

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 - תמורה

הרב יעקב שולביץ שליט"א

---

• [דברי פתיחה](#) • [פרק ראשון - הכל ממירין](#) • [פרק שני - יש בקרבנות](#) • [פרק שלישי - אלו קדשים](#) • [פרק רביעי - ולד חטאת](#) • [פרק חמישי - כיצד מערימין](#) • [פרק שישי - כל האסורין](#) • [פרק שביעי - יש בקדשי מזבח](#)

---

## דברי פתיחה

### פרק ראשון - הכל ממירין

ב. ב. ג. ד. ה. ו. ז. ח. ט. י.  
י. יא. יב. יג. יד.

### פרק שני - יש בקרבנות

יד. יז. יח. יט. כ. כא. כב.

### פרק שלישי - אלו קדשים

יח. יט. כ. כא. כב. כג.

### פרק רביעי - ולד חטאת

כב. כג. כד.

### פרק חמישי - כיצד מערימין

כד. כה. כו. כז. כח.

### פרק שישי - כל האסורין

כח. כט. ל. לא.

### פרק שביעי - יש בקדשי מזבח

לא. לב. לג. לד.

## דברי פתיחה

"תמורה", משמעותה היא להקדיש בהמת חולין על ידי "החלפתה" או "המרתה" בבהמת קרבן, באופן שלוקח האדם בהמת חולין, ומעמידה ליד בהמת קדשים שלו, ואומר "בהמת חולין זו, תהיה תמורת בהמת קרבן זו".

לשון ההמרה או ההחלפה אינו מוריד את הקדושה מבהמת הקרבן, אבל הוא מתפיס קדושת "קרבן תמורה" בבהמת החולין.

הממיר או המחליף קרבן בהמת קדשים בבהמת חולין, עובר בלאו, וחייב על כך מלקות.

ענין "תמורה" נאמר בתורה פעמיים. פעם אחת, לגבי כל הקרבנות, ופעם שניה במעשר בהמה. בספר ויקרא [כז ט - י] נאמר: "ואם בהמה אשר יקריבו ממנה קרבן לה', כל אשר יתן ממנו לה' יהיה קודש. לא יחליפנו, ולא ימיר אותו, טוב ברע או רע בטוב. ואם המיר ימיר בהמה בבהמה, והיה הוא ותמורתו יהיה קודש". ועוד נאמר [שם לב - לג] "וכל מעשר בקר וצאן... ולא ימירנו. ואם המיר ימירנו, והיה הוא ותמורתו יהיה קודש".

וכתב הרמב"ם [סוף הלכות תמורה]: אף על פי שכל חוקי התורה גזירות הם, כמו שביארנו בסוף מעילה, ראוי להתבונן בהן, וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם - תן לו טעם! הרי אמרו חכמים ראשונים שהמלך שלמה הבין רוב הטעמים של כל חוקי התורה. יראה לי: שזה שאמר הכתוב "והיה הוא ותמורתו יהיה קודש". ירדה תורה לסוף מחשבת האדם וקצת יצרו הרע, שטבע של אדם נוטה להרבות קנינו ולחוס על ממונו, ואף על פי שנדר והקדיש, אפשר שחזר בו וניחם. וכיון שאינו יכול לפדותה, יחליפנה בפחותה ממנה. ואם נתן לו רשות להחליף הרע ביפה, יחליף היפה ברע, ויאמר "טוב הוא". לפיכך סתם הכתוב בפניו שלא יחליף, וקנסו אם החליף, ואמר "והיה הוא ותמורתו יהיה קודש". וכל אלו הדברים כדי לכופ את יצרו ולתקן דעותיו. ורוב דיני

התורה אינן אלא עצות מרחוק מגדול העצה לתקן הדעות וליישר כל המעשים. וכן הוא אומר "הלא כתבתי לך שלישים במועצות ודעת להודיעך אמרי אמת להשיב אמרים אמת לשולחך".

והחינוך כתב [מצוה שנא]: משרשי המצוה, שרצה הקדוש ברוך הוא להטיל מורא בלב בני אדם בכל עניני הקודש. ועל כן, כדי לקבוע בלבנו מוראת ענין הקודש, צוה הכתוב לבל נשנה הדברים, אלא, מכיון שנתקדשה הבהמה, תהיה בקדושתה לעולם, ולא נחשוב להפקיעה מקדושתה ולהחליפה בבהמה אחרת. ואם יוציא הדבר בפיו - שתהפך מחשבתו וכל מעשיו, ותהיינה שתיהן קודש. כי הוא בא במעשיו להפקיע קדושה. ותהיה להפך, שתתפשט יותר ותתפוש הכל.

יש הבדל בין תמורה לחילול. "תמורה" היא קדושה מבהמת קרבן בהמת חוץ, מבלי להוציא את בהמת הקרבן מקדושתה. ואילו חילול [מלשון חול], הוא הורדת הקדושה מבהמת קדשים והחלתה על בהמת חולין או על מעות, שמהן יובא קרבן.

"חילול" הקדושה של בהמת קדשים יתכן בבהמה שאינה ראויה להקרבה [מחמת היותה בעלת מום או מסיבה אחרת], וכשמחללה, היא מתרוקנת מקדושתה ובהמת החולין נכנסת תחתיה. אבל ה"מחלל" בהמת קדשים הראויה להקרבה, לא עשה כלום ומעשיו לא הועילו, לפי שאין בהמה תמימה יוצאת לחולין. לעומת זאת, "תמורה" אינה חילול, אלא מעשה הנעשה בבהמת קדשים הראויה להקרבה, מרצון הבעלים להחליפה באחרת ["שחזר בו וניחם. וכיון שאינו יכול לפדותה, יחליפנה בפחותה ממנה", לשון הרמב"ם ה"ל]. דבר זה אסרה התורה, ולא הופקעה קדושתה ממנה, אף על פי שנתפסה על בהמת חולין.

במה דברים אמורים שבהמה בעלת מום "מתחללת", כאשר אמר בלשון "חילול". מה שאין כן באומר בלשון "תמורה" נתפסת קדושת תמורה, ולא חילול, **מגזירת הכתוב** [לקמן ט א].

"תמורה" מיוחדת בכך שלוקין עליה אף על פי שאין בה מעשה, והוא לאו הניתק לעשה, ויבואר בסוגיות המסכתא, וכן תבואר מחלוקת אביי ורבא, אם חידוש התורה הוא שבהמת החולין נתפסת בקדושה למרות שמעשהו הוא בניגוד לרצון ה'. או להיפך, חידוש התורה הוא שלא ירדה הקדושה מבהמת קדשים, אף על פי ש"כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד - אי עביד מהני".

דיני תמורה, כלליה ופרטיה, מבוארים במסכתא זו. ודרך אגב מבוארים בה שאר דיני קדשים, ובעיקר דיני "ולדות קדשים" ו"פסולי המוקדשין" ועוד הרבה מדיני התורה.

מסכת זו מיוחדת מכל סדר קדשים, בכך שהיה לפני רש"י גמרא ירושלמית, והרבה מנוסחאות הירושלמי מעורבים בה. וכמעט בכל ענין מובאים לשונות וגירסאות אחרות. סידור הלשונות והגירסאות נעשה על פי רש"י, תוס', שיטה מקובצת, וכן ברכת הזבח, צאן קדשים, חק נתן, הגהות הגר"א, הגאון יעב"ץ והרש"ש, ושאר מפרשים. ביאור פנים המסכת הוא על פי רש"י בלבד, הן לפי פירושו במסכת זו והן בשאר מקומות בש"ס [המקומות שנוספו בהם דברים - צויין מקורם].

---

## פרק ראשון - הכל ממירין

---

א. "תמורה" משמעותה היא, **המרת** [החלפת] בהמת חולין בבהמת קרבן.

ב. ה"המרה" או ההחלפה של בהמת חולין בבהמת קרבן מתפיסה "קדושת קרבן" בבהמת החולין, והיא נקראת "קרבן תמורה". אך אין ההמרה או ההחלפה מורידים את הקדושה מבהמת הקרבן הראשונה, אלא היא נשארת בקדושתה, כמות שהיתה לפני ההמרה.

ג. אופן ההמרה הוא, כאשר עומדות לפני הממיר שתי בהמות, אחת של חולין ואחת של קרבן, ואומר ה"ממיר": בהמת חולין זו, תהא תחת בהמת קרבן זו!

## מתניתין:

א. **הכל ממירין, אחד אנשים ואחד נשים**. ובגמרא יבואר מהו החידוש שנשים ממירות, וכן יתבאר מה בא לרבות המילה "הכל".

ומבארת המשנה, שלשון "הכל ממירין", **לא** אומר **שאדם רשאי להמיר**, שהרי אסרה התורה להמיר, כמו שנאמר [ויקרא כז] "לא ימיר". **אלא**, שבדיעבד, **אם המיר, מומר**. נתפסת הקדושה על בהמת החולין, והיא נקראת "קרבת תמורה", ושתי הבהמות קדושות.

ב. **וסופג האדם הממיר את הארבעים** מלקות, על עבירת הלאו של "לא ימיר".

## גמרא:

דנה הגמרא בלשון המשנה, שלכאורה יש בה סתירה.

**הא גופא קשיא: אמרת תחילה "הכל ממירין"**, שיש במשמעות לשון זו שמותר להמיר בהמת קדשים בבהמת חולין **לכתחילה**. **והדר תני**, ושוב שנה התנא במשנה, **"לא שאדם רשאי להמיר"**,<sup>1</sup> שמשמעותו היא כי התמורה חלה רק **בדיעבד**, ואולם לכתחילה אסור להמיר?

**1. גירסת השיטה מקובצת והגר"א.**

ודוחה הגמרא את דברי המקשן: **ותיסברא**, וכי סבור אתה לפרש את תחילת דברי המשנה **"הכל ממירין"**, שהוא לשון **לכתחילה**!?

והרי אם תפרש כן, **אדקשיא לך ממתניתין**, עד שאתה מקשה מהסיפא של המשנה, **תיקשי לך מקרא**,<sup>2</sup> ממה שאסרה התורה במפורש, **דכתיב** [שם] **"לא יחליפנו ולא ימיר אותו"**, ואיך אפשר להעלות על הדעת לפרש את לשון המשנה "הכל ממירין" שהוא היתר להמיר אפילו לכתחילה?

**2. גירסת השיטה מקובצת.**

**אלא, אמר רב יהודה**: אין המשנה אומרת שמותר להמיר לכתחילה, אלא **הכי קתני**, כך שנה התנא במשנה: א. **הכל**<sup>3</sup> **מתפיסין** את הבהמה בקדושת תמורה. שכולם, אם המירו - תמורתם תמורה, **אחד אנשים ואחד נשים**.<sup>4</sup>

**3. לפי רבינו תם** בתוס' ד"ה הא, גרסינן: הכל ממירין בין שוגג ובין מזיד. ראה בביאור התוס'. וכתב החק נתן שגירסא זו היא שורש מחלוקת רש"י ורבינו תם. אבל מדברי המהר"ם [חולין ב א] משמע,

שאינה גירסא אחרת, אלא שרבינו תם מבאר כך דברי רב יהודה בגמרא. ועיין מהרש"א שם. 4. ולקמן עמוד ב בגמרא יבואר מה החידוש בנשים.

ב. ולא 5 שאדם רשאי להמיר. אלא שאם המיר, מומר. וסופג את הארבעים.

5. גירסת השיטה מקובצת.

## סוגית יורש ממיר ויורש סומך

שנינו במשנתנו: הכל ממירין.

ודנה הגמרא: "הכל" - לאתויי מאי? 6 מה בא לרבות "הכל"?

6. אף על פי שרבינו תם ור"י [תוס' ד"ה הא גופא] מאריכים לבאר שהתנא נקט "לישנא אלימא", לרבות "מזיד" או "נשים", מכל מקום, כדי לרבות מזיד או נשים היה מספיק בלשון "ממירין", שמשמעותו "לכתחלה", ועדיין יש צורך לבאר לשון "הכל", שמשמעותו "לרבות". על פי שיטה מקובצת [אות כ].

לאתויי, הוא בא לרבות יורש, שירש קרבן שהפריש אביו, ולא הספיק אביו להקריבו בחייו. ומשמיעה המשנה, שאפילו יורש שהמיר את קרבן אביו בבהמת חולין, תמורתו תמורה. 7 והיינו, אף על פי שאין אדם ממיר בקרבן שאינו שלו, מכל מקום, יורש כן ממיר. כי קרבן שירש אדם מאביו אין דינו כ"קרבן שאינו שלו" לגבי דין המרה, וכפי שיתבאר להלן, ודלא כרבי יהודה, החולק ואינו סובר כן.

7. ראשי פרקים בדין יורש א. לפי כל התנאים, בין לרבי מאיר ובין לרבי יהודה, מי שירש קרבן אביו זוכה בו לכל דיני הבעלות, כגון, בקדשים קלים, הוא זוכה בו לענין אכילת בשרו. וכן לענין טובת הנאה שיש בו. ב. למאן דאמר "שיעבודא דאורייתא", חייבים היורשים להביא קרבן שנתחייב אביהם, מנכסי אביהם. ג. במסכת ראש השנה [ו ב] דנה הגמרא אם יורש עובר ב"בל תאחר", ומסקנת הגמרא היא, שירש אינו ב"בל תאחר", מגזירת הכתוב. ד. הגמרא במסכת זבחים [ה ב ו א] דנה אם בעלות היורש היא מוחלטת עד כדי כך שהקרבן מכפר על היורש [על המוריש הוא בודאי אינו מכפר, כי "אין כפרה למתים"], כדון כל קרבן המכפר על בעליו המביאו. או שמא אין זו בעלות מוחלטת, ואין היורש יכול להתכפר בקרבן שירש מאביו.

דתניא, 8 כמו ששנינו בברייתא הדנה בדיני "סמיכה" ו"תמורה": יורש סומך על קרבן שהקדיש אביו [ולא הספיק להקריבו עד שמת]. 9 וכמו כן, יורש ממיר, דברי רבי מאיר.

8. גירסת השיטה מקובצת. 9. דנו רבותינו האחרונים בדין "יורש סומך", האם בירושת הקרבן נהיה הקרבן שלו, לפיכך הוא סומך, או שלא נהיה הקרבן שלו, אלא כיון שירש קרבן הטעון סמיכה לכן הוא סומך. אך בלי דין "יורש סומך", הוא לא היה יכול לסמוך כיון שאין סמיכה על קרבן של אחרים. ולמד רבי מאיר מגזירת הכתוב [בהמשך הסוגיא] שאינו נקרא קרבן של אחרים, ולכן הוא סומך. אבל, מכל מקום, אינו קרבן שלו. ונפקא מינה בחקירה זו כתב הרי"ט אלגאזי בספרו קדושת יום טוב [סימן כה] בן שירש קרבן מאמו [ונשים אינן סומכות]. לפי הצד הראשון, הוא סומך, כיון שעתה הקרבן הוא שלו.

ואילו לפי הצד השני הוא אינו סומך, כיון שירש קרבן שאינו בדין סמיכה. וכן להיפך באשה שירשה מאביה. והמנחת חינוך [מצוה קטו] חולק עליו, וסובר שאשה היורשת קרבן מאביה ודאי אינה סומכת, כי אף על גב שעל הקרבן הזה היתה מוטלת מצות סמיכה, מכל מקום, כיון שאשה אינה בת סמיכה, היא אינה סומכת. עוד יש לדון, האם דין סמיכה הוא דין **בעלים**, או דין **קרבן**. ועיין **בהערות** על הכנסת ראשונים ושיטה מקובצת.

**רבי יהודה אומר: יורש אינו סומך, ויורש אינו ממיר**, שאין תמורתו נעשית תמורה.

ומבאר הגמרא טעם מחלוקתם: **מאי טעמא דרבי יהודה**, הסובר שיורש אינו ממיר? **יליף**, הוא לומד **"תחילת הקדש"**, את דין התמורה, שבו מתחילה קדושת הבהמה, כאשר היא צריכה להתפס בקדושה, **"מ"סוף הקדש"**, מדין הסמיכה, הנעשית לאחר שהתקדשה הבהמה, סמוך לשחיטה.

**מה סוף הקדש** [סמיכה], **יורש אינו סומך**, <sup>10</sup> וכמו שיבואר, **אף תחילת הקדש** [תמורה], **יורש אינו ממיר**. <sup>11</sup>

<sup>10</sup> כל מקום שפטור מסמיכה **אסור** לסמוך, היות ובסמיכתו הוא משתמש בקרבן, ועובר על איסור "עבודה" בקדשים. <sup>11</sup> כתבו **התוס'** [מנחות צג א ושיטה מקובצת כאן], שלימוד זה של "תחילת הקדש מסוף הקדש" אינו לימוד **כללי** כעין גזירה שוה, ללמוד כל דיני תמורה מסמיכה וסמיכה מתמורה, אלא רק "גילוי מילתא" בעלמא הוא. לומר, כיון שמצאנו בדין סמיכה שצריכה "בעלים" וכן מצינו בתמורה שצריכה בעלים [עיין לקמן ז ב במשנה ושם יבואר], הרי כיון שהם שוים בדין זה, נלמדת **הגדרת ה"בעלות"** בתמורה מסמיכה, ומי שאינו מוגדר בכלל בעלים לגבי סמיכה אינו בכלל בעלים לגבי תמורה.

**וסמיכה גופה, מנלן?** מנין לו לרבי יהודה את ההלכה שיורש אינו סומך, וממנה למד לתמורה, שיורש אינו ממיר?

**תלת "קרבנו" כתיבי** <sup>12</sup> בפרשת שלמים [ויקרא ג]. שלש פעמים נאמר "קרבנו" בענין סמיכה, ולא אמר הכתוב "קרבן". ומשמע מלשון זה, שבא למעט "סמיכה" על קרבן של אחרים:

<sup>12</sup> בפרשת שלמים [ויקרא ג] נאמר "קרבנו" **שש** פעמים, עיין **יפה עינים**, אלא ששלש מהם ניתנו לדרשות של הגמרא כאן, והשאר לדרשות אחרות. **ורש"י** כתב שכאן דורשים דוקא "קרבנו" הכתוב אצל "סמיכה". ועיין **תוס'** ערכין [ב א] ומנחות [שם] **ושיטה מקובצת** כאן.

**חד**, אחד מהם נדרש, **"קרבנו"**, **ולא קרבן עובד כוכבים**. שאם גוי הביא קרבן, אף על פי שהוא קדוש ומקריבים אותו [כמבואר בעמוד ב], מכל מקום אין בו דין סמיכה.

**וחד** נדרש, **"קרבנו"**, **ולא קרבן חבירו**. שהמביא קרבן של חבירו [בשליחותו], אין בו דין סמיכה.

**וחד** נדרש, **"קרבנו"**, **ולא קרבן אביו**, כמבואר.

ומדרשה זו למד רבי יהודה שיורש אינו סומך.

ומקשינן: **ולרבי מאיר, דאמר יורש סומך**, קשה, **והכתיב "קרבנו"**, ומשמע שרק על קרבן שלו עצמו הוא סומך, ולא על קרבן אביו?

ומתרצינן: רבי מאיר לא דרש "קרבנו" למעט יורש. כי "קרבנו" **ההוא**, השלישי, **מיבעי ליה**, הוצרך לדרשו לדרשה אחרת, **לרבות** 13 **כל בעלי חוברין**, שותפין שהתחברו להבאת קרבן יחדיו, **לסמיכה**. שכל אחד מהם סומך על הקרבן, לומר, שהוא "קרבנו" של כל אחד ואחד מהשותפין. ומאחר שאין לו דרשה למעט יורש, סובר רבי מאיר שיורש סומך.

13. ראה תוס' ד"ה ורבי מאיר המבארים למה דרשו "לרבות". וראה שפת אמת.

ומקשינן: **ורבי יהודה**, הרי "קרבנו" בא לרבות "כל בעלי חוברין", ואיך הוא דורש ממנו למעט יורש?

ומתרצינן: רבי יהודה **"בעלי חוברין לסמיכה"**, לית ליה. אין הוא סובר כן. ולדעתו, קרבן השותפין, אינו טעון סמיכה. 14 **מאי טעמא?** דהא לא מייחד קרבן דידיהו. כיון שאינו לגמרי של אחד מהם לחוד, אין הוא נחשב "קרבנו".

14. כך פירש רש"י כאן. אבל בערכין [שם] ובמנחות [שם רש"י בכתב יד] פירש, שלדעת רבי יהודה בתירוץ זה, אחד סומך עבור כולם. ולא הוי כסומך על קרבן חבירו, הואיל והוא שייך בו. ובמסכת ערכין ובמנחות נאמר: ורבי יהודה, בעלי חוברין לסמיכה לית ליה. ואין הגמרא מסיימת "מאי טעמא, דהא לא מיחד קרבן דידיהו", לפיכך פירש רש"י שאחד סומך עבור כולם. וכאן פירש לפי הנוסח של הגמרא. ומבאר הגרי"ז, שגם לפי גירסת הגמרא כאן, אין הוכחה ברורה כי מה שאמרה הגמרא "דהא לא מיחד קרבן דידיהו" בא לומר שאין אחד מהם סומך, אלא אפשר לפרש, כיון שלא מייחד, אין כאן **"בעל קרבן"** מיוחד שעליו מוטלת הסמיכה. ומכל מקום, כיון שהקרבן מצד עצמו טעון סמיכה, ומאחר שלכל אחד ואחד יש שותפות וחלק בקרבן, יכול אחד מהם לסמוך כדי לקיים מצות סמיכה שיש על הקרבן. וכבר מבוארת לעיל החקירה, אם הסמיכה הוא דין בקרבן או בבעלים. ועיין בדבריו שמוכיח כך מדברי התוס' (מנחות שם), ודברים דומים כתב שם השיטה מקובצת בשם רבינו אלחנן.

ונשאר "קרבנו" למעט שאין יורש סומך על קרבן אביו.

**ואיבעית אימא, לעולם אית ליה**. רבי יהודה אכן סובר שבעלי חוברין סומכין.

**וקרבן עובד כוכבים וקרבן חבירו, מחד קרא נפקא**. שניהם התמעטו מסמיכה ממקרא אחד, שמשמע מהמילה "קרבנו" שרק קרבן שלו טעון סמיכה, ולא קרבן שהוא מביא בשליחות אחרים, בין אם הוא של חבירו ישראל, ובין של עובד כוכבים 15.

15. שהרי ודאי אין העובד כוכבים עצמו אינו סומך על קרבנו, ולא צריך מקרא זה למעטו, ונתמעט מדרשא אחרת [בתורת כהנים פרשה ב ובגמרא מנחות שם], שנאמר [ויקרא א] "דבר אל בני ישראל, וסמך ידו", ודרשינן "בני ישראל סומכין ואין עובדי כוכבים סומכין". רש"י ותוס' ד"ה קרבנו.



הלכך, מ"קרבנו" אחד הוא דרש למעט קרבן של חבירו ישראל ושל עובדי כוכבים, ומהשני דרש למעט יורש. **ואייתר** 16 **ליה חד**, נשאר לו "קרבנו" השלישי, **לרבות בעלי חוברין לסמיכה**. 17

16. גירסת השיטה מקובצת, ועוד. 17. הקשו תוס' [בשיטה מקובצת, ובמסכת ערכין שם]: למה צריך דרשה מהכתוב "קרבנו" למעט קרבן חבירו, הרי במסכת מנחות [צג ב] דרשינן ממה שאמרה התורה בפרשת סמיכה "וסמך את ידו", "ידו ולא יד אשתו, ולא יד שלוחו", ואם כן, כבר נתמעטה סמיכה על קרבן חבירו. ומתמצים, שאם היה לנו המיעוט של "ידו" בלבד, היינו מעמידין אותו רק אם סמך על קרבן חבירו שלא בשליחותו, אך אם נתמנה להיות שליחו הרי הוא סומך מטעם "שלוחו של אדם כמותו", ולפיכך צריך לדרוש דרשה נוספת למעט סמיכה על קרבן חבירו גם כאשר הוא שלוחו. וכן אם כתבה התורה רק חד "קרבנו", היינו ממעטים רק עובד כוכבים. אבל על קרבן של חבירו היה סומך. הקשו בספרים רנו ליעקב וחיי אריה, למה לי קרא למעט עובד כוכבים כשהוא שלוחו [עיין היטב ברש"י ד"ה מחד קרא] הלא "אין שליחות לעובדי כוכבים"? החיי אריה מבאר, שלכן נטו התוס' מדברי רש"י ופירשו "קרבנו" ולא קרבן עובדי כוכבים, שאין הכהנים סומכין עבורם. ומבאר, שמסתמא סוברין התוס' שסמיכת כהנים בגדר שליחות, אלא כשאר עבודות השייכות לכהנים.

זו היא דעת רבי יהודה, ומה שהשיב עליו רבי מאיר.

ועתה מבארת הגמרא דעת רבי מאיר: **ורבי מאיר, דאמר יורש ממיר, מאי טעמא? אמר לך, אמרה תורה, "ואם המיר ימיר בהמה בבהמה"**. יכול היה הכתוב לומר "ואם ימיר", וכפל הלשון "ואם המיר ימיר" בא **לרבות את היורש**. 18

מקובצת.

השיטה

גירסת

18.

## דף ב - ב

**ורבי מאיר, יליף, לומד את דין סמיכה שהיא "סוף הקדש", מתמורה, שהיא "תחילת הקדש"**.

מה "תחילת הקדש" יורש ממיר, כמו שלמדנו מ"ואם המיר ימיר", אף סוף הקדש "יורש סומך". 19 ודנה הגמרא: **ורבי** 20 **יהודה**, הסובר שיורש אינו ממיר, האי "ואם המיר ימיר", מאי עביד ליה? לאיזה דרשה באה כפילות הלשון?

19. השפת אמת דן בשאלה האם לרבי מאיר, הסובר שיורש סומך, אם יש הרבה יורשים, האם כולם סומכין. והספק הוא, כיון שנלמד דינו מתמורה, ובתמורה עצמה אין השותפין ממירין, הרי גם היורשים אינם כולם סומכין, כי לא יתכן שהדבר ה"למד" יהיה חמור מהדבר ה"מלמד". אך אם נניח שדין "יורש סומך" הוא משום שנהיה היורש "בעל הקרבן", הרי כל היורשים הם בעלי הקרבן וכולם סומכין. ועיין שם שהוא תולה ספק זה בדין "דון מינה ומינה" ו"דון מינה ואוקי באתרה". אבל הגר"י? מוכיח שהיורש אינו בעל הקרבן, אלא כיון שירש קרבן הטעון סמיכה, סומך היורש. ועיקר החידוש בדין "יורש סומך" הוא שלא נקרא "קרבן של אחרים". וממילא, בכמה יורשים, כיון שאינם בעלי הקרבן, אלא רק הקרבן

**טעון סמיכה**, אם סמך אחד מן היורשים, כבר נתקיימה הסמיכה. ואין לדמות את יורשי הקרבן לשותפין בו, שכל אחד ואחד מהם הוא בעל הקרבן. ומוכיח כך מדברי רבינו גרשום במסכת ערכין [ב א]. שם גם איתא לסוגייתנו, ועל "יורש סומך" מפרש רבינו גרשום [בשינוי מפירוש רש"י] "שאם הקדיש אביו זבח ומת קודם שסמך עליו, יורש סומך על קרבן אביו". משמע מדבריו שאם סמך אביו קודם שמת, אין הבן סומך. ואם נניח שהיורש הוא "בעל הקרבן", למה אינו צריך לסמוך, הלא עתה הוא בעל הקרבן, ומה בכך אם אביו כבר סמך [הלא כל בעלי חוברין סומכין]? אלא, ודאי שאינו נעשה בעל הקרבן [ואינו בדרגה של "בעלי חוברין"], וכל דין יורש סומך הוא שהקרבן טעון סמיכה והוא אינו בגדר של "קרבן של אחרים" - סומך היורש. הילכך, סבר רבינו גרשום שאם הקרבן אינו טעון סמיכה, כגון שכבר נסמך על ידי האב, אין היורש סומך. <sup>20</sup> גירסת הב"ח.

ומתרצינן: מכפילות הלשון דרשינן **לרבות את האשה**, שתמורתה תמורה, והיא לוקה על הלאו של "לא ימיר".

**וכדתניא, לפי שכל הענין, כל פרשת תמורה, אינו מדבר אלא בלשון 21 זכר, שנאמר "לא יחליפנו" בלשון זכר, ולא נאמר "לא תחליפנו" בלשון נקבה. וכן נאמר "ולא ימיר אותו", ולא נאמר "לא תמיר אותו".** אם כן, **מה סופינו, 22** מנין לנו **לרבות את האשה? תלמוד לומר "ואם המר ימיר".** כפילות לשון <sup>23</sup> באה **לרבות את האשה.**

<sup>21</sup> גירסת השיטה מקובצת. <sup>22</sup> גירסת רש"י, עיין ב"ח. <sup>23</sup> כך מפרש רש"י. והרש"ש מבאר שהמילה "המר" היא "מילת מקור", המשמשת לזכר ולנקבה כאחד. שהרי כל ההוה אמינא למעט את האשה היא משום שהפרשה נאמרה בלשון זכר, לכן דרשינן "המר" שהוא "מקור", לכלול את האשה.

ומקשינן: **ולרבי מאיר, הדורש מ"ואם המר ימיר" לרבות את היורש, אשה מנא ליה? מנין הוא דורש שאם המירה אשה הרי זה תמורה, והיא לוקה על עבירת הלאו של "לא ימיר"?**

ומתרצינן: **נפקא ליה, הוא דורש לרבות את האשה מ"וי"ו".** <sup>24</sup> שיכול היה הכתוב לומר "אם המר ימיר", ואמר "ואם", בתוספת אות וי"ו מיותרת, ובאה תוספת האות וי"ו לרבות את האשה.

<sup>24</sup> גירסת רש"י.

ודנה הגמרא: **ורבי יהודה, לאיזה צורך כתבה התורה אות וי"ו מיותרת?**

ומבארת: **וא"ו לא דריש.** רבי יהודה אינו סובר שלומדים מאות וי"ו מיותרת. <sup>25</sup>

<sup>25</sup> ועיין תוס' סנהדרין [יד א] ומנחות [נא ב].

ועתה, אחרי שהאשה נתרבתה לתמורה, לרבי יהודה מ"המר ימיר" ולרבי מאיר מהאות "וי"ו, מקשה הגמרא למה יש צורך בדרשה מיוחדת לרבות את האשה, ובמה שונה תמורה מכל הלאוין והעונשין שבתורה שהאשה מצווה עליהן לכל דבר כאיש?

**ובין לרבי מאיר ובין לרבי יהודה, טעמא,** כל הטעם שהאשה לוקה על תמורה, הוא משום **דרבי קרא**, שיש ריבוי בתורה **לאשה**. ולפי זה, **הא לא רבייה קרא**, אם התורה לא היתה מרבה, **הוה אמינא, כי עבדא**, כאשר עושה אשה תמורה, **לא לקיא**, היא אינה לוקה על כך. <sup>26</sup>

<sup>26</sup> **וכן** שאם המירה, אין תמורתה תמורה. **רש"י** לפי גירסת הגר"א. **כיון** שאין תמורתה תמורה. **רש"י** לפי גירסת השיטה מקובצת.

**והא אמר רב יהודה אמר רב. וכן תנא דבי,** שנה התנא בבית מדרשו של **רבי ישמעאל**: אמרה התורה [במדבר ה] **"איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם"**, ללמד כי **השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין**, לכל הלאווין שחייבין עליהן עונש. דהיינו, כל מצות "לא תעשה" **שבתורה** <sup>27</sup>.

<sup>27</sup> כלומר, אפילו במקום שהפרשה נאמרה בלשון זכר. **קדשי דוד**.

וקשה, למה צריך ריבוי מיוחד לרבות את האשה לדין תמורה <sup>28</sup>?

<sup>28</sup> הקשו הראשונים בשיטה מקובצת, למה הביאו את רב יהודה אמר רב כדי לדחות את ה"הוה אמינא" שאשה אינה ממירה, הלא מטעם אחר יש "הוה אמינא" שאשה אינה ממירה, מאחר שנשים אינן **סומכות**, ויליף תחילת הקדש מסוף הקדש? ולפי המבואר שהלימוד של תחילת הקדש מסוף הקדש הוא רק לגבי **הגדרת בעלות**, ולא לשאר דברים, מיושב היטב, הואיל ולא לכל הדברים ילפינן תמורה מסמיכה.

[ומתרצינן: <sup>29</sup> אם משום שהשווה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה, **מהו דתימא**, היינו אומרים כי **הני מילי**, דברים אלו אמורים רק לגבי **לאו שיש בו מעשה**, כגון חילול שבת, שדוקא בהם השווה הכתוב אשה לאיש, שהרי כך נאמר "איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם". **אבל לאו שאין בו מעשה**, כגון תמורה, שהלאו תלוי בדיבור, <sup>30</sup> **אימא**, היינו אומרים, **לא תילקי**, שלא תיענש האשה במלקות. <sup>31</sup> לכן **קמשמע לן**, משמיעה לנו התורה ריבוי מיוחד לחייב את האשה על מעשה של המרה.

<sup>29</sup> גירסת השיטה מקובצת על פי רש"י. <sup>30</sup> הענין מבואר בעמוד הבא. <sup>31</sup> והקשה השיטה מקובצת: וכי האשה פטורה על הלאו של מקלל ומסית מפני שאין בהם מעשה?! ובענין זה עיין בפרי מגדים פתיחה לאורח חיים [חלק ב אות יד] ובמנחת חינוך [מצוה ח] ובספר לימודי ה' [לימוד ג].

ומקשינן: **ולרבי יוחנן, דאמר** [לקמן ג ב] הלאו של תמורה אינו "לאו שאין בו מעשה", כי ההתפסה נעשית בדיבורו, **ודיבור כעושה מעשה דמי**, ולדבריו, נכלל דין תמורה בכלל כל הלאווין שהאשה שוה לאיש, קשה: **קרא למאי אתי?** כלומר, חוזרת הקושיה: למה צריך לימוד מיוחד לחייב את האשה בדין תמורה?]

ומתרצינו: **איצטריך**, בתמורה צריך מקרא מפורש לחייב את האשה. כן, **מהו דתימא**, היינו אומרים, **הני מילי**, דברים אלו, שהאשה שוה לאיש, אמורים רק **בעונש דשוה** בכל, **בין ביחיד בין בצבור**. **אבל הכא**, בתמורה, **כיון דעונש שאינו שוה בכל הוא**.

**דתנו**, שהרי שנינו לקמן [יג א] **"הצבור והשותפין אין** <sup>32</sup> **עושין תמורה"** [והטעם יבואר שם], לכן היה עולה על הדעת לומר, **שאשה נמי, כי עבדא**, כשהיא תעשה תמורה, **לא לקיא**, לא תיענש מלקות, לכן **קמשמע לן**, משמיעה לנו התורה ריבוי מיוחד לחייב את האשה על תמורתה <sup>33</sup>.

<sup>32</sup> גירסת השיטה **מקובצת**. <sup>33</sup> **הרמב"ם** [פרק א מהלכות תמורה הלכה א] סובר שנתמעטו ציבור ושותפין רק לענין שאין תמורתן נתפסת בתמורה, אבל לא נתמעטו מהאיסור, והם לוקין על תמורתן. וכתבו **הלחם משנה** וה**שאגת אריה** [סימן פב], שהרמב"ם לא גרס שתמורה הוי לאו שאינו שוה בכל, שהרי דיון הגמרא הוא לגבי עונש על האשה, מטעם השוה הכתוב אשה לאיש לכל **עונשים** שבתורה, ולפי גירסא זו אמרה הגמרא שתמורה הוא "לאו שאינו שוה בכל", הואיל וציבור ושותפין פטורים **מעונש**. ואילו לשיטת הרמב"ם שותפין חייבים מלקות.

## בעי רמי בר חמא: קטן, מהו שימיר?

ומבררת הגמרא: **היכי דמי**, באיזה קטן הסתפק רמי בר חמא?

**אילימא**, אם נאמר **בקטן שלא הגיע ל"עונת נדרים"**, בגיל שתיים עשרה שנה ויום אחד, שאם יודע לשם מי נדר, נדרו נדר, הרי פשיטא הוא! שהרי **אקדושי לא אקדיש**, <sup>34</sup> אפילו אם הקדיש הקטן, אינו קדוש, **אמורי מימר**?! וכי עלתה על דעתך שיכול להמיר?! <sup>35</sup> **אלא, כי קמבעיא ליה**, באיזה קטן הסתפק רמי בר חמא, **בקטן שהגיע לעונת נדרים**. <sup>36</sup>

<sup>34</sup> גירסת השיטה **מקובצת**. <sup>35</sup> **החק נתן** מבאר: אם אפילו בהקדיש, שאינו מעשה עבירה, אין דיבורו כלום, כל שכן בתמורתו, שיש איסור ועונש בעצם התמורה, כלומר, כשבר חיובא ממיר ענוש מלקות, כל שכן שקטן אינו יכול להמיר. ועיין **ברכת הזבח**. **בקובץ שיעורים** [סימן מ"ד] מקשה מהו הדמיון מהקדש לתמורה לגבי קטן? והרי יש לחלק ביניהם, כי מה שמעשה קטן אינו כלום, הוא משום שאינו בר דעת, כמבואר בכמה מקומות. ואילו במקום שאין צריך דעת **קטן וגדול שוים**, עיין שם הוכחתו. ואם כן, בשלמא הקדש, דבעינן דעת, ואף גדול המקדיש בלי דעת אין הקדשו הקדש, על כן, אין הקטן מקדיש. אבל, בתמורה, דלא בעינן דעת כמבואר לקמן [יז א] "רב ששת אמר: באומר "אכנס לבית זה ואקדיש ואמיר מדעתי", ונכנס והמיר והקדיש **שלא מדעתו**, גבי תמורה לקי, גבי קדשים לא לקי. ופירש רש"י: שבעל מחשבות הוא, ולא היה יודע מה אומר. בתמורה קדשי, ולקי, דגלי קרא שוגג כמזיד. וכיון שלא בעינן דעת בתמורה, איזה חסרון יש בקטן? ובשלמא מה שקטן אינו לוקה על תמורה, היינו משום שקטן **לא מוזהר כלל** ולא שייך להענישו על מה שלא הוזהר, כמבואר במסכת יבמות. ואם כן, למה אמרה הגמרא בפשטות גמורה שכשם שקטן אינו מקדיש כן אינו עושה תמורה? <sup>36</sup> קטן שהקדיש או נדר, עד היותו בן שתיים עשרה ויום אחד, אין נדרו נדר, ולא הקדשו הקדש. ואפילו אם יודע לשם מי נדר ולשם מי הקדיש, אין בדבריו כלום. אך אם הוא "מופלא סמוך לאיש", דהיינו, החל מיום שנמלאו לו שתיים עשרה שנה ועד היותו בן שלש עשרה שנה ויום אחד, בודקים אותו, ואם הוא יודע לשם מי נדר ולשם מי

הקדיש, נדרו נדר והקדשו הקדש, על אף שעדיין לא הגדיל. ומשעה שנעשה בן שלש עשרה ויום אחד הרי הוא גדול לכל דיני התורה, ואף על פי שאינו יודע לשם מי נדר ולשם מי הקדיש - נדרו נדר והקדשו הקדש. החידוש של מופלא הסמוך לאיש הוא, שחל נדרו או הקדשו עוד לפני שהגדיל, והוא נלמד בפרשת ערכין [ויקרא כז], דכתיב "איש כי יפליא נדר בערכך".

וצדדי הספק הם: **מי אמרינן, כיון דאמר מר, שאמרה תורה, "איש כי יפליא נדר בערכך נפשות לה"?** מה תלמוד לומר "כי יפליא נדר"? מדוע נקט הכתוב לשון הפלאה במקום לשון נדר? - **לרבות "מופלא הסמוך לאיש", דהקדשו** <sup>37</sup> **קדוש, כמבואר.**

<sup>37</sup>. גירסת הגאון יעב"ץ.

ולכן יש להסתפק, האם **מדאקדושי מקדיש, כיון שיכול להקדיש, אמורי נמי ממיר, יכול הוא גם להמיר.**

**או דלמא, כיון דלאו בר עונשין הוא עד היותו בן שלש עשרה, בתמורה לא מיתפיס.** <sup>38</sup> אינו יכול להתפיס בתמורה, כיון שהקשה התורה את הלאו של תמורה לעצם התפסת קדושת התמורה, שנאמר "לא יחליפנו ולא ימיר אותו. ואם המר ימיר, והיה הוא ותמורתו יהיה קודש". מלמד ההיקש כי רק מי שישנו באיסור ועונש תמורה, דהיינו, גדול שהוא "בר עונשין", ישנו בכלל התפסת תמורה. אבל קטן, שאינו בכלל עונש על תמורה, אינו בכלל התפסת תמורה, ובדיבורו לא נתפסת קדושת תמורה.

<sup>38</sup>. כתב השיטה מקובצת: סברא זו שאינו בר עונשין, לא תועיל לומר שגם הקדשו אינו הקדש, כי היא "סברא גרועה". אלא שתמורה, הואיל והיא "לאו שאין בו מעשה" ו"לאו שאינו שוה בכל", לכן סברה הגמרא שאפילו עם סברא גרועה אפשר למעט קטן.

והאיבעיא לא נפשטה.

וממשיך רמי בר חמא ומסתפק אם עובד כוכבים ממיר. כי עובד כוכבים שהקדיש קרבן בנדר או נדבה [למעט חטאת ואשם וכדומה], הקדשו הקדש, ומקריבין אותו, כמו שיבואר. אלא, שלגבי תמורה יש צד לומר שאין תמורתו תמורה.

**ואפילו** <sup>39</sup> **אם תימצי לומר, ולהוכיח ממשנה, ברייתא או מסברא, שקטן עביד תמורה,** <sup>40</sup> הרי זה משום שאף על פי שעתה אינו בר עונשין, מכל מקום, **דהא אתי הרי יבוא לכלל עונשין, ביום מלאת לו שלש עשרה שנה. ולכך יתכן לקרוא אותו כבר עתה "בר עונשין". הלכך, מיבעי לרמי בר חמא: עובד כוכבים מהו שימיר, האם נתפסת קדושת תמורה באמירתו "זו תחת זו"?**

<sup>39</sup>. גירסת רש"י. <sup>40</sup>. ולא שהאמת היא כן, אלא, הגמרא באה להבליט את ההבדל בין קטן לעובד כוכבים. על פי רש"י.

**מי אמרת** 41, האם יש לומר: **מדאקדושי מקדיש**, כשם שהוא מקדיש, **דתניא**, כמו ששנינו ברייתא: אמרה התורה [ויקרא כב] **"איש איש** מבית ישראל אשר יקריב קרבנו", **מה תלמוד לומר "איש איש"?** הרי זה בא **לרבות את העובדי כוכבים שנודרין נדרים ונדבות כישראל**, הלכך, **אמורי נמי מימר**, הריהו גם ממיר.

41. לפי מסקנת הגמרא, צריך לומר, שדברים אלו לא אמרם רמי בר חמא עצמו, אלא אמר "עובד כוכבים מהו שימיר", והגמרא פירשה בעייתו, משום שסברה שבכך הוא מסופק. **מפרשים**. ועיין בהערה בשם הגר"א שגם "ואפילו אם תמצוי לומר" אינם מדברי רמי בר חמא.

**או דלמא**, עובד כוכבים גרוע מקטן, **כיון דלא אתי**, שלא יבא לעולם **לכלל עונשין**, ואין בו חיובי מלקות. לכן **כי עביד תמורה, לא קדשה**. מהטעם הנזכר למעלה, כיון שהתורה הקישה את עצם התפסת התמורה ללאו של תמורה 42.

42. גם כאן הקשו הראשונים למה לא נלמד "תחילת הקדש מסוף הקדש", וכשם שעובד כוכבים אינו סומך כך אינו ממיר. ותירצו, כנ"ל, שהלימוד של תמורה מסמיכה הוא רק **בהגדרת בעלות**, ולא לשאר דינים. **וברכת הזבח** מתרץ, שניחא ליה לרמי בר חמא ללמוד תמורה מתחילת הקדש, דהיינו, כמו שהקדשו הקדש כן תמורתו תמורה. ועיין מה שכתבו **הצאן קדשים** והרש"ש.

**אמר רבא: תא שמע** לפשוט את האיבעיא מברייתא, האומרת שרבי שמעון סובר, שאף על פי שעובדי כוכבים נודרים נדרים ונדבות, מכל מקום, אין קרבנם כקרובן ישראל ממש לכמה הלכות קרבן. וכל הברייתא מבוארת בהמשך הסוגיא.

**דתניא, קדשי עובדי כוכבים, לא נהנין ולא מועלין**. הנהנה מהן אינו מביא קרבן אשם מעילות כשאר נהנה מקדשי ישראל. אלא, שחכמים אסרו ליהנות מהם.

**ואין חייבין עליהם משום פיגול נותר וטמא**. אם נתפגל הקרבן, או שעבר זמן אכילתו, או שנטמא, אין האוכלם חייב כרת, כאוכל פגול נותר וטמא מקדשי ישראל.

**ואין** 43 **עושין תמורה**. כלומר, הממיר על קרבנו, לא נתפסת התמורה.

43. גירסת הגמרא זבחים [מה א].

**ואין מביאין נסכים** בפני עצמן כשם שישראל מתנדבים נסכין בפני עצמן, שלא על הקרבן.

**אבל, קרבנו של עובד כוכבים טעון נסכים**, 44 **דברי רבי שמעון**.

44. מבואר לפי גירסת ושיטת רש"י ותוס' כאן. אבל לקמן [ג א] מבאר רש"י [בלשון אחת] פירוש וגירסא אחרת, ושם יבואר בקיצור.

**אמר רבי יוסי: בכולן אני רואה להחמיר**, שמועלים בקרבנות עובדי כוכבים מן התורה, **45** וכל שכן שאסור להנות מהן. וחייבין עליהם משום פגול נותר וטמא. אבל לגבי הבאת נסכים בפני עצמן, מודה רבי יוסי שאין הם מביאים **46**.

**45**. כן כתבו התוס' [זבחים נה א ד"ה רואה]. **46**. כן כתב רש"י. והמפרשים שמים לבם שרש"י לא ביאר דעת רבי יוסי לגבי תמורה, עיין בהערה הבאה.

וממשיכה הברייתא בדין מעילה:

**במה דברים אמורים**, באלו קדשי עובדי כוכבים אמר רבי שמעון שאין מועלים בהם? **בקדשי מזבח**, כגון עולה שהקדיש עובד כוכבים. **אבל בקדשי בדק הבית**, אם עובדי כוכבים הקדישו מעות או חפץ לצורך הקדש, **מועלים בהן**.

ופושט רבא: **קתני מיהא**, על כל פנים, שנינו בברייתא, **כי אין קרבנם עושין תמורה**. ונפשוט, כמו שקרבנם אינו עושה תמורה, כך אין עובדי כוכבים ממירין **47**.

**47**. הקשו התוס', הלא רבי שמעון סובר כן, ורבי יוסי חולק עליו, ועדיין לרבי יוסי תיבעי? ועיין בתוס' מה שתירצו. אבל המהר"י קורקוס [פרק א הלכה ו] כתב שרבי יוסי מודה לרבי שמעון בדין תמורה, ועיין שם בלחם משנה. המפרשים, עיין **זבח תודה** [זבחים מה א], מדייקים מדברי רש"י [ד"ה בכולן] שגם הוא סובר שרבי יוסי מודה לגבי תמורה. ואף על פי שמדוייק כן ברש"י ד"ה בכולן, מכל מקום, יש לדייק שם להיפך, עיין היטב. ומדברי רש"י לקמן [ג א] ד"ה הי"ג - אין ראייה, עיין שם.

ונפשטה האיבעיא שעובד כוכבים אינו ממיר **48**.

**48**. צריך ביאור, הלא האיבעיא היתה אם **העובד כוכבים עצמו** עושה תמורה, ורבא פושט מדברי רבי שמעון הסובר **שעל קרבן שהקדיש אין עושין תמורה**. ואין הראייה דומה לנידון, שהרי קרבנו אינו עושה תמורה לדברי רבי שמעון אפילו על ידי ישראל, ומנין להביא ראייה מכך שהוא עצמו אינו ממיר? ועיין מנחת אברהם זבחים ב עמוד רסב.

**אמר ליה 49** רמי בר חמא לרבא: **בהקדיש עובד כוכבים קרבן, להתכפר בו עובד כוכבים** הוא עצמו, **לא קמיבעיא לי**, לא הסתפקתי, וידעתי שאין העובד כוכבים עושה תמורה.

**49**. גירסת רש"י.

**כי קמיבעיא לי**, במה, אכן, הסתפקתי: **בהקדיש עובד כוכבים, ומתכפר** [כדי שיתכפר בו] **ישראל**. **50** כגון שהקדיש הנכרי עבור ישראל שחייב להביא קרבן. **51** ועתה בא ישראל המתכפר, **52** ואמר על בהמה אחרת "זו תחת זו". ואני מסתפק האם נתפסת בכך התמורה.

**50**. גירסת רש"י. **51**. רש"י מנחות [עג ב]. **52**. כן מדייק הקרית ספר [פרק א הלכה ו] מדברי רש"י ד"ה אבל הכא. וכן סובר שם הראב"ד. אבל הרמב"ם מפרש שבעיית רמי בר חמא היא האם באופן זה יכול העובד כוכבים להמיר.

וצדדי הספק הם :

האם **בתר מקדיש אזלינן**, וכיון שהמקדיש הוא עובד כוכבים, ואינו עושה תמורה, גם על קרבן שהקדיש לא עושין תמורה.

**או בתר מתכפר אזלינן**. והואיל והוא ישראל, שהוקדש בשביל כפרתו, ממירין על קרבן כזה. 53

53. כלומר, היתה בידי רמי בר חמא הלכה ברורה שעובד כוכבים אינו עושה תמורה. אלא שהוא מסופק בהלכה אחרת לגמרי, אם אזלינן בתר מקדיש או בתר מתכפר. והביא את האיבעיא בעובד כוכבים בתור "היכי תימציי" שהמקדיש אינו יכול לעשות תמורה. וממילא, אין לאיבעיא זו שום שייכות לאיבעיא הראשונה לגבי קטן. ומה שאמרה הגמרא "ואפילו אם תמציי לומר קטן עושה תמורה, עובד כוכבים מהו שימיר", אינו נוסח שאמר אותו רמי בר חמא, אלא רבא הבין כן, עד שרמי בר חמא ביאר לו את כוונתו. ואלו הם דברי הגר"א לעיל.

ומקשינן: מה איבעיא ליה לרבי בר חמא? **תיפשוט ליה**, הלא אפשר לפשוט בעייתו מדברי רבי אבהו.

**דאמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן**: שלשה דברים אמרו לגבי מי שנותן דבר משלו עבור חובת חבירו. 54

54. רש"י יומא נ ב.

א. **המקדיש מוסיף חומש**. מי שהקדיש קרבן, ונפל בו מום, יכול לפדותו מהקדש בדמים, ומוסיף הפודה חומש, שנאמר [ויקרא כז] "ואם המקדיש יגאל, ויסף חמישית כסף ערכך עליו והיה לו". ודרשינן מהמילה "המקדיש", שרק על פדיון הקדש ראשון יש להוסיף חומש, ולא "הממיר". ללמד, שבהמת תמורה שנפל בה מום, אין הפודה אותה צריך להוסיף חומש על דמיה. 55

55. פירוש אחר: הבא לפדות בית או שדה שהוא עצמו הקדיש לבדק הבית, הרי הוא מוסיף חומש. אבל אם איש אחר גאלו, אינו מוסיף חומש. שני פירושים אלו פירש רש"י כאן. ואילו ביומא [שם] ובזבחים [ו א] פירש: הקדיש בהמה להתכפר בה אחרים, ונפל בה מום, ובא לפדותה, המקדיש מוסיף חומש ולא המתכפר. כלומר המקדיש הוא בעל הקרבן, וההלכה היא, שאין הוספת חומש אלא כשפודה הבעלים. והשיטה **מקובצת** מקשה על פירוש השני: מה מחדש רבי אבהו? הלא משנה מפורשת היא במסכת ערכין [כז א]. **הגר"א** מקשה גם על פירוש הראשון, כי פירוש זה אינו שייך לשאר הדינים של רבי אבהו שבהם הדיון הוא מי הוא הבעלים. וזה לשון הרמב"ם [פרק זה מהלכות ערכין הלכה ד]: קדשי מזבח שנפל בהן מום ונפדו, אם פדה המקדיש עצמו - מוסיף חומש כשאר הקדשות. והמקדיש שפדה לעצמו הוא שמוסיף חומש, לא המתכפר בה שפדאה. והקדש ראשון הוא שחייב בתוספת חומש, אבל הקדש שני אינו מוסיף עליו חומש, שנאמר "ואם המקדיש יגאל את ביתו, ויסף חמישית". המקדיש, ולא המתפיס. ועל הדין השני כתב **הכסף משנה** שמקורו מרבי אבהו, כפירושו הראשון של רש"י. ועל הדין הראשון מביא מקור אחר מסוגיא אחרת. ולכאורה צריך ביאור, למה כלל הרמב"ם בהלכה אחת, הלא אינם שייכים אחד להשני? הדין הראשון הוא במקדיש על מנת שיתכפר אחרים, והדין השני הוא בתמורה שאין מוסיפין עליה חומש, ומה ענין זה לזה? ומבאר הגר"א ששני הדינים קשורים אחד בשני. שרבי אבהו חידש כי מה שאמרה התורה "ואם המקדיש יגאל ויסף חמישית", אינו דין **בבעל הקרבן** שהוא מוסיף חומש, אלא



**במקדיש**, ואף על פי שהבעלים עתה הוא המתכפר. ואם היה הדין שהמתכפר משלם חומש מפני שהוא עתה הבעלים, לא היה שייך להבדיל בין המקדיש לבין המתפיס בתמורה, כיון שגם המתפיס הוא בעלים. כלומר, אין שום גריעות למתפיס מצד **בעלותו**. אבל אם **המקדיש** משלם חומש, שייך שפיר לחלק בין המקדיש הקדש ראשון לבין המתפיס, כי במתפיס יש גריעות מצד **עצם הקדשתו**, והמתפיס אינו כמקדיש. וזה הקשר בין שני הדינים. ולפי זה מתורצת קושית הגר"א על פירוש הראשון של רש"י.

ב. **ומתכפר עושה תמורה**. הפריש ישראל קרבן כדי שיתכפר בו ישראל חבירו, המתכפר בו עושה תמורה, ולוקה. כיון שהופרש בשבילו, הרי הוא בעל הקרבן לענין תמורה. ודרשינן לקמן [י א] ש"בעל הקרבן", דהיינו "המתכפר", הוא העושה תמורה, ולא המקדיש.

ג. **והתורם מפירות טבל שלו** על פירות טבל של חבירו - טובת הנאה שלו.

## דף ג - א

"טובת הנאה" היא הזכות שיש לישראל לתת את התרומה לכהן שהוא בוחר בו לפי רצונו. זכות זאת היא זכות ממונית, שיש בה רווח של ממון, כיון שישראל אשר יש לו נכד כהן [בן בתו שנשאה לכהן], אומר לישראל, בעל התרומה: קח לך סלע זה, ותן תרומותיך לבן בתי הכהן.

והתורם מתבואה שלו על תבואת טבל של חבירו, אותה "טובת הנאה" היא של התורם, והוא זה שיכול ליתן את המעשרות לכל כהן שירצה, ולא בעל התבואה שבשבילו נתרמה. אלו הם דברי רבי אבהו בשם רבי יוחנן.

ומוכח מהדין השני שאמר רבי אבהו, שהמתכפר עושה תמורה, ולא המקדיש. וקשה, למה רמי בר חמא לא פשט בעייתו מדברי רבי אבהו?

ומתרצינן: **ורמי בר חמא** 56 סובר, שאין לפשוט מדברי רבי אבהו, כי יש חילוק יש בין דינו של רבי אבהו לבין בעייתו. כי **התם**, בהפריש ישראל להתכפר ישראל, הוא **דקאתי**, קדושת הקרבן באה **מכח ישראל** שהקדישו, **משום הכי אזלינן בתר מתכפר, דהוה** 57 **ליה**, כיון שהקרבן הוא **תחילתו וסופו** [ההקדשה והכפרה] **ביד ישראל**. שאין חסרון בעצם קדושת הקרבן, וכל הדיון הוא מי עושה תמורה, ועל כך אמר רבי אבהו שהמתכפר עושה תמורה.

56. גירסת השיטה מקובצת, וכן משמע שגרס רש"י. 57. גירסת הגר"א.

**אבל הכא**, שהקדישו העובד כוכבים עוד טרם שיש לדון "מי עושה תמורה", יש להסתפק אם בכלל אפשר להמיר עליו. ולכן, **הכי קא מיבעיא ליה: מי בעינן**, האם

צריכים בכדי לעשות תמורה, **מתחילה ועד סוף, דתיקו**, שתעמוד הבהמה **ברשות מאן דעביד תמורה**, דהיינו, ביד ישראל הראוי לעשות תמורה. ובהמה זו, הואיל ולא היתה מתחילה ועד סוף בידי ישראל, אלא היתה תחילת קדושתה בידי עובד כוכבים, אין ממירין עליה, למרות שהמתכפר הוא ישראל.

**או לא.** כיון שלבסוף בא ליד ישראל המתכפר הראוי לעשות תמורה, תופסת בה קדושת תמורה. 58

58. ביאור זה הוא על פי רש"י המפרש איבעית הגמרא בישראל הממיר. ולשיטת הרמב"ם שמדובר בממיר **עובד כוכבים**, וכגון שהרשהו ישראל המתכפר, מבאר הקרית ספר את האיבעיא בדרך זו: עד כאן לא אמר רבי אבהו, אלא בהקדיש ישראל, דקדושה אלימתא היא, הלכך ממיר בו ישראל המתכפר. אבל בהקדישו עובד כוכבים, אף על פי שהקדשו הקדש, מכל מקום, לא אלימא קדושתו לזכותה לישראל בכדי שישראל המתכפר יוכל להמיר בה, והישראל אינו יכול להתכפר בה. אבל, מיבעיא ליה לרמי בר חמא, יתכן שהוא העובד כוכבים עצמו גם כן לא יכול להמיר בה, היות והישראל ה"בא מכחו" אינו יכול להמיר, גם העובד כוכבים אינו יכול להמיר.

ומסקינן: **תיקו!** ולא נפשטה האיבעיא.

מבארת הגמרא את כל הברייתא, וכן במה נחלקו רבי שמעון ורבי יוסי.

**אמר מר: קדשי 59 עובדי כוכבים לא נהנין ולא מועלין.**

59. גירסת הב"ח.

ומבארינן: **לא נהנין**, הוא **מזרבנן**, שאסרו להנות מהן. **ולא מועלין** - **מדאורייתא**.

**מאי טעמא**, כלומר, מנין דרשינן שמן התורה אין מועלין?

**דכתיב** בפרשת מעילה [ויקרא ה] **"נפש כי תמעול מעל וחטאה בשגגה"**. **וילפינן**, גזירה שוה **"חטא"** **"חטא"** **מתרומה**, שגם בה נאמר [ויקרא כב] **"ולא ישאו עליו חטא"**. **ובתרומה כתיב** בהמשך הפרשה **"ולא יחללו את קדשי בני ישראל"**, ודרשינן, **ולא עובדי כוכבים**. ונלמד: מה תרומה אינה בעובדי כוכבים אף מעילה אינה בקדשי עובדי כוכבים.

שנינו בברייתא: **ואין חייבין עליהם משום פיגול נותר וטמא**.

ומבארת הגמרא: **דכתיב בה בטומאה** [ויקרא כב] **"דבר אל אהרן ואל בניו, וינזרו מקדשי בני ישראל, ולא יחללו את שם קדשי אשר הם מקדישים לי"**. ודרשינן [תורת כהנים כב סב]: אין נזירה אלא פרישה - יפרשו מן הקדשים בימי טומאתן. הרי שרק בקדשי ישראל יש בהם משום טומאה.

ויליף נותר, בגזירה שוה "חילול" "חילול" מטומאה. דכתיב גבי טומאה "בני ישראל ולא יחללו", וכתוב גבי נותר [ויקרא יט] "ואוכליו עונו ישא כי את קדש ה' חלל", ודרשינן, מה חילול האמור גבי טומאה - ישראל ולא עובדי כוכבים, אף חילול האמור גבי נותר - ישראל ולא עובדי כוכבים.

ויליף פיגול, בגזירה שוה "עון" "עון" מנותר. דכתיב גבי פיגול [ויקרא ז] "והנפש האוכלת ממנו עונה תשא", וכתוב גבי נותר [ויקרא יט] "ואוכליו עונו ישא כי את קדש ה' חלל", מה עון האמור גבי נותר - ישראל ולא עובדי כוכבים, אף עון האמור גבי פיגול - ישראל ולא עובדי כוכבים.

**וכולהו, פיגול נותר וטמא - בני ישראל ולא עובדי כוכבים.**

שנינו בבבביתא: **ואין עושין תמורה.**

ומבאר הגמרא: **דכתיב** בפרשת תמורה "לא יחליפנו ולא ימיר". **וכתיב בריש ענין**, בתחלת אותה פרשה [ויקרא כז] "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם איש כי יפליא נדר בערכך", ובהמשך נאמרו שם באותה הפרשה 60 הלכות תמורה, ודרשינן, בני ישראל עושין תמורה, ואין עובדי כוכבים עושין תמורה.

60. הדגשת הרב המעילי בשיטה מקובצת.

**לישנא אחרינא** 61 שנינו: **ואין עושין תמורה.**

61. במסכת זבחים [מה א] איתא לסוגייתנו, ושם לא נאמרה דרשה הקודמת, אלא דרשה זו, "איתקש תמורה למעשר בהמה וכולי". וכתבו התוס' כאן [ד"ה ומעשר דגן] ובמסכת קידושין [מא ב ד"ה העובד] שדרשה הראשונה היא אליבא דחכמים הסוברים שעובד כוכבים שתרמו - תרומתן תרומה, ואינם יכולים ללמוד פטור תמורה ממעשר דגן, ולפיכך דרשוהו ממה שנאמר בתחילת הפרשה "בני ישראל". כלומר, הדרשה הראשונה היא אליבא דרבנן, והשניה אליבא דרבי שמעון. [להבנת הענין עיין בביאור התוס']. וכוונתם לומר: אפילו שסוגייתנו היא אליבא דרבי שמעון, וממילא אין צורך בדרשה הראשונה, ולכן לא גרסוה במסכת זבחים, וכן משמע ברש"י שאינו גורס לשון ראשון, מכל מקום, אף אם נמצא מאן דאמר החולק עם רבי שמעון בדין תרומה וסובר כמוהו שאין עושין תמורה, הרי הוא דורשה מ"בני ישראל".

ודנה הגמרא: **מאי טעמא**, כלומר, מנין שאין עובדי כוכבים עושין תמורה?

**דאיתקשא תמורת בהמה למעשר בהמה** 62, פרשה זו שנאמר בה תמורה מסתיימת במעשר בהמה, שנאמר שם "וכל מעשר בקר וצאן כל אשר יעבור תחת השבת - העשירי יהיה קודש לה", ודרשו חכמים, שבא להקיש ללמוד הלכות תמורה מהלכות מעשר בהמה -

**62.** הקשה השפת אמת: למה צריך למעט עובדי כוכבים ממעשר בהמה? הלא התורה נאמרה לבני ישראל. ובשלמא תמורה, צריך גזירת הכתוב לפטור עובדי כוכבים, מפני שהם ישנם בדין הקדש, לכן צריך למעט אותם מדין תמורה, אבל מעשר בהמה - מהיכי תיתי לחייבם? והגרי"ז מקשה: הלא מעשר בהמה אינו דין על החפצא של הבהמות, ואינו כמעשר דגן שהחפצא של התבואה הוא טבל עד שיופרש ממנה תרומות ומעשרות, אלא עצם ה"צירוף" של עשר בהמות הוא המחייב לקרוא על העשירי שם מעשר. אם כן, כיון שהעובד כוכבים אינו חייב לצרפם, הרי היות ועליו אין חיוב זה, ממילא אין על הבהמותיו קריאת שם של מעשר בהמה, ואיזה צורך יש בלימוד לפטור עובדי כוכבים ממעשר בהמה? ומבאר הגרי"ז: אכן על עצם הפטור של עובדי כוכבים ממעשר בהמה לא צריך לימוד, וכל מטרת ההיקש היא רק כדי ללמוד ממנו לתמורה. כלומר, אם הפטור במעשר בהמה היה מטעם שאינו **במציאות** אצל עובדי כוכבים, לא יתכן ללמוד תמורה ממנו, כי "אין דנים אפשר משאי אפשר", לפיכך בא הלימוד ממעשר דגן לפטור "חיובי", כדי ללמוד ממנו תמורה. והשפת אמת מתרץ, שאם לא היה היקש מעשר בהמה למעשר דגן, היינו דורשים להיפך, שעובדי כוכבים עושין תמורה, ומתמורה נלמד מעשר בהמה **לחייב** עכו"ם במעשר בהמה. לכן צריך ההיקש ללמוד מעשר בהמה ממעשר דגן **לפטור**, וממנו לתמורה.

**ומעשר בהמה**, הוקש **למעשר דגן**, תרומות ומעשרות הניתנים מתבואות דגן, והוקשו זה לזה בספר דברים [יד] שנאמר שם: "עשר תעשר", ודרשו חכמים [בכורות נג ב] כפילות הלשון שבא לרבות מעשר בהמה [לדין המבואר שם] -

**וגבי מעשר דגן כתיב** [במדבר יח] "כי את מעשר בני ישראל אשר ירימו לה" נתתי ללויים", ודרשינן, מעשר **בני ישראל** יתנו ללויים, ולא של **עובדי כוכבים**. וממעשר דגן נלמד למעט עובדי כוכבים ממעשר בהמה. ותמורה נלמד מעשר בהמה.

שנינו בברייתא: **ואין מביא נסכים, אבל קרבנו טעון נסכים - דברי רבי שמעון**.

ודנה הגמרא: **מנא הני מילי** שאין עובדי כוכבים מביאים נסכים בפני עצמן? **63**

**63.** מבואר לפי פירוש שני של רש"י. ולפי הפירוש ראשון גרסינן בברייתא: ואין מביאין עליהם נסכין, אבל קרבנו טעון נסכים. פירוש, עובד כוכבים המביא קרבן, אינו מביא נסכים כלל, אלא שמקריבין קרבנו עם נסכים הנלקחים ממעות ציבור. ולפי פירוש זה מתבארת כאן הברייתא שמ"אזרח" ממעטין שאינו מביא נסכים כלל, ומ"ככה", שהיא מלת "עייכוב", דרשינן שבכל זאת קרבנו טעון נסכים משל ציבור.

**דתנו רבנן**: אמרה תורה בפרשת נסכים [במדבר טו] "כל האזרח יעשה ככה", ודרשינן, **אזרח** והוא ישראל **מביא נסכים** אפילו בפני עצמן. **64** **ואין העובד כוכבים מביא נסכים** בפני עצמן.

**64.** מ"אזרח" דרשינן במסכת זבחים [צא ב] שמביאים נסכים בפני עצמן. רש"י זבחים [שם].

וממשיכה הברייתא: **יכול לא תהא עולתו טעונה נסכים?** תלמוד לומר "כמספר אשר תעשו ככה תעשו לאחד כמספרם". ודרשינן, "ככה" לעייכוב, **65** שודאי קרבנו כן טעון נסכים וחייב להביא נסכים. ואם לא הביא אתו דמי נסכים, מביאין משל ציבור, כמבואר לעיל.

65. במסכת זבחים [שם] מפרש רש"י: מאחר שחובת נסכים תלויה בקרבן - לא שנא ישראל ולא שנא עובדי כוכבים.

שנינו בברייתא: **אמר רבי יוסי: רואה אני בכולן להחמיר.**

ודנה הגמרא: **מאי טעמא** של רבי יוסי הסובר שדין קדשי עובדי כוכבים כתורת שאר קדשים, ומועלין בהן, וחייבים עליהם משום פיגול נותר וטמא וכולי?

אמרה התורה [ויקרא כב] "איש איש מבית ישראל... אשר יקריב קרבנו לכל נדריהם ולכל נדבותם", וממה שנאמר "איש איש" דרשין שגוים נודרין ונודבין כישראל. ונאמר שם עוד "אשר יקריבו לה' לעולה", ודרש רבי יוסי "לה" **כתיב בהו** 66, ללמדנו, שקרבן עובדי כוכבים דינו כשאר קדשים. 67

66. גירסת השיטה מקובצת. 67. הגרי"ז מבאר שעל כל דרשות הנ"ל שדרש רבי שמעון, לא דנה הגמרא לבאר מה יענה רבי יוסי על כל דרשה ודרשה, כדרכה של הגמרא, מפני שגם רבי שמעון לא דרש דרשות אלו כטעם העיקרי לפטור עובדי כוכבים, אלא טעמו העיקרי הוא מפני שקדשי עובדי כוכבים אינם בדרגה אחת עם קדשי ישראל, כי יש שני סוגי הקדש בקרבן, קרבן ישראל וקרבן עכו"ם, ודרשות הנ"ל הם בדיני קרבן עכו"ם, שלא נלמד מקרבן ישראל, ולכן צריך מיעוט לכל אחד ואחד. ועיין מנחת אברהם זבחים ב עמוד רסג.

שנינו בברייתא: **במה דברים אמורים** שאין מועלים לרבי שמעון בקדשי עובדי כוכבים, **בקדשי מזבח. אבל בקדשי בדק הבית מועלין בהן.**

ודנה הגמרא: **מאי טעמא?**

הגמרא אמרה לעיל, שרבי שמעון פוטר ממעילה, משום שדרשו "חטא חטא" מתרומה, וכשם שבתרומה נאמר "בני ישראל" למעוטי עובדי כוכבים - הוא הדין לגבי תמורה.

לפיכך, מבארת הגמרא, סובר רבי שמעון, **דכי גמרינן מעילה "חטא חטא" מתרומה**, רק בקדשי מזבח שהם קדושים בקדושת הגוף, והן **דומיא דתרומה** [דומים לתרומה] **דקדוש**, שגם היא קדושה **קדושת הגוף**.

**אבל בקדושת בדק הבית, דקדושתן קדושת דמים**, להימכר, ודמיהם יפלו לבדק הבית, **לא** אמר רבי שמעון ללמוד מתרומה, הואיל ואינם דומים לתרומה.

הלכך, אין דרשה למעט קדשי בדק הבית של עובדי כוכבים מדין מעילה.

**סוגיא דלאו שאין בו מעשה**

**אמר רב יהודה אמר רב: כל לא תעשה בתורה, אם עשה בה מעשה - חייב** מלקות, ואם **לא עשה בה מעשה - פטור** ממלקות. 68 ותמהינן: **וכללא הוא?** וכי

"כלל" הוא בכל התורה כולה?! **והרי הלאו של מימר, דלאו שאין בו מעשה הוא,** שאיסורו תלוי בדיבור בלבד, ובכל זאת **לקי**, הרי הוא לוקה?

**68.** ולקמן מובא מאמרו של רבי יוסי הגלילי בנוסח זה. אבל בשאר מקומות בש"ס [מכות טז א, שבועות כא א] מובא מאמר זה בנוסח שונה: כל לא תעשה שבתורה - לאו שיש בו מעשה לוקין עליו, ושאין בו מעשה אין לוקין עליו. ויש הבדל משמעותי בין הנוסחאות, וכמו שיבואר. ובוה מיישב הגר"ז, שלכאורה קשה: מה משמיענו רב, הלא מחלוקת תנאים היא? ואם רצה לפסוק כמאן דאמר שלא שאין בו מעשה אין לוקין, היה לו לומר: אין הלכה כרבי יהודה? אלא, שמחלוקת התנאים היא בלאו שבעצם מהותו אין בו מעשה, כגון "לא תותירו ממנו עד בקר", ובו נחלקו אם פטור ממלקות מטעם שאין בו מעשה. ובא רב לחדש, שאף בשאר לאוים, שבעצם מהותם יש בהם מעשה, אלא, שהוא עשה את העבירה בלי מעשה, שהוא פטור.

**דתנן, כמו ששינונו במשנתנו: לא שאדם** **69** **רשאי להמיר, אלא שאם המיר - מומר, וסופג את הארבעים.**

**69.** גירסת השיטה מקובצת.

ומתרצינן: **אמר לך רב: הא מני, משנתנו בשיטת מי היא? - רבי יהודה היא,** **דאמר** **70** **לאו שאין בו מעשה לוקין עליו.** אבל שאר התנאים חולקים, וסוברים שאין לוקין על הלאו של תמורה, מפני שאין בו מעשה **71**.

**70.** לפי הגאון רבי ישעיה פיק, מקור דברי רבי יהודה, הוא מה שאמר לקמן [לפי גירסא אחת] בשם רבי יוסי הגלילי שלוקין על תמורה. והגר"א והרש"ש חולקים, וסוברים שאדרבה, רבי יהודה משום רבי יוסי הגלילי סובר שאין לוקין על לאו שאין בו מעשה בכל לאוי התורה, אלא שסובר שמימר הוא יוצא מן הכלל, ולוקין עליו, ואילו הגמרא אמרה כאן שעל כל לאוי התורה שאין בהם מעשה - לוקין אליבא דרבי יהודה, ועיין היטב בתוסי' ד"ה והרי. אלא מקור דברי רבי יהודה הוא בדף ד ב, ששם הוא סובר שאין לוקין על לאו של המותר מקרבן פסח מפני שהוא לאו הניתק לעשה, אבל מצד לאו שאין בו מעשה הוא סובר שכן לוקין על כל לאוי התורה שאין בהם מעשה, כמו שנאמר שם מפורש. **71.** מדברי התוס' מבואר, שתירוץ זה דחייה בעלמא הוא, והאמת שעל מימר לוקין לכל התנאים. אי משום גזירת הכתוב, או משום שמימר נחשב ללאו שיש בו מעשה, כמבואר בהמשך הסוגיא.

ותמהינן: **ומי מצית מוקמת למתניתין,** וכי אפשר להעמיד את משנתנו **כרבי יהודה?** ! והא אוקימתא לרישא, והרי העמדת את הרישא של המשנה **דלא כרבי יהודה?** -

**דקתני,** שהרי שינונו בתחילת המשנה, **הכל ממירין. ואמרת** **72** **"הכל", לאתויי מאי?** מה באה המשנה לרבות באמרה "הכל"? ותירצת, **לאתויי יורש,** שהוא ממיר, **ודלא כרבי יהודה,** הסובר שיורש אינו ממיר.

**72.** גירסת השיטה מקובצת.

הרי העמדת את המשנה דלא כרבי יהודה, ואיך יתכן להעמידה כרבי יהודה?

ומתרצינן: **האי תנא**, התנא ששנה משנתנו, **סבר לה כוותיה בחדא**, סובר כדברי רבי יהודה בדבר אחד, **דלאו שאין בו מעשה לוקין עליו**, ופליג עליה בחדא, וחולק עליו בדבר אחד. **דאילו רבי יהודה סבר, יורש אינו סומך, יורש אינו ממיר. ואילו תנא דידן, של משנתנו סבר, יורש סומך יורש ממיר.**

והגמרא ממשיכה בדין מלקות על לאו שאין בו מעשה.

**אמר רב אידי בר אבין, אמר רב עמרם, אמר רבי יצחק, אמר רבי יוחנן: רבי יהודה אומר** <sup>73</sup> **משום רבי יוסי הגלילי: כל לא תעשה שבתורה, עשה בו מעשה - לוקה, לא תעשה בו מעשה - פטור -**

<sup>73</sup> גירסת הגאון רבי ישעיה פיק, וכן הגירסא במסכת שבועות [כא א] ובמסכת מכות [טז א]. ובגמרא מכות שם הקשו סתירת דברי רבי יהודה, ומתרצינן: רבי יהודה עצמו סובר שעל לאו שאין בו מעשה לוקין, ואילו בשם רבי יוסי הגלילי אמר שאין לוקין.

**חוץ מנשבע ומימר ומקלל חבירו בשם של הקדוש ברוך הוא,** <sup>74</sup> **שעל שלושת לאווין אלו, אף על פי שלא עשה מעשה, חייב מלקות. והטעם יבואר בהמשך הסוגיא.**

<sup>74</sup> כגון האומר: "יככה אלהים". **שיטה מקובצת** לקמן עמוד ב [אות יג], אבל רש"י במסכת שבועות [כא א] כתב שחייבים רק על שם השם המיוחד, וכך גם כתב רבינו גרשום כאן שמדובר בשם המפורש.

**משום רבי יוסי ברבי חנינא אמרו: אף המקדים להפריש תרומה לפני שהפריש ביכורים, לוקה, אף שלא עשה מעשה. ויבואר בהמשך.**

מבארת הגמרא את דברי רבי יוסי הגלילי.

**נשבע - מנלן, מנין שלוקה?**

**אמר רבי יוחנן משום רבי מאיר** <sup>75</sup> **: אמר קרא [שמות כ] "לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא, כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא". ודרשינן, רק** <sup>76</sup> **ביתדין של מעלה -**

<sup>75</sup> גירסת הגמרא במסכת שבועות [שם] "רבי שמעון בן יוחאי". <sup>76</sup> פירוש: לא הוצרך הכתוב לומר כי לא ינקה ה' הפושעים והמורדים, כי "כל האומר הקדוש ברוך הוא וותרן הוא וכו'" [בבא קמא נ א], אלא, בא לעורר בית דין של מטה שישתדלו לנקותו על ידי מלקות. **שיטה מקובצת** בשם הרב מעילי ז"ל.

**אין מנקין אותו. אבל בית דין של מטה מלקין אותו** ארבעים מלקות, ומנקין אותו, ומתכפר לו.

ומקשינן: **אמר ליה רב פפא לאביי**: ומנין לרבי יוחנן לדרוש כך, **ואימא**, הרי יש לפרש שלא תיהוי ליה נקיות כלל, ובית דין של מטה אין מלקין אותו?

ומתצינן: **אמר ליה אביי לרב פפא**: **אם כן**, אם כדבריד, שאין לו נקיות כלל, **לכתוב קרא "לא ינקה"**, **ולישתוק**, ולא יאמר יותר. **"ה" - "למה לי? למה כתבה התורה "לא ינקה ה"?"** אלא, כדי ללמדנו, כי רק **"ה"**, כלומר, **בית דין של מעלה, הוא דאין מנקין אותו. אבל בית דין של מטה מלקין ומנקין אותו.** 77

77. הקשה בספר **קדשי דוד**, אם כן מה החומר באיסור שבועה? כלומר, הרי "פשוטו של מקרא" הוא, שאיסור לישבע לשוא חמור מאוד עד כדי שאין הקדוש ברוך הוא מנקה כשם שהוא מנקה על שאר עבירות בתשובה ובכפרה, ועיין גמרא יומא [פו א]. ואם כדברי הגמרא שלוקה ומתנקה, מהי חומרתו של איסור שבועה? ומתוך, שהכוונה היא: **אם בית דין לא ינקו אותו**, לא ינקה אותו ה', ואינה כשאר עבירות המתכפרות בתשובה.

הפסוק שהביאה הגמרא "לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא, כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא", עוסק ב"שבועת שוא", שנשבע לשנות את הידוע לאדם. כגון, שנשבע על העמוד של אבן שהוא של זהב. אבל יש גם "שבועת שקר", כגון שנשבע שיאכל היום, ועבר היום ולא אכל, או נשבע שלא אוכל, ואכל. והוא מה שנאמר בספר ויקרא [ה ד] "או נפש כי תשבע לבטא בשפתים להרע או להיטיב". ומשמע שנשבע על דבר שלהבא. ודינו מבואר [שם ה] בתורה "והיה כי יאשם לאחת מאלה, והתודה אשר חטא עליה והביא את אשמו". דהיינו, שאם עשה כן בשוגג חייב להביא קרבן עולה ויורד [עני ועשיר].

ונחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא [שבועות כה א] בנשבע ל"שעבר", כגון, "אכלתי", ולא אכל, או "לא אכלתי", ואכל. רבי עקיבא מחייב קרבן מדרשת הכתובים. ורבי ישמעאל פוטר.

הנשבע שבועת שוא במזיד - ענוש מלקות, והוא מה שדרשה הגמרא ממה שאמרה התורה "כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא", ודרשינן "אבל בית דין של מטה מלקין אותו ומנקין אותו".

ועתה דנה הגמרא מנין שלוקין גם על שבועת שקר. שהרי מדברי רבי יוסי הגלילי משמע שעל כל שבועה לוקין, בין על שבועת שוא ובין על שבועת שקר.

**אשכחן**, מהדרשה הנזכרת מצאנו מקור לכך שלוקין על **שבועת שוא**, אבל **שבועת שקר**, **מנלן**, שלוקין עליה? ומסקינן: **רבי יוחנן דידיה**, בעל השמועה עצמו, **אמר**: אמרה התורה [שם] **"לשוא" "לשוא" שני פעמים**, "לא תשא... לשוא, כי לא ינקה... לשוא", ודרשינן, **אם** ה"לשוא" השני **אינו ענין לשבועת שוא**, שהרי כבר



אמור "לשוא" הראשון לגבי שבועת שוא, **תניהו ענין לשבועת שקר**, כדי לדרוש **דלוקה**.

**מתקיף לה רבי אבהו: שבועת שקר היכי דמי?** באיזה שבועת שקר דרש רבי יוחנן שלוקין עליה אף על פי שאין בה מעשה?

**אי נימא**, אם נאמר, **דאמר** "שבועה שלא אוכל", ועבר על שבועתו, **ואכל**.

הרי אי אפשר לומר כך. **כי התם, מעשה קא עבד!** <sup>78</sup> ועל לאו שיש בו מעשה ודאי לוקים?!

<sup>78</sup>. גירסת השיטה מקובצת והב"ח.

**ואלא**, שמא תאמר בכגון, **דאמר** "שבועה שאוכל היום", ועבר היום **ולא אכל**, ולא עשה מעשה -

הרי אי אפשר לומר כן, שהרי **ההוא, מי לקי?!**

**והא איתמר**, האומר **שבועה שאוכל כבר זה היום**, ועבר היום **ולא אכל**, **רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש דאמרי תרווייהו**, <sup>79</sup> **אינו לוקה** על עבירת לאו של "לא תשא". <sup>80</sup> **רבי יוחנן אמר: אינו לוקה** משום **דלאו שאין בו מעשה הוא**. <sup>81</sup> **וכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו**.

<sup>79</sup>. גירסת הגמרא במסכת שבועות. <sup>80</sup>. רש"י פסחים [סג ב]. <sup>81</sup>. רבי יוחנן אינו פוטר משום "התראת ספק", כי הוא סובר "התראת ספק שמיה התראה". ואילו ריש לקיש אינו פוטר משום "לאו שאין בו מעשה", משום שסובר שלוקין על לאו שאין בו מעשה. רש"י מכות [טז א].

**וריש לקיש אמר: אינו לוקה, משום דהתראתו שמתרין אותו לאכול לקיים** שבועתו, **הוה ליה התראת ספק**, כי הנשבע יכול לומר שאינו חושש להתראה זו כי עדיין יש לו שהות עד סוף היום. ואפילו אם עבר היום ולא אכל, יכול לומר ששכח מההתראה ולא נזכר, לא בשבועה ולא בהתראה, עד שעבר היום. <sup>82</sup> **וכל התראת ספק שבשעת ההתראה יש ספק אם יעבור אם לא, אינה התראה, ואין לוקין עליו**.

<sup>82</sup>. ואין המתרה יכול לכיין שיעבור היום ב"תוך כדי דבור" של התראה. רש"י שבועות [שם]. כלומר, ההתראה צריכה להיות סמוך מאוד לעשיית העבירה בשיעור "תוך כדי דיבור". והמתרה אינו יכול לכיין בסוף היום את הרגע שהוא סמוך לשקיעת החמה, ושלא יקדים שיעור זמן זה משעת ההתראה עד שקיעת החמה. וביתר ביאור: התראה על **מעשה עבירה בפועל** יכולה להיות סמוך מאוד להמעשה. מה שאין כן התראה על **חוסר מעשה** והמעשה תלוי בזמן, אין רגע מדויק שעליו אפשר לומר שעתה עובר על העבירה. ובשיעורי **רבי משולם דוד הלוי**, מקשה, שאף שאינו יכול לכיין שעת "סוף היום", מכל מקום, הלא יתכן שנשבע שיאכל עד שעה מסיימת ביום, ושעה זו יכול המתרה לכיין?

ומקשה רבי אבהו, באיזה אופן אמר רבי יוחנן, שלוקין על שבועת שקר?

**אלא, אמר רבי אבהו: תהא, תהיה שבועת שקר זו שדיבר עליה רבי יוחנן, במי שנשבע ואמר "אכלתי", והוא לא אכל. וכן במי שאמר "לא אכלתי", והוא כן אכל. ושתי שבועות הללו הן על "לשעבר", כך שבשעת השבועה הוא שיקר ועבר על הלאו של "לא תשא". ובאופן הזה אמר רבי יוחנן שלוקין עליהם אף על פי שלא עשה מעשה. אבל הנשבע שיאכל היום ולבסוף לא אכל, פטור ממלקות, מפני שבמניעת האכילה לא עשה מעשה.**

ודנה הגמרא: **ומאי שנא דקא מרבה "אכלתי" "ולא אכלתי" יותר מאשר "אוכל"**

- **ולא אכל**. כלומר, מדוע חייב מלקות ב"אכלתי" ו"לא אכלתי", ואילו בלהבא כשנשבע "אוכל" ולבסוף לא אכל אינו לוקה אף לדברי רבי יוחנן? והרי בשניהם אין שום מעשה?

ומתריצין: **אמר רבא: בפירוש ריבתה תורה שבועת שקר דומיא דשבועת שוא**, במה שהתורה ריבתה שקר באמרה "לשוא לשוא" שתי פעמים בתוך פרשת שבועת שוא, <sup>83</sup> כדי ללמדנו: **מה שוא**, כמו ששובעת שוא היא תמיד שבועה על **לשעבר**, שהרי כאשר נשבע על עמוד של אבן שהוא של כסף הוא נשבע "לשעבר", על עמוד אבן שכבר היה של אבן לפני שבועתו, הלכך, **אף שבועת שקר**, חייב מלקות על **לשעבר**, כגון, הנשבע אכלתי, והוא לא אכל. מה שאין כן הנשבע שיאכל, שהיא שבועה על להבא, ולבסוף לא אכל, אינו חייב מלקות, כי באי אכילתו הוא לא עשה מעשה. <sup>84</sup>

<sup>83</sup> כך פירש רש"י כאן ובשאר מקומות. והתוס' [שבועות ג ב] מקשים על פירוש זה, כי אין זה "בפירוש". ומביאים תוס' בשם רבינו חננאל המפרש: בלוחות הראשונים [שמות כ] כתיב "לא תענה ברעך עד שקר". ובלוחות האחרונים כתיב [דברים ה] "לא תענה ברעך עד שוא" - ללמד דשוא ושקר אחד הוא. <sup>84</sup> לסיכום: על שבועת שוא - לוקה, אף על פי שאין בו מעשה, מגזירת הכתוב "כי לא ינקה". וכן על שבועת שקר על לשעבר, "אכלתי" ו"לא אכלתי", לוקה מריבוי הכתוב "לשוא לשוא". ובנשבע להבא, "לא אוכל" ואכל, חייב מלקות, ואין בכך שום חידוש, מאחר שעשה מעשה. וב"אוכל" ולא אכל, פטור ממלקות, מפני שאין בו מעשה, ולא נתרבה מ"לשוא לשוא" והר"י מיגש [שבועות שם] מבאר: כי רבי רחמנא לאו דשבועה, שאין בו מעשה, למלקות, הני מילי שבועת שוא, כיון שהיא לשעבר נמצא שבעת השבועה הוא מתחייב. הלכך, אף על פי שאין בה מעשה רבה, מכל מקום, הא איכא מעשה זוטא, שהיא הקצת [דיבור] שפתיים, משום הכי רבייה רחמנא למלקות. אבל "אוכל" ולא אכל, שאינו מתחייב משעת השבועה, כדי שתאמר הרי יש בה הקצת שפתיים כלל, נמצא שאין שם לא מעשה רבה ולא מעשה זוטא, כי הא לא רבייה רחמנא למלקות.

**איתיביה רבי ירמיה לרבי אבהו מהמשנה במסכת שבועות [כז ב], להקשות על דברי רבי אבהו, המפרש דברי רבי יוחנן שלוקין על "אכלתי ולא אכלתי".**

דתנן, האומר **"שבועה שלא אוכל ככר זו, שבועה שלא אוכלנה, שבועה שלא אוכלנה"**, ואכלה, אף על פי שאמר שלש שבועות, **אינו חייב**, אלא משום שבועה אחת. **85**

**85.** הטעם שאינו חייב על השניה והשלישית, מבואר שם: מפני שאין שבועה חלה על שבועה. אלא, שאם נשאל לחכם על שבועה אחת חלה השניה. ועיין עוד בתוס' ד"ה שבועה שכתבו חידוש נוסף שמשמיעה לנו המשנה.

ומסיימת המשנה: **וזוהי שבועת ביטוי** שעליה אמרה התורה [ויקרא ה'] **"לבטא בשפתים להרע או להיטיב" שחייבין עליה, על זדונה**, על עוברו במזיד, חייב **מכות** ארבעים, **ועל שגגתה, חייב קרבן עולה ויורד**.

ומדייק רבי אבהו: מה שאמרה המשנה **"זוהי"**, **למעוטי מאי?** מה באה למעט שאינו חייב מלקות על זדונו, האם **לאו, למעוטי "אכלתי ו"לא אכלתי"**? שאף על גב שהוא שבועת ביטוי, מכל מקום, **לא לקי**, משום שנאמר בתורה **"להרע או להיטיב"**, שמשמעותו להבא, ולא לשעבר, כגון **אכלתי ולא אכלתי**. **86**

**86.** כך כתב רש"י. והשפת אמת כתב שהם דברים שאי אפשר להלמס, שהרי מה שאמרה התורה **"להרע או להיטיב"** שהוא **"להבא"**, לענין קרבן נאמר ולא לענין מלקות, וכל הטעם לפטור **"אכלתי ולא אכלתי"**, הוא, מפני שהוא לאו שאין בו מעשה. וזה הרי כל השקלא וטריא בגמרא, אם לפטור מטעם לאו שאין בו מעשה, ולא משום שאמרה התורה **"להרע או להיטיב"**. ועיין שם שמציע גירסא אחרת ברש"י.

וחוזרת הקושיה: על איזה שבועת שקר אמר רבי יוחנן שחייב עליה מלקות? ודחינן: **לא!** על **"אכלתי ולא אכלתי"** אכן לוקה כדברי רבי יוחנן, מפני שנאמר **"לשוא לשוא"**. אלא, כך מתפרשת המשנה: **זו היא דעל שגגתה מייתי [מביא] קרבן. אבל "אכלתי ולא אכלתי"**, **לא מייתי קרבן**.

**ומני**, משנתו של מי היא? **רבי ישמעאל היא, דאמר, אינו חייב קרבן על שבועת שקר אלא בנשבע על העתיד לבא**, דהיינו, **"אוכל" ו"לא אוכל"**.

**אבל, מילקא לקי**, כדברי רבי יוחנן.

ומקשינן: **אימא סיפא**, אמור את המשך דברי המשנה, שם מבארת המשנה באריכות הלכות שבועת שוא, כגון הנשבע לשנות את הידוע לאדם, על עמוד של אבן שהוא של זהב, ועוד. ומסיימת המשנה:

**זוהי שבועת שוא שחייבין על זדונה מכות, ועל שגגתה פטור מקרבן עולה ויורד**.

ומדייקת הגמרא: מה שאמרה המשנה "זוהי", למעוטי מאי, מה היא באה למעט?  
האם לאו, למעוטי "אכלתי ולא אכלתי", ובאה להשמיענו דלא לקי.

וקשה על מה שאמר רבי אבהו שלוקין על "אכלתי ולא אכלתי"! ודחינן: לא! על "אכלתי  
ולא אכלתי" אכן לוקה כדברי רבי יוחנן, אלא כך מתפרשת המשנה: זוהי, דעל שגגתה  
פטור מקרבן. אבל "אכלתי ולא אכלתי", מייתי [מביא] קרבן.

ומני, משנתו של מי היא? רבי עקיבא היא, דאמר: מביאין קרבן על שבועת שקר  
של לשעבר 87.

87. אבל על שבועת שוא, אף על פי שהוא לשעבר - מודה רבי עקיבא שאינו מביא קרבן, כמבואר במסכת  
שבועות [כו א]. רש"י [שם].

ותמהינן: והא אמרת: רישא רבי ישמעאל היא, וכי רישא רבי ישמעאל וסיפא רבי  
עקיבא!?

הגמרא חוזרת בה: אלא, מדסיפא רבי עקיבא 88 - רישא נמי רבי עקיבא -

88. וכתבו שם התוס', שניחא להגמרא להעמיד המשנה כרבי עקיבא, משום ש"סתם משנה" נשנו  
לשיטתו, כמבואר במסכת סנהדרין [פו א].

ורישא שאמרה: שבועה שאוכל... זוהי שבועת ביטוי שחייבין על זדונה מכות ועל שגגתה  
קרבן עולה ויורד - לאו למעוטי "אכלתי ולא אכלתי", כי לדעת רבי עקיבא, אכן  
מביא קרבן על "אכלתי ולא אכלתי" -

אלא, למעוטי, הנשבע "אוכל" - ולבסוף לא אכל, שאינו חייב מלקות על זדונו,  
כדברי רבי יוחנן, מפני שהוא לאו שאין בו מעשה, כמבואר. וכך מתפרשת המשנה: זוהי,  
כשאמר "שבועה שלא אוכל" ועבר על שבועתו ואכל - שחייבין על זדונה מכות, מפני  
שעשה מעשה, אבל ב"שבועה שאוכל" ולבסוף לא אכל, אינו לוקה, משום שהוא לאו שאין  
בו מעשה 89.

89. מבואר על פי גמרא מפורשת בשבועות [שם]. וכתבו המפרשים, עיין צאן קדשים והגר"א וחק נתן  
ורש"ש כי מה שכתוב כאן ברש"י ד"ה ומאי שנא, והעתיקו התוס', שאוכל ולא אכל פטור מקרבן, הוא  
טעות מוכחת, שהרי מעולם לא נחלקו בדבר זה, ועל להבא אמרה התורה במפורש "להרע או להיטב"  
וחייב להביא קרבן.

ודנה הגמרא: ומאי שנא. למה ברישא ממעטינן "אוכל" ולא אכל, שאינו חייב מלקות,  
ואילו בסיפא ממעטינן "אכלתי ולא אכלתי" שחייב קרבן אליבא דרבי עקיבא? והרי יתכן  
שגם הרישא ממעט "אכלתי ולא אכלתי" ממלקות, שלא כדברי רבי אבהו. ועדיף לפרש  
כן, כי אז גם הרישא וגם הסיפא ממעטים "אכלתי ולא אכלתי". הרישא ממעט שאינו  
לוקה, ואילו הסיפא ממעט שאינו פטור מקרבן, אלא חייב כדברי רבי עקיבא 90?

90. על פי הגהות הב"ח במסכת שבועות [שם]. ועיין בתוס'.

ומתצינן: **מסתברא** 91, מסתבר לפרש כן, **משום דהרישא קאי ב"לא אוכל" שהוא שבועת שקר על להבא, לכן ממעט "אוכל" הדומה לה שהיא גם כן להבא -**

91. גירסת הגמרא שם.

וכי ברישא שהיא **קאי בלהבא - ממעט "אכלתי ולא אכלתי"**, שהיא שבועה על **לשעבר!?**

שנינו לעיל: חוץ מנשבע, **ומימר**, ומקלל חבירו בשם.

**אמר ליה רבי יוחנן לתנא** ששנה לפניו דברי רבי יוסי הגלילי: **לא תתני "ומימר"**, אל תשנה "מימר" בין הלאוין שאין בהן מעשה, **משום דבדבורו עשה מעשה**, שעושה מחולין קדשים. 92

92. מבואר לעיל.

שנינו לעיל שאין לוקים על עבירה שהיא בלי מעשה, חוץ משלשה, וביניהם: **המקלל את חבירו בשם.**

ודנה הגמרא: **מנלן**, מנין לנו שלוקה על אף שלא עשה מעשה?

**אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא: אמר קרא** [דברים כח] **"אם לא תשמור לעשות את כל דברי התורה הזאת, הכתובים בספר הזה, ליראה את השם הנכבד והנורא הזה - את ה' אלהיך"**. והיינו, שאינו מתיירא מה', ולכן הוא מוציא את שמו לבטלה. וכן המקלל את חבירו בשם ה', הרי הוא מוציא שם שמים לבטלה. 93 **וכתיב**, שם בהמשך, **"והפלא ה' את מכותך"**.

93. מדברי רש"י כאן, וכן בד"ה אפילו שבועת אמת, משמע, שבמקרא זה כלול גם "אזהרה" [עיין תוס' ד"ה ומקלל], שהרי לכל עונש שבתורה צריך שיוקדם לו אזהרה. וצריך לפרש דבריו, שהוא רק להזהר אמינא של הגמרא, שהרי במסקנה דחתה הגמרא שאין לומר כן, מפני שהוא אזהרת עשה [לפי גירסת הגר"א].

ודרשינן, **הפלאה זו** ["והפלא"], **איני יודע מהו פירושה**. אך **כשהוא אומר** במקום אחר [דברים כה] בפרשת מלקות, **"והפילו השופט והכהו לפניו"**, **הוי אומר, "הפלאה", זו מלקות.**

אך תמהה הגמרא: מנין לנו להעמיד את הכתוב במקלל חבירו בשם ה'? **אימר**, הרי יתכן שבא הכתוב הזה לומר, כי **אפילו** 94 הנשבע **שבועת אמת**, ועשה זאת בשם ה' - ילקה.

ועל שבועת אמת מזהירה התורה, שלא ישבע בה בשם ה', 95 ואומרת, כי כאשר יעבור על הלאו וישבע בשם ה', יתחייב מלקות, כמו שנאמר "והפלא ה' את מכותך".

94. **השפת אמת** [ועיין בהשמטות **שיטה מקובצת**] מדייק מלשון "אפילו" שהגמרא לא רצתה לומר שהמקלל לא יתחייב מלקות, אלא **שגם** הנשבע שבועת אמת יתחייב. והקשה: ואימא הכי נמי, ילקה גם המקלל וגם הנשבע שבועת אמת, ומה מפריע לנו אם למדים עוד דין ממקרא זה, הלא העיקר שהבאנו מקרא לחיוב מלקות במקלל חבירו בשם למרות שהוא לאו שאין בו מעשה? ומתרץ, שאם הנשבע שבועת אמת חייב מלקות, קשה **על מאמרו של רבי יוסי הגלילי** [ולא על דרשות הכתובים!]: למה לא אמר בפשיטות "חוץ מן הנשבע", וזה כולל שבועת שקר ושבועת אמת, וכל שכן שזה כולל המזכיר שמו הקדוש על הקללה, ולמה חזר ומנה "והמקלל את חבירו בשם". תוספת לביאורו: נשבע בשם ה' בשקר, ודאי שחמור ממקלל חבירו בשם, שהרי אומר "כשם שה' אמת כן הדבר שאני נשבע עליו - אמת", וכשנתברר שאינו אמת, הריהו ח"ו כמכחיש מציאותו יתברך ויתעלה שמו. מה שאין כן, לפי "הוה אמינא" זו, שלוקה גם על שבועת אמת, אין בעצם דבריו עוול, אלא שעם כל זאת אסרה התורה להזכיר שמו יתברך אפילו על האמת. ואם נניח כך, ברור שהמקלל חבירו בשם גרוע משבועת אמת, ומרוב פשיטותו לא היה לו להזכיר "מקלל חבירו בשם". 95. משמע מדברי **רש"י** שהאזהרה על כך היא ממקרא זה עצמו. אבל **השיטה מקובצת** מביא מקראות אחרים שבהם נאמר מצות "יראת ה'", והנשבע אינו ירא את ה'. וברור שמקראות אלו הם "אזהרת עשה" ואינם אזהרה כלל לפי מסקנת הגמרא לקמן, אלא שהגמרא עדיין לא חידשה דבר זה.

ותמהה הגמרא על הקושיה הזאת: וכי אפשר לומר שיהיה חייב מלקות על שבועה בשם ה' אפילו היא שבועת אמת?! והרי **בהדיא כתיב** בפרשת שומרים [שמות כב] **"שבועת ה' תהיה בין שניהם"**, הרי שהתורה התירה לישבע שבועת אמת בשם ה'! ומבאר המקשן קושייתו: **אימר**, יתכן לומר, שמוזהר האדם שלא להשבע אפילו שבועת אמת בשם ה', ולוקה על שבועת אמת כאשר נשבע אותה בשם ה'. ומה שאמרה התורה "שבועת ה' תהיה בין שניהם", **הני מילי**, דברים אלו אמורים, רק בכדי **לפייס את חבירו**, התובע ממנו את פקדונו, והוא אינו רוצה לשלם, שאז יכול הוא לפטור עצמו בשבועה בשם ה'. **אבל**, מכל מקום, **מילקא לילקי** על שבועתו, על כך שהביא עצמו לידי שבועה בשם ה', כיון שהיה יכול למנוע עצמו משבועה על ידי תשלום ממון לתובע. 96 וחוזרת הקושיא: מנין שבא הכתוב הזה להזהיר על מקלל חבירו בשם, ולא בא הכתוב להזהיר על שבועת אמת?

96. כן פירש **רש"י**. וביותר מפורש בפירוש **רבינו גרשום**. ולפי פירוש זה משמע, שהגמרא רצתה לומר שעל שבועת הדיינים ילקה. והדברים צריכים ביאור: איך עלתה על דעת המקשן לומר, שהתורה מחייבתו שבועה, והבית דין משביעין אותו, ויתחייב מלקות על שבועתו? אבל **הרמב"ן** בספר המצות [מצות עשה ז] כתב: אבל מילקא לקי, כלומר, שתהיה שבועת השומרים מותרת להפיס דעתו של בעל הבית, אבל ילקה על שבועת אמת **כשנשבע מעצמו שבועת ביטוי**.

ומתרצינן: **לא מצית אמרת** שחייבים מלקות על שבועה בשם ה' באמת, **דהא כתיב** [דברים ו] **"ובשמו תשבע"**, ומוכח שעל שבועת אמת לא הזהירה התורה.

ודוחה הגמרא: הכתוב **ההוא** "ובשמו תשבע", **מיבעי ליה**, נדרש לדרשה אחרת, **לכדרב גידל אמר רב** -

**דאמר רב גידל אמר רב:** <sup>97</sup> **מנין שנשבעין לקיים את המצות,** כדי שלא יוכל לחזור בו? <sup>98</sup> **שנאמר** [תהלים קיט] **"נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדקך"**. ועל כן <sup>99</sup> אמרה התורה "ובשמו תשבע", דהיינו, הישבע בשמו לקיים את המצוה.

<sup>97</sup> גירסת השיטה מקובצת. <sup>98</sup> כתב הרמב"ם במנין המצות [הקדמת ספר משנה תורה]: מצות עשה ז, להשבע בשמו, שנאמר "ובשמו תשבע". והשיגו הראב"ד: אינה מן המנין [כלומר, אין זה מצות עשה], אלא, בא להזהיר שלא ישבע באל אחר. וכן כתב הרמב"ם בספר המצות [מצות עשה ז]: היא שצונו להשבע בשמו כשנצטרך לקיים דבר מהדברים או להכחישו, כי בזה תהיה הגדולה והכבוד והעילוי, והוא אמרו יתברך "ובשמו תשבע". ומביא את סוגייתנו. דהיינו, הרמב"ם פירש דברי רב גידל שהוא מצות עשה. והשיגו הרמב"ן, שלא אמרו כן בגמרא אלא על דרך השקלא וטריא, אך אינה מצות עשה אלא רשות. וכן כתב בפירושו על התורה [דברים ו יג]. ומדברי רש"י במסכת חגיגה [י א] משמע שסובר כשיטת הרמב"ם, וזה פירושו על דברי רב גידל: מנין לקיים את המצוה, כלומר, מצוה שיהא אדם נשבע לקיים מצוה כדי שימהר ויזדרז לקיימה. ואילו בפירושו על התורה כתב, "ובשמו תשבע", אם יש בך כל המדות הללו, שאתה ירא את שמו, ועובד אותו, אז בשמו תשבע, שמתוך שאתה ירא את שמו תהא זהיר בשבועתך, ואם לאו, לא תשבע. ועיין שם בפירוש המזרחי. ועיין ברכת הזבח וצאן ק דשים. <sup>99</sup> ומאחר שמדברי דוד המלך אין ללמוד, מפני ש"דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינו", לכן דרשינן ממה שאמרה התורה "ובשמו תשבע". שיטה מקובצת.

וכיון שכונת הכתוב ההוא לומר שנשבעים לקיים את המצוות, אין ללמוד ממנו שמותר להשבע שבועת אמת בשם ה'. ולכן, אפשר לומר שהכתוב "והפלא ה'" מדבר על חיוב מלקות לנשבע שבועת אמת בשם ה'.

ומתריצין: **הא כתיב קרא אחרינא**, המתיר להשבע שבועת אמת בשם ה', <sup>100</sup> [דברים י] **"ובשמו תשבע"**. <sup>101</sup> ונמצא, שמקרא אחד של "ובשמו תשבע" בא ללמדנו את דין ה"נשבע לקיים את המצוה", ומקרא שני של "ובשמו תשבע" בא לומר את ההיתר לשבועת אמת בשם ה', <sup>102</sup> **אלא** מה שאמרה התורה "אם לא תשמור, והפלא ה' את מכותך", **למאי אתא? בהכרח שהוא בא להשמיענו חיוב מלקות למקלל את חבירו בשם**. והיינו, לחייבו מלקות אף על פי שלא עשה מעשה.

<sup>100</sup> ואינו המקרא הנ"ל, אלא שני פסוקים הם אחד בפרשת ואתחנן ואחד בפרשת עקב. <sup>101</sup> גירסת השיטה מקובצת והגר"א. <sup>102</sup> השיטה מקובצת מביא גירסא אחרת והיא גירסת הרמב"ן בספר המצות [מצות עשה ז] ובפירושו על התורה [דברים ו]. ולפי גירסא זו יש בתורה שלשה היתרי שבועה. א. לנשבע לקיים את המצוה. ב. לשבועת הדיינים. ג. שבועת אמת דחולין. וכך היא הגירסא: ההוא דרב גידל, מן "ובו תדבק" [דברים י] מפקא. אלא "ובשמו תשבע" דכתב קרא, למה לי? אם אינו ענין לשבועת הדיינים, דהא נפקא ליה מ"שבועת ה' תהיה בין שניהם", תנהו ענין לשבועה בעלמא [כלומר, שאינה שבועת הדיינים] דמותר. ואם אינו ענין לשבועה דמצוה [כלומר, לכדבר גידל אמר רב] דמותר, דהא נפקא ליה מן "ובו תדבק", תנהו ענין לשבועה דחולין [כלומר, שבועת הרשות שאינה כדי לזרו עצמו במצות] דשריא. "לירא את השם הנכבד והנורא, והפלא ה' את מכותיך" למה לי? שמע מינה לחיובי למקלל את חבירו בשם הוא דאתא. ועיין ברש"י.

ומקשינן: **ואימא**, אולי נאמר שהכתוב "אם לא תשמור, והפלא ה' את מכותך" בא לחייב מלקות **למוציא שם שמים לבטלה**, <sup>103</sup> ולא בא לחייב את המקלל בשם ה'?

103. הגרי"ז מבאר קושיית הגמרא על פי ביאורו, שעיקר יסוד חיוב למקלל חבירו בשם, הוא משום שאינו ירא את השם, על כן מקשה הגמרא שגם המוציא שם שמים לבטלה אינו ירא את השם.

ותמהינן על דברי המקשן: איך אפשר להעלות כן על הדעת, שהמוציא שם שמים לבטלה ילקה, ואילו המקלל את חבירו בשם לא ילקה? ומי גרע, וכי יתחייב פחות, מקלל את חבירו בשם - ממוציא שם שמים לבטלה?! ולכן, מבארת הגמרא את קושייתה: אנו, הכי קא קשיא לן, כך היא קושייתנו: אימא, מוציא שם שמים לבטלה תיסגי ליה במלקות, יהיה די לו בקבלת עונש המלקות, ובכך יתכפר על עבירתו. אבל מקלל חבירו בשם, כיון דעביד תרתי, שעשה שני איסורים, האחד, דקא מפיק [שמוציא] שם שמים לבטלה, והשני, שהוא קא מצער ליה לחבריה, לא תיסגי ליה במלקות, לא די לו כדי להתכפר על עבירתו בעונש מלקות בלבד?

## דף ד - א

ומתריצין [לפי הגירסה והפירוש הראשון של רש"י]: לא מצית אמרת. אי אפשר לומר כדבריו, שהמקרא "אם לא תשמור לעשות ליראה את ה'" בא לחייב מלקות למוציא שם שמים לבטלה בלבד. דהא כתיב 104 [ויקרא יט] "לא תקלל חרש". ומשמע, בין המקללו סתם ובין המקללו בשמו של השם, עבר על הלאו.

104. גירסת השיטה מקובצת.

ועתה, אי אמרת בשלמא, שהמקרא "אם לא תשמור לעשות ליראה את ה'", והפלא" בא לחייב מלקות למקלל את חבירו בשם, הרי אזהרתיה, האזהרה למקלל את חבירו בשם היא מהכא, מכאן אזהרתו 105 ממה דכתיב "לא תקלל חרש" 106 -

105. לפי הכלל שכל עונשי בית דין שבתורה צריך שיוקדם להם "אזהרה". 106. ולא דוקא חרש כמבואר לקמן בפירושו השני של רש"י על פי הגמרא במסכת סנהדרין. וזה לשון הרמב"ם [פרק כו מהלכות סנהדרין הלכה ב]: ולמה נאמר חרש? שאפילו זה שהוא אינו שומע ולא נצטער בקללה זו - לוקה על קללתו.

אלא אי אמרת, שהמקרא "אם לא תשמור... והפלא..." בא לחייב מלקות למוציא שם שמים לבטלה, קשה: אזהרתיה מהכא, היכן מצינו שהזהירה התורה על כך, כדי שנוכל לומר שבמקרא זה חייבה אותו התורה עונש מלקות?

ובקיצור: לא מצינו "אזהרה" למוציא שם שמים לבטלה, לפיכך אי אפשר לומר שחייב עונש. 107



**107. סיכום** הפירוש הראשון של רש"י: המקשן הציע שתי הצעות: האחת, שמוציא שם שמים לבטלה יתחייב מלקות, ממקרא שנאמר "אם לא תשמור, והפלא". והשניה, שמקלל חברו בשם ייענש בעונש חמור יותר ממלקות. והתוצן תירץ תירוץ אחד, והוא שולל מכל וכל את ההצעה הראשונה, מפני שאין בתורה אזהרה למוציא שם שמים לבטלה. **הקדמה** לפירושו השני של רש"י: התוצן מתרץ שני תירוצים. בתירוץ ראשון הוא שולל את ההצעה השניה, ומוכיח שמקלל חברו בשם לוקה, וכמו שיבואר. ובתירוץ השני הוא שולל את ההצעה הראשונה, כמו בפירוש הראשון של רש"י. על פי ה**ברכת הזבח** וה**צאן קדשים** וה**חק נתן** וה**עולת שלמה**.

ומתוצינן: **108 לא מצית אמרת** שמקלל חברו בשם ייענש בעונש חמור יותר ממלקות, ובודאי שמתכפר במלקות בלבד.

**108.** לפי פירושו של רש"י מפי רבי יצחק ברבי מנחם ז"ל

**דכתיב "לא תקלל חרש"**, ומפסוק זה דרשו חכמים במסכת סנהדרין [סו א] דרשת "בנין אב משני כתובים". **109** נאמר לאו במקלל את החרש, והוא הגרוע בעם, כלומר, אומללים שבעם, ונאמר [שמות כב] "ונשיא בעמך לא תאור" והוא החשוב בעם, ומשניהם למדים לאו למקלל את חברו. ושם גם למדים שהיינו דוקא במקלל בשם השם, ממה שאמרה התורה במקלל אביו ואמו [ויקרא כד] "בנקבו שם" -

**109.** רש"י.

וכשם שבנשיא אינו ענוש אלא מלקות בלבד **110** אף כשמקללו בשם השם - כן מקלל חרש [או שאר איש מישראל הפחות מנשיא וחשוב מחרש] אינו ענוש יותר ממלקות.

**110.** הקשו **החק נתן** וה**רש"ש**: מנין הפשיטות שאינו ענוש עונש חמור ממלקות. הלא על זה אנו דנים שהמקלל אפילו את חברו בשם לא תיסיגי ליה במלקות, וכל שכן המקלל את הנשיא? ועיין **בקדשי דוד ועולת שלמה**.

הלכך, אי אפשר לומר כקושית המקשן, שמקלל חברו בשם לא תיסיגי ליה במלקות.

**ואי בעית אימא**, **111** אי אפשר לומר שמוציא שם שמים לבטלה ייענש מלקות, כי, **בשלמא** אם המקרא "אם לא תשמור, והפלא" בא לחייב מלקות **למקלל את חברו**, שפיר לומר כן, **ואזהרתיה מהכא**, מצאנו לו בתורה אזהרה - **דכתיב "לא תקלל חרש"** -

**111.** כך הגירסא לפי פירוש זה.

**אלא אי אמרת** שהמקרא "אם לא תשמור... והפלא" בא לחייב מלקות **למוציא שם שמים לבטלה**, קשה, **אזהרתיה מהיכא**, לא מצאנו בתורה שהוזהר על כך?

ומוכרח לומר שהתורה מחייבת מלקות למקלל את חברו בשם.

ומקשינן על מה שתירצה הגמרא [לפי שני הפירושים] שלא מצאנו בתורה אזהרה למוציא שם שמים לבטלה: **אלמה לא**, וכי למה לא מצאנו?

**והא כתיב** [דברים ו'] **"את ה' אלהיך תירא, ואותו תעבוד"**, והוא אזהרה למוציא שם שמים לבטלה.

ומתרצינן: המקרא **ההוא - אזהרת עשה הוא**. כלומר, לא נאמר הלשון "לא" או "אלי", או אחת מלשונות האזהרה, אלא בלשון "עשה", ואזהרת עשה לאו שמה אזהרה **112**.

**112**. כך היא גירסת הגמרא ופירוש רש"י על פי הצאן קדשים. [בלשון רש"י יש כמה גירסאות ותיקונים מהמפרשים]. אבל הגר"א מגיה קושית הגמרא [על פי גירסתו ברש"י]: **אלמה לא? והא כתיב "אם לא תשמור לעשות: ליראה את השם הנכבד והנורא הזה את ה' אלהיך"**. וממה שנאמר "לא תשמור" וקיימא לן [מכות יג ב] שכל מקום שנאמר "השמר" הרי הוא אזהרת לא תעשה. ועל כך נאמר "ליראה את השם הנכבד". ורצה המקשן לומר שמכאן מצאנו אזהרה למוציא שם שמים לבטלה. ומתרצת הגמרא: **ההוא, אזהרת עשה הוא**. כלומר [בתוספת ביאור על פי השיטה מקובצת]: עד כאן לא מצאנו ש"השמר" הוא אזהרת לא תעשה, אלא כשהתורה כותבת בלשון **ציווי** כגון: מה שאמרה התורה [דברים כד] "השמר בנגע צרעת", דהיינו שהתורה מזהירה לא לתלוש נגע [מכות כב א], מה שאין כן מקרא זה לאו נאמר בלשון ציווי. [ועיין בתוס' ד"ה ומקלל ובהערות שם]. ונראה להכריח גירסת הגר"א, כי לעיל הובאה שיטת רש"י, שלכאורה משמע מדבריו שהגמרא ידעה מ"הוה אמינא" זו ללמוד אזהרה מ"אם לא תשמור", ועתה חוזרת בה הגמרא. וזה מתאים עם גירסת הגר"א. מה שאין כן לגירסת הצאן קדשים, שהגמרא רוצה להביא אזהרה מ"את ה' אלהיך תירא", והגמרא מסיקה שאין במקרא זה אזהרה, הרי מעולם לא חזרה בה הגמרא מה"הוה אמינא" שיש ללמוד אזהרה מ"אם לא תשמור", ומקרא זה בודאי יש בו הרבה משמעות של אזהרה, יותר מ"את ה' אלהיך תירא", ובאיזה מקום דחתה הגמרא ל"הוה אמינא" זו, שרצתה ללמוד אזהרה מ"אם לא תשמור"?

הלכך, מה שנאמר "אם לא תשמור לעשות... והפלא ה' את מכותך", לא בא לחייב מלקות למוציא שם שמים לבטלה, שהרי לא מצאנו לו אזהרה, אלא למקלל חבירו בשם שמצאנו לו אזהרה.

שנינו לעיל: **משום רבי יוסי ברבי חנינא אמרו: אף המקדים תרומה לביכורים** **113**. והבינה הגמרא, שרצונו לומר, שהמקדים תרומה לביכורים לוקה, אף על פי שאין בו מעשה.

**113**. מדברי רש"י משמע שהיה לו גירסא אחרת, ועיין בשיטה מקובצת [אות ד].

ודנה הגמרא: **מאי טעמא דרבי יוסי ברבי חנינא**, שאסור לעשות כן?

