

הוכן מתוכנת תורת אמת, מותר להפיץ בכפוף לתנאי רשיון - [CC BY-NC-SA 2.5](#) אסור בשימוש מסחרי

וספרי ויקיטקסט תחת רשיון GNU Free Doc. License  
בס"ד - כל הזכויות שמורות (c) ל הרב יעקב שולביץ שליט"א

# חברותא - כריתות

הרב יעקב שולביץ שליט"א

---

• פרק ראשון - שלושים ושש • פרק שני - ארבעה מחוסרי כפרה • פרק שלישי - אמרו לו • פרק רביעי - ספק אכל חלב • פרק חמישי - דם שחיטה • פרק שישי - המביא אשם

---

## פרק ראשון - שלושים ושש

ב. ב. ג. ג. ד. ד. ה. ה. ו. ו. ז. ז. ח. ח.

## פרק שני - ארבעה מחוסרי כפרה

ט. ט. י. י. יא. יא.

## פרק שלישי - אמרו לו

יב. יב. יג. יג. יד. יד. טו. טו. טז. טז. יז. יז.

## פרק רביעי - ספק אכל חלב

יז. יז. יח. יח. יט. יט. כ. כ.

## פרק חמישי - דם שחיטה

כא. כא. כב. כב. כג. כג.

## פרק שישי - המביא אשם

כד. כד. כה. כה. כו. כו. כז. כז. כח. כח.

---

## פרק ראשון - שלושים ושש

---

משנתנו מונה את רשימת העבירות אשר התורה מחייבת עונש כרת על עשייתן במזיד.

והטעם שרבי סידר דינים אלו בסדר קדשים הוא משום שברובן הגדול אם עשאו בשוגג חייבים עליהן קרבן חטאת.

הכלל הוא - כל מצות לא תעשה שחייבים על עשייתה בזדון כרת, מביאים קרבן חטאת על עשייתה בשגגה.

עונש של כרת נאמר רק בעבירת מצוות לא תעשה, חוץ ממצות מילה וקרבן פסח, שלמרות שהן מצוות עשה בלבד בכל זאת חייב האדם הנמנע מלעשותן בעונש כרת. אך אם עבר עליהן בשוגג, אינו מביא חטאת.

תנאי נוסף להתחייב חטאת - שתהיה עבירה שיש בה מעשה. [תנאי זה הוא אליבא דחכמים, ומצינו תנאים החולקים ומחייבים אפילו בלא מעשה].

בכל העבירות המנויות במשנה יש מעשה, חוץ מהמגדף, שאינו נחשב מעשה, וכפי שיבואר לקמן.

נמצא, שבכל הכריתות המנויות להלן במשנה יש חיוב חטאת, חוץ מפסח ומילה. ולחכמים גם חוץ ממגדף.

כל חיובי כרת על עבירת מצוות לא תעשה נאמרו במי שעבר את העבירה במזיד, אך בלי שעדים התרו בו [כגון שידע מעצמו שחייבים על דבר זה כרת]. אבל אם התרו בו, הרי יש לאוין שחייבים עליהם סקילה, ויש שבשריפה או בחנק. ויש שחייבים עליהם מלקות. וכל הלוקה על עבירה שעבר, נפטר מעונש כרת שנאמר בה. אך אם עבר בשוגג, חייב עליהם חטאת.

בפסח ומילה שהן מצוות עשה - אין עונש אחר מלבד הכרת, אפילו אם התרו בו.

## דף ב - א

### מתניתין:

**שלושים ושש כריתות** <sup>1</sup> נאמרו **בתורה** <sup>2</sup>, ואלו הן: א) **הבא על האם**.

**1.** שיטת רש"י כאן ובשבת [כה], שכל עונש כרת שבתורה הוא שמת בלא בניס. וזהו החילוק שיש בין כרת למיתה בידי שמים, שבמיתה אין זרעו נכרת. ואילו **התוס'** במסכת שבת ביארו, שהכונה דוקא למיתת בניו הקטנים, אבל בניו הגדולים אינם מתים מחמת חטא אביהם [אולם **התוס' ישנים** יבמות [ב] הוסיפו, שזהו דוקא כשאין אוחזין מעשה אבותיהם בידיהם]. וכתבו עוד התוס' שם, שריב"א נחלק על רש"י, וסובר שבכל מקום שנאמר עונש כרת, אין זרעו נכרת חוץ מאותן עריות שנאמר בהם ערירי [וכן בשאר עריות, הואיל והוקשו כל העריות יחד, כן כתבו התוס' ביבמות]. והחילוק שבין מיתה לכרת הוא, שעונש כרת הוא שימות קודם הגיעו לשנת ששים, ובמיתה אין זמן קצוב למיתתו. ולפי שיטת הירושלמי החילוק הוא, שכרת הוא קודם שנת חמישים, ומיתה היא קודם ששים. **וגם הרמב"ן** [ויקרא יח כט] כתב גם כן כשיטת הריב"א. עוד הוסיף שם **הרמב"ן**, שיש שלשה אופנים בכרת. א. בשאר חייבי כריתות, כמו האוכל חלב ודם, אם זכויותיו מרובין מעוונותיו, ענשו הוא שימות קודם זמנו, וכנ"ל, וזהו מה שנאמר בתורה "ונכרת האיש ההוא". ב. אבל אם עוונותיו מרובין מזכויותיו, אזי אינו נענש בכרת בעולם הזה, אלא נפשו נכרתת מעולם הבא, וזהו האמור "ונכרתה הנפש ההיא מלפני". ג. בעבודת כוכבים ומגדף, נענש בעולם הזה שימות קודם עתו, ובעולם הבא שנפשו נכרתת ממנה. וזהו הנאמר "הכרת תכרת הנפש ההיא", וכמו שדרשו בשבועות [יג] "הכרת בעוה"ז תכרת בעוה"ב". וכן מבואר בשבועות שם לענין פורק עול ומגלה פנים ומפר ברית בשר. אולם המפרשים דקדקו מלשון הרמב"ם [תשובה ח א], שבכל חייבי כריתות נענש בזה שנכרת מעולם הבא. **2.** מפרש **הערוך לנו**, שיש גם עבירות שחייב עליהן כרת מדברי קבלה, וכמו הבא על הנכרית, כמבואר בסנהדרין [פב], ולכן אמר התנא "בתורה", כדי לומר שדוקא באותן שלשים ושש כריתות שנאמרו בתורה יש בהן חיוב חטאת, ולא באותן שהן רק מדברי קבלה.

ב) **ועל אשת אב** אפילו שאינה אמו.

ג) **ועל הכלה** [אשת בנו].

ו"שגגת עריות" היא בכגון שבא על אשה לפי שהיה סבור שהיא אשתו ונמצאת שהיא אחת מהעריות.

ד) **הבא על הזכור**.

ה) **ועל הבהמה**.

ושגגתם - כסבור לבא על אשתו שלא כדרכה ונמצא שהוא זכר או בהמה.

ו) **ואשה המביאה הבהמה עליה**.

ושגגתה - שסבורה היתה להביא אדם עליה והביאה בהמה.

[התנא התחיל באיסורי עריות שהן בסקילה - שהיא החמורה שבארבע מיתות בית דין (שסדר חומרן הוא: סקילה, שריפה, הרג וחנק). והפסיק בין מנין העריות בבא על הזכור ובהמה, אף על פי שאינן עריות - שהרי אינן נשים האסורות לו - כדי לכלול ביחד את כל איסורי הביאה שהן בסקילה. ואחר כך חזר למנות את העריות שהן בשריפה, ולאחריהן מנה את העריות שהן בחנק].

ז) **הבא על אשה ובתה**. בת אשתו, ואם אשתו. וכלול בזה הבא על בתה של בת אשתו, ובת בן אשתו. וכן אם חמותו ואם חמיו. שכולן כלולות בפסוק אחד (ויקרא יח ז): "ערות אשה ובתה לא תגלה את בת בנה ואת בת בתה לא תקח" [והבא עליהן בהתראה חייב שריפה].

ובכלל חיוב הכרת הזה נכללו גם בתו, ובת בתו, ובת בנו. כלומר, שכאשר בא על בתו מאשתו, אזי חייב הוא משום בת אשתו, וזאת בנוסף לאיסור לאו ולחיוב הכרת העצמי האמור בהן.

ח) **ואשת איש** [שהבא עליה בהתראה חייב חנק] 3.

3. **רש"י** כתב, שבתחילה סידר התנא כל אלה המחוייבים סקילה, כגון הבא על אמו ואשת אביו ועל הבהמה, ואחר כך סידר שאר איסורי ביאה. והתוסי' הוסיפו לבאר, שאחר חיוב סקילה נקט אשה ובתה שהיא בשריפה, ואחר כך אשת איש שהיא בחנק, ואחר כך אחותו וכל שאר העריות שאין בהם מיתת בית דין. [ואחר שגמר למנות כל האיסורי ביאה, התחיל למנות שאר חייבי כריתות. בתחילה חייבי סקילה, כמגדף ועובד עבודת כוכבים, ואחר כך חייבי כריתות שאין בהם מיתת בית דין, כטמא שאכל קודש וכל השאר]. והעיר **החשק שלמה**, הרי ארוסה דינה בסקילה, והיא נכללת בכלל אשת איש שהזכיר התנא, ואם כן, היה צריך לשנות "אשת איש" יחד עם המחוייבים סקילה, ולא אחר המחוייב שריפה. וכתב, שיש להוכיח מזה, לכאורה, שאין חיוב כרת בארוסה כלל, והיא רק במיתת בית דין, ולכן היא אינה נכללת ב"אשת איש" שאמר התנא. והביא, שבאמת **בתוס' הרא"ש** [יבמות לד] כתב בשם רבינו מאיר, שאין חיוב כרת וחטאת בארוסה. אולם החשק שלמה העיר על זה, **שבתורת כהנים** [חובה פרשתא א יא] מבואר שיש בה חיוב כרת וחטאת.

ט) **הבא על אחותו**.

י) **ועל אחות אביו**.

יא) **ועל אחות אמו**.

יב) **ועל אחות אשתו**.

יג) **ועל אשת אחיו** [גם אחרי שאחיו גירשה, או שמת ושהניח בן - שאז אינה נופלת ליבום].

יד) **ועל אשת אחי אביו** [גם אחרי שאחי אביו גירשה או מת].

ו"אשת אחי אמו" לא גורסים במשנה. שאינה אסורה מדאורייתא כלל, אלא היא בכלל "שניות", שאסורות מדברי סופרים.

## טו) ועל הנדה.

ושגגתה - שסבר שהיא טהורה ונמצאת טמאה.

[ובכל אלה אין מיתת בית דין אלא כרת בלבד, והבא עליהן בעדים והתראה חייב מלקות].

עד כאן מנה התנא איסורי ביאה, שמפורש בהן איסור לאו, בכל אחד מהן בנפרד, [בפרשת אחרי מות]. ונאמר בסיום אותה פרשה עונש כרת הכולל את כולן, כדכתיב (שם יח כט): כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו.

טז) **והמגדף** [נחלקו בפירושו בגמרא (דף ז:):] - יש אומרים המברך את ה' (כלומר מקלל ח"ו כלפי מעלה), ויש אומרים המזמר והמשורר לעבודה זרה **4**.

**4** רש"י כתב שנחלקו [לקמן ז] תנאים האם הכונה למברך את ה', או למזמר לעבודת כוכבים. והעיר הרש"ש, שרש"י בסנהדרין [סד] כתב בפירוש, שלדברי האומר מגדף הוא משורר לעבודה זרה, הכונה היא באופן שדרך עבודתה בכך, ולכן חייב משום עובד עבודת כוכבים. ואם כן, איך נוכל לפרש במשנתנו שהכונה היא לכך, והרי כבר נזכר במשנה עובד עבודת כוכבים. אלא בהכרח, ש"מגדף" במשנתנו הוא ודאי מברך את ה', וכל מחלוקת התנאים היא רק כיצד לפרש את הפסוק שנאמר בו מגדף. [והנה ממה שנזכר במשנתנו "עובד עבודת כוכבים" למדנו, שיש חיוב אשם תלוי בעבודת כוכבים, שהרי בסוף המשנה נאמר על כל השנויים בה, "ועל לא הודע שלהן, אשם תלוי", אולם בספרי (במדבר קיב) דרשו מן הפסוק, שעבודת כוכבים יצאה מן הכלל, ואין חייבים עליה אשם תלוי, וכן נראה שפירשו הראב"ד ורבנו הלל בדברי הספרי, אולם הרשב"א (תשובה תקנג) פירש, שאין כוונת הספרי אלא למעט כהן משיח מאשם תלוי, עיי"ש ובחידושי רי"ז הלוי שם].

לאו דמברך ה' ילפינן מהא דכתיב (שמות כב כז) "אלהים לא תקלל". ועונש כרת נלמד מדכתיב (במדבר טו ל) "והנפש אשר תעשה ביד רמה את ה' הוא מגדף, ונכרתה".

ושגגתו - שסבר לברך שם בן שתי אותיות [שאינו חייב כרת עליו]. [כמו שאמרו בסנהדרין דף נו.], וברך שם של ארבע אותיות.

## יז) ועובד עבודת כוכבים.

הלאו - דכתיב (שמות לד יד) "לא תשתחוה לאל אחר". וכרת - דכתיב (במדבר טו לא) "כי את דבר ה' בזה הכרת תכרת הנפש ההיא. ודרשינן בסנהדרין (דף צט.) שמדובר בעובד עבודת כוכבים, שמבזה את דבר ה' - שבני ישראל שמעו את הדיבור של "לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני" מפי הגבורה.

[בכל סוגי עבודה זרה חייב על כל אחת מארבע העבודות: זביחה לעבודה זרה, הקטרה, ניסוך או השתחויה לעבודה זרה. וכן חייב בכל עבודה זרה אם עבדה בעבודה המיוחדת לה, כגון הזורק אבן למרקוליס].

ושגגתה - כגון שסבר שרק זיבוח וקיסטור אסור, ולא השתחואה או ניסוך, והשתחואה או ניסוך.

### יח) והנותן מזרעו למולך.

הלאו - מדכתיב (ויקרא יח) "ומזרעך לא תתן להעביר למולך". או מדכתיב (דברים יח י) "לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש". וכת - מדכתיב (ויקרא כ ב - ה) "איש איש מבני ישראל אשר יתן מזרעו למולך - מות יומת. ושמתי אני את פני באיש ההוא והכרתי אותו.

ושגגתו - שסבר להעביר אדם אחר והעביר את בנו.

יט) **ובעל אוב** [שעושה כישוף להעלות את המת שידבר משחיו]. ולפי רבי יוחנן בגמרא (דף ג:), כלול בזה גם ידעוני [כישוף שמכניס לתוך פיו עצם של חיה שנקראת "ידוע" והעצם מדברת מאליה], והתנא לא מנאו משום ששניהם נאמרו בלאו אחד, ונכללו יחד באותה כרת ואם שגג בשניהם מביא רק חטאת אחת. ולריש לקיש, התנא לא מנה ידעוני משום שאינו נחשב מעשה כלל, ואינו חייב חטאת אפילו אם עשאו בפני עצמו. כי אין חיוב חטאת על עבירה שאין בה מעשה.

והלאו דבעל אוב וידעוני - דכתיב (וקרא יט לא) "אל תפנו אל האובות ואל הידעונים". וכת - מדכתיב (שם כו) "והנפש אשר תפנה אל האובות ואל הידעונים והכרתי אותו".

ושגגה דבעל אוב - שנתכוין לעשות סוג כישוף אחר, שאין עליו חיוב כרת.

### כ) ומחלל שבת.

הלאו - דכתיב (שמות כ י) "לא תעשה כל מלאכה". וכת - דכתיב (שם לא יד) "כי כל העושה בה מלאכה, ונכרתה".

ושגגתה - שסבר שהיום חול.

[כל המנויים מהמגדף עד מחלל שבת בסקילה, כשעשאו במזיד והתראה. ומכאן עד סוף המשנה כולם בכרת בלבד, ובהתראה לוקים].

כא) **וטמא שאכל קודש** [בשר קרבן או שיירי מנחה]. הלאו של טמא האוכל קודש - מדכתיב (ויקרא כב ד) "בקדשים לא יאכל עד אשר יטהר". וכת - מדכתיב (שם ג) "אמור אליהם לדורותיכם כל איש אשר יקרב וטומאתו עליו, ונכרתה".

ושגגתו - שסבר שזהו בשר חולין.

כב) **והבא אל המקדש כשהוא טמא**. הלאו - מדכתיב (ויקרא יב ד) "ואל המקדש לא תבא עד מלאת ימי טהרה". וכן כתוב (במדבר ה ג) "ולא יטמאו את מחניהם". וכת -

מדכתיב (במדבר יט כ) "ואיש אשר יטמא ולא יתחטא ונכרתה הנפש ההיא מתוך הקהל, כי את משכן ה' טמא".

ושגגתו - שסבר שזהו בית אחר.

(כג) **והאוכל חלב** של בהמה. הלאו של האוכל חלב או דם - מדכתיב (ויקרא ג יז): "כל חלב וכל דם לא תאכלו". וכתת על אכילת חלב מדכתיב (שם ז כה) "כי כל אוכל חלב ונכרתה".

ושגגתו - שסבר שזה שומן.

(כד) **והאוכל דם** של בהמה. גם הוא בלאו הנזכר. ובכרת מדכתיב (ויקרא יז יד) "כי נפש כל בשר - דמו בנפשו הוא, כל אוכליו יכרת".

והשגגה - שסבר שזהו טחול, או דם חגבים או דם דגים.

(כה) **והאוכל נותר** [בשר של קרבן שנשאר לאחר זמן אכילתו].

הלאו מדכתיב (שמות כט לד) "ושרפת את הנותר באש, לא יאכל". כרת מדכתיב (ויקרא יט ח) "ואוכליו עונו ישא. כי את קודש ה' חילל, ונכרתה".

ובשגגה - שסבר שזה קרבן כשר. וכן בפיגול.

(כו) **והאוכל פיגול** [בשר של קרבן שחיבב באחת מעבודותיו שעובד את העבודה הזו על מנת לזרוק את דמו או להקטיר מחלבו למחר, או על מנת לאכול מבשרו לאחר זמן אכילתו].

הלאו, מדכתיב (שמות כט לד) "ואם יותר מבשר המלואים לא יאכל כי קודש הם" [כצ"ל. וצ"ע שלא הגיהו ברש"י]. ודרשינן (פסחים כד.): כל שבקודש פסול - ליתן לא תעשה על אכילתו. וכתת מדכתיב (ויקרא ז יח) "והנפש האוכלת ממנו עונה תשא". ולומדים גזירה שוה עון מנותר [שכתוב בו "ואוכליו עונו ישא"], כשם שנותר בכרת כך פיגול בכרת.

(כז) **והשוחט** קרבן חוץ לעזרה. ונחלקו בגמרא מנין לומדים לאו בשוחט בחוץ. יש מאן דאמר שלומדים בגזירה שוה "הבאה הבאה" מהמעלה קרבן על המזבח בחוץ, שבו כתוב (ויקרא יז י) "ואל פתח אוהל מועד לא יביאנו". ובשחיטה בחוץ כתוב (שם ד) "ואל פתח אוהל מועד לא הביאו". מה העלאת לא ענש כרת אלא אם כן הזהיר בלאו כדכתיב (דברים יב יג) "השמר לך פן תעלה עולותיך בכל מקום אשר תראה", כך שוחט לא ענש אלא אם כן הזהיר בלאו.

ויש מאן דאמר שלומדים מהיקש שחיטת חוץ להעלאת חוץ. דכתיב (שם יד) "שם תעלה ושם תעשה", מקיש עשיה [שחיטה] להעלאת.

וכרת כתיב (ויקרא יז ג - ד) "או אשר ישחט, ואל פתח אוהל מועד לא הביאו, ונכרת".

ושגגתו - שסבר בהמת חולין היא ולכן שחטה בחוץ.

כח) **והמעלה קרבן בחוץ** לעזרה. בלאו - דכתיב (דברים יב יג) "השמר לך פן תעלה עולותיך בכל מקום אשר תראה". וכל מקום שנאמר השמר, פן, ואל, אינו אלא לא תעשה. וכרת דכתיב (ויקרא יז ט - י) "אשר יעלה עולה או זבח ואל פתח אוהל מועד לא יביאנו, ונכרת".

ושגגתו - שהקריב בחוץ בבמת ציבור, וסבר שהאיסור להקריב בבמה בחוץ הוא רק בבמת יחיד.

### כט) **והאוכל חמץ בפסח.**

בלאו - דכתיב (שמות יב כ) "כל מחמצת לא תאכלו". וכרת - דכתיב (שם טו) "כי כל אוכל חמץ, ונכרתה".

ושגגתו - שסבר שהיום אינו חג הפסח.

### ל) **והאוכל ביום הכיפורים :**

איסור לאו ביחס לאכילה ביום הכיפורים לא נכתב במפורש בתורה, אלא לומדים בגזירה שוה "עינוי עינוי". באכילה ביום כיפור כתוב (ויקרא כג כט) "כל הנפש אשר לא תעונה בעצם היום הזה, ונכרתה", ובעינוי כתיב (דברים כב כד) "על דבר אשר ענה את אשת רעהו", מה שם לא ענש מיתה אלא אם כן הזהיר בלאו, כך באוכל ביום כיפור לא ענש כרת אלא אם כן הזהיר בלאו.

וכרת - מדכתיב "כל הנפש אשר לא תעונה, ונכרתה". ועינוי היינו ההמנעות מאכילה. שלומדים מעינוי האמור במקום אחר (דברים ח ג) "ויענך וירעיבך", מה שם העינוי הוא רעבון אף כאן העינוי משמעותו רעבון.

ובשווג - שסבר שהיום יום חול הוא. וכן לגבי מלאכה ביום כיפור.

### לא) **והעושה מלאכה ביום הכפורים.**

בלאו מדכתיב (ויקרא כג כח) : וכל מלאכה לא תעשו בעצם היום הזה. וכרת דכתיב (שם ל) : והאבדתי את הנפש ההיא, והיינו כרת.

לב) **והמפטם את השמן.** הרוקח שמן כמתכונת שמן המשחה שעשה משה.

בלאו מדכתיב (שמות ל לב) : ובמתכונתו לא תעשו כמוהו. וכרת מדכתיב (שם לג) : איש אשר ירקח כמוהו, ונכרת מעמיו.



ובשווג - שנתכוין לסממנים אחרים ונמצאו שהם הסממנים שנאמרו בשמן המשחה. וכן לגבי קטורת.

ג) **והמפטם את הקטורת.** שעושה כמתכונת הקטורת של בית המקדש כדי להריח בה.

הלאו מדכתיב (שם לו): והקטורת אשר תעשו במתכונתו לא תעשו לכם. וכתר דכתיב (שם לח): איש אשר יעשה כמוה להריח בה ונכרת מעמיו.

ד) **והסך את השמן המשחה** שעשה משה במדבר.

הלאו, דכתיב (שם לב): על בשר אדם לא ייסך. וכתר, דכתיב (שם לג): ואשר יתן ממנה על זר ונכרת מעמיו.

ובשווג - שסבר שמן אחר הוא. [כן כתב הח"ח זצ"ל בלקוטי הלכות].

כל המנוים עד כאן הם מצוות לא תעשה שחייבים עליהן כרת, ובשווג חייבים עליהן חטאת.

ה) **והפסח**, שנמנע מלהקריב קרבן פסח.

ו) **והמילה**, שנמנע מלמול את עצמו.

שניהם **5 מצות עשה** שחייבים עליהן כרת **6**.

**5.** רש"י מפרש שהתנא בא לומר שאין חיוב כרת בפסח ומילה, הואיל והם מצוות עשה, ואין קרבן בא אלא על מצות לא תעשה. והקשה השיטה מקובצת [ט] בשם רבינו אלחנן, איך יתכן לחייב קרבן על ביטול מצות מילה, והרי לעולם יש בידו לקיימה עדיין, שהרי בכל שעה יכול למול עצמו, ויהיה נפטר על ידי זה מחיוב כרת. ותירץ, שהוצרכנו ללמוד שאינו חייב בקרבן באופן שנסתרס, שכבר אין בידו עוד למול עצמו. וידוע מה שנחלקו הרמב"ם והראב"ד בחיוב כרת על מילה, שדעת הרמב"ם [מילה א ב] היא, שאמנם בכל יום שאינו מל עצמו הרי הוא מבטל מצות עשה, מכל מקום, לענין חיוב הכרת, הרי רק אם עבר ולא מל עצמו כל ימיו הוא חייב כרת [ולפי זה, חיוב הכרת הוא רק לענין עונשו בעולם הבא, שהרי כל זמן שהוא חי, עדיין לא נשלמה העבירה של חיוב הכרת שעליו, כן כתב החזו"א קידושין [קמח], ודעת הראב"ד היא, שבכל יום שעובר ואינו מל עצמו, הרי הוא מחוייב גם כן בכרת. ומעתה, לכאורה, כל קושית השיטה מקובצת היא רק לשיטת הרמב"ם, שלפי שיטתו לא יתכן לחייבו בקרבן, הואיל ולא נשלמה עבירת הכרת כל זמן אשר הוא חי. ועל זה תירץ השיטמ"ק, שגם לפי הרמב"ם אין צריך שיהיה מזיד עד סוף ימיו, אלא הואיל והיה זמן שהיה יכול למול עצמו והזיד ולא מל, הרי הוא מחוייב כרת כאשר ימות אחר כך, בעודו ערל, אף על פי שלבסוף היה אנוס על כך [ולכאורה, גדר הדבר הוא, מאחר ועל ידי מה שלא מל עצמו בראשונה, אירע שנעשה ערל לכל ימיו, היה מונח בהמנעות שלו ממילת עצמו, ביטול על מצות מילה לכל ימיו]. אולם כל זה הוא לפי הרמב"ם, אבל לפי שיטת הראב"ד, מאחר ועבר עליו יום אחד שלא מל עצמו, הרי כבר נתחייב בכרת, ממילא, בשוגג נוכל גם כן לחייבו בקרבן, ואין צורך להעמיד בדוקא באופן שנסתרס. ברם החזו"א [שם] נוקט, שגם לשיטת הראב"ד הסובר שכבר רובץ עליו חיוב כרת אחר יום אחד שלא מל, מכל מקום, אם אחר כך ימול עצמו, תיקן בזה את עבירת הלאו למפרע. ולכן פירש שקושית השיטמ"ק ותירוצו הם גם לשיטת הראב"ד. והתוס' מכות [יד א] הקשו גם כן קושית

השיטמ"ק, ותירצו, מאחר וכל זמן שלא מל עצמו הרי הוא ענוש כרת, משום כך יתכן לחייבו בקרבן. ולכאורה, כונתם לומר כשיטת הראב"ד, וסוברים שאין ביכלתו לתקן את עבירת הכרת למפרע, על ידי שימול עצמו אחר כך. ויעויין **בקובץ שמועות** [ריש מסכת שבועות]. **6**. כבר הובא בהערה הקודמת, שרש"י מפרש, שבפסח ומילה לא נאמר בהם לאו אלא רק עשה, ומשום כך אין בהם חיוב קרבן. ולקמן [ג, ז] מבואר בגמרא, שגם בעבירות שנאמר בהם לאו, אין בהם קרבן, אלא על ידי מעשה. ואם כן קשה, למה פירש רש"י שהם פטורים מקרבן מצד שאין בהם לאו, והלא כל איסורם אינו אלא בשב ואל תעשה. והתוס' בובחים [קו א ד"ה אזהרה] כתבו, שרבי יוחנן [לקמן ג] מפרש בדעת רבי עקיבא, שאין צריך עשיית מעשה כלל לחייב קרבן, ומשום כך ידעוני חייב חטאת. והרי משנתנו בהכרח סוברת כרבי עקיבא, וכמו שהוכיחו בגמרא שם ממה שהוזכר בה מגדף, ולכן הוצרך רש"י ליתן טעם מצד שאין בהם לאו. ועיין שם בתוס' שדנו בעיקר הדבר שקרבן צריך אזהרה.

עשה דפסח דכתיב (דברים טז ב): וזבחת פסח. וכרת דכתיב (במדבר ט יג): והאיש אשר הוא טהור וחדל לעשות הפסח, ונכרתה.

עשה דמילה דכתיב (ויקרא יב ג): וביום השמיני ימול בשר ערלתו. וכרת דכתיב (בראשית יז ד): וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה.

ובשווג אין בהם חיוב חטאת, שאין חטאת באה אלא על לאו כדילפינן בגמרא (דף ג).

**על אלו** [על הלאוים דלעיל] **חייבין על זדונו כרת, ועל שגגתו חטאת** קבועה **7**. ולומדים זאת מעבודה זרה, דכתיב (במדבר טו כב - כח) "וכי תשגו ולא תעשו את כל המצוות האלה - והקריבה עז בת שנתה לחטאת". ופירשו חז"ל שמדובר בעבודת כוכבים מדכתיב "את כל המצוות", והיינו עבודת כוכבים, ששקולה כנגד כל המצוות. ומכאן לומדים - מה עבודת כוכבים חייבים על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת, אף כל שחייבים על זדונו כרת חייבים על שגגתו חטאת. [בהוריות דף ח. נחלקו אם לומדים מגזירה שוה או מהיקש].

**7**. רש"י מבאר שחיוב חטאת הוא רק כשיודע את עיקר האיסור, אלא שסבור היה שדבר זה מותר, כמו שהיה יודע שהתורה אסרה זיבוח וקיטור לעבודת כוכבים, אלא שהיה סבור שהשתחוואה מותרת. אבל אם לא היה יודע כלל את עיקר האיסור, הרי הוא אנוס ופטור מחטאת. וביארו **האחרונים**, שכונת רש"י היא למה שלמדנו במסכת שבת [סח] שיש חילוק בין תינוק שנשבה לבין הנכרים ולא היה יודע כלל ענין שבת, ובין מי שהיה יודע עיקר שבת ושכחה לגמרי. כי בתינוק שנשבה, פטור. ובהכיר ושכח, חייב. אולם בטעם הדבר נחלקו רש"י ותוס'. רש"י שם כתב כדבריו כאן, שהפטור הוא משום אנוס. והתוס' בשבת הקשו עליו, שבסוגיא שם מבואר שהוא נלמד מפסוק. עוד מבואר בסוגיא דשבת, שכל זה הוא לדעת רבי יוחנן וריש לקיש, אבל לרב ושמואל, בכל ענין חייב חטאת, וכדעת רבנן דמונבז. וכן פסק הרמב"ם [שגגות ז ב] שחייב. ועיין עוד בבית הלוי תשובות הגר"ח מוולוז'ין ג.

**ועל "לא הודע" שלהם** [שמסופק אם עבר עליהם בשוגג, כגון שאשתו ואחותו לפניו, ובא על אחת מהן ואינו יודע על איזו מהן בא], חייב **אשם תלוי**. [שכל עבירה שחייבים עליה חטאת קבועה (אם ודאי לו שעבר עליה), הרי במקרה שלא נודע לו, אלא הוא מסופק אם עבר או לא, מביא אשם תלוי. ונקרא "תלוי" משום שקרבן זה תולה ומגן עליו מן היסורים כל זמן שלא נודע לו שחטא, אבל אינו מכפר לו כפרה גמורה. ואם אחר כך נודע לו שחטא, מביא חטאת].

**חוץ מן המטמא מקדש וקדשיו**, שאם יש לו ספק שמא נכנס למקדש בטומאת הגוף או שמא אכל קדשים כשהוא טמא בטומאת הגוף, אינו מביא אשם תלוי - **מפני שהוא** חייב על עבירה שכזאת, אילו ידע בודאי שעבר עליה, **בקרבת** [חטאת] **עולה ויורד**, [והיינו שהקרבת אינו קבוע אלא הוא תלוי בהישג ידו של המתחייב: העשיר מביא קרבן בהמה, העני מביא קרבן עופות והדל ביותר מביא מנחה מהסולת], ולכן אינו מביא אשם תלוי ב"לא הודע".

שכל שאינו מביא חטאת קבועה ב"הודע", [והיינו כשנודע לו שעבר בודאי], אינו מביא אשם תלוי ב"לא הודע", **דברי רבי מאיר**. [הסובר שחייב חטאת על כולם - אפילו המגדף].

**וחכמים אומרים: אף המגדף** אינו מביא חטאת ולא אשם תלוי. לפי **שנאמר** בפרשת חטאת הבאה על עבודה זרה (במדבר טו כט) **"תורה אחת יהיה לכם לעושה בשגגה"**

- **יצא מגדף, שאינו עושה מעשה**, אלא מדבר, ודיבור לא חשיב מעשה!

## דף ב - ב

### **גמרא:**

והוינן בדברי התנא, שהדגיש כי מספר עונשי הכריתות הוא שלושים ושש: **מנינא למה לי?** והרי דיינו שיזכיר את שמות האיסורים שיש בהם כרת, ואנו יכולים בעצמנו למנותן?

**אמר רבי יוחנן:** ללמדנו, שאפילו **אם עשאו כולן**, לכל העבירות שנמנו במשנה, **בהעלם אחת** - שטעה בכולן באותו פרק זמן, וסבר שכולן מותרות, ומתוך כך עבר עליהן בשוגג, ולא נודע לו בין אחת לשניה שחטא - **חייב חטאת נפרדת על כל אחת ואחת**, הואיל והן עבירות חלוקות.

"העלם" היינו מצב של אי ידיעת האיסור. בין אם נעלם ממנו הדין - שאינו יודע שהתורה אסרה דבר זה [באופנים שלא חל הדין ש"אומר מותר" דינו כאנוס, וכמו שנתבאר בהערות], ובין אם נעלמה ממנו ידיעת המעשה - כגון שסבר שאשה זו היא אשתו ובא עליה ונמצאת שהיא אחותו.

ואמרו שאפילו עשאן ב"העלם אחד" - כי דוקא בהעלם אחד צריך להשמיענו שחייב חטאות נפרדות. אבל בהעלמות חלוקות - כגון שלאחר שעבר על האחת נודע לו שעבר איסור, ואחר כך טעה ועבר על האיסור השני

- אין בכך חידוש. לפי שהעובר בהעלמות חלוקות חייב חטאת על כל מעשה בנפרד, אפילו בעבירה אחת. כגון שטעה פעם אחת ועבר, ואחר כך נודע לו מהאיסור, ושוב טעה ועבר עליו. וכל שכן עבירות חלוקות שעשאן בהעלמות חלוקות.

ואף על פי שבאמת אין חיוב חטאת על כל השלושים ושש כריתות, שהרי המבטל קרבן פסח ומצות מילה אינו חייב חטאת משום שהן מצוות עשה, התנא הדגיש את המספר כדי ללמדנו שאם עבר בהעלם אחד על כל האיסורים שיש בהם חיוב חטאת, חייב חטאת נפרדת על כל אחד ואחד.

**ותו הוינן בה: הא דתנן [שבת דף עג.]: אבות מלאכות של שבת ארבעים חסר אחת - מניינא למה לי?**

ומבארין: התנא הדגיש את המנין כדי ללמדנו שאם עשאן כולן, את כל ל"ט אבות המלאכות של שבת, בהעלם אחת - חייב חטאת נפרדת על כל אחת ואחת. ואף על פי שכל המלאכות אסורות מחמת אותו איסור - מהלאו של "לא תעשה כל מלאכה", מכל מקום דורשים לקמן מפסוק שיש חיוב נפרד על כל אב מלאכה בפני עצמו. [והאחרונים דנו בהרחבה האם לכל מלאכה בשבת יש שם איסור בפני עצמו או שריבוי הכתוב מתייחס רק לחילוק חטאות. ועיין בספר תוצאות חיים].

**ותו הוינן בה: הא דתנן (לקמן דף ח:): ארבעה "מחוסרי כפרה" הן [אנשים או נשים שהיו טמאים, ונטהרו, אלא שעדיין אינם טהורים לאכול בקדשים עד שיקריבו את הקרבנות האמורים בהם, שלא די להם בטבילה והערב שמש כשאר טמאים. והם: זב וזבה, יולדת ומצורע. והשם "מחוסרי כפרה" הוא שם מושאל, שהם אינם מחוסרי כפרה אלא "מחוסרי טהרה", שעדיין לא הוכשרו לאכל קדשים ולהכנס למקדש] - מניינא דארבעה - למה לי?**

ומבארין: כדי לאפוקי מדרבי אליעזר בן יעקב, דאמר: חמשה מחוסרי כפרה הוי!

**דתניא: רבי אליעזר בן יעקב אומר: גר שהתגייר, הרי אף על פי שכבר מל וטבל, הוא נחשב "מחוסר כפרה", שאסור לו לאכול קדשים, עד שיזרק עליו הדם של קרבנו [שמחוייב להביא קרבן עולה כשמתגייר]. דכתיב (במדבר טו טו) "ככם - כגר יהיה", ודרשינן מהאי קרא (לקמן דף ט.): מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והקרבת קרבן (כמפורש בסוף פרשת משפטים), כך גרים לא יכנסו לברית אלא במילה וטבילה והקרבת קרבן.**

ותנא קמא רצה ללמדנו שהוא אינו סובר כרבי אליעזר בן יעקב, **ואהכי תנא** מנין **ארבעה**, להשמיענו שגר אינו נחשב מחוסר כפרה. ואלולא שהיה מזכיר מנין בדבריו היינו יכולים לומר שהוא סובר כרבי אליעזר בן יעקב שאכן גר הוא מחוסר כפרה, ואף על פי שלא הזכירו, לפי שהתנא לא בא למנות את כל המקרים של מחוסרי כפרה, אלא רק חלקם, ושייר בדבריו מחוסרי כפרה אחרים שלא הזכירם. אבל השתא, כשאמר התנא את המספר "ארבעה", הוא בא לומר שיש רק מספר כזה של מחוסרי כפרה ולא יותר.

והטעם של תנא קמא מפורש לקמן (דף ח:). - שגר לא נחשב בכלל מחוסרי כפרה משום שהקרבתו שהוא מביא נועד להתירו לבא בקהל, ולא בכדי להתירו בקדשים או בכניסה למקדש **8**.

**8. הרמב"ם ורבינו עובדיה מברטנורה** [לקמן ב א] מפרשים, שלרבנן, החולקים על רבי אליעזר בן יעקב, אינו מעוכב מלאכול בקדשים עד שיביא כפרתו, ולכן לא שנה התנא גר עם מחוסרי כפרה, שאינו אסור אלא מלבוא בקהל עד שיביא קרבנו. אולם ביד החזקה [מחוי"כ א ב] כתב שהוא אסור עדיין בקדשים עד שיביא קרבן גרות. והוסיף, מאחר ואיסור אכילתו בקדשים אינו נובע ממה שהוא מחוסר כפרה כשאר המחוייבים בקרבן השנויים שם, אלא איסורו נובע ממה שהוא עדיין אינו ישראל גמור עד הרצאת דם הקרבן, משום כך לא יתכן למנותו עמהם יחד. וכן מבואר גם כן בדברי רש"י לקמן [ח ב] ובדברי התוס' כאן. ועיין בפרק שני הערה 1.

**ותו שאלין: הא דתנן (לקמן דף ח:) ארבעה מביאין קרבן על הזדון כשגגה - מניינא למה לי?**

ומבארין: כדי **לאפוקי מדרבי שמעון**, שלדבריו רק שלשה מביאים קרבן על הזדון כשגגה.

**דתניא: רבי שמעון אומר: שבועת הפקדון** [מי שתבעו ממנו להחזיר פקדון שהפקידו אצלו, וכפר שאינו אצלו, ונשבע על כפירתו לשקר, ודינו שחייב קרבן אשם על השבועה שכפר בפקדון] - **לא ניתן זדונה לכפרה**, ולכן מתכפר בקרבן אשם רק אם עבר בשוגג!

**אהכי תנא ארבעה מביאין קרבן על המזיד כשוגג**, לכלול בהם קרבן אשם על שבועת הפקדון במזיד.

**תו שאלין: הא דתנן (לקמן דף ט.) חמשה מביאין קרבן אחד על עבירות הרבה - מניינא למה לי?**

ומבארין: **משום דקא בעי למיתנא סיפא: נזיר** שנטמא מביא רק קרבן אחד של נזיר טמא אפילו **אם נטמא טומאות הרבה**. שאסור לנזיר להטמא למתים, ואם נטמא סותר את מנין הימים הראשונים שמנה, ועליו להטהר מטומאתו על ידי הזאה מאפר פרה אדומה בשלישי ובשביעי, ולטבול ביום השביעי, כדרך כל טמאי מת. וביום

השביעי הוא גם מגלח את ראשו. וביום השמיני מביא שתי תורים או שני בני יונה - אחד לעולה ואחד לחטאת, וכבש לאשם, ומתחיל למנות מחדש את ימי נזירותו. ואם נטמא טומאות הרבה מביא קרבן אחד על כולן, כפי שיתבאר בהמשך.

**ומשכחת לה** שיתחייב קרבן אחד בלבד על טומאות הרבה **כגון** שנטמא פעם אחת, ונטהר מטומאתו, וגילח ביום השביעי כדין, ובו ביום אירע **דאיטמי בשביעי**, ושוב מנה שבעה ימים עם הזיה וטבילה ותגלחת, **וחזר ונטמא בשביעי**, שלמרות שנטמא שלש פעמים מביא קרבן אחד בלבד.

**ומני תנא דמתניתין? רבי יוסי ברבי יהודה היא. דאמר: נזירות דטהרה** שמתחיל הנזיר למנות מחדש את ימי נזירותו אחרי שנטהר - החל **מן** יום **השביעי** [אחרי שהזהר וטבל וגילח], **הוא דחייל עליה**. ולכן נחשבות טומאות הרבה משום שחזר ונטמא מחדש אחרי שכבר התחיל ביום השביעי למנות נזירות דטהרה.

שביום השביעי לטהרתו, כיון שכבר נטהר מעיקר טומאתו, לאחר שמנה שבעה ימים, והזהר וטבל, שוב אין הוא אב הטומאה אלא טבול יום, שאסור רק באכילת תרומה עד צאת הכוכבים.

ומכל מקום, מביא רק קרבן אחד על הטומאות כולן, הואיל וכשנטמא בשנית [והיה צריך לחול עליו חיוב נוסף להביא קרבן מחמת הטומאה השניה], עדיין לא הגיע זמן הבאת קרבנותיו על הטומאה הראשונה שהוא היום השמיני, ולכן יוצא ידי חובתו בקרבן אחד על כל הטומאות. [עיי' תוס' בנזיר דף יח ... ונראה שגם לשון רש"י כאן יש לפרש על דרך זו].

[ומה שאמרו חזר ונטמא וחזר ונטמא משום שרצה לבאר הלשון "טומאות הרבה", דמשמע לפחות שלוש טומאות - רש"י].

**דאי תימא** שמשנה זו לפי **רבי** שחולק על רבי יוסי ברבי יהודה **היא, כיון** שרבי סובר **דנזירות דטהרה עד** יום **השמיני** [יום הקרבת קרבנותיו] **לא חיילא עליה**, אם כן **היכי משכחת לה** שיהיה חייב רק קרבן אחד על טומאות הרבה?

**אי דנטמא בשביעי** [ביום תגלחתו] **וחזר ונטמא בשביעי**, הרי באופן זה נחשב כאילו **כולה חדא טומאה אריכתא היא**, שהרי חזר ונטמא בזמן שעדיין לא חלה עליו מחדש נזירות דטהרה. ואינו נחשב כקרבן אחד על טומאות הרבה, אלא כקרבן אחד על טומאה אחת.

**ואי דנטמא בשמיני** [ביום הקרבת קרבנותיו], ונטהר, ושוב **חזר ונטמא בשמיני**, הרי **כיון דיצא** ביום השמיני **בשעה הראויה להביא בה קרבן** על טומאתו הקודמת, והתחייב כבר עליה בקרבן נזיר טמא, ורק לאחר מכן חזר ונטמא, אם כן אינה

מצטרפת הטומאה הקודמת לטומאה החדשה, הילכך **חייב** להביא קרבן **על כל אחת ואחת!**

**אלא, שמע מינה: רבי יוסי ברבי יהודה היא.**

ולכן הזכיר התנא מנין של חמשה שמביאים קרבן אחד על כמה חיובים, כדי שנדע שניזיר בכלל, וכרבי יוסי ברבי יהודה. ולא די במה שהזכיר ניזיר בפירוש, כי לולא שהדגיש את המספר חמשה, יכולנו לומר שהמשנה היא כרבי, והוא אמינא שאין לגרוס ניזיר במשנה.

**מאי רבי? ומאי רבי יוסי ברבי יהודה?**

**דתניא:** כתיב בניזיר שנטמא, ונטהר, (במדבר ו יא) **"וקדש את ראשו** [כשמתחיל למנות מחדש את ימי נזירות דטהרה] **ביום ההוא"**, ודרשינן: **ביום הבאת קרבנותיו**, שהוא היום השמיני לטהרתו, מתחיל מנין ימי נזרו החדש, **דברי רבי.**

**רבי יוסי ברבי יהודה אומר: ביום תגלחתו**, שהוא היום השביעי לטהרתו, מתחיל המנין החדש של ימי נזירותו.

**תו הוינן בהא דתנן** (לקמן דף ט.) : **חמשה מביאין קרבן** [חטאת] **עולה ויורד**. ואלו הם: א. הנשבע שבועת העדות [שהושבע על ידי חברו שיבוא להעיד עבורו, וכפר בשבועתו וטען שאינו יודע עדות לחברו, ונמצא שקר].

ב. הנשבע שבועת ביטוי [שאסר על עצמו דבר בשבועה או שקיבל על עצמו בשבועה לעשות דבר מה, ועבר על שבועתו].

ג. טמא הנכנס למקדש או שאכל קדשים.

ד. ה. יולדת ומצורע כשנטהרים מטומאותם. [ונקרא קרבן עולה ויורד משום שעשיר מביא קרבנו ממין הבהמה שדמיה יקרים, ועני מביא מן העוף שדמיו פחותים].

**מניינא** דחמשה אלו שמביאים קרבן עולה ויורד - **למה לי?**

כדי להבין תירוץ הגמרא, יש להקדים מספר כללים בדיני חיוב חטאת.

בפרשת ויקרא נכתבו כמה פרשיות של קרבן חטאת. ביניהן: חטאת קבועה של יחיד, חטאת נשיא [המלך], ופר העלם דבר של ציבור. וכמו כן קרבן חטאת עולה ויורד, הבא על שבועת העדות, שבועת ביטוי, וטמא שנכנס למקדש או אכל קדשים. [ויש עוד קרבנות עולה ויורד, של יולדת ומצורע, המבוארים בפרשות תזריע ומצורע.]

"חטאת קבועה של יחיד" היא החטאת הבאה על רוב השגגות, שמביא החוטא היחיד על חטאו כבשה או שעירה. ונקראת חטאת "קבועה", משום שאינה משתנית בין עשיר לעני.

"חטאת נשיא" מביא הנשיא שחטא בשגגה באותן עבירות אשר ההדיוט מביא עליהן כבשה או שעירה. אלא שהנשיא מביא עליהן שעיר זכר לחטאת, במקום שעירה נקיבה שמביא ההדיוט, ונקרא "שעיר נשיא".

בית דין שטעו בהוראה, והורו להתיר את אחת העבירות שהיחיד מביא על עשייתן בשגגה כבשה או שעירה, מביאים פר לחטאת. וזהו הנקרא "פר העלם דבר של ציבור".

קרבן "עולה ויורד" בא לכפר על הנכנס למקדש או האוכל קדשים כשהוא טמא, [ועל אף שאלו הן שגגות של איסורים שיש בהן כרת במזיד, נשתנה דינן משאר שגגות כרת שבהן מביא חטאת קבועה].

וכן מכפר קרבן חטאת עולה ויורד על העובר על שבועת ביטוי או שבועת העדות [ובהן אין כרת]. ונקרא עולה ויורד משום שדינו משתנה בין עשיר לעני - עשיר מביא כבשה או שעירה, מי שאין ידו משגת להביא בהמה מביא עולת העוף, ומי שאין ידו משגת אפילו לעוף, מביא מנחת חוטא.

ושנינו במשנה במסכת הוריות (דף ח:): שבית דין שטעו והתירו אחת מהעבירות שיחיד חייב עליהן קרבן עולה ויורד, אינם חייבים להביא פר העלם דבר, משום שפר העלם דבר בא רק על הוראה מוטעית בעבירות שהיחיד מביא עליהן חטאת קבועה.

ובדין הנשיא נחלקו שם תנאים:

רבי יוסי הגלילי אומר שהנשיא פטור מלהביא חטאת על כל אותן עבירות שחייב עליהן ההדיוט קרבן עולה ויורד. וטעמו, משום שבפרשת עולה ויורד כתוב (ויקרא ה' ז - יא) "ואם לא תגיע ידו". וכן "ואם לא תשיג ידו". ודורש רבי יוסי הגלילי: מי שבא לידי עניות הוא זה שמביא קרבן עולה ויורד, יצא נשיא, שהוא עשיר ואינו בא לעולם לידי עניות.

רבי עקיבא ורבי שמעון אומרים שהנשיא חייב בעולה ויורד כהדיוט.

ורבי אליעזר מחלק בין טומאת מקדש וקדשיו שחייבים עליה כרת ובין שבועות שאין בהם כרת. ששעיר הנשיא בא על כל שגגת כרת, גם על אלה שהיחיד מביא עליהן קרבן עולה ויורד, ולכן הוא מביא שעיר לחטאת גם על טומאת מקדש וקדשיו, כיון שבזדון חייבים עליה כרת.

אך על שבועת העדות ושבועת ביטוי שאינם בכרת, דין הנשיא שוה לדין ההדיוט - שמביא קרבן עולה ויורד.

ולפי זה תרצינן, שהתנא נקט מנינא ד"חמישה חייבים קרבן עולה ויורד" **משום דקתני סיפא** של המשנה במסכת הוריות: **נשיא - כיוצא בהן!** שדינו כמו בית דין הגדול. והיינו, כשם שבית דין הגדול אינם מביאים פר העלם דבר אלא על שהורו היתר בעבירות שהיחיד מביא עליהן חטאת קבועה, ולא בעבירות שהיחיד חייב עליהן קרבן עולה ויורד, כך הנשיא אינו מביא שעיר על עבירות אלו.



ורבי אליעזר חולק שם וסובר שנשיא מביא שעיר אפילו על טומאת מקדש וקדשיו כביתר החטאים, למרות שהיחיד מביא עליהן קרבן עולה ויורד.

ולפיכך **תני** במשנה לקמן במסכתין, המספר **חמשה**, ללמד שכל אדם המביא קרבן על אחד מחמשה דברים אלו, כולל הנשיא שהתחייב להביא קרבן חטאת על טומאת מקדש וקדשיו שהיא בכרת, מביא דוקא קרבן עולה ויורד, ואין מי שמביא עליהם חטאת קבועה. **ולאפוקי מדרבי אליעזר, דאמר: נשיא מביא על טומאת מקדש וקדשיו שעיר.**

שאלולא נקט התנא את המנין "חמישה", היינו סבורים להגיה את המשנה, ולהעמידה בארבעה בלבד, וכרבי אליעזר. שהיינו מוציאים ממנה את טומאת מקדש וקדשיו, כיון שאין הכל מביאים עליה קרבן עולה ויורד, כגון הנשיא, אליבא דרבי אליעזר. שלפי רבי אליעזר חייב הנשיא שעיר על טומאת מקדש וקדשיו, ולא קרבן עולה ויורד.

אלא, אתיא האי מתניתין או כרבי יוסי הגלילי, שסובר שהנשיא פטור לגמרי על כל הקרבנות שההדיוט חייב קרבן עולה ויורד. או כרבי עקיבא ורבי שמעון שסוברים שהנשיא מביא קרבן עולה ויורד [ולא שעיר] אפילו על טומאת מקדש וקדשיו שזדונה כרת. ולכן שפיר מתני "חמשה", כי כל החייבים בקרבן על כל חמשת העבירות הללו, הרי הם חייבים עליו קרבן עולה ויורד.

**תו הוינן בהא דתנן (בבא קמא דף ב.): ארבעה אבות נזיקין - מנינא למה לי?**

**לאפוקי מדרבי אושעיא. דאמר (שם דף ד.): שלושה עשר אבות נזיקין הן.** [ואף על פי שהשם "אב" ניתן לדין שיש לו תולדות, ואילו לאבות של רבי אושעיא אין תולדות, מכל מקום נקראים אבות משום שדינם שוה לדין הארבעה אבות - שמשלם ממיטב קרקעותיו].

**ולרבי אושעיא - מנינא דידיה למה לי?**

**לאפוקי מדרבי חייא. דאמר (שם): עשרים וארבעה אבות נזיקין.**

**ולרבי חייא - מנינא למה לי?**

**לאפוקי מסור** שהלשין על חברו אצל עכו"ם, ועל ידי זה הפסיד לו ממון. **ומפגל**, כהן ששחט קרבן של ישראל על מנת לאכלו חוץ לזמנו, שפסול, ונמצא שהפסידו את קרבנו **9**.

**9. רש"י** מפרש שאמנם מסור ומפגל חייבים לשלם, אך מכל מקום אינם משלמים ממיטב, הואיל ולא הזיקו אלא על ידי דיבור, והיזק שאינו ניכר הוא [ואינו אלא קנס מדרבנן], ולכן לא מנאו רבי חייא. והתוס' הקשו עליו, שבבבא קמא [הא] מבואר בגמרא, שאין דין המפגל חלוק משאר הנזקין, ומה שלא שנאו רבי חייא הוא משום שלא דיבר בדיני קדשים. **ובמים קדושים** תירץ, שהסוגיא במסכת בבא קמא סברה שהיזק שאינו ניכר נחשב היזק, ולכן אמרו שם שמפגל חייב לשלם כמיזק גמור ממיטב. ואילו רש"י מפרש הסוגיא כאן כדברי האומר "היזק שאינו ניכר לאו שמיא היזק", ולכן כתב שלדבריו אינו משלם ממיטב הואיל והוא רק קנס מדרבנן. **ורש"י בבבא קמא** כתב לפרש, ש"המפגל" הכונה לשוחט

חטאת לשם שלמים. והקשו המפרשים שם, שהיה לו לפרש כפשוטו, שחט הקרבן במחשבת חוץ לזמנו, ולענין הלכה, נפסק בחו"מ [שפה א] שבהיזק שאינו ניכר, אף על פי שהוא מדרבנן, משלם ממיטב. וכל זה הוא לענין מפגל, ועדיין צ"ע לענין מסור, שהרי בבבא קמא אמרו, שרבי חייא לא נקט מסור, הואיל "ובדיבורא לא קמיירי", הרי שבעצם דינו שוה לשאר אדם המזיק.

והדרינן לבאר דברי רבי יוחנן: **אמר מר** [רבי יוחנן]: התנא נקט מניינא כדי ללמד **שאם עשאו כולן בהעלם אחת שחייב על כל אחת ואחת**. והוינן בה: **בשלמא** שיהיה **פטור לגמרי** מחטאת כשעשה כולן בשוגג בהעלם אחד, **לא מצית אמרת** 10. **דכתיב** (ויקרא יח כט) **"כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה - ונכרתו"**, ומאחר שכתוב בכולם כרת על המזיד, ממילא בשוגג הוי שגגת כרת שחייב חטאת. [כך פירש רגמ"ה, ועיי שיט"מ בהשמטות אות יד].

10. הקשה **הבאר שבע**, לשם מה הוצרכה הגמרא לומר זאת, ואיך היה סלקא דעתך לומר כן? ותירץ, שהיינו סוברים שכל חיוב הכרת הוא רק כשעבר על כולן, אבל כשעבר רק על מקצת מהן אינו חייב, ולזה אמרה הגמרא, ממה שנאמר "מכל" [שמשמעותו אפילו מקצת] אנו דורשים שאפילו על מקצת מהן יש חיוב כרת. **והערוך לנר** העיר על דבריו, שמסידור דברי הגמרא נראה, שמדברים כאן לענין עשאו כולן בהעלם אחד, ולא על עשה מקצתן. ומשום כך הוא רוצה לפרש באופן אחר, שהיינו יכולים לסבור, שכל חיוב הכרת הוא רק כשעשה מקצתן, אבל כשעשאו כולן, מאחר שהוא דבר חמור ביותר, לא יהיה נפטר על ידי עונש כרת לבד, אלא ענשו יהיה חמור יותר, ומשום כך מביאה הגמרא את הפסוק "מכל התועבות", שמזה נשמע אפילו בעשאו כולן.

**אלא** מה שיש להקשות הוא: **אימא** אם **עבר חדא נתחייב חדא**, אך גם אם **עבר** על **כולהו בהעלם אחת** נמי **אינו חייב אלא אחת**, דמנין לנו שאינו יוצא בחטאת אחת על כולן ביחד?

[הח"ח זצ"ל בלקוטי הלכות כתב שהשאלה היא רק בעריות, שהתורה כללה את כולן בכרת אחד בסוף פרשת אחרי מות. אבל בשאר איסורים שכתוב בכל אחד כרת בפני עצמו פשיטא שחייב על כל אחד ואחד בפני עצמו, ולא צריך לזה את הדרשה שבסמוך.

אמנם לעיל בתחילת הגמרא משמע שיש חידוש בכל הכריתות שחייב עליהן בפני עצמן, שלזה נקט התנא מנין שלושים ושש כריתות. וכן משמע ברמב"ם פרק ד משגגות הלכה א.].

**אמר רבי יוחנן: לכך יצאה כרת באחותו** - שעל אף שבכל העריות כתוב כרת אחד הכולל את כולן ביחד, דכתיב בפרשת אחרי מות (שם) "ונכרתו הנפשות העושות", בכל זאת כתבה התורה בערוה דאחותו כרת לחוד.

דכתיב בפרשת קדושים (שם יט יז) "ואיש אשר יקח את אחותו - ונכרתו לעיני בני עמם".

ומדוע יצאה אחותו מן הכלל לכתוב בה כרת בפני עצמו? כדי **לחלק** ולומר שעל כל אחד ואחד מחיובי הכרת שבעריות מתחייבים חטאת בפני עצמה, ואפילו אם יעשה אותם בהעלם אחד.

**מתקיף לה רב ביבי בר אביי: אימא דרק ביחס לאחותו, דפרט בה קרא כרת מיוחד, ניחייב חדא עלה בפני עצמה, כשעשאה יחד עם האחרים. ואילו כולן, שלא כתב בהן כרת לכל אחד אלא נכללו בכרת אחד, נימא כיון דעשאים בהעלם אחת, לא ניחייב אלא אחת - שהרי כולן נכללו בכרת אחת 11.**

**11.** הקשה השיטה מקובצת [טו], הרי יש עוד כמה עריות שפירט בהם הפסוק כרת בפירוש, כמו נדה ואחות אביו, ועוד [עיי' ויקרא כ יח-כא], ואיך נאמר שיהיה רק חיוב אחד בכל העריות מלבד אחותו? ותירץ, מאחר וראינו שהתורה כללה כל העריות בכרת אחד, אף על פי שהן מחולקות באזהרה שלהן, היינו מסיקים מכך שאין בהן חילוק חטאות, ומשום כך היינו אומרים שגם נדה ואחות אביו שפרט בהן הכתוב כרת, אין זה כ די לומר שיהיה בהן חילוק חטאות, אלא היינו דורשים כל אחד מהם לדרשה אחרת, וכמו שמבואר ביבמות [נה א] שדורשים מפסוקים אלו לענין עונש דערירים.

ותמהינן על קושיית רב ביבי: **ולרב ביבי בר אביי, וכי מי לית ליה הדא דתניא: כל דבר שהיה בכלל, ויצא מן הכלל ללמד - לא ללמד על עצמו בלבד יצא, אלא ללמד על הכלל כולו יצא!?! והרי זוהי אחת משלוש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן?!**

**כיצד:** כתיב (ויקרא ז כ) **"והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה' וטומאתו עליו, ונכרתה הנפש ההיא מעמיה"**, וקשה: מדוע צריך פסוק מיוחד בשלמים לחייב כרת למי שאכלם בטומאה? **והלא שלמים בכלל כל הקדשים** שנאמר בהם כרת על אכילתם בטומאה **היו**. דכתיב בפרשת אמור (שם כב ג) **"אמור אליהם לדורותיכם: כל איש אשר יקרב מכל זרעכם אל הקדשים אשר יקדישו בני ישראל לה' וטומאתו עליו - ונכרתה הנפש ההיא מלפני!"**.

ואם כן יש לשאול: **למה יצאו שלמים להכתב בכרת בפני עצמו?**

אלא, בא הכתוב **להקיש אליהן, וללמד: מה שלמים שהן קדשי מזבח וחייבין עליהן האוכלם בטומאה כרת - אף כל שהן קדשי מזבח חייבין עליהן כרת. יצאו קדשי בדק הבית, שהאוכלם בטומאת הגוף אינו חייב כרת.**

ואם כן, גם באחותו נאמר שיצאה מן הכלל ללמד על הכלל כולו, ולומר: מה אחותו שהיא בכרת וחייב עליה בפני עצמה, אף כל שהוא בכרת חייב עליו בפני עצמו. ומדוע רב ביבי הקשה שרק באחותו יהיה חיוב בפני עצמו?

ותרצינן: **אמר לך רב ביבי בר אביי - ומינה, מאותה ברייתא שאתה מקשה עלי**

- ממנה עצמה אביא ראיה לדברי!

**לאו מי אמרת התם לגבי שלמים: יצאו קדשי בדק הבית!** [כי מה שיצאו שלמים מן הכלל כדי ללמד על הכלל כולו שחייבים עליו כרת, נאמר רק ביחס לקדשים שדומים

לשלמים, שהם קדשי מזבח, אבל לא ביחס לקדשי בדק הבית]. ואם כן, **הכא נמי** נאמר, שכרת דאחותו תלמד על הכלל הדומה לה בלבד, וכך נלמד: **מה אחותו**, שהתורה פירטה בה חיוב בפני עצמו, הרי היא **מיוחדת** בכך **שהיא ערוה**, **ואין לה היתר בחיי אוסרה**, שאין אפשרות שתהא מותרת לאחיה. **אף כל ערוה חייבין עליה בפני עצמה רק אם היא ערוה שאין לה היתר בחיי אוסרה. יצאה אשת איש, שיש לה היתר בחיי בעלה**, שהוא האוסרה על כל העולם על ידי הקדושין שקדשה, והוא יכול להתירה על ידי שיגרשנה בגט. ומכיון שאינה דומה לערוה דאחותו, נמעטה שלא יהיו חייבים עליה בפני עצמה כאשר עבר עליה ועל העריות האחרות בהעלם אחד.

ומכח זה הקשה רב ביבי בר אביי שנאמר שבאשת איש לא יהיה חייב עליה בפני עצמה, כי אחותו שיצאה מן הכלל אינה מלמדת על אשת איש שיש לה היתר בחיי אוסרה. [ורגמ"ה הוסיף שגם נדה יש לה היתר ולא תלמד מאחותו]. ואם כן עדיין נשארה קושית רב ביבי בר אביי!

ותרצינן: **אמר רבי יונה, ואיתימא רב הונא בריה דרב יהושע: אמר קרא** בפרשת עריות שבסוף פרשת אחרי מות (ויקרא יח כט) **"כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה, ונכרתו" - הוקשו כל העריות כולן לאחותו**, שהרי "כל התועבות" כולל כל העריות, גם אחותו, וגם אשת איש ונדה, וכן כולן <sup>12</sup>.

<sup>12</sup> הקשה **הערוך לנו**, הרי עדיין לא ידענו בשאר חייבי כריתות, שאינם עריות, לחלק. ותיירץ, שבאמת כל מה שהוצרכנו לימוד לענין עריות לחלקם, הוא רק מפני שנאמר בכל העריות כרת אחד, וכמו שכתב רש"י במכות [יד] [דאף על פי שהם חלוקים בלאוין, מכל מקום הרי נאמר בהם כרת אחד], ואם כן, בשאר כל האיסורים שנאמר בכל אחד מהם כרת בפני עצמו, אין צריך שום לימוד לחלקם, ובאמת במפטם שמן המשחה והסך ממנו, שנאמר בהם גם כן כרת אחד, מבואר לקמן בגמרא שלדעת רבי יוחנן הם אינם חלוקים לחטאות [ולכן, רבי אלעזר, שנחלק לקמן עם רבי יוחנן, וסובר שכאשר יש לאוין נפרדים, אף על פי שנאמר כרת אחד, הרי הם חלוקין לחטאות, נקט לדוגמא "מפטם וסך", הואיל ובהם הכרת נאמר במשותף לשניהם. מה שאין כן בשאר חייבי כריתות].

ללמדנו: **מה אחותו חייבין עליה בפני עצמה** אפילו אם עבר עליה יחד עם האחרות, שאת זה לומדים לחלק, ממה שיצאה אחותו בפני עצמה, **אף כל העריות** - כולל אשת איש - **חייבין עליה בפני עצמה**.

ומקשינן: **ולרבי יצחק, דאמר**: כל העריות שהן **חייבי כריתות** - **בכלל** כרת אחד **היו** [דהיינו, שנכללו כולן באותו הכרת, וכדכתיב (ויקרא יח כט) "כי כל אשר יעשה - ונכרתו הנפשות העושות" <sup>13</sup>], **ולמה יצאה כרת באחותו**, רק כדי **לדונה** שעונשה הוא **בכרת ולא במלקות**. וכונתו לחלוק על התנא של המשנה במסכת מכות (דף כג:): שאמר כל העובר על לא תעשה שיש בו כרת חייב מלקות ככל שאר לאוין, וכיון שלקה נפטר מהכרת. ובא רבי יצחק לדרוש מזה שאחותו יצאה בכרת בפני עצמה ללמד שבלאו

שיש בו כרת, הכרת הוא העונש היחיד על הלאו, ואין בו מלקות אפילו אם התרו בו. ומאחר שהוא דורש שיצא כרת דאחותו לכך, אם כן - **לחלק מנא ליה?**

**13.** רש"י מפרש, שאחותו היתה בכלל כל העריות בפרשת אחרי, שעל כולן נאמר שם "וונכרתו הנפשות העושות", ואם כן, למה נאמר אחר כך בפרשת קדושים כרת באופן מסויים באחותו, על כרחך כדי להשיענו שיש בה כרת דוקא ולא מלקות, אף על פי שהאיסור נאמר באחותו בלשון לאו, ובכל איסורי התורה שנאמר בהם לאו, יש בהם גם כן מלקות. ומאחר שלמדנו שכן הדין באחותו, שאין בה מלקות, הוא הדין גם כן לשאר חייבי כריתות שבתורה, שאין בהם מלקות, שהם נלמדים ממנה במדה של "דבר שהיה בכלל, ויצא מהכלל ללמד, ללמד על הכלל כולו יצא" [וכמו שמוכח במכות [כג], שלרבי יצחק אין מלקות בעושה מלאכה ביום הכפורים, כן כתב הערוך לנר]. ועיין תוס' מכות [יג] שפירשו הלשון קצת באופן אחר.

ותרצינן: **נפקא ליה מ"ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב"** (ויקרא יח ט), והמלים "ואל אשה" הן מיותרות, שהיה לו לכתוב "ולנדה לא תקרב". והיתור בא **לחלק על כל אשה ואשה**, [כלומר - לחייב חטאת על כל שם ושם של איסור שבפרשת עריות לחוד].

ולפי זה מקשינן: ולפי **רבנן נמי תיפוק להו לחלק מ"ואל אשה בנדת טומאתה"**, ומדוע הוצרכו ללמוד מהא דיצא כרת ד"אחותו" **14** ?

**14.** רש"י כתב, שדעת רבנן החולקים על רבי יצחק היא כרבי חנינא בן גמליאל [מכות כג], שחייבי כריתות נאמר בהם מלקות גם כן, וכיון שלקו נפטר מדי כריתתו. אולם באמת במכות שם מבואר שיש שלש מחלוקות בדבר, א. **רבי חנינא בן גמליאל** סובר שמלקות פטרות מכרת. ב. **רבי יצחק** סובר שאין כלל מלקות בחייבי כריתות. ג. **רבנן** סוברים שיש חיוב מלקות בהם, אבל הוא אינו פוטרן מחיוב כרת. והריטב"א שם כתב, שרבנן אלו הם רבי ישמעאל ורבי עקיבא, הסוברים [שם יג] שחייבי כריתות ישנם בכלל מלקות ארבעים.

ותרצינן: **אין הכי נמי**, באמת גם רבנן לומדים לחלק מ"ואל אשה בנדת דוותה" ולא מכרת דאחותו.

**אלא, כרת דאחותו - למאי אתא? מיבעי ליה לחלק על אחותו ועל אחות אביו ועל אחות אמו**, שלא תאמר הואיל וכולן אסורות מצד אחוה, ייחשבו כולן כשם אחד של איסור, ויהיה חייב עליהן אם עבר על כולן בהעלם אחד רק חטאת אחת. לכן יצאה אחותו לחלק, לחייב על כל אחת חיוב נפרד.

ומקשינן: **הני** שלש עריות דאחוה - **למה** צריך **להו** דתצא אחותו בכדי **לחלק** ?

**הרי** יש להן **שמות** של איסור **מוחלקין**, שאף על פי שכולן אסורות באיסור של אחוה, מכל מקום כל אחת אסורה בשם מיוחד של ערוה, ובלאו מיוחד [שכתוב (ויקרא יח ט): ערות אחותך לא תגלה. ושם (יב): ערות אחות אביך לא תגלה. ושם (יג): ערות אחות אמך לא תגלה].

**והרי** הן גם **גופים** של עריות **מוחלקים**. ומכיון שיש כאן נשים שונות שכל אחת אסורה בלאו אחר - פשיטא שחייב על כל אחת בפני עצמה, ככל האיסורים שלמדנו מ"ואל אשה" שאם עשאן בהעלם אחד חייב על כל אחד בפני עצמו.

**אלא, אימא** שיצאה אחותו בכרת בפני עצמה כדי **לחלק על אחותו שהיא גם אחות אביו ושהיא גם אחות אמו**, ללמד שאם בא עליה בשוגג חייב שלוש חטאות. [וזה יתכן רק ברשע בן רשע, שאחד בא על אמו וילדה לו שתי בנות, ובא על אחת מהן והוליד בן, ובן זה בא על הבת השניה שהיא אחותו מן האב ואחות אמו ואחות אביו (מאמו)].

ובאופן זה יש שמות איסור מוחלקין בגוף אחד, וסלקא דעתך שחייב רק אחת, כי יתכן כי מה שלמדנו מ"ואל אשה" לחייב על כל אחת היינו רק כאשר עשה שלשה מעשים נפרדים בשלשה גופים ושלוש שמות מוחלקים. לכך כתבה התורה כרת מיותרת באחותו, לרבות שאפילו אם עבר על שלושת האיסורים של האחות במעשה אחד בגוף אחד - שחייב על כל אחת בפני עצמה.

**ורבי יצחק**, שלומד מכרת דאחותו לפטור חייבי כריתות ממלקות, **הא מילתא**, לחלק באחותו שהיא אחות אביו ואחות אמו, ולחייב עליה שלש חטאות - **מנא ליה?** שהרי לפי דבריו, כרת דאחותו אינו מיותר ללמד דין זה.

**נפקא ליה מ"אחותו" דסיפא דקרא** [כך גירסת השיט"מ].

**דכתיב** בסיפא של הפסוק "ואיש אשר יקח את אחותו ונכרתו לעיני בני עמם" - **"ערות אחותו גלה"**. והיינו, שהכרת הנכתב בתחילת הפסוק על אחותו הנוכרת ברישא קאי נמי על אחותו דסיפא. ונמצא דיצאה אחותו דסיפא לדונה בכרת מיותרת, כדי לחלק באחותו שהיא אחות אביו ואחות אמו.

**ורבנן**, שסוברים שחייבי כריתות לוקים, ולומדים מכרת שכתוב ברישא של הפסוק לחלק באחותו שהיא אחות אביו ואחות אמו, אם כן **"אחותו" דסיפא דקרא - מאי עבדי ליה?**

## דף ג - א

**מיבעי ליה** **ל** **לאחותו שהיא גם בת אביו וגם בת אמו** שחייב עליה כרת, שלא נכתב עונש כרת עליה בתורה. ואף על פי שכבר נכתב כרת באחותו שהיא בת אביו וכמו כן כבר נכתב כרת באחותו שהיא בת אמו, כדכתיב (ויקרא יט יז) "ואיש אשר יקח את אחותו בת אביו, או [כי יקח את אחותו שהיא] בת אמו - ונכרתו", ואם כן קל וחומר שיהיה חייב באחותו שהיא גם בת אביו וגם בת אמו. מכל מקום התורה ריבתה בה כרת

בפירוש [מהיתור של "ערות אחרות גילה" בסיפא], כדי לומר שאין עונשין על ידי לימוד מן הדין [מקל וחומר 15]. שהרי אפשר היה ללמוד עונש כרת באחרות מאביו ומאמו מקל וחומר מאחרות מצד אחד בלבד, ואף על פי כן הוצרכה התורה לכתוב את העונש בפירוש, ומכאן לומדים שזהו כלל בכל התורה 16 שאין עונשים מן הדין 17.

15. התוס' ביבמות [ב ב] הקשו, כמו שמצינו לענין איסור בת אשתו, מאחר ונאמר בפסוק "ערות אשה ובתה", אנו מפרשים שהוא כולל בין בתה מאיש אחר ובין בתה ממנו, אם כן, הוא הדין כאן, היינו צריכים לפרש שאיסור "בת אביו" כולל בת אביו שהיא גם בת אמו. וכן איסור "בת אמו" כולל בת אמו שהיא גם בת אביו. ותירצו התוס', מאחר ונאמר "או בת אמך", משמע שהתורה דיברה באופן שהיא אינה בת אביו ובת אמו. אולם עדיין יש מקשים, שאמנם הפסוק לא דיבר באופן זה. אולם מאחר וסוף סוף יש בה גם שם זה של בת אביו, מה איכפת לנו אם היא גם בת אמו, ומה צריך כאן לדין קל וחומר, שהרי בכלל מאתיים מנה. והבאר שבע נוקט כדבר פשוט, שהבא על אחרותו מן האב, ועל אחרותו מן האם, ועל אחרותו מן האב ומן האם, בהעלם אחד, הוא חייב שלש חטאות משום שלש שמות [מלבד מה שהן גם כן גופין מוחלקין], ולכן הוקשה לו למה לא נקט התנא שלשים ושמונה כריתות [על ידי שלשה מיני אחוה]. ותירץ, מאחר וכולן משום אחוה נאסרו, הן נכללו כולן תחת שם "אחרותו". ודימה זאת למה שאמרו בירושלמי סנהדרין, שאף על פי שהבא על אביו חייב שתי חטאות, אחד משום זכור ואחד משום "ערות אביו לא תגלה", מכל מקום, לא מנה אותם התנא בנפרד, הואיל ושניהם משום זכור נאסרו. אולם מדברי הרמב"ם [שגגות א ד] משמע שבמקרה של הבאר שבע אינו חייב אלא חטאת אחת. שהרי מנה שם כל החטאות, ובכללם גם כן מנה הבא על הזכר והבא על אביו כל אחד במנין בפני עצמו, ומכל מקום לא מנה באחרות שלשה אופנים של חיוב. 16. מבואר כאן בפשוטו, שגם בכרת נאמר הכלל שאין עונשין מן הדין. וכן כתבו התוס' בחולין [קטו ב] והרשב"ם ב"ב [פח ב]. אולם האחרונים דקדקו מדברי רש"י בזבחים [יד א ד"ה חוץ לזמנו], שעונשין כרת מן הדין. והגינת ורדים [א] כתב, שלדבריו נצטרך לדחוק ולומר שצורת הלימוד היא, שאם אינו ענין לכרת [מאחר ועונשין בו מן הדין], תנהו ענין לשאר עונשים. ועוד יש ליישב, שכאן מדברים לענין קרבן, שבו אין עונשין מן הדין, ועיין בריטב"א מכות [יד א] שכתב [לפי גירסא אחת] שבקרבן עונשין מן הדין, ועיין עוד שם בערוך לנר, שכתב לחלק בין כרת לקרבן, שכרת עונשים, וקרבן אין עונשים, וכמו שביארנו בדעת רש"י. 17. בעיקר דין זה נאמרו בו כמה טעמים. א. המהרש"א בסנהדרין [סד] כתב, מאחר ועל ידי העונש יש לנענש כפרה, יש לומר, הואיל והוא חמור יותר מהקל המלמד, שמא אינו מתכפר על ידי עונש זה שנאמר בקל, אלא הוא נצרך לעונש יותר חמור ממנו. ב. הגינת ורדים שם הביא, שבקרבן אהרן [מדות אהרן ב יג] כתב הטעם, מאחר ואדם דן קל וחומר מעצמו, יתכן שיש על הקל וחומר איזה צד פירכא שלא עלה על דעתנו, ומשום כך אי אפשר לענוש מכח זה [וכן מבואר בדברי רש"י זבחים קו ב]. ג. עוד הביא שם מהקרבן אהרן [שמיני פרשה ב פרק ג] טעם נוסף, מאחר ולמדנו על ידי הקל וחומר לאסור את החמור, דיינו בזה, ואי אפשר להוסיף וללמוד ממנו גם את העונש, שעל אופן זה נאמרה המדה של קל וחומר. וכתב שם הגינת ורדים, שיש נפקא מינה מכל הטעמים האלו. שהרי יש אופנים שודאי אין פירכא על הקל וחומר, וכמו אחרותו שהיא בת אביו ובת אמו, שלא תיתכן פירכא על זה, ובאופן זה נצרכים אנו לטעם של כפרה שכתב המהרש"א, או לטעם שדיינו לאסור מכח הקל וחומר. וכמו כן, אם נמצא שהתורה נתנה אותו העונש [שמצאנו בקל] על איסור שהוא חמור יותר מאותו חמור הלמד, שוב לא שייכת סברת המהרש"א, שהרי ראינו שבאיסור החמור ממנו גם כן נאמר שמתכפר בעונש זה, ובזה אנו נצרכים לשני הטעמים האחרים. וכמו כן, באופן שמצאנו שהתורה אסרה את החמור הלמד בפירוש, ורק שלא מצינו בו עונש, ובאנו ללמדו בקל וחומר, בזה לא שייכת סברת הקרבן אהרן הנ"ל שדיינו לאסור מכח הקל וחומר, שהרי כבר ידענו את איסורו ממקום אחר שנאמר בו בפירוש, ואם כן, שוב נוכל ללמוד מהקל וחומר רק את העונש, ומשום כך צריך את שני הטעמים האחרים. עוד כתב שם, שיש נפקא מינה בין טעמים אלו, לענין אם עונשין ממון מקל וחומר, שלפי הסברא שאין עונשין מן הדין כי שמא יש פירכא על הקל וחומר, ודאי שגם בממון יהיה הדין כן. אולם הסברא שדיינו לאסור את החמור לא יתכן כלל, שהרי בממון יש רק את העונש, ואם לא נלמד עונש ממון מקל וחומר, אם כן, לא למדנו מהקל וחומר מאומה [וכן סברת המהרש"א דכפרה לא תיתכן בממון, שהרי אינו בא לכפרה, כן כתב בלקח טוב ב]. עוד כתב שם בכלל [ה], שיש נפקא מינה גם כן

מטעמים אלו, לענין אם עונשים ממדת במה מצינו, שסברת המהרש"א דכפרה ודאי אינה שייכת בזה, שהרי באנו להשוותם, ואם כן, יוכל הנלמד גם כן להתכפר בעונש שנאמר במלמד. אולם שתי הסברות האחרות שייכות גם כאן, שיתכן ותהיה פירכא על במה מצינו, וכמו כן, דיינו שנאסור את הלמד ולא נסיף בו גם עונש.

ואילו **רבי יצחק**, שלומד מ"אחותו" בסיפא דקרא לחלק באחותו שהיא אחות אביו ואחות אמו, ולא אייתר קרא, לפי שיטתו - מנין שחייב על אחותו שהיא אחותו גם מאביו וגם מאמו?

**סבר עונשין מן הדין**, ואית בה עונש מקל וחומר.

**ואיבעית אימא** גם רבי יצחק סובר שאין עונשים מן הדין. אלא שביחס לעונש באחותו שהיא מאביו ומאמו הוא **יליף עונש**, חיוב כרת, **מאזהרה**, מאיסור הלאו. שבאזהרה ריבתה התורה איסור לאו באחותו מהאב ומהאם, דכתיב בפרשת אחרי מות (יח ט) "ערו את אחותך בת אביך או בת אמך לא תגלה ערותך". ודרשינן במסכת מכות (דף יד.) מדכתיב (שם בהמשך, פסוק יא) "אחותך היא", לרבות אזהרה באחותו שהיא גם בת אביו וגם בת אמו. וסובר רבי יצחק דכשם שאחותו מאביו ומאמו ישנה באזהרה כך היא גם ישנה בעונש הכרת האמור באחותו מן האב לחוד או מן האם לחוד.

**אמר רבי אלעזר אמר רבי הושעיא: כל מקום שאתה מוצא שכתובים בו שני לאוין חלוקים, וכרת אחד הכולל את שניהם, אזי יש חילוק חטאות ביניהן**, שגם אם עבר על שניהם בהעלם אחד חייב על כל אחד חטאת בפני עצמה.

**ומאי היא?** [והיינו, היכן מצינו שיהיה כרת אחד על שני לאוין?]

**המפטם** [הרוקח שמן ובשמים כמתכונת שמן המשחה המפורש בתורה], **והסך** משמן המשחה שבמקדש על בשר אדם.

שהם **שני לאוין חלוקים, דכתיב** בהו (שמות ל לב):

**"על בשר אדם לא ייסך"** - הרי לאו, שלא לסוך בשמן המשחה.

**"ובמתכונתו לא תעשו כמוהו"** - הרי לאו נפרד לאסור מפטם.

וכתיב ביחס לשניהם **כרת אחד** בלבד. **דכתיב (שם לג) "אשר ירקח כמוהו, ואשר יתן ממנו על זר - ונכרת מעמיו"**.

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 זכתב רחמנא** לחלק באחותו שהיא בת אביו ובת אמו ולחייב עליה שלוש חטאות - **למה לי!?** והרי יש לאו נפרד לכל שלשת צורות האחווה, וממילא יש גם חיוב שלש חטאות חלוקות 18 ?

**18. התוס' במכות [יד]** הוכיחו מלשון זה, שלרבי אלעזר אין צורך לדרוש חילוק חטאות כלל. כלומר, בין בגופין ושמות מוחלקין, ובין בגוף אחד ושמות מוחלקין, ולכן הקשינו כאן, שלרבי אלעזר, כרת דאחותו [שממנו דרשנו חילוק בגוף אחד] למה הוא נצרך. והוסיף **השיטה מקובצת** כאן [ד] לבאר, שמדברי רבי אלעזר עצמם יש ללמוד שהוא סובר כן, שהרי המפטם את השמן והסך משמן המשחה שניהם נעשים בגוף אחד, שהוא שמן המשחה, ועל כרחך שגם באופן זה, שאין חילוק בגופים, חייב רבי אלעזר שתיים. **ויש מקשים** על דבריו, שהרי מבואר [לקמן ה א], שאיסור הסיכה אינו אלא בשמן המשחה שעשה משה, ואם כן, בהכרח אינו אותו שמן המשחה שנאמר בו איסור פיטום, ונמצא שיש כאן גופין מוחלקין. אולם באמת **אין זו קושיא** כלל, שהרי חילוק גופים לא נאמר אלא בחילוק של כמה בני אדם [ולדעת התוס' רי"ד, הוא הדין כמה בעלי חיים, וכמו שיבואר לקמן [טז הערה 85], אבל החילוק שבין שני מיני שמן המשחה הנ"ל, מאחר ששניהם הם חפצים ששוים בעצמותם, אינו אלא כאוכל שני זיתי חלב, שאין בזה חילוק גופים כלל. [ועדיין יש לעיין, לפי מה שמבואר בדברי התוס' סנהדרין [נד ב ד"ה הבא], שכאשר באנו לחייב על שתי פעולות שונות זו מזו, אזי אף על פי שהן נעשות בגוף אחד, הרי הן כמו שני גופים. ואם כן, הוא הדין במפטם וסך, מאחר שהן פעולות חלוקות ונפרדות זו מזו, הרי זה כמו שני גופין]. ועל כל פנים, נמצאנו למדים, שלרבי אלעזר, מאחר שהם חלוקים בלאוין, הרי הם כמו חלב ודם, שהם איסורים שונים ונפרדים לגמרי זה מזה, ומשום כך גם כאשר נזדמנו שני השמות בגוף אחד, ודאי שיהיה חייב שתיים. וכמו לענין חלב שיש עליו גם איסור נותר [לקמן יג], שאין צורך ללימוד מיוחד שיהיה חייב שתיים, אף על פי שהם בגוף אחד, שהרי אין כל שייכות בין שני האיסורים. וכל זה הוא לשיטת התוס' במכות, אבל שיטת רש"י שם היא, שלרבי אלעזר צריך לימוד לחלק בגוף אחד ושמות מוחלקין.

ותרצינו: **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].

**אמר רב נחמן בר יצחק: אף אנו נמי תנינא** במתניתין כדברי רבי הושעיא דלאוין מחלקים לחטאות.

דתנן: **המפטם את השמן, המפטם את הקטורת, והסך בשמן המשחה!**

ואיכא למידק: **למה לי דתניא "המפטם את הקטורת" במיצעא**, שמפסיק פיטום הקטורת בין המפטם את השמן לבין הסך את השמן? מאי **לאו, הא קא משמע לן:** **מה קטורת** איסור פיטומה הוא **לאו בפני עצמו, וחייבים עליה** קרבן חטאת **בפני עצמו** [באם פיטם את הקטורת ופיטם את שמן המשחה בהעלם אחד] - **אף מפטם**

**שמן וסך נמי**, על אף שנכתב בהם כרת אחד, **כיון דיש להם** לכל אחד מהם **לאו בפני עצמן**, **חייבים עליהם** חטאת על כל אחד **בפני עצמן!**

**וכי תימא** לא משום כך שנה קטורת באמצע, אלא משום **דקא בעי למיתנא פיטומין** של השמן ושל הקטורת **בהדי הדדי**, ולפיכך הסמיך את המפטם את הקטורת למפטם את השמן.

אין זו דחיה, שאם משום כך - **ניתנהו איפוך: המפטם את הקטורת והמפטם את השמן, והסך שמן המשחה!** דבכהאי גונא אין הקטורת מחלקת בין המפטם את השמן ובין הסך אותו. ואם כן, עדיין קשה **אמאי פלגיה לשמן** והפסיקו באמצע על ידי קטורת? מאי **לאו**, **הא קמשמע לן - דיש חילוק חטאות ביניהן** 19!

19. הקשה **השיטה מקובצת**, למה לא הוכחנו מעצם העובדה שהתנא מנה מפטם וסך בתורת שנים, הרי שהם חלוקין לחטאות, וכמו שאמר רבי יוחנן לעיל, שהמנין במשנה בא להשמיענו שהם חלוקין לחטאות. ותירץ **הערוך לנר**, שלקמן בגמרא מבואר שיש בין הנמנים במשנה כמה שאינם חלוקין לחטאות, וכמו פסח ומילה שאין בהם קרבן כלל [וכמו כן אשה המביאה הבהמה עליה, לדעת רב, שהתנא אינו מדבר אלא באנשים ולא בנשים], ושנאם התנא כדי להשלים את כל מנין הכריתות, ואם כן, היה אפשר לומר כן גם לענין מפטם וסך. ורק מכח הדיוק ששנה התנא מפטם קטרת בין שני האיסורים שנאמרו בשמן המשחה, יש לדקדק שהם חלוקים לחטאות.

ומסקינן: **שמע מינה**.

שנינו במשנה **הבא על הזכור**.

והוינן בה: **התנא** שמנה שלושים ושש כריתות, שאמרנו לעיל שבא ללמד שאם עבר על כל העבירות שיש בהן חיוב חטאת בהעלם אחד, חייב על כל אחת ואחת, והן בסך הכל - שלושים וארבע חטאות - **במאי** [באיזה אדם] **קא חשיב** שיתכן שיהיה חייב על כולן?

**אי בגברי - דל** [יש להוציא מהמנין] את **האשה הנרבעת** לבהמה, שלא יתכן באיש, **ובצרא לה** [וחסר מהמנין של שלשים ושש] **חדא!?**

**אי בנשי קחשיב**, שנבעלה לבנה, ולבן בעלה, ולחמיה, ולחתנה וכן הלאה, אם כן - **דל מנהון** את **הבא על הזכור ועל הבהמה** שלא שייכא באשה, **ובצרי להו** [וחסרים מהמנין] **תרתיה!?**

ותרצינן: **אמר רבי יוחנן: לעולם תנא - גברי קחשיב**. ובמקום האשה הנרבעת לבהמה **תני הכי: הבא על הזכור, והביא זכור עליו. ורבי ישמעאל היא דאמר** שהעושה כן בהעלם אחד **חייב שתיים**. [משום שסובר שיש לאוין חלוקים לשוכב

ולנשכב, כדדרשינן בסמוך. וכבר למדנו לעיל מדברי רבי הושעיא שכל מקום שיש שני לאוים, יש חילוק חטאות ביניהם].

ופרכינן: **והא מדקתני מגדף בסיפיה דמתניתין, ומוקמינן לה לקמן בפרקין (דף ז.) כרבי עקיבא שסובר שמגדף חייב חטאת, כדתניא שם בברייתא, אם כן, רישא נמי רבי עקיבא היא ולא אתיא לפי רבי ישמעאל!?**

**וכי תימא מתניתין רבי עקיבא היא, וברישא לגבי זכר השוכב והנשכב, סבר לה רבי עקיבא כרבי ישמעאל ומחייב שתים.**

**והאמר רבי אבהו: אדם אחד הבא על הזכור וגם הביא זכור עליו בהעלם אחד -**

**לרבי ישמעאל דמפיק ליה לאו לשוכב ולנשכב מתרתי קראי: מ"ואת זכר לא תשכב" (ויקרא יח כב) אזהרה לשוכב, ומ"ולא יהיה קדש מבני ישראל" (דברים כג יח) אזהרה לנשכב [וביחס לחיוב כרת לנשכב עיין רש"י ותוס' 20] - חייב שתים, משום שהם לאוין חלוקים, ולכן יש חילוק חטאות ביניהם 21.**

20. הוקשה לרש"י, מדוע הוצרכנו לפסוק מיוחד על האיסור של הנשכב בזכור, והרי בכל איסורי עריות גם האשה הנשכבת היא בכלל האיסור? ותירץ, שבכל העריות, מאחר ונאמר בתורה "ונכרתו הנפשות העושות", אם כן, גם האשה בכלל זה, הואיל וגם לה יש הנאה, והנאתה נחשבת לעשיה [כלשון הגמרא בבבא קמא לב א], אבל בזכור, מאחר שלנשכב אין לו הנאה, אין הוא נחשב כלל לעושה אלא רק השוכב, והנשכב אינו בכלל "הנפשות העושות". ואף על פי שלענין עונש סקילה נאמר בפירוש "תועבה עשו שניהם, מות יומתו", מכל מקום, באזהרה, שנאמר "לא תשכב", עדיין לא ידענו אלא שוכב, ולכן צריך לימוד מיוחד לאזהרה בנשכב. וכתב המנחת חינוך [קפט], שלפי זה, באיסור ערות אביו, שמבואר בסנהדרין [נד] שהבא על אביו חייב שתים, אחד משום זכור ואחד משום אביו, בזה לא יהיה אביו חייב אלא משום זכור, כי מאחר ואין לו הנאה, הוא אינו נחשב כלל לעושה. ואף על פי שלענין זכור נתרבה הנשכב לאיסור, מכל מקום לענין האיסור המיוחד של ערות אביו, לא שמענו לאסור הנשכב. אבל המנחת חינוך הקשה על יסוד דברי רש"י, ממה שכתבו התוס' בבבא קמא שם, שאף על פי שלענין קרבן ומלקות נאמר תנאי של עשיית מעשה, ובלא מעשה אין מתחייבים בהם, מכל מקום, האשה מתחייבת בקרבן ומלקות, הואיל והנאתה נחשבת לעשיה, וכנ"ל, ואם כן, לענין הנשכב בזכור, מאחר ואין לו כל הנאה, לא יתחייב קרבן ומלקות, שהרי אינו עושה מעשה כלל. והניח בצ"ע. אולם התוס' ביבמות [נד] כתבו, הטעם שצריך פסוק לאסור על הנשכב בזכור, הוא משום שאין זה דרך ביאה. ולכאורה כונתם שבכל עריות מאחר שהוא דרך ביאה, הרי שניהם משתתפים בעשיה, אבל בזכור, שאין זה דרך ביאה, הרי זה כמו רוצח, שאין הנרצח משתתף כלל בעשיה. 21. המהרש"א בסנהדרין [נד] כתב, שגם לרבי ישמעאל אפשר ללמדו אזהרה לנשכב מ"לא תשכב", כמו לרבי עקיבא, אלא שאפשר גם כן לדרוש מ"לא יהיה קדש", ומשום כך חייב שתים. וכתב העולת שלמה, שלפי זה מובן גם כן מדוע יש עונש כרת וקרבן בנשכב, דאף על פי שב"לא יהיה קדש" לא נזכר עונש כרת, מכל מקום הרי הוא נכלל בכלל "לא תשכב", ואם כן, הוא בכלל כל העריות שנאמר עליהם "ונכרתו".

**לרבי עקיבא - אינו חייב אלא אחת 22. דמחז קרא נפיק ליה לתרוייהו. דכתיב "את זכר לא תשכב", וקרינן ביה גם כאילו כתוב "לא תישכב". וכיון שהם בלאו אחד חייב עליהן רק חטאת אחת. ואם כן אי אפשר להעמיד את המשנה כרבי עקיבא**

ולחייב ברישא שתיים משום זכר השוכב וזכר הנשכב! ומתריצין: **אלא, הרישא** דאוקמינן שמונה את הבא על הזכר והמביא את הזכר עליו כשני חיובים נפרדים, היא לפי רבי ישמעאל. **ובמגדף סבר לה רבי ישמעאל כרבי עקיבא.**

**22.** דעת הרמב"ם [שגגות ה ג] היא, שהבא על הזכר והביא זכור אחר עליו, חייב שתיים אפילו לרבי עקיבא, הואיל וגופים מחלקין. ונחלק בזה עם התוס' בסנהדרין [נד], שכתבו להוכיח מגמרא שם, שלא נאמר חילוק חטאות בגופים מחולקים אלא בשאר עריות, ולא בזכור ובהמה. והקשה החק נתן על דעת הרמב"ם, אם כן, למה לא תירצה הגמרא שמשנתנו כרבי עקיבא, ומכל מקום חייב שתי חטאות כשבא על הזכר והביא זכור אחר עליו. ובספר אביר יעקב יישב בפשיטות, שהמשנה כאן מונה רק חילוקי חטאות שמחמת חילוק השמות, ולא חילוק שמחמת הגופין [שהרי החילוק שמחמת הגופים הרי אין לו קצבה, ויכול להרבות עד אין מספר]. ועיין עוד מזה בהערה הבאה.

ומקשינן: **אי הכי**, שהרישא אתיא כרבי ישמעאל, **ניתני נמי: הבא על הבהמה, והמביא בהמה עליו**, דחייב שתיים! דסלקא דעתין ברבי ישמעאל שגם המביא בהמה עליו מוזהר מ"ולא יהיה קדש" **23.**

**23.** הקשה השיטה מקובצת [כא], הרי בסנהדרין [נד] למדנו שהכל מודים שלדברי רבי ישמעאל, הבא על הזכור והביא זכור עליו, ובא גם על בהמה והביא בהמה עליו, הכל בהעלם אחד, אינו חייב אלא שלש, ואפילו לרבי אבהו שסובר דלרבי ישמעאל איסור נשכב לבהמה נלמד מ"לא יהיה קדש", מכל מקום אי אפשר לחייבו ארבע, שהרי איסור דנשכב לזכור ואיסור דנשכב לבהמה, שניהם משם אחד הן, שניהם נלמדים מ"לא יהיה קדש". ואם כן, איך הקשינו על התנא שימנה עוד חטאת נוספת במנין הכריתות, והרי כבר מנינו [לפי תירוץ הגמרא לעיל] שלש כריתות אלו. ותירץ, שכונת הגמרא להקשות רק על לשונו של רבי יוחנן, שאמר "תני הבא על הזכור והביא זכר עליו", שהיה יכול גם כן לומר "תני הביא על הבהמה והביא בהמה עליו", שהרי שוכב ונשכב בבהמה נלמדים משני פסוקים [לרבי אבהו], ותירצה הגמרא שרבי יוחנן סובר כאביו, שנשכב בבהמה נלמד מ"לא תתן שכבתך" גם לרבי ישמעאל. והאור שמח [שגגות ה ג] כתב, שמכאן מקור לדברי הרמב"ם הסובר שיש חילוק גופים גם בזכור ובהמה [וכמו שהובא בהערה הקודמת], וכונת הגמרא לומר, שבאופן זה יהיה חייב באמת ארבע חטאות, דאף על פי שהנשכב לזכור ובהמה הם נלמדים מפסוק "לא יהיה קדש" מכל מקום הרי יש חילוק גופים ביניהם, וסוגיא זו חולקת [בפרט זה דגופים מחולקים] עם הסוגיא דסנהדרין הנ"ל. **וכונתו לומר**, שאמנם גם לרבי עקיבא אפשר למצוא אופן שיהיה חייב ארבע חטאות, דהיינו באופן שיהיה בא על זכור והביא זכור אחר עליו, וכן בא על בהמה והביא בהמה אחרת עליו, מכל מקום אין התנא מדבר אלא בחילוק גופים שהוא מוכרח להיות. כלומר, שלרבי ישמעאל, אף על פי שהנשכב לזכור ולבהמה, שניהם הם משם אחד, מכל מקום חלוקים הם בגופם מצד המציאות, אבל לרבי עקיבא מאחר שהשוכב והנשכב הם משם אחד, אם כן, כדי לחייב שתיים נצטרך להעמיד באופן שהיו שני זכרים ושתי בהמות, ובה לא דיבר התנא, שהרי באמת אין קיצבה לריבוי מצד חילוק הגופים. ובישוב דעת הרמב"ם מן הסוגיא דסנהדרין הנ"ל, עיין עוד בשער המלך [איסורי' יז יא] ובהגהות הגרע"ק איגר שם.

ותרצינן: **הא אמר אביו: הבא על הבהמה, והמביא בהמה עליו, אף לרבי ישמעאל אינו חייב אלא אחת. דכי כתיב קרא ד"ולא יהיה קדש" בגברי בלבד** הוא דכתיב ולא בבהמה, כי היבעלות של אדם לבהמה אינה נקראת "זנות" וממילא אין הנבעל נקרא "קדש". [והאיסור להביא בהמה עליו נלמד מהלאו לבוא על בהמה, הילכך חייב קרבן אחד על שתיהן].

**רבי אלעזר משמיה דרב אמר :** מתניתין מונה את החיובים החלוקים בזכרים. ומה שהוקשה לנו שאם כן אי אפשר למנות האשה הנרבעת לבהמה, וחסרה חטאת אחת מן המנין. נתרץ שבאמת התנא לא מנה אשה הנרבעת במנין של חיובי חטאת. אלא **תנא תני שלושים ושלוש חטאות בלבד**, אלא **ותני נמי שלוש כריתות** - אשה הנרבעת, פסח ומילה, **לסיומינהו לכל המעשים שיש בהם כריתות**.

[והקשו תוס' שאם כן מדוע לא תני גם הביא זכור עליו והביא בהמה עליו?]

**וממאי מוכח שזו כונת התנא?**

**דקתני סיפא: פסח ומילה במצות עשה.** והוינן בה: **פסח ומילה - אמאי קתני להו? ואי תימא לאיתויי קרבן חטאת עליהון** - זה לא יתכן, שהרי **מי מייתי קרבן על ביטול מצות קרבן פסח ומילה?**

**והתניא: הוקשה כל התורה כולה** לגבי חיוב קרבן חטאת **לדין חטאת המתחייבת על עבודת כוכבים. דכתיב** (במדבר טו כט - ל) **"תורה אחת יהיה לכם לעושה בשגגה, והנפש אשר תעשה ביד רמה"** [והמדובר הוא בחטא של עבודת כוכבים], ודרשינן:

**מה עבודת כוכבים איסורה הוא בלאו**, שהוא ציווי **"שב ואל תעשה"** שחייבים על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת [שכן מפורש שם שמביא חטאת], **אף כל לאו**, שהוא **"שב ועל תעשה"** שזדונו בכרת, חייבים על שגגתו חטאת.

ואם כן, פסח ומילה שאינם בלאו אלא הם מצוות "קום עשה", אין בשגגתן חטאת, ומדוע התנא מנאם?

**אלא, לאו, שמע מינה: תנא שלושים ושלוש חטאות, והדר תנא שלוש כריתות לסיומינהו לכריתות.**

**שמע מינה.**

שנינו במשנה: **המחלל את השבת:**

**אמרי בתמיהה:** הרי חיובי חטאת של **שבת - ארבעים חסר אחת הוויין!** שהרי למדנו לעיל [דף ב:]: שהתנא של המשנה בשבת הזכיר את מנין אבות המלאכות כדי ללמדנו שאם עשאן כולן חייב שלושים ותשע חטאות. ואם כן קשה שתנא דידן יאמר שבעים וחמש כריתות הן [36 + 39 = 75]!?

[כן כתב רש"י. ובגליון הוגה שבעים וארבע. שהרי שבת כבר מנויה במשנה כאחת משלושים ושש כריתות, והגמרא מקשה שבמקום להחשיב את שבת ככרת אחת, שתחשב כשלושים ותשע כריתות, ואם כן נתוספו רק שלושים ושמונה.]

ותרצינן: **אמר רבי יוחנן: תנא** דמתניתין שמנה המחלל את השבת ככרת אחד דיבר בשגגת שבת [שסבר שהיום חול] **וזדון מלאכות** [שיודע שמלאכות הללו אסורות בשבת], דבאופן זה **לא מחייב אלא חדא** חטאת, אפילו אם עשה את המלאכות כולן. משום שעבר על כולן מכח שגגת יום השבת, והרי זו שגגה אחת בלבד. והואיל וחייב החטאת תלוי בשגגת החוטא, הרי אם היתה שגגה אחת חייב רק חטאת אחת.

ועיקר כונת התנא שמנה את הכריתות היא ללמד על מה חייבים חטאת, ולכן כשיש שני מעשים שנכללים בחיוב חטאת אחת, התנא מונה אותם כאחד.

**דתניא:** כתיב בפרשת חטאת (ויקרא ד ב) "נפש כי תחטא בשגגה, ועשתה מאחת מהנה". והמ"ם של "מאחת" היא מיותרת, שהרי יכל הכתוב לומר "ועשה אחת מהנה". אלא דקאי "ועשה" גם על "אחת" וגם על "הנה", ויש לקרוא את הפסוק הכי: ועשה מאחת, ועשה הנה!

ומשמע מכאן:

פעמים שעושה "מאחת", כלומר - עבירה אחת בלבד, וחייב "הנה", כלומר - קרבנות רבים [וכפי שיתבאר בברייתא בהמשך].

ופעמים שעושה "הנה" [עבירות רבות] **שהיא אחת** [שכלולות כל העבירות בחיוב חטאת אחד]. ובאיזה אופן אומרים כן? בשגגת שבת וזדון מלאכות.

ומקשינן: **וניתני** במתניתין באופן שהיה **זדון שבת** [שידע שהיום שבת] **ושגגת מלאכות** [ששכח שמלאכות הללו אסורות בשבת], **דמחייב ארבעים חסר אחת**, וימנה שבעים וארבע כריתות! [עיין לעיל ביחס למספר].

ומנין שבאופן זה חייב על כל מלאכה בפני עצמה?

**דתניא:** "ועשה מאחת מהנה" -

**פעמים שחייב אחת על כולן**, וכדדרשינן: הנה שהיא אחת [שעושה מלאכות רבות, שדומה לעושה איסורים רבים, וחייב עליהן רק חיוב אחד].

**ופעמים שחייב על כל אחת ואחת**, וכדדרשינן: אחת שהיא הנה [שכאשר עבר על כל המלאכות של שבת עבר בעצם רק על מצות לא תעשה אחת, שכולן אסורות מכח לאו אחד של "לא תעשה כל מלאכה", ובכל זאת חייב עליהן חטאות רבות].

## **ותניא: כיצד "אחת שהיא הנה" - זדון שבת ושגגת מלאכות.**

ומתריצין: **תנא** דמתניתין - **שגגת שבת וזדון מלאכות עדיפא ליה** לשנות במשנה, כדי ללמדנו את החידוש **דמחטאת** אחת **מיהא לא מיפטר** אף על פי שהזיד במלאכות.

[כן פירש רש"י בפירוש ראשון.

ובפירוש שני פירש שהתנא העדיף לנקוט שגגת שבת וזדון מלאכות שחייב רק אחת, כי זהו דבר החלטי וקבוע, שלעולם לא חייב פחות מחטאת אחת - בין אם שגג בשבת בלבד ובין אם שגג בשבת יחד עם שגגת מלאכות. מה שאין כן אם היה נוקט שגגת מלאכות שחייב על כל אחת ואחת, שדין זה אינו החלטי, אלא הוא רק כאשר שגג במלאכות בלבד, והזיד בשבת. כי אם שגג גם בשבת בנוסף לשגגת המלאכות, הוא אינו חייב אלא חטאת אחת].

**וכן אתה מוצא גבי עבודת כוכבים, דקתני** במתניתין כחיוב כרת אחד, אף על פי שיש בה ארבע עבודות שהעושה אותן לעבודת כוכבים חייב על כל אחת מהן בפני עצמה, והם: זביחת קרבן לעבודת כוכבים, ניסוך, הקטרה, והשתחוויה. והעושה את כולן בזדון עבודת כוכבים ושגגת עבודות - שידע שאסור לעבוד לה, אבל לא ידע שעבודות אלה אסורות - חייב ארבע חטאות. וכיון שהתנא במשנה מונה עבודת כוכבים כחיוב אחד בלבד, על כרחך הוא נקט **שגגת עבודת כוכבים וזדון עבודות**, שחייב רק אחת, לפי ששגגה אחת גרמה לו לעבור על כולן.

וזוהי ראייה לאוקימתא שאמרנו לעיל לגבי שבת, שמדובר בשגגת שבת וזדון מלאכות.

והוינן בה: **שגגת עבודת כוכבים - היכי דמי?**

**אילימא דעמד בבית עבודת כוכבים, וסבר בטעות כי בית הכנסת הוא, והשתחוה.** תיקשי, מדוע חייב על השתחואה הזו חטאת - **הרי לבו לשמים**, ולא עבד עבודת כוכבים כלל?

**ואלא דחזא אנדרטא**, פסל של צורת דמותו של המלך, שלא הועמד לשם עבודת כוכבים, אלא משתחויים לו לכבודו של המלך, **וסגיז** [השתחוה] לה. עדיין קשה, דממה נפשך - **אי דקבליה עליה באלוה**, הרי הוא עצמו עשאה לאנדרטא לעבודה זרה ועבד עבודת כוכבים במזיד, ואם כן **בר סקילה הוא** ואינו מביא חטאת.

**ואי דלא קבליה באלוה**, הרי השתחואה שלו **לאו מידי הוא**, שהרי האנדרטא לא נעשתה מתחילה לשם עבודה זרה וגם הוא לא עשאה לעבודה זרה, ונמצא שהוא לא עבד עבודה זרה כלל.

[כן פירש רש"י כאן. ומשמע מדבריו שרק באנדרטא, שלא נעשתה לצורך עבודה זרה, פטור המשתחוה לה כשלא התכוון לעובדה. אבל אם השתחוה לעבודה זרה גמורה חייב אפילו אם לא נתכוין בהשתחואתו לשם עבודה זרה. וכן כתב הח"ח זצ"ל בספר לקוטי הלכות. וצריך לחלק בין זה לבין האמור לעיל בעומד בבית עבודת כוכבים ומשתחוה לקב"ה]. ועיין בהערה 35.

**אלא** האופן של עבודה זרה בשוגג הוא שהשתחוה לה מתוך ידיעה שזו היא עבודה זרה. אבל עצם ההשתחואה היתה לא מתוך רצון לעבוד עבודת כוכבים, אלא **מאהבה** לאדם, שרצה לעשות לו נחת רוח בהשתחואתו לעבודה זרה, וכן אם השתחוה לה **מיראה** מפני בן אדם **24**. והיה סבור שמותר להשתחוות לעבודת כוכבים כשעושה זאת מאהבת אדם או מיראתו. והרי זו שגגת עבודת כוכבים - שסבר שבדרך זו אין איסור, וזדון עבודות - שהרי נתכוין בהשתחואתו להשתחוות לעבודה זרה **25**.

**24. רש"י מפרש**, שעובדה מאהבת אדם ומיראת אדם, וכן מפרשים רוב הראשונים. אולם **הרמב"ם** [ע"ז ג ו] פירש, שעובדה מפני שירא מעונש שיבוא עליו ממנה אם לא יעבדה. **והכסף משנה** שם הביא **שהריב"ש** הקשה עליו, שהרי רוב עובדי עבודת כוכבים שבעולם עובדים על דרך זו, שיודעים הם שיש כח עליון למעלה מעבודת הכוכבים, ומכל מקום סבורים הם שיש בה כח להרע או להטיב, והניח בקושיא. **25. התוס'** בסנהדרין [סא ב] מביאים שני פירושים. א. שעובד מאהבה ומיראה לעבודת כוכבים גמורה הנעבדת על ידי אחרים. ובוזה פטור לדעת רבא, הואיל ולא קיבלו עליו באלוה, ודין זה הוא, בין כשעובדה כדרך עבודתה, ובין כשעובדה באחת מארבע עבודות האסורות. ב. שעבודת הכוכבים עצמה אינה נעבדת על ידי אחרים מרצונם, אלא מאהבה ומיראה, וכמו כן הוא עובדה מטעם זה, וכמעשה שהיה בהמן, שצויה המלך שישתחו אליו, ועשו כן מיראת המלך. אבל העובד עבודת כוכבים הנעבדת [על ידי אחרים] מרצונם, אף על פי שהוא עושה כן מאהבה ומיראה, הוא חייב לדברי הכל. [ומה שלא פירשנו את המשנה באופן זה, יעויין בתוס' שם]. אולם הקשו **הראשונים** על הפירוש הראשון, ממה שמבואר בסנהדרין [סד א] שהזרק אבן למרקוליס והפוער עצמו לפעור, אף על פי שמכוון לבזותם, חייב. והרי גם בזה לא קיבלו עליו באלוה, ואם כן, היה לו להיות פטור לרבא. והתוס' [שם] כתבו שהכונה בגמרא שם היא, באופן שמכוון לבזותה ולעובדה בכך, ולכן חייב הואיל וקיבלו עליו באלוה. **והרמ"ה** [שם סא] תירץ, שכל ההיתר של מאהבה ומיראה נאמר רק באופן שכאשר הוא עובדה, הוא מחשב בפירוש שאינו מקבלו עליו באלוה, ואינו עושה כן אלא מאהבה ומיראה, אבל כשזרק אבן למרקוליס, אף על פי שעשה כן כדי לבזותה, מכל מקום הואיל ולא חישב בפירוש שאינו מקבלו עליו באלוה, הרי הוא חייב על כך [כלומר, שאין צריך לקבלו עליו כדי להתחייב, אלא שכאשר בפירוש לא קיבלו עליו, הרי הוא פטור לרבא]. **והכסף משנה** [ע"ז ג ו] הביא בשם **הריב"ש** לתרץ, שהפטור דמאהבה ומיראה נאמר רק משום שעובד שלא מרצון עצמו. אבל כשזרק אבן למרקוליס, הרי לא אנסוהו על כך, אלא עשה כן מדעת עצמו, ולכן חייב גם לרבא. ועוד הוסיפו **התוס'** [סנהדרין סא ב] לבאר, שהרי הדין הוא שאם אונסין אדם לעבור עבירה, אזי בעבודת כוכבים יהרג ואל יעבור. ולכאורה, הרי יש לנו להתיר לפי רבא מצד שעובדה מיראה [ואמנם לפי הפירוש השני הנ"ל ודאי אין זו קושיא, שהרי כשעובד מיראה לעבודת כוכבים הנעבדת מרצון, אין בזה כלל ההיתר של "מיראה", אבל לפי הפירוש הראשון יקשה]. ותירצו **התוס'**, שאמנם ודאי אם לא ימסור נפשו על הדבר, ויעבוד עבודת הכוכבים כדי שלא יהרג, אינו חייב עונש על כך, הואיל ועבדה מיראה, אבל לכתחילה צריך הוא ליהרג ולא לעבדה אפילו מיראה. ולכאורה, כונתם לומר, שהוא באמת רק מצד קידוש השם, ולא מצד איסור עבודת כוכבים. **והערוך לנר** מבאר, שכל הסברא דלבו לשמים שייכת רק כשעושה כן מרצון עצמו, אבל כשעושה כן מחמת שאונסין אותו, לא יתכן לומר שמשתחוה לשמים, כי עשייתו מתפרשת על דעת זה שכופהו להשתחוות, כל זמן שאינו מפרש שהוא עושה על דעת עצמו.



**הניחא לאביי, דאמר** שהעובד עבודת כוכבים מאהבה ומיראה **חייב** חטאת. **אלא לרבא, דאמר** שהעובד לעבודה זרה מאהבת אדם או מיראתו **פטור** - **מאי איכא למימר?** מהי שגגת עבודת כוכבים שחייבים עליה חטאת?

## דף ג - ב

**אלא** שגגת עבודת כוכבים שחייבים עליה קרבן משכחת לה **ב"אומר מותר"** שטועה בעצם האיסור בכך שהוא סבור שמותר לעבוד עבודת כוכבים **26**.

**26. התוס'** בסנהדרין [סב ב] פירשו, שהכונה היא באופן שידע עיקר איסור עבודת כוכבים והעבודות האסורות, ושכח. אולם אם היו מזכירים לו, היה נזכר. ולכן נחשב דבר זה לשגגת עבודת כוכבים ושגגת מלאכות, ששניהם שכוחים ממנו. אבל באופן ששכח לגמרי ולא יהיה נזכר כשיזכירו לו [וכמו כן בתינוק שנשבה ולא שמע מעולם, לדעת רב ושמואל [שבת סח ב], בזה אינו נחשב להעלם זה וזה, שהרי אין אצלו כמה העלמות [מצד העבודות], אלא העלם אחד של עיקר עבודת כוכבים, והרי הוא כשוכח עיקר שבת, שלמדנו בשבת [סז] שהוא חייב אחת. והוסיפו **התוס'**, שבאמת היינו יכולים להעמיד המשנה באופן זה, ומשום כך אינו חייב אלא אחת [אבל באופן שידע ושכח, יתכן שיהיה חייב שנים, ולא נוכל לפשוט מה ששאל רבא מרב נחמן בדין העלם זה וזה בידו]. אולם מאחר שהגמרא העמידה אחר כך באופנים נוספים את דברי המשנה, משם כך לא חשש להאריך בזה.

וזו היא שגגת עבודה זרה וגם שגגת עבודות, שהרי אינו יודע לא עיקר איסור עבודה זרה, ולא איסור עבודות. ונקרא בלשון הגמרא "העלם זה וזה בידו".

ואף על פי שבמסכת שבת (דף ע:.) הסתפק רבא בהעלם זה וזה בידו מה דינו, אין זו סתירה לאוקימתא שלנו כאן. משום **דעד כאן לא קבעי מיניה רבא מרב נחמן** באופן שהיתה בידו גם שגגת שבת וגם שגגת מלאכות **אלא: אי חדא חטאת מחייב אי תרתי חטאות מחייב. אבל** האם יש צד לומר כי **מיפטר לגמרי - לא בעא מיניה**, דפשיטא שחייב לפחות חטאת אחת.

[וקשה לפי גירסא זו מדוע רבא לא פשט את הספק שלו מהמשנה, שהרי המשנה מונה עבודה זרה כחיוב אחד בלבד, ואם מדובר בהעלם זה וזה, אם כן מוכח שבהעלם זה וזה חייב רק אחת. והשיט"מ בהשמטות אות א' הביא גירסא שהגמרא שואלת כן בפירוש. והאוקימתא של רב פפא בסמוך היא התירוץ על קושיא זו, עיי' לקמן ביאור התירוץ].

**רב פפא אמר: משכחת לה** למתניתין בשגגת עבודת כוכבים וזדון עבודות [ולכן אינו חייב אלא אחת] **בתינוק שנשבה לבין העובדי כוכבים**, ונודע לו שאסור לעבוד עבודת כוכבים. אלא שטעותו היתה לפי שהוא ראה את אנשי המקום עובדים לעבודה זרה מסוימת שלהם והיה סבור שאין היא עבודה זרה, ולכן עבדה. ונמצא **דידע דאסירא** לעבוד **עבודת כוכבים** על ידי כל אחת מארבעת העבודות - זיבוח, קיטור,

ניסוך והשתחוויה 27, וכל שגגתו היתה בכך - כי **הני עבודת כוכבים**, שאנשי המקום שנשבה שם עובדים אותם, **לא ידע דאסירן**.

27. כן היא גירסת רש"י. **ופירש הערוך לנו**, מאחר ובשבת [סח] נחלקו תנאים ואמוראים בדין תינוק שנשבה לבין הנכרים, שלא ידע מעולם ענין שבת או עבודת כוכבים כלל, שיש הפוטרים אותו לגמרי מחיוב חטאת [או משום שאנוס הוא, או משום לימוד מפסוק], משום כך רצינו להעמיד באופן שהוא חייב לדברי הכל, שכאשר יודע הוא שישנם עבודת כוכבים בעולם האסורים לעבדם, הרי הוא חייב לכולי עלמא, הואיל ויודע הוא עיקר איסור עבודת כוכבים, וכבר אינו אנוס גמור על כך. וכמו כן לפי האוקימתא השניה דרב פפא, הואיל וידע שעבודת כוכבים מכסף וזהב אסורים.

[כן פירשו בספר ברכת הזבח ובלקוטי הלכות את שיטת רש"י. והברכת הזבח הוסיף שרב פפא הוצרך לומר שמדובר שיודע עיקר עבודה זרה כדי שלא יחשב אומר מותר, כי רב פפא סובר שאומר מותר נחשב אנוס ופטור לגמרי. וחולק על רבא שהובא לעיל שפשיטא ליה שאומר מותר נחשב שוגג וחייב, והסתפק רק כמה חייב.

והשיט"מ בחידושין אות א' פירש שדברי רב פפא הם התירוץ על הקושיא שנפשוט מכאן את הספק של רבא בהעלם זה וזה בידו. כי באוקימתא של רב פפא אין זה העלם זה וזה אלא שגגת עבודת כוכבים - שסבור שאין זו עבודת כוכבים, וזדון עבודות - שיודע שבמה שנחשב עבודה זרה אסור לעבדה בארבע עבודות הללו].

**ואי בעית אימא: אפילו תימא** דאיירי מתניתין לא בתינוק שנשבה אלא באדם גדול. **וכגון דקא טעי בהדין קרא** (שמות כ כ) **"לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב"**. ובטעותו **סבר כי אסירא השתחואה - לעבודה זרה דכסף וזהב** בלבד הוא דאסירא, אבל עבודה זרה **דמיני אחריני, שריא**, ועבד לעבודה זרה של שאר מינים - **דהיינו שגגת עבודת כוכבים**, שסבר שאין איסור בעבודת כוכבים של שאר מינים, **וזדון עבודות**, שהרי הוא יודע כי במקום שיש איסור עבודה זרה, אסורות ארבע עבודות הללו.

והדרינן לקושיא דלעיל אמאי לא תני לחיובי שבת בתור ארבעים חסר אחת.

**רב אחא בריה דרב איקא משמיה דרב ביבי בר אביי אמר**: באמת מדובר אפילו בזדון שבת ושגגת מלאכות, שחייב שלושים ותשע חטאות. וכן בעבודת כוכבים מדובר בזדון עבודת כוכבים ושגגת עבודות, שחייב ארבע חטאות. ועל מה דמקשינן שאם כן יש יותר משלושים ושש חטאות, נתרץ: **תנא**, **"שם שבת"** ו**"שם עבודת כוכבים"** בלבד **קתני**, אף על פי שיש בכל אחד ואחד כמה חיובים. משום שרוצה התנא למנות רק את מנין המצוות שיש בהן כרת, ולא את מספר החטאות 28.

28. יש לדון, מדוע טרח רבי יוחנן לעיל, להעמיד המשנה בשגגת שבת ובשגגת מלאכות, והרי לכאורה צדקו דברי רב ביבי בר אביי ש"שם שבת קתני", וכמו שהביא רביה ממה שלא נזכר בת בתו וכו'. וביאר **הערוך לנו**, שרבי יוחנן סובר שהתנא באמת שייר חייבי כריתות שלא מנאם, וכמו בת בתו וכו'. אולם תירוץ זה ש"תנא ושייר" יתכן רק כאשר התנא מונה את הרוב ומשייר המיעוט, אבל לא יתכן למנות

המיעוט ולשייר הרוב, ולכן הוקשה לרבי יוחנן מדוע לא מנה התנא שלשים ותשע מלאכות דשבת, שהרי הם במנין יותר מהכריתות שנזכרו במשנה, שהם שלשים ושש, ומשום כך הוצרך להעמיד המשנה בשגגת שבת וזדון מלאכות [ומאחר שהעמדנו כן לענין שבת, הוא הדין שאפשר להעמיד באופן זה גם בעבודת כוכבים, שהיה שגגת עבודת כוכבים וזדון מלאכות, ולא נצטרך לומר בעבודת כוכבים ש"תנא ושייר", ומדוקדק בזה לשון הגמרא לעיל, "וכן אתה מוצא בעבודת כוכבים"], ורב ביבי תירץ, שבאמת אין התירוץ משום ש"תנא ושייר", שזה אינו שייך לענין שבת, וכנ"ל, אלא שהתנא נקט שם שבת ושם עבודת כוכבים.

[כן פירש רש"י. אמנם לכאורה מוכח שאפילו לא רצה למנות כל המצוות שחייבים עליהן כרת, כדאמרינן בסמוך שלא מנה בתו או בת בתו מאנוסתו משום שכללה בשם בת אשתו, אף על פי שהיא בלאו מיוחד בפני עצמו. אלא התנא מנה שמות של קבוצות איסורים שחייב עליהם כרת, וכלל כמה איסורים דומים בשם אחד, אף על פי שהם איסורים חלוקים].

**ממאי** מוכח שזו היא כונת התנא?

**מדקתני: הבא על אשה ובתה** [שקידש אשה כדין ובא על בתה, וחייב עליה משום בת אשתו], **ועל אשת איש!**

ודייקין: **והא יש בתו** שנולדה לו שלא מאשתו אלא **מאנוסתו**, שלא קידשה לו לאשה, ושחייב עליה בפני עצמה משום בתו, **דלא קתני לה!** ועל כרחך שאינו מונה אותה משום שכולל אותה בשם "אשה ובתה". ואם כן הוא הדין בשבת ובעבודה זרה כולל כמה חיובים בשם אחד.

**אמרי**: אין זו ראייה. כי אפילו אם נאמר שמנה מנין חיובי החטאות, בכל זאת שפיר לא מנה בתו מאנוסתו. משום שרק האיסורים **דכתיבן** בפירוש בתורה, **קתני** במתניתין. אבל איסורי **דלא כתיבן** בפירוש בתורה, **לא קתני**. ובתו מאנוסתו לא כתובה בפירוש בתורה, אלא ילפינן לה מגזירה שוה "הנה הנה, זימה זימה", כדאיתא בסוף פרק קמא דחגיגה (דף יא.).

ומשנינן: אלא, מכאן יש לך לדקדק, שמנין שמות האיסורים קתני ולא מנין החטאות: והרי **האיכא בת בתו** [מאנוסתו] **ובת בנה** [של אשתו] **דכתיבא** בפירוש בתורה בפרשת אחרי מות (יח י, יז), **ולא קתני** להו! **אלא**, מוכח מזה, ש"שם אשה ובתה" **קתני**. ואם כן **הכא נמי "שם שבת"** ו"שם עבודת כוכבים" **קתני**.

**רב אחא בריה דרב איקא רמי דיליה** [מדברי רב ביבי בר אביי כאן], **אדיליה** [על דברי רב ביבי בר אביי במקום אחר]: **וכי מי אמר רב ביבי בר אביי הכי - ש"שם שבת" קתני ו"שם עבודת כוכבים" קתני?**

**והאיתמר: המעלה אברי פנים** [אברים של קרבן שנשחט בעזרה] **בחוץ** לעזרה, **חייב** משום העלאה בחוץ. וכן המעלה **אברי חוץ** [אברים של קרבן שנשחט מחוץ לעזרה] **בחוץ - חייב**.

**וקשיא ליה לרב ביבי בר אביי**: מאחר ויש שני אופנים של חיוב העלאה בחוץ, **אי הכי** קשה **הא דתנן שלושים ושש כריתות בתורה**. שהרי **תלתין ושבע נינהו - דאיכא המעלה אברי פנים בחוץ והמעלה אברי חוץ בחוץ!!** 29

29. לכאורה, יש לעיין בזה, מדוע יהיה חייב שתים, הרי אין כאן אלא איסור העלאה, שאמנם בלא הלימוד מפסוק, היינו מחייבים רק בהעלאת אברי פנים, אבל מאחר ודרשנו לחייב גם באברי חוץ, לכאורה גדר החיוב בהם הוא משום העלאה. ויעויין שיטה מקובצת [י] מה שכתב בזה. **ובמנחת אברהם** [זבחים ריש פ' השוחט והמעלה] ביאר דבריו, שגדר האיסור באברי חוץ הוא מצד האיסור שחוטי חוץ שבו, שנאסר לשחוט בחוץ ולהעלותו אחר כך, ואין זה שייך לאיסור העלאה באברי פנים, ששם גדר האיסור הוא להקריב בחוץ, קרבן הראוי להקרבה בפנים, והביא שם **מהמקדש דוד** [כז ז], שכל החיוב בהעלאת אברי חוץ הוא רק באופן שנתחייב על השחיטה בחוץ, והוא מן הטעם הנ"ל, שגדר החיוב באברי חוץ הוא משום שממשיך בזה את השחיטה חוץ. ויעויין **במשנה למלך** [מע"ק ד בסופו] שנחלק עם הלחם משנה, איך אנו נוקטים באמת לדינא, במעלה אברי פנים וחוץ, אם חייב חטאת אחת או שתי חטאות, מאחר שהגמרא נשאר בקושיא בענין זה.

ולפי דברי רב ביבי בר אביי כאן ששם שבת ושם עבודת כוכבים קתני, אם כן **מאי קשיא ליה** לרב ביבי לגבי העלאה? **נישני ד"שם העלאה" קתני!!**

ותרצינן: **מי דמי** העלאת חוץ לשבת ועבודת כוכבים?

**שבת ועבודת כוכבים** כבר **תני יתהון**, את מנין החיובים שלהם, **בבונכיהון**, במקומם. ששנה במסכת שבת את מנין אבות מלאכות, ושנה במסכת סנהדרין את מנין העבודות שחייבין עליהן בעבודה זרה. ולכן, הכא **גבי כריתות**, **דאיריא** שדיבר מהם שוב, לא שנאן התנא כדי למנותם, אלא רק כדי להזכירם במנין המצוות שחייבים עליהן כרת, הילכך **משני** רב ביבי דלא פירט התנא את מנין החטאות אלא **"שם שבת" קתני** ו"**שם עבודת כוכבים" קתני**.

אבל **גבי העלאה - מי תנא יתהון בבונכיהון דשני הכי** [וכי שנינו את מנין חיוב העלאות חוץ במקומם, שנתרץ שהכא כללם ב"שם העלאה" אחד? כלומר, הואיל ולא פירט התנא את מנין חיוביהם במקום אחר, לא היה לו לתנא להמנע מלפרטם כאן].

**בעא מיניה רבי ירמיה מרבי זירא**: העובר בהעלם אחד על שתי עבירות שונות שנאמר בהן **שתי כריתות** שונות ויש בהן **לאו אחד** בלבד - **מהו?** האם נאמר שהכריתות מחלקות ויש לכל כרת חטאת בפני עצמה, כשם שאמרנו לעיל בשני לאוין וכרת אחד שהלאוין מחלקים וחייב על כל לאו חטאת בפני עצמה?

**אמר ליה** רבי זירא: לאלו שתי כריתות התכונת? האם **לשוחט** קרבן מחוץ לעזרה **והעלה** [מקטיר] בחוץ **קאמרת**? שנאמרו בהן שתי כריתות חלוקות. דכתיב לגבי שחיטה של קדשים בחוץ (ויקרא יז א - ב) "איש איש אשר ישחט ואל פתח אהל מועד לא הביאו, ונכרת", ושם (ט - י) לגבי העלאת בחוץ כתיב "אשר יעלה עולה או זבח ואל פתח אהל מועד לא יביאנו, ונכרת". ויש בהן רק לאו אחד, שבהעלאת כתיב (דברים יב יג) "השמר לך פן תעלה עולותיך בכל מקום", וכל מקום שנאמר השמר פן ואל הרי זו מצות לא תעשה. אבל בשחיטה אין לאו מפורש בתורה.

[כי מה שכתוב בפרשת שחטי חוץ (ויקרא יז ז) "ולא יזבחו עוד את זבחייהם" אינו לאו לשוחט בחוץ, אלא לשוחט בהמה למרקוליס. כדאיתא בזבחים (דף קו.)].

אין זה נחשב כשתי כריתות ולא אחד. כי מכל מקום **הני - שני לאוין** חלוקים **נינהו**, ופשיטא שחייב עליהן שתיים. שהרי לכולי עלמא הם שני לאוין ושתי כריתות נפרדים, אלא שנחלקו בזה בגמרא במסכת זבחים (שם) כיצד ילפינן לה:

**אי למאן דגמר מגזירה שוה: נאמר כאן** בשוחט בחוץ **הבאה** "ואל פתח אוהל מועד לא הביאו", **ונאמר להלן** בהעלאת **הבאה** "ואל פתח אוהל מועד לא יביאנו". **מה להלן** בהעלאת **לא ענש כרת אלא אם כן הזהיר**, שהרי כתוב לאו מפורש בהעלאת. **אף כאן**, בשחיטה, נלמד **שלא ענש אלא אם כן הזהיר** בלאו.

**אי למאן דמייתי לה בהיקש: אמר קרא** (דברים יב יד): "**שם תעלה** [היינו העלאת], **ושם תעשה** [היינו שחיטה]" - **מקיש שחיטה להעלאת: מה העלאת לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר עליו, אף שחיטה לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר על השחיטה.**

ולכולי עלמא הרי זה כאילו נכתב בפירוש לאו מיוחד בשחיטה, ואם כן אין זה נחשב שתי כריתות ולא אחד, ולא בכך הסתפק רבי ירמיה אי חייב אחד או שתיים!

**דלמא שתי מיתות ולא אחד קאמרת**, שיש להתספק האם שתי המיתות האמורות בו מחלקות את החיוב על הלאו האחד לשתי חטאות?!

**ומה היא** - האם **אוב וידעוני**, ששניהם נאמרו בלאו אחד דכתיב (ויקרא יט לא) "אל תפנו אל האובות ואל הידעונים". ואם עשאן במזיד בלי התראה חייב עליהם כרת, דכתיב (שם כו) "והנפש אשר תפנה אל האובות ואל הידעונים, והכרתי אותו מקרב עמו". ואם כן כשעשאן בשוגג הוי שגגת כרת וחייב עליהם חטאת. ויש בהם נמי במזיד שתי מיתות. שנאמר (שם כז) "ואיש או אשה כי יהיה בהם אוב או ידעוני - מות יומתו", והמלה "או" באה לחלק שיחשב הדבר כשני חיובי מיתה חלוקים. ובזה הסתפק רבי ירמיה, שאף על פי שאינם חלוקים לא בכרת ולא בלאו, שמא כיון שהם חלוקים במיתות הרי החילוק במיתה מחלקם נמי לחייבם בשתי חטאות **30**.

**30. רש"י מפרש, מאחר ונאמר במיתתן "אוב או ידעוני", למדנו מתיבת "או" שאם עשה כל אחד מהם בפני עצמו הרי הוא ענוש עליו מיתה, ומשום כך הרי זה כאילו נאמר בכל אחד מהם מיתה בפני עצמו. וכתב **הערוך לנו**, שנחלקו רבי יאשיה ורבי יונתן בב"מ [צד ב]. לדעת רבי יאשיה, בכל מקום שנאמר וי"ו החיבור, אין אנו יודעים עדיין לחלקם עד שיפרט לך הכתוב, וכמו במקלל אביו ואמו, שנאמר "אביו ואמו קלל", וצריך לימוד מיוחד לומר שגם אם קילל את אביו לבד, או את אמו לבד, שהוא חייב, ולרבי יונתן, כל מקום שנאמר וי"ו החיבור, אנו יודעים לחלק ולומר שאם עשה כל אחד מהם בפני עצמו שהוא חייב. ומעתה, לרבי יונתן, מאחר ונאמר באזהרת אוב וידעוני "אל תפנו אל האובות ואל הידעונים", הרי הם חלוקין גם בלאוין, ואם כן, צריך לדחוק ולומר, שדברי הגמרא כאן שמחשיבים בהם לאו אחד ושתי מיתות, אין זה אלא לרבי יאשיה ולא לרבי יונתן. ולדבריו צריך לפרש כן גם לענין מפטם וסך, שגם בהם נאמר וי"ו החיבור, "איש אשר ירקח כמוהו ואשר יתן ממנו על זר ונכרת", שרק לרבי יאשיה הם נחשבים כרת אחד, ולא לרבי יונתן, ודברי הגמרא לעיל שהם חשובים שני לאוין ואזהרה אחת, הם כדעת רבי יאשיה. אולם **התוס'** פירשו, מאחר ונאמר "מות יומתו", אנו מפרשים שהוא נכפל שתי פעמים, כדי לומר מיתה בנפרד על כל אחד מהם.**

**אמר ליה: אין!**

**אמר ליה: הא מצאנו בזה פלוגתא דרבי יוחנן וריש לקיש**, שנחלקו בהסבר דעת התנא של משנתנו שלא מנה ידעוני במנין הכריתות, ומדברי שניהם מבואר שהעובר על אוב וידעוני בהעלם אחד חייב רק חטאת אחת.

**דתנן גבי הנסקלין** (סנהדרין דף סה.). **בעל אוב וידעוני**, שמלבד הלאו והכרת חייבים עליהם גם סקילה, כמבואר לעיל.

**וקשיא לן: מאי שנא גבי סקילות דתני** בהו גם **ידעוני**, ואילו **גבי כריתות לא תני ידעוני** אלא בעל אוב בלבד, והרי גם בידעוני יש כרת?

ובתרוץ קושיה זאת **אמר רבי יוחנן: הואיל ושניהם בלאו אחד נאמרו**, ולפיכך אין חילוק חטאות ביניהם. וכבר נתבאר בתחילת הסוגיא (דף ב:) שהתנא מנה את הכריתות משום מנין החטאות שיש בהן, שהרי לכך הזכיר מנין שלושים ושש כריתות ללמד שאם עשאן בהעלם אחד חייב קרבן חטאת על כל אחת ואחת. ולכן כל שאינן חלוקין בחטאות לא מנה אותן בפני עצמן.

ומבואר מדברי רבי יוחנן שהעובר על אוב לחוד או על ידעוני לחוד חייב חטאת, אלא שהתנא לא מנה את שניהם משום שאין חילוק חטאות ביניהן כשעושה את שניהם בהעלם אחד.

ולפי זה מקשינן: מאחר שיש חיוב חטאת בין על אוב ובין על ידעוני, מדוע התנא מנה דוקא בעל אוב ולא ידעוני, שיאמר להיפך - **ונימא ידעוני ולא נימא בעל אוב!?**

ותרצינן: **קסבר, הואיל ופתח הכתוב בבעל אוב**, כדכתיב "והנפש אשר תפנה אל האובות ואל הידעונים" לכן מנה את בעל אוב הנזכר ראשון בפסוק.

**וריש לקיש אמר :** הטעם שתנא דידן לא הזכיר ידעוני **הואיל ואין בו מעשה** ולכן אין עליו חיוב חטאת כלל, ואפילו אם עשאו בפני עצמו, שכל שאין בו מעשה אין עליו חיוב חטאת. אבל בבעל אוב יש מעשה.

[ידעוני היינו שמכניס עצם של חיה ששמה "ידוע" בתוך פיו ומדבר, וזה לא נחשב מעשה, משום שבשעה שמכניס את העצם לפיו לא קורה כלום, ואחרי שמכניס את העצם היא מדברת מאליה. מה שאין כן באוב שמנקש בזרועותיו ומדבר משחיו, ולכן נחשב מעשה - כן פירש רש"י בסנהדרין, ומשמע שבאוב צריך להקיש בזרועותיו בשעה שמדבר, שרק לכן הוא נחשב מעשה].

ונמצא, שאמנם רבי ירמיה הסתפק באוב וידעוני, הספק נפשט מדברי רבי יוחנן וריש לקיש. שלפי ריש לקיש אין חיוב חטאת כלל על ידעוני, משום שאין בו מעשה. ולפי רבי יוחנן חייב על ידעוני אם עשאו בפני עצמו, ומכל מקום אם עבר על אוב וידעוני בהעלם אחד חייב רק אחת, שמיתות אינן מחלקות.

**והוינן בה: וריש לקיש, מאי טעמא לא אמר כרבי יוחנן?**

**אמר רב פפא: דהא חלוקין הן במיתות!** וריש לקיש סובר שמסברא היה ראוי לומר שמיתות חלוקות מחלקות לחטאות. ואילו היה חייב חטאת על ידעוני, היה חייב עליו בפני עצמו על אף שהוא נאמר בלאו אחד עם בעל אוב. ולכן הוצרך לומר שאין עליו חיוב חטאת כלל <sup>31</sup>. [ולפי זה, למעשה לא נמצא דין שבו מיתות מחלקות לחטאות. כי אין בתורה שתי מיתות שראוי לחייב על שתיהן חטאת ושמזוהרים בהן בלאו אחד].

<sup>31</sup> **בירושלמי** דסנהדרין [ז ז] אמרו, שהבא על הזכור והביא זכור עליו, חייב שתיים אפילו לדברי רבי עקיבא [שלומד איסור הנשכב לזכר מ"לא תתן שכבתך", הנאמר גם בשוכב], הואיל וחלוקים הם במיתות, שהרי הפסוק "כל שוכב עם בהמה מות יומת" [שמות כב], שהוא מיותר, מאחר וכבר נאמר "ואיש אשר יתן שכבתו בבהמה מות יומת" [ויקרא כ], נדרש לעונש הנשכב [וכמו שאמרו גם כן בבבלי [סנהדרין נד], ומשום כך הם חלוקים לחטאות. כן פירש באור שמח [שגגות ד א] דברי הירושלמי. ולפי זה צריך להעמיד דברי הגמרא לעיל, שלרבי עקיבא, הבא על הזכור והביא זכר עליו, שהוא חייב אחת, שכך הוא רק לרבי יוחנן, הסובר שחלוקת מיתה אינה חלוקה, ולא לפי דעת ריש לקיש. ומתוך כך העירו **האחרונים** על דעת הרמב"ם, שבהלכות שגגות [א ד] נראה שפסק כריש לקיש שמיתות מחלקות [עייין משנה למלך שם ד א], ומכל מקום מנה השוכב והנשכב בחטאת אחת. **המנחת חינוך** [לה סוף סק"ג] חידש, שהבא על ארוסה ונשואה בהעלם אחד, חייב לריש לקיש שתי חטאות, שהרי חלוקים הם במיתות, שהארוסה דינה בסקילה והנשואה בחנק [ולדבריו, הוא הדין אם בא על נשואה בת ישראל ונשואה בת כהן בהעלם אחד, שיהיה חייב שתיים, שהרי בת כהן דינה בשריפה]. אבל **האפיקי ים** [א י] נחלק עליו, וכתב שדבר זה דמיתות מחלקות יתכן רק לענין איסורים שונים שנכללו בלאו אחד, כמו אוב וידעוני, שהם פעולות שונות זה מזה, אבל ארוסה ונשואה, ששניהם הם ממש לאו אחד ושם אחד, ורק שיש שינוי בפרטי עונשיהם, בזה אין לנו לומר שהמיתה תגרום חילוק לענין חטאות.

**ורבי יוחנן** סובר שחייב חטאת על ידעוני, אבל אינו חייב עליו בפני עצמו כשעשאו יחד עם בעל אוב, בהעלם אחד, **אמר לך: חלוקה דלאו הוי חלוקה**, כדאמרינן לעיל (בעמוד א): כל מקום שאתה מוצא שני לאוין וכתת אחד חילוק חטאות ביניהם <sup>32</sup>.

32. מלשון זה משמע שלרבי יוחנן, הלאוין לבדם מחלקין, אף על פי שנאמר בהם כרת אחד. וכן מפורש בדברי רש"י בסנהדרין [סה] לדעת רבי יוחנן. ולכאורה צריך עיון, שהרי לעיל הוצרכנו לרבי יוחנן ללמוד מ"ואל אשה" ומכרת דאחותו לחלק חטאות בעריות, הואיל ונאמר בהם כרת אחד, אף על פי שהם חלוקין בלאוין. ואם כן, בשאר איסורי תורה, שאינם בכלל ההיקש של כל העריות, אין לנו מקור כלל לומר שהם חלוקים, ורק רבי אלעזר סובר שאין צורך בעריות לפסוקים אלו, מאחר והם חלוקין בלאוין, וכמו לענין מפטם וסך שחייב שתיים לדבריו, הואיל והם חלוקין בלאו. **אולם** באמת בסוגית הגמרא במכות [יד] מבואר [לפי התירוץ השני שם], שרבי יוחנן מודה בדין מפטם וסך, שהואיל וחלוקים הם בלאוין, חייב שתיים, ולומד דין זה מאחותו הנאמר בתחילת הפסוק של "איש אשר יקח את אחותו", שאם אינו ענין לעריות, תנחו ענין לשאר איסורי תורה. ואמנם רבי אלעזר אמר כן מצד הסברא, אבל רבי יוחנן הוצרך לדרוש מפסוק דין זה, ועיין שיטה מקובצת [לעיל ע"א ד]. **אך** נראה שנחלקו הראשונים האם רבי יוחנן מודה לרבי אלעזר לגמרי בדין, או שעדיין יש ביניהם חילוק. שהרי הובא בהערה 18 דברי השיטמ"ק שכתב, שמפטם וסך הרי הם שמות מוחלקים וגוף אחד. ולדבריו נמצא שרבי יוחנן מודה לגמרי לרבי אלעזר, שגם באופן שהעבירות שמשאר איסורי תורה [שהם מלאוין חלוקין וכרת אחד] נעשו בגוף אחד, הרי הוא חייב שתיים, ואף על פי שמ"אחותו" אין לנו מקור אלא לשמות וגופים מוחלקין, מכל מקום מאחר שבעריות ידענו מכח הדרשה של "כרת באחותו", שגם בגוף אחד יש חילוק חטאות, אם כן, די לנו בגילוי מילתא ששאר איסורי תורה [שאינם מכלל עריות] שוים בזה לאיסורי עריות, ומשום כך גם בגוף אחד אנו אומרים שהם מחולקים. **אולם** מדברי **התוס'** בסנהדרין [נד ב ד"ה הבא] נראה שלמדו, שלרבי יוחנן, דוקא כשהם חלוקין בגופים ובשמות, בזה אנו מחייבים שתיים, אף על פי שנאמר בהם כרת אחד. אבל בגוף אחד, אין חילוק חטאות, מלבד בעריות שיש לימוד מיוחד גם לזה [ומשום כך הקשו שם, מנין לנו לחייב שתי חטאות, לדעת רבי ישמעאל, בבא על הזכר והביא אותו הזכור עליו, דאף על פי שהם שמות חלוקין, מכל מקום הרי הם בגוף אחד, והזכור איננו בכלל כל העריות לענין זה]. וה**אחייעזר** [ג פב] הביא חידוש נפלא בשם הגר"ח, מאחר ונתבאר שבכל איסורי תורה הלאוין גורמים חילוק חטאות, גם מה שלמדנו מפסוקים שבעריות יש חילוק חטאות, אנו מפרשים שזהו גם כן מצד מה שהם מחולקים בלאוין. ונפקא מינה, למה שמבואר בשבת [סט א], שלדעת רבי יוחנן, אם עבר איסור באופן שהיה מזיד בלאו ושגג בכרת, הוא חייב בקרבן, דשגגת כרת שמה שגגה. ומחדש הגר"ח, שכל זה הוא לענין עצם חיוב חטאת, מאחר וחיוב החטאת תלוי בכרת, משום כך די לנו בשגגת כרת כדי לחייבו. אבל אם עבר על כמה איסורי עריות בהעלם אחד, באופן שהיה מזיד על איסור הלאו שבהם, בזה לא יהיה חילוק חטאות, אלא יהיה חייב אחד בלבד, שהרי החילוק כאן הוא רק מצד הלאוין שהם מחולקין וכנ"ל, ואם כן, כדי לחלקן ולחייבו בכמה חטאות, אנו נצרכים שיהיה גם כן שוגג בלאוין, כדי שיהיה נוצר חילוק וחיוב של כמה חטאות על ידם. ועיין תוס' סנהדרין [סה א' ד"ה הואיל ושניהם], וצ"ע.

### אבל חלוקה דמיתה לא היא חלוקה.

**ורבי יוחנן, מאי טעמא לא אמר כריש לקיש** שפוטר לגמרי מחטאת בידעוני משום שאין בו מעשה?

**קסבר, מאן הוא התנא** ששנה הכא את משנת **כריתות** - **רבי עקיבא היא, דאמר** (לקמן דף ד.): **לא בעינן מעשה** כדי לחייב בחטאת, שהרי התנא של המשנה מחייב חטאת במגדף, אף על פי שאין בו מעשה.

**וריש לקיש** פוטר בידעוני אפילו אליבא דרבי עקיבא, כי **נהי דרבי עקיבא לא בעי מעשה "רבה"** [גדול], מדמחייב במגדף, אבל **מעשה "זוטא"** [קטן] **בעי**, ובידעוני אין אפילו מעשה "זוטא".



ונמצא לפי רבי יוחנן, דרבי עקיבא מחייב חטאת אפילו בעבירה שאין בה מעשה כלל. ורק חכמים שפטרו במגדף מצריכים מעשה. וריש לקיש סובר שגם לרבי עקיבא צריך מעשה, אלא שלרבי עקיבא מספיק מעשה זוטא, ולחכמים צריך מעשה רבה.

ושאלין לפי ריש לקיש שאמר שלכולי עלמא צריך לכל הפחות מעשה זוטא: **בעל אוב** שרבי עקיבא מחייב בו חטאת במשנתנו - **מאי מעשה זוטא אית ביה?**

ומבארין: **הקשת זרועותיו**, שמעלה את המת בכישוף תחת בית שחיו באמצעות הקשת זרועותיו, והמת מדבר - **הוי מעשה**.

ותו שאלין: **מגדף - מאי מעשה אית ביה?**

ומבארין: **עקימת שפתיו הוי מעשה**. אבל בידעוני אין אפילו עקימת שפתים, אלא העצם מדברת מאליה.

ולפי התירוץ הזה: **קא סלקא דעתך דהקשת זרועותיו לריש לקיש הוי מעשה** רבה **אפילו לרבנן**. שהרי רבנן חולקים ופוטרים במגדף משום שאין בו מעשה, ובבעל אוב אינם חולקים, ומוכח מזה שהקשת זרועותיו נחשב מעשה רבה המחייב אפילו לפי רבנן.

**מיתיבי** מהא דתניא: **בעבודת כוכבים לעולם אינו חייב קרבן אלא על דבר שיש בו מעשה** - כגון שזיבח וקטר וניסך והשתחואה.

**וקשיא לן** בדברי הברייתא שאמרה שאינו חייב אלא על דבר שיש בו מעשה: הרי **השתחואה לית בה מעשה**, ומדוע הברייתא מחייבת?

**ואמר ריש לקיש: הא מני - רבי עקיבא היא, דאמר לא בעינן מעשה גדול**, אבל צריך מעשה זוטא, ומה שאמר התנא שאינו חייב אלא על דבר שיש בו מעשה, היינו - מעשה זוטא. והשתחואה נחשבת מעשה זוטא, ועל כן חייב.

**ורבי יוחנן אמר: אפילו תימא** שהברייתא היא לדברי רבנן, מכל מקום חייב על השתחואה, כי **כפיפת קומתו הוי מעשה**.

והשתא דייקין מהא דריש לקיש מוקי לה דוקא אליבא דרבי עקיבא: **מכלל, דסבירא ליה לריש לקיש דאליבא דרבנן כפיפת קומתו לא הוי מעשה**. ואם כן תיקשי, **השתא לריש לקיש כפיפת קומתו לרבנן לא הוי מעשה**, ואיך אפשר לומר שלרבנן **הקשת זרועותיו הוי מעשה!?**

ומסקינן: **ואלא, כי קאמר ריש לקיש דהקשת זרועותיו הוי מעשה אליבא דרבי עקיבא קאמר לה, אבל לרבנן לא הוי מעשה.**

ותמהינן: **אי הכי אמאי תני** במתניתין בדברי רבנן **"יצא מגדף שאין בו מעשה"** - **ניתני "יצא מגדף ובעל אוב"**, שהרי כפיפת קומתו אינה פחות מעשה מהקשת זרועותיו. ואם רבנן שפוטרים במגדף פוטרים גם בהשתחואה, כל שכן שפוטרים בבעל אוב?!

ומתריצין: באמת רבנן חולקים ופוטרים גם בבעל אוב, ומה שהזכירו הפטור במגדף - **חדא מתרתי קתני.**

ותמהינן: **וליתני יצא בעל אוב, ולא ליתני יצא מגדף?!**

ותרצינן: **מגדף איצטריך ליה** להשמיענו שפטור. משום **דסלקא דעתך אמינא הואיל וכתביב חיוב כרת דיליה במקום** [בתוכה של פרשת] **קרבן** חטאת [בסוף פרשת שלח כתובה פרשת חטאת הבאה על שגגת עבודה זרה. ובסוף אותה פרשה כתוב חיוב כרת של מגדף, שנאמר (שם פסוק ל) "את ה' הוא מגדף, ונכרתה"]. ומאחר וכרת של מגדף נכתב בתוך פרשה של חיוב קרבן חטאת **אימא מודו ליה** רבנן **לרבי עקיבא** שיהיה חייב קרבן במגדף אף על פי שאין בו מעשה, **קא משמע לן דלא!**

**עולא אמר: בעל אוב דקתני** במתניתין המדובר הוא **במקטר לשד** [לשר השדים], וזה בודאי מעשה גמור וחייב אפילו לרבנן. ולכן לא אמרו במשנה שרבנן פוטרים אף בבעל אוב.

**מתקיף לה רבא: אם כן,** דאיירי במקטר - **היינו עובד עבודת כוכבים!** ומדוע התנא מונה את העובד עבודת כוכבים ואת בעל אוב כשני חיובים נפרדים?

**אלא אמר רבא:** מתניתין איירי כשהוא **מקטר לשד על מנת לחברו,** שיתחבר אליו ויסייע לו בכישוף שהוא עושה, ואינו מתכוין לקבלו עליו באלוה ולעבוד לו, ולכן אינה עבודה זרה **33**.

**33.** מדברי הרמב"ם מבואר, שכל זה הוא רק לדעת ריש לקיש, אבל לרבי יוחנן הסובר שכפיפת קומתו נחשבת למעשה לדברי הכל, אם כן שוב ניתן לומר שגם הקשת זרועותיו נחשבת מעשה, ולכן, מאחר **והרמב"ם** [שגגות ז א] פסק כרבי יוחנן, שחייבים חטאת על השתחואה, ומשום שהיא מעשה לכולי עלמא, משום כך כתב [שם א ד] בסתם שחייב על בעל אוב, ולא הזכיר שהוא דוקא במקטר לשד, כן פירש הלחם משנה שם את דבריו.

**אמר ליה אביי: אם כן, היינו "חובר חבר"**, שאין בו לא כרת ולא מיתה אלא לאו בעלמא. דכתיב (דברים יח י - יא) "לא ימצא בך... וחובר חבר", ומדוע הוא נמנה במשנתנו?!

**אמר ליה: התורה אמרה שחובר חבר כגון זה שמקטר לשר של השדים, הרי הוא בסקילה, כשעשה במזיד והתראה, ואם עשה במזיד בלי התראה הרי הוא בכרת.**

**ואלא "חובר חבר" דבלאו - הידין, איזה הוא?**

**אמר ליה, כדתניא: וחובר חבר - אחד חבר גדול, שמחבר חיות גדולות על ידי כישוף, ואחד חבר קטן, שמחבר חיות קטנות על ידי לחש וכישוף, ואפילו חובר לנחשים ועקרבים, שאינם חשובים, חייב מלקות.** [כן פירש רש"י כאן שהחידוש בנחשים ועקרבים הוא אף על פי שאינם חשובים. ובסנהדרין (דף סה.) פירש רש"י שהחידוש הוא אפילו שחובר ומאסף אותם כדי שלא יזיקו - כגון שעל ידי שחוברם מגרה אותם זה בזה או שמוציאם למקום מדבר - גם כן אסור].

**אמר אביי: האי מאן דבעי למיצמד [לחבר ביחד] זיבורא [דבורה] ועקרבא - אסור משום חובר חבר 34. ואי קאתו בתריה [רצים אחריו] שרי, משום פיקוח נפש.**

**34. הערוך לנר מפרש על פי מה שלמדנו בחגיגה [ה], שהניזוק מזיבורא ועקרבא יחד, אין לו רפואה למכתו, עיי"ש הטעם, ולכן אמר אביי, שאפילו באופן זה שהוא ירא מהם שיזיקוהו, אסור לו לעבור על איסור דחובר חבר, והכונה באופן שאין בזה משום פיקוח נפש, שאילו במקום שיש סכנת נפשות, הותר גם איסור זה, ככל לאוין שבתורה, וכמו שכתב רש"י סנהדרין [סה].**

[כן מבואר ברש"י בסנהדרין דף סה. ד"ה אסור. והתוס' כאן הקשו שאם מדובר בפיקוח נפש - פשיטא, שהרי אין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש].

**ועתה הוינן בדברי רבי יוחנן: לרבי יוחנן, דאמר כפיפת קומתו לרבנן הוי מעשה המחייב משום עבודת כוכבים,**

## **דף ד - א**

**אם כן עקימת ❷ שפתיו נמי, לרבנן, נהוי מעשה גבי מגדף?! ומדוע רבנן אמרו שיצא מגדף לפי שאינו עושה מעשה?**

**אמר רבא: שאני מגדף, הואיל וישנו בלב.** שעיקר העבירה היא מה שחושב את הגידוף בלב, ובדיבור הוא רק משמיע את הדבר שחושב בלבו, ולכן לא נחשב הדיבור כמעשה. מה שאין כן בהשתחואה לעבודה זרה, שעצם מעשה ההשתחואה הוא האיסור, ולכן נחשב מעשה. [כן פירש גליון ברש"י. ועייין פירושים נוספים ברש"י ובשיט"מ בעמוד הקודם אות לח'] 35

**35. רש"י** בסנהדרין [סה] מפרש, שאם לא נתכוון לגדף כלפי מעלה, אלא כיוון לגדף דבר אחר, שהחליט לכנותו בשם המיוחד, אינו חייב משום מגדף. הרי שעיקר חיוב מגדף תלוי במחשבת לבו, שרק כאשר נתכוון לגדף כלפי מעלה, הרי הוא מתחייב. ומשום כך אין זה חשוב מעשה לרבנן דרבי עקיבא. והקשו **התוס'** שם, שהרי לענין עבודת כוכבים למדנו, שאם עובד מאהבה ומיראה, שהוא פטור לרבא, הואיל ולא קיבלו עליו באלוה. הרי שגם בזה החיוב תלוי במחשבת לבו, שמקבלו עליו. ומדוע יהיה חייב לרבנן, אפילו כשעושה מעשה. והוסיפו **התוס'** לבאר, שקושיא זו בעצם תלויה בשני הצדדים שנתבאר לעיל [בהערה 25] בדין "מאהבה ומיראה". כלומר, שאם נפרש שכל הפטור הוא רק לענין עבודת כוכבים שהיא נעבדת מאהבה ומיראה, אבל כשעובד מאהבה ומיראה לעבודת כוכבים גמורה, הרי הוא חייב, אם כן, לא קשה כלום, שהרי באופן זה הוא חייב אף על פי שלא קיבלו עליו, הרי שאין חיוב עבודת כוכבים תלוי במחשבת לבו כמגדף, אבל אם נפרש שגם כאשר עובד מאהבה ומיראה לעבודת כוכבים גמורה הרי הוא פטור לרבא, ומשום שלא קיבלו עליו, אם כן יקשה כנ"ל, שגם עבודת כוכבים ישנה בלב. אולם לפי מה שהבאנו בהערה 25 בשם **הרמ"ה**, תתיישב קושיא זו, שלדעת הרמ"ה, עיקר הפטור דמאהבה ומיראה [גם לפי הפירוש השני הנ"ל], הוא רק באופן שמחשב בלבו בפירוש שאינו מקבלו עליו, אבל אם הוא עובד בסתמא, הרי הוא חייב אף על פי שלא קיבלו עליו, ואם כן, אין זה נחשב שישנו בלב, שאמנם יכול לעקור את חיובו על ידי מחשבת לבו [שמחשב שאינו מקבלו עליו, ואינו עובדו אלא מאהבה ומיראה], מכל מקום אין צריך את השתתפות מחשבתו החיובית [שמקבלו עליו] כדי לחייבו, מה שאין במגדף, שיתכן, שאם יגדף בסתמא לא יהיה עליו חיוב, וכל החיוב הוא רק כשמחשב בלבו בפירוש כלפי מעלה, שמחשבתו משתתפת באופן חיובי בגידוף, ומשום כך אינו נחשב למעשה. ועיקר חילוק זה מוכרח ממקום אחר, שהרי כשמשתחוה לפני עבודת כוכבים ולבו לשמים, הרי הוא פטור לדברי הכל, וכמו שנתבאר לעיל בגמרא, ושוב יקשה כנ"ל, שעבודת כוכבים גם כן ישנה בלב, ובהכרח לומר על דרך מה שביארנו, שאמנם יכול לעקור את חיובו על ידי מה שיהיה בלבו לשמים, אבל מכל מקום אין צריכים להשתתפות המחשבה באופן חיובי כדי לחייבו, אלא אפילו השתחוה בסתמא, יהיה חייב, אף על פי שלא הרחר על כך שהוא משתחוה לעבודת כוכבים [ועיי"ש בתוס' סנהדרין הנ"ל]. **אולם** מדברי **התוס'** הנ"ל נראה שיש להם פירוש אחר בעיקר תירוץ הגמרא דישנו בלב, והוא, שבמגדף עיקר החיוב הוא באמת רק על מחשבת לבו הרעה [שאמנם יתכן שצריך הוא להוציא בשפתיו, ואם יהרהר בלבד, לא יהיה חייב, מכל מקום זהו רק בגדר תנאי לחיוב, אבל עצם החיוב הוא על המחשבה הרעה שהיה לה ביטוי בדיבור], **והתוס'** דקדקו כן מלשון הפסוק שקרא למגדף "חושב על ה' רעה" [נחום א]. והרמ"ה שם הוסיף לומר, שמגדף בלב גם כן קרוי "מגדף", והוא ענוש כרת על כך [הואיל ולענין כרת אין צורך לעשית מעשה], ומשום כך גם כשעיקם שפתיו וגידף בדיבור שהוא כמעשה, מכל מקום, הרי אין עונשו אלא על המחשבה שבלבו, ודיבורו אינו מעלה ואינו מוריד כלום, ומחשבה ודאי אינה נחשבת למעשה. וכן נראה שפירש גם כן **הרי"ף** שם.

## **אבל בעלמא, עקימת שפתיו הוי מעשה.**

**מתיב רבי זירא** : הרי שנינו בתורת כהנים, מדכתיב "ועשה" לגבי חיוב חטאת : **יצאו עדים זוממין שאינם חייבים חטאת, משום שאין בו בעד זומם מעשה.**

**ואמאי** לא נחשבת עדותן של עדים זוממים כמעשה? **והא "על פי שנים עדים יקום דבר" כתיב בהן,** ואם כן עקימת שפתיהן תחשב כמעשה?!

ותרצינן : **אמר רבא** : **שאני עדים זוממין, הואיל וישנן בראייה,** שעיקרה של עדות היא ראיית המעשה והעמדת ה"ראייה" לפני בית דין באמצעות דיבור העדים. וחטאם של עדים זוממים הוא בהעמדת "ראייה" כוזבת לבית דין של מעשה שהם לא ראו, באמצעות דיבור "עדות" השקר. ונמצא שעונשם של עדים זוממים הוא על "ראיית העין"

[שלא היתה באמת!] של העדים הזוממים, ולא על הגדת העדות. כי כאמור, ההגדה אינה אלא הביטוי ל"ראייתם" הכוזבת, שמעידים בפני בית דין ש"ראו", ולכן לא נחשבת הגדת העדות של עדים זוממים מעשה המחייב קרבן 36.

36. רש"י מבאר, שעל ידי ראייתם הם נעשים עדים ומעידים. והקשה עליו הרמב"ן במלחמות לסנהדרין שם, הרי כאן אנו עסוקים בענין עדים זוממין שלא ראו כלום, אלא העידו שקר, ואם כן, חיובם התחיל ונגמר בדיבורם, ועוד הביא להקשות בשם הרמב"ד על פירוש זה, שהרי באותה הברייתא שהביא הגמרא, נזכר גם כן שמסית ומדיח אינם עושים מעשה [אף על פי שדיבור נחשב מעשה לרבי יוחנן], והרי בהם לא שייד כלל ענין הראיה. ובחידושי הג"ר אלעזר משה הורוויץ רוצה ליישב הקושיא הראשונה, ומפרש, ש"ישנן בראיה" הוא מלשון ראיה [א' קמוצה] והוכחה, וביאר, שבעדים זוממין ודאי אין החיוב על עצם הגדתם לבית דין, שהרי אם משום מה הבית דין לא יקבלו את עדותם, ודאי שלא יתחייבו כלום, אף על פי שמצידם הגידו את דבריהם, אלא החיוב הוא על מה שהמציאו לבית דין עדות והוכחה על אותו המעשה שעליו באו להעיד, וזה אינו חשוב מעשה. [ועיין מה שהביאו התוס' כאן בשם רבינו נסים בספרו, וכנראה שהכונה ליסוד זה]. אולם גירסת הרי"ף היא, "ישנן באיה", והאריך שם לבאר, שדוקא עקימת שפתיו נחשב למעשה. כלומר, באותם האותיות ב' ו' מ' פ' שמבטאים בשפתים, אבל שאר האותיות, שמשאר מוצאות הפה, אינן נחשבות כלל למעשה. ומשום כך, מאחר והדין הוא שאם עד אחד העיד עדותו אין צריך שהשני גם כן יאמר את כל הסיפור דברים, אלא שואלים אותו האם גם הוא מעיד כמוהו, וכשאומר "הן" או "איה" [שמשמעותו גם כן כלשון "הן"] הרי זה נחשב להגדת עדות, ואם כן, הרי אנו רואים שאין צורך לעקימת שפתיו כדי להעיד ולהתחייב משום עדים זוממין, שהרי באופן זה לא עיקם את שפתיו, ועל כן גם באופן שעיקם שפתיו בעדותו, לא יהיה נחשב לעושה מעשה כדי לחייבו בקרבן, הואיל וכבר נוכחנו לראות שאין החיוב דעדים זוממין בא על מעשה. והרמב"ן הוסיף, שהוא הדין במסית ומדיח, שגם כן יכול לדבר בלי עקימת שפתיו, ומשום כך נאמר בברייתא שאינו עושה מעשה.

שנינו במשנה: **האוכל חלב:**

**תנו רבנן:** כתיב (ויקרא ז כג) "**כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו**" - פירט הכתוב כל מין לחוד כדי לחייב את האוכל שלש חתיכות חלב, חתיכה מכל מין, מלקות **על כל אחת ואחת!** שאם אכל חלב משלושת המינים הללו, חייב שלש מלקויות, ואפילו אם התרו בו רק התראה אחת, **דברי רבי ישמעאל.**

**וחכמים אומרים: אינו חייב אלא מלקות אחת. נימא בהא קמיפלגי:**

**דרבי ישמעאל סבר לוקין על לאו שבכללות,** ולאן אחד שכולל כמה פרטים - לוקה על כל אחד ואחד, לפי שהם נחשבים כלאוים חלוקים.

**ורבנן סברי אין לוקין מלקיות נפרדות על לאו שבכללות** אלא מלקות אחת בלבד, משום שכל הפרטים הכלולים באותו לאו נחשבים כלאו אחד 37.

37. התוס' [ב"מ קטו] מקשים, שמצאנו לענין איסורי נזיר, שנאמר "מחרצנים ועד זג לא יאכל", ואין זה נחשב לאו שבכללות, הואיל והתורה פירטה באופן מפורש כל אחד בפני עצמו, ואם כן, גם כאן, מאחר והתורה פירטה כל מין בפני עצמו, לכאורה אין זה לאו שבכללות. ותירצו, שחרצנים וזג, מאחר והם שמות חלוקין ונפרדים לגמרי, משום כך אנו מפרשים שנאמר בכל אחד מהם איסור מיוחד בפני עצמו, ואין זה לאו אחד שכולל כמה דברים, אבל כאן שחילוק השמות דשור וכשב ועז אינו מחלקן, אם כן, נאמר כאן כלל בלאו. והביאור בדבריהם הוא, שאף על פי שאינם חלוקים בשמותיהם לגמרי, כחרצנים

וזג, מכל מקום מאחר שהתורה פירטה אותם, אם כן, יש כאן איסור כולל עם כמה פרטים, אבל אילו לא היה כלל חילוק ביניהם, לא היה האיסור נחשב לכלל, וכמו איסור דם, שאינו כולל כמה פרטים, אלא יש באיסור ענין אחד בלבד, מאחר שכל מיני הדמים אחד הם. **ובמנחות** [נח] יש שני לשונות בגמרא, האם כשנאמר לאו שבכללות הדין הוא שאין לוקין כלל, או שלוקין, אלא שאין הלאוין [הכלולין באותו הלאו] מחלקין, וגם אם יעשה כולם בהתראה אחת, יהיה לוקה רק ארבעים. וכתב **הבאר שבע**, שלכאורה מסוגיא כאן נראה כמו הלשון שלוקין, שהרי לרבנן דרבי ישמעאל לוקין אחד. אולם **השפת אמת** כתב לדחות, שכל נידון הסוגיא דמנחות, הוא רק באופן שהלאו כולל ענינים חלוקים, כמו הלאו של "כל אשר יעשה מגפן היין", שהוא כולל חרצנים וזג, שהם שמות חלוקים ונפרדים, אבל לענין חלב שור וכשב, מאחר ואין ביניהם חילוק שמות, וכנ"ל, משום כך אנו אומרים שהוא לוקה אחד, שהלאו כולל רק ענין אחד. **ועיקר הדבר** שכתבו **התוס'** דבבא מציעא, שאין חלב שור וכשב חלוקין בשמותיהם, מתבאר היטב על פי מה שכתב **הגר"ח** בספרו [שחיטה], שאין איסור חלב תלוי בשם בהמה שיש על החלב עצמו, אלא איסורו תלוי בזה שהוא חלב של בהמה, ולכן, גם אם יהיה לבהמה חלב שיש עליו שם חיה, יהיה בה איסור חלב, הואיל והחלב הוא משתייד לבהמה. ולפי זה מובן מדוע אינם נחשבים לשמות חלוקים, שהואיל ואין השם שור כבש ועז מתייחס לגוף החפצא דחלב, אלא הוא רק התייחסות שהחלב מתייחס אליהם, מאחר שהוא בא מהם, משום כך ודאי אין זה חילוק שמות.

ודחינן: **לעולם סבר רבי ישמעאל אין לוקין על לאו שבכללות. ושאני הכא, דמייתרי ליה קראי** לרבות שלוקה על כל אחד לחוד.

ומבארין כיצד יש פסוק מיותר.

דיש לשאול: **נכתוב קרא "כל חלב לא תאכלו" - "שור וכשב ועז"** דכתב רחמנא **למה לי?** אלא **שמע מינה** בא הכתוב **לחלק**, לחייב מלקות על אכילת חלב של כל אחד משלשתם בפני עצמה.

**ורבנן אמרי:** אין כאן יתור. כי **אי** כתיב רק "כל חלב לא תאכלו" **ולא כתיב "חלב שור וכשב ועז"**, הוה **אמינא דאפילו חלב חיה במשמע**, ויהיה איסור לאו גם בחלב חיה. **להכי כתב "שור כשב ועז" - למימרא דחלב שור וכשב ועז הוא דאסור, אבל חלב דחיה שרי.**

ומקשינן: הא **שפיר קאמרי ליה** רבנן לרבי ישמעאל, והאיך הוא אומר שיש יתור בפסוק לחלק?

**אלא, היינו טעמא דרבי ישמעאל: דקסבר, אם כן, שהפסוק בא רק למעט חלב חיה, לכתוב "כל חלב שור לא תאכלו", ומ"שור" נמעט חלב חיה. ואם כן "כשב ועז" למה לי לכתוב? אלא שמע מינה - בא הכתוב לחלק, כדי לחייב על כל אכילת חלב מכל מין לחוד!**

**ורבנן סברי,** שהמלים "כשב ועז" אינן מיותרות לחלק, כי אין למעט מ"שור" חלב חיה. אלא אדרבא, **אי כתב רחמנא "כל חלב שור" הוה אמינא נילף בגזירה שוה "שור שור" משבת,** שכתוב בה (שמות כג יב) "למען ינוח שורך": **מה גבי שבת, חיה ועוף**

**כיוצא בהן**, שאדם חייב על שביתת כולן, דילפינן מ"וכל בהמתך". **אף גבי אכילה** של חלב תהיה אכילת חלב של **חיה ועוף** אסורה **כיוצא בהן** 38.

38. הקשה השיטמ"ק [ז] בשם הרא"ש, אם כן, למה כתבה התורה כלל "שור", הלא אם היה נכתב "כל חלב", גם כן היינו יודעים מכך לאסור אפילו חיה ועוף. ותירץ, שאילו היה נאמר "כל חלב", לא היינו לומדים לאסור חלב העוף, שאינו בכלל סתם חלב, אבל בגזירה שוה דשור שור משבת, גם עוף בכלל, כלשון הגמרא. והנר תמיד תירץ, שאם היה נאמר "כל חלב", היינו אוסרים גם חלב של טמאה, ומשום כך אמרה תורה "שור", כדי להוציאו מן הכלל, וכמו שמבואר מדברי רש"י לקמן [עמ' ב].

**להכי כתב רחמנא "חלב שור וכשב ועז" - למימרא דהני חלבים בלבד הוא דאסור, אבל חלב חיה ועוף שרי.**

ומקשינן: הא **שפיר קאמרי ליה** רבנן לרבי ישמעאל! ואיך הוא אומר שיש יתור בפסוק שבא ללמד לחלק?

**אלא, היינו טעמא** דרבי ישמעאל: **דקסבר** אם הפסוק בא רק כדי למעט חלב חיה, **נכתוב** רק "כל חלב כשב לא תאכלו", **אי נמי נכתוב** "כל חלב עז לא תאכלו", ומ"כשב" או מ"עז" נמעט חיה, ולא יהיה הוה אמינא ללמוד בגזירה שוה משבת לחלב של שאר בעלי חיים. ואם כן "שור וכשב ועז" דכתב רחמנא **למה לי? שמע מינה** מהאי יתורא - **לחלק!**

**ורבנן סברי**: "שור ועז" אינם מיותרים לחלק, שהרי **אי כתב "כל חלב כשב" הוה אמינא** שרק **חלב כשב אסור**, ואילו **חלב שור ועז שרי**, לכן הוצרך לכתוב שור ועז - לרבות שגם חלבם אסור.

**וכי תימא מאי אולמיה** חלב **דכשב** לומר שדוקא חלב כשב אסור אילו שכתב שור ועז, ומדוע לא נלמד בבנין אב ממנו לשאר מיני בהמה? **משום דנתרבה** כבש של קרבן בחיוב הקטרת **אליה אצל גבוה**, מה שאין כן שור ועז שאין מקריבין מהם את האליה.

**וכדתנא רבי חנניא: למה חזר ומנה הכתוב** דין הקרבת **אימורין בבכור שור**, וגם דין הקרבת **אימורים בבכור כשב**, וגם דין הקרבת **אימורים בבכור עז**, **דכתיב** (במדבר יח יז) "אך בכור שור או בכור כשב או בכור עז ... ואת חלבם תקטיר" והרי דינו שיכתוב מצות הקטרת אימורין באחד מהם, וממנו נלמד לאחרים?

**צריכי - דאי כתב שור, הוה אמינא כשב ועז לא ילפינן מיניה.** משום **דאיכא למיפרך: מה לשור שכן** יש בו חומרא **שנתרבה** בשיעור הנסכים יותר מכל שאר המינים - שנשכי פר הם חצי ההין, ושל כבש ועז רביעית ההין. ואם כן אי אפשר ללמוד מצות הקטרת אימורים בכשב ועז משור, ולכן הוצרך לכתבם בפירוש.

ושמא תאמר: **נכתוב רחמנא** דין הקרבת אימורים בבכור **כשב, ונילף שור ועז מכשב?**

**איכא למיפרך: מה לכשב,** שיש בו חומרא, **שכן נתרבה באליה** [שרק בכבש האליה קריבה, אבל לא בשור ולא בעז], ולכן סלקא דעתין שרק בבכור כשב יש מצות הקטרת אימורים, ולא בשור ועז, אלולי שנכתבו בפירוש.

ועדיין קשה שלא צריך לכתוב דין אימורים בכולם. אלא **נכתוב רחמנא** דין אימורין **בעז ונילף שור וכשב מיניה?**

**איכא למיפרך: מה לעז שכן נתרבה אצל עבודת כוכבים,** שאם שגג היחיד בעבודה זרה הוא מביא עז בת שנתה לחטאת, כמפורש בפרשת שלח (במדבר טו כז). והואיל ונתרבתה העז בהקרבה סלקא דעתך שדוקא בה יש מצות הקטרת אימורין, אלולי שהתורה רבתה אימורים בשור ובכשב.

ועדיין קשה מדוע צריך לפרש מצות אימורים בכל שלושת המינים, שאמנם **מן חד לא ילפינן** לאחרים, כדלעיל. אך עדיין יש לשאול: **נכתוב תרתי, ונילף חדא מתרתי,** בלימוד של הצד השווה שבשניהם, שהם מין בהמה וחלבם אסור, ואימורי בכוריהם קריבים, אף כל שהוא מין בהמה וחלבו אסור - אימורי בכוריו קריבים.

ומתרצת הברייטא: **הי דין נילף** [אי זה לא נכתוב ויהיה נלמד מהצד השווה]?

אם נלמד **שור מכשב ועז, אית להון פירכא: מה לכשב ועז** דין הוא שתהא מצות הקטרת אימורין בבכוריהם, **שכן נתרבו אצל הפסח** - שקרבן הפסח קרב מן הכבשים או מן העיזים.

אלא **לא נכתוב כשב, ונילף משור ועז. אית להון פירכא: מה לשור ועז שכן נתרבו אצל עבודת כוכבים** - שבית דין שטעו והורו להתיר עבודה זרה מביאים פר לעולה [ושעיר עזים לחטאת], והיחיד מביא עז בת שנתה לחטאת.

אלא **לא נכתוב עז, ונילף משור וכשב. אית להון פירכא: מה לשור וכשב שכן יש בהן צד ריבוי אצל מזבח** - שבכל קרבן הבא מהם יש ריבוי מיוחד בהקרבה על המזבח: שור יש בו נסכים מרובים על המזבח. כבש אליתו עולה על המזבח בכלל אימוריו. מה שאין כן בעז, שאף על פי שנתרבתה בכך שרק אותה מקריב היחיד בעבודת כוכבים, מכל מקום כאשר הוא קרב, אין בו ריבוי מיוחד במה שעולה ממנו על המזבח.

**הלכך לא ילפי מהדדי** לענין דין אימורים בבכור, כי בכל שנים מהם יש סברא לומר שדוקא בהם נתרבו אימורים בבכור.



עד כאן הברייתא של רבי חנניא. ונמצאנו למדים שיש חומרא בכבש שנתרבה בהקרבת אליה, מה שאין כן שור ועז. ואם כן רבנן ישיבו לרבי ישמעאל שגם לגבי חלב, אם היה כתוב רק שחלב כשב אסור אי אפשר היה ללמוד לאסור חלב של שור ועז, כי היינו פורכים: מה לכבש שכן נתרבה באליה. [וכן למדנו שיש חומרא בעז שאין בכבש ושור, וכן בכל שנים מהם יש חומרא שאין בשלישין], ואם כן גם לגבי חלב צריך לכתוב את כולם, ואין אחד מהם מיותר לחלק.

ושוב קשיא: **שפיר קאמרי ליה** רבנן לרבי ישמעאל! ואיך הוא אומר שיש יתור בפסוק לחלק?

**אלא, לעולם טעמא דרבי ישמעאל כדאמרינן מעיקרא: דאם כן**, שהפסוק בא רק למעט חלב חיה ולרבות חלב של כל המינים של הבהמה, **נכתוב רק "כל חלב", ולישתוק**, וממילא נדע שחלב של כל מיני בהמה אסור. ונמצא שהמלים "שור וכשב ועז" מיותרות.

אלא, **מאי אמרת - האי דכתב "שור וכשב ועז" למשרי חלב חיה** הוא דאתא, דלא תימא ד"כל חלב" אפילו חלב חיה במשמע, ולכן אין יתור בפסוק.

תשובתך: **הא כי כתב קרא "כל חלב שור" בעניינא דקדשים** הוא דכתב, דסמיק להאי קרא ד"כל חלב שור לא תאכלו" - (שם פסוק כה) "כי כל אוכל חלב מן הבהמה אשר יקריב ממנה אשה לה", ונכרתה" <sup>39</sup>.

<sup>39</sup> **וכתב השיטמ"ק**, שאף על פי שעוף ישנו בקדשים, מכל מקום הרי כבר כתב הרא"ש לעיל, שסתם חלב אינו כולל חלב העוף.

ומעתה, נלמד במדה של **דבר למד מעניינו**, [שהיא אחת משלוש עשרה המדות שהתורה נדרשת בהן]: כיון שענין אכילת חלב נאמר בסמוך לענין קרבנות יש לנו ללמוד מענין הפרשה - כשם שאין חיה קריבה על המזבח, הוא הדין לאיסור אכילת חלב, שאינו נוהג בחיה.

ושוב נמצא שהמלים "שור וכשב ועז" מיותרות, ללמדנו לחלק, שלוקה על כל אכילת חלב של כל מין ומין לחוד.

ותמהינן: **מכלל, דרבנן סברי דלא ילפינן דבר למד מעניינו!** ? וזה לא יתכן, שהרי זו אחת משלוש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן!

ומתרצינן: **לא! דכולי עלמא ילפינן דבר הלמד מעניינו. והכא בהא פליגי:** מהו גדרו של דבר הלמד מענינו.

וכגון הכא, שהכתוב הסמוך לאיסור לאו דחלב, שבו מדובר בענין קדשים, מדבר בכרת דחלב, וממנו רוצים ללמוד ביחס ללאו דחלב, במידה של "דבר הלמד מענינו".

שהרי בתחילה כתיב איסור הלאו "כל חלב לא תאכלו", ולאחר מכן נאמר "כי כל אוכל חלב מן הבהמה אשר יקריב ממנה אשה לה", ונכרתה", והרי זה כאילו לומדים דבר שהוא בלאו מענין שיש בו כרת.

**רבי ישמעאל סבר: למידין דבר מענינו בין לאו מלאו, ובין לאו מכרת.** שאף על פי שזה לאו וזה כרת, הואיל ושניהם כתובים באותה הפרשה, הרי זה נחשב כדבר הלמד מענינו. ואם כן למדים לאו דחלב מכרת דחלב, [האמור בקדשים] למעט חיה, והמלים "שור וכשב ועז" שנאמרו באיסור הלאו הן מיותרות, ובאו לחלק ולחייב על כל חלב של כל מין לחוד.

ואילו **רבנן סוברים: לאו מלאו ילפינן**, שרק באופן שכזה הוי לימוד של דבר הלמד מענינו. אבל **לאו מכרת לא ילפינן** כי אינו מענינו, אף על פי ששניהם כתובים באותה הפרשה. ולכן לא לומדים לאו דחלב מכרת דחלב למעט חיה, והוצרך הכתוב לומר "שור וכשב ועז" כדי למעט חיה מאיסור לאו, ואין יתור בכתוב שנלמד ממנו לחלק.

**ואיבעית אימא, היינו טעמייהו דרבנן** שסוברים שהמלים "שור וכשב ועז" אינן מיותרות, משום שהיה צורך לכתוב אותן, **וכדאמר ליה רב מרי לרב זביד: אלא מעתה**, שהאליה נקראת "חלב" [כדאמרינן במסכת חולין דף קיז.], **אליה דחולין תיתסר** באכילה משום איסור חלב!?

**אמר ליה רב זביד: עליך אמר קרא "כל חלב שור וכשב ועז"** - לומר **שדבר השוה בשלושתן בעינן** כדי שיכלל באיסור חלב, **ולכא** דבר זה באליה. שרק האליה של כבש נקראת "חלב", הואיל ואלייתו קריבה בכלל אימוריו, ולא האליה של שאר המינים, שאינה קריבה עם אימוריהן. ולכן, אפילו האליה של כבש, על אף שהיא נקראת "חלב" הרי היא מותרת, היות שהיא אינה שוה בשלושתן.

**הלכך, כי אתא "שור וכשב ועז"** - **למישרי אליה דחולין הוא דאתא**, משום שאינה שוה בשלושתן, ושוב לא אייתר קרא לחלק.

**ורבי ישמעאל אמר לך: אם כן**, שבא הכתוב רק להתיר אליה של חולין, **לימא קרא: "כל חלב שור וכשב"**, וזה מספיק כדי למעט אליה, כי נדרוש שצריך דבר השוה בשניהם, פרט לאליה שנקראת חלב רק בכבש ולא בשור. ואם כן, "עז" דכתב רחמנא - **למה לי? אלא, לאו, שמע מינה - לחלק!**

**אמר רבי חנינא: מודה רבי ישמעאל לענין קרבן**, שאם אכל חלב שור, וחלב כשב וחלב עז בהעלם אחד - **שאין מביא אלא חטאת אחת.**

**מאי טעמא? משום דלא דמי הדין לאו** [הלאו הזה] **ללאו דערייות**. שבעריות כל לאו הוא שם איסור בפני עצמו, ולכן חלוקים לחייב חטאת על כל אחד בפני עצמו אף על

פי שנאמר בהם כרת אחד. אבל בחלב שור כשב ועז, אף על פי שנחשבים לאוים חלוקים - ולוקה על כל אחד בפני עצמו - מכל מקום כולם שם אחד הם של חלב. ולאויים חלוקים משם אחד אינם מחלקים לחטאות. [כן פירש בספר ברכת הזבח את דברי רש"י]. וקרא ד"שור וכשב ועז" דמרבינן מיניה לחלק נאמר לענין חילוק מלקות ולא לענין חילוק חטאות 40.

40. בפשוטו, סברת הגמרא היא, שאמנם יש חילוק מלקיות ביניהם, ואם כן, היינו צריכים לומר שיהיה גם כן חילוק חטאות, מכל מקום, מאחר שלא נאמרו בהם באמת לאוין חלוקין, אלא רק שהם חלוקין לענין מלקות, ללקות עליהן כמה פעמים, משום כך לא נחלקם לחטאות. והבאנו בהערה 32 מסוגיא דמכות, שלדברי הכל כשיש שני לאוין וכרת אחד חלוקים הם לחטאות. אולם נתבאר שם, שנחלקו התוס' דסנהדרין והשיטמ"ק, האם זהו דוקא כשיש על כל פנים גם חילוק גופים, או שאפילו בגוף אחד, יהיו מחולקין לחטאות. ולכאורה יש להוכיח מכאן שאפילו באופן שהם גוף אחד, יש חילוק חטאות, שהרי מאחר וחלב שור וחלב כבש וחלב עז שוים בשמותם וכנ"ל, אם כן, הרי הם כגוף אחד [שהרי בבהמות אין חילוק גופים, על כל פנים כשאינם חיים], אלא אם כן נאמר, שרבי חנינא סובר כרבי אלעזר, שכל מקום שיש שני לאוין, הרי הן חלוקים לחטאות, אפילו בגוף אחד.

**תנו רבנן:** כתיב בפרשת חיוב חטאת (ויקרא ד ב) "נפש כי תחטא בשגגה ... ועשה מאחת מהנה", ודרשינן מיתורא של האות מ"ם שב"מאחת" שיש לקרוא את הפסוק כך:

**ועשה אחת** [שעבר על איסור אחד], **ועשה הנה** [שנחשב לו לעשיית עבירות רבות] - **לחייב חטאת על כל אחת ואחת!**

**שאם אכל כזית חלב, וחזר ואכל כזית חלב משם אחד, וכגון ששניהם חלב שעל הכליות, בשתי העלמות, וכגון שנודע לו משגגתו הראשונה לפני שעבר בשגגה שניה - חייב שתיים.** משום שהעלמות מחלקות 41.

41. מלשון רש"י יש ללמוד, שיש שתי סיבות לדין זה: א. מאחר ואין חטאת באה \*אלא על השוגג, לכן כאשר עבר שתי עבירות בהעלם אחד, הרי הן כמו עבירה אריכתא, שמצב חסרון ידיעתו נמשך בשני החטאים גם יחד, ולכן נפטר בקרבן אחד. אבל, כשהיתה ידיעה בינתיים, הרי יש כאן שתי סיבות שונות לחיוב קרבן, שכל חסרון ידיעה, הוא גורם בפני עצמו לחיוב, ומשום כך חייב שתי חטאות. ב. שכל זמן שעדיין לא נודע לו שחטא, לא נשלם עדיין בפועל חיוב החטאת שלו, ומשום כך יכול לצרף ולהביא את הקרבן על עוד כמה עבירות שמאותו שם איסור. אבל כשנודע לו שחטא, הרי כבר נשלם החיוב קרבן שלו, ולכן אינו יכול להביא את קרבנו על עבירות אחרות שנעשו אחר כך, שהרי הקרבן לא נקבע שיהיה בא עליהם. ויעויין בקהלות יעקב [ח] שנתעורר גם כן, שמדברי רש"י אלו עולה, שנאמר דין ידיעה בחטאת קבועה. ונתקשה ממה שכתב רש"י בשבועות [ד ב]. ועיין לקמן [ט הערה 12, טו הערה 72] עוד בענין זה.

**או אם אכל שני כזיתי חלב משתי שמות, וכגון כזית חלב שעל הכליות וכזית חלב שעל הדקין בהעלם אחת - חייב שתיים.** משום שהשמות מחלקים.

**אמר ליה רמי בר חמא לרב חסדא: בשלמא שם אחד בשני העלמות חייב שתיים - משום דהעלמות מחלקין.** לפי שחיוב החטאת תלוי בידיעת העבירה שעבר,

כדכתיב (ויקרא ד כח) "או הודע אליו חטאתו", ומכיון שנודע לו בין עבירה לעבירה, הרי הן שתי שגגות חלוקות.

**אלא שני שמות בהעלם אחת, אמאי חייב שתיים - הא בעינן העלמות מוחלקין וליכא!?** כי אף על פי שחלב הכליות וחלב הדקין הם שני שמות של חלב, מכל מקום הם כלולים בלאו אחד של איסור חלב - שהתורה לא חילקתם לאיסורים נפרדים.

**אמר ליה: הכא במאי עסקינן, כגון דאכל כזית אחד חלב דנותר. דמחייב משום נותר ומשום חלב,** שהם שני לאוים ושתי כריתות חלוקים.

**אמר ליה: אם כן,** שהתנא מנה חיוב חלב ונותר שהם שני סוגי איסור שונים לחלוטין, **ניחייב נמי** אשם מעילות **משום** מעילה בקודש, ומדוע התנא הזכיר רק שתי חטאות ולא הזכיר שחייב גם אשם? <sup>42</sup>

<sup>42</sup> בספר קדשי דוד הקשה, שהרי הפסוק "ועשה מאחת מהנה", מדבר לענין חטאת, ואינו ענין כלל לאשם מעילות, והניח בקושיא. ואולי באמת בסיפא דברייתא לא באנו לדרוש מכח פסוק זה, מאחר והנידון בסיפא הוא לחייבו שתי חטאות משום שני שמות נפרדים, כחלב ונותר, הדבר פשוט שיהיה חייב שתיים, ואין צריך לימוד לזה, ואגב שלמדנו ברישא לחייב שתיים בשתי העלמות, מכח הלימוד מפסוק זה, נקט התנא והוסיף עוד אופן שחייב שתיים.

**אלא אמר רב ששת: כגון דאכל חלב דהקדש - ורבי יהודה היא,** שסובר שיש שני לאוים חלוקים לחלב חולין ולחלב מוקדשין. וסלקא דעתך שהם שני שמות איסור שונים, וחייב שתי חטאות <sup>43</sup>. ולפי זה לא קשה שימנה גם אשם מעילות, כי זהו סוג איסור שונה לגמרי, והתנא רצה למנות רק איסורים מאותו הסוג כגון חלב חולין וחלב מוקדשין.

<sup>43</sup> רש"י מפרש, שמשום כך נקט רבי יהודה שתיים, ולא נקט שלש [שהרי יש לחייבו גם אשם מעילות], הואיל והתנא לא נקט אלא חיובים שבאים משום איסור חלב, ולא חיובים אחרים. מה שאין כן כשרצינו להעמיד בחלב דנותר, שאין החטאת דנותר בא משום החלב, משום כך הקשה הגמרא שהיה התנא צריך לכלול גם אשם מעילות, ע"כ תוכן דבריו. ומבואר מדברי רש"י אלו, כי מה שמחייב רבי יהודה כרת נוסף בחלב דמוקדשים, אין זה משום איסור מוקדשין כלל, אלא האיסור הוא משום חלב שאמרה תורה באופן מסויים רק במוקדשין, מלבד האיסור חלב הכללי. ויסוד זה מבואר בחידושי הגרי"ז, ודימה דבר זה למה שמבואר בירושלמי דסנהדרין [זו], שהבא על אביו חייב שתיים, אחד משום זכור ואחד משום אביו. אולם אין החיוב דערות אביו משום שם אביו, אלא שהתורה אמרה שבאביו חייב שתיים משום זכור [ובזה מבאר הירושלמי הטעם, מדוע לא נזכר במשנה כאן אביו, שהרי כבר נמנה זכור]. ובהערה הבאה יבואר אי"ה עוד מענין זה.

**דתניא: אכל חלב נבילה או אכל חלב מוקדשין** במזיד והתראה, **חייב שתיים** מלקיות - משום לאו דחלב, ומשום לאו דנבילה [בחלב נבילה], או משום לאו דזר האוכל קודש [בחלב מוקדשין].

**רבי יהודה אומר :** האוכל חלב מוקדשין לוקה שלוש : שתיים משום חלב, משום שהוא סובר שיש לאוים נפרדים לחלב חולין ולחלב מוקדשין, ואחת משום קודש.

**מחייבו עלה במערבא** [על האי תירוצא דרב ששת דאזלא האי ברייתא דמחייבא על שני שמות בהעלם אחד כרבי יהודה]. דלדבריו תיקשי : **ונוקמה כגון דאכל חלב** [של שנים מתוך שלושת המינים] **דשור וכשב ועז - ורבי ישמעאל היא, דאמר** שאם אכל משלושתם במזיד והתראה **לוקה שלוש**, ולכן כאן, שאכל שנים מהם בשוגג, חייב שתי חטאות!!

## דף ד - ב

**אלא אמאי לא אוקמה כרבי ישמעאל?** משום **דאמר רבי חנינא: מודה היה רבי ישמעאל לענין קרבן שאינו חייב אלא חטאת אחת.** והברייתא מדברת לענין חטאת - שהרי הביאה את הפסוק "מאחת מהנה", שכתוב לענין חיוב חטאת.

**השתא נמי כרבי יהודה לא מתוקמא - דהא אמר רבי אליעזר: מודה היה רבי יהודה לענין קרבן שאין מביא אלא חטאת אחת.** שאף על פי שחלב חולין וחלב מוקדשין הם שני לאוים חלוקים וחייב עליהם שתי מלקיות, סוף סוף הם משם אחד של חלב. ושני לאוים משם אחד אינם חלוקים לחטאות, שאינם דומים ללאוים של עריות שכל אחד הוא שם איסור אחר. [כן פירש השיט"מ בחידושין אות ב בשם הרא"ש. 44]

**44.** הקשו התוס', למה לא יתחייב באמת שתי חטאות, והרי רבי אלעזר עצמו אמר לעיל, שכל מקום שיש שני לאוין וכת אחד, הרי הם חלוקין לחטאות, ואם כן, אמנם יש רק כרת אחד לחלב מוקדשין וחלב חולין, מכל מקום, הלא נאמרו בהם לאוין חלוקין. ותירצו התוס', מאחר ושני הלאוין הם בדבר אחד, הם אינם חלוקין לחטאות. **ובפשוטו** היה אפשר לפרש בכונת חילוקם, ששני האיסורים דחלב הם בגוף אחד. מה שאין כן במפטם וסך, שהם כמו שני גופין [וכמו שביארנו בהערה 32 בדעת התוס' דסנהדרין], אבל מצד חילוק הלאוין, הרי הוא דומה למפטם וסך. ואם כן, נמצא שהם סוברים כשיטת רש"י במכות [יד] שהובאה בהערה 18, שרבי אלעזר מודה, שבגוף אחד אין חילוק חטאות, אפילו כשיש בהם שני לאוין. **ולפי זה** יתכן, שאם יאכל כזית חלב דמוקדשין וכזית חלב דחולין, יהיה חייב שתי חטאות, שהרי אינם בגוף אחד, ואמנם לרבי יהודה יש לומר שיהיה חייב רק אחת, שהרי כשאכל כזית חלב דמוקדשין, הרי יש בזה מצד שני החיובים יחד. כלומר, מצד האיסור הכללי דחלב, הנהוג גם בחולין, ומצד האיסור המיוחד, הנהוג רק במוקדשין [ורק משום שהם בגוף אחד, הרי הוא נפטר בקרבן אחד], ואם כן, כשאכל אחר כך עוד חלב דחולין, לא נוכל לחייבו קרבן נוסף, שהרי חלב זה דחולין, נאסר גם כן מאותו השם של האיסור הכללי דחלב, שכבר נתחייב עליו כשאכל מהחלב דמוקדשין, וכנ"ל, אבל לרבנן דרבי יהודה, שבחלב מוקדשין אינו עובר משום חלב חולין, אם כן, נוכל באופן זה לחייבו שתי חטאות. אך **יש לפרש** כונת התוס', מאחר ושני הלאוין דחלב באו לאסור ענין אחד, אין לאוין אלו מחלקין לחטאות, ועל דרך מה שלמדנו לעיל [עמ' א] לרבי ישמעאל, דאף על פי שיש חילוק מלקיות בין שור כשב ועז, מכל מקום אין זה גורם חילוק חטאות, הואיל וסוף סוף כולם אסורים משום לאו אחד, הוא הדין

כאן, דאף על פי שבהם נאמרו לאוין שונים ונפרדים, מכל מקום הרי כולם נכנסים תחת שם איסור חלב, ולפי זה, גם בשני זיתי חלב יהיה חייב חטאת אחת. ובאמת בשיטמ"ק [ב] מובא בשם הרא"ש, שהאוכל חלב חולין וחלב מוקדשין, אינו חייב אלא אחד, הואיל ושניהם אסורים משם אחד דחלב, וכן אם אכל דם חולין ודם מוקדשין, אינו חייב אלא אחד, ולכן לא מנה התנא במשנה שני אופני איסור חלב ושני אופני איסור דם. ועיין הערה 46 עוד מזה.

**אלא, אמר ריש לקיש משום בר תוטני: הכא במאי עסקינן: כגון שאכלן בשני תמחויין** [שני סוגי מאכל כגון תבשיל וצלי, ולזה קורא התנא שני שמות], **ואליבא דרבי יהושע, דאמר** (לקמן דף טו:): **תמחויין מחלקים** לחייב חטאת על כל אכילה מתמחוי נפרד.

