והוכיח זאת בקל וחומר, כיצד לומדת הגמרא כאן הפוך, שזר שאכל חטאת לפני זריקה שפטור

מקשים התוס' (1), כיצד הינך לומד שהוא פטור? והרי כבר דן על כך רבי שמעון, ולמד שזה אסור בקל וחומר מתודה. שהרי החטאת הינה מקודשי קדשים. וזה הלימוד:

"בקרך וצאנך" - זו חטאת ואשם.

אמר רבי שמעון: מה בא זה ללמדנו, בשביל מה היה צריך לכותבו?

אם בכדי לאסור לאוכלן חוץ לחומה, הרי ניתן ללמוד זאת בקל וחומר ממעשר.

אם בכדי לאסור לאוכלן לפני זריקה, הרי ניתן ללמוד זאת בקל וחומר מתודה ושלמים, שהם קדשים קלים, בעוד שחטאת ואשם הם קדשי קדשים.

היכולת לזכות דבר והיפוכו, כי באותו דבר יש שתי דרגות – אין מלקות, אך אכן יש איסור

מתרצים התוס' (2), ששני הדברים נכונים. מצד אחד יש פטור ומצד שני, הרי זה אסור. וכיצד מחברים דבר והיפוכו, אלא שיש כאן שני מושגים שונים ומשלימים. מלקות אין כאן, ועל כך נאמר פטור. ואיסור יש כאן.

הדרך לטפל בסתירה היא תמיד חילוק המבארת שיש כאן בעצם שני עניינים, וכל אחד מהם מדבר לגבי עניין אחר, ולכן יכולה להיות סתירה ביניהם

[התוספות מלמדים אותנו כיצד מצד אחד אכן קיים קושי, של סתירה ממשית. "והא דאמר לעיל רבי שמעון". אחד הכלים הידועים בגמרא לתירוץ סתירה הוא הביטוי "הא .. והא ..". וכאילו אנו אומרים אותו גם כאן בצורה סמויה. הא - דברי רבי שמעון לעיל, שמחייב - זה מצד האיסור, והא - דברי הגמרא כאן שפוטרת - זה מצד מלקות, שאכן לגבי מלקות מאחר ואין, הרי מצד זה הוא אכן פטור.]

ואמר ליה ראוין לקריאה משקרא עליהן -

1ואז דוקא מותר,
ואי לא - אסורים,
אלמא - קריאה מעכבת.

הבנת הכלל שהקריאה מעכבת, כפי שמוצג במחלוקת בגמרא

הגמרא לומדת שני דינים סותרים בדברי רבי יוחנן.

רב אחא בר יעקב מתני לה את הדין של רבי אלעזר אמר רבי אושעיא שהנחה מעכבת בבכורים ואין קריאה מעכבת בהם, כדרבי אסי אמר רבי יוחנן, שרב אסי אמרה בשם רבי יוחנן.

והיה קשיא ליה דברי רבי יוחנן אדברי רבי יוחנן.

שהיה קשה לו: ומי אמר רבי יוחנן, בכורים, הנחה מעכבת בהן, קרייה אין מעכבת בהן.

והא בעא מיניה רבי אסי מרבי יוחנן: בכורים, מאימתי מותרין לכהנים?

ואמר ליה: הראוין לקרייה, מעצרת ועד החג, מותרין רק משקרא עליהן.

ואותם שאין ראוין לקרייה, מותרין משראו פני הבית המקדש, כלומר משיכנסו לעזרה, והנחה לא מעכבת כלל.

קשיא דברי רבי יוחנן מקרייה אקרייה שלעיל אמר שאין קריאה מעכבת, וכאן אמר שקריאה מעכבת.

וכן קשיא דבריו מהנחה אהנחה שלעיל אמר שהנחה מעכבת, וכאן אמר שאין הנחה מעכבת.

ומתרצינן: קרייה אקרייה לא קשיא.

הא, המאמר של רבי יוחנן שקריאה מעכבת, הוא אליבא דרבי שמעון, שהעמדנו את משנתנו לעיל כמותו, שלמד מ"תרומת ידך" שכהן האוכל לפני קריאה עובר בלאו.

הא שאמר רבי יוחנן שאין קריאה מעכבת, הוא אליבא דרבנן, החולקים וסוברים, שאין קריאה מעכבת.

הבנה כי המלה משקרא אינה באה לתאר זמן הקריאה – אלא לציין דין ברור

מדייקים התוס' (1) כי מאחר והראויים לקריאה - הרי רק לאחר שקרא בהם, כלומר, דין זה הוא לעיכובא, שמחוייבים בקריאה. כלומר, משקרא אינו תיאור זמן, אלא נועד להראות כי יש חובה בדבר.

הדיוק שמדובר דווקא במקרה מסויים, הוא בעצם מראה כי מדברים בו זמנית על מקרה והיפוכו, שבו הדין מתהפך

[כפי שהדגשנו פעמים רבות, יש כאן יסוד חשוב שיש ללמוד. מאחר שההלכה בנויה מהמקרה המדובר, הדין והטעם. הרי האוקימתא, שבאה לומר, שמדובר דווקא במקרה מסויים, היא בעצם מראה שיש כאן שני מצבים, ובכל אחד מהם הדין ממש הפוך.

המקרה הראשון "ואז דווקא" - שבו הדין הוא מותר. והמקרה השני "ואי לא" - שבו הדין מתהפך, שהרי מדובר באותו הטעם, ואז הדין שהם אסורים. ולאחר שהגענו להבין את ההעמדה לגבי שני המקרים - אזי המסקנה ההלכתית היא חד משמעית, שקריאה מעכבת.]

הנחה אהנחה לא קשיא

הא רבי יהודה הא רבנן דתניא רבי יהודה אומר כו' -

1ומדאוקי

רבי יהודה והנחתו - לתנופה,

אם כן,

אין כאן כתוב שנוי בהנחה לעכב,

ומסתברא דלא מעכב,

2וקשה,

הרי קריאה,

דלא שנה הכתוב לעכב,

ומעכב לרבי שמעון,

ומנא ליה לרבי יהודה,

דהנחה,

דלא שנה הכתוב לעכב דלא מעכב.

3ומשי"ח תירץ,

דלא קשה,

דהא גם לר"ש לא היתה קריאה מעכבת,

אי לא משום דגלי קרא,

מלא תוכל לאכול בשעריך כדלעיל,

כך נראה למשי"ח.

הגמרא מבארת את מחלוקתם של רבי יהודה וחכמים לעניין הנחת הביכורים

וכן הנחה אהנחה, נמי לא קשיא.

הא, המאמר שאין הנחה מעכבת, לדברי רבי יהודה הוא, שדורש את ה"והנחתו" הנוסף שבתורה לענין תנופה, ואין המקרא חוזר ושונה "הנחה" בכדי לומר שהוא לעיכובא.

והא שאמר רבי יוחנן שהנחה מעכבת, דיבר אליבא דרבנן, שדורשים מכך שהתורה חזרה ושנתה בביכורים "הנחה", כדי לומר שהנחתם לפני המזבח היא לעיכובא.

מאי רבי יהודה [היכן נאמרו דברי רבי יהודה]?

דתניא: רבי יהודה אומר, "והנחתו", זו תנופה, שקורא "והנחתו" מלשון "ולא נחם אלקים" [שמות יג], שהוא מנחה אותו לארבע רוחות, ומעלה ומוריד.

אתה אומר ש"והנחתו" זו תנופה, או אינו אלא הנחה ממש?

כשהוא אומר קודם לכן "והניחו", הרי הנחה אמור כבר.

הא מה אני מקיים לדרוש מ"והנחתו"? - זו תנופה.

והיות ולרבי יהודה, אין לענין הנחה אלא פסוק אחד, ולא שנה עליו הכתוב, היא אינה מעכבת.

התנא החולק ולומד כי הנחה מעכבת הוא רבי אליעזר בן יעקב

ומאן תנא דפליג עליה דרבי יהודה, וסובר שהנחה מעכבת?

רבי אליעזר בן יעקב היא, שלומד תנופה מפסוק אחר.

דתניא: כתוב בתורה "ולקח הכהן הטנא מידך", לימד על הבכורים שטעונין תנופה, דברי רבי אליעזר בן יעקב.

והוינן בה: מאי טעמא דרבי אליעזר בן יעקב? כיצד למד ממשמעות הפסוק הזה שמדבר על תנופה?

ומבארינן: אתיא גזירה שוה "יד יד" מתנופת חזה ושוק ואימורין דשלמים.

כתיב הכא "ולקח הכהן הטנא מידך".

וכתיב גבי תנופה דשלמים "ידיו [של הבעלים של השלמים] תביאינה את אשי ה'" [ויקרא ז'].

ולומדים מזה, מה כאן בביכורים, מדובר בידיו של כהן דכתיב "ולקח הכהן", אף להלן, בשלמים צריך שיהיה בידיו של הכהן.

וכן לומדים משלמים לביכורים, מה להלן בשלמים מדובר בידיו של בעלים, אף כאן בביכורים צריך שיהיה בידי הבעלים.

הא כיצד מניפים שניהם?

מניח כהן ידיו תחת ידי בעלים, שהבעלים אוחזים בשפת הטנא, והכהן מניח ידיו תחת שוליו, ומניף.

לשיטת רבי יהודה, הפסוק הראשון דן על עצם ההנחה, בעוד והנחתו השני אינו לעניין הנחה אלא לתנופה, ומכאן שההנחה איננה לעיכובא

מדייקים התוס' (1) בדעת רבי יהודה, כי מאחר והוא למד כי מה שנאמר בדברים בפרשת הביכורים והנחתו - הרי זה

לצורך תנופה. וְעַתָּה הִנֵּה הֵבֵאתִי אֶת רֵאשִׁית פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לִי ה׳ וְהִנַּחְתּוֹ לִפְנֵי ה׳ אֱלֹהֶיךָ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לִפְנֵי ה׳ אֱלֹהֶיךָ: בעוד שבתחילת הפרשה נאמר הלשון והניחו. וְלָקַח הַכֹּהֵן הַטֶּנֶא מִיָּדֶךָ וְהִנִּיחוֹ לִפְנֵי מִזְבַּח ה׳ אֱלֹהֶיךָ: כלומר כבר התבצעה הנחה, ולא שנה הכתוב על כך פעם נוספת. ומכך שיש רק פסוק בודד, בלא חזרה, כי הפסוק הנוסף דן לגבי עניין חדש של תנופה, ולא על עצם ההנחה, אנו מדייקים ולומדים את הדין שהנחה אינה מעכבת.

התוספות לוקחים עניין אחר, שהוא מעכב, אף שלא שנה עליו הכתוב, ומכאן אנו רואים שלאו דווקא הגדר לעיכוב תלוי במה שהכתוב שונה עליו

מקשים התוס׳ (2), כי רבי שמעון לומד שקריאה מעכבת, ואף על פי כן הוא כלל אינו נזקק שיהיה כפל פסוקים. ואם כן מדוע כאן אנו בהנחה, באים ואומרים, כי מאחר ואין כפל, לא יהיה הדבר לעיכובא.

מתרצים, כי ההסתכלות שיש פסוק נוסף שמגלה לנו – הוא בעצם סוג של שנה עליו הכתוב

עונים התוס׳ (3) בשם מורי שיחי׳ (ר״ת משי״ח), שגם רבי שמעון למד זאת רק מאחר והיה פסוק אחר, לא תוכל לאכול בשעריך, שגילה על כך, שייתור זה, הוא שהראה על כך, שזה בעצם גם סוג של שונה עליו. או שניתן לבאר, שגם היה לימוד מכיוון אחר.

היכולת לקרוא רק את התמצית -מאפשרת לך להבין את היסוד הלמדני

[אחת השיטות לראות את הלימוד הלמדני בתוספות הוא לקרוא רק את מילות המפתח הקשורות בעניין עליו אנו לומדים. ולראות את שלושת השלבים. הצגת היסוד: "אם כן, אין כאן כתוב שנוי .. לעכב, ומסתברא דלא מעכב." הצגת הקושי בהשוואה: "וקשה, הרי קריאה, דלא שנה הכתוב לעכב, ומעכב לרבי שמעון." והתירוץ: "דלא קשה, דהא גם לרבי שמעון לא היתה קריאה מעכבת, אי לא משום דגלי קרא."]

ומאן תנא דפליג ארבי יהודה רבי אליעזר ברבי יעקב הוא דתניא וכו׳ -

1פירוש,
דאפיק תנופה מג״ש,
וא״כ והניחו והנחתו,
תרוייהו להנחה דמעכבת,
2וקשה,
דבספרי דרש פרשת כי תבא,
בין והניחו בין והנחתו,
מיירי בתנופה וראייה,
דהתם מוכח דבעי ב׳ תנופות,
ומוכח מן והניחו והנחתו.

3לכך פי׳,
הר״ר יצחק בר אברהם,
דר״א בן יעקב ס״ל הכי,
דתרי קראי מיירי בתנופה,
ושתי תנופות היו,
ולא מיירי כלל בהנחה,
והנחה לא מעכבת,
4והא [דקאמר הכא],
מאן תנא דפליג עליה דר׳ יהודה,
5הכי קאמר,
מאן תנא,
דמפיק ליה לתנופה מקרא אחרינא,
6ורבנן -
דאית להו הנחה מעכבת,
7היינו תנא קמא,
בר פלוגתיה דר׳ יהודה,
דמסכת בכורים פ״ג (משנה ו),
דתנן,
עודהו הסל על כתפו קורא והגדת היום,
עד שהוא גומר כל הפרשה כולה,
ואית ליה דליכא תנופה כלל,
ותרי קראי והניחו והנחתו,
תרוויהו להנחה דמעכבת,
וקאמר ר׳ יהודה התם,
קורא עד ארמי אובד אבי וגו׳,
הגיע לארמי מוריד הסל מעל כתפו,
ואוחזו בשפתותיו,
וכהן מניח ידיו תחתיו ומניפו,
וקורא כל הפרשה כולה וגומרה.

8ובמילתיה דר׳ יהודה יש לתמוה,
דבשמעתין מפיק תנופה מוהנחתו,
שכתוב אחר כל הקריאה,
ואם כן,
מנליה דמתחלת הקריאה הוא מניף,
ותו,
מנליה לרבי יהודה דכהן היה מניף,
דבקרא והנחתו לא כתיב ביה כהן,
ובקרא קמא,
דכתיב ולקח הכהן הטנא,
לא כתיב ביה תנופה.

שתי פעולות קיימות בביכורים, עצם ההנחה, הנלמד מהמילה והניחו, ולאחר מכן לקיחת הביכורים והנפתם, הנלמד מההמילה והנחתו

הגמרא ביארה כיצד אין קושי בין שני הלימודים של הנחה. ולמעשה יש לנו ויכוח לגבי התנופה. הויכוח הוא בין רבי יהודה ולבין חכמים, ״הנחה אהנחה נמי לא קשיא: הא רבי יהודה, והא רבנן.״ אלא שאנו מוצאים דעת תנא שהוא במפורש חולק על רבי יהודה לגבי התנופה.

בתחילה מבארת הגמרא את דעת רבי יהודה, אשר לומד שהנחה אינה מעכבת. יש כן צורך לבצע תנופה ממש, ורק זה מעכב, אך לא ההנחה. כי על עצם ההנחה לומדים מהפסוק והניחו, כך שלאחר שהניח בא הפסוק הנוסף של והנחתו, ומלמד על תנופה.

אלא שנחלקו תנאים מהיכן המקור לדין תנופה, ומי שמייתר ממקום אחד – לומד דיוקים אחרים

"מאי רבי יהודה? דתניא, ר' יהודה אומר: והנחתו - זו תנופה; אתה אומר: זו תנופה, או אינו אלא הנחה ממש? כשהוא אומר והניחו - הרי הנחה אמור, הא מה אני מקיים והנחתו? זו תנופה."

מבררת הגמרא את שיטת החולקים, שהוא רבי אליעזר בן יעקב. בכך שלומד את התנופה מפסוק אחר, הרי והנחתו חוזר לשימוש, על מנת לחייבו בהנחה, ושהיא לעיכובא. ומבאר מהיכן לומד רבי אליעזר בן יעקב את המקור לתנופה. שזה מגזירה שווה של המילה יד, המופיעה לגבי תנופה בביכורים, וגם לגבי תנופת השוק והחזה בשלמים.

"ומאן תנא דפליג עליה דרבי יהודה? ר' אליעזר בן יעקב היא, דתניא: ולקח הכהן הטנא מידך - לימד על הבכורים שטעונין תנופה, דברי רבי אליעזר בן יעקב. מאי טעמא דרבי אליעזר בן יעקב? אתיא יד יד משלמים, כתיב הכא: ולקח הכהן הטנא מידך, וכתיב: ידיו תביאינה את אשי ה', מה כאן כהן אף להלן כהן, מה להלן בעלים אף כאן בעלים, הא כיצד? מניח כהן ידיו תחת ידי בעלים ומניף."

דעת רבי אליעזר בן יעקב החולק על רבי יהודה, כי עצם התנופה אינו נלמד מפסוקים בביכורים, אלא מגזירה שווה לשלמים, ולכן הכפל והניחו והנחתו בא ללמדנו שיש כאן חובה ולעיכובא

מבארים התוס' (1), כי בתחילה חשבנו, כפי שפירשנו. כי מאחר ורבי אליעזר בן יעקב לומד את התנופה מגזירה שווה, בהיות הצילה יד מצויה הן לגבי הביכורים והן לגבי הנפת השוק והחזה בשלמים. השתחרר לו הפסוק של ההנחה, ועל כן סברנו בדעתו, כי מאחר ואותו עניין נלמד הן מהניחו והן מוהנחתו - הרי לאחר שאנו יודעים את עצם העניין, בא הפסוק השני וליד אותנו כי ההנחה הינה לעיכוב. כלומר, שיש לו חובה לעשותה.

עם היות וכעת שני הפסוקים פנויים – אך בספרי לומדים שזה בכלל בא רק לגבי תנופה, והקושי הוא שאין תנא הסובר, ששניהם הוא להנחה, אלא או לעיכוב או שרק אחד להנחה והשני לתנופה

אלא שמקשים התוס' (2), כי אנחנו סוברים ששני הפסוקים והניחו והנחתו נועדו על מנת להדגיש את החובה בהנחה. ואילו במקום אחר נלמד, כי מאחר ויש שתי תנופות, לכן נדרשו שני הפסוקים, ושניהם להנפה. והקושי שאנו שדורשים את שניהם להנחה (ואז הכפל הוא עבור לחזק ולעכב את הדבר), או אחד להנחה והשני לתנופה.

מחדשים התוספות הבנה חדשה בדברי רבי אליעזר בן יעקב, שכפל הפסוקים כלל אינו קשור להנחה, אלא שניהם על תנופה, והכפל מכיוון שהיו שתי תנופות

ומשם כך מבארים התוס' (3) הבנה שונה בתכלית. בספרי רבי אליעזר בן יעקב הוא הדורש כי שני הפסוקים הינם עבור תנופה, והצורך בשני הפסוקים הוא שהיו שם שתי תנופות, וכלל אין אנו נזקקים להנחה, מכיוון שאינה מעכבת. אלא שאז יוצא לנו החשבון שגם הוא אוחז בשיטת רבי יהודה, שהנחה אינה מעכבת.

וכעת יש לנו שלוש שיטות. (ואנחנו הלכנו לפי הגירסא, שהמחדש הוא רבי יצחק בן אברהם, שהוא הריב"א). רבנן - אשר אין סוברים כלל שהיתה תנופה, אלא ששני הפסוקים על הנחה, בעוד רבי יהודה מחלק כי פסוק אחד להנחה והשני לתנופה, ורבי אליעזר בן יעקב סובר, ששניהם בתנופה, ואין לו כלל הנחה, ובוודאי שאינה מעכבת.

מבארים כי כוונת הצגת השאלה מי החולק על רבי יהודה הוא לא על עצם הדין, אלא על אופן הלימוד

ואם כן מעירים התוס' (4) שמאליה עולה השאלה, במה הגמרא מביאה כי הוא חלוק על רבי יהודה? ועונים התוס' (5) כי החילוק אינו על עצם הדין, אלא מהיכן הוא לומד את המקור לתנופה. שבזה הוא לומד מגזירה שווה, ולא באופן שלומד רבי יהודה.

מדייקים ממסכת ביכורים כי החולק על רבי יהודה, אין לו תנופה כלל

ומאליה עולה השאלה (6) מיהם רבנן החלוקים על רבי יהודה. שהרי כעת ביארנו כי כל מחלוקתו של רבי אליעזר בן יעקב אינו על עצם הדין. ועונים התוס' (7), שזה התנא החלוק על רבי יהודה במסכת ביכורים. שיש לו שיטה שונה, שאין תנופה כלל, והנחה כן מעכבת.

אלא, מעירים התוס' (8), שיש מקום להקשות על שיטת רבי יהודה עצמו בכפליים. הקושי הראשון, כיצד הוא לומד שהתנופה היא כבר בהתחלה, והרי הוא לומד זאת רק מהפסוק והנחתו, שנכתב רק בסוף הפרשה. והכוונה הוא לא רק על סדר הפרשה, אלא כי זה בעצם גם סדר הבאת הביכורים בזמן. וכן גם יש קושי שני, מהיכן הוא לומד שהכהן הוא זה שהניף, כי בפסוק הראשון רק נאמר שהכהן לקח את הטנא, ושם מדובר בהנחה. ונשארו על עניין זה התוס' בקושיה.

חשיבה יצירתית הינה היכולת לעבור ממסגרת חשיבה אחת, על אותם הדברים, למצב בו מסיקים מהם ממש להיפך

[אחד מהכלים הלמדניים החזקים ביותר הוא ההיפוך. ממצב שבתחילה למדנו ואם כן והניחו והנחתו - תרוויהו (כלומר עצם הצורך בשניהם) בא ללמדנו כי דין ההנחה הינו לעיכובא, כלומר מחוייב. ואילו מצד הקושיא פירש הריב"א כי כפל והנחתו כלל אינו קשור להנחה, אלא המשמעות הינה עבור שני הפסוקים רק לתנופה, והכפל הינו עבור שתי תנופות שהיו, ונמצא

כי ממצב חשיבה בו הנחה מעכבת, הרי אנו מגיעים להיפוך, בו אין הנחה כלל.]

בכורים מאימתי חייבים עליהם -

1זר מיתה,
וכהן מלקות, **חוץ לחומה,**
מקצתן בפנים - בעזרה.

יש חילוק בדין של ביכורים שמקצתן בפנים העזרה

לומדת הגמרא: אמר רבא בר אדא אמר רבי יצחק: בכורים - מאימתי חלה עליהם קדושת ביכורים, [מ]שחייבין עליהן, זר האוכלן, מיתה בידי שמים?

משיראו פני הבית. משיכנסו לעזרה של בית המקדש.

והוינן בה: כמאן כמו איזה תנא, סובר רבי יצחק?

כי האי תנא -

דתניא: רבי אליעזר אומר: בכורים שמקצתן בחוץ לחומת העזרה, ומקצתן בפנים העזרה, כך הוא דינם:

הפירות שבחוץ, הרי הן כחולין לכל דבריהם.

ואילו הפירות שבפנים, הרי הן כהקדש לכל דבריהם.

ומבואר בדברי רבי אליעזר, שביכורים שלא נכנסו לתוך העזרה, לא חלה עליהם קדושת ביכורים. וכדבריו סובר רבי יצחק, שחיוב מיתה בזר האוכל ביכורים, תלוי בראיית פני הבית.

זמן החיוב לגבי הביכורים הינו שונה בין זר לכהן, וכן גם עוצמת החיוב

מדייקים התוס׳ (1) ששאלת החיוב הינה כפולה, הן לגבי אכילת הביכורים ע״י זר, מכיוון שכבר התקדשו. ואז העונש הינו מיתה. וכאן עיקר השאלה מתי התקדשו. ומעירים התוס׳, שגם הכהן אינו רשאי לאוכלם בכל מקום, כי אם בתוך החומה.

יש לשים לב, כי זמן חלות החיוב הינו שונה לגבי ענייניים שונים, ולעתים אף נדרשת קדימה להיעשותן קדושים

[אחד הנושאים החשובים ביותר בניתוח הוא זמן החלות, בו דבר החיוב נפעל. ובעיקר אנו דנים מה בעצם פועל כאן את החיוב. ומחדשים התוספות, שאין זו רק שאלה מתי החיוב חל, ואז תהיה לנו תשובה אחת ברורה. כי אם שיש כאן לא רק חילוק בין שתי אוכלוסיות שונות, אלא אף עוצמת החובה הינה שונה. הזר נענש ממש במיתה, בעוד שהכהן האוכלם מחוץ לחומה.

אלא שיש עוד שלב הכנה, עצם הכניסה לעזרה היא היוצרת שנתקדשו בקדושת הביכורים. (ואגב כאן עשינו הגהה בתוספות על פי התוספות שאנץ,, שביארו לפי תחילת הגמרא בדף יט, וכפי שהבאנו).]

[דף יט עמוד א]

יכול יעלה אדם מעשר שני בירושלים בזמן הזה -

ויאכלנו **בלא פדיון**,
דקדושת הארץ - לא בטלה לענין מעשרות.

הגמרא שואלת לגבי אכילת מעשר שני ללא פדיון, בזמן הזה

הברייתא שלפנינו סוברת, שקדושת הארץ לא בטלה לאחר חורבן הבית, וכל המצוות התלויות בארץ עדיין קיימים. ולפיה, חיוב הפרשת מעשר שני עדיין קיים גם לאחר חורבן הבית, ומקום אכילתו הוא בירושלים.

ורבי ישמעאל בברייתא שלפנינו דן, האם יכול להביא בזמן הזה פירות מעשר שני לירושלים בלא לחללם על מטבע, ולאוכלם שם, או לא.

רבי ישמעאל אומר: יכול יעלה אדם מעשר שני בזמן הזה בירושלים, ויאכלנו שם ללא פדייה?!

יש כן חילוק בגדרי מעשר שני, ומתוך כך עולה השאלה

שכן טעונין קריאה (למצוה) והנחה (לעכב). ואם תאמר מעשר שני נמי צריך קריאה, דצריך לומר בערתי הקדש מן הבית [דברים כ״ו]. ויש לומר דהכי פרושו, שכן טעונין הנחה וקריאה למצוה קודם שיאכלם, אבל מעשר שני שנה ראשונה ושניה, אינו מתודה לומר בערתי הקדש וגו׳, עד שניה ושלישית, ואם כן קריאתן אחר אכילתן ומשום הכי לא חשיב ליה אכילה בקריאה [כבכורים].

הדיוק שיש לנו מתוספות אחרים – מסייע להבין בצורה חלקה

[אחד היסודות החשובים הוא גירסת התוספות, ובפרט שפרשני התוספות (מהרש"א) וכן גירסאות של תוספות אחרים, מסייעים לנו להבין לא רק מהי הגירסא הנכונה, אלא שיש חובה, לאחר שבחרנו את הגירסא, לראות כיצד הדברים מתלבשים במילות התוספות.

נחלקו לגבי הנוסח, תוס' רבינו פרץ גרס דקדושת הארץ (וכן שינינו על פיו), בעוד שהמהרש"א גרס קדושה ראשונה. והכוונה היא קדושה ראשונה שקידשו את ארץ ישראל, לא בטלה לעניין מעשרות, ולכן יש חיוב להפריש מעשרות אפילו בזמן הזה, ולכן משכחת לה מעשר שני אף בזמן הזה. ולכן אינו יכול להעלות מעשר שני בלא פדיון, ולכן מחוייב להפרישם.]

ולימא מצוה כו' -

ופירוש,
שכן טעונין קריאה למצוה, קודם שיאכל בכורים, ומעשר שני אוכלין אותו בלא שום קריאה,

2ואף דאיכא קריאה דוידוי מעשר שני, **אולם** וידוי זה בשנה שלישית היה, ואז לא היה נוהג כלל מעשר שני.

שיטת רב ששת שאין מצווה של קריאה בביכורים

אמר רב ששת: בכורים, הנחה לפני ה׳ מעכבת בהן. אם לא נעשתה מצות ההנחה לפני המזבח, מעכב אי קיום המצוה של ההנחה את היתר האכילה.

אך קרייה של פרשת ביכורים, אין מעכבת בהן.

דייקה הגמרא כי רב ששת סובר כרבי ישמעאל, הלומד מביכורים שאינו נאכלים לכהנים, אלא בזמן שבית המקדש קיים

והוינן בה: כמאן כמו איזה תנא, סובר רב ששת?

כי האי תנא -

דתניא: רבי יוסי אומר: שלשה דברים שמעתי, משום [מפי] שלשה זקנים, וזו אחת מהן:

הברייתא שלפנינו סוברת שקדושת הארץ לא בטלה לאחר חורבן הבית, וכל המצוות התלויות בארץ עדיין קיימים. ולפיה, חיוב הפרשת מעשר שני עדיין קיים גם לאחר חורבן הבית, ומקום אכילתו הוא בירושלים.

ורבי ישמעאל בברייתא שלפנינו דן, האם יכול להביא בזמן הזה פירות מעשר שני לירושלים בלא לחללם על מטבע, ולאוכלם שם, או לא.

רבי ישמעאל אומר: יכול יעלה אדם מעשר שני בזמן הזה בירושלים, ויאכלנו שם ללא פדייה?!

ודין הוא, שיש לנו ללמוד מבכור בהמה שאי אפשר להעלותו ולאכלו בירושלים:

שהרי בכור טעון הבאת מקום [צריך להביאו לירושלים, למקדש], וגם מעשר שני טעון הבאת מקום.

ויש לנו ללמוד מעשר שני מבכור:

מה בכור, אינו נאכל אלא בפני הבית [בזמן שבית המקדש קיים].

אף מעשר, אינו נאכל בלא פדיון אלא בפני הבית.

שמא תפרוך: מה לבכור, שכן טעון מתן דמים ואימורין לגבי מזבח, וכיון שיש בבכור חומרא שאין במעשר שני, אי אפשר ללמוד ממנו למעשר שני.

תשובתך: בכורים יוכיחו, שאינם טעונים מתן דמים ואימורים למזבח, ובכל זאת אינם נאכלים לכהנים אלא בזמן שבית המקדש קיים!

שיטת רבי ישמעאל שאין חובת קריאה בביכורים, ולכן אינה מעכבת

ושמא תחזור ותפרוך: גם מביכורים לא ניתן ללמוד, כי מה לבכורים, שכן טעונים הנחה לפני המזבח, וכל עוד לא הונחו לפני המזבח אין היתר לאוכלם, ולכן לא ניתן לאכלם בזמן שאין בית המקדש קיים. מה שאין כן מעשר שני, שאינו טעון הנחה לפני המזבח.