**אמר קרא** [שמות כב] **"מלאתך ודמעך לא תאחר"**, ודרשינן, **"מלאה" - אלו ביכורים**, ונקרא "מלאה" משום שתיכף כאשר התבואה מתמלאת ונגמרה מלאכתה, הוקבעה לחיוב ביכורים. **114** ו"דמעך" זו **115** **תרומה**, ולפי שהיא "מדמעת" [אוסרת

כשנתערבה בחולין, ואינה בטילה אלא כשיש מאה חולין כנגדה], נקראת "דימוע" בלשון התורה. 116

114. כן כתב רש"י. והקשה הגרי"ז: מה הוא ענין "גמר מלאכה" או "קביעות" לגבי ביכורים? בשלמא לגבי תרומות ומעשרות, שהפירות הם טבל, ואסור לאכלם עד שיפרישם, יתכן לומר שמשעת "מירוח", שהוא גמר מלאכתן, הרי הן טבל. אבל ביכורים לא שייך בהם כלל דין טבל, ולא דין גמר מלאכה? ועוד, הרי יכולים להפריש ביכורים בעוד הפירות מחוברין לאילן, ובעודן פגים ובוסר, כמו שאמרה המשנה [בכורים פ"ג מא]: כיצד מפרישין הביכורים? אדם יורד בתוך שדהו ורואה תאנה שביכרה וכו' קושרו בגמי, ואומר "הרי אלו ביכורים"? ועיין שם מה שתירץ. 115. גרסת השיטה מקובצת. 116. ראה בתוס' שהדימוע באחד למאה אינו אלא מדרבנן, ולכן פירשו פירוש אחר, ש"דמעך" משמעותו בין לח ובין יבש, שנוהג רק בתרומה ולא בביכורים. ורבינו גרשום מפרש בשם המכילתא: "מלאתך" - אלו הבכורים, שניטלת מן ה"מלאה". כלומר, בתחלה כשהכל עדיין מלא, שלא ניטל ממנו עדיין כלום. ו"דמעך" - זו תרומה, שניטלת מן ה"דמוע", מאחר שיש בהם חולין של ביכורים [כלומר, כבר הופרש מהם ביכורים] עם הטבל של תרומה [כלומר, עדיין הם טבולים לתרומה]. והשפת אמת מוסיף ביאור: מלאתך אלו הבכורים, שהמצוה לתת "ראשית" נקרא "מלאתך" שיקח הראשית לגבוה, ולא יעכב לעצמו כל ה"מילוי", רק יתן הראשית להחסיר המלאה. אבל תרומה שנוטל מתוך הקופה והכרי - נקראת "דמעך" שאין חלק גבוה מיוחד בפני עצמו.

**ואמרה התורה 117 "לא תאחר"** ה"מלאה" ל"דימוע", ומקודם יפריש ביכורים ואחר כך תרומה, וכשלא עשה כן, והקדים הפרשת תרומה לביכורים - עבר על לאו זה ולוקה 118.

117. גרסת הגאון יעב"ץ. 118. הגמרא הביאה את המקרא להוכיח שהוא לא תעשה. ומה שלוקים הוא משום שאינו לאו שאין בו מעשה, מפני שבדיבורו עבד מעשה, כמבואר בסוף הסוגיא. חק נתן ושפת אמת.

**איתמר**, שנינו בבית המדרש: אם הקדים תרומה לביכורים, נחלקו בדין זה שני אמוראים, והם: **רבי אלעזר ורבי יוסי ברבי חנינא**. חד, אחד משניהם ולא נתפרש מי, **אמר לוקה. וחד אמר אינו לוקה.**

ומאחר שלא נתפרש מי אמר לוקה ומי אמר אינו לוקה - אומרת הגמרא: **תסתיים**, אפשר ל"סיים" [להכריח] **דרבי יוסי ברבי חנינא, הוא דאמר לוקה.**

**מדאמר רבי יוסי ברבי חנינא: אף המקדים תרומה לביכורים.** ואמר זאת כהוספה על דברי רבי יוסי הגלילי, שאמר כל מצות לא תעשה שבתורה, לא עשה בו מעשה פטור, חוץ מנשבע ומימר ומקלל את חבירו בשם. ומשמע שבא להוסיף ולומר שגם על לאו של הקדמת תרומה לביכורים לוקין 119.

119. ובפשטות משמע כן, שהדברים מוסבים על היוצאים מן הכלל שלוקין עליהם, כי אם הדברים מוסבים על הכלל, דהיינו על הלאוים שאין לוקין עליהם, פשיטא! ומה הוצרך להשמיענו? ומה החידוש בלאו זה? ועיין במסקנת הגמרא, שבכל זאת יש חידוש לומר שאין לוקין, כמבואר שם.

ומקשינן: **אדרבה, תסתיים**, יש להכריח **דרבי אלעזר הוא דאמר לוקה.**

ומביאה הגמרא משנה במסכת דמאי [פרק ז משנה ו], ומאמרו של רבי אלעזר על דברי המשנה, להכריח שרבי אלעזר אמר לוקה:

### דתנן: היו לפניו שתי כלכלות [סלים] של טבל 120 -

120. ובתוס' ד"ה היו יבואר אם מדובר בטבל ודאי או בדמאי. וכן יבואר שם למה לא מתייחסת המשנה לתרומה גדולה.

ואמר, "מעשרות 121 של זו - בזו", כלומר, מעשר ראשון ומעשר שני [או לחילופין, מעשר עני] שאני חייב להפריש מכלכלה זו, יהיה מופרש בכלכלה זו השניה, 122 הראשונה מעושרת, 123 ומתוקנת מאיסור טבל, אף על פי שעדיין לא הוציא את המעשרות מהשניה 124 על הראשונה.

121. גירסת המשנה. 122. הביאור הוא לפי הגירסא בגמרא. ובפירוש רש"י יש לדון רבות. ויתכן שגירסתו במשנה היא "של זו לזו", דהיינו בהיפך: מן הראשונה לשניה. והמפרשים עוסקים להגיה דבריו, עיין שיטה מקובצת, והגהות הב"ח, ברכת הזבח, צאן קדשים וחק נתן. 123. כך היא גירסתנו וגירסת התוס' וכן הוא במשנה שם. וכתב השיטה מקובצת שרש"י לא גרס כאן ברישא "הראשונה מעושרת". ובפשוט אין נפקא מינה בין הגירסאות, והמובן אחד. והמלאכת שלמה כתב שם, שהלשון "הראשונה" דחוק הוא, מפני שבדין זה היה לו לומר "הכלכלה" מעושרת. וכן כתב השיטה מקובצת בהשמות. 124. מפני שתיקון הטבל הוא משעת קריאת שם מעשרות. כמו ששינוי [שם משנה ד] שבערב שבת בין השמשות התיירו לקרוא שם מעשר על מה שהוא עתיד להפריש מחבית היין, ושונה מאותה החבית בשבת, ויפריש במוצאי שבת את המעשר מן הנשאר בחבית. ואם התיירו לשנות אפילו מאותה חבית [כאשר היין מעורב מחולין ומעשר], כל שכן שמותר במקרה דידן, שכלכלה זו כולה חולין, ואין בה שום תערובת חולין ומעשרות. כך כתב רש"י. וכנראה [עיין שם בתפארת ישראל] שרצה לתרץ מה שהקשה שם הר"ש, פשיטא שהיא מעושרת, שהרי שני הכלים הם לפניו ואין כאן שום תערובת? לכן מבאר שהחידוש הוא שמותר לאכול מיד, ואחר כך יפריש. והר"ש שהקשה, צריך לומר, שסובר שגם בכך אין חידוש, שהרי אפילו בחבית יין התיירו. והר"ש עצמו מתרץ, שאכן אין חידוש, אלא נשנית כהקדמה לדינים שבהמשך המשנה.

וכן אם אמר "מעשרות של זו בזו, ושל זו בזו", שמעשרות של הראשונה תהא מן השניה, ושל השניה תהא בראשונה, הראשונה מעושרת, כמבואר שמעשרותיה הם בכלכלה השניה. אבל, והשניה אינה מעושרת, לפי שמיד שאמר "של זו בזו" נתקנה הראשונה ופירותיה פטורים מן המעשרות, נמצא, שכאשר חזר ואמר "ושל זו בזו", רצה להפריש מן הראשונה הפטורה על השניה החייבת, ואין בדבריו כלום, לפי שאין מעשרין 125 מן הפטור על החיוב. והשניה תתוקן רק כשיפריש [לאחר שיוציא את המעשרות של הראשונה] ממנה על עצמה, או שיפריש עליה מכלכלה אחרת. 126

125. רש"י כתב "תורמין", וכוונתו גם ל"מעשרין". 126. רמב"ם [סוף פרק ז מהלכות מעשר].

אבל אם אמר "שתי כלכלות אלו מעשרותיהם מעשר כלכלה בחברתה", כלומר, אלו שני המעשרות שאני עתיד להפריש מאלו שתי הכלכלות, יהיו מעשרות של כל אחת בכלכלת חברתה, הרי זה קרא שם. 127 כלומר, שתיהן מתוקנות, והפירות מותרים כבר באכילה, אף על פי שעדיין לא הוציא מהם את המעשרות, ואחר כך

יוציא. 128 ובאופן זה לא שייך לומר שאחת מהן אינה מעושרת הואיל והשניה פטורה ו"אין מעשרין מן הפטור על החיוב", כי שתיהן ניתקנו בבת אחת ובדיבור אחד, ואין כאן "מן הפטור על החיוב" אלא "מן החיוב על החיוב".

127. גירסת השיטה מקובצת על פי המשנה. 128. ובכל אחת השאיר מתחילה טבל כדי מעשרות חברתה. תוס'. עיין שם הכרחם לומר כן. הרע"ב בפירושו הראשון מבאר, שאכן כך יעשה, יפריש מכל אחת על חברתה. ובפירושו השני מבאר שיכול להפריש מאיזה מהן שירצה על שתיהן. ולכל הפירושים "קרא שם", ואינו יכול להפריש עליהן ממקום אחר. וכמו שכתב הרמב"ם בפירוש המשנה. ועיין ברמב"ם [שם הלכה יב-יג] ומה שכתב הגרי"ז. וזה לשון הגר"א בספרו שנות אליהו: קרא שם והוי כמו שמערב הכלכלות והמעשרות, ויכול לתרום מכל כלכלה שירצה, או מעט מזה וישלים משניה, כי הם נעשים כמעורבים לפי דבריו, רק לענין זה קרא שם, שלא יכול לתקן ממקום אחר, כי קבע מעשרותיהם בהם.

**ואתמר עלה,** 129 שנינו על שני הדינים הראשונים של המשנה: **רבי אלעזר אומר:** לוקה, מפני שהקדים מעשר שני שבה, של השניה, למעשר ראשון שבחבירתה. 130 כי סדר הפרשת ותיקון הפירות הוא כך: ביכורים, תרומה, מעשר ראשון, מעשר שני [או לחילופין, מעשר עני], כמו שיבואר לפנינו.

129. גירסת תוס'. 130. כך היא גירסת רש"י. כמבואר בפנים, שהקדים מעשר שני של השניה לפני שהפריש ממנה עצמה מעשר ראשון על החלק של מעשר שני. ועיין היטב בשיטה מקובצת בהשמטות. ובמלאכת שלמה [שם] גרס: מפני שהקדים מעשר שני של חברתה למעשר ראשון שלה. וגם לגירסת התוס': "מפני שהקדים מעשר שני שבה למעשר ראשון שבחברתה" צריך לפרש כן, וכוונתם "שבחברתה", ששתי הכלכלות נעשו כאחד. דברי שאול.

ופירות אלו [שכבר הופרשו מהם ביכורים ותרומה] טבולים הם למעשר ראשון ולמעשר שני, ואסור לאכלם עד שיופרש מהם מעשר ראשון בתחלה, ואחר כך מעשר שני.

ובכל הפרשת מעשרות בכלכלה אחת [לדוגמא, כשיש בה מאה פירות, מפריש תחילה עשרה למעשר ראשון. ומהתשעים הנותרים מפריש תשעה למעשר שני], עשרה הראשונים שהפריש למעשר ראשון, אינם טבולים למעשר שני, שאין עליהם חיוב תיקון והפרשה של מעשר שני, שהרי כך הוא הסדר שחייבה התורה, שאותם מפריש תחילה מכל הכלכלה, והם כולם מעשר ראשון.

וכן מהתשעה מעשר שני, אינו צריך להפריש מעשר ראשון, שהרי כבר הופרש מהם מעשר ראשון.

אך כאשר מפריש מכלכלה השניה על הראשונה, הרי כאשר מפריש את התשעה מהכלכלה השניה בתורת מעשר שני על הראשונה, עדיין לא הפריש מכלכלה השניה מעשר ראשון על תשעה אלו. ונמצא, שהפריש מעשר שני מפירות שעדיין לא הופרש מהם מעשר ראשון, ובכך הקדים מעשר שני למעשר ראשון, ועבר על "לא תאחר", ולוקה.

והוא הדין כשאמר "של זו בזו ושל זו בזו", שאמרה המשנה שהראשונה מעושרת ומעשרותיה הם בשניה.

[אבל כשאמר "כלכלה בחברתה", לא הקדים מעשר שני למעשר ראשון, מפני שמעשר שני משתי הכלכלות הופרשו יחד עם ניכוי המעשר ראשון מכלכלת חברתה].

שמה תאמר, הרי נאמרה רק אזהרה שלא להקדים תרומה לביכורים, אך מנין לאסור גם הקדמת מעשר שני למעשר ראשון?

תשובתך, כשם שהזוהרנו שלא להקדים תרומה מפני שהיא מדמעת, ונלמד מ"דמעך", כן אסור לאחר מעשר ראשון, לפי שגם הוא בכלל דימוע, שהרי בתוכו יש "תרומת מעשר", שגם היא מדמעת, ודינה כתרומה לכל הלכותיה. הלכך, אם הקדים מעשר שני למעשר ראשון, עבר על לאו זה, ולוקה.

לשון אחר: סדר ההפרשה נלמד במכילתא [משפטים פרשה יט] שמקודם מפרישין את החמור ואחר כך הקל, וכך שנינו: "מלאתך ודמעך לא תאחר", "מלאתך" אלו ביכורים הניטלין מהמלאה, ו"דמעך" זו תרומה. "לא תאחר", שלא תקדים מעשר שני לראשון וראשון לתרומה ותרומה לביכורים. אבל אינו יודע איזה מהם יקדים, אם תרומה לביכורים אם ביכורים לתרומה? אמרת: יוקדמו בכורים [שהם חמורים] משום שהם נקראים ארבעה שמות: ראשית, בכורים, תרומה ומלאה, לתרומה שאינה נקראת אלא שלשה שמות: ראשית, דמע ותרומה. ותוקדם תרומה שיש לה שלשה שמות, למעשר ראשון שאין לו אלא שני שמות: מעשר ותרומת מעשר. ויוקדם מעשר ראשון שיש לו שני שמות, למעשר שני שאין לו אלא שם אחד: מעשר.

מכאן אמרו: המקדים תרומה לביכורים ומעשר ראשון לתרומה ומעשר שני לראשון, אף על פי שהוא עובר בלא תעשה 131 - מה שעשה עשוי.

131. והוה אמינא שמעשיו אינם מועילים, וממילא לא איחר את המוקדם. צאן קדשים וזה ינחמנו על המכילתא.

והברייתא מסיימת: תלמוד לומר "מלאתך ודמעך לא תאחר". משמע שהלאו הוא על איחור של כל אחד מסדר זה, שלא יקדים הקל המאוחר לחמור המוקדם, ולא דוקא תרומה לביכורים.

ויש להסיק מדברי רבי אלעזר: **תסתיים!** מכאן ההכרח שרבי אלעזר הוא האמורא שאמר לוקה. כי כשם שאמר המקדים מעשר שני למעשר ראשון לוקה, כך המקדים תרומה לביכורים.

ומקשינן: **אלא**, אם רבי אלעזר הוא זה שאמר לוקה, מכלל, **שרבי יוסי ברבי חנינא** הוא **דאמר: אינו לוקה**. שהרי כך למדנו: רבי אלעזר ורבי יוסי ברבי חנינא, אחד מהם אמר לוקה, והשני אמר אינו לוקה - אם כן, **לימא**, האם נאמר, **קשיא דברי רבי יוסי ברבי חנינא אדרבי** [על דברי רבי] **יוסי ברבי חנינא**, האומר "אף המקדים תרומה לביכורים"?

## דף ד - ב

ומתרצינן: **לא** קשה. כי רבי יוסי ברבי חנינא לא אמר שהמקדים תרומה לביכורים "לוקה", אלא אדרבה, **רבי יוסי ברבי חנינא** אפטורא קאי, דבריו מוסבים על ה"פטור", **והכי קאמר**:

על מה שאמר רבי יוסי הגלילי **לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו**, אמרו האמוראים: **משום רבי יוסי ברבי חנינא אמרו: אף המקדים תרומה לביכורים אינו לוקה!**

והגמרא סברה, שאינו לוקה משום שהוא לאו שאין בו מעשה, ודנה הגמרא:

**ומאי שנא**, במה שונה "מימר" דלקי משום דבדיבורו עביד מעשה, שעושה קודש מחולין, כמבואר לעיל, הרי מקדים תרומה לביכורים, נמי לילקי, משום אותו הטעם, **דבדיבורו עשה מעשה**, שקורא עליה שם, ומביאה לקדושת תרומה, ולמה נחשב הדבר כלאו שאין בו מעשה?

ומתרצינן: **אמר רבי אבין**: פטור מלקות אינו משום שאין בו מעשה, אלא, **שאני התם**, שונה דין מקדים תרומה לביכורים, שהפטור הוא משום **ד"לאו שניתק לעשה" הוא** [ולקמן יבואר], שהלאו "מלאתך ודמעך לא תאחר" ניתק ל"עשה", **דכתיב** [במדבר יח] **"מכל מתנותיכם"** 132 **תרימו**, ודרשינן [לקמן ה ב] שאף על פי שהקדים מעשר לתרומה, עדיין חוזר ומפריש תרומה. 133 וכיון שחלה עליו מצות עשה, ניתק הלאו מחיוב מלקות על עבירת הלאו.

132. כך היא הגירסא. 133. וביתר דיוק: הגמרא דרשה [שבת קכו ב, ולקמן ה ב ומובא ברש"י על התורה], שאם הקדים לוי את הכהן, וקיבל מעשרות בכרי [אחרי מירווח] קודם שנטל כהן תרומה גדולה - צריך הלוי להפריש מן המעשר תרומה גדולה, ויחזור ויפריש תרומת מעשר. וכתב השיטה מקובצת, שאף על פי שפשט המקרא הוא בבן לוי שהקדים בכרי, מכל מקום, דרשינן מיתורא דקרא שנאמר מ"כלי", לרבות אף המקדים תרומה לביכורים. ועיין בהערה הבאה.

ולסיכום: רבי יוסי ברבי חנינא סובר שהמקדים תרומה לביכורים עובר על לאו שיש בו מעשה, משום שבדיבורו עשה מעשה. ועם כל זה אינו לוקה, משום שהוא "לאו הניתק לעשה". 134

134. ואף על גב שהלאו והעשה אינם סמוכים זה לזה - מחשיב אותם רבי יוסי ברבי חנינא ל"לאו הניתק לעשה". רש"י. כתב השיטה מקובצת, שהאמת שאינו בגדר "לאו הניתק לעשה", אלא "לאו שקדמו עשה", כיון שאפשר לקיים את העשה בלי עבירת הלאו, כמבואר בתוס' [ד"ה וכל בסוף דבריהם]. הלכך, מוכרח לומר שסוגיא זו היא לדעת מאן דאמר ש"לאו שקדמו עשה - אין לוקין עליו". ומבואר בהערה הבאה.

**135. לאו הניתק לעשה** סוגיה זו מופיעה כמה פעמים בש"ס, והרי כמה ראשי פרקים בענין: **גדרו**: אמרה המשנה [מכות יעז א, חולין קמא א]: זה הכלל: כל מצות לא תעשה שיש בה קום עשה אין חייבין עליה. שם מדובר לגבי מצות שילוח הקן, שאמרה התורה [דברים כב] "לא תקח האם על הבנים, שלח תשלח את האם ואת הבנים תקח לך", וסוברים חכמים: "שלח", אחר לקיחה משמע. כלומר, אם לקחת את הבנים בעוד האם עליה, החזירים, ושלח את האם, ובכך תתקן את הלאו. ולכן אינו לוקה, כי קיום העשה הוא תיקון הלאו. **טעמו**: כתב רש"י [פסחים פד א]: כל לאו שניתק לעשה אין לוקין עליו, משום דמשמע, זו היא תקנתו: אם תעבור על הלאו, עשה זאת והינצל. ועוד, שאינו דומה ללאו דחסימה. ובמסכת שבועות ג ב, תמורה ד ב כתב: **נתקו** הכתוב בעשה זה **מעונשן של שאר לאוין**, לומר: זה ענשו ותקנת עבירתו. **האם כלל זה מוסכם על כל התנאים?** כתב בספר **יבין שמועה**, שרש"י סובר שרבי יעקב [ולגירסא אחרת: רבי עקיבא] חולק וסובר שלוקין על לאו הניתק לעשה, ורק רבי יהודה סובר שאין לוקין. וכן מפורש לקמן בשם **רבינו תם**, וכך כתב בספר **כריתות**. ואילו **תוס'** סוברים שמעולם לא נחלקו בכך, ולכולי עלמא אין לוקין על לאו הניתק לעשה. והאחרונים מציינים שרש"י שם ד"ה כל, שכתב "דאפילו למאן דאמר לאו הניתק לעשה אין לוקין עליו", משמע שסובר שנחלקו בכך תנאים. וכן מורה פשוטות סוגייתנו. והפרי מגדים, בספרו **גנת וורדים** כלל כג כתב שכדי לפטור ממלקות מטעם לאו הניתק לעשה, צריך שיתקיימו שלשה תנאים: א. עשה הבא אחר הלאו. כגון בקרבן פסח "ולא תותירו ממנו עד בוקר. והנותר - באש תשרפנו", ועשה זה אין אתה יכול לקיימו אלא לאחר עבירת הלאו. אבל "לאו שקדמו עשה", שיכול לקיים את העשה קודם עבירת הלאו, כגון "וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא נפש", ואחר כך נאמר לאו "ולא יטמאו את מחניהם", אין זה ניתוק הלאו לעשה. ולכן, אפילו אם יקיים את העשה אחר עבירת הלאו, לא נפטור מן המלקות. כלל זה אמרו **רבי יוחנן** מכות יד ב. ולדעת רש"י שם חולק עליו ריש לקיש, וסובר שגם זה בכלל "לאו הניתק לעשה" ולדעת תוס' מודה ריש לקיש שלוקין. [מבואר שם בגמרא, שדבר זה תלוי ביסוד הטעם שאין לוקין על לאו הניתק לעשה. אם הטעם הוא מפני שהעשה הכתוב אחר הלאו בא לנתק את הלאו ממלקות, מבואר, שהיינו דוקא כשהעשה כתוב תיכף אחר הלאו, ולפיכך סובר רבי יוחנן ש"לאו שקדמו עשה" לוקין עליו. ואילו אם הטעם הוא מפני שאינו דומה ללאו דחסימה, אין נפקא מינה בין אם העשה כתוב קודם או אחר הלאו, כי בכל אופן אינו דומה ללאו דחסימה. ועיין בשערי המלך פרק א מהלכות חמץ ומצה הלכה ב-ג בשם הרמב"ן]. ב. רק כאשר הלאו והעשה שווין, כגון שכוללן יחיד וציבור, או כהנים לויים וישראלים וכדומה. אבל כשהלאו כללי והעשה פרטי, לא נחשב ל"לאו הניתק לעשה", ולוקין עליו. ולדוגמא [המבוארת בסוגייתנו]: הלאו של תמורה, לוקין עליו אף על פי שניתק לעשה של "והיה הוא ותמורתו יהיה קודש", משום שהלאו כולל הכל, אפילו ציבור ושותפין, ואם המיר אחד מן השותפין עבר על הלאו [וזו שיטת הרמב"ם כמבואר] ואילו העשה אינו כולל ציבור ושותפין, ותמורתן לא נתפסת בקדושת תמורה. ומבאר רש"י [בסוגייתנו] שעשה **גרוע** הוא. ג. רק במקום שיש לאו אחד ועשה אחד. אבל במקום שיש שני לאוים ועשה אחד, אין עשה אחד מנתק. לדוגמא, תמורה, שיש בה שני לאוים [לפי גירסא הראשונה בגמרא] ועשה אחד, לא נקרא "לאו הניתק לעשה". וכתבו התוס' [מכות טו א], שהיינו דוקא ששני הלאוים כתובים ביחד, כגון בתמורה, אבל כשאין סמוכין, מנתק עשה אחד כמה לאוין, ואין לוקין. ועוד כתבו התוס' חולין פא א, שדבר זה אמור רק בעשה שאינו עושה מעשה, והעשה נעשה מאיליו, כגון בתמורה. אבל כשעושה מעשה, מנתק עשה אחד אפילו שני לאוים. והתוס' בבא מציעא סא ובמהרש"א כתבו, שאם הלאו הוא בלשון אחת והעשה בלשון אחרת, כגון, העשה של "והשיב את הגזילה", אינו מנתק את הלאו של "לא תעשוק".

**יתיב** [ישב] **רב דימי, וקאמר לה להא שמעתא** של רבי אבין, המבאר טעמו של רבי יוסי ברבי חנינא שהמקדים תרומה לביכורים אינו לוקה, משום שהוא "לאו הניתק לעשה".



**אמר ליה אביי : 136 וכי כל לאו הניתק לעשה לא לקי?! - והרי 137 "מימר", דלאו שניתק לעשה הוא, שנאמר "לא יחליפנו ולא ימיר אותנו, ואם המר ימיר, והיה הוא ותמורתו יהיה קודש", ובכל זאת לקי?**

136. ראה תוס' שמקשים : האם היא קושיא על רב אבין, וכי רב אבין חידש דין "לאו הניתק לעשה", הלא משנה שלימה היא, ועליה היה לו להקשות מ"מימר"? 137. גירסת השיטה מקובצת והגר"א.

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

ומתרצינן : **אמר ליה רב דימי לאביי : שאני [שונה דין] מימר, משום דהוה ליה 138 תרי לאוי, כי במימר אמרה התורה שני לאוים "לא יחליפנו" ו"לא ימיר", וחד עשה. ולא אתי חד עשה ועקר תרי לאוי, אין עשה אחד עוקרת שני לאוים.**

138. גירסת השיטה מקובצת.

על תירוץ זה מקשה אביי 139 מדין "אונס".

139. גירסת השיטה מקובצת. ומדברי התוס' משמע שהוא המשך שקלא וטריא בין אביי ורב דימי.

המאנס את הבתולה, חייב לקחתה לאשה, והוא מצות עשה מן התורה [דברים כב] "ולא תהיה לאשה כל ימיו". ואסור לו לגרשה, ואם גרשה, עובר בלא תעשה שנאמר "לא יוכל לשלחה".

וממה שאמרה התורה : ולו תהיה לאשה "כל ימיו", דרשו חכמים [מכות טו א] "כל ימיו בעמוד והחזר קאיי", כלומר, שאם עבר על לאו זה וגרשה חייב לחזור ולקחתה לאשה. נמצא, שהלאו ניתק לעשה, ולדברי רב אבין אין לוקין על לאו זה. ומביא אביי משנה שלוקין.

ומקשינן : **והרי אונס, דחד לאו וחד עשה, יש בו לאו אחד הניתק לעשה, ובכל זאת לוקה, ולא אתי עשה ועקר חד 140 לאו?**

140. גירסת השיטה מקובצת.

**דתניא, אונס שגירש, אם ישראל הוא, ואין לו מניעה מלחזור ולקחתה - מחזיר אותה, ואינו לוקה.**

**ואם כהן הוא, שאסור לו לחזור ולקחתה מפני שהיא גרושה, לוקה מלקות ארבעים, ואינו מחזיר.**

הרי שכהן לוקה. וקשה על רב אבין, שאמר, לאו אחד הניתק לעשה, אין לוקין עליו 141 ?

141. הקשה בספר **קדשי דוד**: מה הקושיא מכהן שגירש אנוסתו, הלא סוף סוף אינו מקיים העשה. והא ראה, שבישראל אכן אינו לוקה, משום שמקיים העשה. ואף אם הוא לאו אחד, מכל מקום, הרי יתכן שכדי לפטור ממלקות צריכים לשני תנאים, האחד שיהיה לאו אחד, לאפוקי תמורה, והשני שיקיים העשה בפועל לאפוקי כהן שגירש? וקושייתו מתחזקת על פי המבואר לעיל בשם **הקהלות יעקב**.

ומתרחץ רב דימי: **כהנים קאמרת?** ! שאני כהנים, לכהנים יש דין שונה, **דטעמא אחרינא נינהו**, יש בהם טעם אחר, כיון **דרבי בהו רחמנא קדושה יתירא** 142, התורה הרבתה בהם קדושה - יותר מקדושת ישראלים, ואסרה עליהם מה שלא אסור לישראלים, כגון: האיסור להטמאות למתים - הלכך גם החמירה עליהם שהם לוקין על "לאו הניתק לעשה" אף על גב שישאל אינו לוקה.

142. גירסת השיטה מקובצת.

לישנא אחרינא 143 :

143. גירסא אחרת היתה לפני רש"י ז"ל. הגהות הב"ח. והיא מבוארת על פי רבינו גרשום ועל פי השיטה מקובצת אות ה וכן מבאר הרש"ש, וכן הוא מפורש בסמ"ג לא תעשה שמ"ה. וכבר מבואר שגם התוס' בתירוץ אחד גרסו גירסא זו, ועיין לעיל בשם הלחם משנה והשאגת אריה בשיטת הרמב"ם.

**יתיב רב דימי וקאמר לה להא שמעתא.**

**אמר ליה אביי: וכל לאו שניתק לעשה לא לקי?! והרי "מימר" דלאו שניתק לעשה הוא ולקי? -**

**דתנן: לא שאדם רשאי להמיר אלא שאם המיר מומר וסופג את הארבעים.**

ומתרצינן: **אמר ליה רב דימי: שאני מימר**, שונה הדין של מימר, ולוקין עליו אף על פי שניתק לעשה, **משום דהוי ליה לאו ששוה בכל**, הכל אסורים להמיר, והלאו ישנו גם בצבור ושותפין, ואם המיר אחד מהן - עבר על הלאו, **ואילו העשה** של תמורה - **אינו שוה בכל**, ואינו בקרבן של צבור ושותפין, ולא נתפסה תמורה על קרבן, כמבואר לקמן [יג א] -

הואיל וכך - אין ב"כח", העשה לנתק מלאו ששוה בכל.

ומקשה אביי מ"אונס". אונס הוי בהיפך. ה"לאוי" - אינו שוה בכל, ואילו ה"עשה"

- שוה בכל.

כיצד: אמרה התורה "ולו תהיה לאשה... לא יוכל שלחה כל ימיו", ודרשינן, ולא תהיה בשילוחיה כל ימיו, אלא עמוד והחזר! כלומר, אי - ההחזרה הוא הלאו, ודבר זה שייך רק בישראל ולא בכהן 144 .

**144.** מבואר על פי **הצאן קדשים**. ולכאורה דברי רש"י סותרים זה את זה, שבפירוש הראשון כתב שהכהן לוקה משום שה"עשה" לא שייך לגביו, וה"לא תעשה" שייך לגביו, ואילו בפירושו השני כתב בהיפך, שהלא תעשה לא שייך לגביו והעשה שייך, עיין היטב בלשונו. ומבאר הצאן קדשים: **רש"י** פירש במסכת מכות [טו א], על כרחך לאו שניתק לעשה הוא, דאמר קרא "כל ימיו", ולא הוה ליה למיכתב אלא "לא יוכל לשלחה", מאי כל ימיו? הכי קאמר, **לא תהא בשילוחיה כל ימיו** אלא יחזירנה. ועל כרחך עמוד והחזר קאמר. והכי קאמר: "ולו תהיה לאשה", **אם שלחה, שלא יהו שילוחיה לכל ימיו**. הרי העשה אחר עבירת הלאו. כלומר, הלאו הוא אי ההחזרה. הלכך, שייך לאו זה רק בישראל. וזה מה שפירש **רש"י** כאן בפירושו השני בדברי המקשן **שהלאו** אינו שוה בכל. [ומה שכתב שהעשה שייך בכל, מבואר בהערה הבאה]. אבל **התוס'** שם מעירים **רש"י** עצמו בקידושין דף עח [צריך להיות גיטין צ א, ועיין לקמן ה א] מפרש פירוש אחר לגמרי. ולפי הפירוש ההוא, מה שכתבה התורה "כל ימיו", ומה שדרש רבא "כל ימיו בעמוד והחזר קאיי", מוסב על **המצות עשה!** כלומר, כאילו שהיה כתוב בתורה "לא יוכל לשלחה, ולו תהיה לאשה כל ימיו". ואם גירשה **מצוה עליו** להחזירה. נמצא, שהמצות עשה אינו שייך בכל! והכהן אינו יכול לקיימה! וזה מה שפירש **רש"י** בפירושו הראשון, שלגבי ישראל הוי "אונס" לאו הניתק לעשה, כי לגביו שייך **העשה**, ואילו לגבי כהן אין עשה שינתק הלאו. וזה לשון **רש"י** "אבל כהן דלאו בעמוד והחזר קאי משום דאינו נושא גרושתו - ודאי לוקה משום לא יוכל לשלחה כל ימיו דלא אתי עשה ועקר לא תעשה לומר שאין לוקין, דודאי לוקין". ובכך מתורצים דברי **רש"י** שלא יסתרו אלו את אלו.

ואילו העשה שוה בכל אף בכהנים **145**.

**145.** כך כתב **רש"י**. ודברים אלו צריכים ביאור. הלא לכהן אסור לחזור ולקחתה? וכנראה שלכך התכוון **הגר"א** בכתבו "ולא ידעתי להולמו". ובעולת שלמה מפרש על פי דברי **רבינו גרשום**, שהמצות עשה של "ולא תהיה לאשה" שייך בכהן **קודם שגירשה**, והוי "לאו שקדמו עשה". ולדבריו צריך לומר שהמקשן סבר כאן שאין לוקין על לאו שקדמו עשה. ועיין הערה הקודמת בשם **הצאן קדשים**.

נמצא, שהלאו אינו אלים, ואדרבה! העשה - אלים, וכל שכן שהעשה האלים מנתק את הלאו שאינו אלים. ואם כן, קשה, למה לוקין על לאו זה, הלא - לדבריך, אין לוקין על לאו הניתק לעשה?

ומקשה אביי: **והרי אונס דלאו דיליה אינו שוה בכל**, דליתיה בכהנים, **ואילו העשה שוה בכל**, דאיתיה בכהנים -

ולמה לוקה כהן שגירש? כמו **דתניא: אונס שגירש, אם ישראל הוא - מחזיר ואינו לוקה, ואם כהן הוא - לוקה ואינו מחזיר**.

ומתרצינן: **אמר ליה רב דימי לאביי: כהנים קאמרת! כהנים טעמא [או: עמא] אחרינא הוא** **146**, **דרבי בהו רחמנא קדושה יתירא**, הילכך החמירה בהם התורה **147** שהם לוקין אפילו שאינו "לאו השוה בכל" **148** -

**146.** גירסת **רבינו גרשום ושיטה מקובצת** [אות כ"ג]: "עמא", ובשיטה **מקובצת** [אות ז] גריס "טעמא אחרינא". **147.** עיין היטב **ברבינו גרשום**, ובפשטות שכך היא כוונת **רש"י**. **148.** על סברה זו מקשין התוס': ומה בכך, וכי כהן ילקה על כל לאו הניתק לעשה?! ועיין בגנת **ורדים** [שם] הכותב שהוא דבר נפלא וחידוש גדול. ועיין **במנחת חינוך** [סוף מצוה ת].

אבל לגבי ישראל שגירש - שוה הלאו והעשה, והישראלים כולם חייבים להחזיר אם גירשו - הלכך שנינו בברייתא: אם ישראל הוא מחזיר ואינו לוקה, משום שהלאו, אכן, ניתק לעשה.

וממשיכה הגמרא: **כתנאי**, הלכה זו שאין לוקין על "לאו הניתק לעשה", אינה מוסמכת על דעת הכל, אלא היא מחלוקת תנאים 149.

149. מבואר בפשוטות לפי ההנחה שרש"י סובר שרבי יעקב ורבי יהודה נחלקו אם לוקין על לאו הניתק לעשה. ובשיטה מקובצת [מהדורת ריד"א] מובא פירוש זה בשם רבינו תם. אבל התוס' מפרשים בשם ר"י שהגמרא מביאה תנאים שנחלקו ב"לאו שאין בו מעשה", והוא המשך לסוגיא הקודמת. ובשיטה שם כתב שפירוש זה "דחוק מכמה דברים". ושם מובא פירוש שלישי, שבלאו של נותר יש שני לאוים, ונחלקו תנאים אם עשה מנתק שני לאוים. וכן כתב בספר יראים [סימן רצז].

שנינו בברייתא: אמרה תורה בפרשת קרבן פסח [שמות יב] "ולא תותירו ממנו עד בוקר והנותר ממנו עד בוקר באש תשרפו". ודרשינן, בא הכתוב "והנותר, באש תשרפו", ליתן עשה אחר לא תעשה, כדי לומר, שאין לוקין עליו, אם תותיר ועברת על לאו - באש תשרפו! נתקו הכתוב בעשה זה מחיוב מלקות של שאר לאוין, לומר: זה ענשו ותקנת עבירתו - שישרפנו 150. אלו הם דברי רבי יהודה.

150. רש"י שבועות [ג ב].

רבי יעקב אומר: לא מן השם הוא זה, אין טעם זה עיקר, ולא מטעם שניתק לעשה - אינו לוקה. 151. אלא, מפני מה אינו לוקה? משום דהוה לאו שאין בו מעשה, ישב לו ולא אכל ומאיליו נעשה נותר. 152. וכל לאו שאין בו מעשה - אין לוקין עליו 153.

151. רש"י שם. 152. רש"י חולין פג א. 153. השיטה מקובצת מחק המילים "מכלל דרבי יהודה סבר לוקין עליו", כי לשיטת רש"י, לא באה הגמרא להביא מחלוקת לגבי "לאו שאין בו מעשה". אבל לשיטת התוס' ד"ה כתנאי, שפיר גרסינן: מכלל דרבי יהודה סבר לאו שאין בו מעשה - לוקין עליו.

הרי, שרבי יעקב אינו סובר פטור מלקות מטעם "לאו הניתק לעשה".

ודנה הגמרא: **ורבי יעקב, האי**, זה שכתבה התורה "והנותר ממנו עד בקר באש תשרפו", למאי אתא? מאחר שאינו צריך מקרא מיוחד לפטור ממלקות, כי הפטור כלול בשאר לאוים שאין בהם מעשה, אם כן, לאיזה דרשה כתבה התורה "והנותר באש תשרפו"?

**מיבעי ליה** לדרשה אחרת, כמו דתנן, שנינו במשנה במסכת פסחים [פג א]: **העצמות**, שאינו רשאי לשוברן ולאכול את המוח שבתוכם, לפי ששבירת עצמות אסורה בקרבן פסח, וכן **הגידין**, שלא אכלם, והבשר הנותר, שנתעצלו באכילתו וניתותרו - כל לאו הם נותר וטעונין שריפה 154, ומה יעשה בהן? **ישרפו בששה עשר** בניסן, והוא ביום ראשון של חול המועד, ולא ביום טוב, ואף על פי שכבר נפסלו מבקרו של יום טוב. ואם

**חל ששה עשר להיות בשבת - ישרפו בשבעה עשר. לפי שאין דוחין לא את השבת ולא את יום טוב, בכדי לקיים מצות שריפה.**

154. רש"י שם.

**ואמר חזקיה, וכן תנא דבי [וכן שנינו בבית מדרשו של] חזקיה: מאי טעמא, מה הטעם שאין מצות שריפתן דוחה את השבת ואת יום טוב?**

**אמר קרא "והנותר ממנו עד בוקר באש תשרופו".** ו"עד בוקר" הוא מיותר, שהרי כבר כתבה התורה "לא תותירו ממנו עד בוקר". ובא הכתוב **ליתן לו** 155 **בוקר שני לשריפתו.** וכך היא משמעות הכתוב: "לא תותירו ממנו עד בוקר", דהיינו עד בוקרו של חמשה עשר בניסן, שאז הוא נעשה נותר ונפסל מאכילה. אך עדיין לא ישרפנו. אלא, "והנותר ממנו עד בוקר", והוא הבוקר השני, בששה עשר בניסן, אז "באש תשרופו". ולא ביום טוב עצמו.

155. גירסת השיטה מקובצת.

ולדרשה זו כתבה התורה "והנותר, באש תשרפו" ולא לפטור ממלקות, כי לדברי רבי יעקב הוא פטור ממלקות מהטעם שאין מעשה בלאו של נותר.

### **סוגיא דכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד**

**אמר אביי: כל מילתא, כל דבר, דאמר רחמנא שציווה הקדוש ברוך הוא בתורה "לא תעביד", אל תעשהו! - אם עביד, אם עבר על ציווי התורה ועשהו - מהני, מועילים מעשיו, ומה שעשה עשוי -**

**דאי סלקא דעתך - לא מהני, קשה: אמאי לקי, למה לוקה ארבעים, הרי לא הועילו מעשיו?**

**רבא אמר: כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד, אם עביד - לא מהני מידי, לא הועילו מעשיו כלום. והאי דלקי, הטעם שלוקה, משום דעבר אמירא דרחמנא, הוא. שעבר על ציווי התורה, אף על פי שלא הועילו מעשיו כלום.**

## **דף ה - א**

ומביאה הגמרא קושיות על דברי אביי ותירוצי אביי, וכן על דברי רבא. 156

156. עיקר תירוצו של רבא בכל מהלך הסוגיא, שלא יקשה עליו מהרבה דיני התורה שבהם מצינו ש"מהני", הוא בכך שבלאוויים ההם יש גילוי מיוחד בתורה ש"מהני". וכן אביי מתרץ על הרבה לאווי התורה שבהם "לא מהני", שיש בהם גזירת הכתוב. ולפיכך, מקשה הגמרא בסוף הסוגיא: אם כן, במה נחלקו אביי ורבא?

**מיתביי** ממה ששנינו בברייתא: **אונס**, המאנס את הבתולה, ולקחה לו לאשה, **שגירש** את אנוסתו, ועבר על מה שאמרה התורה "לא יוכל לשלחה", **אם ישראל הוא** - **מחזיר, ואינו לוקה**.

והמקשן סבר, שאינו לוקה משום שלא הועילו מעשיו, כיון שחייב 157 להחזירה. 158

157. על פי הגהות הב"ח והגר"א. 158. הקשו המפרשים: אם כן, לרבא למה כהן לוקה, הרי לא הועילו מעשיו והגט אינו גט ואין בו אפילו "ריח הגט" [מושג ידוע במסכת גיטין. והוא, שלפעמים אין הגט כשר, ומכל מקום, אסרו חכמים לכהן לחזור ולקחתה, מפני ש"מיחזי כגט"]. ולמה לא יחזירנה ויפטר ממלקות, כאילו לא גירשה? ומתרץ השיטה מקובצת שהגמרא ידעה מהדרשה המובאת לקמן "כל ימיו בעמוד והחזר", והיה ברור שהגט חל. אלא, שלא עלתה על דעתה שאם כן הוי "לאו הניתק לעשה", הפטור ממלקות. ולכן מקשה הגמרא רק ממלקות. וכן מבאר הצאן קדשים. השפת אמת מחדש: הלאו של "לא יוכל לשלחה" אינו דוקא שלא יגרשנה בגט, אלא, אפילו אם משלחה מביתו ואינו נותן לה שאר כסות ועונה - גם כן עובר על הלאו, שעיקר רצון התורה הוא שתהיה לו לאשה בביתו תחת אשר ענה, ואם כן, גם אם הגט לא חל, כבר עבר על הלאו בעצם שילוחה מביתו, ואף אם יחזירה מטעם "לא מהני" לא יתקן את הלאו, הלכך סברה הגמרא שלא שייך לומר לגבי הגט "לא מהני" [כסברת המהרי"ט], הלכך, לא דנה הגמרא בעצם חלות הגט, ופשוט שהגט חל, אלא, שקושית הגמרא על רבא היא, למה אינו לוקה, הרי כבר עבר על מימרא דרחמנא.

ועתה, בשלמא לאביי שלוקין רק כש"מהני", כאשר מעשיו מועילים, הרי כאן ש"לא מהני", פטור ממלקות. אבל לרבא קשה: ואי אמרת שאפילו במקום ש"לא מהני", כיון שעבר אמימרא דרחמנא, לקי, קשה, הא נמי לילקי! שגם אונס ילקה על שעבר עבירה, אף על פי שלא הועילו מעשיו? ותיבתא דרבא!

ומתרצינן: אמר לך רבא: 159 לא תקשה עלי, כי שאני התם, אונס שונה משאר מצוות התורה, משום דאמר קרא "לא יוכל לשלחה כל ימיו", ודרשינן, 160 כל ימיו - בעמוד והחזר! דמשמע שאסור לו לשלחה שילוחין של "כל ימיו", הילכך, כיון שיכול להחזירה, לא שילחה שילוחיו של "כל ימיו", ולא עבר על מימרא דרחמנא. 161 אך בשאר מצוות התורה ודאי שלוקה אף על גב ש"לא מהני", מאחר שמכל מקום, עבר אמימרא דרחמנא.

159. גירסת השיטה מקובצת. 160. כלומר, למה כתבה התורה "כל ימיו", ולמה היינו חושבים שיש הגבלת זמן ללאו זה? די לנו שהתורה לא כתבה "הגבלת זמן", וממילא ידענו שהוא ל"כל ימיו". 161. לפי התירוץ הזה, אין כאן הגדרה של "לאו הניתק לעשה", כי "לאו הניתק לעשה" הוא שהלאו אכן נעשה, אלא מפני שיש עשה לנתקו, פטרתו התורה מעונש מלקות. מה שאין כן לפי תירוץ זה, לא נעשה הלאו מעולם, כי בשעת גירושין יכול להחזירה, ואינו שילוחין של "כל ימיו". ואילו בכהן שגירשה ל"כל ימיו", אכן, לוקה. וכך הוא פירושה של הדרשה: "לא יוכל לשלחה". באיזה שילוחין אסור? בשילוחין של "כל ימיו"!

ולפי דרשה זו חוזרת הקושיא מאונס על דברי אביי: לאיזה צורך כתבה התורה "כל ימיו", כדי להשמיענו שאינו לוקה משום ש"כל ימיו בעמוד והחזר קאי", הלא אפילו אם התורה לא היתה כותבת כן, גם כן היינו יודעים שאין לוקין, כמבואר, מחמת שמעשה הגירושין "לא מהני", ואין לוקין לאביי אלא כש"מהני"?

ומתרצינן: **ולאביי, אי לאו דאמר רחמנא "כל ימיו" - הוה אמינא, היינו אומרים: אם גירשה איסורא הוא דעבד ליה, ועבר על הלאו של "לא יוכל לשלחה", ולוקה עליו, כיון שמעשיו הועילו -**

ועתה, הרשות בידו, **אי בעי ליהדר**, אם רוצה יחזירה, **ואי בעי לא ליהדר**, ואין עליו חובה להחזירה. כלומר, אם היתה התורה אומרת "ולו תהיה לאשה... לא יוכל לשלחה". היינו אומרים: מצוה עליו לקחתה אחר שאנסה, ואסור לגרשה. ואם גירשה עבר על הלאו - ולוקה. ועדיין לא היינו יודעים שחייב להחזירה אם גירשה, לכן **קמשמע לן**, משמיעה לנו התורה "כל ימיו", ללמדנו שחייב להחזירה אם גירשה. ומאחר שחייב להחזירה ומעשיו לא הועילו - אינו לוקה **162**.

**162.** סיכום לשון ראשון: א. הגירושין שגירש - לאביי: לא הועילו מעשיו, הואיל וחייב להחזירה. לרבא: "אי עביד, לא מהני". ב. החיוב להחזירה הוא - לאביי: משום שנאמר "כל ימיו". לרבא: כי הגירושין לא חלו. ג. מה שאמרה התורה "כל ימיו" - לאביי: מוסב על "ולא תהיה לאשה", שאף אם גירשה חייב להחזירה. לרבא: מוסב על "לא יוכל לשלחה", שלא יוכל לשלחה שילוחין של כל ימיו. ד. אינו לוקה על מעשה הגירושין - לאביי: משום שלא הועילו מעשיו, הואיל וחייב להחזירה, ואינו לוקה אלא כש"מהני". לרבא: משום שלא עבר אמימרא דרחמנא, הואיל ולא שילח שילוחין של כל ימיו. ה. אם התורה לא היתה כותבת "כל ימיו" - לאביי: לא היה חייב להחזירה, וממילא "אי עביד מהני", והגירושין היו חלים, וממילא היה לוקה. לרבא: היה חייב להחזירה, ומעשיו לא היו מועילים כיון ש"לא מהני", והיה לוקה משום דמכל מקום עבר אמימרא דרחמנא.

## לישנא אחרינא:

**מיתיבי: אונס שגירש אם ישראל הוא - מחזיר ואינו לוקה, ואם כהן הוא - לוקה ואינו מחזיר.**

**קתני מיהת, <sup>163</sup> אם ישראל הוא מחזיר.** וסובר המקשן, שחייב להחזירה משום ש"לא מהני" מעשיו. ועתה, בשלמא לרבא, הסובר בכל לאווי התורה "אי עביד לא מהני", שפיר חייב להחזירה. אבל לאביי, הסובר בכל לאווי התורה "אי עביד מהני", קשה, הרי מכאן מוכח ש"לא מהני", וחייב להחזירה. **תיובתא דאביי!**

**163.** גירסת השיטה מקובצת והב"ח.

ומתרצינן: **אמר לך אביי, <sup>164</sup> אכן, בשאר לאווי התורה "מהני", ומה שאונס חייב להחזירה ו"לא מהני" - הוא משום ששאני התם, אונס שונה מכל לאווי התורה, משום**

**דרחמנא אמר "כל ימיו"**, ודרשינן, **כל ימיו בעמוד והחזר**, הלכך חייב להחזירה, ואין מכאן סתירה על שאר לאווי התורה, מפני שכאן גזרה התורה במפורש ש"לא מהני".

164. גירסת השיטה מקובצת.

ועתה חוזרת הקושיא על רבא הסובר בכל לאווי התורה "לא מהני", אם כן, למה כתבה התורה "כל ימיו" להשמיענו שחייב להחזירה? פשיטא! הרי גם בשאר לאווי התורה "לא מהני"?

ומתצינן: **ורבא אמר לך: אי לא כתב רחמנא "כל ימיו", הוה אמינא**, היינו אומרים: **לילקו**, ילקה על שעבר אמימרא דרחמנא, אף על פי ש"לא מהני", **וליהדר**, ואחר כך יחזירה, ומדוע היינו אומרים כן? משום **דהוה ליה אונס** 165 **לאו גרידא, דכתיב "לא יוכל לשלחה"**, כלומר, לאו ככל לאווי התורה שהעובר עליהם לוקה אף על פי ש"לא מהני". ולא היינו יודעים שהוא לאו מיוחד המותנה באי החזרה -

165. גירסת השיטה מקובצת והב"ח והגר"א.

**אהכי** [משום הכי] **כתב קרא "כל ימיו"**, כדי **לשווייה לאונס**, לתת לאונס דין של **לאו** 166 **שניתק לעשה דאין** 167 **לוקין עליו** 168.

166. גירסת השיטה מקובצת. 167. סיכום לישנא אחרינא: א. החיוב להחזירה הוא - לרבא: משום "אי עביד לא מהני". לאביי: משום שכתבה התורה "כל ימיו". ב. מה שאמרה התורה "כל ימיו" - לרבא: לפטור ממלקות מטעם "לאו הניתק לעשה". לאביי: לחיבו להחזירה. ג. הפטור ממלקות הוא - לרבא: משום שנאמר "כל ימיו". ונתקו הכתוב לעשה. לאביי: כי מלקות חייב רק מי שהועילו מעשיו, ואילו באונס לא הועילו מעשיו. ד. מה שאמרה התורה "כל ימיו" - לרבא: מוסב על "ולו תהיה לאשה" אפילו אחר שגירשה, ובא הכתוב לנתקו לעשה ולפטור ממלקות. לאביי: לומר שחייב להחזירה ולא הועילו מעשיו אף על פי שבכל לאווי התורה "אי עביד מהני". ה. אם התורה לא היתה כותבת "כל ימיו" - רבא: היה לוקה אף על פי שלא הועילו מעשיו. לאביי: לא היה חייב להחזירה, כשאר לאווי התורה ש"אי עביד מהני". 168. **רש"י** כתב כאן "ולחך לישנא הויא הכי כולה מסקנא דשמעתין". המפרשים מבארים דבריו בכמה פירושים. א. **הגר"א** מבאר, ש**רש"י** מעדיף את הלישנא אחרינא שלמסקנתה פטור ממלקות מטעם "לאו הניתק לעשה", כי אז היא תואמת את הסוגיא לעיל [ד ב] שגם שם הסיקה כן הגמרא. **והגר"א** מגיה קצת את לשון **רש"י**. ב. **החק נתן** מבאר, ש**רש"י** מעדיף את הלישנא אחרינא, משום שלפי לשון זו דומה הקושיא והתירוץ לכל המשך השקלא וטריא של הגמרא. דהיינו, שהגמרא מביאה משנה או ברייתא שמהני להקשות על רבא, או שלא מהני להקשות על אביי. ואילו לפי לשון ראשון אינו כן. ג. הרב **ידי אליהו** מבאר, שלכאורה הלשונות סותרות זו את זו, ומתחילה הביאה הגמרא את הברייתא של אונס להקשות על רבא, ובסוף הביאה אותה הברייתא להקשות על אביי? על כן כתב **רש"י** להעדיף את הלישנא אחרינא, ולפי לשון זו ידע המקשן שאין קושיא על רבא למה פטור ממלקות, וידע היטב שהוא מטעם "לאו הניתק לעשה", והקושיא היא רק לאביי למה לא אהני מעשיו. ומה שהגמרא דנה אחר כך לפי רבא, הוא: כי כן דרך הגמרא להפוך תירוץ של מאן דאמר אחד לקושיא על השני. ועיין **בצאן ק דשים**.

הגמרא ממשיכה בהבאת ראיות למחלוקת אביי ורבא.



ומקשינן: **והרי תורם**, המפריש תרומה, **מן הרעה על היפה**, כגון: מזיתי כבש, שאינן עושין שמן וכובשים אותן בין או בחומץ לקיים אותן לאכילה, על זיתי שמן העומדים להוציא שמן **169 דרחמנא אמר** בפרשת תרומת מעשר [במדבר יח] "תרימו את תרומת ה' **מכל חלבו**", ודרשינן, **חלבו אין**, מן היפה יתרום, ומן **גירועין** על היפה **170** - **לא יתרום** -

**169**. על פי הרע"ב [שם]. **170**. רש"י כתב וזה לשונו: מן הגרוע כגון מן הרע על היפה. הגר"ז מדייק מלשון רש"י, שהאיסור אינו משום שתורם מן הרעה על היפה, אלא משום שאינו תורם מן היפה. ורק, דבאין לו אלא מן הרעה והכל שוה, הרי מה שתורם הוא היפה במצב זה, ומותר לתרום, כיון שבאופן יחסי הוא היפה. וברור, שאינו חייב להביא יפה ממקום אחר. ואילו כשיש לפניו רעה ויפה, אז שייד לתרום מן היפה, ומחוייב לתרום מן היפה, וכאשר תורם מן הרעה, עבר על האיסור שלא תרם מן היפה. ולכן דייק רש"י וכתב **כגון** מן הרע על היפה, כי אז ישנה **למציאות** לעבור על הלאו. אבל יסוד הדין הוא: **לתרום מן היפה**.

והתורם מן הרע על היפה עבר על "לאו הבא מכלל עשה", ועבד מילתא דאמר רחמנא לא תעביד -

**ותנן**, ושנינו במסכת תרומות [פרק ב משנה ו]: **אין תורמין מן הרעה על היפה, ואם תרם תרומתו תרומה** -

**אלמא**, מוכח, ד"מהני".

**תיובתא דרבא!** הסובר "לא מהני".

ומתרצינן: **אמר לך רבא**: משם אין להוכיח, כי **שאני התם**, בתרומה יש דרשה מיוחדת ללמדנו ש"מהני", כמו שדרש **רבי אילעא** -

**דאמר רבי אילעא: מנין לתורם מן הרעה על היפה שתרומתו תרומה?** שנאמר [שם] **"ולא תשא עליו חטא בהרימכם את חלבו ממנו"**, משמע, שאם לא ירים חלבו ממנו - "ישא עליו חטא". וקשה: **אם אינו קדוש - נשיאות חטא למה?** כלומר, **171** הרי אינו קדוש, ולמה ישא עליו חטא?

**171**. על פי הרשב"ם בבא בתרא [פד ב, קמג א] ובתוס' יבואר.

אלא, **מיכן** [מכאן] יש ללמוד, **לתורם מן הרעה על היפה שתרומתו תרומה**, כלומר, ישא עליו חטא בלבד, ומכל מקום - תרומתו תרומה.

ומדרשה זו אנו למדים שהתורם מן הרעה על היפה "מהני" בניגוד לשאר לאווי התורה אשר בהם "לא מהני".

עתה, מתהפכת הקושיא על אביי. למה הוצרכה התורה לכתוב "ולא תשאו עליו חטא" ללמדנו שתרומתו תרומה, הלא גם בלי דרשה זו היינו יודעים ש"אי עביד מהני"?

ומתרצינן: **ולאביי, אי לאו דאמר רחמנא "ולא תשאו עליו חטא", הוה אמינא**, היינו אומרים: **הכי קאמר רחמנא: עביד [עשה!] מצוה מן המובחר**, ותרומ מן היפה! **ואי לא עביד** ותרם מן הרעה, ועבר על ציווי התורה - לא עשה מצוה מן המובחר, ומכל מקום, **חוטא לא מיקרי**, אינו נקרא "חוטא" -

**קמשמע לן**, משמיעה לנו התורה שנקרא "חוטא".

הגמרא ממשיכה להקשות על אביי, מהתורם ממין על שאינו מינו.

**והרי**, התורם **ממין על שאינו מינו**, כגון: מחטים על היין, **דאמר רחמנא** [במדבר שם]: **"כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן"**, וממה שכתבה התורה "חלב" "חלב" ביצהר ובתירוש דרשינן, **ליתן חלב לזה וחלב לזה**. דהיינו שיפריש מחלב יצהר על יצהר ומחלב תירוש על תירוש, ולא מתירוש על יצהר או מיצהר על תירוש. והתורם ממין על שאינו מינו עבר אמירא דרחמנא ["לאו הבא מכלל עשה"].

**ותנן**, ושנינו במסכת תרומות [שם משנה ד]: **אין תורמין ממין על שאינו מינו, ואם תרם - אין תרומתו תרומה**.

**אלמא**, מוכח ש"לא מהני". **תיובתא דאביי**, האומר "מהני"!

ומתרצינן: **אמר לך אביי**: בשאר לאווי התורה, אכן "מהני", ו**שאני התם**, ודין תורם ממין על שאינו מינו שונה, משום **דאמר קרא** [שם] "כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן **ראשיתם**", ודרשינן, **ראשית לזה וראשית לזה**, כלומר, מכל מין ומין. וכיון שחזרה התורה ואמרה שלא יתרום ממין על שאינו מינו, אחרי שכבר כתבה "חלב" ו"חלב" - הרי זה בא ללמדנו ש"לא מהני".

**וכן אמר רבי אילעא**, שלא מהני משום שנאמר "**ראשיתם**" <sup>172</sup> ודרשינן, ליתן ראשית לזה וראשית לזה <sup>173</sup>.

<sup>172</sup>. גירסת השיטה **מקובצת** וכן בכל הסוגיא צריך לגרוס "ראשיתם". **הגאון יעב"ץ**. <sup>173</sup>. הקשו **המפרשים**: לכאורה, רבי אילעא עצמו כמו מי סובר? אם סובר "מהני" - למה הוצרך לדרוש מ"ולא תשאו על חטא" שתרומתו תרומה, ואם סובר "לא מהני" - למה הוצרך לדרוש מ"ראשיתם" שאין תרומתו תרומה? ראה מה שתירצו **בקדשי דוד** ובמתן **בסתר**.

עתה חוזרת הקושיא על רבא: למה חזרה התורה וכתבה "ראשיתם", הלא בכל לאוי התורה "לא מהני"?

ומתרצינן: **ולרבא, אי לאו דאמר רחמנא "ראשיתם", הוה אמינא**, היינו אומרים שהתורה כתבה "כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן" [ולא נאמר "חלב דגן"], הלכך, **תירוש ויצהר דכתיב בהו "חלב, חלב" - הוא** 174 **דאין תורמין מזה על זה. אבל תירוש ודגן, דחד חלב** 175 **כתיב בהו**, שנאמר "וכל חלב תירוש ודגן", היינו אומרים, **תרים מהאי אהאי**, 176 שיהיה מותר לתרום מתירוש על דגן או מדגן על תירוש, או מדגן על דגן, כגון חטים על שעורים -

174. גירסת השיטה מקובצת והב"ח. 175. גירסת רש"י על פי הגר"א. וכן הגירסא בשיטה מקובצת. 176. גירסת השיטה מקובצת וכן משמע ברש"י. ועיין מסורת הש"ס וחק נתן שגירסת הגמרא טעונה תיקון, מכיון שאין לוקין על תרומת מין על שאינו מינו משום שאין בו לאו אלא "עשה" בלבד.

הלכך, **כתב רחמנא "ראשיתם"**, ללמדנו שאין תורמים מדגן על תירוש ומתירוש על דגן, ואף לא מדגן על דגן 177.

177. ומבואר בגמרא בכורות [נד א] ששאר מינין כגון: פולים על עדשים, אין איסורם אלא מדרבנן, היות ועצם חיוב התרומה בהם הוא מדרבנן, ו"כל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון".

הגמרא ממשיכה להקשות על אביי מדין "חרמים".

המחרים נכסיו, שמקדיש נכסיו בלשון "חרם", כגון, שאמר על עבדו או בהמתו "דבר זה חרם" - הרי זה ינתן לכהן 178.

178. במסכת ערכין [כח ב] נחלקו רבותינו בדבר. יש אומרים שפירש ואמר "הרי זה חרם לכהן". ויש שאמרו: סתם חרמים לכהנים. וכן נפסקה ההלכה ברמב"ם [פרק ו מהלכות ערכין וחרמין].

ומקשינן: **והרי חרמים, דאמר רחמנא [ויקרא כז] "כל חרם אשר יחרים איש לה' מכל אשר לו מאדם ובהמה ומשדה אחוזתו, לא ימכר ולא יגאל"**.

**ותנן**, ושנינו במסכת ערכין [כח ב]: **חרמי כהנים**, שהחרימום ישראל כדי ליתנם לכהנים, **אין להם פדיון, אלא ניתנין לכהנים**. 179

179. גירסת השיטה מקובצת.

**אלמא**, הרי מוכח ממה שאמרה המשנה "אין להם פדיון", ש"לא מהני", ואם פדאן לא עשה כלום. **תיובתא דאביי** הסובר ש"מהני"! 180

180. הגרי"ז חקר בדין חרמי כהנים שאין להם פדיון, האם יסודו הוא מצד עצם הקדושה, שקדושתם הוי קדושה שאינה ניתנת לפדיון [כמו תרומה]. או שמצד עצם קדושתם כן היה שייך בהם פדיון, אלא שהתורה **אסרה** לפדותם, ולכן אין מועיל להם פדיון. ומוכיח מכאן כצד השני. כי אם נאמר שאין להם פדיון מצד עצם קדושתם, שלא שייך בהם פדיון כלל, מה מקשה הגמרא לאביי? והרי עד כאן לא נחלקו אביי ורבא אלא בעושה מעשה המועיל מצד עצמו, אלא שעשאו באיסור, וכגון אונס שגירש, שהגט מצד

עצמו מועיל ונעשה ככל משפטי הגט, אלא שבמקרה זה רובץ עליו איסור לעשות כן. אך אם יעשה דבר שלא יתכן לעשותו כלל, כגון אם יגרש בלי גט, לא נחלקו אב"י ורבא, כי לא גירשה כמשפטי התורה. ומוכח מכאן, שחרמים, מצד עצם קדושתם יש להם פדיון, אלא שהתורה אסרה לפדותם.

ומתרצינן: **אמר לך אב"י**, <sup>181</sup> **שאני התם**, שהתורה גילתה בגילוי מיוחד ש"לא מהני", **דאמר רחמנא "קודש קדשים הוא"**, ללמדנו, **בהוייתו יהא**, שאינו יוצא לחולין על ידי פדיון.

מקובצת.

השיטה

גירסת

181.

## דף ה - ב

וחוזרת הקושיא על רבא: למה כתבה התורה "הוא" ללמדנו שאין להם פדיון, הלא בלי גזירת הכתוב גם כן היינו יודעים ש"לא מהני", ופידיונו אינו פדיון?

ומתרצינן: **ולרבא**, אכן לא הוצרכה התורה ללמדנו על חרמי כהנים שאין להם פדיון. **והא "הוא"** שכתבה התורה, נצרך לענין אחר, **למעוטי בכור** בהמה טהורה, וללמדנו שיש לו "מכירה" כמו שיבואר. והכי דרשינן, רק "הוא", דהיינו חרמי כהנים, אין להם מכירה. אבל לבכור יש מכירה.

**דתניא**, <sup>182</sup> **בבכור נאמר** [במדבר יח] "אך בכור שור או בכור כשב או בכור עז לא תפדה", ללמדנו שאין בעליו רשאים לפדותו להוציאו לחולין. <sup>183</sup> **אבל** <sup>184</sup> **נמכר הוא**, מותר להם למוכרו לאדם אחר, <sup>185</sup> והלוקח ינהג בו קדושת בכורה, כיון שלא אסרה התורה אלא פדיון בלבד.

<sup>182</sup> **בכור**: ניתן לכהן, ואם הוא תם, מביאו הכהן לבית המקדש ומקריבו, ובשרו נאכל לכהנים ולנשיהם ולבניהם ולעבדיהם. ובזמן שאין בית המקדש קיים, ימתין הכהן עד שיפול בו מום. גם בכור בעל מום ניתן לכהן, ואסור בגיזה ועבודה. וכששחטו, מותר להאכילו לכל מי שירצה, אלא שאין מזלזלין בקדושתו, כגון להימכר באיטליז. **מעשר בהמה**: אינו מתנה לכהן, והבעלים מקריבו כדן קרבן שלמים [אלא שמתן דמו אינו כשלמים אלא ניתן במתנה אחת]. ואם נפל בו מום, הרי הוא נאכל בכל מקום. מלבד הבדל זה בין בכור ומעשר, שהבכור ניתן לכהנים והמעשר שייך לבעלים, באה הברייתא ללמדנו עוד הבדל בין בכור למעשר. <sup>183</sup> **רש"י** כתב כאן: ולנהוג בו מנהג חולין כגון: גיזה ועבודה. ועיין **ברש"ש** המעיר על דבריו. ובבבא קמא [יג א] פירש **רש"י**: לצאת מקדושת בכור להמכר באיטליז ולהישקל בליטרא. עוד חידוש יש בדברי **רש"י** במסכת בבא קמא, שמה שאסרה התורה לפדות, היינו בבכור **תם**. והקשה **השיטה מקובצת** [לקמן ח א אות ב], אם כן, למה כתבה התורה דין זה בבכור, הלא גם בכל הקדשים אסור לפדותם כשאין בהם מום? **הרי"ט אלגאזי** [בכורות פרק ה אות לז] מתרץ על פי דברי **החינוך** [מצוה שצג] וזה לשונו: שלא נפדה בכור בהמה טהורה. מפני שהתורה צותה לפדות פטר חמור - אולי יעלה על דעתינו לפדות גם כן בכור בהמה טהורה בבהמה אחרת. על כן, באה לנו המניעה בזה [כלומר, מצות לא תעשה] שלא נפדה אותו לעולם. ואפילו עבר ופדהו - אינו פדוי. ועיין **חזון איש** בכורות [סימן לב ס"ק ג]. <sup>184</sup> גירסת **רש"י** על פי הגר"א. <sup>185</sup> **רש"י** כתב: אם נפל בו מום, יכול

למכרו **לכהן** בתורת בכור. **הגר"א** מחק **ברש"י** מלת "לכהן". וטעמו, שהרי בעל הבהמה בודאי צריך לתת הבכור במתנה גמורה לכהן. ואם מדובר שהכהן מוכרו, מותר לו למכור אפילו לישראל, והישראל ינהג בו קדושת בכור, אם תם הוא, יקריבנו לקרבן. ואם בעל מום הוא, יאכלנו במומו, ויאסר בגיזה ועבודה ובמכירה באיטליו ובשקילה בליטרא. וכן כתב **רש"י** עצמו בשאר מקומות בש"ס המצויינים **במסורת הש"ס**. ועיין **רש"ש**.

**במעשר** בהמה **נאמר** [ויקרא כז] **"לא יגאל"**, ודרשינן [בכורות לב א] מגזירה שוה **"לא יגאל"** **"לא יגאל"** מחרמי כהנים. מה חרמים אסורים גם במכירה, שנאמר [שם] **"לא ימכר ולא יגאל"**, אף מעשר בהמה אינו נמכר. והלכך, **אינו נמכר, לא חי לא שחוט, ולא תם ולא בעל מום**. ולפי זה מתרץ רבא: כיון שהיה עו לה על הדעת לאסור מכירה אפילו בבכור, ואף על פי שהתורה לא אסרה זאת במפורש, מכל מקום, כיון שבכור ומעשר נלמדים זה מזה [כמבואר בהמשך הסוגיא], היה עולה על הדעת לאסור, ולכן אמרה התורה **"הוא"** לגבי חרמים, ללמדנו שרק חרמים אין להם מכירה, אבל בכור יש לו מכירה.

ומקשה הגמרא על רבא מ"תמורה".

**והרי תמורה, דאמר רחמנא** [ויקרא כז] **"לא יחליפנו ולא ימיר אותו"**, **ותנן** 186 **במשנתנו: לא שאדם רשאי להמיר, אלא שאם המיר, מומר, וסופג את הארבעים**.

186. כן צריך לגרוס.

**אלמא**, מוכח מכאן, ש**"מהני"**. **תיובתא דרבא!** 187

187. **תמהו התוס'** [מובא בשיטה מקובצת]: וכי לא ידע המקשן שהתורה אמרה **"והיה הוא ותמורתו יהיה קודש"**? ומתמצים: לא הביאו את הקושיא אלא משום שרצו להפוך את הקושיא על אביי בהמשך הגמרא. ועיין בשפת אמת.

ומתצינן: **אמר לך רבא: שאני התם**, הלאו של תמורה, שונה משאר לאווי התורה, **דאמר רחמנא** [שם] במפורש שיועילו מעשיו, דכתיב, **"ואם המר ימיר, והיה הוא ותמורתו יהיה קודש"**.

אך מעתה, חוזרת הקושיא על אביי: למה הוצרכה התורה לומר בתמורה ש**"מהני"**, והרי גם בכל לאווי התורה **"אי עביד, מהני"**?

ומתצינן: **ולאביי**, מה שכתבה התורה **"יהיה קודש"**, לא בא הכתוב להשמיענו שהקדושה נתפסת על בהמת התמורה, שהרי גם בכל לאווי התורה **"מהני"**, אלא בא להשמיענו שהראשונה, בהמת הקרבן, נשארת בקדושתה, ואינה יוצאת לחולין. 188 **כי אי לאו דאמר רחמנא "והיה הוא ותמורתו יהיה קודש"**, הוה **אמינא**, היינו אומרים, **תצא זו**, הראשונה מקדושתה, **ותכנס זו** במקומה, ואין שתיהן קדושות.

**קמשמע לן**, שהראשונה נשארת בקדושתה. **189** ומקשה הגמרא על אביי מ"בכור" בהמה טהורה.

**188**. וביתר ביאור. הרי לאביי הסובר "מהני", היה מקום לומר שמועילה אמירתו גם לגבי הוצאת הקדושה מבהמת הקרבן באמירתו "זו תחת זו". **189**. סיכום: לרבא, עיקר חידוש התורה בתמורה הוא, שהשניה נתפסת בקדושת תמורה, בניגוד לשאר לאווי התורה ש"לא מהני". ולאביי, עיקר החידוש הוא, שהראשונה נשארת בקדושתה, בניגוד לשאר לאווי התורה ש"מהני".

**והרי בכור, דאמר רחמנא** [שם] **"לא תפדה"**. **ותנן**, ושנינו במשנה, שאם עבר על מימרא דרחמנא, ופדה אותו, לא נתפס פדיונו.

לקמן [כא א] דנה המשנה בהבדל בין בכור ומעשר שנפל בהם מום, לשאר קדשים שנפל בהם מום. כי כל הקדשים, כולל בכור ומעשר, כאשר נפל בהם מום, מותרים הם באכילה, ואסורים בגיזה ובעבודה. אלא, שבכור ומעשר אסור לזלזל בהם ולמכרם באיטליז ולשוקלם בליטרא [כדרך ששוקלים בשר חולין], ואילו שאר קדשים מותרים בכך, אף על פי שיש בכך בזיון קדשים, לפי שהנאת מכירתם היא להקדש. כלומר, כיון שהם נשחטין בשוק, מתייקרים דמיהם, והריווח יפול להקדש. מה שאין כן בכור ומעשר, השייכים לאנשים פרטיים, הבכור לכהן והמעשר לבעלים, לא מזלזלים במכירת הקדשים בכדי להרוויח לבעליהם.

ועוד שנינו שם: שאר פסולי המוקדשים, כלומר קדשים שנפל בהם מום, **יש להן פדיון**, ונתפס הפדיון והם יוצאים לחולין, וגם **לתמורותיהן יש פדיון** כשנפל בהם מום. **חוץ מן הבכור ומן המעשר**, שאין להם פדיון, ואם פדאם אינם יוצאין לחולין. **190**

**190**. פירשו התוס' [מובא בשיטה מקובצת]: אין פדיון מועיל לו לימכר באיטליז ולישקל בליטרא.

**אלמא**, אם פדה לבכור, **לא מהני. תיובתא דאביי!** **191**

**191**. כמו לעיל גבי חרמים, כן לגבי בכור, מוכיח הגרי"ז, כי מה שאין לבכור פדיון אין זה מצד עצם קדושתו, אלא, מחמת שהתורה אסרה לפדותו. ועוד מוכיח, ממה שהסתפקה הגמרא [זבחים עה ב] אם לתמורת בכור יש פדיון. ואם נאמר שלבכור עצמו אין פדיון מצד עצם קדושתו, ודאי שלא יתכן לומר שלתמורת בכור, שקדושתו נובעת ממקור הבכור עצמו, יהיה פדיון, בשעה שלבכור עצמו אין פדיון. כי רק אם נאמר שבעצם יש שייכות פדיון לקדושת בכור, אלא שהתורה אסרה לפדותו, שייך לומר ולהסתפק אם נאמרה הלכה זו גם בתמורת בכור. אך אם אין פדיון לבכור מפאת עצם הקדושה, איך יתכן פדיון בתמורתו?

ומתרצינן: **אמר לך אביי**, **192** **שאני התם**, בכור שונה משאר לאוי התורה, משום **דאמר קרא** [שם] "אך בכור שור, לא תפדה, קודש **הם**". ודרשינן מהמילה "הם", **בהווייתן יהו**, שהפדיון אינו מוציאו מקדושתו, על אף שהוא בעל מום.

**192**. גירסת השיטה מקובצת.

ומקשינן: **ולרבא, האי "הס", למה לי?!?** הרי לא צריכה התורה להשמיענו שלא יצא מקדושתו, מאחר שגם בכל לאווי התורה "לא מהני"?

ומתריצין: רבא דורש דרשה אחרת מ"הס": **הן קריבין, ואין תמורתן קריבין** לעולם. אלא ינתנו לכהנים. ואינם כשאר תמורות קדשים שדינן להיקרב בקדושת אותו הקרבן שממנו נתפסה הקדושה.

ומקשינן: **ולאביי, האי סברא**, הלכה זו שאין תמורת בכור קריבה, **מנא ליה?** הלא מ"הס" דרש ש"לא מהני", ואינה מיותרת לדרשה.

ומתריצין: אביי דורשה ממקרא אחר. ממה שכתבה התורה [ויקרא כז] "אך בכור אשר יבוכר לה' בבהמה, **אם שור אם שה, לה' הוא**". ודרשינן, "הוא" <sup>193</sup> בלבד **קריב, ואין תמורתו קריבה**.

<sup>193</sup>. גירסת השיטה מקובצת.

ומקשינן: **ורבא**, למה הוצרך לדרוש מ"הס" שאין תמורתו קריבה, הלא נדרש מ"הוא"? ומתריצין: **אין הכי נמי! דמה הוא קרא נפקא**, שנלמד מ"הוא".

**אלא**, חוזרת הקושיא לרבא: **"הס", למה לי?**

ומתריצין: לרבא "הס" נדרש לדרשה אחרת, **לימד הכתוב על בכור ומעשר, שאם** <sup>194</sup> **נתערב דמן בכל דמי שאר קרבנות העולין על המזבח, שקריבין לגבי מזבח**, שאפשר לזרוק את הדם המעורב, וניתר הבשר בזריקה זו, <sup>195</sup> ואין "עולין" מבטלין זה את זה. וכך דרשינן, "קודש הס" - בהווייתן יהיו אפילו אם נתערב דמן. ומבכור למדין לכל שאר הקרבנות. <sup>196</sup>

<sup>194</sup>. גירסת השיטה מקובצת. <sup>195</sup> גם הקרבן כשר בזריקה זו. וצריך עיון למה נקט רש"י לגבי היתר הבשר, ולא נקט כפשוטו לגבי כשרות הקרבן. **שיעורי רמד"ה**. <sup>196</sup> ודינם מבואר במסכת זבחים בפרק כל הזבחים הנקרא פרק "התערובת" מדף עז ב עד סוף הפרק.

ומקשינן: **ואביי**, הלומד מ"הס" ש"לא מהני" פדיון לבכור, **האי סברא**, הלכה זו ש"אין עולין מבטלין זה את זה", **מנא ליה?**

ומתריצין: **נפקא ליה** <sup>197</sup> **ממקרא הנאמר בפרשת קרבנות יום הכפורים**.

<sup>197</sup>. גירסת השיטה מקובצת.

אחרי שהזה הכהן מדם הפר ומדם השעיר של יום הכפורים בין בדי הארון ועל הפרוכת, היה נותן מדמיהם על קרנות מזבח הפנימי. ונחלקו חכמים בנתינה זו על קרנות מזבח

הפנימי. רבי יאשיה אמר שהיה מערב את דם הפר עם דם השעיר ונותן מהדם המעורב. ורבי יונתן אמר שהיה נותן מדם הפר בפני עצמו ומדם השעיר בפני עצמו.

וכתוב שם [ויקרא טז] **"ולקח מדם הפר ומדם השעיר ונתן על קרנות המזבח סביב"**. ולדעת רבי יאשיה שהדמים היו מעורבים יש להקשות: **והלא דם הפר מרובה מדם של שעיר**, ונתבטל דם השעיר בדם הפר, ולמה קראתו התורה "דם השעיר"? <sup>198</sup> אלא, **מיכן אתה למד ל"עולין", שאין מבטלין זה את זה.**

<sup>198</sup>. רש"י כתב: ואפילו הכי מיקרי דם השעיר ומהניא זריקתו. ולכאורה צריך עיון: פשיטא שמועילה הזריקה, שהרי בכך נעשית מצות התורה? וצריך לומר, שעיקר הראיה היא ממה שעדיין נקרא "דם השעיר". ועיין בחידושי הגרי"ז המאריך בביאור הדברים.

ולימוד זה הוא לדברי רבי יאשיה.

**דתניא** במסכת יומא [נו ב], אמרה תורה **"ולקח מדם הפר ומדם השעיר"**. <sup>199</sup> **שיהו הדמים מעורבין, דברי רבי יאשיה.**

<sup>199</sup>. שם מבואר טעמו של רבי יאשיה משום שנאמר [שמות ל] "וכיפר אהרן על קרנותיו אחת בשנה מדם חטאת הכפורים". ודרשינן, אחת, ולא שתיים.

**ורבא סובר**, שאין למדים מדם הפר ודם השעיר, כי **התם**, לא עירב את דם, אלא **מזה** מדם הפר **בפני עצמו ומזה** מדם השעיר **בפני עצמו, וסבר לה כרבי יונתן.**

ולפיכך הוצרך ללמוד מ"הם" הכתוב בבכור ש"כל העולין קריבין לגבי מזבח" <sup>200</sup>.

<sup>200</sup>. סיכום: א. מה שכתבה התורה בבכור "הוא" - בין לאביי ובין לרבא, בא ללמדנו שאין תמורת בכור קריבה. ב. מה שכתבה "הם" - לאביי, ש"לא מהני" אם נפדה. ולרבא, ש"כל העולין קריבין לגבי מזבח". ג. "כל העולין קריבין לגבי מזבח" - לרבא, נלמד מ"הם". ולאביי מ"דם הפר ודם השעיר". ד. אביי סובר כרבי יאשיה: דם הפר ודם השעיר ניתנים במעורב, הלכך אפשר ללמוד ממנו ש"כל העולין קריבין לגבי מזבח". רבא סובר כרבי יונתן: מזה בפני עצמו ומזה בפני עצמו, הלכך אין ללמוד ממנו. ועיין בדרוש **חדוש הגאון רבי עקיבא איגר מערכה יא.**

הגמרא ממשיכה להקשות על אביי ממעשר בהמה.

**והרי מעשר, דאמר רחמנא** [במדבר יח] **"לא יגאל"** -

**ותנן**, שנינו [לקמן כא א] שלכל שאר פסולי המוקדשים **יש להן פדיון ולתמורותיהן פדיון, חוץ מן הבכור ומן המעשר**. שאין להם פדיון, ואם פדאוהו למעשר אינו פדוי [כמבואר לעיל].

**אלמא**, מוכח, שאינו יוצא מקדושתו על ידי פדיון, ו"לא מהני". **תיובתא דאביי!**



ומתרצינן: **אמר לך אביי: שאני התם**, מעשר שונה משאר לאווי התורה, משום **דיליף**, דינו נלמד בגזירה שוה **"עברה" "עברה" מבכור**. בבכור נאמר [שמות יג] **"והעברת כל פטר רחם" ובמעשר נאמר [ויקרא כז] "כל אשר יעבור תחת השבט", ודרשינן, מה בכור אין לו פדיון, אף מעשר אין לו פדיון. הלכך "לא מהני" 201.**

201. ולא יתכן לחזור ולהקשות על רבא, כי אין כאן מקרא מיותר לדרשה, אלא גזירה שוה. ומגזירה שוה זו נלמדו הרבה הלכות בכור ממעשר ומעשר מבכור בכמה מקומות בש"ס. ואינה "מיותרת" לרבא.

ומקשה הגמרא על רבא מ"המקדים תרומה לביכורים".

**הרי הקדים 202 תרומה לביכורים, דאמר רחמנא [שמות כב] "מלאתך ודמעך לא תאחר",** ודרשינן [לעיל ד א]: **"מלאתך" אלו בכורים. ו"דמעך" זו היא תרומה. ואסרה התורה להקדים תרומה לביכורים.**

202. כן צריך לגרוס.

**ותנן, ושנינו במסכת תרומות [פרק ג משנה ו]: המקדים תרומה לביכורים, אף על פי שהוא עובר בלא תעשה, מה שעשה עשוי, ותרומתו תרומה. תיובתא דרבא! 203**

203. גירסת השיטה מקובצת.

ומתרצינן: **אמר לך רבא: שאני התם, דאמר קרא [במדבר יח] "מכל מתנותיכם תרימו",** ובא ללמדינו ש"מהני", אף על פי שעבר על לא תעשה 204.

204. וכבר מבואר לעיל [ד ב], שמקרא זה הוא במקדים מעשר ראשון לפני תרומה. וכלול בלאו זה גם המקדים תרומה לביכורים.

וחוזרת הקושיא לאביי: למה כתבה התורה **"מכל מתנותיכם תרימו"**, הלא בכל לאווי התורה **"מהני"?**

ומתרצינן: **ולאביי, מיבעיא ליה, לדרשה אחרת. כמו דאמר ליה רב פפא לאביי, ותירץ לו אביי.**

במסכת ביצה [יג ב] אמר רבי שמעון בן לקיש: ישראל שהקדים והפריש מעשר ראשון מתבואתו לפני גמר מלאכתה, שעדיין לא התחייבה התבואה בתרומות ומעשרות, חלה הפרשתו. ואם נתן את המעשר ראשון ללוי לפני שהפריש מהתבואה תרומה גדולה לכהן, פטור הלוי לתרום תרומה גדולה מהמעשר ראשון שקיבל. ועל אף שמפסיד בכך הכהן את תרומותיו, 205 מכל מקום, דרשינן ממה שאמרה התורה ללוי [במדבר יח] **"והרימותם ממנו תרומת ה' מעשר מן המעשר",** שהלוי מפריש עשירית מהמעשר שהוא מקבל

[הנקראת תרומת מעשר] ואותה הוא נותן לכהן, ודרשינן, שהלוי נותן לכהן "תרומת מעשר" שהוא מרים מהמעשר ראשון בלבד, ואינו נותן "תרומה גדולה".

**205.** לדוגמא: בהפרשה מסודרת [שלא הקדים הלוי] של תרומות ומעשרות, מעשרת אלפים סאה - מקבל הכהן תרומה גדולה 200 סאה, הלוי 980 סאה, ומהם מקבל הכהן 98 סאה. נמצא שלכהן יש 298 סאה, וללוי נשאר 882 סאה. אבל עתה, שהלוי הקדימו בשבלים - מקבל הלוי 0100 סאה, ומהם מקבל הכהן 100 סאה, משאר התבואה מקבל הכהן 180 סאה. נמצא שלכהן יש רק 280, וללוי 900. [לבעל התבואה, אין נפקא מינה בכל זה, ובשני האופנים נשארים לו 0882 סאה]. הקשה בשיעורי רבנו משולם **דוד הלוי**: הלא מן התורה - חטה אחת פוטרת את כל הכרי, ולא צריך לתת לכהן יותר מכן, ואם כן, מן התורה לא הפסידו כלום?

ושם בגמרא אמר ליה רב פפא לאביי: **אלא מעתה**, אם דרשינן "מעשר מן המעשר, ולא תרומה גדולה מן המעשר", הרי **אפילו** אם **הקדימו**, בן לוי לכהן לקחת את המעשר ראשון, **בכרי**, אחרי שנתמרחת התבואה ועדיין לא הפרישו ממנה תרומה גדולה אלא רק קדם והפריש ממנה מעשר ראשון, **נמי ניפטר**, ולמה אמר רבי שמעון בן לקיש את דינו דוקא בהקדים הלוי לקחת את המעשר הראשון בהיות התבואה בשבלים?

**אמר ליה** אביי לרב פפא: **עליך**, כדי שלא תאמר כן, **206 אמר קרא "מכל מתנותיכם תרימו"**. התורה מצווה ללוים ליתן לכהנים אפילו תרומה גדולה מן המעשר ראשון, כאשר לקחו את המעשר ראשון לאחר גמר מלאכת התבואה [מירוח הכרי]!

**206.** רש"י ביצה שם.

והקשה לו רב פפא: **מה ראית לרבות את הכרי, ולהוציא את השיבלין?** כלומר, מנין לך שמהכתוב "מכל מתנותיכם תרימו" אתה מרבה בהקדימו בכרי לחייבו להפריש תרומה גדולה, ואילו מהמקרא "והרמותם ממנו תרומת ה'" אתה ממעט בהקדימו בשבלים לפטרו מתרומה גדולה?

ותירץ לו אביי: **מרבה אני את הכרי**, משום **שישנו בכלל "דגן"**, **207** וכבר חלה עליו חובת תרומה גדולה, כמו שנאמר לגבי תרומה [דברים יח] "ראשית דגנך", הלכך מסתבר להעמיד המקרא שבא לטובת הכהן, כשכבר נתחייב. **ומוציא אני את השיבלין, שאין בכלל דיגון**. והמקרא שבא לפטור הפרשת תרומה לכהן, מסתבר להעמיד כשעדיין לא נתחייב **208**.

**207.** גירסת השיטה מקובצת. **208.** על פי רש"י ביצה [שם].

ועתה, לאביי המקרא "מכל מתנותיכם תרימו", אינו מיותר ללמדנו ש"מהניי", אלא ללמדנו חיוב הפרשת תרומה גדולה בהקדים לוי לכהן אחר שנתמרח בכרי **209**.

209. **השפת אמת** מסכם, שרבי סובר שאין צריך מקרא מפורש לאופן שהקדימו בכרי, ומסביר ידעין כן הואיל וכבר נתחייב בתרומה, הלכך דרשינן מ"מכל מתנותיכם תרימו" לומר ש"מהני". ואילו אביי סובר שדרשינן כן מהמקרא ולא מסביר.

ומקשה הגמרא על רבא מ"כהן גדול שקידש אלמנה".

**והרי אלמנה לכהן גדול**, דעבר אמימרא דרחמנא, **דרחמנא אמר** [ויקרא כא].  
"**אלמנה וגרושה לא יקח**", וקוחה זו היינו קידושין, שאסור לו לקדש אותה 210.

210. עיין גמרא קידושין [עא א] וברש"י רמב"ן בעל המאור ריטב"א ותוס' בבא מציעא [י ב], שכתבו שרבא מודה לאביי בקידש ובעל שלוקה גם על הקידושין, כמבואר כאן.

**ותנן** במסכת קידושין [סו ב] שהקידושין תופסין, ואינה יוצאת ממנו אלא בגט.

דתנן, **כל מקום שיש קידושין**, שהקידושין תופסין, **ויש עבירה** בקידושין אלו, **הולד** שנולד מנשואין אלו, **הולך אחר הפגום**, והוא "חלל", והגמרא מפרשת שם שהיינו אלמנה לכהן גדול. 211 וממה שאמרה המשנה "יש קידושין", מוכח שהקידושין תופסין למרות שנעשו בעבירה. **תיובתא לרבא** 212 הסובר "לא מהני".

211. אלמנה לכהן גדול היא אחת מכל איסורי ביאה ש"ש קידושין ויש עבירה", ושם מנויין עוד איסורי ביאה, כגון: ממזרת לישראל, ישראלית לממזר. ובכל אלו- הולד הולך אחר הפגום, כלומר, אם האב ממזר הרי הוא ממזר, אם האם ממזרת הרי הוא ממזר, וכן אם האם היא חללה שהרי נתחללה בביאת כהן גדול הוי הבן חלל. 212 גירסת השיטה מקובצת בהשמטות. וכן המשך הגמרא.

ומתציין: **אמר לך רבא: שאני התם דכתיב** [שם] "**ולא יחלל זרעו**", כלומר, אם יקח אלמנה יחלל זרעו. ומשמע, "חללים" הוא עושה, אך "ממזרים" אינו עושה. ואילו לא היו הקדושין תופסין, היה הולד ממזר. ומתוך שהתורה גילתה שאין הולד ממזר, מוכח שהקידושין תופסין ו"מהני".

דהיינו, ש"אי תפיסת קידושין" ו"ממזרות", הם שני דברים התלויים זה בזה. במקום שתופסין קידושין, אין הולד ממזר, ובמקום שהולד ממזר, אין הקידושין תופסין 213. ולכן, כאשר התורה גילתה שאין הולד ממזר, היא מגלה שהקידושין "מהני".

213. כמבואר במסכת כתובות [כט ב]. ועיין בתוס' ובהשמטות שיטה מקובצת שמדברי רבי יהושע נסתר כלל זה.

וחוזרת הקושיא על אביי, 214 למה הוצרכה התורה להשמיענו ש"מהני"?

214. כן פירש רש"י. והגר"א מקשה על פירוש רש"י: מה קשה לאביי, וכי יש כאן מקרא מיותר, הלא בכל אופן צריכה התורה לכתוב שהולד הוא "חלל" ומתוך כך דייק רבא שאינו נעשה ממזר, וממילא תפסו הקידושין? ועיין בתוס' המפרשים פירוש אחר בגמרא. ועיין בספר **דבר שאול** המבאר פירוש רש"י.

ומתרצינן: **ולאביי**, 215 **אי להכי הוא דאתא**, אם ללמדנו שאין הולד ממזר, וממילא "מהני" בה קידושין, **לימא**, יאמר הכתוב **"לא יחל"**. **מאי**, למה אמר הכתוב **"לא יחל"**? אלא, בא הכתוב להשמיענו דרשה אחרת, **אחד לו**, הולד מתחלל, **ואחד לה**, האשה עצמה מתחללת בביאה פסולה זו, והיא הזונה האמורה בתורה האסורה לכהן הדיוט [אף אם הכהן גדול לא יגרשנה אלא ימות] ונאסרת באכילת תרומה, אף אם היא בת כהן [האוכלת תרומה כשחוזרת לבית אביה 216].

215. גירסת רש"י. 216. עיין בחידושי הגרי"ז.

וזה מה שהתורה באה ללמדנו באומרה "ולא יחל", ולא ש"מהני", כיון שלאביי אין בכך שום חידוש, מאחר שבכל לאווי התורה "מהני".

ומקשה הגמרא על רבא מדין "מקדיש בעלי מומין למזבח".

**והרי המקדיש** 217 **בהמות בעלי מומין למזבח**, ואסור לעשות כן, משום **דרחמנא אמר** [ויקרא כב] **"כל אשר בו מום לא תקריבו"**, ודרשינן [לקמן ו ב] ממקרא זה איסור אפילו להקדיש -

217. גירסת השיטה מקובצת.

**ותנן**, 218 **המקדיש בעלי מומין לגבי מזבח** [ולא לבדק הבית!], **אף על פי שהוא עובר בלא תעשה, מה שעשה עשוי**, וחלה ההקדשה, והיא קדושה ותימכר ומדמיהן יביא קרבן למזבח.

218. **בהשמטות לשיטה מקובצת** גרס "ותניא", כי אינה משנה בשום מקום. ומביא שם בשם **רבינו ברוך**, שמבואר כן במשנה בכורות [יד א]: כל הקדשים שקדם מום קבוע להקדשן, ונפדו וכו'. משמע שכל עוד שלא נפדו הרי הם בקדושתן - מוכח שחלה עליהן קדושה.

מוכח ש"מהני". **תיובתא דרבא!** 219

219. **השפת אמת** מבאר: אין לתרץ שרבא ידע ש"מהני" מעצם הלאו הנוסף להקריבו [מלבד הלאו להקדישן] מוכח שאינו חולין והקדושה חלה. כי שפיר יש לומר, שהתורה אסרה להקריבו רק באופן שהוקדש בהיתר בעודו תם, ואחר כך נפל בו מום, ואילו אם הקדישו בהיות בעל מום לא חלה ההקדשה כלל. הלכך אין להוכיח ש"מהני" מהאיסור להקריבו.

ומתרצינן: **אמר לך רבא: שאני התם**, שהתורה גילתה בפירוש שמהני. **דאמר קרא** [שם] **"כל אשר בו מום לא תקריבו כי לא לרצון יהיה לכם"**. 220 ודרשינן, **רצוי הוא דלא מרצה, הא מיקדש קדשי**.

220. גירסת רש"י.

וקשה על אביי למה הוצרכה התורה לגלות שהיא קדושה, הלא בכל לאווי התורה "מהני"?

ומתריצין: **ולאביי, אי לא כתיב "כי לא לרצון יהיה לכם", הוה אמינא**, היינו אומרים, **ניהוי** 221 **כעובר על מצוה**, ומכל מקום, **כשר** אפילו להקריבו, 222 כשאר לאווי התורה שאם עביד "מהני", לכן **קמשמע לן** שאינו לרצון, ואסור להקריבו.

221. גירסת השיטה מקובצת באות כ, ובאות יט גרס גירסא אחרת, וברש"י לא משמע כן. 222. כן מבאר רש"י. ותמה השפת אמת: וכי יעלה על הדעת להכשיר בעל מום להקרבה, הרי עובר על כמה וכמה לאוויים בהקרבת בעל מום?! על כן מבאר, דהוה אמינא שאם הקריבו [ועבר על כמה איסורים] בדיעבד כשר הבשר לאכילה. וכן כתב הרב מתן בסתר בשם הרב ידי אליהו.

ומקשה הגמרא על רבא מ"מקדיש תמימין לבדק הבית".

**והרי המקדיש תמימין לבדק הבית**, ואסור לעשות כן, משום **דאמר רחמנא** [שם], **"ושור ושה שרוע וקלוט**

## דף ו - א

**נדבה תעשה אותו. ולנדר לא ירצה**". ופשיטא שאסור להקריבו לקרבן לא לנדר אף לא לנדבה! אלא, דרשו חכמים [לקמן ז ב] **"נדבה תעשה אותו" - זה קדשי בדק הבית**, "ולנדר לא ירצה" - למזבח.

ועוד דרשו שם ממה שנאמר "אותו", אותו [בעל מום] אתה מקדיש לבדק הבית ואי אתה מקדיש תמימין לבדק הבית. והמקדישו לבדק הבית עבר על לא תעשה כמבואר שם. 223

223. שם אמרה הגמרא: "אותו" אתה מקדיש לבדק הבית ואי אתה מקדיש תמימין לבדק הבית. מיכן אמרו: המקדיש תמימין לבדק הבית עובר בעשה [פירש רש"י: "לאו הבא מכלל עשה"]. ומנין אף בלא תעשה? שנאמר "וידבר ה' אל משה לאמר" לימד על הפרשה כולה שהיא בלאו, דברי רבי יהודה. אמר ליה רבי לבר קפרא: מאי משמע? אמר ליה: דכתיב "לאמר" לא נאמר בדברים [ועיין שם פירושו]. בי רב אמרי: "לא" אמור! אבל הרמב"ם כתב [פרק ה מהלכות ערכין הלכה ה] שעובר על "עשה". ועיין בלחם משנה ובמשנה למלך וכן כתב המאירי [פסחים מב א]. וכבר מבואר שגם בעובר על "עשה" נחלקו אביי ורבא.

**ותנן**, 224 **המקדיש תמימין לבדק הבית, אף על פי שהוא עובר בלא תעשה - מה שעשה עשוי**, והקדושה חלה עליהם. 225 הרי ש"מהני". **ותיובתא דרבא!**

224. גם משנה זו אינה בשום מקום. וכתב השיטה מקובצת בשם רבינו ברוך שהיא המשנה במסכת שקלים [פרק ד משנה ז]: המקדיש נכסיו והיתה בהן בהמה ראויה לגבי מזבח, זכרים ונקבות, רבי

אליעזר אומר: זכרים ימכרו לצרכי עולות ונקבות ימכרו לצרכי זבחי שלמים ודמיהן יפלו עם שאר נכסים לבדק הבית. וכן כתב הרש"ש. [ומבואר לקמן לא ב - לג ב]. **225**. איזה קדושה חלה עליה? כתב הרמב"ם בהלכות ערכין [פרק ה הלכה ה]: המקדיש בהמה טהורה תמימה לבדק הבית, אף על פי שעבר על עשה, מה שעשה עשוי וחלה קדושה עליה ונפדית כשהיא תמימה. ומעריך אותה הכהן בדמיה והדמים יפלו לבדק הבית. ואין הפודה אותה פודה אלא **על מנת להקריבה למזבח למה שהיא ראויה**, שכל דבר הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח לעולם. וכתב הרדב"ז שמקורו בכמה מקומות בש"ס [כגון מנחות קא א] ומהמשנה שהובאה בהערה הקודמת. וכתב השפת אמת: אם כן, מה שאמרה המשנה [או הברייתא] "מה שעשה עשוי" הוא "לאו דוקא", אלא שנדרו מתקיים בכך שאחרי שימכרו לצורך קרבן יפלו **דמיהם** לבדק הבית. אבל הקשה השפת אמת: איך הוכיחו מכאן להקשות על רבא הסובר "לא מהני" - הלא באמת "לא מהני כלל" מאחר שהקונה אותם יקריבם על המזבח, וכל עיקר האיסור הוא להקדישם לבדק הבית בלבד, כאשר בסוף **לא** יקריבם על המזבח, אבל הרי יקריבם, אלא שדמיהם יפלו לבדק הבית, ומה האיסור בכך, הלא אפילו קרבן גמור יכול למכרו ולהקדיש דמיו לבדק הבית? ומבאר, שמכאן יש להוכיח דעת המשנה **למלך** [שם] שמה שאמרו "כל דבר הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח לעולם" אינו מדאורייתא, ומדאורייתא ימכר לצרכי **חולין** ודמיו יפלו לבדק הבית, נמצא ש"מה שעשה עשוי" כלומר **שלא** חלה עליו קדושת קרבן כלל, אלא, כפי דיבורו, **קדושת בדק הבית בלבד**. ועל כן, מקשה שפיר הגמרא לרבא הסובר "לא מהני". ובחידושי הגרי"ז מקשה להיפך. שמלשון הרמב"ם [שם הלכה ז] משמע שדין "כל הראוי לקרבן על גבי מזבח יקרב" הוא מן התורה, ממה שנאמר [ויקרא כז] "ואם בהמה אשר יקריבו ממנה קרבן לה' כל אשר יתן ממנו לה' יהיה קודש" אם כן, ממקרא זה יש ללמוד ש"מהני" שהרי חלה עליו קדושה, ומה מקשה הגמרא על רבא? ולמה מתרץ רבא ממקרא אחר? ועיין שם שמאריך לבאר שיטת הרמב"ם, ועיין עוד בספרו על הרמב"ם פרק ד מהלכות תמורה הלכה יא.

ומתרצינן: **אמר לך רבא**: גם שם נתרבה מגזירת הכתוב שאם עשה כן "מהני".

**ומהיכא דאיתרבו בעלי מומין למזבח**, **226** מאותו המקרא שדרשנו לעיל שהמקדיש בעלי מומין למזבח מה שעשה עשוי וחלה הקדושה, **נתרבו תמימין לבדק הבית**.

**226** גירסת רש"י.

שהרי בפסוק זה נאמרו שתי הלכות. האחת, איסור הקדשת תמימין לבדק הבית הנלמד ממה שנאמר "אותו", ודרשינן, אותו אתה מקדיש לבדק הבית ואי אתה מקדיש תמימין לבדק הבית. והשניה, איסור הקדשת בעלי מומין למזבח הנלמד ממה שנאמר "ולנדר לא ירצה". וכיון שהתורה הקישה אותם, הוקשו גם לענין ש"מהני" הקדשם. וכן דרשינן, מה בעלי מומין למזבח "מיקדש קדשי", ונלמד מזה שאמרה התורה "ולנדר לא ירצה", משמע שאינו מרצה אבל הקדושה חלה, **227** כן תמימין לגבי מזבח חלה הקדושה, ו"מהני" אף על גב שעבר אמימרא דרחמנא.

**227** החק נתן והרש"ש מעירים שרש"י סותר עצמו מלעיל סוף עמוד ב. שם הביא פסוק כ "כי לא לרצון יהיה לכם", וכגירסת השיטה **מקובצת והב"ח**, ואילו כאן מביא פסוק כג "ולנדר לא ירצה". ושתי הדרשות הם לענין בעלי מומין למזבח ש"מיקדש קדשי".

ומקשה הגמרא על רבא מ"גזל".

**והרי גזל, דרחמנא אמר** [ויקרא יט] "**לא תגזול**" -

**ותנן** במסכת בבא קמא [צג ב]: **הגוזל עצים ועשאו כלים**, או **צמר ועשאו בגדים** - **משלם כשעת הגזילה**, ואינו מחזיר את הכלי והבגד, מפני שקנאה לגזילה בשינוי מעשה.

ומכיון שקנאה, אינה חוזרת בעין לבעליה, אלא מחזיר דמים כמה שהיתה שוה בשעת גזילה, והגזלן מעכב את הגזילה אצלו.

אלמא "מהני", **ותיובתא לרבא**. 228

228. ומבארים **התוס'** [מובא בשיטה מקובצת]: לרבא הסובר "לא מהני" לא קשה למה משלם כלל, משום שכך כתוב "והשיב את הגזלה". אבל, מכל מקום, מוכח שפיר ד"מהני", ממה דמשלם כשעת הגזילה - דאי "לא מהני" - **הוי כפקדון** ויחזיר את הכלי והבגד או את שווי. ועיין בהשמטות **שיטה מקובצת**. והקשה **הנתיבות המשפט** [סימן שסא ס"ק א] מה הקושיא לרבא מגזל, הרי בגזל אם נשתנה מאיליו כגון טלה ונעשה איל - גם כן קונה כמבואר בבבא קמא [סה ב] והרי כתבו התוס' לעיל [ד ב ד"ה רבא] לגבי צרם אוזן הבכור, כיון שאם נעשה בעל מום מאיליו מותר, מודה רבא שגם אם נעשה בעבירה "מהני". ואם כן, גם בשינוי יש לומר כן, שעצם זה שהשתנה הוא ההקנאה, ולא **עשיית** שינוי הנעשה בעבירה, ורבא הרי מודה שבאופן כזה "מהני"? ועיין שם תירוצו, ובספר **חיי אריה**.

ומתרצינן: **אמר לך רבא: שאני התם**, גזילה שונה משאר לאווי התורה, משום **דאמר קרא** [ויקרא ה] בפרשת אשם גזילות [הגוזל ממון חברו, ונשבע עליו לשקר, והודה, משלם לו את הגזילה, ומוסיף חומש, ומביא קרבן אשם]. ושם כתבה התורה "והשיב את הגזילה אשר גזל".

ומה שאמר הכתוב "**אשר גזל**", הוא מיותר, ללמדנו, **כעין** 229 **שגזל**. כלומר, כאשר לא נשתנתה הגזילה, יחזיר את הגזילה עצמה. אך אם השתנתה, לא יחזיר אותה, אלא ישלם כמה שהיתה שוה בשעת הגזילה. ומכאן למד רבא שבגזל "מהני".

229. גירסת רש"י.

וקשה לאביי, למה הוצרכה התורה ללמדנו מ"אשר גזל" ש"מהני", הלא בכל לאווי התורה "מהני" 230?

230. הקשה **קצות החושן** [סימן שס ס"ק ב]: מה ענין זה לזה? והרי "אי עביד מהני" פירושו שדבר אשר מצד עצמו מועיל אלא שנעשה באיסור, "מהני". אבל עדיין צריך לימוד לדין ש"שינוי קונה", שמעשה השינוי הוא מעשה קנין? ומתרץ, על פי מה שמבאר שם, שעצם מעשה הקנין שיש בשינוי למדים ממקרא אחר, הנאמר לגבי אתנן, ושם השינוי לא נעשה באיסור. וכל דיון הגמרא כאן הוא שעצם הדבר אם קנה הגזילה בשינוי תלוי בדברי אביי ורבא. כי אם נאמר שאי עביד מהני, יקנה הגזילה, ורק יש מצות השבה, ולכן אפשר ללמוד מאתנן ששינוי קונה ואין יותר מצוה להשיב את החפץ עצמו. אבל אם נאמר שאי עביד לא מהני, הרי לא הועיל כלום השינוי לקנותו, כי עדיין נחשב הנגזל כבעלי החפץ [גם ללא מצות השבה], ולכן לפי רבא צריך פסוק מיוחד ללמד ששינוי קונה בגזילה ואי אפשר ללמוד דין זה מאתנן. וכדברי הקצות כתבו **השפת אמת והעולה שלמה**. ועיין עוד בחיי אריה. והגרי"ז בחידושו מאריך בכל זה, עיין שם.

ומתרצינן: **ולאביי, האי "אשר גזל" מיבעי ליה**, הוצרך לדרשה אחרת, "אשר גזל", רק **על גזילו שלו מוסיף חומש**, אבל **על גזילו של אביו** שהורישו את הגזילה, אפילו אם נשבע אביו לשקר, משלם רק את הגזילה, **ואינו מוסיף חומש**.

ומקשה הגמרא על רבא מ"משכון".

אמרה תורה [שמות כב] "אם כסף תלוה את עמי. אם חבול תחבול שלמת רעך, עד בא השמש תשיבנו לו". פירוש, כל היום תשיבנו לו עד בא השמש [שקיעת החמה], וכבוא השמש תחזור ותטלנו, עד שיבא בקר של מחר. **231**

**231.** רש"י על התורה בשם המכילתא. והקשו בגמרא [בבא מציעא קיד ב]: אם כן למה ממשכן אותו? ותירצו: כדי שלא תשמטנו שביעית, ושלא יעשו מטלטלין אצל בניו. ראה שם.

עוד אמרה תורה [דברים כד] "השב תשיב לו את העבוט כבוא השמש ושכב בשמלתו". פירוש: אם כסות לילה הוא, החזירהו לו לקראת הלילה. ומה שנאמר במקרא הקודם מדובר בכסות יום, או במחרשה שצריך לו לעבודת היום ולקחו בלילה ומחזירו ביום.

לא החזיר כסות לילה בלילה, או המחרישה ביום, עבר על מצות עשה. ועוד עובר על מצות לא תעשה שנאמר [דברים שם] "ואם איש עני הוא לא תשכב בעבוטו". פירוש: לא תשכב ועבוטו אצלך. מצות עשה ולא תעשה זו נקראת "החזרת העבוט".

במה דברים אמורים? שמשכנו שלא בשעת הלואתו, כלומר, שהגיע זמן פרעון ולא פרעו, ואז לקח ממנו משכון. אבל אם משכנו בשעת הלואתו, אינו חייב להחזיר כלל.

עוד אמרה תורה [דברים שם] "לא תחבול בגד אלמנה".

עוד אמרה תורה [שם] "כי תשה ברעך [תחוב בחברך] משאת מאומה [חוב], לא תבא את ביתו לעבוט עבוטו. בחוץ תעמוד, והאיש אשר אתה נושה בו [הלוח], יוציא אליך את העבוט החוצה".

הגמרא כאן סוברת **232** שאפילו אם עבר ונכנס לביתו ומשכנו, דהיינו, שמשכנו בעל כרחו ושלא ברשות בית דין, גם כן חייב המלוה הממשכן ב"החזרת העבוט", ובהמשך יבואר.

**232.** ויבואר בתוס' ד"ה מחזיר ובהערות.

**והרי משכון**, שאסור לו למלוה לבוא לבית הלוח למשכנו בעל כרחו, משום **דרחמנא אמר** [דברים כד] "**לא תבא אל ביתו לעבוט עבוטו**" -

**ותנן**, שנינו במשנה [בבא מציעא קיג א]: **מחזיר את הכר**, כסות לילה, **בכל לילה**. **ואת המחרשה**, כלי הצריך לו לעבודת היום, מחזיר לו **ביום**.



ומשמע שקונה המלווה את המשכון שהוא כלי יום, בלילה. וקונה את כלי הלילה, ביום. **233** מוכח ש"מהני" אף על פי שעבר אמימרא דרחמנא, **ותיבתא דרבא!** כיון שאם "לא מהני" לא היה קונה כלל, והיה לו להחזירם ללוה לגמרי.

**233.** מלשון רש"י משמע שקני כסות יום בלילה וכסות לילה ביום, וכל פעם יצטרך לקנות המשכון בקנין חדש. הגר"ז מעיר שלכאורה לא משמע כן, אלא שקונה לגמרי והוא שלו ככל דיני קניני משכון בין ביום ובין בלילה. ורק שיש עליו מצות עשה להחזיר הכר בלילה והמחרישה ביום. והגרמ"ה מוכיח מדין שמיטה שקונה לגמרי. שהרי מבואר בגמרא שהמלוה על המשכון אין שביעית משמטתו. ואם נאמר שאינו קונה כסות יום ביום, **תשמטנו שביעית**, שהרי שביעית משמטת בסוף יום האחרון, ואז המשכון אינו קנוי לו.

ומתריצין: **אמר לך רבא: שאני התם**, משום **דאמר קרא** [שם] **"השב תשיב"**, וממה שכתבה התורה כפילות לשון - דרשינן שמחזיר כמה פעמים. כלומר, שמחזיר מדי יום ביום את המחרישה, ומדי לילה ולילה את הכר. ומוכח שהועילו מעשיו וקנה את המשכון, ואינו מחזירו לגמרי, אף על פי שעבר אמימרא דרחמנא.

וחוזרת הקושיא על אביי: למה הוצרכה התורה לכתוב דרשה מיוחדת ללמדנו שקונה את המשכון, הלא בכל שאר לאווי התורה "מהני"?

ומתריצין: **ולאביי**, נבאר, שלא משמע לו דרשה זו "לרבות כמה פעמים". אלא, לפי שסובר "מהני", היה עולה על הדעת לומר שאינו חייב להשיב כלל, אף לא המחרישה ביום והכר בלילה, הלכך ציוותה התורה להחזיר. **כי אי לאו דאמר רחמנא "השב תשיב", הוה אמינא**, היינו אומרים: אם נכנס המלוה לביתו של הלווה שלא ברשות, **איסורא עבד**, האיסור נעשה כבר, ועתה, **אי בעי ניהדר**, אם ירצה יחזיר, **ואי בעי, לא נהדר**, ואם אינו רוצה לא יחזיר. **234** לכן **קמשמע לן**, משמיענו הכתוב שחייב להחזיר הכר בלילה והמחרישה ביום **235**.

**234.** הקשה הגר"ז בחידושו: למה היה עולה כן על הדעת שאם עשה שלא ברשות, שלא יתחייב להחזיר. וכי מיגרע גרע ממשכנו ברשות שחייב להחזיר הכר בלילה והמחרישה ביום! **235**. סיכום: לרבא, כתבה התורה "השב תשיב" לרבות כמה השבות, ללמדנו להחזיר הכר בלילה והמחרישה ביום. ובלי גזירת הכתוב הוה אמינא ש"לא מהני", וחייב להחזירם לגמרי. ולאביי: ללמדנו עצם מצות "החזרת העבוט". ובלי גזירת הכתוב הוה אמינא ש"מהני" ואינו חייב להחזיר כלל, לא את הכר בלילה ולא את המחרישה ביום.

**לישנא אחרינא 236 :**

**236.** בגמרא חסר. והיא מנוסחת כאן על פי רש"י לפי גירסת השיטה מקובצת בהשמטות, ועיין בחק נתן ובהגהות הגר"א. ולכאורה אין נפקא מינה בין הנוסחאות, וכנראה שאין גם נפקא מינה בין לישנא קמא ללישנא בתרא.

**והרי משכון, דרחמנא אמר "לא תבא אל ביתו לעבוט עבוטו". ותנן: מחזיר את הכר בלילה ואת המחרישה ביום. תיבתא דרבא!**

ומתרצינן: **אמר לך רבא: שאני משכון, משום דכתיב ביה [שמות כב] "עד בא השמש תשיבנו לו", מכלל הדברים שציוותה התורה להחזיר כלי יום ביום, אתה שומע דקני משכון דיום - בלילה. וכתוב קרא אחרינא [דברים שם] "השב תשיב לו את העבוט כבוא השמש", מכלל הדברים שציוותה התורה להחזיר כלי לילה בלילה, אתה שומע דקני משכון דלילה - ביום. הלכך קנה את המשכון ו"מהני".**

**ואביי סבר:** מקראות אלו לא באו ללמדנו ש"מהני", אלא, **הני קראי, להכי הוא דאתי, באים הם ללמדנו דרשה זו: חד, מקרא אחד, "עד בא השמש תשיבנו לו", בא ללמדנו לכסות יום. וחד, המקרא "השב תשיב לו את העבוט כבוא השמש", בא ללמדנו לכסות לילה.**

**וצריכי!** הוצרכה התורה ללמדנו בשניהם, מפני שאין ללמוד זה מזה. כי אם היתה התורה אומרת רק "מחרישה", הוה אמינא, דוקא מחרישה חייב להחזיר, לפי שמתפרנס ממנה והיא חיותו, אבל את הכר בלילה אינו חייב להחזיר. לפיכך אומרת התורה שגם את הכר חייב להחזיר. ואם היתה התורה אומרת רק "כר", הוה אמינא שדוקא הכר חייב להחזיר, לפי שמצטער בלעדיו, אבל המחרישה ביום - אינו חייב להחזיר, לפיכך כתבה התורה שגם את המחרישה חייב להחזיר.

ומקשה הגמרא על אביי מ"פאה".

**והרי פאה, דרחמנא אמר [ויקרא כג] "לא תכלה פאת שדך בקוצרך" -**

**ותניא,** <sup>237</sup> שנינו בברייתא: **מצות פאה היא להפריש מן הקמה, כשהתבואה בקומתה, דהיינו, כשהיא עדיין מחוברת לקרקע, וכן היא משמעות המקרא: בשעת קצרך, לא תכלה את הפאה.** <sup>238</sup> **לא הפריש מן הקמה יפריש מן העמרים. לא הפריש מן העמרים יפריש מן הכרי עד שלא מירחו, והוא שמחליק את פני הכרי ברכת [כלי המיועד לכך], ו"מירוח" קובע למעשר ולתרומה, שהוא גמר מלאכת התבואה ואז נתחייב בתרומות ומעשרות. ואם כבר מירחו, מעשר תחילה תרומות ומעשרות, ונותן לו לעני את הפאה. ואף על פי שהעני עצמו הממרח מתנות עניים פטור מן המעשרות, שהרי לקט שכחה ופאה הם הפקר, הפטור מן המעשרות, מכל מקום, עכשיו שבעל הבית מירח כבר נתחייבו במעשרות <sup>239</sup>.**

<sup>237</sup>. כן צריך לגרוס. <sup>238</sup>. על פי רש"י סנהדרין פח א. <sup>239</sup>. על פי רש"י בבא קמא [צד א] וסנהדרין שם. ורש"י מוסיף שם, כיון שהעני יצטרך לעשרם, נמצא שהפסיד אותו, לפיכך מעשרם תחילה. והשיטה מקובצת בהשמטות מביא עוד פירוש בשם תוס': כדי לא להכשיל את העני באיסור טבל, והוא לא יעשרם מפני הרגלו לא לעשר מתנות עניים.