והדרינן לבאר הברייתא דלעיל:

**גופא: אכל חלב נבלה לוקה שתיים, חלב מוקדשין לוקה שתיים.**

**רבי יהודה אומר: האוכל חלב מוקדשין לוקה שלש.**

בפרשת ויקרא, בסוף ענין קרבן שלמים, נאמר "חוקת עולם לדורותיכם בכל מושבותיכם כל חלב וכל דם לא תאכלו" [ג יג].

ובפרשת צו נאמר "כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו".

"כי כל אוכל חלב מן הבהמה אשר יקריב ממנה אשה לה' - ונכרתה הנפש האוכלת מעמיה" [ז כג, כד].

**אמר ליה רב שיזבי לרבא: בשלמא לרבי יהודה דמחייב על אכילת חלב המוקדשין שלש, היינו טעמא, משום דכתיבי תרי קראי** לגבי איסור חלב:

(א) (ויקרא ג יז) **"חוקת עולם** כל חלב וכל דם לא תאכלו". ולא זו אמור רק באוכל חלב קדשים, כי הוא נכתב בעניינא דקדשים.

(ב) (ויקרא ז כג) **"כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו"**. ולא זו שונה מהלאו הקודם, שלא זו נהג בין בחולין ובין בקדשים, ולכן נחשב לאו בפני עצמו לענין מלקות.

ונמצא, שהאוכל חלב של מוקדשין עובר על שני לאוי חלב חלוקים.

ואף על פי שגם הלאו השני כתוב בעניינא דקדשים, יש בו ריבוי לרבות גם חולין. כדדרשינן בפסחים (דף מג:): מדכתיב בהמשך הפרשה "כי כל אוכל חלב".

ונוסף לשני הלאוים של חלב עובר גם על איסור זרות, מהפסוק (ויקרא כב ט) **"וכל זר לא יאכל קודש** 45 " - **הא תלתא לאוין.**

45. כן היא גירסת רש"י, כמו שנראה בהמשך הסוגיא. והתוס' במנחות [עד] מפרשים לפי גירסא זו, שכונת הגמרא לאיסור לאו של מעילה, ואף על פי שפסוק זה שהבאנו מדבר לענין תרומה, מכל מקום לומדים מגזירה שוה של "חטא חטא" ללמד שיש איסור לאו במעילה, וכמו שמבאר רש"י בפסחים [לג]. אולם התוס' שם הביאו שיש הגורסים כאן, "וזר לא יאכל כי קדש הם", והוא לאו הנאמר על זר האוכל מבשר קדשי קדשים, והוא הדין לאוכל חלב המוקדשין, שאף הוא דין קדשי קדשים עליו. והוסיפו התוס', דאף על פי שבמכות [יח] למדנו, שלא זו נאמר רק באופן שיש בו היתר לכהנים, שאז אסרתו תורה לזרים בלאו זה, אבל האוכל מבשר קרבן קודם זריקה, שעדיין הוא אסור גם לכהנים, אינו עובר משום לאו זה, מכל מקום יש לומר שמשעה שיש היתר לכהנים בקרבן זה, אף על פי שהאימורין עצמם אינם מותרים להם, כבר שייך לאו זה, וכאן מדברים לאחר זריקה. ולדבריהם צריך לומר, שהטעם שלא נקטה הגמרא באמת את הלאו של מעילה, הוא משום שהברייתא כאן עסוקה בענין איסורי אכילה דוקא, ששיעורם בכזית, ואילו איסור מעילה, הלא אינו דוקא באכילה, וכן שיעורו אינו בכזית אלא בפרוטה, ועל דרך זה כתבו התוס' במכות [יח ד"ה ולילקי משום זר]. ועיין עוד בתוס' מנחות שם.

### אלא לרבנן - מאי טעמא אינו לוקה שלוש?

ומשנינן: **קסברי רבנן, כי לאו דחלב האמור בפסוק "חוקת עולם כל חלב וכל דם לא תאכלו"** נאמר **בקדשים בלבד, ולא ד"כל חלב שור"** נאמר **בחולין בלבד**. ואם כן האוכל חלב של מוקדשין עובר רק על הלאו של איסור חלב המוקדשין בלבד, ועל הלאו דזרות.

**וצריכי לרבנן פסוק בפני עצמו לאסור חלב בקדשים, ופסוק אחר לאסור חלב בחולין.**

**דאי כתב רחמנא איסור חלב רק בקדשים, הוה אמינא: קדשים הוא דחמירי דאסור חלבו** [כלומר דוקא קדשים הוא דאסור חלבם משום דחמירי], **אבל חולין דאסור חלבו אימא לא** [כלומר בחולין אימא לא אסור חלבו - כך גירסת רש"י ופירושו. והוסיף שזהו לשון הפוך כדרך לשון גירסא ירושלמית]. **משום הכי כתב רחמנא כל חלב שור.**

**ואי כתב "כל חלב שור" הוה אמינא חלב דחולין הוא דאסור, משום דלא הותר מכללו, שאין בחלב חולין צד איסור שהותר. אבל חלב מוקדשין, דהותר מכללו, שיש בו צד איסור שהותר - שהאליה הנקראת "חלב" וקריבה בקרבן הבא מן הכבש, הותרה באכילה בקרבנות הבאים מן הבקר ומן העזים** 46. ולכן **הוה אמינא: מדהותר חלב קדשים מכללו באליה, שהרי הותר חלב האליה לגמרי באכילה** [על פי גרסת השיט"מ בהשמטות אות יג], **אם כן - אישתרי נמי כל חלבן** 47, **ויש בו רק איסור זרות. הילכך צריכי לכתוב גם חלב קדשים וגם חלב חולין.**

46. רש"י מפרש שהכונה היא למה שהותר האליה של שור ועז דמוקדשין, מאחר ואליה כבש קריבה, אם כן, כל אליה שבבהמת מוקדשין, שם חלב עליה. אבל השיט"מ [יב] מפרש בשם הרא"ש, שהרי הדין הוא [מנחות נ], שכל דבר האסור לישראל, אינו כשר ליקרב למזבח, שנאמר "ממסקה ישראל", ואם כן, כשהכשירה התורה להקריב חלב, והוא הדין דם, הרי הוא הותר מכלל האיסור [למזבח] שהיה צריך להיות עליו. ובזכר יצחק [לז] מבאר, שבאמת גם לאחר שאסרה התורה חלב דמוקדשין ודחולין, הם

אינם שוים בגדר האיסור. שבחלב דמוקדשין, מאחר שראינו שהוא קרב לגבוה, אין מסתבר לומר שהוא אסור ככל חלב דחולין, שהוא תועבה, אלא הגדר הוא, שבעצם התירה התורה איסור חלב הכללי שבו לגמרי, ורק מאחר והוא חלק גבוה, זו היא סיבה חדשה לאסרו באכילה להדיוט. וזהו עומק הביאור בצריכותא שלמדנו כאן, שאילו לא נאמר איסור חלב במוקדשין, לא היינו יודעים לאסרו, שהרי ראינו שהתורה התירתו לגבוה, ואם כן אין סברא שיהיה עליו איסור חלב הכללי, ולכן צריכים ללימוד מיוחד לומר שהוא אסור משום שהוא עולה לגבוה, ושוב לא יתכן כלל לדון שיהיה פסול לגבוה משום דין "ממשקה ישראל", שהרי אדרבה, מחמת שנתייחד לחלק גבוה נאסר הוא באכילה להדיוט, וכנ"ל. **47. השיטמ"ק** שם מביא בשם תוס' שהקשו, איך יתכן שיהיה מותר חלב מוקדשין באכילה, והרי כבר נאסר החלב כבר בעודו חולין, ואיסור שבו להיכן הלך. ותירצו, שהכונה כאן היא, לחלב של ולדות קדשים, שמעולם לא חל עליהן איסור חלב דחולין [ונראה מלשונם, שכונתם רק לדברי האומר ממעי אמן הן קדושים].

**ורבי יהודה מודה שאין פסוק מיותר, אלא סבר: כי כתיב "כל חלב שור" נמי בעניינא דקדשים כתיב,** שעל פי המדה של "דבר הלמד מעניינו" לומדים מהמשך הענין שפסוק זה של חלב מדבר גם בקדשים, דכתיב "כי כל אוכל חלב ... אשר יקריב ממנה אשה לה' ונכרתה הנפש האוכלת", אף על פי שבתחילת הענין משמע דאיירי בחולין.

ותמהינן: **אלא, מכלל, דרבנן סברי לא ילפינן דבר הלמד מעניינו?** והרי זו אחת משלוש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן! ותרצינן: **לא! דכולי עלמא ילפינן דבר הלמד מענינו. ובהא קמפלגי -**

**רבי יהודה סבר: למידין דבר מענינו בין שהוא לאו מלאו ובין שהוא לאו מכרת.** וכגון הכא, שאנו למדים כי כשם שהכרת הכתוב באותו ענין נאמר ביחס לחלב קדשים, כן הלאו האמור באותו ענין מתייחס גם לחלב קדשים.

**ורבנן סברי: לאו מלאו ילפינן,** אבל לאו מכרת לא ילפינן. וכאן רוצים ללמוד שהלאו ד"כל חלב שור" איירי בקדשים מהכרת שכתוב בהמשך הפרשה "כי כל אוכל חלב מן הבהמה אשר יקריב ממנה", שכשם שהכרת נאמר בקדשים אף הלאו נאמר בקדשים, וכהאי גוונא לא לומדים במידה של "דבר הלמד מענינו" לפי רבנן.

**תנו רבנן: כתיב (ויקרא ג יז) "כל חלב וכל דם לא תאכלו" -**

**רבי יהודה אומר: מקיש דם לחלב: מה חלב מוקדשין לוקה שתיים - אף דם מוקדשין לוקה שתיים.**

**וחכמים אומרים: אין בו בדם מוקדשין אלא אזהרה אחת.**

והוינן בה: **מאי שנא חלב מוקדשין דידיעין דלוקה שתיים בלא היקישא,** אלא משום **דכתיב ביה תרי קראי:**



(א) (ויקרא ג יז) **כל חלב וכל דם לא תאכלו.**

(ב) (ויקרא ז כג) **כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו.**

והם שני לאוים חלוקים - הראשון לקדשים לחוד, והשני בין לחולין ובין לקדשים, ולכן חלוקים הם למלקות.

ואם כן, **דם** מוקדשין **נמי**, **בלאו היקישא** לחלב, **נמי נילקי שתיים** - דהא **כתיב ביה נמי תרי לאוין** :

(א) (ויקרא ג יז) **כל חלב וכל דם לא תאכלו.**

(ב) (ויקרא ז כו) **וכל דם לא תאכלו בכל מושבותיכם לעוף ולבהמה.** שגם הוא נאמר באותה פרשה דמיירי בקדשים, ואם כן מדוע היה צורך להקיש דם לחלב באותו הפסוק? **48**

**48. השיטמ"ק** [יב] מבאר, שגם כאן לרבנן יש צריכותא לשני הלאוין, שאי אפשר ללמוד חולין מקדשים, ולא קדשים מחולין, הואיל והותר מכללו בקדשים, שהרי הכשירה התורה להקריב דם על המזבח, אף על פי שהוא אסור להדיוט. והקשה מכאן על מה שפירש רש"י לעיל לענין חלב, שההיתר מכללו הוא לענין אליה של שור ועז, שהרי לענין דם אי אפשר כלל לפרש באופן זה, הואיל וכל דם קדשים אסור.

ומתרצינן : **אלא, אימא** כך היא הגירסא בברייתא :

**מה חלב** מוקדשין **לוקה שלוש** - שנים משום חלב, ואחד משום זרות.

**אף דם** מוקדשין **נמי לוקה** **49** **שלוש**. משום שגם בדם מוקדשים יש שני לאוים חלוקים לאיסור אכילת דם, וגם לאו זרות. ורבנן מחייבים רק מלקות אחת - כי כשם שהם סוברים שבאכילת חלב מוקדשין אין לאוים חלוקים, כך באכילת דם יש רק לאו אחד. וגם סוברים שאין לאו של זרות בדם. ואף על פי שמודים שיש לאו של זרות בחלב, לא הוקש דם לחלב לענין זה, כדמבואר בגמרא לקמן.

**49. הערוך לנר** מפרש, שהגמרא הגיחה רק בדברי רבי יהודה, אבל דברי רבנן נותרו כמות שהם כתובים בברייתא, שלוקה רק אחד, כלומר, משום דם מוקדשים, אבל אינו לוקה משום איסור מעילה או זרות, והטעם יבואר בהערה הבאה.

ועדיין קשה : **ומאי שנא חלב דלוקה שלוש**, משום **דכתיב ביה הלין** [אלו] **תרי לאוין, ולאז דזרות** - **הא תלתא**. אם כן, **דם נמי נילקי [תלתא]**, בלא היקשא, דהא **כתיב ביה הלין תרי לאוין, ולאז דזרות** - **הא תלתא!** שהרי ביחס לדם הכל זרים הם, ומדוע צריך היקש ללמד שלוקה שלוש?

ומשנין: **איצטריך** ללמוד בהיקש! משום שאילולא ההיקש **סלקא דעתך אמינא** **הואיל ואימעט דם ממעילה**, שהאוכל דם המוקדשין אינו חייב קרבן אשם וחומש על המעילה בו 50.

50. גירסת רש"י "ממעילה", ומפרש שלולא ההיקש היינו ממעטים דם ממעילה מכל וכל. כלומר, גם מאיסור מעילה, וההיקש מלמדנו שאמנם קרבן אשם מעילות אין בדם, אבל איסור ומלקות יש בו. והתוס' במנחות [עד] מעירים, שלכאורה היינו יכולים לדרוש גם להיפך, שהמיעוט בדם הוא לענין לאו ומלקות, וההיקש ילמדנו שיש בו על כל פנים חיוב קרבן, ותירצו, מאחר וההיקש נאמר בפרשת לאו, "כל חלב וכל דם לא תאכלו", היה נראה לחז"ל לדרוש ממנו, שדם יש בו לאו דמעילה. אולם התוס' שם הביאו שיש הגורסים "ואיתמעט דם מטומאה", ומפרשים התוס', שבאמת דם נתמעט גם מאיסור מעילה, והנידון כאן הוא לענין הלאו של "וזר לא יאכל כי קדש הם" [וכמו שהובא בהערה 45 גירסא זו בגמרא], שמההיקש למדנו שישנו לאיסור זה בדם. והמקדש דוד [יז י] שדן לומר, דאף על פי שאין בו משום לאו דמעילה, מכל מקום יתכן שאסור הוא בהנאה מן התורה. אולם כל זה הוא לרבי יהודה, אבל רבנן דרבי יהודה שאמרו בברייתא לעיל "אין בו אלא אזהרה אחת", הם סוברים שדם נתמעט לגמרי ממעילה, גם לענין הלאו, וכן נתמעט דם מאיסור דורות, כמו שנתמעט הדם מאיסור טומאה, ולכן מקשה הגמרא "לרבנן היקשא למאי אתא".

ואם כן נאמר שאימעט נמי מלאו של זרות שלא ילקה עליו. קא משמע לן **היקשא לחלב** - שיש מלקות על לאו דזרות גם בדם.

ורבנן סוברים כי כשם שדם נתמעט ממעילה, כך נתמעט גם מלאו דזרות, ולא לומדים מההיקש לחייב בדם משום זרות.

והוינן בה: **ואלא לרבנן** דאמרי אין בדם קדשים אלא אזהרה אחת, משום דסברי דתרי קראי הכתובים בדם, אתו - האחד לדם חולין והשני לדם קדשים [כמו בחלב], וזרות בדם ליכא דהואיל ואיתמעט דם ממעילה איתמעט נמי מזרות. אם כן - **היקשא דדם לחלב למאי אתא?** לפני שנבאר את תירוץ הגמרא, נקדים שאיסור חלב נוהג רק בבהמה טהורה, כדכתיב: "כל חלב שור וכשב ועז". אבל בבהמה טמאה, החלב אסור רק משום הלאו של בהמה טמאה ולא משום חלב.

האיסור של דם נוהג בבהמה חיה ועוף - בין טהורים ובין טמאים. ונמצא שבדם בהמה ועוף טמאים יש שני איסורים - איסור דם ואיסור אכילת טמאה. אבל איסור דם אינו נוהג בשרצים, כדדרשינן לקמן (דף כא.), והאוכל דם שרצים עובר רק משום איסור אכילת שרץ.

ומשנין: **מיבעי ליה** היקשא דדם לחלב **לכדתניא**:

"**כל חלב וכל דם לא תאכלו**" - הקיש הכתוב דם לחלב כדי ללמדך:

**מה חלב**, הרי הוא **מיוחד** בכך שבכל מין בהמה שנוהג בו איסור חלב - **חלבו חלוק מבשרו** [שהרי חלב אסור רק בבהמה טהורה, שרק החלב אסור בה אבל הבשר מותר],

ופשיטא שאם אכל חצי זית חלב וחצי זית מבשר בהמה טהורה **אין מצטרפין זה עם זה** [שהרי אין כל איסור בבשר, ולעולם אין היתר מצטרף לאיסור להשלים שיעורו (חוץ מאיסורי נזיר)].

**אף דם**, אף על פי שאיסורו נוהג גם בבהמה טמאה, והיה מקום לומר שחצי זית דם וחצי זית בשר בהמה טמאה יצטרפו לכזית ללקות משום לאו של בהמה טמאה, מכל מקום, כיון **שדמו חלוק מבשרו** - שדמו באיסור כרת משום דם, ובשרו בלאו בעלמא של אכילת בהמה טמאה, הילכך **אינם מצטרפים זה עם זה** ואם אכל חצי זית מדם בהמה טמאה וחצי זית מבשרה, אינו לוקה משום אכילת טמאה.

**אוציא דם שרצים** [שלא נלמד בהיקש לחלב] **הואיל דאין דמן חלוק מבשרו**, שדם שרצים שוה לבשרם שיש בו איסור אכילת שרץ בלבד, ואינו אסור משום אכילת דם, הילכך **מצטרפין** דמן ובשרן זה עם זה. ואם אכל כחצי זית מבשר השרץ וכחצי זית מדמו, לוקה משום איסור אכילת שרץ.

ולפי רבנן צריך את ההיקש לדרשה זו.

ופרכינן: **וכי הא דדם שרצים מצטרף לבשרן מהכא נפקא? והרי מהתם נפקא!**

דכתיב **"וזה לכם הטמא בכל השרץ השורץ על הארץ"** (ויקרא יא כט), ופסוק זה מיותר ולא בא ללמד על טומאת שמונה שרצים שהם אב הטומאה, כי דבר זה לומדים מפסוק אחר (שם לא) **"אלה הטמאים לכם"**. אלא פסוק זה **לימד על דם השרץ ובשרו שמצטרפין זה עם זה!**<sup>51</sup> ותרצינן: **אי לאו היקישא** [כלומר, הדיוק שדייקנו כתוצאה מההיקש דאמרינן **"אוציא דם שרצים הואיל ואין דמן חלוק מבשרו"**], **סלקא דעתך אמינא** - **הני מילי** שהתורה לימדה שמצטרפין דם השרץ ובשרו היינו רק **לטומאה**, שאם היה כחצי עדשה מבשר השרץ עם כחצי עדשה מדמו - מטמאים. **אבל לאכילה אימא לא מצטרפים**. לכן **אשמעינן היקישא** שגם **לאכילה** מצטרפין.

**51. התוס'** בסנהדרין [ד א ד"ה מנין] כתבו, שבאמת גם לולא פסוק זה, היינו יודעים, שדם השרץ מטמא כבשרו, שהרי בדם יש גם דיני בשר, וכל הנפקא מינה מדרשה זו הוא רק לענין שיעורו, שבשבת [עז] למדנו, ששיעור דם נבילה לענין טומאה הוא ברביעית, ומשום שכאשר יקרוש, יהיה נפחת מנפחו של עכשיו, ויעמוד על כזית, ולמדנו מזה, שאין שיעור הדם נמדד כמות שהוא בצורת משקה, אלא לפי מה שיהיה בו, כשישתנה ויהיה בצורת אוכל, דהיינו לכשיקרוש, ומעתה הוא הדין גם כן לענין טומאת שרצים, שולוא דרשה זו, היה השיעור בדם, שיהיה בו כעדשה לכשיקרוש. כלומר, שאף על פי שעתה בעודו משקה, יש בו כעדשה, מכל מקום, לא היה די בזה, אלא היינו מצריכים שיהיה בו כל כך, שגם כשיקרוש יהיה נשאר בו כעדשה, וממילא לא היו הדם והבשר מצטרפין יחד להשלים השיעור לטומאה, שהרי אינם שווים בשיעורם, שזה ברביעית וזה בכעדשה, אבל לאחר שלמדנו מן הפסוק, שהדם מצד עצמו יש בו טומאת שרצים [מלבד מה שנוהגים בו גם כן דיני בשר], מכיון שיש בו עתה כעדשה, הרי הוא מטמא כמו עדשה מבשר השרץ, ומשום כך מצטרפים דמו ובשרו לכעדשה, שהרי שיעור אחד לשניהם. **והנה** מבואר לקמן בגמרא, שמההיקש של **"כל חלב וכל דם"** לומדים לענין דם נחש, שיש בו לאו

דשרצים, ולפי דברי התוס' הנ"ל, יהיה הביאור בזה, כמו שביארו לענין טומאה, דהיינו, שלולא ההיקש, היינו מחייבים מלקות על אכילת דם הנחש, רק כאשר היה בו שיעור כזה, שכאשר יהיה נקרש, ישאר בו עדיין כזית [ואף על פי שבאיסור אכילת דם בהמה, יתכן שהשיעור הוא בכזית כמות שהוא עתה, וכמו שיתבאר לקמן [כ"ב הערה 21], זהו משום שהדם יש בו איסור מצד עצמו, ולא משום דיני בשר שבו, אבל כאן, שבאנו לאסרו משום שהוא גם כן בכלל בשר, בזה היינו אומרים, שצריך לשערור לפי כמות הדם שיהיה בו לכשיקרוש], אבל מן ההיקש למדנו, שבדמו יש לאו דשרצים מצד עצמו, ולכן בכזית מדמו, יש כבר חיוב משום שרץ הארץ. ובאבי עזרי [מלכים ט י] העיר, ממה שלמדנו בעדויות [ח א], שרבי יהושע בן בתירא העיד על דם נבילות, שאינו מטמא טומאת נבילות, הרי שאין הדבר ברור לדעת הכל, שנוהגים בדם דיני בשר, וכן פסק באמת הרמב"ם [אבוה"ט א ד].

**אמר רבינא:** מאחר ולמדנו שכל דבר שאין דמו חלוק מבשרו מצטרפין - **הילכך, דם נחש ובשרו מצטרפין** לכזית ללקות על איסור אכילתו [אבל לא לטומאה משום שנחש אינו בכלל שמונה שרצים הטמאים].

ותמהינן: **מאי קא משמע לן רבינא?** - הרי דבריו **היינו היקישא** דכתיב בברייתא!

ומשנינן: **סלקא דעתך אמינא** כי דוקא **דם שרץ**, שהוא משמונה שרצים הטמאים, **דאתרבי** בפסוק של "וזה לכם הטמא" שדמו ובשרו מצטרפין **לטומאה, איתרבי** גם מההיקש של "כל חלב וכל דם" שדמו ובשרו מצטרפין **לאכילה**.

אבל **נחש, דלא איתרבי לטומאה** - אימא **לא איתרבי לאכילה**.

**קא משמע לן רבינא** דמהאי **היקישא** - **כל מיילי דאין דמו חלוק מבשרו משמע**, שכולל גם את אותם שרצים אשר אין בהם טומאה.

**אמר רבא:** **שלוש כריתות האמורות בדם** [אחת בפרשת צו (ויקרא ז כז) ושתיים בפרשת אחרי מות (שם יז יא יד)] - **למאי נאמרו?**

**אחת לדם חולין, ואחת לדם קדשים, ואחת לדם התמצית**. [דם שמתמצה ושותת (מלשון ונמצה דמו - ויקרא א טו) אחרי שיצא עיקר דם הנפש שהנשמה תלויה בו, שדם הנפש יוצא בקילוח].

ומקשינן: **הניחא לרבי יהודה - דתניא: דם התמצית באזהרה. רבי יהודה אומר בכרת**. ולרבי יהודה שסובר שחייב כרת על דם התמצית, אפשר לומר שאחת הכריתות נכתבה לרבות דם התמצית.

**אלא לרבנן**, שסוברים שאין כרת בדם התמצית - **ההיא למאי אתא** הכרת השלישית?

**ואפילו לרבי יהודה** נמי קשה, שהרי **כרת נפקא ליה מן הריבוי של "כל דם"**, כדלקמן, ולא מיתור של פסוק שלם של חיוב כרת.

**דתניא: רבי יהודה אומר:** כתיב (ויקרא יז ז) "איש איש מבית ישראל אשר יאכל כל דם, והכרתי אותה מקרב עמה". והיה מספיק לכתוב "אשר יאכל דם". **מה תלמוד לומר "כל דם"?**

**לפי שנאמר** (שם יא) **"כי הדם הוא בנפש יכפר"** - הרי שהתורה תלתה את החיוב כרת במה שהדם מכפר. ואם כן - **אין לי ראייה לחייב כרת אלא על אכילת דם קדשים שהנפש יוצא בו, שהוא ראוי להזרק על המזבח ולהיות מכפר.**

**דם הנפש של חולין, ודם התמצית שאין הנפש יוצאת בו שאינו מכפר אפילו בשל קדשים, שאינו ראוי לכפרה - מנין שחייב עליהן כרת?** [כן פירש רש"י. ולכאורה הוא הדין דם התמצית של חולין אסור לרבי יהודה מריבוי ד"כל דם"].

**תלמוד לומר: "כל דם".**

ואם כן, תיקשי למה לי שלש כריתות בדם, שהרי דם חולין ודם התמצית של קדשים נפקא לרבי יהודה מ"כל דם"!!

ותרצינן: **אלא**, לעולם רבא אליבא דרבנן קאמר. **ואימא** דהכי קאמר רבא: שלש כריתות האמורים בדם הוצרכו להכתב - **אחד לדם חולין, ואחד לדם קדשים, ואחד לדם כיסוי** [דם חיה ועוף ששחטם וכיסה דמם בעפר כדין ואחר כך חזר הדם ונתגלה]. דסלקא דעתך שהואיל וכיסה את הדם הוא התבטל לאדמה, ובטל בכך איסורו - קא משמע לן כרת מיותר ללמד שדם שכסהו עדיין עומד באיסורו **52**. [ודם התמצית אכן פטור לרבנן מכרת].

**52. רש"י מפרש**, שלולא פסוק זה, היינו סבורים שדם חיה אחר כיסוי אין בו איסור דם, הואיל ונתבטל אגב הקרקע, וכשאוכלו הרי הוא כאוכל עפרא בעלמא. ומדברי **הרא"ש** [שהביא השיטמ"ק לח] מבואר שפירש בכונת דברי רש"י, מאחר והוא נבלל בעפר, הרי הוא מתבטל ברוב, ומשום כך הקשה על פירוש זה, שאם ניכר בו ממשות דם, למה יתבטל. **ואולי** כונת רש"י, שהוא מתבטל מתורת דם, מצד שקיימו בו מצות כיסוי, שגדר המצוה הוא לכסותו בעפר ולעשותו כמותו [ולפי זה יתפרש גם כן גדר הדין דכיסוהו ונתגלה פטור מלכסות [חולין פז], שהוא משום שכבר יצא מתורת דם, על כל פנים לענין חובת כיסוי]. **והתוס'** מפרשים, שהכונה היא לדם חיה קודם הכיסוי, מאחר ונאמר "לא תאכלנו, על הארץ תשפכנו כמים", והרי דם חיה אינו נשפך כמים על הארץ, שהרי הוא טעון כיסוי, ולכן צריך לימוד מיוחד לאסרו. [וכעין זה הקשו התוס' בפסחים [טז ב ד"ה דם] לענין הכשר זרעים, שדם חיה אינו חשוב "נשפך כמים"]. אולם **בכתר ישועה** הקשה על פירוש זה, שהרי כבר למדנו מפסוק אחד הנאמר בדם, לאסור ולחייב בדם קדשים, אף על פי שגם הוא אינו חשוב "נשפך כמים" וכמו שמבואר בפסחים שם, ואם כן, אין צורך ללימוד נוסף על דם כיסוי, והניח בקושיא. ואולי באמת מפסוק אחד היינו לומדים רק לדם כיסוי, אבל דם קדשים עדיין לא היינו יודעים לאסרו, הואיל והותר מכללו וכמו שלמדנו לעיל בגמרא.

**ואמר רבא: חמשה לאוין האמורין בדם** שלא נדרשו בגמרא לחידוש מיוחד - **למה** נכתבו? והם:

(א) בפרשת ויקרא (ויקרא ג יז) : חוקת עולם כל חלב וכל דם לא תאכלו.

(ב) בפרשת צו (שם ז כז) : וכל דם לא תאכלו בכל מושבותיכם.

(ג) בפרשת אחרי מות (שם יז יב) : והגר הגר בתוככם לא יאכל דם.

(ד) שם (פסוק יד) דם כל בשר לא תאכלו.

(ה) בפרשת ראה (דברים יב כד) : לא תאכלנו על הארץ תשפכנו כמים.

**אחת לדם חולין, ואחת לדם קדשים, ואחת לדם כיסוי, ואחת לדם אברין שאינו דם הנפש, ואחת לדם התמצית.**

[ועיי' ברש"י מה דורשים מהפסוקים האחרים בתורה שמוזכר בהם איסור דם.]

**אמר רבי אילא: אכל מעשר שני של דגן ותירוש ויצהר מחוץ לירושלים לוקה שלוש - דכתיב (דברים יב יז) "לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגןך תירושך ויצהרך".**  
ונחשב כל אחד כלאו חלוק בפני עצמו **53**.

**53.** כתב המנחת חינוך [תמד], שהאוכל חצי זית ממעשר דגן וחצי זית ממעשר תירוש וחצי זית ממעשר יצהר, אינו לוקה, שהרי הם שלשה שמות נפרדים. ובקומץ המנחה [שג ב] כתב, שהאוכל חצי זית לחם וחצי זית קלי מתבואה חדשה, אף על פי שהם לאוין חלוקין, וכמבואר לקמן בגמרא, מכל מקום, הם מצטרפין יחד למלקות, הואיל וסוף סוף כולם משם איסור חדש הם, ודימה זאת למה שכתב הרמב"ם, שנבילה וטריפה מטרפין לכזית, הואיל ושניהם מכח חסרון היתר שחיטה הן. והוא הדין לענין מעשר דגן תירוש ויצהר, שיצטרפו מטעם זה. עוד כתב המנחת חינוך שם, שאף על פי שבשאר מיני פירות, שהם מחוייבים במעשר מן התורה [לשיטת הרמב"ם], גם כן נוהג לאו זה של "לא תוכל לאכול בשעריך", ומשום שהם נלמדים מדגן תירוש ויצהר, מכל מקום לגבי פירות אלו אין נוהג חילוק השמות, שאם יאכל כזית דגן וכזית משאר פירות, ילקה רק אחד, הואיל ושאר פירות לא נאסרו באופן מפורש, אלא הרי הם בכלל שלשה המינים שהוזכרו בתורה בפירוש, וכן אם יאכל חצי זית דגן וחצי זית משאר פירות, יהיו מצטרפין למלקות. ובאמת מעתה יש לדון ולומר, שגם בדגן ותירוש יש לאסור מצד השם הכללי של מעשר, וכמו בשאר פירות שאינם אסורים משום שם המיוחד שלהם, אלא מצד שם מעשר הכללי שעליהם, ואם כן, יצטרפו גם דגן ותירוש לכזית, שהרי הם משם אחד ממש [וזה מלבד הטעם שכתב בקומץ המנחה הנ"ל, ששני איסורים ששמותיהם דומים, מצטרפין]. ועיין בהערה הבאה שהובא סברא כזו מהמנחת חינוך, לענין איסור חדש. אולם המקדש דוד [זרעים נו א] נוקט בדעת הרמב"ם, שלא זו של "לא תוכל לאכול בשעריך", אינו נוהג בשאר מיני פירות, אף על פי שהם מחוייבים במעשר מן התורה, מאחר ונאמר לאו מיוחד לדגן ולתירוש וליצהר, לכל אחד בפני עצמו.

ופרכינן: והא אין לוקין על לאו שבכללות [שכולל כמה פרטים בלאו אחד]!

ומשנינן: שאני הכא, דמייתרי קראי לרבנות, שלוקה על כל אחד ואחד.

והיתור הוא כך: מכדי, כתב רחמנא "ואכלת לפני ה' אלוהיך מעשר דגןך תירושך ויצהרך", ושומעים מזה שרק בפנים, בתוך חומת ירושלים - אין, רשאים

לאכול מעשר שני, שהרי כתוב "לפני ה' אלהיך", ובחוץ לא רשאים לאוכלו! ואם כן למה לי דכתב רחמנא פסוק נוסף "לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך תירושך ויצהרך"? שמע מינה - לחלק!

ודחינן: אין כאן יתור לחלק. כי אי ילפינן איסור אכילת מעשר שני מחוץ לירושלים מההיא [מהפסוק] של ואכלת לפני ה',

## דף ה - א

הוה אמינא הני מילי שהאוכלו בחוץ עובר רק בעשה. אבל בלאו - אימא לא. אמטו להכי כתב רחמנא "לא תוכל" לאוקמה בלאו - ואם כן אינו מיותר לחלק, ועדיין לאו שבכללות הוא!?

ודחינן: אם כן, לדבריד, שבא הכתוב רק ללמד לאו אבל לא ללקות, נימא קרא "לא תוכל לאכלם" [דהא לעיל מיניה כתיב "עולותיכם וזבחיכם ומעשרותיכם"] - מאי "לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך תירושך ויצהרך"? שמע מינה מהא דפירט הכתוב לדגן תירוש ויצהר ליחודי איסור אכילה אכל חד וחד קאתי קרא, והרי זה נחשב כלאו מיוחד לכל אחד ואחד, ואינו לאו שבכללות, וממילא לוקים.

אמר רבי יצחק: האוכל לחם וקלי [דגן שנתייבש בתנור] וכרמל [שמללו את גרעיני התבואה ביד, ולא הבהבו אותם באש] מהתבואה החדשה לפני שהקריבו את מנחת העומר - לוקה שלוש. מדכתיב (ויקרא כג יד) "ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה, עד הביאכם את קרבן אלהיכם" 54.

54. המנחת חינוך [שג ב] מחדש, שכדי לעבור באיסור אכילת "לחם חדש", אין צורך שיאכל כזית דגן בדוקא, אלא מכיון שאכל כזית לחם, שמעורבים בו מקצת קמח דגן ומקצת מים, הרי הוא חייב, הואיל ונאמר בתורה שם לחם לאיסור אכילת חדש, ושם הלחם חל על כל מה שיש בו. אולם כל זה הוא רק לאחר האפיה, שהוא כבר קרוי לחם, אבל קודם שנאפה, כשהוא עדיין בצק, אין המים מצטרפין לכזית, שהרי עדיין איננו חשוב לחם, ואינו חייב עד שיהיה מן הדגן כזית. וכמו כן להיפך, דהיינו, באופן שבקמח היתה כמות של כזית, אולם על ידי שעירב בעיסה מעט מים, נדחק הקמח עד שנפחת מהנפח של כזית, יש גם כן חילוק בין קודם אפיה ובין לאחריה. שקודם האפיה, שעדיין אין בה שם לחם, ודאי הולכים רק אחר כמות הקמח, ומאחר שיש בה כמות של כזית, יש בה איסור גמור של אכילה מהתבואה החדשה. אולם לאחר האפיה, שאיסורה תלוי בשם לחם האמור בתורה, בזה יש לומר, מאחר ואין בה כזית "לחם", לא יהיה בה איסור אלא משום חצי שיעור. אלא שעדיין יש לומר, גם כשיש בה שם לחם, אפשר לאסרה גם כן מהשם הכללי של איסור חדש, שהוא נאמר על כל מה שממין דגן, בכל צורה ואופן שיהיה [עיינן לקמן הערה 57 מזה].

ומקשינן: והא אין לוקין על לאו שבכללות!?

ומשנין: **שאני הכא, דמייתר קראי** ללמד שכל אחד נחשב כלאו בפני עצמו.

והוינן בה: כיצד מייתר קראי?

אם משום דאייתר קרא, **דלימא קרא "לחם לא תאכלו"**, ונילף קלי וקרמל מיניה, ואם כן "קלי וקרמל" מיותרים.

אין זה יתור. שאי אפשר ללמוד קלי וקרמל מלחם, שהרי **איכא למיפרך: מה ללחם**, איסורו חמור, **שכן נתרבה הלחם אצל חיוב הפרשת חלה**, שמפרישים חלה רק מלחם ולא מגרעיני תבואה קלויים או מלילות. ולכן, אלולא שהתורה כתבה גם קלי וקרמל סלקא דעתין שדוקא לחם אסרה תורה לאכול לפני העומר, ולא קלי וקרמל.

ואם היתור הוא משום שמספיק **שנכתוב קלי ולא לכתוב לחם**, ונילף לחם מקלי. נמצא שלחם מיותר לחלק.

עדיין אין כאן יתור. שהרי **לחם מקלי לא אתי, משום דקלי - איתיה התבואה בעיניה** [בצורתה], שעדיין לא נטחנה <sup>55</sup>. אבל **לחם, לא איתיה התבואה בעיניה**, לפי שטחנה ונשתנית צורתה, ואימא דלא אסירא אלא כשעדיין איתא בעיניה, הילכך איצטריך למיכתב לחם, ולא אייתר.

<sup>55</sup> רש"י כאן מבאר, שפירוש "קלי" הוא, חטים שהבהבן באור. אולם בפירוש התורה כתב, שהוא קמח הנעשה מקלי. והקשה **בשער הציון** [תפס נה], שמדברי הגמרא כאן דקלי עומד בעינו, לא משמע כן. עוד הביא שם השער הציון [נו] מדברי **החינוך** [שג], שפירוש "קרמל" הוא, שיבולים שהבהבן באור, ולא כמו שפירש רש"י, שהיא תבואה הנמללת ביד, ולא הובהבה באור. ולדברי החינוך צריך לומר, שכרמל קרוי "לא נשתנה מברייתו", כמו שמבואר לקמן בגמרא, מאחר שלא נתרקנו עדיין השבולים מהגרעינים, שמהבהבים אותם יחד.

וגם **קרמל מקלי לא אתי, משום דקלי חמור שכן הוא נתרבה אצל מנחות**, שמביאים ממנו את מנחת העומר כדכתיב (ויקרא ב יד) "אביב קלוי באש". אבל **קרמל לא נתרבה אצל מנחות**.

[והקשה רש"י הרי כתוב במנחת העומר גם "קרמל"? ותירץ דהמשמעות של קרמל האמור במנחת העומר שהוא רך ונמלל. אלא שאחר כך היו מיבשים אותו באש ונעשה קלי. אבל קרמל שמדובר עליו כאן דלא אתי מקלי היינו שנמלל ולא יבשו אותו באש כלל].

ואם נאמר שמספיק **שנכתוב קרמל ונילף לחם וקלי מיניה. איכא למיפרך: מה לכרמל שכן לא נשתנה מברייתו**. מה שאין כן קלי שקלייתו באש היא שינוי מברייתו, וכל שכן לחם.



שמה תאמר שאמנם **מן חד לא ילפי** לשנים האחרים, אבל עדיין יש יתור משום שמספיק לכתוב שנים מהם ו**נילף חדא מן תרין**.

הרי אם נאמר **דלא נכתוב קרא לחם, ונילף מקלי וכרמל. איכא למיפרך - מה לקלי וכרמל דאיתנהון בעיניהון**, שלא נטחנו וצורתם הראשונה עדיין קיימת, מה שאין כן לחם שנטחן ונשתנה מצורתו הראשונה **56**.

**56.** האחרונים עמדו בזה, מדוע נאמר שהאיסור חדש יהיה נפקע מאחר שנעשה שינוי בתבואה. **המקור חיים** [ריש תסז] כתב, שמכאן יש מקור לשיטת **רבינו יונה** בברכות [ברכות פ' ו], שכל איסור שנתהפך למציאות אחרת, נפקע איסורו על ידי כן, וכמו רגלי הדבורים שטבעם להתהפך לדבש כאשר נמצאים בו זמן מרובה, שהם מותרים מטעם זה, ולכן גם הכרמל כשנשתנה להיות קלי, וכן הקלי כשנשתנה להיות לחם, היה נפקע איסורו הקודם, ומשום כך צריך לימוד מיוחד לאסרו. אולם **המגן האלף** שם נחלק עליו, וכתב, שכונת הגמרא היא, מאחר והתורה ביארה בפירוש לאסור הדגן כשהוא כרמל, אם כן, בשעה שהוא כבר יצא משם זה, ואינו קרוי עוד כרמל, ודאי יהיה נפקע איסורו, שהרי כל האיסור הנאמר בו, מוגבל לאכילתו בעודו באופן ובצורה של כרמל. כלומר, שהאיסור חל על הצירוף של הדגן עם הכרמל, אבל בשאר איסורי תורה, כרגלי הדבורים והדומים להם, שהאיסור אינו תלוי כלל במצב ובאופן מסויים של הדבר הנאסר, אלא האיסור נאמר על עצמם וגופם של הדבורים, בזה אפילו כשיהיה משתנה ונהפך טבעם לדבר אחר, יהיה עדיין איסורם הראשון עליהם. **וכנראה**, שסברת המקור חיים היא, שאמנם נזכר בתורה שהתבואה נאסרת מחמת שם כרמל שבה, מכל מקום, אין זה הגבלה על האיסור, שהוא נאמר מעיקרו רק כאשר התבואה תחת שם זה, אלא האיסור חל על הדגן באופן מוחלט, ואינו תלוי בהגבלת זמן ומצב מסויים. **והחתם סופר** [יו"ד קיד בסופו] הקשה על דברי המקור חיים, שהרי דבר פשוט הוא, שנבילה וטריפה אפילו יטחנם עד אשר דק, לא יהיה נפקע מהם איסורם, ואפילו לדעת רבינו יונה הנ"ל, דדוקא באופן שנשתנה טבעם ונהפך לדבר אחר לגמרי, בזה חידש רבי יונה שנפקע איסורו, אבל בטחינה לבד, איסורו הראשון בו. ואם כן, גם לענין כרמל שנעשה קלי, לא יתכן כלל ההיתר דרבי יונה, ושוב אין מקום לדברי המקור חיים בביאור דברי הגמרא. **והאור שמח** [מאכ"א י ב] הביא לפרש דברי הגמרא כאן באופן אחר, מאחר ובאותה שנה שנכנסו ישראל לארץ, נאמר עליהם גם כן איסור דחדש, על התבואה שמצאו בה, שמיד כשנכנסו לארץ חל עליהם איסור חדש, והרי אם היו מוצאים אז קלי ולחם, בזה לא יתכן לומר שיהיו אסורים הואיל וכבר נאסרו בהיותם כרמל, שהרי בזמן שהיו כרמל [שהיה זה קודם שנכנסו לארץ], עדיין לא היה נוהג איסור חדש, משום כך צריך לימוד מיוחד לאסור גם קלי ולחם. ולפי דבריו, יתכן שיהיה לוקה על כזית לחם דחדש משום שלשה שמות. כלומר, באופן שהיה כרמל ונעשה קלי ונעשה אחר כך לחם. אולם **האחיעזר** [ב לט ב] דקדק ממה שנקטה הגמרא כאן "האוכל לחם וקלי וכרמל", ולא נקטה בכזית אחד שהוא לוקה שלש, וכנ"ל, שבאמת באופן זה ילקה רק משום שם לחם. וביאר, שהשם לחם מפקיע ממנו כל שמותיו הקודמים. כי אמנם אם לא היה נזכר בתורה לחם, היינו אוסרים אותו משום האיסור שחל בו בהיותו כרמל [על כל פנים לפי ביאור האור שמח הנ"ל], אבל לאחר שנאמר בתורה איסור על שם לחם, שם זה מפקיע ממנו שם כרמל.

ואם נאמר **שלא נכתוב קרא כרמל ונילף מלחם וקלי, איכא למיפרך - מה ללחם וקלי שכן נתרבו אצל מנחות**, [לחם - בלחם הפנים שנקרא מנחה, ושתי הלחם של עצרת שנקראים מנחה. כדכתיב (במדבר כח) "בהקריבכם מנחה חדשה". וקלי - במנחת העומר]. מה שאין כן כרמל, שלא נתייבש בתנור, שלא נמצא במנחות **57**.

**57.** **הגר"י מסלנט** ["בתבונה"] נסתפק, האם יש איסור לאכול תבואה חדשה שאינה לא לחם ולא קלי ולא כרמל. כי לכאורה היה אפשר ללמוד מצד השהו שבכולם, שהם מין דגן ונאסרו משום חדש. אולם עדיין יש לפרוך, מה לכולם שכן נתרבו אצל מנחות, שאמנם דין כרמל במנחת העומר אינו מעכב, וכמו שמבואר במנחות [עא], ומשום כך אי אפשר ללמוד כרמל מלחם וקלי כמפורש בגמרא כאן, אבל מאחר

שלמצוה לכתחילה נאמר שיהיה כרמל, כמפורש בפסוק ובמנחות שם, אם כן, יש לפרוך כן, וכתב שמלשון הרמב"ם [מאכ"א י ב] משמע לאסור בזה, ועיי"ש.

**אמר לך רבי יצחק:** היתור הוא בכך שלא נכתוב קרא קלי ונילף מלחם וכרמל. ומאי פרכת? אי פרכת מה ללחם שכן נתרבה אצל חלה, כרמל יוכיח! ואי משום דכרמל לא נשתנה מברייתו, לחם יוכיח! ואם כן אפשר ללמוד קלי מהצד השוה שבהן שהם מין דגן ואסורים לפני העומר, ולא היה צריך לכתבו.

**הלכך** האוכל לחם קלי וכרמל מתבואה חדשה לפני הקרבת קרבן מנחת העומר **לוקה** שלש, משום **דמייתר** "קלי" לחלק.

ומקשינן: **ואימא קלי דמייתר** מלמד רק על עצמו לחלק כשאכלו עם לחם וכרמל, והילכך **מחייב** עליו **חדא** בפני עצמו, ואילו **אכולהון**, על השנים האחרים, שאין בהם פסוק לחלק, **מחייב** רק חדא?

ומשינין: **אם כן**, שקלי מלמד לחלק רק על עצמו - **נכתוב קרא לחם כרמל וקלי**. אי נמי - **נכתוב קלי ולחם וכרמל**. **אמאי כתב לקלי באמצע** בין לחם לכרמל? אלא, **הכי קאמר: לחם הרי הוא כקלי**, **דמחייב** בפני עצמו, **וכרמל** בפני עצמו נמי **מיחייב**, **כקלי** בפני עצמו.

**אמר רבי ינאי: לעולם אל תהי גזירה שוה קלה בעיניך** - שהרי חיוב כרת של האוכל **פיגול** [בשר של קרבן שחישב בשעת עבודתו לזרוק את הדם חוץ לזמנו, או להקטיר מהאימורים או לאכול מן הבשר חוץ לזמנו] הוא **אחד מגופי תורה, ולא לימדו הכתוב בפירוש אלא מגזירה שוה** - **דיליף "עון עון" מנותר**.

**דאמר רבי יוחנן: תני זבדא בר לוי:**

**נאמר להלן** בפרשת קדושים (ויקרא יט ח) לגבי נותר "**ואוכליו עונו ישא** כי את קדש ה' חילל, ונכרתה הנפש ההיא מעמיה".

**ונאמר כאן** לגבי פיגול בפרשת צו (ויקרא ז יח) "**והנפש האוכלת ממנו עונה תשא**", **מה להלן**, בנותר, חיוב אכילתו הוא **כרת**, **אף כאן**, בפיגול, העונש על אכילתו הוא **כרת**.

[ואף על פי שמוזכר פיגול בפרשת קדושים, בגמרא בזבחים (דף כח:): הוכיחו שלא מדובר בפיגול ממש - דהיינו מחשבת חוץ לזמנו - אלא במחשבת חוץ למקומו שלא חייבים עליו כרת, אלא לאו בעלמא. והכרת שכתוב שם נאמר על האוכל נותר. עיי רש"י.]

**אמר רבי סימאי: לעולם אל תהי גזירה שוה" קלה בעיניך - שהרי חיוב**  
**כרת של האוכל נותר הוא אחד מגופי תורה, ולא לימדו הכתוב אלא מגזירה**  
**שוה.** שהרי בפשט הכתוב האמור בפרשת קדושים "ואוכליו עונו ישא ... ונכרתה" לא  
מדובר בנותר אלא בקרבן שחישב לאוכלו חוץ למקומו. ורק בלימוד של גזירה שוה  
מוקמינן ליה בנותר.

**מאי היא הגזירה שוה?**

**יליף "קודש קודש". כתיב הכא בפרשת קדושים (ויקרא יט ח): "ואוכליו עונו ישא**  
**כי את קודש ה' חילל". וכתיב (שמות כט לד): "ושרפת את הנותר באש לא יאכל**  
**כי קודש הוא".** מה להלן מדובר בנותר כך כאן מדובר בנותר.

**אמר אביי: לעולם אל תהי גזירה שוה קלה בעיניך - שהרי איסור בתו**  
**מאנוסתו ועונשה הוא אחד מגופי תורה, ולא לימדה הכתוב שאסורה ושחייב**  
**עליה שריפה אלא מגזירה שוה.**

שהרי אין פסוק מפורש על בתו מאנוסתו. כי בפסוק (ויקרא יח יז) "ערות אשה ובתה לא  
תגלה" מדובר על בת אשתו הנשואה לו [שהמלה "אשה" משמע שיש לו בה אישות],  
ובפסוק (שם י) "ערות בת בנך או בת בתך לא תגלה" - שמדובר בו בבת בנו ובת בתו  
מאנוסתו - לא כתוב בתו. ואי אפשר ללמוד מקל וחומר שאם בת בנו ובת בתו מאנוסתו  
אסורה קל וחומר בתו מאנוסתו, לפי שאין מזהירין מן הדין. [לעיל (בדף ג.) למדנו שאין  
עונשין מן הדין והוא הדין שאין לומדים אזהרת לאו מדין קל וחומר]. ולכן הוצרכנו  
ללימוד מגזירה שוה.

ומהי הגזירה שוה?

**דאמר רבא: אמר לי רבי יצחק בר אבדימי: אתיא "הנה הנה" ללמד על עצם**  
**איסורא של בתו מאנוסתו.**

[דכתיב בביתו מאשתו - "ערות אשה ובתה לא תגלה. את בת בנה ואת בת בתה לא תקח  
לגלות ערותה - שארה הנה זמה היא", ופסוק זה כולל בין את בתה של אשתו שהיא גם  
בתו, [וכן את בת בתו ובת בנו], ובין בתה של אשתו מאיש אחר.

ובכתוב האוסר את בת בנו ובת בתו מאנוסתו נאמר "ערות בת בנך או בת בתך לא תגלה  
ערוותך - כי ערוותך הנה", ולומדים בגזרה שוה מבתו מאשתו:

"הנה הנה" - כשם שבלאו של בתו מאשתו, דכתיב בה "שארה הנה", עשה בה הכתוב  
את בתו כבת בתו, אף בלאו של בת בנו ובת בתו מאנוסתו שכתוב בו נמי "ערוותך הנה",  
עשה בה הכתוב את בתו כבת בתו. [

וכמו כן **אתיא "זמה זמה"** לעונש **שריפה** על בתו מאנוסתו.

[שבחמתו כתיב (ויקרא כ יד) "ואיש אשר יקח את אשה ואת אמה, **זמה** היא, באש ישרפו אותו ואתהן". ובלאו של בתו מאשתו כתוב "שארה הנה **זמה** היא", ולומדים בגזירה שוה "**זמה זמה**" - כשם שהבא על חמותו עונשו בשריפה, כך גם הבא על בתו מאשתו בשריפה.

ושוב לומדים בגזירה שוה "**הנה הנה**" מבתו מאשתו לבתו מאנוסתו - כשם שבתו מאשתו בשריפה כך בתו מאנוסתו בשריפה. רש"י ביבמות דף ג. ועיין תוס' ישנים שם].

**אמר רב אשי: אל תהי גזירה שוה קלה בעיניך - שהרי נסקלים, הן הן גופי תורה, ולא לימדה הכתוב ברובם שדינם בסקילה אלא מגזירה שוה.** כי ברובם לא כתוב סקילה בפירוש אלא "דמיהם בס" - כגון הבא על אמו וכלתו (ויקרא כ יב).

**דתניא: נאמר כאן** [בשאר הנסקלים] **"דמיהם בס"**, **ונאמר באוב וידעוני** (שם כז) **"דמיהם בס"**. **מה להלן בסקילה** [דכתיב: ואיש או אשה כי יהיה בהם אוב או ידעוני מות יומתו באבן ירגמו אותם דמיהם בס], **אף כאן** - בשאר מקומות שכתוב "דמיהם בס" הרי הם **בסקילה**.

שנינו במשנה: **המפטם את השמן:**

**תנו רבנן: המפטם את השמן כדי ללמוד בו סדר עשיית שמן המשחה או על מנת למוסרו לציבור להשתמש לצורך בית המקדש או למשוח בו מלך, פטור** 58.

58. הקשה השיטמ"ק [יד], הרי מבואר לקמן בגמרא, ששמן המשחה נשאר כמות שהוא לעולם, ולא נחסר ממנו כלום, ואם כן, איך יתכן שיעשה כדי למסרו לציבור, ותירץ בשם תוס', דאף על פי שאין שום צורך בעשייתו, מכל מקום אם עשה לצרכם פטור. ובהגהות לשיטה מקובצת [שנדפס מחדש] נסתפק בכונתו, האם רוצה לתרץ מאחר וסוף סוף הציבור יכול למשוח בשמן זה, הואיל ויש עליו שם דשמן המשחה, משום כך פטור, או שבאמת אין על זה כלל דין שמן המשחה, אלא מאחר ולא עשאו לצורך עצמו, אלא לצורך הציבור, אף על פי שאין שום צד של תועלת לציבור משמן זה, פטור. **ויש לפשוט** ספק זה, ממה שכתב **המשנה למלך** [כה"מ ב ו] בענין המפטם קטרת כדי למסרה לציבור, דאף על פי שקטרת זו אינה כשירה לציבור, הואיל ולא נעשית בקדש, וכמבואר לקמן [ו], מכל מקום מאחר שבמחשבתו היה ליתנה לציבור, הרי הוא פטור, ודימה דבר זה למפטם שמן המשחה לצורך הציבור, שגם כן אינה ראויה לכלום, הואיל ולא נאמר הציווי אלא לימי משה רבינו, ומכל מקום פטור. **והתוס'** בנזיר [מז] כתבו ליישב קושית השיטמ"ק, שדין זה נאמר באמת לימי משה, שהוצרכו לעשות שמן המשחה, או שמוסרו לציבור כדי ללמדם כיצד לעשותו. **והרמב"ם** חילק בין שמן המשחה לקטרת. שלענין שמן המשחה, כתב, שאם עשאו למסרו לאחרים, פטור [כה"מ א ד], שמשמעותו היא, אפילו כשאינו לצורך הציבור, ואילו בקטרת כתב, שאם עשאו למסרו לציבור פטור [שם ב י]. ומבאר הגר"ז, שהרמב"ם הוקשה לו קושית השיטמ"ק, ומתוך קושיא זו חידש הרמב"ם, שבשמן המשחה נאמר פטור כשמוסרו לאחרים, ואפילו אינם ציבור [שהרי לא יתכן למסרו לציבור]. מה שאין כן בקטרת, שאין לנו מקור לחדש כן, ולכן אנו פוטרים רק כשמוסר לציבור. ועוד הוסיף הגר"ז לבאר, שבשמן המשחה, כל עיקר האיסור לא נאמר אלא כשעושהו לצורך עצמו, אבל כשעושה לצורך אחר, פטור. מה שאין כן בקטרת, האיסור בעיקרו הוא בכל ענין, ורק

שאם עושהו כדי למסרו לציבור, זהו הפוטור. ונפקא מינה, באופן שעושה כדי למסרו לאחרים או לציבור וגם כדי להריח בו. בשמן המשחה יהיה חייב, מאחר שהמסירה לאחרים אין בה בעצם שום סיבה לגרום פטור, ורק שמעיקרו לא נאסר אלא כשעושה לצורך עצמו, ולכן מאחר שעושה גם לצורך עצמו, יהיה חייב. אבל בקטרת, יהיה פטור, שהרי נאמר בה פטור כשעושהו לציבור [אף על פי שהאיסור בעיקרו נאמר בכל ענין]. ולכן, אפילו אם עושהו גם לצורך עצמו, יתכן פטור זה. אולם **המנחת חינוך** [קט] נוקט ששמן המשחה שווה בזה לקטרת, שבשניהם כל האיסור הוא רק כשעושה לצורך עצמו, ולא כשעושה לאחרים. עוד כתב **המנחת חינוך** שם, שכל האיסור הוא רק כשעושה שמן המשחה כדי לסוך בו, וכן קטרת כדי להריח בה, אבל אם עושה לצורך עצמו ולתשמיש אחר, אינו חייב, ומה שאמרו בברייתא "ללמוד בו פטור", הוא לאו דוקא, אלא לכל צורך אחר מלבד סיכה פטור, ועיי"ש. ודבר זה הוא חידוש גדול, ופשוטן של דברים הוא, שרק כשעושה כדי להתלמד פטור, הואיל ואינו נחשב עשה לצורכו, שהרי לא היה בדעתו להשתמש כלל בשמן שעשה, והיה לו צורך רק בעצם העשיה, אבל לא בשמן שנעשה, ולכן נלמד דין זה מ"לכם", שאינו נחשב לצורככם, או משום שהצורך להתלמד הוא המתיר, שהוא כמו לצורך גבוה, מאחר שעושה כדי ללמוד פרשת עשית שמן המשחה. ובעיקר קושית השיטמ"ק הנ"ל **יש לדון**, שהנה יש הסוברים שמצות עשיית שמן המשחה נוהגת היא אף לדורות, ולאחר שנגזר השמן בימי יאשיהו, היתה באמת מצות עשה מן התורה לעשות שמן אחר [ומה שלא עשו כן, יבואר בהערה 67]. ולפי זה, אם עושה שמן המשחה כדי למסרו לציבור, ודאי יהיה פטור, שהרי יש עליו שם שמן המשחה, וכל קושית השיטמ"ק קיימת רק להסוברים שמצות עשיית השמן לא נאמרה אלא בימי משה בלבד. ובאמת מפורש הוא בדברי התוס' בנזיר שם, שכל קושיתם היא רק לשיטה זו.

ואם פטמו על מנת **לסוך** בו הדיוט **חייב** על כך כרת.

**והסך ממנו**, משמן המשחה שעשה אדם אחר - **פטור** 59. **לפי שאין חייבין אלא על סיכת שמן המשחה שעשה משה בלבד**, כדכתיב ואשר יתן ממנו על זר.

59. **רש"י** מפרש, שסך ממנו אחר, ולא המפטמו. ולכאורה פירש כן, משום שהוקשה לו, שאם המפטמו סך ממנו, הלא הוא חייב כבר מצד הפיטום, ואי אפשר לחייבו שתיים. והקשה **הערוך לנר**, הרי למדנו לעיל, שהמפטם והסך חייב שתיים, ואפילו אם נסבור שחייב רק אחד, עדיין יש נפקא מינה מחיוב הסיכה, באופן שפיטם בשוגג וסך במזיד, שיהיה חייב חטאת על הסיכה, וכן נפקא מינה לענין חיוב מלקות, שכאשר עשה שניהם במזיד, יהיה חייב שני מלקיות, והניח בקושיא.

**אמר מר: ללמוד בו או על מנת למוסרו לציבור פטור.**

והוינן בה: **מנלן** שאם עשאו על מנת ללמוד בו או על מנת למוסרו לציבור פטור?

ומבארין: **אתיא** בגזירה שוה: דילפינן על "**ובמתכונתו**" דכתיב גבי איסור פיטום שמן המשחה (שמות ל לב) "**ובמתכונתו לא תעשו כמוהו**" מן "**במתכונתה**" **דקטורת**, דכתיב בה (שם לז) "**במתכונתה לא תעשו לכם**".

**וכתיב לגבי קטורת "לא תעשו לכם"**, ודרשינן - **לכם הוא דאסור, אבל למוסרו לציבור - פטור!** הילכך **גבי שמן המשחה** דילפינן ליה בגזירה שוה מקטורת **נמי, אם עשאו כדי למוסרו לציבור - פטור.**

ומקשינן: **ותיהדר קטורת ונילף משמן** המשחה בגזירה שוה - **מה שמן כי מפטם לחצאין** [שלוקח מכל מין מחצית מהכמות המפורשת בתורה. כגון שלוקח ששה לוגין שמן - ובתורה כתוב הין, שהוא שנים עשר לוגין] **פטור, אף קטורת נמי כי מפטם לחצאין** [שהיו מפטמים בכל שנה קטורת לבית המקדש במשקל שלוש מאות וששים ושמונה מנה, והוא פיטם מאה ושמונים וארבע מנה] יהיה **פטור!**

**אלמה** [מדוע] **אמר רבא: קטורת שפטמה לחצאין חייב, אבל שמן שפטמו לחצאין פטור** 60 ?!

60. כתב **המנחת חינוך** [קי], שהעושה שמן המשחה שלא במתכונתה, אין בזה איסור תורה כלל, ואפילו איסור דחצי שיעור אין בזה, שכאשר אינו עושה במתכונתה, אין כאן התחלה של איסור כלל, והרי זה כמו מעביר שתי אמות ברשות הרבים, שלא יתכן בזה איסור דחצי שיעור, הואיל והשיעור דארבע אמות הוא חלק ממהות האיסור, ואם כן, הרי זה חצי מלאכה ולא חצי שיעור. ופשוט הוא, שהוא הדין כשמפטם שמן המשחה לחצאין, שאין בזה גם כן איסור דחצי שיעור מן הטעם הזה.

ותרצינן: **אמר לך רבא: גבי שמן כתיב "ובמתכונתו לא תעשו כמוהו"** הילכך דרשינן שרק **כמוהו הוא דאסור, אבל חציו שפיר דמי**. אך **גבי קטורת, דכתיב "והקטורת אשר תעשה"** משמע כי כל שיעור עשייה דקטורת שהיה ניתן לעשותו במקדש אסור לזר לעשותו! ועשיית חצאין גם היא נחשבת עשייה דקטורת שהרי **אפשר דמקטיר פרס** [חצי מנה] **שחרית, ופרס בין הערבים**. [ו"לחצאין" דנקט רבא לאו דוקא הוא אלא שיעור שראוי להקטרה. רש"י לקמן ו' ב].

**תנו רבנן: שמן המשחה: מר דרוו חמש מאות, קדה חמש מאות, קנמן בשם חמש מאות**, שכתוב בתורה "וקנמן בשם, מחציתו - חמשים ומאתים". הרי שכולו חמש מאות 61.

61. **בירושלמי** [שקלים ו' א] מבואר שמקנמן בשם היה מאתיים וחמשים, ומשום שהירושלמי מפרש ש"קנמן בשם מחציתו חמשים ומאתיים" האמור בפסוק, הכונה היא, שיהיה בו מחצית ממר דרוו הנזכר לפניו בפסוק, שהיה משקלו חמש מאות, והבבלי מפרש שמחציתו של קנמן בשם היה מאתיים וחמשים.

ומדוע כתבה התורה שיעור חציו ולא שיעור כולו? כדי שישקול פעמיים מאתים וחמשים! והטעם לכך - משום שכאשר שקלו את הבשמים בכף המאזניים לא היו שוקלים במדויק עד ששתי כפות המאזניים היו שוות, אלא היו מוסיפים בשמים עד שהכריעו הבשמים את כף המאזניים שהיו נתונים בה, כמבואר לקמן. וכמות זו הנוספת כדי להכריע את הכף נקראת "הכרע". וכששקלו פעמיים חצי מהכמות - נמצא שהוסיפו שתי הכרעות.

**וקנה בשם חמשים ומאתים. נמצאו כולם אלף ושבע מאות וחמשים.**

ותמהינן : וכי **התנא מניינא קא משמע לן**? הרי אנחנו יכולים בעצמנו לחשב את סך הכל!

ותרצינן : **תנא הא קא קשיא ליה** [כלומר, להכי הוצרך התנא לומר את הסכום הכללי]: שאם היינו מחשבים את המנין בעצמנו, **אימא** משקלו של **קנה בשם** הרי הוא כמשקלו של **קנמן בשם** [דכתיב "וקנמן בשם, מחציתו - חמשים ומאתים. וקנה בשם - חמשים ומאתים"] - **מה קנמן בשם** נאמר בתורה שיעור **מחציתו** שהיא **בחמשים ומאתים**, ונמצא ששיעור כולו הוא חמש מאות, **אף קנה בשם** השיעור האמור בו הוא **מחציתו**, שהיא **חמשים ומאתים**, ואילו שיעור כולו הוא חמש מאות, [והיינו, דהוה אמינא ד"מחציתו" האמור בקנמן בשם מתייחס גם לקנה בשם], ונמצא דכל אחד מארבעת המינים האמורים בשמן המשחה היה במשקל של חמש מאות, **דהוה להו** בסך הכל **תרין אלפים**. ולכן הוצרך התנא להדגיש שהשיעור האמור בקנה בשם אינו מחציתו, אלא ששיעור המשקל של כולו הוא מאתיים וחמשים, לפי ש"מחציתו" לא קאי עליו.

והוינן בה : **ואימא הכי נמי** ד"מחציתו קאי אתרוייהו, וגם בקנה בשם השיעור האמור בו הוא רק מחציתו דומיא דקנמן בשם?

ומשנינן : **אם כן, נכתוב קרא** : **"קנמן בשם וקנה בשם מחצה, ומחצה - חמשים ומאתים"**, ומדלא כתב כן, משמע ש"מחציתו" נאמרה רק על קנמן בשם.

**אמר ליה רב פפא לאביי** : האם **כשהוא שוקל** את הבשמים שמהם עושים את שמן המשחה - **בהכרע** [שמוסיף מעט על כף המאזניים עד שהבשמים יכריעו את הכף] **הוא שוקל, או עין בעין** [משקל בשמים השוה למשקולת, עד שיהיו שתי כפות המאזניים שוות] **הוא שוקל?**

**אמר ליה אביי** : **רחמנא כתב** בפיטום הקטורת **"בד בבד"**, דמשמע במדויק, וילפינן מיניה לשמן המשחה [וכדלעיל. חשק שלמה], ואילו **את אמרת** דיש להסתפק שמא **בהכרע** הוא שוקל!?

**אמר ליה רב פפא** : **והאמר רב יהודה** : **הקב"ה יודע הכרעות!** והיינו שלא היו שוקלים את ההכרעות בפני עצמן כדי לדעת את משקל ההכרעות, אלא היו משאירים אותן יחד עם שאר כמות הבשמים והקב"ה יודע מה הוא משקלם. **אלמא, מוכח דאית בהו הכרע!**

**אלא, אמר רב יהודה** : לעולם בהכרע הוא שוקל. וראיה לכך, מהא **דקנמן בשם**, **דאמאי מייתי מחציתו דחמש מאות**, שהוא **חמשים ומאתים** **בחד זימנא**,

**וחוזר ומביא עוד חמשים ומאתים בחד זימנא! והרי כיון דכולהון ביחד חמש מאות הויין - נייתי חמש מאות בבת אחת!?**

אלא, שמע מינה מהא דקמייתי לה לקנמן בשם בתרי זימני, כי הכרע אית ביה. ולכן מביא ושוקל פעמיים כדי שיוסיף על משקל הבשמים שתי הכרעות <sup>62</sup>, והקב"ה יודע בהכרעות!

<sup>62</sup> הערוך לנר דן לומר, שדין הכרע אינו אלא למצוה, ואינו מעכב. והאחרונים תמהו על הרמב"ם שלא הזכיר [בהלכות כלי המקדש] כלל מדין זה שהיה צריך לעשות הכרע בשמן המשחה, ושבקנמן בשם צריך שתי הכרעות. וכתב הערוך לנר ליישב לפי הנ"ל, שבאמת מאחר ועשיית שמן המשחה נאמר רק לימי משה רבינו. אם כן, לא הוצרך כלל לכתוב בהלכותיו סדר עשייתו. אולם מאחר ונאמר איסור לפטם את השמן, משום כך כתב הרמב"ם כל דיני עשיתו, כדי לידע מה נאסר לדורות. ומעתה, מאחר שדין הכרע אינו מעכב, ואינו אלא למצוה, אם כן, אם יפטם שמן בלא הכרע יהיה גם כן חייב, שהרי גם בלא הכרע, שם שמן המשחה עליו, ועל כן לא הזכירו הרמב"ם, הואיל ואינו נוגע לענין דינא לדורות. והערוך לנר כתב טעם נוסף לדבר, מאחר ומצות הכרע לא נאמרה בתורה בפירוש, אלא נאמרה למשה בסיני, משום כך אנו מפרשים שב"במתכונתה" האמור בתורה לענין איסור הפיטום, אינו כולל את ההכרע, אלא את הסמנים המפורשים בתורה. ולפי טעם זה נראה פשוט, שאם יפטם בהכרע, יהיה באמת פטור.

וכי תימא, אם כן מאי "בד בבד" דקאמר רחמנא, דמשמעותו לכאורה לשון של שקילה במדויק?

**אמר רבינא:** הכי קאמר רחמנא: **שלא יניח משקל של אחד מהבשמים במשקל וישקול בשמים אחרים כנגד משקלו.** כלומר - שלא ישקול אחד מהבשמים כנגד המשקולת ואת השאר ישקול האחד כנגד השני, אלא ישקול את כולם כנגד המשקולת <sup>63</sup>.

<sup>63</sup> רש"י מפרש, שאחר ששקל מר דרור, לא יניחו במשקל וישקול כנגדו קדה, ולא פירש הטעם, ובפשוטו יש לפרש, שהוא משום בזיון השמן, וכמו שאמרו בשבת [כב] לענין מעות מעשר שני, שאין שוקלין כנגדו מן הטעם הזה. ובחידושי הגרי"ז הביא בשם הגרי"ד טעם אחר, מאחר שנתן הכרע למר דרור בשעת המשקל הראשון, אם כן, כשישקול כנגדו את הקדה, נמצא שנתן בקדה יותר מהמשקל האמור בה, שהרי יש במר דרור מעט יותר מחמש מאות שקלים, ואי אפשר לומר שיהיה מתקיים במעט זה מצות הכרע בקדה, הואיל והכרע אינו שייך אלא בשעת המשקל, שהוא נותן מעט יותר, ומכריע בזה את כף המאזניים, אבל כאן הלא נמצא ששני המשקלות יהיו שוין, וזהו גדר דין זה דלא יניח משקל במשקל הנלמד מפסוק "בד בבד". והשיטמ"ק [כ] מביא בשם הרא"ש לפרש, שלא יניח בכף המאזניים שני משקלות כנגד הסמנים שבא לשוקלן, ובדעת זקנים מבעלי התוס' [פי' תשא] כתבו, שלא ידעו טעם לאסור דבר זה. ועל כל פנים מדברי הרא"ש מבואר, שהמשקל בשמן המשחה ובקטרת, לא היה רק כדי לידע משקל הסמנים, אלא היה דין לשקלם, ומשום כך נאמרו גם כן דינים באופן ובצורת מעשה המשקל.

**תנו רבנן: שמן המשחה שעשה משה במדבר,** שנעשה מכמה שרשי בשמים ושמן זית, כמבואר בפרשת כי תשא, כיצד היה אופן עשייתו <sup>64</sup>?

<sup>64</sup> בחידושי רבי אלעזר משה נותן טעם ללשון זה, שהרי כל דברי רבי יהודה באופן עשית שמן המשחה, אינם שייכים אלא לענין השמן הנעשה בימי משה, שבו נעשו נסים בעשיתו, וכמבואר לקמן, אבל לענין



איסור הפיטום, ודאי הוא שאם יעשה באופן זה, לא יהיה חיוב, שהרי בדרך הטבע אי אפשר שלא יהיה נחסר בעת בישול הסמנים כלום, שאם יהיה נחסר משהו, נמצא שלא עשאה במתכונתה, וכל החיוב לרבי יהודה, נאמר רק אם יעשה באופן שנעשה שמן המשחה לדעת רבי יוסי, שאז אין נחסר כלום מהשמן, ולכן נקט בדקדוק לשון זה ש"עשה משה במדבר".

**היה שולקו לשמן עם העיקרין של הבשמים.** שהיה מבשל את הבשמים עצמם בשמן והיה ריח הבשמים נקלט בשמן] **דברי רבי יהודה.**

**אמר ליה רבי יוסי:** לא יתכן ששלקו את הבשמים בשמן הזית האמור באותה פרשה. כי **והלא** כמות השמן היתה כל כך קטנה ביחס לכמות הבשמים שאפילו **לסוך העיקרין** [לשרות את הבשמים בשמן בלבד] **אינו סיפק**, שהרי השמן יבלע בהם, שהיה בשמן י"ב לוגין בלבד, וכל שכן שאין מספיק שמן כדי לבשל בו את הבשמים, כי בבישול מתאדה חלק מהשמן, כדלקמן [כן פירש רש"י בהוריות]?

אלא **כיצד עושה? הביאו העיקרין ושלקום במים**, כדי שיספגו את המים ולא יבלע בהם השמן, ואחר כך הוציאם מן המים, **והציף עליהן שמן 65**, **וקלט** השמן **את הריח של הבשמים, וקיפחו** [קינח את השמן מעל הבשמים ושמו בצלוחית].

**65. הרמב"ם** [כה"מ א ב] פסק כרבי יוסי, וכתב, שהיה שורה אותם במים [וכמו שנראה מלשון רש"י, שכך היתה גירסתו], והוסיף הרמב"ם, שלאחר השריה במים היה מבשל את העקרין עם השמן. וביאר שם **הר"י קורקוס**, שאף על פי שבברייתא לא נזכר שהיה מבשלו עם השמן, מכל מקום מאחר שדרך הרוקחים לעשות כן כדי להשביח השמן, והרי נאמר בתורה "מעשה רוקח", משום כך הבין הרמב"ם שכן היו עושין בשמן המשחה. **ויש מבארים**, מאחר ורבי יהודה אמר שהיה שולק העקרין בשמן, ורבי יוסי לא נחלק עליו, אלא מכח טענתו שאם כן היה כלה השמן, ולכן מאחר שהיה שורה העקרים במים, וכבר עשינו עצה שלא יהיה נבלע השמן בעקרים, שוב חזר הדין שהיה שולקם עם השמן כדברי רבי יהודה, וזהו מקור דברי הרמב"ם.

אמר                      לו                      רבי                      יהודה                      לרבי                      יוסי:

## דף ה - ב

מדוע אתה תמה האיך הספיק מעט שמן מבלי שיבלע בבשמים, **וכי נס אחד נעשה בשמן המשחה? והלא נסים הרבה נעשו בו מתחילתו ועד סופו!**

**תחילתו**, כשעשאוהו בפעם הראשונה, **לא היה אלא שנים עשר לוג**, וכמו שמבארת הברייתא בהמשך.

**ובו נמשח המשכן וכליו, ואהרן ובניו כל שבעת ימי המלואים.** שנאמר באהרון ובניו (ויקרא ח לג) "שבעת ימים ימלא את ידכם", וה"מילוי" היינו "ריבוי" בלבישת שמונת בגדי כהונה שלבש אהרן, ובארבעת בגדי כהונה של בניו, שהם בגדים מרובים. וכתוב (שמות כט כט) "למשחה בהם ולמלא בהם את ידם", להקיש משיחה לריבוי בגדים - כשם שריבו אותם בלבישת הבגדים בכל שבעת ימי המלואים, כך משחו אותם בשמן המשחה בכל שבעת הימים. ובודאי שבדרך הטבע לא מספיק לזה שנים עשר לוג, אלא על כרחך היה נס <sup>66</sup>.

<sup>66</sup> מפורש בכתוב [שמות מ], שנצטוו משה רבינו למשוח את המשכן וכליו ואת אהרן ובניו באחד בניין [שהוא היה שמיני למלואים, לדעת חז"ל], ויש לדון למה הזכיר כאן רק שבעה ימים.

ובנוסף לכך - **ובו נמשחו כהנים גדולים ומלכים.**

ועל אף שמשחו בו פעמים כה רבות, בכל זאת **כולו קיים לעתיד לבא** <sup>67</sup>.

<sup>67</sup> **התוס'** בנוזר [מז] דקדקו מכאן, שמצות עשית שמן המשחה נאמרה רק לימי משה, ולא לדורות, ולכן משנגנו שמן המשחה, לא עשו שמן נוסף, וכתבו עוד, שדין זה נלמד ממה שנאמר במצות השמן, "יהיה זה", זה ולא אחר. וצריך ביאור איך הוכיחו מדברי הגמרא כאן, שאי אפשר לעשות שמן נוסף. ואולי כונתם לומר, שהצורך בנס זה הוא, משום שאם יהיה נחסר בעת המשיחה, לא יהיה אפשר לעשות עוד שמן אחר, שהרי לא נצטוו לעשותו אלא בימי משה, ולכן הוצרכו לנס זה, וצ"ע. ועיין עוד בחידושי הגר"ח [לד]. **והרמב"ם** [כה"מ א א] כתב, "מצות עשה לעשות שמן המשחה". ומשמע לכאורה מזה, שדעתו היא, שגם לדורות נוהגת מצוה זו, ושלא כדעת התוס' הנ"ל, שהרי אין הרמב"ם מביא דברים שנהגו לשעתו בלבד, אולם אם כן, יקשה מאד, למה לא עשו שמן המשחה בימי יאשיהו, כשנגנו השמן שעשה משה, והרי זו מצות עשה המחוייבת. **והערוך לנו** כתב, שבאמת דעת הרמב"ם כהתוס'. אולם מאחר ויש גם כן בכלל מצוה זו, לשמור את השמן, שהרי נאמר "יהיה זה לי", שמשמעותו היא, שאנו מצווים להשתדל שהשמן יהיה קיים, משום כך כתבו הרמב"ם בהלכותיו, הואיל ודבר זה נוהג אף לדורות. ובהערה 79 יבואר אי"ה דרך נוספת בדעת הרמב"ם. **והנה** למדנו בברייתא לעיל, שאין חיוב משום סך, אלא בשמן המשחה שעשה משה, ומדברי הרמב"ם [כה"מ א ה] מבואר, שדין זה נלמד ממה שנאמר "ממנו" [וכנראה שכך היתה גירסתו בגמרא, וכמו שכתב הבאר שבע]. והנה, אם נפרש בדעת הרמב"ם, שלדורות גם כן נאמר מצות עשית שמן המשחה, אם כן, לולא הלימוד מפסוק זה, היינו מחייבים בסך משמן אחר, הואיל וגם הוא יש עליו שם דשמן המשחה. אולם לפי דעת התוס' דנוזר הנ"ל, שאין שם דשמן המנחה על שמן אחר, צריך לומר שלולא הלימוד היינו מחייבים בסך משמן אחר, הואיל ועושה משיחה דוגמת המשיחה שנאמרה במלך וכהן גדול, וכמו איסור פיטום השמן.

והשתא מבארת הברייתא מנין שבעשייתו הראשונה היו בו שנים עשר לוגין :

**שנאמר** (שמות ל לא) **"שמן משחת קודש יהיה זה לי לדורותיכם". "זה" בגימטריא - שנים עשר לוגין הויין!** והתורה אמרה "זה לדורותיכם" - ומשמע שכל שנים עשר הלוגין קיימים לדורותיכם.

**תנו רבנן** : כתיב (ויקרא ח י) **"ויקח משה את שמן המשחה וימשח את המשכן".**

**רבי יהודה אומר: שמן המשחה שעשה משה במדבר הרבה נסים נעשו בו מתחילתו ועד סופו!**

בוא וראה: שהרי בתחילתו לא היה אלא שנים עשר לוגין.

**כמה יורה שמבשלים בו את הבשמים עם השמן בולעת** בדפנותיה?

**כמה עיקרין** הבשמים שנתבשלו בו **בולעין** ממנו?

**כמה האור שורף** ומאדה מן השמן?

**ובו נמשח משכן וכליו, וכן אהרן ובניו - כל שבעת ימי המלוואים.**

**ובו נמשחו כהנים גדולים ומלכים.**

ועתה ממשיכה הברייתא בדיני המשיחה:

**ואפילו כהן גדול בן כהן גדול** שראוי למלא את מקום אביו **טעון משיחה** <sup>68</sup>.

<sup>68</sup> בהמשך הברייתא למדנו, שמלך בן מלך אינו טעון משיחה, מאחר שהמלכות ירושה היא לו, וכל הדין משיחה במלך היא רק כדי למנות מלכות חדשה, ואם כן, לכאורה, יש להוכיח מדין זה דכהן גדול בן כהן גדול טעון משיחה, שלא נאמר דין ירושה בכהן גדול כלל [ואף על פי שדורשים מהפסוק "לכהן תחת אביו" [ויקרא טז], שאם יש לו בן, הוא קודם לכל אדם, וכמו שהביא רש"י שם, מכל מקום, אין זה אלא ירושה על הזכות להיות כהן גדול, אבל עדיין אין בו שם כהן גדול כל זמן שלא נמשח].

אבל, **ואין מושחין מלך בן מלך** בשעת המלכתו, דנעשה מלך אף בלי משיחה.

**ואם תאמר: מפני מה משחו את שלמה** <sup>69</sup> שהיה בן המלך דוד?

<sup>69</sup> בספר מלכים א [א מו] מבואר, שהמליכו את שלמה בחיי דוד, וכן פירש המלבי"ם שם. והקשה הגרי"ד, אם כן, מה קושית הברייתא, "מפני מה משחו את שלמה?", והרי לא שייך ירושה בחיי האב. ובעמק ברכה [טו א] מיישב, שדין ירושה במלכות אינה כירושת ממון, שהיא שייכת רק לאחר מיתת המוריש, אלא מאחר שהאב אינו משמש כמלך, הרי בנו קם מיד תחתיו להיות מלך, וכמו שהביא הרמ"א [או"ח נג כה] מתשובות הרשב"א, לענין שליח ציבור שהזקין, שבנו נכנס תחתיו בחייו, והוא הדין לענין שלמה, מאחר שדוד העמידו להיות מלך תחתיו בחייו, מיד נעשה הוא מלך, ולא הוצרכו למשיחה, לולא המחלוקת. אולם יש **דוחים** ואומרים, שדין זה שהבאנו מהרשב"א, אינו אלא דין וזכות קדימה שיש לבנו על פני אחרים, ואם כן, באופן זה יהיה הבן טעון משיחה, שהרי אינו נעשה עדיין למלך, מאחר שמורישו חי.

תשובתך: **מפני מחלוקת אדוניה** בנו של דוד שרצה למלוך. ובמקום שיש מחלוקת

ביחס למלכות טעון המלך משיחה <sup>70</sup>.

**70.** למדנו בברייתא, שיהואחוז נמשח מפני יהויקים אחיו, שהיה גדול ממנו שתי שנים. ובפשוטו היה נראה, שבהלכות ירושת המלכות נאמר, שכאשר ישנם שני יורשים, אזי הגדול הוא היורש את המלכות, ואפילו אם הקטן ממנו ראוי יותר למלוכה, שבוה צריך למנות את הקטן, כמבואר לקמן בגמרא, מכל מקום הקטן צריך משיחה, ואפילו כשאין מחלוקת, שהרי מצד דין ירושה לא יתכן שיחול עליו שם מלך, הואיל ויש גדול ממנו, וזהו כונת הברייתא שמשחו את יהואחוז מפני יהויקים שהיה גדול ממנו, וכן מבואר מדברי **מהרש"א** בהוריות [יא], ומשום כך הוקשה לו, למה הוצרכנו ליתן טעם למשיחת שלמה, מפני מחלוקת אדוניה, והרי היו מבני דוד גדולים משלמה, ומפני כך היה צריך משיחה, ותיירץ **המהרש"א**, מאחר שמינוי שלמה נעשה על פי נביא, לא היה צורך במשיחה לולא המחלוקת, וכונתו, שבעצם מצד דיני ירושה יש זכות לכל היורשים לירש את המלוכה, הואיל וכל אחד יש עליו שם יורש. אולם מאחר ואי אפשר לשני מלכים שישמשו בכתר אחד, לכן כשיש גדול, בזה אנו אומרים שהוא יהיה היורש בפועל, וכאן שהיה ציווי על פי נביא להמליך את שלמה, ממילא חזר הדין שמצד ירושת המלכות יכול הוא להיות מלך, שהרי גם עליו יש שם יורש, ולכן לא היה צורך במשיחה לולא המחלוקת. אבל **הערוך לנר** כתב ליישב, שאפילו בלא ציווי נביא, מאחר שדוד אמר ששלמה בנו ימלוך אחריו וישב על כסאו, אם כן, המלכות עוברת אליו בירושה, וכמו שמבואר בגמרא כאן, שאמרו, "ולא כל דבעי מלכא, מורית ליה מלכותא". וגדר הדבר הוא לפי המבואר בבבא בתרא [קל], שיכול המוריש להוריש לבניו כפי רצונו, ונמצא לפי זה, שדין קדימת הגדול לקטן נאמר רק על הבית דין כשבאים להעמיד מלך, ומדוקדק בזה לשון הגמרא לקמן, ומי "מוקמינן" זוטא קמי קשישא, שהוא בלשון רבים. אולם בעיקר הדבר מבואר **ברמב"ם** [כה"מ א יא], שמשחת יהואחוז מפני יהויקים נעשית מפני המחלוקת, מאחר שהיה יהויקים גדול ממנו, נוצר מחלוקת בישראל, ומבואר מדבריו, שכאשר הקטן ראוי יותר מן הגדול, אזי הקטן אינו צריך משיחה כלל, כשאין מחלוקת, ומשום שגם עליו יש שם יורש, וכנ"ל.

**ואת יהואש מלך יהודה בן המלך אחזיהו משחו למרות שהיה בן מלך - מפני מחלוקתו של אמו עתליה שהרגה את כל זרע מלכות יהודה 71.**

**71.** הרמב"ם בפירושו המשניות כאן כתב, שאם יהיה קטנה בין בני דוד מי מהם ימלוך, יהיה צריך משיחה. והאבני נזר [יו"ד שיב] דקדק מדבריו, שאם המחלוקת היא מצד מי שאינו מבית דוד, אין צורך במשיחה, ולפי זה הוקשה לו מהנאמר כאן, שמחמת מחלוקת עתליה, משחו את יהואש, והרי עתליה לא היתה מבית דוד, והיא גם כן אינה ראויה למלוכה מפני שהיא אשה. וכתב ליישב, שמפני שהיא היתה מולכת בפועל, הוצרכו למושחו.

**ואת יהואחוז בן המלך יאשיהו משחו - מפני מחלוקת יהויקים אחיו, שהיה גדול ממנו שתי שנים והיה קודם לו להיות מלך.**

**אמר מר: ואפילו כהן גדול בן כהן גדול טעון משיחה בשעת חינוכו ככהן גדול.**

**מנלן? דכתיב "והכהן המשיח תחתיו מבניו".**

**וקשה: נימא קרא "והכהן תחתיו מבניו". מאי "המשיח"?**

**אלא הא קא משמע לן: דאפילו אם ממנים אחד מבניו של הכהן הגדול - רק ההוא דמשח בשמן המשחה הוא דהוי כהן גדול. ואי לא משח - לא הוי כהן גדול.**

**אמר מר: אין מושחין מלך בן מלך.**

## מנלן?

**אמר רב אחא בר יעקב: דכתיב (דברים יז כ) "למען יאריך ימים על ממלכתו**

**הוא ובניו" - ירושה 72 היא ואין צורך במשיחה 73.**

72. כבר נתבאר בהערה 68, שדין המשיחה במלכות היא הלכה שנאמרה בדיני מינוי המלך, ולכן, כשבנו יורשו, והוא נעשה למלך מכח דיני ירושה, אין צריך משיחה. **הצפנת פענח** [שקלים ד ד] מסתפק לומר, ששייכת ירושה גם לענין עצם המשיחה, שכאילו בנו גם כן נמשח, ויהיה בו גם כן הדין דסך מלך, שאינו חייב. 73. בספר **בית המדרש** [למרן הגרא"מ שך] הקשה, שבראש השנה [ב] למדנו, שאם מת מלך בחדש אדר, ונמנו השרים אז למנות את בנו, ולא הספיקו לגמור המינוי עד ניסן, אין מונים למנין שנות המלך השני, אלא מניסן. ולכאורה, מאחר שהמלכות ירושה היא, אם כן, נמצא שחל בו כבר דיני מלך באדר, ולמה לא נמנה לו מאדר, והניח בקושיא. ואולי נדחוק ונאמר, שהכונה היא באופן שהיה מחלוקת. וכבר עמד בזה **החתם סופר** בתשובה [או"ח יב], וכתב ליישב, שאמנם אין צריך משיחה, אבל מאחר שצריך שיהיה היורש ממלא מקום אבותיו, וצריכים להתיישב בדבר זה, משום כך, כל זמן שלא נמנו וגמרו השרים למנותו, אין שם מלך עליו.

ועוד שנינו בברייתא: **ומפני מה משחו את שלמה? מפני מחלוקת אדוניה.**

והוינן בה: **מנלן דכי איכא מחלוקת על המלוכה בעי אפילו בנו של המלך משיחה,** על אף שאביו המלך הורה שהוא ימלוך תחתיו, וכמו שאירע אצל שלמה המלך?

וכי לא אמרינן **דכל דבעי מלכא** [במי שחפץ המלך להמליכו] **מורית** [מוריש] **ליה מלכותא** לבנו בלי צורך במשיחה?

**אמר רב פפא: אמר קרא** (שם) **"למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל" - בזמן ששלום בישראל** עוברת המלכות בירושה ואין צריך משיחה, אבל כשיש מחלוקת היא אינה עוברת בירושה. ואפילו אם המלך רוצה להוריש לאחד מבניו אינו יכול לעשות זאת בלי משיחה, כאילו שעכשיו מתחילה המלוכה במשפחה 74.

74. **רש"י** מבאר, שכאשר ישנה מחלוקת, לא נאמר דין ירושה במלכות, והרי זה כמו שבאים להמליך מחדש, ומשום כך צריך משיחה. ואין כונתו לומר שבטל לגמרי דין ירושת המלכות באופן זה, וכל אחד יוכל לומר אני אמלוך, אלא הכונה היא, שאמנם יש ירושה על הזכות להיות מלך, והוא קודם לכל אדם, אבל מכל מקום אין חל עליו שם מלך מכח דין ירושה, מאחר שיש מחלוקת [ועל דרך שביארנו לעיל גדר דין ירושה בכהן גדול], ומשום כך צריך משיחה כדי לעשותו מלך. **ובאבני נזר** שם ביאר כן בדברי רש"י, והוציא מזה הלכה למעשה לענין ירושה ברבנות, שגם כאשר יש מחלוקת, היורש קודם לכל אדם. **והרמב"ם** [כה"מ א א] כתב, שכאשר יש מחלוקת צריך משיחה כדי לסלק המחלוקת. ותמה **הגרי"ז**, איך התירה תורה להשתמש בשמן המשחה לצורך זה, ועוד הקשה, איך נרמז זה בפסוק **"בקרוב ישראל"** שהוא מדבר בדיני ירושת המלכות, ולא בהלכות שמן המשחה, ותירץ, שגם הרמב"ם מודה לרש"י, שכשיש מחלוקת, אף על פי שנאמרה תורת ירושה במלכות, מכל מקום יש עדיין חסרון בשם המלך שבו, ולכן הוא נמשח. והדברים סתומים עדיין. **ואולי יש לפרש** כונתו, לפי מה שכתב **הפרשת דרכים** [יא], שכל זמן שאין המלך מולך בפועל, ולא יצא עדיין טבעו בעולם, אף על פי שהוא נמשח על פי נביא, אין בו עדיין שם מלך, שאין מלך בלא עם. ואם כן, יש לומר, שכאשר יש מחלוקת, אף על פי שמדיני ירושה חל בו שם מלך, מכל מקום יש חסרון במלכותו, מאחר שעדיין לא הוסכם על הכל, ומשום כך, התירה התורה

למשחו כדי לסלק ולהשקיט המחלוקת, ושעל ידי כך יהיה נשלם לגמרי שם מלך שעליו, וכמו שהותר למשוח מלך בתחילה בשמן המשחה, ודין זה למדנו מ"בקרוב ישראל", שעדיין לא נשלם שם מלך שחל בו על ידי הירושה. **ובמשניות זהב** [מלכים א א] כתב, שיש לומר נפקא מינה במחלוקת רש"י והרמב"ם לענין דינא, לפי מה שכתב החקרי לב [אוי"ח ב קיט], שכל הדין דמלך בן מלך אינו טעון משיחה נאמר רק בבן הנולד אחר משיחת אביו, שבוזה נחשב הבן גם כן כאילו נמשח, אבל הנולד קודם משיחת האב, אזי כשיתמנה למלך יהיה טעון משיחה, ועל דרך שכתב רש"י בפירושו התורה [במדבר כה יג] לענין כהונת פנחס. ולפי זה, באופן שהאב נמשח מפני המחלוקת, ובנו נולד קודם משיחתו, יהיה דינו תלוי במחלוקת זו, שלשית רש"י, יהיה בן זה צריך משיחה, שהרי תחילת המלכות אצל אביו היא, והלא הוא נולד קודם משיחתו, אבל להרמב"ם שהמשיחה באה רק כדי להשקיט המחלוקת, נמצא שעצם המלכות באה לבן זה מירושה מאבי אביו, והרי אבי אביו נמשח קודם לידת בן בנו, ואם כן, נחשב הוא גם כן למשוח.

**תנא: אף יהוא בן נמשי שמשחו אלישע למלך [מלכים ב ט] לא נמשח אלא מפני מחלוקת יורם בן אחאב.**

ומקשינן: **אמאי** קאמרת דיהוא בן נמשי נמשח מפני המחלוקת? והרי **תיפוק ליה דמלך ראשון** ממשפחתו **הוא**, שלא היה אביו מלך!?

ומתריצין: **חסורי מיחסרא** בלשון הברייתא, **והכי קתני: מלכי בית דוד מושחין, מלכי ישראל אין מושחין** [משעה שמלך דוד. אבל שאול שהיה לפני דוד נמשח]. **ואם תאמר - מפני מה משחו יהוא בן נמשי שהיה ממלכי ישראל? מפני מחלוקת יורם בן אחאב.**

**אמר מר: מלכי בית דוד מושחין, ואין מלכי ישראל מושחין.**

**מנלן? דכתיב** (שמואל א טז): גבי משיחת דוד המלך, שאמר הקב"ה לשמואל **"קום משחהו, כי זה הוא"**. ודרשינן: **זה דוד**, והמלכים שאחריו שהם ממלכי בית דוד, **טעון משיחה. ואין אחר**, שאינו ממלכי בית דוד, **טעון משיחה** <sup>75</sup>. **אמר מר:** יהוא בן נמשי נמשח מפני מחלוקת יורם.

<sup>75</sup> **רש"י ותוס'** הקשו, הרי שאול נמשח בשמן המשחה, ותירצו שזה היה קודם שנמשח דוד, והמיעוט מ"כי זה הוא", נאמר רק על מלכי ישראל שיבואו אחריו. וביאר הגרי"ז, שקודם שניתנה המלכות לדוד, היה דין מלך גמור לכל מלך שיתמנה על ישראל. אולם לאחר שנבחר דוד, ניתנה המלכות לו ולזרעו, ואף על פי שאפשר למנות מלך נוסף על ישראל, מכל מקום עיקר המלכות שלו היא, וכמו שמבואר בדברי הרמב"ם **והראב"ד** [מלכים א ט], ולכן גם כן נתמעטו מלכי ישראל ממשחה.

והוינן בה: **וכי משום מחלוקת יורם בן אחאב נמעול בשמן המשחה?! בשלמא** הא דבמלכי בית דוד מושחים מלך בן מלך מפני המחלוקת לא קשיא, משום שהמלך הראשון למלכי בית דוד טעון משיחה, ולמדנו לעיל מפסוק שגם במלך בן מלך כאשר יש מחלוקת הרי הוא נחשב כמלך ראשון וטעון משיחה. אבל במלכי ישראל הרי אפילו מלך ראשון אינו נמשח, שאינם ראויים למשיחה כלל <sup>76</sup>.

**76.** צריך עיון לכאורה, הרי מפורש בפסוקים [מלכים ב יט טז] שנאמר לאליהו הנביא למשוח את יהוא למלך על ישראל, ואיך יתכן לומר שזו היא מעילה בשמן. ותיירץ **הערוך לנר**, שלשון משיחה נופל על כל מינוי שהוא, אפילו באופן שאינו נמשח בשמן, וכמו שמבואר שם, שהקב"ה ציוה לו למשוח את אלישע לנביא תחתיו, ואת חזאל למלך על ארם, אף על פי שבהם ודאי לא תיתכן משיחה בשמן המשחה. עוד יש לעיין, מדוע הקשינו מצד איסור מעילה, ולא הקשינו מצד איסור סיכת זר, שהיא בכרת, וצ"ע.

ומשנין: אכן היה אסור להשתמש בשמן המשחה לצורך המלכתו של יהוא בן נמשי. אלא שהתם לא בשמן המשחה משחוהו, כי אם **כדאמר רב פפא לקמן**, שאחרי שנגזר שמן המשחה על ידי יאשיהו משחו את צדקיה **באפרסמא דכיא** [שמן אפרסמון זך], **והכא נמי** נמשח יהוא בן נמשי מפני המחלוקת **באפרסמא דכיא**, ואפילו שזה היה לפני שנגזר שמן המשחה **77**.

**77.** מבואר בגמרא, שלא היו מושחין כל מלכי ישראל בשמן אפרסמון, ורק כשהיה מחלוקת היו מושחין, ואם כן, ענינו היה כדי לסלק ולהשקיט המחלוקת. ולפי דברי הרמב"ם שהבאנו בהערה 74, שטעם הדין, שכשיש מחלוקת במלכות בית דוד צריך משיחה בשמן המשחה, הוא גם כן כדי לסלק המחלוקת, אם כן, ענינם אחד הוא. ויעויין בתרגום **יונתן בן עוזיאל** [שמות לה כח], שמתרגם הפסוק "ואת השמן וגוי ולשמן המשחה", "וית אפרסמא דכיא למשח רבותא", ולכאורה הכונה היא, לשמן אפרסמון שלמדנו כאן בגמרא, ואם כן, נמצא, ששמן אפרסמון זה היה קודש, אלא שהיה עומד למטרה זו של משיחת מלכי ישראל, ולכן לא היה בו משום מעילה.

שנינו בברייתא: **ואת יהואחז בנו של יאשיהו משחו למלך מפני** מחלוקתו של **יהויקים** אחיו, **שהיה גדול ממנו שתי שנים** וקודם לו למלכות.

והוינן בה: **וכי מי** היה יהויקים **קשיש** [מבוגר] מיהואחז אחיו?

**והכתיב:** (דברי הימים א ג) **"ובני יאשיהו: הבכור - יוחנן. והשני - יהויקים. והשלישי - צדקיהו. והרביעי - שלום"**.

**ואמר רבי: יוחנן הוא יהואחז, צדקיהו הוא שלום.** הרי שיהואחז, שהוא יוחנן, הוא שהיה הבכור, ואילו יהויקים אחיו היה הבן השני של יאשיהו!!

ומשנין: לא קשיא. **אלא, לעולם, יהויקים** אכן היה **קשיש** מיהואחז ולכן חלק על מלכותו. **ואמאי קרי ליה** ליהואחז [המכונה בפסוק "יוחנן"] **בכור** - משום **שהוא** היה **"בכור" למלכות**, בכך שהוא קדם למלוך לפני יהויקים.

ותמהינן: האידך באמת מלך יהואחז בראשונה? וכי **מי מוקמינן זוטא** צעיר **קמי קשישא** מבוגר? **78**

**78.** כתב בהגהות ה"ד"ל, מה שלא תירצו בגמרא, שעשו כן על פי ציווי של יאשיהו, שהיה אביו של יהואחז ומלך לפניו, וכמו שהבאנו בהערה 70 שהמלך יכול להמליך את מי שירצה מבניו, משום שנראה בפסוקים, שעם הארץ המליכו את יהואחז, עיין מלכים [ב כג ל].

**והכתיב :** (דברי הימים ב כא) **"ואת הממלכה נתן ליהורם - כי הוא הבכור!"**

ומשנין: **ההוא**, יהורם, **ממלא מקום אבותיו הוה**, שהיה צדיק כאביו וראוי לרשת את מקום אביו. וכשיש בכור הממלא מקום אביו הוא הקודם לרשת את המלוכה. אבל יהויקים לא היה ממלא מקום אביו, ולכן לא היה ראוי לרשת את כסא המלוכה, ולפיכך המליכו את יהואחז.

**אמר מר: הוא שלום הוא צדקיה.**

ותמהינן: איך אפשר לומר שהמדובר הוא בבן אחד שהיו לו שני שמות? **והא** הכתוב מנה את כל אחד מארבעת בניו של יאשיהו לחוד, ואף ציין את מספרם **בדרי** [בדורות], כלומר, אחים לפי סדר תולדותם, וכאילו כל אחד הוא "דור" הבא לאחר הדור הקודם לו **קחשיב**. שהרי מונה את צדקיה ואת שלום כשלישי וכרביעי?

ומשנין: לעולם כדאמרינן דצדקיה נקרא שלום. **ואמאי קרי ליה לצדקיה "שלישי"**, משום **שהוא שלישי לבנים**. **ואמאי קרי ליה "רביעי"** - **שהוא היה הרביעי למלכות מצאצאי יאשיהו**. **משום דמלך יכניה בן יהויקים**, במקום יהויקים אביו, **קמיה דמלך צדקיה**.

ונמצא כי: **בתחילה מלך יהואחז, וסוף [לאחריו] מלך יהויקים, וסוף מלך יכניה בנו של יהויקים, וסוף מלך צדקיה**.

**תנו רבנן: הוא שלום הוא צדקיה. ולמה נקרא שמו שלום? שהיה שלם במעשיו**.

**דבר אחר: שלום - ששלם מלכות בית דוד בימיו**. שהוא היה האחרון למלכי בית דוד ובימיו היה החורבן וגלו לבבל.

ואמרינן: גם השם שלום וגם השם צדקיה לא היו שמותיו אלא כינויים בלבד.

**ומה שמו? מתניה שמו! שנאמר: (מלכים ב כד) "וימלך מלך בבל את מתניה דודו של יכניה תחתיו. ויסב מלך בבל את שמו של מתניה לצדקיה"**.

וכונתו בשינוי שמו לשם הזה היתה: **דאמר לו נבוכדנצר: יה יצדיק עליך את הדין**, כשתענש **אם תמרוד בי! שנאמר: (יחזקאל יז) "ויקח מזרע המלוכה [הכונה לצדקיה], ויבא אותו באלה [בשבועה]"**.



**וכתיב** נמי בדברי הימים (ב לו) שהשביעו נבוכדנצר שלא ימרוד בו **"וגם במלך נבוכדנצר מלך בבל מרד צדקיה, על אף אשר השביעו באלהים"** שלא ימרוד בו.

ותמהינן על דברי הברייתא דקתני: ויהואחז נמשח מפני יהויקים.

**וכי מי הוה שמן המשחה בימי יהואחז?**

**והתניא: משנגנז הארון בימי יאשיהו, נגנזה גם צנצנת המן** [שה' צוה להניח למשמרת לדורות בקודש הקדשים לפני הארון. ככתוב בפרשת המן (שמות טז לג - לד)].

ונגנזה גם **צלוחית שמן המשחה, ומקלו של אהרן עם השקדים ופרחים** [שגם אותנו נצטוו להניחו למשמרת לפני הארון (במדבר יז כה)].

וכן **הארגז ששגרו פלשתים דורון לאלהי ישראל** בהשיבם את ארון הברית. **שנאמר** (שמואל א ו): **"ואת כלי הזהב אשר השיבותם לו, לאלהי ישראל, בתור כפרת אשם - תשימו בארגז מצדו"** של ארון הברית. ומדכתיב "מצדו" משמע שבכל מקום שהיה הארון, שם היה גם הארגז.

**ומי גנזו? יאשיה מלך יהודה גנזו.**

**שנאמר** (דברי הימים ב לה): **"ויאמר המלך אל הכהנים: תנו את ארון הקודש בבית אשר בנה שלמה. אין לכם משא בכתף".** ופירשו במסכת שקלים (דף טז) שאמר להם שאם יגלה הארון אתם לבבל שוב לא יחזירוהו בכתפיהם. ולכן גנזו במקום אשר הוכן לכך על ידי שלמה.

ומנין שנגנזו שאר הדברים המוזכרים לעיל בברייתא?

**אמר רבי אלעזר: אתיא "שם שם",** שכתוב בארון (שמות לו) **"אשר אועד לך שמה"**. ובמין כתוב (שמות טז לג) **"ותן שמה מלא העומר מן"**. ולומדים בגזירה שוה שכאשר גנזו את הארון, גנזו גם את צנצנת המן. **79**

**79. הגבורת ארי** [יומא נב] מבאר, שגזירה שוה בא ללמדנו, שדברים אלו. כלומר, שמן המשחה ומקל אהרן וצנצנת המן, דינם היה להיות לפני הארון, ומשום כך, כשנגנז הארון, נגנזו גם הם עמו, שהרי היו צריכים להיות עמו. ולפי זה יש לבאר דעת הרמב"ם, שכתב "מצות עשה לעשות שמן המשחה" [כה"מ א א], וכבר הבאנו בהערה 67 בשם האחרונים, שמדבריו נראה שמצוה זו נוהגת לדורות גם כן, ואם כן קשה, למה לא עשו בימי יאשיהו שמן המשחה נוסף. ולפי דברי הגבורת ארי יש ליישב ולומר, שדין זה, שהשמן צריך להיות לפני הארון, נאמר בכל שמן השמחה שיעשו לדורות, ולכן אף על פי שמעיקר הדין הם מצווים על עשית השמן, מכל מקום אינם יכולים לקיימה, שהרי יהיו צריכים להניחו גם כן לפני הארון.

**אתיא "דורות דורות"**, שכתוב במן (שם) "למשמרת לדורותיכם", ובשמן המשחה כתיב (שם ל לא) "לדורותיכם". ולומדים בגזירה שוה ששניהם נגנזו עם הארון.

**אתיא "משמרת משמרת"** שכתוב במן (שם) "למשמרת", ובמקלו של אהרן כתוב (במדבר יז כה) "למשמרת".

ואם כן קשה, דכיון שיאשיה, אביו של צדקיה, כבר גנז את שמן המשחה, איך נמשח בו יהואחז, שהיה אחריו?

**אמר רב פפא**: לא בשמן המשחה משחוהו אלא **באפרסמא דכיא** שמן אפרסמון זך.

**תנו רבנן: מושחין את המלכים** בשעת המלכתם **כמין נזר** על ראשם סביב.

**ואת הכהנים הגדולים מושחין כמין כי**.

ומבארין: **מאי כי**?

**אמר רב מנשיה: כמין כי יוני** שהיא כצורת

X, שיוצק שמן על ראשו ואחר כך בין ריסי עיניו, ומחברם באצבעו דרך מצחו בצורת

X. [עיי' רמב"ם שבתאי פרנקל]

**תני חדא: בתחילה מציק שמן על ראשו, ואחר כך נותן לו באצבע שמן בין ריסי עיניו.**

**ותני אחריתי: בתחילה נותן לו שמן בין ריסי עיניו, ואחר כך מציק לו שמן על ראשו.** וקשיין אהדדי.

ומבארין: מחלוקת **תנאי היא** -

**איכא למאן דאמר משיחה באצבע עדיפא**, ולכן נותן קודם מהשמן באצבע בין ריסי עיניו בצורת משיחה ולאחר מכן יוצק שמן על ראשו.

**ואיכא למאן דאמר יציקה עדיפא**, ולכן יוצק קודם על ראשו.

והוינן בה: **מאי טעמא דמאן דאמר יציקה עדיפא?**

ומשנינן: **שנאמר** (ויקרא ח יב) **"ויצוק משמן המשחה על ראש אהרן, וימשח אותו לקדשו"** - הרי שקודם יצק ואחר כך משח. **ומאן דאמר משיחה עדיפא** -

**קסבר** משיחה עדיפה **שכן נתרבתה משיחה אצל כלי שרת**, שבהם לא היתה כלל יציקה אלא משיחה בלבד.

ומקשינן להך מאן דאמר: **והכתיב "ויצק" ורק לבסוף כתיב "וימשח"!!**

ותרצינן: **הכי קאמר - מה טעם "ויצק" - משום שלפני כן כבר "וימשח אותו לקדשו"**.

**תנו רבנן**: כתיב (תהלים קלג) **"כשמן הטוב על הראש, יורד על הזקן, זקן אהרן"** - שהיה נראה שמן המשחה שעל זקן אהרן **כמין שתי טיפין מרגליות**, וכאילו היו **תלויות לאהרן בזקנו**.

**אמר רב כהנא: תנא: כשהוא**, אהרן, היה **מספר** [מדבר. פירוש אחר מספר את זקנו - רש"י] היו אותן שתי טיפות **עולות ויושבות בעיקרי זקנו**.

**ועל דבר זה**, על טיפות שמן המשחה שהיו תלויות על זקנו של אהרן, **היה משה רבינו דואג: שמא חס ושלוש מעלתי בשמן המשחה**, שמא שמתי שם יותר מדאי. [ובהוריות ביאר רש"י שחשש משה שמא נגע ונהנה מהן בשעה שהלביש את אהרן בבגדי כהונה]. **80 יצתה בת קול ואמרה: (שם) "כטל חרמון שיורד על הררי ציון" - מה טל אין בו מעילה**, שהרי הוא חולין גמור, **אף שמן שיורד על זקן אהרן אין בו מעילה**.

**80. רש"י** בהוריות [יב] מפרש, שמה היה ירא שמא כשהלביש לאהרן את בגדי כהונה ונגע בו, נהנה מהשמן. והקשה בהגהות הרד"ל, הרי מפורש בתורה, שהמשיחה נעשית אחר הלבישה, עיין שמות [כט], אולם כונת רש"י פשוטה היא, שחשש, שמא כשהלבישו ביום שני למלואים, נגע בשמן שנמשח בו ביום הראשון. ובמלא הרועים הקשה, הלא מבואר לקמן [ו], שאין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו [חוץ משלשה דברים], ואם כן, מאחר שכבר נמשח בשמן, לא יהיה בו עוד מעילה, ותירץ, מאחר ולמדנו לקמן [ז] מפסוק, שכהן גדול שנטל משמן שעל ראשו, שנמשח בו, ונתנו על בני מעיו, חייב משום איסור סיכת זר, שעדיין לא נתחלל השמן מקדושתו, לכן היה משה רבינו סבור, שהוא הדין שיש בו גם כן חיוב מעילה. ובחק נתן ביאר, שלא מנו לקמן בגמרא את שמן המשחה עם הדברים שיש בהם מעילה אחר שנעשית מצותו, משום שבשמן המשחה יש קיום מצוה גם אחר מעשה המשיחה, בזה שהשמן מונח על ראשו, וכלשון הכתוב, "שמן משחת אלקיו עליו". וכדבריו כתבו התוס' לקמן שם. וכאן פירש רש"י, שהיה משה רבינו חושש, שמא שם על ראשו שמן יותר מדאי. ולכאורה כונתו היא, מאחר ושיעור משיחת כהן גדול הוא בכל שהוא, כמבואר לקמן [ו], אם כן, כשנותן יותר מזה, יש בו משום מעילה, ומאחר שראה את שתי הטיפין שבזקנו, חשש משה שמא נתן יותר מדאי עד שירדו לזקנו, וכעין זה פירש הבאר שבע בהוריות. ומדברי הגמרא כאן נפתח מקור לדברי הרמב"ם, שכתב בענין משיחת המלך, "ולא ירבה בשמן" [כה"מ א ט]. ומפירוש רש"י כאן למדנו **דבר חידוש**, שאף על פי שהיה נס בשמן המשחה שכולו קיים ולא נחסר ממנו כלום, ואם כן, כאשר שם יותר מדאי, נמצא שלא נחסר כלום מהי"ב לוגין, מכל מקום, מאחר שהשמן שהוציא מהצלוחית יש בה קדושה [שהרי השמן שהוציא, הוא הוא השמן שהיה בכלי קודם לכן, אלא שנעשה נס, ונוסף בכלי עוד שמן], ואינו מקיים בנתינתה מצות משיחה, משום כך יש בו דין מעילה. וכן כתב **בבן יהודע**.

**ועדיין אהרן היה דואג שמא משה לא מעל ואני מעלתי, שבגדי מתבשמים מהריח של השמן שבזקני.**


**יצתה בת קול ואמרה לו (שם) "הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד" - מה משה לא מעל אף אתה לא מעלת. תנו רבנן: אין מושחין את המלכים אלא על המעיין כדי שתימשך מלכותו, שהמעייין הנובע ללא הפסק הוא סימן טוב שתמשך מלכותו. 81 שנאמר (מלכים א א) "ויאמר המלך דוד להם: קחו עמכם את עבדי אדוניכם, והורדתם אותו את שלמה אל מעיין גיחון, ומשח אותו שם צדוק הכהן ונתן הנביא למלך על ישראל".**

**81 הרמב"ם** [מלכים א יא] כתב שדין זה נוהג במלכי בית דוד בלבד, וכתב **הכסף משנה** שם, שהרמב"ם חידש כן לפי שיטתו בהלכות מלכים [שם ט], שמלכות בית דוד היא העומדת לעולם, אבל מלכי ישראל אין מלכותם אלא לשעה, עיי"ש ובהשגות הראב"ד, ומאחר וענין המשיחה על המעיין נעשה לסימן שתימשך מלכותו, לא יתכן זה אלא במלכי בית דוד. ויש מדקדקים כן מלשון הפסוק שהובא כאן בגמרא, "והורדתם אותו על גיחון", שמשמעו, "אותו", שהוא מבית דוד, ולא אחר. והנה **הערוך לנר** הקשה, שמן הפסוקים במלכים ב' [יא] נראה בעליל, שמשחת יואש [מפני מחלוקתו של עתליה] נעשית בבית המקדש, ולמה לא משחוהו על המעיין, ועיי"ש. ובכתר **ישועה** כתב ליישב, על פי מה שכתבו התוס' בפסחים [קט ב], שהים שעשה שלמה היה מחובר למי מעיין, ועל כן לא נפסלו המים שבו משום שאובין, ומעתה משחת יואש בבית המקדש נחשבת אף היא שנעשית על המעיין. מה שאין כן במשיחת שלמה שעדיין לא נבנה בית המקדש, ולא נעשית עדיין המשכה זו מן המעיין, לכן הוצרכו להורידו על גיחון כדי למשחו.

[ופירש רש"י גיחון הכתוב כאן הוא מעיין קטן סמוך לירושלים, ואין זה גיחון הגדול המוזכר בפרשת בראשית שיוצא מעדן].

**אמר רב אמרי: האי מאן דבעי לידע בתחילת השנה אי מסיק שתא אם ישלים שנתו אי לא, מייתי ידליק לו שרגא נר בהלין באלו עשרה יומין דבין ריש שתא ליומא דכיפורי, וניתלי בביתא דלא נשיב זיקא** [יתלנו בבית שלא נושבת בו רוח], ויבדוק: **אי משיך נהוריה, שדולק הנר כל זמן שהשמן בתוכו, נידע דמסיק שתיה, שישלים שנתו כמו שדלק הנר עד תום השמן ולא כבה באמצע** [לפי רש"י בהוריות].

**ומאן דבעי נעביד עיסקי** [שרוצה לעשות עסקים], **ובעי דנידע אי מצלח עיסקי אי לא. נירבי תרנגולא** יגדל תרנגול לשם העסק הזה, **אי שמין ושפר**, אם גדל שמן טוב, **נידע דמצלח.**

**האי מאן דבעי ניפוק באורחא, שרוצה לצאת לדרך ובעי דנידע אי הדר לביתה** אם יזכה לחזור לביתו, **ניעול ניקום בביתא דבהתא** שיכנס ויעמוד בבית אפל במקצת, **אם חזי**  **בבואה לבבואה** צל לצלו, **נידע דאתי לביתה.**

**ולאו מלתא היא** [לא טוב לעשות כן], **דילמא חלשא דעתיה ומתרע מזליה** [כי לא אמרו שאם אינו רואה בבואה לבבואה בודאי לא יחזור לביתו, אלא שאם רואה ידע שיחזור. ועל כן פעמים שלא יראה אף על פי שעתיד לחזור, אבל הוא יפחד שזהו סימן רע ותפול רוחו, ומחמת זה יורע מזלו - על פי רש"י ורגמ"ה].

**אמר אביי: השתא דאמרת סימנא מילתא היא, יהא רגיל איניש למיכל** [ויש גורסים **למחזי** - שיט"מ אות ב] **ריש שתא** [בראש השנה]: **קרא** [דלעת] **ורוביא** [מין תלתן] **כרתי סילקא ותמרי**. [וכל אלה סימן טוב הם, חלקם משום שגדלים מהר וזה סימן שכן יגדלו נכסיו (רגמ"ה), וחלקם משום שהם מתוקים והם סימן לשנה מתוקה].

**אמר להו רב משרשיא לבניה: כי בעיתו למיעל למיגמר קמי רבכון** [כשאתם רוצים להכנס ללמוד לפני רבכם]: **גרוסו מעיקרא מתניתא, והדר עולו קמי רבכון** [תשננו לפני כן את הברייתות ואחר כך תכנסו ללמוד לפני רבכם כדי שתדעו להביא ראיות מהברייתות לשאלות שישאלו. רגמ"ה].

**וכי יתביתו קמי רבכון** [וכאשר אתם יושבים לפני רבכם] **חזו לפומיה דרבכון** [הסתכלו אל הפה של רבכם]. **שנאמר** (ישעיה ל) **"והיו עיניך רואות את מוריד"**.

**וכי גרסיתו שמעתא - גרוסו על גבי נהרא דמיא** [וכאשר אתם משננים סוגיא תשננו ליד נהר של מים] **דכי היכי דמשכי מיא תמשוך שמעתכון** [שכשם שהמים נמשכים כך תמשך שמועתכם (שתזכרו את הסוגיא) לאורך ימים. רגמ"ה].

ועוד אמר להם: **אקילקי דמתא מחסיא תיבו** [עדיף שתגורו באשפות של מתא מחסיא] **ולא אאפדני דפומבדיתא** [ולא בארמונות של פומבדיתא] מפני שהם לסטים (רש"י). ורגמ"ה פירש משום שאנשי מתא מחסיא הם בני תורה ואנשי פומבדיתא הם עמי הארץ.

**טב גילדנא סריא** [דג קטן שקרוב להסריח, כלומר - שעבר זמן מה מצידתו] עדיף **למיכל** [וכדאמרינן במועד קטן (דף יא.) שדג כזה טוב יותר מדג שניצוד עכשיו] לאכול, מאשר לאכול **כותחא דרמי כיפי** - מאכל העשוי ממלח ומי חלב, ואפילו אם הוא חזק ומשובח שבכחו לשבור סלעים. לפי שהכותח מטמס את הלב ומסמא את העינים ומכחיש את הגוף.

וכיון דעסקינן בשמן המשחה דרשינן נמי להאי קרא:

כתיב (שמואל א ב): **ותתפלל חנה ותאמר עלץ לבי בה' רמה קרני**. ודרשינן: **רמה קרני** [קרן שמלאוהו בשמן המשחה] **ולא רמה פכי** [פך חרס מלא בשמן המשחה]! וכדמפרש ואזיל.

**דוד ושלמה שנמשחו בשמן שהיה נתון בקרן** שהוא חומר קשה - **נמשכה מלכותם**.

**שאל ויהוא שנמשחו מן הפך העשוי מחרס הנשבר בקלות** - **לא נמשכה מלכותם**. [על פי הערוך לנר]. 82 שנינו במשנה: **המפטם את הקטורת**:

82. **הערוך לנר** מבאר, שהקרן הוא דבר קשה, ואילו פך נעשה מחרס הנשבר, ולכן הקרן הוא סימן שתתקיים המלכות, והפך, הוא סימן על ביטול המלכות. והרמב"ם לא הזכיר דין זה שצריך למשוח מלך מן הקרן, וכנראה שהוא מפרש, שאין מעלה כאשר מושחין מקרן, אלא כשנאמר לעשות כן בנבואה.

**תנו רבנן: המפטם את הקטורת על מנת ללמד בה סדר עשיית הקטורת, או על מנת למסרה לציבור - פטור**. ואם פיטמה על מנת להריח בה - **חייב** כרת אם עשה במזיד. ואם בשוגג, חייב חטאת.

**והמריח בה** [בקטורת של ציבור] - **פטור** מכרת וחטאת, שלא נאמר עונש כרת בקטורת אלא במפטם. 83 **אלא שהמריח בה מעל** ככל נהנה מהקדש.

83. **רש"י** במשנה מבאר, שאין חיוב כרת במריח, מאחר ואין בו מעשה [כן הוא לפי גירסת כמה אחרונים שם]. ולכאורה ביאור דבריו, שלולא טעם זה, היינו לומדים קטרת משמן המשחה לענין זה, וכמו שמבואר לעיל [ה א] בגמרא, שדיניהם נלמדים זה מזה בגזירה שוה של "מתכונתה מתכונתה".

ופרכינן: **ומי איכא מעילה בריח? והאמר רבי שמעון בן פיזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא**: הנהנה מהקול של הכנורות ונבלים של כלי שרת, וכן הנהנה ממראה יופי ההיכל, **וריח** הקטורת - **אין בהן בהנאתן משום מעילה** בהקדש למי שנהנה מהם הואיל ואין בהם ממש!?

ומשנינן: בקול ובמראה אכן אין מעילה משום שאין בהם ממש. אבל בריח יש ממש שמריח את סממני הקטורת, הילכך מעל. והא דקאמרינן דגם בריח אין מעילה, הכונה היא דוקא **אחר שתעלה תמרתו** מהקטרתו במקדש, שרק אז **אין בו משום מעילה**, 84 משום שאחרי שהוקטרה הקטורת והעלתה עשן כבר נעשית מצות הקטרתה. **שהרי אין לך דבר אחר שנעשה מצותו ומועלין בו**. 85 וקול כלי שיר ומראה ההיכל אין בהם מעילה משום שקול ומראה הם דברים שאין בהם ממש [כדאמר רב פפא בפסחים דף כו.]. אבל ריח הקטורת, שהוא חלק ממנה, נחשב דבר שיש בו ממש, ופטור רק משום שנעשית מצותו.

**84.** רש"י בפסחים [כו] מבאר, שהברייתא שאומרת שיש מעילה בריח, מדברת באופן שנתן בביתו את הקטרת על גחלים, שבו לא נעשית מצותו. והקשה **המנחת חינוך** [קכז], שבאופן זה, הרי לא עלה על דעתנו מעולם לומר שלא יהיה מעילה משום שאין בו ממש, שהרי יש כאן מעשה גמור של מעילה. אבל לולא דברי רש"י היינו מפרשים, שהברייתא מדברת, כשהריח מן הקטרת שהקטירוה בבית המקדש, קודם שנגמרה ההקטרה, שעדיין לא נעשית מצותו, שבו אינו עושה מעשה מלבד פעולת ההרחה, והשמיענו תנא דברייתא, מאחר ויש ממש בסמנים, משום כך מעל. **85.** רש"י מפרש, שזה אנו יודעים מסברא, כיון שאין לגבוה עוד צורך בו לא יתכן שיהיה בו דין מעילה. והתוס' ישנים יומא [נט ב] כתבו שלומדים דין זה ממה שבחטאות המתות נלמד מפסוק שאין בהן מעילה, ובהכרח הטעם הוא, משום שאין בהם עוד צורך לגבוה, ואם כן, הוא הדין בקדשים שנעשית מצותן. וביאר **בקובץ שיעורים** [ב כא], שלפי שיטת רש"י ותוס' ישנים כל האיסור והחיוב של מעילה הוא, מאחר והוא עומד לעשות בו צורך גבוה הרי יש בו דיני מעילה, אבל בשעה שכבר לא יהיה בו עוד כל צורך לגבוה, יהיה נפקע ממילא האיסור והחיוב של מעילה, ולפי שיטתם, גם בקדשים שמתו יהיה הדין כן, שמן התורה אין בהם אפילו איסור מעילה. והביא שם בשם הגר"ח, ששיטת התוס' [לקמן סט ב] היא, שבקדשים שמתו, למרות שאין בהם חיוב מעילה, מכל מקום יש בהם איסור הנאה מן התורה, וביאר שיטתם, שכאשר חל מלכתחילה איסור הנאה הרי הוא חל לעולם, ואינו מוגבל לזמן שיש בקדשים צורך גבוה, ורק חיוב מעילה מותנה בזה שיהיה בו עוד צורך גבוה, ולפי שיטת התוס' צריך לומר, שגדר הדין של נעשית מצותן, שאין בזה אפילו איסור הנאה מן התורה, הוא, שחל היתר מיוחד על ההקדש בזה שנעשית מצותו, ולומדים זאת ממה שנאמרו שני כתובים הבאים כאחד, ללמד שבשאר המקומות אין מעילה אחר שנעשית מצותו, וכשיטת התוס' בקידושין [לה א ד"ה אלא] בענין שני כתובים.

ותמהינן: **אלמה לא** מועלים בדבר שנעשית מצותו? **והרי תרומת הדשן** [שהיה הכהן מרים בכל יום מהאפר שנשאר מעצי המערכה] **דנעשית מצותה** - שנשרפו עצי המערכה עד שנעשו אפר וגם קיים באפר את מצות תרומת הדשן, שהרים ממנו את תרומת הדשן ושמה לתרומת הדשן אצל המזבח - **ובכל זאת מועלין בה** באפרה, כדילפינן לקמן מהפסוק!?

ומשנינן: **משום דהוי תרומת הדשן ובגדי כהונה** [בגדי לבן שלבש הכהן הגדול בכניסתו לפני ולפנים ביום כיפור], שגם בהם לומדים לקמן מפסוק שאסורים בהנאה אפילו לאחר שנעשית מצותן, **שני כתובין הבאים כאחד** - שבשניהם יש פסוק שמלמד שאסורים בהנאה גם לאחר שנעשית מצותן.

**וכל שני כתובין הבאין כאחד** - שמלמדים אותו דין בשני מקומות מבלי שיהיה חידוש במקום אחד יותר מבשני - **אין מלמדים** לשאר דיני התורה. שהרי אם אין חידוש במקום אחד יותר מבשני, היה מספיק לכתוב באחד, והיינו לומדים לשני וכן לשאר דיני התורה, בבנין אב. ואם בכל זאת כתבה התורה את הדין בשני המקומות, הרי זה בא ללמד שאין ללמוד דין זה בבנין אב לשאר מקומות, אלא אדרבא - הדין נוהג רק במקום שהתורה כתבה כן בפירוש.

הילכך, בעלמא אמרינן דאין מועלין בדבר שנעשית מצותו משום שאין בו שום צורך לגבוה.

ומקשינן: **הניחא לרבנן** שלומדים מהפסוק שבגדי כהן גדול אינם ראויים עוד לעבודה כלל ואסורים בהנאה, הרי לדבריהם שפיר הוּו תרומת הדשן ובגדי כהונה שני כתובים הבאים כאחד שנעשית מצותן ומועלין בהם.

**אלא לרבי דוסא**, הסובר שעדיין ראויים הם לכהן הדיוט, ובגדי כהונה שראויים לעבודה אין בהם מעילה כלל [כדאמרינן בקדושין דף נד. משום שלא ניתנה תורה למלאכי השרת, ואי אפשר שיהיו הכהנים זריזים לפשטם ברגע שגומרים את העבודה. רש"י ביומא דף ס.]. - **מאי איכא למימר?**

**דתניא**: כתיב (ויקרא יז כג) "ובא אהרון אל אוהל מועד, ופשט את בגדי הבד אשר לבש בבואו אל הקודש, והניחם שם" - **מלמד שטעונין גניזה.**

**רבי דוסא**: **אומר כשרין הן לכהן הדיוט. ומה תלמוד לומר "והניחם שם" - שלא ישתמש בהן ביום הכיפורים אחר.**

ומשינין: לרבי דוסא לא לומדים מתרומת הדשן בבנין אב **משום דהוי תרומת הדשן ועגלה ערופה שני כתובין הבאין כאחד. וכל שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין.**

**תרומת הדשן - מאי היא?**

**דתניא**: כתיב (ויקרא ו ג) "והרים את הדשן ושמו אצל המזבח" - **מלמד שטעון גניזה, כי "ושמו" משמע - שם תהא גניזתו.**

**עגלה ערופה - מאי היא?**

**דתניא**: כתיב (דברים כא ד) "**וערפו שם את העגלה בנחל**" - שם תהא קבורתה.

ואפילו **למאן דאמר שני כתובין הבאים כאחד מלמדין, הכא ודאי אין מלמדין - משום דכתיבי מיעוטי** בתרוייהו ללמדנו שדוקא בהם מועלין לאחר שנעשית מצותן ואין ללמוד מהם למקומות אחרים.

**בתרומת הדשן כתיב "ושמו"**. ומשמע כי דוקא **הדין**, הדשן הזה, **אין**, הוא שטעון גניזה על אף שנעשתה מצותו, אבל **מידי אחרינא** שנעשית מצותו **לא** טעון גניזה אלא הוא מותר בהנאה.

**גבי עגלה ערופה כתיב (שם ו) "הערופה"** בהא הידיעה - **ערופה אין, מידי אחרינא לא.**



נאמר בתורה בסדר עשיית הקטורת :

"קח לך סמים - נטף, ושחלת, וחלבנה, סמים, ולבונה זכה, בד בוד יהיה" [שמות ל לד].

**תנו רבנן: פיטום הקטורת**, היו בה אחד עשר סממנין [כדילפינן בעמוד ב מהפסוק],  
ואלו הם :

א) **הצרי** 86 הוא שרף של עץ קטף, והוא ה"נטף" האמור בכתוב, ונקרא כך על שם  
נטיפתו של השרף מעץ הקטף.

86. בפרשת עשית הקטרת נאמרו בפירוש ארבעה סמנים אלו שנמנו כאן ראשונים, שהם צרי צפורן  
חלבנה ולבונה, ולקמן בגמרא לומדים מן הפסוקים, שצריך ליתן מן התורה אחד עשר סמנים בקטרת.  
כלומר, מלבד ארבעה אלו, צריך להוסיף עוד שבע, ונחלקו הראשונים בדבר, שדעת רש"י לקמן, שמן  
התורה יכול ליקח מכל מין שירצה, ובלבד שיהיה דומה לאותם שזכרו בפירוש בתורה, דהיינו, שיהיה  
תמרת עשנו עולה למעלה, ושיהיה ריחו נודף, וחז"ל הכריעו שמינים אלו, כלומר, מור וקציעה וכו', הם  
אותם הראויים לקטרת. אולם **הרמב"ם** [כה"מ ב א] כתב, שנאמרו למשה בסיני שמותם של כל אחד  
עשר סממני הקטרת. **והרמב"ן** [שמות ל לד] נסתפק בזה, והוסיף, מאחר ופרשת הקטרת נכתבה מיד  
אחר פרשת שמן המשחה, אנו דורשים מן הסמיכות, שצריך ליתן באחד עשר סמני הקטרת, מאותם  
הסמנים המפורשים בעשית שמן המשחה, שהם, מור וקציעה וקלופה וקנמון, אבל שאר הסמנים  
הנותרים, שהם שבולת נרד וכרכום וקושט, יתכן שאינם מן התורה, אלא מדבריהם, וכדעת רש"י. וכתב  
**המנחת חינוך** [קג], שיש נפקא מינה מדבריהם גם לענין איסור דמפטם, שלדעת רש"י, אם יפטם מסמנים  
אחרים, מלבד ארבעה המפורשים, יהיה חייב כרת, אבל להרמב"ם, אינו חייב אלא באחד עשר סמנים  
אלו שזכרו בברייתא. עוד כתב **המנחת חינוך** לבאר בדעת רש"י, דאף על פי שלא נאמר למשה שמות  
הסמנים, מכל מקום נאמר לו משקלם. כלומר, שיתן מארבעה המפורשים, שבעים מנה מכל מין, ומעוד  
ארבעה מינים הנוספים, יתן שש עשרה מנה מכל אחד, ומעוד מין, שתים עשרה מנה, וכו' [ואף על פי  
שאפשר לפטם מנה אחד בלבד, כמבואר בהמשך הסוגיא, מכל מקום גם בזה צריך ליתן לפי ערך ויחס  
זה], ולהרמב"ם, מלבד מה שנאמר שמותם, נאמר גם כן משקל של כל סם וסם. אולם בדברי **הרמב"ן**  
מבואר לכאורה שלא כדבריו, שכתב שם [לפי דעת רש"י], שהתורה לא נתנה כלל שיעור משקלם, ורק  
אותם הארבעה שנתפרשו שמותם, נאמר בהם "בד בוד יהיה", שהכונה בזה, שיהיה משקל כולם שוה,  
אבל גם בהם יכול ליתן כפי המשקל שירצה, ורק שישוה אותם במשקל, עכ"ד הרמב"ן. ולפי דברי  
הרמב"ן, צריך לפרש מה שנאמר בקטרת, "במתכונתה לא תעשו", שהכונה היא, למעט כשנתן מאותם  
הארבעה המפורשים בלא להשוותם במשקל. והנה **הסמ"ג** [לת שג] הביא מירושלמי דיומא [ד ה], שאם  
נתן אחד עשר סממנים בקטרת, אלא שחיסר מן המשקל שנאמר בהם בברייתא, הרי הוא גם כן חייב  
מיתה, ומשמע לכאורה כדברי המנחת חינוך, אבל בירושלמי שבידנו אין הגירסא כן, וצ"ע. ועיין במשך  
חכמה ריש פ' תרומה.

ב) **והציפורן** הוא סממן השחלת האמור בכתוב, ונקרא כך לפי שהוא חלק כציפורן.

ג) **והחלבנה**,

ד) **והלבונה**.

כל אחד מאלו הארבעה היה **במשקל של שבעים שבעים מנה**.

[המנה הינו משקל של שבעים דינרים. רמב"ם]

ארבעת הסממנים הללו כתובים במפורש בתורה, ואת יתר שבעת הסממנים דלהלן דרשינן להו לקמן מהפסוק.

(ה) **מור**,

(ו) **וקציעה**,

(ז) **שיבולת נרד**,

(ח) **וכרכום**.

**משקל ששה עשר של ששה עשר מנה**. דהיינו, שמשקל כל אחד מארבעת הסממנים האלה היה צריך להיות ששה עשר מנה.

(ט) **הקושט** - במשקל **שנים עשר מנה**.

(י) **קילופה** - **שלושה מנים**.

(יא) **וקנמון** - **תשעה מנים**.

עד כאן י"א סממני הקטורת. ומשקלם בסך הכל - שלוש מאות וששים ושמונה מנים.

מכאן ואילך מבארת הברייתא את הדברים המשמשים לצורך הכנת הקטורת אך אינם מסממניה.

**בורית** ממקום ששמו **כרשינה** - **תשעה קבין**. [ובסמוך מפרש רבן שמעון בן גמליאל שאין הבורית מכלל הסממנים, אלא היא באה כדי למשוך בה את הצפורן].

**יין קפריסין** [יין שבא מקפריסין. או על שם שנעשה מ"קפרס" שהיא קליפת פרי הנקרא צלף] - **סאין תלתא** [בכל סאה יש ששה קבים] **וקבין תלתא**. [ובסך הכל עשרים ואחד קבים].

[וגם בזה מפרש רבן שמעון בן גמליאל שאין היין מכלל סממני הקטורת, אלא כדי לשרות בו את הצפורן].

**אם אין לו יין קפריסין** - **מביא במקומו חמר חיורין עתיק**, שהוא יין לבן ישן.

**מלח סדומית** - **רובע הקב**.

[ופירשו תוס' בשם רבינו משה כהן שגם מלח סדומית בא עם חמר חיורין עתיק כדי לשרות בו את הצפורן כשאין יין קפריסין. והרמב"ם סובר שהיו מוסיפים את המלח לקטורת עצמה]. 87

87. **הראב"ד** בתורת כהנים [יב יד ד] מפרש, שדין זה נלמד מן הפסוק "ממולח" שנאמר בקטרת, ומלבד מלח זה שניתן בשעת עשית הקטרת ופיטומו, היו צריכים ליתן עוד מלח סמוך להקטרתו, כדי לקיים מצות מליחה שנאמרה בקרבנות, עיין מנחות [כא]. - אולם **האונקלוס** ורש"י מפרשים, ש"ממולח" הוא מלשון מעורב. ובתוס' כאן כתבו בשם **רבינו משה כהן**, שהמלח היה ניתן לצורך שרית הצפורן [והוסיף שם, שהיו נותנים מלח רק כאשר לא מצא יין קפריסין, שאז מביא חמר חיורין ומלח סדומית]. **והבאר שבע** הביא בשם **הכלבו**, שמלח זה היה כדי לקיים מצות "על כל קרבנד תקריב מלח". ונפקא מינה בין פירושים אלו, שלדעת הראב"ד והכלבו, היה המלח נקטר עם הקטרת, אבל להתוס' שהיה בא רק לשרית הצפורן, לא היה נקטר עמה, וכמו הבורית כרשינה ויין קפריסין שלא היו נקטרין. **והמשנה למלך** [כה"מ ב ג] דקדק מדברי הרמב"ם, שהמלח לא ניתן כדי לתקן דבר אחר, אלא היה בו צורך מצד עצמו.

**מעלה עשן** [מין עשב, ונקרא כך משום שעשנו עולה כעמוד זקוף וגבוה, והיה גורם שגם העשן של שאר הסממנים יעלה כך. שיט"מ אות כו.]. - **כל שהוא**. ופירש רש"י בסוף העמוד שגם זה אינו מכלל הסממנים, אלא שימושו היה לצורך עשן הקטורת, שיהיה מתמר ועולה. 88

88. **ביומא** [נג] דורשים ממה שנאמר "ענן הקטרת", שצריך להקטירה באופן שיהיה העשן עולה זקוף. ומבואר שם עוד לפי תירוץ אחד בגמרא, שדין זה נאמר בין בקטרת דיום הכפורים ובין בקטרת דכל השנה. ועיין הערה 90 עוד מזה.

**רבי נתן אומר: אף כיפת הירדן**, עשב שגדל על שפת הירדן - **כל שהוא**. [כדי לשרות את הציפורן. תוס' בשם רבינו משה כהן. ולפי הרמב"ם היו מערבים אותו עם סממני הקטורת]. 89 **ואם נתן בה בקטורת דבש - פסלה!** דכתיב (ויקרא ב יא) "כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו".

89. **התוס'** כתבו, שנתנו ממנו כדי לשרות את הצפורן, ולפי זה לא היתה נקטרת כיפת הירדן עם הקטרת. אולם **המשנה למלך** דקדק מדברי הרמב"ם, שהיה בה צורך מצד עצמה להקטירה עם הקטרת, ומשום כך הוקשה לו, מנין לנו דין זה, ומהיכן למדו לומר כן. ותירץ **הגרי"ז** [מנחות נז], מאחר ונאמר בתורה "מעשה רוקח", למדנו מזה, שכל דבר שהוא מועיל וטוב לקטרת, שדרך הרוקחים לעשותו, אנו מצווים לעשותו בקטרת. **ובזה** ביאר מה שאומרים בנוסח פיטום הקטרת, תני בר קפרא וכו', ולמה אין מערבין בה דבש, מפני שהתורה אמרה "וכל דבש לא תקטירו", שלכאורה יקשה, למה הוצרך ליתן טעם לזה, מאחר שלא נזכר דבש בסמני הקטרת, ממילא אין שום צורך לערב בו דבש. אולם לפי הנ"ל יתיישב, מאחר ודבש הוא מועיל לקטרת, וכמו שאומרים בהמשך שם, "אילו היה נותן בה קורטוב של דבש, אין אדם יכול לעמוד מפני ריחה", משום כך היה הדין נותן שיערב דבש, לולא איסור הקטרת דבש, וכדי לקיים הדין של "מעשה רוקח". **והמנחת חינוך** [קיוז] יצא לחדש, דאף על פי שלמדנו בברייתא שהדבש פוסל בקטרת, מכל מקום אם הקטירוהו כן, יצאו ידי חובתן, וכל הפסול שנזכר בברייתא הוא רק לענין שלא להקטירה לכתחילה, ומשום האיסור דהקטרת דבש, שהוא בלאו, אבל מאחר שהקטירוהו עם הדבש, אין לנו מקור לפסול בדיעבד. **והגרי"ז** יישב לפי הנ"ל, מאחר ונאמר בעשית הקטרת "מעשה רוקח", אם כן, כשנותן דבש בקטרת, שהיא מועילה להשביח אותה, נמצא שהדבש נעשה לחלק מהקטרת, ואי אפשר לומר שכל אחד עומד הוא לעצמו, והוא מקטיר יחד שתי הקטרות, כלומר, קטורת כשירה, ודבש, שהרי יש כאן יצירה חדשה של קטורת שהיא "מעשה רוקח", ומשום כך נפסלת אפילו בדיעבד, שהרי אין זה קטרת שאמרה תורה, הואיל וגילתה לנו תורה במקום אחר, שאסור להקטיר דבש.

**והוסיף עוד**, שלפי ביאור זה נמצא, שאם יערב שאור עם הקטרת, לא תהיה נפסלת בדיעבד כשהקטירוה, הואיל ואינו מועיל כלום לרקחתה, ואם כן, נמצא שהקטיר יחד שני דברים נפרדים שאין שום שייכות ביניהם. ואמנם עבר על איסור תורה בהקטרת השאור, מכל מקום הקטורת לא נפסלה בזה, ולכן נקט התנא "נתן בה דבש" בדוקא. אולם העיר, שמדברי הרמב"ם [איסור"מ ה ב] לא משמע כן.

ואם **חיסר אחת מכל סממניה**, ונכנס הכהן הגדול ביום הכפורים לקודש הקדשים עם קטורת שכזו והקטירה - **חייב** הכהן הגדול **מיתה** בידי שמים. **90** שהואיל והקטורת נעשית שלא כהלכתה הרי היא פסולה וכאילו לא הקטיר כלל, ונמצא שהיתה ביאתו אל הקודש "ביאה ריקנית", כלומר - כניסה לקודש הקדשים שאין בה קיום המצוה. וחייבים עליה מיתה [כנלמד מדכתיב בפרשת אחרי מות "ואל יבא בכל עת אל הקודש ולא ימות - בזאת יבא אהרן"]. **91** **רבן שמעון בן גמליאל אומר** [לפרש את דברי תנא קמא]: **הצרי - אינו אלא שרף הנוטף מעצי הקטף.**

**90.** הגמרא ביומא [נג] דורשת ממה שנאמר בקטרת דיום הכפורים, "הקטרת וגו' ולא ימות", שדוקא כאשר הקטרת שלימה [שאיז היא קרויה "הקטרת"], אבל אם הקטירה כשהיא חסירה, הרי הוא חייב מיתה. ומבואר שם עוד בגמרא, שחייב זה אינו מצד האיסור דביאה ריקנית לקדש הקדשים [שהוא גם כן סיבה לחיוב מיתה], אלא משום שהקטיר קטרת חסירה, ונפקא מינה, באופן שנכנס ובידו שתי קטורת, אחת שלימה ואחת חסירה, שבוזה אינו חייב משום ביאה ריקנית, שהרי הקטיר גם את השלימה בכניסה זו, ומכל מקום חייב משום קטרת חסירה. ומתוך כך תמה **השיטמ"ק** [כז] על מה שכתב רש"י כאן, שחייבו משום ביאה ריקנית, שהוא נגד סוגיא דיומא הנ"ל. ותירץ **הרדב"ז** [כה"מ ב יא], שרש"י סובר, שהחייב מיתה מצד קטרת חסירה נאמרה רק ביום הכפורים, שהוא מקטירה בקדש הקדשים, ולא בשאר ימות השנה שמקטיר בהיכל, ואם כן, נמצא שמדובר בברייתא ביום הכפורים דוקא, ולכן נקט החיוב הפשוט יותר, שהוא ביאה ריקנית, אבל אמת הוא שאפשר לחייבו גם מצד מעשה ההקטרה. אולם **השיטמ"ק** שם כתב, שהברייתא מדברת גם בקטרת של כל השנה, ועל זה אמרה, שאם חיסר חייב מיתה. וכן נראה לכאורה מדברי **הרמב"ם**, שהזכיר חיוב מיתה זו דקטרת חסירה, בהלכות כלי המקדש [ב ח], מלבד מה שהזכיר דין זה בהלכות עבודת יום הכפורים [ה כה], וכן כתב המשנה למלך [כה"מ ב ג]. וע"ע ברדב"ז הנ"ל. ועדיין יש לדון, האם גם כשהוסיף סמנים אחרים יהיה נפסל ויהיה חייב מיתה. והנה **הבאר שבע** פשוט לו שיהיה נפסל ומחויב מיתה, וכנראה שהבין, שדורשים מ"הקטרת" למעט כל אופן שאיננה כצורתה, ולכן אין חילוק בין שחיסר או שהוסיף. אולם לפי המבואר לעיל בשם **הגרי"ז** היה נראה, שדוקא כשהוסיף דבש, שהוא תיקון של ריקוחה, אבל בשאר סמנים, לא יהיה נפסל, על כל פנים באופן שאינם משביחים את הסמנים המחויבים, וכמו בהוסיף שאור הנ"ל. **ואולי יש לדון** ולחלק, שכאשר הוא מוסיף סמנים אחרים שהדרך להקטירם ולעשנם, בזה אנו מחשיבים בכל ענין שנעשה שינוי בקטרת, שהקטיר י"ב סמנים תחת אחד עשר, ואין זה הקטרת האמורה בתורה [ואם כן, נתמעט מ"הקטרת"], ורק בדבש, שאין זה דבר שרגילים לעשנו, אם כן, הסברא נותנת שלא יהיה הדבש מצטרף לעצם הקטרת, אלא הוא עומד לעצמו בנפרד, ומשום כך הוצרכנו לטעם של "מעשה רוקח" שביאר הגרי"ז. [אבל מצד שהוסיף על המצוה, וכל המוסיף גורע, אין לפסול, שזה דומה להוסיף מין חמישי בלולב, לדברי האומר לולב אין צריך אגד, עיין סוכה [לא ב תוס' ד"ה הואיל], וגם כאן הרי אין דבר המחברן ועושה אותן לחטיבה אחת]. וביומא [נג] מבואר, שאם לא נתן בקטרת דיום הכפורים מעלה עשן, חייב מיתה, ונדרש כן מן הפסוקים, וכתב **המשנה למלך** [כה"מ שם], שלכאורה הוא הדין לענין קטרת דכל השנה, מאחר שכבר נתבאר, שהיא נלמדת מיום הכפורים לענין חיסר אחת מסמניה שחייב מיתה, וכנ"ל, אולם העיר שם, שהרמב"ם הביא דין זה בהלכות עבודת יום הכפורים, ולא הזכיר זאת בהלכות כלי המקדש, ועי"ש שהאריך בזה. וביאר **הגרי"ז** צדדי הנידון בזה, דיש לחקור בדין מעלה עשן, האם הוא הלכה שנאמרה בגוף הקטורת, או שהוא הלכה במעשה ההקטרה, שיהיה המקטיר מעלה את עשנה, ואם הוא הלכה בגוף הקטרת, הרי שיהיה זה מעכב בכל השנה, שהרי למדנו מקטרת דיום הכפורים לכל השנה שיהיה בזה חיוב מיתה, אבל אם ננקוט שהוא דין במעשה ההקטרה, אם כן, אין

ללמוד לכל השנה, שהרי עבודת הקטרתם שונה זה מזה. עוד יש לדון לענין המקטיר קטרת זרה בהיכל, שעובר בלאו של "לא תעלו עליו קטרת זרה", האם הוא מחויב מיתה גם כן, כמו בקטרת חסירה [להשיטות שחייב מיתה בקטרת חסירה, גם בהיכל], או שכל החיוב מיתה נאמר רק כששינה מצורת הקטרת, בזה שהחסיר או הוסיף, וכנ"ל. **והרמב"ם** [שם ח] כתב, "חיסר אחת מסמניה חייב מיתה, שהרי נעשית קטרת זרה", ומשמע מדבריו, שבקטרת זרה יש גם כן חיוב מיתה, וכן דקדק **השפת אמת**, והוסיף עוד לבאר בזה, דלכאורה יקשה, שהרי לא נזכר בתורה חיוב מיתה בקטרת זרה, אלא איסור לאו, ואם כן, איך תלה הרמב"ם דין קטרת חסירה בזרה, וצריך לומר, מאחר ומפורש בתורה, שנדב ואביהוא מתו על שהקטירו קטרת זרה, למדנו מזה, שיש עונש מיתה על קטרת זרה. וכדבריו כן מפורש **בבית יוסף** [או"ח קלג]. **והחזו"א** [זבחים ט כא] נוקט גם כן בפשיטות, שיהיה בזה חיוב מיתה, וביאר שם, שבהקטרת קטורת זרה במזבח הפנימי, יש בזה שני עניני איסור: א. מצד המזבח, שאינו מקום להקטרת קטרת זרה, וכמו שנאסר להעלות עליו עולה ומנחה, ובאיסור זה אין עונש מיתה, אלא לאו, ב. מצד הקטורת, שכל קטורת שאינה כמצותה, יש בזה איסור וחיוב מיתה, וזה נלמד גם כן מ"הקטרת וגו' ולא ימות", שכל שאינה כמצותה, בין שהיא חסירה, ובין שהיא קטרת נדבה, יש בה חיוב מיתה, ועיין שם. ועיין עוד באפיקי ים [ב ל]. **91. הבית יוסף** [או"ח שם] הביא בשם **מהר"י אבוהב**, שמכאן למדנו שצריך לומר פיתום הקטרת מתוך הכתב, שהרי אם חיסר אחת מסמניה נתחייב מיתה. וכתב **בדרכי משה** שם, שמפני זה, במדינות אלו אין אומרים אותו בימות החול, הואיל וטרודים במלאכתם, ויבואו לדלג באמירתו. והב"י השיב על זה, שהחיוב מיתה נאמר רק בהקטרה ולא באמירה.

**בורית כרשינה** - אינה בכלל הבשמים של הקטורת, אלא **ששפין** [מושחים] **בה את הציפורן כדי שתהא נאה** [משום שהיא שחורה].

וגם **יין קפריסין** אינו בכלל סממני הקטורת, אלא **ששורין בו את הציפורן כדי שתהא עזה** [שיהא ריחה חזק].

**והלא מי רגלים יפין לה לציפורן להשרותה בהם? אלא שאין מכניסין מי רגלים למקדש מפני הכבוד**, שהיו מפטמים את הקטורת בעזרה.

[יש מפרשים מי רגלים ממש, וזה בודאי גנאי להכניס לעזרה. ויש מפרשים שזהו עשב ששמו מי רגלים והואיל ונקרא בשם גנאי אינו כבוד להכניסו לעזרה. שיט"מ אות כח בשם תוס']. **92**

**92. השיטמ"ק** מביא בזה שני פירושים: א. מי רגלים ממש. ב. שם עשב, ומפני ששמו מגונה, לא נטלוהו לפיתום הקטרת. ובזבחים [צה א] מפורש לכאורה כהפירוש הראשון. ועיין ירושלמי יומא [ד ה] שאמרו שם, שמפני שריחו רע אין מכניסין אותו לעזרה. עוד למדנו בזבחים שם, שהאיסור להכניס מי רגלים לעזרה נאמר דוקא כשהוא בפני עצמו, אבל כשהוא מעורב בדבר אחר, מותר.

ומכך שלא השרו את הציפורן במי רגלים מחוץ לעזרה ואחר כך הכניסוהו - **מסייע ליה לרבי יוסי ברבי חנינא, דאמר**: הא דכתיב (שמות ל) ביחס לקטורת **"קודש היא קודש תהיה לכם"** - בא הכתוב ללמד כי **כל מעשיה של הקטורת לא יהו אלא בקודש**. המקדיש לבדק הבית דבר שהוא ראוי למזבח - "אינו יוצא מידי מזבח לעולם". כלומר, חל חיוב להקריבו על המזבח. אבל מאחר ויש עליו רק קדושת בדק הבית ולא קדושת קרבן למזבח, אי אפשר להקריבו כמו שהוא. וכיצד עושים? אם הוא דבר הראוי

לקרבן יחיד מוכרים אותו ליחיד שצריך להקריב קרבן, ודמיו קדושים לבדק הבית, והקונה מקריבו קרבן על גבי המזבח.

אבל אם היה הדבר שהוקדש לבדק הבית ראוי רק לקרבן ציבור [ולקמן יתבאר שהיינו קטורת, שהיא הדבר היחיד שראוי רק לקרבן ציבור ולא ליחיד] אי אפשר למוכרו כמו שהוא לציבור. כי צריכים לקנות את קרבנות הציבור דוקא מ"תרומת הלשכה", [דהיינו מהשקלים ש"נתרמו" מתוך השקלים שהיו הציבור שולחים מידי שנה לבית המקדש].

ושקלים אלו הם כבר קדושים, ואי אפשר לקנות בהם דברי הקדש אחרים, שאי אפשר לקנות או למכור הקדש תמורת הקדש, ואפילו לא לרכוש דבר לצורך קרבנות הציבור מהקדש בדק הבית על ידי תשלום להקדש בדק הבית ממעות תרומת הלשכה.

ולכן, אם הקדיש אדם לבדק הבית את סממני הקטורת, ואין הם ראויים להקטרה משום שלא נקנו מכספי הציבור - משלמים בהם את השכר של האומנים מבית אבטינס, שהם עושי הקטורת במקדש, ומתחללים הסממנים על שכר האומנין ויוצאים בכך לחולין. וחוזרים וקונים אותם מהאומנים במעות תרומת הלשכה ונמצאת הקטורת קריבה משקלי הציבור שנתרמו באותה השנה.

וכמו כן מותר הקטורת שבכל שנה [כדמבואר לקמן בגמרא] - ניתן לאומני בית אבטינס, שהיו מומחים בפיטום הקטורת, בשכרם.

**מיתבי** לרבי יוסי ברבי חנינא דאמר כל מעשיה של הקטורת לא נעשו אלא בקודש:

תנן במסכת שקלים: **המקדיש נכסיו** סתם, [מבלי לפרש אם הקדישם לבדק הבית או לצורך מזבח, ההלכה היא שתולים שכונתו להקדיש לבדק הבית], **והיו בהן דברים**

**הראויין לקרבנות ציבור - ינתנו לאומנין בשכרן.** 93

93. רש"י מפרש, לאומני בית אבטינס. והקשה הרש"ש, הרי כאן מדברים במקדיש נכסיו לבדק הבית, ואם כן, אי אפשר ליתן מזה לאומני בית אבטינס, שהרי מבואר בכתובות [קן] שנותנים להם שכרם מתרומת הלשכה, ועל כרחך להעמיד כאן באומני הבנין, שהם נוטלים מבדק הבית, כמו שכתבו התוס' שבועות [י ב ד"ה מפרישין שכר].

והוינן בה: **הני "דברים הראויין** רק לקרבנות ציבור" - **מאי נינהו?**

**אי בהמה וחיה** [לאו דוקא, שהרי חיה איננה ראויה למזבח], הרי כבר **תנא ליה** [שם במשנה ז] שהראוי לקרבן יחיד נמכר ליחיד. ובהמה תמימה ראויה לקרבן יחיד.

**אי יינות שמנים וסלתות** שראוים למנחות ולנסכים, הרי כבר **תנא ליה** [שם במשנה ח] שגם אלו נמכרים ליחיד הואיל וראויים ליחיד.

**אלא לאו**, המדובר הוא בקטורת שאינה ראויה אלא לציבור. ומוכח שהיחיד יכול לעשות קטורת מסממנים של חולין מחוץ לעזרה ואחר כך להקדישה! וקשיא לרבי יוסי ברבי חנינא דאמר שכל מעשיה של הקטורת חייבים להעשות דוקא בקודש, בתוך העזרה!!

ותרצינן: **אמר רבי אושעיא**: אין כוונת הברייתא לקטורת שנעשית לכתחילה בחול. אלא המדובר באותה הקטורת שנעשית לכתחילה בעזרה ומשל הקדש, **הניתנת לאומנים בשכרן**, ועל ידי זה היא יוצאת לחולין.

**כדתנן** במסכת שקלים: **מותר הקטורת** [שבכל שנה הכינו קטורת במידה מרובה ממה שהקטירו בפועל, וכמבואר בברייתא בסמוך. ואי אפשר להקריב את המותר מן הקטורת, כמו שהיא, בשנה הבאה, היות והקרבנות של כל שנה צריכים לבוא מהשקלים החדשים של אותה שנה. כדאמרין במסכת ראש השנה (דף ז.ו.) "חדש, והבא קרבן מתרומה חדשה"]. **אלא מה היו עושין בה** במותר הקטורת על מנת שיהיה אפשר להקטירה בשנה החדשה?

אמנם יש פתרון פשוט: לחלל את קדושת הקטורת על ידי מכירתה להדיוט, ולחזור ולקנותה ממנו בשקלי השנה החדשה. אלא שאין עושין כן מפני שזילא מילתא למוכרה להדיוט ולחזור ולקנותה. ולכן נוהגים בה דרך כבוד לחללה בצורה צנועה ולחזור לקנותה משקלי הציבור החדשים [על פי רש"י במסכת שבועות] בצורה דלהלן:

א. **היו מפרישין** ממעות הקדש בדק הבית, ומייעדין את המעות לשלם בהן את **שכר האומנין** של בית אבטינס שהיו עושין את הקטורת [כן מובא בהגהה על רש"י מספר באר שבע, עיי"ש], ויוצאין בכך אותן המעות לחולין. 94

94. **רש"י** כתב, שהכונה היא לאומני הבנין, וכן הוא מפורש במעילה [יד]. והקשה רש"י, למה לא ניתן מיד את מותר הקטורת לאומנין בשכרן, ויצא על ידי כן לחולין, ושוב יחללו מעות של תרומה חדשה עליה, ויתנו להם המעות, ותירץ, מאחר שהקטורת ראויה היא למזבח, משום כך אינה יוצאה ממנו להתחלל אצלם. והעיר **הרש"ש**, שהרי גם עתה שנותנים להם מעות בשכרם, סוף סוף כשמחללים אחר כך את מותר הקטורת על המעות, נמצא שהקטורת יצאה לחולין לגמרי, ובהכרח צריך לומר, שהואיל ולאחר כל המעשים, הקטרת חוזרת לקדושתה ועומדת היא למזבח, משום כך אין בזה האיסור של הוצאה מידי מזבח, ואם כן, יקשה למה לא יעשו כן בתחילה, ליתן להם הקטרת עצמה, וכנ"ל. **והתוס'** בשבועות שם [בתירוץ אחד] תירצו, שהיות ומדובר כאן באומני הבנין וכנ"ל, אין נותנים להם הקטרת עצמה, הואיל ודינם ליטול מבדק הבית, ולא מתרומת הלשכה, ולכן נותנים להם מעות מבדק הבית ומחללים וכו'.

ב. ולאחר מכן, מבקשים מהאומנין שיסכימו לכך שיהיו **מחללין אותה** [את קדושת מותר הקטורת] **על מעות האומנין** [שכאמור הן יועדו לתשלום שכר עבודתם, ונעשו בכך מעות חולין!], והקטורת היתה יוצאת לחולין והמעות המיועדות לתשלום שכר האומנין נתפשו בקדושה.

אבל אי אפשר ליתן להם לכתחילה את מותר הקטורת בשכרן ולחללה בכך כי אפשר לשלם לאומנין בשכרם רק מקדשי בדק הבית, ואילו מותר הקטורת קדוש בקדושת מזבח.

ג. ומשהסכימו האומנין לחלל את קדושת מותר הקטורת על מעות שכר עבודתם - **נותנין אותה**, את מותר הקטורת שיצאה לחולין, **לאומנין בשכרן!**

ד. **וחוזרים ולוקחין אותה** מהאומנין **מתרומה חדשה**, שקונים אותה מהם בשקלים ש"נתרמו" מתוך השקלים של השנה החדשה לצורך קניית קרבנות הציבור. ונותנים את השקלים הללו לאומנין כתשלום עבור קניית הקטורת מידם עבור הציבור.

[שלא היו צריכים את כל השקלים לקניית הקרבנות התמידיים ולכן הפרישו רק חלק מהם לצורך כך - וזה נקרא תרומת הלשכה, כדתנן במסכת שקלים (פרק א מ"א). ובאחד בניסן היו תורמים את הלשכה, כי אחד בניסן הוא ראש השנה לשקלים - להביא קרבנות מהשקלים של השנה החדשה, כדרשינן במסכת ראש השנה (שם)]. ועל ידי שקנו את הקטורת בשקלי התרומה החדשה היא היתה ראויה שוב להקטרה בשנה זו, הואיל והוקדשה מכח קדושת השקלים החדשים.

ומתניתין ד"המקדיש כל נכסיו" איירי שאחד האומנין קיבל בשכרו את מותר הקטורת שנעשתה בקדש כדון, ולפני שהספיקו לקנותה ממנו עמד והקדיש כל נכסיו, ועל קטורת שכזו אומרת המשנה במסכת שקלים שיתנו אותה לאומנין בשכרן כיון שלא נקנתה מכספי הציבור. אך אין מכאן קושיה לרבי יוסי ברבי חנינא, שהרי היא נעשתה בקודש.

**מתקיף לה רב יוסף: הא בכולהו מותרות תני "חוזרין ולוקחין אותה מתרומה חדשה" ואילו הכא במשנה של המקדיש נכסיו והיו בהן דברים הראוין למזבח לא תני הכי.** 95 ומוכח מזה שכאן לא מדובר בקטורת שנעשית לכתחילה משל הקדש אלא משל חולין נעשתה. והואיל ומתחילה נעשית מחולין אין חוזרים ולוקחים אותה מתרומת הלשכה. ואף על פי כן כתוב במשנה שהיא ראויה לקרבנות ציבור, על אף שנעשית בתחילה בחוץ - וחוזרת התיובתא לרבי יוסי ברבי חנינא!

95. מבאר הרש"ש, שבמותר הקטרת נזכר הלשון "וחוזרים ולוקחים אותה מתרומה חדשה", הואיל ומדובר בזמן שצריך להביא הקרבנות מתרומה חדשה, שהרי משום זה חל בה שם "מותר הקטרת", שאי אפשר להקטירה כמות שהיא, וכאן שלא נזכר לשון זה, אלא הלשון הוא, "וחוזרים ולוקחים אותה מתרומת הלשכה", אם כן, נראה שאין הנידון במותר הקטרת, אלא בקטרת שפיטמה היחיד, שזה יתכן גם בשאר ימות השנה, שעדיין אפשר לקנות מהתרומה הישנה, ועיי"ש.

ותרצינן: **אלא אמר רב יוסף:** לא מדובר בקטורת שפטמה, שאם כן לא היתה נעשית מחולין ובחוץ, וכדאמר רבי יוסי ברבי חנינא. אלא איירי במקדיש **אחד מסממני הקטורת**, שראוי לקרבן ציבור, כי אפשר לעשות ממנו קטורת.



**תנו רבנן: קטורת היתה נעשית שלוש מאות וששים ושמונה מנה, שזהו סך כל משקל הסממנים כמפורש בברייתא דלעיל, מלבד שאר המינים שלא היו מכלל הסממנים, כדלעיל.**

**שלוש מאות וששים וחמשה - כנגד ימות החמה, ולא עשו כנגד ימות הלבנה, כי אם היו עושים כן היה חסר בשנה מעוברת. ולכן עשו בכל שנה יותר, ואת המותר מכל שנה צירפו ביחד עד שבשנה מעוברת היה מספיק להם גם לימי חודש העיבור [שיט"מ אות לח בשם הרא"ש].**

**ושלושה מנין יתירים מימות החמה היו בה, שמהן מכניס כהן גדול מלא חפניו לקודש הקדשים ביום הכיפורים.**

**והשאר - המותר מהשלושה מנים שמהם מכניס כהן גדול - כי לא היה מכניס את כל השלושה מנים, אלא הכל לפי מדת חפניו של כהן גדול [רש"י]. וכן אחד עשר מנה שכנגד מספר הימים ששנת החמה יתירה על שנת הלבנה [שיט"מ אות לג בשם תוס'] - ניתנת לאומנין בשכרן. כדתנן: מותר הקטורת מה היו עושין בה - מפרישין שכר האומנין, ומחללין אותה על מעות האומנין, ונותנין אותן לאומנין בשכרן, וחוזרין ולוקחין אותה מתרומת הלשכה. וכדפרשין לעיל.**

## דף ו - ב

**תנו רבנן: מותר הקטורת שנשאר בכל שנה מהשלושה מנים שעשו לצורך חפינת כהן גדול ביום הכיפורים, ומאחר שאין חופניו מחזיקות שלשה מנים, היה נותר מהם בכל שנה - אחת לששים או לשבעים שנה היה מצטבר מהמותר בכל השנים כדי חצי הכמות שהיו מפטמים לשנה [מאה ושמונים וארבע מנים]. וכשהצטבר שיעור שכזה לא היו צריכים לפטם שיעור שלם לשנה הבאה, אלא היו מפטמים אותה לחצאין, ומצרפים אותה למותר המצטבר מכל השנים. [לפעמים הצטברה חצי הכמות במשך ששים שנה, ולפעמים במשך שבעים שנה, כי לא היתה נשארת בכל שנה אותה הכמות, שלא היו כל הכהנים שוים בגודל חפניהם]. 96**

**96. התוס'** בשבועות שם מבארים, שמהשלשה מנים שהיו מיועדים לקטרת דיום הכפורים, היה נשאר בכל שנה, שהרי אין מלא חפניו מחזיקות שלשה מנים, ולאחר ששים או שבעים שנה היה מצטרף ממנו שיעור גדול. והביאו התוס', שיש הגורסים כאן, "אחת לשבעים ושנים שנה", וביארו התוס' גירסא זו, שמלא חפניו מחזיקות שני מנים ומחצה, ואם כן, לאחר שבעים ושנים שנים, נותרו מאה ושמונים מנים, שהוא קרוב למחצית הכמות של הקטרת לשנה, שהרי היו מפטמין שלשה מאות וששים ושמונה מנים לצורך שנה, ומאה שמונים וארבע הוא מחציתו, ולא דקדק התנא באותם ארבעה מנים נוספים, ועיי"ש.

עוד כתבו **התוס'**, שאף על פי שבכל שנה פשוטה היו נותרים אחד עשר מנים, שימי שנת לבנה הם שלש מאות חמישים וארבע, מותר זה היה נצרך להשלים הקטרת בשנה מעוברת.

והואיל ולחצאין הוא שיעור הראוי לפטם לצורך בית המקדש, **לפיכך, יחיד שפיטם קטורת לחצאין - חייב, דברי רבן שמעון בן גמליאל, שאמר זאת משום הסגן.**

**אבל לשליש ולרביע - לא שמעתי** שהיו מפטמים לצורך בית המקדש, שלא שמעתי שהיו ממתינים שמונים או מאה שנה עד שהצטבר שני שלישי או שלושה רבעים מהכמות של שנה. ומאחר ופחות מחצי הכמות אינו שיעור הראוי לפטם לצורך בית המקדש, לכן יחיד שפיטם שיעור כזה פטור.

**וחכמים אומרים: בכל יום, אם רצה, מתקן את הקטורת במתכונתה ליום אחד, והיה מכניס.** ולכן יחיד שפיטם אפילו מנה [שזהו שיעור הראוי ליום אחד] - חייב.

**מסייע ליה לרבא. דאמר רבא: קטורת שפטמה לחצאין - חייב.** [ופירש רש"י לאו דוקא לחצאין, אלא אפילו פיטם מנה שהוא שיעור הראוי להקטרה ביום אחד, חייב (על פי הגהת שיט"מ אות לג).] **דכתיב** (שמות לז) **"והקטורת אשר תעשה** במתכונתה לא תעשו לכם" - ומשמע: **כל שתעשה**, [כל שיעור של קטורת הראוי להעשות לצורך בית המקדש לא תעשו לכם]. **והא אפשר דעבדה** משקל מנה לצורך בית המקדש, שזו הכמות שהיו מקטירים ביום אחד - **פרס** [חצי מנה] **בשחרית, ופרס בין הערבים.** 97

97. **רש"י מפרש**, שלדעת רשב"ג, יחיד שפיטם שלישי ורביע מהשיעור דקטרת אינו חייב, שהרי לדבריו, יתכן שאי אפשר לפטם לצורך הקטרת אלא חצי משיעורה הנצרך לשנה, ולא פחות מזה [והגרי"ז העיר בזה, דהיכן מצינו בפסוקים לימוד על שיעור הפיטום, שהוא צריך להיות למחצית השנה ביחד], אבל לדעת חכמים, אפילו אם פיטם שיעור מנה אחד, יהיה חייב, שהרי יכולים לפטם לצורך יום אחד בלבד. **והמשנה למלך** [כה"מ ב ח] דקדק מדברי רש"י אלו, שלדעתו צריך לפטם ביחד שיעור שתי הקטרות של יום אחד, שהוא מנה, ואין די בפרס, שהוא שיעור הקטרה אחת בלבד, שכן נאמרה ההלכה, שהפיטום יהיה בשיעור מנה, וממנו יקטירו מחצה בשחרית ומחצה בין הערבים, ששניהם מצוה אחת הן, וכמו שמבואר בספר המצוות [עשה כח]. ועיי"ש בהשגות הרמב"ן שסובר שהם שתי מצוות [ודימה דבר זה, למה שלמדנו [מנחות נ] לענין מנחת חביתי כהן גדול, שצריכים לעשותה עשרון שלם, אלא שמקריבין אותה לחצאין, מחצה בבקר ומחצה בין הערבים], ומשום כך אינו חייב גם כן משום מפטם, אלא בפיטום מנה. אולם **הרמב"ם** שם כתב, "פיטמה מעט מעט במתכונתה כשירה, אפילו פיטם פרס בשחרית ופרס בין הערבים", הרי שלדעתו לא נאמר שיעור מנה בעשיה, ולפי זה יחיד שפיטם פרס, חייב. ולענין חיוב מפטם כתב הרמב"ם, "אף על פי שלא עשה המשקל כולו אלא חציו או שלישו, הואיל ועשה לפי משקלות אלו חייב", הרי שלא הזכיר שדוקא אם פיטם שיעור פרס חייב, ומשמע שאפילו פיטם כל שהוא, חייב, וביאר בזה **הגרי"ז** [כה"מ], שדעת הרמב"ם היא, דשיעור פרס הנאמר בקטורת, אין זה הלכה שנאמרה בעיקר שם הקרבן שיהיה פרס, ושבפחות משיעור זה אין עליו שם קטורת, וכמו עשרון שנאמר במנחה, שהוא שיעור בעצם השם קרבן דמנחה, אלא הוא הלכה במעשה ההקטרה שלה, שצריך להקטיר ממנה שיעור זה דפרס, ואז קיימו הציבור את חובתן, ומשום כך לא יתכן להצריך שיעור פרס בעשייתה, אלא אפילו אם יפטמו כל שהוא בפני עצמו, יהיה מתקדש בכלי [אף על פי שלענין מנחות מצאנו שאין הכלי מקדש אלא שלימים, עיין מנחות ח], שהרי אף בכל שהוא ממנה, יש עליה שם קטורת, ועיי"ש. ובעיקר

השיעור דפרס, כתב רש"י בזבחים [קט ב], שהוא רק מדרבנן, אבל מן התורה די בכזית, וכדין כל הקטרות, ולכן אם העלה בחוץ כזית קטרת, חייב. אולם התוס' כאן כתבו, ששיעור פרס הוא הלכה למשה מסיני, אלא ששיעור זה אינו אלא לכתחילה, ובדיעבד די בכזית. ולדעת רש"י מה שלמדנו כאן "אפשר דעבדה פרס בשחרית", הוא לאו דוקא, שאפילו יפטם כזית יהיה חייב, הואיל וכשר הוא מן התורה בכזית, וכן כתב הרא"ש בשיטמ"ק [לעיל ה א ז], אבל לדעת התוס', הוא בדוקא, שאין המפטם חייב עד שיפטם כשיעור הראוי לעשות לכתחילה, וכמו שביאר המשנה למלך שם.

**תנו רבנן: קטורת, היו מחזירין אותה למכתשת פעמים בשנה כדי לחדש את ריחה.**

**בימות החמה היתה הקטורת מונחת - פזורה, שלא תתעפש.**

**בימות הגשמים היתה הקטורת מונחת - צבורה, כדי שלא תפוג ריחה.**

**וכשהוא שוחק את סממני הקטורת, אומר הממונה לאומן השוחק: הדק היטב, היטב הדק! דברי אבא יוסי בן יוחנן.**

**ואת שלוש המנין היתירין שמהן היה כהן גדול מכניס מלא חפניו ביום הכיפורים לקדש הקדשים, היה נותן אותה למכתשת בערב יום הכיפורים, ושוחקן יפה יפה, כדי שתהא דקה מן הדקה, שכך היא מצות הקטרת הקטורת לפני ולפנים ביום הכיפורים. 98**

**98 הגרי"ז?** מבאר, שלא נאמר שיעור ב"דקה" וב"דקה מן הדקה", אלא שבקטרת דכל השנה, נאמר לעשות כתישה אחת, ובקטרת דיום הכפורים צריך לעשות כתישה נוספת.

**כדתניא: כתיב בפרשת אחרי מות בקטורת של יום הכיפורים (ויקרא טז יב) "ומלא חפניו קטורת סמים דקה".**

**"דקה" דכתיב בקטורת של יום הכיפורים - מה תלמוד לומר?**

**והלא כבר נאמר "ושחקת ממנה הדק" בקטורת של כל השנה, ואם כן, מה תלמוד לומר ביום הכיפורים "דקה"?**

**כדי ללמדך: שתהא דקה מן הדקה.**

**אמר מר: כשהוא שוחק אומר היטב הדק, הדק היטב.**

**מסייע ליה לרבי יוחנן. דאמר רבי יוחנן: כשם שהדיבור רע ליין [דאיתא במתניתין במנחות (דף פז.)] שכאשר היו בודקים את היין לדעת אם הוא טוב לנסכים, היה הגזבר עומד עם מקל, וכשהוא היה רואה שהתחיל לצאת עם היין חומר לבן שמעל**

השמרים, הוא היה מקיש במקל כדי לרמוז למי שבדק את היין שיסגור את ברז החבית. ולא היה אומר לו בפה, משום שהדיבור רע ליין], **כן הדיבור יפה לבשמים**.

**אמר רבי יוחנן: מנין של אחד עשר סממנין נאמרו לו למשה בסיני**. שצריכה הקטורת שיהיו בה אחד עשר סממנים ומתוכם קבעה התורה ארבעה: נטף שחלת וחלבנה ולבונה זכה. אבל את שאר הסממנים שישלימו למנין האחד עשר אפשר לקחת מאיזה מין שרוצים. ובתנאי שיהא דבר ש"קוטר ועולה", כדילפינן בסמוך מכלל ופרט וכלל. **99**

**99** כתב **הבאר שבע**, שאין הכונה שנאמרה הלכה למשה בסיני, שאם כן, איך אמר רב הונא על דבריו, "מאי קראה", אלא רבי יוחנן השמיע לנו שמנין האחד עשר סמנים הם מן התורה ואינם מדרבנן, ורב הונא בא לפרש מנין למדנו לומר כן, ואף על פי שמלשון הרמב"ם לכאורה לא משמע כן, שהרי כתב, "ואחד עשר סמנים נאמרו לו למשה בסיני", צריך לפרש שכונתו לשמות הסמנים, אבל מנינם נדרש מן הפסוקים כמבואר בגמרא. ועיין בהערה הבאה עוד מזה.

ובברייתא בעמוד א מנינו אחד עשר סממנים, שקבעו חכמים אלו הם שבעת הסממנים שיקחו.

**אמר רב הונא: מאי קראה?** מאיזה מקרא למדנו שאחד עשר סממנים איכא בקטורת?

דכתיב "קח לך סמים", שהוא לשון רבים, דמשמע **תרי**.

וכתיב בתריה "נטף ושחלת וחלבנה", הרי עוד שלוש, וביחד עם השניים הקודמים, **הא** בסך הכל - **חמשה**.

ועוד כתיב "וסמים", ומשמע דיש להוסיף סמים **אחריני** כמנין הסמים הקודמים, שהם עוד **חמשה**. **הא**, בסך הכל - **עשרה**. וכתיב נמי: "ולבונה זכה" - **חד**.

**הא**, בסך הכל - **חד סרי!**

ומקשינן: ומנין שהמלה סמים שכתובה פעמיים בפסוק הזה באה ללמד על מנין הסממנים? ומדוע לא נאמר שהיא באה ללמד על המינים הכשרים לקטורת, ואימא הכי:

**סמים - כלל**.

**נטף ושחלת וחלבנה - פרט**.

**סמים - חזר וכלל**. ונלמד בכלל ופרט וכלל: **אי אתה דן אלא כעין הפרט**. מה **הפרט מפורש דבר שעשנו קוטר ועולה** ישר כמקל ואינו מתפצל לכאן ולכאן, **וריוחו נודף, אף כל דבר שקוטר ועולה וריוחו נודף**, כשר לקטורת!! **100**

**100.** רש"י מפרש, שאמנם הסמים המפורשים בפסוק, הם נצרכים בדוקא, ואינו יכול להביא תחתיהם סמים אחרים כלל, מכל מקום למדנו מהכלל ופרט על שאר הסמים הנלמדים מיתור הכתוב, שיהיו קוטר ועולה וריחו נודף, ולפי שיטתו, לימוד זה דכלל ופרט קיים גם למסקנת הגמרא, וכמו דתני דבי רבי ישמעאל לקמן, ונמצא, שמן התורה יכול להביא מאיזה מין שירצה, אלא שחכמים הכריעו איזה מיני סמים יטלו. **אולם** כבר הבאנו בהערה 86, שדעת הרמב"ם היא, שנאמרו למשה בסיני שמות כל האחד עשר סמנים, ולדעתו, אין למדים כלום מהכלל ופרט לפי המסקנא, מאחר שהוכחנו שנאמר יתור בפסוק כדי לדרוש מנין הסמנים, משום כך אין דורשים פסוק זה בכלל ופרט, ואדרבה, הסלקא דעתך דגמרא צריך ביאור לדעתו, מאחר שנאמרה הלכה למשה מסיני על שמות הסמנים הנוספים, אם כן, איך היה מקום לדרוש כלל ופרט, הלא שמותיהם נמסרו באופן מבורר. וכן יש לעיין, הרי דבי רבי ישמעאל דורש כלל ופרט וכלל, ולא מצאנו בגמרא מי שיחלוק עליו בפירושו. **ואולי נפרש** לדעת הרמב"ם, שרבי יוחנן שאמר "אחד עשר סמנים נאמרו לו למשה בסיני", כונתו היתה להלכה למשה מסיני [ולא כמו שהבאנו בהערה הקודמת מהבאר שבע, אלא כפי המובן הפשוט], וסובר הרמב"ם, שכונת רבי יוחנן גם על שמות הסמנים, ולא רק על מנינם, ורב הונא בא לחלוק עמו, ולומר שאין זה מהלכה למשה מסיני, אלא שדורשים כן מהפסוק, ולפי רב הונא הפסוק נדרש גם כן בכלל ופרט, ללמדנו על המינים הנוספים מה טיבם ותכונתם, וכמו שאמר גם כן תנא דבי רבי ישמעאל, ואם כן, נמצא שרבי יוחנן הוא החולק על תנא דבי רבי ישמעאל, ופסק הרמב"ם כרבי יוחנן [ויש לעיין ממה שכתב הרמב"ם [ממרים א ג], שלא מצאנו שנחלקו בהלכה למשה מסיני].

**וכי תימא** לדחות שאין ללמוד כך, כי **אם כן** שבא הכתוב ללמד בכלל ופרט וכלל - **לכתוב קרא** רק **חד פרטא** בין שני הכללים. ומדכתב פרטים רבים מוכח שלא בא ללמד בכלל ופרט וכלל את סוג הסממנים אלא את מנין הסממנים. **101 לאיי** [כיצד דחית דחיה שכזאת]? והא **מיצרך צריכי** לכל הני פרטי למכתיבנהו, ואינך יכול ללמוד מריבוי הפרטים שאין לדרוש את הפסוק בכלל ופרט וכלל!

**101.** לכאורה יש **להתבונן** בזה, שהרי אילו היה נכתב רק פרט אחד, אמנם היינו לומדים מכעין הפרט כל דבר שקוטר ועולה וריחו נודף, אבל עדיין לא היינו יודעים להצריך בקטרת אלא סם אחד בלבד [מלבד הלבונה זכה, שנכתבה אחר "סמים" בתרא], ולכן צריך לכתוב שלשה פרטים, כדי שנדע שצריך בקטרת שלשה סמים. ואולי נאמר, שלולא היינו דורשים את מנין הסמנים כרב הונא, והפסוק היה נדרש בכלל ופרט וכלל, לא היינו יודעים גם כן להצריך שלשה סמים, אלא היינו מפרשים שהתורה פירטה כמה מיני סמים שניתן לעשות מהם קטורת [שמהם לומדים גם כן למיני סמים הדומים להם], אבל לא נאמר בהם כלל מנין, ועיין קדושין [יז א], וצ"ע.

דהרי **אי כתב** רק **נטף** - **הוה אמינא דמין אילן, אין!** שהלימוד מכלל ופרט וכלל מלמד שרק סממן שהוא ממין האילן, שבכך הוא דומה לפרט "נטף" שהוא ממין אילן. **אבל גידולי קרקע** [מיני עשבים] **לא. משום הכי כתב "ושחלת"**, שהוא גידולי קרקע.

**ואי כתב** רק "ושחלת", **הוה אמינא** דרק **גידולי קרקע, אין**, שהם כעין הפרט, **אבל מין אילן אימא לא. משום הכי כתב נטף.**

**וחלבנה לגופיה אתא** - **מפני שריחה רע**, ללמד שאף על פי שריחה רע כשרה לקטורת.

ואכתי תיקשי מנא לך י"א סממנים?

ומשינין: **אם כן**, שהפסוק בא ללמד רק את סוג הסממנים, בלימוד מכלל ופרט וכלל, הרי **מ"קח לך" נפקא ליה**, כי גם "קח לך" משמע כלל, ומדוע צריך לכתוב גם "קח לך" וגם "סמים"? אלא לומר לך שלומדים מהפסוק גם את סוג הסממנים בכלל ופרט וכלל, וגם את מנין הסממנים.

ומקשינן: **ואימא "סמים" בתראי רק תרין נינהו - כסמים קדמאי**, ולא חמשה סמים כפי שדרשנו?

ומשינין: **אם כן**, ששניהם מלמדים את אותו מספר הסממנים - **נכתוב "סמים סמים" בהדי הדדי, ובתרי הכי נכתוב "נטף ושחלת וחלבנה"**, ומזה שהתורה הפרידה ביניהם רואים שאינם מלמדים את אותו מספר סממנים, אלא הכונה ב"סמים" האחרון ללמדנו שנוסיף כמנין חמשת הסממנים שנכתבו לעיל.

**דבי רבי ישמעאל תני: סמים - כלל. נטף שחלת וחלבנה - פרט. סמים - חזר וכלל.**

[ולא נחלק תנא דבי רבי ישמעאל עם רבי יוחנן, שגם לדבריו ילפינן למנין י"א סממנים מ"סמים", וכפי שיתבאר בסמוך].

ולומדים בכלל ופרט וכלל: **אי אתה דן אלא כעין הפרט. מה הפרט מפורש דבר שקוטר ועולה וריחו נודף, אף כל דבר שקוטר ועולה וריחו נודף.**

[הקטע דלהלן מתבאר בגמרא בסמוך]:

**או אינו אלא כלל בכלל ראשון, ופרט בפרט ראשון? אמרת לאו, הא אין לך עליך לדון בלשון אחרון אלא בלשון ראשון!**

**אמר מר: או אינו אלא כלל בכלל ראשון ופרט בפרט ראשון? אמרת לאו, הא אין עליך לדון.**

והוינן בה: **מאי קושיא ד"או אינו"?**

ומבארין: **הכי קא קשיא ליה**, כך היה קשה לתנא דבי רבי ישמעאל, **כי היכא דקשיא לן**, כמו שהיה קשה לנו על הדרשה של מנין אחד עשר הסמים. **דאימא "סמים" בתראי רק תרי נינהו ולא חמש, כי היכי ד"סמים" קדמאי לא הוו אלא תרין** [כמו שה"סמים" הראשונים נמנים רק כשנים]?

והיינו, שכך אמר תנא דבי רבי ישמעאל: ואימא דה"כ"ל"ל" השני, דהיינו, "סמים" בתרא, הרי הוא מלמד רק כמספר הסמים שאנו למדים בכלל הראשון, שהוא "סמים" קמא, ואינם אלא שני סמים!!

ולאחר מכן **הדר ושני**, חזר התנא ותירץ, **כדשנינן**, כמו שתירצנו - **דאם כן**, שסמים בתרא הוא רק שני סמים כמו סמים קמא אמאי הפרידס הכתוב, ומדוע לא **נכתוב קרא** "סמים סמים, נטף ושחלת וחלבנה".

ותו הוינן בה: **ומאי קשיא ליה לתנא באומרו** "או אינו אלא **פרט בפרט ראשון**"?

ומבארין: **הכי קא קשיא ליה**: כיון דמיני אילנות ילפי מן "נטף", וגידולי **קרקע ילפי מ"שחלת"**, ולילפי נמי מ"לבונה זכה", ונימא דאייתי לרבות אפילו סממנים שדומים לפרטים האמורים בפרשה רק **בחז צד** [בענין אחד, ולא כמו שלמדנו שצריך שיהא דומה בשני ענינים - קוטר ועולה וריחו נודף], והיינו, **דנייתי נמי דבר שריחו נודף, ואף על פי שאין קוטר ועולה**, דומיא דלבונה!!

והכי קאמר: או אינו אלא שהפרט האחרון, דהיינו לבונה, יהיה כמו הפרטים הראשונים הנדרשים בכלל ופרט וכלל!!

**הדר אמר: אם כן**, דגם את הלבונה יש לצרף ללימוד בכלל ופרט וכלל, **נכתוב קרא** לפרט של "לבונה זכה" **במיצע**, בין שני הכללים, יחד עם שאר הפרטים, ואז **נילף מיניה** לרבות מינים הדומים לפרט בתכונה אחת!

ומדכתבינן ל"לבונה זכה" בתר דכללא בתרא, שמע מינה דאין ללמוד ממנה. והכי קאמר תנא דבי רבי ישמעאל:

"לאו! הא אין לך לדרוש בלשון אחרון". והיינו, שאי אפשר לדרוש וללמוד גם מלבונה, ולומר שאין צורך שיהיו שאר הסממנים דומים לאלו הכתובים במפורש אלא בצד אחד. "אלא בלשון ראשון" יש לדרוש, דלא ילפינן אלא מהפרטים שנכתבו בין שני הכללים, ולכן צריך שיהיה דומה בשני צדדים, שיהא קוטר ועולה וריחו נודף.

ופרכינן: איך אפשר לומר שמזה שהתורה לא כתבה לבונה זכה באמצע אין לצרף את הלבונה ללימוד של כלל ופרט וכלל שנלמד מהסממנים שבין שני הכללים?

והרי **אי כתביה לבונה זכה במיצעי**, בין שני ה"סמים", **הויין תרי עשר** סממנים! שהרי אנו דורשים מ"סמים" השני להוסיף עוד סמים כמנין הסמים המנויים לפני כן. ואם לפני כן יהיו ששה [ביחד עם לבונה זכה], נרבה מסמים בתרא עוד ששה, ויהיה בסך הכל שנים עשרה!! הילכך נכתבה הלבונה בסוף. וכיון שזוהי הסיבה שהיא נכתבה לאחר

סמים בתרא אין לנו לומר שהתכוונה התורה להוציא את הלבונה מהלימוד של כלל ופרט וכלל!?

ומשנין: **אם כן**, שלבונה זכה נכללת בלימוד של כלל ופרט וכלל, והיא באה לרבות אפילו מינים הדומים לפרט רק בצד אחד, ונכתבה בסוף כדי שלא נלמד מסמים בתרא עוד ששה - **נכתוב קרא לבונה זכה במיצעי וחלבנה לבסוף!**? שהרי סממן החלבנה אינו מכלל הלימוד של כלל ופרט וכלל, כי הוא נצרך לגופו לפי שהוא כשר אפילו שריחו רע. [שהתורה לא הכשירה כל דבר שריחו רע אם קוטר ועולה וריחו נודף, אלא גזירת הכתוב היא רק בחלבנה, ובשאר מינים כשר רק אם ריחו טוב וקוטר ועולה וריחו נודף. כן מבואר ברש"י ד"ה אם כן נכתביה], והשתא הוּו להו רק י"א סממנים.

ומדלא נכתבה החלבנה בסוף אלא הלבונה, שמע מינה דכוונת התורה להוציא את הלבונה מהלימוד של כלל ופרט וכלל. דמוכח שלבונה זכה נכתבה רק כדי להשלים מנין אחד עשר סממנים, ולא כדי לרבות מינים הדומים לפרט בצד אחד.

**ריש לקיש אמר: מגופה של ה"קטורת" מוכח שצריך דוקא דבר שקוטר ועולה, שהרי מה הוא לשון "קטורת" - דבר שקוטר ועולה!**

**אמר רב חנא בר בזנה, אמר רבי שמעון חסידא: כל תענית שאין בה ממושעי ישראל, שלא מצרפים אותם להתפלל עם הציבור - אינה תענית!**

**שהרי חלבנה ריחה רע, ומנאה הכתוב עם סממני קטורת** [לרמוז ששם שמים מתקדש בשעה שהרשעים חוזרים בתשובה ורוצים להתאגד ולהתנהג כמעשה הצדיקים - פרישה או"ח סימן תריט, מובא במשנה ברורה, שער הציון ס"ק ד]. **102**

**102. הטור** [או"ח תריט] כתב, שמכאן המקור למה שנהגו באשכנז, שבליל יום הכפורים מתירים להעברנים להתפלל עמהם. וכתב **המהרש"א**, שמכאן יש רמז לומר, שאף על פי שמושעי ישראל יהיו עמנו באגודה אחת בתעניותינו, מכל מקום אינם מצטרפין להשלים המנין, שהרי בסממני הקטורת היו עשר סממנים מלבד החלבנה שהוא הסם האחד עשר.

**אביי אמר מהכא: שכתוב (עמוס ט): ואגודתו כשכולם ביחד - אזי על ארץ יסדה!** שזו היא תכלית יסוד הארץ.

שנינו במשנה: **והסך בשמן המשחה: 103**

**103.** שנינו בתוספתא [מכות ג א], אחד הסך ואחד הניסך עוברין באיסור זה [וכנראה משום ש"לא ייסך" משמעותו איסור על הניסך, וכמו שנראה בגמרא כאן], וביאר **בחסדי דוד** שם, שהניסך חייב רק באופן שסייע במעשה לזה שסכו, אבל אם לא עשה מעשה כלל, אינו חייב בקרבן ומלקות, שהרי לעולם אין מתחייבים קרבן ומלקות בלא מעשה, וכמו שלמדנו במכות [כ ב] לענין הניקף, שאינו חייב אלא אם כן סייע להמקיף. עוד יש לדון האם הסך עצמו יהיה חייב שתיים, משום סך ומשום ניסך, ועיין במכות שם, שלדעת רבא, המקיף עצמו עובר שתיים, משום מקיף ומשום ניקף.



**תנו רבנן: הסך בשמן המשחה לבהמה וכלים - פטור מכרת.**

**וכן הסך משמן המשחה לעובדי כוכבים ולמתים - פטור.**

**והוינן בה: בשלמא הסך לבהמה וכלים פטור - דכתיב "על בשר אדם לא ייסך",**

**ואילו בהמה וכלים לאו אדם הוא.** 104

104. בהערה 106 יבואר אי"ה, שיש שני איסורים בשמן המשחה, סיכה, ונתינה, ויש ביניהם חילוקי דינים. וכתב הבאר שבע לחדש לפי זה, שכל הפטור בבהמה וכלים הוא רק לענין איסור סיכה, שבזה נאמר "על בשר אדם לא ייסך", והם אינם קרויים אדם, אבל לענין איסור נתינת שמן שנאמר בו, "אשר יתן ממנו על זר", גם הם בכלל, שהרי באיסור זה לא נזכר "אדם".

**מתים נמי פטור, דכיון דמית ליה - מת מיקרי ולא אדם.**

**אלא הסך עובדי כוכבים - אמאי פטור, והא אדם נינהו?**

ומשנינן: לאיי! אין הדבר כן! דכתיב (יחזקאל לד) "ואתן [כמו "ואתם"] צאני, צאן מרעיתי, אדם אתם". ודרשינן: רק אתם קרויין אדם, ואין העובדי כוכבים קרויין אדם.

ומקשינן: והכתיב בשבי ששבו בני ישראל במלחמת מדין (במדבר לא) "ונפש אדם ששה עשר אלף", והם היו גוים - הרי שעובדי כוכבים קרויים אדם!?

אמר ליה: ההוא אדם דכתיב התם - לאפוקי בהמה! שגם בהמה כתובה שם, וכדי להבדיל בין האדם לבהמה שהוזכרה שם הוצרך הכתוב לקרוא להם אדם.

ותו מקשינן: והכתיב (יונה ד) "ואני לא אחוס על נינוה העיר הגדולה אשר יש בה הרבה משנים עשר ריבוא אדם"!! ומשנינן: ההוא אדם נמי אתי לאפוקי מבהמה דכתיבא התם.

ואיבעית אימא, כדקתני תנא קמיה דרבי אלעזר: כל שישנו בסך, שעובר איסור כשהוא סך משמן המשחה לעצמו או לאחרים - דהיינו ישראל שמצווה שלא לסוך בו, ישנו נמי בבל ייסך, שאסור לאחרים לסוך אותו. וכל שאינו בסך - כגון גוי שאינו מצווה שלא לסוך בו, אינו בבל ייסך, שאין איסור לאחרים לסוך אותו. 105

105. כתב הערוך לנר, שיש נפקא מינה בין שני תירוצים אלו לענין הסך קטן, שלפי תירוץ אחד, יהיה חייב, שהרי קטן ודאי קרוי "אדם". אולם לתירוץ השני, יהיה פטור, מאחר שהקטן אינו מצווה שלא לסוך אחרים, שאינו בר חיובא ועונשין, וכמו שאמרו בנזיר [נז], לדעת רב אדא בר אבהו) בענין איסור הקפת הראש, שהמקיף קטן אינו עובר בלאו, הואיל והוקשו מקיף לניקף, שכל שאין הניקף מצווה, המקיף גם כן אינו עובר, והקטן נחשב לאינו מצווה בהקפה.

**תניא אידך: הסך בשמן המשחה לבהמה וכלים, לעובדי כוכבים ומתים - פטור. למלכים ולכהנים גדולים [לאחר שכבר נמשחו] - רבי מאיר מחייב, ורבי יהודה פוטר.**

**וכמה יסוך ויהא חייב?**

**רבי מאיר אומר כל שהוא. רבי יהודה אומר כזית.**

וקא סלקא דעתין דהאי דאמר התנא "וכמה יסוך מהשמן ויהיה חייב" איירי בסך מלכים וכהנים.

ופרכינן: **והאמר רבי יהודה פטור**, ואיך הוא אמר שאם סך כזית חייב!?

ומשנינן: **כי פטר רבי יהודה - גבי מלכים וכהנים**, אבל **גבי הדיוט מחייב**. והכא איירי בהדיוט.

והוינן בה: **רבי מאיר ורבי יהודה - במאי פליגי?**

**אמר רב יוסף: בהא פליגי - רבי מאיר סבר "על בשר אדם לא ייסך" כתיב, וכתיב: "ואשר יתן ממנו על זר ונכרת מעמיו".** וילפינן נתינה מסיכה: **מה סיכה שיעורה הוא בכל שהוא**, כי לא מצאנו בשום מקום שיעור לסיכה, **אף נתינה** הכתובה כאן שיעורה הוא **בכל שהוא**, על אף שבעלמא סתם נתינה היא בכזית.