תשובתך: אמנם אי אפשר ללמוד זאת בלימוד של ״מה מצינו״, אך עדיין יש ללמוד זאת בהיקש, שאין פורכים עליו מקולא וחומרא -

תלמוד לומר, ״ואכלת לפני ה׳ אלהיך במקום אשר יבחר לשכן שמו שם: מעשר דגנך, תירשך ויצהרך. ובכורות בקרך וצאנך״. [דברים יד כג]

מקיש הכתוב הזה מעשר לבכור:

מה בכור, אינו נאכל אלא לפני הבית.

אף מעשר שני, אינו נאכל אלא לפני הבית. [ולקמן תבאר הגמרא מדוע יותר פשוט בבכור שאינו נאכל אלא בפני הבית, עד שלומדים ממנו למעשר שני].

ומוכח מדברי רבי ישמעאל, שהוא סובר שקריאת פרשת ביכורים אינה מעכבת. וכדבריו סובר רב ששת.

הגמרא מוכיחה דרך השלילה, שאם היה סובר שיש חיוב קריאה – היה יכול לפרוך את הלימוד של מעשר שני מביכורים, מכיוון שאז היינו אומרים כי יש בביכורים חומרת מצוות קריאה, בניגוד למעשר שני, שאינו טעון כלום

והראיה שרבי ישמעאל סובר כן:

ואם איתא שסובר רבי ישמעאל שקריאה מעכבת בביכורים, מדוע הוא פרך את הלימוד של מעשר שני מביכורים רק משום הטענה שבביכורים יש הנחה, ואילו במעשר שני אין הנחה.

והרי היה לו ליפרוך על הלימוד של מעשר שני מביכורים, שיש בביכורים שני ענינים שאין במעשר שני, שמלבד החומרא שיש בהם מצות הנחה, יש בהם גם חומרא של מצות קריאה.

וכך היה רבי ישמעאל צריך לומר:

מה לבכורים, שכן טעונין גם קרייה וגם הנחה, תאמר במעשר שני, שאין בו לא קריאה ולא הנחה!

מקשה הגמרא בשם רב אשי, שאפילו אם סובר רבי ישמעאל שאין קריאה מעכבת בביכורים, אולם בכל זאת יש בזה מצווה, עם היות שאין זה לעיכובא

אמר רב אשי, לדחות הראיה של רב ששת מדברי רבי ישמעאל שהוא סובר שקריאה בבכורים אינה מעכבת:

כי גם אם סובר רבי ישמעאל שקריאה ביכורים אינה מעכבת את מצות ההבאה, אלא היא רק מצוה בעלמא, עדיין קשה, מדוע לא פרך מקריאת ביכורים?

והרי נהי דעיכובא ליכא בקריאת הביכורים, אבל מצוה, מי ליכא?!

ואם כן קשה, גם אם סובר שזה רק מצוה ולא לעיכובא, לימא מצוה לקרוא בביכורים, וליפרוך מחמת זה את הלימוד מביכורים למעשר שני.

דוחים כי הטעם שלא פרך רבי ישמעאל מביכורים הוא מטעם אחר – שבגר הקריאה אינה שווה

אלא, אמר רב אשי: הטעם שלא פרך רבי ישמעאל את הלימוד מביכורים מזה שהם טעונים קריאה, אינו משום שסובר רבי ישמעאל שקריאה אינה מעכבת בביכורים, אלא טעמו הוא -

כיון דאיכא "בכורי הגר", דבעי למימר [שצריך לומר] כל מי שמביא ביכורים בשעת הקריאה "אשר נשבע [ה'] לאבותינו" [דברים כו]. והרי גר לא מצי אמר [אינו יכול לומר] כן, ואינו קורא את פרשת ביכורים.

והיות שלא פסיקא ליה [אין הקריאה מצוה הקבועה בכל מביאי הביכורים], לכן לא שייך לפרוך את הלימוד מביכורים בכך שיש בהם קריאה, לפי שעדיין ניתן ללמוד מביכורים של גר, שאין בהם מצות קריאה.

מאחר ובביכורים יש קריאה אפילו שזה רק למצווה – הרי הוא חמור ממעשר שני

מדייקים התוס' (1), כי אכן הגמרא היתה יכולה להקשות, כי אמנם בביכורים הקריאה היא למצווה קודם האכילה, ולכן הביכורים חמור יותר, באשר במעשר שני אין כלל קריאה. ויכול לאוכלם בלא דרישה מוקדמת.

ווידוי הוא סוג מסויים של קריאה – אך זה רק בשנה השלישית, בעוד שבמעשר שני אין כלל קריאה קודם האכילה

מדייקים התוספות (2), שלכאורה, יש קריאה אחרת, בשעה שמבערים את הבית, מצד כל המעשרות, כולל מעשר שני, אלא שאמירת קריאת וידוי זה הוא בשנה השלישית, בו כלל אינו קיים מעשר שני. ונמצא כי מעשר שני מצד עצמו - אין בו קריאה כלל. ולפיכך כן היה מקום לפרוך מביכורים.

מיקוד ההשוואה הוא על בסיס הקריאה, ולכן יש לסלק קושיה אפשרית, שלכאורה ממבט ראשון נראה שיש בכל זאת סוד של קריאה, אלא שאינה לעניין זה

[כל עניין תוספות זה הוא עניין ההשוואה לעניין קריאה. ואז החידוש הוא שעם היות ובכל זאת קיימת קריאה מסויימת, הרי חייבים לשלול זאת, ולבאר ולהסביר שלעניין זה הוא חסר ערך. "ואף דאיכא קריאה .. אולם".]

מה להצד השוה שבהן שכן יש בהן צד מזבח -

1ויש למפרך נמי,
שכן אסורים לזרים כדפריך רבא לעיל.

2והא דאמר בברייתא בכורים יוכיחו,
צ"ל דמיירי,
בבכורים שהופרשו לפני חורבן הבית,
דאם הופרשו אחר הבית,
אינן קדושין כלל וחולין הן,
דתנן פרק שני דבכורים,
יש בתרומה ומעשר מה שאין כן בבכורים,
שהתרומה והמעשר אוסרין,
ויש להם שיעור,
ונוהגין בכל הפירות,
בפני הבית ושלא בפני הבית,
ובכורים -
אינן אלא בשבעה מינין ובפני הבית.

הגמרא ביארה מדוע לא ניתן ללמוד מעשר שני מהצד השווה של בכור וביכורים, כי בשניהם יש חומרה שנזקקים למזבח

ותיתי מעשר שני במה הצד, מלימוד מן הצד השווה מבכור ומביכורים, ששניהם טעונים הבאה לירושלים, ואינם נוהגים אלא בזמן הבית.

ומתרצינן: אי אפשר ללמוד למעשר שני מהצד השווה בבכור ובכורים, משום דאיכא למיפרך:

מה להצד השוה שבהן, שכן יש בהן צד מזבח!

הבכור לענין מתן דמים, והבכורים לענין הנחה, ולכן הם אינם נאכלים אלא בזמן הבית.

תאמר במעשר שני, שאינו טעון שום דבר אצל המזבח. ומנין שאינו נאכל אלא בזמן הבית?

ולכן הוצרך רבי ישמעאל ללמוד בהיקש, שאין עליו פירכא של קולא וחומרא, את הדין שמעשר שני אינו נאכל בירושלים אלא בזמן הבית.

התוספות מביאים פירכא נוספת אפשרית שיכלה הגמרא כאן להקשות

מוסיפים התוס' (1), שיש לחזק את הפריכה, כך שלא ניתן יהיה ללמוד בצד השווה, מאחר והן הבכור והן הביכורים אסורים לזרים, בעוד המעשר שני נאכל לכל אדם, וכפי שרבא שאל קודם (יז, ב). (אמנם הערוך לנר מבאר מדוע הגמרא בחרה לפרוך דווקא מצד מזבח, כי אכילת זרות איננה קשורה ממש עם חורבן הבית, בניגוד לצד המזבח).

התוספות מצמצמים את מקור הלימוד של הביכורים, שחייבים לומר שמדובר רק במקרה צדדי, של ביכורים, שכבר הופרשו לפני החורבן, ורק לא הספיקו לעלות על המזבח

חוזרים התוס' (2) לעיל, לגבי הברייתא שהיתה מקור הלימוד.

ויש לנו ללמוד מעשר שני מבכור:

מה בכור, אינו נאכל אלא בפני הבית [בזמן שבית המקדש קיים].

אף מעשר, אינו נאכל בלא פדיון אלא בפני הבית.

שמא תפרוך: מה לבכור, שכן טעון מתן דמים ואימורין לגבי מזבח, וכיון שיש בבכור חומרא שאין במעשר שני, אי אפשר ללמוד ממנו למעשר שני.

תשובתך: בכורים יוכיחו, שאינם טעונים מתן דמים ואימורים למזבח, ובכל זאת אינם נאכלים לכהנים אלא בזמן שבית המקדש קיים!

ומדייקים התוספות ומעמידים שמדובר במקרה מיוחד, שהביכורים כאן הם מסוג שאכן הופרשו לפני חורבן הבית, ורק לא הספיקו לעלות על המזבח עד שחרב, שרק אלו אכן אינם נאכלים אלא בזמן שהמקדש קיים.

אחת ההוכחות לצמצם את המקרה, הוא להציג מצב נגדי, שלא ניתן לומר שמדובר בכל שאר הביכורים, שלא בזמן הבית כלל

[תמיד אחת הדרכים החזקות להקשות, היא להביאו למצב הנגדי, ולהוכיח כי לא ניתן לומר כך. כי אם רק באוקימתא שצמצמו התוספות, שאלו הם ביכורים שכבר היו ב"חצי" הדרך. אכן הם הופרשו לפני החורבן, וטרם הספיקו לעלות קודם שהתרחש החורבן.

וכעת מציגים התוספות, שאם לא תאמר כן, אלא ההפרשה היתה רק לאחר הבית, אין בהם כלל קדושה, וחולין גמורים הם. שהרי הביכורים כל חיובם הוא רק בפני הבית, ואינם אוסרים את הפירות קודם שהופרשו. וזאת בניגוד למעשר, שעצם התרומה והמעשר ממש אוסרים גם שלא בזמן הבית את כל מיני הפירות (בניגוד לביכורים שזה רק בשבעה מינים), ושיעורם הוא מהתורה מעשר, ולתרומה שיעורה מדרבנן. ומאחר ואין הביכורים אוסרים, הרי לאחר החורבן, כלל אין בהם גדר של קדושה.]

אפילו בכור נמי -

1צ"ל,
דמיירי,
אם עשה מזבח, וזרק דמו,
אליבא דמ"ד דקדושת בית לא בטלה,
דמקריבין אף על פי שאין בית,
דבלא מזבח,
פשיטא דבכור לא,
דהא בעי מתן דם ואימורים.

2ואם תאמר,
לימא דבכור דברייתא,
דקאמר מה בכור וכו',
מיירי היכא דלא עשה מזבח.

3וי"ל,
דלההוא,
ודאי לא הוה מדמי בכור למעשר,
ולא דמי ליה מעשר.

מבארת הגמרא, מדוע סבר רבי ישמעאל שבכור אינו נאכל כי אם בזמן הבית, שעל הצד שהקדושה של הבית לא בטלה בחורבנו – מדוע באמת הבכור אינו נאכל ?

מבארת הגמרא: ומקשינן: ומאי קסבר רבי ישמעאל? מדוע היה פשוט לו, שבכור אינו נאכל אלא בזמן הבית, יותר ממעשר שני?

אי קסבר קדושה ראשונה של בית המקדש וירושלים קדשה לשעתה, בזמן שהיה בית המקדש קיים, וקדשה גם לעתיד לבא אחרי חורבן הבית, וכמו שהוא סובר לגבי קדושת הארץ, שהיא לא בטלה בחורבן הבית. וספקו היה, האם אכילת מעשר שני בירושלים בלא חומה נחשבת כאכילה "לפני ה' אלהיך" או לא, ופשט את שאלתו בהיקש מבכור, שאינו נאכל בזמן הזה -

אם כן, קשה: מדוע הבכור אינו נאכל עתה?

והרי אפילו בכור נמי יקרב ויאכל, שהרי הסובר שקדושת בית המקדש ממשיכה אחרי החורבן, סובר שמקריבים קרבנות אף על פי שאין בית המקדש קיים!

כמה עקרונות שיש ללמוד רק מהשלב הראשון של התוספות

[אחד העניינים החשובים הוא שמה שאנו אומרים הוא דווקא לפי חלק מהדעות וחלק מהמקרים, וזו היא האוקימתא. ועל כן בתחילה מעמידים התוס' (1), פעמיים אוקימתא. העמדה ראשונה היא שמדובר לשיטת הסובר שקדושת הבית לא בטלה, ומילת המפתח "אליבא דמאן דאמר", והעמדה השנייה שיש כאן מקרה מיוחד, שאנו באוקימתא מצמצמים, שזה רק "דמיירי אם עשה מזבח", אבל באופן שאמנם בית אין כאן, אבל מזבח יש כאן. ושוב השיטה היא להביא לידי גיחוך. כי כיצד ניתן להקריב קורבן ללא נתן דם ואימורים.]

הרעיון להפוך, שמאחר ויש קושי בדבר מסויים, תעמיד שמדובר בדיוק באופן האחר

כעת בשאלתם עושים התוספות (2) היפוך. הבעיה היא מדוע הוא אינו נאכל, תעמיד את זה שאכן אין כאן מזבח.

השוואה חייבת להיות במקום שלכאורה נראה שיש שני דברים שווים, ואם כן מדוע יש חילוק ביניהם, ולא ששניהם עניינים ממש שונים

אבל על זה עונים התוספות שלא היה מדמה זאת כלל למעשר, אלא אומרים התוספות (3) שהיינו אומרים כי כאן זה שונה, כי פשוט אין לו את היכולת לתת דמים ואימורים. טעם שכלל אינו קשור במעשר. ולכן הקושיה היא רק במקום ששניהם אינם צריכים עוד עבודות מזבח.

ואי סבר לא קדשה אפילו בכור נמי תיבעי -

1כך גרסת רש"י,
דמוקי ליה בבכור שנשחט ונזרק דמו קודם חורבן,
דההוא הוי דומיא דמעשר כדפ"ה,

2א"ת,
אי לא קדשה,
אם כן לא משכחת לה מעשר,
דקדושת הארץ בטלה.

3וי"ל,
דודאי קדושת בית - לא קדשה,
אבל קדושת הארץ -
קדשה לעתיד לבא לענין מעשרות.

4אבל קשה,
דאי לא קדשה קדושת הבית,

לעולם א"כ במות מותרות,
דהא בהא תליא,
כדמוכח במגילה (דף י.),
ואם כן יביא מעשר שני,
ויהא נאכל בכל ערי ישראל,
כדאמרינן בזבחים (דף קיב:),
באו לנוב ולגבעון הותרו הבמות,
וקדשים קלים ומעשר שני נאכלין בכל ערי ישראל.

5וי"ל,
דמיירי שהופרשו לפני הבית,
שהוזקק להביאו למקום,
ובהכי ניחא נמי קושיא קמייתא,
ומסיק דלעולם לא קדשה כהאי גוונא.

6אבל קשה לגירסא זו,
דאמרינן למסקנא דלא קדשה,
אם כן מאי מיבעי ליה לעיל,
יכול יעלה,
פשיטא,
דלא יעלה בירושלים יותר משאר עיירות,
כיון דלא קדשה,
7ותו גבי בכור **נמי,**
למה לי היקשא דבשרו לדמו,
תיפוק ליה בלאו היקשא,
דכל היכא דאכיל,
הוי להו כחוץ לחומה,
כיון דלא קדשה,
והוי ליה כאוכל קדשים בחוץ.

8ועוד קשה,
דקאמר,
לעולם דלא קדשה כו',
ומקשינן בשרו לדמו,
משמע,
דאי אמר קדשה,
מתאכיל בכור בלא בית,
ולא הוי ממעטינן ליה, מהך היקישא
9וקשה,
דהא מוכח פרק קדשי קדשים (זבחים ס.),
דמזבח שנפגם,
אין אוכלין קדשי קדשים וקדשים קלים,
ואמאי,
הא מוכח הכא היכי דקדשה,
דנאכל אפילו ליכא מזבח,
ושאני הכא דלא קדשה.

10לכן צריך לומר,
דגריס לעיל,
ואי סבר לא קדשה מעשר נמי,
והכי פירושא,
אפילו מעשר,
נמי לא יהא מתאכיל בירושלים כלל בלא פדיון,
דלא הוי כלל לפני ה' אלהיך.

11ואין לתמוה,
אי לא קדשה,
אם כן לא משכחת מעשר,
דקדושת הארץ בטלה,
דודאי קדושת בית לא קידשה,
אבל קדושת הארץ קדשה לעתיד לבא,
לענין מעשרות,
ולא תליא הא בהא,
וגריס,
לעולם קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבא,
וטעמא דבכור,
לאו משום קדושת הבית,
אלא משום דאתקש בשרו לדמו,
דבעינן שיהא המזבח קיים ,
בשעת אכילת בשרו,
12אבל הכא מיירי,
שאין המזבח בנוי כלל,
הלכך כל כמה דילפינן,
דבכור לא מתאכיל,
מעשר נמי לא מתאכיל בלא פדיון.

13ואם תאמר,
ברייתא דאמרה בכורים יוכיחו,
מנלן דבכורים לא מתאכלי כשאין מזבח,
אם הונחו אצל מזבח וחרב,
דבעי למילף מעשר מינייהו.

14ויש לומר,
דודאי הא דאמרינן בברייתא בכורים יוכיחו,
מיירי בבכורים שלא הובאו כלל בפני הבית,
עד לאחר חורבן,
ובודאי היה להש"ס להשיב,
דאם כן לא שייך כלל לדמות מעשר לבכורים אלו,
שהרי צריכים הנחה,
וצריכים לבית,
גם בשביל הנחה ולא בשביל אכילה לחוד,
ומעשר לא צריך לבית,
אלא בשביל אכילה לבד,
אלא דלא חייש ליה,
לפי שאינו נשאר במסקנא.

15ומה שזקוק הש"ס להעמיד,
בבכור שנזרק דמו לפני הבית,
ואינו מעמידו כשהובא אחר הבית כמו בכורים,
משום דתנא מסיים קרא דהקיש הכתוב,
ואין נכון להעמיד בבכור שהוא אחרי הבית,
שלא דמי כלל למעשר,
דהא מחוסר מתן דם ואימורין כדפ"ל,
ולא שייך להקיש מעשר לבכור,
אלא דוקא כשאין הבכור צריך לבית,
אלא דוקא בשביל האכילה דלפני ה',
והשתא הויא דומיא דמעשר,
דודאי במשא ומתן,
יכול להיות דומה מעשר לבכורים,
שהובאו אחר הבית,
אף על גב דלא נשאר במסקנא,
16ובכור נמי,
שבתחלת הברייתא,
יכול היה להיות,
בבכור שאחר הבית,
אלא שאז לא היה טועה,
דהא לא שייך כלל לדמות לו מעשר,
והיינו דמותיב,
שכן טעון מתן דמים.

שיטת רבי יצחק, שקדושת ביכורים חלה, משעה שיכנסו לעזרה, לעניין שזר האוכלם מתחייב במיתה

הגמרא בשם רבי יצחק, מבררת מאימתי חלה קדושת ביכורים, כלומר, שזר האוכלן יתחייב מיתה בידי שמיים, ועונה, משייכנסו לעזרה, כלומר, יראו פני הבית. ביררה הגמרא, כדעת איזה תנא הוא סובר. ומביאה שזו דעת רבי אליעזר, המחלק לגבי ביכורים, שרק מקצתן עברו את החומה.

דתניא: רבי אליעזר אומר: בכורים שמקצתן בחוץ לחומת העזרה, ומקצתן בפנים העזרה, כך הוא דינם: הפירות שבחוץ, הרי הן כחולין לכל דבריהם. ואילו הפירות שבפנים, הרי הן כהקדש לכל דבריהם. ומבואר בדברי רבי אליעזר, שביכורים שלא נכנסו לתוך העזרה, לא חלה עליהם קדושת ביכורים. וכדבריו סובר רבי יצחק, שחיוב מיתה בזר האוכל ביכורים, תלוי בראיית פני הבית.

מאחר וקדושת הארץ לא בטלה לאחר חורבן הבית, ראוי גם היום לאכול מעשר שני בירושלים, ומאחר ואנו מדמים זאת לדין הבכור, אלא שכיום אינו נאכל לאחר החורבן

דעה נוספת היא שיטת רב ששת, הסובר כי הנחה לפני המזבח - היא המעכבת בביכורים, אך לא קריית פרשת ביכורים. ואף כאן מנסה הגמרא לברר כשיטת איזה תנא רב ששת סובר. עונה הגמרא כי זו שיטת רבי יוסי, ששמע משלושה זקנים. הברייתא סוברת, כי קדושת הארץ לא בטלה, אף לאחר חורבן הבית, ואם כן נדרש להפריש מעשר שני, ולאוכלו בירושלים. אלא שרבי ישמעאל מסתפק האם יכול אדם בזמן הזה להעלות את המעשר השני אף בלא פדייה ולאוכלו בירושלים. התשובה לשאלה זו היא מכיוון שאנו משווים את המעשר השני לבכור. שאת שניהם נדרש לאוכלם בירושלים. וכעת מאחר והבכור אין דינו חל אלא בזמן שבית המקדש קיים, כך יש לעשות לגבי מעשר שני.

אלא שיש בכל אחד מהם צד החמור מחברו, כך שלא ניתן ללמוד הלכה ממשנהו

הגמרא מציגה צדדים בו הבכור חמור ממעשר שני, שהרי טעון מתן דמים ואימורים למזבח, וממילא לא נוכל ללמוד מבכור לגבי מעשר שני, אך מצד שני, בכורים טעונים הנחה, ומכך שלא רק ההנחה היא זו שמעכבת, נמצא כי רב ששת סובר בשיטת רבי ישמעאל. שאם היו הביכורים מחוייבים קריאה, היה מקשה לא רק מעצם ההנחה. ואף לא ניתן ללמוד בצד השווה ללמוד מעשר שני מביכורים ובכור יחדיו, כי יש בשניהם צד מזבח. וכעת דנים, מדוע הסברא שהבכור אינו נאכל אלא בזמן הבית היא פשוטה יותר ממעשר שני?

ההשוואה היא במקרה הייחודי, שדם הבכור נזרק כשעוד היה הבית, והאם ראוי לאוכלו כעת כשאין בית, בדומה לביכורים

ומפלפלים בדבר, שאם שיטת רבי ישמעאל שקדושת ירושלים, לא רק שקדשה לשעתה, בזמן שבית המקדש היה קיים, אלא שגם קדשה לעתיד לבוא, גם לאחר החורבן, הרי מאחר ומעשר שני אינו נדרש להבאה לפני המקדש, ובכל זאת אכילתו תהיה נחשבת כאכילה בפני ה'. ואת זה הוא רוצה לפשוט מבכור, שאינו נאכל בזמן הזה, הרי יש מקום להקשות על כך, שאכן מדוע שלא יקריבו את הבכור לאחר החורבן ויאכלוהו? ומעמידים דווקא בציור שדמו של הבכור נזרק עוד בטרם חרב הבית, והנה בשר הקורבן קיים, ואז התרחש החורבן, האם כעת יכול לאוכלו בירושלים. עד כאן תורף דברי הגמרא.

קושיית הגמרא על החילוק באכילת בכור בזמן הזה, הוא באופן שאין צורך עבורו בצד המזבח, ויש להבין את החילוק בדין לאכילת מעשר שני

כדרכם לפני שמקשים על גירסת רש"י, התוס' (1) מדייקים בגירסתו, שהעמיד שמדובר בבכור ששחיטתו וזריקת דמיו היו עוד לפני החורבן, הרי בכך הוא דומה למעשר שני. כי כעת עסוקים אנו לבאר את השיטה, שאנו סוברים כי קדושה ראשונה בטלה בזמן הזה. ולכן מה שאנו דוחקים להעמיד שמדובר באופן כזה של הבכור, כי הוא קדוש עדיין לא מצד עצמו, שהרי כעת אין בית ואין קדושה מעצם המקום, אלא מצד היותו שייך לקדושה ראשונה, שעדיין הבית היה קיים. וכעת אין צורך לגביו בעבודת מזבח. ולכן הקשתה הגמרא, כיצד יצרנו מציאות בו הוא שווה למעשר שני כעת, ואילו בדינים יש חילוק. כי ברור לנו כי אפילו במצב כזה - אין הבכור נאכל, בעוד שהגמרא הסתפקה לגבי אכילת המעשר שני.

מציאות בה קדושה ראשונה בטלה, משפיעה בהכרח הן לגבי הקורבנות כבכור, והן לגבי המעשר שני

אלא מקשים התוס' (2), שמאליה עולה קושיה אפשרית. ברגע שהינך סובר שקדושה ראשונה בטלה בזמן הזה, הרי אין זה רק קדושת הבית, אלא גם קדושת הארץ. ומאחר

וקדושת הארץ בטלה, הרי שוב אין הפירות חייבים במעשר. וכיצד אנו מדברים על מעשר לאחר החורבן? וממילא אין כל מקום לשאלה ולהשוואה.

רק קדושת הארץ לא בטלה לעתיד לבוא – ולכן ממשיכים במעשרות גם בזמן הזה, לאחר חורבן הבית

עונים התוס׳ (3) שיש כן חילוק, ועם היות שקדושת הבית היא זו שלא קדשה בזמן הזה, אבל לעומת זאת, קדושת הארץ ממשיכה לעניין מעשרות, אף בזמן הזה. ונמצא כי אכן, אין הקדושות של הבכור והמעשר שני תלויות זו בזו. כלומר, בניגוד למקשן, הסובר ששניהם במיקשה אחת, הרי התרצן לומד שיש להפריד ביניהם לעניין הקדושה בזמן הזה.

לכאורה, אם בטלה קדושה ראשונה – לא שייך להביא את המעשר שני לירושלים, שהרי פקיעת הקדושה מהבית מחזירה את האפשרות לאוכלם בבמות

אמנם מעירים התוס׳ (4) שיש קושי במסקנה זו, כי סברה זו שחורבן הבית גרר שבטלה קדושת הבית, הרי כנגד זה, חוזרות הבמות להיתרם (כפי שהגמרא במגילה דנה על כך, והגמרא הובאה כאן בהמשך). בדוגמת המעבר משילה לגבעון ונוב. כי היציאה משילה, שהיה בבחינת מקדש, מיד התירה את הבמות (כפי שנביא מיד את הגמרא). ואז אין מיגבלה לאכול את המעשר בכל ערי ישראל. וממילא אין מקום לקושית הגמרא, שיעלה את המעשרות לירושלים ויאכלם ללא פדיון. והרי יכול הוא לאכול בכל מקום שיש במה, וללא כל פדיון.

הגמרא במגילה, מבארת כי אמנם היתר הבמות הוא במחלוקת תנאים, אלא שברור כי הדבר תלוי בשאלה האם קדושה ראשונה של ירושלים ממשיכה או מסתיימת

דמותיב רב מרי: ומי שרו במות לאחר שחרב הבית?

והתנן במתניתין דידן: קדושת שילה - יש אחריה היתר, קדושת ירושלים - אין אחריה היתר!

ועוד קשה, מדתנן: משבאו לירושלים, נאסרו הבמות, ולא היה להם עוד היתר - אף כשחרב הבית, והיינו טעמא דנאסרו, כיון שהיא - ירושלים - היתה לנחלה האמורה בקרא דהיתר הבמות: ״כי לא באתם עד עתה וגו׳ ואל הנחלה״. דמשמע, דאחר שיבואו אל הנחלה - ייאסרו הבמות!

והאי מלתא, אי קדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא, או לא - פלוגתא דתנאי היא.

הגמרא בזבחים מבארת כיצד היה היתר הבמות לאחר חורבן שילה

באו לנוב אחר חורבן שילה וקבעו שם את המשכן, ומשחרבה נוב באו לגבעון וקבעוהו שם ובשניהם הותרו הבמות.

קדשי קדשים שהוקרבו שם במשכן נאכלין לפנים מן הקלעים.

קדשים קלים ומעשר שני - נאכלין בכל ערי ישראל, שהרי בכל מקום שהוא, יכול היה לעשות במה, ולהקריב עליה קדשים קלים.

ועל מנת שישווה לבכור שדיברנו עליו, הרי גם המעשר שני מדובר בציור של מה שגדל עוד בזמן הבית, שכבר היה לו חיוב העלאה לירושלים, ושאלת הגמרא, האם אכן רשאי להעלותם – זה תורף ביאור שיטת רש״י

מתרצים התוס׳ (5) באוקימתא, שמצמצמים שמדובר במקרה דומה לציור של הבכור שפתחנו בו, שהמעשר היה על פירות, שדגלו עוד לפני חורבן הבית, כך שהחיוב של הבאתם היה עוד טרם החורבן. ועל כך אכן שאלה הגמרא, שעם היות ורשאי לאוכלם בכל ערי ישראל, האם רשאי להביאם לירושלים. ועל כך מסיקה הגמרא, שלעולם לא קדשה לעתיד, ולכן יש היקש לבכור, שאף הוא אינו נאכל אלא בפני הבית, ועד כאן מהלך הגמרא לפי פירוש רש״י.

סוללת קושיות על שיטת רש״י גורמת לבחור בגירסא אחרת, ויש להבין זאת ולהיצמד לדברי הגמרא, הן בשלב הראשוני של הדיון והן במסקנתה

[מהלך התוספות הזה מגלה לנו דרך קבועה בתוספות, המורכב משני יסודות. אחד הוא הבאת גירסת רש״י וביאורה לפרטי פרטיה, כולל לענות על שאלה שיכולה להישאל. ולאחר מכן מביאים התוספות סוללת קושיות, כנגד גירסא זו. ״אבל קשה לגירסא זו .. ועוד קשה .. וקשה״, ומשום כך, משנים גירסא ״לכן צריך לומר דגריס לעיל .. והכי פירושא״, ומסלקים קושי אפשרי, ע״י העמדה ״ואין לתמוה .. אבל הכא מיירי״.

והיסוד השני הוא להלביש את הסברות במהלך הגמרא, ולהורות כי בעצם סוגייתנו מורכבת משני חלקים, שלב ההווה אמינא המשתנה במסקנה. ״דודאי במשא ומתן יכול להיות דומה .. אף על גב, דלא נשאר במסקנה״ וכן ״שכן בתחילת הברייתא יכול היה להיות .. והיינו דמותיב״. כלומר עלינו להחזיק ראש, ולהבין כיצד הגמרא סברה בתחילה, ומדוע בחרה לשנות את מסקנתה, ולהבין היטב את שני השלבים.