**משום רבי ישמעאל אמרו:** אם לא הפריש עד שעשה ממנה עיסה, אף מפריש פאה מן העיסה.

והתנא קמא סובר שאם נעשתה עיסה, כבר קנאה בעל הבית בשינוי, ושוב אינו מפריש פאה. ואילו עד שלא נעשתה עיסה, לא נשתנה. **240** ורבי ישמעאל סובר "שינוי במקומו עומד".

**240.** רש"י בבא קמא שם ותוס' כאן.

על כל פנים, בין לדברי תנא קמא וכל שכן לרבי ישמעאל - מפריש גם אחרי שכילה לקצור את הקמה, ואף על פי שעבר אמימרא דרחמנא.

**תיובתא דאביי** **241** ! כיון שאם "מהני" - כבר עבר על הלאו כשלקחם לעצמו, והועילו מעשיו. וממה שאמרה הברייתא שלא הועילו מעשיו, ועדיין צריך להפריש מן העמרים וכו', מוכח שלא הועילו מעשיו ולא קנאה?

**241.** מבואר על פי השיטה מקובצת. וכמו שמשמע מהתוס' כאן ד"ה אמר אביי ובבבא קמא [שם] ד"ה לא. והעירו המפרשים, שמדברי רש"י ד"ה תעזוב תעזוב [וביותר מהגהת השיטה מקובצת אות כה] משמע שמפרש קושית הגמרא על אביי שהיא מדברי רבי ישמעאל. כלומר, למה מפריש מן העיסה הרי אם עבד "מהני"? ועל פירוש זה יש להקשות כמה קושיות: למה באמת לא קשה מדברי התנא קמא, הרי לדבריו, אחרי שכלה לקצור, כבר עבר על הלאו ולמה מפריש מן העמרים לאביי הסובר "מהני"? קושית הצאן קדשים: מה מתרץ אביי "תעזוב תעזוב יתירא", הלא צריך את ה"תעזוב" המיותרת לדרוש להפריש מן העמרים, ואיך למד מכאן רבי ישמעאל עוד הלכה ש"שינוי אינו קונה"? [להבהרת הדברים עיין תוס']. איך מקשה על אביי מדברי רבי ישמעאל, דילמא סבירא ליה כתנא קמא? ועד שמקשה מרבי ישמעאל היה לו לסייעו מדברי התנא קמא?

ומתרצינן: **אמר לך אביי: שאני התם דאמר קרא "תעזוב" "תעזוב" יתירא**, כלומר, שני מקראות כתבה התורה לגבי פאה. האחד בפרשת קדושים [ויקרא יט] "לא תכלה פאת שדך לקצור, לעני ולגר תעזוב אותם", והשני בפרשת אמור [ויקרא כג] "לא תכלה פאת שדך בקוצרך, לעני ולגר תעזוב אותם". והכפילות באה ללמדנו שאם לא הפריש מן הקמה יפריש מן העמרים ומן הכרי **242** [עד שנשתנה לדעת תנא קמא. ואפילו מן העיסה, לדעת רבי ישמעאל].

**242.** הגרי"ז בחידושו [וראה עוד בחזון יחזקאל פאה פרק ה הלכה ה] חקר, אם חיוב זה להפריש מן העמרים הוא חיוב חדש הנלמד מ"תעזוב יתירא". או שאינו חיוב חדש, רק שהיות ולא הפריש מן הקמה נמשך חיובו הראשון על העמרים והכרי. ומדייק מדברי הרמב"ם שהוא חיוב חדש של "נתינה". שכן כתב [תחילת הלכות מתנות עניים]: הקוצר את שדהו יניח מעט קמה לעניים. עבר וקצר את כל השדה, לוקח מעט ממה שקצר ונותנו לעניים, שנתיתו מצות עשה שנאמר "לעני ולגר תעזוב אותם". וכן כתב הרמב"ם שם לגבי לקט. ואם כן, מקשה, מה מקשה הגמרא לרבא: "תעזוב יתירא" למה לי, הלא ממה ש"לא מהני" אין לנו לימוד אלא לחייב הפרשה מן העמרים, ועתה בא ה"תעזוב יתירא" ללמדנו גם מצות נתינה? וכמובן שיש הבדל בין "הפרשה" ל"נתינה". והשער המלך [פרק ג מהלכות גירושין] מקשה קושיה אחרת: הרי כתב הרמב"ם שאין לוקין משום ש"הלאו ניתק לעשה" ואם כן מה מקשה הגמרא לרבא, הלא צריך את ה"תעזוב יתירא" ללמדנו מצות עשה כדי לפטרו ממלקות?

וחוזרת הקושיה לרבא: למה כתבה התורה "תעזוב יתירא", הרי בלאו הכי אנו יודעים ש"לא מהני"?

ומתרצינו: **ורבא אמר לך: "תעזוב" "תעזוב" להכי הוא דאתא,** 243 כתבה התורה לדרשה אחרת, לומר, **יש לך "עזיבה" [לעזוב לעניים] אחרת שהיא כזו** [יבואר בהמשך], **ואיזו? זה המפקיר כרמו.**

243. גירסת השיטה מקובצת.

**דתניא,** כמו ששינינו: **המפקיר כרמו,** ובעוד שהוא הפקר הריהו פטור מן המעשר, וכן פטור ממתנות עניים [פרט, עוללות, שכחה ופאה]. וכמו כן, הזוכה בו מן ההפקר פטור מכל אלו, **והשכים** בעל הכרם, **לשחר,** בבוקר לפני שזכה בו אחר, **ובצרו,** וזכה בו הוא עצמו מן ההפקר, **חייב בפרט ועוללות בשכחה ובפאה.** לפי שבכל אלו נאמר בהם "תעזוב יתירא", 244 ללמדנו שהפקר שזכה בו בעל הבית עצמו חייב. **ופטור מן המעשר** [תרומות ומעשרות] משום שזכה בו מן ההפקר, ולא כתבה התורה דרשה לחייבו.

244. עיין רש"י בבא קמא כח א המביא את כל הפסוקים.

וכך הוא תירוצו של רבא: "תעזוב יתירא" לא בא ללמדנו ש"לא מהני", אלא ללמדנו דין "תעזוב" אחרי שהיה פטור מטעם הפקר.

והוא "עזיבה אחרת", כלומר, עזיבה נוספת לעני, "שהיא כזו", כמו עזיבה של שדה שלא הופקר 245.

245. ואביי סובר שמ"תעזוב יתירא" אפשר ללמוד שני הדינים, גם לחייב להפריש מן העמרים וכרי, וגם לחייב מתנות עניים במפקיר כרמו. **תוס'** בבא קמא [שם]. ויתכן להוסיף על פי דברי הריטב"א [שיטה מקובצת בבא מציעא ט ב]: וגזירת הכתוב היא שלא להפקיע תורת פאה. כלומר, יש דמיון מסויים לדין "לא הפריש מן הקמה" עם "המפקיר כרמו", שבשניהם מנשל את העני מזכויותיו. ועל כך מזהירנו התורה "תעזוב" ולא יקופח העני. נמצא, שאין כאן שני לימודים מיתור אחד, אלא הכל לימוד אחד.

**אמר ליה רב אחא בריה דרבא** [בנו של רבא] **לרב אשי: והשתא, דשינינן כל הני שינויי,** עתה שתירצנו כל אלו תירוצים, על כל קושיא על אביי להוכיח ממשנה וברייתא מהרבה לאווי התורה ש"לא מהני", תירץ שאין מהם הוכחה כי יש בהם גילוי מיוחד בתורה, וכן לרבא. ובכל אלו לא נחלקו אביי ורבא. אם כן, **אביי ורבא - במאי פליגי!!?** במה אכן נחלקו, הלא במה ש"לא מהני" לרבא, מודה אביי, ובמה ש"מהני" לאביי, מודה רבא!!

**אמר ליה** 246 רב אשי לרב אחא: **בריבית קצוצה - קמיפלגי,** 247 "ריבית קצוצה" היא ריבית שמתנה המלוה עם הלוח בשעת ההלוואה, והיא ריבית דאורייתא, והמלוה והלוח עברו על מימרא דרחמנא, על כמה לאוויס האמורים בתורה. ומתוך רב אשי, שנחלקו אביי ורבא, אם הלוח פרע את הריבית, לרבא "לא מהני", והלוח יכול "להוציא בדיינים", לתבוע מהמלוה שיחזיר לו את הריבית, ולאביי "מהני", ומה שעשה עשה.

246. גירסת השיטה מקובצת. 247. מסוגייתנו משמע שדין "ריבית קצוצה יוצאה בדיינין" הוא מטעם "לא מהני", כלומר, המלוה לא קנה כלל את הריבית ואינם שלו ואינו יכול לקדש בהם אשה. ועיין מחנה אפרים [דיני רבית סימן ב] המקשה על שיטות ראשונים שם בפרק איזהו נשך הסוברים שהמלוה קנה את המעות ויכול לקדש בהן אשה, אלא שמוטלת עליו מצוה להחזיר. ועיין אבני מילואים [סימן כח] שערי יושר [שער ה פרק ג] ובחידושי הגרי"ז גם כן כתב כדברי המחנה אפרים.

וכדרבי אלעזר, 248 כמו שנחלקו רבי אלעזר ורבי יוחנן בהלכה זו: דאמר רבי אלעזר: רבית קצוצה יוצאת בדיינין.

248. "ריבית קצוצה יוצאת בדיינים" אינה משנה או ברייתא, הלכך לא יתכן להקשות ממנו על אביי ורבא. ואינו מחלוקת תנאים, ולא יתכן להקשות "לימא כתנאי". אלא מחלוקת אמוראים ראשונים, ויתכן לומר: אביי סבר כרבי יוחנן ורבא כרבי אלעזר.

## דף ו - ב

אבל "אבק רבית", ריבית שאינה אסורה אלא מדרבנן 249 - אינה יוצאה בדיינין.

249. "אבק" פירושו: מה שאינו עיקר האיסור, אלא צד קל שבו, כמו אבק מדבר הנכתש במכתשת [רש"י סוכה מ ב]. כגון ריבית הבאה על ידי מכירה. והיינו: המוכר שדהו ואמר לקונה "אם אתה משלם לי עכשיו, מחירה אלף זוז, ואם לזמן הגורן אלף ומאתיים זוז". וכיון שלוקח מאתיים זוז עבור שכר המתנת מעות, יש כאן ריבית. אבל הואיל ולא היה דרך הלואה אלא דרך מכירה, אין כאן איסור ריבית דאורייתא.

ורבי יוחנן אמר: אפילו רבית קצוצה אינה יוצאה בדיינין.

אביי סובר כרבי יוחנן ש"מהני", ולכן המלוה אינו מחזיר את הרבית, אף על פי שעבר על מימרא דרחמנא. ורבא סובר כרבי אלעזר.

אמר ליה רב אחא לרב אשי: וכי התם, בסברא פליגי?! וכי נחלקו רבי אלעזר ורבי יוחנן בסברא זו אם "מהני" או "לא מהני"?! הרי התם, בקראי פליגי, הלא מחלוקתם תלויה בדרשת הכתובים! 250

250. הקשו התוס' [בשיטה מקובצת]: לאביי הסובר "מהני", למה הוצרכה הגמרא להביא דרשה לרבי יוחנן שאינה יוצאה בדיינין? וכן לרבא הסובר "לא מהני" למה הוצרכו דרשות לרבי אלעזר שיוצאה בדיינין? ותירצו: אביי יתרץ, שהדרשה באה לשלול דרשות של רבי אלעזר, וכן לרבא. הגאון רבי עקיבא איגר [בבא מציעא שם] מתרץ כעין תירוץ השיטה מקובצת. וביותר מתרץ, שקושיית הגמרא "מאי טעמא דרבי אלעזר", היא: אם כן, גם אבק ריבית למה אינה יוצאה בדיינין [לשיטת הפוסקים שגם באיסורי דרבנן אמר רבא ש"לא מהני"]. ועיין שם המשך ביאורו.

ועתה הגמרא מביאה כמה דרשות שמהם למד רבי יוחנן שאינה יוצאה בדיינין, ודרשת רבי אלעזר שיוצאה בדיינין:

**דאמר רבי יצחק: מאי טעמא דרבי יוחנן? אמר קרא** [יחזקאל יח] **"בנשך נתן ותרבית לקח** 251 **וחי לא יחיה את כל התועבות האלה עשה מות יומת דמיו בו יהיה"** 252. ודרשינן, **לחיים ניתן**, כלומר, ענשו הוא שלא יחיה, **ולא להישבון**, ולא ניתן ענשו לחיוב החזרה.

251. נשך ותרבית חד שויה רבנן [בבא מציעא ס ב], כלומר, מבחינה הלכתית הם דבר אחד בשני שמות. 252. רש"י בבא מציעא סא ב.

**רב אחא בר אדא אמר: מהכא**, מקרא זה דרשו רבי יוחנן. שנאמר [ויקרא כה] **"אל תקח מאתו נשך, ותרבית ויראת מאלהיך"**. 253 ודרשינן, **למוראנתתיו**, כלומר, ירא את האלהים שיפרע ממך! **ולא להישבון**.

253. כן היא הגירסא בבא מציעא [שם].

**רבא אמר: מהכא**, ממקרא זה [יחזקאל שם] **"התועבות האלה עשה מות יומת דמיו בו יהיה"**, **וסמיך ליה** 254 **בסמוך נאמר "והוליד בן פריץ שופך דם"** ודרשינן, **הוקשו מלוי רבית לשופכי דמים! מה שופכי דמים לא ניתנו להישבון**, להחזירם לחיים, **אף מלוי רבית**, ששפך דמי העני ומת ברעב, 255 **לא ניתנו להישבון**.

254. על פי גירסת התוס' סנהדרין [פא א] עיין שם בספר יחזקאל ותבין! 255. רש"י בבא מציעא [שם].

**ואמר רב נחמן בר יצחק: מאי טעמא דרבי אלעזר**, הסובר שיוצאת בדיינין? **דאמר קרא** [ויקרא שם] **"אל תקח מאתו נשך ותרבית ויראת מאלהיך, וחי אחיך עמך"**. ודרשינן, אם לקחת ממנו, **אהדר ליה**, החזירה לו! **כי היכי דניחי עמך**, כדי שיחיה אתך ולא ימות מרעב.

ואם כן, מקשה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: רבא יכול לסבור כרבי יוחנן, מכח הדרשות הללו, אף שבשאר לאווי התורה "לא מהני". וכן אביי יכול לסבור כרבי אלעזר, מפני הדרשה ההיא. ומנין לך שאביי ורבא נחלקו בפלוגתת רבי אלעזר ורבי יוחנן?

ומסקינן: אכן לא נחלקו ברבית קצוצה. **ואלא במאי קמיפלגי אביי ורבא? בשינוי קונה**. כלומר, מי ששינה על דעת המקום, ועבר אמימרא דרחמנא. לאביי "קנה", שהועילו מעשיו, מלבד אלו הלאוים שהתורה גילתה בהם ש"לא מהני". ולרבא "לא קנה", שלא הועילו מעשיו, מלבד אלו הלאוים שהתורה גילתה בהם ש"מהני".

**לישנא אחרינא: בהני שינויי דשנינן**, בכל התירוצים שתירצנו. כלומר, בכל הלאוים הנ"ל, שממקצתם מוכח ש"מהני", ורבא תירץ שהוא גזירת הכתוב. וממקצתם מוכח ש"לא מהני", ואביי תירץ שהוא גזירת הכתוב. 256

256. ואכן, "הלכה למעשה" אין חילוק ביניהם, אלא באופן הסברת הלאוויים. בלאוויים הללו שאבי הוכיח מהם שטעמם הוא מסברא משום ש"מהני", תירץ רבא שאין טעמם מסברא אלא מגזירת הכתוב, וההיפך לאביי. עד כאן פירש רש"י בשם רבותיו. ולפי פירוש זה, אין נפקא מינה בין שתי הלשונויות, ו"שינוי קונה" ו"בהני שינויי דשנינן" הם הבנה אחת בשני נוסחאות, האחד, לשון תלמוד בבלי, והשני, תלמוד ירושלמי. ורש"י עצמו מפרש את לישנא קמא: "בשינוי קונה", כלומר, כגון, הגוזל עצים ועשאן כלים צמר ועשאן בגדים - ומהלכה זו שהיא משנה מפורשת הביאה הגמרא קושיא על רבא [לעיל עמוד א], ורבא תירץ: שאני התם דאמר רחמנא "אשר גזל" כעין שגזל - ועתה חוזרת בה הגמרא, וסוברת שאמנם לרבא "שינוי במקומו עומד", ואינו קונה כיון שעבר אמימרא דרחמנא, ומשלם הבגדים והכלים. ורבא יתירץ שהוא סובר כשאר תנאים [בבא קמא סו א, צד א] החולקים על התנא של המשנה, והם סוברים ששינוי אינה קונה, ונלמד ממה שכתבה התורה [ויקרא ה] "והשיב את הגזילה" כמות שהיא עכשיו. ואילו אביי סובר ש"שינוי קונה" כמו התנא של המשנה.

**לישנא אחרינא:** הגמרא מביאה לשון אחרת בשקלא וטריא - במה נחלקו אביי ורבא. 257.

257. רש"י אינו מפרש, וכנראה לא היתה בגירסתו. ביארנו והשלמנו את הגירסא על פי: א. גירסת השיטה מקובצת, שהוא וויכוחו של רב אחא בריה דרבא עם רב אשי. ב. בגמרא בבא מציעא מופיעות שתי מחלוקות אביי ורבא, וכאן מעורבות הגירסאות, עיין רבינו גרשום, שיטה מקובצת, הגהות הב"ח והגהות הצאן קדשים. וכיון שאין נפקא מינא בין הגירסאות, בחרנו בנוסחת הרגמ"ה והשיטה מקובצת. והוא נוסח מעורב של שתי ההלכות שם.

וגם לפי לשון זו, סבר רב אשי לומר שנחלקו ברבית קצוצה. אלא שקושית רב אחא היא, שאי אפשר לומר שאביי סובר רבית קצוצה אינה יוצאת בדיינין, לפי שאביי עצמו אמר במסכת בבא מציעא שרבית קצוצה כן יוצאת בדיינים.

**אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: והשתא דשנינן כל הני שינויי - אביי ורבא במאי פליגי?**

**אמר ליה: ברבית קצוצה. לאביי לא מהדר רבית, אינה יוצאה בדיינין, לרבא מהדר רבית.**

ומקשינן: **והא אביי נמי סבר דמפקינן ריבית קצוצה בדיינין**, הלא אביי גם סובר כרבא שמוציאין רבית קצוצה בדיינין -

**דאמר אביי במסכת בבא מציעא [סה א]: האי מאן דמסיק ארבעה זוזי דריביתא בחבריה, אם אירע שהיה אדם אשר היה נושה בחבירו ארבעה זוזים של רבית. יהביה ליה למלוה בגווייהו, נתן הלואה למלוה תמורת ארבעת הזוזים של ריבית, גלימא, בגד דשוי חמשא, השוה חמשה זוזים, במקום ארבעה.**

הרי אף על פי שנתן הלווה למלוה יותר מדמי הרבית שקצץ לו, **כי מפקינן מיניה**, כשהדיינים באים להוציא את הריבית מן המלוה, כדן "רבית קצוצה היוצאה בדיינין", רק **ארבעה מפקינן מיניה**, ארבעה זוזים יוציאו ממנו, **והאי זוזא**, הזוז החמישי

שלא התחייב לו ובכל זאת נתנו לו, לא יוציאו, כי **במתנה הוא דיהב ליה**, סתם מתנה נתן לו.

**ורבא אמר: חמשה מפקינן מיניה. מאי טעמא?** כי לא נתן לו שום מתנה! אלא כולה כל הגלימא בתורת ריביתא קאתי לידיה, באה לידו בתורת רבית.

ועד כאן לא נחלקו אלא על הזוז החמישי.

ואביי סובר כרבא שרבית "קצוצה יוצאה בדיינים". [258](#), וקשה על רב אשי, האומר שלאביי רבית קצוצה אינה יוצאה בדיינין!?

[258](#). וצריך להסביר כמו בלישנא קמא, שאביי קיבל דרשות הנ"ל שדרשו האמוראים, ואליבא דרבי אלעזר.

**אלא, כי קא מיפלגי אביי ורבא, בשינוי קונה.** וכמבואר לעיל שני פירושים.

### סוגיא דהמקדיש בעלי מומין

למדנו לעיל שהמקדיש בעלי מומין לגבי מזבח עובר בלא תעשה.

בתורה לא נאמר מפורש איסור להקדיש, ודרשוהו חכמים מדרשת הכתובים. בסוגיא הבאה מובאת ברייתא הדורשת את האיסור להקדיש בעלי מומין למזבח.

נאמר בתורה [ויקרא פרק כב] בפרשת בהמות בעלי מום:

"כל אשר בו מום, **לא תקריבו**. כי לא לרצון יהיה לכם.

עורת או שבור או חרוץ או יבלת או גרב או ילפת, **לא תקריבו** אלה לה', ואשה לא תתנו מהם על המזבח לה'.

ומעוד וכתות ונתוק וכרות **לא תקריבו** לה'".

שלוש פעמים אמרה התורה "לא תקריבו" בעלי מום [בקרבתן ישראל, ובהמשך הסוגיא תבאר הגמרא עוד פסוק הנאמר לגבי קרבן בן נכר]. והברייתא דורשת את שלשתם.

**תנו רבנן: "כל אשר בו מום לא תקריבו", מה תלמוד לומר?**

**אם** כונת הכתוב לאסור ב"לא תשחטו", לאסור לשחוט בעל מום למזבח, **הרי כבר אמור** זאת **למטה**, בפסוקים הבאים, ויבואר בגמרא, וגם איסור הקטרה וזריקה כבר אמורים.



**בל תקדישו**, שאסר הכתוב אפילו להקדיש בעלי מום למזבח. 260 **מכאן אמרו** חכמים: **המקדיש בעלי מומין לגבי מזבח**, ושחטן, וזרק דמן, והקטירן, 261 **עובר משום חמשה שמות**. ואלו הן: **משום בל תקדישו**, 262 **משום בל תשחטו**, **ומשום בל תזרקו**, **ומשום בל תקטירו כולו**, **ומשום בל תקטירו** אפילו **מקצתו**.

260. **בענין מלקות על המקדיש בעל מום** בברייתא לא מבואר אם לוקה על לאו זה. ואילו בהמשך הגמרא מובאים הרבה פעמים "לקיי" ו"לא לקיי" מוכח שלוקין על לאווין אלו. וכן כתב הרמב"ם [פרק א מהלכות איסורי מזבח הלכה ב]: וכל המקדיש בהמה שיש בה מום לגבי המזבח עובר בלא תעשה, ולוקה על הקדשו, שנאמר "כל אשר בו מום לא תקריבו", מפי השמועה למדו שזו אזהרה למקדיש בעלי מומין. וכתב הלחם משנה: אף על גב שאין לוקין על לאו שאין בו מעשה, שאני הקדש, דבדיבורא עביד מעשה, שעושה מחולין קדשים, כמו שאמר רבי יוחנן [לעיל ג ב] "לא תתני מימר דבדיבורא עביד מעשה". וכתב בספר החינוך [מצוה רפ"ה]: ומן הנראה שלא יהיה בזה מלקות, לפי שאין בו מעשה. אבל רמב"ם כתב שהמקדיש בעל מום לוקה. ואולי דינו כמימר שיש בו מלקות, ואף על פי שאין בו מעשה, שזה וזה הקדש הוא. הקשה המנחת חינוך [אות ד]: למה אין בו מעשה, הרי משכחת לה מעשה בהגרלה על שני השעירים, וההגרלה הוא מעשה ההקדש? ועיין שם שמפלפל בענין המחלוקת החינוך והמגיד משנה בלאו שאפשר לקיימו בלי מעשה, אם לוקין עליו כשאכן נעשה על ידי מעשה. אבל החזון איש [תמורה סימן לא אות ה] סובר שההגרלה אינו מעשה ההקדשה, אלא **בירור השעירים**, ואף שההגרלה קובעת שם חטאת, מכל מקום, אין זה בכלל מקדיש, והוי כמגריל על החולין. עוד מאריך המנחת חינוך [אות יג] לדון ממשנה מפורשת [לקמן כז ב]: אמר על הבהמה טמאה ועל בעלת מום "הרי אלו עולה" - לא אמר כלום. ואם אמר "הרי אלו לעולה" ימכרו ויביא בדמיהם עולה [משמע כוונתו ל"דמי עולה", דאם רצה להקריב אותם עצמם היה אומר "הרי אלו עולה"]. ועל פי זה יש לדון, שאף על פי שבאומר "הרי אלו עולה" עובר על הלאו, מכל מקום, אינו לוקה, כיון שלא נתפסת קדושה כלל. ובשלמא באומר "לעולה" ונתפסת קדושה, לכל הפחות קדושה לימכר ולהביא בדמיהם עולה - עשה מעשה בדבורו. אבל כש"לא אמר כלום", למה ילקה הלאו אין בו מעשה? ועיין באבי עזרי המאריך להוכיח מדברי הרמב"ם עצמו [הלכה ג] שכאשר לא חל הקדושה כלל, אינו לוקה. 261. כן כתב הרמב"ם [פרק א מהלכות איסורי מזבח]. 262. גירסת השיטה מקובצת.

**משום רבי יוסי ברבי יהודה אמרו: אף משום קבלת הדם.**

ומבאר הגמרא את הברייתא: **אמר מר**, שנינו בברייתא: **אם בל תשחטו, הרי אמור למטה**.

ודנה הגמרא: **היכן אמור?**

**דתניא**, שנינו בברייתא אחרת: זה שאמרה תורה [פסוק כב] "**עורת או שבור או חרוץ או יבלת, לא תקריבו אלה לה**", מה תלמוד לומר?

**אם** כונת הכתוב לומר, **בל תקדישו** אלה לקרבן, **הרי** דבר זה **כבר אמור למעלה** [בפסוק כ].

**אלא, מה תלמוד לומר "לא" 263 תקריבו" ? - בל תשחטו! 264**

**263.** גירסת הב"ח. **264.** ומבאר הרב **המעילי בשיטה מקובצת**, שהפסוק הראשון רמז על ההקדשה [ולא ביאר כוונתו, ויתכן משום שכתוב ראשון - משמע על התחלת האיסור כמו שמבאר **הקרבן אהרן** על הספרי] ואילו בפסוק השני כתוב "לה", ומשמע שאין חסר בו אלא הקרבה לה, כיון שכבר הוקדש.

ועוד נאמר שם, **"ואשה לא תתנו מהם על המזבח לה"**.

ודרשין, **"ואשה לא תתנו"**, **אלו אשים**, לאסור הקטרת אימורין של בעלי מומים אלו על אש המזבח.

ועדיין **אין לי** שאסור להקטיר **אלא כולן**. **265**

**265.** מפשטות הגמרא ומהסוגיא לקמן [ז ב] משמע ש"כולו" ו"מקצתו" פירושו, "כולו", במקטיר כל האימורין, ו"מקצתו", במקטיר כזית מהן. וכן משמע **מש"י ד"ה אלו אשים**. וכן משמע **בראב"ד** מובא בספר כנסת הראשונים. אבל כאן בד"ה המקדיש פירש **רש"י**, "כולו" בקרבן "עולה", שכולו כליל למזבח. ודן בכך **הגרמ"ד הלוי**, שלכאורה דברי **רש"י** סותרים. ורוצה לבאר, שאין שום סתירה בדברי **רש"י**. כי אמנם בעולה "כולו" הוא כל הקרבן, והלאו הנפרד של "כולו" יהיה רק במקטיר כל הבהמה, ובאימורין בלבד יעבור על "מקצתו", אך בשאר הזבחים הוי "כולו" כל האימורין הראויין ליקרב על גבי המזבח, ו"מקצתו", כזית מהן. אלא, שמקשה על כך, שהרי בנידון שלפנינו מדובר שהיתה הבהמה בעלת מום בתחילת הקדשה, ולא חלה עליה קדושת מזבח **כלל**, והיא חולין גמורים, ואם כן, איך יתכן לומר שהיא קרבן **עולה** ולפיכך הלאו של "כולו" הוא דוקא במקטיר כל הבהמה, ולא כשמקטיר כל האימורין? והרי תמוה במה נתקדשה לעולה, והרי היא חולין גמורים? ומה בכך **שרצה** להקדישה לעולה, הרי אין בידו להקדישה לעולה, והוי חולין גמורין?

**מקצתן מנין**, שאסור להקטיר אפילו כזית מהן? **266**

**266.** **רש"י** יומא סג ב.

**תלמוד לומר "מהם"**, אפילו קצת מהם.

**זריקת דמים** של בעלי מומים **מנין** שאף היא אסורה? **תלמוד לומר "על המזבח"**.

עוד נאמר שם **"לה"**, ובא הכתוב **לרבות שעיר המשתלח** לעזאזל, שהמקדישו בעל מום לוקה משום האיסור להקדיש בעל מום. **267** ויבואר בהמשך.

**267.** כן כתב **רש"י**. כלומר, לימוד הגמרא הוא לאיסור ההקדשה. ובפירוש **רבינו גרשום** משמע שהלימוד הוא לעצם ההלכה שאסור להביא בעל מום לשעיר המשתלח. וזה לשון **רבינו גרשום**: "לה", לרבות שעיר המשתלח לבעל מום, שלא יביא בעל מום, אף על גב דאינו בא לה, הא אין הגורל קובע אלא בראוי לה, כלומר, דאפילו שעיר המשתלח בעיני תם.

ועתה דנה הגמרא על מה ששנינו בברייתא השניה ש"לה" בא "לרבות" שער המשתלח. ואילו בדרשה אחרת, לגבי "שחוטי חוץ", שגם שם נאמר "לה", דרשינן "למעט" שער המשתלח?

"שחוטי חוץ" הוא האיסור להקריב קרבן הראוי למזבח מחוץ לעזרת המקדש.

ומקשינן: **וכי ל"ה" לרבות הוא נדרש!?**

**והתניא**, והרי שנינו בברייתא: נאמר בתורה [ויקרא יז] "איש איש מבית ישראל אשר ישחט שור או כשב או עז [ובמוקדשין הכתוב מדבר. רש"י] במחנה [חוץ לעזרה], ואל פתח אוהל מועד לא הביאו להקריב קרבן לה'. ונכרת האיש ההוא מקרב עמו".

ודרשינן, **268** **אי "קרבן", שומע אני אף קדשי בדק הבית**, אסור להקריב בחוץ, שהרי אף הם **נקראו "קרבן", כענין שנאמר בשלל מלחמת מדין [במדבר לא] "ונקרב את קרבן ה', איש אשר מצא כלי זהב אצעדה וצמיד טבעת עגיל וכומז", והם בודאי קדשי בדק הבית, ונקראו בתורה בלשון "קרבן". ומנין שמותר לשחוט קדשי בדק הבית בחוץ?**

**268.** הברייתא שנויה בתורת כהנים, וכך נאמר ברישא: יכול השוחט חולין בפנים יהא חייב [כרת]? תלמוד לומר "קרבן", על הקרבן הוא חייב ואינו חייב על החולין. אי "קרבן" שומע אני אפילו קדשי בדק הבית? ומפרש רש"י: או אינו אומר "קרבן" להוציא את החולין בפנים, אלא להביא קדשי בדק הבית ששחטן בחוץ שיהא חייב. כן מפרש רש"י במסכת יומא [שם]. וכנראה שלכך התכוון גם כאן בהביאו את תחילת הברייתא. אבל **הצאן קדשים** סובר שרש"י כאן מפרש פירוש אחר.

**תלמוד לומר "ואל פתח אוהל מועד לא הביאו".** ודרשינן, "קרבן" **הראוי לפתח אוהל מועד, חייבין עליו כרת משום שחוטי חוץ**. אבל קדשי בדק הבית, שאין ראוי לפתח אוהל מועד, שהרי בעלי מומין הם, כמו ששנינו לעיל שאסור להתפיס תמימין לבדק הבית, והמתפיסין עובר בלא תעשה, **269** הלכך, **אין חייבין עליו משום שחוטי חוץ**.

**269.** כן מפרש רש"י כאן. ובמסכת יומא מפרש: מפני שקדשי בדק הבית לא היו עתידים לבוא לפתח אוהל מועד. ושם מביא רש"י בשם רבותיו את פירושו שפירש כאן, ואינו יכול להעמיד פירוש זה, מפני שאינו מסתדר עם הגמרא במסכת זבחים. ורש"י אינו מפרש שם מה היה קשה לו. אבל במסכת זבחים [קיג ב] מפרש: מפני שבמסכת זבחים שנינו שגם פרת חטאת [פרה אדומה] נתמעטה מדרשה זו ואין חייבין עליה משום שחוטי חוץ, למרות שאין בה חסרון של בעל מום, שהרי תמימה היא, וחסרונה היחיד הוא שאינה עתידה לבוא את פתח אוהל מועד. ומוכח שהגדרה היא "אינה עתידה לבוא אל פתח אוהל מועד", ולא משום "בעלי מום". ועיין בתוס' במסכת יומא המסכימים עם רש"י. **התוס'** במסכת זבחים הבינו מדברי רש"י, שהוא סובר שכל קרבן שאינו עתיד לבוא אל פתח אוהל מועד, אף על פי שהוא תמים, כגון קדשי בדק הבית תמימים, אין חייבים עליו משום שחוטי חוץ, כשם שפטורין על פרת חטאת. ועל כך כתבו, שאין להביא ראיה מפרת חטאת שאינה קיימת למזבח כלל. אבל קדשי בדק הבית תמימים, סופן לבוא על המזבח, כמו ששנינו בסוף המסכתא [לג ב]: כל הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח לעולם ונמכרים לצרכי עולות ושלמים. ועיין בתוס' כאן. **השפת אמת** מקשה על פירוש רש"י כאן, שהרי מה

שיש בו מום אינו חסרון מצד היותו קדשי **בדק הבית**, אלא מחמת שיש בו מום, ואפילו קדשי מזבח שנפל בהם מום אינם ראויים לפתח אוהל מועד, והשוחטם בחוץ פטור? ועיין במה שתיריך.

וממשיכה הברייתא לדון: ממה שדרשנו, שכל דבר אשר אינו ראוי לפתח אוהל מועד אין חייבים עליו משום שחוטי חוץ, **אוציא אני את אלו**, קדשי בדק הבית שהם בעלי מום, **ולא אוציא פרת חטאת** [פרה אדומה] **ושעיר המשתלח**, שהם ראויים לפתח אוהל מועד, כיון ששניהם אינם בעלי מום, שהרי בפרה אדומה נאמר [במדבר יט] "אשר אין בה מום", ובשעיר המשתלח דרשנו בברייתא הקודמת ממה שנאמר "לה" שלא יהא בו מום. ועתה יש לדון: כיון שהן תמימין, יתחייב המקריבן בחוץ. כגון, אם שחטה לפרה אדומה בחוץ שלא כמצוותה, דהיינו, שלא על גבי מערכתה [מקום המיועד לשחיטתה], או אם שחט שעיר המשתלח בכל מקום בחוץ [שבכל מקום הוא חוץ למקומו, שהרי אינו נשחט כלל, אלא נדחף בראש הצוק] יתחייב כרת על שחוטי חוץ.

**תלמוד לומר, "לה"**. ודרשינן, **מי שמיוחדין "לה"**, רק על זבחים הקרבים בפנים, חייבים עליהם כרת אם שחטן בחוץ, **יצאו אלו**, פרת חטאת ושעיר המשתלח, **שאין מיוחדין "לה"**.

וקשה, שבברייתא זו דרשינן "לה" למעט, ואילו לגבי בעלי מומין דרשינן "לה" לרבות?

ומתרצינן: **אמר רבא**: הדרשות אינן סותרות, כי **הכא**, נדרש **מענינא דקרא** 270 ממשמעות המקרא, **והתם מענינא דקרא** -

270. גירסת השיטה מקובצת, וכן הוא שם בגמרא.

**התם**, בשחוטי חוץ, נאמר **"ואל פתח אוהל מועד"**, ובא **לרבות** לחייב כל הראוי לאוהל מועד, דהיינו, כל התמימין הקדושין בקדושת מזבח, להתחייב עליהן אם שחטן בחוץ. לכן, כיון שחזרה התורה וכתבה **"לה"**, וכבר נתרבו כל קדשי מזבח, ודאי בא הכתוב **להוציא** פרת חטאת ושעיר המשתלח.

אבל **הכא**, גבי בעלי מומין, הרי מה שכתבה **"ואשה לא תתנו מהם"**, הוא **להוציא**. כי פסוק זה מלמד כי רק דבר העולה לאישים חייב עליו המקדישו כשהוא בעל מום, אבל שאינו עולה לאישים אינו חייב [ומכלל דרשה זו יש למעט שעיר המשתלח, שמקדישו בעל מום אינו חייב], ולמה חזרה התורה וכתבה **"לה"**? הלכך ודאי שבא לדרוש **לרבות** שעיר המשתלח, לאסור להקדישו כשהוא בעל מום.

הגמרא ממשיכה לפרש את הברייתא.

שנינו בברייתא: **"לה"** לרבות שעיר המשתלח, ואסור להקדישו בעל מום.

ומדייקת הגמרא: **טעמא, דכתב קרא "לה"**, הוא דלא מייתי שיער המשתלח  
**בעל מום**, ואסור להקדישו. 271 -

271. כן הוא לפי רש"י, אף על פי שלשון הגמרא משמע שהיא דנה על עצם האיסור. ועיין לקמן. והקשה הגרי"ז, הרי מדין "אין הגורל קובע" אפשר בסך הכל ללמוד עצם פסול בעל מום בשיער המשתלח, אבל מנין ללמוד מכך גם האיסור של מעשה ההקדשה אף קודם להגרלה? ועיין במה שיישב.

**הא לא רבי קרא "לה"**, אם התורה לא היתה מרבה אותו, **הוה אמינא, שיער המשתלח בעל מום, שפיר דמי**, שמותר להקדישו?!

אך הרי אי אפשר לומר כך, שהרי 272 **אין הגורל קובע אלא בדבר הראוי לשם!** 273 הגורל שמגריל עליו אינו קובע אותו להיות שיער המשתלח אלא כשהוא ראוי גם לשם. כי כאשר מביאין אותו ביחד עם השיער השני הרי לא ידוע על איזה מהן יפול הגורל לה' ועל איזה לעזאזל, לכן צריכים להיות שניהם תמימין. ולמה צריך גזירת הכתוב מיוחדת שאסור להקדישו?

272. גירסת רש"י והשיטה מקובצת. 273. כן הוא בגמרא יומא שם, וכן הגיה הגאון יעב"ץ.

ומתרצינן, 274 **אמר רב יוסף: הא מני? - חנן המצרי היא**, ברייתא זו נשנתה בשיטת חנן המצרי. **דתניא, 275 חנן המצרי אומר: אפילו דם בכוס - מביא חבירו, ומזווג לו.**

274. לפי גירסא הראשונה ברש"י מתרצת הגמרא התירוץ של רבא [בשולי העמוד], ולפי הגירסא השניה וכן בגמרא יומא שם, גרסינן: אמר רב יוסף הא מני חנן וכו' עד רבא אמר. 275. גירסת הגמרא ביומא ושיטה מקובצת.

אפילו אם כבר נשחט השיער הפנימי הנעשה לה', ונתקבל דמו ונמצא בכוס, מת השיער המשתלח, מביא שיער אחר מן השוק, ומזווג לו, כלומר, מעמידו אצל הדם שבכוס, להראות שחבירו הוא, ומשלחו לעזאזל.

וסבר רב יוסף, שלדעת חנן המצרי לא צריך להביא אלא שיער אחד, והוא יישלח לעזאזל בלי הגרלה כלל.

ולגבי שיער שכזה הוה אמינא שמותר להקדישו כשהוא בעל מום, מפני שאינו בכלל ההגרלה, ולא יפול עליו גורל לה' [כקושית המקשן]. הלכך, באה הברייתא להשמיענו לרבות אותו לאיסור הקדשה.

ועל כן, מקשה הגמרא, מנין לנו שחנן המצרי סובר שאין צריכין הגרלה? הרי יתכן שהוא סובר שהדם כשר ואינו צריך להישפך, ומכל מקום צריך הגרלה, באופן שיביא שני שיעירין ויגריל עליהן כבתחילה. ואותו שעלה עליו הגורל לעזאזל, יעמוד אצל הדם ויישלח לעזאזל, ואותו שעלה עליו הגורל לה' ירעה עד שיסתאב, והדם של הראשון לא יישפך,

אלא יתכפר בו, כי עלה עליו הגורל לה' בהגרלה הראשונה. ומה שאמר "אפילו", הוא להוציא ממי שאמר צריך להביא שנים אחרים, ויגריל ואף ישחוט את השני כבתחילה, והדם של השני יישפך.

ומקשינן: **נהי, אכן, דשמעת ליה לחנן המצרי**, שהדם לא יישפך, משום שסובר, **דלא הוי דיחוי**, אבל, **דלא צריך הגרלה - מי שמעת ליה?** מנין לך שסובר שלא צריך הגרלה? **דילמא**, הרי יתכן שלדעת חנן המצרי, **מייתי**, מביא שני שעירים, **ומגריל עליהם?**

וחוזרת הקושיה: איך סלקא דעתך, שאסור להקדיש בעל מום לשעיר המשתלח, הרי בכל האופנים זקוק להיגרל עם שעיר אחר שהוא לה', ובודאי שאסור לו להיות בעל מום, ולמה צריך דרשה לרבות שאינו בא בעל מום?

ומסקינן: **אלא, אמר רב יוסף: הא מני, רבי שמעון היא**, הברייתא נשנתה כדברי רבי שמעון.

**דתניא: מת אחד מהם**, לאחר הגרלה, לפני שחיטת שעיר הנעשה בפנים - **מביא חבירו בלא הגרלה, דברי רבי שמעון**, לפי שהוא סובר "הגרלה לא מעכבא".

ועל אותו שעיר שמביאו בלא הגרלה אמרה הברייתא שיש "הוה אמינא" לומר שאפשר להקדישו כשהוא בעל מום.

**רבא אמר**: במקדיש בעל מום לשעיר המשתלח, אכן **לא נצרכה**, לא הוצרכה הברייתא להשמיענו שלוקה, כקושיית המקשן. אלא במה הוצרכה להשמיענו, **כגון שהומם**, שנפל מום בשעיר המשתלח **בו ביום**, ביום הכפורים עצמו אחרי ההגרלה, **וחיללו על חבירו**, על שעיר אחר, שגם הוא בעל מום. וכיון שחיללו על אחר, אינו צריך הגרלה, **276** כי עצם החילול הוא ההקדשה, ועליו חידשה הברייתא שאסור להקדישו. **277**

**276. שיטה מקובצת** בהשמטות וכן כתב רש"י ביומא שם. **277. רש"י ותוס'** כתבו "ולחכי נקט חיללו, דאי לאו דחיללו על בעל מום ליכא מלקות דלא תקדישו על השני". **העולת שלמה והשפת אמת** מפרשים [העולת שלמה מציע למחוק שתי מילים האחרונות "על השני"] שהיה קשה לרש"י: למה הוצרך רבא לומר שחיללו על אחר. הלא בפשטות אפשר לומר שהומם ורוצה לשלחו לצוק, ובא הכתוב לרבות שאסור לעשות כן - והיא קושיית השיטה **מקובצת** בהשמטות. ומוסיף שלכן אסור לשלחו לצוק מפני ש"דחייתו לצוק היא שחיטתו". [כך אמרה הגמרא ביומא שם לגבי מחוסר זמן, ועיין באחרונים הדנים אם גם בעל מום יתכן לומר כן]. ומתרץ רש"י שאכן ילקה על דחייתו לצוק. אלא, שהגמרא רצתה לפרש הברייתא העוסקת באיסור לה קדיש. אבל לשיטת **רבינו גרשום ורבינו הלל**, המפרשים שהברייתא באה ללמד עצם הדין שבעל מום פסול לשעיר המשתלח, הקשה הגרי"ז, הלא חידוש זה היה אפשר להשמיענו גם בלי שחיללו על השני, ורק רוצה לשלחו לצוק, ונתחדש שיש איסור בעל מום אפילו בשעיר המשתלח?

ומה החידוש בדבר? ולמה צריך דרשה מיוחדת לרבות שאסור להקדישו? כי **סלקא דעתך אמינא**, היה עולה על הדעת לומר, **בשלמא מעיקרא**, בתחילת הקדושה, ועדיין זקוק להגדלה, אסור להביא בעל מום כי **לא ידענא אי האי מיקבע לשם**, שלא ידענו אם לא ייקבע על ידי הגורל שהבעל מום יהיה השעיר הנעשה בפנים לשם ה', **אבל הכא**, שכבר אינו מגריל, **כיון דאינכר שם**, שכבר עלה על השני הגורל לשם ה', והוא הבעל מום יישלח לעזאזל הוה אמינא **שלא לקי, קמשמע לן**, משמיעתנו הברייתא, שבכל זאת - אסור לחלל עליו ולהקדישו, מאחר שהוא בעל מום.

**אמר מר**, הגמרא ממשיכה לפרש את הברייתא.

שנינו בברייתא: **משום רבי יוסי ברבי יהודה אמרו**: 278 **אף** עבר על לאו ששי, משום **קבלת הדם**.

278. גירסת השיטה מקובצת.

ודנה הגמרא: **מאי טעמא דרבי יוסי ברבי יהודה?**

**אמר קרא** [שם פסוק כד] **"ומעוך וכתות ונתוק וכרות לא תקריבו לה"**, ומה תלמוד לומר, הלא כבר נאמר שני פעמים **"לא תקריבו"**? אלא, **זו קבלת הדם שאמר רבי יוסי ברבי יהודה**.

ודנה הגמרא: **ולתנא קמא**, שלא דרש לאו לקבלת הדם, **האי "לא תקריבו"**, למה לי?

ומתרצינן: **מיבעי ליה**, מקרא שלישי זה נדרש ללאו על **זריקת דמים**.

ותמהינן: **והא נפקא ליה**, הרי זריקת דמים כבר נדרש בברייתא **מ"על המזבח"** [פסוק כב]? 279

279. הגרי"ז מעיר על קושית הגמרא, שהרי אם נלמד מ"על המזבח" הוי "לאו שבכללות" [יבואר בעמוד ב] ואין לוקין עליו, על כן איצטריך "לא תקריבו" לייחדו ללאו בפני עצמו ללקות עליו?

ומתרצינן: זריקת דמים לא נדרש מ"על המזבח" ואינו מיותר לדרשה, כי **אורחיה דקרא דמשתעי הכי**, דהיינו, דרך הכתובים לדבר כן. 280

280. אחר שהזכירה התורה [בפסוק כב] "עורת, שבור" וכל הפסולין מחמת מומן, ופסולם הוא מחמת פחיתותם שאינם ראויים להקרבה, כתבה התורה מ"על המזבח" לומר שאינו לכבוד המזבח. כענין

שאמר הנביא [מלאכי א'] "וכי תגישון עוור לזבוח, אין רע! וכי תגישון פסח וחולה, אין רע! הקריבהו נא לפחתך [לשון שר ושליט], הירצך, או הישא פניך? על פי הרב המעילי בשיטה מקובצת.

ודנה הגמרא: **ורבי יוסי ברבי יהודה, נמי**, איך דרש מ"לא תקריבו" [פסוק כד] לקבלת הדם, הרי נדרש לזריקת הדם, וזריקה אי אפשר לדורשה מ"על המזבח", כי **אורחיה דקרא הוא**.

ומתרצינן: **אין הכי נמי!**

**אלא קבלת הדם מנא ליה**, מנין לו לאו על קבלת הדם?

**נפקא ליה, מהא ממקרא אחר**, שנאמר [פסוק כה] לגבי קרבנות גויים "ומיד בן נכר לא תקריבו", וממה שנאמר "לא תקריבו" פעם רביעית, דרשינן, **זו היא קבלת הדם שאמר רבי יוסי ברבי יהודה**, שעוברים עליה בלאו.

ודנה הגמרא: **ולתנא קמא**, שאינו דורש לקבלת הדם, **האי "לא תקריבו" למה לי?**

ומתרצינן: מקרא זה אינו מיותר לדרשה, כי **מיבעי ליה להאי**, לעצם האיסור להקריב קרבן בעל מום של בן נכר. ולמה הוצרך להשמיענו? ומדוע היה עולה על הדעת שגוי יכול להקריב קרבן בעל מום, דבר שנאסר לישראל? כי **סלקא דעתך אמינא**, היה עולה על הדעת לומר: **הואיל ולא נצטוו בני נח**, כשמקריב קרבנות לשמים במזבח שבנה לעצמו, אינו אסור להקריב בעל מום, **אלא נצטוו על מחוסר איברים**, כשחסר מן הזבח אבר שלם. הלכך, סלקא דעתך אמינא, **לא שנא במזבח דידהו ולא שנא במזבח דידן**, כשם שבמזבח שבנה לעצמו מותר לו להקריב בעל מום, כן מותר לו להקריב בעל מום במזבח שלנו, בבית המקדש, **קמשמע לן** הכתוב "ומיד בן נכר לא תקריבו... מכל אלה", לאסור לקבל קרבן בעל מום מיד בן נכר.

**לישנא אחרינא:**

שנינו בבבביתא: **רבי יוסי ברבי יהודה אומר: אף על קבלת הדם**. עובר בלאו.

ודנה הגמרא: **מאי טעמא?**

**דכתיב** [שם פסוק כד] "ומעוך וכתות ונתוק וכרות, לא תקריבו", ודרשינן, **זו קבלת הדם**. ואילו **זריקה נפקא ליה מ"על המזבח"**, לעבור בלאו על הזריקה.

ומקשינן: **ולרבנן** [התנא קמא], **נמי תיפוק להו**, הרי אפשר לרבות **זריקה מן "על המזבח"**, וישאר ה"לא תקריבו" לקבלת הדם?



ומתרצינן: **הכי נמי**, רבנן דורשים איסור זריקה מ"על המזבח". **ואלא** קשה, **"לא תקריבו"** דכתיב לגבי **מעוך, למאי אתא**, לאיזה דרשה כתבתו התורה?

ומתרצינן: **מיבעי ליה** 281 **"לא תקריבו"** ללמדנו לאו להקרבת בעל מוס בבמת יחיד, בזמן היתר הבמות.

281. גירסת השיטה מקובצת.

ומקשינן: **ולרבי יוסי ברבי יהודה**, איך דרש פסוק זה לקבלת הדם, הלא **האי מיבעי ליה לבמת יחיד?**

ומתרצינן: **אין הכי נמי**, מפסוק זה, אכן, דרשינן לבמת יחיד -

**אלא קשה**, **"לא** 282 **תקריבו" דקבלה**, הלאו של קבלת הדם, **מנא ליה?**

282. גירסת השיטה מקובצת ועיין בחק נתן גירסא אחרת.

ומתרצינן: מפסוק אחר, שנאמר [פסוק כה] **"ומיד בן נכר לא תקריבו"**, **זו קבלת הדם.**

**ורבנן**, סוברים שפסוק זה אינו מיותר לדרשה, אומרים, **איצטריך** לעצם הלאו להקריב קרבן בעל מוס של בן נכר. כי **סלקא דעתך אמינא**, היה עולה על הדעת לומר, **הואיל ובני נח אין מצווין על איסור הקרבת בעל מוס**, **אלא על קרבן שהוא מחוסר אבר שלם**, כשמקריבים **בבמה דלהון** [שלהם], הלכך **אימא**, 283 היה עולה על הדעת לומר, **אנו נמי נקביל מינהון**, נקבל מהם קרבנות בעלי מוס במזבח שבמקדש, לכן **קמשמע לן** הכתוב **"ומיד בן נכר לא תקריבו את לחם אלהיכם, מכל אלה"**, שהם כל המומין המנויין שם בפרשה, **דלא מקבלינו**, כשם שאין מקבלים בהמות שכאלו מבני ישראל. 284

283. גירסת השיטה מקובצת. 284. סיכום שתי הלשונויות: ארבע פעמים נאמר בתורה **"לא תקריבו"**. לשון ראשון: רבי יוסי: לארבעה לאווים בקרבן ישראל: א. להקדיש ב. לשחיטה ג. לזריקה ד. לקבלת הדם. תנא קמא: לשלשה לאווים בקרבן ישראל: א. להקדיש ב. לשחיטה ג. לזריקה. והרביעי לבן נכר. ובין רבי יוסי ובין התנא קמא לא דרשו מ"על המזבח". ללישנא אחרינא: רבי יוסי ותנא קמא שניהם דורשים מ"על המזבח" לזריקה. וכן דורשים שניהם **"לא תקריבו"** שכתוב גבי מעוך וכתות ל"במת יחיד". נשארו שלשה **"לא תקריבו"** לדרשה. רבי יוסי: לשלשה לאווין בקרבן ישראל: א. להקדיש ב. לשחיטה ג. לקבלת הדם. תנא קמא: לשני לאווין בקרבן ישראל: א. להקדיש ב. לשחוט והשלישי לבן נכר.

ועתה הגמרא חוזרת לברייתא ששנינו בה שאחד מחמש השמות שעוברים בבעל מוס, הוא המקדישו.

**מתקיף לה ריש לקיש**, שאל 285 על דברי הברייתא: מנין שבכל בעלי מומין עובר על "לא תקדישו", גם בבהמה שנולדה עם מומה? **שמה לא שנינו** שלוקה על ההקדשה, **אלא בתם** מהיוולדו, **שנעשה בעל מום**, והקדישו בהיותו בעל מום, שאז יתכן לומר, הואיל והוא היה תם מעיקרא, סבר המקדישו שאף על פי שעתה יש בו מום, מכל מקום, אקדישנו ואקריבנו. וכיון שסבר כן והתכוון לכך להקריבה ולהעלותה על המזבח, 286 לכן לוקה.

285. כתב הרב המעילי [בשיטה מקובצת]: לפעמים יבא בלשון התלמוד לשון אתקפתא - לא להקשות אלא לשאול. והגר"א כתב שהוא מלשון "איבעיא". ועיין ביד מלאכי סימן תפ"ז. 286. על פי השיטה מקובצת אות כה. ועיין בהגהות הב"ח וצאן קדשים.

**דאי 287 בעל מום מעיקרא**, הלא **דיקלא בעלמא הוא**, סתם עץ דקל הוא [דרך משל], ויש לומר שמעולם לא התכוון להקדישו למזבח, וידע שאינה ראויה למזבח, והקדישה כדי שתמכר, ובדמיה יקנו קרבן. 288 ושאל ריש לקיש: למה ילקה על הקדשת בעל מום מעיקרא?

287. גירסת השיטה מקובצת והגר"א. 288. כן פירש רש"י. ועיין תוס'. והשפת אמת מעיר, שבאמת יש חילוק אחר בין בעל מום מעיקרו לתם ונעשה בעל מום. שהגמרא לעיל אומרת שלפי רבא הסובר "לא מהני" לא היה צריך ההקדש לחול, אלא גזירת הכתוב הוא. ועל גזירת הכתוב זו, כיון שהיא חידוש נגד הכלל של "לא מהני", אפשר לומר ש"אין לך בו אלא חידושו", וההקדש חל רק בתם ונעשה בעל מום. מה שאין כן בבעל מום מעיקרא, לא מהני ההקדש, והוא לגמרי חולין ואין לוקין עליו.

**אמר ליה רבי חייא בר יוסף: "שרוע וקלוט" כתיב בפרשה זו**, שנשתרבב אחד מאבריו [גדול מחברו], או שפרסותיו קלוטות [מחוברות], **והני, בעלי מומין מעיקרא נינהו**. מומין אלו נעשים משעת היוולדם, ועליהם דיברה התורה כשאסרה להקדיש.

**אמר ליה ריש לקיש לרבי חייא בר יוסף: שמה לא שנינו אלא בתמורה**, הרי יתכן שהאיסור להקדיש בעלי מומין מעיקרא הוא רק כשממיר עליהן, ושונה תמורה משאר הקדשה משום **דתנן** [לקמן טז ב]: **חומר בתמורה מבקדשים**, 289 **שהתמורה חלה על בעלת מום קבוע**. והיינו, שבהמה בעלת מום קבוע שהמירו עליה, היא נעשית קדושה בקדושה גמורה, ואינה יוצאה לחולין להיות מותרת בגיזה ועבודה אפילו אם יפדנה, כשאר קדשים שהקדישו אותם בהיותם תמימים ואחר כך נפל בהם מום. ובזאת שונה התמורה מקדשים אחרים שהקדישום בהיותם בעלי מום, שדינם לצאת לחולין על ידי פדיון ומותרים בגיזה ועבודה -

289. גירסת המשנה שם.

הלכך, שואל ריש לקיש, יש לומר שהלאו על הקדשת בעלת מום מעיקרא הנלמד מ"שרוע וקלוט", היינו דוקא ב"המיר" בהמת קרבן על בהמה בעלת מום מעיקרא, הואיל ותמורה נתפסת בקדושה גמורה על בעלת מום. אבל, כאשר הקדיש תחילת קדושה על בעלת מום

מעיקרא, לעולם יש לומר שאינו עובר על הלאו ואינו לוקה, מאחר שהוא דקל בעלמא, כמבואר?

**אמר ליה רבי יוחנן לריש לקיש: וכי לא שמיע לך הא דאמר רבי ינאי: בחבורה נמנו, חבורת חכמים מנו כל הדרשות וכל הלאווים השייכים בענין בהמת בעלת מוס לגבי קרבן, וגמרו, והגיעו למסקנא כי המקדיש בעל מוס לגבי מזבח, ועשה כל עבודותיו, עובר משום חמשה שמות המבוארים לעיל.**

ועתה, **אי**, אם כשאלתך, שהלאו של ההקדשה הוא דוקא בתמורה, קשה, **בתמורה נמי ששה הוויין**, הרי ששה לאווין הן, **דאיכא נמי לאו דתמורה**, ולמה גמרו רק חמשה. **290** ומוכרח לומר שלא מדובר בממיר, ולא במקדיש תחילת קדושה.

**290.** לכאורה קשה, וכי מוכרח שהברייתא מדברת בתמורה?! וריש לקיש יכול לתרץ בפשטות שהברייתא אינה מדברת בתמורה, אלא בתחילת הקדש, ויש בסך הכל רק חמשה לאווין. ורק הפסוק "שרוע וקלוט" מדבר בתמורה. ומכריח הגרי"ז לומר, שבתירוץ הקודם, כשתירץ ריש לקיש ואמר "שמא לא שנינו אלא בתמורה", חזר בו ריש לקיש משאלתו, וסובר באמת שהמקדיש בעל מוס בין תם ונעשה בעל מוס ובין בעל מוס מעיקרא **אינו עובר בלאו, ואינו לוקה**. ואינו מסתפק בכך לפי שהקדושה לא חלה כלל. אלא בתמורה הוא דלוקה על בעל מוס מעיקרא, ועל תמורה כתבה התורה "שרוע וקלוט", ואם כן, הברייתא שאמרה לוקה אף על ההקדשה, **בודאי מדברת מתמורה**, הלכך מקשה רבי יוחנן שפיר "ואי בתמורה ששה הוי". ולפי דברי הגרי"ז יבואר היטב לשון ריש לקיש "שמא לא שנינו אלא בתמורה". כלומר הברייתא שחייבתה על ההקדשה. ולולי דברי הגרי"ז היה לו לומר "שמא לא איירי הקרא של שרוע וקלוט אלא בתמורה". אבל ברש"י מפורש שלא כדברי הגרי"ז, עיין רש"י ד"ה שמא בסופו "אבל הקדיש בעל מוס מעיקרא".

אמר ליה ריש לקיש: **אלא מאי**, מהי מסקנתך מדברי חכמים שנמנו וגמרו, שמדובר **בבעל מוס מעיקרו** והקדישו בתחילת קדושה, אם כן, עדיין לא תירצת לי על שאלתי **אמאי לקי** על ההקדשה? הלא **דיקלא בעלמא הוא**, ומעולם לא הקדישה אלא לדמיה, ולא חלה עליה קדושת קרבן כלל?

**אמר ליה רבי יוחנן לריש לקיש: אינו דומה למקדיש דיקלא, כי דיקלא - לאו זילא מילתא**, אין בכך בזיון, כיון שמין עצים הוא, ואף אם הקדישו במפורש, אין בכך כלום. מה שאין כן, המקדיש **בעל מוס מעיקרא, זילא מילתא**, יש בכך בזיון, **כיון דשביק [עזב] תמים, ואקדיש בעלי מומין**, הלכך **מיחייב** על עצם בזיון קדשים, אף על פי שברור לו שלא חלה עליה קדושת קרבן.

**לישנא אחרינא:**

**אמר ליה רבי יוחנן לריש לקיש: אפילו הכי**, שאינה קדושה כלל - **בזיא מילתא**, עשה דבר שיש בו בזיון. **דאם הקדיש דקל, שליכא במינו**, שאין שום עץ הראוי למזבח (כלומר, לקרבן) אין בכך בזיון, ומה שהקדישו הם פטופטי מילים בעלמא, הלכך - **לא**

**לקי. לאפוקי,** מה שאין כן, במקדיש בעל מוס, **כיון דאיכא במינו** שאר בהמות תמימין הראויין לקרבן, והוא הקדיש בעלת מוס, ועשה דבר מגונה, הלכך - **לקי.**

**אמר רבא: השתא דאמור טעמא,** אחרי שנאמר הטעם, **שבעל מוס דלקי,** שהוא משום **דבזיא מילתא,** 291 אם כן, **אפילו אקדיש ליה לדמי נסכים,** כלומר, המקדיש בעל מוס כדי שימכר ובדמיה יקנו נסכים - **נמי לקי.**

291. גירסת השיטה מקובצת.

כלומר, 292 אילו היה העבירה במקדיש בעל מוס מחמת עצמו בהיותו בעל מוס, היה אפשר לומר, שאם מקדישו מלכתחילה לצורך קניית קרבן אחר בדמים, אין בכך עבירה ואינו לוקה. אבל, עתה שהסקנו כי עיקר העבירה הוא משום שעזב מלהקדיש תם והקדיש בעל מוס, אין נפקא מינה בין אם הקדישו לצורך הקרבה לבין לצורך מכירה.

292. על פי הרב המעילי בשיטה מקובצת. וכן כתב הגר"א.

ואפילו אם הקדישו לצורך קניית נסכים בדמיו, למרות שבנסכים אין בזיון כל כך, שהרי לגבי נסכים הוא בודאי כדיקלא בעלמא הואיל ואין במין בהמה דבר הראוי לנסכים, מכל מקום, עבר על הלאו, ולוקה.

לפי שאין העבירה אלא עצם עזיבת התמימים והקדשת בעל מוס.

ומבאר הגמרא: 293 **והא דרבא,** אינו מוסכם על כל התנאים אלא **תנאי היא,** היא תלויה במחלוקת תנאים.

מקובצת.

השיטה

גירסת

293.

## דף ז - ב

**דתנו רבנן:** נאמר בתורה [שם ויקרא כב] "ושור ושה שרוע וקלוט נדבה תעשה אותו, ולנדר לא ירצה". וכבר מבואר לעיל, שבודאי אין לפרש שהתורה מתירה בעלי מומין אלו להקריבם על גבי המזבח אם הקדישום בתורת נדבה. 294 אלא, מה תלמוד לומר **נדבה תעשה אותו?** **זה קדשי בדק הבית,** למכרם ודמיהם יפלו לצרכי בית המקדש. וממה שנאמר "נדבה תעשה", **אין לי להרבות אלא נדבה,** להתפיס לבדק הבית באופן של נדבה, כגון באומר "הרי בהמת בעל מוס זו לבדק הבית", אבל **נדר,** אם אמר "הרי עלי בהמה בעלת מוס לבדק הבית", **מנין שמצווה להפריש בעל מוס? תלמוד**

**לומר "ולנדר"**. ודרשינן, כאילו היה נאמר "נדבה תעשה אותו, ולנדר". כלומר, בין אם אתה מקדישו בלשון נדבה ובין בלשון נדר, הקדישהו לבדק הבית!

294. מה בין נדר לנדבה? נדר: האומר "הרי עלי", לפיכך אם אבד חייב באחריותו. נדבה: האומר "הרי זו", לפיכך אם אבד אינו חייב באחריותו.

וממשיכה הברייתא: **יכול אפילו קדשי מזבח?** 295

295. עיין בהגהות הגר"א, שמעולם לא עלתה על דעת הברייתא שיקדישו לקדשי מזבח, אלא, כמו שיבואר, שיקדישו לדמי נסכים בלבד.

**תלמוד לומר "ולנדר לא ירצה"**, ודרשינן, **זה קדשי מזבח**, שבהם שייד "הרצאה". וממה שנאמר "ולנדר לא ירצה", **אין לי אלא נדר**, שהנדר "הרי עלי עולה", לא יביא בעל מום. **נדבה מנין**, מנין שאסור לומר על בעלת מום "הרי זו למזבח" כדי שתמכר ויביאו בדמיה אחרת?

**תלמוד לומר "נדבה"**. ודרשינן כאילו היה כתוב "נדבה, ולנדר לא ירצה". כלומר, אסור להקדיש בעלת מום "להרצאה", דהיינו למזבח בין בלשון נדר ובין בלשון נדבה.

וממשיכה הברייתא: **רבי אומר**: אמרה התורה "**לא ירצה**", **בהרצאת גופו**, דהיינו לקרבן למזבח, **הכתוב מדבר**.

ולכאורה דברי רבי הם כדברי התנא קמא. על כן מבררת הגמרא, דברי רבי **היינו** דברי **תנא קמא**? מאי לאו, בהא קמיפלגי, האם לא נחלקו במחלוקת זו: **דתנא קמא סבר** אסור להקדיש בעל מום לשום צורך מזבח, **ואפילו אקדשיה לדמי נסכים**, נמי **לקי**, כדברי רבא.

ואילו **רבי סבר**: **בהרצאת גופו**, כשמקדישו לצורך הקרבת הוא גופו הוא 296 **דלקי**, אבל במקדישו **בדמי נסכים** - **לא לקי**, ושלא כדברי רבא.

296. גירסת השיטה מקובצת.

ומסקינן: **שמע מינה** שדברי רבא אינם מוסכמים על דעת כל התנאים.

ודנה הגמרא: אחרי שכל הפסוק נדרש, **ואלא**, מה שכתבה התורה "נדבה תעשה אותו", **"אותו" למה לי**, מה הוא בא למעט?

לדרשה אחרת, כמו **דתניא**, שנינו בברייתא: אמרה התורה "**נדבה תעשה אותו**", ודרשינן, **"אותו"** השרוע וקלוט וכל בעלי מומין, **אתה** 297 **מקדיש לבדק הבית**,

ואי אתה מתפיס תמימים לבדק הבית. מכאן אמרו חכמים: המקדיש תמימין לבדק הבית עובר ב"עשה", היינו "לאו הבא מכלל עשה". ומנין שעובר אף ב"לא תעשה"? תלמוד לומר בתחילת הפרשה "וידבר ה' אל משה לאמר", לימד על הפרשה כולה שיהא בלא תעשה. דברי רבי יהודה 298.

297. מקצת שינויי גירסא הם על פי גירסת הגמרא [פסחים מב ב] וראה בשיטה מקובצת כאן. 298. הקשו התוס' במסכת פסחים [שם]: אם כן, בכל פרשה שבתורה שנאמר "וידבר ה' אל משה לאמר", וכי כל האמור בפרשה ההיא יהיה ב"לא תעשה"? ותירצו: הדברים אמורים לדברי רבי יהודה רק בפרשיות שבהם יש "לאו הבא מכלל עשה". וכן כתבו הראב"ד והר"ש משאנ"ץ בפירוש תורת כהנים. ועיין ביפה עינים המאריך בדברי בקיאות בהרבה פרשיות בתורה. והר"י מוינא [מובא בכנסת הראשון] מתרץ: דוקא במקום שכתוב שלא לצורך, כגון בפרשה זו, שכבר נאמר "דבר" "ואמרת". וכן כתב הקרבן אהרן. ועיין בשיטה מקובצת בהשמטות.

מבאר הגמרא את הדרשה.

אמר ליה רבי לבר קפרא: מאי משמע, מה היא משמעות הדרשה, ומנין למדים מפסוק זה ל"לא תעשה"?

אמר ליה בר קפרא לרבי: דכתיב "לאמר", ודרשין, לא אמור בדברים, כלומר, 299. אמר הקדוש ברוך הוא: ב"דברים", דהיינו בדברי הפרשה, אמור [מ"ם שרוקה] "לאו" שאינו נאמר במפורש. [והיות ומצאנו "עשה" במקדיש תמימין לבדק הבית, מובן מאיליו שה"לאו" הוא בענין זה].

299. על פי גירסת הב"ח, ועיין בליקוטי הלכות. ועיין רש"י ורבינו חננאל בפסחים שם.

בי רב, בבית מדרשו של רב אמרי: "לאמר" נדרש ל"לאו" אמור [מ"ם חלומה]. כלומר, אמר הקדוש ברוך הוא למשה: אמור לישראל, שהעובר על כל מה שנאמר בפרשה זו, עובר ב"לאו".

הגמרא מביאה מחלוקת אביי ורבא בענין מה ששנינו לעיל בברייתא שיש לאו נפרד על הקטרת כולו, ולא נפרד על מקצתו 300.

300. והאמת, שהדבר קשה מצד עצמו. וכי בשאר לאווי התורה יתחייב העושה כולו, גם משום כולו וגם משום מקצתו?! וכי האוכל חלב ששיעורו בכזית ויאכל כולו בהתראה אחת יתחייב על כזית מהם וגם משום שגמר לאכול את כל החלב?! ומתרץ הראב"ד [בפירושו על הספר] שמפני שפרט הכתוב בכולן ובמקצתן, ונלמדו משני כתובים - הרי הם שני לאוים. ומכל מקום, אף לפי ביאור זה, נחלקו אמוראי סוגינתו אם חייב שתי מלקיות, מפני שהוא לאו שבכללות, וכמו שיבואר. ועיין שפת אמת לעיל [ו ב] בדברי הברייתא.

איתמר, אמרו בבית המדרש: המעלה אברי, נתחים נתחים עד שגמר את כולם כמשפט קרבן עולה, של בעלי מומין לגבי מזבח - אמר רבא 301: עובר ולוקה על שני לאוים, האחד, משום בל תקטירו כולו, והשני, משום בל תקטירו מקצתו.

301. יש המחליפים הגירסא מאביי לרבא, עיין **כסף משנה** [בתחילת הלכות איסורי מזבח], ועיין ברמב"ן בהשמות להשגותיו על ספר המצות המודה לגירסא זו.

**אביי אמר** 302 : אין לוקין שתי מלקיות, מפני הכלל ש"אין לוקין על לאו שבכללות" אלא מלקות אחת. וכיון שהקטרת כולו והקטרת מקצתו נלמד מלאו אחד, ממה שנאמר "ואשה לא תתנו מהם" כמו שמפורש לעיל, הלכך אין לוקין שתיים.

302. גירסת הגר"א.

ובשלמא שאר הלאווין : הקדשה שחיטה וזריקה, נאמר לאו מיוחד לכל אחד ואחד מהם, כמו שמפורט לעיל [ו ב], אבל בהקטרה נאמר לאו אחד בלבד ה"כולל" כולו ומקצתו, והואיל שהוא "לאו שבכללות" - אין לוקין אלא אחת.

**מיתבי**, הגמרא מביאה ברייתא להקשות ממנה על אביי :

דתניא, **המקדיש בעלי מומין לגבי מזבח עובר משום חמשה שמות**. והברייתא מונה לאו נפרד להקטרת כולו ולא נפרד להקטרת מקצתו. **תיובתא דאביי!**

ומתריצין : **אמר אביי** : אין פירושה של הברייתא שאדם אחד עשה את כל העבירות הללו, והוא ענוש חמש מלקיות, אלא **בגברי קתני**, מדובר בשני אנשים שהקטירו, אחד מהם עובר על הקטרת כולו כשהקטיר כולו, והשני עובר על הקטרת מקצתו כשהקטיר מקצתו 303. ואכן, אם אחד הקטיר כולו אינו חייב שתי מלקיות, אלא אחת משום הקטרת כולו.

303. הקשה הגר"ז : איך יתכן במציאות דבר כזה, הרי כשאחד הקטיר מקצתו לא הקטיר השני כולו, שהרי כבר הוקטר מקצתו בידי הראשון. ובודאי לא מדובר בשני קרבנות, שהרי הברייתא באה לחדש שעל קרבן אחד חייבין חמש לאווין, ואם בשני קרבנות - יוצא שבסך הכל עוברים שמונה לאווין? ועיין בשיעורי הגרמז"ה המתרחץ בכמה אופנים.

ומקשינן על תירוצו של אביי : **אי**, אם הברייתא מדברת **בגברי**, בשני אנשים, למה שנינו "עובר" - הלא "עוברין" מיבעי ליה?

**אלא, פשיטא**, שהברייתא מדברת **בחד גברא**, ותיובתא דאביי!

ומתריצין : **אמר לך** 304 **אביי** : **אפיק חדא מינייהו** 305 הוצא מן הברייתא! אחת מן ההקטרות ממנין חמשה הלאווין, או כולו או מקצתו, וכדי להשלים את מנין חמשה - **עייל הכנס! קבלת הדם**, והוא הלאו החמישי, הנדרש לעיל מהפסוק "ומיד בן נכר לא תקריבו".

304. גירסת השיטה מקובצת. 305. גירסת רש"י.

ותמהינן: **קבלת הדם!! לרבי יוסי ברבי יהודה אית ליה**. ואילו **לתנא קמא לית ליה**, והרי התנא קמא מנה חמשה בלי הלאו של קבלת הדם, ואינו סובר כלל שיש לאו בקבלת הדם.

ומסקינן: **קשיא**, אכן קשה מהברייתא על דברי אביי!

## לישנא אחרינא:

איך אפשר לתרץ שקבלת הדם הוא הלאו החמישי, **והא מדסיפא רבי יוסי ברבי יהודה היא**, והוא המחייב על קבלת הדם - **רישא רבנן**, שאינם סוברים לחייב משום קבלת הדם? ומוכרח שעוברים על חמשה לאווים בלי קבלת הדם, הרי שעוברים על כולו וגם על מקצתו? ומסקינן: **תיובתא דאביי, תיובתא**. 306

**306. ביאור מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן הרמב"ם** פסק [פרק א מהלכות איסורי מזבח הלכה ד] שלוקין רק ארבע מלקיות, ולא חמש, מפני שאין לוקין על לאו שבכללות. ומאריך לבאר שיטתו **בספר המצות** [לא תעשה צ"ד]. והקשו המפרשים, הלא כלל ידוע שהלכה כרבא לגבי אביי, ולמה פסק כרבא? על קושיא זו מתרצים המפרשים, עיין שם **בכסף משנה**, שהרמב"ם גרס **אביי** אמר עובר ומשום כולו ומשום מקצתו, **ורבא** סובר אין לוקין על לאו שבכללות. ומכל מקום מקשה הרמב"ן [בהשגותיו על הרמב"ם בספר המצות שורש תשיעי] שאם כן, הופרכו דברי מאן דאמר "אין לוקין על לאו שבכללות" מברייתא זו, והגמרא נשאת בתיובתא, ולמה פסק הרמב"ם בהרבה מקומות ש"אין לוקין על לאו שבכללות"? ובתשובה של **רבינו אברהם בנו של הרמב"ם** מתרץ, שהרמב"ם לא גריס הלישנא אחרינא "תיובתא", אלא הלשון הראשון "קשיא". וידוע שבמקום שאמרה הגמרא "קשיא", פירושו, שאין תירוץ מרווח אך מכל מקום לא נדחו דבריו, ואילו בכל מקום שהגמרא מסיקה "תיובתא", פירושו, שאין שום אפשרות לתרץ. ומאחר שהסיקה הגמרא קשיא, חזר לו הרמב"ם לכלל הידוע ומוסכם בכל הש"ס ש"אין לוקין על לאו שבכללות". ועיין **ביד מלאכי** בערך "לאו שבכללות". הרמב"ן שם [בוויכוחו עם הרמב"ם בכל השורש בהגדרת "לאו שבכללות"] מפרש, שאף על פי שאמרה הגמרא כאן שהוא "לאו שבכללות", מכל מקום, אינו דומה ל"לאו שבכללות" של כל לאווי התורה, מפני שלדעתו, נלמדים הקטרת כולו והקטרת מקצתו משני מקראות, משני חלקי הפסוק. והיינו: ממה שכתוב "לא תקריבו אלה לה'", נלמד הקטרת כולו, וממה שנאמר [בהמשך הפסוק] "ואשה לא תתנו מהם", נלמד הקטרת מקצתו. הלכך הם שני לאווים נפרדים לגמרי ולוקים על שניהם. ובספר **זהר הרקיע להרשב"ץ** [מובא בספר **מגלת אסתר**] טוען על הרמב"ן, שבכל זאת לא תיקן כלום. מפני שגם אם ניח שדרשינן הקטרת כולו מתחילת הפסוק, הרי מתחילת פסוק זה דרשו חכמים לעיל לאיסור ההקדשה, ואם כן, הוי הקדשה והקטרת כולו "לאו שבכללות", שהרי שניהם נדרשים ממקרא אחד.

## מתניתין:

המשנה מבארת שאין אדם מתפיס בתמורה אלא בקרבן שלו, ולא של אחרים. 307

**307.** וכבר למדנו לעיל [ב ב] ש"מתכפר עושה תמורה". כגון: אם הפריש קרבן שיתכפר בו חברו, ואמר **המתכפר** "זו תחת זו", תמורתו תמורה. דכיון שהופרש לצרכו נקרא "קרבתו" ואזלינן בתר מתכפר.

**הכהנים ממירין בקרבנות שלהן**, שהפרישו לעצמן, **וישראל ממירין בשלהן**. ואין חילוק בין כהנים לישראל, וכל אחד ואחד ממיר בקרבן שלו.



אבל, **אין הכהנים ממירין לא בחטאת ולא באשם**, שנתן לו ישראל להקריב **308**, שהרי אין לו בקרבן שום חלק ואינו שלו, אלא שהוא מקבל את הבשר אחרי הקטרת האימורין. הלכך, אם המיר בהמתו בחטאת או באשם אין תמורתו תמורה.

**308**. כן כתב רש"י. ומבאר הגרי"ז, שאין רצונו לומר שנתן החטאת ואשם לכהן מסויים, שהרי אינו יכול ליתנו למי שירצה, והוא שייך לכל אנשי משמר, אלא כוונתו לומר, שנתן לאנשי משמר. כי היה קשה לרש"י: מי הוא הכהן שעליו דיברה המשנה שאינו עושה תמורה, מה השייכות שלו כלל לקרבן? על כן, מבאר רש"י, שהוא אחד מאנשי המשמר המקריב את הקרבן. ומוכיח מהגמרא בבא קמא [קי א] שאנשי המשמר זוכין בקרבן אחרי שניתן להם. ואילו היה זוכה בחיים היה יכול להמיר. על כן, אמרה המשנה שאינו זוכה אלא משעת הקטרה ואילך. ועדיין קשה, מכל מקום, איך היה יכול להמיר אילו היה זוכה מחיים, הלא הקרבן שייך לכל אנשי המשמר, והלא אין הציבור והשותפין עושין תמורה? ומתוך: כגון שהיה חטאת או אשם של כהן, והדין הוא כמבואר ברמב"ם [פרק ד מהלכות כלי המקדש הלכה ז] שיכול להקריבו בעצמו כל אימת שירצה אפילו שלא בעת משמרתו, והוא הכהן מסרו לכהן אחר להקריבו, ואז שייך רק לו ולא לאנשי המשמר ושאר אנשי המשמר מסולקים ממנו. ובכל זאת אינו שלו מחיים אלא לאחר הקטרת האימורים, משום שגם לכהן הראשון בעל הקרבן אין בו זכייה אלא משעת הקטרת האימורין. כיון שדין "כהן מקריב מתי שירצה" הוא הלכה **בהלכות כהונה** ולא משום שהוא הבעלים. ועיין שם הוכחתו. ועוד מעמיד את הדין במפרכסת, עיין שם. ועיין בתפארת ישראל.

**ולא בבכור**, שקיבל מישראל. ואף על פי שיש צד לומר שבכור שונה משאר קרבנות, וכמו שיבואר.

ומה שאמרה המשנה שהכהן אינו ממיר ב"בכור", היא משנת רבי עקיבא. ורבי יוחנן בן נורי חולק **309** וסובר שהכהן ממיר בבכור.

**309**. כמבואר בגמרא.

**אמר רבי יוחנן בן נורי: מפני מה אין הכהנים ממירין בבכור?** והרי הוא כולו של הכהנים. והישראל נותנו לכהנים כשהוא בחיים, **310** וגם אין הבעלים מתכפרין בו?

**310**. ואפילו שאינו משמר שלו, והרי הוא שלו במתנה גמורה. תפארת ישראל.

**אמר לו רבי עקיבא:** בכור נלמד מחטאת ואשם, כי **חטאת ואשם - מתנה לכהן**, והם אחד מעשרים וארבע מתנות כהונה, וכן **בכור - מתנה לכהן**, ויש להשוותם: **מה חטאת ואשם אין ממירין בהן**, **311** אף בכור אין ממירין בו.

**311**. גירסת השיטה מקובצת.

**אמר לו 312** רבי יוחנן בן נורי לרבי עקיבא: **מה לי**, כלומר, מה אתה מביא לי השוואה מחטאת ואשם! **אם אינו ממיר בחטאת ואשם**, דבר המסתבר הוא, מפני שאין הכהנים זכין בהן בחייהן. **תאמר בבכור**, שהכהנים זכין בו **בחייו**, **313** והוא לגמרי שלו!! ולמה אינם ממירין בו?

**312.** גירסת המשנה. **313.** בסוגית הגמרא נחלקו אם הכהן זכה בבכור תם בעודו בחיים, ואם יכול למכרו ולקדש בו את האשה. יש מי שסובר, שהכהן אכן זוכה בו. ולדבריו מתפרשת המשנה שפיר. ויש מי שסובר, שבזמן שביית המקדש קיים אינו זוכה בו אלא להקרבה, ואינו יכול למוכרו ולקדש בו את האשה, אלא בזמן הזה בלבד. והיות והמשנה בודאי מדברת בזמן שביית המקדש קיים, שהרי אז יש חטאת ואשם הניתנים לכהנים להקרבה, על כן, מעמידה הגמרא את המשנה בבכור בחוץ לארץ שאינו עומד להקרבה, והכהן זוכה בו בחיים, כמו שיבואר.

**אמר לו רבי עקיבא לרבי יוחנן בן נורי:** **314** **והלא כבר נאמר** [ויקרא כז] **"והיה הוא ותמורתו יהיה קודש"**, הקישה התורה תמורה להקדש עצמו. **היכן קדושה חלה עליו**, על ההקדש, **בבית הבעלים**, ואין אדם מקדיש דבר שאינו שלו. וממנו נלמד **כי אף תמורה**, לא תחול אלא **בבית הבעלים**, **315** ולא בבית כהן. הלכך, אם המיר בו הכהן, לא נתפסת התמורה, כיון שהבכור אינו בבית הבעלים, אף על פי שניתן מתנה לכהן. אבל אם המיר בו ישראל בעל הבכור, תמורתו תמורה, שהרי ברשותו חלה קדושה על הבכור **316**.

**314.** **התפארת ישראל** מבאר את הוויכוח של רבי יוחנן בן נורי עם רבי עקיבא: בתחילה אמר רבי עקיבא שבכור נלמד מחטאת ואשם בלימוד של "מה מציונו" [בנין אב], וסבר, כיון שעל כל פנים בחיי הקרבן שווין חטאת ואשם לבכור, ואין לכהן עתה זכייה בשניהן, לפיכך סבר, שאפילו אם יש מקום לחלק ביניהם אינם אלא פירות "כל דהו", ואין טעם לחלק ביניהם. וענה לו רבי יוחנן בן נורי שגם בעודם בחיים יש חילוק גדול בין חטאת ואשם לבכור, [ומדויק לשון המשנה "שאיין זכין בהן בחייהן, תאמר בבכור שזכין בו בחייו"], הלכך אינו פירכא "כל דהו" אלא חילוק יסודי בעצם הבעלות על הקרבן ובבכור שפיר נקרא הכהן "בעלים". עד שענה לו רבי עקיבא שנלמד מ"היקש" ולא מטעם השוואת בכור לחטאת ואשם, אלא שהתורה הקישה במפורש **התמורה להקרבן** לענין מקום תפיסת קדושתו שהוא בבית הבעלים דוקא. ואף שיש סיבה טובה לומר שהכהנים ממירין על הבכור, מכל מקום, נלמד מהיקש. **315.** כתב **השיטה מקובצת**: ומתכפר קרי שפיר בעלים כיון שלשמו הקדישו. ומבאר שם בהערות, שהיה קשה לו לבעל השיטה: אם כן, איך אמרו [לעיל ב ב ולקמן י א] ש"מתכפר עושה תמורה" הלא אינו ב"בית בעלים" כשם שהכהן אינו עושה תמורה בבכור? ומתרץ, כיון ש"לשמו הקדישו" הוי המתכפר שלשמו הוקדש ה"בעלים" לענין תמורה. **316.** כן כתב **רש"י**. והרמב"ם [פרק א מהלכות תמורה הלכה ט] כתב: וכן כהן שהמיר בבכור שנולד לו, לא בבכור שקיבל מישראל, הרי זו תמורה. ועל פי המבואר ב**שיטה מקובצת**, כתבו כן **רש"י** והרמב"ם, מפני שהיה קשה להם מהמשנה לקמן [כא] "תמורת הבכור והמעשר", הרי שיש תמורה לבכור? על כן, מוכרח לומר שהבכור הוקדש בבית בעלים שהוא הכהן שנולד לו בעדרו, לדברי הרמב"ם, או **לרש"י** שהקדישו הישראל, והוא הבעלים. וה**שיטה מקובצת** מביא פירוש זה של **רש"י**, ומוסיף בו תנאי, שהקדישו הבעלים לפני הניתנה לכהן. ומסביר "מפני שיכול ליתנו לכל כהן שירצה". והגר"ח בהלכות ערכין וחרמים, דן בהבדל שבין בכור לביכורים, שביכורים אינו יכול להקדישן לבדק הבית כיון שאינם ממונו, ואילו בכור יכול להקדישו ויש לו עליו דין בעלים. כי בכור יש בו דין **נתינה** לכהן, ולכן, כל זמן שלא נתן הישראל לכהן, הרי הוא ברשות בעלים. ולא מיבעיא למאן דאמר "טובת הנאה ממון", יש לבעלים בו דין ממון, אלא אפילו למאן דאמר "טובת הנאה אינו ממון", כל זמן שלא נתנו לכהן, לא יצא הבכור מרשות בעליו הישראל. וכמו שמבואר בתמורה, שבכור בבית בעלים עושה תמורה. והרי בתמורה קיימא לן "דמתכפר עושה תמורה", ובבכור הרי הכפרה היא של הכהן! ? ובהכרח, שכל זמן שהוא בבית ישראל, נקרא הישראל הבעלים, משום דרחמנא תלייה ב**נתינה**, על כן נקרא בעליו עד שעת נתינה, והוא עושה תמורה. וכן לגבי להקדישו לבדק הבית בהקדש עליו, יש לו דין בעלים ויכול להקדישו בהקדש עליו לבדק הבית. אבל בביכורים אין דין נתינה לכהן, כיון שהם מהדברים הניתנים לאנשי משמר, ואין לבעל הביכורים טובת הנאה בהם, לפי שמצות ביכורים היא להניחם לפני המזבח, ומכאן ואילך כו בהם אנשי משמר, ואין בהם מצות נתינה. ולכן, אינו יכול להקדישם כי "אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו". [אך החזון איש בגליונותיו על הגר"ח

מוכיח שגם בביכורים יש מצות נתינה, שהרי מצינו מצות "ביעור ביכורים" בערב הפסח של הביכורים שנשארו אצלו, שמצוה ליתנם לכהן בערב הפסח. והרי בערב הפסח אינה נוהגת מצות ביכורים כלל, ובהכרח, שכבר הביא את הביכורים בזמנם, והניחם לפני המזבח, ושוב חזר ונטלם, ועתה הוא מצווה ליתנם לכהנים. אך אם נאמר שהם שייכים כבר לכהנים, הרי הוא גזלן בעלמא, ואין נוהגת בגזלן מצות "ביעור". אלא בהכרח, יש מצוה ליתנם לכהנים גם אחר שהניחם לפני המזבח, וכיון שנטל את הביכורים לעצמו, מצוה עליו ליתנו לכהנים בערב הפסח]. ועוד כתב שם שדבר זה הוא רק לפי שיטת הרמב"ם [פרק א מהלכות בכורים הלכה טו] הסובר שבכור ניתן לכל כהן שירצה, ולא דוקא לאנשי המשמר. ולא כדעת הירושלמי [חלה פרק ד] שהבכורות ניתנים לאנשי משמר. ועיין רש"י זבחים [קב ב] שנותן לכל כהן שירצה. והרמב"ם בפירוש המשה מסכת חלה [פרק ד משנה י] כתב שניתנים לאנשי משמר.

סוגיית "בכור מוכרין אותו"

הגמרא דנה באריכות בהלכות בכור [ולא בעניני תמורה]. והסוגיה שייכת למשנתנו, כמו שיבואר.

ישראל 317 שנולד לו בכור בהמה טהורה בעדרו, נותנו לכהן במתנה גמורה, והכהן מקריבו בבית המקדש, ובשרו נאכל לכהנים.

317. מתוך לשון הרמב"ם [פרק א מהלכות בכורות].

בכור שהוא בעל מום, בין שנולד במומו בין שנפל בו מום לאחר שנולד תמים, הרי הוא לכהן. אם רצה אוכלו בכל מקום, או מוכרו, או מאכילו למי שירצה אפילו לגוי מפני שהוא חולין, והרי הוא נכסי כהן.

מצוה זו של הפרשת בכור נוהגת בין בזמן שבית המקדש קיים, ובין בזמן שאין בית המקדש קיים. ובזמן שאין בית המקדש מניחו עד שיפול בו מום.

אבל, אף בכור בעל מום אסור בגיזה ועבודה, וכשהכהן מוכר את בשרו אינו נמכר באיטליז ולא נשקל בליטרא [כמבואר לעיל ה ב].

והגמרא דנה אם הבכור הוא "ממונו" של כהן.

## גמרא:

**תנן התם**, שנינו במשנה במסכת מעשר שני [פרק א]: **בכור** - הכהנים **מוכרין אותו**, כשהוא **תם**, והוא **חי**. וכשהוא **בעל מום**, מוכרין אותו הכהנים **בין חי ובין שחוט**. **ומקדשין בו את האשה**. מפני שהוא ממונו.

ובפשטות משמע, שדין זה אמור בין בזמן שבית המקדש קיים ובין בזמן הזה.

הלכך, בזמן בית המקדש, מוכרו הכהן שקיבלו - לכהן אחר, ואותו הכהן יקריבנו. במה דברים אמורים? כשהוא חי, אבל כשהוא שחוט - אין הכהן מוכר אותו, כיון שהוא בזיון קדשים, שאינו דרך ארץ לסחור בקרבנות. 318

**318.** כן כתב רש"י. ועיין בחידושי הגר"ז המעיר שרש"י לשיטתו בבבא קמא [שם] היה יכול לפרש כפשוטו, שאינו רשאי למכור כשם שאינו יכול לקדש בו את האשה, כמבואר שם, שהבכור הוא ממתנות כהונה שזוכה בו משולחן גבוה. כלומר, אינו שלו, אלא אוכלו כשהוא סמוך על שולחן גבוה. ובספרו על הרמב"ם כתב שרש"י סובר דשאני בכור, דנתרבה מ"יהיה לך" שניתן לכל צרכיו [עמוד 106 ד"ה והנה]

ובזמן הזה, מוכרו הכהן לכהן אחר [או לישראל, ולקמן בדף הבא דנה הגמרא בכך]. והקונה יניחו עד שיפול בו מום. אבל הבעלים אינו מוכרו שהרי הוא גוזל את הכהן. במה דברים אמורים? כשהוא חי, אבל בזמן הזה אין מציאות של "תמים שחוט", מאחר שאסור לשחטו, ואם שחטו דינו להיקבר ואסור בהנאה.

והוינן בה: **אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוב: לא שנו** שהבכור כשהוא תמים חי הרי הוא ממונו של כהן, ורשאי למוכרו ולקדש בו את האשה, **אלא בזמן הזה** שאינו ראוי להקרבה. **הואיל ואית ליה לכהן זכייה בגווייהו**, והוא זכה בהם.

**אבל בזמן שבית המקדש קיים, כיון דתם להקרבה הוא דקאי**, הוא עומד להקרבה, **אין מוכרין אותו תמים חי**, ואין לכהנים בו זכות בחייו, אלא אחרי הקטרת אימוריו זוכה הכהן בבשרו. **319** ומביאה הגמרא משניות וברייתות להקשות על מה שאמר רב נחמן בשם רבה בר אבוב. הקושיה הראשונה היא מדיוק משנה זו גופה:

**319.** כן כתב רש"י. והגר"ז בחידושו ובספרו על הרמב"ם הלכות בכורות הקשה: הלא הכהן זכה בו בחיים, והוא שלו ויש לו בו זכות שאם יפול בו מום הרי הוא שלו, והלא הבעלים נתנו לו במתנה גמורה, והם מקיימים מצות נתינה, אלא שכל זמן שעומד להקרבה אינו נחשב ל"ממון בעלים", אבל ודאי שזוכה בו, ואיך פירש רש"י שזוכה בו רק מהקטרת אימורין ואילך? בשלמא שאר קדשים זוכין בהם הכהנים רק משעת הקטרה, מפני שמחיים לא היו שלהם, אבל בכור שזכה בו בחיים, למה זוכה בו רק משעת הקטרה? ועיקר דברי רב נחמן צריכים ביאור: מה שונה זמן הזה מזמן שהבית קיים, וכי משום שאין בית ואי אפשר להקריבו נשתנה דינו **גם מחיים**, הלא בעצם קדושת הבכור אין שום שינוי בין זמן הבית לזמן הזה? ועוד, הלא הלכה בידוע הוא ש"מקריבין אף על פי שאין בית", אלא שאין אנו יודעים את המקום, וכי בשביל שאין אפשרות להקריב ישתנה דינו?! ועוד, הלא "מהרה יבנה בית המקדש" ויהיה ראוי להקרבה? ומבאר על פי מה שכתבו התוס' [בבא קמא שם] והרמב"ם [פרק ט מהלכות מעשי הקרבנות הלכה יא] לחלק בקדשים קלים בין חלקו של כהן לחלקו של הבעלים. שעל החלק של הכהן [החזה והשוק] נאמר "משולחן גבוה קזכיי", כלומר, שאינו **שייך** להם, אלא הם סמוכים על שולחן המקום. אבל החלק של הבעלים, שהוא בשר קדשים קלים, הוא שלהם כמו שהיה קודם שחיטה [ועיין במשנה למלך ואור שמח ובשו"ת שואל ומשיב מהדורה חמישאה סימן נה]. ולכן אמרה המשנה במסכת קידושין [נב ב] שהכהן המקדש את האשה בחלקו, אינה מקודשת, כי אינו שלו ולא נתן לה כלום משלו, לפי שניתן לו לאכילה בלבד. ושם דרשוהו מדרשת הכתובים. ולכן, בכור בזמן בית המקדש, שפיר קאמר רש"י שזוכה בו משעת הקטרת אימורין, וזה החידוש הגדול שאף על פי שמחיים היה שלו, מכל מקום, **נפקעו זכויותיו אפילו בעודו בחיים**, כדברי רב נחמן "כיון דחזי להקרבה, אין מוכרין אותו תמים חי". מה שאין כן בזמן שאין בית המקדש, כיון שלמעשה לא הקריבו אותו לקרבן, **נשארו זכויותיו**, והרי הוא שלו, כיון שבחיים הוא שלו לגמרי מדין מתנות כהונה שהרי ניתן לו.

**איתיביה רבא לרב נחמן: אמרה המשנה: מוכרין אותו תמים חי.**

ונדייק: כשהוא **חי - אין**, אכן מוכרין אותו, ואילו כשהוא **שחוט - לא**, אין מוכרין אותו. **אימת**, על איזה זמן דיברה המשנה? **אילימא**, אם תאמר **בזמן הזה! מי איכא תם שחוט!?! הלא אסור לשוחטו**, שהרי הוא קדוש בקדושת קרבן, ואסור לשחוט קדשים מחוץ לבית המקדש, ואם שחטו הריהו אסור בהנאה?

**אלא, פשיטא**, שהמשנה מדברת **בזמן שבית המקדש קיים**. ועל כך **קתני** <sup>320</sup> **מוכרין אותו תמים חי**, ואיך אמרת שאין מוכרין אותו תמים חי?

<sup>320</sup>. גירסת השיטה מקובצת.

ומתריצין: **לא! לעולם**, נעמיד המשנה **בזמן הזה**, כי **מי קתני**, וכי אמרה המשנה, **מוכרין אותו תמים חי - אין, שחוט - לא**, כדי שנדייק ממנה שמדובר בזמן הבית? אלא המשנה מדברת בזמן הזה, ולכן לא שנתה כלום לגבי שחוט. מאחר שאין מציאות כזו של תם שחוט בזמן הזה. והמשנה לא כתבה "תמים חי" בשביל שנדייק ממנה. אלא **הא גופא אתא לאשמועינן**, דבר זה כשלעצמו חידוש הוא, **דבכור מוכרין אותו תמים חי**, שלא תאמר שאין לכהנים זכות בבכור עד שיפול בו מום <sup>321</sup>.

<sup>321</sup>. ומבאר הצאן קדשים, שלא תאמר שדינו **כמעשר** שאינו נמכר, כמבואר לעיל [ה ב]. וכן כתבו התוס' בבא קמא שם [שם ד"ה תם חן].

## דף ח - א

**איתיביה**, ממה ששנינו בברייתא: <sup>322</sup> **בבכור נאמר** [במדבר י ב] **"לא תפדה"**, אין לו פדיון שיכנס הפדיון [הבהמה או המעות] בקדושה והוא ייצא לחולין, **אבל נמכר** <sup>323</sup> **הוא**, הכהן מוכרו, והקונה יאכלנו בקדושה. ולקמן יבואר אם מדובר בבכור תם, ואז פירושו יאכלנו כהן בקדושת קרבן, או בבעל מום וקדושתו היא שלא ישחטנו באיטליז ולא ישקלנו בליטרא.

<sup>322</sup>. וכבר מבואר לעיל [ה ב] ושם מבואר גם ההבדל בין בכור למעשר בהמה. <sup>323</sup>. גירסת רש"י.

הגמרא מבררת: **במאי עסקינן**, באיזה בכור לומדת הברייתא מדרשת הכתובים שאינו נפדה? **אילימא בבכור בזמן הזה**, ועליו אמרה התורה שאין לו פדיון, **אימא סיפא**, אמור סוף המקרא. שכתוב שם "אך בכור שור או בכור כשב או בכור עז לא תפדה, קודש הם. **את דמם תזרוק על המזבח**, ואת חלבם תקטיר אשה לריח ניחוח לה", ואילו **בזמן הזה מי איכא מזבח?**

**אלא פשיטא**, שהמקרא אותו דרשה הברייתא - מדבר **בזמן שבית המקדש קיים**.

**ובמאי עסקינן** 324, באיזה בכור מדובר שאינו נפדה? **אילימא בבעל מוס, אימא סיפא**, אמור סוף המקרא, **"את דמם תזרוק על המזבח ואת חלבם תקטיר"**. **ואי בבעל מוס**, 325 **מי חזי להקרבה**, וכי ראוי הוא לקרבן?

324. גירסת השיטה מקובצת. 325. גירסת השיטה מקובצת.

**אלא, לאו**, הברייתא מדברת **בתם**, בזמן בית המקדש, 326 **ובכל זאת קתני: נמכר הוא**.

326. הקשו התוס' [בשיטה מקובצת]: איך הוה אמינא שמדובר בתם, וכי היכן מצאנו פדיון בתמימים? ועיין ברי"ט אלגאזי [תחילת פרק ה].

**אלמא, אית ליה לכהן זכיה בגווייה**. וקשה על רב נחמן האומר שאינו נמכר?

ודחינן: **מידי איריא**, וכי קושיא היא?! אמנם מדובר בזמן המקדש, אלא **רישא** של המקרא, שדייקנו ממנו שנמכר, מדברת **בבעל מוס, וסיפא**, שנאמר בו זריקה והקטרה, מדברת **בתם**.

**מתיב רב משרשיא**: רב משרשיא מביא משנה במסכת יבמות [צט ב] להקשות על דברי רב נחמן.

המשנה דנה בספק כהן, ויש בכך שני אופנים. האחד, אשת כהן ושפחתה ילדו יחד, והוולדות נתערבו, ויש על כל אחד מהן ספק אם הוא כהן או עבד כהן.

והאופן השני, אחרי שספיקות אלו גדלו, שיחררו זה את זה, שכל אחד מהן כתב גט שחרור לשני על הספק, "אם אני האדון ואתה העבד, הרי אתה בן חורין", ואחרי השחרור הוי כל אחד מהן ספק כהן ספק עבד משוחרר. ודינו כישראל.

באופן הראשון יש קולא וחומרא. החומרא, שאין אחד מהן רשאי לישא בת ישראל כי שמא הוא עבד, האסור בבת ישראל. והקולא, ששניהם אוכלים תרומה, כי הרי גם עבד כהן אוכל תרומה. אלא שהתנא של משנה זו סובר שאין חולקין להם תרומה זה שלא בפני זה, כי "אין חולקין תרומה לעבד אלא אם כן רבו עמו" שמא יראו הרואים שחולקים לו תרומה ויסברו שהוא כהן ויעלוהו לכהונה לשאר דיני כהונה.

וגם באופן השני יש קולא וחומרא. קולא, שעתה מותרים שניהם לישא בת ישראל, שגם עבד משוחרר נושא בת ישראל. וחומרא, שאסור להם לאכול תרומה, כי על כל אחד ואחד מהן יש ספק שמא אינו כהן, ועבד כהן משוחרר אינו אוכל תרומה.

והמשנה שם דנה בעוד הרבה דינים הנובעים מחמת היותם ספק 327, והמשנה מובאת כאן בצורה מקוטעת ובשינוי סדר.

**327.** לביאור הענין: שם במשנה מבוארים דינים אחרים, כגון לגבי טומאת מת וכדומה בשאר הלכות כהונה. עוד אמרה שם המשנה: ואין חולקין בקדשי המקדש. כלומר, אינם מקבלים מקדשי המקדש בתוך משמרותיהם. לא מיבעיא קדשים הנאכלים רק לכהנים, אלא אפילו עורות הקרבנות אינם מקבלים. כי אנשי המשמר דוחין לכל אחד מהן ואומרים לו "הבא ראייה שהנך כהן ותקבל". עוד אמרה שם המשנה: ואין מוציאין שלהם מידיהם. **רש"י** פירש שני פירושים. הראשון, שהיות וכל אחד טוען שהוא כהן, והדין הוא שכהן המקריב קרבנו שלו עצמו, יכול להקריב כל שעה שירצה ואפילו במשמר שאינו שלו. ולא עוד, אלא שיכול ליתן לכל כהן שירצה להקריבו במקומו, לכן, אותן בני תערובת יכולים ליתן את קרבנותיהם, כגון אם היו חייבי חטאות ואשמות, לכל מי שירצו, להקריב בעדם [שהרי הם עצמם אסורים בהקרבה ובאכילה] והבשר והעור שלהם ליתנו לכל כהן שירצו. ואין אנשי המשמר יכולים לעכב בעדם. **רש"י** מקשה על פירוש זה, משום שאמרה הגמרא [בבא קמא קי א] שכהן שאינו יכול לעבוד עבודה אינו יכול לברר לעצמו את השליח. על כן מפרש **רש"י** פירוש אחר, ואינו נוגע לעניינינו. **התוס'** נוקטים כפירושו הראשון של **רש"י**. ומה שהקשה **רש"י** מהגמרא בבא קמא, מתרצים, שאין משם קושיא, כיון שדין זה שונה, ואם יבא אליהו ויברר מי מהם כהן, יכול לעשות שליח, הלכך, אין אנשי המשמר יכולים להוציא כל אחד ואחד מהן מזכותיו מספק. ושם בבבא קמא מדובר בטמא ובעל מום, שאינם יכולים בשום אופן להקריב בעצמם. והתוס' מדמים דין בני התערובת לזקן וחולה כשיכולים לעשות העבודה על ידי הדחק שהדין הוא שיכולים לתת לכל מי שרוצים.

ובתוך שאר הדברים דנה שם המשנה בבכור הנולד בעדרם, וכמו שיבואר.

**כהנת**, אשת כהן **שנתערב** **328** **ולדה בולד שפחתה**, ואין ידוע מי מהן כהן ומי מהן עבד, **הרי** **329** **אלו אוכלין בתרומה. וחולקין חלק אחד בגורן. הגדילו התערובת, משחררין** **330** **זה את זה** ואין אוכלין בתרומה.

**328.** גירסת המשנה. **329.** גירסת המשנה שם, ועיין **שיטה מקובצת** בשם **רבינו גרשום**, ובהגהת **הגר"א**. **330.** במשנה נאמר "ושחררו", אלא ששם בגמרא [ק א] מוקי רבא למשנה שהם **חייבין** לשחרר זה את זה, כדי להתירן לישא בת ישראל, כמבואר במסכת גיטין [מב ב] בסוגיא של חצי עבד וחצי בן חורין.

**בכורן** הנולד בעדר של אחד מהן, **ירעו עד שיסתאבו**, שיפול בו מום, **331** **ויאכלו במומן**. **332** ואינם נותנים אותו לכהן, כמו שיבואר. **333**

**331.** כתבו **תוס'** [בשיטה מקובצת]: יש מפרשים, דהיינו עד כלות שנה מיום היוולדו, אבל משנה ואילך עובר ב"בל תאחר" אם אינו נותנו לכהן, כמו שאמרה הגמרא במסכת ראש השנה [ח א] דכתיב "לפני ה' אלקיך תאכלנו שנה בשנה". ויש מפרשים, שדוקא בבכור של ודאי ישראל עובר ב"בל תאחר", אבל בבכור של בני תערובת, אינו עובר ב"בל תאחר" אם ממתין עד שיאכל הוא בעצמו. ועיין **ברי"ט אלגאזי** [שם]. **332.** **השיטה מקובצת** גרס כאן: **לבעלים**. ומדברי **רש"י** משמע שלא גרס כן. ולכן כתב **רש"י** שהמקשן לא סלקא דעתיה שיאכלנו הבעלים. וזה הביא אותו להקשות "מאי שנא דידן ומאי שנא דידהו" הרי גם בכורות שלנו ניתנים במומין לבעלים. עד שתירץ לו רב נחמן, שזה עיקר החידוש שהבעלים יאכלוהו ולא הכהנים. **333.** לפי **הגהות הגר"א** נאמר דין זה בין לפני ששחררו זה את זה ובין אחרי. ולכאורה דברי **הגר"א** תמוהים, אם מדובר לפני ששחררו, הרי בכור נאכל גם לעבד כהן, ולמה ירעה עד שיסתאב, למה לא יקריבנו ויאכלנו? ומבאר **הגר"א** על פי ביאורו שכהן המקריב בכור מקבל את הבשר מדין "כהן מקריב מתי שירצה, והבשר והעור שלו". והאמת שזוכה בו משולחן גבוה, ולא מדין **בעלים**. הלכך, בן תערובת זה הבא לקבל הבשר והעור אחרי שחיטה וטוען "ממה נפשך מותר לי לאכלו אם כהן אני ואם עבד כהן אני", עונים לו אנשי המשמר: שמא עבד אתה ואין לך בו **זכות** זו לתת לכהן שתרצה ולאכול הבשר מדין "הבשר והעור שלו", והוא שייך לכל אנשי משמר. ועל טענה זו אין לו להשיב, כי אינו

מוחזק שהוא כהן. כי אם הכהן מקבל בשר ועור מדין **בעלות** [כשם שישראל מקבל בשר קדשים קלים של קרבנות], הרי על **בעלות זו** הוא מוחזק מדין "המוציא מתבירו עליו הראיה" ואין אנשי המשמר מוציאים ממנו. אך כיון שמקור זכיותו הוא **מדיני כהונה**, אין לו טענת **מוחזק** על היותו כהן.

ומבררת הגמרא: הדין שאמרה המשנה לגבי בכור, **במאי עסקינן**, באיזה בכור מדובר שאין לו תקנה כשהוא חי עד שיפול בו מום?

**אילימא**, אם נאמר בבכור **בזמן הזה**, קשה, **מאי שנא דידן ומאי שנא דידהו**, מה שונה בכורות שלהם מבכורות שלנו, כלומר, משאר בכורות הנולדים בעדר ישראל, הלא **דידן נמי מומין בעינן**, ובלי מום אין לו תקנה לאכילה?

**אלא**, האם **לאו** שמדובר **בזמן שבית המקדש קיים?!** הלכך בכור שלנו ניתן לכהן כשהוא תם במתנה גמורה, והכהן שוחטו בבית המקדש ואוכלו.

מה שאין כן בבכורות של בני התערובת. שהרי מצד אחד יש כאן קדושת בכורה, **334** אלא שכל אחד מהן אסור לאכול שמא הוא ישראל [זר] האסור לאכול בכור כשנקרב לקרבן, ואינו רוצה לתתו לכהן בחנם, לפיכך מעדיף להמתין עד שיפול בו מום, ויאכלנו.

**334**. בכור בהמה טהורה הנולד בעדרו של כהן, הריהו קדוש בקדושת בכורה לכל דבר, אלא שאינו חייב לתתו לכהן אחר, והוא שלו [בניגוד לבכור בהמה טמאה ובכור אדם שהכהן פטור מכלום].

וכשיפול בו מום, מותר לאכול, מפני שאין בו איסור אכילה לזרים אלא חיוב לתתו לכהן, וכשאינו נותן לכהן יש עליו איסור גזל. במה דברים אסורים? בישראל, אבל בספק כהן אין עליו אפילו איסור גזל, מאחר שטוען "הבא לי ראיה שאיני כהן ואתן לוי". ולפיכך, אינו נותנו לכהן בעודו תם, כי כדאי לו להמתין עד שיפול בו מום.

ועתה, **אי אמרת בשלמא: אית ליה** **335** **לכהן זכייה בגווייה, שפיר** יש כח לבן תערובת זה להשהותו אצלו ולומר "שמא כהן אני ואני זכיתי בו תחילה ואינו מוכן לתתו בחנם לכהן אחר. ואמתין עד שיפול בו מום לאוכלו" -

**335**. גירסת השיטה מקובצת.

**אלא, אי אמרת לית ליה**, לכהן אין זכות מחיים כלל בבכור, קשה: למה מרשים לו להפקיע מלהקריבו על גבי המזבח, **ליתי גזבר**, יבא הגזבר **ולישקליה**, **336** ויקחנו בעל כרחו, ויקריבנו ויתננו לכהני המשמר. **337** שהרי לדברי רב נחמן אין לכהן זכות בבכור מחיים? ומוכרח לומר, שאכן יש לו בו זכייה מחיים, וקשה על רב נחמן?

**336**. גירסת הגאון יעב"ץ. **337**. פירשו תוס' [בשיטה מקובצת בהשמטות]: ככל חייבי קרבנות שהגזבר ממשכנו. וגם כאן טוען הגזבר: הבכור ייקרב כשהוא תם, ואתה אם תוכל לאכול - אכול! ואם לא - למה יפסידו שאר הכהנים? ובשלמא אם יש לו זכייה בגווייהו, וממונו הוא, אין רשות לגזבר לדחוקו להקריבו עד שירצה, שהרי שלו הוא.



ודחינן: לעולם מדובר בזמן הזה, ולכן אינו אוכלו עד שיפול בו מום. **ודקא קשיא** **לך מאי שנא דידן מדידהו**, 338 הלא בכל בכור ממתניין עד שיפול בו מום? החילוק הוא פשוט, **אנן**, אנו ישראלים, **יהבינן ליה לכהן במומיה**, 339 ואסור לנו לעכבו לעצמו משום גזל הכהן. ואילו **אינהו**, הם, בני התערובת, **כיון דאיכא בהו מקצת כהונה**, 340 שכל אחד מהן טוען שהוא הכהן, **מפקעו ליה מכהנים** 341, מפקיע אותו מנתינה לכהן, כמבואר, שטוען "הבא לי ראייה שאיני כהן ואתן לך". וכשיפול בו מום יאכלנו, כמבואר, שאין לו בו איסור גזל.

338. גירסת השיטה מקובצת. 339. גירסת הגאון יעב"ץ. 340. גירסת השיטה מקובצת. 341. גירסת הגאון יעב"ץ.

ומתורץ, שהמשנה לא מחדשת כלום באיסור אכילה עד היותו בעל מום, אלא בפטור מחיוב נתינה לכהן.

### לישנא אחרינא: 342

342. כנראה שרש"י לא גרס הלישנא אחרינא.

**אילימא** שהמשנה מדברת בבכור **בזמן הזה**, קשה, **מאי איריא**, למה דיברה המשנה דוקא **בבכורות דהלין ספיקות**, של בני תערובת אלו, הלא **אפילו בכורות דידן - נמי ירעו?**

**אלא, פשיטא**, שמדובר **בזמן שבית המקדש קיים**.

ובאיזה בכור מדובר? **אי בבעל מום**, וכי על בעל מום אמרה המשנה "ירעו עד שיסתאבו" **הא מסואבין וקיימין?!?** הרי כבר נפל בו מום?

**אלא, פשיטא**, שמדובר **בתמין. והלין** 343, אלו בני התערובת, **הוא דלא מצי מזבני**, הם אסור למכור, כי כל אחד מהן הוא ספק ישראל החייב לתת אותו לכהן בחינם. 344 ונדייק, **הא כהנים ודאין, מזבנין**, מותר להם למכור תם חי אפילו בזמן שבית המקדש קיים, וקשה על רב נחמן?

343. גירסת השיטה מקובצת וכגירסא זו גרס גם **הצאן קדשים**. ומעיר הרש"ש שגירסא זו תואמת את פירושו השני של רש"י, כי לפירוש הראשון שם שבני תערובת אלו יכולים לתת להקריב לכל כהן שירצו, למה אמרה הגמרא שאינם יכולים למכרו, הלא שלהם הוא? 344. דבר שהוא ספק ממונו, קיימא לן ש"המוציא מחבירו עליו הראיה" אם הוא שלו - תלוי בדין תקפו כהן, ויש בכך אריכות גדולה. ועיין בעולת שלמה.

ודחינן: לעולם, מדובר בזמן הזה. **מאי קשיא לך "אפילו דידן נמי ירעו"**, אין כאן קושיה, כי **אנן**, אנו ישראלים, **לא מצינו מדחית ליה לכהן**, התובעו, ואנו

חייבים לתת לו, משום **דלא אית כאן ספק כהונה**. מה שאין כן, **הני ספיקות, מדחו לכהן**, דוחים את תביעת הכהן, **וכל חד וחד אמר ליה לכהן "אנא כהן"** ו"**אנא כהן**", והבא לי ראייה שאינני כהן ואתננו לך.

וזה עיקר חידוש המשנה שאינו חייב ליתן לכהן, כמבואר.

**מיתיבי** : הגמרא מביאה ברייתא במסכת סנהדרין [ק"ב ב] לענין "עיר הנדחת" להקשות על דברי רב נחמן.

אמרה תורה בפרשת עיר הנדחת [דברים יג] "החרס אותה ואת כל אשר בה ואת בהמתה לפי חרב. ואת כל שללה תקבוץ אל תוך רחובה ושרפת באש את העיר ואת כל שללה".

ואומרת הברייתא : **רבי שמעון אומר** : אמרה התורה "**בהמתה**", ודרשינן, בהמה ידידה, שאין לגבוה חלק בה, **פרט לבהמת בכור ומעשר שבה**, שאם היו בה בכורות, או מעשר בהמה שהוא של ישראל, וחלבם ודמם קרב, אין מחרימין אותן עמה לפי שלא נקראו "בהמתה".

ועוד נאמר "**שללה**", ודרשינן, שלל שלה שאין לגבוה חלק בה, **פרט לכסף מעשר שני שבה** שבתוך העיר, שאין מחרימין הכסף <sup>345</sup>.

<sup>345</sup> לדעת מאן דאמר [קידושין נב ב] מעשר שני ממון גבוה הוא. רש"י. ועיין בשיטה מקובצת בהשמטות.

הגמרא מבררת : **במאי עסקינן**, במה מדברת הברייתא? **אילימא בזמן הזה, מי איכא וכי יש בזמן הזה עיר הנדחת?**

**והתנן** [סנהדרין ב א] : **אין עושין עיר הנדחת אלא בבית דין של שבעים ואחד** <sup>346</sup>, והוא סנהדרין גדולה שאינו קיים בזמן הזה.

<sup>346</sup> הקשה הגרי"ז : למה צריך לומר שחסר בית דין של שבעים ואחד, הלא בפשטות חסר בית דין הדנין דיני נפשות, שהרי בזמן הזה אין דנין דיני נפשות וכבר נתבטל ארבעים שנה קודם חורבן הבית? ומוכיח, שדין **החרמת שלל** עיר הנדחת אינו קשור לדיני נפשות. ועוד הקשה : למה לא מעמידה הגמרא שמדובר בזמן הבית ובבכור חוץ לארץ הבא לעיר הנדחת, כמו שמבואר בהמשך הסוגיא. ועוד הקשה : הרי רבי שמעון סובר [מגילה ט ב] שבזמן שהקריבו בבמה גדולה בנוב וגבעון לא קרבו כי אם "חובות הקבוע להם זמן", ולא בכור. ובעת ההיא בודאי שנהג דין עיר הנדחת והיה להם בית דין של שבעים ואחד. ולמה לא תירצה הגמרא כן?