**ורבי יהודה סבר, ילפינן נתינה דשמן המשחה על זר מנתינה דעלמא - מה נתינה דעלמא**, בתשלומי תרומה, דכתיב בה "נתינה", היא **בכזית**, [שלומדים מתשלומי תרומה, שמשלם מי שאכל כזית תרומה בשוגג, דכתיב בה (ויקרא כב) "ואיש כי יאכל קודש בשגגה - ונתן לכהן את הקודש". ששיעור אכילה הוא בכזית, וכתיב בה "ונתן"], **אף נתינה דעל זר** שיעורה הוא **בכזית**. וחוזרים ולמדים לשיעור סיכה מנתינה שאף סיכה היא בכזית.

**אבל סיכה שהיא למימשח מלכים בתחילת מלכותם וכהנים בתחילת כהונתם - דברי הכל שיעורה הוא בכל שהוא.** 106

106. נחלקו הרמב"ם והראב"ד בפירוש דברי הגמרא, שהרמב"ם [כה"מ א י] מפרש, שכאשר באים לקיים מצות משיחת מלך וכהן גדול, אזי די בכל שהוא אפילו לרבי יהודה, אבל באיסור סיכת זר, לעולם צריך כזית לדעת רבי יהודה, כלומר, בין בסיכה ובין בנתינה [וכפי שיבואר בהערה 109 החילוק שביניהם], ואף על פי שלשון נתינה לעולם הוא בכזית, מכל מקום כאן לומדים נתינה מסיכה, שהיא בכל שהוא, אבל הראב"ד מפרש בכונת הגמרא, לפי המבואר לקמן בסוגיא, שרבי יהודה מודה לרבי מאיר, שאיסור סיכה נהג גם במלך וכהן גדול, דדוקא באיסור נתינה שנזכר בתורה לשון "זר" [ואשר יתן ממנו על זר], בזה סובר רבי יהודה שהמלך וכהן גדול אינם קרויים זר אצל השמן, אבל בסיכה שנאמר, "על

בשר אדם לא ייסד", ולא נזכר לשון זר, גם הם בכלל האיסור, ועל זה אמר רב יוסף, שבאיסור דסיכה [שהיא לבדה נוהגת במלכים וכהנים לדברי הכל] בזה אין צריך כזית גם לרבי יהודה, שהרי משמעות לשון סיכה היא אפילו בכל שהוא. כל זה מתבאר מדברי הכסף משנה שם.

**ואמר רב יוסף: במאי פליגי רבי מאיר ורבי יהודה גבי מלכים וכהנים**  
בסיכה לאחר שכבר נמשחו אם חייבים עליה?

**רבי מאיר סבר, "ואשר יתן ממנו על זר" כתיב, ומלך וכהן השתא**, לאחר שנמשחו - **זרים** - אצל שמן המשחה **נינהו!** כיון שכבר נמשחו, ואין להם עתה צורך במשיחה הזו.

**ורבי יהודה סבר, דכדי להתחייב בעינן עד דאיכא "זר" מתחילתו ועד סופו, ומלך וכהן מעיקרא**, במשיחתם בתחילת מלכותם וכהונתם, **לאו זרים הוו.**

**אמר רב איקא בריה דרב אמאי: ואזדו** רבי מאיר שמחשיב זר אפילו לזה שאינו זר מתחילתו, ורבי יהודה שמחשיב זר רק לזה שהיה זר מתחילתו, **לטעמייהו**, שנחלקו בזה במקום אחר.

## דף ז - א

**דתנן** במסכת תרומות:

זר שאכל תרומה עובר על שני איסורים: א) גזל - שהרי התרומה היא ממון השייך לכהנים. ב) איסור אכילת תרומה, כדכתיב (ויקרא כב י) "וכל זר לא יאכל קודש".

ואם אכל הזר תרומה בשוגג, חייב לשלם קרן וחומש כדי לכפר על עבירת אכילת התרומה, שעבר בשוגג (כדכתיב שם פסוק יד), ותשלום זה נקרא "תשלומי תרומה".

אשת איש שזינתה, אם היא בת ישראל - מיתתה בחנק. אבל אם היא בת כהן - מיתתה בשריפה (כדכתיב בויקרא כא ט).

בת כהן אוכלת בתרומה כל זמן שלא נישאת לישראל. אבל אם נישאת לישראל - אינה אוכלת בתרומה כל זמן שהיא נשואה. ואם נתאלמנה או נתגרשה מהישראל, הרי אם יש לה בנים מבעלה הישראל, אינה חוזרת לאכול בתרומה. ואם אין לה בנים ממנו - חוזרת לאכול בתרומה.

**בת כהן שנישאת לישראל, ואכלה בתרומה בשוגג - משלמת את הקרן** כדין כל גזלן, **ואינה משלמת את החומש**. כי רק זר חייב ב"תשלומי תרומה" של קרן וחומש בתורת כפרה, ככתוב לעיל בפרשה: "וזר - לא יאכל קודש". אבל בת כהן אינה נחשבת ל"זרה" אפילו בשעה שהיא נשואה לישראל שאינה אוכלת אז בתרומה. וטעמו של דבר שאינה נחשבת "זרה" כי עדיין היא עשויה לחזור לאכול בתרומה אם תתאלמן או תתגרש בלא שיהיו לה בנים ממנו. ואפילו אם תתאלמן כשיש לה בנים ממנו, עדיין תוכל להנשא לכהן ולאכול בתרומה מדין אשת כהן.

ואם זינתה תחת בעלה - **מיתתה בשריפה** כדין בת כהן שזינתה.

בת כהן **שנישאת לאחד מן הפסולין**, כגון חלל או ממזר, שמתחללת על ידי ביאתו, ואכלה תרומה - **משלמת קרן וחומש**, כי היות ונתחללה על ידו היא נחשבת זרה ואינה אוכלת בתרומה לעולם.

וכיון שהתחללה - **מיתתה בחנק!** שאם זינתה [לאחר שהתחללה] עם אדם אחר בעודה אשת איש הרי דינה במיתת חנק כישראלית שזינתה. דכיון שנתחללה ונחשבת זרה אין לה דין בת כהן, **דברי רבי מאיר**.

וסברתו היא - שאף על פי שמתחילה כשנולדה לא היתה זרה, הואיל והיא זרה עכשיו, דינה כזרה לכל דבר. וכשיטתו לעיל שמלך וכהן גדול לאחר שנמשחו וכבר אין להם צורך בשמן המשחה נחשבים כזרים ביחס למשיחה בשמן המשחה, אף על פי שמתחילה לא היו זרים אצלו.

**וחכמים אומרים: אחת זו** בת כהן שלא נתחללה, **ואחת זו** בת כהן שנתחללה, **משלמת את הקרן, ואינה משלמת את החומש, ומיתתה בשריפה**. <sup>107</sup> כי מי שאינו זר מתחילתו - לא נחשב זר. [וחכמים היינו רבי יהודה, וכשיטתו לעיל בשמן המשחה במלך ובכהן גדול]. <sup>108</sup>

<sup>107</sup> הקשה הגרי"ז, הרי שריפת בת כהן אינה תלויה בשם "זרה", שלא נזכר לענין זה בתורה לשון "זרה", ואם כן, מאחר שלרבי מאיר, כשנתחללה מקדושת הכהונה, על ידי שניסת לפסול לה, אין דינה בשריפה, היה צריך להיות כן הדין גם לרבי יהודה לכאורה, ואינו דומה לתשלומי חומש, שמפורש בתורה שהוא תלוי בשם "זר" [וכל זר לא יאכל קודש וגו']. <sup>108</sup> **בדרך אמונה** [תרומות יב] הקשה, שלכאורה אין הדמיון שוה, שהרי בבת כהן שניסת לישראל, מודה רבי מאיר שאינה משלמת חומש, מאחר שיכולה היא עדיין לשוב ולאכול בתרומה [וכל המחלוקת היא רק כשנתחללה לגמרי, כמבואר בגמרא], ואם כן, גם לענין איסור דסיכת שמן המשחה, היה רבי מאיר צריך לפטור הסך מלך, שהרי אם ימרדו בו, ויחזרו וימליכוהו שנית, יהיה טעון משיחה נוספת לכאורה, ונמצא שאינו מסולק לגמרי מן המשיחה. ותירך,

שבבת כהן, מאחר שהיא יכולה לחזור בעתיד לתרומת בית אביה, אם כן, גם עתה כאשר היא נשואה לכהן לא נפקע ממנה שם כהנת, ורק שלעת עתה אסורה היא בתרומה, כל זמן שהיא יושבת תחת בעלה ישראל [וכמו שמבואר בחולין [קלב] שאפשר ליתן לה אז מתנות]. מה שאין כן במלך, שעתה אין בו שום דין משיחה, ורק שלעתיד יכול להתחדש עליו דין משיחה, משום זה לא נפקע ממנו שם זר. **עוד הקשה** שם, שעדיין אין הדמיון שוה בדעת רבי יהודה, שהרי הדבר פשוט לדברי הכל, שבת ישראל שהיתה נשואה לכהן ונתגרשה או מת בעלה, שהיא משלמת את החומש, אף על פי שלא היתה זרה כל ימיה, ולכאורה הטעם הוא, משום שאמנם היה זמן שלא היתה אז זרה, מכל מקום מאחר שעתה זרה היא, וגם בתחילה היתה זרה, משום כך שם זרה עליה, ואם כן, הוא הדין למלך וכהן גדול, שאף על פי שהיה זמן שהיו טעונים משיחה, מכל מקום מכיון שקודם למשיחתן היו זרים אצל השמן, וכן אחר המשיחה, משום כך היינו צריכים לומר שהם נחשבים כזרים אצלה. **ותירץ**, שבאמת כשהיה שעה אחת שלא היה נחשב לזר, לעולם לא יחול עליו שם זר, והטעם שבת ישראל שהיתה נשואה לכהן ונתגרשה, משלמת חומש, הוא משום שגם בשעת אכילתה בתרומה לא היה זה דין אכילה עצמי שלה, אלא היתה אוכלת מדין קנין כספו, ולכן אין זה מפקיע אותה משם זרות לעולם. ויעיין בקובץ הערות (מז ט) מש"כ בענין זה. ועיין עוד במשך חכמה [במדבר ג מה] שדן לענין שאר מקומות שזכר "זר" בתורה.

והדרינן לבאר את המחלוקת בשיעור נתינת שמן המשחה :

**אמר רב יוסף: המחלוקת היא רק בנתינת שמן המשחה על זר, ובשינויי דשנינן** [ובהסברים שהסברנו], דהיינו - שרבי מאיר מקיש נתינה לסיכה שאין לה שיעור, ורבי יהודה לומד נתינה דשמן המשחה מנתינה דתרומה, שנתפרש שיעורה שהוא בכזית.

**אבל נתינה דעלמא**, כגון האיסור לתת לבונה על מנחת חוטא כדכתיב (ויקרא ד יא) "ולא יתן עליה לבונה" - **לדברי הכל** שיעורה בכזית. כי לכולי עלמא לומדים דיני נתינה שבכל התורה מנתינה דתרומה, חוץ משמן המשחה, ששם רבי מאיר סובר שהוא הוקש לסיכה.

**גופא: תני תנא קמיה דרבי אלעזר: כל שישנו בסך**, שאסור לו לסוך שמן המשחה לאחרים, דהיינו ישראל - **ישנו בבל ייסך**, שאסור לאחרים לסוך לו. **וכל שאינו בסך, אינו בבל ייסך**, למעוטי גוי, שמותר לו לסוך אחרים, והילכך מותר לאחרים לסוך אותו.

**אמר ליה רבי אלעזר לתנא: שפיר קאמרת!** שהרי "לא ייסך" כתיב, באות יו"ד יתירה, ונדרוש כאילו היו"ד כתובה באמצע המילה, **וקרי ביה: לא יסיך**, דמשמע שלא הוא עצמו יסך ולא אחרים יסיכוהו, שמי שאסור לו לסוך לעצמו ולאחרים, אסור לאחרים לסוך לו. אבל גוי שאינו אסור לסוך את עצמו לא קרינא ביה "לא יסיך", ואין איסור לאחרים לסוך אותו.

**תני רב חנניא קמיה דרבא: מנין לכהן גדול שנטל משמן המשחה שעל ראשו**, בשעה שנמשח לתחילת כהונתו, **ונתן על בני מעיו - מנין שהוא חייב?** **109 שנאמר "על בשר אדם לא ייסך"**, ומדלא כתיב "על בשר זר לא ייסך" משמע דאסור לסוך על כל אדם, ואפילו על כהן גדול ומלך שכבר נמשחו באותו שמן.

**109.** כתב השיטמ"ק [ו] בשם **רבינו פרץ**, שמימרא זו היא גם לרבי יהודה, שכל הפטור שנאמר בכהן גדול, הוא רק מאיסור נתינה. כלומר, שנותן על ראשו, שהוא דרך משיחתו להיות כהן גדול, שבה נתמעט מ"אשר יתן ממנו על זר", שהרי כהן גדול אינו חשוב כזר, אבל מאיסור סיכה, שהוא כשסך על שאר גופו, שאינו מקום משיחתו, בזה שוה כהן גדול לשאר אדם, שהרי נאמר "על בשר אדם לא ייסך", ואף הוא בכלל אדם, וכן כתב הרמב"ן [שמות ל ג]. ועיין **בערוך לנו** שרוצה לפרש החילוק שביניהם בענין אחר, שהסיכה היא כשמשפשף השמן ומבליעו בבשר, והנתינה היא כשנותנו בלא שפשוף.

**אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: מאי שנא כהן גדול שנטל משמן המשחה שעל ראשו וסך בו את בני מעיו דמחייבת ליה, מהא דתניא: כהן שסך עצמו בשמן של תרומה, הרי משסך בשמן התרומה שוב רשאי בן בתו שהוא ישראל להיות מתעגל להתחכך בו ולהעביר בכך את השמן אליו, ואינו חושש משום זר הסך בשמן של תרומה.**

ורואים מכאן שכאשר משתמשים בשמן ומתקיימת בו המצוה בטלה קדושת התרומה של השמן, ומדוע שלא נאמר כן גם בשמן המשחה שהתקיימה בו מצות משיחתו?

**אמר ליה רב אשי: התם, בתרומה - "ומתו בו כי יחללוהו" כתיב** (ויקרא כב ט). **וכיון דחלליה לשמן כשסך בו 110 - הא איתחיל ויצא לחולין! 111**

**110.** רש"י מפרש, שמכיון שנשתמש בה בהיתר נתבטלה ונתחללה, ודקדק **המנחת חינוך** [רעט] מלשונו, שזר הסך עצמו בשמן תרומה, אסור לזר אחר להתעגל בו, שהרי עדיין לא נתחללה, שהיא מתחללת כאשר נעשית מצות התרומה על ידי השתמשות הכהן כדינה. אולם התוס' במנחות [סט] כתבו בשם **רבינו חיים**, שאין חילוק בזה בין כהן לזר. וביומא [פא] למדנו, שזר שבלע שזפין של תרומה והקיאן כשהן שלמים, ואכלן אחר, השני אינו משלם חומש, שכבר נפקע ממנה שם תרומה, ורבינו חיים הנ"ל מפרש, שהוא מדין המבואר כאן בסוגיא, שכבר נתחללו באכילתו. אולם לשיטת רש"י אי אפשר לפרש כן, שהרי אכילת זר היא, ולדבריו צריך לפרש, שהטעם הוא מפני שהם כמעוכלין, ועיי"ש בתוס' ישנים. **עוד יש לדון** האם בלעיסת התרומה כבר נתחללה, או רק בבליעתה, ולמדנו בכתובות [ל], שזר שאכל תרומה, אינו מתחייב בנפשו עד שעת הבליעה. וכתבו **התוס' ישנים** שם, שבלעיסה לבד עדיין לא נתחללה. אולם כל זה לשיטת רבינו חיים, אבל לשיטת רש"י, שבאכילת זר אין התרומה מתחללת, אם כן, אין הוכחה זו קיימת, ועיין בדברי יחזקאל [א] שמאריך לבאר בדעת הרשב"א, שבלעיסה לבד נתחללה, ומכל מקום מדרבנן אסורה היא לזרים. **111.** **התוס'** ביומא [עז] כתבו בשם רבינו תם להוכיח מכאן, שאיסור סיכה בתרומה אינו אלא מדרבנן, שמן התורה אין סברא לומר שכבר נתחללה. והקשה **הכפות תמרים** שם, אם כן, מה הקשינו בגמרא משמן המשחה שלא נתחלל, והוצרכנו לדרוש מן הפסוק לחלק ביניהם, הרי איסור דשמן המשחה הוא מן התורה, ולכן אסור גם לאחר המשיחה, ועיין דברי יחזקאל [טו] מה שכתב ליישב. ובחידושי **רי"ז הלוי** [עט] דקדק מדברי **הרמב"ם**, שכל ההיתר דמחוללת ועומדת נאמר רק לענין סיכה ולא לענין אכילה, וביאר שם החילוק, שאיסור סיכה בתרומה, אינו כמו אכילת זר, שהוא מעשה איסור בעצמותו, וכמו מאכלות אסורות, אלא יסודו הוא מה שהתרומה לא ניתנה לסיכת זר, אלא לסיכת הכהן, ובזה שהזר סך עצמו בה, הוא מבטל ומשנה מדין התרומה שניתנה לו, ולכן מאחר שכבר קיימו בתרומה את דינה, על ידי שסך בה כהן, כבר נפקע איסור זה, אבל מכל מקום שם תרומה לא נפקע ממנה, ומשום כך עדיין אסורה היא באכילה, שאיסור אכילה תלוי בעצם שם התרומה שעליה.

**אבל גבי שמן המשחה כתיב** (שם כא יב) **"כי נזר שמן משחת אלהיו עליו" - שמן משחה קרייה רחמנא, דאף על גב דמשחו בו ואיתא עליו לאחר שנמשח,**

בכל זאת - **לא איתחיל!** 112 שנינו במשנה: **על אלו חייבין על זדונו** כרת ושגגתו חטאת ועל לא הודע שלהם אשם תלוי, חוץ מן המטמא מקדש וקדשיו, מפני שהוא בעולה ובירוד.

**112. המנחת חינוך** [קח] דן, האם גם במלך נאמר חידוש זה, שהשמן אינו מתחלל אחר משיחתו [והוא הדין אם סך בו זר, לשיטת רבינו חיים הנ"ל], או שהוא דין מסויים שנאמר רק בכהן גדול. ובצפת פענח [תנינא עה א] נתן טעם לחלק בזה בין מלך לכהן גדול, שבכהן גדול, הדין משיחה שנאמרה בו, היא מקדשתו לעולם, ומשום כך כל זמן שהשמן עליו, עדיין לא נעשית מצותו לגמרי, שאמנם גם אם יתנגב השמן, יהיה נשאר בו קדושה מצד המשיחה הראשונה, מכל מקום כל זמן שהיא עליו, הרי היא גם כן מקדשתו, ולכן לא נתחלל השמן מקדושתו. מה שאין כן במלך, שכל הדין משיחה שבו, היא מוגבלת לשעתו. כלומר, שלצורך מינויו למלך, נאמר דין משיחה, ומאחר שכבר נמשח בשמן זה, נחשב שנעשית כבר מצות השמן.

### **קתני במתניתין "חוץ ממטמא מקדש וקדשיו".**

והוינן בה: **ממאי מפיק ליה?** מאיזה דין בא התנא להוציאו מן הכלל של שאר חייבי כריתות?

ומשנינן: **הכי קתני: חוץ ממטמא מקדש וקדשיו - שאין מביא אשם תלוי** כאשר יש לו ספק אם חטא בכך! כי אשם תלוי בא רק על ספק חטאת קבועה, שאילו היה ודאי חוטא היה מביא חטאת קבועה. ואילו על טומאת מקדש וקדשיו מביא כשודאי חטא קרבן עולה ויורד.

ומקשינן: **וניתני נמי: חוץ ממי שעבר עליו יום הכיפורים**, שגם הוא אין מביא **אשם תלוי**, כיון שיום הכיפורים מכפר על החייבים אשם תלוי, ומגן עליהם [אם אכן חטאו] עד שיוודע להם ויביאו חטאת קבועה! [כדתנן לקמן דף כה].

**אמר ריש לקיש: כי קתני** במשנה את אותם הפטורים מאשם תלוי, רק **היכא דאיתיה לחטאיה** [שחטאו עדיין קיים], ואף על פי כן **רחמנא פטריה** מאשם תלוי. וכגון מי שמסופק אם נכנס למקדש בטומאה - שעל הצד שבאמת נכנס לא התכפר לו החטא, ומכל מקום אינו מביא אשם תלוי, כי אשם תלוי בא רק על ספק חטאת קבועה. ודבר זה חידוש הוא, ולהכי קתני ליה.

אבל מי שעבר עליו יום הכיפורים, הרי שוב **ליתיה לחטאיה**, **דהא כפר ליה יום הכפורים**, ואין זה חידוש שפטור מאשם תלוי, ולהכי לא תני ליה!

**רבי יוחנן אמר** תירוץ אחר: המשנה לא הזכירה את מי שעבר עליו יום כיפור שהוא פטור מאשם תלוי, משום שהמשנה דיברה במי שמבעט בכפרת יום כיפור - **דקאמר: לא נכפר עליה**, איני רוצה בכפרתו של **יום הכפורים!** ובכי האי גוונא אינו פטור

מאשם תלוי, **דאי הדר ביה** בתשובה **בתר יום הכיפורים** ורוצה בכפרה - **בעי לאיתויי אשם תלוי**, כי יום כיפור אינו מכפר למי שאינו רוצה בכפרתו. 113

113. כן היא גירסת השיטמ"ק, והמשמעות לפי גירסא זו היא, שאמנם מאמין הוא שיום הכפורים מכפר, אבל אין רצונו בכפרה, וגירסת הגמרא שלפנינו היא, "דקאמר אין יום הכפורים מכפר". כלומר, שאינו מאמין ח"ו בכפרת יום הכפורים. ומדברי **הרמב"ם** [שגגות ג י] מבואר כגירסת הספרים שלנו, שכתב, "היה מבעט וכו' והוא אומר או מחשב בלבו שאין אלו מכפרים לו", ועיי"ש בר"י קורקוס.

**וריש לקיש**, שלא רצה להעמיד את המשנה במבעט בכפרת יום הכיפורים **סבר**: **מבעט נמי מכפר עליה יום הכיפורים**. 114 ואיפלגו רבי יוחנן וריש לקיש **בפלוגתא** דהני אמוראי:

114. לקמן בגמרא מובא שנחלקו רבי ורבנן, האם יום הכפורים מכפר רק עם התשובה, וכן סוברים רבנן. ורבי סובר שהוא מכפר גם בלא תשובה [פרט לכמה עבירות חמורות]. ומשמעות דברי הגמרא שם היא, שלדעת רבי, ודאי יום הכפורים מכפר אפילו למבעט בכפרתו, ומחלוקת דרבי יוחנן וריש לקיש היא רק בדעת רבנן, שאף על פי שלדבריהם אין יום הכפורים מכפר אלא אם עשה תשובה, מכל מקום יתכן שאם עשה תשובה והוא מבעט בכפרה, יום הכפורים מכפר עליו. ולפי זה נמצא, שמחלוקת זו דרבי יוחנן ור"ל, היא ממש כמחלוקת אביי ורבא דלקמן בענין מבעט בכפרת חטאת ואשם, שלדברי הכל חטאת אינה מכפרת בלא תשובה, וכמו שמבואר בתורה "והתודה אשר חטא" [ויקרא ה], ובזה נחלקו אביי ורבא, האם היא מכפרת כשהוא מבעט בכפרה. ומדברי **הרמב"ם** גם כן מבואר שחילק בין הנושאים וכנ"ל, שבהלכות תשובה [א ג] כתב "ועצמו של יום הכפורים מכפר לשבים", שבה פסק כרבנן דרבי, וכמו שכתב שם הכסף משנה, ובהלכות שגגות [ג י] כתב, "אין יום הכפורים ולא חטאת ואשם מכפרים אלא על השבים המאמינים בכפרתן", ובזה פסק כרבי יוחנן, וכמו שכתב הכס"מ שם. ועיי' עוד שיטמ"ק [יד].

דאיתמר: **המביא קרבן חטאת ואומר "לא יתכפר לי חטאתי"** -

**אביי אמר - אינה מכפרת!** 115

115. **בגבורות שמונים** [סב] נוקט בפשיטות, שבאופן זה יהיה הקרבן פסול. אולם זהו דוקא בחטאת ואשם שעיקרן לכפרה, אבל בעולה ושלמים, אף על פי שגם בהם יש כפרה, מכל מקום אין זה מעיקר הקרבן, ומשום כך יהיה הקרבן כשר אף על פי שאינו רוצה בכפרה. אולם הצפנת פענח [תשובה א א] כתב בפשיטות, שהקרבן כשר בכל ענין. ובבאר **יעקב** [הגר"י אריאל] דקדק מלשון הרמב"ם [שגגות ג י] שכתב, "היה מבעט והביא חטאתו וכו' אף על פי שקרבו כמצותן וכו'", ומשמע, שעל כל פנים אין הקרבן נפסל בכך.

**רבא אמר - מכפרת!**

ומבארין: **היכא דאמר "לא תיקרב חטאתי כלל" - דכולי עלמא לא פליגי דלא מכפרת**. דהא **כתיב** (ויקרא א) **"יקריב אותו - לרצונו"**. דהיינו, שירצה בעל הקרבן בהקרבתו, וזה אינו רוצה בהקרבתו.

**כי פליגי כגון דאמר "תיקרב, ולא תכפר"**.



**אביי אמר אין מכפרת - דהא אמר "לא תכפר",** וכל שמבעט בכפרה אינו מתכפר.

**רבא אמר מכפרת - כיון דאמר "תיקרב",** הרי הוא מתכפר בה, שאין הכפרה תלויה ברצונו להתכפר. אלא **כפרה - ממילא אתי!**

והוא הדין ליום כיפור - לאביי כל שאינו רוצה בכפרתו אינו מכפר. ולרבא כפרה ממילא אתי.

**והדר ביה רבא,** והודה שחטאת ויום הכיפורים אינם מכפרים למי שאינו רוצה בכפרתם, כדמוכח מהברייתא בסמוך.

### **כדתניא: יכול יהא יום הכיפורים מכפר על שבין ועל שאין שבין?**

**ודין הוא,** שיש ללמוד בבנין אב, שלא יכפר על שאינן שבים: שהרי -

**ומה חטאת ואשם מכפרין, ויום הכיפורים מכפר.** ואם כן נלמד בבנין אב: **מה חטאת ואשם אין מכפרין אלא על השבין** [כדכתיב בהם "לרצונו", ואם אינו שב מהעבירה הרי אינו רוצה בכפרה], **אף יום הכיפורים אין מכפר אלא על השבין.**

אבל אפשר לפרוך: **לא! אם אמרת בחטאת ואשם** שאינם מכפרים אלא על השבין, לפי שכפרתם מועטת - **שאינ מכפרין על המזיד כשוגג.**

[אשם כן מכפר גם על המזיד, וכונת הברייתא היא לחטאת שמכפרת רק על השוגג. רש"י].

**תאמר ביום הכיפורים,** שכפרתו מרובה - **שמכפר על המזיד כשוגג. והואיל ומכפר על המזיד כשוגג,** דין הוא שיהא **מכפר על שבין ועל שאין שבין,** ואין ללמוד מבנין אב מחטאת שאינו מכפר על שאינם שבין.

**תלמוד לומר** (ויקרא כג כז) **"אך** בעשור לחודש השביעי הזה יום הכיפורים", והמלה **"אך"** היא מיעוט, ללמדנו כי **חלק** הכתוב דין זה, שאינו יום כפרה לכולם, אלא למקצתם בלבד, והיינו - רק לשבין.

והוינן בה: **מאי,** מי הם אלו הנחשבים ל"**שבין**", שרק עליהם חטאת ואשם ויום הכיפורים מכפרין, ומאי **"שאינ שבין"** שיום הכיפורים וחטאת ואשם אינן מכפרין עליהם?

**אלימא "שבין"** היינו **שוגג,** ונקרא "שב" משום שלא רצה לחטוא, וברגע שנודע לו הוא מתחרט על העבירה שעשה. ו"**לא שבין**" היינו **מזיד,** שאינו שב ומתחרט בשעה שהוא יודע מהחטא.

אי אפשר לומר כן. דהא קתני תחילה "מה חטאת ואשם אין מכפרים אלא על השבין אף יום הכיפורים אינו מכפר אלא על השבין" ולדבריו, היינו רק על השוגג ולא על המזיד.

ואחר כך, בדחיית הלימוד של יום הכיפורים מחטאת ואשם, **הא קתני "לא אם אמרת בחטאת ואשם** שאין מכפרים על המזיד כשוגג, תאמר ביום כיפור שמכפר אפילו על המזיד".

ומאי קאמר בדחיה דאי אפשר ללמוד ליום הכיפורים מאשם וחטאת לפי שאין הם מכפרים על המזיד? והרי היינו הך דקאמרין בתחילה, שחטאת ואשם אינם מכפרים על המזיד?! [עיין רש"י!].

ועוד, הא קאמר תחילה דגם יום הכיפורים אינו מכפר על המזיד, דומיא דחטאת ואשם, ואם כן איך פרכינן עתה דאין ללמוד ליום הכיפורים מחטאת ואשם מחמת שיום כיפור מכפר אפילו על המזיד? והרי זהו הדין עצמו שאנחנו רוצים ללמוד מחטאת ואשם, שיום כיפור לא יכפר על המזיד?!

**אלא** הא דקאמרין שחטאת ואשם אינן מכפרין על "שאינן שבין" היינו **כי הא דעולא אמר רבי יוחנן: אכל חלב והפריש קרבן חטאת והמיר דתו**, ובזמן שהוא מומר הקרבן אינו ראוי להקרבה משום זבח רשעים תועבה, ואחר כך **חזר בו**, הרי **הואיל והקרבן נדחה** מלהקריב בזמן שהמיר דתו - **ידחה**, ולא יקרב לעולם **116**. שכיון שנדחה שעה אחת חל עליו פסול "דיחוי" **117**.

**116**. כתב רש"י, שהמיר דתו קודם יום הכיפורים, ואחר יום הכיפורים חזר בו, והנידון הוא על חטאים שעשה קודם המרתו, שלא יתכפרו לו ביום הכיפורים אחר, מאחר שכבר נדחו מלהיות מתכפרים. **ויש לעיין** למה דקדק לומר "קודם המרתו", והרי לכאורה הוא הדין גם לענין חטאים שעשה אחר המרתו וקודם יום הכיפורים, ואולי נאמר, שבזה באמת לא יהיה דין דיחוי, מאחר דדחוי מעיקרא לאו דיחוי הוא, שהרי הם נדחו מכפרת יום הכיפורים מיד בשעת עשיתן, ואפילו לדברי האומר דיחוי מעיקרא דיחוי הוא, מכל מקום הרי כתבו התוס' בזבחים [נט א ד"ה עד] שכאשר נדחה מתחילתו וגם יש בידו לתקן, לדברי הכל אינו חשוב דיחוי [אפילו באופן שאינו חשוב לגמרי בידו], וכן כאן הלא בידו לשוב בתשובה מהמרתו, וצ"ע. **117**. הקשו התוס', הרי למדנו בזבחים [לד], שכל דבר שבידו לתקנו ולהחזירו לכשרות, אינו חשוב דחוי, והרי כאן בידו לחזור בתשובה מהמרתו, ותירצו, שדוקא באופן שלא חל דין פסלות בקרבן, בזה מועיל מה שבידו לתקן, וכמו בגמרא בזבחים הנ"ל, שקיבל את הדם בכשרות, ואחר כך העבירו לשמאלו, מאחר ובידו להחזירו שוב לימינו, אין זה דחוי, אבל כשיש דין פסול, כמו כאן שמומר פסול מלהביא קרבן, בזה אין מועיל מה שבידו לתקן, כדי להוריד לגמרי את הדיחוי, וכמו שלמדנו גם כן בזבחים [נט] לענין נפגם המזבח, שפסול זה גורם דחוי בקרבנות שהיו שם באותה שעה, אף על פי שיש בידו לתקן את פגם המזבח. ועיין **קהלות יעקב** [זבחים לז בהגהה], שהעיר ממה שלמדנו במנחות [נט] לענין מנחת חוטא, שאם נתן עליה לבונה פסלה, ומכל מקום אם ליקט ממנה את הלבונה קודם הקמיצה, הרי היא כשירה, ומבואר שם בגמרא הטעם שאין זה נחשב דחוי, משום שבידו ללקטה, הרי שאומרים סברא זו גם בציור שיש דין של פסול בקרבן. **והמקדש דוד** [לג ב ד"ה הקשו] כתב לבאר הענין בדרך אחרת, שיש בזה שלש דרגות. א. כשבידו לתקן והוא גם כן מצוה לתקן, כמו בנתן הדם לשמאלו [וכמו בנתן לבונה על מנחת חוטא] בזה אינו דיחוי כלל, משום שהוא עומד להיות מתוקן. ב. כשיש מצוה לתקן אבל אין זה כל כך בידו, כמו פגימת המזבח שהוא מסור לגזברים ואין ביד הכהן העובד לתקן, בזה דוקא אם הוא היה דחוי מעיקרו אינו דחוי, וכמו כן במומר, אף על פי שיש עליו מצוה לשוב מהמרתו ואין מי

שמעכב בעדו מלשוב, מכל מקום הרי אינו רוצה לשמוע לקיים מצוה זו, ולכן שוה מצב זה למקום שאין זה בידו כל כך. ג. כשאין בידו וגם אין מצוה לעשות התיקון, כמו בבהמה של שני שותפין [קידושין ז], בזה הוא נחשב דיחוי לרבי יוחנן, גם כשנדחה מעיקרו.

ועל זה אמר התנא שחטאת ואשם אינם מכפרים על "שאינם שבין" כלומר - שאינם שבים מהעבירה משעת הפרשת הקרבן עד שעת ההקרבה, שהרי באמצע היה במצב של המרת דת, ובאותו זמן אינו שב משום עבירה.

וכן ביום כיפור - אם המיר דתו לפני יום כיפור, כשמגיע יום כיפור אינו ראוי לכפרה על העבירות שבידו עד עכשיו, שיום כיפור אינו מכפר למומרים. ומאחר שנדחה פעם אחת מכפרת יום כיפור על עבירות אלו - נדחה לעולם, ואפילו אם יחזור אחר כך בתשובה ויגיע יום כיפור אחר לא יתכפר לו על העבירות שעבר לפני שהמיר דתו.

ועל זה אמר התנא: יכול יהא יום הכיפורים מכפר על שאינם שבים - דהיינו על מי שהיה מומר ביום כיפור הקודם, שנדחה באותו זמן מכפרה? ודין הוא שלא יתכפר על העבירות שהיו אז בידו, כי הואיל ונדחה מכפרה עליהם באותה שעה, ידחה לעולם, כמו בחטאת ואשם שאם המיר דתו אחרי שהפריש אותם נדחו לעולם מלהקריב. ופריך - מה לחטאת ואשם שמכפרים רק על השוגג, תאמר ביום כיפור שמכפר אף על המזיד [אם שב לפני יום כיפור], ואולי יכפר גם על הנדחה? תלמוד לומר "אך" חילק - שאינו מכפר על עבירות שנדחה מכפרתם ביום כיפור קודם.

ודחינן: אין לדמות מי שנדחה מכפרת יום כיפור למי שהפריש קרבן והמיר דתו. כי **נהי** דלגבי קרבן **אידיחי הקרבן** מהקרבה, היות וחל בקרבן פסול דיחוי. אבל לגבי יום כיפור, הרי **הגברא** לא חל בו "פסול", שעדיין "**בר כפרה**" הוא כמו כל אחד, לכשיחזור בתשובה.

**אלא "שבין"** שהזכיר התנא - היינו **דאמר: יכפר עלי קרבן חטאתי. "שאינ שבין" - דאמר: לא תכפר עלי קרבן חטאתי.** ועל זה אמר התנא שחטאת ואשם אינם מכפרים אלא על השבים, דהיינו על מי שרוצה בכפרתם. וכן יום כיפור אינו מכפר אלא למי שרוצה שיום כיפור יכפר לו. [אבל היה צריך ללמוד ליום כיפור מהפסוק "אך" - חילק. כי אי אפשר ללמוד מחטאת ואשם, שכפרתם מועטת שמכפרים רק על השוגג, מה שאין כן יום כיפור שמכפר אף על המזיד] 118.

118. הקשה **הערוך לנר**, למה לא נפרש הברייתא כפשוטה, שחטאת ואשם אין מכפרים אלא אם כן נתחרט על חטא זה שעשה, שהרי מפורש בפסוקים שחטאת מכפרת עם התשובה וכנ"ל. ובאמת שבשבועות [יג] פירש רש"י על ברייתא זו, שחטאת ואשם אין מכפרין אלא על השבים, משום שנאמר "והתודה אשר חטא". **והגבורת ארי** [יומא פה ב] הקשה גם כן קושית הערוך לנר, ומכח זה יצא לחדש, שלדעת הכל, אין התשובה מעכבת בכפרת החטאת, הואיל והיא באה על חטא שנעשה בשוגג. ועיין בהערה 120 עוד תירוץ לזה.

ונמצא שמוכח מהברייתא שהמבעט ואומר לא תכפר לי חטאתי ואשמי - אינם מכפרים, כדעת אביי.

ומסקינן : **שמע מינה!** ולכן רבא חזר בו 119 .

119. מדברי התוס' נראה, שמכח ברייתא זו חזר בו גם כן ריש לקיש, שהרי מפורש כאן, שיום הכפורים גם כן אינו מכפר למבעטים בכפרתו, ואף על פי שבברייתא דלקמן מבואר שהוא מכפר גם למבעטים, הלא ברייתא דלקמן סוברת כרבי, שיום הכפורים מכפר גם בלא תשובה, ועל כל פנים לרבנן, שהוא מכפר עם התשובה, אינו מכפר למבעטים בכפרתו.

**ורמינהי** ברייתות אהדדי. דקתני הכא בברייתא שיום הכפורים אינו מכפר על שאין שבין, דהיינו מבעט בכפרה.

ומאידיך תניא : **יכול לא יהא יום הכפורים מכפר אלא על מי שנתענה בו, ולא עשה בו מלאכה, וקראו "מקרא קדש"**, שהתפלל סדר תפילות היום. אבל מי שלא נתענה בו, ועשה בו מלאכה, ולא קראו "מקרא קדש", יכול לא יהא יום הכפורים מכפר עליו?

**תלמוד לומר "יום הכפורים הוא"** - שמכפר **מכל מקום**. אלמא דיום הכפורים מכפר אפילו על המבעט בכפרתו, שהרי מי שאינו נזהר במצוות היום ודאי מבעט הוא בכפרת היום [שיטמ"ק אות כ"ה]!

**ותרוייהו** ברייתות, זו, והשנויה לעיל, **סתם ספרא** [תורת כהנים] **הוא, וקשיין אהדדי!?** ומתריצין : **אמר אביי: לא קשיא. הא דשנינו שהמבעט אינו מתכפר רבי יהודה** היא [דסתם ספרא רבי יהודה היא]. **הא דהמבעט מתכפר רבי** היא. שמצינו שרבי סובר דיום הכפורים מכפר גם ללא תשובה, והוא הדין למבעט.

**דתניא: רבי אומר: כל עבירות שבתורה, בין עשה תשובה עליהם ובין לא עשה תשובה - יום הכפורים מכפר! חוץ מפורק עול של כל המצוות, ומגלה פנים בתורה, שמתייחס בחוצפה ובזלזול לדברי תורה, ומפר ברית בשר שלא מל עצמו. שעל שלשת עבירות אלו רק אם עשה תשובה יום הכפורים מכפר לו, ואם לאו אין יום הכפורים מכפר** [ובמסכת שבועות יג א יליף לה רבי מקראין].

**רבא אמר: הא והא שתי הברייתות - רבי אליבא דנפשיה** אמרן. שסובר רבי דיום הכפורים מכפר גם לשאינם שבין. **ומודה רבי בעבירות דיום הכפורים גופיה** שאם עבר על מצוות יום הכפורים עצמו **דלא מכפר** יום הכפורים עליהן. ובהכי איירי ברייתא דלעיל דממעטינן מ"אד" חלק דלא מכפר יום הכפורים לאין שבין. וברייתא דקתני דמי שלא התענה בו ועשה בו מלאכה מכפר לו יום הכפורים היינו על שאר עבירות, אבל על עבירות היום עצמו אין הוא מכפר.

וראיה לדבר שרבי מודה בעבירות דיוה"כ גופיה שאין מתכפר לו ללא תשובה : **דאי לא תימא הכי - כרת דיום הכפורים** שנאמר בתורה לאוכל ולעושה בו מלאכה, **לרבי,**

שיום הכפורים מכפר אפילו בלי תשובה, **כיון דבכל שעתא ושעתא**, כל רגע מיום הכפורים **מכפר**, אם כן **היכי משכחת לה** שיענש כרת? והרי מיד שעבר כבר נתכפר לו! [בשלמא שאר כריתות משכחת לה, שנענש קודם יום הכפורים, שלא הספיק להתכפר]. אלא ודאי שאליבא דרבי יום הכיפורים לא מכפר על עבירות היום עצמו ללא תשובה **120**.

**120. התוס'** בשבועות [יג] הקשו, אם מסברא יש לנו לומר שאינו מכפר על עבירות דגופיה, אם כן, למה הוצרך תנא דברייתא ללמוד כן מהנאמר בפסוק "אך", ותירצו, שמהפסוק אנו לומדים, שגם כאשר שב הוא בתשובה, אלא שהוא מבעט בכפרה, שאין יום הכפורים מכפר עליו, מאחר שהוא עברה דגופיה. ובאמת שכדבריהם מוכח בסוגיא כאן, שהרי פירשנו את דברי הברייתא האומרת שאין יום הכפורים מכפר לשאינם שבים, באופן שהוא מבעט בכפרה, הרי שגם באופן זה אינו מתכפר. ובעולת שלמה מיישב לפי זה את קושית הערוך לנר הנ"ל, מאחר ורבא מפרש ש"שאינם שבים" הנאמר בביריתא, הכונה היא לעבירות דגופיה, אם כן, על כרחנו לומר שמדברים כששב בתשובה, אלא שהוא מבעט בכפרה, שאם לא כן יקשה למה הוצרכנו לדרוש דבר זה מפסוק, הלא סברא הוא, וכדברי התוס' הנ"ל.

ודחינן: **ומאי קושיא? דלמא משכחת לה כרת ביום הכיפורים - כגון: דעבד עבידתא**, שעשה מלאכה **כולי ליליא**, ובהדי עמוד השחר מית! ונמצא **דלא חזא דיממא**, שלא הספיק לראות את היום **דלכפר ליה**, שרק יומו של יום הכיפורים מכפר ולא הלילה [כדכתיב "כי ביום הזה יכפר עליכם"].

ומקשינן על הדחיה: **תינח כרת דליליא משכחת לה**. אבל **כרת דיממא**, כשעבר במשך שעות היום - **היכי משכחת לה!!** והרי בקרא דכרת כתיב "בעצם היום הזה" [רש"י שבועות].

ושוב דחינן: **ומאי קושיא? דלמא משכחת לה כרת דיממא כגון דבהדי דקאכל נהמא 121 חנקתיה אומצא 122** [חתיכת בשר שאכל עם הלחם **123**], **ומית מיד, דלא הוה ליה שהות ביממא** לאחר העבירה **דלכפר ליה** יום הכיפורים.

**121. הערוך לנר מעיר**, שבשבועות [יג] לא נזכר אלא שאכל אומצא ונחנק באכילתו, ולשם מה הוצרך כאן לומר שאכל לחם עם האומצא. ותירץ, מאחר ומבואר במנחות [צט ב] שאין דרך בני אדם לאכול בשר חי, נמצא שהאוכל בשר חי באומצא ביום הכפורים אינו חייב כרת, שהרי למדנו ביומא [פא] שאין חייבים בו על אכילת דברים שאינם ראויים לאכילה, ומשום כך הוצרכנו להעמיד שאכל לחם ויחד עמו אכל גם כן בשר חי, שאז חייב הוא מצד הלחם. אולם **בכתר ישועה** הביא מה**שאגת אריה** [עו], שפטור זה לדברים שאינם ראויים לאכילה, נאמר רק על דברים שאינם נאכלים כלל, שאין בהם ישוב הדעת להתחייב עליהם משום "לא תעונה", אבל אם אכל דברים המיישבים דעתו, אלא שאכלם שלא כדרך אכילה, כמו האוכל בשר חי, הרי הוא חייב, הואיל וביום הכפורים לא נזכר האיסור בלשון אכילה, אלא בלשון "לא תעונה". **122**. התוס' הביאו, שריב"א הוכיח מכאן, שעונש כרת אינו כולל את זרעו, שהרי לא נזכר בגמרא, שגם זרעו נחנק באכילת אביהם, ואם כן, נמצא שיום הכפורים מכפר עליהם, ושוב יקשה היאך מצינו עונש כרת על עבירות דגופיה לרבי, ועל כרחך שבוזה שאביהם נענש ונכרת, נתקיים כבר עונש הכרת. אולם **התוס'** כתבו לדחות ראיה זו, מאחר ובנינו לא חטאו, לא יתכן שיכפר עליהם יום הכפורים, ולכן, מאחר שכאשר הבשר עודנו בין שיניו חרה אף ה' בו ומת, ולא נתכפר לו חטאו, בהכרח שבניו יענשו גם כן בעונו. **123. האור שמח** [שביתת עשור ב ד] הוכיח מכאן, שאיסור אכילה ביום

הכפורים אינו תלוי בהנאת מעיו, אלא בהנאת גרונו כבר עבר על האיסור, שהרי כאן נחנק בעודו בגרונו, קודם שבא למעיו.

**אי נמי, כגון דעבד עבידתיה סמוך לשקיעת החמה, ולא הוה ליה שהות ביממא, שלא נשאר רגע אחד מהיום לאחר העבירה דלכפר עליה, ומשנסתיים יום הכיפורים יענש בכרת על מה שעשה ביום הכיפורים.**

**אי נמי, כגון דבהדי דעביד עבידתיה פסקיה מרא לשקיה, שתוך כדי עבודה הוא פגע עם המעדר שעבד בו בשוקו, ומית, דלא הוה ליה שהות ביממא לאחר העבירה דלכפר ליה.**

ואם כן אין לנו ראייה דמודה רבי בעבירות דיום הכפורים גופיה.

**שנינו במשנה: וחכמים אומרים אף המגדף.**

והוינן בה: **מאי "אף המגדף"?** כלומר, אהיכא קאי רבנן.

ומתרצינן: **רבנן שמעו ליה לרבי עקיבא דתני** במתניתין במנין הכריתות וחייבי החטאות **בעל אוב**. [דמתניתין רבי עקיבא היא, מדקתני דמגדף חייב חטאת, ורבי עקיבא סובר כן, כדלקמן].

**ולא תני ידעוני** לפי שאין בו חטאת.

**אמרו ליה רבנן לרבי עקיבא: מאי שנא ידעוני דלא מייתי קרבן, משום דלית ביה מעשה** [דידעוני הוא שמכניס עצם של חיה ששמה "ידוע" לתוך פיו והעצם מדבר על ידי כישוף], **אם כן, מגדף נמי** דאמרת דחייב חטאת, **לית ביה מעשה** אלא דיבור בלבד ואף הוא פטור מקרבן 124.

**124. רש"י ותוס'** מפרשים, שכל זה הוא לריש לקיש, הסובר [לעיל ג ב], שלרבי עקיבא צריך מעשה כל שהוא כדי להתחייב בקרבן, ולדבריו, ידעוני פטור מקרבן אפילו לרבי עקיבא, הואיל ואין בו מעשה כלל, ולכן הקשו רבנן, שאם כן, גם מגדף יהיה פטור, שהרי אין בו מעשה, וכנראה שרבי עקיבא סובר, שמגדף נחשב מעשה כל שהוא, אבל רבי יוחנן סבר, שלרבי עקיבא אין צריך מעשה כל שהוא כדי לחייבו בקרבן [ומה שלא שנה התנא ידעוני, הוא משום שאינו מחולק מבעל אוב לענין חטאת, שאם יעשה שניהם בהעלם אחד יהיה חייב אחת], ולדבריו צריך לומר, שקושית רבנן על רבי עקיבא היתה מפסח ומילה שאין בהם חטאת לדברי הכל, שאם כן, גם מגדף יהיה פטור משום שאין בו מעשה, ובדעת רבי עקיבא לכאורה צריך לומר, שהפטור בפסח ומילה הוא משום שהוא בשב ואל תעשה, אבל כל שיש איזה עשיה שהיא, הרי הוא חייב. אולם בתוס' זבחים [קו א] מבואר, שהפטור בפסח ומילה [לרבי יוחנן בדעת רבי עקיבא] הוא משום שלא נאמר בהם לאו.

[טעמיה דרבי עקיבא יתבאר לקמן, וכן לעיל ג, ב בדברי יוחנן וריש לקיש. ועיין רש"י ותוס' כאן].

**תנו רבנן: מגדף מביא קרבן** חטאת בשוגג **הואיל ונאמר בו כרת** במזיד [והחטאת תלויה בחיוב כרת על הזדון כמבואר לעיל ג, א], **דברי רבי עקיבא**.

והכתוב **אומר "חטאו ישא"**! ולקמן מפרש לה.

והוינן לרבי עקיבא: **וכי כללא הוא דכל היכא דכתיב ביה כרת מייתי קרבן?**

**והא פסח ומילה, דכתיב בהו כרת, ולא מייתי קרבן** מי שלא הקריב קרבן פסח או לא מל עצמו. ואם כן, הכא נמי במגדף, על אף דכתיב ביה כרת, מנא ליה לרבי עקיבא דמביא קרבן?!

## דף ז - ב

ומתריצין: **הכי קאמר רבי עקיבא: מגדף מביא קרבן**, על אף שאין בו מעשה **הואיל ונאמר בו דין כרת - במקום שנכתב בו דין קרבן** חטאת. שהכרת של מגדף נאמר בפרשת קרבן חטאת על עבודת כוכבים [בפרשת שלח], **דברי רבי עקיבא** 125.

125. **התוס'** מבארים, שמכאן למד רבי עקיבא לכל שאר חייבי כריתות, שאין צריך לעשות מעשה כדי להתחייב קרבן.

ומבארינן: **קסבר רבי עקיבא: מדבעי למכתב כרת דידיה של מגדף בעלמא. וכתוב כרת דמגדף במקום קרבן - שמע מינה דמגדף מייתי קרבן!** [לכאורה יקשה מכאן על רבי יוחנן וריש לקיש שאמרו לעיל ג, ב טעמים אחרים לרבי עקיבא, ועיין תו' כאן].

והא דקתני בברייתא: **ואומר "חטאו ישא" - אתא לרבנן**, דרבנן אמרוהו לרבי עקיבא 126.

126. לפי גירסת רש"י, נחלקו רבי עקיבא ורבנן, שלרבי עקיבא, מגדף שזכר בתורה, הוא מברך ה', ואם כן, נזכר חיוב הכרת שבו בפרשת קרבנות, ומזה למד רבי עקיבא לחייבו בקרבן [והגזירה שוה של "ונשא חטאו מלמדנו לחייב כרת בפסח שני, וכמו שנדרש לרבי בפסחים [צג], ורבנן סוברים, שמגדף הוא עובד עבודה זרה, ולמדנו חיוב כרת מפסח למברך ה', בגזירה שוה של "ונשא חטאו" [ובפסח שני לא נאמר חיוב כרת, וכמו שנדרש לרבי נתן בפסחים שם], ואם כן, אין לנו מקור לחייבו בקרבן, שהרי אין בו מעשה, ולא נזכר חיוב הכרת שבו בפרשת קרבן, ולפי גירסת השיטמ"ק, וכנראה שכן היתה גם כן גירסת התוס', לדברי הכל, מגדף, הוא מברך ה', אלא, שלרבי עקיבא, אפשר ללמוד חיוב כרת במגדף מפסח, בגזירה שוה הנ"ל, ואם כן, חיוב הכרת שזכר במגדף בפרשת קרבנות, הוא מיותר, ובא ללמדנו שיש בו חיוב קרבן, ולרבנן, למדנו מהגזירה שוה של "ונשא חטאו" לחייב כרת בפסח שני, שלא נזכר בפירוש בפסוק שהוא חייב כרת, ואם כן, חיוב הכרת שנאמר בפירוש במגדף, נצרך הוא לגופו, לומר שמברך ה' חייב כרת, ושוב אין לנו מקור לחייבו בקרבן, דאף על פי שהכרת במקלל נאמר בפרשת קרבן, מכל מקום אין

ללמוד מזה שהוא חייב קרבן, אלא אם כן הוא מיותר, ע"כ תוכן הסוגיא. והרמב"ם פסק [שגגות א ב] שמקלל פטור מקרבן וקרבתו, ובהלכות קרבן פסח [ה ב] כתב שאין חיוב כרת בפסח שני. וכתב בנר תמיד, שכנראה גירסת הרמב"ם כגירסת רש"י, שלרבנן נלמד מהגזירה שוה לחייב כרת במקלל, ואין מקור לחייב כרת בפסח שני [ומגדף שבתורה הוא עובד עבודה זרה], אבל לגירסת השיטמ"ק, מאחר שהכרת האמור במגדף נצרך לגופו [שהרי מפני זה הם סוברים שאין חיוב קרבן במקלל], אם כן, בהכרח שהגזירה שוה של "ונשא חטאו" מלמדנו לחייב כרת בפסח שני, ועיי"ש בכסף משנה.

**והכי קאמרי ליה רבנן** לרבי עקיבא: אתה אומר שלכך מביא מגדף קרבן הואיל וכרת שלו נאמר במקום קרבן, וכי **מי סברת** כי **מגדף** האמור בפרשת קרבן חטאת על עבודה זרה [שנאמר שם "את ה' הוא מגדף ונכרתה הנפש ההיא"] **היינו מברך את השם** [מגדף]?! לא כן הוא! אלא ההוא **מגדף** - **היינו** עובד **עבודה זרה** [שמשורר ומזמר לעבודה זרה]. אבל מגדף שאתה מדבר, דהיינו מברך את השם, לא נזכר שם. ואם כן, לא נאמר כרת שלו במקום קרבן, הלכך אין לחייב עליו חטאת, משום שאין בו מעשה **127**.

**127**. רש"י מבאר, שהיה משורר ומזמר לעבודה זרה. וכונתו, שעשה כן לפני עבודה זרה שהיה דרך עבודתה בכך, וכמו שכתב בסנהדרין [סד ב], ומה שפירש כן, ולא פירש כפשוטו, שעבדה באחת מארבע עבודות, או שעבדה כדרכה בכל עבודה שהיא, משום שמשמעות לשון "מגדף" הוא, שחטאו היה על ידי דיבור, אולם יש לתמוה, שאם כן, גם לרבנן מצאנו שחייב קרבן על דיבורו, ולמה נחלקו על רבי עקיבא במגדף, וסוברים שפטור מקרבן משום שאין בו מעשה, וכן הקשה השיטמ"ק לעיל [ב א ד] בשם **הרא"ש**, ועיי"ש שביאר דברי רש"י, שהיה משורר בפיו ומנגן בכלי לפני עבודה זרה, שבוה יש מעשה, ולכן חייב בקרבן לרבנן. ובכתבי הגר"מ **פיינשטיין** תירץ על פי מה שכתב **המגיד משנה** [שכירות יג ב], שהחוסם פרתו בקול, חייב מלקות, אף על פי שעקימת שפתיו אינו חשוב מעשה, שהואיל ואפשר לעשות החסימה על ידי מעשה, משום כך אפילו במעשה כזה דעקימת שפתיו די כדי לחייבו, והוא הדין כאן, מאחר שמצאנו עבודת כוכבים שעל ידי מעשה, משום כך די בעקימת שפתיו דמשורר לחייבו. מה שאין כן במגדף, שלעולם הוא בדיבור. אולם **הרא"ש** מפרש, ש"מגדף" זהו העובד עבודה זרה באחד מארבע עבודות, או בכדרכה.

אמר להם רבי עקיבא: **אלא** לשיטתכם **כרת במברך את השם - מנא לנו?**

אמרו לו רבנן: ילפינן לה בגזירה שוה מקרבן פסח. **דכתיב במברך את השם** בפרשת אמור "איש כי יקלל אלקיו **ונשא חטאו**". **וכתיב בקרבן פסח** "וחדל לעשות הפסח ונכרתה הנפש ההיא מעמיה ... **חטאו ישא האיש ההוא**" - **מה להלן כרת, אף כאן כרת**. [כל הסוגיא עפ"י גירסת רש"י כמבואר בשיטמ"ק אות ד'].  
**תנו רבנן**: כתיב "את ה' הוא מגדף". **איסי בן יהודה אומר**: לשון מגדף הוא **כאדם האומר לחבירו: גירפת, דהיינו, קינחת** [שהרי"ש מתחלפת בדלי"ת] **הקערה מהתבשיל וחיסרתה** בקינוחך גם את גוף הקערה! כלומר, עשית מעשה חמור. **קסבר איסי בן יהודה כי מגדף דקרא מברך את השם הוא**, שהוא עון חמור.



**רבי אלעזר בן עזריה אומר: כאדם האומר לחבירו: גירפת הקערה ולא חיסרת ממנה. קסבר: מגדף היינו עובד עבודה זרה, שהוא עון פחות חמור ממגדף.**

**תניא אידך: "את ה' הוא מגדף" - רבי אלעזר בן עזריה אומר: בעובד עבודה זרה הכתוב מדבר.**

**וחכמים אומרים: לא בא הכתוב אלא ליתן כרת למברך את השם. דהאי מגדף מברך את השם הוא, ונאמר שם כרת. וחכמים אלו סבורים כר' עקיבא, ואינם ה"חכמים" שזכרו בברייתא למעלה.**

## **מתניתין:**

**יש יולדות שמביאות קרבן יולדת [כבש לעולה ותור או בן יונה לחטאת], וקרבו החטאת נאכל.**

**ויש יולדות שמביאות קרבן חטאת, ואינו נאכל.**

**ויש יולדות שאינן מביאות קרבן כלל!**

**אלו הן היולדות המביאות קרבן ונאכל: [מלבד אשה ישראלית היולדת כרגיל, שאין בה חידוש].**

**המפלת עובר שצורתו כמין בהמה חיה ועוף, מביאה קרבן יולדת. הואיל ונאמר בהן בתורה לשון "ייצירה" כמו שנאמר באדם, והרי זו לידה, דברי רבי מאיר.**

**וחכמים אומרים: אינה מביאה קרבן עד שיהא בו בנפל מצורת אדם.**

**המפלת סנדל, עובר שצורתו מעוכה ונראה כסנדל, או שיליא שהיא השק שהוולד מונח בו במעי אמו [ואע"פ שעתה אין בו וולד אמרינן שהיה בו ונימוח], או שפיר מרוקם עור שהוולד התחיל להתרקם בו ויש בתוכו צורת איברים קטנים, והיוצא כשהוא מחותך איברים איברים.**

**וכן שפחה כנענית שהפילה, מביאה קרבן, ונאכל.**

**ואלו מביאות קרבן יולדת, ואינו נאכל:**

**המפלת ואין ידוע מה הפילה,** אם נפל שחייבת עליו קרבן או לא 128, הרי היא מביאה קרבן מספק ועושה תנאי על העולה שאם אינה חייבת בה תהא קרבן נדבה. ועל החטאת אינה יכולה להתנות שהרי אין חטאת באה בנדבה, אלא מביאה את העוף לחטאת בלא תנאי, וקרבן זה נקרא "חטאת העוף הבאה על הספק". ואין החטאת הבאה על הספק נאכלת, כי שמא חולין היא, ונעשתה נבילה על ידי המליקה 129.

128. הנה למדנו בנדה [כט], שאשה שעברה בנהר והפילה ואינה יודעת אם ולד הוא, מביאה קרבן ונאכל, משום שהולכים אחר רוב נשים שיוולדות ולד גמור, ומבואר שם עוד, שכל זה הוא רק כשהוחזקה למעוברת, אבל אם לא הוחזקה, הרי היא ספק יולדת ספק נדה, ואין קרבנה נאכל. וכתב **בכתר ישועה**, שלפי זה נצטרך להעמיד משנתנו באופן שלא הוחזקה במעוברת, ולכן אין קרבנה נאכל. אולם בשתי נשים שהפילו וכו', שמבואר לפנינו במשנה שמביאות קרבן ואינו נאכל, בזה אין צורך להעמיד שלא הוחזקה מעוברת, שהרי ודאי הוא אצלנו שאחת מהם יצאה מכלל רוב הנשים, שהרי אחת מהם הפילה ולד שאינו גמור, ולכן כאשר דנים על כל אחת מהם האם הפילה ולד גמור או לאו, אי אפשר לדון כלל מכח הרוב שילדה ולד גמור, שהרי על זה עצמו אנו דנים, האם היא זאת שיצאה מהרוב נשים, או חבירתה. 129. הנה בניזיר [כט] למדנו עיקר דין חטאת העוף הבא על הספק מהיקש [אבל בלא לימוד זה, היה נאסר להקריבה, הואיל וספק חולין היא, ונמצא שעבר מספק על איסור דשחיתת חולין בעזרה, ועיין לקמן כו ב ברש"י ד"ה ובדין], ומכל מקום אינו נאכל, הואיל והוא ספק מליקת חולין, שהוא נבילה, שהרי אם באמת לא היה זה ולד גמור, נמצא שאין זה קרבן כלל, וחולין הוא. ומבואר שם עוד, שזהו רק לדברי האומר יש שחיטה לעוף מן התורה, אבל להסובר אין שחיטה לעוף מן התורה, נאכלת היא מן התורה, ורק מדרבנן אסורה באכילה. [והגבורת ארי (יומא סט) חידש, שיש נפקא מינה במחלוקת זו לענין הדין, שהרי בפסחים [נט] למדנו, שכאשר בשר הקרבן עדיין לא נאכל לכהנים, לא נשלמה לגמרי כפרת הבעלים, ולכן, בקרבנות הבאים להכשיר מחוסרי כפורים באכילת קדשים, הרי הוא אסור לאכול בקדשים, עד שיהיה הבשר נאכל, וכל זה כאשר הבשר קיים ומותר באכילה, אבל כשנאבד או נטמא, אין האכילה מעכבת, ומעתה נמצאנו למדים, שאם מן התורה, מותרת חטאת העוף הבא על הספק, באכילה, אם כן, לאחר שגזרו חז"ל ואסרוה באכילה, הרי היולדת אסורה עדיין בקדשים, שהרי מן התורה היתר גמור הוא, ורק למחרת, כשיהיה נעשה בשר הקרבן נותר, ולא יהיה ראוי לאכילה, אז תהיה היא מותרת באכילת קדשים, וכנ"ל, אבל אם מן התורה אסורה חטאת העוף זו באכילה, משום ספק נבילה, אם כן, מיד לאחר הזאה ומיצוי הרי היא ניתרת בקדשים]. וכתב **רש"י** שם, שמכל מקום אין כאן איסור מצד שמקריב ספק חולין למזבח, הואיל ובחטאת העוף, אין למזבח אלא דמה, ואם כן, אין כאן אכילת מזבח כלל. **ודבריו צריכים ביאור** לכאורה, שהרי בזבחים [יג א ד"ה לא קשיא] כתב **רש"י**, דזריקת דם על המזבח נחשבת גם היא לאכילת מזבח. ובקהלות **יעקב** [זבחים כא] מבאר בדעת **רש"י** דזבחים הנ"ל, שכל שם ודין אכילת מזבח שיש בזריקה, הוא רק מצד שהזריקה היא עבודה הנעשית על המזבח, אבל אין הזריקה מצד עצמה חשובה אכילת מזבח כהקטרה. ולפי זה דברי **רש"י** בסוגיין מתבארים כהוגן, שהרי אם באמת אינה בדין יולדת, ועוף זה חולין הוא, נמצא שאין כאן אכילת מזבח כלל, שהרי דם חולין הוא, ואין זה זריקה כלל. ועיין עוד בתוסי' [זבחים עז ב ד"ה בדם], שמבואר גם כן כעין דברי **רש"י** בסוגיין. והשאגת אריה [כט] העיר, שיש לדון בקרבן זה גם משום איסור לבישת כלאים, שהרי עבודות הנעשות בחטאת העוף זו, אנו צריכים שיהיו נעשים על ידי כהן ובבגדי כהונה, ובאבנטו של כהן הדיוט היה כלאים, ונמצא, שאילו עוף זה, חולין הוא, הרי כהן זה לובש כלאים שלא בשעת עבודה, ועיי"ש.

**וכן שתי נשים שהיו יחד, שהפילו. אחת הפילה נפל ממין הנפלים שפטור מקרבן יולדת, ואחת ממין שהוא חובה בקרבן,** ואין ידוע מי היא זאת שהפילה ממין החייב, הרי כל אחת מהן מביאה קרבן מספק, ואינו נאכל.

**אמר רבי יוסי: אימתי** אינו נאכל - **בזמן** שהביאו שתיהן את קרבנותיהן למקדש ומסרו אותם לכהן והלכו לדרכן, **זו למזרח וזו למערב. אבל אם היו שתיהן**

**עומדות** לפנינו הרי **שתיהן מביאות קרבן** חטאת אחד במשותף, ומתנות ביניהן שהקרבן יהיה עבור זו החייבת. ולכן הוא **נאכל** על ידי הכהנים שהרי הוא קרבן חטאת ודאי, ממה נפשך. אף על פי שאיננו יודעים לשם מי הוקרב הקרבן **130**.

**130. הרמב"ם בפירוש המשנה** כתב, שדברי רבי יוסי אינם הלכה. ומבואר בגמרא, שסברת רבי יוסי היא, שחטאת יולדת, מאחר שאינה באה על חטא, אינה צריכה ידיעה כדי להתחייב בקרבן [כלומר, שאין צריך שתדע האשה שילדה ודאי ונתחייבה בקרבן], אלא מאחר שילדה כבר נתחייבה בו, ולכן יכולות שתי נשים להביא ולהתנות ביניהם, שהרי ודאי הוא שעל כל פנים אחת מהם חייבת בו, ואם כן, צריך ביאור באיזה סברא נחלקו רבנן עם רבי יוסי. והגרי"ז [מחור"כ א ה] הביא לבאר בשם הגר"ח, מאחר ועיקר דין חטאת העוף הבא על הספק נלמד מקרבן אשם תלוי [שהוא בא גם כן על ספק חטא], וכמו שנדרש בנוזר [כט] מהיקש, אם כן, נמצא שעל כל אחת מהם בפני עצמה יש חיוב גמור וודאי של הבאת קרבן שלה, שאמנם היא ספק יולדת, אבל מפני כך נתחייבה בהבאת קרבן, בתורת ודאי, ומשום כך אינה יכולה להביא עם חבירתה ולהתנות ביניהם, שהרי כל אחת מהם מחויבת בהבאת קרבנה שלה, ואף על פי שבאמת הקרבן עצמו הוא מסופק ואינו ודאי, שהרי מבואר בנוזר שם שחטאת העוף זו אינה נאכלת משום ספק נבילה, עיי"ש [ובזה אינו דומה לגמרי לאשם תלוי, שהאשם הוא קרבן ודאי], מכל מקום החיוב הבאה של הקרבן הוא דין ודאי ולא ספק. ולפי זה, אם לא באו לימלך בבית דין, והביאו בין שניהם והתנו, יהיה הקרבן נאכל, שהרי לא נאמר דין ידיעה בחטאת זו, ואם כן, חטאת ודאי היא, וממילא יהיו נפטרות גם כן מלהביא עוד חטאת העוף הבא על הספק, שהרי נמצא שזו שילדה ולד גמור, נפטרה כבר על ידי חטאת זו, ואם כן, המצב של הספק, שהוא היה הגורם לחיוב כל אחת מהם בחטאת העוף הבא על הספק, כבר הלך לו. ועיין ברש"ש, שבתחילת דבריו רצה לדון, שלרבנן צריך ידיעה כדי להתחייב בקרבן זה. וכן כתב באמת הערוך לנר לקמן [כב ב]. אבל השיטמ"ק [יד] כתב בשם הרא"ש, שרבי יוסי מפרש דברי תנא קמא. וכן הוכיח הערוך לנר לקמן, מדברי התוס' שם [ד"ה אם].

**אלו שאין מביאות קרבן כלל:**

**המפלת שפיר מלא מים, או מלא דם, או מלא גנינים, גוונים.**

**המפלת כמין דגים, וחגבים, ושקצים, ורמשים** כל אלו אינם בכלל וולד, לפי שלא נאמר בהן לשון יצירה כבאדם.

**המפלת לפני יום הארבעים** להריונה, שאין זה נחשב וולד אלא מים בעלמא **131**.

**131.** לקמן [י] מביאה הגמרא, שדעת רבי ישמעאל היא, שיצירת נקבה היא לשמונים יום, ולפי זה נמצא, שכאשר הפילה אחר יום ארבעים, שפיר מרוקם וכדומה, שאינה יודעת אם זכר אם נקבה הוא, הרי היא מביאה קרבן ואינו נאכל, שהרי אם נקבה היא, עדיין אין שם ולד עליה עד יום שמונים.

**ויוצא דופן,** שלא יצא הוולד דרך הרחם אלא דרך חתך בדופן האם שאין זו "לידה", ופטורה מקרבן.

**רבי שמעון מחייב קרבן יולדת ביוצא דופן.**

**גמרא:**

והוינן בה: **שפחה** - **מנלן** דחייבת בקרבן יולדת?

ומשנינן: **דתנו רבנן**: נאמר "דבר אל בני ישראל לאמר: אשה כי תזריע", ובהמשך נכתבה פרשת קרבן יולדת.

**אין לי שתתחייב קרבן אלא אשה מבני ישראל. גיורת ושפחה - מנין?**

**תלמוד לומר "אשה" - לרבות את אלו!**

ותו הוינן בה: **מאי "וכן שפחה"** דקתני במתניתין? והא פשיטא שחייבת השפחה בקרבן יולדת שהרי העבדים חייבים בכל מצוות שהאשה חייבת בהן. [ואי להשמיענו שלא נמעט מ"בני ישראל" אם כן ליתני נמי גיורת, ומשמע שיש יותר חידוש בשפחה, שיטמ"ק אות י"ז].

ומתריצין: איצטריך לאשמעינן שפחה כי **סלקא דעתך אמינא: כי אמרינן דכל מצות שהאשה חייבת בה עבד נמי חייב בה הני מילי דוקא בדבר ששוה בין באיש ובין באשה, שנוהג בשניהם. אבל דיני יולדת, דבנשים איתא ובאנשים ליתא, אימא לא תחייב שפחה. אהכי, לפיכך תנא מתניתין - "וכן בשפחה" <sup>132</sup>.**

<sup>132</sup>. **השיטמ"ק** [ז] מבאר, שמהריבוי "אשה" נלמד לגיורת ומשחררת, ולכן אי אפשר ללמוד משם לשפחה שאינה משוחררת, וחיובה נלמד באמת מגזירה שוה "לה לה" מישראלית גמורה, וכונת הגמרא לבאר, מדוע נקט התנא דברייתא בדבריו "שפחה שאינה משוחררת" [כמו שמבואר בתורת כהנים שכן היא הגירסא], שהרי דבר פשוט הוא שנלמדים כל דיני עבד ושפחה מאשה ישראלית. וכן מתבאר מדברי התוס' נדה [טו ב ד"ה בשפחתו].

שנינו במשנה: **אלו מביאות קרבן** ואינו נאכל ... אמר רבי יוסי אימתי ... אבל אם היו שתיהן עומדות שתיהן מביאות קרבן ונאכל.

ומבארינן: **מאי עבדין** כיצד יעשו? **מייתין תרוייהו**, מביאה כל אחת מהן, **חד קרבן** עולה **ודאי**, וכל אחת מהן מתנה תנאי על קרבנה שאם אינה חייבת בו יהא עולת נדבה [ונקרא "ודאי" לפי שודאי הוא שלה ולא של חברתה]. **וחטאת עוף** מביאות עוף אחד ביחד בתורת **ספק**, שקונות אותו בשותפות **ומתני** וכל אחת מהן מתנה שאם אני חייבת הרי את מוחלת לי את חלקך ויהא כולו שלי ויקרב עבורי, ולכן הוא נאכל, שהרי ממה נפשך הוא חטאת כשרה.

[בעולה גם היה אפשר להביא רק כבש אחד במשותף ולהתנות שיעלה לחובת החייבת בו אלא מכיון שאפשר להתנות בנדבה עדיף שכל אחת תביא בנפרד. אבל חטאת שאינה באה בנדבה עדיף שיביאו רק קרבן אחד, ויתנו עליו.]

ומקשינן: **ומי אית ליה לרבי יוסי** ששני אנשים אשר יש ספק מי מהם חייב חטאת מביאים קרבן אחד ביחד **בתנאה**, שמתנים שהוא יקרב עבור החייב.

**והתנן: רבי שמעון אומר:** אם היו שתי חתיכות, אחת של חלב ואחת של שומן, ובא אדם אחד ואכל אחת מהחתיכות ובא שני ואכל את השניה - **מביאין שניהם חטאת אחת**, ומתנים עליה שתעלה לחובת מי שצריך כפרה.

**רבי יוסי אומר: אין שניהם מביאין חטאת אחת**, אלא כל אחד מביא אשם תלוי.

**אלמא, לרבי יוסי - ליה תנאה!** והכא נמי תביא כל אחת מספק חטאת בפני עצמה!!

ומתריצין: **אמר רבא: מודה רבי יוסי בקרבנות של מחוסר כפרה**, שאינם מביאים את הקרבן כדי לכפר על חטאם אלא על מנת להכשיר את עצמם לאכול בקדשים, כגון קרבן יולדת, שאותם כן אפשר להביא בשותפות, ולהתנות שיעלה הקרבן עבור מי שחייב בו.

**וכן כי אתא רבין אמר בשם רבי יוחנן: מודה רבי יוסי במחוסר כפרה.**

**מאי טעמא?** כי דוקא **התם** בחטאת שבאה על עבירה, כגון אכילת חלב, **גברא בעי ידיעה** שידע שחטא **דכתיב "או הודע אליו חטאתו"** ורק אז מביא חטאת, **הלכך לא מתיין** תרי גברי חטאת אחת בשותפות **ומתני**, שהרי אין ידוע לאף אחד מהם שחטא 133.

133. **כתב המגן אברהם** [א יא], מאחר ובחטאת הבא לכפרת עון, צריך ידיעת החטא, משום כך, כשאומר בתפלת שחרית פרשת החטאת, אין לו לומר "יהי רצון וכו' כאילו הקרבתי חטאתי", שהרי לא נודע לו כלל שחטא [ועיי"ש בפמ"ג], והעיר שם על דברי רש"י בשבת [עא ב ד"ה למ"ד]. ועיין לקמן [כב א הערה 31] מה שהבאנו ליישב בזה.

**אבל הכא, כי מתיין** הני תרי נשים שהפילו, **קרבן**, הרי לא בשביל שחטאו הן מביאות אלא כדי **לאישתרוי באכילת קדשים**. הלכך, אינן צריכות לידע שאכן חייבות הן, אלא יכולות להביא על הספק ובתנאי.

וראיה לדבר שרבי יוסי מודה במחוסרי כפרה: **כדתני סיפא דההיא משנה: רבי יוסי אומר: כל חטאת שהיא באה על חטא - אין שנים מביאים אותה!** אלמא, דוקא בחטאת שבאה על חטא נחלק רבי יוסי.

שנינו במשנה: **אלו שאין מביאות כו' רבי שמעון מחייב ביוצא דופן.**

ומבארין: **מאי טעמא דרבי שמעון?**

**אמר ריש לקיש: אמר קרא "ואם נקבה תלד" ומדלא כתיב "ואם נקבה היא" דרשינן מ"תלד" - לרבות לידה אחרת, שאף בה ינהגו דיני יולדת. ומאי היא? יוצא דופן.**

**ורבנן דפטרי ביוצא דופן - מאי טעמייהו?**

**אמר רבי מני בר פטיש: דכתיב "אשה כי תזריע וילדה" משמע עד שתלד ממקום שמזרעת!**

נאמר בתורה שהיולדת [או המפילה] נקבה, טמאה שבועיים ימים ולאחר מכן טובלת והיא טהורה לבעלה, ואז מתחילים ששים וששה ימי טוהר, שאפילו תראה בהם דם היא טהורה.

וביולדת זכר היא טמאה שבוע, וימי הטוהר הם שלשים ושלש ימים.

בימי הטוהר היא אסורה עדיין לאכול בתרומה ובקדשים ולהכנס למקדש, עד שיסתיימו ימי הטוהר. ולמחרת, דהיינו ביום ארבעים ואחד לזכר ושמונים ואחד לנקבה היא מביאה את קרבנה, ונהיית מותרת לאכול בקדשים ולהכנס למקדש.

ואם בתוך ימי טהרה חזרה ונתעברה, והפילה, הרי אם הלידה השניה [של הנפל] היתה בתוך ימי הטוהר של הלידה הראשונה, שעדיין לא הגיע זמן הקרבן על אותה לידה, אינה צריכה להביא שני קרבנות, אלא מביאה קרבן אחד בלבד על שתי הלידות, כאילו הן לידה אחת שילדה תאומים.

ואם הלידה השניה היתה לאחר מלאת ימי הטוהר של הלידה הראשונה והגיע זמן הקרבן, הרי אע"פ שלא הביאה עדיין קרבן על אותה לידה היא חייבת להביא שני קרבנות, קרבן נפרד לכל לידה.

## **מתניתין:**

**המפלת לאור**, בלילה שלפני יום השמונים ואחד למנין שהיא סופרת בעקבות לידה [קודמת] של נקבה - [בלידת זכר לא יתכן דין המשנה לומר שהפילה לאור ארבעים ואחד ללידת זכר. כיון שאז הנפל הוא פחות מארבעים יום] שהרי שבעה ימים ראשונים אסורה לבעלה] ואין חייבין קרבן עליו. פהמ"ש להרמב"ם].

**בית שמאי פוטרין מן הקרבן** על לידת הנפל בפני עצמו. שאע"פ שכבר הגיע יום הבאת הקרבנות מהלידה הראשונה, מכל מקום הואיל ובלילה אי אפשר להקריב הרי זה כאילו עדיין לא הגיע זמן הקרבן, ולכן היא מביאה קרבן אחד בלבד על שתי הלידות.

**ובית הלל מחייבין** להביא קרבן בפני עצמו עבור הלידה השנייה, הואיל וכבר הגיע היום שבו היא מביאה את הקרבן על הלידה הראשונה. למרות שבפועל אינה יכולה להקריב אותן, משום שהלילה אינו ראוי להקרבה.

**אמרו בית הלל לבית שמאי: מאי שנא אור שמונים ואחד מיום שמונים ואחד?!?** שהרי אתם מודים שאם הפילה ביום השמונים ואחד שחייבת להביא שני קרבנות, והרי דין הלילה הוא כדין היום שאחריו, שאם שוה לו הלילה ליום לענין טומאה שאם ראתה דם בליל שמונים ואחד היא טמאה כאילו היא רואה למחרת, שמשקיעת החמה של יום השמונים כלו ימי הטוהר, ואם כן למה לא ישוה לו לענין קרבן?!

**אמרו להם בית שמאי: לא!** אין הלילה שוה ליום שאחריו לענין קרבן. לפי שאם אמרתם במפלת יום שמונים ואחד שהיא חייבת קרבן נפרד על לידת הנפל, שכן יצאה מידי הלידה הראשונה, והפילה בשעה שהיא ראויה להביא בה קרבן על הלידה הראשונה. תאמר במפלת לאור שמונים ואחד, שמאחר שלא יצאה בשעה שהיא ראויה להביא בה קרבן, שהרי בלילה אין מקריבין, הרי היא כאילו הפילה בתוך השמונים יום, שנחשב הכל ללידה אחת, ואינה מביאה אלא קרבן אחד.

**אמרו להם בית הלל: והלא המפלת ביום שמונים ואחד שחל להיות בשבת - תוכיח, שלא יצאה בשעה שהיא ראויה להביא בה קרבן, ובכל זאת חייבת קרבן נוסף על לידת הנפל.**

**אמרו להם בית שמאי: לא!** אין זו הוכחה. אם אמרתם יום שמונים ואחד שחל להיות בשבת שחייבת קרבן על הנפל הוא משום שאף על פי שאינו ראוי להקריב בו קרבן יחיד, מכל מקום ראוי להקריב בו קרבן ציבור של חובות היום, ונמצא שהשעה היא שעה הראויה לקרבן. תאמר במפלת לאור שמונים ואחד, שאין הלילה ראוי לא לקרבן יחיד ולא לקרבן ציבור, הלכך אין לחייבה בקרבן על הנפל 134.

134. השפת אמת מבאר, מאחר ובשבת מקריבים קרבנות צבור, אם כן, ראינו מכך שהוא זמן הראוי בעצמותו לכל הקרבנות, אלא שנאסר להקריב בו קרבן יחיד מפני איסור מלאכה, ולכן אם עבר והקריב, כשר הקרבן בדיעבד, ומשום כך נחשב שיצאה כבר לשעה הראויה להביא בה קרבן, וכעין מה שכתבו התוס' בחולין [מ א ד"ה חייב], שהשוחט בשבת קדשים בחוץ חייב משום שחוטי חוץ, ואינו חשוב כמחוסר זמן שעדיין אינו ראוי לפתח אהל מועד, מאחר שאין זה אלא מפני איסור מלאכה דשבת [שאין עשה דוחה לאו שיש בו כרת], אבל אין שום חסרון זמן מצד הקרבן עצמו.

וממשיכים בית שמאי: **והדמים** שהאשה רואה בליל שמונים ואחד שהיא טמאה אינן מוכיחים לענין קרבן כפי שאתם ביקשתם להוכיח. כי אינם תלויין זה בזה, שהרי

**המפלת בתוך מלאת,** בתוך השמונים, **דמיה טמאים** מחמת הלידה, **ופטורה מן הקרבן**, והוא הדין במפלת אור לשמונים ואחד, שאע"פ שדמיה טמאים הרי היא פטורה מהקרבן.

## דף ח - א

### **גמרא:**

**תניא: אמרו להם בית הלל לבית שמאי: הרי הוא אומר** "ובמלאת ימי טהרה לבן או לבת" ודרשינן מיתורא ד"או" - **לרבות המפלת אור לשמונים ואחד** שחייבת להביא קרבן יולדת נוסף, ואינה מתכפרת בקרבן על הלידה הראשונה.

אדם שראה ראייה אחת [בפעם אחת] של זוב - דינו הוא כבעל קרי, שאינו טמא אלא יום אחד בלבד. והרי הוא טובל באותו יום [וטהור מיד לגבי חולין], ולערב אוכל בקדשים.

ואם ראה שתי ראיות, הרי הוא זב, וצריך לספור שבעה ימים נקיים מזוב, וביום השביעי טובל במים חיים, [וטהור לחולין] ולערב מותר באכילת קדשים, ואינו חייב להביא קרבן.

ואם ראה שלש ראיות הרי בנוסף לטבילה ביום השביעי הוא חייב להביא למחרת, ביום השמיני, קרבן כדי להכשירו לאכול קדשים ולהכנס למקדש.

ואם בתוך מנין שבעת הימים הנקיים הוא ראה זיבה נוספת של שלש ראיות אין הוא צריך להביא לאחר מנין שבעת הימים לטהרתו שני קרבנות, אלא די לו בקרבן אחד בלבד, שהכל נחשב לו לזיבה אחת.

ואם הזיבה השניה החלה מיום השמיני ואילך, לאחר שכבר נתחייב בקרבן על הזיבה הראשונה, הרי אפילו אם לא הספיק להביא את הקרבנות על הזיבה הראשונה, הרי הוא חייב להביא קרבן נוסף, על הראייה השניה.

**רבי הושעיא הוה שכיח קמיה דבר קפרא** כדי ללמוד ממנו תורה. **שבקיה** רבי הושעיא לבר קפרא **ואתא קמיה דרבי חייא** לפי שהיה גדול מבר קפרא [רבינו גרשום].

**יומא חד פגע ביה רבי הושעיא בבר קפרא. בעא מיניה** רבי הושעיא מבר קפרא: **זב שראה שלש ראיות בליל שמיני**, והיינו, בלילה שלאחר ספירת שבעה נקיים - **מה בית הלל אומרים בדבר זה?** האם הוא חייב בקרבן נפרד על הזיבה השניה כאילו ראה למחרת ביום השמיני, או שמא מביא קרבן אחד על שתי הזיבות הואיל ובלילה, אור ליום השמיני, עדיין אי אפשר להקריב, והרי זה כאילו הוא עדיין בתוך שבעה



הימים, שאם רואה בהם אינו מתחייב בקרבן נוסף אלא סופר שוב שבעה נקיים וביום השמיני שלאחריהם מביא קרבן אחד על שתי הזיבות.

וצדדי הספק הם: האם **טעמייהו דבית הלל** שמחייבין שני קרבנות **במפלת בלילה** אור לשמונים ואחד הוא **משום דכתיב** ריבוי מיוחד "או לבת", דמיניה מרבין אור לשמונים ואחד. אבל, **זב שראה שלש ראיות בליל שמיני פטרי** בית הלל מקרבן שני כיון **דלא מייתרי** בזב **קראי** כדי לחייבו בשני קרבנות.

**או דלמא לא שנא!** וגם בזב הוא חייב בשני קרבנות. כי עיקר טעמם של בית הלל שהמפלת אור ליום שמונים ואחת חייבת שני קרבנות הוא משום ד"לילה לא מחוסר זמן" הוא.

דהיינו, שהואיל ומניעת ההקרבה של קרבנות היולדת בלילה, אור ליום השמונים ואחד, היא רק בגלל שעבודת הקרבנות פסולה בלילה, ולא מחמת שעדיין לא הגיע זמנו של הקרבן, נחשב הדבר שכבר הגיע זמנו של הקרבן הראשון, ושוב אין הוא יכול לבוא גם על הענין השני. ודין זה הוא בין ביולדת ובין בזב, אור ליום חיובם בקרבן.

**אמר ליה בר קפרא** לרבי הושעיא: **מה עיאי** [כינוי של גנאי לרבי חייא. ועיין ערוך לנר שלא התכוין לגנותו אלא שרבי חייא לא יכול היה להגות את האות ח"ית [כמבואר במגילה כד ב] וכשהיה רבי חייא מזכיר את שמו בעצמו היה מכנה את עצמו בשם "עיאי", ולכן קראו לו כן גם חבריו] **אומר בדבר זה?**

**לא אמר ליה רבי אושעיא כלום!** מפני שהצטער על שבר קפרא קורא לרבו בלשון גנאי [רבינו גרשום].

**הדר רבי הושעיא, ובעא מיניה דבר קפרא מילתא אחריתא.**

**אמר ליה בר קפרא: מה בבלי** [כנוי נוסף שכינה בר קפרא את רבי חייא, שעלה מבבל. וכתב הערוך לנר שנתכוין לומר שהתורה מצויה בבבל יותר מבארץ ישראל וצריך לשמוע מה אומר רבי חייא שעלה מבבל], **אומר בדבר זה?**

**אישיתיק רבי הושעיא, לא אמר כלום!**

**אמר ליה רבי הושעיא: בר קפרא! צריכין** אנו **לדברי עיאי** על אף שאתה מגנה אותו.

לפי שהוא יודע להשיב, ולא אתה [רבינו גרשום].

ואומרת הגמרא: **נחזור על הראשונות** [כמו "אמר מר"] דלעיל שנינו בברייתא: בית הלל אומרים: **הרי הוא אומר "או לבת" - לרבות אור שמונים ואחד!** ומיבעיא ליה לרבי הושעיא מה דין הזב שראה שלש ראיות בליל שמיני אליבא דבית הלל.

ואמרינן: **נימא כתנאי: זב שראה שלש ראיות בליל שמיני -**

**תני חדא: מביא קרבן על הזיבה השניה.**

**ותניא אידך: אינו מביא.**

**מאי לאו, תנאי היא. דהא דתניא מביא, קסבר:** דטעמייהו דב"ה משום **דלילה אין מחוסר זמן**, והרי הוא כאילו ראה זיבה שניה לאחר שכבר הגיע זמן הקרבן על זיבה הראשונה.

**והא דתניא: אינו מביא, קסבר** דב"ה סברי **דלילה "מחוסר זמן"** הוא והרי הוא כאילו עדיין לא הגיע זמן הקרבן של זיבה הראשונה בעת הזיבה השניה, [ובמפלת אור לשמונים ואחד, שונה הדין לב"ה בגלל הריבוי של "או לבת"].

ודחינן: **אמר רב אחא בר הונא אמר רבי אלעזר:** לעולם **הני תנאי סברי** תרוייהו: **לילה "מחוסר זמן"** הוא ולא פליגי אהדדי, אלא דמיירי שתי הברייתות בשני אופנים שונים:

והא **דתניא מביא מיירי בזב** אשר בזיבתו הראשונה היה **בעל שתי ראיות** בלבד, שאינו חייב קרבן, הלכך מביא קרבן רק על הזיבה השניה, שהיתה בעלת שלש ראיות המחייבת קרבן. [ולקמן פריך דפשיטא היא ומאי קמשמע לן?]

**והדתניא אין מביא מיירי בזב** אשר גם בזיבתו הראשונה הוא היה זב **בעל שלש ראיות**, והיה חייב בקרבן על אותה זיבה, הלכך אינו מביא קרבן על הזיבה השניה של ליל שמיני, הואיל והלילה הוא "מחוסר זמן", ונחשבות לו שתי הזיבות כזיבה אריכתא.

ותמהינן על הא דאוקימנא ברייתא דמביא קרבן שראה בזיבתו הראשונה רק שתי ראיות: **זב בעל שתי ראיות - מאי למימרא?!** והא פשיטא דחייב על הזיבה השניה קרבן, שהרי על הראשונה הוא פטור!!

ומתרצינן: **הא קמשמע לן: דוקא ראה בליל שמיני** הוא דחייב קרבן. **אבל** ראה **ביממא דשביעי**, לא מביא קרבן אפילו לא על הזיבה השניה, הואיל והזיבה התחילה בתוך שבעה הנקיים של הזיבה הראשונה שסופר הזב בעל שתי ראיות.

135. השיטמ"ק [ט] נסתפק, האם דוקא כשראה ביום השביעי נחשבים ראיות שסותרות ואינם מחייבות בקרבן, שהרי נסתרו כל השבעה ימים שספר, או אפילו אחר ספירת יום אחד, נחשבים ראיות הסותרות, מאחר שעל כל פנים נסתר יום זה שספר [ואף על פי שודאי אין מצטרפת ראייה זו, שאחר יום אחד, לראיות הראשונות, מאחר שהיה הפסק של יום תמים, וכמו שמבואר בזבים [א א], מכל מקום אם ראה שלש ראיות אחר ספירת יום אחד, יתכן שיתחייב בקרבן מכח ראיות אלו לבדם]. ובדברי הרמב"ם [מחוי"כ ג ד] מפורש, שאפילו אחר ספירת יום אחד, נקרא ראייה הסותרת. והערוך לנר נסתפק, האם כשראה ארבע ראיות ביום שביעי, יתחייב בקרבן, שאמנם ראייה הראשונה אינה יכולה לחייבו, מאחר שהיא סותרת, מכל מקום השלש ראיות שאחריה אינם נחשבות לסותרות, שהרי כבר נסתר מנינו מראיה ראשונה, או שנאמר, שכל הראיות חשובות סותרות, מאחר שהם בימי הספירה שלו, והוכיח מלשון הרמב"ם שם שכתב, "ראה שלש ראיות וכו' שראיות אלו לסתירה הן", שמשמעות הלשון היא, שעל כולם יש דין ראיות הסותרות. [ולכאורה יש הכרח לומר כן, שהרי מבואר לקמן בגמרא, שראיה הראשונה דזב, מאחר שאינו נעשה עדיין זב גמור על ידה, אין צריך שתהיה בזמן שהוא ראוי ליעשות זב, אלא בכל אופן שהוא, היא מצטרפת לשתי הראיות שאחריה, ומעתה, אם הינו אומרים שהראיות האחרונות אינם ראיות הסותרות, ויכולות הם מצד עצמם לחייב קרבן, שוב היתה הראיה הראשונה גם כן מצטרפת עמם לחייבו, אף על פי שהיא ראייה הסותרת, אלא על כרחך שכולם חשובים ראיות הסותרות]. ובעיקר דין זה דראיה הסותרת אינה מחייבת, מצאנו בדברי האחרונים שני ביאורים. א. האור שמח [איסו"ב ז ח] מבאר, שבאמת כאשר זב רואה שלש ראיות ומתחייב קרבן, הרי החיוב נגרם על ידי כל הראיות יחד, ולא רק על ידי השלישי, ובזה נתחדש כאן בגמרא, שהראיות הראשונות מחייבות בקרבן, רק כאשר הם גרמו והביאו את טומאת הזב, אבל באופן שהזב כבר נטמא על ידי ראיות אחרות קודמות, וראיות אלו שראה עתה ביום השביעי, אינם אלא סתירת ימי המנין שספר בנקיות, בזה אינם יכולים להצטרף עם הראיה הג' לחייבו קרבן, שהרי טומאת הזב לא נוצרה על ידיהם [ועם ראיות שקודם ימי הנקיים ודאי אין הראיה השלישית מצטרפת, שהרי הפסיקו כמה ימים בינתים, וכנ"ל]. וכסברא זו ממש כתב גם כן בנאות יעקב [כז], והוסיף עוד להטעים הדבר, שלכאורה יש לתמוה בעיקר סברא זו, שהרי גם בליל שמיני כל זמן שלא טבל, עוד טומאתו הקודמת עליו, ואם כן, היה עלינו לומר, שראיות שרואה אז, לא יחייבוהו בקרבן, שהרי לא נגרמה הטומאה מחמתם [ועיין שיטמ"ק י], אולם החילוק הוא ברור, שכאשר כבר ספר שבעת ימים, אף על פי שעדיין טמא הוא לגמרי, מכל מקום הרי כבר עשה פעולה אחת שלימה כדי ליטהר מזוהו, ולכן כשראה אחר כך שוב, נמצא שנטמא עתה יותר ממה שהיה קודם לכן, שהרי עתה מחוסר הוא ספירת שבעה נקיים [מלבד הטבילה], מה שלא היה קודם ראיתו [השניה], אבל כשראה באמצע ימי ספירתו, ועל ידי כן נסתר מנינו, אין ראיתו זו מוסיפה לו טומאה על טומאתו, מאחר שנסתר המנין, נמצא שעדיין מחוסר ספירה הוא מכח טומאת זוהו הקודמת. ב. הכתר ישועה כתב סברא אחרת בעיקר דין זה, שהנה יסוד הדין דראית זב סותרת כל הימים שספר, אינו משום שצריך שבע ימים רצופין, אלא משום שהראית זב [שתוך שבעה] הוכיחה, שעדיין לא נסתלקה סיבת הזב, ועדיין לא נטהר ממנה, ומפני שכל הראיות שתוך שבעה אנו מפרשים שאינם ראיות חדשות, אלא הם המשך לראיות הראשונות שנעשה זב מחמתם, ולכן נסתר כל הספירה, ועל כל פנים, מאחר שהם ראיות הנטפלות לראיות הראשונות, אין בכחם לחייב בקרבן, שהרי אותם הראיות הראשונות לא חייבוהו בקרבן, מפני שלא היו אלא שתיים, ואי אפשר שהטפל יהיה חמור מן העיקר, ועי"ש. ומעתה, לפי שני ביאורים אלו, יהיה דין דראיה הסותרת, גם אחר שספר יום אחד בלבד, וכן כשראה ארבע ראיות, גם כן לא יתחייב בקרבן, שהרי הטומאה לא נגרמה מחמתם, וכמו כן, כל ראיות אלו, נטפלים הם לראיות הראשונות, מאחר שבאו תוך שבעה, וכל הנידון בשני האופנים הנ"ל, הוא רק אם נפרש שנאמרה כאן גזירת הכתוב, שראיה הגורמת סתירת המנין, אינה יכולה לחייב בקרבן, וכנראה שכך פירש השיטמ"ק הנ"ל. והשיטמ"ק [ט] הקשה, ממה שלמדנו במשנה [זבים א ג], שעל ידי ראית שלש ראיות בשלשה ימים רצופים, נעשה זב גמור לענין קרבן, והרי מאחר שראה שני ימים נתחייב לספור שבעה נקיים, ואם כן, מיד לאחר שנכנס מקצת היום בטהרה, נחשב שכבר ספר יום אחד, שהרי מקצת היום ככולו, ושוב כשראה את הראיה

השלישית, לא יתחייב בקרבן, שהרי היא ראייה הסותרת, שבראייה זו סתר המנין של יום אחד [אם ננקוט שאין צריך בדוקא סתירת כל השבעה]. ובנאות יעקב שם כתב ליישב, שאם נפרש גדר הדין דראיה הסותרת כנ"ל, שראיה שאינה גורמת טומאה, אינה מחייבת קרבן, אם כן, כל זה שייך רק לענין הראיות הראשונות, שהם הגורמים טומאת הזב לעולם, ובהם נתחדש, שכאשר אינם גורמות טומאה, אינם מחייבות גם כן קרבן, אבל בראיה השלישית לא יתכן דין זה, שטומאת הזב לעולם נשלמה לגמרי בראיות הראשונות, ואף על פי כן מחייבת היא קרבן, ולכן לא איכפת לנו כלל אם היא גורמת סתירת המנין או לא. ועיין עוד בהערה הבאה. 136. בכתבי הגר"מ פינשטיין רוצה לדקדק מכאן, שהדין דראיה סותרת כל המנין, אין זה כמו שאפשר להבין בפשיטות, שנמצא שלא היתה כאן ספירה כלל, מאחר שראה בתוך שבעה, אלא הוא דין מחודש שראיה סותרת המנין, שבאמת מאחר שכבר נכנס מקצת יום השביעי בטהרה, יש לפנינו כבר שבעה ימים נקיים, ומשום דמקצת היום ככולו, אלא שנאמר גזירת הכתוב, שראיה שרואה ביום זה, מאחר שהוא עדיין עומד בתוך שבע ימי ספירתו, יהיה סותר כל מה שכבר מנה למפרע, ומשום כך נחשב ראייה זו לראיה הסותרת, וכמו כן לפי מה שנתבאר מדברי הרמב"ם הנ"ל, שגם ראייה אחר יום אחד, נחשבת ראייה הסותרת, צריך לבאר שהגדר הוא, שמצד עצם הספירה, אין צורך שיהיו רצופין, והיה יכול להשלים את הימים הנותרים, על יום זה שספר [וכמו שראית קרי אינה סותרת אלא יום אחד], אלא שנתחדשה הלכה, שראית זוב זו סותרת למפרע את היום שכבר ספר. ועיקר יסוד זה ביאר הגר"ז, והוכיח כן מסוגיא דזבחים [כט א], עיי"ש ברש"י ותוס'. אולם, כל הוכחתו מסוגין היא רק אם נפרש כפי פשוטו, שמחמת שראיה זו גורמת סתירת המנין, מפני זה אינה מחייבת קרבן, אבל לפי מה שהבאנו בהערה הקודמת בביאור דין ראייה הסותרת, אם כן, אין הדבר תלוי כלל בפעולת הסתירה שנגרמת על ידי ראייה זו, אלא עיקר הדבר תלוי במה שהראיה באה תוך שבעה.

**אמר רבא: אמאי [כמו: במאי] אוקימתא [כלומר, מאחר שאוקימתא] להא דתניא "אין מביא" - בזב בעל שלש ראיות, אם כן ליתנייה להאי דינא גבי מתניתין דלקמן [ט א], דקתני: חמשה מביאין קרבן אחד על עבירות הרבה [לאו דוקא עבירות אלא חיובי קרבן], שהרי הרואה שלש ראיות בליל שמיני אף הוא מביא קרבן אחד בלבד על הזיבה הראשונה ועל הזיבה השניה, על אף דהוי השניה זיבה חדשה, שכבר נשלמו שבעה נקיים של הזיבה הראשונה, ובכל זאת אינו מביא אלא קרבן אחד על שתי הזיבות [כי לענין קרבן נחשב הכל זיבה אחת], והוי ליה למיתני ששה מביאין קרבן אחד על עבירות הרבה?**

ומתרצינן: **לא פסיקא ליה** אין הדבר מוחלט בראית ליל שמיני, כי לפעמים הוא מביא קרבן על ראייה של ליל שמיני, הלכך לא תני ליה.

**דאמר רבי יוחנן: ראה ראייה אחת בלילה של אור ליום השמיני, ושתי ראיות ביום השמיני**

- **מביא** קרבן על זיבה זו, הואיל ורוב הראיות [שתים מתוך שלש] היו בזמן שכבר היה ראוי להביא קרבן על הזיבה הראשונה [רבינו גרשום]. אבל אם ראה **שתים בלילה** של

שמיני **ואחת ביום - אין מביא!** 137

137. **יש לחקור** בעיקר הדין שמביאים קרבן אחד על טומאות הרבה, האם הגדר הוא, שאנו מחשיבים כל הטומאות כטומאה אחת אריכתא, מאחר שחלה טומאה שניה קודם שנשלמה הראשונה, ויש אם כן סיבה אחת בלבד לקרבן זה, או שבאמת שתי טומאות נפרדות הם, אלא, מאחר וחלות חיוב קרבן על הראשונה אינה חלה אלא ביום שמיני, וכשבא יום שמיני, הלא כבר קימת סיבת חיוב לקרבן נוסף מצד

טומאה השניה [אף על פי שחיובו עדיין לא חל בפועל], לכן אנו אומרים שבחיוב קרבן שחל עתה [ביום שמיני] על טומאה ראשונה, נכלל גם כן ונפטר בזה גם כן טומאה השניה, ולפי זה באמת ישנם שתי סיבות שונות לקרבן זה. ולכאורה יש להוכיח מדברי הגמרא כאן כמו האופן הראשון, שהרי דבר פשוט הוא, שלא קיימת סיבה לחיוב קרבן כל זמן שלא ראה ראייה שלישית, ואם כן, מאחר שראה את הראיה השלישית ביום שמיני, שאז כבר נשלם לגמרי חיוב קרבן שלו מצד זיבה הראשונה, ממילא היינו צריכים לומר שהטומאה השניה לא תהיה נכללת ונפטרת בחיוב קרבן זה, שהרי לא נוצר עדיין סיבת חיובה, ובהכרח לפרש כהאופן הראשון, שהטומאות מצד עצמם נחשבות כטומאה אחת אריכתא, ומשום כך, כשראה שתי ראיות בליל שמיני, נמצא שראיות אלו הם כמו טומאה אחת עם זיבה הראשונה, ולכן אינם מחייבות בקרבן נוסף. וכן מבואר גם כן מלשון רש"י כאן [ד"ה בליל שמיני אינו מביא] ולקמן [ט ב ד"ה והאמרת]. וכן משמע מלשון הרמב"ם [מח"כ א ח] שכתב, "כל נפלים שתפיל מיום הלידה עד סוף יום שמונים וכו', וכאילו ילדה תאומים זה אחר זה". ולענין יולדת שמביאה קרבן אחד על לידות הרבה, מבואר לקמן [ט ב - י א] בגמרא, שיתכן שיש בזה עוד טעם נוסף [מלבד הטעם שעדיין לא יצאה לשעה הראויה להביא בה קרבן], ונחלקו תנאים בזה, ועיי"ש.

**אמר רב יוסף: תדע, דאחת בלילה ושתיים ביום מביא: דהא ראייה ראשונה של זב, אינה אלא כראיה של שכבת זרע בעלמא, שאינו טמא אלא יום אחד בלבד, ואינה בכלל זיבה. ואילו חזי תרתין ראיות אחרנייתא מצטרפי להו** 138 **הראיה הראשונה והשתיים האחרונות להיות זב בעל שלש ראיות. ולכן, הכא נמי, אף על פי שהראיה הראשונה היתה בליל שמיני, כשעדיין אינו ראוי להתחייב קרבן על זיבה חדשה, מכל מקום היא מצטרפת עם שתי הראיות של יום השמיני לחיוב קרבן** 139 **.**

138. **מבאר בכתר ישועה**, שאף על פי שמצאנו שראיה ראשונה דזב נאמרו בה גם כן דיני ראית זוב, וכמו שמבואר בזבים [ב ב], שאם ראה ראייה ראשונה באונס, אינה מצטרפת לראיות אחרונות לעשותו זב גמור, מכל מקום זהו דוקא לענין דינים שנאמרו באיכות ואופן הראיה, אבל דינים התלוים בזמן הראיה, לא נאמרו בה, מאחר שעל ידי ראייה זו אינו נעשה עדיין זב. 139. **הקשה הגר"ז** [מח"כ ג ה], שלפי טעם זה נמצא, שזבה שראתה ראייה ראשונה שלה בליל שמיני, אינה מביאה אלא קרבן אחד, שהרי על ידי ראייה ראשונה שלה, יש בה כבר שם זבה גמורה על כל פנים לענין טומאה, ואינה כמו ראייה ראשונה דזב, שהיא כשכבת זרע, ולכן צריך שגם ראייה ראשונה תהיה בזמן הראוי לחייבו בקרבן על ידה, ואם כן, שוב יקשה, למה לא נקט התנא לקמן "זבה", בין אותם המביאים קרבן אחד על עבירות הרבה, שהרי בזבה פסיקא ליה, וכנ"ל, שאם ראתה אפילו ראייה אחת בליל שמיני, מביאה היא קרבן אחד על שתי הזיבות [ועיי"ש שביאר האופן שיכולה לעשות זבה גדולה על ידי ראית ליל שמיני, לפי דעת הרמב"ם במנן ימי נדה וזבה]. וכתב הגר"ז ליישב, שחילוק יש בין זב לזבה בדבר זה, שהרי הזב על ידי שתי ראיות כבר חל בו דין ספירת שבעה נקיים, וראיה השלישית נצרכת רק כדי לחייבו בקרבן. מה שאין כן בזבה, שרק על ידי שלש ראיות נעשית זבה גדולה לענין דין ספירה, ומעתה יש לומר, שחיוב קרבן דזבה אינו נוצר ונגרם על ידי הראיות עצמם, אלא מאחר שחל בה דין זבה גדולה לענין ספירת שבעה, זהו המחייבה גם כן בקרבן, ומשום כך אין אנו משגיחין כלל, אם הראיות עצמם היו בזמן שכבר נשלם חיוב הקרבן של הזיבה הקודמת, כלומר, ביום שמיני, או קודם לכן, אלא מאחר שדין זבה גדולה שבה [לענין ספירת שבעה], שהוא המחייבה בקרבן, נשלם ביום שמיני [שהרי אז ראתה ראייה השלישית], ממילא נתחייבה בקרבן נוסף, שהרי אז כבר נשלם חיוב הקרבן של הזיבה הקודמת, אבל בזב, שמצאנו שהראיה השלישית אינה באה כדי לעשותו לזב, אלא כדי לחייבו בקרבן בלבד, לכן אנו מפרשים, שגם הראיות הראשונות הם בעצמם גורמים את חיוב הקרבן [ואיננו מפרשים שהם נצרכים רק כדי לעשותו זב להצריכו ספירה], ועל כן צריך שיהיו בזמן הראוי לחייבו בקרבן, ובזה חידש רבי יוחנן, שראיה הראשונה דזב אינה כן, אלא בכל אופן שיהיה, מצטרפת היא לראיות שאחריה שהיו בזמן המחייב קרבן.

ודחינן: **אמר רב ששת בריה דרב אידי: מידי אריא!?! אין הנידון דומה לראיה!**

דהתם, בכל **ראיה ראשונה של זב** הרי **חזייה** לה הזב לראיה ראשונה **בזמן חיובא** של קרבן, הלכך היא מצטרפת לשתי הראיות שלאחריה. אבל ראה **אחת בלילה** של אור לשמיני, **ושתיים ביום** השמיני. **וכיון דראיה ראשונה לאו בזמן חיובא חזייה**, אין הדבר פשוט, **ואי לאו דאשמעינן רבי יוחנן דמצטרף, הוי אמינא דלא תצטרף**.

ומקשינן: **ומי אמר רבי יוחנן "לילה מחוסר זמן"**? שהרי הוא אומר בראה שתיים בלילה אור לשמיני ואחת ביום השמיני דפטור מקרבן.

**והאמר חזקיה**: נזיר שנטמא באמצע ימי נזירותו, שסופר שבעה ימים ונטהר, וביום השמיני הוא מביא קרבנות נזיר טמא, הרי אם הוא חזר ונטמא שוב **ביום** השמיני - **מביא** קרבנות של הטומאה השניה. אבל אם נטמא **בלילה** של אור לשמיני **אין מביא** קרבנות על טומאה זו, הואיל ולילה מחוסר זמן והרי הוא כאילו נטמא ביום השביעי, דהוי הכל כטומאה אריכותא, לפי שלא הגיע עדיין זמן הקרבת הקרבנות על הטומאה הראשונה.

**ורבי יוחנן אמר: אפילו נטמא בלילה מביא שני קרבנות נפרדים**, הואיל ולילה לאו מחוסר זמן. וקשיא אהא דאמר רבי יוחנן בזב, דלילה מחוסר זמן **140** ?

**140. המנחת חינוך** [רצג] למד מכאן לענין מחוסר זמן דתוך שבעת ימים, האמור לענין קרבן, שלדעת חזקיה, בליל שמיני עדיין הבהמה נחשבת מחוסרת זמן, ואם יקדישה אז, הרי הוא עובר בלאו דמקדיש מחוסר זמן, וכמו כן, עדיין לא נתחייבה בחיוב דמעשר בהמה, מאחר שהיא נחשבת מחוסרת זמן [ושלא כמבואר בסוגיא דזבחים [יב א]]. אולם **האבי עזרי** [איסו"מ ג ח] נחלק עליו, וביאר, שכל הנידון בסוגיתנו הוא רק לענין חיוב הבאת קרבן שעל האדם, שבזה אומר חזקיה, מאחר ועדיין לא הגיע זמן הראוי להקרבה בפועל, ואי אפשר לחייבו בקרבן כל זמן שאין לו אפשרות להביאו, לכן אנו מחשיבים דבר זה למחוסר זמן מצד הבעלים, אבל ודאי שהקרבן מצד עצמו, איננו חשוב מחוסר זמן, ועל כן, מאחר שכבר עברו עליו שבעת ימים תחת אמו, נחשב שכבר הגיע זמנו להקרבה, ואין איסור להקדישו.

ומתריצין: **כי קאמר רבי יוחנן דשתיים בלילה ואחת ביום אין מביא - לדברי האומר לילה מחוסר זמן קאמר, וליה לא סבירא ליה!**

ומקשינן: הא **לדברי האומר** לילה מחוסר זמן **פשיטא** שאינו מביא בראה שתיים בלילה, ומאי קמשמע לן רבי יוחנן? [ובשלמא אם הוא בעצמו סובר כן הרי זה גופא החידוש שלילה מחוסר זמן].

ומתריצין: **ראה אחת בלילה ושתיים ביום - איצטריכא ליה** לרבי יוחנן לאשמעינן דמביא קרבן. **דמהו דתימא כיון דלאו בזמן חיובא קחזי ליה** לראיה הראשונה אימא **לא תצטרף. קמשמע לן** דמצטרפת לשתי הראיות שראה ביום המחרת.

**מתניתין:**

**האשה שיש עליה ספק חמש לידות** לפי שהפילה חמש פעמים, ואינה יודעת מה הפילה אם דבר שחייבת עליו קרבן יולדת או לא [כמבואר במשנה לעיל ז, ב].

**וספק חמש זיבות** או שראתה דם חמש פעמים [בחמשה מחזורים של י"ח יום, כשבכל מחזור יש שבעה "ימי נדה" ואחד עשר "ימי זיבה"], ובכל פעם נמשכה ראית הדם שלשה ימים רצופים, אלא שהיא אינה יודעת אם הראיות הללו היו ב"ימי זיבתה", שבהם היא נהיית לזבה "גדולה" החייבת בקרבן זבה, או אם היו רואה ראיותיה ב"ימי נדותה" שבהם אינה נעשית זבה אלא היא נדה בלבד, ופטורה מהקרבן.

לכל אשה יש שני פרקי זמן ביחס לראיית הדם.

פרק הזמן הראשון נקרא בלשון התורה "עת נדתה" והוא נמשך שבעה ימים. כל הדמים שרואה ב"עת נדתה", ואפילו ראתה אותם במשך כל שבעת הימים, אין הם מטמאים אותה מעבר לשבעת ימים אלו. ולכן אם הפסיקה לראות דם בסוף היום השביעי הרי היא טובלת אור ליום השמיני ומותרת לבעלה וטהורה לתרומה ולקדשים. בלשון חכמים נקראים שבעת הימים האלו "ימי נידות", והיינו, הימים שבהם האשה ראויה להיות נדה.

כתום שבעת ימי הנידות מתחילים אחד עשר "ימי זיבה" הנקראים בלשון התורה "בלא עת נדתה", ואם תראה בהם דם במשך שלשה ימים רצופים היא נעשית זבה. וכדי להטהר מטומאת זיבתה היא צריכה לספור שבעה ימים נקיים מראיית דם, ולטבול, וביום השמיני להביא קרבן.

לאחר אחד עשר ימי הזיבה שוב חוזרים שבעת ימי נדה ולאחריהם אחד עשר ימי הזיבה. וכן לעולם.

ואשה שמסתפקת בחמשה מחזורים של ימי זיבה אם נעשתה בהם זבה, הרי היא **מביאה קרבן אחד** של שני עופות, אחד לעולה ואחד לחטאת, **ואוכלת בזבחים**. שהרי היולדת והזבה הן "מחוסרות כפרה", שאסורות לאכול קדשים ולהכנס למקדש קודם שיביאו קרבן. וכיון שקרבן זה בא להשלים את הטהרה הרי דינו כטבילה. וכשם שאדם שנטמא כמה פעמים, טבילה אחת מטהרת אותו מכולן, כך הקרבן הזה מתיר ומוציא אותה מטומאתה ביחס לאכילת קדשים מכל הזיבות, וכן מכל הלידות.

**ואין השאר עליה חובה** <sup>141</sup>! שלא הצריכה חכמים להביא את יתר הקרבנות על ארבעת הספקות של הזיבות או הלידות, כיון שהקרבת חטאת העוף על ספק יש בה ספק של חולין בעזרה. [ורק בעולה אפשר לעשות תנאי שאם אינה חייבת יהא העוף קרב בתורת נדבה]. ורק קרבן אחד התירו לה להביא, ובקושי התירו לה, כפי שיבואר בגמרא, כדי להתירה לאכול בקדשים <sup>142</sup>.

<sup>141</sup>. רש"י מבאר, מאחר ודין חטאת העוף הבאה על הספק הוא חידוש, שהרי קרבן זה באמת הוא ספק, ואם כן, יש כאן ספק מליקת חולין, לכן אנו אומרים, שכל החידוש הוא רק שהיא מביאה קרבנה המכשירה לאכול בקדשים, שבכדי שתוכל ליטהר, התירה התורה ספק איסור זה, אבל לא לענין עצם

חיוב הבאת הקרבן, ומשום כך מביאה קרבן אחד בלבד, שהרי על ידי זה היא כבר מותרת לאכול בקדשים, אפילו כשילדה כמה לידות ודאיות, כמבואר בהמשך משנתנו. [ולכאורה כונתו, מצד האיסור דשחטת חולין בעזרה, שהרי הקרבן באמת אינו נאכל, ואין למזבח אלא דמה, וכמו שהבאנו בהערה 129 מדברי רש"י שם, וצ"ע בלשון רש"י כאן. **והרשב"ם** ב"ב [קסו] כתב, שהחידוש הוא מה שמביאים קרבן לבית הפסול, שהרי אינו נאכל]. **ועל כל פנים** נראה מדברי רש"י אלו לפי פשוטם, שחטאת העוף הבא על הספק, אינו קרבן ודאי שנתחייבה בו מחמת הספק, אלא הוא ספק קרבן ספק חולין, שאם נתחייבה לפי האמת בקרבן מפני הלידה, הרי היא מביאה עתה חטאתה לשם כך, ובזה מבררת היא את ספק חיובה בקרבן, ומשום כך כתב רש"י, שהתורה התירה כאן דבר שהוא בעצם ספק איסור. וכן מבואר בפשטות בניר [כט], שחטאת העוף הבא על הספק אינה נאכלת, משום ספק איסור נבילה. **אולם**, לפי זה צריך ביאור, שהרי עיקר קרבן זה נלמד מאשם תלוי, כמבואר בניזיר שם, והלא אשם תלוי הוא קרבן ודאי, שחייבתו תורה בקרבן מחודש, מפני ספק איסור שבא לידו [והראיה לזה, שהרי כשיודע לו שחטא, מביא קרבן חטאת, ואם כן, כשמביא אשם תלוי, נמצא שאינו יוצא מידי ספק חיוב חטאת שלו, אלא הוא קרבן מחודש בפני עצמו, להגן מן היסורין עד שיודע לו שחטא ויביא חטאת. מה שאין כן בחטאת העוף הבא על הספק, שאינה מביאתו אלא כדי לצאת מידי ספק יולדת שעליה, ואחר כך כשיודע לה שילדה ודאי, אינה צריכה להביא חטאת העוף על הודאי, וכמו שכתבו בפסקי תוס' לקמן [כב ב], ועיין עוד בשיטמ"ק [כו ב, יא], ואם כן, אין הדמיון עולה יפה לכאורה, וכבר עמד על זה **האור שמח** [שגגות יא ב]. ובאמת **החזו"א** [נגעים יג ח] נוקט מכח זה, שחטאת העוף הבא על הספק הוא גם כן קרבן גמור וודאי כדין אשם תלוי, ואם זר היזה את דמה, יתחייב משום זרות בתורת ודאי. [ואולי נפרש בגדר הדבר, שהתורה עשתה ספק זה כאילו הוא ודאי, ולכן כשנודע לה שילדה ודאי, אינה צריכה להביא קרבן נוסף, מאחר שאינם שני קרבנות חלוקים לגמרי, כמו חטאת ואשם]. ועיין עוד **בקהלות יעקב** [יא] שכתב לחדש, שאשם תלוי הוא גם כן ספק קרבן ספק חולין, ומשום שכל שם הקרבן שבו, הוא רק אם לפי האמת נמצא שחטא, מאחר שאין לו ידיעה שחטא, אינו מביא חטאת, אלא אשם תלוי, אבל אם באמת לא חטא, הרי זה חולין גמור [וכמו שמבואר בסוגיא דנזיר שם, שנתחדש בקרבן אשם תלוי, שהותר לו לאכול ספק חולין שנשחטו בעזרה]. ועיין לחם משנה [מעה"ק יח ז]. **והרמב"ם** [שגגות יא ב] חידש, שמי שנסתפק לו אם נכנס למקדש בטומאה וכדומה, אינו מביא חטאת העוף הבא על הספק [אם דל הוא], משום ספק איסור דחולין בעזרה, והוסיף הרמב"ם לבאר, שכל מה שנתחדש במחוסרי כפרה שמביאין חטאת העוף על הספק, הוא משום שהקרבן מכשירם ומטהרם לאכול בקדשים, אבל בשאר חייבי קרבן, שאין קרבנותיהם באים לטהרה, לא נתחדש דין זה. וכתב **החזו"א** [שם], שממשנתנו יש להוכיח כסברת הרמב"ם, וכמו שנתבאר לעיל מדברי רש"י. **אולם האור שמח** מבאר בכונת הרמב"ם, שבקרבנות הבאים על חטא נאמר שצריך ידיעה שחטא, וכל זמן שלא נודע לו שחטא, אינו מחוייב עדיין בחטאת. מה שאין כן בקרבנות של מחוסרי כפורים, שאינו בא אלא להכשירה [וכמו שחילקה הגמרא לעיל [ז ב] בדעת רבי יוסי], ולכן יכול להביא חטאתו אף על פי שאינו יודע אם הוא מחוייב בה, ויוצא בזה ידי ספיקו, שאם נתחייב בה לפי האמת, יוצא עתה ידי חובתו. ועיין עוד בחזו"א [שם] מה שכתב בפרט זה. **142. האבי עזרי** [מחוי"כ א ז] דקדק מלשון זה, שאם תרצה להביא על כל לידה ולידה, הרשות בידה. וכתב לתמוה על זה, שהרי נתבאר שיש במליקתה משום ספק חולין בעזרה, וכל החידוש שנאמר בחטאת העוף הבא על הספק הוא רק להתירה בקדשים, ולא לענין עצם חיוב הבאת הקרבן, וכנ"ל, ואם כן, איך אפשר להתיר לה להביא על כל הלידות מספק, והניח בצ"ע.

ואם היו עליה **חמש זיבות ודאות** או **חמש לידות ודאות** - **מביאה קרבן אחד**.  
**ואוכלת בזבחים** על ידו. שקרבן אחד מתיר לכל הזיבות והלידות כאמור לעיל.  
**והשאר - עליה חובה** **143** ! שחייבת להביא קרבן על כל זיבה ועל כל לידה [באופן שכל לידה היתה לאחר מלאת ימי הטהרה מהלידה הקודמת **144**].

**143.** מבאר הגרי"ז [מחוי"כ א ה], שבקרבן חטאת של יולדת נאמרו בו שני דינים : א. חיוב הבאת קרבן כשאר כל המחוייבים קרבנות שבתורה, ב. שהקרבן מכשירה ומטהרה לאכול בקדשים וליכנס למקדש, ודינים אלו יכולים הם להתחלק זה מזה, שעל ידי שהביאה קרבן על לידה אחת, כבר הוכשרה לאכילת



קדשים לגמרי, ומשום שעצם הבאת הקרבן, מטהר אותה, אף על פי שהביאתו על לידה אחרת, וכמו שמבואר בגמרא לקמן, שבדבר זה שוה הוא לטבילה, אבל עדיין נשאר עליה חובת הבאת קרבן שנתחייבה בו מכח לידה אחרת. והוסיף הגרי"ז עוד לבאר, שגם בעיקר שם הקרבן יש חילוק בין שני דינים אלו, דאף על פי שלענין הדין הראשון שישנו בקרבן זה [שהוא עצם חיוב הקרבן], קיים חילוק לידות. כלומר, שנקבע בעצם שם הקרבן, שהוא בא על לידה זו המסוימת, ואם הפרישה קרבנה לשם לידה אחת, אינו כשר להביאו על לידה אחרת, מכל מקום בדין השני [שהוא מכשירה ומטהרה], לא נאמר כלל חילוק לידות, שלענין חלק זה שבקרבן, איננו מתייחס כלל ללידה מסוימת, אלא הוא בא על טומאת לידה סתם. **144**. כתב בתורת יקותיאל [הובא בגליון הרמב"ם להגרעק"א מעה"ק יד יז], שאף על פי שבערכין [כא] למדנו, שאין ממשכנין על חטאת העוף של יולדת, שהואיל ובה להכשירה בקדשים, אין אנו חוששים שמא תשהה אותה, מכל מקום כשילדה כמה פעמים, שהיא נטהרת על ידי קרבן אחד, היו ממשכנין אותה על שאר הקרבנות, ועיין עוד במרחשת [א לח].

**מעשה** היה שהתייקרו מחירי העופות, ועמדו בירושלים שני קנינין, שהם ארבע תורים [כל קן הוא שתי תורים] במחיר של שני דינרי זהב, והיינו, קן בדינר זהב.

**אמר רבן שמעון בן גמליאל: המעון הזה! [נשבע בבית המקדש]: לא אליו הלילה עד שיהיה מחיר שני קנינין בשני דינרין של כסף! [דינר כסף הוא אחד מכ"ה בדינר זהב].**

**נכנס לבית דין, ולימד: האשה שיש עליה חמש לידות ודאות וחמש זיבות ודאות - מביאה קרבן אחד, ואוכלת בזבחים, ואין השאר עליה חובה! שאע"פ שמן התורה חייבת להביא שאר הקרבנות מכל מקום הקל רשב"ג משום "עת לעשות לה" הפרו תורתך" כדי להביא להוזלת הקניין **145**. שאלמלי כן, היו הנשים העניות נמנעות מלהביא אפילו קרבן אחד, והיו נכשלות באכילת קדשים בטומאה כשהן מחוסרות כפורים **146**.**

**145**. כן היא גירסת רש"י, ופירש, שרשב"ג בא להקל על דברי תורה, משום "עת לעשות לה" הפרו תורתך", כדי שלא יהיו נכשלים באיסור אכילת קדשים בטומאת הגוף. וכתב המגן אברהם [רמב א] בשם הצמח צדק, שיש ללמוד מכאן, שכאשר הגוים מייקרים את שער מחירי הדגים, יכולים הבית דין לתקן, שלא יקנו דגים כלל לכבוד שבת קדש, ועל ידי זה יפחיתו הגוים את השער, בכדי שיוכלו הכל לענג את השבת בדגים. והפמ"ג שם השיב על ראייה זו משני טעמים: א. במשנתנו החשש היה שיעברו על איסור תורה בקום ועשה, שיאכלו קדשים בטומאה, ולכן תיקן רשב"ג לבטל את מצות הבאת קרבן, שהוא בשב ואל תעשה, אבל מנין לנו שמבטלים מצות עונג שבת בשב ואל תעשה, כדי שלא יתבטלו ממצוה זו [בשבתות אחרות] בשב ואל תעשה. ב. במשנתנו יש לומר, שלאחר שהוזל השער, הודיעו לכל אותם המחויבים קרבן, שיביאו את קניהם שנתחייבו בהם, אבל מצות עונג שבת שביטלו בשבת זו, לא יוכלו להשלימה לעולם, ואם כן, אין ללמוד משם, ומכל מקום בעיקר הדין הסכים הפמ"ג. ויעוי' בכסף משנה [מחוי"כ א י] שכתב בתירוץ אחד, שהרמב"ם והראב"ד נחלקו האם תקנת רשב"ג היתה הוראת שעה בלבד, וכן סובר הרמב"ם. אולם הראב"ד סבור, שהיא תקנה לדורות. ועיין עוד בהערה הבאה. **146**. בהערה הקודמת נתבארה שיטת רש"י, אבל מדברי התוס' בבבא בתרא [קסו] מבואר שלמדו, שכן היתה סברת רשב"ג מצד הדין, ומשום כך הקשו, שנמצא רשב"ג נחלק על בית שמאי ובית הלל דלעיל [ז ב], שהלא מדברי שניהם למדנו, שכאשר הפילה אחר מלאת, הרי היא חייבת להביא שני קרבנות, הרי שהשאר עליה חובה, ועיי"ש, וכן מבואר בדברי התוס' כאן. והרמב"ם [מחוי"כ א ה] כתב, שאשה שהביאה קרבנה בתוך מלאת, לא יצאה ידי חובתה, וצריכה להביא עוד קרבן לאחר מלאת, ואפילו אם הביאה קרבן על ולד אחד, בתוך ימי מלאת של לידה אחרת שילדה אחר מלאת של ראשון,

גם כן לא יצאה. והראב"ד השיג וכתב, דכמו שטמא יכול לשלח קרבנותיו, כך יכולה היא גם כן להביא קרבנה תוך ימי מלאת. ופירשו האחרונים בכונתו, שהוא מודה בדין הראשון, שאינה מביאה קרבן על לידה בתוך ימי מלאת של לידה זו [וכמו שמבואר בזבחים [ק"ב ב] לענין שחיתת חוץ], אבל יכולה להביא קרבן על לידה ראשונה, בתוך מלאת של לידה שניה שילדה אחר מלאת של ראשון [עיי"ש בר"י קורקוס]. וכתב במרחשת [א לח], שלפי דעת הראב"ד, תתישב קושית התוס' דבבא בתרא הנ"ל. כלומר, שכל דברי רשב"ג אמורים, רק באופן שכבר עברו ימי מלאת של כל הלידות, שבזה אנו אומרים, שכאשר הביאה קרבן אחד, נפטרו בזה כל הלידות, מצד הדין, אבל אם הביאה קרבן אחד על לידה ראשונה אחר ימי מלאת של לידה זו, ועדיין לא נשלמו ימי מלאת של שאר הלידות [וכדעת הראב"ד הנ"ל שיכולה לעשות כן], בזה מודה רשב"ג שלא נפטרה משאר הקרבנות, שהרי עדיין לא נגמר ונחלט חיובה בהם, ומעתה נאמר, שכל מחלוקת בית שמאי ובית הלל נאמרה ונשנית, באופן שהיא מחויבת להביא תיכף את קרבנה על לידה ראשונה, ואינה יכולה להמתין עוד, וכגון שעברו עליה כבר שלשה רגלים [שאם תתעכב ולא תביא עתה, תעבור בבל תאחר], שבזה תהיה צריכה להביא עוד קרבן על לידה שניה, לאחר שיעברו ימי מלאת שלה [מאחר שלידה שניה היתה אחר מלאת של ראשונה, ונתחייבה בקרבן בפני עצמו, ועל ידי הקרבן של לידה ראשונה אינה יכולה להיות נפטרת, שהרי עדיין לא נשלם לגמרי החיוב שמחמת לידה שניה], אבל כשיכולה היא להמתין ולהתעכב מהבאת הקרבן שעל לידה ראשונה, עד אחר ימי מלאת של לידה שניה, תוכל באמת לפטור עצמה משתי הלידות בקרבן אחד, וכדברי רשב"ג. ובעיקר סברת הרמב"ם הנ"ל ביאר הגר"ח [רנד], מאחר וקרבנה בא גם לטהרה מטומאתה, והלא היא תשאר בטומאתה [מכח לידה השניה] גם לאחר הבאת הקרבן, שהרי עדיין לא נשלמו ימי מלאת שלה, אם כן, הרי זה כטובל ושרץ בידו, ואין הקרבן מועיל כלום. והוסיף החזו"א [לו ב] לבאר בזה, דאף על פי שלמדנו במשנתנו, שישנם אופנים שקרבנה אינו בא לטהרה, דהיינו, באופן שיש עליה חמש לידות, שהיא נטהרת כבר על ידי קרבן הראשון, מכל מקום לא מצאנו שהיא נשאת טמאה גם לאחר הבאת קרבנה. [וכסברא זו מצאנו גם כן בדברי התוס' חגיגה [ד ב ד"ה דכתב] לענין מצורע, שאינו יכול לשלוח קרבן חטאתו ועולתו אם נתנגע בשמיני שלו, אף על פי שקרבנות אחרות יכול לשלוח]. ועיין בתוס' לקמן [י א ד"ה וקולא, בתחילת דבריהם], שמשמע שסוברים בזה כהרמב"ם. והתוס' דבבא בתרא שם כתבו, שרבינו תם היה גורס בדברי רשב"ג, "והשאר עליה חובה", ופירשו, שקודם תקנת רשב"ג היו סבורים, שאינה נטהרת עד שתביא את כל קרבנותיה שנתחייבה מחמת הלידות [וכמו שמבואר בגמרא לקמן, שיש מקום לדמות קרבן יולדת לחטאות, בפרט זה], וחדש להם רשב"ג, שמצד דין תורה נטהרת היא על ידי קרבן אחד, והשאר עליה חובה.

**ועמדו קינין בו ביום ברבעתים!** שירד מחירם של הקינין עד שנמכרו שני קינין בשני רבעי דינר כסף.

## גמרא:

**תנו רבנן:** אשה אשר היו עליה חמש לידות ודאי וחמש זיבות ספק, או חמש זיבות ודאי וחמש לידות ספק [עפ"י גירסת הב"ח ורש"ש וחפץ חיים וחזו"א וכ"ה בשיטמ"ק ב"ב] - מביאה שני קינין [קרבנות] כדי להיות מותרת באכילת קדשים 147.

147. גירסת רש"י היא, "חמש לידות ודאי וחמש לידות ספק וכו". ותמה הגרע"ק איגר בגליון הש"ס על זה, למה צריכה היא להביא שני קינים, הרי כמו שקרבן אחד פוטר כמה ספק לידות שעליה, וכמו שלמדנו לעיל במשנתנו, כמו כן תהיה נפטרת על ידי הקרבן שעל הלידה ודאית, מכל הספק לידות שעליה, והניח בצע"ג. ובאמת הב"ח הגיה בלשון הברייתא, "או חמש זיבות ודאי וחמש לידות ספק". ולפי גירסא זו יתפרש, שהלידה והזיבה אינם יכולים להיות נפטרים בקרבן אחד כלל, ואפילו לידת ספק, שאין בה חיוב קרבן מכח הספק, וכל דינה הוא רק לטהר עצמה מספק טומאה שעליה, וכמו שנתבאר לעיל, מכל מקום אינה נטהרת על ידי קרבן שבה לזיבה, אלא על ידי קרבן שבה ללידה. וכתב הרש"ש, שכנראה דין

זה נלמד מהנדרש בתורת כהנים [מצורע], "וכפר על המטהר מטומאתו" [האמור במצורע], "ולא מזובור", שפירושו הוא, שאין קרבן אשם מצורע מטהרו אלא מטומאת הצרעת, ולא מטומאת זיבה, אם היה עליו. והגרי"ז [מחוי"כ א ה] הביא בשם הגר"ח ליישב גירסת רש"י, שבדין חטאת העוף הבא על הספק נאמר שיש עליה חיוב גמור של הבאת קרבן, ואף על פי שהקרבן הוא באמת ספק חולין, מכל מקום, חיוב הבאתו הוא ודאי, ולכן אף על פי שיכולה היא לעשות תחבולה ועצה כיצד לצאת מספק טומאה שעליה, על ידי שתביא על הודאי, מכל מקום חייבת להביא חטאת העוף באופן מיוחד על הספק, וכמו שנתבאר בהערה 130 בשם הגר"ח, בדעת רבנן דרבי יוסי בדין שתי נשים שילדו, שכל אחת מביאה קרבן בפני עצמו. והרש"ש רמו בדבריו ליישב, שחטאת העוף הבא על הספק, שם קרבנו חלוק מחטאת העוף של ודאי, וכשיש עליה לידת ספק, הרי היא צריכה להביא בדוקא חטאת העוף הבא על הספק כדי לטהר עצמה, ומשום כך אי אפשר להביא קרבן אחד על ודאי ועל ספק, והרי זה כלידה וזיבה, שאין אחד מהם נטהר על ידי קרבן שהובא על חבירו. וכדבריו כתב בצפנת פענח [נזירות ט ט]. ועיין עוד לקמן [כב הערה 38].

קן **אחת על הודאי וקן אחת על הספק**. שהלידה והזיבה הם שני ענינים, וקרבן אחד לא יתיר אותה משתייהן לאכילת קדשים עד שתביא קרבן על כל חיוב בנפרד.

החטאת **של ודאי נאכלת, והשאר**, ארבעת הקרבנות על ארבעת הלידות או הזיבות הנוספות, **עליה חובה**.

ואילו חטאת העוף **של ספק אין נאכלת**, שמא היא חולין ונעשית נבילה על ידי המליקה. **ואין השאר** [קרבנות ספק הלידות או ספק הזיבות] **עליה חובה**.

**רבי יוחנן בן נורי אומר: על קרבן הודאי תאמר**: אני מביאה קרבן זה **על הטומאה** [לידה או זיבה] **האחרונה, ותפטור** בכך, שתהא מותרת בקדשים, והשאר עליה חובה.

ואילו על הקרבן **של ספק** הרי יש הבדל:

**אם יש ודאי ביניהן**, וכגון שהספק הוא בלידות, ויש בין חמשת הלידות לידה אחת ודאית, אז **תאמר** שהיא מביאה את הקרבן **על הודאי**, כדי שהחטאת תהא ודאית. שהרי, כאמור לעיל, בקושי התירו להקריב חטאת העוף על הספק, וגם שעל ידי זה ניתן לאכול את החטאת, **ותפטור** לגמרי מלהביא את שאר קרבנות הלידה. שהרי יתר הלידות הן ספק, ובספק אמרינן שאין השאר עליה חובה 148.

148. מבאר רש"י, שאם תביאנו על הספק, לא יהיה הקרבן נאכל, ותביא עוד קרבן על הודאי, ומאחר שאמרה שמביאתו על הודאי, הרי הוא נאכל, ונפטרת היא לגמרי מחיובה. ומבואר מדבריו, שרבי יוחנן בן נורי נחלק בזה על תנא קמא [לפי גירסת רש"י וכנ"ל], וסובר שקרבן על הודאי פוטר את הספק. והנה **יש לעיין**, היאך הדין, כשלא נמלכה בבית דין, והביאתו על לידת ספק שלה, האם יכולה היא לאכול כבר בקדשים, או שנאמר שהיא מעוכבת עדיין מחמת לידה ודאית שלה? וכנראה שדבר זה תלוי בנידון שנתבאר לעיל הערה 141 בגדר הקרבן דחטאת העוף הבא על הספק, שאם נאמר שהוא ספק חולין, אם כן, אסורה היא בקדשים, שהרי יתכן שלידת ספק שלה לא היתה באמת לידה גמורה, ומאחר שהביאתו עליה, אין זה קרבן כלל, ולא נטהרה מטומאת לידה שיש עליה מחמת הודאי, אבל אם נפרש שהוא קרבן ודאי, שנתחייבה בו מחמת הספק, מסתבר שנטהרה כבר על ידו לגמרי. ולכאורה **יש לפשוט** נידון זה מדברי רבי עקיבא האומר בסיפא דברייתא, "בין על הודאי ובין על הספק, תאמר על אחת מהם ותפטור",

ומשמעות הדברים לפי פשוטו, שבכל ענין שיהיה, תהיה נטהרת לאכול בקדשים [עיין שיטמ"ק כ], ונכלל בזה כשאומרת שמביאתו על לידת ספק, בזמן שיש עליה גם לידת ודאי.

**ואם לאו**, שכל הלידות הן ספק, **תאמר** שהקרבן יהא **על אחד מהן**, [מחויבי קרבנות הלידות] **ותפטר** משאר החיובים, שאינם אלא ספק חיוב.

**רבי עקיבא אומר: בין על הודאי**, כלומר, שיש עליה חמש לידות ודאיות. **בין על הספק**, שיש עליה חמש לידות ספק, **תאמר** שהקרבן הוא **על אחת מהן**, ואינה צריכה לומר על קרבן הודאי שיהא על הטומאה האחרונה. **ותפטר!** 149

149 **הגרי"ז** בספרו [מחוי"כ א ה] מחדש, שחטאת העוף הבא על הספק חלוק בעיקר דינו מחטאת העוף של ודאי, שבחטאת העוף דודאי, עיקר שם הקרבן חל על ידי זה שהוא בא לכפרה על הלידה, ומאחר שנקבע בו שהוא מכפר על הלידה, ממילא יש בו גם כן כח להיות מטהר אותה מטומאתה, אבל בחטאת העוף דספק, עיקר שם הקרבן הוא, להיות מטהרה מטומאת ספק לידה שבה, שמצד עצם חיוב הקרבן שהוא לכפרה, לא היתה מתחייבת מספק, וכמו שנתבאר לעיל בארוכה. אולם מאחר שנתחדש שמביאה קרבן מספק כדי לטהרה, ממילא נתכפרה בו גם כן על לידתה, ולכן כשנודע לה אחר כך שילדה ודאי, ואם כן, היתה צריכה עתה להביא קרבן לחובתה לכפרה, מכל מקום היא פטורה, משום שקרבנה שהביאה מספק, היה מועיל גם כן לכפרת לידתה [ולפי זה ביאר שם, מדוע מצורע ספק יכול להביא חטאת העוף הבא על הספק, בלא קרבן אשם מצורע, אף על פי שדין זה דאשם מצורע קודם לחטאתו, נאמר לענין עיכוב]. **ומעתה נמצא**, שכאשר מביאה חטאת העוף על ספק דחמש לידות, היה מן הראוי שתנתנה ותאמר על איזה מהם היא מביאתו [וכמו בחמש לידות ודאי, שצריכה לקבוע על איזה לידה מביאתו, אפילו לרבי עקיבא], שכאשר יתברר על לידה אחת מתוכם, או על כמה לידות, שהיא היתה לידה ודאית, תהיה פטורה מלהביא קרבן נוסף, על כל פנים על אותה לידה שסיימה בשעת הבאתה, אבל אם תביאנו בסתם, ובלא סיום כלל, אם כן, הקרבן בא רק כדי לטהרה [וכמו שנתבאר בדברי הגרי"ז הנ"ל, שיתכן לעשות כן], ושוב תהיה צריכה להביא קרבן נוסף לחובת כפרת לידתה.

**אמר ליה רב נחמן בר יצחק לרב פפא: אימא לך משמיה דרבא: הני תנאי, במאי פליגי:**

**דרבי יוחנן בן נורי מדמי להון** את הקרבנות של זיבה ולידה [וכן כל קרבנות של מחוסרי כפרה] **לחטאת** הבאה על כל העבירות. **דאילו מאן דמחייב חמש חטאות הרי עד דמייתי כולהון** אינו מתכפר, ורק אם מביא את כל החטאות עד **הסוף מכפר ליה**. שאם לא הביא אלא על החטא הראשון עדיין החטאים האחרים לא נתכפרו! **הכא נמי לא שנא**. ואף כאן, אם תביא את הקרבן על הטומאה הראשונה, הרי עדיין שאר הטומאות שאחריה לא ניתרו לאכול בקדשים. הלכך, צריכה לומר שהקרבן יהא על הטומאה האחרונה, ובכך מותרת לאכול בקדשים 150.

150 **הקשו התוס'**, אם כן, גם כשתביא על האחרונה לא תהיה נטהרת על ידו, וכמו בחטאת חלב, שאף על פי שמביאו על האחרון שבהם, אין מתכפר לו על הראשונות, והניחו בקושיא. **ובטורי אבן** [חגיגה ט א] כתב לחלק בין יולדת לזב. שבזב נאמר "וביום השמיני יקח וגו'", ולאחר יום השמיני הוא בגדר תשלומים, וכמו שנדרש בתורת כהנים שיכול להביא גם אחר כך. אבל יולדת, שנאמר בה "ובמלאת ימי טהרה", לא מצאנו בה חילוק בין יום מלאת ובין אחר כך, אלא שממלאת ימי טהרה ואילך צריכה היא

להביא את קרבנה, ומשום כך אין זה בגדר תשלומים. **ובכתר ישועה** רצה לחדש לפי זה, שכאשר היא מביאה חמש קרבנות על חמש טומאות, יהיה בזה חילוק בין לידות לזיבות. כלומר, שאם היא מביאה ארבע קרבנות על ארבע זיבות קודמות, וקרבתן אחד על זיבה ביום השמיני שלה, תהיה צריכה להקדים את אותו הקרבן שבה על זיבה האחרונה, שהרי הוא חובה של היום, והשאר אינם אלא לתשלומים [עייין ברכות כו ב]. מה שאין כן בלידות, שכולן חיובן שוה, תקריב איזו שתמצא בתחילה.

**ורבי עקיבא מדמי להון לטבלין** [טבילות]. **דמאן דמחייב חמש טבילות**, והיינו, אדם שנטמא חמש פעמים, בכל זאת, **כיון דטביל חדא זימנא** הרי אפילו אם יאמר שהטבילה תעלה עבור הטומאה הראשונה בכל זאת **איטהר** מכל הטומאות, ולכן **הכא נמי לא שנא!** שאפילו אם תאמר שהקרבתן יהא עבור הטומאה הראשונה הרי הוא מתירה מכל הטומאות לאכילת קדשים.

**אמר ליה רב פפא** לרב נחמן בר יצחק: **אי סלקא דעתך דרבי יוחנן בן נורי לחטאת רגילה מדמי להון**, אם כן **אמאי** אמר כי **בשל ספק, תאמר על אחת מהן, ותפטור**, ואין צריכה לומר על האחרונה? והרי אם קרבן ודאי דומה לחטאת הרי קרבן ספק דומה לאשם תלוי,

## דף ת - ב

**ואילו מאן דמחייב**  **חמש אשמות תלויין**, האם **כי מייתי חד** אשם תלוי - **מי מיפטור!?**

**והתניא: זה הכלל: כל עבירות שחלוקין** עשיותיהן **בחטאות**, שמביא חטאת נפרדת על כל אחת מהן - **חלוקין** גם **באשמות!** שאם היה לו ספק אם עבר אותן העבירות מביא אשם תלוי על כל אחת. ואם כן, גם הכא, בחטאת העוף הבאה על הספק היתה צריכה לומר "על האחרונה" כמו שאם היתה החטאת ודאית היתה צריכה לומר שמביאה אותה על הטומאה האחרונה!!

ומסקינן: **אלא, דכולי עלמא לטבילות מדמי להון** שניתרת באכילת קדשים באיזה קרבן שיהיה, ואפילו באותו קרבן שבה על הראשונה.

**ובחוששין לפשיעה קמיפלגי: רבי יוחנן בן נורי סבר: חיישינן לפשיעה**, שמא תחשוב שבקרבתן אחד היא נפטרת לגמרי מלהביא את שאר הקרבנות. ולכן, הצרכנו אותה בשעה שהיא מביאה קרבן אחד כדי להתירה באכילת קדשים שתאמר שהוא על האחרונה, כדי שתבין מתוך זה שהשאר עליה חובה. [דפשיטא שהלידה או הזיבה האחרונה אינה פוטרת קודמותיה מקרבן. אבל בראשונה יש מקום לטעות ולחשוב שכולן נגררות אחריה, ונפטרת בקרבנה על הראשונה כשם שלידה בתוך מלאת נפטרת בקרבן

על הלידה הקודמת. תוסי' ב"ב קסו, א ד"ה נכנס, ועיין שיטמ"ק כאן אות א'. אבל בשל ספק אינה צריכה לומר "על האחרונה" שהרי אינה חייבת כלל להביא את שאר הקרבנות. **ורבי עקיבא סבר: לא חיישינן לפשיעה.** הלכך, גם בודאי אינה צריכה לומר "על האחרונה" אלא יכולה להקריב על איזה מהן שתרצה.

## הדרן עלך פרק שלושים ושש

# פרק שני - ארבעה מחוסרי כפרה

### מתניתין:

**ארבעה מחוסרי כפרה** הן שמביאין קרבן חטאת. אך אין הקרבן בא לכפר על חטאם אלא הוא נועד להשלים את טהרתם, להתירם באכילת קדשים ובכניסה למקדש.

**וארבעה מביאין קרבן על הזדון כשגגה**, שאפילו חטאו במזיד מביאין קרבן.

**ואלו הן ארבעת מחוסרי הכפרה: הזב והזבה והיולדת והמצורע.**

**רבי אליעזר בן יעקב אומר:** יש עוד שני מחוסרי כפרה -

**גר מחוסר כפרה** הוי, שאע"פ שמל וטבל עדיין אסור בקדשים **עד שיזרוק עליו הדם** של קרבנו [שכל גר, בזמן הבית, היה חייב להביא קרבן כשהתגייר].

**ונזיר** אף הוא נחשב כ"מחוסר כפרה", שעד שלא יביא קרבנותיו בתום ימי נזירותו הרי הוא אסור **ליינו, לשתות יין, ולתגלחתו, ולהתגלח, ולטומאתו** להיטמא למת.

### גמרא:

והוינן בה: **מאי שנא זב וזבה דמני להון** תנא דמתניתין **בתרין**, כשני מחוסרי כפרה, **משום דחלוקה טומאתן**, שיש הבדל בין טומאת הזב לטומאת הזבה. **דזב לא מטמא באונס**, שאם ראה את הזב מחמת סיבה שאינה קשורה בחולי הזיבה אינו נטמא בטומאת זב.

**דתניא**: נאמר "איש כי יהיה זב מבשרו" ודרשינן: **מבשרו** שראה מעצמו [רבינו גרשום ועיין רש"ש] **ולא מחמת אונסו**.

ועוד דין יש בזב, **שמטמא בראיות כבימים**. שבין אם היו שלש הראיות של הזב ביום אחד ובין אם היו בשלשה ימים רצופין הוא נעשה זב.

וכדתניא: **תלה הכתוב את הזב בראיות**, שבכל אופן שיראה שלש ראיות בין ביום אחד ובין בשלשה ימים רצופים הוא זב. **ואת הזבה תלה הכתוב בימים**, שאינה נעשית זבה אלא אם היו שלש הראיות בשלשה ימים נפרדים, בזה אחר זה, ורצופין, ולא בשלש ראיות ביום אחד או שנים.

ואילו **זבה מטמאה באונס**. שאפילו אם ראתה מחמת סיבה שאינה מחמת חולי של זיבה הרי היא זבה. וכמו כן, היא **לא מטמאה בראיות כבימים**.

והשתא תקשי: אי משום שחלוקה טומאתם של הזב והזבה מנאם התנא כשני מחוסרי כפרה, הא **מצורע ומצורעת** - **נמי חלוקה טומאתן!** ואמאי לא מנאם התנא כשני מחוסרי כפרה אלא כללם כאחד?

דאילו **מצורע** - **טעון פריעה**, שאסור לו לגלח שערו, ו**פרימה** שבגדיו יהיו קרועים. **דכתיב "בגדיו יהיו פרומים וראשו יהיה פרוע"**. ואסור בתשמיש המטה!

ואילו **מצורעת** - **אינה טעונה פריעה ופרימה!** דתניא: נאמר "איש צרוע הוא טמא הוא". **אין לי אלא איש שמיטמא בנגעים**. **אשה שמיטמאה בנגעים** - **מניין?**

**כשהוא אומר** במקרא שלאחריו "**והצרוע** אשר בו הנגע" - **הרי כאן שנים!** דה"צ"רוע" משמע בין איש ובין אשה.

**אם כן, מה תלמוד לומר "איש"** דמשמעו זכר?

**נתקו הכתוב** להאי מיעוטא ד"איש" זכר דוקא, **לענין של מטה!** דהיינו, לענין פריעה ופרימה דכתיב במקרא שלאחריו. **לומר**: דוקא **איש** זכר שהוא מצורע **פורע ופורם**. **ואין האשה** המצורעת **פורעת ופורמת!**

וכמו כן **מותרת המצורעת בתשמיש המטה**.

**דאמר רב חסדא: מנין למצורעת שמותרת בתשמיש המטה? שנאמר**  
במצורע **"וישב מחוץ לאהלו שבעת ימים"**. דהיינו, איסור תשמיש המטה.  
ודרשין: **"מחוץ לאהלו", ולא מחוץ לאהלה!**

ומאחר שחלוקין הם בטומאתן **הלכך נמנינהו תנא דמתניתין למצורע ומצורעת**  
**בתרין?**

ומתריצין: **זב וזבה - עיקר טומאתן חלוקה!** שזה נעשה זב גם בשלש ראיות חלוקות  
וגם בשלש ימים חלוקים, וזו נעשית זבה בשלשה ימים חלוקים בלבד. ולכן שנה אותם  
התנא כשני מחוסרי כפרה שונים.

אבל **מצורע ומצורעת - אין עיקר טומאתן חלוקה! דהאי והאי**, שיעור הנגע  
שהם נטמאים מחמתו, **כגריס הוא**. וההבדל ביניהן הוא רק בהנהגת המצורע ולא  
באופן היותם למצורעים. ולכן שנה אותם התנא כמחוסר כפרה אחד.

שנינו במשנה: **רבי אליעזר בן יעקב אומר: גר הרי הוא מחוסר כפרה**.

והוינן בה: **ותנא קמא, מאי טעמא לא תני גר** בין מחוסרי הכפרה?

ומשנינן: **כי קתני, דוקא מדעם, ענין קרבן, דמישרי למיכל בקדשים**. אבל **גר,**  
**כי קא מייתי קרבן - לאכשורי נפשיה למיעל בקהל הוא!** הלכך אע"פ שהוא  
אסור לאכול בקדשים קודם הבאת הקרבן, מכל מקום אינו נחשב מ"מחוסרי כפרה".  
לפי שהקרבן אינו מעכב את אכילת הקדשים משום חסרון טהרה. אלא שמעכבו מלהיות  
גר גמור ולהיות ככל כשרי ישראל. והדבר המונע אותו באכילת קדשים הוא שאינו כשר  
כישאל. [רש"י והרמב"ם בהלכות מחוסרי כפרה. אך רבינו גרשם והר"ב כתבו שהוא  
רשאי לאכול בקדשים לדעת תנא קמא] <sup>1</sup>.

**1. הרמב"ם בפירושו** כתב, שלרבנן אין הגר מעוכב כלל מלאכול בקדשים קודם הבאת קרבנו, והבאת  
הקרבן מוטלת עליו רק כמצוה בלבד. אבל **ביד החזקה** [מחוי"כ א ב] חזר בו ופירש, שאמנם הגר אסור  
בקדשים כל זמן שלא נזרק עליו הדם, אך מאחר שאיסור זה נובע ממה שעדיין לא נכנס להיות ככל שאר  
כשרי ישראל, משום כך אין ראוי למנותו [לרבנן] עם שאר מחוסרי כפרה. ולפי זה, אין מחלוקת בין רבנן  
ורבי אליעזר בן יעקב בעיקר הדין. וכן מבואר גם כן בפירוש רש"י. וכתב בספר **מנחם שלמה**, שמדברי  
הרמב"ם [ביד החזקה] יש ללמוד, שגר קודם הבאת כפרתו מותר לו ליכנס לעזרת ישראל, אף על פי  
ששאר מחוסרי כפרה אם נכנסו שם הרי הם בכרת, הואיל ואין טומאת מחוסר כפורים עליו, ועיי"ש.  
ולפי פשוטם של דברי הגמרא, אסור לו לבוא בקהל קודם הבאת קרבנו. וכן מבואר בשיטמ"ק [ג] ובתוס'  
לקמן [ט א ד"ה צריך]. והחזו"א [אהע"ז קמז עבדים כ] כתב, שדין זה הוא מעלה וחומרא שנאמרו לענין  
זה. אבל לשאר דיני התורה, גר גמור הוא, ואם קידש, קידושו קידושין. עוד כתב **החזו"א** שם, שמדברי  
הרמב"ם [שלא הזכיר בשום מקום בספרו, שהוא אסור בקהל עד הבאת כפרתו] נראה שפירש, שבאמת



מותר הוא לבוא בקהל, אלא כונת הגמרא לומר, שהקרבן מכניסו להיות לגמרי בקהל ישראל, שיהיה שוה בכל דבריו לישראל.

ותו הוינן בה: **ונזיר**, ששנאו רבי אליעזר בן יעקב כמחוסר כפרה בפני עצמו - **מאי טעמא לא תני** ליה תנא קמא? שהרי **סוף סוף נזיר נמי** קרבנו בא להתירו בשתית יין ובתגלחת ובהטמאות למת.

ומשנינן: **כי מייתי הנזיר קרבן** לא להתירו באכילת קדשים אלא רק **לאישתרוי למישתי יין - דחולין הוא!** ואילו "מחוסר כפרה" לא נקרא אלא אם הקרבן בא להתירו באכילת קדשים.

ומקשינן: **ורבי אליעזר בן יעקב, דקתני נזיר** בתור מחוסר כפרה, אע"פ שקרבנו לא בא אלא **למישרי נפשיה** בחולין ולא לאכילת קדשים. אם כן, **ניתני נמי נזיר טמא**, שלאחר שנטהר מטומאתו מביא קרבנות ולאחריהן מתחיל למנות שוב נזירות חדשה. והרי הקרבן מכשירו להתחיל נזירות דטהרה, ולמה אינו נחשב בכלל "מחוסר כפרה" <sup>2</sup>? [ורבינו גרשם ביאר דקא סלקא דעתין שהקרבן שמביא הנזיר הטמא הוא בכדי להתירו בשתיית יין].

<sup>2</sup> הקשה הגרע"ק איגר, הרי נחלק רבי עם רבי יוסי ברבי יהודה, האם נזירות טהרה השניה מתחילה ביום שביעי לאחר הטבילה, וכן סובר רבי יוסי ברבי יהודה. ורבי סובר, שהיא מתחילה מיד ביום שמיני, כמו שלמדנו לעיל [ב ב]. ובמסכת נזיר [יח] למדנו עוד, שלדעת חכמים, אין נזירות טהרה חלה עד שמביא קרבנותיו, ואם הביאם לאחר כמה ימים, אינו מתחיל למנות עד הבאתן. ונמצא, שקושית הגמרא כאן היא רק אם נקוט שרבי אליעזר בן יעקב סובר כחכמים, שאם הוא סובר כרבי או כרבי יוסי ברבי יהודה, הרי אין נזירות טהרה תלויה כלל בהבאת קרבנותיו בפועל, וביותר, שהרי לקמן [ט ב] מעמידים את המשנה שנשנית שם בסתם, כרבי יוסי ברבי יהודה.

ומתריצין: **כי קא מייתי הנזיר הטמא קרבן - למיחל עליה נזירות דטהרה הוא**, שאינו מתירו בכלום! ומחוסר כפרה לא נקרא אלא אם הקרבן מתירו בדבר שהיא אסור בו לפני כן. [ורבינו גרשם התירוץ הוא שאין קרבן הנזיר הטמא מתירו בשתיית יין אלא רק קרבן נזירות טהרה שמביא אחר שחזר ומנה נזירות טהרה].

**תנו רבנן: גר מעוכב לאכול בקדשים עד שיביא קינו.** [שתי תורים או שני בני יונה].

**הביא פרידה אחת**, גוזל אחד, **בשחרית** לקרבן עולה - **אוכל בקדשים לערב**. ואעפ"י שהגר צריך להביא שתי עופות לעולה, מכל מקום, אינו מעכב באכילת קדשים אלא עד שיקריבו אחד מהם. ואת השני יביא לאחר מכן. [ומיד כשמקריב את האחד הוא מותר באכילת קדשים והא דנקט שאוכל בקדשים רק לערב משום דמיירי שהביא קרבנו, והלך, ולא נוכח בהקרבנו. ולכן עד הערב אינו בטוח שהכהנים כבר הקריבו אותו, אבל בערב יכול הוא לאכול בקדשים מבלי שיצטרך לברר אם כבר הקריבו עבורו] <sup>3</sup>.

**3. רש"י** מבאר, שמכל מקום צריך הוא להביא אחר כך פרידה נוספת. וצריך ביאור, שאם קרבנו הוא שתי פרידות, מדוע אין הבאתן מעכבת אותו מלאכול בקדשים. ולקמן בגמרא למדנו, שכאשר מביא הגר עוף לקרבנו, צריך הוא להביא שני עופות, הואיל ולא מצאנו בשום מקום בתורה שמביאים פרידה אחת בלבד. וביאר הגר"ז [מע"ק יד ב], שהחיוב להביא שתי פרידות, אין זה משום עצם חיוב הקרבן שלו, כי לכפרתו הוא אינו נצרך לשתי פרידות, שהרי כשמביא מן הבהמה, די לו בקרבן אחד, ומוכח שבקרבן אחד יש לו כבר כפרה, אלא הוא דין האמור בצורת ובאופן הבאת הקרבן, שכאשר הוא מביא קרבן מן העוף, צריך הוא להביא שני עופות. **ולפי זה** יהיה מובן מאד החילוק הנ"ל, שעיקבו מלאכול בקדשים תלוי רק בעיקר חיוב הקרבן שבא לכפרתו, ולזה הרי די בפרידה אחת. אבל הפרידה השניה, שבאה רק מדיני הבאת קרבן, ודאי אינה גורמת עיכוב מלאכול בקדשים, שהרי כבר נתכפר לגמרי בראשון. **ובאופן אחר** יש לבאר, שאף על פי ששתי הפרידות באות מצד עיקר חיוב הקרבן שלו, מכל מקום, חילוק גדול יש ביניהן, שהפרידה הראשונה באה להכשירו ולהכניסו לקהל ישראל, ואילו השניה אינה אלא למצוה בעלמא שמוטלת עליו, ומשום כך אינו מעוכב מחמת השניה מלאכול בקדשים. וממה שנזכר בברייתא שאוכל "לערב", משמע לכאורה, שקודם לכן אסור הוא בקדשים. וטעם הדבר הוא, שהרי היה מחוסר כפורים קודם הבאת קרבנו. ולכן הוא טעון טבילה אחר כך כשאר מחוסרי כפרה, כמבואר בחגיגה [כא], וכמו כן צריך הוא הערב שמש [יעויין זבחים [צח ב תוס' ד"ה טבול]]. אולם הר"ש בטהרות [א ג] דחה ראייה זו, וכתב, שמאחר ומסר את קרבנו לכהנים, ואינו יודע אם הקריבוהו בשחרית, משום כך ממתין הוא עד הערב, שאז אפשר כבר להניח, שודאי לא נתעצלו יותר, והקריבוהו. והוסיף הר"ש לבאר, שלענין קרבן הגר, לא יתכן כלל לומר שיהיה טעון טבילה אחר הבאת קרבנו, שהרי אינו מקריבו משום טומאה, אלא משום גירותו, ואינו דומה בזה לשאר מחוסרי כפרה שמביאים משום טומאה, שלכן גזרו בהם מדרבנן להצריכם ביאת מים.

**כל הקנינין שבתורה הבאים חובה אחד מהם חטאת ואחד עולה. ואילו כאן, בגר - שתיהן עולות!**

**הביא הגר חובתו מן הבהמה, בהמה אחת - יצא!** ודוקא אם הביא **עולה ושלמים** [לאו דוקא שלמים ומשום סיפא דמנחה ושלמים לא יצא נקטיה, רש"י] - **יצא!** כלומר, דוקא אם הביא עולה בהמה או עוף לעולה יצא. אבל אם הביא הגר **מנחה ושלמים** ולא הביא עולה - **לא יצא.**

והא דיצא הגר בבהמה במקום שני העופות, הוא משום **דלא אמרו** שיביא **קן** של עופות **אלא להקל** עליו. שדמי שתי עופות מועטים מדמי בהמה אחת. אבל אם רצה להביא בהמה יביא.

ומבארין: **מאי שנא מנחה ושלמים דלא יצא?** משום **דכתיב** "וכי יגור אתכם גר ... **כאשר תעשו כן יעשה**" ודרשינן: **מה אתם** כשנכנסתם לברית בזמן מתן תורה, הקרבתם **עולה ושלמים** [כדכתיב "וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות ויזבחו זבחים שלמים"] **אף גר** כשנכנס לברית מקריב **עולה ושלמים.**

ומקשינן: **אם כן, כשהביא חובתו עולה אחת מן הבהמה לא תיסגי ליה בגויה** עד שיביא גם שלמים, **דהכתיב "כאשר תעשו - כן יעשה"!**

ומתרצינן: **אמר רב פפא: יש לומר**: קל וחומר הוא! דאם **לעוף איתרבי**, שהגר יכול להביא עוף, כדלקמן, ובעוף הרי אין שלמים אלא עולה בלבד, אם כן, **לעולת בהמה לא כל שכן** דסגי ליה בלא שלמים!

ומקשינן: **אי הכי**, דלמדנו מריבוי הכתוב שאין לגר צורך להביא את אותן הקרבנות שהביאו אבותינו בסיני בהכנסם לברית - **אפילו מנחה נמי** לייתי? [לא מקל וחומר מקשה דהרי עופות קדושים יותר ממנחות. אלא דכשם שמרבינן לקמן עופות, מאותו פסוק נרבה גם מנחה, ערוך לנר 4].

4. **הערוך לנר** מבאר, שכונת הגמרא היא, שמאותו הפסוק שממנו נלמד שיוצא ידי חובתו בעוף, נלמד גם כן למנחה, וכמו שבאמת אנו לומדים בברייתא לקמן, "יכול שאני מרבה מנחה וכו'" [אבל ודאי לא יתכן ללמדו מכל שכן מעוף, כמו שלמד רב פפא עולת בהמה].

ומתרצינן: הא **מיעט קרא** - דכתיב "כאשר תעשו כן יעשה" דמשמע עיכובא, "כן יעשה" ולא אחרת, למעט מנחה.

ומבארין: **ועוף היכי איתרבי** שיכול הגר להביאו?

**דתנו רבנן: "כאשר תעשו - כן יעשה": מה אתם** בהכנסכם לברית **עולה ושלמים, אף הוא הגר מביא עולה ושלמים** 5.

5. **הערוך לנר** מבאר, שלפי לימוד זה נמצא, שלכתחילה צריך הוא להביא גם שלמים עם העולה, שהרי לענין זה הוקש לאבותינו, שצריך הוא להביא עולה ושלמים, אלא שאם הביא עולת בהמה גם כן יצא, וכמו שביאר רב פפא הטעם לזה. ומה **שהרמב"ם** לא הזכיר דין זה, משום שהוא סמך עצמו על הברייתא דלקמן, שלא נזכר שם הלימוד לענין זה, אלא לענין שצריך להביא מיני דמים בדוקא, ולמעט שאינו מביא מנחה. **והרמב"ם** [מע"ק א ו] כתב, שקרבן הגר הוא עולת בהמה או שתי פרידות לעולה, או עולה ושלמים. ותמהו האחרונים, שבהלכות מחוסרי כפרה ובהלכות איסורי ביאה, ששם הזכיר כל דיני הגרות, לא כתב כלל שהוא צריך להביא עולה ושלמים. וביאר **באבי עזרי**, שכונת הרמב"ם לומר, שאמנם אינו צריך [אפילו לכתחילה] להביא עולה ושלמים, וכנ"ל, מכל מקום, אם הביא גם שלמים לשם קרבן הגרות, יש עליו גם כן "שם" של קרבן הגר, שהוא שם בפני עצמו. ולמד הרמב"ם דין זה מהברייתא כאן, שמבואר שההיקש לאבותינו נאמר גם לענין קרבן שלמים. ונאמר אצל יתרו, "ויקח יתרו חותן משה עולה וזבחים לאלהים" [שמות יח]. ובחידושי **רי"ז הלוי** שם רוצה לבאר, שקרבנות אלו באו מחמת גירותו, ו"זבחים" האמורים שם בפסוק, הכונה היא לקרבן שלמים. ואם כן, נראה שכונתו כמו שנתבאר, שאף על פי שאינו מחוייב אלא בקרבן עולה, מכל מקום יש שם קרבן גרות על השלמים גם כן.

**מנין לרבות את העוף? תלמוד לומר** באותו הפסוק **"ועשה אשה ריח ניחוח לה"**. איזה הוא דבר שכולו לה? **הוי אומר זה עולת העוף!** שאין בה כלום לכהנים, מה שאין כן עולת בהמה שהעור של הבהמה ניתן לכהנים.

## דף ט - א

יכול שאני מרבה אפילו מנחה? [היינו מנחת נסכים שאף היא כולה לה'. תוס'].

תלמוד לומר "כן" [ומסתבר יותר למעט מנחה מאשר עופות כיון שהעופות קדושים יותר, ערוך לנר].

תניא אידך: "ועשה אשה ריח ניחוח לה". שומע אני שיביא הגר מכל שעולה לאישים, ואפילו מנחה?

תלמוד לומר "כאשר תעשו - כן יעשה". מה אתם הקרבתם מיני דמים אף הם יביאו מיני דמים.

אי מה אתם עולה ושלמים אף הם עולה ושלמים? תלמוד לומר שם "ככם - כגר יהיה". ודרשינן: לכם הקשתיו, היינו שיהא דומה לכם במקצת קרבנותיכם, ולא לכל קרבנותיכם [ומסתבר שהמקצת הוא עולה, שכולה כליל, ולא שלמים].

רבי אומר: הכי דרשינן: "ככם" - כאבותיכם! מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דם [דהיינו קרבן], אף הם לא יכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים.

להביא פרידה אחת בלבד אי אפשר בגר, לפי שלא מצינו כן בכל התורה כולה! אלא תמיד מביאים קן של שני עופות.

שנינו בבבביתא: לא אמרו קן אלא להקל עליו.

ומקשינן אהא דתניא לעיל שלא מצינו פרידה אחת בכל התורה כולה: וכי לא מצינו שיביא פרידה אחת לקרבן?!

והתניא: הא דנאמר בעולת העוף הבאה בנדבה: "והקריבו הכהן אל המזבח" - מה תלמוד לומר? שהרי כבר כתוב לפני כן "והקריב מן התורים או מן בני היונה את קרבנו".

אלא, לפי שנאמר בתורים "והקריב", שומע אני שהאומר: הרי עלי להביא עולת העוף, לא יפחות משני פרידין, ד"והקריב" משמע שיביא קרבן שלם שהוא קן שיש בו שני תורים או שני בני יונה?!

**תלמוד לומר "והקריבו"** בלשון יחיד, לומר, שיכול להביא **אפילו פרידה אחת!** ואם כן, הרי מצינו קרבן של עוף אחד?

ומתרצינן: קרבן **חובה** בפרידה אחת **מיהא לא אשכחן**, וקרבתו של הגר חובה הוא, משהתגייר וקיבל עליו עול תורה.

ומקשינן: **והאיכא קרבן יולדת**, שהוא חובה, **דמתיא בן יונה או תור לחטאת?** ומתרצינן: התם, **משום דאיכא כבש לעולה בהדה**, הלכך מביאה פרידה אחת בלבד. אבל להביא פרידה אחת ללא קרבן אחר לא מצינו.

**אמר מר: מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא** במילה וטבילה והרצאת דם.

והוינן בה: **בשלמא מילה** מצינו אצל אבותינו **דכתיב "כי מולים היו כל העם היוצאים"**, ומשמע דבשעת יציאתם ממצרים מלו עצמם. **אי נמי, מהכא: דכתיב "ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך ואומר לך בדמיך חיי"** והיינו דם פסח ודם מילה. וכמו כן **הרצאת דמים** נמי מצינו אצל אבותינו **דכתיב "וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות ויזבחו זבחים שלמים"**.

**אלא טבילה - מנלן?**

**דכתיב "ויקח משה את הדם ויזרק על העם"** היינו שהזה עליהם **ואין הזאה בלא טבילה** לפניה! ומקשינן: **אלא מעתה, האידנא, דליכא קרבן, לא נקבל גרים** שהרי אי אפשר לעשות הרצאת דמים **6**.

**6. החזו"א** [שם] מבאר, שלפי שיטת התוס' והשיטמ"ק הנ"ל, שהוא אסור לבוא בקהל קודם הבאת קרבנו, אף על פי שלשאר דיני התורה הרי הוא כישראל, קושית הגמרא מתפרשת שיהיה הגר בזמן הזה אסור בבית ישראל, מאחר שאינו מביא קרבן. ואילו לשיטת הרמב"ם הנ"ל, שהוא מותר לבוא בקהל גם בזמן הבית, קושית הגמרא היא, כמו שהמילה והטבילה מעכבין את גרותו, כך גם הקרבן יעכב.

ומתרצינן: **אמר רב אחא בר יעקב: "וכי יגור אתכם גר או אשר בתוכם - לדורותיכם!"** **כתיב**, דמשמע שאפילו לדורות, כשאין מקדש, נמי מקבלים גרים **7**.

**7. הנהיבות המשפט** [א א] הוכיח ממה שמקבלים גרים בזמן הזה מן התורה, אף על פי שאין לנו דיינים מומחין וסמוכין, שהדין "שליחותיהו עבדינן" הנזכר בבבא קמא [פד], [כלומר, שהדיינים שבזמנינו עושים בשליחותם של הדיינים המומחים שמדורות קודמים], הוא דין תורה, אלא שמסרו הכתוב לחכמים, והם הכריעו שלא יועיל דין זה אלא במקום שיש חסרון כיס והוא שכיח, כמבואר בב"ק שם. אולם הביא שם, **שהרמב"ן והרשב"א** סוברים שהוא מדרבנן. [ואולי יש ליישב לדעתם ולומר, שמאחר ונלמד מ"לדורותיכם" שאפשר לקבל גרים שלא בזמן הבית, מזה נשמע גם כן שאפשר לקבל גרים בזמן שאין דיינים מומחים, שהרי גם זה נכלל ב"לדורותיכם"].

**תנו רבנן: גר בזמן הזה, צריך שיפריש רובע דינר לקינו** [שבפחות מזה לא מצוי להשיג קן, כדלעיל במשנה ח, א "ועמדו קנינן ביום ההוא ברבעתים"]. ולכשיבנה המקדש יביא את הקן מכסף זה 8.

8. **התוס'** מבארים, שכאשר יבנה בית המקדש במהרה בימינו, יהיה אסור גר זה בבת ישראל עד הבאת קרבנו, ומשום כך הצריכוהו להפריש מעות לקרבן זה, כדי שיהיה לו לזכרון תמיד. ובזכר יצחק [כח-א] כתב, שיש לחקור בעיקר דין זה הנלמד מ"לדורותיכם", האם נאמר שהטבילה בזמן הזה פועלת ומועילה גם במקום הרצאת דמים שבזמן הבית, או שהגדר הוא, שהרצאת דמים נצרכת [להתירו בבת ישראל] רק כאשר אפשרות זו קיימת. אבל כשאיננה קיימת, אינה מעכבת. ונפקא מינה מחקירה זו, באופן שמל וטבל לשם גירות, בזמן הבית, ולא הספיק להרצות דם עד שנחרב. שלפי הביאור הראשון, יהיה צריך טבילה נוספת, שהרי הטבילה בזמן הבית אינה פועלת במקום הרצאת דם, [ובאמת יש לעיין האם יועיל לו הטבילה עתה, שהרי כבר טבל פעם אחת]. אבל לפי הביאור השני, יהיה מותר בלא כלום, שהרי כשאין אפשרות דהרצאה, אין היא מעכבת כלל, וכמו כן יהיה נפקא מינה בנידון התוס' הני"ל, בגר שנתגייר בזמן הזה, שלפי ביאור א', לא יצטרך הרצאה לכשיבנה בית המקדש, שהרי הטבילה כבר פעלה תחתיה, אבל לפי הביאור השני, יהיה אסור בבת ישראל עד הרצאת דמים, שהרי יתחדש אז האפשרות להרצות דם.

**אמר רבי שמעון: כבר נמנה עליו רבי יוחנן בן זכאי, ובטלה, מפני התקלה,** שמא יהנה מהכסף. ונמצא מועל בהקדש.

**אמר רב אידי בר גרשום, אמר רב אדא בר אהבה: הלכה כרבי שמעון!**

**ואיכא דמתני לה** להא דהלכה כרבי שמעון **על הדא: דתנו רבנן: גר תושב, שהוא** גוי שקיבל על עצמו שלא לעבוד עבודה זרה הרי הוא אסור בעשיית מקצת מלאכות בשבת דכתיב "וינפש בן אמתך והגר". ומשמע נפישה בעלמא מיבעי ליה למיעבד ולא שביתה גמורה [תו"י]. אלא הרי הוא עושה **עושה מלאכה בשבת לעצמו** [דלצורך ישראל אסור בכל המלאכות] **כישראל בחולו של מועד**. דהיינו, רק מלאכת דבר האבד 9.

9. **ביבמות** [מת] למדנו, שהפסוק "וינפש בן אמתך והגר" [שמות כג] נאמר על גר תושב, ושיטת רש"י שם, שמן התורה אסור לו לעשות מלאכה לצורך עצמו, והוסיף רש"י לבאר, שגדר איסור זה הוא משום שהמחלל שבת הרי הוא כעובד עכו"ם. **והתוס'** שם הקשו עליו, ממה שמבואר כאן בגמרא, שאפילו לתנא קמא ורבי עקיבא המחמירים, מותר לו לעשות מלאכה כחולו של מועד או כיום טוב, הרי שאינו מצווה על כך מן התורה. והתוס' כאן תירצו, שמאחר ונאמר בפסוק, "וינפש", ולא נזכר לשון שביתה, לכן די לנו במה שאינו עושה מלאכה כימות החול, שבזה כבר נתקיימה הנפישה. והתוס' ביבמות הוסיפו להקשות, שהרי גר תושב אינו מקבל עליו אלא שבע מצוות, ואם כן לא קיבל עליו מצות שבת. **והגרי"מ פיינשטיין** יישב דעת רש"י, שמאחר והמחלל שבת הרי הוא כעובד עכו"ם, אם כן בעצם קבלתו על מצות עכו"ם, מונח גם כן שמקבל עליו לשמור שבת, על כל פנים כחול המועד, וכנ"ל. ואף על פי שעכו"ם אינו מצווה על שמירת השבת כלל, מכל מקום גר תושב, שמקבל עליו לקיים שבע מצוות כמו שנאמר למשה, [עיין רמב"ם מלכים ח יא], נצטווה גם על נפישה בשבת, משום צד עבודת כוכבים שיש בה. אולם לפי שיטת התוס' שם, האיסור מלאכה [לצורך עצמו] שנאמר כאן בברייתא לדעת תנא קמא ורבי עקיבא, הוא רק מדרבנן. וכן הביא השיטמ"ק [ח] בשם תוס'.

**רבי עקיבא אומר: כישראל ביום טוב,** דהיינו, רק מלאכת אוכל נפש.

**רבי יוסי אומר: גר תושב עושה מלאכה בשבת לעצמו כישראל בחול.** דהיינו, שמותר בכל המלאכות.

**רבי שמעון אומר: אחד גר תושב, ואחד עבד ואמה התושבים,** שקנה עבד גוי, והעבד התנה עמו שלא יקבל עליו שום מצוות, או שהוא סתם שכיר ולא יקבל עליו שום דבר [שיטמ"ק אותו כט] **עושין מלאכה בשבת לעצמן כישראל בחול** 10.

**10.** דעת רבי שמעון, שהפסוק "וינפש בן אמתך והגר", נאמר רק לענין שלא יעשו מלאכה לצורך ישראל, אבל לצורך עצמם מותרים, [אפילו לשיטת רש"י הנ"ל]. ומה שנזכר בברייתא "עבד ואמה התושבים", הוא פירוש למה שנאמר בפסוק "בן אמתך". אולם בביאור דבר זה נחלקו הראשונים, **שהרמב"ם והרמב"ן** מפרשים, שהכונה היא לעבד שקיבל עליו לשמור שבע מצות, ולא מל ולא טבל, ושוה בזה דינו לגר תושב, אלא שיש קצת חילוק ביניהם, שהאיסור בגר תושב, נאמר רק כשישראל מצווהו לעשות לו מלאכה, [שאף על פי שאמירה לנכרי העובד עכו"ם, הוא רק מדרבנן, מכל מקום לגר תושב נאסר מן התורה]. אבל עבד תושב, מאחר שהוא קנוי לו, אם כן גם כשעושה מעצמו לצורך רבו, צריך רבו למנעו מעשות עבורו. ולדעתם, עבד שלא קיבל עליו אפילו שבע מצוות, לא נאסר מן התורה לצוותו בעשית מלאכה. אולם דעת **הרשב"א**, שעבד הקנוי לישראל, אף על פי שהוא עובד עכו"ם, הרי הוא בכלל "בן אמתך", [שאילו קיבל עליו שבע מצוות, הרי הוא בכלל "והגר", שהוא כולל כל גר תושב, וכל שכן עבדו], אלא שזהו דוקא כשהוא קנוי לו לעולם. אבל אם הוא שכיר לכמה שנים בלבד, הרי הוא כשאר עכו"ם. וכן הביא השיטמ"ק [יא] בשם תוס', והובאו שני דיעות אלו באו"ח [דש א]. ועבד שמל וטבל לשם עבדות, בודאי מוזהר הוא עצמו על השבת, שהרי הוא מצווה בכל המצוות שהאשה חייבת בהם, אך נחלקו הרמב"ם והראב"ד בדבר, **שהרמב"ם** [שבת כ יד] כתב, שהאדון מצווה גם כן על שביתת העבד, שלא יעשה מלאכה כלל אפילו לצורך עצמו, וזהו האמור בתורה, "למען ינוח עבדך" [שמות כג], **והראב"ד** סובר, שמאחר והעבד מצווה בעצמו על שביתת השבת, אין האדון מצווה עליו גם כן. **אולם** כל זה הוא בעבד הקנוי לרבו קנין הגוף, אבל כשהוא שכיר בלבד, אף על פי שקיבל עליו כל מצות הנוהגות באשה, אין עליו דין עבד כנעני, ואין אדונו מוזהר על שביתתו, ובה חידש **המגן אברהם** [שם יב], שהוא מצווה שלא לעשות מלאכה לעצמו בשבת, **והביאור הלכה** שם כתב לבאר דבריו, שבאמת דין גר תושב עליו, ואמנם אינו מחוייב לקבל עליו בשעת גרותו, אלא שבע מצוות דבני נח. אבל מכל מקום אם רוצה, יכול הוא לקבל עליו עוד מצות כפי רצונו, ומכיון שקיבלם עליו, נתחייב בהם כשם שמחוייב הוא בשבע מצוות. ובשבט הלוי [א סד] ציין לדברי היד אפרים [או"ח לט מ"א ט] שכתב גם כן חידוש זה, ועיי"ש. [ויעויין בטורי אבן (אבני מילואים חגיגה יח) שהוכיח מעיקר דברי תנא קמא, כדעת הראשונים שאיסור מלאכה בחול המועד הוא מן התורה, ועל כן אפשר ללמוד משם לשביתת הגר, שהיא גם כן מן התורה, אבל אילו מלאכת חול המועד היה רק מדרבנן, לא היה מקום לחלק כלל בשביתת הגר, בין מלאכת דבר האבד לשאר מלאכות].

ועל זה **אמר רב אידי בר נחמן אמר רב אדא בר אהבה: הלכה כרבי שמעון.**

## מתניתין:

שנינו במשנה הקודמת "ארבעה מביאין על הזדון כשווג", ובמשנה זאת מתבארים מי הם אותם הארבעה.

**אלו מביאין קרבן על הזדון כשווג: הבא על שפחה חרופה,** שחצייה שפחה וחצייה בת חורין ונשואה לעבד עברי, שחייב להביא אשם ואפילו אם בא עליה במזיד.

**ונזיר שנטמא** אפילו במזיד, מביא קרבנות לאחר שנטהר ומתחיל למנות נזירות חדשה.

**ושבועת העדות** עדים שיודעים שאחד חייב לחבירו ממון, וכשהתובע השביעם לבוא ולהעיד לטובתו הם כפרו וטענו שאינם יודעים העדות, הרי אפילו אם כפרו בהשבעתו במזיד, הם חייבים להביא קרבן עולה ויורד.

**ושבועת הפקדון** שהשביעו חבירו שיש בידו ממון שלו כגון פקדון או הלואה או גזל והוא כפר בהשבעתו הרי הוא חייב אשם, ואפילו אם היתה כפירתו בהשבעת חבירו במזיד.

וממשיכה המשנה בחידושי דינים בהלכות מחוייבי קרבנות.

**חמשה מביאין קרבן אחד על עבירות הרבה. וחמשה מביאין קרבן עולה ויורד,** שהעני מביא קרבן פחות מעשיר.

**אלו מביאין קרבן אחד על עבירות הרבה :**

**הבא על שפחה חרופה ביאות הרבה <sup>11</sup>.**

**11.** הרמב"ם [איסוי"ב ג יד] כתב, שכל חידוש זה נאמר רק לענין האשם תלוי שהבועל חייב. אבל השפחה, שדינה במלקות, הרי היא חייבת על כל ביאה וביאה, כשהתרו בה על כל ביאה בפני עצמה.

**ונזיר שנטמא טומאות הרבה** בזו אחר זו מביא לבסוף קרבן אחד בלבד [ויותר האופנים מבוארים במשנה לקמן].

**גמרא:**

ומבארין: **הבא על השפחה - מנלן דחייב על הזדון כשוגג?**

**דתנו רבנן:** נאמר בשפחה חרופה **"וכפר עליו הכהן באיל האשם לפני ה' על חטאתו אשר חטא"**. ודרשינן מכפל הלשון ד"על חטאתו אשר חטא" - **מלמד שמביא קרבן אחד על עבירות הרבה!**

ובהמשך כתוב **"ונסלח לו מחטאתו אשר חטא"** ומכפל לשון זה שחזר הכתוב ואמר **"מחטאתו אשר חטא"**, שכתב שוב פעמיים "חטא" לאחר שלעיל כבר כתב פעמיים **"חטא"**, דרשינן: **לעשות מזיד - כשוגג!**

שנינו במשנה: **נזיר שנטמא.**

ומבארין: **מנלן דחייב על הזדון כשוגג?**



**דתנו רבנן**: כתיב בנזיר **"וכי ימות מת עליו בפתע פתאום"**. ודרשינן:

**"פתע"** - זה שוגג, שנטמא בשוגג, וכן הוא אומר **"אם בפתע בלא איבה הדפו"**.

**"פתאום"** - זה אונס, שנטמא באונס. וכן הוא אומר **"ויאמר ה' פתאום אל משה ואל אהרן ואל מרים צאו שלשתכם אל אהל מועד"**, ובעל כרחם יצאו, דהיינו באונס.

**תניא אידך: "פתאום"** - זה מזיד. וכן הוא אומר **"ערום ראה רעה ונסתר [שלא עבר עבירה] ופתאים עברו ונענשו"**. משמע דפתאים הוא מזיד, שהרי אין עונש אלא על המזיד.

ומקשינן: ונכתוב קרא רק **"פתאום"**, דלשון זה משמע שוגג ומשמע מזיד ומשמע אונס?

ומבארין כיצד לשון פתאום כוללת את שלשתם: **מזיד ואונס - כדאמר לעיל. ומשמע נמי שוגג, דכתיב "פתי יאמין לכל דבר"**, והרי הוא שוגג [ו"פתאום" מלשון "פתי" הוא].

ומעתה תיקשי: **ולא נכתוב קרא "פתע"?**

ומתרצינן: **אי כתב רק קרא ד"פתאום"** בלבד הרי אף על גב ד"פתאום" דעלמא משמע שוגג ומשמע מזיד ומשמע אונס, מכל מקום הוה אמינא ד"פתאום" דנזיר שאני, וכי מייתי קרבן דוקא בשוגג הוא מביא, מידי דהוי אתורה כולה, שרוב הקרבנות באין רק על השוגג. אבל אונס ומזיד - אימא לא.

הלכך כתב רחמנא **"פתע" דשוגג הוא, לגלויי עליה ד"פתאום" דאונס ומזיד הוא!** שהרי על שוגג אין צריך לומר, שכבר נאמר **"פתע"**. ובא **"פתאום"** לומר לך: **דאפילו הכי חייב רחמנא בקרבן.**

שנינו במשנה בכלל הארבעה שחיבים קרבן אפילו במזיד: **שבועת העדות**. ומבארין: **מנלן דחייב עליה במזיד?**

**דתנו רבנן: בכולן**, בכל המביאין קרבן עולה ויורד, כגון מטמא מקדש ושבועת ביטוי, נאמר **"ונעלם"**, ואילו כאן, בשבועת העדות, שאף היא נאמרה באותה פרשה, לא נאמר **"ונעלם"** - לחייב על המזיד כשוגג!

שנינו במשנה: **שבועת הפקדון**.

ומבארין: **מנלן** דחייב על המזיד?

**יליף** בגזירה שוה "תחטא" - "תחטא", שבועת הפקדון **משבועת העדות**, שבשניהם נאמר "תחטא".

שנינו במשנה: **חמשה מביאין קרבן אחד על עבירות הרבה.**

**קתני** בין החמשה: **הבא על השפחה ביאות הרבה.**

**מנלן** דמביא קרבן אחד על כל הביאות?

**דתנו רבנן: "וכפר עליו הכהן באיל האשם לפני ה' על חטאתו אשר חטא"**  
- **מלמד שמביא קרבן אחד על עבירות הרבה.**

**"ונסלח לו מחטאתו אשר חטא" - לעשות מזיד כשווג.**

ותמהינן: וכי למה לי קרא לרבות מזיד? **והא קרא** דשפחה חרופה **כי כתיב, במזיד** הוא **דכתיב!** שנאמר "בקרת תהיה", דהיינו מלקות, ואין מלקות אלא במזיד, והוא הדין ביחס לקרבן האשם דכתיב שם, דהוא נמי במזיד?

ומתרצינן: **אלא אימא: לעשות שווג כמזיד!** דהוה אמינא איפכא, דרק במזיד חייב, הילכך מרבינן מכפל הלשון ד"חטאתו אשר חטא" דאפילו בשווג חייב.

**בעא מיניה רבי חנינא טירנאה מרבי יוחנן: הבא על חמש שפחות חרופות בהעלם אחד,** ואין הכונה להעלם ממש, שהרי חייב גם על המזיד, אלא, שלא הספיק להביא קרבן על הבעילה הזו עד שחזר ובעל שפחה אחרת - **מהו? האם חייב קרבן על כל אחת ואחת מהשפחות, או אינו חייב אלא אחת,** דהיינו, קרבן אחד?

**אמר ליה רבי יוחנן: חייב על כל אחת ואחת!**

אמר ליה רבי חנינא: **מאי שנא מחמש העלמות בשפחה אחת** שנודע לו בין ביאה לביאה שחטא, דודאי אינו חייב אלא קרבן אחד? **12**

**12.** בשבת [עב] למדנו, שנחלקו תנאים, האם בקרבן אשם נאמר שצריך ידיעת החטא קודם הבאת הקרבן, וכמו שלמדנו לעיל [ז ב] לענין חטאת, או שהוא דין הנאמר בחטאת דוקא. עוד למדנו שם, שנחלקו רבי יוחנן וריש לקיש, כיצד יהיה הדין, בבא על שפחה חרופה חמש ביאות בהעלם אחד, ונודע לו [לאחר כל המעשים] על כל ביאה וביאה בפני עצמה, האם לדברי האומר "אשם ודאי בעי ידיעה", וכנ"ל, יהיה חייב חמש אשמות, שמאחר והידיעה היא הגורמת והמשלימה את חיוב הקרבן, משום כך הרי היא מחלקת אותם ומפרידה ביניהם, שכאשר נודע לו שחטא, אנו מחשיבים כאילו כבר הביא את קרבנו [לענין זה], וכן סובר רבי יוחנן. ואילו ריש לקיש סובר, שאין הידיעה חשובה לחלקם לקרבנות

נפרדים, אפילו אם נודע לו בין ביאה לביאה, [ואין זה דומה לאוכל שני זיתי חלב, ונודע לו בין כזית וכזית, שמביא שני קרבנות, שמאחר ואין חיוב חטאת אלא בשוגג, אם כן כשנודע לו בין האכילות, נמצא שיש כאן שתי שגגות, שהן שתי סיבות שונות לחיוב, על כל קרבן וקרבן. אבל בשפחה חרופה, שחייב גם על המזיד, ידיעתו אינה גורמת כלל בחיוב, ולכן אינה מחלקת]. ומכל מקום, כשבא חמש ביאות במזיד, לא נאמר שהידיעה שהיתה בינתיים תהיה מחלקת לקרבנות, לדעת רבי יוחנן, דדוקא כשנתחדשה לו ידיעת החטא מה שלא נודע לו קודם לכן, ידיעה כזאת חשובה לחלקם. אבל כשעשה המעשה מתוך ידיעה מראש ועד סוף, איננה חשובה כדי לחלק ביניהם. וכתבו שם **התוס'**, שלפי זה, מה שאמר רבי יוחנן עצמו בסוגיין, שהבא חמש ביאות בהעלם אחד, חייב קרבן אחד, הוא נכון רק לדברי האומר "אשם ודאי לא בעי ידיעה". אולם **הלחם משנה** [שגגות ט ו] מבאר בדעת **הרמב"ם**, שמאחר ורבי יוחנן נקט בסתם, שמביא קרבן אחד, משמע מזה, שבאשם שפחה חרופה לדברי הכל מביא קרבן אחד אפילו נודע לו ביניהם. והטעם, שגם אופן זה נלמד מהפסוק "על חטאתו אשר חטא", ומשום כך פסק הרמב"ם [שם ה], שגם באופן זה חייב קרבן אחד, אף על פי שהרמב"ם [שם ו] פסק שבאשם ודאי צריך ידיעת החטא, וסוגיא זו חולקת עם סוגיא דשבת הני"ל. וכל זה דוקא כשלא הפריש קרבן בין הידיעות. אבל כשנודע לו על ביאה אחת והפריש קרבן, ואחר כך נודע לו על ביאה נוספת, בזה מביא שני קרבנות, וכמו שכתב **הרמב"ם** [שם ו], מאחר וכאשר הופרש הקרבן, לא היה הקרבן יכול להיות נקבע על אותו החטא שעדיין לא נודע לו, שהרי "אשם ודאי בעי ידיעה", ואם כן עדיין לא היה חטא זה ראוי לכפרה. ועיי' קהלות יעקב [שבת לג] מה שביאר בעיקר מחלוקת דרבי יוחנן וריש לקיש. ועל כל פנים מבואר בסוגיין, שצריך לימוד שמביא קרבן אחד על ביאות הרבה, **ויש להתבונן** בזה, שהרי בשאר איסורי תורה הדין הוא, שההתראות מחלקות, אבל אם עשה כמה לאוין משם אחד בהתראה אחת, אינו חייב אלא מלקות אחד, ואם כן, באשם שפחה חרופה שלא יתכן בה התראה שתחלק, שוב היינו יודעים מצד הסברא שמביא קרבן אחד על ביאות הרבה. **ויש לבאר** הענין באופן זה, הנה הרמב"ם [נזירות ה ו] כתב, שנזיר השותה כמה רביעיות בהתראה אחת, אף על פי שהוא חייב לשמים על כל רביעית ורביעית, אינו לוקה אלא משום אחת, ולפי זה יש לומר, שלענין קרבן, שהוא חיוב שמתחייב לשמים, היה מקום לחיבו על כל ביאה וביאה, ואינו דומה לחטאות, שבהעלם אחד אינו חייב אלא קרבן אחד, שדוקא כשעובר במזיד ומתוך ידיעתו את האיסור, הרי יש כאן בכל מעשה ומעשה רצון מחודש והכרעה מחודשת לעשות איסור. אבל כשעושה כמה מעשים של איסור בשוגג ובהעלם אחד, אין רצון מחודש לחטוא, בכל פעולה ופעולה, ולכן מביא קרבן אחד.

**אמר ליה רבי יוחנן:** אינו דומה הבא במזיד על חמש שפחות לחמש ביאות בחמש העלמות. **דבשפחה אחת** על אף שבא עליה בחמש העלמות נפרדות, **אין גופין מוחלקין**. אבל **חמש שפחות הרי גופין מוחלקין**, ולפיכך חייב על כל מעשה בגוף אחר קרבן בנפרד.

אמר ליה רבי חנינא: **ומנלן דגבי שפחות אמרינן האי סברא דגופין מוחלקין לחייב** על כל גוף קרבן?

**אמר ליה רבי יוחנן:** **לאו אמרת גבי עריות דילפינן מדכתיב "ואשה" - לחלק,** שחייב חטאת **על כל אשה ואשה** [עיי' לעיל ב, ב כיצד ילפינן],

**גבי שפחה נמי כתיב "אשר ישכב את אשה שכבת זרע" והיא שפחה"**

וּדְרָשִׁינָן מ"והיא שפחה" - **לחלק על כל שפחה ושפחה!** 13

**13. התוס'** בסנהדרין [נד ב] כתבו, שדין זה דגופים מוחלקים נאמר רק באיסורי עריות של אשה, ולא באיסור זכור ובהמה. ולפי דבריהם מובן גם כן, מדוע צריך לימוד מיוחד לשפחה חרופה, הואיל ואיננה בכלל איסורי עריות. אבל **התוס'** בקידושין [עז ד"ה הרי] כתבו, שכהן גדול הבא על חמש אלמנות חייב חמש מלקות, משום דגופין מוחלקים, אף על פי שאין איסור זה בכלל איסור דעריות, ולכאורה יקשה, אם כן למה הוצרכנו לימוד מיוחד לשפחה חרופה שגופים מחלקים בה. **אולם השער המלך** [איסורי"ב יז יא] ביאר בדבריהם, שמשפחה חרופה נלמד לכל שאר איסורי ביאה, שאף על פי שאינם בכרת כעריות, מכל מקום הגופים מחלקים בהם. ויעויין **במנחת חינוך** [קכט בסופו] שכתב, שאיסור דשפחה חרופה איננו בכלל איסור עריות, ונפקא מינה לענין דבר שבערוה שאינו בפחות משנים, דשפחה חרופה יהיה די בעד אחד, כשאר איסורי ביאה.

שנינו במשנה: **נזיר שנטמא טומאות הרבה.**

[סוגיא זו נתבארה לעיל ב, ב].

ומבארין: **מאן תנא** ששנה משנה זו?

**אמר רב חסדא: רבי יוסי ברבי יהודה היא. דאמר: נזירות דטהרה** אשר נוהג בה הנזיר הטמא לאחר שנטהר - **מהיום השביעי** לטהרתו מטומאתו, **הוא דחיילא עליה**, עוד לפני שהגיע היום השמיני לטהרתו, שבו הוא מביא את הקרבנות של נזיר טמא. **ולכן משכחת לה** שמביא קרבן אחד על טומאות הרבה.