כאמור, ראייה זו מאפשרת לנו שני דברים - הראשון הוא כעין מפה על מהלך התוספות, בפרט שמדובר על תוספות ארוך בכמות ומורכב באיכות, והשני הוא הדיוק שהגירסא החדשה והאוקימתא, לא רק שמתרצים לנו את הקושיות, אלא שכעת אנו מבינים את מהלך הגמרא, הן בשלב מה שחשבה תחילה, והן במה ששינתה במסקנתה.]

מאחר והמסקנה כי אין קדושה בזמן הזה, לא היה כלל מקום להסתפק ולשאול לגבי מעשר שני, האם ראוי ליעלה בירושלים ויאכל אף בלא פדיון

פותחים התוס׳ (6) בסוללת קושיות על פירוש רש״י, והגירסא שבחר.

הקושיה הראשונה היא, מאחר והמסקנה הינה שלא קדשה קדושת הבית בזמן הזה, מכך מובן שאין אכילת בכור. אלא שכעת אינה מובנת השאלה, יכול יעלה מעשר שני לירושלים? ואם הרי ירושלים אינה קדושה בהשוואה לשאר ערי ישראל,

מהיכן בכלל צמחה השאלה לתנא שאולי קיימת אפשרות שהמעשר יעלה ויאכל ללא פדיון.

מאחר ויכולנו להגיע למסקנה לאסור אכילת בכור בזמן הזה ללא היקש, מה טעם נדרשנו להיקש בין דמו לבשרו?

וממשיכים (7), שהקושייה השניה היא על אופן הלימוד דרך היקש. שהרי אנו עשינו היקש מבשרו של הבכור לדמו. והצד השווה שכמו שאנו יודעים כי דמו צריך מזבח, שזה הרי הזריקה. כך גם אכילתו צריכה מזבח. ומכאן המסקנה היא לאסור אכילת בכור בזמן הזה. אלא מאחר ויש חובה לאוכלו בירושלים, וכיום בזמן הזה, מאחר ואין קדושת הבית, הרי הוא כאוכל קדשים מחוץ לחומה, והרי הוא אסור.

כל ההיקש בעצם נלמד רק מאחר ויש גם את המסקנה שלא קדשה בזמן הזה, ואם לא – לכאורה היה ניתן לאכול בזמן הזה את הבכור

וממשיכים להקשות (8), וההכנה לקושיה השלישית היא, מאחר והלימוד היה שמצד אחד אמנם לא קדשה ירושלים גם אחר החורבן, ומצד שני העמדנו, שיש כאן מקרה מיוחד, כי אכן הדם נזרק עוד קודם החורבן. אלא שאם היינו אומרים כי ירושלים קדשה, ולא היה לנו את ההיקש, הרי ניתן היה לאכול את הבכור אף בלא בית, מכיוון שכבר היה לו את היתר הזריקה. ונמצא כי רק בגלל שקדשה קיים ההיקש, כי בלעדי כלל זה, לא היינו ממעטים ומשתמשים בהיקש.

אם יש לקשור את ההיקש של איסור האכילה לאיסור הזריקה רק בזמן שלא קדשה ירושלים, לכאורה אין בעיה לאכול אף במזבח פגום, כנגד גמרא בזבחים

ועכשיו (9), לאחר ההכנה, אנו מציבים את הקושיה השלישית. מאחר והגענו למסקנת ביניים זו, אנו נוכיח שהיא לא תיתכן, וזה בעצם סתירה מול גמרא מפורשת. שהרי הגמרא בזבחים לומדת כי גם קדשים קלים אין אוכלים בשעה שהמזבח נפגם. ומדובר אפילו על פגם קטן בכדי חגירת ציפורן. שהרי אמר רבי אלעזר: מזבח שנפגם אין אוכלים בגינו בזמן שהוא פגום שירי מנחה, שנאמר: "ואכלוה מצות אצל המזבח". וכי אצל המזבח אכלוה את המנחה, והלא בכל העזרה היתה נאכלת, אלא ללמדך שמנחה נאכלת בזמן שהוא המזבח שלם ולא בזמן שהוא חסר.

אשכחן לפסול אכילת שירי מנחה בזמן שהמזבח פגום, קדשי קדשים שאינן נאכלים אלא בזמן שהמזבח שלם מנלן? אתיא בגזירה שווה "קדש - קדשים" האמור בפרשת מנחות.

אשכחן קדשי קדשים ומנחות, קדשים קלים שאינם נאכלים בירושלים אלא בזמן שמזבח שלם מנלן? וממשיכה הגמרא ומוכיחה גם לעניין זה.

אלא שכעת הקושיה נבנית, שמאחר ועל ההיקש על איסור האכילה הוא רק כאשר לא קדשה העיר, ואז יוצא להיפך, כאשר כן קדשה העיר, כן ניתן לאכול אפילו ללא מזבח כלל, ואם כן זה בסתירה לגמרא, לכאורה מה הבעיה לאכול במזבח פגום.

יש להתבונן גם על צורת השאלות, שאלו כלים בלמדנות, ודבר שחוזר על עצמו

[אחד הכללים הראויים להתחקות עליהם בלימוד דרכי התוס' הוא לא תוכן השאלה, כי אם מה סגנון השאלה. השאלה הראשונה היא על שאלה מיותרת, כי בדבר שברורה לנו התשובה בבחינת פשיטא, אין מקום לשאלה זו.

בשאלה השניה הוא על דרך הלימד, מה צורך היה לנו בהיקש, בשעה שיכולנו להגיע לאותה מסקנה הלכתית ללא היקש זה. והשאלה השלישית היא לחשב מה בעצם יוצא לנו מחישוב הסוגיה. ולאחר מכן שהדבר מוביל לסתירה מגמרא מפורשת ממקום אחר.]

התוס' יתרצו בהבאת גירסא אחרת בקושיית הגמרא

מתרצים התוס' (10) ע"י שימוש בגירסא שונה, כי מלכתחילה כל הסוגיה נלמדה לא נכון. כי מה שמצד אחד היה פשוט לתנא שהבכור אינו נאכל בזמן הזה בירושלים, ובכל זאת היתה שאלה לגבי הבאת המעשר שני, כי אם סבר שלא קדשה, הרי מעשר גם כן, והכוונה שגם על המעשר אין שאלה, ולא כמו שגרסנו בכור נמי תיבעי. אלא אפילו מעשר נמי, לא יהא נאכל בירושלים כלל בלא פדיון, שהרי זה אינו נחשב כלל בגדר 'לפני ה' אלקיך'.

התוספות מבארים כי יש חילוק לגבי קדושת הבית לקדושת הארץ

אלא שכעת התוס' (11) מבהירים, שיש חילוק יסודי, שאמנם העיר לא קדשה, ובכל זאת קיימת מציאות של מעשר גם בזמן הזה, מצד קדושת הארץ שקדשה, ויש מציאות של מעשרות, מאחר ושתי הקדושות אינן תלויות זו בזו.

ואז טעמו של הבכור אינו קשור כלל לקדושת הבית, אלא שאנו מקישים את דמו לבשרו. ועל מנת שנוכל לאכול את בשרו, הקרי מה שהמזבח אינו קיים, יעכב לנו את יכולת אכילתו.

לפי נוסח זה מבארים התוס' את תירוץ הגמרא

וכעת (12) מתיישבת הסוגיה באופן זה. כי כל הדיון בבכור, אינו מצד קדושת הבית, אלא משום העדר המזבח, המונע את האכילה, שאם לא יכולנו לזרוק את הדם, הרי אין כאן גורם המתיר את אכילתו. וכמו שראינו שיש גורם המתיר את האכילה בבכור, כך מקישים אנו שגם המעשר שני נדרש לגורם המתיר, שהוא הפדיון.

אלא שהתוס' (13) מעלים יכולת לשאול קושיא. שהרי אם מדברים אנו בברייתא שקדושה היא גם לעתיד לבוא, והעמדנו שמדובר שהביכורים כבר הונחו, ורק אז חרב המזבח, על מנת שנוכל להקיש את המעשר השני, מדוע באמת שלא ייאכלו הביכורים, שהרי ההנחה היא הגורם המתיר בביכורים?

ומתוך קושי זה, משנים התוס' את המציאות (14) ומעמידים, שמדובר שהביכורים טרם הובאו כלל בפני הבית, וממילא תהיה חסרה ההנחה. ואמנם יכולנו לתרץ כי אין להשוות בין הביכורים למעשר שני. באשר הביכורים יתרים על המעשר, שנדרש הבית גם בשביל ההנחה, וגם בשביל האיכלה, ואילו המעשר שני קשור רק באכילה. ומעירים התוס', שעם היות והיה יכול הש"ס להשיב על כך, הרי מאחר וממילא לא נשאר כן למסקנה, לא טרח להשיב תשובה זו.

אלא התוס' (15) טורחים לבאר את האוקימתא שבחר הש"ס, בבכור שנזרק דמו לפני הבית, ואינו מעמידו שהובא כבר שלא היה בית בדוגמת הביכורים, שזה עצמו נלמד

מהיקש בכתוב. כי אם היה אומר כן, נמצא כי היה לומד מבכור שאין לו כלל דמיון למעשר, שהרי הוא מחוסר נתינת דם ואימורים. ולכן מאחר וכל עניין ההשוואה הינה רק לגבי האכילה, שלפני ה', טרחה הגמרא ליצור מציאות בה חסר בבכור רק מרכיב האכילה.

מסכמים התוס' (16) שיש שני שלבים בסוגיא, שלב המשא ומתן ושלב המסקנה. רק בהתחלה היתה השוואה של מעשר לבכור ולביכורים שלאחר הבית. אבל המסקנה מכריחה שההשוואה תהיה מושלמת, ולכן אנו מעמידים כי הבכור נזרק דמו קודם החורבן, ואינו זקוק עוד למזבח, כי כבר אינו טעון דמים ואימורים, וכפי שהמעשר אף הוא אינו זקוק עוד למזבח.

[דף יט עמוד ב]

רישא במעשר שני טמא וגברא טמא -

1או או קאמר,
דבחדא מינייהו לקי.

אמירתו בוידוי מעשר "לא אכלתי ממנו בטמא" – היא הן שיש לו טומאת הגוף, ובין אם המאכל עצמו הוא הטמא

לומדת הגמרא: שנינו במשנה: קדשי קדשים חוץ לקלעים, קדשים קלים ומעשר שני חוץ לחומה:

ומקשינן: תנינא, הרי כבר שנינו חדא זימנא [פעם אחת] דין זה שהאוכל מעשר שני חוץ לחומה לוקה, שהרי במשנה בתחילה הפרק אמר התנא: "ואלו הן הלוקין - מעשר שני והקדש שלא נפדו".

והרי האיסור לאכול מעשר שני שלא נפדה, הוא רק כשאוכלו חוץ לחומת ירושלים.

וכיון שכבר נשנה הדין של איסור אכילת מעשר שני חוץ לחומה, למה חזר התנא לשנות אותו כאן?

ומתרצינן: אמר רבי יוסי בר חנינא: סיפא [משנתנו, שהיא הסיפא של המשנה הקודמת, בתחילת הפרק], מדברת במעשר שני טהור, וגברא טהור, דקא אכיל [באדם טהור שאכל מעשר שני טהור] חוץ לחומה, שלוקה.

ואילו הרישא [המשנה הקודמת, בתחילת הפרק], מדברת במעשר שני טמא, ו[או] גברא טמא והמעשר שני טהור, וקא אכיל ליה בתוך ירושלים בלא פדיון, שלוקה משום שאסור לאכול מעשר שני בטומאה בירושלים, עד לאחר שיפדהו.

והוינן בה: ומנא ליה למשנה לעיל דין זה, דמחייב עליה [על מעשר שני] משום טומאה אם אכלו בלא פדיון.

ומבארינן: דין זה נלמד מהא דתניא:

רבי שמעון אומר: כתוב בתורה בפרשת וידוי מעשר, שהוא מודיע על כך שנהג במעשר כהלכותיו:

"לא בערתי ממנו [לשון כילוי, כלומר לא נהנתי ממנו לא באכילה ולא בשתיה ולא בסיכה] בטמא" [דברים כו יד].

ודורש רבי שמעון שלשון "בטמא" משמע:

בין שאני טמא טומאת הגוף, והוא המעשר טהור.

בין שאני טהור, והוא המעשר טמא טומאת עצמו.

מדגישים התוספות, כי שיטת הלימוד היא שעל מנת שיקבל מלקות, די לנו בתנאי אחד, או האוכל עצמו או האדם האוכל יהיה טמא

מבארים התוס' (1), כפי ביארנו בגוף הגמרא, שלמרות שמדובר בואו, שהיא בדרך כלל באה להוסיף, הרי כאן הדין הוא ואו, שהיא בבחינת או. כלומר, די לנו שאחד משני התנאים יתקיים. כי אם לא נלמד כך, נגיע לתוצאה מגוחכת, וכי במה יש צורך לשתי הטומאות גם במאכל וגם באדם, אלא הנכון שמדובר שמספיק לנו אחד מהם, על מנת שהאכילה תהיה טמאה. בין אם האוכל עצמו (ה"חפצא") טמא, (אף שהגברא טהור), ובין אם האוכל (ה"גברא") הוא טמא, (עם היות שהאוכל עצמו החפצא - טהור) - יש תוצאת אכילה טמאה.

נעמדים על סגנון הלימוד של "או או" בניגוד לואו הרגילה, שהיא תמיד מחברת בבחינת "גם"

[התוספות לא רק מדגישים מה נאמר בגמרא, אלא עומדים על אופן הלימוד. בפרט שזה אינו סוג הלימוד הרגיל. שהרי יש אופני לימוד שונים. ועם היות שהמילה טמא החוזרת כאן לאחר כל חלק, במעשר שני טמא וגברא טמא, הרי היה מקום מצד אופן הקריאה לסבור כי בטעות המלקות הן רק כאשר שני התנאים הם ביחד, וכפי שבדרך כלל כך הלימוד עם ואו. הרי כאן יש סוג לימוד אחר של רק תנאי אחד מספיק, מה שבמילות המפתח מצויין בסגנון של "או או קאמר".]

הוא בפנים ומשאו מבחוץ מהו אמר ליה כי ירחק ממך המקום ממך ממלואך -

1וכך גירסת הקונטרס,
2ויק"ג,
ממך לחודיה,
כלומר ממך גופך,
והרי גופו בפנים,
3וקשה על זה,
דאם כן,
אדם שגופו בירושלים,
ופירות מעשר שני שלו בעירו,
א"כ לא יוכל לחללם,
כיון שגופו בירושלים,
4וזה אינו,
דעד כאן לא מיבעיא ליה לרב פפא,
אלא בדנקיט קניא,
ואי לא נקט קניא,
מודה דיכול לפדותם,
אף על גב דגופו בפנים,
כיון שהפירות חוץ לירושלים,

והוא נושא אותם לירושלים,
דהא קרינן בו לא תוכל שאתו,
אף בגופו בפנים.

5ושמא איכא למימר,
דשבקיה לקרא דממך דמשמע מגופך,
דאיהו קא דחיק ומוקמי אנפשיה,
היכא דלא שייך שם לא תוכל שאתו,
שאינו מחוסר טעינה,
כזה שהוא על כתפיו,
ורב פפא מיבעיא ליה בקניא,
כך נראה למשי"ח.

6אבל על גירס' דממילואך,
קשה,
דממילואך היינו המשוי,
כדפירש הקונטרס,
וכיוון שמשאו מבחוץ,
אם כן קרינן כי ירחק ממלואך,
גבי משאו מבפנים וגופו מבחוץ.
7וצ"ל,
דממלואך מגלה לנו,
דהגוף והמשוי בחד,
והוה ליה במקצת המשוי בפנים.

הגמרא דנה להבין ציור בו הכניסה לתוך ירושלים, היתה רק בגופו אך לא במשאו של הפירות, לעניין פדיון

לומדת הגמרא: יתיב רב חנינא ורב הושעיא אפיתחא דירושלים, וקא מבעיא להו, האם יכול לפדות את המעשר שני כשהתחיל כבר להכנס לתוך חומת ירושלים, או לא?

פשיטא שאם הוא, האדם הנושא את המעשר שני, נמצא בחוץ, ומשאו בפנים חומת ירושלים, שקלטוהו מחיצות ירושלים למעשר שני, ושוב אינו יכול לפדותו,

אבל אם הוא בפנים, ומשאו בחוץ יש להסתפק, מהו? האם יכול עדיין לפדות את המעשר שני או לא.

תנא להו [שנה להם] ההוא סבא בדבי רבי שמעון בן יוחי לפשוט את ספיקם, מהפסוק "כי ירחק ממך המקום" [דברים יד כד], שלומדים משם שכדי לפדות את המעשר שני, צריך שיהיה ירושלים רחוק ממילואך [מכולך], משום ש"ממך" משמע מכולך, ולכן באופן שגופו בפנים, אינו יכול לפדותו, כיון שאינו רחוק בכולו מירושלים.

גירסת הקונטרס תחילה – כי ירחק ממך המקום, ומוסיפים לאחר ממך את ביאורו ממילואך

וכעת מבארים התוס' את המהלך, ופותחים שיש כאן שתי גירסאות שונות. מביאים התוס' (1) כי הגירסא הראשונה, הינה גירסת רש"י, השונה לא רק את הפסוק 'כי ירחק ממך המקום', אלא חוזר על מילת ממך, ומפרש ממילואך, שהוא גם על משאו, ואז הדין, שגם בציור בו הוא נכנס לחומות, והמעשר שני עדיין מחוץ לחומות, אין הוא יכול לפדות אותו. והתוס' יחזרו בהמשך ויבארו גירסת הקונטרס.

הגירסא הנוספת ממוקדת רק במיקומו של האדם, ולא במשאו, ועצם כניסתו לירושלים, מונעת ממנו את אפשרות פדיית הפירות

מביאים התוס' (2), כי יש גירסא נוספת. בגירסא זו אנו אומרים, ללא המילה ממילואך. ולכן כאן העיקר הוא היכן הוא עצמו מצוי, ולא היכן משאו, ומאחר וכבר נכנס לירושלים, ממילא כבר אינו יכול לפדותו.

שלב ראשון – הבנת המציאות ההלכתית הנוצרת מהגירסא השנייה

התוס' (3) מקשים על גירסא זו, ומחדדים מהי המשמעות של גירסה זו. ומאחר והלכה נוצרת ממציאות דין וטעם. הרי הם מציירים את ציור המציאות הנובעת מגירסא זו, בו הוא אכן בירושלים, ופירותיו בעירו. ואם כן לפי גירסא זו, הדיון הוא שלא יוכל לפדותם. שהרי העיקר הוא היכן גופו, אשר כבר נמצא בירושלים. רק לאחר שאנו מציירים בצורה כה ברורה, הרי אנו בעצם מאפשרים להדגיש לאחר מכן את הגיחוך שבדבר, ולהקשות עליו.

שלב שני – דחיית הגירסא, מאחר ויש בה קושי גדול, שזה ממש לא אפשרי

התוס' (4) אכן שוללים גירסא זו. ומבארים כי לפי זה לא תובן שאלת רב פפא בהמשך. כל שאלתו של רב פפא היתה כאשר עדיין קיים קשר פיזי בינו ולבין הפירות, באשר הם מחוברים דרך המקל. ואכן הפירות הינם מחוץ לחומה, אבל הוא בפנים החומה. ומדייקים מעצם השאלה, שהיות ורב פפא התמקד דווקא בציור זה, הרי בציור בו הפירות מצויים בעירו, כלל לא היתה לו שאלה, שוודאי שיכול לפדותם. והרי אינו יכול לשאתם ולהכניסם לירושלים, בשעה שהפירות נשארן בעירו.

שלב שלישי – נסיון כן לבאר את הגירסא השניה

ומיישבים התוס' (5) בדרך אפשר, שהרי מצד אחד נאמר דכי ירחק ממך, כלומר הדבר תלוי בגופו, היכן הוא ממוקם. ומצד שני נאמר 'ולא תוכל שאתו' משמע שהפירות אינם בירושלים, ומאחר ואינו יכול להביאן - מותר לפדותו. ואז אנחנו מחברים את שני הדברים יחדיו, שמאחר והוא כבר על כתפו ואינו מחוסר טעינה, אז אומרים את המחצית הראשונה, מכיוון שתלוי רק בו. אבל בשעה שהוא עצמו בירושלים והפירות אינם עמו, מותר לפדותם עם היותו בירושלים. כי הפסוק אינו מדבר במקרה הקיצוני והברור שמי שאינו כאן כלל. אלא רק בציור בו הוא עצמו כאן, ואפילו טעינה אינו מחוסר, מאחר וזה על כתפו, אלא רק ההכנסה בפנים, על כך הפסוק מדבר.

ואילו רב פפא לוקח עוד יותר, שאפילו כשתלויים במקל, עדיין נחשב הדבר שהוא רק מחוסר הכנסה. כי הקנה יוצר את המרחק מגופו הרבה, בשעה שהוא עצמו כבר בפנים. הרי החקירה היא שמצד אחד, זה אינו על כתפו ממש, ואז נסתכל עליו כמוטל על הארץ, ויכול להיפדות, או אולי, מאחר וסוחב זאת, עדיין נקרא הדבר משאו. ואז הדבר לשיטת רב פפא הוא ללא הכרעה.

הקושי בגירסת רש"י, והצגת שתי המציאויות בו הוא בפנים ומשאו בחוץ, או להיפך שמשאו כן בפנים, אך הוא נותר בחוץ

התוספות (6) חוזרים ודנים בגירסא הראשונה של רש"י ומעלים עליה קושי. כי כל עוד הפירות, משאו, נמצאים מבחוץ, אכן ניתן לקרוא עליו את הפסוק כי ירחק ממך המקום. ואין להשוות זאת בשעה שמשאו מבפנים והוא מבחוץ, שהרי כבר נכנסו הפירות לחומת ירושלים, עם היות וגופו עדיין בחוץ, שאז אכן לא יהיה ניתן לומר כי ירחק ממך המקום. כי ההסתכלות הינה שהוא האדם נחשב העיקר והמשא הוא הטפל וממילא בטל ונגרר אחריו. וממילא יש להקשות גם על הציור ההפוך, שהמשא בפנים והוא בחוץ. ומדוע בציור כזה עדיין אנו אומרים כי ירחק ממך, באשר האדם הוא העיקר, והרי הפירות בירושלים.

התוס' מבארים הבנה חדשה במילים, שממש מהפכת את כל הבנת המציאות כפי שציירנו בתחילה

מתרצים התוס' (7) חידוש עצום, ששוב, אינו רק ביאור לשוני, אלא כל הבנת המציאות שלנו משתנה, וממילא במציאות החדשה, כבר אין את הקושי ששאלנו, ממה שהבנו תחילה את המציאות אחרת. במילה ממילואך, אנחנו מראים ומגלים כי אין כאן נתק בינו ולבין משאו. ואז המשמעות הינה שמאחר והמשא מחובר כן לגוף, הרי אכן אמנם מצד אחד כל הדיון הוא שהמשא מבחוץ, אבל חלקו, במקצתו, הוא גם בפנים. ואז ממילא לא ניתן לומר כי ירחק ממך המקום, באשר חלק ממך נמצא בפנים. והחידוש הוא אפילו שהוא בחוץ ומשאו מבפנים, כיוון שהם נחשבים כדבר אחד, ואז גם מקצת מגופו נמצא בחוץ. ומאחר וגם חלקו מצוי מחוץ לירושלים לא ניתן לפדותו. כי אנחנו לא מחלקים שרק הוא העיקר, כפי שביארנו תחילה.

שינוי גירסא אינו רק משחק לשוני, אלא יש לצלול ולהבין מה המציאות המציוירת מכל גירסא, מה הקושי שבה, ולנסות להבין את יתרונה, כחלק ממהלך הסוגיה

[אחד הדברים החשובים שיש בתוספות הוא ניפוי הגירסאות. גירסא האחת המציינת הן את המילה ממך והן את המילה ממילואך, והיא גירסת הקונטרס. וגירסא אחרת, הגורסת ממך, וללא ממלואך. החידוש של התוספות, שעלינו ממש לצייר את המציאות לפי גירסא זו, ומהי המשמעות מבחינת הסברא וההלכה.

וכן מה השוני שבכל גירסא, לא בדגש מצד הלשון, אלא בעומק הדברים הללו. להבין כיצד באמת הציור המעשי שכל גירסא מציגה, ומילת המפתח היא "כלומר", הבאה לבאר את המציאות. ואז הקושי הינו בציור מסויים, ומילת המפתח "דאם כן". וכן "וכיוון (ומציין מה המציאות היוצאת) אם כן". וכל זה סולל לנו להבין את המציאות באופן שונה ממה שחשבנו תחילה, ומהי המשמעות ההלכתית הנובעת מכך, ומילות המפתח הינן "דממילואך - מגלה לנו" .. והווה ליה".]

אמר רבי יוחנן מאימתי מעשר שני חייבים עליו משיראה פני הבית -

1וקשה,
דכיון דקודם שיראה פני הבית,
הכי נמי דמותר לאכלו חוץ,
א"כ למה הוזקק לעולם לפדות מעשר שני.

2וי"ל,
דודאי ליכא לאו,
אבל עשה איכא,
דכתיב וצרת הכסף בידך,
אבל בלא פדייה - לא.

הגמרא מחלקת, לעניין מלקות האם נכנס לירושלים, לגבי אכילת המעשר שני

נקדים בדברי הגמרא: אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן: מעשר שני מאימתי חייבין עליו מלקות, אם אכלו חוץ לחומה?

משראה פני החומה! שנכנס כבר לירושלים.

ומה שכתוב במשנה שהאוכלו חוץ לחומה חייב מלקות, מדובר באופן שתחילה הכניסוהו לתוך ירושלים, ואחר כך הוציאוהו.

מאי טעמא, אינו חייב עליו עד שיכנס לירושלים?

משום דאמר קרא "כי אם לפני ה' אלהיך תאכלנו" [דברים יב יח].

ובפסוק קודם כתיב "לא תוכל לאכול בשעריך".

ולומדים מזה, שרק כל היכא דקרינן ביה "לפני ה' אלהיך תאכלנו", שכבר נכנס למקום האכילה, אז קרינן ביה "לא תוכל לאכול בשעריך", שאסור לאוכלו חוץ לחומה.

אבל, וכל היכא דלא קרינן ביה "לפני ה' אלהיך תאכלנו", שעדיין לא נכנס למקום האכילה, אז לא קרינן ביה [לא נאמר בו] האיסור של "לא תוכל לאכול בשעריך".

אם רשאי לאכול את המעשר שני מחוץ לירושלים, אף משנכנס לירושלים, ואינו מקבל מלקות – מה טעם לפדותו?

מקשים התוס' (1), ובאופן שזה מובא לידי מצב של גיחוך. התהליך שמתבצע עם המעשר שני, שהוא מביאו לירושלים ואוכלו. או שהוא יכול לפדותו, וכעת יש לו כסף, שעימו הוא יכול לקנות בירושלים. וזה כאשר המרחק לירושלים גדול, ועלול להירקב בדרך. כעת מאחר ורבי יוחנן לומד, שהוא מקבל מלקות רק לאחר שהמעשר שני נכנס לירושלים, סימן שמותר לאוכלו מחוץ לחומה, ובשביל מה בכלל קיים צורך לפדותו? שהרי הוא רשאי לאוכלו אף ללא פדיון.

בתירוצם מראים התוספות, כי יש מצווה חיובית – עשה – לצור את הכסף ולפדות

עונים התוס' (2), שיש כאן שני מושגים שונים. אכן אין כאן איסור, ולכן באמת אין מלקות. אבל במעשר קיימת גם מצווה חיובית. שעליך לצור את הכסף בידך, ולפדותו. ואם לא עושה כן, הרי הוא עובר על איסור צד העשה.

הגאונות לקבל את הקושיה, אלא להראות שיש צד נוסף, שהוא בכלל הגורם לכך שצריך לפדותו אף מחוץ לעיר

[הפעם איני רוצה להדגיש את צד היופי שבקושיה. שאכן מציגה צד חזק מאוד, שמאחר ומותר לאכול את המעשר השני קודם שיראה את פני הבית, מה צורך בכלל לפדות אותו. ובצד הקושי חשבנו כי ללא הפדיון לא יוכל לאכול, ומעשה הפדייה משחרר את האיסור.

אלא דווקא היופי כאן הוא כיצד עונים על קושיה כה חזקה. התוספות מציגים שני עניינים מהפתרונות של הדרך לענות לקושיה. צד אחד, הוא שאכן אני מסכים עם הקושיה, ואיני בא לעקור אותה.

והצד השני הינו חילוק. שבעצם יש כאן שני עניינים. לגבי מה שחשבת שאין איסור, שהרי ניתן לאוכלו - אנחנו מסכימים עם דבריך. אלא שהתמונה בחילוק מוכפלת, באשר יש כאן שני עניינים, לא רק האיסור, אלא גם מעשה הפדיון יש בו מעלה מצד עצמו, לא מצד לשחרר איסור, אלא שהוא עצמו יש בו מצוות עשה - והפסוק תומך בכך, וצרת הכסף בידך.]

מיתיבי רבי יוסי אומר כו' -

1ה"ה,
דמצי לאותובי ממתניתין,
דאוקי לעיל סיפא,
במעשר שני טהור דאכיל חוץ לחומה,
2אלא אדמתניתין,
ודאי משני דעייליה ואפקיה,
3אבל הכא,
קשיא,
מאי למימרא.

4ואדמתני' ליכא למפרך,
מאי למימרא
דהא קא מני להו למלקות,
דלא השמיענו שום חידוש בהם.

מאחר והמעשר שני נכנס פנים לחומות - התקדש, ושוב לא יאכל לאוכלו חוץ לירושלים

הגמרא לומדת דין חיוב מלקות על אכילת מעשר שני, דווקא משעה שנכנס לחומות ירושלים.

אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן: מעשר שני מאימתי חייבין עליו מלקות אם אכלו חוץ לחומה?

משראה פני החומה! שנכנס כבר לירושלים.

ומה שכתוב במשנה שהאוכלו חוץ לחומה חייב מלקות, מדובר באופן שתחילה הכניסוהו לתוך ירושלים, ואחר כך הוציאוהו.

מאי טעמא, אינו חייב עליו עד שיכנס לירושלים?

משום דאמר קרא "כי אם לפני ה' אלהיך תאכלנו" [דברים יב יח].

ובפסוק קודם כתיב "לא תוכל לאכול בשעריך".

ולומדים מזה, שרק כל היכא דקרינן ביה "לפני ה' אלהיך תאכלנו", שכבר נכנס למקום האכילה, אז קרינן ביה "לא תוכל לאכול בשעריך", שאסור לאוכלו חוץ לחומה.

אבל, וכל היכא דלא קרינן ביה "לפני ה' אלהיך תאכלנו", שעדיין לא נכנס למקום האכילה, אז לא קרינן ביה [לא נאמר בו] האיסור של "לא תוכל לאכול בשעריך".