**אלא, פשיטא**, שמדובר **בזמן שבית המקדש קיים**.

**ובמאי**, באיזה בכור מדובר? **אי נימא**, אם נאמר **בבעל מוס**, קשה, **היינו** "בהמתה", כלומר, איך ממעטים אותו "מבהמתה" הרי שפיר הוי מבהמות העיר שהרי אין בו שום חלק לגבוה, ונאכל לכל אדם?

**אלא, פשיטא** שמדובר **בתם**, העומד להקרבה ויש בו חלק גבוה.

ועתה, **אי אמרת בשלמא**, שבבכור תם בזמן הבית **אית ליה זכייה בגוויה**, יש לכהן בו זכות - **שפיר**, שהוצרך למעטו מדרשה מיוחדת, ואין למעטו מדרשה הכללית "שללה" ולא שלל שמים", כיון שאינו לגמרי "שלל שמים" הואיל ויש בו לכהן זכות.

**אלא, אי אמרת לית ליה** לכהן זכות והוא לגמרי שלל שמים, **למה לי** דרשה מ"בהמתה"? **תיפוק ליה**, הלא אפשר למעטו מהדרשה של "שללה ולא שלל שמים"? וקשה על רב נחמן הסובר שאין לכהן זכות בבכור חי תמים בזמן הבית?

ודחינן: **לעולם** מדובר **בבעל מוס**. **ודקא קשיא לך**, ועל מה שהקשית: **היינו בהמתה**, הואיל ונאכלים לבעלים ואין בו שום חלק לגבוה - הריהו לגמרי "בהמה דידה" ולמה אין מחרימים אותו?

על כך נתרץ: "בהמתה" נקרא **מי שנאכל בתורת "בהמתה"**, דהיינו חולין גמורים, הלכך, **יצאו** [נתמעטו] **בכור ומעשר** בהמה, **שאינם** <sup>347</sup> **נאכלין בתורת בהמתה**, ויש עליהן דיני קדושה מסויימים <sup>348</sup> -

<sup>347</sup>. גירסת השיטה **מקובצת**. <sup>348</sup>. מבואר לפי גירסתנו. **רש"י** אינו מפרש כאן וכנראה שלא גרס את המשך הגמרא: דתנן וכו', מפני שבמסכת סנהדרין שם מבאר: לעולם בבעלי מומין, ואפילו הכי נחרמין עמה דדרשינן לקרא הכי: "בהמתה" למי שנאכל לבעלים בתורת בהמתם, יצאו אלו שיש להם **שם ליווי** שאין נאכלים בתורת בהמתם, שאין אומרים "בהמת עיר הנדחת", אלא "בהמת בכור ומעשר של עיר הדחת". ועיין **תוס'** בכורות [כא ב לא א] שגרסו כגירסת הגמרא: דתנן כל פסולי המוקדשין וכו'. ומביאין מכאן ראייה שדין "אין נמכרין באיטליז ואין נשקלין בליטרא" הוא דין **דאורייתא**, שהרי בשל קדושה זו נתמעטו בכור ומעשר מדרשת "בהמתה" שהיא דרשה מדאורייתא. והיא מחלוקת ראשונים אם הוא דאורייתא או דרבנן, עיין **רמב"ן ורא"ש** בכורות תחילת פרק חמישי וב**ספר החינוך** [מצוה שצג].

**דתנן** [בכורות לא א]: **כל פסולי מוקדשין נמכרין באיטליז ונשקלין בליטרא** <sup>349</sup> **חוץ מן הבכור ומן המעשר**, מפני **שהנאתן לבעלים**. הלכך נתמעטו מ"בהמתה". <sup>350</sup>

<sup>349</sup>. מבואר לעיל ה ב. <sup>350</sup>. **ברש"י** ובשיטה **מקובצת** [בהשמטות אות כ"א] מובאת כאן לישנא אחרת: **אלא פשיטא בתם**, וקא [עיין בהגהת הגר"א] **ממעט ליה קרא מתורת בהמתה**, כלומר, שאילו לא היה שייך לכהן היה נתמעט מ"שללה", **אלמא ממנוא זכהו הוא** ודחינן: **אמר רבינא: לעולם בבעל מוס, ודקא קשיא לך היינו בהמתה - הכי קתני: מי שנאכל בתורת בהמתה יצאו בכור ומעשר וכו'.**

**מיתבי**, רבא 351 מביא ברייתא שנשנית לגבי "שבועת הפקדון" להקשות על דברי רב נחמן.

351. על פי גמרא בבא קמא.

שבועת הפקדון נוהגת במפקיד אצל חבירו, והנפקד כופר בפקדון, ונשבע, ואחר כך הודה. ודינו מפורש בתורה [ויקרא ה] לשלם קרן, וחומש, ומביא קרבן אשם. אבל אם הפקיד אצל חבירו בהמת קדשים, כגון חטאת או אשם, לא תיתכן כלל "שבועת הפקדון", כיון ש"אין נשבעין על ההקדש".

הברייתא דנה במפקיד אצל חבירו קדשים קלים, שהם דבר של הקדש שהוא גם ממון בעלים. והואיל ואמרה התורה "וכחש בעמיתו", ויתכן לומר שהשומר "כחש בעמיתו", האם יתחייב בקרן חומש ואשם.

דתניא, [שם] "נפש כי תחטא ומעלה מעל בה' וכחש בעמיתו". מה שנאמר "ומעלה מעל בה'", הרי זה בא **לרבות קדשים קלים**, שאם הפקיד בהמת קדשים קלים [כגון שלמים, בכור ומעשר] אצל חבירו, וכפר בפקדון, ונשבע על כך, ואחר כך הודה, משלם קרן חומש ואשם, לפי **שהן ממון בעלים**, ואפשר לקרותם "וכחש בעמיתו", **דברי רבי יוסי הגלילי**. ונתרבו ממה שכתבה התורה "לה'", וקדשים קלים יש בהם גם "לה'", שהם האימורים העולים לגבוה, וגם קרינן בהם "עמיתו", בבשר הקרבן השייך לבעלים.

**בן עזאי אומר**: לא בא לרבות כל קדשים קלים, אלא **לרבות שלמים**, והם בלבד ממון, אבל "מעשר בהמה" אינו ממון בעלים, שהרי אינו יכול למוכרו, לא חי ולא שחוט, לא תם ולא בעל מום, כמבואר לעיל [ה ב].

**אבא יוסי בן דוסאי אומר**: לא אמר **בן עזאי** בכל השלמים שהם ממון בעלים, הואיל וחלה עליהן קדושה שטעונין סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק, **אלא בבכור בלבד**. שאם הפקיד הכהן את הבכור שקיבל מישראל אצל חבירו, וכפר ונשבע והודה, משלם קרן חומש ואשם.

ומבררת הגמרא: **במאי עסקינן**, במה עוסקת הברייתא, **אילימא בזמן הזה** - לא יתכן לומר כן, **הא דומיא דשלמים קתני** הרי הברייתא משווה ומחלקת בין "בכור" ל"שלמים", ואין שלמים נוהגים בזמן הזה. 352 **אלא, פשיטא**, שהברייתא מדברת **בזמן שבית המקדש קיים**.

352. עיין תוס' המקשים, שבכל אופן נשנתה הברייתא בזמן בית המקדש, שהרי הברייתא דנה אם חייב להביא קרבן אשם, ובודאי שדיון זה אינו אלא בזמן הבית.

**ובמאי עסקינן**, באיזה בכור מדובר? **אילימא בבעל מום**, לא יתכן לומר כן, **הא דומיא דשלמים קתני**, ובשלמים בודאי מדובר בתמימים, והם ממון בעלים בחייהם 353, ואין בהם מעילה [אלא באימורין אחרי זריקת דם].

353. עיין מחלוקת רש"י ותוס' בבא קמא שם. ורש"י מודה שבחייהם לאו משולחן גבוה קזכי. עיין חיי אריה.

ובשלמא בבכור שייך לחלק, כחילוקו של רב נחמן, בין תם לבעל מום, משום דבכור תם יש לומר שלא זכה בו הכהן אלא משולחן גבוה אחרי הקטרת האימורין, ואילו בעל מום שאינו עומד להקרבה זוכה בו מיד. אבל לגבי שלמים, לא יתכן לומר שהבעלים זוכין בהם משולחן גבוה, והלא אף כשהן תמימין הרי הן של בעליהם. ובין תמימין ובין בעלי מומין הרי הן של בעליהן, ושפיר נקראים "בעמיתו" [לדעת רבי יוסי הגלילי].

**אלא, לאו**, הברייתא מדברת בבכור תם, ועליו חייבה הברייתא [לכל הדעות] קרן חומש ואשם על כפירתו, והוא נקרא "בעמיתו", **ושמע מינה: אית ליה לכהן זכייה בגוויה**. וקשה על רב נחמן?

## דף ח - ב

ודחינן: **אמר רבינא: לעולם** 354 מדברת הברייתא בתם, ומכל מקום, אין מהברייתא קושיה על רב נחמן, כי הברייתא אינה מדברת בבכור העומד להקרבה, אלא:

354. גירסת השיטה מקובצת על פי הגמרא בבא קמא.

**ובבכור בחוצה לארץ**, 355 והכהן זוכה בו מחיים ואינו זוכה בו משולחן גבוה כי מן הסתם אינו עומד להקרבה, כמו שיבואר.

355. הקשה השיטה מקובצת: אם כן, למה העמיד רב נחמן בתחילת הסוגיא את המשנה ההיא "בכור מוכרין אותו תמים חי" שהוא מדברת בזמן הזה, ולמה לא העמידה בבכור חוצה לארץ? ותירץ: ניחא ליה להעמיד המשנה בזמן הזה, שאז נשנית המשנה. והתוס' בבבא קמא [שם] כתבו: מפני שהוא דוחק להעמיד בבכור בחוץ לארץ.

הלכך, מודה בו רב נחמן שהוא שלו, כשם ששלמים הם שלו מחיים עד שיקרבם.

כלומר, אכן, אם יביאוהו מחוץ לארץ לבית המקדש ויקריבוהו - זוכה בו הכהן משולחן גבוה, אבל היות ואינו עומד לכך - הרי הוא שלו בלי זכייה משולחן גבוה. ועל בכור זה אמרה הברייתא שהוא נקרא "בעמיתו".

וברייתא **רבי שמעון היא, דאמר** : לכתחילה אינו צריך להביא בכורות מחוצה לארץ להקריבם. <sup>356</sup> ובדיעבד, **אם באו תמימים, יקרבו**. וכיון שלכתחילה אינו בא, הוא אינו "עומד להקרבה". <sup>357</sup> **מיתיבי**, הגמרא מביאה ממשנתנו להקשות על דברי רב נחמן.

<sup>356</sup>. והטעם יבואר בתוס'. <sup>357</sup>. סיכום: רב נחמן סובר שבכור העומד להקרבה, והוא: תם חי בארץ ישראל בזמן הבית - אין לכהן בו זכות. וכשאינו עומד להקרבה, כגון: בזמן הזה, או בכור חוצה לארץ [ואין צריך לומר בעל מום] - יש לכהן בו זכות.

**אמר לו רבי יוחנן בן נורי: מה לי אם אינו ממיר בחטאת ואשם, שהרי אינו של הכהן, שהרי אין הכהנים זכין בהן בחייהן, תאמר בבכור שזכין בו בחייו, והרי הוא של הכהן, ולמה אינו ממיר בו?**

ומבררת הגמרא: **במאי עסקינן? אילימא בזמן הזה**, לא יתכן לומר כן, **הא דומיא דחטאת ואשם קתני**, הרי המשנה משווה בכור לחטאת ואשם, ובזמן הזה אין חטאת ואשם -

<sup>358</sup>. גירסת השיטה מקובצת בהשמטות.

**אלא פשיטא** שהמשנה מדברת **בזמן שבית המקדש קיים**.

**ואי בבכור בעל מום**, גם כן לא יתכן לומר כן, כי **סוף סוף דומיא דחטאת ואשם קתני** -

ובודאי מדובר בחטאת ואשם תמימים, ובהם שנתה המשנה שאין זוכין בהם הכהנים "בחייהם", "בחייהם" אינם זוכין, אבל לאחר שחיטה זוכין בהן, ואילו חטאת ואשם בעלי מום <sup>359</sup> אינם זוכים לא בחייהם ולא במותם.

<sup>359</sup>. אף על פי שבודאי ממירין על בעלי מום, כמבואר במשנה הבאה [ט א], מכל מקום המשנה לא מיתוקמת בבעלי מום.

**אלא, פשיטא**, שהמשנה מדברת **בתם. וקתני**: בכור ש"זכין בו בחייו". <sup>360</sup>

<sup>360</sup>. הקשה השפת אמת: מה ההוכחה ממה שיש לכהן זכות להיקרא "בעל הקרבן" לענין שיכול להמיר בו [לדברי רבי יוחנן בן נורי] שגם יש לו זכות למוכרו. הרי שפיר יש לחלק בין בעלות לענין תמורה לבין בעלות לענין "זכות מכירה", שהרי לעיל הביאה הגמרא שתי הוכחות להקשות על רב נחמן. האחת, מבן תערובת, והשניה מעיר הנדחת. ויכול בן התערובת להמיר על בכור זה הנולד בעדרו, שהרי נולד בעדרו, ובכל זאת סובר רב נחמן שאינו רשאי למכרו. וכן בבכור ומעשר של עיר הנדחת. יכול הכהן להמיר על הבכור, לרבי עקיבא על בכור הנולד לו בעדרו, ולרבי יוחנן בן נורי אפילו על בכור שקיבל מישראל. וכן על מעשר בהמה, בלי ספק שישראל הבעלים יכול להמיר, ובכל זאת אינו רשאי למכרו. ומה רצתה הגמרא להשוות דין תמורה לדין מכירה? ומבאר בדרך אפשר, שדיוק הגמרא הוא **מלשון המשנה "שזכין בו בחייו"**. והשאייר הקושיה בצריך עיון. וגם הגר"ז כתב כדברים אלו.

וקשה על רב נחמן הסובר שלא זכה בו הכהן בחייו?

ודחינן: **אמר רבינא: הא נמי, גם משנה זו מדברת, בבכור בחוזה לארץ, ומשנת רבי שמעון היא, דאמר אם באו תמימים יקרבו, ולכתחילה לא יביאום, וסתמא אינו עומד להקרבה, הלכך זוכה בו הכהן בחייו. ולכן סובר רבי יוחנן בן נורי שהכהן ממיר עליו בחייו. ורבי עקיבא חולק עליו, כמבואר במשנה משום דבעינן תמורה בבית בעלים, והוא הישראל שנולד לו בעדרו.**

אחרי שנדחו כל הקושיות על רב נחמן, דנה הגמרא:

האם **לימא כתנאי**, שדברי רב נחמן תלויים במחלוקת תנאים שנחלקו אם זוכה הכהן בבכור תם מחיים בזמן שבית המקדש קיים, ולא כל התנאים סוברים כמותו, **361** שהרי שנינו בברייתא: **362 בכור בבית בעלים עושה תמורה, בבית הכהן אין עושה תמורה, דברי תנא קמא. רבי שמעון בן אלעזר אומר: כיון שבא לידי כהן אין עושין תמורה.**

**361** ואם אכן נגיע למסקנא שדברי רב נחמן תלויים במחלוקת תנאים, יתיישבו כל הקושיות הנ"ל [שחלק מן התירושים דחיות דחוקים הם]. שהמשניות והברייתות ההן נשנו כדעת מי שסובר בכור בזמן הבית ממון כהן הוא, ורב נחמן סובר בשיטת מי שסובר שזוכה בהן משולחן גבוה. וקושית הגמרא היא, מפני שדבר זה כשלעצמו תמוה הוא, שאם כן, למה אמר רב נחמן דינו בפשטות גמורה, והיה לו לומר: הלכה כמאן דאמר הסובר "אין לכהן זכייה בבכור". **362** בברייתא זו יש כמה גירסאות, וכמה פירושים ברש"י לבאר את ההוה אמינא והמסקנא, וברש"י עצמו נתלבטו המפרשים לבאר דבריו, והחסירו והוסיפו ותיקנו בכמה אופנים, עיין שיטה מקובצת, ברכת הזבח, צאן קדשים, חק נתן, ומתן בסתר. ויבוארו הפירושים על פי הגהות הגר"א, וכפי שפירשו העולת שלמה.

והברייתא צריכה ביאור, שהרי דברי רבי שמעון בן אלעזר היינו דברי תנא קמא?

**מאי לאו**, האם לא נפרש אותה, **שהכי קאמר**: בכור בבית הבעלים עושה הבעלים תמורה. **בבית כהן, הוא הכהן עושה תמורה, ואין בעל, הישראל שנולד לו הבכור בעדרו, עושה תמורה.** ועושה הכהן תמורה, מפני שעתה הוא שלו. **363 אלמא**, סובר תנא קמא כי **אית ליה לכהן זכייה בגוויה.** ורבי שמעון בן אלעזר אומר, כיון שבא לידי הכהן, אין הכהן עושה תמורה, משום שסובר כרב נחמן שאין לכהן זכייה בגוויה. וקשה: לימא כתנאי?

**363** ולפי פירוש זה, אין התנא קמא סובר כרבי עקיבא הסובר שהכהן אינו עושה תמורה, מפני שאינו "בית בעלים", ורבי שמעון בן אלעזר מודה לו בכך, וגם הוא אינו סובר כרבי עקיבא. והטעם שאין הכהן עושה תמורה הוא משום שסובר כרב נחמן שהכהן לא זכה בו מחיים.

ודחינן: **לא קשיא. הא רבי יוחנן בן נורי, הא רבי עקיבא.** לעולם בבכור בארץ ישראל, חי תמים, בזמן שבית המקדש קיים - סוברים כולי עלמא כרב נחמן, ואין הכהן יכול להמיר עליו, כיון שאינו שלו כחטאת ואשם.

ומה שנחלקו תנא קמא ורבי שמעון בן אלעזר, מדובר בבכור בחוצה לארץ, ובו סובר רב נחמן שלכולי עלמא הוי ממון כהן, ועל כן סובר התנא קמא שהכהן יכול להמיר עליו, כדברי רבי יוחנן בן נורי במשנה, והלא גם המשנה מדברת בבכור בחוצה לארץ כמו שהעמידה רבינא אליבא דרב נחמן. ורבי שמעון בן אלעזר סובר כשיטת רבי עקיבא, הלכך, סובר שאין הכהן יכול להקדישו, הואיל ואינו ב"בית בעלים", אף על פי שהוא שלו, וזכה בו מחיים.

### נלישנא אחרינא : 364 לימא כתנאי?

364. לפי השיטה מקובצת, ולא לפי רש"י.

שנינו בברייתא: **בכור בבית הבעלים עושה תמורה**, הבעלים, ולא הכהן. **בבית הכהן "זה וזה"** בין הבעלים ובין הכהן **אין עושין תמורה. רבי שמעון בן אלעזר אומר: כיון שבא לידי כהן אין עושין תמורה.**

ודברי הברייתא צריכים ביאור, שהרי דברי רבי שמעון בן אלעזר **היינו דברי תנא קמא?**

**מאי לאו**, האם לא נפרש הברייתא, **דרב רב נחמן איכא בינייהו?** תנא קמא סובר "זה וזה" אין עושין תמורה, כיון שסובר כרב נחמן, 365 ואינו ממונו של כהן. ורבי שמעון בן אלעזר סובר, כיון שבא לידי כהן - אין "הבעלים" עושין תמורה, ואילו הכהן עושה, כיון שזכה בו ועתה הוא שלו - שלא כדברי רב נחמן.

365. וגם לפי דרך זו צריכים להוסיף שאינם סוברים כרבי עקיבא, כמו לפי לשון ראשון, עיין הערה הקודמת, אלא שלפי לשון זו, נתהפכו סברות תנא קמא ורבי שמעון בן אלעזר.

וקשה: לימא כתנאי?

ודחינן: **לא! דכולי עלמא אית ליה דרב נחמן**, בבכור חי תמים בארץ ישראל בזמן הבית, **והכא**, והברייתא מדברת בבכור חוץ לארץ, ונחלקו **בפלוגתא דרבי יוחנן בן נורי ורבי עקיבא**. תנא קמא סובר כרבי עקיבא, הלכך סובר, שעל אף שהוא ממונו של כהן אינו יכול להמיר עליו, מאחר שאינו ב"בית בעלים". ורבי שמעון בן אלעזר סובר כרבי יוחנן בן נורי, הלכך, כיון שהוא בכור חוץ לארץ והוא שלו, יכול להמיר עליו].

### נלישנא אחרינא :

לפי לשון זו, סבר המקשן שמעולם לא נחלקו תנא קמא ורבי שמעון בן אלעזר על התמורה, וכולי עלמא סוברים שאינו יכול להמיר אף בכור חוצה לארץ, כרבי עקיבא, הואיל ואינו "בבית בעלים". אלא שהמקשן דייק מדברי התנא קמא שהוא סובר שאינו



עושה תמורה, אבל רשאי הוא למכרו, ושלא כדברי רב נחמן, ורבי שמעון בן אלעזר סובר, שאינו רשאי למכרו, כדברי רב נחמן **366**.

**366**. הטעם לדיוק זה, כתב **השיטה מקובצת** [מהדורת ריד"א]: משום ד"תנא בתרא לטפויי אתא", פירוש: בא להוסיף על דברי תנא קמא. וכיון שתנא קמא החמיר כל כך שלא הבעלים ולא הכהן ממירים עליו, מוסיף תנא בתרא שאפילו למכור אינו יכול.

ודחינן: לא, כולי עלמא סוברים כרב נחמן, ובכור בארץ ישראל בזמן הבית אינו רשאי למכרו, ותנא קמא ורבי שמעון בן אלעזר נחלקו בבכור בחוץ לארץ, ובפלוגתא דרבי יוחנן בן נורי ורבי עקיבא].

שנינו במשנה "בכור מוכרין אותו תם חי" **367**.

**367**. **כללים בסוגיה א**. בכור בעל מום אין מתירים אותו לשחוט ולאכלו, אלא על פי חכם מוסמך הראוי להתיר בכורות. **ב**. חכמים חשדו בכהנים שהם מטילים מומין בבכוריהם כדי להתירם באכילה. ועל כן תיקנו, שכהן המראה מום לכהן צריך להביא עדים [או עד אחד] להעיד שהמום נפל בו מאיליו. אבל לא חשדו בישראל, כי רק כהנים נחשדו, לפי שיש להם טורח גדול לפרנסו ולגדלו עד שיפול בו מום, ובינתיים אסור בגיזה ועבודה. אבל ישראל אינו צריך לטפל בו אלא שלשים יום בבהמה דקה וחמשים בבהמה גסה, ובטירחא זו שיש לה קיצבה אין חושדין בו. [שפתי כהן סימן שי"ד ס"ק א וס"ק ט]. **התוס'** [ד"ה דילמא] מבארים הסבר נוסף, שישראל לא נחשד כיון ש"אין אדם חוטא ולא לו", מאחר שבין כך עתיד ליתנו לכהן, אבל הכהן חשוד. **ג**. ישראל המביא בכור לחכם להתירו, אין החכם מתירו עד שיביא עמו כהן. כי אף שאינו חשוד להטיל בו מום בידים, מכל מקום חשוד שאינו רוצה לתנו לכהן. ואף על פי שאינו חשוד לאכול את הבכור בלי מום, כי האיסור של אכילת "קדשים בחוץ" חמור עליו, מכל מקום, כשיש בו מום, וכל האיסור הוא משום גזל כהן, אינו חושש לאיסור זה, וקל הוא בעיניו, והוא חשוד שמורה לעצמו היתר, ומביא את הבכור לחכם להתירו מאיסור "קדשים בחוץ", ולבסוף לא יתנו לכהן. הלכך, תיקנו חכמים שהחכם לא יתירו עד שיביא עמו כהן ויתנו לכהן.

**אמר רב חסדא: לא שנו שמותר למכרו, אלא כהן, המוכרו לכהן. אבל כהן לישראל, אסור למכור.**

**368**. ולקמן יבואר אם מדובר בתם דוקא, או אפילו בבעל מום.

ומבארין: **מאי טעמא?** דילמא אזיל ישראל, שמא ילך ישראל הקונה, **ושדי ביה מומא**, ויטיל בו מום בידים, **וממטי ויביאו לחכם, ואומר לו לחכם "בכור זה נתן לי הכהן במומו**, והמום נפל בו ברשות כהן". והחכם יאמינו ויתירו שלא כהלכה **369**.

**369**. כמו ששנינו [בכורות לד א]: הצורם אוזן בכור הרי זה לא ישחט עולמית.

ומדוע יאמינו החכם? מפני ההלכה ששנינו [בכורות לה א]: כל מומין הראויין לבא בידי אדם, שיש לומר אדם הטילו בו, כגון: נסמית עינו נקטעה ידו [לאפוקי מומין מלידה, כגון: בעלת חמש רגלים] - רועי ישראל נאמנים לומר שאירעו המומין מאיליהן. וכיון שהחכם יאמינו - אסור למכרו לישראל.

אבל מותר למכור לכהן, מאחר שרועי כהנים אינם נאמנים, ונחשדו כהנים על הבכורות, כמבואר שם. וכשמביא בכור לחכם להתירו, צריך להביא עדים שנפל בו אותו המום מאליו, ולכן מותר למכרו לכהן, לפי שהחכם לא יתירו עד שיביא עדים. 370

370. הקשה השיטה מקובצת בהשמטות: למה לא אמרה הגמרא שהחשש הוא שיאמר "בכור זה מכר לי כהן כשהוא תם וברשותי נפל בו מום". וכדאי לו לטעון כך, כי לא נחשדו ישראל על הטלת מומין בבכור? ומתרץ בפשטות: אם יטעון כן, ודאי שלא יאמינו לו, כי למה קנה בכור תם, ומה טיבו של בכור תם, ובודאי שיש כאן ערמה.

ומקשינן על טעם זה: **ומי שרי חכם הכי**, וכי יתירנו החכם על פי אמירתו בלבד שקיבלו בעל מום מאת הכהן?!

והא אמר רב יהודה: **אין חכמים רואין בכור לישראל אלא אם כן כהן עמו**, מפני שחושדין בו שהוא בכור הנולד לו בעדרו, ורוצה להתחמק מלתתו לכהן, ואינו חושש אלא על איסור "קדשים בחוץ". לכן צריך שיביא עמו כהן, כדי שיתננו לו.

אם כן, קשה, 371 למה יש לחשוש שהישראל יטיל בו מום באומרו שהכהן נתן לו במומו, הרי הכהן שהביא עמו, שלפי טענתו מכרו לו, 372 יכחישו! 373 ומתצינן: **אמר רב הונא בריה דרב יהושע**: אכן, לא משום חשש זה אסר רב חסדא למכור לישראל. אלא, **היינו טעמא דישראל אסור**, והטעם שאסור לישראל לקנות בכור תם 374 מן הכהן, הוא **מפני שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות**, לזרות ולעמר כדי שיתנו לו התרומות, ואסור לעשות כן, לפי שהוא חילול השם, שנראה כאילו מקבל התרומות עבור שכר פעולתו.

371. וביתר ביאור, ב"הוה אמינא" סברה הגמרא שהישראל נזהר גם מאיסור גזל כהן, הלכך בכור הנולד לו בעדרו לא יביאו לחכם ולא יעשה שום טצדקי להיפטר ממצות נתינה, ואינו חשוד לכך, אלא יתננו לכהן. מה שאין כן כשקנהו מכהן, וכבר אין כאן גזל כהן, אז נחשד להטיל בו מום. [ובתוס' יבואר למה נחשד, הלא ישראל נאמן על הבכורות]. ומקשה הגמרא, שכל המהלך הזה אינו נכון, כי ישראל אינו חושש לגזל כהן, ונחשד על כך, ורב יהודה כבר נתן פתרון לבעיה זו, והוא, שיביא עמו כהן. ופתרון זה אינו דוקא באומר "נולד לי בעדרי" אלא אפילו באומר "נתן לי כהן במומו". ומאחר שבין כך ובין כך יביא עמו כהן והוא יכחיש, איזה חשש יש לחשוש? כל זה הוא לפי שיטת רש"י ותוס'. אבל רבינו גרשום והשיטה מקובצת גרסו גירסא אחרת. ולפי גירסא זו אינו חשוד להפיל בו מום בידיים [ומסולקת קושית תוס'], אלא, שחששו שמא יעכב אצלו בכור הנולד לו בעדרו עד שיפול בו מום מאליו, ואם החכם לא ירצה להתירו מפני שחושד בו שרוצה לגזול את הכהן - יאמר לחכם שהכהן מכרו לו במומו. על כן תיקנו חכמים שאסור לכהן למכור לישראל בכור [אפילו בעל מום], כדי שלא יטען כן. ומקשה הגמרא: מה החשש בדבר, הלא צריך להביא עמו את הכהן, והכהן יכחישו? ועיין במהרי"ט אלגאזי [פרק ה' דבכורות או מז - ה.]. 372. על פי הגר"א. 373. פירוש [על פי השיטה מקובצת בהשמטות]: עתה מחדשת הגמרא, שאפילו באומר "כהן מכרו לי במומו" גם כן צריך להביא עמו כהן. ומנין ידעה הגמרא לומר כן? כיון דאם לא כן, מה הועילו חכמים בתקנתם, הלא גם בבכור הנולד לו בעדרו יביאו לחכם, ויאמר "כהן נתנו לי במומו". ועיין במהרי"ט אלגאזי [שם] המאריך בסוגיא זו. 374. כן כתב רש"י. ומשמע מדבריו שבעל מום מותר לקנות. ואפשר לדייק כן גם מרש"י בתחילת הסוגיא, שכתב "לא שנו אלא כהן לכהן. יכול למכרו תמים". ועוד, הרי אמרה הגמרא "דילמא אזיל ישראל ושדי ביה מומא", משמע שמדובר בתם. הגר"א מוכיח כן ממה שאמרה הגמרא "מכר לי הכהן במומו". הרש"ש טוען שגם בעל מום נמכר בזול

מפני שאינו נשחט באיטליז ולא נשקל בליטרא. ומביא לשון הר"ש [בכורות פרק ה] "אמרו ליה שמכר לנו פלוני כהן במומו. ועיין בשיטה מקובצת אות ט"ז בשם ספרים אחרים. ועיין בשפת אמת.

וכמו כן כהן זה, המוכר לישראל, נראה כאילו מוכרו בזול [וסתם בכור תם בזמן הזה נמכר בזול, מאחר שאינו ראוי לאכילה תיכף עד שיפול בו מום, ובינתיים משהה אותו הלוקח ואינו מרוויח ממנו גיזה ועבודה] כדי שיתן לו עוד בכורות שיוולדו לו בעדרו. 375.

375. מה שאין כן כהן מכהן אינו נראה כמסייע בבית הגרנות. כי הכהן בעל העדר אינו מוכרח לתת לכהן אחר את הבכורות שיוולדו לו בעדרו בפעם אחרת.

רב אשי חולק על רב חסדא, וסובר שטעם זה שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות אינו אלא כשנותן לישראל את הבכור בתורת מתנה, ולא כשמוכרו לו.

והגמרא מביאה מעשה שאירע:

**מר זוטרא איקלע לבי, הגיע לבית רב אשי.**

**אמרו ליה בני הבית למר זוטרא: לטעום מר מידי, יאכל דבר מה!**

**אייתו לקמיה בישראל, הביאו לפניו בשר, ואמרו ליה, בשעת הגשת הבשר: ליכול מר, דמברי, בשר זה בריא הוא, משום דבוכרא בשר בכור הוא! שבשרו בריא יותר משאר בשר.**

**אמר להו: 376 מנא לכו הא? מנין לכם בשר בכור, הלא אינכם כהנים?**

376. גירסת השיטה מקובצת.

**אמרו ליה, דזבן לן, מכר לנו פלוני כהן. 377**

377. השיטה מקובצת מביא גירסא בשם ספרים אחרים "במומו". הגר"א אינו גורס כן. ולא עוד אלא שלדעתו צריכים להוסיף שאמרו לו במפורש שקנוהו כשהיה תם. דאם לא כן, קשה, למה לא רצה לאכול, הרי היתר גמור הוא. והר"ש טוען להיפך, כיון שלא בירר אצלם אם קנוהו תם או בעל מום, משמע שבכל אופן אסור, לשיטתו [שם] שגם בבעל מום יתכן "נראה כמסייע".

**אמר להו: לא סבירא לכו, וכי אינכם סוברים הא דאמר רב הונא בריה דרב יהושע שאסור לקנות בכור 378 מכהן, מפני שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות?**

378. על פי הגר"א.

**אמרי ליה: לא סבירא לן, אכן, אין אנו סוברים כן, דאנן מיזבן קא זבנינן, אנו קנינו אותו, ואין לחשוש שנראה כמסייע, שהרי לא נתנו לנו במתנה.**

**אמר להו: לא סבירא לנו, וכי אינכם סוברים הא דתנן, את מה ששנינו במשנה במסכת בכורות [כו ב]: עד כמה ישראל חייב ליטפל בבכור בזמן הזה, לטרוח בו לגדלו קודם שיתננו לכהן? בבהמה דקה - שלושים יום, 379 ובגסה - חמשים יום. אמר לו לכהן בתוך זמן זה "תנהו לי ואני אטפל בו", הרי זה לא יתננו לו.**

379. גירסת המשנה.

**ואמר רב ששת: מה טעם, למה לא יתננו לו? מפני שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות, שהכהן לוקחו ומוכן לטרוח בו כדי שיתננו לו ולא לכהן אחר.**

**אמרו ליה: התם, שם כשלוקחו לפני זמנו, מוכחא מילתא, מוכח הדבר שלוקחו כדי שלא יתננו לכהן אחר, כי הרי בשביל זה מוכן הכהן לטפל בו כבר עתה.**

אבל הכא, מזבן קא זבנינן. בקניה שקנינו ממנו אינו נראה ככהן המסייע.

לישנא אחרינא 380.

380. על פי גירסת הרמב"ן והרא"ש במסכת בכורות [שם].

**אמר להו: לא שמיע לכו הא דאמר רב חסדא וכו', ואמר רב הונא בריה דרב יהושע: משום שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות!?**

**אמרי ליה: לא שמיע לן. כלומר, לא סבירא לן! אין אנו סבורים כלל שיש איסור של "נראה כמסייע".**

**אמר להו: והא מתניתין היא, דתנן וכו'. ואמר רב ששת, מפני שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות? ואיך אתם יכולים לומר "לא סבירא לן", הרי משנה היא?**

**אמרו ליה למר זוטרא: התם, לא יהיב דמי, אינו נותן לכהן דמים עבור הבכור, אלא אדרבה, הכהן מטפל בו בחנם כדי שיתנוהו לו ולא לאחר. אבל הכא, הא יהיבנא דמי, הלא קנינו אותו מן הכהן, ואינו עושה עמנו טובה כדי שניתן לו פעם אחרת! מאי אמרת, אם יש לך להשיב על כך, שיש לחשוש דלמא מוזיל כהן לגביה, יתכן שהוא מוכרו בזול משום דסבר, כי הוה ליה כאשר יהיה לישראל הזה בכור אחריתי, יהיב לי! שמחשב הכהן שיתנו לו הישראל בפעם אחרת. דבר זה, לא מסיק אדעתיה, אינו מעלה הכהן בדעתו, כי לא שביק ודאי דנקיט בידיה, אינו מניח הישראל ומוזיל את הבכור שיש לו בוודאות בידיו, ונקיט ספק, דלא ידע אי הוה יהיב ליה או לא, על הספק אולי יתנו לו בפעם אחרת, כי אולי לא יתנו לו, ואינו מסתמך על כך.**

שהרי אין דרכו של אדם לחשב כך, כי **אמרי אינשי**, דרך אנשים לומר: **בוצינא טב מקרא**. משל הוא: דלעת קטנה של עתה, טובה היא מדלעת גדולה של מחר. 381 כלומר, מוטב שאמכרנו עתה בשוויו, כי שמא גם אם אוזיל לו את המחיר עתה זה לא יועיל לי כלום בעתיד, שלא יתן לי בפעם אחרת את הבכורות שלו.

381. כן פירש רש"י. **התוס'** במסכת כתובות [פג ב] מפרשים: בוצינא הוא קישואין וקרא הוא דלעת. ודלעת גדולה וחשובה יותר מקישואין אלא שמתאחרת להתבשל, והקישואין ממהרת להתבשל. ומשל הדיוט כך הוא: אדם אוהב הקישואין יותר מפני שנהנה בה מהרה, ממה שהוא אוהב דלעת ולהמתין עד שתתבשל אף על פי שהיא טובה יותר.

### מתניתין:

המשנה מבארת מהו סוג הבהמה אשר המרה ממנה עושה תמורה.

**ממירין מן הצאן, של קדש, על הבקר, של חול. ומן הבקר, של קדש, על הצאן, של חול.** 382 **וכן מן הכבשים על העזים, ומן העזים על הכבשים. מן הזכרים על הנקבות ומן הנקבות על הזכרים.** ובגמרא יבואר הטעם.

382. במשנה שבמשניות הגירסא הפוך "מן הבקר על הצאן ומן הצאן על הבקר", וכן בהמשך המשנה. וכתב **התוס' יום טוב** שנוסח המשנה הוא בדרך "זו ואין צריך לומר זו", כלומר, אם אפילו מן הבקר על הצאן, שיש כאן הורדה מערכה - נתפסת התמורה, כל שכן מן הצאן על הבקר. ונמצאנו למדים שפירוש סידור לשון המשנה הוא: הראשון הוא הקדש והשני הוא החול. [כלומר, אף על פי שבלשון התורה נחלקו רש"י ותוס', כמו שיבואר. אבל בלשון המשנה שאמרה "על" - בודאי שהשני הוא החול]. ולפי גרסתנו צריך לומר שהוא בנוסח "לא זו אף זו". דהיינו: לא זו בלבד שנתפסת התמורה מן הצאן של קדש על הבקר של חולין, שיש כאן ההעלאה מערכה, אלא אפילו מן הבקר של קודש על הצאן של חולין, גם כן נתפסת התמורה. אבל בהמשך המשנה, בכבשים ועזים, בזכרים ונקבות, תמימין ובעלי מומין, צריך לפרש לפי גירסתנו בדרך "זו ואין צריך לומר זו". עיין בספר **מתן בסתר**.

**מן התמימין, של קודש, על בעלי מומין, של חול, ומן 383 בעלי מומין, של קודש, על התמימין, של חול.** ומנין שממירין מן התמימין על בעלי מומין ומבעלי מומין על התמימין? **שנאמר** [ויקרא כז] **"לא יחליפנו ולא ימיר אותו טוב ברע או רע בטוב"**. "טוב" היינו תמימין, ו"רע" היינו בעלי מומין. 384 ודרשינן, "טוב", תמים של חולין, 385 לא יתפס "ברע", בבעלי מומין של קודש. "ואם המר ימיר, והיה הוא ותמורתו יהיה קודש". מכאן למדנו שבעלי מומין של קודש עושים תמורה על תמימין של חולין. וממה שנאמר "או רע בטוב" דרשינן, שלא ימיר "רע", דהיינו בעלי מום דחולין ב"טוב" בתמימין של קודש. "ואם המר ימיר, והיה הוא ותמורתו יהיה קודש". מכאן למדנו שתמימין של קודש עושה תמורה על בעלי מומין של חולין.

383. גירסת השיטה מקובצת. 384. וכן שנינו בתורת כהנים : מנין "לרע" שהוא בעל מוס? תלמוד לומד [דברים יז] "לא תזבח לה' אלהיך שור ושה אשר יהיה בו מוס כל דבר רע". ומפרש הגור אריה : משום דגבי קרבן ליכא למימר טוב שהוא שמן ובריא ורע שהוא כחוש, דלגבי הקרבה אין חילוק בין כחוש ושמן. 385. רש"י סובר בכל הסוגיא כי מה שאמרה התורה "טוב ברע" היינו טוב של חולין ברע של הקדש. ומה שכתבה התורה "רע בטוב" היינו רע של חולין בטוב של הקדש. וזה הכלל: הראשון הוא חולין הנתפס בתמורה, והשני הוא הקודש. ורש"י עצמו מפרש להיפך בסוגיא דבכורות [יד ב] כפירוש תוס'. והנה, בהערות בחברותא על התוספות מסכת תמורה מבואר בשם החק נתן, שפשטות לשון המקרא הוא: הראשון של קודש בשני של ח ולין. אבל השיטה מקובצת מבאר שרש"י מפרש המקרא: "לא יחליפנו ולא ימיר" את "שלו" החולין שהוא "טוב", ב"רע" של קודש. ועיין בשיטה מקובצת [מהדורת ריד"א] בשם הרב ה מעילי. ועיין בהגהות דברי נחמיה המציע לשנות הגירסא כאן ברש"י ולהתאימה לגירסתו שם בבכורות. ובקדשי דוד מתרץ שרש"י מפרש כאן כפי הגירסא כאן, ואילו שם מפרש לפי המשמעות שם, עיין שם בגמרא.

והמשנה מבארת: מה שדרשנו מ"טוב ברע", ש"רע" דקודש עושה תמורה, אינו בכל בעלי מומין של קודש, אלא: ואיזהו "טוב ברע", כלומר, איזה "רע" 386 עושה תמורה? בעלי מומין של קודש, שקדם הקדישן [הקדשה שלהם] את מומן, שכשהקדישו אותם היו תמימין ואחר כך נפל בהם מוס, אבל אם קדם מומן את הקדישן - אינו עושה תמורה. ובגמרא יבואר מדרשת המקרא 387.

386. ביאור דברי רש"י: מה שאמרה המשנה ואיזהו "טוב ברע", לא מתפרש: איזהו טוב ברע הכתוב בתורה, כיון שהגמרא דרשה הדרשה של "טוב מעיקרו וכו'" מ"רע בטוב" האמור בסיפא של הפסוק. אלא, כלומר [והוא לשון המשנה]: איזה רע של קודש נתפסת עליו התמורה? שקדם הקדישן את מומן בלבד. וביתר ביאור: בגמרא מובאת ברייתא הדורשת [בין לאביי ובין לרבא] מלת "טוב" השני המיותרת, ללמדנו שרק "טוב" המוחלט, והוא שקדם הקדישן למומן עושה תמורה. ולמעוטי קדם מומן להקדישן. כל זה אמור בדרשת המקרא. ויש לשים לב כי מה שנקרא "טוב" בדרשת המקרא, כשקדם הקדישן את מומן, נקרא "רע" בלשון המשנה. לפי שהגמרא דנה על קדם הקדישן את מומן ביחס לקדם מומן להקדישן, לפיכך קראה אותו התורה טוב. מה שאין כן במשנה, הדנה בקדם הקדישן את מומן ביחס לתמימין, לפיכך קראתו המשנה בלשון המשנה רע. ובדבר זה סוברים תוס' ד"ה איזהו כמו רש"י. 387. הרמב"ם כתב [פרק א מהלכות תמורה הלכה יג]: המקדיש בעלת מוס קבוע - אינה עושה תמורה, מפני שלא נתקדש גופה קידוש גמור ואינה אלא קדושת דמים. וכן מבואר במסכת חולין [קל] ובכורות [יד] שבקדם מומן להקדישן הוי קדושתן קדושת דמים בלבד. ושם מבארת המשנה הרבה הלכות קדושה שאין בהם מחמת שהוקדשו בהיותם בעלי מוס, ובתוכם נאמר שם "ואין עושין תמורה". הקשה השיטה מקובצת [בכורות שם]: למה צריך קרא למעט קדם מומן להקדישן, ואיך אמרה הברייתא מובאת בגמרא "יכול אפילו קדם מוס קבוע להקדישן", הלא דינם כקדשי בדק הבית שאינם עושים תמורה, כמו ששנינו לקמן [יג א] ? ושם מבואר הטעם מדוע קדשי בדק הבית אינם עושים תמורה, אי משום שאין שמן "קרבת" או משום שילפינן ממעשר בהמה הקדוש קדושת מזבח. ואם כן, ממה נפשך - אין קדשים שקדם מומן להקדישן עושין תמורה, כי אינם לא "קרבת" ולא "קדשי מזבח"? ומתוך: כיון דהקדיש דמיו למזבח שפיר הוי קדושת הגוף לעשות תמורה כמו בעלי מומין העושין תמורה [אף על פי שאינם עתה לא "קרבת" ולא "קדשי מזבח"]. ואם התורה לא היתה ממעטת אותם, הוה אמינא שאכן עושין תמורה. ועיין בחידושי הגרי"ז ובשיעורי הגרמ"ד ה.

## גמרא:

ודנה הגמרא: מנא הני מילי, מנין נלמדים כל התמורות ששנתה המשנה?

**דתנו רבנן**: נאמר בתורה [שם] "לא יחליפנו, ולא ימיר אותו טוב ברע ורע בטוב. ואם המר ימיר בהמה בבהמה, והיה הוא ותמורתו יהיה קודש". וממה שנאמר **"בהמה בבהמה"**, **388** מכאן אנו למדים, שממירין מן הצאן על הבקר, ומן הבקר על הצאן. מן הכבשים על העיזים, ומן העיזים על הכבשים. ומן הזכרים על הנקבות, ומן הנקבות על הזכרים. ומן בעלי מומין על התמימים, ומן התמימים על בעלי מומין.

**388**. הרמב"ם בפירוש המשנה והרע"ב כתבו: מפני ששם "בהמה" כולל כל אלו. והשיטה מקובצת כתב: משום ריבוי בהמה כמה פעמים.

יכול אפילו קדם מוס קבוע **389** להקדישן ממירין עליהן? תלמוד לומר "לא יחליפנו ולא ימיר אותו, טוב ברע או רע בטוב". ואיזהו טוב ברע? בעלי מומין שקדם הקדישן את מומן, ולא **390** שקדם מוס קבוע להקדישן.

**389**. גירסת השיטה מקובצת. **390**. גירסת השיטה מקובצת.

ומבררת הגמרא: מאי תלמודא, מה הלימוד? כלומר, איך נדרש מהמקרא?

**אמר אביי: נכתוב**, **391** התורה יכלה לכתוב **"לא ימיר אותו טוב ברע"**, **392** או **רע בו**, שאז היה משמע "לא ימיר אותו", וההמרה האסורה היא "טוב" של חולין ברע" של קודש, או "רע" של חולין לא ימיר "בו", בכל קודש, בין טוב ובין רע **393** [ולקמן יבואר איך היה נלמד טוב של חולין בטוב של קודש] -

**391**. גירסת רש"י. **392**. כן היא גירסת רש"י. אבל תוס' גורסים גירסא אחרת. כן כתבו הברכת הזבח והחק נתן וכן כתבו מפורשות בד"ה לאביי. וגירסתם היא: **אמר אביי נימא קרא "לא יחליפנו ולא ימיר אותו רע בטוב או רע" - בטוב אחרינא למה לי? שמע מינה: טוב מעיקרו וכו'.** כלומר, אף על פי שהתורה כתבה מקודם "טוב ברע" ואחר כך "רע בטוב", מכל מקום הנוסח המוצע בפי אביי הוא: קודם תכתוב התורה "רע בטוב", ואחר כך תוסיף התורה "או רע". ולפי נוסח מוצע זה - יתפרש המקרא הכי: לא ימיר רע של קודש [לשיטתם שהראשון הוא קודש] בטוב של חולין, וגם לא ברע של חולין [וטוב של קודש ברע של חולין נלמד מקל וחומר או מגילוי מילתא, כמבואר בהמשך דברי אביי]. וממה שהוסיפה התורה וכתבה "בטוב" השני - דרשינן, טוב מעיקרו, וכולי. ועיין המשך דברי הברכת הזבח והחק נתן. **393**. מפשטות סוגיא זו, ומכל אופני הדרשות בין לאביי ובין לרבא, יוצא בברור שרע ברע עושה תמורה. אבל שיטת רש"י לקמן [כז א] היא, שרע ברע אינו עושה תמורה. ושם מבואר.

ואם כן, זה שכתבה התורה **"בטוב" בתרא**, השני, **למה לי? שמע מינה: טוב מעיקרו**, שרק אם בשעה שהוקדש היה תמים, ואחר כך נפל בו מוס, הוא עושה תמורה. ואילו **רע מעיקרו אין עושה תמורה**. **394**

**394**. הגר"א מפרש את משמעות הדרשה: מה שכתבה התורה "טוב" השני - דרשינן כמלת תנאי, כלומר, ובתנאי שהקודש הוא טוב מוחלט, ולא כשקדם מומן להקדישן. וכנראה שלכך התכוון הצאן קדשים.

**רבא אמר: תרווייהו "טוב",** גם הראשון וגם השני, **ייתורי מיייתרי**, מיותרים הם לדרשה. כיצד? **אם כן**, אם אכן התכוונה התורה לטוב ברע ורע בטוב, **נכתוב קרא**, יכלה התורה לכתוב **"לא יחליפנו ולא ימיר אותו ברע או רע בו"**, וממה שהיה נאמר "אותו ברע", היה משמע "טוב ברע", כלומר, "אותו" והוא הקודש, ברע של חולין. וממה שנאמר "או רע בו" היה משמע רע של חולין בטוב של קודש. **395** ואם כן, **למה לי למכתב תרווייהו "טוב"?**

**395.** וביתר ביאור: א. "אותו" [לפי "הוה אמינא" זו] הוא ודאי הקודש, בין לרש"י ובין לתוס'. ב. אותו "ברע" - משמע שהוא איננו רע, אלא אדרבה הוא טוב. ג. ואחרי ש"אותו" הוא טוב, מה שנאמר אחר כך "בו" מוסב על ה"אותו" שהוא טוב של קודש.

לומר לך: **חד טוב**, ה"טוב" הראשון **396** המיותרת בא ללמדנו, **שאפילו טוב בטוב 397 נמי - כי ממיר לקי**, הוא לוקה אפילו בממיר טוב בטוב. **ואידך** ו"טוב" השני, בא ללמדנו: **טוב מעיקרו עושה תמורה**, ואילו **רע מעיקרו אינו עושה תמורה**.

**396.** על פי הגר"א. **397.** גירסת השיטה מקובצת והצאן קדשים והחק נתן.

ודנה הגמרא: **ואביי אמר:** לא צריך דרשה ללמוד "טוב בטוב", כי **קל וחומר הוא:** **ומה טוב 398** של חולין **ברע** של קודש, **דעלווי קא מעלי ליה**, הוא מעלה את ההקדש - **לקי**. כשהוא ממיר **טוב בטוב**, **דכי הדדי נינהו**, ששניהם שווים ושניהם טובים - האם לא **כל שכן דלקי!?**

**398.** המשך דברי הברכת הזבח והחק נתן. לשיטת התוס' צריך לגרוס כאן: **ואביי אמר: קל וחומר: ומה רע בטוב**, כלומר [הראשון הוא הקודש והשני הוא החולין]: מה רע של קודש בטוב של חולין, **דעלווי קא מעלי ליה**, הוא ממירו בדבר הטוב ממנו - לקי, **טוב בטוב דכי הדדי נינהו**, לא כל שכן <QM>! ושוב כתב החק נתן, שאין צורך לשנות הגירסא, ומה שנאמר כאן - **אינו** ביאור בלשון המקרא, אלא **לשונו של אביי**. וכן כתב השיטה מקובצת [השמטות אות ז בסוף].

**ורבא**, משיב על דברי אביי: אכן, אפשר ללמוד מקל וחומר איסור או הלכה, אבל עונש מלקות אין ללמוד, כי **אין עונשין מן הדין**. הלכך איצטריך דרשה מיוחדת לעונש מלקות על המרת טוב בטוב.

**ואביי אמר לך: האי 399 לאו עונשין מן הדין הוא**, ולא נלמד מקל וחומר, **אלא אגלווי מילתא בעלמא היא**, הוא לימוד של הוכחה פשוטה, שכשם שלוקה כשמיר רע דקודש בטוב של חולין, כמו כן כשממיר טוב בטוב, משום, **דמי גרע טוב מרע**, כלומר, האם גרוע טוב של קודש מרע של קודש, שכשם שרע של קודש כשממיר אותו - לוקה, הוא הדין כשממיר טוב של קודש. כי עיקר קפידת התורה היא שלא ימיר כלל של קודש **400**.



399. גירסת רש"י. 400. כלומר, קל וחומר הוא, כשעל ידי הלימוד באים להוסיף דבר חדש שלא היה ידוע עד כה. ועל כך נאמר כלל: אין עונשין מן הדין. מה שאין כן בנידון דידן, **אותה בהמה** של קדש אם היא היתה "רע" היו לוקין על תמורתה בטוב של חולין אם כן, היא עצמה למה תגרע במה שהיא "טוב".

הברייתא הבאה מבארת את ההבדל של "החלפה" ל"המרה".

**תנו רבנן**: מה שאמרה התורה "**לא יחליפנו**", היינו **בשל אחרים**, מחליף בהמתו בבהמת אחרים, וכמו שיבואר, וזו משמעות "חילוף" ששני אנשים מחליפים ביניהם. ומה שאמרה התורה "**ולא ימיר אותו**" היינו **בשל עצמו**, בהמת חולין תמורת בהמת קודש, ושתייהן שלו.

ודנה הגמרא: למה כתבה התורה את שתייהן, **ולכתוב**, די שהתורה תכתוב "**לא יחליפנו**", **ולא בעי**, אז לא צריכה לכתוב "**ולא ימיר אותו**", כי למה נחשוב שבהמה של עצמו אינו אסור כבשל אחרים 401?

401. כתב השיטה מקובצת: קושית הגמרא איננה משום דממיר בשלו פשוט יותר [כלומר, ונלמד אותו מקל וחומר מממיר בשל אחרים. ואי אפשר לומר כן, משום ש"אין עונשין מן הדין". ועיין במתן בסתר] דהא ודאי ששניהם שווים, דמה לי בשלו ומה לי בשל אחרים. אלא, לפי שהוא ראשון בפסוק, לכן שואלת הגמרא: לא תכתוב התורה "לא ימיר".

ומתרגינן: **אי כתב הכי**, אם התורה היתה כותבת "לא יחליפנו" בלבד, **הוה אמינא**, היינו אומרים, שרק כאשר 402 מחליף בשל אחרים, ואמר "**תצא זו**", בהמתי של קודש תצא מקדושתה, **ותכנס זו**, בהמה של חבירו תיכנס לקרבן במקומו" והוא מתכוין לתת לו בהמתו - **הוא דלקי** 403, משום שלפי טעותו התכוין להוציא הקדש לחולין 404 -

402. מבואר על פי רבינו גרשום ושיטה מקובצת. 403. גירסת השיטה מקובצת. 404. הוה אמינא זו היא דוקא בששניהן תמין. אבל כשהקודש היא בעלת מום - אדרבה! דרך פדיון הוא, ומותר לעשות כן. וכל זה מבואר באריכות בשילהי פרק חמישי. ועיין בשיטה מקובצת המעיר כעין זה.

**אבל** כשהוא ממיר, **דתרווייהו קא מקדיש להו** 405, ואינו מתכוין להוציא לחולין בהמת הקודש - **אימא**, הוה אמינא לומר **שלא לקי** -

405. הקשה השפת אמת: מה נפשך! אם אכן הקדיש את שניהם - אינו תמורה כלל אלא הקדשה נוספת על הבהמה השניה. ומוכרח לומר שאמר "זו תחת זו" או "תמורת זו", אם כן, הרי באמת אמר "תצא זו ותכנס זו", ובאיזה אופן דיברה הגמרא? ועיין שם פירושו.

**קמשמע לן**, משמיעה לנו התורה "לא ימיר", שגם באופן זה עבר על הלאו ולוקה 406.

406. ולעיל מבואר באריכות אם הם שני לאוין נפרדים. ואם ברייתא זו מוסכמת על דעת הכל.

הגמרא מבררת: **האי בשל אחרים**, שדרשנוהו מ"לא יחליפנו" - **היכי דמי**, איך מדובר?

**אי נימא**, אם נאמר, שמדובר במחליף, **בהמה הקדש דידיה**, של עצמו, ובהמת **חולין** היא **דעלמא**, של איש אחר. לא יתכן לומר כן, משום **דמי מצי מקדיש**, וכי יכול להקדיש בהמת אחרים?! הרי **"איש כי יקדיש את ביתו קודש לה"** אמר **רחמנא** [ויקרא כז], ודרשינן, **מה ביתו ברשותו**, אף כל דבר שמקדיש - אינו יכול להקדיש אלא כשהוא **ברשותו** 407 -

407. אף על פי שהגמרא הביאה כאן דרשה שאין אדם מקדיש דבר שאינו **ברשותו**, מכל מקום, בודאי הכוונה לדבר שאינו **שלו**. אלא, שלענין סוגיתנו אין נפקא מינה בין דבר שאינו שלו לדבר שאינו ברשותו.

**ואלא**, ואם מדובר, **בבהמה דהקדש דעלמא**, של איש אחר, ואותה הוא ממיר **בחולין דידיה** של עצמו, גם כן לא יתכן לומר כן, כי **מי מתפיס**, וכי יכול להתפיס כן?! **והתניא** 408, הרי שנינו בברייתא: **אין אדם מתפיס בדבר שאינו שלו**. וקשה, במה מדובר?

408. גירסת השיטה מקובצת.

ומסקינן: **לעולם**, אמנם מדובר, **בבהמה דהקדש דעלמא וחולין דידיה** 409. ומדובר, **כגון דאמר מריה דבהמה דהקדש**, בעל בהמת הקדש הרשה להמיר על בהמתו, ואמר מפורשות **"כל הרוצה להמיר בבהמתו יבא וימיר"**. ובאופן זה נתפסת עליה תמורה 410, וזו התמורה שאסרה התורה באמרה **"לא יחליפנו"** 411.

409. כתב השיטה מקובצת [מהדורת ריד"א]: למה לא אמרה הגמרא שמדובר ב"של הקדש דידיה וחולין דעלמא", וכגון דאמר **"כל הרוצה להמיר בחולין דידי ימיר"**? לפי דלא תפיס הקדושה בבהמה ד"אין שליח לדבר עברה" ולא יועיל מעשים של שליח בממון אחרים. 410. לעיל מבואר האם הוא מטעם שליחות או מטעם אחר. 411. בשיטה מקובצת מובאת גירסא אחרת, ונביא מקצתה: **וצריכי**, להשמיענו גם **"לא יחליפנו"** וגם **"לא ימיר"**. דאי אשמועינן ממיר - משום הכי לקי דהקדש ברשותיה, אבל חליפין דלאו ברשותיה, אימא: לא לקי. ואי אשמועינן חליפין - משום דקאמר חדא לחולין, אבל ממיר אימא ליקדש לתרווייהו ולא לקי. קמשמע לן.

## מתניתין:

**ממירין**, קרבן אחד של חולין בשנים של קודש, שאם אמר על בהמת חולין **"הרי זו תחת אלו"**, תמורתו תמורה.

וכן ממירים שנים של חולין באחד של קודש, וכן אחד במאה, ומאה באחד, דברי חכמים. 412. **רבי שמעון אומר: אין ממירין אלא אחד באחד**, משום שנאמר [ויקרא כז] **"והיה הוא ותמורתו יהיה קודש"**. "הוא", משמעו "המיוחד", שהוא אחד בלבד. ומכאן שאין ממירין אלא בקרבן אחד.

**412. ביאור הגרי"ז** יש לחקור: הממיר אחד בשנים, לדעת חכמים שהתמורה חלה, האם היא חלה מקדושת שניהם, או רק מאחד מהם? אם תמצוי לומר שמשניהם, מה יהיה הדין אם אחד מהם הוא קדושה שאין נתפסת בה תמורה, כגון כלאים וכיוצא בו [עייין לקמן יז א], האם תחול קדושת התמורה מהשני? וכן לגבי הממיר קדושה דחוייה [עייין לקמן כו א] שתמורתה כמותה, ובהמת התמורה דחוייה כמוה, כמבואר ברמב"ם [פרק ג הלכה ג], האם כשהממיר בשנים, ואחד מהם קדושתו דחוייה, האם נתפסת על התמורה קדושה דחוייה כיון שהיתה ההמרה גם מכח הדחוייה, או שחלה על התמורה קדושה גמורה, מכח השני שקדושתו אינה דחוייה? וכן בממיר שנים באחד, יש לחקור האם נתפסת התמורה בבת אחת על שניהם, או בזה אחר זה? ומבאר הגרי"ז בחידושו, שמסתבר לומר שממיר אחד בשנים, הוא מעשה אחד של תמורה, וחלה הקדושה משניהם יחד, ולא מאחד מהן, מזה או מזה. וכן כשממיר שנים באחד, נעשה מעשה התמורה על שניהם יחדיו. ובממיר בשנים כאשר קדושת אחד מהם היא קדושה דחוייה, הרי כיון שהוא מעשה אחד של הקדשה, חלה גם על התמורה קדושה דחוייה, אף על פי שהשני אינו קדושה דחוייה, מאחר שהקדושה נתפסת משניהם. וכל זה אמור כששניהם הם במצב שמתפיסין בהם. אבל כשאחד מהם הוא במצב שאין מתפיסין בו כלל, נתפסת התמורה מכח השני. והגרי"ז מוכיח כן מדברי רש"י. דהרי שיטת רש"י היא שרע ברע אינו עושה תמורה. ובכל זאת מבואר ברש"י [שם בדף כז] שאם היו לפניו שתי בהמות של קודש, אחת טובה והשנייה רעה, והממיר בהן בהמת חולין רעה, חלה התמורה מכח השני, שאינו רע. והדברים צריכין ביאור. כי אם אכן חלה הקדושה משניהם יחדיו במעשה אחד, למה חלה התמורה מהשני הטוב, ולמה לא נאמר שאינה חלה היות ואחד מהם הוא רע, שאין תמורת רע נתפסת עליו? ומבאר הגרי"ז, שלכאורה יש להקשות איך חלה התמורה אחד משנים, הלא אי אפשר להם לחול בזה אחר זה, והרי קיימא לן "כל שאינו בזה אחר זה, אפילו בבת אחת אינו" [עייין שם שמאריך בציור האופנים על פי התוס' זבחים ל א ד"ה דבריו], ואיך חלה קדושת שניהם יחדיו? וצריך לומר שהוא **דין מחודש** בתמורה, שאפשר לעשותה בבת אחת אחד משנים, למרות שאינה בזה אחר זה. כלומר [כך נראית כוונת הגרי"ז], שאם היה הדין שהתמורה חלה **מ"שניהם**, היה יתכן להקשות איך חלה התמורה הלא אינה ב"זה אחר זה", אבל האמת היא שהתמורה חלה **מ"שנים כ"אחד"**, כלומר, התורה חידשה שאין חילוק בין "אחד באחד" ל"אחד משנים" ובכל אופן חלה התמורה, ומשיכת כח התפסת הקדושה אינה משני הבהמות, אלא עצם **מעשה ההמרה**, ולא משנה **כמות** הבהמות שמהם נמשכת הקדושה. וכל זה אמור כששניהם הם במצב שאפשר להתפיס עליהם [ואז כשאחת מהם היא קדושה דחוייה נתפסת הקדושה להיות כמותה, על פי הכלל ש"כל שאתה מהווה ממנה תהיה כמותה"]. מה שאין כן כשאחד מהם אינו בר התפסה, הרי הוא כאילו התפיס אחד באחד.

ומנין שאין ממירין אלא על בהמת חולין אחת ולא יותר? שנאמר "ותמורתו", ודרשינן, תמורתו דומיא דידיה, **מה "הוא"**, הקרבן, **מיוחד**, **413** **אף תמורתו 414 מיוחדת. 415**

**413.** ש"הוא" משמע אחד. כן פירש רש"י. ובעל המאור מפרש [חולין פרק ד מובא בתוספות רבי עקיבא איגר] משום שתמורה הוקשה למעשר בהמה, הילכך דרשינן, מה "הוא" כלומר "מעשר בהמה" - מיוחד, כמבואר בהלכות מעשר בהמה, אף תמורה מיוחדת. **414.** גירסת השיטה מקובצת. **415.** השפת אמת מסופק אם לדעת רבי שמעון יכול להמיר שנים בשנים. הואיל ויתכן שלרבי שמעון עיקר קפידת התורה הוא שהתמורה תהיה כמו הקרבן, או דילמא דוקא אחד באחד.

## גמרא:

ודנה הגמרא: **מנא הני מילי**, מנין דברים אלו?

ומביאה הגמרא ברייתא שמבואר בה טעם המחלוקת בין רבי שמעון וחכמים.

**דתנו רבנן**: אמרה תורה [שם] "ואם המיר ימיר **בהמה בבהמה**", **מכאן** אנו למדים שממירין אחד בשנים, ושנים באחד. אחד במאה, ומאה באחד. וכמו שיבואר, ש"בהמה" יכולה להתפרש כ"בהמות". <sup>416</sup> **רבי שמעון אומר**: אין ממירין אלא אחד באחד, משום שנאמר "**בהמה בבהמה**", ודרשינן, ולא בהמה בבהמות, ולא בהמות בבהמה. ולדעתו "בהמה" משמעותה אחת בלבד.

<sup>416</sup> ברייתא זו מובאת בתורת כהנים. ומבאר הקרבן אהרן, שטעמם של חכמים הוא: משום דשם "בהמה" אפשר לפרשו בשני אופנים, או על שם ה"מין" ואז כולל אפילו הרבה בהמות [כמו שנאמר "וימח את כל היקום": ועד בהמה". וכן "זאת הבהמה אשר תאכלו"], או על בהמה אחת. ולכן פירשו: משום שנאמר "בהמה בבהמה", ולא כתוב "בהמה באחרת" - משמע: או בהמה אחת בבהמות הרבה או בהמות הרבה בבהמה אחת.

**אמרו לו** חכמים לרבי שמעון: **מצינו** בלשון המקרא, הרבה בהמות שקרויה "**בהמה**", שהוא שם כולל למין הבהמה, כמו שנאמר [יונה ד] "**ובהמה רבה**".

ומבארת הגמרא: **ורבי שמעון** משיב שמשם אין ראייה! כי אכן, הרבה בהמות "**בהמה רבה**" איקרי, אבל "**בהמה**" סתם, בלשון יחיד, לא איקרי, שהרבה בהמות אינם נקראים "בהמה". <sup>417</sup> ותמהה הגמרא:

<sup>417</sup> כתב הצאן קדשים: אף על גב דמצינו בתורה [בראשית לב] "וייהי לי שור וחמור", ובוודאי הכוונה לשוורים וחמורים הרבה כמו שפירש שם רש"י: לשון בני אדם קורא לשוורים הרבה - שור, אינו אומר "קראו התרנגולים" אלא "קרא התרנגול"? ויש ליישב: בשלמא התם - אין נפקא מינה לדינא בכל זה, משום הכי דיבר הכתוב בלשון בני אדם. אבל הכא, כיון שנפקא מינה לדינא - אם אכן ממירין אחד בשנים או שנים באחד, היתה התורה כותבת "בהמה בבהמות" [או "בהמות בבהמה"]. ורבי שמעון היה יכול בטעם זה להשיב על דברי חכמים, אלא שמשיב בדחיה עדיפה, ש"בהמה רבה" איקרי ו"בהמה" לא איקרי.

וכי **טעמא דרבי שמעון משום "בהמה" הוא**, שמשמעו לשון יחיד! **והא טעמא דרבי שמעון משום שנאמר "הוא"**, ודרש, מה הוא מיוחד אף תמורתו <sup>418</sup> **מיוחדת**, כמבואר במשנתנו.

<sup>418</sup> גירסת השיטה מקובצת.

ומתרצינן [לשון ראשון]: **אמר רבי שמעון בן לקיש**: מודה רבי שמעון שממירין אחד באחד, וחוזרין וממירין באותו קרבן שכבר הומר בו פעם אחת. כלומר, אין ממירין שנים באחד בבת אחת, אבל ממירין כמה פעמים על אותו קרבן. **מאי טעמא**, <sup>419</sup> **קדושה ראשונה** של הקרבן שהמירו בו, **להיכן הלכה**? וכי אם המירו בו פעם אחת הלכה לה הקדושה, ואי אפשר להמיר בו עוד?!

<sup>419</sup> ללשון ראשון שנלמד מ"בהמה בבהמה" - צריך עיון: למה הוצרך להביא טעם לדבר? וצריך לבאר: שלא גרסינן ליה, או שבא לדרוש "טעמא דקרא".

כלומר, 420 אמנם, רבי שמעון דורש מ"הוא" ו"תמורתו" שאין ממירין אלא אחד באחד, כמבואר במשנה, אך מדרשה זו כשלעצמה היה מקום לומר שאין ממירין וחוזרין וממירין, מפני שגם ההמרה צריכה להיות מעשה "מיוחד", הנעשה פעם אחת בלבד. לכן הוצרך לדרשה נוספת, "בהמה בבהמה", לומר, שממירין וחוזרין וממירין, מאחר שבכל פעם אינו ממיר יותר מבהמה אחת, ושפיר נקרא "בהמה בבהמה".

420. על פי השיטה מקובצת והגר"א, ומתורצת קושית תוס'.

לשון אחר: ותמהינן: **וטעמא דרבי שמעון משום "בהמה" הוא!?! והא טעמא דרבי שמעון משום "הוא", מה הוא מיוחד אף תמורתו מי וח דת?**

ומתרצינן: **מעיקרא**, בתחילה **אמר להן רבי שמעון מן "והיה הוא ותמורתו"**, כמו שאמרה המשנה. **וכי חזא**, וכשראה לנכון, **דדרשי רבנן מ"בהמה בבהמה"**, **אמר להם איהו**, השיב להם, **מהתם**, מאותו מקרא שאתם מביאים ראיה לשיטתכם, **נמי מצינן למילף טעמא דידי**, אפשר לי גם ללמוד את שיטתי, כמבואר בברייתא, משום שלא נאמר "בהמות" אלא "בהמה".

הגמרא מביאה מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש אליבא דרבי שמעון, אם ממירין וחוזרין וממירין. אלא, שלפי לשון שני היא מחלוקת חדשה, ואינה קשורה ליישוב סתירת המשנה והברייתא. ולפי לשון ראשון הוא המשך להנאמר לעיל [וצריכין לגרוס: "גופא"].

**אמר ריש לקיש: מודה רבי שמעון שממירין וחוזרין וממירין. מאי טעמא? קדושה ראשונה דהקדש ראשון להיכן הלכה!?! כמבואר.**

**ורבי יוחנן אמר: כשם שלדברי רבי שמעון, אין ממירין שנים באחד, כן אין ממירין וחוזרין וממירין.**

**תניא כוותיה דרבי יוחנן**, שנינו בברייתא כדבריו, **תניא**, ושנינו בברייתא אחרת, **כוותיה דריש לקיש.**

**תניא כוותיה דרבי יוחנן: כשם שאין ממירין שנים באחד, 421 כך אין ממירין וחוזרין וממירין.**

421. גירסת הרש"ש.

**תניא כוותיה דריש לקיש: יכול כשם שאמר רבי שמעון שאין ממירין שנים באחד, כך אין ממירין, וחוזרין וממירין? תלמוד לומר "והיה הוא ותמורתו", 422 אפילו במאה. 423 סוגיית שני גופים ושתי קדושות**

**422.** פירש החיי אריה : כיון שהתורה אמרה "ואם המיר ימיר והיה הוא ותמורתו יהיה קודש", דרשין שבשעת ההמרה יהיו אחד באחד, ואילו אחר כך - חוזרין וממירין. ופירוש זה לכאורה מנוגד לביאור השיטה מקובצת והגר"א שריש לקיש דורש מ"בהמה בבהמה". וכן הקשה החק נתן [על תוס' ד"ה והא]. אבל השפת אמת מבאר: ממה שכתוב "והיה" דרשין, שאפילו הויה אחרת כמה פעמים יכול להמיר. **423.** ביאור שיטת הרמב"ם כתב הרמב"ם [פרק א מהלכות תמורה הלכה יד]: או שהמיר אחד במאה או מאה באחד בין בבת אחת בין בזו אחר זו - הרי זו תמורה ולוקה כמנין הבהמות שהמיר. וכתב הקרית ספר שמה שכתב הרמב"ם שלוקה במנין הבהמות שהמיר - היינו דוקא בהמיר בזה אחר זה, אבל אם המיר בבת אחת - אינו לוקה אלא אחת. ומבאר הגרי"ז שהקרית ספר סבר, שהיות ועשה מעשה אחד של תמורה - אינו לוקה אלא אחת, והמלקיות הם כפי מנין המעשים. אבל הגרי"ז מוכיח מהמשך לשון הרמב"ם שם [הלכה טו]: אבל הממיר בבהמה וחזר והמיר בה וחזר והמיר אפילו אלף - כולן תמורה ולוקה על כל אחד ואחד. משמע שבהלכה הקודמת מדובר בהמיר בבת אחת, ולכן חילקם הרמב"ם לשתי הלכות. ועיין שם עוד שמוכיח כן מהסוגיא לקמן [כז א]. ומבאר הגרי"ז, שהרמב"ם סובר שאף על פי שהמיר במעשה אחד, מכל מקום, כיון שחלה כמה וכמה "המרות", ועל כל בהמה ובהמה חלה המרה אחת - הריהו לוקה כפי מנין ה"המרות". ועיין שם שמוכיח מזבחים [ט א] שבחלות תמורה לוקה אפילו בלי מעשה תמורה. והגרי"ז עצמו מקשה על חידוש זה. שהרי הרמב"ם סובר [ומבואר לעיל דף ב בהערה] ששותפין שהמירו לא נתפסת התמורה, ובכל זאת לוקין. הרי שהמלקיות היא על מעשה התמורה ולא על חלות התמורה?

הגמרא מביאה כמה ספיקות שהסתפק רבי אבין לדעת רבי שמעון [אליבא דרבי יוחנן], הסובר, שקרבן אשר המירו בו פעם אחת, אין חוזרין וממירין בו.

והספק הוא כאשר הקדושה "הועברה" לבהמה אחרת, והמירו בבהמה האחרת, האם תמורתו תמורה. וצדדי הספק יבוארו בגמרא.

ל"העברת הקדושה" יש כמה אופנים: א. "שני גופים וקדושה אחת". כגון: הפריש אשם להתכפר בו, והמיר בו. ועליו אי אפשר לחזור ולהמיר בו. אלא שנפל בו מום, וחילל קדושתו על בהמה אחרת. ונמצא עתה שהבהמה האחרת היא קרבן אשם, ויש לה אותה קדושת אשם, אלא שהוא גוף אחר.

ב. "שתי קדושות וגוף אחד". כגון: הפריש אשם להתכפר בו, והמיר בו, ועליו כמו שהוא אי אפשר לחזור ולהמיר עליו. אלא, שנאבד, ונתכפר באשם אחר שהפריש מעדרו והקדישו לאשם, והקריבו, ואחר כך נמצא הראשון. ודינו אחרי הימצאו, שהוא "ניתק לעולה", שניתקת קדושתו מקדושת אשם והרי הוא עולה, כדין אשם שכיפרו בעליו באחר. **424.** נמצא, שבהמה זו עצמה אין בה אותה קדושת אשם הקודמת [שקדושה זו כבר "נתרוקנה" מדין תמורה, אחרי שהמירו כבר עליה], ויש לה קדושה אחרת.

**424.** רש"י כתב שניתק לעולת נדבת ציבור. ועיין רש"י הטוען שלא יתכן, כי לדעת הסובר שניתק לעולת צבור אינו עושה תמורה, אלא רק למאן דאמר שניתק לעולת יחיד - עושה תמורה, ואליבא דידיה בעי רבי אבין. והמראה כהן גורס כן ברש"י. ועיין בשפת אמת.

ג. "שני גופין ושתי קדושות". כגון, **425.** הפריש אשם להתכפר בו, והמיר בו. ונפל בו מום, וחילל קדושתו על בהמה אחרת, וגם היא אשם כמותו. ועתה נאבד אותו אשם השני ונתכפר באחר. ואחר כך נמצא, וניתק לעולה. נמצא שאותו קרבן השני שעתה הוא עולה,

הוא גוף אחר מהאשם הראשון שנפל בו מום [שבו אין ממירים הואיל וכבר המירו בו], וגם קדושה אחרת, שהרי ניתקה ממנו קדושת אשם לקדושת עולה.

425. הקשו התוס' בשיטה מקובצת בהשמטות: למה לא ציירה הגמרא "שני גופין ושתי קדושות" באופן זה: הקדיש אשם להתכפר בו [ולא המיר עליו] ונאבד והפריש אחר להתכפר בו, והמיר עליו! ונמצא הראשון וניתק לעולה, ומיבעי ליה אם חוזרין וממירין על הראשון שהוא גוף אחר וקדושה אחרת? ובציור זה לא נצטרך לומר שהומם וחיללו. ומתמצים מן הסברא, שבאופן זה פשוט לו לרבי אבין שהראשון לא איבד "כח" להמיר בו מחמת השני. כלומר, על השני הבא מחמת הראשון וקדושתו היא מכחו - יתכן להסתפק ולומר שאיבד "כחו" העצמאי לגבי דין תמורה, ויש צד לומר שאין ממירין עליו. אבל להיפך לא יתכן לומר כן, ופשוט שממירין עליו. וחוזרים ומקשים, שבכל זאת יש לצייר "שני גופין ושתי קדושות" באופן אחר, בלי שהומם. והוא: הפריש אשם להתכפר בו והמיר בו. ונאבד, והפריש אחר להתכפר בו, ונמצא הראשון לפני שנתכפר בשני ונתכפר בראשון. ועתה ניתק השני לעולה, והוא גוף אחר וקדושה אחרת, וקדושתו מחמת הראשון - ויש למיבעי אם אפשר להמיר עליו. ולמה לא ציירה הגמרא באופן זה? והתוס' אינם מתרצים.

בכל אלו דנה הגמרא. ויש בענין זה שתי לשונות בגמרא, לשון הבבלי ולשון הירושלמי - במה אכן הסתפק רבי אבין.

**בעי רבי אבין: לדברי האומר "אין ממירין וחוזרין וממירין", מה הדין אם הפריש אשם להתכפר בו, והמיר בו. ועליו אינו חוזר וממיר.**

## דף ט - ב

**והומם הראשון, שנפל בו מום, וחללו על קרבן אחר, ואותו אחר [השני] אבד, ונתכפר באשם אחר [שלישי], ונמצא אותו אשם [השני] שנתחלל על האשם הראשון. וכיון שנמצא אחרי שנתכפר באחר, הריהו ניתק לעולה -**

**ועל אותו קרבן עולה בעי רבי אבין: מהו שימיר בו?**

וצדדי הספק הם: האם אנו אומרים, כיון שקדושתו באה מכח האשם הראשון, שעליו אין ממירין, מאחר שכבר הומר בו, כך אין ממירין על העולה. או יתכן, הואיל והוא "גוף" אחר [בהמה אחרת] וגם "קדושה" אחרת [איננו אשם אלא עולה] - הילכך ממירין בו.

ובבעיה זו יש שני דברים שבהם "הועברה" הקדושה, ולכן דנה הגמרא:

**אמר אביי: מאי קא מיבעיא ליה?**

**אי ב"שני גופים וקדושה אחת", והאיבעיא היא מפני שהוא גוף אחר יש צד לומר שממיר. או דילמא, כיון שהיא קדושה אחת עם הראשון לכן אינו עושה תמורה, קשה:**

**תיבעי ליה**, היה יכול רבי אבין למיבעי, **בלא נתכפר** באחר. וכך היה צריך למיבעי: הפריש אשם להתכפר בו והמיר בו, והומם הראשון וחיללו על אחר - וצדדי האיבעיא הם: האם יכול להמיר על זה האחר הואיל וגוף אחר הוא, או דילמא, כיון דכחו בא מכח הראשון שכבר הומר בו, וקדושה אחת היא והוא אשם כמוהו - אינו יכול להמיר. ולמה לו לרבי אבין לצייר את בעייתו באופן שגם נאבד ונתכפר בינתים באחר והועברה קדושתו מאשם לעולה?

**אי**, ואם בעייתו היא, ב"שתי קדושות וגוף אחד", ומיבעי ליה: מפני שהיא קדושה אחרת יש צד לומר שממיר, או דילמא, כיון שהוא גוף אחד אינו עושה תמורה -

קשה: **תיבעי ליה**, היה יכול רבי אבין למיבעי, **בלא הומם** ולא חיללו? וכך היה צריך למיבעי: הפריש אשם להתכפר בו והמיר בו, ואבד הראשון ונתכפר באשם אחר, ואחר כך נמצא הראשון וניתק לעולה, ועתה הוא גוף אחד [וכבר המיר עליו] אלא שניתק לקדושה אחרת -

וצדדי האיבעיא הם: האם יכול להמיר בו הואיל וקדושה אחרת היא, או דילמא, כיון שהוא גוף אחד וכבר המיר עליו - אינו יכול לחזור ולהמיר עליו. ולמה לו לרבי אבין להעמיד את בעייתו באופן שגם הומם וחיללו?

ועתה מקשה אביי: איזו מן שתי האיבעיות איבעי ליה?

ומבארת הגמרא: **ורבי אבין, חדא מגו חדא**, אחד מתוך אחד, **קמיבעיא ליה**. כלומר, אין כאן איבעיא אחת, אלא שתי איבעיות "זו מתוך זו". ובתחילה איבעיא ליה ב"שני גופים וקדושה אחת", ולא נתפשט לו, ואחר כך איבעי ליה: **אם תימצי לומר**, ותוכיח ממשנה או ברייתא או סברא, **ששני גופין וקדושה אחת לא** ממירין עליו, **משום דבההיא קדושה הא איתמר** <sup>426</sup> **בה חדא זימנא**, כבר הומר בקדושה זו פעם אחת -

<sup>426</sup>. תי"ו פתוחה, מ"ם סגולה, מלשון תמורה.

אם נישאר במסקנא זו, עדיין יש למיבעי: **שני גופין ושתי קדושות, מהו?** האם יש צד לומר כיון שגם הקדושה נתחלפה לה באחר, עושה תמורה. או דילמא, הואיל וסוף סוף קדושתה באה מכח הראשון שכבר הומר בו, אינו חוזר וממיר עליו.

ומסקינן: **תיקו**. האיבעיות לא נפשטו!

**לישנא אחרינא**, והיא לשון תלמוד ירושלמי. ולפי לשון זו לא בעי רבי אבין ב"שני גופין ושתי קדושות" אלא: **בעי רבי אבין** שתי איבעיות נפרדות, ושתייהן הן **לרבי יוחנן דאמר: אין ממירין וחוזרין וממירין**.



האיבעיא הראשונה היא: **הפריש אשם להתכפר בו והמיר בו, והומס, נפל בו מום, וחללו על אחר**, ומיבעי ליה: **מהו שיחזור וימיר בו באותו אחר**, שהוא קדושה אחת בגוף אחר? וצדדי הספק הם כמבואר לעיל.

**אי נמי**, 427 האיבעיא השניה היא כשלא נפל בו מום, אלא נאבד, ונתכפר באשם אחר, ונמצא הראשון, וניתק זה הראשון מאשם לעולה, ומיבעי ליה: **מהו שיחזור וימיר בו באותו ראשון שהוא קדושה אחרת באותו הגוף?** וצדדי הספק הם כמבואר לעיל.

427. גירסת השיטה מקובצת.

**אמר אביי: הדין 428 קא מיבעיא ליה**, מה היא עיקר בעייתו? **אי**, אם עיקר בעייתו היא השנייה, **קדושה אחרת באותו הגוף**, קשה: **לא ניבעי**, אינו צריך למיבעי את בעייתו הראשונה: **הומס וחיללו על 429 אחר** -

428. גירסת רש"י. 429. גירסת השיטה מקובצת.

**אי**, ואם עיקר בעייתו היא הראשונה, **גוף אחר 430 באותה קדושה**, קשה: **לא ניבעי**, אינו צריך למיבעי את בעייתו השנייה: **נתכפר באשם אחר**.

430. גירסת הגר"א והרש"ש.

כלומר, הלא הן שתי איבעיות נפרדות, ולכל אחת מהן סברא אחרת לומר שעתה יכול להמיר בו. ולמה כללם באיבעיא אחת?

ומתרצינן: אכן, הן שתי איבעיות, ולא נשאלו ביחד. אלא, **ורבי אבין חדא מגו חדא קא מיבעיא ליה**. כלומר, בתחילה איבעי ליה: **הפריש אשם להתכפר בו והמיר בו, והומס וחללו על אחר** - **מהו שיחזור וימיר על אותו אשם אחר?** וצדדי הספק הם: **מי אמרינן: באשם ראשון הוא דאין חוזר וממיר בו, הואיל וכבר המיר בו, אבל כשנתחלל, והקדושה הועברה בגוף אחר, 431 אף על גב דקאים** [שהוא עומד] **באותה 432 קדושה**, ושניהם אשם, **חוזר וממיר. או דילמא**, יתכן לומר: **כל שהוא באותה קדושה - אין חוזר וממיר**.

431. גירסת הגר"א והרש"ש. 432. גירסת השיטה מקובצת.

זו היתה בעייתו הראשונה. ואחר כך איבעיא ליה: **ואם תימצי לומר**, אם נפשוט **שהדין גוף אחר, 433 אף על פי שהוא גוף אחר**, מכל מקום, **כיון דבאותה קדושה קאים**, הלכך, **אין חוזר וממיר** -

433. כן היא גירסת השיטה מקובצת והגר"א והרש"ש. כלומר, לדעתם, נקטה הגמרא בדרך "אם תמצו לומר" שבכל הש"ס שהאיבעיא הנוכחית עולה על הקודמת, ואם נפשוט את הקודמת ב"שני גופים וקדושה אחת" עדיין יש למיבעי ב"שתי קדושות וגוף אחד". אבל ברש"י כתוב כאן "אחד" [ועיין בהגהות מראה כהן המציע לתקן הגירסא גם ברש"י]. והנראה לבאר, שרש"י מפרש איבעיא זו שאינה עולה על האיבעיא הקודמת, אלא על עיקר דינו של רבי יוחנן. דהיינו: עד כאן לא אמר רבי יוחנן שאינו חוזר וממיר אלא ב"אותו הגוף ואותה הקדושה", אבל כשנתחלפה הקדושה יתכן שחוזר וממיר עליו. [ואינו דומה לכל "אם תמצו לומר" שבש"ס]. ועיין לקמן [הערה הבאה] פירוש הגמרא לפי שתי הגירסאות "אחר" ו"אחד".

**אלא**, כלומר, אם אכן מסתבר לומר, שמאחר והקרוב השני עומד בקדושת הראשון - אין חוזר וממיר על השני. עדיין יש למיבעי בעייתו השנייה: הפריש אשם להתכפר בו, ולא הומם אלא נאבד, ונתכפר באשם אחר, וניתק זה הראשון לעולה - מהו שיחזיר וימיר בו? וצדדי הספק הם: מי אמרינן: כי אין ממיר וחוזר וממיר, במה אמר רבי יוחנן כן, הני מילי, דברים אלו אמורים, באותו הגוף באותה קדושה 434, אבל אותו הגוף בקדושה אחרת, הואיל ונתחלפה הקדושה [והרי באיבעיא הראשונה הסתבר לנו לומר שאם נשארה הקדושה אינו חוזר וממיר, משמע שדין תמורה תלוי בקדושה, ואם נתחלפה הקדושה] חוזר וממיר. או דילמא, יתכן לומר, שאף על גב דקדושה 435 אחרת היא, מכל מקום, כיון דאותו הגוף הוא - אין חוזר וממיר.

434. גירסא זו אתי שפיר לפי פירוש רש"י המבואר לעיל [הערה הקודמת]. ולפי גירסת השיטה מקובצת והגר"א - צריך לדחוק כמו שכתב הגר"א שהלשון אינו מדויק, ועיקר הדגש הוא על: באותה קדושה. או שצריך לתקן הגירסא. 435. גירסת השיטה מקובצת.

וללשון זו לא מיבעי ליה ב"שני גופין ושתי קדושות" [ופשיט ליה שחוזר וממיר 436?], אלא בתחילה מיבעי ליה ב"שני גופין וקדושה אחת", ולפי שמסתבר לו שאין חוזר וממיר - שוב איבעי ליה ב"גוף אחד ושתי קדושות".

436. ראה לחם משנה [פרק ז מהלכות ערכין הלכה ו] לגבי האבעיא הבאה. וצריך בירור אם גם לגבי חוזר וממיר הוא כן.

ומסקינן: תיקו, והאיבעיות לא נפשטו!

הגמרא מביאה דיון דומה, בעית רבי אבין וקושית אביי בשתי לשונות, בבלי וירושלמי, לגבי הוספת "חומש".

אמרה התורה [ויקרא כז] "ואם כל בהמה טמאה [בבעלת מום הכתוב מדבר שהיא טמאה להקרבה, ולמדך הכתוב שאין קדשים תמימים יוצאין לחולין בפדיון, אלא אם כן הוממו. רש"י] אשר לא יקריבו ממנה קרבן לה" - והעמיד את הבהמה לפני הכהן. והעריך הכהן אותה בין טוב ובין רע - כערכך הכהן כן יהיה. ואם גאל יגאלנה - ויסף חמישיתו על ערכך".

לימדך התורה שהפודה בעלת מום מוסיף חומש על ערכו שהעריכו הכהן, ויקנה קרבן מדמי הראשונה בתוספת חומש.

ולאו דוקא הפודה בהמה שהוקדשה לקרבן ונפל בו מום, אלא כל הפודה הקדש אפילו מקדשי בדק הבית - מוסיף חומש. כמו שנאמר שם בתורה "ואיש כי יקדיש את ביתו קודש לה' - והעריכו הכהן בין טוב ובין רע, כאשר יעריך אותו הכהן כן יקום. ואם המקדיש יגאל את ביתו - ויסף חמישית כסף ערכך עליו והיה לו".

במה דברים אמורים? ב"הקדש ראשון", כלומר, בבהמה זו שהוקדשה ונפל בו מום, אבל ב"הקדש שני" - אינו מוסיף חומש.

"הקדש שני" כיצד?

א. המקדיש **437** בעלת מום לבדק הבית אם בא לפדותה ולהוציאה לחולין - מוסיף חומש, לפי שהוא "הקדש ראשון". ואם חיללו על בעלת מום אחרת - הוא "הקדש שני" ואינו מוסיף חומש על ערכה.

**437.** הסוגיא מבוארת על פי רש"י ושיטה מקובצת ושאר מפרשים, ולפיה הקרוי בסוגיתנו "הקדש שני" פירושו בשני אופנים המבוארים. ולפי פירוש זה הותאמו הגירסאות השונות, וחלק מהן מנוגדות מן הקצה אל הקצה. אבל הגר"א חולק על רש"י ומפרש את כל הסוגיא רק לענין תמורה, כלומר ש"הקדש שני" הוא התמורה בלבד, ועליו איבעיא להו אם מוסיף חומש, והיא מתפרשת לגמרי כמו הסוגיא הקודמת לגבי "חוזרין וממירין". לפי שיטת הגר"א מתיישבות כמה גירסאות, וכמה נוסחאות בגמרא. ומאידך, גם לפי דרכו בקודש יש לתקן כמה גירסאות.

ב. הקדש בהמה לקרבן ולא נפל בה מום, אלא שהומרה באחרת - הרי זו האחרת "הקדש שני", ואם הוממה אינו מוסיף חומש על ערכה.

**אמר רבי יהושע בן לוי: הקדש ראשון מוסיף חומש, ואין הקדש שני מוסיף חומש.**

**אמר רב פפא: מאי טעמא דרבי יהושע בן לוי? אמר קרא [שם] "ואם המקדיש יגאל את ביתו ויסף חמישית כסף ערכך עליו". ודרשינן, מקדיש מוסיף חומש, ולא המתפיס.**

**בעי רבי אבין: הפריש אשם להתכפר בו, והומם וחיללו **438** על אחר, וכיון שהוא הקדש ראשון - הוסיף עליו חומש, ואבד ונתכפר באשם אחר, ונמצא זה האשם השני שעליו נתחלל הראשון, וממילא ניתק זה לעולה. ועתה גם הוא הומם ובא לחללו - מהו שיוסיף עליו חומש? וצדדי הספק יבוארו בהמשך.**

**438.** גירסת השיטה מקובצת, וראה תיקון הגירסא בהגהות הב"ח ובהגהות הגר"א.

**אמר אביי: מאי קא מיבעי ליה** לרבי אבין? כלומר, אביי סבר שהכל בעיא אחת, ועל זה הקשה מה הן סברות הספק, ותירץ שהן שתי איבעיות נפרדות.

**אי "שני גופין וקדושה אחת" קא מיבעי ליה**, כגון: הפריש אשם להתכפר בו, והומם, **439** וחיללו והוסיף עליו חומש, לפי שהוא הקדש ראשון, ובדמים אלו קנה קרבן אחר לאשם, ואותו השני גם הומם -

**439.** ובלא הומם לא יתכן בו פדיון כלל.

וצדדי האיבעיא הם: הצד לומר שמוסיף חומש, הוא משום שעד כאן לא קאמר רבי יהושע בן לוי שעל הקדש שני אינו מוסיף חומש, אלא כגון במתפיס "בעלת מום" לבדק הבית בהקדש ראשון, וחיללו אותה בבעלת מום אחרת לבדק הבית, והואיל ולא נתחדש בה כלום, שום קדושה חדשה לכך אינו מוסיף עליה חומש. מה שאין כן במתפיס תם בבעל מום שאינו ראוי למזבח, ועתה התם ראוי למזבח [כלומר, בשעת ההתפסה טרם שנפל גם בו מום] קדושה חדשה היא, ושוב אפשר לקראותה "הקדש ראשון", **440** הלכך, אם הומם מוסיף עליו חומש.

**440.** על פי השיטה מקובצת והצאן קדשים.

והצד לומר שאינו מוסיף עליו חומש, הוא, כיון שקדושה אחת היא עם הקודם לו שעליו נתחלל, ועליו כבר הוסיפו חומש, **441** אלא שהוא גוף אחר - הוי "הקדש שני". הלכך, אם הומם - אינו מוסיף עליו חומש **442**.

**441.** כן מדוייק בגמרא לקמן וברש"י. **442.** וביתר ביאור: לפי מהלך זה, הסברא היא: כגודל התחלפות הקדושה - כן גודל יצירת קדושה חדשה, שאינו "טפל" להקדש ראשון, ושפיר אפשר לקראותה "הקדש ראשון", מה שאין כן אם היא קדושה אחת ה"טפלה" להקודם לו, שפיר הוי "הקדש שני" שעליו אמרה התורה שאינו מוסיף חומש.

על כן, מקשה אביי: **תיבעי ליה**, היה יכול למיבעי בלא נתכפר?

וממשיך אביי: **אי "שתי קדושות וגוף אחד" קא מיבעי ליה**, כגון: הפריש אשם להתכפר בו ולא הומם ולא חיללו אלא שנאבד, והפריש אחרת ונתכפר בו, ונמצא הראשון וניתק לעולה, ואותו עולה נפל בו מום ובא לפדותו. ועתה מיבעי ליה: האם מוסיף עליו חומש.

וצדדי הספק הם: הצד לומר שאינו מוסיף חומש הוא: משום שהוא "הקדש שני", שהרי כבר נתכפר באחר, והוא "טפל" לאשם ההוא שנתכפר בו. הלכך, אינו מוסיף חומש -

והצד לומר שמוסיף חומש הוא: כיון שעתה קדושה אחרת היא, הוא עולה והקודם לו הוא אשם, ואינו טפל לו, וביחס אליו הוא "הקדש ראשון". הלכך, מוסיף חומש.

על כן, מקשה אביי: **תיבעי ליה** **443** בלא הומם! **444**

443. גירסת רש"י. 444. הקשה השיטה מקובצת [בתוספת ביאור]: בשלמא ב"שני גופין וקדושה אחת" יש צד לומר שאינו מוסיף חומש, הואיל ואם אכן קדושה אחת היא עם הקודם - **כבר הוסיפו עליו חומש בחילול ראשון**, על כן, אינו מוסיף חומש בחילול הנוכחי שהוא המשך להקודם - מה שאין כן, ב"שתי קדושות וגוף אחד", ומעולם לא נתחלל ולא הוסיפו עליו חומש - איזה צד יש לומר שעתה לא יוסיפו עליו חומש? ומתוך: עתה, לפי צד זה, סוברת הגמרא, שכל זה נכלל בשם "הקדש שני". פירוש: עצם ה"התנתקות" מאשם לעולה - נותן לו שם "הקדש שני" שעליו אמרה התורה שאינו מוסיף חומש.

ומקשה אביי, כמבואר, מה היא בעייתו העיקרית, והיה לו למיבעי אותה בלבד, והשנייה תובן ממנה?

ומתרצינן: **ורבי אבין, חדא מגו חדא קמיבעיא ליה**. שתי בעיות נפרדות הן מקודם איבעי ליה ב"שני גופין וקדושה אחת", וצדדי האיבעיא הם כמבואר לעיל. ואחר כך מיבעי ליה: **אם תמצוי לומר, ש"שני גופין וקדושה אחת", לא מוסיף חומש, משום דבהיא קדושה איתוסף בה חדא זימנא חומש, כבר הוסיפו עליו חומש בחילול הראשון** -

אם נישאר במסקנא זו עדיין יש למיבעי: **"שני גופין ושתי קדושות" - מהו, 445** האם מוסיף חומש?

445. גירסת רש"י.

וצדדי הספק הם: הצד לומר שמוסיף חומש, הוא: הואיל והוא גם גוף אחר וגם קדושה אחרת, והרי הוא קדושה חדשה לגמרי, שעדיין לא הוסיפו עליו חומש, ושוב אינו נקרא "הקדש שני", אלא "הקדש ראשון" 446. הלכך, מוסיף עליו חומש.

446. מורכב משתי גירסאות, השיטה מקובצת והצאן קדשים, ועיין ברש"ש ומראה כהן.

והצד לומר שאינו מוסיף חומש, הוא: כיון שסוף סוף הוא בא מ"כח" הראשון, הרי הוא "הקדש שני". הלכך, אינו מוסיף עליו חומש 447.

447. המשך דברי השיטה מקובצת מהערה לעיל. השיטה מקובצת תירץ, שעצם ה"התנתקות" מאשם לעולה נותן לו שם "הקדש שני". אם כן, מקשה, הרי כאן ב"שני גופין ושתי קדושות" גם כן ניתק מאשם לעולה, וזו כבר סיבה אחת להיקרא "הקדש שני" ולפטור מחומש, ועוד, שהרי על מקרה זה כבר ניתוסף חומש בחילול ראשון, וזו עוד סיבה לפטור מחומש. אם כן, למה מיבעי ליה, ואיזה צד יש לו לומר שמשלם חומש? וביתר ביאור: מה נפשך! מה סובר רבי אבין? אם סובר ש"התנתקות" מאשם לעולה גורמת לפטור חומש - הרי בשני גופין ושתי קדושות הרי "התנתקות" לפניך! ואם ה"תשלום" שכבר שולם גורם לפטור חומש, הרי "תשלום" לפניך. ומאיזה צד יש לחייבו בחומש? ומתוך [בתוספת ביאור לפענ"ד]: ברור שמחמת ההתנתקות יש צד לומר שהיא הקדש שני [וזו האיבעיא ב"שתי קדושות וגוף אחד"], וכן ברור שהתשלום שכבר שולם עליו גורם לפטור חומש [וזו האיבעיא ב"שני גופין וקדושה אחת"], אלא שיש צד **שלישי** לומר שהיות ונתרחק מרחק גדול כל כך, ואינו "לא אותו גוף ולא אותה קדושה" - הריהו **דבר מחודש לגמרי**, ומחמת כן נקרא "הקדש ראשון". כלומר, בבעיות אלו ישנם "דבר והיפוכו". יש צד לומר שכל שמתרחק יותר מהקדש ראשון, וככל שהוא פחות "טפלי" אליו חל עליו "שם" "הקדש שני", וזו סיבה **לפטור** מחומש. ומאידך, יתכן לומר סברא נגדית, שכל שמתרחק יותר מקדושה ראשונה - נעשה **עצמאי** יותר. וחלה עליו הגדרה של "הקדש ראשון".

וכל זה מיבעי ליה לרבי אבין, ואת האיבעיא השנייה שאל בדרך "אם תמצי לומר".

ומסקינן: **תיקו**, האיבעיות לא נפשטו!

הגמרא מביאה לישנא אחרינא, והיא לשון הירושלמי. ומבוארת כמו לעיל לגבי תמורה, שרבי אבין אכן איבעי ליה שתי איבעיות נפרדות. הראשונה: ב"קדושה אחת ושני גופין", והשניה: ב"גוף אחד ושתי קדושות". ואביי מקשה: מהו עיקר בעייתו, ולמה לא קא מיבעי ליה אחת מהן והשנייה תובן ממנה.

**לישנא אחרינא: בעי רבי אבין: הפריש אשם להתכפר בו, והומם וחיללו על אחר והוסיף עליו חומש** וגם השני הומם, **מהו שיחזור ויוסיף חומש** 448? וזו האיבעיא הראשונה ב"שני גופין וקדושה אחת". וצדדי הספק מבוארים לעיל ויבוארו בהמשך.

448. גירסת הצאן קדשים.

**אי נמי** 449, והאיבעיא השנייה היא ב"גוף אחד ושתי קדושות": הפריש אשם להתכפר בו [ולא הומם ולא חיללו] ונאבד ונתכפר באשם אחר, ונמצא, **וניתק זה** הראשון לעולה והומם ובה לחלו, **מהו שיוסיף עליו חומש?** וצדדי הספק יבוארו בהמשך.

449. גירסת השיטה מקובצת.

**אמר אביי: הדין קא מיבעיא ליה**, איזה מהן הוא עיקר בעייתו? **אי "קדושה אחרת באותו הגוף" קא מיבעיא ליה**, אם עיקר בעיית רבי אבין הוא בעייתו השנייה, קשה: **לא ניבעי ליה "הומם"**, כלומר, בעייתו הראשונה - **אי "גוף אחד באותה קדושה"**, ואם מיבעיא ליה בעייתו הראשונה, קשה: **לא** 450 **ניבעי "ונתכפר"**, כלומר, בעייתו השנייה?

450. מכן ועד סוף הסוגיא מוגה על פי גירסת השיטה מקובצת, הב"ח, ברכת הזבח והצאן קדשים.

ומתרצינן: **ורבי אבין**, אכן, כל האיבעיות הללו מיבעיא ליה, **וחדא מגו חדא - קא מיבעיא ליה**, ואבעיות אלו הם בדרך של "אם תמצי לומר". כלומר, אף אם נוכיח ממשנה או ברייתא או סברא לבעיא אחת, עדיין יש למיבעי בעייה אחרת.

בעייתו הראשונה היא: הפריש אשם להתכפר בו, **והומם וחיללו על אחר**, ושילם עליו חומש, ועתה גם אותו אחר הומם, **מהו שיוסיף עליו חומש?**

**אי אמרינן**, מפני שיש לומר, כמבואר לעיל, שעד כאן לא אמר רבי יהושע בן לוי שאינו מוסיף חומש על "הקדש שני" אלא **באשם קמא**, כלומר, 451 בהקדש בעלת מום לבדק

הבית וחיללו על אחר, ועתה בא לחלל את השניה. והואיל ובשניה לא נתחדש כלום, **הוא דאינו מוסיף חומש. אבל בגוף אחר, אף על גב דקאים באותה קדושה**, וכבר שילמו עליו חומש, מכל מקום, הואיל ובגוף האחר נתחדש בה קדושה חדשה, שהראשונה לא היתה ראויה אלא לדמיה, וזו היתה ראויה למזבח - הלכך יש צד לומר שאכן **מוסיף עליו חומש** -

**451.** הגר"א כותב שתירגום "אשם קמא" לבעלת מום שהוקדשה לבדק הבית, הוא דחוק מאוד. וזו אחת הסיבות שהגר"א מפרש פירוש אחר וחולק על רש"י.

## דף י - א

**או דילמא**, שמא יתכן לומר: **כל שהוא באותה קדושה**, והוא טפל לראשון, **אינו מוסיף חומש**. ואיבעיא זו היא ב"שני גופין וקדושה אחת".

ובעייתו השנייה היא ב"שתי קדושות וגוף אחד": **ואם תימצי לומר**, אם נפשוט הבעיא הקודמת, ונאמר, **הדין גוף אחר**, גוף אחר זה, **כיון דבאותה קדושה קאים - אין מוסיף חומש**. עדיין יש למיבעי בעיא אחרת, והיא: הפריש אשם להתכפר בו ונאבד ונתכפר באשם אחר, ונמצא, **וניתק זה הראשון לעולה, מהו?**

וצדדי הספק הם:

כי יש סברא לומר, **כי אמרינן שאין מוסיף חומש, הני מילי רק אותו הגוף** **452** **באותה קדושה**, והואיל והוא באותה הקדושה, והוא טפל לקודם לו, אינו מוסיף חומש. **אבל אותו הגוף בקדושה אחרת**, וניתק מאשם לעולה, יש סברא לומר שעל קרבן עולה זה **לא** אמרינן שאינו מוסיף חומש, אלא מוסיף חומש.

**452.** גם כאן צריך לומר שהנוסח לא מדוייק כבהערה לעיל.

**או דילמא**, שמא יתכן לומר, **כיון דאותו הגוף הוא**, והוא טפל לראשון, **אינו מוסיף חומש**. ושתי איבעיות אלו איבעי ליה לרבי אבין בדרך "אם תמצי לומר", ולא איבעי ליה כלל ב"שני גופין ושתי קדושות". **453**

**453.** וכתב הלחם משנה [שם] שפשוט לו שמוסיף חומש.

ומסקינן: **תיקו**, האיבעיות לא נפשטו!

ומענין לענין מביאה הגמרא דיון אחר בענין חומש.

אמרה תורה [שם] במקדיש בהמה טמאה לבדק הבית, "ואם כל בהמה טמאה אשר לא יקריבו ממנה קרבן לה' והעמיד את הבהמה לפני הכהן. והעריך הכהן אותה בין טוב ובין רע כערכך הכהן כן יהיה. ואם גאל יגאלנה ויסף חמישיתו על ערכך".

ולכאורה הפסוקים סותרים. שברישא נאמר "כערכך הכהן כן יהיה", ואילו בסיפא נאמר "ויסף חמישיתו על ערכך"?

ודרשו חכמים [תורת כהנים], שמה שנאמר "כערכך הכהן כן יהיה" - היינו: לשאר כל אדם הבא לקנותה מיד הקדש. ומה שנאמר "ואם גאל יגאלנה" - היינו: בבעלים החמיר הכתוב להוסיף חומש.

הגמרא דנה בהפריש קרבן כדי שיתכפר בו חבירו <sup>454</sup>, והומם ובא לחללה - מי הוא הבעלים לגבי הוספת חומש - המקדיש או המתכפר <sup>455</sup>.

<sup>454</sup>. לשון המאירי [יומא נ ב]: מי שהיה מחוייב חטאת או אחד מן הקרבנות, ובא אחד והקדיש את בהמתו להתכפר בו אותו המחוייב - אם בידיעתו בחטאת אשם ועולה שצריך דעת, אם שלא בידיעתו בקרבן מחוסרי כפרה שאין צריך דעת כמו שמבואר בנדריים [לה א]. <sup>455</sup>. הגרי"ז מדגיש, כי מה שרש"י מבאר שאלת הגמרא: מי נקרא "בעלים", אין פירושו מדין בעלות ממש, אלא בעלות מסויימת מוגדרת לדין חומש בלבד. ומוכיח כן, מה שנאמר דין בעלים לגבי חומש גם לגבי בדק הבית, כמבואר בפנים. ועתה, בשלמא בקדשי מזבח יתכן לדון שבעל הקרבן יש לו בעלות ממונית על הקרבן, כגון לגבי קידושין וכדומה כמבואר במקום אחר, אבל בקדשי בדק הבית - אין למקדיש שום בעלות ממונית, וברור שנקרא "מקדיש" ולא בעלים. אלא, מוכרח לומר שדין הגמרא כאן הוא: מי נקרא בעלים לגבי הוספת חומש בלבד. ועוד מוכיח כן מדברי הרמב"ם [פרק ז מהלכות ערכין הלכה ב]: כל הפודה קדשיו מוסיף חומש. ואחד המקדיש עצמו או אשתו או הירוש מוסיפים חומש. והרמב"ם מדבר שם בקדשי בדק הבית, וברור שהביטוי "קדשיו", הכוונה לקדשים שהוא הקדיש, כלומר, שהם "קדשיו" לדין הוספת חומש. וכן יורש, ברור שלא ירש זכות ממונית בקדשי בדק הבית ממה שהוריש אביו. שהרי אינם נכסי אביו, והם של הקדש לגמרי. ומוכרח לומר שיש לו דין יורש בבעלות המסויימת והמוגבלת של דין חומש. ולפיכך סברה הגמרא לומר שבעלות זו שייכת למתכפר. ועם כל זאת, חקר הגרי"ז: מה כוונת בעית רמי בר חמא ומסקנת רבא, האם כמו פשטות דברי רש"י, שהאיבעיא היא: מי הוא הבעלים או המקדיש בלבד או המתכפר בלבד. או שהגמרא ידעה שהמקדיש מוסיף חומש, והאיבעיא היא אם גם המתכפר מוסיף חומש? עיין שם דיוקו בדברי הרמב"ם.

**בעי רמי בר חמא: האם מקדיש מוסיף חומש, או מתכפר <sup>456</sup> מוסיף חומש?**

<sup>456</sup>. גירסת השיטה מקובצת.

ומסקינן: **אמר רבא: אמר קרא [שם] "ואם המקדיש יגאל את ביתו ויסף חמישית כסף ערכך עליו", ודייקינן: "מקדיש" מוסיף חומש, ולא מתכפר.**

הגמרא דנה בבעיא דומה לגבי תמורה. וכבר מבואר לעיל [ז ב, ט א] שאין אדם מתפיס בתמורה דבר שאינו שלו, ואינו עושה תמורה כי אם הבעלים בלבד. ודנה הגמרא בהפריש קרבן כדי להתכפר בו חבירו - מי הוא ה"בעלים" העושה תמורה, המקדיש או המתכפר.

**בעי רמי בר חמא: האם מקדיש עושה תמורה, או מתכפר עושה תמורה?**



ודנה הגמרא : **אמר רבא : פשיטא** 457 , דבר פשוט הוא, **דמתכפר עושה תמורה**. מפני שני טעמים.

457. גירסת השיטה מקובצת.

א. **דאי המקדיש עושה תמורה, אם כן מצינו שציבור ושותפין - עושין תמורה**. כלומר 458 : תמורה בקרבן ציבור ושותפין, **והיכי דמי**, ואיך ימצא? **כגון דשוו**, הציבור או השותפין מינו את היחיד **שליח, לאקדושי** להקדיש עבורם קרבן 459, והם יתכפרו בו.

458. כן מדויק ברש"י. 459. בגמרא לא מבואר של מי הבהמה. **המחנה אפרים** [הלכות שלוחין ושותפין סימן ז] **והגאון רבי עקיבא איגר** [גיטין לב] הבינו, שהבהמה היא של הציבור, ושליחותו היא להקדיש בלבד. וממילא מוכיחים מהגמרא שאפשר לעשות שליח רק על מעשה ההקדשה. ושלא כדברי **המהרי"ט** [חלק א סימן כז] הסובר שאי אפשר לעשות שליח על כך מחמת שאינו אלא דברים ו"מילי לא מימסרי לשליח" [והיא סוגיא ערוכה במסכת גיטין כט א]. אבל בהגה"ה שם במחנה אפרים [והם הגהת בנן] כותב, שמדובר שהבהמה היא של היחיד והוא מקדישו לצורך הציבור, וממילא אין כאן מעשה שליחות כלל, ואינו אלא מקדיש לצורכם על פי פקודתם או בקשתם. ומה שקראתו הגמרא "שליח" - הוא לאו דוקא. ועיין **שפת אמת**. ואדרבה! מוכרח לפרש שאינו שלוחם להקדיש עבורם, שאם לא כן, אלא כהבנת רבי עקיבא איגר שהוא שלוחם - הרי מעשה השליח מתייחס למשלח, ובודאי הוי קרבן ציבור לכל דבריו. וכתב **חיי אריה** : הגע בעצמך! מי ששלח שליח לקדש לו אשה - מי נקרא המקדש? בודאי השולח נקרא המקדש ולא השליח! ועיין **אור שמח** [הלכות גירושין פרק ב הלכה טו]. והגרי"ז בחידושו דן במקדיש משלו בשביל הציבור, מפני חשש "שמא לא ימסרם יפה לציבור" כמבואר ברמב"ם הלכות כלי המקדש [פרק ח הלכה ז].

כלומר, ציבור ושותפין אין עושין תמורה. והטעם : משום דתמורה נלמד [לקמן יג א] ממעשר בהמה, כשם שמעשר בהמה אינו אלא ביחיד כן תמורה.

ועתה, בשלמא אם נאמר שהמתכפר הוא הבעלים, מובן למה בהקדיש יחיד לצורך ציבור אין תמורה לקרבן זה, הואיל ואין הציבור יכולים להתפיס עליו, ואתי שפיר ש"לא מצינו תמורה לקרבן ציבור ושותפין"

אבל אם נאמר, שהמקדיש הוא הבעלים, אם כן כשיחיד הקדיש בשליחות הציבור - יכול להמיר על הקרבן שהקדיש. אם כן מצאנו "תמורה בקרבן ציבור". ולמה מבואר לקמן כדבר הפשוט ש"קרבן ציבור" אינו עושה תמורה?

ב. **ועוד, דאמר רב נחמן : אמר לי הונא**, חבירו רב הונא : **תנא**, שנינו בברייתא : אמרה תורה בסוף פרשת נזיר [במדבר ו] "זאת תורת הנזיר אשר ידור **קרבתו לה' על נזרו מלבד אשר תשיג ידו**".

ומקשה הברייתא: **וכי נזיר נידון בהשג יד?!!** [”השג יד” - היינו: כל חייבי קרבן שכתבה בהם התורה ”ואם לא תשיג ידו” להביא קרבן בהמה - יביא שני ציפורים או מנחה במקומה. והוא הנקרא ”קרבן עולה ויורד”. דהיינו: עשיר וענין] והלא קרבן נזיר - קבוע הוא בין לעני ובין לעשיר, ולא נאמר בכל פרשת נזיר דין אחר לעני שאין ידו משגת?

ומתרצת הברייתא: **הא כיצד**, איך יתפרש המקרא? מה שנאמר **”קרבנו לה’ על נזרו”**, מדובר באופן **שהפריש** הוא קרבן **משלו**, אותו יביא על נזרו. ומה שנאמר **”מלבד אשר תשיג ידו”** בא ללמדנו על נזיר שעתה אין בידו משגת, וקרבנו שמביא הוא מה **שהפרישו לו אחרים**, ותשיג ידו לעתיד, וכשיביא קרבן שהפרישו לו אחרים - יצא ידי חובתו. ויבואר בהמשך.

רבא מבאר את הברייתא: **למאי הלכתא**, לאיזה הלכה אמרה התורה שיכול להביא קרבן שהפרישו אחרים לצרכו? **אילימא**, אם תאמר: **לענין כפרה**, שהוא מתכפר בקרבן - **פשיטא! דמכפר ליה**, הלא **מתנה קא יהיב ליה**, <sup>460</sup> הקרבן הוא עתה שלו וקיבלו במתנה, ומה החידוש בדבר?

<sup>460</sup>. גירסת השיטה מקובצת.

**אלא**, האם לאו **לענין תמורה**, **והכי קאמר**, וכן היא דרשת הברייתא: מה שנאמר **”קרבנו לה’ על נזרו”**, מדובר בהפריש משלו, ומה שהתורה מסיימת **”מלבד אשר תשיג ידו”** - היינו בהפרישו לו אחרים, ובא להשמיענו שאם **הפרישו לו אחרים**, הרי הוא **כהפריש הוא משלו**. ללמדנו: **מה הפריש משלו**, הוא **עושה תמורה** ולא אחר - **אף כשהפרישו לו אחרים**, הוא המתכפר **עושה תמורה** ולא אחר.

**שמע מינה** משתי הוכחות אלו: **בתר מתכפר אזלינן**, אנו הולכים אחר המתכפר. כלומר, הוא עושה תמורה ולא המקדיש <sup>461</sup>.

<sup>461</sup>. עיין בתוס’ ז ב ד”ה שאין ובהערה שם.

הגמרא דוחה הוכחה זו האחרונה: **לא!** אין מכאן ראיה, כי **לעולם** <sup>462</sup> מדברת הברייתא **לענין כפרה**, ולא לענין תמורה. **ודקא קשיא לך**, ועל מה שהקשית, שלענין כפרה אין בכך שום חידוש, כי **מתנה דקא יהיבין ליה**, ועתה הוא שלו -

<sup>462</sup>. גירסת השיטה מקובצת.

נתרץ: כיון שאי לאו **דרבי רחמנא**, אם התורה לא היתה מרבה בריבוי מפורש ממה שנאמר **”מלבד אשר תשיג ידו”** - הוה **אמינא**, היינו אומרים: **גזירת הכתוב הוא: ”קרבנו”** - **מדידיה הוא דמתכפר** <sup>463</sup> מקרבן הנקנה מממונו, ממנו בלבד יש לו כפרה, ואילו ממה דנתנו לו **אחרים** - **לא**, וכך גזרה התורה!

**קמשמע לן**, משמיעה לנו התורה שאינו כן, ויכול להתכפר בקרבן שהפרישו לו אחרים.

אחרי שנדחתה ראית רבא, מבררת **464** הגמרא: **מאי הוי עלה**, ואיך נפשוט איבעית רמי בר חמא: מי עושה תמורה - המקדיש או המתכפר?