**וכגון:** נזיר טמא שספר שבעה ימים, שבהם הוזה עליו אפר פרה אדומה לטהרו מטומאתו, וביום השביעי הוא החל לנהוג בנזירות טהרה, ואירע ששוב **נטמא באותו היום** שהוא **שביעי** לטהרתו. ושוב נטהר, **וחזר ונטמא בשביעי** לטהרתו, דהוי ליה טומאתו בשביעי טומאה חדשה, הואיל וכבר החלה ביום השביעי נזירות דטהרה. **וכיון דלא יצא הנזיר לשעה הראויה להקריב בה קרבן** בשעה שנטמא, שרק ביום השמיני הוא מביא קרבן, **אינו חייב אלא קרבן אחד** על כל אותן טומאות.

**דאי רבי, כיון דאמר רבי: נזירות דטהרה עד שמיני לא חיילה עליה** - לא משכחת לדינא דמתניתין!

**דאי דנטמא בשביעי וחזר ונטמא בשביעי**

- **כולה טומאה אריכתא היא!**

ואי דנטמא בשמיני וחזר ונטמא בשמיני, הרי **כיון דיצאת שעה שראויה להקריב בה קרבן** - מחייב על כל אחת ואחת!

**אלא, לאו, שמע מינה - רבי יוסי ברבי יהודה היא!**

ומבארין: **ומאי רבי ומאי רבי יוסי ברבי יהודה?**

**דתניא:** נאמר בנזיר טמא שנטהר, שספר שבעה ימים לטהרתו והוזה עליו אפר פרה ביום השלישי וביום השביעי: **"וקדש את ראשו ביום ההוא"** - **ביום הבאת קרבנותיו, דברי רבי.** והיינו, דמתחיל למנות את נזירות הטהרה החל מהיום השמיני, שבו הוא מביא את קרבנותיו.

**רבי יוסי ברבי יהודה אומר: ביום תגלחתו!** והיינו, ביום השביעי שבו הוא מתגלח, בו מתחילה נזירות הטהרה.

## **מתניתין:**

המשנה ממשיכה למנות את המביאין קרבן אחד על עבירות הרבה:

**המקנא לאשתו על ידי אנשים הרבה,** שמתרה בה שלא תתייחד עם פלוני ועם פלוני, ונתייחדה עם אותם אנשים, הרי כשבעלה מביא אותה לבית המקדש כדי שישקה אותה הכהן מים המרים כדין סוטה, ומביא עליה מנחת סוטה, דיו שיביא מנחה אחת על כל אותן אנשים שהתרה בה שלא תסתור עמהם.

המצורע שנתרפא מצרעתו כך הוא סדר טהרתו: לוקח שתי צפרים ועושה בהם כסדר הכתוב בפרשת מצורע, וטובל, ועדיין אינו טהור אלא צריך לספור שבעה ימים. וביום השביעי טובל והרי הוא טהור לחולין. ולמחרת, ביום השמיני, הוא מביא קרבנותיו, ומאז הוא מותר בקדשים.

קרבנות המצורע הם שלשה: שני כבשים, אחד לעולה ואחד לאשם, וכבשה אחת לחטאת. אך אם הוא עני שאין ידו משגת לקנות שלשה כבשים, מביא שני עופות, אחד לעולה ואחד לחטאת, וכבש לאשם.

**ומצורע שנתנגע נגעים הרבה,** שלאחר שנתרפא מנגעו הראשון וספר שבעה ימים, ולא הספיק להביא קרבנותיו, נתנגע שוב. וכן הרבה פעמים, מביא קרבן אחד בסוף על כולם. **הביא ציפרין** בתחילת סדר טהרתו, וחזר **ונתנגע - לא עלו לו** הציפרים לחובתו על הנגע הראשון. אלא, כשיטהר מנגעו השני יצטרך להביא שוב צפרים על הנגע הראשון, מלבד הצפרים שמביא על הנגע השני <sup>14</sup>.

<sup>14</sup>. כתב החזו"א, שלכאורה דין זה הוא דוקא כשנתנגע בשנית קודם יום שמיני, שהוא יום הבאת קרבנותיו, [והוא הדין בליל שמיני, לדעת חזקיה לעיל [ח א], אבל נתנגע ביום שמיני, מביא קרבן על כל נגע בפני עצמו, שהרי יצא לשעה הראויה להביא בה קרבן, אבל מדברי הרמב"ם [מחוי"כ ה ת] מבואר שאין הדבר כן, אלא שאם נתנגע קודם הבאת אשמו, מביא קרבן אחד על שניהם. אבל כשנתנגע אחר אשמו, אף על פי שעדיין לא הביא חטאתו, כבר נתחלקו לשנים, ומביא לכל נגע קרבנותיו בפני עצמו,

שכשם שהאשם קובע בעניות ועשירות לרבי יהודה, כמבואר לקמן בגמרא, כך הוא קובע לענין חילוק הנגעים, [ולרבי שמעון, יהיה החטאת קובע גם לענין זה], ועיי"ש. אך לכאורה יש להוסיף עוד פרט, שאם נתנגע שנית ביום שביעי קודם טבילתו, שעדיין לא יצא מטומאת צרעתו, גם בלא הלימוד מפסוק היינו יודעים שאינו מביא שני קרבנות, שהרי זה טומאה אחת ממש, ורק כשנתנגע אחר טבילתו, שכבר יצא אז מתורת מצורע להיות טבול יום, בזה אנו צריכים ללמוד שמכל מקום מביא קרבן אחד. וכתב המשך חכמה [מצורע], שגם באופן שהוא מחוייב שני קרבנות על שני נגעים, מכל מקום מיד לאחר הבאת קרבן אחד כבר מותר הוא באכילת קדשים, אלא שהשאר עליו חובה, וכמו שלמדנו לעיל לענין אשה שיש עליה חמש לידות או חמש זיבות.

ודין זה נוהג - **עד שיביא חטאתו!** שאם כבר הביא את חטאתו על הנגע הראשון וחזר ונתנגע שוב, אינו צריך להביא עוד הפעם צפרים על הנגע הראשון.

**רבי יהודה אומר:** אם נתנגע **עד שיביא אשמו** הרי למרות שהביא חטאתו הרי הוא צריך להביא שוב צפרים אחרות על הנגע הראשון. [ולמסקנת הגמרא ביאור המשנה הוא בדרך אחרת].

## גמרא:

ומבארין: **מנלן** שמביא הבעל המקנא מנחה אחת על הרבה קינויין שקינא לאשתו? **דכתיב** בפרשת סוטה **"זאת תורת הקנאות"**. ודרשינן: **תורה אחת לקינויין הרבה**, שעושים עליהם פעם אחת בלבד את הסדר הכתוב בסוטה, ובכלל זה שמביא רק מנחה אחת.

שנינו במשנה: **מצורע שנתנגע נגעים הרבה**.

ומבארין: **מנלן** שמביא רק קרבן אחד?

**דכתיב "זאת תורת המצורע"**. ודרשינן: **תורה אחת למצורעים הרבה**, דהיינו לנגעים הרבה <sup>15</sup>.

**15.** הקשה השיטמ"ק [א ח], מדוע ביולדת ובמצורע הוצרכנו לדרוש מהפסוק שמביא קרבן אחד על עבירות הרבה, ואילו בנזיר לא דרשו בגמרא שום פסוק ללמוד דין זה? **והערוך לנר** כתב ליישב, שבאמת מיולדת אפשר ללמוד לכל שאר המחוייבים קרבן [ונזיר בכללם] שדי להם בקרבן אחד, כל זמן שעדיין לא הגיע זמן הראוי להבאת הקרבן, אלא שבמצורע נתחדש, שאפילו באופן שכבר יצא לשעה הראויה להביא בה קרבן, שכבר הגיע יום שמיני, שמכל מקום מביא קרבן אחד, כל זמן שלא הקריב אשמו עדיין, וכמו שכתב הרמב"ם, וכנ"ל, ומשום כך הוצרכנו פסוק מיוחד במצורע, ומה שכתב הרמב"ם [נזירות ו טו], שאם נטמא הנזיר קודם שהביא קרבן חטאתו הרי הוא מביא קרבן אחד בלבד, אף על פי שכבר הגיע יום השמיני, זהו משום שפסק כדעת חכמים [בנזיר יח], שכל זמן שלא הביא חטאתו אינו מתחיל נזירות טהרה השניה, וכמו שפירש הכסף משנה שם, ואם כן שוב אין כאן אלא טומאת נזירות אחת בלבד.

שנינו במשנה: **הביא ציפרין ונתנגע - לא עלו לא עד שיביא חטאתו. רבי יהודה אומר: עד שיביא אשמו**.

ומקשינן: **והאמרת ברישא אין מביא אלא קרבן אחד**, אלמא שכל הנגעים נחשבים כצרעת אחת אריכתא, ולמה יצטרך להביא צפרים נפרדים לכל נגע? **16** ומתריצין: **חסורי מחסרא, והכי קתני** במתניתין **17**:

**16.** הנה לפי הסלקא דעתך דגמרא, היה הדין, שכל זמן שלא הביא חטאתו או אשמו, עדיין לא נשלמה טהרת הצפרים, וכשנתנגע קודם הבאת חטאתו, צריך הוא להביא גם על הנגע הראשון, וממילא יביא שני זוגות, זוג לכל נגע, ועל זה הקשו בגמרא, שהרי למדנו ברישא, שאינו מביא אלא קרבן אחד על כמה נגעים, ואם כן הוא הדין לענין צפרים, שיביא זוג אחד על כולם. והקשה החזו"א, הרי זמן הבאת צפרים הוא ביום הראשון לטהרתו, ואם כן, כשנתנגע אחר כך באחד משאר הימים, ואנו אומרים שלא עלו לו לנגע ראשון, ודאי יהיה צריך להביא זוג בפני עצמו על הראשון, ואינו יכול לצאת ידי חובתו במה שמביא על הנגע השני, שהרי יצא נגע הראשון לשעה הראויה להביא בה צפרים, וכבר נשלם חיוב צפרים על נגע הראשון בפני עצמו. ותירץ, מאחר וגמר טהרתן של הצפרים הוא בשעת הבאת חטאתו, וכנ"ל, אם כן שעת גמר החיוב הוא ביום השמיני כשמביא חטאתו, וכל שעה שעדיין לא הביא חטאתו, לא נשלם חיוב הצפרים, ולא יצא לשעה הראויה להבאתם. וכל זה הוא לפי הסלקא דעתך. אבל לפי מסקנא דגמרא, כתב החזו"א, שגמר טהרתם הוא בשעת טבילה, שאז נטהר הוא מצרעתו, והוא חוזר לדין טבול יום, ואם נתנגע אחר כך, יצא כבר מחיוב צפרים שעל נגע הראשון. **17.** החזו"א מעיר, שלפי דברי הרמב"ם הנ"ל, שהאשם קובע לענין חילוק הנגעים לשני קרבנות, אם כן היינו יכולים ליישב, שכונת המשנה היא, שלא עלו לו הצפרים לענין חילוק הנגעים לשני קרבנות. כלומר, שאף על פי שהביא צפרים ונתנגע, מאחר שעדיין לא הביא אשמו, יכול הוא להביא קרבן אחד על שני הנגעים, ושלא כדעת רבי אליעזר בן יעקב לקמן בגמרא, שלדבריו הצפרים הם הקובעים גם לענין זה.

**א. הביא ציפרין, ונתנגע, ושוב הביא ציפרין ונתנגע, אין מביא אלא קרבן אחד** בסוף על כולן - שכל הנגעים נחשבים לצרעת אחת.

**ב. ולאקבועי בעניות ובעשירות, לקבוע את מעמד המצורע אם הוא עני או עשיר** ביחס לחיוב קרבנותיו - **לא מיקבע עד שיביא חטאת!** שהכל תלוי במצבו בשעת הקרבת החטאת. שאם היה אז עני והביא את החטאת מהעוף, הרי אע"פ שהעשיר אח"כ מביא גם את העולה מהעוף.

ואם היה עשיר בשעת הקרבת החטאת והקריב בהמה לחטאת יקריב גם את העולה מן הבהמה, ואע"פ שנעשה עני בשעת הקרבת העולה.

וכך ביאור המשנה: "לא עלו לו" הציפרין - ששעת הבאת הציפרין אינה קובעת את מעמדו - "עד שיביא חטאתו". ואם היה עני בשעת הבאת הציפרין והעשיר אח"כ, מביא קרבנות עשיר. וכן להיפך. **ורבי יהודה אומר: עד שיביא אשמו!** ששעת הקרבת האשם [שהוא הקרבן הקרב ראשון מקרבנות מצורע] קובעת. ואם היה אז עני מביא את העולה והחטאת מהעוף, אע"פ שבשעת הקרבת העולה והחטאת הוא עשיר. וכן להיפך.

**תנן התם במסכת נגעים: מצורע עני שהפריש קרבנו, קרבן עני, ואח"כ העשיר - הכל הולך אחר החטאת** כפי שהיה מצבו בשעת הקרבת החטאת, **דברי רבי שמעון.**

**רבי יהודה אומר: הכל הולך אחר האשם.**

**תניא: רבי אליעזר בן יעקב אומר: הכל הולך אחר שעת הבאת הציפורין.**

**אמר רב יהודה אמר רב: שלשתן מקרא אחד דרשו. דכתיב "אשר לא תשיג ידו בטהרתו", דהיינו שהיה עני בשעת טהרתו.**

**רבי שמעון סבר:** האי "טהרתו" היינו **דבר המכפרו**, דהיינו החטאת שמצאנו שהיא מכפרת בשאר העבירות.

**רבי יהודה סבר: דבר המכשירו** דהיינו האשם דמדמו נותנין על בהונות המצורע ועל ידי כן הוא מותר בקדשים **18**.

**18. התוס'** בערכין [יז ב ד"ה רבי יהודה] מבארים, שאמנם גם החטאת מעכבתו מלאכול בקדשים, מכל מקום האשם קרוי "מכשיר", הואיל ועיקרו בא להכשיר את המצורע, מה שאין כן החטאת, שבאה גם לכפרה. ועיין זבחים [צ ב] במשנה, שמטעם זה האשם של מצורע קודם להקרבת חטאתו, וכמו שביארו שם התוס' [ד"ה חוץ]. ועיין עוד זבחים [לג א, רש"י ד"ה סמיכת אשם מצורע].

**רבי אליעזר בן יעקב סבר: "דבר הגורם לו טהרה", ומאי נינהו? ציפורין!** שהם תחילת הטהרה, שמזין עליו מדם הצפור השחווטה.

## **מתניתין:**

ועתה מבאר התנא את הענין החמישי שבו יש מי שמביא קרבן אחד על עבירות הרבה:

### **האשה שילדה ולדות הרבה.**

ומפרשת המשנה, כיצד? כגון **שהפילה בתוך שמונים** יום ללידה קודמת של נקבה [שהיא עדיין בתוך ימי הטוהר, שלאחריהם מביאה את הקרבנות], ועתה הפילה שוב **נקבה** [ונקטה המשנה תוך שמונים לנקבה, ולא תוך ארבעים לזכר כיון שאם הנפל פחות מארבעים יום הוא אינו אלא מיא בעלמא ואין עליו חיוב קרבן. ולכן לא יתכן להתחייב קרבן יולדת על ולד שנולד בימי טוהר של זכר. אבל בנקבה יתכן הדבר. כגון: שטבלה לאחר שבועיים ללידתה, וחזרה ונתעברה, והפילה לאחר ארבעים יום, דהיינו, שלאחר חמשים וארבע יום ללידה הראשונה] **חזרה והפילה, בתוך שמונים** להפלה הראשונה. ואף נפל זה היה **נקבה**. והרי היא מביאה קרבן אחד על כולן.

**והמפלת תאומים** שהיתה מעוברת בשלשה עוברים [ואפילו בזכרים] והפילה את הראשון לאחר ארבעים יום מתחילת העיבור, והשני נשתהה, והפילה אותו תוך ארבעים יום, בימי הטוהר מההפלה הראשונה, ואת השלישי הפילה בתוך ארבעים יום מההפלה השנייה, הרי היא מביאה קרבן אחד על כולם.



**רבי יהודה אומר** [פליג בין על דין הולדות ובין על דין תאומים]: **מביאה קרבן על הנפל הראשון, ואינה מביאה על השניה** שהפילה אותה בתוך מלאת שמונים לראשון בולדות הרבה, או תוך מלאת ימי הטוהר לזכר בילדה תאומים.

אבל, **מביאה על השלישי** כיון שהוא יצא לאחר ארבעים או שמונים ללידה הראשונה [שהרי כאמור יש לפחות חמשים וארבע יום בין לידה ללידה], והשני אינו נחשב כלל, הואיל והוא יצא תוך מלאת מהראשון, ולכן נחשב רק השלישי כלידה חדשה.

**ואינה מביאה על הרביעי** שהוא יצא תוך מלאת מהשלישי שהחשבנו אותו כלידה [ובתאומים חולק רבי יהודה באופן שהשלישי יצא לאחר ימי הטוהר של הראשון].

## גמרא:

ומבארין: **מנלן** שמביאה קרבן אחד על כל הלידות?

**דתני תנא קמיה דרב ששת**: כתיב **"זאת תורת היולדת לזכר ולנקבה"** ודרשינן מ"תורת" דמשמע רבים - **מלמד שמביאה קרבן אחד על ולדות הרבה!**

**יכול אף על הלידה ועל הזיבה** תביא רק קרבן אחד? **תלמוד לומר "זאת"** בלשון יחיד לומר שמביאה קרבן על הזיבה לחוד ועל הלידה לחוד.

**קתני** [כמו: אמר מר]: **יכול אף על הלידה ועל הזיבה.**

ומקשינן: כיצד היה אפשר לומר שתביא על שתיהן קרבן אחד עד שצריך קרא למעט זאת? **אלא מעתה, אכלה חלב וילדה ולד, או אכלה דם וילדה, האם הכי נמי** תאמר **דאין מביאה אלא קרבן אחד** על החלב ועל הלידה, או על הדם והלידה!! והכא נמי לידה וזיבה שני ענינים שונים הם!! <sup>19</sup>

<sup>19</sup> הקשה השיטמ"ק [טז], למה לא נפרש את הברייתא כפי פשוטה, לענין לידה וזיבה, שאף על פי שודאי חייבת היא שני קרבנות, וכמו אכילת דם ולידה, מכל מקום לולא הלימוד מ"זאת", היינו סבורים שלענין אכילת קדשים די לה בקרבן אחד והשאר יהיה עליה חובה, וכמו שהדין באמת לענין שתי לידות. וכן הקשה גם כן במשך חכמה [מצורע]. והשיטמ"ק כתב ליישב, שמפשוטה של ברייתא היה משמע, שמדברים לענין חיוב הקרבן, ולא לענין אכילה בקדשים.

ומתרצינן: **אימא הכי: יכול אף על הלידה שלפני מלאת**, כלומר לידה ראשונה [רש"י נדה מ, א], **ועל הלידה שלאחר מלאת** ימי טהרה תביא קרבן אחד? <sup>20</sup>

<sup>20</sup> לעיל [ז ב] במשנה למדנו, שכאשר ילדה לאחר מלאת מביאה שני קרבנות, משום שיצאה לשעה הראויה להביא בה קרבן, [ואף בית הלל מודים בזה מצד הסברא, אלא שדרשו מ"או לבת", לחייב בליל שמונים, כמבואר בגמרא שם]. **ומעתה** יש להתבונן, לפי מה שכתב הרשב"א בקדושין [יג], שחיוב עולת יולדת אינו חל עליה עד לאחר שהביאה את חטאתה, [ומשום כך אם מתה קודם שהביאה חטאתה, אין

היורשים חייבים להביא את עולתה], ועיי"ש, אם כן כשילדה ביום מלאת, קודם שהביאה חטאתה, נאמר שעדיין לא יצאה לשעה הראויה להביא בה עולה, ואמנם תהיה חייבת בשתי חטאות, אבל עולה אחת תעלה לה לשתי הלידות. **וצריך לומר**, מאחר וכל שעה יכולה היא להביא חטאתה, ואז כבר תתחייב להביא עולתה בפועל, משום כך אין העולה נחשבת מחוסרת זמן לענין זה, שאף על פי שהחיוב הבאה עדיין לא חל עליה בפועל, ולכן אין יורשיה מביאין עולתה, מכל מקום זמן חלות חיוב הקרבן כבר הגיע, [ואפילו בליל שמיני סובר רבי יוחנן לעיל שאינו נחשב כמחוסר זמן, וכאן אפילו חזקיה יודה]. ועיין זבחים [יב] דאין מחוסר זמן לבו ביום.

**תלמוד לומר "זאת"**, דמשמע שעל לידה אחת מביאה קרבן אחד ועל שתי לידות מביאה שני קרבנות! והיינו בכי האי גוונא שהיתה הלידה השניה לאחר מלאת.

שנינו במשנה: **הפילה בתוך שמונים**.

ואמרינן: **כשתמצי לומר** [כלומר, כך הוא ביאור הדבר]:

**לדברי רבי יהודה - ולד ראשון גורם** להבאת הקרבן, **ומולד ראשון מונה** שמונים יום. והשני, שהוא תוך מלאת לראשון, פטור מקרבן. הלכך אינו נחשב כלל. ואם כן השלישי שנולד לאחר שמונים מהראשון חייב קרבן.

**לדברי חכמים: ולד שני** [כלומר אחרון] **גורם**, שעליו חייבים קרבן, והראשון פטור מקרבן. ולכן **מולד שני מונה**, שהוא העיקר, הלכך פטור על כולם שכל אחד הוא בתוך שמונים לקודמו <sup>21</sup>.

<sup>21</sup> בחידושים שבסוף ספר **מקור חיים** כתב, שמכאן מקור לדברי **הרמב"ם** [מח"כ א ה ], שיוולדת שהביאה קרבנה על לידה ראשונה, לפני מלאת של לידה שניה, לא יצאה ידי חובתה, שהרי למדנו כאן, שרובן, נתבטל מלאת של לידה ראשונה, הואיל וילדה באמצעם לידה שניה, ומשום כך אינה מתחייבת לעולם בקרבן מחמת לידה ראשונה, הואיל וחיוב הקרבן תלוי במלאת, שאז נשלם ונחלט חיובו בפועל, והוסיף לבאר שם, שגם הראב"ד אין כונתו לחלוק בפרט זה. ועיין לעיל [ח הערה 146], מה שכתבנו מזה.

ומקשינן אהא דאמרינן **"כשתמצי לומר"**. דמאי קמשמע לן והרי **פשיטא, דהכי איתא**, שזו סברת כל אחד מהם?

ומתרצינן: **מפלת תאומים איצטריך ליה** לאשמעין, שאף בה נחלק רבי יהודה. **דסלקא דעתך אמינא במפלת תאומים מודה רבי יהודה לרבנן**. דהואיל והעיבור שלהם היה בבת אחת נחשבים כל הלידות כלידה אחת ארוכה וכולם יפטרו בקרבן אחד <sup>22</sup> - **קמשמע לן** שגם בתאומים פליג רבי יהודה ומחייב שני קרבנות.

<sup>22</sup> הקשו **התוס'**, אם כן, לשם מה נקט התנא כלל מפלת תאומים, אם להשמיענו שרובן מביאה קרבן אחד בלבד, הלא אפשר ללמוד דין זה מכל שכן מהרישא, ואם כדי להשמיענו שרבי יהודה מודה בזה, הרי דבר זה לא נזכר כלל במשנה, ואדרבה, מפשטות לשון המשנה נראה, שגם בזה נחלק עם תנא קמא, והניחו בקושיא. וה**סדרי טהרה** [חידוד הלכות לדף מ] רצה ליישב, שלפי סלקא דעתך זו [שבמפלת תאומים מודה רבי יהודה], אזי גם אם ילדה את השני אחר מלאת של ראשון, היה הדין שמביאה קרבן

אחד בלבד, הואיל ושניהם נתעברו כאחד, והרי הם כלידה אחת אריכתא. ולכן נקט התנא מפלת תאומים, כדי להשמיע שבזה מביאה קרבן אחד [לרבנן] בכל ענין שיהיה, ומאחר שכן הוא הדין לרבנן, הוא הדין גם לרבי יהודה, שהרי בסברא זו לא מצאנו שנחלקו כלל, ועיי"ש בהמשך דבריו שרצה לדחות תירוץ זה.

## דף י - א

**איבעיא להו: בטומאה,** לענין מנין ימי טוהר של יולדת [שהדם שרואה בהם טהור] - **מה לי אמר רבי יהודה?** והיינו, מהי דעתו של רבי יהודה? האם לגבי מנין ימי הטוהר הוא מודה שהולד שנולד בתוך שמונים [ללידת נקבה] כמאן דאיתיה דמי, או שגם בזה הוא חולק וסובר דכמאן דליתיה דמי [ולא לגמרי אלא מבחינה מסוימת, וכדלקמן].

וצדדי הספק הם: **מי אמרינן: עד כאן לא קאמר רבי יהודה דולד שני כמאן דליתיה דמי אלא לענין קרבן** שפטור על לידה זו. **דכיון דלא יצאת,** שלא הפילה אותו בשעה שראויה להקריב בה קרבן על הלידה הראשונה, **הואיל וכן,** אמרינן **דולד שני כמאן דליתיה דמי** לגבי חיוב קרבן לידה נוסף, אלא הוא נפטר בקרבן על הלידה הראשונה.

**אבל לענין טומאה וטהרה אימא סבירא ליה** לרבי יהודה **דכמאן דאיתיה דמי** לגמרי. ומונים לו ימי טומאה וטהרה. **ומפסקא ימי טומאה דשני** את ימי הטוהר של הראשון באמצעם. **וממלא,** שחוזרת ומשלימה את **יומי טהרה** דוולד **ראשון** לאחר ימי הטומאה של השני. **והדר מונה ימי טהרה לשני.** [וכגון שהפילה נקבה ביום החמשים וחמש ללידת נקבה, הרי היא סופרת עתה שבועיים ימי טומאה, ולאחר מכן משלימה עשרים וחמש ימי טהרה שנשארו לה מהראשון, ולאחר מכן מונה עוד ששים ושש ימי טהרה ללידה השניה].

**או דלמא לרבי יהודה - חומר הוא דאית ליה!** שתמיד הולכים לחומרא. דלענין קרבן אמרינן דכמאן דליתיה דמי, שעל ידי כך היא מתחייבת בקרבן על הלידה השלישית. ולענין טומאה אמרינן איפכא, דכמאן דאיתיה דמי, שעל ידי כך היא אסורה לאכול בקדשים עד שיתמו שמונים יום ללידת השני. **אבל הכא,** דהיינו, לומר דכאיתיה דמי עד כדי כך שהם מפסיקים את ימי הטוהר של הראשון ותשלים אותם אח"כ, זו **קולא הוא,** להוסיף לה ימים שבהם הדם שרואה הוא דם טהור [הקשה הרש"ש שהדברים סותרים, שמקודם אמרנו שימי טוהר הם חומר משום שאסורה אז בקדשים וכאן אמרינן דהוי קולא. ועיין שיטמ"ק אות ד'] **וקולא לית ליה** לרבי יהודה. ולכן, לגבי מנין ימי טוהר של הולד הראשון אמרינן דהולד השני כמאן דליתיה דמי, ומנין ימי הטוהר של הראשון לא נפסק עקב לידתו אלא נמשך בתוך ימי הטומאה והטהרה של השני. ונמצא

כי ימי הטהרה של שניהם נבלעים האחד בתוך השני, וכשישלמו ימי הטהרה של הראשון היא רק תשלים למנות את ימי טוהר הנשארים מלידת הולד השני 23.

23. מדברי רש"י מתבאר, שזה היה דבר פשוט, שבימי טומאה שמחמת לידה השניה, הרי היא טמאה גמורה, וכמו כן היה פשוט, שנותנים ימי טהרה ללידה שניה [וכמו שנבאר אי"ה לקמן הטעם], ומאחר שנותנים ימי טהרה ללידה שניה, שוב אין צורך להשלים גם את ימי הטהרה של לידה ראשונה שעדיין לא באו, משום שימי הטהרה של שני הלידות עולים לכאן ולכאן, והלא כל הימים הנותרים מימי טהרה של ראשון, מובלעים הם בימי טוהר של שני, וכל הנידון הוא, האם צריך להשלים לימי טהרה של ראשון, את ימי הטומאה שמחמת לידה שניה, [שבימים אלו היתה עומדת בדין יולדת מכח לידה שניה], או לאו, ובוזה לא יתכן לומר שיהיו ימי טהרה של שני עולים גם כן להשלמת ימי טוהר של ראשון, שמאחר שצריך להשלים לראשון מה שנחסר לו [מחמת טומאת לידה שניה], אין סברא כלל שנשלמים על ידי ימים שממילא דינם להיות טהורים [מחמת לידה שניה]. **וביאור צדדי הספק הוא כך**, האם סברת רבי יהודה במשנתנו [שאיננו מתחשבים בלידה שניה] שייכת רק לענין קרבן, שמאחר וחיוב הקרבן של לידה ראשונה נשלם ביום מלאת, משום כך אנו כוללים בחיוב קרבן של ראשון, גם את הלידה השניה, [שאף על פי שעדיין לא הגיע זמן חיובה [של שניה] להיות נחלט ונשלם עד בוא יום מלאת של שני, מכל מקום סיבת החיוב שלה כבר קיימת על ידי הלידה]. אבל לענין דיני טומאה וטהרה, אף על פי שהלידה הראשונה היא עיקר, מכל מקום אי אפשר שלא להתחשב גם בלידה השניה. ולכן, מאחר שבימי טומאה של לידה שניה, לא היה נוהג דין טהרה [שהיה צריך לנהוג מכח לידה ראשונה], משום כך מן הראוי הוא להשלים אחר כך. או שמא סברת רבי יהודה היא, שאנו הולכים לחומרא בכל ענין, וזה היה באמת טעם דינו במשנתנו, שמביאה קרבן אחד על לידה ראשונה וקרבן נוסף על לידה שלישית. כלומר, שמאחר וביאה לידה שניה בתוך מלאת דראשונה, לכן מחשיבים אותה כמי שאינה, ומשום כך מחייבים אותה בקרבן נוסף על לידה שלישית, [שאם היינו מחשיבים לידה השניה ללידה גמורה, אם כן היתה מבטלת את ימי הטהר של ראשון, וכמו לרבנן, ונמצא שאינה מתחייבת כלל קרבן על לידה ראשונה, שהרי לעולם לא יבא יום מלאת שלו, ושוב כשילדה אחר כך בשלישית, לא תתחייב כלל על השניה, אלא על השלישית], וכמו כן נלך לחומרא לענין מנין ימי טוהר, ונחשיב את הלידה השניה כמי שאינה, ושוב לא נצטרך להשלים לימי טוהר של ראשון, את הימים שנחסרו לו מחמת טומאת לידה שניה, שאף על פי שבודאי היתה טמאה בימים אלו, וכנ"ל, מכל מקום לענין זה אינה חשובה כלידה, והרי זה כאילו היתה נטמאת אז בטומאה אחרת, שבודאי אין צריך להשלים תחתיה. **והוסיף רש"י עוד לבאר**, שלכאורה היינו צריכים לדון שלא יהיו לה ימי טוהר כלל מלידה שניה, שהרי לחומרא אנו דנים כאילו לא ילדה לידה שניה. ותירץ, מאחר ובאותם הימים דימי טוהר, עד יום מלאת, יש עליה דין טבולת יום ארוך, שאסורה לאכול בתרומה ובקדשים, אם כן נמצא שכאשר נותנים לה ימי טוהר [מחמת שני], איננו קולא אלא חומרא. והעיר **הרש"ש**, שאם כן, מטעם זה עצמו היינו צריכים גם כן להשלים לה את ימי טוהר של ראשון, וכנ"ל, כדי שתהיה טבולת יום בימי השלמה אלו, שאין זה קולא אלא חומרא, והניח בצ"ע.

**אמר רב הונא מסורא: תא שמע: דתניא: יולדת - שוחטין את הפסח וזורקין את דמו עליה [בעבורה] ביום ארבעים ללידת זכר, וביום שמונים לנקבה. שהרי בערב כבר יעברו הארבעים או שמונים היום, ותהא אז מותרת לאכול מהפסח.**

**וקשיא לן: והרי ביום מ' לזכר ויום פ' לנקבה עד כאן עדיין טמאה היא!?**  
כלומר מחוסרת כפורים היא, ואסורה לאכול בקדשים עד שתביא קרבנותיה, והיא יכולה להביאם רק למחרת, ביום הארבעים ואחד לזכר או שמונים ואחד לנקבה, ואם כן איך תאכל בערב מקרבן הפסח?!

**ואמר רב חסדא** לתרץ את הא דמקשינן : הכא במאי עסקינן : שילדה תאומים, בהבדל של יום ביניהם. ומה דקתני יום מ' לזכר היינו ללידת השני, שהוא יום מ"א לראשון. **והא מני - רבי יהודה היא, דאמר ולד שני כמאן דליתיה דמי** והקרוב הוא על הראשון. הלכך ראויה היא היום להביא קרבנותיה [ואע"פ שהיא אסורה היום באכילת הקדשים עד הערב בגלל היום המ' ללידת השני, שהוא מימי הטוהר שלה, מכל מקום בערב כבר נשלמו ימי הטוהר והיא מותרת לאכול בקדשים, שהרי על השני אינה צריכה להביא קרבן, ואיננה "מחוסרת כפורים" בגללן].

והשתא פשטינן לאיבעיא : **ואי אמרת כי ביחס למנין ימי טומאה סבירא ליה לרבי יהודה דולד שני כמאן דאיתיה דמי**, וכפי שנתבאר לעיל שלפי הצד הזה אמרינן שימי טומאה של השני מפסיקין את ימי הטוהר של הראשון, אם כן הרי היום השמיני לראשון, שהוא היום השביעי לשני, הוא יום טומאה. והוא מונע את התחלת מנין ימי הטוהר לראשון עד למחרת, והמנין מתאחר ביום אחד. ונמצא, שיום המ' או הפ' לשני הוא גם יום המ' או הפ' לראשון. ואם כן תיקשי : **היכי שחטינן עליה את הפסח ביום מ', והרי לאורתא**, באותו היום בערב, **נמי לא מציא אכלה**, עד שתביא את קרבנותיה למחרת על הראשון?

**אלא, לאו, שמע מינה, דלטהרה ולטומאה נמי סבירא ליה לרבי יהודה דולד שני כמאן דליתיה דמי**, וימי טומאתו אינם מפסיקין את ימי הטוהר של הראשון, ומנין ימי הטוהר שלו מתחילין מיד ביום השמיני. הלכך, ראויה היולדת להביא קרבנותיה ביום המ' לשני, כיון שהוא יום מ"א לראשון <sup>24</sup>.

<sup>24</sup> הקשו התוס', עדיין איך יתכן שתקריב על לידה ראשונה, ביום מ' ללידה שניה, שהרי עדיין טבולת יום היא מחמת לידה השניה, עד למחר. ומבואר מדבריהם שהם סוברים כשיטת הרמב"ם [מחוי"כ א ה], ושלא כהראב"ד שם. ולעיל [ח הערה 146] הבאנו בשם **האחרונים**, שסברת הרמב"ם היא, מאחר והקרוב בא גם כן כדי לטהרה, אם כן כאשר מביאה אותו בתוך מלאת של לידה שניה, [שעדיין טבולת יום היא מחמתו], אף על פי שאין הקרבן בא אלא על לידה ראשונה, מכל מקום הרי זה כטובל ושרץ בידו, שהרי לא תהיה נטהרת על ידי קרבן זה מטומאת לידה שעליה. ועיין עוד בהערה 21.

ודחינן : **לעולם אימא לך : לטומאה ולטהרה סבירא ליה לרבי יהודה דולד שני כמאן דאיתיה דמי! וכי תניא ההיא** דשוחטין וזורקין עליה ביום מ' לאו בתאומים עסקינן, אלא בלידה רגילה, **ובפסח הבא בטומאה** איירי, שרוב הקהל היו טמאין ואוכלין מהפסח גם הטמאים, וגם יולדת זו תוכל לאכול ממנו, אע"פ שעדיין היא מחוסרת כפורים בערב.

ומקשינן : **ומי אכלה** האי יולדת מפסח הבא בטומאה?

**והתנן : פסח הבא בטומאה - לא יאכלו ממנו זבים וזבות נדות ויולדות**, אלא רק טמאי מת הותרו לאכול ממנו [עיין רש"י מהיכן ילפינן]!?

ומתרצינן: **ההיא דתנן דלא אכלן היינו כי לא טבילן**, כשעדיין לא טבלו מטומאתם. **כי תניא ההיא דשוחטין וזורקין עליה ביום הארבעים** הוא לפי **דהא דטבלה** ביום השמיני ללידתה [ואע"פ שמדין "טבולת יום ארוך" היא אסורה עדיין לאכול בקדשים עד מלאת ימי טוהרה, אבל בפסח הבא בטומאה היא מותרת, דטבול יום הותר בטומאה בציבור].

ומקשינן: **אי הכי**, אמאי נקט יום ארבעים, והא כיון שכבר בשמיני היא טובלת אם כן כבר **משמיני דיליה הוא דחזיא** באכילת פסח הבא בטומאה?

ומתרצינן: **משמיני לא חזיא! דקסבר** האי תנא: **טבול יום דזב** ביחס לטומאה בציבור - **כזב דמי!** שלא הותרה טומאתו בציבור. והוא הדין יולדת שהיא טבולת יום הרי היא כיוולדת שלא טבלה, שלא הותרה טומאתה בציבור. וכל יולדת הרי היא נחשבת עד סוף ימי מלאת כטבולת יום ארוך, שנמשך עד יום הארבעים בערב, ואסורה עד אז לאכול בפסח הבא בטומאה כיוולדת קודם טבילה! **25** וקא סלקא דעתין דכשם שטבול יום דזב כזב דמי הוא הדין מחוסר כיפורים דזב כזב דמי ולא הותר מחוסר כיפורים דזב לאכול בקרבן פסח הבא בטומאה. ומקשינן: **אי הכי, ביום מ' לערב נמי לא חזיא!?** **דהא מחסרה כפרה** עד למחר.

**25. התוס'** בזבחים [יו ב ד"ה קסבר] מבארים, שכל הנידון בטבול יום ומחוסר כפורים דזב, האם כזב דמי או לא, הוא רק לענין דינים שנאמרו בטומאה היוצאת מגופו, וכמו לענין פסח הבא בטומאה, שלמדנו בבכורות [לג], שהותר לכל מי שאין הטומאה יוצאת עליו מגופו, דהיינו, טמא מת ומגע שרץ וכדומה. אבל למי שטומאתו יוצאת מגופו, כזב ומצורע וחבריהם, לא הותר. ובזה יש נפקא מינה לענין טבול יום ומחוסר כפורים דזב, שאם הוא כזב, ושם טומאת זב עליו אלא שהוקלשה במקצת, אם כן נחשב שטומאתו יוצאה מגופו. אבל אם אינו כזב, אלא טומאה חדשה ומחודשת היא עליו, באשר מחוסר כפורים הוא, נמצא שאין טומאתו יוצאה מגופו, ואם כן מותר הוא בפסח הבא בטומאה. אבל לענין דיני ביאת מקדש, אין בזה נפקא מינה אם כזב דמי או לא, ועיי"ש בדבריהם, שנחלקו בזה עם רש"י.

ומתרצינן: **לאיי!** אין הדבר כן! אלא **ביום מ' לערב חזיא, דקסבר: מחוסר כפורים דזב לאו כזב דמי.**

ומקשינן: **ולרבא, דאמר מחוסר כפורים דזב כזב דמי - הא מתניתא דשוחטין וזורקין עליה היכי מתרץ לה?**

ומתרצינן: **אמר רב אשי: רבא מתרץ לה** דהא דקתני שוחטין וזורקין עליה ביום ארבעים לזכר וביום שמונים לנקבה אין הכונה ליום ארבעים ושמונים ללידת זכר ונקבה. אלא הכונה ששוחטין עליה באותו יום שילדה. וכגון שילדה **ביום ארבעים ליצירת** העובר, דהיינו יום הארבעים לתחילת הריונה **בזכר, וביום שמונים ליצירת** העובר **בנקבה**, שאין עליו עדיין שם ולד ואין עליה טומאת יולדת.

**ורבי ישמעאל היא**, שלדעתו גמר יצירת הנקבה שונה משל זכר. **דאמר** רבי ישמעאל: המפלת שאינה יודעת מה הפילה צריכה לחשוש **לזכר** רק אם היה זה ביום **ארבעים ואחד** לתחילת ההריון [וטמאה רק שבוע]. **ולנקבה** צריכה להתחיל לחשוש רק אם הפילה מיום **שמונים ואחד**, לפי שגמר יצירת הנקבה הוא לאחר שמונים יום [ואילו לחכמים בין זכר ובין נקבה גמר יצירתם לאחר ארבעים יום].

ומקשינן: **סוף סוף**, איך שוחטין עליה ביום לידתה? והרי **תיפוק ליה דטמאה היא משום "נדה"**, שהרי ראתה דם בשעת לידה?

ומתרצינן: הכא במאי עסקינן: **בלידה יבישתא**, ללא דם.

ומקשינן: **אי הכי, מאי למימרא?!?** דפשיטא שהיא טהורה?

ומתרצינן: **מהו דתימא** אמרינן **אי אפשר לפתיחת הקבר הרחם בלא דם**, ואף אם לא ראתה הרי היא טמאה דתלינן דודאי יצא ממנה דם, **קמשמע לן דאפשר לפתיחת הקבר בלא דם!** 26

26. התוס' הביאו בשם **השאלתות**, שמכאן יש לפסוק שאפשר לפתיחת הקבר בלא דם. אולם הגרע"ק **אייגר** [בגליון הש"ס] כתב בשם **הרשב"א**, שכונת הגמרא לומר, שכאשר הפילה ולד קודם גמר יצירתו, בזה אפשר לפתיחת הקבר בלא דם. עוד הקשו **התוס'**, לשם מה הוצרכה התורה לטמאות יולדת זכר שבע ימים [מצד הלידה], הרי מאחר ואי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם, אם כן טמאה היא משום נדה שבע ימים, ועיי"ש. ובתשובות **רעק"א** [א קנח] תירץ, שכאשר ילדה ביום השביעי לנדתה, מצד דין תורה היתה ממתנת לערב, שהוא ליל שמיני, וטובלת וטהורה היא, אבל מאחר שנתחדשה טמאה בלידת זכר, צריכה היא למנות עתה שבע ימים קודם שתטבול וטהרה. ובצמח **דוד** שם תירץ, שכאשר ילדה בתוך ימי טוהר של לידה קודמת, בזה אינה טמאה משום נדה, שהרי דם טוהר הוא, אבל טמאה משום לידה.

**אמר רבי שמעיה: תא שמע** לפשוט הבעיא בדעת רבי יהודה: תניא: ביולדת נקבה נאמר "וששים יום וששת ימים תשב על דמי טהרה". ואי הוה כתיב רק "ששים יום וששת ימים", **יכול** הייתי לומר **בין שהם רצופין**, שלא הפילה באמצע, **בין שהם מפוזרין**, כגון בגוונא דסוגיין, שהפילה ביום החמשים וחמש, שימי טומאה של השני מפסיקין את ימי טוהר דראשון באמצע ואח"כ היא משלימה אותם, שנמצא ששים וששה ימי הטהרה הם מפוזרין בשני זמנים.

**תלמוד לומר "יום"**, ודרשינן: **מה יום כולו רצוף**, דהיינו: או שכולו טהור או שכולו טמא [עיינן רש"ש] - **אף ששים ושש יום כולן רצופין** הם לטהרה! עד כאן לשון הברייתא.

ומסקינן לראיה: הא ברייתא - **מני** היא? **אילימא רבנן** דפליגי על רבי יהודה, וכי **מי אית לרבנן "מפוזרין"**, והרי לשיטתם ולד שני הוא העיקר, וימי טוהר דראשון בטלין מכל וכל, ומה שיידך לומר "מפוזרין"?

**אלא, לאו, רבי יהודה היא.** שלשיטתו ולד ראשון הוא העיקר לענין קרבן והוה אמינא שגם לענין ימי טוהר הם עיקר וישלימו אותם לאחר ימי טומאה דשני. **ומדקא יהיב לה קרא ששים רצופים בהדי הדדי**, דהיינו שצריכים להיות דוקא רצופים, ואם נפסקו באמצע ע"י טומאה של נפל אחר אין משלימין אותם לאחר מכן אלא בטלין הם - **שמע מינה: חומרא - אית ליה לרבי יהודה!** שרק לחומרא אמר רבי יהודה שהראשון עיקר, כגון לענין קרבן. אבל **קולא - לית ליה!** דלענין השלמה של מנין ימי טוהר אינו עיקר, כיון שלמדנו בברייתא שימי הטוהר צריכים להיות רצופים **27**.

**27.** לדברי רב שמעיה, באמת מודה רבי יהודה לרבנן, על כל פנים לענין ימי טוהר, שלאחר לידה שניה, שוב אין ימי טוהר כלל ללידה ראשונה, שמאחר ונדרש מפסוק, שהימי טוהר צריכים להיות רצופים בטהרה, והלא בימי טומאת לידה [שמחמת השניה] לא היו ימים אלו בטהרה, לכן שוב אין להם תקנה, שהרי אם ישלימו להם לאחר ימי הטומאה הנ"ל, לא יהיו רצופין, שכבר היה הפסק ביניהם, [שאפילו אם נרצה להחמיר ולהחשיב לידה שניה כמי שאינה, סוף סוף הרי היתה טמאה באותם הימים, ושוב אין כאן רציפות של טהרה], וכמו כן אי אפשר שניתן עתה ללידה ראשונה את כל ימי הטוהר מתחילתן, שהרי כבר עברו כמה ימים מתוכם בטהרה, ומעתה נמצא, שדברי רבי יהודה במשנתנו, שמביאה קרבן על לידה ראשונה, הוא משום שהולכים לחומרא, שהרי לעולם לא יבואו ימי מלאת שלו, ואם כן היה צריך להיות פטור מקרבן, וזה כונת הגמרא כאן, שרבי יהודה "חומרא אית ליה". **ויש לעיין**, שלכאורה לפי זה, באופן שילדה ביום השני ללידתה, ישלימו יום נוסף לימי טוהר של ראשון, שהרי באופן זה עדיין לא נכנסו ימי טוהר של ראשון כלל בטהרה, לפני שנטהרה מטומאת לידה שניה, [שהרי ביום שמיני לראשון, היא ביום שביעי ללידה השניה]. אולם באמת, מאחר והגמרא הוכיחה שרבי יהודה הלך לחומרא, וכנ"ל, אם כן מצד זה נאמר שלידה השניה אינה נחשבת ללידה לענין זה, וכמו שלמדנו בגמרא לעיל בסוגיין, ומשום כך לא נשלים לראשון.

ודחינן: **לא לעולם רבנן היא.** ולא תיקשי דלרבנן לא יתכן "מפוזרין" לפי שהיא מונה רק מלידת השני: **והכא במאי עסקינן: ביולדת זכר בתוך שמונים של נקבה** ובאופן ששלשים ושלשה ימי הטוהר של הזכר כלו בתוך שמונים של הנקבה. ומכיון שימי טוהר דראשון נמשכים גם לאחר גמר ימי טוהר דשני מודו רבנן שלא אמרינן שולד שני עיקר אלא משלימה את ימי טוהר דראשון לאחר ימי הטוהר של השני. והייתי אומר שמוסיפה בסוף עוד שבעה ימי טוהר לאחר שמונים היום כדי להשלים את שבעת ימי הטומאה דשני שנגרעו מימי הטוהר של הראשון, ואם כן משכחת לה "מפוזרין", קמשמע לן קרא דלא מוסיפין, אלא ששים ושש ימי הטהרה הם רצופים, ואין הטומאה של השני מפסקת בהם.

ומקשינן: **סוף סוף**, לא משכחת שיתמו ימי טוהר דזכר בתוך ימי טוהר דנקבה, אלא להיפוך - **שלמין יומי דקדמאה, ועד כען, עדיין, דבתראה לא שלמין!** שהרי כפי שנתבאר לעיל לא יתכן שתהיה לידת השני נחשבת כלידה קודם יום החמשים וחמש ללידת הראשון, ואם כן ארבעים יום של השני נשלמין לאחר שמונים של הראשון! **28**



28. מבואר כאן, שסברת רבנן במשנה היא, שמאחר וימי טוהר של ראשון הנותרים, מובלעים המה בתוך ימי טוהר של שני, [וכמו שנתבאר לעיל, שאין צורך ליתן לכל אחת ואחת בפני עצמו, אלא הם עולים לכאן ולכאן], מכח זה אנו אומרים, שלא ניתן לראשון כלל ימי טוהר. ולכן כשימי טוהר של ראשון עודפים על ימי השני, בזה מודים רבנן שהיינו צריכים ליתן ללידה ראשונה את כל תשלום ימיה, שלא ביטלה אחרונה את הראשונה. ולכן הוצרכנו ללמוד מן הפסוק, שמאחר ולא יהיו רצופים בטוהר, אין נותנים לראשון ימי טוהר אחר לידה שניה.

**ובהא, באופן כזה, רבנן - לולד שני מנו, וימי טוהר דראשון בטלין. ולמה איצטריך קרא למעט שלא יהיו מפוזרין? ומתציין: אלא, משכחת לה לרבנן "מפוזרין" ביולדת תאומים. שהעיבור שלהם היה בבת אחת, ואת הנקבה ילדה קדמייתא, וזכר בתראה. וכגון דילדיתיה לזכר בתראה, בעשרים ליומי טוהר דנקבה. ונמצא שנשלמו ימי הטוהר דזכר קודם גמר ימי טוהר דנקבה. והוה אמינא דבעיא מינקט ליה שתשלים שבעה יומי טומאה דלידה של הזכר בסוף השמונים.**

**והכי קאמר תנא דברייתא: יכול היכא דילדה תאומים, והנקבה נולדה מעיקרא וזכר לבסוף, תפסיק טומאה דלידה של הזכר במיצעי ימי הטוהר של הנקבה, ותחת שבעה ימים אלו היא תמנה שבעה ימי טוהר נוספים, דהשתא נימני לה ששה וששים מפוזרין, חלקם קודם הטומאה וחלקם לאחר מכן.**

**תלמוד לומר "יום"!** מה יום כולו רצוף אף ששים ושש כולם רצופין! דהיינו, שהטומאה אינה מפסקת כלל את ימי הטוהר אלא כולם רצופים, וממילא אינה מוסיפה כלום [ענין רש"ש על רש"י ד"ה לעולם].

**אמר אביי: תא שמע לפשוט האיבעיא: תניא: בזכר נאמר "ושלשים יום" ושלושת ימים תשב בדמי טוהר" אי "שלשים" ושלש" יכול בין רצופין בין מפוזרין? תלמוד לומר "יום" - מה יום כולו רצוף אף שלשים ושש רצופין.**

## דף י - ב

**מני הא ברייתא? אילימא רבנן? ומי אית להו לרבנן מפוזרין? הא רבנן - לולד שני מניא, ולא משכחת להו מפוזרין!!**

וכאן לא יועיל אפילו אם נאמר שמדובר בתאומים שהרי מדובר שהראשון זכר. ואם כן, אפילו אם השני גם זכר לא יתכן שיגמרו ימי טוהר שלו קודם הראשון. ובכי האי גוונא פשיטא שלרבנן אזלינן בתר השני, ולא שייך שימי טוהר דראשון היו מפוזרין.

**אלא, לאו, רבי יהודה היא. ושמע מינה: חומרא אית ליה, קולא לית ליה!**  
שלא משלימין את ימי טוהר דראשון היכן שנפסקו באמצע על ידי טומאה דשני.

**ועוד אמר רב אשי: תא שמע:** ביולדת נקבה נאמר "וששים יום וששת ימים".  
יכול שתמנה את הששה ימים **בין רצופין ובין מפוזרין**, שהרי כאן לא כתיב "יום" אלא "ימים" דמשמע אפילו מפוזרין. דהיינו, כגון שמנתה ששים ושלושה ימי טוהר, ונשארו עוד שלושה ימים, והפילה. והוה אמינא שימי טומאה של השני יפסיקו את המנין, ותשלים את שלשת הימים הנותרים לאחר ימי טומאה של השני [ואח"כ תתחיל ימי טוהר לשני], ונמצא שהששה ימים מפוזרין.

**תלמוד לומר "ששים ושש" - מה ששים כולן רצופין**, כדדרשינן לעיל, **אף ששה כולן רצופין**, ואינה משלימה אותם לאחר מכן.

הא - **מני? אילימא רבנן, מי אית להו לרבנן מפוזרין?** וכאן ודאי שהולד השני נמשכין ימי טוהר שלו לאחר גמר ימי טוהר דראשון, ובאופן כזה **הא רבנן לולד שני מניא**, ולא שייך מפוזרין לענין מנין הראשון.

**אלא, לאו, רבי יהודה היא, ושמע מינה: חומרא אית ליה, קולא לית ליה**  
שלענין ימי טוהר מודה רבי יהודה שהשני עיקר ואין השלמה לימי טוהר דראשון.

**שמע מינה!**

## **מתניתין:**

ועתה מבאר התנא מי הם החמשה המביאים קרבן עולה ויורד, לפי הישג ידו. **אלו מביאין קרבן עולה ויורד:**

**על שמיעת קול.** דהיינו שבועת העדות [ונקט לישנא דקרא "ושמעא קול אלה"].

**ועל ביטוי שפתים** - שבועת ביטוי!

**ועל טומאת מקדש וקדשיו**, שנכנס למקדש או אכל קדשים בטומאת הגוף.

**והיולדת.**

**והמצורע.**

**גמרא:**

## **תנו רבנן: יש מביא קרבנותיו בדלות ועשירות. ויש מביא בדלות, ויש מביא בדלי דלות.**

ומבארין: **יולדת - מביאה בדלות ועשירות.** יולדת עשירה מביאה כבש לעולה ועוף אחד לחטאת, ועניה מביאה שתי עופות אחד לחטאת ואחד לעולה. והיינו "בדלות ועשירות" שאפילו כשהיא עשירה ומביאה קרבן עשירות, דהיינו בהמה, מביאה עמו גם עוף שהוא קרבן דלות [חק נתן]. [פירוש אחר. אפילו כשהיא דלה ומביאה שני עופות הרי החטאת שביניהם נחשבת ל"קרבן עשיר", שהרי גם עשירה מביאה עוף לחטאת [רש"ש].

**מצורע מביא בדלות,** כשהוא דל מביא שני עופות, אחד לחטאת ואחד לעולה, במקום כבשה לחטאת וכבש לעולה שמביא העשיר <sup>29</sup>.

<sup>29</sup> גירסת הספרים שלפנינו היא, "מצורע מביא בדלות". וצריך ביאור, הלא גם במצורע נאמר דלות ועשירות כמו ביולדת. ותירץ האור שמח [מח"כ ה ט], שלענין יולדת, הכל מודים שאם הביאה תור לחטאת בעודה עניה, והעשירה, שהיא מביאה כבש לעולה, ואיננו אומרים שכבר נקבע לה קרבן דלות על ידי חטאת העוף, הואיל וגם בעשירות הרי קרבנה הוא חטאת העוף. אבל במצורע, אם הביא חטאת העוף בדלות, והעשיר, הרי הוא מביא גם עולתו בדלות, לדעת רבי שמעון, הואיל ומצורע עשיר מביא חטאת בהמה, ומשום כך אמרה הברייתא "יולדת מביאה בדלות ובעשירות". כלומר, שאף על פי שהיתה דלה בעת הקרבת קרבנה הראשון, מביאה את קרבנה השני בעשירות. אבל "מצורע מביא בדלות", שאם היה דל בתחילתו, אינו מביא שוב, אלא בדלות.

על שמיעת הקול וביטוי שפתים וטומאת מקדש וקדשיו מביאין בדלות שני עופות, אחד לחטאת ואחד לעולה, במקום כבשה אחת לחטאת שמביא עשיר. **ודלי דלות,** העני ביותר, מביא מנחה עשירית האיפה סלת לחטאת.

**תניא אידך: יש מביא אחד תחת אחד, יש מביא שנים תחת שנים. יש מביא שנים תחת אחד. יש מביא אחד תחת שנים. מכאן אתה למד לעשירית האיפה בפרוטה,** שצריך שתהא שוה לפחות פרוטה.

ומבארין: **יולדת מביאה אחת תחת אחת.** היינו **פרידה** [גוזל] **אחת דעוף לעולה** בעניה, **תחת כבש** שמביאה העשירה לעולה.

**מצורע עני מביא שתי פרידין לחטאת ולעולה, תחת שני כבשים לחטאת ועולה** בעשיר.

על שמיעת הקול וביטוי שפתים וטומאת מקדש וקדשיו מביאין שתי פרידין לחטאת ולעולה, **תחת כבשה אחת לחטאת בעשיר,** והיינו שנים תחת אחד.

**ומביאין בדלי דלות עשירית האיפה, תחת שתי פרידין של דלות,** והיינו אחד תחת שנים.

קתני בברייתא: **מכאן אתה למד לעשירית האיפה שהיא בפרוטה**. ומבארין: **מנלן?**

דתנו רבנן: **האומר: הרי עלי להביא קרבן בסלע למזבח - מביא כבש! לפי שאין דבר שקרב בסלע אלא כבש**. שהכבש דינו שיהא שוה לפחות סלע.

ומבארין: **ממאי ידעינן שהכבש בסלע?**

**מדאמר רחמנא באשם מעילות "איל אשם בכסף שקלים"**. דהיינו, שני סלעים. והאיל הוא בן שתי שנים, **מכלל, דכבש שהוא בן שנה - בסלע!** 30

30. כתבו התוס', שאמנם מצוה מן המובחר להביא בסלע, אבל אם אינו רוצה, יכול להביא בדנקא, כמו שלמדנו בזבחים [מח] "חטאת בת דנקא". אבל בפחות מדנקא, הרי הוא עובר באיסור מדרבנן. ולשון התוס' במנחות [קז ב ד"ה כבש], שעין יפה מביא בסלע ועין רעה בדנקא. אבל מעיקר דין תורה די בפרוטה. אולם האחרונים מדקדקים מלשון רש"י מנחות [שם ד"ה יביא הוא] שנאמרה הלכה למשה מסיני שכבש יהיה בא בסלע, ואם כן יהיה לכאורה קשה מהנאמר בזבחים שם. והטהרות הקודש [זבחים] כתב, שההלכה למשה נאמרה רק לענין כבש ולא לענין שער, והגמרא בזבחים מדברת בשעירה דוקא. אולם הטורי אבן [חגיגה ו א ד"ה הראיה] תירץ, שההלכה נאמרה רק אם יש לקנות בסלע, אבל אם הוזלו הכבשים יכול לקנות בפחות מזה, וגם שאין זה מעכב בדיעבד, [אבל הדין דאשם בא בכסף שקלים, נאמר בכל ענין ואופן, והוא גם כן מעכב, כמו שכתבו התוס' כאן].

ומנלן דאיל בן שתי שנים? **מדכתיב בכל התורה "כבש בן שנתו"**, מכלל דאיל בן שנים הוא.

**ותנן:** [לעיל ח, א] **עמדו קינין בו ביום ברבעתים**, דהיינו כל קן [שיש בו שני עופות] עמד ברבע דינר.

והשתא מבארין מנלן דעשירית האיפה בפרוטה: **ומדחס רחמנא עליה דדלות למיהוי חד משית עשר בעשירות**. שהדל מביא [בשמיעת הקול] קן בשווי רבע דינר במקום כבש של עשיר ששוה סלע, ונמצא ששווי הקן הוא אחד חלקי שש עשרה משווי הכבש [שהסלע הוא ארבעה דינרים, ורבע דינר הוא אחד חלקי שש עשרה מארבעה דינרים]. וכמו כן **חס רחמנא עליה דדלי דלות**, שמביא עשירית האיפה קמח, **למיהוי חד משית עשר בדלות** ממחיר הקן. ומזה ידענו דעשירית האיפה בפרוטה, וכדמפרש ואזיל לקמן.

ומקשינן: **אם כן**, דאמרת דקרבן "דלות" כמה הוא - **ריבעא דדינר**. וכמה פריטי פרוטות יש בריבעא דדינר - **ארבעים ותמניא פריטי** [עייין רש"י החשבון]. ומעתה **חד משית עשר ד"דלות" כמה הוא - תלתא פריטי** [3=16:48]! וקתני "מכאן אתה למד לעשירית האיפה - בפרוטה".

והשתא תיקשי: **אמאי פרוטה? האמרת עשירית האיפה "דלי דלות" הוא, ואמרת דדלי דלות חד משית סרי דדלות הוא דחשבינן, אם כן עשירית האיפה דשלש פריטי הויין ולא פרוטה?**

ומשנינן: **תנא**, את היחס בין דלות לעשירות - **מיולדת יליף**. **דמתיא** היולדת בדלות רק **פרידה אחת** שהיא חצי קן, שמחירו שמינית דינר. ומביאה אותו **תחת הכבש** שמביאה עשירה, שמחירו סלע, **דהוי** הפרידה **חד מתלתין ותריין דכבש** [32 : 1], והיינו עשרים וארבע פרוטות. [שהרי ברבע דינר יש ארבעים ושמונה פרוטות, ונמצא שבשמינית דינר, שהיא מחצית מרבע דינר, יש עשרים וארבע פרוטות]. ומעתה, שידעינן כי קרבן דלות של יולדת הוא במחיר עשרים וארבע פרוטות עלינו ללמוד את היחס שבין עשירית האיפה לפרידה של היולדת מדלי דלות שבשבעת ביטוי.

שאע"פ שאת היחס בין דלות לעשירות אנו למדין מיולדת, שהוא אחד לשלשים ושנים, מכל מקום, את היחס שבין דלי דלות לדלות אי אפשר ללמוד מיולדת, כיון שבקרוב יולדת אין קרבן בדלי דלות. ולכן אנו צריכים ללמוד את היחס שבין דלי דלות לדלות משבועת ביטוי שהוא מקום שיש בו דלי דלות.

**ועד כען**, אם כן, **דלי דלות** ביחס לדלות **כמה הוי** - רק **חד משית עשר בדלות**, ולא אחד לשלשים ושנים! כי **דמהיכא יליף** את היחסיות בין דלות לדלי דלות? משבועת ביטוי, ושם הרי היחס בין דלות לעשירות הוא אחד לשש עשרה, שהרי למדין זאת **מכבש ואיל!** שאיל לאשם, שהוא בן שנתיים, מחירו קבוע בתורה שהוא שני סלעים, והכבש שהוא בן שנה מחירו הוא סלע אחד. ובשבועת ביטוי מביאין בדלות שתי פרידות שמחירן רבע דינר תחת כבש של עשירות שמחירו ארבע דינרים, והיחס הוא אחד לשש עשרה. ורק שם יש גם קרבן של דלי דלות, ולכן ילפינן שהיחס בין דלי דלות לדלות הוא כמו היחס בין דלות לעשירות, שהוא אחד לשש עשרה.

ולאחר שידענו שהיחס בין דלי דלות לדלות הוא אחד לשש עשרה אנו חוזרים ללמוד מיולדת את שווי הקרבן שבדלות - וכיון שקרבן הדלות של יולדת הוא שמינית דינר [שהוא אחד משלשים ושנים ממחיר הכבש שהוא סלע], שהם כ"ד פרוטות, והדלי דלות הוא אחד חלקי שש עשרה ממנו, עלינו לחלק את עשרים וארבע הפרוטות לשש עשרה כדי לקבל את מחיר עשירית האיפה קמח, שהוא הקרבן שבא בדלי דלות. [5. 16=1 : 24] ואכתי מקשינן: **עד כען**, אם כן, **פרוטה ופלגא הוי** הדלי דלות ולא פרוטה?

ומתרצינן: **אמר רבא: כולה מילתא מיולדת יליף** גם לענין היחס בין דלי דלות לדלות, ואע"פ שביוולדת אין קרבן של דלי דלות.

**והכי קאמר: מדחס רחמנא עליה דדלות למיהוי חד מתלתין ותרי בעשירות, ומאי היא** - קרבן דלות של יולדת. **הכי נמי חס רחמנא עליה דדלי דלות** במקום שיש דלי דלות, ומאי היא - עשירית האיפה, **למיהוי חד מן תלתין**

**ותרין בדלות.** דהיינו אחד חלקי שלשים ושתים מכ"ד הפרוטות, שהן מחיר העוף שמביאה יולדת בדלות [0.75 = 32 : 24]. ומקשינן: **אי הכי, נכי חסר ריבעא דפרוטה הוי,** דהיינו שלשת רבעי פרוטה?

ומתצינן: **אין הכי נמי! אלא דלאו אורח ארעא לאיתויי פחות מפרוטה למקום,** הלכך נקבע ששווי עשירית האיפה הוא לפחות פרוטה.

## **מתניתין:**

**מה בין שפחה חרופה לכל העריות?**

**שלא שוותה השפחה להן לעריות לא בעונש ולא בקרבן.** וכדמפרש -

**שכל העריות - בחטאת, ואילו שפחה - באשם.**

**כל העריות קרבן בנקבה,** שחטאת יחיד לעולם נקבה. ואילו **שפחה קרבנה בזכר,** שהאשם לעולם זכר.

**כל העריות, אחד האיש ואחד האשה** שעברו על העבירה, **שוין במכות,** שאם היו מזידין שניהם לוקין [באותן עריות שיש בהן חיוב מלקות], **וחייבין שניהם בקרבן** אם היו שוגגין. ואילו **בשפחה לא השוה הכתוב לא את האיש לאשה במכות,** שהאיש אינו לוקה אלא רק האשה לוקה במזיד. **ולא השוה את האשה לאיש בקרבן,** שהאשה אינה מביאה קרבן אפילו בשוגג והאיש מביא קרבן בין בשוגג בין במזיד.

**כל העריות עשה בהן את המערה,** אף שלא גמר ביאתו, בכל זאת דינו **כגומר** ביאתו. ואילו בשפחה חרופה אינו חייב אלא על גמר ביאה.

**וחייב בעריות קרבן על כל ביאה וביאה,** ואילו בשפחה מביא קרבן אחד על הרבה ביאות [כדלעיל ט, א, במשנה].

## **דף יא - א**

**זו חומר החמיר בשפחה** [בדבר זה החמיר הכתוב בשפחה מבעריות]: **שעשה בה את המזיד כשוגג.** שהאיש חייב קרבן גם אם הוא מזיד ואילו בשאר עריות חייב בקרבן רק כשעבר בשוגג [כדלעיל במשנה ט, א]. [אע"פ שבדרך כלל אין זו חומרא ביחס לעריות שהרי בעריות יש עליו עונש יותר חמור במזיד. מכל מקום באופן שלא התרו בו, חמורה

השפחה מהעריות, שבעריות אין עליו אלא חיוב כרת ואם עשה תשובה בי"ד של מעלה מוחלין לו, ואילו בשפחה אין לו מחילה עד שיביא קרבן, ערוך לנר].

**איזו היא שפחה חרופה?**

**כל שחציה שפחה וחציה בת חורין** <sup>31</sup>. **שנאמר "והפדה לא נפדתה"**, דמשמע שפדויה קצת אבל לא לגמרי, **דברי רבי עקי בא**.

<sup>31</sup> בגיטין [מג] למדנו, שנחלקו אמוראים בדין זה, דלרב ששת ורבא, אין הכונה לקידושין ממש, שהרי אי אפשר לקדש חצי אשה, אלא הוא יחוד בעלמא שנתיחדה לו, ורב חסדא ורבה ב"ר הונא סוברים, שזהו קידושים גמורים, [מאחר שלא שייר בקנינו]. אולם חידשה תורה שאינו חייב על ביאתה מיתה וחטאת, אלא אשם ומלקות. **והערוך לנר** מדקדק מדברי רש"י שם, שלדברי האומר שהם קדושין גמורין, אזי חיוב זה נאמר גם במאורסת לישראל גמור, אף על פי שאסורה היא לו משום צד עבדות שבה, ורבי עקיבא שנקט "מאורסת לעבד עברי", משום שרצה להעמיד באופן המותר, שהרי עבד עברי מותר בשפחה כנענית, אבל לדברי האומר שהוא רק יחוד בעלמא, [וכן לדעת רבי ישמעאל], יחוד זה שייד רק באופן שהיא מותרת לו. אבל אם תהיה מיוחדת לישראל כשר, לא יהיה בה דין דשפחה חרופה. וכן מבואר מדברי הרמב"ן גיטין [לו], ויבואר לקמן בהערה <sup>34</sup>.

**רבי ישמעאל אומר**: שפחה חרופה - **זו היא שפחה ודאית** גמורה.

**רבי אלעזר בן עזריה אומר**: **כל עריות שבתורה מפורשות** שהן בנות חורין, כלומר שלא נזכר בהם שייכות לשפחות. **ושיוור אין לנו**, שלא נשתיירה אלא זו ששונה מהם, ויש לנו לומר שבכל זאת דומה היא לבת חורין ככל העריות, הלכך בעל כרחך לא מיירי **אלא בחציה שפחה וחציה בת חורין** [עפ"י הגר"א בתורת כהנים פרשת קדושים].

## **גמרא:**

ומבארין: **מנלן דבשפחה חרופה היא לקי והוא לא לקי**, כדקתני ד"לא השוה האיש לאשה במכות"?

**דתנו רבנן**: נאמר בשפחה חרופה **"בקורת תהיה"** - **מלמד שהיא לוקה!** וכדמפרש ואזיל <sup>32</sup>.

<sup>32</sup> **רש"י** ביבמות [נה] כתב, שהאזהרה לאיסור דשפחה חרופה הוא מ"לא יהיה קדש". ולדבריו נמצא, שעיקר האיסור הוא משום הצד שפחה שבה, **ובצפנת פענח** [תנינא 95] כתב לפרש בדעת הרמב"ם, שהאזהרה היא משום לאו דאשת איש, שאף על פי שאין זה אישות גמורה לחייב עליה מיתת בית דין, מכל מקום מקצת אישות שיש בה גורמת איסור לאו, ולפי זה האיסור הוא משום הצד בת חורין. וכתב שם, דנפקא מינה בנידון זה לענין עבד עברי הבא על שפחה חרופה של חבירו. שלדעת רש"י אינו חייב כלום, שהרי מותר הוא בשפחה. אבל לפי מה שביאר בדעת הרמב"ם, יהיה חייב, שהרי גם הוא אסור באיסור דאשת איש. אולם **הרש"ש** ביבמות שם כתב, שכל דברי רש"י הנ"ל נאמרו רק לדעת רבי ישמעאל, שהכתוב מדבר בשפחה גמורה, ולא לדעת רבי עקיבא.

**יכול יהיו שניהן לוקין? תלמוד לומר "תהיה" בלשון נקבה, לומר לך: היא לוקה, והוא אינו לוקה! ומבארין: ומנין דהדין "בקורת" - לישנא דמלקות הוא?**

**אמר רבי יצחק:** דרשינן "בקורת" - **תהא בקריאה** שבשעה שלוקין קורין על האדם הנלקה את המקרא ד"והפלא ה' את מכותך".

**כדתניא: גדול הדיינין מקרא. שני מהדיינין מונה את מספר המלקות. שלישי, אומר לשליח בית דין: הכהו!**

**רב אשי אומר:** הכי דרשינן לקרא: **בביקור תהיה!** שזוהי הלכה בדיני מלקות, שמבקרין ואומדין את הנלקה כמה מלקות יש בכחו לקבל ולא ימות.

**כדתנן: אין אומדין אותו אלא במכות הראויות להשתלש,** להתחלק לשלש. כגון אם אמדוהו לעשרים ילקו אותו רק שמונה עשרה לפי שסדר המלקות היה שמלקין אותו שלישי מלפניו ושני שלישי מאחוריו.

**תנו רבנן: בזמן שהאשה לוקה,** לפי שהיא גדולה ומזידה - **האיש מביא קרבן!** אבל אם **אין האשה לוקה** לפי שהיא קטנה או שוגגת - **אין האיש מביא קרבן!** ומבארין: **מנלן?**

**אמר רבא: דכתיב "ואיש כי ישכב את אשה שכבת זרע והיא שפחה נחרפת לאיש והפדה לא נפדתה או חפשה לא נתן לה בקרת תהיה ... והביא את אשמו לה"'** והמקרא הזה צריך ביאור. כי השתא תיקשי: **מכדי, עד הכא** כל המקרא עד "בקרת תהיה" **באיש קא משתעי קרא,** כדכתיב "ואיש כי ישכב", אם כן **נכתוב ברישא "והביא את אשמו לה"'** שגם הוא מוסב על האיש שרק הוא מביא קרבן. **ולבסוף לכתוב "בקרת תהיה"'** שמוסב על האשה שרק היא לוקה, **ואמאי כתב רחמנא ברישא "בקרת תהיה" ולבסוף כתב "והביא את אשמו לה"'**?

אלא הכי קאמר: אם **"בקרת תהיה"'** אצל **"היא,"** שלוקה, אזי - **"והביא" הוא "את אשמו לה"'**. ואם לא תהיה בקרת אצלה - **לא יביא הוא את אשמו.**

ומהדרין לפרש מתניתין דקתני שהאשה אינה מביאה קרבן כאיש, ומקשינן: **אימא דוקא "הוא" מעטיה קרא** ממלקות כדרשינן לעיל מ"תהיה". אבל **"היא" לא נתמעטה מקרבן ואימא תילקי וגם תיתי קרבן?** 33

33 **המנחת חינוך** [קכט] חידש, שאם היתה השפחה בעולה מקודם שלא כדרכה, אין חייבים עליה אשם, שהרי על ידי בעילה שלא כדרכה לא נשתנה גופה, וכמו שמוכח בקידושין [י] לענין חיוב קנס דאונס.



ומתרצינן: **"והביא את אשמו לה' כתיב"** בלשון זכר - למעט את האשה!

**אמר רבי יצחק: לעולם אינו חייב אלא על שפחה בעולה בלבד**, שנבעלה קודם לכן, שנאמר **"והיא שפחה נחרפת לאיש"**. וכדמבארין.

**ומאי משמע דהאי "נחרפת" לישנא דשנויי הוא**, שנשתנתה מברייתה, דהיינו שנבעלה?

**דכתיב "ותשטח עליו הריפות"** חטין כתושות, והכי נמי נכתשה ע"י אבר התשמיש.

**ואיבעית אימא: מדכתיב "ואם תכתוש את האויל במכתש בתוך הריפות"** [חטין שנכתשות] **בעלי"** [ביד המכתשת].

כתיב בעליית עזרא מהגולה **"ויתנו ידם להוציא נשיהם, ואשמים [הביאו] איל צאן על אשמתם"**.

**אמר רב חסדא: מלמד שכולן, שפחות חרופות בעלו**, שלכך הביאו אשם שפחה חרופה **34**.

**34. התוס'** בגיטין [לו א ד"ה בזמן] כתבו בשם **רבינו תם**, שמכאן מוכח שהיה נוהג דין יובל בזמן בית שני, שהרי מבואר כאן שנהג אז דין שפחה חרופה, שהיא המאורסת לעבד עברי, והלא אין דין עבד עברי נוהג אלא בזמן היובל, נמצא שנהג בבית שני דין יובל, ונחלקו בזה עם רש"י. אולם **הרמב"ן** שם כתב לדחות ראיה זו, שיש להעמיד הכתובים באופן שנרצע עבד עברי בזמן הבית, ושוב נחרב הבית, שאף על פי שעתה כבר בטל דין היובל, ואין נוהג גם דין עבד עברי, מכל מקום שם עבד שכבר חל עליו לא נפקע ממנו. ובקובץ **שיעורים** [קידושין מו] כתב, שמדברי הרמב"ן נראה, שכאשר רוצעים את העבד, ונעשה בזה עבד עד היובל, אין הגדר שמלכתחילה המכירה היא לזמן מוגבל של אותן השנים הנותרות, אלא המכירה היא עולמית, וכשמגיעה שנת היובל, נפקעת עבדותו. ולכן כשבטל דין יובל נשאר עבד לעולם. עוד כתב **הרמב"ן**, שלרבי עקיבא, הסובר שיש בה קידושין גמורים, יש להעמיד בכגון שנתקדשה לעבד עברי בזמן הבית, ואף אחרי כן, שכבר בטל ממנו דין עבד, מכל מקום קידושיו לא פקעו, והבא עליה חייב באשם שפחה חרופה. והרשב"א שם השיג עליו, וכתב, שלדברי רבי עקיבא היה אפשר גם כן להעמיד כגון שנתקדשה לישראל גמור, וכמו שנתבאר לעיל, שלדעתו אין חילוק בין ישראל גמור לעבד עברי. [ובאמת גם הרמב"ן מודה בדבר זה, וכמו שנראה בפירוש מדבריו, שלכן העמיד אופן זה בדוקא לרבי עקיבא, ואולי נאמר, שהיה נוח לו יותר להעמיד באופן שעיקר הקדושין נעשו בהיתר, אף על פי שלפי האמת אפשר גם כן להעמיד כשנתקדשה באיסור, וכדברי הרשב"א, וכעין זה כתב הפני יהושע שם]. ועוד כתב הרשב"א, שלדעת רש"י היובל נתבטל הרבה שנים קודם חורבן בית הראשון, מיום גלות עשרת השבטים, ואם כן אופנים אלו שכתב הרמב"ן, רחוקים הם מן המציאות.

שנינו במשנה: **איזוהי שפחה. תנו רבנן: "והפדה לא נפדתה"**.

אי **"והפדה" יכול נפדתה כולה?**

**תלמוד לומר "לא נפדתה"**.

**אי לא "נפדתה" יכול לא נפדתה כולה, שכולה שפחה?**

**תלמוד לומר "והפדה",** הא כיצד יתיישבו המקראות שסותרין זה את זה?

**הא כיצד?**

תשובתך: הרי היא **פדויה ואינה פדויה!** דהיינו, **חציה שפחה וחציה בת חורין!**

**ומאורסת לעבד עברי** [ד"נחרפת" לשון קידושין הוא כמבואר במסכת קידושין ו, א. רבינו גרשום], **דברי רבי עקיבא** <sup>35</sup>.

<sup>35</sup> **התוס'** בקידושין [ו א ד"ה שכן] כתבו, שיש נפקא מינה נוספת במחלוקת רבי עקיבא ורבי ישמעאל, שלדעת רבי עקיבא, האומר "הרי את חרופתי", הרי היא מקודשת, שהרי הוא לשון קדושין. אבל לרבי ישמעאל. וכן לפי רבא ורב ששת בדעת רבי עקיבא, אינה מקודשת, שאינו אלא לשון יחוד.

**רבי ישמעאל אומר: בשפחה כנענית** גמורה **הכתוב מדבר ומאורסת לעבד עברי** [לאו דוקא מאורסת שהרי אין קידושין תופסין בה, אלא מיוחדת לעבד עברי וגזירת הכתוב הוא שחייבין עליה אשם הואיל וייחדה לעבד עברי שמותר בה. גיטין מג, א ורש"י שם], **אם כן מה תלמוד לומר "והפדה לא נפדתה"?**

**דברה תורה כלשון בני אדם,** ולעולם הכונה שלא נפדית כלל.

**רבי אלעזר בן עזריה אומר: כל עריות מפורשות "משוייר" אין לנו, אלא חציה שפחה וחציה בת חורין ומאורסת לעבד עברי,** וכדעת רבי עקיבא.

**אחרים אומרים:** כתיב **"לא יומתו כי לא חפשה"**. מכאן משמע **דבשפחה כנענית הכתוב מדבר ומאורסת לעבד כנעני.** ולקמן מפרש לה.

והוינן בה: **לרבי ישמעאל, בשלמא** הא דכתיב **"והפדה לא נפדתה"** לא קשיא ליה, אע"פ שלדעתו מיירי הכתוב בשפחה כנענית, **כדקתני "דברה תורה כלשון בני אדם"**. **אלא,** הא **דקתני** רבי ישמעאל שהיא **מאורסת לעבד עברי - מנלן?** [בשלמא לרבי עקיבא שהיא חציה שפחה וחציה בת חורין אי אפשר לאוקמה לא במאורסת לישראל, שהרי הוא אסור בצד השפחה שבה, ולא במאורסת לעבד כנעני, שאסור בצד הבת חורין שבה, אלא בעבד עברי, שמותר גם בשפחה וגם בבת חורין. אבל לרבי ישמעאל שהיא שפחה גמורה מסתבר יותר לאוקמה בעבד כנעני שמותרת לו יותר מלעבד עברי. רש"י] <sup>36</sup>.

<sup>36</sup> **הערוך לנו** מבאר, שלדעת רבי עקיבא שהכתוב מדבר בקידושין גמורים, אם כן בעל כרחנו אינו מדבר בעבד כנעני, שהרי אין לו תפיסת קידושין. אבל לרבי ישמעאל שאינו מדברים אלא ביחוד בעלמא, אם כן אפשר להעמיד גם כן בעבד כנעני. ומדברי רש"י נראה, שזה שהותרה שפחה כנענית לעבד עברי,

אין זה אלא היתר בקושי. ולכן הקשו בגמרא, שנעמיד הכתוב במיוחדת לעבד כנעני, שאצלו היא בהיתר גמור, ועי"ש.

ומתרצינן: **דכתיב "כי לא חפשה"**, דמשמע שרק היא לא חפשה, **מכלל דהוא**, זה שהיא שמיוחדת לו, **חופש**, שאינו עבד כנעני.

ותו הוינן בה: **רבי אלעזר בן עזריה היינו רבי עקיבא?** ומה בא להוסיף.

ומשנינן: **לרבי ישמעאל קאמר: לדידי, בעלמא כוותיך סבירא לי, דדברה תורה כלשון בני אדם, והכא שאני** שאין לומר כוותיך שמדובר בשפחה גמורה. **כי מכדי כתב ליה קרא "כי לא חפשה"**, דמשמע ששפחה גמורה היא. אם כן **"והפדה לא נפדתה" - למה לי?**

**שמע מינה להכי אתא, לומר דמיירי בחציה שפחה וחציה בת חורין.**

והוינן בה: **לאחרים, בשלמא** הא דכתיב **"והפדה לא נפדתה"**, לא קשיא להו דקסברי דברה תורה כלשון בני אדם, ומיירי בשפחה גמורה. **אלא** הא דאמרי **דעבד כנעני הוא - מנלן?**

ומשנינן: **אמר קרא "כי לא חפשה"**. אם אינו ענין לדידה לומר שהיא שפחה גמורה, שהרי כבר כתיב **"והפדה לא נפדתה"**, **תנהו ענין לדידיה**, לומר שהוא עבד כנעני.

## מתניתין:

עוד הבדלים יש בין כל העריות לשפחה: **כל העריות** אם היה **אחד** מהם, או האיש או האשה, **גדול ואחד קטן** - הרי **הקטן פטור** והגדול חייב.

וכן אם היה **אחד ער ואחד ישן** - **הישן פטור** והער חייב.

ואילו בשפחה כנענית אינו כן, ובגמרא מפרש לה.

כל העריות. אם היה **אחד** מהם **שוגג ואחד מזיד** - **השוגג בחטאת** וה**מזיד בהכרת**.

ואילו בשפחה אם היא שוגגת והוא מזיד שניהם פטורים, כדילפינן לעיל, שבזמן שאין האשה לוקה אין האיש מביא קרבן. [אבל אם הוא שוגג והיא מזידה שניהם חייבים, הוא בקרבן והיא במלקות].

## גמרא:

ומקשינן על הבבא ראשונה: וכי הכא, בשפחה, יהא הקטן חייב?! ובמה שונה דין השפחה מכל העריות.

ומתריצין: אמר רב יהודה: הכי קאמר: כל העריות, אחד גדול ואחד קטן - הקטן פטור והגדול חייב. והכא בשפחה, אם היא היתה קטנה, הגדול נמי פטור מקרבן!

**מאי טעמא? דהא מקשיין אהדדי** 37. כדאמרן לעיל שבזמן שאין האשה לוקה כגון שהיא קטנה אין האיש מביא קרבן 38.

37. כתבו התוס', דלשון זה הוא לאו דוקא, שאמנם האיש הוקש לאשה, אבל האשה לא הוקשה לאיש, שהרי בתורת כהנים למדנו, שקטן בן ט' הבא על השפחה, הרי היא חייבת מלקות, הרי לנו, שאף על פי שאין האיש מביא קרבן, שקטן הוא, מכל מקום היא חייבת. והיה פשוט לרבותינו בעלי התוס', שקטן אינו מביא אשם שפחה חרופה. וכן נקט גם כן הראב"ד [שגגות ט ג]. אבל הרמב"ם [שגגות שם] חידש, שהקטן חייב באשם זה, ומביאו לכשיגדל. ומבאר המגיד משנה [איסורי"ב ג יז], שסברת הרמב"ם היא, שהאיש הוקש לאשה, ולא האשה לאיש, וכדברי התוס' הנ"ל. ומאחר ולמדנו שהאיש דינו כמו האשה, מכח זה אנו יודעים גם כן, שכאשר היא חייבת במלקות, הוא חייב גם כן באשם. והלחם משנה [שגגות] כתב, שהרמב"ם מפרש מה שנדרש בתורת כהנים מ"ואיש", לרבות קטן בן ט', שהכונה היא לרבותו לחיוב קרבן. והוסיף הרדב"ז [נו אלפיים צד] לבאר, שאמנם הקטן אינו בר עונשין כלל, מכל מקום, מאחר שהוא מצווה ומוזהר בדיני התורה, משום כך שייך לחייבו להביא קרבן לכפרה. והראב"ד [איסורי"ב] שם נוקט שכאשר הוא קטן, האשה גם כן פטורה, שהוקשו שניהם זה לזה. וכתב המנחת חינוך [קכט], שיש נפקא מינה נוספת ממחלוקת הרמב"ם והראב"ד, בדין חרש ושוטה הבא על השפחה, שבוה מודה הרמב"ם שאינו חייב אשם, ומכל מקום האשה תהיה חייבת, שהרי היא לא הוקשה אליו, ולהראב"ד [איסורי"ב] היא גם כן פטורה. 38. הקשה הגרע"ק איגר [בגליון הרמב"ם איסורי"ב ג טו], הרי לרבי עקיבא הכתוב מדבר במאורסת על ידי קדושין לעבד עברי, ואם כן שוב לא יתכן כלל דין זה בקטנה, שהרי מאחר שהיא שפחה, אם כן אביה הוא עבד כנעני או נכרי, ואינו יכול לקדשה לאחר, והיא עצמה גם כן אין לה יד לקדש עצמה בקטנותה, ולמה הוצרכנו ללמוד פטור זה מהיקש. והביא ליישב בשם בנו הג"ר שלמה, שאפשר להעמיד באופן שבא ישראל על חציה שפחה וחציה בת חורין, ונולדה בת. ובת זו הרי היא חציה בת חורין, ומתייחסת אחר אביה ואחר צד חירות שבאמה, וחציה היא שפחה, ואם כן יכול אביה לקדש חציה, שהרי בצד חירות שבה, היא מתייחסת אחריו.

וכן הא דקתני במתניתין: כל העריות, אחד ניעור ואחד ישן, ישן פטור. קשיא לן: וכי כאן בשפחה הישן חייב!?

ומתריצין: אמר רב יהודה אמר רב: הכי קתני: כל עריות, אחד ניעור ואחד ישן, הישן פטור והניעור חייב. וכאן, אפילו הניעור פטור.

**מאי טעמא? דמקשיין אהדדי!**

**תני תנא קמיה דרב ששת: עשו גומר ביאתו כמערה, שחייב. וכן עשו את המתכוין כשאין מתכוין. ואת מי שבא עליה כדרכה כשלא כדרכה. ואת הניעור כישן.**

**אמר ליה רב ששת: מאי קאמרת?**

**אי בשפחה חרופה קתני להא ברייתא, תיקשי, אמאי קתני "עשו גומר כמערה"? והרי רק גומר בשפחה חרופה מיחייב ואילו מערה לא מיחייב [דכתיב בשפחה "שכבת זרע" משמע דוקא בגומר ביאתו שראוי להזריע]!**

**ותו, הא דקתני "עשו מתכוין כשאינו מתכוין" קשיא. דהא דוקא אי מכוונה מיחייבא בשפחה אי לא מכוונה כגון שנפל מן הגג ונתקע לא מיחייבא? [שאינו ראוי להזריע בלא כונה, ועיין תוד"ה באין] 39. והא דקתני "עשו כדרכה כשלא כדרכה", נמי קשיא, שהרי כדרכה בשפחה חרופה מיחייב, ושלא כדרכה לא מיחייב.**

**39. רש"י מפרש, שכאשר נפל מן הגג ונתקע בשפחה אינו חייב, הואיל ונאמר בה "שכבת זרע", ובאופן זה אינו יכול להזריע. והתוס' הקשו עליו, מניין לו לומר שאינו ראוי להזריע באופן זה. ולכן פירשו, שטעם הפטור, משום שהוא אונס. וכתב המנחת חינוך [שם], שיש לומר נפקא מינה מדבריהם לענין דינא, דהיינו, אם ננקוט שהאשה לא הוקשה לאיש, ואף על פי שהוא פטור, היא חייבת, וכנ"ל, אם כן נמצא שבאופן זה דנתקע, היא חייבת אף על פי שהוא אונס, אולם זהו דוקא לפי פירוש התוס'. אבל לפי פירוש רש"י, שאינו ראוי להזריע בזה, אם כן אין כאן מעשה איסור כלל להתחייב עליו.**

**מאי טעמא? "שכבת זרע" כתיב בה, ושלא כדרכה אינו ראוי להזריע!?**

**ותו קשיא: ומאי "עשו ניעור כישן" דקתני? והרי הישן פטור בשפחה!?**

**ואי בשאר עריות קא תנית לה, אם כן, הא דקתני "עשו גומר כמערה" תקשי,**

## **דף יא - ב**

**שהרי איפכא איבעי לך למיתני - שעשו מערה כגומר! שהרי מערה הוא החידוש, וכן היה צריך לומר "עשו שלא כדרכה כדרכה"!!**

**אמר ליה התנא לרב ששת: איסמיה אמחוק ברייתא זו.**

**אמר ליה רב ששת: לא תסמיה, אלא הכי קתני:**

א. **"עשו גומר ביאתו שלא כדרכה בשפחה חרופה, דלא מיחייבי - כמערה**  
בשפחה חרופה **כדרכה!** שבשניהם הוא פטור. בזה לפי שהוא שלא כדרכה, ובוזה לפי  
שהוא מערה בלבד, ומשום **ד"שכבת זרע" כתיב** - למעט שלא כדרכה ולמעט את  
המערה 40.

40. ביבמות [לד] נחלקו רבי יהודה ורבנן, כיצד לדרוש את הפסוק "ואשה אשר ישכב איש אותה שכבת  
זרע, ורחצו במים", שחכמים ממעטים העראה בלבד מ"שכבת זרע", ורבי יהודה ממעט משם גם ביאה  
שלא כדרכה. ולפי זה כתבו הרמב"ן והרשב"א [יבמות נה], שתנא דברייתא הממעט שלא כדרכה בשפחה  
חרופה מ"שכבת זרע", הולך בשיטת רבי יהודה. אבל לדעת חכמים, ביאה שלא כדרכה בשפחה מחייבת  
קרנן ומלקות. אולם הרמב"ם [שגגות ט ד] פסק, שביאה לא כדרכה בשפחה אינה מחייבת, אף על פי  
שפסק גם כן כחכמים דיבמות שם, וכמו שנראה מדבריו בהלכות אבות הטומאות [ה ט-י].

ב. וכן עשו את המתכוין בשלא כדרכה בשפחה דלא מחייב כמו מי שאין  
מתכוין ואפילו כשבא עליה כדרכה, דפטור, ד"שכבת זרע" כתיב למעט שאינו  
מתכוין.

וכן עשו את הניעור שלא כדרכה בשפחה דלא מחייב כמו הישן ואפילו  
בכדרכה, דפטור. מאי טעמא? ד"שכבת זרע" כתיב למעט את הישן.

נמצא: מתכוין, והמערה, אפילו בכונה, בשפחה - דינו כמי שאין מתכוין בכל  
העריות ופטור [עיין תוד"ה כשאין].

והישן כדרכה בשפחה דינו כישן דעריות ופטור.

והניעור שלא כדרכה בשפחה דינו כישן דכל עריות ופטור.

[ובאה הגמרא להשמיענו [מ"נמצא" ואילך] שרק במערה ושלא כדרכה חלוק דין עריות  
משפחה, שבעריות חייב עליהם. אבל בישן ואינו מתכוין פטור אף בעריות דאנוס הוא.  
שיטמ"ק אות כ'].

## הדרן עלך פרק ארבעה מחוסרי כפרה

---

## פרק שלישי - אמרו לו

## מתניתין:

**אמרו לו, העידו לו לאדם: אכלת חלב! מביא חטאת. עד אחד אומר: אכל אדם זה חלב. ועד אחד אומר: לא אכל** <sup>1</sup>. או **אשה אחת אומרת: אכל, ואשה אחרת אומרת: לא אכל!** - הרי זה **מביא אשם תלוי** <sup>2</sup>, כדן אדם המסתפק אם אכל חלב <sup>3</sup>.

**1.** כתב **המחנה אפרים** [עדות ח], שמכאן יש להוכיח כדעת **הרמב"ם** [גירושין יב יט], שעד אחד בהכחשה נחשב לספק. כלומר, שכאשר עד אחד מעיד לאשה שמת בעלה, ועד אחר מכחישו, אין אנו מסלקים את שניהם ומחשיבים כאילו לא העיד הראשון כלום, אלא הדבר נותר אצלנו בגדר ספק השקול. שהרי במשנתנו למדנו שמחייבים אשם תלוי מכח עדותו של העד האומר "אכל חלב", ואיננו מסלקים אותו לגמרי כאילו לא העיד כלום. אולם **הש"ך** [יו"ד קכז יד] כתב לדחות ראייה זו, שלענין אשם תלוי אין צורך שיהיה באמת ספק גמור, וכל שיש לאדם איזה בית מיחוש שחטא, מביא אשם תלוי. **2.** כתבו **התוס'**, שדין זה הוא דוקא כששניהם אמרו דבריהם יחד, שבוזה איננו מקבלים מלכתחילה את דברי הראשון לגמרי, הואיל והשני מכחישו. אבל אם הראשון אמר "אכל", וקבלנו דבריו, ואחר זמן אמר השני "לא אכל", מאחר שהראשון יש לו נאמנות לחייב קרבן, וכמו שנלמד בגמרא מפסוק, שוב אין השני נאמן כלל להכחישו, שכל מקום שהאמינה תורה עד אחד, הרי הוא כשנים. **ובסוטה** [דף לא] נחלקו אמוראים לענין עד אחד בטומאה דסוטה, באופן שעד אחד אומר נטמאה ועד אחד אומר לא נטמאה, שדעת רבי חייא, שכאשר העידו בבת אחת, אין מקבלים את העד האומר נטמאה לגמרי, והיא שותה. אבל כשהעיד נטמאה, ואחר כך בא אחר ואומר לא נטמאה, הראשון נאמן, וכדברי התוס' הנ"ל. ועולא ורבי יצחק סוברים, שבכל ענין מאמינים לדברי העד האומר נטמאה. והקשו התוס' שם, שהרי ממשנתנו מוכח כדברי רבי חייא, שעל כל פנים כשמעידים בבת אחת ומכחישים זה את זה, אין נאמנות לכל אחד מהם, והניחו בקושיא. ועיין עוד יבמות [ק"ז ב תוס' ד"ה הא]. **והחזו"א** [אהע"ז נט יא] כתב ליישב, שמאחר והעד האומר "לא אכל" יש לו גם כן נאמנות מעיקר דין תורה, שהרי אינו בא להוציא דבר מחזקתו, שלדבריו, אדם זה לא נתחייב כלל בקרבן ונשאר בפטורו כמות שהיה. ואם כן שוב אין שום עדיפות לאומר "אכל", ולכן אי אפשר לקבל את דברי האומר "אכל". ובעיקר סברתו כבר קדמו **הש"ך** [יו"ד קכז יד]. וכנראה שרצונם לומר, שלפי סברא זו, גם כשהעידו בזה אחר זה, לא נחייבו קרבן מחמת דברי הראשון, הואיל ואף השני הוא נאמן כשנים. **אולם ביסוד הדבר** יש לעיין, ממה שכתב **הריטב"א** ביבמות [פח], שבעדות דאיסורין לא נאמר הכלל "כל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי הוא כשנים", מאחר ובעיקר הנידון אין צורך לעדות של שנים, ורק בעדות טומאה דסוטה ועדות אשה, שעיקר הנידון היה מצריך עדות שנים, בזה אנו אומרים, שהואיל והתורה האמינה לאחד, הרי הוא נחשב כשנים. ולפי זה, אם נאמר שבנידון של חיוב קרבן צריך מעיקר הדין שנים, ומשום שבא להוציא דבר מחזקתו הראשונה, וכמו שיבואר בהערה 3, נמצא שהראשון האומר "אכל", דינו כשנים. אבל האומר "לא אכל", אינו כשנים. **3.** כתבו **התוס'**, שמכאן יש להוכיח שאשה נאמנת יותר מגזלן, שהרי משמע במשנה, שלולא היתה אשה אחרת אומרת לא אכל, היה מחוייב בקרבן על פיה, ואילו לענין גזלן, מבואר בקדושין [סו], שאין לו נאמנות כלל אפילו כעד אחד. **ולכאורה** כל מה שנתחדש במשנתנו שאשה נאמנת כעד אחד, הוא רק לענין חיוב קרבן, שבאמת מצד גדרי עדות דאיסורין, לא היה עד אחד צריך להיות נאמן בזה, הואיל והוא בא להוציא הדבר מחזקתו הקודמת, דהיינו שלא היה מחוייב בקרבן, אלא שלמדו בגמרא מן הפסוק "או הודע אליו" שהוא נאמן על כך [ומשם למדנו לכל האיסורים שהוא גם כן נאמן לאסור ולטמא, וכפי שיבואר בהערה 6], ונתחדש במשנתנו שגם האשה כשירה לעדות זו. אבל בעיקר הדין שעד אחד נאמן באיסורין, הדבר פשוט מאד שהאשה נאמנת בו, שהרי עיקר דין זה לומדים מנאמנות האשה,

וכמו שכתבו התוס' בגיטין [ב ב] שזה נלמד מ"וספרה לה", של ספירת שבעה ימים נקיים מדם של אשה זבה. והר"ן בקדושין [כט] כתב גם כן כדברי התוס', שגזלן אינו נאמן לאסור את המותר. והרמ"א [יו"ד קכז א] כתב, שכל הפסולים לעדות, כשרים לעדות דאיסורים, והש"ך [כ] עמד בזה, שדברי הרמ"א הם להיפך ממה שכתב הר"ן בקדושין. והערוך לנר מיישב דברי הרמ"א, שדברי הר"ן והתוס' לענין גזלן נאמרו רק בגזלן הפסול מן התורה. אבל גזלן שפסול רק מדרבנן, למדנו בראש השנה [כב] שדינו שוה לאשה לענין עדות, עיי"ש, וכונת הרמ"א להכשיר רק בפסולי עדות מדרבנן.

**עד אחד אומר: אכל, והוא, האדם שמעיד עליו העד שאכל, אומר: לא אכלתי!** הרי הוא פטור מקרבן.

**שנים אומרים: אכל, והוא עצמו אומר: לא אכלתי!** <sup>4</sup> רבי מאיר מחייב חטאת <sup>5</sup>, וחכמים פוטרין.

<sup>4</sup> **התוס'** הקשו, הלא למדנו בערכין [כא], שחייבי חטאות ואשמות אין ממשכנים אותם. ואם כן כל הנידון של חיוב קרבן הוא רק בינו ובין עצמו, ומאחר שהוא עצמו יודע שלא חטא, ודאי שלא ירצה להביא קרבן. וביבמות [פז ב] תירצו **התוס'**, שדין זה שאין ממשכנים נאמר רק באופן הרגיל, שאנו מניחים שיביא קרבנו לבסוף, שהרי רוצה שיהיה לו כפרה. אבל בנידון שלנו, שאומר שלא חטא, מצד עצמו הוא לא יביא את הקרבן, ומאחר שהעדים נאמנים [לדעת רבי מאיר], לכן כופים אותו להביא. ועיין עוד בתוס' כאן. <sup>5</sup> הקשה בקובץ **הערות** [סז יג], הרי הדין הוא שאין חטאת מכפרת בלא תשובה, ומאחר שהוא עצמו צווח ואומר לא חטאתי, בודאי אינו שב בתשובה מחטא זה. ותירץ, שעיקר הדין שתשובה מעכבת בכפרת הקרבן, אין זה משום שכדי להתכפר אין די בהקרבת הקרבן אלא צריך גם תשובה, אלא הגדר הוא, שמאחר וחטא, אם אינו שב בתשובה, נמצא שרשע הוא, ו"זבח רשעים תועבה", וכל זה הוא כשיודע שחטא. אבל כשלדעתו לא חטא כלל, נמצא שאינו רשע בכך שלא שב בתשובה, שהרי לפי דעתו אין לו חטא שישוב עליו. ועדיין יש **להתבונן** בזה, ממה שלמדנו לעיל [ז], שהאומר "לא תכפר עלי חטאתי", אינו מתכפר בה, אף על פי ששב בתשובה מחטאו, ופירש רש"י שם, שדין זה נלמד ממה שנאמר "לרצונו", והרי גם כאן, הרי הוא כאומר לא תכפר עלי חטאתי.

**אמר רבי מאיר** ראייה לדבריו: **אם הביאוהו שנים** עדים **לידי מיתה החמורה**, שאם העידו עליו שעבר במזיד עבירה שיש בה מיתת בית דין הורגין אותו על פיהם, ואפילו אם הוא מכחיש אותם, **לא יביאוהו בעדותם לידי קרבן, הקל מעונש מיתה!?**

**אמרו לו** חכמים: **מה אם ירצה** לשקר כדי לפטור עצמו מקרבן **ולומר "מזיד הייתי באכילת החלב ולא שוגג"**, הרי היה פטור מקרבן אעפ"י שיש כאן עדים שאכל. ולכן, אף כשאומר לא אכלתי יש לפוטרו מקרבן [ובגמ' יתבאר מאיזה טעם הוא נאמן].

**אכל** כזית **חלב**, וחזר ואכל כזית **חלב** בשוגג **בהעלם אחת**, שלא נודע לו בין כזית לכזית שחטא - **אינו חייב אלא חטאת אחת**. אבל אם אכל בשתי העלמות, דהיינו, שנודע לו אחרי אכילת הכזית הראשון שחטא, ושוב נעלם ממנו שאסור לאכול חלב [או שחתיכה זו של חלב היא] ואכל כזית שני - חייב שתי חטאות, לפי שהעלמות מחלקות לחיובי חטאות.



**אכל חלב ודם ופיגול ונותר, כזית מכל אחד, בהעלם אחת - חייב על כל אחת ואחת מהאכילות קרבן חטאת נפרד. ונמצינו למדים שלענין זה יש חומר באכילת מינין הרבה, ממין אחד!**

ולפעמים מצינו שיש חומר במין אחד ממינין הרבה :

**שאם אכל כחצי זית איסור, וחזר ואכל כחצי זית בהעלם אחת, שלא היתה לו ידיעה ביניהם שחטא באכילת חצי שיעור איסור, הרי אם שני החצאים היו ממין אחד של איסור - חייב חטאת, שהם מצטרפים לכזית. אם אכלן בתוך שיעור של אכילת פרס, וכפי שנלמד לקמן.**

אבל, אם היו **משני מינין** של איסור - **פטור** מחטאת. לפי ששני איסורים שונים אינם מצטרפים יחד לשיעור כזית.

## **גמרא:**

**קתני במשנה: אמרו לו אכלת חלב - מביא חטאת!**

והוינן בה: **"אמרו" - כמה הויין האומרים?** על כרחך, מדקתני בלשון רבים משמע כי **תריין**, שנים הם ה"אומרים".

**והוא, זה שהעידו עליו שאכל חלב - מה אמר להון?**

**אילימא דשתיק ולא קמכחיש להו.** הרי אי אפשר לומר כן, כי אם תאמר כן הרי יש לדייק: **אלא דוקא על שתיקה דתריין**, כששותק כאשר שנים מעידים שאכל **הוא דמביא חטאת**, אבל **על שתיקה על עדות דחד**, כשרק אחד מעיד שאכל והוא שותק - מוכח **דלא מביא חטאת!**

והשתא תיקשי: **אימא מציעתא דמתניתין:**

**דקתני: עד אומר אכל, והוא אומר לא אכלתי - פטור!**

ודייקנן: **טעמא דמכחיש ליה לעד. אבל אם שתיק ולא מכחיש ליה - מיחייב!** **וכל שכן** כששותק במקום **תרי דחייב**. וקשיא ארישא שדייקנו שדוקא כששותק במקום שנים חייב, אבל כששותק במקום עד אחד, פטור?

**אלא, שמא תאמר דרישא מיירי דמכחיש להו לשנים העדים, ואומר לא אכלתי, ואעפ"י כן חייב, ומני - רבי מאיר היא, דאמר בסיפא דהכחשה דבי תרי, כשיש**

שני עדים, **לאו הכחשה היא. אבל לרבנן** החולקים על רבי מאיר ופוטרים בסיפא, **פטור** גם כאן.

אם כן, תיקשי: **ומאי קמשמע לן** רישא דמתניתין והא **מסיפא שמעת מיניה** שזו דעתו של רבי מאיר?!

ומתרצינן: **הא קמשמע לן** בסיפא: **דבר זה** שאמרנו ברישא - אינו לדברי הכל, אלא **מחלוקת רבי מאיר ורבנן** היא. **והוא דמכחיש להו**. אבל אם שותק, לכולי עלמא חייב חטאת, ואפילו במקום עד אחד, כדדייקינן ממציעתא.

**איכא דאמרי: "אמרו לו"** מיירי בעד אחד, שהרי **חד נמי, "אמרו" קרי ליה**.

**דתנן: האשה שהלך בעלה למדינת הים ובאו ואמרו לה: מת בעליך,** ונישאת לאחר, **ואחר כך בא בעלה - תצא מזה ומזה,** שאסורה על שניהם. כדן אשה שזינתה תחת בעלה שאסורה לבעל ולבועל.

**דקיימא לן דאפילו בחד** שאמר לה "מת בעליך" ונישאה על פיו נאמר דין המשנה שתצא מזה ומזה.

**ממאי? מדקתני סיפא** דההיא מתניתין: **נישאת שלא ברשות - מותרת לחזור לו** לבעלה הראשון.

ומבארין: **מאי "שלא ברשות"?** **שלא ברשות בית דין!** כלומר, שלא היתה צריכה לרשות בית דין כיון שהיה הדבר **על פי שני עדים** שאמרו לה מת בעליך, ולכן היא נחשבת כזינתה באונס שמותרת לבעלה [אם אינו כהן].

**מכלל, דברי שא** מיירי שנשאת **ברשות בית דין**, דהיינו **בעד אחד** בלבד. וכאן היא חייבת לקבל את רשות בית דין, לפי שהיתר זה להינשא על סמך עד אחד שמעיד שמת הבעל הוא תקנת חכמים מיוחדת להתיר אשה להינשא על פי עד אחד.

**אלמא, גבי עד אחד קתני "אמרו"**, שהרי שם במשנה כתוב "אמרו לה מת בעליך". **והכא נמי, דקתני "אמרו לו". משמע אפילו עד אחד.**

והדרין לפרש מתניתין: **והוא** שאמרו לו שאכל חלב - **מאי קאמר?**

**אילימא דקא מכחיש ליה** לעד - **מי מייתי קרבן?**

**והא קתני מציעתא: עד אחד אומר אכל, והוא אומר לא אכלתי, פטור!**

**אלא, שמא תאמר דשתיק. אכתי תיקשי, דהא ממציעתא שמע מינה דחייב קרבן. דקתני: עד אחד אומר אכל חלב, והוא אומר לא אכלתי, פטור. ודייקין: טעמא דקא מכחיש ליה, אבל שתק מישתק חייב!?**

ומתריצין: לעולם, דלא מכחיש ליה אלא שותק.

**והכי קתני: אמרו לו אכלת חלב - מביא חטאת. במה דברים אמורים: דשתיק. אבל מכחיש ליה, דהיינו האופן במציעתא - פטור.**

והוינן בה: ומדאורייתא - מנלן דעד אחד האומר לאדם אכלת חלב והוא לא מכחיש ליה, דחייב? ומשנינן: דתנו רבנן: כתיב בחטאת "או הודע אליו חטאתו אשר חטא". משמע שנודע לו מעצמו, ולא שיודיעוהו אחרים, שאז אינו חייב חטאת.

יכול אפילו אין מכחישן גם יפטר מקרבן? תלמוד לומר "או הודע אליו". ומדלא כתיב "נודע אליו" משמע מכל מקום, אפילו אינו יודע מעצמו, חייב. כיון שלא הכחיש אותם [חפץ חיים על תורת כהנים].

**במאי עסקינן? אלימא בתרי שמודיעים לו שני עדים שאכל, תיקשי, וכי העדאת תרי ואין הוא מכחישן - קרא בעי?! והא פשיטא דחייב!?**

## דף יב - א

**אלא לאו בחד. וקתני דכי אין מכחישו מהימן! שמע מינה שעד אחד מחייב קרבן היכא שאין מכחישו האדם [בגמ' יבמות פז, ב מבואר דהוא מטעם שתיקה כהודאה דמי. ועפ"יז כתבו תוס' בסוגיין שזה דוקא אם הוא שותק, אבל אם אומר "איני יודע" פטור מקרבן] 6.**

**6. שיטת התוס' בסוגיין, שכאשר עד אחד מעיד בו שאכל חלב, אזי דוקא כששתק נאמן העד לחייבו, ומשום שתיקה כהודאה היא. אבל כשאמר איני יודע, וכל שכן כשמכחישו, אינו מחייבו קרבן [ואף על פי שבמשנה למדנו שכאשר הוא מכחיש את דברי העד, פטור, הוא הדין כשאומר איני יודע].** ויסוד דין זה נובע מסוגיא דיבמות [פח א] וקדושין [סו א]. **אולם** נחלקו הראשונים בגדר הדבר. **התוס' בקדושין** [שם ד"ה אמר] כתבו, שדוקא כאשר העד אומר לו אכלת חלב ויודע אתה זאת, בזה אנו מחייבים אותו קרבן, שמאחר ששתק על דברי העד, ודאי הודה לדבריו. אבל כשאומר לו "אכלת חלב, ואין אתה יודע כלל מדבר זה", מאחר שבאופן זה אין בשתיקתו הודאה כלל לדבריו, שהרי גם לדברי העד לא היה הוא צריך לידע כלל, אין הבית דין מחייבים אותו. **והר"ן** שם ביאר, שלפי שיטה זו, אין באמת נאמנות לדברי העד כלל, אלא שמחייבים אותו מכח שתיקתו שהיא כהודאה. **אולם הר"ן** נחלק על דבריהם, וכתב, שבדאי משמעות הסוגיא היא, שהתורה נתנה נאמנות לעד אחד לענין חיוב קרבן [ומטעם זה, כשהעד הוא גזלן, אינו יכול לחייבו, וכנ"ל], ומה שהצריכו שיהיו הבעלים שותקים, אין הטעם משום שתיקתו

נחשבת להודאה גמורה, אלא שבוה ששותק הרי הוא מקבל עליו את נאמנותו של העד לדבר זה, ואף על פי שלענין ממון ומלקות אין מועיל זה כדי לחייבו, מכל מקום חידוש הוא שנתחדש בתורה בדין קרבן, וממנו אנו לומדים גם כן לענין שאר איסורים, שכל מקום שעד אחד בא לאסור ולטמא, יכולים הבעלים להכריע האם לסמוך על דבריו או לאו, ובוה ששותק, שנראה כאילו מודה ומסכים לדבריו, הרי הוא מקבל את דבריו, ושוב מחוייב הוא לנהוג כדברי העד. אבל כשאומר איני יודע, הרי הוא כאילו אומר בזה, איני מאמינך. וכעין זה כתבו **התוס' ביבמות** [שם ד"ה דשתיקה], שאף על פי שאין בשתיקתו הודאה גמורה, מכל מקום משתיקתו נראה, שיודע הוא שיש רגלים לדבר ודברים הניכרים קצת, לדברי העד, ומפני זה האמינה תורה לעד אחד זה. אבל דעת **הרמב"ן והרשב"א**, שאפילו כשאמר איני יודע, נאמן העד לחייבו קרבן ולאסור את המותר, ורק כשמכחיש את דברי העד נפטר מקרבן, ופירשו הסוגיות הנ"ל דיבמות ודקדושין בענין אחר. ועיקר טענת הרשב"א היא, שאמנם מצאנו "איתחזק איסורא", כלומר, שעד אחד אינו נאמן להתיר במקום שהחזקנו כבר איסור. אבל לא שייך שיהיה דין "איתחזק היתרא", שחזקה כזו להיתר, איננו אומרים. ודעת **השו"ע** [יו"ד קכז א] לפסוק כהתוס', אולם **הש"ך** [טז] הרבה להשיב על פסק זה, מדעת הר"ן ומדעת הראשונים הסוברים כהרמב"ן והרשב"א. ועיין חזו"א [אהע"ז נט ח, טז]. וכל זה הוא לענין עד אחד. אבל בשנים המעידים בו לחייבו קרבן, דעת **התוס' בסוגיין**, שגם כשאומר איני יודע, חייב. אולם מדברי **התוס' דיבמות** שם [ד"ה ומה] נראה לכאורה שפטור [על כל פנים לפי הטעם דמיגו], ולעולם לא נוכל לחייבו קרבן, אלא כששתק, ונתנו טעם לדבריהם, שמאחר ואין העדים יכולים לידע בירור הדבר, האם אכל החלב בשוגג או במזיד, משום כך אנו נצרכים להודאתו שאכל באמת בשוגג. ועיין בקובץ הערות [סז א] מה שכתב בזה. ועיין עוד בהערה הבאה.

שנינו במשנה: **אמר רבי מאיר: קל וחומר - אם הביאוהו שנים לידי מיתה חמורה לא יביאוהו לידי קרבן הקל.**

**איבעיא להו: מאי טעמא דרבנן דעדים אין מחייבין אותו קרבן כשהוא מכחישם?**

האם **משום דאדם נאמן על עצמו יותר ממאה איש** לענין קרבן, שהואיל והוא כפרה עליו לא היה נמנע מלהביאו אילו היה הדבר אמת **7**.

**7. הרמב"ם בפירוש המשנה** כתב, שדין זה נלמד מ"או הודע אליו", שדורשים ממנו ולא שיודיעוהו אחרים. וכן כתב רש"י בבבא מציעא [ג ב] [ועיין רש"י שהעיר, שבגמרא לעיל למדנו, שדרשה זו נאמרה לענין עד אחד]. ובעיקר הסברא מבאר רש"י, שמאחר ואדם אינו נמנע מלהביא קרבן כדי להתכפר בו, לכן הוא נאמן על דבר זה יותר ממאה עדים. אולם הר"ן בקדושין מפרש, שלעולם הבית דין אינם כופים את המחוייב קרבן להביא קרבנו, וכמו שלמדנו שחייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין אותם, ונמצא שכל הנידון של חיוב קרבן הוא של האדם בינו ובין עצמו, ומאחר שהוא יודע שלא חטא איננו מביא קרבן, אף על פי שהעדים מעידים שחטא [ונחלק בזה עם התוס' דיבמות [פז] שהבאנו בהערה 4]. והחזו"א [שם נט יד] כתב לפרש בענין אחר, מכח סוגיא דיבמות, שמאחר ונאמר בתורה, שכדי להתחייב קרבן צריך שידע החוטא שחטא, משום כך, אף על פי שכלפי הבית דין באמת העדים נאמנים ממנו, מכל מקום אי אפשר לנו לחייבו בקרבן, שהרי אין לו ידיעה שחטא, שהוא צווח ואומר לא חטאתי. וכן ביאר גם כן **בקובץ הערות** [סז ב]. ובאמת **שבתוספתא** [ב א] מבואר כדבריהם, ששם נאמר, "אמר לו רבי יהודה, היאך אתה אומר לזה עמוד והתודה, והוא אומר כל עצמי לא חטאתי", הרי שעיקר טענתו היא על חסרון ידיעת החוטא את החטא. ובספר **המקנה** [קדושין שם] מחדש [לפי טעם זה דאדם נאמן על עצמו], שמאחר ונאמר דין ידיעת החטא, אפילו אם יאמר [על דברי שני עדים] איני יודע, לא יתחייב, שהרי סוף סוף אין לו ידיעה.

**או דלמא משום דאמרינן: מיגו דאי בעי הוה אמר: מזיד הייתי, והיה פטור בכך מקרבן שהרי העדים אינם יודעים אם היה שוגג או מזיד. הלכך, כי אמר נמי "לא**

**אכלתי" - מהימן.** דאנו מתרצים דבריו שזו כונתו לומר שלא אכל שוגג אלא מזיד, **ופטור** [שאינן לפרש כפשוטו כמו מיגו דכל הש"ס שהרי כאן הוי מיגו במקום עדים, תו]. אולם רש"י מבאר המיגו כפשוטו] 8. ומבארין: **ומאי נפקא מינה** בהך איבעיא? **למיפשט מינה לטומאה** באופן שהעדים אומרים לו "נטמאת, ומיד נכנסת למקדש" והוא אומר: לא נטמאתי. **דאי אמרת טעמייהו דרבנן משום דאדם נאמן על עצמו יותר ממאה איש**, אם כן, **אפילו בטומאה נמי אמרינן אדם נאמן על עצמו**. הלכך, **לא שנה טומאה חדשה**, שמעידים עליו שמיד לאחר שנטמא נכנס למקדש, **ולא שנה טומאה ישנה**, שמעידין שנטמא אתמול והיום נכנס למקדש - נאמן הוא על עצמו שלא נטמא, ופטור מקרבן.

8. כתבו התוס', שאין הכונה שהוא נאמן לומר לא אכלתי מכח מיגו שהיה יכול לומר מזיד הייתי, שהרי הכלל הוא דבמיגו אינו נאמן נגד עדים, ועוד, שהרי אילו היה אומר מזיד הייתי, היה עושה את עצמו לרשע. ואם כן נוח לו יותר לומר לא אכלתי, וממילא אין זה מיגו כלל, אלא הביאור הוא, שמאחר ואילו היה אומר מזיד הייתי, היה נאמן לפטור את עצמו מקרבן, משום כך גם כשאמר לא אכלתי, אנו מפרשים את דבריו, שכונתו היא, לא אכלתי שוגג אלא מזיד. ובאמת כדבריהם מבואר בהמשך הסוגיא [לענין האומר לא נטמאתי, שאפשר לפרש שכונתו היתה, לא עמדתי בטומאתי אלא טבלתי]. וכתב הרא"ש [שיטמ"ק ג], שגם לפי טעם זה, אין הדין כן אלא לענין קרבן [שאף על פי שאם מכחיש לגמרי את דברי העדים, אינו נאמן אפילו לענין קרבן, מכל מקום כשאפשר לתרץ דבריו, מתרצים]. אבל בשאר דיני התורה, אי אפשר לתרץ דבריו. אבל הר"ש בטהרות [ה ט] כתב, שתירוץ דבריו מועיל גם בשאר דיני התורה, ומשום כך, כשאמרו עדים נטמאת בטומאה ישנה, והוא אומר לא נטמאתי, שמבואר לקמן בגמרא שאפשר לתרץ שכונתו היא, לא עמדתי בטומאתי, אלא טבלתי, בזה כתב הר"ש, שיהיו טהרות אלו טהורות אפילו לכל אדם. ובהערות 9, 10 יבואר עוד מזה. **והתוס' בבבא מציעא** [ג ב] הוסיפו, שכל זה דוקא כשהוא עצמו לבסוף מתרץ דבריו, ואומר שכך היתה כונתו מלכתחילה. אבל אם לא תירץ דבריו, איננו מתרצים דבריו מעצמנו כדי לקבלם, ורבי מאיר סובר, שמאחר ומלכתחילה לא אמר בפירוש "אכלתי במזיד", אינו יכול לחזור וליישב דבריו אחר כך. אולם האחרונים מדקדקים מלשון הרמב"ם [שגגות ג א], שאנו מעצמנו גם כן מתרצים דבריו, עיי"ש בר"י קורקוס. **עוד כתבו התוס'** כאן, שדוקא כשאמר לא אכלתי, נאמן. אבל כשאמר לא אכלתי לא שוגג ולא מזיד, בזה אינו נאמן כלל, שהרי אי אפשר ליישב דבריו שלא יסתור לדברי העדים [ורק לטעם דאדם נאמן על עצמו יותר ממאה עדים, נאמן]. אבל ביבמות כתבו התוס', שר"י היה מסופק בדבר. **והנחלת דוד** [ב"מ ג] מבאר כונתו, שאנו מחלקים דיבורו לשנים, ובוה שאמר לא אכלתי שוגג, מקבלים דבריו, ומה שאמר לא אכלתי מזיד, אנו מפרשים, שאמר כן מפני הבושה, שמאחר ולענין קרבן אין נפקא מינה אם אכל במזיד או לא אכל כלל, לכן בחר לומר שלא אכל כלל. **והר"י קורקוס** שם הביא מתוספתא, שנחלקו התנאים, באופן שהעידו עליו שאכל חלב והוא אמר "אכלתי שומן", אם נאמן או לאו, ועיי"ש שביאר הדבר לפי שני צדדי הספק של ר"י. ועיין עוד בדברי הרמב"ם [שגגות יא ח] ונושאי כליו, לענין האומר "לא נטמאתי מעולם". וכל מה שנתבאר עד עתה הוא לדעת התוס'. אבל רש"י כתב, שנאמנותו היא על ידי מה לי לשקר, ולדבריו יקשה קושיות התוס' הנ"ל.

**ואי אמרת דטעמייהו דרבנן משום דאמרינן "מיגו" היא**, אם כן, **כי פטרי ליה רבנן** בטומאה היינו דוקא **מטומאה ישנה**, אבל **מטומאה חדשה מחייב קרבן**. וכדמפרש ואזיל:

**מאי טעמא? דבטומאה ישנה אמרינן: מיגו דאי בעי הוה אמר "טבלתי אתמול", והיה פטור על כניסתו היום למקדש, הלכך כי אמר נמי "לא נטמאתי", פטור. משום דאיכא למימר: מאי "לא נטמאתי" דקאמר? הכי קאמר: לא עמדתי בטומאתי, אלא טבלתי!**

**אבל, טומאה חדשה מחייב. מאי טעמא? משום דכי אמר נמי "טבלתי", מחייב. דהרי אמרו ליה עדים "השתא נטמאת", ואף אם טבל מיד עדיין טבול יום הוא, ואסור לו ליכנס למקדש. [שאם היה אומר "לא נכנסתי למקדש" היינו מתרצים דבריו שמתכוין לומר לא נכנסתי בשוגג אלא במזיד. אבל השתא דאמר "לא נטמאתי" הרי אף אם כונתו שנטמא במזיד אין זה פוטרו מקרבן, דכיון שהכניסה היתה בשוגג לא איכפת לן כיצד אירעה הטומאה, וחייב קרבן. רש"י].**

**מאי?**

**תא שמע לפשוט האיבעיא: דתניא: אמר לו עד אחד: נטמאת, ונכנסת למקדש! והוא אומר: לא נטמאתי - פטור מקרבן על טומאת מקדש.**

**יכול אפילו שנים אומרים לו נטמאת והוא מכחיש, יפטר?**

**אמר רבי מאיר: קל וחומר שהוא חייב קרבן: שהרי אם הביאוהו שנים לידי מיתה החמורה, לא יביאוהו לידי קרבן הקל!?**

**וחכמים אומרים: אדם נאמן על עצמו יותר ממאה איש, הלכך פטור מקרבן.**

**שמע מינה, דטעמייהו דרבנן משום דאדם נאמן על עצמו יותר ממאה איש, וכדאמרי להדיא.**

**ודחינן: אמר רב אמי: לעולם טעמייהו דרבנן משום דאמרינן מיגו. ובטומאה ישנה הוא דפליגי ולא בטומאה חדשה.**

**והכי קתני: מתוך שאם רצה לומר לא עמדתי בטומאתי אלא טבלתי, והיה פטור מקרבן, הלכך אדם נאמן על עצמו יותר ממאה איש! דהיינו, שמתרצינן דבריו שלכך נתכוין, ולכן הוא נאמן יותר ממאה איש, שהרי רק הוא יודע אם טבל אתמול או לא.**

**ומקשינן: אי הכי, היינו חלב דמתניתין?! ולמה פליגי בתרתי? [בשלמא אי טעמא דרבנן משום שהוא נאמן על עצמו יותר ממאה איש ניחא, שבמחלוקת זו של טומאה פירשו רבנן טעמייהו כדאמרי להדיא שהוא משום נאמנות ובא זה וגילה על זה, אבל אי**

טעמייהו משום מיגו אין שום חידוש בפלוגתא דטומאה ואדרבה במתניתין גבי חלב מפורש יותר שזה טעמם. שיטמ"ק אות טז].

ומתריצין: **מהו דתימא**, דוקא באכלת חלב דמתניתין נאמן הוא לרבנן משום מיגו, דקמתריץ דיבוריה שהתכונתי לומר שלא אכלתי שוגג אלא מזיד. אבל כשאמרו לו שנים "נטמאת", והוא אומר "לא נטמאתי", אימא לא קמתריץ דיבוריה, שאם התכון לומר שלא נטמאתי שוגג אלא מזיד לא יועיל לפוטרו מקרבן, הואיל והכניסה היתה בשוגג.

**קמשמע לן רבנן בברייתא, דהכא נמי מתריצין דיבוריה באופן אחר, שנתכוין לומר: לא עמדתי בטומאתי אלא טבלתי.**

**תא שמע:** דתניא: כתיב בחטאת על טומאת מקדש "והתודה". ומשמע מהכתוב כי דוקא אם מודה בדבר הוא חייב, אבל אם אין מודה בדבר, פטור. לפיכך, אם אמר לו עד אחד: נטמאת! והוא אומר: לא נטמאתי, פטור.

**יכול אפילו שנים אומרים לו נטמאת והוא מכחישן יפטר?**

**אמר רבי מאיר:** קל וחומר: אם הביאוהו שנים לידי מיתה החמורה, לא יביאוהו לידי קרבן הקל!?

**רבי יהודה אומר:** נאמן אדם על עצמו יותר ממאה איש! ומודים חכמים [זו דיעה שלישית והם חכמים דמתניתין] לרבי יהודה - בחלבין, באכלת חלב, והוא אומר לא אכלתי, ובביאת מקדש, כשאמרו לו: נטמאת ונכנסת למקדש והוא אומר לא נכנסתי, שפטור מקרבן. כי יש שם מיגו, שאפשר לתרץ דבריו שלא אכלתי ולא נכנסתי בשוגג אלא במזיד. אבל בטומאה, דהיינו אם אמר להם "נכנסתי, אך לא נטמאתי" לא מודו ליה, אלא סבירא להו כרבי מאיר, דחייב. משום דאין שם מיגו. וכדמפרש ואזיל 9.

9. ביאור הסוגיא לפי שני הלשונות של רש"י נכתב על פי דברי העולת שלמה. רש"י מפרש בלשון ראשון, שבזה נפשטה בעית הגמרא לעיל, שמאחר ומצאנו חילוק בין אכילת חלב וביאת מקדש ובין טומאה, שכאשר אמרו לו נטמאת, והוא אומר לא נטמאתי, אינו נאמן להכחישם, אם כן בהכרח שאין הטעם משום דאדם נאמן על עצמו יותר מעדים, שאם כן גם בטומאה היה לו להיות נאמן, אלא הטעם משום מיגו הוא, ומאחר וכשאומר "לא נטמאתי", אינו יכול לתרץ דבריו, משום כך אינו נאמן, ועתה סברה הגמרא שכונת הברייתא בטומאה חדשה, ולכן אינו יכול לומר לא עמדתי בטומאתי אלא טבלתי, ובזה נחלק רבי יהודה בברייתא, דנאמן גם בטומאה, שלדעתו טעם הנאמנות הוא מצד דאדם נאמן על עצמו, ולכן נאמן גם בטומאה חדשה, ובהמשך מקשה הגמרא על אוקימתא זו בברייתא. ובלשון שני פירש רש"י, שהיינו סבורים עתה, שהברייתא באה למעט, שכאשר אמרו לו עדים "נטמאתי" ולא נכנס למקדש כלל, והוא אומר "לא נטמאתי", שבזה אינו נאמן לתרץ דבריו אפילו בטומאה ישנה, שדוקא לגבי נידון של קרבן יכול להכחיש העדים, אבל לא בשאר ענינים. ומכאן רצינו לפשוט הבעיה דלעיל, שטעמם של

חכמים היה מצד דאדם נאמן על עצמו, ולכן קיים חילוק בין קרבן לשאר דינים, שהתורה האמינתו לענין כפרה דוקא, משום שבקרבן ישנה סברא שאינו נמנע מלהתכפר, מה שאין כן בשאר דינים. אבל לפי הטעם דמיגו, היינו צריכים ליישב ולתרץ דבריו, גם לגבי שאר דינים, ודעת רבי יהודה, שהטעם הוא משום מיגו, ולכן גם בטומאה, נאמן. ובהערה הבאה יבואר אי"ה דחית הגמרא לפשיטות זו.

אלמא, דטעמייהו דרבנן משום מיגו הוא [נפליגי על רבי יהודה. שלדעתו הטעם משום נאמנות, ולכן הוא נאמן גם בטומאה].

ומקשינן: **במאי עסקינן?** באיזו טומאה לא מודים חכמים לרבי יהודה?

## דף יב - ב

**אילימא** ■ **בטומאה "ישנה"**, שמעידין עליו שנטמא אתמול ונכנס היום למקדש, אם כן אמאי לא מודו ליה? **מאי שנא חלבין וביאת מקדש דמודו ליה** שיש לו מיגו, לפי **דאם רצה, יאמר מזיד הייתי**. אם כן בטומאה "ישנה" נמי יש לו מיגו, **דמתרץ דיבוריה**. (שהרי) **זהרי אם רצה יאמר** שאמנם נטמאתי כדבריכם, אך טבלתי אתמול. והשתא נמי אמרינן שמה שאמר לא נטמאתי, היינו: **לא עמדתי בטומאתי, אלא טבלתי!**

ומתריצין: **אמר רבינא: לעולם, בטומאה ישנה. וכגון דאמרו ליה עדים:** נטמאת אתמול, ואכלת היום קדשים בטומאת הגוף! **והוא אמר להון: לא נטמאתי! דהכא, לא מתריץ דיבוריה. דליכא למימר שכוונתו לומר "לא עמדתי בטומאה, אלא טבלתי"**, דאם כן **מאי אמר להון? "טבלתי ואכלתי!"** והרי **כי אמר להון הכי - איתכחש ליה דיבורא קמא, מיהא, בטומאת מגע!** שמקודם אמר לא נטמאתי כלל, והיינו שלא נגעתי בטומאה. שאם היתה כונתו לכתחילה לומר שטבל, היה צריך לענות להם "לא אכלתי", והיינו מפרשים דבריו: לא אכלתי אכילה שמחייבת קרבן, כפי שאתם סבורים, לפי שטבלתי לפני כן! וכיון שלא השיב להם כראוי, ודאי להכחישם בא מכל וכל - שלא נגע בטומאה! ועתה, שאנו רוצים לפרש דבריו שאמנם נגע בטומאה אלא שטבל, הרי הוא מכחיש דבריו הקודמים, ולפיכך אינו נאמן [ביאור הענין עפ"י השיטמ"ק אות כ' ואות כ"ו] 10.

**10.** לפי **לשון ראשון דרש"י**, נשארנו שטעמם חכמים משום מיגו הוא, ובוה הוסיף רבינא וחדש, שכאשר העידו עליו שאכל קדשים בטומאה, ויש עדיין לפנינו מן האוכל שנגע בו בשעת אכילתו, אם כן מאחר ולענין הנהגת טומאה וטהרה, הנוגע לכל העולם, אין לו נאמנות לתרץ דבריו [שכל הנאמנות שעל ידי המיגו נאמרה רק לענין קרבן, וכמו שהבאנו בהערה 8 בשם הרא"ש], ממילא אף לענין קרבן שוב אינו נאמן, שאי אפשר לנו לחלק ולהאמין לדבריו רק לענין דבר אחד, ומשום כך מביא קרבן על פי העדים, וסברת רבי יהודה היא, שטעם הנאמנות שלו היא מצד דאדם נאמן על עצמו לענין קרבן יותר ממאה איש, ומכיון שכן, אנו מאמינים לו לענין קרבן, ולא לענין דין הטהרות עצמם, ובוה אין חסרון במה



שמחלקים את הנאמנות שלו, הואיל ומעיקר הדבר, כל הנאמנות אינה שייכת אלא בקרבן [מה שאין כן לפי סברת חכמים, שנאמנותו מטעם מיגו היא, אם כן ביסוד הדבר יש מקום להאמינו, מכח סברת המיגו, גם לשאר דברים] וכמו שבאמת סובר הר"ש שהובא בדברינו לעיל שם], אלא שמכל מקום אנו מגבילים את נאמנותו לענין קרבן בלבד, ולכן ממילא נתבטלה לגמרי כל נאמנותו]. ולפי **לשון שני**, רבינא בא לדחות הפשיטות לבעית הגמרא דלעיל, וחידש, שגם לפי הטעם דמיגו, אינו נאמן אלא לענין קרבן בלבד, ולא לשאר דינים, ואדרבה, מאחר שאינו נאמן לענין שאר דינים, שוב אי אפשר להאמינו [באותו הדיבור] אפילו בדבר הנוגע לענין קרבן, הכל כמו שנתבאר ללשון ראשון. **והעונג יום טוב** [קנב בהגהה ד"ה אבל] הוסיף טעם בדבר, לבאר סברת רבינא, על פי מה שכתב הרמב"ם [פסוה"מ יח יד], שטבול יום האוכל קדשים לוקה, אבל אינו חייב כרת על זה, אף על פי שהוא חייב כרת על ביאת מקדש, עיי"ש ובהראב"ד, ומעתה נמצא, שכאשר העידו בו שאכל קדשים בטומאה, והוא אומר לא נטמאתי, אם נרצה ליישב דבריו כדי לפטרו מקרבן, לא נצטרך לומר שטבל והעריב שמשו גם כן, שהרי בזה שטבל כבר נפטר מקרבן, וכנ"ל, ודי לנו אם נאמר שטבל קודם אכילתו. ואם כן גם לפי יישוב דבריו, אותם הקדשים שנגע בהם בשעת אכילתו, נטמאו [שלענין שאר דינים, הלא איננו מיישבים דבריו, וכמו שנתבאר למעלה], ומשום כך, גם לענין קרבן לא נוכל כבר לתרץ דבריו, הואיל וגם לאחר שנישבע, יהיה נשאר עדיין נפקא מינה מדברי העדים [לענין טהרת הקדשים]. ואם כן נותרת עדיין סתירה בין דבריו לדברי העדים. אבל כשאמרו לו נכנסת למקדש בטומאה, שכדי לפטרו מקרבן אנו צריכים לומר שהעריב שמשו, ושוב אין נפקא מינה מדברי העדים לענין קדשים שהיה נוגע בהם בשעת כניסתו למקדש. ואם כן אין סתירה כלל בין דבריו לדבריהם.

[פירוש אחר: **ומודים חכמים לרבי יהודה בחלבין ובביאת מקדש** כשהם מעידין עליו שאכל חלב או נטמא ונכנס למקדש כדי לחייבו אז הוא נאמן על עצמו ליפטר מקרבן. **אבל בטומאה**, אם הם מעידים עליו שנטמא ונגע בטהרות - **לא מודו ליה**, אלא אינו נאמן, ומטמאין הטהרות.

ומסקינן לראיה: **במאי עסקינן? אילימא בטומאה ישנה** [כדמשמע שבכל טומאה לא מודו ליה ואפילו בטומאה ישנה], למה לא יהא נאמן במיגו, והרי גם לענין הטהרות יש לתרץ דבריו **שלא עמדתי בטומאתי אלא טבלתי** קודם הנגיעה. אלא ודאי, טעמייהו דרבנן לא משום מיגו הוא, אלא משום שאדם נאמן על עצמו יותר ממאה איש, הלכך לא אמרינן הכי אלא לגבי קרבן [כמבואר לעיל, שאילו היה אמת לא היה נמנע מלהביא כפרה], ולא לענין טהרות.

ודחינן: **אמר רבינא לעולם טעמא דרבנן משום מיגו**. והא דקאמרי דבטומאה לא מודו לרבי יהודה מיירי אפילו לענין קרבן ואפילו **בטומאה ישנה, וכגון דאמרי ליה עדים: אכלת קדש בטומאת הגוף**, וכמבואר בפירוש הראשון].

**אמר רב נחמן: הלכה כרבי יהודה** שהוא נאמן על עצמו שלא נטמא, ואפילו נגד עדים.

**אמר רב יוסף: לא אמר רבי יהודה שמותר לו לאכול טהרות מכאן ואילך אלא בינו לבין עצמו**, אבל לפני אחרים אסור, שמא יבאו לזלזל בטהרות <sup>11</sup>.

**11.** רש"י מפרש, שלא יאכל בפני אחרים, כדי שלא יבאו הם לזלזל בדיני טהרות. והחוות דעת [קפה ב] נוקט בפשיטות, שאם בית דין יראוהו אוכל מטהרות אלו ויתרו בו שלא יאכל, הרי הוא לוקה [אם קדש הוא וכדומה], שאף על פי שבינו לבין עצמו מותר לו לנהוג היתר בדבר, מאחר שהוא יודע שהעדים אינם אומרים אמת, ואינו צריך לחוש שמא הוא עצמו טועה, מכל מקום כלפי הבית דין הרי העדים הם המכריעים, ולכן גם לגבי אכילתו, אנו מצווים להפרישו ולהלקותו, שבידיעתנו הדבר ברור לחלוטין שהוא אסור [ואין זה דומה למה שלמדנו בכתובות [כב] לענין תרי ותרי, שאם ניסת לאחד מעדיה, לא תצא, ששם הדבר מסופק אצלנו, ולכן מועיל טענת ברי שלהם]. וכן נקטו הבכור שור ביבמות [פז] והחזו"א [אהע"ז נט לט]. ולדבריהם, מה שנקט רש"י טעם האיסור כדי שלא יזלזלו בטהרות, הוא משום שבזה באנו לאסרו לעשות כן גם לפי דעתו שהדבר טהור, שמכל מקום מאחר וההנהגה לכל העולם היא שהוא טמא, לכן אסור לו לנהוג אחרת בפניהם משום סברא דזלזול. אולם המהרי"ט [א יד בסוף] מחדש, שבזה אין אנו מצווים להפרישו, מאחר שלדבריו האמת עמו [והוא הרי בעל הדבר, שעשוי לידע יותר מאחרים], לכן הגם שמוכרע אצלנו [על פי העדים] כלפי כל העולם שהדבר אסור, מכל מקום אי אפשר לכופו בדבר. ומלשון הראב"ד [שגגות יא ח] נראה, שכל האיסור דזלזול שייך רק כאשר אוכל בפני העדים שהעידו שנטמא. אבל בפני שאר האנשים אינו אסור. אולם המהרי"ט [א נג] הוסיף, שאם נתפרסם הדבר לכל, אזי איסור זה שייך בפני אחרים גם כן. ובעיקר הדבר צריך ביאור, מנין לנו שלדעת חכמים אסור לו לאכול אפילו בינו לבין עצמו, הרי אפשר לומר, שדוקא לענין קרבן, שהוא נידון שהבית דין דנים בו, סוברים חכמים שאנו מחייבים אותו להביא קרבן על פי העדים, אף על פי שהוא מכחישם. אבל כאשר הנידון הוא שלו כלפי עצמו, ואין רואה, יתכן שמותר לו לנהוג לפי ידיעתו. והחזו"א [שם] כתב ליישב, שהנידון של קרבן הוא גם כן נידון שלו כלפי עצמו בלבד [וכמו שהבאנו בהערה 7 מהר"ן], ואף על פי כן סוברים חכמים שצריך הוא לנהוג בזה כפי שיוורו הבית דין, הגם שהוא יודע שהאמת אתו, וממילא לענין טהרות גם כן הדין כן.

**ורק לעצמו יאכל, אבל לא יאכיל לאחרים טהרות שהוא נוגע בהן, שהרי יש עדים שהוא טמא [החזו"א מבאר דהני אמוראי סברי דטעמא דרבי יהודה משום דאדם נאמן על עצמו יותר מעדים בדבר שהוא בינו לבין עצמו, ולכן אינו מביא קרבן. והוא הדין שמותר לו לאכול טהרות בינו לבין עצמו] 12.**

**12.** ביאור דין זה בפשוטו הוא, שהואיל ודין ההנהגה לאחרים הוא נקבע לפי העדים, ולא לפי מה שהוא יודע וסבור שכן הוא האמת, לכן אם יאכילם, הרי הוא כמאכיל דבר האסור להם. ועיין בחפץ חיים [רכילות ט במ"ח יז].

**אמר ריש לקיש: מודה רבי מאיר לחכמים שאם אמרו לו שנים: "בעלת שפחה חרופה!" והוא אומר "לא בעלתי!" דמהימן. ופטור מקרבן. שהרי יש כאן מיגו דאי בעי, אמר להון: לא גמרתי ביאתי [שהעדים אינם יודעים בזה] 13.** ושפחה חרופה אינו חייב עליה קרבן אלא בגמר ביאה. הלכך, נאמן הוא לומר לא בעלתי. מה שאין כן במתניתין, דפליג רבי מאיר כי שם אין לו מיגו, לפי שלא נוח לו לומר שהיה רשע ואכל חלב במזיד. אבל בשפחה חרופה, יכול לומר שבעל בשוגג ולא גמר ביאתו 14 [עפ"י רש"י שמבאר המיגו דסוגיין ככל מיגו דהש"ס. והתוס' לא ביארו כאן כלום, ולפי שיטתם דהמיגו כאן שונה מכל מיגו שהרי מיגו במקום עדים הוא אלא שענינו דמתרצינן דיבוריה, ורבי מאיר פליג שאינו יכול לתרץ דיבורו לאחר שבתחילה אמר לא אכלתי כלל (עיין תוד"ה מה, ב"מ ג, ב) לפי"ז לא מובן למה הוא מודה בשפחה חרופה וצ"ע].

**13.** המנחת חינוך [קכט] מבאר, שטעם זה באמת הוא נצרך גם לדעת חכמים, שהרי בשפחה חרופה חייב גם על המזיד. ואם כן בזה שאומר לא בעלתי שוגג אלא מזיד, עדיין אינו נפטר מחיוב הקרבן שעליו,

ועי"ש שהשיג בזה על הלחם משנה. ורש"י מפרש הטעם שרבי מאיר מודה בזה, משום שכל מה שנחלק לעיל עם חכמים, וסובר שאין מתרצים את דבריו, זהו משום שאינו משים עצמו רשע, לומר מזיד הייתי. אבל בזה שאומר לא גמרת ביאתי אינו נעשה רשע. והקשה בעולת שלמה, אם כן, מדוע נחלק רבי מאיר בטומאה, הלא בזה שאומר לא עמדתי בטומאתי אינו נעשה רשע בכך. ואם כן, שוב נתרץ את דבריו, ותירץ, שלדעת ריש לקיש נצטרך לומר, שכל מחלוקת רבי מאיר וחכמים בטומאה, נאמרה דוקא בטומאה חדשה, וטעמים של חכמים, משום דאדם נאמן על עצמו. אבל בטומאה ישנה גם רבי מאיר מודה שהוא נאמן לפטור עצמו. **14**. הקשו האחרונים, אם הוא יכול לומר "לא גמרת ביאתי", הרי נמצא שבה שראו אותם העדים כדרך המנאפים, עדיין אין לנו חזקה שגמר ביאתו [שאף על פי שלענין העראה אנו מחזיקים שבודאי הערה בה, וכמו שלמדנו במכות ז], וכמו שביאר הרמב"ם [איסור"ב א יט], מכל מקום לענין גמר ביאה אין לנו ודאות]. ואם כן יקשה מאד, איך השפחה לוקה, והלא אין לנו ידיעה על גמר ביאתו, ואפילו אם יאמרו שניהם שהיה גמר ביאה, הרי אי אפשר לחייב מלקות על פי הודאת הבעל דין. ועיין בזה בחתם סופר [אהע"ז ב קג]. והחזו"א [אהע"ז נט לח] כתב, שבאמת לכל שאר עונשים שבתורה, מאחר שראו אותם העדים כדרך המנאפים, שוב אינו יכול לומר לא גמרת, שחזקה גמורה היא שגמר בה, ורק לענין קרבן יש לו נאמנות על עצמו, כל זמן שאינו מכחיש לגמרי את דברי העדים, אף על פי שהוא נגד החזקה. ולפי זה יש לומר בפשיטות, שלענין מלקות דשפחה, חזר הדין כמו שאר עונשים שבתורה, שאין נאמנות כלל לומר לא גמר ביאתו. ובכלי חמדה [קדושים] מיישב על פי דברי התוס' ישנים [במות נה], שדין "שכבת זרע" הממעט העראה מחיוב, נאמר רק לענין חיוב האשם. אבל חיוב מלקות דשפחה חל על ידי העראה לבד.

**אמר רב ששת: מודה רבי מאיר לחכמים בנזיר טמא, דהיינו, שאמרו לו שנים: "נטמאת!" והוא אומר: "לא נטמאתי!" דפטור מקרבן של נזיר טמא. דאי בעי, אמר: נשאלתי אצל חכם על נזיר קודם שנטמאתי והתיר לי את הנזירות. [שהנזירות דינה כנדר שהחכם יכול להתיר את הנדר]. ובמיגו שכזה, שהיה יכול ליפטר מקרבן בטענת היתר, מודה רבי מאיר.**

**אמר אביי: מודה רבי מאיר לחכמים, שאם אמרו לו שנים: יודע אתה בעדות לטובת פלוני וכשאותו פלוני השביעך שתבוא להעיד עבורו, כפרת, וטענת שאינך יודע לו עדות, וכיון שכפרת בהשבעתו, חייב אתה קרבן שבעת העדות! והוא אומר: לא ידעתי העדות - פטור מקרבן. דאי בעי, אמר: לכך לא העדתי כיון שלא נתכוונתי בשעה שראיתי את המעשה לעדות להיות עד בדבר, ולכן אינני כשר להעיד [עייין שיטמ"ק אות ד' ותו"י ד"ה לא]. ועיין בהערות **15**.**

**15**. השיטמ"ק [ד] הביא בשם הרא"ש להקשות, דבכל העדויות לא מצינו דין זה שצריך כונה להיות עד בדבר [מלבד עדות הודאה, עיי"ש]. ובעולת שלמה ציין למכות [ו], שמבואר גם כן שאין צריך כונה להעיד, כדי להיות עד. וכן נפסק בחו"מ [לו א]. והשפת אמת כתב ליישב, שכאן הנידון דוקא לענין קרבן שבעת העדות שנאמר "והוא עד", ומשמעותו, שכיוון להיות עד בדבר. אבל ודאי יכול להעיד גם כשלא נתכוון בתחילה. אולם רבינו גרשום כתב, ש"לא נתכוונתי לעדות" פירושו, לא שמתני אל לבי להיות זכור בדבר.

שנינו במשנה: **אכל חלב וחלב בהעלם אחת** - אינו חייב אלא אחת!

**מתקיף לה רבי זירא: אמאי אינו חייב אלא חטאת אחת? והא שני זיתי חלב אכל!?**

**אמר ליה אביי: העלמות מחלקין!** שאם אכל בשתי העלמות, דהיינו שנודע לו אחר שאכל כזית הראשון שחטא, ושוב נעלם ממנו ואכל כזית שני, דהשתא הוי ליה שתי העלמות, רק אז חייב שתי חטאות. **והכא, רק העלם אחד הוא דאיכא!** שלא נודע לו שחטא רק אחר שאכל את שני הזיתים, ולפיכך אינו חייב אלא חטאת אחת.

**איכא דאמרי: דמקשי ליה רבי זירא הכי: טעמא דאינו חייב אלא חטאת אחת במתניתין, משום דהעלם אחת היא, הא בשתי העלמות חייב שתיים, אמאי?** הרי "שם חלב" דאכל - **אחד הוא!** ואיך יתחייב שתי חטאות על שם אחד של איסור.

**אמר ליה אביי: העלמות מחלקין!**

שנינו במשנה: **אכל חלב ודם פיגול ונותר חייב.** אכל כחצי זית וחזר ואכל כחצי זית בהעלם אחת, ממין אחד, חייב.

והוינן בה: למה לי למיתני "ממין אחד חייב"? והרי פשיטא דחייב, כיון שאכל ביחד זית שלם ממין איסור אחד?

ומתריצין: **אמר ריש לקיש משום בר תוטיני:** הכא במאי עסקינן: **כגון שאכלו** את שני החצאי זיתים **בשני תמחויין**, שהתבשל בשתי צורות, כגון מבושל וצלי, **ואליבא דרבי יהושע דאמר: "תמחויין - מחלקין!"** שאם אכל שני זיתים [בהעלם אחד], כל אחד בתמחוי אחר, הרי הם מחולקין לענין חטאות, שחייב על כל אכילת תמחוי חטאת נפרדת.

**מהו דתימא: כי אמר רבי יהושע דתמחויין מחלקין לא שנא לקולא ולא שנא לחומרא,** שכשם שהתמחויין מחלקין לחומרא בשני זיתים לחייב עליהן שתי חטאות הוא הדין דמחלקין לקולא בשני חצאי זיתים, שלא יצטרפו לכזית להתחייב אפילו חטאת אחת, **קמשמע לן מתניתין דחייב על אכילת שני חצאי זיתים משני תמחויים. אלמא: לחומרא אמר רבי יהושע, לקולא לא אמר.**

**איכא דאמרי:** דפרכינן **אסיפא** דמתניתין, דקתני שאם אכל כחצי זית וחזר ואכל כחצי זית **משני מינין** של איסורים **פטור.** שהרי פשיטא דפטור, כיון שלא אכל כזית ממין איסור אחד?

ומתריצין: **אמר ריש לקיש משום בר תוטיני:** הא דקתני מתניתין משני מינין, לאו בשני מינין ממש, אלא במין אחד. **וכגון שאכלו בשני תמחויין, ואליבא דרבי יהושע דאמר: תמחויין מחלקין.**

**דמהו דתימא: כי אמר רבי יהושע, לחומרא אמר, אבל לקולא לא אמר, ומצטרפין שני חצאי הזיתים יחד לחייבו חטאת אע"פ שאכלן בשני תמחויין, קמשמע לן מתניתין דמשני מינין פטור! ומאי משני מינין? ממין אחד הוא! ואמאי קרי ליה שני מינין? משום דאכלן לשני החצאים כעין שני מינין, דהיינו בשני תמחויין. וקתני דפטור. אלמא: לא שנא לקולא ולא שנא לחומרא קאמר רבי יהושע דתמחויין מחלקין 16.**

**16.** עיין בשבת [עא], ששני לשונות אלו שבגמרא נחלקו בנידון זה, שלפי לשון שני, כל מקום שנאמר חילוק חטאות, הרי חילוק זה גורם גם כן שלא יהיו מצטרפין לחייבו, כשעשה שני חצאי שיעורים בשני אופנים אלו. ולשון ראשון סובר, שאין הדברים תלויים זה בזה, שיתכן שיהיה חילוק חטאות, ולא יהיה חילוק על ידי כן בשני חצאי שיעור.

ומקשינן: **מדסיפא** דמתניתין אוקמינן דהא דקתני משני מינין היינו ממין אחד ושני תמחויין, אם כן **רישא** דקתני ממין אחד חייב, היינו מין אחד ותמחוי אחד. והדרא קושיא לדוכתיה, **דפשיטא** דחייב, כיון שיש כאן מין אחד ותמחוי אחד, ובודאי מצטרפין יחד לכזית?

ומתרצינן: **אמר רבינא**: הכא במאי עסקינן: **כגון שהיתה לו ידיעה בינתיים!** שנודע לו בין שני החצאי זיתים שחטא, **ואליבא דרבן גמליאל דאמר: אין ידיעה לחצי שיעור!** שאע"פ שהידיעה מחלקת בשיעורים שלימים, שאם נודע לו בין כזית לכזית שחטא חייב חטאת על כל כזית, מכל מקום בחצי שיעור אין הידיעה מחלקת, אלא מצטרפין שני החצאים למרות שהיתה ידיעה ביניהם, כי ידיעת חצי שיעור לאו ידיעת חטא היא [ולכן המשנה קוראת לזה "בהעלם אחת" אעפ"י שהיתה ידיעה באמצע, תוד"ה דאמר].

**דתנן: הכותב שתי אותיות בשבת בשתי העלמות** דהיינו אות אחת בשחרית ואות אחת בערבית [ואפילו לא נודע לו בינתיים, כיון שהיתה לו שהות כדי להיוודע חשיב ליה כשתי העלמות. רש"י שבת] - **רבן גמליאל מחייב חטאת, וחכמים פוטרים.**

ואמרינן: **רבן גמליאל סבר: אין "ידיעה" לחצי שיעור ולכן הוא מחייב. ורבנן סברי: יש ידיעה לחצי שיעור,** והרי הידיעה מחלקת בין שתי הכתיבות של שתי האותיות ואינם מצטרפים, הלכך פטור.

## מתניתין:

מה ששנינו במשנה הקודמת שהאוכל חצי זית וחזר ואכל חצי זית ממין אחד חייב - **כמה ישהא האוכלן ועדיין יצטרפו יחד?**

**כאילו אוכל קליות** [חטה קלויה]! שמשערים כאילו התפורר הכזית לחתיכות קטנות בגודל של קליות, ואוכל אותם אחת אחת. ואם לא שהה באכילתם יותר מהזמן הזה הרי הם מצטרפים **דברי רבי מאיר**.

**וחכמים אומרים**: לעולם אינו חייב על אכילתם **עד שישהא מתחלה ועד סוף** האכילה לא יותר **17 מכדי אכילת פרס** [מלשון פרוסה] דהיינו חציו של ככר, כשגודלו [של הככר] הוא כשמונה ביצים. ויש אומרים כששה ביצים **18**.

**17**. שיטת רש"י, שהוא כדי שיעור אכילת ד' ביצים. אבל דעת הרמב"ם [שגגות ו א], שהוא שיעור אכילת שלש ביצים. ורש"י **ביומא** [פ ב] מפרש, ששיעור זה הוא מתחילת אכילה ראשונה עד סוף אכילה אחרונה. וכן כתב הרמב"ם [מאכ"א יד ח], ובאמת מפורש הוא בברייתא לקמן [יג א]. אולם הכפות תמרים [יומא שם] דקדק מלשון הר"ן [שם] ומלשון התוס' כאן, ששיעור זה נאמר בשהייה שבין האכילות. אבל האכילה עצמה אין לה שיעור, שאם היה עסוק כל היום כולו באכילת הכזית, ולא הפסיק בשהיה יותר מכדי אכילת פרס, הרי הוא מצטרף, ועי"ש שדעת כל הפוסקים כרש"י והרמב"ם. ובמנחת חינוך [שיג] כתב לחדש, ששיעור כדי אכילת פרס אינו שיעור קבוע, אלא בכל מאכל ומאכל יש את השיעור זמן של אכילת פרס ממנו, ובכל מאכל איסור שאוכל, צריך לשער האם בשיעור זמן זה, היה אדם בינוני אוכל פרס ממין מאכל זה, ומשום כך לא ביארו לנו כמה הוא שיעור כדי אכילת פרס, הואיל ודבר זה משתנה לפי מיני המאכלים. אולם החתם סופר לא נקט כן, שהוא חישב כמה הוא זמן אכילת פרס, כמו שיבואר לקמן בהערה 21, וגם החזו"א [או"ח לט יח] כתב, ששיעור אכילת פרס נמדד לעולם בפת חטין, וכמו שלמדנו בסוכה [ו א] לענין בית המנוגע. **18**. המנחת חינוך [קסא] הקשה, שיש לכאורה סתירה בסוגיות הגמרא בשאלה האם ההלכה של "כזית בכדי אכילת פרס" באה להרחיב את זמן החיוב, או להיפך, לצמצמו. שמשוגיית הגמרא במסכת חולין [קג] מבואר, שלולא החידוש של צירוף אכילה בכדי אכילת פרס [שהוא הלכה למשה מסיני, עיין רש"י פסחים מד א ד"ה וכזית], היינו מצריכים שיאכל בבת אחת ממש, ולא היינו מצרפים כלל שתי אכילות יחד. ומטעם זה מבואר שם בגמרא, שבאיסור אבר מן החי, שנתחדש בו שהעצמות והגידין שבו מצטרפים לכזית, אנו אומרים שאין לך בו אלא חידושו, ואינו חייב אלא אם כן אכלו לכזית מן האבר בבת אחת ממש. ואילו בסוגית הגמרא במסכת זבחים [ע] מבואר להיפך, ששם למדנו לענין טומאה שנטמא האדם באכילת נבלה של עוף טהור, שמאחר וטומאתו חידוש הוא [שהרי אינו מטמא אלא בשעת אכילתו ובליעתו בבית הבליעה], לכן צריך לימוד מיוחד לומר, שאי אפשר לצרף את אכילת כזית הנבלה אלא אם היתה אכילת הכזית כולה בתוך כדי אכילת פרס. ומוכת, שמצד הסברא הפשוטה היינו אומרים שאפשר לצרף הרבה אכילות יחד אפילו לזמן מרובה, וההלכה של "כזית בכדי אכילת פרס" באה להגביל הצירוף לכדי אכילת פרס, וסיים, שקושיא זו הונחה על שולחנם של גדולי ישראל. **המשנה ברורה** [רעא עג] כתב, שכאשר שותים כמה אנשים מכוס של קידוש, צריך שישתו כולם בתוך כדי אכילת פרס, כדי שתצטרף שתית כולם יחד. ובאפיקי ים [ב ב] העיר על זה, שהצורך בשתיה תוך כדי אכילת פרס נאמר רק בשתית אדם אחד, ולא בשתית כמה אנשים. ובעיקר מחלוקתם, עיין זבחים [לא ב] ובשפת אמת שם.

אוכלים ומשקין טמאים אינם מטמאים אדם מן התורה. אלא שחכמים גזרו על האדם האוכל אוכל טמא בשיעור חצי פרס או שותה משקה טמא בשיעור רביעית שנפסל [נטמא] גופו מלאכול בתרומה עד שיטבול.

**אכל חצי פרס אוכלין טמאין, או שתה רביעית משקין טמאין, או שתה רביעית יין ונכנס למקדש, ושהה באכילה או בשתיה כדי אכילת פרס - חייב הנכנס למקדש אחר שתיה זו מיתה בידי שמים.** וכמו כן נפסל האדם מלאכול תרומה אחר אכילה ושתיה כזו. אבל אם שהה יותר מכדי אכילת פרס אין האוכלין או המשקין

הטמאין מצטרפין יחד לשיעור פסילת האדם, ולא היין מצטרף לשיעור לחייב את הנכנס למקדש.

**רבי אלעזר אומר** : לענין חיוב על כניסה למקדש אחר שתית רביעית יין, **אם הפסיק בה**, שלא שתה את הרביעית בבת אחת, **או אם נתן לתוכו של היין מים כל שהוא - פטור** כשנכנס למקדש לאחר שתיה זו.

## גמרא:

**איבעיא להו: רבי מאיר לחומרא קאמר** שהוא מחמיר יותר מרבנן **או לקולא קאמר** שהוא מקל מהם?

והכי איבעי להו: האם **לחומרא קאמר** רבי מאיר? **והכי קתני: כאילו אוכל קליות**, ששיעור זמן השהיה הוא כדי אכילת הכזית בחתיכות קטנות, **דאפילו כוליה יומא**, שאפילו אם הזמן הזה נמשך כל היום, **ואף על גב דמתחלה ועד סוף** שהה יותר **מכדי אכילת פרס**, כיון **דמשכיה אכילתיה**, דהיינו שלא שהה יותר משיעור אכילת קליות - **מחייב!** <sup>19</sup> **ואמרו ליה רבנן: דעד שישהא רק בכדי אכילת פרס הוא דחייב**, אבל שהה יותר **מכדי אכילת פרס פטור**.

<sup>19</sup> **רש"י** מבאר, שאפילו הפסיק וחזר ואכל, כל שלא שהה במשך אכילתו יותר מכדי אכילת קליות, חייב. **ורבינו עובדיה מברטנורה** הוסיף, שלדעת רבי מאיר, אם כשאכל הכזית, לא הפסיק באכילתו, אף על פי שנמשכה אכילתו יותר משיעור אכילת קליות [של אדם בינוני], הרי הוא חייב. ועיין ברש"ש.

**או דלמא** רבי מאיר **לקולא קאמר**. דהיינו, שרבי מאיר מודה לרבנן שהשיעור הוא בכדי אכילת פרס. אלא שהוא מקל יותר מהם. **והכי קתני: "כאילו אוכל קליות"**, כלומר, **והוא דלא אפסיק ביני וביני** אלא אכלן בבת אחת כדרך קליות, שאוכלין זו סמוך לזו, אז השיעור הוא בכדי אכילת פרס. **אבל אי פסיק ביני וביני** באמצע האכילה הרי **אף על גב דמתחלה ועד סוף** לא שהה אלא **בכדי אכילת פרס - פטור**.

**ואמרו ליה רבנן**: אפילו בהפסיק, **כיון דמתחלה ועד סוף**, **בכדי אכילת פרס הוא**, הרי הוא **חייב**.

**תא שמע** לפשוט האיבעיא: תנן במתניתין: **וחכמים אומרים: עד שישהא מתחלה ועד סוף בכדי אכילת פרס**.

## דף יג - א

**אי אמרת בשלמא דרבי מאיר לחומרא, דמחייב ביותר מכדי אכילת פרס, היינו דקתני בדברי חכמים, "עד שישהא", דמשמע שלעולם אינו חייב בשהיה של יותר מאכילת פרס, כדברי רבי מאיר, אלא עד דשהי דיליה, ששהיתו תהא רק בכדי אכילת פרס.**

**אלא אי אמרת דרבי מאיר לקולא, אם כן, "וחכמים אומרים אם שהה" - מיבעי ליה למימר. דליהוי משמע שבאו לומר שאפילו אם הפסיק באמצע האכילה הרי זה מצטרף באם שהה רק בכדי אכילת פרס, ולא כדברי רבי מאיר המקיל שאינו מצטרף בהפסיק.**

**אלא, לאו, שמע מינה: רבי מאיר לחומרא.**

**ומסקינן: שמע מינה!**

**אמר רבנאי אמר שמואל: בחלבים ובנבילה אין מצטרפים שני חצאי זיתים לחיוב מלקות עד שישהא מתחלה ועד סוף לא יותר מבכדי אכילת פרס. אבל לגבי פסול הגוף, על ידי אכילת חצי פרס של אוכלין טמאין, או רביעית של משקין טמאין - אפילו אכל או שתה מהם כל היום כולו הרי הם מצטרפים בכדי אכילת פרס לפסול את גופו של האדם האוכלן או שותן, שיהיה אסור אותו אדם לאכול בתרומה**

**ומבארינן: מאי קאמר שמואל? שהרי ביחס לפסול הגוף הוא אמר שני דברים סותרים, לפי ש"כל היום כולו" הרי זה יותר מכדי אכילת פרס?**

**אמר רב פפא: הכי קאמר: אפילו אוכל את חצי הפרס [כשני ביצים] של מאכל טמא או שתה את הרביעית כל היום כולו - נפסל גופו מן התרומה. והוא שאכל [או שתה] כל כזית ממנו בכדי אכילת פרס, שלא שהה באכילת הכזית יותר מזה. אבל בין כזית לכזית, אפילו שהה כל היום, מצטרף הכל לכדי חצי פרס.**

**מיתיבי: תניא: כל האוכלין הטמאין מצטרפין לפסול את הגויה [הגוף] מאכילת תרומה, כאשר אכל מכולם יחד בכחצי פרס, ובזמן של כדי אכילת פרס [גירסת רש"ש].**

**ודייקין: מאי לאו, דאכליה לכל חצי הפרס בכדי אכילת פרס! וקשיא לשמואל דאמר שאינו צריך אלא לאכול כל כזית ממנו בכדי אכילת פרס?**

**ומתרצינן: לא! אלא איירי דאכל כל כזית כזית מהחצי פרס בכדי אכילת פרס.**



**מיתבי : תניא :**

**א. כל האוכלין הטמאין מצטרפין לפסול הגויה כשאכל מהם בכחצי פרס בכדי אכילת פרס.**

**כיצד? אכל והפסיק, וחזר ואכל, אם יש מתחלת אכילה ראשונה ועד סוף אכילה אחרונה כדי אכילת פרס מצטרפין. יותר מכאן, אין מצטרפין 20.**

**20.** אדם אינו מקבל טומאה מאוכל, כיון שלעולם לא תהיה דרגת הטומאה של אוכל יותר מ"ראשון לטומאה", ואדם אינו נטמא אלא מאב הטומאה. אך גזרו חכמים על אדם שאוכל מאכל טמא בשיעור חצי פרס, שיפסל לאכילת תרומה, ובתנאי שיאכל את שיעור המאכל הטמא במשך זמן של אכילת פרס. ובמסכת יומא [פ ב] מקשה הגמרא, איך יתכן ששיעור הצירוף של אוכלים טמאים, שהוא חצי פרס, יהיה בכדי אכילת פרס? והרי שיעור זה של כדי אכילת פרס נאמר במשנתנו לענין צירוף כזית, והיה מן הראוי שחצי פרס [שהוא שתי ביצים לרש"י, או ביצה ומחצה להרמב"ם] יהיה שיעור צירופו ביותר מזמן זה. ותירץ רב פפא, מאחר ו"טומאת הגויה", כלומר, טומאה זו שאדם נטמא על ידי אכילת אוכלים טמאים, אינה מן התורה, לכן הקילו בה.

**ב. לא התירו לאדם האוכל פחות מכשיעור אוכלין טמאין [שאינו טמא] לירד ולטבול! ולקמן מפרש הטעם.**

**ג. ירד וטבל לאחר אכילה פחות מכשיעור, ועלה, והשלימו 21,** שאכל עוד [אוכלים טמאים בכדי אכילת פרס] והשלים השיעור - **מצטרף** מה שאכל באכילה האחרונה לפוסלו מן התרומה, לפי שהטבילה בהיותו טהור לא הועילה כלום לטהרו מאכילת האוכל הטמא בפחות מהשיעור 22.

**21.** **החתם סופר** [ו טז] כתב להוכיח מכאן, ששיעור אכילת פרס הוא לפחות 9 דקות. שהרי למדנו בשבת [לה] ששיעור טבילה וסיפוג הוא כחצי מיל, ושיעור מיל הוא 18 דקות. ואם כן, חצי מיל [שהוא שיעור טבילה] הוא 9 דקות. וכיון שמבואר כאן שאפשר לאדם לאכול, ולטבול, ולשוב ולאכול עוד בתוך כדי אכילת פרס, אם כן, בהכרח שאינו פחות מ- 9 דקות. ועיין **חזו"א** [או"ח לט יח] מה שכתב בזה, ואף על פי שלקולא לא סמך על דברי החת"ס, מכל מקום, חשש לדבריו לחומרא באכילת חולה ביום הכפורים. **22.** כתב **החזו"א** [טהרות א ב], שזהו דוקא כשאכל פחות מחצי פרס קודם טבילתו, ולאחר טבילתו השלים אכילתו עד חצי פרס, שבזה לא הועילה הטבילה כלום, וכמו שביארה הגמרא לקמן, ש"אין טבילה אלא באחרונה". אבל אם אכל קודם הטבילה יותר מחצי פרס, ואחר הטבילה אכל עד שהשלים לשיעור חצי פרס נוסף [כלומר, שבתחילה אכל שלש רבעי פרס, ואחר כך אכל עוד רבע פרס], לא נאמר שיצטרף הרבע פרס שאכל באחרונה, עם הרבע פרס [שמלבד החצי פרס] שאכל קודם הטבילה. אלא, מאחר שירדה לו טומאה על ידי אכילתו בראשונה, אם כן, הטבילה מטהרתו לגמרי מכל האכילה כולה.

**ד. התירו לה לעוברת, אשה מעוברת, לאכול אוכלין טמאין פחות מכשיעור, ולאכול אח"כ תרומה [שזה אסור בכל אדם. תוד"ה התירו] - מפני הסכנה.**

ה. **כל המשקין הטמאין מצטרפין לפסול את הגויה.** כששתה מכולם יחד **ברביעית בכדי אכילת פרס**, כלומר שלא שהה יותר מכדי אכילת פרס 23.

23. דעת הרמב"ם [תרומות י ג] היא, ששיעור צירוף משקין של איסור כדי לחייבו, אינו באכילת פרס, אלא בכדי שתית רביעית. והר"ן ביומא [ג א] הקשה ממה שלמדנו כאן, שצירוף משקים טמאים הוא באכילת פרס. והמגיד משנה [שביתת עשור ב ד] כתב ליישב, שבטומאת גויה, מאחר שהיא מדבריהם, החמירו שיצטרף בשיעור גדול כזה, ועיי"ש בלחם משנה. ובתוספת יוה"כ שם כתב, שעדיין לא תתישב קושיתו השניה של הר"ן, ממה שלמדנו במשנתנו לענין איסור דשתויי יין, ששיעור הצירוף הוא באכילת פרס, אף על פי שהוא איסור תורה, ואף על פי שאנו פוסקים כרבי אלעזר, שאם הפסיק ביניהם אינו חייב, זהו דוקא באיסור דשתויי יין, וכמו שנדרש לקמן בגמרא מפסוק, שהחויב הוא על יין דרך שכרות. אבל לא נחלק על תנא קמא בשיעור זמן לענין צירוף. והר"י קורקוס [תרומות] יישב, שדוקא לענין מאכלות אסורות שהוא דבר התלוי בהנאת גרונו, בזה אנו אומרים שאין מצטרף אלא בכדי שתית רביעית. אבל בדין דטומאת גויה שאינו תלוי כלל בהנאתו, מצטרף באכילת פרס. והמגן אברהם [רי א] כתב, שדין ברכת הנהנין שוה גם כן לשאר מאכלות אסורות. ולפי דברי הר"י קורקוס יש ליישב גם קושית הר"ן משתויי יין, שגם שם אין האיסור תלוי בהנאת גרונו, שהרי אין זה מאכלות אסורות, אלא מאחר ושתה שיעור רביעית בתוך זמן שהוא ראוי לצרף, הרי הוא שתוי יין ואסור ליכנס למקדש. ובעיקר השיעור דכדי שתית רביעית, כתב המשנה ברורה [רי שעה"צ יא], שהוא כדי לשתות הרביעית ולהפסיק בה פעם אחת באמצע השתיה, וטעמו, שהרי מבואר בשו"ע [או"ח קעח], שממדת דרך ארץ הוא, להפסיק פעם אחת באמצע שתיתו, ועיי"ש.

**כיצד? שתה, וחזר ושתה, אם יש מתחלת שתיה ראשונה ועד סוף שתיה אחרונה כדי אכילת פרס מצטרפין. יותר מכאן אין מצטרפין.**

ו. **התירו לה לאשה מינקת שנטמאה על ידי מגע, שנגעה בטמא מת להניק את בנה, ובנה נשאר טהור.**

עד כאן לשון הברייתא. ולקמן מבארת הגמרא כל דברי הברייתא.

ומסקינן לקושיא: **קתני מיהת: אם יש מתחלת אכילה ראשונה ועד סוף אכילה אחרונה בכדי אכילת פרס, מצטרף. יותר מכאן אין מצטרף. תיובתא דרבנאי**, דהכא קתני להדיא שכל האכילה צריכה להיות בכדי אכילת פרס ולא רק כל כזית וכזית - **תיובתא!**

**אמר מר: לא התירו לו לאוכל פחות מכשיעור לירד ולטבול.**

והוינן בה: **מאי קאמר?** מה איכפת לן שיטבול.

ומתרצינן: **אמר רב יהודה: הכי קאמר: אכל פחות מכשיעור לא התירו לו לירד ולטבול, משום שאם ירד וטבל ועלה והשלימו, מצטרף לפוסלו מהתרומה, לפי שהטבילה לא הועילה כלום. ואם נתיר לו לטבול אתי למימר: אהני לי טבילה קמייתא**, ונטהרתי מאכילה הראשונה. ושוב לא תצטרף האכילה השניה, ומותר לי

לאכול בתרומה. והוא **אין יודע שאין טבילה** מועילה **אלא באחרונה** לאחר שירדה לה עליו הטומאה ולא קודם לכן.

**קתני** בברייתא: **התירו לה לעוברת לאכול פחות מכשיעור** אוכלין טמאים **מפני הסכנה** 24. ותמהינן: אי מפני הסכנה, אם כן **אפילו טובא נמי תיכול!**

24. **התוס'** מבארים, שבאמת אין איסור כלל לאכול אוכלים טמאים, אם אינו אוכל אחר כך תרומה, וההיתר שהתירו לעוברת הוא לאכול תרומה אחר האוכלים טמאים. אולם **רש"י בחולין** [לה א] נקט בפשיטות שיש איסור בכל ענין. וכן התוס' שם [ב ב ד"ה תמא] נסתפקו בדבר, עיי"ש שהביאו דרשת חז"ל, "והתקדשתם", אזהרה לבני ישראל שיאכלו חוליהם בטהרה. [וכן מבואר מדברי התוס' בסוגיין [ד"ה מפני], שכתבו, שבאכילת פחות מכשיעור אוכל טמא, יש איסור דחצי שיעור כמו בכל האיסורין, הרי שהאיסור הוא בעצם אכילתם, ועדיין יש חידוש בדבריהם, שבפשוטו היינו מפרשים, שגדר האיסור הוא במה שמטמא את עצמו. ואם כן, אין איסור זה שייך כלל כשאוכל פחות מכשיעור, שהרי אינו נטמא בכך, ומדבריהם נראה, שהאיסור הוא עצם פעולת האכילה דאוכלים טמאים]. והאריך בזה המשנה למלך [טו"א טז י]. **ורבינו גרשום** מפרש, שהנידון בברייתא כאן הוא לענין יום הכפורים, שעוברת שהריחה מאכלים אותה ביום הכפורים, כמו שלמדנו ביומא [פב].

ומתריצין: **אמר רב פפא: הכי קתני: התירו לה לעוברת לאכול פחות מכשיעור** אוכלין טמאין ולאכול אח"כ תרומה [כשאין לה אוכל אחר מלבד תרומה, תו'], **ואפילו טובא** הרבה פעמים, כל פעם פחות מכשיעור [בהבדל של כדי אכילת פרס] **מפני הסכנה**. ואשמעינן שאעפ"י שהיא מסוכנת, בכל זאת לא תאכל שיעור שלם בבת אחת אם זה מספיק לה, כדקיימא לן מאכילין אותו הקל הקל. [ועיין באביעזרי חמישאה פרק ב מהלכות שבת הלכה ב] 25.

25. לפי פשוטו הכונה היא, שמאכלים לה חצי פרס אוכלים טמאים, אלא שנותנים לה בפחות פחות מכשיעור, עד שעל ידי הכל נשלם השיעור דחצי פרס. ואף על פי שגם באופן זה יש איסור מדרבנן, שגזרו שלא לעשות כן כדי להרחיק את האדם מן העבירה, שלא יבוא לאכול שיעור שלם בבת אחת, מכל מקום, כאן התירו משום סכנה. **והרמב"ן** [יומא פב] הוכיח מסוגיין, שכאשר מאכלים לחולה שיש בו סכנה, דבר האסור, נותנים לו פחות פחות מכשיעור. אולם **האור שמח** [מאכ"א יד יד] כתב לדחות הראיה מסוגיין, שמאחר והשיעור של אוכלים טמאים הוא חצי פרס, אם כן, כשנותנים לה פחות משיעור זה, עדיין יש בזה שיעור מאכל חשוב. אבל בשאר מאכלות אסורות, שהשיעור הוא כזית, יתכן שניתן לו שיעור שלם יחד, שהרי מסוכן הוא, ונצרך הוא לאכול כדי להחיות את נפשו. ומדברי **הרמב"ם** [אבאה"ט ח יג] נראה שהוא מפרש בדברי רב פפא, שהברייתא נשנית בדרך "לא זו אף זו". כלומר, שהתירו לה פחות מכשיעור, ואם היא נצרכת לשיעור שלם, אף זה התירו לה. אולם מלשונו שכתב "ואינה צריכה טבילה, אלא הרי היא טהורה" למדנו חידוש נוסף, שלא גזרו עליה טומאה כלל באכילה זו, ועיין אור שמח, שפירש כן בדברי הרמב"ם.

**קתני: התירו לה למגע טמא מת להניק את בנה ובנה טהור.**

והוינן בה: **אמאי בנה טהור?**

בשלמא הא דלא נטמא הבן במגעה של אמו, ניחא, כי האם היא רק ראשון לטומאה [שנגעה בטמא מת שהוא אב הטומאה], וראשון אינו מטמא אדם וכלים. אבל הא קשיא:

**כיון דינק** הבן **מחלבה** של אמו, והחלב טמא מחמת נגיעתו באם, אם כן **איטמי ליה** הבן **מהחלב**, כדין האוכל חצי פרס אוכלין טמאין שנפסל מדרבנן לתרומה [והאי חלב חשיב אוכל ולא משקה כמבואר לקמן] 26.

26. עיקר דין זה, שחלב אשה טמאה, הרי הוא טמא, למדנו במסכת טבול יום [ב א], "ושאר כל הטמאים, משקים היוצאים מהם, כמשקים שהוא נוגע בהם, אלו ואלו תחילה".

**וכי תימא לא איתכשר**, שלא הוכשר החלב לקבל טומאה, היות שחלב אם שיונק התינוק נחשב כאוכל לפי שהוא מאכל התינוק [רבינו גרשום, ועיין רש"י], ודינו ככל אוכל שאינו מקבל טומאה עד שיוכשר לקבלת טומאה ע"י נתינת מים או שאר משקה עליו. וכיון שהחלב לא הוכשר ואינו טמא לכן התינוק היונק אותו טהור.

אי אפשר לומר כן. **דהא איתכשר החלב בטיפה המלוכלכת שעל פי הדד!** כלומר, אותה טיפת חלב שפי הדד מלוכלך בה דינה כמשקה, שהרי אותה הטיפה אינה עומדת למאכל התינוק. ולכן היא מכשירה את כל החלב היוצא מהדד ע"י נגיעתה בו, ולאחר מכן נטמא החלב שיונק התינוק [הנחשב אוכל] מן האם. ואם כן למה לא ייטמא התינוק כדין אדם האוכל מאכל טמא? 27

27. דעת הרמב"ם [טו"א יב ב] היא, שאין המשקים מכשירים את האוכלים אלא אם כן היה רצון שיבואו המשקים עליהם, והראב"ד שם נחלק עליו, ולדבריו, די בזה שהיה רצון וצורך בעצם קיומם של המשקים בעולם. וכן דעת שאר הראשונים. ויש להתבונן, כיצד נפרש סוגיין לדעת הרמב"ם, שהיה לכאורה אין כל תועלת בזה שהחלב היוצא לפיו של תינוק נוגע בטיפה המלוכלכת.

ומתרצינן: **אמר רב נחמן אמר רבה בר אבון**: הכא במאי עסקינן: כגון **שינק** התינוק **בתקיפה אחת** בכח, שכל החלב נכנס לתוך פיו בבת אחת, **ולא הניח טיפה מלוכלכת על פי הדד** שתכשיר את החלב.

**אמר רבא: שתי תשובות בדבר: חדא, דקחזינא לפומיה דינוקא דמלא חלב**, ואם כן אי אפשר שלא יזל ממנו על פי הדד אפילו טיפה אחת מהחלב.

**ועוד**, שהרי **מקום החלב - מעיין הוא** נחשב! שאם לאשה יש דין זבה הרי החלב היוצא מדדיה מטמא כדין מעיינות הזב [כגון הרוק ומי רגליו] שמטמאין כזב עצמו, וכיון שיש עליו תורת "מעייין", ודאי משקה הוא ולא אוכל [ואפילו החלב שבפי התינוק], ואם כן הוא אינו צריך הכשר לקבלת טומאה [עפ"י שיטמ"ק אות כ"ד].

**דתנן: חלב אשה** [טהורה] - **מטמא**, מכשיר לקבלת טומאה [עפ"י רש"י שבת קמג, ב ד"ה והתנן], **בין שיצא החלב לרצון בין שיצא שלא לרצון**.

ומבארין: **"שלא לרצון" - מאי היא? דלא ניחא ליה!** שהתינוק לא רצה לינוק. **וקתני דמטמא!** שאע"פ שכל המשקין אינם מכשירים אלא אם כן תחילת הווייתן

היתה לרצון [כגון גשמים שהאדם רצה בירידתם], מכל מקום, חלב האשה מכשיר גם שלא לרצון. ועל כרחך, משום שהוא נחשב מעיין, וכל שיש עליו תורת מעיין עדיף משאר משקין, שמכשיר אפילו שלא לרצון [תוספות ישנים] 28.

28. מדברי רש"י לקמן מבואר, שאמנם בנידון הסוגיא, שהאשה היא מגע טמא מת, אי אפשר לטמא התינוק מצד שהוא נוגע במעיינות הטמא, שהרי אפילו על ידי נגיעתו בה אינו נטמא [הואיל ואדם אינו מקבל טומאה מראשון], והרי אין המעיינות חמורים מן הטמא עצמו, מכל מקום מאחר שמצאנו שיש שם מעיינות על החלב, אם כן, יש להם גם כן דין משקה, אף על פי שהם עומדים למאכל התינוק, והיינו צריכים מפני כן לתת להם שם אוכל [והוא הדין שיש להם גם כן דין משקה אף על פי שאינם לרצון, וכמו שביאר רבא מאמר המשנה ש"חלב אשה מטמא שלא לרצון", שהרי המשנה אינה מדברת בנדה וחברותיה דוקא, שיש להם דין מעיינות], ומשום כך אין החלב צריך הכשר כלל. והתוס' הקשו, שאפילו טמא מת עצמו אין לו דין מעיינות, ועיי"ש.

ואכתי תיקשי למה בנה טהור? והרי החלב נטמא מהאם וחוזר ומטמא את בנה, כיון ששתה משקין טמאין?

**אלא, אמר רבא: היינו טעמא דבנה טהור** משום ספק ספיקא. **דספק אם ינק כשיעור** משקין טמאין שפוסלין את האדם מן התרומה, דהיינו רביעית, **וספק שמא לא ינק** כשיעור. **ואם תמצא לומר ינק** כשיעור עדיין **ספק** הוא אם **ינקו בכדי אכילת פרס** 29, **ספק** שמא **ינקו ביותר מכדי אכילת פרס** 30. ומקשינן: וכי **לרבא** סבירא ליה **דמקום חלב מעיין הוא** והוי החלב משקה **ולא צריך הכשר** לקבלת טומאה!?

29. ממשמעות הלשון נראה, שבאנו לטהרו מצד ספק ספיקא. והקשה הרש"ש ממה שלמדנו בטהרות [ד יא], שספק טומאה שהיא מדברי סופרים, לקולא, ומפרשת המשנה, כגון ספק אכל אוכלים טמאים ושתה משקים טמאים. **ובעולת שלמה** תירץ, לפי מה שכתבו הפוסקים, שאין עושים לכתחילה ספק דרבנן, כדי שיהיה דינו לקולא, אלא אם כן ישנם צדדים נוספים להיתר, ומשום כך הוצרכנו כאן לספק ספיקא, כדי להתיר לה להניקו לכתחילה על מנת שיגע אחר כך בטהרות. 30. **הכפות תמרים** [יומא שם] הביא, שדנו האחרונים לענין שתיית משקה חם, שהרגילות היא לשתותו מעט מעט, בשיעור זמן גדול, שהוא על הרוב יותר מכדי אכילת פרס, האם נאמר שאין מברכים עליו ברכה אחרונה, שאין מצטרפת שתייתו יחד, או מאחר והרגילות היא לשתותו באופן זה, משום כך יצטרפו השתיית יחד כדי לחייבו בברכה [וכמו שהבאנו בהערה 17 בשם **המנחת חינוך**, שבכל מאכל נמדד שיעור צירופו לעצמו]. והוא רצה לפשוט נידון זה מכאן, שהרי ודאי דרך יניקת התינוק הוא גם כן באופן זה, שאינו יכול לאכול הרבה בבת אחת, ומכל מקום מבואר בגמרא, שאין מצטרפים כל אכילותיו אלא אם כן היו בכדי אכילת פרס, הרי לנו, שאין הולכים בכל מין מאכל אחר אופן וצורת שתייתו. **והמנחת חינוך** שם כתב לדחות ראיה זו, שאף על פי שכל מאכל נמדד לעצמו, מכל מקום ודאי שהשיעור נקבע לפי אכילת אדם הבינוני, ואין השיעור משתנה בכל אדם לפי אכילתו. ואם כן מאחר שמאכל זה שהתינוק אוכל, היה אדם בינוני אוכלו בכדי אכילת פרס, משום כך גם אצל התינוק, השיעור הוא בכדי אכילת פרס של האדם הבינוני, ואין הולכים אחר רגילות אכילתו של התינוק עצמו. **והערוך לנו** כתב לדחות הראיה באופן אחר, שדוקא לענין טומאת גויה, שאינו תלוי בהנאת גרונו כלל, בזה אנו אומרים שאי אפשר לצרף לאחר אכילת פרס. אבל בנידון של ברכות הנהנין שהוא תלוי בהנאת האדם, וכנ"ל, יש לומר, שהואיל ודרך שתייתו הוא בשיעור זמן גדול, אפשר לצרף שתייתו יחד גם בשיעור כזה, מאחר שנהנה בשתייתו כדרך השותים.

**והתנן: האשה שהיא נדה שנטף חלב מדדיה, ונפל החלב לאויר תנור - התנור טמא.**

**וקשיא לן: במאי איתכשר החלב כדי שיקבל טומאה מהאשה ויטמא את התנור? ואמר רבי יוחנן: בטיפה המלוכלכת על פי הדד, שהיא המכשירה את שאר החלב 31.**

**31. השיטמ"ק** [טו] מבאר בשם **התוס'**, שבאמת אין הכונה שהתנור נטמא מחמת החלב שיש עליו דין אוכל [שהוכשר על ידי הטיפה המלוכלכת], שהרי אין אוכל מטמא כלי, אלא שהחלב שנטף לתוך התנור, מלבד החלב שראוי ועומד עדיין לאכילה, שדין אוכל עליו [מפני שהוא משקה הבא לאוכל, והוא עיקר מאכלו של התינוק], מעורב בו גם כן אותה הטיפה המלוכלכת שאינה עומדת לאכילה, שדין משקה עליה, והיא המטמאה את התנור כדין משקים המטמאים כלי מדברי סופרים. **והחזו"א** [מכשירין ו א] נקט בתחילת דבריו, שהחלב הנוטף לתוך התנור, מן הסתם אינו עומד כבר לאכילה, והקשה, שאם כן, היינו צריכים ליתן לו דין משקה.

ואי הוי החלב מעיין למה צריך הכשר? והרי יש לו טומאה עצמית בתורת מעיינות הנדה? אלא ודאי תורת אוכל עליו ואינו מטמא אלא משום שקיבל טומאה מהאשה, וקשיא לרבא!!

**וכי תימא רבא לא סבר לה כרבי יוחנן, ולדידיה אכן החלב מעיין הוא ואין צריך הכשר.**

**והתניא** בהדיא שאינו מעיין: **נמצאת אתה אומר: תשעה משקין בזב הן: הזיעה, וליחה סרוחה, והריעי שלו - טהורין מכלום!** שאין עליהם שום טומאה שאינם משקין ולא מעיינות.

## **דף יג - ב**

**דמעת עינו ודם מגפתו, מכתו, וחלב אשה - מטמאין טומאת משקין!** דתורת משקה עליהם, וכיון שנגעו בזב הרי הם כשאר משקין טמאין. ושיעורם לטמא **ברביעית 32.**

**32. כתבו התוס'**, שאף על פי שכל המשקין מטמאים אחרים בכל שהוא, מכל מקום מאחר שחלב אשה אינו חשוב משקה מן התורה, אלא מדרבנן [והפסוק "ותפתח את נאד החלב ותשקהו", שנלמד ממנו בנדה [נה] דחלב אשה קרוי משקה, אינו כי אם אסמכתא], לכן לא החמירו שיטמא אחרים אלא ברביעית. **והדבר מוסבר** על פי מה שכתבו **התוס' בפסחים** [יד א ד"ה דאיכא] בשם רבינו תם, שמן התורה אין משקים מטמא אחרים אלא ברביעית. ואם כן לא רצו להחמיר שתי חומרות מדרבנן, והר"ש [מכשירין ו ז] הוסיף, שאף על פי שלמדנו לעיל, שהטיפה המלוכלכת, שנתערבה עם שאר החלב, מטמאה את התנור [וכפירוש השיטמ"ק שהבאנו בהערה הקודמת], והרי ודאי אין בה רביעית, זהו דוקא בתרומה

וקדשים, שהחמירו שיטמאו אפילו בכל שהוא. אולם ברש"י שם [יז ב ד"ה אבל לית] נראה, שלעולם אין משקים מטמאים אחרים כלל בפחות מרביעית.

**רוקו, זובו ומימי רגליו - מטמאין טומאה חמורה, שמטמאין אפילו אדם ובגדים, לפי שהן "מעיינות הזב", ושיעורם בכל שהוא.**

**ואי אמרת דמקום חלב מעיין הוא, אם כן חלב אשה נמי נטמא טומאה חמורה בכל שהוא, כזובו ורוקו!?**

**אלא שמע מינה: מקום חלב אשה - לאו מעיין הוא!** אלא דין אוכל עליו. [ומה דקתני בברייתא דחלב אשה מטמא טומאת משקין ברביעית היינו מדרבנן אבל מדאורייתא אינו משקה אלא אוכל. ומכל מקום שמע מינה דלא כרבא, דלאו מעיין הוא, שיטמ"ק אות ב']. ומקשינן: **אי הכי, קשיא הא מתניתא דאמר רבא**, שהוכיח ממנה דחלב מעיין הוא. **דקתני**: חלב אשה **מטמא** [מכשיר אוכלין לקבלת טומאה] **בין לרצון ובין שלא לרצון**. והשתא דאמרינן דחלב לאו מעיין הוא אמאי מטמא [מכשיר] שלא לרצון? ומדוע ישתנה דינו מכל שאר משקין שהם מכשירים רק אם היה רצון אדם בהם? ומתריצין: **מי סברת דשלא לרצון היינו דאמר דלא ניחא ליה** ביציאת החלב? **לא!** אלא **מאי שלא לרצון: בסתמא! דאמרינן דדעתיה דתינוק קריבא לגבי חלב**, והוי ליה כאילו יש כאן רצון. הלכך יש בכחו של החלב להכשיר לקבלת טומאה. ולא משום מעיין אלא בתורת משקה רגיל [וקאי על אותה טיפה שעל הדד שדינה כמשקה ומכשרת. אבל שאר החלב מסקינן השתא דאוכל הוא ואינו מכשיר, שיטמ"ק אות י"ד] **33**. **אבל היכא דאמר לא ניחא ליה**, כשהתינוק אינו רוצה לינוק, הרי החלב שיצא **טהור**, שאינו מכשיר לקבלת טומאה [אפילו אותה טיפה].

**33** דעת הרמב"ם [טו"א יב א], שמשקה המכשיר את האוכל, צריך שינתן עליו ברצון הבעלים. **והכסף משנה** שם הביא מהרשב"א בחולין, שהוא הדין אם ניתנו עליהם ברצון כל אדם, אף על פי שאינו בעלים, ולכאורה מסוגיין נראה כדעת הרשב"א, שהרי התינוק אינו בעלים על חלב אמו. אולם השיטמ"ק [ד] כתב, שכונת הגמרא כאן, על דעת האם המאכילתו. ובקהלות **יעקב** כתב, שאין כונת הרמב"ם, שצריך לינתן דוקא ברצון הבעלים הממוניים של האוכלים, אלא מאחר שניתנו המשקים ברצון האדם שהאוכל מיוחד ומיועד אליו, הרי זה נחשב לרצון, והוסיף עוד, שיתכן לומר בדעת השיטמ"ק הנ"ל, שגם הוא מודה בדבר זה, אלא שלדעתו, רצון התינוק אינו נחשב לרצון כדי להחשיב הכשר, מאחר שאין בו דעת, ומשום כך פירש שרצון האם הוא הגורם לדין ההכשר. ויעוי' בתוס' שבת [קמ"ד א סוף ד"ה לא] שהקשו על מסקנת הגמרא כאן.

[ומעתה אפשר לתרץ הא דקתני "התירו לה למגע טמא מת להניק את בנה, ובנה טהור" דמיירי כשלא ניחא ליה לתינוק בחלב, ולכן לא הוכשר כל החלב לקבלת טומאה והוא נשאר טהור, ולכן טהור התינוק. ומיושבת גם הקושיא הראשונה דרבא לעיל "דקחזינא לפומיה דינוקא". רש"י, ועיין ערוך לנר].

שנינו במשנה: **אכל אוכלין טמאין** ושתה משקין טמאין. שתי רביעית יין ונכנס למקדש [ועבד כשהוא שתוי יין] ושהה כדי אכילת פרס - חייב.

והוינן בה: **למה לי שהייה? דקתני "ושהה"**, ומשמע לכאורה דבמקדש שהה כדי אכילת פרס. והרי מיד שנכנס [ועבד עבודה כל דהוא. תוס'] כשהיה שתוי יין, חייב.

ומתרצינן: **אמר רב יהודה: הכי קתני: א. אכל אוכלין טמאין ושתה משקין טמאין** [הרי נפסל גופו. וכמבואר מיד]. ב. **ושתה רביעית יין ונכנס ועבד במקדש, ושהה באכילתו ובשתייתו כדי אכילת פרס. ונכנס למקדש** לאחר ששתה מהיין בכדי אכילת פרס - **חייב**. [ובאוכלין ומשקין טמאין נפסל האדם כשהיה בשעת האכילה כשיעור הזה].

שנינו במשנה: **רבי אלעזר אומר**: אם פסק בה או אם נתן בה מים כל שהוא פטור.

**תנו רבנן**: כתיב **"יין ושכר אל תשת ... בבואכם אל אהל מועד ולא תמותו"**. יכול **אפילו שתה כל שהוא** <sup>34</sup>, או **אפילו שתה יין מגתו**, שלא הספיק היין לתסוס, ועדיין הוא מתוק ולא משכר, גם כן יאסר ליכנס למקדש ולעבוד?