מקשה הגמרא משמו של רבי יוסי על כהן שאם הפריש אך לא תיקן תרומה גדולה – שהוא לוקה

הגמרא מביאה את הקושיה, לבחינה זו, ועל כך ידונו כאן התוס' הזה.

מיתיבי ממה ששנינו בברייתא: רבי יוסי אומר: כהן, שעלתה בידו, שהחזיק בידו, תאנה אחת של טבל, ורצה להפריש ממנה תרומה כשהיא שלימה. וכל המפריש תרומה, צריך להקצות מקום מסויים ומוגדר לתרומה, משום שאמר הכתוב בתרומה "ראשית", ובכך לימד הכתוב שצריך להפריש את התרומה באופן שיהיו "שייריה ניכרין", דהיינו, צריך שיהיה ניכר לאחר ההפרשה של התרומה מהטבל, היכן הם הפירות המתוקנים [שהם "שייריה" של התרומה], והיכן היא התרומה. ודבר זה יתכן רק אם בשעת ההפרשה מגדירים בדיוק היכן הוא מקום התרומה, שאז ידוע היכן היא התרומה והיכן הם שייריה המתוקנים על ידי הפרשתה מהם. והוא הדין להפרשת המעשרות.

ולכן, עמד הכהן ואמר: תאנה זו, תהא תרומתה - בעוקצה [בצד זנבה].

מעשר ראשון - יהיה בצד צפונה של התאנה [אך לא הפריש מהמעשר ראשון תרומת מעשר].

ומעשר שני - יהיה לצד דרומה.

והיא, אותה שנה, היתה שנת מעשר שני, שהיא השנה הראשונה או השניה, או הרביעית או החמישית, למנין שנות השמיטה.

והוא, הכהן, היה עומד באותה עת בירושלים, שהיא מקום אכילת המעשר שני.

או שהיה זה בשנה שלישית או שישית למנין שנות השמיטה, שהיא שנת מעשר עני, ולכן במקום מעשר שני הוא הפריש מעשר עני, ואפילו הוא עומד בגבולין [בארץ ישראל מחוץ לגבולות ירושלים].

וכיון שלא תיקן את המעשר ראשון, שלא הפריש ממנו תרומת מעשר, נמצא שתאנה זו יש בה איסור טבל, של מעשר ראשון הטבול לתרומת מעשר, שלא הופרשה ממנו.

ולכן, אם אכלה הכהן לתאנה זו מבלי לתקנה, לוקה אחת! משום אכילת המעשר ראשון שהפריש בתוך תאנה זו, כיון שעדיין לא הופרש ממנו תרומת מעשר, ונמצא שאכל בתאנה זו מעשר ראשון הטבול לתרומת מעשר.

מדייקים שאם היה אוכלה זר, בירושלים היה מתחייב שניים, עם היות שהמעשר השני לא ראה פני חומה

ואילו זר [ישראל] שאכלה, לוקה שתים: א. משום מעשר ראשון הטבול לתרומת מעשר. ב. משום התרומה שבעוקצה, שאסורה לזרים.

ומוסיפה הברייתא: כל זה שאמרנו שחייב הישראל שתים, הוא רק לאחר הפרשתו הבלתי מושלמת של הכהן. שאילו אכלה הישראל לתאנה בתחלה, בהיותה טבל גמור, קודם שהפריש ממנה הכהן ממנו תרומות ומעשרות כלל, הרי אם אכלה, אינו לוקה אלא אחת, משום טבל בלבד.

ומדייקת הגמרא: טעמא דאיתיה בירושלים. הטעם שחייב רבי יוסי את הישראל רק שתיים, הוא משום שהעמיד רבי יוסי את דבריו באופן שאכל הזר את התאנה בהיותו בירושלים.

הא, הרי מוכח, שאם היה אוכלה בגבולין, אפילו קודם שראתה התאנה את פני ירושלים, היה הזר לוקה שלש על אכילת התאנה, והכהן היה לוקה שתים, כיון שנתווסף כאן לאו של אכילת מעשר שני מחוץ לחומת ירושלים.

ומשמע דחייב על אכילת מעשר שני חוץ לירושלים, אף על גב דמעשר שני זה לאו "רואה פני חומה" היה!

ואם כן, קשה על רבי יוחנן, שאמר אין חייבים מלקות על אכילת מעשר שני חוץ לירושלים אלא אם כן נכנסו כבר הפירות לירושלים, וחזרו ויצאו ממנה.

התוספות דנים על שאלה נוספת, שהיתה יכול להישאל, ושיש אפילו עדיפות לשאול אותה

שאלת התוס' (1) היא על אפשרות נוספת שהגמרא היתה יכולה להקשות. כלומר, התוס' דנים לא ממה שהגמרא הביאה, אלא ממה שהגמרא לא הביאה. ומבררים בהמשך על הצעתם הנוספת, מדוע בכל זאת הגמרא בחרה להביא את הקושיא מכאן, ולא כפי ההצעה. וההצעה היא מהמשנה, שהרי מאחר והעמדנו את הסיפא במשנה כי הוא מדבר על טהור האוכל מחוץ לחומה, הרי הנה הוכחה שאין צורך לראות את פני החומה. ומאחר ואנו כאן בסוגיה על המשנה זו, הרי יותר שייך להקשות מהמשנה, ולא לצאת לברייתא ממקום אחר. כלומר, לא רק שיש הצעה שהיא שקולה, אלא לכאורה, היה הגיוני יותר להקשות ישירות מהמשנה.

מבארים מדוע לא בחרה הגמרא להקשות מהמשנה, אלא מברייתא, כי ניתן הי לתרץ בקלות את הקושי

אלא שמשיבים התוס' (2), שהרי יכל לתרץ שמדובר במשנה באופן, שהוא כבר הכניס את המעשר לתוך החומה, ואז נוצר החיוב של האכילה דווקא בירושלים, ולאחר מכן הוציא, ולכן רק כעת בפועל הוא אוכל מחוץ לחומה, אבל החיוב לא רק שכבר חל, כי אם שגם לא פקע.

דברי הגמרא מוכיחים שאם היינו מנסים להעמיד באופן שהכניס ולאחר מכן הוציא – שוב אין כל חידוש

מדייקים התוס' (3), שכאן אין אנו יכולים להעמיד זאת, שכבר הכניס והוציא, וכי מה חידוש יש בדבר. כלומר, את המשנה שאמנם היא גם קושיה אנו יכולים להקשות, מה שאין כן לדברי רבי יוסי. וכפי שהגמרא אכן ניסתה להעמיד את דברי רבי יוסי באופן זה ודחתה.

ודוחה הגמרא את הראיה מהברייתא הזאת:

אינך יכול לדייק מדברי רבי יוסי, שאם אכלה לתאנה חוץ לירושלים, לוקה גם משום אכילת מעשר שני אפילו אם לא היתה התאנה מעולם בירושלים, כי אפשר להעמיד את הדיוק שדייקת מדברי רבי יוסי, שהוא באופן דעייליה, שהעלה כבר את המעשר שני לירושלים, ואפקיה, ואחר כך הוציאו מירושלים לגבולין, ורק אז הוא לוקה שלש.

אך תמהה הגמרא על העמדת הדיוק מדברי רבי יוסי באופן שכבר העלה את התאנה לירושלים:

אי הכי, מאי למימרא!? מה חידוש יש בדברי רבי יוסי!?

שהרי עצם דברי רבי יוסי שכהן לוקה על אכילת מעשר הטבול לתרומת מעשר, וישראל לוקה גם על אכילת תרומה גדולה, אין בהם כל חידוש.

ולכן, בשלמא אם נאמר שיש לדייק מרבי יוסי שלוקה על מעשר שני שאכלו בגבולין, אפילו כשלא ראה את פני החומה, אם כן ניחא, שבשביל חידוש זה נאמרו דבריו.

אבל לדבריך קשה, כי אם סבור אתה לומר שהדיוק מדברי רבי יוסי לענין איסור אכילת מעשר שני חוץ לחומה, הוא רק באופן שהעלוהו לירושלים והוציאוהו, קשה, מה חידוש יש בדבריו!?

רק במשנה המונה ואלו אן הלוקין, ניתן לציין אפשרויות אף שאין בהם כל חידוש

כעת התוס' (4) מבארים מדוע בכל זאת לא יכולנו לדחות את ההעמדה על המשנה, בשאלת מאי למימרא. כי הוא מונה כאן במשנה כל מיני לאווין של מלקויות, ואין צורך למצוא חידוש בכל אחד מהם, מכיוון שהוא עסוק למנות.

וכעת נסכם את התוס', שמצדיקים את מהלך הגמרא על קושייה מרבי יוסי. כי עם היות שיכולנו לשאול מהמשנה, הרי יכולנו לדחות שמדובר באופן שהכניס והוציא, ולכן היתה מוסרת הקושיא, ולא היינו יכולים לבטל ולומר, כמו שכאן אנו אומרים מאי למימרא. ולכן לאחר ההעמדה של המשנה, אין מקום להקשות ממנה. אבל כאן בברייתא, מכיוון שאין אנו יכולים לדחות זאת בהעמדה שהכניס והוציא, נהיה חייבים לקבל את הדיוק, ולראות שיש קושיה. ונמצא כי התוס' ביארו לנו כאן, על מה שהיינו לכאורה יכולים בגמרא לשאול, אלא שלאחר דבריהם, מתחזקת לנו דרך הגמרא.

יש לבאר מדוע הגמרא בוחרת לשאול באופן מסויים, כשלכאורה היתה אפשרות אחרת, ואולי אף עדיפה

[אחת השאלות המרכזיות שהתוספות רגילים לשאול הוא על שאלה שלא נשאלה, במילת המפתח הידועה "ואם תאמר". גם תוספות זה דנים על מקרה דומה, אלא שכאן מילת המפתח הינה "והוא הדין דהווה מצי לאותוביה ממתניתין".

עצם הצגת אפשרות נוספת, היא כחלק היותו של התוספות פרשן השוואתי, ואז יש להבין מדוע הגמרא בכל זאת לשאול באופן ששאלה, ומה הבעיה שקיימת בשאלה שלא נשאלה. ועל כך עונים התוספות, איזה תירוץ היה יכול להיאמר על השאלה שלא נשאלה, בעוד שכאן מאחר ובחרה הגמרא להקשות רק על הברייתא. ואת הדקויות הללו מבארים התוספות.]

[דף כ עמוד א]

הא בגבולין לוקה -

ומדנקט,
והיא שנת מעשר שני והוא בירושלים,
שמע מינה,
דאילו היה בגבולין - לוקה שלש.

הגדר בו הכהן לוקח תאנה של טבל, ורוצה להפריש ממנה תרומה, ומגדיר שהיא תהיה בעוקצה (זנבה), אולם לא הפריש תרומת מעשר, ומגדירים שהוא מצוי בירושלים ומדובר על שנה שיש בה מעשר שני

מיתיבי ממה ששנינו בברייתא: רבי יוסי אומר: כהן, שעלתה בידו, שהחזיק בידו, תאנה אחת של טבל, ורצה להפריש ממנה תרומה כשהיא שלימה. וכל המפריש תרומה, צריך להקצות מקום מסויים ומוגדר לתרומה, משום שאמר הכתוב בתרומה "ראשית", ובכך לימד הכתוב שצריך להפריש את התרומה באופן שיהיו "שייריה ניכרין", דהיינו, צריך שיהיה ניכר לאחר ההפרשה של התרומה מהטבל, היכן הם הפירות המתוקנים [שהם "שייריה" של התרומה], והיכן היא התרומה. ודבר זה יתכן רק אם בשעת ההפרשה מגדירים בדיוק היכן הוא מקום התרומה, שאז ידוע היכן היא התרומה והיכן הם שייריה המתוקנים על ידי הפרשתה מהם. והוא הדין להפרשת המעשרות.

ולכן, עמד הכהן ואמר: תאנה זו, תהא תרומתה - בעוקצה [בצד זנבה].

מעשר ראשון - יהיה בצד צפונה של התאנה [אך לא הפריש מהמעשר ראשון תרומת מעשר].

ומעשר שני - יהיה לצד דרומה.

והיא, אותה שנה, היתה שנת מעשר שני, שהיא השנה הראשונה או השניה, או הרביעית או החמישית, למנין שנות השמיטה.

והוא, הכהן, היה עומד באותה עת בירושלים, שהיא מקום אכילת המעשר שני.

או שהיה זה בשנה שלישית או שישית למנין שנות השמיטה, שהיא שנת מעשר עני, ולכן במקום מעשר שני הוא הפריש מעשר עני, ואפילו הוא עומד בגבולין [בארץ ישראל מחוץ לגבולות ירושלים].

וכיון שלא תיקן את המעשר ראשון, שלא הפריש ממנו תרומת מעשר, נמצא שתאנה זו יש בה איסור טבל, של מעשר ראשון הטבול לתרומת מעשר, שלא הופרשה ממנו.

החילוק בין עבירות הכהן והישראל אם אוכלים תאנת טבל זו

ולכן, אם אכלה הכהן לתאנה זו מבלי לתקנה, לוקה אחת! משום אכילת המעשר ראשון שהפריש בתוך תאנה זו, כיון שעדיין לא הופרש ממנו תרומת מעשר, ונמצא שאכל בתאנה זו מעשר ראשון הטבול לתרומת מעשר.

בציור של רבי יוסי, אנו מדייקים שיש כאן שלושה איסורים לאכילת הזר.

ואילו זר [ישראל] שאכלה, לוקה שתים: א. משום מעשר ראשון הטבול לתרומת מעשר. ב. משום התרומה שבעוקצה, שאסורה לזרים.

ומוסיפה הברייתא: כל זה שאמרנו שחייב הישראל שתים, הוא רק לאחר הפרשתו הבלתי מושלמת של הכהן. שאילו אכלה הישראל לתאנה בתחלה, בהיותה טבל גמור, קודם שהפריש ממנה הכהן ממנו תרומות ומעשרות כלל, הרי אם אכלה, אינו לוקה אלא אחת, משום טבל בלבד.

הגמרא עצמה מדייקת שאם היה אוכלם בגבולין היה מתווסף איסור נוסף של אכילת מעשר שני מחוץ לגבולות ירושלים

ומדייקת הגמרא: טעמא דאיתיה בירושלים. הטעם שחייב רבי יוסי את הישראל רק שתיים, הוא משום שהעמיד רבי יוסי את דבריו באופן שאכל הזר את התאנה בהיותו בירושלים.

הא, הרי מוכח, שאם היה אוכלה בגבולין, אפילו קודם שראתה התאנה את פני ירושלים, היה הזר לוקה שלש על אכילת התאנה, והכהן היה לוקה שתים, כיון שנתווסף כאן לאו של אכילת מעשר שני מחוץ לחומת ירושלים.

הגדרת המציאות המדוייקת שזו שנת מעשר שני והוא בירושלים – מוכיחה כי אילו היה זה בגבולין היה לוקה הזר שלוש

מדייקים התוס' (1), כי כל ההעמדה הינה שמדובר שזו שנת מעשר שני והוא מצוי בירושלים, כפי שביארנו בגמרא. כי אז הוא אוכל את המעשר השני במקומו הראוי. וברוך שכיוונתי לדעת גדולים, כי מאליה עולה השאלה, והרי מה כבר חידש לעומת הגמרא? ואחד הדיוקים הוא כפל הלשון שהוא מעשר שני והוא בירושלים.

תוספות זה קשה להבנה – וראוי להסתכל ולהשוות מסוגי תוספות מקבילים, כגון תוס' שאנץ

[כפי שכתבנו בפנים, לכאורה אינו מובן מה התוספות הוסיפו על הגמרא. ואחת השיטות לנסות להבין יותר היא לראות מה כתבו תוספות מקבילים, וזה לשון תוס' שאנץ. "לאו ממשמעות לשון, מדקתני בירושלים, ולא קתני והוא בגבולין, אלא הכי פירושא. ליתני והיא שנת המעשר שני ותו לא, אלא ודאי אתי לאשמועינן הא בגבולין לוקה שלש ואף על גב דלא ראה פני חומה.]

אמר רבא מחיצה לאכול מדאורייתא מחיצה לקלוט מדרבנן -

והלכך,
לגבי דין פדייה,
לא אמרינן,
מתנות שלא הורמו - כמי שהורמו דמיין,
לענין שקלטוהו ואסור לפדותו,
2אבל לענין,
שלוקין בגבולין,

אמרינן,
כמי שהורמו דמיין,
והוי ראו פני הבית.

להבין שיש כאן שלושה שלבים בגמרא

לפני שנעבור לדברי התוס׳, יש לנו להקדים מס׳ שלבים שבגמרא. השלב הראשון מה שהעמדנו את דברי רבי יוסי שסובר כי מתנות כהונה או מעשרות, אין אנו נזקקים שהדבר יתבצע בפועל, אלא די לנו בכוח, שעם היות שטרם הופרשו בפועל, הרי עצם הבאת התאנה לירושלים, כבר נמצא בעין.

השלב השני היא מה שאנו מקשים עליו (ויש על כך מעט אריכות בגמרא, ונקצר זאת). והשלב השלישי הוא תירוצו של רבא. בחילוק בין מחיצה לאכול ולבין מחיצה לעניין לקלוט.

השלב הראשון (דעת רבי יוסי, שעצם היות התאנה בירושלים – יש לה דין של רואה פני החומה, אף שלא הופרש שם המעשר):

וזהו החידוש שחידש רבי יוסי בדבריו, שלוקה משום אכילת מעשר שני חוץ לחומה, אפילו שהתאנה שאכל ראתה את פני ירושלים רק כשהיתה בטבלה.

והטעם שסובר רבי יוסי, שגם תאנה שעלתה בטבלה לירושלים, נחשב שהמעשר שני שעומד לתרום ממנה ראה את פני ירושלים, משום שקסבר רבי יוסי, מתנות כהונה או מעשרות, אף על פי שעדיין לא הורמו, לא הופרשו ולא קרא עליהם שם, כמי שהורמו דמיין. ולכן, כשהעלה את התאנה הטבולה לירושלים, נחשב הדבר כאילו המעשר שני שצריך לתרום ממנה כבר נמצא בעין, ונתקיים בו ראיית פני החומה, גם קודם שהופרש. ולכן, אפילו אם הוציאו מירושלים בעודו טבל, והפריש את המעשר שני חוץ לירושלים, אם אכלו בחוץ, הרי הוא לוקה עליו כדין האוכל חוץ לירושלים מעשר שני שראה את פני החומה של ירושלים.

השלב השני, ביאור דעת בית הלל, וההוכחה מכך, שרבי יוסי אין סובר שניתן לפדות. ובכך יש סתירה לשלב הראשון

יכול עדיין לפדות את המעשר שני שבהם. ולכן יפדה את המעשר שני, ויאכל את הפירות בכל מקום.

ומשמע, שסוברים בית הלל, מתנות שלא הורמו לאו כמי שהורמו דמי,

והראיה: ואי סלקא דעתך, שרבי יוסי סובר מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין, ופירות טבולים נחשבים כאילו התרומות והמעשרות שבהם מופרשים כבר, אם כן, מדוע סוברים בית הלל, לדבריו, שיכול לפדותם אפילו אם עברו בירושלים כשהיו טבולים, והא קלטוהו מחיצות של ירושלים.

ומסתבר שרבי יוסי סובר כדברי בית הלל, שהרי אין הלכה כבית שמאי במקום שחולקים עליהם בית הלל. וכיון שהעמיד רבי יוסי את דברי בית הלל באופן הזה, משמע שסובר רבי יוסי כי מתנות שלא הורמו, לאו כמי שהורמו דמי, וקשה על מה שאמרנו לעיל, שרבי יוסי בא לחדש שמתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמי.

ועל כך מגיע השלב השלישי שהוא תירוצו של רבא, בהעמדה של חילוק, שיש כאן שני עניינים שונים.

ומתרצינן: אמר רבא: באמת סובר רבי יוסי כי מתנות שלא הורמו - כמי שהורמו דמי, ולכן אפילו פירות שנכנסו בטיבלן לירושלים, ויצאו, ואחר כך הפרישו מהם מעשר שני, נחשב הדבר כאילו המעשר שני עצמו ראה את פני ירושלים, ולכן אם אכלן חוץ לירושלים, חייב מלקות.

אבל, סובר רבי יוסי בדברי בית הלל, שכל זה אמור רק לענין מחיצה לאכול [לענין איסור אכילה חוץ לחומת ירושלים], שהוא איסור דאורייתא.

אבל ענין מחיצה לקלוט [לענין דין הפדיה, לומר שאחרי שנקלטו הפירות במחיצות ירושלים שוב אין בהם דין פדיה אפילו אם יצאו חוץ לירושלים], הוא רק דין דרבנן, כי מדין תורה כל מעשר שני שלא נמצא עתה בירושלים, ניתן לפדותו, ורק בירושלים עצמה אי אפשר לפדותו מן התורה.

ולכן סוברים בית הלל, שכי גזור רבנן שאסור לפדות את הפירות לאחר שקלטום מחיצות ירושלים, הוא רק באופן שהמעשר שני ראה את פני ירושלים, כי איתיה בעיניה, כאשר המעשר שני בעין, שהופרש כבר. אבל, אם הפירות היו בירושלים רק בטבליה [כשהיו טבולים], ועדיין לא היה המעשר שני בעין, בכהאי גוונא לא גזור רבנן לאסור פדיה כשהפירות יצאו מחוץ לירושלים, אף על פי שמתנות שלא הורמו, כמי שהורמו דמיין.

התוספות מחלקים בצורה ברורה את הגדר של הדבר והיפוכו בדברי רבא

[מלמדים אותנו התוספות כיצד ניתן לומר דבר והיפוכו. הדיון הוא לגבי מתנות שלא הורמו בתוך ירושלים - האם יש להם דין כמי שהורמו. ובעניין אחד לא אמרינן זאת, ובעניין שני - אנו כן אומרים זאת. ולכן גם הדין המסתעף מכך, שלגבי העניין הראשון, מאחר ואין אנו אומרים זאת, נחשב הדבר שלא היה כבר פדיון בירושלים, וכעת אף שאותם הפירות יצאו - כן ניתן לפדותם. ובעניין השני, מאחר ואנו כן אומרים זאת - הרי הוא ממש לוקה בגבולים על מה שהוא אוכלם מחוץ לירושלים.

ולשון התוספות מחלקת זאת באופן ברור. "הלכך לגבי דין .. לא אמרינן", ובניגוד לכך "אבל לעניין .. אמרינן". כלומר התוספות כאן לא באו לנמק את דינו של רבא, אלא רק להציג בצורה ברורה מה התוצאה מדבריו, הן לגבי הדין של מתנות שלא הורמו - האם אמרינן שכמי שהורמו דמיין. והן את גדרי הדין, שבמחצית הראשונה לא נאסר לפדותו, ובמחצית השניה ממש לוקין.]

לגבי פדייה, אנו לא אומרים שנחשב שהמתנות הורמו, וכאילו נקלטו כבר בירושלים

וכעת נעבור לדברי התוס׳ שאף הם מבארים את חילוקו של רבא. פותחים התוס׳ (1) לגבי עניין פדיה, מאחר ואין אנו אומרים שנחשב הדבר כאילו הוא נפדה, כלומר שהמתנות עם היות שלא הורמו בפועל, הרי בכוח זה נחשב שיש לו דין של

הורם. ולכן כעת כן ניתן לפדות, שמעולם לא ראו את פני ירושלים, שהמעשר השני היה בעין. ולכן הדין שלא נקלט, וכן רשאי לפדותו. כי אכן המעשר שני מעולם לא היה בירושלים. והטעם שחכמים לא יכלו לגזור על כך, אלא רק על מעשר שני שממש נכנס לירושלים, שאכן לא יהיה ניתן לפדותו.

בעניין שהוא מהתורה – אכן אנו מחשיבים כבר את ה"בכוח" כאילו היה ממש "בפועל"

אמנם מדייקים התוס' (2), שלעניין מלקות אנו כן אומרים שכביכול בכוח ראו את פני הבית, ועל כן הוא לוקה, באוכלו בגבולין. שהרי דין זה הינו דין מהתורה, שה"בפועל" נחשב כבר ב"כוח". ולכן הם נאסרים לאוכלם בחוץ. כי חכמים לא גזרו שלא יוכל לפדותו, אלא רק כאשר זה בעין, אבל לא באופן שעדיין זה במצב של טבל, קודם הפרשתו.

רבינא אמר כגון דנקיט ליה בקניא -

1והא דאמר,
בגבולין לוקה שלש,
2מיירי,
כשהאיש עומד מבפנים,
ונקיט ליה לקנה מבחוץ,
3ואשמעינן דלוקה,
דבכך קרית ביה ראיית פני הבית,
4ולוקה כשאוכלו במקומן,
דעדיין אינו בפנים לגמרי,
5ותפשוט בעיא דרב פפא.

רבינא מעמיד בשיטת רבי יוסי, שאם הפירות שנכנסו לירושלים היו כבר טבולים, אין זה נחשב כי המעשר שני שבהם ראה את פני ירושלים

נקדים את דברי הגמרא, ואת תירוצו של רבינא. רבינא אמר לתרץ את הקושיא באופן אחר: לעולם סובר רבי יוסי בפירות טבל שראו את ירושלים שאין זה נחשב לראיית פני ירושלים. משום שהוא סובר שמתנות שלא הורמו, לאו כמי שהורמו דמיין. ואין הבדל בין מחיצה לאכול ובין מחיצה לקלוט.

ומה שדייקנו מדברי רבי יוסי, כי זר שאכל תאנה שיש בה תרומה, ומעשר ראשון טבול לתרומת מעשר, ומעשר שני חוץ לירושלים, לוקה שלש, אין להעמידו בשנכנס לירושלים בטבלו. אלא שנכנס לירושלים אחר ההפרשה של המעשר שני. ובאמת סובר רבי יוסי שפירות שראו את ירושלים כשהיו טבולים, אין זה נחשב שהמעשר שני שבהם ראה את פני ירושלים.

הציור בו המעשר שני לא נכנס לירושלים אינו סותר את הימצאותו שלו בירושלים, וכגון שאחז בקנה ארוך את הפרי, מחוץ לחומה, בעודו עומד בתוך החומה

והחידוש בדברי רבי יוסי הוא, שאפילו אם המעשר שני עצמו לא נכנס לירושלים, אלא מדובר כגון, דנקיט ליה בקניא, אחז את הפרי של המעשר שני בקנה ארוך מחוץ לחומה, והוא עצמו עמד בפנים החומה, אפילו בכהאי גונא נחשב הדבר כאילו המעשר שני עצמו נכנס בפנים, וחייבים עליו, אם יצא אחר כך, והרחיקו, ואכלו בחוץ.

ומאחר והתוספות מזכירים את בעיית רב פפא, נמשיך תחילה את דיון הגמרא.

ותפשוט בעיא דרב פפא לחומרא, שלעיל הסתפק בדבר זה ולא פשט, וכאן נפשט מדברי רבי יוסי, שגם כאשר מחזיק את המעשר שני בקנה, נחשב הדבר כמי שנושאו למעשר שני. וכל מקום שהנושא את המעשר שני רואה את פני ירושלים, הרי על אף שהפרי עצמו לא רואה פני ירושלים, חל על המעשר שני האיסור לאוכלו חוץ לחומה:

היכולת לצייר מצב ביניים, שיש בו בעצם שני מצבים – הוא הבא לפשוט הדבר לחומרא

וכעת נעבור לדברי התוס', המבארים את תירוצו של רבינא. התוס' מבארים (1), מהו הציור שיתחייב עליו שלוש, כשאוכלו בגבולין. ויש להדגיש, כי מאחר והתוס' בוחרים להעמיד ולצייר את המקרה באופן מסויים, יש להבין איזה אופן הם באים לשלול. אם היה אוכלו מחוץ לירושלים, הרי מאחר ואנו בשיטת רבי יוחנן, שמכיוון שלא ראה את פני החומה, אינו לוקה כשאוכלו לגמרי מחוץ לחומה. ולכן צריכים להעמיד באופן שונה ומיוחד.

והציור המיוחד הינו (2), שהוא עומד בפנים ירושלים, ואילו הוא מחזיק את המעשר בקנה, באופן שהמעשר עצמו נמצא חוץ לירושלים. ולכן מבארים התוס' (3) שהדין הוא שכעת הוא לוקה. והטעם לכך הוא שיש כאן מצב ביניים, מצד אחד הוא כן נחשב שראה את פני הבית, עם היות שאינו אוחזו ממש בידו, לעניין ששוב אסור לאוכלו חוץ לירושלים. ועם כל זאת, טוענים התוס' (4), שאינו נחשב ממש בירושלים, על מנת שנוכל לחייב את מי שיאכלו בחוץ. ומדייקים כך התוספות, ולא כמו מי שניסה להעמיד שחזר ויצא. ומסיימים התוס' (5), כי בכך אנו מכריעים את בעייתו של רב פפא, שצייר מציאות זו, ולחומרא. שאנו מחייבים לא רק כאשר החפצא, הפרי עצמו חצה את גבולות ירושלים, ונכנס לחומה, כי אם די לנו בכך שהגברא, נושאו יכנס לחומות ירושלים.

הבנת המציאות המדוייקת, עלולה להשתנות משינויי גירסא או מהפרשנות כיצד בדיוק דיברו התוספות, מה שמצוי לעתים בוויכוח בין פרשני התוספות

[מילות המפתח הן "מיירי .. ואשמועינן". כלומר, כל שינוי קטן במציאות, ממש מהפך את ההלכה. ולכן הפרשנים ממש הרחיבו להבין כיצד יש כאן דבר והיפוכו. וכמו שהאיש עצמו עומד אכן מבפנים, רק נוקט בידו לקנה שבין הקנים מבחוץ, ומחמת שגם ידו היא מבחוץ, עדיין אינו נחשב בפנים לגמרי. ופרשן אחר מבאר, שעם היות שלעניין פני החומה נקרא כירושלים, מכל מקום לעניין אכילה - לא.

ולכן כל שינוי גירסא, אף היא עלולה להפך את הדין ואת ההבנה. ואנחנו נקטנו בחלק מהתוספות כגירסת המהר"ם.]

לחייב על כל קרחה וקרחה היכי דמי אילימא בזה אחר זה ובחמש התראות פשיטא אלא בבת אחת ובחדא התראה -

1זו גירסת הספרים,
2והקונטרס,
לא גריס בבת אחת,
אלא בחדא התראה,
וכן פי',
דלעולם בזה אחר זה,
3ושמא היינו טעמא,
משום דאי בבת אחת הכל,
קרחה חדא היא.

4ויש ליישב,
בבת אחת,
ומיירי שעשה שיעור ה' קרחות,
5והוא הדין,
דבזה אחר זה,
נמי היה יכול להקשות,
6אלא הכי קאמר,
אילימא גם בבת אחת ובחדא התראה.