**464.** הקשו המפרשים: על אף שנדחתה הראיה השנייה, מכל מקום, לא נדחתה הראשונה, דאם כן מצינו ציבור ושותפין ממירין? ומתרצים **תוס'** [בשיטה מקובצת]: הגמרא סברה שהוכחה זו איננה כדאית, ויש לדחותה ולבאר, שהיות ואין הציבור ממירין, כאשר הקדישו הם, אם כן, גם כאשר הקדיש היחיד בשליחותם אינו יכול להמיר, אף על פי שלמעשה הוא יחיד המקדיש. ואילו **החק נתן** מתרץ בהיפך: אין הראיה הראשונה כדאית. משום שאפשר לדחותה ולומר, שאכן באופן זה שהיחיד הקדיש עבור הציבור יכול להמיר. ולבאר, שעד כאן לא אמרו, אלא שאין ה"ציבור" ממירין, אבל יחיד הממיר בקרבנם [באופן שאין חסרון של "אין אדם מתפיש בדבר שאינו שלו"] תמורתו תמורה. ובפנים מבואר בשם הגרי"ז שראיית רבא הוא מהגמרא לקמן דף טו. וראה רש"ש.

ומסקינן: **תא שמע** מהא **דאמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן** שלש הלכות בנותן משלו את חובת חבירו. **465**

**465.** רש"י יומא [נ ב], ועיין לעיל [ב ב] מבואר באריכות ובהערות שם.

א. **מקדיש נותן חומש**, ולא המתכפר.

ב. **ומתכפר עושה תמורה**, ולא המקדיש.

ג. **התורם תרומה, משלו** מתבואתו, **על של אחרים** - **טובת הנאה שלו**, ההנאה שיכול להפיק מכך, כגון לבחור את הכהן שיתננו לו, **466** היא של התורם, ולא של האחרים שעבורם נתנם.

**466.** ולפעמים יש בכך "ריווח" ממשי. כגון, שישראל אחר יתן לו דבר מועט כדי שיתננו לקרוביו כהנים לויים ועניים.

ומבארת הגמרא את ההלכה האחרונה: **מאי טעמא** טובת הנאה של התורם?

**אמר קרא** [דברים כו] "כי תכלה לעשר את כל מעשר תבואתך, ונתת לגר ליתום ולאלמנה". ודרשינן, מי שנטל המעשר מתבואותיו, הוא הנותן, ובידו ליתן לכל מי שירצה, ולא ביד האחרים שנתנם עבורם.

**מתניתין:**

המשנה ממשיכה בדין תמורה. וכבר מבואר, שכל מקום שאמרה המשנה "ממירין" או "אין ממירין", פירושו: בדיעבד אם הומר. ולכתחילה ודאי שאסור להמיר, והממיר סופג את הארבעים.

**אין ממירין לא אברין**, חלקי בהמה של חולין, **בעוברין** של הקדש, שאם אמר "תהא רגל בהמה זו תמורת עובר הקדש שבמעזי בהמה זו", לא חלה קדושה על הרגל.

**ולא עוברין באברים**, אם אמר "יהא עובר שבמעזי בהמת חולין זו תמורת רגל 467 בהמת קודש זו", אין העובר קדוש [ובגמרא יבואר איך נתקדשו האיברים].

467. כן כתב רש"י. השפת אמת מעיר על דבריו. ונקדים הקדמה קצרה: נחלקו תנאים באומר "רגלה של זו עולה" - רבי יוסי ורבי שמעון סוברים שפשטה [נתפשטה] קדושה על כל הבהמה, ורבי מאיר ורבי יהודה סוברים שלא אמרין פשטה קדושה בכולה. מכל מקום, מבואר בגמרא, שרבי מאיר ורבי יהודה מודים באם מקדיש "אבר שהנשמה תלויה בו" - פשטה קדושה בכולה. כל זה אמור בתחילת קדושה, כלומר בהקדשה לקרבן. אבל בתמורה, והיינו הממיר באבר שהנשמה תלויה בו, כגון: האומר "תהא בהמה זו תמורת ראש [שהוא אבר שהנשמה תלויה בו] בהמת קדשים", אין תמורתו תמורה. כלומר, תנאי משנתנו נחלקו באופן שהוקדש רגל בלבד, ונחלקו אם התפשטה הקדושה בכולה. אבל אם תמצי לומר שנתפשטה, אינו מימר באיברים אלא בבהמה שלימה. נמצא, שלשון רש"י "על רגל בהמה" אינה מדוייקת כל כך, והנכון שאפילו בממיר על אבר שהנשמה תלויה בו גם כן אינה תמורה. והיה לו לרש"י לפרש כן, שהוא חידוש גדול יותר.

**ולא עוברין ואיברים של חולין, בשלימים של הקדש.**

**ולא שלימין של חולין, בהן, באברין ועוברין של קודש.** אלו הם דברי התנא קמא. 468

468. כתב רש"י [עמוד ב ד"ה אמורין] משום דבתמורה כתוב "בהמה בבהמה", ועובר אינו נקרא "בהמה". ומכאן דרשינן שאין ממירין את העובר, וכן שאין ממירין בעובר. והוא הדין באברין.

**רבי יוסי אומר: ממירין אברים בשלימים**, אם אמר "תהא רגל של בהמת חולין זו תמורת בהמת קודש זו", חלה קדושת תמורה על הרגל, והקדושה מתפשטת בכל הבהמה, וכולה תמורה, וקרבה.

**אבל, לא שלימים בהן.** 469 שאין כח באבר אחד של בהמת קודש לעשות תמורה.

469. באופן שלא ניתן לקדושה להתפשט על כל הבהמה, כגון בשל שותפין.

**אמר רבי יוסי: 470 והלא במוקדשין, כאשר מקדיש תחילת הקדש, האומר "רגלה של זו עולה" - כולה עולה,** לפי שהקדושה מתפשטת על כולה. ואם כן, נלמד מכך לגבי תמורה, כי **אף כשיאמר "רגלה של זו, תהא תחת בהמה זו", תהא כולה תמורה תחתיה.** 471 כי כשם שבתחילת הקדושה מתפשטת קדושת האבר על כולה, כן בתמורה תתפשט קדושת התמורה שחלה על האבר, על כולה.

**470.** במסכת חולין דנה הגמרא מיהו התנא קמא של המשנה, ומהי טענת רבי יוסי כנגדו. ויש שם שתי דרכים בביאור המשנה. דרך אחת היא, שבדאי אינו רבי מאיר או רבי יהודה, אלא רבי שמעון. כלומר, רבי מאיר ורבי יהודה סוברים בברייתא בגמרא שהאומר "רגלה של זו עולה" אין כולה עולה. לפיכך, אי אפשר לומר שרבי יוסי מתווכח אתם, ומביא ראיה מרגלה של זו עולה, שהרי הם אינם מודים לו גם ברגלה של זו עולה. ורבי שמעון הוא הסובר כרבי יוסי שהאומר "רגלה של זו עולה" כולה עולה. נמצא שרבי שמעון הוא התנא קמא של משנתנו. ולמרות שבתחילת הקדש סובר ש"כולה עולה", בתמורה סובר שאין ממירים איברים. והטעם, משום שרבי שמעון לשיטתו [לקמן יג א] לומד תמורה ממעשר בהמה, וכשם שמעשר בהמה אינו נוהג אלא במי שעובר תחת השבט ולא איברים, כן תמורה, בין לענין להמיר אותו ובין לענין להמיר עליו. ועל דברי רבי שמעון מגיב רבי יוסי, באמרו: הלא בתחילת קדושה הינך סובר כמוני שהקדושה פשטה בכולה, ומה שונה תמורה מתחילת קדושה? ולפי דרך זו, נחלקו תנאי משנתנו אם למדים תמורה מתחילת קדושה, ובתמורה בלבד סובר תנא קמא, והוא רבי שמעון, שלא פשטה קדושת תמורה מן האיברים על כל הבהמה וממילא לא חלה כלל. הדרך השנייה שם בגמרא היא, שהמחלוקת לגבי תמורה היא, כיון שהתורה קוראת לתמורה "בהמה", הלכך סובר תנא קמא שאין תמורה באיברים מפני שאינם נקראים "בהמה", ורבי יוסי מודה שאיברים אינם נקראים "בהמה" - הלכך אין ממירים שלימים באיברים. והטעם שממירים אברים בשלימים, הוא משום התפשטות הקדושה. ולפי דרך זו, לא נחלקו כאן תנאי המשנה בתחילת קדושה אם פשטה קדושת איברים על כולה, ויתכן שהתנא קמא של המשנה הוא רבי מאיר או רבי יהודה. ורבי יוסי באמרו "והלא במוקדשים האומר" אינו מגיב לדברי התנא קמא, אלא "טעמיה דנפשיה קאמר", כלומר, הלא במוקדשים ברור לי שהקדושה חלה על כולה, לפיכך אני סובר כן גם בתמורה. ועיין בתוס' יום טוב, ובמפרשי המשנה המפלגים בדבריו. **471.** **ביאור דין פשטה הקדושה בכולה** מבואר בהערות הקודמות שנחלקו תנאים במי שאומר "רגלה של זו עולה". ומכל מקום, אף לשיטת רבי מאיר ורבי יהודה הסוברים ש"לא פשטה הקדושה בכולה" - נתקדשה הרגל ותמכר הבהמה לצרכי עולה, כמבואר בגמרא. ועוד מבואר בדף כו, שאפילו רבי יוסי הסובר שפשטה קדושה בכולה - היינו דוקא באופן שאין מונע להתפשטות הקדושה, אבל כשיש מונע, כגון: בהמה של שני שותפין והקדיש אחד חלקו - לא פשטה הקדושה בחצי השני. ורבי יוסי מודה שרק חציה נתקדשה ותמכר לצרכי עולה. על כן, הקשו הגאון רבי עקיבא איגר [בגליון הרמב"ם פט"ו מהלכות מעשה הקרבנות הלכה ב] והשפת אמת: מה ראיה מביא רבי יוסי מתחילת קדושה על תמורה? בשלמא בתחילת קדושה שהאומר רגלה של זו עולה, בתחילה חלה הקדושה על האבר, ומשם נתפשטה על כולה. אבל בתמורה, שאין תחילת חלות קדושה על האבר, למה תתפשט התמורה על כולה, ומהיכן תתחיל הקדושה? וכן קשה על הגמרא קידושין [ז א] שסברה הגמרא לומר שבאומר לאשה "חציך מקודשת לי" תתפשט הקדושה על כולה והיא מקודשת. וקשה, איזה טעם יש לומר כן, הלא לא התחילה הקדושה לחול על חציה כדי שאחר כך תתפשט על כולה? ועיין שם בספר המקנה. ומבארים האחרונים, שרבי יוסי במשנתנו והגמרא שם לגבי קידושין סוברים שחלות תחילת הקדושה והתפשטות הקדושה באין כאחד. כלומר, במקום שבסוף תתפשט הקדושה, הריהי חלה גם בתחילה, שההתפשטות היא במעשה ההקדש, ומכיון שחלה בתחילה, חלה גם ההתפשטות. וכן כתב הגרי"ז. ומוסיף הגרי"ז, שהטעם של התנא קמא הוא משום שסובר שבעצם דין תמורה לא נאמר דין התפשטות, הלכך הוי התמורה באיברים בלבד, ולא חלה תמורה על איברים. כי על אף שיש התפשטות בהקדש, אבל אין התפשטות בעצם התמורה. או משום שסובר, שאף על פי שמצד ה"קדושה" יש דין התפשטות גם על תמורה, מכל מקום, מצד "מעשה" התמורה אין דין התפשטות. כלומר, בתמורה יש לחלק בין "מעשה התמורה" לבין "חלות הקדושה".

## גמרא:

### הקדמה

הגמרא מביאה מחלוקת בר פדא ורבי יוחנן, אם "קדושה [כלומר, תחילת קדושה] חלה על עוברין" אם לאו. ומחלוקת זו מובאת כאן, משום שבהמשך תקשה הגמרא ממשנתנו על בר פדא.

ולביאור הענין יש להבדיל בין "ולד קדשים" ל"עובר" של קדשים.

"ולד קדשים", דהיינו, כשהקדיש בהמה ריקנית, ואחרי ההקדשה נתעברה, וילדה, לא נחלקו בו בר פדא ורבי יוחנן, **472** כי ולד כזה קדוש בקדושת אמו מ"כח" קדושת האם, ודין זה הוא גזירת הכתוב. ואינו קדוש מכח קדושת פי האדם המקדיש, שהרי כשהקדיש את האם עדיין לא נוצר הולד במעי אמו.

**472.** מבואר לפי רש"י.

ולכן, אם הוא ולד של קרבן חטאת, הריהו הולך למיתה כדין "ולד חטאת", מהלכה למשה מסיני.

לדעת רבי יהודה, הולד עושה תמורה אחרי היוולדו, ולדעת חכמים אינו עושה תמורה כלל, אפילו אחרי היוולדו.

ונחלקו אימתי חלה עליו קדושה. יש אומרים ב"הווייתו", **473** בעת היוולדו. ויש אומרים שאפילו בהיותו במעי אמו.

**473.** לשון "בהווייתו" הוא, משום שכל הדין שולדות קדשים קדושים - נלמד [בכורות יד ב] ממה שכתבה התורה [דברים יב] "רק קדשיך אשר יהיו לך". רש"י.

בר פדא ורבי יוחנן נחלקו ב"עובר", ומחלוקתם היא בשני אופנים:

א. בהקדיש את העובר בלבד בהיותו במעי אמו, ולא הקדיש את האם.

ב. בהפריש חטאת מעוברת, כלומר, הקדיש בהמה מעוברת לחטאת.

בהקדיש את העובר בלבד, סובר בר פדא, שהקדושה לא חלה כלל, ואם יקריבנו לקרבן בלי להקדישו אחרי היוולדו, בהגיע הזמן שאפשר להקדישו, הרי הוא מביא חולין בעזרה. **474**

**474.** כן כתב רש"י. השפת אמת מדייק, שרש"י סובר שבכל אופן יצטרך להקדישו אחרי היוולדו, דאם לא כן, למה אינו מפרש כפשוטו שהעובר נשאר חולין.

ורבי יוחנן סובר, שהקדושה חלה תיכף בהיותו במעי אמו.

בהפריש חטאת מעוברת, סובר בר פדא שההקדשה לא חלה על העובר אלא על האם. והעובר אינו קדוש אלא מכח האם, כשאר ולדות קדשים, כמבואר. והיות והוא ולד חטאת, ילך למיתה, כדין ולד חטאת ההולך למיתה.

ורבי יוחנן סובר, שחלה על העובר קדושה בפני עצמה, הואיל והוא נחשב כבהמה אחרת. לפי שהעובר והאם הם שתי בהמות, ו"עובר לאו ירך אמו", ו"אם שיירו משוייר", ויבואר בהמשך.

ולדעתו, אם הוקדש העובר כ"אחריות" עבור האם, שאם יקרה שלא תיקרב האם, מאיזו סיבה שהיא, יבוא הולד תחתיה, חלה על העובר קדושה עצמית מכח הקדשת המקדיש, ולא מכח האם. ולפיכך, אין דינו כולד חטאת, ואינו הולך למיתה, כיון שהוא חטאת עצמו, ולא "ולד חטאת" ["ולד חטאת" לדעת רבי יוחנן הוא רק בהקדיש בהמה לחטאת, ואחר כך נתעברה, וילדה 475].

475. משמע מדברי רש"י שולד חטאת ההולך למיתה הוא רק בהקדישה ריקנית ונתעברה. וביתר ביאור: זה ברור שאם מקדישו לחטאת הוא חטאת בפני עצמו, וכן אם מקדישו לקרבן אחר-הוי קרבן אחר ואינו ולד חטאת. אלא שמשמע מהדגשת רש"י "רק בהקדיש ריקנית ונתעברה", אפילו אם לא הקדישו כלל ושיירו לחולין, לרבי יוחנן הסובר "שיירו משוייר", הוי חולין, ואינו בגדר "ולד חטאת". והקשה הגרמז"ה: למה הדין כן לרבי יוחנן, ולמה ישאר חולין ולא יהיה דינו כולד חטאת? הלא לא נחלקו רבי יוחנן ובר פדא אלא אם חלה קדושת פה אם לאו, ומעולם לא נחלק רבי יוחנן על בר פדא לומר שקדושת האם אינה חלה על הולד מ"כ האם", אלא שרבי יוחנן מוסיף ואומר שגם קדושת פה חלה על הולד. ואם כן, כשם שלבר פדא הוי הולד "ולד חטאת" ההולך למיתה מכח קדושת האם, למה לא יהיה כן לרבי יוחנן? מי מעכב בעד קדושת האם לחול על הולד?

**איתמר**, המקדיש עובר לקרבן, **בר פדא אמר: אין קדושה חלה על עוברין. ורבי יוחנן אמר: קדושה חלה על עוברין** 476.

476. עיין המחנה אפרים [הלכות מוכר דבר שלא בא לעולם] והקצות החושן והנתיבות המשפט [סימן רט] והבית מאיר [סימן מ] דנים על הסוגיא, איך יתכן להקדיש עובר, הלא עובר עדיין לא בא לעולם, ו"אין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם". ועיין עולת שלמה.

ומבאר הגמרא: **ואזדא רבי יוחנן לטעמיה**, מה שאמר רבי יוחנן שאין קדושה חלה על העוברין - הוא לשיטתו.

**דאמר רבי יוחנן: הקדיש** [גירסא אחרת: **הפריש**] **חטאת מעוברת**, כלומר, הקדיש בהמה מעוברת, לחטאת, **וילדה**, אם **רצה** - בה עצמה **מתכפר**, ואם **רצה** - **בוולדה מתכפר**, לפי ששתיהן הוקדשו לאחריות זו על זו, ובאחת יתכפר, והשניה תרעה.

הרי רבי יוחנן לשיטתו סובר שהקדושה חלה על העוברין.

ומבאר הגמרא: **וצריכא**, רבי יוחנן הוצרך להשמיענו שחלה קדושה על העוברין בשני האופנים, גם בהקדיש את העובר בלבד, וגם בהקדיש את העובר עם אמו. ואי אפשר ללמוד דין אחד מהשני.

## דף י - ב

**דאי אשמעינן בהך קמייתא**, אם היה משמיענו רק דין הראשון, יש מקום לומר: **התם הוא דאקדשיה** § **לעוברה גופיה**, בפני עצמו, הלכך חלה עליו קדושה. **אבל הכא, דאקדשיה לאימיה**, ולא הקדיש את העובר בפני עצמו, **אימא**, 477 יש לומר, **הוא בכלל אימיה לא קדוש!** הלכך הוצרך להשמיענו שקדוש.

477. גירסת השיטה מקובצת.

ומאידך, **ואי אשמעינן בתרייתא**, אם היה משמיענו רק דין השני, יש מקום לומר: **התם הוא דאקדיש לה**, את האם, **וכל דאית בה**, כל שיש בה, כולל העובר, ומתוך שירדה קדושה על האם ירדה גם על העובר. **אבל הכא, דאקדשיה ליה** לעובר בלבד, יש לומר, **כיון דליתיה אבראי**, כיון שאינו בחוץ, כלומר, שעדיין לא נולד, **לא קדיש!** הלכך **צריכא**, הוצרך להשמיענו שקדוש.

**לישנא אחרינא: אמר רבי יוחנן: הקדיש חטאת מעוברת וילדה, רצה - בה מתכפר, רצה - בוולדה מתכפר.**

ומבארין: **מאי קמשמע לן**, מה משמיענו רבי יוחנן? **אם שיירו** את הולד לקדושה אחרת ולא הקדישו בקדושת האם, כגון שהקדיש את האם לחטאת ואת העובר לעולה, ואמר "זו תהא חטאת ועוברה עולה" הרי הוא **משוייר**, והיא חטאת והולד עולה. או כגון: הקדיש את האם לחטאת והשאיר את הולד לחולין, 478 היא חטאת והולד חולין. משום **ד"עובר 479 לאו ירך אמו הוא"**, אינו אבר מאברי האם, אלא דבר בפני עצמו. ודברים אלו נשמעים ממה שאמר רבי יוחנן שהעובר נחשב לחטאת בפני עצמו ואם רצה מתכפר בו, ואינו כ"ולד חטאת" ההולך למיתה.

478. כן כתב רש"י. ומעיר החק נתן, שאינו מדויק. שהרי אפילו למאן דאמר "אם שיירו משוייר", הוא דוקא כשהקדיש מקודם את הולד ואחר כך את האם, כמבואר בתוס' על פי דברי המשנה לקמן [כה א], וכן כתבו שם רש"י ותוס'. 479. כן היא הגירסא לקמן [יט א], וכן משמע ברש"י וברבינו גרשום.

ואילו בר פדא חולק, וסובר שהעובר לא נחשב בפני עצמו, ואם הקדיש את האם ו"שיירו" את הולד לקדושה אחרת "אינו משוייר", ואם היא חטאת דין הולד למיתה. וכן אם השאיר את הולד להשאר חולין, לא אמר כלום, וקדוש בקדושת האם מכח האם. ואימתי יוקדש בקדושת האם? למאן דאמר ולד קדשים קדושים במעי אמן הרי הוא קדוש מיד. ולמאן דאמר ולד קדשים קדושים בהיולדם, הרי הוא קדוש בהיולדו 480.

480. כן כתב רש"י.



ודנה הגמרא: **ותרתי למה לי**, למה הוצרך רבי יוחנן להשמיענו זאת במאמר שני בהקדיש בהמה מעוברת, הלא כבר השמיענו במאמר הראשון, שאמר: קדושה חלה על העוברין. מוכח שהבהמה חשובה בפני עצמה והעובר בפני עצמו 481?

481. כן כתב רש"י. הגר"ז מדייק מלשון רש"י, שחולק על תוסי' [ד"ה ואזדא], וסובר ששני הדינים תלויים זה בזה. כלומר, הדין ש"קדושה חלה על העוברין" מקורו הוא משום שהוא יצור בפני עצמו, והלכך אפשר לשיירו. וכדברים אלו כתב הקדשי דוד. והגר"ז מוסיף ביאור, על פי תוס' בבבא קמא [מז ב] שהא ד"עובר ירך אמור" אינו דין שוה בכל התורה כולה, ויכול להיות שביחס לדינים מסויימים הוי כירך אמו וביחס לדינים אחרים אינו כירך אמו. וכל הדיון כאן בסוגייתנו הוא ביחס להקדשה אם הוי כיצור בפני עצמו, ואפשר לשיירו, וממילא אפשר להקדישו, וכן להיפך אם אפשר להקדישו ממילא אפשר לשיירו.

**צריכא**, הוצרך להשמיענו! **דאי** 482 **אמר** רק את המאמר השני: **הפריש חטאת**, הוה **אמינא**, היינו אומרים: **התם הוא דאמר רבי יוחנן: רצה בוולדה מתכפר**, משום **דאימיה חזיא לגופה**, האם ראויה להיקדש היא עצמה, ומגו **דנחתא קדושה לאימיה לגופה**, ומתוך שירדה [חלה] הקדושה על עצמה, **נחתא נמי**, יורדת גם **קדושה לולד**.

482. גירסת השיטה מקובצת.

**אבל הכא**, במאמרו הראשון, **כיון דאימיה לא קדשה**, אינו מקדישה כלל, **אלא ולד**, **אימא**, יש לומר, **לא תיחות קדושה לגופיה** בפני עצמו. הלכך **קמשמע לן** רבי יוחנן, **הדא דהכא**, לדין זה, **דאף על גב דאימיה לא קדשה**, בכל זאת - **ולד קדיש לגופיה**.

**ואי איתמר בהא**, אם היה משמיענו רק מאמרו הראשון, יש לומר, רק בהקדיש את העובר בפני עצמו חלה הקדושה, **משום דקא מפיק** [מפרש בפיו] **קדושה על הולד**. **אבל ההיא**, במאמרו השני, **דלא מפיק קדושה אלא על אימיה דולד**, שאינו מפרש בפיו קדושה על הולד, **אימא**, יש לומר **ולד לא מקדיש כלל!** הלכך, משמיענו רבי יוחנן שחלה עליו קדושת חטאת, ושניהם הוקדשו לחטאת לאחריות.

ולפיכך: **צריכי**, הוצרך לומר שני המאמרים.

ומספרת הגמרא: **יתיב**, ישב **רבי זירא וקאמר להא שמעתא**.

**איתיביה רבי ירמיה לרבי זירא**, הביא משנה להקשות על בר פדא, ממה ששנינו [כד ב]: **כיצד מערימין** 483 **על הבכור**, שאם היתה בהמתו מבכרת [מעוברת, בולד ראשון] ורוצה להפקיע מלתתו לכהן, כיצד יעשה?

483. תחבולת ההיתר תקרא "הערמה", ושאינו להיתר תקרא "מרמה". פירוש המשנה להרמב"ם.

**המבכרת שהיתה מעוברת, אומר "מה שבמעיה של זו הרי הוא עולה".** ואם **ילדה זכר, הרי הוא 484 עולה**, ומקריבו לעולה, כי קדמה לחול קדושת קרבן עולה לפני קדושת בכור, שאיננה חלה כי אם בצאתו מרחם אמו. וכיון שכבר הוקדש לעולה בהיותו עובר, שוב לא תחול עליו קדושת בכורה בצאתו ממעי אמו. **485 אלמא**, הרי מוכח, שקדוש עובר, וקשה על בר פדא?

**484.** גירסת רש"י. ועיין שם הגירסא במשנה. **485.** כן מפרש רש"י. והקשה הגרי"ז, הרי אפילו בהיות האם פסולי המוקדשין, ופדאווה, וילדה בכור, פטור מן הבכורה, אף על פי שבלי ספק הולד הוא חולקן גמור, כמבואר בבכורות [יד א]. ואם כן, למה הוצרך רש"י לפרש שקדושת עולה מפקיעה בצורה חיובית קדושת בכור לקדושה אחרת? ומחדש [וכן מאריך בספרו על הרמב"ם דף נד א], שבבכור לא קשורה מצות הנתינה עם עצם קדושת בכור, ואף על פי שאין עליו קדושת בכור, עדיין יתכן חיוב נתינה לכהן [עייין שם האופנים והוכחותיו]. הלכך, כיון שכאן רוצה להערים אפילו מלתתו לכהן, ו"רוצה ליהנות בו הוא עצמו", כלשון רש"י, לכן צריך לשנותו לקדושה אחרת. ובדרך זו יתורץ גם המשך הגמרא, שרבי ירמיה מקשה: ומי אלימא קדושת דמים לאפקועי מידי בכורה?! ולכאורה קשה: מה צריך להפקעה, תיפוק ליה משום שקדושת בכור לא חלה? [ועיין שם הוכחותיו]. אך לפי דברים האלו מבואר, כי אם משום שאין קדושת בכור חלה עליו, עדיין לא נפטר מנתינה לכהן. הלכך דנה הגמרא בהקדישו לקדושת דמים אם נפטר אפילו ממצות נתינה לכהן.

**אמר ליה רבי זירא לרבי ירמיה: אכן, קדושת הגוף אינו יכול להקדיש, אלא כי תניא ההיא, במה נשנית המשנה ההיא, בקדושת דמים, שמקדישו כדי שימכרנו בלא מום, ויביא בדמיו עולה. 486** וקדושת דמים יכול להחיל על כל דבר, גם על עובר. וקדושה זו מפקעת מן הבכורה, **487** כמו שיבואר.

**486.** כן מפרש רש"י. וימכרנה, ולא חלה עליו קדושת עולה. ומבואר, שאינו סובר כדברי התוס' [ד"ה כי תניא] שנחתה לה קדושת הגוף "מגו" דנחתא קדושת דמים. ובתוס' מבואר שסברתם לקוחה ממה שאמרה הגמרא לקמן [יא ב] "מגו דנחתא ליה קדושת דמים - נחתא ליה קדושת הגוף". ולכאורה קשה על רש"י, איך חולק על סברא זו? ומבאר הגרי"ז, שרש"י סובר שאינו דומה. כי שם דנה הגמרא בשעת ההקדשה, ועל כן יתכן לומר שהקדושה נחתה גם לקדושת הגוף, כשם שלדעת כמה תנאים פשטה מהאבר על כולו. אבל כאן, בשעת ההקדשה בקדושת פה אי אפשר שתחול קדושת דמים, לבר פדא הסובר שאין קדושת פה חלה על העובר, אלא שרצו לומר שאחר כך תתפשט הקדושה, על כך סובר רש"י שאי אפשר להתפשט [ודברי הגרי"ז יבוארו היטב עם המבואר בהערה בשם תוס' בשיטה מקובצת]. ויש להטעים דברי הגרי"ז, על פי המבואר באחרונים, שדין התפשטות הקדושה אין פירושו שהקדושה מתפשטת, אלא שמעשה ההקדשה מתפשט, כלומר, עצם חלות הקדושה החלה על ידי קדושת פה מתפשטת [כאומר: דברי פיו התרחבו]. הלכך, היות ובמעשה ההקדשה אינו יכול להחיל יותר מקדושת דמים, אי אפשר שתחול קדושת הגוף. **487.** מפשטות לשון רש"י משמע, שהקדיש את העובר קדושת דמים. ובפירוש רבינו גרשום מבואר כן במפורש: וכן בהמשך הגמרא לגבי גיזה ועבודה. אבל בשיטה מקובצת מביא גירסא אחרת או לישנא אחרינא, ולפיה הקדיש את האם בקדושת דמים.

ומתורץ, שעד כאן לא אמר בר פדא שאין קדושה חלה על העובר אלא בקדושת הגוף, אבל קדושת דמים חלה על העובר.

ומקשה רבי ירמיה: מי אלימי, וכי יש ב"כח" של קדושת דמים דקא מפקעא ליה מן הבכורה?! ולמה לא תחול קדושת בכור בצאתו מן הרחם?

**אמר ליה רבי זירא: אין! אכן, קדושת דמים מפקיעה מן הבכורה.**

**והתנו,** כמו ששנינו [בכורות יד א]: **כל הקדשים שקדם מום קבוע להקדישן,** שהקדיש אותם בהיותם בעלי מום בקדושת דמים, **ונפדו, חייבין בבכורה,** אם הן נקבות וילדו בכור אחר פדיון, **וכן חייבין במתנות,** לתת את הזרוע לחיים והקיבה לכהן. ואף על פי שמוקדשין פטורים מן בכורה ומתנות, ואפילו פסולי המוקדשין [שהוקדשו בהיותם תמימים ואחר כך נפל בהם מום] פטורים, מכל מקום, אם קדם מום להקדישן ונפדו, חייבים כחולין גמור.

ונדייק: **טעמא,** כל הטעם שחייבים הוא, משום **דנפדו** 488 ופקעה מהם אפילו קדושת הדמים, **הא לא נפדו, פטורין** מן הבכורה, הואיל והוקדשו קדושת דמים, שהרי כשהוקדשו בהיותם בעלי מומין לא הוקדשו אלא לדמיהן.

488. גירסת השיטה מקובצת.

**אלמא, מוכח, דאלימא קדושת דמים דמפקע ליה מבכורה.**

**איתיביה** רבי ירמיה ממה ששנינו בברייתא: **האומר "מה שבמעיה של זו תהא עולה", מותרת האם בגיזה,** ואינה כשאר מוקדשין האסורים בגיזה, מפני שהאם לא הוקדשה, **ואסורה בעבודה, משום כחוש עובר שבה,** שעבודת האם מכחישה את העובר. 489

489. הקשה הגרי"ז: למה אמרה הברייתא משום כחש עובר, דהיינו שהעבודה באם גורמת הכחשת העובר, ולמה לא אמרה בפשטות: מפני שגם העובר עושה את העבודה, כשם שאמרה הגמרא [בבא קמא מז א] "היא וולדה נגחו", דמשמע שהולד נוגח עם האם, הכי נמי הולד עובד עם האם? ועיין שם מה שתירץ.

הרי שהעובר קדוש, וקשה על בר פדא?

**אמר ליה רבי זירא: הא נמי,** גם ברייתא זו מדברת, כשהוקדש קדושת דמים.

ומקשה רבי ירמיה: **ומי אלימא,** וכי יש בכח של קדושת דמים, **דאסרה** 490 **לה בגיזה ועבודה!?** כלומר, וכי יש איסור גיזה ועבודה על העובר כשהוקדש קדושת דמים בלבד, ולמה אסורה האם בגלל כחוש עובר?

490. גירסת השיטה מקובצת.

**אמר ליה רבי זירא: אין! אכן, הקדוש בקדושת דמים אסור בגיזה ועבודה.**

**והתנן**, וכן שנינו באותה משנה: כל הקדשים שקדם מום קבוע להקדישן ונפדו, **יוצאין לחולין** לגמרי, אפילו **ליגזז וליעבד**. כי לאחר שנפדו הרי הם כחולין גמורים, הואיל ומעולם לא נתקדשו קדושת הגוף, שהרי בתחילת הקדשתן, בהיותם בעלי מום, לא הוקדשו אלא לדמיהן.

ומדייק רבי זירא: **טעמא**, כל הטעם שמותרים בגיזה ועבודה הוא, משום **דנפדו**, ופקעה מהם קדושת הדמים, **הא קודם שנפדו**, ויש עליהם קדושת דמים **אסורין בעב ודה**.

**אלמא**, הרי מוכח, שקדושת דמים אסרה <sup>491</sup> ליה בעבודה.

<sup>491</sup>. גירסת הגאון יעב"ץ.

**איתיביה** רבי ירמיה לרבי זירא ממה ששנינו במשנתנו: **אין ממירין לא אברין בעוברין, ולא עוברין באברין**, ולא עוברין ואברים בשלימים, ולא שלימים בהן. <sup>492</sup>

<sup>492</sup>. על פי רש"י וכפי שפירשו הגר"א.

ומדייק רבי זירא: רק **אמורי הוא דלא מימר**, תמורה אינה נתפסת מן העוברין על השלימין, משום שבתמורה נאמר "בהמה בבהמה" ועובר לא נקרא "בהמה". <sup>493</sup> **הא מיקדש קדשי**, קדושה חלה על העוברין. כי אם היא לא חלה כלל, מה הוצרך התנא להשמיענו שתמורה בשלימין לא נתפסת מעוברין, פשיטא! הלא העוברין לא קדשי כלל, ומאיזה קדושה תיתפס בהם תמורה, וקשה על בר פדא!

<sup>493</sup>. כמבואר בהערה לעיל.

**אמר ליה** רבי זירא לרבי ירמיה: המשנה אינה מדברת בהקדיש את העובר, אלא **בולדי קדשים**, בבהמת קדשים שהתעברה אחרי הקדשתה, או בהקדיש בהמה מעוברת, **דקדישי** <sup>494</sup> **וקיימי**, וקדושת הולד היא מכח האם ולא משום הקדשת פי המקדיש, כיון שאין קדושת פה חלה על העוברין -

<sup>494</sup>. בשיטה מקובצת משמיט מלת "הוא".

ועל עוברין אלו אמרה המשנה, שאף על פי שהן קדושים במעי אמן <sup>495</sup> - אין ממירין עליהם, משום שאינם נקראים "בהמה".

<sup>495</sup>. ומעיר הגר"מ"ה, שתירוץ זה הוא רק למאן דאמר "במעי אמן הן קדושינן", דאילו למאן דאמר "בהווייתן", עדיין לא קדשי ואין ממירין עליהן.

ומקשה רבי ירמיה 496: **אי**, אם אכן מדובר ב**ולד קדשים**, יש לדייק: דוקא **במע**  
**אמן הוא דלא עבדין תמורה** 497, כמבואר, משום דבמע אמן אינם נקראים  
"בבהמה", **הא אבראי**, ואילו כשהם בחוץ, דהיינו, אחר שנולדו - **עבדין**  
**תמורה** 498!?

496. מגירסת השיטה מקובצת [אות יט] משמע שכל זה הוא מוויכוח רבי ירמיה ורבי  
זירא. 497. גירסת השיטה מקובצת. 498. כתב הגר"א שלפי פירוש רש"י שהדיון הוא ממה שכתבה  
המשנה "ולא שלימין בהן" מבוארת היטב קושית הגמרא.

איך יתכן לומר כן, **והא תנן**, הרי שנינו במשנה הבאה: **אין הולד עושה תמורה**.  
ובשלמא אם מדובר בעובר הקדוש בקדושת פה וקדוש קדושה עצמאית ולא מחמת היותו  
ולד, הלכך ממירין בו מאבראי, ואין ממירין בו בהיותו במעי אמו -

אבל אם מדובר בולד מה הוצרכה המשנה לומר שאין ממירין בו מטעם היותו במעי אמו,  
הרי אפילו מאבראי - אין ממירין בו 499?

499. על פי השיטה מקובצת, ויתכן שגרס כן בדברי הגמרא.

ומתרץ רבי זירא: אמנם מדובר בולדות קדשים, **והא מני**, ומשנתו של מי היא, **רבי**  
**יהודה היא, דאמר במשנה הבאה: הולד עושה תמורה**, אחרי יציאתו ממעי אמו,  
הלכך, משמיעה לנו המשנה שכל זמן היותו במעי אמו - אינו עושה תמורה.

רבי ירמיה בא להוכיח שאי אפשר להעמיד את משנתנו שהתנא קמא הוא רבי יהודה.  
ומתשובת רבי יוסי בסיפא של המשנה, מוכח שהתנא של הרישא אינו רבי יהודה.

כי רבי יוסי טוען, כשם שבתחילת הקדושה, אם הקדיש רגל לעולה, מתפשטת הקדושה  
על פני כולה, כן בתמורה. ובכך בא להוכיח שממירין אברין בשלמים. ולא יזה בר פלוגתא  
טוען כן? אם תמצי לומר שהוא רבי יהודה, איזה הוכחה מביא מתחילת הקדושה? הרי  
רבי יהודה חולק עליו גם בתחילת הקדושה, וסובר שהאומר "רגלה של זו עולה" אין  
הקדושה מתפשטת על כל הבהמה, 500 כמו שיבואר [יא ב]. ובהכרח, שהתנא קמא של  
המשנה אינו רבי יהודה.

500. ומבואר בהערה, ושם מבואר שהתנא קמא הוא רבי שמעון.

**אי**, אם כדברך שהתנא של המשנה הוא **רבי יהודה**, יש לדייק, הרי התנא קמא אומר:  
**תמורה הוא דלא עבדי אברין**, 501 ולא מתפשטת קדושת התמורה מן האבר על כל  
הבהמה וממילא לא חלה כלל, **הא מקדש**, בתחילת הקדושה, **קדשי**, מתפשטת  
הקדושה מהרגל על כל הבהמה, ורבי יהודה ודאי אינו סובר כן, **הא אמר רבי יהודה:**  
**אברין לא קדשי**, כלומר, קדושת האבר לא מתפשטת על כל הבהמה -

501. גירסת השיטה מקובצת.

ואיך אפשר לומר שהתנא קמא הוא רבי יהודה?

**אמר ליה** 502 רבי זירא לרבי ירמיה: אכן! תנא קמא של המשנה הוא רבי יהודה, אלא היות ואפילו רבי יהודה מודה שאם הקדיש אבר שהנשמה תלויה בו פשטה הקדושה על כל הבהמה, אם כן, **הכא במאי עסקינן**, במה מדברת המשנה, **באבר שהנשמה תלויה בו**. והקדושה מתפשטת על כולה! וכל זה בתחילת הקדושה, אבל דין תמורה שונה, ואין ממירין באיברין ולא איברין בשלימין, משום שבתמורה נאמר "בהמה בבהמה", ואיברין אינם נקראים בהמה 503.

502. גירסת השיטה מקובצת. 503. סיכום פירוש המשנה, לפי אוקימתת רבי זירא אליבא דבר פדא: א. תנא קמא של המשנה הוא רבי יהודה. ב. עוברין, היינו ולדות קדשים, ואינם עושין תמורה במעי אמן, ואילו בחוץ עושין תמורה. ג. אברים, היינו אבר שהנשמה תלויה בו, ובתחילת קדושה מתפשטת על כולה, אבל תמורה אינם עושין, ולא ממירין אותן בשלימים. והטעם שאין ממירין עוברין ואברין, משום שאינם נקראים "בהמה בבהמה".

**איתיביה** רבי ירמיה לרבי זירא ממה ששנינו במשנה לקמן [טז ב]: חומר בקדשים מבתמורה. **ומקדישין אברין ועוברין, אבל לא ממירין**.

הרי שמקדישין עוברין, וקשה לבר פדא! 504

504. העולת שלמה מפלפל למה לא תירצה הגמרא שהקדישו בקדושת דמים? והאמת, שבשיטה מקובצת מביא גירסא [או לשון] אחרת, שרבי זירא אכן תירץ כן שהקדישו לדמי. והקשה לו רבי ירמיה: לדבריד, גם לגבי אברין מדובר שהקדישו לדמיו. וכל הטעם שהאבר קדוש [כך נראה לפרש, וכנראה יש בשיטה טעות סופר] הוא רק משום שהוקדש בקדושת דמים, ואילו קדושת הגוף לא חלה על האבר עצמו, ואיך יתכן לומר כן, הלא לכולי עלמא [אפילו לרבי יהודה] חלה קדושת הגוף על האבר? וחוזר בו רבי זירא ומתיר: אלא, בולדי קדשים.

ומתיר רבי זירא: **הכא נמי**, גם משנה זו אינה מדברת במקדיש את העובר, אלא **בולדי קדשים**, כמבואר, בולדות שקדושתן היא מכח קדושת האם.

ותמה רבי ירמיה: **אי**, אם מדובר **בולדי קדשים**, **מאי**, מה פירוש "מקדישין"? וכי מקדישין אותם בקדושת הפה, **הא קדישי וקיימי**, הרי קדושתן באה מאיליה!?

## דף יא - א

ומתיר רבי זירא: **הכי קאמר**, כן תתפרש [או תיגרס] המשנה אליבא דבר פדא: **מקדישין איברין**, והיות ונתפשטה הקדושה בכל הבהמה, הלכך, **וממירין בהן** באותה בהמה. **אבל לא ממירין אברים בהן**, בשלמין. כלומר, המקדיש אברין

ממירין בהם. מפני שנתפשטה הקדושה בכל הבהמה, נמצא שממיר בשלימין, אבל אין ממירין אברין בשלמין, כמבואר, שאין ממירין איברים [שלא כדברי רבי יוסי] -

נמצא שלגבי אברין ישנו חומר בתחלת הקדושה, שהמקדיש אבר מתפשטת הקדושה בכולה, ואילו בתמורה - אין ממירין.

ולגבי עוברין מתפרשת המשנה: **ועוברים שקדשו במעי אמן** מחמת קדושת אמם, כגון: ולדות קדשים, אף על פי שהן ודאי קדושין, מכל מקום - **אין ממירין בהמה בהן**, כל זמן שהן במעי אמן. והוא שיטת רבי יהודה הסובר שאין ממירין בולדות קדשים אלא מאבראי אחרי לידתם.

ומה שהמשנה אומרת "אין ממירין בהן" - אינו מוסב על "חומר בקדשים מבתמורה", כי הלא אי אפשר לומר "אבל לגבי תחילת הקדושה יש להם חומר שמקדישין אותן", שהרי אין שום צורך להקדישן, כקושית רבי ירמיה "הלא קדישי וקיימי" - אלא, מפני שלגבי אברין אמרה המשנה שממירין בהן [וכמבואר, שבאברין שפיר יש חומר בקדושה מבתמורה], הלכך מדגישה המשנה ואומרת שאין ממירין בעוברין, כדי שלא נטעה לומר שגם בעוברין ממירין 505.

505. עיין בתוס'. ובהגהות הגר"א וברש"ש מעירים שרש"י כתב כן כדי לתרץ קושית תוס'.

ומקשה רבי ירמיה: **אי** 506 אם כדבריד, שהמשנה מדברת **בולדי קדשים**, יש לדייק: **במעי אמן הוא דלא עבדי תמורה, הא אבראי**, בהיותם בחוץ, לאחר לידתן, **עבדי**, ממירין בהן.

506. גירסת השיטה מקובצת והב"ח.

ואיך אפשר לומר כן? **והא תנן: אין הולד עושה תמורה!**

ומתרץ רבי זירא: **הא נמי**, גם משנה זו, **רבי יהודה היא, שאמר הולד עושה תמורה.**

ומקשה רבי ירמיה: **אי רבי יהודה, אברין מי קדשי?!** למה אמרה המשנה ההיא שבתחילת קדושה נתפשטה מהאבר על כולה, הא לרבי יהודה לית ליה, אינו סובר [כרבי יוסי ורבי שמעון], **שהאומר "רגלה של זו עולה" - כולה עולה**, כמבואר לעיל?

**אמר ליה רבי זירא:** לעולם רבי יהודה היא, **והכא במאי עסקינן בדבר** 507 **שהנשמה תלויה בו**, כמבואר לעיל 508.

507. גירסת השיטה מקובצת. 508. סיכום פירוש המשנה ההיא, לפי אוקימתת רבי זירא אליבא דבר פדא: א. התנא של המשנה הוא רבי יהודה. ב. עוברין - היינו ולדות, ואין עושין תמורה במעי אמן, ואילו

בחוף עושין תמורה. ג. איברים - היינו אבר שהנשמה תלויה בו. ופירוש המשנה הוא, חומר בתחילת הקדושה מבתמורה **באברין בלבד**, שבתחילת הקדושה נתפשטה הקדושה, הלכך ממירין בו, ואילו איברין אין ממירין בשלמין. ולגבי עוברין - דהיינו ולדות, לא שנתה המשנה כלל חומר בתחילת הקדושה מבתמורה, אלא המשנה משמיעתנו שאין ממירין בולדות בהיותן במעי אמן.

ומבררת הגמרא: **לימא כתנאי**, האם נאמר שמחלוקת בר פדא ורבי יוחנן היא מחלוקת תנאים?

שנינו בברייתא: **השוחט את החטאת, ומצא בה בן ארבע חדשים חי** 509 -

509. פירוש: זמן עיבורה של בהמה דקה הוא חמשה חדשים ואז "כלו לו חדשיו", ואילו בהיותו בן ארבעה חדשים עדיין לא כלו לו חדשיו. ובתוס' ד"ה ומצא יבואר.

**קתני חדא**, ברייתא אחת קובעת את דינו של אותו וולד לחטאת גמורה לכל הלכותיה, כגון: **אינה נאכלת אלא לזכרי כהונה, ואינה נאכלת אלא לפנים מן הקלעים** [מקום אכילת חטאת בעזרה] **ואינה נאכלת אלא ליום ולילה** 510 **אחד**.

510. גירסת השיטה מקובצת.

**ותנא אידך**, ואילו ברייתא שניה קובעת את הלכותיה כחולין גמורים 511. כגון: **נאכלת לכל אדם, ונאכלת בכל מקום, ונאכלת לעולם** 512.

511. עיין רש"י [כ"ה ב ד"ה ותנא בתרא]. ומה שהשיטה מקובצת כאן אות ט גריס "בעזרה" - הוא כנראה טעות הדפוס. 512. גירסת השיטה מקובצת והגר"א.

המקשן סבר, שאי אפשר להעמיד את הברייתות במפריש חטאת ריקנית ונתעברה דהיינו ב"ולד", מפני שאותה נקבה שנולדה ודאי נתקדשה מ"כח" האם ולא מכח קדושת פה, שהרי בשעת ההקדשה עדיין לא נוצרה במעי אמה. ועוד סובר המקשן ש"ולדות קדשים בהווייתן הן קדושים", כלומר, בשעת לידתן חלה עליו קדושה ולא מקודם לכן, ואילו ולד זה [כלומר, נקבה זו] לא נולד, אלא הוציאוהו חי אחרי שחיטת אמו -

ומוכרח לומר, שמדובר במפריש חטאת מעוברת. לפיכך, מקשה: **מאי לאו תנאי היא** האם לא נחלקו במחלוקת זו? **דמר**, התנא של הברייתא הראשונה, **סבר: קדושה חלה על העוברין**, 513 כדברי רבי יוחנן, וקדושתן היא מכח קדושת פה המקדיש, משעת הקדשתן [ולא כוולדות קדשים הקדושין בלידתן - "בהווייתן"]. הלכך: קדוש ולד זה בכל קדושת חטאת לכל הלכותיה 514 - **ומר**, והתנא של הברייתא השניה, **סבר: אין קדושה חלה על עוברין**, כדברי בר פדא, וקדושתן היא רק מכח אמו, וקדושה זו חלה "בהווייתן" 515 בשעת לידתו, כשאר ולדות קדשים. הלכך: כיון שולד זה לא נולד, אלא הוציאוהו חי אחר שחיטת אמו - לא הספיק להתקדש, והוא חולין גמור.



513. ויש להעיר: לפי דברי **התוס'** [א ד"ה ואזדא] אין הלשון כאן כל כך מדוייקת, והיה לה לגמרא לומר "שיירו משוירי", וכמו שכתבה הגמרא לקמן [כה ב]. ולפי דברי הגרי"ז שלדעת רש"י הא בהא תליא אתי שפיר. 514. המפרשים מקשים: אף אם נעמיד את הברייתא שהוא משום קדושה החלה על העובר, מכל מקום, הרי כתבו רש"י ותוס' בתחילת הסוגיא שהחטאת השניה תרעה עד שתסתאב כדן שתי חטאות שהופרשו לאחריות, ואם כן, למה יהיה דינו להיקרב חטאת? עיין בעולת שלמה, ובקהלות יעקב [סימן ה.]. 515. כתב רש"י: להכי נקט "חי" [המפרשים לא ביארו כוונתו. והנראה לבאר, שלכאורה גם במת יתכן להבחין בין אם יש עליו קדושה לאין עליו קדושה, כגון: לענין היתר אכילה] משום דבחי יש חידוש גדול, שאף על פי שהוא חי, ויתכן לומר ששחיטת אמו ויציאתו לאויר העולם הוא "הווייתן", ולתנא של הברייתא השניה יוקדש מכח אמו כשאר ולדות קדשים. קמשמע לן, שאינו כן, הואיל ועדיין לא כלו לו חדשיו, אינו בגדר "הווייתו". הלחם משנה סובר בדעת רש"י שהוא חולק על תוס' ד"ה ומצא, ויבואר שם.

ודחינן: לא! הברייתות לא מדברות כלל במפריש בהמה מעוברת [ובמפריש בהמה מעוברת, נחלקו בר פדא ורבי יוחנן].

אלא, בולדות קדשים, כלומר, במקדיש חטאת ונתעברה, ושחטו את האם ומצאו בתוכה בן ארבעה חי. והני תנאי בהא קא מיפלגי, שני תנאי הברייתות נחלקו במחלוקת זו: דמר, התנא של הברייתא השניה, 516 סבר: וולדות קדשים בהווייתן הן קדושים, קדושתם הבאה מכח האם איננה אלא משעת לידתן, והיות שכן ארבעה לא נולד, הלכך: דינו כחולין לכל הלכותיו - ומר, והתנא של הברייתא הראשונה, סבר: ולדות קדשים במעי אמן הן קדושים מעת יצירתם במעי אמן, הלכך: נתקדש בקדושת חטאת לכל הלכותיה.

516. גירסת הצאן קדשים ברש"י וראה גירסת החק נתן, וכן הוא בשיטה מקובצת.

ואיבעית אימא, ואם תרצה, נעמיד שתי הברייתות, שאינן שתי דעות של שני תנאים, אלא חד תנא הוא -

אלא, שהן מדברות בשני אופנים: חדא מהלין מתנייתא. אחת מאלו הברייתות, והיא השניה 517 - מדברת במקדיש בהמה ריקנית, ואחר כך נתעברה, והולד לא נתקדש בקדושת פה, כמבואר, אלא מחמת קדושת האם כשאר ולדות קדשים, וכיון שהתנא [שהוא גם התנא של הברייתא הראשונה] סובר: ולדות קדשים בהווייתן הן קדושים, והוא לא נולד, הלכך: אינו קדוש, ודינו כחולין.

517. בגמרא נאמר בלשון סתמית "וחדא מהלין מתנייתא". אלא שרש"י מפרש כן, כמבואר בפנים. השיטה מקובצת מביא גירסא אחרת בשם התוס': קמייתא בהפריש ריקנית ובתרייתא שהקדיש מעוברת. ולפי אותה גירסא מתפרשת הברייתא הראשונה בולד, למאן דאמר "ממעי אמן קדושין" הלכך היא קדושה בקדושת חטאת, ואילו השניה בהקדישה מעוברת, ולא חלה קדושה כלל על העובר כבר פדא! והקשו התוס', ומה הועילו בתירוץ זה, הלא גם לבר פדא הריהו קדוש מכח קדושת האם, ולמה אמרה הברייתא השניה שהוא חולין גמור? ותירצו, שלבר פדא בודאי אינו קדוש מכח קדושת האם אלא בהווייתן. ומבאר "ותדע! דאטו מי אלים קדושת אימיה להקדיש דבר שאין קדושה חלה עליה! אלא ודאי אינו מועיל אלא שיהיה קדוש כשילד". והיא שיטה חדשה, ורש"י אינו סובר כן [עיין לעיל י ב סוף ד"ה לעוברת]. וצריכה עיון גדול: איך יבואר לפי שיטה זו תירוץ רבי זירא לעיל "בולדי קדשים"? ולפי

דרך זו מתורצת קושיה אחרת, שלכאורה לדברי רש"י ששתי הברייתות כרבי יוחנן - קשה על בר פדא. **השפת אמת** מדייק כן מלשון בר פדא "אין קדושה חלה על העוברין", משמע שבשום אופן, אף בולדות, לא חלה קדושה כל זמן היותם עוברים.

**וחדא מינהון**, ואחת מאלו הברייתות, והיא הראשונה, מדברת, **שהקדישה** כשהיא **מעוברת**, והתנא סובר כרבי יוחנן שקדושה חלה על העובר, תיכף משעת ההקדשה עוד בהיותו במעי אמו. הלכך, נתקדש הולד לחטאת, ודינו כחטאת.

הגמרא מביאה משנה בפרק הבא [יז א] כפי שהיא מבוארת בברייתא, להקשות על דברי בר פדא 518.

518. הביאור כאן הוא על פי רש"י כאן בתוספת פירושו בכמה מקומות המצויינים במסורת הש"ס.

כל פסולי הקרבה, כגון: רובע ונרבע, מוקצה ונעבד, אתנן ומחיר, אם הקדישו אותם - חלה עליהם קדושת הגוף, ואינם נפדים עד שיפול בהם מום קבוע, ולאחר שנפדו - אסורים בגיזה ועבודה, כדין פסולי המוקדשין.

אבל, בחמשה פסולי הקרבה סובר רבי אליעזר שלא חלה עליהן קדושת הגוף כלל, אלא קדושת דמים בלבד, כאילו הקדיש עץ [דיקלא בעלמא], ונפדין בלא מום. ומותרין בגיזה ועבודה אחר פדיונם. והוא דורש כן מדרשות הכתובים, ויבואר במקומו.

ואלו הם: א. כלאים - כגון: הנולד מתיש ורחל. ב. טריפה - כגון: ניקבה הריאה. ג. יוצא דופן - שיצא דרך הדופן שנחתכה האם, ולא נולד דרך הרחם. ד. טומטום - שאין ניכרים בו לא סימני זכר ולא סימני נקבה. אנדרוגינוס - שיש לו סימני זכר וסימני נקבה.

**תנן**, שנינו במשנה: **רבי אליעזר אומר: כלאים וטריפה ויוצא דופן טומטום ואנדרוגינוס - לא קדושין ולא מקדישין**. ומה שאמר "ולא מקדישין" טעון בירור:

**ואמר שמואל** לפרש את דבריו: מה שאמר "**לא קדושין**" - היינו **בתמורה**, שאם הם חולין והמירן בבהמת קדשים לא נתפסה התמורה. והחידוש הוא: אף על פי שתמורה נתפסת אפילו על בעל מום קבוע, מכל מקום, על אלו לא חלה תמורה. וכל שכן שאם הקדישם בתחילת קדושה - אינם קדושים קדושת הגוף אלא קדושת דמים בלבד, כמבואר.

ומה שאמר "**ולא מקדישין**" - היינו: **לעשות תמורה**, שאם הם קדושים [ובהמשך יבואר איך יתכן שיהיו קדושים] והמיר בהמת חולין בהן - לא נתפסת התמורה.

**ותניא**, שנינו בברייתא: **אמר רבי 519 מאיר: מאחר שהם עצמן אינן קדושין - היאך מקדישין**, כלומר, הרי הן כעץ בעלמא, ואין בהם שום קדושת הגוף, מהיכן יתפס מהן תמורה, ולמה הוצרך לומר שאין מתפיסין עליהן?

**519.** השיטה מקובצת גרס: רבי. וכנראה טעמו, משום שלא מסתבר שרבי מאיר בר פלוגתא דרבי יהודה  
יעמיד דברי רבי אליעזר בשיטת רבי יהודה.

ומתוך: **אי אתה מוצא**, שיהיו הם קדושים, **אלא במקדיש בהמה** קדושת הגוף,  
**ואחר כך נטרפה**, ועל ידי שנטרפה - לא ירדה ממנה קדושתה. ובאופן זה הוצרך  
להשמיענו שאין מתפיסין בה חולין, אף על פי שהיא קדושה.

וכן, **במקדיש ולד** במעי אמו, ונתפסה עליו קדושת הגוף, **ויצא דרך דופן**, ובאופן זה  
הוצרך להשמיענו שאין מתפיסין בו חולין, אף על פי שהוא קדוש **520**.

**520.** ובהמשך יבואר לפי גירסא זו גם לגבי כלאים וטומטום ואנדרוגינוס.

ומסיימת הגמרא קושייתה: **אלמא**, מדברי רבי מאיר האומר, שאם הקדיש את הולד  
הרי הוא קדוש קדושת גוף, מוכח, **שקדיש ולד** **521** -

**521.** ואין לתרץ שהקדישו קדושת דמים, כמו שתירץ רבי זירא לעיל, שהרי על קדושת דמים ודאי לא  
נתפסת תמורה. **רש"י**. וכן אין לתרץ שמדובר בולדות קדשים, שהרי רבי מאיר דייק בלשונו ואמר  
"במקדיש ולד", ואילו בהמשך לגבי טומטום וכלאים אמר "ולדי קדשים". ולפי השיטה מקובצת הנ"ל  
מבואר היטב.

וקשה על בר פדא?

ומתרצינן: **אמרי**, נאמר כן: אכן, ראייה מוכחת היא, **ובתם במעי תמימה** - **אפילו**  
**בר פדא מודי דקדיש** -

**לא נחלקו** בר פדא ורבי יוחנן, **אלא בתם במעי בעלת מום**. ובאיזה סברה נחלקו?

**בר פדא סבר: כיון שאימיה לא מיקדשא** **522** קדושת הגוף, הוא נמי לא  
**קדיש** קדושת הגוף, אף על פי שהוא תם.

**522.** גירסת הגר"א.

ואילו **רבי יוחנן סבר: הני כשתי בהמות נינהו. אימיה היא דלא מיקדשא**  
מחמת היותה בעלת מום, **אבל הוא קדוש**.

**לישנא אחרינא**, **523** ולפי לשון זו מקשה הגמרא מהמשך דברי רבי מאיר. שמצינו  
שם, אחרי שרבי מאיר מבאר דברי רבי אליעזר בטריפה ויוצא דופן, מבאר דבריו גם לגבי  
כלאים וטומטום ואנדרוגינוס, וכה הם דבריו:

**523.** גירסתנו היא גירסת רבינו גרשום, והשיטה מקובצת מביאה בשם ראב"ק. וממשמעות דברי רש"י,  
וכפי שהבין הגר"א, לא גרסינן כן, אלא הכל לשון אחת. ומקודם מביאה הגמרא פירוש רבי מאיר [או:  
רבי, כגירסת השיטה מקובצת] לפרש דברי רבי אליעזר לגבי טריפה ולגבי יוצא דופן, ותיכף מביאה

הגמרא את פירושו לפרש בכלאים וטומטום ואנדרוגינוס אליבא דרבי יהודה, וקושית הגמרא היא מיוצא דופן בלבד שעליו אמר רבי מאיר שהוא קדוש קדושת הגוף ואינו עושה תמורה. ועיין הערה הבאה.

**אבל כלאים וטומטום ואנדרוגינוס הפסולים מעת יצירתם במעי אמם, אי אתה מוצא, שמקדיש אותם, ותחול עליהם קדושת הגוף, אלא בולדי קדשים, שהוקדשה אמן כשהיתה ריקנית, ונתעברה וילדה כלאים טומטום ואנדרוגינוס, ורבי אליעזר סובר כרבי יהודה, שהיה אומר: הולד עושה תמורה.**

ונדייק: **הלין הוא**, אלו הן שאינן עושין תמורה. משום **דלא קדשי גופייהו**, מחמת היותם פסולי הקרבה, **אבל עוברין אחרים**, שאינם פסולי הקרבה - **קדושין**, וקשה לבר פדא 524 הסובר שלא חלה קדושה על העובר?

524. המפרשים [עיין רש"י וקרני ראם ועולת שלמה] התקשו בהבנת הדברים. מנין למקשן לדייק כן? הלא אפשר לפרש כפשוטו: אלו הפסולים - אינם עושים תמורה אפילו אחרי לידתן, ואילו שאר ולדות [אליבא דרבי יהודה] עושין תמורה מאבראי, דהיינו אחרי לידתן. וכל זה בולדות קדשים הקדושים מ"כח" אמן, אבל במקדיש את העובר - לא חלה קדושת פה על העובר, כדברי בר פדא. ומהי הקושיא על בר פדא? וכנראה, שמחמת קושית זו גרס רש"י את הגירסא האחרת.

**אמר אביי: אכן, תם במעי תמימה, דברי הכל קדיש גופיה.**

**אלא, כי פליגי בר פדא ורבי יוחנן, בתם הנמצא במעי בעלת מום.**

דבר פדא סבר, כיון דאימיה לא 525 קדוש גופה אלא לדמי, איהו נמי לא קדיש אלא לדמי. ואילו רבי יוחנן סבר, עובר לאו ירק אמו הוא, ואף על גב דאימיה לא קדשה לגופה, ולד מיהא קדיש לגופיה.

525. גירסת השיטה מקובצת.

שנינו במשנתנו: **אמר רבי יוסי: והלא במוקדשין האומר "רגלה של זו עולה"** - **עולה.** כולה -

## דף יא - ב

הגמרא מביאה ברייתא, ובה מבוארת מחלוקת תנאים בהאומר "רגלה של זו עולה" - אם מתפשטת הקדושה בכל הבהמה.

**תנו רבנן: יכול האומר "רגלה של זו עולה", תהא כולה עולה? 526 תלמוד לומר [ויקרא כז] "ואם בהמה אשר יקריבו ממנה קרבן לה", כל אשר יתן ממנו לה',**

**יהיה קודש**. ודרשינן, אם יקדישו אבר מבהמה, יהיה **"ממנו לה"**, שרק אותו אבר שהוקדש יהיה קדוש לה, **ולא** יהיה **כולו** קדוש לה.

526. הגרי"ז מבאר, שאין כאן **סברא** לומר שהקדושה מתפשטת על כולה, אלא, דברי רבי מאיר ורבי יהודה הם כנגד דברי רבי יוסי ורבי שמעון הלומדים מדרשת המקרא שהקדושה מתפשטת אפילו במקדיש דבר שאין הנשמה תלויה בו, ועל דברים אלו אמרו רבי מאיר ורבי יהודה שהם דורשים הדרשה באופן אחר. ועיין בקהלות **יעקב** [סימן ה] המבאר על פי דברי המקנה קידושין [ז א].

**יכול** תיפדה אותה בהמה שהוקדש אבר ממנה על ידי פדיון קדושת האבר 527 **ותצא לחולין? תלמוד לומר "יהיה קודש"**, אותו אבר יהיה קודש, ללא אפשרות פדיון! 528

527. כן מפרש רש"י במסכת חולין [סט ב] ועיין חק נתן. אבל **רבינו גרשום** [ערכין ה א] מבאר: יכול תצא **כל הבהמה** לחולין? תלמוד לומר "יהיה", בהיותה תהא בקדושתה תהא. הא כיצד [כלומר, איך תחול הקדושה על כל הבהמה, הרי לא הוקדש ממנה אלא אבר אחד]? תימכר לצרכי עולה וכולחו [כלומר, התורה מחייבתו למכור]. על שיטת רש"י מקשה הגרי"ז: למה עלה על הדעת לומר שאותו אבר קדוש קדושת דמים בלבד, וכי על קדושת דמים צריך דרשת הכתובים שיכול להקדיש אבר אחד?! הלא בפשטות באה הדרשה לומר שהוא קדוש קדושת הגוף? 528. עיין בשו"ת אחיעזר [חלק ג סימן נו].

**הא כיצד?** מה יעשה באותה בהמה, והרי אם ישחטנה בעזרה, יש כאן חולין בעזרה, ואם ישחטנה בחוץ, הרי יש כאן קדשים 529.

529. לשון המאירי קידושין שם.

**תמכר** כולה **לצרכי עולות**, כלומר, למי שנדר עולה [ובהמשך יבואר], **ודמיה חולין** - **חוץ מדמי אותו** 530 **אבר שבה**, שלא יקח דמיו, הואיל וכבר הוקדש ואינו שלו ואינו רשאי למוכרו. ושאר גוף הבהמה רשאי למכור, שהרי לא הוקדש 531.

530. הרש"ש. 531. רש"י חולין [שם] וערכין [ה א] ועיין במאירי שם.

אלו הם **דברי רבי מאיר ורבי יהודה**.

רבי 532 **יוסי ורבי שמעון אומרים: מנין** אנו למדים, **לאומר "רגלה של זו עולה"**, שכולה עולה? **שנאמר "כל אשר יתן ממנו לה"**, אפילו אם מקדיש "ממנו", והיינו: חלק ממנו. והיה לה לתורה לכתוב "כל אשר יתן ממנו לה" קדש". **וכשהוא אומר, "יהיה" קודש, ללמדנו: לרבות את כולה**, 533 שכל הבהמה תהיה קדושה.

532. גירסת השיטה מקובצת והגר"א. 533. רש"י חולין שם.

**אמר מר**, שנינו בברייתא בדברי רבי מאיר ורבי יהודה: **תמכר לצרכי עולות**.

ומקשינן [לפי לשון ראשון, והיא לשון בבלי]: איך יביא אותו הקונה לחובתו, **והא קמייתי**, הרי מביא, **בהמה מחוסרת אבר**, שהרי אותו אבר אינו שלו, אלא להתחייבות המוכר הוא קרב, נמצא שלוקח זה לא הקריב עולה שלימה, ואיך יצא ידי חובתו בעולה זו - הרי נדר להקריב בהמה שלימה?

ומתצינן: **אמר רבא**: לא ימכרנו למי שנדר בסתם "הרי עלי עולה", שכוונתו לבהמה שלימה, אלא **באומר**, כלומר, ימכרנו למי שאמר "**הרי עלי עולה בחייה**", דהיינו: להקריב כל האברין שחיות הבהמה תלויות בהן [אבר שהנשמה תלויה בו 534]. ואכן, כאשר מקריב בהמה זו, הוא מקריב כל האברין שחיות הבהמה תלויה בהן, שהרי המוכר לא הקדיש אלא הרגל מן הארכובה ולמטה, 535 והוא מקום שאם נחתכת שם הרגל לא נעשית הבהמה טריפה.

534. המושג "אבר שהנשמה תלויה בו", שהוא קובע את מהות כל חלקי הגוף - הוא משנה מפורשת במסכת ערכין [כ א]. ועיין שם בתוס' [ד"ה לאתויי] למה נקטו כדוגמא את טריפות הרגל מתוך שאר שמונה עשרה טריפות. 535. עיין משנה וגמרא חולין [עו אב], ויש שם כמה פירושים במקום שאם נחתך שם איננה טריפה.

ובודאי מדובר במקדיש אבר שאין הנשמה תלויה בו, שהרי במקדיש אבר שהנשמה תלויה בו מודה רבי יהודה [ורבי מאיר] שפשטה קדושה בכולה, וכולה קודש ואינו יכול למוכרה. **לישנא אחרינא** [והיא לשון הירושלמי]: **והא מייתי**, הרי לוקח זה מביא, **בהמה דמקדיש גופא כי ליתיה כולה לדידיה**, שאין כל הגוף שלו? כמבואר.

ומתצינן: **אמר רבא**: מדובר **כגון**: **דאמר המוכר "כזוזא**, שוה זו, **מן הדא בהמה**, מן בהמה זו 536 - **לעולה**". ולא נדר יותר מזוז, ולבסוף הרי קנה יותר מזוז 537. הלכך, יצא ידי חובתו, שהרי לא נדר עולה שלימה.

536. הרש"ש מעיר, שאינו מדויק כל כך, כי איך יכול להקדיש דבר שאינו שלו? ועיין ברמב"ם שכתב: והוא שיהיה זה המחוייב עולה שקנה אותה - נדר עולה בדמים קצובים. משמע שהרמב"ם מפרש: שאמר "הרי עלי עולה בשוה זו", ולא הקדיש את הבהמה. וכן משמע מדברי הרמב"ד בפירושו על התורה כהנים. 537. על פי הגר"א.

למדנו לעיל שרבי יהודה מודה 538 במקדיש "אבר שהנשמה תלויה בו" שכולה קודש והקדושה מתפשטת על פני כולה. הגמרא דנה בהגדרת "אבר שהנשמה תלויה בו".

538. כתב השיטה מקובצת: הטעם שרבי יהודה מודה הוא, או מדרשת המקרא [כנראה הכוונה, שרבי יהודה מודה לדרשת רבי יוסי מ"יהיה", שכל הבהמה קדושה, אלא שסובר שהדברים אמורים רק בהקדיש אבר שהנשמה תלויה בו ועיין תוס' קידושין [ז א] ובחידושי הגרי"ז]. או מסברא, הואיל וכל חיותו של הבהמה תלויה בו - הוי כאילו הקדיש כולה. וכן מבואר בריטב"א [קידושין שם] שהוא סברא בעלמא. ומוסיף השיטה מקובצת: אך על פי שיש לומר שהתורה מחדשת שהאבר עצמו קדוש, ולא שהקדושה תפשט, מכל מקום, הואיל ו"ישקולין הס", כלומר, שתי הדרשות נלמדים היטב - אפשר ללמוד שתייהן. [והוא כלל בדרשות המקרא, כמבואר במקום אחר. ראה בבא קמא ג א, ניר נח ב, ועוד].

ועיין ב**לחם משנה** [הלכות ערכין פרק ה הלכה יד] המבאר שיטת רש"י, ומתוך דבריו משמע שסובר שאבר שהנשמה תלויה בו לא נלמד ממקרא אלא מסברא, לרבי יהודה.

### 539. **אמר רב חסדא: מודה רבי יהודה**

539. ברור שהכוונה לרבי יהודה ובר זוגיה והוא רבי מאיר. וכן הוא פשוט לשון הגמרא בערכין [ה א, ועיין שם ברש"י ד"ה ואפילו] ובקידושין [שם].

במקדיש **דבר שעושה אותה טריפה**, שאם ינטל אותו אבר - אסורה הבהמה באכילה משום איסור טריפה. ובו מודה רבי יהודה שפשטה הקדושה בכולה.

**רבא אמר**: בדבר העושה אותה טריפה - לא מודה רבי יהודה, אלא: **בדבר** שאם ינטל ממנה - **עושה אותה נבילה**, והבהמה אסורה באכילה משום איסור נבילה, ומטמאה טומאת נבילות. כגון: שניטל הירך וחלל שלה. ובהמשך יבואר טעם מחלקותם.

**ורב ששת אמר**: מודה רבי יהודה **בהקדיש דבר** שאם ינטל ממנה - **היא מתה** מיד, כגון 540: הלב או הוושט.

540. על פי השיטה מקובצת וצאן קדשים.

ודנה הגמרא: **מאי איכא בין רב חסדא האומר**: דבר שעושה אותו טריפה, לבין **רבא** האומר: דבר שעושה אותה נבילה. כלומר, במה נחלקו?

**איכא בינייהו**, נחלקו במחלוקת שנחלקו בה חכמים [חולין מב א] אם **"טריפה חיה"**. כלומר, כל אותן הטריפות שנשנו שם, האם כשלקתה הבהמה באחת מהן - סופה למות מטריפות זו -

**רב חסדא סבר לה כמו מאן דאמר "טריפה אינה חיה"**, הלכך, כאשר הקדיש דבר שעושה אותה טריפה - הקדיש "אבר שהנשמה תלויה בו", ומודה רבי יהודה -

ואילו **רבא סבר לה כמאן דאמר "טריפה חיה"**, ואינו דבר שהנשמה תלויה בו. אלא בהקדיש דבר שעושה אותה נבילה.

**ומאי איכא בין רבא לרב ששת**, במה נחלקו?

**איכא בינייהו**, נחלקו בדברי **רבי אלעזר**. **דאמר רבי אלעזר: ניטל הירך 541 וחללה שלה** עד שהבהמה תראה חסרה כשתרביץ 542 - **נבילה** היא, אף על פי שהיא עדיין חיה - כמתה היא, ומטמאה טומאת נבילות -

541. גירסת השיטה מקובצת. 542. ומבואר בחולין [כא א].

**רבא סבר לה כמו רבי אלעזר** 543, הילכך, אם הקדיש ירך וחלל שלה, הוי דבר שהנשמה תלויה בו, ומודה בו רבי יהודה -

543. כתב הרש"ש, שאין צריך לומר שרבא סובר כרבי אלעזר ואילו רב ששת חולק, ואין כאן מחלוקת לדינא. אלא, רבא מבאר את הגדרת אבר שהנשמה תלויה בו אליבא דרבי יהודה באופן זה, ורב ששת מגדירו בהגדרה אחרת. ועיין שם מה שמתרץ על פי ביאור זה. וכדבריו מפורש בספר **יראים** סימן קמא, והיראים כתב כן לתרץ קושית התוס'.

**ורב ששת לא סבר לה כרבי אלעזר**, וסובר 544 שאפשר לה לחיות, ואין זה דבר שהנשמה תלויה בו. הילכך, הגדיר ואמר "בדבר שהיא מתה", כגון הלב או הושט.

544. לפי הגר"א, ועיין רש"ש בהערה הקודמת.

**מיתבי**, הגמרא מביאה ברייתא להוכיח שרבי יהודה לא הודה ב"דבר שהנשמה תלויה בו".

דתניא, **אמר רבי: נראין דברי רבי יהודה**, הסובר שהאבר בלבד קדוש, ולא נתפשטה הקדושה, בהקדיש **דבר שאין הנשמה תלויה בו**. ונראין **דברי רבי יוסי** האומר שכל הבהמה קדושה, בהקדיש **דבר שהנשמה תלויה בו**.

המקשן הבין דברי רבי "נראין דברי רבי יהודה" ו"נראין דברי רבי יוסי" - שרבי נוקט דעה אמצעית, ומכריע מסברתו כרבי יהודה בדבר שאין הנשמה תלויה בו, וכרבי יוסי בדבר שהנשמה תלויה בו. על כן, מדויק מסוף דברי רבי: **האם לאו** 545 משמעות דבריו: **מכלל דברי רבי יוסי פליג עליה דרבי יהודה** אפילו בדבר שאין הנשמה תלויה בו ורבי יהודה חולק על רבי יוסי אפילו בדבר שהנשמה תלויה בו?

545. לשון הגמרא קשה, וזו הגירסא בשיטה מקובצת בהשמטות: **מדקאמר "נראין דברי רבי יהודה בדבר שאין הנשמה תלויה בו" - מכלל דפליג רבי יהודה אפילו בדבר שהנשמה תלויה בו**. שאם לא כן, ורבי יהודה לא אמר אלא בדבר שאין הנשמה תלויה בו, ולמה צריך להכריע ולומר "נראין דבריו" רק באופן זה, הרי רק באופן זה אמר רבי יהודה דבריו? וכן **מדקאמר "נראין דברי רבי יוסי בדבר שהנשמה תלויה בו" - מכלל דפליג רבי יוסי אפילו בדבר שאין הנשמה תלויה בו**, כנ"ל - אלמא בתרווייהו פליגי, דרבי יהודה ורבי יוסי נחלקו בין בדבר שהנשמה תלויה בו ובין בדבר שאין הנשמה תלויה בו. ועתה מכריע רבי, כנ"ל.

ועתה, **בשלמא**, מובנת הכרעת רבי באמרו **"נראין דברי רבי יהודה בדבר שאין הנשמה תלויה בו"**, **דהא** 546 **פליג עליה רבי יוסי**, וסובר שכולה קודש, ורבי מכריע כרבי יהודה.

546. גירסת השיטה מקובצת.



**אלא**, קשה הכרעת רבי באמרו **"נראין דברי רבי יוסי בדבר שהנשמה תלויה בו"**, ומה הכרעה היא זו, הלא [לדברי רב חסדא, רבא ורב ששת] מעולם לא נחלק רבי יהודה בדבר שהנשמה תלויה בו?

האם **לאו**, **מכלל** דברי רבי נשמע, **דפליג עליה רבי יהודה**, וסובר שאפילו בהקדיש דבר שהנשמה תלויה בו - אינה כולה קודש?!

**ותיובתא דכולהו**, וקשה על כל האמוראים: רב חסדא, רבא ורב ששת!

ומתצינן: **לא** כן מתפרשים דברי רבי! ואינה הכרעת רבי, אלא, **חסורי מיחסרא והכי קתני 547**, וכן הם דברי רבי בסיפא: **נראין דברי רבי יוסי לרבי יהודה**, רבי יהודה מודה לרבי יוסי - **בדבר שהנשמה תלויה בו**, שהרי אף רבי יהודה לא נחלק עליו אלא בדבר שאין הנשמה תלויה בו, אבל בדבר שהנשמה תלויה בו - **מודי ליה**. כדברי רב חסדא, רבא ורב ששת.

**547**. מלשון הגמרא משמע שהוא תיקון לשון הברייתא. אבל ברש"י משמע שהוא פירוש דברי רבי.

רבא מיבעי ליה אם בעוף גם כן אמר רבי יוסי **548** דין התפשטות הקדושה. כגון: הקדיש רגל של תור או בן יונה - האם מתפשטת הקדושה על כל העוף. ובהמשך יבואר צדדי הספק, והטעם לחלק בין עוף לבהמה.

**548**. כן כתב רש"י. ולכאורה משמע מדבריו של רבי יהודה לא מיבעיא ליה, אף על פי שיתכן למיבעי בהקדיש אבר שהנשמה תלויה בו בעוף - מהו. ועיין ברש"י ובקדשי דוד ובחידושי הגרי"ז המבארים הכרח רש"י לסבור כן. משום שלרבי יהודה דין התפשטות הקדושה באבר שהנשמה תלויה בו הוא סברא בעלמא, וסברא זו שייכת בעוף כמו בבהמה. מה שאין כן לרבי יוסי הלומד כל הלכות התפשטות הקדושה מדרשת המקרא - יתכן למיבעי, היות ובמקרא נאמר "בהמה". ועיין בפני יהושע [קידושין שם] ואבני מילואים [סימן לא ס"ק יח]. ועיין בקהלות יעקב [סימן ה]. אבל כבר העירו הכסף משנה והברכת הזבח שהרמב"ם חולק, ומפרש בעיית רבא אפילו אליבא דרבי יהודה. וזה לשון הרמב"ם [פרק טו מהלכות מעשה הקרבנות הלכה ב]: האומר "ידה של זו עולה" או "רגלה של זו עולה" - תמכר לחייבי עולות ודמיה חולין חוץ מדמי אותו אבר. האומר "לבה או ראשה של זו עולה", הואיל ודבר שהנשמה תלויה בו הוא - כולה עולה. הקדיש אבר אחד מן העוף - הרי זה ספק אם נתקדש כולו או לא נתקדש. והיינו, שהרמב"ם פוסק כרבי יהודה, וכיון שהגמרא לא פשטה בעיית רבא - השאירה בספק. הכסף משנה מבאר דעת הרמב"ם בעוף, שמדובר דוקא בהקדיש אבר שהנשמה תלויה בו, וכבר העירו הלחם משנה והחק נתן והשפת אמת שלא משמע כן ברמב"ם ומסתימת לשונו משמע אפילו בשאר אברים. ומבארים, שהרמב"ם סובר, שדוקא בבהמה מיעטה התורה "ממנו" ולא כולה, אבל בעוף [להצד של האיבעיא שלא דוקא בהמה] לא מיעטה התורה, והלכך פשטה הקדושה בכלה, ובעוף אין חילוק בין אבר שהנשמה תלויה בו או שאר אברים, וכל הספק הוא אם נתמעט מבהמה או לא. ועיין שם במפרשי הרמב"ם ובהלכות ערכין [פרק ח הלכה טו], ובחק נתן.

**בעי רבא: בעוף מהו?**

האם אמרינן **"בהמה" אמר רחמנא**, באותו מקרא שממנו דרש רבי יוסי שהקדושה מתפשטת על כולה - נאמר **"בהמה"**, **והא לאו בהמה היא**, ויש לומר שבא למעט עוף.

**או דילמא**, יתכן לומר, כיון שגם **"קרבן" אמר רחמנא**, שם נאמר גם **"קרבן"** [י"ואם בהמה אשר יקריבו ממה קרבן לה' - כל אשר יתן ממנו לה' יהיה קודש] **והא**, ועוף זה, **נמי קרבן הוא**, והתורה לא מיעטתו?

ומסקינן: **תיקו!**

רבא מיבעיא ליה איבעיא אחרת. וגם איבעיא זו היא אליבא דרבי יוסי 549 הסובר דין התפשטות קדושה.

549. **הרמב"ם** לשיטתו הפוסק כרבי יהודה הביא בעיא זו. וזה לשון הרמב"ם [פרק ה מהלכות ערכין הלכה יד] המקדיש בהמה תמימה לדמיה הרי זו נתקדש גופה. כיצד: האומר "דמי בהמה זו הקדש למזבח" - היא עצמה תקרב. הקדיש אבר מאבריה לדמיו ואמר "דמי רגלה של פרה זו הקדש למזבח" הרי זה ספק אם פשטה קדושה בכולה או לא פשטה. ולפיכך תקרב ולא תפדה. ולכאורה, הלא לרבי יהודה אין ספק, ובודאי לא פשטה הקדושה בכולה? **הברכת הזבח** טוען, שמדובר באבר שהנשמה תלויה בו, שלדעת רבי יהודה נתפשטה הקדושה. אבל כבר הקשו עליו מפרשי הרמב"ם שזה לא יתכן שהרי הרמב"ם סתם וכתב "רגלה" של פרה זו? **הכסף משנה** מבאר, שהרמב"ם מחלק בין קדושת הגוף לקדושת דמים: אף על גב דלרבי מאיר ורבי יהודה כי אמר רגלה של זו עולה לא פשטה קדושה בכולה, היינו, במקדיש אותו אבר קדושת הגוף, דכיון דאותו אבר אין הנשמה תלויה בו ואינו ראוי **ליקרא עולה** - לא חלה עליו קדושה ליקרב עולה, והיאך תפשוט הקדושה בכולה? משום הכי מעטיה קרא - אבל כשמקדיש אבר קדושת דמים, אף על פי שאין הנשמה תלויה בו - **חלה עליו קדושה לדמיו**, כיון שקדושת דמים יכולה לחול **על כל דבר** - ויתכן למיבעי אי אמרינן מיגו דאקדשיה לחד אבר - אקדשיה לכוליה. ועיין ב**לחם משנה** באריכות.

**בעי רבא: הקדיש אבר לדמיו**, שימכרנו ויביא בדמיו עולה, **מהו**, מה הדין, **דתיחות** [שתרד] **ליה קדושת הגוף**, לכל הבהמה, ותקרב עולה?

וצדדי האיבעיא הם: **מי אמר**, האם יש לומר: **כיון דנחתא ליה קדושת דמים** - **נחתא ליה נמי קדושת הגוף**. ומדאקדשיה לחד אבר - אקדשיה לכולה. כלומר, 550 האם סובר רבי יוסי דין התפשטות גם בקדושת דמים, והואיל והקדיש אבר אחד נתפשטה קדושת הדמים על כל הבהמה.

550. כן מבאר **רש"י** כאן, וכן במסכת ערכין [ה א ד"ה הא]. ועיין **רש"י** המעיר **רש"י** הפך ה"מיגויים", ומקודם הביא מגו מקדושת האבר על כולה, ואחר כך מדמים לקדושת הגוף. אבל **ברש"י** שם ד"ה הקדיש כתב כמו גירסת הגמרא כאן. ועיין **שיטה מקובצת** [אות יד] הגורס בגמרא להיפך, ויתכן שהיה לפני **רש"י** גירסא זו. **ביאור הגר"י**? ומבאר **הגר"י**? שבאמת אין נפקא מינה באיזה מיגו להתחיל, כי בכל אופן שני המיגויים תלויים זה בזה. ולא יתכן אחד בלי השני. וכן מבאר **החזון איש** [הלכות בכורות סימן יח ס"ק יט] והיינו: משום שבהקדיש אבר אחד לקדושת דמים - לא יתכן לומר מיגו אחד בפני עצמו בלי שיצורף אליו מיגו השני. שהרי בקדושת דמים אין שום דרשת המקרא שתתפשט הקדושה. ומפורש בגמרא ערכין [שם] שאין דין התפשטות בקדושת דמים, הלכך צריך להחליט שחלה קדושת הגוף, ואחרי שהוא קדוש בקדושת הגוף יתכן לומר דין התפשטות. ומאידך, לא יתכן לומר על

אבר אחד דין "נחתא קדושת הגוף" שהרי אותו אבר אינו ראוי להיקרב, אלא אם יוקדם לו התפשטות הקדושה על כל הבהמה, ואז יתכן לומר שחלה קדושת הגוף - נמצא, שכל מיגו בפני עצמו אינו פועל כלום על שאר הבהמה, ורק בהצטרפות שני המיגויים יתכן לומר שכולה קדושת הגוף. ולדעת הגרי"ז, זוהי בעיית הגמרא, אם אפשר לצרף שני מיגויים בשעה שכל אחד בפני עצמו אינו פועל כלום. ועיין שם בערכין ברש"י ד"ה הא שכתב "דתרי מיגו לא אמרינן יחד" [והשיטה מקובצת מחק שם מלת יחד], ולדברי הגרי"ז מבואר היטב. והנה, דין "פשטה" ודין "נחתא" הם שני ענינים נפרדים. דדין פשטה הוא **במעשה ההקדש** דהוי כאילו הקדיש המקדיש בקדושת פיו כל הבהמה. ואילו דין נחתא הוא דין **הפצא**, שחפץ שהוקדש לקדושת דמים חלה עליו קדושת הגוף מאיליו. ולכאורה, איך יתכן להצטרף מעשה הנעשה מאיליו למעשה הנעשה באמרי פיו. וכן להיפך? וצריך לומר שבמגו דנחתא יש שני דינים א. בחפץ ב. גם במעשה.

ומיגו [מתוך] שירדה קדושת דמים על כל הבהמה ירדה לה גם קדושת הגוף. והטעם לומר כן, הוא: הואיל והיא עצמה ראויה להיקרב לעולה - למה לו למוכרה ולהביא בדמיה עולה. הלכך, מאיליו קדושה קדושת הגוף -

**או דילמא**, או שיתכן לומר: **חד מגו אמר** רבי יוסי, ואילו **תרי מגו**, שני "מיגו" - האחד, מיגו דחלה קדושה על האבר חל על כל הגוף, והשני, מיגו דירדה קדושת דמים על כולה ירדה גם קדושת הגוף על כולה, **לא אמר** רבי יוסי. ומהי ההלכה?

ותמהינן: מה קא מיבעיא ליה - **תפשוט ליה מדידיה**, הלא יכול לפשוט את האיבעיא מדבריו!?

**דהא אמר רבא: הקדיש**, איל **זכר**, הראוי לקרבן עולה, והקדישו **לדמיו** - **קדוש קדושת הגוף**, ואינו יכול למכרו. מטעם הנ"ל: הואיל והוא עצמו ראוי לעולה - יקרב הוא עצמו לעולה. ומה קא מיבעיא ליה, הלא ודאי ירדה לה קדושת הגוף 551?

551. הקשו המפרשים, עיין תוס' בשיטה מקובצת [אות יז] ושיטה מקובצת בהשמטות: מהי קושית המקשן, וכי לא ידע לחלק בין שני מיגו למגו אחד, הלא בבעייתו אמר כן רבא במפורש? א. הגר"א מתרץ, מה שאמרה הגמרא בבעיית רבא "מי אמר, תרי מגו לא אמר", אינם דברי רבא. ורבא לא אמר אלא "הקדיש אבר לדמיו, מהו", והגמרא מפרשת את האיבעיא. והמקשן הבין שרבא מיבעי ליה רק אם אמרינן "מיגו" מקדושת דמים לקדושת מזבח, על כן הקשה "ותפשוט ליה מדידיה". ועיין בשיטה מקובצת [בהשמטות] בשם ספרים ישנים, שלא גרסינן לכל אותה הגירסא "מי אמר, תרי מגו לא אמר". וכן כתב החזון איש [שם].

ומתרצינן: **התם דאקדשיה לכוליה**, לקדושת דמים, ואין צורך אלא ב"מיגו" אחד, הלכך אמר רבא שקדוש קדושת הגוף, אבל **הכא דאקדיש** 552 **חד אבר**, ואנו זקוקים לשני "מיגו" כדי שתחול על כולה קדושת הגוף -

552. גירסת השיטה מקובצת.

ועל כך מיבעי ליה לרבא: **מאי**, מהי ההלכה, האם אפילו בשני "מיגו" אמר רבי יוסי שכולה קודש.

ומסקינן : **תיקו!**

הגמרא מביאה איבעיא נוספת אליבא דרבי יהודה, הסובר שהאבר בלבד נתקדש.

**בעי מיניה אביי 553 מרבה: הקדיש חד אבר** בקדושת הגוף למזבח - **מהו בגיזה**, האם אותו אבר אסור בגיזה כדין קדשים האסורים בגיזה, או שמותר לגזוז אותו?

**553.** גירסת השיטה מקובצת.

והנה, אליבא דרבי יוסי - ודאי לא איבעיא ליה, כיון שלדבריו נתפשטה הקדושה בכל הבהמה, ברור שהיא אסורה בגיזה כקדשים גמורים.

וכן, על איסור עבודה בקדשים לא איבעיא ליה, כיון שאותו אבר קדוש, ואם יעביד את הבהמה - ייכחש אותו אבר. והאיבעיא היא רק לענין גיזה אליבא דרבי יהודה **554**.

**554.** מבואר לשיטת רש"י על פי השיטה מקובצת. והנה לא נתבאר מה הם צדדי האיבעיא, ולמה יש צד לומר שמותר? **השפת אמת** מבאר: כיון שיש לומר שאפילו אותו אבר אין בו איסור גיזה, רק היכא דכל הבהמה קדושה, שהרי כל הקדשים נלמדים מ"לא תגוז בכור צאנך", ואבר אחד לא נקרא "צאנך". ועדיין לא מבואר מאי שנא מעבודה שבו מדגיש רש"י במפורש שכולה אסורה מחמת אותו אבר, מוכח שלבעל האיבעיא היה פשוט שאיסור עבודה יתכן אפילו באבר אחד - ולמה לא יהיה שייך איסור גיזה על אבר אחד? כל זה לשיטת רש"י, שאיבעית הגמרא היא לענין גיזת אותו אבר בלבד. אבל מדברי הרמב"ם [פרק א מהלכות מעילה הלכה יג] משמע שהאיבעיא היא על גיזת שאר הבהמה אם נאסרה מחמת אותו אבר. ולדבריו פשוט לפרש צדדי האיבעיא כיון שסופו להקדיש כולו ובידו להקדישו, כמבואר בהמשך הגמרא. ועיין במפרשי הרמב"ם ובחק נתן באריכות. אבל השפת אמת אינו מבין למה יש סברא לומר שכבר עכשיו תיאסר גיזה בכל הבהמה?

ופשטינן : **תפשוט לך מהא**, אפשר לפשוט מברייתא זו :

**דתניא:** אמרה תורה [דברים טו] **"לא תגוז בכור צאנך"**, ודרשינן, "מצאנך", שהוא שלך, אינך גוזז. **אבל אתה גוזז בשלך ושל אחרים**, בכור שלך ושל עכו"ם. שאם יש לך בכור בשותפות עם העכו"ם - מותר לגוזזו.

ויש ללמוד מכך, שהוא הדין בבהמה זו, שחלקה הוקדש וחלקה נשאר חולין, והקדש וחולין שותפין בה, שהיא מותרת בגיזה.

ודחינן : משם אין לפשוט, כי **התם, לא נחתא ליה קדושה כלל**, ואינה קדושה בשום קדושה אף לא חלקו של ישראל, כיון ש"שותפות עכו"ם פוטרת מן הבכורה", הלכך מותרת בגיזה. מה שאין כן **הכא, נחתא ליה קדושה** לאותו אבר, ועליו מיבעי ליה אם אסור בגיזה.

**לישנא אחרינא**, 555 דחינן, משם אין לפשוט, כי **התם**, **אין בידו להקדישו**, את חלקו בשותפות, אפילו אם ירצה, הואיל ויש לעכו"ם שותפות בו. אבל **הכא**, **בידו להקדישו** לאותו אבר, והקדישו, ועליו מיבעי ליה אם אסור בגיזה.

555. בפשטות אין הבדל בין הלשונות, והיא אותה דחייה בשינוי לשון. וכן כתב הרב **מתן בסתר**. ועיין בדברי הגר"א בתוס'.

והאיבעיא לא נפשטה! הגמרא מביאה בעיא נוספת.

**בעא מיניה אביי מרבה**: 556 **הקדיש** 557 **עורה**, 558 את העור בלבד, **מהו בעבודה?** האם מותר לעבוד באותה בהמה?

556. גירסת **השיטה מקובצת**. 557. לכאורה הבעיא היא בין בקדושת מזבח ובין בקדושת דמים, שגם היא אוסרת בעבודה, כמבואר לעיל [י ב]. 558. **בשיטה מקובצת** גרס בשם ספרים אחרים: הקדיש עובר במעי בהמה - מהו בעבודה. עוד מביא קושיא בשם גליון: למה לא מיבעיא ליה בהקדיש עורה - האם מתפשטת הקדושה על כל הבהמה, לרבי יוסי הסובר דין התפשטות. וצדדי האיבעיא הם: האם דוקא ברגל נאמר דין התפשטות, מפני שהיא ראויה להקרבה, מה שאין כן בעור. לכאורה קשה: הרי העור הוא דבר שאם ינטל ממנה תהיה טריפה, והיא אחת מהטריפות ["גלודה"], ואם כן למה לא תתפשט הקדושה? ומתוך הגר"ח שהאיבעיא היא למאן דאמר "דבר שעושה אותו נבילה". ועל כן הוא מבאר, שזהו הטעם שהרמב"ם לא הביא איבעיא זו, מפני שהרמב"ם פוסק [הלכות מעשי הקרבנות פרק טו הלכה ב] כמאן דאמר טריפה, ולדידיה אין ספק, והקדושה מתפשטת על כולה.

בגיזה לא תיבעי לך, כי הגיזה לא מכחישה את העור, אבל עבודה מכחישה את העור, הילכך מיבעי ליה. וצדדי הספק יבוארו בגמרא.

ופשיט לו רבה: **תא שמע** ממה ששנינו בברייתא [והובאה לעיל י ב]: **האומר "מה שבמעיה של זו עולה"**, מותרת בגיזה ואסורה בעבודה, מפני כחוש עובר שבה. ויש ללמוד מכך, כשם שהעובר נכחש בעבודה, כן העור.

**אמר ליה אביי לרבה**: מברייתא ההיא לא תפשוט, **כי קתני**, במה שנתה הברייתא "אסורה בעבודה", **מדרבנן**, והאיבעיא שלי היא, האם היא אסורה בעבודה מדאורייתא, ואם יעבוד בה ילקה על הלאו 559 של "לא תעבוד בבכור שורך", הכולל כל הקדשים.

559. ואם הוא איסור תורה, אין לחלק בין מכחשא ללא מכחשא. **עולת שלמה**.

ומקשה לו רבה: **אי הכי**, אם הברייתא אוסרת בעבודה רק מדרבנן, **אפילו בגיזה נמי תיתסר!** 560

560. נראה לבאר השקלא וטריא של רבה ואביי כך: רבה סבר, שהטעם שגזרו חכמים [אם אכן גזרו] הוא, שמא יבואו לעבוד גם בקדשים גמורים, ועל כך, מקשה: למה לא גזרו אפילו בגיזה? וענה לו אביי:

חכמים לא מצאו לנכון לגזור אלא בדבר הדומה לאיסור דאורייתא, מה שאין כן בגיזה שאינה אפילו דומה לאיסור דאורייתא.

**אמר ליה אביי:** לעולם אסרה הברייתא מדרבנן, ויש הבדל בין גיזה לעבודה. כי **עבודה, דמיכחשא ולד, גזרו בר רבנן. אבל גיזה, דלא מיכחשא ולד,** 561 **לא גזרי בה רבנן.**

561. גירסת השיטה מקובצת.

כל זה אמר בהקדיש את העובר, והבהמה אינה קדושה כלל. ובעייתי היא האם יש איסור גיזה דאורייתא בהקדיש את העור.

והאיבעיא לא נפשטה!

הגמרא מביא איבעיא נוספת, לענין "חולין שנשחטו בעזרה" 562 ."

562. אמרה התורה [דברים יב] "כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ה' אלהיך לשום שמו שם, וזבחת מבקרך ומצאנך אשר נתן ה' לך, כאשר צויתך. ואכלת בשעריך בכל אות נפשך". והיינו, התורה התירה לשחוט ולאכול חולין חוץ לעזרה, ואדרבה, דרשינן שאסור להביאן לעזרה, ודרשינן [קידושין נו ב]: בריחוק מקום אתה זובח, ואי אתה זובח בקירוב מקום, דהיינו: בעזרה. ונחלקו תנאים [קידושין שם ועוד], אם הוי איסור דאורייתא או איסור דרבנן. ולרבי שמעון הסובר "לאו דאורייתא" נחלקו **הראשונים** [פסחים כב א] אם חכמים גזרו גם איסור הנאה או איסור אכילה בלבד, ויש שיטות הסוברים שלא גזרו חכמים אפילו איסור אכילה. על כל פנים, מה שרש"י כתב כאן "ומחייב", כנראה כוונתו לאיסור אכילה והנאה, שהרי אין בו כרת כמבואר בקדושין שם, וכן אין בו מלקות כמבואר במשנה חולין [עא א], וגם על אכילתו אין לוקין, ועיין בפסחים [כד ב] ושם מבואר. וכנראה שרש"י נקט הלשון אגב האיבעיא הבאה. ועיין **צאן קדשים**, וכנראה סובר שרש"י דייק בלשונו, וסובר שחייבין מלקות על אכילתו. ועיין **בחידושי הגרי"ז**.

**בעא מיניה אביי מרב יוסף: היא שלמים, וולדה חולין,** 563 כגון הקדיש בהמה מעוברת, חוץ מעוברת, ולדברי הכל 564 אין העובר קדוש, **ושחטה בפנים, מהו?** האם אסור משום "חולין בעזרה", הואיל והולד הוא חולין, או לא?

563. כתב השיטה מקובצת בהשמטות, שאפילו לרבי יוחנן [בסוגיא הקודמת] הסובר "שיירו משוייר" - צריך לומר שקודם השאיר את הולד לחולין, ואחר כך הקדיש את האם. כמבואר לעיל [י ב תוס' ד"ה ואזדא] על פי הגמרא לקמן [כה א] שרק באופן זה לא חלה הקדושה על הולד. אבל כשאמר תחילה היא שלמים - חלה קדושה על הולד. ולשון האיבעיא "היא שלמים וולדה חולין" אינה מדוייקת, וצריך לומר "היא חולין ואמה שלמים". 564. כן כתב רש"י. ולכאורה אינו "דברי הכל", ורק רבי יוחנן סובר "שיירו משוייר". **החק נתן מתרץ**, שעתה לפי מסקנת הגמרא [בעמוד א] שבר פדא הודה לרבי יוחנן בתם במעי תמימה - הריהו מודה גם לרבי יוחנן ש"אם שיירו משוייר". **הגר"א** סובר, שבר פדא מודה לרבי יוחנן [אפילו לפני שחזר בו?] באומר: "חוץ" מעוברת. ולכן מדייק רש"י ופירש "הקדיש בהמה מעוברת חוץ מעוברת". **הרש"ש** מבאר על פי המבואר בהערה הבאה שהן שתי איבעיות, כלומר, שני אופנים שהולד הוא חולין, והאיבעיא השניה היא למאן דאמר בהויתן הן קדושין, לפיכך כתב רש"י שבאיבעיא ראשונה "לדברי הכל" קדוש הולד. כלומר, באופן זה לא נחלקו אם קדושין בהויתן או ממעי אמן. ואין כוונת רש"י למחלוקת רבי יוחנן ובר פדא, ואין הכי נמי שהאיבעיא הראשונה היא אליבא דרבי יוחנן הסובר "שיירו משוייר". ועיין **עולת שלמה**.

וכן 565 אם הקדיש בהמה ריקנית, ואחר כך נתעברה. והאיבעיא היא **למען דאמר** [לעיל עמוד א]: **ולדי קדשים בהווייתן הן קדושין**, וכל זמן שהוא במעי אמו לא נתקדש מ"כח" קדושת האם, והם חולין, ועתה, אם שחט את האם בעזרה, **מי הוי חולין בעזרה, או לא?**

565. מבואר על פי שו"ת הרשב"ש [סימן תפ"ט] ושיטה מקובצת בהשמטות ועוד מפרשים שהן שתי איבעיות, כלומר, שני אופנים שיתכן להיות הולד חולין והאם קדשים. ובהגהות מהר"ב מרנשבורג מגיה בדברי רש"י. ועיין שם מה שמבואר פסקי הרמב"ם לפי פירוש זה.

## דף יב - א

**אמר ליה** רב יוסי לאביי: אינו חייב. **כי מי קרינא ביה**, האם על כך אמרה התורה [דברים יב] **"כי ירחק ממך המקום, וזבחת"**?! הרי רק מדברי הכתוב הללו למדנו את האיסור לשחוט חולין בעזרה. והרי באופנים הללו אינו יכול לשחוט בהמה זו אלא בעזרה, מחמת האם, שהיא שלמים. וכיון שחייב לשוחטה בעזרה, אינו עובר על איסור חולין בעזרה.

ושאל אביי את רב יוסף איבעיא נוספת בענין "שחוטי חוץ". והוא האיסור לשחוט קדשים מחוץ לעזרה, מקום שחיטתן. והשוחט או העושה שאר עבודת הקרבנות בחוץ חייב כרת.

**בעי מיניה אביי מרב יוסף**: באופן שהאם היא חולין והקדיש ולדה לשלמים, למאן דאמר "קדושה חלה על העוברין", 566 **ושחטה** לאם בחוץ - מהו? **מי מיחייב עליו**, האם חייב כרת על הולד משום שחוטי חוץ, או לא? **אמר ליה** רב יוסף: **מי קרינא ביה**, האם על כך אמרה התורה בפרשת שחוטי חוץ [ויקרא יז] **"והביאום לה"**?! הרי התורה חייבה על הבאה בחוץ כרת רק על הבאת קרבן שהיה לו להביאו בעזרה, והביאו בחוץ. אבל עובר זה, הרי אינו ראוי להקרב לקרבן?!

566. אליבא דרבי יוחנן, ולבר פדא בתם במעי תמימה. **חק נתן**.

**לישנא אחרינא**, 567 **אמר ליה** רב יוסף: אמרה תורה [שם] "ואל פתח אוהל מועד לא הביאו להקריב קרבן לה", ונכרת האיש ההוא מקרב עמו". הילכך: **ראוי לפתח אוהל מועד, חייבין עליו**, כששוחטו בחוץ. **ושאין** 568 **ראוי לאוהל מועד**, כגון ולד שלמים זה, **אין חייבין עליו בחוץ**.

567. וכתב הרב מתן בסתר שאין נפקא מינה בין הלשונות, ועיין בחידושי הגר"י ז"ל. 568. גירסת השיטה מקובצת.

## מתניתין:

במשנה שלפנינו יתבארו כמה הלכות, בעניני תרומה, מקואות, טומאות ותמורה. ונשנו כאן אגב הסיפא בענין תמורה. **569**

**569.** כן כתבו הרב קול הרמ"ז והתפארת ישראל. ובספר הון עשיר מפרש שהוא המשך לדברי רבי יוסי במשנה הקודמת, הסובר שהקדושה מתפשטת ממקצתה על כולה, לפיכך, אמרה המשנה שבתרומה ושאר דיני המשנה - אינו כן, ואינם מתחשבים אלא לפי חשבו. והרב בית דוד מפרש, שהוא המשך למשנה הקודמת, ששנינו בה דין איברים, לא ממירין אותם ולא ממירין עליהן, מפני שאין חשיבות לחלקים, לפיכך, אמרה המשנה שבתרומה אינו כן, ומחשיבים חלק התרומה בתוך בתערובת.

איסורים רגילים בטלים בששים היתר. אבל התרומה "עולה" [מתבטלת] רק ביחס של אחד למאה. כיצד? סאה תרומה שנפלה למאה סאה של חולין [מין במינו], ונתערב הכל, מפריש מן הכל סאה אחת, ונותנה לכהן, והשאר מותר לזרים. נפלה סאה תרומה לפחות ממאה, נעשה הכל "מדומע", וימכר הכל לכהנים בדמי תרומה [כלומר, בזול, מפני שאין לה אוכלים מרובים], חוץ מדמי אותה סאה **570**.

**570.** מתוך לשון הרמב"ם [פרק יג מהלכות תרומות הלכה אב].

המשנה דנה בתרומה שנתערבה בחולין ואין בחולין מאה כנגדה להעלותה, ומתוך אותה תערובת נפלה סאה לתוך חולין אחרים - בכמה תבטל אותה סאה, האם צריך מאה סאין מחולין להעלותה, או שמספיק שיעור מאה לבטל כמות התרומה המעורבת בה. ובהמשך יבואר.

"דימוע" - היינו: חולין שנאסרו לזר מחמת תערובת תרומה, ואין בחולין שיעור מאה ואחד כדי ל"העלותה" [או אפילו כשיש בהן מאה אלא שעדיין לא העלו ממנה סאה ליתנה לכהן **571**].

**571.** תוס'.

"העלאה" - היינו: ביטול תערובת תרומה [ונקרא כן, לפי שאף על פי שנתבטל צריך להעלות כשיעור התרומה שנפל ולתתה לכהן].

"אסור" - לגבי תרומה, פירושו: אסור לזרים.

**אין המדומע מדמע** את החולין, בשיעור מאה נגד כל הסאה של ה"דימוע", **אלא לפי חשבון** תרומה שבה, לפי מה שיש בה ב"מדומע" מן התרומה - כך צריך להיות שיעור מאה חולין כנגדה.

כגון: אם נפלה בתחילה סאה של תרומה לתוך עשרים ושלוש **572** סאין של חולין, נדמעו - וכל העשרים וארבע סאים אסורים. ועתה, אם נפלה סאה מאותה תערובת ["דימוע"]



לתוך חולין - לא צריך מאה סאין של חולין כדי להעלותה, אלא שבעים ושבעה לוגין [סאה = 24 לוגין]. ואם נפלה לשבעים ושבעה לוגים, מעלה סאה ונותנה לכהן והשאר מותר.

572. מתוקן על פי הצאן קדשים. וכן כתבו שם [במסכת תרומות] הר"ש והרא"ש.

כיצד: כשנפלה בתחילה סאה של תרומה לתוך עשרים ושלוש סאים של חולין, ונתערבו יפה, נמצא שבכל סאה יש בו תערובת לוג [1/24 של סאה] של תרומה ועשרים ושלושה לוגין של חולין. ועתה - כשתפול לתוך שבעים ושבעה לוגין יש בסך הכל מאה לוגין של חולין להעלות את הלוג של תרומה.

מה ששנינו שתרומה בטילה במאה - היינו בתבואה ופירות שנתערבו מין במינו. אבל ה"מחמץ", והוא: שאור של תרומה שנפל לעיסה של חולין, מין במינו - אינו בטל כל זמן ש"יש בו כדי לחמץ", אף על פי שיש מאה בהיתר נגד התרומה, כמו ששנינו במסכת ערלה [פרק שני משנה ד - ו].

ואומרת המשנה: כשם ששאר דימוע אינו מדמע אלא לפי חשבון, כן ב"מחמץ".

**ואין המחומץ**, עיסת חולין שנחמצה בשאור של תרומה - **מחמץ**, עיסה אחרת, **אלא לפי חשבון**, התרומה שיש בה.

כגון: עיסה של חולין שנחמצה בשאור של תרומה, הרי כולה אסורה, כמבואר. ואם נפלה חתיכה מאותה עיסה לתוך עיסה אחרת של חולין, וחימצתה - אינה אוסרת אותה אלא לפי חשבון התרומה המעורב בה.

כלומר, אם החתיכה מהעיסה הראשונה גדולה כל כך, שהחלק של תרומה המעורב בה יכול להחמיץ עיסה זו השניה בלי סיוע של החלק החולין המעורב בה - נאסרת העיסה השניה - אבל אם אין בחלק התרומה בלבד להחמיץ את השניה, אלא שחימצתה בסיוע של חלק חולין המעורב עמה, ונמצא שהתרומה בלבד לא החמיצה - לא נאסרה.

וכמבואר, שכל זה אמור, כשיש מאה בעיסה השניה נגד חלק הכמותי של התרומה המעורב בחתיכה שנפלה מן הראשונה.

**ואין מים שאובין פוסלין את המקוה אלא לפי חשבון**. ויבואר בגמרא 573.

573. הרע"ב מפרש שני הפירושים בגמרא. והקשה עליו הרש"ש: הלא את הפירוש הראשון הפריכה הגמרא, ומי יכול לקיים מה שהפריכה הגמרא? וקושיא זו קשה גם על התפארת ישראל. ועיין לקמן בשפת אמת.

**ואין מי חטאת** [המים שנותנין עליו אפר הפרה לטהר הנטמא טומאת מת - נקראין "מי חטאת"] **נעשים** 574 **"מי חטאת"** - **אלא עם מתן האפר**. ועם נתינתו נעשה "מי חטאת". הלכך יתן תחילה את המים ואחר כך האפר -

**574.** גירסת רש"י והשיטה מקובצת. ולדבריהם צריך ביאור: מה השייכות של הלכה זו לכאן? אבל הגר"א גורס: אין מי חטאת "עושין" מי חטאת אלא עם נתינת האפר. פירוש: אם לקח מי חטאת שכבר הוקדשו על ידי אפר הפרה כהלכתו ועירבם במים אחרים - אינם נעשים מי חטאת כלל, כי אינם קדושים אלא בנתינת אפר. וכנראה, כוונתו לבאר השייכות לשאר דיני המשנה, שמים אלו שהוקדשו במים אחרים - אינם מטהרים אפילו "לפי חשבון", כלומר, אף על פי שמעורב בהן מים קדושים, [והרי אין שיעור להזאה ואפילו כל שהוא מטהר, רמב"ם הלכות פרה פרק י הלכה ח] בכל זאת אינם מטהרים דבטל ברוב. וכן מבואר השייכות להלכות הבאות, שכמו כן אין בית הפרס עושה בית הפרס אפילו "לפי חשבון". ויש להעיר, שדין "מי חטאת" אינו נוגע דוקא לענין טהרת הטמאים, אלא אף לענין טומאה לגבי הנושא מי חטאת. על פי פירוש המשנה להרמב"ם.

אבל אם יתן תחלה את האפר ואחר כך המים, פסול. ועם מתן האפר לא נהיה "מי חטאת" משום שאין שם מים, ואילו אחר כך, כשיתן מים, אין נתינת אפר. **575**

**575.** על פי גירסת השיטה מקובצת ברש"י.

הדין הבא הוא בענין "בית הפרס", **576**. והוא שדה שיש בה ספק טומאת מת.

**576.** "בית הפרס" מלשון "פרוסה", כלומר, ששם מוטלות עצמות שבורות ופרוסות. רש"י. הרמב"ם מפרש מלשון "התפשטות" כמו שנאמר [שמות מ] "ויפרוש את האוהל", כלומר, שהטומאה מתפשטת על כל השדה. והתוס' [נדה נו א] מביאין פירוש אחר, שהוא מלשון "פרסה", כלומר, שאנשים נמנעים מלדרוך שם מפני הטומאה.

אחד מאופני בית הפרס הוא, שדה שהיה בה קבר, ונחרש הקבר. ואמרו חכמים שכל השדה מטמאה במגע ובמשא [ואינה מטמאה בטומאת אהל]. כלומר, אדם ההולך בשדה, או הנוגע או הנושא עפרה, הרי הוא טמא, שמא הולכה המחרשה עצמות מן המת עם העפר.

שיעור מקום הטומאה הוא בית ארבעה סאים סביבות המקום שהיה בו הקבר. היינו, כל בית סאה הוא מאה אמה על מאה אמה. כזה:

לפי שכך שיערו חכמים, שעד מאה אמה יכולה המחרשה להוליך עצמות המת.

במה דברים אמורים? כשחרש כל אותו המקום, ואז אינו טמא יותר מבית ארבעה סאה, אבל אם חרש רק מקצת מקום זה - אינו נעשה "בית הפרס" אלא עד מקום שחרש בו.

חרש בית הפרס, וממנו המשיך לחרוש בתוך שדות שמסביבותיו, דנה המשנה אם גם אותן השדות נעשין בית הפרס, מחמת החשש שמא הולכה שם המחרשה עצמות המת.

**ואין בית הפרס עושה** **577** **בית הפרס**, אלא כפי השיעור המבואר בגמרא.

**577.** גירסת השיטה מקובצת.

**ואין תרומה אחר תרומה**, אם תרם וחזר ותרם, אין השניה **578** תרומה.

578. כן כתוב ברש"י שלפנינו. אבל החק נתן גורס ברש"י "אין תרומת שניהם תרומה", כמבואר בגמרא.

**ואין תמורה**, בהמה של חולין שהומרה בבהמת קרבן **עושה תמורה** על בהמת חולין אחרת. והטעם יבואר בגמרא.

**ולא הולד**, ולדות קדשים, **עושה תמורה**.

**רבי יהודה אומר: הולד עושה תמורה**.

**אמרו לו חכמים לרבי יהודה: הקדש**, בהמת קדשים, **עושה תמורה**, **ולא הולד ולא תמורה** 579 **עושה תמורה**. ובגמרא יבואר טעם מחלוקתם.

579. גירסת המשנה ושיטה מקובצת.

## גמרא:

שנינו במשנתנו: אין המדומע מדמע אלא לפי חשבון.

ודנה הגמרא: **מאן תנא**, מי הוא התנא של המשנה?

**אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: דלא כרבי אליעזר!**

**דתנו**, שנינו משנה במסכת תרומות [פרק ה משנה ו]: **סאה של תרומה שנפלה לפחות ממאה סאין של חולין, ונדמעו, ונפל מן המדומע למקום אחר של חולין - רבי אליעזר אומר: מדמע כאילו היתה תרומה ודאי**, ואם נפל סאה מן המדומע לפחות ממאה סאין של חולין - אוסרתן, ואין מחשבים לפי חשבון התרומה המעורב באותה סאה. מפני שאני 580 **אומר: סאה תרומה שנפלה** [- בפילה ראשונה] לתוך הדימוע - **היא סאה שעלתה** ממנה, וכל כולה תרומה, והיא חזרה ונפלה [- בפילה שניה] לתוך החולין.

580. במשנה שם לא כתוב "שאני אומר" וכו', אלא הוא הוספת הגמרא על פי המבואר שם בתחילת הפרק, עיין שם. מלאכת שלמה.

**וחכמים אומרים: אינה מדמעת אלא לפי חשבון** 581, כמבואר במשנה.

581. גירסת השיטה מקובצת.

ומשנתנו נשנית כחכמים ולא כרבי אליעזר.

שנינו במשנתנו: **ואין המחומץ מחמץ אלא לפי חשבון**.

**אמר רבי חייא בר אבא 582 אמר רבי יוחנן: מתניתין, ששנינו, שעיסת חולין שנתחמצה בשאור שחלקה תרומה וחלקה חולין - לא נאסרה עד שיהא בתרומה בלבד כדי להחמיצה, ואין החולין מצטרף לתרומה לאסור עיסה השניה -**

582. גירסת השיטה מקובצת.

**דלא כרבי אליעזר! הסובר שהחולין מצטרף לתרומה, וכששניהם יחדיו החמיצו - נאסרת העיסה.**

**דתנן, ששנינו במסכת ערלה [שם משנה יא]: שאור של חולין ושאור של תרומה שנפלו לתוך העיסה, לא בזה כדי לחמץ 583 ולא בזה כדי לחמץ, ונצטרפו וחיימו -**

583. גירסת השיטה מקובצת.

**רבי אליעזר אומר: אחר אחרון אני בא, ואם התרומה נפלה באחרונה - אסורה.** ואמר אביי [פסחים כז א] שאם נפלה התרומה בתחילה, ואחר כך החולין, שלכאורה משמע מדברי רבי אליעזר שהיא מותרת - אין הדברים אמורים אלא כאשר קדם וסילק את התרומה לפני שהספיקה להחמיץ. ואם לא קדם וסילק את התרומה, ושניהם החמיצו - אסורה העיסה, בין שנפלה התרומה בתחילה ובין שנפלה בסוף. כי החולין מצטרף להתרומה להחמיץ ולאסור את העיסה, ורבי אליעזר סובר "זה וזה גורם - אסור".

**וחכמים אומרים: בין שנפל איסור בתחילה ובין שנפל בסוף, לעולם אין אסור עד שיהא בו באיסור בלבד, כדי להחמיץ.**

ומשנתנו אינה סוברת כרבי אליעזר אלא כחכמים.

שנינו במשנתנו: **ואין המים שאובין פוסלין את המקוה אלא לפי חשבון.**

ודנה הגמרא: **מאן תנא, משנתו של מי היא?**

**אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: משנת רבי אליעזר בן יעקב היא!**

**דתניא, מקוה שיש בו ארבעים סאה מי גשמים, כשר לטהרת כל הטמאים, חוץ מזב שטהרתו היא טבילה במי מעין נובעים, הנקראים "מים חיים", בלבד.**

מקוה שנתמלא במי גשמים פחות מארבעים סאה, אפילו משהו, ונפלו לתוכו שלשה לוגים מים שאובין, פסלו חכמים את המקוה, ונחשבים כל המים כשאובים. אבל מקוה שיש בו ארבעים סאה מי גשמים, ושלב בדלי ושפך לתוכו אפילו כל היום כולו - כשר.