<sup>34</sup> הקשה הרשב"א בתורת כהנים [שמיני], הרי בכל התורה אין מתחייבים על שתיה של פחות מרביעית. ואם כן, מנין לנו שיהיה חייב כאן על שתית כל שהוא? ותיירץ, שכונת הברייתא היא, שמאחר ו"שכר" האמור בפרשה הוא יין המשכר [לדעת תנא קמא], וכמו שמבארת הגמרא בהמשך הסוגיא הטעם לזה, אם כן, שוב "יין" האמור בפסוק, מיותר, וממנו אנו דורשים לרבות כל שהוא. אבל באמת לולא יתור לשון זה, מצד עצמנו לא היינו יודעים לאסור בכל שהוא. ולכאורה נראה לפי דבריו, שהוא הדין לענין יין מגיתו, שגם כן לא היינו יודעים לאסרו לולא דרשה זו, דהיינו, שכאשר נאמר בתורה "יין" סתם, אין יין מגיתו בכלל, הואיל ואינו יין המשכר, ולכן צריך לימוד מיוחד לאסרו, [אבל אם יין מגיתו היה נכלל ב"יין", אם כן, אין כאן שום יתור, שהרי מ"שכר" ודאי לא היינו יכולים לידע על יין מגיתו, שהרי אינו משכר, ועל כרחך, ששניהם, כלומר, יין גמור כל שהוא, ויין מגיתו, שקולים הם, ושניהם באים מדרשה זו]. אולם מדברי הרשב"א בתשובה [שהביא הכסף משנה ביא"מ א ב] מבואר שפירש הברייתא כפשוטה, שמ"יין" לבד אנו לומדים לאסור כל שהוא ויין מגיתו, עיי"ש בתחילת דבריו. ועיין בתשובות הגר"ק איגר [א קנד] שדן, האם לשון "שתיה" שייך דוקא ברביעית, או אפילו על כל שהוא. [ולכאורה יש להוכיח, שכאשר נזכר בתורה "יין", נכלל בזה יין מגיתו, שהרי למדנו בבבא בתרא [צז] לענין נסכים, שאם הביא יין מגיתו, הרי הוא כשר בדיעבד, אף על פי שזכר בתורה "יין"]. ולאחר שמצאנו שאסרה תורה יין ושכר, יש לחקור בגדר האיסור, האם שניהם נאסרו משום שם אחד, דהיינו, שאסרה תורה ליכנס למקדש כשהוא שכור, וגם איסור "יין" נובע משום שהוא משכר במקצת, שאמנם אינו קרוי בתורה "שכר", הואיל ואינו משכר לגמרי, מכל מקום, צד שכרות יש גם בכל שהוא וביין מגיתו. או שאיסור "יין" הוא איסור העומד בפני עצמו, שנאסר ליכנס שתוי יין אף על פי שאינו משכר כלל. וחקירה זו יש לפשוט לכאורה מדברי הכסף משנה, שכתב לחדש שם, שאף על פי שנדרש מהפסוק לאסור יין כל שהוא, מכל מקום, אין לוקין על זה, שהרי הוא חצי שיעור מן האיסור [וכסברת הרשב"א הני"ל], שאין לוקים עליו בכל התורה. ומאחר שעל כל שהוא אין לוקין, הוא הדין שאין לוקים על יין מגיתו, שהרי אינו משכר. ולכאורה, ביאור דבריו הוא, שאיסור הכניסה למקדש תלוי בשכרות בלבד. ואם כן, כשאסרנו יין מגיתו, יסודו הוא משום מקצת השכרות שיש בו, ודינו להיות כמו חצי שיעור, שהרי "חצי שיעור באיכות" האיסור הוא [וכמו שמצאנו לענין איסור קריבה לעריות, שאסרתו תורה משום שהוא כ"חצי שיעור באיכות", וכמו שכתב הרמב"ן [ספר המצוות ל"ת שנג], ולכן אין לוקין עליו. אולם, למדנו



בתענית [יז א], שכהן שאינו יודע משמרתו, אסור לו לשתות יין בזמן הזה, הואיל ואנו מצפים לבנין בית המקדש בכל עת, וכשיבנה, יהיה אסור לו ליכנס למקדש עד שיסיר יינו מעליו. וכתבו **התוס' שם**, שבתוך הסעודה מותר הוא לשתות יין, שהרי יין שבתוך הסעודה אינו משכר. ועיין שם **בקרן אורה ובמנחת חינוך** [קנב] שכתבו, שחידוש זה לא נזכר בדברי הראשונים. ולכאורה יש לתלות נידון זה בחקירה הנ"ל, שלדעת התוס', האיסור שנאמר ביין הוא מצד מקצת השכרות שיש בשתייתו, ולכן, יין שבתוך הסעודה שאינו משכר כלל, אינו אוסרו ליכנס למקדש. ושאר הראשונים סוברים, שהאיסור הוא מצד עצם שתיית היין, ולא משום השכרות, ולכן, בכל ענין נאסר לבוא במקדש עד שיסיר יינו מעליו. ובעיקר דברי הכסף משנה הנ"ל ביאר **המנחת חינוך** שם, שאמנם אין לוקין עליו, אבל מאחר שנאמר כאן איסור מיוחד על חצי שיעור, משום כך, חמור דינו מכל חצי שיעור שבתורה. ונפקא מינה, לענין שאין השבועה חלה על איסור זה, מה שאין הדין כן בכל חצי שיעור, שהואיל ואינו מפורש בפסוק, חלה עליו שבועה [וכמבואר בשו"ע יו"ד רלח ד]. ולפי דברי המנחת חינוך מיושב מה שהקשו **האחרונים** על הכסף משנה, מדוע הוצרכנו כאן ללימוד מיוחד לאסור יין כל שהוא, והרי חצי שיעור נאסר בכל התורה. אולם לפי מה שנתבאר, שיסוד האיסור של "יין" הוא משום מקצת השכרות שבו, יש ליישב דבריו באופן אחר, שבלא לימוד זה, לא היינו יודעים כלל לאסור כאן כל שהוא, שהרי כל שהוא אינו משכר, ומצד עצמנו לא היינו יכולים לאסור "חצי שיעור באיכות" האיסור.

**תלמוד לומר "ושכר"**. לומר לך: שאין אסור אלא כששתה יין שיש בו כדי לשכר!, וכמה הוא "כדי לשכר"? רביעית יין בן ארבעים יום! שעמד ארבעים יום לאחר סחיטתו.

שמה תאמר: אם כן, דיין כבר נכלל בשכר - מה תלמוד לומר "יין"? לומר לך: כל יין מוזהרין עליו בלאו ואפילו בכל שהוא. וכמו כן מוזהרין עליו אפילו כששותה יין מגתו, שלא שהה לאחר סחיטה, ועדיין איננו משכר. אלא שלענין חיוב מיתה הוא דוקא באופן שמשכר.

**רבי יהודה אומר**: אי הוה כתיב רק "יין", הוה אמינא אין לי אלא יין. שאר משכרין מנין שאסור? תלמוד לומר "ושכר" לרבות כל המשכרין.

**אם כן מה תלמוד "יין"? לומר לך**: שרק על היין הוא במיתה אם נכנס למקדש ועבד אחר שתיתו, ועל שאר משכרין הוא באזהרה בלבד <sup>35</sup>.

<sup>35</sup> יש להתבונן, לפי מה שנתבאר מדברי הרשב"א [שהובא בהערה הקודמת], ש"יין" האמור בתורה כולל יין מגיתו וכל שהוא, אם כן איך אמר רבי יהודה "מה תלמוד לומר יין", והרי מ"שכר" לא היינו יודעים לאסור יין מגיתו וכל שהוא, שהרי אינם משכרים, ומשום כך היה צריך לומר "יין", כדי שנדע לאסרם, וצריך עיון.

**רבי אלעזר אומר**: כתיב "יין אל תשת" וכתוב נמי "ושכר אל תשת", לומר שלא תשתהו כדרך שכרותו! הא אם הפסיק בו באמצע שתית הרביעית או נתן לתוכו מים כל שהוא - פטור! שבאופן שכזה הוא אינו משכר <sup>36</sup>. [ומכל מקום נפקא לן מ"יין" שאפילו שלא כדרך שכרותו מוזהר עליו, ורק ממיתה פטור, שיטמ"ק אות י"ג].

**36. הראב"ד בתורת כהנים** מפרש, שלדעת חכמים, גם כשהפסיק ונתן לתוכו מים, הרי הוא משכר, ומשום כך הם ממעטים מ"שכר" רק יין מגיתו וכל שהוא. אבל הרשב"א שם כתב, שאף על פי שבפועל אין היין משכר בשתיתו כשהפסיק ונתן לתוכו מים, מכל מקום מאחר שמצד עצמו יש בו את האפשרות לשכר, לכן נקרא בשם "שכר". **עוד כתב הראב"ד** שם, שלדעת רבי אלעזר, אין איסור מן התורה ביין שהפסיק ונתן בו מים, וכל שכן ביין מגיתו וכל שהוא. וכנראה שטעמו, שדוקא לחכמים שמפרשים "שכר" הנאמר בפסוק, שהוא בא ללמד על מין יין המשכר, נמצא ש"יין" מיותר לדרשה, שאם לא כן היה די לומר "שכר". אבל לרבי אלעזר המפרש "שכר", שהוא דרך שכרותו, ואינו מין מסויים של יין, אין שייך לומר שיהיה נכתב "שכר" לבד, שהרי אינו בא אלא ללמד על אופן השתיה, ושוב אין לנו מקור לאסור כשתה שלא בדרך שכרות. אבל השיטמ"ק [יג] כתב בשם הרא"ש, שלרבי אלעזר יש אזהרה מן התורה, ביין שהפסיק ונתן לתוכו מים. ומדברי הכסף משנה הנ"ל מבואר, שלדעת רבי אלעזר, אסור מן התורה אפילו ביין מגיתו וכל שהוא, וכל שכן בהפסיק ונתן בו מים.

ומבארין: **במאי פליגי הני תנאי?**

**תנא קמא סבר: גמרינן גזירה שוה "שכר שכר" מנזיר.** שכשם ש"שכר" שבנזיר מיירי רק ביין ולא בשאר משכרין הוא הדין ב"שכר" דעבודה במקדש. שאינו בא לרבות שאר משכרין כדברי רבי יהודה, אלא למעט, שרק אם יש בו כדי לשכר חייב עליו.

**ורבי יהודה לא יליף "שכר שכר" מנזיר** אלא דבכניסת מקדש מרבינן מ"שכר" שאר משכרין.

**ורבי אלעזר סבר: מאי "שכר"? מידי דהוא משכר!** דהיינו, כדרך שכרותו

[ונחלקו ראשונים אליבא דרבי אלעזר לענין שאר משכרין, אם סובר כרבנן או כרבי יהודה, עיין תוד"ה אמר רב ושו"ת הרשב"א סימן שס"ג].

ואמרינן: **כמאן אזלא הא דתניא: אכל דבילה** הגדילה במקום ששמו **קעילית, ושתה דבש** שהתבשל עם מים **או חלב**, שכל אלו משכרים כמו יין, **ונכנס למקדש, ושימש** בעבודה, **לוקה** **37.**

**37. דעת הרמב"ם** [ביא"מ א טו], שאסור מן התורה ליכנס למקדש כשהוא שתוי יין, אפילו אם אינו עובד עבודה, אלא שאם לא עבד, ענשו במלקות ולא במיתה, ואיסור כניסה זו, אינו אלא בכהן כשר ובשעה הראויה לעבודה. אולם **התוס'** כאן הביאו **מתורת כהנים**, שאין איסור מן התורה אלא בעבודה. וכן דעת הרמב"ן בפירוש התורה [שמיני]. וכתב **הערוך לנו**, שהרמב"ם ודאי לא היה גורס כאן בגמרא, "ושימש", שהרי על הכניסה לבד נתחייב מלקות. **והרמב"ם** [שם א ב] פסק דין שאר משכרים שאסור מן התורה לבוא למקדש. אולם **הראב"ד בתורת כהנים** כתב, שלרבי אלעזר אין איסור בשאר משכרים, כמו לתנא קמא, והכסף משנה העתיק דברי הרשב"א, שהאריך לבאר איך למד הרמב"ם בסוגיין.

**כמאן היא? כרבי יהודה** דאילו לתנא קמא פטור לגמרי על שאר משכרין.

**אמר רב יהודה בר אחותאי: הלכה כרבי אלעזר.** וקרי רב עליה **דרבי אלעזר: טובינא דחכימי** מאושר שבחכמים [רש"י כתובות מ.].

**רב אחא דהוצל הוה ליה נדרא עלה דביתהו**, שנדר שלא ליהנות מאשתו. **אתא לקמיה דרב אשי** שיתיר לו נדרו. **אמר ליה: זיל האיזנא ותא למחר**, לפי ששתיתי היום יין ואסור לי להורות, כדיליף לקמן <sup>38</sup>. **דרב לא הוה מוקי אמורא עליה** לא היה מעמיד מתורגמן לפניו לדרוש ברבים **מיומא טבא לחבריה**, משעה שאכל ושתה ועשה יום טוב עד למחר, **משום שכרות**.

<sup>38</sup> כתב הש"ך [יו"ד רכח ט], שיש לומר, שדין זה נאמר דוקא כשמתירים את הנדר על ידי פתח, שאז צריך ישוב הדעת בדבר. אבל כשמתירים על ידי חרטה בעיקר הנדר, שאין צריך ישוב הדעת לזה, יתכן שאפילו שתוי יכול להתיר.

**אמר ליה רב אחא: והאמר רב: הלכה כרבי אלעזר** שאם נתן לתוכו מים פטור. **ומר, הוא דקא רמי ביה בתוך היין מיא?** <sup>39</sup> [ואעפ"י שמודה רבי אלעזר שמוזהר אפילו בנתן בו מים מכל מקום האיסור להורות אינו אלא באותו סוג שתיה שחייב עליה מיתה כשנכנס למקדש, שיטמ"ק אות ט"ז].

<sup>39</sup> הקשה השיטמ"ק [יג] בשם הרא"ש, הרי רבי אלעזר מודה שיש איסור תורה בשתית יין שלא כדרך שכרותו [וכמו שהבאנו לעיל בהערה 36 שכן היא דעת הרא"ש]. ואם כן, הוא הדין שיהיה גם כן אסור להורות, ומה הוקשה לו על רב אשי. ותיירץ, שאיסור הוראה בשכרות נאמר רק בשכרות כזו שיש חיוב מיתה עליה במקדש. אבל שכרות שאוסרת במקדש באזהרה בלבד, אינה אוסרת כלל בהוראה. והתוס' כתבו, שאף על פי שרב פסק כרבי אלעזר, ולדעת רבי אלעזר אין איסור מן התורה בשאר משכרים [וכדעת הראב"ד הנ"ל], מכל מקום מדרבנן אסרו להורות בשאר משכרים. והוכיחו כן ממה שאמר רב עצמו בכתובות [י], "אכל תמרים אל יורה". אבל אין מזה סתירה לדברי הרא"ש הנ"ל, שאמנם מדרבנן אסרו להורות בשאר משכרים, משום שדעתו משובשת. אבל בשתית יין שאינה דרך שכרות לא אסרוהו. ועיין בהערה הבאה.

**אמר ליה רב אשי: הא לא קשיא: הא דפטור בנתן בו מים, דוקא במי ששותה רק רביעית יין. הא דחייב במי ששותה יותר מכדי רביעית יין.** שאז אפילו נתן בו מים חייב. ואני שתיתי יותר מרביעית ולא מועיל נתינת מים <sup>40</sup>.

<sup>40</sup> דעת הרמב"ם שם, שאם יש יותר מרביעית הרי הוא חייב מיתה, והראב"ד השיג עליו, שמן הסוגיא אין כל מקור לחדש חיוב מיתה בזה, אלא הוא באזהרה בלבד. **ויש לבאר** שהראב"ד הלך בזה לפי שיטתו בפירושו לתורת כהנים, שהובא בהערה הקודמת בשם הרא"ש, שאיסור הוראה תלוי בשכרות המחייבת מיתה במקדש. ולפי זה נמצא, שכאשר נתן מים ושתה יותר מרביעית, הרי הוא חייב מיתה, שהרי באופן זה נאסר להורות. אולם הראב"ד בתורת כהנים כתב, שלרבי אלעזר אין איסור תורה כלל בנתן מים. ואם כן, שוב אין מקור לתלות איסור ההוראה בשכרות המחייבת מיתה. ואם כן, כשחידש רב אשי שבשתה יותר מרביעית אסור להורות, אף על פי שהפסיק בשתיתו, אין לנו מקור לחייבו גם כן מיתה במקדש על כך.

**תנו רבנן:** נאמר בפרשת איסור כניסה למקדש של שתויי יין "ולהבדיל בין הקודש ובין החול, ובין הטמא ובין הטהור, ולהורות את בני ישראל את כל החקים אשר דבר ה' אליהם ביד משה". ודרשינן כל המקרא לענין שאסור לעשות כל הדברים הללו בשתויי יין.

**"ולהבדיל בין הקדש ובין החול"** - כשתבאו להבדיל בין הקדש ובין החול אל תשת יין, **אלו הדמין** [מי שאמר "דמי פלוני עלי ליתן להקדש"] **וערכין, חרמין, והקדשות** שלא יעשה מי ששתה יין ושכר שומא לכל אלו, שמא לא יעריך נכון.

**"בין הטמא ובין הטהור"** - **אלו** ההוראות בעניני **טמאות וטהרות**, שלא יורה שתוי יין.

**"ולהורות"** - **זו הוראה** של איסור והיתר <sup>41</sup>.

<sup>41</sup> רש"י מפרש, הוראת איסור והיתר, **והתוס' בסנהדרין** [מב א ד"ה העוסקים] כתבו, שדיני ממונות מותר לשתוי יין לדון בהם. אבל בדיני נפשות אינו דן. וכן הביא השו"ע [ח"מ ז ה] בשם יש אומרים, ועיי"ש בביאור הגר"א.

**"את כל החקים"** - **אלו מדרשות**, שאסור לשתוי יין לדרוש ברבים כי יש בדרשה דברים של הלכה.

**"אשר דבר ה'"** - **זו הלכה**, להורות דברים שהם הלכה למשה מסיני.

**"ביד משה"** - **זה תלמוד**, שאסור לו ללמד גמרא שמתוכה למדין ההלכה.

**יכול אף את המשנה** יהא אסור לו ללמד? **תלמוד לומר "ולהורות"**, לאפוקי משנה שאין מורין הלכה מתוך משנה.

**רבי יוסי ברבי יהודה אומר: יכול אף תלמוד אסור? תלמוד לומר "ולהורות"**. והגמרא, אף שיש בה הלכה, מכל מקום הלומדה אינו מורה הלכה למעשה <sup>42</sup>.

<sup>42</sup> בחידושי הרד"ל מבאר דעת רבי יוסי ברבי יהודה, על פי מה שלמדנו בבבא בתרא [קל], אין למדין הלכה אלא כשנאמר לו הלכה למעשה, ופירש הרשב"ם שם, שאם בא מעשה לידו ובא לשאול לחכם כיצד יעשה, באופן זה יכול לסמוך ולעשות לעולם כמו שאמר לו, ומשום כך, מותר לשתוי להורות באיסור והיתר, שהרי לא יעשו על פיו, ורק כאשר בא אדם לשאול כיצד יעשה, בזה אסור לו להורות. אולם לדעת רבנן, אפשר ללמוד הלכה אפילו מן התלמוד, ולכן שתוי אינו שונה בתלמוד, ולפי זה, סוגיא דבבא בתרא הנ"ל, סוברת כרבי יוסי ברבי יהודה.

ואמרינן: **כמאן אזלא הא דתניא: יצא** מכלל האיסור להורות, ההוראה **ששרץ טמא, וצפרדע טהור** - **ששתויי יין מורין בהן הוראה**, שמותר להם להורות הוראה זו! **נימא רבי יוסי ברבי יהודה היא ולא רבנן!**? דלרבנן האוסרים אותו אפילו ללמד גמרא כל שכן שאסור לו להורות הוראה כזו?

ודחינן: **אפילו תימא רבנן. ושאני הכא**, דהא דמותר להורות בו הוא משום **דזיל קרי ביה רב הוא!** שדבר זה ידוע לכל, ואינו נחשב כהוראה.

## אמר רב: הלכה כרבי יוסי ברבי יהודה.

ומקשינן: **והא רב לא מוקים אמורא עליה מיומא טבא לחבריה משום שכרות**, והרי לרבי יוסי ברבי יהודה הוא מותר בתלמוד וכל שכן במדרשות, ואמאי לא דריש רב?

ומתריצין: **שאני רב דאורי מורי** הלכות בדרשותיו.

ומקשינן: **וניקם** את האמורא, וידרוש באופן **דלא לורי**, שלא תהיה בדרשתו הוראה?

ומתריצין: **כל היכא דיתיב רב - לא סגי ליה בלא הוראה!** שבאים העם לשאול ממנו הלכה.

## מתניתין:

**יש אדם שאוכל אכילה אחת, וחייבין עליה ארבעה חטאות, ואשם אחד.**

כיצד? **טמא שאכל חלב. והיה החלב נותר מן המוקדשין** מקרבן שעבר זמנו, ואכלו **ביום הכפורים**. הרי יש כאן ארבע חטאות: משום אכילת קדש בטומאת הגוף, ומשום אכילת חלב, ומשום אכילת נותר, ומשום אכילה ביום הכפורים, ואשם אחד שהוא אשם מעילות על שנהנה מן ההקדש <sup>43</sup>.

<sup>43</sup> הקשו התוס', מאחר שהוא נותר, אין להקדש כל תועלת ממנו. ואם כן מדוע מתחייב אשם מעילות באכילתו, שהרי למדנו בפסחים [כט], לענין חמץ של הקדש בפסח, שהואיל ואין ממנו שום אפשרות של הנאה, אין בו מעילה, ותירצו, שמפני שהוא קדוש בקדושת הגוף, חייבים עליו אף על פי שאין להקדש הנאה ממנו. ובקהלות **יעקב** מבאר דבריהם, שתשלומי מעילה על דבר הקדוש בקדושת הגוף [כקרבנות וכדומה], הוא על עצם לקיחת הדבר מן ההקדש, אף על פי שלא הפסיד את ממון ההקדש [והשיעור פרוטה שנאמר במעילה הוא על הריוח ממון שבא למועל, על ידי ההקדש, ולא על מה שנחסר מרשות ההקדש], ולכן חייב תשלומי מעילה על אכילת נותר, הגם שאין להקדש תורת דמים בו. אבל דבר הקדוש בקדושת בדק הבית [כעצים ואבנים העומדים לבנין ההקדש], חיוב תשלומי מעילה שבו, נובע מהפסד ממון ההקדש, ומשום כך כשאין להקדש כל צורך בו, ואין לו תורת דמים, לא יתחייבו עליו במעילה. ובמסכת מעילה [בב] למדנו, שדין זה ששייך מעילה בפסולי המוקדשין [כקדשי קדשים ששחטן בדרום], הוא משום שאם עלו לא ירדו. כלומר, שאף על פי שאסור להקריבם על גבי המזבח, מכל מקום אם העלו על המזבח, אינם יורדים משם, אלא מקריבים אותם, ומדברי רש"י [לקמן כג א ד"ה בגסה] נראה שפירש, שמפני טעם זה, נחשב גם כן שיש לרשות ההקדש תועלת ממנו, שהרי יש בו אפשרות של הקטרה, ולכן יש בו חיוב מעילה, והוא הדין לנותר [ואינו מחלק כחילוק התוס' הני"ל]. אבל לפי תירוץ התוס', יתפרשו דברי הגמרא דמעילה באופן אחר. כלומר, שבאנו בזה ליתן חילוק בין קדשים שמתו, שאין בהם מעילה מן התורה, לפסולי המוקדשין, שקדשים שמתו, שאין שום אפשרות בעולם שיהיה נעשה בהם הקרבה, משום כך נפקעה קדושתם, ואין בהם עוד חיוב מעילה, מה שאין כן בפסולי המוקדשין, מאחר שאם עלה לא ירד, אם כן, אנו רואים שנותרה בו עדיין קדושת הגוף שהיתה בו, ולכן, הגם שעצם דין זה ש"אם עלה לא ירד", אינו סיבה שיהיה בו תורת דמים להקדש, הואיל וסוף סוף אסור להעלותו למזבח, מכל מקום, הואיל וקדושת הגוף עליו, מתחייבים עליו במעילה, אף על פי שאין הפסד ממון להקדש באכילתו. עכ"ד. ובאחיעזר [במו ו] מפרש בכונת רש"י הני"ל, שמאחר והאיסור הנאה שיש בנותר נובע מן הקדושה

שיש עליו, שדין הקדשים שנותרו, שהם אסורים בהנאה, לכן אי אפשר לפוטרו על ידי איסור הנאה זה ממעילה, שהרי כל הקדש גם כן נאסר בהנאה להדיוט, מכח שם הקדש שעליו. אבל כשיש על הדבר איסור הנאה מצד אחר, וכמו חמץ בפסח, בזה אנו אומרים שאין בו מעילה. [ויעויין בזבחים] פון לענין עצמות שפירשו מן העולה, שאף על פי שאינם עולים לגבוה, ואפילו אם עלו, ירדו, לדעת רבנן, מכל מקום יש בהם מעילה לדברי הכל, עיי"ש, וצ"ע]. ועיין בהערה 45 עוד מענין זה.

**רבי מאיר אומר:** לפעמים יש עוד חטאת אחת: **אם היה שבת, והוציאו בפיו** מרשות היחיד לרשות הרבים תוך כדי אכילה **44**, שאז **חייב** עוד חטאת משום איסור הוצאה בשבת **45**.

**44. התוס' מקשים** שאיסור הוצאה אין לו שייכות כלל עם שאר האיסורים שנשנו במשנתנו, שהרי עליהם מתחייב בשעת אכילתו, מה שאין כן באיסור הוצאה, שעליו מתחייב בשעת הנחתו ברשות הרבים. ותירצו, שבאמת איסור הוצאה נעשה גם כן בשעת אכילה, שכאשר המוציא לא עמד לנוח ברשות הרבים אלא היה מהלך בשעת אכילתו, לא נעשית הנחה ברשות הרבים. ומכל מקום, אנו אומרים, שעצם פעולת האכילה היא נחשבת לפעולת הנחה, הואיל ומקום קביעות האוכל שאכל, הוא בגופו. ובשבת [יא א] הוסיפו התוס' לבאר, שבשעת הבליעה כבר נחשב האוכל למונח, ולא בשעת הנחתו בבני מעיו. [ועיין באפיקי ים] [ב לא] שרצה להוכיח מדבריהם, שחייב אכילת יום הכפורים אינו תלוי בהנאת מעיו, אלא בהנאת גרונו, שהרי התוס' נקטו בפשיטות, שכל החיובים התלויים באכילה שנשנו כאן, באו עליו בשעת הבליעה. אולם, כל זה הוא לרבי יוחנן [חולין קג], הסובר שכל איסורי אכילה שבתורה תלויים בהנאת גרונו. אבל לריש לקיש, שאיסורי אכילה תלויים בהנאת מעיו, אם כן, נשמע מכאן, שגם אכילת יום הכפורים תלויה בהנאת מעיו, וממילא הוא הדין גם כן לענין הנחה, שאינו נחשב כמונח עד שינוח האוכל בבני מעיו, ומשום שעדיין לא נשלמה האכילה, כל זמן שלא שבע ממנה]. עוד כתבו **התוס' ביבמות** [לד], שאמנם למדנו בשבת [צב], שאדם המוציא בשבת דבר מה בפיו אינו חייב משום הוצאה הואיל ואין זו דרך הוצאה, מכל מקום, כשמוציא אוכלים בפיו, מאחר שהדרך להוציאם גם באופן זה, חייב. ועיין עוד בתוס' [שבת קב] מה שכתבו בענין הוצאה זו. **45** הקשה **הקצות החשן** [כח א], הרי קיימא לך, שחייבי מיתות שוגגים פטורים מתשלומין. כלומר, שכאשר אדם עשה פעולה שעל ידה מתחייב הוא במיתה ובממון, אזי פטור הוא מתשלומים, אף על פי שעשה פעולה זו בשוגג, שאינו מתחייב בפועל מיתה עליה. ואם כן, נמצא, שבאופן זה שהיה שבת והוציאה בפיו, אף על פי שעשה כן בשוגג, אינו מתחייב בתשלומי ממון של מעילה, שהרי שניהם נעשו בפעולה אחת, ושוב לא יתחייב גם כן בקרבן אשם מעילות, וכמו שכתבו התוס' [פסחים כט א ד"ה רב], שכאשר אין חיוב קרן וחומש דמעילה, אין גם כן חיוב אשם, ונמצא, שרבי מאיר לא הוסיף עוד קרבן על מנין הקרבנות שנקט תנא קמא. ותירץ, שכל הדין "קים ליה בדרבה מיניה" שאי אפשר לענשו מיתה וממון וכנ"ל, נאמר רק על בית הדין, שבת דין אינם יכולים לענשו ממון. אבל אינו נפטר [על ידי חיוב המיתה] מדיני שמים. ואם כן, הרי הוא חייב ממון דמעילה, ושוב מחוייב הוא גם כן אשם מעילות. ואמנם הבית דין לא יהיה בכוחם לחייבו באשם מעילות זה, שהרי בדיני אדם פטור הוא מממון [ואם כן, נפטר הוא בדיני אדם גם כן מאשם מעילות, וכנ"ל]. אבל על כל פנים הוא עצמו מחוייב להביאו, כדי לצאת ידי שמים. ו**נתיבות המשפט** [שם ב] מיישב באופן אחר, ומחדש, שיש חילוק גדול בין תשלומי מעילה על דבר הקדוש בקדושת בדק הבית, לתשלומי מעילה על דבר שיש בו קדושת הגוף. שבמעילת בדק הבית יסוד החיוב הוא להשלים להקדש מה שגזל ממנו והפסידו, וכמו בגזילת ההדיוט, שחייבה התורה תשלומי גזילה, כך בזה חייבה התורה קרן וחומש על גזילת ההקדש. אבל במעילה בקדושת הגוף, חיוב התשלומים אינו מצד מה שהפסיד את ההקדש, אלא יסוד דינו הוא מצד הכפרה. וכמו שמצאנו שחייבה התורה תשלומי תרומה בזר האוכל תרומה בשוגג, שהם גם כן באים לכפרה. ומעתה, כמו שמצאנו בתשלומי תרומה, שאין בהם הפטור של "קים ליה בדרבה מיניה", מאחר שדין התשלומים הוא משום כפרה, וכמו שכתבו התוס' בכתובות [ל ב], הוא הדין בתשלומי מעילה דקדושת הגוף, אין בהם פטור זה. ולכן שוב מחוייב הוא גם כן בקרבן אשם מעילות. ועיין עוד בשערי יושר [ג כג]. ו**בזה** ביאר גם כן החילוק שמצאנו ביניהם לענין דבר שאין בו תורת ממון, וכמו שנתבאר בהערה 43. שבקדושת הגוף, שהתשלומים באים לכפרה, ולא משום גזילת ההקדש, אין

צריך שיהיה עליו דין ממון. אבל בקדושת בדק הבית, שהקרבן וחומש דינם כתשלומי גזילה שנאמר בהדיוט, צריך שיהיה ההקדש נפסד, כדי לחייבו במעילה. ועיין עוד בצ"ח [פסחים כט] ובאפיקי ים [א לד י-ב].

**אמרו לו חכמים: אינו מן השם!** חטאת זו אינה משום אכילה אלא משום מלאכת הוצאה היא. ואילו תנא במתניתין לא מונה אלא חטאות דאכילה.

## דף יד - א

### גמרא:

והוינן בה: **נימא אית ליה לרבי מאיר** דמחייב במתניתין הרבה קרבנות על אכילה אחת **דאיסור חל על איסור?** שאחרת לא יתכן שיצטברו כמה איסורים על חתיכה אחת [עייין ערוך לנר למה הקושיא רק לרבי מאיר ולא לתנא קמא].

ומשנינן: **נהי דאיסור גרידא חל על איסור לית ליה**, מכל מקום, היכא שהאיסור הנוסף הוא **איסור כולל**, או **איסור מוסיף** - **אית ליה** שחל איסור על איסור, וכדמפרש ואזיל.

איסור כולל הוא כגון: אדם **טהור**, **דמעיקרא**, בהיותו טהור, **לא** היה **אסור** באכילה **אלא בחלב**. אך משעה **דהוה ליה טמא**, הרי **מיגו דנאסר** מעתה גם באכילת **חתיכות טהורות** של בשר קרבן - **איתוסף ביה** באדם הטמא **נמי איסורא** של אכילת קדשים בטומאת הגוף **עילוי** איסור אכילת **החלב** של הקרבן. וזה נקרא איסור "כולל" ולא "מוסיף", לפי שבחתיכת החלב מצד עצמה לא נוסף בה שום איסור, אלא שהגברא, מחמת התטמאותו, נוסף עליו איסור "כולל" של אכילת קדשים, שבתוכו נכלל גם חלב הקדשים. הלכך חל אותו האיסור על הגברא, לפי שנאסר באיסור ה"כולל" גם את החלב וגם את הבשר, ולכן אסור לו עתה לאכול את החלב של קדשים גם משום טומאת גופו.

ואיסור מוסיף הוא בכגון: **חלב**, **דמעיקרא** קודם שהבהמה הוקדשה לקרבן **לא** היה **אסור אלא באכילה**. ומשעה **דאקדשיה**, הרי **מיגו דאיתוסף ביה** השתא **איסורא דהנאה** מחמת ההקדש - **איתוסף ביה נמי איסורא** דאכילת הקדש **לגבי** אכילת **החלב** <sup>46</sup>. וזה נקרא איסור "מוסיף", שעד עתה היה החלב אסור רק באכילה ומעתה נוסף בו איסור חדש של הנאה <sup>47</sup> וזהו הגדר של "איסור מוסיף", שמתווסף על אותה החתיכה עצמה עוד איסור. וכגון בהקדש, שמלבד איסור האכילה מחמת הקדש

מתווסף בחתיכת החלב גם איסור הנאה, ואיסור ההנאה שמתוסף עתה הוא מחמת אותו חלות איסור של הקדש, שלא היה בה קודם 48.

46. כתב הרמב"ם בפירוש המשנה כאן, שאם בישל בשר נבילה בחלב, אין איסור בשר בחלב חל על איסור נבילה. ואף על פי שלכאורה איסור בשר בחלב הוא איסור מוסיף על איסור נבילה, שהרי נבילה מותרת בהנאה, ואילו בשר בחלב נאסר גם בהנאה? תירץ הרמב"ם, מאחר ויסוד איסור ההנאה מבשר שהתבשל בחלב נובע מאיסור אכילה שעליו, שכל זמן שלא נאסר הבשר באכילה לא יתכן שיהיה נאסר בהנאה, לכן לא יחול איסור אכילה משום בשר בחלב על איסור נבילה מכח זה שנוסף עתה איסור הנאה, לפי שאיסור האכילה הוא הגורם והמוליד לאיסור ההנאה. והואיל ולא חל איסור אכילה משום בשר בחלב, אינו נאסר גם כן בהנאה. מה שאין כן באיסור מוקדשין, הרי הוא חל על איסור חלב מפני שהוא מוסיף איסור הנאה. ובקהלות יעקב מבאר, שכונת הרמב"ם לחלק ביניהם, שאיסור הנאה של בשר בחלב, יסודו מחמת האיסור אכילה שחל עליו [עיין רש"י פסחים כא ב ד"ה לא יאכל]. אבל איסור הנאה של מוקדשין, אינו נובע כלל מאיסור אכילה. ואדרבה, כל איסור האכילה אינו אסור אלא משום ההנאה שבאכילה. ולכן, מאחר שחל איסור הנאה, נאסר גם כן באכילה, משום איסור מוסיף. ובקובץ הערות [ל ז] הוסיף לבאר, שמדברי הרמב"ם אלו נראה, שכאשר אנו אומרים "אין איסור חל על איסור", אין הכונה שהאיסור השני חל ורק אין מתחייבים עליו עונש, אלא האיסור השני אינו חל כלל. שאם לא כן, איך תהיה נבילה זו [שבישלה בחלב] מותרת בהנאה, והלא באמת חל עליה איסור אכילה מחמת בשר בחלב, אף על פי שאין עונשים משום זה. ואם כן, כתוצאה מזה חל עליה גם איסור הנאה. ובהכרח, שאינה אסורה כלל באכילה משום בשר בחלב, הואיל ואין איסור השני חל כלל, וממילא מותרת היא גם כן בהנאה, כסברת הרמב"ם, שהאיסור הנאה תלוי באיסור אכילה. ועיין יבמות [לג ב]. אולם המשנה למלך [יסוה"ת ח ה] חילק באופן אחר ממה שכתב הרמב"ם, שכדי לומר איסור מוסיף, אין די בזה שהאיסור השני הוסיף איסור שלא היה קודם לכן, אלא צריך שיהיה מוסיף עונש גם כן. ובזה יש חילוק ביניהם, שאיסור הנאה של מעילה יש בו מלקות, וכמו שכתב הרמב"ם [מעילה א ג]. אבל איסור הנאה של בשר בחלב, אין לוקין עליו, על כל פנים לדעת הרמב"ם [עיי"ש שהאריך להוכיח כן מדעת הרמב"ם]. ובקהלות יעקב ביאר דברי המשנה למלך, שהוא סובר, שכאשר אומרים "אין איסור חל על איסור", אזי האיסור השני חל, אלא שאין עונשים עליו. ואם כן, הדבר פשוט שדוקא כאשר האיסור השני הוסיף לאסור דבר חדש, באופן שלוקין עליו, אז נקרא בשם איסור מוסיף. אבל כשהוסיף לאסור באיסור שאין בו מלקות, הרי לא הועיל כלום בזה, שהרי גם בלא תוספת זו חל האיסור השני, אלא שדין עונש אין בו, ובתוספת זו גם כן לא נתחדש עונש. ועיין עוד בהערה הבאה מענין זה. 47. רש"י בשבועות [כד ב] כתב, שאיסור מעילה חל על חלב, הואיל וכולל הוא גם את הבשר והעור שהיו מותרים עד עתה. והתוס' שם העירו ממה שלמדנו כאן, שסיבת חלותו [של איסור מעילה] הוא משום שהוסיף לאסור בהנאה, ותירצו, שבאמת על ידי תוספת איסור הנאה אין זה נחשב איסור מוסיף, וכונת הגמרא כאן לומר, שהואיל ומצאנו שמעילה אוסרת גם בהנאה, ומשום חלב הלא אינו אסור אלא באכילה, הרי שאיסור מעילה חמור הוא מאיסור חלב. ודבריהם צריכים ביאור, שאם כן, אין צורך כלל לטעם זה שכתב רש"י, שאיסור מעילה כולל הוא את שאר הבהמה, ודי בזה שהוא איסור חמור. ובעולת שלמה מבאר כונתם על פי מה שכתבו התוס' ביבמות [לג ב ד"ה אמר], שאיסור כולל אינו חל כשהאיסור השני הוא קל מן הראשון, אלא כששניהם שוין. ומעתה, כדי שיחול מעילה על איסור חלב, אנו נצרכים לשני הטעמים יחד, שאמנם איסור מעילה הוא כולל, מכל מקום הרי חלב חמור ממנו, שהוא בכרת, ולכן הוצרכנו לומר, שגם במעילה יש בו חומר מה שאין בחלב, שהוא אוסר בהנאה גם כן, וכמו שביארה הגמרא בסוגיתנו. ואם כן שוים הם, וממילא המעילה חל על ידי שהוא כולל, וכסברת רש"י. אולם מדברי התוס' בחולין [קא א ד"ה איסור] נראה שמפרשים, שאיסור מעילה חל על חלב מצד החומרא שבו בלבד, שאוסר גם בהנאה, ואין צורך לזה שהוא כולל את שאר הבהמה גם כן. וכן מפורש בשיטמ"ק כאן [ד]. ועיין בתוס' [עמ' ב ד"ה נשאת]. וכן כתב החזו"א [אהע"ז קלב יג] לפרש דברי התוס' בחולין. ולקמן [כג ב] הוכיחה הגמרא, שבקדשים איסור חל על איסור, ממה שחל מעילה על איסור חלב. והקשה העמודי אור [ק"ז ה], הרי למדנו כאן, שמעילה נחשב איסור מוסיף על חלב. ואם כן אין הוכחה שדין קדשים שונה בזה מדין החולין. ולפי דעת התוס' בחולין הני"ל, תתיישב לנו קושיא זו, שבאמת איסור הנאה אינו נחשב לאיסור מוסיף, ורק מצד שהוא חמור מאיסור חלב, שאוסר הוא גם בהנאה, הרי הוא חל עליו. ובזה למדנו לקמן



בגמרא, שזהו דוקא לענין קדשים, שנתחדש בהם שאף על פי שאיסור חלב בכרת ואיסור מעילה אינו בכרת, מכל מקום הצד חמור שיש במעילה, מחשיבו לאיסור חמור לגבי חלב. מה שאין כן בחולין, אמנם גם בהם נאמר שאיסור חמור חל על הקל, אבל איננו יכולים לתפוש רק את הצד חמור שבו, ולהחשיבו משום כך לאיסור חמור, אלא אנו מצריכים, שבאופן כללי יהיה זה נחשב חמור כלפי האיסור הראשון שקדם לו. וכעין זה כתב הרב המגיה במשנה למלך [מאכ"א יד יט]. ומעתה יש ליישב גם כן לפי דעת התוס' בשבועות הנ"ל [שמעילה חל על חלב משום שהוא כולל את שאר הבהמה], שבאמת איסור חלב חמור הוא ממעילה, משום שעונשו בכרת, אף על פי שמעילה אוסר בהנאה, ורק בקדשים נתחדש, שעל ידי הצד חמור שיש במעילה, הרי הוא נחשב כאיסור שוה עם החלב, ומשום כך יכול לחול עליו, על ידי שהוא כולל את כל בשר הבהמה. 48 הקשה בקובץ הערות [לג ז], מדוע הוצרכנו לטעם זה, והלא איסור חלב שחל קודם לאיסור המוקדשים היה רק על אכילת הדבר. ואם כן, איסור מוקדשין שבא אחריו, שאוסר גם בהנאה, ודאי יכול הוא לחול עליו ולאסור על כל פנים בהנאה, שהרי בהנאה היה החלב מותר עד עכשיו, וממילא גם כשאוכל החלב, נוכל לחייבו על ההנאה שבאכילה, משום מעילה, שהנאת אכילה אינה גרועה משאר ההנאות. ותיירץ, שבכל מקום שנאסרה אכילה בתורה, יסוד האיסור הוא הנאת האכילה, ולא עצם פעולת הבאת האוכל למעיו. ואם כן, כשבא לאכול חלב זה, הרי כבר נאסרה הנאת אכילתו מצד איסור חלב שקדם לו, ולכן הוצרכנו לדון מטעם מיגו, שהוא איסור מוסף או איסור כולל או איסור חמור, וכנ"ל. והאפיקי ים [א לד] כתב, שבהכרח להעמיד המשנה באופן שגזבר [של ההקדש] אכל חתיכה זו של קודש, שהרי באיסור מעילה ישנם שני חלקים: א] כשנהנה מן ההקדש, על ידי אכילה או כל הנאה אחרת, ב] כשנטל דבר של הקדש כדי להכניסה לרשותו. ואם כן, יש להקשות לכאורה בדברי הגמרא, הרי בשעה שנטל החתיכה כדי להכניסה לרשותו ולאוכלה, כבר עבר באיסור מעילה ונתחייב בתשלומין, ובשעה זו עדיין לא נתחייב כלל בשאר איסורי האכילה שבה, ומה שייך לדון [באיסור מעילה] מצד שאין איסור חל על איסור, הרי האיסורים נעשו בזה אחר זה, ועוד שהרי איסור המעילה אינו על מעשה האכילה כלל, ועל כרחנו לומר, שמדברים בגזבר שנטלה, שמאחר והיה סבור שהחתיכה שלו, לא היתה בכונתו כלל להכניסה לרשותו בנטילתו. ואם כן, חיוב מעילה הוא על הנאתו מן ההקדש באכילתו. ועיין עוד רש"י יבמות [לד א בתוס' ד"ה והוציאן].

ומעתה, יש על החלב איסור נוסף של אכילת הקדש, שחייב עליה אשם מעילות.

**ואכתי, להדיוט בלבד הוא דאסור. אבל לגבוה שרי להקריב את החלב.** אבל משעה דהוה ליה נותר, הרי מיגו דאיתוסף ביה איסורא לגבי גבוה, שאסור מעתה בהקרבה - **איתוסף ביה** נמי איסור אכילה מצד "נותר" **לגבי הדיוט**, וגם זה הוא איסור "מוסיף", שהחתיכה הזאת, בשעה שנאסרת להדיוט, היא נאסרת מכוחו של אותו איסור גם לגבוה.

ונוסף עתה חיוב חטאת שלישית משום נותר.

**חל עליה יום הכפורים**, הרי מיגו דאיתוסף ביה על הגברא איסור אכילה **לגבי חולין** - **איתוסף ביה** נמי איסור אכילה **לגבי גבוה**, כלומר לגבי חלב זה שהוא קדשים, ואיסור כולל הוא, כיון שכל המאכלים נאסרים ביום הכיפורים ובכללם גם חתיכה זו.

והרי חייב הוא חטאת רביעית משום יום הכפורים.

ומקשינן: **ונתני חמש חטאות, ונוקמה כגון דאכל** נוסף לכזית חלב גם **כזית פיגול?** [ועדיין זה נחשב לאכילה אחת כיון שבית הבליעה מחזיק שני זיתים כמבואר לקמן].

ומתצינן: **בחדא בהמה קמיירי** מתניתין, שייטכן לאכול ממנה ולהתחייב הרבה חטאות. אבל **בשתי בהמות לא קמיירי. ונותר ופיגול בחדא בהמה לא משכחת לה** שהרי הפיגול חל קודם הנותר. שדוקא בשעת עבודות הקרבן הוא מתפגל ע"י מחשבת הכהן, ולאחר שנעשה פיגול ואינו ראוי לאכילת אדם ולא להקרבה במזבח שוב אין הקרבן נעשה "נותר" שהנותר הוא דוקא "הנשאר מקרבן שקרב כמצותו, לאחר זמן אכילתו" [רמב"ם] 49.

49. בפשוטו היה אפשר לפרש, שטעם הדבר משום שאין איסור חל על איסור. אולם יש אחרונים המפרשים בדברי רש"י באופן אחר, שכל דין נותר נאמר רק בקדשים שהיו עומדים לאכילת אדם או לאכילת מזבח קודם שחל בהם פסול נותר. אבל בקדשים פסולים, שקודם שנותרו גם כן לא היו ראויים לאכילת אדם או מזבח, לא נאמר בהם איסור נותר. וכן מבואר בדברי רש"י **בזבחים** [צ א ד"ה ומשום נותר]. ועיין חזו"א זבחים [יא ד בתחילתו]. **והמנחת חינוך** [קמב] חידש לפי טעם זה, שכמו שאין בקדשים פסולים איסור אכילה מצד נותר, הוא הדין שאין גם כן איסור להותיר מהם לאחר זמן אכילתו, ויכול לשרפם מתי שירצה [אבל אם הוא מצד שאין איסור חל על איסור, וכנ"ל, אזי טעם זה שייך דוקא לענין אכילה, שכבר נאסר משום פיגול וכדומה. אבל עדיין יהיה אסור להותיר מהם, ויהיה טעון שריפה קודם סוף זמן אכילתו, ועיין בצל"ח פסחים כת]. והקשה **בקהלות יעקב**, ממה שלמדנו במעילה [ו], שבשר קדשים שיצא לפני זריקה, יכול לחול עליו אחר כך איסור נותר, לדברי האומר זריקה מועלת ליוצא, עיי"ש, ואם כן קשה לפי שני הטעמים הנ"ל, שהרי אף על פי שהזריקה מועלת ליוצא, זהו דוקא לענין שנחשב כאילו נזרק דם הקרבן ונרצה לו. אבל איסור יוצא שחל על הבשר, ודאי לא נפקע ממנו, ואיך יחול עליו אחר כך איסור נותר. והביא ליישב בשם **החזו"א**, שאמנם איסור נותר אינו חל על פיגול, הואיל ושניהם שוים בחומרם, ששניהם בכרת. אבל איסור נותר יחול על יוצא, הואיל ואיסור יוצא אינו אלא בלאו, וכמו שכתבו התוס' לקמן [עמ' ב ד"ה נשאת]. **והקהלות יעקב** יישב גם לפי הטעם השני [שאיסור נותר נאמר רק כשהיה קודם לכן ראוי לאכילה], שיש לחלק בסברא זו בין פיגול ליוצא, שדוקא בפיגול, שהוא קרבן שנפסל בעבודות דמו, ולא היתה הרצאה בכשרות כלל, אם כן, הבשר אסור עדיין גם משום הקדושה שעליו, שהרי מעולם לא נותר הבשר לאכילת אדם, ולכן לא שייך בבשר זה איסור נותר, מה שאין כן ביוצא, שנעשה בו עבודות הדם [לדברי האומר זריקה מועלת ליוצא]. ואם כן, מצד הקדושה שעליו הרי כבר נותר לאכילה, וכל איסורו הוא מחמת דבר אחר, שיצא חוץ למחיצתו, ומשום כך יכול לחול עליו איסור נותר. ועיין עוד במקדש דוד [טז ד].

ומקשינן: **אלמה לא? והרי משכחת לה** שיהיו פיגול ונותר בחדא בהמה! **כגון: שהעלה אבר פיגול לגבי מזבח, דפקע פיגוליה מיניה** הואיל וקידשו המזבח [ואפילו באכילה נותר, תו' זבחים מב, ב ד"ה הקומץ], ולאחר מכן ירד מהמזבח, וכשיעבור זמנו **הוה ליה נותר** 50. ואילו אבר אחר שלא העלהו למזבח נשאר בפיגולו.

50. כונת הגמרא היא, שהעלהו על המזבח וגם כן משלה בו האור. ואף על פי שעל ידי העלאתו על המזבח לבד, חל בו כבר הדין שאם עלה לא ירד, ואפשר להקטירו, כמו שלמדנו בזבחים [פד א], מכל מקום מאחר שאם ירד שוב, לא יעלה שנית, אם כן, הרי אנו רואים שאיסור פיגול עדיין לא פקע ממנו, וממילא לא יחול עליו איסור נותר, מה שאין כן כשמשלה בו האור, שאז נפקע ממנו לגמרי איסור פיגול, וכמו שיבואר בהערה הבאה. **והאחרונים** ביארו, שבאמת גם לענין נותר, הדין הוא, שאם משלה בו האור, אזי נפקע

איסור נותר ממנו, אלא שזהו דוקא כשמשלה בו האור לאחר שכבר נעשה נותר. אבל כאן שנעשה נותר אחר שמשלה בו האור, ודאי יחול בו פסול נותר. **והקורן אורה** [זבחים פז] יצא לחדש, שלאחר משילת האור ברובו לא יתכן שיהיה נפסל אח"כ עוד בלינה [ובזה ביאר דברי הגמרא שם]. והקשה **המקדש דוד** [ו], הרי מפורש בגמרא כאן להיפך, לכאורה. וכתב ליישב, שכל דבריו נאמרו דוקא לענין הקטרה של קרבן כשר, שבזה יש סברא לומר, הואיל וכבר נתקיימה עיקר מצות ההקטרה קודם הלינה, על כן נחשבת ההקטרה כולה כאילו נעשית אז. מה שאין כן בקרבן פיגול, שקודם שמשלה האור ברובו עדיין לא היה שום מצוה בהקטרתו, שהרי פסול היה, ולכן, אחר כך כשמשלה בו האור, שנפקע ממנו שם פיגול והוכשר להקטרה, דינו ליעשות דוקא קודם הלינה, שהרי אז הוא תחילת מצות ההקטרה, ומשום כך כשעלה השחר קודם ההקטרה, יהיה נפסל בלינה.

ואם כן מצינו נותר ופיגול בחדא בהמה. ומשכחת לה שיתחייב בחטאת נוספת כשיאכל כזית מהאבר המפוגל שלא עלה על המזבח וכזית מאבר הנותר.

**וכדאמר עולא: קומץ פיגול שהעלו לגבי מזבח - פקע פיגולו ממנו** 51, ואם נשאר לאחר זמנו **הוא ליה נותר**.

**51.** דעת רש"י [כפי שפירש הב"ח בהגהותיו לזבחים מג ב], שאמנם על ידי שמשלה האור ברוב הבשר, נפקע פיגולו ממנו, מכל מקום זהו דוקא לענין שאפילו אם ירדו מן המזבח, יעלו, הואיל וכבר נעשו לחמו של מזבח. אבל איסור פיגול לא נפקע ממנו, והאוכלו חייב כרת. אולם **התוס' שם** [מב ב ד"ה הקומץ] כתבו שמסוגייתנו נראה, שנפקע ממנו איסור פיגול לגמרי. **והאחיעזר** [ב כו ט] מבאר, שכונתם להוכיח ממה שלמדנו כאן, שלא שייך שיהיה איסור פיגול ונותר באבר אחד, ואם היינו מפרשים כדעת רש"י, שאיסור פיגול עדיין קיים בבשר, אם כן, שוב אפשר למצוא נותר ופיגול בכזית אחד, שלאחר שהעלהו על המזבח, ומשלה בו האור, יש בו איסור פיגול, ויכול לחול בו גם כן איסור נותר הואיל ונעשה ראוי לאכילת מזבח. ובהכרח שגם איסור פיגול נפקע ממנו על ידי משילת האור. ובמנחות [כו ב] נחלקו רבי חנינא ורבי יוחנן, שלדעת רבי חנינא, כשמשלה האור במיעוטו, כבר הותרו שיירי המנחה, וכן בשר הבהמה. אבל לדעת רבי יוחנן, לא הותרו עד שימשול האור ברובו. **והמשנה למלך** [פסוה"מ ג ט] מחדש לפי זה, שלדעת רבי יוחנן, יהיה דין פקיעת הפיגול [על ידי משילת האור] מתחלק לשנים, שכאשר משלה האור במיעוטו, כבר חל הדין שאם ירדו יעלו, מאחר וכבר התחיל מעשה ההקטרה ונעשה לחמו של מזבח. אבל עדיין לא נפקע איסור הפיגול לגמרי ממנו, עד שימשול ברובו. אולם **האחיעזר** שם נחלק עליו בזה, ולדבריו אין לחלק בין דין "לחמו של מזבח" לענין שאם ירדו יעלו, ובין איסור אכילה של פיגול, ולרבי יוחנן שניהם נעשים במשילת רובו. עוד חידש שם **האחיעזר**, שסוגיתנו נאמרה רק לדעת רבי חנינא, שבמשילת האור במיעוטו נפקע דין פיגול ממנו, ואחר כך יכול לחול עליו דין נותר, שהרי עדיין לא נשלם מצות ההקטרה. אבל לדעת רבי יוחנן, שבמשילת האור ברובו נפקע הפיגול, אין שייך שיחול אחר כך איסור נותר, הואיל וכבר נעשית מצות הקטרתו.

ומתרצינן: רק **באבר אחד קא מיירי** מתנתיין, **בשני אברים לא קמיירי**. ונותר ופיגול יחד אמנם מצינו בשני אברים אבל **בחד אבר לא משכחת לה**. ומקשינן: **אלמה לא?** והרי **משכחת לה** אפילו בחד איבר. **כגון שהעלה אבר פיגול לגבי מזבח** באופן דחד **פלגיה** דאבר **אנחיה על גבי מזבח**, ופלגיה השני נשאר **מאבראי**, **דמזבח** חוצה לו. **דהוא** פלגיה דאנחיה על גבי **מזבח פקע** שם **פיגול** מיניה, וכשנשאר אחרי זמנו **הוא ליה נותר**, **וכדאמר עולא: קומץ פיגול שהעלה על המזבח פקע פיגולו ממנו והוי ליה נותר**. ועל חצי האבר השני הוא חייב מדין פיגול!?

[נראה שכך היא משמעות ראשי התיבות א"ל המופיעים בגמרא] **איכא לתרוצי: לא** יתכן לומר בחד אבר. שהרי להניחו בצורה שהוא יתחלק בדיוק לשני חצאים אי אפשר. ואם כן ממה נפשך: **אי רובא דאבר אנחיה על גבי המזבח - שדייה כולא למזבח!** שפקע מכולו שם פיגול ואין כאן אלא נותר. ואי **רובא דאבר אנחיה דבראי**, מחוץ למזבח - **שדייה כולא לבראי!** שכולו נשאר פיגול ולא חל עליו שם נותר ודחינן: אם כן, דאמרת דאזלינן בתר רוב איבר ודינו של מיעוט האיבר הוא כדין רובו - **תפשוט מכאן הא דבעי רמי בר חמא** במסכת חולין. דשנינו התם לענין לידת בכור, שקדושת הבכור אינה חלה בהיותו במעי אמו אלא היא חלה עם יציאת רוב העובר מהרחם: ומעתה יש להסתפק אם יצא מיעוטו של הבכור, אלא שבאותו מיעוט מגופו שיצא היה גם אבר אחד שיצא כבר רובו של האבר. ואם נצרף את מיעוטו של האבר הזה שלא יצא עדיין אל רוב האבר שכבר יצא ונחשיב את האבר כולו כמי שיצא, יהיה מעתה רובו של העובר בחוץ. האם **הלכו באברים אחר הרוב**, שאם יצא רוב האבר אמרינן שגם מיעוטו נגרר אחריו, וכאילו יצא גם הוא, ויכול הוא להשלים לרוב העובר להחשיבו כמי שיצא רובו. **או לא הלכו באברים אחר הרוב?**

ומכיון שרמי בר חמא לא פשט מסוגייתנו שהולכים באברים אחר הרוב, שמע מינה דאין ראייה מכאן שהולכין אחר רוב האבר. ואם כן הדרא קושיא לדוכתא דמשכחת לה שיהיה חייב שתיים בחד אבר שמקצתו הונח על המזבח ומקצתו חוץ למזבח?

ומתרצינן: **אלא** לעולם משכחת לה שחייב שתיים אפילו בחד אבר. אבל על כל פנים בכזית אחד לא משכחת לה שיהיה גם פיגול וגם נותר. ומתניתין - **בכזית אחד קמיירי** שחייב עליו הרבה חטאות [ד"אכילה אחת" קתני דהיינו כזית], ואילו **בשני זיתים לא קא מיירי**.

ומקשינן: וכי **לא** מיירי מתניתין בשני כזיתים? **והקתני** שחייב חטאת על אכילת **יום הכפורים, וביום הכפורים** רק באכילת שיעור של **ככותבת הוא דמחייב** 52.

52. הקשה האור שמח [שב"ע ב ד], הרי הדין הוא, שהאוכל כחצי זית איסור והקיא וחזר ואכלו, שהוא חייב כאילו אכל כזית שלם, הואיל ובהנאת גרונו מתחייב, וכמו שלמדנו בחולין [קג]. ואם כן היה אפשר להעמיד משנתנו, שאכל כזית אחת בלבד, ואחר כך הקיאה ושוב חזר ואכלה, ולכן יש בו גם כן חיוב משום יום הכפורים, שהרי נמצא שאכל שני זיתים שהוא שיעור כותבת. ומכח זה כתב להוכיח, שלענין יום הכפורים, שחיובו תלוי בישוב הדעת שבא לו על ידי אכילתו, אינו מתחייב באופן זה שהקיא וחזר ואכלו.

**ובכותבת אית ביה שני זיתים** 53.

53. בשו"ע [או"ח תפו] מובא בשם יש אומרים, שכזית הוא חצי ביצה. וכתב המגן אברהם, שבאמת כזית הוא פחות מעט מחצי ביצה, שהרי למדנו כאן ששיעור כותבת הוא שני כזיתים, וביומא [עט] למדנו, שכותבת הוא מעט פחות מכביצה. ואם כן, נמצא שבכביצה יש יותר משני כזיתים.

ומתרצינן: **אמר רבי זירא: כגון שאכל כוליא** [כליה] ביחד עם חלבה שמסביבה. וחייב על הכזית חלב כשלעצמו שלש חטאות: משום חלב, ומשום אכילת קדשים בטומאת הגוף, ומשום נותר. וכן חייב אשם מעילות. וכמו כן מצטרף כזית החלב אל הכוליא לחייבו חטאת על אכילה ביום הכיפורים בשיעור כותבת.

[ולכן, אעפ"י שהשתא מיירי מתניתין בשני כזיתים, לא תיקשי דליחייב משום נותר ופיגול בשני זיתים וכגון שהיה הקרבן פיגול והעלה את הכוליא על גבי המזבח ופקע ממנה דין פיגול, וחייב עליה משום נותר, ועל החלב יתחייב מדין פיגול. כי כאמור, המשנה מתכוונת למצוא אופן שעל כזית אחד יתחייב בכל החטאות. וכזית החלב שעליו חייב את כל שלשת החטאות [חלב, קדשים בטומאה, ונותר] ואשם מצד מעילה, הוא גם הכזית הגורם לחטאת הרביעית של יום הכפורים בכך שהוא משלים יחד עם הכוליא לשיעור כותבת. אבל לענין פיגול, הרי אף אם משכחת לה שהכוליא תעלה על המזבח ויפקע ממנה הפיגול ויתחייב עליה משום נותר ובחלב ישאר איסור פיגול, מכל מקום אין בכזית של החלב חיוב נותר. ולכן לא מנה התנא חטאת של פיגול עמהן. רש"י].

**רב פפא אמר: כגון דמלייה** לכזית החלב **בתמרי** והשלימו התמרי לשיעור כותבת.

**רב אדא בר אחא מתני** במתניתין **חמש חטאות. ומתריץ לה** שהחטאת החמישית היא **כגון דאכל כזית פיגול** בנוסף לכזית חלב. **ולא משני כהני שינויי דקא משנינן** לעיל.

ומקשינן: אם כן, **ונתני שש חטאות? ונוקמה כגון דאכל נמי כזית דם?**

ומתרצינן: **בחדא אכילה קא מיירי, בשתי אכילות לא קא מיירי. ושיערו חכמים דאין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים** הלכך שני זיתים בלבד מיחשיב לחדא אכילה <sup>54</sup>.

<sup>54</sup> **המגן אברהם** [תפוז] הקשה, ממה שלמדנו ביומא [9], ששיערו חכמים שבית הבליעה מחזיק כביצה, והרי כבר נתבאר בהערה הקודמת, שכביצה הוא מעט יותר משני זיתים. ותירץ, שעיקר כונת הגמרא כאן הוא, שאין בית הבליעה מחזיק שלש זיתים, אבל באמת מחזיק הוא מעט יותר משני זיתים. ועדיין הוקשה לו מכאן על שיטת הרמב"ם, שכזית הוא פחות משליש ביצה [עיין או"ח שסח ג], ולפי זה, בית הבליעה מחזיק יותר משלש זיתים, ועי"ש ובמחצית השקל. **והנודע ביהודה** [א או"ח לח] יישב קושיא זו, שבאמת אפשר לתחוב ולדחוק בבית הבליעה שיעור כביצה, אבל אין נכנס שם בריוח יותר משני זיתים, ובסוגייתנו, שהנידון הוא לחייבו כמה חטאות, הרי צריך שיהיה דרך אכילה, וכשדוחק שם יותר משני זיתים, אין זה דרך אכילה ואינו מתחייב בכך.

שנינו במשנה: **רבי מאיר אומר**: אם היה שבת והוציאו בפיו חייב.

והוינן בה: **ונתני "אם הוציאו חייב"** נמי על ההוצאה, שהרי ביום הכפורים מיירי שאף הוא אסור בהוצאה. ואם כן **מאי טעמא קתני** כדי לחייבו משום מלאכת הוצאה - **"אם היתה שבת"**? ומתרצינן: **אמר רפרם: זאת אומרת: יש עירוב והוצאה**

**לשבת**, שאסורה בו הוצאה ונתקנו בו עירובי חצרות. **ואין עירוב והוצאה ליום הכפורים** שאין בו איסור הוצאה [לפי שהיא מלאכה גרועה. תו' ביצה יב, א ד"ה דלמא] 55.

55. בחידושים שבספר **מקור חיים** כתב לבאר הטעם בזה, על פי דברי התוס' בשבת [ב א], שמלאכת הוצאה מלאכה גרועה היא [ומשום כך צריך לימוד מיוחד לכל אופן ואופן של הוצאה, שהוא אסור], עיי"ש, ועל כן, הגם שנאסר לעשות מלאכה ביום הכפורים, מכל מקום עדיין לא ידענו שאסור בו הוצאה. וכתב **האבי עזרי** [שב"ע א ב], שאפילו אם אין עירוב והוצאה ליום הכפורים, זהו דוקא לענין האיסור כרת והקרבת שבה. אבל מכל מקום גם הוצאה נכללת במצות "שבת שבתון" הנאמר ביום הכפורים.

ומקשינן: **ממאי? דלמא יש עירוב והוצאה גם ליום הכפורים. והכי קתני**: רבי מאיר **אם היתה שבת והוצאה, חייב אף על הוצאה משום שבת** וגם על הוצאה משום **יום הכפורים**, דהיינו, עוד שתי חטאות?

ומתריצין: **אלא אי אתמר דרפרם - על הדא הוא דאיתמר**.

**דתניא**: נאמר בשעיר לעזאזל **"ושלח ביד איש עתי"**. ודרשינן: **"איש" - להכשיר את הזר לשילוח השעיר**. דלא בעינן כהן.

**"עתי"**, משמע בעתו ובמועדו ישתלח **ואפילו בטומאה ואפילו בשבת**. ועוד דרשינן מ**"עתי" - במזומן**, שהשליח יהיה מזומן מאתמול להוליך את השעיר. עד כאן לשון הברייתא.

**קתני** בברייתא: **"עתי"**, **ואפילו בשבת**. ועל כך **אמר רפרם: זאת אומרת** מדאיצטריך לרבות שמותר לשלח את השעיר אפילו חל יום הכיפורים בשבת: **עירוב והוצאה לשבת ואין עירוב והוצאה ליום הכפורים!** שאם היה איסור הוצאה ביום הכפורים הרי כבר ידענו שהשילוח דוחה את איסור הוצאה ביוה"כ והוא הדין שדוחה איסור הוצאה דשבת ולא היה צריך הכתוב לרבות שדוחה שילוחו של השעיר את איסור ההוצאה בשבת.

ומקשינן: **ממאי? דלמא דחיית איסור הוצאה בשבת לא ילפינן מיוה"כ משום דשאני שעיר המשתלח ביוה"כ דהכשירו ביום הכפורים בכך!** שכך היא מצותו לישלח ביוה"כ, וכשם שהתמידין של שבת קרבין בשבת. אבל אם חל בשבת הוה אמינא שלא ידחה את השבת ולכן איצטריך קרא 56.

56. כתבו **התוס'**, שבסוגית הגמרא ביומא [סו], לא הקשו על דברי רפרם כמו כאן, ודברי תורה עניים במקומם ועשירים במקום אחר. ובקובץ **הערות** [יא ח] כתב שיש לבאר במה נחלקו הסוגיות, שביבמות [ז] למדנו שאומרים **"הואיל ואשתרי אשתרי"**. כלומר, שכאשר התורה התירה פעולה אחת שיש בה איסור, משום צורך מסויים, אזי אפילו אם יהיה מזדמן איסור נוסף בפעולה זאת, נתיר גם איסור זה הנוסף. אולם זהו דוקא כאשר האיסור שאותו התירה התורה, חל בראשונה. אבל כאשר האיסור שלא

הותר מצד עצמו חל קודם חבירו, אזי האיסור הראשון במקומו עומד לעולם. ויסוד חילוק זה יש לבאר בשני אופנים: א] הדין "הואיל ואשתרי אשתרי", יש בכוחו רק לגרום שלא יחול האיסור מלכתחילה. אבל כשחל כבר האיסור בלא אפשרות של היתר, אינו יכול להפקיעו כבר. ב] כאשר בא האיסור החמור קודם, הרי עד שנאמר "הואיל ואשתרי אשתרי", להתיר את האיסור החמור, נאמר סברא הפוכה לאסור גם את האיסור הקל, שהואיל ונאסר, נאסר. ומעתה בנידון שלנו, שהתירה התורה בשעיר המשתלח איסור הוצאה ביום הכפורים, ונזדמן שנאסרה פעולה זו גם משום איסור שבת, אזי דבר זה תלוי בשני צדדים הנ"ל, שהרי כאן חלים שני האיסורים של שבת ויום הכפורים יחדיו. ולפי הביאור הראשון יתכן לומר כאן "הואיל ואשתרי אשתרי", שהרי על ידי זה נאמר שלא יחול מלכתחילה איסור שבת. אבל לפי הביאור השני יש לומר, עד שנבוא להתיר את איסור שבת על ידי מה שהותרה פעולה זו משום איסור יום הכפורים, נאמר להיפך, שאיסור שבת יגרום שגם איסור יום הכפורים לא יהיה נותר. ובנידון זה נחלקו שני הסוגיות הנ"ל. ועיין עוד שאגת אריה [ע] מה שביאר בזה. וביבמות [לד] אמר רב, שהתנא של משנתנו סובר, שאיסור חל על איסור במוסיף ובכולל ובבת אחת. והתוס' שם נתקשו, שאמנם למדנו ממשנתנו שבמוסיף ובכולל איסור חל על איסור, וכמו שביארה הגמרא לעיל, אבל היכן מצאנו שחל בבת אחת. וכתבו לפרש בשם ר"י, שאיסור הוצאה שמחמת שבת ואיסור הוצאה שמחמת יום הכפורים חלים הם בבת אחת. ואם כן, למדנו מכאן שכאשר באים שני איסורים בבת אחת, חלים שניהם. ולפי דבריו נמצא, שהיה פשוט לרב, שלא כדעת רפרם, אלא כדחית הגמרא כאן, שרבי מאיר נקט שבת, רק כדי להרבות בחיובי חטאות נוספים. ובאמת אנו נוקטים להלכה, שיש עירוב והוצאה ליום הכפורים [וכמו הפירוש שפירש רש"י ביומא שם, שהכונה היא לתקנת עירוב חצירות], כמבואר בשו"ע [או"ח תטז ד]. אולם השאגת אריה [ע] מפרש דברי רב לפי המבואר בשבועות [כד], שמשנתנו מדברת בבכור, שקדושתו מאליו, ולא בשאר כל הקדשים שמתקדשים על ידי האדם [וזה שלא כמו שלמדנו לעיל, שכאשר הקדישה, נוסף איסור מוקדשים על החלב, הרי שאין מדובר בבכור, ועיין בתוס' כאן], ונמצא, שאיסור חלב ואיסור מוקדשים חלים בבת אחת, שקודם יציאתו לאויר העולם עדיין לא נאסר חלבו באכילה, וכן קדושת בכורה שבו חלה עם פטירתו את הרחם, וכמו שנלמד לקמן [כג].

ומסקינן: **אלא הא דרפרם בדותא היא.**

## מתניתין:

**יש בא ביאה אחת וחייב עליה שש חטאות.**

**כיצד?**

**א. הבא על בתו חייב עליה משום בתו.**

**ב. ואחותו שאותה הבת היא גם אחותו.**

וכגון שבא על אמו והוליד ממנה בת.

**ג. אשת אחיו שהיתה נשואה בעבר לאחיו [מאביו].**

**ד. ואשת אחי אביו שנשאה אחי אביו.**

**ה. ואשת איש והרי היא אשת איש.**

## דף יד - ב

### גמרא:

והוינן בה: **והא לית ליה לרבי מאיר דאיסור חל על איסור** כדאוקימנא לעיל שדוקא באיסור כולל ומוסיף סבירא ליה דחל על איסור, ואם כן איך יתכן שיהיו כמה איסורים על אשה אחת?

ומתרצינן: **נהי דאיסור חל על איסור לית ליה** מכל מקום **איסור מוסיף ואיסור בבת אחת אית ליה**.

כיצד? **כגון** ראובן **שבא על אמו והוליד ממנה בת** דינה, **דאיסור בתו ואחותו בהדי הדדי אתי** ושני איסורין הבאין בבת אחת חלין שניהם.

**נשאת** דינה לשמעון שהוא **אחיו** של ראובן [מהאב דאילו לאחיו מהאם היא אסורה שהיא אחותו מהאם ואין קידושין תופסין בה וממילא לא הוי אשת אחיו, לגבי ראובן], **מיגו דאיתוסף** בה השתא **איסור** אשת אח **לגבי אחין** אחרים של שמעון **איתוסף** נמי האי **איסורא לגבי דידיה** דראובן דאיסור מוסיף הוא [וכן כל השנוי להלן במשנה] 57.

57. הקשו התוס', הרי אשה זו ממזרת היא, שנולדה מחייבי כריתות [של אמו]. ואם כן איך יחול על האחים איסור אשת אח, הלא כבר היתה אסורה עליהם קודם לכן משום ממזרת. ותירצו, שאיסור אשת אח החמור, שהוא בכרת, חל על איסור ממזרת, שאינו אלא בלאו, או שמדובר באופן שהאח גם כן ממזר, שהוא מותר בממזרת, ולכן חל עליו איסור אשת אח. **וכל דברי התוס'** נאמרו רק לענין האיסור של אשת אח, שאם אינו חל על איסור ממזרת, אינו חייב בעונש משום אשת אח, אבל ודאי הוא, שלא יהיו קידושין תופסים בה, משום שם אשת אח שעליה, שכדי למנוע תפיסת קידושין, איננו צריכים שיחול האיסור בפועל, אלא די במה שיש עליה סיבת איסור ושם ערוה, כן כתב **בקובץ הערות** [ל ח]. וכתב להוכיח כדבריו, שאם לא כן, אדם שקידש אשה, ואחותה היתה נדה, שאין איסור אחות אשה חל על נדה [באופן שאין בזה משום איסור כולל, וכגון שאין לה עוד קרובות], הלא הדבר פשוט מאד, שאין קידושין תופסין לו בה.

מת שמעון או גירשה ו**נשאת** אח"כ לעשיו שהוא **אחי אביו** של ראובן, **מיגו דאיתוסף** השתא **איסורא** של אשת אחי האב **לגבי שאר בני אחי אביו** שהיה לעשיו אח שלישי [מלבד אבי ראובן] ועל בני אותו האח נאסרה עתה משום אשת אחי האב **איתוסף** נמי האי איסורא **לגבי דידיה**. [עפ"י גירסת שיטמ"ק ועיין ערוך לנר ורש"ש].



נשאת אחי"כ לאיש אחר הוה ליה אשת איש, מיגו דאתוסף השתא איסור אשת איש לגבי עלמא איתוסף נמי לגבי דידיה [וכמו כן יש לפרש שנישאה רק לאחי האב ובנישואין אלה נוספו עליה בבת אחת איסור אשת אחי האב ואיסור אשת איש, ועיין ערוך לנר].

הוה ליה נדה שפירסה נדה מיגו דאיתוסף איסור נדה לגבי בעלה איתוסף נמי לגבי דידיה.

## מתניתין:

הבא על בת בתו יתכן ויתחייב עליה שבע חטאות, כיצד?

א. יעקב בא על חנה שהיא בת לבתו דינה חייב עליה משום בת בתו.

ב. וכלתו ראובן בנו של יעקב נשא את חנה [המותרת לו שהיא בת אחותו] חייב עליה יעקב גם משום כלתו, ואיסור מוסיף הוא כי על ידי נישואי ראובן נאסרה חנה על כל אחי ראובן משום אשת אחיו ומיגו דאיתוסף בה איסור אשת אח לגביהם נוסף נמי איסור כלתו על יעקב 58 [וזה נקרא איסור מוסיף משני שמות, ומכאן הוכיחו התו' ביבמות לב, ב ד"ה איסור, דגם בכה"ג הוי איסור מוסיף].

58. השיטמ"ק [ד] מבאר, שאיסור כלתו חל עליו משום שהוא איסור מוסיף, שכאשר נישאת לבנו, ונאסרה על אחיו [של בנו] משום אשת אח, אזי חל על ידי זה גם כן עליו איסור כלתו, ואף על פי שהם שני שמות שונים של איסור, מכל מקום מועיל איסור אחד לחבירו, שיחול הוא גם כן על ידו. וכן כתבו בקיצור התוס' ביבמות [לב ב]. ועיין בהערה הבאה, האם אומרים דבר זה גם לענין איסור כולל.

ג. ואחות אשתו שהיה יעקב נשוי לפנינה שהיא בתו של חתנו [בעלה של דינה] מאשה אחרת, ומותרת ליעקב, וכשנולדה חנה הרי בבת אחת חלו עליה, ביחס ליעקב, שני איסורין, שהיא בת בתו ואחות אשתו [פנינה] מהאב, ששתיהן בנות לאב אחד חתנו של יעקב [וכן יתכן שיהא איסור כולל עיין תוד"ה ואחות].

ד. ואשת אחיו לאחר מכן נשא עשיו אחי יעקב את חנה והרי היא אסורה ליעקב משום אשת אחיו. ואיסור זה וכן כל האיסורים דלהלן הם איסור מוסיף כמבואר במשנה הקודמת.

ה. ואשת אחי אביו לאחר מכן נשאה ישמעאל אחי יצחק, אביו של יעקב, ונאסרה על יעקב משום אשת אחי אביו.

ו. ואשת איש.

ז. ונדה הכל כדלעיל.

**רבי יוסי אומר** : לפעמים יתכן שיתחייב יעקב חטאת נוספת שאם לאחר מכן **עבר זקן**, יצחק אביו של יעקב עבר איסור דרבנן ונשאה את חנה, **חייב עליה יעקב משום אשת אב**, ובגמ' יתבאר איזה איסור דרבנן עבר יצחק ואיך הוי איסור מוסיף לגבי יעקב.

**וכן הבא על בת אשתו** יתכן שיתחייב באותן החטאות שחייב הבא על בת בתו, כגון שהיא גם כלתו [שנשאה בנו [מאשה אחרת] ומותרת לו שהרי אינם קרובים זה לזה] וגם אחות אשתו [כגון שבא אבי אשתו על אשתו והוליד ממנה בת והרי היא בת אשתו ואחות אשתו] וגם כל אותם השנויים לעיל, רש"י. [ויש מפרשים שמוסב על המשנה הקודמת שהבא על בת אשתו יתכן וחייב כל החטאות כמו בביתו, עיין ברע"ב].

וכמו כן יתכן שהבא **על בת בתה** של אשתו יתחייב בכל החטאות שחייב הבא על בת בתו [שהיא גם כלתו וגם אחות אשתו, שבא אבי אשתו על בת אשתו והבת שנולדה היא בת בתה של אשתו וגם אחות אשתו] וכן כולם.

## גמרא:

והוינן בה : **קתני** : רבי יוסי אומר : אם עבר זקן ונשאה **חייב יעקב עליה משום אשת אב**.

**ומי שריא ליה ליצחק?** שהרי קודם לכן שנינו שנשאה ישמעאל אחי אביו של יעקב והרי היא אשת אחיו של יצחק. והקידושין של יצחק לא תופסין בה וממילא אינה אסורה ליעקב משום אשת אב.

ומתריצין : **אמר רבי יוחנן : כגון שנפלה לו ליצחק ליבום** שישמעאל שהיה נשוי לה קודם מת בלא בנים ויבמה יצחק.

ומקשינן : **אי הכי מאי "עבר זקן"** דקתני במתניתין איזה איסור עבר יצחק בנישואין אלה? [ואין להקשות שהרי היא כלתו של יצחק אשת עשיו לשעבר? שיש לתרץ כגון שעשיו אינו בנו של יצחק אלא עשיו ויעקב הם אחים רק מהאם, רש"י].

ומתריצין : **אמר רבי יעקב : שעבר משום כלת בנו** שהרי היא כלתו של יעקב בנו ואסורה ליצחק באיסור "**שניה**" דהיינו עריות מדרבנן הנקראים "שניות לעריות", וגם במקום מצוות יבום אין מיבמין לאשה האסורה מדרבנן אלא חולצין לה [והוא הדין שעבר עליה משום בת בת בנו שהרי היא בתו של יעקב אלא שגם זה איסור דרבנן הוא ונקט חדא משניהם].

**כדתניא : כלתו - ערוה מן התורה. כלת בנו - שניה ערוה מדרבנן. וכן אתה מוצא** איסור ערוה מדרבנן בכלת **בן בנו ובכלת בן בן בנו עד סוף כל הדורות**.

ומקשינן אהא דמוסיף רבי יוסי וכן על כל החטאות דמתניתין שמודה בהן רבי יוסי: **ומי אית ליה לרבי יוסי איסור חל על איסור!?**

**והא תנן: עבר עבירה שיש בה שתי מיתות** בית דין כגון שבא על חמותו שחייב עליה שריפה והיא גם אשת איש שחייב עליה חנק **נידון בחמורה** בשריפה החמורה מחנק.

**רבי יוסי אומר: נידון בזיקה ראשונה** באיסור שחל עליו ראשונה והוזקק להזהר ממנו תחלה. עליו הוא חייב, ואפילו אם עונשו קל מהשני, הואיל ואין איסור חל על איסור והאיסור השני לא חל עליו כלל.

כיצד? היתה מקודם **חמותו** שנשא בתה כשהיתה אלמנה **ונעשית** אח"כ **אשת איש**, **נידון משום חמותו**, אבל אם היתה קודם **אשת איש** ואח"כ נשא בתה **ונעשית חמותו נידון משום אשת איש** אעפ"י שעונשו בחנק, הקל משריפה.

הרי שרבי יוסי לית ליה איסור חל על איסור וכיצד הוא אומר במתניתין שחייב הרבה חטאות?

ומתרצינן: **אמר רבי אבהו: מודה רבי יוסי באיסור מוסיף** שהוא חל על איסור קודם, **וכן כי אתא רבין, אמר בשם רבי יוחנן: מודה רבי יוסי באיסור מוסיף** וכן באיסור כולל ובבת אחת, הלכך מודה הוא בכל החטאות דמתניתין [ואמנם בחמותו ונעשית אשת איש הוי אשת איש איסור מוסיף ומכל מקום נידון משום חמותו כי הוא העונש החמור] **59**.

**59. בסוגיא דיבמות** [לב-לג] נחלקו אמוראים בדעת רבי יוסי, האם מודה הוא גם כן באיסור כולל [כלומר, שנאסרו עתה עוד חתיכות נוספות], או דוקא באיסור מוסיף [כלומר, שבאותה חתיכה עצמה נוסף איסור שלא היה עד עתה]. אבל באיסור כולל, אין איסור חל על איסור. **והתוס'** [שם לב ב] ביאר, שאם רבי יוסי מודה גם באיסור כולל, נצטרך לומר, שאיסור כולל נאמר דוקא, כאשר נאסרו החתיכות הנוספות מאותו שם של איסור [שמחמתו באנו להוסיף ולאסור את החתיכה שנאסרה קודם לכן]. אבל אם הם משני שמות איסור שונים, אין זה קרוי איסור כולל. והביאו התוס' ראייה לזה מאשת איש שנעשית חמותו, שאמר רבי יוסי שאינה נאסרת משום חמותו. ואם נסבור שרבי יוסי מודה באיסור כולל, יקשה לנו, הלא בשעה שנשא את אשתו, נאסר בשאר קרובותיה, כאחותה ובתה וכדומה, וממילא תהיה נאסרת גם כן באמה [שהיא חמותו] מדין איסור כולל, ובהכרח שלענין איסור כולל, אין מועיל מה שנאסרה עתה באיסורים משמות אחרים. אולם **הרמב"ן** שם תירץ באופן אחר, שיש להעמיד דין זה [דאשת איש ונעשית חמותו], באופן שלא היו לאשתו קרובות נוספות מלבד אמה, וכדי לומר איסור כולל, אנו נצרכים שיהיו החתיכות שנוספו עתה לאיסור, בעולם, כדי שיחול עליהם איסור בפועל, ואין די במה שנאמר, אילו היו אלו בעולם, היה נוסף בהם עתה איסור. ועיין הערה 61 מענין זה. **והנודע ביהודה** [ב או"ח קכ] ביאר, שבכל איסורי עריות שמצאנו שהוא איסור מוסיף, אזי אצל האשה הוא איסור כולל, כגון, חמותו ונעשית אשת איש, שאצל הבעל נחשב זה לאיסור מוסיף, ומשום שעד עתה היתה היא אסורה עליו בלבד, משום חמותו, ועתה נוסף בה איסור לכל העולם, משום אשת איש [ומה שאמר רבי יוסי, שבאופן זה נדון בשריפה משום חמותו, אף על פי שרבי יוסי מודה באיסור מוסיף, זהו משום שמיתת אשת איש בחנק, ושריפה חמורה ממנה, כן כתב רש"י ביבמות [לב], ועיין תוס' כאן ד"ה מודה

[האי], וכל זה הוא לענין הבעל, שכלפיו, האשה היא החתיכה דאיסורא, ובה נוסף עתה איסור לכל העולם, ולכן הוא נאסר בה עתה גם משום אשת איש. אבל כלפי האיסור שיש על האשה, הלא הבעל הוא החתיכה דאיסורא. ואם כן, בחמותו ונעשית אשת איש, הרי לא נוסף אצלו עתה שום איסור, יותר ממה שהיה עליו קודם לכן, אבל עדיין יש כאן משום איסור כולל, שהרי על ידי נישואין אלו [של חמותו], שנעשית על ידם אשת איש, נוסף איסור על עוד אנשים שהיו מותרים בה עד עתה, ועל ידי איסור כולל יחול גם עליו איסור אשת איש, וכן להיפך, כאשר על הבעל הוא איסור כולל, אזי אצל הנבעלת הוא איסור מוסיף. ולפי זה נמצא, באשת איש ונעשית חמותו, שאמנם הוא אינו בשריפה, אבל היא נידונת בשריפה, שהרי אצלה איסור מוסיף הוא, שעד עתה היה הוא אסור רק בה, ועתה נוסף בו שהוא אסור גם עם שאר קרובותיה, ואף על פי שהם שני שמות שונים של איסור, הרי כבר נתבאר לעיל בשם התוס' ביבמות, שלענין איסור מוסיף אין חילוק בין שם אחד לשני שמות, מה שאין כן באיסור כולל.

**ומבארנין: ומאי איסור מוסיף איכא הכא בעבר הזקן ונשאה? כגון דאיכא ברא לסבא ליצחק מיגו דאיתוסף איסורא דאשת אב לגבי בריה אותו הבן איתוסף**  
נמי האי איסורא לגבי דידיה דיעקב 60 [ובשיטמ"ק אות י' הקשו שהרי כבר אסורה על אותו הבן קודם לכן משום אשת אחי האב שהיתה נשואה לאחיו של יצחק, וכיצד חל עליו איסור אשת אב? ותירצו שהסבא היינו אביו של יצחק והיה לו בן והוא אחיו של יצחק ונאסרה עליו השתא משום אשת אח לאחר שיבמה יצחק, ומיגו דאיתוסף עליה איסור אשת אח לגביו נוסף נמי איסור אשת אב לגבי יעקב. והוי איסור מוסיף משני שמות] 61.

60. רש"י מפרש, שיש בן לאותו הזקן שנזכר במשנה. ואם כן, הוא אחיו של הבעל. והקשה בשיטמ"ק [י], הרי כבר היתה אסורה לאחיו עד עתה משום אשת אחי האב, ואיך יחול עליו איסור אשת אב. ולכן ביאר, שכונת הגמרא היא, לבנו של אבי הזקן [שהוא הקרוי כאן "סבא"], והוא אחיו של הזקן, ומדובר כשמת האח שנשאה ראשון, בלא בנים, ונפלה לפני האחים ליבוס, ואחר כך כשיבמה הזקן, נאסרה על אחיו הנותר משום אשת אח, ועל ידי זה נאסר גם הבעל משום אשת אב, באיסור מוסיף, אף על פי שהם משני שמות. וכתב הר"י קורקוס [שגגות ד ג], שלכאורה כדי לאסור את הבעל משום אשת אב, על ידי איסור מוסיף, היה די לנו לומר, שמתוך שנאסרה עתה לכל העולם באיסור אשת איש, נאסרה גם על הבעל משום אשת אב. ונתן שלשה טעמים מדוע לא אמרו כן בגמרא: א] כדי שיחול עליה איסור אשת איש כלפי הבעל, אנו נצרכים גם כן לבוא מדין איסור מוסיף [שעל ידי שנאסרה לכל העולם משום אשת איש, נאסרה גם על אב הוא איסור שמצד קורבה, ואין לו שייכות עם גדר האיסור של אשת איש, ואף על פי שבאיסור מוסיף אין צורך שיהיו שניהם מאותו השם של איסור, מכל מקום צריך שיהיו מאותו סוג איסור. ג] איסור אשת איש אינו אלא בחיי הבעל, ומאחר שבאנו לאסרה גם לאחר מיתת אביו, משום כך הוצרכנו למצוא שנוסף בה עתה איסור הנוהג לעולם, כאשת אח. 61. כתב הכסף משנה [שגגות שם], שמכאן יש להוכיח כדעת הרמב"ם שם, שאין אומרים איסור מוסיף, אלא אם כן ישנם לאותם האנשים, שנוסף עתה איסור כלפיהם, בעולם, ולכן הצריכו בגמרא שיהיה בן לאותו סבא. ועיין בתוס' יום טוב במשנתנו. ועיין עוד חידושי הריטב"א קדושין [עז ב ד"ה אפילו]. והחזו"א [אהע"ז קלד לב יב] נסתפק, האם צריך שבשעת קדושין דוקא יהיו הנוספים בעולם. אבל אם לאחר קידושין יהיו נולדים אותם הנאסרים, אין זה מועיל לאסרו גם כן. או שאין חילוק, ובכל שעה שיהיה חל האיסור על אחרים, יחול על ידי כן גם עליו משום איסור מוסיף. ובקובץ הערות [לב ג] כתב לחדש, שמצאנו שני אופנים שונים של איסור מוסיף, א] ששני האיסורים שוים בחומרתם, ורק שאחד מהם מוסיף לאסור יותר מחבירו, וכגון אחות אשתו ונעשית אשת אחיו, שנאסרה עתה גם על שאר אחיו מצד אשת אח, וכמו שלמדנו ביבמות [לב], ב] שהאיסור השני מצד עצם שמו מוסיף הוא לאסור עוד סוגי אנשים, וכמו שיבואר לפנינו, ומעתה, דוקא באופן הראשון נאמר שצריך שיהיו הנאסרים בעולם. אבל באופן השני, אין צריך שיהיו בעולם, וכמו שלמדנו בקידושין

[עז ב], לענין חללה שנעשית זונה, שמאחר ושם איסור זונה נוהג גם בישראל [לענין אשת איש שנבעלה ברצון], לכן חל איסור זה גם על כהן, אף על פי שעתה באמת לא נאסרה לישראל מחמת בעילתה.

## מתניתין:

**הבא על חמותו** יתכן ויהא חייב עליה שבע חטאות, כיצד?

א. יעקב ובנו ראובן נשאו אם ובתה. יעקב נשא קודם את הבת דינה וראובן נשא אח"כ את לאה האם, בא יעקב על לאה הרי הוא **חייב עליה משום חמותו** שהיא אם אשתו דינה.

ב. **וכלתו** שהרי היא אשת בנו ראובן.

ג. **ואשת אחיו** מת ראובן או גירש את לאה ונשאה עשיו, אסורה על יעקב משום אשת אחיו, והוי איסור מוסיף כדלעיל.

ד. **ואשת אחי אביו** שנשאה אח"כ ישמעאל אחי אביו של יעקב.

ה. **ואחות אשתו** שנשא יעקב את רחל אחות לאה [ומותרת לו שאין איסור לישא אחות חמותו או אחות כלתו] ובכך נוסף על לאה ביחס ליעקב איסור אחות אשה. ואיסור כולל הוא כיון שעל ידי נישואין אלה נאסרו על יעקב כל אחיותיה של רחל באיסור אחות אשה הלכך גם לאה נוסף עליה איסור זה.

ו. **ואשת איש**.

ז. **ונדה. וכן הבא על אם חמיו** יתכן שיתחייב עליה בכל האיסורים הללו, כגון שיעקב נשא את סרח בת אשר בנה של זלפה וראובן נשא את זלפה, הרי זלפה אסורה ליעקב משום אם חמיו ומשום כלתו, ואם נשא יעקב אח"כ את בלהה אחות זלפה נוסף על זלפה איסור אחות אשה, וכן כל האיסורים דלעיל.

**ועל אם חמותו** כגון שנשא יעקב את בת דינה וראובן נשא את לאה, אסורה לאה על יעקב משום אם חמותו [דינה] ומשום כלתו, נשא יעקב את רחל אחות לאה נוסף על לאה איסור אחות אשה וכן כולם. [ביאור המשנה עפ"י שיטמ"ק אות י"א ועפ"י הרש"ש, והרמב"ם והרע"ב מפרשים בדרך אחרת].

**רבי יוחנן בן נורי אומר: הבא על חמותו** יתכן ויהא **חייב עליה משום חמותו, ואם חמותו, ואם חמיו**, כגון יעקב שהיה נשוי לשלש נשים, לדינה בת לאה, ולחנה בת רחל בתה של לאה, ולפנינה בת ראובן בנה של לאה [וכולן בהיתר], בא יעקב על לאה חייב עליה שלש חטאות, משום חמותו [אם דינה], ומשום אם חמותו [אם רחל אמה של חנה],

ומשום אם חמיו [אם ראובן]. [ועיין רש"ש הטעם למה חלין כל האיסורין זה על זה ולא  
הוי איסור חל על איסור] 62 .

62. **הערוך לנר** כתב, שדין זה נאמר באופן ששלשתן, כלומר, בתה ובת בתה ובת בנה, נתקדשו לבועל  
בבת אחת [על ידי שליח], שאם לא כן לא יחול איסור אם חמותו על חמותו, אבל כשנתקדשו לו בזה אחר  
זה, לא יהיה חייב משום שלשתן, שאין איסור חל על איסור. וכן נראה מדברי הרמב"ם [שגגות ד ד].  
אולם באמת דבר זה תלוי במה שנתבאר לעיל, שאם נסבור ששייך איסור כולל, גם כשאין האיסורים  
מאותו השם, אם כן, כשקידש את בת בתה, יחול עליה איסור אם חמותו, הואיל ובשעה שקידשה, נאסר  
הוא באחות אשתו זו.

**אמרו לו** לרבי יוחנן בן נורי: אינו חייב עליה אלא חטאת אחת לפי **ששלשתן שם אחד**  
**הן** שנאמרו בכתוב אחד ובלאו אחד שנאמר "ערות אשה ובתה לא תגלה את בת בנה ואת  
בת בתה לא תקח" ומכתוב זה אנו למדין איסור חמותו ואם חמיו ואם חמותו [לכאורה  
הרי נאמרו בכתוב זה שני לאוין, אלא דלקמן בגמ' אמרו דהכתוב עשאו לכולן זימה אחת.  
רש"ש].

## גמרא:

**אמר רבי אלעזר אמר רבי הושעיא: רבי יוחנן בן נורי וסומכוס אמרו דבר**  
**אחד** 63 .

63. סוגיית הגמרא כאן נוקטת בפשיטות, שטעמו של סומכוס המחייב שתי מלקיות הוא משום חילוק  
הגופים או משום חילוק השמות, ומכאן רוצה הגמרא להוכיח לענין חילוק חטאות גם כן [מאחר ודינם  
שוה לענין זה]. אולם בחולין [פב] למדנו, שיתכן שדעת סומכוס היא, שהאוכל שני זיתי חלב בהעלם אחד,  
חייב שתי חטאות, ואין צורך לחילוק כלל, וכמו כן לענין מלקיות.

**רבי יוחנן בן נורי: הא דאמרן** שמחייב שלש חטאות על שלש עבירות ואעפ"י שהם  
משם אחד.

היא?

מאי

סומכוס

## דף טו - א

**דתנן**: לענין איסור שחיטת אותו ואת בנו ביום אחד: **שחטה** לאם ואח"כ שחט את  
**בת בתה** [ועדיין לא עבר על שום איסור שרק "אותו ואת בנו" אסור, ולא אותו ואת בן  
בנו], ואח"כ **שחט את בתה** ויש בשחיטה זו של הבת שתי עבירות של "אותו ואת  
בנו": האחת שהיא בתה של האם שכבר נשחטה, והשניה, שהיא אמה של בת הבת שכבר  
נשחטה, מכל מקום אינו **סופג** אלא **את הארבעים**, דהיינו מלקות אחת בלבד. לפי

שיש כאן רק מעשה שחיטה אחד ושם אחד של איסור, ששניהם הם איסור "אותו ואת בנו".

**סומכוס אומר משום רבי מאיר: סופג שמונים**, שתי מלקיות. הרי שסומכוס מחייב חטאות נפרדות על שתי עבירות שהם משם אחד ובמעשה אחד.

**אמר רבא: דלמא לא היא, דעד כאן לא אמר רבי יוחנן בן נורי הכא דחייב** שלש חטאות **אלא משום דשמות מוחלקין** הן. **דמיתקריא "חמותו", ומיתקריא "אם חמותו", ומיתקריא "אם חמיו". אבל גבי אותו ואת בנו, דכולהו "אותו ואת בנו" מיקריין, ואין הם שמות מוחלקין, לא אמר רבי יוחנן בן נורי דחייב שתי מלקיות כסומכוס אלא מלקות אחת בלבד כרבנן** 64.

64. כונת הגמרא הוא, שבאיסור אותו ואת בנו, לא פירטה התורה שני אופנים של איסור, אלא שני האופנים, כלומר, כששחט את האם ואחר כך את בנה, וכששחט את בנה ואחר כך אותה, שניהם נכללים באזהרת "אותו ואת בנו" שנאמר בתורה, ולכן מודה רבי יוחנן בן נורי שהוא לוקה ארבעים, מה שאין כן בחמותו ואם חמותו ואם חמיו, אמנם שלשתם נאסרו בפסוק אחד, אבל מאחר והתורה פירטה שלשה אופנים של איסור, בזה סובר רבי יוחנן בן נורי שחייב שלש חטאות.

**אמר רב נחמן בר יצחק: דלמא סומכוס אינו סובר כרבי יוחנן בן נורי. דעד כאן לא קאמר סומכוס דחייב שתיים אלא גבי אותו ואת בנו, דשתי המלקיות על שחיטת הפרה האמצעית חיובן הוא מחמת גופין מוחלקין**, דהיינו שתי פרות. שמלקות אחת היא מכח שחיטת אמה של הפרה האמצעית, והשניה מכח שחיטת בתה של הפרה האמצעית. **אבל הכא**, בחמותו, הרי אף שמכח שלש נישואין של שלשת נשיו נאסרה אשה זו בשלש איסורין של חמותו ואם חמותו ואם חמיו ולכאורה הוי כגופין מוחלקין, מכל מקום כאילו **דאין גופין מוחלקין** הן, **דאימא סומכוס כרבי אבהו אמר רבי יוחנן סבירא ליה**.

**דאמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן**: נאמר "ערות אשה ובתה לא תגלה. את בת בנה ואת בת בתה לא תקח לגלות ערותה. שארה הנה, זימה היא". **הכתוב עשאו לכולן זימה אחת!** דגלי קרא דדינם כגוף אחד ואינו חייב עליהן אלא חטאת אחת [עפ"י ביאור הערוך לנר והגהות בן אריה] 65.

65. **הערוך לנר מפרש**, שבאמת לולא הפסוק היינו סבורים שגם בחמותו ואם חמותו הם גופים מוחלקים. וכמו שאנו אומרים לענין אותו ואת בנו שהם גופים מוחלקים, מאחר שאיסור שחיטתה בא על ידי ששחט את אמה ואת בתה, כמו כן בחמותו ואם חמותו, שעל ידי שנשא את בתה ואת בת בתה ואת בת בנה, נאסר לו לישא אותה, אלא שמן הפסוק למדנו שהם כולם כגוף אחד. וכן הוא מבואר בדברי הרמב"ם [שגגות ד ד]. **וביאור הענין** הוא, שיש לחקור באיסור זה של אותו ואת בנו, האם גדר האיסור הוא מה ששוחט את שניהם [ביום אחד], שאמנם שחיטת הראשון היא היתר גמור, מכל מקום כאשר הוא שוחט את השני, הרי במעשה זה יוצר הוא מציאות של שחיטת שניהם ביום אחד, או שעיקר האיסור הוא רק במה ששוחט את השני, שהתורה אסרה לשחוט את בנו של הנשחט [באותו יום של הראשון], ונפקא מינה לענין חילוק גופים שלמדנו בסוגיתנו, שאם נפרש כמו האופן הראשון, שהאיסור הוא שניהם,

הרי יש כאן חילוק גופים, שכאשר הוא שוחט את האמצעית, נשלם בזה שחיטת שני זוגות, שחיטת אמה ובתה, ושחיטת בתה ואמה, והלא האם [שנשחטה ראשונה] והבת [שנשחטה שניה] חלוקים הם בגופים, ולכן מחייב סומכוס שתי מלקיות. אבל אם נפרש, שגדר האיסור הוא שחיטת השניה בלבד, אין כאן חילוק גופים כלל, שאמנם איסור שחיטתה בא על ידי שני גופים שונים, אבל הרי אין להם השתתפות כלל בעצם עבירת האיסור, ואינם אלא גורמים ליצירת האיסור בה. ובאיסור חמותו יש לחקור גם כן החקירה הנ"ל, האם שם האיסור הוא על נשיאת שניהם, אשתו ואמה, או אשתו ואם אמה, או אשתו ואם אביה, או שגדר האיסור הוא, שלא ישא את אם אשתו, וגם בזה יש נפקא מינה לענין חילוק הגופים. **ומעתה נמצא** לפי דברי הערוך לנר, שמן הסברא היינו אומרים גם בחמותו, שגדר האיסור הוא מה שנושא את שניהם [על כל פנים לדעת סומכוס], וממילא היה הדין נותן שיהיה חילוק גופים בהם ויתחייב שתי חטאות, כמו באותו ואת בנו, אלא שהפסוק מלמדנו, שגדר האיסור הוא, שלא ישא את חמותו, ועל כן אין כאן חילוק גופים, שאף על פי שנשא שלש נשים, ועל ידן נעשית היא חמותו ואם חמותו ואם חמיו, מכל מקום אין זה אלא סיבות שונות על ידי גופים שונים ליצירת האיסור בה, אבל אינם משתתפים בעצם עבירת האיסור, וכנ"ל לענין אותו ואת בנו. אולם **האור שמח** [איו"ב ב ח] מפרש, שמן הסברא גם כן ידענו שאין חילוק גופים בחמותו ואם חמותו, שאינו דומה בזה לאיסור אותו ואת בנו, ומכל מקום הוצרכנו לדרוש שאינו חייב אלא חטאת אחת, מהפסוק "זימה היא", כדי שלא נאמר שהם חלוקים בשמותיהם, וכדעת רבי יוחנן בן נורי. ובטעם החילוק שבין חמותו לאותו ואת בנו, ביאר **האור שמח**, שמאחר ואיסור שחיטת אותו ואת בנו אינו איסור עולמי, שהרי אחר עבור יום השחיטה, מותר לו לשחוט את בתה, ולכן היה מסתבר יותר לומר, שגדר האיסור הוא שחיטת שניהם [ואם כן, יש בהם חילוק גופים, וכנ"ל], מה שאין כן בחמותו שהאיסור הוא עולמי, בזה נראה יותר לומר, ששם האיסור הוא מצד שם חמותו שחל עליה לעולם [ואם כן, אינם חלוקים לגופים], ועיין שם שבפרט זה נחלקו הראשונים, האם לאחר מיתת אשתו, אסורה חמותו עליו באיסור כרת או לא. וכתבו **התוס'**, שאדם הנושא שתי נשים, ויש להם אחות משותפת, כלומר, שהיא אחות של אחת מהם, מן האב, ושל השניה, מן האם, שבאופן זה יהיה חייב עליה שתי חטאות, כמו באותו ואת בנו. וביאר **האור שמח** כונתם לפי הנ"ל, שמאחר ואיסור אחות אשה אינו איסור עולמי, שהרי אחר מיתת אשתו, מותר הוא באחותה [אף על פי שלעולם היא נשארת בשם "אחות אשתו"]. ואם כן, שוב יש לדמות איסור זה לאותו ואת בנו, שהאיסור הוא לקיחת שניהם, ומשום כך יש בהם גם כן חילוק גופים. ובאמת שגם לפי ביאור הערוך לנר, אפשר להבין דברי התוס', שהרי באיסור אחות אשה נאמר בתורה, "לא תקח לצרור", שמשמעות האיסור הוא, לקיחת שניהם, ואין זה חמותו, שדרשנו מן הפסוק "זימה היא", שהאיסור הוא מחמת שם חמותו שחל עליה. וכל זה הוא לדעת סומכוס. אבל דעת רבנן היא, שאיסור אותו ואת בנו הוא שחיטת השניה [ולא שחיטת שניהם], ולכן אין חילוק גופים בה. **ובחולין** [פב] למדנו, שהשוחט אם ושני בניה, חייב שתי מלקיות. אבל אם שחט שני בניה ואחר כך אמה, אינו לוקה אלא ארבעים. ומפרשים רש"י ותוס' שם, שחילוק זה הוא דוקא לדעת חכמים. אבל לדעת סומכוס, לוקה שנים בכל ענין. ולפי הנ"ל מבואר הדבר היטב, שלדעת חכמים, שהאיסור הוא בשחיטת השניה, משום כך יש חילוק בין שחט שני בניה לבסוף, שאז יש חילוק גופים בעצם מעשה האיסור, ובין שחט בניה ואחר כך אותה, שאין כאן חילוק גופים בעצם מעשה האיסור, וכנ"ל. אבל לדעת סומכוס, שהאיסור הוא שחיטת שניהם, משום כך בכל אופן יהיה לוקה שמונים, שלעולם יש בענין זה חילוק גופים. ועל כל פנים נמצאנו למדים, שלדברי הכל נאמר דין חילוק גופים באיסור אותו ואת בנו, ולקמן [טז הערה 85] יתבאר עוד מענין זה.

## מתניתין:

**אמר רבי עקיבא: שאלתי את רבן גמליאל ואת רבי יהושע באיטליס בשוק** שמוכרין שם בהמות **של עימאום** [שם העיר] בשעה **שהלכו ליקח בהמה למשתה** סעודת הנישואין של **בנו של רבן גמליאל**: [להודיע שבחם שאעפ"י שהיו טרודים, היו עוסקים בדברי תורה. תו"י] 66.



66. שהלכו ליקח בהמה. עיין **שערי תשובה** [אוי"ח רנ ב] שהביא בשם ספר **באר יעקב** להוכיח מכאן, שגם לענין סעודת נישואין וברית מילה נאמר הדין שמצוה בו יותר מבשלוחו, שהרי היו לרבן גמליאל עבדים ומשרתים, ואף על פי כן הלך בעצמו ליקח בהמה לצורך משתה נישואי בנו, ועיי"ש.

**הבא על אחותו ועל אחות אביו ועל אחות אמו** בשוגג - **מהו?** האם **חייב** חטאת אחת על כולן, או **חייב על כל אחת ואחת**.

**אמרו לי** רבן גמליאל ורבי יהושע: זה **לא שמענו**. אבל **שמענו** כיוצא בזה: **הבא על חמש נשיו כשהן נדות, בהעלם אחת, שהוא חייב על כל אחת ואחת. ורואין אנו שהדברים, השאלה ששאלת, קל וחומר** הוא שחייב שלש חטאות, ובגמרא יתבארו הדברים.

## **גמרא:**

והוינן בה: **היכי דמי** שאלת רבי עקיבא? **אילימא כדקתני** שבא על שלש נשים שאחת מהן אחותו, והשניה אחות אביו, והשלישית אחות אמו, אם כן **מאי תיבעי ליה?** והא פשיטא שחייב שלש חטאות. **שהרי גם שמות מוחלקין** הן, שכל אחת היא איסור לאו בפני עצמו, **והרי גופין מוחלקין?**

ומתרצינן: **אלא, הכי קתני: הבא על אחותו שהיא אחות אביו שהיא גם אחות אמו** [לקמן מפרש כיצד יתכן] - **מהו?** האם **חייב אחת על כולן או חייב על כל אחת ואחת**.

וצדדי הספק הם:

**מי אמרינן: הרי שמות מוחלקין הן.**

**או דלמא הרי אין גופין מוחלקין?**

**אמרו לו** רבן גמליאל ורבי יהושע: זה **לא שמענו**. אבל **שמענו: הבא על חמש נשיו נדות בבת אחת בהעלם אחד שחייב על כל אחת ואחת משום נדה**.

**וראינו שהדברים קל וחומר: ומה הבא על חמש נשיו נדות בבת אחת, בהעלם אחת, שהן שם אחת, שלאו אחד של נדה יש על כולן, ובכל זאת חייב על כל אחת ואחת. הבא על אחותו שהיא אחות אביו שהיא אחות אמו שהן שלש שמות, שכל אחת היא איסור לאו נפרד, אינו דין שיהא חייב על כל אחת**

**ואחת** 67.

**67.** מדברי התוס' בקדושין [עז ב ד"ה הרין] מבואר, שכאשר אותם חמש נשים נדות הם של חמשה אנשים, הרי זה נחשב לשמות מוחלקים [וכמו חמש אלמנות של חמשה אנשים, שהם חמשה שמות לענין איסור אלמנה לכהן גדול, כמבואר בגמרא שם], ורבן גמליאל ורבי יהושע הוכיחו לו מחמש נשים של אדם אחד, שהם גופים מוחלקים ושם אחד. והגירסא בספרים שלפנינו [בדברי רבן גמליאל ור"י] היא, "חמש נשיו", ובשיטמ"ק הביא, שבספרים אחרים הגירסא היא, "חמש נשים", וכנראה שגירסת התוס' בקדושין היתה, "חמש נשיו", וכנ"ל. אולם עיקר סברתם צריכה ביאור, וכמו שעמד באילת השחר שם, שלכאורה איסור נדה אין לו שייכות כלל עם האישות שלה, שהרי גם בפנויה נוהג איסור זה, ומדוע חמש נשים של חמשה אנשים, יהיו נחשבים לחמשה שמות, וצ"ע.

ואמרינן: **איכא למיפרך** הקל וחומר: **דמה לחמש נדות שכן גופין מחולקין הן**, הלכך דין הוא שיתחייב חטאת נפרדת על כל גוף. מה שאין כן בשאלת רבי עקיבא שגוף אחד היא **68**.

**68.** יש להתבונן, מאחר שרבן גמליאל ורבי יהושע סברו שאפשר ללמוד דבר זה בקל וחומר, איך דחו בגמרא דבריהם בפשיטות. ומבאר העולת שלמה על פי דברי התוס', שבאמת ממה שרבי עקיבא נסתפק רק לענין שמות מוחלקים בגוף אחד, ולא בגופים מוחלקים ושם אחד, יש ללמוד מכך, שהיה נראה לו מסברא, שחילוק הגופים חשוב הוא לחלקם יותר מחילוק השמות, ולכן אף על פי שגופים מחלקים לחטאות, עדיין היה לו ספק, האם השמות גם כן מחלקים, ומעתה נמצא, שסברת רבן גמליאל ורבי יהושע היא הפוכה מסברת רבי עקיבא, שהרי לדבריהם אפשר ללמוד בקל וחומר, שאם הגופים מחלקים, ודאי השמות גם כן מחלקים, וכמו שכתבו התוס', ואם כן, כונת הגמרא היא, שלרבי עקיבא יש לפרוך הקל וחומר שלמדו רבן גמליאל ורבי יהושע. אולם הערוך לנר מפרש, שכונת הגמרא לומר, שמפני שיש פירכא על הקל וחומר, לכן יש לחזור ולפרש, שהספק [של רבי עקיבא] היה, בדין הבא על אחותו ועל אחות אביו ועל אחות אמו, כלומר שלשה גופים ושלשה שמות, וכמו שסברנו בראשית הסוגיא, שכן הוא פשוט לשון משנתנו, ומבאר הסוגיא באופן זה, שלעיל [ב ב] למדנו, שמהפסוק "ואל אשה" אנו דורשים לחלק על כל אשה ואשה, ורש"י ביבמות [נה א] כתב, שהחילוק שנאמר בפסוק זה הוא על כל אשה ואשה האמורה בפרשת עריות, כלומר, על גופים ושמות מוחלקים. אולם הריטב"א [מכות יד] כתב, שהחילוק הוא על כל גוף וגוף משם אחד. ואם כן, בתחילת הסוגיא נקטנו בפשיטות בביאור הדרשה, כמו שכתב הריטב"א, ולכן הוקשה לנו, שמאחר והגופים מחלקים אפילו בשם אחד ממש, כל שכן שכאשר יש גם כן חילוק שמות, של אחותו ואחות אביו ואחות אמו, שיהיה בזה חילוק חטאות. אבל במסקנא אנו מפרשים, שרבי עקיבא היה סבור שהדרשה היא על שמות וגופים מוחלקים, וכמו שכתב רש"י ביבמות, ומשום כך נסתפק על אחותו ואחות אביו ואחות אמו, שאף על פי שהן שלש שמות, מכל מקום מאחר שבכולם האיסור הוא משום צד אחוה, יש לומר, שבזה אין השמות מחלקים [וכמו שפירש רש"י לעיל ב ב], ועל זה השיבו לו רבן גמליאל ורבי יהושע, והוכיחו לו ממה שלמדנו, שהבא על חמש נשיו נדות, שהוא חייב חמש חטאות, הרי שדרשה זו של "ואל אשה", באה ללמד על גופים מוחלקים שהם חלוקים לחטאות, אף על פי שהם משם אחד ממש, וכל שכן באחותו ואחות אביו ואחות אמו, שאיסורם נלמד משלשה פסוקים שונים, אף על פי שבכולם האיסור הוא מצד שם האחוה. ובזה יישב הערוך לנר גם כן, מה שהקשה הריטב"א במכות על דברי רבן גמליאל ורבי יהושע, שהרי אין עונשים מן הדין, ואיך למדו לחייב כמה חטאות, מקל וחומר [ותירץ, שקרבן עונשין מן הדין, עיי"ש], ולדברי הערוך לנר מיושב היטב, שהרי אין צורך כאן באמת ללמוד בקל וחומר, אלא הלימוד מנדה הוא, שחילוק הגופים נאמר גם כאשר כולם משם אחד בלבד.

**אלא מהכא ילפינן אמר קרא "ערות אחותו גלה"** והאי קרא מיותר [עייין לעיל סוף דף ב] כדי ללמד **לחייב על אחותו שהיא אחות אביו שהיא אחות אמו חטאת** בפני עצמה על כל איסור ואיסור, דהיינו שלש חטאות **69**.

69. השיטמ"ק [יא] כתב בשם הרא"ש, שכל לימוד זה נצרך רק לענין אחותו שהיא אחות אביו שהיא אחות אמו, שמפני שכולם נאסרו מצד שם אחוה, היינו סבורים שאין בהם דין חילוק שמות. אבל בכל הציורים שלמדנו במשניות לעיל, כגון בת בתו שהיא כלתו וכו', אין צורך ללמוד מפסוק שהם חלוקים לחטאות. אולם מדברי התוס' כאן ולעיל [ב ב] מבואר בפירוש, שאינם סבורים כדבריו, ובכל ענין צריך לימוד לחיבו שתיים.

**אמר רב אדא בר אהבה: משכחת לה שאשה אחת תהא אחותו ואחות אביו ואחות אמו ברשיעא בר רשיעא, שבא אביו על אמו [של אביו] והוליד שתי בנות, וחזר האב ובא על אחת מהן מבנותיו והוליד בן, ובא בנו זה על הבת השניה של אביו שהיא אחות אמו, שהיא אחותו מאביו [שלשניהם אב אחד], שהיא אחות אביו מהאם [שלשניהם אם אחת] דהוה ליה האי בן רשיעא בר רשיעא 70.**

70. הערוך לנר [לעיל ב] העיר, מאחר והוא מביא חטאת על שגגתו, הרי שאיננו רשע, ומדוע אנו קוראים לו "רשיעא".

**תנו רבנן: בא עליה על אחת מכל העריות בשוגג, וחזר ובא עליה, וחזר ובא עליה, וכל הביאות היו בהעלם אחד - חייב על כל אחת ואחת, לפי שהביאות מחלקות, דברי רבי אליעזר 71.**

71. ביבמות [לד] למדנו, שלדעת רבי אליעזר, יהיה חייב על כל כח וכח שבאותה ביאה, חטאת נוספת, ורש"י פירש שם, שגם לדעת רבנן, כל כח וכח שבביאה אחת, הוא סיבה נוספת לחיוב [וכמו שלמדנו בשבועות [יח] לענין המשמש עם הטהורה ואמרה לו נטמאתי, שאם פירש, הרי הוא חייב על פרישתו], אלא שלדעתם, מביא קרבן אחד אפילו על כמה ביאות כאשר הם בהעלם אחד. ובאתוון דאורייתא [כד] מבאר, שהחיוב באיסורי עריות אינו על מעשה הביאה עצמה, אלא על ההנאה מן העריות, ומשום כך אפשר לחיבו אפילו על הפרישה.

**וחכמים אומרים: אינו חייב אלא אחת, הואיל וכולן בהעלם אחד נעשו, ואין הביאות מחלקות.**

**ומודים חכמים לרבי אליעזר בבא על חמש נשיו נדות בבת אחת בהעלם אחד שהוא חייב על כל אחת ואחת. דהואיל והוא גרם להן לנשותיו להביא כל אחת חטאת לכן גם הוא חייב בחמש חטאות כמספר החטאות שהוא גרם לנשותיו להביא.**

**אמר ליה רבא לרב נחמן: מי אמרינן: הואיל והוא גרם להן? ! והתניא: בא על ערוה אחת חמש ביאות, כאשר הוא, הווא, הבועל, עשאן בהעלם אחת שלא נודע לו באמצע. והיא, הנבעלת, עשאתן בחמש העלמות, שנודע לה בין כל ביאה וביאה שחטאה.**

**הוא אינו חייב אלא אחת, והיא חייבת על כל אחת ואחת.**

[גירסא אחרת - שבא על חמש נשים חמש ביאות על כל אחת, והוא היה בהעלם אחת בכולן, והן היו בחמש העלמות כל אחת. הוא חייב חטאת אחת על כל אשה והן חייבות חמש חטאות, כל אחת מהן].

ואי אמרינן "הואיל" היה צריך גם הוא להביא חמש חטאות [על כל אשה] שהרי הוא גרם לאשה להביא חמש חטאות?

ומתרצינן: **אלא אימא** בדברי חכמים שלכן הם מודים בחמש נשיו נדות - **הואיל וגופין מוחלקין הן**.

**איבעיא להו: קצר** בשבת כגרוגרת [שזה השיעור שחייבין עליו סקילה במזיד וחטאת בשוגג], וחזר **וקצר** כגרוגרת בהעלם אחד. **מה לי אמר רבי אליעזר?** מה יאמר רבי אליעזר בזה, האם גם כאן הוא יחייב שתי חטאות?

וצדדי הספק הם: האם **טעמא דרבי אליעזר התם** בחמש ביאות **משום דהא עבד תרתין** שני מעשים, **ואמטול להכי**, ולכן **אמר דחייב על כל אחת ואחת**. ואם כן **הכא נמי חייב שתיים**, דהא **עבד תרתין**.

**או דלמא טעמיה דרבי אליעזר התם**, משום דאי אפשר לו לערבן לביאות זו בזו לעשותם ביחד, הלכך כל ביאה יש לה חשיבות בפני עצמה. **ואמטול להכי אמר רבי אליעזר דחייב על כל אחת ואחת**. אבל **קצר כגרוגרת וחזר וקצר כגרוגרת בהעלם אחת**, כיון דאפשר לו לערב שתי גרוגרות ולקצרים בבת אחת, הלכך אין חשיבות לכל קצירה בפני עצמה, ואינו חייב אלא אחת. מאי?

**אמר רבה: טעמא דרבי אליעזר התם**, משום דעבד תרתין והכא נמי הא עבד תרתין.

**ורב יוסף אמר: טעמא דרבי אליעזר התם**, משום דאי אפשר לו לערבן אבל אפשר לו לערבן אינו חייב אלא אחת <sup>72</sup>.

**72. האפיקי ים** [ב ה] מבאר, שמחלוקת רבה ורב יוסף תלויה בנידון זה, שיש לחקור בדין זה שהאוכל שני זיתני חלב בהעלם אחד, שמביא קרבן אחד, האם הגדר הוא, שמפני ששניהם נעשו בשגגה אחת, הרי שניהם חשובים כאכילה אחת של שני זיתים, וממילא יש כאן רק סיבה אחת לחיוב קרבן, או שבאמת יש כאן שתי אכילות ושתי סיבות לחיוב קרבן, אלא שכמו שמצאנו לעיל לענין יולדת, שהיא יכולה להביא קרבן אחד על כמה לידות, אף על פי שכל לידה היא סיבה בפני עצמה לחיוב קרבן, כמו כן בחטאת חלב, שיכול להביא קרבן אחד על כמה סיבות של חיוב. אולם לאחר שנודע לו שחטא, מאחר שכבר נתחייב בפועל בקרבן על אכילה ראשונה, שוב אינו יכול לפטור בקרבן זה את החיוב שמחמת אכילה שניה, שכבר נקבע בקרבן שהוא בא על אכילה ראשונה בלבד. ויש לומר שבנידון זה נחלקו רבה ורב יוסף, שסברת רבה היא, שעיקר הטעם הוא כהאופן השני. ונמצא, שלעולם כאשר עושה שתי פעולות זו אחר זו, הרי יש כאן שני מעשים נפרדים וחלוקים, אלא ששתי הסיבות נפטרות בקרבן אחד, ובזה נחלק רבי אליעזר,

שאינן שתי סיבות חיוב יכולות ליפטר בקרבן אחד. ואם כן, בכל ענין יחייב רבי אליעזר שתיים, אלא אם כן עשאו בבת אחת ממש, שאז שניהם נחשבים כמעשה אחד ממש, ויש רק סיבה אחת לחיוב קרבן. ורב יוסף סבר, שהעיקר כהטעם הראשון, ששתי מעשים שנעשו בזה אחר זה מכח שגגה אחת, נחשבים כמעשה אחד מתמשך, ורבי אליעזר מחלק בין שני מעשים שאפשר לערבן, שבזה מודה הוא לחכמים שהם נחשבים כמעשה אחד. אבל כשהם מעשים שאי אפשר לערבן, הרי הם חלוקים ונפרדים זה מזה, ושוב אינם נפטרים על ידי קרבן אחד.

**איתיביה אביי לרבה: תניא: רבי אליעזר מחייב על ולדי מלאכות במקום אבות** שאם עשה אב מלאכה ותולדה שלה בהעלם אחד חייב שתיים.

ודייקין: דוקא בגלל שזה אב וזה תולדה לכן הוא חייב שתיים. **הא** אם עשה **אב** מלאכה וחזר ועשה אותו **אב** מלאכה **בבת אחת**, **פטור** על השניה ואינו חייב אלא אחת. כלומר, בהעלם אחד.

**ואי אמרת דטעמא דרבי אליעזר משום דקעבד תרתיה, אמאי פטור** על שני אבות? דהכא נמי הרי עבד תרתיה.

ומתריצין: **אמר מר בריה דרבא: אנא ורב נחומי בר זכריה תרגימנא** לברייתא זו כדי שלא יקשה ממנה לרבה: **הכא במאי עסקינן: בדלית**, ענף של גפן **המודלה**, הרוכב **על גבי עץ תאינה**, וקצצן את ענף הסרק ואת הפרי מהתאינה **בבת אחת**, ויש כאן אב ותולדה. על התאינה עבר באב מלאכה של קוצר ועל הענף עבר רק משום תולדה דקוצר. **ומשום הכי מחייב רבי אליעזר** שתיים אעפ"י שעשאו במעשה אחד **הואיל** **ושמות מוחלקין** הן שזה אב וזה תולדה, **וגופין מוחלקין** בשני אילנות הן <sup>73</sup>.

<sup>73</sup> כתב **העולת שלמה**, שמכאן מוכח שרבי אליעזר המחייב על העושה תולדה עם האב שלה, שתי חטאות, לא אמר כן אלא כאשר הם גם כן חלוקים בגופים [שאמנם מצד חילוק הגופים לבד לא היה די בזה כדי לחלקם לחטאות, או משום שחילוק גופים נאמר בבעלי חיים דוקא, או משום שבשאר איסורי תורה לא נתחדש דין חילוק גופים, וכמו שיבואר בהערה 85 באריכות, מכל מקום, חילוק הגופים בנוסף לחילוק שיש בין האב לתולדה, מועיל לחלקם לחטאות]. ועיין עוד תוצאות חיים [ה ו].

**דכוותה** מה שדייקנו "הא אב ואב פטור" דהיינו **קצר וקצר, היכי משכחת לה דמיפטור?** על כרחך בכי האי גוונא באב ותולדה, דהיינו **כגון** שקצר מעץ אחד **שתי גרוגרות בבת אחת**. ועל כן פוטר רבי אליעזר שם כיון שעשאו במעשה אחד וגם אין שם שמות מוחלקין שהרי זה וזה אב, ולא גופין מוחלקין, שעץ אחד הוא.


**אבל קצר כגרוגרת וחזר וקצר כגרוגרת** בשני מעשים **חייב** שתיים לרבי אליעזר, כרבה.

**מתניתין:**

**ועוד שאל רבי עקיבא** את רבן גמליאל ורבי יהושע: **אבר המדולדל בבהמה** שנתלש מהבהמה אך נשאר עדיין מחובר בה בצורה רופפת - **מהו?** האם דינו כנתלש לגמרי, ואבר שנתלש מבהמה חיה מטמא כנבלה. או שדינו כמחובר עדיין לבהמה ואינו מטמא.

**אמרו לו:** זה לא שמענו אבל שמענו כיוצא בזה: **אבר המדולדל באדם שהוא טהור.** שאין דינו כנתלש לגמרי, שאז הוא מטמא כמת.

## דף טו - ב

**וכך היו**  **מוכי שחין** שנושרים איברים מגופם **עושין בירושלים: הולך לו ערב הפסח אצל הרופא, וחותרו** לאבר המדולדל [לא משום טהרה שהרי כל זמן שהאבר מחובר אינו מטמא אלא שלא יהא מאוס בשעת הרגל באבר המדולדל, רש"י] 74. ואינו חותרו לגמרי כדי שהאבר לא יטמא את הרופא בעת פרישתו מהגוף, אלא חותרו **עד שמניח בו מחובר כשערה, ותוחבו** לאבר **בסירא** בקוץ התקוע בקרקע או בכותל, והחולה **נמשך ממנו** בכח עד שהאבר נתלש מאליו כדי שהחולה לא יגע בגופו באבר לאחר תלישתו. **והלה,** המוכה שחין - **עושה פסחו, והרופא עושה פסחו.** כיון ששניהם לא נגעו באבר לאחר פרישתו מהגוף.

**74.** רש"י מפרש שעושה כן לכבוד יום טוב, כדי שלא יהיה מאוס ברגל, ולפי דבריו, היו צריכים לעשות כן גם בשאר הרגלים. **והרש"ש** כתב לפרש, שעושה כן כדי שיוכל לטבול ולהקריב קרבן פסח בטהרה, שכל זמן שהאבר המדולדל עדיין מעורה בו, אינו יכול לטבול, משום חציצה.

**ורואין אנו שהדברים קל וחומר** שאם אבר המדולדל באדם, טהור, כל שכן בבהמה, ובגמי' יבואר מה הקל וחומר.

## **גמרא:**

ומבארין: **מאי קל וחומר? ומה אדם שמטמא מחיים** שמקבל טומאה בעודו חי, **אבר המדולדל בו טהור, בהמה שאינה מטמאה** [שאינה מקבלת טומאה] **מחיים, אבר המדולדל בה אינו דין שטהור.**

**תנן התם** במסכת מכשירין: **המוחק את הכרישה,** שכותש ירק המכיל נוזלים, **והסוחט** את המים **שבשערו** לאחר הרחיצה, **ובכסותו** לאחר שנתנגב בה, הרי **המשקה שבתוכו,** שבתוך הכרישה והשער והכסות - **אינם בכי יותן** [מלשון הכתוב "וכי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו טמא הוא לכם" שמכאן אנו לומדים שרק על

ידי ביאת מים על האוכל הוא מוכשר לקבל טומאה]. שאינם מכשירין את האוכל שנגע בהם לקבלת טומאה, לפי שמים אלו אין להם חשיבות משקה הואיל ובלועים הם **75**.

**75. רש"י** מבאר, שמדובר באדם היוצא מבית המרחץ, ונשאר מים טופחים בשערו ובכסותו. והקשו **התוס'**, אם כן מדוע אינם ב"כי יותן", כל זמן שלא יצאו משערו, והלא למדנו במסכת מכשירין [א א], שכל משקה שהיה תחילתו לרצון, כלומר, שהיה לאדם רצון בעצם קיומם של משקים אלו בעולם, הרי אלו מכשירין את הפירות לעולם. ולכן פירשו **התוס'**, שהנידון כאן הוא באדם שירדו גשמים על שערו וכסותו, שאותם המשקין מעולם לא הוחשבו, שהרי עדיין לא היה רצון לאדם בקיומם, ולכן כל זמן שלא יצאו משערו, אינם ב"כי יותן", ובזה חידשה לנו המשנה, שאף על פי כן, כאשר יצאו משערו, הרי הם מכשירין, שמאחר והאדם התייחס אליהם, ועשה בהם פעולה להוציאם משערו, הרי זה מחשיבם להיות משקין, וכמו שלמדנו במכשירין [א ב]. **ובאמת** שמדברי רש"י עצמם מתבארת שיטתו, שהרי כתב, שכל זמן שהמשקין לא יצאו מהם, אין עליהם שם משקין, הואיל והם בלועים בבגד או בשערו. כלומר, שאמנם היה תחילתם לרצון, מכל מקום כאשר הם בלועים בדבר אחר, איבדו את שם המשקין שכבר חל עליהם קודם לכן.

והמשקין היוצאין ממנו הרי הן בכי יותן. שאם יגעו באוכל יכשירוהו לקבלת טומאה.

**אמר שמואל: והכרישה עצמה - הוכשרה** כאשר המשקה יצא מתוכה. ואע"פ שהיא לא נגעה במשקה לאחר יציאתו.

ומבארנין: **מאי טעמא?** הואיל ובשעת פרישה של המשקה ממנה הוכשרה הכרישה, שבאותו רגע של הפרישה נגעה הכרישה במשקה **76**.

**76. הערוך לנר** כתב, שמכאן נראה להוכיח, שאוכל שנפלו משקים על מקצתו, הוכשר כל האוכל, שהרי משמע בפשיטות, שכל הכרישה הוכשרה, אף על פי שמקום המגע של הכרישה עם המים אחר היציאה, היא מועטת מאד. ועיין מכשירין [ד ו], "העלתו כל שהוא מן המים, טמא". ועיין עוד או"ח [קנח ד ובמשנ"ב כא].

ומקשינן: **והתנן** במתניתין: **הולך לו ערבי פסחים אצל הרופא וחותרו**, והוא עצמו טהור.

**ואי אמרת: בשעת פרישתו הוכשר, הכא נמי הוא אבר המדולדל - בשעת פרישתו מהאדם המוכה שחין נטמייה לאדם** ע"י נגיעתו באבר ברגע פרישתו?

ומתרצינן: **כדאמר רב יוסף: בניתזין בכל כחן. הכא נמי: בניתזין בכל כחן** שמושך את עצמו במהירות מהאבר ולא הספיק לנגוע בו, מה שאין כן במשקה שיוצא מהכרישה בנחת. ובשעת יציאתו, שאז יש בכחו להכשיר, הוא נוגע בכרישה.

ומבארנין: **והיכא איתמר הא דרב יוסף?**

**אהא :** דתניא : **זב וטמא מת שהיו מהלכים בדרך וירדו עליהם גשמים**, הרי **אף על פי שסוחטין הזב או הטמא מת את המשקין** [היינו, את הגשמים] **היורדין** על בגדיהם, והם מעבירים אותם בידיהם **מצד העליון** של הבגד **לצד התחתון**, שהם עצמם נוגעים במים, מכל מקום המים **טהורים** 77, לפי **שאין מחשבין!** שאין לגשמים הנסחטים מבגדיהם חשיבות של מים הואיל והם עומדין להיבלע בשפה התחתונה של הבגד. **אלא**, רק **לאחר שיצאו** המים מהבגד **כולו** הרי הם חשובין 78.

77. טעם הדין הוא, שאין חל על מי גשמים תורת משקין לענין קבלת טומאה, אלא היה רצון לאדם בהם בעצם קיומם, וכמו שלמדנו לעיל לענין דין הכשר זרעים. 78. רש"י מפרש, שמאחר וסופן של משקין אלו ליבלע שוב בבגד [בצדו התחתון], משום כך אין עליהם שם משקין עד לאחר שיצאו לגמרי ממנו. אולם התוס' הקשו עליו, ולדבריהם, כל זמן שעדיין לא יצא לגמרי מן הבגד, אינם חשובים משקין, אף על פי שכבר עשה בהם פעולה לדחות מעליו, הואיל ועדיין לא נתקיימה מחשבתו ורצונו להוציאם מבגדו, שכונתו היתה להוציאם לגמרי מבגדו. **ועל כל פנים** נמצא, שגם רש"י מודה בדין זה שכתבו התוס' לעיל, שכאשר האדם עושה פעולה במשקה, אף על פי שעושה כן כדי לדחות מעליו, וברצונו לא היה בא לל, הרי משקין אלו הוחשבו בכך, שהרי כאן מדובר בגשמים שירדו עליהם שלא לרצונם, וכאשר יצאו מן הבגד לגמרי, הרי הם מכשירין. ויתירה מזאת, שלדעת רש"י, כאשר יצאו אפילו ממצצת הבגד, כבר נחשב שנתקיימה מחשבתו, ומה שאינם מכשירין עדיין, זהו רק משום שסופן ליבלע שנית, וכבר עתה נחשבים הם כבלועין [שזה מבטל מהם תורת משקין, לדעת רש"י].

**יצאו מכולו, הרי מים אלו** נעשו חשובים לענין שירד עליהם תורת מים **ומכשירין** את האוכלין לקבלת טומאה, והם עצמם **טהורים**, משום שלא נגעו בזב או בבגדו לאחר יציאתם מהבגד.

ועל זה **אמר רב יוסף** : דהיינו דוקא **בניתזין בכל כחן** שהוסרו המים מהבגד במהירות ולא הספיקו לנגוע בבגד הזב בשעת פרישתן ממנו.

## מתניתין :

**ועוד שאל רבי עקיבא** אותם : **השוחט חמשה זבחים בחוץ למקדש בהעלם אחת, מהו? האם חייב על כל אחת ואחת או אינו חייב אלא חטאת אחת על כולן.**

**אמרו לו: לא שמענו!** [ואעפ"י שבמשנה הקודמת אמרו רבן גמליאל ורבי יהושע שהבא על חמש נשים נדות חייב על כל אחת, מכל מקום יש לחלק. שדוקא באדם אמרינן שגופין מחלקין אבל גופי בהמות נפרדין אין מחלקין, ראב"ד, תורת כהנים. [ועיין תו"י].

**אמר רבי יהושע : שמעתי** כעין זה **באוכל מזבח אחד** קודם זריקת דמו על המזבח **בחמשה תמחויין** חמש צורות אכילה, [ובגמ' מפרש לה] **בהעלם אחת שהוא חייב על כל אחת ואחת** מהאכילות מהתמחויין **משום** אשם **מעילה**. **ורואה אני**



**שהדברים קל וחומר**, שאם התמחויין מחלקין את האכילות לחמש חיובי חטאות כל שכן שבהמות נפרדות מחלקות את חמשת הזביחות לחמש חיובי חטאות.

**אמר רבי שמעון: לא כך שאל רבי עקיבא!**

**אלא** שאלתו היתה **באוכל נותר מחמשה זבחים**, מכל אחד כזית, **בהעלם אחת** - מהו? האם **חייב אחת על** חמשת האכילות **כולן**, או **חייב על כל אחת ואחת**.

**אמרו לו: לא שמענו!**

**אמר רבי יהושע: שמעתי באוכל מזבח אחד בחמשה תמחויין בהעלם אחת שהוא חייב על כל אחת ואחת משום מעילה. ורואה אני שהדברים קל וחומר.** שאם תמחויין מחלקין כל שכן שזבחים נפרדים מחלקין 79.

79. **יש לדון**, האם גם כשאכלן בבת אחת ממש, מחייב רבי יהושע חמש חטאות, או דוקא כשאכלם בזה אחר זה, שאף על פי שכולם היו בהעלם אחד, מכל מקום מאחר שיש חילוק גופים ביניהם, הרי הוא חייב שתיים. אבל בבת אחת ממש, שיש כאן מעשה אחד בלבד, שהרי אפילו לדברי המחייב שתי חטאות באוכל שני זיתי חלב, כשאכלן בבת אחת ממש, הרי הוא חייב אחת, וכמו שכתב הרשב"א בשבת [צג ב] [ועיין לקמן [טו א], ממילא גם כשיש חילוק גופים ביניהם, לא יתחייב אלא אחת. ובאמת שבעיקר חקירה זו כבר עמד **המנחת חינוך** [רחצ], אלא שהוא דן לפי דעת **התוס' רי"ד**, הסובר, שלדברי הכל, יש חילוק גופים בבהמות בחייהם, ואם תלש חלב מחמש בהמות בחיותן ואכלן, הרי הוא חייב חמש חטאות [ויבואר אי"ה לקמן [טז א הערה 85], ונסתפק **המנחת חינוך**, האם דין זה קיים גם כשאכלן בבת אחת ממש. ועיין אפיקי ים [ב ו].

**אמר לו רבי עקיבא** לרבי יהושע: **אם הלכה** היא, שכך קבלת מרבתיך שחייב על כל זבח וזבח משום נותר - **נקבל** אותה. אבל **אם לדין**, שאתה דן מעצמך קל וחומר - **יש תשובה** על קל וחומר זה!

**אמר לו רבי יהושע: השב!**

**אמר לו רבי עקיבא: לא!** אין ללמוד נותר ממעילה. שאם **אמרת במעילה** שהתמחויין מחלקין הרי זה משום **שעשה בה** הכתוב **את המאכיל** לחבירו הקדש, שהוא חייב אשם מעילות כאילו הוא עצמו **אוכל** 80. **ואת המהנה** את חבירו מן ההקדש בדבר שאינו מאכל, שהוא חייב באשם כאילו הוא עצמו **נהנה**, [שכך הדין במעילה, שהראשון שהוציא את ההקדש לחולין הוא מעל ובכך יצא ההקדש לחולין ושוב אין בו מעילה].

80. **רש"י מפרש**, שהנותן חתיכת הקדש לחבירו כדי שיאכלנו, הנותן מעל, שהוא הוציאה לחולין. אולם מדברי **הרמב"ם** [שגגות ט ט] נראה שפירש, שהכונה היא למה שלמדנו בקידושין [מב], שבמעילה נתחדש שיש שליח לדבר עבירה, מה שאין כן בכל התורה כולה, עיין שם, ואם כן, "מאכיל" פירושו הוא, המשלח, כן כתב המרחשת [א מד ד] לפרש בדבריו. וכעין פירוש זה, פירש **רבינו גרשום**. **והתוס' במעילה** [יח ב

ד"ה אכילתו] כתבו, שאמנם נתחדש שיש שליחות לדבר עבירה במעילה, מכל מקום זהו דוקא במעילה שאינה באה על ידי הנאה, אלא על ידי שנוטל לעצמו ומתכוון להוציאה מרשות חבירו לרשותו, אבל במעילה שעל ידי הנאה מן ההקדש, אין שייך שליחות, והוכיחו כן ממה שלמדנו בקדושין [מג], שלא מצאנו בכל התורה "זה נהנה וזה מתחייב". ולפי מה שנתבאר בדעת הרמב"ם, נמצא שהוא מחולק בזה עם התוס'. ועיין עוד בתוס' [קידושין מג א ד"ה שלא] ובברכת שמואל [שם כ] מה שביאר בזה בשם הגר"ח.

ועוד חומרא אחרת יש במעילה: שאם **צירף את המעילה לזמן מרובה** שנהנה היום מההקדש בשווי חצי פרוטה ולאחר זמן רב נהנה בחצי פרוטה נוספת הרי הם מצטרפים לפרוטה [שזה שיעור לחיוב מעילה] וחייב קרבן מעילה.

**תאמר בנותר, שאין בו אחת מכל אלו!** שרק האוכל בעצמו מהנותר חייב חטאת ולא המאכיל את האחרים. ורק אם אכל כזית בבת אחת חייב ולא אם אכל שני חצאי זיתים בהפסקה גדולה ביניהם. לפיכך דין הוא שאינו חייב על כל אחת ואחת אפילו בחמשה זבחים **81**.

**81** מבואר במשנתנו, שלדעת הכל במעילה נאמר דין זה שהתמחויין מחלקין. ולעיל [יב] למדנו, שיש שני לשונות בגמרא האם תמחויין המחלקין [בשאר איסורי אכילה, לדעת רבי יהושע] דוקא לחומרא, כלומר, לחלק לכמה חטאות. או אפילו לקולא, שאם אכל חצי זית חלב מתמחוי אחד, ועוד חצי זית מתמחוי אחר, שאינו חייב, עי"ש, ומעתה יש לדון כיצד הדין במעילה, והאם נאמר שדבר זה יהיה תלוי בשני הלשונות שבגמרא הנ"ל. **והמשנה למלך** [שבועות ד א] הביא, **שהרמב"ן** כתב בשם **"יש מי שפירש"**, שאינם מצטרפים [על כל פנים לפי אותו הלשון בגמרא לעיל], שאם נהנה חצי פרוטה מתמחוי זה, וחצי פרוטה מתמחוי אחר, אינו חייב קרבן אשם מעילות, ועי"ש. **והמרכבת המשנה** [שגגות ו א] כתב, שזה דבר פשוט הוא, שכל הנידון הוא רק לענין חיוב מעילה הבא על ידי הנאה, שבזה שייך חילוק הטעמים, שעל ידי שהם חלוקים לתמחויים, טעמם גם כן משתנה, וכמבואר בהמשך סוגיתנו. אבל במעילה שעל ידי הוצאה מרשות ההקדש, ודאי אין שייך כלל חילוק תמחויין, [ובזה יישב קושית **המשנה למלך** שם, ממה שלמדנו במעילה [טו], שקדשי בדק הבית וקדשי מזבח מצטרפין לפרוטה לחייב בקרבן]. אולם בעיקר הנידון כתב **המרכבת המשנה**, שמסוגיתנו יש להוכיח שלא כדעת ה"ש מי שפירש" הנ"ל, שאם כן כיצד דחה רבי עקיבא את דברי רבי יהושע, שמעילה חמורה לענין כמה דברים, ולכן אין ללמוד ממנה דין זה שהתמחויין מחלקין, והרי חילוק התמחויין אינו רק חומרא, אלא גם קולא יש בו. ובהכרח יש לומר, שבמעילה לדברי הכל אין בדין חילוק התמחויין כי אם חומרא.

## גמרא:

והוינן בה: **מאי קא קשיא ליה לרבי שמעון** על נוסח התנא קמא בשאלת רבי עקיבא. שהנידון היה על שחיטת חמש זבחים בחוץ?

ומשנינן: **הכי קא קשיא ליה**: שאם השאלה היתה על שוחט בחוץ אם כן מה השיבו רבי יהושע ראייה מאכילת קדש? **דמה ראייה היא לשוחט בחוץ מאוכל** חמשה תמחויין בשר קודש שחייב אשם מעילות על כל תמחוי? והרי איכא למיפרך: **מה לאוכל, שכן נהנה באכילתו הלכך דין הוא שיהיה חייב על כל זבח**, מה שאין כן בשוחט שאין לו הנאה בשחיטתו **82**.

**82. השיטמ"ק** [כ] מבאר, שרבי יהושע בא ללמוד בקל וחומר שגופים מחלקים כמו תמחויין, משום שדין חילוק התמחויין הוא מפני חילוק הטעמים שביניהם, כמבואר לקמן בגמרא, ומאחר שכל בהמה יש לה טעם שונה במקצת מחבירתה, אם כן דינם שוה לתמחויין מחולקים. ועל פי זה ביאר היטב במרכבת המשנה [שם] פירכת רבי שמעון, שכל חילוק הטעמים אינו שייך אלא בחיובים שמחמת אכילה, כמעילה ונותר ודומיהם. אבל בשחיטת חוץ, שאין החיוב על האכילה, אין מועיל כלל מה שהם חלוקים בגופים, אף שעל ידי זה הם חלוקים גם כן בטעמים.

**אלא כך שאל רבי עקיבא: האוכל נותר מחמשה זבחים בהעלם אחת, מהו? האם חייב על כל אחת ואחת או אחת על כולן. אמרו לו: לא שמענו!**

**אמר רבי יהושע: שמעתי באוכל מזבח אחד בחמשה תמחויין בהעלם אחת שחייב על כל אחת ואחת קרבן אשם משום מעילה. ורואה אני שהדברים קל וחומר. ומה האוכל מזבח אחד, שאין שם גופין מוחלקין, בכל זאת חייב על כל אחת ואחת, ומשום דתמחויין מחלקין. האוכל נותר מחמשה זבחים, דהם גופין מוחלקין, לא כל שכן שחייב על כל זבח וזבח.**

**שנינו במשנה: אמר לו רבי עקיבא: אם הלכה נקבל.**

**והויין בה: קיבלה רבי יהושע להא תשובה מרבי עקיבא או לא?**

**תא שמע: דתניא: אכל חמש חתיכות נותר מזבח אחד, בהעלם אחת, בחמשה תמחויין - אינו מביא אלא חטאת אחת. ועל לא הודע שלהם, כאשר יש לו ספק אם חמש החתיכות שאכל [באופן האמור לעיל] הן נותר או חתיכות כשרות - אינו מביא אלא אשם תלוי אחד.**

**ואם אכלן לחמש חתיכות הנותר בחמש העלמות - מביא חטאת על כל אחת ואחת מהאכילות לפי שהעלמות מחלקות.**

**ואם אכל חמש חתיכות נותר מחמשה זבחים, הרי אפילו אכלן בהעלם אחת חייב על כל אחת ואחת. ועל לא הודע שלהן מביא אשם תלוי על כל אחת ואחת.**

**רבי יוסי ברבי יהודה ורבי אלעזר ברבי שמעון אומרים: אפילו אכל חמש חתיכות מחמשה זבחים בהעלם אחת אינו מביא אלא חטאת אחת. ועל ספיקן כשהוא מסופק אם מה שאכל הוא נותר או כשר אין מביא אלא אשם תלוי אחד.**

**כללו של דבר: כל שחלוקין בחטאות שמביא חטאת נפרדת על כל אחת חלוקין נמי באשמות תלויין [לדברי הכל הוא].**

ותנא קמא דאמר לעיל באכל מחמשה תמחויין שאינו מביא אלא חטאת אחת, מודה הוא לענין קרבן מעילה שאם **אכל חמש חתיכות בחמשה תמחויין מזבח אחד לפני זריקת דמים** <sup>83</sup> **אפילו בהעלם אחת חייב על כל אחת ואחת** מהתמחויין **משום מעילה** <sup>84</sup>.

<sup>83</sup> הרש"ש מבאר, שדין זה נאמר דוקא בקדשי קדשים, מלבד עולה, שהרי בקדשים קלים אין מעילה אלא באימוריהם לאחר זריקה, ובעולה, אפילו אחר זריקה יש מעילה בבשרה, משום שכולה כליל, ואין בה היתר לכהנים. אולם בשאר קדשי קדשים, יש מעילה בבשר קודם זריקה, ואחר הזריקה, שהותר הבשר לכהנים, יצא הבשר מידי מעילה. <sup>84</sup> באפיקי ים [ב ו] נסתפק, האם באופן זה, שהתמחויין מחלקים לחיוב מעילה, יהיה על ידי כן חילוק גם לענין חטאות, מאחר שנאמר חילוק חיובים בין זבחים אלו, או לא, ועיי"ש.

והשתא מסקינן לראיה אם קיבל רבי יהושע מרבי עקיבא או לא:

## דף טז - א

**ואילו בסיפא, גבי מעילה - "על ספיקו מביא אשם תלוי על כל אחת ואחת" לא קתני.**

**מני הא סיפא דאזלא אליבא דתנא קמא?**

**אילימא רבי עקיבא היא, אם כן ליתני נמי בסיפא "ועל ספיקו מביא אשם תלוי"?**  
**דהתנן: רבי עקיבא מחייב על ספק מעילה אשם תלוי.**

**אלא, לאו, רבי יהושע היא.** וסבירא ליה כחכמים דפטרי בספק מעילה מאשם תלוי, לפי שאשם תלוי אינו בא אלא על חטא שזדונו כרת, ואילו בזדון מעילה אין חייבין כרת.

**וקתני תנא קמא [שלדברינו הוא רבי יהושע] ברישא "בחמשה העלמות מביא חמש חטאות",** דמשמע דוקא העלמות מחלקין אבל חמשה זבחים לא מחלקין אלא מביא חטאת אחת על כולן. **ושמע מינה: קיבלה רבי יהושע מיניה** דרבי עקיבא! [ולפי זה צריך לומר דמה דקתני בתחילת דברי תנא קמא "אכל חמש חתיכות נותר מזבח אחד אינו מביא אלא חטאת אחת" לאו דוקא זבח אחד אלא אפילו חמשה זבחים, שיטמ"ק בעמוד קודם אות כ"א].

**ודחינן: אלא נימא אדרבה. מסיפא דתנא קמא, דקתני "מחמשה זבחים אפילו בהעלם אחת חייב על כל אחת ואחת" שמע מינה איפכא, דלא קיבלה מיניה**

אלא נשאר בדעתו דחמשה זבחים מחלקין לענין חטאות [והוא הדין חמשה תמחויין מזבח אחד דחייב חמש חטאות כדמוכח מדברי רבי יהושע במתניתין, שיטמ"ק הנ"ל].

**ואלא מאי אית לך למימר** דלא תיקשי רישא וסיפא אהדדי: מחלוקת **תנאי היא**.  
**דאיכא תנא** דסבר **דקיבלה** רבי יהושע והוא התנא דרישא, **ואיכא תנא** דסבר **דלא קיבלה** והוא התנא דסיפא.

ליכא למימר הכי! כי גם זאת לא תפשוט בדעת רבי יהושע. אלא, **אפילו תימא** דרישא **רבי עקיבא היא** דסבר בחמשה זבחים שאינו מביא אלא חטאת אחת, ואילו לרבי יהושע אין מחלוקת כלל בדבריו, אלא ודאי לא קיבלה מרבי עקיבא, וסיפא דתנא קמא אזלא כוותיה.

והא דקא קשיא לך מסוף הברייתא דאזלא לרישא דתנא קמא [דמיירי בסיפא בחמשה תמחויין במעילה דומיא דרישא דחמשה תמחויין בחטאת ובה להשמיענו דמעילה שונה מחטאת] והרי רבי עקיבא מחייב אשם תלוי בספק מעילות ולמה לא תני לה בסיפא?

תריצנא לך: **והאי תנא סבר לה כוותיה** דרבי עקיבא **בחדא ופליג עליה בחדא**.  
**סבר לה כוותיה בהעלמה**, דחמשה זבחים וחמשה תמחויין אינם מחלקין. **ופליג עליה במעילות**, דקסבר אין חייב אשם תלוי בספק מעילה. <sup>85</sup>.

<sup>85</sup> לפי מסקנת הסוגיא, לא נתברר, האם רבי יהושע הודה לתשובת רבי עקיבא או לא. אולם הגרע"ק **אייגר** כתב, שמסוגית הגמרא לעיל [יב] מבואר שנקטנו בפשיטות, שרבי יהושע לא קיבל דבריו, שהרי למדנו שם, לענין איסור אכילת חלב, שאם אכל חמש חתיכות בחמשה תמחויין, שהוא חייב חמש חטאות לדעת רבי יהושע. וכראיה זו כתב גם כן **החזו"א** מדברי הגמרא לעיל [ד ב] עיי"ש. **והרמב"ם** [שגגות ו א- ב] פסק, שהאוכל חמש חתיכות חלב או נותר בחמשה תמחויין בהעלם אחד, ואפילו מחמש בהמות, אינו חייב אלא חטאת אחת, וביארו שם **הכסף משנה והלחם משנה**, שמאחר וכן הדין לדעת רבי עקיבא, ודעת רבי יהושע הרי לא נתבררה לנו, משום כך פסק כמותו. **ובחולין** [פג] למדנו, שהאוכל גיד הנשה משתי בהמות, אינו לוקה אלא ארבעים, וכתב **החזו"א**, שמכאן גם כן נראה שאיננו נוקטים להלכה כדעת רבי יהושע. ועיין חולין [קב-קג]. אבל לענין מעילה כתב **הרמב"ם** [שם ט ט], שהתמחויין מחלקין, כמבואר בסוגיתנו שבזה כולם מודים. **אולם** בעיקר הדבר שלמדנו כאן, שבשאר איסורי תורה, אין חילוק הבהמות נחשב כחילוק גופים, מצאנו כמה סתירות לכאורה. שהרי **הרמב"ם** [שם ה ג-ד] פסק, שהבא על כמה בהמות בשוגג, הרי הוא חייב כמה חטאות, הואיל והגופין מחלקין. אלא שבזה יש ליישב בפשיטות, שדוקא בהמה בחייה הרי היא נחשבת לענין חילוק גופים, מה שאין כן לענין אכילת חלב ונותר וגיד הנשה, שהם שחוטים לפנינו, אינם מחלקים לגופים, וכמו שנביא אי"ה לקמן חילוק זה בשם **התוס' רי"ד**, או שנאמר כסברת **המהרי"ט** [שהובא בשער המלך [איסו"ב יז יא], שחילוק הגופין נאמר רק במקום שהמעשים מחולקים מצד עצמם שאי אפשר לעשותם יחד [כסברת רב יוסף לעיל [טו א]], וכמו הבא על חמש נדות או חמש בהמות. אבל אכילת נותר, שאפשר לאכלן בבת אחת, לא נאמר בזה דין חילוק גופים. **והמשנה למלך** [שגגות ו ב], מביא בשם **התוס' רי"ד**, שהתולש חלב מחמש בהמות. וכן התולש אבר מן החי מחמש בהמות, ואכלן, הרי הוא חייב חמש חטאות, ולוקה חמש מלקיות, שחילוק גופי הבהמות בעודם חיים, דינו כחילוק גופי הנשים, שהם מחלקים לחטאות, מה שאין כן באכילת נותר, שהוא לאחר שחיטתה. [וכן הוא בתוס' רי"ד בקדושין [עז ב]]. והוסיף שם לבאר, שגם רבי יהושע מודה בעיקר הדבר, שדוקא בבהמה בחייה נאמר חילוק גופים, ורק בחמשה זבחים, סובר רבי יהושע שחייב חמש חטאות, הואיל והם קרבנות, ויש להם חשיבות מיוחדת, מה שאין כן בחולין]. והקשה **המשנה**

**למלך**, ממה שלמדנו בסוגיתנו, שהשוחט חמשה זבחים בחוץ חייב חטאת אחת בלבד, הרי שאין הבהמות בחייהן חשובות לחלק לגופים. ותירץ **השער המלך** [איסור'ב], מאחר וחייב שחיטת חוץ אינו בא עד לאחר שחיטת רוב הסימנים, והרי בשעה זו כבר אינה חשובה כחיה, ממילא אין כאן חילוק גופים, מה שאין כן כשתולש חלב מחמש בהמות בעודם בחיים, חילוק הגופים קיים בהם לעולם, שמפני שנתלשו מבהמה חיה, נשאר עליהם לעולם הגדרה זו של חלב הבא מבהמה חיה [אף על פי שבשעת אכילת החלב, אין החלב חי ואין הבהמה חיה]. אולם **החזו"א** [לו א] הקשה על דבריו, שהרי בשעה זו שכבר נשחטו רוב הסימנים, כבר נגמר כל מעשה האיסור, ונמצא, שכל פעולת האיסור נעשית בעודה חשובה חיה, ומדוע לא יחלקו הגופין. ועיין עוד פרי מגדים [או"ח פתיחה כוללת שבת ד"ה ידוע] ומנחת חינוך [קפט]. ו**הגרע"ק איגר** [גליון הרמב"ם] תירץ קושית **המשנה למלך**, על פי מה שלמדנו לעיל, שיש חילוק בין איסור שעבירתו על ידי הנאה לאיסור שאין בו הנאה, וזהו החילוק שבין שחיטת חוץ לאיסור חלב ושאר מאכלות אסורות [שאיסורן הוא הנאת האכילה], ונמצא, שכדי לומר חילוק גופים, אנו נצרכים לשני תנאים: א] שתהיה הבהמה בחייה, ב] שיהיה איסור שיש בו הנאה. [ונפקא מינה בין תירוצים אלו, לענין שוחט חמש בהמות בשבת, בהעלם אחד, שלתירוץ השער המלך, יתכן שהוא חייב שתיים, שכבר בתחילת השחיטה [שעדיין חיות הנה] יש לחייבו משום חובל. אבל לתירוץ הגרע"ק אייגר, יהיה חייב אחת, שהרי אינו נהנה]. אולם דעת **התוס' בסנהדרין** [נד ב] אינה כן, שכתבו לפרש מה שלמדנו שם בגמרא, שהנרבע לזכור ולבהמה, אינו חייב אלא אחת [לדעת רבי ישמעאל], הואיל ושניהם אסורים משם אחד, שאמנם החילוק שבין האדם לבהמה חשוב חילוק גופים [ואם כן היה עלינו לחייבו בזה שתי חטאות, מצד חילוק הגופים, אף על פי ששניהם משם אחד], מכל מקום מאחר ודין חילוק הגופים נלמד מ"ואל אשה", אין לנו מקור שבשאר איסורי עריות [שאינם בנשים], יהיו הגופים מחלקים. ולפי דבריהם, הבא על חמשה זכרים או חמש בהמות בהעלם אחד, יהיה חייב חטאת אחת, ושלא כדעת הרמב"ם הנ"ל. ו**התוס' בסוגייתנו** כתבו לפרש החילוק שבין האוכל נותר מחמשה זבחים, שחייב חטאת אחת, להבא על חמש נשים נדות, שחייב חמש חטאות, שדין חילוק הגופין נאמר רק באיסורי עריות, ומשום ששניהם [כלומר, הבועל והנבעלת] מוזהרין באיסור זה, מה שאין כן בשאר איסורי תורה, שהאיסור הוא רק על האדם העושה [וחילוק זה, הוזכר במשנה לקמן [טז]]. ולפי דבריהם אלו, יהיה חילוק בזה בין זכור לבהמה, שהבא על חמשה זכרים, יתחייב חמש חטאות, שהרי שניהם מוזהרים. אבל הבא על חמש בהמות, יתחייב חטאת אחת, שהרי הבהמה אינה מוזהרת כלל. אבל מה שעדיין צריך ביאור, שהרי למדנו בחולין [פב], שהשוחט אם ואחר כך שחט שני בניה, לוקה שמונים, והטעם הוא משום שיש בזה חילוק גופים [וכמו שנתבאר בהערה 65]. ואם כן קשה לפי כל השיטות הנ"ל, שהרי איסור זה נעשה בגמר שחיטה, שאז אינה חשובה כבר כחיה, ואין האיסור מצד ההנאה, ואינו מאיסורי עריות, ואין האיסור אלא על האדם, וכבר הקשו כן בתוס' לעיל [ט ב] [על שיטתם בסנהדרין הנ"ל], והניחו בקושיא. ובאמת **השיטמ"ק** [יג] נוקט מכח דברי הגמרא שם, שגם בבהמות נאמר דין חילוק הגופים. אולם זהו דוקא כאשר האיסור מתייחס הוא אל כללות הבהמה, שאז חילוק הגופים מחלקם לחטאות. אבל באיסור נותר, שאין האיסור מתייחס אלא לאותו כזית שהוא אוכל, ולא לכל הבהמה, אין זה חשוב חילוק גופים.

והוי"ן בה: **היכי דמי חמשה תמחויין?**

**אמר שמואל: כאותה ששנינו: חמשה דברים בקרבן עולה מצטרפין לשיעור** כזית לחייב עונש כרת את המקטיר מהן כזית מכולם יחד בחוץ **86**: **הבשר** [שבקרבתן עולה מקטירין אותו על המזבח. ולכן נקט דוקא עולה], **והחלב, והיין והסלת והשמן** ממנחת הנסכים הבאה עם העולה. וכמו כן האוכל מחמשה דברים הללו [כזית מכל אחד] היינו חמשה תמחויין וחייב חמש אשמות מעילה.

**86.** דין זה למדנו במשנה במסכת מעילה [טו], ורש"י מפרש, שהם מצטרפין לענין חיוב הקטרה בחוץ, שאם הקטיר מבין כולם כזית, הרי הוא חייב כרת. אבל **התוס' בזבחים** [קט א] כתבו, שהם מצטרפין לענין איסור פיגול ונותר וטמא, שאם אכל מבין כולם כזית, הרי הוא חייב כרת. והתוס' שם הוסיפו,

שאינן נראה לפרשו לענין חיוב מעילה, משום שדין זה אפשר ללמדו מן הנשנה בתחילת הפרק במסכת מעילה שם. ובעולת שלמה כתב טעם נוסף לזה, לפי מה שהבאנו בהערה 81 בשם הרמב"ן, שיתכן שבמעילה אין מצרפין שני חצאי פרוטה משני תמחויין. ואם כן, ודאי שאין משנה זו שנויה לענין מעילה, שהרי כל החמשה דברים הנשנים שם, הם מתמחויין חלוקים.

**חזקיה אמר:** אפילו בעולה עצמה משכחת לה חמשה תמחויין כגון שאכל מחמשה אברים שבה.

**ריש לקיש אמר:** אפילו תימא באבר אחד, משכחת לה בכתף שיש בו חמשה אברים.

**רבי יצחק נפחא אמר:** אפילו באבר אחד ממש, משכחת לה כגון שאכל בחמשה מיני קדירה שכל כזית בשלו עם לפתן אחר כגון עם בצל או כרוב וכדומה.

**רבי יוחנן אמר:** כגון שאכל בחמשה טעמים כגון צלי, ומבושל, וכבוש, ושלוק [מבושל ביותר], וצלי קדר [מבושל עם הרוטב היוצא מן הבשר].

## מתניתין:

**אמר רבי עקיבא: שאלתי את רבי אליעזר: העושה מלאכות הרבה וכולן תולדות של אב מלאכה אחד [כגון שנטע והבריך והרכיב, שכל מלאכות הללו הן תולדות של מלאכת זריעה], בשבתות הרבה, שחזר ועשה בכל שבת את אותן המלאכות, וכל המלאכות היו מעין מלאכה אחת, [כאמור, שהן תולדות של אב מלאכה אחד], ועשאן בהעלם אחת - מהו? האם חייב חטאת אחת על כולן או חייב על כל אחת ואחת [ובגמרא תתבאר השאלה, מאיזה סיבה יש לחייב בכמה חטאות, האם בגלל ריבוי השבתות או בגלל ריבוי המלאכות].**

**אמר לי רבי אליעזר: חייב על כל אחת ואחת, מקל וחומר: ומה איסור נדה שאין בה תוצאות הרבה, מיני עבירות הרבה המביאות לידי חטאות הרבה, שיש בה רק איסור ביאה, ובכל זאת חייב על כל אחת ואחת [יתבאר בגמרא, וכן כל דברי המשנה]. שבת, שיש בה תוצאות הרבה, מיני מלאכות הרבה המביאות לידי חטאות הרבה, שיש בה אבות מלאכות ותולדות - אינו דין שיהא חייב על כל אחת ואחת!?** 87

87 הקשה הגרע"ק איגר, הרי יש לפרוך, מה לנדה שכן נהנה, וכמו שמצאנו לעיל, שמטעם זה, אי אפשר ללמוד שחוטי חוץ ממעילה, לדעת רבי שמעון.

**אמרתי לו: לא!** אין זה קל וחומר. כי אם אמרת בנדה שחייב בה על כל אחת ואחת, משום שיש בה שתי אזהרות: שהוא מוזהר על הנדה, והנדה מוזהרת עליו.

דהיינו, שאף ששבת חמורה בכך שיש בה יותר מיני עבירות, מכל מקום, בנדה יש חומר שאין בשבת, שעל עבירה אחת חייבים שני אנשים חטאת, **תאמר בשבת שאין בה אלא אזהרה אחת**. שרק אדם אחד חייב חטאת, הלכך דין הוא שלא יתחייב על כל אחת ואחת.

**אמר לי רבי אליעזר: הבא על הנדות הקטנות יוכיח - שאין בה אלא אזהרה אחת**, שהרי הקטנה אינה חייבת על הביאה, ובכל זאת **חייב על כל אחת ואחת**, וקל וחומר לשבת.

**אמרתי לו: לא!** אף מזה אין ראיה. **שאם אמרת בקטנות, משום שאף על פי שאין בהן עכשיו אזהרה יש בהן לאחר זמן** לכשיגדלו. **תאמר בשבת, שאין בה לא עכשיו ולא לאחר זמן**, אלא אזהרה אחת.

**אמר לי רבי אליעזר: הבא על הבהמה יוכיח**. שהרי הבהמה לעולם אינה מוזהרת וחייב בה על כל אחת ואחת. קל וחומר לשבת.

**אמרתי לו: אכן! הבהמה כשבת**. וממנה יש לפשוט שאלתי לענין שבת [פירוש זה הוא לפי דעה אחת בגמרא, שלבסוף קיבל רבי עקיבא דעת רבי אליעזר. ויש דיעה אחרת בגמרא שלא קיבל ממנו. ולפי דעה זאת פירוש המשנה הוא כך: **הבהמה כשבת**, ואף עליה אני מסתפק אם חייב בה על כל אחת הואיל והיא אינה מוזהרת עליו, כשם שאני מסופק לענין שבת].

## גמרא:

והוינן בה: **מאי קבעי מיניה** רבי עקיבא מרבי אליעזר? דמאיזה טעם יש לחייבו כמה חטאות על אף שהכל היה בהעלם אחת.

**אי משום שעשה את המלאכה בכמה שבתות**, והאם **שבתות כגופין דמיין ואי לא - בעי מיניה**. ששאלתו היא האם שבתות נפרדות הם נחשבות כשני גופי עבירות, כלומר כאילו עשה שני אבות מלאכות שונים בהעלם אחד, דחייב חטאת על כל אב מלאכה, והוא הדין דחייב על כל שבת ושבת. או דלמא אינו אלא כעושה אותה מלאכה כמה פעמים [באותה שבת] בהעלם אחד, דאינו חייב אלא חטאת אחת.

אי אפשר לומר כן. דאם כן **ניבעי מיניה: העושה מלאכה אחת בשבתות הרבה** שבכל שבת עשה רק מלאכה אחת, ולמה נקט בשאלתו שעשה מלאכות הרבה בכל שבת?

**ואי שאלת רבי עקיבא היא משום שעשה כמה תולדות של אב מלאכה אחד**, והאם **ולדי מלאכות כאבות מלאכות דמיין אי לא - בעי מיניה**. האם תולדות נפרדות של אותו



אב [כגון החולב והסוחט שהן שתי תולדות של אב מלאכה "דש"] מחלקות לחטאות כאבות נפרדים, וחייב על כל תולדה ותולדה, או לא, כיון שהם דומים זה לזה, שהרי הם תולדות של אב מלאכה אחד.

**אכתי תקשי דניבעי מיניה: העושה מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת בשבת אחת ולמה נקט שבתות הרבה?**

**אמר רבה: אמרי בי רב: תרתי בעא מיניה! שבתות כגופין דמיין אי לא - בעא מיניה ובאופן שעשה מלאכה אחת בשבתות הרבה, וגם ולדי מלאכות אי כמלאכות דמיין אי לא - בעא מיניה באופן שעשה כמה תולדות בשבת אחת. ופשט ליה דשבתות כגופין דמיין. ופשט ליה נמי דולדי מלאכות כמלאכות דמיין 88.**

88. לעיל [טו א] למדנו, שלפי רבי אליעזר העושה אב ותולדה שלו, חייב שתי חטאות. ורש"י כאן פירש, שהנידון הוא בעושה שתי תולדות של אב אחד, האם חייב חטאת אחת או שתיים. והשיב לו רבי אליעזר שחייב שתיים. וכן פירש רבינו גרשום. ועיין תוצאות חיים [ג ג] שביאר לפי דעת רש"י, שרבי אליעזר מחייב שתיים גם בעושה שתי תולדות, משום החילוק שיש ביניהן על כל פנים בצורת המלאכה, אך העושה שתי פעמים אב אחד ממש, שאין שום חילוק ביניהם, אינו חייב אלא חטאת אחת [על כל פנים כשעשה שניהם בבת אחת, וכמו שלמדנו לעיל [טו א]]. ורש"י [בבא קמא ב א] כתב בדעת חכמים, שבעושה אב ותולדה שלו, "לא מיחייב אלא חדא, אאב מלאכה. אבל אתולדה דידיה לא מחייב". ודנו רבותינו אחרונים רבות בביאור דבריו, מדוע לא אמר רש"י בפשטות, שחייב חטאת אחת על האב ותולדתו, ובמקום זה ביאר רש"י שחייב רק על האב ולא על התולדה, שהוא דבר מיוחד, ללא מקור, והוא תמוה מאד, כי מדוע אינו חייב כלל קרבן על עשיית התולדה כאשר עשאה עם האב? ובפשטות יש להוכיח מלשון רש"י במסכת שבת [ו א, ד"ה חייב על כל אחת ואחת] הנוקט לשון דומה, ואומר: "אפילו עשה תולדותיהן עמהן [עם האבות], אינו מביא על התולדה היכא דעשאה עם אביה, דהוה ליה כעושה וחוזר ועושה, דכולא חדא עבירה היא", שכל כוננתו של רש"י היא לומר, שעשיית התולדה עם האב אינה מחייבת קרבן נוסף, כי הכל עבירה אחת היא, ולכן די בהבאת קרבן אחד כדי לכפר על עשיית שתייהן, ואין כוונתו לומר שהקרבן הוא רק על האב ולא על התולדה!

מבואר במסכת שבת ע א, דילפינן מקראי ששני אופנים יש בעושה כמה אבות מלאכות בשבת אחת בשוגג.

א. שגגת שבת וזדון מלאכות דהיינו שידוע שמלאכות אלו אסורות בשבת אלא ששכח שהיום שבת. ודינו שאינו חייב אלא חטאת אחת בלבד, כי סיבת השגגה היא אחת דהיינו שכחת השבת.

ב. זדון שבת ושגגת מלאכות. דהיינו, שידוע שהיום שבת אלא שאינו יודע שמלאכות אלו אסורות. ובאופן זה הוא חייב חטאת על כל אב מלאכה משום שיש כאן הרבה שגגות, שכל מלאכה נעשתה בשגגה אחרת. [והדברים קשורים במדת מה לסוגייתנו אם כי סוגייתנו דנה בעיקר באופן שעשה מלאכה אחת בשבתות הרבה, ואף כאן יש הבדל בין שגגת שבת וזדון מלאכות לבין זדון שבת ושגגת מלאכות אלא שהטעמים לחלק ביניהם שונים מהאמור לעיל, ויש לשים לב ולא לערב בין הנושאים].

והוינן בה: שאלת רבי עקיבא בעושה מלאכה אחת בשבתות הרבה, אי שבתות כגופין דמיין אי לא - היכי, באיזה אופן, מיבעי ליה? האם בשגגת שבת וזדון מלאכות, כשיודע שמלאכה זו אסורה אלא שבכל שבת שכח שהיום שבת, פשיטא ליה דחייב על כל שבת ושבת, משום דימים שבינתיים בין שבת לשבת הויין ידיעה לחלק [רש"י בשבת ריש פרק כלל גדול מבאר דאי אפשר שלא שמע באמצע השבוע שאותו היום היה שבת. ואעפ"י שלא נזכר במלאכה שעשה מכל מקום כיון שהשגגה היתה מחמת אי ידיעת השבת הרי ידיעת השבת שבאמצע השבוע חשיבא ידיעה לחלק וכל שבת שגגה אחרת היא. ובתוס' שם ביארו דגזירת הכתוב היא שימים שבינתיים הוי ידיעה לחלק לגבי שגגת שבת וזדון מלאכות, ואעפ"י שלמעשה לא נודע לו באמצע השבוע שחטא, הרי זה כאילו נודע לו בין שבת לשבת שחטא, וכן מוכח מרש"י כאן] 89.

89. רש"י בשבת [סז ב] מפרש, שאי אפשר שלא שמע בימי החול שבין השבתות, שאותו היום, שבת היה. ולכן, כששגג שוב בשבת שלאחריה ועשה בה מלאכה מחמת שגגתו החדשה, יש כאן שגגה חדשה נוספת, ולכן חייב שתיים. והתוס' שם הקשו עליו, שהרי דין זה [שהשבתות מחלקים לחטאות בשגגת שבת] נלמד בגמרא שם מפסוק, ולדברי רש"י אין צריך לימוד על זה, אלא סברא הוא. ולכן פירשו, שגזירת הכתוב הוא, שיהיו ימי ההיתר שבין השבתות מחלקים לחייב על כל שבת ושבת חטאת בפני עצמה. וביאור דבריהם, מאחר ושגגתו היתה בכך שביום השבת נעלמה ממנו הידיעה שאותו יום הוא יום השבת, הרי כאשר חלף ועבר יום השבת, ובאים אחר כך ימי החול, הסתיימה בכך העלמה זו, אף על פי שלא נודעה לו. כי לידיעה שיום השבת שחלף היה יום שבת, שוב אין יותר משמעות, שהרי עתה יום חול הוא. ולכן כאשר ביום השבת הבא ייעלם ממנו שהוא יום השבת, הרי יש כאן העלם אחר, ושגגה נוספת [ואף על פי שבאמת יש כאן סיבה אחת ממשית לשתי השגגות, שהרי לא נודע לו בינתיים שאותו יום שבת היה, מכל מקום, מצד הדין, יש כאן שתי שגגות]. ולכן חייב שתיים, מה שאין כן בשגגת מלאכות, שלא נעלם ממנו יום השבת, אלא נעלם ממנו איסור המלאכות, אין ימי החול שבין השבתות סיבה לחלקם לשתי שגגות, לפי שאי ידיעת המלאכות האסורות, אין בה חילוק בין שבת לימות החול, הואיל והיא שגגה בידיעת הדין. מה שאין כן ידיעת השבת, שהיא ידיעת המציאות ששבת היום, בזה יש חילוק בין שבת לימות החול. ועיין שפת אמת שם.

ורק בזדון שבת ושגגת מלאכות, כשיודע שהיום שבת ואינו יודע שמלאכה זו אסורה, הוא דבעי רבי עקיבא מיניה דרבי אליעזר. שכאן לא יתכן לומר דימים שבינתיים הוי ידיעה לחלק כי לגבי שגגת המלאכה לא הוי ידיעה אלא ע"י שילמד וידע שמלאכה זו אסורה. והספק הוא: אי שבתות נפרדות כגופין דמיין, שנחשב הדבר כאילו עשה כמה אבות מלאכות שונות בשבת אחת [בזדון שבת ושגגת מלאכות] שחייב על כל אב מלאכה, והוא הדין שכל שבת נחשבת כגוף בפני עצמו. אי לא חשיבי השבתות כגופין חלוקין, אלא הרי הוא כעושה מלאכה אחת כמה פעמים באותה שבת בהעלם אחד שאינו חייב אלא חטאת אחת 90.

90. רש"י מפרש, כגופי עבירות חלוקות. כלומר, כזורע וחורש, שהם אבות מלאכות שונות. וביאור הדבר הוא, שכמו שנתחדש חילוק מלאכות [בחורש וזורע] לחייב שתיים, אף על פי שבאמת כולם משם אחד הם, שכולם נאסרו משום "לא תעשה כל מלאכה", כמו כן בנידון זה דהעושה בשתי שבתות, אף על פי שהאדם עשה בכולם מעשה שוה [כזריעה], מכל מקום מאחר והשבתות נפרדות הם זו מזו, על ידי כן גם מעשי החילול שבת הם נפרדים ושונים זה מזה, ומצד החילוק שיש בין המעשים, יש לחייבו שתיים. והרש"ש כתב, שמדברי התוס' [לעיל ט ב ד"ה והיא] נראה שפירשו דברי הגמרא כפשוטם, ולא כפירוש

רש"י, שכמו שלמדנו לעיל, באדם שבת על חמש נדות, שהוא חייב חמש חטאות, משום חילוק הגופים שביניהם, כמו כן, כל שבת ושבת נחשבת כגוף אחר של איסור, ולכן יש לחייבו שתיים על כל שבת ושבת. והרמב"ם בפירוש המשנה מפרש גם כן כהתוס'. ולמדנו כאן, שדין זה [שהשבתות כגופים] מועיל רק לענין זדון שבת ושגגת מלאכות. אבל בשגגת שבת וזדון מלאכות אין זה מועיל לחייבו שתיים [ורק משום שהימים שבינתיים הם ידיעה לחלק, אפשר לחייב שתיים], וצריך ביאור בטעם החילוק. ולפי דעת רש"י, הדבר מבואר היטב, שהרי גם דין חילוק מלאכות [בזורע וקוצר] נאמר דוקא בשגגת מלאכות. אבל אם קצר וזרע בשגגת שבת, בהעלם אחד, אינו חייב אלא אחת [וטעם הדבר, שמאחר וחייב חטאת הוא על השגגה, ממילא, כשעשה כן בשגגת מלאכות, הרי יש כאן שתי שגגות, שכל מלאכה ומלאכה נעלם ממנו הידיעה שהיא אסורה, מה שאין כן בשגגת שבת, שההעלם הוא אחד, שחילול השבת נעשה מחמת שלא ידע שהיום שבת, לכן אינו חייב אלא אחת על כמה מלאכות], ומעתה הוא הדין בנידון שלנו, שאפילו אם נחשיב שהמעשים שנעשו בשבת ראשונה, הם חלוקים ונפרדים מאותם פעולות עצמם שנעשו בשבת השנייה, מכל מקום מאחר שהחילוק שביניהם הוא מצד הפעולות [ולא מצד השבתות עצמם], לא יגרום דבר זה חילוק חטאות לענין שגגת שבת, שהרי סוף סוף השגגה היא אחת, ורק בשגגת מלאכות, אפשר להחשיב שיש כאן כמה שגגות בדין ידיעת המלאכות, הואיל והחשבנו אותם לפעולות חלוקות ונפרדות [ואף על פי שבאמת יש כאן סיבה אחת לשתי השגגות, והיא חוסר ידיעתו את הדין, שמלאכה זו אסורה בשבת, מכל מקום מצד הדין נחשב שיש כאן שתי שגגות, הואיל והפעולות חלוקות המה], אולם לדעת התוס' החילוק צריך ביאור, וכמו שהעיר הרש"ש. ועיין שיטמ"ק [עמ' ב כו].

**או דלמא: זדון שבת ושגגת מלאכות פשיטא ליה דשבתות כגופין דמיין**  
וחייב על כל שבת ושבת. ורק שגגת שבת וזדון מלאכות הוא דבעי מיניה. שבאופן זה לא יועיל אם נאמר שהשבתות הן כגופין נפרדין שהרי אפילו העושה כמה אבות מלאכות בשגגת שבת וזדון מלאכות [בשבת אחת] אינו חייב אלא אחת. והספק הוא בדימים שבינתיים, אי הויין ידיעה לחלק, וחייב על כל שבת ושבת, דהוי כאילו נודע לו באמצע שחטא, אי לא הויין ידיעה לחלק?

## דף טז - ב

**אמר רבה: מסתברא: שגגת שבת וזדון מלאכות פשיטא ליה, דימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק. ורק זדון שבת ושגגת מלאכות הוא דבעי מיניה, אי כגופין דמיין או לאו.**

**ופשיט ליה** רבי אליעזר מקל וחומר מנדה, שאם הבא על חמש נדות בהעלם אחד חייב על כל אחת ואחת משום דגופין מוחלקין הן כל שכן **דזדון שבת ושגגת מלאכות כגופין דמיין. ולא קביל** רבי עקיבא **מיניה** כדפריך במתניתין "מה לנדה שיש בה שתי אזהרות".

**ופשט ליה** גם כן **דולדי מלאכות כמלאכות דמיין** [אלא שאת זה לא פשט מנדה שהרי בנדה אין תולדות, רש"י לעיל ע"א]. **ולא קביל מיניה** 91.

**91. כתב התוצאות חיים** [ה ג], שיש לחקור בדעת רבי אליעזר, המחייב שתיים על עשייתאב ותולדה או שתי תולדות, האם גדרו הוא כחילוק שמות, או כחילוק גופים. ויסוד החקירה נעוצה בעצם בנידון זה, שכאשר אסרה תורה אבות מלאכות, וקיבלו חז"ל שגם על תולדות יש חיוב, יש לדון, האם עיקר איסור התולדות הוא מחמת הדמיון שלו עם האב, ולדוגמא, שתולדת זורע אסורה, מפני הצד זריעה שיש בה, שזהו הדמיון שיש לה עם האב מלאכה דזורע [ולפי זה, מה שיש חילוק חטאות ביניהם לדעת רבי אליעזר, אין זה משום חילוק שמות, אלא משום חילוק הגופים, וכמו הבא על חמש נדות, שהכל שם אחד, ומכל מקום חייב כמה חטאות, הוא הדין כאן, החילוק שבין האב והתולדה, או בין התולדות, הרי הוא מחלקן לחיובים שונים], או שאיסור התולדה הוא איסור עצמי לחלוטין [לרבי אליעזר], ורק שעל ידי הדמיון שלו עם האב, אנו יודעים לדרוש מן הפסוק שהוא גם כן נאסר. אבל שורש איסורו נעוץ בעצמו, ואינו אסור משום הצד זורע שבו, וממילא חייב שתיים משום חילוק השמות שביניהם. וכתב **התוצאות חיים**, שנחלקו בדבר זה הראשונים, שהרשב"א בשבת [צו] כתב, שאם התרו בו על עשיית התולדה משום האב שלה, אינו חייב לרבי אליעזר, הרי שסברת הרשב"א היא, ששני שמות הם, ומשום כך צריך להתרות בשם התולדה, ולא בשם האב שלה. אולם מדברי התוס' בשבת [צו ב ד"ה ולרבי] מבואר, שאפשר להתרות על התולדה בשם האב, לדברי הכל. ובשיעורי רבי שמואל [בבא קמא ב] כתב להוכיח מדעת הרמב"ם הנ"ל, שהעושה שני אבות, אף על פי שהם ממין אחד, הרי הוא חייב שתיים לרבי אליעזר. והרי הדבר פשוט שבשני אבות ממין אחד, אין ביניהם חילוק שמות כלל, ששניהם אסורים משום זורע, ועל כרחך שחילוק החטאות לרבי אליעזר, אינו מצד חילוק השמות, אלא ענינו כמו חילוק גופים, וכמו שהתמחוין מחלקים, לדעת רבי יהושע. ובתוצאות חיים כתב, שיש נפקא מינה נוספת בין צדדים אלו, לענין צירוף, שהשיטמ"ק בבא קמא [ב א] כתב בשם מהר"י כץ, שהעושה חצי שיעור מאב וחצי שיעור מתולדה, הרי הם מצטרפין לחייבו חטאת אפילו לרבי אליעזר, ובאמת דבר זה תלוי במה שנתבאר, שאם שני שמות הן, ודאי שלא יהיו מצטרפין. אולם אם החילוק הוא מדין חילוק גופים, יש לומר שיהיו מצטרפין, אף על פי שהם יכולים להתחלק לכמה חטאות, כשעשה מכל אחד כשיעורו. [ונידון זה תלוי במה שלמדנו בשבת [עא], שלדעת רבי זירא, כל דבר המחלק לחטאות, כתמחוין לרבי יהושע, הרי הוא גורם גם כן שלא יהיו מצטרפין יחד לחייב. אולם יש חולקים שם בגמרא על זה].

**אמר רבה: מנא אמינא לה** שזו היתה שאלת רבי עקיבא ושלא קיבל את התשובה של רבי אליעזר?

**דתנן** במסכת שבת: **כלל גדול אמרו בשבת: כל השוכח עיקר שבת** שסבור הוא שאין בכלל מצות שבת בתורה **ועשה מלאכות הרבה מאבות מלאכה שונים בשבתות הרבה** ובסוף נודע לו ענין השבת - **אינו חייב אלא חטאת אחת**. לפי שאין כאן אלא שגגה אחת שבגללה עבר על כל העבירות והיא העלם מצות השבת מידיעתו.

**היודע עיקר שבת**, שיש מצות שבת, ומכיר את המלאכות האסורות בה אלא ששכח שהיום שבת, **ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה - חייב על כל שבת ושבת** חטאת אחת, לפי שהימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק וכל שבת הוי שגגה אחרת. אבל אינו חייב על כל מלאכה ומלאכה שעשה חטאת נפרדת כי כולן שגגה אחת הן והיא שכחת השבת.

**היודע שהיום הוא שבת, ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה**, שלא ידע שמלאכות אלו אסורות בשבת, ואותן המלאכות עשה בכל השבתות - **חייב על כל אב מלאכה ומלאכה** שכל מלאכה היא שגגה בפני עצמה שלא ידע שהיא אסורה בשבת.

ומסיק רבה לראיתו: מדקתני בסיפא רק שחייב על כל אב מלאכה, ואילו "חייב על כל אב מלאכה של כל שבת ושבת" לא קתני, מוכח שאינו חייב על אותה מלאכה שעשאה בשבתות הרבה חטאת נפרדת על כל שבת, משום שהשבתות אינן כגופין נפרדין אלא כל השבתות הן כשבת אחת, והרי הוא כאילו עשה אותה מלאכה כמה פעמים באותה שבת בהעלם אחד שאינו חייב אלא אחת [וכפי שנתבאר לעיל הרי שכאן לא יתכן לומר שהידיעה בינתיים מחלקת, כיון שהשגגה היא במלאכה ולא בשבת, וידיעת המלאכה אינה אלא ע"י שילמד ההלכה].

**מני הא מתניתין? אילימא רבי אליעזר, אימא סיפא דמתניתין דשבת: העושה מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת שכולן היו תולדות של אב מלאכה אחד אין חייב אלא אחת.**

**ואי רבי אליעזר, הא רבי אליעזר מחייב על כל ולדי מלאכות חטאת על כל ולד כמלאכות כאילו עשה אבות מלאכות שונות, שהרי זו היתה שאלתו השניה של רבי עקיבא. ורבי אליעזר השיבו שחייב על כל אחת ואחת.**

**אלא פשיטא רבי עקיבא היא, ושמע מינה מבבא מציעתא דקתני דחייב על כל שבת ושבת דשגגת שבת וזדון מלאכות פשיטא ליה לרבי עקיבא דימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק, דבהכי מיירי ההיא דיודע עיקר שבת שהיה שגגת שבת וזדון מלאכות.**

ומסיפא שדייקנו שאינו חייב על כל אב מלאכה של כל שבת ושבת לפי שהשבתות אינן כגופין, שמע מינה דזדון שבת ושגגת מלאכות הוא דבעי רבי עקיבא מיניה דרבי אליעזר אי כגופין דמיין או לא. ופשט ליה רבי אליעזר דכגופין דמיין. וגם על שאלתו השניה פשט ליה דולדי מלאכות כמלאכות דמיין. ותרווייהו לא קביל רבי עקיבא מיניה, אלא הוא סבור דשבתות לאו כגופין דמיין כדדייקינן מסיפא. וגם העושה ולדי מלאכות של אותו אב לא דמי לעושה כמה אבות מלאכות שונות, כדקתני להדיא בסוף המשנה בשבת, דהעושה מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת [והיינו תולדות של אותו אב], אינו חייב אלא אחת.

**אמר ליה אביי לרבה: לעולם אימא לך זדון שבת ושגגת מלאכות פשיטא ליה לרבי עקיבא דשבתות לאו כגופין דמיין, ואינו חייב אלא חטאת אחת על כל השבתות. ומתניתין דכלל גדול אתיא כותיה, ולכן בסיפא ביודע שהוא שבת אינו חייב על כל שבת ושבת.**

**ושגגת שבת וזדון מלאכות הוא דבעי מיניה, דימים שבינתיים מי הויין ידיעה לחלק או לא, ופשיט ליה דימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק וקביל רבי עקיבא מיניה, ולכן במציעתא קתני חייב על כל שבת ושבת.**

**ופשט ליה דולדי מלאכות כמלאכות דמיין ולא קביל מיניה**, ולכן קתני בסוף המשנה דהעושה מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת אינו חייב אלא אחת.

[אביי ורבה לא נחלקו אלא מה היה פשוט לרבי עקיבא ומה היתה שאלתו. אבל למסקנא שניהם שוין דרבי עקיבא סבר שבתות לאו כגופין דמיין וימים שבינתיים הוי ידיעה לחלק וולדי מלאכות לאו כמלאכות דמיין. אלא שלדעת רבי אליעזר נחלקו, דלרבה סבר רבי אליעזר בזדון שבת ושגגת מלאכות דשבתות כגופין דמי ולאביי לא שאל רבי עקיבא על כך ואף רבי אליעזר סבר דלאו כגופין דמי ואינו חייב אלא אחת. רש"י].

**רב חסדא אמר: בזדון שבת ושגגת מלאכות אפילו רבי עקיבא סבירא ליה דכגופין דמיין**. וסיפא דקתני "חייב על כל אב מלאכה ומלאכה" היינו שהוא חייב על כל אב מלאכה של כל שבת ושבת כי השבתות הן כגופין נפרדין ולא כפי שדייק רבה.

**וכי בעי מיניה: שגגת שבת וזדון מלאכות הוא דבעי מיניה, דימים שבינתיים אי הויין ידיעה לחלק.**

**ופשט ליה דימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק** [לקמן מפרש את ההוכחה מנדה, שגם שם שייך ימים שבינתיים]. **וקביל רבי עקיבא מיניה**, כדקתני במציעתא דחייב על כל שבת ושבת. **ופשט ליה דולדי מלאכות דמיין, ולא קביל מיניה** כדקתני בסוף המשנה.

**אמר רב חסדא: מנא אמינא לה** דרבי עקיבא סובר דשבתות כגופין דמיין?

**דתניא: הכותב שתי אותיות בשבת** [שזה הוא השיעור למלאכת כותב] **בהעלם אחת חייב חטאת**.

כתבן לשתי האותיות **בשתי העלמות**, שנודע לו בין אות לאות שחטא - **רבן גמליאל מחייב**, לפי שהידיעה שבינתיים אינה מחלקת ביניהם כי ידיעת חצי שיעור לאו ידיעה היא, ומצטרפין שתי האותיות יחד לחיוב חטאת. **וחכמים פוטרין** משום שהידיעה על כתיבת אות אחת מחלקת, ואין כאן שגגה אחת בכתיבת השיעור המחייב, שהוא שתי אותיות יחד <sup>92</sup>.

<sup>92</sup> לקמן בגמרא מבואר, שנחלקו, האם יש ידיעה לחצי שיעור. כלומר, שהידיעה שהיתה לו באמצע עשיית המלאכה, מחלקת אותה לשנים, ואין שני החצאים יכולים להצטרף יחד, או לא. **ובתוצאות חיים** [ג] כתב, שנחלקו הראשונים בביאור הדבר, שמדברי **רבינו חננאל** [שבת] נראה, שמאחר ונודע לו באמצע המלאכה ששבת היום, או שמלאכה זו אסורה, אם כן יש כאן שתי שגגות נפרדות, שחציה הראשון נעשה מחמת שגגה אחת, וחציה השני היה מכח שגגה אחרת, ומשום כך אינם מצטרפין להיות מלאכה אחת. אולם מדברי **הר"ן** שם נראה, שהיות ויש בכח הידיעה [שהיתה בין שתי מלאכות] לחלק, שעל ידי כן יהיה חייב שתי חטאות, ממילא יש בכוחה גם כן לגרום שלא יהיו מצטרפין יחד שני חצאי המלאכה, שכן הוא הכלל, שכל דבר המחלק לחטאות, הרי הוא גורם גם כן שלא יצטרפו יחד שני חצאי השיעורים. אבל

לדעת חכמים, אין ידיעת חצי שיעור מחלקת, שאין חשיבות בידיעה, אלא אם כן נודע לו שחטא, וכמו שכתבו התוס' בשבת [קה]. והביא **התוצאות חיים** בשם **המאירי**, שדין ידיעה לחצי שיעור נאמר דוקא באופן שהיתה לו ידיעה באמצע המלאכה ממש, וכמו כתב אות אחת, או טחן חצי גרוגרת וכדומה, שכבר החלה המלאכה, וכבר עשה חצי שיעור מן האיסור, ואחר כך נודע לו. אבל כשלא התחיל במלאכה עצמה, אלא עשה את ההכשר אליה, אין הידיעה מחלקת, והביא המאירי דוגמא לדבר, כגון שעשה עקירה והוצאה מרשות היחיד, ועדיין לא עשה הנחה ברשות הרבים, ואז נודע לו, שמאחר וכל האיסור הוצאה הוא ההנחה ברשות הרבים, לכן הידיעה אינה מחלקת בזה. וכתב **התוצאות חיים**, שחידוש זה תלוי במחלוקת הראשונים הנ"ל, שהמאירי מפרש הענין כדעת הר"ן, שהידיעה מבטלת את הצטרפותם מפני שהיא גם כן מחלקת לחטאות, ולכן, כמו שידיעה המחלקת לחטאות, אינה חשובה ידיעה אלא אם כן נודע לו שחטא, וכל זמן שלא נודע לו מחטאו, אף על פי שהיתה לו ידיעה בין המעשים, ועל ידי כך נתחלקו לשתי שגגות, מכל מקום אין מועילה ידיעה זאת לחלק לחטאות [וכמו שהוכיחו התוס' בשבת [סז ב], ועיין בתוס' שבועות [יח א], אם כן הוא הדין בידיעת חצי שיעור, שאיננה חשובה ידיעה לחלק ההצטרפות, אלא אם כן נודע לו שעשה על כל פנים חצי שיעור שיש בו חלק מן האיסור [ואפילו לריש לקיש שחצי שיעור מותר מן התורה, מכל מקום כשהשלים לבסוף לשיעור, הרי ודאי שמעשה האיסור החל כבר מתחילתו]. אבל לדעת **רבינו חננאל**, שביטול ההצטרפות הוא מצד שהם שתי שגגות נפרדות, אם כן בכל ענין שנעשו לשתי שגגות, יש לפטרו מטעם זה, ואפילו כשלא התחיל עדיין בעצם פעולת האיסור. **[ומכל מקום]** לענין חילוק חטאות, אנו מצריכים ידיעה שחטא, וכנ"ל, והטעם הוא, שאמנם ידיעה כל שהיא שבין המלאכות, מחלקת אותם לשתי שגגות, ואם כן יש כאן שני חיובים שונים, מכל מקום אפשר לפטור את שניהם בקרבן אחד, וכמו יולדת שמביאה קרבן אחד על כמה לידות. אבל כשנודע לו שחטא, הרי כבר נתחייב בפועל בקרבן על ידי הידיעה הזאת, ושוב אינו יכול לפטור בקרבן זה על שתיים. ועיין מה שהבאנו בהערה 72 בשם **האפיקי ים**. אולם בעיקר דברי **התוצאות חיים** יש מקום לדון ולומר, שדוקא כאשר עצם פעולת האיסור נתחלקה לשתי שגגות, בזה יש לפטרו. אבל כאשר מעשה האיסור עצמו היה בשגגה אחת, אף על פי שההכשר למלאכה והמלאכה נעשו בשתי שגגות, הרי הוא חייב. ומדברי **הרמ"ה** [בבא בתרא נה] נראה שפירש, שמאחר והידיעה היא הגורמת לחיוב הקרבן בפועל, לכן, כאשר נודע לו לאחר שעשה חצי שיעור, ונמצא שידיעה זו לא חייבה אותו בקרבן, ממילא שוב אי אפשר שתחייב אותו אחר כך בקרבן.

**ומודה רבן גמליאל שאם כתב אות אחת בשבת זו ואות אחת בשבת אחרת שהוא פטור.**

**ותניא אחריתי: הכותב שתי אותיות בשתי שבתות, אחד בשבת זו ואחד בשבת זו. רבן גמליאל מחייב, וחכמים פוטרין.**

ומסיק רב חסדא לראיתו: **קא סלקא דעתך, דרבן גמליאל כרבי עקיבא סבירא ליה** וכדמפרש לקמן. **בשלמא לדידי דאמינא זדון שבת ושגגת מלאכות אפילו רבי עקיבא מודה דשבתות כגופין דמיין ניחא דלא תקשי ברייתות אהדדי.** שיש לומר **דהא דתניא דרבן גמליאל פטור** מיירי שכתב את שתי האותיות **בזדון שבת ושגגת מלאכות**, דכיון **דשבתות כגופין דמיין**, דהיינו ששתי שבתות הן כשתי אבות מלאכות, הרי לעניינינו כאילו עשה בכל שבת חצי מלאכה אחרת, שאינם מצטרפים חצאי המלאכות יחד, ולכן הוא פטור.

## דף יז - א

והא דתניא חייב מיירי בשגגת שבת וזדון מלאכות שבוה לא יתכן לומר שבתות כגופין דמיין [עיין שיטמ"ק בעמוד קודם אות כ"ו טעם הדבר] 93. אלא יש לדון מהטעם שהימים שבינתיים הוי ידיעה לחלק, והוי כאילו נודע לו בין שבת לשבת שחטא. ומכיון דקסבר רבן גמליאל אפילו כשנודע לו ממש, דאין ידיעה לחצי שיעור, לפיכך הוא מחייב על שתי האותיות, שהידיעה שבאמצע לא חשיבא ידיעה כדי לחלק ביניהם.

93. המנחת חינוך [לב] מחדש, שאם קצר חצי שיעור וטחן חצי שיעור, בהעלם אחד, יש בזה חילוק בין שגגת שבת לשגגת מלאכות, שבשגגת מלאכות, מאחר שנאמר בו חילוק מלאכות [לענין לחייב שתיים], אינם מצטרפים גם כן לשיעור אחד. אבל בשגגת שבת, שאינם חלוקים לחטאות, הרי אלו מצטרפים. וכתב באפיקי ים [ב ד ט], שלכאורה מפורש כדבריו בסוגיתנו, שהרי למדנו כאן, שהשבתות נחשבים כגופים מוחלקים, ומועיל זה לחייבו שתיים, בשגגת מלאכות, ומכל מקום לענין שגגת שבת, שאינם מחולקים לחטאות, הרי הם מצטרפין לחייבו. אולם כתב שיש לדחות, שכל זה נאמר דוקא כשעשה מלאכה אחת בשתי שבתות, שאף על פי שמצד הדין הם מעשים חלוקים ונפרדים [וכאילו זרע וקצר, לדעת רש"י], סוף סוף מצד המציאות, המעשים הם שוים, וכשעשה בין שניהם כשיעור שלם, יש ממלאכתו תועלת של שיעור שלם וחשוב, מה שאין כן כשקצר חצי שיעור וטחן חצי שיעור, יש לומר, שאינו חייב, מפני שאין לפנינו שיעור של דבר חשוב. ועיין שיטה מקובצת [טז ב, כו].