האופן בו נאסר על ארבע וחמש קרחות, הן בשלב השאלה והן בשלב התירוץ

המשנה דנה לגבי הקורח קרחה בראשו וכן על המשחית או השורט חייב. וכן כאשר עושה שריטה אחת על חמישה מתים וכן חמש שריטות על מת אחד - הדין הוא שחייב על כל אחת ואחת.

תנו רבנן, שנו חכמים בברייתא: נאמר לגבי כהנים שמת להם קרוב, "לא יקרחו קרחה בראשם" על מתם. (ויקרא כא ה)

יכול אפילו קרח ארבע וחמש קריחות, לא יהא חייב אלא אחת,

תלמוד לומר "קרחה". תיבת "קרחה", יתירה היא, ובאה ללמד שחייב על כל קרחה וקרחה על המת במלקות נפרדת.

ומבררת הגמרא על האופן בו היה המקרה בו היו ד' וה' קריחות. ומציעה שאם היה זה כחמש פעולות נפרדות, בבחינת בזה אחר זה, והיתה התראה על כל פעולה ופעולה - הרי זה לכאורה דין פשוט, ומה באה המשנה ללמדנו בכך? ומבארת הגמרא כי בהתראה אחת אינו חייב אלא אחת, ומביאה דוגמא מנזיר. ומתוך קושיה זו סוללת הגמרא ציור שונה, שהיה לו חומר באצבעותיו המשיר שיער, ומאחר ושם אותם בבת אחת, ויצר חמש קרחות, לכן נחשב הדבר שהיתה לו התראה נפרדת לכל פעולה בנפרד.

שיטת גירסת הספרים: יש לשלול שלא רק שזה לא היה בזה אחר זה, אלא גם לא היו חמש התראות

מדייקים התוספות (1) את ההבדל בין גירסת הספרים לגירסת רש"י. ההצעה הראשונה, שזו גירסת הספרים. (שלב האילימא - שהוא שלב ההצעה שעתידה להידחות) לחייב על כל קרחה וקרחה כללה שני פרטים, הפרט הראשון דן לגבי הפעולות, ומציין שנעשו בזה אחר זה. הפרט השני דן לגבי ההתראות, ומציין שהיתה התראה נפרדת לכל פעולה. וחלק משאלת ההיכי דמי היא שיש לדחות זאת, בטענת פשיטא, שהדבר ברור מאליו, עד שלא היה נדרש להיאמר. ושלב התשובה כלל אף הוא שני חלקים, מצד הפעולה, שהיה זה בבת אחת, ולגבי ההתראה שגם היתה התראה אחת.

שיטת רש"י בדחייה – שעם היות שחמשת הפעולות היו בזה אחר זה, אבל אכן ההתראה היתה בודדת

וכאן מדייקים התוספות (2) משמו שלרש"י, שהיתה לו גירסא שונה לשלב התשובה. שהפעולות לא היו בבת אחת, ואכן מצד ההתראה היתה רק התראה בודדת. ומאחר וסבר כך, הרי החלק שבו הגמרא כן מקבלת את הצעת ההווה אמינא היא אומרת תמיד בלשון "לעולם", כלומר, אכן אין אנו מתפעלים מהקושי, אלא אנו כן מקבלים זאת. ולכן מאחר וגרס כך, ממילא חלק מגירסתו חייבת להיות שלעולם, אכן אני סובר שהפעולות היו בזה אחר זה. וכל החילוק הוא רק לעניין ההתראה. ומה שאני דוחה, שאין זה פשיטא, זה מצד שההתראה היתה אחת, ואעפ"כ מחייבים חמש מלקויות.

ניתוח הלימוד של מהלך הגמרא באילימא – והצגת שני פיתרונות יצירתיים – במקום חילוק בזמן יש חילוק במקום, ובמקום רק גירסא אחת נכונה, שתי הגירסאות יכולות להיאמר

[זה המקום להדגיש את כלל הגמרא בלימוד של אילימא. באומרנו כך, הרי מראש אנו באים ואומרים שלא ניתן לומר כן. שהרי תהיה דחייה על מה שהצענו. וכפי שביארנו שמאחר והצגת האפשרות מדברת על שני מרכיבים, המרכיב הראשון, בזה אחר זה - דן על אופן הפעולות. והמרכיב השני, חמש התראות - הדן על אופן ההתראות. ואנו דוחים את ההצעה הזאת, מטעם שאין חידוש בדבר, ובלשון הגמרא פשיטא. ולכן אנו אומרים אחרת.

אלא שכאן מאחר ורש"י כן משאיר את המרכיב הראשון, הביטוי בגמרא, לכך שאין אנו מתפעלים מהדחייה (שכאן היא פשיטא) הוא לעולם. אכן מספיק לנו לשנות רק צד אחד במשוואה, על מנת שלא יהיה זה מקום לדחייה.

ואז באים התוספות ומבארים מדוע בכל זאת סוברים הספרים שיש צורך לשנות גם במרכיב זה, וכן לגרוס בבת אחת. ומיד סוללים מהלך, ביניים, שזה בו זמנית בבת אחת, אלא שמדובר שאמנם העיתוי הינו בבת אחת בזמן, אלא החילוק אינו במישור הזמן, אלא במישור המקום - שגם בבת אחת יכול להיות מחולק על ידי חמישה מקומות,

ואז גם כאן התוספות מציגים פיתרון מעניין של והוא הדין, שכן ניתן לקבל, אלא שאז אנו מציגים, ששני הפתרונות נכונים, שמאחר ויש לנו את החילוק במקום, הרי שתי הגירסאות יכולות להיות מוצגות.]

מבארים מה הפריע לרש"י בגירסתו לעומת גירסת הספרים

מבארים התוספות (3) כי יש לסבור כי מה שיוצר את הבעיה להיחשב כקורחה אחת, היא עצם היותם בבת אחת. ולכן אין כאן גדר של חמש מלקויות. שהרי תמיד כאשר אנו דנים בבחירה בין שתי גירסאות, חייבים להבין, מדוע צד אחד לא רצה להישאר בגירסה הנפוצה. ושחייב להיות בו צד של קושי.

הגאונות של האוקימתא – היא שבו זמנית, כביכול, אני נשאר בגירסא מסויימת, אלא שהתוספת הקטנה, בעצם מציגה מציאות שלישית

מתוך כך סוללים התוס' (4) הצעה אחרת, שאפילו לגירסא שלנו שזה בבת אחת, אלא מה שיוצר כאן את החיוב של חמש פעמים שהשיעור עצמו הוא של חמש קרחות. כלומר, אם מקודם הדרך היתה כי ריבוי הפעמים היא אשר יוצר את החיוב, וכאשר זה בבת אחת - הרי זו כפעולה בודדת. הרי כאן השיעור הגדול הוא שיוצר את החיוב.

אמנם התוס' מציגים אופן נוסף, כך שגם הוא יכול להיות אפשרי

מכאן סוללים התוס' (5), שמאחר ויש לנו את אותו העיקרון, הרי גם יכולנו ללכת בכיוון אחר, שהקושי הוא על בזה אחר זה. ואז מדייקים התוספות (6), שהקושי היה מכיוון של גם בבת אחת וגם בהתראה אחת, ועל כך היינו צריכים להסכים, כי אין כאן אפשרות לקבל חמש מלקויות.

[דף כ עמוד ב]

לא צריכא שסך ה' אצבעותיו נשא -

1ותימה,
אכתי מאי תירץ,
כיון דליכא אלא חדא התראה,
אמאי מחייב ה',
ואי משום דעשה בבת אחת,
מה בכך?!
כיון דחד לאו איכא,
וכי אדם אוכל ב' זיתי חלב בבת אחת,
ובחדא התראה -
מי מחייב שתי מלקיות,
משום דהויא ליה התראה אכל חדא וחדא.

2ויש לומר,
דשאני הכא,
דגלי קרא דחייב אכל קרחה וקרחה,
דקרחות מחלקות כמו גופים מוחלקין.

3מיהו קשה,
למה הוצרך לפרש בקרחה דעל ידי נשא,
לוקמי בקורח בידו,
שיעור ה' קרחות בבת אחת,

4ומ"מ לא קשה,
מהא דנזיר שותה כו',
דשאני הכא,
דגלי קרא דקרחות מחלקות,
כמו גופים מוחלקין.

5ויש לומר,
דלא מתוקמא ליה,
בקרחה וקרח בידו בבת אחת,
משום דקרח בידו קרחה במקום אחד,
והכל ביחד בלי הפסק שיעור בינתיים,
כה"ג חשיב הכל קרחה אחת,
ואין כאן על כל קרחה וקרחה,
להכי מוקי לה בה' אצבעותיו בנשא,
ואותבינהו בבת אחת,
ופי' בה' מקומות רחוקים קצת זה מזה,
שיש הפסק שיעור בין קרחה לקרחה,
וקרינן ביה על כל קרחה וקרחה.

6אם תאמר,
סוף סוף לוקמה אפילו בזה אחר זה,
ובחמשה מקומות רחוקים קצת כדפי',
ומיתוקם שפיר,
גם בקורח ותולש בידו,
בלא נשא ובחדא התראה,
משום דגלי קרא דקרחות מחלקות.

7ומתוך פי' הקונט' משמע,
דא"כ לא היה מחייב,
כי אם אקרחה קמייתא,
שהיתה בידו בתוך כדי דיבור להתראה,
דאאינך קרחות לא מיחייב,
משום דאינם בתוך כדי דיבור להתראה,
ומצי למימר אישתלאי,

8וקשה,
כיון דהתחיל לעבור תוך כדי דיבור להתראה,
לא מצי למימר אישתלאי,
כדמוכח פרק י' יוחסין (קדושין דף עז: ושם),
גבי ג' אלמנות בזה אחר זה,
דמחייב אכל חדא וחדא,
ואפי' בחד התראה,
משום דגופים מוחלקים,
אף על גב דליכא בתוך כדי דבור,
כ"א באלמנה קמייתא.

9לכך נראה,
דאין הכי נמי,
הוה מצי לאוקומי,

בזה אחר זה כדפי׳,
אלא נקט בבת אחת **לרבותא**,
דאפילו באות׳ דהוה קשה ליה מיחייב,
ומתוקמא שפיר,
כך פירוש בשיטה.

10ומיהו הא ניחא, למאי דגרסינן בבת אחת וכו׳,
אבל לגירסא ראשונה,
דגרס אלא בחדא התראה,
פירוש ומשום קרחה זה אחר זה,
מאי איכא למימר.

11וי״ל,
דמ״מ קאמר בבת אחת **לרבותא שפי׳**,
דאפי׳ בבת אחת,
משכחת לה בחמשה מקומות,
מוחלקין בהפסק שיעור,
כגון דסך אצבעותיו בנשא,
וכל שכן בזה אחר זה,
דמיתוקמא בה׳ מקומות,
אפי׳ בקורח בידו.

מאחר ובכל אצבע מתבצעת פעולת קרחה נפרדת ע״י חומר הגורם לקורחה – הרי בו זמנית נוצרים מספר חיובים

נקדים את הרעיון של החיוב הנוצר מכך שבו זמנית הוא קורח בחמש מקומות שונים, שבכל אחת מאצבעותיו הוא מורח חומר הגורם לקרחה. ועל מנת שיתחייב נדרשים להתרות בו. וכעת נעבור לסוגיית הגמרא תחילה.

ועתה באה הגמרא לדון בדבריה: שנינו בתחילת הברייתא הזו, שלומדים מ״קרחה״ יתרה, שאפילו קרח ארבע וחמש קריחות, חייב על כל קרחה וקרחה,

והוינן בה: הני ד׳ וה׳ קריחות שחידשה בהם התורה שחייב על כל קרחה וקרחה, היכי דמי?

אילימא שעשה את הקריחות בזה אחר זה, ובחמש התראות,

אם כן, פשיטא שחייב על כל קרחה וקרחה, ואין צריך לזה לימוד מיוחד!?

אלא, בהכרח, מדובר שקרח חמש קריחות בזה אחר זה, בחדא התראה, שהתרו בו לפני הקריחה הראשונה.

הגמרא לומדת מנזיר, שכל התראה היא היוצרת את החיוב המחודש

ומקשינן: מי מחייב בכהאי גוונא על כל קרחה וקרחה?

והתנן לקמן (כא, א): נזיר שהיה שותה יין כל היום, אינו חייב אלא מלקות אחת. זאת, על אף שלא תיתכן שתיה אחת ממושכת במשך כל היום. ובהכרח, שאפילו שתה בזה אחר זה, אינו חייב אלא אחת!

ואם התרו בו ואמרו לו בין שתיה לשתיה: אל תשתה! אל תשתה! ואחרי כל פעם שהתרו בו הוא היה שותה, חייב על כל אחת ואחת מהפעמים שהתרו בו, ושתה.

ומוכח ממשנה זו, שאפילו אם עבר בזה אחר זה, אינו חייב בהתראה אחת אלא רק על הפעם הראשונה שעבר על ההתראה, משום שבפעם השניה חוששים שמא כבר הספיק לשכוח את ההתראה. ואם כן, כיצד מחייבים כאן בהתראה אחת על כל קרחה וקרחה!?

אמנם היתה התראה יחידה – אך מאחר ובפעולה אחת נוצר כפל, שכל אצבע יוצרת קורחה במקום אחר

ומתרצינן: לא צריכא, באמת היתה רק התראה אחת על כל החמש קריחות, אבל מדובר באופן שעשה את כל הקרחות בתוך כדי דיבור להתראה, דסך חמש אצבעותיו עם נשא [סם שמשיר את השיער], ואותבינהו [והניח את כל חמשת אצבעותיו על ראשו] בבת אחת בחמשה מקומות, שבאופן זה חידשה התורה שחייב מלקות על כל קרחה וקרחה. דכיון שעשה את כל הקריחות בבת אחת, הויא ליה התראה לכל חדא וחדא. יש כאן התראה לכל קרחה וקרחה שבכל אצבע ואצבע, שהיות ומיד לאחר ההתראה הוא עשה את כל חמשת המעשים בפעם אחת, אינך יכול להחיל את ההתראה על מעשה אחד ולא על משנהו, ולכן ההתראה חלה על כל מעשה ומעשה, כאילו היתה התראה נפרדת לכל מעשה.

מקשים התוס׳, ומדמים שכל אצבע אינה יוצרת חיוב נפרד, אמנם הכמות כפולה, אך אין כאן שני לאווים

כעת נעבור לדברי התוס׳ (1) המקשים יסוד הקשור בכמות ואיכות. מאחר ונאמרה התראה בודדת, הרי מה שכעת הוא עושה בבת אחת חמש קורחות, זו הרי שאלה של כמות, ומשווים זאת התוס׳ למי שאוכל חֵלב, בכמות כפולה בבת אחת. מדוע שיתחייב פעמיים, והרי זו התראה אחת ומעשה אחד, רק שהכמות היא המוגברת.

לאחר שהתורה לימדה אותנו כי כל קרחה היא מציאות בפני עצמה – הרי זה אינו בחינת כמות, אלא איכות

ממשיכים התוס׳ (2) ומתרצים יסוד נפלא. מאחר והתורה הקפידה על כל קרחה וקורחה, הרי אין זו שאלה של כמות, כי אם שכל קורחה עומדת בפני עצמה. ״דקורחות מחלקות כמו גופין מחולקים״. ולכן בכל מקום הוא עשה קורחה. ונראה לי לחזק את דבריהם, כי בזקן יש אכן חמש מקומות שבהם יש איסור קורחה, והתורה מונה כל פרט היכן הוא מצוי. ונמצא כי כל מקום הוא עומד בפני עצמו. ובכוונה השתמשו במספר חמישה, כדי להבליט כי בכל אחת ממקומות הקורחה הידועים, הוא כעת עבר על איסור קורחה, שהוא עניין העומד בפני עצמו. ומאחר והיתה התראה על כך, הרי הוא בשעת מעשה היתה לו התראה.

יש להבין לא רק את כמות הקרחות, אלא מדוע הדבר נכתב דווקא באופן של סם ״נשא״

נעמדים התוס׳ (3) על כך שהכתוב הדגיש, כי היה זה דרך סם, של נשא, המסיר עולמית, ואם היה עושה זאת בידיו, וכי לא היה בזה איסור?! שהרי בכל מקום שבו אנו נותנים דוגמא, יש שאלה האם דוגמא זו ניתנה כהמחשה, או שיש כאן

בבחינת אוקימתא, המצמצמת את הדין, שהאיסור יחול רק באופן זה. ובעת שאלתם, אוחזים התוס׳ לבאר זאת כאופן השני, ועל כן הם מקשים.

יש להשוות לגבי נזיר, ולראות כי מה שהנזיר שותה יין פעם אחר פעם, אינו בבחינת גופים מחולקים

מבארים התוס׳ (4), מדוע אין להקשות מנזיר, כפי שהגמרא הביאה. שכאן אמנם עם התראה אחת וריבוי פעולות של שתייה בעקבותיה, הרי זה כמעשה אחד עם ריבוי כמות. ואילו ע״י המושג של קרחה, כל פעולה היא עומדת בפני עצמה, שזה ריבוי פרטי בדיני איסור תגלחת. וכפי שמצאנו לגבי בהמה אחת, שיש בה כביכול גם חולין וגם קדשים, וכאילו הגופים מחולקים, ואז אכן סופרים פעמיים.

החידוש כי הפסק השיעור בין אצבעות הידיים הוא אשר יוצר מציאות נפרדת ומחולקת, וממילא יקבל מלקות בנפרד

מתרצים התוס׳ (5) ע״י אוקימתא, שמעמידים שהאיסור הוא רק מאחר והיו כמה קורחות שונות, מאחר ולא היו במקום אחד.

פעולת תלישה יוצרת קורחה, ואם העיקר אינו אופן הפעולה, אלא התוצאה, הרי ניתן להעמיד לאו דווקא בנשא (הסם)

מציעים התוס׳ (6), מדוע לא ניתן להעמיד שזה אכן בידו, ותהיה התראה אחת, בחמש מקומות, בזה אחר זה, ובלא החומר שעושה קורחה. שהרי מאחר והעיקר הוא מה שהפסוק אומר שהקרחות הם המחלקות, מה הצורך היה להעמיד דווקא ע״י נשא, החומר המסיר את השיער לצמיתות?

מחדשים ,כי ההתראה תוך כדי דיבור יוצרת רצף, אשר רק כך נוצר חיוב

מעירים התוס׳ (7) כי מאחר והפעולות לא היו תוך כדי דיבור, והיה לו זמן להישאל, הרי לא ניתן לחייב בבת אחת על כל הקרחות, כי הזמן המאפשר להישאל, מנתק.

החילוק של המקומות של הקורחות, יוצר עניינה לכל אחד ואחד בנפרד, בדומה לג׳ אלמנות

ומיד מקשים (8), כי מאחר והאירוע הראשון היה תוך כדי דיבור לשאר הפעולות, הרי כן יש כאן רצף, כי עם היות והגופים מחלקים, הרי שבעצם הוא מתחייב בבת אחת על כל החמישה מקומות, ולא ניתן לומר שיישאל באמצע. ונותנים דוגמא לכך.

הוכחת הגמרא בקידושין עז, א – כי עם היות שהיתה התראה אחת, הרי בגלל הגופים המחולקים אף שאין זה תוך כדי דיבור, הרי זה נחשב כפעולה נמשכת אחת

תנו רבנן: כהן גדול העובר על שלשה איסורי ״אלמנה, אלמנה, אלמנה״ [וכפי שתבאר הגמרא במה מדובר], אינו חייב אלא מלקות אחת. (ומדייקת הגמרא על כך).

והוינן בה: האי שלש ״אלמנה״, היכי דמי, איך מדובר?

אילימא, שבא הכהן הגדול על שלש אלמנות נפרדות: על אלמנת ראובן, ועל אלמנת שמעון, ועל אלמנת לוי, אמאי אינו חייב אלא מלקות אחת?

הרי שלשת האלמנות הן גופין מוחלקים זה מזה, וקיימא לן שאם עובר אדם את אותה עבירה בשלשה גופים שונים, הרי אפילו אם כולם אסורים עליו מחמת אותו שם איסור, הוא חייב מלקות על כל גוף לחוד.

ועוד: הרי שמות האיסור של כל אחת מהן, גם הם מוחלקים הם זה מזה. שזו אסורה מחמת שם אלמנת ראובן, וזו אסורה מחמת שם אלמנת שמעון. ואם כן, יש לו ללקות על כל שם אלמנה לחוד.

ומשנינן: אלא בהכרח, מדובר בכגון שבא על אלמנה אחת שלש ביאות.

ואכתי תמהינן: היכי דמי? -

אי דלא אתרו ביה, אם לא התרו בו העדים על כל ביאה וביאה, הרי פשיטא דאינו חייב אלא אחת, שהרי אי אפשר שילקה שלש פעמים על התראה אחת.

אלא, בהכרח, מדובר בכגון דאתרו ביה העדים התראות חלוקות אכל חדא וחדא מהביאות.

אם כן, קשה לצד השני: אמאי אינו חייב אלא מלקות אחת? הלא יש לו ללקות על כל התראה והתראה. (ומתרצת הגמרא בהמשך).

ומשנינן: לא צריכא, לא מדובר כאן אלא בכגון שבא פעם אחת על אשה אחת שהיתה אלמנה משלשה בעלים, שהיתה אלמנת ראובן, ושהיתה אלמנת שמעון, ושהיתה אלמנת לוי.

והחידוש שלוקה רק מלקות אחת על ביאה אחת של איסור אחד, הוא:

מהו דתימא, כי שמא תאמר, הרי שלשה שמות איסור מוחלקים יש בה באשה זו, לפי שהיא אלמנת ראובן, אלמנת שמעון, ואלמנת לוי, ועל אותו מעשה ביאה ילקה משום כל שם לחוד.

לכן קא משמע לן, שגופים מוחלקים בעינן כדי לחייב שלש מלקיות, וכאן הא ליכא, אין פה שלשה גופים, כי אם גוף אחד.

מציעים התוס׳, שאכן עם היות ומצד אחד ניתן היה להעמיד שהיה זה בזה אחר זה – העדיף לנקוט בבת אחת

ומעירים (9), שאכן היה ניתן להעמיד בזה אחר זה, אלא שלרבותא העדיף לנקוט בבת אחת. ואכן מסיימים התוס׳ ומעמידים, כי מאחר ומדובר על חמישה מקומות עם הפרש ביניהם, זה מה שיוצר את היותם מחולקים, ולכן מחייבים על כל אחד ואחד. וכל שכן כאשר מדובר על שבבת אחת עשה עם חומר המשיר. אלא שניתן היה גם בידו וגם לא בבת אחת.

מדייקים התוס׳ (10), כי כל זה הוא כאשר מאחר ובקושיא מופיע בבת אחת (ובהתראה אחת), לכן גם התירוץ הוא באותו הסגנון. אבל לגירסא הראשונה (שהובאה בדיבור המתחיל הקודם), הגורסת בקושיה בהתראה אחת (ולא בבת אחת), עדיין יש לשאול, מדוע בוחר במסקנתו ללמוד בקורח ובסם ובבת אחת, ולא בקורח ביד ה׳ קרחות בזו אחר זו.

ועל כך עונים התוס' (11), שבחר להדגיש בבת אחת, על מנת לחדש שי את ה' הקרחות ניתן לבצע אף בבת אחת. בחמישה מקומות מחולקים בהפסק שיעור, ודבר זה יכול להתבצע ע"י שלכל אצבע הוא שם נשא, ושאז היה מתחייב חמש, אך כל שכן, שגם הפעולה מחולקת, ובאופן של זה אחר זה, עם היות שעשה זאת ישירות בידו, שאז לוקה הוא חמש.

בכל גירסא ניתן להציג שעם היות וגם ניתן היה לבחור בדרך אחרת, הרי יש עדיפות בדרך שנבחרה, כלומר, אין אנו מציגים שחור לבן, השוללת נוסח מסויים, אלא גופא יש יותר מפתרון אחד, אמנם נדרש לבאר, מדוע קיים יתרון, בדרך שנבחרה

[התוספות צריכים להתמודד עם הגירסאות השונות. ולהראות שבכל גירסא, אין מדובר על תשובה אחת נכונה, אלא עם היות שהיה ניתן להציג דרך אחת, הרי יש חידוש במה שבחרו באופן אחר.

ויש לשים לב לדיוק המילים בדברי התוספות. "לכך נראה, דאין הכי נמי, הוה מצי לאוקומי .. אלא נקט .. לרבותא, דאפילו". ולאחר מכן לגבי הגירסא השנייה. "דמכל מקום קאמר .. לרבותא טפי, דאפי' .. משכחת לה .. כגון .. וכל שכן .. דמיתוקמא."]

במלקט (לבנות מתוך שחורות) שהוא חייב -

1פרשב"ם,
דאתא דוקא כר' יהודה,
דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה,
חייב עליה.

הגמרא מבארת כיצד יש איסור לקיטת שערות לבנות מתוך שחורות, ואפילו בחול, נאסר שזה כמו נוי אשה

תנא: הנוטל שערות מלא פי הזוג [מלא חודן של מספרים] בשבת, חייב משום מלאכת גוזז.

וכמה הוא מלא פי הזוג?

אמר רב יהודה: שתים [שתי שערות].

ומקשינן: והתניא: לענין איסור גוזז בשבת, שחייב בשיעור של מלא פי הזוג, ואילו לענין חיוב מלקות על איסור קרחה, חייב בשיעור של שתים [שתי שערות].

ומשמע ששיעור שתי שערות הוא שיעור אחר משיעור מלא פי הזוג.

ומתרצינן: אימא, יש לגרוס בברייתא: וכן לקרחה שתים. כלומר, גם קרחה, שיעורה כשיעור גוזז בשבת, שחייב על שתי שערות.

תניא נמי הכי: הנוטל מלא פי הזוג בשבת חייב משום גוזז. וכמה מלא פי הזוג, שתים.

רבי אליעזר אומר: שיעורו שערה אחת.

ומודים חכמים לרבי אליעזר במלקט לבנות מתוך שחורות כדי שלא ייראה זקן. שבכהאי גוונא שיעורו אפילו בשערה אחת, שהוא חייב בשבת משום מלאכת גוזז, מפני שמלאכה חשובה היא לו.

ודבר זה, אפילו בחול אסור, כיון שמתנאה עצמו בנוי כאשה, ואסור משום שנאמר "לא ילבש גבר שמלת אשה" (דברים כב, ה):

יש לצמצם את דברי הגמרא, רק לשיטת רבי יהודה, מכיוון שזו מלאכה שאינה צריכה לגופה

התוספות (1) עושים כאן מהפך. מלשון הגמרא משמע שיש כאן איסור ברור. ולא עוד אלא שפעולה זו כל כך אסורה, שאפילו בחול היא אסורה. מעמידים התוספות, כי זו שיטה שנאמרה דווקא בדרכו של רבי יהודה, המחייב על מלאכה שאינה צריכה לגופה. שהרי לשיער זה שהוא גוזז, אין לו חפץ וצורך בו. ועם היות ומדובר בבחור, שיש לו מטרה במה שהוא מוציא את השערות הלבנות, כיוון שאינו רוצה להיראות זקן, הרי מתבאר מדברי התוספות, כי עצם הרצון ליפות את הפנים אינו נחשב כצורך גופה. ובאגלי טל ביאר כי עם היות והריב"ש למד כי גוזז היה במשכן, אף ללא צורך, ולכאורה קשה, יענה התוס' העברת השערות במשכן לעורות היה רק לאחר שחיטה, ואם כן אין כאן מלאכת גוזז. ומעמיד כי מלאכת הגזיזה הינה רק עבור גיזה. ובפרט שכאן המציאות אינה שעורו מתיפה, באשר הוא נשאר אותו דבר. אלא רק תוארו מתיפה, שאנשים רואים אותו ללא שערות לבנות, ולכן אין בזה גדר של מלאכת גוזז. ואילו הרמב"ן בחידושיו לשבת דרך אחרת עמו.

כל ההעמדה כרבי יהודה, מראה כיצד כל הגמרא שנראתה ברורה ומכרעת, אינה לשיטת הכל, אלא רק לפי רבי יהודה

[הגמרא הרי אינה יכולה לחלוק על המשנה. אולם היא יכולה לבצע העמדה, שכל דברי המשנה נאמרו באופן מסויים, עד אשר ברוב המקרים המקרה שהמשנה מתארת, על פי העמדתם, אינו להלכה. גם כאן התוספות אינם יכולים לחלוק על הגמרא, אלא שבשם רשב"ם מבארים, כי כל הגמרא הזו הינה רק בשיטת רבי יהודה. שסובר שאף מלאכה שאינה צריכה לגופה הוא חייב עליה. ובלי להיכנס לפסיקה כאן, הרי דווקא ברוב המקרים אנו פוסקים אחרת כשיטת רבי שמעון. ומילת המפתח הינה "דאתא דווקא כרבי .. דאמר"].

[דף כא עמוד א]

על עבודת כוכבים ביד חייב -

1פי' הקונטרס,
חייב מיתה אף שלא בכדרכה,
ולקי - שלא כדרכה,
מלא תעבדם יתירא.
2בכלי - **פטור**,
דאינו בכלל עבודה,
ואינו חייב אלא ביד.

פעולת החבלה בגופו נקראת אחרת כאשר עושה בידו, או שעושה בכלי

ראשית יש להקדים את דברי הגמרא. הלומדת כי לא משנה לנו הפעולה של חבלה בגופו האם היא מתבצעת בכלי או ביד, ואכן יש שם נפרד לכל אחד מהם, שהשריטה היא בידו, והגדידה הינה מילה מיוחדת לאותה פעולה, אלא שמתבצעת בכלי.

תני תנא ברייתא קמיה דרבי יוחנן: העושה חבורה בגופו -

אם עשאה על מת, בין ביד בין בכלי, חייב. משום שהתורה אסרה גם שריטה וגם גדידה על מת.

פעולת שריטה או גדידה בגופו לצורך עבודת כוכבים – כאשר עושה בידו – הרי זו דרך עבודתה

כעת באה הגמרא לדמות פעולה זו לאיסור עבודה זרה. ואם עשה חבורה בגופו על עבודת כוכבים, שכך היא דרך עבודתה, שעושה בבשרו חבורות, הרי אם עשאה ביד, חייב, אפילו אם אין דרך אותה עבודת כוכבים בכך, משום שעבודה גמורה היא ביד. אבל אם עשאה בכלי, פטור. כלומר, תמיד מה שעושה בידיו הינו מקום להחמיר, כי דרך עבודה של האדם היא לעשות בידיו. אבל בשלב זה של הסוגיה, ועל שלב זה ידברו התוס', הוא שתמיד נחשבת פעולה ביד כפעולה גמורה, מבלי קשר האם כך הוא משפט העבודה זרה.