הברייתא דנה במקוה שאין בו ארבעים סאה, ולא שפך לתוכו מים מן הדלי, אלא ב"המשכה", שעושה חריץ וגומא במרחק מן המקוה, ושופך מן הדלי לתוך אותו גומא, ומשם מקלחים המים לתוך המקוה. 584

584. **ביאור הגדרת המשכה** כתב היראים [סימן כו]: ולי נראה, דלא אמר רבי יוחנן אלא שהמשיכה על גבי קרקע מקום שהמים ראויות להבלע. וטעמא: כיון שראויות להבלע נתבטלו אגב קרקע וכשזוחלות לגומא נעשות כאלו באות מתמצית לחלוחית הקרקע כי נתבטלו משם שאובים. אבל שיטת הרמב"ם [פרק ד מהלכות מקוואות הלכה ח] דאין צריך קרקע הראוי לבלוע, ונקראת המשכה בכל דבר שאינו כלי. ועיין בשולחן ערוך [סימן רא סעיף מו]. **הגרי"ז** מבאר מחלוקת הראשונים, שנחלקו אם פסול מים שאובין הוא פסול בעצם המים [ובודאי לשיטת הראשונים שפסול שאובין הוא מן התורה, כמבואר באריכות בהלכות מקוואות]. על כן, בכדי לבטל מהם פסולותן צריך שימשיכן על גבי קרקע ממש, כמבואר בשם היראים כדי לבטל מהם שם ופסולות שאובין ולהוות אותם מחדש כאילו באו מתמצית הקרקע. אבל אם פסול שאובין הוא מחמת נפילת המים מכלי, והיינו בעצם שאיבתן [ובודאי שכן הוא לשיטה הסוברת "שאיבה מדרבנן"], לפיכך, אין צריך על גבי קרקע ממש, והעיקר שלא יפלו מכלי, ומכל דבר המוגדר ככלי. וכן היתה גזירת חכמים, כשם שגזרו לפסול דוקא משלשה כלים ולא יותר, וכדומה. ועל פי דברים אלו, מבאר **הגרי"ז** מחלוקת אחרת בענין שיעור המשכה. דהבית יוסף הביא תשובת הריב"ש [סימן פג] הסובר שהמשכה צריכה להיות בשיעור שלשה טפחים כלומר, שהמים ימשכו לא פחות משיעור זה, דכל שהוא פחות מכן נחשב כלבד. וכן סוברים עוד ראשונים. אבל הרשב"א [שו"ת חלק ה סימן ס] סובר שאין לה שיעור, ואפילו בכל שהוא נחשב להמשכה. והביאור הוא: הרשב"א סובר שטעם המשכה הוא כדי שיבוטל מהם שם שאובין על ידי שיחשב שבאו מתמצית הקרקע. על כן, לא צריך שיעור מסויים, והעיקר שיתמצו מתמצית הקרקע. אבל שאר הראשונים סוברים שעיקר טעם המשכה הוא כדי שלא יחשב שנפלו המים מן הכלי למקוה. על כן, אם יישפכו סמוך למקוה בשיעור לבד - הרי הוא כאילו נשפכו מן הכלי למקוה. ולפי זה, מחדש **הגרי"ז** שאין צריך שכל השלשה טפחים יהיו מקרקע ממש, ואם תהיה המשכת המים במרחק שלשה טפחים על גבי רצפה וכדומה [שאינה קרקע ואינה כלי] ובסוף שלשה טפחים יהיה משהו קרקע - די בכך לכל השיטות, וממה נפשך נעשה המשכה, אי משום מרחק שלשה טפחים אי משום שמתמצה על גבי קרקע.

ושנינו: **רבי אליעזר בן יעקב אומר: מקוה שיש בו עשרים ואחת סאה** [שהם רוב מתוך ארבעים סאה] **מי גשמים, ממלא בכתף** [מים בדלי הנישא בכתף, והיינו מים שאובין] **תשע עשרה סאה, ופותקן** [זורקן 585], דהיינו מביאן ב"המשכה", **למקוה** **והן טהורין**, כלומר, המקוה כשר לטבול בו, מפני **שהשאובה** 586 **מטהרת ברבייה**, כשהרוב הם מי גשמים שנפלו מעצמן לתוכו, **ובהמשכה**.

585. על פי התוס' יום טוב [תרומות פרק ה משנה ו]. 586. גירסת הגאון יעב"ץ וכן בכל הסוגיא.

## דף יב - ב

כלומר, עד כאן לא שנינו שמים שאובין פוסלים את המקוה, אפילו שלשה לוגין [שהם מעט מים שאובים ביחס לארבעים סאה חסר משהו. הסאה = 6 קבין, הקב = 4 לוגין, נמצאו 40 סאה = 960 לוגין, הרי 3 לוגין חלק 320 מארבעים סאה] אלא כשנשפכו מן

הדלי למקוה, אבל כאשר נשפכו ב"המשכה" - כשרים אפילו הרבה, ובלבד שרוב המים יהיו ממי גשמים.

ומשנתנו באה לומר הדין של רבי אליעזר בן יעקב, על כן אמרה: אין המים שאובין פוסלין דרך "המשכה" אלא "לפי חשבון", כלומר, אלא אם כן היו שם עשרים סאה שאובין, אבל אם היו רק תשע עשרה והמשיכן לעשרים ואחת סאין של מי גשמים - אינם פוסלין, והמקוה כשר.

הגמרא דנה בדברי רבי חייא בר אבין "מתניתין רבי אליעזר בן יעקב היא": מי הם אותם חכמים החולקים עליו, ובמה נחלקו עליו? כלומר, אם משנתנו סתמה דבריה כרבי אליעזר בן יעקב - **מכלל דרבנן**, החולקים עליו, **סברי, דברבייה והמשכה - לא** מטהרת השאובה, עד שתהא כולה ממי גשמים, וכל זמן שאין במקוה ארבעים סאה מי גשמים נפסל אפילו בשלשה לוגין -

ועל דבריהם אלו משיב רבי אליעזר בן יעקב ואומר: "אין השאובין [שנמשכו] פוסלין את המקוה" - בשלשה לוגין, כדבריכם, "אלא לפי חשבון" - בעשרים סאה, כמבואר. ומדברי רבי אליעזר בן יעקב נשמע שחכמים החולקים עליו סוברים שהשאובה לא מטהרת ברבייה והמשכה -

על כן מקשינן: **אלא, הא דכי אתא [הגיע מארץ ישראל] רבין אמר רבי יוחנן: שאובה שהמשיכוה כולה, כל הארבעים סאה, טהורה -**

**מני**, כמו מי אמר כן רבי יוחנן, **לא רבנן**, הסוברים שאפילו מקצתה לא מטהרת בהמשכה, **ולא רבי אליעזר** בן יעקב, הסובר שלכל הפחות צריך שהרוב יהיו מי גשמים. ואיך אמר רבי יוחנן: שהמשיכוה כולה טהורה?

ומחמת קושיא זו חוזרת בה הגמרא, וסוברת שאי אפשר להעמיד את המשנה כרבי אליעזר בן יעקב, מפני שאם זו כוונת המשנה - מוכח שחכמים סוברים שברבייה והמשכה לא מטהרת כלל, וזה לא יתכן -

והאמת, שרבי אליעזר בן יעקב מעולם לא אמר: אין מים שאובין פוסלין "אלא לפי חשבון", ומשנתנו אינה מדברת כלל בענין מחלוקת רבי אליעזר בן יעקב וחכמים -

ומחלוקת רבי אליעזר בן יעקב וחכמים היא, שחכמים סוברים: שאובה שהמשיכוה כולה מטהרת [ורבי יוחנן סובר כמוהם] ורבי אליעזר בן יעקב סובר: ברבייה והמשכה -

**אלא, אמר רב פפא** 587 פירוש משנתנו הוא:

אין המים שאובין פוסלין את המקוה כשנפלו מן הכלי לתוך המקוה שלא בהמשכה, אלא **לפי חשבון כלים**, ומשנתנו של **יוסי בן חוני היא - דתניא**, שנינו ברייתא: **שלשת לוגין מים שאובין שנפלו למקוה** 588 **בשנים ושלושה כלים ואפילו בארבעה וחמשה כלים**, ולא נפל לוג שלם מכלי אחד - **פוסלים את המקוה**, הואיל ובין כולם נפלו שלשה לוגין. אלו הם דברי חכמים.

588. גירסת השיטה מקובצת.

**יוסי בן חוני אומר: בשנים ושלושה כלים - פוסלים** 589 **את המקוה לפי שנפל לוג שלם מכל כלי**, אבל **בארבעה וחמשה כלים - אין פוסלין את המקוה**, הואיל ולא נפל לוג שלם 590.

589. גירסת השיטה מקובצת. 590. ואל תתמה: מאי טעמא דיוסי בן חוני, מה לי בכלי אחד ומה לי בשני כלים? דהא כל פסול שאובה מדרבנן הוא, והם אמרו לאסור בשאובה והם אמרו להתיר בהרבה כלים, וכך הוא מדת חכמים. על פי השיטה מקובצת. ועיין שם עוד.

וזו פירוש "לפי חשבון", שלא נפסל אלא לפי חשבון הכלים 591.

591. כתב הר"ן [חולין סוף פרק כל הבשר]: לפי זה אינם דומים "לפי חשבון" לגבי מקוה ל"לפי חשבון" לגבי מדומע ומחומץ ואינם מענין אחד, אלא שדמיונם הוא בלשון בלבד. וכנראה כוונת הר"ן גם לפי מסקנת הגמרא. אבל, כתב השפת אמת, יש לפרש לשון המשנה "לפי חשבון" בדומה ל"לפי חשבון" האמור לגבי מדומע ומחומץ. על פי דברי הרמב"ן [חולין שם] הדין בענין אם אמרינן "חתיכה עצמה נעשית נבילה" בשאר איסורים, ונביא תמצית דבריו. הרמב"ן מביא משנתנו, וסובר שנחלקו חכמים בדין משנתנו. שנינו במסכת מקואות [פרק ג משנה א] מקוה שאין בו ארבעים סאה ונפלו בו שלשה לוגין ונפסלו המים, ועתה הוצאו מהם עשרים לוגין דרך המשכה לתוך מקוה אחר שאין בו ארבעים סאה - רבי יהושע סובר שהמים אינם פסולים אלא "לפי חשבון", כלומר, לפי מים השאובים שיש בו, והוא לוג ומחצה, וחכמים פוסלים. וטעמם, לדעת הרמב"ן, משום שכל המים "נעשו נבילה", ונאסרו וכל העשרים סאה נחשבים כשאובים. ומשנתנו הסוברת "לפי חשבון" הם דברי רבי יהושע ולא כחכמים. היוצא מדברי הרמב"ן, שאם יש במקוה עשרים סאה מי גשמים מעורב עם עשרים סאה מים שאובין, והוא פסול, ונמשך מהמקוה עשרים סאה לתוך מקוה אחר שיש בו עשרים סאה מי גשמים - לדעת משנתנו [לפי ההוה אמינא שהיא משנת רבי אליעזר בן יעקב] כשר המקוה השני, שהרי "לפי חשבון" אין במים הנמשכין אלא פחות מעשרים סאה מים שאובין והרוב הוא מי גשמים והמיעוט נמשך לתוכו. ואילו לדעת חכמים החולקים עם רבי יהושע - פסול המקוה השני כי עתה אין בו רוב מי גשמים, כי העשרים סאה "נעשו נבילה", ודין כל העשרים סאה כמים שאובים. כל זה לפי רבי אליעזר בן יעקב המטהר ברבייה והמשכה. והאמת, שאפילו לדברי חכמים [הפוסלים ברבייה והמשכה - לדעת רבי חייא בר אבא] - גם כן, אפשר להמציא פירוש בדברי המשנה "לפי חשבון" - שבא לומר שלא "נעשו נבילה" כל המים אלא לפי חשבון. כגון: מקוה שנפסל, כנ"ל, מחמת שהיו בו עשרים סאה מים שאובין עם עשרים סאה מי גשמים. ונמשכו ממנו שלשה לוגין למקוה אחר שאין בו ארבעים סאה. ועתה, לפי חכמים הסוברים "נעשית נבילה" דינם כשלשה לוגין מים שאובים הפוסלים את המקוה [אפילו כשנמשכו לדעת חכמים החולקים עם רבי אליעזר בן יעקב], ואילו לדברי רבי יהושע, ולדברי משנתנו אין בשלשת הלוגין אלא "לפי חשבון" לוג ומחצה מים שאובים ואינם פוסלים את המקוה השני. ועיין שם בשפת אמת שמבאר למה לא פירשה כן הגמרא את המשנה. וכל זה לפי ההוה אמינא, אבל לפי המסקנא [לשיטת רש"י] שלחכמים אפילו כולו בהמשכה כשר, אין לפרש כן המשנה, שהרי אם שפך מארבעה וחמשה כלים נפסלו עתה בשאיבה זו אפילו אם נשאבו ממקוה כשר לגמרי. ועיין בהרחבה בחברותא למסכת מקואות.

שנינו במשנתנו: **ואין מי חטאת נעשין מי חטאת אלא עם נתינת האפר.**

ודנה הגמרא: **מאן תנא**, מי הוא התנא של המשנה הפוסל אף בדיעבד כשהקדים האפר למים?

**אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: דלא כרבי שמעון -**

**- דתניא -**

הגמרא מביאה ברייתא במסכת פרה, ושם נחלקו רבי שמעון וחכמים לגבי "מי סוטה" והם המים המרים המאררים שבהם ניתן מעפר קרקע המשכן, ומשקין בהן את הסוטה. ובהמשך יבואר שכשם שרבי שמעון מכשיר הקדים עפר למים גבי "מי סוטה"

- כן מכשיר גבי "מי חטאת". ושנינו: **הקדים עפר למים**, שבהן משקין את הסוטה - **פסול**, אלו הם דברי חכמים. **ורבי שמעון מכשיר.**

והוינן בה: **מאי טעמא דרבי שמעון**, הרי אמרה התורה בפרשת סוטה [במדבר ה] "ומן העפר אשר יהיה בקרקע המשכן יקח הכהן ונתן אל המים?"

**דכתיב** בפרשת פרה [שם יט] **"ולקחו לטמא מעפר שריפת החטאת". ותניא**, שנינו בבבביתא אחרת: **רבי שמעון אומר: וכי "עפר" הוא?! והלא "אפר" הוא**, משריפת הפרה! אלא: **שינה הכתוב ממשמעו**, וכתבה "עפר" במקום "אפר" - **לדון הימנו גזירה שוה: נאמר כאן**, במי חטאת **"עפר"**, ונאמר להלן במי סוטה **"עפר"**, ללמדנו: **מה להלן**, המצוה לכתחלה היא: **עפר על גבי המים**, כמו שנאמר "ומן העפר... ונתן אל המים", **אף כאן** במי חטאת - המצוה לכתחילה היא: **עפר על גבי המים**. ועוד נלמד מגזירה שוה: **מה כאן** במי חטאת, אם **הקדים עפר למים** - **כשר**, כמו שיבואר, **אף להלן** 592 במי סוטה, אם **הקדים עפר למים** - **כשר**.

592. גירסת השיטה מקובצת.

ודנה הגמרא: **והכא**, במי חטאת - **מנלן** דכשר אף אם הקדים עפר למים?

ודרשינן, **תרי קראי כתיבי**, שני פסוקים כתובים בפרשת פרה. האחד: **"ולקחו לטמא מעפר שרפת החטאת ונתן עליו מים חיים"**

- **אלמא**, שהסדר הוא **אפר ברישא**, ו"עליו" יתן את המים. **והדר כתיב**, ואחר כך נאמר **"מים חיים אל כלי"**, משמע שהמים נתונים אל הכלי ולא אל האפר.



**הא כיצד**, איך ניישב שני הפסוקים? לומד מכך רבי שמעון: אם **רצה** - יתן **עפר** [- אפר] **למטה**, ואם **רצה** - יתן **עפר למעלה**.

הרי משנתנו הפוסלת בנתן אפר למטה - דלא כרבי שמעון.

ודנה הגמרא: **ותנא דידין**, התנא של משנתנו הפוסל בנתן אפר תחילה - **מאי טעמא**, הרי אמרה התורה "ונתן עליו מים חיים"? **אמר לך: סיפיה דקרא**, שנאמר "מים חיים אל הכלי" - הוא **דוקא**, והקפידה התורה על כך שהמים ינתנו לתוך הכלי לפני נתינת האפר -

ומה שאמרה התורה "**ונתן עליו**" - לא באה ללמדנו להכשיר אם הקדים האפר למים, אלא ללמדנו: **לערבן**, להזהר שאחרי נתינת האפר על המים יערב היטב באצבעו האפר עם המים, ויחזרו המים על האפר.

ומקשינן: **ומאי חזית**, ולמה נראה בעיניך, **דאמרת: סיפיה דקרא דוקא, דלמא** הרי יתכן לומר: **רישא דוקא**, והתורה הקפידה ליתן האפר תחילה? ולפי קושיא זו מה שאמרה התורה "**אל כלי**" - בא ללמדנו: **ש"תהא חיותן בכלי"** <sup>593</sup>, כלומר, שישאב מים חיים מן המעין בכלי ובתוכו יתן את האפר ולא ישאב מכלי אחר ויערה לכלי זה.

<sup>593</sup>. גירסת השיטה מקובצת.

ומתרצינן: **לא מצית אמרת כן!** כי **מה מצינו** <sup>594</sup> **בכל מקום**, כגון: בסוטה <sup>595</sup> - **מכשיר**, והוא העפר המכשיר את המים והעפר, ניתן **למעלה**, שהרי בסוטה כולי עלמא מודים שמצותה לכתחלה היא להקדים את המים, כמבואר, משום שנאמר "ונתן אל המים" -

<sup>594</sup>. לאו דוקא "מה מצינו", דהרי "גזירה שוה" היא. **שיטה מקובצת**. ועיין בהגהות הגר"א הנדפס בסוף המסכת. <sup>595</sup>. וכן בדם ציפור של מצורע המכשיר את המים להזאה. **רש"י** סוטה [טז ב].

**אף כאן** במי חטאת **מכשיר למעלה**, ועל כך הקפידה התורה באמרה בסיפיה דקרא "מים חיים אל כלי". ומה שאמרה התורה "ונתן עליו מים חיים" בא ללמדנו שצריך לערבן כמבואר.

שנינו במשנתנו: **ואין בית הפרס עושה בית הפרס**.

ומבארת הגמרא: **מתניתין**, משנתנו היא **דלא כרבי אליעזר**.

**דתנן** במסכת אהלות [פרק יז משנה ב]: **רבי אליעזר אומר: בית הפרס עושה בית הפרס**, אם נחרש בית הפרס, נעשו כל ארבעת השדות סביבותיו כבית הפרס, ועפר בית הפרס מטמא <sup>596</sup> אותן.

ומבררת הגמרא: **ורבנן** 597, התנא של משנתנו, הסובר אין בית הפרס עושה בית הפרס, עד כמה עושה בית הפרס כשנחרש?

597. **השפת אמת** מציע למחוק תיבת "ורבנן". ולדעתו יש לפרש [לולי פירוש רש"י]: הגמרא דנה לדברי רבי אליעזר, בכמה שדות ובאיזה שיעור סובר ש"בית הפרס עושה בית הפרס", ולא אליבא דחכמים! ולדעת חכמים, לא נעשה כלל בית הפרס אלא בית ארבעה סאין סביבות הקבר בלבד, כמבואר במשנה. ובכך מיושבת קושית הר"ש. ולדעת השפת אמת, זו היא שיטת הרמב"ם, הפוסק כחכמים [פרק י מהלכות טומאות מת] ולא הביא כלל את דברי רב דימי "שלוש שדות ושתי מענות", משום שדברי רב דימי הם אליבא דרבי אליעזר, כנ"ל.

**כי אתא, כשהגיע רב דימי מארץ ישראל, אמר בשם ריש לקיש, שאמר בשם רבי שמן**  
**בר**  
**אבא:**

## דף יג - א

**חכמים סוברים שנעשה בית הפרס, שלש שדות.** כלומר, אותה שדה שהיה בה קבר, ושדה מכאן, ושדה מצידה, ולא מארבעת סביבותיה. כגון, אם דרך בני הבקעה לחרוש שדותיהן ממזרח למערב - עושה בית הפרס את השדה שבמזרח ושל מערב, כזה:

ואם דרכם לחרוש מצפון לדרום - עושה בית הפרס מצפון לדרום, כזה:

מפני שחוששין שמא לשם גלגלה המחרישה את עפר בית הפרס ועצמות המת. אבל לא לכל ארבעת הצדדים, מפני שאין דרך לחרוש גם לאורך וגם לרוחב -

ואותן שתי שדות נעשו בית הפרס עד מקום שחרש שם, ולא יותר משיעור "שתי מענות", 598 מענה לצד זה ומענה לצד זה.

598. מענה הוא ה"קו" אשר יקוה אותו המחרישה על אורך השדה. כמו שנאמר [תהלים קכט] "על גבי חרשו חורשים האריכו למעניתם". **פירוש המשנה להרמב"ם** [אהלות שם].

כלומר, אותה שדה שנחרש בה הקבר - כולה בית הפרס היא, שהרי אין אנו יודעים באיזה מקום היה הקבר. וכיון שיש לחשוש שמא היה הקבר בקצה השדה, ומשם התגלגלו עצמות המת לשדה שלצידה, לפיכך נעשה בית הפרס משם ואילך כשיעור "מלא מענה". וכל זאת, רק בצדדים שלשם הולכת המחרישה, מזרח ומערב, או צפון ודרום, כמבואר 599.

599. כן פירש רש"י. אבל הר"ש [שם] מקשה: למה לא נתיר את שתי השדות מטעם ספק ספיקא [כמבואר שם שמתירין סביבות שדה שאבד בה קבר מטעם ספק ספיקא], והיינו: כשאנו דנים על שדה מצד מזרח, למה לא נאמר שהקבר היה בצד מערב, ואם תמצי לומר שמא היה בצד מערב, שמא לא גלגלה המחרישה? על כן, חולק על רש"י, וסובר שגם לפי גמרתנו אינו נעשה בית הפרס אלא מאה אמה ממקום הקבר [ומקום הקבר ידוע]. ואכן, רב דימי לא חידש כלום, והיא משנה מפורשת שמונין מאה אמות משפת הקבר. והאמת, שאפילו לדברי הר"ש חידש רב דימי, כגון [עיין בבוועז]: אם כשחרש את הקבר - לא חרש אלא שבעים אמה, ולא נעשה בית הפרס אלא עד מקום חרישתו, כמבואר בפנים, ועתה חרש יותר, נעשה בית הפרס עד מאה אמה ממקום הקבר למזרח ומערב, או לצפון ודרום. ועיין ברש"ש הדין על ה"ספק ספיקא" של הר"ש, אם נקרא ספק ספיקא, מפני שהכל ספק אחד: אם נתגלגלו לשם עצמות המת. והוא דיון ב"כללי ספק ספיקא" בשולחן ערוך יורה דעה [סימן קי]. ועיין בהרחבה ב**חברותא למסכת אהלות**, בפירוש המשנה ובביאור הר"ש, שהתבאר שם ענין שדה הפרס.

ומבררת הגמרא: **וכמה הוא שיעור "מלא המענה"?** - מאה אמה, שכן שיערו חכמים שעד שיעור זה ראויות העצמות להתגלגל על ידי המחרישה.

**כדתנן** [שם משנה א]: **החורש את הקבר - הרי זה עושה בית הפרס.**  
**עד 600 כמה הוא עושה? מלא מענה,** והוא מאה אמה.

600. גירסת השיטה מקובצת.

שנינו במשנתנו: **ואין תרומה אחר תרומה.**

ודנה הגמרא: **מתניתין מני,** משנתנו של מי היא?

**רבי עקיבא היא!**

**דתנן 601:** **השותפין בתבואה, שתרמו זה אחר זה -**

601. לפי תוס' יש לגרוס "דתניא" ועיין בתוס' יום טוב.

**רבי אליעזר אומר: תרומת שניהם - תרומה,** שהרי לשניהם יש חלק בתבואה, וכל אחד תרם לעצמו.

**רבי עקיבא אומר: אין תרומת שניהם תרומה,** אפילו לא תרומת הראשון, כיון שהשני חזר ותרם אחריו - גילה דעתו שאינו מסכים בתרומת הראשון, נמצא שהראשון תרם "שלא מדעת חבריו", כלומר, שלא בהסכמתו, ו"התורם שלא מדעת" - אין תרומתו תרומה. וכן תרומת השני אינה תרומה, כי הראשון בהתרמתו גילה דעתו שלא ניחא ליה בתרומת השני.

**וחכמים אומרים: אם תרם הראשון כשיעור תרומה,** והוא אחד מחמישים - **אין**

**תרומת השני תרומה,** וכבר פטרו הראשון 602,

602. על פי רבינו גרשום, וכן כתב הרע"ב במשנה שם [תרומות פרק ג משנה ג].

**ואם לא תרם הראשון כשיעור, כגון, שתרים בעין רעה, והוא אחד מששים - תרומת השני תרומה.**

נמצא, שמשנתנו האומרת שאין תרומת השני תרומה 603 - משנת רבי עקיבא היא 604.

603. כתב הרב מתן בסתר, דאין הכוונה דוקא רבי עקיבא ולא חכמים - שהרי אפילו לדעת חכמים אם תרם הראשון כשיעור - אין תרומת השני תרומה, ואפשר להעמיד המשנה אפילו אליבא דחכמים - ואם תרצה לתרץ שבמשנה נאמר בלשון סתמי, הכולל בכל האופנים, בין בתרם כשיעור ובין בשלא תרם כשיעור - אי אפשר לומר כן לדעת תוס' [ד"ה רבי עקיבא] שמשנתנו אינה מדברת בכל האופנים, אלא דוקא כשנתנו רשות זה לזה. וחוזרת הקושיה למה לא נעמיד המשנה כחכמים? ועיין שם תירוצו. 604. עיין הערה בשם החק נתן.

**שנינו במשנתנו: ואין תמורה עושה תמורה.**

ודנה הגמרא: **מאי טעמא?**

**אמר קרא** [ויקרא כז] "והיה הוא ותמורתו", ודרשינן, **"תמורתו" - ולא תמורת תמורתו.**

**שנינו במשנתנו: ואין הולד עושה תמורה.**

והטעם הוא: **דאמר קרא** [שם] "והיה הוא ותמורתו", ודרשינן, **הוא** בהמת קדשים בלבד **עושה** 605 **תמורה, ולא ולד** 606.

605. גירסת השיטה מקובצת. 606. השפת אמת מבאר את הדרשה: מפני שכן הוא לשון הכתוב "כל אשר יתן ממנו להי יהיה קודש לא יחליפנו ולא ימיר אותו טוב ברע או רע בטוב ואם המר ימיר בהמה בבהמה והיה הוא ותמורתו יהיה קודש", משמע ש"הוא" היינו הקרבן "אשר יתן ממנו להי", ולא הולד. ועיין שם ביאורו בדרשת רבי יהודה.

**שנינו במשנתנו: רבי יהודה אומר: הולד עושה תמורה.**

משום, **דאמר קרא** [שם] "והיה הוא ותמורתו יהיה קודש", ודרשינן, מלת **יהיה** המיותרת - **לרבות את הולד.**

ומבררת הגמרא: **ורבנן**, מה דרשו ממלת "יהיה" המיותרת?

ומתצינן: **לרבות שוגג כמזיד**, אם המיר בשוגג, כגון: שרצה לומר "שור שחור שיצא מביתי יהיה תמורה", ואמר "שור לבן" - תמורתו תמורה.

ואף על פי שבאופן זה אם "הקדיש" קרבן - אינו קדוש, משום דהוי הקדש בטעות, מכל מקום, לגבי תמורה - נתפסת התמורה. ונלמד ממה שנאמר "יהיה".

## מתניתין:

**העופות והמנחות אין עושין תמורה. 607** **שלא נאמר אלא**  
**"בהמה". 608** [ויקרא כז] "ואם המר ימיר בהמה בבהמה". 609

607. אין ממירין אותן ואין ממירין עליהן. 608. גירסת המשנה "שלא נאמר אלא בבהמה". כלומר [על פי שושנים לדוד]: דרשה זו איננה משום "יתור" הכתוב, שהרי כבר נדרש [ט א] לדרשה אחרת, אלא ממשמעות הקרא, ממה שהתורה מדברת בבהמה יש למעט עופות ומנחות. ומדויקת לשון המשנה, שלא אמרה "שנאמר בהמה" [כמו בסיפא: שנאמר "לא יחליפנו"]. 609. הגרי"ז דן במה שאמרה המשנה שמנחות אין עושות תמורה משום שנתמעטו מ"בהמה". ולכאורה אין צריך דרשה מיוחדת לכך, כיון שמנחות לפני שנתקדשו בכלי שרת, ונתקדשו רק בקדושת פה אין עליהן אלא קדושת דמים בלבד כמבואר במשנה במסכת מעילה [י א], אם כן, אין עושות תמורה משום שקדושתן קדושת דמים, כמבואר בהמשך המשנה? ועיין במכתבים בספרו חידושי מרן רי"ז הלוי.

**הציבור והשותפין אין עושין תמורה, 610** לפי שנאמר [שם] **"לא יחליפנו ולא ימיר"** בלשון יחיד. 611 ודרשינן, **יחיד עושה תמורה, ואין הציבור והשותפין עושין תמורה.**

610. ומבואר לעיל ב ב. 611. ולא נאמר "לא יחליפוהו ולא ימירו". רבינו הלל בפירושו על התורת כהנים.

**קדשי 612** **בדק הבית אין עושין תמורה,** לפי שנאמר [שם] "קרבן", וקדשי בדק הבית אינם נקראים קרבן, כמו שיבואר בגמרא. אלו הם דברי תנא קמא 613.

612. גירסת המשנה היא: קרבנות בדק הבית וכן העתיק הרמב"ם [פרק א מהלכות תמורה הלכה יב]. ולכאורה קשה: וכי קרבנות הם? **התוס' יום טוב** מבאר גירסא זו, על פי מה שאמרה הגמרא שקדשי בדק הבית נקראים "קרבן" אלא שלא נקראו "קרבן היי". ולפי גירסא זו ניחא טפי לפירוש המובא ברש"י [לקמן בגמרא] שכל דברי המשנה בסיפא הם דברי רבי שמעון הסובר שנקראו "קרבן". ופירוש המשנה הוא: קרבנות בדק הבית אין עושין תמורה. ומה הטעם? אמר רבי שמעון וכו'. ולא נתמעטו מטעם שאמרה התורה "קרבן" אלא מההיקש למעשר. ומכל מקום, כתבו **התוס' יום טוב והחק נתן**, שרישא של המשנה שנתמעטו קרבן צבור ושותפין מלשון יחיד, אינם דברי רבי שמעון, כי לדעתו נתמעטו גם צבור ושותפין מההיקש למעשר בהמה, כמו שיבואר בגמרא. 613. כן מפרש רש"י כאן במשנה, שהם דברי חכמים הממעטין קדשי בדק הבית מטעם שלא איקרי "קרבן", ורבי שמעון ממעט מהיקש למעשר בהמה. ובגמרא מפרש [לפי גירסא אחת] שכל דברי המשנה הם דברי רבי שמעון. ופירוש המשנה הוא: קדשי בדק הבית אין עושין תמורה. ומה הטעם? אמר רבי שמעון? והלא מעשר בהמה וכו'. ומבואר לעיל [הערה הקודמת].

רבי שמעון מודה שאין קדשי בדק הבית עושין תמורה, אלא, שהוא סובר שאי אפשר למעט אותן מ"קרבן", משום שלדעתו קדשי בדק הבית נקראים קרבן. וממעט אותן מדרשה אחרת. והיא:

אחרי שהתורה כתבה [פסוקים ט - י] דיני תמורה, חזרה התורה וכתבה [פסוקים לב - לג] דין תמורה לגבי מעשר בהמה. וכך כתוב שם "וכל מעשר בקר וצאן כל אשר יעבר תחת השבט - העשירי יהיה קודש לה". לא יבקר בין טוב לרע ולא ימירנו, ואם המר ימירנו, והיה הוא ותמורתו יהיה קודש לא יגאל". לפיכך:

**אמר רבי שמעון: והלא 614 מעשר בהמה בכלל כל הקדשים שעושין תמורה היה, ולמה יצא,** למה חזרה התורה ופרטה בו דין תמורה?

614. גירסת המשנה והשיטה מקובצת.

**להקיש אליו,** כדי שנלמד ממנו שאר הקדשים, **לומר לך, 615 מה מעשר - קרבן יחיד** הוא, ובהמת השותפין פטורה ממעשר כמו שמבואר במסכת בכורות [נו ב], **616 ועושה תמורה,** אף כל קרבן יחיד עושה תמורה, **יצאו** [נתמעטו] **קרבנות צבור** והשותפין.

615. הקשה **השפת אמת:** מה היה קשה לרבי שמעון [ולרבי לקמן בגמרא] "למה יצא מעשר"? הרי מעשר שונה משאר הקדשים [חוץ מבכור] בכך שקדושתו אינו מכח האדם המקדישו, אלא מכח שקדושתו התורה בצאתו העשירי תחת השבט. ואי לכך, היה מקום לומר שלא שייך בו תמורה, שהרי בפרשת תמורה נאמר "כל אשר יתן ממנו לה' יהיה קודש לא יחליפנו ולא ימיר אותו", וכבר מבואר לעיל שמחמת סברא זו נתמעטו ולדות קדשים שאין ממירין עליהם. ואם כן, הוצרכה התורה לחדש בו דין תמורה. ומה היה קשה לרבי שמעון? ומיישב, שאפשר לומר, שמעשר אכן נקרא "כל אשר יתן", הואיל והוא מעבירו תחת השבט, הריהו מטיל על העשירי להיות קודש. ומסתבר לומר כן, שהרי כל הדיר אינו טבל לפני שמעשר [שהרי לפני שמעשר את צאנו אין בהמה בדיר שאותה הקדישה התורה כדי לומר שבשעה שהוא מעשר הוא אינו אלא מברר איזה היא הבהמה קדושה] נמצא, שבהעברתו את הדיר תחת השבט הוא כמקדשו לעשירי, ולא המקדשו! שאין הוא המקדיש, אלא דחשיב כאילו הקדיש. 616. עיין בחידושי הגרי"ז המבאר דין שותפין במעשר בהמה לשיטת רש"י והרמב"ם.

**ומה מעשר קדשי מזבח,** ועושה תמורה, אף כל קדשי מזבח. **יצאו קדשי בדק הבית. 617**

617. והיא המדה השמינית משלש עשרה המדות שהתורה נדרשת בהן: "דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל, לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא".

## גמרא:

שנינו במשנתנו: קדשי בדק הבית אין עושין תמורה.

הגמרא מביאה ברייתא, ובה דרשינן למעט קדשי בדק הבית מתמורה.

**תנו רבנן: יכול יהו קדשי בדק הבית עושין תמורה? תלמוד לומר [שם]:** ואם בהמה אשר יקריבו ממנה **קרבן** לה'... לא יחליפנו ולא ימיר אותו". ודרשינן, **מי שנקראו "קרבן"** עושין תמורה, **יצאו קדשי בדק הבית שלא נקראו קרבן.**

ותמהינן : וכי לא נקראו קרבן?!

**והא תניא**, הגמרא מביאה ברייתא אחרת, ובה משמע שנקראו קרבן.

ברייתא ההיא נשנתה לגבי שחוטי חוץ 618 . אמרה התורה [ויקרא יז] "איש איש מבית ישראל אשר ישחט שור או כשב או עז במחנה [חוץ לעזרה. רש"י] או אשר ישחט מחוץ למחנה. ואל פתח אוהל מועד לא הביאו להקריב קרבן לה' לפני משכן ה'... ונכרת האיש ההוא מקרב עמו".

618. והובאה לעיל [ו ב] ושם מבואר.

ודרשה שם הברייתא ממה שנאמר "קרבן", שרק על שחיטת קדשים מחוץ לעזרה חייב כרת, ולא על שחיטת חולין בעזרה.

ומקשה שם הברייתא: **אי "קרבן"**, כלומר, מנין שלדרשה זו כתבה התורה "קרבן", ולמה לא נדרש: **שומע אני אפילו קדשי בדק הבית**, שאם שחטן בחוץ חייב כרת, שהרי קדשי בדק הבית **נקראו קרבן**? ומנין שנקראו "קרבן"? **כענין שנאמר**, בשלל מלחמת מדין [במדבר לא] **"ונקרב את קרבן ה' איש אשר מצא כלי זהב אצעה וצמיד עגיל וכומז"**, וכלים אלו ודאי אינם אלא קדשי בדק הבית? **תלמוד לומר "ואל פתח אוהל מועד לא הביאו"**, ודרשינן, **כל הבא אל פתח אוהל מועד**, והם קדשי מזבח - **חייבין עליו משום שחוטי חוץ, וכל שאינו בא לפתח אוהל מועד**, כגון: קדשי בדק הבית, שסתמן בעלי מומין הם - **אין חייבין עליו משום שחוטי חוץ**.

עד כאן הברייתא. ומסיקה הגמרא: **אלמא**, מוכח מדברי הברייתא, שקדשי בדק הבית **איקרו** [- נקראו] **"קרבן"**, ואיך נתמעטו מ"קרבן" האמור בתמורה?

ומתרצינן: **אמר רבי חנינא: לא קשיא! הא**, ברייתא זו, לגבי שחוטי חוץ, הסוברת שקדשי בדק הבית נקראו קרבן - **רבי שמעון** היא, הממעט במשנתנו קדשי בדק הבית מההיקש למעשר בהמה ולא מ"קרבן", מפני שלדעתו, אכן, נקראו "קרבן". **הא**, ואילו הברייתא הממעטת אותן מתמורה ממה שנאמר קרבן - **רבנן** היא, הסוברים במשנתנו שנתמעטו מחמת שלא נקראו "קרבן".

**לרבי שמעון איקרי קרבן, לרבנן לא איקרי קרבן.**

ותמהינן : וכי לא נקראו קרבן?! **והא כתיב** שם בשלל מלחמת מדין **"ונקרב את קרבן ה'?"**

ומתרצינן: **"קרבן ה'"** איקרי, אבל **"קרבן לה"** שמשמעתו קרבן המובא לשם ה' בעזרה, **לא איקרי**. 619 620

619. עיין ברש"י, וביאור דבריו בקרבן אהרן על התורת כהנים. 620. [לישנא אחרינא: **הא רבי**, החולק עם רבי שמעון בברייתא הבאה, ואינו סובר שהדרשה "למה יצא מעשר" באה למעט קדשי בדק הבית, וסובר שאין צריך למעט מהיקש ממעשר בהמה, כיון שנתמעטו ממה שנאמר "קרבן", **הא רבי שמעון**, כמבואר ללישנא קמא. ולפי גירסא זו - גרסינן בהמשך הגמרא: **מאי רבי**, מנין שרבי אינו ממעט קדשי בדק הבית ממעשר בהמה אלא מ"קרבן"? **דתניא** וכו'.]

הגמרא מביאה ברייתא, ובה דורש רבי שמעון את דרשתו ממה שכפלה התורה דין תמורה לגבי מעשר בהמה אחרי שכבר נאמר בשאר קדשים, כמבואר במשנתנו, ודרשת רבי.

**תנו רבנן**: אמרה תורה לגבי מעשר בהמה: **"לא יבקר בין טוב לרע, ולא ימירנו"**. ויש להקשות: **למה נאמר? והלא כבר נאמר "לא יחליפנו ולא ימיר אותו טוב ברע", וגומר**. ומעשר בכלל כל הקדשים הוא?

אלא, **לפי שנאמר "לא יחליפנו ולא ימיר אותו"**, אם כתבה התורה מקרא זה בלבד, היה משמע לאסור כל תמורת הקדשים: **קרבן יחיד, קרבן ציבור, וקרבן מזבח, וקרבן בדק הבית, ודבר שבא חובה**, 621 ולקמן יבואר. וכיון שהיה משמע כן, לפיכך **תלמוד לומר "לא יבקר"**, למעט קרבן ציבור וקדשי בדק הבית ודבר שאינו בא בחובה.

621. גירסת רש"י והשיטה מקובצת.

ואיך נדרש מ"לא יבקר"? **אמר רבי שמעון: והלא מעשר בכלל כל הקדשים היה, ולמה יצא? לומר לך: מה מעשר קרבן יחיד הוא, וקרבן מזבח הוא, ודבר שבא בחובה הוא, ודבר שאינו בא בשותפות הוא [מבואר במשנה], ועושה תמורה. אף כל קרבן יחיד וקרבן מזבח ודבר שבא בחובה** ודבר שאינו בא בשותפות, עושה תמורה. ונתמעטו קרבן ציבור והשותפין, וקדשי בדק הבית ודבר, שאינו בא בחובה.

## דף יג - ב

רבי חולק וסובר, שלא צריך למעט כל אלו מההיקש למעשר בהמה. לפי שאפשר למעט קרבן ציבור והשותפין ממה שנאמר "לא יחליפנו ולא ימיר" בלשון יחיד, כמבואר במשנה. וכן אפשר למעט קדשי בדק הבית מ"קרבן", כמבואר לעיל, ודבר שאינו בא בחובה יבואר לקמן שנתמעט מטעם היותו קרבן ציבור.



הילכך, **רבי אומר: למה יצא** <sup>622</sup> **מעשר מעתה, לידון ב"תמורת שמו"**  
**וב"תמורת גופו"**. <sup>623</sup>

<sup>622</sup>. גירסת השיטה מקובצת. <sup>623</sup>. יש כאן כמה גירסאות ברש"י [ועיין הגהות הב"ח] ובתוס', ובשיטה מקובצת, וברבינו גרשום, וקשה לעקוב על הגירסא האמיתית, ואיזו גירסא מתאימה לפירוש השני של רש"י [ראה הערה הבאה] והשארנו את הגירסא שבדפוס.

כלומר, <sup>624</sup> מעשר בהמה יצא משאר כל הקדשים ב"דבר חדש", הנקרא "תמורת שמו". שאם טעה האדם המונה את הצאן ומעבירם תחת השבט, וקרא למי שיצא עשירי "תשיעי", ולזה שיצא אחד עשר קרא "עשירי" - כולם קדושים!

<sup>624</sup>. מבואר על פי פירוש השני של רש"י, ורש"י מעיד שהוא הפירוש העיקרי. והוא הפירוש הראשון של תוס' ד"ה לדון. ולפי פירוש זה מתפרש המשך הגמרא "ולומר לך", שאינו לימוד חדש ["קריבה" ו"אין קריבה", "נגאל" ו"אין נגאל" "ראוי" ו"אין ראוי"], אלא סיכום כללי של כל ההבדלים בין תמורת שמו לתמורת גופו. וכך מבואר בשיטה מקובצת בהשמטות. ופשוט הדבר, מפני שאין שום צורך ללימוד כללי מיוחד לכל פרטי ההלכות, שהרי לכל הלכה והלכה יש לימוד בפני עצמו כמבואר ברש"י, וגם ההלכה ש"תמורת שמו חלה על אינו ראוי" - אינה מטעם לימוד אלא משום "סברא", כמבואר ברש"י.

זה שיצא עשירי, הרי הוא קדוש בקדושת מעשר בהמה, הואיל והוא יצא עשירי, למרות שקרא לו "תשיעי".

זה שיצא אחד עשר, קדוש בקדושת שלמים הואיל וקראו עשירי, אף על פי שהקריאה היתה בטעות, שאינו עשירי. והלכה זו נלמדת [בכורות ס ב] ממה שאמרה התורה בפרשת מעשר [שם] "וכל מעשר", וחידוש מיוחד הוא במעשר בהמה, ואינה בכל הקדשים, והוא הנקרא "תמורת שמו".

וכיון שיצא מעשר לדון בדבר החדש, ב"תמורת שמו", לכן הוה אמינא שאין לך בו אלא חידושו, והלכך אין בו לגמרי דין "תמורת גופו" [והוא התמורה הרגילה שמעמיד בהמת חולין אצל בהמת קדשים, ואומר "זו תמורת זו", ונקראת "תמורת גופו" להבדיל בינה ובין "תמורת שמו"]. כמו שיבואר לקמן בגמרא, ש"דבר שיצא לידון בדבר חדש, אין לך בו אלא חידושו", לפיכך, החזירתו התורה לכלל כל הקדשים, וכתבה בו "תמורת גופו".

**לומר לך**, דרך אגב מבארת הברייתא, איזה חילוקי דינים יש בין "תמורת שמו" ל"תמורת גופו" במעשר בהמה.

א. **תמורת שמו קריבה**, בתורת קרבן שלמים. כמו שדרשינן [בכורות סא א] ממה שנאמר בפרשת שלמים [ויקרא ג] "אם מן הבקר", לרבות "אחד עשר" לשלמים -

ואילו **תמורת גופו אינה קריבה** כלל [בניגוד לשאר התמורות, הקרבות בקדושת הקרבן שהומרה בו], ותרעה עד שתפול בה מום ותאכל לבעלים, כמבואר לקמן במשנה [כא א]. ולעיל [ה ב] נלמד מגזירה שוה מבכור.

ב. **תמורת שמו נגאלת**, נפדית כשיפול בה מום, שהרי שלמים היא, ושלמים נגאלים.

ואילו **תמורת גופו אינה נגאלת** כשהיא בעלת מום, ופדיונה לא נתפס בקדושה **625** [בניגוד לשאר קדשים בעלי מום שפדיונם נתפס בקדושה והן יוצאין לחולין]. כמו שכתוב [שם] בפרשת מעשר "הוא ותמורתו יהי קודש לא יגאל".

**625.** רש"י לעיל ה ב.

ג. **תמורת גופו חלה על דבר הראוי להקרבה, ועל דבר שאינו ראוי להקרבה**, כגון בעל מום, כשם שמעשר חל על בעל מום, כמו שנאמר [שם] "לא יבקר בין טוב לרע". **626** ואיזה קדושה חלה על בעל מום? שהוא נאכל בקדושת מעשר, שלא ישחט באיטליו ולא ישקל בליטרא, **627** כמבואר לעיל [ה ב].

**626.** כן כתב רש"י. אבל **רבינו גרשום** כתב: דכתיב "לא ימיר אותו טוב ברע", היינו בעל מום. כלומר, בתמורה אמרה התורה [מבואר לעיל ט א] שהיא חלה על בעל מום. והקשה הגר"ז על דברי רש"י: למה לו לומר שהתמורה חלה על בעל מום מפני שדינו כמעשר היות ו"תמורת גופו" היא כקרבן עצמו, הלא כל התמורות בכל הקרבנות חלות על בעל מום? ועוד הקשה: מה הדמיון בין התמורה לקרבן מעשר עצמו? הלא מה שחלה קדושת מעשר על בעלת מום הוא משום שאסרה התורה לבקר בין טוב לרע, ואם יצא רע, דהיינו בעל מום, בעשירי - קידשתה התורה [כשם שחלה קדושה על ולדות קדשים בעלי מום]. כלומר, האיסור להקדיש בעלי מום, וכן המניעה בקדושתן קדושה גמורה, הוא רק בקדושת "פה", ולא בדבר שקדושתו באה מאליה. ואם כן, איך שייך לומר שגם תמורתו, הקדושה בקדושת פה, תחול על בעל מום [לולי הדין שגם תמורה חלה על בעל מום]? ועיין שם תירוצו באריכות. **627.** כן כתב רש"י. והקשה הגר"ז: למה אינו מפרש כפשוטו, שקדושתה היא לגבי גיזה ועבודה? ועיין שם.

ואילו **תמורת שמו אינה חלה אלא על דבר הראוי בלבד**, ולא על בעל מום. שהרי שלמים היא, ודינה כשאר קדשים, שאינם קדושים קדושה גמורה כשהוקדשו בהיותם בעלי מום.

ועתה חוזרת הגמרא לעיקר דברי רבי, שהואיל וחידשה התורה במעשר דין "תמורת שמו", הוה אמינא שאין בו דין "תמורת גופו" [אשר על כן הוצרכה התורה לחזור ולומר בו דין תמורת גופו]:

**אמרי**, וכי **משום דרבי רחמנא** [התורה ריבתה] והחמירה בו **דאית ביה "תמורת שמו"** - **איגרועי איגרע**, יהיה דינו גרוע [קל] משאר קדשים, ולא יהיה בו דין "תמורת גופו"? ומתרצינן: **אין! משום דאמרינן: מאי דרבי**, הדין שחידשה בו התורה - **רבי, ומאי דלא רבי - לא רבי!**

ודנה הגמרא: **והא, מהיכא תיתי!?** מנין לך לומר סברא זו, הרי אינה מן המדות שהתורה נדרשת בהן? וחוזרת הקושיה: למה חזרה התורה וכתבה דין תמורת גופו במעשר?

ומתרצינן: **אמר רב הונא בריה דרב יהושע: משום דהוה דבר הבא לידון בדבר החדש - ואין לך בו אלא חידושו בלבד.** 628 לכן הוצרכה התורה לרבות בו גם "תמורת גופו" 629.

628. מלשון הגמרא ומפירוש רש"י את קושית הגמרא לא מבואר אם היא המדה האחת עשרה של שלוש עשרה המדות שבברייתא דרבי ישמעאל "דבר שהיה בכלל ויצא לידון בדבר החדש, אי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירונו הכתוב לכללו בפירוש". וכן לא נתבאר הטעם שרבי שמעון לא דרש לפי מדה זו, אלא לפי מדה השמינית "כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא, אלא ללמד על הכלל כולו יצא". אבל מדברי **המסורת הש"ס** המציין לגמרא שבועות [כה ב] משמע שמפרש מסקנת הגמרא שהוא הכלל האחד עשרה. וכן כתב שם הרמב"ן. 629. תמצית פירוש הראשון של רש"י [על פי הברכת הזבח]: רבי למד מההיקש למעשר בהמה דין נוסף, שרק "תמורת גופו" חלה על דבר שאינו ראוי, ולמעט תמורת שמו שאינה חלה על דבר שאינו ראוי. ועל לימוד זה מקשה הגמרא: למה לא תחול "תמורת שמו" על בעל מום, הרי "כל שכין" הוא, שהרי החמירה התורה במעשר בהמה שחלה תמורת שמו, דבר שאינו בשאר הקדשים, ואם כן תחול אפילו על בעל מום? ומתרצינן: "מאי דרבי - רבי", והתורה לא ריבתה במה שכתבה "הבקר" בפרשת שלמים אלא דבר הראוי לשלמים ולא לבעל מום. ומקשינן: "מהיכא תיתי" לומר כן? ומתרצינן: כיון שהוא דבר חדש, אין לך בו אלא חידושו. כלומר, חלות "תמורת שמו" אינה אלא בצורה מצומצמת ולא על בעל מום. ועל פירוש זה מקשה רש"י שתי קושיות: א. מה שמרבינן ממה שנאמר בפרשת מעשר בהמה "וכל מעשר בקר וצאן" לרבות תמורת שמו, היינו על עצם חלות קדושת "תמורת שמו", וקדושה זו יכולה לחול אף על בעל מום, ואם כן, מה תירצה הגמרא "מאי דרבי רבי" בפרשת שלמים לגבי דין הקרבה? הלא מה שריבתה התורה מ"הבקר", היינו ש"תמורת שמו" קרבה, ויש בכך חידוש, שהרי "תמורת גופו" אינה קרבה. כלומר, מה השייכות של הריבוי לענין הקרבה שאינה בבעל מום להריבוי לעצם חלות הקדושה השייך אף בבעל מום? אבל לפי פירוש השני לא קשה, מפני שלפירוש זה היה "הוה אמינא" שלא תחול כלל "תמורת גופו", ועל כך אמרה הגמרא "מאי דרבי - רבי, ומאי דלא רבי - לא רבי" כלומר, שאם התורה לא היתה כותבת תמורת גופו לגבי מעשר, היינו אומרים שלא שייך בו "תמורת גופו". ב. מחמת הלשון "מהיכא תיתי". שהרי התרצן תירץ שיש סברא לומר שהוא גרוע ואינו כשאר הקדשים, והיה לו להמקשן לומר: "במה הוא גרוע", ולא "מהיכא תיתי" שמשמעה "הבא לי ראייה לדרשה זו". ולפי פירוש השני מבואר היטב, שהגמרא מקשה "וכי מצינו עוד מקום בתורה שדרשינן דרשה כזו".

שנינו בברייתא שרבי שמעון למד ממעשר שרק דבר הבא בחובה - עושה תמורה. מבארת הגמרא מה הוא דבר הבא בחובה, ואת מה בא למעט.

**אמר ליה רב נחמן בר יצחק לרבא: לרבי שמעון דאמר "דבר הבא בחובה" - וכי רק עולת חובה, כגון: עולת מצורע זבים ויולדת, היא דעבדה תמורה, הא עולת נדבה שנתנדב לשם דורון - לא עבדה תמורה!?**

**אמר ליה רבא: עולת נדבה נמי - כיון דקבלה עליה להקריבה** 630 לכן, **עבדה תמורה -**

630. ואף על פי שלא קיבלה על עצמו בתורת נדר, ולא אמר "הרי עלי", אלא "הרי זו" - נקראת כאן "קיבלה עליה". כלומר, אחרי שנעשה "התחייבות".

**ולא נצרכה למעט עולת נדבה, אלא למעט עולה הבאה מן המותרות,** כגון: אשם שניתק מהקרבה [תמורת אשם, ולד אשם וכו'], ודינו שהוא רועה עד שיפול בו מום, וימכר

ומדמיו מקריבין עולה. וכגון: הפריש מעות לחטאתו ואשמו, וניתותרו המעות - מביא עולה באותן המעות, כמבואר לקמן [כג ב] -

ועל אותה עולה שאינה חובה אמר רבי שמעון שאינו עושה תמורה, מחמת שנתמעט ממעשר הבא בחובה.

נחלקו תנאים [לקמן כ ב] על אותן מותר המעות - מה עושין בהן. חכמים סוברים: יפלו לשופרות [תיבות שהיו בעזרה ששם נותנים מעות הקדש, תיבה תיבה ויעודה, והתיבה השמינית מיועדת למותר חטאת ואשם] ומהם יקנו "עולת ציבור". ואילו רבי אלעזר סובר: הבעלים עצמן מביאין בהן עולה, ולא לשם עולת חובה, אלא לשם דורון והם "עולת יחיד" **631**.

**631**. ויש חילוקי דינים בין עולת צבור לעולת יחיד, כגון: לגבי נסכים וסמיכה, ועיין שם במשנה.

על כן, מבררת הגמרא:

**מאי קסבר** רבי שמעון, הממעט עולה הבאה מן המותרות מדין תמורה?

**אי קסבר כמאן** **632** דאמר מותרות לנדבת ציבור אזלי, קשה: **פשיטא דלא עבדה תמורה, דהא אין תמורה בקרבן ציבור**, ולמה צריך למעטה מדרשה בפני עצמה?! **633**

**632**. גירסת השיטה מקובצת. **633**. האחרונים מקשים מגמרא זו על שיטת הרמב"ם שדין צבור והשותפין שאינם עושין תמורה, היינו דוקא שלא חלה התמורה, ומכל מקום לוקין, אם כן קשה: מהי קושית הגמרא, הלא יתכן שלכן ממעטה רבי שמעון מההיקש למעשר בהמה, כדי לפטור את הממיר ממלקות בנוסף על אי חלות התמורה, כשם שאין לוקין על תמורת בדק הבית?

**אלא, רבי שמעון סבירא ליה כמאן דאמר מותרות לנדבת יחיד אזלי**. והלכך, לא נתמעטה מטעם שאין תמורה בקרבן ציבור, אלא משום שאינה באה בחובה.

ומקשינן: **מאן שמעת ליה האי סברא**, מי הוא המשמיענו סברא זו? הלא **רבי אלעזר** הוא **634**, וקשה, **הא שמעינן ליה בהדיא**, הרי שמענו אותו במפורש, שהוא סובר, **דעבדה תמורה** -

**634**. גירסת הגר"א והרש"ש.

**דתניא**, ששנינו ברייתא: **עולה הבאה מן המותרות עושה תמורה**, אלו הם **דברי רבי אלעזר**?

ומתריצין: אכן, **רבי שמעון** - **סבר ליה כוותיה בחדא**, סובר כרבי אלעזר בדין אחד, **ופליג עליה בחדא**, וחולק עליו בדין אחר - **סבר** **635** **לה כוותיה בחדא**, במה שרבי

אלעזר סובר, **דמותרות לחובות יחיד אזלא. ופליג עליה בחדא, דרבי אלעזר סבר: עולה הבאה מן המותרות עושה תמורה**, לפי שהיא קרבן יחיד, ואילו **איהו, רבי שמעון עצמו, סבר: אין עושה תמורה**, לפי שאינה דבר הבא בחובה, ונתמעטה מההיקש למעשר.

635. גירסת השיטה מקובצת.

למדנו לעיל [ט א] שרבי יוחנן סובר בדעת רבי שמעון שקרבן שהומר עליו - אין חוזרין וממירין עליו. ושם האריכה הגמרא באיבעיות רבי אבין לפי דעה זו. אחד מאופני האיבעיא הוא, בהפריש אשם להתכפר בו, והומר עליו, ועליו כבר אי אפשר לחזור ולהמיר, אלא שאבד ונתכפר בקרבן אחר, ושוב נמצא וניתק אשם זה לעולה - והאיבעיא היא אם חוזרין וממירין עליו הואיל והוא קדושה אחרת ונתחלפה קדושתו מאשם לעולה ועל אותה קדושת עולה החדשה עדיין לא המירו, או שמפני שכבר הומר בו באותו הגוף - אין חוזרין וממירין עליו.

ועתה, לפי מסקנת גמרתנו, קשה: מה האיבעיא כלל, הלא ודאי שאין ממירין עליו לדברי רבי שמעון, מחמת היותו "עולה הבאה מן המותרות"?

**אי הכי**, שאין ממירין על עולה הבאה מן המותרות - **הא** 636 **דבעיא רבי אבין: הפריש אשם להתכפר בו והומם וחיללו על אחר** 637 **ונתכפר** [כלומר, או שלא הומם, אלא שנאבד ונתכפר] **באשם אחר, וניתק זה לעולה - מהו שיחזור וימיר בו?**

636. גירסת השיטה מקובצת. 637. גירסת השיטה מקובצת והגר"א על פי רש"י.

וקשה, **אליבא דמאן**, לשיטת איזה תנא איבעיא ליה לרבי אבין? **אילימא אליבא דרבי שמעון**, שלשיטתו אמר רבי יוחנן שאין חוזרין וממירין בגוף אחד וקדושה אחת -

איך יתכן לומר כן, הרי רבי שמעון **ממעשר ילפינן**, למד מההיקש למעשר שעולה הבאה מן המותרות אינה עושה תמורה כלל? ומה איבעיא ליה?

ומתרצינן: **רבי אבין הכי קמיבעיא ליה: אי משכחת, אם יימצא תנא דקאי כרבי שמעון**, הסובר כמותו [לדעת רבי יוחנן], **דאמר אין ממירין וחוזרין וממירין בגוף אחד וקדושה אחת, וגם סבירא ליה כרבי אלעזר דאמר עולה הבאה מן המותרות - עושה תמורה**, אליבא דתנא ההוא יש למיבעיא: **מהו שיחזור וימיר בו**. האיבעיא הראשונה היא, **ב"שני גופין וקדושה אחת"**, והינו: הפריש אשם להתכפר בו והמיר בו והומם וחיללו על אחר - **מאי?** האם חוזרין וממירין עליו, הואיל וגוף אחר הוא, או שאין חוזרין וממירין לפי שקדושה אחת היא -

ואם תימצי לומר הואיל והוא קדושה אחת לא 638 ממירין, אלא, מיבעיא ליה, ב"שתי קדושות וגוף אחד", והיינו, נתכפר באשם אחר ונמצא ראשון האבוד וניתק לעולה, מאי? האם חוזרין וממירין עליו, הואיל וקדושה אחרת היא, או שאין חוזרין וממירין לפי שגוף אחד הוא.

638. גירסת השיטה מקובצת והב"ח.

ומסקינן: תיבעי! תשאר האיבעיא, 639 ולא נפשטה!

639. והוא לשון הירושלמי, כמו "תיקו" בלשון הבבלי. וכתב הרב המעילי בשיטה מקובצת: כאילו אמת "תתעורר לשאול לחכמים רבים, [עד] אשר תעמוד בו על האמת".

## הדרן עלך פרק הכל ממירין

---

# פרק שני - יש בקרבנות

---

## דף יד - א

שנינו במשנה הקודמת שרק יחיד עושה תמורה ואין הציבור עושין תמורה. ובאה משנתנו לבאר את שאר החילוקים שבין קרבנות יחיד לקרבנות ציבור.

מתניתין:

## יש בקרבנות היחיד 1 מה שאין בקרבנות הציבור. ויש בקרבנות הציבור מה שאין בקרבנות היחיד -

1. גירסת המשנה והשיטה מקובצת.

יש בקרבנות היחיד שאין בקרבנות הציבור:

א. שקרבנות היחיד עושין תמורה, ואין קרבנות הציבור עושין תמורה.

ב. קרבנות היחיד - נוהגים 2 בין בקרבנות זכרים בין בנקבות, ואילו קרבנות הציבור אין נוהגין אלא בזכרים. שהרי רוב קרבנות ציבור הן עולות, ועולה זכר היא. וכן חטאות הציבור כולן שעירים הן, כמו שנאמר [במדבר כח - כט] "ושעיר חטאת אחד". ואילו קרבן שלמים אינו נוהג בציבור מלבד כבשי עצרת, שגם הם זכרים.

2. גירסת המשנה.

יש קרבנות יחיד שהתורה קבעה זמן הקרבתם, כגון קרבנות 3 יולדת, שזמנם במלאת ימי טהרה, או קרבנות מצורע, שקרבים ביום השמיני לטהרתו. ויש מהן שאין להן זמן קבוע להקרבתן, כגון קרבן חטאת חלב. ומכל מקום, אף באותם שקבוע להם זמן, יש מהם 4 שגם אם עבר זמנם עדיין חייב 5 להקריבן.

3. עיין רש"ש. 4. כן כתב רש"י. ומבאר התוס' יום טוב כוונתו, שלא על כולם חייבין באחריותן להקריבן בעבר זמנו, שהרי חביתי כהן גדול ופר יום כיפורים [מבואר בהמשך המשנה] אין מקריבין אותן בעבר זמנו. ועיין רש"ש. והגרי"ז מדויק מדברי רש"י, שביום השמיני "מצוה" להביא קרבנות מצורע ויולדת, אלא שאם עבר זמנו לא בטל קרבנו. ואין הכוונה שמיום השמיני ואילך "הותר" להביא קרבנו. 5. על פי הרע"ב, וכנראה שגם רש"י התכוון לכך.

אבל קרבנות ציבור הקבוע להם זמן, 6 אם לא הקריבום בזמנם, אי אפשר להקריבם עוד. וכאשר לא הקריבו את הזבח, אין מביאים את נסכיו.

6. לאפוקי פר הבא על המצות ושעירי עבודה זרה. תוס' יום טוב.

אבל אם הקריבו הציבור הזבח בזמנו ולא הביאו נסכיו, כגון שלא נזדמנו להם נסכים, אפשר להביא את נסכיו אפילו מכאן ועד עשרה ימים.

ג. קרבנות היחיד חייבים באחריותן, ובאחריות נסכיהם. ואילו קרבנות הציבור אין חייבין באחריותן, ולא באחריות נסכיהן. אבל, גם בקרבנות ציבור חייבין באחריות נסכיהן משקרב הזבח, אם קרב הזבח בזמנו, ולא קרבו נסכיו עמו.

יש בקרבנות הציבור מה שאין בקרבנות היחיד 7 -

**שקרבנות הציבור דוחין את השבת, ואת הטומאה,** 8 ואילו **קרבנות יחיד אינן דוחין** 9 **לא את השבת ולא את הטומאה.** אלו הן דברי חכמים.

8. כמבואר במסכת פסחים [פרק ז משנה ד]. 9. גירסת המשנה.

**אמר רבי מאיר:** איך תאמר שכל קרבנות יחיד אינן דוחין את השבת ואת הטומאה, **והלא חביתי כהן גדול, שמקריב אותה כל יום, מחציתה בבוקר ומחציתה בערב, ופר של כהן גדול של יום הכפורים, קרבנות היחיד הן, ובכל זאת דוחין את השבת ואת הטומאה!** 10 הרי שאין הטעם לדחיית השבת והטומאה משום שהם קרבנות ציבור, **אלא, מפני שזמנן** 11 **קבוע.** והיינו, כל קרבן, שאם עבר זמנו אין לו תשלומין, אפילו הוא קרבן יחיד, הרי הוא דוחה את השבת ואת הטומאה. ומאידך, כל קרבן שאין לו זמן קבוע, אפילו הוא קרבן ציבור, 12 אינו דוחה. 13

10. מנחת חביתי כהן גדול דוחה שבת וטומאה לפי שנאמר בה [ויקרא ז] "מנחה תמיד", ודרשינן [מנחות נ ב]: הרי היא לך כמנחת קרבן תמיד. ובקרבן תמיד נאמר "במועדו" ודרשינן: במועדו - אפילו בשבת ואפילו בטומאה. ופר של יום כפורים נדרש בתורת כהנים [אחרי פרק ו ט] ממה שנאמר [ויקרא טו] "ואת חלב החטאת יקטיר" שדוחה את הטומאה. ועיין בתוספות הרשב"א פסחים [עו א]. 11. גירסת המשנה. 12. בגמרא יומא [נ א] מובאת ברייתא: אמר לו רבי יעקב [לתנא קמא של משנתנו]: והלא פר העלם דבר של ציבור ושעירי עבודת כוכבים וחגיגה דקרבן צבור הם - ואין דוחין לא את השבת ולא את הטומאה? 13. מלשון הגמרא יומא [שם] משמע שאין נפקא מינה להלכה בין תנא קמא לרבי מאיר. אלא שנחלקו בהגדרה בלבד. וכן כתב הרמב"ם בפירושו המשנה: והטעם שנתן רבי מאיר הוא טעם אמיתי ושגור ואין חולק על זה. וכן כתב התוס' יום טוב ועיין במהר"י קורקוס [פרק ד מהלכות ביאת מקדש הלכה ט].

## גמרא:

שנינו במשנתנו: **קרבן יחיד עושה תמורה, ואין קרבנות הציבור עושין תמורה.**

ומלשון זו משמע שכל קרבנות היחיד עושין תמורה. ולכן תמהה הגמרא:

**וכי כללא הוא!?! והרי עופות, תורים ובני יונה שבאים לחטאת העוף ולעולת העוף, דקרבן יחיד הן,** 14 **ובכל זאת אין עושה תמורה,** כמבואר לעיל [יג א]?

14. גירסת השיטה מקובצת.

ומתריצין: **כי קתני,** מה ששנתה המשנה כלל זה, **בבהמה קתני,** בבהמות בלבד, שבהן תיתכן תמורה, ולגביהן שנתה המשנה את ההבדל בין יחיד לציבור.



ומקשינן: **והרי ולד** בהמת קדשים, **דקרבן יחיד הוא** - **ואין עושה תמורה**, ואיך שנתה המשנה שכל קרבנות יחיד עושין תמורה?

ומתריצין: **הא מני**, משנתו של מי היא? - **רבי יהודה היא**, **דאמר** [לעיל יב א]: **הולד עושה תמורה**.

ומקשינן: **והרי תמורה עצמה**, **דקרבן יחיד היא** - **ואין תמורה עושה תמורה**, הרי שלא כל קרבנות יחיד עושין תמורה?

ומתריצין: **כי קתני**, מה ששנתה המשנה, **בעיקר זיבחא קתני**, בקרבן עצמו [הקדש ראשון] בלבד, שבו שייכת תמורה, בו שנתה והבדילה בין יחיד לציבור, ולא בתמורה.

ומסקינן: **השתא דאתית להכי** [עתה בהגיעך לומר כך], אחרי תירוץ זה, לא צריך להעמיד המשנה כרבי יהודה, אלא **אפילו תימא רבנן**, אפילו אם המשנה היא כרבנן הסוברים שולד עושה תמורה, גם כן לא קשה. לפי שאפשר לתרץ: **כי קתני**, במה שנתה המשנה שעושה תמורה, **בעיקר זיבחא קתני**, ולא בולד.

שנינו במשנתנו: **קרבנות היחיד נוהגין בין בזכרים ובין בנקבות**. מלשון זו משמע שכל קרבנות היחיד: עולה, חטאת, אשם ושלמים - כולם נוהגין בין בזכרים ובין בנקבות. על כן תמהינן:

**וכי כללא הוא!?! והרי קרבן עולה, דקרבן יחיד הוא**, <sup>15</sup> **וזכר אתיא** [אפשר להביאו רק מהזכרים], ואילו **נקבה לא אתיא**, כמו שנאמר [ויקרא א] "אם עולה קרבנו, זכר תמים יקריבנו", ואיך אמרה המשנה שכל קרבנות יחיד נוהגין גם בנקבות?

**15.** גירסת השיטה מקובצת.

ומתריצין: אכן, עולת בהמה אין מביאין מן הנקבות, אך **האיכא עולת העוף**, המובאת גם מן הנקבות.

**דתניא**: אמרה תורה [ויקרא כב] לגבי קרבן עולה, "לרצונכם, תמים זכר בבקר בכבשים ובעזים". ודרשינן, דיני **תמות וזכרות** בקרבן עולה נוהגים רק **בבהמה**, שרק בבהמת עולה נאמר הפסול של בעל מום, או נקבה [בעולה ואשם], **ואין תמות וזכרות בעופות**. אינם פסולים במום [אלא בחסרון אבר], וכן לא הקפידה התורה עליהם שיהיו דוקא זכרים.

ולכן, לשון המשנה שקרבן יחיד נוהג בין בזכרים ובין בנקבות הוא נכון בעולת העוף. <sup>16</sup>

**16.** כתב השיטה מקובצת בשם גליון: תירוץ זה אינו סותר את מה שתירצה הגמרא לעיל "בבהמה קתני" - משום, ששם תירצה הגמרא לגבי תמורה, השייכת רק בבהמה ולא בעופות, ולפיכך באותן

בהמות ששייכת בהן תמורה חילקה המשנה בין יחיד לציבור. מה שאין כן כאן, תירצה הגמרא שיש אופן מסויים לחלק בין ציבור ליחיד, לגבי זכרים ונקבות, ואופן זה אמור בעופות בלבד.

ומקשינן: **והרי חטאת, דקרבן יחיד היא, ונקבה אתיא**, כשבה או שעירה [ויקרא ד], **וזכר לא אתיא**, ואיך אמרה המשנה שכל קרבנות יחיד נוהגין גם בזכרים? **17**

**17.** כתב השיטה **מקובצת** בשם גליון: גם על קושיא זו אפשר לתרץ "האיכא חטאת העוף", שהיחיד מביא חטאת העוף בין מן הזכרים ובין מן הנקבות, נמצא שקרבן "חטאת" הוא בין מן הזכרים ובין מן הנקבות. ועיין שם עוד בשם גליון אחר [על פי העולת שלמה] שיש הבדל בין חטאת לעולה. בחטאת, המחוייב להביא חטאת אינו יכול לפטור עצמו בחטאת עוף אלא חייב להביא חטאת בהמה נקבה. על כן, אי אפשר לתרץ "האיכא חטאת העוף". אבל עולה, הבאה בנדר ונדבה, יכול לנדור עוף זכר או נקבה. ואפילו המחוייב להביא עולה, כגון יולדת ומצורע, גם כן יכולים להביא עוף, כאשר אין ידם משגת להביא בהמה.

ומתריצין: לא כל חטאת יחיד, נקבה היא, שהרי **האיכא שעיר חטאת של נשיא, דמייתי זכר**, כמו שנאמר [ויקרא ד] "אשר נשיא יחטא, והביא את קרבנו שעיר עזים זכר תמים".

ומקשינן: **והא איכא קרבן אשם יחיד, דזכר אתי ונקבה לא אתי**, כמו שנאמר [ויקרא ה, יד, יט במדבר ו] "כבש" או "איל", ואיך אמרה המשנה שכל קרבנות יחיד נוהגין גם בנקבות?

ומתריצין: **כי קאמרינן 18**, המשנה אמרה את הכלל הזה רק לגבי **קרבן דשוי בין ביחיד בין בציבור**. מה שאין כן **אשם**, שרק **ביחיד איתיה**, יחיד בלבד מביא אשם. ואילו **בציבור ליתיה**, אין כלל קרבן אשם בציבור. הלכך, לא דיברה המשנה כלל באשם, ולא חילקה בו בין יחיד לציבור.

**18.** גירסת השיטה **מקובצת**.

**ואיבעית אימא, מי קתני "כל קרבנות"** שיהיה משמע שכל קרבן וקרבן יחיד נוהג בין בזכרים ובין בנקבות! **"יש בקרבנות", קתני!** ומשמע, יש אחד מן הקרבנות שבו יש חילוק בין יחיד לציבור. **ומאי ניהו**, ואיזה הוא? זה קרבן **שלמים! דאי בעי**, אם היחיד רוצה, **נקבה מייתי, ואי בעי, זכר מייתי. לאפוקי 19** בניגוד לזבחי **שלמי ציבור**, שהם שני כבשי עצרת הבאים עם שתי הלחם, **דזכרים הוא דאתא**, שאינן אלא זכרים, כמבואר במשנה **20**.

**19.** גירסת השיטה **מקובצת**. **20.** כתב השיטה **מקובצת**: אם כן, גם לגבי תמורה יש לתרץ כן, שלא אמרה המשנה שכל קרבנות יחיד עושין תמורה, אלא **יש מהן** העושין תמורה. מה שאין כן קרבנות ציבור - אינם עושין תמורה כלל.

שנינו במשנתנו: **קרבנות היחיד חייבין באחריותן ובאחריות נסכיהם, וקרבנות הציבור אין חייבין באחריותן ולא באחריות נסכיהן. אבל חייבין באחריות נסכיהן משקרב הזבח.**

ודנה הגמרא: **מנא הני מילי**, מנין נלמד שקרבנות ציבור שלא נקרבו בזמן, אין להם תשלומין להקריבן לאחר זמן?

**דתנו רבנן**: אמרה תורה בפרשת המועדות [ויקרא כג] "אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש, להקריב אשה לה', עולה ומנחה, זבח ונסכים, דבר יום ביומו". והיינו, קרבנות מוספין שהם "אשה לה'", שהם קרבים במועד יותר מבשאר ימים. וממה שנאמר "דבר יום", דרשינן, **מלמד** הכתוב **שכל היום כשר למוספין**, ובלבד שיוקדמו לפני עולת תמיד של בין הערביים, שהיא האחרונה ["השלמה"] של כל קרבנות היום. וממה שנאמר "ביומו" דרשינן, **מלמד, שאם עבר היום ולא הביאן, אינו חייב באחריותן.**

וממשיכה הברייתא: **יכול לא יהא חייב באחריות נסכיהם אף על פי שכבר קרב הזבח? תלמוד לומר** בפרשת המוספין [במדבר כט] "**מנחתם ונסכיהם**", ונאמרו שם הרבה פעמים, ודרשינן, **מנחתם ונסכיהם - בלילה**, שאם לא הקריב המנחה והנסכים <sup>21</sup> ביום, יקריבן בלילה, ואף על פי שהקרבת קרבנות אינה כשרה אלא ביום.

<sup>21</sup>. רש"י תענית [ב ב].

ועוד דרשינן, **מנחתם ונסכיהם - למחר**. שאם לא הקריבן היום, כגון שלא נזדמנו לו, חייב להקריבן מכאן ועד עשרה ימים, ואפילו לעולם.

**ריש לקיש אמר: מהכא**, מדרשה זו דרשינן שחייב להקריבן לאחר זמן: אמרה תורה [ויקרא כג] "אלה מועדי ה'... להקריב אשה לה' עולה ומנחה זבח ונסכים דבר יום ביומו. **מלבד שבתות ה'**". ודרשינן [בלימוד של "סמוכים"], ממה שהסמיכה תורה "דבר יום ביומו, מלבד שבתות ה'" שבא הכתוב ללמד שביום טוב מקריבין בנוסף לחובות היום גם מנחת שבת ונסכי שבת, כלומר, של אתמול, שהיה שבת, אם לא הקריבו אתמול את המנחות והנסכים. <sup>22</sup> ועתה יש לנו שתי דרשות על השלמת הקרבת נסכים ליום שלאחריו. האחת, "מנחתם ונסכיהם". והשניה, "מלבד שבתות ה'". ועל כן מבארת הגמרא:

<sup>22</sup>. ובודאי הכוונה על המנחת נסכים בלבד ולא על הזבח, שהרי על הזבח אמרה התורה "דבר יום ביומו". תוס' בשיטה מקובצת.

**וצריכא**, יש צורך בשתי הדרשות!

**דאי כתב רחמנא "מלבד שבתות ה'", ולא כתבה "מנחתם ונסכיהם" - הוה אמינא: ביום, רק למחרת השבת והוא יום טוב, אין, אכן מקריבן יחד עם קרבנות היום, ואילו בלילה, לא מקריבן, כשם ששאר קרבנות אינם קרבים אלא ביום. הלכך, אמר קרא "ומנחתם ונסכיהם", ללמדך שאפילו בלילה.**

**ומאידיך, אי כתב רחמנא "מנחתם ונסכיהם", ולא כתב "מלבד שבתות ה'", הוה אמינא, בלילה הבא, תיכף אחרי היום שהיה מחוייב להקריבו, אין, אז מקריבין אותן, כמו שיבואר, ואילו ביממא, ביום שלאחריו, וכל שכן עשרה ימים לאחריו, לא, אינו יכול להקריבן ועבר זמנו ובטל קרבנו, הלכך כתב רחמנא "מלבד שבתות ה'", ללמדנו שחייב להקריבן אפילו למחר, ולא נאמר על הנסכים "עבר זמנו בטל קרבנו".**

ודנה הגמרא: **ומאי שנא**, ומה שונה לילה מיום? כלומר, למה הוה אמינא לדרוש "מנחתם ונסכיהם" דוקא בלילה, הלא אין שום משמעות לדרוש שדוקא בלילה? ומתצינן: **משום דבקדשים, לילה הולך אחר היום** שעבר. כלומר, שונה דיני קדשים משאר דיני התורה, שבהם היום הולך אחר הלילה, מערב עד ערב. ואילו לגבי קדשים הלילה הולך אחר היום, מבוקר עד בוקר. ונלמד ממה שאמרה התורה [ויקרא ז'] "ובשר זבח תודת שלמיו, ביום קרבנו יאכל לא יניח ממנו עד בוקר", הרי שכל הלילה עד הבוקר נקרא "יום קרבנו".

הלכך: הוה אמינא שרק בלילה שלאחריו יכול להקריב הנסכים, הואיל ועדיין יומו הוא - לכן כתבה התורה "מלבד שבתות ה'" ללמדנו שמקריבן אפילו למחר.

ומסקינן: **צריכי** לשתי הדרשות.

ותמהינן: **ונסכים מי קרבי בלילה?**

ומביאה הגמרא ברייתא להקשות ממנה על מה שאמרו שמקריבין נסכים בלילה.

אמרה התורה בסוף פרשיות הקרבנות [ויקרא ז'] "זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת ולאשם ולמלואים ולזבח השלמים אשר צוה ה' את משה בהר סיני, ביום צוותו את בני ישראל להקריב את קרבניהם לה' במדבר סיני". ודרשינן ממה שנאמר "ביום צוותו", שכל אלו הקרבנות קריבין ביום ולא בלילה. ומכאן נקראים "דברים שדרכן ליקרב ביום".

ומכל מקום, איברים של קרבן עולה, ופדרים [חלבים] של כל הקרבנות הנקטרים על המערכה על גבי המזבח, נקטרים כל הלילה. והיינו, **23** אפילו אחרי שקיעת החמה מסדרם על המערכה והולכין ונקטרין ומתעכלין כל הלילה אם לא הספיקו להקטירם ביום. ודרשוהו חכמים ממה שנאמר [ויקרא ז'] "זאת תורת העולה, היא העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה עד הבוקר". ומכאן נקראים "דברים שדרכן ליקרב בלילה".

**23.** אחרי העלתם על גבי המזבח לפני שקיעת החמה כדי שלא יפסלו בלינה. **שיטה מקובצת.**

הברייתא דנה בדברים שדרכן ליקרב ביום, האם מותר להעלותם על המערכה מבעוד יום סמוך לשקיעת החמה, והם הולכין ומתעכלין כל הלילה, או שצריך שיתעכלו מבעוד יום.

**והתנן**: ממה שאמרה התורה "היא העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה", **אין לי** ללמוד ממקרא זה, **אלא דברים שדרכן ליקרב בלילה, כגון אברים ופדרים, שמעלין** 24 אותן על גבי המערכה, **ומקטירין אותן, מבוא השמש**, אחרי שקיעת החמה, **ומתעכלין והולכין כל הלילה כולו.**

24. גירסת השיטה מקובצת.

**דברים שדרכן ליקרב ביום, כגון הלבונה ומנחת נסכים - שמעלין ומקטירין מבוא השמש -**

וטרם שהגמרא מסיימת להביא את דברי הברייתא כולה, היא תמהה: וכי **מ"בוא השמש" סלקא דעתך**, וכי עלה על הדעת שיהא מותר להקטירן אחרי שקיעת החמה! **והא אמרת "דברים שדרכן ליקרב ביום", נינהו!?**

ומבארת הגמרא: **אלא**, כך היא הגירסא בברייתא: דברים שדרכן ליקרב ביום, שמעלין אותן **עם בא השמש**, סמוך לשקיעת החמה מבעוד יום, **ומתעכלין והולכין כל הלילה כולו, מנין**, שכשר? **תלמוד לומר** [שם] **"זאת תורת העולה"**, וממה שנאמר "תורת העולה", **ריבה**, ריבתה התורה לכל העולין על גבי המזבח שמתעכלין כל הלילה. כלומר, 25 ממה שנאמר "היא העולה" נלמד שאברים ופדרים מעלין אותן אפילו אחרי בא השמש, להוציא דברים שדרכן ליקרב ביום. וממה שנאמר "תורת העולה", נתרבו שאר דברים שדרכן ליקרב ביום, שאם העלה אותן לפני בא השמש, הרי הם מתעכלין והולכין כל הלילה. עד כאן דברי הברייתא.

25. על פי גירסת ופירוש השיטה מקובצת, ברכת הזבח, צאן קדשים ועולת שלמה. ועיין בגר"א

ומדייקת הגמרא: **קתני מיהא** בדברי הברייתא, כי זמן **מנחת נסכים ביום** הוא דוקא, ואין מקריבין אותה בלילה. וקשה: איך דרשינן לעיל "מנחתם ונסכיהם", אפילו בלילה?

ומתרצינן: **אמר רמי בר חמא: לא קשיא** סתירת שתי הברייתות! **כאן**, הברייתא שדרשה "מנחתה ונסכיהם - בלילה", היינו **ליקדש**, שאם נתן בלילה את המנחה לתוך כלי שרת נתקדשה קדושת הגוף, ושוב אינה יוצאה לחולין אפילו על ידי פדיון [כדין מנחות שקדושתן קדושת הגוף היא משעת נתינתן בכלי שרת, ועד אז - קדושתן קדושת דמים היא, כמבואר במסכת מעילה י א במשנה]. ובא הכתוב לומר ש"לילה זמנה היא" לענין חלות קדושת הגוף בכלי שרת -

**וכאן**, והברייתא שאמרה שמנחת נסכים היא מהדברים ש"דרכן ליקרב ביום" - ולא בלילה, היינו **ליקרב**, שאינה קרבה בלילה אלא ביום [אפילו אם נתקדשה בלילה - ממתין לה עד הבוקר 26].

26. כן משמע מדברי רש"י. וכן הבין השיטה מקובצת בהשמטות שהקשה: ולמה לא יפסל ב"לינה" בעלות השחר. וראה שם בשיטה מקובצת המפרש פירוש אחר. ועוד מתרץ שם בשם תוס' אחרות, שזה עצמו חידושו של רמי בר חמא, והתורה חידשה שלא ייפסל בלינה.

**אמר ליה רבא**: אין לחלק בין קידוש בכלי שרת לבין הקרבה! אלא, **אי מיקדש קדשי, קרובי נמי מיקרבי** בלילה!

**דהא תניא**, 27 **זה הכלל: כל הקרב ביום**, כגון המנחות, הלבונה, הדם והקטורת, **אין קדוש אלא ביום**. ואם נתנו בכלי שרת בלילה, לא נתקדש. 28 **וכל הקרב בלילה**, כגון מנחת נסכים, **קדוש 29 בין ביום בין בלילה** -

27. גירסת השיטה מקובצת. 28. על פי רש"י [מנחות ק א, יומא כט ב]. 29. גירסת השיטה מקובצת מנחות, והב"ח יומא והרש"ש כאן.

ומוכת, 30 שאם מנחת נסכים קרבה דוקא ביום, אינה מתקדשת בלילה, ואיך אמר רמי בר חמא שהיא מתקדשת בלילה?

30. כן משמע מדברי התוס' שקושית רבא היא מהרישא. ועיין בתוס' המקשים: למה לא הקשה מהסיפא "וכל הקרב בלילה וכולהו", שהרי אין שום דבר הקרב בלילה וקדושתו בכלי שרת מלבד מנחת נסכים? ואילו הרש"ש מוסיף להקשות: איך רצה רמי בר חמא לפרש הברייתא של "מנחתם ונסכיהם", לגבי ליקדש, הלא פשטות המקרא הוא לענין הקרבה?

**אלא, אמר רב יוסף**: מנחת נסכים, אכן, קרבה בלילה. ומה שמנתה הברייתא את מנחת נסכים בין הדברים שדרכן ליקרב ביום - טעות היא, **וסמי** [מחוק!] **מנחת נסכים מהא מתניתא**, מברייתא זו. וכן צריך לשנות: דברים שדרכן ליקרב ביום, כגון הקומץ והלבונה שמעלין וכולהו.

**כי סליק**, כשעלה **רב דימי** לארץ ישראל, **אשכחיה**, מצאו **לרב ירמיה דיתבי** **וקאמר משמיה דרבי יהושע בן לוי**: **מנין לנסכים הבאים עם הזבח** 31 **שאין קריבין אלא ביום? תלמוד לומר** [במדבר כט] **"ולנסכיהם ולשלמיכם"**, ודרשינן: **מה שלמים קרבים ביום** ולא בלילה, **אף נסכים ביום**, הואיל ונתקדשו בשחיטת הזבח - הרי היא כזבח עצמו.

31. כל עולה או שלמים בין של יחיד ובין של ציבור, מביאין עמה מנחת נסכים: שלשה עשרונים קמח לפר, שני עשרונים לאיל, ועשרון לכבש ועז.

בשמעו זאת, **אמר רב דימי: אי אשכחיה** <sup>32</sup> **אינשי**, אם הייתי מוצא אדם היורד לבבל - **הוה כתיב איגרתא שלחי ליה לרב יוסף**, הייתי כותב איגרת ושולח לרב יוסף היושב בבבל והייתי כותב לו:

קדשים.

הצאן

גירסת

32.

## דף יד - ב

**לא** <sup>33</sup> **תיסמי**, אינך צריך למחוק **"מנחת נסכים"** ממתניתא, מהברייתא ההיא! כי על פי דברי רבי יהושע בן לוי אפשר לתרצה בלי למחוק -

33. גירסת רש"י.

**ולא קשיא** הסתירה בין שתי הברייתות: **כאן**, הברייתא שאמרה שמנחת נסכים היא מהדברים שדרכן ליקרב ביום - מדברת **בנסכים הבאים עם הזבח**, כמו שאכן אמרה הברייתא **"מנחת נסכים"**. וכיון שקדשתן שחיטת הזבח קדושת הגוף, הלכך אינם קריבים אלא ביום, כמבואר -

ואילו **כאן**, הברייתא שאמרה שמקריבין נסכים בלילה, מדברת **בנסכים הבאין בפני עצמן**, בלי זבח, שלא נתקדשו בשחיטת הזבח, הילכך יכול להקריבן אף בלילה <sup>34</sup>.

<sup>34</sup> וכן כתב הרמב"ם [פרק ד מהלכות מעשה הקרבנות הלכה ה]: הנסכין הבאים עם הזבח אין קריבין אלא ביום, שנאמר "ולנסכיכם ולשלמיכם", מקיש נסכים לשלמים מה שלמים ביום אף נסכים ביום. אבל הנסכים הבאים בפני עצמן מתקדשין בלילה וקריבין בלילה.

הגמרא דנה בדברי רבי דימי שהיה שולח איגרת לרב יוסף וכותב לו דרשת רבי יהושע בן לוי, הרי "דברים שבעל פה אי אתה רשאי לכותבן בכתב"? ומקשינן: **ואי** <sup>35</sup> **אשכח גברא**, אם היה מוצא שליח - **כתיב איגרתא!?! והא אמר רבי אבא בריה דרבי חייא בר אבא, אמר רבי יוחנן: כותבי הלכות הרי הם כשורפי תורה**, מפני שאין מצילין אותן בשבת מפני הדליקה, ונמצא כאילו גרם לשרוף דברי תורה. לישנא אחרנא: מפני שאסור להשהותן אצלו בכתב, <sup>36</sup> וחייב גניזה או שריפה, נמצא שהכותבם גורם לשריפתן. **והלמד מהן**, מתוך כתובים אלו, **אינו נוטל שכר**.

<sup>35</sup> גירסת השיטה מקובצת. <sup>36</sup> ואם כותב הלכות, אי אפשר בלא פסוקי התורה. עיין גליון בשיטה מקובצת.

והגמרא מביאה עוד מאמרי תנאים ואמוראים על איסור כתיבת תורה שבעל פה:

**ודרש רבי יהודה בר נחמני מתורגמניה דריש לקיש: כתוב אחד אומר**  
[שמות לד] **"כתב לך את הדברים האלה"**, 37 הרי שניתנו ליכתב, ואילו **כתוב אחד**  
**אומר** [שם] **"כי על פי הדברים האלה"**, הרי שלא ניתנו ליכתב, הא כיצד?

37. "האלה" נדרש למעט, וכן ממה שנאמר "על פי הדברים "האלה". מהרש"א חידושי אגדות [גיטין ס ב].

**לומר לך, דברים שעל פה אי אתה רשאי לאומרו בכתב. ודברים שבכתב -**  
**אי אתה רשאי לאומרו על פה.** 38

38. כתב הר"ן [מגילה דף יד מדפי הרי"ף] בטעם הדבר, כי בדברים שבכתב יש ענינים רבים שנדרשים מתוך הכתב, כגון מהחסרות והיתרות, מהקרי ולא כתיב, וכדומה, ואם יאמרו בעל פה יגרע הלימוד הזה. ומאיידך, דברים שבעל פה, כיון שהם פירוש לדברים שבכתב, הרי רק אם הם נאמרים בעל פה ילמד אדם מפי מלמד שיפרש לו הפירוש יפה, ובכך הוא יעמוד על אמיתת הדברים, אך אם יהיו הדברים בכתב, וילמד בעצמו, אפשר שיסתפק בו, שלא יבין הלשון. וכן כתב הריטב"א [גיטין ס ב]. וכתבו התוספות שהאיסור לומר בעל פה דבר שבכתב הוא רק כאשר מוציא את הרבים ידי חובתם.

**ותנא דבי רבי ישמעאל: אמרה תורה [שם] "כתב לך את הדברים האלה",**  
**ודרשין: "אלה" אתה כותב, אבל אין אתה כותב הלכות מדרש** 39 **ואגדות.**

39. גירסת השיטה מקובצת.

וקשה: איך אמר רב דימי שהיה שולח דרשה זו באיגרת?

ומתרצינן: **אמרי! 40 דילמא**, יתכן שהואיל והוא **מילתא חדתא**, דבר חדש, שבכך מיתרצות הברייתות, ורב יוסף לא ידעו - הילכך **שאני**, שונה הדין, ומותר.

40. לישנא אחרינא [בשיטה מקובצת]: אמרי! רבנן אלו, אגירסייהו סמיכי, עיקר לימודם הוא על פה, וכיון דאיכא שכחה - כתבין ומחתיין, את השגור בפייהם, וכי משכחנא מילתא, ובעת ששוכחים את לימודיהם עצמם - מעיינין בספרא. כלומר, כתיבתם היתה לתועלת זכרון לעצמם, ולא כדי ללמד בכתב. ודברים דומים כתב הרמב"ם בהקדמת ספרו "יד החזקה": אלא, בכל דור ודור ראש בית דין או נביא שהיה באותו הדור כותב לעצמו זכרון השמועות ששמע מרבותיו, והוא מלמד על פה ברבים. וכן כל אחד ואחד כותב לעצמו כפי כחו מביאור התורה ומהלכותיה כפי ששמע. והקשה הגרי"ז: אם כן, מה תירצה הגמרא, הלא רב דימי רצה לשלוח כן לרב יוסף, ולא כתבם לעצמו? וצריך עיון.

והגמרא מביאה ראיה לסברא זו: **דהא רבי יוחנן וריש לקיש, מעייני, נהגו לעיין,**  
**בסיפרא דאגדתא, במדרשי התורה, בשבתא, כדי שלא יישכח מהם, ודרשי הכי,**  
והיתרם הוא בהסתמך על מקרא זה: נאמר בתהלים [קלט] **"עת לעשות לה' - הפרו**  
**תורתך"**, כשעושין הדבר לשם קדושת ה'



- ראוי להפר תורתך. כלומר, את האיסור לכתוב תורה שבעל פה. **אמרי**, והוסיפו ואמרו: **מוטב שתיעקר אות אחת** 41 **מן התורה**, והיינו האיסור לכתוב תורה שבעל פה, **ואל תשתכח תורה מישראל**, שאם לא יכתבום ויעיינו בהם - ישתכחו לגמרי.

41. גירסת השיטה מקובצת.

הגמרא חוזרת לדין נסכים.

**אמר רב פפא: השתא דאמרת "נסכים הבאים בפני עצמן קריבין אפילו בלילה"**, אינו צריך להקדישן בכלי שרת ביום, 42 **אלא, אם נזדמנו לו** 43 **נסכים בלילה, מקדישן בלילה ומקריבן.**

42. מבואר על פי השיטה מקובצת. 43. כתב השיטה מקובצת: לאו דוקא "אם נזדמנו", ואפילו **לכתחילה** מותר להקדישן ולהקריבן בלילה, ועיקר חידוש דברי רב פפא הוא, שיכול גם להקדישן בלילה. ועיין **בכסף משנה** [פרק ה מהלכות מעשה הקרבנות] הסובר גם כן שמותר להקריבן לכתחילה בלילה.

**אמר ליה רב יוסף בריה דרב שמעיה לרב פפא: תניא, שנינו ברייתא דמסייעא** **לך: זה הכלל: כל הקרב ביום - אינו קדוש אלא ביום. וכל הקרב בלילה - קדוש בלילה** 44.

44. על פי גירסת הרש"ש לעיל עמוד א בתוס'. ועיין גירסת החק נתן.

האמור לעיל שנסכים הבאים בפני עצמן קריבין אפילו בלילה, ומקדישין אותן בכלי שרת בלילה - היינו דוקא לפי סדר זה שמקדישין ומקריבן באותו הלילה, אבל אם הקדישן בלילה - אינו יכול להמתין להם עד למחר, לפי שייפסלו ב"לינה" בבוקר בעלות השחר.

כשם שאיברים ופדרים, הקרבים כל הלילה, ואם לא העלו אותם עד עלות השחר - נפסלים ב"לינה".

ומה שאמרו לעיל שמביא נסכים אפילו מכאן ועד עשרה ימים - אין פירושו שנתקדשו היום ומביאם למחר, אלא צריך שיוקדשו ביום הבאתם, כדי שלא יפסלו ב"לינה".

**אמר רב אדא בר אהבה: ועלות השחר פוסלת בהן, כשם שהיא פוסלת אברין** של עולת תמיד.

לפי ששנינו לעיל משמיה דרבי יהושע בן לוי את הדרשה "ולנסכיכם ולשלמיכם", מה שלמים ביום אף נסכים ביום, מביאה הגמרא ברייתא ובה נדרש כל הפסוק לכמה דרשות.

נאמר בתורה [במדבר כט] אחרי כל מוספי המועדים "אלה תעשו לה' במועדיכם לבד מנדריכם ונדבותיכם לעולותיכם ולמנחותיכם ולנסכיכם ולשלמיכם". וכל הפסוק מיותר לדרשה.

**כי אתא רב דימי מארץ ישראל לבבל, אמר בשם רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק: מה שנאמר "אלה תעשו לה' במועדיכם" - אלו חובות הבאות ברגל, מחמת הרגל, כגון עולת ראיה 45 וחגיגה ומוספי החג 46.**

45. אליבא דבית הלל [ביצה יט א]. 46. ובפסחים [עז א] ובמנחות [עב ב] דרשינן מכאן לשאר קרבנות החג [מלבד קרבן התמיד] שקרבין אפילו בשבת ואפילו בטומאה.

ומה שנאמר **"לבד מנדריכם ונדבותיכם" - לימד על נדרים ונדבות**, שנדרו ונדבו בני ישראל כל ימות השנה - **שקרבין בחולו של מועד** 47.

47. הקשו התוס' [בשיטה מקובצת]: פשיטא! וכי למה יהיה אסור להקריב בחולו של מועד? וקושיא כזו מקשה הגמרא במסכת ביצה [שם]: אם מותר אפילו ללקוט עצים מן המחובר, למה הוה אמינא לאסור הקרבת קרבן תודה? ומה שתירצה שם הגמרא לגבי תודה, אינו מתרץ כאן. ותירץ בגליון בשם יש מפרשים [ויתכן שזו כוונת רבינו גרשום] שעיקר הדרשה בא לאסור ביום טוב עצמו. ואף על פי שממה שכתבה התורה "אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם" דרשינן [שם כ ב] לאסור הקרבת נדרים ונדבות ביום טוב, לפי שהם צרכי גבוה, ולא התירה התורה אלא צרכי הדיוט, מכל מקום, צריך דרשה מיוחדת לאסור ביום טוב להקריב עולת יולדת ושלמי נזיר. כי מדובר שהגיע זמן הקרבתם ביום טוב עצמו, ולכן לא היה אפשרות להקריבם לפני יום טוב. והואיל ומיום טוב עובר על מצות עשה של הקרבת קרבן בזמנו, וכן מנחת חוטא הבאה לכפרה. והיה עולה על הדעת שכל זה נקרא צרכי הדיוט המותר ביום טוב כדי שלא יעבור על עשה, לכן דרשינן, שבכל זאת אסור להקריב ביום טוב. ועוד מביא בשם יש מפרשים, שאכן מדובר בחול המועד, ובאה הדרשה לומר שמצוה להביא כל אלו הקרבנות ברגל, כדי שיאכל בשר הרבה לשמחת הרגל יותר מכל ימות השנה. [מבואר על פי שיטה מקובצת ביצה שם. ועיין שם עוד]. אבל השפת אמת כתב שקושית הגמרא שם בביצה אם מותר אפילו ללקוט עצים פשיטא שמותר להקריב קרבנות, אינה שייכת לכאן, מפני ששם מדובר על שלמים, שהם נאכלים, לפיכך מתאים לשאול: פשיטא שמותר להקריב בחול המועד. מה שאין כן כאן, שמדובר על עולת נדר ונדבה שכולה כליל ואינה נאכלת, לא יתכן להקשות קושיא זו. ומכל מקום, מקשה: לא מיבעיא להראשונים הסוברים שמלאכת חול המועד אסורה מדרבנן - קשה: למה צריך קרא להתיר? אלא אפילו לסוברים שמלאכת חול המועד אסורה מן התורה, גם כן קשה: הלא ממה שאסרה התורה מ"לכם" להקריב נדרים ונדבות ביום טוב, ממילא מוכח שבחול המועד מותר, ולמה צריך לדרשות אלו להתיר בחול המועד? עיין שם תירוץ.

ומה שנאמר **"לעולותיכם" - במה הכתוב מדבר? אי בעולת נדר**, הנודר "הרי עלי עולה", קשה: **הרי כבר אמור "נדריכם". ואי בעולת נדבה**, האומר "הרי זה עולה", קשה: **הרי כבר אמור: "ונדבותיכם"? הא, הוכרחת לומר: אינו מדבר אלא בעולת יולדת ועולת מצורע**, שאינם נידרים ונידבים, אלא חובה להביאם. ובא הכתוב ללמד שהן קרבים בחולו של מועד 48.

48. וצריך ביאור: הרי כבר נתרבו עולות נדר ונדבה, ולמה צריך ריבוי מיוחד על עולת יולדת ומצורע? כלומר, מה העדיפות לנידר ונידב על עולות חובה? ומבאר השפת אמת: מפני שאין בהם הלאו של "בל תאחר", שהרי לא נדבם במוצא פיו [עיין שם בהג"ה שמסופק בכך]. ולכן, הוה אמינא דלא התירה התורה להקריב בחול המועד אלא קרבנות אלו שבמניעת הבאתם יעבור על "בל תאחר" [עיין הערה הקודמת]. מה שאין כן עולת יולדת ומצורע, יתכן שאין היתר ואין סיבה להביאם דוקא בחול המועד ויכול להמתין להם לאחר המועד. לפיכך, צריך ריבוי מיוחד.

ומה שנאמר "ולמנחותיכם" - במה הכתוב מדבר? אי במנחת נדר, הרי כבר אמור, אי במנחת נדבה, הרי כבר אמור? הא, אינו מדבר אלא במנחת חוטא [על שמיעת קול אלה, ביטוי שפתים וטומאת מקדש וקדשיו, כשמביאן בדלי דלות] ובמנחת קנאות, מנחת סוטה.

ומה שנאמר "ולנסכיכם ולשלמיכם" - מקיש נסכים הבאין עם הזבת, לשלמים, מה שלמים ביום אף נסכים ביום, כמבואר לעיל.

ולדרשת היקש זו, היה די אם היה כתוב "ולשלמים", וממה שנאמר "ולשלמיכם" בא לרבות שלמי נזיר, שאינם אלא חובה ולא נדבה, דאילו נדר ונדבה 49 כבר נתרבו מ"נדריכם ונדבותיכם". ולימדך הכתוב שמקריבין אותן בחולו של מועד.

49. על פי הב"ח.

למדנו לעיל: מה שנאמר "ולשלמיכם" בא לרבות "שלמי נזיר". ומשמע ש"שלמי נזיר" אינם דבר הנידר ונידב, דאם כן כבר נתרבו במה שנאמר "נדריכם ונדבותיכם", ועל כך דנה הגמרא. יש צד לומר שהם נקראים נידב ונידב הואיל וכל חיובם בא על ידי נזירות שלא היה חייב בה ונדר כן על עצמו, נמצא שגם קרבנותיו הם בנדר. ומאידך, יש לומר שלא נדר על עצמו אלא מן היין והתגלחת, והקרבנות מוטלות עליו "חובה" מן התורה.

ויש בכך נפקא מינה לדינא - לענין "במה קטנה", כמו שיבואר.

אמר ליה אביי לרב דימי [שהביא ברייתא זו מארץ ישראל]: ולימא מר, יאמר רבי! שמה שכתבה התורה "ולשלמיכם" בא לרבות "שלמי פסח", שהם קרבנות חגיגת ארבעה עשר בניסן, הבאים עם קרבן פסח בזמן שנמנו עליו חבורה מרובה של הרבה אוכלים, וקרבן פסח אינו מספיק להם לאכילתם הואיל וקרבן פסח נאכל על השובע. ואם הפריש אותם לשם "חגיגת ארבעה עשרה" ולא הקריבום בערב פסח, בא הכתוב לרבות להתיר הקרבנות בחולו של מועד.

ומה העדיפות לומר כן? דאי, כדברידך, שלמי נזיר, קשה, למה צריך לרבותם, הלא שלמי נזיר דבר הנידר ונידב הוא, וכבר נתרבו נדרים ונדבות להתיר הקרבנות בחולו של מועד.

ושלמי פסח לא נתרבו מ"נדריכם ונדבותיכם", שהרי "חובה" להביאם, כמו שמפורש במסכת פסחים [עא א]. 50

50. כן כתב רש"י. ושם [סט ב ע א] סובר רב אשי שאינם חובה אלא רשות. וכן פסק הרמב"ם [פרק י מהלכות קרבן פסח הלכה טו].

אביי מביא ראיה ש"שלמי נזיר" הם דבר הנידר ונידב, ממה שהם קריבים ב"במה קטנה",

בזמן שהוקם המשכן בגלגל במשך ארבע עשרה שנה, ובנוב [שלוש עשרה שנה] ובגבעון [ארבעים וארבע שנים] עד בנין בית המקדש הראשון - היה המשכן נקרא "במה גדולה" או "במת ציבור", ובזמנים אלו היה מותר לכל אחד ואחד לעשות במה לעצמו, והיא נקראת "במה קטנה" או "במת יחיד". התנא של הברייתא הבאה סובר שבבמה קטנה מותר להקריב רק דבר הנידר ונידב, כגון עולה ושלמים, ולא קרבן פסח ושאר קרבנות חובה 51.

51. עיין בביאור תוס' ד"ה אלא, סיכום כל הדעות, אלו קרבנות קרבים בבמה קטנה ואלו בבמה גדולה.

דהא תניא, 52 זה הכלל: כל שהוא נידב ונידר קרב בבמת יחיד, וכל שאינו נידב ונידר אינו קרב בבמת יחיד. ותניא, ושנינו בברייתא אחרת: המנחות והנזירות, קרבנות נזיר 53 קריבין בבמת יחיד, אלו הם דברי רבי מאיר.

52. ברייתא היא, ונוסח דומה במשנה מגילה ט ב. שיטה מקובצת. 53. ועיין בגמרא זבחים [קז ב] שהגמרא דנה באיזה מן קרבנות הנזיר יש לדון האם הם נדר או חובה.

מוכת, ששלמי נזיר נידר ונידב הם, דאם לא כן, אינם קרבים בבמת יחיד.

ומקשה אביי: למה נרבה שלמי נזיר, הרי כבר נתרבו נדרים ונדבות?

ומתרצינן, 54 אמר רב יוסף: שלמי נזיר אינם "נידר ונידב", כמבואר לעיל הואיל וחובה להביאם, ומה שאמרה הברייתא "המנחות והנזירות" - סמי [מחוק!] מכאן נזירות, ואמנם, שלמי נזירות אינם קרבים בבמת יחיד.

54. גרסת השיטה מקובצת.

[ספרים אחרים 55: רב דימי אמר: אל תסמי מכאן נזירות! ולא קשיא, תנאי היא, מחלוקת תנאים היא. הא, מה ששנינו: המנחות והנזירות, רבי מאיר היא, והוא סובר שנידר ונידב הוא. והא, ומה ששנינו לעיל "ולשלמיכם" לרבות שלמי נזיר, רבנן היא, הסוברים שאינו נידר ונידב].

55. בילקוט שמעוני ובשיטה מקובצת.

ותמהינן: מי איכא למאן דאמר דנזיר, לאו נידר ונידב הוא?! הגמרא מביאה ראיה ממה שהלך אבשלום בן דוד, שהיה "נזיר עולם" [נזיר ד ב] המגלח שער נזרו מזמן לזמן, 56 ומקריב קרבנות תגלחת טהרתו. והיה בזמן שעמד המשכן בגבעון, ובכל זאת הלך מירושלים עיר מושבו לחברון, שהיה לו שם במת יחיד - להקריב קרבנות נזרו.

56. רבי אומר: משנה לשנה, רבי נהוראי אומר: משלשים יום לשלשים יום, רבי יוסי אומר: מערב שבת לערב שבת. נזיר [דב ה א].

**והא כתיב** [שמואל ב טו] **"ויהי מקץ ארבעים שנה ויאמר אבשלום אל המלך: אלכה נא ואשלם את נדרי אשר נדרתי לה' בחברון. כי נדר נדר עבדך בשבתי בגשור בארם לאמר: אם ישוב ישיבני ה' לירושלים - ועבדתי את ה'".** [והמלך נתן לו רשות - ושם מרד באביו].

**מאי**, למה אמר שהולך לחברון 57, וכי **לאו אקרבן** לגלח ולהקריב שם קרבנות נזירותו? ואף על פי שהיא במת יחיד, ומוכח שקרבנות נזיר - דבר הנידר ונידב הוא!

57. האמת שהלך לחברון כי רצה למלוך במקום שהמליכו את אביו, כמבואר ברד"ק שם, אלא שאמר כן כדי להסוות את הליכתו לשם שלא יחשדוהו. וקושיית הגמרא היא: איזו "אמתלא" נתן בהליכתו לחברון.

ודחינן: **לא!** והכי אמר: אלכה נא להקריב קרבנותי לבמה גדולה אשר בגבעון. ומה שאמר "אשר נדרתי לה' בחברון" - פירושו: **אעיקר** [על עיקר] **נדרו - אמר**, כלומר, שנדרתי בעת היותי בחברון.

ואין מכאן ראייה שהקריב קרבנותיו בחברון בבמת יחיד.

ותמהינן: וכי **עיקר נדרו בחברון הוה!?! והלא בגשור** 58 **הוה!** כמו שנאמר [שם] "כי נדר נדר עבדך בשבתי בגשור בארם וגומר".

58. בברחו מפני אביו אחרי הריגתו את אמנון הלך אל תלמי מלך גשור בארם, והיה שם שלש שנים, עד שהתפייס עם אביו בהשתדלות יואב בן צרויה.

ומתריצין: **אמר רב אחא, ואיתימא רבה בר חנן**: אכן, הקרבת קרבנותיו היה בגבעון, ונדרו נדר בגשור, ועל הנדר שנדר - אמר "אשר נדרתי לה'", ומה שאמר "בחברון"

- **לא הלך אבשלום אלא להביא כבשים מחברון**, שבו הכבשים [ואילים] שמנים ומובחרים, כדאיתא במסכת מנחות [פז א]. ופירוש המקרא הוא: אלכה נא לחברון להביא כבשים, ואביאם לגבעון ושם אגלח ואקריב קרבנות נזירותי אשר נדרתי בגשור.

ואמרינן: **הכי נמי מסתברא, דאי תימא לאקרובי הוא דאזיל לחברון**, וברצונך להביא ראייה שמותר להקריבן בבמת יחיד, למה לו ללכת עד לחברון, וכי **שביק ירושלים**, מקום מושבו, **ואזיל ומקריב בחברון**, הרי יכול להקריב גם בירושלים בבמת יחיד?!

מוכרח לומר" שלא הלך להקריב שם, אלא להביא כבשים.

ומקשינן: **ואלא מאי, להביא כבשים מחברון**, אם כן, **האי אשר נדרתי לה' "בחברון"**, למה אמר כן, הלא **"מחברון" מיבעי ליה?**

ומסקינן: **אלא, לעולם הלך לחברון לאקרובי**, וקרבת נזירות קריבים בבמת יחיד. ומה **דקא קשיא לך אמאי שבק ירושלים ומקריב בחברון, תיקשי לך**: אמאי שבק **גבעון דמקום קדוש הוא**, ששם היה במה גדולה והמשכן שעשה משה? **אלא**, הוכרחת לתרץ, לחברון הלך ליקח כבשים, וכיון שהיה שם, הקריב שם, **59** ואין נפקא מינה באיזה במת יחיד להקריב, **דכיון שהותרו הבמות, כל היכא דבעי**, אם בירושלים אם בחברון, **מקריב. 60**

**59.** על פי הגר"א. **60.** הקשה הגר"ז: איך מקריבין שלמי נזיר בבמה, הלא שלמי נזיר טעונים "תנופה", ואין תנופה בבמה, כמבואר שם במשנה? ומתריך: אפשר, כיון שאין תנופה בבמה, לא חסר תנופה. ועוד מחלק בין נזיר עולם לסתם נזיר. עיין שם.

והגמרא ממשיכה לבאר המקרא בענין אבשלום, שנאמר שם "ויהי מקץ ארבעים שנה".

ודנה הגמרא: **ארבעים שנה למאי תניא?** לאיזה מאורע נמנו ארבעים שנה? הלא לא עברו למלכות דוד אלא שלשים ושבע שנים! **61**

**61.** רש"י נזיר [ה א]. ותוס' שם מפרשים: הרי מלכות דוד היתה כולה רק ארבעים שנה, ואחרי מרד אבשלום מלך דוד עוד כמה שנים? [החשבון יבואר בחברותא על התוס'].

**תניא**, שנינו בברייתא: **רבי נהוראי אומר משום רבי יהושע: מקץ ארבעים שנה מעת ששאלו להם ישראל מלך**. ואבשלום **62** היה יודע שעתיד דוד למלוך ארבעים שנה, וכשנתמלאו ארבעים שנה מעת ששאלו להם מלך [ובתוך ארבעים אלו מלכו שמואל, שאול ודוד, כמו שיבואר], טעה אבשלום, ואמר "עתה הגיע הקץ של אבא ואלכה לחברון להסב לי שם המלוכה" **63**.

**62.** רש"י שם. **63.** ומפרש שם הרא"ש, שהיה המרד במלוכה כעונש על מרידתם בשמואל, כמו שנאמר בספר שמואל [עיין שם פרק ח]. וזה לשון השיטה מקובצת: ואירע מהר קלקול במלכות מחמת אותו עון, ולכך מנאו הנביא מאותו פרט.

ומנין שעברו ארבעים שנה מעת ששאלו להם מלך?

**דתניא: אותה שנה ששאלו להם מלך, אותה שנה עשירית של שמואל היתה.**

**דף טו - א**

**עשר שנים מלך שמואל בעצמו** [לבדו] לפני ששאלו להם מלך, ועוד **שנה אחת שמלך** [שמלכו יחד] **שאלו ושמואל. ושנים שמלך שאלו בעצמו. ושלושים ושבע שמלך דוד.** הרי שעברו ארבעים שנה מששאלו להם מלך. **64**

**64.** והחשבון מבואר בתוס' בכמה גירסאות.

## מתניתין:

משנתנו היא המשך למשניות הקודמות, העוסקות בהבדל בין קרבן ציבור לקרבן יחיד.

הקדמה

הלכה נמסרה למשה מסיני שיש "חמש חטאות מתות" [המיתה נעשית באופן שנועלים את הדלת בפניה עד שהיא מתה ברעב].

ואלו הן: א. ולד חטאת. ב. תמורת חטאת. ג. חטאת אשר מתו בעליה. ד. חטאת אשר נתכפרו בעליה באחרת. ה. חטאת שעברה שנתה [כי רק תוך שנה ללידתה היא כשירה לחטאת].

שלוש חטאות מתוך החמש הללו [ולד חטאת, תמורת חטאת, וחטאת שמתו בעליה] לא יתכנו בחטאות הציבור, שהרי חטאות ציבור כולם זכרים הם, ולא יתכן להם ולד. **65** וכמו כן לא תיתכן בציבור "תמורת חטאת", כיון שאין תמורה בקרבן ציבור, כמבואר לעיל. וכן חטאת שמתו בעליה לא תיתכן בקרבן ציבור, לפי ש"אין הציבור מתים", וכמו שיבואר בגמרא.

**65.** עיין בחידושי הגרי"ז, הדין למה לא יתכן ולד בחטאת ציבור, הלא אמרה הגמרא לקמן [יט ב]: המקדיש נקבה לחטאתו - עושה תמורה, דמגו דחל עליה קדושת דמים ירדה לה נמי קדושת הגוף - אם כן, אם הקדישו הציבור נקבה לחטאתם, גם כן ירדה לה קדושת חטאת [עיין שם בסוגיא], ואם ילדה הרי הולד קדוש בקדושת חטאת?

ונחלקו חכמים לגבי שתי החטאות האחרות [חטאת אשר נתכפרו בעליה באחרת, וחטאת שעברה שנתה], כיון שהאפשרות הזאת קיימת גם בקרבן ציבור, האם נוהגת בהן ההלכה שימותו, או לא.

רבי שמעון סובר, ילמד סתום מן המפורש. כשם שעל שלש מהן לא נאמרה ההלכה שחטאות הציבור מתות, כך גם בשנים האחרות. אלא דינן לרעייה, ואינן הולכות למיתה. ואילו רבי יהודה סובר, שאלו השנים, הואיל ויש אפשרות שיהיו בקרבן ציבור, הרי הן מתות. ואינו לומד סתום מן המפורש. ובגמרא יבואר.

**חטאת היחיד שאבדה, וכפרו בעליה,** שהקריבו קרבן חטאת אחר לכפר על חטאם, ונמצאת הראשונה, הרי היא **מתה**.

ואולם, חטאת של ציבור שאבדה, והתכפרו הציבור באחרת, ואחר כך נמצאה, אינה מתה.

רבי יהודה אומר: תמות.

אמר <sup>66</sup> רבי שמעון: מה מצינו בולד חטאת, ובתמורת חטאת, ובחטאת שמתו בעליה שרק בחטאת יחיד <sup>67</sup> הדברים אמורים, שרק בחטאות יחיד מצינו שהן מתות, ולא בצבור.

<sup>66</sup>. גירסת השיטה מקובצת. <sup>67</sup>. גירסת השיטה מקובצת.

אף חטאת שכפרו בעליה, וחטאת אשר עברה <sup>68</sup> שנתה, רק בחטאת יחיד דברים אמורים, ולא בציבור.

<sup>68</sup>. גירסת הגר"א, וכן בכל הסוגיא.

## גמרא:

ומביאה הגמרא ברייתא בענין חטאת שכיפרו בעליה באחרת.