**אלא לרבה, דאמר: סבירא ליה לרבי עקיבא דשבתות כגוף אחד הן** [וכן דעת רבן גמליאל], תיקשי: כי בשלמא הא דתניא חייב, משכחת לה בין בזדון שבת ושגגת מלאכות, והטעם דחייב משום דשבתות כגוף אחד הן, ואם כן בכל אות שכתב בכל שבת עשה חצי מאותו אב מלאכה והרי הם מצטרפים לאב מלאכה אחד. ובין בשגגת שבת וזדון מלאכות, וטעם החיוב משום דקסבר רבן גמליאל דאין ידיעה לחצי שיעור.

**ואלא הא דתניא פטור - במאי מוקמת לה? לא בהדא ולא בהדא** [גירסת רש"י]. שבשגגת שבת וזדון מלאכות יש לחייב משום אין ידיעה לחצי שיעור, ובזדון שבת ושגגת מלאכות יש לחייב משום דשבתות כגוף אחד הם.

ומתרצינן: אמר לך רבה: רבן גמליאל סבירא ליה כרבי אליעזר, דאמר: שבתות כגופין דמיין. ולכן הוא פוטר בזדון שבת ושגגת מלאכות.

ומקשינן: והרי אי אפשר לומר דרבן גמליאל סובר כרבי אליעזר. דהא מדקתני בברייתא "ומודה רבן גמליאל שאם כתב אות אחת בשבת זו ואות אחת בשבת אחרת שהוא פטור" - מכלל, דפליגי אאחרנייתא! שאותו התנא שהוא מודה לו בברייתא זו הוא התנא שעמו הוא חולק באופן אחר, ששם רבן גמליאל מחייב בכתב אות אחת בשבת זו ואות אחת בשבת אחרת, והתנא ההוא פוטר גם שם.



**אי אמרת בשלמא רבן גמליאל כרבי עקיבא סבירא ליה, והוא התנא שרבן גמליאל מודה לו וסובר כמותו בזדון שבת ושגגת מלאכות דפטור משום דשבתות כגופין דמיין, היינו דפליגי רבן גמליאל ורבי עקיבא בברייתא השניה, דהיינו בשגגת שבת וזדון מלאכות. דרבן גמליאל סבר דחייב משום דאין ידיעה לחצי שיעור ורבי עקיבא דהיינו חכמים סבר דפטור משום דיש ידיעה לחצי שיעור. ומודה רבן גמליאל לרבי עקיבא בברייתא זו בזדון שבת ושגגת מלאכות שהוא פטור. אלמא דרבי עקיבא סבירא ליה: שבתות כגופין דמיין.**

**אלא אי אמרת רבן גמליאל כרבי אליעזר סבירא ליה, ולו הוא מודה בהא דפטור בזדון שבת ושגגת מלאכות, מכלל דפליגי באופן אחר. ובמאי פליגי?**

**אי בשגגת שבת וזדון מלאכות, בהא אפילו רבי אליעזר כרבן גמליאל סבירא ליה דחייב, משום דאין ידיעה לחצי שיעור!**

**דתניא שכך סובר רבי אליעזר: הכותב שתי אותיות בשתי שבתות, שכתב אות אחת בשבת זו ואות אחת בשבת זו, רבי אליעזר מחייב! ועל כרחך בשגגת שבת וזדון מלאכות מיירי, ומשום דאין ידיעה לחצי שיעור. שהרי בזדון שבת ושגגת מלאכות שמעינן לרבי אליעזר במתניתין בריש פרקין דסבר דשבתות כגופין דמיין, ואם כן היה לו לפטור באות אחת בשבת זו ואות אחת בשבת זו.**

**אלא שמא תאמר שהאופן האחר ששם פליגי רבי אליעזר ורבן גמליאל הוא במוסיף חוט אחת על האריג, שהיה בגד ארוג והוא הוסיף בו חוט אחד, שרבי אליעזר פוטר, לפי שאין בו שיעור המחייב במלאכת אריגה [שהוא לפחות שתי שורות חוטים הנוספות לאורכו של האריג]. ורבן גמליאל מחייב, שלא נאמר שיעור של שני חוטים אלא בתחילת האריגה כי בפחות משני חוטים אין האריגה מתקיימת. אבל אם כבר היה אריג והוא רק מוסיף על מה שכבר נארג, גם לאריגת חוט אחד יש חשיבות.**

**והכי קאמרה הברייתא: אע"פ שרבן גמליאל חולק על רבי אליעזר בשיעור אריגה, מכל מקום, בכותב שתי אותיות בשתי שבתות, [על אף שהוא דומה לאורג, שגם כאן בכתובת האות האחת הנוספת בשבת השניה הוא משלים לאות הראשונה, בכל זאת] מודה הוא דפטור על הכתיבה. לפי שאינה דומה השלמת הכתיבה של האות השניה להוספת חוט באריגה. כי באריג איירי שקיים כבר אריג אלא שהוא מוסיף עליו, ואין חיובו על אריגת החוט משום צירוף של מלאכתו בעשיית האריג בתחילה. אבל בכתובה של אות אחת בשבת זו ואות אחת בשבת האחרת הרי אינו חייב על השניה אלא משום צירוף מלאכת הכתיבה שלו הראשונה, בשבת הקודמת, לכתובתו בשבת השניה. וכיון שהיו שתי הכתיבות, שצריכות להצטרף לשיעור כתיבה של שתי אותיות, בשתי שבתות, אין הן מצטרפות. כי שתי השבתות נחשבות כשני גופין.**

אי אפשר לומר כן. דהא באחת על האריג לא פליג רבי אליעזר לפטור אלא **חיובי מחייב** ביה!

**דתנן: רבי אליעזר אומר: האורג שלשה חוטין בתחלה בתחלת אריגת הבגד, או מוסיף חוט אחד על האריג שכבר נארג מקצתו - חייב.**

ואכתי תקשי לרבה מהא דקתני ומודה רבן גמליאל

ומתרצינן: **אמר רבה: לעולם הא דרבן גמליאל מודה היינו לרבי אליעזר. ומכלל דפליגי בהדא** [גירסת רש"י] **דתניא: הוציא חצי גרוגרת מרשות היחיד לרשות הרבים, וחזר והוציא חצי גרוגרת. אם היו שתי ההוצאות בהעלם אחת חייב. בשתי העלמות פטור.** כי יש ידיעה לחצי שיעור והיא המחלקת בין שני החצאים.

**רבי יוסי אומר:** אפילו הוציאם **בהעלם אחד**, הרי דוקא אם הוציא את שני החצאים לרשות הרבים **אחד**, אז הוא **חייב**. אבל אם הוציאם **לשתי רשויות** הרבים נפרדות, וכגון שהיה ביתו עומד בין שתי רשויות הרבים ויש לו שני פתחים משני צידיו, והוציא חצי אחד לכאן וחצי האחר לכאן, הרי הוא **פטור**, לפי שהרשויות מחלקות את שתי ההוצאות, ולכן אין מצטרפין שני החצאים שהוציא לשיעור כגרוגרת כדי לחייבו.

**דרבן גמליאל** סבר **כתנא קמא** בפרט זה שהרשויות אינן מחלקות. **ורבי אליעזר** סבר **כרבי יוסי**. והכי קאמר: שאע"פ שרבן גמליאל חולק על רבי אליעזר לענין רשויות מחלקות, מודה הוא לו בכתיבת שתי אותיות בשתי שבתות. דשבתות כגופין דמי, ומחלקין ביניהם שלא יצטרפו שתי האותיות יחד לחיוב חטאת.

**תא שמע** להקשות על רבה: דתנן במתניתין: **אמר לו רבי אליעזר לרבי עקיבא: חייב על כל אחת ואחת מקל וחומר: ומה נדה שאין בה תוצאות הרבה.**

**בשלמא לרב חסדא, דאמר: שגגת שבת וזדון מלאכות בעי מיניה, דימים שבינתיים מי הויין ידיעה לחלק או לא, היינו דקאמר ליה "ומה נדה".** שהוכחתו היא מנדה אחת, באופן שהיתה ידיעה בינתיים, דחייב כמה חטאות, וכדמפרש לקמן.

**אלא לרבה, דאמר: זדון שבת ושגגת מלאכות הוא דבעי מיניה, דשבתות אי כגופין דמיין ואי לא,** אם כן כיצד אפשר להוכיח מנדה? והרי בנדה אחת לא יתכן שיהא בה גופין מחולקין, והוה ליה **ליתני "נדות"**, ולמילף מהבא על חמש נדות שחייב על כל אחת משום דגופין מחולקין הן, וכל שכן בשבתות דהוי גופין מחולקין?

ומתרצינן: **אמר לך רבה: תני "נדות"** .94

**94.** לדעת רש"י הנידון היה, האם על ידי חילוק השבתות נחשבות המלאכות שנעשו בהן כאילו היו מלאכות חלוקות זו מזו, וכזורע וקוצר. והוכיח לו רבי אליעזר מדין הבא על חמש נדות, שהוא חייב על כל אחת ואחת, משום שהגופים מחלקין אותם לחטאות. ומזה רצה לפשוט, שהוא הדין בחילוק השבתות, שיהיו גם כן מחלקים אותן לחטאות. וכתב בתוצאות חיים [ה ב], שמכאן משמע, שדעת רש"י היא שחילוק המלאכות אינו נחשב כשמות מוחלקים, וכאילו הם איסורים נפרדים לגמרי, אלא שהן כגופין מוחלקין. שהרי דימה רבי אליעזר חילוק הגופים לחילוק המלאכות. אולם הביא שם מהתוס' רי"ד [שבת קלח], שכאשר מתרים בעושה מלאכה, אזי צריך להתרות בו בשם המלאכה המסויימת שהוא בא לעשות, משום שהמלאכות הן כשמות מוחלקין לגמרי, וכאילו הם איסורים נפרדים, שצריך להתרות על כל איסור בשמו. עוד כתב שם להוכיח כדעת התוס' רי"ד, ממה שמבואר לקמן [יט], שאם עשה מלאכה בשבת בשוגג, ואחר כך נודע לו שחטא, אלא שאינו יודע איזו מלאכה היתה, שלדעת רבי יהושע אינו חייב בקרבן, הואיל ולא נודע לו באיזה חטא חטא. ומוכח מזה, שהמלאכות הן כשמות חלוקים, שבחילוק הגופים ודאי אין צריך שידע באיזה גוף עבר את העבירה, וכמו שכתב הרמב"ם [שגגות ב ה].

**שמואל תני "נדה" כרב חסדא.**

**רב אדא בר אהבה תני "נדה".**

**רב נתן בר אושעיא תני "נדות" כרבה.**

ומקשינן: ולרב חסדא, דאמר: שגגת שבת וזדון מלאכות הוא דבעי מיניה, דימים שבינתיים מי הויין ידיעה לחלק אי לא, אם כן, נדה, שממנה הוכיח רבי אליעזר - מאי "ימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק" אית בה? ומתריצין: אמר רבא: כגון שבא עליה בנדתה, וטבלה, וראתה דם, וחזר ובא עליה בנדותה, וטבלה, ושוב ראתה דם, וחזר ובא עליה, דטבילות הויין כ"ימים שבינתיים" **95**. כי הימים שהיתה בהם טהורה הם ימי היתר לענין נדה כימי חול שהם ימי היתר לענין שבת. והוכיח רבי אליעזר דכשם שהימים שבינתיים בנדה הויין ידיעה לחלק, וחייב על כל ביאה וביאה [כשהיו ימי היתר ביניהם], כל שכן ידיעת ימים שבינתיים בשבת דהוי ידיעה לחלק, וחייב על כל שבת ושבת **96**. תא שמע: תנן במתניתין: אמר לו רבי אליעזר: הבא על הקטנות יוכיח.

**95.** הרשב"א בשבת [סז ב] כתב, שלפי פירוש רש"י שהבאנו בהערה 89, שימי החול שבין השבתות גורמים שתהיה לו ידיעה ממשית, אם כן גם כאן צריך להעמיד כגון שידע שטבלה, שעל ידי כן יכול לבוא לידי ידיעה שהיתה נדה קודם לכן, וממילא יש כאן שתי העלמות. אבל לפי פירוש התוס', שימי ההיתר שבינתיים מצד עצמם מחשיבים כאילו נגמרה העלמה הראשונה, וכמו שנתבאר בהערה 89, אם כן בענינו, אפילו אם טבלה שלא בידיעתו, מאחר וסוף סוף היו כאן ימי היתר בין נדות לנדות, ממילא יהיו נחשבים הם לחילוק בין הביאות, להחשיב שהיו כאן שתי שגגות. וכתב האור שמח [שגגות ה ה], שדין זה, שימי ההיתר שבינתיים מחלקין, נאמר דוקא לענין איסורים התלויים בימים, כמו שבת. וכן נדה, אף על פי שטעונה גם טבילה, מכל מקום טהרתה תלויה גם בימים. אבל באיסורים שאין להם שייכות כלל עם הימים, אף על פי שהיה זמן של היתר בין איסור אחד לחברו, לא יהיה על ידי זה חילוק לחטאות, כגון הבא על אשת איש, ונתגרשה, וחזרה ונתקדשה, ובא עליה שנית, שהוא יתחייב רק בקרבן אחד. **96.** הקשה השיטמ"ק [טו א, יב], איך יתפרש לדעת רב חסדא הוכחת רבי אליעזר מבהמה, שהרי בבהמה אין שייך כלל ימים שבינתיים שיחלקו. ותיירץ, שהרי באמת דעת רבי אליעזר היא, שהבא על הנדה חמש ביאות, הרי הוא חייב חמש חטאות, וכמו שלמדנו לעיל [טו א], ומשום שלדעתו יש לחייב

שתי חטאות על שתי פעולות שנעשו בזה אחר זה [על כל פנים כשאי אפשר לערבן]. ואם כן, הוא הדין בעושה מלאכה בכמה שבתות, שלדעתו יש לחייבו שתיים, הואיל ואי אפשר לערב את המלאכות שבשתי השבתות, שהרי יש כמה ימים ביניהם, ואף על פי כן, כשבא להשיב לרבי עקיבא על שאלתו, לא השיב לו בתחילה לפי דעת עצמו אלא הוכיח לו מנדה, שגם לפי דעת חכמים החולקים עליו, מכל מקום כאן יהיו מודים שחייב שתיים, הואיל והימים שבינתיים נחשבים כידיעה לחלק. אבל לאחר שרבי עקיבא השיב לו שאין ללמוד דין זה מנדה, שוב אמר לו, שלדעת עצמו, כשם שחייב שתיים, בבא על הבהמה כמה ביאות, הוא הדין שיהיה חייב כמה חטאות על עשייתמלאכה בכמה שבתות. ועל כל פנים נמצינו למדים מדבריו, שרבי אליעזר מחייב שתיים על עשיית שתי מלאכות שוות, אפילו בשגגת שבת, שהרי לרב חסדא, הנידון היה בשגגת שבת. וכתבו **האחרונים**, שנראה מדברי **התוס'** [ד"ה רב חסדא], שהם גם כן פירשו באופן זה, והוסיפו התוס', שלפי זה צריך לפרש, שרבי עקיבא קיבל את דברי רבי אליעזר מצד הדמיון שבין שבת לנדה [ולא מצד קל וחומר, שרבי עקיבא השיב לו על הקל וחומר], שהרי מבהמה אין שייך ללמוד על חילוק הימים שבינתיים. וכל זה הוא לפי רב חסדא, אבל לדעת רבה, שהנידון היה על חילוק הגופין, יש לפרש דברי רבי אליעזר כפשוטם, שהוכיח מדין הבא על חמש בהמות, שהוא חייב חמש חטאות, מצד חילוק הגופין. ואם כן הוא הדין בחילוק השבתות, שהם גם כן חשובים כגופין מוחלקים. ועיי"ש בשיטמ"ק. וכתב **הגרע"ק איגר** [בהגהות לשעה"מ איסו"ב יז יא], שלפי זה נמצא, שלדעת רבה, אין דין חילוק גופין בבהמה, שהרי רבי עקיבא השיב לרבי אליעזר, שאין ללמוד שבת מנדה, הואיל ואין השבת מוזהרת עליו, ומטעם זה אמר לו גם כן שהשבת כבהמה, שאין בהם חילוק גופין [וזהו כדעת התוס' לעיל טו ב], אבל לרב חסדא, מאחר והיה פשוט לרבי עקיבא שהשבתות כגופים, אף על פי שאין השבת מוזהרת עליו, אם כן הוא הדין שיהיה חילוק גופין בבהמה, וזהו כדעת הרמב"ם שהובא בהערה 85, המחייב חמש חטאות בבא על חמש בהמות.

**בשלמא לרבה, היינו דקתני קטנות** בלשון רבים, שהוכיח רבי אליעזר מהבא על הרבה נדות קטנות שחייב על כל אחת ואחת משום שהגופים מחלקים, וכל שכן דשבתות הוי כגופין מוחלקין.

**אלא לרב חסדא - מאי "קטנות"?** שהרי לשיטתו ההוכחה היא מנדה קטנה אחת, שידיעה שבינתיים מחלקת בה, וכל שכן בשבתות?

ומתריצין: קטנות היינו **"קטנות דעלמא"**. והיינו, שאנשים רבים באים על קטנות רבות שבעולם, וכל אחד מהם בא על קטנה אחת בלבד הרבה ביאות. וממנה יש להוכיח ידיעה שבינתיים מחלקת.

ואמרינן: **מתניתין דלא כהדין תנא**. שהוא סובר ששאלת רבי עקיבא היתה לענין נדה, ורבי אליעזר פשט לו משבת.

דתניא: **אמר רבי שמעון בן אלעזר: לא כך שאל רבי עקיבא לרבי אליעזר. אלא כך שאל: הבא על אשתו נדה וחזר ובא עליה, בהעלם אחת - מהו? האם חייב אחת על כולן או חייב על כל אחת ואחת** מהביאות, כי הביאות מחלקות לענין חטאות. [בתו' ריש פרק כלל גדול בסוה"ד, משמע שהשאלה היתה באופן שטבלה וראתה, אם ימים שבינתיים הוי ידיעה לחלק].

**אמר ליה רבי אליעזר: חייב על כל אחת ואחת. מקל וחומר משבת: ומה שבת, שאין בה אלא אזהרה אחת, דהיינו, שהוא מוזהר על השבת והשבת אינה**

**מוזהרת עליו**. כלומר, שבכל חילול שבת רק אדם אחד עובר על איסור, ובכל זאת אם עשה כמה אבות מלאכות בהעלם אחד **חייב על כל אחת ואחת** [ולתוס' מיירי במלאכה אחת ומשום ימים שבינתיים, ויליף נדה משבת. כי בשבת דרשינן מקרא [במסכת שבת] דימים שבינתיים הוי ידיעה לחלק] **97**. **נדה שיש בה שתי אזהרות, שהוא מוזהר על הנדה, ונדה מוזהרת עליו, אינו דין שהוא חייב על כל אחת ואחת.**

**97** רש"י מפרש, שהוכיח לו מדין חילוק מלאכות שהוא חייב על כל אב מלאכה. ואם כן הוא הדין בבא על הנדה כמה ביאות, שיהיה חייב כמה חטאות, הואיל והם מעשים חלוקים, ואי אפשר לערבן, וזה כמו שלמדנו לעיל [טו א] לדעת רבי אליעזר. **ומכאן** יש גם כן להוכיח בשיטת רש"י, שחילוק מלאכות דינו כגופין מוחלקין, ולא כשמות מוחלקין, וכמו שהובא בהערה 94 בשם **התוצאות חיים**, שהרי חילוק המעשים של כמה ביאות [לרבי אליעזר], אינו שייך לחילוק שמות כלל, אלא יסוד דינו, משום שהוא כמו חילוק של כמה גופים משם אחד. ואם כן ממה שרבי אליעזר השווה דין זה לחילוק מלאכות של שבת, הרי שגם חילוק מלאכות יסודו משום דין חילוק גופין.

**אמר לו רבי עקיבא: לא! אם אמרת בשבת שחייב על כל אחת ואחת, זה משום שיש בה תוצאות הרבה**, מיני מלאכות הרבה המביאות לידי **חטאות הרבה**. **תאמר בנדה, שאין בה תוצאות הרבה וחטאות הרבה**, כי יש בה רק איסור ביאה.

**אמר לו רבי אליעזר: הבא על הנדות הקטנות יוכיח, שאין בה תוצאות הרבה וחטאות הרבה**, ובכל זאת **חייב על כל אחת ואחת** מהנדות הקטנות. והוא הדין שיש לו להתחייב על כל ביאה וביאה בנדה אחת [ולתוס' הנ"ל - הוא הדין דימים שבינתיים מחלקין כמו שהגופין מחלקין בקטנות].

**אמר לו רבי עקיבא: לא! אם אמרת בקטנות שכן גופין מוחלקין** שכל אחת היא גוף נפרד. מה שאין כן בנדה אחת. ולא אמרינן שהביאות מחלקות [ולתוס' - לא אמרינן שהימים שבינתיים מחלקין] **98**.

**98** הקשה **הערוך לנו**, למה לא נלמד מצד השוה. כלומר משבת וקטנות יחד, שכאשר נפרד, מה לשבת שיש בה תוצאות הרבה, נאמר, קטנות יוכיחו, וכאשר נפרד, מה לקטנות שכן גופין מוחלקים, נאמר שבת יוכיח, וחזר הדין.

**אמר לו רבי אליעזר: הבא על הבהמה האחת ביאות הרבה יוכיח. שאין גופין מוחלקין**, ובכל זאת **חייב על כל אחת ואחת** **99**. [רבי אליעזר לשיטתו לעיל טו, א שחייב על כל ביאה וביאה בכל עריות והוא הדין בבהמה. ובאמת לא היה צריך להוכיח מבהמה לנדה. שהרי איזה עדיפות יש בביאות הרבה בבהמה אחת לחלק יותר מאשר ביאות הרבה בנדה אחת. אלא היה צריך להשיבו שאני סבור שהביאות מחלקות. אלא, שדין זה שמע מרבותנו לגבי בהמה לכן השיבו שהוא הדין לנדה [תו' ד"ה אמר].] וגם לתוס' יש בזה תשובה לשאלת רבי עקיבא, שגם ללא החילוק של הימים שבינתיים הרי עצם הביאות מחלקות].

**99.** רש"י מפרש, שהוכיח לו מדין הבא חמש ביאות על בהמה אחת, שהוא חייב חמש חטאות לדעת רבי אליעזר. והאחרונים ביארו בדברי התוס', שבאמת אין דין זה פשוט בבהמה יותר מבנדה [שעליה שאלו רבי עקיבא]. ואם כן, הוא הדין שהיה יכול לומר לו על שאלתו, שהוא חייב חמש חטאות. אולם מאחר ורבי אליעזר לא אמר דבר שלא שמע מרבו, כמו שלמדנו בסוכה [כז], ורבי אליעזר שמע מרבו דין זה [דחילוק ביאות] בבהמה, ולא בנדה, לכן השיב לו מבהמה.

**אמר לו** רבי עקיבא: לדידי **הבהמה כנדה!** שאף עליה אני מסתפק אם הביאות מחלקות בה [ולתוס' - **הבהמה כנדה**, ובשניהם, הביאות אינן מחלקות. אלא שאני מסתפק לגבי ימים שבינתיים].

## הדרן עלך פרק אמרו לו

# פרק רביעי - ספק לאכל חלב

### מתניתין:

א. אדם שספק לו אם הוא **אכל חלב** <sup>1</sup>, **ספק לא אכל**, [ובגמרא יתבאר האם הספק הוא מחמת שהיו לפניו שתי חתיכות האחת של חלב והשניה של שומן, וחשב בתחילה ששתיהן שומן ואכל אחת מהן, ואחר כך נודע לו שאחת מהן היתה של חלב, ואינו זוכר איזו אכל. או שהיתה לפניו רק חתיכה אחת ואכל אותה בהנחה שהיא שומן, ועתה הוא מסתפק שמא אותה חתיכה היתה של חלב] <sup>2</sup>.

**1.** רש"י ותוס' כתבו, שכל דין זה הוא דוקא כשהיה סבור קודם אכילתו שהוא שומן, ואחר כך נולד לו ספק בזה. אבל אם היה יודע קודם אכילתו שהוא ספק חלב ספק שומן, ואכלו, אינו מביא אשם תלוי. ועיין הערה 12 עוד מענין זה. **2.** **המנחת חינוך** [שטו] מחדש, שהוא הדין כשודאי אכל חלב, אלא שבשעת אכילתו היה ספק קטן ספק גדול, ואחר כך הגדיל בודאי, שהוא חייב באשם תלוי. ומדברי הגרע"ק **איגור** [שבת לה] מבואר, שהוא הדין, אם עשה ודאי איסור בשוגג, אלא שנסתפק לו אם הקרבן שהביא על חטא אחר, כיפר לו גם על חטא זה, שדינו להביא אשם תלוי. וכעין זה כתב **החזו"א** [הוריות יד יב].

ב. **ואפילו אכל** חתיכה בהנחה שהיא שומן ואחר כך נודע לו בודאות שהיא היתה של חלב, אלא שעתה הוא מסתפק: **ספק יש בו בחלב שאכל כשיעור כזית, וספק אין בו כזית** 3.

3. **רש"י** מפרש, שזה מקרה בפני עצמו, ואינו המשך למה שזכר ברישא. דהיינו, שהיתה כאן חתיכה אחת, והיה סבור שומן היא, ואכלה, ולאחר שאכלה נודע לו שהיתה של חלב, אבל מסופק הוא אם היה בה כזית או לאו. ודקדקו **האחרונים** מדבריו, שדוקא באופן זה יתחייב באשם תלוי, אבל אילו היה כאן גם ספק על חתיכה זו אם היא חלב או שומן, ונמצא שיש כאן ספק ספיקא, ספק חלב או שומן, ואפילו אם תמצא לומר חלב, ספק יש בה כשיעור או לא, אינו מביא אשם תלוי, שהרי בכל התורה אנו מכריעים לקולא מכח ספק ספיקא, וכאן גם כן נכריע מכח הספק ספיקא, שלא אכל כזית חלב. וכן נוקט **הלחם משנה** [שגגות ח ב] בדעת **הרמב"ם**. ולקמן בהערה 7 יבואר אי"ה עוד מזה. **והרש"ש** דקדק עוד מלשון **רש"י**, שאם היה ידוע לו קודם אכילתו שהוא חלב, אלא שסבור היה שאין בו כזית, ואחר כך נפל הספק שמא היה בו כזית, שאינו מביא אשם תלוי, הואיל והיה מזיד באכילה זו. והעיר **הרש"ש**, שלכאורה מצד הסברא היה נראה לחייבו באופן זה, שאמנם היה מזיד באיסור דחצי שיעור [שאינו מפורש בתורה], אך כיון שבעיקר האיסור דאכילת חלב [שהוא בלאו וכרת] היה שוגג, הרי הוא נחשב לשוגג לענין קרבן, וכמו שנראה בשבת [סט א], ועיי"ש בתוס' [ד"ה דידע].

## דף יז - ב

ג. וכן אם היו **שומן וחלב לפניו, ואכל אחד מהן** מחמת שהיה סבור ששניהם הם שומן, ואחר כך נודע לו שאחד מהם היה חלב, **ואינו יודע איזה מהם אכל**. [אבל, אם בשעה שאכל ידע שיש כאן ספק איסור הרי הוא מזיד באכילת ספק איסור, ואינו מביא קרבן]. ועיין בהערה 1. ד. וכן אם היו **אשתו ואחותו עמו בבית. שגג באחת מהן**, שבא עליה כי סבר שהיא אשתו, **ואינו יודע עתה באיזו מהן שגג**, שהוא מסתפק שמא בא על אחותו.

ה. וכן אם היו **שבת ויום חול. ועשה מלאכה באחד מהן, ואינו יודע באיזו מהן עשה** אם בשבת אם ביום חול.

בכל אלו **מביא אשם תלוי!** 4

4. דעת **הרמב"ם** [טו"מ ט יב] שהכלל האומר ש"ספיקא דאורייתא, לחומרא" הוא רק דין מדרבנן. כלומר, כאשר מתעורר ספק בדין שהוא מן התורה, אין כל הוראה מן התורה שיש לנהוג לחומרא מספק, אלא רק חכמים הורו את ההלכה להחמיר מספק. והקשה **הרשב"א** [קידושין עג], אם כן, מדוע אדם שעשה דבר שיש בו ספק איסור חייב באשם תלוי, והרי אין כל הוראה מן התורה שאסור לו לעשות את מעשהו ומדוע יתחייב על כך קרבן? והביא **הכסף משנה** שם גירסא אחת בדברי הרמב"ם, שהרמב"ם עצמו הקשה קושיא זו, ותירץ, שבאיסור שחייבים עליו כרת, מפני שהוא חמור, ספיקו אסור מן התורה. ועיין כפות תמרים [בהשמטה שבסופו]. והמהרי"ט יישב באופן אחר, ויבואר לקמן הערה 8.

ו. **כשם שאם אכל כזית חלב וחזר ואכל כזית חלב בהעלם אחת**, שלא נודע לו בין אכילה אחת לשניה שחטא, **אינו חייב אלא חטאת אחת** כשיוודע לו שהן היו חלב ודאי, **כן על "לא הודע" שלהן**, דהיינו, על ספקן. כגון שאכל שתי חתיכות וסבר שהן שומן ולאחר מכן נודע לו ששתיהן היו ספק חלב [ולא נודע לו בין חתיכה לחתיכה שספק חלב אכל] - **אינו מביא עליהן אלא אשם תלוי אחד!**

אבל, **אם היתה ידיעה בינתיים**, שנודע לו בין אכילה ראשונה לשניה שאכל ספק חלב, הרי **כשם שבידיעת ודאי בין אכילה לאכילה הוא מביא חטאת על כל אחת ואחת, כך מביא אשם תלוי על כל אחת ואחת**, מחמת ידיעת ספק שבינתיים.

ז. **כשם שאם אכל חלב ודם ופיגול ונותר, כזית מכל אחד, בהעלם אחת**, ונודע לו אח"כ שודאי חטא, **חייב חטאת על כל אחת ואחת** מאכילות האיסור שאכל, **כך על "לא הודע" שלהן**, בידיעת ספק - **מביא אשם תלוי על כל אחת ואחת.**

## גמרא:

**איתמר: רב אסי אמר:** מה ששנינו בתחילת המשנה "ספק אכל חלב ספק לא אכל" - אפילו **בחתיכה אחת שנינו!** שגם אם היתה לפנינו חתיכה אחת בלבד, וסבר שהיא של שומן ואכלה, ונודע לו אח"כ שהיא **ספק של חלב ספק של שומן**, הרי אפילו באופן זה חייב אשם תלוי.

**חייא בר רב אמר: חתיכה משתי חתיכות שנינו** שדוקא כשהיו לפניו שתי חתיכות וסבר ששתיהן של שומן ואכל אחת מהן ואח"כ נודע לו שאחת משתי החתיכות היתה של חלב הוא חייב באשם תלוי, אבל בחתיכה אחת, פטור מקרבן **5**.

**5. בתשובות הרשב"א** [ערב-רעג] הקשה לו **חכם אחד**, איך יתחייב אשם תלוי באופן ששתי החתיכות לא היו שוות, ואכל את החתיכה הקטנה? והרי כיון שלא ניכר כאן מהי החתיכה האסורה ומהי המותרת, נחשב הדבר כתערובת של איסור בהיתר, ואז גם אם נניח שהחתיכה הקטנה היא האסורה, הרי בטל מיעוט האיסור ברוב ההיתר. ותירץ **הרשב"א**, מאחר ויש כאן ספק מה היא החתיכה האסורה ומה היא החתיכה המותרת, הרי יתכן שהחתיכה הגדולה היא של האיסור, ולכן הוא חייב באשם תלוי. **והגרע"ק איגר** [יו"ד קה ט] הבין בדבריו, שלא יתכן כלל היתר של ביטול ברוב כאשר יש ספק בעיקר הדבר, אם הרוב הוא איסור או היתר. אבל **הפרי מגדים** [פתיחה תערובות א א] מפרש בדעת הרשב"א בענין אחר, שבאמת אילו החתיכה הגדולה היא של היתר, אזי האיסור המועט בטל בה. אלא, כמו שהאיסור בטל ברוב ההיתר, הוא הדין גם כן להיפך, שאילו החתיכה הגדולה היא של איסור, אזי ההיתר המועט בטל הוא ברוב האיסור ונעשה איסור כמותו. ולכן, בין אם אכל את החתיכה הגדולה בין אם אכל את הקטנה, יש לחייבו באשם תלוי, שכאשר אכל את הגדולה, ודאי לא יתכן כלל אצלה הנידון של ביטול ברוב, שהרי היא לעולם נשארת בדינה הראשון. וכשאכל את הקטנה גם כן יש כאן ספק: האם דין איסור עליה, מפני שהגדולה היא של איסור, ונתבטלה היא אצלה, וכנ"ל. או שמא דין היתר עליה, מפני שהגדולה היא של היתר, והיא נתבטלה ונעשית גם כן כמותה. **והקהלות יעקב** הוסיף לבאר, שאמנם באופן זה, אין כאן באמת חתיכה משתי חתיכות, שהרי יש רק שתי אפשרויות לפנינו, דהיינו, או שהכל היתר, אם הגדולה של היתר, או שהכל איסור, אם הגדולה של איסור, אלא מאחר שתחילת הנידון נוצר מכח חתיכת איסור



שודאי נשתרבה בתערובת זו, על כן נקרא דבר זה גם כן "איקבע איסורא". ולפי זה, לדברי האומר משום "מצוות", לא יתכן דין חתיכה משתי חתיכות אלא כששתי החתיכות שוות, שאז לא יתכן כלל ביטול ברוב, ויש כאן חתיכה של איסור וחתיכה של היתר. ובעיקר דין ביטול ברוב באופן הנ"ל, יעויין מה שהעיר הקהלות יעקב ובחזו"א [יו"ד לו כ].

ומבארין : **במאי קמיפלגי ?**

**רב אסי סבר :** "יש אם למסורת". והיינו כשיש שינוי במקרא בין צורת כתיבת האותיות של מילה מסוימת לבין צורת קריאתה, העיקר הוא כמשמעות הכתיבה. ובפרשת אשם תלוי כתיב "ועשתה אחת מכל מצות ה' אשר לא תעשנה ולא ידע". וכיון שהעיקר לפי הכתיבה, והרי "מצוות" כתיב בו"ו אחד, שהוא לשון יחיד, הרי הוא חייב אפילו אם היתה חתיכה אחת בלבד לפניו.

**וחייה בר רב אמר :** "יש אם למקרא", שהעיקר הוא לפי הקריאה, ולכן "מצוות" קרינן [בחול"ם], בלשון רבים, שדוקא בחתיכה אחת משתי חתיכות [היינו שיש לפניו שתי חתיכות של ספק, שמצווה שלא לאוכלן. רבינו גרשום].

**איתיביה רב הונא לרב אסי. ואמרי לה :** איתיביה **חייה בר רב לרב אסי :**

תנן בסיפא דמתניתין : **חלב ושומן לפניו, ואכל אחת מהן! מאי לאו, מדסיפא מיירי בשתי חתיכות, רישא נמי איירי בשתי חתיכות דוקא, וקשיא לרב אסי! !**

**אמר להו רב: לא תיזלו בתר איפכא!** אל תקשו ממשנה שאפשר לפרשה בשני אופנים! [רש"י כתובות מח:].

**דיכול הוא רב אסי לשנויי לכו: סיפא אמנס מיירי בשתי חתיכות, אבל רישא מיירי בחתיכה אחת.**

ומקשינן : **אי הכי, למה למיתני סיפא?** דהא **יש לומר**, השתא ברישא דהיתה לפניו רק **חתיכה אחת, מחייב עליה אשם תלוי**, אכל אחת משתי חתיכות דסיפא - **צריכא למימר! !** שהרי מסברא האוכל אחת משתי חתיכות חמור יותר מחתיכה אחת, כדלקמן בסוגיא [שבשתי חתיכות אפשר לברר האיסור, וגם איקבע איסורא]! ?

ומתרצינן : **זו, ואין צריך לומר זו, קאמר!**

והוינן בה : **ולחייה בר רב דאמר: מדסיפא בשתי חתיכות - רישא נמי בשתי חתיכות מיתנא, וכדמקשי ליה לרב אסי, תיקשי ליה לנפשיה - תרתי למה לי למיתני?**

ומתרצינן: מתניתין פרושי קא מפרש, והכי קתני: **ספק אכל חלב ספק לא אכל מביא אשם תלוי. כיצד? כגון שהיה חלב ושומן לפניו!**

**אמר רב יהודה אמר רב: היו לפניו שתי חתיכות, אחת של שומן ואחת של חלב, אכל אחת מהן ואינו יודע איזו מהן אכל, חייב.** אבל אם היה לפניו חתיכה אחת ספק של חלב ספק של שומן ואכלה, פטור. וכדעת חייא בר רב.

**אמר רבה: מאי טעמא דרב? דאמר קרא "ועשה אחת מכל מצות ה' בשגגה"** [היינו קרא דלעיל, אלא שהובא בשינוי לשון כי כשהיו דורשים הפסוק לפעמים לא היה מצוי ספר לפניהם ולא רצו לאומרו בעל פה שהרי "דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה", ולכן שינו מהכתוב. הקדמה לספר בית הלוי]. ודרשינן: **עד שישגוג בשתי מצות!** כלומר, שיהיו לפני שתי חתיכות, משום ד"מצוות" קרינן, שיש אם למקרא.

**איתיביה אביי לרבה על שיטת רב: תניא: רבי אלעזר אומר: כוי, שהוא ספק חיה ספק בהמה, והבהמה חלבה אסור והחיה חלבה מותר - חייבין על חלבו!** שמי שאכל חלב של כוי בשוגג, משום שסבר שהוא חיה, מביא אשם תלוי.

והרי אין כאן חתיכה אחת משתי חתיכות אלא חתיכה אחת, דהיינו הכוי, שהוא ספק אם חלבו מותר או אסור, ולמה חייב אשם תלוי?

**אמר לו רבה: רבי אלעזר סבר יש אם למסורת, ו"מצות" כתיב.** ולכן הוא מחייב אפילו בחתיכה אחת. ואילו אני סובר דתנא דמתניתין פליג עליו, וסובר כי יש אם למקרא, וקרינן "מצוות" ומחייב רק כשהיו לפניו שתי חתיכות, ואני פוסק כמותו [שיטמ"ק אות י"ג].

**איתיביה: תנן ביבמות: המייבם את אשת אחיו תוך שלשה חדשים משעת מיתתו של אחיו, ולאחר מכן ילדה היבמה בן שספק אם הוא בן תשעה חדשים לראשון, מאחיו, שהוא בעלה הראשון, או בן שבעה חדשים לאחרון שנולד ממנו, היבם -**

**יוציא היבם את יבמתו מספק, כי שמא הבן הוא מהראשון ונמצא שאחיו השאיר אחריו זרע ואין כאן מצות יבום, והאשה אסורה עליו באיסור אשת אח.**

**והולד - כשר ממה נפשך! בין אם הוא של הראשון בין אם הוא של האחרון.**

**וחייבין - היבם והיבמה באשם תלוי שמא עברו על איסור אשת אח.**

והרי כאן אין חתיכה אחת משתי חתיכות?

ומתרצינן : **הא מני - רבי אלעזר היא!** דסבר יש אם למסורת.

**איתיביה** : תנן במסכת נדה : **נמצא דם על עד** [מטפחת של בדיקה] **שלו**, של הבעל, שקינח עצמו לאחר תשמיש, ואפילו לאחר זמן רב מהתשמיש - **טמאין** שניהם, כדין נדה ובעלה, שהרי כיון שנמצא הדם על גופו של הבעל ודאי דם זה היה כבר בשעת תשמיש, ונמצא שבעל נדה, **וחייבין** שניהם, כל אחד **בקרבן** חטאת נפרד שעברו בודאי על איסור נדה בשוגג.

אבל אם נמצא הדם **על עד שלה** הרי יש הבדל :

אם היה זה "**אותיום**" מיד [בלשון יוונית] לאחר התשמיש - **טמאין** שניהם כדין נדה ובעלה, **וחייבין בקרבן** חטאת, שודאי הוא שבשעת תשמיש כבר נעקר הדם ויצא מהמקור ושימשו בהיותה נדה.

אך אם **נמצא הדם על העד שלה לאחר זמן**, שלא קינחה עצמה אלא כעבור זמן מה מהתשמיש - **טמאין מספק!** כי שמא יצא הדם רק לאחר תשמיש ולא שימשו בטומאה. ולכן הבעל טמא מספק, וביחס לאשה מתבאר במסכת נדה מה היא טומאתה מספק [כי לכאורה, עתה משראתה, היא ודאי נדה].

**ופטורין מן הקרבן** חטאת.

**ותני עלה : וחייבין באשם תלוי** מספק, שמא יצא הדם כבר בשעת תשמיש, ועברו על איסור נדה.

והרי גם כאן אין חתיכה אחת משתי חתיכות?

ומתרצינן : **הא מני - רבי אלעזר היא!**

**אמר רבי זירא אמר רב : היו לפניו שתי חתיכות אחת של חלב ואחת של שומן, ואכל אחת מהן, ואינו יודע איזו מהן אכל, חייב.**

ואם היתה לפניו חתיכה אחת, **ספק של שומן ספק של חלב, ואכלה, פטור.**

**אמר רבי זירא : מאי טעמא דרב?**

**קסבר : שתי חתיכות - אפשר לברר איסורו**, אם עבר על איסור, שהואיל ונשארה החתיכה השניה אפשר שיבא עתה אדם שהוא בקי ויכיר אם זו היא שומן, ואז ודאי שהראשונה שאכל היתה חלב. אבל **חתיכה אחת - אי אפשר לברר איסורו** לאחר שנאכלה! ומכיון שאשם תלוי אינו בא אלא כדי להגן על האדם מן היסורין, בינתיים, עד

שיוודע לו שחטא ויביא חטאת, הלכך אינו חייב בו אלא באופן שיתכן ויוודע לבסוף שאכן חטא 6.

6. בירושלמי [יבמות ד ב] אמרו, שחיוב אשם תלוי אינו אלא במקום שכבר אי אפשר לברר הדבר, [שאף על פי שלאחר אכילתו, עדיין היה הדבר יכול להתברר על ידי חתיכה השניה, מכל מקום לאחר שנאכלה גם השניה, אין לנו כבר אפשרות לברר], אבל כשאכל חתיכה אחת משתי חתיכות, והחתיכה השניה מונחת במקום שאפשר ליטלו משם, ועל ידי זה יתברר מה היתה חתיכה זו שאכל, אינו מביא קרבן. ועיין אור שמח [שגגות ח ד].

ומבארנין: **מאי איכא בין טעמא דרבה** דאמר דילפינן לה מדכתיב "מצוות" בלשון רבים, **לטעמא דרבי זירא** דצריך שתהיה אפשרות לברר איסורו?

**איכא בינייהו**: כשהיו לפנינו שתי חתיכות, אחת של **כזית** ואחת של **מחצה** כזית, ואכל את הכזית, ואח"כ נודע לו שאחת משתי החתיכות היתה של חלב.

**לרבה**, דהטעם הוא משום יש אם למקרא וקרינן "מצוות" בלשון רבים, הכא **ליכא "מצוות"**, שהרי חצי הכזית כמאן דליתא דמי, וכאילו יש כאן רק חתיכה אחת שהיא ספק חלב ספק שומן, **ופטור**. ד"מצוות" קרינן, ומקרא ילפינן דבעינן שתי חתיכות.

אבל **לרבי זירא** הרי **אפשר לברר איסורו**, על ידי חצי הזית הנשאר, הלכך חייב באשם תלוי.

**איתיביה רבי ירמיה לרבי זירא**: תניא: **רבי אלעזר אומר**: **כוי חייבין על חלבן אשם תלוי**.

והרי בכוי אי אפשר לברר איסורו, שאין אפשרות להודע אם הוא בהמה, ומדוע הוא חייב באשם תלוי?

**אמר ליה רבי זירא**: **רבי אלעזר** פליג אתנא דמתניתין **וסבר**: **לא בעינן** שיהא אפשר לברר **איסורו**.

## דף יח - א

**איתיביה**: תנן: יבם שבא על יבמתו תוך שלשה חדשים ממייתת אחיו, **ספק בן תשעה לראשון או בן שבעה לאחרון - יוציא, והולד כשר, וחייבין באשם תלוי!**

והרי אי אפשר לברר איסורו שהוא בן תשעה לראשון?

ומתרצינן : הא מני - רבי אלעזר היא!

**איתיביה : תנן : נמצא על שלה אותיום - טמאין וחייבין בקרבן. נמצא על שלה לאחר זמן - טמאין מספק, ופטורין מן הקרבן. ותני עלה : וחייבין באשם תלוי!**

והרי אי אפשר לברר איסורו שהיתה נדה בשעת תשמיש, ומדוע חייבין באשם תלוי?

ומתרצינן : הא מני - רבי אלעזר היא!

**אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה אמר רב : היו לפניו שתי חתיכות, אחת של חלב ואחת של שומן, ואכל אחת מהן ואינו יודע איזו מהן אכל - חייב. חתיכה אחת ספק של חלב ספק של שומן, ואכלה - פטור!**

**אמר רב נחמן : מאי טעמא דרב? קסבר, שתי חתיכות - איקבע איסורא! שהרי ודאי יש כאן חתיכה אחת של חלב, אבל חתיכה אחת - לא איקבע איסורא! 7 שיתכן והיא של שומן ואין כאן איסור כלל 8.**

**7.** כתבו התוס', שלפי טעם זה, צריך לפרש מה שלמדנו במשנתנו שהעושה מלאכה, ואינו יודע אם שבת היה או יום חול, שהוא חייב באשם תלוי, זה דוקא כשעשה מלאכה סמוך לבין השמשות של מוצאי שבת, שמאחר וכל אותו היום היה עומד באיסור מלאכה, הרי זה כאיקבע איסורא. וכתב הקהלות יעקב, שעיקר סברתם, שדבר זה נחשב כאיקבע איסורא, צריכה ביאור, שהרי אדם זה שעשה מלאכה בבין השמשות, יודע הוא היטב באיזה שעה עשה מלאכה, ורק שאינו יודע האם זמן זה הוא זמן היתר או זמן איסור, ונמצא שאין כאן אלא חתיכה אחת [כלומר, זמן עשית המלאכה], שהיא ספק היתר ספק איסור, ומה מועיל לנו שיש עוד רגעים ודאים של שבת ורגעים ודאים של חול, והרי זה דומה לאדם שיש לו ג' חתיכות, אחת היתר, ואחת איסור, ואחת מסופקת אם חלב או שומן, שהדבר פשוט שאין זה נחשב לאיקבע איסורא, ועיי"ש. ולכאורה היה נראה לבאר בדעת התוס', שהגדר בדין איקבע איסורא הוא, שאיננו מחדשים איסור על ידי הספק, כדי לחייב באשם תלוי, אבל אין צורך בדוקא שיהיו לפנינו שתי חתיכות מסופקות, ומשום כך, כאשר אנו דנים על זמן זה של בין השמשות [של מוצאי שבת], האם שבת הוא או חול, אין זה נחשב לחידוש איסור, שהרי שם הספק הוא, האם השבת נמשכת עד עתה או לא, אבל כשעשה מלאכה בבין השמשות של כניסת השבת, שאז באנו לחדש עליו איסור על ידי הספק, באופן זה אינו חייב בקרבן, שאף על פי שהשבת ודאי תבוא בעתיד, מכל מקום הואיל ואין ודאות שהיא כבר באה [בשעת עשית המלאכה], הרי זה נחשב לחידוש איסור. ועדיין יש לעיין, כיצד יתפרש דבר זה לפי הטעם של רבה משום "מצוות". [וכתב בהגהות מהרש"ם, שמדברי תוס' אלו, יש להוכיח כסברת המגן אברהם] [שמב], שגם אותם השבותים שהתירו לעשותם בבין השמשות של כניסת השבת, מכל מקום אסורים בבין השמשות של מוצאי שבת, מפני חזקת היום שעבר]. אולם הלחם משנה [שגגות ח ב] מדקדק מלשון הרמב"ם, שגם בבין השמשות של כניסת שבת, יתחייב בקרבן. [ולדעת הכל, אם עשה מלאכה בעיצומו של יום, ואחר כך נסתפק אם היה שבת או חול, אינו מביא אשם, שבאופן זה ודאי אינו חשוב איקבע איסורא, אלא הרי זה כחתיכה אחת, ספק חלב ספק שומן, שאנו נוקטים לדינא שאינו מביא קרבן]. ויש להתבונן בצירוף השני שלמדנו במשנה, "ספק יש בו כשיעור ספק אין בו", כיצד יתפרש דין זה לכל הטעמים שבגמרא. ומתוך דברי הר"י קורקוס [שגגות ח ב] מתבאר לנו דעת התוס', שכאשר אכל מחתיכת חלב שהיה בה כזית, ונסתפק לו, האם אכל כזית או פחות, דבר זה נחשב לאיקבע איסורא, הואיל ואיננו צריכים לחדש ולהמציא איסור, שהרי האיסור היה ודאי לפנינו, וכמו כן אפשר גם כן לברר

הדבר, לפי כמות החלב שנשארה לאחר אכילתו, [על כל פנים כשידענו כמה היה בה מתחילה], אולם לפי הטעם של "מצוות", על כרחנו להעמיד באופן שהיו כאן שתי חתיכות, אחת חלב ואחת שומן, ובכל אחת היה כזית, ונסתפק לו שני ספיקות, א] אם אכל מן החלב או מן השומן, ב] גם אם אכל מן החלב, האם אכל כזית או פחות, והנה, אף על פי שהיה אפשר לחלק נידון זה לשני ספיקות נפרדים, ולומר, שאמנם בספק הראשון נתקיים כאן התנאי של "מצוות", מכל מקום בנידון הספק השני אין כאן "מצוות", אולם נתחדש כאן, שאנו דנים על שניהם יחד, ומשום כך אנו מחייבים אותו בקרבן על ידי הספק הראשון, [ונמצא, שלולא הספק הראשון, לא היה חייב בקרבן מחמת הספק השני, ואף על פי שבאמת על ידי הספק הראשון נעשה ספיקו קל יותר, שהרי יש כאן ספק ספיקא, מכל מקום גזירת הכתוב היא שאינו חייב באשם, אלא אם כן יש כן "מצוות"]. ובעיקר דבריהם, שמחייבים אשם תלוי במקום שיש ספק ספיקא להקל, ביאר **השער המלך** [טו"מ ט יב], שזהו דוקא באופן הנ"ל שציירו התוס', שבוה יש איקבע איסורא [על שני הספיקות], ולכן אין מועיל הספק ספיקא לפטרו, אבל באופן שיהיה לפנינו חתיכה אחת, שהיא ספק חלב ספק שומן, ויש גם כן ספק האם אכל ממנה כזית או לא, שעל הספק הראשון אין איקבע איסורא, לא יתחייב בקרבן, ועיי"ש. [ונמצא, שלדעת רב אסי, שהמשנה מדברת בחתיכה אחת, אזי הציור השני, של "ספק יש בה כשיעור ספק אין בה", מדבר גם כן בחתיכה אחת שהיתה חלב ודאי, והספק הוא, האם אכל ממנה כזית או פחות, וכל מה שהכריח את התוס' להעמיד ציור זה באופן של ספק ספיקא, זהו רק לדעת רב, המצריך שתי חתיכות משום "מצוות", וכמו שנתבאר בדברינו לעיל]. ועיין עוד במנחת חינוך [קכח]. **8.** כבר הובא בהערה 4 קושית **הרשב"א** על **הרמב"ם** בדין ספיקא דאורייתא, שהוא לקולא מן התורה [לדעת הרמב"ם]. **והמהרי"ט** [יו"ד א] כתב ליישב, שבאמת מחלוקת התנאים בדין אשם תלוי, האם הוא דוקא בחתיכה משתי חתיכות או אפילו בחתיכה אחת, יסודו הוא בנידון זה דספיקא דאורייתא, כלומר, שלדעת התנא של משנתנו [כפי שפירשה רב], ספיקא דאורייתא מן התורה לקולא, ולכן אין מביא קרבן על ספק של חתיכה אחת, ורק בספק של שתי חתיכות, שספק זה חמור יותר, הואיל ואיקבע איסורא, באופן זה אסור הספק מן התורה לדעת הכל, ולכן חייב קרבן, ורבי אלעזר, המחייב קרבן אפילו בחתיכה אחת, סובר, שבכל ענין ספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה. ומדברי **השב שמעתתא** [א ח] מבואר, שכמו כן יש לומר גם כן לפי טעמו של רבי זירא, שבאופן שיהיה אפשר לברר איסורו לאחר אכילתו, שיתכן שיהיה נודע שעשה איסור, בזה אסור הספק מן התורה לדעת הכל, ועיי"ש. [ובעיקר סברתו, יעויין בחזו"א [יו"ד פ ח]. אולם **בהערות הגרש"ז אויערבך** זצ"ל [לשב שמעתתא] כתב, שיש לומר, שבאמת **הרמב"ם** מודה, שלדעת רבי זירא, ספיקא דאורייתא לחומרא לדעת כל התנאים, [ונחלקו רק לענין אשם תלוי, שלדעת משנתנו, אין מביאים אשם תלוי, אלא בספק שיכול אחר כך להתברר, שאז יביא חטאת, וכמו שכתב **רש"י**, ואין הסברא משום חומרת הספק], אבל מאחר שהרמב"ם פסק כרב נחמן, שהטעם הוא משום איקבע איסורא, ממילא יש לפסוק גם כן, שספיקא דאורייתא לקולא מן התורה, וכדעת התנא של משנתנו. ועיין קובץ הערות [מב יא].

ומבארין: **מאי איכא בין טעמא דאיקבע איסורא לבין טעמא שאי אפשר לברר איסורן** [ובין טעמא ד"מצוות". רבינו גרשום]?

**איכא בינייהו: כגון שהיו לפניו שתי חתיכות אחת של חלב ואחת של שומן, ובא עובד כוכבים ואכל את הראשונה, ובא ישראל ואכל את השניה.**

**לרבה: ליכא "מצוות",** שכבר אין שתי חתיכות כי **בעידנא דאכל ישראל** כבר ליכא שתי חתיכות ולכן הוא פטור מאשם תלוי. **לרבי זירא: אי אפשר לברר איסוריה** עתה, שהרי כבר נאכלו שתיהן, וגם לדידיה פטור מאשם תלוי.

ואילו **לרב נחמן:** חייב באשם תלוי! שהרי מעיקרא היה כאן **איקבע איסורא**, שהיו שתי חתיכות ואחת מהן של איסור.

## איתיביה רבא לרב נחמן : תניא : רבי אלעזר אומר : כוי חייבין על חלבו אשם תלוי.

והרי לא איקבע איסורא בכוי, שאפשר והוא חיה ואין כאן איסור חלב כלל?

ומתרצינן : רבי אלעזר פליג אתנא דמתניתין ולא בעי "קביעותא לאיסורא", אלא מחייב אשם תלוי בכל אופן.

## איתיביה : ספק בן תשעה לראשון או בן שבעה לאחרון - יוציא והולד כשר. וחייבין באשם תלוי!

והרי לא איקבע איסורא כאן, שיתכן ולא עבר כלל על איסור? **9**

**9.** הנה בכתובות [כב ב] למדנו, שכאשר מעידים שנים על אשה, שבעלה מת, ושנים אחרים אומרים, לא מת, אזי אם נישאת אשה זו, הרי היא באשם תלוי. וכתבו התוס' שם [ד"ה באשם], שדין זה יתכן גם לדעת הסוברים שצריך חתיכה משתי חתיכות, שלפי טעמו של רבי זירא, הרי בציוור זה אפשר לברר, שיכולים לבוא שנים ולהזים כת אחת מהם, וכן לפי טעמו של רב נחמן, שגם כאן נקבע האיסור, שהרי היתה עומדת קודם לכן באיסור אשת איש, [ואף על פי שבנידון זה איננו מכריעים מכח חזקת אשת איש, שהיא עדיין עומדת באיסור אשת איש, וכמו שכתבו התוס' שם [ד"ה הבא], ומשום שכנגד חזקת אשת איש, יש חזקה אחרת המנגדת לה. מכל מקום מועיל איסור זה שהיתה עומדת בו עד עתה, להחשיב על כל פנים שנקבע האיסור, כן ביאר בערוך לנר]. אבל לפי טעמו של רבא, אינם חייבים באשם תלוי, שהרי אין כאן "מצוות". ולכאורה, אם כן מה הקשה הגמרא על דברי רב נחמן, מהדין של ספק בן תשעה לראשון ובן שבע לאחרון, והרי אשה זו היתה עומדת עד מיתת בעלה, באיסור אשת אח, ודבר זה הלא נחשב שהוקבע האיסור, ומשום כך חייבים הם באשם תלוי. ובכתר ישועה כתב ליישב על פי דברי התוס' ביבמות [לז א ד"ה וזו], שמאחר ואשה זו היתה עומדת ליפול לפני אחי בעלה ליבום, אם כן אין לומר שהיתה עומדת בחזקת אשת אח לגבי היבם, אלא אנו אומרים להיפך, שהיתה עומדת בחזקת היתר ליבם, ועיי"ש. ובעיקר הנידון של התוס' בכתובות הנ"ל, יעויין בכסף משנה [שגגות ח ג], שכאשר ישנה הכחשה של שתי עדויות, הרי דבר זה עצמו נחשב לאיקבע איסורא, [גם לולא זה שהיתה עומדת קודם לכן בחזקת איסור]. וביאור דבריו, שגדר הדין דאיקבע איסורא הוא, שכאשר ישנה חתיכה אחת, שהיא ספק חלב ספק שומן, אין זה חשוב כספק גמור, אלא כחסרון ידיעה, ומשום שאין לנו כל כך סיבה להסתפק ולדון בדבר, מה שאין כן כשיש שתי חתיכות, שיש כאן ספק אמיתי ומושלם, שאין אנו יודעים מהו האיסור ומהו ההיתר, ואם כן, הוא הדין כשיש שתי כתות עדים המכחישים זו את זו, שספק זה גם כן נחשב אצלנו כספק גמור מכח עדותם. [ועיין עוד שב שמעתתא [א ח]. ונמצא לפי המבואר, שגדר דין איקבע איסורא הנאמר לענין חיוב אשם תלוי, אינו שייך לגדר דין איקבע איסורא שנאמר לענין ספיקא דרבנן, שדין ספק זה להחמיר, וכמו שכתבו הפוסקים [ב"י יו"ד קט בסופו], והחילוק הוא, שלענין אשם תלוי הגדר הוא, שיהיה הספק ספק גמור, ולא חסרון ידיעה בלבד, וכנ"ל, [או כמו שנתבאר בהערה 7 בדעת התוס', שאין מחייבים אשם תלוי על ספק שבא לחדש לנו איסור], אבל החומרא שהחמירו בספיקא דרבנן הוא, שכאשר ישנם לפנינו שתי חתיכות, אחת היתר ואחת איסור, שאז שם הספק הוא, האם חתיכה זו [שבא לאכלה], היא אותה חתיכה של ההיתר, או שמא היא היא החתיכה של האיסור, [ואין שם הספק, האם חתיכה זו, של היתר, או של איסור], בזה החמירו שלא נקל מכח דין ספיקא דרבנן, אבל אין די במה שיש לנו סיבה להסתפק, ובמה שאיננו מחדשים איסור על ידי הספק. ועיין ש"ך [יו"ד קיא ד] ומה שכתב עליו הפרי חדש שם, ותבין.

ומתרצינן: **הא מני - רבי אלעזר היא! איתיביה: נמצא על שלו - טמאין וחייבין בקרבן. נמצא על שלה אותיום - טמאין וחייבין בקרבן. נמצא על שלה לאחר זמן - טמאין מספק, ופטורין מן הקרבן. ותני עלה: וחייבין באשם תלוי.**

והרי גם כאן לא איקבע איסורא כי שמא לא היתה עדיין נדה בשעת תשמיש, ולא עברו על איסור?

**אישתיק רב נחמן!**

**לבתר דנפק רבא אמר רב נחמן [שהיה תמה על עצמו]: מאי טעמא לא אמרי ליה לרבא דהא מני - רבי מאיר היא! דלא בעי קביעותא לאיסורא לגבי חיוב אשם תלוי.**

**דתניא: השוחט אשם תלוי בחוץ למקדש - רבי מאיר מחייב להביא אשם תלוי על ספק עבירת שחוטי חוץ. שהרי כל אשם תלוי הוא ספק קרבן ספק חולין, שאם לא אכל חלב הרי האשם תלוי שהוא מביא, חולין הוא.**

וכששוחטו בחוץ ספק אם עבר איסור או לא.

ומאחר שרבי מאיר מחייב על כך אשם תלוי, ואעפ"י שלא הוקבע האיסור של שחוטי חוץ, שהרי יתכן שהאשם הוא חולין ולא עבר כלל על איסור, חזינן דרבי מאיר לא בעי קביעותא לאיסורא.

**וחכמים פוטרינן מאשם תלוי שהרי לא איקבע איסורא 10.**

**10. רש"י מפרש**, שבין רבי מאיר ובין חכמים סוברים, ששחיטת אשם תלוי בחוץ, הרי הוא ספק איסור, ולא איסור ודאי, אלא שנחלקו, האם צריך קביעות איסור כדי לחייב באשם תלוי, או שאין צריך. והוסיפו **התוס'** לבאר, שהנה לקמן [כג] נחלקו רבי מאיר וחכמים בדין אשם תלוי, שלדעת רבי מאיר, המפריש בהמה לאשמו, ואחר כך נודע לו שחטא, או נודע לו שלא חטא, אזי בהמה זו חולין גמורין היא, משום שמלכתחילה לא הקדישה אלא על הספק, ומשעה שהוברר לו ספיקו, אין לו עוד צורך כלל בהקדשתה, ולדעת חכמים, הרי היא קדושה ואינה קריבה, ולאחר שיפול בה מום יפלו דמיה לנדבה, משום שמלכתחילה גמר בלבו להקדישה בכל ענין. וכתבו **התוס'**, שלפי זה נמצא, שרבי מאיר וחכמים שבסוגיתנו, שניהם סוברים במחלוקת זו [השניה] כרבי מאיר, ומשום כך, השוחט אשם תלוי בחוץ, אין בזה אלא ספק איסור, שהרי לכשיהיה נודע שחטא או שלא חטא, יהיה מתברר למפרע, שבהמה זו לא הוקדשה כלל, ולכן גם עתה שעדיין לא נתברר לו חטאו, הרי היא כספק קרבן, הואיל ובכל שעה יכול דבר זה להתברר, אבל לדעת חכמים דלקמן [כג], שבהמה זו קדושה בכל אופן, אם כן השוחט בחוץ הרי הוא חייב חטאת, שהרי יש כאן ודאי איסור. **והראב"ד** [מע"ק יח י] הביא **מתוספתא**, שהשוחט אשם תלוי בחוץ, הרי הוא מביא חטאת, ועיי"ש. וכתב **הלחם משנה** שם, שהתנא של התוספתא סובר כחכמים דלקמן, ולכן חייב חטאת על שחיטתה, אלא שלפי זה תמוהים דברי **הרמב"ם** לכאורה, שבהלכות מעשה הקרבנות [שם] כתב, שאינו חייב אשם תלוי על שחיטתו בחוץ, הואיל ולא איקבע איסורא, ואילו בהלכות פסולי המוקדשין [ד יט] פסק חכמים דלקמן, שהאשם קדוש גם לאחר שידוע לו חטאו, ולפי מה שכתבו



**התוס'** הנ"ל, היה הדין נותן, שיתחייב חטאת על שחיתתו בחוץ, עכ"ד הלחם משנה. **והחזו"א** [נגעים יג ט] כתב ליישב, שאמנם בהמה זו קדושה בתורת ודאי [לדעת הרמב"ם], אבל מאחר שכדי להתחייב משום שחוטי חוץ, צריך גם כן שתהיה ראויה בהמה זו לפתח אהל מועד, וכמו שלמדנו בזבחים [ק"ב], והרי לאחר שיתברר לו חטאו, איננה ראויה כבר להקרבה בעצמה, אם כן כל שעה עומדת היא בספק זה, ולכן שחיתתה בחוץ נחשב לספק איסור, ואולם, כל זה דוקא לענין שחיתתה בחוץ, אבל כששחטו את האשם וזרקו דמו בפנים, אם הקטיר את אימוריו בחוץ, בזה ודאי יתחייב משום הקטרת חוץ, שהרי כבר נתקבל הקרבן באהל מועד כדינו, וכמו שמבואר לקמן שם, שאם לאחר שזרקו דמו נודע שלא חטא, אזי בשרו נאכל כדינו, ובאופן זה מדובר בתוספתא, שהרי שם הלשון הוא, "הקריבו בחוץ". **ובחיזושי רבינו חיים הלוי** [מעשה"ק] כתב לבאר בדעת הרמב"ם, שאמנם בהמה זו קדושה בתורת ודאי, אבל מטעם אחר יש לפטרו מחטאת על שחיתתה, שהרי אם האמת הוא שחטא, אם כן עצם מעשה האיסור שעשה בשוגג, הוא הגורם את חיוב הקרבן, ועל ידי שנודע לו מספק שחטא, נשלם חיובו בפועל באופן מוחלט, וכמו לענין חיוב הקרבן בחטאת, מה שאין כן אילו באמת לא חטא, שאז המחייבו בקרבן הוא עצם מציאות הספק, שאינו יודע אם עשה איסור או לא, אבל מאחר שמציאות זו יכולה היא להשתנות בכל שעה, אם כן מציאות זו אינה נשלמת לגמור חיובו, עד שעת הקרבת הקרבן בפועל, ומעתה נמצא, שהשוחטה בחוץ אינו עושה איסור ודאי, שאמנם אם האמת היא שאדם זה אכן חטא, שאז דין הקרבן נשלם לגמרי בשעת ידיעת הספק, ודאי השוחטו בחוץ הרי הוא מחוייב כרת, אבל אילו האמת שלא חטא, אם כן עדיין לא נשלם שם הקרבן עד שעת הקרבתו בפנים, ומאחר ששחטו בחוץ שלא כדינו, הרי לא נשלם [על ידי שחיטה זו] דין הקרבן שבו, ולכן אינו חייב על שחיטה זו משום שחוטי חוץ, ועיי"ש. ועיין עוד בקהלות יעקב.

ומקשינן: **ואמאי** שתיק רב נחמן? שאעפ"י שלא זכר בזמן שהקשה לו רבא את דעת רבי מאיר, מכל מקום, **ולימא ליה** לרבא **דרבי אלעזר היא**, וכמו שתירץ לו על שאלותיו הקודמות?

ומתרצינן: שלא היה איכפת ליה להשיב כן, שכבר ידע רבא שיכול לתרץ כן. אלא **הא קמשמע לן** רב נחמן: **דרבי מאיר - בשיטת רבי אלעזר קאי**, דלא בעינן קביעותא לאיסורא, ועל כך הצטער שלא אמר לו זאת.

**אמר רב נחמן אמר רבה רב אבובא אמר רב**: היתה לפניו **חתיכה ספק של חלב ספק של שומן, ואכלה - באנו למחלוקת רבי אליעזר וחכמים!** שמה שאמרתי לעיל דבעינן חתיכה אחת משתי חתיכות אין זה לכולי עלמא, שהרי לרבי אליעזר דסבר דמתנדב אדם אשם תלוי בכל יום, ואפילו אינו יודע שחטא, ודאי שאין צריך דוקא חתיכה אחת משתי חתיכות.

ומקשינן: **לרבי אליעזר - מאי אריא כי אכלה** לאותה חתיכה? והרי **אפילו לא אכלה, נמי** יכול להביא אשם תלוי **דהתנן: רבי אליעזר אומר: מתנדב אדם אשם תלוי בכל יום?** [ואין לומר שרב נחמן בא להשמיענו דבחתיכה אחת הוא חייב באשם תלוי ולא רק שיכול להתנדב. דמנא ליה שרבי אליעזר סובר כן? שהרי הוא לא דיבר אלא בתורת נדבה, ויתכן שלעולם אינו חייב אלא בשתי חתיכות].

ומתרצינן: **אמר רב אשי**: מה שאמר רב נחמן בדעת רבי אליעזר - **רבי אליעזר אליבא דבבא בן בוטא קאמר!**

**דתנן** : אמרו עליו על בבא בן בוטא שהיה מתנדב אשם תלוי בכל יום, חוץ מהיום שאחרי יום הכפורים. אמר : המעון הזה [לשון שבועה] אילו היו מניחין לי הייתי מביא גם באותו היום שלמחרת יום הכיפורים, **אלא חכמים אומרים לו: המתן עד שתכנס לבית ספק!** שהרי יום הכפורים מכפר על ספק חטא כמו שמפורש במשנה לקמן. ולכן אין לך להביא אשם תלוי למחרת יום הכפורים אלא המתן עוד יום כדי שתהא במקצת ספק, שמא חטאת אתמול.

והאי תנא פליג אדרבי אליעזר קמא. שלדבריו של רבי אליעזר אפשר להביא אשם תלוי בנדבה ממש, ולהאי תנא אינו מביא בנדבה אלא כשיש לו ספק שמא חטא. ואלביא דידיה אמר רב נחמן שאעפ"י שלמחרת יוה"כ אינו יכול להביא אשם תלוי, מכל מקום, אם באותו יום אכל חתיכה אחת ספק חלב די בכך כדי שיוכל להביא אשם תלוי בנדבה [עפ"י התו' בד"ה באנו. ועיין בדבריהם לקמן כה, ב, וברעק"א על משניות לקמן פ"ו אות כ"א].

**תנו רבנן: היו לפניו שתי חתיכות אחת של שומן ואחת של חלב. בא ישראל ואכל את הראשונה, ואח"כ בא עובד כוכבים ואכל את השניה, חייב הישראל אשם תלוי.** שהרי כשאכל הישראל היו עדיין שתי חתיכות. **וכן אם אכל כלב וכן עורב את השניה חייב הישראל על הראשונה** 11.

**11. הערוך לנר מפרש**, שדין זה יתכן גם לפי טעמו של רבי זירא, שמאחר ובשעת אכילתו את הראשונה, היה אפשר לברר על ידי השניה, ממילא חל עליו כבר חיוב אשם תלוי, ושוב אינו נפקע אחר כך, אף על פי שנאכלה השניה גם כן, וכל שכן לפי הטעם של "מצוות", שהדבר תלוי בשעת האכילה, ועי"ש.

**בא עובד כוכבים ואכל את הראשונה ואח"כ בא ישראל ואכל את השניה, פטור.** שהרי כשאכל הישראל כבר לא היו לפניו שתי חתיכות.

**ורבי מחייב**, דסבר דלא בעינן חתיכה אחת משתי חתיכות.

**אכל** [ישראל] **את הראשונה בשוגג ואת השניה במזיד**, שידע שהיא ספק חלב - **חייב** על הראשונה שהיתה בשוגג והיו אז שתי חתיכות לפניו.

אכל את **הראשונה במזיד**, שידע שאחת משתי חלב, ואת **השניה בשוגג**, ששכח שהיא ספק חלב - **פטור** על השניה, כיון שבשעה שאכלה לא היו שתי חתיכות 12.

**12.** בפשוטו הכונה היא, שידע שחתיכה זו יש להסתפק בה שמא חלב היא, ואף על פי כן אכלה. ואם כן מפורש כאן כמו שכתבו רש"י ותוס' בתחילת הפרק, שבאופן זה אינו מביא אשם תלוי. אולם **בשיטה מקובצת** לכתובות [כב] הביא בשם **תלמידי רבינו יונה**, שגם באופן שידע מן הספק, הרי הוא חייב באשם תלוי, וכתב **האחיעזר** [ג נו ה], שלפי דבריהם, נצטרך לדחוק ולפרש ה"מזיד" שזכר כאן בברייתא, כשהיה סבור שחלב ודאי הוא, ואכלה, שבציר זה ודאי פטור מקרבן משום מזיד, אבל כשהיה סבור שספק חלב הוא, אינו חשוב כמזיד לענין זה, ועי"ש ובאור שמח [שגגות ב ב]. עוד כתב **האחיעזר** שם, שלפי דעת **רש"י ותוס'** הנ"ל, יש ללמוד מברייתא זו דין נוסף, שכאשר ידע שחתיכה זו יש בה ספק חלב, ואכלה, ואחר כך נודע שודאי חלב היא, שהוא פטור מקרבן, ואין אנו אומרים, שהוא נחשב כמזיד רק לענין

הספק איסור, [שמפני זה אינו מביא אשם תלוי, וכנ"ל], ולא לענין הודאי איסור, שהרי למדנו כאן, שאף על פי שבאמת אכל את שתי החתיכות, ונמצא שאכל חלב בודאי, ומכל מקום אינו מתחייב בחטאת, אלא באשם תלוי, הרי לנו, שמשום שהיה מזיד לענין ספק האיסור שבה, ממילא הוא חשוב כמזיד גם לענין האיסור ודאי שבה. **והוסיף** לבאר שם, שבאמת יש לתלות נידון זה, במחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש [שבת סט], כשהיה מזיד באיסור לאו של שבת, ושוגג באיסור כרת שבה, האם הוא נחשב כשוגג לענין חיוב קרבן. והוא הדין בנידון זה, שהיה מזיד באיסור של ספיקא דאורייתא [על כל פנים אם דינו לחומרא מן התורה], ושוגג באיסור ודאי של כרת, ועיי"ש. וכן כתב הרש"ש [יז ב].

**ורבי מחייב** דלא בעינן חתיכה אחת משתי חתיכות.

### **אכל שתיהן במזיד - פטור מכלום!**

**שתיהן בשוגג**, ששני אנשים אכלו בשוגג, כל אחד חתיכה אחת [היעב"ץ גורס "שנים בשוגג"] - **שניהן חייבין** אשם תלוי.

**והשני, לא מן הדין** הוא מביא אשם תלוי, שהרי לא היו לפניו שתי חתיכות אלא חתיכה אחת בלבד, **אלא** לכך הוא מביא: **שאם אתה אומר** שהוא **פטור - קבעת את הראשונה בחטאת!** שחייבו חכמים את השני להביא אשם תלוי למרות שאינו חייב מצד הדין כדי שלא יבאו לטעות ולומר שסיבת הפטור של השני היא משום שהחתיכה שהוא אכל היתה של שומן, ואם כן הראשון ודאי אכל חלב, וחייב חטאת.

ומקשינן: **ומנו** האי תנא דאמר הכי?

**אי רבי**, הרי **מן הדין ומן הדין הוא** לחייב גם את השני באשם תלוי, שהרי רבי לא בעי שתי חתיכות?

**אי רבנן**, תיקשי: וכי **משום דלא נקבע ראשון בחטאת נימא ליה לשני - אייתי חולין לעזרה!?** שהרי הוא פטור מן הדין.

ומתרצינן: **אמר רב אשי**: לעולם אליבא דרבנן.

## **דף יח - ב**

**ורבי אליעזר היא דאמר: מתנדב אדם אשם תלוי בכל יום**, ואין כאן חשש של חולין בעזרה. **הלכך, אמרינן ליה לשני: אייתי אשם תלוי ואתני: אי אכל ראשון שומן** אם כן **הוא אכל חלב וליהוי** האי אשם **כפרה** להגן עליו בינתיים מן

היסורין עד שיודע לו שאכן הוא אכל חלב ויביא חטאת, **ואי לא**, אלא הוא אכל שומן, **ליהוי האשם נדבה** 13.

13. יש להתבונן, לשם מה צריך הוא להתנות כלל, ומדוע לא יקריב בסתם בתורת נדבה, ואם האמת היא שחטא, יהיה אשם זה כפרה על חטאו. **ואולי יש לומר**, שלדעת רבי אליעזר, יש שני אופנים שונים של אשם תלוי, דהיינו, אשם שבא לכפרת חטא, ואשם הבא בנדבה גמורה בלא כפרת חטא כלל. ולכן אם היה מקריב בסתם לנדבה, אזי לא היה לו כפרה בקרבן זה, שהרי הביאו בתורת נדבה, ולכן צריך הוא להתנות בפירושו, שעל צד זה שחטא, הרי אשם זה בא לכפרת חטאו. [ואף על פי שבאמת אינו מחוייב כלל באשם תלוי, שהרי לא היו לפניו שתי חתיכות בשעת אכילתו, מכל מקום מאחר שהוא מביא אשם, כדי שלא לקבוע את הראשון בחטאת, רצינו לתקן, שיהיה לו כפרה על צד זה שחטא], אולם לקמן [כה] משמע בגמרא, שלעולם אין האשם תלוי מכפר לדעת רבי אליעזר, ואינו בא אלא לדורון. ויתכן שעל כל פנים יש בו כפרה במקצת, וכמו שאמרו לענין עולה שמכפרת על עשה, עיין זבחים [ז ב], וצ"ע. וכתב בהגהות **בן אריה**, על פי המבואר בסוטה [טו], שכל קרבן שהוא בא על חטא, אינו טעון נסכים בהקרבתו, ונמצא, שאדם זה יהיה צריך להביא נסכי בהמה זו, ולהתנות, שאם האמת היא שהוא לא חטא, אזי נסכים אלו יבואו כמנחת נסכים לקרבן זה. ואם האמת שחטא, יהיו נסכים אלו כדין נסכים הבאים נדבה בפני עצמם.

**תנו רבנן: אכל ספק חלב ואח"כ נודע לו שהוא ספק חלב, ושוב אכל ספק חלב ונודע לו - רבי אומר: אומר אני: כשם שאם נודע לו בסוף ששתי החתיכות שאכל הן חלב מביא חטאת על כל אחת ואחת, כי הידיעה שבין אכילה לאכילה מחלקת ביניהם, על אף שלא היתה אלא ידיעת ספק, כך [כל זמן שאינו יודע אלא ששתי החתיכות הן ספק חלב] מביא אשם תלוי על כל אחת ואחת מחמת ידיעת הספק שבינתיים, שגם ידיעת ספק מחלקת, לענין אשם תלוי.**

**רבי יוסי ברבי יהודה ורבי אלעזר ברבי שמעון אומרים: אין מביא אלא אשם תלוי אחד על שתי החתיכות. שנאמר באשם תלוי "על שגגתו אשר שגג".** ודרשינן: **אפילו על שגגות הרבה - אינו חייב אלא אחת** [והוא הדין דידיעות ספק אין מחלקות לחטאות להני תנאי, רש"י בסוגיין. אולם תו' בשבועות יט, ב ד"ה כאן, כתבו דלענין חטאות מודים תנאים אלו דידיעות ספק מחלקות, ולא פליגי אלא לגבי אשם תלוי] 14.

14. בשבועות [יט ב] הגירסא לפנינו היא, **"רבי שמעון בן יהודה"**, וכתב במראה כהן להכריח כגירסא זו, שהרי לעיל [ט] במשנה למדנו, **"חמשה מביאין קרבן אחד על עבירות הרבה וכו"**, ולא נזכר שם אשם תלוי ביניהם, ובגמרא שם העמידו משנה זו כרבי יוסי ברבי יהודה, ואם כן בהכרח לומר, שרבי יוסי ברבי יהודה סובר בזה כרבי, שעל כל ספק חטא, מביא אשם תלוי נפרד, ואם כן יש להוכיח, שאין הגירסא בבריתא כאן **"רבי יוסי ברבי יהודה"**.

**אמר רבי זירא: כאן שנה רבי: ידיעות ספק מחלקות לחטאות!** שהרי כאמור, רבי יליף מחטאת לאשם תלוי דידיעות ספק מחלקות, הרי שבחטאת סבר רבי דידיעות ספק מחלקות [ולקמן פריך למה יליף אשם מחטאת? אדרבה, חטאת היה צריך ללמוד מאשם. שהרי עיקר ידיעת ספק נאמר באשם תלוי] 15.

**15.** מדברי רש"י מבואר שפירש כך, שמאחר וידיעת ספק הרי היא חשובה לחלק לענין אשם תלוי, שהרי אילו יאכל לאחר ידיעת ספק זו, חתיכה נוספת שהיא ספק חלב, יהיה חייב באשם נוסף, ממילא חשובה ידיעה זו גם כן לחלק לענין חטאות, שלא יצטרפו האכילה שקודם הידיעה לאכילה שלאחר הידיעה. **והאפיקי ים** [ב ו] מבאר לפי דרך זו, מחלוקת רבי זירא ורבא, שהרי כבר נתבאר לעיל, שישנם שתי אופנים בביאור דין זה דהאוכל שתי זיתי חלב בהעלם אחד, שהוא מביא חטאת אחת, [א] ששתי האכילות נחשבות כאכילה אחת אריכתא, הואיל ושניהם נעשו מחמת אותה שגגה, שהרי לא נודע לו ביניהם שחטא, וישנה באמת רק סיבה אחת לחיוב קרבן, [ב] שבאמת ישנם שתי סיבות לחיוב קרבן, מאחר ושתי אכילות הן, אלא שאפשר לפטור שני חיובי קרבן, בהבאת קרבן אחד, אולם כשנודע לו בין האכילות, שחטא, הרי כבר נתחייב בפועל בקרבן, על ידי ידיעה זו, ושוב אינו יכול לפטור בקרבן זה, חיוב נוסף שיתחייב אחר כך, ומעתה יש לומר כך, שרבי זירא סובר כהאופן הראשון, ומשום כך, מאחר ששתי האכילות נחשבות כאכילות נפרדות, לענין אשם תלוי, שוב לא יתכן לומר, שלענין חטאת יהיו כאכילה אחת, ולכן ידיעה זו מחלקת גם כן לשתי חטאות, ורבא סובר כהאופן השני, ולכן, אף על פי שישנם באמת שתי אכילות, גם לענין חטאת, מכל מקום מאחר שלא היתה ידיעה ודאי, נמצא שעדיין לא נשלם ונגמר כלל חיוב קרבן חטאת שלו, ועל כן יכול לפטור בקרבן זה, חיובים נוספים שיתחייב אחר כך, ורק לענין אשם תלוי, שהוא מחוייב בו על ידי ידיעת ספק, בזה ידיעת ספק מחלקת לשתי אשמות, ועיי"ש. אולם מדברי **התוס' בשבועות** [יט ב ד"ה כאן] מבואר שלא פירשו כן, אלא שעצם הידיעת ספק, הרי היא חשובה כידיעה לחלק לחטאות, וכן כתב בשיטה **מקובצת** [ה], ולכאורה לפי דעתם נצטרך לומר, שמאחר והיתה לו ידיעת ספק ביניהם, נחשבים שתי האכילות, שלא נעשו מכח אותה שגגה, ולכן חייב שתיים, [וזוהו גם כן לפי האופן הראשון הנ"ל]. אולם בהמשך הסוגיא [לענין ידיעה ראשונה של טומאת מקדש וקדשיו] יתבאר לנו בעי"ה, שידיעת ספק חשובה מצד עצמה כמו ידיעה ודאית, [יעוי"ש בהערה 23].

**רבא אמר: אין ידיעות ספק מחלקות לחטאות. אלא הכי קתני:** אמר רבי: **כשם שאם היתה לו ידיעה של ודאי בין חתיכה לחתיכה מביא חטאת על כל אחת ואחת, כך אם היתה לו ידיעת ספק ביניהם [וגם בסוף לא נודע לו אלא שאכל ספק חלב] מביא אשם תלוי על כל אחת ואחת.**

**אמר ליה אביי לרבא: ואת לא תסברא דידיעות ספק מחלקות לחטאות! דאי סלקא דעתך ידיעות ספק אין מחלקות לחטאות, וחטאת אחת מביא, אם כן אמאי אמר רבי בידיעת ספק דמביא אשם תלוי על כל אחת ואחת? והתניא כללו של דבר: כל שחלוקין בחטאות שמביא חטאת נפרדת על כל אחת - חלוקין באשמות תלויין. וכיצד יתכן שלרבי יהא הבדל בין חטאות לאשמות?**

**אמר ליה רבא בר חנן לאביי: ולדידך, דאמרת: ידיעות ספק מחלקות לחטאות! אלא מעתה, אכל כזית חלב לפני יום הכפורים, וכזית חלב אחר יום הכפורים בהעלם אחד, והרי יום הכפורים במקום אשם תלוי קאי, שהוא מכפר על ספק חטא ופוטור מאשם תלוי, האם הכי נמי תאמר דמביא שתי חטאות לאחר יום הכפורים, שכשם שידיעת ספק מחלקת לחטאות כיון שהיא מחייבת את האדם באשם תלוי, והוא הדין דכפרת אשם תלוי ממש, דהיינו יום הכפורים, שהוא מכפר את כפרת האשם תלוי, מחלק בין שתי הכזיתים **16**. ואיך אפשר לומר כן - **הא בהעלם אחת אכלינון ואין כאן אפילו ידיעת ספק בינתיים! אמר ליה אביי: ומאן לימא לן דיום הכפורים מכפר במקום אשם תלוי אף על גב דלא מתידע ליה שאכל****

ספק חלב? **דלמא** אין יום הכיפורים מכפר אלא **והוא**, **דמתידע ליה** ידיעת ספק קודם יוה"כ! אבל, אם לא היתה לו ידיעה כלל - אין יוה"כ מכפר! ואם כן לא קשיא מאכל כזית חלב לפני יוה"כ וכזית אחר יוה"כ בהעלם אחד, שאז באמת יוה"כ אינו מכפר.

**16.** לפי פירוש רש"י הנ"ל, יהיה הביאור בזה כפשוטו, שהואיל ויום הכפורים מכפר על חטא המחייב אשם תלוי, נמצא, שהאכילה שאכל קודם יום הכפורים, והאכילה שלאחריה, הרי הם חלוקים לענין אשם תלוי, לשתי אכילות, שהאכילה שלפניה, נתכפרה על ידי יום הכפורים, והאכילה שלאחריה, מביא עליה אשם תלוי, אם כן גם לענין חטאת הרי הם חלוקים לשתי אכילות, וכנ"ל. אבל לפי דעת התוס' **בשבועות** הנ"ל, נצטרך לפרש כמו שכתב בשיטמ"ק, שרבה בר חנן בא להוכיח, שכלל זה ש"כ שחלוקים לחטאות, חלוקים לאשמות", לא נאמר בכל אופן וענין, שהרי באופן זה, שאכל קודם יום הכפורים ולאחריו, הרי חלוקים הם לאשמות, ומכל מקום אינן חלוקים לחטאות, ואם כן שוב אין להוכיח מכלל זה, לענין ידיעת ספק, שמאחר שהיא מחלקת לאשמות, הרי היא מחלקת גם כן לחטאות, וכמו שהוכיח אביי לעיל. ולפי זה באמת אין קושיא לדינו של רבי זירא מזה, אלא שבא לפרוך הוכחת אביי, וכנ"ל.

**אמר ליה רבא: תרדא!** שוטה [פירוש אחר: עצל!] הרי **"הודע ולא הודע" תנן!** [במסכת שבועות], שבין אם היתה לו ידיעת ספק בין לא היתה לו ידיעה כלל, הרי יוה"כ מכפר, שאם אחר יוה"כ יודע לו שעבר על ספק חטא, פטור מאשם תלוי. והדרא קושיא לדוכתיה מאכל כזית חלב לפני יוה"כ וכזית חלב לאחר יוה"כ?

**איכא דאמרי: אמר ליה רבא בר חנן לאביי: מה אילו אכל כזית חלב שחרית ביום הכפורים וכזית חלב במנחה ביוה"כ** האם הכי נמי דמחייב שתי חטאות?! שהרי יוה"כ הוי כידיעת ספק כיון שהוא מכפר במקום אשם תלוי, ואם ידיעת ספק מחלקת הוא הדין ליוה"כ.

**אמר ליה אביי: ומאן לימא לן דיוה"כ - כל שעתא כל רגע מהיום מכפר?!** **דלמא, כוליה יומא** הוא דמכפר, דהיינו, **מאורתא**, מתחלת הלילה, ועד סוף היום הוא דמכפר, אבל מקצת היום אינו מכפר. ואם כן, באכל כזית חלב ביוה"כ עצמו אינו מכפר, וממילא אינו מחלק לענין חטאות!?

**אמר ליה רבא: תרדא! תנן לקמן [כה, א]: הרי שבא לידו ספק עבירה ביוה"כ, אפילו עם חשיכה, פטור, שכל היום מכפר!** והיינו, כל רגע מהיום. ואכתי תקשי מאכל כזית בשחרית וכזית במנחה?

**מתיב רב אידי בר אבין** לרבי זירא דאמר ידיעות ספק מחלקות לענין חטאות: תנן במסכת יומא: **אכל ושתה ביוה"כ בהעלם אחת - אינו חייב אלא חטאת אחת!** דשתיה ואכילה הם שם איסור אחד לענין יוה"כ **17.**

**17.** רש"י מפרש הטעם, משום ששתיה בכלל אכילה. אבל **ביומא** [פא] כתב הטעם, שאיסור שתיה ואכילה ביום הכפורים, שניהם נלמדים מפסוק אחד, ועל כן הם חשובים כאיסור אחד. ובאפיקי ים [ב יג בסופו] כתב לבאר דברי רש"י ביומא, שמאחר ולענין יום הכפורים, לא נזכר בתורה בפירוש לשון אכילה, אלא נאמר "אשר לא תעונה", וחז"ל דרשו מן הכתובים, שכונת התורה לאכילה ושתיה וכו',

ומשום כך לא שייך להזכיר כאן, ששתיה בכלל אכילה, ורק משום שנדרשים שניהם מפסוק אחד, לכן הם חשובים כאיסור אחד, לענין קרבן.

**והא בין אכילה לשתיה אי אפשר דלא הוה שהות ביום דמתיידע ליה!?**  
כלומר, שאפשר לו להיודע, ואפילו אם לא נודע לו באותו זמן הרי **כפר ליה אז יוה"כ**,  
וכיון דיוה"כ במקום אשם תלוי קאי הוי ליה כאילו היתה לו באותו זמן ידיעת  
ספק, וקתני: **אינו חייב אלא חטאת אחת** 18.

18. **התוס' בשבועות** [יג ב ד"ה דעבד] הביאו מהתוספתא, שיום הכפורים אינו מכפר אלא בסוף היום משתחשך, והקשה הגבורת ארי [יומא פה], אם כן מה הקשינו לרבי זירא מהאוכל ושותה ביום הכפורים, שתהיה כפרת יום הכפורים, שבין אכילה לשתיה, מחלקת לחטאות, והרי הכפרה אינה אלא בסוף היום, והביא שבאמת נחלקו אמוראים בירושלמי [יומא ח ז] בנידון זה. ועיין עוד לעיל [ז א].

**ואי סלקא דעתך ידיעות ספק מחלקות לחטאות - ליחייב שתי חטאות על האכילה והשתיה?**

ומתרצינן: **אמרי כי אמר רבי זירא** דידיעות ספק מחלקות לחטאות היינו דוקא **לרבי**. אבל **הא מתניתין - רבנן היא!** דהיינו, התנאים דפליגי בברייתא לעיל על רבי וסברי דידיעות ספק אין מחלקות לאשם תלוי והוא הדין לחטאת 19.

19. **רש"י מפרש**, שהכונה היא, לרבי יוסי ברבי יהודה ורבי אלעזר ברבי שמעון, הסוברים לעיל, שאין ידיעת ספק מחלקת לאשמות, וכל שכן שאינה מחלקת לחטאות. אולם **התוס' בשבועות** [יט ב ד"ה כאן] כתבו, שרבי יוסי ברבי יהודה ורבי אלעזר ברבי שמעון מודים, שידיעת ספק מחלקת לחטאות, ודוקא לאשמות אינה מחלקת, הואיל ודורשים הם מן הפסוק "על שגגתו אשר שגג", וכמו שלמדנו לעיל. וכתב **הרש"ש** שם, שלפי דבריהם נצטרך לפרש, שכונת הגמרא היא, על רבנן שלא ידענו את שמם ומקומם, שחולקים בזה על רבי ורבי יוסי ברבי יהודה ורבי אלעזר ברבי שמעון. אך יש להעיר על דבריו, שלפי פירוש **השיטמ"ק הנ"ל**, שראית הגמרא מיום הכפורים היא, שהכלל "שכל שחלוקים לחטאות, חלוקים לאשמות" אינו נאמר בכל ענין, אם כן הלא ודאי הוא, שרבי יוסי ברבי יהודה ורבי אלעזר ברבי שמעון אינם מסכימים עם כלל זה, שהרי ידיעת ספק מחלקת לחטאות, ואילו לאשמות אינה מחלקת, לפי דעתם, ואם כן שוב יש לפרש גם לדעת **התוס'** בשבועות, שהכונה היא לאותו הזוג של התנאים, שנחלקו על כלל זה, ולכן גם לענין יום הכפורים, יהיו מחולקין לאשמות ולא לחטאות.

ומקשינן: **והא מדסיפא** דהאי מתניתין **רבי היא**. **דקתני: שתה ציר** [מוהל היוצא מדגים מלוחים] **ומורי"ס** [שומן של דגים מלוחים] ביוה"כ - **פטור!**

ודייקין: **הא אם שתה חומץ - חייב!**

**ומני? רבי היא!**

**דתניא: חומץ אין משיב את הנפש. רבי אומר: אומר אני: חומץ משיב את הנפש.**

**ומדסיפא רבי**, מכלל **דרישא נמי רבי** היא. וקתני ברישא דידיעות ספק אין מחלקות לחטאות, וקשיא לרבי זירא!?

ומתרצינן: **אמרי**: אין זה מוכרח. אלא **סיפא רבי**, ו**רישא רבנן**.

**איתיביה רבא** לרבי זירא: תניא: **אכל היום** מאכל של הקדש בשווי של חצי פרוטה, **ואכל למחר** שוב בשווי חצי פרוטה. או **נהנה היום** מההקדש [בדבר שאינו מאכל] בחצי פרוטה, וחזר ו**נהנה למחר** בחצי פרוטה. או **אכל היום ונהנה למחר**, או **נהנה היום ואכל למחר**. ואפילו אם היה הפרש **מכאן**, מהאכילה או ההנאה הראשונה, **ועד השניה - שלש שנים**, **מנין שהן מצטרפין זה עם זה** להתחייב באשם מעילות?

**תלמוד לומר "תמעול מעל" - ריבה הכתוב!**

**ואמאי מצטרפין?** **הא כיפר עליה יום הכפורים** שהיה בתוך השלש שנים, והוי כאילו היתה לו ידיעת ספק באמצע. וכשם שלדבריך ידיעת ספק מחלקת לחייב שתי חטאות הוא הדין דמחלקת שלא יצטרפו שני חצאי השיעור יחד, וכמו כן גם יום הכיפורים מחלק, ומדוע מצטרפין האכילות שלפני יוה"כ ואחריו? **20**

**20** העירו **האחרונים**, שלפי דעת רש"י בפירוש הסוגיא, אין מובן לכאורה קושית הגמרא, שהרי לקמן [כב] נחלקו רבנן ורבי עקיבא, האם יש חיוב אשם תלוי על ספק מעילות, ולדעת רבנן אין בזה אשם תלוי, ואם כן, לדבריהם, יום הכפורים ודאי לא יחלק לחטאות, שהרי כל תחילת החילוק לחטאות נובע ממה שהם חלוקין גם כן לאשמות, וכמו שנתבאר לעיל. ועיין מצפה איתן. אבל לדעת **התוס'** **בשבועות** מובנת הקושיא היטב, שכמו שכל דבר המחלק לחטאות מחלק גם כן לאשמות, וכן להיפך, אם כן הוא הדין שכל דבר המחלק לאשמות תלויין ולחטאות, יחלק גם כן לאשמות ודאין. ולמדנו בירושלמי [שבועות ב א], לענין כהן משיח, שדינו הוא, שאינו מתחייב לעולם באשם תלוי, שבזה מודה ריש לקיש, שאין ידיעת ספק מחלקת, הואיל ואין ידיעת ספק גורמת אצלו חיוב אשם תלוי. הרי שסברת הירושלמי כדעת רש"י, שאין ידיעת ספק מחלקת מצד עצמה, אלא מפני החילוק אשמות שבה. וכתב **האור שמח** [שגגות ב ב] לבאר באופן נפלא מחלוקת הבבלי והירושלמי בענין זה, שהנה בדין זה, שהידיעות מחלקות לחטאות, למדנו מדברי **התוס' בשבת** [עב א ד"ה בעל], שיש לזה שני סיבות. א] מאחר וידיעת החטא, נצרכת היא לחלות חיוב הקרבן, ועל ידה נשלם ונגמר חיובו, על כן היא מחלקת אותם לחיובים נפרדים, שהרי לכל חטא, היה מחייב בפני עצמו. ב] הואיל וחיוב הקרבן אינו אלא כשחטא בשוגג, והלא בשעה שהוא יודע את החטא, אי אפשר לו אז להתחייב חיוב נוסף של קרבן, על חטא זה, [שבשעה זו, הרי הוא מזיד על איסור זה], ולכן, כשנעלם ממנו שנית, ונתחייב בקרבן, הרי הם חלוקים ונפרדים זה מזה, מפני שהיה ביניהם זמן שהוא מופקע מלהתחייב בו חטאת עליו. ומעתה נמצא, שכאשר היתה לו ידיעת ספק בין העבירות, אין לדון בזה כלל מצד הטעם הראשון, שהרי ידיעת ספק אינה גומרת חיוב קרבן חטאת, [ורק באופנים שחל עליו חיוב אשם תלוי, על ידי ידיעת ספק זו, בזה סובר ריש לקיש, שמתוך שידיעה זו, חשובה היא לחלקם לאשמות תלויין, נחשבת היא לחלקם אף לחטאות], אבל עדיין יש מקום לדון מצד הטעם השני, ויסוד השאלה תלוי בנידון שנתבאר בהערה 12, באדם שהיה יודע שחתיכה זו הרי היא ספק חלב ספק שומן, ואכלה, ואחר כך נודע שחלב היתה, האם מביא חטאת עליו, שאמנם היה מזיד בספק איסור, אבל מכל מקום אינו נחשב למזיד על ודאי איסור, או שגם באופן זה הרי הוא נחשב מזיד, ואינו מביא. והנה, אם נסבור שבאופן זה הוא מחוייב חטאת, אם כן אין ידיעת ספק שבין המעשים יכולה לחלק כלל, שהרי גם בזמן זה, שהיתה לו ידיעת ספק, היה יכול להתחייב בחטאת, [שהרי אינו יודע בודאי שחלב הוא], ואם כן גם מצד הטעם השני אינה מחלקת, אבל אילו נסבור בציור זה, שהוא נחשב



כמזיד ואינו מחוייב חטאת, אם כן ידיעת ספק שביניהם תהיה מחלקת לחטאות, [על כל פנים מצד הטעם השני], הואיל וזמן זה שביניהם, היה מופקע מחיוב חטאת. והנה, בפרט זה מצאנו שנחלקו הבבלי וירושלמי, שמדברי הגמרא לעיל [יח] נראה, שאינו חייב בחטאת, וכמו שביארנו שם בע"ה, ולכן סוברת הגמרא כאן, שידיעת ספק מחלקת גם במקום שאינו חייב באשם, [וכמו איסור מעילה], אבל בירושלמי [תרומות ו א] מפורש, שבאופן זה הוא חייב בחטאת, ועל כן אין הידיעת ספק מחלקת, [באופן שאינה גורמת חיוב אשם תלוי], שהרי בזמן זה, של ידיעת ספק, לא היה מופקע מלהתחייב חטאת. עוד העירו **האחרונים** בעיקר קושית הגמרא, שהרי למדנו לעיל, שנחלקו רבנן ורבן גמליאל האם יש ידיעה לחצי שיעור [לחלקם שלא יצטרפו לחייב], ואם כן יש להעמיד ברייתא זו כרבן גמליאל הסובר שאין ידיעה לחצי שיעור. ובעולת שלמה כתב, שגם הערה זו, איננה, לפי פירוש התוס' בשבועות, שהרי סוף סוף חלוקים הם לענין אשם תלוי, [שאפילו אם אין ידיעה לחצי שיעור, מכל מקום מאחר שיש כפרה לחצי שיעור, [לפי סברת הגמרא בקושיא], על כרחנו חלוקים הם לענין אשם תלוי], ואם כן מוכח שהכלל "שכל שחלוקין לחטאות, חלוקין לאשמות" לא נאמר בכל אופן.

ומתרצינן: **אמרי: כי מכפר יוה"כ דוקא על איסורא, אבל על ממונא, דהיינו מעילה שהיא חיוב ממוני להקדש לא מכפר** 21.

21. **הקובץ שיעורים** [פסחים קח] כתב, שמכאן יש ללמוד, שגדר חיוב תשלומי מעילה, אינו משום כפרה על חטא, כתשלומי תרומה, אלא משום גזילת ההקדש הוא, וכמו שחילקו **התוס'** **בכתובות** [ל ב ד"ה זר]. ועיין עוד לעיל [יג ב] הערה 43, 45 מענין זה. וכדבריו כתב **באתון דאורייתא** [ג].

**ואיבעית אימא: כי מכפר יוה"כ דוקא על כוליה שיעורא, אבל על פלגא דשיעורא לא מכפר, ולכן מצטרפין חצאי השיעור יחד, שהרי על החצי הראשון לא כיפר יוה"כ, ולא הוי כידיעת ספק בינתיים** 22.

22. **המשנה למלך** [שגגות ג ט] כתב, שמכאן יש ללמוד, שמי שאכל חצי זית של ספק חלב ביום הכפורים קודם חשיכה, ולאחר צאת היום, בתוך שיעור אכילת פרס, השלימו לכזית, שהוא מביא אשם תלוי, שהרי לא כיפר יום הכפורים על החצי שיעור הראשון, אבל כתב, שהסברא בזה צריכה ביאור, שאם יום הכפורים מכפר על שיעור שלם, כל שכן שיכפר על חצי שיעור. ו**בקובץ שיעורים** שם כתב, שבאמת האיסור של חצי שיעור, ודאי נתכפר לו, שאינו חמור משיעור שלם, וכמו שכתב **המשנה למלך**, אבל האיסור של שיעור שלם, שנעשה לבסוף על ידי השלמת האכילה לכשיעור, אין מתכפר לו, והסברא בזה הוא, שיום הכפורים אינו מכפר אלא על איסור שכבר נעשה ונגמר, ולא על איסור שעדיין לא נשלם, [ודבר זה דומה למה שלמדנו לעיל [יג] לענין האוכל אוכלין טמאין, שאם אכל פחות מכשיעור, וטבל, והשלים לכשיעור, שאין הטבילה מועילה לו כלל, הואיל והיתה קודם לטומאה]. וכסברא זו ביאר גם כן **הערוך לנר**, והוסיף שם, שלפי זה, האוכל חצי זית חלב ודאי, וחצי זית ספק חלב, שהם מצטרפין לחייבו באשם תלוי, שאם עבר עליו יום הכפורים, יהיה מתכפר לו החצי שיעור ויהיה נפטר מקרבן, שאמנם יום הכפורים אינו מכפר אלא על איסור שאין ידוע לו, וכמו שמבואר לקמן [כה א], ואם כן הכפרה צריכה לחול רק על החצי שיעור של הספק חלב, מכל מקום מאחר שכבר נעשה איסור שלם בחצי זית זה, [על ידי צירוף החצי שיעור של ודאי חלב], יום הכפורים יהיה מכפר גם על חצי שיעור ר. אולם **המרכבת המשנה** [שגגות שם] כתב לחדש, שסוגיתנו נאמרה רק לדעת ריש לקיש, שחצי שיעור מותר מן התורה, אבל לרבי יוחנן שהוא אסור מן התורה, מאחר שיום הכפורים כיפר על איסור של חצי שיעור, שהוא שיעור מושלם בפני עצמו, וכנ"ל, ממילא שוב אי אפשר לצרף חצי שיעור זה לחצי שיעור נוסף, ולא יתחייב בקרבן, וכונתו, שכדי לצרף שני חצאי שיעורים לאיסור שלם, אנו נצרכים שהחצי הראשון יהיה בו איסור של חצי שיעור, ועל ידו הולך ונשלם אחר כך האיסור השלם של כשיעור. וכעין דבריו כתב גם כן בספר **ושב הכהן** [חידושי הש"ס], אלא שהוא ביאר מטעם אחר, שבאיסור מעילה, לדברי הכל חצי שיעור מותר מן התורה, וכמו שכתב **הכסף משנה** [מעילה ב טז] בשם **הר"י קורקוס**, ולכן אין יום הכפורים מכפר בו על חצי שיעור.

**וכן אמר ריש לקיש: כאן שנה רבי: ידיעות ספק מחלקות לחטאות. רבי יוחנן אמר: אין ידיעות ספק מחלקות לחטאות. אלא הכי קתני רבי: כשם שאם היתה לו ידיעה של ודאי, מביא חטאת על כל אחת ואחת, כך אם היתה לו ידיעת ספק, מביא אשם תלוי על כל אחת ואחת.**

והוינן בה: **בשלמא לרבי יוחנן, היינו דקא תלי לאשם בחטאת.** דיליף רבי אשם מחטאת, שהרי ידיעת ודאי בחטאת מפורשת במקרא שהיא מחלקת לחטאות, דכתיב "או הודע אליו חטאתו" [דמשמע שע"י הידיעה הוא מתחייב בחטאת, וממילא השגגה שלאחר מכן אינה נפטרת בחטאת זו], וממנה למדין לידיעת ספק באשם תלוי.

**אלא לריש לקיש, חטאת באשם מיבעיא ליה** לרבי למיתלי?! שהרי ידיעת ספק עיקרה נאמר באשם תלוי, דכתיב "ולא ידע", והוה ליה למילף ממנה לחטאת שאף בה יחלקו ידיעות הספק!?

ומסקינן: **קשיא!**

**ורמי דרבי יוחנן אדרבי יוחנן, ורמי דריש לקיש אדריש לקיש.**

יש הבדל בין כל החטאות שבתורה לבין קרבן עולה ויורד הבא על טומאת מקדש וקדשיו. שבכל החטאות אף אם לחוטא בשוגג לא היתה לו ידיעה לפני החטא, אלא היה שוגג מלכתחילה, כגון שמעולם לא ידע שהחלב אסור. אעפ"כ מביא חטאת כשיודע לו שחטא. ואילו בטומאת מקדש צריך שתהא לו "ידיעה בתחילה, וידיעה בסוף, והעלם בינתיים" דהיינו, שרק אם ידע בתחילה שהוא טמא ושזה הוא המקדש או שזה בשר קדש ואח"כ נעלמה ממנו הטומאה או ששכח שזה המקדש או שזה קדש, ונכנס למקדש או שאכל קדש מחמת העלם ידיעתו הקודמת ובסוף נודע לו, אז הוא מביא קרבן עולה ויורד.

**דתניא:** היו שני שבילין, אחד טמא שקבור שם מת, והעובר שם בהכרח מאהיל עליו, ואחד טהור. ולא ידוע איזה מהם טמא. והלך אדם בשביל הראשון, ולא נכנס לאחר מכן למקדש עד שהלך גם בשני, ואז נכנס למקדש בשוגג, ששכח שהוא טמא - חייב בקרבן עולה ויורד, שהרי היתה לו ידיעה ודאית בתחילה שהוא טמא, מאחר שהלך בשני השבילין שאחד מהן טמא, וממה נפשך הוא נטמא. אבל אם הלך בראשון, ושכח שהלך בו, ונכנס למקדש - פטור לפי שאינו ודאי טמא.

הלך אח"כ בשני, ושכח משני השבילין שהלך בהן, ונכנס - חייב, וכדלעיל.

**הלך בראשון ושכח, ונכנס, ולאחר מכן כשנוזר שהוא ספק טמא הזה** מאפר פרה אדומה ביום השלישי, ושנה בהזאה ביום השביעי, וטבל ונטהר לגמרי מספק טומאתו, ואח"כ הלך בשני, ושכח, ונכנס - חייב חטאת, שהרי אחת משתי הכניסות למקדש,

## דף יט - א

**רבי שמעון פוטר בזו**, לפי שאין כאן ידיעה ודאית בתחילה לפני כל כניסה למקדש שאכן אז הוא היה טמא. שהרי גם לאחר הליכתו בשביל השני עדיין אינו טמא ודאי, כי שמא השביל הראשון הוא הטמא, והרי כבר נטהר מאותה טומאה. ולקמן מפרש טעמא דתנא קמא.

### **רבי שמעון בן יהודה פוטר בכולן, משום רבי שמעון!**

ותמהינן: **ואפילו בקמייתא** בשתי הבבות הראשונות הוא גם כן פוטר?! והרי התם כשלא נטהר בינתיים היתה לו ידיעה ודאית שהוא טמא לפני שנכנס למקדש בפעם השניה.

ומתרצינן: **אמר רבא: הכא במאי עסקינן: כגון שהלך בראשון, ובשעת הילוכו בשני שכח שהלך בראשון** ולאחר מכן נכנס למקדש. שנמצא שיש לו רק "מקצת" מידעה ודאית שהוא טמא, שכיון שבשעה שהלך בשני הוא שכח מהליכתו בראשון, הרי כשנכנס למקדש, קדמה לכניסתו רק ידיעת ספק טומאה ולא ידיעה של ודאי טומאה.

**ובהא פליגי תנא קמא ורבי שמעון בן יהודה אליבא דרבי שמעון: תנא קמא סבר:** **מקצת ידיעה - כידיעה דמיא**, שכיון שלאחר הליכתו בשביל השני הוא טמא ודאי, אלא שהוא אינו יודע מכך וסובר שהוא רק טמא מספק, מחמת ששכח מהליכתו בשביל הראשון, די בכך כדי לחייבו בקרבן עולה ויורד [ועדיף מהאופן המבואר בסיפא שבשעת הליכתו בשביל השני כבר נטהר מהראשון. כי שם הוי "ידיעת ספק" שהרי יש לו את כל הידיעה ובכל זאת הוא רק בספק טומאה ולכן הוא פטור [לת"ק אליבא דר"ש], אבל כאן אילו היה יודע הכל, היתה לו ידיעה ודאית אלא שחסרה לו הידיעה הזאת הלכך הרי זה "מקצת" ידיעה ודאית ולא ידיעת ספק].

**ורבי שמעון בן יהודה סבר: מקצת ידיעה לאו כידיעה דמיא.** וכיון שהוא אינו יודע עתה שהוא טמא ודאי, הרי הוא כמי שאין לו ידיעה כלל בתחלה, שפטור מקרבן עולה ויורד.

**אמר מר: הלך בראשון, ונכנס, והזה ושנה וטבל, והלך בשני, ונכנס - חייב.**

והוינן בה: **ואמאי חייב** לתנא קמא דרבי שמעון? **הא לא הוי ליה ידיעה** בתחלה שהוא ודאי טמא, שהרי בכל אחת מהכניסות למקדש אינו אלא ספק טמא? [וכאמור, זה הוי "ידיעת ספק" ולא "מקצת ידיעה" שהרי יש לו את כל הידיעה ובכל זאת אינו אלא בספק טומאה].

**אמר ריש לקיש: הא מני - רבי ישמעאל היא דלא בעי כלל ידיעה בתחלה,** אלא חיוב הקרבן בטומאת מקדש הוא ככל קרבן חטאת דלא בעינן ידיעה בתחלה.

**רבי יוחנן אמר: אפילו תימא רבנן היא - כאן עשו ספק ידיעה כידיעה ודאית!**

ואמרינן: **קא סלקא דעתין,** דהא דאמר רבי יוחנן **"כאן עשו"** והוא הדין לכל התורה כולה דידיעת ספק הוי ידיעה. ואם כן **קשיא דרבי יוחנן אדרבי יוחנן!** דבסוגיין אמר רבי יוחנן דידיעת ספק אינה מחלקת לחטאות כידיעת ודאי, והכא אמר דבכל התורה ספק ידיעה כידיעה דמיא. **וקשיא נמי דריש לקיש אדריש לקיש!** דבסוגיין אמר אליבא דרבי דידיעת ספק מחלקת לחטאות כידיעת ודאי, ואם כן אמאי לא תירץ כרבי יוחנן דתנא קמא דרבי שמעון סבר כרבי דידיעת ספק הוי ידיעה?

**בשלמא דרבי יוחנן אדרבי יוחנן לא קשיא.** דאיכא למימר דהכי קאמר רבי יוחנן: **כאן,** לגבי ידיעה בתחלה של טומאת מקדש - **עשו ספק ידיעה כידיעה. אבל בכל התורה כולה - לא עשו ספק ידיעה כידיעה!**

**מאי טעמא? הכא גבי טומאה של מקדש וקדשיו כתיב "ונעלם ממנו - והוא טמא"**

דמשמע דדיינו לחייב אפילו אם יש רק קצת העלמה מהטומאה. הלכך אמרינן **דידיעה דאית בה נמי ספק, חייב קרא. אבל בכל התורה כולה,** דהיינו בכל החטאות, **כתיב "או הודע אליו חטאתו"** משמע רק דאי אית ליה ידיעה ודאית בין העלמה להעלמה הוא דמחייב חטאת על כל העלמה בנפרד.

**אלא לריש לקיש קשיא. אדמוקים לה לסיפא דשני שבילין כרבי ישמעאל,** דלא בעי ידיעה בתחלה כלל, **לוקמה** כהני תנאי דבעי ידיעה בתחלה, אלא לכך הוא חייב משום **דכרבי** סבירא ליה דידיעת ספק הוי ידיעה! **23**

**23.** יש להתבונן, שלכאורה קושית הגמרא מובנת רק לפי דעת התוס' בשבועות הנ"ל, שידיעת ספק יש עליה שם ידיעה מצד עצמה לענין חילוק חטאות, ואם כן הוא הדין לענין ידיעה בתחילה, הנצרכת לענין טומאת מקדש וקדשיו, שהיא נחשבת גם כן ידיעה, אבל לפי דעת רש"י, שמצד עצמה אין לה חשיבות של ידיעה, ורק מפני שהיא מחלקת לאשמות, ממילא יש בזה גם כן חילוק לחטאות, ואם כן לענין ידיעה בתחילה, שלא שייך טעם זה, אינה נחשבת ידיעה כלל. ובאמת שבירושלמי [שבועות ב א] מיישב כן את קושית הגמרא. וצ"ע.

ומתרצינן: **הא קא משמע לן** ריש לקיש - **דרבי ישמעאל נמי לא בעי ידיעה בתחלה** בטומאת מקדש וקדשיו! ולכן העמיד את דברי התנא קמא דרבי שמעון כרבי ישמעאל.

ופרכינן: מאי קא משמע לן? **הא מתניתין היא! דתנן: רבי ישמעאל אומר**: כתיב בטומאת מקדש וקדשיו **"ונעלם" "ונעלם" שתי פעמים. לחייב בין על העלם טומאה** ששכח שהוא טמא כשנכנס למקדש ובין **על העלם מקדש** ששכח שזה המקדש [או שזה בשר קדש]. ומבואר במסכת שבועות דמאן דבעי ידיעה בתחלה מפיק לה מהני תרי **"ונעלם"**. ואם כן, רבי ישמעאל, דלא אייתר ליה קראי להכי, ודאי סבר דלא בעי ידיעה בתחלה.

ומתרצינן: **איצטריך** ריש לקיש לאשמעינן. **דסלקא דעתך אמינא** דרבי ישמעאל רק **מקרא** הוא **דלית ליה** דבעי ידיעה בתחלה. אבל **מגמרא**, מהלכה למשה מסיני, **אית ליה**.

**קא משמע לן** ריש לקיש דלית לית לרבי ישמעאל ידיעה בתחלה כלל!

## מתניתין:

היו **חלב ונותר לפניו**, וסבר ששניהם שומן של היתר, **ואכל אחד מהן, ואינו יודע איזה מהן אכל**.

או שהיו **אשתו נדה ואחותו עמו בבית, שגג באחת מהן** שבא על אחת מהן וסבר שזו אשתו והיא טהורה, ובסוף נודע לו שהיא נדה, **ואינו יודע באיזו מהן שגג**, שהוא מסתפק שמא בא על אחותו.

או **שבת ויום הכפורים** שחלו זה אחר זה, **ועשה מלאכה בין השמשות** שביניהם, והיה סבור שיום חול הוא, **ואינו יודע באיזה מהן עשה** אם בשבת או ביום"כ.

**רבי אליעזר מחייב חטאת** שהרי ממה נפשך ודאי חטא.

**ורבי יהושע פוטר** <sup>24</sup> משום דיליף מדכתיב בחטאת "אשר חטא בה" שאינו חייב אלא אלא אם כן הוא יודע במה חטא בחלב או בנותר <sup>25</sup>.

<sup>24</sup> **המנחת חינוך** [שטן] מדקדק, שדוקא באופן ששתי הנשים היו משני שמות שונים של איסור, כאשתו נדה ואחותו, אבל בשתי נשים נדות או שתי אחיותיו, אף על פי שאינו יודע באיזו מהן שגג, הרי הוא מחוייב חטאת, וכמו שכתב הרמב"ם [שגגות ב ה], ואף על פי שהגופים מחלקים לחטאות, שאם בא על שתייהם בהעלם אחד, הוא חייב שתי חטאות, מכל מקום לענין ידיעת החטא, אין צריך שיוודע לו באיזה גוף חטא, אלא די לנו במה שנודע לו שם האיסור שעשה. ועיין עוד במנחת חינוך [קכא] ובאבי עזרי [שגגות

ב ג]. **25**. כתב הרמב"ם [שגגות ב ד], שאם נודע לו במה חטא, ואחר כך חזר ושכח, הרי הוא מביא חטאת, ונפטר בזה, הואיל וכבר היה לו ידיעת החטא שעה אחת, ומקורו מתוספתא. והראב"ד שם כתב, שגירסת התוספתא שלפניו היא, שלאחר שידוע לו חטאו שנית, יביא חטאת נוספת, וביאר הכסף משנה בדברי התוספתא, שהחטאת הראשונה מכפרת עליו במקצת, והשניה גומרת הכפרה. אולם האבי עזרי כתב לפרש באופן אחר, שבאמת חטאת הראשונה אינה מכפרת כלל, הואיל ובשעת ההפרשה אין לו ידיעת החטא, אלא שמאחר וכבר נתחייב בקרבן חטאת, [כשהיתה לו ידיעה], שוב אינו נפטר ממנה, ולכן מחוייב להביאה, אף על פי שלא תהיה לו בה כפרה מחטאו ולא תעלה לו לחובתו, ואחר כך כשיודע לו חטאו, יביא קרבנו שנית ובזה יתכפר לו. והמגן אברהם [א יא] כתב, שלאחר אמירת פרשת החטאת בשחרית, לא יאמר "יהי רצון וכו' אם נתחייבתי חטאת, שתהא אמירה זו, כאילו הקרבתי חטאת", שהרי אפילו אם עשה בשוגג דבר שזדונו כרת, מכיון שאין לו ידיעה שחטא, אינו מתחייב בקרבן כלל. והפרי מגדים שם כתב לקיים הנוסחאות שאומרים כן, שהכונה בזה היא, שאם עבר בשוגג, ונודע לו שחטא, ואחר כך שכח, תהיה אמירתו זו, כאילו הביא חטאת, שבאופן זה, הלא כבר נתחייב בקרבן בשעה שנודע לו. ולפי מה שנתבאר, יש ליישב דעת המגן אברהם, שהוא סובר גם כן כסברת האבי עזרי, ואם כן, מאחר שבשעת אמירתו [שהיא במקום הקרבת הקרבן] אין לו ידיעה, אין לו כפרה כלל באמירתו, ומשום שצריך ידיעת החטא בשעת הכפרה גם כן.

**אמר רבי יוסי: לא נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע על העושה מלאכה בין השמשות שבין שבת ליום הכפורים שהוא פטור מחטאת. שאני אומר: מקצת מהמלאכה עשה היום כשעדיין היה שבת ומקצת עשה למחר, כשכבר היה יוה"כ ואין כאן שיעור מלאכה לא בשבת ולא ביוה"כ.**

**על מה נחלקו? על העושה מלאכה בתוך היום, ואינו יודע אם בשבת עשה אם ביוה"כ עשה. ששכח איזה יום היה כשעשה את המלאכה.**

**או על העושה ואינו יודע מעין איזו מלאכה עשה אם חרש או זרע** **26**.

**26**. רש"י מפרש, שאינו יודע האם חרש או זרע וכדומה. והערוך לנר הוסיף לבאר, שהוא הדין כשאינו יודע האם עשה תולדת חורש או תולדת זורע, שהוא פטור, שמאחר וכל אב עם תולדותיו, יש להם שם בפני עצמם, משום כך כשנודע לו שחטא, צריך שידוע לו גם כן שם המלאכה שעבר, אבל כשאינו יודע אם עשה תולדה זו של חורש או תולדה אחרת שלה, הרי הוא חייב לדברי הכל, הואיל ויודע הוא את שם המלאכה ששגג בה, והרי אין שם מיוחד לכל תולדה בפני עצמה. ועיי"ש. וכתב התוצאות חיים [ה ב], שמדברי רבי יוסי אלו נראה, שיסוד דין חילוק מלאכות הוא מצד שמות מוחלקין, ולא מצד גופין מוחלקין, שהרי מבואר בדברי הרמב"ם, שאין צורך שידוע לו באיזה גוף שגג, וכנ"ל בהערה הקודמת, ואם כן בהכרח שחילוק המלאכות שונה הוא מחילוק הגופים, ודינו כחילוק השמות, ולכן צריך שידוע לו באיזה מלאכה שגג, משום ששם המלאכה הוא עצם שם האיסור. ועיין לעיל [ז א] בזה. ורש"י לקמן [בביאור דברי רבי שמעון ורבי שמעון שזורין] מחדש, שאם אינו יודע אם ליקט תאנים או ענבים, שהוא פטור מחטאת לדעת רבי יהושע, הואיל ואינו יודע במה חטא. וביאר התוצאות חיים [יד א] בכונתו, שמאחר ולקיטת תאנים הוא אב דקוצר, ובצירת ענבים הוא תולדה שלה, משום כך הם כחלוקים בשמותם, לענין ידיעת החטא, [שבדין ידיעת החטא נתחדש, שהוא צריך לידע באיזה אופן מאופני החטא שגג], אף על פי שאינם מחולקים לענין חטאות, להתחייב שתיים בהעלם אחד. [ועיי"ש שרצה להוכיח מדברי רש"י אלו, שגם כאשר עשה מלאכה בשגגת שבת וזדון מלאכות, ואינו יודע איזו מלאכה עשה, שלא יתחייב חטאת לרבי יהושע, אף על פי שאינם חלוקים לחטאות, הואיל ומכל מקום הם חלוקים בשמותם]. אולם הערוך לנר כתב, שדברי רש"י אלו, אינם קיימים לפי מסקנת הסוגיא.

**שרבי אליעזר מחייב חטאת**, לפי שממה נפשך חטא. **ורבי יהושע פוטר** מחטאת לפי שאינו יודע במה חטא.

**אמר רבי יהודה: פוטר היה רבי יהושע אף מאשם תלוי**, ומפרש בגמרא הטעם.

**רבי שמעון ורבי שמעון שזורי אומרים: לא נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע על דבר שהוא משום שם אחד**, כגון שהיו לפניו שני עצים מאותו המין, וליקט מאחד מהן בשבת בשוגג ואינו יודע מאיזה מהם ליקט - **שהוא חייב חטאת**, שהרי הוא יודע במה חטא.

**על מה נחלקו? על דבר שהוא משום שני שמות**, כגון ספק קצר ספק טחן או ספק ליקט תאנים ספק ליקט ענבים. וכמו כן אם נתכוון לעשות זו ועשה זו [בין בשתי מלאכות בין בשני מיני עצים] **שרבי אליעזר מחייב חטאת**.

**ורבי יהושע פוטר** מחמת שהוא דורש מ"אשר חטא בה" תרתי: דצריך שיתכוון לחטוא בה, וגם שבשעת ידיעתו ידע במה חטא.

ורבי אליעזר סובר דכיון שנתכוין לדבר שיש בו חטא ולעת ידיעתו נודע לו שחטא די בכך להתחייב בחטאת.

**אמר רבי יהודה: אפילו נתכוון ללקוט תאנים וליקט ענבים. ענבים וליקט תאנים**. או נתכוון ללקוט שחורות וליקט לבנות, לבנות וליקט שחורות גם כן פליגי. **דרבי אליעזר מחייב חטאת ורבי יהושע פוטר**. ובגמ' מפרש במה נחלקו רבי יהודה ותנאי דלעיל.

וממשיך רבי יהודה: **ותמהני** על דברי, **האם פטר בה רבי יהושע** גם באופן האמור?! שאמנם כך קבלתי מרבתי, שהרי נתכוון לדבר איסור?

ואין להשיב, שעל כרחך רבי יהושע פוטר גם בכי האי גוונא, כי אם נאמר שהוא מחייב, **אם כן, למה נאמר "אשר חטא בה"**, שמשמע דוקא אם נתכוון לאותו חטא שעשאו?

שהרי יש לומר שבא הכתוב לומר - **פרט למתעסק** בהיתירא, שלא נתכוון לעשות כלל דבר איסור, וכגון שנתכוון לחתוך את התלוש וחתך את המחובר. אבל, כאשר התכוון לעשות [בשוגג] מלאכה האסורה הרי אעפ"י שבסוף עשה מלאכה אחרת, הרי הוא חייב חטאת [עפ"י הערוך לנר ורש"ש וחשק שלמה בדעת רש"י ותו'].  
**גמרא:**

**תניא: אמר רבי אליעזר: מה נפשך יש לו להתחייב בחטאת כשאינו יודע אם אכל חלב או נותר, וכן בכל הנך דמתניתין: שהרי בין אי חלב אכל הוא חייב חטאת, ובין אי נותר אכל הוא חייב. וכן בין אי אשתו נדה בעל חייב ובין אי אחותו בעל חייב. וכן בין אי בשבת עשה מלאכה חייב ובין אי ביוה"כ עשה מלאכה חייב!?**

**אמר לו רבי יהושע: הרי הוא אומר "או הודע אליו חטאתו אשר חטא בה".**  
והשיב מהא דכתב "בה" - **עד שידוע לו במה חטא!**

והוינן בה: **ורבי אליעזר - האי "בה" מאי עביד ליה?**

ומשנינן: **מיבעי ליה לדרוש: פרט למתעסק!** שנתכוון למעשה זה ובסוף עשה מעשה אחר. שאינו חייב חטאת.

## דף יט - ב

והוינן בה: **מתעסק דמאי? אי דחלבים:** כגון שהיו לפניו חתיכות חלב ושומן, והכיר איזו היא חתיכת שומן, ונתכוון לקחת אותה, והסיט מבטו ובלי משים לקח את החלב, ואכלו [בניגוד לשוגג דהיינו שנתכוון לחתיכה זו עצמה אלא שסובר שהיא של שומן], **ועריות:** כגון שהיו אשתו ואחותו עמו בבית, ונתכוון לבוא על אשתו, ונשמטה אשתו ולא ידע, ובאה אחותו במקומה [ושוגג היינו שנתכוון לאחותו אלא שסובר שהיא אשתו].

אי אפשר לומר כן! דהא באכילת חלב ובאיסור עריות הוא **חייב** אפילו במתעסק **שכן נהנה!?** [הלכך חשיב בכוונה. רש"י סנהדרין סב, ב, ד"ה שכן] 27.

27. **האתוון דאורייתא** [כד] מבאר גדר הדבר, שיסוד הפטור של מתעסק הוא, שמאחר והפעולה לא נעשתה מתוך כונה תחילה, איננה מתייחסת אל האדם העושה, והרי היא כאילו נעשית מאליה, ולכן הוא פטור מחטאת, אולם זהו דוקא בכל איסורי התורה, שגדר האיסור הוא בעשית המעשה, שבזה אפשר לפטרו מקרבן על ידי מה שאין המעשה מתייחס אליו, מה שאין כן בחלבים ועריות, שיסוד האיסור הוא ההנאה שיש לו מן העבירה, ולכן מאחר שסוף סוף היה לו הנאה מן האיסור, הרי נמצא שחטא בשוגג. וכעין זה כתב החזו"א [הוריות טו ט], והוסיף להוכיח כן, שהרי מצאנו לענין מאכלות אסורות, שאפילו כאשר לא עשה האדם האוכל פעולה כלל, אלא תחב לו חבירו לתוך בית בליעתו לרצונו, הרי הוא חייב, וכמו כן בעריות, אם הביאוהו על הערוה לרצונו, הרי הוא חייב, הרי לנו, שאין צורת האיסור בעשייתו ובפעולתו, אלא בזה שהוא נהנה מן האיסור, מה שאין כן בשאר איסורי התורה, שאינו חייב באופנים אלו, ולמשל לענין שחוטי חוץ, אם יטול אחר את ידו, וישחוט עמה, לא יתחייב אלא אותו שנטל את ידו. ובקהלות יעקב [שבת לה] הטעים הדבר, שאמנם כדי לחייב בקרבן, נאמר תנאי שיהיה נעשה האיסור על ידי מעשה דוקא, [וכמו שלמדנו לעיל לענין פסח וחטאת, שאין בהם חיוב קרבן, הואיל ואינו עובר על האיסור בעשית מעשה], מכל מקום ההנאה עצמה מחשיבה כאילו עשה מעשה, וכמו שלמדנו בבבא קמא



[לב] לענין חיוב האשה בקרבן, אף על פי שאינה עושה מעשה כלל. ולפי דרך זה נמצא, שבשאר איסורי תורה, שאין יסוד איסורם מצד ההנאה, אזי אפילו כשיעשה אותם באופן שיהיה בהם הנאה, לא נחייב בהם המתעסק, וכמו שיבואר לפנינו אי"ה. ולמדנו **בפסחים** [לג], שבדין קרבן מעילה, לא נאמר הפטור דמתעסק, שהרי אילו הושיט ידו להתחמם בגיזי חולין, ונתחמם בגיזי עולה, הרי הוא מביא אשם מעילות, אף על פי שהוא מתעסק, ולכאורה קשה, הרי באופן זה שהוא נהנה, הרי הוא מתחייב גם בחטאת, וכמו בחלבים ועריות. אולם לפי הנ"ל יש ליישב, שבמעילה אין עיקר האיסור מצד ההנאה, אלא יסוד האיסור הוא משום גזילת ההקדש, וההנאה היא רק אופן כיצד לגזול את רשות ההקדש, [עייין **ברכת שמואל** קדושין [כ] בשם הגר"ח]. ויש מן **האחרונים** שכתבו, ששאר הנאות, מלבד הנאת אכילה ועריות, אינם נחשבות להנאה לענין זה, יעויין שו"ת רעק"א [א ח] ואחיעזר [ג נו א]. עוד חידשו **האחרונים**, שבאותם איסורים שאין בהם מעשה כלל, אין בהם פטור משום מתעסק, [וכמו שנתבאר לענין חלבים ועריות, שמטעם זה יש לחייב בהם המתעסק], כמו באיסור בל יראה ובל ימצא, שאף על פי שלא ידע שיש בביתו חמץ, שהוא חשוב כמתעסק, [על כל פנים לפי שיטת התוס', כמו שיבואר בהערה הבאה אי"ה], מכל מקום אינו פטור משום כך, אלא הרי הוא כעובר בשגגה, כן כתב **המקור חיים** [תלא פתיחה א]. וכדבריו כתב **החזו"א** שם, לענין איסור כניסה למקדש בטומאה, שאין בו פטור משום מתעסק, הואיל ועיקר האיסור הוא במציאות הטומאה במקדש, ולא בעצם מעשה הכניסה, ויישב בזה קושית **הגרע"ק איגר** בתשובותיו שם. **אולם** בעיקר הדבר, מדברי **התוס' בסנהדרין** [סב ב ד"ה להגביה] שכתבו [בתירוץ אחד], שגם לענין מלאכת שבת, שייך לחייב מתעסק באופן שהיתה לו הנאה מן המלאכה, [אלא שלמעשה הוא פטור מצד "מלאכת מחשבת"]; ומבואר מזה, שאף על פי שאין ההנאה מעיקר האיסור, [שהרי יתכן חילול שבת גם בלא הנאה], מכל מקום יש לחייב משום כך את המתעסק. ועיין בקהלות יעקב מה שכתב לבאר לפי דעת התוס'. ועיין עוד בדברי הר"ן [ר"ה ד ב], לענין המתעסק באכילת מצה, האם יצא ידי חובת המצוה, אף על פי שלא כיון לה, הואיל ונהנה.

ומתרצינו: **אלא, מתעסק בשבת פטור** - הוא המתעסק הנלמד מ"בה"!<sup>28</sup> **דאמר רב נחמן אמר שמואל: המתעסק בחלבים ועריות חייב - שכן נהנה. מתעסק בשבת - פטור!**<sup>29</sup> **מאי טעמא? "מלאכת מחשבת" אסרה תורה בשבת, דהיינו שחשב ונתכוון למלאכה זו עצמה**<sup>30</sup>. [אבל רבי אליעזר לא סבר האי דרשא דרב נחמן ד"מלאכת מחשבת" אלא יליף לה מ"בה". ולא הביאה הגמרא הא דרב נחמן אלא משום דהוא אמר בהדיא דמתעסק בשבת פטור. רש"י בע"א].

<sup>28</sup>. לפי פירוש רש"י, הגירסא היא, "**אלא מתעסק בשבת**", ותירוץ הוא על קושית הגמרא, שרבי אליעזר באמת דורש מ"בה", לפטור מתעסק בשבת, ואחר כך מפרשת הגמרא, מהו האופן של מתעסק בשבת שפטור, שנחלקו אביי ורבא בדבר. והוסיף רש"י לבאר, שרבי אליעזר אינו דורש "מלאכת מחשבת" לפטור מתעסק, שהרי לדעתו דין זה נלמד מ"בה", שהוא פטור בכל התורה, ושמואל שדרש כן מן הפסוק "מלאכת מחשבת", משום שהוא סובר כרבי יהושע, הדורש מ"בה", להצריך ידיעת החטא, ואם כן אינו מיותר לפטור מתעסק, ויש גם כן נפקא מינה לדינא, מהיכן נדרש דין זה, וכמו שנלמד בע"ה לקמן. ולקמן בהערה 38 יתבאר בע"ה, שלפי מסקנת הסוגיא, דברי שמואל מתיישבים לדעת הכל. אבל לפי דעת **התוס'**, הגירסא היא, "**ואי מתעסק בשבת**", וזהו המשך הקושיא, כלומר, שכדי לפטור מתעסק בשבת, אין צורך לדורש מ"בה", שהרי כבר נדרש כן מן הפסוק "מלאכת מחשבת", ועל זה תירצה הגמרא, שישנם באמת שני אופנים שונים של מתעסק, וכמו שיבואר לפנינו אי"ה, ולכן אנו נצרכים לשני דרשות. **ושיטת רש"י** היא, שכל דין מתעסק הוא דוקא באופן שנתכוון לדבר אחד ועלה בידו דבר אחר, וכמו נתכוון לחתוך תלוש זה וחתך מחובר אחר, או שהיו לפניו חלב ושומן, ונטל החלב בידו, כסבור שהוא נוטל את השומן, שבאופנים אלו לא נתקיימה מחשבתו כלל, אבל כשהיה סבור שדבר זה תלוש הוא, וחתכו, ונמצא מחובר, אין זה מתעסק אלא שוגג, שהרי באמת נתכוון לחתוך דבר זה, אלא שהיה סבור שהוא תלוש, [עייין רש"י יט ב ד"ה מתעסק בחלבים, ולעיל ב א ד"ה ועל לא הודע, ושבועות יט א ד"ה פרט]. וכן מבאר **הלחם משנה** בדעת **הרמב"ם** [שבת א י]. אבל לדעת **התוס'**, כשנתכוון לחתוך תלוש, ונמצא שהוא מחובר, גם זה בכלל מתעסק, וכמו שיתבאר, ושוגג הוא באופן שהיה יודע שזהו חלב

הכליות, אלא שהיה סבור שהוא היתר. והשיטמ"ק [א] הקשה בדברי שמואל, שמזה שהוצרך ליתן טעם לפטור מתעסק בשבת משום "מלאכת מחשבת", הרי נשמע מכך, שבכל התורה איננו פוטרים מתעסק, [שאלו היה המתעסק פטור בכל התורה, לא היינו צריכים דרשה מיוחדת לענין שבת], ואם כן, מדוע הוצרך לחייב המתעסק בחלבים ועריות, מטעם "שכן נהנה", והרי בכל התורה אין מקור כלל לפטור. ותירץ בשם התוס', שדין מתעסק הנאמר בכל התורה, הוא דוקא כשנתכוון להיתר, כגון שנתכוון לחתוך תלוש וחתך מחובר אחר, או שנמצא מחובר, [וכנ"ל בדעת התוס'], אבל כאשר נתכוון לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר, ששניהם איסור, אין לפטרו מצד הדין הכללי של מתעסק, הנלמד מ"בה", [על כל פנים לדעת רבי אליעזר במשנתנו], ועל ציור זה הוצרכנו לדרוש "מלאכת מחשבת" הנאמר בשבת, שהוא פטור, וכמו כן, פטור זה הנלמד מן "מלאכת מחשבת", אינו שייך אלא כאשר נתכוון לדבר זה ועלה בידו דבר אחר, שלא נתקיימה מחשבתו, וכמו הציור הנ"ל, אבל כאשר נתכוון לחתוך תלוש ונמצא שהוא מחובר, אינו נפטר משום "מלאכת מחשבת", שהרי סוף סוף נתקיימה מחשבתו, וכל פטורו הוא מהדין הכללי שנלמד מ"בה", ומעתה, מה שהוצרכנו לחייב המתעסק בחלבים ועריות משום "שכן נהנה", הוא באופן שנתכוון להיתר ונמצא שהוא איסור, כגון שהיה סבור שהוא שומן ונמצא חלב, שהוא פטור הנאמר בכל דיני התורה, ובשבת הוצרכנו ללימוד נוסף, כדי לפטור באופן שנתכוון לאיסור, אבל לא נתקיימה מחשבתו, וכנ"ל. וכן כתבו התוס' בסנהדרין [סב ב], ובשבועות [יט א]. 29. כבר נתבאר בהערה הקודמת דעת התוס' בזה. והקשה הפני יהושע [שבת עב ב], למה לא תירצה הגמרא, שמ"בה" נלמד לפטור המתעסק בשחוטאי חוץ, [וכגון שהיה סבור שהיא בהמת חולין, ושחטה בחוץ, ונמצא שהיא של קדש, עיין תוס' סנהדרין שם ד"ה רישא, ובמהרש"א], שהוא פטור הואיל ואינו נהנה. ותירץ, שמאחר ומפרשה זו אנו דורשים לענין איסורי שבת, וכמו שלמדנו בשבת [ע]. לכן טרחנו להעמיד גם מיעוט זה של "בה", לענין איסורי שבת, אף שלפי האמת נלמד משם גם לשאר איסורים שבתורה. ועיין אחיעזר [ג נו ז]. והמגיני שלמה [שבת עה] הקשה, ממה שכתבו התוס' לקמן [כ], שאפילו לרבי יהודה האוסר מן התורה דבר שאינו מתכוון, זהו דוקא בשאר איסורים, אבל לענין שבת מודה הוא שאינו אסור מן התורה. ואם כן, מדוע אנו נצרכים לדרוש מ"בה" לפטור המתעסק, והלא אינו חמור יותר מאינו מתכוון. ותירץ, שמצד אחד יש סברא להחמיר במתעסק מאינו מתכוון, שבדבר שאינו מתכוון, לא היתה כונתו על עשית הדבר כלל, וכמו בגרירת מטה שנעשה על ידי זה חריץ, שכונתו היתה על הגרירה ולא על עשית החריץ, מה שאין כן במתעסק, שכונתו באמת היתה על חתיכת הדבר, אלא שהיה סבור שהוא תלוש, ונמצא מחובר. [אבל מצד שני יש גם כן סברא להיפך, שבמתעסק לא העלה על דעתו כלל שיש צד איסור בדבר, מה שאין כן בדבר שאינו מתכוון, שהיה יודע שיתכן שיהיה נעשה חריץ על ידי גרירתו, עיין ערוך לנר לקמן [כ א]. 30. הגרע"ק איגר [א ח] כתב לחדש, שיש חילוק בין המתעסק בשאר איסורים [שנלמד פטורו מ"בה"], ובין המתעסק בשבת [שפטור משום "מלאכת מחשבת"], שלענין שאר איסורי תורה, כל פטורו הוא רק מחיוב חטאת, אבל מכל מקום נחשב שעשה איסור מן התורה [אם כי עשה שלא מדעתו], אבל לענין שבת, אין זה נחשב לאיסור כלל מן התורה, אבל מדרבנן גם בזה יש איסור. ונפקא מינה מנידון זה, לענין הרואה אחר שעומד לעשות איסור במתעסק, שבשאר איסורים, הרי הוא צריך להפרישו מכך, כדי שלא יחטא בשגגה, מה שאין כן בשבת, שאין זה נחשב לחטא כלל על כל פנים מן התורה. אולם האור שמח [גירושין א יז] כתב להוכיח מדברי הרמב"ם [איסו"ב א יב], שגם בשאר איסורים אין בזה חטא כלל.

ומבארין באיזה אופן הוא נחשב למתעסק בשבת :

**לרבא, משכחת לה : כגון שנתכוון לחתוך את התלוש וחתך את המחובר.**

**לאביי, משכחת לה : כגון שנתכוון להגביה את התלוש וחתך את המחובר.**  
**דאיתמר : נתכוון להגביה את התלוש שנפל לתוך ערוגת הירק וחתך את המחובר - פטור. מאי טעמא ? דהא לא איכוון לשום חתיכה אלא להגביה והוי ליה מתעסק 31.**

31. כתב **הערוך לנו**, שבציוור זה, אפילו נתכוון להגביה תלוש, ונמצא שחתך מחובר, מודה הרמב"ם להתוס' שפטור, מאחר שלא היתה כונה לחתיכה כלל, ועיי"ש שיישב בזה את דברי הרמב"ם [שגגות ב ז, ז יא]. אולם מדברי רש"י בשבת [עב ב ד"ה נתכוון להגביה] נראה, שדוקא כאשר נתכוון להגביה תלוש זה וחתך מחובר אחר, אבל כשנמצא שחתך מחובר, חייב.

אבל נתכוון לחתוך את התלוש וחתך את המחובר פליגי בה אביי ורבא.

**אביי אמר: חייב, דהא איכוון לשום חתיכה.**

**רבא אמר: פטור, דהא לא איכוון לחתיכה דאיסורא** אלא לחתיכת תלוש, שהוא היתר 32.

32. כבר נתבאר, שלפי דעת רש"י, דיבר רבא, באופן שנתכוון לחתוך תלוש זה וחתך מחובר אחר, ופטור משום "בה", וכמו שכתב רש"י בשבת [עב], ואם כן יש להוכיח, שכאשר נתכוון לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר, שכונתו היתה לחתיכה של איסור, שיש לחייבו אפילו לרבא. והנה, אמנם אין להוכיח מזה, שרבא פוסק כרבי אליעזר, שהרי יש להעמיד דברי רבא, כששניהם ממין אחד, שבזה מודה רבי יהושע שהוא חייב, ודוקא בשחורות ולבנות פטור משום מתעסק, וכן מבואר בדברי הרמב"ם [שבת א ח-י], אבל על כל פנים נמצאו למדים, שאביי ורבא נחלקו על שמואל, הפוטר משום "מלאכת מחשבת", שהרי מפורש לקמן בגמרא, שלפי טעמו של שמואל, יש לפטור, גם כשנתכוון למחבר זה וחתך מחובר אחר, וכן כתב רש"י לקמן בפירוש, שיש מחלוקת ביניהם. אולם לדעת התוס', רבא מדבר, דוקא כשנתכוון לחתוך התלוש ונמצא מחובר, ומודה הוא לשמואל, שכאשר נתכוון לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר, שהוא פטור משום "מלאכת מחשבת".

שנינו במשנה: **אמר רבי יוסי לא נחלקו על העושה מלאכה בין השמשות שהוא פטור, שאני אומר: מקצת מלאכה עשה היום ומקצת עשה למחר.**

**תניא: אמר להן רבי יוסי: דקדקתם אחרי! כלומר נצחתם אותי!**

ומבארין: **מאי אמרי ליה חכמים איזה תשובה השיבו לו, עד דאמר להו רבי יוסי: דקדקתם אחרי!?**

**הכי אמרי ליה: הגביה חפץ בין השמשות** שבין שבת ליוה"כ והוציאו מרשות היחיד לרשות הרבים באופן שהיה החפץ מונח בקצה רה"י סמוך לרה"ר - **מהו?** דהשתא נעשית המלאכה ברגע אחד ולא יתכן לומר שאת מקצתה הוא עשה היום ומקצתה למחר אלא או כולה נעשתה היום או כולה למחר. ואם כן, הרי אפשר דבכי האי גוונא פליגי רבי אליעזר ורבי יהושע בעושה מלאכה בין השמשות, שבין שבת ליום הכפורים, ומדוע אמרת שלא נחלקו בבין השמשות?! 33

33. רש"י מפרש, שהיה האדם עומד ברשות הרבים, והחפץ נמצא ברשות היחיד סמוך אליו, ומיד כשמוציאו לרשות הרבים, [אפילו קודם שהניחו לארץ], הרי הוא מתחייב משום הוצאה, [כמבואר בשבת ג] שהנחת גופו כהנחת חפץ, עיי"ש, ונמצא שמלאכת ההוצאה נעשית בלא שהות כמעט. וכתב **השאגת אריה** [ע], שלכאורה יהיה מברייתא זו קושיא על רפרם [לעיל יד], הסובר, שאין איסור הוצאה נוהג ביום הכפורים, שהרי כאן מפורש, שכאשר הוציא בבין השמשות שבין שבת ויום הכפורים, ודאי הוא שעשה

איסור חטאת, ועיי"ש. אבל השיטמ"ק [ה] מפרש, שהנידון הוא על מלאכת מכה בפטיש, ודעת חכמים היא, שאפילו אם הגביה את הקורנס בחול, מאחר וההכאה על הסדן היתה בשבת, הרי הוא חייב חטאת, שההכאה היא עצם המלאכה, וההגבהה אינה אלא הכשר לעשית המלאכה, והרי בהכאה עצמה לא יתכן לומר שמקצתה נעשית בשבת ומקצתה ביום הכפורים, הואיל ואין לה משך זמן כלל, אולם רבי יוסי השיב להם, שלדעתו ההגבהה אף היא נחשבת לחלק מן המלאכה, ושוב יתכן שהגביה בשבת והכה על הסדן ביום הכפורים, ובאופן זה אינו מחוייב בחטאת, לפי דעתו. ופירוש זה הובא גם כן בדבינו גרסום.

ועל זה אמר להו: דקדקתם אחרי!

ומקשינן: ונימא להו רבי יוסי לחכמים: גם בזה אפשר שמקצת הגבהה היתה מהיום ומקצתה למחר, שהרי בכל עשיית דבר יש שהיה מועטת?

ומתריצין: הכי נמי קאמר להו: דקדקתם אחרי וחשבתם לנצח אותי, ולא העליתם בידכם כלום! שהרי כאמור גם בזה יתכן שמקצתה תיעשה היום ומקצתה למחר <sup>34</sup>.

<sup>34</sup> המצפה איתן מבאר המשא ומתן שהיה ביניהם. שהנה בשבת [לד ב] למדנו, שנחלקו התנאים בשיעור בין השמשות, שלרבי יהודה הוא כשלשת רבעי מיל, ולרבי יוסי הוא כהרף עין. וחכמים סברו, שכונת רבי יוסי להקשות על דבריהם, לפי דעתו בשיעור בין השמשות, דהיינו, שמאחר והוא כהרף עין, אם כן כל מלאכה שעושה בזמן זה, הרי יש בה מן היום ומן הלילה, שאי אפשר לצמצם שתהיה כולה נעשית בתוך שיעור זמן מועט זה, ולכן הביאו לו מהגבהה, שהיא פעולה קצרה מאד, שיכול לעשותה בתוך שיעור מועט זה של כהרף עין, אולם רבי יוסי השיב להם, שעיקר טענתו היא, שמאחר וזמן זה של בין השמשות, יתכן שמקצתו מן היום ומקצתו מן הלילה, [ואפילו בשיעורו של רבי יוסי דכהרף עין, וכמו שכתבו התוס' בשבת [שם ד"ה רבי], ולכן, אמנם יתכן שיעשה הגבהה בתוך זמן מועט זה, אבל עדיין לא יצאנו מידי הספק, שיתכן שמקצת המלאכה נעשית ביום ומקצתה בלילה. עכ"ד. ועיין ערוך לנר.

ומקשינן: ולרבי יוסי, הרי אפילו באופן שנעשתה מקצת המלאכה היום ומקצתה למחר, יש לחייב אליבא דרבי אליעזר על גמר המלאכה ביום השני. שהרי גמר המלאכה, לרבי אליעזר, הא שמענא ליה דמחייב ואפילו אין בה שיעור מלאכה שלימה. ואם כן, רבי אליעזר דמתניתין, דמחייב חטאת אפילו כשאינו יודע על איזה חטא עבר, סובר דהעושה מלאכה בין השמשות חייב חטאת ממה נפשך, שהרי בין אם גמר המלאכה היה בשבת ובין אם היה ביוה"כ הוא חייב. ומדוע אמר רבי יוסי דלא נחלקו בבין השמשות?

דתנן: רבי אליעזר אומר: האורג שלשה חוטין בתחלה בתחלת אריגת הבד או שמוסיף חוט אחד בלבד על האריג, על הבד שהיה כבר ארוג במקצת - חייב. הרי שרבי אליעזר מחייב על גמר מלאכה בלבד, אעפ"י שאין בה שיעור.

ומתריצין: אמר רב יוסף: רבי יוסי אליבא דרבי אליעזר הכי מתני: רבי אליעזר אומר: האורג שלשה חוטין בתחלה, והמוסיף באריגה שנים על האריג - חייב. שאין הטעם של רבי אליעזר משום גמר מלאכה אלא השיעור הרגיל של

אריגה הוא שני חוטין בלבד. ובתחלת האריגה צריך לארוג שלשה חוטין, שבפחות מזה אין האריגה מתקיימת. ואם כן, עדיין יש לומר בכל מלאכה שמא מקצתה נעשתה היום ומקצתה למחר, ואינו חייב עליה משום שלא היה שיעור מלאכה באף אחד משני הימים.

שנינו במשנה: **אמר רבי יהודה: פוטרו היה רבי יהושע אף מאשם תלוי.**

**תניא: אמר רבי יהודה: פוטרו היה רבי יהושע אף מאשם תלוי. שנאמר** בפרשת אשם תלוי "ואם נפש כי תחטא ועשתה אחת מכל מצות ה' אשר לא תעשינה - **ולא ידע**, ואשם" ודרשינן **פרט לזה שידע שחטא** אלא שאינו יודע במה חטא, שאינו מביא אשם תלוי.

**אמר לו רבי שמעון:** אדרבה **זהו שמביא אשם תלוי!** כלומר שבזה עיקר אשם תלוי [רבינו גרשום] **שנאמר "ועשה" [ועשתה]**

- רש"י] **ולא ידע**, דמשמע שודאי עשה אלא - **וזה, לא ידע במה עשה! אבל מי שספק אכל חלב ספק לא אכל - צא ושאל עליו אם מביא אשם תלוי אם לאו!**

והוינן בה: **מאי הוי עלה האם מחייב רבי שמעון אשם תלוי בספק אכל ספק לא אכל?**

**תא שמע:** תניא: **חטא ולא ידע במה חטא**, וכגון שהיו לפניו חלב ונותר ואכל אחד מהם בשוגג ואינו יודע איזה אכל. **או ספק חטא ספק לא חטא** שהיו לפניו חלב ושומן ואכל אחד מהם ואינו יודע איזה - **מביא אשם תלוי!**

ומסקינן לראיה: **מאן שמענא ליה דאמר חטא ואין ידוע במאי חטא מביא אשם תלוי? רבי שמעון הוא. וקא תני: ספק חטא ספק לא חטא - מביא אשם תלוי! שמע מינה, סבירא ליה לרבי שמעון: ספק חטא ספק לא חטא מביא אשם תלוי.**

שנינו במשנה: **רבי שמעון ורבי שמעון שזורי אומרים: לא נחלקו ... אם כן מה תלמוד לומר "אשר חטא" - פרט למתעסק!**

**אמר רב נחמן אמר שמואל: מתעסק בחלבים ועריות חייב, שכן נהנה. מתעסק בשבת פטור! מאי טעמא? מלאכת מחשבת אסרה תורה.**

**אמר ליה רבא לרב נחמן: והא תינוקות כדמפרש להלן, דכי מתעסק דמי. ותנן: מי שהיו לו שני תינוקות שצריך למול אותם. אחד למול בשבת ואחד למול אחר השבת. ושכח ומל את התינוק של אחר השבת בשבת. רבי אליעזר**

**מחייב חטאת** שהרי חילל שבת במילה זו שאינה מצוה ולא דוחה שבת. **ורבי יהושע פוטר** כדמפרש ואזיל.

והרי מוהל זה הוא "מתעסק", שנתכוון למול תינוק זה שהגיע זמנו ומל תינוק אחר שלא הגיע זמנו [בניגוד לשוגג שהוא כשנתכוון למול תינוק זה עצמו אלא שסבר שהגיע זמנו].

**ועד כאן לא פטר רבי יהושע אלא משום דקסבר: טעה בדבר מצוה** שחשב שהוא עושה מצוה במילה זו כי טעה וסבר שזה התינוק שזמן מילתו היום ואעפ"י שלא עשה מצוה, פטור מחטאת. אבל מתעסק בדבר דלאו מצוה, וכגון שנתכוון ללקוט תאנה זו וליקט אחרת, אפילו רבי יהושע מחייב! וקשיא לרב נחמן אמר שמואל דפוטר את המתעסק בשבת, מחטאת? <sup>35</sup> אמר לו רב נחמן: הנח לתינוקות! ששם חייב אפילו המתעסק דהואיל ומקלקל בחבורה, העושה חבורה בשבת באופן שאין בה תיקון אלא קלקול, חייב משום מלאכת חובל, למרות שבכל מלאכות שבת פטור המקלקל אלא אם כן יש תיקון באותה מלאכה [הטעם מבואר בשבת קו, א]. הלכך, מתעסק בחבורה נמי חייב! <sup>36</sup> והיינו שבין מקלקל ובין מתעסק הפטור שלהם הוא מצד "מלאכת מחשבת", ופטור זה לא נאמר בחבלה. [שיטמ"ק אות י']. ומילה [שלא במקום מצוה] נמי חיובה משום עושה חבורה, שלא נאמר בה הפטור של "מלאכת מחשבת" <sup>37</sup>.

<sup>35</sup>. הנה לדעת רש"י הנ"ל, בהכרח לומר, שהנידון בתינוקות הוא, כשנתכוון ליטול תינוק זה שנולד בשבת, והלכה ידו ונטל את התינוק הנולד באחד בשבת, שרק בזה נחשב הוא למתעסק. וצריך לפרש, שכן היא משמעות לשון המשנה, כן כתב באחיזור שם. והקשה השיטמ"ק [ט], הרי תינוק זה שנולד בשבת, הותר למולו בשבת, ונמצא, שהוא מתעסק בהיתר ועלה בידו איסור, והלא באופן זה לדברי הכל פטור, ומדוע הקשינו דוקא על דברי שמואל. ותיירך, שמאחר ועצם מעשה המילה הוא מלאכה גמורה, אלא שהתורה התירה וציותה על עשייתה, לכן אין זה נחשב כמתעסק בהיתר, אלא כמתעסק באיסור ועלה בידו איסור אחר, [שמסו"ס "בה" אי אפשר לפטור], אבל לפי דברי שמואל, שמצד "מלאכת מחשבת" יש לפטור גם בנתעסק באיסור זה ועלה בידו איסור אחר, הואיל ולא נתקיימה מחשבתו, אם כן גם בתינוקות יש לפטור משום זה. [וכמו כן מדברי רבי יהושע, הפוטר במשנתנו בנתכוון ללקוט שחורות וליקט ולבנות, גם כן אי אפשר היה להקשות, משום ששני תינוקות דינם שוה לנתכוון ללקוט תאנים שחורות וליקט שחורות אחרות, שמדברי רבי יהושע במשנתנו נראה שהוא חייב, וכמו שמבואר לקמן בגמרא]. ועל כל פנים נמצאנו למדים, גם לדעת התוס', שעל כרחנו לפרש משנת התינוקות, כשנתכוון לתינוק זה ועלה בידו תינוק אחר, שהרי מאחר ששניהם נחשבים כאיסור, וכנ"ל, אם כן אילו היה מתכוון לתינוק זה, [אלא שהיה סבור שנולד בשבת, ונמצא שנולד באחד בשבת], אין זה מתעסק כלל, כן כתב האחיזור שם. ובעיקר דברי השיטמ"ק, ביאר האבני נזר [או"ח רנה ה] שכונתו לתרץ, שמילה בשבת הרי היא דחוייה, ולכן אינה נחשבת להיתר גמור, ועיי"ש. והאור שמח [שבת א ח] כיוון גם כן לתירץ השיטמ"ק, והטעים הדבר מעט, שדין זה דמתעסק בהיתר פטור, יסודו הוא, מפני שלא היה צריך לשים אל לבו, שהוא עושה איסור, שהרי היה סבור שהוא עסוק בהיתר, אבל כשמל בשבת, אף על פי שהיה סבור שהוא מל את התינוק שזמנו בשבת, מכל מקום הלא יודע הוא שפעולה זו נחשבת בעצם למלאכה, ולכן היה עליו יותר לדקדק בדבר, ולהבחין, האם מל הוא את התינוק שנולד בשבת או לא. וכסברא זו כתב גם כן החזו"א [הוריות טו ט]. אולם בקובץ שיעורים [כתובות יט] הקשה על כך, שאם יסוד הפטור במתעסק, מפני שהעושה סבור שהוא עוסק בהיתר, וכנ"ל, אם כן גם כשהיה סבור שהוא חול, ונמצא שהוא שבת, יהיה פטור, שהרי לא העלה על דעתו כלל שהוא עושה איסור. ולכן כתב לפרש

באופן אחר קצת, שגדר פטור מתעסק הוא, שלא נעשה המעשה מדעתו, שהרי היה סבור לעשות פעולה שהיא היתר, ונמצא שבאמת עשה פעולה אחרת של איסור, וזהו דוקא כאשר פעולת ההיתר ופעולת האיסור, חלוקות הם זו מזו, וכמו אכילת חלב ואכילת שומן, וחתיכת תלוש וחתיכת מחובר, מה שאין כן בנידון התינוקות, שאין חילוק כלל בשם הפעולות, ששניהם פעולת מילה הם, אלא שהתורה התירה מילת תינוק שנולד בשבת, ואסרה את מילת התינוק שנולד באחד בשבת, ולכן לא יתכן לדון כאן מצד מתעסק של כל התורה, אלא משום מתעסק הנלמד מן "מלאכת מחשבת", שהוא פטור הנאמר בכל ענין שלא היתה לו כונה לפעולה המסויימת שנעשתה. **36. הרמב"ם** [שגגות ב ח] פסק כרבי יהושע, ונתן טעם לדבר, משום שטעה בדבר מצוה. ודעת הש"ך [יו"ד רסב ב] היא, שהמל תינוק קודם שמונה ימים, לא קיים המצוה כלל. והקשה **השאגת אריה** [נב], שאם כן, כאשר מל את של אחד בשבת, בשבת, הרי הוא מקלקל, שלא קיים כלל מצות מילה, והלא הרמב"ם [שבת א יז] פסק, שהמקלקל בחבורה פטור, ואם כן היה הדין נותן שלא יתחייב באופן זה חטאת. ותיירץ, שאמנם לא נתקיימה מצות מילה, אבל מאחר שכאשר יבוא אחד בשבת, יהיה נפטר מקיום המצוה, זה עצמו נחשב לתיקון. והערוך לנר הוסיף לבאר הדבר, שאמנם מצות מילה לא נתקיימה, אבל מכל מקום יצא כבר מתורת ערל לכל דבר, וזה נחשב לתיקון. ועדיין יש להתבונן, מדוע הוצרך הרמב"ם לטעם זה שהוא טועה בדבר מצוה, והלא יש לפטור גם כן מצד שהוא מתעסק, שהרי מאחר שלדעתו, המקלקל בחבורה פטור, הוא הדין המתעסק בחבורה שהוא פטור, וכמו שלמדנו כאן. אולם לפי מה שכתב **הלחם משנה** בדעת הרמב"ם, שהוא סובר כרש"י, שאביי ורבא נחלקו על שמואל, והוא פוסק כרבא, שדוקא כשנתעסק בהיתר נפטר משום מתעסק, ואם כן לענין תינוקות, שהוא כמתעסק באיסור, וכנ"ל, שוב אינו נפטר משום מתעסק. ועיין אחיעזר שם. **37. התוס'** [שבת עה א ד"ה מתעסק] כתבו, שכל החילוק שבין חבורה [והבערה] לשאר מלאכות, הוא רק לענין אותם פטורים הנלמדים מן "מלאכת מחשבת", כמקלקל ומתעסק, אבל לענין שאר פטורים שנאמרו בכל איסורי התורה, וכמו דבר שאינו מתכוון לרבי שמעון, אין בהם חילוק בין המלאכות, ובכל ענין פטור. וכתב **האחיעזר** שם, שלפי זה, המתעסק בדבר היתר ועלה בידו עשית חבורה, יהיה נפטר משום דין מתעסק של כל התורה, הנלמד מ"בה", ודוקא לענין שני תינוקות, שהוא כמתעסק בדבר איסור, וכנ"ל, שהפטור הוא רק משום "מלאכת מחשבת", בזה יש לחייבו לדברי האומר מקלקל בחבורה חייב.

**איתיביה רב יהודה לשמואל דאמר מתעסק בשבת פטור: תנן במתניתין: אמר רבי יהודה: אפילו מתכוון ללקוט תאנים וליקט ענבים, ענבים וליקט תאנים, שחורות וליקט לבנות, לבנות וליקט שחורות. רבי אליעזר מחייב חטאת, ורבי יהושע פוטר.**

**והא הכא דמתעסק הוא. ורבי יהושע נמי לא קא פטר אלא מן מינא למינא,** שנתכוון למין זה ובסוף עשה את המלאכה במין אחר. **אבל בחד מינא,** כגון ששתיהן תאנים שחורות **אפילו רבי יהושע מחייב** דלא הוי מתעסק, שהרי נתכוון ללקוט תאנים ואכן ליקט תאנים. ואילו לדבריך, אפילו באותו מין פטור, שהרי אתה אומר שהטעם הוא משום "מלאכת מחשבת", ומשמע שצריך שיתכוון למלאכה זו עצמה?

**אמר ליה** שמואל לרב יהודה: **שיננא!** [כינוי לרב יהודה לפי שהיה שנון]. **שבוק מתניתין, ותא אבתראי!** שאתרצה לך לפי שיטתי, דלעולם מתעסק פטור לדברי הכל, ואפילו בחד מינא. ומתניתין לאו במתעסק מיירי, אלא **הכא במאי עסקינן: כגון שאבד "מלקט" מלבו!** שנשכח מלבו מה היתה כוונתו, **כגון נתכוון ללקט ענבים,**

**ושכח, וסבור תאנים בעינא ללקוט, והלכה ידו על הענבים** וליקטן בלא כוונה [וכן מלבנות לשחורות].

**דרבי אליעזר סבר** : אעפ"י שלא נעשתה מחשבתו שלמעשה חשב על התאנים בשעת הלקיטה, מכל מקום, **הרי נעשתה בקשתו**, שהיה צריך לענבים, ומראש היה רצונו בלקיטתם, ודי בכך להתחייב חטאת.

**ורבי יהושע סבר** : **הרי לא נעשתה גם בקשתו וגם מחשבתו**, דתרווייהו בעינן לחיוב חטאת וכאן הרי לא נעשתה מחשבתו. [ולגבי פטור זה של "לא נעשתה מחשבתו" אכן יש לחלק בין חד מינא לתרי מיני ואף רבי יהושע יחייב כששכח והלכה ידו על תאנים אחרים מאותו מין, אבל בפטור של "מלאכת מחשבת" אין לחלק, ואפילו בחד מינא פטור, תוד"ה הכא] <sup>38</sup>.

<sup>38</sup> **ביאור הענין** לפי דעת רש"י הוא, שישנם שני אופנים של מתעסק, א] פטור הנלמד מן "מלאכת מחשבת", שהוא נאמר, כאשר לא נתקיים עיקר רצונו שרצה בו בתחילה, ב] פטור הנלמד מ"בה", והוא נאמר כאשר לא נתקיים מחשבתו שחשב בשעת עשיתו, והחילוק ביניהם הוא, שהפטור הראשון קיים גם במין אחד ממש, וכגון נתכוון ללקוט תאנה זו וליקט תאנה אחרת, שאף על פי שמעשה לקיטת תאנה זו ולקיטת תאנה זו, שם אחד ודין אחד להם, מכל מקום הרי לא נתקיים רצונו, אבל הפטור השני, אינו אלא בשני מינים [לדעת רבי יהושע], שיסוד הפטור בזה הוא, שמעשה זה שעשה איננו מתייחס אל העושה, הואיל ולא היתה לו כונה לעשותו, ולכן שייך זה דוקא בשני מינים, דהיינו, שנתכוון ללקוט שחורות אלו וליקט לבנות אחרות, שמאחר וכונתו היתה לעשית מעשה של לקיטת שחורות, ונעשה ממילא מעשה אחר של לקיטת לבנות, ממילא נחשב כאילו שהמעשה נעשה מאליו, בלא עשיתו, מה שאין כן במין אחד, ששני מעשי הלקיטות, הם בעצם מעשה אחד, אם כן נחשב שהיה כאן כונה למעשה זה שנעשה. **ולפי זה**, בציור שלמדנו בגמרא, שאבד מלקט מלבו וכו', יש כאן קיום רצונו, שהרי לבסוף עשה כמו שרצה בתחילה, דהיינו לקיטת ענבים, ולכן אין לפטור בזה משום "מלאכת מחשבת", אבל מאחר שבשעת עשיתו, לא היה דעתו לעשות מעשה זה של לקיטת ענבים, אם כן מעשה הלקיטה כאילו נעשה מאליו, ולכן פטור רבי יהושע בזה משום "בה", ורבי אליעזר סובר, שפטור מתעסק הנלמד מ"בה", אינו שייך כשנתכוון לאיסור זה ועלה בידו איסור אחר, אלא כשנתכוון להיתר ועלה בידו איסור, או כשנתכוון למלאכה אחת ועלתה בידו מלאכה אחרת, וכמו שכתב רש"י לקמן [כ א ד"ה אלא לאו]. ומלשון הגמרא, "דרבי אליעזר סבר, הרי נעשתה בקשתו", יש לדקדק, שלפי מסקנת הסוגיא, דברי שמואל נאמרו גם לדעת רבי אליעזר, ולכן כדי לחייבו, הצריך רבי אליעזר שתתקיים בקשתו, [שהוא נצרך משום "מלאכת מחשבת", וכנ"ל], ונמצא, שבין לרבי אליעזר ובין לרבי יהושע ישנם שני דרשות לפטור המתעסק, וכמו שנתבאר, אלא שרבי יהושע דורש מ"בה", גם לענין ידיעת החטא. שו"ר שכבר העיר בזה האבני נזר [או"ח רנב יא], ועיי"ש. **ולשיטת התוס'**, ישנם שלשה אופנים במתעסק. א] נתכוון לחתוך תלוש ונמצא מחובר. ב] אבד מלקט מלבו וכו', וכמו שנתבאר לפירוש רש"י, ושני אופנים אלו נלמדים מ"בה". ג] נתכוון למחובר זה ועלה בידו מחובר אחר, שהוא פטור משום "מלאכת מחשבת", ואפילו במין אחד ממש.

## דף כ - א

**מתיב רב אושעיא** לשמואל: תנן במתניתין: **רבי שמעון שזורי ורבי שמעון** אומרים: **לא נחלקו על דבר שהוא משום שם אחד, שהוא חייב. על מה**



**נחלקו, על דבר שהוא משום שני שמות. שרבי אליעזר מחייב חטאת, ורבי יהושע פוטר.**

והוינן בה: **ורבי יהודה**, דפליג במתניתין על רבי שמעון שזורי ורבי שמעון - **מאי קאמר?**

הרי כך מבואר בדבריו, **דפליגי רבי אליעזר ורבי יהושע בנתכוון ללקט ענבים ולקט תאנים. שחורות ולקט לבנות.**

וקא סלקא דעתין **דענבים ותאנים** וכן **שחורות ולבנות מאי ניהו? שני שמות!** ואם נאמר דרבי יהודה ורבי שמעון שזורי מעמידים את המחלוקת של רבי אליעזר ורבי יהושע באותו אופן [כגון באבד "מלקט" מלבן], אם כן - **היינו רבי שמעון ורבי שמעון שזורי!** שגם לדבריהם לא נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע אלא בשני שמות, **ורבי יהודה מאי אתא לאשמועינן?!**

**אלא, לאו: מתעסק איכא בינייהו** דרבי יהודה ורבי שמעון שזורי. דשמע רבי יהודה מרבי שמעון שזורי ורבי שמעון שהעמידו מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע באבד מלקט מלבן [ודוקא בשני שמות, אבל בשם אחד לדברי הכל חייב]. אבל במתעסק, דהיינו כשנתכוון ללקוט את אלו ולקט אחרים, לדברי הכל פטור [ואפילו בשם אחד]. ואתא רבי יהודה למימר דאפילו בנתכוון ללקוט תאנים ולקט ענבים, דהיינו במתעסק, פליגי רבי אליעזר ורבי יהושע. דרבי אליעזר מחייב במתעסק אפילו בשני שמות, הואיל ושניהם מלאכת איסור, ולא הוי מתעסק אלא כשנתכוון להיתר ועלה בידו איסור. ורבי יהושע פוטר בשני שמות אפילו כששניהם איסור. ונמצא,

**דרבי יהודה סבר: מתעסק בשם אחד** [בששניהם איסור] לכולי עלמא **חייב**. שאפי רבי יהושע אינו פוטר אלא בשני שמות.

**ורבי שמעון שזורי סבר: מתעסק פטור** לדברי הכל, ואפילו בשם אחד.

וקשיא לשמואל מדברי רבי יהודה. שהרי שמואל פוטר במתעסק אפילו בשם אחד, משום שאין זה "מלאכת מחשבת"?

ומתצינן: **לא! מתעסק - לדברי הכל פטור! והכא בהא קא מיפלגי** רבי יהודה ורבי שמעון שזורי: תרווייהו סברי דמחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע באבד מלקט מלבן, אלא **דרבי שמעון שזורי ורבי שמעון סברי: שכח מלקט מלבן בשם אחד**, כגון שנתכוון ללקוט ענבים אלו ושכח וסבר שרוצה ללקוט ענבים אחרים הסמוכים להם, והלכה ידו על הענבים הראשונים וליקטם - **דברי הכל חייב!** שהרי נעשתה בקשתו,

וגם מחשבתו המוטעית היתה באותו מין עצמו. **כי פליגי** רבי אליעזר ורבי יהושע: **בשני שמות**, דהיינו בתאנים וענבים.

**רבי יהודה סבר: לא שני בשם אחד**, דהיינו בשחורות ולבנות [דהשתא הדרינן ממאי דסלקא דעתין דשחורות ולבנות הן שני שמות אלא שם אחד הן כי הן מין אחד והוא הדין בשחורות ושחורות, אלא דאורחא דמילתא נקט, רש"ש], **ולא שני בשני שמות**, פליגי רבי אליעזר ורבי יהושע <sup>39</sup>.

<sup>39</sup> הגרע"ק איגר מפרש, שזה היה דבר מוסכם, שרבי יהושע פוטר בשחורות ולבנות, אלא שלדעת רבי שמעון ור"ש שזורי, שחורות ולבנות נחשבות כשני מינים, ועל כן אין להוכיח משם, שרבי יהושע יפטר גם במין אחד, ולדעת רבי יהודה, הרי הם כמין אחד, ואם כן, גם בשחורות ושחורות יפטר רבי יהושע, וכן משמע לכאורה מלשון רש"י. אבל הרש"ש מבאר, שלדברי הכל שחורות ולבנות הם כמין אחד, ומחלוקתם היא, האם רבי יהושע פוטר בהם, או דוקא בתאנים וענבים.

**רבא אמר: ליקדם איכא בינייהו** דרבי שמעון שזורי ורבי יהודה. דהיינו, שנתכוון ללקוט קודם את אלו ואח"כ את אלו, ובטעות ליקט את האחרונים תחלה.

דרבי שמעון שזורי ורבי שמעון סברי שאם שניהם היו משם אחד, דהיינו תאנים ותאנים, לדברי הכל חייב. שהרי סוף סוף רצה ללקוט שניהם. וכיון שהם שם אחד לא איכפת לן שלא נעשה לפי הסדר שנתכוון. כי פליגי רבי אליעזר ורבי יהושע בשני שמות. דרבי אליעזר מחייב חטאת, שגם כאן לא איכפת לן שהקדים המאוחר, ורבי יהושע פוטר, שכיון שבשעה שלקט כל אחד לא התכוון לו אלא לחבירו הוי ליה מתעסק.

ורבי יהודה סבר שאפילו בשם אחד פליגי [וכאמור שחורות ולבנות הן שם אחד].

אבל במתעסק ממש, דהיינו שנתכוון ללקוט רק זו ובסוף ליקט אחרת - לכולי עלמא פטור, ואפילו בשם אחד! <sup>40</sup>

<sup>40</sup> כתב הלחם משנה [שבת א י], שאף על פי שרבה נחלק על דינו של שמואל, וכמו שנתבאר לעיל לפי דעת רש"י והרמב"ם, מכל מקום מיישב רבא המשנה לפי דעת שמואל. **ועיקר הסברא** היה נראה לבאר כמו שנתבאר לעיל באבד מלקט מלבו וכו', שמאחר ובקשתו היתה לעשות שניהם, הגם שהקדים את המאוחר, סוף סוף יש כאן קיום בקשתו, ולכן נחשב זה "מלאכת מחשבת", ורק משום "בה" יש לדון לפטור, שהרי לא עשה כפי מחשבתו שחשב בשעת העשיה, וכאילו נעשה המעשה מאליו, וכנ"ל.

**והתניא**, לסייע לרבא שמצאנו שהקדמת המאוחר בכלל מתעסק הוא: **היו לפניו שתי נרות דולקות או כבויות, ונתכוון לכבות את זו בשוגג, וכיבה את זו**. או ששניהם כבויות, ונתכוון להדליק את זו והדליק את זו - פטור, דהיינו מתעסק! <sup>41</sup>

<sup>41</sup> כן היא גירסת הספרים שלנו, והשיטמ"ק [יט ב, א] הקשה מכאן על שיטת רש"י, הסובר, שאביי ורבא נחלקו על שמואל, ומחייבים בנתכוון למחובר זה ועלה בידו מחובר אחר. אבל השיטמ"ק [ט] הביא שגירסת הרא"ש היא, "חייב", וכן מפורש בדברי הרמב"ם [שבת א י] ובהראב"ד שם. והראב"ד שם הוקשה לו לפי גירסתו, שהרי שמואל פוטר במתעסק אפילו במין אחד, וכמו שלמדנו לעיל. ותירץ, שכונת

הברייתא לענין הקדמה, כלומר, שאמנם הברייתא סוברת שכאשר הקדים את הכיבוי להדלקה, הרי הוא נחשב כמתעסק ופטור, זהו דוקא בשתי מלאכות שונות, שנתכוון להדליק ונמצא שכיבה, אבל בנתכוון להדליק נר זה, והדליק נר אחר, מאחר ששניהם מלאכה אחת הן, ושניהם מין אחד הם, הרי הוא חייב, אבל אילו היה מתעסק ממש, הרי הוא פטור, ואפילו במין אחד. וכונתו, שתנא זה סובר כרבי שמעון ור"ש שזורי, שדוקא בשני מינים, וכגון שהקדים שחורות לבנות, פוטר רבי יהושע, ולא כרבי יהודה, שבכל ענין פוטרו. אבל **הרמב"ם** שם, מפרש הברייתא כפשוטה, לפי גירסתו, שבאמת מבואר כאן, שלא כדעת שמואל, אלא כדעת אביי ורבא, שדוקא כשנתכוון להיתר ועלה בידו איסור, או כשנתכוון לשחורות ועלה בידו לבנות [לדעת רבי יהושע], בזה נפטר משום מתעסק.

אבל, אם היה נר אחד דלוק ואחד כבוי. ונתכוון **להדליק** את הכבוי ואח"כ **לכבות** את הדלוק, ובטעות **כיבה** קודם ואח"כ **הדליק**. הרי, אם עשה זאת **בנשימה אחת**, שנשף וכתוצאה מכך כובתה זו והודלקה זו [שהלכה השלהבת והדליקה את הכבוי, רבינו גרשום] **חייב**. שהרי לא הקדים את המאוחר אלא עשה שתיהן בבת אחת. אבל אם עשה זאת **בשתי נשימות, פטור!** שהרי לא עשה כפי הסדר שנתכוון לו, והוי ליה מתעסק.

והוינן בהא דקתני **בנשימה אחת חייב**: מאי קמשמע לן? והרי **פשיטא** היא!?

ומשנינן: **מהו דתימא לא איתעבד מחשבתיה, דהא איהו - להדליק מעיקרא בעי, ולבסוף לכבות. וכי עבד מעשה - כיבה, ובסוף הדליק הוא!** כלומר, כאילו היה כך, כיון שלא נעשה כרצונו להדליק קודם, ואימא פטור, קא משמע לן: **נהי דאקדומי לא מקדים, אחורי נמי לא מאחר.** והרי זה כאילו נעשית מחשבתו.

**תנו רבנן: החותה גחלים בשבת, שאוסף אותן לתוך כלי, ובכך הוא הופכן מלמעלה למטה ולהיפך - חייב חטאת אחת, כדמפרש לקמן.**

**רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי אליעזר ברבי צדוק: חייב שתיים, מפני שהוא גם מכבה את הגחלים העליונות, שירדו עכשיו למטה, ונכבות מחמת עומס העליונות, וגם מבעיר את הגחלים התחתונות, שהיו לפני כן עוממות, ועכשיו, כשעלו למעלה הן נעשו גחלים לוחשות.**

והוינן בה: **במאי עסקינן? אי דקא מיכוין לכבות ולהבעיר - מאי טעמא דמאן דפטור משתי חטאות?**

**ואלא, דקא מיכוין לכבות ולא קא מיכוין להבעיר. ואם כן - מאי טעמא דמאן דמחייב תרתי?** שהרי לגבי הבערה הוא מתעסק.

ומתרצינן: **רבי אלעזר ורבי חנינא דאמרי תרווייהו: הכא במאי עסקינן, כגון שנתכוון לכבות העליונות כדי להבעיר את התחתונות!** שהוא היה צריך את

כיבוי העליונות שהן גדולות יותר כדי להשתמש בהן כפחמין לצורך עבודתו כנפח. ואילו בהבערת התחתונות אין לו צורך, והרי זה קלקול בהם לגביו. אלא שאין לפטור אותו מצד מתעסק כיון שהוא יודע שהן יבערו כתוצאה ממעשיו, ועל מנת כן חתה בגחלים. אלא שיש לפטור אותו מצד מקלקל 42.

42. רש"י מפרש, שבאמת לא נתכוון להבעיר התחתונות, אבל מאחר שהיה יודע, שעל ידי כיבוי העליונות, יתבערו התחתונות, אין זה כדבר שאינו מתכוון, אלא פסיק רישיה הוא וחיוב. והוסיף הערוך לנר לבאר, שבקושיא סברנו, שמדובר באופן שהוא נחשב למתעסק על הבערת התחתונות, וכגון שלא העלה על דעתו כלל, שעל ידי כיבוי העליונות, יבערו התחתונות, ולכן הוקשה לנו, שבזה פטור הוא לדעת הכל, ועל זה תירצה הגמרא, שמדברים באופן שהוא פסיק רישיה, וכנ"ל. אולם התוס' מפרשים, שהכיבוי נעשה מתוך כונה תחילה, ומכל מקום פטור משום שהוא מקלקל.

**דתנא קמא קסבר: מקלקל במלאכת הבערה פטור** כבכל מלאכות שבת. הלכך אינו חייב אלא על הכבוי.

**ורבי אליעזר ברבי צדוק אמר:** הבערה שונה מכל המלאכות, שאפילו המקלקל חייב [הטעם מבואר במסכת שבת קו, א]. הלכך, חייב שתים - על הכיבוי ועל ההבערה! 43

43. בשבת [קו] למדנו, שרבי שמעון הוא הסובר שמקלקל בחבורה ובהבערה חייב. והתוס' [שם עה א ד"ה טפ] כתבו להוכיח, שמכל מקום במלאכה שאינה צריכה לגופה פטור רבי שמעון אפילו בחובל ומבעיר, ועיי"ש. [והאחיעזר [ב ה ז] כתב לבאר הטעם לחילוק זה, שהפטור במקלקל, הנלמד מן "מלאכת מחשבת", הוא מפני חשיבות המלאכה, שכדי לחייבו, נצרך שיהיה נעשה תיקון על ידי המלאכה, ובזה נתחדש, שבחובל אין צריך לחשיבות זו, מה שאין כן במלאכה שאינה צריכה לגופה, שאין זה משום חשיבות, אלא שמאחר וכל מלאכות שבת, נלמדות ממלאכת המשכן, לכן נצרך שתהיה נעשית המלאכה לאותו הצורך שהיה נעשה עבורו במשכן, וכמו שכתבו התוס' בשבת [צד א], ובזה אין סברא לחלק בין המלאכות, שהרי כשאנו מתכוון לצורך שהוא כדוגמת הצורך שהיה במשכן, אין זה בשם מלאכה כלל]. ועל כל פנים נמצא, שרבי אליעזר ברבי צדוק המחייב שתים, סובר כרבי שמעון רק בדין מקלקל בהבערה, שהוא חייב, אבל אינו סובר כמותו במלאכה שאינה צריכה לגופה, אלא בזה סובר הוא כרבי יהודה המחייב בכל המלאכות, כן כתב השיטמ"ק [יג].

**וכן אמר רבי יוחנן: בנפח שנו,** כאמור לעיל משום מקלקל.

**אמר רבי ירמיה: עד כאן,** עד שלא פירשה רבי יוחנן - **לא נתגלתה טעמא של הלכה** זו!

## דף כ - ב

**אביי בר אבין ורב חנניא בר אבין דאמרי תרווייהו:** לעולם מיירי 44 כגון שנתכוון לכבות ולהבעיר, ואפילו הכי לתנא קמא אינו חייב אלא חטאת אחת.

**דתנא קמא סבר לה כרבי יוסי דאמר: הבערה - ללאו יצאת!** מה שנאמר בתורה "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת" לכאורה הוא מיותר. שהרי ההבערה אסורה משום שהיא בכלל שאר מלאכות שבת. אלא, לכך בא הכתוב - להוציאה מכלל כל המלאכות, שלא יהיה עונשה בסקילה ובכרת [ושלא יתחייב על שגגתה חטאת] אלא תהיה אסורה באיסור לאו בלבד. וכיון שאין בהבערה קרבן חטאת, אינו חייב אלא על הכבוי.

**ורבי אליעזר ברבי צדוק סבר לה כרבי נתן, דאמר: הבערה - לחלק יצאת!** שחייב עליה הכתוב חטאת בפני עצמה אם עשאה בהעלם אחד עם שאר מלאכות. וממנה למדין לכל אבות המלאכות, שחייב על עשיית כל אחד בפני עצמו. הלכך חייב שתיים על הכבוי ועל ההבערה. **רבא אמר: להקדים - איכא בינייהו!** דמיירי שנתכוון להדליק תחלה את התחתונות ואח"כ לכבות העליונות, ובטעות הדליק וכיבה בבת אחת. דתנא קמא אינו מחייב שתיים שהרי לא נעשתה מחשבתו [ומכל מקום חייב אחת כי אמרינן שהוא מקפיד רק על אחד מהשנים או על ההקדמה של ההדלקה או על האיחור של הכיבוי, ונמצא שרק באחד משניהם לא נעשתה מחשבתו, שיטמ"ק אות י']. ורבי אליעזר ברבי צדוק סובר דבבת אחת הוא, וכאילו נעשתה מחשבתו לגמרי, וחייב שתיים.

**רב אשי אמר:** הכא מיירי כגון שנתכוון לכבות העליונות, והובערו התחתונות **מאליהן**, שלא ידע מראש שכך יהיה [בערוך לנר הקשה דא"כ מתעסק הוא]. **ותנא קמא סבר לה כרבי שמעון דאמר: דבר שאין מתכוון פטור** הלכך אינו חייב על ההבערה. **ורבי אליעזר ברבי צדוק סבר לה כרבי יהודה דאמר: דבר שאינו מתכוון חייב** <sup>44</sup>. **תנו רבנן: החותה גחלים בשבת, שהיפך בהם כדי להתחמם בהם, והובערו מאליהן, וידע שהן יובערו אלא שאין לו צורך בהבערתן, כי די לו בחום הגחלים. ולכן, לא הוי בגדר "אינו מתכוון" אלא "מלאכה שאינה צריכה לגופה".**

<sup>44</sup> מדברי רש"י נראה, שהוא מפרש דברי הגמרא כפשוטן, שלא כיון לכבות התחתונות, וגם כן לא היה מוכרח שיבערו על ידי כיבוי העליונות, ומכל מקום חייב לרבי יהודה, הסובר, דבר שאין מתכוון חייב. אולם **התוס'** כתבו, שאמנם רבי יהודה אוסר דבר שאינו מתכוון בשבת, מכל מקום אין איסור זה אלא מדרבנן, ואין זה כמו שאר איסורים שהוא אוסר מן התורה בדבר שאינו מתכוון, הואיל ו"מלאכת מחשבת" אסרה תורה, וכמו שמבואר ביומא [לד], ואם כן אין לפרש דברי הגמרא כפשוטם, שרבי אליעזר ברבי צדוק מחייב חטאת בכיבוי זה, באופן שהוא דבר שאינו מתכוון, ולכן פירשו התוס', שכונת הגמרא דוקא כאשר היה מוכרח שיבערו התחתונות, שבזה אינו נחשב כדבר שאינו מתכוון, הואיל ופסיק רישיה הוא, ומחלוקת התנאים היא בדין מלאכה שאינה צריכה לגופה. ובאמת שגם דעת רש"י בפרט זה כהתוס', [כלומר, שרבי יהודה אוסר דבר שאינו מתכוון לענין שבת, רק מדרבנן], וכמו שכתב בשבת [קכא ב ד"ה דילמא לפי], ואם כן יקשה עליו קושית התוס'. **ובאחיעזר** [ג נו] כתב ליישב דעת רש"י, שבאמת הדבר תלוי במחלוקת התנאים בדין מקלקל בחבורה, כלומר, שבשאר מלאכות שנאמר בהם "מלאכת מחשבת", הדבר פשוט, שדבר שאינו מתכוון אינו אסור מן התורה, אבל בחבורה, לדעת הסוברים שמקלקל חייב בו, משום שלא נאמר במלאכה זו "מלאכת מחשבת", אם כן גם בדבר שאינו מתכוון יתחייב בו חטאת, [על כל פנים לרבי יהודה, האוסר אינו מתכוון מן התורה, בשאר איסורים], ואם כן סוגית הגמרא כאן תתפרש, לדעת האומר מקלקל בחבורה חייב, ולכן תלינו נידון זה של אינו מתכוון, במחלוקת הכללית של רבי יהודה ורבי שמעון שבכל התורה, בדין דבר שאינו מתכוון. וכדבריו כתב **בקהלות יעקב**, והוסיף, שאמנם רבי יהודה עצמו, סובר בשבת [קו] שמקלקל בהבערה פטור, מכל מקום

רבי אליעזר ברבי צדוק יכול לסבור כמותו רק בדבר שאין מתכוון, שהוא חייב בכל התורה, ובמקלקל בהבערה סובר כרבי שמעון המחייב. ובחידושי רבינו חיים הלוי [שבת י יז] ביאר הסוגיא לפי דעת הרמב"ם, שאמנם כונת הגמרא להעמיד הברייתא באופן של פסיק רישיה, מכל מקום אין הפטור לפי דעת תנא קמא משום מלאכה שאינה צריכה לגופה, וכמו שכתבו התוס', אלא הפטור הוא מצד דבר שאינו מתכוון. וביאור הדבר הוא, שהנה התוס' [שבת קג א] הביאו דעת ספר הערוך, שכל פסיק רישיה שאין לעושה שום ענין בעשיתו, הרי הוא כאינו מתכוון, ואינו קרוי פסיק רישיה, אלא אם כן יש לו איזה תועלת ממנו. וכבר נתבאר, שישנם שני דינים בדבר שאינו מתכוון, דהיינו, אינו מתכוון של כל התורה, שנחלקו בו רבי יהודה ורבי שמעון, ואינו מתכוון של שבת, שהוא לדברי הכל, וכנ"ל, ובאמת חלוקים הם בגדרם, שאינו מתכוון של כל התורה, הרי הוא תלוי ברצונו ובכונתו, כלומר, שכאשר עושה המעשה, צריך שיעשהו מתוך רצון וכונה תחילה על תוצאה זו שתהיה מפעולתו, וכל שאינו עושה לכונת תוצאה זו, הרי הוא בדין אינו מתכוון ופטור [לרבי שמעון], מה שאין כן בדין אינו מתכוון של שבת, שיסודו הוא משום הידיעה, שכאשר עושה פעולה ואינו יודע מה יהיו תוצאותיו, אין זה "מלאכת מחשבת", שהרי לא חשב על תוצאות המעשה. והנפקא מינה בין שני הגדרות אלו, לענין "פסיק רישיה דלא ניחא ליה", שבאמת מאחר והדבר מוכרח, שיארע תוצאה זו מתוך מעשהו, יש כאן ודאי ידיעה על כך, ולכן אין לפטור משום "מלאכת מחשבת", אולם, מפני שאין לו כל ענין בתוצאה זו, אם כן כשעשה פעולה זו, ודאי לא כיון לעשותה עבור התוצאה ההיא, ולכן יש לפטור משום דין אינו מתכוון של כל התורה. ומעתה יתבאר דברי הגמרא יפה, שהנידון בברייתא הוא, באופן שלא כיון על כיבוי הגחלים, אולם היה כאן פסיק רישיה דלא ניחא ליה, וממילא אין לפטור מחטאת משום "מלאכת מחשבת", אולם דינו יהיה תלוי במחלוקת התנאים בדין אינו מתכוון של כל התורה. ע"כ תוכן דברי הגר"ח.

**תני חדא: חייב. ותני אידך: פטור. ומבארין: הא דתניא חייב. קסבר: מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה. והא דתנא פטור. קסבר: מלאכה שאינה לגופה פטור עליה** <sup>45</sup>.

<sup>45</sup>. רש"י מפרש ברייתא זו, שהיה מוכרח שיבערו הגחלים על ידי פעולת החיתוי, ולכן אינו נחשב כאינו מתכוון, שהרי יודע היה שיבערו. ומבואר מדבריו, שפסיק רישיה דלא ניחא ליה, חייב, שהרי גם כאשר אין לו ענין כלל בהבערת הגחלים, מכל מקום יש כאן ידיעה שיבערו על ידי פעולתו, וכמו שמבואר בדברי הגר"ח הנ"ל. והקובץ שיעורים [כתובות יח] כתב לבאר באופן נוסף שיטה זו, [הסוברת, שפסיק רישיה דלא ניחא ליה, דינו כמתכוון], שמאחר ועל ידי פעולה זו, מוכרח שיארע גם התוצאה, אם כן בזה שהוא מתכוון על עצם הפעולה, הרי יש כאן גם דין כונה על התוצאה, וכמו בנידון שלנו, שמאחר ומונח בעצם פעולת החיתוי, שיבערו הגחלים, אם כן בזה שמתכוון לחיתוי, מונח גם כן דין כונה על כל המסתעף מכך, דהיינו, הבערת הגחלים. ועיין מה שכתב רש"י בזבחים [צא ב ד"ה הא רבי שמעון].

**הדרן עלך פרק ספק אכל חלב**

---

**פרק חמישי - דם שחיטה**

## מתניתין:

**דם היוצא בשעת שחיטה, בין בבהמה בין בחיה ובין בעוף, בין שהם טמאין בין שהם טהורין.**

וכן **דם נחירה** שלא שחט את הבעל חי אלא הרג אותו ויצא ממנו דם [ונקט התנא לשון "נחירה" - לפי שהדרך להרוג את הבהמה על ידי שקורע אותה מהנחיריים עד החוזה. רש"י חולין יז, א].

וכן **דם עיקור**, שעקר את הסימנים, דהיינו הקנה או הושט, ויצא מהם דם **1**.

**1.** בחולין [ט א] נחלקו הראשונים בפירוש תיבת "עיקור". רש"י מפרש, שפסק וקרע את הסימן [קנה או ושט] שלא על ידי סכין, אלא בידו וכדומה. והתוס' נחלקו עליו, ופירשו, שהכונה לשחיטה בסכין פגומה. עוד הביאו התוס' שם בשם **הלכות גדולות**, שנשמט הסימן ויצא ממקום חיבורו בצואר [עיין חולין כח א], והלכה למשה מסיני הוא, שאף על פי שאין הבהמה נטרפת בכך, מכל מקום אין השחיטה מועילה כלל באופן זה. ומעתה, לפי דעת רש"י ותוס', תתפרש המשנה כפשוטה, שעל ידי עיקור הסימנים יצא דם, ואותו דם, קרוי גם כן דם הנפש, שהרי על ידי העיקור ויציאת הדם, סופה למות, וכמו על ידי שחיטה כשירה. וכן נראה מלשון רש"י כאן. אבל לדעת **הלכות גדולות**, אי אפשר לפרש כן, שהרי על ידי שנשמטו הסימנים אינה נעשית אפילו טריפה, וכל שכן שאינה מתה, ובהכרח לפרש כמו שכתבו התוס', שלאחר שנשמטו הסימנים, שחט אותה ויצא דם, ולמדנו ממשנתנו שהוא קרוי גם כן דם הנפש. אולם **המנחת חינוך** [קמח] העיר על פירוש זה, שאם כן, לשם מה הוצרכנו לשנות כלל במשנתנו "דם עיקור", והרי הוא ממש כמו דם שחיטה, ומה איכפת לנו, לענין חיוב כרת שיש בדם הנפש, בהכשר השחיטה ובפסולה.

וכן **דם הקזה**, שהוציא דם מגוף בעל חי, **שהנשמה יוצאה בו**. ובגמרא מפרש איזהו דם זה [ונחלקו ראשונים אם זה שאמרה המשנה "שהנשמה יוצאה בו" מתייחס לגבי כל סוגי הדמים השנויים לעיל, שבכולם אינו חייב אלא על דם שהנשמה יוצאה בו, או שנאמר רק ביחס ל"דם הקזה", אבל בכל הני דלעיל חייב בכל אופן הואיל ויצא הדם מהסימנים, שהם מקום שהנשמה יוצאה בו. עיין תוד"ה דם הקזה ורמב"ם הל' מאכלות אסורות פ"ו הי"ג ובלח"מ שם] **2**.

**2.** כתב **הערוך לנו** [לקמן כב], שאפילו כשהקז ממנה מעט דם, שלא יצאה נפשה בכך, מכל מקום הוא קרוי דם הנפש, שהרי חיות הבהמה תלוי ברביעית דם. כלומר, שכדי להתקיים ולעמוד בחיים, די לה ברביעית דם, וכמו שכתב רש"י בסנהדרין [ד א ד"ה רביעית] לענין אדם. ומשום כך כל רביעית ורביעית דם שיוצאת מן הבהמה, הרי הוא נחשב לדם הנפש, הואיל ויכולה לחיות על ידו. ועיין עוד בתוס' כאן [ד"ה דם הקזה].

על כל דם שכזה - **חייבין עליו**, על אכילתו, כרת.

**דם הטחול 3** , **דם הלב** של בעלי חיים דלעיל, **דם ביצים** של שור או איל [פירוש אחר, ביצי תרנגולת], **דם חגבים**, **דם התמצית** שמתמצה ושותת בשעת שחיטה או לאחר מכן ואינו דם הנפש - **אין חייבין עליו** כרת [דם הטחול והלב והביצים משום שאינם דם הנפש, וכן דם התמצית. ודם חגבים נתמעט בגמרא מהכתוב].