מקשים על כך, שהרי אנו רואים כי דרך עובדי הבעל היתה דווקא בכלי

ומקשינן: והא איפכא כתיב גבי נביאי הבעל, שנאמר בהם "ויתגודדו כמשפטם, בחרבות וברמחים", [מלכים א יח, כח], שעשו גדידה כדרך שהיו רגילים לעשות בחרבות. ומשמע שדרך העבודה בעבודת כוכבים היא בכלי! קושית הגמרא הינה מדוע הינך סובר שיש למעט את הפעולה ע"י הכלי, והרי זו דרכה?

ומתרצינן: אלא, אימא, יש לגרוס בברייתא הפוך: הגודד על עבודת כוכבים, ביד פטור, בכלי חייב.

עצם הפעולה ביד הרי זה עבודת איסור – אלא רק לגבי שיוך פעולה זו לבחינה של עבודה זרה יהיה חילוק

התוס' (1) מביאים את שיטת רש"י, במילותיהם. שביד יש בעצם שני עניינים, מצד אחד יש כאן פעולה מושלמת. ומצד שני צריך לראות האם כך היה נהוג לעבוד את אותה העבודה זרה. ולכן מאחר וביד העבודה הינה מושלמת, וגם היא כדרכה, אזי חומרת העונש הוא מיתה, אבל כאשר אין זה כדרכה, הרי מאחר ובכל זאת זו עבודה מושלמת, הוא לוקה, מכך שנאמר לאו יתירא.

כאשר גם אין זו דרך עבודתה, וגם אינו ביד, שכך הן כל הפעולות – הרי כאילו לא נעשה כאן דבר - ופטור

מצד שני מדייקים התוספות (2), ועל כן, כאשר ניקח את אותו העיקרון ונתבונן על המציאות בכלי, נראה, כי בכלי אין כאן כל דרך עבודה, ונמצא כי הדבר דומה למתעסק. ובמקרה בו גם אין משפטם בכך, הרי אין זו דרך עבודתה, ולכן יהיה פטור לחלוטין. כי פעולה של פעירה, היא פעולת ביזיון, וודאי שאין דרך האדם לבזות את העבודה זרה, אולם בפעור, היות וזו דרך עבודתה, הרי אנחנו כביכול "מקדשים" פעולה שלילית זו, ועל כן הוא חייב, שזו דרכה. ונמצא כי כאשר אין אף אחד מהם, והוא סתם פוער על פסל, לא ניתן לומר שיש מקום להתחייב, כי אין כאן אף אחת משני העניינים.

החילוק המהותי בין פעולה ביד או בכלי הוא על עצם הגדרתו כעבודה

[מאחר ופעולה ביד נחשבת עבודה, הרי יש כאן עצם של איסור, מהבחינה האיכותית. אלא שכאן יש לחלק בצד הכמותי עד כמה חומרת הדין. ".. בכדרכה .. שלא כדרכה". כלומר, עם היות שזה אינו כדרכה - הרי לשם כך יש לא תעבדם יתירא.

אלא על מנת להמחיש עד כמה הכלי אינו בגדר עיצומו של איסור - הרי הלשון הינה חזקה "שאינו בכלל עבודה".]

רב אשי אומר מכתו מוכחת עליו - וכן הלכה.

רב אשי חלוק על רב מלכיא, ומתיר בכל מקום שיש מכה, שמאחר ויש מכה, אינו נחשב ככתובת קעקע

הגמרא מביאה, רב אשי אמר, כל מקום שיש שם מכה - הדין הוא, שאין לחשוש אם נראה ככתובת קעקע, והטעם לכך הוא מכיון שמכתו מוכיח עליו, שהסימן בבשר נעשה מחמת המכה, והוא חולק בכך על רב מלכיא, האוסר להניח אפר מקלה על מכתו. מפני שנראה ככתובת קעקע.

התוס' (1) לומדים שכן ההלכה, וכן כתבו ברא"ש, ריטב"א, מאירי, נמוקי יוסף ועוד. אמנם על דעת הרמב"ם נשארו במחלוקת, שכלל לא הביא את הדין של להניח אפר מקלה על מכתו. יש שלמדו מאחר ולא הביא את האיסור, משמע שלדעתו מותר (כרב אשי), ויש שכתבו שמאחר ולא כתב מפורשות להיתר, אז הוא חלוק עליו. יש לציין שלא רק שההלכה היא כאחרונים, אלא בפרט רב אשי, שהוא חתם את התלמוד.

זה שהתוספות הינו פרשן ואינו פוסק, אינו מכריח אותו להימנע מהכרעת הלכה

[עם היות והתוספות אינו פוסק, כי אם פרשן, הרי יש כאן דוגמא, שהתוספות כן באים ומכריעים את ההלכה. שהרי לא ניתן לברוח ממילת המפתח "וכן הלכה". אמנם יש לציין כי התוספות רק מציינים את המסקנה, אך בניגוד לפוסקים, שגם מוסיפים טעם לדבריהם, הרי כאן נשאר רק הצד של המקרה והדין, אך ללא הטעם.].

[דף כא עמוד ב]

ואפילו לא שהה אלא כדי להפשיט וללבוש חייב -

1ובלא שהה - לא מיחייב,
2ולא דמי דין זה,

להך דפ"ב דשבועות (דף טז: ושם),
דאיבעיא להו,
מי צריך שהייה למלקות גבי טומאת מקדש,
ונזיר בקבר - **דשמא מחייב בלא שהה,**
והכא אמרינן,
דלא מיחייב בלא שהייה.

3דלא דמי לשהייה,
דהתם,
כיון דבידו לפרוש מן הטומאה,
כי נמי לא שהה כדי השתחוואה,
דין הוא דמחייב,
4אבל הכא,
דאין לו שהות לפשוט וללבוש,
אין כאן עבירה **אחרת,**
דעדיין הלבישה **הראשונה קיימת,**
דהתם נמי,
אינו חייב,
עד שיוכל לפרוש מן הטומאה.

שיטת רב אשי, שמאחר והתרו בו על הכלאיים, אינו נדרש לפשוט וללבוש מחדש

שנינו במשנה: היה לבוש בכלאים, והתרו בו, וכל פעם שהתרו בו היה פושט ולובש, חייב על כל אחת ואחת. רב אשי חולק ואומר: אפילו לא שהה אלא כדי לפשוט וללבוש, חייב. כלומר, אפילו אם אינו פושט ולובש, אלא שוהה כדי פשיטה ולבישה, חייב, אם התרו בו.

מה שרב אשי מחייבו לאחר התראה נוספת, הוא מכיוון שהיה ראוי לעשות כן, מצד שהיית הזמן

מדייקים התוספות (1), שאמנם אינו נדרש ללבוש ולפשוט ב"פועל" ממש, כמו הדעות האחרות על מנת להתחייב. אבל על מנת שיחול כאן גדר חדש של חיוב, לפחות ב"כוח" נדרש שיהיה את הזמן הראוי לבצע כן. ואם לא היתה שהייה, הרי העונש אינו על מה שכעת הוא לבוש בכלאיים, אלא על מה שאינו מוריד זאת ממנו.

יש להבין את החילוק שכאן השהייה יוצרת חיוב, בניגוד לסוגיות אחרות, בהם זה נשאל כשאלה

לאחר שראינו, כי כאן התוספות מדייקים שעל השהייה בלבד יש חיוב. מדייקים התוספות (2) כי עם היות שיש מקומות בהם השהייה היא אינה דבר מוחלט, אלא נאמר כשאלה. ועל כן יש להבין מה החילוק בין שני המקרים ממסכת שבועות, לבין המקרה כאן.

בשבועות אנו מוצאים מספר חקירות. אשר בכל בעיה בהגדרתה תמיד יש שני צדדים. הבעיה הראשונה בעי רבא:

האם צריך שהייה למלקות, או אין צריך שהייה למלקות?

כלומר, מי שנטמא בעזרה באונס, והתרו בו לצאת ולא יצא, האם אינו חייב אלא אם שהה שם כדי שיעור שהייה, או שיצא בדרך ארוכה, וכשם שהדין הוא לענין קרבן, או שמא לענין מלקות חייב הוא אף אם לא שהה כדי שיעור שהייה, ויצא בדרך קצרה;

בעיה נוספת שהתוספות כאן מביאין מהמשך הסוגיה.

בעי רב אשי:

נזיר אסור בטומאת המת, שנאמר [במדבר ו ו]: "כל ימי הזירו לה' - על נפש מת לא יבא, לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו - לא יטמא להם במותם".

נזיר שנטמא כשהוא בקבר באופן שלא נתחייב על כניסתו, וכגון שנכנס בשידה תיבה ומגדל שעדיין לא נטמא, ופרע עליו חבירו את המעזיבה [התקרה] של השידה, ונטמא, והתרו בו לצאת -

האם בעי שהייה לחייבו מלקות כדין נזיר שנטמא, ואם לא שהה כדי השתחואה לאחר טומאתו, אינו חייב מלקות -

או אינו צריך שהייה, ומיד הוא מתחייב מלקות?

והדיוק של התוס', הוא שכאן אנו אומרים זאת בצורה חד-משמעית שאינו חייב, ועצם זה שבכלל שואלים, ויש מקום לחקירה, לגבי אחד הצדדים בבעיה - מוכיח שאין הדבר דומה.

היכולת של האדם לפרוש מראה, כי כל רגע שאינו עושה כן – היא עצמה יוצרת את החיוב

מבארים התוספות (3) את החילוק. השאלה בטומאה אינה על עצם השהייה, אלא על כך שאינו בוחר לפרוש מהטומאה. שהרי בידו מיידית לפרוש, ומה יוצרת השהייה דווקא בזמן של השתחוואה באיסור? אלא שמאחר והוא יכול לפרוש מיידית, זה עצמו יוצר את החיוב, ולא עצם ההמתנה.

כל עוד אינו פושט את הכלאיים קשור הוא בעבירה הקודמת, ורק ההמתנה מוכיחה שהיתה לו אפשרות לתקן ולא עשה כן

מבארים התוספות (4), שההמתנה בלבישה היא עצמה הוכחה, שלא פשט את הלבישה הראשונה. ומאחר ואינו עושה זאת, הרי זה עצמו מוכיח, שאין עליו את החיוב, שהרי גם שם החיוב הוא על עצם זה שאינו פורש מהטומאה.

ההשוואה נועדה לראות מה האדם מתנהג שונה בשני המצבים

[כבר דייקנו שני יסודות בתוספות. יסוד אחד הוא היותו פרשן השוואתי. ולכן על מנת לירד לעומקם של דברים, ראוי להביא שני מקרים שנראים ממבט ראשון שווים, אך דיניהם הפוכים. וכל זה בעצם נועד על מנת לצלול ולהבין מה היסוד שגורם לשינוי בין המקרים. כלומר, המטרה אינה עצם ההשוואה, אלא מציאת החילוק בין שני הדברים, שהוא בעצם עומק הגורם לכל חיוב דין להתרחש. ומילות המפתח הן "ולא דמי דין זה .. דהתם כיון דבידו .. אבל הכא דאין לו".]

אי פשיטת הכלאיים – הרי זה עצמו מעשה

יש להבין כי אי מעשה אינו כלום, אלא זה עצמו נחשב למעשה. וכמו מי שיש שריפה ואינו בורח מכך - הרי בכך שהוא בוחר להישאר - זה עצמו מעשה של השחתה. יש לבאר זאת על ידי הביאור של פעולה נמשכת. ויש לזה שני כיוונים,

של אי עשייה, כמו מאחר והוא מהול - הרי כל עוד אינו מל - הרי הוא ערל. ואין זה אירוע בעבר, אלא מתחדש בכל רגע מחדש. כלומר, בכך שאינו מסיר את הכלאיים - הרי כאילו הוא לובש כל העת מחדש, בבחינת פעולה נמשכת לאיסור.

מחוי ליה רב ששת בין פירקי -

לפ"ה,
כדאיתא שתים מכאן ושתים מכאן.

ולפי' ר"ח,
כמו שפירש בשבועות (דף ג.).

ביאור הגמרא לפי פירוש רש"י

שנינו במשנה: ועל השחתת פאות הזקן חייב חמש פעמים מלקות, שתים מכאן, ושתים מכאן, ואחת מלמטה.

מחוי [הראה] רב ששת את מקומן של פאות הזקן, שהן בין פירקי דיקנא.

שתי פיאות של הזקן נמצאות תחת האוזן, משני צידי הפנים, במקום שהלחי התחתון יוצא משם, והשער שם נקראת "פאה", בחודו של הלחי שבולט לחוץ, לצד אחורי האוזן.

ושתי פאות נוספות [הן שתי השבולות שבסנטר, בסוף הלחיים, במקום חיבורן של הלחיים לסנטר, שיש שם עצם קטן המחבר את הלחיים יחד. ומקום זה, משני צידיו, נקראין פאות, לפי שהן נמצאות לסוף הלחי].

והפאה החמישית נמצאת למטה, בסנטר, והיא השער שבין שתי השבולות שבסנטר, במקום חיבורם של שני הלחיים, ופרק הוא בפני עצמו.

שיטת רבינו חננאל, כפי שהובאה בתוס' שאנץ

שיטת רבינו חננאל היא מקום שהלח מתחבר לצדעין הוי פאות זקן, וב' גבולי השפה א' מימין הפה וא' משמאלו (ויש הגורסים השפם), ושבולת הזקן מתחת. ורש"י לא כלל את גבולי השפה. נראה לי, כי לא סתם הגמרא השתמשה בפועל מחווי, כי מאחר ושני השיעורים קרובים הם, הרי אין טוב ממראה עיניים, ולכן היה ראוי להדגים ממש את המיקום המדוייק.

לא יגלחו -

1וא"ת,
מאי מייתי מלא יגלחו,
הא - גבי כהנים כתיבא.

2וי"ל,
דגמרינן מיניה.

הלימוד של איסור השחתת הזקן מהפסוק לא יגלחו

שנינו במשנה: ואינו חייב מלקות משום השחתת הזקן עד שיטלנו [שיגלחנו] בתער:

תנו רבנן [שנו חכמים] בברייתא: נאמר בתורה גבי כהנים [ויקרא כא ה] "ופאת זקנם לא יגלחו".

יכול אפילו אם גלחו במספרים, יהא חייב?

תלמוד לומר גבי ישראל [ויקרא יט כז] "לא תשחית את פאת זקנך".

מלמד הכתוב שרק השחתה אסורה, וגלוח במספרים - אינו השחתה.

(ולומדים מישראל לכהנים בגזירה שוה מהמילה "פאה", הכתובה בשניהם),

אי "לא תשחית", יכול אפילו אם לקטו במלקט [במלקחים, כמין צבת קטנה ללקיטת שערות ולתלישתן] וברהיטני [במקצוע, כלי שבו מחליקים קורות וקרשים], יהא חייב מלקות, כיון שיש בכך השחתה?

תלמוד לומר "לא יגלחו". שלומדים משם, שאין חייבים על השחתה גדידא, אלא רק אם עשה מעשה גילוח בכלי, שהדרך לגלח בו. ואילו מלקט ורהיטני אמנם משחיתים, אבל אין הדרך לגלח בהם. ולכן פטור אם גילח בהם.

יוצא משני הפסוקים, שאינו חייב על גילוח הזקן אלא אם כן גילח בדבר שהדרך לגלח בו, וגם שעושה השחתה.

הא כיצד מתקיים גילוח שיש בו השחתה?

הוי אומר זה גילוח על ידי תער, שהדרך לגלח בו, ומשחית את כל השיער עד הבשר ממש. מה שאין כן רהיטני, שמשחיתים, אבל אין דרך לגלח בהם, וכן מספריים, שמגלחים אך אינם משחיתים את השער מעיקרו.

מאחר וכל הפרשה היא בעניינים שהם אמור אל הכהנים, מה פתאום אנו לומדים ממנה?

מקשים התוספות (1) שהרי הפסוק "וּפְאַת זְקָנָם לֹא יְגַלֵּחוּ" נאמר בתחילת פרשת אמור דווקא אל הכהנים (ויקרא כא, ה). ואם כן כיצד הוא רוצה ללמוד מפסוק זה לכלל ישראל, ולכאורה זו רק הוראה עבור הכהנים, כמו כל ההוראות בפרשה זו?

שאלת התוספות היא מיקום עניין זה הוא לכאורה בתוך הוראה פרטית לכהנים

[דיוק התוספות הינו לא רק מה נאמר, אלא לגבי מה נאמר. ומילת המפתח "מאי מייתי .. הא גבי כהנים כתיבא". והתירוץ כאילו אומר, נכון, אבל מכאן למדים גם לכלל ישראל. "דגמרינן מיניה". כי גזירה שווה מראה כאילו שני הכתובים הינם רצף אחד. ואף שמלכתחילה נכתבו בשתי פרשיות שונות. ודרך המילה המשותפת אנו לוקחים מה שכתוב בפרשה האחת ולמדים ממנה בעניין זה לגבי הפרשה השנייה. וכמו בהשקה גשמית של מי המקווה, שהקשה הוא לשון נשיקה וחיבור, ואז המים הטהורים מאוצר האחר מתחברים ומטהרים את המים השניים.]

הגזירה השווה היא האופן בה אנו מחברים את השונה – ועושים ממנו מיקשה אחת

השאלה היא שהרי מצוות יתירות ריבה הכתוב עבור הכהנים. ומהיכן יכול אני ללמוד לכלל ישראל? אלא שלגבי כלל ישראל נאמר בפרשת קדושים "וְלֹא תַשְׁחִית אֵת פְּאַת

זְקָנֶךָ:" (ויקרא יט, כז). ואם כן מבארים התוספות (2), כי אין אנו למדים על עצם גוף ההוראה, אלא רק על אופן ההוראה אנו למדים מהכהנים. ודין זה נלמד מהגזירה שווה של המילה פאה הרשומה בשניהם. וע"י כך אנו מבינים רק מהו מושג גלוח שיש בו השחתה. שהרי גם במספריים ניתן לגלח, אך אין כאן איסור של גילוח שיש בו השחתה, ולזה מועילה הגזירה השווה, שלומדים את המציאות של גילוח אסור מכהנים לישראל. שאין זה דין הקשור לכהונה, אלא לגילוח.

החורש בשור וחמור והן מוקדשין -

1פ"ה,
בכור שור,
עובר משום לא תעבוד בבכור שורך,
וחמור קדשי בדק הבית,
ולקי משום דהזיד במעילה באזהרה.

וי"א פטר חמור,
וכמ"ד אסור בהנאה,
2ולי נראה,
דאינו כן,
דליכא למ"ד דלקי הנהנה ממנו.

3ולא נראה לר"י פירוש הקונטרס,
דפירש דחמור לקי מלאו דהזיד במעילה,
דבגמ' קאמר,
מידי דאיתיה בשאלה לא קתני,
והקדש דמתני',
מיירי בבכור דליתיה בשאלה.

4לכך מפרש ר"י,
דעל החמור אינו לוקה,
ויכול להיות שהוא חולין,
ולאו דוקא קאמר,
והן מוקדשים תרוויהו השור והחמור
דליכא מוקדשין אלא בשור,
וליכא ב' לאוין בשור וחמור,
אבל בכלאי הכרם,
איכא ב' מלקות,
דמיירי שהיה זורע בכרם,
חטה ושעורה וחרצן,
וחפה אותם בחרישה,
דקא עבד תרתי,
חדא דזרע כלאי זרעים,
ועוד דזרע כלאי הכרם.

המשנה מבארת כיצד סופרין שמונה מלקות מחמת לאווים שונים

יש אופן שאדם יהא חורש תלם אחד בשדה, וחייב עליו מלקות משום שמונה לאוין שונים, באם התרו בו על כולם.

כיצד?

א. החורש בשור וחמור יחדיו, עובר עליו משום "לא תחרוש בשור ובחמור יחדיו" [דברים כב, י], הרי כאן לאו אחד.

ב - ג. והשור והחמור הן מוקדשין, שהשור היה קדוש בקדושת בכור, ועובר על עבודתו בו בלאו של "לא תעבוד בבכור שורך" [שם טו, יט], שהוא אזהרה לכל קדשי מזבח שאסורים בעבודה. וכן החמור היה של קדשי בדק הבית, וחייב על העבודה בו משום מעילה [שכל המזיד במעילה, הרי הוא באזהרת לאו. כדגמרינן בגזירה שוה "חטא - חטא" מתרומה, דכתיב בה "וכל זר לא יאכל קדש"]. הרי כאן שלשה לאוין.

ד. והחרישה היתה מסוג החרישה המהפכת את הזרעים, ובכך עבר על איסור זריעת כלאים בכרם.

והיינו, שהיו על הקרקע חרצנים של גפן וזרעים של תבואה, וחרש את הקרקע, ובחרישה הזאת הוא חיפה אותם בעפר, הרי החיפוי הזה נחשב זריעה של כלאיים [כמו שיתבאר בגמרא], ולוקה בו משום "לא תזרע כרמך כלאים" [שם כב, ט]. הרי כאן ארבעה לאוין.

ה. והיה זה בשנת השביעית, ובחרישתו כדי לכסות את הזרעים, חרישה הנחשבת, כאמור, לזריעה, הרי הוא עובר גם על איסור זריעה בשביעית, ולוקה משום "שדך לא תזרע" [ויקרא כה, ד], הרי כאן חמשה לאוין.

ו. וחרש חרישה זו ביום טוב. והרי הוא לוקה אף משום "כל מלאכת עבודה לא תעשו". הרי כאן ששה לאוין.

ז - ח] והיה החורש כהן וגם נזיר ומקום החרישה היה בבית הטומאה [בבית הקברות], והרי הוא לוקה משום הלאו שנאמר לגבי כהן "לנפש לא יטמא" [ויקרא כא, א], וכן לוקה משום הלאו שנאמר לגבי נזיר "על נפש מת לא יבא" [במדבר ו, ו]. הרי כאן שמונה לאוין. נמצא שבחרישה אחת מתחייב שמונה מלקיות.

הצגת פירוש הקונטרס – על הגדרים של השור והחמור, אשר גרמו למלקות בחרישה

התוס' (1) פותחים בהצגת פירוש הקונטרס (פסחים מז, א ד"ה מוקדשין) שמדובר שהשור הוא בכור, והחמור היה מקדשי בדק הבית, ולפיכך יש כאן גם מעילה. ועוד אפשרות שמדובר בחורש בפטר חמור, לשיטת הסובר שהוא אסור בהנאה.

שלבי התוספות כאן הם ידועים וקבועים, הבאת פירוש, ציון הקושי, והצעת פירוש חדש

[לפני שנתייחס לכל מהלך התוס', נראה כי יש כאן שלבים. עצם הצגת פירוש הקונטרס. על חלקו האחרון יש ויכוח קל ולכן מילת המפתח היא רק "ולא נהירא". לעומת זאת על חלקו הראשון יש סברא לשלול חזקה יותר, ולכן מילת המפתח היא "ולא נראה לר"י פירוש הקונטרס", ומובן שהם צריכים לבאר מה הקושי.

ומתוך כך, חייבים לא רק לשלול, ולהקשות מה לא ולמה, כי אם גם לציין מה כן. ומילת המפתח הינה "לכך מפרש ר"י. וכאן מובאים הפרטים. מהלך זה הינו די קבוע בתוספות. הבאת הפירוש שעליו הם יחלקו תחילה. ביאור הקושי, ודווקא מתוך הקושי, נדרשים

לסלול הבנה מחודשת. וגם כאן לעתים ממציאים מציאות אחרת, שלא רק שהיתה גפן ותבואה, כפי שהעמדנו תחילה, אלא שהתבואה עצמה יש בה גם חטה וגם שעורה.]

גם הסובר שפטר בכור אסור בהנאה – מודה שאין על כך מלקות

מדייקים התוס׳ (2) לחלוק על החלק השלישי של דברי רש״י ביש אומרים לגבי פטר חמור. אפילו נלך בשיטתך לגבי פטר חמור, שיש בו איסור הנאה, אבל אין בכוח איסור זה אין אף אחד הסובר, כי לוקים על כך. וממילא לא ניתן להשתמש שיש כאן מלקות נוספת על כך.

לא ניתן להעמיד גם כחלק הראשון של רש״י, היות ומדובר על שאלה, המבטלת מעילה, בעוד ח׳ הלאווים נאמר מפורשות שאין בהם שאלה

חולקים התוספות (3) בשם ר״י, גם על הצעתו הראשונה של רש״י. מאחר והחמור הוא הקדש, הרי הלאו הוא על מעילה. אלא שמצד שני הגמרא בהמשך דייקה, כי שמונת הכללים של הלאווים, הינם דווקא באופן שאינו יכול להישאל. ועל כך תירצה הגמרא, שמדובר בבכור שאינו בשאלה, ואז אם נקבל את הצעתו של רש״י על חמור של קדשי הבית, באותה שאלה של הגמרא, היתה גם צריכה להקשות על החמור, ולא רק על השור.

ר״י בוחר למנות את שמונת הלאווים באופן שונה מחמת הקושי שהציג, בשור וחמור הוא מוריד ובכלאיים הוא מוסיף

וכנגד הקושי שהעלה ר״י ממשיכים התוספות (4), שמתוך כך סולל ר״י, הבנה אחרת במציאות ובספירת שמונת הלאווים. במקום שני הלאווים של החמור והשור המוקדשים, אנו מצמצמים ללאו אחד. החמור יכול להיות בכלל חולין, ואם כן כן כלל אינו לוקה עליו. ועם היות שנאמר בלשון רבים ׳והן מוקדשין׳ - הרי מדובר שבהמה מוקדשת הינה רק בשורץ והאיסור היחיד אם כן הלאו הוא חורש בבכור שורו. בנוסף ללאו הראשון של חרישה בשור וחמור, אבל יש כאן רק ב׳ לאווים ולא שלושה.

אולם, כנגד זה, מה שספרנו בכלאי הכרם לאו בודד, הרי כאן מציע ר״י שיש שני איסורים. והציור הוא שיש כאן שלושה פריטים חטה ושעורה וחרצן. וכעת החשבון הוא שהוא זורע כלאי זרעים - חיטה ושעורה, וכן כלאי הכרם - חיטה וגפן (חרצן).

[דף כב עמוד א]

אלא הכא במאי עסקינן שבישלו בעצי הקדש -

1ואם תאמר,
לילקי משום הזיד במעילה באזהרה.

2וי״ל,
דלא חשיב אלא לאו,
דאיתנהו בפחות משוה פרוטה.

ראשית יש להביא את המחלוקת לגבי חילוק מלאכות ביום טוב

(נביא תחילה את דברי הגמרא בדף כא עמוד ב).

אמר רבה לתרץ את קושית עולא, מדוע לא מנתה המשנה גם מלקות משום זורע ביום טוב:

משום שהמשנה סוברת, יש חילוק מלאכות רק בשבת. שאם עשה בשבת שתים ושלש מלאכות בהעלם אחד, או שעשה פעולה אחת שיש בה שני שמות מלאכה נפרדים, חייב חטאת על כל מלאכה ומלאכה בפני עצמה, על אף שכל מלאכות שבת נכללו באזהרה אחת, כיון שיש לימוד מיוחד לענין שבת, לחלק לגבי חיוב חטאות את כל המלאכות לאיסורים נפרדים.

ואין חילוק מלאכות ביום טוב. שאם עשה ביום טוב כמה מלאכות חלוקות במזיד, אינו לוקה אלא אחת. שהרי לא עבר אלא על לאו אחד של ״לא תעשו כל מלאכה״. וביום טוב לא חידשה התורה את דין חילוק מלאכות לגבי מלקות.

אמר ליה עולא: עדא [זאת] תהא התירוץ לקושייתי.

איתיביה [הקשה לו] אביי לרבה: וכי אין חילוק מלאכות ביום טוב?

והתניא [פסחים מז, ב]: המבשל גיד הנשה בחלב ביום טוב, ואחר כך אכלו, לוקה חמש פעמים מלקות.

הבנה חדשה – האיסור היה מצד הבערה ובישול בעצי הקדש

הגמרא בהמשך (כב, א) מפלפלת ומחשבנת מהם חמשת האיסורים הללו. ולבסוף מגיעים למציאות שהלאו החמישי של המבשל גיד בחלב ביום טוב ואכלו הוא הלאו של ואשיריהם תשרפו באש. ומחדשים כי הלאו לא היה על השימוש בעצי האשירה, אלא בכך שבישל בעצי ההקדש. מאחר והיתה כאן הבערה עם עצי הקדש. ״אלא, הכא במאי עסקינן, שלא הבעיר בעצי אשירה, אלא כגון שבישלו בעצי הקדש. והלאו החמישי הוא משום ששורף עצי הקדש.

ואזהרתיה של השורף עצי הקדש היא מהכא: דכתיב [דברים יב, ג] ״ואשריהם תשרפון באש, לא תעשון כן לה׳ אלהיכם״. מכאן שאסור לאבד עצים המוקדשים לה׳ אלוהיכם.״

לכאורה יש להוסיף מלקות גם על עצם זה שמעל בעצי ההקדש, בנוסף למה ששרף אותם.

מעלים התוספות (1) קושיה אפשרית נוספת. שלא רק שביצע שריפה, אלא עצם זה שמעל בהם, ולקחם לצורך שימוש. ומאחר והכתוב הזהיר על מעילה - הרי גם על זה מגיע מלקות.

איסור המעילה הוא רק באופן של שווה פרוטה

מתרצים התוספות (2), כי יש חילוק בין איסור עצמי, שהכמות אינה נחשבת. כגון איסור אכילת בשר בחלב שהוא אף בכל שהוא, ואף שחתיכת הבשר תהיה קטנה ושווה פחות מפרוטה. מאחר והוא מגיע מעולם האיסור. בעוד שהמעילה היא איסור ממוני, אשר אם חתיכת הבשר תהיה בעלת ערך שולי של פחות מפרוטה - כבר לא יהיה כאן כלל איסור ממוני. ולכן לא ניתן להחשיב זאת.

היכולת לחלק בין לאו איסורי וממוני – מאחר והלאו הממוני לא תמיד יחול

[ממבט ראשון של הלאווים נראים שווים, או שיש לאו או שאין לאו. אלא שהתוספות מצליחים להפריד בין לאו המבוסס על איסור, ולכן הוא קיים אף בפחות משווה פרוטה, ולבין לאו שכל כולו בנוי על צד הממון. ופחות משווה פרוטה - אין כאן כלל גדר חשיבות. ומאחר ואין כאן את הגדר הממוני להתחייב, הרי גם לאו זה אינו נחשב. ונמצא כי הגורם של פחות משווה פרוטה - יוצר כאן הסתכלות שונה בתכלית, ממה שחשבנו בתחילה, שכל הלאווים שווים.]