**תנו רבנן:** אמרה תורה בפרשת חטאת יחיד [ויקרא ד] "ואם כבש יביא קרבנו לחטאת, נקבה תמימה יביאנה". ולכאורה צריך היה הכתוב לומר "ואם כבש קרבנו לחטאת". **מהו אומר "חטאת יביא"?** ודרשינן, **מנין למקדיש חטאתו, ואבדה, והפריש אחרת תחתיה, ונמצאת הראשונה, והרי שתיהן עומדות לפניו, מנין שאיזו מהן שירצה, יביא?**

**תלמוד לומר "חטאת יביא".** <sup>69</sup>

<sup>69</sup>. גירסת השיטה מקובצת והב"ח.

**יכול יביא שתיהן?** <sup>70</sup> **תלמוד לומר** בסוף הפסוק, **"יביאנה"**. והרי זה כאילו אמר הכתוב "יביא אותה", לומר, **אחת ולא שתים**.

<sup>70</sup>. הקשה הגר"י: איך היתה הוה אמינא לומר שיביא שתיהן, הלא לא חטא אלא חטא אחד, ואיך יביא שתי חטאות? ולמה צריך דרשת הכתוב שאינו מביא שתיהן? ומחדש, שהטעם לכך שאינו מביא את השניה אינו משום שהבעלים כבר התכפרו והיא מיותרת. אלא, השניה היא "חליפי חטאת", וההלכה היא ש"חליפי חטאת" מתה. ומוכיח כן מכמה ראיות. א. רב הונא אמר רב אומר לקמן [כג א], שחכמים, החולקים על רבי [בגמרא לקמן] וסוברים שבאבודה בשעת הפרשה ונמצאה לפני הכפרה, השניה רועה ולא מתה, היינו דוקא אם שתיהן עומדות לפניו, ובא לפנינו לימלך מה יעשה בהן, שאז מעדיפים חכמים לומר לו "לך התכפר בראשונה האבודה, והשניה תרעה". אך אם לא שאל, אלא "משך", שהקריב אחת מהן מדעתו, הרי אפילו אם הקריב את הראשונה האבודה, מודים חכמים שהשניה תמות ולא תרעה.



והרי רק אם נאמר שמעשה ההקרבה עושה את השניה ל"מותר חטאת", תיתכן סברא לחלק בין אם הקריבה מרצונו ודחה את השנייה בידיים לבין בא לימלך ולא דחאה בידיים. אבל אם נאמר שהשניה מתה משום שהיא מיותרת, כיון שאין לה על מה לכפר, איזה חילוק יש לפי רב הונא בין דחאה בידיים ללא דחאה, הלא בכל אופן אין לה על מה לכפר? ב. שנינו במסכת מנחות [פ ב] שאם הפריש חטאת ואבדה, והפריש אחרת תחתיה, ואבדה, והפריש אחרת תחתיה, ונמצאו שלשתן, הראשונה תקרב, והשניה תמות, והשלישית תרעה. והרי רק אם נאמר שמעשה ההקרבה מדחה את השניה להיות דינה למיתה, יתכן לומר שהלכה זו נאמרה רק על השניה, ולא על השלישית. אבל אם נאמר שהטעם בנתכפרו בעליה שהולכת למיתה הוא משום שאין לה על מה לכפר, איזה חילוק יש בין שניה לשלישית, הלא גם לשלישית אין לה על מה לכפר? נמצא, שבלי דרשת הכתוב, היה עולה על הדעת שהקרבת האחת אינה מדחה את השניה [ולא שבפועל ייקרבו שתייהן!], ועל שתייהן יש "דין הבאה", ובאה הדרשה "יביאנה - אחת ולא שתיים", ללמדנו שעל ידי הקרבת אחת, נעשית השניה חליפי חטאת, ועל כן תמות.

**ודנה הגמרא: ואותה שניה, שלא הקריבו אותה, מה תהא עליה?**

**אמר רב המנונא: תניא, שנינו בברייתא: רבי יהודה אומר, תרעה עד שיפול בה מום, ותפדה, ודמיה יפלו לנדבה. רבי שמעון אומר, תמות, כדין חטאת יחיד שכיפרו בעליה.**

**ותמהה הגמרא: ומי אמר רבי יהודה תרעה? ! והא רבי יהודה, "תמות" שמעינן ליה, שמענו אותו במשנתנו בחטאת ציבור שדינה למיתה, וכל שכן חטאת יחיד?**

ולכן, אומרת הגמרא: **איפוך!** מוכרחים להפוך את הגירסא בברייתא זו של רב המנונא, וכך יש לשנותה: **רבי יהודה אומר: תמות. רבי שמעון אומר: תרעה.** ולפי זה דברי רבי יהודה בברייתא מתאימים עם דבריו במשנה.

וממשיכה הגמרא לדון: **ומי אמר רבי שמעון, תרעה? !** והא אמר רבי שמעון, במשנתנו: **חמש חטאות ביחיד - מתות!** שהרי כך אמר, שרק ביחיד הדברים אמורים שהן מתות, ואחת מהן היא חטאת שכיפרו בעליה באחרת?

ומתרצינן: **אלא, לעולם לא תיפוך.** והברייתא שנויה: רבי יהודה אומר: תרעה, רבי שמעון אומר: תמות. ועתה, דברי רבי שמעון מיושבים היטב.

**ולא קשיא** דברי רבי יהודה. כי **כאן**, מה ששנינו בברייתא שהיא רועה, **בשהיתה הראשונה אבודה בשעת הפרשה** של השניה, ולא היתה אבודה בשעת כפרה, שנמצאה הראשונה לפני שכיפרו בשניה, כמו שמפורש בברייתא "והרי שתייהן עומדות לפניו", הלכך סבר רבי יהודה שאינה מתה אלא רועה. משום שרבי יהודה סובר שלא נאמרה ההלכה למשה מסיני אלא כשהיתה הראשונה אבודה בשעת כפרה ונמצאה אחר כפרה. **וכאן**, מה ששנינו במשנתנו שהיא מתה, **בשהיתה הראשונה עדיין אבודה בשעת**

**כפרה**, ונמצאה רק אחרי שכיפרו בשניה, הלכך מתה. 71

**71.** כתב השיטה מקובצת בשם תוס', שלרבי שמעון לא יכלה הגמרא לתרץ כן, ולחלק בין אבודה בשעת הפרשה שאז תרעה, לאבודה בשעת כפרה שאז תמות, משום שרבי שמעון אמר במפורש במסכת מעילה [ט ב] שבכל אופן נאמרה ההלכה שהיא מתה, בין באבודה בשעת הפרשה ובין בשעת כפרה.

לקמן [כב ב] נחלקו רבי וחכמים בהלכה זו. חכמים סוברים אינה מתה אלא באבודה בשעת כפרה, אבל אבודה בשעת הפרשה ונמצאה לפני הכפרה - רועה. ורבי סובר מתה. ועל פי זה מתרצת הגמרא תירוץ נוסף בסתירת דברי רבי יהודה.

**ואיבעית אימא, אידי ואידי, המשנה והברייתא, שתיהן מדברות באבודה בשעת הפרשה, ונמצאה לפני הכפרה. ולא קשיא! הא, מה שאמר רבי יהודה במשנה שתמות, אליבא דרבי אמרה כן. הא, מה שאמר רבי יהודה בברייתא שתרעה, אליבא דרבנן, אמרה כן, ולשיטתם - תרעה 72.**

**72.** כתב בספר הכריתות להר"ש מקינון [לשון למודים שער ב סימן כו], שאף על גב שרבי יהודה קדם לרבי, בכל זאת יתכן לומר "רבי יהודה אליבא דרבי", כי רבי סידר המשניות, וסתם המשנה לשיטתו, ולכן סתם רבי יהודה לפי שיטתו. ואילו הברייתא סברה כחכמים, ולכן סתמה דברי רבי יהודה כחכמים. נמצא שהם שני תנאים בדברי רבי יהודה. כלומר, כל אחד מטה דברי רבי יהודה לדעתו, הואיל ורבי יהודה לא ביאר דבריו. ולמה לא תירצה הגמרא "תרי תנאי אליבא דרבי יהודה"? כיון שלא הוזכר תנא שאמר בשם רבי יהודה לא במשנה ולא ברייתא, אלא במשנה ובברייתא נאמר "דברי רבי יהודה". כלומר, אין להגמרא ידיעה שהם שני תנאים בדברי רבי יהודה. ועוד, שלא יתכן לומר שהתנא של הברייתא ידע פירוש אחר בדברי רבי יהודה, כי "רבי לא שנה - רבי חייא מנין לו"?

המקשן **73** הבא סובר, כי כשם שרבי יהודה סובר בחטאת ציבור שנתכפרו בעליה באחר - מתה, כן חטאת שמתו בעליה [ולא ידע הכלל ש"אין הציבור מתים"]. על כן הוא מקשה:

**73.** עיין בהערה לעיל פירוש רש"י בשקלא וטריא של הסוגיא. ומכל מקום לא שנינו הגירסא, כיון שהמפרשים לא העירו על כך.

**ומי איכא למאן דאמר חטאת ציבור שכפרו בעלים - מתה!?**

## דף טו - ב

ומביאה הגמרא ברייתא הדורשת את המקרא בספר עזרא, אחרי יסוד בית המקדש השני. נאמר שם שהקריבו הציבור קרבנות חטאת על חטא עבודה זרה שעבדו בימי צדקיהו, בסוף ימי בית המקדש הראשון. וזאת, אף על פי שאנשי אותו הדור כבר מתו, והרי היא חטאת שמתו בעליה.

**והתניא: כיוצא בו 74 אמר רבי יוסי:** נאמר בספר עזרא [ח] "הבאים מהשבי בני הגולה, הקריבו עולות לאלהי ישראל: פרים שנים עשר על כל ישראל, אילים תשעים וששה, כבשים שבעים ושבעה, צפירי חטאת שנים עשר -

**הכל עולה לה**”'. וקשה: וכי הכל היו עולה?! והרי נאמר ”וצפירי חטאת שנים עשר”, הרי חטאת הם, וכי חטאת קרבה עולה!?

**74.** רש”י לא מצא את תחילת הברייתא, ועל מה נסובו דברי רבי יוסי. ועיין תוס’. ועיין צאן קדשים המתרחך דברי רש”י.

**אלא, אימא:** **75** נהגו באותן חטאות, **כי כמו עולה: מה עולה אינה נאכלת - אף אותה** **76** חטאת אינה נאכלת.

**75.** כן היא הגירסא בהוריות [ו א], ואינם דברי רבא אלא המשך דברי רבי יוסי בברייתא. **76.** גירסת רש”י.

**שהיה רבי יוסי אומר: על עבודה זרה הביאום.** כמו שנאמר בתורה [במדבר טו] בפרשת חטאת עבודה זרה, ”והיה אם מעיני העדה נעשתה לשגגה - ועשו כל העדה פר בן בקר אחד לעולה, ושעיר עזים אחד לחטאת”. והואיל והיו שם מכל שנים עשר השבטים, לכן הביאו שנים עשר צפירי [שעירי] חטאות, מלבד שנים עשרה פרים לעולה, פר ושעיר על כל שבט ושבט משבטי ישראל. **77** והואיל והיא חטאת פנימית **78** שהובא דמה אל אוהל מועד, נשרף בשרה מחוץ למחנה, כדין פרים ושעירים הנשרפים, ואינה נאכלת. **79** ולפיכך נקראות עולה, כיון שאינן נאכלות כעולה, אף על פי שהיו חטאות. **80**

**77.** כדברי רבי יהודה שם במשנה [ד ב] ”ובעבודת כוכבים מביאין שנים עשר פרים ושנים עשר שעירים”. **78.** ובמסכת זבחים [מז א] ומנחות [כז א] נדרש שחטאת זו פנימית היא. רש”י. **79.** כמו שנאמר [שם ו] ”וכל חטאת אשר יובא מדמה אל אוהל מועד לכפר בקודש - לא תאכל באש תשרף”. רש”י הוריות שם. **80.** הקשו התוס’ ישנים [הוריות שם]: אם כן, למה נשרפו האלים וכבשים, שהרי אינן באים על עבודה זרה? וכתבו, שלפי מסקנת הגמרא שהיה ”הוראת שעה”, יש לומר שגם שריפת אילים וכבשים היתה הוראת שעה.

**ואימתי עבדו עבודה זרה? אמר רב יהודה אמר שמואל: על עבודה זרה שעשו בימי צדקיהו,** בסוף ימי בית ראשון.

עד כאן דברי הברייתא, וביאורה על ידי רב יהודה אמר שמואל.

**קא סלקין דעתין,** עלה על דעת המקשן לומר: **למאן דאית ליה,** והוא רבי יהודה הסובר **חטאת ציבור שנתכפרו בעליה - מתה, אית ליה נמי,** כמו כן סובר כי **חטאת צבור שמתו בעליה - מתה.**

וקשה, **הא הכא,** בחטאת שהביאו שבי הגולה, **דמתו** **81** **בעליה,** שאותם אנשים שעבדו עבודה זרה בימי צדקיהו מתו בשבעים שנה של גלות בבל, ובכל זאת, **קא קרבה,** הקריבו חטאת שמתו בעליה?

**81.** גירסת השיטה מקובצת.

ומתרצינן: **אמר רב פפא: אפילו למאן דאמר חטאת ציבור שכפרו בעליה, מתה, מכל מקום, חטאת ציבור שמתו בעליה, אינה מתה.** מאי טעמא? **לפי שאין הציבור מתים.** כלומר, 82 אף על פי שמתו, אין חטאתם הולכת למיתה, שאין דין חטאת שמתו בעליה בציבור.

82. על פי רש"י בהוריות שם, וכן משמע מרש"י כאן.

ודנה הגמרא: **מנא ליה לרב פפא הא? מאיזה 83 דרשה דרש זאת? אי נימא, משום דכתיב** [תהלים מה] **"תחת אבותיך יהיו בניך"**, ומשמע 84 שהבנים הם במקום האבות, כאילו האבות חיים, וכן הבנים של דורו של צדקיהו -

83. על פי השיטה מקובצת 84. על פי רש"י שם.

**אי הכי, אפילו חטאת יחיד, שמת בעליה והבן קיים, נמי, לא תלך החטאת למיתה,** כיון שהבן הוא תחת האב?

ומסקינן: **אלא, היינו טעמא שאין הציבור מתים, משום דגמרינן 85 משעירי** חטאת של רגלים **ושל ראשי חדשים. דאמר רחמנא: אייתינהו, הביאום מתרומת הלשכה!** משקלים ש"נתרמו" מתוך כספי מחצית השקל [שנגבו מהציבור בחודש אדר]. והרי יש לחשוש, **דלמא קודם הרגלים מתו מרייהו, מקצת מהבעלים דתרמו הני זוזי, ונמצא שמקריבין חטאת שמתו בעליה, כי הרי גם להם יש חלק בקרבנות ציבור?**

85. גירסת הב"ת.

**אלא, לאו, שמע מינה, אין הציבור מתים! ואיבעית אימא, ואם תרצה, אמור, 86 שאכן חטאת ציבור שמתו בעליה הולכת למיתה. והכא כי אקרובינהו, שבי הגולה, להני חטאות, אחיי [על החיים] על אלו שנשארו בחיים מדורו של צדקיהו, בשבילם אקרבינהו.**

86. גירסת הגמרא בהוריות: ומקשינן: **מי דמי, וכי אפשר ללמוד משעירי הרגלים! שעירי ראשי חדשים, דילמא לא מייתי מהציבור, הוי ספק אם מתו ויתכן שלא מתו, הלכך קרבה, אבל הכא דורו של צדקיהו, ודאי מייתו - ומתרצינן: אלא, טעמא דרב פפא, מהכא, ממה שאמרה התורה בפרשת עגלה ערופה שזקני העיר אומרים "כפר לעמך ישראל אשר פדית ה'", ודרשינן, ראוייה כפרה זו שתכפר על יוצאי מצרים, מדכתיב "אשר פדית", והרי יוצאי מצרים כבר מתו? הרי שאין מיתה בציבור. והוא הדין לדורו של צדקיהו, שמתכפרין אף על פי שכבר מתו. ומקשינן: מי דמי?! התם, בעגלה ערופה, כולהו איתניין, כל בני העיר הקרובים אל החלל קיימים, ומגו [מתוך] דמכפרה אחיים [על החיים], מכפרה נמי אמתים, יוצאי מצרים. אלא הכא, בדורו של צדקיהו - מי הוה חיים?! ומתרצינן: אין הכי נמי, נשארו בחיים, דכתיב "ורבים מהכהנים וגומר", כמבואר בהמשך סוגייתנו. ועיין בחברותא למסכת הוריות.**

והראיה שנשארו בחיים, **דכתיב** [עזרא ג] אחרי יסוד ההיכל, **"ורבים מהכהנים והלויים וראשי האבות הזקנים אשר ראו את הבית הראשון - ביסדו זה הבית בעיניהם בוכים בקול גדול, ורבים בתרועה בשמחה להרים קול"**. פירוש: אותם שראו את בית הראשון בכו בקול גדול, ואלו שלא ראו, הריעו ושמחו. הרי שעדיין נשארו בחיים דורו של צדקיהו.

ומקשינן: **ודילמא, הנך**, אלו שבכו שהם מדורו של צדקיהו, **מיעוטא הוּ**, 87 ועל מיעוט מישראל אין מקריבין 88 כיון שרוב הבעלים מתו, ולמה הקריבו חטאת שמתו בעליה?

87. גירסת השיטה מקובצת. 88. פירוש: ודאי שכל יחיד ויחיד שעבד עבודה זרה צריך להקריב חטאת עבודה זרה, אלא שאינם מקריבין חטאת ציבור, ואילו שבי הגולה הקריבו חטאת ציבור, כמבואר. רש"י.

ומתריצין: **לא מצית אמרת** שאלו שנשארו בחיים היו המיעוט, כי ודאי שהיו הרוב! **דכתיב** [שם] **"ואין העם מכירים קול תרועת השמחה לקול בכי העם"**. משמע שהבוכים, והם אלו שנשארו מדורו של צדקיהו, היו הרוב. וכיון שהיו הרוב, אין זו חטאת ציבור שמתו בעליה 89.

89. סיכום: לפי ה"איבעית אימא", לא היו אותן החטאות חטאת שמתו בעליה, הואיל ורבו דורו של צדקיהו. ולפי תירוצו הראשון של רב פפא, אף על פי שהן חטאות שמתו בעליהן, בכל זאת קרבו, משום ש"אין הציבור מתים". ולפי גירסת סוגיינתנו נלמד ש"אין הציבור מתים" משעירי רגלים, ולפי גירסת הגמרא במסכת הוריות אין ראייה משעירי הרגלים.

ועדיין תמהה הגמרא: **והיכי מקרבי להו**, איך הקריבו עבורם חטאת הבאה על השוגג? **והרי מזידין הוּ**, ודינם להיהרג בעדים והתראה, ולא להתכפר בחטאת?

ומתריצין: **אמר רבי יוחנן**: אכן, מזיד אינו מתכפר בחטאת, ומה שהביאו חטאת, **הוראת שעה היתה**. 90 שהנביא הורה להם כך מפי הקדוש ברוך הוא, לשעה זו בלבד.

90. המצפה איתן [הוריות שם] מבאר, שהוראת שעה לא היתה לשרוף את החטאת בעלמא, אלא, לתת להם תורת מילואים כיון שחידשו את העבודה, כמו שאמרה הגמרא [מנחות מה]: מילואים הקריבו בימי עזרא כדרך שהקריבו בימי משה. ובמילואים נאמר בתורה [מובא בתוס' ד"ה כיוצא בן] ששרפו את החטאת.

ומסקינן: **הכי נמי מסתברא**, שלא הקריבו אלא על פי הוראת שעה. **דאי לא תימא הכי**, קשה: **בשלמא**, מה שהקריבו **פריים** שנים עשר, ו**שעירים** שנים עשר, זה היה **כנגד שנים עשר שבטים**. **אלא**, מה שהקריבו **אילים** 91 תשעים וששה, **כבשים** שבעים ושבעה, **כנגד מי** הקריבו כן?

91. גירסת השיטה מקובצת והב"ח ועיין בהגהות הגר"א.

**אלא, בהכרח, הוראת שעה היתה!**

ועתה מביאה הגמרא כמה מאמרי חכמים בענין ההלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה. והם מובאים כאן בגלל מאמר רבי יצחק נפחא, שאף ההלכה של חטאת שמתו בעליה, נשתכחה.

**תנן התם, שנינו במשנה במסכת סוטה [מז א]: משמת יוסף בן יועזר איש צרידה ויוסף בן יוחנן איש ירושלים - בטלו אנשי האשכולות.**

ודנה הגמרא: **מאי 92** אשכולות?

**92.** גירסת השיטה מקובצת.

**אמר רב יהודה: איש שהכל בו, תורה ויראת חטא וגמילות חסדים.** **93** ועד אותו הדור עוד היו "אשכולות".

**93.** כן פירש רש"י. והקשה השיטה מקובצת: הרי דרשינן [בבא בתרא טו ב] על מה שנאמר [רות א] "ויהי בימי שפוט השופטים", דור ששפטו את שופטיהם, הדיין אומר לו "טול קיסם מבין שיניך" אומר לו לדיין "טול קורה מבין עיניך". הרי שעד יוסף בן יועזר לא היו כל החכמים שלמים ביראת חטא? ומפרש: "הכל בו" לענין תורה בלבד שלמדו כמשה רבינו. וראה רש"י במסכת סוטה [מז א-ב]. ועיין תוס' בבא בתרא [שם] מובא בגליון ה ש"ס.

ועוד **אמר רב יהודה אמר שמואל: כל אשכולות שעמדו להן לישראל מימות משה עד שמת יוסף בן יועזר, היו למדין תורה כמשה רבינו! מכאן ואילך לא היו למדין תורה כמשה רבינו.**

וסברה הגמרא, שעד יוסף בן יועזר למדו כל התורה הנתונה למשה רבינו. ולכן היא מקשה: והא **אמר רב יהודה אמר שמואל: שלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה!** הרי שלא למדו כל ההלכות המסורות למשה?

ומתרצינן: אין הדברים סותרים! **דאישתכח 94** - **אישתכח**, אלו הלכות שנשתכחו, נשתכחו. ואילו שאר ההלכות **דגמירן להו**, שלמדו אותן ולא נשתכחו, **הוו גמירי**, היו לומדין אותן, **כמשה רבינו!**

**94.** גירסת השיטה מקובצת.

ומקשינן: **והא תניא: משמת משה, כאשר נחלקו חכמים בדבר, הוכרע הדבר על פי הרוב. אם רבו מטמאין - טמאו. אם רבו מטהרין 95** - **טיהרו.**

**95.** גירסת הגאון יעב"ץ והרש"ש.

הרי שלא למדו כמשה. כי אילו למדו כמשה, היה להם לכוון שמועתם אליבא דהילכתא, ולא לחלוק בהן! <sup>96</sup>

<sup>96</sup>. על פי התוס' בשיטה מקובצת.

ומתרצינן: **ליבא דאימעוט**, הלב נתמעט. ובאותן ההלכות שנשתכחו נחלקו בהן, ולא יכלו להחזירן מתוך פלפול הלכה, <sup>97</sup> ולכן הלכו בהן אחר המרובין, לטהר ולטמא. אבל אותן ההלכות שלא נשתכחו, **מיגמר הו גמירי להו במדויק, כמשה רבינו**.

<sup>97</sup>. לשון השיטה מקובצת: וכשמעשה בא לפנייהם לטהר או לטמא - לא היו יודעין ללמוד מתוך משנתם או לסבר בדדמי מילתא למילתא, ובסברא היו חולקים זה עם זה, זה מטמא וזה מטהר. אבל המשנה וההלכה היו יודעים כמשה רבינו על עיקריה. והחק נתן מפרש: ליבא דאימעוט - היינו שידעו בעצמם שלא יקום חכם כעתניאל בן קנז ויחזיר את ההלכות מתוך פלפול התורה, וממילא הכריעו על פי הרוב.

**במתניתא תנא**, בברייתא שנינו: **כל אשכולות שעמדו לישראל מימות משה עד שמת יוסף בן יועזר איש צרידה - לא היה בהם**, באשכולות אלו שהיו פרנסים על ישראל, **שום דופי. מכאן ואילך היה בהן שום דופי**.

הגמרא סברה, שהיינו דופי של חטא. על כן תמהינן: וכי אחרי יוסף בן יועזר היה לכל החכמים דופי של חטא!?

**והא תניא: מעשה בחסיד אחד** [ולקמן יבואר מי הוא אותו חסיד], **שהיה גונח מלבו**, מתאונן על כאב לב. **ושאלו לרופאים, ואמרו: אין לו תקנה עד שיינק חלב רותח משחרית לשחרית** <sup>98</sup> [בכל בוקר]. **והביאו עז, וקשרו לו בכרעי מיטתו, והיה יונק ממנה חלב שחרית, כל בוקר. למחר, נכנסו חביריו לבקרו. כיון שראו את העז אמרו: ליסטם מזויין** <sup>99</sup> יש לו בתוך ביתו ואנו נכנסים לבקרו? ! מיד הניחו לו, ויצאו! כשמת אותו חסיד, **ישבו חביריו, ובדקו, ולא מצאו בו עון אלא של אותה העז בלבד**. <sup>100</sup> **ואף הוא, החסיד עצמו, בשעת מיתתו אמר: יודע אני שאין בי עון אלא של אותה העז בלבד, שעברתי על דברי חבירי! שהרי אמרו חכמים:** <sup>101</sup> **אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל**.

<sup>98</sup>. גירסת השיטה מקובצת. <sup>99</sup>. משל הוא: בהמה דקה אין יכולים לשמרה והולכת ורועה בשדות אחרים. רש"י. <sup>100</sup>. ועיין מהרש"א [בבא קמא פ ב] בחידושי אגדות, הדין אם היה חולה שיש בו סכנה. היפה מראה [סוטה שם] כתב: הא דמותר לעבור על איסור דרבנן בחולה שאין בו סכנה - היינו דוקא במקום שהרפואה היא בזמן האיסור, ולא כשהאיסור קודם לרפואה. ודוקא כשהאיסור אינו מתמשך זמן מרובה, ואילו כאן התמשך האיסור זמן מרובה. ודוקא במקום שאינו מזיק אחרים, אבל אם בעשיית האיסור יש נזק לאחרים - אסור. ועיין בשיטה מקובצת [בבא קמא שם] בשם המאירי, ובקובץ שיעורים [סימן פח]. <sup>101</sup>. בבא קמא [עט ב]. ופירש שם רש"י: משום ישוב ארץ ישראל, שאוכל את השדות, וכל שדות ארץ ישראל סתמן של ישראל.

**וקיימא לן: כל היכא דאמר התנא, במשנה או ברייתא "מעשה בחסיד אחד", הוא או רבי יהודה בן בבא, או רבי יהודה בר אילעאי.**

**ורבנן אלו, רבי יהודה בן אילעאי ורבי יהודה בן בבא, בתר [אחר] יוסף בן יועזר איש צרידה, דרי דרי הוו, היו כמה וכמה דורות אחרי יוסף בן יועזר איש צרידה.**

**ומוכח שאפילו בחכמים שאחרי יוסף בן יועזר לא מצאו שום דופי של חטא!**

## **דף טז - א**

**ומתרצינן: אמר רב יוסף: אין הכוונה שהיו בהם דופי של חטא, אלא דופי של סמיכה, קתני. שעד יוסף בן יועזר לא נחלקו בהלכות סמיכה, כמו שיבואר, ולא בשום דבר הלכה, כיון שהלב עדיין לא נתמעט. 102**

**102.** כלומר, אף על פי שנחלקו אחרי פטירת משה באותן ההלכות שנשתכחו, כמבואר לעיל, מכל מקום, לא נשאר במחלוקתם, ובאו לידי הסכמה, אם רבו המטמאין - טמאו, ואם רבו המטהרין - טהרו. ואילו מימות יוסף בן יועזר לא הגיעו לידי הסכמה, והרבה דורות נחלקו בענין הסמיכה ובשאר הלכות. **הגהות הגר"א.**

**"סמיכה" היינו, שנחלקו חכמים אם סומכין על שלמי חגיגה ביום טוב, כמבואר במסכת חגיגה [טז א]. והיא היתה המחלוקת הראשונה שנחלקו בה חכמים מעולם. 103 ומחלוקת זו התחילה אחר ימי יוסף בן יועזר, ונמשכה הרבה דורות, והיא היתה "דופי של מחלוקת".**

**103.** כלומר, ולא הגיעו לידי הסכמה, כמבואר בהערה הקודמת.

**ותמהינן: וכי רק אחר תקופת יוסף בן יועזר התחיל "דופי של סמיכה"? והא יוסף בן יועזר גופיה, בהיותו בחיים, מיפלג פליג בסמיכה, נחלק בהלכה זו של סמיכה על יוסף בן יוחנן איש ירושלים, כמבואר שם במסכת חגיגה?**

**ומתרצינן: כי איפלג בה, מתי נחלקו בסמיכה - בסוף שניה, בסוף שנותיו של יוסי בן יועזר, דבצר ליבא, שנתמעט הלב ונשכחה הלכות סמיכה ביום טוב 104.**

**104.** ומה שאמרו "עד שמת יוסף בן יועזר", היינו "ולא עד בכלל". **הגהות הגר"א.** ועוד, שנחלקו רק בהלכה אחת, ואילו אחרי מיתתו נחלקו בהרבה הלכות. **שיטה מקובצת.**

**גופא, הגמרא מביאה את מאמרו של רבי יהודה אמר שמואל בשלימותו.**



**אמר רב יהודה אמר שמואל: שלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה. אמרו לו, ישראל, ליהושע: שאל מן השמים,** 105 **ויודיעוך את ההלכות ששכחת.**

105. ומפרש הצאן קדשים, שאמרו לו לישאל באורים ותומים. והשיב להם, שגם באורים ותומים אין נשאלין דבר הלכה, כמבואר במסכת עירובין [מה א.]. וכתב הגרי"ז, שודאי אין הכוונה לשאול בנבואה, שהרי כתב הרמב"ם [פרק ז מהלכות יסודי התורה הלכה ו]: כל הנביאים אין מתנבאים בכל עת שירצו. משה רבינו אינו כן, אלא כל זמן שיחפוץ וכולהו, עיין שם.

**אמר להם יהושע: לא בשמים היא!** [דברים ל.]. כלומר, משמת משה לא ניתן לשאול ספיקות בתורה מן השמים 106 בדורות הבאים.

106. אבל ניתן להכריע ספיקותיה על פי דרשות הכתובים והמידות שהתורה נדרשת בהם ובהכרעת הרוב.

### **אמרו לו ישראל, לשמואל: שאל!** 107

107. הקשה החק נתן: בשלמא יהושע, אלעזר ופנחס, היו קודם לעתניאל בן קנז, לכן לא ידעו להשיב. אבל שמואל, שהיה כמה וכמה דורות אחרי עתניאל, למה לא ידע להשיב, הרי כבר החזירם עתניאל בפלפולו, כמבואר לקמן? ועיין שם עוד כמה קושיות בסוגיא. ומתוך, שעתניאל לא החזיר אלא האלף ושבע מאות קלים וחמורים ודקדוקי סופרים האמורים בברייתא לקמן, אבל שלשת אלפים ההלכות שנתשתכחו בימי אבלו של משה לא החזירם אפילו עתניאל, ועל אותן ההלכות אמרו לשמואל שישאל מן השמים. ועיין שם עוד. וכדבריו כתב הגרי"ז.

**אמר להם שמואל: אמרה תורה [ויקרא כז] "אלה המצות אשר צוה ה' את משה אל בני ישראל". מלמד הכתוב שאין הנביא רשאי לחדש דבר, מעתה.** והיינו, משמת משה, לא ניתן לשום נביא לחדש שום דבר הלכה מן השמים. 108

108. מבואר על פי המהרש"א. ומבאר, שתשובת שמואל היא אותה תשובה שהשיב יהושע. ועוד מבאר, שיהושע לא השיב מ"אלה המצות", כיון שיהושע שמע מפי משה אותן ההלכות אלא ששכחן, הלכך אינו שואל **שילמדו** אותו מן השמים דבר חדש. אלא שיזכרוהו שמועותיו. שמועות אלו אינן בכלל "אין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה" הואיל ואינן **חדשות** אצלו. ובכל זאת השיב להם "לא בשמים היא", שאפילו שמועות ישנות ובירורי הלכות אין שואלין מן השמים, והתורה איננה בשמים. ועוד כתב המהרש"א שעל פי הגמרא כאן יבואר מאמר חז"ל [בבא בתרא יב א] "חכם עדיף מנביא", דהיינו חכם בהכרעותיו על פי כללי הכרעת ההלכה, מכריע יותר מנביא, שאינו יכול לחדש כלום ואף לא לברר ספיקותיו על פי נבואה. ועיין בצאן קדשים.

**אמר רבי יצחק נפחא: אף** 109 **ההלכה של "חטאת שמתו** [גירסא אחרת: **שנתכפרו**] **בעליה",** אם מתה או רועה, גם היא **נשתכחה בימי אבלו של משה.** 110 **אמרו ישראל לפנחס: שאל!**

109. כלומר, עד עתה אמר רבי יהודה אמר שמואל שביקשו מיהושע ושמואל לשאול מן השמים את כל ההלכות שנשתכחו. ועתה אומר רבי יצחק נפחא שביקשו מפנחס ואלעזר לשאול הלכה מסויימת זו של חטאת שמתה בעליה. מובן מתוך דברי הצאן קדשים והגר"א. ומוסיף העולת שלמה, שאת פנחס ואלעזר

שאלו בעיני קרבנות, הואיל והיו כהנים גדולים. **110**. ובסוגיא הבאה יבואר מה נשתכח בהלכות חמש חטאות המתות.

**אמר להם: לא בשמים היא!**

**111**. גירסת השיטה מקובצת.

**אמרו לו לאלעזר, שאל! אמר להם, "אלה המצות", שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה.** **112**

**112**. בגירסאות אחרות מונחות כאן "סימנים" [ומטרתם לסדר גירסת הגמרא המוקדם והמאוחר], ויש בהן כמה גירסאות, ונבארם בקצרה על פי הצאן קדשים. סימן הראשון: **ישפ"א** [או **ישפ"ז**], והוא סימן על סדר השואלים, על כל ההלכות שאלו את יהושע ושמואל, ועל חטאת שאלו את פנחס ואלעזר [או: אלעזר]. סימן השני: **יאפ"ש**, והוא סימן על סדר הדורות של הנשאלין, יהושע אלעזר פנחס שמואל. סימן השלישי: **יפא"ש**, והוא סימן על סדר תוכן התשובות, יהושע ופנחס השיבו "לא בשמים היא", ואילו אלעזר ושמואל השיבו "אלה המצות". ועיין ברש"י גירסא אחרת, ועיין בהגר"א.

**אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שנפטר משה רבינו לגן עדן, אמר לו ליהושע: שאל ממני כל ספיקות שיש לך!**

**אמר לו יהושע: רבי! כלום הנחתיך שעה אחת והלכתי למקום אחר?! וכי לא כך כתבת בי [שמות לג] "ומשרתו, יהושע בן נון נער, לא ימיש מתוך האהל"?**

**מיד תשש כחו של משה,** **113** ונצטער על שיהושע השתבח בעצמו שהוא גדול כמותו. וכיון שגרם להחליש דעתו של משה **114**, לכן נשתכחו ממנו, מיהושע, **שלוש מאות הלכות, ונולדו לו שבע מאות ספיקות. ועמדו כל ישראל להרגו, עד שיאמר להם ההלכות.**

**113**. גירסת הילקוט שמעוני והשיטה מקובצת וכן משמע מרש"י. **114**. ועוד, כיון שהתגאה לומר שידוע הכל. **מהרש"א**. ומוסיף, שלכן רצו להורגו, כיון שסברו שיש בכך משום פגיעה והיה לו לשאול ספיקותיו ממשה, מה שאין כן את שמואל, אלעזר ופנחס, לא רצו להרוג, כיון שאנוסים הם, דשכחה הוי אונס.

**אמר לו הקדוש ברוך הוא ליהושע: לומר לך - אי אפשר, כמבואר לעיל, מפני ש"לא בשמים היא". אלא, לך וטורדן במלחמה. שנאמר [יהושע א] "ויהי אחרי מות משה עבד ה', ויאמר ה' אל יהושע: ועתה קום עבור את הירדן".**

ויהושע **115** צוה את שוטרי העם [שם] "עברו בקרב המחנה, וצוו את העם לאמר: הכינו לכם צדה, כי בעוד שלשת ימים אתם עוברים את הירדן".

**115**. שיטה מקובצת והב"ח.

**במתניתא 116 תנא**, בברייתא שנינו: **אלף ושבע מאות קלין וחמורין**, מדרשי "קל וחומר", **וגזירות שוות, ודקדוקי סופרים, 117 נשתכחו בימי אבלו של משה!** נאמר בספר יהושע בעת חלוקת הארץ [פרק טו] וכן נאמר בספר שופטים [א], בשינויים מועטים: "ולכלב בן יפונה נתן [יהושע] חלק בתוך בני יהודה אל פי ה' ליהושע, את קרית ארבע אבי הענק, היא חברון. ויורש משם כלב את שלשה בני הענק. את ששי ואת אחימן ואת תלמי ילידי הענק. ויעל [כלב] משם אל יושבי דביר, ושם דביר לפני קרית ספר. ויאמר כלב: אשר יכה את קרית ספר, ולכדה - ונתתי לו את עכסה בתי לאשה! ולכדה עתניאל בן קנז אחי כלב, ויתן לו את עכסה בתו לאשה. ויהי בבואה, ותסיתהו לשאול מאת אביה שדה, ותצנח מעל החמור. ויאמר לה כלב: מה לך? ותאמר: תנה לי ברכה! כי ארץ הנגב נתתני! ונתתה לי גולות מים! ויתן לה את גולות עליות ואת גולות תחתיות".

**116. הגהות הב"ח. 117. סופרים - מלשון "ספירה"**, כלומר סיכומי הלכות על פי מספרם וסוכמו כדי שלא יושכחו. כגון חמש עשרה נשים פטורות צרותיהן [יבמות ב א], וכגון שלש עשרה דברים נאמרו בנבלת עוף [טהרות א א], וכגון חמשה לא יתרומו [תרומות א א]. והנה, סיכומים אלו ודוגמתם נשארו בידינו ולא נשתכחו, ואילו סיכומים אחרים נשתכחו בימי אבלו של משה.

ופשט הכתובים הוא, שכלב לא הסתפק בחברון נחלתו, ורצה ללכוד גם את העיר דביר, ששמה היה מלפנים "קרית ספר", ולא הצליח, ונתן את עכסה בתו לאחיו עתניאל עבור לכידתו את העיר. והיות ודביר [קרית ספר] היתה מקום יבש, ביקשה את עתניאל שיבקש מאביה שדה, כלומר, נחלה מבורכת במים, ולא ביקש, ופעלה בעצמה שיתן לה אביה גולות מים.

אבל **118 חז"ל** דרשו פסוק זה לענין ההלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה. ולפי דרשה זו, "דביר" הוא כינוי ל"דברי תורה", והיינו עיר מושב חכמים לדון על אלו ההלכות. ו"קרית ספר" הן מספרי ההלכות שספרים הסופרים. **119** ו"לפנים" הוא ההלכות שהיו ידועות בימי משה, ונשתכחו. כלומר, שעתה מתווכחים בהן ולפנים הן היו ידועות, ועתניאל בן קנז "לכדה", שהחזיר אותן בפלפולו.

**118. על פי המהרש"א. ומבאר, שדרשו כן חז"ל משום שכל הענין כפול בספר יהושע ובספר שופטים. ועוד, הרי כבר ירש את חברון ומה לו לקרית ספר? לכן דרשוהו על ההלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה. 119. עיין בהערה לעיל.**

אלא, שעכסה לא התרצתה מכך שעתניאל אינו עשיר, וביקשה מאביה עשירות, וענה לה אביה שודאי לא יצטרך למזונות, כמו שיבואר.

**אמר רבי אבהו: אף על פי כן, שנשתכחו ההלכות בימי אבלו של משה, החזירן עתניאל בן קנז מתוך פלפולו, שנאמר "ולכדה עתניאל בן קנז אחי כלב".**

עוד נאמר שם "ויתן לו את עכסה בתו לאשה". ולמה נקרא שמה "עכסה"?

אמר רבי יוחנן, <sup>120</sup> מפני שכל הרואה אותה, "כועס" על אשתו, מתוך יפיה. <sup>121</sup> נאמר שם עוד, "ויהי בבואה, ותסיתהו לשאול מאת אביה שדה. ותצנח מעל החמור", ודרשינן, מאי פירוש "ותצנח"? אמר רבא אמר רבי יצחק: מלשון "צווחה". <sup>122</sup> שצעקה אל אביה ואמרה לו: מה חמור זה ["מעל החמור"] כיון שאין לו מאכל באבוסו מיד צועק - כך אשה, כיון שאין לה תבואה בתוך ביתה, מיד צועקת, כמו שנאמר שם "ויאמר לה אביה: מה לך? ותאמר: תנה לי ברכה כי ארץ הנגב נתתני [נתת לי]", ודרשינן "נגב" מלשון "יבש", כלומר, בית שמנוגב מכל טובה נתת לי! ועוד אמרה "ונתתה לי גולות מים", ואין "מים" אלא תורה", ו"גולות מים" היינו אדם שהתורה גלויה לו. וכי אדם שאין בו אלא תורה בלבד, נתת לי!?

<sup>120</sup>. גירסת השיטה מקובצת והב"ח. <sup>121</sup>. כן כתב רש"י. אבל התוס' [תענית ד א] כתבו: מרוב צניעותה! <sup>122</sup>. כן פירש רש"י. אבל הגר"א מפרש לפי פשוטו, מלשון שהטתה עצמה מן הגמל. והגמרא שואלת: מאי ותצנח, למה עשתה כן? ומתרצת שרצתה לרמוז לו על מצבה שהאדם דומה לחמור וכולהו.

ומה השיב לה? נאמר שם "ויתן לה כלב את גולות עליות ואת גולות תחתיות", ודרשינן: כך אמר לה: מי <sup>123</sup> שכל רזי עליונים ותחתונים גלויים לו <sup>124</sup> - יבקש ממני מזונות?! הלא ודאי לא יצטרך למזונות, דכתיב בתורה [משלי לא] "היתה כאניות סוחר" <sup>125</sup>.

<sup>123</sup>. גירסת השיטה מקובצת והב"ח והגר"א. <sup>124</sup>. דרש לשון "גולות עליות וגולות תחתיות". <sup>125</sup>. כן פירש רש"י. וכונתו על מה שמסופר במסכת בבא מציעא [פד ב].

וכיון שקראו לאחי כלב "בן קנז", משמע שגם כלב היה בן קנז, על כן תמהינן:

וכי כלב, בן קנז הוא! והלא כלב, בן יפונה, הוא! <sup>126</sup>

<sup>126</sup>. ואין לומר שהיה זה כלב אחר ולא כלב בן יפונה, שהרי כלב בן יפונה הקניזי ירש את חברון ולכד קרית ספר, כמבואר היטב בספר יהושע [יד-טו], הרי שהוא אותו כלב ולא אחר. רש"י על פי הגהת הגר"א. והב"ח ושאר מפרשים התייגעו על דבריו.

ומתרצינן: לעולם כלב, בן קנז הוא, ומאי, ולמה נקרא שמו "בן יפונה", לפי שפנה מעצת מרגלים!

ואכתי, ועדיין קשה: וכי כלב "בן קנז" הוא? והלא בן חצרון הוא, דכתיב [דברי הימים א ב] "וכלב בן חצרון הוליד את עזובה". <sup>127</sup>

<sup>127</sup>. והוא כלב מן המרגלים ואינו אחר, כמפורש במסכת סוטה [יב א] "עזובה" זו "מרים", שהיתה עזובה מחמת מחלה, ונשאה כלב לשם שמים, וכיון שכך, מעלה עליו הכתוב כאילו ילדה. רש"י. ועיין בהגהות הגר"א על פי הגמרא שם.

ומתרצינן : **אמר רבא** : אכן, כלב בן חצרון היה, אלא שמת חצרון ואמו נישאה לקנו, ונולד עתניאל, וכלב, **חורגיה** בנו החורג **דקנו הוא**.

**דיקא** 128 **נמי**, יש לדייק שכלב אינו בן קנו, **דכתיב** [יהושע יד] **"כלב בן יפונה הקניזי"** ולא כתיב "בן קנו", שאז היה המובן שקנו ילדו, אלא "הקניזי", שקנו גידלו כבנו החורג.

128. גירסת רש"י.

ומסקינן : אכן, **שמע מינה!**

הגמרא ממשיכה לדרוש את המקראות בענין עתניאל בן קנו, השופט הראשון ששפט את העם אחרי מיתת יהושע.

עתניאל נקרא בעוד שמות : **"יעבץ"** 129 ו**"יהודה אחי שמעון"** 130 .

129. **המהרש"א** מבאר : נאמר בספר דברי הימים [א-ב כד] **"ואשת חצרון אביה ותלד לו את אשחור אבי תקוע"** ודרשו חכמים [סוטה יב א] שהוא כלב, ושם מבואר למה נקרא כן. ועוד נאמר בספר דברי הימים [א ד] **"ולאשחור אבי תקוע היו שתי נשים : ויהי יעבץ נכבד מאחיו"**. לכן דרשו חז"ל שיעבץ הוא עתניאל בן קנו והיה נכבד מאחיו כלב הנקרא **"אשחור אבי תקוע"**. ועיין **בהגהות הגר"א**. 130. שנאמר בתחילת ספר שופטים **"ויהי אחרי מות יהושע וישאלו בני ישראל בה' לאמר : מי יעלה לנו אל הכנעני בתחלה להלחם בו? ויאמר ה' יהודה יעלה הנה נתתי את הארץ בידו. ויאמר יהודה לשמעון אחיו עלה אתי בגורלי : ויעל יהודה ויתן ה' את הכנעני והפריזי בידם"**. מי הוא אותו הנקרא **"יהודה"** ולא **"שבט יהודה"**? דרשו חז"ל [ענין שם בפירוש רש"י] שהוא עתניאל בן קנו שעליו נאמר שם [פסוק יג] שכבש את קרית ספר, והוא היה השופט הראשון אחרי יהושע כמו שנאמר [שם ג ט] **"ויתן ה' מושיע לבני ישראל ויושיעם, את עתניאל בן קנו אחי כלב הקטן ממנו, ותהי עליו רוח ה' וישפוט את ישראל ויצא למלחמה : ותשקוט הארץ ארבעים שנה"**.

**תנא, הוא עתניאל - הוא יעבץ. ומה שמו?** יהודה אחי שמעון, שמו. ולמה נקרא שמו **עתניאל?** לפי **שענאו** [ענה לתפלתו] **אל**, כמבואר לקמן.

ולמה נקרא שמו **יעבץ?** לפי **שיעץ וריבץ תורה בישראל**, 131 והחזיר בפלפולו את ההלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה.

131. כמו שנאמר [דברי הימים א ב] **"ומשפחות סופרים יושבי יעבץ תרעתים שמעתים שכותים המה הקינים הבאים מחמת אבי בית רכב"**. ועיין מה שדרשו במסכת סוטה [יא א] **וברש"י** שם.

**ומנלן שענהו אל?** דכתיב [דברי הימים א ד] **"ויקרא יעבץ לאלהי ישראל לאמר : אם ברך תברכני, והרבית את גבולי, והיתה ידך עמי, ועשית מרעה לבלתי עצבי"**. ומיד נאמר, **"ויבא אלהים את אשר שאל"**.

והברייתא מבארת את תפילת יעבץ :

**"אם ברוך תברכני" - בתורה. "והרבית את גבולי" - בתלמידים. "והיתה ידך עמי" - שלא ישתכח תלמודי מלבי. "ועשית מרעה" - שיזדמנו לי ריעים כמותי. "לבלתי" 132 - שלא ישגבני [יתגבר עלי] יצר הרע מלשנות, מלימוד התורה.**

132. גירסת רש"י.

**"עצבי", כך אמר בלשון עצב: אם אתה עושה כן, שאתה נענה לכל בקשותי הללו, מוטב! ואם לאו - הריני הולך בנסיסי 133 [בעצבי, בצער ויגון] לשאול, לקבר. כלומר, הריני מת בעצבוני!**

133. גירסת הב"ח.

**וכשהתפלל כך - מיד, ענה ה' לתפילתו, כמו שמסיים המקרא, "ויבא אלהים את אשר שאל".**

ולא רק עתניאל הוא יעבץ נתמלאו משאלותיו, אלא כל המוסר עצמו לחזר אחר דברי תורה באופן שכזה, ממלאין לו מן השמים את משאלותיו. ועל כן ממשיכה הברייתא:

**כיוצא בדבר אתה אומר: נאמר בספר משלי [כט] "רש ואיש תככים נפגשו - מאיר עיני שניהם ה'" [ה' מאיר עיני שניהם]. ודרשינן: "רש" - הוא התלמיד שאינו יודע דבר, ואילו "איש תככים" [מלשון "תוך" - בינוני] הוא רב היודע רק שני סדרי משנה או שלשה, ועדיין צריך ללמוד. וכשהוא מלמד את ה"רש", מלמדו הקדוש ברוך הוא מה שעדיין לא הספיק ללמוד, וכל שכן שה"רש" מתלמד. נמצא שה' מאיר עיני שניהם.**

ואומרת הברייתא: **בשעה שהתלמיד הולך אצל רבו, ומוסר עצמו לחזר אחר דברי תורה אף על פי שאינו רב מובהק, ואומר לו "למדני תורה", אם הרב מלמדו, ומוסר עצמו על הרבצת התורה - מאיר עיני שניהם ה' -**

**ואם לאו! על זה נאמר מקרא אחר בספר משלי [כג] "עשיר ורש נפגשו - עושה כולם ה'". ודרשינן, "עשיר" הוא רב מובהק הבקי בכל התורה כולה, ו"רש" הוא התלמיד הבא ללמוד, ואם אינו מלמדו - נענש החכם, והקדוש ברוך הוא, מי שעשאו חכם לזה הרב - עושה אותו טיפש! והקדוש ברוך הוא שעשאו טיפש לזה התלמיד - עושה אותו חכם, בשכר שמסר עצמו על דברי תורה. ועל זה נאמר "עושה כולם ה'", דהיינו, ה' עושה כולם לבריאה חדשה.**

**זו משנת רבי נתן. ואילו רבי יהודה הנשיא דורש את תפילת יעבץ:**

רבי יהודה הנשיא אומר: "אם ברך תברכני" - בפריה ורביה. "והרבית את גבולי" - בבנים ובבנות. "והיתה ידך עמי" - במשא ומתן. "ועשית מרעה" - שלא יהא בי מיחוש ראש ומיחוש אזנים ומיחוש עינים. "לבלתי" - שלא ישגבני יצר הרע מלשנות. "עצבי" - אם אתה עושה כן - מוטב, ואם לאו - הריני הולך בנסיסי לשאול. מיד - "ויבא אלהים את אשר שאל!"

ולא רק יעבץ, אלא כל המבקש על מזונותיו ועל צרכיו - נזקקין לו מן השמים למלא משאלותיו.

כיוצא בדבר אתה אומר: נאמר בספר משלי "רשואישתככים נפגשו - מאירעיני שניהם ה'". בשעה שעני הולך אצל בעל הבית, שאינו עשיר, ואמר "פרנסני!" אם מפרנסו - מוטב, וה' מאיר גם עיניו ויזכה לעשירות. ואם לאו, ואינו מפרנסו, על זה נאמר "עשיר ורש נפגשו - עושה כולם ה'", מי שעשאו עשיר לזה - עושה אותו עני, ומי שעשאו עני לזה - עושה אותו עשיר.

שנינו במשנתנו: אמר רבי שמעון מה מצינו, וכולהו.

הגמרא מביאה ברייתא שבה נאמרו דברי רבי שמעון במלואן.

תנו רבנן: רבי שמעון אומר: חמש חטאות מתות, ואלו הן: ולד חטאת, ותמורת חטאת, וחטאת שמתו בעליה, וחטאת שנתכפרו <sup>134</sup> בעליה, וחטאת שעברה שנתה.

<sup>134</sup>. גירסת השיטה מקובצת.

ואי <sup>135</sup> אתה יכול לומר ולד חטאת בציבור, לפי שאין חטאת נקבה בציבור.

<sup>135</sup>. גירסת הב"ח.

ואי אתה יכול לומר תמורת חטאת בציבור, לפי שאין ציבור עושין תמורה.

ואי אתה יכול לומר חטאת שמתו בעליה בציבור, לפי שאין הציבור מתים, כמבואר לעיל.

אבל, חטאת שנתכפרו בעליה, ושעברה שנתה, שחטאות אלו יתכנו גם בחטאת ציבור, לא למדנו <sup>136</sup> הלכה אם נוהגות בציבור ומתות, או שאינן נוהגות, וירעו עד שיפול בהן מום.

<sup>136</sup>. גירסת השיטה מקובצת.

מעתי, שלא למדנו הלכה, **יכול יהו נוהגות בין ביחיד בין בציבור?** אמרת, ילמד סתום, חטאת שנתכפרו בעליה וחטאת שעברה שנתה, שדין לא ידוע לנו, **מן המפורש**. 137 מולד חטאת, ומתמורת חטאת, ומחטאת שמתו בעליה, שמפורש לנו שאינן מתות בציבור: **מה מפורש, רק ביחיד הדברים אמורים, ולא בציבור. אף בחטאת שכיפרו בעליה ובחטאת שעברה שנתה, רק ביחיד הדברים אמורים, ולא בציבור.**

## דף טז - ב

ודנה הגמרא בדברי רבי שמעון: **וכי דנין אפשר משאר אפשר!?** הרי זה ששלש חטאות אלו אינן נוהגות בחטאת ציבור, אין זו "הלכה", אלא זה שהן אינן נוהגות בציבור זה מחמת ש"אי אפשר" להן להיות בציבור, לא לענין מיתה, ואף לא לענין הקרבה. ואם כן, כיצד לומד מהן רבי שמעון לשתיים האחרות, ש"אפשר" שתהיינה בציבור?

**דאמר ריש לקיש: ארבע חטאות מתות ניתנו להן** בהלכה אחת למשה מסיני, ועל החמישית ניתנה להם הלכה נוספת, שתרעה. ונשתכח מהם איזו היא החמישית שתרעה. ולכן, מספק, **העמידון על חמש**, שנהגו בכל החמש לחומרא, וכולן מתות.

וכיון שכל ארבע החטאות המתות נאמרו בהלכה אחת, הרי פשוט הדבר שהן נאמרו באופן אחד, או בחטאות ציבור או בחטאות יחד,

והגמרא מתרצת את השאלה בשני אופנים, באופן אחד מתרץ ריש לקיש ובאופן השני מתרץ רבי נתן, ועיקר דבריהם הוא תירוץ אחד, שלא נמסרה ההלכה אחת אחת, דהיינו, הלכה אחת בולד חטאת, והלכה אחרת בתמורת חטאת, וכן בשאר החטאות, וחכמים הם שמנאו יחד עד שספרו אותן לסכום של חמש חטאות. אלא, ההלכה ניתנה לכולן, כמו שיבואר, במקשה אחת, וכן היתה לשון ההלכה: חטאות אלו ואלו - דין למיתה [כדברי ריש לקיש, או לרעה כדברי רבי נתן].

וכיון שכן, והואיל וכמה מהן אינן שייכות בציבור, מובן שההלכה הכללית הזאת ניתנה בחטאת יחיד בלבד!

נמצא, שאין כאן לימוד דבר מדבר, "אפשר" מ"שאי אפשר", אלא רק גילוי מילתא שהלכה זו, הכוללת כל החטאות, איננה כי אם בחטאות יחיד. ומעתי, ילמד סתום שבתוך ההלכה, מן המפורש שבתוכה.



והסיקו מכך החכמים בדורו של יהושע, ואמרו: **אי סלקא דעתך** שארבעתן נוהגות גם **בציבור**, איך יתכן לומר כן? והרי **הנך**, ארבע אלו, **מי איתנהו בצבור!**! הלא ברור שביניהן יש שלש שאינן בציבור! ואף אם נאמר שהאחת ההולכת לרעייה היא מאותן שלש שלא שייכות בציבור, והן: ולד, תמורה, ומתו בעליה, מכל מקום, שתים האחרות, שאינן שייכות בציבור, הן בתוך הארבע שדינן למיתה. **אלא, על כרחך**, כיון שבתוך הארבע יש שלש או שתים שאינן שייכות בציבור, הרי שהלכה זו נמסרה רק לגבי חטאות יחיד. ומעתה, **ילמד סתום**, גם ההלכה שאחת מתה, **מן המפורש**, מן האחת או מן השתים בתוך הארבע שיש להן שייכות בציבור, ובכל זאת, נמסרה ההלכה "מפורשת" שאינה כי אם ביחיד.

ובקיצור: אין ארבע חטאות בציבור, ובודאי נמסרה ההלכה בחטאת יחיד! ו"מפורש" נאמרה ההלכה שאפילו השייכת בציבור איננה כי אם ביחיד.

אלו הם דברי ריש לקיש בטעמו של רבי שמעון. ואילו רבי נתן אומר בדרך אחרת **138**

**138.** רש"י כתב שרבי נתן מבאר דברי רבי שמעון. והקשה השיטה מקובצת: אם כן, למה הקדימה הגמרא דברי ריש לקיש האמורה לרבי נתן התנא? ומבאר, שריש לקיש מבאר את דברי רבי שמעון, לכן הקדימה הגמרא להביא את דבריו כביאור על הברייתא, ודברי רבי נתן הם שיטה עצמאית החולקת על רבי שמעון.

**רבי נתן אומר: אחת** מתוך החמש, **נתנה להן** למיתה, בהלכה אחת! ובהלכה שניה ניתנה ארבע האחרות לרעייה! ונשתכח מהם איזו למיתה ואילו לרעייה, **והעמידה על חמש**, ומחמת הספק העמידו אותן חכמים והחמירו על כל החמש שדינן למות.

וטרם שרבי נתן מסיים תירוצו על פי דרכו, מקשה הגמרא:

למה העמידו והחמירו על כל החמש משום אחת מהן?

הרי חמש החטאות מחולקות לפי שתי "סדרות", סידרה אחת היא נתכפרו בעליה ועברה שנתה, השייכות ביחיד ובציבור, וסידרה שניה היא ולד חטאת, תמורת חטאת, ומתו בעליה, שאינן שייכות כי אם ביחיד -

ועתה, אף על פי שנשתכח מהן איזו היא ההולכת למיתה, על כל פנים, **וליחזי**, הרי אפשר לבדוק, זו החמישית שנמסרה עליה ההלכה שתמות, **בהי סידרא גמירי להו**, לאיזה "סידרה" היא שייכת, **אי ביחיד**, אם היא שייכת ל"סידרה" של השלש שאינן שייכות כי אם ביחיד, **אי בציבור**, או לסידרה של השתים השייכות גם בציבור -

ואם היה זכור להם שאותה המתה היא מן הסידרה של השייכות ביחיד ובציבור, אחת משתייהן, יגזרו מיתה רק על השניה באותה סידרה, ואילו השלש שבסידרה האחרת תשארנה בהלכתן שהן רועות ולא מתות [אפילו ביחיד!]. ואם היה זכור להם שהיא מן

הסידרה של השייכות רק ביחיד, אחת משלשתן - יגזרו מיתה רק על שתיים האחרות באותה סידרה, ואילו השתיים שבסידרה האחרת תשארנה בהלכתן שהן רועות ולא מתות. ולמה גזרו מיתה על כל החמש?

ומתרצינן: **שתי שכחות שכחו!** שכחו מאיזו "סידרה" היא, וגם שכחו איזו היא! ולכן גזרו מיתה על כל החמש.

ועתה מסיימת הגמרא דברי רבי נתן:

וכיון ששכחו הכל, הלכך: **קשיא להו**, אותם חכמים שהיו בימי יהושע התקשו בכך, אם ההלכה נאמרה גם בציבור, והחליטו הדבר על פי סברא זו: **אי סלקא דעתך**, שההלכה שארבע מהן רועות נאמרה גם **בציבור**, איך יתכן לומר כן? **הנך מי איתנהו בצבור?** וכי כל הארבע יתכנו בצבור, הלא שלש מהן אינן בציבור, ולכל הפחות שתיים מהן אינן בציבור, כמבואר.

**אלא, שמע מינה: ילמד סתום מן המפורש, מה המפורש ביחיד דוקא ולא בציבור**, אף על פי שיש ביניהן אחת או שתיים השייכות בציבור.

**אף סתום - ביחיד ולא בציבור.**

זהו טעמו של רבי שמעון. ואילו רבי יהודה חולק עליו בסברא זו, וסובר שאף על פי שיש בתוך הארבע מקצתן שאינן שייכות בציבור, מכל מקום, לא נמסרו כמקשה אחת או ביחיד או ביחיד וביחיד, ומי מהן היכולה להיות בציבור, תמות, אף על פי שיש מהן שאינן שייכות בציבור.

## מתניתין:

אחרי שהתבאר ההבדל בין קרבן יחיד לקרבן ציבור, מבארת המשנה ההבדל בין תמורה ובין קדשים רגילים, דהיינו, בהמה שנתקדשה בתחילת הקדושה.

**חומר בקדשים מבתמורה, וחומר בתמורה מבקדשים.**

ומבארת המשנה: **חומר בקדשים מבתמורה:**

א. **שהקדשים עושין תמורה, ואין תמורה עושה תמורה**, כמבואר לעיל במשנה [יב א] ובגמרא [יג א], משום שנאמר [ויקרא כז] "ותמורתו" ודרשינן: ולא תמורת תמורתו.

ב. **הצבור והשותפין מקדישין, אבל לא ממירין**, כמבואר לעיל במשנה [יג א]

ג. ומקדישין איברין ועוברין, 139 אבל לא ממירין, כמבואר לעיל [י ב] שאי אפשר להתפיס תמורה על איבר של חולין, ולומר שאבר זה הוא תמורת הבהמה, וזו היא שיטת רבי יהודה, וכן אי אפשר להתפיס עובר של חולין בהקדש. 140

139. גירסת המשנה ורש"י. 140. עיין רש"י ותוס' יום טוב וקול הרמ"ז ותפארת ישראל, ועוד מפרשים. וכבר נשנו הדברים בסוגיא שם.

המקדיש בהמה תמימה ואחר כך נפל בה מום, קדושתה חמורה שאפילו אם יפדוה אין לה אלא היתר אכילה, ואסור לגוזזה ולעבוד בה. אבל המקדיש בהמה בעלת מום, ש"קדם מומן להקדשן", קדושתה קלה, והיא יוצאת לחולין על ידי פדייה, ומותרת בגיזזה ועבודה.

מה שאין כן הממיר בהמת חולין בעלת מום בבהמה תמימה של קודש, שקדושתה חמורה כמקדיש בהמה תמימה, ואינה יוצאה לחולין לגיזזה ועבודה, ואין קדושתה קלה כמקדיש בעלת מום.

### חומר בתמורה מבקדשים :

א. שהקדושה, כלומר, קדושת תמורה 141 חלה על בעלת מום קבוע.

141. גירסת המשנה, והשיטה מקובצת גורס : שהתמורה.

ב. ואינה יוצאה לחולין להגזז ולהעבד. לפי שגילתה התורה גבי תמורה שאפילו אם קדם מומן להקדשן נתפסת עליהן קדושת תמורה, שנאמר [שם] "טוב ברע ורע בטוב", ו"רע" היינו בהמה בעלת מום, כמבואר לעיל [ט א].

## דף יז - א

רבי יוסי בר רבי יהודה אומר : אמרה התורה "והיה הוא ותמורתו יהיה קודש", ודרשין "יהיה" : עשה [עשתה התורה, כלומר, ריבתה התורה] שוגג כמזיד בתמורה, ולא עשה שוגג כמזיד במוקדשין, ויבואר בגמרא.

עד כאן שנינו 142 את ההבדלים שבין תמורה לתחילת הקדש, ועתה מבארת המשנה במה קדשים ותמורה שוים :

142. על פי הגר"א.

רבי אלעזר אומר : הכלאים, בהמה שנולדה מהכלאת עז ורחל, והטרפה, בהמה שנטרפה, ויוצא דופן, שנתקשתה אמה בלידתה, וחתך בטן האם והוציא הולד דרך

הדופן, **וטמטום**, שאינו ניכר אם הוא זכר או נקבה, **143 ואדרוגינוס**, שיש לו זכרות ונקבות -

**143.** הגמרא במסכת בכורות [מב א] מקשה לדעת רב חסדא הסובר שטומטום הינו ספק זכר וספק נקבה [ואינו בריה בפני עצמו], למה אינו קדוש לשלמים ממה נפשך, בין אם הוא זכר בין אם הוא נקבה? ומתרצת: אכן, צריך להוציא טומטום, ולשנות "יתום" במקומו. והיכי דמי? שמתה אמו בשעת לידה, זו פירשה למיתה וזה פירש לחיים, כמבואר במסכת חולין [לח א].

**לא קדושין** בתמורה, שאם המירו אותם בהיותן חולין בבהמת קדשים, לא נתפסת עליהן קדושת תמורה, אף על פי שתמורה חלה על בעלת מום.

**ולא מקדישין**, אם הן קדושין, אין מתפיסין בהן בהמת חולין אחרת בקדושת תמורה.

[ובגמרא יבואר איך יתכן שיהיו קדושין, הלא אינן נתפסות בקדושה, כמו שיבואר].

וכל שכן שאינן נתפסות בתחילת קדושה. אף על פי ששאר פסולי הקרבה, כגון רובע ונרבע, מוקצה ונעבד, אתנן ומחיר חלה עליהן קדושת הגוף וצריכין מום כדי לפדותן ולאחר פדיון אסורין בגיזה ועבודה, על חמש אלו לא חלה אלא קדושת דמים כעצים ואבנים בעלמא ונפדין בלא מום ומותרין בגיזה ועבודה אחר פדיון **144**.

**144.** על פי רש"י יבמות [פד א].

ובהלכה זו שווה תמורה להקדש.

## **גמרא:**

שנינו במשנתנו: רבי יוסי בר רבי יהודה אומר: עשה שוגג כמזיד בתמורה, ולא עשה שוגג כמזיד במוקדשין.

ודנה הגמרא: **מאי טעמא דרבי יוסי בר רבי יהודה?**

**אמר קרא** [שם] "והיה הוא ותמורתו יהיה קדוש", ודרשינן: "יהיה", **לרבות שוגג כמזיד**.

ודנה הגמרא: **היכי דמי, באיזה אופן התרבה שוגג כמזיד?**

כלומר, איזה מעשה עשה בשוגג שעליו אמר רבי יוסי שלגבי תמורה היא נתפסת. במה טעה, ומה עשה?

א. **אמר** **145 חזקיה**: טעותו היתה, **כסבור, שהוא מותר להמיר**. ולכן, **גבי תמורה לקי**, הרי הוא לוקה על הלאו של "לא ימיר" אף על פי שהוא שוגג. ואילו **גבי**

**קדשים**, אם הקדש בעלת מום ועבר על הלאו המבואר לעיל [ה ב] שאסור להקדיש בעלת מום למזבח, והיה סבור שמותר לעשות כן, **לא לקי**. משום דלא מצינו מלקות אלא בעובר במזיד ובהתראה. אבל על התמורה לוקה, שהרי נתרבתה שוגג כמזיד מ"יהיה".

**145.** בסוגיא זו ישנן כמה וכמה גירסאות ולשונות ופירושים, הגירסא שנתבארה בפנים היא על פי גירסת הלקוטי הלכות. ועיין בשיטה מקובצת, ובהשמטות. **בברכת הזבח צאן קדשים, חק נתן, הגר"א ועוד.**

## לישנא אחרינא : 146

**146.** כתב החפץ חיים בספרו **לקוטי הלכות** [ודבריו מיוסדים על דברי הלחם משנה פרק א מהלכות תמורה]: ולפי זה חולקים שני הלשונות בשני דינים. א. לענין מלקות. ללישנא קמא לוקה בתמורה אף שהוא שוגג, וללישנא בתרא אין מלקות בשוגג [עיין תוס']. ב. לענין **הקדש**. ללישנא קמא אינו לוקה כיון שהקדש בשגגה, אבל מכל מקום חלה הקדושה, ואינו נקרא הקדש בטעות, כיון שהקדש בדעת שלימה אלא שסבר שמותר להקדיש בעל מום, וללישנא בתרא אינו קדוש כלל.

קיימא לן כבית הלל [נזיר לא א] ש"הקדש בטעות אינו הקדש". ואילו כאן אמר רבי יוסי בר רב יהודה שתמורה בשוגג הוי תמורה.

**גבי תמורה, קדיש**, נתפסת הקדושה, אף על פי שהיה שוגג, ואילו **גבי קדשים, לא קדיש** כלל, שהקדשו היה בטעות, ו"הקדש בטעות אינו הקדש". **147**

**147.** זה לשון התוס' [בשיטה מקובצת]: כיון שאילו היה יודע שאסור להקדיש בעלי מומין לא היה מקדיש, ואין לך חרטה גדולה מזו ונדר ופתח עמו הוא! וראוי לצרף כאן דברי הרמ"ע מפאנו [שו"ת סימן פ"ב]: ודע! שאין שאלה לתמורה, לפי שהיא גזרת הכתוב "יהיה קודש", מכל מקום. וטעמא מאי נשאלים על ההקדשות אפילו להפקיע מידי מזבח, משום דחכם עקורי עקר והוי כאילו לא חלה עליהו קדושה מעולם. [מה שאין כן תמורה] דהויא הקדש הבא מכח הקדש, והיא חמורה מהקדש דאתי מכח חולין!

ב. **ריש לקיש ורבי יוחנן אמרי: כסבור לומר "תמורת עולה"**, וטעה, **ואמר "תמורת שלמים"**. **לישנא אחרינא: סבור לומר "שור שחור** שיצא מביתו תחילה **יהא תמורה תחת בהמת הקדש זו"**, וטעה, ואמר **"שור לבן"** -

**גבי תמורה**, נתפסת התמורה, **ולקי**, ואילו **גבי קדשים**, אם היתה, בהמה זו שהקדישה בטעות, בעלת מום - **לא לקי**, ואף אינה קדושה כלל **148**, הואיל ואין פיו ולבו שוים, הוי הקדש בטעות ואינו הקדש.

**148.** וכתב הלקוטי הלכות: מה שאמרו "לא לקי", אינו מדויק ואף אינו קדוש, אלא כיון שלגבי תמורה אמרו "לקי", אמרו בקדשים "לא לקי". ולכאורה משמע מסידור הגירסא לדעת הלקוטי הלכות, שבקדשים לא קדיש גם בעולה ושלמים, והיינו, כסבור לומר עולה ואמר שלמים. [וכן משמע בהגהות הגר"א אות ג]. אבל בשיטה מקובצת [אות ה ובהשמטות אות ב] משמע שהגמרא אינה מדברת כלל לגבי קדשים באופן של כסבור לומר עולה ואמר שלמים. ומבאר הגר"א: הגמרא דנה בהבדל בין קדשים לתמורה באופן של טעות, כגון, אם רצה להקדיש אלא שטעה וסבור שהוא שחור והיה לבן, ואז נאמר הדין שהקדש בטעות אינו הקדש, ואילו בתמורה נתרבה שחלה התמורה. או כשרצה להמיר אלא שטעה

וחשב שבהמה זו היא עולה והאמת שהיא שלמים - אבל בהיה לפניו בהמה אחת ורצה לומר "הרי זו עולה" ולהקדישה לעולה, ואמר "שלמים", אין זה טעות, ופשיטא שאינה קדושה כלל שהרי לא הקדישה כלל, שאין פיו ולבו שווין. ועיין שם.

ג. **רבי יוחנן אומר: באומר תצא** בהמת הקדש **זו** לחולין, **ותכנס** בהמת חולין **זו** תחתייה לקדושה. 149 ואותה בהמת הקדש תמימה היא, והאמת היא שאינה יוצאת לחולין ושתייהן קדושות כמו שאמרה התורה. אלא, שהוא טעה וסבור שהיא יוצאת לחולין כבעלת מום [כלומר, 150 ידע שאסור להמיר, אלא שחשב שאפשר לפדות בהמה תמימה, ואין כאן מעשה תמורה, ולא ידע שאינה יוצאת לחולין, ואם היה יודע ששתייהן קדושות, לא היה ממיר].

149. הקשה הרש"ש: הרי אמרה המשנה לקמן [כו ב] שאם אמר "זו מחוללת על זו" - אין זו תמורה! ומה שונה אם אומר "תצא זו ותכנס זו"? ומתרץ העולת שלמה: כשאומר "תצא זו", הרי אין בדבריו כלום, שאין בהמת הקדש יוצאת לחולין בלא מום ועל ידי פדיון דוקא. ובאומרו "ותכנס זו" הריהו ממיר ככל תמורה. מה שאין כן כשאומר "זו מחוללת על זו" שאין זו לשון תמורה כלל. 150. על פי השיטה מקובצת.

ובדומה לכך, **גבי קדשים**, טעה טעות דומה. ידע שקדשים אסורים לזרים, אלא, **באומר**, כלומר, סבור הוא שקדשים שנוול בהם מום נאכלין בלא פדיון, ואכלה. [ההשוואה היא, שבשתייהן ידע את עיקרי ההלכה, אלא שטעה בפרטיה] -

**גבי תמורה, לקי**, ואילו **גבי קדשים, לא לקי**, על איסור מעילה, 151 שהרי שוגג הוא. 152

151. על פי השיטה מקובצת. 152. באוקימתא זו לא תיתכן לישנא אחרינא: גבי קדשים לא קדיש. שהרי קדיש ועומד הוא! תוס'.

ד. **רב ששת אמר: באומר, אכנס לבית זה, ואקדיש**, ושם אקדיש בהמה. ובדומה לכך, באומר אכנס לבית זה **ואמיר**. וכל זה היה **מדעתיה**, בדעת צלולה, 153 **ונכנס** לבית, והמיר **והקדיש שלא מדעתו**, שבעל מחשבות הוא ולא היה יודע מה היא אומר!

153. על פי עולת שלמה.

**גבי תמורה**, נתפסת התמורה, **ולקי**, אף על פי שהמיר בלי ישוב הדעת. ואילו **גבי קדשים**, לא חלה הקדושה, והקדש בטעות הוא, ואם הקדיש בעלי מום, **לא לקי**, הואיל ולא חלה הקדושה כלל.

ובאלו האופנים 154 אמר רבי יוסי בר רבי יהודה שנתרבה שוגג כמזיד לגבי תמורה.

154. כתבו התוס' [בשיטה מקובצת]: אלו האמוראים אינם חולקים, ומר אמר חדא ומר אמר חדא. ועיין בלחם משנה [שם] הסובר בדעת הרמב"ם שהאמוראים חולקים.

שנינו במשנתנו: **רבי אלעזר אומר: הכלאים והטרפה והיוצא דופן וטומטום ואנדרוגינוס, לא קדושין, ולא מקדישין.**

הגמרא מבארת מה פירוש "לא קדושין", ומה פירוש "לא מקדישין".

**אמר שמואל: 155 "לא קדושין"**, היינו **בתמורה**, הממיר אחת מחמש בהמות אלו בבהמת הקדש, לא נתפסת בהן התמורה. ואף על פי שהתמורה נתפסת על בעלי מומין, היא אינה נתפסת על אלו, והטעם יבואר לקמן.

**155.** ברור שבדברי שמואל הם אליבא דרבי אלעזר, אבל שמואל עצמו סובר כדעת חכמים בתוספתא שהמתפיס את הטרפה חלה עליה תמורה [ולדעת שמואל סוברים כן חכמים גם בתחילת הקדושה. עיין בחידושי הגרי"ז]. ולדעתו אין ללמוד טריפה מבהמה טמאה [כמו שאמר רבא לקמן, שהטעם שרבי אלעזר סובר שאינם בני תמורה משום דילפינן מבהמה טמאה], כי על בהמה טמאה לא חלה קדושת הגוף כלל, ואילו על טריפה, לדעת שמואל, חלה קדושת הגוף.

וכל שכן שלא חלה עליהן בתחילת הקדושה, כשמקדישין קדושת הגוף למזבח, אלא קדושת דמים בעלמא כעצים ואבנים, ונפדים בלא מום.

**"ולא מקדישין"**, את אחרים, **לעשות תמורה**. אם הם קדושים [ולקמן יבואר אידך נתקדשו], והמיר בהן בהמת חולין, לא נתפסה התמורה.

**תניא**, שנינו בברייתא: **אמר רבי מאיר, 156 ומאחר שאין הם קדושין, מהיכן מקדישין?** ולמה צריך לומר שאינן מקדישין?

**156.** גירסת השיטה מקובצת: **אמר רבי. ועיין לעיל [יא א] ובהערה שם.**

**אלא, אי אתה מוצא אלא במקדיש בהמה ואחר כך נטרפה, במקדיש ולד,** במעי אמו [ועיין לעיל יא א], **ויצא דרך דופן 157.** ואף על פי שהן קדושין, אינן עושין תמורה.

**157.** כתבו התוס' [בשיטה מקובצת]: **כשם שטומטום ואנדרוגינוס מוקי רבי מאיר בולדות קדשים, כן גם טריפה ויוצא דופן אפשר להעמיד בולדות. אלא, שאין צורך לדחוק ולהעמיד בולדות, ואפשר להעמיד במקדיש ואחר כך נטרפה. והגרי"ז כתב, שאז אין צורך להעמיד דוקא כרבי יהודה הסובר ולד עושה תמורה.**

**אבל כלאים וטומטום ואנדרוגינוס, אי אתה מוצא** שהן קדושין בקדושת פה, שהרי מקולקלין הן מתחילת ברייתן, **אלא בולדי קדשים**, בהמת הקדש שנתעברה וילדה כלאים או טומטום ואנדרוגינוס, וולדות אלו קדושין מאיליהן בקדושת האם, ד"עובר ירך אמו הוא". ועליהן הוצרך רבי אלעזר לומר שאין תמורה נתפסת עליהן. ודברים אלו אמורים **אליבא דרבי יהודה, דאמר, הולד**, של קדשים [כשאינו מחמש מקולקלים אלו] **עושה תמורה**, לכן הוצרך להשמיענו שאלו אינן עושין תמורה. דאילו

לחכמים הסוברים שולד אינו עושה תמורה כלל, פשיטא שאלו המקולקלין אינן עושין תמורה! **158**

**158.** הקשה רש"י: למה צריך לומר שאינן מתפיסין אחרים בתמורה, הלא שנינו [ט א] ש"רע מעיקרו" כלומר, קדם מומן להקדשן אינו עושה תמורה [נחמשה אלו ודאי מקולקלין יותר מבעלי מום, שהרי התמורה נתפסת על בעלי מום ולא נתפסת על אלו] ? ומתוך: מכל מקום - אינם "רע מעיקרו" [כלומר, אף על פי שהם רעים יותר מבעלי מום, מכל מקום - אין פסלותם בשעת ההקדשה]. שהרי טריפה ויוצא דופן הוקדשו בהיותם ראויים להקרבה. וכלאים טומטום ואנדרוגינוס קדושתן באה מאיליהן קודם יצירתן, אגב קדושת האם.

ועתה הגמרא מבארת טעמו של רבי אלעזר.

**אמר רבא, 159 מאי טעמא דרבי אלעזר?**

**159.** גירסת השיטה מקובצת.

משום שסובר שדינם כבהמה טמאה, גמל וחמור. מה בהמה טמאה לא קרבה, ולא נחתא [ירדה] לה קדושת הגוף, אלא קדושת דמים בעלמא כעצים ואבנים. **160** אף הנך, אלו חמש המקולקלין, דלא **161** קרבי, ולכן, לא נחתא להו קדושת הגוף.

**160.** מקור הדברים שעל בהמה טמאה לא חלה קדושת הגוף ולא קדושת תמורה, כתב הגרי"ז: דוחק לומר שהוא מצד הסברא, אלא משום שנאמר [ויקרא כז כז] "ואם בבהמה הטמאה ופדה בערכך", ומפרש רש"י, במקדיש בהמה טמאה לבדק הבית. ולכאורה, הרי גם במקדיש טהורה [בעלת מום] לבדק הבית הדין כן שצריכה פדיון, ומה החידוש בבהמה טמאה. ובהכרח, שהתורה מחדשת שאי אפשר שתחול על בהמה טמאה קדושת הגוף כלל. כלומר, בהמה טמאה, אינה בגדר "קרבן פסול", אלא שאינה בגדר "קרבן" כלל. **161.** גירסת השיטה מקובצת.

**אמר ליה רב פפא 162 לרבא:** איך תאמר שכל מי שאינו ראוי להקרבה לא חלה עליו קדושת הגוף? והרי בעל מום דלא קריב, ובכל זאת נחתא ליה קדושת הגוף, אם המיר בעל מום נתפסת עליו תמורה, כמו ששנינו במשנתנו, ולמה לא תתפס קדושת תמורה על חמש אלו?

**162.** גירסת השיטה מקובצת: רב אדא בר אבהה.

וכן אם קדם הקדישו את מומו, עושה תמורה, כמבואר לעיל [ט א], ואז חלה על התמורה קדושה חמורה, ואילו זו שקדם הקדישה את טריפתה [כדברי רבי מאיר], למה אינה עושה תמורה?

**אמר ליה רבא:** בעל מום אינו דומה לאלו, כי בעל מום, על כל פנים, קרב במינו, שאר בהמות תמימות בנות מינה קרבות, מה שאין כן אלו: כלאים וטומטום ואנדרוגינוס, שבריות משונות הן, וכן יוצא דופן שהוא דבר ה"תמוה" לאדם, **163** ובכך שהן בריות משונות נחשבים כמיין בפני עצמן, הלכך, נקראים אינן קרבין במיין [והגמרא תקשה על



טריפה], מה שאין כן בעל מום אינו משונה, ואינו מין בפני עצמו, אלא הבהמה עצמה אינה ראויה להקרבה.

163. כן כתבו רש"י ותוס'. והגרי"ז תמה, וכי משום דהוי מילתא דתמיהי - הוי מין אחר? ומבאר: בעל מום קרב במינו, היינו, שהוא בגדר "קרבן פסול" וכן רובע ונרבע, ונתמעטו מקרבן כשר והם מאיסורי מזבח - מה שאין כן אלו [חוץ מטרפה] נתמעטו ממה שנאמר "שור או כשב או עז כי יולד", וכן טומטום ונדרוגינוס נתמעטו מזכר ונקבה, ומיעוטם הוא שאינם בכלל שור או כשב, כלומר שאינם ממין קרבן כלל, כבהמה טמאה וכעצים ואבנים. ועיין שם ביאורו לגבי רובע ונרבע ונדמה.

כלומר, למקולקלין אלו יש יותר דמיון לבהמה טמאה בכך שכל מין בהמה טמאה אינו קרב, מאשר לדמותם לבעלי מום שהחסרון הוא בבהמה יחידה זו בלבד ולא בכל מין הבהמה.

ומקשינן: **אי הכי, טריפה נמי קרבה במינה**, הרי כל המין קרבה חוץ מבהמה יחידה זו שנטרפה, ולמה לא נדמה אותה לבעל מום, ולמה איננה נתפסת בתמורה ואינה עושה תמורה, כשם שבעל מום עושה תמורה ונתפס בתמורה?

**אלא, אמר רבא**, אין דמיון לבהמה טמאה בכך שאין במינן קרבה. ובהגדרה אחרת הם **כבהמה טמאה**, והיא: **מה בהמה טמאה**, הוי פסולם **פסול הגוף**, אף כל אלו הוי פסולן **פסול הגוף**, וכשם שבהמה טמאה לא חסר לה דבר, אלא שכל אותה הגוף אינה ראויה להקרבה, כך כל אלו כלאים ויוצא דופן וטומטום ואנדרוגינוס אין פסולם מחמת חסרון [וגם טריפות יש מהן שאין בהן חסרון, כגון ניקב קרום על מוח ולא נחסר ממנו כלום, או שאר טריפות של נקב], אלא שכל אותו הגוף אינו ראוי להקרבה. **לאפוקי**, ואין בעל מום דומה להם, שאין בו חסרון בכל הגוף, אלא **דפסול חסרון נינהו**, רק חסר לו אחד מאיבריו 164.

164. ועיין רש"י ש.

ומקשינן: **אמר ליה רב אדא לרבא**: וכי כל בעלי מומין חסרון אבר בעלמא הם?! **והלא "שרוע וקלוט" כתיב בפרשה** של מומין [ויקרא כב], **והא הני**, הרי השרוע וקלוט, שאבר אחד, כגון רגל, גדול מחברו, או שפרסותיה קלוטות [סגורות], ואין במומין אלו שום "חסרון", ופסולו **פסול הגוף הוא** והם פסולים להקרבה, ובכל זאת, נכללים הם ב"טוב ברע" ועושים תמורה -

ובמה שונה אלו חמש המקולקלין מ"שרוע וקלוט"?

ומסקינן: **אלא, אמר רבא**, האמת היא כמו שאמרתי בתחילה: **כבהמה טמאה, מה בהמה טמאה דליכא במינה, אף כל דליכא במינה, לאפוקי בעל מום דהא איכא במינה** -

**מאי אמרת, ומה שהקשית על כך : טריפה נמי איכא במינה ?**

נתרץ : אף על גב שטריפה דומה לבעל מום בענין "יש במינו" ובכך אינה דומה לבהמה טמאה, מכל מקום, בדבר אחר **לא דמיא**, אין טריפה דומה לבעל מום, אלא לבהמה טמאה! ובמה? **בהמה טמאה אסורה באכילה וטריפה אסורה באכילה, לאפוקי**, ובכך היא שונה מבעל מום, **דמותר באכילה**, ופסולו הוא להקרבה בלבד, ואילו טריפה אסורה אפילו באכילה.

למדנו, שרבי מאיר מבאר דברי רבי אליעזר במקדיש בהמה ואחר כך נטרפה, וכיון שחלה עליה קדושת הגוף, היה עולה על הדעת לומר שמתפיסין עליה בהמת חולין בקדושת תמורה. על כן אמר רבי אלעזר שאינו כן, ואין מתפיסין תמורה עליה.

ואילו המקדיש את הטריפה, לא חלה קדושת הגוף כלל אלא קדושת דמים כמקדיש עצים ואבנים.

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים בדין זה, במקדיש את הטריפה.

**אמר שמואל: המקדיש את הטריפה, הרי היא קדושה, וצריכה מום קבוע לפדות עליו**, כשאר בהמת קדשים שנפל בה מום 165.

165. השיטה מקובצת מביא גירסא: מיגו דנחתא עליה קדושת דמים נחתא עליה קדושת הגוף [מבואר לעיל יא ב], והשיטה עצמו שלל גירסא זו. ובהערות על השיטה מביא שכגירסא זו משמע בתוס' זבחים [קיד א ד"ה וקסבר].

לשון זו "לפדות עליו" משמע שצריכה פדייה, ושמועילה לה הפדייה להתירה. והנה, אף לאחר היתרה בפדייה לא תותר אלא לאכילת כלבים 166 ולא לאכילת אדם, שהרי טריפה היא. ולכן תמהינן:

166. על שם הקרא [שמות כב] "ובשר בשדה טרפה לא תאכלו לכלב תשליכון אותו".

האם **שמע מינה**, שסובר שמואל **פודין את הקדשים כדי להאכילן לכלבים !?** והלא נחלקו בכך תנאים, 167 ואנו פוסקים כסתם משנה שאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, אלא ימותו ויקברו בקדושתן?

167. עיין לקמן [ל ב, לא א].

ומתרצינן: **אלא אימא**, המקדיש את הטריפה **עושה קדושה למיתה**, ותקבר ולא תיפדה.

**ורבי אושעיא אומר**: המקדיש את הטריפה **אינו אלא כמקדיש עצים ואבנים בלבד**, ולא חלה עליה קדושת דמים ולא קדושת הגוף, ונפדית אפילו לאכילת כלבים.

**תא שמע** 168, הגמרא מביאה את משנתנו להקשות על שמואל:

168. גירסת רש"י, עיין בשיטה מקובצת ובהגהות הגר"א.

שנינו במשנתנו: **רבי אלעזר אומר: הכלאים ויוצא דופן וטריפה וטומטום ואנדרוגינוס לא קדושין ולא מקדישין -**

**ואמר שמואל: לא קדושין בתמורה ולא מקדישין לעשות תמורה -**

**ותניא, אמר רבי מאיר: וכי מאחר שאין קדושין - מהיכן מקדישין? אלא,**  
אי אתה מוצאאלא במקדשבהמה ואחר כך נטרפה -

ומדייקינן: **טעמא**, 169 כל הטעם שהיא קדושה, משום **דהקדיש** אותה שלא היתה טריפה, **ואחר כך נטרפה -**

169. גירסת השיטה מקובצת.

**הא**, אבל אם היתה טריפה מעיקרא - **לא נחתא לה קדושת הגוף**, אלא קדושת דמים בלבד, כדברי רבי אושעיא - וקשה על שמואל הסובר שחלה עליה קדושת דמים?

## דף יז - ב

ומתריצין: **אמר לך שמואל: קא** 170 **סבר רבי אלעזר, כל היכא דלא חזיא לגופה**, כל בהמה שאינה ראויה ליקרב, **לא נחתא לה קדושת הגוף**. ואילו חכמים חולקים עליו, 171, וסוברים שחלה עליה קדושת הגוף, ושמואל סובר כמותם.

170. גירסת רש"י והשיטה מקובצת. 171. דברי חכמים הם בתוספתא [פרק א הלכה ו].

הגמרא מביאה משנה [לקמן ל ב] להקשות על שמואל.

**תנן: כל הקדשים שנעשו טריפה**, אחרי הקדשתם - **אין פודין אותן, לפי שאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים**, אלא טעונין מיתה וקבורה בקדושתן.

ומדייקינן: **טעמא**, כל הטעם שהן קדושין, הוא משום "**שנעשו**" טריפה אחרי היותן קדושין, **הא**, אבל אם היו טריפה **מעיקרא**, לפני הקדשתן - לא חלה עליהן קדושת הגוף כלל ופודין אותן -

הרי שלא חלה עליה קדושת הגוף, וקשה על שמואל?

ומתרצינן 172 : דלמא, יתכן לומר כי האי תנא סבר כדברי רבי אלעזר, שכל היכא דלא חזי לגופה - לא נחתא ליה קדושת הגוף. וחכמים חולקים עליו וסוברים שחלה עליה קדושת הגוף, ושמואל סובר כמותם.

172. גירסת ספרים ישנים [בשיטה מקובצת]: לא תשני "שנעשו" טריפה, אלא תני, צריך לשנות: שהיו טריפה, בשעת הקדשתם. ואיבעית אימא, לעולם דנעשו טריפה, ומני רבי אלעזר היא וכולהו.

## הדרן עלך פרק יש בקרבנות

# פרק שלישי - אלו קדשים

אחרי שהתבאר בפרק הקודם ענין ולד חטאת ותמורת חטאת, מבארת המשנה בפרק זה את דינם של הולדות והתמורות של שאר הקרבנות.

### מתניתין:

אלו קדשים שוולדותיהן ותמורותיהן - כיוצא בהן. שהולדות והתמורות שלהם, שוים בדינם ובקדושתם לקדשים עצמם:

ולד שלמים, ותמורתן.

ולדן של שלמים או של 1 תמורת שלמים.

1. הרמב"ם בפירוש המשנה.

וכן וולד ולדן עד סוף כל העולם, הרי הן שלמים, לכל הלכות שלמים.

וטעונין סמיכה, ונסכים, ותנופת חזה ושוק כשלמים.

## גמרא:

הגמרא דנה בלשון המשנה: **כיון דתנא**, ששנה כבר התנא במשנה: **ולדן** של שלמים, וכן **ולד ולדן**, קרב שלמים כשלמים עצמם, אם כן, זה שחזר התנא והוסיף "עד סוף כל העולם" - **למה לי?** ומבארת הגמרא: **תנא דידן**, התנא של משנתנו, **שמעיה** [שמע] **לרבי אליעזר, דאמר במשנה הבאה: ולד שלמים לא יקרב שלמים**, אלא כונסו לכיפה, ומת, **2** וכפי שיבואר שם. ולפיכך, **אמר ליה תנא דידן: לא מיבעיא בוולדן, דלא מודינא לך**, **3** שאינני מודה בו לדבריך אלא הרי הוא קרב שלמים, **אלא אפילו עד סוף העולם**, שאז יש לחשוש יותר לטעמך שלא יקרב שלמים [וכמו שיבואר להלן], **4** בכל זאת, **לא מודינא לך**, והנני סובר שלעולם הרי הם שלמים.

**2.** רש"י כאן ולקמן [יח א]. **רבינו גרשום** מפרש: לא יקרב שלמים אלא **ירעה**. ותמה הגרי"ז, הרי טעמו של רבי אליעזר הוא משום שמא יגדל מהם עדרים עדרים, ואם כן, מה התועלת ברעייתם, ועל כרחך צריך לכונסם לכיפה שימותו. **3.** גירסת השיטה **מקובצת**. **4.** תירוץ הגמרא הוא אליבא דרבי שמעון, וכפי שביארו רבי יהושע בן לוי. עיין שם.

שנינו במשנתנו: הרי הן שלמים, וטעונין סמיכה, ונסכים, ותנופת חזה ושוק.

ודנה הגמרא: **מנא הני מילי**, מנין נלמד דברים אלו?

**דתנו רבנן**: אמרה תורה בפרשת שלמים [ויקרא ג] "ואם זבח שלמים קרבנו, אם מן הבקר הוא מקריב, אם זכר אם נקבה, תמים יקריבנו לפני ה'".

וכיון שהמילה "בקר" כוללת גם זכר וגם נקבה, **5** הרי זה שהוסיפה התורה ואמרה "אם זכר אם נקבה", היא באה ללמד:

**5.** וממה שהתורה לא קבעה בו "זכר" כמו בעולה [או "נקבה" כבחטאת] - ממילא שאפשר להביאם זכר או נקבה כפי רצונו. על פי רש"י בכורות [טו ב].

"זכר" - **לרבות את הולד**, שנולד מבהמה שהיא קרבן שלמים, שגם הוא יקרב שלמים.

ודנה הברייתא: למה לי לדרוש את דין הולד מיתור המילה "זכר"?

**והלא דין הוא**, אפשר ללמוד את דינו מקל וחומר: **ומה תמורה** של שלמים, **שאינה** **6** **גידולי הקדש**, בכל זאת היא **קריבה**, כמו שיבואר בהמשך הברייתא. **ולד** של שלמים, שהוא **גידולי הקדש, אינו דין שיקרב!** **7**

6. גירסת התורה כהנים. 7. כתב השפת אמת: לכאורה משמע מדיון זה, שהיתה לחכמי הברייתא ידיעה מוקדמת מסברא שהולד קדוש, אלא שלמודם הוא לענין ההקרבה. כמו שכתבו תוס' [ד"ה נקבה] לגבי תמורה, שהיות וכתבה התורה בפרשת תמורה "והיה הוא ותמורתו יהיה קודש", ידעין שהיא קדושה. וממה שנאמר "נקבה" בפרשת שלמים אנו למדים שהיא קרבה. כי אם נאמר שאין לחכמים סברא מוקדמת שהולד קדוש, קשה, מה רצתה הברייתא ללמוד על ולד בלימוד של קל וחומר מתמורה? ומה ענין זה לזה, הלא התמורה קדושה, ואילו הולד אינו קדוש, ומאיזה טעם יתקדש? והסברא היא, מה שאמרה הברייתא "ולד שגידולו הקדש", שעצם גדילתו במעי הקדש, הוא הנותן לו קדושה. ולפי זה מחדש השפת אמת כי אפילו למאן דאמר [לעיל יא א] "ולדות קדשים בהויתן הן קדושין", והיינו בשעת לידתן, זה דוקא לגבי שתחול עליהן קדושת הגוף, אבל גם הוא סובר שאפילו במעי אמן יש על הולדות קדושה מסויימת מחמת היותן "גידולי הקדש". ויצטרכו פדיון, ככל קדושת בדק הבית, אלא שסובר כי אין על הולדות קדושת הגוף עד "הויתן". ומביא שם שהקשה לו חתנו הרה"ג הרי"מ שאם אפילו למאן דאמר "בהויתן" חלה עליהן קדושה, על כל פנים קדושת בדק הבית אפילו בהיותן במעי אמן, אם כן, יהיה הדין שלא יוכלו להקדישן לקרבן אחר, ומוכיח שם שלמאן דאמר "בהויתן" אפשר להקדישן לקרבן אחר במעי אמן. ומתוך, שכל זה אמור לפי ההוה אמינא, שאינו קדוש ליקרב. אבל לפי מסקנת הברייתא, שלמדים מ"זכר" שהולד קדוש ליקרב, אכן אין לו קדושה כלל במעי אמן, כיון שעתידי להתקדש בהויתן אפילו להקרבה ויהיה ראוי למזבחה, לא חלה עליו קדושת בדק הבית. אבל הגרי"ז כתב, שדיון הברייתא על הולד הוא על עצם קדושתו, ועל הקרבתו.

אך יש לפרוך: מה לתמורה, שהיא חמורה יותר מולד שלמים, שכן נוהגת קדושת תמורה בכל הקדשים של יחיד, תאמר בולד, שאינו נוהג בכל הקדשים, שהרי עולה ואשם זכרים הם. ואם כן, אין לומר שולד של שלמים חמור מתמורת שלמים, אלא אדרבה, התמורה חמורה ממנו!

ועתה, הואיל 8 וולד אינו נוהג בכל הקדשים, היה עולה על הדעת לומר שאינו קרב. הלכך, תלמוד לומר "זכר", לרבות את הולד.

8. לפי גירסת השיטה מקובצת והגר"א.

ועוד דורשת הברייתא: מה שאמרה התורה "נקבה", 9 בא לרבות את התמורה, שגם תמורת שלמים תיקרב. 10

9. תמה הרב רבינו יוסף בתוס' [מובא בשיטה מקובצת]: הרי מה שאמרה התורה "אם זכר אם נקבה" אינו מיותר שהרי הוצרך ללמוד ממנו "זכר ודאי ונקבה ודאית" כדי למעט טומטום ואנדרוגינוס? ועוד קשה: הרי אחרי שדרשנו "זכר" לרבות את הולד - אין המלה "נקבה" מיותרת לדרשה, והתורה צריכה לכתוב שאפשר להביא נקבה לשלמים, שאם לא כן, הוה אמינא ששלמים מובאים דוקא מזכרים? ומתוך, מפני שכבר כתבה התורה בצאן [כלומר: שלש פרשיות נאמרו בתורה בענין שלמים, בקר, צאן, ועז] "זכר או נקבה", לא הוצרכה התורה לכתוב לגבי בקר, כי מסתמא אין חילוק בין בקר לצאן. נמצא שכל הפסוק לגבי בקר מיותר לדרשה. ואינו צריך לא למעט טומטום ואנדרוגינוס ולא לרבות נקבה. ועיין תוס' בכורות מא ב ד"ה ואתי. 10. המשך לשון הברייתא בתורת כהנים [מובאת בשיטה מקובצת]: והלא דין הוא! ומה ולד שאינו נוהג בכל הקדשים כשר ליקרב - תמורה שנוהגת בכל הקדשים אינו דין שתכשר ליקרב? לא! אי אמרת בולד שגידולו הקדש - תאמר בתמורה שאינה גידולי הקדש?! הואיל ואינה גידולי הקדש לא תיכשר ליקרב! תלמוד לומר "נקבה" לרבות את התמורה.

וממשיכה הברייתא: מדרשות אלו, **אין לי ללמוד מהן, אלא ולד תמימין**, 11 שהאם תמימה, **ותמורת תמימין**, שהבהמה שבה הומרה בהמת החולין היא תמימה.

11. גירסת השיטה מקובצת והגר"א.

**ולד בעלי מומין, ותמורת בעלי מומין**, מנין שגם הן קרבין [אף על פי שהבהמה אשר ממנה באה הקדושה אינה ראויה להקרבה]?

**תלמוד לומר "אם זכר"**. שיכול היה הכתוב לומר "זכר ונקבה", ואמר "אם זכר", **לרבות ולד בעלי מומין**.

ומה שאמר הכתוב **"אם נקבה"**, בא **לרבות תמורת בעלי מומין**.

עד כאן הברייתא.

**אמר ליה רב ספרא לאביי: ואיפוך אנא!** למה דרשנו כך, ולא נדרוש להיפך, ש"אם זכר" לתמורה, ו"אם נקבה" לולד?

והבין אביי את דברי רב ספרא, שהוא דן על הדרשות מ"אם", לרבות ולד בעלי מומין ותמורת בעלי מומין, ולכן, אמר ליה אביי: **מסתברא** לדרוש כן! כי **ממקום שנתרבתה תמורת תמימין**, ממה שאמרה תורה "נקבה", משם [דהיינו, מה"אם" הכתובה לצידה], מאותו מקום עצמו **נתרבתה תמורת בעלי מומין**. וממקום שנתרבה ולד תמימה, נתרבה ולד בעלת מום.

**אמר ליה רב ספרא לאביי: מי קאמינא לך**, האם אמרתי לך **ליפוך** הדרשה מ"אם" **זכר** ומ"אם" **נקבה** לגבי בעלי מומין?! **אנא, כוליה קרא קאמינא!** על כל אותה דרשה לגבי תמימין, "זכר" לרבות את הולד ו"נקבה" לרבות את התמורה, על דרשה זו אמרתי ודנתי: **אימא**, למה לא נדרוש להיפך, **"זכר" לרבות את התמורה**, ואילו **"נקבה" לרבות את הולד?** 12 **אמר ליה אביי לרב ספרא: ולד, לשון זכר משמע**, לכן נתרבה מ"זכר". ואילו **תמורה, לשון נקבה משמע**. לכן נתרבתה מ"נקבה".

12. הקשו המפרשים: מה הנפקא מינה אם דורשים ולד מ"זכר" ותמורה מ"נקבה" או איפכא? ועיין **בקרוב אהרן** על התורת כהנים מה שתירץ. והשפת אמת מבאר ששאלת רב ספרא היא על דיון הברייתא "והלא דין הוא", פירוש, הברייתא דנה, למה צריך קרא לרבות את הולד הלא אפשר ללמדו מקל וחומר. ולכאורה קשה [עייין **שיטה מקובצת** אות ו] אם, לפי דרך זו, כתבה התורה רק יתור אחד לדרשה - מנין לנו לדרוש תמורה ממנו, וללמוד ולד מקל-וחומר מתמורה, הלא אם באמת יש סברא ללמוד ולד יותר מתמורה מטעם היותו גידולי הקדש, ברור שהיינו למדים ולד מיתור האחד, ולא תמורה? וזוהי **קושיית** רב ספרא: אימא "נקבה" להביא את הולד, וממילא אין לימוד לתמורה כלל, וכל שכן שאין קל-וחומר, ולמה דנה הברייתא ללמוד ולד מתמורה? וכן להיפך, אימא "זכר" להביא את התמורה? עד שתירץ לו אביי: **מסתברא "זכר" להביא את הולד ו"נקבה" להביא את התמורה**, מטעם המבואר בגמרא. ועיין **בחידושי הגר"א** [בסוף המסכת] המבאר בדרך אחרת.

אמרה המשנה לקמן [יח ב]: המפריש נקבה לעולה [ונקבה הרי אינה ראויה לעולה] וילדה זכר, נחלקו בדבר חכמים ורבי אלעזר. חכמים סוברים שאותו הולד, אף על פי שהוא קדוש בקדושת אמו, לא יקרב הוא עצמו, אלא ירעה עד שיפול בו מום, ויפדה, ובדמיו יביאו עולה. ורבי אלעזר סובר שהוא עצמו יקרב עולה.

הלכך דנה הגמרא על ברייתא זו שריבתה קדושת שלמים על ולד שלמים שאמו בעלת מום, האם יש עליו קדושה לגמרי [יותר מאמו!] ויקרב שלמים. או, שירעה עד שיפול בו מום וימכר ובדמיו יביאו שלמים.

ודנה הגמרא: **למאי הלכתא**, לאיזה הלכה יש על ולד בעלת מום קדושת שלמים?

**אמר שמואל**: קדוש הוא לגמרי, ואפילו **ליקרב!**

ודברי הברייתא הם **אליבא דרבי אלעזר**, <sup>13</sup> הסובר כן בולד עולת נקבה, שאף היא אינה ראויה להקרבה. ולמה הוצרך להשמיענו זאת?

<sup>13</sup> התנא האומר "הוא עצמו יקרב עולה" הוא רבי אלעזר בן שמוע, שרבינו הקדוש למד לפניו. ואילו התנא האומר "ולד שלמים לא יקרב שלמים" הוא רבי אלעזר בן הורקנוס תלמיד רבי יוחנן בן זכאי שבימי החורבן. **תוס' יום טוב** [משנה ג].

**דמהו דתימא**, היה מקום לומר, **כי קאמר רבי אלעזר**, במה אמר שהולד קדוש אפילו ליקרב, רק **בעולה** אמר כן, משום דעל כל פנים, **איכא שם עולה על אמו**. שאף על פי שאינה ראויה להקרבה, מכל מקום, לא פקעה ממנה קדושת עולה, שהרי יש אפשרות לנקבה להיות עולה, כגון עולת העוף, כמבואר לעיל [יד ב] "אין תמות וזכרות בעוף".

**אבל הני וולדות**, של בעלי מומין, שאין שום אפשרות של קדושת הקרבה על שלמים בעלי מומין [ואין קרבן שלמים בעופות], היה עולה על הדעת לומר, שאפילו לדברי רבי אלעזר **לא קרבי!** הלכך, **קמשמע לן**, שלדעת רבי אלעזר בכל אופן קריבים הולדות בקדושת שלמים.

**בר פדא אמר**: מה שאמרה הברייתא, ולד <sup>14</sup> בעלי מומין הוא כשלמים, הוא **לרעייה** בלבד. ואין צריך להעמידה כרבי אלעזר, והיא נשנתה **אליבא דדברי הכל**, אפילו לחכמים. ועיקר חידוש הברייתא הוא שאינו חולין <sup>15</sup>.

<sup>14</sup> כן משמע מרש"י. **והר"י בתוס'** [מובא בשיטה מקובצת] מסופק בתמורת בעלי מומין, אם קרבה אי לא. דיש מקום לומר, דדוקא ולד בעלי מומין לא יקריבנו משום **שיצא מגוף דחוי** אבל תמורה קריבה, אפילו לבר פדא. ועל דברים אלו כתבו התוס', דודאי שלגבי תמורה דרשינן ומרבינן להקרבה ממש, דאי לרעייה בלבד - למה לי דרשה, הרי עצם תפיסת הקדושה מבעל מום כבר כתבה התורה "טוב ברע", ולכל הפחות נאמר לענין רעייה [עיין תוס' ד"ה נקבה]. והאחרונים מביאים דעת **תלמיד הרשב"א** [קדושין ז א] **ושיטה מקובצת** [בכורות טז א] שתמורת בעלי מום קרבה. ועיין בשיטה מקובצת אות יז. אבל **רבינו גרשום** כתב: ליקרב, ואליבא דרבי אלעזר. דמהו דתימא כי קאמר רבי אלעזר הולד יקרב עולה, היכא



דאיכא שם עולה על אמו, אבל הני **ולדות ותמורות** בעלי מומין, דאין שם שלמים על בעלי מומין, אימא דקסבר רבי אלעזר לא קרבי, קמשמע לן. ולכאורה צריך ביאור שיטתו, כמבואר, הלא על עצם קדושת התמורה אין צריך לשום לימוד, ובודאי שהלימוד מ"אס" הוא על ההקרבה? ועיין בחידושי הגרי"ז. **15**. כן כתב רש"י. ומסתמא כוונתו קדושת דמים בלבד.

**איתמר נמי**, **16** וכן נחלקו בכך אמוראים אחרים:

**16**. גירסת השיטה מקובצת והצאן קדשים. והגר"א אינו גורס "נמי".

**רבא אמר: ליקרב, ואליבא דרבי אלעזר**, כדברי שמואל.

ואילו **רב פפא אמר: לרעייה, ואליבא דדברי הכל**, כדברי בר פדא.

**והאי תנא**, של הברייתא הבאה, **מייתי לה**, להלכה זו שולדות ותמורות קדשים הן כיוצא בהן, **מהכא**, ממקרא זה:

אמרה תורה בפרשת הבאת קרבנות לבית המקדש [דברים יב] "רק קדשיך אשר יהיו לך ונדריך, תשא ובאת אל המקום אשר יבחר ה', ועשית עולותיך הבשר והדם על מזבח ה' אלהיך, ודם זבחיך ישפך על מזבח ה' אלהיך, והבשר תאכל".

ודרשינן: מה שנאמר "רק קדשיך" - **אלו תמורות**, שחייב להביאן לבית הבחירה. **17** ומה שנאמר "אשר יהיו לך" - **אלו הוולדות**. **18**

**17**. ואין לומר שהכוונה לקדשים ממש, שהרי נאמרו בתורה הרבה מקראות שקדשים קרבים בבית המקדש. על פי רש"י בכורות [יד ב]. **18**. ועליהן נאמר "אשר יהיו לך" לעתיד. על פי רש"י נזיר [כה א].

וממשיכה הברייתא: עוד נאמר שם "תשא, ובאת אל המקום אשר יבחר ה'".

**יכול יכניסנו**, לולד או לתמורה, **לבית הבחירה, וימנע מהם מים ומזון כדי שימותו**, ובכך יקיים "תשא ובאת אל המקום" [ויבואר לקמן]?

**תלמוד לומר "ועשית עולותיך הבשר והדם על מזבח ה' אלהיך"**. **כדרך שאתה נוהג בעולה, אתה נוהג בתמורה**.

ועוד נאמר שם "ודם זבחיך ישפך על מזבח ה' אלהיך, והבשר תאכל". ואיזה קרבן נאכל הבשר לבעלים? הוי אומר: זה שלמים. ללמדך, **כדרך שאתה נוהג בשלמים, אתה נוהג בוולדי שלמים** הנלמדים מ"אשר יהיו לך", **ובתמורה** הנלמדת מ"רק קדשיך" **19**.

**19**. בעולה לא יתכן לדרוש בולד, דאין עולה באה זכר, ואילו בשלמים יתכן לדרוש גם על ולד. רש"י פסחים [עג א].

וממשיכא הברייתא: **יכול אף** 20 **כל הקדשים כן**, יקרבו ולדן ותמורתן?

20. גירסת רש"י.

**תלמוד לומר "רק"**, וכל מקום שנאמר בתורה "אך" או "רק" הרי זה בא למעט, וכאן בא למעט שאר כל הקדשים [והגמרא תבאר ולד או תמורה של איזה קרבן בא למעט], אלו הם **דברי רבי ישמעאל**.

**רבי עקיבא אומר: אינו צריך למעט מ"רק"**. כי הרי הוא אומר בפרשת אשם [ויקרא ז 21] **"אשם הוא"**, ודרשינן, רק הוא, האשם, קרב, ואין תמורתו קריבה, ויבואר לקמן.

21. על פי השיטה מקובצת והם דברי תוס' במנחות [שם].

ודנה הגמרא בדברי הברייתא: **אמר מר, "תשא ובאת"**. יכול יכניסנו לבית הבחירה, וימנע מהם מים ומזון כדי שימותו?

ויש לשאול: **ומנא תיתי**, ולמה עלה על דעתך לומר כן, והוצרכת לימוד שאינו כן?

**הא כיון דגמירי הלכה למשה מסיני כי חמש חטאות מתות**, ובכללם ולד חטאת ותמורת חטאת, הרי אפשר לדעת כי **הנך**, ולד שלמים ותמורת שלמים, אינם מתים, אלא **מקרב קרבי**, ולמה הוצרך לדרשה זו?

ומתרצינן: **מהו דתימא**, היה עולה על הדעת לומר כי **חמש חטאות מתות בכל מקום** שהוא, ואילו **הנך**, ולד שלמים ותמורת שלמים, **ימותו בבית הבחירה**, ובכך יקיים "תשא ובאת". 22 הלכך, **קמשמע לן** הברייתא, שילפינן מסיפא דקרא "ועשית עולותיך וגומר", שדינם להקרבה.

22. הקשה **רבינו פרץ** [נזיר שם]: למה צריך להעלותם? הלא יכול להמיתם במקומם כמו בירושלים? ומתרץ, שלכך צריך להעלותם, כי אם ימיתם במקומם יבוא לטעות ולומר דלאו קדשים נינהו, מאחר שמניחם למות, שיהיה סבור, אם קדשים הם למה יפסידו ההקדש להניחם למות? ויהיה סבור דחולין נינהו ודולדות קדשים לאו קדשים נינהו, ויבוא להשתמש בהם לגזוז ולעבוד וימעלו בהם. הלכך צוה הכתוב להעלותם לירושלים, כדי שידעו הכל שקדשים הם, וימנעו מהם תשמיש וגיזה ועבודה, ולא ימעלו בהם. דיש לחלק בין חטאת לעולה ושלמים, מפני שבחטאת שקדושתן חמורה שבאין לכפר - אם ימותו במקומן לא אתי לזלזולי בהו ולומר דמה דהם מתים ואינן קריבין הוי משום חסרון קדושה, אבל בעולה ושלמים הוה אתי לזלזולי בהו ולומר שמפני שאין בהם קדושה אינן קריבין. ולכך צוה הכתוב להעלותם לבית הבחירה. [כלומר: כך היתה ה"הוה אמינא"].

**אמר מר**, עוד אמרה הברייתא: **יכול אף כל הקדשים כן?** תלמוד לומר "רק קדשיך".

ודנה הגמרא: **ולד דמאן**, ולד של איזה קרבן נתמעט מהקרבה מ"רק"?

**אי ולד דעולה**, <sup>23</sup> הרי זה לא יתכן! כיון **דעולה, זכר הוא, ולא בר אולודי**, ואין לו ולד. ואילו תמורת עולה, ודאי לא נתמעטה, והיא קרבה, כמו שאמרה הברייתא עצמה "כדרך שאתה נוהג בעולה, אתה נוהג בתמורה".

<sup>23</sup>. מבואר על פי רש"י כתב יד [מובא בשיטה מקובצת אות לג]. ועיין בתוס' המפרשים בדרך אחרת.

**ואי ולד חטאת** הבאה נקיבה או תמורה **דחטאת**, קשה, למה צריך מיעוט? הרי **גמירי לה** מהלכה למשה מסיני **דלמיתה אזלי**. <sup>24</sup>

מקובצת.

השיטה

גירסת

<sup>24</sup>.

## דף יח - א

**אי תמורה דאשם**, <sup>25</sup> קשה, הלא **גמירי לה** הלכה למשה מסיני **דלרעייה אזלא**, דקיימא לן, הלכה למשה מסיני, **"כל שבחטאת מתה, באשם רועה"**. <sup>26</sup> ולמה הוצרך למעט אותן מ"רק"?

<sup>25</sup>. לדעת רש"י קושית הגמרא היא מתמורה בלבד שהרי אשם זכר הוא. אבל לדעת התוס' והראשונים הסוברים שדיון הגמרא הוא בולד קשה: הלא אשם גם הוא זכר הוא? התוס' מתרצים: אין הכי נמי, הגמרא היתה יכולה לומר כן, אלא שניחא לה למיפרך ממילתא אחריתי [פירוש: מדבר חדש "כל שבחטאת מתה באשם רועה"]. **ורבינו גרשום** גורס, וכן מביא השיטה מקובצת בשם כל הספרים הישנים: **ולד תמורת אשם**. <sup>26</sup> עד שיפול בו מום וימכר ויפלו דמיו לעולת קיץ המזבח, הבשר למזבח והעור לכהנים, ומבואר לקמן [כג ב]. רש"י פסחים [שם].

ואם כן, ולד ותמורה של איזה קרבן נתמעטו מהקרבה?

ומתרצין: **לעולם, בולד** או תמורה של **חטאת**. ומה שהקשית הרי דבר זה מהלכה למשה מסיני ידעין שהן מתות, אינה קושיא! כי, **והילכתא גמירי לה, למיתה**. ואילו **קרא** "רק קדשיך", בא **למעוטי להקרבה**, שלא יקריבו אותן.

ותמהה הגמרא על התירוץ הזה: **והרי הא בהא** <sup>27</sup> **תליא!** כלומר, **כיון דלמיתה אזלא - ממילא לא קרבה!** <sup>28</sup> וחוזרת הקושיא למה הוצרך "רק" למעטן מהקרבה, הלא הולכות למיתה, ופשוט שאינן קרבות?

<sup>27</sup>. גירסת הצאן קדשים. <sup>28</sup>. ומבארים תוס' [בשיטה מקובצת]: התרצן סבר שההלכה היא **למצוה** מן המובחר, אבל אם רוצה יכול להקריבן, ובא הכתוב לומר שלא יקריב אותן. והקשה לו המקשן, דלא יתכן דבר הראוי להקרוב שילך למיתה.

ומתרצינן: אכן, ולד חטאת ותמורת חטאת לא הוצרך הכתוב למעט. **אלא, הלכתא לחטאת**, ואינן קריבות כיון שהולכות למיתה. ואילו **קרא, למעוטי "תמורת" אשם**, ולמדנו שאינה קרבה.

ומקשינן: **הא, תמורת אשם, נמי, הילכתא גמירי לה! דהרי אמרי** [אמרנו] **"כל שבחטאת מתה - באשם רועה"**, ואחת מהן היא תמורת חטאת, וכיון שהיא רועה, ודאי שאינה קריבה, ולמה הוצרך למעטה מ"רק"? **29**

**29.** ומבארים **תוס'** [בשיטה מקובצת]: לדעת **רבינו תם** [בתוס' ד"ה ניתק] שההלכה באשם היתה שתמורת אשם קרבה **עולה** - מובנת השקלא וטריא של הגמרא: התרצן סבר שההלכה שתקרב עולה הוא **למצוה** אבל בדיעבד אם הקריבה אשם הוה אמינא שהיא כשרה, ובא הכתוב לומר שאם הקריבה לאשם הרי היא פסולה. וכאן לא יתכן להקשות כשם שהקשה בחטאת [עיין הערה הקודמת], שהרי אינה הולכת למיתה. והקשה לו המקשן: מכל מקום, הואיל וההלכה אמרה שהיא עולה - לא מסתבר שתהיה כשרה לאשם אפילו בדיעבד, ואין צורך בקרא למעטה. עד כאן דברי התוס' לדעת רבינו תם. ולשיטת **רש"י**, צריך לפרש מעין פירוש זה: התרצן סבר, שעד כאן לא אמרינן "הא בהא תליא" אלא בחטאת שדינה למיתה, ולא מסתבר שדבר שפסולו הוא עד כדי שהולך למיתה שיהיה כשר בדיעבד, מה שאין כן באשם שאינו כי אם רועה, יתכן לומר שבדיעבד כשר. והקשה לו המקשן, שבכל זאת, לא מסתבר לומר שהיא כשרה.