**3.** השיטמ"ק [ד] כתב בשם הרא"ש, שאף על פי שדין זה נאמר גם כן בדם של כל האברים, מכל מקום נקט התנא דוגמאות אלו, כדי לחדש לנו, שאף על פי שיש באברים אלו ריבוי דם, והנשמה תלויה באותם האברים, מכל מקום אין בהם כרת, שאינם חשובים כדם הנפש. והתוס' בחולין [ק"ב ד"ה כבדא] כתבו בשם רבינו תם לדקדק ממה שלא הזכיר התנא כאן את דם הכבד, שדם הכבד אינו אסור מן התורה כלל. והטעם הוא, שהרי הכבד עצמו כולו דם הוא, ומכל מקום התירתו תורה, ואם כן, גם דם שפירש ממנו, הרי הוא מותר. וכנראה שפירשו גם כן כהרא"ש הנ"ל, ומשום כך הוקשה להם, שאם כן היה צריך לשנות דם הכבד גם כן, שגם בו יש ריבוי דם, והנשמה תלויה בו. ועיין עוד בתוס' שם [ק"א א ד"ה דם]. אולם הרמב"ם [מאכ"א ו ד] מנה דם הכבד עם דם הלב ודם הטחול, וכתב הפמ"ג [פתיחה להלכות מליחה], שכנראה כן היתה גירסת הרמב"ם במשנתנו. והלחם משנה [מאכ"א ו ו] כתב בשם הרלב"ח, שאמנם דם הנפש ודם האברים, חלוקים הם בדינם זה מזה, מכל מקום הרי הם מצטרפין לכזית כדי לחייב מלקות.

**רבי יהודה מחייב כרת בדם התמצית.**

## גמרא:

**תנו רבנן:** נאמר **"כל דם לא תאכלו"**. שומע אני: שאפילו דם מהלכי שתיים [אנשים]. **דם ביצים, דם שרצים, דם חגבים, דם דגים - הכל נכללו בכלל** האיסור? **תלמוד לומר** בהמשך הכתוב **"לעוף ולבהמה"**. ודרשינן: **מה עוף ובהמה מיוחדין בכך:**

שגם כאשר הן נבילה **יש בהן** אפשרות שלא יטמאו אלא **טומאה קלה**, בתורת טומאת אוכלין [כדמפרש לקמן], שהיא טומאה קלה [שאוכל טמא אינו מטמא אדם וכלים אלא רק אוכל אחר],

**ויש בהן** אפשרות שיטמאו **טומאה חמורה** בתורת נבלה, שהיא טומאה חמורה [שמטמאה את האדם, ואפילו כשאינו נוגע בה אלא נושאה בלבד הרי הוא ובגדיו טמאים] **4**,

**4.** התוס' מבארים, שאמנם בעוף טמא אין טומאה חמורה כלל, מכל מקום, במין עוף נאמר טומאה חמורה, דהיינו בעוף טהור. מה שאין כן בשרצים, שאין במינם כלל טומאה חמורה, וכמו שמבואר לקמן בברייתא. וכמו כן כתבו התוס' לבאר את המשך הברייתא, האומרת שעוף ובהמה יש בהם איסור והיתר, והגמרא לקמן מפרשת, שהכונה היא לדין זה שאסורים קודם השחיטה ומותרים לאחריה, ומבארים התוס', שאמנם בהמה ועוף טמאים אסורים גם אחר השחיטה, מכל מקום, במין בהמה ועוף, דהיינו, בבהמה ועוף טהורים, יש היתר לאחר השחיטה, וקושיא זו [השניה] תירצו התוס' באופן אחר, שאמנם איסור בהמה ועוף טמאים נהג גם לאחר שחיטה, מכל מקום, איסור אבר מן החי [שהיה נהג בהם בחייהם, על כל פנים לדעת רבי יהודה ורבי אלעזר, עיין חולין ק"א ב] אינו קיים לאחר שחיטה. מה שאין כן בדגים וחגבים, שאין בהם כלל איסור אבר מן החי. ועיין בחידושי הגרע"ק איגר שכתב, מאחר



ובאיסור דם לא נזכר אלא "לעוף ולבהמה", יש בכלל זה גם בהמה ועוף הטמאים, ועיי"ש שהעיר בזה על התוס'.

וכמו כן יש בהן איסור קודם שחיטה והיתר לאחר שחיטה.

**והן מין בשר. אף כל שיש בהן טומאה קלה וטומאה חמורה, ויש בהן איסור והיתר, והן מין בשר הרי הם בכלל איסור אכילת דם.**

**אוציא** מכלל האיסור **דם מהלכי שתים, שאין בהן טומאה קלה**, שלא יתכן שבשר אדם יטמא רק בתורת אוכל אלא לעולם הוא מטמא בתורת טומאת מת.

## דף כא - א

**אוציא דם שרצים שאין בהם טומאה חמורה**, שהשרצים אינם מטמאים אלא במגע בלבד.

**אוציא דם ביצים שאין הביצים מין בשר** <sup>5</sup>. **אוציא דם דגים ודם חגבים שכולו היתר** שמוותרים ללא שחיטה <sup>6</sup>.

<sup>5</sup> **התוס' בחולין** [סד ב ד"ה והוא] כתבו [בתירוץ אחד], שאמנם דם ביצים מותר מן התורה בכל ענין, מכל מקום מדרבנן אסרוהו, הואיל והביצה באה מתרנגולת, שדמה אסור מן התורה, ובתירוץ השני כתבו התוס', שכאשר נמצא הדם על הקשר שעל הביצה, בזה אסור הדם מן התורה, שהרי עתיד האפרוח להיות נוצר מדם זה, ואם כן דם זה חשוב הוא גם כן כמין בשר. **ובשו"ע** [יו"ד סו ב] נפסק כשני התירוצים של התוס', דהיינו שהדם שעל הקשר אסור מן התורה, כתירוץ השני. אבל מדרבנן אסור כל דם ביצים, כתירוץ הראשון, כן ביאר הגר"א שם. <sup>6</sup> הוא הדין לדם דגים וחגבים טמאים, שגם כן מתמעט מלימוד זה, שהרי כולו איסור [ואין בו חילוק כלל בין קודם שחיטה לאחריה], ואינו דומה לעוף ובהמה, שיש בהם היתר ואיסור. וכן מפורש בדברי הרמב"ם [מאכ"א ו א]. וכתבו התוס' בשם **רבינו ברוך**, שבאמת היה אפשר למעט את כל אותם השנויים בברייתא, מכח צד אחד בלבד, דהיינו, מכח צד זה ד"יש בהם טומאה חמורה וקלה", שהרי באדם אין טומאה קלה, ושרצים אין בהם טומאה חמורה, וכמו שלמדנו בברייתא, והוא הדין לביצים דגים וחגבים, שאין בהם טומאה חמורה כלל, וכמו כן מכח הצד של "יש בהם איסור והיתר", נוכל למעט גם כן אדם שרצים וביצים, שהרי בכולם אין חילוק בין קודם שחיטה ולאחר שחיטה [עיי' משנה למלך [מאכ"א ב ג] שהביא מחלוקת הראשונים, אם נוהג באדם איסור אבר מן החי], אלא שהתנא נקט דברים הפשוטים יותר.

ולהכי כתוב **"לעוף ולבהמה"**. שאם היה כתוב רק "לעוף", הייתי אומר: **אי מה עוף שאין בה כלאים**, כלאי בגדים שנוצת העוף אינה בכלל צמר, ומותרת עם פשתן, **אף בהמה** לא יאסר דמה אלא אותה **שאיין בה כלאים** בצמרה, כגון שור ועז. אבל כבש, שצמרו אסור בכלאים, אין דמו אסור.

**תלמוד לומר "ולבהמה" - שכל הבהמות הן בכלל האיסור.**

ואי הוי כתיב רק "ולבהמה", הייתי אומר **אי מה בהמה שאינה ב"אם על הבנים"**, שאין בה מצות שילוח הקן, **אף עוף**, דוקא אותו עוף **שאינו ב"אם על הבנים"**, וכגון עוף טמא שאין בו שילוח הקן. אבל עוף טהור אין דמו אסור **7**.

**7. רש"י מפרש**, שלפי לימוד זה, יהיה נוהג איסור דם, בעופות טמאים, ולא בעופות טהורים. וכן פירשו התוס'. והקשו **התוס'**, מדוע לא נאסור גם דם של עוף טהור שהוא מזומן, כלומר, שאינו הפקר, שהרי גם הוא פטור משילוח הקן. והעיר **הגרע"ק איגר**, שבאמת בדברי הגמרא עצמה, היה ניתן לפרש, שנאסור גם מזומן, מלבד עוף טמא. ובעיקר קושית התוס' **יש להתבונן**, שלכאורה מאחר שאין זה מין בפני עצמו, אין כל כך סברא לחלק ולומר שדם של מזומן אסור, ושל אינו מזומן מותר, ודוקא בין עוף טמא לטהור שייך לחלק. **והערוך לנר** העיר בעצם דברי הברייתא, איך שייך לומר, שבבהמה יש איסור דם, מפני שיש בה קולא זו שאין בה מצות שילוח, ועוף טהור יהיה דמו מותר, משום שהוא חמור וחייב בשילוח, ולכאורה עשינו מחומרא, קולא, וצ"ע.

**תלמוד לומר - "לעוף ולבהמה".**

והוינן בה: **ואימא "כל דם" - כלל. "עוף ובהמה" - פרט.** הוי ליה **כלל ופרט** ודרשינן **אין בכלל אלא מה שבפרט!** דהיינו, **עוף ובהמה, אין. מידי אחרינא - לא!?**

ומשנינן: כתיב בתריה **"נפש אשר תאכל כל דם** - ונכרתה הנפש ההיא מעמיה!" ובכך **חזר הכתוב וכלל.** ואם כן הוי ליה **כלל ופרט וכלל.** שאז נלמדים ממנו דברים נוספים, אלא שאי אתה דן אלא כעין הפרט, ואין ממעטים מהלימוד הזה אלא דבר שאינו דומה לפרט בכלל.

ומקשינן: **והא לא דמי כללא בתרא לכללא קמא.** שהרי **כללא קמא**, דכתיב ביה **"כל דם לא תאכלו"** איסורו הוא רק **לאו** ואין בו כרת, ואילו **בכללא בתרא** כתיב ביה **כרת**, ואיך נדרשם לשני כללים שונים בכלל ופרט וכלל? ומתצינן: **האי תנא - תנא דבי רבי ישמעאל** הוא. דקסבר [במסכת חולין סו, א]: **דכללי ופרטי דרשינן כהדין גוונא באופן שכזה. ואף על גב דלא דמי כללא בתרא לכללא קמא.**

**אמר מר: כלל ופרט וכלל - אי אתה דן אלא כעין הפרט.** מה הפרט מפורש דבר שיש בו טומאה קלה וטומאה חמורה, ויש בה איסור והיתר, והן מין בשר, אף כל דבר שיש בו טומאה קלה וטומאה חמורה. וכו'.

והוינן בה: **"אף כל" דקתני** בברייתא - **לאיתויי מאי?** שהרי חיה לא איצטריך לרבות, שהחיה בכלל בהמה, ומה יש עוד לרבות?

ומתרצינן : **אמר רב אידי בר אבין : לאתויי דמו של כוי.**

ומקשינן : **מאי קסבר? אי קסבר : כוי ספיקא הוא** אם הוא בהמה או חיה וכי **איצטריך קרא למיסר ספיקא!?** שהרי ממה נפשך דמו אסור בין אם הוא בהמה בין אם הוא חיה.

ומשינין : **אלא קסבר : כוי בריה בפני עצמו הוא** ואינו לא בהמה ולא חיה ולכן איצטריך קרא לאסור דמו.

והוינן בה : **אשכחן דמו** דאסור באכילה מהאי דרשא דכלל ופרט וכלל. **חלבו - מנלן** דאסור? שהרי אינו בכלל בהמה שחלבה אסור.

ומשינין : ילפינן לה **מ"כל חלב"**. "כל" - לרבוות את הכוי.

והוינן בה : **נבלתו** של הכוי דאמרת שהוא בריה בפני עצמה - **מנלן** שאסורה באכילה?

ומשינין : **מ"כל נבלה"**.

והוינן בה : **גיד הנשה** שלו **מנלן** שאסור באכילה?

ומשינין : **ב"כף הירד" תלייה רחמנא** שנאמר "על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה אשר על כף הירד" **והא כוי אית ליה כף הירד!** שהבשר שעל עצם הירד שלו הוא עגול ככף.

והוינן בה : **טומאתו** שנבלתו מטמאה, ושהוא צריך **שחיטה, מנלן?**

ומשינין : **סברא** היא. **מדלכל מילי רבייה רחמנא כבהמה** הלכך לענין **טומאתו ושחיטתו, נמי כבהמה** הוא.

**אמר מר : אוציא דם מהלכי שתיים שאין בהם טומאה קלה.**

**ורמינהו :** תנן במסכת עוקצין : **החותך בשר מן האדם החי צריך מחשבה**, שיחשוב עליו שיהיה לאכילת אדם [גוי], ורק אז חל עליו שם "אוכל" לקבלת טומאה. לפי שאין הדרך לאכול בשר אדם. וכמו כן צריך הבשר הנחתך מהחי **הכשר**, שיוכשר לקבלת טומאה על ידי נתינת מים עליו, ככל אוכל שאינו מקבל טומאה עד שיוכשר <sup>8</sup>.

<sup>8</sup> כן היא גירסת רש"י. אבל הרמב"ם [טו"א ג ט] פסק, שהחותך בשר מן האדם החי, אינו צריך הכשר. ובאמת הראב"ד השיג עליו ממשנה זו. ועיין שיטמ"ק [יג] שהביא, שיש הגורסים במשנת עוקצין, "ואין צריך הכשר". ובביאור שיטה זו, כתב המרכבת המשנה שם, שמאחר וסוף אדם למות, אם כן הרי כל בשר מן החי, סופו לטמא טומאה חמורה, שכאשר ימות, יהיה בשרו מטמא בטומאת מת, ומשום כך,

אין בשר זה שנחתך מן האדם החי, טעון הכשר [וכמו שנלמד לקמן בע"ה, שכל דבר שסופו להיות מטמא טומאה חמורה, אינו צריך הכשר]. אבל בבהמה, שסופה לשחיטה, והרי לכשישחטנה לא יהיה בה טומאה חמורה כלל, שהשחיטה מטהרתה מידי טומאת נבילה, משום כך, החותך מבשר הבהמה, הרי הוא טעון הכשר.

**וקשיא לן: מחשבה למה לי? שהרי תעשה פעולת החתיכה שלו שנחתך מגוף האדם - מחשבה! שעצם העובדה שחתך את הבשר מן האדם החשיבו בכך, שמן הסתם חתכו לצורך אכילת אדם.**

**ואמר ריש לקיש: הכא במאי עסקינן: בחותכו להאכילו לכלב, דמחשבה לכלב לאו מחשבה היא! ועדיין לא ירדה עליו תורת אוכל בכך.**

ומקשינן: וכי מחשבה לכלב לא הוי מחשבה!?

**והתנן: כלל אמרו בטהרות: כל המיוחד לאוכל אדם וחל עליו שם "אוכל", הרי הוא טמא טומאת אוכלין אם נטמא. ואפילו אם נתקלקל ואינו ראוי לאכילת אדם עדיין הוא בטומאתו עד שיפסל מאכילת כלב [רמב"ם, ולהראב"ד אפילו אם לא נטמא יש עליו תורת "אוכל" לקבלת טומאה עד שיפסל מאכילת כלב]. הרי שמאכל הכלב יש עליו תורת "אוכל" ואם כן למה לא יהא די במחשבה לכלב בלבד כדי שיחול עליו שם "אוכל"?**

ומתרצינן: **ההוא** - שכבר נטמא. והנדון הוא **לאסוקי טומאה מיניה** להפקיע ממנו טומאתו, ולהכי אמרינן **דכיון דמעיקרא הוה חזי לאדם הרי לאסוקי מטומאה** אין הטומאה נפקעת **עד שיפסל מאכילת כלב**. אבל **הכא**, שבשר האדם שחתך עדיין לא נטמא אלא שאנו דנים אם **לאחותי ליה טומאה** שיקבל טומאה, הלכך **אי חזי לאדם, אין. אי לא חזי לאדם, לא!** [ולהראב"ד הפי' הוא, שהתם שכבר היה ראוי לאכילת אדם וירדה עליו תורת אוכל לקבלת טומאה אינו נפקע מקבלת טומאה עד שיפסל מאכילת כלב אבל הכא שעדיין לא היה ראוי מעולם לקבלת טומאה צריך שיהא ראוי לאכילת אדם דוקא] **9**.

**9** דעת הרמב"ם [טו"א ב יד] היא, שדוקא כאשר אוכל זה קיבל כבר טומאה, בזה אנו אומרים שאין הטומאה נפקעת ממנו עד שיפסל מאכילת כלב, אבל אם נפסל מאכילת אדם קודם שקיבל טומאה, שוב אינו מקבל טומאה. אבל **הראב"ד** שם נחלק עליו וסובר, שמכיון שהיה מיוחד לאכילת אדם, והיה ראוי על ידי זה לקבלת טומאה, שוב אין דין זה נפקע ממנו, עד שיפסל לכלב. **והחזו"א** [מכשירין ט ח] נסתפק בדעת הראב"ד, האם דוקא כאשר כבר הוכשר גם כן לקבלת טומאה, על ידי אחד משבעה משקין, או לא.

ומסקינן לקושיא: **מכל מקום קתני** שבשר האדם צריך **"מחשבה"**. ו**"מחשבה"** להחשיבו אוכל היא רק ביחס לקבל טומאת אוכלין, ש**טומאה קלה היא**. ואמאי אמרה הברייתא שאין במהלכי שתיים טומאה קלה?

ומתרצינן: **הני מילי: מחיים** של האדם אז יש על בשרו טומאת אוכלין בלבד. **אבל לאחר מיתה - טמא הוא טומאה חמורה** של מת.

ומקשינן: אם כן **זכותה גבי בהמה** דאמרת שיש בה טומאה קלה היינו נמי **לאחר מיתה**, דומיא דאדם. והרי לאחר מיתה **אי** [בין] **בשר** שלה **מטמא טומאה חמורה** כנבלה **ואי** [ובין] **הדם** שלה גם כן **מטמא טומאה חמורה** כנבלה!?

**דתנן**: שבית הלל סוברין כן: **דם נבילות - בית שמאי מטהרין** מטומאת נבלה, **ובית הלל מטמאין** 10.

10. **הראב"ד** בעדויות [ה א] מפרש, שבית הלל מטמאים בזה מדרבנן, שגזרו בזה משום כזית נבילה. והקשה **הערוך לנר**, שמסוגיתנו נראה בעליל שהוא מן התורה, שמכח זה הקשינו, שמהלכי שתים שוה ממש לבהמה ועוף לענין טומאה חמורה שבהם. ובמסכת עדויות [ח א] למדנו, שרבי יהושע בן בתירא העיד על דם נבילות שהוא טהור, ונחלק על רבי יהודה, שהוא השונה משנה זו שהביאה הגמרא [והיא נשנית שם [ה א], **והרמב"ם** [אבוה"ט א ד] פסק כרבי יהושע בן בתירא. ועיין עוד בתוס' סנהדרין [ד א ד"ה מנין].

ומתרצינן: לעולם איירי לאחר מיתה. **ולא נצרכא** החילוק שבין אדם לבהמה **אלא לכדתנן**:

**נבלת בהמה טמאה** אינה חשובה כדבר מאכל **בכל מקום**, ואפילו בערים, שיש בהם ריבוי אנשים, אין קונים שיקנוה בתורת אוכל לפי שאין דרכם של בני אדם לאכול נבלת בהמה טמאה דמאיסא טפי. וכן **נבלת עוף הטהור בכפרים** דוקא, שאין בהם ריבוי אנשים, אין מצוי שנבלת עוף תחשב בהם כדבר העומד לאכילה. [אבל בערים יימצאו אנשים בתוך המון העם שיקנוה לאכילה ולכן היא חשובה בערים כאוכל]. הילכך, בשניהם **צריך מחשבה** כדי שיהא לבשר שם אוכל ויהיה ראוי לקבלת טומאת אוכלין. [ולקמן פריך למה לי קבלת טומאה והרי נבלה בעצמה מטמאה]. אך - **ואין צריך הכשר** של נתינת מים עליהם ואף לא הכשר שרץ. כלומר, שאפילו אם לא נגעה בהם טומאה כלל הרי הם מטמאים טומאת אוכלין מחמת עצמן ומטמאים אוכלין אחרים שנגעו בהם. והטעם הוא:

דילפינן לקמן שכל דבר שסופו לטמא טומאה חמורה אינו צריך הכשר מים ולא מגע שרץ כדי שהוא יטמא מעצמו טומאת אוכלין. והרי נבלה יש בה טומאה חמורה, שמטמאה אדם ואפילו במשא, ולכן היא מטמאה טומאת אוכלין ללא הכשר של נתינת מים עליה, וללא שתגע בשרץ.

**נבלת בהמה טהורה** נחשבת לאוכל **בכל מקום**, לפי שהיא עומדת לאכילת עכו"ם. וכן **נבלת עוף טהור**, וכן **חלב** של נבלת בהמה טהורה **בשווקים** [ערים] שבהם

מצויים עשירים שהרגלם לאכול עופות ושומן - **אין צריכין לא מחשבה ולא הכשר** כדי שיטמאו טומאת אוכלין.

[הנבלה אינה צריכה הכשר, כאמור, משום שסופה לטמא טומאה חמורה. והחלב, אף שאין בו טומאת נבלה [כדילפינן מקרא דכתיב "וחלב נבלה יעשה לכל מלאכה"] וצריך נגיעה בשרץ כדי לטמא אחרים, מכל מקום אינו צריך הכשר מים כיון שמדובר כאן בחלב של בהמה שחוטה שדם השחיטה הכשיר אותה].

**ואמר ליה רב לרבי חייא: "מחשבה" בנבלת בהמה טמאה כדי להחשיבה אוכל - למה לי? בהכרח, לטומאה קלה. דהיינו, דמהניא ליה המחשבה לשוויא לנבילה אוכל כדי שיהיה בה לטמא אוכל אחר בטומאת מגע. ותיקשי: הא היא גופא טמאה היא! שהרי היא נבלה ומטמאה אחרים [אפילו במשא] גם ללא שיהא עליה תורת אוכל!?**

**אמר ליה רבי חייא: הכא במאי עסקינן כגון דאיכא פחות מכזית נבלה, שאינה מטמאה טומאת נבלות, וצרפה לפחות מכביצה אוכלין טמאין, שגם אוכלין אלו מצד עצמם אינם מטמאים טומאת אוכלין לפי שאין בהם שיעור, דהאי והאי ביחד הוי כביצה.**

ולכן רק אם חישב על הנבלה שיאכלנה אדם חל עליה תורת "אוכל" וע"י כן היא מצטרפת עם האוכל האחר להשלים שיעור כביצה והרי הם מטמאים טומאת אוכלין.

[לפי הרמב"ם גם האוכלין המצטרפים אינם צריכים הכשר מים ומגע בשרץ. והתוס' ב"ק עז א כתבו בשם רש"י שהאוכלין בעי מגע שרץ והוא הדין הכשר מים. ועיין חזו"א עוקצין ה - י שמסברא צריך האוכל המצטרף הכשר, והניח בצריך עיון את דברי הרמב"ם]

אמר ליה רב: **אי הכי**, דאיירי שאין בנבלה עצמה כזית - **ליבעי נמי הכשר** של ביאת מים ונגיעת שרץ בה. שהרי אין לומר כאן שסופה לטמא טומאה חמורה בתורת נבלה!?

**דהא תנא דבי רבי ישמעאל:** נאמר בדין הכשר אוכלין לקבלת טומאה על ידי נתינת מים עליהם "וכי יפול מנבלתם על כל זרע זרוע אשר יזרע". ודרשינן: **מה זרעים מיוחדין בכך שאין סופן לטמא טומאה חמורה**, שהרי אוכל לעולם אינו יכול להיות אב הטומאה ולעולם אינו יכול לטמא אדם וכלים, **וצריך הכשר** מים ונגיעה בדבר שיטמאנו, **אף כל שאין סופו לטמא טומאה חמורה** הוא בלבד **צריך הכשר** מים ושתגע בו טומאה. אבל דבר שסופו לטמא טומאה חמורה אינו צריך הכשר אלא מטמא מחמת עצמו טומאת אוכלין ואפילו קודם שירדה עליו הטומאה החמורה.

ואמאי קתני במתניתין שהנבלה [שאפילו אין בה שיעור כזית] אינה צריכה הכשר?

**אמר ליה רבי חייא: הני מילי דצריך הכשר: באוכלין דעלמא, דלית בהו פחות מכזית נבלה. אבל הכא דאיכא בגויה כלומר שהאוכל בעצמו הוא פחות מכזית נבלה, כיון דאילו מצרף ליה שהיה מוסיף על הנבלה עד כזית, לא בעי הכשר, השתא נמי שהנבלה היא רק פחות מכזית לא בעי הכשר [אבל לגבי הצורך במחשבה לאשוויי אוכל לא אמרינן האי סברא. שכיון שהיא פחות מכזית אינה מטמאה כנבלה אלא בתורת אוכל. ומכל מקום הכשר לא בעי שלגבי הכלל של "סופו לטמא טומאה חמורה" די בכך שאילו היה כזית היה מטמא טומאה חמורה, כדי שלא יצטרך גם עתה הכשר] 11.**

**11. מדברי הרמב"ם** [טו"א ג ו] למדנו חידוש גדול, שבאופן זה המבואר כאן, אין צריך הכשר כלל. כלומר, שגם הפחות מכביצה שצירף לנבילה, אינו טעון הכשר. והערוך לנר כתב, שכן מדוקדק מלשון הגמרא. ועיין חזו"א [עוקצין ה י].

והשתא מסקינן לתרץ ברייתא דלעיל, דקתני שבהמה יש בה טומאה קלה ולא במהלכי שתיים: לעולם מיירי לאחר מיתה, ובכי האי גוונא שהיה פחות מכזית נבלה ונצטרף לפחות מכביצה אוכלין. ולא תקשי דאם כן מהלכי שתיים נמי יתכן בהם טומאה קלה כגון שהיה פחות מכזית מן בשר המת שאינו מטמא בתורת מת אלא שאם חשב עליו לאכילת אדם הוא מצטרף לפחות מכביצה אוכלין?

## דף כא - ב

ואמרינן: **לאפוקי מת, דאף על גב דממליא ליה את הפחות מכביצה אוכלין עם פחות מכזית מהמת - לא מטמא טומאת אוכלין** ואפילו על ידי מחשבה שיאכלנו, **משום דבטלה דעתו אצל כל אדם!** [שאינן רגילין לאכול בשר אדם מת. רבינו גרשום]. ולעולם לא יחול על בשר המת תורת "אוכל" 12.

**12. הרמב"ם** [שם ז] פסק, שאם חשב על בשר מן המת, הרי הוא חשוב אוכל לענין טומאה קלה. והשיג עליו הרמב"ד ממה שלמדנו כאן, שאפילו אם יחשב עליו אין מועיל, הואיל ובטלה דעתו אצל כל אדם. ובהגהות הרד"ל כתב לבאר דברי הגמרא לפי דעת הרמב"ם, שהחילוק שבין בשר המת לנבלת בהמה הוא, שכאשר מצרף פחות מכביצה אוכל לנבלת בהמה, ודאי אין צריך שיחשוב כלל על אוכל זה לאכילה, שהרי הוא אוכל המיוחד לאדם מצד עצם מציאותו, מה שאין כן כשצירף אוכל לבשר המת, מאחר שבשר המת מצד עצמו אינו עומד לאכילת אדם, אם כן בזה שחיבר וצירף לו אוכל אחר, הרי גילה דעתו שהוא מבטל אוכל זה מלהיות עומד לאכילת אדם, ולכן צריך מחשבה מחודשת עליו לאכילה, אבל באמת כשיחשוב על כל הכביצה [שהיא מורכבת מאוכל ובשר המת] לאכילה, איננו אומרים שדעתו בטלה אצל כל אדם.

**רב חנניא אמר: אפילו תימא** דהא דקתני דנבלה צריכה מחשבה מיירי **דהוי כזית** נבלה, מכל מקום לא קשיא למה צריכה מחשבה והרי היא עצמה מטמאה טומאה חמורה. **דהכא במאי עסקינן כגון שחיפהו** לאותו הכזית של נבלה **בבצק** פחות

מכביצה, והנבלה משלימה לכביצה, שמצד עצמה אין הנבלה יכולה לטמאות במגע שהרי היא מכוסה בבצק ולכך היא צריכה מחשבה כדי שיחול עליה תורת "אוכל" ואז תטמא טומאת אוכלין ביחד עם הבצק 13.

13. **הרמב"ן** (בשבעות [יא] ביאר, שכאן מדובר באופן שהטומאה [שטימאה את הכביצה טומאת אוכלין] נגעה בבצק באותו צד שאינו מחופה, ועל ידי כן נטמא הבצק טומאת אוכלין, אבל אילו היתה הטומאה נוגעת בצד הנבילה, לא היה נטמא הבצק בכך כלל. שהרי באמת ישנה כבר טומאה חמורה בנבילה, ואם כן אי אפשר לחזור ולטמאותה בטומאה קלה, וכמו שלמדנו במנחות [כד] שאומרים "שבעה לה טומאה", וכדבריו כתב השיטמ"ק [ה] בשם **הרא"ש**. וכתב **הקובץ הערות** [יט ב] להוכיח מדברי הרמב"ן, שכאשר נוגעת טומאה באוכל ומטמאה בכך את כולו, אין הביאור בזה, שנחשב כאילו נגעה היא עצמה בכולו, שאם כן גם כאשר נגעה בנבילה, היה הדין נותן שיהיה הבצק נטמא בכך, שהרי אנו מחשיבים כמו שנגעה גם בבצק. אלא הגדר הוא, שעל ידי נגיעה במקצת, הואיל ומקצתו שנגעה בטומאה, נטמא, ממילא נטמא כולו גם כן, ועיי"ש.

ומקשינן: **אי הכי - הכשר נמי ניבעי?!!** שהרי בצורה כזאת אינה יכולה לטמאות טומאה חמורה.

ומתריצין: **הני מילי דבעי הכשר באוכלין אחריני, דלא מטמו טומאה חמורה לא במגע ולא במשא. אבל הכא**, בבשר נבילה שחיפהו, **נהי דלא מטמא במגע** בתורת נבלה משום **דקמחפי בבצק**, מכל מקום **במשא מיהת מיטמא** את הנושאו כדין הנושא נבלה. **דהא טעון ליה**, שהרי הוא נושא את בשר הנבילה גם במצב שהוא מחופה בבצק, ולפיכך הרי הוא נחשב כ"סופו לטמא טומאה חמורה", ולכן אפילו שעתה כשהוא מחופה הוא מטמא במגע רק טומאת אוכלין, בכל זאת הוא אינו צריך הכשר 14.

14. **התוס'** כתבו לדקדק מלשון זה, שרב חנניא נחלק על רבי חייא [בדין זה שפחות מכזית מנבילה אינו טעון הכשר, הואיל ואם נצרף לו ונשלימו לכזית, יהיה מטמא טומאה חמורה], ולדעת רב חנניא, אין מועיל לענין סופו לטמא טומאה חמורה מה שיש אפשרות בעתיד לבוא לידי טומאה חמורה, ולכן נקטנו, שיש בכזית זה עתה טומאת משא, ולא אמרנו שיש בו טומאת מגע גם כן, על ידי שסיר את החיפוי בצק שעליו. ועיין עוד בכסף משנה [שם ו].

וברייתא דקתני דבהמה יש בה טומאה קלה, נמי בהכי מיירי. שחיפה כזית נבלה בבצק. **ולאפוקי בשר מת**, דהיינו מהלכי שתיים, שלא יתכן בו כלל טומאה קלה. **דאף על גב דחיפהו לבשר המת בבצק, מטמא טומאה חמורה בתורת מת**, לפי **דטומאה של מת בוקעת ועולה, בוקעת ויורדת**, מעבר לבצק החופה אותה 15.

15. הקשה השיטמ"ק [ג] בשם **הרא"ש**, הלא זהו דוקא כשנוגע מלמעלה או מלמטה, אבל כשנוגע מן הצד, לא יתכן בזה טומאה בוקעת, ואם כן שוב אנו נצרכים לדין טומאה קלה במת, והרי הוא שוה בדינו לנבלת בהמה. ותירץ **הרא"ש**, שבאמת כונת הגמרא הוא, שמאחר והנבילה מחופה מכל צדדיה בבצק, הרי הבצק נעשה ככסותו של מת, שהיא נטפלת אליו, ולכן יש טומאה חמורה בנגיעתה אפילו כאשר נוגע מן הצד. ועיין עוד בשפת אמת.

**אמר מר: יצאו שרצים שאין בהם טומאה חמורה.**



והוינן בה: וכי לא הוי בשרצים טומאה חמורה? והרי שרץ מטמא במגע אפילו אדם וכלים?

ומתרצינן: במשא מיהא לא מטמא השרץ.

**אמר מר: יצא דם דגים ודם חגבים שכולן היתר.**

והוינן בה: מאי כולו היתר?

**אילימא דחלבו של דגים וחגבים מותר, הרי חיה דחלבה מותר ובכל זאת דמה אסור ואם כן דגים וחגבים נמי יאסר דמם?**

**ואלא תאמר משום דלית בהו בדגים וחגבים איסור גיד הנשה, והרי עוף דלית ביה איסור גיד הנשה ודמו אסור?**

ומתרצינן: אלא מאי כולו היתר? דלא בעי הדגים וחגבים שחיטה כבחיה ועוף.

**אמר מר: מה עוף שאין בו כלאים אף בהמה, תלמוד לומר "ולבהמה".**

והוינן בה: **כלאים דמאי?** איזה כלאים לא נוהג בעוף? **אילימא כלאים דהרבעה וכלאים דחרישה של שני מינים יחד.**

**והתנן במסכת בבא קמא: חיה ועוף - כיוצא בהן!** שנוהג בהם כלאים דחרישה ודהרבעה כמו בבהמה?

ומתרצינן: **אלא אמר אביי: הכי קאמר: שצימרו של עוף - נוצתו, אין חייבין עליו משום כלאים, כלאי בגדים אם ארגו עם פשתן.**

**אמר רב יהודה אמר רב: דם שרצים לוקין עליו בכזית.**

**מיתיבי: תניא: דם הטחול, דם הלב, דם הכליות. דם איברים, הרי אלו בלא תעשה בלבד ולא בכרת לפי שאין הם דם הנפש. דם מהלכי שתיים, דם שרצים ורמשים, אסור, ואין חייבין עליו אפילו מלקות. וקשיא לרב יהודה אמר רב דאמר דלוקין על דם שרצים? ומתרצינן: מאי אין חייבין עליו דקתני? היינו כרת דוקא אבל בלאו מחייב.**

ומקשינן: **חדא. דהיינו רישא, שהרי דין דם האיברים שבאדם ושבבעלי חיים שוה, ולמה חילקם התנא לשתי בבות?**

**ועוד, דהא האי תנא דברייתא בריש פרקין מלאו נמי קא ממעט ליה לדם שרצים. דקתני: יצא דם שרצים שאין בהן טומאה חמורה! ובתחלת הברייתא נאמר "כל דם לא תאכלו" משמע שהוא נתמעט גם מהלאו?**

ומתצינן: **אלא אמר רבי זירא:** הא דקאמר רב שדם שרצים לוקין עליו היינו שאם התרו בו **משום** אכילת איסור **שרץ לוקה**. לפי שדם השרץ אסור כבשרו. אבל אם **התרו בו משום** איסור **דם אינו לוקה**, כי דם השרץ נתמעט אפילו מלאו של איסור דם.

**אמר רב: דם דגים שכינסו**, קיבצו בכלי, **אסור** מדרבנן, כדי שלא יבאו להתיר דם בהמה, שהרי הם דומים.

**מיתיבי:** תניא בסיפא דברייתא דלעיל: **דם דגים, דם חגבים מותר ואפילו לכתחלה!** וקשיא לרב?

ומתצינן: **ההיא מיירי בשלא כינסו. וכי קאמר רב דאסור בשכינסו.**

ומקשינן: אם כן, **דכוותה גבי מהלכי שתיים**, דקתני לפני כן באותה ברייתא דאסור, גם כן מיירי **בשלא כינסו. ומי אסור** בכי האי גוונא?!

**והא תניא: דם שעל גבי ככר - גוררו לדם מהככר ואחר כך אוכלו לככר** 16. ודם **של בין השיניים - מוצצו וכולעו ואינו חושש**, לפי שעדיין הוא מחובר לגוף האדם 17.

**16.** רש"י מפרש, שבאופן זה, מאחר שלא כינסו, אין באמת איסור באכילתו, ואפילו מדרבנן, אלא שמצוה מדברי סופרים שיפרוש מלאכול דם זה, ומכח זה הקשינו על דברי רב, שלפי דבריו נמצא, שיש בזה איסור גמור מדבריהם. אבל **התוס'** נחלקו עליו, וסוברים שיש בזה איסור גמור, כמו בכינסו, וקושיית הגמרא היא, שהתנא של הברייתא לעיל, היה צריך להשמיענו, שישנם אופנים גם בדם מהלכי שתיים, שהוא מותר, וכמו בדם שבין השיניים. **17.** רש"י **בכתובות** [ס א] מפרש, שמאחר ואינו ניכר לאחרים שהוא בולעו, לכן לא אסרוהו. **והמשנה למלך** [מאכ"א ו ב] הביא להקשות בשם **הבאר שבע**, שהרי הדין הוא, שכל דבר שאסרוהו חכמים מפני מראית העין, אסור הוא אפילו בחדרי חדרים ואין רואה, ועי"ש מה שכתב בזה, ומה שהעיר השער המלך [יו"ט ה ז] על תירוצו. **והשער המלך** יישב, על פי דברי **התוס'** **בשבת** [סב א], שמאחר ואפילו כשעושה פעולה זו של בליעת דמו, בפני אחרים, אין פעולה זו ניכרת להם כלל, לא אסרו בזה משום מראית העין, שכל דין זה, שאסרו אפילו בחדרי חדרים, נאמר, דוקא כשעושה בינו לבין עצמו פעולה, שאילו היה עושה אותה בפני אחרים, היה הדבר ניכר להם, ונראה להם שעושה בזה איסור. אולם **התוס' כאן** כתבו, שטעם ההיתר בבליעת הדם שבין השיניים הוא, משום, שגם דם של בהמה אינו אסור אלא כשפירש ממנה, אבל כל זמן שלא פירש ממנה הדם, אינו אסור אפילו מדרבנן, ולכן גם בדם אדם לא אסרו כל זמן שלא פירש. וכדבריהם כתב גם כן **הרמב"ם** [שם]. ועיין לשון הגמרא לקמן, "כי תניא אסור, בדפירש". **ולפי דעתם נראה**, שגדר האיסור בדם האדם, אינו משום מראית העין, אלא שחז"ל גזרו בזה משום דם בהמה וחיה, ולכן לא שייך להחמיר בזה יותר מדם בהמה עצמה. והתוס' נתנו טעם נוסף להיתר זה, שמאחר וניכר לאנשים שהדם בא מן האדם עצמו, אין מקום לאיסור משום מראית העין, שודאי לא יסברו שהוא דם בהמה וחיה. והנפקא מינה בין שלשה טעמים אלו הוא, לענין

דם המטפף מידו, שלפי טעמו של רש"י, הרי זה אסור לבלועו, שהרי הדבר ודאי ניכר לאחרים, ולפי טעם הרמב"ם גם כן יש לאסור בזה, מאחר שהדם טיפף ופירש כבר מידו, אבל לפי הטעם השני של התוס', יהיה מותר גם בזה, שהרי ניכר הדבר שבולע דמו של עצמו. וכן מפורש בדברי התוס' להתיר, לפי טעם זה. [ויש לעיין לענין מציצה שלאחר המילה, אם מותר לו לבלוע, והוא לכאורה תלוי בטעמים הנ"ל].

ולשון "גוררו" משמע שאפילו הדם שעל הככר אינו אסור ממש הואיל ולא כינסו, אלא יש בו מצוה בעלמא לגוררו. ועל כרחך, הא דקתני בברייתא דדם מהלכי שתיים אסור היינו בכינסו, ואם כן דם דגים דמותר, הוא אפילו בכינסו. וקשיא לרב?

ומתרצינן: **אלא לעולם כי תניא ההיא מתניתא** דקתני דם דגים מותר אפילו לכתחלה אפילו בכינסו, וכגון **דאית ביה בתוך הדם קשקשים** מהדגים, שעל ידי כן ניכר שדם זה הוא של דגים ואין חשש שיבאו להתיר גם דם בהמה. **וכי קאמר רב דאסור כגון דלית ביה קשקשים**, שאין ניכר עליו איזה דם הוא, ולכן הוא אסור **18**.

**18. רש"י** מבאר, שיש מן הקשקשים של הדג בתוך דם, ועל ידי זה יש היכר לאחרים, שהוא דם דגים, ולא דם בהמה. ובחידושי הגרע"ק **איגר** כתב לדון, האם יכול הוא לכתחילה ליתן קשקשים לתוך הדם כדי להתירו, או שדוקא כאשר הם נמצאים בו מאליהם, בזה לא נאסר הדם. ורצה לפשוט נידון זה, ממה שלמדנו בברייתא, שדם מהלכי שתיים אסור, ומבואר בגמרא, שבזה אין את ההיתר של קשקשים, ומפני זה סתמה הברייתא לאיסור. ולכאורה יקשה, מדוע לא נזכר היתר זה גם בדם האדם, דהיינו, על ידי שיתן קשקשים לתוך דם האדם כדי להתירם? אלא בהכרח, שאין היתר זה קיים אלא כשהם נמצאים בו מעצמם. אולם כתב, שמלשון הרמ"א [יו"ד פז ג] נראה, שגם כאשר נתן בעצמו קשקשים לדם דגים, הרי הם מותרים. [ואולי יש לומר לפי דעת הרמ"א, שהיתר זה דקשקשים, אינו שייך אלא בדם דגים, שהאמת היא, שהדם הוא דם דגים, מה שאין כן בדם האדם, שהקשקשים באים רק לאחוז את עיני האנשים, שיהיו סבורים שהוא דם דגים]. ונסתפק התוס' **יום טוב**, האם דם חגבים שכינסו גם כן נאסר, באופן שאין בו קשקשים, או לא. **והפרי חדש** [יו"ד סו יד] נקט בפשיטות, שדינו שוה לדם דגים. וכתב הערוך לנר לדקדק כן מלשון משנתנו, "דם חגבים וכו' אין חייבים עליו", ומשמע מכך, שאיסור על כל פנים יש בו, וכמו שדקדקו התוס' [כב] לענין דם דגים. אבל מדברי הרמב"ם [מאכ"א ו א] מבואר שפירש תירוץ הגמרא באופן אחר, שבאמת בדגים טהורים, אין איסור כלל אפילו מדרבנן, וכל דברי רב, האוסר דם דגים, נאמרו דוקא בדג טמא [והוא הדין לחגב טמא, כמבואר בהרמב"ם], וזהו חילוק הגמרא בין "אית ביה קשקשים", שהוא דג טהור, ובין "לית ביה קשקשים", שהוא מין דג טמא. ועיי"ש בהשגת הראב"ד. וכתב הלחם משנה, שלפי זה, ודאי אין צורך להעמיד את דברי רב, דוקא בכינסו. שהרי בכל ענין יש בו איסור משום דג טמא. ובאבי עזרי [מלכים ט י] כתב, שלפי פירוש זה, נוכל לדקדק מדברי הגמרא, שדם, אין בו דיני בשר, ולכן נקט רב לשון "אסור", שמשמעותו, שאמנם יש בו איסור משום יוצא מן הטמא, אבל על כל פנים, חיוב מלקות, משום דג טמא, אין בו, ודוקא לענין דם שרצים, למדנו לעיל, שלוקין עליו משום איסור שרצים, כבשרו. וכן הוא מבואר בדברי הרמב"ם שם, שאיסור דם דגים טמאים הוא כחלב בהמה טמאה, שגדר איסורו משום יוצא מן הטמא, ועל כן אין בו מלקות אלא איסור עשה. אלא שכתב שם, שחילוק זה באמת צריך ביאור. שהרי לעיל [ד ב] למדנו, שהמקור לאסור דם שרצים כבשרם הוא, מן הפסוק "כל חלב וכל דם", שמזה נדרש, שכל מין שאין דמו אסור באיסור דם, יש בדמו איסור משום טמא, ולכן, בשרצים שאין בהם איסור דם, יש בדמם איסור משום שרצים, כבשרם, ואם כן לכאורה היה הדין נותן, שגם בדגים, שאין בהם איסור משום דם, יהיה בהם איסור משום טמא, וצ"ע. וקושיא זו הקשה הרמב"ן [שמיני] על הרמב"ם, האוסר בשר אדם באיסור עשה, וכמו שיבואר בהערה הבאה אי"ה, שלדבריו, גם דם האדם יהיה אסור כבשרו, שהרי אין דמו אסור משום דם, ואם כן הרי הוא כדם שרצים, שדינם כבשר מן הטעם הזה.

אמר רב ששת: דם מהלכי שתיים אפילו מצות "פרוש", מצות פרישה בעלמא, אין בו.

מיתבי: תניא: דם הטחול, דם חלב, דם הכליות, דם איברים, הרי אלו בלא תעשה. דם מהלכי שתיים, דם שרצים ורמשים, אסור ואין חייבין עליו. הרי שדם מהלכי שתיים יש בו איסור?

## דף כב - א

ומתצינן: כי תניא דאסור - כגון **דפירש** הדם מגוף האדם. כי קאמר רב ששת דמותר - בדלא פירש.

כדתניא: דם שעל גבי ככר - גוררו ואוכלו. דם של בין השיניים - מוצץ ובולע ואינו חושש.

איכא דמתני לה להא דרב ששת על ברייתא הדא.

דתניא: יכול יהא חלב מהלכי שתיים חלב אשה האוכלו עובר בלאו? ודין הוא מקל וחומר יש ללמוד שהוא אסור: מה בהמה טמאה, שהקלת במגעה שלעולם אינה מטמאה בחייה, שאין בה זיבות ונדות, בכל זאת החמרת בחלבה שאסור באכילה - מהלכי שתיים, שהחמרת במגעו, שהאשה מטמאה בנדה וזבה, אינו דין שתחמיר בחלבו! **19**

**19.** נחלקו הראשונים בדין בשר האדם, ויש בזה שלש שיטות. א. דעת הרמב"ם [מאכ"א ב ג], שבשר האדם אסור באיסור עשה, שהרי נאמר, "זאת החיה אשר תאכלו", ומזה נדרש, אבל שאר בעלי חיים לא תאכלו, ולא הבא מכלל עשה, עשה. וכן נפסק בשו"ע [יו"ד עט א]. ב. דעת הרא"ה והריטב"א [כתובות ס], שבשר האדם אסור בלאו, שהרי יש ללמדו בקל וחומר מבשר בהמה טמאה, וכמו שרצינו בגמרא ללמוד חלב האשה מחלב טמאה, ואף על פי שהחלב למעשה מותר, משום הדרשה ד"זה", מכל מקום הבשר נשאר באיסורו, ואמנם אין באיסור זה עונש, שהרי אין מזהירין ואין עונשין מן הדין, על כל פנים איסור לאו יש בזה. ג. דעת הראב"ד שם והרמב"ן [שמיני], שבשר האדם מותר לגמרי מן התורה [והוסיף הרמב"ן, שזהו דוקא בבשר החי, אבל בשר המת, יש בו איסור הנאה מן התורה, וכמו שלמדנו בע"ז [כט]. ועיין בתוס' כתובות [ס], מה שהביאו מתורת כהנים. עוד נחלקו הראשונים, האם נוהג באדם איסור אבר מן החי, שהרמב"ם שם כתב שאינו נוהג בו, והמשנה למלך הביא בשם הריטב"א, שאסור משום כן. וכתב המגיד משנה שם, שמברייתא זו יש משמעות כדעת האוסרים מן התורה, שאילו היה בשר האדם מותר, איך שייך ללמוד מקל וחומר, שחלב האשה יהיה אסור, כמו חלב של טמאה, והרי חלב של טמאה הוא יוצא מן האסור, ולכן אסור הוא גם כן, אבל חלב האשה, הרי הוא יוצא מן הטהור, ואמנם חמור הוא מבהמה, אבל מכל מקום אין כל סיבה וטעם לאסרו. והפרי חדש [עט ו] כתב לדחות ראייה זו, שאמנם לולא הדרשה ד"זה", היינו סבורים, שגם בשר האדם אסור מן התורה, מכח הקל וחומר

שמבהמה טמאה [וכמו שכתב הרא"ה הנ"ל], ולכן היה מקום לאסור גם חלבה משום יוצא, אבל כשלמדנו מ"זה", שחלבו ודמו מותרים, למדנו גם כן מדרשה זו, שבשרו מותר. [ואולי יש ליישב עוד לפי דעת הריטב"א הנ"ל, שנוהג איסור אבר מן החי באדם, והרי בבכורות [ו] למדנו, שמעיקר הדין היינו אוסרים חלב טהורה משום יוצא מן החי, אלא שחידוש הוא שחידשה תורה להתירו, ומשום כך הוצרכנו לדרוש מן הפסוק איסור בחלב בהמה טמאה. ולפי זה יש לומר, שחלב בהמה טמאה, יש בו באמת גם כן משום יוצא מן החי, מלבד איסור יוצא מן הטמא שיש בו, ומעתה, גם חלב מהלכי שתיים, לולא הדרשה ד"זה", היינו אוסרים מדין יוצא מן החי, מכח הקל וחומר שבברייתא, אף על פי שבשרו מותר מן התורה, שהרי יוצא הוא מן החי. ועיין יו"ד [פא ה ובביאור הגר"א ית]. והראב"ד והרמב"ן הקשו לדעת הרמב"ם, שהרי דם מהלכי שתיים, וכן חלבו, מותרים אפילו מדברי סופרים [ורק באופנים מסויימים נאסרו, וכמו שלמדנו לעיל לענין דם, ובכתובות [ס] לענין חלב, עיי"ש], ואילו היה בשרו אסור, היה הדין נותן שיהיו דמו וחלבו גם כן אסורים משום יוצא מן הטמא. והמגיד משנה תירץ, שבאמת גזירת הכתוב היא להתירם, וכמו שנדרש בגמרא מ"זה", והוסיף המגיד משנה ליתן טעם להיתר זה, שמאחר ועיקר מזונו של התינוק הוא חלב, ולמדנו בנדה [ט], שהחלב, מתחילת יצירתו הוא דם, ואחר כך נעקר ונעשה חלב, ואם כן אין ראוי שיהיה עיקר גידולו של האדם על ידי דבר איסור, ומפני זה לא אסרתו תורה.

**תלמוד לומר "אך את זה לא תאכלו ממעלי הגרה וממפריסי הפרסה את הגמל".**  
ודרשינן: זה - טמא הוא וחלבו [שמגמל ילפינן בבכורות ו, ב לאסור חלב בהמה טמאה, רבינו גרשום]. ואין חלב מהלכי שתיים טמא, אלא טהור, שהוא מותר באכילה.

יכול אוציא את החלב לפי שאין איסורו שוה בכל, שרק בבהמה טמאה הוא אסור, ואילו חלב בהמה טהורה מותר, ולכן מותר גם באשה. ולא אוציא הדם של מהלכי שתיים שהרי הוא שוה בכל, שכל דם מבהמה אסור?

**תלמוד לומר בסוף הפסוק "טמא הוא לכם".** ודרשינן: הוא טמא ואין חלב ודם מהלכי שתיים טמא אלא טהור [גירסת רבינו גרשום] 20.

20. **התוס' בכתובות [ס] כתבו,** שברייתא זו, הלומדת היתר דם האדם, מ"זה", חולקת עם הברייתא שלמדנו בתחילת הפרק, הדורשת מכלל ופרט וכלל. והגר"א [יו"ד עט ד] כתב ליישב לפי דעת הרמב"ם והרא"ה, שלעיל באנו ללמוד שאין בדמו איסור משום דם, וכאן באנו להתיר את דמו משום איסור יוצא, וכנ"ל, ולכן אפשר גם כן לדרוש היתר החלב והדם מפסוק אחד, הואיל ובשניהם באנו להתיר משום איסור יוצא. ובהגהות הרד"ל העיר, לפי דעת התוס' בסנהדרין [ד], שדם יש בו דין בשר, וכמו שמצאנו לענין טומאת נבילה, שנוהגת גם בדם. ואם כן, לדעת הראשונים האוסרים בשר האדם מן התורה, היה עלינו לאסור גם את דם האדם משום איסור זה. אולם כבר נתבאר לעיל, שלהלכה אנו נוקטים שאין טומאת נבילות נוהגת בדם, וכמו כן, בדם דגים וחגבים טמאים, אין איסור משום דג וחגב טמא, אלא משום יוצא, וכנ"ל, הרי שאין בדם דין בשר, וכמו שהאריך להוכיח באבי עזרי [מלכים ט י].

ועל זה אמר רב ששת: אפילו מצות פרוש אין בו בחלב מהלכי שתיים.

**תנן התם במסכת חולין: הלב - קורעו ומוציא את דמו.** ואם בשלו ולא קרעו אינו עובר עליו, על אכילת דמו.

**אמר רבי זירא אמר רב: לא שנו שאינו עובר עליו אלא בלב עוף, הואיל ואין בו כזית דם** 21. **אבל לב בהמה, די ש בו כזית דם, אסור, וחייבין עליו**

**כרת! 22 מיתבי : תניא : דם הטחול, דם הלב, דם הכליות, דם איברים הרי אלו בלא תעשה. דם מהלכי שתיים, דם שקצים ורמשים אסור ואין חייבין עליו. הרי שדם הלב אין בו כרת אלא לא תעשה בלבד [ואפילו כשיש בו כזית שהרי קתני דעובר בלא תעשה]!?**

**21.** למדנו מדברי הגמרא אלו, שחייב דם שיעורו בכזית. וכן פסק הרמב"ם [שם ו א]. והקשו האחרונים, ממה שלמדנו ביבמות [קיד], שלענין דם אינו מתחייב עד שיהיה רביעית. והרש"ש שם כתב ליישב, על פי דברי התוס' בזבחים [קט א ד"ה עולה], שכאשר שותה דם או שאר משקין בפני עצמם, שיעורם ברביעית, אבל כששורה פתו במשקין ואוכלו, מאחר שהוא דרך אכילה, שיעורו בכזית, וכאן שאוכל הדם עם הלב [שלא קרעו], שהוא דרך אכילה, שיעורו בכזית. עוד כתב הרש"ש ליישב, על פי מה שלמדנו בשבת [עז], ששיעור דם נבילות לטומאה [לדעת בית הלל], הוא ברביעית, משום שכאשר יהיה נקרש הדם, יהיה בו שיעור כזית. ואם כן יש לומר, ששני השיעורים שנאמרו בדם, הם דבר אחד, שרביעית הוא השיעור בדם צלול, וכזית הוא השיעור בדם לאחר שיקרוש. ובאפיקי ים [ב יג] השיג על תירוצו השני, ממה שכתב הרמב"ם [שגגות ו ז], שחלב ודם אינם מצטרפים לחייבו בקרבן, הואיל והם שני שמות איסור חלוקים. ובפשטות, דברי הרמב"ם נאמרו גם בדם צלול, ולדעת הרש"ש, ששיעור דם צלול הוא ברביעית, אם כן מטעם זה אינן מצטרפין. שהרי אינם שוים בשיעורם, שהחלב שיעורו בכזית, והדם שיעורו ברביעית [אף על פי שהשיעור רביעית שבו נובע מכך, שכאשר יקרוש יעמוד על כזית], וכמו שכתבו התוס' בסנהדרין [ד א ד"ה מנין], ועיין שם שהאריך בזה. ועיין עוד מנחת חינוך [קמת]. **22.** התוס' בחולין [קט] כתבו, שאין כונת רב לחייבו כרת, כשבישלו ואכלו אחר כך. שהרי למדנו במנחות [כא], שדם שבישלו אינו עובר עליו מן התורה, אלא כונתו באופן שאכלו קודם הבישול, והשיגו על דברי רש"י שם. והרמב"ם לא הביא בחיבורו דין זה, שדם שבישלו אינו לוקה עליו, וכתב הערוך לנו, שכנראה מקורו מדברי הגמרא אלו, שלפי פשוטם נראה, שרב מדבר אפילו לאחר שבישלו, ונחלק על הסוגיא דמנחות, ובוזה מיושב גם כן פירוש רש"י בחולין שם.

**ומתוצינן : כי קתני דאין חייבין עליו כרת על דם הלב היינו דוקא על דם דיליה הבלוע בבשר הלב, שהוא כשאר דם האיברים.**

**כי קאמר רב שדם לב בהמה חייבין עליו כרת היינו על הדם דאתי ליה מעלמא, הנמצא בתוך חלל הלב, וכדמפרש טעמא לקמן 23.**

**23.** כן היא הגירסא בספרים שלנו, ופירש רש"י, שדם הבא ללב בשעת שחיטה, הרי הוא בכרת, שהוא דם הנפש, אבל הדם של בשר הלב עצמו, דינו כדם האברים, ואין בו כרת. אולם גירסת הרמב"ם היא להיפך, ולכן פסק [מאכ"א ו ג-ד], שדם הבא ללב בשעת שחיטה, הוא בלאו, אבל דם הכנוס בלב, הרי הוא בכרת. [נפשוט הוא, שהרמב"ם מודה בדם של בשר הלב, שאינו אלא בלאו].

ומקשינן : אי בדם דיליה, היינו דם אברים ולמה צריך התנא לומר גם דם הלב?

ומתוצינן : וליטעמיך מי לא קתני דם כליות וקתני דם אברים ותיקשי לך למה קתני דם כליות?

**אלא על כרחך צריך לומר דתני דם כליות והדר תני דם אברים, אם כן הכי נמי : תני דם הלב והדר תני דם אברים!**

ומבארין: האי דם דאתי מעלמא - מהיכא אתי ליה?

**אמר רבי זירא: בשעה שהנשמה יוצאה מישרף שריף.** שהבהמה בנשימתה מושכת הדם מבית השחיטה לתוך חלל הלב והרי הוא דם הנפש ולכן חייבין עליו כרת.

שנינו במשנה: **דם שהנשמה יוצאה בו חייבין עליו.**

חמשה סוגי דמים יוצאים מהגוף בשעת הקזת הבהמה [או שחיטתה].

א. תחילה יוצא דם שחור, כשהוא שותת בזרם חלש.

ב. לאחר מכן מתחיל לצאת הדם האדום, כשעדיין הוא שותת בלבד.

ג. לאחר מכן מקלח הדם בזרם חזק.

ד. לבסוף, שוב מתמעט הדם, ושותת בלבד.

ה. לאחר כל זה יוצא דם התמצית, שיציאתו היא לאחר מיתה.

**איתמר: איזהו "דם הקזה" שהנשמה יוצאה בו?**

**רבי יוחנן אמר: כל זמן שהוא מקלח.** דהיינו, הדם השלישי בלבד. שבשנים הראשונים עדיין לא יצא דם הנפש. וברביעי, כבר יצא הדם שהנשמה תלויה בו [אעפ"י שהבהמה עודנה בחיים!] **ריש לקיש אמר: מטיפה המשחרת ואילך.** דהיינו, כל שלשת הדמים, מלבד הראשון השחור, הם דם הנפש [וכמובן מלבד דם התמצית, היוצא לאחר מיתה 24].

24 מדברי רש"י מבואר, שישנם חמש מיני דמים, דם שתיתה שחור, דם שתיתה אדום, דם קילוח, דם שתיתה אדום, ודם התמצית, ולרבי יוחנן חייבים כרת רק על דם הקילוח. אבל לריש לקיש יש חיוב כרת גם על האדום שקודם הקילוח ושלאחריו. אולם **בחולין** [לן] פירש רש"י באופן אחר, שישנם ד' מיני דמים, דם שתיתה, דם קילוח אדום, דם שתיתה שחור, ודם התמצית. ורבי יוחנן מחמיר יותר מריש לקיש, ומחייב גם על הקילוח. אבל לריש לקיש חייבים כרת רק על השחור. ויבואר אי"ה עוד מזה בהערה 26. והתוס' לעיל [כ ב] כתבו, שגם בדם שחיטה נאמר תנאי זה שהנשמה יוצאה בו, כמו לענין דם הקזה. וכתב **התבואות שור** [כח ל], שלפי דבריהם נמצאנו למדים, שמחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש קיימת גם לענין דם שחיטה. והרמ"א [שם טו] כתב, לענין כיסוי הדם [שמצותו לכסות דם הנפש דוקא], שצריך שיכסה גם את הדם ששותת לאחר גמר הקילוח. וביאר **התבואות שור**, שדין זה נובע משיטת רש"י **בחולין** הנ"ל, שלדעת ריש לקיש, דם הקילוח אינו בכלל דם הנפש, אלא דם השתיתה השחור שלאחריו, וחשש הרמ"א גם לדיעה זו. והוסיף התבואות שור, שהדבר פשוט, שהוא צריך לכסות גם את דם הקילוח עצמו. שהרי לדעת רש"י בסוגיתנו, סובר רבי יוחנן, שרק הוא נחשב לדם הנפש, ולא הדם שלאחריו. וכן פסק **הרמב"ם** [מאכ"א ו ג] בפירוש, ועיי"ש. אולם **הלחם משנה** [שם] דקדק מלשון **הרמב"ם**, שאינו סובר בזה **כהתוס'**, אלא כל דם היוצא בשעת שחיטה, הרי הוא נחשב כדם הנפש, אף על פי שאין הנשמה יוצאה בו, וביאר הלחם משנה הטעם, שמאחר והדם יוצא ממקום שנחתכו הסימנים, ששם הוא מקום יציאת נפשה, משום כך הכל חשוב כדם הנפש. ועיין בחזון נחום [מכשירין ו ה].

**מיתיבי : תניא : איזהו "דם הקזה" שהנשמה יוצאה בו? כל זמן שמקלח! יצא דם התמצית מכלל דם הקזה, מפני שהוא שותת. ודייקינן : מאי לאו. אפילו הדם האדום הראשון שלפני הקילוח והאחרון שלאחר הקילוח דשותת הוא, שניהם כדם התמצית דמי! שהרי כל הטעם דממעטינן דם התמצית הוא בגלל שהוא שותת, והרי אלו נמי שותתין, ואם כן אינם בכלל "דם שהנשמה יוצאה בו". תיובתא דריש לקיש דאמר שניהם בכלל דם שהנשמה יוצאה בו!!<sup>25</sup> ומתצינן : לא! אלא כונת התנא היא - למעוטי דם המשחיר בלבד, לומר שהוא אינו דם הנפש, אלא דינו כדם התמצית. אבל דם ראשון ואחרון, אף על גב דהוא שותת, היינו דם הנפש!<sup>26</sup>**

<sup>25</sup> הערוך לנו מבאר, שדם התמצית הוא הדם השותת לאחר מיתה, וכונת הגמרא לדקדק ממה שנקטה הברייתא גדר הפטור בדם התמצית משום שהוא שותת, שמזה נשמע, שהוא הדין לדם השותת קודם יציאת נפשה, שאינו קרוי דם הנפש. ותירצה הגמרא, שהברייתא באה להשמיענו, על דם שתיתה השחור, שקודם הקילוח, שאינו בכרת. <sup>26</sup> בהערה 24 הובאה דעת רש"י בחולין, שלריש לקיש אין חיוב כרת על דם הקילוח. והתוסי' שם השיגו עליו, שאם כן עדיין יקשה על ריש לקיש מברייתא זו. שהרי למדנו בפירוש, שדם הקילוח נחשב דם הנפש שיש בו כרת. ובלב אריה [שם] יישב בטוב טעם שיטת רש"י, שבאמת דברי ריש לקיש יכולים להתפרש בשני פנים, דהיינו, או כפירוש רש"י בחולין, או כפירוש התוסי' והרמב"ם, ומעתה, בתחילת הסוגיא, כשהקשינו על ריש לקיש מברייתא זו, היינו מוכרחים לפרש דבריו כפירוש התוסי' והרמב"ם, באופן שבדם קילוח יש חיוב כרת לדעת הכל, כדי שלא יקשה עליו מן הברייתא [וכמו שהוכיחו התוסי' בחולין, וכנ"ל]. אבל לאחר שהביאה הגמרא שנחלקו תנאים במחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש, שוב אפשר לחזור ולפרש דברי ריש לקיש כפשוטם, שרק הדם שלאחר הקילוח חשוב דם הנפש, ובאמת ריש לקיש אינו סובר כברייתא זו, המחייבת בדם קילוח, אלא כמו רבי אלעזר ברבי שמעון המובא לקמן בגמרא, ועיי"ש.

**מיתיבי : תניא : איזהו דם הנפש? כל זמן שמקלח! יצא דם ראשון ואחרון מפני שהוא שותת.**

**תיובתיה דריש לקיש!!?**

ומתצינן : אמר לך ריש לקיש : תנאי היא.

**דתניא : איזהו דם הנפש - כל זמן שמקלח, דברי רבי. רבי אלעזר ברבי שמעון אומר : מטיפה המשחרת ואילך.**

ואנא סברי כרבי אלעזר ברבי שמעון, וברייתא דלעיל כרבי.

**תנא דבי רבי ישמעאל :** כתיב "ודם חללים ישתה", ומשמע מכאן שאין הדם קרוי משקה ששותים אותו אלא היוצא לאחר שנעשה חלל, דהיינו לאחר מיתה. **פרט לדם קילוח,** היוצא בשעת יציאת הנשמה, ואינו קרוי משקה, **שאינו מכשיר את**



**הזרעים** לקבלת טומאה [זרעים] הוא לישנא דקרא כדכתיב "וכי יותן מים על זרע", שמתחילת לכל אוכל] 27 .

27. **רש"י ותוס'** מבארים, ששם "דם חללים", הוא רק על הדם היוצא לאחר מיתה, ומשום כך, כל זמן שהדם מקלח, שהוא נחשב לדם הנפש, אם כן עדיין אינו חשוב כמת, וממילא אינו קרוי "דם חללים", ולכן אינו מכשיר. [ולפי זה, תנא דבי רבי ישמעאל סובר לכאורה כדעת רבי יוחנן, ולכן מיעט רק דם הקילוח. אבל הדם השותת מיד לאחר הקילוח, מכשיר, הואיל והוא כבר נחשב כמת]. והוסיפו **התוס'**, שלענן דם שחיטה הדין הוא להיפך, דהיינו, שדוקא דם היוצא קודם מיתה, הרי הוא מכשיר, שהוא נחשב לדם שחיטה, ונלמד מ"על הארץ תשפכנו כמים" שהוא חשוב משקה. אבל דם התמצית, שהוא היוצא לאחר מיתה, אינו חשוב דם שחיטה ואינו מכשיר, וכמו שלמדנו בפסחים [טז], [ושם "דם חללים" גם כן אין בו, שדין "דם חללים" אינו אלא בדם האדם שמת, ולא בדם בהמה שמתה, וכמו שכתבו התוס' בחולין [לה ב ד"ה דם], ועיין שם שנחלקו בזה עם רש"י]. אבל **רש"י בחולין** פירש, ש"דם חללים" אינו אלא בדם הנפש, ולא בדם היוצא קודם לכן, ותנא דבי רבי ישמעאל סובר כדעת ריש לקיש, ומכיון שדם הקילוח אינו דם הנפש, משום כך אינו מכשיר. **והרמב"ם** [טו"א י ג], כשהביא הדין של תנא דבי רבי ישמעאל, כתב גם כן כדברי התוס', שדם היוצא בחיי הבהמה אינו חשוב משקה להכשיר, ולכן דם קילוח אינו מכשיר, אלא דם השותת, אלא שהרמב"ם כתב דין זה בדם שחיטה, ולא בדם הקזה, ותמחו **האחרונים** בזה על דבריו, ואין ליישב ולומר, שהרמב"ם אינו סובר כהתוס', לחלק בין דם שחיטה ל"דם חללים". שהרי מפורש הוא בסוגיא דפסחים [טז], שדם התמצית אינו מכשיר, אף על פי שהוא בא לאחר מיתה, ועיין בלב אריה [חולין שם] ובחזו"א [מכשירין ז ג]. ועיין עוד **בדבר אברהם** [ב ט] שהאריך מאד בכל הסוגיא.

**בעא מיניה רבי ירמיה מרבי זירא: הקיז דם לבהמה, וקיבל דמה בשני כוסות - מהו?**

**על** אכילת הדם של הכוס **הראשון** דברי הכל **חייב** כרת, שהרי מעורב בו דם קילוח שלכולי עלמא הוא דם הנפש.

כי תיבעי לי **על** הכוס **האחרון**, שיש בו רק דם שלאחר הקילוח, **מי מיחייב** עליו או לא?

**אמר ליה רבי זירא: הא פלוגתא דרבי יוחנן וריש לקיש היא!**

**דאיתמר: הקיז דם לבהמה, וקיבל דמה בשני כוסות.**

**ריש לקיש אמר: חייב שתי חטאות**, שגם על הכוס השני הוא חייב, אעפ"י שיש בו רק מהדם השותת לאחר הקילוח.

**ורבי יוחנן אמר: אינו חייב אלא חטאת אחת**, על הכוס הראשון בלבד, שיש בו דם הקילוח 28 .

28. **רש"י מפרש**, שהכוס השני, אין בה אלא מדם השתיתה שלאחר הקילוח, שבזה נחלקו כבר רבי יוחנן וריש לקיש לעיל, האם יש בזה עונש כרת או לא, ומחלוקת זו, תלויה היא במחלוקת הקודמת. אולם **הרמב"ם** [שגגות ו ג] העמיד מחלוקת זו, בהעלם אחד דוקא. אבל אם שתה שתי כוסות אלו בשתי

העלמות, הרי הוא חייב שתי חטאות לדעת הכל. ועיין לחם משנה. ובערוך לנר כתב, שלדעת הרמב"ם, אין למחלוקת זו שייכות כלל עם המחלוקת שלמדנו לעיל לענין דם שתיתה, שבאמת בכל כוס וכוס היה דם קילוח, ורבי יוחנן מחייבו חטאת אחת, משום ששתיהם משם אחד הם, וריש לקיש סובר, שהכוסות חשובות הן לחלק לחטאות, כמו שהתמחוין מחלקין לדעת רבי יהושע [לעיל טו].

ואזלו לשיטתייהו, דפליגי לעיל אי חייב על הדם השותת שלאחר דם הקילוח.

שנינו במשנה: **רבי יהודה מחייב בדם התמצית.**

**אמר רבי אלעזר: מודה רבי יהודה לענין כפרה,** שמכפרת זריקת הדם על המזבח, שאם זרק עליו דם התמצית מהקרוב - אין הזריקה כשרה, ואינה מכפרת. **שנאמר "כי הדם - הוא בנפש יכפר".** ודרשינן: **דם שהנפש יוצאה בו רק הוא מכפר, ושאין הנפש יוצאה בו אינו מכפר.**

**אמר רב נחמן בר יצחק: אף אנן נמי תנינא** שרבי יהודה מודה לענין כפרה: **דתניא:** נאמר "איש איש מבית ישראל ... אשר יאכל כל דם ... והכרתי אותה מקרב עמה", והיה צריך לומר "דם". **ומה תלמוד לומר "כל דם"?** אלא **לפי שנאמר בהמשך הפסוק "כי הדם הוא בנפש יכפר". אין לי שחייב כרת אלא על דם קדשים,** שהוא דוקא אותו דם **שהנפש יוצאה בו,** שרק הוא ראוי לכפר. אבל **דם חולין, ודם התמצית** אפילו של קדשים, שאינו מכפר [כדכתיב "בנפש יכפר" משמע שדוקא דם הנפש מכפר] - **מנין שחייב עליהם כרת? תלמוד לומר "כל דם",** לרבות גם את אלו לכרת.

**וסתם סיפרא מני - רבי יהודה היא!** הרי שרבי יהודה מודה שדם התמצית אינו מכפר.

## מתניתין:

**רבי עקיבא מחייב על ספק מעילה בהקדש אשם תלוי.** שעל אף שבדרך כלל אין מביאים אשם תלוי על ספק אלא על דבר שזדונו כרת, שאם ודאי לו שחטא מביא חטאת, ואילו מעילה אין בה לא כרת במזיד ולא חטאת במועל בודאי בשוגג אלא אשם, מכל מקום חייבין על ספיקה אשם תלוי, כדילפינן בברייתא בגמרא.

**וחכמים פוטרים** מאשם תלוי לפי שאין בודאי מעילה חטאת.

**ומודה רבי עקיבא** ביחס לתשלום להקדש **שאינו מביא את מעילתו,** שאינו צריך לשלם להקדש את הממון שמעל, הקרן בתוספת חומש, **עד שיתודע לו** שוודאי מעל, **ויביא אז עמו אשם מעילות ודאי** 29.

29. כתב בשערי יושר [ג כג], שמכאן יש להוכיח כדעת התוס' בכתובות [ל ב], שהגדר בתשלומי מעילה, אינו משום כפרה, אלא שהוא צריך לשלם להקדש את הממון שגזל ממנו. ומשום כך, כשיש ספק אם מעל, אינו מחוייב לשלם, וכדין כל ספק ממון שבתורה, שהמוציא מחבירו עליו הראיה. אבל אילו היה מוטל עליו חיוב תשלומים זה, כמו שאר מצוות התורה, ומשום כפרה, היה הדין נותן שיתחייב מספק, כדין כל ספק חיוב דאורייתא, שהוא לחומרא [וכמו שכתב הר"ן בנדרים ז] בשם הרמב"ן, לענין ספק צדקה, שהוא לחומרא, הואיל והוא נידון של איסורים], ועיי"ש. ויש להוסיף ולבאר בדבריו, שאף על פי שכפרת האשם תלויה בתשלומי מעילה, שאם הביא קרבנו ולא הביא מעילתו, אין מתכפר לו, וכמו שלמדנו בבבא קמא [קיא], מכל מקום עצם הנידון של התשלומים, הוא נידון של דיני ממונות, ולכן כשמתעורר ספק בזה, יש לפטרו כדין ספק ממונא של כל התורה. ועיין לעיל [ג ב הערה 43, 45] מענין זה. ועיין עוד ברש"י כאן ובצפנת פענח [ערכין א א].

**אמר רבי טרפון:** לדברי רבי עקיבא, **מה לו לזה שמביא** [כלומר, למה לו להביא] **שתי אשמות**, בתחילה אשם תלוי ולכשנודע לו אשם ודאי? כי בשלמא בכל אשם תלוי הרי האשם תלוי והחטאת שמביא בסוף כשיוודע לו אינם קרבן אחד, שהחטאת היא נקבה והאשם זכר, אבל כאן שהם קרבן אחד למה יביא פעמיים?

**אלא, יביא מעילה וחומשה**, הקרן של הממון שספק לו אם מעל וחומשו, **ויביא איל לאשם בשווי שני סלעים** [כדין כל האשמות שצריך שישוו כד] **ויאמר: אם ודאי מעלתי** כלומר אם יוודע לי בעתיד שאכן מעלתי, הרי **זו מעילתי**, הקרן עם החומש, **וזו אשמי**. והאיל יקרב כבר עתה בתור אשם מעילות ודאי 30. **ואם ספק מעלתי**, כלומר, שלעולם אשאר בספק אם מעלתי או לא, הרי **המעוות** יהיו **נדבה** לקיץ המזבח **והאשם** שאני מביא עתה יהא אשם תלוי.

30. הקשה בשערי יושר [ה טז], הרי הכלל הוא, שבכל מקום שנתעורר ספק בדיני ממונות, באופן שהולכים אחר המוחזק, אזי נעשה הדבר ע"פ האמת של המוחזק, אפילו אם לפי האמת אין הדבר שלו, ומשום שדין הממונות וזכותם נקבע ע"פ כללי משפטי התורה [וכמו שמבואר בבבא מציעא ו] לענין ספק במעשר בהמה, עיי"ש], ואם כן נמצא, שגם אם לפי האמת מעל, מכל מקום מאחר שאצלנו הוא ספק, הרי חיוב תשלומים זה נפקע ממנו, שהרי הוא המוחזק, ואם כן שוב אינו מחוייב גם כן באשם מעילות, וכמו שכתבו התוס' בפסחים [כט א], שכאשר אינו מחוייב בתשלומי מעילה, אינו מתחייב גם כן באשם, ואיך יכול הוא להתנות ולומר, שאם יהיה נודע לו אחר כך שמעל, הרי הוא מביא עתה את מעילתו ואת אשמו. **והידש שם**, שאמנם מצד משפטי התורה הרי הוא פטור מחיובו, מאחר שהוא המוחזק בממון, מכל מקום יש בכוחו להחליט, שהוא רוצה להתנהג לפי האמת, ולוותר על המוחזקות שלו, ועל ידי זה יהיה מתחייב במעילה, אילו האמת, שחטא מן הקודש.

ולפיכך הוא יכול לעשות כן, שהרי מאותו **מין שהוא מביא על "הודע"**, כשנודע לו בודאי שמעל, הוא **מביא גם על "לא הודע"**, כשהוא בספק, שבשניהם מביא איל בן שתי שנים, הלכך יכול להביא עתה קרבן אחד ולעשות תנאי. מה שאין כן בשאר אשם תלוי, שהחטאת והאשם אינם ממין אחד 31.

31. **רש"י בשבת** [עא ב] מפרש, שכאשר עשה ספק איסור כרת, אינו יכול לעשות כן. כלומר, שיביא קרבן ויתנה, שאילו יודע לו שחטא ודאי, יהיה זה לחטאתו, ואם לא יהיה נודע לו, יהיה זה לאשם תלוי, הואיל ודיני קרבנות אלו חלוקים, שהחטאת באה נקיבה, כשבה או שעירה, ואילו אשם בא איל זכר. אבל אשם תלוי ואשם ודאי שוים בכל דיניהם. וכתב בחידושי חתם סופר שם, שאף על פי שיש גם חילוק בדין

מתנות דמם, שהחטאת ניתנת ד' מתנות למעלה מחוט הסיקרא ובאצבעו של כהן, והאשם תלוי ניתן שתי מתנות שהן ארבע למטה מן החוט ומן הכלי, מכל מקום דינים אלו אינם מעכבים. אבל החילוק שכתב רש"י, הוא מעכב בדיעבד. אולם **המגן אברהם** [א יא] הקשה, שמטעם אחר אי אפשר לעשות כן. שהרי לדעת הכל, בחטאת צריך שיהיה נודע לו תחילה שחטא, ורק באשם ודאי נחלקו התנאים, וכמו שנלמד לקמן בסוגיא בע"ה. וכבר הרגיש בזה השיטמ"ק [יח]. ובחידושי **בכור שור** בשבת שם כתב ליישב דברי רש"י, על פי מה שלמדנו לעיל [יט], שלדעת ריש לקיש, ידיעת ספק נחשבת אף היא ידיעה [אף לענין ידיעה ראשונה הנצרכת בטומאת מקדש וקדשיו] עיי"ש, ומשום כך נתן רש"י טעם שעולה יפה לפי דעת הכל. ועיין עוד בדברי רש"י בשבועות [ד ב ד"ה ונעלם ונעלם] ובתוס' שם.

**אמר רבי עקיבא: נראין דבריו של רבי טרפון במעילה מעוטה**, כשלא מעל אלא בסכום מועט, שאז כדאי לו להביא עכשיו את מעילתו ובכך הוא מרויח מלהביא שתי אשמות.

אבל במעילה מרובה, **הרי שיבוא לידו ספק מעילה במאה מנה**, וכי **לא יפה לו** האם לא עדיף לו **שיביא אשם נוסף בשתי סלעים**, כשיודע לו בודאות שמעל, **ולא יביא עכשיו ספק מעילה במאה מנה**. שאם הוא מביא עתה את אשם המעילות [בתנאי] חייב להביא עמו גם את הממון, כי אחרת הוא אינו יוצא ידי חובת האשם, ונמצא מפסיד עתה הרבה.

ומתוך דברי רבי עקיבא אלו משמע, **שמודה רבי עקיבא לרבי טרפון במעילה מעוטה** שיכול להביא בתנאי. אלא שנחלק עליו רק במעילה מרובה, לפי שהדבר אינו כדאי לו **32**.

**32. התוס' בשבת** [עא ב] כתבו, שלדעת רבי טרפון, הרי הוא מחוייב להביא אשמו ומעילתו ולהתנות, ואין זה רק עצה טובה, ולכן אפילו במעילה מרובה דינו לעשות כן, אבל לרבי עקיבא, אינו אלא עצה טובה, ולכן נתן חילוק בין מעילה מרובה למועטת. [ולפי דבריהם, יתבאר לנו מאמר המשנה, "מודה רבי עקיבא שאינו מביא את מעילתו עד שיתודע לו", שבזה השמיע לנו התנא, שרבי עקיבא אינו סובר כרבי טרפון, המחייבו להביא גם את מעילתו]. וב**מרחשת** [א יג ג] ביאר יסוד מחלוקתם, שדעת רבי טרפון היא, שתשלומי המעילה מעכבים את כפרת הקרבן, וכמו שבמעילה ודאית, אילו הביא את אשמו ולא הביא מעילתו, לא נתכפר לו, כמבואר בבבא קמא [קיא], הוא הדין בספק מעילות, אם הביא אשם תלוי ולא הביא מעילתו, לא נתכפר לו [ואף על פי שמספק אינו מחוייב בתשלומין, מכח דין ספק ממונא לקולא, סוף סוף אי אפשר להתכפר על עון מעילה בלא תשלומי מעילה], ומעתה, מאחר שבעל כרחו הוא מביא את מעילתו, לצורך כפרת האשם תלוי, ממילא יכול הוא להתנות, וכאשר יודע לו, לא יהיה מחוייב להביא אשם ודאי, שהרי יצא כבר ידי אשמו בזה שהביא בתחילה קרבן עם תשלומי מעילה, אולם רבי עקיבא סבור, שאין תשלומי מעילה מעכבים הכפרה אלא באשם ודאי, שהוא מחוייב במעילה מצד דיני ממונות, מה שאין כן באשם תלוי, שמצד דיני ממונות אנו פוטרים אותו מתשלומין, אין כפרתו תלויה כלל בתשלומין, ועל כן, במעילה מרובה, יכול הוא להביא אשם תלוי בלא מעילה. אבל מכל מקום, אינו יכול להתנות שכאשר יודע לו שמעל, יהיה קרבן זה למפרע אשם ודאי, שהרי כתבו **התוס' בפסחים** [כט], שכאשר אינו מחוייב בקרן, אינו מתחייב גם כן באשם מעילות [ודוקא אשם תלוי מתחייב בו אף כשאינו מחוייב בקרן, שבאשם תלוי לא נתחדש דין זה]. אבל במעילה מועטת, שרוצה הוא להביא את מעילתו כדי להתנות, הרי הוא יכול להכניס עצמו לחיוב מעילה, וכמו שחידש **בשערי יושר** הנ"ל.

## דף כב - ב

### גמרא:

**תנו רבנן:** נאמר בתחלת פרשת אשם תלוי **"ואם נפש תחטא"**. ולפני אותה פרשה נכתבה פרשת אשם מעילות. ללמדך: **לחייב על ספק מעילות אשם תלוי** [כדמפרש ואזיל], **דברי רבי עקיבא. וחכמים פוטרים** בספק מעילה מאשם תלוי. והוינן בה: **לימא בהא קא מיפלגי רבי עקיבא וחכמים: דרבי עקיבא סבר למדין עליון,** הכתוב למעלה, דהיינו מעילה, **מתחתון,** מאשם תלוי שכתוב למטה, שגם בספק מעילה חייבין אשם תלוי. **ורבנן סברי אין למדין עליון מתחתון?**

**אמר רב פפא:** לא נחלקו רבי עקיבא וחכמים בכך. אלא **דכולי עלמא** סבירא להו **דלמדין עליון מתחתון.**

וראיה לדבר, **דאם כן** שתאמר שנחלקו בכך.

שחיטת עולה, דבעי שתהא **בצפון** אפילו **בבן בקר**. דלא כתיבא צפון אלא בבן צאן, ובן בקר הכתוב למעלה ממנו יליף לה מכח למדין עליון מתחתון. **לרבנן,** דלא סבירא להו דלמדין עליון מתחתון **לא משכחת לה** מהיכן למילף!!

**אלא** ודאי, גם רבנן מודו דלמדין עליון מתחתון. **והכא היינו טעמא דרבנן דפטרי** בספק מעילה מאשם תלוי: **דגמרי** אשם תלוי בגזירה שוה **"מצות" - "מצות"** **מחטאת** חלב [כנוי לחטאת רגילה לפי שפרשת חטאת סמוכה בתורה לאיסור חלב] שבשניהם נאמרה תיבת **"מצות"** - הלכך ילפינן: **מה להלן,** חטאת, היא רק **דבר שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חייבין חטאת,** אף **כל דבר שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת מביא על ספקו אשם תלוי,** לאפוקי מעילה **דאין חייבין על זדונו כרת** ולא על שגגתו חטאת. הלכך אינו מביא על ספקו אשם תלוי.

**דתניא** שאין כרת במעילה: **הזיד במעילה. רבי אומר:** עונשו **במיתה** בידי שמים. **וחכמים אומרים:** **באזהרה** בלבד דהיינו מלקות אבל כרת לכולי עלמא אין חייבין.

**ורבי עקיבא סבר:** **כי ילפינן "מצות - מצות" מחטאת חלב,** להכי הוא **דילפינן:** **מה להלן** בחטאת דיבר הכתוב **בחטאת קבועה,** שעני ועשיר שוין בה, **אף כאן** באשם תלוי אינו חייב אלא כשהוא מסתפק על חטא שחייבין עליו במקרה של ידיעת

ודאי, בקרבן **קבועה**, **לאפוקי** מי שמתחייב על חטאו כשנודע לו בודאי, **קרבן עולה** ו**יורד**, כמו טומאת מקדש וקדשיו, **דלא** חייב על ספיקו אשם תלוי.

ומעתה דאיצטריך את הגזירה שוה להכי. שוב אית לן למילף עליון מתחתון לחייב אשם תלוי בספק מעילה.

**ורבנן סברי: אין גזירה שוה למחצה!** אלא אית לן למילף את הגזירה שוה של אשם תלוי לחטאת לגמרי, שאין מביאין אשם תלוי אלא בדבר שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת, ולא במעילה שאין חייבין על זדונו כרת ולא על שגגתו חטאת.

והוינן בה: **אלא, מכלל דרבי עקיבא סבר יש גזירה שוה למחצה? ! והא קיימא לן דאין גזירה שוה למחצה! !**

ומשנינן: **אלא, דכולי עלמא סברי אין גזירה שוה למחצה. והכא היינו טעמא דרבי עקיבא משום דאמר קרא בתחילת פרשת אשם תלוי "ואם נפש".** ודרשינן: וי"ו ד"ואם נפש" הרי הוא **מוסיף על ענין ראשון**, שהוא מעילה דכתיב לעיל מיניה, ו**ילמד עליון מתחתון**. דהיינו, שההיקש של עליון מתחתון [האמור לעיל] בא לגלות שכאן אין לדרוש הגזירה שוה מחטאת לאשם תלוי לגמרי, ואפילו כדי לפטור מעילה מאשם תלוי, אלא יש להקיש מעילה לאשם תלוי ולחייבו, ואת הגזירה שוה בעל כרחך נדרוש רק למחצה, לפטור בחטא של עולה ויורד מאשם תלוי **33**.

**33.** ביאור הדבר, שאמנם גם בלא וי"ו מוסיף, היינו יכולים לדרוש היקש מכח סמיכות עליון לתחתון [וכמו שביארה הגמרא לעיל, שלדעת הכל למדים עליון מתחתון]. אולם מאחר ונאמרה גזירה שוה ד"מצות מצות", ללמוד אשם תלוי מחטאת, לכן, כדי להעמיד גזירה שוה זו לחצאין [וללמוד ממנה, שאין אשם תלוי אלא בדבר שחייבין על שגגתו חטאת קבועה], אין די בהיקש לבד, אלא אנו נצרכים לדרוש הוי"ו מוסיף לזה.

**ורבנן סברי:** האי היקישא של וי"ו מוסיף על ענין ראשון לא בא ללמד עליון מתחתון, אלא אדרבה, **תחתון** [אשם תלוי] **הוא דגמר מעליון** [מאשם מעילות]. לומר לך, דיש לקנותו **לאשם תלוי** שיהיה ערך מחירו **בכסף שני שקלים**, כדין אשם מעילות דכתיב בו בהדיא "בערכך כסף שקלים" **34**.

**34.** לפי מה שנתבאר בהערה הקודמת, יהיה הביאור כאן באופן זה, שכדי לחייב אשם תלוי בכסף שקלים, אין די בהיקש לבד, אלא אנו נצרכים לדרשה של וי"ו מוסיף על ענין ראשון. והטעם לזה יש לומר, על פי מה שמבואר לקמן בגמרא, שמצד הסברא אין נראה לחייבו להביא אשם תלוי בכסף שקלים, משום שלא יהיה ספק איסור חמור מן הודאי. שהרי כאשר נודע לו שחטא ודאי, אינו חייב להביא חטאת בכסף שקלים, ומשום כך הוצרכנו לדרוש מן הוי"ו.

ומכיון שההיקש לא בא ללמוד מעילה מאשם תלוי, מעתה שוב יש לדרוש את הגזירה שוה לגמרי, לפטור מעילה מאשם תלוי.

**ורבי עקיבא סבר: אין היקש למחצה!** אלא יש להקיש לגמרי, גם עליון לתחתון, ולחייב בספק מעילה אשם תלוי.

והוינן בה: **מכלל, דרבנן סברי יש היקש למחצה. והא קיימא לן דאין היקש למחצה?! ומשנינן: לא! אלא דכולי עלמא סברי אין היקש למחצה. והכא היינו טעמא דרבנן: דאתיא גזירה שוה "מצות - מצות" לפטור מעילה מאשם תלוי, ואפקיה מהיקשא של עליון מתחתון שבא לחייב מעילה באשם תלוי [שהגזירה שוה עדיפא מהיקש. שכיון שיש לקיים את ההיקש לענין תחתון מעליון הרי שעדיף לומר אין גזירה שוה למחצה מאשר לומר אין היקש למחצה. ערוך לנר].**

והוינן בה: **ורבי עקיבא, האי דינא דאשם תלוי צריך לקנות בכסף שקלים מנא ליה?** [שהרי כאמור אילו היה רבי עקיבא לומד דין זה על ידי תחתון מעליון [כחכמים], לא היה לו ללמוד עליון מתחתון לענין אשם תלוי במעילה, כדי שהגזירה שוה לא תהא למחצה. שיטמ"ק זבחים מח, א, אות ח'] 35.

35. הגירסא בספרים ישנים היא, שלרבי עקיבא, אף על פי שדורשים מהוי"ו מוסיף לענין אשם בכסף שקלים, מכל מקום דורשים ממנו גם כן עליון מתחתון, לחייב בספק מעילות אשם תלוי, הואיל ואין היקש למחצה. ורש"י כתב שאין גירסא זו נכונה. וביארו האחרונים כונתו, שהכלל ד"אין היקש למחצה" נאמר רק כאשר ישנו למד ומלמד, שהוקשו זה לזה, שבוה אנו אומרים, שדיניהם שוים לכל דבר, הואיל ואין היקש למחצה, מה שאין כן בנידון שלנו, שאנו מעמידים ההיקש, ללמוד תחתון מעליון, ולא עליון מתחתון, בזה לא יתכן הכלל הנ"ל. ועיין ערוך לנר.

ומשנינן: **נפקא ליה מ"זאת תורת האשם" - תורה אחת לכל האשמות! לענין אשם דבכסף שקלים.** דכשם שאשם מעילות דינו בכסף שקלים כך כל האשמות.

ומכיון שאין צורך ללמוד בהיקש את התחתון מהעליון לענין כסף שקלים בהכרח שההיקש בא ללמוד עליון מתחתון לחייב אשם תלוי על ספק מעילה. והגזירה שוה תהיה רק למחצה, לענין עולה ויורד, [שכדי שלא יתבטל ההיקש לגמרי ילפינן גזירה שוה למחצה. והדרין השתא ממה דאמרינן לעיל דטעמא דרבי עקיבא משום דאין היקש למחצה].

**ורבנן סברי: אף על גב דכתיב "זאת תורת האשם", מכל מקום איצטריך למכתב "ואם נפש" ולדרוש "וי"ו מוסיף על ענין ראשון" וילמד תחתון מעליון שאשם תלוי אף הוא צריך להיות שוה כסף שקלים.**

**דאי מ"זאת תורת האשם", הוה אמינא: כי אמינא "תורה אחת לכל אשמות" לענין כסף שקלים, הני מילי בשאר אשמות ודאין, אבל אשם תלוי, כיון דעל ספק אכילת חלב [והוא הדין על כל עבירות שיש בהם חטאת] קאתי, אימא לא יהא ספיקו חמור מודאו, מה ודאו של חטא מביא עליו חטאת בת דנקא**

[בשיווי "דנקא" שהוא ערך נמוך של מעה כסף, שהיא ששית הדינר ולאו דוקא בשווי דנקא, אלא בכל שווי שהוא, אלא נקט "דנקא" לדוגמא לשווי נמוך. רש"י זבחים מח, א ד"ה דנקא] **אף ספיקו**, דהיינו אשם תלוי, לא יהיה חייב אלא **אשם בר דנקא**.

**אהכי כתב רחמנא "ואם נפש"**. ודרשינן: **"וי"ו מוסיף על ענין ראשון"** שאכן אשם תלוי חמור מחטאת ודאי, וחייב לקנות בשיווי שני שקלים כסף <sup>36</sup>.

<sup>36</sup> **הרמ"א** באו"ח [תרג] כתב, שהעושה ספק עבירה, צריך יותר לשוב בתשובה, מהעושה ודאי עבירה, מפני שהעושה ודאי עבירה יותר מתחרט מהעושה ספק עבירה, ולכן, קרבן אשם תלוי בא יותר ביוקר מחטאת.

והוינן בה: **הניחא למאן דדריש "זאת תורת האשם"**, הרי אפשר לומר שרבי עקיבא סובר כן. **אלא למאן דלא דריש "זאת תורת האשם"** [דפלוגתא דאמוראי היא במנחות ג, ב אי דרשינן כי האי דרשא לגבי מנחה מ"וזאת תורת המנחה" - תורה אחת לכל המנחות] **מאי איכא למימר** דמהיכן יליף לה רבי עקיבא לאשם תלוי בכסף שקלים?

ומשינן: **יליף** גזירה שוה **"בערכך - בערכך" מאשם מעילה**, דבאשם תלוי [וכן באשם גזילות] כתיב **"בערכך"** וכן באשם מעילות.

**ואשם שפחה חרופה דלא כתב בה בערכך ילפינן** לדינא דכסף שקלים בגזירה שוה **"באיל - באיל"** ממעילה שבשניהם נאמר **"באיל האשם"**. [אשם נזיר ואשם מצורע הרי הם באים כבש ואמרינן לעיל י, ב דמדאיל שהוא בן שתי שנים נקנה בשני סלעים, כבש שהוא בן שנתו נקנה בסלע אחד].

שנינו במשנה: ואם ספק מעלתי המעות נדבה, והאשם אשם תלוי.

והוינן אהא דקתני **"ואם ספק"**:

**מאי קאמר?** שהרי ודאי כך הוא, שעתה הוא בספק אם מעל או לא, דבהכי איירי מתניתין.

ומשינן **אמר רבא: תני**: שכך הוא מתנה ואומר: **אם בספיקו עומד לעולם, שלא יודע לו לעולם אם מעל או לא, יהא הקרבן אשם תלוי**.

שנינו במשנה: **שממין שהביא על "הודע" מביא על "שלא הודע"**.

והוינן בה: **סוף סוף**, לא הרויח כלום מהתנאי שעשה. שהרי **כי מתידע ליה** לאחר מכן שמעל בודאי **בעי לאיתווי אשם מעילות ודאי?** דסלקא דעתין שאשם ודאי דינו



כחטאת וצריך ידיעה ודאית שחטא בשעת הבאת הקרבן, ואינו יוצא בקרבן שהביא קודם ידיעתו.

ומתרצינן: **אמר רבא: מדברי שניהם**, של רבי טרפון ורבי עקיבא [שמודה לרבי טרפון במעילה מעוטה], **נלמד: דאשם ודאי שונה מחטאת, ולא בעי ידיעה בתחלה** קודם הבאת הקרבן, ולכן גם אחר שיודע לו שודאי מעל, יצא באשם זה אעפ"י שהקריבו קודם הידיעה <sup>37</sup>.

<sup>37</sup> **בשבת** [עא] למדנו, שישנם תנאים הסוברים, שאשם ודאי צריך ידיעה בתחילה. ורש"י שם פירש, שכונת הגמרא היא, לרבי עקיבא, הסובר במשנתנו, שבמעילה מרובה אינו מתנה. והתוס' שם תמהו על פירושו. שהרי מפורש כאן בדברי רבא, שגם רבי עקיבא מודה, שאשם ודאי אינו צריך ידיעה בתחילה, ולכן במעילה מועטת יכול הוא להתנות, שאם יודע לו שמעל, יהיה אשם ודאי. ועיי"ש בראש יוסף. ועיין הערה 39 עוד מזה. ולענין אשם תלוי, אם צריך ידיעת ספק בתחילה, **האבני נזר** [אהע"ז ב רעט י] הוכיח מדברי הרמב"ם [שגגות ח ח], שצריך ידיעה, ולכן כתב הרמב"ם שם, שידעת ספק שלאחר המעשים, הרי היא מחלקת לאשמות תלויין, וכמו שלמדנו בשבת [עב] לענין חטאות.

## מתניתין:

**האשה שהביאה חטאת העוף על ספק**, כגון שהפילה ואינה יודעת מה הפילה, אם הוא דבר שחייבין עליו קרבן לידה או לא [עיינן לעיל ז, ב במשנה "יש מביאות קרבן"], שהדין הוא שמביאה את עולתה [כבש בעשירה ועוף בעניה] ומתנה, שאם היא חייבת בקרבן לידה יהא זה לחובתה ואם לאו יהא עולת נדבה, והחטאת [שהיא עוף בין בעשירה בין בעניה] שאינה יכולה להתנות שיהא נדבה, הרי היא מביאה אותה על ספק, ואותה חטאת אינה נאכלת לכהנים כי שמא אינה חייבת בו ונמצא שאינה חטאת אלא סתם עוף חולין והרי היא נבלה בגלל המליקה שנעשתה בו.

**אם עד שלא נמלקה החטאת נודע לה שמה שילדה** הוא דבר שודאי חייבת עליו קרבן, **תעשינה בתור חטאת ודאי!** ותאכל לכהנים. **שהרי מאותו מין שהיא מביאה על "הודע" מביאה גם על "לא הודע"**, שבין יולדת ודאי ובין יולדת ספק מביאה אותו קרבן, דהיינו תור או בן יונה לחטאת <sup>38</sup>.

<sup>38</sup> כתבו התוס', שכאשר נודע לה לאחר המליקה, שילדה ודאי, אזי מעיקר הדין גומרים כל מעשיה כחטת העוף ודאי, וכן כשנודע לה לאחר ההזאה, מעיקר דין תורה הרי היא נאכלת כחטאת ודאי. אולם מדרבנן החמירו בזה, ואמרו, שבאופנים אלו הרי היא נקברת, כדי שלא יאמרו, חטאת העוף הבאה על הספק נאכלת, וכדלקמן [כו]. והוסיפו התוס' ליתן טעם לדין זה, שמאחר וחטאת יולדת אינה באה על חטא, אין זה כמו שאר חטאות ואשמות, שצריך בהם ידיעת החטא, ועל כן, כשנתברר לבסוף שילדה ונתחייבה בשעת לידתה בקרבן, עולה לה חטאת העוף זו לחובתה, אף על פי שבשעת עבודותיה היה לה רק ידיעת ספק. ועיקר חילוק זה [שבין החטאות], מפורש הוא לעיל [ז ב] בגמרא, ולמדנו שם, שמטעם זה אמר רבי יוסי שם במשנה, שיכולות שתי נשים להביא חטאת אחת, ולהתנות ביניהם, שזו שילדה תעלה החטאת לחובתה, מה שאין כן בחטאות הבאים על חטא, שאי אפשר להתנות כן, כמבואר לקמן במשנה [לדעת רבי יוסי], הואיל וצריך ידיעת החטא. אבל הרמב"ם בפירוש המשנה [לעיל שם] כתב, שאין ההלכה כן, ואין שתי נשים יכולות להביא יחד חטאת יולדת ולהתנות כנ"ל, וכן דקדקו האחרונים,

ממה שלא הביא הרמב"ם דין זה בחיבורו, ולכאורה סברתו היא, שגם בחטאת יולדת צריך ידיעה בתחילה, כמו בשאר חטאות הבאים על חטא. ולפי זה, כשנודע לה לאחר מליקה שילדה ודאי, מעיקר דין תורה אי אפשר להזות דמה על המזבח. שהרי המליקה נעשית מתוך ידיעת ספק, ואי אפשר שתועיל מליקה זו אלא לחטאת העוף דספק, ולא לחטאת העוף של ודאי. שהרי ידיעת ספק אינה חשובה ידיעה [וכמו כן אי אפשר להזות דמה לשם חטאת העוף דספק, שהרי כבר נתברר ספיקה, ואין מקום צורך כלל בקרבן זה]. והקשה **הערוך לנר**, אם כן, מדוע הוצרכה הגמרא לקמן [כו] ליתן טעם לשריפתה [באופן שנודע לה לאחר מליקה, שילדה], כדי שלא יאמרו חטאת העוף הבאה על הספק נאכלת, ומבואר מזה, שעל כל פנים יש בה מצות הזאה כדינה, והלא מעיקר הדין אי אפשר להזות דמה מעתה, וכנ"ל. ורצה **הערוך לנר** לתרץ, שכל דברי הגמרא לקמן, אינם אלא לדעת רבי יוסי, שאינו מצריך ידיעה בחטאת יולדת. אבל לדעת התנאים המצריכים גם בקרבן זה ידיעה [וכמבואר בדברי הרמב"ם בפירוש המשנה שם], אין צורך באמת לטעם זה, ורק כשנודע לה קודם מליקה, בזה למדנו במשנתנו, שיכולה לעשותה בתורת ודאי, ואף על פי שבשעת ההפרשה עדיין לא היה לה ידיעה שילדה, לא איכפת לנו בזה, והעיקר הוא שבשעת עבודת הקרבן יהיה לה ידיעה. ובפסקי תוס' כאן כתב, שאם נודע לה לאחר כל המעשים, שילדה ודאי, אינה צריכה להביא קרבן נוסף בתורת ודאי. ולפי דברי **הערוך לנר** נמצא, שדין זה תלוי במחלוקת התנאים, שאמנם לדעת רבי יוסי ודאי הדין כן הוא, הואיל ובחטאת יולדת אין צורך בידיעה תחילה, אבל לדעת רבנן הסוברים, שחטאת יולדת צריכה ידיעה, לכאורה תהיה חייבת בקרבן נוסף, שאמנם היה לה ידיעת ספק הנצרכת לחטאת העוף דספק, אבל אין די בידיעה זו לחטאת של ודאי. [אלא אם כן נרצה לחדש ולומר, שכאשר יודע לה שילדה ודאי, לא יחול עליה חיוב של ודאי, הואיל וכבר הביאה על ספיקה]. וכן כתב הרש"ש [כו ב] בנידון זה, שהוא תלוי במחלוקת רבי יוסי ורבנן. ובשיטמ"ק [שם יא] כתב, שגם לדעת רבי יוסי, צריכה היא להביא אחר כך קרבן על הודאי. אולם בעיקר קושית הערוך לנר יש להוסיף, שלפי מה שהבאנו לעיל [ז הערה 130] בשם הגר"ח, שבאמת הרמב"ם מודה, שאין דין ידיעה כלל בחטאת יולדת [אלא שנתחדש בספק יולדת חובת הבאה בתורת ודאי, ועל כן אי אפשר להביא בין שניהם ולהתנות, עיי"ש], ודאי אין מקום לקושיא זו. ועל כל פנים, מדברי כולם נמצאנו למדים, שחטאת העוף הבאה על הספק, אינה חלוקה בעצם שמה מחטאת העוף של ודאי, ועל כן, אף על פי שהקדישתה בתורת ספק, כשנודע לה אחר כך שילדה, יכולה היא לעשות כל עבודותיה בה לשם קרבן ודאי. ועיין לעיל [ח א הערה 147] מה שהבאנו בפרט זה, וצ"ע.

א. היו לפנינו שתי חתיכות בשר. **חתיכה אחת של חולין וחתיכה אחת של קודש**. **אכל אחת מהן ואין הוא יודע איזה מהן אכל** - פטור מאשם תלוי! וכדעת חכמים במשנה הקודמת שפוטרים בספק מעילה מאשם תלוי. **רבי עקיבא מחייב באשם תלוי**, וכשיטתו במשנה הקודמת שמחייב אשם תלוי בספק מעילה. **אכל גם את השניה** אחר כך, **מביא אשם מעילות ודאי**, שהרי עתה ודאי הוא שאכל את החתיכה של קדש.

**אכל אדם אחד את הראשונה ובא אחר ואכל את השניה** - זה מביא אשם תלוי, וזה מביא אשם תלוי, שהרי כל אחד הוא בספק שמא מעל, **דברי רבי עקיבא** 39.

39. כתב השיטמ"ק [כה], שבאמת גם רבי עקיבא מודה, שיכולים הם לעשות כדברי רבי שמעון, שיביאו שניהם יחד ויתנו ביניהם, שהרי למדנו לעיל, שלדעת רבי עקיבא, אשם ודאי אינו צריך ידיעה, ועל כן, גם אם יסבור רבי עקיבא בעיקר הדין כרבי יוסי, שאינם יכולים להביא חטאת בין שניהם ולהתנות, הואיל ולכל אחד מהם אין ידיעה שחטא, מכל מקום באשם, שאין צורך בידיעת החטא, ודאי יכולים להביא ולהתנות, ומה שאמר רבי עקיבא, "זה מביא אשם תלוי וזה מביא אשם תלוי", נקט כן כדי להשמיענו, שיכולים הם להביא אשם תלוי, אף על פי שיש להם ידיעת ודאי, שאחד מהם חטא, שמכל

מקום, מאחר וכל אחד מהם עומד בספק חטא, הרי זה מביא אשם תלוי. אולם המאירי בשבת [עא] נקט בפשיטות, שלרבי עקיבא אינם יכולים להביא אשם ודאי בשותפות, ואף על פי שלרבי עקיבא, אין צריך ידיעה בתחילה באשם ודאי, מכל מקום מאחר שאיננו יודעים כלל מי הוא המתכפר בקרבן, אי אפשר להקריב האשם באופן זה, אבל כשמתנה בינו לבין עצמו, וכמו שאמר רבי עקיבא במשנתנו, אם יודע שמעלתי יהיה אשם ודאי וכו', שידוע לנו שהוא המתכפר בקרבן זה, ורק שאיננו יודעים איזה קרבן הוא זה, מאחר שאין צורך לידיעה בתחילה באשם, אפשר לעשות כן. וכדבריו כתב המהרש"ל בשבת שם.

**רבי שמעון אומר: שניהן מביאין אשם מעילות אחד בשותפות 40.** וכל אחד יאמר לחברו: אם אתה מעלת הרי חלקי בקרבן מחול לך, והאשם כולו יקרב עבורך 41.

**40. התוס'** לעיל [ז ב] הקשו, היאך התירו לעשות כן, והלא על ידי כן תתבטל מצות הסמיכה בקרבן זה, שאי אפשר ששניהם יסמכו, שהרי נמצא אחד מהם משתמש בקדשים, הואיל והסמיכה צריכה שתהיה נעשית בכל כוחו. ועיין תוסי' זבחים [עה א ד"ה והא] ומנחות [סב ב ד"ה וכן]. **41.** לכאורה היה נראה, שמדעת רבי שמעון, אין כל הכרע, האם סובר הוא כרבי עקיבא בדין ספק מעילות, שהוא חייב באשם תלוי, או כחכמים שאיננו חייב, שמכל מקום, מאחר שעל כל אחד מהם יש ספק חיוב קרבן של אשם ודאי, מוטל עליהם לצאת ידי חובתם, ועל כן הם מביאים ומתנים. וכן מבואר בשיטמ"ק [כג]. אולם התוס' בסוכה [ד ב] נקטו בפשיטות, שלדעת רבי שמעון, יש חיוב אשם תלוי בספק מעילות, וכדעת רבי עקיבא, ועי"ש מה שהקשו לפי זה.

## דף כג - א

**רבי יוסי אומר: אין שנים מביאין אשם אחד** על ידי שיעשו תנאי ביניהם [והטעם יתבאר בסוף המשנה], אלא אם כדעת חכמים שניהם פטורים, אם כדעת רבי עקיבא כל אחד מביא אשם תלוי 42.

**42. הרמב"ן והר"ז** בשבת [עא] כתבו, שדעת רבי יוסי היא, שאשם ודאי, צריך ידיעה בתחילה, ולכן אי אפשר להביא בשותפות ולהתנות, שהרי אין החוטא יודע שחטא, וכמו שלמדנו לעיל [ז], שזהו טעמו של רבי יוסי בדין זה, ולזה היתה כונת הגמרא בשבת שם, שישנם תנאים הסוברים, שאשם ודאי צריך ידיעה. וכתב הערוך לנר, שזהו המקור לדברי הרמב"ם, שפסק בהלכות שגגות [ט ז], שאשם ודאי צריך ידיעה, ומשום שהכריע כרבי יוסי, נגד רבי עקיבא ורבי טרפון הסוברים לעיל, שאין צריך ידיעה.

ב. היו לפנינו חתיכה של שומן חולין וחתיכה של חלב. אכל אחת מהן ואינו יודע איזו מהן אכל, מביא אשם תלוי.

אכל גם את השניה מביא חטאת שהרי עתה ודאי הוא שאכל חלב.

אכל אחד את הראשונה ובא אחר ואכל את השניה זה מביא אשם תלוי וזה מביא אשם תלוי שהרי כל אחד בספק שמא אכל חלב.

**רבי שמעון אומר: שניהם מביאים חטאת אחת** בשותפות ועושים תנאי ביניהם שמי שאכל את החלב יהא חלק חברו בחטאת מחול לו וכל החטאת תיקרב עבורו <sup>43</sup>.

<sup>43</sup> כבר נתבאר, שטעמו של רבי יוסי הוא, שמאחר וחטאת ואשם צריכים ידיעה, אי אפשר להתנות, שהרי אין החוטא יודע שחטא ודאי. והשיטמ"ק [כג] מבאר, שבאמת גם רבי שמעון מודה בעיקר הדין, שחטאת צריכה ידיעה, אלא שמאחר וישנה כאן ידיעת ודאי, שאחד מהם חטא, די בזה להחשיב ידיעת החטא. ובקהלות יעקב ביאר לפי דרך זו מחלוקת התנאים, שלדעת רבי יוסי, התנאי של ידיעה נאמרה על החוטא, שאינו יכול להפריש קרבן ולהתכפר, כל זמן שאין לו ידיעת ודאי שחטא, ולכן אין מועיל כלל מה שיש לנו ידיעה, שאחד משניהם ודאי חטא, אבל רבי שמעון סובר, שדין ידיעת החטא נאמרה בקרבן, ולא על החוטא, ועל כן, מאחר שידוע לנו שקרבן זה בא על חטא ודאי שנעשה כאן, לא איכפת לנו בזה שאין לנו ידיעה מי הוא החוטא.

**רבי יוסי אומר: אין שנים מביאין חטאת אחת** בתנאי. אלא כל אחד מביא אשם תלוי.

ג. היו לפניו חתיכת חלב של חולין וחתיכת שומן של קודש, אכל אחת מהן ואינו יודע איזה מהן אכל מביא אשם תלוי משום ספק אכילת חלב [ואפילו רבי עקיבא דמחייב אשם תלוי גם על ספק מעילה מכל מקום אינו חייב אלא אשם תלוי אחד שהרי אין כאן אלא עבירה אחת של ספק אכילת חלב ספק אכילת קודש] <sup>44</sup>.

<sup>44</sup> לעיל [יט] למדנו, בדין האוכל חתיכה אחת, שאינו יודע אם חלב היא אם דם היא, שלדעת רבי יהושע אינו מביא חטאת, כיון שאינו יודע באיזה חטא חטא, ונחלקו התנאים לפי דעתו, האם מביא אשם תלוי או לא, שלדעת רבי יהודה פטור, ולדעת רבי שמעון חייב. והעירו האחרונים, שלכאורה לדעת רבי יהודה, בנידון זה של משנתנו גם כן יהיה פטור מאשם תלוי, שהרי יודע ודאי שחטא. וכתב השפת אמת ליישב, שמאחר ואין חייבים חטאת על איסור מעילה, אלא אשם מעילות, אין זה נחשב, לענין זה, שודאי חטא, דוקא כשנסתפק לו אם חלב אכל או דם, שעל שניהם מביא חטאת, בזה פוטרו רבי יהודה מאשם תלוי.

**אכל גם את השניה מביא חטאת על החלב ואשם מעילות ודאי על הקודש.**

**אכל אחד את הראשונה ובא אחר ואכל את השניה, זה מביא אשם תלוי וזה מביא אשם תלוי.** שהרי כל אחד בספק שמא אכל חלב [וכן לרבי עקיבא כל אחד בספק שמא אכל חלב או קודש].

**רבי שמעון אומר: שניהם מביאים חטאת ואשם מעילות בשותפות, ומתנים ביניהם שמי שאכל את החלב ימחול לו חבירו את חלקו בחטאת וכל החטאת תיקרב עבורו, ומי שאכל את הקודש ימחול לו חבירו את חלקו באשם וכל האשם יקרב עבורו.**

**רבי יוסי אומר: אין שנים מביאין חטאת ואשם אחד,** אלא כל אחד מביא אשם תלוי.

ד. היו לפניו חתיכת חלב של חולין וחתיכת חלב של קודש, אכל אחת מהן ואינו יודע איזו מהן אכל - מביא חטאת. שהרי ממה נפשך אכל חלב, ואילו על ספק

חתיכה של קודש אינו מביא אשם תלוי, שחכמים לשיטתם, דאין מביאין אשם תלוי על ספק מעילות.

**רבי עקיבא אומר:** מביא אף אשם תלוי בנוסף על החטאת על ספק שמא אכל חתיכה של קודש. דרבי עקיבא לשיטתו שחייבין אשם תלוי על ספק מעילות.

**אכל גם את השניה, מביא שני חטאות** על שתי החתיכות של חלב [כשהיו בשתי העלמות, שיטמ"ק אות ה'], **ואשם** מעילות **ודאי** על חתיכת החלב של קודש.

**אכל אחד את הראשונה ובא אחר ואכל את השניה זה מביא חטאת וזה מביא חטאת,** שהרי כל אחד אכל חלב.

**רבי עקיבא אומר:** זה מביא אשם תלוי וזה מביא אשם תלוי נוסף על החטאת, שכל אחד הוא בספק שמא מעל.

**רבי שמעון אומר:** זה מביא חטאת וזה מביא חטאת משום אכילת חלב ושניהם מביאין אשם מעילות אחד בשותפות.

**רבי יוסי אומר:** אין שניהן מביאין אשם אחד.

ה. היו לפניו חתיכת חלב של חולין וחתיכת חלב של נותר מהקרבן, **אכל אחת מהן ואין יודע איזה מהן אכל - מביא חטאת** על אכילת חלב, שממה נפשך אכל חלב, **ואשם תלוי** על ספק אכילת נותר.

**אכל את השניה - מביא שלש חטאות:** שתי חטאות משום חלב [בשתי העלמות], וחטאת אחת משום נותר [ובגמ' פריך למה לא מביא גם אשם מעילה על הנותר].

**אכל אחד את הראשונה ובא אחר ואכל את השניה - זה מביא חטאת על החלב ואשם תלוי על הנותר,** וזה מביא חטאת ואשם תלוי.

**רבי שמעון אומר:** זה מביא חטאת וזה מביא חטאת משום אכילת חלב, ושניהן מביאין חטאת אחת על הנותר בשותפות.

**רבי יוסי אומר:** כל חטאת שהיא באה לכפר על חטא [והוא הדין אשם ודאי. רבינו גרשום] **אין שנים מביאין אותה!** ולמעט חטאת של מחוסרי כפרה, כגון יולדת, שאינה באה על חטא אלא להתיר באכילת קדשים, שמודה רבי יוסי ששנים מביאין אותה על ידי תנאי. לפי שהטעם של רבי יוסי בכל החטאות הוא משום שכתוב "או הודע אליו חטאתו" משמע שצריך שתהיה לו ידיעה ודאית שחטא, קודם הבאת הקרבן, וכן באשם ודאי סבירא ליה לרבי יוסי דבעי ידיעה בתחלה [רמב"ן ובעל המאור שבת עא, ב], ולכן

אי אפשר להביא חטאת ואשם ודאי מספק. מה שאין כן במחוסרי כפרה, שאין צריך ידיעה בתחלה. גמרא לעיל ז, ב.

## גמרא:

שנינו במשנה: **חתיכה של חולין וחתיכה של חלב - רבי יוסי אומר: אין שנים מביאין חטאת אחת.**

**אמר ליה רבא לרב נחמן: לרבי יוסי משמע דדוקא חטאת הוא דלא מייתי שניהן. הא אשם תלוי מייתו שניהם, ואם כן תיקשי דהיינו תנא קמא!?**

**וכי תימא "חתיכה אחת משתי חתיכות" איכא בינייהו, דלתנא קמא גם השני חייב אשם תלוי, אעפ"י שאין לפניו אלא חתיכה אחת שהיא ספק חלב, ולרבי יוסי רק הראשון חייב אשם תלוי ולא השני דבעינן לחיוב אשם תלוי שיאכל "חתיכה אחת משתי חתיכות". והכי קאמר רבי יוסי: אין שנים מביאין חטאת אחת, אלא הראשון מביא אשם תלוי והשני פטור 45.**

45. לפי מה שלמדנו לעיל [יח], יתפרש לנו כונת הגמרא באופן זה, שלפי הטעם שצריך חתיכה משתי חתיכות משום שנאמר "מצוות", או משום שבאופן זה אפשר לברר, אם כן השני שאכל אינו חייב באשם תלוי, שבשעת אכילתו לא היה אלא חתיכה אחת. אבל לפי הטעם של איקבע איסורא, גם השני מתחייב באשם תלוי, הואיל ומתחילה היו כאן שתי חתיכות, וכבר נקבע האיסור. ובמשנתנו למדנו, שרבי עקיבא גם כן מחייב את השני באשם תלוי, הרי שלדעת רבי עקיבא אין צורך בשתי חתיכות [על כל פנים בשעת האכילה, וכנ"ל]. וכן דקדק המצפה איתן מנזיר [כג] ומקדושין [פא], שלדעת רבי עקיבא, בחתיכה אחת ספק חלב ספק שומן, חייבים באשם תלוי.

**והתניא: רבי יוסי אומר: זה מביא אשם תלוי וזה מביא אשם תלוי, דלא בעינן "חתיכה אחת משתי חתיכות". ואם כן, היינו תנא קמא!?**

**אמר ליה רב נחמן: הא קמשמע לן תנא דמתניתין: דמאן תנא קמא? רבי יוסי!**

שנינו במשנה: **חתיכת חלב וחתיכת קודש [כו'] , חתיכת חלב וחתיכת חלב קודש כו' חתיכת חלב וחתיכת חלב נותר.**

**אמר ליה רבא לרב נחמן: הא דקתני במתניתין בחתיכת חלב וחתיכת נותר שאם אכל את השניה מביא שלש חטאות. תיקשי: וליתי נמי אשם מעילות ודאי, דהרי נותר דקודש הוא?**

**אמר ליה רב נחמן: הכא במאי עסקינן: דלית ביה בחתיכה של נותר שוה פרוטה, ואין מעילה בפחות משוה פרוטה.**

אמר ליה רבא: **והא מעיקרא**, בבבא קודמת של המשנה, בחתיכה של חלב וחתיכה של קודש, **דאית ביה שוה פרוטה** בחתיכה של קודש **עסקינן**. דהא **קתני** שמביא **אשם ודאי** משום מעילה, ולמה כאן אמרת דמיירי באין בה שוה פרוטה?

**אמר ליה רב נחמן: ההיא חתיכה דרישא, דלא נותר היא - שויה פרוטה. הא** חתיכה **דנותר - לא שויה פרוטה הוא**. כיון שאינה ראויה כל כך לאכילה מאחר שעבר עליה זמן רב.

אמר ליה רבא: **והא** במתניתין דלעיל [יג, ב] **"יש אוכל אכילה אחת"**, **דקתני ביה** שהיתה החתיכה **נותר, וקתני** שם **דמביא ארבע חטאות ואשם** מעילות **אחד**, הרי שגם בנותר יתכן שיהא שוה פרוטה?!

**אמר ליה רב נחמן: ההיא**, כגון שאכלה באכילה **גסה**. שאכל הרבה ממנה עד שהגיע לשוויו פרוטה, **והכא** מיירי שאכלה באכילה **דקה** שלא אכל אלא מעט ואין בה שוה פרוטה **46**.

**46**. רש"י מפרש, שאכל הרבה בשר נותר, ועל ידי ריבוי האכילה, נמצא שמעל בפרוטה. **והרש"ש** פירש, שהכונה לבשר בהמה גסה, שאין בשרה ממחר כל כך להתקלקל, ואפשר למצוא בה, שיהיה בכזית נותר, שוה פרוטה. ועיין לעיל [יג הערה 43, 45] שנתבאר בע"ה, ענין זה של חיוב מעילה בנותר.

**ואיבעית אימא: הא והא בדקה. ולא קשיא: ההיא בימות הגשמים**, שהבשר אינו מתקלקל גם כעבור זמן. **הכא, בימות החמה** שכבר התקלקל הבשר ואינו שוה פרוטה.

שנינו במשנה: חתיכת חלב וחתיכת חלב נותר ... **אכל אחד את הראשונה** ... רבי שמעון אומר: זה מביא חטאת וזה מביא חטאת ושניהן מביאין חטאת אחת.

**אמר ליה רבא לרב נחמן: ומי אמר רבי שמעון איסור חל על איסור?! שהרי** הוא מחייב חטאת משום נותר וכיצד חל איסור נותר על איסור חלב.

**והא תניא: רבי שמעון אומר: האוכל נבלה ביום הכפורים פטור** מכרת של יום הכפורים. דאין איסור יוה"כ חל על איסור נבלה שהיה קודם [ואפילו נתנבלה ביוה"כ עצמו, מכל מקום, היתה אסורה משום אבר מן החי בערב יוה"כ, ואין איסור יוה"כ חל על איסור אבר מן החי]. הרי, שרבי שמעון סובר אין איסור חל על איסור?! **47**

**47**. **התוס'** מבארים, שבאמת איסור נותר על חלב, הוא איסור מוסיף, הואיל ומקודם היה החלב אסור רק באכילה, ועתה נוסף בו איסור גם לגבוה, וכמו שלמדנו לעיל [יד], ואם כן אין להוכיח מנבילה ביום הכפורים, ששם אין זה איסור מוסיף, ויתכן שרבי שמעון מודה באיסור מוסיף, שהוא חל על איסור אחר, ואמנם יום הכפורים הוא נחשב לאיסור כולל, שכאשר חל יום הכפורים, נוסף על האדם איסור אכילה על כל הדברים המותרים, ועל ידי זה נכללת גם הנבילה באיסור זה, מכל מקום אין להוכיח מאיסור כולל על איסור מוסיף, אלא קושיית הגמרא היא, על פי מה שלמדנו ביבמות [לב] בברייתא, שרבי שמעון

סובר, שאין איסור חל אפילו באיסור מוסיף [לענין איסור אשת אח שאינו חל על איסור אחות אשה], אלא שעדיין היה לבעל הדין מקום לומר, שכאשר יש הצטרפות של איסור מוסיף שהוא גם כן איסור חמור על קל, בזה יהיה רבי שמעון מודה שהוא חל על הקל, ומטעם זה איסור נותר יהיה חל על איסור חלב, ואף על פי ששניהם בכרת, מכל מקום איסור חלב נחשב לאיסור קל לגבי נותר, הואיל והחלב הותר בחיה, וכמו שמבואר בחולין [קג], ולכן הביאה הגמרא להוכיח, מנבילה ביום הכפורים, שיש בו הצטרפות של איסור כולל עם איסור חמור על הקל, ומכל מקום סובר רבי שמעון שאין השני חל. [ולא היה נראה לגמרא לחלק ולומר, שאיסור כולל עם חמור, אינו חל. אבל איסור מוסיף עם חמור, יחול]. אולם **השאגת אריה** [עו] כתב לחדש, מכח קושית התוס', שאיסור יום הכפורים, נחשב גם כן לאיסור מוסיף, וטעמו, משום שבאיסור נבילה, נאסרה האכילה רק כשהיא בדרך אכילה, וכמו שלמדנו בפסחים [כד], מה שאין כן ביום הכפורים, שאסור לאכול בכל ענין המיישב את דעתו, הואיל ולא נאמר איסור זה בתורה בלשון אכילה, אלא בלשון עינוי, ומזה היתה הוכחת הגמרא, שרבי שמעון אין איסור חל על איסור, אפילו באיסור מוסיף. ובדברי **יחזקאל** [טו ג בהגהה] הוסיף לבאר דבריו, שאמנם גם בשר בחלב נאסר שלא בדרך אכילה [וכמו שלמדנו בפסחים שם], ומכל מקום אינו חל על איסור נבילה או חלב, ואין זה נחשב לאיסור מוסיף [עיי' חולין קיג], והטעם לחלק ביניהם הוא, שביום הכיפורים, עיקר האיסור הוא על ביטול העינוי, ואין חילוק כלל בין אכילה כדרכה לשלא כדרכה, מה שאין כן בבשר בחלב, שבעצם שוה הוא לשאר איסורים שבתורה, שנאסרה אכילתם רק בדרך הנאתם, אלא שבאיסור זה הוסיפה התורה והחמירה לאסור גם שלא בדרך אכילה, אחרי שאסרה לנו האכילה כדרכה, ומעתה יתבאר לנו גם כן החילוק שביניהם לענין איסור מוסיף, שבבשר בחלב, לא יתכן לומר שיהיה נחשב לאיסור מוסיף, על ידי מה שנאסר שלא בדרך אכילה, שהרי כדי שיחול על הבשר בחלב איסור שלא בדרך אכילה, אנו נצרכים שיחול עליו תחילה איסור אכילה בכדרכה, ואי אפשר שהאיסור יתחיל מאכילה שלא כדרכה [וכמו שנתבאר לעיל [יד א הערה 46] לענין איסור הנאה, שאיננו מחשיבים לאיסור מוסיף, על ידי מה שנאסר בהנאה], מה שאין כן לענין יום הכפורים, שאין חילוק כלל בין אכילה כדרכה לשלא כדרכה, שהעיר הוא ביטול העינוי, ועל כן שייך לומר, שיהיה חל על הנבילה איסור אכילה שלא כדרכה [שהאכילה באופן זה היתה מותרת עד יום הכפורים], ועל ידי כן יהיה חל ממילא גם איסור אכילה בכדרכה, שהרי הוא נחשב לאיסור מוסיף. ועיי' עוד **קובץ הערות** [עג ג-ה].

ומתרצינן: **אמר רב שישא בריה דרב אידי**: הכא במאי עסקינן: **כגון דאכל כוליא בחלבה**. שעל הכוליא הוא חייב משום נותר, שכיון שאין בה איסור חלב הרי חל עליה איסור נותר, ועל החלב חייב חטאת משום חלב.

ומקשינן: **וכוליא בחלבה נמי, הא קאי עלה באיסור עולין** שהכוליא עולה להיקרב על המזבח ואסורה באכילה והיכי אתי איסור נותר חייל עליה?! **וכי תימא סבירא ליה לרבי שמעון דנותר איסור חמור הוא** שחייבין עליו כרת **וחייל על איסור קל דעולין** שאינו אלא בלאו? **48**

**48.** העיר בהגהות הרד"ל, לפי מה שנתבאר בהערה הקודמת בשם התוס', שמלכתחילה, כל הוכחת הגמרא מנבילה ביום הכפורים היה לענין זה, שאיסור כולל [והוא הדין מוסיף] אינו חל אפילו כשהוא איסור חמור על הקל, ואם כן איך סברנו אחר כך להקשות, שרבי שמעון יודה, שאיסור חמור חל על הקל, וצ"ע.

**והא נבלה דאיסור קל הוא** שאינה אלא לאו, **ויום הכפורים דאיסור חמור הוא** שיש בו כרת, **ולא קאתי לרבי שמעון איסור יום הכפורים דחמור וחייל על נבלה דקל הוא!?!**



ומתרגינן: **אלא, בקדשים גלי רחמנא דאתי איסור חל על איסור!** הלכך חל איסור נותר על איסור חלב.

## דף כג - ב

**דתניא:** נאמר בפרשת אכילת קודש בטומאת הגוף "ונפש כי תגע בכל טמא ... ואכל מבשר זבח השלמים אשר לה' ונכרתה הנפש ההיא מעמיה". ודרשינן מ"אשר לה'" - **לרבות את האימורים** שמקריבים אותם לה', שאף עליהם חייבים כרת האוכלם בטומאת הגוף.

והרי אימורין קאי עליהו באיסור עולין. ואותם האימורים שהם חלב קאי עליהו גם באיסור כרת ואפילו הכי קאתי איסור טומאה שבא לאחר מכן כשנטמא האדם וחייל עליה. הרי שבקדשים חל איסור על איסור <sup>49</sup>.

<sup>49</sup> רש"י לקמן כתב, שאין עיקר הוכחת הגמרא מכאן, שהרי יש לדחות בפשיטות ולומר, שתנא זה סובר, שגם בחולין איסור חל על איסור על ידי כולל, וממילא איסור טומאת הגוף חל על חלב, הואיל והוא איסור כולל, שבתחילה היה אסור רק בחלב, ולאחר שנטמא גופו, נאסר בשאר חתיכות של קדש, ועל ידי זה חל גם כן איסור על החלב [וכמו שלמדנו לעיל [יד], אבל רבי שמעון שאינו מודה באיסור כולל, לא יהיה חל איסור טומאת הגוף על החלב, אף על פי שהוא בקדשים [ומ"אשר לה'" ידרוש רבי שמעון דרשה אחרת, עיין בתוסי' כאן], אלא עיקר ההוכחה היא, מהברייתא דלקמן.

**תדע שכן הוא,** דכולי עלמא מודו דאיסור חל על איסור בקדשים, **דהא רבי סבירא ליה איסור חל על איסור, והני מילי דוקא באיסור חמור על איסור קל, אבל איסור קל על איסור חמור, לא חל, ובקדשים שמעינן ליה דאמר איסור קל על איסור חמור נמי חייל, דהא איסור מעילה איסור קל** הוא שהרי עונשו רק במיתה בידי שמים [ומיתה נחשבת לעונש קל ביחס לכרת שהרי בשגגת מיתה אין חטאת כבשגגת כרת], **וקדשים איסור חמור הוא** [ברש"י וערוך לנר הגיהו "וחלב איסור חמור"] שהרי עונשו בכרת ואעפ"כ **אתי איסור מיתה דמעילה וחייל על איסור כרת דחלב.**

**דתניא: רבי אומר:** הא דכתיב "כל חלב לה'" בא הכתוב **לרבות אימורי קדשים קלים לדין מעילה!** דבמעילה כתיב "וחטאה בשגגה מקדשי ה'" וריבה הכתוב שאף אימורים של קדשים קלים נקראים "קדשי ה'" ויש בהם מעילה.

והא מעילה איסור מיתה בלבד הוא, ובכל זאת קא חייל על איסור חלב שיש באימורים דאיסור כרת הוא. שמע מינה: בקדשים גלי קרא דאיסור חל על

איסור! 50

50. האחרונים נתקשו בראיה זו, שהרי לעיל [יד] למדנו, שמעילה נחשב לאיסור מוסיף על חלב, שהחלב מותר הוא בהנאה, והמעילה הוסיפה בו לאסרו בהנאה, ואם כן איך הוכחנו, שבקדשים איסור קל חל על איסור חמור. ועיין לעיל שם [הערה 47 מה שהבאנו ליישב בזה בע"ה. עוד הקשו האחרונים, שישנם כמה אופנים שיהיה מתחייב בהם משום מעילה, אפילו אם ננקוט שאין איסור חל איסור כלל. א] כשנהנה מן החלב ולא אכלו כלל. ב] כשאכל חלב פחות מכזית והיה בו שוה פרוטה, שבזה לא עבר משום חלב. אבל מעילה יש בו. ג] כשלעס החלב קודם האכילה, שבשעת הלעיסה עדיין לא עבר באיסור חלב, שאינו אלא בהנאת גרונו או מעיו. אבל איסור מעילה יש בו, [ועיין בחידושי הגרע"ק איגר על המשניות בשם אחיו הג"ר בונם]. ד] כשנטל החלב לצורך עצמו, שבזה כבר נתחייב במעילה משום שינוי רשות, אף על פי שעדיין לא נהנה כלל. ותירצו האחרונים, שהיה משמע לחכמי התלמוד, שהחלב נתרבה לכל עניני ואופני מעילה.

ומקשינן: והא תניא: רבי שמעון אומר: אין פיגול בעולין ואין נותר בעולין! שהאוכל את האימורים מקרבן שנתפגל או נותר אינו חייב כרת משום פיגול ומשום נותר לפי שאין איסור פיגול ונותר חלין על איסור עולין שהיה לפני כן.

הרי שרבי שמעון סבר אין איסור חל על איסור אפילו בקדשים ואפילו באיסור חמור על איסור קל. והדרא קושיא לדוכתיה, דאמאי אמר במתניתין דאיסור נותר חל על איסור חלב? ומתריצין: אלא תנאי היא ואליבא דרבי שמעון. דאיכא דאמרי: דרבי שמעון סבר: בקדשים איסור חל על איסור, ותנא דמתניתין סובר כמותם. ואיכא דאמרי: דרבי שמעון סובר: בקדשים נמי אין איסור חל על איסור, וברייתא דאין פיגול בעולין סוברת כמותם. ומקשינן: ולמאן דאמר דאליבא דרבי שמעון בקדשים נמי אין איסור חל על איסור. האי קרא ד"כל חלב לה" דמרבינן מיניה אימורי קדשים קלים למעילה מאי עביד ליה, האיך יחול איסור מעילה על איסור חלב?! ומתריצין: מוקים ליה בולדי קדשים, שנולדו מבהמות קדשים. וקסבר רבי שמעון: ולדי קדשים - רק בהוייתן יהו קדושים. שרק בלידתן חל עליהם קדושה ולא בעודם במעי אמן. דאם כן תרוייהו, איסור חלב ואיסור מעילה, בהדדי אתי בשעת לידה חלין שניהם ולא הוי איסור חל על איסור, הלכך יש באימורים של אותם ולדות קדשים איסור מעילה 51.

51. כתבו התוס', שאמנם חיוב מעילה בשלמים אינו חל עד שעת זריקת הדם, כדין כל קדשים קלים, וכמבואר במעילה [ב, ה], מכל מקום יש איסור מעילה מן התורה מיד בשעת ההקדש, שהוא בעת יציאת הולד לאויר העולם. והשיטמ"ק [מנחות ד א יח] כתב, שהאיסור בזה הוא משום לא יחל דברו. וכתב החזו"א, שכמו כן אפשר ליישב לענין איסור טומאת הגוף בחלב, שלמדנו לעיל בגמרא, שאיסורו נדרש מ"כל חלב לה", שלפי תנא זה [הסובר, שבקדשים גם כן אין איסור חל על איסור], נלמד מדרשה זו, לענין קטן שהגדיל לאחר שנטמא גופו, שאיסור חלב ואיסור טומאת הגוף באו עליו בבת אחת, עיין יבמות [לד]. ובעיקר מה שנתבאר בגמרא, שאיסור חלב חל בשעת יציאתו לאויר העולם, יעויין בחידושי הרשב"א חולין [פט], שאמנם איסור חלב באמת קיים כבר בעודו במעי אמו, מכל מקום לענין אין איסור

חל על איסור, נחשב כאילו עדיין לא חל עד שעת יציאתו. ונתן טעם לדבר, שהרי אילו יהיה במעי אמו בשעת שחיטתה, יהיה נותר חלבו בשחיטתה, כמבואר בחולין [עד], ואם כן נמצא, שאיסור חלב שחל עליו, תלוי הוא ועומד עד עת השחיטה, ולכן יכול לבוא איסור אחר ולחול עמו בשעת יציאתו לאויר העולם. ועיין בתוס' כאן.

## הדרן עלך פרק דם שחיטה

# פרק שישי - המביא אשם

### מתניתין:

**המביא אשם תלוי, ונודע לו שלא חטא.**

**אם נודע לו עד שלא נשחט - הרי הוא חולין גמורים, ויצא, וירעה בעדר עם צאנו, דברי רבי מאיר.**

**וחכמים אומרים: ירעה עד שיסתאב, וימכר, ויפלו דמיו לנדבה. וטעמייהו מפורש בגמרא 1.**

**1.** בגמרא מבואר, שלפי דעת חכמים, אדם מקדיש את אשמו לגמרי, ואין בכונתו לעשות תנאי בהקדשו [שאיילו יהיה נודע לו שלא חטא, אינו רוצה שיהיה קדוש כלל], ומפני כך, כשנודע לו שלא חטא, הרי הוא קדוש כבתחילה, אלא שמכל מקום אי אפשר להקריבו מעתה בתורת אשם, שהרי כבר נודע הדבר, ודינו ככל מותר אשם, שלמדנו **בתמורה** [יח], שהלכה למשה מסיני הוא, שדמיו נופלים לנדבת קיץ המזבח. ובפסחים [עג ב] למדנו, שמעיקר דין תורה, אפשר להקריבו בעצמו לנדבה, אולם דוקא לאחר שעקרו אותו מאשם לנדבה, כלומר, שיעמדו ויאמרו, שמן היום הזה והלאה, יהיה יוצא משם אשם שהיה עליו עד עתה, ויהיה נעשה עולת נדבה, אלא שחז"ל החמירו בזה, וגזרו שלא להקריבו בעצמו, שגזרו בזה משום קודם ניתוק, שאם יתירו להקריבו בעצמו לנדבה, יבואו גם כן להקריבו לעולה, קודם הניתוק.

**רבי אליעזר אומר: יקרב, לפי שאם אינו בא על חטא זה הרי הוא בא על חטא אחר. על אף שעתה לא ידוע למביא הקרבן על ספק חטא אחר שבידו.**

**ואם משנשחט נודע לו שלא חטא - ישפך הדם לאמה, ומשם יוצא לחוץ העזרה.**

**ומשום שנמצא שאין זה קרבן, אלא חולין בעזרה 2. והבשר - יצא לבית השריפה.**

**2.** כתבו התוס', שלדעת חכמים דין זה פשוט הוא. שהרי לדבריהם, בהמה זו קדושה היא על כל פנים, ולזרוק דמה עתה בתורת אשם אי אפשר, שהרי כבר אינו טעון כפרה על ספק עונו, ובתורת נדבה, כדין מותר אשם, גם כן אי אפשר לזרוק, שהרי היא עצמה אינה ראויה ליקרב לנדבה, שרק דמיה נופלים לנדבה, ומאחר שאי אפשר לעשות בה את שאר העבודות, שעדיין לא נעשו בה, דינה כקדשים פסולים, ולכן יצא לבית השריפה. והתוס' נתנו טעם נוסף, מדוע אי אפשר לזרוק הדם בתורת נדבה, שמאחר והשחיטה נעשית בה לשם אשם, שהרי אז עדיין לא נודע שלא חטא, לא יתכן לעשות אחר כך הזריקה בקרבן זה, לשם קרבן אחר, שאין מצטרפין שחיטה של אשם עם זריקה של נדבה. והערוך לנר העיר, שלפי המבואר בפסחים הנ"ל, לכאורה אין צורך לטעמים אלו שכתבו התוס'. שהרי נתבאר, שקודם הניתוק מאשם לנדבה, אין נעקר עדיין שם אשם ממנו, והרי הדבר פשוט, שאי אפשר לעשות עקירה על שם הקרבן לאחר שחיטתה, ומשום כך אין לה עוד תקנה. ולקמן בגמרא נלמד בע"ה, שדין זה של משנתנו, נכון הוא גם לדעת רבי מאיר. והשיטמ"ק [ח] נסתפק, האם דין זה נאמר גם לדעת רבי אליעזר, הסובר, שאפשר להביא אשם תלוי, גם על חשש רחוק של חטא שאינו ידוע לו. ולקמן [כה, הערה 30] יתבאר בע"ה מדברי האחרונים, שרבי אליעזר מודה, שחיוב אשם תלוי אינו אלא כשאכל חתיכה ספק חלב ספק שומן, וכמו לדעת חכמים, אלא שלדעתו, אפשר להתנדב ולהביא אשם תלוי, גם כשיש לו חשש קל של איסור [ואפילו איסור לאו שאין בו כרת]. ולכאורה לפי זה, הדבר פשוט, שכאשר נודע לו לאחר שחיטה שלא חטא, שאינו יכול לזרוק הדם, שהרי שני שמות של קרבן הם, חובה ונדבה, ואיך נצרף שחיטה של אשם חובה עם זריקה של אשם נדבה. והאור שמח [פסוה"ט טו ו] נתן בזה טעם אחר, שהדין הוא, שחטאת שהפרישה לשם חלב, ושחטה לשם דם, פסולה, הואיל ונשחטה שלא לשמה, והוא הדין אם הפריש אשם תלוי לשם ספק חלב, ושחטה לשם ספק דם, שהיא פסולה, לדעת רבי אליעזר הסובר [זבחים ב] שדין אשם שוה בזה לחטאת, ומעתה, מאחר שהפריש האשם לשם ספק חטא זה, אי אפשר אחר כך לזרוק הדם לשם ספק חטא אחר [שאינו יודע ממנו], שאם כן יהיה פסול משום שלא לשמה. ולמדנו בתמורה [לד], שלדעת רבי יהודה, אשם תלוי אינו נשרף, אלא נקבר, ורש"י שם מפרש, שהנידון הוא לענין נודע אחר שחיטה שלא חטא. וכן פירש הר"ש בתורת כהנים [צו פרשה ט ה]. ולכאורה טעמו של רבי יהודה, משום שהוא סובר בעיקר הדין כרבי מאיר, שמלכתחילה לא הקדישו אלא אם כן יהיה לו צורך להתכפר בו [בזריקה], ולכן כשנודע לו קודם זריקה, הוברר הדבר שלא היה קדוש כלל, ודינו ליקבר, כדין חולין שנשחטו בעזרה. אולם כבר העיר הרש"ש שם, שבפסחים [כח] מבואר, שהנידון במשנה בתמורה הוא, לענין כל הפסולים שאירעו באשם תלוי, כנותר וטמא וכו', שאינם נשרפים אלא נקברים, וכמו שהביאו התוס' שם מהתורת כהנים, שדרשו כן מפסוק. ועיין חזו"א [או"ח קכד].

ואם לפני שנודע לו שלא חטא כבר נזרק הדם, ורק לאחר זריקת הדם נודע לו שלא חטא, נמצא שהועילה הזריקה לכפרתו של המביא. לפי שאשם תלוי בא לכפר על הספק עד שידע לו אם הוא חייב חטאת או פטור, וכל עוד הוא אינו יודע שחטא הרי הוא זקוק לאותה כפרה, והקרבן שהביא לפני שנודע לו שלא חטא הוא קרבן כשר. הילכך, אם נודע לו אחרי הכפרה [שנעשית בזריקת הדם] שלא חטא אין הקרבן נחשב חולין בעזרה אלא קרבן שהועילה כפרתו ובשרו ראוי לאכילה. ולכן, כיון שהבשר קיים - יאכל הבשר כדין כל בשר של קרבן אשם תלוי! רבי יוסי אומר: אפילו נודע לו אחר שחיטה שלא חטא, ועדיין הדם בנוס, ועדיין לא התכפר המביא, דינו כמי שכיפר, דכל העומד להזרק כזרוק דמי, והוי כאילו נודע לו לאחר הזריקה. הילכך - יזרק הדם והבשר יאכל.

אבל דינו של מי שחטא בענין שמחייבו להביא **אשם ודאי** - **אינו כן!** [כדין אשם תלוי אליבא דרבנן שירעה עד שיסתאב ויביא בדמיו נדבה].

אלא: אם **עד שלא נשחט** האשם הודאי נודע לו שלא חטא - **יצא וירעה בעדר**. שבאשם ודאי מכיון שהתברר שלא חטא הוי הקדשו הקדש טעות. וגם רבנן, דסברי דבאשם תלוי ירעה עד שיסתאב, מודו הכא דיצא בעדר. כי רק באשם תלוי, שלבו נוקפו מחמת ספק סברי רבנן שגמר ומקדיש מספק שאפילו לא חטא הרי זה קרבן <sup>3</sup>.

<sup>3</sup> **רש"י** מפרש, שמאחר והפרישו על הודאי, ולא היה בדעתו כלל שיתכן שלא חטא, לכן אנו אומרים, שהוא הקדש בטעות, שלא היה בדעתו להקדישו, אלא אם כן חטא, ובזה אינו דומה לאשם תלוי, שהיה יודע בשעת ההקדש, שיתכן שלא חטא. והקשה **האבי עזרי** [פסוה"מ ד יט], הרי כלל הוא בדינו, שאין חטאת ואשם באים בנדבה, אלא אם כן הוא מחוייב בהם [עיין חולין מא ב], ואם כן, מאחר שהוברר הדבר, שלא חטא כלל, אין חלה קדושת אשם על קרבן זה כלל, שהרי נמצא שאינו מחוייב בקרבן, ולשם מה הוצרכנו לטעם זה של הקדש בטעות, וכתב שהקשה כן להגרי"ז, ואמר לו שגם הוא עמד בקושיא זו, ועיי"ש.

ואם **משנשחט** האשם הודאי נודע לו שלא חטא - **הרי זה יקבר**.

ואם **נזרק הדם** - **הבשר יצא לבית השריפה**. [ובגמרא יתבאר שהתנא ששנה "נודע לאחר שנשחט - יקבר" והתנא ששנה "נודע לאחר זריקה - ישרף" הם שני תנאים!].

וכן דינו של **שור הנסקל אינו כן** [כאשם תלוי אליבא דרבנן שצריך לרעות עד שיסתאב ויהיו דמיו לנדבה].

אלא: אם התברר **עד שלא נסקל** שהוא אינו חייב סקילה - **יצא וירעה בעדר**.

ואפילו אם הוברר הדבר רק **משנסקל** - הרי הוא **מותר בהנאה**.

וכן דינה של **עגלה ערופה אינו כן** [כדין אשם תלוי לרבנן, שצריך לרעות עד שיסתאב ויהיו דמיו נדבה].

אלא: אם **עד שלא נערפה** נודע מי הוא ההורג - **תצא ותרעה בעדר**.

אך אם התגלה מי הוא ההורג רק **משנערפה** העגלה - **תקבר במקומה!** והיינו, שהיא אסורה בהנאה כדין כל עגלה ערופה.

וטעמו של דבר: **שעגלה ערופה על ספק היא באה מתחלה**, לכפר בינתיים, כל זמן שלא נמצא ההורג, ועריפתה של עגלה ערופה הזאת אכן **כיפרה ספקה, והלכה לה**. ובפרט זה יש לה דמיון לאשם תלוי.

**גמרא:**

והוינן בה: **במאי פליגי** רבי מאיר ורבנן באשם תלוי כשנודע לו שלא חטא?

**רבי מאיר סבר: כיון דנודע לפני שחיטה דלא צריך ליה - לא מקדיש ליה,**  
שנמצא שהיה הקדשו בטעות, ואינו הקדש.

**ורבנן סברי: מתוך שלבו נוקפו - גומר ומקדיש.**

**תנא: בין שנודע לו שחטא ובין נודע לו שלא חטא - פליגי רבי מאיר ורבנן 4 :**

**4. האחרונים** דנו, לדעת רבי עקיבא המחייב בספק מעילות אשם תלוי, היאך הדין בזה כשנודע שחטא, האם נאמר, שמלכתחילה הקדישו לאשם ודאי, אילו יתברר לו אחר כך שחטא, שהרי ממין שמביא על לא הודע מביא גם על הודע, ששניהם איל בן שתי שנים הם, וכמו שלמדנו לעיל [כב] במשנה, או שאין חילוק בדבר. והביאו, שמלשון **התוספתא** [ב יד] נראה, שמקריב אותו לאשם ודאי.

**בנודע לו שחטא - להודיעך כחו דרבי מאיר. דאע"ג דהשתא ידע דחטא, כיון דבעידנא דאפרשיה לא ידע - תצא ותרעה בעדר;**

**ובנודע לו שלא חטא - להודיעך כחן דרבנן. דאע"ג דהשתא ידע שלא חטא, כיון דבעידנא דאפרשיה לא ידע - לבו נוקפו הוה, הלכך גמר ומקדיש.**

## **דף כד - א**

**אמר רב ששת: מודה רבי מאיר לחכמים 5 במפריש שני אשמות תלויין לאחריות, שאם יאבד אחד מהשנים יתכפר בזה שישאר, ולא נאבד, ונתכפר באחד מהן, דהאשם השני, שנשאר, לא יצא בעדר, אלא ירעה עד שיסתאב, וימכר, ויפלו דמיו לנדבה;**

ומבארין: **מאי טעמא? כי עד כאן לא פליג רבי מאיר עליהון דרבנן, אלא משום דלא גלי דעתיה כשהפריש אשם תלוי דלבו נוקפו.** כי מה שהפריש את האשם התלוי הוא רק מכח הספק, שכך הוא הדין שמי שיש לו ספק מביא אשם תלוי ואין זה ראייה שלבו נוקפו. **אבל הכא,** כשהפריש לאחריות שנים עבור חיוב אחד מוכח שלבו נוקפו. **כי מכדי, חד קרבן בלבד הוא דאיבעי ליה לאפרושי, ומאי טעמא אפריש תרי? בהכרח, משום דסבר: אי מירכס [יאבד] חדא מיכפרנא באידך חבריה! וכיון דגלי דעתיה דלבו נוקפו היה, הואיל וכך, גמר והקדישו, שבאם לא יאבד השני אלא יקרב יהיו דמיו של זה נדבה למזבח 5.**

**5.** כן היא גירסתנו, וכן מפורש בדברי הרמב"ם [פסוה"מ ד כא], ובהר המוריה [שם מט] כתב לבאר גירסא זו, שמצד הסברא היינו אומרים, לדעת רבי מאיר, גם במפריש שני אשמות לאחריות, שמלכתחילה לא היתה כונתו להקדיש שניהם בתורת ודאי, אלא כונתו היתה לעשות תנאי בהקדשם, כלומר, שמקדיש כל אחד רק אילו יהיה צריך לו. ואם כן, מאחר שנתכפר באחד מהם, נמצא שהשני אינו קדוש כלל, ובוה חידש לנו רב ששת, שאין הדבר כן, אלא אנו אומרים, מפני שהקדיש שנים, אף על פי שלא היה מחוייב לעשות כן, הרי גילה לנו שהיה לבו נוקפו, וממילא מודה רבי מאיר בזה, ששניהם קדושים בתורת ודאי, ולכן השני יפלו דמיו לנדבה. ועיין תוס' פסחים [צו ב ד"ה הפריש]. והרמב"ם שם כתב, שדין זה נכון גם בהפריש שני אשמות ודאים לאחריות, ועיי"ש במשנה למלך ובהר המוריה. אבל התוס' כתבו, שאין לגרוס "ונתכפר באחת מהן", ומפרישים, שאין נידון הגמרא כשנתכפר, אלא כשנודע לו שחטא או שלא חטא, שבאופן זה, שהפריש שנים לאחריות, מודה רבי מאיר ששניהם אינם יוצאים לחולין, הואיל וגילה בדעתו שלבו נוקפו, והקדישו בכל ענין.

**אמר רב יהודה אמר רב: מודים חכמים לרבי מאיר, באשם תלוי שלא הפרישו מחמת עצמו אלא משום שבאו עדים והעידו שהוא אכל ספק חלב, ואירע שהוזמו עדיו - דיצא וירעה בעדר;**

**מאי טעמא? עד כאן לא פליגי רבנן עליה דרבי מאיר, ואמרי דירעה עד שיסתאב ויפלו דמיו לנדבה, אלא היכא דאפרשיה על פי עצמו, דאמרינן לבו נוקפו. אבל היכא דעל פי עדים אפרשיה לא הוה סמוך עילוי דעדים, שהרי הוא יודע את האמת שלא אכל ספק חלב. וגם כשאילצוהו להפריש קרבן על פי העדים אין לבו נוקפו ואינו חושב בודאות שיקריבנו, משום דסבר: דלמא אתו עדים אחרים, ומזמי להו לעידי השקר, ואהיה פטור מהקרבן **6**. מתיב רבא: שנינו במשנתנו: שור הנסקל אינו כן, אלא, אם עד שלא נסקל נודע שאינו חייב סקילה - יצא וירעה בעדר; היכי דמי? דהיינו, כיצד אירע שבתחילה נגמר דינו לסקילה ולאחר מכן התברר שאינו חייב סקילה?**

**6.** רש"י מבאר, מכיון שהוא עצמו יודע שלא חטא כלל, ועדי שקר הן, לכן אנו אומרים, שמלכתחילה לא היתה באמת כונתו להקדישה, והיה סבור בלבו, שלמחר יביא עדים ויזימם. והקשו האחרונים, הרי לעיל [יא] למדנו, שלדעת חכמים, אינו מתחייב חטאת על פי דברי העדים כשמכחישם, והוא הדין באשם תלוי [שהרי גם בו ישנם אותם הטעמים שנאמרו בגמרא לעיל לענין חטאת], ומדוע חייבנוהו מתחילה בקרבן על פי דבריהם. ותירץ המצפה איתן, שכאן מדברים כששתק בשעת עדותם ולא הכחישם, שבאופן זה, יכולים העדים לחייבו קרבן, וכמו שלמדנו לעיל שם. אולם בדברי הגמרא היה אפשר לפרש, שהנידון הוא, באופן שהוא עצמו לא היה יודע כלום בדבר זה, וכשבאו העדים והעידוהו שאכל ספק איסור, היה מאמין להם, ובוה חידש לנו רב, שמכל מקום כאשר נתברר לבסוף שעדי שקר הם, הרי הוא הקדש בטעות, ומשום שמלכתחילה לא היתה כונתו להקדיש, אילו יהיה נמצא, שדבריהם בשקר יסודם. ולקמן בגמרא יתבאר, שבאמת גם כשהקדיש האשם תלוי על פי העדים, שייך בזה הסברא של לבו נוקפו, ולכן כשנודע לו אחר כך שלא חטא, וכגון שהוכר, שחתיכה זו שאכל, היתה של שומן, אין האשם יוצא לחולין [לרבנן], אולם זהו דוקא, כאשר דברי העדים, שאכל אדם זה ספק איסור, נשאו נכונים, מה שאין כן כאן, שהוזמו העדים. וכתבו התוס', שדברי רב נאמרו דוקא כשהוזמו העדים. אבל, כשהוכחו על ידי עדים אחרים, אין האשם יוצא לחולין, ועיי"ש. ומתוך דבריהם נראה, שבאמת באופן זה, שיש הכחשה בין שתי תלות עדים, אינו מתחייב באשם תלוי [וכמו שיבואר לפנינו בע"ה הטעם לזה], ומכל מקום אין אומרים [לרבנן], שבשעת ההקדש לא היה בדעתו להקדישו, אילו יבואו אחרים וכחישום, שהרי גם לאחר שהוכחו, עדיין אין הדבר ברור שלא חטא, ודוקא כשהוזמו העדים, ונתברר ששקרנים הם, בזה

שייך לומר, שעל דעת זה לא הקדיש מלכתחילה. **ובעיקר הדין** שחידשו התוס', יש ליתן טעם, מפני שיש בזה ספק ספיקא לפטרו מאשם תלוי, שהרי יתכן כדברי העדים האומרים שלא אכל כלל ספק איסור, ואפילו אם האמת כדברי הראשונים, שאכל ספק איסור, הלא אפשר שאכל את חתיכת ההיתר. אולם לעיל [יז הערה 7] הבאנו, שהאחרונים הוכיחו מדברי התוס' שם, שגם במקום ספק ספיקא מתחייבים באשם תלוי, ושלא כדעת רש"י והרמב"ם הפוטרים בזה. ומכל מקום יש ליישב באופן אחר, שבאופן זה שיש הכחשה בין כתות העדים, אין מתקיים התנאי של חתיכה משתי חתיכות. [ועיין בכסף משנה [שגגות ח ג] ובשב שמעתתא [א ח] ותבין].

**אילימא דאתו בי תרי עדים ואמרי: הרג שור זה אדם. ולאחר מכן אתו בי תרי ואמרי: לא הרג. תיקשי: מאי חזית דציית לבתראי? ציית להו לקמאי?!**  
ואמאי יצא השור וירעה בעדר, והרי לא יצא הדבר מכלל ספק?! 7

7. בפשוטו כונת הגמרא להוכיח מן הרישא, שכאשר הוכחשו קודם שנסקל, היינו צריכים לאסור בהנאה, ואינו יוצא לעדר לרעות. והקשו התוס' מכאן, על שיטת רבינו תם, שלעולם אין שור הנסקל נאסר, אלא לאחר סקילה [או כששחטו אחר גמר דינו], ולא מחיים, ואם כן מדוע לא יצא לעדר כדי לרעות. ותירצו התוס', שלדעת רבינו תם, עיקר קושיית הגמרא היא מן הסיפא, שכאשר הוכחשו לאחר סקילתו, היה עלינו לאסרו בהנאה. ועיין שיטמ"ק [יז]. והמנחת חינוך [נב] כתב, שהדבר פשוט, שדוקא כאשר באו המכחישים אחר שנגמר הדין על פי הראשונים. אבל אילו באו המכחישים קודם גמר הדין, ודאי שאין השור נאסר בהנאה בזה, שהרי באופן זה אין הבית דין גומרים כלל את דינו. ובעיקר קושיית הגמרא, שמכח הספק, היה עלינו לאסרו בהנאה, **ביבמות** [לא] למדנו, שכאשר ישנה הכחשה של שתי כתות עדים, אזי מן התורה אנו הולכים אחר חזקת היתר [ומשום ששתי הכתות, כאילו אינם קיימים כלל, הואיל והוכחשו, ועל כן אין החזקה נחשבת שהיא מנגדת את דברי העדים], ורק מדרבנן החמירו בזה, כן הוא מסקנת הסוגיא שם.

**אלא לאו, הכא איירי בעדי הזמה, שנאמנים האחרונים לומר עמנו הייתם ולא ראיתם**  
דבר זה שהעדתם עליו, ולכן יצא השור וירעה בעדר.

ודייק רבא: **ודכוותיה** דשור הנסקל, דאוקימניה בעדי הזמה, **גבי אשם תלוי** האמור במשנה, נמי יש לנו להעמידו דאיירי **בעדי הזמה**. ובכל זאת **פליגי** רבנן עליה דרבי מאיר וקא סברי דעל אף שהתחייב להפריש את האשם רק מחמת עידי שקר, והתברר שיקרם של העדים על ידי שהזימו אותם, בכל זאת לבו נוקפו, ולכן לא יצא הקרבן וירעה בעדר אלא ירעה עד שישתאב ויפלו דמיו לנדבה 8.

8. הקשה **האבי עזרי** [פסוה"מ ד יט], שהרי לפי דקדוק זה נמצא, שגם בסיפא של המשנה, שנודע לאחר זריקה שלא חטא, מדובר כשנמצאו העדים זוממין, ואם כן איך שייך בזה לומר, שהבשר יאכל משום הסברא ד"כיפרה ספיקה והלכה לה", והלא הוברר הדבר למפרע, שעדי שקר הם, ואם כן לא היה כלל מציאות שמחייבת בקרבן. וכתב, שהאור שמח [סוטה ד יד] חידש, שבאמת באופן זה לא נאמר "כיפרה ספיקה והלכה לה". אבל, מפשטות הסוגיא כאן אין נראה כדבריו, ועי"ש. **והאבי עזרי** [רוש"י יו] כתב, מאחר ואשם תלוי מתחייבים בו על הספק, ואין צריך שיהיה כאן ודאי איסור, לכן, כשבתחילה העידו העדים שאכל ספק חלב, אף על פי שלבסוף נמצא שעדי שקר הן, מכל מקום, לא נעקר על ידי זה המצב של ספק שהיה אצלנו מלכתחילה [מכח עדותם].

**אמר ליה אביי: ודלמא שור הנסקל לא בעדי הזמה איירי. אלא היכי דמי? כגון שבא "הרוג" ברגליו, ובכך הוכחשו העדים. ודכוותיה איירי נמי גבי אשם תלוי.**



**כגון**, שתחילה הפריש מחמת עצמו, ונקפו לבו, ואחר כך אירע **דהוכרה החתיכה** השניה שנתרה שהיא של חלב והוברר שהחתיכה שאכל היתה החתיכה של שומן. ורק בכהאי גונא קא סברי רבנן שלבו נוקפו וגמר ומקדישו אפילו אם יתברר שלא חטא. **אבל היכא דאפרשיה לאשם תלוי על פי עדים**, שיש מקום לומר שאין לבו נוקפו וקא סבור שימצא עדים להזימם, **לא** ירעה עד שיסתאב, אלא יצא וירעה בעדר.

ואמרינן: הא דאיפלגו רב יהודה ורבא אי מודו חכמים לרבי מאיר בעדי הזמה - **בפלוגתא** זאת איפלגו נמי רבי יוחנן ורבי אלעזר.

דאיתמר: **אשם תלוי שהוזמו עדיו** -

**רבי אלעזר אומר: הרי הוא כמנחת קנאות** של סוטה שהוזמו עדי הקינוי והסתירה.

**דתניא**: סוטה אשר **נמצאו עדיה**, שהעידו שנסתרה עם האדם שהתרה בה בעלה שלא תסתר עמו, שהם עדים **זוממין** - בטל ממנה שם "סוטה". הילכך **מנחתה - תצא לחולין!** והוא הדין לאשם, שאם הוזמו העדים שחייבוהו באשם תלוי יצא וירעה בעדר.

**רבי יוחנן אמר: ירעה עד שיסתאב, וימכר, ויפלו דמיו לנדבה.** והוינן בה: **ורבי יוחנן, אמאי לא נדמייה למנחת קנאות!?**

ומשנינן: **לא דמי** אשם תלוי למנחת קנאות. כי **מנחת קנאות לא לכפרה קאתייהא** אלא **לברר עון**, אם זינתה אם לאו. **אבל אשם תלוי, דלכפרה אתי**, אמרינן **דמתוך שלבו נוקפו - גומר ומקדישו** אפילו על הצד שיתברר שלא חטא.

**אמר רבי כרוספדאי אמר רבי יוחנן: שור הנסקל שהוזמו עדיו** לאחר שחייבוהו סקילה - **כל המחזיק בו זכה בו** <sup>9</sup>. דמכיון שנגמר דינו להסקל הרי הוא אסור בהנאה והוי הפקר <sup>10</sup>, דתלינן שהפקירוהו בעליו <sup>11</sup>.

<sup>9</sup> לקמן בגמרא מעמידים דין זה, בשור שהעידו בו שנרבע לאדם. והתוסי' הביאו שיטת **רבינו אפרים**, ששור הנרבע, אין נאסר לעולם בהנאה, והקשו עליו, שבגמרא כאן הלא מבואר, שהוא נאסר בהנאה, ולכן הוא מתייבש מדמיו. ותירצו, שאמנם שור זה יהיה מותר בהנאה לאחר סקילתו. אבל, מכל מקום הרי יהיה נפחת מדמיו על ידי מיתתו, וממילא נתייבשו בעליו מהפרש זה שיש בין השווי שלו מחיים ובין השווי שלו לאחר הסקילה. ועיין בהערה 10 עוד מזה. והעיר **המנחת חינוך** [נב], שלפי דעת **רבינו תם** הנ"ל, שאין השור נאסר מחיים, אם כן מדוע כל המחזיק בו בחייו זכה, והרי עדיין ראוי הוא למלאכה, וכתב, שמאחר ואסור לענות את דינו, ובמהרה יהיה נסקל, לכן אינו עומד בזמן מועט זה למלאכה. <sup>10</sup> בדברי **האחרונים** נאמרו כמה אופנים בביאור דין זה. א. **הקצות החושן** [רנט א, תו א] נוקט, שהוא מדין הפקר, ודקדק כן מלשון הרמב"ם, ואף על פי ששור הנסקל שנגמר דינו אין בעליו יכול להפקירו, מפני שהשור אינו ברשותו לענין הקדש והפקר [וכמו שאין הנגזל יכול להקדיש ולהפקיר את הגזילה, מטעם זה], מכל מקום מאחר שהוברר הדבר, שלא היה הגמר דין אמת, שהרי הוזמו העדים,

אם כן נתברר שמעולם לא יצא השור מרשותו, וממילא חל ההפקר. והוכיח **הקצות החושן** שאין זה מדין יאוש, שהרי כתב **הרמב"ן** [ב"מ כו], שאין יאוש מועיל בחפץ כל זמן שהוא עומד בבית הבעלים, והרי דין זה דשור הנסקל נאמר בסתם, ומשמע שהוא נכון בכל ענין, ואפילו כשהוא עומד בחצר בעליו. אבל, אילו מדין הפקר הוא, לא קשה, שודאי אפשר להפקיר חפץ כאשר הוא בחצירו. ועוד יש להוסיף בזה, שאמנם הפקר אינו נעשה על ידי מחשבת הלב, וכמו שכתב **הקצות החושן** [יב א], מכל מקום בנידון זה, שכן הוא בלבו ובלב כל אדם, הרי זה כמו שדיבר בפיו שהוא מפקירו, וכמו שמבואר בקצות החושן שם. ועיין נתיבות המשפט [ערה א]. ב. **התרומת הכרי** [רסב ד] נטה מתחילה לומר, שיסוד הדין הוא, שהשור אבוד ממנו ומכל אדם, וכמו שלמדנו בבבא מציעא [כב] מפסוק, שבאופן זה, הפקיעה התורה את רשות הבעלים מהחפץ. [ובפשוטו אין זה מדין יאוש, אלא חידוש הוא שחידשה תורה להפקיע בעלותו, עיין בהרמב"ם גזו"א יא י, ובחידושי רי"ז הלוי סוף גזו"א]. אלא שהוקשה לו לפי זה, ממה שמבואר לקמן בגמרא, שכאשר יודע בעל השור בעצמו, שעדי שקר הן, אין השור נעשה הפקר, מפני שהוא אומר בלבו, שאחר כך יביא עדים אחרים להזימם, והרי לענין אבודה ממנו ומכל אדם, מבואר בשו"ע [חו"מ רנט ז], שאפילו כאשר הבעלים עומדים וצווחים שאינם מתייאשים, אין זה מועיל, והרי הוא הפקר בעל כרחם, הרי שאין זה מכח דין זה דאבודה מכל אדם, ועיי"ש. אולם **הנתיבות המשפט** [רסב ג] נקט בפשיטות, שהוא מדין אבודה מכל אדם. [ולכאורה היה אפשר ליישב קושית התרומת הכרי, שדוקא כאשר טבעה ספינתו בים ובנהר וכדומה, שהיא במציאות אבודה מכל אדם, בזה אין מועיל מה שהוא אינו מתייאש, מה שאין כן כאן, שלפי ידיעת הבעלים, עדי שקר הם, והרי יתכן שימצא עדים אחרים שיזימום, ואם כן לפי ידיעתו, אינה אבודה מכל אדם, אף על פי ששאר אדם סבורים שהיא אבודה מהם. אבל, אם כן יקשה להיפך, שגם כשהבעלים עצמו לא היה יודע שעדי שקר הם, מכל מקום כאשר באו אחרים והזימום, הלא נתברר שלא היתה אבודה מכל אדם, שהרי היו אלו מלכתחילה עומדים להזימם, וצ"ע]. ג. **הבית הלוי** [א מח ט] דקדק מלשון **הירושלמי** [סנהדרין י ז], שהוא מדין יאוש, וכל זמן שעדיין לא זכה בו אחר, הרי הוא עדיין של בעליו, וכדין כל יאוש. וכדבריו כתב **הנתיבות המשפט** [ערה א]. אולם **המנחת חינוך** [נב] כתב לדקדק מלשון הגמרא, שגם לאחר שהוזמו העדים, יכול אחר לזכות בו, והוכיח מזה, שאין יסוד הדין משום יאוש, שהרי אילו היה זה משום יאוש, ולא היה יוצא מרשותו עד שיזכה בו אחר, היה הדין נותן, שלאחר שנפקע מצב היאוש, שכבר הוזמו העדים, שוב אי אפשר עוד לזכות בו. ולעיל הובא מדברי התוס', שפירשו לפי דעת **רבינו אפרים**, שכל הקודם זכה נאמר רק על אותו ההפרש שיש בין ערך השור מחיים לערכו לאחר מיתתו, ולכאורה כל זה שייך רק אם נפרש שהוא משום יאוש [ואולי גם אם משום הפקר]. אבל, אם נפרש שהוא מדין אבודה מכל אדם, אזי בנידון זה, מאחר שאין החפץ עצמו אבוד מכל אדם, ולא הפקיעה תורה את בעלותו לגמרי מחפץ זה, ממילא אין בזה כלל החידוש דאבודה ממנו, וכמו שכתב **הגר"ז** שם. ובירושלמי שם למדנו, שריש לקיש חלוק בזה על רבי יוחנן, וסובר, שיאוש בטעות הוא, ועל כן אין אחר יכול לזכות בו. ולכאורה אם נפרש גדר הדין משום יאוש, וכפשטות לשון הירושלמי, אין מובן טענת ריש לקיש, שהיאוש נעשה בטעות, שהרי כבר ביארו **האחרונים**, שיאוש אינו עשית איזה חלות בחפץ, ששיך לומר בו שנעשה בטעות ובלא דעתו, אלא הוא מצב מסויים, שעל ידו הותר לכל אדם לזכות בו, ולכן גם כשנעשה בטעות, מכל מקום היה כאן מצב של יאוש, והותר לכל אדם לזכות בו, יעויין **קצות החושן** [קמב א]. עוד למדנו בירושלמי שם, לענין עבד כנעני שנגמר דינו ליהרג, והוזמו עדיו, שכל הקודם לזכות בו זכה, לדעת רבי יוחנן. [והבית הלוי שם כתב, שהבבלי לא הביא דין זה, מאחר שהוא סובר שאין יאוש מועיל בעבד, וכשם שאינו מועיל בקרקע, והירושלמי הלך בזה לפי שיטתו, עיי"ש]. ובעיקר דברי הירושלמי הקשה **המנחת חינוך** [נב], הרי מבואר **בערכין** [ז], שאדם שנגמר דינו אינו נאסר בהנאה, ואמנם ישראל שהומת בבית דין, הרי הוא אסור בהנאה, וכשאר מת, מכל מקום עבד שמת, הרי הוא מותר בהנאה, וכמו שכתבו התוס' בבבא קמא [י א], ואם כן מדוע יהיה אדונו מתייאש ממנו על ידי גמר דינו, ורמז בדבריו לתרץ, שהיאוש הוא רק לענין ההפרש שבין ערכו מחיים לערכו שלאחר מיתתו, וכמו שכתבו התוס' הנ"ל. **11. בסנהדרין** [י] למדנו, שכאשר נגמר דינו של השור לסקל, ע"פ העדים, והוזמו, שהם משלמים דמי השור לבעליו, משום "כאשר זמם". והקשה **הגר"ע"ק איגר** [א קעו] בעיקר דין זה, שהרי הכלל הוא, שעדים זוממים נעשים רק כאשר לא נעשה עדיין מעשה על פיהם. אבל, כשנעשה מעשה על פיהם, וכגון שנהרג הנידון, שוב אינם נהרגים, וכמו שנדרש בגמרא, "כאשר זמם, ולא כאשר עשה", ובה נחלקו **הראשונים**, האם גם בממון הדין כן, כלומר, שאם כבר הוציאו ממון על פי העדים, שוב אין הזוממין נעשים לשלם הממון למחוייב, או שבממון לעולם הם נעשים [שמאחר ואפשר

להחזיר הממון לבעליו, אין זה נחשב "כאשר עשה", עיין תוס' בבא קמא [ד ב]. ומעתה, הלא מיד כשנגמר דין השור לסיקל, כבר הפסידו את השור מבעליו, שהרי נתיימשו ממנו בעליו, כמבואר כאן, ואם כן מדוע ישלמו הזוממין דמיו לבעליו [להראשונים שגם בממון הדין כן], ועיי"ש. והמנחת חינוך [נב] והצמח דוד שם תירצו, שהפסד זה באמת לא נעשה על ידי העדים עצמם, מכח פסק הבית דין, אלא שבעליו הם שנתיימשו והפקירוהו, ומאחר ואין זה אלא תוצאה הנגרמת מעדותם, אין הפסד זה נחשב שנעשה מעשה על פיהם, ונשארה עדותם בגדר זממה. אולם המנחת חינוך הקשה, שהרי מיד בשעת גמר דינו, פסקו הבית דין, שהוא נאסר בהנאה [להחולקים על רבינו תם הנ"ל], ואם כן מצד זה היה עלינו להחשיבו כאילו כבר נעשה, שאמנם לבסוף נתברר שאיסור הנאה זה, בטעות הוא, סוף סוף מצד הבית דין היה כאן עשיית הפסד ממון בפועל להנידון, על פי דברי העדים.

**אמר רבא: מסתברא טעמא דרבי יוחנן, כגון דאמרי ליה העדים הזוממים דנרבע שורו,** שהוא מאמין להם ומפקיר את שורו.

**אבל אם אמרו העדים שהבעלים עצמו רבע שורו, הרי הוא בעצמו מידע ידיע דלא רבע, ולא מפקר ליה, וטרח ומייתי עדים להזימם.**

והוינן בה: **ומאי שנא מהא דאמר רבה בר איתי אמר ריש לקיש: עיר הנדחת** שכל רכושה נאסר בהנאה ודינו לשריפה, **שהוזמו עדיה - כל המחזיק בה, ברכושה, זכה בה!?!** ואמאי לא אמרינן שאין אנשי העיר מפקירים את רכושם באשר הם יודעים את האמת, ויטרחו להזים את העדים הזוממים?

ומשנינן: **עיר הנדחת, דרבים נינהו,** [ודין העיר תלוי בחטאם של הרוב], הרי כל חד מאנשיה **אמר בדעתיה: אנא אמנם לא חטאי, אבל איניש אחרינא אכן חטא,** וכל אחד יחשוב שאכן דברי העדים אמת **ומפקר ממוניה. אבל הכא, בשור הנסקל, דרק בדידיה תליא מילתא,** הרי הוא בעצמו מידע ידיע דלא רבע, **ולא מפקר ליה לשורו, וטרח ומייתי עדים להזימם.**

**אמר ריש לקיש: הנותן מתנה מטלטלין לחבירו, ואמר הלה, מקבל המתנה, אי אפשי בה במתנה, שאיני רוצה בה - כל המחזיק בה זכה בה,** שהרי כשאומר המקבל לשון שכזאת הוא מפקירה בכך ולא אמרינן שתחזור המתנה לנותן אותה.

ואקשינן: **ומאי שנא האי דינא דריש לקיש מהא דאמר רבה בר אבוה אמר רב ששת, ואמרי לה אמר רבי אבהו אמר רב ששת: מקבל מתנה קרקע, שאמר לאחור שבאת שטר המתנה לידו:**

[לפי גירסת רש"י] **מתנה זו תיבטל, מבוטלת, אי אפשי בה - לא אמר כלום.** שלשון זו משמעותה שמכאן ולהבא, שלאחר שכבר זכה בשדה, אין הוא חפץ במתנה. ואין אדם יכול לבטל את בעלותו על ידי הבעת אי רצון מבעלותו אלא אם כן יפקיר את רכושו. וזה אינו מפקיר אלא מביע את אי רצונו עתה במתנה <sup>12</sup>.

**12.** כן היא גירסת רש"י. ופירש, שבפרט זה אין סתירה מדברי ריש לקיש, שאמר שהוא לשון הפקר, לדברי רב ששת, משום שיש חילוק בין קרקע למטלטלין. **והרשב"א** בגיטין [לב] פירש טעם החילוק, שבקרקע אנו מפרשים כונת לשונו, שאינו חפץ שתהיה המתנה קיימת מכאן ולהבא, אלא תחזור לבעלה הראשון, ומאחר שלא הקנה המקבל לנותן באחד מדרכי הקנינים, לכן אין בדבריו כלום. אבל במטלטלין אי אפשר לפרש כן, שהרי אם זו היתה כונתו באמת, היה נותנה לידי ומחזירה לו, ובהכרח לומר, שכונתו היתה להפקירה לכל אדם, ולכן חידש ריש לקיש, שכל הקודם לזכות בה, זכה.

ומכאן אין קושיה לריש לקיש. כי דבריו של ריש לקיש הם במקבל מטלטלין שהגיעה כבר המתנה לידי, ועתה הוא מפקירה. ואילו רב ששת דיבר במקבל קרקע בשטר שאין הוא מפקיר את הקרקע אלא מביע את אי רצונו עתה במתנה. וכיון שקיבל לידי את השטר שוב אין הוא יכול להסתלק מהמתנה בלי שיפקירה. ויבואר עוד בהערה 12. והקושיה לריש לקיש היא מהמשך. דקתני:

אבל, אם אמר בלשון שמשמעותה גילוי דעתו שלא רצה לזכות במתנה מתחילה, וכגון שאמר: **בטילה היא, אינה מתנה היא - דבריו קיימים**, כי הודאת בעל דין כמאה עדים דמי.

## דף כד - ב

**מאי לאו**, הא דאמרינן שמקבל מתנה האומר בטילה היא **דבריו קיימין** - הכונה היא **דהדרא השדה למרה!** ולא אמרינן שמשעה שנתן הנותן את המתנה הרי זה כמי שהוציאה מרשותו, והרי היא הפקר. וקשיא לריש לקיש דאמר במקבל מתנה מטלטלין שאם אמר המקבל אי אפשרי בה הרי היא הפקר ואינה חוזרת לנותן. [ועיין רש"י] 13.

**13.** כתב רש"י, שבאמת קושיא זה היה אפשר ליישבה בפשיטות, שכאשר אמר, בטלה היא, אינה מתנה, שבזה גילה דעתו והודה, שמלכתחילה לא נתכוון לזכות כלל בקרקע, משום כך, חוזרת הקרקע לבעלה הראשונים, הואיל והנותן לא נתכוון להוציאה מרשותו, אלא אם כן יהיה המקבל זוכה בה, מה שאין כן כשאמר, אי אפשרי, שהוא מתפרש לשון הפקר, במטלטלין, וכנ"ל, לכן כל הקודם זכה בה, ומשום שהיה לבעלי הגמרא תירוץ אחר, תירצו באופן אחר.

ומתרצינן: **לא תידוק מינה דהדרא המתנה לבעליה**. אלא הכי קאמרינן: **דבריו של מקבל המתנה קיימין. והוא**, נותן המתנה, **נמי לא קני לה**. אלא - **וכל המחזיק בה זכה בה**. וכדאמר ריש לקיש.

**מיתיבי לריש לקיש: האומר לחבירו, השותף עמו בשדה: דין ודברים אין לי על שדה זו**. או שאמר לו: **אין לי עסק בה, וידי מסולקת הימנה - לא אמר כלום**, ולא איבד את חלקו בשותפות.

ודייקנין : **והא** שותף האומר לחבירו **"ידי מסולקת הימנה"** כ"אי אפשי בשדה זו" **דמי**, דבשני לשונות אלו הוא אינו מפקיר ואינו נותן אלא רק מגלה דעתו שאין הוא חפץ בבעלות על הדבר, **וקתני: לא אמר כלום!** ואמאי אמר ריש לקיש במקבל מתנה שאם אמר "אי אפשי במתנה" הרי זה כמי שהפקירה!! **14**

**14. הרשב"א** בגיטין שם הקשה, על פירוש רש"י הנ"ל [שכל דברי ריש לקיש נאמרו במטלטלין דוקא], שאם כן מה הקשינו מברייתא זו המדברת בקרקע. ותירץ, שדוקא כאשר מקבל מתנה אומר לנותן, "אי אפשי", אנו מפרשים שאינו חפץ בקיום המתנה, ורוצה להחזירה לו. אבל כשאומר כן לאדם אחר, אינו מתפרש שרוצה ליתנה לו במתנה, ואם כן לדעת ריש לקיש, היה עלינו לומר, שהפקיר השדה לכל אדם, שהרי מצאנו, לענין מטלטלין, ש"אי אפשי", הוא לשון הפקר. וכן כתבו התוס' שם. ורש"י כתב, שדין זה מדבר בשני שותפים, שאחד אמר לחבירו, "דין ודברים אין לי" וכו', ולפי זה, למדנו מדברי הרשב"א, שכאשר שותף אחד מפקיר את חלקו בשדה, אין שותפו זוכה ממילא בחלקו, ושלא כדעת השער המשפט [ערה א]. אולם מלשון רש"י עצמו נראה, שהיה אפשר גם בזה לפרשו בלשון מתנה, וכמו במקבל שאמר לנותן "אי אפשי", וכנ"ל. ולפי זה, קושית הגמרא היה, שיהיו דבריו קיימין, כלומר, שיזכה בהם שותפו, אף על פי שלא הקנה לו במעשה קנין, ואם כן יהיה מוכח לכאורה כדעת השער המשפט הנ"ל, וצ"ע.

ודחינן : **שאני התם** בשותף, **דאמר** את כל שלשת הלשונות כאחת. דאמרינן : **כי סליק נפשיה** - רק **מדין ודברים** בשדה הוא דסליק. אבל **מגופה דשדה** עצמה **לא סליק נפשיה**.

**מיתיבי** : שכיב מרע **הכותב נכסיו לאחרים** [עיי' רש"י] **והיו בהן עבדים, ואמר הלה, הזוכה: אי אפשי בהן בעבדים, הרי אם היה רבו שני [הזוכה] כהן - אוכלין העבדים בתרומה** כדין עבד כהן, כיון שאין בדבריו אלו שאמר "אי אפשי" כלום.

**רשב"ג אומר: כיון שאמר דאי אפשי בהן, כבר זכו בהן יורשין, ואינו אוכל בתרומה.**

**בשלמא לשיטת רשב"ג** לא קשיא לריש לקיש. **דקסבר** רשב"ג דאמרינן הוכיח סופו על תחילתו, דאיכא למימר : **כי יהיב איניש מתנה - אדעתא דמקבלין לה מיניה** יהיב. אבל **כי לא מקבלין לה מיניה - הדרא למרה**, כי אדעתא שיאמרו אי אפשי לקבל לא יהיב.

**אלא לשיטת תנא קמא**, דלית ליה הוכיח סופו על תחילתו, קשיא לריש לקיש. **דאי אמרת דכי אמר מקבל המתנה "אי אפשי בהן" כל המחזיק בהן זכה בהן**, דחשיב ליה לשון הפקר. אם כן, **הכא**, בשכיב מרע שכתב את עבדיו לחבירו הכהן, היכא **דאמר השני**, הכהן המקבל את המתנה של העבדים, **"אי אפשי בהן"**, הרי לריש לקיש הסובר שהוא לשון הפקר, **הווי להו העבדים זרים**, ואינם עבדי הכהן, ונמצא שלדברי ריש לקיש **קאכלי זרים תרומה!** אלא, מוכח מכאן שלשון "אי אפשי" אינו לשון הפקר **15**.

**15.** הקשה הרש"ש, הרי נתבאר לעיל בדעת רש"י, שכל הסברא לפרש לשון "אי אפשר" במטלטלין, בלשון הפקר, הוא, שאם היה רוצה להחזיר לנותן, היה נותנה ומחזירה לידי, ואם כן כאן בברייתא, שזיכה לו הנותן על ידי אחר, ולא הגיע שטר המתנה לידי, שבוה לא שייכת סברא זו, משום כך אנו מפרשים, שכוונתו להחזירו לאדונו הראשון, ומאחר שלא הקנה לו בקנין המועיל לזה, הרי העבד נשאר ברשות השני, ואוכל בתרומה מחמתו, ומה הקשינו לריש לקיש, והניח בקושיא.

ומשינין: **קסבר: המפקיר עבדו - יצא אמנם לחירות גם ללא שטר, אבל - וצריך גט שחרור מרבו כדי שירד ממנו שם עבד. וקסבר:** עבד כהן שהפקירו רבו הכהן, שהוא מעוכב לגט שחרור, עדיין אוכל בתרומה, כי הוא עוד ממשיך להיות עבד כהן, על אף שמבחינה ממונית הוא יצא לחירות ואין רבו יכול להשתעבד בו **16**.

**16.** הרמב"ם [תרומות ט ו] פסק, שמאחר ולא הוכרעה ההלכה, אם כדעת רשב"ג או כדעת תנא קמא, לכן אין העבד אוכל בתרומה בין כשרבו ראשון ישראל והשני כהן, ובין כשהראשון כהן והשני ישראל. וכתב המנחת חינוך [רפ], שמדבריו יש ללמוד, שעל כל פנים כאשר שני אדוניו, הראשון והשני, כהנים הם, הרי עבדים אלו אוכלים בתרומה. והקשה, שהרי נתבאר בגמרא, שלדעת תנא קמא, עבדים אלו באמת הפקר הם [אלא שלדעתו, מעוכב גט שחרור אוכל בתרומה]. אבל מאחר שהרמב"ם [שם ה] פסק, שהמעוכב גט שחרור אינו אוכל בתרומה, אם כן גם כשרבו שני כהן הוא, אינו יכול לאכול מחמתו, שהרי הפקירו. ותירץ, שבאמת דין זה שפסק הרמב"ם, שהמעוכב גט שחרור אינו אוכל בתרומה, אין זה בתורת ודאי, אלא מכח ספק פסק כן, וכמו שכתב הכסף משנה שם, ומעתה נמצא, שכאשר שני רבותיו כהנים הם, הרי יש ספק ספיקא להתירו בתרומה, שהרי יתכן שהלכה כרשב"ג, שהוא ברשות הראשון, ואפילו ננקוט שהוא הפקר, יתכן שמעוכב גט שחרור אוכל בתרומה, מה שאין כן כשאחד מהם ישראל, שאין כאן שני צדדים להתירו בתרומה. וכן תירץ בשערי יושר [ה ח].

שנינו במשנה: המביא אשם תלוי ונודע לו שלא חטא - **רבי אליעזר אומר: יקרב, כיון שאם אינו בא על חטא זה הרי הוא בא על חטא אחר.**

והוינן בה: **לרבי אליעזר למה לי למימר שהוא בא על חטא אחר? והא אמר רבי אליעזר: אשם תלוי בנדבה אתי! דתנן, רבי אליעזר אומר: מתנדב אדם אשם תלוי בכל יום!**

**אמר רב אשי:** כונת התנא של משנתנו לדעת רבי אליעזר דאמרו לו לבן בוטא [במשנה בדף הבא] הוא דקאי.

**דתנן: אלא אומרים לו המתן מלהביא אשם תלוי עד שתכנס לבית הספק שמא עברת, ואפילו עבירה שאין בה כרת.**

שנינו במשנה: **אם משנשחט האשם תלוי, ולפני שנזרק הדם נודע שלא חטא - הבשר יצא לבית השריפה.**

**קתני: הבשר יצא לבית השרפה! אלמא חולין שנשחטו בעזרה דינם בשריפה.**

**ורמינהי: אשם ודאי אינו כן**, שאין דינו כדין אשם תלוי, דאמרינן ביה כיון שלבו נוקפו גמר ומקדיש ליה אפילו אם לא חטא. אלא, **אם עד שלא נשחט** נודע שלא חטא - **יצא לחולין וירעה בעדר**. ואם **משנשחט** נודע שלא חטא והרי זה חולין שנשחטו בעזרה - **הרי זה יקבר!** ואמאי באשם תלוי אמר תנא דמתניתין שישרף.

**אמר רבי אלעזר: תברא, מי ששנה משנה זו לא שנה זו.**

**אמר רבה: וכי מאשם ודאי על אשם תלוי קרמית?**

**אשם ודאי** הקדישו בטעות, לפי שהיה סבור שחטא, ועתה, כשהתברר לו שלא חטא, הרי **כיון דלא צריך ליה** בשעת הקדשו, פשיטא **דלא מקדיש ליה**, והקדש בטעות אינו הקדש.

אבל **אשם תלוי**, שידע בשעת הקדשו שיתכן ולא חטא כלל ואינו צריך להביא קרבן ובכל אופן הקדישו, תלינן כי **מתוך שלבו נוקפו** על כי שמא חטא, **גומר ומקדישו** שיהיה קרבן אפילו אם אכן לא חטא.

**אלא אי קשיא, אשם ודאי על אשם ודאי קשיא.**

**דקתני:** נודע לו משנשחט האשם - **הרי זה יקבר. אימא סיפא:** ואם נודע לו משנזרק הדם - **הבשר יצא לבית השריפה!**

ומשנינן: **הא - ודאי תברא, מי ששנה זו לא שנה זו.**

**רב אשי אמר:** אשם ודאי על אשם ודאי לא תיקשי לך. דכיון שהיה בטעות דינו בקבורה. ומה שאמר תנא דמתניתין דאם נודע לו משנזרק הדם דינו בשריפה, הוא גזירה מיוחדת, **משום דלאחר זריקה מיתחזי כזבח פסול**, ויבואו לטעות ולומר שזבח פסול דינו בקבורה, ולכן גזרו שאם היתה הידיעה לאחר זריקת הדם שישרף כאילו היה זבח פסול <sup>17</sup>.

<sup>17</sup>. יש בזה שלשה פירושים בראשונים. א] רש"י מפרש, שרב אשי גם כן מחלק בין אשם ודאי לתלוי, שבאשם תלוי, הואיל נודע לו לאחר שחיטה, הרי בשעת שחיטה כבר גמר והקדישו, מתוך שלבו נוקפו, ואפילו רבי מאיר [שנחלק ברישא לענין נודע קודם שחיטה, וסובר, שיצא וירעה בעדר] מודה בזה, מה שאין כן באשם ודאי, שאין מעלה כלל על דעתו שיתכן שלא חטא, והרי הוא הקדש בטעות, ומכל מקום כשנודע לאחר זריקה, אף על פי שנתברר למפרע שהיה חולין גמורין, מכל מקום יש לגזור בזה משום קדשים פסולין, שלא יאמרו ראינו קדשים פסולין שאינם נשרפין, אלא נקברים. ב] **התוס'** מפרשים, שלדעת רב אשי, גם ברישא הוא נשרף משום גזירה, שאמנם מצד עיקר הדין, כל שנודע לו קודם זריקה שלא חטא, הרי הוא חולין גמורין, לדעת רבי מאיר, מכל מקום הואיל וישנם אנשים שיהיו סבורים, שכאשר נודע לאחר שחיטה, הרי הוא קדוש לגמרי [משום שלבו נוקפו], ולפי דעתם דין האשם לישרף, כדין קדשים פסולים, לכן גזרו חז"ל שיהיה נשרף, מה שאין כן באשם ודאי, שאין שייך גזירה זו, שהרי

כולם יודעים שהקדש בטעות הוא, לכן אפילו כשנודע לאחר שחיטה, דינו בקבורה, כדין חולין שנשחטו בעזרה. אבל כשכבר נזרק הדם, מאחר שנעשו בו כל עשיות הקרבן, יש לגזור משום אותם שלא ידעו את סיבת פסולו, ויהיו סבורים שנפסל בפסול אחר, ויאמרו קדשים פסולין נקברים. ג] רש"י במשנה מפרש [וכן הוא לפי גירסא הישנה שבגמרא], שהגזירה שייכת באמת רק ברישא, וכנ"ל, ועל כרחו ניישב הסיפא כדברי רבה, שהוא נשנה לפי שני תנאים. ובעיקר תירוצו של רבה, העיר הרש"י [תמורה לד], ממה שלמדנו שם, שנחלקו חכמים ורבי שמעון, אם חולין בעזרה דינם בקבורה או בשריפה. ואם כן למה אמר רבה בסתם, "מי ששנה זו לא שנה זו", ולא ביאר, שתנאים אלו הם חכמים רבי שמעון הנ"ל, שנחלקו בעיקר דין תורה של חולין בעזרה, ועיי"ש.

שנינו במשנה: המביא אשם תלוי ונודע לו שלא חטא, הרי אם כבר נזרק הדם - הבשר יאכל. והוינן בה: ואמאי יאכל הבשר? והא הויא ליה ידיעה שלא חטא, ורחמנא אמר שקרבן אשם הוא רק כאשר קרינן בו "והוא לא ידע"!! 18 אמר רבא, אמר קרא: [ויקרא ה'] "והוא לא ידע - ונסלח לו". והא, לא הויא ליה ידיעה בשעת שליחה, שהיא שעת הזריקה. שנינו במשנה: רבי יוסי אומר: אפילו נודע לו לאחר שכבר היה הדם בכוס - הדם יזרק והבשר יאכל.

18. הקשה האבי עזרי [פסוה"מ ד יט], למה הוצרכנו ללמוד דין זה מן הפסוק, והרי מצד הסברא כן הוא, שמאחר ובשעת זריקה היה מצב של ספק, אם כן כבר נגמרו כל עבודות הדם שבקרבן זה, בהכשר, ולכן הבשר נאכל, וכמו שלמדנו במשנה לענין עגלה ערופה, שכאשר לאחר עריפה נודע ההורג, תקבר במקומה כדינה, משום שכיפרה ספיקה והלכה לה, ולא הוצרכנו לדרוש כן מפסוק. ועיין סוטה [ו ב]. ועיי"ש מה שתירץ. ואולי יש ליישב באופן זה, שחילוק גדול יש בין מצות אכילה בחטאת העוף ובין מצות קבורה בעגלה ערופה, שאכילת בשר החטאת, הרי היא משלימה את כפרת הבעלים, וכמו שלמדנו בפסחים [נט], "כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים", מה שאין כן קבורת העגלה ערופה, שהיא איננה חלק ממצות הכפרה, אלא הוא דין הנחה בלבד שנאמר בה, לאחר גמר הכפרה שנעשה בעריפה, ומעתה, זהו גם כן סיבת החילוק שביניהם לענין נודע ספיקה, שבאכילת חטאת העוף, הואיל וקודם האכילה כבר נודע שלא חטא, ושוב אין צורך להשלים הכפרה, לכן מצד הסברא היינו אומרים שהיא אינה נאכלת. אבל בקבורת העגלה ערופה, שאין הקבורה כדי להשלים הכפרה, הרי מן הסברא דינה ליקבר במקומה, כמצוותה, מאחר שכבר נעשו בה כל מצוותיה בהכשר, קודם שנודע הדבר. והתוס' בסוטה [ו ב ד"ה קרב] כתבו, לענין מנחת סוטה, שאם לאחר שקרב הקומץ, קודם שנאכלו שייריה, נודע שנטמאה, הרי שייריה נאכלים, משום שכיפרה ספיקה והלכה לה, ועיי"ש. ולכאורה מוכח מדבריהם שלא כתירוצנו. אולם יש ליישב על פי מה שלמדנו בזבחים [מד ב], שאכילת שירי מנחת סוטה, אין בה כפרה, הואיל וכל מנחה זו, אינה אלא כדי לברר עון. ואם כן נמצא, שכל הדין אכילה שבה, אינו אלא מצוה שנצטוינו כדת מה לעשות בשיירי המנחה לאחר הכפרה, והרי הוא דומה בזה לקבורת עגלה ערופה, ולכן גם אחר שנודע שנטמאה, הרי הם נאכלים.

והוינן בה: לרבי יוסי - אמאי יזרק הדם? והא הויא ליה ידיעה בשעת שליחה?!

אמר רבא: רבי יוסי סבר לה כרבי שמעון, דאמר: כל העומד ליזרק כזרוק דמי.

ודחינן: אימר דאמר רבי שמעון - במידי דעומד ליזרק, אבל האי, כשנודע לו שלא חטא הרי התברר הדבר למפרע שהדם הזה אין עומד ליזרק?! 19



**19. התוס' בחולין** [פ ב ד"ה דכמה] הוכיחו, שגם כאשר נשפך הדם לבסוף, מכל מקום נאמר לרבי שמעון "כל העומד ליזרק". ואין אומרים בזה, שהוברר הדבר לבסוף, שמראש לא היה עומד כלל ליזרק, אלא אנו אומרים להיפך, שמלכתחילה היה באמת עומד הדם ליזרק, אלא שלבסוף נשתנה הדבר ולא נזרק. אולם כונת הגמרא כאן היא, שאשם תלוי, הבא מתחילתו על הספק, ומלכתחילה עומד כל שעה להיות מתברר ספיקו, שאם יודע לו שלא חטא, לא יזרקו הדם, ומשום כך, אי אפשר לומר שמראש היה עומד ליזרק.