מתקיף לה רב אושעיא וליחשוב נמי משום זורע בנחל איתן -

1קשה,
דהשתא דפריך טובא,
וליחשוב ולא משני מידי,
וצריך לומר,
ע"כ דתנא תנא ושייר,
ולעיל קאמר א"ל תני תנא שמונה,
ואת אמרת תנא ושייר.

2ואומר הר"ם,
דלא דמי דלעיל קתני שמונה ומני י"ט בחד,
ואם איתא,
דאיכא תו מלקות משום י"ט,
היה לו למנותן בשתים,
אבל הכא,
יכול להיות דלא אירי תנא,
למיחשב כל הני גווני,
דזורע בנחל איתן ומוחק את השם.

הגמרא מביאה סדרת אמוראים החולקים על הכלל של שמונה מלקות על חרישת תלם אחד

שנינו במשנה: שיש אופן שחורש תלם אחד, וחייב עליו משום שמונה לאוין, שיש בהם מלקיות.

[סימן שנבא"י שנ"ז]:(שזה סימן לכל האמוראים שתוקפים כלל זה, ואומרים כי יש לאו נוסף פרט, לשמונה שנמנו).

דוגמא של לאו נוסף בהתקפת רב הושעיא הוא לחרוש בנחל איתן, שנערפה בו עגלה ערופה

מביאה הגמרא את ההתקפה הראשונה: מתקיף לה רב הושעיא, וליחשוב נמי במשנתנו מלקות נוספים, באופן שזרע בחרישתו על שפת נחל איתן שנערפה בו עגלה ערופה, שאז עובר משום לאו נוסף, של הזורע בנחל איתן, שאסור לזורעו. ואזהרתיה של איסור זריעת נחל איתן היא מהכא: דכתיב גבי עגלה ערופה, שעורפים אותה בנחל איתן, "אשר לא יעבד בו ולא יזרע" [דברים כא, ד].

שאלה האם ניתן לתרץ כאן בכלל של תנא ושייר, ויש בכך שני צדדים הפוכים

מקשים התוספות (1), שיש כאן סתירה, ולכן פותחת בכלל של קשה. מצד אחד, דווקא מאחר ויש כל כך הרבה התקפות, שהגמרא כאילו מתעלמת מהם, ואינה מתרצת כלל, מה שמעיד שלכאורה חובה להשתמש בכלל של תנא ושייר. וכך אם תנא את חלקם, אכן שייר מקצתם. אלא שמצד שני, לאחר שהגמרא אכן ניסתה להשתמש מקודם בכלל זה, מיד הקשה רבא, שמציינים כאן מניין סופי של שמונה לאווים, משמע שהוא מדקדק בדבריו, וכיצד אתה אומר תנא ושייר, מה שמעיד כי המניין אינו קובע.

הכלל של תנא ושייר – מאחר ויש מקרים שנראה הפוך, יש ללמוד מהפרט אל הכלל, ולהבין מתי חובה להביאו, ומתי אסור להביאו

[מאחר והגמרא מביאה קושיות רבות ולא מתרצת כל קושיה בפרטות, הרי זה המקום לתרץ תירוץ כולל, תנא ושייר. ואז אין כלל מקום לכל קושיה בפני עצמה. והצעה זו אומרים התוספות, בצורה שאינה משתמעת לשתי פנים "וצריך לומר דעל כורחך, דתנא - תנא ושייר".

ומתוך כך צוללים התוספות לבאר את הכלל של מתי כאשר הוא מונה מספר, מה שבא להורות, זה המספר ואין זולתו, כך שלא ניתן לומר תנא ושייר, ומתי עם כל זאת שמנה מספר, עדיין כן יכול להביא את הכלל של תנא ושייר.]

ההבדל בין שני המקרים, שכאשר על דבר שנמנה אחד ויש בו שניים, הרי לא ניתן לומר שזה רק בבחינת דוגמה, ושייר עוד

לכאורה, אחרי שאלה כה חזקה, יש להבין מה גדרו של תנא ושייר, ומתרצים התוספות (2) בשם ר"ם, כי אכן ניתן להשתמש בכלל של תנא ושייר. וכעת הוא נדרש לבאר מדוע כאן כן, ומקודם לא. ומציין כי מאחר ומקודם לגבי המחפה זרעים בחרישתו אינו עובר גם כן משום זורע ביום טוב.

והתשובה הינה כי אחד משמונת הלאווים הינו מלאכה ביום טוב, שהוא נמנה כאחד. אלא שמאחר וקיים חיוב נוסף על מלאכה ביום טוב, לא רק חורש אלא גם זורע, ומאחר והיה לו למנותם כשניים, הרי בכך שהוא נמנה רק כאחד מתוך השמונה, כבר אינו יכול להשתמש בתירוץ של תנא ושייר.

אבל לעומת זאת כאן, אכן יתכן שהתנא יכול לתרץ עוד. כי מדובר על עניינים שונים, כמו זורע בנחל איתן ומוחק את השם.

אמר ליה כגון דאמר שלא אחרוש בין בחול בין ביום טוב -

1וקשה,
דאכתי ליתא בלאו והן,
כדפריך פ"ג דשבועות (דף כד. ושם),

גבי שלא אוכל נבילה ושחוטה,
דפריך מי איתא בלאו והן.

2ואולי י"ל,
דמשכחת לה בהן,
כגון עפר תיחוח,
דלית בה חיובא מן התורה, באותה חרישה.

הגמרא שוללת אפשרות של שבועה שלא אחרוש ביום טוב, שדבריו אין להם ערך, באשר כבר הוא מושבע מהר סיני, ואין שבועה חלה על שבועה

הגמרא מנסה להביא לאו נוסף, הראוי למלקות. "אמר ליה רבי זעירא לרבי מני, וליחשוב נמי לאו נוסף, בכגון דאמר: שבועה שלא אחרוש ביום טוב! שאז עובר גם על איסור שבועה.

אמר לו רבי מני: התם, באופן שנשבע שלא יחרוש ביום טוב, לא קא חלה השבועה, מפני שמושבע כבר ועומד מהר סיני הוא שלא לחרוש ביום טוב. ואין שבועה חלה על שבועה!

אולם ניתן לשנות ולהעמיד, שבוחר לציין גם זמן היתר בשבועתו, וממילא השבועה כן חלה

אמר ליה רבי זעירא: נעמיד באופן כגון דאמר, שבועה שלא אחרוש בין בחול בין ביום טוב, שאז היות והוא כולל בשבועתו זמן שמותר בחרישה יחד עם הזמן שאסור בחרישה, אזי השבועה חלה על כל מה שכלל בשבועתו. משום דמגו [מתוך] דחלה עליה [עליו] שבועה לענין חרישה בחול, חלה עליה נמי לענין חרישה ביום טוב." וזה מה שנקרא איסור כולל.

מקשים התוספות ממסכת שבועות, שאינו יכול להישבע שלא יאכל נבלות (האסורות) עם שחוטות (המותרות), כי כל שבועה חייבת להיות בסגנון בו הוא יכול להישבע הן על לאו והן על ההן

התוס' (1) מקשים על רעיון זה של הגמרא. במסכת שבועות על מי שאומר שלא אוכל נבילה ושחוטה. הנבילה היא אסורה מהתורה, והשחוטה מותרת, וכאן הוא כוללם יחדיו. ולהבין זאת יש להקדים תחילה ולהבין את הגדר של איסור כולל. "בהמה שנתנבלה לפני יום הכיפורים, שהיתה אסורה תחילה באיסור נבילה, וכשמגיע יום הכפורים חל איסור יום הכפורים על הנבילה [והאוכלה חייב חטאת, משום איסור יום הכפורים], למרות שאין איסור חל על איסור, משום שאיסור יום הכפורים הוא "איסור כולל", שעד בין השמשות של יום הכפורים - היה אדם זה אסור רק בנבילה, וכשנכנס יום הכפורים - הוא נאסר גם באכילת בהמה שחוטה, ומיגו שהוא נאסר בשחוטה, הוא נאסר גם בנבילה באיסור יום הכפורים."

ועל יסוד זה מקשה שם בגמרא בשבועות, כי קיים יסוד נוסף שממנו מקשים. ותו הוינן בה: הרי קיימא לן לקמן [כז - א] שאין חייבין קרבן שבועה, אלא על שבועה כזו שתיתכן ב"לאו והן", כלומר שאפשר לישבע בה גם לחיוב וגם לשלילה, כמו שנאמר, להרע או להיטיב" - משמע דבר והפכו.

אלא "הן" - היכי משכחת לה!? והרי אם ישבע לאכול נבילות לא תחול השבועה להתחייב לאכול נבילות ולבטל שבועת הר סיני, ואפילו אם יכלול בשבועתו שיאכל גם שחוטות. ומאחר שלא משכחת לה "בהן", גם על ה"לאו" אין חייבין קרבן!? ולכן רק יכול להיות כשיטת רבי יוחנן, שחצי שיעור יכול הוא לאכול נבילה או שחוטה.

עפ"י יסוד זה דוחים התוספות, הצעה זו, מכיוון שלא ניתן לומר על חרישה ביום טוב בסגנון חיובי

כעת התוס' מקשים עם אותו יסוד, שלא ניתן לומר כאן הן ולאו, לגבי שלא אחרוש בחול וביום טוב. שהרי אינו יכול להישבע בצורה החיובית שיחרוש ביו"ט, והרי בכל שבועה קיים את היסוד של נפש כי תשבע לבטא בשפתיים להרע או להיטיב.

מציעים התוספות אפשרות של חרישה בעפר תיחוח, שמהתורה אינו נקרא חרישה

מתוך כך מעמידים התוס' (2) ציור שיש חרישה שהיא כעין ללא חרישה. שהרי בשעה שהוא חורש בעפר תיחוח, הרי אין כל צורך בחרישה זו, שזה כמו לטחון דבר טחון. וממילא זה אינו נאסר, כי עם שהוא עושה פעולת חרישה, הרי אין זה דבר עם תועלת לתוצאת החרישה. ומאחר והוא יכול לעשות זאת, הרי יש כאן שבועה של לאו והן. שמאחר ואין זו פעולה אסורה, הוא רשאי להישבע לבצעה. כלומר הוא נשבע שיחרוש ביום טוב בעפר תיחוח.

עם היות והגמרא מביאה קטע כפירוש בוחרים התוספות להראות שעדיין אינו מסלק את הקושי, שאינו יכול להישבע כך

[התוספות שמביאים את תירוץ הגמרא, שבמקום ההצעה הראשונית של שבועה על חרישה ביו"ט, הוא ישבע באופן בו כולל גם חול. אלא הדגש כאן של התוספות הוא שאין בתירוץ הגמרא על מנת לסלק את הקושי שהעלתה. שאינו רשאי להישבע כך, מכיוון ששבועתו אין בה ממש, מכיוון שהוא עומד ומושבע. ואילו התוספות מסבירים כי גם לאחר התירוץ נשאר הקושי, שאין תועלת בשבועתו, מכיוון "דאכתי ליתא בהן ולאו". כלומר הרעיון הוא שאינו יכול להישבע כך (אמנם מסיבה אחרת), אבל אין זה תירוץ כי אם הקושיא במקומה עומדת. ומביאים ראייה שניתן להקשות כך, "כדפריך פרק" כלומר מביאים מראה מקום שקושייתם יש לה מקום.]

שהרי גוף אחד הוא ועשאו הכתוב ב' גופים -

1והקונטרס,
פירש כגרסתו,
2ור"ת,
פירש בענין אחר כמין חומר,
דכתיב ביה כצבי וכאיל,
שהם ב' מינין,
3ובזה הפירוש מיושב,
הא דאמרי' בבכורות (דף לג.),
תלתא צבי ואיל כתיבי בו,
חד לכדרבי יצחק ור' (הושעיא),

4ופירש הקונטרס לא אתפרש למילתייהו,
5והשתא ניחא,

דהוי דרבי יצחק ורבי הושעיא דהכא.

שיטת הרמב"ם כרש"י – בהמת פסולי המוקדשין היא כחול וקודש, ומבחינה דינים נחשבים לב' גופים – ולכן לוקה עליה מצד כלאיים

לבאר את הסוגיה נפתח בפסק הרמב"ם (כלאים, פ"ט, הל' יא). המבאר בלשון ברורה את דעת רש"י, והראב"ד הולך כשיטת ר"ת בתוס'. "בהמת פסולי המוקדשין, אף על פי שהיא גוף אחד - עשאה הכתוב כשני גופין, מפני שהיתה קדש, ונעשית כקדש וכחול מעורבין זה בזה. ונמצאת בהמה זו כבהמה טמאה עם הטהורה המעורבין כאחד. הרי הוא אומר ואם כל בהמה טמאה אשר לא יקריבו ממנה קרבן לה', מפי השמועה למדו, שאינו מדבר אלא בפסולי המוקדשין, לפיכך החורש בשור פסולי המוקדשין או המרביע הרי זה לוקה משום כלאים, ואיסור זה מדברי קבלה. +/השגת הראב"ד/ בהמת פסולי המקודשין וכו'. א"א אנו אין בידינו אלא כחיה עם בהמה, שהרי עשאה כצבי ואיל, והכי איתא בבכורות.+".

דעת רבי הושעיא ורבי יצחק בגדר מה שהתורה החשיבה גוף אחד לשני גופים מחולקים

הרחיבה הגמרא, במסגרת הדעה שיש יותר משמונת הלאווים שנימנו, מדובר על שני אמוראים נוספים הדנים לגבי לאו נוסף. ובשניהם קיים היסוד שהכתוב החשיב גוף אחד כשני גופן מחולקים.

אמר רבי הושעיא: המרביע שור פסולי המוקדשים לאחר שנפדה, אפילו אם הרביעו על מינו, לוקה משום כלאיים, שמרביע חולין בקדשים. כי אף על פי שפדו את השור, עדיין יש בו תורת קדושה, והתורה החשיבה את שור פסולי המוקדשים לשנים, לשני גופין חלוקים, שיש על השור הזה לאחר פדיה, גם תורת חולין, וגם תורת קדשים.

יש עליו תורת חולין, שמותר באכילה מחוץ לפתח אהל מועד כאילו לא הוקדש מעולם.

ויש עליו תורת קדשים, שאסור בגיזה ועבודה. ולומדים את זה בספרי מהפסוק "בכל אות נפשך תזבח ואכלת בשר" [דברים יב] "תזבח" - ולא גיזה, מלמד הכתוב שאסור בגיזה ועבודה.

ולכן אסור להרביעו אפילו עם מינו משום כלאים, שמרביע חולין על קדשים, או להיפך, קדשים על חולין, כיון שעשאו הכתוב כשני גופין חלוקין.

אמר רבי יצחק: המנהיג בשור פסולי המוקדשים, אפילו מנהיג אותו בפני עצמו, לוקה משום כלאיים, שהרי גוף אחד הוא, ועשאו הכתוב כשני גופים, שיש בו גם חולין וגם קדשים. לכן חייב משום כלאים של "לא תחרש בשור ובחמור יחדיו" [דברים כב, י].

שיטת רש"י – שבשוור לאחר פדייה יש כביכול גם מבחינה דינית גדר חולין וגם גדר קודש, ומאחר והם באותה בהמה – כביכול, יש כאן כלאיים

מביאים התוס' בתחילה (1) את שיטת רש"י כדרכם, לפני שניגשים לחלוק עליו. ושיטת רש"י היא שאלו שני גופים מחולקים, רק הוא בניגוד לרמב"ם לומד זאת לאחר שנפדו. שיש על השור הזה לאחר פדיה, גם תורת חולין, וגם תורת קדשים.

יש עליו תורת חולין, שמותר באכילה מחוץ לפתח אהל מועד, כאילו לא הוקדש מעולם.

ויש עליו תורת קדשים, שאסור בגיזה ועבודה. ולומדים את זה בספרי מהפסוק "בכל אות נפשך תזבח ואכלת בשר" [דברים יב] "תזבח" - ולא גיזה, מלמד הכתוב שאסור בגיזה ועבודה.

ולכן אסור להרביעו אפילו עם מינו, משום כלאים, שמרביע חולין על קדשים, או להיפך, קדשים על חולין, כיון שעשאו הכתוב כשני גופין חלוקין.

לימוד כצבי וכאיל בעניין פסולי המוקדשין, איננו רק פנינה לשונית, אלא שזה ממש מתלבש עם משמעות הגמרא במסכת נוספת

לעומת זאת מביאים התוס' (2) את פירושו של רבינו תם, שפירש בסגנון השונה לחלוטין, ששני הדברים הינם כמו חיה ובהמה שהינם שני מינים. שהרי שור פסולי המוקדשין יש בו בחינה בהמה ועשאו הכתוב גם כחיה, ועל כן השתמש בפסוק שהוא לשון המקרא. דרישה כעין חומר, הינה דרשה יפה, ולגבי פסולי המוקדשין נאמר "יאכלנו כצבי וכאיל", כלומר שני מינים.

מטרת דרשה מוצלחת, אינה רק הברק הלשוני, אלא שכל העניינים מסתדרים לפיה

[דרשה אינה רק הברקה רגעית, אלא ששכל שכל הדברים מסתדרים, הן הפסוק, הן הקישור לנושא של פסולי המוקדשים, הן הגמרא כאן במכות, והן דברי גמרא אחרת בבכורות - הרי זה עצמו מהווה הוכחה, שפירוש זה הינו ראוי. באשר עצם זה שהכל ממש כה מתבאר, זה עצמו הכוח של הפירוש, מעבר חמה שהוא עצמו חביב וכמין חומר.

ונראה כיצד מילות המפתח ממש מדגימות את השלבים. עצם הפירוש "פירש בעניין אחר כמין חומר", והקישור לבכורות "ובזה הפירוש מיושב הא דאמרינן בבכורות", בניגוד לרש"י, שאינו מתייחס לכך "לא אתפרש למילתייהו", והקישור בחזרה למסכת כאן. "והשתא ניחא דהוי רבי יצחק ורבי הושעיא דהכא".]

כפי שביארנו, עוברים התוספות (3) להוכיח כי לא סתם הביאה התורה ג' פסוקים המזכירים צבי ואיל

ועל מנת להבין את הסוגיה נקדים לבאר את דברי הגמרא בבכורות לג, א.

בית הלל התירו בבכור שיש בו מום לאוכלו. ועל כך היה ויכוח. בין השאר מביאים שיטה מקילה עוד יותר של רבי עקיבא, המתיר לדעת בית הלל אף לגוי לאוכלו. אלא שדוחים שיטה זו.

והא דתניא: ורבי עקיבא מתיר, אליבא דבית הלל ואפילו עובדי כוכבים. הוינן בה: מאי טעמא דרבי עקיבא?

ומשנינן: דכתיב בסיפא דקרא ד"הטמא והטהור יחדיו יאכלנו" "כצבי וכאיל", מה צבי ואיל מותר באכילה לעובד כוכבים, אף בכור בעל מום - מותר לעובד כוכבים.

ואידך, תנא קמא דברייתא דסבר דלא התירו בית הלל לעובד כוכבים, אמר לך: תלתא "צבי ואייל" כתיבי בפרשת ראה. ומכולן דרשינן מינייהו כדלקמן, ולא אשתייר קרא להתיר לעובד כוכבים.

חד, לכדרבי יצחק. דאמר רבי יצחק: החורש בשור פסולי המוקדשים לוקה. מאי טעמא? "כצבי וכאיל" כתיב ביה, ללמדך שעל אף שהוא גוף אחד עשאו הכתוב שני מינין. שהרי זה כאילו הוא חורש בצבי ובאייל, שהן שני מינים, יחדיו.

וכן לכדרבי אושעיא, דאמר המרביע שור פסולי המוקדשין אפילו עם מינו הרי הוא כאילו חורש בשור וחמור, ולוקה. מאי טעמא? "כצבי וכאיל" כתיב ביה, לומר לך שאף על פי שהוא גוף אחד עשאו הכתוב שני מינין, וכאילו מרביע כלאים.

וחד, לכדרבי אלעזר הקפר. דאמר רבי אלעזר הקפר: הרי זה, צבי ואייל, בא ללמד, ונמצא למד: מה בהמה בשחיטה, אף צבי ואיל בשחיטה.

וחד, איצטריך למידרש: מה צבי ואיל פטורים מן הבכורה, שאין בכור אלא בבהמה ולא בחיה, ומן המתנות זרוע לחיים וקיבה שנותנים לכהן בבהמה. אף פסולי המוקדשין פטורין מן הבכורה ומן המתנות."

בעוד דברי רש"י אינם קשורים למהלך שתי הסוגיות, הרי פירוש ר"ת מבאר הכל

ואכן התוס' מסיימים (4), כי דברי רש"י לא יהלמו את הסוגיה בבכורות. ואגב יש המתקנים את לשון התוס' כאן (5) שאין זה רבי יהושע, אלא הושעיא, וכן הלכנו על פי ההגדות של עוז והדר. ואכן בפסקי התוס' מובא כי מה שהם מוציאים להלכה, שטומאה וכשרות, בבחינת חולין וקדשים, אינם משפיעים על ההלכה בבחינת כלאיים, וכפי שראינו, שכך אכן חלק הראב"ד.

המנהיג בשור פסולי המוקדשים לוקה -

1ודוקא,
אי מושך השור משוי בגופו,
2אבל,
בלא המשכה,
אין לוקה בהנהגה,
3דאם לא כן,
לעולם לא יוכלו להנהיג,
שור פסולי המוקדשים ממקום אחר.

לא עצם מציאות השור יוצרת את הבעיה, אלא הנהגה במציאות של כזה שור

לומדת הגמרא "אמר רבי יצחק: המנהיג בשור פסולי המוקדשים", אפילו מנהיג אותו בפני עצמו, "לוקה" משום כלאיים, "שהרי גוף אחד הוא, ועשאו הכתוב כשני גופים", שיש בו גם חולין וגם קדשים. לכן חייב משום כלאים של "לא תחרש בשור ובחמור יחדיו" [דברים כב, י].

רק כאשר נושא השור דבר מה או עליו או שקשור בקרון הרי זה נקרא הנהגה

באים התוס' (1) ומצמצמים דין זה, מה שנקרא אוקימתא. שכל זה מתקיים רק כאשר השור נושא גם משא. מבארים התוס' (2) את הצד השני, שאם אינו מושך, הרי אז הדין מתהפך, ושוב אינו לוקה.

ללא שתתיר להזיז את השור – לא תוכל לא להשקותו ולא להוליכו למרעה

מוכיחים התוס' (3) ע"י שני כלים. הכלי הראשון הוכחה על דרך השלילה, כלומר, מדוע לא ניתן לומר אחרת. הכלי השני, הבאת מקרה זה למצב מגוחך. שאם נאסור הובלה בכלאים של שור זה גם ללא משוי בגופו, לא נוכל כלל להזיז את השור ממקום אחד למקום אחר. אם נזדקק לכך.

פעמים רבות מדייקים ומצמצמים את הדין למצב מסויים, ומוכיחים שלא ניתן לומר אחרת

[רעיון ההעמדה הנקרא אוקימתא, בא ומצמצם כי רק במקרה המסויים יש את הדיון וזה מילת המפתח "ודווקא". ומאחר ואנו מצמצמים רק כך, יש לבאר את הצד של המקרה הניגודי, כאשר זה אחרת "אבל", ואז להוכיח מדוע חייבים לומר רק כך, ומה יקרה אם לא נסבור כן. "דאם לא כן".]

[דף כב עמוד ב]

הא דאמדוהו ליומי -

1ובו ביום שאמדוהו לקבל,
חזרו ואמדוהו שלא יוכל,
אז אמרה מתניתין דלוקה,
דאי לא לקי -
אזלינן בתר אומד הראשון,
ונמתין לו,
עד שיבריא וילקה כמו שאמדוהו,
2אבל אם,
אמדוהו אומד שני למחר,
שמא הכחיש אחר הראשון,
ואזלינן בתר האחרון ופטור,
שהרי אמדוהו,
שאין יכול ללקות כלל,
3וכן מדינא סיפא,
אמדוהו מתחלה לקבל י"ח,
ובו ביום אמדוהו לקבל כולם,
אזלינן בתר השני,
ולוקה,
אם לא לקה כבר כל הי"ח,
4ובריית,
באמדוהו ביום אחרון,

אבל אומד ראשון - **היה טעות, ואזלינן בתר בתרא.**

מדייקים שבמשנה היו שלושה שלבים, אומדן ראשון הלקאה ואומדן שני

לומדת המשנה על מקרה מעניין. "אמדוהו לקבל ארבעים ולוקה מקצת, ואמדו שאין יכול לקבל ארבעים - פטור." אם נתבונן במקרה עצמו יש שלושה פעלים. הפועל הראשון הינו אמדוהו, כלומר אמידה ראשונה. הפועל השני הוא לוקה מקצת - כלומר לאחר האומדן החלו במלקות, אך טרם סיימו. והפועל השלישי הוא ואמדו. כלומר, דווקא שהתרחשו האירועים בסדר זה. הרי הדין הוא שכעת אין הוא לוקה כל את הארבעים. שהרי לאחר שהחלו המלקות, האומדן השני הקל עבור מקבל המלקות, שאנו שומעים לאומדן זה, והוא פטור מלקבל את כל הארבעים מלקות, למרות שבאומדן הראשון, זה היה אפשרי אף לדעת הרופאים.

אף לאחר שקיבל את מלוא העונש של האומדן, סיים את עונשו, ולא ניתן לבצע אומדן נוסף חדש

דין נוסף שלומדת המשנה אף הוא מכיל שלושה פעלים, אך יש כאן שני שינויים. בפעולה השניה, הנאשם קיבל את מלוא המלקות שאמדוהו, עם היות שהן פחות מארבעים. ואף כאן היה אומדן נוסף לרעתו, והדין הוא שמאחר ולקה, אין באים להחמיר בו, ושילקה את מלוא הארבעים כדוגמת האומדן השני. "אמדוהו לקבל שמונה עשרה, ומשלקה, אמדו שיכול הוא לקבל ארבעים - פטור."

חקירת הגמרא האם רק בגלל שהיתה הלקאה בין האומדנים יחול דין זה

ובגמרא פלפלו בדבר. שכל הפטור הוא רק מכיוון שבין האומדנים היתה הכאה. ומקשים מברייתא הסוברת אחרת, כי בברייתא אין מובא שהיתה מלקות בין שני האומדנים. כלומר, להקל אנו מתייחסים לאומדן השני, בעוד שלהחמיר אנו הולכים אחר האומדן המקל, והנה בברייתא לא מוזכר כלל, שהמציאות היא שבין האומדנים היתה הלקאה. "לקה - אין, לא לקה - לא; ורמינהו: אמדוהו לקבל ארבעים, וחזרו ואמדו שאין יכול לקבל ארבעים - פטור; אמדוהו לקבל שמונה עשרה, וחזרו ואמדוהו שיכול לקבל ארבעים - פטור!"

הגמרא מחדשת בחילוק בו היו שני אומדנים בימים שונים

מתרצת הגמרא כי יש מצב בו שני האומדנים היו ביום אחד, ויש מצב ששני האומדנים הינם בשני ימים. "אמר רב ששת, לא קשיא: הא דאמדוהו ליומי, הא דאמדוהו למחר וליומא אוחרא." כלומר, שני אומדנים באותו היום, הכיוון הוא דאלמלא היתה הכאה באמצע ששינתה מציאות, הרי אנו מכריעים כי האומדן השני הוא המכריע. והראשון היה טעות. ולכן אם היתה הכאה, הרי נתבזה, ושוב אין אנו מחמירים עליו. ובציור של י"ח מלקות, מדובר שכבר נשפט לגמרי, וזאת מאחר וקיבל את מלוא הי"ח מלקות. אלא שמה שלא מחזירים אותו, אינו קשור להערכת האומדן, אלא שזה ביזיון לבית הדין, מכיוון שכבר יצא מבית הדין, לאחר שכבר קיבל את מלוא עונשו.

מאחר ולא קרה דבר בין האומדנים, יש להבין מדוע יש פער באומדנים, ולפי הבנה זו, יחול הדין

עכשיו עורכים לנו התוס' (1) את המהלך. ומאחר ודברי התוס' אינם ברורים, הרי מצינו מספר נוסחאות בדבר. הב"ח מגיה באופן אחד, עם ריבוי תיקונים, ולחזון אי"ש היתה גם גירסא אחרת.

היסוד לחילוק של בו ביום, שבתחילה אמרו שאמדוהו לקבל את כל הארבעים, ובו ביום חזרו ואמדוהו שלא יוכל לקבל כלל, אז בציור שכזה, אמרה מתני' דלוקה, וכאן התוס' מוסיפים משתנה נוסף, שגם האומדן היה באותו היום, וגם לא לקה. ועל כן דאי לא לקי - אזלינן בתר אומד הראשון, שהרי בסופו של דבר, וודאי שלא ניתן לפוטרו לחלוטין, בשעה שיש אומד לכך שיכול לקבל את מלוא הארבעים. וגם אין הדבר הגיוני כלל, שבאותו היום, ההערכה תשתנה מארבעים לכלום. ונמתין לו, עד שיבריא וילקה כמו שאמדוהו, בפעם הראשונה באותו היום. ונמצא כי ההמתנה היא בגלל האומד השני, כך שמתחשבים בשני האומדנות. כך נראה לי לבאר, שזה מאחר ואנו מתחשבים בו זמנית עם שני האומדנות. וכאילו איננו מקבלים את האומד האחרון, שלא יעלה על הדעת שכעת כלל אינו יכול, אך בו זמנית אנו מתייחסים לכך, ואומרים כי נמתין לו שיתחזק, והאומדן הוא רק מצב זמני. שיטת החזון איש, שהולכים רק אחר האומד השני, והאומד הראשון, כאינו.

אומדן ביום למחרת – הוא אומדן על מצב חדש, ולכן אנו סומכים רק על האחרון

לעומת זאת אומרים התוס' (2), אבל כאשר אומדים אותו למחרת, הרי יכול להיות ששני הדברים נכונים, ובינתיים הוא הכחיש, ולכן האומד האחרון שלפנינו, הוא הקובע, כיוון שאינו סותר את מציאות האומד הראשון, ולכן פוטרים אותו לגמרי.

במקרה של שני אומדנים באותו היום – תולים את הטעות באומדן ולא בשינוי מצבו

וכן לגבי הציור השני, ממשיכים התוס' (3) ולומדים, כי לא יתכן שבאותו היום פתאום המציאות כה השתנתה, ונשארים עם האחרון, ואומרים כי הראשון היה טעות. וכאן אם לא לקה - אין אנו מתחשבים כלל באומד הראשון, וילקה את כל הארבעים. ואם לקה את כל הי"ח, הרי האירוע הסתיים.

כאשר ניתן לתלות להקל – הרי כל עוד שניתן לסבור ששני אומדנים היו נכונים – ניתן להקל

כעת (4) התוס' עוברים לבאר את הברייתא, שאומרים כי המציאות הינה שהאומד הנוסף היה ביום אחר. וכאן כמעט כל פרשן מבאר זאת אחרת, לפי הנוסחא בידו. יש הלומדים. כי מאחר והיה זה ביום אחר, הרי חייבים לומר כי שני האומדנים נכונים, וכל אחד מהם מתאר מצב בזמן שונה. ולכן הולכים אחר האומד הראשון, כי מאחר ואף הוא אומד נכון, לא ניתן לחייבו יותר, וילקה רק את הי"ח.

אחד הדברים המשמעותיים הוא להבין לפי מה אנו הולכים ומכריעים

[מילות המפתח "אזלינן בתר" מצויות קרוב למאתיים פעמים בתוס'. ומאחר וכאן יש סברות מנוגדות על מה ראוי להישען, האם על האומד הראשון או השני, הרי אחד הכלים הם הכנסת גורמים נוספים. כלומר, האם היה זה בו ביום שני אומדנים או ביום חדש. וכן האם כבר החל לקבל מלקות, דבר שמבטל את עצם העומדן השני.]

[דף כג עמוד א]

רבי יהודה אומר (בעינן יתירי כח ו) חסירי מדע -

1נ"ל,
דפליג אתנא קמא,
דאמר אין מעמידין כלל חסירי מדע,
דאין מדקדקין בדבר,
2דבהא טעמא דגמרא,
אין נכון לכאורה לומר,
דלרבי יהודה מעמידין דוקא חסירי מדע.

נחלקו חכמים האם מי שמחלק את המלקות נדרש להיות דווקא אדם חלוש יותר

לומדת הגמרא מי הראוי לקבל את התפקיד של המכה, אשר בלשון הגמרא נקרא חזן. ומאחר וראינו עד כמה נזהרה התורה, שעם היות וראוי לו לקבל מלקות, הרי צריך להקטין את עוצמת המכות. ועל כן באו חכמים ולמדו, כי התכונה למינוי היא דווקא שאין לו כוח רב, אלא הוא מחסירי הכוח, והצד החזק אצלו הוא המוחין. לעומתם חולק רבי יהודה ולומד, שניתן למנות אף להיפך, ואין הדבר כלל מעכב. "תנו רבנן: אין מעמידין חזנין אלא חסירי כח ויתירי מדע; רבי יהודה אומר: אפילו חסירי מדע ויתירי כח."

מאחר ומעמידים במי שיש לו כן שכל רב, מה צורך יש להזהירו שלא יוסיף

הגמרא מביאה ראייה דווקא לשיטת רבי יהודה, שמאחר והתורה הזהירה שלא יוסיף, סימן שאין שכלם כה חריף. "אמר רבא: כוותיה דרבי יהודה מסתברא, דכתיב: לא יוסיף פן יוסיף; אי אמרת בשלמא חסירי מדע, היינו דצריך לאזהורי, אלא אי אמרת יתירי מדע, מי צריך לאזהורי?"

אזהרה אינה רק על חוסר ידע, אלא אדרבא, על מי שמקפיד וזהיר מצד עצמו

שואלת הגמרא מה חכמים יאמרו על קושיית רבא, וכי מאחר ויש להם ריבוי שכל, לשם מה נדרשת האזהרה. ועונה, כי פעמים שמצינו שהתורה מזרזת למי שמסוגל להבין בעצמו, והוא זריז בדבר. "ורבנן? אין מזרזין אלא למזורז."

המחלוקת אינה האם להעמיד יתירי מדע או דווקא חסרי מדע – כי אם האם נושא הידע הוא בכלל שיקול בהעמדת החזן המכה

נעמדים התוס' (1) להבין מהי שיטתו של רבי יהודה. חכמים הרי השתמשו בלשון אלא, שפירושו כך ולא אחרת. ונמצא כי לכתחילה ראוי להעמיד דווקא מי שהוא יתיר מדע. ומתוך הן אתה גם שומע לאו. כלומר, מאחר והקפדת דווקא על נבונים, משמע שלתנא קמא את חסרי המדע באים לשלול, ולומר שכלל אין מעמידים. כלומר, התוספות מדייקים שלתנא קמא אכן ראוי שאת חסרי המדע כלל אין מעמידים.

ואילו הלשון לדעת רבי יהודה הינו אפילו, כלומר, הסרת ההגבלה. ומדייקים זאת התוס' בלשונם, שרבי יהודה בא לחלוק על תנא קמא. ולומד כי אדרבא אין מדקדקין בדבר. כלומר, סגנון של לאו דווקא. ואפשרי שיהיו מחסרי המדע. כלומר, מה שרבי יהודה חולק אינו מצד שתנא קמא אומר א' - שלא להעמיד חסרי מדע. ואילו רבי יהודה אומר כן להעמיד. אלא ההיפוך שהוא חולק, שנושא זה כלל אינו בא לידי דיון. שזה בכלל אינו משנה.

בעוד ברור לנו מדוע חכמים רצו חסרי כוח, אינו מובן מה תועלת יש בחסרי מדע, שיצטרכו דווקא כך

התוס' (2) מביאים את הוכחתם מהבאת המקרה למצב מגוחך. שהרי שני לשונות בדברי רבי יהודה, האחד הוא כמו שציינו, לשון אפילו, והשני הוא לשון בעינן, כלומר, כך אנו רוצים. קשה להלום את הנוסח, שרבי יהודה ממש דורש חסרי מדע. וכי מה תועלת יש בכך. אכן עיקר התועלת אפילו של חכמים הוא חסרי הכוח. ולא רק שעל כך חולק רבי יהודה, אלא גם על צד המשלים, שבעוד שחכמים דרשו יתירי מדע, הרי רבי יהודה אינו דורש להיפך, שיהיו חסרי מדע, אלא שכל הנושא הזה אינו משנה בעיניו.

החידוש של התוספות הוא יציאה מחשיבה של שחור לבן, כך או אחרת, ומעבר למצב שהנתון כלל אינו חשוב, אין מה לדקדק בדבר

[הדיון לכאורה הוא מה ראוי להעמיד, ועל כך ניתן לחלוק. אלא שהתוספות מציגים הבנה שונה בתכלית. בניגוד לאין מעמידין כלל, בצד השלילה או מעמידין דווקא בצד החיוב - הרי התוספות סוללים הבנה שונה בתכלית. "דאין מדקדקין בדבר" - או "אין נכון לומר .. מעמידין דווקא". כלומר, אנו עוברים לדיון של הימנעות ולא להכתיב דעה כזאת או אחרת.]

שניהם שוין ברעי -

2ומיהו אשה אף במים.

אכן לשיטת רבי יהודה האיש והאשה שווים רק לגבי עניין קלקול ברעי

יש להקדים ולבאר מהגמרא את הדיון, שלכאורה קיימות שתי דעות אצל רבי יהודה. המשנה תחילה מביאה: אחד האיש ואחד האשה נפטרים ממלקות דווקא אם נתקלקלו בריעי, ולא אם נתקלקלו במים, דברי רבי מאיר.

רבי יהודה אומר: האיש נפטר דווקא אם נתקלקל בריעי, והאשה נפטרת אפילו אם נתקלקלה רק במים.

וחכמים אומרים: אחד האיש ואחד האשה נפטרים, בין אם נתקלקלו בריעי, ובין אם נתקלקלו במים.

ומקשינן: והתניא בברייתא: רבי יהודה אומר, אחד האיש ואחד האשה בריעי, משמע שרבי יהודה סובר שגם אשה אינה נפטרת אלא אם כן נתקלקלה בריעי!

אמר רב נחמן בר יצחק: כוונת הברייתא היא לומר, שלרבי יהודה שניהם, גם האיש וגם האשה, שוין באופן שנתקלקלו בריעי, ששניהם פטורין. אבל בנתקלקלו במים, יש הבדל בין האיש לאישה.

רבי יהודה, עם היותו מחמיר באיש – וודאי שאף לשיטתו יש מקום להקל באשה

הב"ח מוסיף בהגהה, שהדיבור המתחיל של התוס' צריך להיות שניהם שווי ברעי (והגהנו את זה על פיו). ומדייקים התוס' (1), שבאשה הקלנו יותר, כי מאחר ובזיונה מרובה, בהיותה רגשנית יותר, הרי אצלה מתרחשת ההקלה, כבר מעצם יציאת מי רגליים. כלומר, שיטת רבי יהודה פטורה, וכהכרעת הגמרא. ואין מקום לפלפל. ונראה כי מאחר ודעת החכמים היא להקל במי רגליים אף באיש, הוצגה דעת רבי יהודה בבירור.

יש להבין מדוע קיים חילוק בדין בין האיש לאשה באותו אירוע

[ידוע כי על מנת לפסוק הלכה, צריך להיות מקרה, דין וטעם. המקרה כאן שכאשר מקבל המלקות יוצא ממנו רעי מרוב פחד, הרי מאחר והוא כבר נקלה לעינינו - הרי הדין שפוטרים אותו מהמשך המלקות. כלומר, מאחר והטעם הוא שכבר נתבזה, הרי אנו אומרים, כי העניין של המלקות כבר נפעל, מבלי שנזדקק בפועל להכותו. אלא שמאחר וזה הטעם, הרי יש חילוק בין אשה, שבושתה גדולה יותר, ולכן יש לה כבר ביזוי מעצם ירידת מי רגליים.

מילת המפתח כאן בתוספות הינה "ומיהו", שיש כאן כביכול חילוק. אלא עם היות שהחילוק הינו בדין, שכבר על מעשה של ירידת מי רגלים פוטרים אותה, אבל מצד הטעם יש כאן ממש שיוויון. כי כל העניין הוא רמת הביזיון הגורמת להפסקת המלקות, ובאשה, הביזיון בהיותו גדול יותר, גם מי רגליים לבד, מגיעים לאותו טעם, וממילא הדין אצלה משתנה, וכבר על זה פוטרים אותה, אף לשיטת רבי יהודה, שסובר שעבור גבר אין די בביזיון זה על מנת לפטור.]

קלה -

וכל הנתקלקל בריעי,
איש ואשה,
משהגביה הרצועה,
להלקותו בראשונה או בשניה,
פוטרין אותו ואין מכין אותו כלל,

2אבל נפסקה,
דוקא,
כי נפסקה בשניה שלקה אחת,
ולא שנפסקה בראשון,
קודם שלקה כלל.

כבר עצם זה שנתקלקל הנידון למלקות מחמת המוות פוטרת אותו מהמשך המלקות, מאחר וכבר נקלה אחיך לעיני כל

המשנה מביאה מחלוקת תנאים: ומביאה ציור שנתקלקל הנידון, שיצאה לו יציאה מנקביו מחמת פחד משהתחילו להלקותו, אפילו אם נתקלקל בהגבהה הראשונה שהגביה השליח בית דין את ידו להכותו קודם שהלקהו, בין שנתקלקל בריעי, בין במים [במי רגלים], הרי הוא פטור ממלקות, שנאמר בפרשת מלקות "ונקלה אחיך לעיניך" [שם כה, ג], והרי נקלה [נתבזה], שנתלכלך.

רבי יהודה חולק על תנא קמא, ואומר:

האיש נפטר ממלקות רק אם נתקלקל בריעי, שהוא בזיון גדול יותר ממי רגלים.

והאשה, אפילו אם נתקלקלה במים, פטורה, מפני שבושתה מרובה.

מאחר והקלקול ברעי הוא ביזיון גדול – הרי גם לשיטת רבי יהודה פוטר, בין באיש ובין באשה

מדייקים התוס' (1), כי מאחר והקלקול ברעי הינו משמעותי, הרי וודאי שלדעת כולם הוא נפטר, וזה נפעל אפילו אם הדבר קרה מעצם לקיחת המלקה את הרצועה, ומרימה על מנת להלקותו, ועם היות שהנלקה טרם קיבל את המלקות, הרי תוצאת והנקלה אחיך קרתה, ולכן אין צורך להלקותו כלל.

הגמרא מדייקת שצריך שיהיה צד של ביזיון על מנת שייפטר, ואם נפסקה הרצועה טרם הכאה ראשונה – אין זה נחשב שנקלה

לגבי חציו השני של התוס' יש להקדים את דברי הגמרא בסוגיה. אמר שמואל: אם אירע שכפתוהו להלקותו, ורץ מחמת פחד מבית דין, אפילו רק הגביהו את היד להכותו מכה ראשונה, פטור ממלקות. כיון שכבר נקלה, וכתוב בפרשת מלקות "ונקלה אחיך" ודורשים כיון שנקלה, הרי הוא אחיך, שכבר נתכפר מהעון.

מיתיבי מברייתא ששנינו בה: קלה [נתקלקל], בין בהגבהה ראשונה, שמגביה ידו להכותו פעם ראשונה, בין בהגבהה שניה, לאחר שכבר הכהו, אם נתקלקל באותה הגבהה מחמת פחד פוטרין אותו, כיון שכבר נקלה.

ואם נפסקה הרצועה - אם היה זה בהגבהה שניה, שכבר הכהו הכאה אחת, פוטרין אותו, שכבר נקלה באותה הכאה שהכהו.

ואם בהגבהה ראשונה נפסקה הרצועה קודם שהכהו, אין פוטרין אותו שאין זו "קלה".

ומקשינן: אמאי אם נפסקה הרצועה קודם שהלקוהו אינו נפטר? להוי כרץ מבית דין, שנפטר!?

ומתרצינן: התם רץ ונתבזה במנוסה זו. הכא, לא רץ.

מדייקים התוספות, כי מאחר והפסק הרצועה התרחש לאחר שלקה – הרי כבר התבזה ופוטרין אותו

ואכן התוס׳ מדייקים (2), כי נפסקה הרצועה, הרי זו כתקלה טכנית, ואין כאן מציאות בה נקלה אחיך. אולם, הרגישות כלפי הנידון, נפעלת רק מעצם זה, שכבר הוא הוכנס לתהליך ההלקאה, הרי יש במציאות התקלה הטכנית, שבה הרצועה נפסקה, על מנת להצילו. אלא שהצלה זו יכולה לחול, רק לאחר שהתחילה מציאות ההלקאה. וזאת בניגוד לכך שהוא מתבזה ביציאת הצואה. שזה מראה שלפחות מבחינת הנאשם התהליך כבר התחיל, ולכך פוטרים אותו, מיד שאצלו נפעלה פעולת ונקלה אחיך. אבל בנפסקה הרצועה, אנו חייבים להיכנס לתהליך ההלקאה, ורק לאחר שהיתה הלקאה ממשית, התקלה יכולה לבוא לטובתו, אך לא לפני כן.

יש להבין היטב איזה אירוע הוא הגורם לדין, ואיזה אירוע – ממש לא

[אחד מכלי הניתוח הלמדניים הוא להבין כי האירוע הוא הגורם את הדין. ולכן חובה להבין, מה בדיוק האירוע, אשר יגרום את הדין. ועל מנת שלא נטעה, הרי לא מה שנקלה לבד הוא הפועל, אלא שהיתה צריכה להקדים פעולת הלקאה אחת לפחות. ולכן התוספות מציבים לנו את שני הצדדים, מה שכן צריך להיות ומה שהוא לא מספיק. הצד הנכון "אבל נפסקה, דוקא .. שלקה אחת". ולאחר מכן שוללים את החשש לטעות. "ולא שנפסקה .. קודם שלקה כלל".]

[דף כג עמוד ב]

והבאת מעשר -

1פירש הקונט׳,
שקנס עזרא ללוים,
ותיקן שיביאוהו לכהנים,
כמו התרומה,
2וכמדומה מלשונו,
שעוד פירש פירוש אחר,
שיפרשו מכל פירות אילן,
כמו שתיקן חזקיהו,
וכדכתיב וכפרוץ הדבר.

הגמרא מבארת כי מה שענשו את הלויים, שאת המעשר יקבלו הכהנים, מאחר והלויים לא עלו לירושלים – בית דין של מעלה הסכימו על ידם

הגמרא לומדת "אמר רבי יהושע בן לוי: שלשה דברים עשו בית דין של מטה, והסכימו בית דין של מעלה על ידם." והדבר השלישי הוא "והבאת מעשר אל לשכת בית ה׳."

עזרא הסופר קנס את הלוויים לפי שלא עלו עמו, וצוה להביא את כל המעשרות אל לשכת בית ה׳, והיו מחלקים את המעשר ראשון, המגיע ללוויים בלבד, לכהנים וללוים בשוה, כמו שנאמר בעזרא [נחמיה י], "והיה הכהן בן אהרן עם הלוים, במעשר הלוים".

וגם חזקיהו עשה כן, שהכין לשכות להביא לשם את כל המעשרות, מפני שיש שהיו מזלזלין בנתינת מעשרותיהם, ויש שהיו נותנים אותם למי שאינו הגון, ולכן הכין לשכות להביא שם המעשרות, כדי שלא יקבלום הלוים שהיו עובדי עבודה זרה, כמו שנאמר בדברי הימים [ב לא] "ויאמר חזקיהו להכין לשכות בבית ה׳. ויכינו, ויביאו את התרומה והמעשר".

תקנה נוספת היתה לא רק מעשר על הדגן, אלא אף על הפירות

והוא גם תיקן להעלות לירושלים מעשר ירק ומעשר אילן [על אף שמדאורייתא אין חייבים בהם, כי מן התורה אין חיוב של תרומות ומעשרות אלא בדגן תירוש ויצהר], כדכתיב [בדברי הימים ב לא, ה] "וכפרוץ הדבר", שנתחזקה וגברה תקנתו של חזקיה, "הרבו בני ישראל ראשית דגן תירוש ויצהר ודבש, וכל תבואת שדה". ומפרשת הגמרא בנדרים, מאי "וכל תבואת השדה"? לאיתויי פירות האילן וירק, שאין עושין גורן מהן.

והסכימו על ידם בית דין של מעלה, כמו שמוכח מהפסוקים: דכתיב [מלאכי ג׳] שאמר להם הנביא לישראל "הביאו את כל המעשר אל בית האוצר, ויהי טרף בביתי, ובחנוני נא בזאת אמר ה׳ צבאות, אם לא אפתח לכם את ארובות השמים, והריקותי לכם ברכה עד בלי די". ומשמע שהסכימו בית דין של מעלה על ידם.

ומבארת הגמרא: מאי "ברכה עד בלי די" שכתוב שם בסוף הפסוק?

אמר רמי בר רב: הברכה תהיה עד שיבלו שפתותיכם מלומר די."

הקנס הראשון עבור הלוויים הוא שהכהנים לא רק שיקבלו את התרומה, אלא גם את המעשר

לומדים התוס׳ (1), כי יש כאן שתי תקנות. והיה מי שפירש, שגם בנחמיה לא כתוב הלשון כל, וגם לא בחזקיהו. והכוונה היא שבשניהם יהיה את שתי התקנות, וכנגד זה יקבלו ברכה מעל הטבע, בבחינת ברכה מכופלת.

התוספת של מעשר מהפירות – הוא חידוש אדיר

מדייקים התוס׳ (2) בלשון רש"י, וגם הוא תיקן, כי יש כאן שתי פעולות. הבאת המעשר לכהנים, והפעולה הנוספת הינה מעשר ירק ומעשר אילן. ונראה, כי מאחר ועשו פעולה ממש מעל גדרי התורה, הרי גם הברכה היתה באופן שונה בתכלית.

היכולת למצוא פירוש נוסף, אף שהדברים לא הוצגו בצורה בהירה

[אחד הדברים שיש כאן בתוספות הוא היכולת למצוא שני פירושים ברש"י. לא רק את ההתחלה הידועה פירש הקונטרס אלא בנוסף "וכמדומה מלשונו, שעוד פירש פירוש אחר". שאכן העניין הנוסף קיים, אך הוא אכן לא נכתב בצורה ברורה.]

[דף כד עמוד ב]

באוריה כתיב לכן בגללכם ציון שדה תחרש -

1וקשה,
דהא בכל המקרא,
לא מצינו פסוק זה מנבואתו של אוריה,
כי אם בנבואתו של מיכה המורשתי.

2ויש לומר,
דסמיך אהא דאיתא בספר ירמיה (כו),
שנתנבא ירמיה על פורענות,
ונתקבצו הכהנים והנביאים להרגו,
מפני שהיה מדבר פורענות,
ואמרו להם השרים,
אין אנו מסכימין,
שהרי מיכה דיבר מפורענות,
ולא נהרג וגם אוריה וגו',
משמע שדבר אוריה כמו מיכה,
ומה פורענות דבר מיכה הוא קרא זה,
והוי כמו שדבר אוריה.

3אבל קשה,
מנלן דאותה נבואה,
דכתיב **עוד ישבו זקנים וזקנות** ברחובות,
היא לעולם הבא,
דלמא היא בעולם הזה קודם גאולה.

4וי"ל,
דממה שהוא אמר בפסח שני (פסחים דף סח.) ניחא,
דקאמר התם **עתידים צדיקים שיחיו מתים**,
דכתיב עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים,
וילכו על משענותם,
ועל אלישע **שהחיה המת - כתיב משענתו,**
4.1וגמרינן,
משענת דהאי קרא ממשענת דאלישע,
מה להלן החיה המת,
אף כאן תחיית המתים,
4.2וא"כ ע"כ,
האי נבואה לעתיד לבא,
שהרי עבר בית ראשון ובית שני,
שלא היתה תחיית המתים,
וניחא הכל,
והשם יזכנו לראות משיח אמן.

לא רק שיש חורבן בקודש, המצריך אבל – אלא רבי עקיבא נוהג בשמחה, שכלל איננה מובנת לשאר חכמי ישראל, ועוד מתפלא מדוע הם בכלל בוכים

מובא בגמרא, כיצד חכמינו מספרים מה התרחש עם רבי עקיבא ועם החכמים בראותם את האבל הגדול הניכר בירושלים בחורבנה, מה שגרם אצל חכמים לבכות, והיו בפליאה כיצד רבי עקיבא לא רק שאינו בוכה עימם, ולא רק שממש מצחק, אלא שעוד אפילו מתפלא עליהם, מדוע אתם בוכים? והם עונים לו, כיצד המראה ששועלים הילכו בקודשי הקודשים. שיש כאן היפוך נורא, במקום שלאף אחד, שאינו כהן אינו רשאי להיכנס, ומסתובבים בו שועלים, והרי זה ביזוי הקודש בצורה נוראה.

"שוב פעם אחת היו עולין לירושלים, כיון שהגיעו להר הצופים קרעו בגדיהם. כיון שהגיעו להר הבית, ראו שועל שיצא מבית קדשי הקדשים, התחילו הן בוכין ור"ע מצחק. אמרו לו: מפני מה אתה מצחק? אמר להם: מפני מה אתם בוכים? אמרו לו, מקום שכתוב בו: והזר הקרב יומת ועכשיו שועלים הלכו בו ולא נבכה?!"

לראות כיצד מתגשמת נבואת הזעם שציון שדה תחרש – שובר את הרואים זאת, אך רבי עקיבא מכך מסיק להיפך – שגם נבואת הנחמה תגיע במלוא תוקפה

עונה להם רבי עקיבא, שתי נבואות ניבאו הנביאים על ירושלים. ומצליח לקשר את נבואותיהם במיקשה אחת. סדר הנבואות הינו שנבואת אוריה קודמת בזמן אמירתה, שהרי היה בבית ראשון. וכעת רואים אנו כי הגענו לבית המקדש השני, ונבואתו הקשה של אוריה מתקיימת בשיא תוקפה, ציון שדה תחרש. ומכאן מסיק רבי עקיבא, שנבואת הנחמה של זכריה, אף היא תגיע במלוא תוקפה. ונמצא כי דווקא בגלל שנבואת אוריה התקיימה במלוא תוקפה לשלילה, זה מעיד, כי לא רק שהיה חשש שאם נבואה אחת אינה מתקיימת, הרי גם השניה שתלויה בה לא תתקיים, כי אם גם לגבי שיא תוקפתן.

שתי העדויות הינן מיקשה אחת, כך שלא יכולה לחול רק נבואת הזעם

"אמר להן: לכך אני מצחק, דכתיב: ואעידה לי עדים נאמנים את אוריה הכהן ואת זכריה בן יברכיהו, וכי מה ענין אוריה אצל זכריה? אוריה במקדש ראשון וזכריה במקדש שני! אלא, תלה הכתוב נבואתו של זכריה בנבואתו של אוריה, באוריה כתיב: לכן בגללכם ציון שדה תחרש [וגו',] בזכריה כתיב: עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלם, עד שלא נתקיימה נבואתו של אוריה - הייתי מתיירא שלא תתקיים נבואתו של זכריה, עכשיו שנתקיימה נבואתו של אוריה - בידוע שנבואתו של זכריה מתקיימת. בלשון הזה אמרו לו: עקיבא, ניחמתנו! עקיבא, ניחמתנו." (הן הלשון של עדים נאמנים - שזה לשון רבים, מחבר את הנבואות והן תלה הכתוב נבואת האחד בנביא השני.

התוספות מציגים קושי על נבואת הזעם, שכלל אינה שייכת לאוריה, אלא רק מיכה התנבא כן

נעמדים התוס׳ על דברי רבי עקיבא המצטט את נבואת אוריה, ומקשים התוס׳ (1), והרי אין כזאת נבואה אצל אוריה, לפחות לא בפסוקים שלפנינו. ואדרבא, נבואה זו קיימת, אלא שהיא אצל מיכה המורשתי. (מיכה ג, יב) לָכֵן בִּגְלַלְכֶם צִיּוֹן שָׂדֶה תֵחָרֵשׁ וִירוּשָׁלַם עִיִּין תִּהְיֶה וְהַר הַבַּיִת לְבָמוֹת יָעַר׃

מאז ומתמיד אנשי השלטון, חוששים מדברי הנביא ומעוניינים להשתיקו, וכן היה עם ירמיהו

מתרצים התוס׳ (2) על פי פרק כו בירמיה. פרק זה מתאר מהלך שלם, כיצד הנביאים והשרים רוצים להרוג את ירמיהו על נבואתו הקשה. עונה להם ירמיהו, ה׳ שלחני להינבא כך על העיר. ואם אתם נוגעים בי, הרי הינכם שופעים דם נקי, כי זו נבואת אמת. והנבואה איננה סוף פסוק, באשר אם תיטיבו דרככם, תוכלו להציל, שהיא לא תתרחש, וה׳ ינחם על מה שהוא הולך להביא על העיר הזאת. ואכן השרים וכל העם אומרים לנביאים ולכהנים, כי אין לו משפט מוות, באשר דיבר בשם ה׳. וכאן קמים אנשים מזקני הארץ, ושולפים סיפור על מיכה. כיצד הוא ניבא ציון שדה תחרש, ואכן חזקיהו מלך יהודה לא הרגו. ואכן עשה תשובה, והרעה לא הגיעה.

שלושת הנביאים שדיברו פורענות גררו תגובה קשה מהעם, ומכאן אנו רואים כי גם אוריה דיבר כך

וכאן מגיע באותו הפרק סיפור נוסף, על אוריה הנביא, אשר גם הוא דיבר נבואות זעם. ״(כ) וְגַם־אִישׁ הָיָה מִתְנַבֵּא בְּשֵׁם ה׳ אוּרִיָּהוּ בֶּן־שְׁמַעְיָהוּ מִקִּרְיַת הַיְעָרִים וַיִּנָּבֵא עַל־הָעִיר הַזֹּאת וְעַל־הָאָרֶץ הַזֹּאת כְּכֹל דִּבְרֵי יִרְמְיָהוּ׃ אלא שאותו רוצים להרוג, הוא בורח למצרים, ומצליחים להביאו משם ולהורגו, ואילו כאן מונע אחיקם בן שפן להרוג את ירמיהו. עד כאן תמצית הפרק.

מביאים התוס׳ את תמצית הפרק, ולומדים, כי מאחר ושלושת הנבואות הוכנסו יחדיו באותו העניין, משמע כי זה היה התוכן של נבואת אוריה.

לכאורה בבית שני יושבים זקנים וזקנות, ומה חושב עוד רבי עקיבא שהנבואה טרם התקיימה?

ממשיכים התוס׳ ומקשים (3). מהיכן לנו זמנה המדוייק של הנבואה שעוד ישבו זקנים וזקנות היא לעולם הבא, ואולי זה קודם הגאולה. והכוונה היא קודם גאולתם בבית שני, ונמצא כי עבור רבי עקיבא זו נבואה על העבר, ולא על העתיד. ומאחר ואוריה מתנבא על חורבן בית ראשון, הרי הנחמה תגיע בהקמת בית שני, ואילו רבי עקיבא כבר לאחר חורבן בית שני, וממה יש לו להתנחם בנבואה זו?!

מדייקים מהמילה משענת – כי חייבת להיות תחיית המתים – ומאחר וזה עוד לא התרחש – הרי הנבואה היא עדיין אמורה להגיע

עונים התוס׳ (4), שאין תחיית המתים ללא בניין המקדש, ומשמע כי בהכרח יבנה בית שלישי. ארבעת הפרקים הראשונים במסכת פסחים נקראים פסח ראשון, ומאחר והעניין המובא הוא מפרק ששי, לכן הוא נקרא בפסח שני. ומאחר והוזכר במדויק הלשון משענת, ׳ואיש משענתו בידו׳ בזכריה. הרי מעירים התוס׳ [בתוספות רבינו פרץ זה בשם רבינו תם]. (4.1) כי למדים בגזירה שוה מהמת שהחיה אלישע, ׳ושמת משענתי על פני הנער׳, שמדובר על תחיית המתים ממש. ומכאן מגיעים התוס׳ בהכרח למסקנה (4.2), שמאחר ונמצא כי לאחר בית ראשון לא היתה תחיית המתים, כך שאנו מחכים לנבואה זו לא בעבר, כי אם בעתיד, סמוך לגאולה.

ההוכחה היא מהיכולת לקרוא את הפסוקים בעומק, ולהבין כי במלים יש קוד לעניין עמוק יותר

[כל נבואה עניינה עתיד. שהנביא אומר דברים שעתידים להתקיים. אלא שכאן התוספות לומדים, לא רק לקרוא את הנבואה כפשוטה, אלא על ידי הגזירה שווה שאנו למדים, יש לדייק בכך שהזקנים ילכן על משענותם, ויש משמעות עמוקה יותר למשענת, שאינו רק סתם מקל הליכה - אלא הוא ההוכחה שיהיה ממש החייאת מתים. כדוגמת אלישע. וממה שאנו למדים את הדברים לא כפשוטם - הרי זו ההוכחה כי הנבואה המובאת כאן, היא על עניין משמעותי ביותר. וממילא זו הוכחה שנבואה זו, עם היות שוודאי תגיע, מתוך היותה נבואה. אבל באופן, שלא ניתן לומר שכבר הגיעה.

נראה לי כי מאחר והיה כאן קושי "אבל קשה" - הרי זה הכריח את התוספות למצוא כאן הבנה עמורה יותר.]

◇