**אמרי במערבא, קסבר רבי יוסי: כלי שרת מקדשין את הפסול בתחלה ליקרב.** ודם זה שהתקבל בכלי שרת, הרי למרות שאיגלאי מילתא למפרע שאינו עומד להזרק, בכל זאת הוא התקדש להזרק עקב התקדשותו בכלי שרת **20**.

**20. התוס' מבארים**, שבאמת בזבחים [פז] נשאר הדבר בספק, אם כלי שרת מקדשין את הפסולים, לענין שיהיה יכול להעלותם על גבי המזבח [וכמו שהמזבח מקדש פסולים, לענין שאם עלו לא ירדו], וכונת הגמרא כאן הוא, שאפילו אם ננקוט שאינם מקדשים פסולים ליקרב, מכל מקום זהו דוקא לענין דבר שהוא פסול בעצמו, כטמא ולן וכו'. אבל בנידון זה, שנודע לו שלא חטא, שאין כאן פסול בגופו של הקרבן, ורק שאי אפשר לעשות עוד עבודות בקרבן זה, הואיל ואין לו כבר צורך בכפרה, ולענין זה יועיל הכלי שרת, שיהיה יכול לזרוק הדם אף על פי שנודע. **וביאור הדבר**, שכאשר נתקבל הדם בכוס, וכבר נתקדש הדם ונעשה ראוי לזריקה, אזי כבר חל בו דין זריקה מצד עצמו, ולכן, אף על פי שלא יהיה נעשה כפרה על ידי זריקתו, מכל מקום דינו ומצותו הוא ליזרק על המזבח. [ועין עוד תוס' בזבחים שם [ד"ה כלי שרת]. **והחזו"א** [זבחים יט יב] הוסיף, שלפי דבריהם תתישב קושיא נוספת, שהרי בזבחים [סו ב] משמע, שכאשר עלה דם פסול על המזבח, באופן שהדין הוא שאינו יורד, מכל מקום אין בשר הקרבן נאכל, ואם כן יקשה לנו, איך אמר רבי יוסי, "הבשר יאכל", אולם לפי מה שכתבו התוס', שאין זה דומה לדין דאם עלו לא ירדו הנאמר לענין שאר פסולים, כיון שבזה אין שום פסול בעצם הדם, ולכן הבשר גם כן נאכל. ועיי"ש. עוד כתבו **התוס'**, שכמו כן אין להוכיח מדעת תנא קמא שבמשנתנו, שאין כלי שרת מקדשים פסולים, ליקרב, שהרי יש לחלק ולומר, שלענין שאר פסולים מועיל הכלי שרת להסיר ממנו הפסול שחל בו, וכמו שהמזבח מקדשם, מה שאין כן בנידון שלנו, שכבר לא יתכן עוד כפרה בקרבן זה, הואיל ונודע לו שלא חטא, ולענין זה לא יועיל כלל מה שנתקדש בכלי שרת. וכן הוכיח **החזו"א** שם בדעת הרמב"ם, שהרי בהלכות פסולי המוקדשים [ג יט] פסק, שכלי שרת מקדשים הפסולים ליקרב, ואף על פי כן פסק [שם ד יט] כתנא קמא, שאפילו הדם בכוס, יזרק, והבשר ישרף, ובהכרח לומר כתירוץ התוס'.

שנינו במשנה: **אשם ודאי אינו כן כו'. איתמר: עגלה ערופה אימתי נאסרת** כדין עגלה ערופה?

**רב המנונא אמר: מחיים**, וכפי שיבואר להלן.

**רבה אמר: לאחר עריפה** **21**.

**21. התוס' בסנהדרין** [מז ב ד"ה מאי] כתבו, שמדעה זו יש להוכיח, שהזמנה לאו מילתא היא, כלומר, שאין הדבר נאסר, על ידי שהזמינוהו לעשות בו מצוה האוסרתו בהנאה, ולכן אף על פי שהזמינוהו לעגלה ערופה, עדיין מותרת היא בהנאה. ובאמת, רבא [שאמר כאן, עריפתה אוסרתה] הוא הסובר כן בסנהדרין שם, שהזמנה לאו מילתא היא. אולם בתשובות **הגרע"ק איגור** [א ג] כתב, בביאור הסוגיא דסנהדרין, שבאמת בשאר דיני התורה, כאשר הנידון הוא על דבר שהזמינוהו לגוף ועצם הקדושה, אזי הוא נאסר בהזמנה לבד, ואין למדין מעגלה ערופה, ורק לענין הזמנה למשמשי הקדושה, בזה סובר רבא שם, שהזמנה לאו מילתא היא.



אישיטיק רבה.

**לבתר דנפק רב המנונא, אמר רבה : מאי טעמא לא אמינא ליה לרב המנונא, דרבי שמעון פליג על האי תנא וקסבר : עגלה בשחיטה כשירה.**

**ורב המנונא אמר לך : לא נשתמיט תנא דנשמעינן עגלה בשחיטה כשרה, דתימא רבי שמעון היא?!?**

**אמר רבה : מנא אמינא לה שאינה נאסרת מחיים?**

**מדתנן במשנתנו, בענין אשם תלוי שנודע לפני שחיטה שלא חטא : עגלה ערופה אינה כן, אלא : אם נודע מי ההורג עד שלא נערפה - תצא ותרעה בעדר!**

**ואי אמרת דנאסרה כבר מחיים - אמאי תצא ותרעה בעדר? <sup>22</sup> הא איתסרא לה מחיים?!? <sup>23</sup>**

<sup>22</sup>. הקשו התוס', הרי למדנו לענין אשם ודאי, שאפילו שהוקדש לקרבן ונאסר כבר מחיים, מכל מקום כשנודע לו שלא חטא, הרי הוא יוצא ורועה בעדר, ומשום שהוברר הדבר, שחולין גמורין היה, ולא חל בו איסור מעולם, ואם כן הוא הדין בעגלה ערופה, שאף על פי שנאסרה מחיים, מכל מקום כשנמצא אחר כך ההורג, תצא ותרעה בעדר ולא תהיה עוד אסורה, הואיל ועל דעת כן לא הקדישוה מעולם. ותירצו, שעגלה ערופה, מאחר והיא באה על הספק, אינה דומה לאשם ודאי, אלא לאשם תלוי, שלדעת חכמים, הרי היא קדושה בכל ענין, משום שלבו נוקפו, ואף כאן, לבס של הבית דין וכל ישראל, הצריכים להביא כפרה על הנהרג, נוקפם, ועל כן הם מקדישים אותה על כל אופן. והתוס' בחולין [פב א] כתבו, שהואיל ואין הדבר מצוי, שיהיה נמצא ההורג, לכן אנו אומרים שדעתו להקדישה בכל ענין, [ואין עולה על דעתו להתנות, שאינו רוצה להקדיש העגלה, אילו ימצא ההורג אחר כך]. והקורן אורה [סוטה מז] נתן טעם אחר בדבר, שדוקא לענין קדושת קרבן, שהוא חלות הנעשה על ידי האדם, בזה שייך לומר, שהוא מקדיש על תנאי מסויים. אבל איסור עגלה ערופה, אינו נעשה על ידי פעולת האדם, אלא הוא נאסר ממילא, וכמו שור הנסקל, שעל ידי שנגמר דינו ליהרג, הרי הוא אסור בהנאה, ואם כן, מאחר ובשעת ירידתה לנחל איתן היה שם עגלה ערופה עליה, ונאסרה בכך, ממילא איסור זה אינו נפקע אפילו כשימצא ההורג אחר כך, ויתברר שאין צורך עוד בעריפתה, והרי זה כמו נשחטה העגלה עד שלא נערפה, שאף על פי שאינה ראויה עוד לכפר בה, אין איסורה נפקע בכך. והוסיף הקורן אורה, שהתוס' שלא כתבו סברא זו, משום שכתבו בקדושין [נו א ד"ה כפרה], שאיסור עגלה ערופה מחיים [לרב המנונא], נלמד מקדשים. ואם כן גדר האיסור שבה גם כן נלמד מקדשים. והרמב"ם [רוש"י י ו] פסק כרב המנונא, שירידתה לנחל איתן אוסרתה, ומכל מקום פסק [שם ח], שאם נמצא ההורג לאחר ירידתה, הרי היא מותרת בהנאה, והכסף משנה שם הביא שהרשב"א תמה עליו, שבגמרא מבואר היפך הדבר. ועיין שם בכסף משנה שכתב, שהרמב"ם היה סבור, מכח קושית התוס' הנ"ל, שסברת רבא אינה קיימת באמת לפי המסקנא, שאפילו אם נפסוק כרב המנונא, מכל מקום יתכן לומר, שאם נמצא ההורג לאחר ירידתה, הרי היא מותרת בהנאה. <sup>23</sup>. העונג יום טוב [ו] העיר, אם כן מה חידש לנו התנא בזה שיצא וירעה בעדר, והלא דבר פשוט הוא, מאחר שעדיין לא נאסר כלל בהנאה. ועיי"ש. ובאמת הירושלמי [סוטה ט ו] דקדק גם כן מלשון המשנה שאמרה "תצא", שמשמעותו, שכבר חל בה איסור קודם לכן, וכדעת רב המנונא.

ומשני רב המנונא : תני במשנתנו : אם עד שלא נראית לעריפה, שעדיין לא הורדה אל הנחל נודע ההורג.

ומקשי רבה: **אימא סיפא**: אם **משנערפה** נודע מי ההורג - **תקבר במקומה!**  
ולדברך עוד לפני שנערפה היא אסורה!!

ומשני רב המנונא: **תני**: אם **משנראית לעריפה**, שהורדה לנחל, נמצא ההורג, תקבר  
במקומה 24.

24. העיר הדבר **אברהם** [א ד בהגה"ה], הרי במשנה נזכר "תקבר במקומה", כלומר, שאין די במה שהיא  
נקברת, כדין שאר איסורי הנאה הנקברין, אלא היא נקברת במקומה דוקא, וכדין שאר עגלה ערופה,  
ואם כן, בהכרח שדין זה נאמר דוקא כשנמצא לאחר עריפתה, שבזה שייכת הסברא של כיפרה ספיקה  
והלכה לה, ולכן נקברת היא במקומה, כדי להשלים דין עגלה ערופה שבה. אבל כשנמצא ההורג קודם  
עריפתה, שלא נעשה בה עדיין דין עגלה ערופה, אלא שאסורה בהנאה משום שחל עליה שם עגלה ערופה,  
ואיסור זה שוב אינו נפקע, בזה ודאי יקברנה בכל מקום שירצה. וכתב, שבאמת היינו יכולים להקשות  
כן, אלא שהקשינו קושיא אחרת.

ומקשי רבה: **אם כן** דאיירי שרק הורדה לנחל ועדיין לא נערפה, ובכל זאת היא כבר  
נאסרת, ואפילו אם נודע עתה מי הוא ההורג דינה בקבורה, **אימא סיפא**, דאמרינן  
דהטעם הוא מכיון שעגלה ערופה **על הספק** היא **באה מתחלה**, ולכן - **כיפרה**  
**ספיקה והלכה לה!**

**ואי מחיים** איירי, ובשעת הורדתה ועוד לפני כפרתה היא נאסרת, הרי **עדיין לא**  
**כיפרה ספיקתה!?**

ומשני רב המנונא:

**תנאי היא** דאיפלגו אי נאסרת מחיים או רק משנערפה. דתנא דבי רבי ישמעאל פליג  
אתנא דמתניתין וקסבר שנאסרת מחיים.

**דתניא** [ולגירסת רש"י: דתנא דבי רבי ישמעאל]:

**נאמר "מכשיר"**, אשם מצורע, המוציאו מכלל "מחוסר כיפורים" ומכשירו להכנס  
למקדש, ונאמר "**מכפר**", שאר חטאות ואשמות הבאים לכפר על חטא, **בפנים** העזרה.  
וכמו כן **נאמר** גם "**מכשיר**", ציפורי מצורע המכשירים אותו להכנס למחנה ישראל,  
ו"**מכפר**", שעיר המשתלח ועגלה ערופה, **בחוץ**.

מה "**מכשיר**" ו"**מכפר**" **האמור בפנים עשה בו** הכתוב **מכשיר כמכפר**, שדין  
אשם מצורע שוה לדין שאר חטאות ואשמות, **אף מכשיר ומכפר האמור בחוץ**,  
[מכשיר - ציפורי מצורע. מכפר - שעיר המשתלח ועגלה ערופה], **עשה** בהם הכתוב  
**מכשיר כמכפר** שכולם נאסרים מחיים. שהרי שעיר המשתלח, שהוא קדשים, פשיטא  
שאסור מחיים. [ועיין בספר זכרון שמואל לגר"ש רוזובסקי עמוד שע שהאריך בביאור  
השיטה שירידתה לנחל אוסרתה].

## מתניתין:

רבי אליעזר אומר: מתנדב אדם אשם תלוי בכל יום ובכל עת שירצה!

והוא היה נקרא "אשם חסידים".

אמרו עליו על בבא בן בוטא שהיה מתנדב אשם תלוי בכל יום <sup>25</sup>, חוץ מאחר יום כיפורים יום אחד. אמר: המעון הזה, [נשבע בבית המקדש]: אילו היו מניחין לי חכמים להביא, הייתי מביא אשם תלוי אף למחרת יום הכיפורים, אלא, שאומרים לי החכמים - המתין עד שתכנס [לבית] הספק, וביום הזה אין ספק שאינו זקוק לכפרה, שהרי אתמול כיפר עליו יום הכיפורים <sup>26</sup>.

<sup>25</sup> הרמ"א [תרד] כתב, שאין נוהגים לומר מזמור לתודה בערב יום כפור, משום שביום זה היה אסור להקריבו במקדש, שבזה מביאים אותו לבית הפסול, שהרי בליל יום כפור לא יאכלוהו, ואם כן יכול לבוא לידי נותר. והעיר הערוך לנר ממשנתנו, שמשמע שדוקא לאחר יום הכפורים לא הניחוהו להביא. אבל בערב יום כפור הביא, והרי ממעט מזמן אכילתו. ותירץ, שבאמת הרי בשבתות וימים טובים ודאי לא היה מביא, אלא כונת המשנה, שהיה מביא בכל יום שמותר מצד הדין להביאו, מלבד מחרת יום הכפורים, שמצד דין הבאת קרבן, מותר להביא בו, ומכל מקום לא הניחוהו להביא בו, מפני שלא היה עליו עדיין חשש חטא. <sup>26</sup> בגמרא מבואר, שנחלקו התנאים מהי דעת רבי אליעזר, שדעת תנא קמא היא, שאפשר להתנדב אשם תלוי בלא שום סיבה מוקדמת, והרי זה כשלמים ועולה, שבאים בנדבה גמורה, ואילו דעת "אמרו לו" היא, שדוקא כשיש עליו איזה חשש של חטא, אף על פי שאין זה ספק גמור, בזה יכול הוא להביא אשם תלוי, אף על פי שאינו מחוייב. וכתב התבואות שור [ה ח], שיש נפקא מינה ביניהם גם לענין הבאת נסכים, שהרי למדנו במנחות [צ], שאין מביאין נסכים אלא בקרבנות שהם נדר או נדבה, ואם כן לדעת תנא קמא, שהוא בא בנדבה גמורה, הרי הוא מביא נסכים עמה [על כל פנים באופן שלא נתחייב בה]. אבל לדעת אמרו לו, מאחר שאנו נצרכים שיהיה עליו איזה חשש חטא, כדי שיוכל להביאו, אין זה נקרא בא בנדבה, ולכן אינו מביא נסכים. ועיין משכנות יעקב [או"ח א]. ובעיקר מה שלמדנו, שלא הביא למחרת יום הכפורים, כתב הרש"ש לבאר הטעם, משום שבכל יום הביא אשם תלוי על חשש של חטאים שנעשו במעת לעת שבין הקרבן של אתמול לקרבן של היום. אבל למחרת יום הכפורים, שעיצומו של יום מכפר עם חשיכה, וכמו שלמדנו במשנתנו, אין קיים כל כך חשש שחטא בזמן מועט זה, עכ"ד. ומה מאד מדוקדק זה בלשון המשנה, שתנא קמא אמר, "בכל יום ובכל עת", ואילו בדעת "אמרו לו" נאמר, "בכל יום", ומשום שלתנא קמא שהוא בא בנדבה גמורה, אפשר להביאו כמה פעמים ביום. אבל לדעת "אמרו לו", אי אפשר להביאו אלא פעם אחת ביום, וכמו שכתב הרש"ש, שבזה יכפר על חשש חטא שבמעת לעת הקודם לקרבן זה.

וחכמים אומרים: אין מביא אשם תלוי אלא כשהוא מסתפק על דבר חטא שזדונו כרת ושגגתו חטאת.

חייבי חטאות ואשמות ודאין שעבר עליהן יום הכיפורים - חייבין להביא לאחר יום הכיפורים את החטאות ואת האשמות.

וחייבי אשמות תלויין - פטורין <sup>27</sup>. שעל ענינם מכפר יום הכיפורים <sup>28</sup>.

27. כתבו התוס' בשבועות [ח א ד"ה ואימא יולדת], שאמנם יום הכפורים אינו מכפר על מחוייבי קרבן, מכל מקום מכפר הוא על חייבי אשמות תלויין, שמאחר וקרבן זה בא על הספק, אין זה נחשב מחוייב קרבן גמור. ולכאורה כונתם, שיום הכפורים בכוחו לכפר על עבירות וחטאים. אבל אין בכוחו להפקיע ולכפר על חיובים, וזהו גדר הדין שנלמד בגמרא מן הפסוקים. אבל אשם תלוי, הואיל והוא בא על ספק, ויכול כל שעה להתברר הספק, ואז כבר לא יהיה מחוייב עוד בקרבן זה, אם כן אין חיוב זה מושלם ומוחלט, ועל כן יום הכפורים מכפר עליו. [עוד יתכן בכונתם, שמפני שחיוב זה, אינו חל עליו מכח סיבה ודאית, אלא מכח ספק, אין כוחו של חיוב זה יפה כל כך, ולכן מתכפר הוא ביום הכפורים]. 28. האור שמח [פסוה"מ ד יד] דן לומר, שאם הפריש האשם תלוי קודם יום הכפורים, אין יום הכפורים מכפר עליו, משום שבעצם הדבר שהפריש הקרבן, הרי הוא כאילו אומר "לא יכפר עלי יום הכפורים", שלמדנו לעיל [ז], שאינו מכפר עליו, ועיין באור שמח.

**מי שבא בידו ספק עבירה ביוה"כ עצמו, אפילו עם חשיכה, לפני סוף היום - פטור מאשם תלוי, לפי שכל חלק מהיום מכפר 29.**

29. כתב הרמב"ם [שגגות ג ט], שמטעם זה, לא יתכן חיוב אשם תלוי על איסור אכילה ומלאכה ביום הכפורים, שהרי לעולם יהיה לו כפרה על ידי עיצומו של יום עד שחשיכה, אלא אם כן היה מבעט בכפרת יום הכפורים. אולם הגבורת ארי [סוף יומא] כתב, על פי המבואר לעיל [ז א], שדוקא כאשר נשאר רגע אחד ביום, לאחר שגמר המלאכה או האכילה, אז מתכפר לו החטא ברגע זה, ואם כן באופן שנסתפק לו אם אכל או עשה מלאכה ברגע אחרון של סוף היום, בזה יתחייב אשם תלוי.

**האשה היולדת ספק נפל, שיש עליה חובה להביא חטאת העוף ספק, ועבר עליה יוה"כ - חייבת להביא לאחר יום הכיפורים. מפני שהיא, חטאת העוף הבאה על הספק, מכשרת לאכול בזבחים, ומבעלדי ההכשר היא אינה יכולה לאכול בזבחים.**

**חטאת העוף הבאה על הספק, אם משנמלקה נודע שלא ילדה - תקבר.**

## גמרא:

והוינן בה: מאי טעמא דרבי אליעזר דאמר אדם מביא אשם תלוי בכל יום?

ומבארין: כי אי סלקא דעתך דאשם תלוי חובה היא, אם כן, לכי מתיידע ליה שחטא - אמאי מייתי חטאת? והא כבר איתכפר ליה באשם התלוי שחייבתו תורה להביא כדי להתכפר, לדבריך. אלא, שמע מינה דנדבה היא ולא בא לכפרה 30.

30. הערוך לנר מוכיח מדברי התוס' לעיל [יח א ד"ה באנו], שרבי אליעזר מודה, שאשם תלוי בא חובה, כשעשה ספק איסור, אלא שאפשר להביאו בנדבה גמורה [לדעת תנא קמא], ולפי זה דברי הגמרא מתפרשים כך, שאילו היה אשם תלוי בא רק בחובה, ולא בנדבה, היה זה כדי לכפר על חטאו [שמפני זה אינו בא בנדבה], ואם כן כשיודע לו שחטא, היה עליו לפטרו מחטאת, שהרי כבר נתכפר לו לגמרי מחטאו. אבל עתה שהוא בא בנדבה, אזי אנו מפרשים, שקרבן זה בא לדורון לפני המקום [ולכן אפשר להביאו בנדבה], ומכל מקום כשעשה ספק איסור, חייבתו תורה שיביא דורון זה. כן פירש הערוך לנר. אולם יתכן, שכשם שעולה באה לדורון, ואף על פי כן מכפרת היא במקצת על עשה [עיין זבחים ז ב], הוא

הדין לאשם תלוי, שאף על פי שעיקרו בא לדורות, מכל מקום יש בו כח לכפר קצת על ספק עון. ועיין לעיל [יח ב הערה 13].

ורבנן סברי, רק **עולה ושלמים הוא דאתו בנדר ונדבה, אבל חטאת ואשם** - **חובה נינהו, ואילו אשם תלוי היינו טעמא דמייתי מקמי דמתיידע ליה, כדי להגן עליו בינתיים מן הייסורין עד שיוודע לו ויביא חטאת, דהתורה חסה על גופן של ישראל.**

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: **דילמא אשם תלוי מדהקילה בו תורה להביאו אפילו על ספק, נימא שהרי הוא כעולה ושלמים, מה עולה ושלמים דאתו בחובה ואתו בנדבה, אשם תלוי נמי דאתי בחובה אתי נמי בנדבה! ?** <sup>31</sup> **אמר ליה רב אשי: עולה ושלמים עיקר ענינם - בנדבה כתיבי, אבל אשם תלוי עיקר ענינו בחובה כתיב.**

<sup>31</sup> **העולת שלמה** מבאר הקושיא, שאמנם כבר למדנו, לדעת רבנן, שיתכן שיהיה הקרבן בא רק בחובה, וריצוי קרבן זה הוא כדי להגן עליו מן היסורים. אבל יתכן גם כן שהוא בא לדורות, ואם כן יהיה בא גם בנדבה, וכמו לרבי אליעזר.

## דף כה - ב

**תני רבי חנינא קמיה דרבא: אשם תלוי בא על ספק אכילת הנבלה, על אף שאין באכילתה כרת אלא איסור לאו.**

**אמר ליה רבא: והאנן תנן במשנתנו: וחכמים אומרים: אינו מביא אשם תלוי אלא על דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת! ואי כרבי אליעזר, אפילו בנדבה נמי אתי!** <sup>32</sup>

<sup>32</sup> **הקשה הערוך לנר, לפי מה שנתבאר בהערה 30, שרבי אליעזר מודה, שכאשר עשה ספק איסור, הרי הוא מחוייב באשם תלוי, אם כן היינו יכולים ליישב הברייתא כרבי אליעזר, שאמנם יכול להביא בנדבה גמורה. אבל אם אכל ספק נבילה בשוגג, הרי הוא מחוייב באשם תלוי. ותירץ, שהיה פשוט לבעלי הגמרא, שלדעת הכל, חיוב אשם תלוי אינו אלא בספק איסור כרת, ולא בספק איסור לאו, וכמו שנדרש לקמן מגזירה שוה, ואם כן בהכרח שכונת הברייתא, שבאופן זה הוא בא בנדבה, ולכן הקשינו, שלתנא קמא, הרי אפשר להביאו בנדבה גמורה, בלא אכילת נבילה.**

**אמר ליה רבי חנינא: מאי טעמא לא מתנית משניות וברייתות, שאז היית יודע כמוני. שהרי אני, זימנין סגיאין, פעמים רבות, תניתה ברייתא זו שאשם תלוי בא על אכילת ספק נבילה קמי מר, ומנו "מר" - רבה. ואמר לי: הא ברייתא מני? רבי**

**אליעזר היא דאמרו לו** חכמים דבעינן לפחות ספק איסור כל דהו כדי שיוכל להביא עליו אשם תלוי. **דתנן: אלא אומרים לו - המתן מלהביאו עד שתכנס לבית הספק.**

**אמר רבא: מאי טעמא דאמרו לו הכי?**

**אמר קרא:** [ויקרא ד'] **אשר לא תעשינה** 33 **(בשגגה) ואשם** 34.

33. כתבו **התוס'**, שאמנם נדרש מפסוק, שמביא אשם תלוי על נבילה, מכל מקום אין בזה חיוב, אלא שיכול להתנדב ולהביא, ורק כשעשה ספק איסור כרת, בזה מחוייב הוא באשם תלוי, וכמו שנדרש לקמן מגזירה שוה. עוד נתבאר מדברי התוס', שבין כשאכל ודאי נבילה בשוגג, או ספק נבילה, יכול הוא להתנדב ולהביא אשם תלוי. אולם **רש"י** כתב, שאינו מביא אלא בספק נבילה, ולא בודאי. והערוך לנר דקדק מדברי רש"י, שלדעת "אמרו לו", כשאכל ספק נבילה, הרי הוא מחוייב באשם תלוי. וכבר נתבאר לעיל, שלדעת "אמרו לו", אין צריך שיהיה ספק גמור של חטא, כדי שיוכל להתנדב ולהביא אשם תלוי, אלא די בזה שיש איזה חשש קל של ספק איסור. [יעויין רש"י לעיל יח א ד"ה אמר רב אשי, ותוס' שם ד"ה באנו]. **והדבר צריך ביאור**, שכמו שאנו אומרים לענין ספק איסור כרת, שהוא דוקא כשיש ספק גמור [ואפילו כשיש ספק ספיקא, נתבאר לעיל [זו הערה 3] שאינו מחוייב, עכ"פ לדעת הרמב"ם], אם כן הוא הדין גם כן לענין ספק איסור לאו, שהיה עלינו להצריך שיהיה ספק גמור. **וכנראה** שהטעם הוא, שדוקא כשבאנו לחייבו בקרבן, בזה הצרכנו שיהיה ספק גמור, שאי אפשר לחייב בקרבן, אלא אם כן יש רגלים לדבר שחטא, מה שאין כן כשהוא מביאו בנדבת לבו, די לנו בזה שיש חשש קל של חטא. 34. **רש"י** לעיל [כד ב] כתב, שלדעת "אמרו לו", אשם תלוי בא על ספק איסור כרת או לאו או עשה. והעיר **הערוך לנר**, שלכאורה אי אפשר ללמוד דין זה מ"לא תעשינה", שהרי מדובר בו באיסורי לאוין, כלשון הכתוב.

**אמר רבא: מאי טעמא דרבנן דאמרי: אין מביאין אשם תלוי אלא על דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת?**

משום **דילפי** בגזירה שוה "מצות מצות" מחטאת חלב. **מה להלן** הוא דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת, **אף כאן** באשם תלוי אין להביאו אלא על ספק בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת.

**תנו רבנן: חמשה אשמות ודאין מכפרין, אבל אשם תלוי אין מכפר כפרה גמורה.**

**והוינן בה: מאי קאמר?**

**אמר רב יוסף: הכי קאמר: חמשה אשמות מכפרין כפרה גמורה, ואשם תלוי אין מכפר כפרה גמורה** שהרי כשנודע לו לאחר מכן שחטא, הרי הוא עדיין צריך להתכפר בחטאת. **ודלא כרבי אליעזר, דאמר: אשם תלוי בא על אכילת ספק הנבלה**, ושם כפרתו היא גמורה שהרי גם כשיוודע לו בודאי שאכל נבילה אין הוא מביא קרבן נוסף לכפרתו.



**רבינא אמר, הכי קתני: חמשה אשמות אין דבר אחר מכפר כפרתו, דכי מתיידע ליה מייתי אשם בכל ענין, ואפילו עבר עליו יום הכיפורים לפני שנודע לו חיובו. ואילו אשם תלוי מצינו שגם דבר אחר מכפר כפרתו, דגם לכי מתיידע לא מייתי קרבן 35.**

**35.** כתב הרש"ש, שלכאורה היה אפשר לדקדק מלשון זה, שאילו נודע לו קודם יום הכפורים, שעשה ספק עבירה, שבה אין יום הכפורים מכפר עליו. אולם במשנה בשבועות [ב ב] למדנו, שיום הכפורים מכפר בין כשנודע ובין כשלא נודע, ונכלל בזה גם חייבי אשמות תלויין, הרי, שגם כשנודע להם קודם יום הכפורים, הוא מכפר עליהם, וכעין זה דקדקה הגמרא לעיל [יח ב].

**כדתנן: חייבי חטאות ואשמות ודאין שעבר עליהן יה"כ - חייבין להביא את קרבנם גם אחר יה"כ, לפי שאין יום הכיפורים מכפר על חייבי חטאות ואשמות. אבל, חייבי אשמות תלויין שעבר עליהן יום הכיפורים - פטורין לפי שהועילה להם כפרת היום.**

שנינו במשנה: **חייבי חטאות ואשמות ודאין.**

**קתני: חייבי חטאות ואשמות ודאין שעבר עליהן יוה"כ - חייבין להביא לאחר יה"כ. חייבי אשמות תלויין - פטורין. והוינן בה: מנהני מילי דעל חטאות ואשמות ודאין אין יום הכיפורים מכפר? 36**

**36.** העירו האחרונים, שבמסכת ראש השנה [ד] למדנו, שלדעת רבי שמעון, אדם המאחר מלהביא קרבנותיו שנתחייב בהם, אינו עובר בבל תאחר, אלא אם כן עברו עליו שלשה רגלים [מזמן שנתחייב בקרבן] כסדרן, כלומר, פסח שבועות וסוכות. וכמו כן נדרש שם [ה] מן הפסוק, שבחטאות ואשמות יש גם כן חיוב בל תאחר. ומעתה, הלא יש ללמוד משם, שאין יום הכפורים מכפר על חייבי חטאות ואשמות, שאילו היה מכפר להם, הרי לא היה מציאות כלל שיתחייב בבל תאחר עליהם, שהרי כשהגיע סוכות, בסוף השלשה רגלים כסדרן, כבר עבר עליו גם יום הכפורים, וכבר נפטר מחיוב החטאת שעליו, ועל כרחך שאין יום הכפורים מכפר על חיוב קרבן. ובספר אור הישר הביא ליישב בשם הגאון האדו"ת, שהיה אפשר להעמיד הפסוק המחייב בבל תאחר, באופן שאמר "לא יכפר עלי יום הכפורים", שבה אין יום הכפורים מכפר עליו, וכמו שלמדנו לעיל [ז א]. ועיין גבורת ארי [סוף יומא].

**כי אתא רב דימי אמר רבי אמי אמר רבי חנינא, אמר קרא: [ויקרא טז] "וכפר על הקודש מטומאת בני ישראל ומפשעיהם לכל חטאתם". כתיב חטאים דומיא דפשעים, ללמדנו: מה פשעים [מרד], דלאו בני קרבן מכפר עליהם יום הכיפורים, אף חטאים כגון שלא נודע לו בסוף שחטא, דלאו בני קרבן מכפר. אבל חטאים שהם בני קרבן לא מכפר.**

**אמר ליה אביי: והא כי כתיב הדין קרא, שלמדת ממנו שאינו מכפר על חטאים שהם בני קרבן - בשעיר הנעשה בפנים הוא דכתיב, דלא מכפר השעיר הפנימי על עבירות דמצוה ידועה, והיינו שכבר נודע לו שנטמא ושחטא בהכנסו בטומאה**

למקדש, אלא רק על אותם שנעלם מהם טומאתן בהכנסם למקדש ועדיין אינם נזכרים בחטאים.

**אבל שעיר המשתלח, דאלימא כפרתו, דמכפר אפילו על עבירות דמצוה ידועה, אימא לך: אפילו על חטאים דבני קרבן נינהו נמי מכפר?!?** <sup>37</sup>

<sup>37</sup> השיטמ"ק [י] מפרש, ששעיר הפנימי אינו מכפר אלא על טומאת מקדש וקדשיו, ולכן אי אפשר ללמוד ממנו לשעיר המשתלח, שהוא מכפר על שאר כל עבירות שבתורה. ועיין רש"ש.

**אלא אמר אביי, מהכא דכתיב בשעיר המשתלח: [ויקרא טז] "והתודה עליו [את] כל עונות בני ישראל ואת כל פשעיהם לכל חטאתם" - חטאים דומיא דפשעים. מה פשעים דלאו בני קרבן, אף חטאים דלאו בני קרבן, אבל חטאים דבני קרבן נינהו לא מכפר, ומיעטיה קרא בשעיר המשתלח.**

למימרא מכאן, דעל חטאים דבני קרבן נינהו לא מכפר שעיר המשתלח.

**אמר ליה רב דימי: ממאי דהני "פשעים" לאו בני קרבן נינהו? דלמא הני דבני קרבן נינהו. כדתנן: ארבעה מביאין על הזדון כשגגה.**

איתמר נמי כאביי:

**כי אתא רבין אמר ר' יוסי אמר ריש לקיש: "והתודה עליו את כל עונות בני ישראל ואת כל פשעיהם לכל חטאתם" - חטאים דומיא דפשעים, מה פשעים דלאו בני קרבן מכפר, אף חטאים דלאו בני קרבן מכפר, אבל חטאים דבני קרבן לא מכפר.**

**אמר אביי: אנא נמי מהדין קרא אמרי, ואקשי לי רב דימי: ממאי דהני פשעים דלאו בני קרבן נינהו? דלמא הנך דבני קרבן נינהו, כדתנן: ארבעה מביאין על הזדון כשגגה!**

**אמר ליה רבין: רוב פשעים לאו בני קרבן נינהו.**

**אמר ליה: מידי רוב פשעיהם כתיב?**

**אלא אמר אביי, מרישיה דקרא: "והתודה עליו את כל עונות בני ישראל". ותניא: עונות - אלו זדונות, וכן הוא אומר: [במדבר טו] "עונה בה". ואם כן "ואת כל פשעיהם לכל חטאתם" - למה לי? <sup>38</sup> לאקשווי לפשעים, מה פשעים**

## דלאו בני קרבן, ומשום דאיירי בזדון, אף חטאים דלאו בני קרבן, אבל חטאים דבני קרבן נינהו לא מכפר.

38. העיר הרש"ש, הרי למדנו ביומא [לן], שיש חילוק בין עונות לפשעים, שהעונות הם במזיד ולתיאבון, והפשעים הם מרדים, כלומר להכעיס, ואם כן הוצרך הכתוב להשמיענו, שגם על עבירות שנעשו להכעיס, הוא מכפר. ובכתר ישועה יישב, שאפשר ללמוד ששעיר המשתלח מכפר על פשעים, בקל וחומר משעיר הפנימי, שהרי אין שעיר הפנימי מכפר אלא על טומאת מקדש, ונאמר בו "פשעים". [ואולי כונת הגמרא, שיהיה נכתב "פשעים", ולא יהיה צורך לכתוב "עונות", ונלמד דינם מקל וחומר].

שנינו במשנה: **חייבי אשמות תלויין** שעבר עליהם יום הכיפורים פטורים מלהביא.

### מנהגי מילי?

אמר רבי אלעזר, **אמר קרא**: [ויקרא טז] "מכל חטאתיכם לפני ה' וגו', חטא שאין מכיר בו אלא המקום, שלא נודע לחוטא שבודאי חטא - **יום הכפורים**

מכפר! 39

39. בתשובות צמח צדק [סט] מחדש, שכאשר עשה אדם ספק איסור, אזי אפילו אם לפי האמת נקי הוא מעוון, מכל מקום צריך הוא כפרה על עצם הדבר שנכנס לספק איסור, שזה בעצמו נחשב לחטא. והוסיף, שמטעם זה, כאשר הביא אדם אשם תלוי, ונתברר לבסוף שלא חטא, אין אנו אומרים שהביא חולין לעזרה, שהרי מכל מקום צריך הוא כפרה על מה שעשה ספק איסור. ובקובץ הערות [מב ד] הקשה עליו, ממה שלמדנו כאן, שהוא חטא שאין מכיר בו אלא המקום, ולפי דברי הצמח צדק, שהאשם תלוי בא על מה שנכנס לעשות ספק איסור, הלא גם האדם יודע מחטא זה, אף על פי שאינו יודע אם לפי האמת חטא. עוד יש להתבונן לפי דבריו, מדוע כשנודע לו קודם זריקה שלא חטא, אינו זורק את הדם, ולמה לא יזרוק כדי לכפר על מה שעשה ספק איסור, אף על פי שלא עשה איסור ממש.

## דף כו - א

אמר רב תחליפא אבוא דרב הונא (בר תחליפא) משמיה דרבא: קדמייתא חייבי חטאות ואשמות, נמי לא תיתי **למפשטיה לא מדרב דימי ולא מדאביי**, דשינויי דחיקי נינהו, **אלא מהא** דאמר רבי אלעזר בהסבר דברי המשנה שיום הכיפורים מכפר על חייבי אשם תלוי, ודריש לה מקרא ד"חטא שאין מכיר בו אלא המקום - יוה"כ מכפר". ומינה ילפינן כי דוקא חטא שאין מכיר בו אלא המקום הוא דיוה"כ מכפר, אבל עבירה דיזע בה, וכגון אשם ודאי לאחר שנודע לו, או אשם שבא על הזדון, לא מכפר עליה יום הכיפורים 40.

40. יש להקשות, הרי פסוק זה נאמר בכפרת יום הכפורים, ומנין לנו ששעיר המשתלח גם כן אינו מכפר על חייבי חטאות ואשמות ודאין, שהרי מצאנו שמרובה כפרתו של שעיר המשתלח מעצומו של יום, עיין הלכות תשובה א ב ג. והאור שמח [שגגות ג ט] כתב ליישב, שבתורת כהנים [ויקרא פרשה ג א] נדרש,

ממה שנאמר בקרבן חטאת "והביא", שהוא חייב בהבאת הקרבן, אפילו לאחר יום הכפורים, ומכיון שלענין כפרת היום איננו צריכים לדרשה זו, שהרי כבר נדרש בגמרא מפסוק אחר, אם כן נוכל ללמוד משם לענין שעיר המשתלח, שאף הוא אינו מכפר עליהם.

**ואמר רב תחליפא אבוב דרב הונא משמיה דרבא: חייבי מלקיות שעבר עליהן יה"כ - חייב 41.** ותמהינן: פשיטא, וכי מאי שנא מלקיות מחייבי חטאות ואשמות ודאין שאין יום הכיפורים מוריד את חיובן?

**41. הערוך לנר מבאר,** שרבא נקט בדוקא חייבי מלקיות, ולא נקט חייבי מיתות בית דין, משום שביומא [פן] למדנו, שיום הכפורים מכפר על לא תעשה, ואילו על חייבי מיתות בית דין, אינו מכפר אלא תולה. והרי כל חידושו של רבא הוא, שאמנם יום הכפורים מכפר על לא תעשה, זהו דוקא כשלא התרו בו. אבל כשהתרו בו, והרי הוא חייב מלקות, אינו מתכפר, וכמו שמבואר לקמן בגמרא, ואם כן בחייבי מיתות בית דין, שגם כשלא התרו בו אינו מתכפר ביום הכפורים לבד, וכנ"ל, כל שכן, שאם התרו בו אינו מתכפר.

ומשנינן: **סלקא דעתך אמינא: התם,** בחייבי חטאות ואשמות, **ממונא הוא** דאתחייב לגבוה ולכן אין יום הכיפורים פוטר מחיוב ממון. **אבל הכא,** דמלקות **דגופא הוא, אימא לא** מיחייב לפי שכיפר עליו יום הכיפורים, להכי **קא משמע לן** שחייב מלקות **42.**

**42. יש להתבונן,** הלא לעיל למדנו, שלדעת רבא, נלמד דין זה, שאין יום הכפורים מכפר על חייבי חטאות, מ"לפני ה"י, והרי אין דרשה זו מתייחסת לחייבי חטאות בדוקא, אלא לכל חטא שמכיר בו האדם, והואיל וחייבי מלקיות הוא חטא שמכיר בו האדם, אין יום הכפורים מכפר עליו, ומה יועיל לנו חילוק זה שבין עונש ממון לעונש הגוף. **ואולי יש לפרש** באופן זה, שהרי נתבאר בע"ה בהערה 40, שישנם שתי כפרות ביום הכפורים, שעיר המשתלח, ועצומו של יום, ואם כן, מתחילה היינו סבורים, שרבא דיבר לענין עצומו של יום, שאינו מכפר על חייבי מלקיות, ולכן הקשינו עליו, שודאי אף הם נכללים בחטא שמכיר בו האדם, ועל זה תירצה הגמרא, שדברי רבא נאמרו לענין שעיר המשתלח, שכמו שאינו מכפר על חייבי חטאות, וכמו שהבאנו [שם] שנדרש דין זה בתורת כהנים, כמו כן אינו מכפר על חייבי מלקיות, וביארה הגמרא, שמצד הסברא לא היה אפשר ללמוד חייבי מלקיות מחייבי חטאות, ומשום שחטאות הוא חיוב ממון, והכונה בזה, שמלבד החיוב קרבן שמוטל עליו, יש גם כן שיעבוד נכסים לחיוב זה [עייין קידושין יג ב], ולמדנו לעיל [יח], לענין תשלומי מעילה, שאין יום הכפורים מכפר על חיובי ממון, מה שאין כן מלקיות, שהוא עונש הגוף, ויתכן שיהיה מתכפר בו. ועל זה מקשה הגמרא מדברי המשנה בשבועות, שנשנית לענין כפרת שעיר המשתלח. וכעיקר פירושו זה כתב **הערוך לנר.**

והוינן בה: אמאי אמרת שאינו מכפר על חייבי מלקות? **והא אנן תנן** ששעיר המשתלח מכפר על כל העבירות, כולל אותן הנעשות בזדון. דתנן ששעיר המשתלח מכפר על **הודע** ועל **לא הודע**, על **עשה** ועל **לא תעשה**!?

**לא קשיא:** הא דאינו מכפר איירי **דאתרו ביה**, שהתחייב מלקות. ואילו **הא** דמכפר איירי **בדלא אתרו ביה**, שאינו חייב מלקות.

ותמהינן: **אלא מעתה,** דעל חטא שאין מכיר בו אלא המקום יום הכיפורים מכפר ופוטר מקרבן -

## (סימן: יולדת מצור"ע נזי"ר סוט"ה בעגל"ה)

**ספק יולדת שעבר עליה יוה"כ לא תייתי קרבן יולדת, דהא כפר עליה יוה"כ, דחטא שאין מכיר בו אלא המקום הוא, שהרי היא עצמה מסופקת בו?!**

**אמר רב הושעיא:** הא כתיב [ויקרא טו] שכפרת יום הכיפורים היא רק "לכל חטאתם" - ולא לכל טומאתם, ויולדת מביאה חטאת כדי להטהר ולא ככפרה על חטא.

**ולרבי שמעון בן יוחי דאמר: יולדת חוטאת היא, שבשעה שכורעת לילד נשבעת ששוב לא תלד - מאי איכא למימר?**

תריץ: גם לפיו, יולדת, כי קא מייתי קרבן - לאישתרווי באכילת קדשים הוא ולא לכפרה מתיא, שהתכפר לה החטא על שבועתה בצער הלידה. רש"י 43.

43. רש"י מפרש, שעונה כבר נתכפר לה על ידי צער הלידה, ואם כן קרבנה בא רק כדי להתירה בקדשים. והקשה הערוך לנר, הרי בנדה [לא] למדנו, שרבי שמעון בן יוחאי נתן טעם לקרבן יולדת, שבשעה שיוולדת, נשבעת שלא תזקק עוד לבעלה, הרי מפורש שהקרבן בא לכפרת פשע. וכתב, שלולא דברי רש"י היה אפשר לפרש, שהקרבן בא עבור שני ענינים, לטהרה מטומאתה ולכפרה, ולכן, אמנם יום הכפורים יכפר על חטא השבועה. אבל עדיין היא בטומאתה, שאין יום הכפורים מועיל לענין טהרתה. וכדבריו מבואר בתוס' שבועות [ח א ד"ה ואימא, בתחילת דבריהם], שרבי שמעון, עיקר קרבן יולדת בא כדי לטהרה, ומכל מקום יש בו גם כן כפרה על חטא. ועיי"ש במהרש"א.

**אמר רב אשי, אף אנו נמי תנינא: האשה שיש עליה חטאת העוף ספק ועבר עליה יוה"כ - חייבת להביא לאחר יוה"כ, מפני שמכשרתה לאכול בזבחים.**

ותו מקשינן: אלא מעתה, ספק מצורע שעבר עליו יוה"כ לא מייתי קרבן 44, דהא עבר עליה יוה"כ, דחטא שאין מכיר בו אלא המקום הוא?!

44. רש"י מבאר, שהיה ספק, האם קדמה הבהרת לשער לבן, כלומר שנהפך השיער ללבן בתוך הבהרת, שאז הוא טמא, או שהשיער לבן קדם לבהרת, שאז הוא טהור, ובאופן זה הוא טמא מספק [עיין טומאת צרעת ב ט]. ועיין תוס' יום טוב [נגעים ד יא] שכתב, שבאופן זה הוא טמא בתורת ודאי, מפני שדרך השיער לבוא שחור, וכנראה שעל ידי הבהרת נהפך ללבן. והערוך לנר כתב שיש אופן נוסף של ספק, שלמדנו בנגעים [יד יג], בשני מצורעים שנתערבו קרבנותיהם, והקריבו אחד מהם, ואחר כך מת אחד מן המצורעים, שהשני מסופק הוא אם אותו קרבן שהקריבו, שלו הוא, או של חברו המת, והדין הוא, שאם איש עני הוא, שקרבנו הוא שתי תורים, אחד לעולה ואחד לחטאת [מלבד אשם מצורע], אזי מביא הוא חטאת העוף מספק.

**אמר רב אושעיא: לכל חטאתם - ולא לכל טומאתם, ומצורע אינו חוטא הזקוק לכפרה.**

**והא אמר רב שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן: על ז' דברים נגעים באים על לשון הרע וכו'. ומשמע שהם באים לכפר על חטאו של המצורע?!**

**(סימן: גג"ג ששל"ץ)** הסימן הוא ראשי תיבות לשבעת הדברים שעליהם באים הנגעים. ונתבארו במסכת ערכין.

ומשנין: גם לפיו **מצורע כי מייתי קרבן - לאו לכפרה מייתי, אלא לאישרויי באכילת קדשים הוא**. וכפרת החטא היא בסבל שסובל המצורע מהצרעת.

**אלא מעתה, ספק נזיר טמא, שמסופק אם נטמא, שעבר עליו יוה"כ לא מייתי קרבן** <sup>45</sup>, **דהא כפר יוה"כ, דחטא שאין מכיר בו אלא המקום הוא? אמר רב אושעיא: לכל חטאת - ולא לכל טומאה**.

<sup>45</sup> **רש"י** מבאר, שמדובר בנזיר ודאי, שנטמא מספק בטומאת מת, שהוא מביא חטאת העוף על הספק. אבל ספק נזיר טהור, דינו הוא, שיקבל על עצמו נזירות נוספת מספק ויתנה. **והרמב"ם** [שגגות יא ב] כתב, שבטומאת מקדש וקדשיו, שדינו להביא חטאת העוף, אם דל הוא, מכל מקום אין נוהג בספיקו דין חטאת העוף הבא על הספק, שלא נתחדש דין זה, שמביאים קרבן מספק, אלא במחוסרי כפרה, כדי להתירם לאכול בקדשים. ותמהו **האחרונים**, ממה שספק נזיר טמא מביא חטאת העוף מספק, אף על פי שאינו אסור בקדשים, לאחר שמלאו שבעת ימי טומאת מת שלו, וכמו שיבואר בהערה <sup>47</sup>. **והק"ן אורה** [נזיר כט] כתב, שמאחר ונזירות טהרה אינה מתחלת קודם שיביא את קרבנות נזיר טמא שעליו, הרי הוא דומה במקצת למחוסרי כפרה האסורים בקדשים, ולכן מביא הוא חטאת העוף הבא על הספק. ובעיקר דינו של הרמב"ם, נתנו **האחרונים** טעם נוסף, שדוקא בחטאת יולדת, שכדי לחייבה בקרבן, אין צורך שתדע שילדה, וכמו שלמדנו לעיל [ז ב], בזה נתחדש שאפשר להביא מן הספק, אף על פי שאין לה ידיעת ודאי שילדה. אבל בחטאת של טומאת מקדש, שנאמר בו דין ידיעה, וכל זמן שלא נודע לו שחטא בודאי, אינו מחוייב בקרבן, אינו יכול להביאו על ידי ידיעת ספק. וכתב **האור שמח**, שגם בפרט זה שוה חטאת נזיר לחטאת יולדת, שחטאת נזיר גם כן אין בה דין ידיעה [ולכן יש בו הדין דחטאת העוף הבא על הספק], שהרי למדנו בנזיר [נז], שיכולים שנים להביא קרבנות נזיר טמא, ולהתנות ביניהם, שהקרבן יעלה לשם המחוייב בו. ולמדנו מדין זה, שאין בקרבן נזיר טמא תנאי של ידיעה, שהרי המחוייב, אין לו ידיעת ודאי, וכמו שלמדנו לעיל [ז], שבחטאת ואשם ודאי אין עושים כן, משום שצריך ידיעת ודאי של חטא.

**ולרבי אלעזר בן הקפר דאמר: נזיר חוטא הוא על שציער עצמו מהיין, מאי איכא למימר?**

ומשנין: **נזיר טמא כי קא מייתי קרבן, לאו לכפרה מייתי** <sup>46</sup>, **אלא למיחל עליו נזירות טהרה הוא** <sup>47</sup>. **אלא מעתה, ספק סוטה שעבר עליה יוה"כ לא תייתי מנחת קנאות, דהא כפר עלה יוה"כ, דחטא שאינו מכיר בו אלא המקום הוא?!**

<sup>46</sup> גם כאן מפרש **רש"י**, שעל ידי הניוול של שער נכתפך לו חטאו, וקרבנו בא כדי להחיל עליו נזירות טהרה. ובגמרא סוטה [טו] למדנו, שחטאת נזיר אינו טעון נסכים, הואיל וקרבנו בא לכפר על חטאו, שציער עצמו מן היין, והקשו התוס' שם, שהרי בגמרא כאן למדנו, שאשם נזיר אינו בא לכפרה, והניחו

בקושיא. ולכאורה לפי ביאור **הערוך לנר** הנ"ל, תתישב קושיא זו, שאמנם עיקר הקרבן בא להחיל נזירות טהרה, ולכן אינו מתכפר על ידי יום הכפורים, מכל מקום הואיל ויש כפרה בקרבן זה על חטאו, די בזה כדי למעטו מהבאת נסכים. וכן יישב בספר **מנחם שלמה**. ובשיטמ"ק [כז א, כה] נראה שרוצה ליישב קושית התוס', שדברי הגמרא בסוטה נאמרו רק לענין חטאת נזיר טהור, שהוא בא על חטא שצער עצמו מן היין, מה שאין כן באשם נזיר טמא, שאינו בא אלא להחיל נזירות טהרה. וכן תירץ **הקורן אורה** בסוטה. [והתוס' שלא תירצו כן, משום שהם מפרשים קושית הגמרא ותירוץ כאן, גם לענין נזיר טהור, שכן מוכרח הוא לפי גירסתם בגמרא, וכמו שיבואר אי"ה בהערה הבאה]. **47**. לעיל [ח ב] למדנו, שאשם נזיר אינו בא להתירו בקדשים, אלא להחיל עליו נזירות טהרה. וכן כתבו התוס' [נזיר נה ב] בפשיטות, שדין מחוסר כפורים שאסור בקדשים, אינו אלא בטומאה היוצאת מגופו, כמצורע וחבריו, ולא בנזיר טמא. אולם ישנם גירסאות כאן בגמרא, "**לאשתרווי באכילת קדשים**", וכן כתב **המהרש"א** בסוטה שם, ועיי"ש ברש"י. **והתוס' בסוטה** גרסו כאן "למחיל נזירות טהרה, אי נמי למשרי נפשיה ביי", וכתב הקורן אורה שם, שלפי גירסא זו, קושית הגמרא כאן היא גם על ספק נזיר טהור, ושלא כפירוש רש"י הנ"ל.

ומשנין: התם איכא **בועל דמכיר בו**.

**רבא אמר: סוטה כי מתייא - לברר עון קא אתיא ולא לכפר** **48**.

**48** **הערוך לנר** מבאר מחלוקת אביי ורבא, שלדעת אביי, מכיון שיש אדם אחד בעולם שידוע ומכיר בחטא, אין זה קרוי "שאין מכיר בו אלא המקום". אבל רבא סובר, שהכל תלוי בידיעת המביא קרבן, שכאשר אינו יודע, נחשב ש"אין מכיר בו אלא המקום", ויום הכפורים מכפר עליו. וזה הוא גם כן סברת מחלוקתם לקמן לענין עגלה ערופה, שלאביי, מכיון שההורג מכיר בחטא, אין יום הכפורים מכפר. אבל לרבא, הואיל והעגלה ערופה היא כפרה עבור כלל ישראל שלא חטאו, הרי זה כ"אין מכיר בו אלא המקום". וכתב, שיש בזה נפקא מינה נוספת, לענין מה שלמדנו בכתובות [כב], שכאשר שנים העידו על אשה שמת בעלה, ושנים אומרים לא מת, אזי אם ניסת, הרי היא מחוייבת באשם תלוי, ומעתה, לפי דעת אביי, גם לאחר שיעבור עליה יום הכפורים, תהיה חייבת בו, שהרי אותם העדים שאומרים לא מת, יודעים בחטא. אבל לרבא, יהיה מכפר עליה יום הכפורים, שהרי היא עצמה, המתחייבת בקרבן, אינה יודעת מאומה. אולם עדיין יש לעיין, שהרי בענינו, הסוטה עצמה, שהיא המתכפרת בקרבן, כלשון הכתוב, "והביא את קרבנה עליה", בודאי יודעת אם חטאה, ואם כן מצד זה היה עלינו לומר, שאין יום הכפורים מכפר על חטא זה. ובעיקר דברי אביי שנקט "בועל מכיר", ולא אמר שהיא מכרת, כתב **בשיטמ"ק** [הנדמ"ח מכת"י], שהוא לאו דוקא, ונקט אחד משניהם. אבל לפי דברי הערוך לנר יקשה, שהרי ודאי מודה רבא, שידיעתה צריכה לגרום שלא יכפר יום הכפורים.

**אלא מעתה, עגלה ערופה שעבר עליה יוה"כ וכו',!**

**אמר אביי: הורג מכיר. רבא אמר, אמר קרא: [במדבר לה] "ולארץ לא יכופר לדם אשר שפך בה", למעט כפרה אחרת** **49**.

**49** **הרש"ש** מבאר, על פי מה שכתבו **הראשונים**, שעל ידי עריפת העגלה עשוי להתברר ההורג [עיין בפירוש **הרמב"ן** על התורה], ולכן דרש רבא מפסוק זה, שאין כפרה לעון רציחה, אלא בהריגת הרוצח, או בהבאת עגלה ערופה, המביאה להריגתו.

**רב פפא אמר, אמר קרא: [דברים כא] "כפר לעמך ישראל אשר פדית" - ראויה כפרה זו שתכפר על יוצאי מצרים, שפדה אותנו הקדוש ברוך הוא מידם של**

מצרים. דהיינו, שאפילו עברו כבר הרבה דורות כמו שעברו מאז יציאת מצרים לא יתכפר הדם אלא בכפרה שקבעה לו התורה.

## השתא דאמרת: חטא שאין מכיר בו אלא המקום - יוה"כ מכפר.

**אימא: כי מתיידע ליה בתר יוה"כ נמי לא מייתי חטאת!**? ורק היכא שנודע לו לפני יום הכיפורים, שהתחייב כבר חטאת, רק אז אינו נפטר בכפרת יום הכיפורים.

**אמר ר' זעירא: לא מצית אמרת הכי.** משום **דכתיב קרא ד"ידיעה"** ["או הודע"] בחטאת תלתא זימני: **גבי חטאת יחיד, וגבי חטאת נשיא, וגבי חטאת צבור,** כדי להשמיענו מהיתור של אחד משלשת הידיעות שבכל ענין שנודע לו על חטאו, גם אם נודע לו על חטאו רק לאחר שעבר יום הכיפורים, בכל זאת הוא חייב חטאת.

ודחינן: הא הני תלת קראי דבעינן ידיעה ודאית כדי לחייב חטאת **צריכי** לגופייהו, ואינם פנויים למדרש מינייהו!

**דאי כתב קרא גבי יחיד, הוה אמינא: כולהו, נשיא וציבור, מיחיד לא אתאן, דאיכא למיפרד: מה ליחיד שכל קרבנו נקבה** 50, וכיון שהוא קל, הרי הוא אינו מתחייב בקרבן חטאת אלא כשהידיעה שלו בחטאו היא ידיעה ודאית 51. תאמר בנשיא שמביא שעיר, ובציבור שמביאים בכל קרבנותיהם רק זכר. וכיון שדינם חמור יתחייבו בחטאת אפילו בספק. הילכך איצטריך למיכתב בהו ידיעה ללמדך שאינם חייבים חטאת אלא כשנודע להם בודאי שחטאו.

50. פירש רש"י, שעדיין בציבור ובנשיא היינו סבורים, שיביאו חטאת מן הספק. ורצונו לומר, שהיינו מפרשים בכונת התורה, שכאשר נסתפק לו אם חטא או לא, מביא חטאת, ואין בזה משום ספק חולין בעזרה, הואיל וכן ציוותה לו התורה. ובשיטמ"ק [יח] כתב להקשות בשם הר"ש, אם כן באיזה אופן נאמר בתורה שהוא מביא אשם תלוי, והלא לעולם יביא חטאת מן הספק, ותירץ, שכאשר אכל חתיכה אחת משתי חתיכות, ונתקיים התנאי של "מצוות", וכמו שלמדנו לעיל [יח], בזה מביא אשם תלוי, ואילו בחתיכה אחת, ספק חלב ספק שומן, מביא חטאת. אולם בשיטמ"ק [יז] הביא בשם הר"י לפרש בענין אחר, שאמנם גם לולא שנאמרה ידיעה בפרשת חטאת, היינו יודעים שאינו מביא חטאת אלא בידיעת ודאי, אלא החידוש שנתחדש כאן הוא, שקודם הידיעה אינו מחוייב בחטאת כלל. ונפקא מינה, לענין אכל שני זיתי חלב בהעלם אחד, ונודע לו על אחד מהם, והביא קרבן, ואחר כך נודע לו על השני, שהוא צריך להביא קרבן נוסף, ולא נתכפר לו כזית השני בקרבן שהביא על הראשון, הואיל ולא היה לו בשעת הקרבת הקרבן, ידיעה על השני. 51. ביאור הדבר שנחשב דבר זה לקולא, הוא, שהרי מצאנו, שיחיד, שהוא קל בדינו, מביא נקבה בכל העבירות, ונשיא שהוא חמור במקצת, לפעמים מביא נקבה ולפעמים זכר [בשאר עבירות, זכר, ובעבודת כוכבים, נקבה], וציבור, שהם חמורים מן הכל, מביאים לעולם זכר, הרי לנו, שהחומרא הוא במי שמחוייב זכר. והקשה **הבאר שבע**, הרי יש להוכיח גם כן להיפך, ממה שהנשיא מביא בשאר עבירות, זכר, ואילו בעבודת כוכבים, שהיא חמורה מכל העבירות, מביא נקבה. ותירץ **הערוך לנו**, שדין זה, שבעבודת כוכבים מביא נקבה, אינו משום החומרא שבנקבה, אלא שבשאר העבירות, לא ירד הנשיא ממעלתו על ידי חטאו, ולכן נאמר בו חילוק משאר יחידים, שהיחיד בנקבה, והנשיא בזכר. אבל כשחטא בעבודת כוכבים, מפני חומר החטא, הורידו הכתוב ממעלתו לענין זה, והשוה אותו ליחיד ולכן מביא נקבה. ועיין עוד משך חכמה [ויקרא ד].



**נכתוב ידיעה גבי נשיא, ונייתי הנך יחיד וציבור, מנשיא?**

**יחיד מנשיא לא אתי, דאיכא למיפרך: מה לנשיא שכן אין** הוא בחיוב קרבן על **שמיעת קול**, שמשביעים את העדים לבוא ולהעיד ואם הם כופרים בידיעת העדות הם חייבים בקרבן, ונשיא, שהוא המלך, אינו חייב להעיד שאין זה לפי כבודו. ולכן אי אפשר להשביע אותו שיבוא להעיד. **תאמר ביחיד שכן ישנו בשמיעת קול!** 52

52. **הרמב"ם** [שגגות י ז] פסק, שהמלך חייב בשמיעת הקול, והראב"ד שם השיג עליו. והאור שמח סייע את דעת הראב"ד מסוגיתנו. וכתב הכסף משנה ליישב דעת הרמב"ם, על פי המבואר בסנהדרין [יט], שדוקא במלכי ישראל נאמר [במשנה שם] שאינם מעידין. אבל מלכי בית דוד מעידין, ומה שלמדנו כאן בגמרא, באמת דין זה תלוי הוא במחלוקת התנאים בהוריות [ח-ט].

**וצבור מנשיא לא אתי, דאיכא למיפרך: מה לנשיא שכן יש בקרבנו**, על חטא עבודה זרה, **נקבה**. ואילו הציבור מביאים שער עזים.

**נכתוב ידיעה גבי צבור ונייתי יחיד ונשיא מינה?**

**איכא למיפרך: מה לצבור שכן אין חייבין אלא על העלם דבר**, שהורו הוראה מוטעית, **עם שגגת מעשה**, שיעשו הקהל כפי הוראתם המוטעית, ואילו יחיד ונשיא אין בהם הוראה מוטעית אלא רק שגגת מעשה.

וכי תימא אמנם **מחדא "ידיעה" לא אתיא**, וכדפרכינן, **תיתי חדא ידיעה מתרתי** ידיעות.

ותהיה הידיעה השלישית מיותרת ללמדנו שחייב חטאת אפילו אם נודע לו אחר יום הכיפורים שחטא.

ליכא נמי למילף חדא מתרתי.

**דאי אמרת לא נכתוב ידיעה גבי יחיד ותיתי מנשיא וצבור?**

**איכא למיפרך: מה לנשיא וצבור שכן אין בשמיעת קול, תאמר ביחיד** **שישנו בשמיעת קול!** 53

53. כונת הגמרא הוא, שבציבור אין חיוב קרבן על שמיעת הקול, כמבואר בהוריות [ח ב]. אבל ודאי שייך בציבור ענין שמיעת הקול.

**לא נכתוב קרא ידיעה גבי צבור ותיתי מידיעה דיחיד ונשיא?**

**איכא למיפרך: מה ליחיד ונשיא שכן יש בקרבן נקבה, תאמר בצבור שאין בקרבן נקבה!**

אלא מהכא איכא למילף: לא נכתוב גבי נשיא ותיתי ידיעה דידיה מידיעה דיחיד וצבור.

כי מאי פרכת? אי משום דאינן בשמיעת הקול ואינן חייבין אלא על העלם דבר, - יחיד, שישנו בשמיעת קול וחייב אפילו בלי העלם דבר - יוכיח.

ואי משום דיחיד יש בכל קרבנו נקבה.

צבור יוכיח, דאין בקרבנו נקבה.

ובכל זאת, עד דאית להון ידיעה לא מחייב להביא חטאת.

ואם כן, למה לי דכתיב ידיעה גבי נשיא?

הילכך, אם אינו ענין לגופיה, דהא אתיא מיחיד וצבור, תנהו ענין להיכא דמתיידע ליה בתר יום הכפורים, דמייתי חטאת.

אביי אמר: אי דלא כתיב ידיעה גבי נשיא, מיחיד וצבור לא אתי,

## דף כו - ב

משום דאיכא למיפרך: מה ליחיד וצבור שכן אין קרבנותיהם עשויין להשתנות, תאמר [ב](#) בנשיא, שעשוי קרבנו להשתנות, אם יעבירו אותו מנשיאותו [54](#) !

[54](#) כתב השיטמ"ק בשם הרא"ש, שאמנם היחיד גם כן יכול להשתנות ולהתמנות לנשיא, מכל מקום מאחר שבין היחידים ישנם אנשים שאינם ראויים להתמנות לנשיא, כגרים ופסולים ונשים, אם כן יש ביחיד צד זה, שאינו יכול להשתנות, מה שאין כן בנשיא, שלעולם הוא יכול להשתנות.

אלא אמר אביי, מהכא אית לן למילף: מכדי גזירה שוה של "מצות מצות" דכתיבא גבי שלשתם ילפי מהדדי, במסכת הוריות לגבי הדין שכל שזדונו כרת שגגתו חטאת, וכיון דילפי מהדדי בגזירה שוה הזאת, , למה לי דכתיב שלש "ידיעות" גבי יחיד וגבי נשיא וגבי צבור? אלא, אם אינו ענין לגופיהן, דהא גמרי להן "מצות מצות", תנהו ענין להיכא דמתיידע ליה בתר יום הכיפורים הוא, דמייתי חטאת. והוינן בה: ואימא: כי מתיידע ליה בתר יום כפורים הוא דמייתי חטאת, משום דיוה"כ לאו על כפרת הדין חטא לחודיה קא אתי. ועל

כן שפיר אימעייט יום הכיפורים מכפרת מי שנודע לו אחר יום הכיפורים מחטאו. אבל מי שהביא כבר **אשם תלוי**, **דעל הדין חטא** שחטא **קאתי** האשם התלוי, **אימא הכי נמי דמיכפר** לגמרי, **דכי מתיידע** דחטא **לבתר דקא מייתי אשם תלוי** שוב **לא מייתי חטאת?!?**

**אמר רבא, אמר קרא בחטאת:** [ויקרא ד] **"או הודע אליו"** - דחייב בה **מכל מקום**.

והוינן בה: **השתא דאמרת** דאפילו הביא כבר אשם תלוי, בכל זאת **כי מתיידע ליה** בתר שהביא את אשם תלוי **מייתי חטאת**, אם כן - **אשם תלוי למה בא?**

**אמר רבי זירא: שאם מת** לפני שהביא את קרבן החטאת - **מת בלא עון!**

**מתקיף לה רבא: מת** - למה לו בכפרת האשם תלוי? והא **מיתה ממרקת**, שמכפרת לו כקרבן! 55

55 **בכתר ישועה** מפרש מחלוקת רבי זירא ורבא, שלדעת רבי זירא, אין המיתה ממרקת אלא אם כן מת על ידי צער או שלא בזמנו ח"ו, וכשמת בזמנו ובנחת, שאין לו את מירוק המיתה, בזה נצרך הוא לכפרת האשם תלוי. אבל רבא סובר, שבכל ענין המיתה ממרקת היא.

**אלא אמר רבא: להגן עליו** בינתיים, עד שיוודע לו ויביא חטאת, **מן הייסורים**. שנינו במשנה: **חטאת העוף הבא על הספק**, אם משנמלקה נודע לה, הרי זו תקבר.

**אמר רב: וכיפרה לה!** וקא סלקא דעתין דנודע לה שילדה, והתכפר לה, ושוב אינה צריכה להביא חטאת.

ופרכינן: **אי הכי** שהועיל הקרבן לכפר - **אמאי תקבר?**

ומשנינן: **לפי** שנפסלה בהיסח הדעת, **שאינה משתמרת** יפה כיון שהיא באה על הספק, ומלכתחילה לא היתה עומדת להאכל, ככל חטאת העוף הבאה על הספק 56.

56 **האחרונים** העירו, ממה שלמדנו **בפסחים** [לד], שקדשים הנפסלים בהיסח הדעת, דינם בשריפה לדעת הכל [אלא שנחלקו שם אמוראים, האם ישרפו מיד, או שבתחילה הם נעשים נותר, ואחר כך נשרפין]. ועיין עולת שלמה.

ותמהינן: **אימת** היא **לא משתמרת? אי מעיקרא**, לפני מליקה, הא **חיה הויא**, ובעל חי אינו מקבל טומאה!! **אי לבסוף**, משנמלקה, הרי אז **קמנטר לה**, שהרי אמרת שהיא מכפרת!! 57

57 **בהגהות מהרש"ם** מבאר, שכונת הגמרא להקשות, שהלא המשנה מדברת, גם כשנודע לה קודם הזאה, ובזמן זה, ודאי הכהן משמרה, שהרי לא נגמרו עדיין כל עבודותיה.

ומשנין: **אלא, מתניתין איירי בנודע לה דלא ילדה. ובדין הוא דמותרת בהנאה,** כי נמצא שאינה קרבן כלל 58. ואף אינה אסורה מצד חולין בעזרה, שלא נאסרו חולין בעזרה אלא בשחיטה ולא במליקה 59. **ומאי תקבר - מדרבנן,** שלא יבואו להנות מחטאת העוף הבאה על הספק אפילו כשלא נודע שלא באה לצורך 60.

58. **בהגהות הרד"ל** כתב לפרש טעם הדבר, על פי מה שלמדנו לעיל [כג] לענין אשם תלוי, שאם קודם זריקה נודע לו שלא חטא, הרי נתברר למפרע שבהמה זו חולין היתה, ומפני שאין דעתו של האדם להקדישה, אלא אם כן יהיה לו צורך להתכפר בה, ואמנם רבנן חולקים שם, ולדעתם, בהמה זו קדושה היא בכל ענין, מכל מקום זהו דוקא באשם תלוי, שמפני שלבו נוקפו על חטאו, הרי הוא גומר ומקדישו בכל אופן, כמבואר שם. אבל בענינו, שאין קרבן היולדת בא על חטא, הרי היא מקדישתו רק על מנת להתכפר בו, ועל כן, כשנודע לה קודם הזאה, שלא ילדה, נמצא שלא היה קדוש מעולם על צד זה. עכ"ד. **ולכאורה** יש ליתן טעם נוסף לדין זה, שהרי נתבאר לנו, שחטאת העוף הבא על הספק [גם באופן שלא נודע הדבר כלל], הרי הוא קרבן מסופק, שאם האמת היא שלא ילדה, הרי הוא חולין גמורים, ואם כן, כשנודע לה שלא ילדה, הרי נתברר, שאפשרות זו, היא האפשרות האמיתית, ולכן ודאי יהיה עוף זה חולין ומותר בהנאה. ונפקא מינה בטעם זה, שגם כשנודע לה לאחר הזאה ומיצוי, שלא ילדה, הרי הוא מותר בהנאה מן התורה, הואיל ונתברר, שמלכתחילה לא היה קדוש כלל. אבל לפי הטעם הראשון, באופן זה יהיה אסור בהנאה, שהרי כבר כיפרה בחטאת זו את ספיקה. ועיין צפנת פענח [השלמה 21]. 59. **רש"י** מפרש, שאין לאסרה בהנאה, משום חולין שנשחטו בעזרה, שהרי הואיל ונתברר שעוף זה חולין הוא, אם כן נמצא שהמליקה שנעשית בו, אין עליה שם שחיטה כלל, והרי הוא כנוחר ומעקר חולין בעזרה, שאינם נאסרים על ידי כן בהנאה. והקשה **השיטמ"ק** [כ], שהרי בנוזיר [כט] למדנו, שאכילת חטאת העוף הבא על הספק יש לאסרה [מספק] מצד שני איסורים, נבילה וחולין בעזרה, ואילו לדעת רש"י, כמו שאינה אסורה בהנאה משום חולין בעזרה, כמו כן אינה אסורה באכילה מטעם זה. **והשער המלך** [שחיטה ב ב] יישב דברי רש"י, על פי המבואר **בקידושין** [נז], שישנם שני מקורות מן הפסוקים לדין חולין שנשחטו בעזרה, שרבי מאיר דורש, מה שלי בשלך [קדשים בחוף] אסור בהנאה [שהרי זריקת הדם היא המתרת הבשר לאכילה], אף שלך בשלי [חולין בעזרה] אסור בהנאה, ואביי דורש שם, "כי ירחק ממך המקום וגוי וזבחת", בריחוק מקום אתה זובח, ואין אתה זובח בקירוב מקום. ומעתה יש לומר, שעיקר דין זה, שהנוחר ומעקר בפנים אינו נאסר בהנאה, הרי הוא תלוי במחלוקת זו, שאמנם דין זה אמת הוא, לפי דרשת אביי, הואיל ואין זה קרוי "זבחת". אבל אין הדן כן לפי דרשת רבי מאיר, שהרי הנוחר ומעקר קדשים בחוף, ודאי אסורים הם בהנאה, הואיל וסוף סוף לא נעשית בהם זריקה המתרת אותם, ואם כן הוא הדין לענין חולין בעזרה, שיהיו גם כן נאסרים בהנאה באופן זה, ואם כן נמצא, שסוגית הגמרא בנוזיר סברה כרבי מאיר, ואילו סוגית הגמרא כאן סוברת כדרשת אביי. **עוד תירץ**, שבדין חולין בעזרה הלא ישנם שני איסורים, א] איסור הנאה שחל על הבהמה והעוף שנשחטו בה. ב] איסור הכנסה של דבר חולין, בעזרה. ואם כן יש לומר, שבאמת אין כונת הגמרא בנוזיר משום איסור הנאה דחולין שנשחטו בעזרה [שזה לא יתכן כאן, הואיל ומליקה בחולין, אין על זה שם שחיטה, וכדברי רש"י], אלא משום איסור ההכנסה של חולין, בעזרה. **והערוד לנר** [לעיל ז] כתב ליישב, שמחלוקת סוגיות אלו [אם מליקה דינה כשחיטה, לענין חולין שנשחטו בעזרה], תלוי במה שנחלקו תנאים בזבחים [סט], לענין המולק את הטריפה, אם דינה כשחיטה, והרי היא מטהרתה מידי טומאת נבילות, או לא. 60. **רש"י** מפרש הטעם שאסרוה בהנאה, כדי שלא יבואו ליהנות מחטאת העוף הבא על הספק, שאסורה בהנאה [וכפי שיבואר הטעם אי"ה לקמן הערה 64], ולכן נקברת היא, כדין שאר איסורי הנאה [שאינם מהנשרפים] שדינם בקבורה, כדי שלא יבואו בהם לידי תקלה. והקשה **העולת שלמה**, הרי חטאת העוף דספק, דינה בשריפה, וכמו שלמדנו בתמורה [לד] לדעת חכמים, ואם כן גם בזו, היה עלינו להצריכה שריפה מפני הגזירה. ועיי"ש.

**וכי איתמר דרב דכיפרה, אהא איתמר -**

דתנן לעיל: **האשה שהביאה חטאת העוף בספק, אם עד שלא נמלקה נודע לה שילדה ודאי - תעשנה ודאי, לפי שממין שהיא מביאה על לא הודע** [עוף], **מביאה נמי על הודע** [עוף]. ועל משנה זאת קאי רב וקאמר: **ואם משנמלקה נודע שילדה - מזה דמה, ומוצה דמה**, כמשפט חטאת העוף ודאית [ועיין רש"י כיצד היה עושה זאת], ויוצאת בחטאת זו ידי חובתה כילודת, אף על פי שתחילת הבאתה היתה מדין ספק, משום שהזאה ומיצוי הן עיקר הכפרה [רבינו גרשם]. והואיל והיא **כפרה**, כדין חטאת יולדת ודאי, הרי היא **מותרת באכילה** 61.

61. **התוס'** לעיל [כב ב] כתבו, שזהו דוקא כשנודע לה קודם ההזאה. אבל כשנודע לה לאחר ההזאה, שילדה, אינה נאכלת, שבאופן זה [שכבר נעשו בה כל עבודותיה, לשם חטאת העוף הבאה על הספק], מודה רב לרבי יוחנן, שיש לאסרה באכילה, כדי שלא יאמרו, חטאת העוף הבאה על הספק, נאכלת. ולקמן בסוגיא נלמד בע"ה, שבציוור זה, יתכן שהיא אסורה באכילה מן התורה. ולעיל פירשה הגמרא בכונת משנתנו, שכאשר נודע לה לאחר מליקה, שלא ילדה, הרי היא אסורה בהנאה, משום גזירה, שלא יבואו ליהנות מחטאת העוף דספק, ומכל מקום אין קושיא מזה על דעת רב [שאינו גוזר אלא לאחר הזאה, וכנ"ל], שדוקא כשנודע שלא ילדה, שאז נתברר לנו, שעוף זה חולין הוא, בזה גזרו חז"ל ואסרוה בהנאה, אבל כשנודע שילדה, ואם כן עוף זה, קרבן גמור הוא, לא החמירו חז"ל כל כך לאסרה באכילה, כדי שלא לבטל מצות אכילת הקרבן, ולכן גזרו רק כשנודע לאחר ההזאה, שאז קיים חשש גדול יותר, הואיל וכבר נעשו בה כל עבודות הקרבן לשם חטאת העוף דספק, וכנ"ל, כן פירש **הערוך לנו**.

**רבי יוחנן אמר: אסורה באכילה, גזירה שמא יאמרו: חטאת העוף הבאה על הספק נאכלת** 62.

62. רבי יוחנן מודה, שגומרים את עבודותיה בהכשר, ועושים בה הזאה ומיצוי, ורק שאינה נאכלת משום גזירה. וכן הוא מפורש לקמן בברייתא [לפי גירסת השיטמ"ק]. וכן פסק **הרמב"ם** [פסוה"מ ז יא]. וכמו כן, רבי יוחנן מפרש גם כן משנתנו, שנודע לה שלא ילדה, וכמו שפירשה רב, וראיה לדבר, שהרי במשנה למדנו שהיא נקברת, ואילו כשנודע לה לאחר מליקה, שילדה, הרי היא נשרפת [לרבי יוחנן], הואיל וקדשים גמורים היא, שעושים בה הזאה ומיצוי. וכן מפורש בדברי הרמב"ם שם, שהיא נשרפת. וכבר נתבאר [לעיל כב הערה 38], שמדין זה יש להוכיח לכאורה, שחטאת יולדת אינה צריכה ידיעה שילדה, ולכן, כשנודע לה לאחר המליקה שילדה, ונמצא שמחוייבת היא בקרבן יולדת ודאי, מכל מקום יכולה היא לעשות הזאה בקרבן זה, אף על פי שנמלק על הספק. אבל אילו היה צריך בקרבן זה ידיעת ודאי שילדה, כשאר חטאות הבאים על חטא, היה הדין נותן שקרבן זה פסול הוא, שהרי המליקה נעשית מתוך ידיעת ספק [ועתה לאחר שכבר יש לה ידיעת ודאי, אי אפשר לגמור עבודות הקרבן ולעשות ההזאה לשם חטאת העוף דספק, שהרי כבר נתברר הספק ונעשה ודאי]. ובהערה הבאה יבואר אי"ה עוד מזה.

**תני לוי כותיה דרב: חטאת העוף הבאה על הספק, אם משנמלקה נודע שילדה ודאי - מזה דמה ומוצה דמה, וכפרה מותרת באכילה.**

**תניא כוותיה דרבי יוחנן: חטאת העוף הבאה על הספק: אם עד שלא נמלקה נודע לה שלא ילדה - תצא לחולין או תמכר לחברתה.**

**אם עד שלא נמלקה נודע לה שילדה ודאי - תעשה ודאי, שממין שמביאה על לא הודע מביאה על הודע.**

**אם משנמלקה נודע שילדה - מזה וממצה את דמה, וכיפרה, ואסורה באכילה, שמא יאמרו חטאת העוף הבאה על הספק נאכלת.**

ואם **מיצה דמה, ורק אחר כך נודע שילדה - אסורה אפילו בהנאה**, כדין כל חטאת העוף הבאה על הספק, **דכיון שעל הספק באה מתחלתה**, ולא נודע שילדה עד אחרי שהתמצה דמה, **הרי כפרה ספיקה** כדין חטאת העוף הבאה על הספק **63**, **והלכה לה**. הילכך דינה הוא: א. אסורה באכילה כיון שבשעת מיצוי הדם היה ספק שמא חולין היא ומליקתה מנבלת אותה. ב. כמו כן היא נאסרת בהנאה, כי בשעת המיצוי היה צד שהיא קודש. וכיון שהיא קודש שאינו נאכל הרי היא אסורה בהנאה, שהרי אסור לנהוג בה מנהג בזוי להאכילה לכלבים **64**.

**63. האחרונים** הקשו, שהרי רבי יוחנן נתן טעם לדינו, משום גזירה, שלא יאמרו חטאת העוף דספק נאכלת, ואילו התנא נתן טעם שהוא מעיקר דין תורה. וכתב **הרש"ש**, שדברי רבי יוחנן נאמרו דוקא כשנודע לה קודם ההזאה, שבאופן זה, נאכלת היא מן התורה, ולכן הוצרך לאסור משום הגזירה. ובזה ביאר מחלוקת רב ורבי יוחנן, שלדעת רב, כשנודע לאחר ההזאה, הרי היא מותרת באכילה מן התורה, וחז"ל גזרו בזה, כדי שלא יאמרו חטאת העוף דספק נאכלת [וכמו שכתבו **התוס'** לעיל [כב]]. אבל כשנודע קודם ההזאה, שעדיין לא נעשו בה כל עבודותיה [לשם חטאת העוף דספק], לא אסרוה, ואילו רבי יוחנן סובר, שכאשר נודע לה אחר ההזאה שילדה, הרי היא אסורה באכילה מן התורה [וכפי שיבואר אי"ה לקמן הטעם], וחז"ל הוסיפו ואסרו גם כשנודע לה קודם ההזאה, כדי שלא יבואו להתירה באכילה, כשנודע לאחר הזאה. ורש"י מפרש בסיפא של הברייתא, שמאחר ובשעת הזאה לא נודע לה שילדה, הרי נגמרו כל העבודות של חטאת העוף זו, מתוך ידיעת ספק, ועל כן אינה נאכלת. וכונתו, שבחטאת יולדת נאמר דין ידיעה [כמו בשאר חטאות], ועל כן, אפילו כשנתברר לבסוף שילדה, אינה חוזרת להיות כחטאת העוף ודאי, הואיל ובשעת עבודותיה היה לה ידיעת ספק, ונשאר בדן חטאת העוף דספק. וכתב **הרש"ש**, שלכאורה נידון זה [אם נאמר בה דין ידיעה או לא], תלוי הוא במחלוקת תנא קמא ורבי יוסי [לעיל ז ב], בדן שתי נשים שילדו, עי"ש ובהערה 130. ולפי דבריו נמצא, שגם אם נצריך בקרבן זה ידיעת ודאי, מכל מקום אין זה תנאי בכל עבודות הקרבן, אלא דינו אם יהיה לה ידיעה בשעת הזאה, שהוא גמר הכפרה והריצוי, ועל כן, כשנודע לה קודם הזאה, שילדה, אפשר לגמור ההזאה לשם קרבן ודאי, כמו שלמדנו בברייתא, אף על פי שבשעת המליקה, לא היתה לה ידיעת ודאי. וכן כתב **הערוך לנו** [לעיל כב]. ועי"ש בכתר ישועה שהשיג על חידוש זה. אולם **השיטמ"ק** [יא] נקט בפשיטות שאין צורך בידיעה, ומכל מקום חידוש, שאם נודע לה לאחר הזאה, שילדה, הרי היא חייבת להביא קרבן נוסף בתורת ודאי, שמאחר ובשעת גמר הכפרה, היתה עומדת בדן טומאת ספק, והועיל לה ריצוי הקרבן לטהרה מטומאת ספק שעליה, שוב אי אפשר שיועיל קרבן זה עצמו, לטהרה מטומאת ודאי שיהיה עליה כשיתברר שילדה ודאי. וכל זה, דוקא כשהקריבה מן הסתם. אבל יכולה היא להתנות בעת ההקרבה, ולומר, שאילו יהיה נודע לה לאחר הזאה, שילדה, אזי יהיה קרבן זה נעשה למפרע בתורת ודאי. ולפי דבריו, יש לנו פירוש אחר בכונת הברייתא האוסרת באכילה, כשנודע לה לאחר הזאה, והוא, שבשעת גמר ריצוי הקרבן, כבר נקבע עליה שם חטאת העוף דספק, ואינה יכולה לחזור וליעשות קרבן ודאי, ועל כן נקבע בה גם כן הדין שאסורה באכילה. **אלא** שעדיין צריך ביאור [לפי שני הפירושים הנ"ל], שהרי כבר נתבאר לנו, שדין חטאת העוף הבא על הספק הוא, ספק חולין ספק קרבן, שאם האמת היא, שילדה, הרי הוא קרבן כשר, ואילו האמת שלא ילדה, הרי הוא חולין, ומעתה, אמנם בשעת הזאה נקבע בה דין חטאת העוף דספק [הואיל ובשעה זו לא היה לה ידיעת ודאי, או משום שהועיל הקרבן לטהרה מטומאת ספק שהיה אז עליה], ולכן צריכה היא להביא קרבן נוסף בתורת ודאי, מכל מקום מאחר שנתברר לבסוף, שהאפשרות שילדה, היא היא האפשרות האמיתית, אם כן הוברר הדבר למפרע, שקרבן זה כשר היה, שבא לחובת ספיקה, ומדוע לא יהיה נאכל מן התורה, והרי כבר יצא מתורת ספק חולין וספק נבילה שעליו. וצ"ע. **ויש ליישב** לפי מה שלמדנו לעיל [כד], לענין אשם תלוי שנודע קודם אכילה, שלא חטא, שצריך לימוד מיוחד מן הפסוק,

שהוא נאכל, [ונתבאר שם בהערה 18 הטעם, שאכילת הכהנים בקדשים, הרי הוא נצרך להשלמת הכפרה, ועל כן, כשנודע שלא חטא, וכבר אין עוד צורך בכפרה, מן הסברא היינו אומרים שכבר לא תיתכן בו עוד אכילה], ומעתה, לענין חטאת העוף דספק, שאין לנו לימוד מיוחד לדין זה [שאם נודע קודם אכילה, שלא ילדה, שהיא נאכלת], הרי הוא נשאר על הסברא, שאין בו עוד מצות אכילה, ומשום שכבר אין עוד צורך בכפרת ספק לידתה [שהרי אף אכילת חטאת העוף של יולדת, הוא בא לכפרה, וכמו שנראה בזבחים מד ב], ודוקא באשם תלוי נתחדש לנו בפסוק, שאף על פי שאין אכילה זו מועילה לכפרה, מכל מקום יש קיום מצות אכילה בפני עצמה, גם ללא התועלת של הכפרה. **64**. עד עתה נתבארו הדינים, כשנודע שילדה או שלא ילדה, ועתה נבאר, כיצד הדין כשלא נודע כלל. בעיקר דין חטאת העוף הבא על הספק, נחלקו חכמים ורבי יהודה **בתמורה** [לד], שלדעת חכמים דינה בשריפה, ורבי יהודה אומר יטילנה לאמה. [ויעויי פסחים כח א, שנראה שהוא מדין קבורה, ועיי"ש ברש"י ורבינו חננאל]. **ובחידושי הגרי"ז** שם מבאר מחלוקתם, שלדעת חכמים דינה בשריפה, הואיל וספק קודש היא, ומכיון שאינה נאכלת, הרי היא בשריפה, כשאר כל פסולי המוקדשים שדינם בשריפה [וכן כתב **הרמב"ם** פסוה"מ ז י], ורבי יהודה סובר, שאין דינה בשריפה, הואיל ובעצם אין בה שום פסול כלל, אלא שאינה יכולה ליאכל, מפני ספק נבילה שעליה, ועל כן אי אפשר גם כן לשורפה, עכ"ד. אולם **התוס'** בפסחים שם הביאו **מהתורת כהנים**, שרבי יהודה דורש דין זה מן הפסוק. **והראב"ד** בתורת כהנים [צו פרשה ט ה] מבאר דרשת רבי יהודה, שכל קרבן שאינו בא על הודאי, אין נוהג בו דין פסולי המוקדשים, שהם בשריפה. ויש לומר נפקא מינה משני ביאורים אלו, לענין אם טעון עיבור צורה. ועיין **מקדש דוד** [ז ב]. והטעם שאינה נאכלת הוא מפני שיתכן שחולין היא, והרי לא נשחטה כדין שחיטה, שהוא מן הצואר, וכן מפורש בנוזר [כט]. אבל נחלקו **הראשונים** מה טעם הדין שאסורה בהנאה. **רש"י** כתב, שאסורה מפני ספק קודש שבה, שכל קודש שאינו נאכל, אסור בהנאה. אולם **הרמב"ם** [מחוי"כ א ז] כתב, שאסורה משום ספק חולין שבה, שהרי חולין שנשחטו בעזרה אסורים הם בהנאה. והקשו **השער המלך** [שחיטה ב ב] **והפנים מאירות** [ג כט], ממה שלמדנו כאן בגמרא, לענין נודע שלא ילדה, שמעיקר דין תורה אין לאסרה כלל בהנאה, וכמו שפירש רש"י הטעם, שמליקת חולין אינה קרויה שחיטה כלל, והרי הוא כנוחר ומעקר חולין בעזרה, שאינו נאסר בהנאה על ידי כן. [והרמב"ם בהלכות שחיטה [ב א-ב] הלא הביא הדרשה לאסור חולין שנשחטו בעזרה, מ"וזבחת", שהוא דוקא על ידי שחיטה, וכמו שנתבאר בהערה 59]. ועיין ערוך לנר לעיל [ז ב]. **והאחיעזר** [ב ז] כתב ליישב על פי מה שיצא לחדש שם, שחטאת העוף הבא על הספק, אינה מטמאה בגדים בבית הבליעה, שאף על פי שלענין אכילה, יש בה ספק איסור נבילה, מכל מקום טומאת נבילה אין בה בודאי. והטעם לחילוק זה, שלענין טהרה מטומאת נבילות, אין צורך שיהיה נעשה בה היתר שחיטה בדוקא, אלא דינו אם מתה על ידי מעשה, שהדין נותן שיהיה נעשה בה, ולכן, אף על פי שיתכן שחולין גמורין היא, מכל מקום מאחר ונעשה בה מעשה מליקה, שמצד דין הספק, היה עלינו לעשות בה, ועל ידי כן נעשית ראויה להזאה, הרי מליקה זו מטרתה מידי טומאת נבילות שעליה, ומעתה יש עליה גם כן איסור הנאה של חולין בעזרה, שהרי מעשה מליקה זו, שנעשית בפנים, היה עליה שם זביחה, על כל פנים לענין טהרה מטומאת נבילות, אולם זהו דוקא כשלא נודע הדבר עד לבסוף. אבל כשנודע לה קודם הזאה, שלא ילדה, אם כן נמצא שמליקה זו לא הביאתה לידי הכשר, שהרי אין גומרים בה ההזאה אחר כך, ובאופן זה, אינה חשובה זביחה כלל, ויהיה בה טומאת נבילות, ולכן הקשתה הגמרא לעיל [על אופן זה], שתהיה מותרת גם כן בהנאה. ועיי"ש שנתחבט מדברי **התוספתא** [זבחים ז ה], שמפורש שם, שלעולם יש בה טומאה בבית הבליעה מספק.

[מדברי התוס' לעיל כב ב ד"ה אם, משמע שאיסור האכילה הוא מדרבנן. והרש"ש כתב דמוכח מהברייתא שלפנינו שהוא מדאורייתא. וכן כתב החזון איש נגעים יג - ח שאין הקרבן נאכל משום שהזזה דמו בדין קרבן ספק!].

ונחלקו הראשונים אם נודע לה שילדה לאחר שהביאה חטאת העוף על הספק האם היא חייבת להביא חטאת ודאי כמו באשם תלוי.

לדעת תוסי' [לעיל כב ב] עלתה לה הבאת החטאת על הספק לפוטרה גם על הודאי. דשאני חטאת העוף הבאה על הספק מאשם תלוי שהוא חיוב בפני עצמו, ואילו היא כל מטרת הבאתה היא לפטור על הצד שחייבים בה. [אור שמח שגגות יא ב וחזון איש נגעים שם].

ואילו השיטה מקובצת שם סובר שחייבת בקרבן ודאי כדין אשם תלוי.

## מתניתין:

**המפריש ב' סלעים לאשם**, כדין אשם שצריך לקנותו בשיווי של שני סלעים לכל הפחות, **ולקח בהן שני אילים לאשם, אם היה אחד מהן יפה שתי סלעים** [וכגון שהתייקר המחיר, או שהמוכר הוזיל לו ממחיר השוק] - **יקרב אותו האחד לאשמו** <sup>65</sup>, **והשני כיון שנקנה לשם אשם במעות הקדושות עבור קניית אשם - ירעה עד שיסתאב, וימכר, ויפלו דמיו לנדבה**, כדין מותר אשם.

<sup>65</sup>. **המשנה למלך** [מעילה ד ו] חידש על פי **התוספתא** [ד ה], שכל זה הוא דוקא כשלקחם בבת אחת. אבל אילו לקח בתחילה אחד מהם לאשם, ושוב לקח את השני, אין השני יכול ליקרב לאשם [ואם הראשון שוה שני סלעים, יקרב לאשמו, ואם אינו שוה שני סלעים, ירעה עד שיסתאב, וימכר, ויוסיף על דמיו, ויקח בהם איל בן שני סלעים]. וטעמו, שבעצם לקיחת הראשון לאשם, הרי הוא מנתק בזה את שאר הדמים מקדושת אשם, למותר אשם, ולכן בכל ענין הרי הם נופלים לנדבה, כדין מותר אשם. ועיין במנחת ביכורים על התוספתא שם. **והחזו"א** [לו ו] נחלק עליו, ועיקר טענתו, שכל זמן שעדיין לא נתכפרו הבעלים באשם, אין מועיל ניתוק על שאר המעות, ועוד, שכאשר האיל הראשון לא היה שוה שני סלעים, לא עקר בזה את שאר המעות, שיהיו מותר אשם, שהרי אינו ראוי ליקרב אשם [כל זמן שלא נתייקר השער].

ואם מעל במעות הללו, **ולקח בהן שני אילים** כדי לאכלם בתורת **חולין**, יצאו אותן המעות לחולין, ויש לו עתה שני חיובים, [מלבד מה שעדיין לא יצא ידי חובתו בהבאת האשם שבדמיו הוא מעל]:

א. לשלם להקדש מדין מעילה קרן וחומש עבור האשם הראשון. וכיון שמעל בשני סלעים, שהם שמונה דינרים, הרי הוא חייב להקדש את הקרן בצירוף החומש, עשרה דינרים.

ב. עליו להביא אשם מעילות בשיווי שני סלעים כדין מועל בהקדש.

הילכך, אם היה **אחד** מהאילים [שקנה במעות הקדושות] **יפה ב' סלעים, ואחד**, האיל השני, היה **יפה עשרה זוז** - האיל **היפה שתי סלעים יקרב לאשמו** שהתחייב בו עתה מדין מועל בהקדש. **והאיל השני**, ששוה עשרה דינרים, יקרב **למעילתו**, ומפרש בגמרא דהיינו בשביל האשם הראשון, לתשלום גזילו מהקדש, שהרי הוא חייב להביא אשם עבור חטאו הקודם, שעבורו הוא הפריש את המעות <sup>66</sup>.

<sup>66</sup>. בגמרא מבואר, שכונת המשנה בזה, לתשלומי המעילה. והעיר **הערוך לנר**, שמלשון משנתנו נראה, שיכול הוא להביא לפי סדר זה, כלומר, שיביא בתחילה אשם מעילות, ואחר כך תשלומי המעילה עם



החומש [והם באים גם כן לחובת אשמו הראשון]. והקשה, שהרי למדנו **בבבא קמא** [קיא], שאם הביא אשם מעילות קודם שהחזיר את תשלומי מעילתו, לא יצא. ועיי"ש. ובאמת **הרמב"ם** [מעילה ד ו] כתב תחילה דין האיל שמביא לתשלומי מעילה, ואחר כך כתב דין האיל שהוא לאשם מעילות.

ואם לקח במעות איל **אחד לאשם ואיל אחד לחולין**, ונמצא שמעל רק בסלע אחד, הרי **אם היה האיל של אשם יפה** עתה **שתי סלעים יקרב לאשמו** הראשון, שהרי לשם כך הוא נלקח. ואת האיל **השני** הוא יקריב **למעילתו**, כקרבן אשם על שמעל במעות, [והשתא קרי "מעילתו" לאשם המעילות ולא לתשלום עבור מעילתו!], **ויביא עמה סלע וחומשה** לתשלום גזילתו מהקדש.

## גמרא:

והוינן בה: **מאי "מעילתו"**, **דקתני רישא** במי שלקח בשני הסלעים שני אילים לחולין: **והשני - למעילתו**.

**אילימא** שמביא **איל אשם** על מעילתו בשיווי הקרן והחומש, שהוא עשרה דינרים?

**ולמימרא דחומש** על מעילתו אין הוא משלם להקדש כסף אלא **בהדי קרבן האיל** לאשם על מעילתו **מייתי ליה**.

לא יתכן. **והכתיב**: [ויקרא ה] **"ואת אשר חטא מן הקדש ישלם. ואת חמישיתו יוסף עליו"**, **אלמא** את החומש **בהדי** השבת כסף **גזילו** להקדש **מייתי ליה**, ולא כתוספת לשיווי קרבן אשמו.

**ועוד**, הא **קתני סיפא**: אם לקח במעות איל **אחד לאשם ואיל אחד לחולין**, **אם היה של אשם יפה שתי סלעים יקרב לאשמו, והשני למעילתו, ויביא עמה סלע וחומשה. אלמא, חומש - בהדי גזילו מייתי ליה**. ולא שמביא החומש עם אשם המעילות **67**.

**67**. מבאר **הערוך לנו**, שאילו היה אפשר להביא החומש עם אשם מעילות, היה לו לתנא להשמיענו זאת, ולומר, שאם האיל השני יפה תשעה זוז, יביא בו אשם מעילות, ויצא בו גם כן ידי החזרת החומש [שעולה זוז אחד, שהרי המעילה היתה בסלע אחד], ואף על פי שהמעילה היתה בדמים העומדים לאשם חובתו, מכל מקום יכול לקנות בדמי החומש, אשם מעילות, הואיל ושניהם, שם אשם עליהם, וכמו שפירש רש"י, ואמנם אם יביא תחילה אשם חובתו, שוב לא יוכל להביא את האיל השני למעילתו וחומשו, שהרי תיכף כשיצא ידי חובת אשמו הראשון, חל על מותר הדמים וחומשם, דין מותר אשם, שהוא לנדבה, ועל כן אינו יכול להביא החומש לאשם, אלא לנדבה [שהוא לעולת ציבור]. אבל מכל מקום יכול הוא להביא תחילה אשם מעילות, שנכלל בו חומשו, ואחר כך יביא אשם חובתו, ועל כרחך, שדין החומש לבוא עם הקרן. ועיין עוד במשנה למלך שם. **ולכאורה** יש ללמוד מכאן, שאילו היה האיל שקנה לחולין, שוה שלש עשרה זוז, היה יכול להביאו לאשם מעילות, ולצאת בזה גם כן ידי חובת תשלומי מעילתו והחומש, שהרי נתבאר לנו, שאין חילוק שמות, בין אשם חובתו לאשם מעילות, שאף על פי שמעל בדמי אשם חובתו,

יכול הוא לקיים מצות השבה, במה שקונה אשם מעילות, וכנ"ל [ורק שצריך הוא להביא החומש עם הקרן]. וכנראה שאין הדבר מצוי כל כך שיהיה איל שוה כן, ולכן לא נקט התנא במשנתנו אופן זה, וצ"ע.

**אלא "מעילתו" דקתני ברישא - דמשלם להקדש את מה שגזל ממנו, והיינו, מאי דאיתהני מהקדש מאותם שתי סלעים דאפרישנו לאשם, בכך שלקח בהן שני אילים לחולין.**

הילכך אותו האיל דיפה שתי סלעים - מקריב ליה איל אשם על מעילתו. ואותו איל שהוא יפה עשרה זוז יהיב ליה כתשלום למאי דאיתהני מהקדש. דהוה ליה תשלום גזילו וחומשו, ומאי "מעילתו" - גזילו.

ומקשינן: במאי אוקימתא ל"מעילתו" דרישא - בתשלום גזילו.

אם כן, אימא סיפא: אם קנה במעות שהפריש לאשמו איל אחד לאשם ואיל אחד לחולין, אם היה של אשם יפה שתי סלעים יקרב לאשמו הראשון, והשני לאשם מעילה, ויביא עמה סלע וחומשה.

אלמא "מעילתו" - איל לאשם על המעילה!! ותיקשי דנמצא כי ברישא קרי ליה ל"מעילתו" - "גזילו", דהיינו תשלום כסף הגזילה להקדש,

## דף כז - א

ואילו בסיפא קרי ליה ל"מעילתו, איל אשם!?

ומשנינן: רישא, דהוה ליה איל השווה עשרה דינרים בשיווי קרן וחומשו, קרי ליה ל"איל מעילתו" - "גזילו".

סיפא דלא הוי איל בשיווי קרן וחומשו, שהרי המעילה היתה רק בסלע אחד והאיל היה שוה שני סלעים, קרי ליה לאיל האשם השוה שני סלעים "מעילתו".

שנינו במשנה: ויביא עמה סלע וחומשה.

בעי רב מנשיא בר גדא: מי שהפריש שני סלעים עבור קניית אשם, וחזר ומעל בהן חמש פעמים, שבכל פעם שיצאו המעות לחולין הוא חזר והקדישן, ושוב מעל בהן, ונמצא שהתחייב לשלם להקדש שני סלעים בתורת חומש על חמשת המעילות, בכינוס

## חומשין מהו שיתכפר? 68 מי אמרינן: אם תימצי לומר אדם מתכפר בשבח הקדש, משום דקטרך קמיה, אבל הכא דלא קטרך לא מתכפר 69,

68. מדברי רש"י נראה שמפרש, שאדם זה הפריש שני סלעים לחובת אשמו, ונהנה מהם כמה פעמים עד שנצטרפו כל החומשין יחד לשיעור שני סלעים, והנידון הוא, האם יכול הוא להביא בהם את אשם חובתו, והקרן ילך לנדבה, כדין מותר אשם. והקשו האחרונים, הרי תיכף כשמעל בראשונה במעות אלו, יצאו הם לחולין, וכמו שלמדנו במעילה [יט], ושוב לא יתחייב כשנהנה בהם אחר כך, משום מעילה. ותירץ הערוך לנר, שבכל פעם לאחר שנהנה והוציאם לחולין, קיים מצות השבת מעילה, והפריש הקרן עם החומש והקדישם בקדושת דמי אשם, ושוב מעל בדמים אלו שנית, וכן כמה פעמים, עד שנצטרפו לשני סלעים. וכדבריו משמע מדברי רש"י לקמן [ד"ה דלא אפרשיה]. ובעיקר הדבר, הקשה המשנה למלך [מעילה ד ו], ממה שלמדנו לעיל, שדין החומש לבוא עם הקרן, ואם כן מצד זה אינו יכול להביא אשם חובתו מחומשו, שהרי אז הקרן ילך לנדבה, ותירץ, שדין זה, שהחומש בא עם הקרן אינו מעכב, וכאן מדובר שכבר לקח אשם לחובתו בדמי הקרן, ולא כלל בתוכו את חומשו, ואם כן על כרחך יבוא החומש בפני עצמו, ולא עם הקרן, ונסתפקה הגמרא, האם יכול הוא להביא אשם חובתו בדמי החומש, והאשם שלקח מן הקרן, יהיה לנדבה [כלומר, שיפלו דמיו לנדבה, אחר שיסתאב]. ולכאורה מלשון רש"י לעיל כו ב ד"ה למימרא, משמע שהוא מעכב. והערוך לנר כתב ליישב, שמאחר ובשעה שקיים מצות נתינת החומש, הפריש החומש עם הקרן, ועל שניהם יחד חלה קדושת אשם, שוב אין חסרון בזה שאחר כך מביא אשם מדמי החומש לבד. ועיין שיטמ"ק [ג] בשם הרא"ש. עוד כתב המשנה למלך, שלולא דברי רש"י היה אפשר לפרש, שהספק בגמרא הוא, האם יכול להביא אשם מעילתו מן החומשים. והערוך לנר השיג על פירוש זה, שהרי על ידי מעילתו מן ההקדש, חלו עליו שני חיובים נפרדים, חומש ואשם, ואיך יתכן, שבאותם דמים שמביא לחומשו, יצא בהם גם כן ידי חובת אשם מעילתו, שהוא חיוב אחר [מה שאין כן לענין אשם חובתו, מאחר וההקדש הראשון שמעל בו, היה עומד להביא בו אשמו, אם כן כשמביא אחר כך חומשו, יכול לצאת בזה גם כן ידי חובת אשמו, ובזה נסתפקה הגמרא]. 69. רבינו גרשום מפרש, שהואיל ואדם זה טרח בבהמה זו להוציאה ולהכניסה, עד שהושבחה ועמדה על שני סלעים, אף על פי שלא הוציא ממון בהשבחתה, מכל מקום יכול הוא להתכפר בה. ובציור השלישי של משנתנו למדנו, שאם לקח איל לאשם בסלע, ואיל אחר לחולין, אף על פי שהאיל של אשם שוה שני סלעים, מכל מקום אינו יוצא בזה ידי חובת תשלומי מעילתו, ודינו שישלם סלע מביתו, ולכאורה לפי פירוש רבינו גרשום, שאדם זה טרח להשביח הבהמה, ולכן יכול הוא להתכפר בה, היה הדין נותן, שיהיה נחשב גם כן ששילם בזה את תשלומי מעילתו, שהרי שבח זה נידון כשלו, והרי הוא נותנו להקדש, ומדוע יהיה צריך לשלם סלע נוסף מביתו. וצריך לומר, שבאמת מצד דיני ממונות, אין שבח זה שלו, אלא של הקדש, מכיון שבהמה זו ברשות הקדש היא, ורק שבדין זה שחייבתו תורה, שיביא אשם בשני סלעים, אין צריך שיהיה נחסר ממון זה מביתו, ודי בזה שיש לו חלק בשני סלעים אלו, ועל ידי זה שטרח להשביחה, נחשב שיש לו חלק בשבח זה. אבל מדברי רש"י נראה שאינו מפרש כרבינו גרשום, שהרי רש"י פירש בעיקר הנידון של שבח הקדש, שהוא באופן שנתייקרו הטלאים, והרי בציור זה אין השבח בא מחמת מעשיו כלל. ונצטרך לפרש לפי דעתו, כמו שכתב בהגהות הגר"י עמדין, שאדם זה טרח בגידול הבהמה, וצ"ע.

או דלמא אם תימצי לומר אין אדם מתכפר בשבח הקדש, משום דלא אפרשיה, אבל הדין כינוס חומשין דאפרשיה איכא למימר מתכפר.

דאיבעי להו: האם מתכפר אדם בשבח הקדש או לא?

**תא שמע: המפריש שני סלעים לאשם, ולקח בהן שני אילים לאשם, היה אחד מהן יפה שתי סלעים יקרב לאשמו, והשני ירעה עד שיסתאב וימכר ויפלו דמיו לנדבה;**

**מאי לאו, דזבן בארבע איל, ושבח דשוי השתא תמניא, ושמע מינה: אדם מתכפר בשבח הקדש!**

**ודחינן: לא תידוק מינה, כיהכא במאי עסקינן - דאזיל רועה שמכר לו גביה 70.**

**70. רבינו גרשום מפרש, שהרועה הוזיל לו בדמי המקח, מפני הנאות שעשה לו לוקח זה, ולכן נחשב שבח זה, כאילו הוציאו מכיסו, ואינו של הקדש. ועיין חו"מ [קפג ו בהג"ה] ובסמ"ע שם [יח] ובש"ך [יב]. והקשה הערוך לנר, אם כן מדוע בסיפא של משנתנו, לא יהיה נחשב ששילם בזה את תשלומי מעילתו, שהרי נתן שבח זה להקדש משל עצמו, וכמו שהקשינו לעיל. אבל מפירוש רש"י נראה לכאורה, שבאמת אין נחשב שבח זה של הלוקח, אלא שכשם שיכול אדם אחר להפריש בהמה, עבור מי שמחוייב בקרבן, כמו כן בדין זה דשני סלעים, אין צריך בדוקא, שיהיה המחוייב קרבן נחסר אותם מכיסו, אלא אפילו כשהרועה נחסר אותם בעבורו, נתקיים גם כן דין זה, ולפי זה מיושבת קושית הערוך לנר הנ"ל, שתשלומי מעילה, היא מצוה המוטלת בדוקא על מי שמעל, לשלם מביתו להקדש תשלומי מעילתו.**

**תא שמע: לקח איל בסלע, ופטמו והעמידו על שתיים - כשר; שמע מינה: אדם מתכפר בשבח הקדש! ודחינן: לא תידוק מהכא, כי פטמו שאני, דהא חסר ליה המפטם תמניא זוזי שהשקיע בפיטומו ולא מיקרי שבח הקדש..**

**תא שמע: לקח איל בסלע והרי הוא בשתיים - כשר! וקא סלקא דעתין דאיירי שהתייקר האיל, ושמע מינה שמתכפר בשבח הקדש.**

**ודחינן: הכא נמי כשפטמו.**

**ותמהינן: אי הכי היינו רישא!**

**ומשנינן: רישא איירי דזבן בארבע ואשבחיה בארבעה אחרינא, דחסר ליה תמניא. ונמצא שכל שמונת הזוזים הם מכספו. אבל סיפא איירי בכגון דזבין איל בארבע ואשבחיה בתלתא, ושוי תמניא.**

**אי הכי, אימא סיפא: ישלם סלע להקדש. ואמאי? הא חסר ליה ז' מדידיה?**

**ומשנינן: מאי ישלם דקאמר תנא דמתניתין - ישלם תשלום דסלע, והיינו, את ההפרש של הזוז שהשביח ההקדש מעבר להשקעה שלו.**

והשתא דייקין: **ואי סבירא ליה דאין אדם מתכפר בשבח הקדש, כי יהיב תשלום דסלע מאי הוי?** והא איל בן שתי סלעים בעינן, וליכא! דהא זוז אחד ממנו הוא שבח שהשביח הקדש!!

ומשנינן: **לעולם קסבר: אדם מתכפר בשבח הקדש.**

והא דקשיא לן: **אי הכי, תשלום דסלע לא יתן!**

תשובתך: **היינו טעמא דקיהיב תשלומין דסלע, גזירה שמא יאמרו: איל פחות משתי סלעים מכפר** 71.

71. **יש להתבונן**, שלכאורה היה מן הדין לחייבו לשלם להקדש סלע, שהרי הרויח על ידי זה, שלא היה צריך להוציא סלע מכיסו, וכדין משתרשי ליה [עיינן חולין קלא א]. ואולי לא יתכן להתחייב להקדש אלא במעילה, ולא בשאר חיובי ממון, וכמו שנתמעט כל מזיק הקדש, מתשלומין [עיינן ב"ק ו ב בתוס']. או שנאמר, מאחר ורשות ההקדש לא נחסרה כלום בהקרבנו, אלא הגיע ההקדש לתכליתו, אינו מתחייב משום "משתרשי ליה", אף על פי שהרויח שלא הוציא סלע מביתו לצורך קרבנו, וצ"ע. וכתב **הערוך לנר**, שגזירה זו נאמרה, דוקא כשלקח בהמה מאדם אחר בסלע, ואחר כך השביחה. אבל כשהיתה לו בהמה בעדרו, והפרישה לאשמו, אף על פי שבשעת ההפרשה היתה שוה סלע, בזה לא שייכת גזירה זו, שהרי אין הדבר ניכר, שאינה שוה שתיים.

**מאי הוי עלה דאיבעי אי אדם מתכפר בשבח הקדש?** 72 **תא שמע:** איל שהיה **בשעת הפרשה יפה סלע, ובשעת כפרה יפה שתי סלעים** - יצא 73.

72. **רש"י מפרש**, שתירוץ הגמרא לעיל, שמשלם להקדש משום גזירה, היה נראה דוחק לבעלי הגמרא, ולכן שאלו "מאי הוי עלה". **והרמב"ם** [פסוה"מ ד כד] פסק, שאדם מתכפר בשבח הקדש. אבל השמיט דין זה שלמדנו בגמרא, שהוא משלם מביתו להקדש, משום גזירה. וכתב **במרכבת המשנה**, שהרמב"ם פירש גם כן כרש"י, ולכן לא הביא דין זה להלכה. 73. גירסת **רש"י** היא, "**בשעת כפרה יפה שתי סלעים יצא**", ולפי זה נפשט, שאדם מתכפר בשבח הקדש. אבל גירסת **רבינו גרשום** היא, "**לא יצא**", ולפי זה נפשט למסקנא, שאין אדם מתכפר בשבח הקדש. **והשיטמ"ק** הביא [לפי גירסת רבינו גרשום], בסיפא של ברייתא זו, "**בשעת הפרשה יפה שתי סלעים, ובשעת כפרה יפה סלע, יצא**", ואם כן, בדין דשני סלעים נאמר, שצריך להיות נחסר מביתו שני סלעים עבור קרבן זה. אבל אין צריך שיהיה בדוקא שוה כן בשעת ההקרבה. אבל לפי **רש"י**, הגירסא בסיפא היא "**לא יצא**", ולפי זה, הדין דשני סלעים נאמר בעיקרו על שעת הקרבה. אבל מכל מקום אין די במה שהאיל שוה שני סלעים, אלא צריך שיהיה האדם מקריב מצדו, קרבן בשני סלעים [שהרי למדנו לעיל בגמרא, שיתכן שדוקא כשטרח לפני הבהמה, אז יכול הוא להתכפר בשבח הקדש].

**בעי רבי אלעזר: אדם מתכפר בשבח הקדש או לא?**

**אמר רבי יוחנן: כמה שנים גדל זה בינינו, ולא שמע הלכה זו ממני?**

והוינן בה: **מכלל, דאמר רבי יוחנן מידי בענין זה?**

ומשנינן: **אין, ועל הדא אמרה** -

**דתנן: ולד תודה ותמורתה, וכן המפריש תודתו ואבדה והפריש אחרת תחתיה - אין טעונה לחם.**

**ושלח רבי חנינא משמיה דרבי יוחנן: לא שנו דאין טעון הולד לחם אלא לאחר כפרה, דולד אין טעון לחם כיון שהתכפר באמו. אבל לפני כפרה שלא היתה כפרה באמו, טעון לחם;**

**אלמא קסבר: מתכפר אדם בוולד שהוא שבח הקדש** <sup>74</sup>.

<sup>74</sup> לפי פירוש רבינו גרשום הנ"ל [שהטירחא שנוכרה בגמרא לעיל, הוא בעצם מה שהשביחה הבהמה], אם כן לכאורה יש להוכיח מכאן, שלפי המסקנא, אדם מתכפר בכל ענין, אפילו כשלא טרח, שהרי לא טרח האדם בשבח זה של הבאת הולד לעולם, ואם כן, נפשט לכאורה גם כן הספק של כינוס חומשין. אבל לפירוש רש"י, עדיין יש לומר, שדוקא כשטרח בגידול הבהמה ונתעסק בה, בזה יכול הוא להתכפר בשבח הקדש, מה שאין כן בכינוס חומשין. ויעויין בדברי התוס' [מנחות פ א ד"ה מאי], שדברי רבי יוחנן נאמרו דוקא לענין תודה. אבל בחטאת, יתכן שאינו מתכפר בשבחה, עיי"ש טעמם.

**בעי רבי אלעזר: האם בעלי חיים שהוקדשו לקרבן, ונדחו מהקרבה וחזרו ונראו להקרבה, האם הם נדחין לעולם או לא?** <sup>75</sup>

<sup>75</sup> כתב רש"י, שלכאורה היה אפשר לפשוט ספק זה, ממה שלמדנו בתמורה [כא], שקרבן חטאת, שנתכפרו בעליה בבהמה אחרת, אזי הראשונה הולכת למיתה, ולכאורה הטעם הוא, מפני שבעלי חיים נדחין, ולכן, מאחר שהיא אינה ראויה עוד להקרבה, דינה למיתה. ותיירץ, שדין זה הוא הלכה למשה מסיני, ואין לומדים משם למקום אחר. והקשה הרש"ש, הרי לקמן במשנה מבואר, שאם הקדיש קרבן חטאת, לשם חטא אחד, אינו יכול להביאו אחר כך לשם חטא אחר, ואם כן, גם לולא דין דיחוי, אינו יכול להביאו מעתה, שהרי אותו החטא שלשמו הופרש, כבר נתכפר, ולשם חטא אחר, גם כן אי אפשר להביאו, והניח בקושיא. ולקמן הערה 81 יבואר, שישנה גירסא בדברי הרמב"ם, שאם הופרש על איסור חלב, והביאו לשם חלב אחר, אף על פי שלכתחילה אין עושים כן, משום גזירה, מכל מקום אם עשה כן, כיפר, ודוקא מחטא אחד לחטא שהוא משם אחר, כחלב ודם, בזה לא כיפר. ואם כן יש לומר שגם רש"י סובר כן, ולכן הוכיח ממה שהיא מתה, ואינה ראויה לכפר בה חטא אחר, אפילו מאותו השם, שבעלי חיים נדחין.

**אמר רבי יוחנן: הרי כמה שנים גדל זה בינינו, ולא שמע הלכה זו ממני? והוינן בה: מכלל, דרבי יוחנן אמרה?**

**אין, דאמר רבי יוחנן: בהמה של שני שותפין, הקדיש חציה וחזר ולקח חציה והקדישה - קדושה ואינה קריבה, ועושה תמורה ותמורתה כיוצא בה** <sup>76</sup>; **שמע מינה תלת: שמע מינה בעלי חיים נדחין** <sup>77</sup>. **ושמע מינה קדושת דמים, שבשעה שהוקדשה חציה היה בה רק קדושת דמים, וגם היא מדחה את הבהמה מהקרבה** <sup>78</sup>.

<sup>76</sup> בקידושין [ז] למדנו, שאמנם המקדיש חצי בהמה, נעשית כולה קדושה, מפני שהקדושה פושטת בכלה, מכל מקום זהו דוקא כאשר כל הבהמה היא של המקדיש, מה שאין כן כאן, שחציה של אדם

אחר, אין הקדושה יכולה להתפשט בכולה. ויש להתבונן, שאם כן, כשלקח אחר כך את חציה השני, מדוע צריך הוא לחזור ולהקדיש את חציה, ולא נאמר, שהקדושה תהיה נפשטת בכולה, מאחר שעתה כולה שלו. ובאמת **המאירי** בקדושין הביא, שיש שאינם גורסים, "**והקדישה**", שהרי ממילא נפשטת הקדושה בכולה. וב**חידושי רי"ז הלוי** [עח] כתב לבאר גירסתנו, שדין פשטה קדושה בכולה נאמר על שעת ההקדש בלבד. אבל כאן, שבשעת מעשה ההקדש לא היתה הקדושה יכולה לפשוט בכולה, אינה מתפשטת לעולם. וכדבריו כתב **בקובץ הערות** [נו יד-טו]. וה**תוס'** **בגיטין** [מג] הקשו, ממה שלמדנו שם בגמרא, שהמקדש אשה שחציה שפחה וחציה בת חורין, ואחר כך נשתחררה לגמרי, שנחלקו בזה האמוראים, ודעת רבי זירא, שהקדושין נגמרים בכולה מעתה, ואם כן למה לא נאמר כן גם בהמה, שיהיה ההקדש נגמר בה עתה. [וכונתם, שאמנם דין פשטה קדושה בכולה, אינו אלא בשעת ההקדש, וכנ"ל, ומשום שיסוד דינו הוא, שמעשה ההקדש נחשב כאילו נעשה בכולה, או שלענין מעשה ההקדש, אין צורך שיהיה נעשה בכולה, ודי לזה, במה שנעשה בחלקו. אבל דין גמרו קדושין בכולה, ישנו גם לאחר כלות המעשה, וכמו שמפורש בגיטין שם]. ותירצו, שדין גמרו קדושין בכולה נאמר דוקא לענין קדושי אשה, שמאחר ואי אפשר שתהיה מקודשת רק בחציה [שהרי לאחר שנשתחררה נעשית כולה בת קדושין, ואין קדושין בחצי אשה], לכן מן ההכרח הוא, שיהיו נגמרים הקדושין בכולה, מה שאין כן לענין בהמה, שיתכן שתהיה הקדושה תופשת רק בחציה [ואמנם אי אפשר להקריבה באופן זה. אבל מכל מקום יכולים למכרה וליקח בדמיה קרבן אחר], על כן אין לנו כל סיבה לומר שההקדש יהיה נגמר בכולה. **77**. מבואר כאן, שבעצם יש בה קדושת הגוף, ורק מצד דין דיחוי אינה ראויה להקרבה, ועל כן יש בכוחה גם כן לעשות תמורה. אולם ישנם כמה דרכים בדברי **האחרונים** בביאור הדבר. מדברי **רש"י** כאן נראה, שתיכף בשעה שהקדיש חציה הראשון, חל בה כבר קדושת הגוף, ואף על פי שאינה ראויה ליקרב כמות שהיא [ואם כן היה עלינו לומר, שאין חל בה אלא קדושת דמים], מכל מקום יש לדמות דין זה למקדיש נקבה לעולתו או אשמו, שלמדנו **בתמורה** [יח-יט], שאומרים, "מיגו דנחתא ליה קדושת דמים, נחתא ליה נמי קדושת הגוף", כלומר, שאמנם מלכתחילה אי אפשר שיחול עליו קדושת הגוף, שהרי אינו ראוי להקרבה, מכל מקום לאחר שחלה בו כבר קדושת דמים, על ידי כן נמשך עליו גם כן קדושת הגוף, הואיל והמקדיש נתכוון להקדישו בקדושת הגוף. ומשום כך כתב **רש"י**, שדין בהמה זו [קודם שלקח חציה השני והקדישה], שתרעה עד שתסתאב ותמכר, ויביא בחצי דמיה, קרבן. וכונתו, שאינו יכול לפדותה מיד בלא מום, כדין קדושת דמים, הואיל ויש עליה באמת קדושת הגוף. וכן כתבו **התוס'** [תמורה כו ב ד"ה שמע] **והשיטמ"ק** [לקמן כח א, ג] בפירוש, והוסיפו לבאר, שלדעת רבי יוחנן, דוקא באופן זה, שיש עליה קדושת הגוף, מכח דין "מיגו דנחתא", בזה שייך דין דיחוי. אבל במקום שיש עליה קדושת דמים לבד, לא יתכן דיחוי כלל. ולקמן מוכיחה הגמרא מדברי רבי יוחנן אלו, שיש דין דיחוי בקדושת דמים, וכתב **בחידושי הגרי"ז** שם, שלפי דבריהם נצטרך לפרש, שמפני שמעיקר קדושתה אינה עומדת ליקרב על המזבח, אלא לימכר, וילכו דמיה למזבח, לכן אין קדושתה דומה לקדושת הגוף גמורה, לענין דין דיחוי, אף על פי שגם לקדושת דמים אין לה דמיון, וכנ"ל. **והעולת שלמה** פירש, שהיות וקדושת הגוף שבה, נוצרה על ידי קדושת דמים, ובאה מכחה, ומצד עצמה אינה יכולה לחול, וכנ"ל, לכן, אילו לא היה נוהג דין דיחוי בקדושת דמים, לא היה שייך שיהיה נוהג בהמה זו דין דיחוי, אף על פי שעתה נוסף בה קדושת הגוף. אולם **האחיעזר** [ג נו א] כתב לדקדק מלשון **רש"י** בקדושין, שבאמת אין עליה אלא קדושת דמים [ואינו דומה למפריש נקבה לעולתו, וכנ"ל, הואיל וכאן אין באפשרותו להקדיש אלא חצי בהמה], וגם במקום שיש קדושת דמים בלבד, נאמרה תורת דיחוי. והוסיף האחיעזר לדון, האם כשלקח חציה השני, נוכל לומר מכח "מיגו דנחתא", שיחול עתה קדושת הגוף על חציה הראשון, שהרי יש עתה באפשרותו להקדיש גם את חציה השני [ואם כן הרי זה דומה למקדיש רגלה של בהמה, שלמדנו בתמורה [יא ב], שאומרים בזה "מיגו דנחתא"], או שנאמר, שלא יתכן לומר "מיגו דנחתא" אלא בשעת עשית ההקדש, ולא אחר כך. וכתב, שנחלקו בדבר זה, **רש"י ותוס'** בתמורה [י ב]. [ולפי דעת **רש"י** שם, שאין אומרים באופן זה "מיגו דנחתא", נצטרך לומר לכאורה, שכאשר חזר והקדיש את חציה השני בקדושת הגוף, נפשט על ידי זה קדושת הגוף גם בחציה הראשון, ולכן לולא דין דיחוי, היתה קריבה. ובחידושי **תלמיד הרשב"א** [קדושין] מפרש, שחזר והקדיש את כולה]. **78**. כן היא גירסת **השיטמ"ק**, **והתוס'** **בזבחים** [יב א ד"ה ושמע] פירשו בשם **רבינו חיים**, שלולא דברי רבי יוחנן היינו סבורים, שאמנם יש כח בקדושתה להתפיס בהמה אחרת [הואיל ויש בה קדושת הגוף], מכל מקום אין בכחה לדחות את התמורה מהקרבה [הואיל והיא עצמה לא הוקדשה מתחילה להקרבה], ואם כן התמורה תהיה קריבה למזבח. ועיין **חידושי הגרי"ז**

שם. אבל התוס' שם הקשו על עיקר גירסא זו. וכתבו לקיים גירסת רש"י, "ושמע מינה דחוי מעיקרו הוי דחוי, ושמע מינה יש דיחוי בדמים", וכן היא גירסת הגמרא לפנינו בקדושין. והקשו התוס' שם, הרי שני הדברים, אחד הן, שכל דבר שהוא נדחה מעיקרו, הרי הוא קדוש בקדושת דמים, וכן להיפך. ותירצו התוס', שאפשר למצוא אופן, שיהיה דחוי מעיקרו, שמכל מקום יהיה עליו קדושת הגוף, וכגון, מומר שהפריש קרבן, שאמנם הוא נדחה מעיקרו. אבל מכל מקום יש בו קדושת הגוף, הואיל והקרבת מצד עצמו ראוי הוא למזבח, ורק מצד הבעלים הוא נדחה מהקרבה. והרשב"א שם כתב, שכמו כן יש למצוא קדושת דמים שאינו דחוי מעיקרו, וכגון שהפריש מעות לקרבנו, ואחר כך המיר דתו, שאמנם היה נראה מעיקרו. אבל לא היה במעות אלא קדושת דמים.

**ושמע מינה יש דיחוי בדמים.** [ולקמן כח א]. **בעי רבי אלעזר: הוזלו טלאים בעולם ואינו מוצא לקנות אשם ששוחה שתי כסף - מהו?**

**מי אמרינן** [דברים יב] **"מבחר נדריכם" בעינן, והא איכא.**

**או דילמא** [ויקרא ה] **"כסף שקלים" בעינן, וליכא?**

**אמר רבי יוחנן: כמה שנים גדלנו בבית המדרש ולא שמענו הלכה זו.**

**ולא? והאמר רבי יוחנן אמר רבי שמעון בן יוחאי: מפני מה לא נתנה תורה קצבה במחוסרי כפרה? שמא יוזלו טלאים, ואין להן תקנה לאכול בקדשים! אלמא היכא דקבעה התורה מחיר לקרבן אין לו תקנה עד שיביא קרבן במחיר הזה.**

**אימא: לא לימדנו לאחרים בבית המדרש הלכה זו.**

**ותמהינן: והא רבי זירא בר אדא מהדר תלמודיה כל תלתין יומין קמיה דרבי יוחנן?**

**אימא: לא נתבקשה הלכה זו ממנו בבית המדרש.**

**גופא, אמר רבי יוחנן משום רשב"י: מפני מה לא נתנה קצבה במחוסרי כפרה? שמא יוזלו טלאים, ואין להם תקנה לאכול בקדשים.**

**מתקיף לה אביי: אלא מעתה, חטאת חלב ינתן לה קצבה, דלכפרה אתיא, ולא לאישתרווי באכילת קדשים הוא!**

**מתקיף לה רבא: אלא מעתה, אשם נזיר להוי ליה קצבה, דלבטלה הוא דאתי, דאינו בא להתיר אכילת קדשים ואינו בא לכפרה, וכדאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי: אין לך דבר שהוא בא לבטלה אלא אשם נזיר**



**79. השיטמ"ק** [כה] מבאר, שבנוזיר [יח ב] נחלקו התנאים בברייתא, שלדעת תנא קמא, מכיון שהביא הנוזיר חטאתו, חלה עליו מיד נזירות טהרה, ודעת רבי ישמעאל בנו של ריב"ב היא, שאינה חלה עד שיביא אשמו גם כן, ואם כן, רבי שמעון בר יוחי סובר גם כן כתנא קמא, ולכן אמר, שאשם נזיר בא לבטלה. ומדברי רבי שמעון בן יוחי אלו יש ללמוד, שאין המצורע נטהר, עד שיביא אשם מצורע, וכן מבואר בדברי הרמב"ם [שגגות ג יא], "כל אשמות שבתורה מעכבין את הכפרה, חוץ מאשם נזיר", וכתב האור שמח, שמקור דבריו הוא מסוגיתנו. אלא שבהלכות מחוסרי כפרה [א ה] כתב, שאין האשם מעכב. והאריך בזה הר"י קורקוס בהלכות מחוסרי כפרה שם.

**קשיא.**

## דף כז - ב

### **מתניתין:**

**המפריש חטאתו ומת - לא יביאנו בנו תחתיו, לא עבור אביו, משום שאין כפרה למתים, ולא עבור עצמו 80.**

**80.** הקשו התוס' בנוזיר [כז ב], הרי הלכה למשה מסיני היא, על חטאת שמתו בעליה, שדינה למיתה, ואם כן, לשם מה הוצרך התנא להשמיענו, שאינה באה לצורך בנו, והניחו בקושיא. והרמב"ם בפירוש המשנה כאן כתב, שהתנא לא היה צריך להשמיע, שאינה באה על חטא אביו, שהרי זה דבר פשוט הוא, שהיא הולכת למיתה, אלא בא להשמיענו, שאינה באה על חטא בנו. וכעין זה כתב השיטמ"ק בנוזיר. וכונתם מבוארת, שיסוד הדין, דחטאת שמתו בעליה למיתה, הוא מפני שאין כפרה לאחר מיתה, ומכיון שאינה עומדת עוד להקרבה, דינה למיתה, וכמו שפירש רש"י במעילה [י ב], ולכן עדיין היינו סבורים, שיכול הבן להתכפר בה, וממילא לא יהיה בה דין מיתה, שהרי עומדת היא להקרבה. ובהערה הבאה יבואר אי"ה עוד מזה.

**לא יביאנו מחטא אל חטא, ואפילו הפריש על חלב שאכל אמש - לא יביאנה על חלב שאכל היום, שנאמר: [ויקרא ד] "קרבתו על חטאתו" - עד שיהא קרבנו לשם חטאתו.**

### **גמרא:**

**מנא הני מילי?**

**דתנו רבנן: "קרבתו" - בקרבנו הוא יוצא, ואינו יוצא בקרבן אביו.**

**יכול לא יצא בקרבן אביו בבהמה שהפריש אביו מן [על] עבירה הקלה על החמורה [שהוא התחייב בה], או מן החמורה של אביו על הקלה שלו, אבל יוצא**

**בקרבתן שהפריש אביו מן הקלה על הקלה או מן החמורה על החמורה?  
תלמוד לומר: "קרבתנו" - בקרבנו הוא יוצא, ואינו יוצא בקרבנו של אביו.**

**יכול לא יצא בקרבן אביו בבהמה שהפריש אפילו מן הקלה על הקלה או  
מן החמורה על החמורה, שהרי אין מגלח נזירותו על בהמה שהפריש אביו  
לנזירותו.**

**אבל יוצא במעות שהפריש אביו לקניית קרבנותיו, ואפילו מן הקלה על  
החמורה או מן החמורה על הקלה, שהרי אדם מגלח נזירותו על מעות  
שהפריש אביו, בזמן שהן סתומים, שלא פירש אביו באיזה מעות יקנה כל קרבן  
מקרבנות הנזיר, ולא בזמן שהן מפורשין?**

**תלמוד לומר: "קרבתנו" - בקרבנו הוא יוצא, ואין יוצא בקרבן אביו.**

**יכול לא יצא אפילו במעות שהפריש אביו אפילו מן הקלה על הקלה או מן  
החמורה על החמורה, אבל יוצא בקרבן שהפריש הוא עצמו לעצמו, אפילו  
מן החמורה על הקלה או מן הקלה על החמורה? תלמוד לומר: "קרבתנו על  
חטאתו" - עד שיהא לשם חטאת <sup>81</sup>.**

**81. הרמב"ם** [שגגות ג] כתב, שאם הפריש חטאת לשם חלב שאכל אתמול, לא יביאנו על חלב שאכל היום, ואם הביא, כיפר. אבל אם הפרישו על חלב, והביאו לשם דם, לא כיפר, כן היא גירסת הר"י קורקוס והכסף משנה. וכתב הר"י קורקוס, שהרמב"ם הוכיח כן מברייתא זו, שהרי למדנו בסיפא, שקרבן שהופרש לשם חטא זה, אינו יכול להביאו על חטא אחר, ואם כן, לשם מה הוצרכנו לדרוש ברישא, מן הפסוק, שקרבן שהפרישו אביו על חטאו, אין בנו יכול להביאו על חטא עצמו, אלא על כרחך, שבסיפא מיעטנו, שאינו יכול להביא מחלב על דם, אף על פי ששניהם עבירות קלות. אבל מחלב זה על חלב אחר, יכול לשנות, וברישא השמיענו, שאפילו הפרישו אביו על חלב, אין בנו יכול להביאו על חלב של עצמו. ומה שלמדנו במשנתנו, שאינו יכול להביאו מחלב זה על חלב אחר, זהו מדרבנן, ולכן אם הביא, כיפר. והערוך לנר כתב לדחות ראיה זו, שאילו לא היה לימוד נוסף על קרבן אביו, שאין בנו יכול להביאו על חטא עצמו, לא היינו דורשים מ"קרבתנו על חטאתו", שאינו יכול לשנות קרבן של עצמו, מחטא זה לחטא אחר, ורק לאחר שלמדנו על קרבן אביו, נותר הפסוק לדרשה, שאין לשנות כלל מחטא לחטא, אפילו כששניהם משם אחד של איסור. וכעין זה כתב הלחם משנה. ובעיקר קושית הר"י קורקוס, כתב בחידושי רבינו פרץ הכהן [נזיר שם], שמאחר והבן עומד הוא תחת אביו לענין כמה דינים, לכן היינו סבורים, שמכיון שמת האב, והוריש חטאת זו לבנו, יכול הבן להתכפר בו על חטא של עצמו, ואפילו על חטא שהוא משם אחר, ואין זה נחשב לשינוי קודש, הואיל ומעתה עומדת חטאת זו לכפר על חטא הבן. ובחידושי הגר"ח ביאר עיקר סברת הרמב"ם בזה, שבאמת יש ביד האדם לעקור את הקרבן ממה שהופרש עליו, שיהיה מכפר על דבר אחר, וכשהביא קרבן חלב, על חלב אחר, או על הדם, נקבע בקרבן, שמעתה הוא מכפר על הדם, ומכל מקום נפסל הוא משום שינוי קודש, שבזה ששינה ממה שהיה עומד הקרבן אליו, בשעת ההפרשה, נפסל הקרבן, כשאר חטאות שנפסלו כשחישב בעבודות שלהם, שלא לשמן. ובה מתבאר מה שחילק הרמב"ם בין חלב וחלב, לחלב ודם, שאמנם נקבע בעצם שם הקרבן, אם הוא חטאת חלב או חטאת דם. אבל אין נקבע בו, אם הוא חטאת חלב זה או חטאת חלב אחר, וכולם שם חטאת חלב עליהם, ועל כן, חטאת שהופרשה לחלב, שנקרא שם חטאת חלב עליה, אם הביאה לשם דם, נפסלה משום שינוי קודש, שהרי הביא חטאת חלב, לשם חטאת דם, ודינו כמביא חטאת לשם עולה,

שהיא פסולה, מה שאין כן בחטאת חלב זה, שהביאה על חלב אחר, אין זה נחשב שינוי קודש, הואיל ושניהם תחת שם אחד הם, ונתכפר בזה עון חלב שהביאה עליו, הואיל ובידו לעקור את כפרת הקרבן, וכנ"ל. ועיי"ש שיישב דברי הגמרא בשבועות [יא], שמשמע שם, שמותר לשנות לכתחילה מחלב לחלב.

**יכול לא יצא בקרבן עצמו בבהמה שהפריש לעצמו אפילו מן הקלה על הקלה או מן החמורה על החמורה, שכן אם הפריש בהמה על החלב והביאה על הדם, על הדם והביאה על החלב - שהרי לא מעל ולא כיפר** <sup>82</sup>, וכפי שיבואר להלן.

<sup>82</sup>. העיר הערוך לנר, שמכאן יש משמעות כדעת הרמב"ם הנ"ל, שדוקא בחלב ודם, לא כיפר, מה שאין כן בחלב וחלב.

**אבל יוצא במעות שהפריש לעצמו מן הקלה על הקלה ומן החמורה על החמורה או מן החמורה על הקלה ומן הקלה על החמורה, שכן אם הפריש לעצמו מעות על החלב והביאן על הדם, על הדם והביאן על החלב - שהרי מעל וכיפר?**

**תלמוד לומר: "קרבנו על חטאתו" - עד שיהא קרבנו לשם חטאו.**

**מאי "לא מעל ולא כיפר"?** תרגמא רב שמואל בר שימי קמיה דרב פפא, הכי קאמר: **כיון דלא מצי מעיל להוציאו לחולין שהרי קרבן אינו יוצא לחולין גם אם נהנים ממנו, כפורי נמי לא מכפר, שאינו יכול לשנות קדושתה. הואיל וכך בקדושתה קאי ולא מצי משני.**

**אבל מעות, כיון דאי משני מעיל, ומייתי קרבן מעילה** <sup>83</sup>, אימא בתחלה **נמי מייתי**, שיכול לשנות מקדושה לקדושה <sup>84</sup>.

<sup>83</sup>. הרש"ש הקשה, שהרי חיוב מעילה ישנו גם בבהמה, אף על פי שאינה יוצאת בזה לחולין. ועייין בלשון הראב"ד [ויקרא חובה פרשה ו ה] שנראה שהרגיש בזה. ועייין בהערה הבאה, ולפי המבואר בדברי הגרי"ז שם, אפשר ליישב קושיא זו. <sup>84</sup>. רש"י מפרש, שהנידון כאן הוא, להתיר לשנות לכתחילה במעות, מחלב לדם, שכמו שמצאנו במעות, שאם שינה אותם ממה שהיו עומדים לו, עלה הדבר בידו, כמו כן היינו סבורים, שיהיה מותר לעשות גם לכתחילה. אולם הראב"ד בתורת כהנים שם כתב, שהנידון הוא, לענין אדם ששינה במעות, מחלב לדם [שלקח בהמה עבור חטאת דם, ממעות שהופרשו לחטאת חלב], שבוה יצאו באמת המעות לחולין, והשמיענו התנא, שאינו יכול ליקח בהמה לחטאת דם, במעות חולין אלו, הואיל וקודם שיצאו לחולין, היו עומדים לחטאת חלב. ולמדנו בגמרא, שדין הכפרה כאן, תלוי בדין המעילה, שאם מעל, כיפר, ואם לא מעל, לא כיפר. אולם הרמב"ם [מעילה ד ה] היפך הדבר, שתלה המעילה בכפרה, וכתב, "המפריש חטאת על חלב, והביאה על דם, לא כיפר, לפיכך לא מעל, הפריש מעות לחטאת חלב, וקנה בהם חטאת לדם, כיפר, לפיכך מעל וכו'", וצריך ביאור. וביאר בחידושי רי"ז הלוי, שבאמת ישנם במעילה שני נידונים, נידון חיוב תשלומי מעילה ונידון ההוצאה לחולין, ובמקומות אחרים מצאנו שהם יכולים להתחלק זה מזה, שהרי כשנשתמש בבהמה שיש עליה קדושת הגוף, נתחייב במעילה, אף על פי שלא יצאה לחולין, וכמו שלמדנו לעיל בגמרא, וכמו כן כשנשתמש במעות הקדש, במזיד, שידע שזה הקדש, נתחייב בתשלומי קרן להקדש, אף על פי שאינו יוצא לחולין בזה, ומעתה, דברי

הגמרא והרמב"ם באמת משלימים זה את זה, שדברי הגמרא נאמרו לענין ההוצאה לחולין, ובזה למדנו, שהכפרה תלויה בהוצאה לחולין, וכל זמן שלא יצאו המעות לחולין, ועדיין הם בקדושתם הראשונה, אי אפשר שיהיה מתכפר בהם על הדם, הואיל והופרשו על החלב, ואילו דברי הרמב"ם נאמרו לענין חיוב תשלומי מעילה, ובזה חידש לנו הרמב"ם, שאינו מתחייב במעילה אלא אם כן כיפר [על ידי שיצאו המעות תחילה לחולין, ושוב חל עליהם קדושת חטאת דם], ואין מחייבים אותו על עצם ההשתמשות בדבר של הקדש, לצורך אחר. וטעם הדבר הוא, על פי מה שלמדנו **במעילה** [יט, לדעת רבי שמעון], שאדם ששינה במעות הקדש, לצורך הקדש אחר [שנטל מעות הקדש, ולקח בהם בהמה לחטאתו], אינו מתחייב מיד בשעת הלקיחה [כמו אם היה מוציאם לשאר צרכי חולין שלו], אלא בשעת כפרה, שזרק דם הקרבן עליו והורצה לו, ועל כן, גם בנידון שלנו, אם הקריב חטאת חלב, על הדם, אינו מתחייב בחיוב מעילה, הואיל ולא כיפר. וכן מבואר בהמשך דברי הרמב"ם שם, שאם הוציא המעות [שהופרשו לחלב, על הדם] במזיד, אינו חייב במעילה, והוא גם כן מן הטעם הנ"ל, שהרי כשמועל במזיד, לעולם אין המעות יוצאים לחולין, ואם כן נמצא שלא כיפר, וכיון שלא כיפר, אינו מתחייב במעילה, הואיל והוא שינוי מקודש לקודש. וכעיקר דבריו כתב **האור שמח**.

**קא משמע לן** קרא ד"קרבנו על חטאתו" דלא מצי לשנות מקדושה לקדושה אפילו מעות..

## מתניתין:

**מביאין מהקדש כשבה** ממעות שהפריש אדם לקנות מהם כשבה לחטאתו, יכול הוא לשנותם ולקנות מהם **שעירה** לחטאתו.

וכן להיפך, **מהקדש שעירה** יכול לקנות **כשבה**, ששניהם ראויין לקרבן חטאת.

**ומהקדש כשבה ושעירה**, אם הפריש מעות לצורך כשבה או שעירה יכול לשנותן ולהביא מהמעות **תורין ובני יונה** לחטאתו, כדמפרש לקמן.

**ומהקדש תורין ובני יונה** יכול להביא **עשירית האיפה** סולת למנחת חטאת.

**כיצד?** אדם שחייב בקרבן עולה ויורד **והפריש מעות לכשבה או לשעירה** בעודו עשיר **והעני**, שנעשה עני לפני שהספיק לקנותם - **יביא** מהמעות הללו **עוף**, תורין או בני יונה, והעודף מהמעות יוצא לחולין <sup>85</sup>. ואם **העני**, שנעשה עני ביותר, **יביא** מהמעות **עשירית האיפה**.

<sup>85</sup> **יש לעיין**, האם יכול הוא להביא מדמים אלו, גם את העולת העוף, או שאינו מביא מהם, אלא חטאת העוף, הואיל ושניהם שם אחד. ויעויין לקמן [כח], לענין עני שהפריש מעות לחטאת ועולת העוף שלו, שאם קבע איזה מעות לעולה ואיזה לחטאת, ואחר כך העשיר, והרי הוא מחוייב בחטאת בהמה, אזי אינו יכול להביאה מדמי עולתו, אלא מדמי חטאתו, ולכאורה הוא הדין בנידון שלנו.

**הפריש מעות לעשירית האיפה** בעודו עני ביותר, **והעשיר - יביא עוף!** יוסיף כסף ויקנה תורין או בני יונה. ואם **העשיר** יותר יוסיף כסף **ויביא כשבה** או **שעירה**.

## גמרא:

והוינן בה: **מנא הני מילי?**

**דתנו רבנן:** נאמר בפרשת קרבן עולה ויורד, לגבי עשיר המביא כשבה או שעירה לחטאתו "וכפר עליו הכהן **מחטאתו**". וכן לגבי עני המביא עוף נאמר "וכפר עליו הכהן **מחטאתו**". ובעני ביותר המביא עשירית האיפה נאמר "וכפר עליו הכהן **על חטאת** ו".

**מה תלמוד לומר "מחטאתו" ו"על חטאתו"?** ללמד הוא בא. **שמנין אתה אומר שמביאין מהקדש כשבה - שעירה, ומהקדש שעירה - כשבה, ומהקדש כשבה ושעירה - תורים ובני יונה, ומהקדש תורים ובני יונה - עשירית האיפה. כיצד? הפריש מעות לכשבה או לשעירה והעני יביא עוף** <sup>86</sup>. **העני ביותר יביא עשירית האיפה.**

<sup>86</sup> שיטת רש"י, ששאר הדמים שהפריש לכשבה או שעירה, נעשים חולין. וכן כתב הרמב"ם [שגגות י ט-י]. ומבואר מלשונו, שהגדר בזה הוא, שכל דמי הכשבה מתחללים על העוף. ויעויין חזון איש (נגעים יג יג). והרמב"ם הוסיף שם, שכן הוא הדין, לענין מה שלמדנו ברישא, שאפשר לשנות מהקדש כשבה, לשעירה, שאם יש מותר בדמים, הרי הם מתחללים על השעירה. אבל **רבינו גרשום** כתב, שהנותר בדמים, הרי הוא לנדבה, כדין מותר חטאות. ועיין שיטמ"ק [טז]. וכתב **השיטמ"ק** [כד] לבאר סברת רש"י, שכל מה שהקילה התורה על העני, שיוכל להביא תורים ובני יונה, ואינו מחוייב להביא כשבה, זהו כדי שלא ירבה עליו ההוצאה, ומעתה, אילו נסבור, שבאופן זה, שאר הדמים הולכים לנדבה, נמצא שלא הרויח כלום בזה שמביא תורים ובני יונה, ושוב יהיה דינו להביא כשבה ושעירה בדוקא, ועל כרחך, ששאר המעות מתחללים הם על התורים, ויוצאים לחולין, ואם כן הרויח לעצמו את מותר הדמים. אולם **העולת שלמה** דקדק מלשון רבינו גרשום, שמעמיד משנתנו, כגון שהפריש מקצת מעות לכשבה ושעירה, ועדיין לא היה לו כל המעות לזה, ועל זה אמר התנא, שיוכל הוא להביא בדמים אלו, עוף, וירויח בזה, שלא יצטרך להוסיף על הדמים, עד שיגיעו לכדי בהמה. אבל כאשר הדמים שהפריש מקודם, יתירים הם על דמי עוף, אינם יוצאים לחולין.

או **הפריש מעות לעשירית האיפה והעשיר יביא עוף. העשיר ביותר יביא כשבה או שעירה.**

או **הפריש כשבה או שעירה ונסתאבו**, שנפל בהם מום, ובינתיים נעשה עני, הרי כשפודה אותם, **אם רצה יביא בדמיהן עוף** <sup>87</sup>.

<sup>87</sup> **השיטמ"ק** [יג] העיר על שינוי הלשון בברייתא, שברישא נאמר "**יביא בדמיה עוף**", ובסיפא נאמר, "**אם רצה וכו'**", וביאר, שברישא, שעדיין לא לקח בהמה, אם כן לכתחילה עליו להביא עוף, ולא בהמה, מאחר ודל הוא [ואף על פי שאם הביא בהמה, יצא, כמבואר לקמן [כח], מכל מקום מצותו להביא מן העוף לכתחילה]. אבל בסיפא, שכבר לקח בהמה לחטאתו, מאחר שכבר נקבע קרבנו להיות קרבן בהמה, אף על פי שיוכל הוא להביא עוף, הואיל והעני [והבהמה שהפריש לחטאתו אינה ראויה עוד להקרבה,

יעויין בפירוש הראב"ד קינים ב ה], מכל מקום אם ירצה, יכול הוא להביא בהמה לחטאתו. ובעיקר נידון זה, הר"ש [נגעים יד יב] כתב, שעני יכול להביא קרבן עשיר אפילו לכתחילה, ותבוא עליו ברכה.

אבל, אם הפריש עוף ונסתאב - לא יביא בדמיו עשירית האיפה, אפילו אם נעשה עני ביותר. לפי שאין לעוף פדיון! שלא נאמר פדיון אלא בבהמה.

ומנין אנו לומדין את כל הדינים האלה?

**לכן נאמר "מחטאתו"**, דמשמע מקצת מחטאתו! דהיינו, שאם הפריש מעות לכשבה או לשעירה והעני יכול להביא ממקצת הדמים הללו - עוף. וכן בעוף

נאמר "מחטאתו" שאם הפריש מעות לעוף והעני ביותר יכול להביא ממקצת הדמים - עשירית האיפה.

ובעשירית האיפה נאמר **"על חטאתו"**, דמשמע שאם העשיר יוסיף על המעות הללו שהפריש לעשירית האיפה ויביא עוף, או אם העשיר יותר יוסיף ויביא כשבה או שעירה.

ומבארנין: **ואיצטריך למכתב "מחטאתו" גבי כשבה או שעירה, ואיצטריך למכתב נמי גבי עוף. דאי כתיב קרא גבי הקדש כשבה או שעירה, הוה אמינא דוקא אם הפריש מעות לכשבה יכול לחללם על עוף. דאמרנין דכי מיעני, מהלין מעות נחלינון [יחללם] על עוף, דנייתי עוף משום דכשבה ועוף תרווייהו מיני דמים נינהו, ששניהם קרבנות דמים הם, שזורקים מדמם על המזבח.**

אבל, עשירית האיפה, דלאו מיני דדמים נינהו, הרי אי לא כתיב קרא "מחטאתו" גבי עוף, הוה אמינא כי מפריש מעות לקינו עבור התורים או בני היונה ומיעני - לא מייתי ממעות אלו עשירית האיפה, משום דלאו מיני דדמים הוא, ואינו דומה לעוף, אלא מייתי עשירית האיפה מן ביתיה, ממעות אחרים, והלין מעות דאפריש לצורך העוף - יפלו לנדבה לנדבת ציבור 88.

88. הקשה הרש"ש, לפי דעת הר"ש שהובא לעיל, שיכול עני להביא קרבן עשיר לכתחילה, אם כן, מדוע נעניש עני זה, שיביא עשירית האיפה ומעות העוף ילכו לנדבה, ולמה לא יביא ממעות העוף את קרבנו מן התורים או מן בני היונה. ותירץ העולת שלמה, על פי הפירוש שהבאנו בהערה 86 בשם רבינו גרשום, שהנידון כאן הוא, באופן שהפריש רק מקצת המעות לצורך העוף, ומוטב לו, להביא עשירית האיפה מביתו, ומקצת המעות שהפריש כבר, יהיו לנדבה, ולא יצטרך להוסיף עוד מביתו כדי להשלים לדמי תורים.

**אהכי הדר כתיב קרא "מחטאתו" גבי עוף למימרא: דמהקדש דעוף נמי מייתי עשירית האיפה!**

ומאי טעמא כתיב "על חטאתו" גבי עשירית האיפה ולא גבי עוף?

דאי כתיב "על חטאתו" גבי עוף הוה אמינא דוקא כי מפריש מעות לקינו והעשיר, הוא דמוסיף עליהון מעות ומייתי כשבה או שעירה, דתרווייהו מיני דמים נינהו. אבל הפריש מעות לעשירית האיפה והעשיר אימא אי לא העשיר טובא שעדיין עני הוא אלא שכבר אינו עני ביותר נייתי עוף ממעות אחרים. ואם העשיר טובא נייתי כשבה או שעירה ממעות אחרים. והלין מעות דאפריש יפלו לנדבה.

אהכי כתיב קרא בעשירות, גבי כשבה או שעירה, ובדלות גבי עוף, "מחטאתו" "מחטאתו", וגבי דלי דלות בעשירית האיפה כתיב "על חטאתו" - למדרש כדאמרינן. שגם ממעות של עוף יביא עשירית האיפה כשהעני, וממעות של עשירית האיפה יכול להביא עופות ובהמה כשהעשיר.

## דף כח - א

אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא: מטמא מקדש טמא שנכנס למקדש בשוגג [שהוא מביא קרבן עולה ויורד] והיה עשיר, שהפריש קן [לכבשתו], כלומר, שבעודו עשיר הפריש קרבן עני במקום קרבן עשיר שהוא חייב בו <sup>89</sup>. והעני, אעפ"י כן אינו יכול להקריב עתה את הקן שהואיל ונדחה הקן מהקרבה בשעת הפרשתו, שהרי היה אז עשיר ולא היה יכול לצאת בקרבן עני - ידחה לעולם מהקרבה <sup>90</sup>.

<sup>89</sup> יש לעיין, שהדין הוא, שאי אפשר להקדיש קרבן חובה, אם אינו מחוייב בה [וכמו שלמדנו בחולין [מא] לענין עולת יולדת], ואם כן, מאחר ועשיר זה, דינו להביא חטאת בהמה בלבד, היה מן הדין, שלא יחול קדושת עולה על אותו העוף שהפרישו לעולה, שהרי אינו מחוייב בקרבן זה. ואולי נאמר, שבקרבן עולה ויורד ישנם כמה אופנים בהבאת הקרבן, וכולם נכללים בשם אחד, ועל כן, הואיל והוא מחוייב בעצם קרבן עולה ויורד, נחשב הוא כמחוייב גם לענין העולה, וצ"ע. <sup>90</sup> כתב רש"י, שדברי רבי אושעיא נאמרו לפי שיטתו, שסובר לקמן, שעשיר שהביא קרבן עני, לא יצא [אבל אילו היה סובר, שעשיר שהביא קרבן עני, יצא, לא היה נחשב דבר זה לדחוי]. והעולת שלמה הקשה, ממה שלמדנו בזבחים [עג], שאפילו כשיש איסור מדרבנן, שלא להקריב הקרבן, נחשב דבר זה לדחוי. וכל שכן בנידון זה, שמן התורה צריך הוא להביא דוקא קרבן עשיר, שיהיה נחשב לדחוי מפני זה. וציין לדברי הטורי אבן [אבני שוהם, ר"ה כת], שדן בנושא זה.

אמר רב הונא בריה דרב יהושע: שמע מינה מדרבי אושעיא תלת, שלשה דברים:

שמע מינה: בעלי חיים נדחים. שאפילו אם הדחיה מהקרבה היתה בעודו בעל חי וחזר להיות ראוי להקרבה הרי הוא דחוי לעולם.

**וקדושת דמים מדחה** ממזבח לעולם. שגם אם הדחוי היה רק בקדושת דמים כגון הכא דבשעה שהעשיר הקדיש את העופות לא חלה עליהם אלא קדושת דמים בלבד, בכל זאת אמרינן דמשום שלא היו העופות ראויים לקרבן עבורו הרי הוא דחוי מקדושת מזבח לעולם. ואפילו אחר שהעני והיה ראוי להיקרב עבורו. ולא אמרינן דקדושת דמים אינה חזקה דיה כדי ליפסל משום דיחוי 91.

91. רש"י מפרש, שבאמת יש פדיון לעוף זה, ואף על פי שלמדנו לעיל, שאין לעוף פדיון, זהו דוקא כאשר בתחילת ההקדש היה העוף ראוי להקרבה, שאז חלה עליו קדושת הגוף, ושוב אינו יוצא לעולם מקדושתו, אפילו כשיהיה נעשה מחוסר אבר, שאינו ראוי להקרבה. אבל כאן, שמלכתחילה לא היה ראוי להקרבה, הואיל ובשעת הפרשתו, עשיר היה, אם כן לא חלה עליו בתחילה אלא קדושת דמים, ובאופן זה יש לו פדיון [אף על פי שמצד עשיתו, היה רוצה שיחול עליו קדושת הגוף]. והקשה השיטמ"ק [ג] בשם הרא"ש, ש, ממה שהובא לעיל, מדברי הגמרא בתמורה, שגם במקום שאין הבהמה ראויה להקרבה, מכל מקום אומרים בה "מיגו דנחתא", ואם כן שוב לא יהיה לעוף זה פדיון, ותירץ, שדין "מיגו דנחתא" שייך דוקא במקום שאין קדושת הגוף מהוה סתירה לקדושת דמים שחלה עליה בתחילה, וכגון במפריש נקבה לעולתו ולאשמו, שבתחילה חלה עליה קדושת דמים, והרי היא עומדת לימכר, ודמיה ילכו לעולה ולאשם, ואף אחר כך כשיחול בה קדושת הגוף, על ידי "מיגו דנחתא", עדיין תהיה עומדת לדבר זה, שהרי כשיפול בה מום, תהיה נפדית, וילכו דמיה לעולה ואשם, מה שאין כן בעוף, הואיל ואין לו פדיון, אם כן אילו נאמר "מיגו דנחתא", ויחול עליו קדושת הגוף, שוב לא יהיה לו פדיון לעולם, וכדין קדושת הגוף של עוף, ויהיה זה סתירה והפקעה לקדושת דמים שחלה בו מתחילה, שהיה עומד לימכר ודמיו עומדים לקרבן. וכדבריו כתבו **התוס' בתמורה** [כו]. ועיין מקדש דוד [קונטרס א א בסופו]. והוסיף הרא"ש לבאר, שבאמת כל חידושו של רבי אושעיא הוא רק בפרט זה, כלומר, שגם בקדושת דמים לבד, שייך דין דיחוי, שהרי דין זה לא למדנו מדברי רבי יוחנן לעיל, לענין הקדיש חצי בהמה וכו', היות ובחצי בהמה יש בה קדושת הגוף על ידי "מיגו דנחתא", וכמו שהבאנו בע"ה בהערה 77 מדברי הראשונים. והלחם משנה כתב לבאר בדעת הרמב"ם [שגגות י ג], שאף הוא מפרש דברי רבי אושעיא בקדושת דמים לבדה, ובאמת יש פדיון לעוף זה, אלא שכתב לדקדק מלשון הרמב"ם, שמדובר באופן שהפריש הקן כדי למכרו ולקנות בדמיו חטאת בהמה כדינו, ולא היה בדעתו כלל להקדישו קדושת הגוף, ולכן לא יתכן כלל "מיגו דנחתא", אלא יש בו קדושת דמים לבד. אבל השיטמ"ק באות [א] כתב, שבאמת אין פדיון לעוף זה, מפני שחלה עליו קדושת הגוף, על ידי "מיגו דנחתא", ומכל מקום נקטה הגמרא לשון "קדושת דמים", הואיל ועל כל פנים אינו עומד להקרבה, ובזה שאינו יוצא לחולין על ידי פדיון, אין לו עדיפות במהמה שנפדית, ובשניהם יהיה נוהג דין דיחוי, אף על פי שאינם עומדים להקרבה מעצם קדושתם.

**ודחוי מעיקרא הוי דחוי**. שאפילו אם היה דחוי מתחלת הקדשו חל עליו תורת דיחוי.

ולא אמרינן שאין דיחוי אלא בדבר שהיה ראוי מלכתחילה ונדחה אח"כ. ופלוגתא היא במסכת סוכה.

**מתיב רב עוקבא בר חמא: תניא: המפריש נקבה לפסחו קודם הפסח** 92 [ונקבה אינה ראויה לקרבן פסח] - **תרעה עד שתסתאב** עד שיפול בה מום, **ותמכר, ויביא בדמיה** זכר לקרבן פסח.

92. ביאור לשון זה, שאילו הפרישה קודם הפסח, ועבר עליה הפסח, אינו יכול לקנות בדמיה קרבן פסח לשנה אחרת, הואיל וכבר חל עליה שם של מותר הפסח, אלא יפלו דמיה לשלמים, כדין מותר הפסח.



**ילדה הנקבה זכר** [קודם רעיה] - **ירעה** הולד **עד שיסתאב, וימכר, ויביא בדמיו פסח**. אבל הוא עצמו לא יקרב לפסח כיון שהוא בא מכח קדושה דחוויה של אמו.

**רבי שמעון אומר: הוא עצמו יקרב פסח.**

**שמע מינה** מדרבי שמעון **דבעלי חיים אינם נדחין** שלכן הוא עצמו קרב לפסח, וקשיא לרבי אושעיא? **93**

**93. השיטמ"ק** [ג] מבאר, שאין כונת הגמרא להקשות מדברי רבי שמעון, שהרי ודאי רבי אושעיא סובר כרבנן, אלא הביאור הוא כך, שיסוד המחלוקת בין רבי שמעון ורבנן הוא בנידון זה, שלדעת רבי שמעון, אין עליה אלא קדושת דמים בלבד, ומשום שלדעתו אין אומרים כלל "מיגו דנחתא", וכמו שלמדנו בתמורה [יט]. ולכן סובר גם כן, שאין בה תורת דיחוי, ואילו רבנן סוברים, שיש עליה קדושת הגוף, אף על פי שאינה ראויה להקרבה, מכח "מיגו דנחתא", ולכן יש בה דין דיחוי. אבל אם היה בה קדושת דמים בלבד, היו רבנן מודים לרבי שמעון, שלא יתכן דין דיחוי, ואם כן עיקר קושית הגמרא היא, שעל כל פנים מדברי כולם נלמד, שאין דין דיחוי, בבהמה שיש בה קדושת דמים בלבד, ואילו מדברי רבי אושעיא נראה, שגם בקדושת דמים לבד יש דיחוי. שהרי בעוף שאינו ראוי להקרבה, אין קדושת הגוף, וכמו שהבאנו בהערה 91 בשם הרא"ש. ועל זה תירצה הגמרא, שרבי שמעון אינו סובר כלל דין דיחוי בבעלי חיים, ואפילו במקום שיש בהם קדושת הגוף גמורה, ועל כן אין ללמוד מדבריו כלל, שאין דיחוי בקדושת דמים. [ועיין בשיטמ"ק שנתקשה בעיקר דברי רבי שמעון, שמאחר ואין עליה אלא קדושת דמים, אם כן גם על ולדה, לא יהיה אלא קדושת דמים, ואיך אפשר להקריבו לפסח, בלא להקדישו בקדושת הגוף. ועיין מקדש דוד [קונטרס א ב].

ומתרצינן: **אמרי: דבי רבי אושעיא קאמר - לרבנן**, דסבירא להו שהוא עצמו לא יקרב לפסח משום דבעלי חיים נדחין. **ורבי שמעון אמנם סבירא ליה בעלי חיים אינם נדחין.**

**דתניא: מת אחד מהן** משני השעירים של יוה"כ אחרי שהטילו עליהם גורלות ונקבע איזה מהם להשם ואיזה לעזאזל - **מביא את חבריו** של הנותר, דהיינו, שמביא שער אחר תחת המת, **שלא בהגרלה.**

ומזווגו לראשון, ואם הראשון הוא של השם מקריבין אותו, ואעפ"י שבשעה שמת חבריו היה דחוי מהקרבה משום שלא היה לו בן זוג, הרי הוא חוזר ונראה לאחר מכן כשיצטרף לו בן זוג, **דברי רבי שמעון.**

**אלמא קסבר רבי שמעון: בעלי חיים אינן נדחין! 94**

**94. בזבחים** [לד] למדנו, שכל דבר שבידי האדם לעשותו, אינו נחשב לדחוי. ואם כן קשה לכאורה, שהרי גם בנידון זה, יש בידו ליקח שער שני, ולזווג לשער הנותר בחיים, ומדוע נחשב דבר זה לדחוי. **ורש"י בזבחים** כתב, שאין זה נחשב שבידו לעשותו, כי יתכן שלא יתנו לו שער לצורך זה. אולם **התוס' ישנים** לעיל [ז] כתבו, שכלל זה, שכל דבר שבידו אינו נחשב לדחוי, זהו דוקא כשהדחוי היה מחמת המציאות, וכגון שנשפך הדם מן הכלי לרצפה, ואספו, שאינו נעשה דחוי בזה, הואיל ובידו כל שעה לאוספו. אבל כשהדחוי הוא מחמת עיכוב שמצד הדין [וכגון אדם שהפריש קרבן ונעשה מומר, שהוא דחוי בזמן הזה

מהקרבה, מצד הדין], בזה אין מועיל מה שבידו לתקן. ואם כן הוא הדין לנידון שלנו, שכאשר מת אחד השעירים, אי אפשר להקריב את חבירו, מצד הדין.

ועוד משמע מדבריו, **דהגרלה אינה מעכבת** בשעירי יוה"כ, שהרי כאן מביא אחד מהם שלא בהגרלה.

**אמר רב חסדא: אין הקינין** של שתי תורים או שני בני יונה שמביא המחוסר כפרה וכדומה **מתפרשות** איזה מהם הוא עולה ואיזה חטאת, **אלא אי בלקיחת בעלים**, שהבעלים אמרו בשעת קנייתן שזה יהיה לעולה וזה לחטאת, **אי בעשיית כהן** שאם לא פירשו הבעלים בשעת הקנייה הרי אפילו פירשו לאחר מכן אינם נקבעים בכך ויכול הכהן לשנות ולעשות איזה מהן שירצה לעולה ואיזה לחטאת.

**אמר רב שימי בר אשי: מאי טעמא דרב חסדא? דכתיב** ביולדת **"ולקחה שתי תורים** או שני בני יונה אחד לעולה ואחד לחטאת" **ובעשיית הכהן כתיב "ועשה הכהן את האחד חטאת ואת האחד עולה"** משמע שלא חל עליהם שם עולה וחטאת אלא **או בלקיחת בעלים או בעשיית כהן.**

**מיתיבי:** תניא: כתיב "והקריב אהרן את השעיר אשר עלה עליו הגורל לה' **ועשהו חטאת"**. ודרשינן מ"ועשהו חטאת" שדוקא **הגורל** הוא **שעושה חטאת, ואין קריאת השם עושה חטאת!** שאם לא הטיל עליהם גורלות אלא שקרא לשעירים שם, שאמר על האחד שיהיה לה' ועל השני אמר שיהיה לעזאל, אין השעירים נקבעים בכך אלא עושה עליהם גורל. ואם הגורל יהיה שונה מקריאת השם הולכים אחר הגורל. **ואין כהן עושה חטאת** בעשייתו אלא צריך דוקא הגרלה.

**שיכול** אם לא היה כתוב "ועשהו חטאת" הייתי יכול לומר מקל וחומר שגם קריאת השם קובעת. **שהלא דין הוא ומה במקום שלא קידש הגורל** כגון בשאר קרבנות שאם לקח שני גורלות שכתוב על אחד מהן "חטאת" ועל השני "עולה" ושם אותם על הבהמות לא נקבעו בכך אלא יכול לשנות אותם, בכל זאת **קידש השם**, שלאחר קריאת השם לעולה או לחטאת אינו יכול לשנות את יעודם. **מקום שקידש הגורל**, בשעירי יוה"כ, **אינו דין שיקדש השם? תלמוד לומר "ועשהו חטאת"**. ללמדך שרק **הגורל עושה חטאת ואין השם עושה חטאת.**

ומסקינן לקושיא: **קתני "שם" דומיא ד"גורל"**

- **מה גורל** במקום שהוא מקדש **לאו בלקיחה ולא בעשייה** הוא. שהרי שעת הגרלה אינה שעת לקיחה ולא שעת עשייה. **אף קריאת השם** במקום שהוא מקדש, דהיינו בשאר קרבנות ובכלל זה גם קינין, **נמי לאו בלקיחה ולא בעשייה** הוא מקדש.

**95.** כתב רש"י, שדברי רב חסדא נאמרו בקינים דוקא, ולא בשאר קרבנות, ומפרש בקושיית הגמרא, שאף הקינים ישנם בכלל שאר הקרבנות שזכרוו בברייתא, ועל כולם אמר התנא, שהשם מקדשם שלא בשעת לקיחה ושלא בשעת עשייה, ומכח זה באנו להקשות על רב חסדא. אבל התוס' ישנים ביומא [מא] כתבו, שדין זה נאמר בכל אדם המחוייב בכמה קרבנות, שאם לקחם יחד בסתם, ולא פירש בשעת הלקיחה איזו לעולה ואיזו לחטאת, אזי אין קדושתם נקבעת אחר כך אלא בשעת עשיית הכהן, ואף על פי שהפסוק נאמר בקינים, לומדים מהם לכל הקרבנות. ויש ללמוד מברייתא זו, שעצם עשיית הגורל, אינה נחשבת כקריאת שם, היות ואין האדם קורא עליהם שם, ולכן, בשאר קרבנות אין הגורל מקדשם, אף על פי שעל ידי קריאת השם מתקדשים לעולם [לפי מה שסברה הגמרא בקושיא, שלא כדעת רב חסדא]. והקשו התוס' ביומא [מ ב], לאחר שלמדנו מן הכתוב, שאין השם מקדש בשעירי יום הכפורים, מדוע לא נחזור ונלמד, שיהיה הגורל מקדש בשאר קרבנות, מקל וחומר, וכתבו, שמפסוק זה דורשים גם כן, שאין הגורל מקדש אלא בשעירי יום הכפורים.

ומתרצינן: **אמר רבה: הכי קאמר: ומה במקום שלא קידש הגורל ואפילו אם נעשה הגורל בשעת לקיחת הבעלים או בעשיית הכהן, בכל זאת קידש השם אי בלקיחת בעלים אי בעשיית כהן כגון גבי קינין. כאן, בשעירי יוה"כ שקידש הגורל אפילו שלא בלקיחה ושלא בעשייה, אינו דין שיקדש השם אי בלקיחה אי בעשייה. תלמוד לומר "ועשהו חטאת".** ללמדך, שרק הגורל עושה חטאת ואין השם עושה חטאת.

**מיתיבי:** תניא: **מטמא מקדש עני שהפריש מעות לצורך קינו והעשיר, ולאחר שהעשיר חילק את המעות לשנים, ואמר: אלו יהיו לחטאתי ואלו לעולתי, ועשה זאת מחמת שטעה, שהרי עתה הוא חייב בקרבן עשיר, ובקרבן עשיר אין קרבן עולה אלא חטאת בהמה בלבד. הרי הוא מוסיף על הדמים, ומביא חובתו, דהיינו את הבהמה לחטאתו, מדמי חטאתו מהדמים שקרא עליהם שם חטאת. ואין מוסיף ומביא חובתו מדמי עולתו שאינו יכול לשנות את הדמים שהוקבעו לעולה ולקנות מהם חטאת [ודמים אלו ילכו לנדבה].**

**והא הכא, דליכא לא לקיחה ולא עשייה** בשעה שאמר על המעות שיהיו לחטאת ולעולה, שהרי לאחר הפרשת המעות אמר עליהם, **וקתני מביא חובתו מדמי חטאתו ואין מוסיף ומביא חובתו מדמי עולתו.** הרי שקריאת השם קובעת אפילו שלא בשעת לקיחה או עשייה. וקשיא לרב חסדא? **96** ומתרצינן: **אמר רב ששת: ותסברא.** וכי מתניתא זו מתקנתא היא? **! דקתני והעשיר ואח"כ ואמר על המעות.**

**96.** הריטב"א ביומא מבאר, שאילו לא היה דיבור זה קובע, היה יכול לשנות ולהביא בכל הדמים את חטאתו, הואיל ואין כאן דמי עולה מפורשים. ועיין בגבורת ארי שם. והרמב"ם [פסוה"מ ה יא] כתב, שאדם שהפריש מעות לקינו, יכול הוא ליקח אחר כך בכל הדמים, חטאת או עולה. והים של שלמה [ב"ק ה לב בסופו] תמה עליו, מהיכן הוציא דין זה, שמאחר ויש בכלל הקו, קרבן עולה וקרבן חטאת, הדין נותן, שלא יוכל ליקח כל הדמים לעולה או לחטאת. ולכאורה מסוגייתנו היה נראה כדברי הרמב"ם. שהרי למדנו, שאילו לא פירש את הדמים, היה יכול עשיר זה ליקח חטאת בהמה בכל הדמים. ועיין נזיר [כה-כו] ובחידושי רבי מאיר שמחה שם.

**והאמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא: מטמא מקדש עשיר שהביא קרבן עני לא יצא!** ואם כן כיצד מועילה אמירתו לאחר שהעשיר לקבוע את המעות לעולה? והרי עתה אינו ראוי לקרבן עולה ואפילו בדיעבד?! **97**

**97.** הריטב"א ביומא מפרש, שמאחר ואינו מתכפר כלל בקרבן עני, אם כן כשבא לקבוע ולומר, זה לעולתי, הרי הוא דומה לאדם שהקדיש קרבן לעולה, בזמן שאינו מחוייב בה. **ויש להתבונן בזה**, שלכאורה כמו שלמדנו בגמרא לעיל, שיכול הוא להקדיש קן לחובתו, אף על פי שעשיר הוא, ואין דינו אלא בבהמה, כמו כן נאמר גם כן, שיוכל לקבוע ולסיים, איזו תהיה בקדושת עולה ואיזו בקדושת חטאת, וצ"ע.

**אלא מאי אית לך למימר** שברייתא זו משובשת אלא כך צריך לומר: **שכבר אמר משעת ענייתו!** שבעודו עני אמר על המעות שיהיו לחטאת ולעולה שאז עדיין היו ראוי לעולה. אם כן, **הכא נמי** יאמר רב חסדא שצריך לומר: **שכבר אמר משעת הפרשתו!** שבשעת הפרשת המעות אמר עליהם, דהפרשת המעות הוי כשעת לקיחת הקניין ולכן הם נקבעים אז לחטאת ולעולה **98**.

**98.** רש"י מפרש, שכשם שיכול לקבוע את שמם, בשעת לקיחת הקרבן מאחר, כמו כן יכול הוא לקבוע בשעת הפרשה, כשמפריש משלו לצורך קרבנו. אולם **האחרונים** דקדקו מלשון **הרמב"ם** שם, שבשעת הפרשה אינו יכול לקבוע כלל את שמם. וכתב בליקוטי הלכות, שכנראה הרמב"ם גרס כגירסת השיטמ"ק, **"שכבר לקח ואמר בשעת ענייתו"**, ואם כן אין לנו מקור לומר ששעת הפרשה, קובעת.

ומקשינן: **ולרב חגא אמר רבי אושעיא דאמר** שעשיר שהביא קרבן עני **יצא** בדיעבד - **מאי איכא למימר?** שהרי לשיטתו אין צריך להגיה את הברייתא אלא אפשר להשאיר את הגירסא "והעשיר ואמר", שאפילו לאחר שהעשיר יכול לקבוע את המעות לעולה כיון שבדיעבד יוצא בקרבן עני. והדרא קושיא לדוכתיה כיצד נקבעו המעות לאחר הפרשתם שהרי אינו שעת לקיחה או עשייה?

ומתרצינן: **תני: ואחר כך לקח ואמר** [שדרך התנאים להחסיר תיבה אחת ע"י שכחה. רש"י יומא]. שלקח מהמעות שהפריש, עופות, ובשעת לקיחה אמר עליהם שיהיו לחטאתו ולעולתו **99**.

**99.** בסוגית הגמרא ביומא, יש כאן תוספת בדברי הגמרא. שהקשינו שם, על תירוץ זה, והרי אין לעוף פדיון, ואם כן איך יתכן שיביא בהמה מדמי חטאת העוף שלקח, ותירץ רב פפא, שכונת הברייתא היא כך, שאם לקח עולת העוף בדמים, מוסיף הוא על מותר הדמים, שקדושת חטאת עליהם, ולקח בהם חטאת בהמה, ועולת העוף שלקח, תהיה לנדבה. אבל אם לקח בדמים, חטאת העוף, אינו יכול להביא חטאת בהמה ממותר הדמים, שהרי קדושת עולה עליהם, אלא הדמים ילכו לנדבה, וחטאת זו אין לה תקנה, והרי היא הולכת למיתה. ויש ללמוד מכאן, בדין קביעת השם של קן סתומה [כלומר, שהקדיש שתי תורים בסתם, ולא פירש איזה לעולה ואיזה לחטאת], שעל ידי עשית הכהן אחד מהם, לחטאת או לעולה, נקבע גם כן העוף השני ממילא למה שהוא, שהרי מבואר כאן, שבזה שלקח עוף לחטאת, נקבעו שאר המעות להיות עליהם קדושת עולה, וכמו שפירש רש"י שם. **והשפת אמת** שם דן לומר, שזהו דוקא באופן שהפריש מעות לקינו בעודו עני, שאז חלה קדושת קן סתומה על אותם המעות, ומאחר שהיא כוללת בתוכה, עולה וחטאת, על כן, בקביעת אחד מהם לחטאת, נעשו המעות או העוף ממילא עולה, וכנ"ל. אבל אילו היה עשיר בעת ההפרשה, שאז חלה קדושת חטאת בלבד על המעות [כדין עשיר שמביא

חטאת בהמה בלבד], אם כן גם אם יקנה אחר כך במעות אלו, עוף לחטאת, לא יחול על ידי כן קדושת עולה על מותר המעות, ולכן בדוקא נקטה הברייתא, "מטמא מקדש עני שהפריש מעות לקינו", שבעשיר ישתנה הדין. ועיין בתוסי' ישנים יומא.

[ביומא מא : פריך הגמ' דאם כן הא דקאמר מוסיף ומביא חובתו מדמי חטאתו על כרחך שפודה את העוף שלקח לחטאת, והרי אין פדיון לעופות. ועי"ש מה שתירצה הגמ', ועיין כאן בשיטמ"ק אות י"ז].

**מיתבי :** תנן במסכת נגעים : **מצורע עני שהביא קרבן עשיר יצא** 100 . אבל מצורע **עשיר שהביא קרבן עני לא יצא.**

100. כתב בספר החינוך [קכג], שהמטמא מקדש, עני, שהביא חטאת בהמה, כעשיר, לא יצא. ותמהו עליו האחרונים ממשנה זו שהובאה כאן בגמרא, שמפורש בה, לכאורה, ההיפך. והשפת אמת [יומא] כתב ליישב, שיש חילוק בזה בין מצורע למטמא מקדש, וטעמו, שקרבנות מצורע, שוים הם בין בעשיר ובין בעני, ששניהם מביאים, חטאת עולה ואשם, אלא שהעשיר מביא שלש בהמות, והעני מביא בהמה אחת ושתי תורים, מה שאין כן במטמא מקדש, שהעשיר מביא חטאת בהמה, והעני מביא עוף לעולה ועוף לחטאת, ולכן, דוקא במצורע, שקרבנותיהם שוים, בזה נתחדש, שיכול העני להביא קרבן עשיר. אבל מטמא מקדש, שאין קרבנותיהם שוים, אינו יכול לשנות מדינו.

**תיובתא דרב חגא אמר רבי אושעיא** דאמר שאפילו עשיר שהביא קרבן עני יצא?

ומתרצינן : **אמר לך רבי חגא : שאני גבי מצורע דמיעט רחמנא דכתיב "זאת** תהיה תורת המצורע". דמשמע זאת ולא אחרת.

ומקשינן : **אי הכי אפילו מצורע עני נמי שהביא קרבן עשיר לא יצא** שהרי כתיב "זאת"!!

ומתרצינן : **לאיי! הא אהדריה קרא דכתיב "תורת"**. דמשמע תורה אחת לכל המצורעין, שכולן יוצאין בקרבן אחד. ומאחר שמקרא אחד ממעט ומקרא אחד מרבה מסתבר להעמיד את הרבוי בעני שהביא קרבן עשיר ואת המיעוט בעשיר שהביא קרבן עני, דמעלין בקודש ולא מורידין.

**והתניא בניחותא : "תורת" - לרבות מצורע עני שהביא קרבן עשיר יצא. יכול אפילו עשיר שהביא קרבן עני שיצא? תלמוד לומר "זאת"**.

ומקשינן לרב חגא אמר רבי אושעיא : **ולילף מיניה** דמצורע למטמא מקדש עשיר שהביא קרבן עני שלא יצא?

ומתרצינן : **אמר קרא במצורע "ואם דל הוא ואין ידו משגת"**. וממעטינן מ"הוא" דמשמע הוא ולא אחר, שדוקא **מצורע עשיר שהביא קרבן עני הוא דלא יצא.** אבל מטמא מקדש עשיר שהביא קרבן עני יצא 101 .

**101. המשך חכמה** [מצורע] מפרש הטעם לחילוק זה, על פי המבואר בערכין [טז], שנגעים באים כעונש על צרות העין. ועל כן, אם יביא קרבן עני, תחת קרבן עשיר שיש לו להביא, הרי מראה בזה, שעדיין לא תיקן את מידת הצרות עין שהיתה בו. אבל, בשאר קרבנות, שלא יתכן טעם זה, יצא ידי חובתו. ונתן בזה שני טעמים נוספים: א. הדין הוא, שקרבן חטאת אינה טעונה נסכים, מלבד חטאת מצורע, שטעונה נסכים, ולכן, מצורע עשיר, שהביא קרבן עני, שהוא עולת העוף וחטאת העוף, תחת עולת בהמה וחטאת בהמה, אינו יוצא ידי חובתו, הואיל והחסיר בזה את מצות הנסכים, שהרי עופות אינם טעונים נסכים, מה שאין כן במטמא מקדש, שלעולם אינו מביא נסכים עם חטאתו, על כן יצא ידי חובתו. ב. לעיל [ג] למדנו, שמצורע עני, מביא שתים תחת שתים, כלומר, עולת וחטאת העוף, תחת עולת וחטאת בהמה, ואילו מטמא מקדש עני, מביא שתים תחת אחד, כלומר, עולת וחטאת העוף, תחת חטאת בהמה. ומשום כך, מצורע עשיר שהביא קרבן עני, לא יצא, שהרי החסיר בקרבנו, שהביא עופות תחת בהמות. אבל, מטמא מקדש עשיר שהביא קרבן עני, יצא, הואיל ולא החסיר בקרבנו, שאמנם הביא עוף תחת בהמה. אבל כנגד זה הביא שתים תחת אחד, עכ"ד. **ולכאורה**, לפי שני טעמים אלו, יולדת עשירה שהביאה קרבן עניה, לא יצאה ידי חובתה לדעת הכל, שהרי עולת בהמה של יולדת טעונה נסכים [עיי'ן מעשה"ק ב ב]. וכמו כן, יולדת עניה, מביאה אחד תחת אחד, כלומר, עולת העוף תחת עולת בהמה, כמבואר לעיל בגמרא. ולפי זה, כונת הגמרא למעט מ"הוא", רק אותם הקרבנות שאינם דומים למצורע.

## מתניתין:

**רבי שמעון אומר: כבשים קודמין לעזים בכל מקום.** שהתורה כתבה בכל מקום כבשים קודם לעזים.

**יכול** הקדימה אותם התורה **מפני שהן הכבשים מובחרים מהם**, ולפי זה הנודר להביא עולה חייב להביא כבש?

**תלמוד לומר "ואם כבש יביא קרבנו לחטאת"**, ולעיל מינייה כתיב "והביא קרבנו שעירת עזים על חטאתו". הרי שהקדים כאן עז לכבש - **מלמד ששניהם שקולין!** ואיזה מהם שירצה יביא לקרבנו.

**תורין קודמין לבני יונה בכל מקום** בתורה.

**יכול מפני שהן מובחרים מהן?**

**תלמוד לומר "ובן יונה או תור לחטאת"**. הרי שהקדים הכתוב כאן דין יונה לתור - **מלמד ששניהם שקולין!** וכל מי שנדר עוף יכול להביא איזה מהם שירצה.

**האב קודם לאם בכל מקום** בתורה.

**יכול מפני שכיבוד האב עודף על כיבוד האם?**

**תלמוד לומר "איש אמו ואביו תראו"**. הרי שהקדים כאן אם לאב - **מלמד ששניהם שקולין!** אבל אמרו **חכמים** שאמנם לענין קבלת שכר שניהם שוים,

שמקבל שכר על כיבוד אם כעל כיבוד אב, אבל לענין הכיבוד עצמו **האב קודם לאם בכל מקום, מפני שהוא ואמו חייבין בכבוד אביו**. שגם האשה חייבת בכבוד בעלה [עפ"י רבינו גרשום] 102 .

102. **התוס' ביבמות** [ה ב] כתבו, שעיקר סברא זו נלמדת ממה שדרשו שם בגמרא מפסוק, שאין כיבוד אב ואם דוחה שבת, ופירשו חז"ל, שהטעם בזה הוא, שאתה ואביך חייבין בכבוד המקום, שציוה במצוה זו. ויעויין בקדושין [לא], שבנתגרשה, שוים האב והאם לענין כיבוד. ו**בהוריות** [ג] למדנו, שאם היו אביו ואמו בבית האסורין, אמו קודמת לאביו. וכתב **הערוך לנר**, שאין דין זה סותר את הכלל שלמדנו כאן במשנה, שאביו קודם לאמו בכל מקום, שהרי אין הטעם שם משום קדימת המצוה של כיבוד אם לכיבוד אב, אלא מפני זילותה.

**וכן בתלמוד תורה**. דהיינו, **אם זכה הבן לפני הרב**, שזכה ללמוד ממנו רוב חכמתו **הרב קודם לאב בכל מקום** שיש להקדימו בהשבת אבידתו ופדייתו מהשבי ולהחיותו ולפרוק משאו **מפני שהוא ואביו חייבין בכבוד רבו** שאף האב חייב בכבוד תלמיד חכם 103 .

103. **בבא מציעא** [לג] למדנו, שאם היו לפניו אבידת אביו ואבידת רבו, ואינו יודע איזה מהם יקדים לחבירו, אבידת רבו קודמת להחזירה, אלא שהמשנה שם נתנה טעם אחר לזה, שאביו הביאו לחיי העולם הזה, ורבו הביאו לחיי העולם הבא. וכתב **הערוך לנר**, שיש נפקא מינה לענין הלכה, בשני טעמים אלו. א] כאשר אביו הוא חכם כרבו או אפילו יותר מופלג בחכמה ממנו, שבוה לא יתכן הטעם של משנתנו. שהרי בזה אין האב חייב בכבוד רבו, ומכל מקום הרב קודם לאביו, מפני שהביאו לחיי העולם הבא. ב] כאשר אביו גם כן לימדו תורה. אבל למד מרבו את רוב חכמתו, שבאופן זה, אביו גם כן הביאו לחיי העולם הבא, שהרי לימדו תורה, ומכל מקום מאחר שרבו חכם מאביו, אזי רבו קודם לאביו.

## גמרא:

**תנו רבנן: ארבעה צווחות צווחה עזרה** שבבית המקדש -

**צווחה אחת: הוציאו מיכן בני עלי, חפני ופנחס שטימאו את ההיכל!**  
כדכתיב "אשר ישכבון את הנשים הצובאות פתח אוהל מועד" 104 .

104. **כתב המהרש"א** [פסחים נז], שאמנם בשבת [נו] למדנו, שכל האומר, בני עלי חטאו, באיסור אשת איש, אינו אלא טועה, ומה שאמר הכתוב, "אשר ישכבון וגו'", אינו מתפרש לפי פשוטו, אלא מתוך שהשהו את קיניהן וכו', מכל מקום מאחר שבפסוק נזכר חטאם בלשון זה, שמשמע ממנו שחטאו באשת איש, כמו כן, העזרה צווחה גם כן בלשון זה, וכעין שתירצה הגמרא ביומא [ט] עיי"ש. עוד כתב שם, שצוחת העזרה נתקיימה בזה שלא היו כהנים גדולים מזרע עלי, בבית המקדש, וכמו שמבואר בפסוקים, עיין שמואל א ב לב, מלכים א ב כז.

**צווחה שניה: פתחו שערים ויכנס יוחנן בן נדבאי תלמידו של פינקאי**  
**וימלא כרסו מקדשי שמים!** כדי שלא יבאו לידי נותר.

## דף כח - ב

אמרו על יוחנן בן נדבאי שהיה אוכל שלש מאות עגלים ושותה שלש מאות גרבי יין. ואוכל ארבעים סאה גוזלות [\[ב\]](#) בקינוח סעודה לאחר אכילתו. [שהיה מגדל בביתו כהנים רבים, רש"י פסחים].

**אמרו: כל ימיו של יוחנן בן נדבאי לא היה נותר בעזרה!**

**צווחה שלישית: שאו שערים ראשיכם ויכנס ישמעאל בן פיכאי תלמידו של פנחס** [כאילו הוא תלמידו של פנחס בן אלעזר הכהן. מהרש"א פסחים] **וישמש בכהונה גדולה!** [לפי שאנשי ביתו היו בעלי זרוע לכן העידה העזרה שהוא בעצמו כשר, ערוך לנר עפ"י רש"י בפסחים] 105.

[105](#). בפסחים שם מבואר, שבני ביתו היו בעלי זרוע, ולכן צווחה העזרה, כדי להודיע לכל, שישמעאל עצמו, כשר הוא, כן מתבאר מדברי רש"י שם. ויעויין סוטה [מט], משמת רבי ישמעאל בן פאבי, בטלה זיו הכהונה. וביומא [ט] מנו אותו עם הכהנים הגדולים הצדיקים, שלא נתקצרו ימיהם, ששימש עשר שנים בכהונה גדולה.

**צווחה רביעית: פתחו שערים והוציאו את יששכר איש כפר ברקאי שמכבד עצמו ומבזה קדשי שמים!**

ומבארין: **מאי הוי עביד? הוה כריך שיראו על ידיה** עוטרף ידיו במשי כדי שלא יתלכלך מהבשר והדם, **והוה עביד עבודה**. והעבודה נפסלת מחמת החציצה, ועוד שמבזה את הקדשים [106](#).

[106](#). כתב רש"י [פסחים], שהיה בזה משום חציצה שפוסלת העבודה, ועוד שעל ידי כן היה ביזוי לקדשים. **והתוס'** שם ביארו דבריו, שאמנם למדנו בסוכה [לז], לענין לקיחת לולב, שלקיחה על ידי דבר אחר, נחשבת לקיחה, מכל מקום זהו דוקא כשאוחז בדבר אחר, ועל ידו ניטל גם הלולב. אבל, כשאוחז בגוף הלולב או הכלי שרת בידו, אלא שיש בגד או דבר אחר ביניהם, הרי זה חוצץ. והקשה **הערוך לנר**, אם כן איך הניחו לו אחיו הכהנים לעבוד כן, ולא מיחו בידו, והלא פוסל הוא את העבודה בכך. ומכח זה רצה לפרש על פי המבואר בסוכה [מב], בדין לקיחה על ידי דבר אחר, שדוקא כשלוקח על ידי דבר אחר בדרך כבוד, אז נחשב לקיחה מעולה. אבל, כשלוקח בדרך ביזיון, אין זה לקיחה, ולפי זה יש לפרש, שאחיו הכהנים היו סבורים, שכורך השיראים על ידי לכבוד העבודה, ואם כן הוא דרך כבוד, ואינו חוצץ, ומפני זה לא מיחו בו, ולכן צווחה העזרה, כדי להודיע לכל שהוא עושה כן לכבוד עצמו, ומבזה בזה קדשי שמים, ושוב יש בזה גם משום חציצה, שהרי הוא דרך ביזיון. ובזה ביאר גם כן הטעם, שמשמים נענש, שיפסקו לו את ידו הימנית בדוקא, כמבואר לקמן, ומשום שאילו היו נענש בידו השמאלית, היה נראה שבאמת עשה כן לכבוד העבודה, ולא היה בזה משום חציצה, אלא נענש משום שהיה מיותר בגדים [עייין זבחים [יט] שנחלקו בזה אמוראים]. אבל, עתה שנענש בימין, היה בזה אות, שעשה כן לכבוד עצמו, וכנ"ל, ומכיון שעבודה צריכה להעשות דוקא בימין, ואם כן החציצה שייכת דוקא בה, לכן קיבל את ענשו בה. והוסיף עוד, שבאמת מאחר שהיה בזה משום חציצה, לא היה כאן איסור משום יתור בגדים, שהרי אין איסור יתור בגדים, אלא בשעת עבודה, ומכיון שאין זו עבודה כלל, מפני החציצה שבה, על כן לא יתכן גם כן לחייבו משום יתור בגדים.



**מאי סליקא ליה איזה עונש קיבל על כך יששכר איש כפר ברקאי?**

**ינאי מלכא ומלכתא ממלכי בית חשמונאי הוו יתבין בסעודתא, מלכא אמר:**  
**גדיא יאי גדי עזים טעים יותר מכבש. ומלכתא אמרה: אימרא יאי.** הכשב טעים מהגדי.

**אמרו: נשייליה ליששכר איש כפר ברקאי דכהן גדול הוא דמקריב קרבנות כל יומא, וקים ליה בגווייהו איזה מהם טעמו משובח יותר** 107.

107. כך היא גירסת השיטמ"ק, וכן היא גם כן הגירסא לפנינו בפסחים. אבל בגמרא לפנינו כאן הגירסא היא, "דכהן גדול הוא, וקים ליה". ובספר משמר הלוי רוצה לפרש חילוקי הגירסאות, על פי המבואר בירושלמי שהביאו התוס' בחגיגה [יז א ד"ה אין], שנחלקו אמוראים, האם כהן גדול היה מקריב בכל יום תמיד של שחר ותמיד של בין הערבים, או שהיה עושה כן רק בשבת [ולדעת הכל, היה הרשות בידו להקריב בכל עת שירצה]. ואם כן, גירסת הגמרא בפסחים, מכוונת היא לפי דברי האומר שהיה מקריב בכל יום, וגירסת הגמרא כאן מכוונת לפי החולקים בירושלמי. ועיין בית הלוי [א ג ה].

**קריוהו ושיילוהו, אמר להו: אי גדיא יאי ייסק לתמידא!** כלומר מאחר שמקריבים כבש לקרבן התמיד ולא גדי. משמע שכבש טוב יותר למאכל.

**בהדי דאמר, אחוי בידיה.** עשה בידו תנועה של גסות וליצנות.

**אמר להון מלכא: הואיל ואחוי בידיה ומרד במלכות קוצו לידיה דימינא!**

**יהיב יששכר שוחדא לאנשי המלך. קציוה לידיה שמאלא. שמע מלכא ואמר:**  
**ליקצו נמי לידיה דימינא! קציוה נמי לידיה דימינא.**

**אמר רב יוסף: בריך רחמנא דשקליה ליששכר איש כפר ברקאי למטרפסיה מיניה שילם לו כגמולו בהאי עלמא** [מדה כנגד מדה שעיקר עבודה ביד ימין והוא כרך אותה בשיראי לכן נגזר עליו שתיקצץ אותה היד, מהרש"א פסחים].

**אמר רב אשי: ולא הוה תני ליה ליששכר מתניתין. דתנן: רב שמעון אומר:**  
**כבשים קודמין לעזים בכל מקום. יכול מפני שמובחרין? תלמוד לאמר**  
**"ואם כבש" מלמד ששניהן שקולין כאחת!**

**רבינא אמר: אפילו מקרא נמי לא קרא דכתיב "אם כבש אם עז" היינו קרא**  
**דמתניתין, דלעיל כתיב עז ולאחר מכן כתיב כבש משמע ששניהם שקולין.**

**אמר רבי אליעזר אמר רבי חנינא: תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם**  
**שנאמר "וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך" אל תקרי "בניך" אלא**

**”בוניד”** שהם התלמידי חכמים שבונים ומקיימין את העולם ובזכותם ”רב שלום” בעולם 108.

108. בחידושי הגר”א [סוף ברכות] כתב, שארבע מסכתות מהש”ס מסתיימות במאמר חז”ל זה, ואלו הן, ברכות, נזיר, יבמות, כריתות, והם רמוזות בתיבת ”בניד” בראשי תיבות.

## **הדרן עלך פרק המביא אשם וסליקא לה מסכת כריתות**