ומסקינן: **אלא**, מהלכה למשה מסיני ידעינן ולד חטאת ותמורת חטאת שאינן קרבות אלא מתות, וכן תמורת אשם שהיא רועה. **30** ואילו **קרא מיבעי ליה**, ללמדנו, **דאי עבר ומקריב לשם אשם ולשם חטאת**, **31 קאי ב"עשה"**, עבר על מצות עשה, והוא "לאו הבא מכלל עשה". **32**

**30.** כן כתב **רש"י**. אבל **תוס'** [בשיטה מקובצת בהשמטות] דנים לדעת **רבינו תם**, האם **העשה** הוא גם על תמורת אשם. וסברתם היא, שלגבי תמורת אשם **שהיא קרבה לעולה** לא צריך לימוד שעובר בעשה אם הקריבה לאשם, שהרי בכל אופן עובר על "מוצא שפתיך תשמור" והיא מצות עשה על כל המשנה מקודש לקודש [ועיין **בחי'דושי הגר"ז**]. ומביאים בשם **הר"י** שיש לדחות, ולומר שכאן לא יתכן "שינוי קודש" כשחטו לשם אשם, שהרי עיקרו בא מאשם. והוכחתו היא מתשובת רבי עקיבא "אינו צריך", והיא תשובה על תמורת אשם שהרי רבי עקיבא דן רק על תמורת אשם, מוכח מדברי רבי ישמעאל הם גם על תמורת אשם. **31** כן כתבו **השפת אמת** והגר"ז [וכן מבואר מתוך דברי **התוס'** בשיטה מקובצת בהשמטות הובאו לעיל הערה הקודמת]. והטעם משום שלפי **רש"י**, **אשם היא** [וכן חטאת] אלא **שאסרו** הכתוב וההלכה להקרבה, ואיסור זה הוה "עשה". ולכאורה, לשיטת **רבינו תם** הסובר שמדאורייתא הוה עולה, צריך ביאור: אם שחטו לאשם, למה עובר בעשה, הלא הוה ככל הזבחים ששחטן שלא לשמן, שהם כשרים, ומה ענין לעשה זו? ומחדש השפת אמת, שאפילו אם הוה עולה, מכל מקום, אם שחטה **במפורש** לשם אשם, **הוה אשם**, רק שעבר בעשה, משום שהקרא וההלכה אסרו להקריבה לשם אשם. **32** ובלי ההלכה למשה מסיני היינו אומרים שלא יקריבנה לחטאת ואשם ואם שחטה עובר ב"עשה", אבל יקריבנה עולה ושלמים אם ירצה. לכן קמשמע לן הילכתא שתמורת חטאת מתה, ותמורת אשם רועה [או קרבה עולה לשיטת **רבינו תם**]. **תוס'** נזיר [שם].

וכך היא הדרשה: "ועשית עולותיך" - זה קרבן עולה. ו"דם זבחיך ישפך, והבשר תאכל" - זה שלמים. ובשני אלו נתרבו ולדותיהן ותמורותיהן, וחייב להביאן ולהקריבן.

והמקריבן קיים מצות עשה. ובא המיעוט "רק" למעט שאר הקרבנות, והם חטאת ואשם, שהמקריב ולדותיהן ותמורותיהן עבר באיסור "עשה".

והגמרא ממשיכה לבאר את הברייתא.

**רבי עקיבא אומר: אינו צריך. הרי הוא אומר "אשם הוא" - הוא קרב, ואין תמורתו קריבה.**

ומקשינן: **למה לי קרא** למעט תמורת אשם? **והא הילכתא גמירי לה** שהיא רועה, וממילא אינה קריבה? **33** ומתריצין: **אין הכי נמי**. ולא צריך קרא לומר שאין תמורתו קריבה. **אלא, קרא למה לי? - מיבעי ליה לדרוש ממנו כדרב הונא.**

**33. תוס'** מבארים למה לא תירצה הגמרא "דאי עבר ומקריב קאי עלה בעשה".

**דאמר רב הונא: אשם שנפסל להקרבה משום שנתכפרו בעליו באחר, או מחמת שאר דברים הפוסלים אותו, וניתקו בעליו מעליו, והשליכו לרעה, 34** עד שיפול בו מום, **ושחטן** בבית המקדש לפני שנפל בו מום, שלא לשם אשם, אלא **סתם - כשר לעולה 35**.

**34.** כן פירוש רש"י כאן לפי גירסת הצאן קדשים. ובמסכת מנחות [ד א] פירש: מסרו לרועה. ובמסכת זבחים [ק"ב א] פירש: שנמלך בעליו בבית דין ואמרו לו "ירעה". ובמסכת נזיר [כה ב] פירש **המפרש**: שאמר הגזבר לתתו לרועה. **35.** גירסת השיטה מקובצת.

פירוש, **36** אף על פי שהלכה למשה מסיני שכל שבחטאת מתה באשם רועה, לא באה ההלכה אלא שינתקנו וימסרנו לרעה. ואילו משניתקו לרעה, הואיל ובין כך יפלו דמיו לעולה, שוב כשר אפילו הוא עצמו לעולה, כי היות שניתקו, אין עליו שם אשם.

**36.** על פי תוס' מנחות ד א-ב בביאור שיטת רש"י.

ונדייק: **ניתק - אין, כשר לעולה, ואילו לא ניתק - לא**. ואף על פי שאין בו צורך לאשם שכבר נתכפר באשם באחר, ובין כך ובין כך סופו ליפול דמיו לעולה, מכל מקום, כיון שלא ניתקו - אינו כשר לעולה, ואם שחטו סתם הריהו פסול לגמרי.

**מאי טעמא? משום שנאמר "הוא", ודרשינן, בהויתו יהא, ועדיין אשם הוא, ואשם שאינו ראוי להקרבה הוא, הילכך פסול 37** הוא.

**37.** וכתב הגר"א בהגהותיו, שזה פירוש דברי רבי עקיבא: אינו צריך ללמוד תמורת אשם [ושאר פסולי אשם] שאינו קרב ועובר בעשה ממה שנאמר "רק", אלא: קרבן פסול הוא, ואם שחטו סתם הריהו פסול. ודבריו מבוארים היטב על פי דברי השפת אמת. ולסיכום: [על פי תוס' ד"ה למה לי]: לדעת רבי ישמעאל עובר בעשה, ולדעת רבי עקיבא אינו עובר בעשה, אלא שהוא קרבן פסול. אבל לפי מסקנת תוס' במסכת נזיר גם רבי עקיבא סובר שהוא עובר בעשה. עיין שם.

הרי נחלקו שתי ברייתות לשתי דרשות ללימוד על וולד שלמים שהוא קרב שלמים. האחת, מ"אם זכר אם נקבה", והשניה, מ"תשא ובאת". והגמרא דנה, מאיזה טעם לא דרש כל תנא את הדרשה האחרת.

**ולהאי תנא**, של הברייתא השניה, **דקא יליף מהני קראי** מ"תשא ובאת", קשה: **תיפוק ליה** <sup>38</sup>, הרי יכול ללמדו מ"זכר ונקבה"?

<sup>38</sup>. גירסת הגאון יעב"ץ.

ומתרצינן: המקרא **ההוא - מיבעי ליה**, הוצרך לדרוש ממנו דרשה אחרת, **לולד בעלי מומין ולתמורת בעלי מומין** של שלמים, וללמדנו שהן קרבים שלמים, כמבואר.

ומקשינן: **ותיפוק ליה כולהו מהאי קרא**, הרי אפשר ללמוד כל הדרשות גם לולד ותמורת שלמים שקרבין שלמים מ"זכר ונקבה", וגם לולדות ותמורות בעלי מומין מ"אם", כמו שאכן דרש התנא של הברייתא ההיא?

ומתרצינן: הדרשה מ"אם" - **לא משמע ליה**, ואינה מיותרת לדרשה, כי כן הוא לשון התורה. ואילו התנא השני סובר ש"אם" מיותרת לדרשה.

ועתה דנה הגמרא על התנא ההוא, הדורש מ"אם", למה אינו דורש מ"תשא ובאת".

**ולהאי תנא, דנפקא ליה**, הדורש שולד ותמורת שלמים קרבים שלמים, מ"זכר" ו"נקבה", <sup>39</sup> זה שאמרה התורה "תשא ובאת", **מה עביד להו**, לאיזה דרשה דורשה?

<sup>39</sup>. גירסת הגר"א.

ומתרצינן: אינו דורשה לולדות ותמורות אלא לקדשים עצמן, שהזהירה התורה ל"שאת ולהביאן" מהר **אפילו ממירעיהו**, אפילו אם הן רועות במרעה, אם הגיע זמן העלייה לרגל, לא יאמר "איני טורח לחפשן באגם ולהוליקן, ואמתין ואביאן בפעם אחרת", אלא "תשא ובאת" תיכף בעלותך לרגל.

**לישנא אחרינא: אפילו ממורגייהו** [כלי דישה, נסר גדול מנוקב ויחידות קבועות בו ושמים אותו על התבואה, והבהמה דורכת עליו ודשה בו]. כלומר, אפילו אם הבהמה שאתה רוצה להקדישה <sup>40</sup> דשה את התבואה, אם הנך מוכן לעלות לרגל, אל תאמר "הואיל ודשה, אמתין עד אחר זמן", אלא "תשא ובאת" אל המקום אשר יבחר ה'.

<sup>40</sup>. כן כתב רש"י. וכתב כן, כי הלא אסור לעבוד בבהמת קדשים. ובכך מיושבת קושית תוס'. הגר"א.

**מתניתין:**

שנינו במשנה הקודמת שולד שלמים קרב שלמים. ובמשנתנו חולק רבי אליעזר וסובר שאינו קרב, אלא כונסו לכיפה, ומת. <sup>41</sup>

<sup>41</sup>. כן כתב רש"י. ורבינו גרשום כתב בתחילת הפרק "ירעה". והרמב"ם כתב [פרק ד מהלכות תמורה הלכה א] "לא יקרב".

ואף על פי שמן התורה הוא קרב, ולא נמסרה הלכה למשה מסיני על הכנסה לכיפה אלא בחטאת, מכל מקום, גזרו עליו חכמים מיתה, ובגמרא יבואר הטעם.

**רבי אליעזר אומר: ולד שלמים לא יקרב שלמים. וחכמים אומרים: יקרב.**

**אמר רבי שמעון: לא נחלקו חכמים ורבי אליעזר, על ולד ולד שלמים, ועל ולד ולד תמורה <sup>42</sup> שלא יקרב. <sup>43</sup> ויבואר בגמרא.**

<sup>42</sup>. זו היא גירסת המשנה וכן גרס רש"י, אבל לפי עדותו של השיטה מקובצת גרס רש"י: **ולד תמורה**, וכן גרס רבינו גרשום. והגר"א גרס ולד ולד תמורה, ועל כן הקשה [כ ב אות ח] על רש"י שם הסובר שהתמורה היא כמו הולד, וולד תמורה הוא כמו ולד ולד. שאם כן, למה אמר רבי שמעון ולד תמורה. וכן הקשה הגאון רבי עקיבא איגר בתוספותיו כאן במשנתנו, וכן מבואר ברבינו גרשום שכתב "וולד תמורה היינו כולד ולד שלמים". <sup>43</sup>. גירסת השיטה מקובצת.

**על מה נחלקו? על הולד הראשון, שרבי <sup>44</sup> אליעזר אומר לא יקרב, וחכמים אומרים יקרב.**

<sup>44</sup>. גירסת המשנה וכן גרס הגר"א.

**העיד רבי יהושע ורבי פפיס על ולד שלמים, שכן קבלו מרבותיהם, שיקרב שלמים, שלא כדברי רבי אליעזר.**

**אמר רבי פפיס: לא רק שכך קיבלתי מרבתי, <sup>45</sup> אלא, אני מעיד הלכה למעשה, שהיתה לנו פרה של זבחי שלמים, ואכלנוה בפסח, ואכלנו ולדה שלמים בחג.**

<sup>45</sup>. על פי התפארת ישראל.

## **גמרא:**

הגמרא מבררת טעמו של רבי אליעזר. ומתחילה סברה הגמרא שמן התורה אינו קרב ומביאה על כך דרשה מקרא.

**אמר רבי אמי אמר רבי יוחנן: מאי טעמא דרבי אליעזר, שולד שלמים אינו קרב שלמים?**

**אמר קרא** בפרשת שלמים [ויקרא ג] **"ואם זבח שלמים קרבנו"**, ודרשינן: **ואם** [בצירי 46] - **ולא ולד**.

46. כן הוא ברש"י שלפנינו. אבל השיטה מקובצת מוחק דברים אלו מדברי רש"י, ולא ביאר טעמו. וכנראה מפני שהוא דבר תמוה לדרוש כן. ולדבריו צריך לבאר ש"אם" הוא מלת **תנאי**, לפעמים כן ולפעמים לא, על כן דרשוהו למעט את הולד. ובשיטה מקובצת מהדורת ריד"א מביא גירסא לקמן בגמרא בקושיית רבי חייא בר אבא: ועוד, הרי הוא אומר [ויקרא ד] "ואם כל עדת ישראל ישגו", הכי נמי אם ולא ולד?!

**אמר ליה רבי חייא בר אבא לרבי אמי: אלא מעתה**, אם דרשינן כן, מה שאמרה התורה בפרשת תודה [שם ז] **"אם על תודה יקריבנו"**, הכי נמי נדרוש ד"אם" [בצירי] **ולא ולד?!**

**וכי תימא**, ואם תאמר: **הכי נמי!** אכן, רבי אליעזר חולק גם על ולד תודה, וסובר שמן התורה לא יקרב!

לא יתכן לומר כן, כי **והתניא**, הרי שנינו בבבלייתא לגבי תודה: **ולדה ותמורתה וחילופיה**, כגון, אבדה התודה והפריש אחרת תחתיה ונמצאת הראשונה והרי שתיהן עומדות להקרבה, מנין שהן קרבות בתורת תודה? **תלמוד לומר "אם על תודה"**, ודרשינן "אם", **מכל מקום**, כל אופני התודה יקרבו.

ולא חלק רבי אליעזר לגבי תודה 47 על אף שגם בה כתוב "אם".

47. כתב החק נתן: מהמשנה בעמוד ב שנאמר בה שולד תודה קרב - אין להוכיח שרבי אליעזר מודה בתודה, כי בהחלט יתכן שהיא המשך למשנתנו, ואכן, רבי אליעזר חולק אף על ולד תודה [עיין בלחם משנה על דברי הרמב"ם פרק ד מהלכות תמורה הלכה א]. אלא מהברייתא מקשה, כיון שלא מצאנו בה מחלוקת רבי אליעזר וחכמים. או, שהקושיא היא: איך יתכן שבברייתא **מרבין** ולדות ותמורות מ"אם", ואילו לדברי רב אמי **ממעטין** מ"אם"? והשפת אמת כיוון לדבריו. ועיין בהגהת הגר"א **ובעולת שלמה**.

ומסקינן: **אלא, אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: היינו טעמא דרבי אליעזר, גזירה** 48, אם ולדות שלמים תהיה להם תקנה ליקרב, חששו חכמים: **שמא** יבא להשהות את האם עד שתלד **ויגדל מהם**, מן הולדות, **עדרים עדרים**, ויבוא לעבור על איסור גיזה ועבודה 49.

48. הגרי"ז מסופק אם הוי גזירה על מעשה ההקרבה בלבד, ותיקנו שלא יקריבוהו, או שחכמים הטילו על הולד פסול להקרבה. ועיין בתפארת ישראל. 49. **ורבינו גרשום** מבאר: שמא יבא בהן לידי תקלה ש"יאכל מהן" כסבור של חולין הן. והרמב"ם בפירוש המשנה כתב: ונמצא עובר על "בל תאחר". ועיין תוס' יום טוב ורש"י.

על כן, תיקנו חכמים שיכניסם לכיפה וימנע מהם מים ומזון. ואילו בתודה לא גזרו, משום שאינה שכיחה כל כך כמו שלמים. 50



50. כן כתב רש"י. וכתב השפת אמת שהוא דוחק, וכי למה לא שכיח תודה? ועוד מקשה, מה הכריח את רש"י לומר כן, הלא עתה לא למדים מקרא, ואין שום צורך לחלק בין שלמים לתודה? ובפשטות כוונת רש"י, משום הברייתא שלא חלק רבי אליעזר בתודה ואילו השיטה מקובצת כתב: הילכך לשם תודה ולשם שאר שלמים גזר רבי אליעזר. וכתב הגאון רבי עקיבא איגר בתוספותיו, הטעם שגזרו גם לגבי תודה, הוא: כיון שסוף סוף מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו שלגדל עדרים קא בעי לה, כמבואר לקמן בגמרא אליבא דרבי יהושע בן לוי - אין לחלק בין שכיח ללא שכיח. ועיין לחם משנה. ועיין שם בתוס' רעק"א דיונו לגבי ולד תמורה, שודאי לא שכיח, שהרי הממיר עובר בלאו. ומה שכתב הרש"ש.

שנינו במשנתנו: **אמר רבי שמעון, לא נחלקו על ולד ולד שלמים ועל ולד ולד תמורה שלא יקרבו. על מה נחלקו? על הולד.**

הגמרא מבארת דברי רבי שמעון. ויש לפרש דבריו בשני דרכים, כמו שיבואר.

**איבעיא להו, הסתפקו בבית המדרש: היכי תני, איך שנה רבי שמעון?**

האם רצונו לומר, **לא נחלקו** בולד ולד **שלא יקרבו, אלא**, אף רבי אליעזר מודה לחכמים, שכן **יקרבו**, משום **דאישתכון** 51 **להון דרי**, כבר נשכח הדבר בולד ולד שלמים שאם אמותיהן היתה שלמים, ולכן אין טעם לגזור שמא יראו אחרים שמקריבין אותן לשלמים וילמדו ממנו לגדל עדרים עדרים לצורך ולדות:

51. גירסת רש"י.

**או דילמא** כך מתפרשים דברי רבי שמעון: **לא נחלקו** חכמים על רבי אליעזר בולד ולד **שיקרבו, אלא**, מודים הם לרבי אליעזר **שלא יקרבו**, כיון שמגדל מהם דור שני, וניכרים מעשיו שמשהה אותה כדי לגדל ממנה עדרים עדרים. ולפי דרך זו, מה שאמר "שלא יקרבו", הם מסקנת דבריו, כלומר, ודאי שלא יקרבו.

ופשטינן: **אמר רבה: מסתברא**, כצד הראשון, **שלא נחלקו שלא יקרבו אלא** כן **יקרבו. מאי טעמא?** עד כאן לא פליג רבי אליעזר עלייהו 52 **דרבנן אלא בולד, אבל ולד ולד אקראי** [מקרה] **בעלמא הוא**, ולא מצוי להשהותו כל כך. וממילא 53 ישתכח הדבר, ולא גזרו חכמים, כמבואר.

52. גירסת הגאון יעב"ץ. 53. מבואר על פי העולת שלמה.

**ורבי יהושע בן לוי אמר:** כצד שני, **לא נחלקו שיקרבו - אלא לא יקרבו. מאי טעמא?** עד כאן לא פליגי רבנן עליה דרבי אליעזר אלא בולד, אבל ולד ולד - **מתוך מעשיו** 54 **שהשהה אותה עד דור שני, ניכרת מחשבתו דלגדל ולדות קא בעי לה.** 55 הלכך, ולד ולד אינם קרבים אפילו לדעת חכמים, ויכניסן לכיפה למות שמא יבוא לעבור על איסור גיזה ועבודה, כמבואר.

## דף יח - ב

**תני רבי חייא** [ספרים אחרים : רב חנניא], שנה ברייתא, **לסיועי לרבי יהושע בו לוי**.

אמרה תורה בפרשת שלמים [ויקרא ג] "אם כשב הוא מקריב". ודרשינן, מה שנאמר "אם **כשב**", **56** שמשמעותו "ולד", **57** ללמדנו: **ולד ראשון קרב, ולד שני אינו קרב**, כמו שיבואר. ומה שנאמר "הוא מקריב" בא ללמדנו: **הוא קרב ואין ולד כל הקדשים קרב**, כמו שיבואר.

**56.** גירסת השיטה מקובצת. **57.** כן כתב רש"י. ולא מצאתי מפרשים המבארים את דבריו. ויתכן, שהוקשה לחכמים למה נאמר "אם כשב", הלא כבר נאמר שם "ואם מן הצאן קרבנו", וצאן כולל כבש ועז, כמו שכתב הרד"ק בשרשיו, וברור שהכוונה לכבש, שהרי עז נאמר בפרשה שלאחריה, לפיכך דרשה הברייתא שהכוונה על ולד. ועדיין צריך ביאור.

והרישא של הברייתא אינה אלא אסמכתא בעלמא, שהרי הסקנו שאפילו לרבי אליעזר אינו אלא גזירה דרבנן. ועתה, מי הוא הסובר, לדעת הכל, שולד ראשון של שלמים קרב? ודאי חכמים הם, ולא רבי אליעזר. ובכל זאת הם סוברים שולד שני אינו קרב. ומוכח כדברי רבי יהושע בן לוי.

שנינו בסיפא של הברייתא: הוא קרב ואין ולד כל הקדשים קרב.

ודנה הגמרא: **ולד דמאי**, של איזה קרבן, ממעטת הברייתא שאינו קרב?

**אי דעולה ואשם - פשיטא! זכרים הם, ולא בני ולד הם**, שאינם מולידים?

**אי דחטאת** - גם כן לא צריך למעט, שהרי **הילכתא גמירי לה דלמיתה אזלא**, ופשיטא שאינו קרב? ומתצינן: **אמר רבינא: לאיתויי** [כלומר: להביאו לידי שהתורה ממעטתו] **ולד המעושרת**, של מעשר בהמה, שאם יצאה נקבה עשירית, ונתקדשה בקדושת מעשר בהמה, וילדה - אותו הולד אינו קרב, אלא ימתין לו עד שיפול מום, ויאכלוהו בעליו כדין מעשר הנאכל במומו לבעלים [ויבואר לקמן כא א במשנה]. ועליו כיוונה הברייתא באמרה "ואין ולד כל הקדשים קרב".

ותמהינן: **ולד המעושרת, למה לי קרא!?!** הלא "העברה" "העברה" **58** מבכור קא גמר לה, כמבואר [לעיל ה ב], שמעשר בהמה ובכור נלמדים זה מזה מגזירה שוה.

ולגבי בכור - לא קרב ולדו, שהרי זכר הוא ואינו לו ולד, ולמה צריך קרא "הוא" למעט ולד מעשר בהמה?

58. גירסת השיטה מקובצת.

ומסקינן: **איצטריך** ללמדו מקרא, דאי משום הלימוד מבכור, **סלקא דעתך אמינא**, שולד מעשר כן קרב, כיון שלגבי דין זה אין להשוותו לבכור, מפני ש"אין דנין אפשר משאי אפשר". שהרי אי אפשר שיהיה ולד לבכור, כיון שאינו אלא זכר, ולכן לא יתכן ללמוד ממנו מעשר ש"אפשר" לו להיות ולד מעשר. הלכך **קמשמע לן**, מיעוט מיוחד על ולד מעשר, ללמדנו שאינו קרב.

שנינו במשנתנו: **העיד רבי יהושע ורבי פפיס על ולד שלמים שהוא קרב שלמים, אמר רבי פפיס: אני מעיד שהיתה לנו פרה של זבחי שלמים, ואכלנוה בפסח, ואכלנו ולדה שלמים בחג.**

וסוברת הגמרא ש"חגי" האמור במשנה הוא חג הסוכות, הנקרא סתם "חגי" בלשון המשנה. הלכך, מקשינן: למה לא הקריבוהו בעצרת, והיינו חג השבועות, הלא לדעת רבא מצות עשה להביא כל הנדרים ברגל הראשון אחרי הקדשתו, שנאמר [דברים יב] "ובאת שמה, והבאתם שמה" 59.

59. המאחר להביא את נדרו עובר על "לא תעשה" של "בל תאחר". מכל מקום, אין בכך קושיה על רבי פפיס איך איחרו להביאו עד חג הסוכות? כי יתכן שהוא סובר שאין עוברים אלא עד שני רגלים או שלשה כדברי חכמים הסוברים כן [ראש השנה ד א-ב]. **הרמב"ם בפירוש המשנה.**

**ולרבא, דאמר** [ראש השנה ו א]: **קדשים, כיון שעבר עליהם רגל אחד - כל יום ויום עובר עליהם בעשה**, 60 קשה: הרי **מעצרת בעי מיכליה!** 61 היה צריך להביאו ולאוכלו בחג השבועות, שהרי ודאי לא עבר על מצות עשה!

60. גירסת רש"י וכל המפרשים, ועיין הערה קודמת, וכן מוכח בגמרא ראש השנה [שם]. 61. עיין חשק שלמה ושפת אמת ועולת שלמה הדנים מתי נתעברה הפרה ומתי הוקדשה.

ובשלמא 62 מה שלא הקריבו בפסח עצמו, יתכן, מפני שלא מלאו לולד שמונה ימים עד אחרי חג הפסח, והוי "מחוסר זמן". אבל בחג השבועות, למה לא הקריבו? וקשה מעדות זו על רבא? ומתצינן: **אמר רבי זביד משמיה דרבא**: לא הביאו בעצרת משום שלא היה ראוי להקרבה, **כגון, שהיה הולד** 63 **חולה בעצרת**, וחולה פסול להקרבה, כמבואר לקמן [כח ב], ובסוכות היה ראוי, שנתרפא ממחלתו.

62. כן איתא בגמרא [שם]. 63. רש"י ראש השנה [שם], וכן כתבו שם תוס' והריטב"א. אבל רבינו חננאל כתב שם: שהיו הבעלים חולים בעצרת ולא עלו ולא חגגו. ועיין שם בפני יהושע. והמאירי הביא שם לשני הפירושים.

**רב אשי אמר: מאי "חג" נמי דקתני, באיזה חג הקריבוהו לפי עדותו של רבי פפייס? חג שבועות, הסמוך לפסח.** 64

64. תוס' יום טוב.

ומבאר הגמרא: **ואידך**, ואילו רב זביד לא רצה לפרש כן, כי **כל היכי דקתני "פסח" תני "עצרת"**, שדרך התנא במשנה לקרוא לחג השבועות "עצרת" בכל מקום שהוא מוזכר ביחד עם "פסח" [לאפוקי במקום שהוא מוזכר עם "חג" המצות - אז נקרא "חג"]. וכיון שבמשנתנו הוא מוזכר עם "פסח", היה לו לתנא לקרותו "עצרת", וכשקראו "חג", בודאי כוונתו לחג הסוכות.

ומקשינן: **אי הכי**, שלא הביאוהו בעצרת משום שהיה חולה כדברי רב זביד, או שהביאוהו בעצרת כדברי רב אשי, **מאי אסהדותיה**, מהי עדותו של רבי פפייס. ובשלמא אם הביאוהו בחג הסוכות ולא היה חולה, בא רבי פפייס לאשמועינן חידוש שאינו עובר בעשה ברגל הראשון, לאפוקי מדעת רבא. אבל אם לא בא לחדש שאינו עובר ב"עשה" ברגל הראשון, מהי עדותו? 65

65. והרי כבר העיד ביחד עם רבי יהושע שלא כדברי רבי אליעזר, האם אינו בא להעיד בנוסף לכך שלא כדברי רבא?! חק נתן.

ומתרצינן: לעולם הקריבוהו בחג הסוכות משום שהיה חולה או בעצרת, וכדברי רבא, ועיקר חידושו הוא: **לאופקי מדברי רבי אליעזר דאמר: ולד שלמים לא יקרב שלמים**, ועל כך **קמסהיד הוא**, העיד רבי פפייס דקרב.

## מתניתין:

במשנתנו מבואר דין ולד תודה ותמורתה.

**ולד תודה ותמורתה, ולדה** 66 **ולד ולדה עד סוף כל העולם** 67 - הרי אלו כתודה, וקריבין כדין תודה, ונאכלין ליום ולילה כמוה, **ובלבד שאין טעונין לחם**, לחמי התודה. והטעם יבואר בגמרא.

66. גירסת השיטה מקובצת. 67. גירסת המשנה.

## גמרא:

ודנה הגמרא: **מנא הני מילי**, מנין שולד ותמורת תודה אינן טעונין לחמי תודה?

**דתנו רבנן** : אמרה התורה בפרשת תודה [ויקרא ז] "אם על תודה יקריבנו והקריב על זבח התודה חלות מצות... " מהו אומר "אם על **תודה יקריבנו**", הרי כבר נאמר "והקריב על זבח התודה" **68** ?

**68**. כן כתב רש"י כאן על פי הגהת הצאן קדשים. ובמסכת מנחות [עט ב] כתב : דהוי מצי למיכתב "על תודה והקריב על זבח התודה".

ודרשינן : **מנין למפריש 69 תודה ואבדה והפריש אחרת תחתיה ונמצאת הראשונה והרי שתיהן עומדות להקרבה - מנין שאיזו שירצה יקריב ולחמה עמה ?** תלמוד לומר תודה יקריב [כלומר : אפילו אם לא היה כתוב "יקריבנו" אלא "יקריב"] משמע **70** כל תודה שירצה, והרי שתיהן הוקדשו לקרבן תודה. ותודה נדבה היא.

**69**. גירסת השיטה מקובצת על פי הגמרא מנחות. **70**. על פי רש"י שם.

וממשיכה הברייתא : **יכול תהא שניה 71 טעונה לחם ?** תלמוד לומר "יקריבנו" [בו"ו נו"ן הכינוי], ודרשינן : **אחת**, מביא עמה לחם, **ולא שתיים** [גירסת הגמרא שם : **אחר שריבה הכתוב**, להקרבה - **מיעט**, שאינה טעונה לחם].

**71**. גירסת התורת כהנים : **שתיהן**.

עתה דורשת הברייתא לרבות שתיהן להקרבה, כלומר, שחייב להקריב שתיהן.

**מנין לרבות ולדות תמורות וחליפות**, כגון : אבדה התודה והפריש אחרת תחתיה ונמצאת הראשונה, ושתיהן עומדות לפניו? **תלמוד לומר "אם על תודה"**, ומ"אם" מרבינן את שתיהן להקרבה.

**יכול יהו כולן 72 טעונות לחם ?** תלמוד לומר "על זבח התודה", ודרשינן : **תודה טעונה לחם ולא ולדה ותמורתה וחליפתה טעונה לחם**, כלומר **73** : אם כבר הקריבו אחת - אין השניה טעונה לחם.

**72**. שם בגמרא לא גרסינן "כולן". ופירש שם רש"י [מכתב יד] שדיון הברייתא הוא על ולדות ותמורה, דאילו החליפות כבר נתמעטו מהבאת לחם מ"יקריבנו" לעיל בברייתא. ועוד מבאר, שאם משום "יקריבנו" - אי אפשר למעט אלא חליפות ואין במשמעות "אחת ולא שתיים" על ולד ותמורות שהרי הולד והתמורה איננה ה"שניה", שהרי לא הפרישם לשם תודה, ואינם אלא "מותר תודה" [עיין שם בגמרא]. וצריך להוסיף ביאור, שגם לאידך גיסא אי אפשר למעט חליפות מה"תודה" שהרי תודה היא - לכן הוצרך למעט מדרשה אחרת. וצריך לומר, שמה שכתוב בהמשך הברייתא "ולא ולדה ותמורתה וחליפתה טעונה לחם", אינו מדויק, כי החליפות כבר נתמעטו. וכן כתב השיטה מקובצת במסכת מנחות שם. ועיין בתוס'. **73**. על פי השיטה מקובצת.

**מתניתין :**

**תמורת עולה**, כגון, המיר זכר בעולה, **ולד תמורתה** <sup>74</sup>, כגון, המיר נקבה בעולה <sup>75</sup> וילדה התמורה זכר, **ולדה ולד ולדה** <sup>76</sup> של התמורה, **עד סוף כל העולם** <sup>77</sup> - **הרי אלו כעולה וטעונין הפשט וניתוח וכליל לאשים**, כעולה לכל דיניה <sup>78</sup>.

<sup>74</sup> ראה **תוס' יום טוב**. <sup>75</sup> מה דינה של אותה תמורה, הלא לעולה אינה ראויה? כתב הרמב"ם במפורש [פרק ג מהלכות תמורה הלכה א] שתראה עד שתסתאב ויפלו דמיה לעולה. ומבאר השפת אמת טעמו, משום שנאמר "והיה הוא ותמורתו יהיה קודש". והיינו לאותה קדושה שהומרה עליה. אבל השפת אמת עצמו טוען שיתכן לפרש "יהיה קודש" לכל קרבן שהיא ראויה, כגון: **לשלמים**. ועיין מה שכתב הגרי"ז בשיטת רבינו גרשום. <sup>76</sup> גירסת השיטה מקובצת. <sup>77</sup> כתב השיטה מקובצת [וכנראה שזו גירסתו ברש"י]: האמת, שמה שאמרה המשנה "ולד ולדה עד סוף כל העולם" מיותר הוא, ואין שום חידוש יותר בולד ולדה מבלדה. אלא, מפני שבשלמים שנינו במשנה הקודמת חילוק בין ולדה לולד ולדה, לכן, אמרה כאן המשנה גם ולד ולדה. <sup>78</sup> וכן טעונין סמיכה ונסכים. אלא שאין צורך לפרט כן. כיון שכבר שנינו כן גבי שלמים. רש"י ש.

**המפריש נקבה לעולה**, ועולה אינה כי אם זכר <sup>79</sup>, **וילדה זכר** - אותו הולד לא יקרב לעולה, אלא **ירעה עד שישתאב וימכר ויביא בדמיו עולה**. **רבי אלעזר אומר**: **הוא עצמו יקרב עולה**, ויבואר בגמרא.

<sup>79</sup> ואף על פי שאינו רשאי להקדיש נקבה לעולה, ואף לוקה על כך כמבואר בתוס' [לעיל ז א ד"ה אפילו], מכל מקום, נתפסת בקדושה, ותרעה עד שתסתאב ויפלו דמיה לעולה. עיין לקמן יט ב ברש"י ותוס' במשנה, הדנים אם צריכה מום אליבא דרבי שמעון. ועיין שם בהערה שהרש"ש טוען שלפי רש"י ותוס' גרסינן כאן במשנה "המפריש נקבה לעולה - תרעה עד שתסתאב ויפלו דמיה לנדבת ציבור. ועיין בחידושי הגרי"ז הגדרת קדושתה על פי דברי רבינו גרשום.

הגמרא דנה אם חולקים חכמים [התנא קמא] על רבי אלעזר גם ברישא בולד תמורת עולה. ולכאורה אין הבדל בין הרישא לסיפא, כי גם ברישא הוי הולד - ולד של נקבה שאינה ראויה לעולה, ומן הסברא אין לחלק ביניהם. ואילו מפשטות משמעות המשנה משמע שברישא מודים חכמים שהוא עצמו יקרב.

## גמרא:

**מאי שנא רישא**, בולד תמורת עולה, **דלא פליגי רבנן** <sup>80</sup>, **ומאי שנא סיפא דפליגי?**

<sup>80</sup> גירסת השיטה מקובצת.

**אמר רבה בר בר חנה**: אכן! גם הרישא שנאמר בה שולד תמורה הוא עצמו יקרב לעולה **במחלוקת שנויה**, ודברי רבי אלעזר הם, וחכמים חולקים וסוברים שירעה עד שישתאב, ואין טעם לחלק בין ברישא לסיפא.

**ורבא אמר: אפילו תימא**, אפשר לומר שהרישא נשנית גם לדעת **רבנן**, ויש לחלק בין ולד תמורת עולה לבין המפריש נקבה וילדה:

**עד כאן לא פליגי רבנן** <sup>81</sup> **עליה דרבי אלעזר - אלא גבי מפריש נקבה לעולה**, **דאימיה לא קריבה** ותרעה עד שתסתאב, הלכך גם הולד לא קרב וירעה עד שיסתאב, **אבל גבי תמורה דאימיה נמי קריבה**, כלומר: הקדש ראשון שהתמורות והולדות באין מכחו <sup>82</sup> זכר הוא, והוא עצמו קרב, הלכך **אפילו רבנן מודו** שהולד עצמו יקרב <sup>83</sup>.

<sup>81</sup> גירסת השיטה מקובצת. <sup>82</sup> כן כתבו רש"י ותוס'. ופשוט הוא, כיון שהאם ודאי אינה ראויה לעולה. וכתב השפת אמת: אם כנים הדברים שהיא קרבה שלמים - יבוארו דברי רבא כפשוטם. <sup>83</sup> ברש"י [לקמן] וברבינו גרשום מובאת לישנא אחרינא, לשון ירושלמי [ויש בה שינוי משמעותי] והיא מובאת כאן על פי נוסחת השיטה מקובצת מהדורת ריד"א: שינוי במשנתנו: תמורת עולה ולד תמורתה: הרי אלו כעולה וטעונין הפרש וניתוח וכליל לאישים. ותמהינן: דברי הכל, האם לא נחלקו חכמים?! ורמינהו, שינוי בסיפא: המפריש נקבה לעולה וילדה זכר ירעה: רבי אלעזר אומר: הוא עצמו יקרב עולה. אבל לרבנן ימכר: אמר רבה בר רב הונא: במחלוקת שנויה, ומה שאמרה הרישא "וכליל לאישים" - רבי אלעזר היא. רבא אמר: אפילו תימא, שהרישא שאסרה "כליל לאישים" - רבנן היא. תמורה עולה שנייה [שונה] להך קדמייתא דאפריש. דקדמייתא דאפריש זכר הוה והוה חזי להקרבה, וכיון דהוה חזי להקרבה בשעת הפרשה - לא קנסו רבנן בולד דתמורה, ואמרי רבנן: ולד דתמורה נמי מיקריב. אבל מפריש נקבה לעולה, כיון שבשעת הפרשה לא אפריש זכר - קנסו רבנן בולד, ואמרו דולד נקבה ניזבן, כיון שאמיה לא קרב גופה - ולד נמי לא ניקרב גופה אלא ימכר. ובגירסא זו מודגש בבירור שהוא קנס מדרבנן! המשך הלישנא אחרינא לקמן.

ומקשינן: **ומי אמר רבי אלעזר "הוא עצמו יקרב עולה"** <sup>84</sup> -

<sup>84</sup> גירסת השיטה מקובצת.

**ורמינהו**, דבר זה נסתר ממשנה הבאה: **תמורת אשם, ולד תמורות** <sup>85</sup>, **ולדן ולד ולדן עד סוף כל העולם - ירעו עד שיסתאבו וימכרו ויפלו דמיהן לנדבה** <sup>86</sup>, לשופרות [כעין קופות] שהיו בבית המקדש המיועדים לשם כך, שמדמים הניתנים בהם מקריבים עולות נדבות ציבור, והלכה למשה מסיני הוא "כל שבחטאת מתה - באשם רועה". ותמורת חטאת הרי מתה. אלו הם דברי חכמים.

<sup>85</sup> גירסת הגאון יעב"ץ. <sup>86</sup> גירסת המשנה על פי השיטה מקובצת והגר"א. עיין שם.

**רבי אליעזר** <sup>87</sup> **אומר: ימותו**. כדן תמורת חטאת וולד חטאת, משום שסובר שדין אשם כדן חטאת לכל דבריו <sup>88</sup>.

<sup>87</sup> והוא רבי אליעזר בן הורקנוס מתלמידי רבי יוחנן בן זכאי, בר פלוגתיה דרבי יהושע. <sup>88</sup> ראה בחק נתן. ולדבריו מיושבת דברי הגרמ"ד ה.

**רבי אלעזר** 89 **אמר: יביא בדמיהן עולה** בעל התמורה והולד עצמו, ולא יפלו דמיהן לשופרות לנדבת ציבור, משום שסובר 90 שמותרות אשם הולכים לנדבת יחיד. [ושם יבואר ההבדל בין עולת ציבור לעולת יחיד].

89. והוא רבי אלעזר בן שמוע, והוא רבי אלעזר האומר במשנתנו: המפריש נקבה לעולה וילדה - הוא עצמו יקרב עולה, ועל דבריו דנה סוגיתנו. 90. וכבר מבואר לעיל [יג ב].

ומדוייקים דבריו: "**בדמים**" - **אין**, אכן, ימכרם ויקנה מהם עולה, ואילו **הוא עצמו**, ולד התמורה - **לא** יקרב לעולה -

מוכת, שרבי אלעזר סובר, שהואיל ואמו אינה ראויה להיקרב עולה 91, מאחר שאין נקבה קריבה עולה - גם הולד לא קרב עולה. ועוד, אפילו בלי הטעם שאמו נקבה היא ואינה ראויה לעולה, בכל אופן איננה ראויה להקרבה כיון שהיא תמורת אשם ההולכת לרעייה - הילכך, גם ולדה אינו קרב -

91. לכל הדעות אינו קרב ל"אשם". דאם כבר נתכפרו הבעלים בקרבן שעליו המיר - הרי כבר נתכפר, ואשם אינו בא בנדבה. ואפילו אם לא נתכפר, כגון שנאבד, מכל מקום, כיון שהתמורה נעשתה בעבירה - "אין אדם מתכפר בעבירה". הגאון רבי עקיבא איגר בתוספותיו על פי הגמרא [כ ב].

אם כן, קשה: למה סובר שולד עולת נקבה קרב הוא עצמו לעולה, הרי אמו אינה ראויה לעולה?

ומתרצינן: **אמר רב חסדא**: אין הכי נמי. רבי אלעזר, לשיטתו, סובר גם בולד תמורת אשם שהוא עצמו יקרב עולה כשם שהוא סובר במפריש נקבה לעולה, אלא, **שרבי אלעזר לדבריהם דרבנן קאמר להו**, מתווכח שם עם החכמים הסוברים שמותרות אשם הולכים לנדבת ציבור. וכך הם דבריו: **לדידי סבירא לי**, אני לשיטתי סובר, **דאפילו ולד תמורת אשם נמי קרבה עולה**, אף על פי שאמו אינה ראויה, אבל **לדידכו**, לשיטתכם שאתם חולקים עלי, **דאמרינו** ואתם סוברים "**לא יקרבו**" 92 הולדות עצמן לעולה אלא דמיהן יפלו לעולה - **אודו לי מיהת**, לפחות הסכימו אתי, **דמותרות אשם, לנדבת יחיד אזלי** ולא לנדבת ציבור.

92. גירסת השיטה מקובצת, וראה הגהת הב"ח ובחק נתן.

ועל טענתו זו, **אמרי ליה** חכמים: **מותרות אשם, לנדבת ציבור אזלי**.

**רבא אמר**: האמת 93 שרבי אלעזר סובר שולד תמורת אשם אינו קרב הוא עצמו, וימכר ויפלו דמיו לעולת יחיד. ובכל זאת אין דין זה סותר למה שסובר שהמפריש נקבה לעולה וילדה יקרב הוא עצמו לעולה, כיון שיש חילוק בין הנידונים:

93. תוס' בשיטה מקובצת.



**עד כאן לא קאמר רבי אלעזר "הוא עצמו יקרב עולה" אלא במפריש נקבה לעולה, דעל כל פנים - איכא "שם עולה" על אמו.** שהרי הקדישה לשם עולה, ואף על פי שהיא נקבה ואינה ראויה לעולה, מכל מקום, הרי מצינו "שם עולה" על נקבה בעולת העוף [כמבואר לעיל יז ב דאין תמות וזכרות בעופות] הלכך, אין דחוויה דחוי כל כך גדול וירדה לה קדושת הגוף 94.

94. על פי רש"י לקמן ד"ה ואיכא ושיטה מקובצת אות מ.

ועוד, שהרי עומדת למכירה וכשתמכר יפלו דמיה לעולה, נמצא שיש עליה "שם עולה" 95.

95. שני "טעמים" אלו כתבם רש"י, ועיין תוס' ד"ה אלא. וראה ברבינו גרשום המביא טעם הראשון, ומוסיף עוד וזה לשונו: ועוד, דלא הויא הא עולת חובתו אלא נדבה, והואיל ומצי פטר נפשיה בעולת העוף כרבי אלעזר בן עזריה דאמר לקמן: האומר "הרי עלי עולה" - יביא כבש. רבי אלעזר בן עזריה אומר: יביא תור או בן יונה. הלכך נחתא קדושה לגופה וולד נמי קדיש לגופיה וקרב. סברא זו אמרה הגמרא לקמן [כ א] אליבא דרבי שמעון, ועיין שם בתוס' [ד"ה רבי שמעון] ושם תבואר. ובפשטות שגם טעם זה אינו ניצול מקושית תוס' ד"ה אי הכי. ועיין.

## דף יט - א

**אבל ולד 96 תמורת אשם, דליכא "שם עולה" על אמו.**

96. גירסת רש"י.

ועוד, הרי הקדש הראשון שמכחו באה התמורה וגם ולדה, לאשם הופרש ולאשם מקריבו, ואינו עומד לעולה לא הוא ולא דמיו, ולא מצינו תמורת אשם קריבה בתורת עולה, הלכך, מלכתחילה לא ירדה לה להתמורה קדושת הגוף להקרבה אלא קדושת דמים למכירה בלבד.

ולפיכך, בנוגע לולדה, **מודה רבי אלעזר בדדמיו - אין**, אכן ימכרוהו ויפלו דמיו לעולת יחיד, ואילו **הוא עצמו לא יקרב**. 97

97. המשך לשון ירושלמי בהערה: ורמי דרבי אלעזר אדרבי אלעזר. מי אמר רבי אלעזר אף על גב דאימיה לא קריב גופה, משום דלא חזיא - ולד, מיהא, כיון דחזי קריב גופיה - ורמינהו, שנינו במשנה הבאה: תמורת אשם: רבי אלעזר אומר: יביא בדמיו עולה. בדמיו הוא דמיייתי, אבל ולד גופייהו לא יקרב? אמר רב [חסדא]: רבי אלעזר, לדבריהם דרבנן קאמר להו. לדידי, אף על גב דאימיה לא קרב גופה לאשם - ולדה קרב, דהא חזי. לדידכו, אודו לי מיהא דולד ימכר הוא עצמו ויביא בדמיו עולת לנדבת יחיד. ורבנן אמרי: יפלו דמיו לנדבה - לנדבת ציבור. רבא אמר: אפילו תימא כדקתני. מפריש נקבה לעולה - איכא שם עולה על אמו, ונחתא קדושה לגופה, הלכך, ולד נמי קדיש לגופיה, אבל תמורת אשם דליכא שם עולה על אימיה ולא קדשיה אלא לדמיו - ולד נמי לא קדיש גופיה אלא ימכר. וכפי הנראה, השוני בין הלשונויות הוא בלשון בלבד.

ובקיצור, מקדיש נקבה לעולה, וילדה, עדיף על ולד תמורת אשם בשני דברים: א. שמצינו "שם עולה" על נקבה ולא מצינו שם אשם על נקבה. ב. שסופה של אמו לימכר ל"שם עולה", ואילו האשם לא הוקדש לעולה. 98

98. סיכום דברי רבי אלעזר וחכמים בשלשת הדינים: א. ולד תמורת עולה. ב. המפריש נקבה לעולה וילדה. ג. ולד תמורת אשם. רבי אלעזר אליבא דרב חסדא: בשלשתם - יקרב הוא עצמו עולה. רבי אלעזר אליבא דרבא: בשנים הראשונים - יקרב הוא עצמו עולה, ובשלישי ימכר ויפלו דמיו לעולת יחיד. חכמים אליבא דרבה בר בר חנה: בשלשתם - ימכרו לצרכי עולה [עולת ציבור]. חכמים אליבא דרבא: בשנים האחרונים - ימכרו, ואילו בראשון - יקרב הוא עצמו עולה. ועיין תוס' ד"ה אלא.

**איתביה אביי לרבא: וכי בעי רבי אלעזר "שם עולה" על אמו, כדי ליקרב הוא עצמו?!**

**והא תניא,** הרי שנינו בברייתא לגבי קרבן פסח, ובה הוא סובר שהוא קרב "שלמים" אף על פי שאין אמו שלמים?

שנינו: **המפריש נקבה לפסחו,** ואין פסח כי אם זכר - **תרעה** 99 **עד שתסתאב ותמכר ויביא בדמיה פסח. ילדה זכר,** לא יקרב הוא עצמו לפסח, אלא **ירעה עד שיסתאב וימכר ויביא בדמיו פסח,** כיון שקדושתו באה מכח קדושת דמים.

99. גירסת השיטה מקובצת והגר"א.

וממשיכה הברייתא: **נשתיירה אחר הפסח - תרעה** 100 **עד שתסתאב, ויביא בדמיה שלמים.** אף על פי שפסח בשאר ימות השנה הוי שלמים [מנחות פג ב], ושלמים הוי גם בנקבה, מכל מקום, כיון שהיא באה מכח קדושה דחוייה, 101 שלא היתה ראויה לפסח, נדחית גם משלמים.

100. כנ"ל. 101. על פי השיטה מקובצת. והקרית ספר [הלכות קרבן פסח פרק ד] כתב: משום דתחילה לא הוקדשה ליקרב היא עצמה. ולא תימא ימכרנה כמות שהיא בלא רעייה כיון שמעולם לא נתקדשה קדושת הגוף [כנראה כוונתו: לדעת רבי שמעון בעמוד ב] דכיון דאחר הפסח קרב שלמים - היא עצמה ראויה לשלמים אם תחלה הוקדשה לכך, ולהכי בעינן דתרעה ותמכר. ועיין שם עוד בנוגע לדין דיחוי מחיים. וכדברים אלו כתב הגר"ז. ועיין שם שמאריך בדין דיחוי.

**ילדה זכר אחר הפסח - ירעה עד שיסתאב וימכר ויביא בדמיו שלמים.** אלו הם דברי חכמים.

**רבי אלעזר אומר: הוא עצמו קרב שלמים.** 102

102. גירסת רש"י.

ומסיק אביי קושייתו: **והא הכא דליכא "שם שלמים" על אמו** שהרי הוקדשה לשם פסח, ובכל זאת **אמר רבי אלעזר: הוא עצמו יקרב שלמים?**

**אמר ליה רבא לאביי:** וכי **אחר הפסח קא אמרת**, להביא סתירה על סברתי בדברי רבי אלעזר?! **שאני**, שונה דין פסח **אחר הפסח**, משום **דמותר פסח גופיה** [קרבן פסח שלא הקריבוהו לפסח, ואינו ראוי לשנה הבאה כיון שפסח אינו כי אם בן שנתו] **קרב שלמים**. הילכך: אמו שניתותרה אחרי פסח - חל עליה "שם שלמים", ופקע ממנה "שם פסח". ואף על גב שאינה יכולה ליקרב היא עצמה לשם שלמים [למרות שהיא שלמים, ושלמים באים נקבה] כיון שהיא באה מכח פסח וקדושתה דחוויה היא, מכל מקום, כיון שיש עליה "שם שלמים" - סובר רבי אלעזר שולדה קרב הוא עצמו לשלמים.

אמר ליה אביי לרבא: **אי הכי**, אם אכן טעמו של רבי אלעזר משום שיש "שם שלמים" על אמו - **נפלוג נמי ברישא**, למה אין רבי אלעזר חולק גם ברישא, בילדה לפני הפסח, ויסבור ש"הוא עצמו קרב שלמים" <sup>103</sup>, מאחר וגם קודם הפסח אם שחטו לשם שלמים - הריהו קרבן כשר, כיון שפסח בשאר ימות השנה חוץ מי"ד ניסן שלמים הוא [כמבואר במסכת זבחים ט ב ומנחות פג ב], נמצא שיש "שם שלמים" על אמו?

<sup>103</sup>. **רש"י**, לפי גירסתנו. והתוס' הביאו "לישנא אחרינא" ברש"י, ולפיה מקשה אביי שיקרב לפסח!

**אמר ליה רבא לאביי:** **אין הכי נמי דפליג** <sup>104</sup> גם ברישא. וסובר שהולד עצמו קרב שלמים, הואיל ויש "שם שלמים" על אמו, כשם שסובר כן גבי עולה. ומה שאמרה הברייתא "רבי אלעזר אומר: הוא עצמו יקרב שלמים" - מוסב גם על הרישא.

<sup>104</sup>. גירסת השיטה מקובצת.

עד כאן הם דברי רבא בביאור שיטת רבי אלעזר. ותמצית דבריו היא: הולד קרב הוא עצמו - כל אימת שיש "שם" אותו קרבן על אמו. הילכך: מפריש נקבה לעולה וילדה - יקרב הולד לעולה, הואיל ויש על אמו "שם עולה". וכן מפריש נקבה לפסחו וילדה, בין לפני פסח ובין לאחר פסח - יקרב הולד לשלמים הואיל ויש "שם שלמים" על אמו. בניגוד למפריש נקבה לאשם וילדה שאין "שם עולה" על אמו - לא יקרב הולד עצמו לעולה אלא ימכר לצורך עולה.

אביי חולק על רבא, ומבאר ביאור אחר בשיטת רבי אלעזר. והוא: למקום שה"מותר" הולך - הולד הולך. "מותר"

- פירושו: המפריש בהמה שניה לאחריות ונתכפר באחת מהן, או <sup>105</sup> אם אבדה ונתכפר באחרת, ואחר כך נמצאת, שהשניה "מיותרת".

<sup>105</sup>. על פי השיטה מקובצת והרש"ש.

וסובר רבי אלעזר שדין ולד כדין "מותר", ולכל מקום שהמותר הולך, אם להקרבת הוא עצמו אם לימכר לדמיו - שם הולך הולד.

הילכך: גבי מפריש נקבה לעולה וילדה, סובר רבי אלעזר במשנתנו שהולד עצמו יקרב עולה, כיון שגם מותר עולה קרב המותר עצמו לעולה, שהרי עולה נדבה היא ויכול להביא כמה שירצה. אבל מותר אשם שאינו יכול להקריבו לאשם, דאין אשם בא בנדבה, ודינו לימכר - גם וולד אשם ימכר, ולא יקרב הוא עצמו.

ולגבי פסח יבואר, שיש חילוק בין הרישא, דהיינו בנוולד לפני הפסח, שאז מודה רבי אלעזר שלא יקרב הוא עצמו, לבין הסיפא בנוולד אחר הפסח:

**אביי אמר:** רבי אלעזר לא פליג מידי, אינו חולק כלום ברישא, והוא סובר כחכמים שימכר ולא יקרב הוא עצמו -

**דגמירי,** רבי אלעזר קיבל מרביתו כלל זה: **"למקום שהמותר הולך - הולד הולך"** 106.

106. כתב הר"י ז"ל בגליון [שיטה מקובצת מהדורת ריד"א]: אביי לא אמר "למקום שהאם הולכת - הולד הולך", לפי שאדרבה! האם נלמד ממותר, וכל הטעם שהאם בעולה דינה ליקרב ובאשם לרעה, תלוי בכך שהיא "מותר". אבל בסיום דברי אביי אמר "אימיה למאי אקדשיה" ולא אמר מפני שהיא מותר? מפני שבאמת לא יתכן מותר בלפני הפסח שאינו ראוי לכלום, כמבואר בפנים.

הילכך, בשלמא בסיפא שמדובר **לאחר הפסח, דמותר** פסח לאחר הפסח, **קרב** לכתחילה **שלמים - ולד נמי קרב שלמים -**

**אבל** ברישא שמדובר **לפני הפסח** 107, הרי לפני פסח לא יתכן כלל "מותר", שאף על פי שאם שחטו לשם שלמים הרי הוא שלמים כמבואר, מכל מקום, כל זמן שלא שחטו לשלמים אינו שלמים, ואם הפריש קרבן פסח אחר אינו ראוי לכלום לא לשלמים כי אסור לשחטו לשם שלמים, וכן אין לו צורך בשני פסחים, ויקבל שם "מותר" רק לאחר הפסח ליקרב שלמים. אבל לפני פסח אינו אפילו "מותר". ולפיכך, כשם שהמותר אינו ראוי לשום דבר כן הולד -

107. דברי השיטה מקובצת [אות כה ויט] הורכבו בתוך דברי רש"י.

אלא, שקדושתו היא כקדושת אמו, מכח קדושת אמו. ועתה, **אימיה למאי אקדשה** המקדיש? וכי לא ידע שאינה ראויה לפסח 108?! וברור שהקדישה **לדמי פסח**. הלכך סובר רבי אלעזר **שולד נמי לדמי פסח** 109, ומודה ברישא שלא יקרב הוא עצמו.

108. על פי רבינו גרשום. 109. לישנא אחרינא מובאת ברבינו גרשום ובשיטה מקובצת בהשמטות בסוף המסכת [ועיין נוסחא אחרת בסוגריים שם ובמהדורת ריד"א, וצריכה עיון]: אמר ליה אביי: מי בעי רבי אלעזר שם קרבן על אמו? והתניא: המפריש נקבה לפסחו. והא פסח דליכא "שם שלמים" על אמו ולא קדיש גופיה אלא לדמי - ולד קאמר רבי אלעזר דקדיש גופיה לשלמים? אמר ליה: שאני פסח דכי מקדיש פסח בשאר ימות השנה - קרב שלמים. ומקשינן: ואי טעמא דרבי אלעזר: כיון דאיכא "שם עולה" על אמו וקדשה לגופה - ולד נמי קדיש לגופיה, קשה, נפלוג רבי אלעזר ברישא בילדה קודם הפסח דהוא עצמו קרב שלמים דהא איכא שם שלמים על אמו? ומתריצין: אין הכי נמי! רבי אלעזר

חולק. ואמתין לרבנן עד דסיימין מילייהון ובסוף פליג עליהון. אביי אמר: היינו טעמא דרבי אלעזר, דקסבר: למקום שהמותרות הולכות לשם הולד הולך. הילכך מותר עולה דקרב עולה - ולד תמורת עולה [כנראה שהוא טעות סופר, וצריך לומר: המפריש נקבה לעולה וילדה] נמי קרב עולה. מותר אשם דלא קרב אשם אלא ירעה - ולד דתמורת אשם נמי ירעה. וכן מותר פסח אחר הפסח דקרב שלמים - ולד נמי קרב שלמים. אבל לפני הפסח, אימיה למאי אקדשיה? לדמי! ולד נמי לדמי. ולכאורה אין הבדל בין הלשונות.

**מתיב רב עוקבא בר חמא: ומי אמרינן: כסברת אביי 110: מדאימיה לאחר הפסח, לדמי - ולד נמי לדמי!?**

**110.** רש"י [בשיטה מקובצת] מוסיף "והוא הדין נמי דמצי פריך מהא למאי דאמרו לעיל דטעמא דרבי אלעזר משום דאיכא שם עולה על אמו". פירוש: לפי גירסתנו [עיין תוס' ד"ה אי הכי] ברש"י שקושית אביי היא: אי הכי נפלוג נמי ברישא ויקרב הולד לשלמים, ועל כך מתרץ רבא "אין הכי נמי". כלומר: אכן, רבי אלעזר סובר שהוא עצמו קרב שלמים. אם כן, יכול רב עוקבא להקשות מברייתא זו שנאמר בה שרבי אלעזר סובר שהוא עצמו קרב פסח. ועיין בהגהות הגר"א אות ה. החק נתן [שלא היה לפני דברי רש"י בשיטה מקובצת] הרגיש בכל זה. ומתרץ, שאין כאן קושיה כל כך על רבא, ובקל יכול לתרץ שאם היה יודע מברייתא זו, היה אומר שלרבי אלעזר קרב לפסח. וביתר ביאור: הרי רבא לשיטתו סובר שפסח ושלמים בני ביקתא חדא נינהו, וק"ל. ועיין בחידושי הגר"ז.

**והתניא, הלא שנינו בברייתא: המפריש נקבה לפסח - היא וגם ולדותיה ירעו עד שיסתאבו וימכרו ויביא בדמיהן פסח. אלו הן דברי חכמים. רבי אלעזר אומר: הוא עצמו יקרב פסח.**

ומדברי חכמים שאמרו "יביא בדמיהן פסח" מוכח שמדובר בלפני הפסח -

וקשה: **הא 111 הכא דאימיה לדמי, ובכל זאת אמר רבי אלעזר: הוא עצמו קרב פסח, ולא מוקמינן ליה, ואין רבי אלעזר מעמיד את הולד באותה קדושה של אימיה, שהוקדשה לדמי בלבד?**

**111.** גירסא אחרת ברבינו גרשום ושיטה מקובצת: **והא מותר פסח דשלמים הוא דקרב, ואם לדברי אביי - ולד למה אמר רבי אלעזר דקרב פסח?**

המקשן סבר שהברייתא מדברת בהפריש נקבה לפסח ונתעברה וילדה לפני הפסח, כמו הברייתא הקודמת. ומתרץ רבינא: לא כדבריד! ואילו כן, היה רבי אלעזר אומר שהולד יקרב שלמים, אלא, ברייתא זו מדברת בהקדיש בהמה מעוברת. וטעמו של רבי אלעזר הוא משום שסובר כי העובר לא שייך לאם, וגוף בפני עצמו הוא, והוקדש בפני עצמו. ואותו העובר, כיון שהוא ראוי לפסח - יקרב הוא עצמו לפסח.

**אמר רבינא: הכא 112 במפריש בהמה מעוברת עסקינן - רבי אלעזר סבר כרבי יוחנן, דאמר [לעיל י ב]: המקדיש בהמה מעוברת אם שיירו, שייר את העובר לקדושה אחרת - הרי הוא משוייר, לקדושה האחרת, ואינו קדוש באותה קדושה של האם, דעובר לאו ירך אמו הוא, וגוף בפני עצמו הוא. וכמו כן, כאן כשהקדיש את**

האם והעובר לפסח, **ואמו היא דלא קדשה קדושת הגוף** לפסח, כיון שאינה ראויה לקרבן פסח, והיא קדושה לדמיה בלבד, **אבל הוא** 113 העובר, הראוי לפסח - **קדשי**.

112. גירסת השיטה מקובצת. 113. גירסת השיטה מקובצת.

הלכך סבר רבי אלעזר: הוא עצמו קרב פסח 114.

114. ואילו חכמים סוברים "שיירו אינו משוייר ועובר ירך אמו". **חק נתן**. ועיין שם משא ומתן בפסקי הרמב"ם ובשם אריה ליקוטי הלכות ובגרי"ז בחידושו על הרמב"ם.

**אמר ליה מר זוטרא בריה דרב מרי לרבינא: הכי נמי מסתברא דבהמה מעוברת עסקינן -**

**ממה דקתני "היא וגם ולדותיה"**, משמע ששניהן היו בשעת ההקדש. ואילו אם היה מדובר בהקדש בהמה ונתעברה אחר כך - היה צריך לשנות כלשון הברייתא הקודמת "המפריש נקבה לפסחו וילדה זכר".

ומסקינן: **שמע מינה!**

## דף יט - ב

עד כאן ביארנו דעת רבי אלעזר, במקדיש נקבה לפסחו ובולד תמורת עולה, ובמפריש נקבה לעולה וילדה, ובולד תמורת אשם.

עתה תבואר דעתו במפריש נקבה לאשם [והאם אינה ראויה לאשם, ותמכר לצורך אשם, כמבואר במשנה הבאה], וילדה - מה דינו של הולד, האם הוא עצמו יקרב אשם או שירעה עד שיפול בו מום וימכר לצורך אשם.

**אמר רבי יוסי ברבי חנינא: ומודה רבי אלעזר במפריש נקבה לאשם - דאין בנה קרב אשם, ולא חלה עליו קדושת הגוף אלא לדמיו בלבד. והטעם יבואר בהמשך.**

ומקשינן: **פשיטא!** שהרי **עד כאן לא קאמר רבי אלעזר** שהוא עצמו יקרב - **אלא במפריש נקבה לעולה**, משום **דאיכא "שם עולה" על אמו** בעולת העוף, **אבל גבי מפריש נקבה לאשם דליכא "שם אשם" על אמו**, שלא מצינו אשם נקבה, ואין אשם בעופות, **אפילו רבי אלעזר מודה דלא קרב הולד לאשם**. ומאי קמשמע לן רבי יוסי ברבי חנינא?

ומתרצינן: **אי לאו דאשמעינן**, אם רבי יוסי ברבי חנינא לא היה משמיענו זאת - הוה **אמינא**, היינו אומרים: **טעמא דרבי אלעזר** במפריש נקבה לעולה וילדה, **לאו משום דאיכא** <sup>115</sup> **"שם עולה" על אמו**, ואינו תלוי בכך, **אלא**, טעמו הוא, **משום דחזי ולד להקרבה**, והילכך, **האי נמי**, גם ולד זה שאמו הופרשה לאשם, הוא עצמו **הא חזי להקרבה** -

<sup>115</sup>. גירסת השיטה מקובצת.

לפיכך, **קמשמע לן** רבי יוסי ברבי חנינא, שטעמו של רבי אלעזר בעולה הוא משום שיש "שם עולה" על אמו, מה שאין כן באשם שאין "שם אשם" על אמו, על כן - לא יקרב הוא עצמו.

ומקשינן: **אי הכי**, <sup>116</sup> שרבי יוסי ברבי חנינא בא לשלול שלא נאמר שהוא עצמו יקרב הואיל והוא "חזי להקרבה", קשה: **אדמשמע לן**, עד שהוא משמיענו זאת באומרו **דאין בנה קרב "אשם"** - **נישמעינן**, יותר מכך היה לו להשמיענו חידוש, **דאין בנה קרב "עולה" והוא הדין אשם?**

<sup>116</sup>. על פי הגר"א והרב מתן בסתר.

כלומר <sup>117</sup>: מה ששנינו במשנה הבאה שהמפריש נקבה לאשם תימכר לצורך אשם - היינו דוקא כל זמן שעדיין לא נתכפר באשם אחר. אבל אם כבר התכפר, והרי אין אדם מביא שני אשמות - יפלו דמיה לעולה, לדברי הכל.

<sup>117</sup>. על פי החק נתן ועולת שלמה, והם הם דברי הרמ"ר בתוס' ד"ה אדמשמע.

ועתה, אם אכן היה סובר רבי אלעזר [אותה סברא שרבי יוסי ברבי חנינא שלל אותה], דהולד יקרב למה שהוא ראוי, היה הדין שאם כבר נתכפר באחר שהולד יקרב לעולה, שהרי אמו מיועדת עתה לדמי עולה -

ואם אכן רצה רבי יוסי ברבי חנינא לשלול סברא זו, וזה עיקר חידושו, היה לו לומר: ומודה רבי אלעזר במפריש נקבה לאשם שאין בנה קרב "לעולה". וכל שכן שהיינו יודעים שלא יקרב לאשם, שהרי אמו אינה מיועדת לאשם לא היא ולא דמיה, ולמה לא אמר כן רבי יוסי ברבי חנינא? ומתרצינן: לא היה לו לומר כן, משום **דאי אשמעינן** ולד לא יקרב "עולה", הוה **אמינא**, אכן, **עולה הוא דלא קרב** <sup>118</sup> משום **דלא אקדשה לאמיה** <sup>119</sup> **קדושת עולה** כלל [אלא, כיון שנתכפר באחר, נופלים דמיה לעולה]. **אבל אשם, כיון דאקדשיה לאמיה לאשם, אימא ולד קרב אשם, קמשמע לן** <sup>120</sup> רבי יוסי ברבי חנינא שאינו קרב אפילו לאשם.

<sup>118</sup>. כן צריך לגרוס. <sup>119</sup>. גירסת השיטה מקובצת מהדורת ריד"א <sup>120</sup>. לישנא אחרינא [בשיטה מקובצת] והיא תבואר קצת, כיון שיש בה שינויים משמעותיים, כי גירסתנו היא לפי רבא, ואילו לגירסת

השטמ"ק ורבינו גרשום בא לפרש אף לאביי, דהטעם הוא משום "למקום שהמותר הולך, הולך הולך":  
אמר רבי יוסי ברבי חנינא: ומודה רבי אליעזר במפריש נקבה לאשם דאין בנה קרב אשם. ומקשינן:  
פשיטא! עד כאן לא קאמר רבי אלעזר "הוא עצמו יקרב", אלא במפריש נקבה לעולה- אי למאן דאמר  
[רבא] משום דאיכא "שם עולה" על אמו- קדיש הולך קדושת הגוף להיקרב הוא עצמו. אי למאן דאמר  
[אביי]: למקום שהמותר הולך לשם הולך הולך- קדוש הולך קדושת הגוף, משום דמותרות לנדבת ציבור  
אזלי, והיינו לעולת ציבור. אבל מפריש נקבה לאשם, דליכא שם אשם על אמו [לרבא] אי נמי [לאביי],  
דמותר אשם לא קרב אשם, שהרי אין אדם מביא שני אשמות- ולד נמי לא קדיש קדושת הגוף- וקשה,  
פשיטא? ומתריצין: איצטריך! סלקא דעתך אמינא, דטעמא דרבי אלעזר, משום דקסבר: כיון דאקדשיה  
אימיה קדושת דמים - אקדשיה נמי לולד בקדושת דמים. ועתה, בשלמא האם אינה יכולה להיקרב  
אשם, ולא יתכן שתחול עליה קדושת הגוף, מה שאין כן לגבי הולד, יתכן לומר: מיגו דקדיש קדושת  
דמים - קדושת הגוף נמי נחתא ליה, דהא חזי לאשם. קמשמע לך רבי יוסי ברבי חנינא, שלא מפני כך  
סבר רבי אלעזר "הוא עצמו קרב". ודנה הגמרא: ואימא הכי נמי, מנין לו לרבי יוסי ברבי חנינא שאין  
זה טעמו של רבי אלעזר? ומנין לו שבהפרש נקבה לאשם מודה רבי אלעזר שלא קרב הוא עצמו?  
ומתריצין: רבי יוסי ברבי חנינא דייק כן ממה שנחלק רבי אלעזר על חכמים במפריש נקבה ל"עולה",  
ואם אכן סובר כן גם במפריש נקבה לאשם, אם כן, נפלוג רבי אלעזר עם חכמים ב"אשם", להודיעך כחו  
של רבי אלעזר. ואנא אמינא, ומעצמנו היינו מבינים שכל שכן שסובר כן במפריש נקבה "לעולה" וילדה,  
שהרי עולה יש יותר סברא לומר שהוא קדוש קדושת הגוף, משום [לרבא] דאיכא שם עולה על אמו, אי  
נמי [לאביי], משום דלמקום שהמותרות הולכות לשם הולך הולך. וממה שנחלק עם חכמים בעולה -  
מוכח שבאשם מודה.

ולדעתו, זה הוי חידוש יותר גדול. ומכל מקום, עיקר חידושו הוא, כמבואר, שלא נאמר  
שרבי אלעזר סובר שהולך יקרב לכל מאי דחזי.

## מתניתין:

במשנה הקודמת שנינו לגבי המפריש נקבה לעולה, וילדה, מה דינו של הולד. במשנתנו  
יבואר דין המפריש נקבה לאשם, שגם הוא אינו בא אלא זכר, מה דינה של אותה נקבה  
שהקדישה לאשם. **121**

**121.** אם ילדה זכר, האם יקרב או לא? כבר מבואר בסוגיא הקודמת.

**המפריש נקבה לאשם - תרעה עד שתסתאב, ותימכר, ויביא בעליה בדמיה  
אשם, אם עדיין לא נתכפר באשם אחר.**

**ואם כבר קרב אשמו - יפלו דמיו לנדבה, לעולת ציבור.**

**רבי שמעון אומר:** אינה צריכה לרעות עד שיפול בה מום, אלא תימכר שלא במום,  
כי מאחר ונקיבה אינה ראויה לאשם, מום גמור הוא, **122** ולא קדשה קדושת הגוף, אלא  
קדשה רק קדושת דמים למכירה, ומדמיה יביא אשם. **123**

**122.** כן כתב רש"י. אבל רבינו גרשום כתב: כבעל מום. וכפי הנראה שגם רש"י מודה שאינו מן המומים  
המבוארים בתורה, וגם רבינו גרשום מודה שאינה ראויה באותה דרגה של "מום גמור". **123.** ואם כבר  
כיפר, יביא בדמיה עולת נדבה. [ובכך יובנו דברי התוס' בסוף ד"ה רבי שמעון]. וכתב רש"י: הא דלא  
נחלק רבי שמעון על המפריש נקבה לעולה. כלומר, בגירסת רש"י [עיין רש"י לקמן כ א בסוף העמוד]



נאמר במשנה הקודמת "המפריש נקבה לעולה - תרעה". ולא נאמר שם שרבי שמעון חולק. רש"ש. ומתוך רש"י: משום שבעולה אפילו רבי שמעון מודה שלא תימכר בלא מום כי גם בנקיבה יש "שם עולה", בעולת העוף, מה שאין כן באשם. ועיין בתוס' ד"ה רבי שמעון.

## גמרא:

דנה הגמרא בדברי תנא קמא, הסובר שלא תימכר אלא משיפול בה מום.

**ולמה לי "תסתאב"? מדוע לא תימכר בלא מום, שהרי כיון דלא חזיא למילתיה, 124** שאינה ראויה לדבר שהוקדשה לו, דהיינו, לאשם, **היינו מומא! דבר זה מום גמור הוא, ובודאי שלא קדשה כי אם לדמיה. 125**

**124.** גירסת השיטה מקובצת. **125.** על פי גירסת השיטה מקובצת ברש"י. וביתר ביאור: קושית הגמרא לא היתה "הרי מום לפניך", שאם כן, לא מובן תירוץ הגמרא שנחתא עליה קדושת הגוף, שהרי מכל מקום לא צריך להמתין עד שיפול בו מום, כי "הרי מום לפניך". אלא קושית הגמרא היתה "למה היא קדושה כלל", ובמה שונה ממקדיש בעלת מום? ועל כך תירצה הגמרא "מיגו דנחתא עלה קדושת דמים - נחתא קדושת הגוף". וכן מבאר השפת אמת את השקלא וטריא של הגמרא.

ומסקינן: **אמר רב יהודה אמר רב: 126 היינו טעמא, 127 דאמרינן "מיגו דנחתא לה [מתוך שירדה לה] קדושת דמים - נחתא לה נמי קדושת הגוף", ולא שתהא ראויה להקרבה, אלא שלא תימכר בלא מום.**

**126.** לישנא אחרינא [בשיטה מקובצת]: **אמר מר: תרעה. ומקשינן: למה לי תרעה והא נקבה לא חזיא לאשם, ורק קדושת דמים הוא דנחתא לה: אמר רב יהודה אמר רב: כגון שהקדיש קדושת הגוף. דנהי דלא חזיא לאשם - לשלמים מיהא חזיא. איכא דאמרי לה כהדין לישנא: אמר רב יהודה אמר רב: כגון, שהקדיש קדושת דמים, ומיגו דנחתא לה קדושת דמים - קדשה נמי קדושת הגוף. אמר רבא וכולהו. במשנתנו נאמר "המפריש", ולא נתבאר האם הקדישה קדושת הגוף או קדושת דמים, ואילו לפי השיטה מקובצת מבואר שהם שני דרכים בגמרא. וכפי הנראה מסגנון הלשון, לא גרסינן לפי לשון ראשון המשך הגמרא "אמר רבא: זאת אומרת הקדיש זכר לדמיו" וכולי, שלכאורה אין ראייה מהקדיש נקבה לקדושת הגוף להקדיש זכר לדמיו בלבד, שבדבריו יש "מחאה" [לשון החזון איש] שלא תחול עליו קדושת הגוף. אבל השפת אמת הבין כוונת המשנה שאכן הקדישה במפורש קדושת הגוף, על כן מקשה: איך למד מכאן רבה [בהמשך] בהקדיש זכר לדמיו שיוקדש קדושת הגוף, הלא לא הקדישו אלא לדמיו? וצריך לומר [כמבואר בהערה הקודמת], שעל אף שהקדישה קדושת הגוף ורצונו בכך, מכל מקום, כיון שאינה ראויה לכך, לא נתקדשה בהקדשתו אלא קדושת דמים, ומה שהיא קדושה קדושת הגוף לענין שלא תיפדה בלא מום, הוא קדושה הבאה מאליה מדין "מגו". ולפיכך שפיר למד רבה מכאן שהמקדיש זכר לדמיו אינו יוצא מידי מזבח לעולם. ועיין בשו"ת אחיעזר חלק שני סימן מט ס"ק ח, ובחזון איש בכורות סימן יח ס"ק יא. **127.** גירסת השיטה מקובצת.**

**אמר רבה: 128 זאת אומרת, הקדיש זכר לדמיו - קדוש קדושת הגוף. 129**

**128.** גירסת הצאן קדשים על פי תוס' ערכין [ה א]. **129.** כתב רש"י [בכורות יד ב]: להכי נקט זכר, דחזי לעולה, משום דרוב המתנדבים לעולה הם. כלומר, שהוא הדין אם הקדיש נקבה לדמי שלמים, קדושה קדושת הגוף. והר"י בשיטה מקובצת [שם] מתוך, דרבותא אשמעינן, אפילו קדושת עולה החמורה גם כן קדוש, ויקרב לעולה.

דהיינו, מדברים אלו למד רבה שהמקדיש זכר לדמיו, שאמר בשעת הקדשו "הרי זה קדוש על מנת שימכר, ובדמיו אביא עולה או אשם" **130** - אינו יכול למכרו, אלא הוא עצמו יקרב. כי כשם שהמקדיש נקבה חלה עליה קדושת הגוף לכל מה שאפשר לחול, ועל כל פנים שלא תימכר בלא מום, כך המקדיש זכר לדמיו חלה עליו קדושת הגוף לכל מה שאפשר לחול, מיגו דחלה עליו קדושת דמים. וכיון שאפשר לקדושת הגוף להקרבה ממש לחול עליו, הרי זה לא יצא מידי מזבח לעולם.

**130.** על פי תוס' ערכין [כ ב].

### **איתמר, הקדיש זכר לדמיו -**

**רב כהנא אמר, קדוש קדושת הגוף. רבא אמר, אינו קדוש קדושת הגוף,** שהרי לא הקדישו אלא לדמיו.

ומסקינן: **והדר ביה רבא, חזר בו לגבי דרב כהנא, 131** וקיבל את דבריו, **מדרב יהודה אמר רב,** שפירש כן את משנתנו לגבי המקדיש נקבה, שטעמו של התנא קמא הוא משום "מיגו דנחתא לה קדושת דמים נחתא לה קדושת הגוף".

**131.** גירסת השיטה מקובצת.

שנינו במשנתנו: **רבי שמעון אומר תימכר שלא במום.**

ודנה הגמרא בטעמו של רבי שמעון.

**אמר ליה רב חייא בר אבין לרבי יוחנן: נימא, 132** למה אין רבי שמעון סובר, **מיגו דנחתא לה קדושת דמים, תיחות לה [תרד אליה] נמי קדושת הגוף?**

**132.** גירסת הב"ח.

**אמר ליה רבי יוחנן: רבי שמעון לטעמיה, סובר כפי שיטתו, דאמר רבי שמעון: כל מידי דלא חזי ליה לגופיה, 133** לקדושת מזבח להקרבה, **לא נחתא ליה קדושת הגוף.**

**133.** הגרי"ז מבאר מחלוקת רבי שמעון וחכמים. שחכמים סוברים שאם הדמים יבואו לידי הקרבה - אמרינן שנחתא קדושת הגוף, ורבי שמעון סבר שאין די בכך, אלא צריך שיהא הוא עצמו ראוי להקרבה. עיין שם הוכחותיו. [נדברים אלו תואמים לדברי החק נתן הערה הבאה שבהקדיש זכר לדמיו מודה רבי שמעון]. ועוד כתב הגרי"ז, מה שסבר רבי שמעון [בהמשך] באשם בן שנה שלא חלה עליו קדושה כלל, אף על גב שחזי להקרבה אם יקריבם שלא לשמה, כמבואר בתוס' ד"ה אשם - היינו, משום שבאופן זה לא נקרא "חזי להקרבה", כיון שהוי שלא כהלכתו.

הלכך תימכר בלא מום. **134**

134. גירסת ספרים אחרים [בשיטה מקובצת, וכן הוא ברמב"ם בפירוש המשנה]: **מאי טעמיה דרבי שמעון? דקסבר כל מידי דלא חזי להקרבה לאלתר - לא קדיש קדושת הגוף. ומנא תימרא? דתניא אשם וכולהו. ומבאר רבינו גרשום גירסא זו: והאי דאמר הכא לאלתר - לאו דוקא קאמר. דהא לא לאלתר ולא לאחר זמן לא חזי. אלא, אגב דקא בעי למימר [בהמשך] אשם בן שתי שנים והביאו בן שנה ומחוסר זמן - דלאלתר לא חזי ולאחר זמן חזי - קאמר הכא "לאלתר". ועיין בחק נתן, הדן בהקדיש זכר לדמיו, האם מודה רבי שמעון שאמרינן מגו, שהרי לשון הגמרא בגירסתנו הוא "כל מידי דלא חזי ליה לגופיה", ואילו זכר חזי ליה לגופיה.**

**דתניא, כמו ששנינו בברייתא: אשם, שהוא כשר רק בן שנה, כמו אשם נזיר או אשם מצורע שנאמר בהם "כבש" [במדבר ו ויקרא יד], וכבש אינו קרוי בשם זה אלא תוך שנתו הראשונה מעת לידתו עד יום האחרון משנתו הראשונה. ואף על פי שאינו כשר אלא תוך שנה, הביאו, שחטו בעזרה בהיותו בן שתיים.**

או אשם בן שתיים, כמו אשם גזילות, אשם מעילות, או אשם שפחה חרופה, שנאמר בהם "איל" [ויקרא ה], ואיל הוא משיהיה לו שנה ול"א יום עד היום האחרון מהשנה שניה שלו, והביאו בן שנה -

**כשרים, 135** ואינם יוצאים מידי מזבח, ואולם, **לא עלו לבעלים לשם חובה, וצריכים להביא אשם אחר לחובתן. אלו הם דברי חכמים.**

135. גירסת הגאון יעב"ץ.

**רבי שמעון אומר: כל עצמן אינן קדושין, אינם קדושין כלל. משום שרבי שמעון לטעמיה, שכל מידי דלא חזי גופיה להקרבה, לא נחתא ליה קדושת הגוף, והוי כמביא חולין בעזרה.**

ומקשה הגמרא סתירה בין שיטת רבי שמעון כאן, ובין שיטת רבי שמעון ב"מחוסר זמן".

**והרי מחוסר זמן, דלא חזי, ואמר רבי שמעון דקדיש! 136**

136. גירסת הברכת הזבח.

"מחוסר זמן" הוא דבר שאין בו מום או פסול, אלא שעדיין אינו ראוי להקרבה מחמת הזמן, וכמו כבש שנולד עתה, שעד יום השמיני ללידתו הוא אינו ראוי להקרבה, או תורים שלא הגיע זמן גדלותם, או אותו ואת בנו, שאסור לשחוט ביום אחד. ומצינו שרבי שמעון סובר [חולין פא א] שהשוחט מחוסר זמן מחוץ לעזרה, חייב עליו משום "שחוטי חוץ", והוא האיסור לשחוט חוץ לעזרה קדשים הראויים לבא אל פתח אוהל מועד.

ומוכח שאם הקדיש "מחוסר זמן" הרי הוא קדוש בקדושת הגוף. כי אם אינו קדוש קדושת הגוף, לא יתחייב עליו כרת אם שחטו בחוץ, שהרי קדושתו אינה ראויה למזבח. וקשה, איך נתקדש בהיותו מחוסר זמן בקדושת הגוף, והרי אינו חזי לגופיה?

ומתרצינן: **שאני**, שונה דין **מחוסר זמן**, דמכל מקום **חזי למחר**. מה שאין כן המקדיש נקבה לאשם, שאינה ראויה לא להיום ולא למחר.

ומקשינן: **אי הכי**, אם כדבריד, שרבי שמעון מודה בדבר הראוי לאחר זמן שחלה עליו קדושת הגוף, קשה, **אשם בן שתים והביאו בן שנה** לפני זמנו, למה אמר רבי שמעון "כל עצמן אינן קדושין"? **הא חזי לשנה הבאה!** <sup>137</sup> הוא הרי יהיה ראוי לאחר זמן?

<sup>137</sup>. גירסת החק נתן.

ולכן הגמרא חוזרת בה מהסברת טעמו של רבי שמעון במחוסר זמן משום שיהיה ראוי למחר. אלא גם הראוי לאחר זמן, כיון שאינו ראוי בשעת ההקדשה, סובר רבי שמעון שלא חלה עליו קדושת הגוף. **אלא, היינו טעמא דרבי שמעון במחוסר זמן**, שהוא קדוש אם מקדישו, משום **דיליף ליה מבכור**, הקדוש אף לפני זמנו, שמרחם <sup>138</sup> הוא קדוש, אף על פי שאינו קרב אלא לאחר שמונת ימים. <sup>139</sup> **כדתניא, רבי שמעון בן יהודה אמר משום רבי שמעון: מחוסר זמן נכנס לדיר להתעשר** מעשר בהמה, ואם יצא בעשירי הריהו קדוש קדושת הגוף, **והרי הוא כבכור. מה בכור, קדוש לפני זמנו וקרב לאחר זמנו, אף מחוסר זמן, קדוש לפני זמנו**, אם יקדישנו, **וקרב לאחר זמנו**.

<sup>138</sup>. **העולת שלמה** מציע לגרוס "מרחם", שקדושתו אינה אלא בשעת יציאתו מרחם, כמבואר לקמן [כד ב]. <sup>139</sup>. **הקשו תוס'** [בשיטה מקובצת ובזבחים קיד ב ד"ה היתר]: אם כן, בן שתים והביאו בן שנה - נמי ליקדש, דהיינו מחוסר זמן? ואומר ר"י, דלא ילפינן מבכור ומעשר אלא מחוסר זמן שאין ראוי לשום קרבן, כגון: לפני שמונה ימים ואותו ואת בנו ותורים שלא הגיע זמנם. אבל בן שנה דחזי לקרבנות אחרים - מיגרע גרע, כיון דחזי לעלמא וכאן דחוי. ועיין **שפת אמת** הדן בדברי התוס'. והרש"ש מתרץ, שכל זה מיירי שפיר במחוסר זמן, דהיינו לפני מלאת לו שמונת ימים, אבל בן שתים והביאו בן שנה אינו מחוסר זמן, אלא **מין אחר** לגמרי הוא, שהתורה ציוותה עליו להביא **איל** והוא הביא **כבש**. ואף על פי שאיל בן יומו איקרי איל, מכל מקום, ברור שעיקר שמו הוא בהיותו בשנתו השניה. וכן כתב הגרי"ז.

ולמחלוקת חכמים ורבי שמעון יש נפקא מינה לגבי דין תמורה, כמבואר בבבלייתא הבאה.

**תנו** **רבנן:** המקדיש **נקבה** **לעולתו,**

## דף כ - א

**ולפסחו, ולאשמו**, הרי היא **עושה תמורה**, שאם המיר בה בהמת חולין, ואמר "זו תחת זו", נתפסת קדושת תמורה על בהמת החולין, אלו הם דברי חכמים.

והטעם, כי חכמים לשיטתם במשנתנו, שהמקדיש נקיבה לעולה, לא תימכר בלא מום, משום שנחתא עליה קדושת הגוף. הלכך, עושה תמורה.

**רבי שמעון אומר**: אם הקדיש נקבה **לעולתו**, הרי היא **עושה תמורה**, כמבואר במשנתנו, שרבי שמעון מודה בעולה שלא תימכר בלא מום, הואיל ואיכא עליה "שם עולה" בעולת העוף. **140** אבל אם הקדיש נקבה **לפסחו ולאשמו**, והמיר עליה, **אין עושה תמורה**, מפני **שאין לך דבר עושה תמורה אלא הרועה להסתאב**, **141** שחלה עליו קדושת הגוף, לכל הפחות שלא ימכר בלא מום.

**140**. ומה שכתבו **התוס'** לעיל [יט ב ד"ה רבי שמעון בסוף הדיבור] שגם בעולה סובר רבי שמעון שתימכר בלא מום, היינו אליבא דרבי שמעון בן יהודה אליבא דרבי שמעון. והוא הרי סובר בשלהי הסוגיא שאפילו בעולה - אין עושה תמורה. **141**. ברור שדבר הקדוש להקרבה ממש - עושה תמורה! אלא הכוונה **שכלל הפחות** תהיה עליו קדושת הגוף לענין שלא ימכר בלא מום, למעט פסח ואשם. **שיטה מקובצת**.

ורבי שמעון לשיטתו במשנתנו, שלא חלה על האשם שום קדושת הגוף, והוא הדין לפסח, ותימכר בלא מום. הלכך, אינה קדושה, ואינה עושה תמורה.

וממשיכה הברייתא, **אמר רבי: אין אני רואה** [לא נראה לי] **דבריו של רבי שמעון בפסח, הואיל ומותר הפסח**, שנשתייר לאחר הפסח **קרב שלמים**. וכיון שלקרוב פסח יש שייכות לשלמים, ושלמים באים נקבה, לכן המקדיש את פסחו נקיבה יש עליה "שם שלמים", ונחתא לה קדושת הגוף שלא ימכר בלא מום. הלכך, עושה תמורה.

ואין הכוונה שהנקבה שהוקדשה לפסח תקרב שלמים, שהרי שנינו לעיל [יט א] "נשתיירה לאחר הפסח - תרעה". **142** אלא שיש עליה "שם שלמים".

**142**. כן כתב **רש"י**. כלומר, הוקשה לו לרש"י, הרי סוף סוף לא תיקרב לשלמים, ואיך יתכן לומר שתחול על הפסח קדושת הגוף הואיל וסופה להיות שלמים? ועל כך מתרץ, שבאמת שלמים היא ויש עליה "שם שלמים" אלא כיון שבאה מקדושה דחוייה אינה קרבה, ופסלותה להקרבה דבר צדדי הוא מחמת דיחוי. ומבאר **הגר"י**? שבנקודה זו חלק רבי שמעון, וסובר שהיות ואינה קרבה, לא פסח ולא לשלמים - לא נחתא עליה קדושת הגוף ואינה עושה תמורה. ועיין שם שמאריך בשיטת **רבינו גרשום**.

ומקשה הגמרא: אם כדברי רבי, שאם ה"מותר" של הדבר הזה סופו לבא לידי דבר שיש לו קדושה לרעייה, חלה עליו קדושה גם לגבי עשיית תמורה, אם כן, למה נראים דבריו באשם? הרי גם "מותר אשם קרב עולה", וסופה של נקיבה זו לבוא לידי עולה, שיש עליה "קדושת הגוף" לרעייה כמבואר, הואיל ואיכא עליה "שם עולה" בעולת העוף

ואם רבי מתחשב במה שסופו להיות קדוש לרעייה, ואי לכך עושה תמורה - **ולימא**, כמו כן, היה לו לומר "אין אני רואה דבריו של רבי שמעון באשם, הואיל ומותר אשם קרב עולה" **143** - ובמה, איפוא, שונה אשם שמותרו בא עולה מפסח שמותרו בא שלמים **144**?

143. הקשה הר"י ז"ל בגליון תוס' [בשיטה מקובצת בהשמטות]: לעיל [יט א] חילק רבא אליבא דרבי אלעזר בין מותר פסח לאחר הפסח לבין ולד תמורת אשם, שמותר פסח קרב שלמים, ואילו ולד תמורת אשם אין "שם עולה" על אמו, עיין שם - ולמה לא נאמר שם כמו שאמרה הגמרא כאן שהואיל ומותר אשם קרב עולה יש כבר עתה על הולד "שם עולה" לגבי שתחל עליו קדושת הגוף לרעייה? ומתרץ: שם, כיון שהוא לאחר הפסח כבר נותקה האם מפסח לשלמים, מה שאין כן בתמורת אשם שעדיין לא נותקה לעולה. מה שאין כן בסוגיתנו שמדובר בנקבת פסח לפני הפסח, ועדיין לא נותקה לשלמים, ובכל זאת אמר רבי שכבר עתה עושה תמורה וחלה עליה קדושה, בגלל שסופה לבוא לידי שלמים - מקשה הגמרא שפיר, שאם כן, גם באשם יש לומר כן הואיל וסופה לבא לידי עולה, יהיה עליה "שם עולה" כבר עתה. 144. על פי הרב מתן בסתר.

ומתריצין: אכן! מטעם זה היה עושה תמורה, ומטעם אחר אינו עושה תמורה, כי רבי סבר לה כרבנן, דאמרי במשנה הבאה: מותרות - לנדבת ציבור אזלי, והואיל ואין תמורה בציבור, קרבן ציבור אינו עושה תמורה, כמבואר [יג א], הילכך, אף אם מותר אשם קרב עולה - אינו עושה תמורה.

הגמרא חוזרת לדברי רבי שמעון.

קסלקא דעתך, עלה על דעת בני הישיבה לומר, שהיינו טעמא דרבי שמעון גבי מפריש נקבה לעולתו משום הכי עושה תמורה, דהא איכא "שם עולה" עליה גבי עני 145 בעולת העוף.

145. גירסת השיטה מקובצת והחק נתן והרש"ש. וכן משמע מרש"י ד"ה תרי גופי ומתוס'.

כגון: מצורע, כשהוא עשיר מביא כבש לעולה וכשהוא עני מביא תור או בן יונה 146. ובאופן זה אמר רבי שמעון שבעולה עושה תמורה, ולא בעולת נדבה 147.

146. וביתר ביאור שיטת רש"י. הגמרא סברה ב"הוה אמינא" שרבי שמעון לא אמר בכל מפריש נקבה לעולת נדבה שחלה עליה קדושה הואיל ויש אפשרות רחוקה של עולת העוף, אלא באופן של עולת חובה באופן שהיה לו עצמו אפשרות של הפרשת עולת העוף. ובמסקנא, אחרי שקלא וטריא, חזרה בה הגמרא והיא סוברת שגם בעולת נדבה חלה עליה קדושה הואיל ורבי שמעון סובר כמו רבי אלעזר בן עזריה. ויבואר שם. נמצא שמה שכתב רש"י במשנתנו הוא לפי המסקנא. 147. עיין בחק נתן שמבאר בדרך אחרת. והכרחו הוא מרש"י ד"ה הא לאו עולת בסוף דבריו. ועיין בהערה ביאור אחר בדברי רש"י הנ"ל.

ומקשינן: אלא מעתה, אם זה טעמו, למה לא נאמר כן, בכהן גדול שהפריש פרה, נקבה, לפרו, לחובתו "פר בן בקר לחטאת" של יום הכפורים שהוא זכר - תיקדוש! דהא איכא עליה "שם חטאת" בפרת חטאת, והיינו "פרה אדומה" שהיא נקבה. ולמה לא אמר כן רבי שמעון?

ודחינן: פרת חטאת 148 קדשי בדק הבית היא, וקדשי בדק הבית לא עבדי תמורה [לעיל יג א], ואינה קרבה במזבח, ואין עליה קדושת הגוף כלל ונפדית בלא מום [אם מצא נאה ממנה 149], וקדושתה קדושת דמים בלבד היא.

הלכך לא יתכן לומר שעל פרה זו שכהן גדול הפרישה ליום כפורים תחול קדושת הגוף הואיל ויש עליה "שם חטאת" בפרת חטאת. [למרות ש"חטאת" קרייה רחמנא חולין יא ויש לה כמה הלכות כמו חטאת, מכל מקום אין עליה קדושת הגוף ואיננה קרבן כלל].

ומקשינן: **יחיד** [הדיוט, מי שאינו נשיא], שחטאתו היא שעירה נקבה, **שהפריש שעיר לשעירתו - תיקדוש! דהא איכא שעיר נשיא**, המביא שעיר זכר לחטאתו.

**אי נמי, נשיא שהפריש שעירה לעירו - תיקדוש! דהא יחיד מפריש שעירה.** 150

150. הגמרא מניחה בוודאות גמורה שלרבי שמעון אינן קדושים. ועיין **כסף משנה** פרק ד מהלכות פסולי המוקדשין הלכה יח. וממה שאמרין טעמא דרבי שמעון "**כל מידי דלא חזי ליה לגופיה לא נחתא ליה קדושת הגוף**", אין להוכיח שהוא סובר שאינם קדושים, והא ראייה שהרי ב"המקדיש נקבה לעולה" סבירא ליה שהיא קדושה לרעייה? והקשה **העולת שלמה**: למה לא מקשה ממצורע עשיר שחיובו בכבשה **לחטאתו** והפריש כבש - ליקדוש! הואיל ומביא עופות בדלותו? ובאופן זה לא יתכן לתרץ תירוץ הגמרא "תרי גופי נינהו"?

ולמה לא אמר כן רבי שמעון?

ודחינן: **הני**, נשיא ויחיד, **תרי גופי נינהו!** שני אנשים אחרים ודיניהם שונים זה מזה. ובאותו גוף היחיד לא מצאנו שעיר לחטאת, וכן באותו גוף הנשיא לא מצאנו שעירה. מה שאין כן בעולה, שבאותו המצורע מצאנו שיביא עולת נקבה, כיון שאם היה רוצה היה נהפך לעני, על ידי שיפקיר נכסיו, ואז מביא עולת העוף שיש בה גם נקבה. הלכך סבר רבי שמעון, שעל עולתו יש עליה "שם עולה", הואיל וחזי ליה בעולת העוף.

ומקשינן: באופן שאותו יחיד **חטא עד שלא נתמנה** להיות נשיא, ונתחייב שעירה, ועדיין לא הפריש שעירה לחטאתו, **ונתמנה** 151 להיות נשיא, ועתה, **כי מפריש שעיר לחובת שעירתו - תיקדוש!** שהרי גוף אחד הוא, **דהא אילו חטא השתא**, אחרי התמנותו - **בר אתווי שעיר הוא.** 152

151. גירסת השיטה מקובצת. 152. גירסת ספרים אחרים [בשיטה מקובצת] ומקשינן: **חטא עד שלא נתמנה ונתמנה והפריש "שעירה" תעשה תמורה**, משום דאי איתידע להון, אם היה נודע לו חטאתו, **מקמי דנתמנה**, לפני התמנותו, הוי מחייבין אותו להביא **שעירה?** ומתצינן: **הא לא איתידע להון מעיקרא** בהיותו הדיוט, אלא עתה אחרי היותו נשיא. ומקשינן: **אי הכי הכא נמי הא עשיר הוא?** והיא גירסא הפוכה לגירסתנו, ואינה סותרת! והיא דעת **רבי שמעון** במסכת הוריות [י א] הסובר שהחיוב תלוי בשעת ידיעתו.

ודחינן: סוף סוף, **הא לא חטא עתה**, אלא בהיותו יחיד, **ולא** 153 **איחייב בשעיר**, ומה שהפריש שעיר אינו כלום, ולא חלה עליו קדושת חטאת, ואינו עושה תמורה.

ומקשינן: **אי הכי, הכא נמי**, במצורע עשיר, **הא לאו עולת העוף קא מייתי** - אין חיובו כלל להביא עולת העוף שהרי עשיר הוא 154, ולמה סובר רבי שמעון שאם הפריש נקבה לעולתו - עושה תמורה הואיל ואיכא עליה "שם עולה" בעולת העוף, הלא עתה אינו מביא עולת העוף 155? ומסקינן: לא מיירי רבי שמעון בעולת חובה כגון במצורע עשיר, **אלא 156** בעולת נדבה, **ורבי שמעון סבר לה כרבי אלעזר בן עזריה** -

154. עיין תוס' המקשים: הרי רש"י פירש "הואיל ומצי מפקיר לנכסיה"? 155. רש"י מוסיף כאן "ואי נמי עני הוא - עולת נדבה לא קרבה בדלות [עולה לנדבה לא איקרבה בדלות. שיטה מקובצת] אי לא פריש בהדיא עוף". ונתחבטו המפרשים בהבנת דבריו. וכי איירינן בעולת נדבה?! הלא כל הסוגיא דנה ב"סלקא דעתך" שמדובר בעולת חובה דמצורע? ומשמע שלפי ההוה אמינא מעולם לא סבר רבי שמעון בעולת נקבה נדבה שעושה תמורה וקדושה קדושת הגוף מטעם הואיל וחזי ליה באפשרות אחרת רחוקה בעולת העוף, אלא אם הוא עצמו יש לו אפשרות ליפטור נפשיה בעולת העוף? והרב מתן בסתר מציע למחוק מילים אלו ברש"י [וכך משמע קצת בתוס' ד"ה הנין]. והחק נתן מפרש בכל הסוגיא פירוש אחר בדברי רש"י. ויתכן שדברי רש"י מוסבים על המשך הגמרא על דברי חכמים האומרים "יביא כבש", כמבואר בפנים. 156. גירסת רבינו גרשום והשיטה מקובצת.

**דתנן**, שנינו במשנה במסכת מנחות: האומר "**הרי עלי עולה**", ולא פירש אם עולת בהמה או עולת העוף, וכן לא פירש אם כבש או איל, עז, שעיר, עגל ופר [שכל אלו כשרים לעולה ובלבד שיהיו זכרים] - **יביא כבש**, כלומר: יכול להביא את הפחות שבעולות, והוא כבש. אבל לא יביא עולת העוף, ואפילו אם עני הוא, כל זמן שלא אמר במפורש "הרי עלי עולת העוף". אלו הם דברי חכמים. כיון שסתם נודר אינו מקבל עליו פחות מכבש.

**רבי אלעזר בן עזריה אומר**: יכול להביא אפילו עוף, **או תור או בן יונה**. ואפילו אם הוא עשיר.

וכיון שרבי שמעון סובר כן, לכן סבר שיש "שם עולה" על נקבה בעולת נדבה, הואיל ויכול לפטור עצמו בעולת העוף 157.

157. ולפי המסקנא צריך לומר, שאדרבה, בעולת חובה אם הפריש נקבה לא חלה עליה קדושה כלל, מפני שהדבר תלוי במצבו בשעת חובתו, וכיון שבשעת חובתו היה עשיר - אינו יכול לפטור עצמו בעולת העוף. שיטה מקובצת בהשמטות.

הגמרא ממשיכה לדון בדברי רבי שמעון.

**תנן התם**, שנינו משנה במסכת שקלים [פרק ד משנה ז]: **המקדיש נכסיו**, לבדק הבית 158, **והיה בהן בהמה ראויה לגבי מזבח זכרים ונקבות**, תמימים -



וזה ברור שהבהמות עצמן לא יצאו מידי מזבח לעולם וכל אחת מהן תיקרב למה שהיא ראויה, שהרי קיימא לן [לקמן לג ב] "המתפיס תמימין לבדק הבית כשהן נפדין אינן נפדין אלא למזבח שכל הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח לעולם" -

אלא שנחלקו תנאים: מי יקריבם, וכאשר יימכרו לצורך חייבי קרבן - מה ייעשה בדמיהן.

**רבי אליעזר אומר: זכרים ימכרו לצרכי עולות ונקבות ימכרו לצרכי שלמים, ודמיהן יפלו עם שאר נכסים, בהמות בעלי מום ושאר נכסים - לבדק הבית.** כי רבי אליעזר סובר ש"סתם" הקדשות לבדק הבית ואפילו בהמות הראויות למזבח, אלא שהבהמות עצמן יקרבו על גבי המזבח, כמבואר.

**רבי יהושע אומר:** דעת המקדיש היתה להקדיש למזבח דוקא כל הראוי למזבח, ולא לבדק הבית. ועוד סובר רבי יהושע שדעתו היתה להקריבם עולה שהוא קרבן חשוב מכל הקרבנות לפי שכולה כליל לאשים. על כן סובר: **זכרים עצמן יקרבו עולות**, המקדיש עצמו יקריבם, **ונקבות**, שאינן ראויות לעולה - אבל מן הסתם הקדישן לצורך עולה, כמבואר, על כן: **ימכרו לצרכי שלמים ויביא**, המקדיש עצמו, **בדמיהן עולות, ושאר הנכסים יפלו לבדק הבית**, והקדשתו לבדק הבית תתקיים בשאר הנכסים.

**אמר ליה רבי חייא בר אבא לרבי יוחנן** <sup>159</sup>: **לרבי יהושע דאמר "זכרים עצמן יקרבו עולות"** משום שמסתמא הקדישם לעולות, וגם סובר שדמי השלמים עולות, מאותו הטעם, שמסתמא הקדישן לעולות, אם כן קשה, **נקבות**, <sup>160</sup> **היכי מקרבן שלמים** על ידי זה שקנה אותן מן הגזבר? **הא מכח קדושה דחוויה קאתיין**, הרי הוקדשו לעולה, ותנן במשנתנו שנקבה שהופרשה לעולה, לא תקרב אלא תרעה עד שתסתאב?

<sup>159</sup>. בלימודם מסכת שקלים. כן משמע בהמשך הגמרא. <sup>160</sup>. גירסת השיטה מקובצת.

**לישנא אחרינא: אמר ליה רבי חייא בר אבא לרבי יוחנן: מדקאמר רבי יהושע "זכרים עצמן יקרבו עולות", למימרא, האם כוונתו לומר, דקדושת הגוף אקדשינהו!**

**אי הכי, קשה, נקבות, אמאי ימכרו לצרכי שלמים?! - תיבעי** <sup>161</sup> **רעייה**, כמו ששינו במשנתנו, שהמפריש נקבה לעולה תרעה עד שתסתאב.

<sup>161</sup>. גירסת השיטה מקובצת.

**אמר ליה רבי יוחנן: רבי יהושע סבר לה כרבי שמעון, דאמר, כל מידי דלא חזי ליה לגופיה, לא נחתא ליה קדושת הגוף.**

דתנן במשנתנו, רבי שמעון אומר: תימכר שלא במום. ואמרינן 162 דטעמא דרבי שמעון הוא, כיון דלא חזיא נקבה לאשם - לא נחתא לה 163 קדושת הגוף.

162. גירסת הצאן קדשים. 163. גירסת השיטה מקובצת.

הכא נמי, במקדיש נכסיו, כיון דלא חזיא נקבה לעולה, לא נחתא לה קדושת הגוף, אפילו לא לרעייה.

ומקשינן: מה הראיה מאשם לעולה? אימר דאמר רבי שמעון גבי המפריש נקבה לאשם,

## דף כ - ב

דליכא "שם אשם" על אמו, שהרי לא מצינו נקבה באשם. אבל גבי נקבה לעולה, דאיכא "שם עולה" על אמו, בעולת העוף, אפילו רבי שמעון מודה, כמבואר. ואם כן, מה הדמיון מאשם לעולה?

ועוד קשה, הא שמעינן ליה לרבי שמעון דאמר 164 הפריש נקבה לעולתו, עושה תמורה. הרי מפורש שבעולה סובר רבי שמעון שירדה לה קדושת הגוף, על כל פנים שלא תימכר בלא מום, וכמבואר משום שסובר כרבי אלעזר בן עזריה.

164. גירסת השיטה מקובצת.

וחוזרת הקושיה, איך ימכרו הנקבות לצרכי שלמים אפילו לרבי שמעון?

ומסקינן: אמר ליה רבי יוחנן: רבי יהושע סבר לה כאידך תנא [כתנא אחר]: אליבא דרבי שמעון - דתניא: רבי שמעון בן יהודה אומר משום רבי שמעון: אף לעולתו אין עושה תמורה!

ולפי דעה זו, לא נחתא עליה קדושה כלל, ואף על פי שיש עליה "שם עולה" בעולת העוף. הלכך, לא חלה קדושת הגוף על הנקבות במקדיש נכסיו סתם - וימכרו לצרכי שלמים.

## מתניתין:

משנתנו דנה באשם, בתמורת אשם, ובוולד תמורתו, ובאשם שמתו בעליו או נתכפרו, מה ייעשה בהם. וכבר מבואר הכלל, דכל שבחטאת מתה [ולד חטאת, תמורת חטאת, חטאת

שמתו בעליה, חטאת שנתכפרו בעליה, וחטאת שעברה שנתה] - באשם רועה **165**. ורבי אליעזר סובר שאינן רועות אלא מתות כדין חטאת.

**165**. רש"י כתב ד"הלכתא גמירי לה", וכן נאמר הרבה פעמים במסכתנו. וכתב התוס' **יום טוב**, דאין לפרש "הלכה למשה מסיני", כי אם כן לא היה חולק רבי אליעזר, לפי הכלל הידוע שאין מחלוקת בהלכה למשה מסיני, אלא, כך "קיבלו מרבתיהם". ואילו רבי אליעזר לא קיבל מרבתינו. וכן כתב הרמב"ם בפירושו המשנה "לפי שהמקובל בידם". אבל רש"י כתב [לעיל יח ב] ש"הלכה למשה מסיני" הוא. וכתב התוס' **יום טוב**, שההלכה מסיני היתה שלא תיקרב, ובזה מודה רבי אליעזר, אלא שנחלקו האם הולכת לרעיה או למיתה. ועיין בדאשון לציון על המשנה.

אלא, שנחלקו התנאים במשנתנו, לפי הדעה הסוברת שהולכים לרעיה, מה יעשה בדמיהם אחרי שיפול בהם המום, וימכרו.

**תמורת אשם**, בין זכר ובין נקבה, **ולד תמורה**, אם המיר נקבה באשם, וילדה, **ולדה** **166** של אותה ולד, וכן **ולד ולדה**, **עד סוף כל העולם** - **ירעו** **167** **עד שיסתאבו וימכרו ויפלו דמיהן** **168** **לנדבה**. לנדבת ציבור, לשופרות שהיו בבית המקדש ומהן מקריבין עולות ציבור בזמן שהמזבח פנוי מקרבנות **169**.

**166**. גירסת הגר"א. **167**. עיין לעיל יח ב בשם הגאון רבי עקיבא איגר בתוספותיו. **168**. גירסת המשנה והשיטה מקובצת והגר"א. **169**. וכתב רש"י במסכת שבועות [יב א] שהוא ממדרשו של יהוידע הכהן המבואר לקמן [כג ב]. וכן משמע בגמרא זבחים [קג א]. ולפי זה צריך לומר, שרבי אלעזר הסובר שהבעלים מביאין עולה מדמיה ואינו נופל לנדבת ציבור, אינו סובר מדרשו של יהוידע הכהן, ולכאורה משמע כן בגמרא זבחים [שם]. וכן כתב התוס' **יום טוב**. והריטב"א [שבועות שם] כתב וזה לשונו: דלהיא לישנא לית ליה לרבי אלעזר מדרש יהוידע. אי נמי דההיא [כלומר: מדרש יהוידע] במותרות אחרות של אשם אבל נתכפרו בעליו באחר או שמתו בעליו דהלכתא גמירי לה שתהא רועה - הכי גמירי לה דתהוי אפילו בעולת העוף.

**רבי אליעזר** [בן הורקנוס] **אומר: ימותו**. מפני שהוא סובר שאשם כחטאת הוא לכל דיניו **170**.

**170**. כן כתב רש"י. אבל **רבינו גרשום** סובר שרבי אליעזר גזר לאחר כפרה אטו לפני כפרה, והיא סברת הגמרא בתחילת הסוגיא. וללישנא אחרינא ירושלמית גזר משום "איחלופי". ומשמע שהוא דין דרבנן. ולקמן יבואר השקלא וטריא של הגמרא אליבא דרבינו גרשום.

**רבי אלעזר** [בן שמוע] **אומר: יביא**, בעל האשם עצמו, **בדמיה עולות**, ולא יפלו לנדבת ציבור, לפי שהוא סובר שמותרות הולכים לנדבת יחיד. ובהמשך תבאר המשנה מה בין חכמים לרבי אלעזר.

**אשם שמתו בעליו**, וכן אשם **שכיפרו בעליו** באחר, כגון שנאבדה -

**ירעה** **171** **עד שיסתאב, וימכר, ויפלו דמיו לנדבה**.

**171**. גירסת המשנה.

**רבי אליעזר אומר: ימותו.**

**ורבי אלעזר אומר: יביא בדמיה עולה.**

והגמרא תבאר למה הוצרכו לחלוק בשניהם, גם בתמורה וולד, וגם במתו ונתכפרו בעליו.

עתה מבארת המשנה מה בין דברי חכמים לדברי רבי אלעזר: **והלא אף נדבה עולה היא! ומה בין דברי רבי אלעזר לדברי חכמים?**

**אלא, בזמן שהיא, עולה זו הקנויה מדמי האשם שנפל בו מום, באה חובה** 172 **שהיא מוטלת על היחיד להקריבה - סומך עליה, בשתי ידיו קודם השחיטה ככל קרבן יחיד** 173, **ומביא נסכים ונסכיה משלו, ואם היה כהן, המביאה לקרבן יחיד - עבודתה ועורה של עולה זו שלו, הוא עצמו מקריבה ונוטל את העור, ואף על פי שאינו מאותו המשמר המשמרת שבוע זה** 174 -

172. גירסת המשנה והשיטה מקובצת. 173. חוץ מבכור ומעשר ופסח, וכן אין סמיכה בעופות. 174. כהן העובד במשמרתו בקרבנות ציבור וקרבנות של יחידים מתחלק בעבודת המקדש עם שאר אנשי המשמר, וכהן ממשמר אחר אינו יכול להקריב. וכן מקבל חלקו מבשר קדשי קדשים וחזה ושוק של קדשים קלים, ובעולה שכולה כליל בעורה. אבל כהן המקריב קרבנו שלו, עובד הוא עצמו אפילו בזמן שאינו משמר שלו והעור הוא שלו. סוכה נו א בבא קמא קט ב. רש"י ותוס'.

**ובזמן שהיא נדבה, לעולת ציבור - אינו סומך עליה, דאין סמיכה בקרבן ציבור** 175, **ואינו מביא עליה נסכים, אלא, ונסכיה משל ציבור, מדמי הקדש, וכן אף על פי שבעל האשם שמכרה הוא כהן - עבודתה ועורה של** 176 **אנשי משמר, שהרי קרבן ציבור הוא.**

175. חוץ מפר העלם דבר של ציבור ושעיר המשתלח ביום כפורים. רש"י. 176. גירסת המשנה והב"ח והגר"א.

והלכות אלו 177 הם בין רבי אלעזר הסובר שהוא עצמו יביא עולה בדמיו לבין חכמים הסוברים שיפלו דמיו לנדבת ציבור.

177. כתב הגר"י שיש עוד נפקא מינה. כגון לענין תמורה, כמבואר לעיל יג ב ולעיל עמוד א שקרבן ציבור אינו עושה תמורה וקרבן יחיד עושה תמורה. ועוד נפקא מינה לגבי אם יכול להביא בדמיו עולת העוף, שאין עופות בציבור ואין מקייצין בעולת העוף, אבל ליחיד אפשר להביא עולת העוף.

## **גמרא:**

הגמרא מבארת למה הביאה המשנה מחלוקת רבי אליעזר וחכמים שני פעמים, גם לענין תמורת וולד אשם ובין לענין מתו או נתכפרו בעליו.

**וצריכא**, הוצרכה המשנה להביא מחלקותם בשניהם!

**דאי אשמעינן**, הסיפא, **אשם** שנתכפרו 178 בעליו, הוה אמינא לומר: **בהא קאמר רבי אליעזר "ימותו" - משום דגזר באשם לאחר כפרה**, שכבר נתכפר באחר, **אטו לפני כפרה**, אם נאמר לו להביא בדמיו עולה, יטעה לומר כן אף באשם קודם כפרה -

178. לפי כל הלשונות וכל הפירושים הוי ה"צריכותא" ב"נתכפרו". וצריך לומר, כי מה שהוסיפה המשנה ואמרה "מתו בעליו", הוא אגב גררא

כגון: שהפריש אשם שני מחמת שהראשון אבד ונמצא ושניהם עומדים לפניו, ואחד מהם מיותר ושלח אותו לרעייה, ונפל בו מום. וכל זה נעשה לפני שנתכפר - יטעה לומר שדמיה ההוא שרעה ונפל בו מום - הולכים לעולה [וטעותו נובעת ממה שיודע שלאחר כפרה - נופלים דמיו לעולה]. וטעות היא, כיון שכל זמן שלא נתכפר באחר קיימים דמיו לאשם 179 -

179. כן נראה לפרש דברי רש"י על פי נוסחת השיטה מקובצת [בשיטה מקובצת מהדורת ריד"א והמלאכת שלמה כתבו "אם נפל בו מום דירעה וביא בדמיו עולה". ולכאורה לשונם צריכה עין: אם כבר נפל בו מום, למה ירעה? ומוכרח לפרש "אם נפל בו מום דירעה", כלומר אם נפל מום של אחרי רעייה הכתובה במשנתנו]. אבל הצאן קדשים גרס ברש"י "אם נפל בו מום באחד אתי לאתויי בדמיו עולה". ויתכן כוונתו: אם לא שלחו לרעייה, אלא שמאיליו נפל בו מום.

**אבל גבי**, הרישא, **תמורת אשם ולד תמורתה**, שאין לגזור שמא יטעה, שהרי אלו הולכים לרעייה אפילו אם עדיין לא נתכפר באחר, **אימא**, יש מקום לומר שרבי אליעזר **מודי להו לרבנן** שהוא רועה -

לכן משמיעתנו המשנה שאינו מודה, וגם בהם סובר שימותו. כיון שלא מטעם גזירה סבר כן רבי אליעזר, אלא משום שסובר שאשם כחטאת לכל צדדיו 180 .

180. לפירוש רבינו גרשום שלרבי אליעזר, אכן, הטעם דימותו הוא משום גזירה, מבוארת הגמרא שבכל זאת גזר. והטעם כתב השיטה מקובצת בהשמטות מפני שיש לחשוש ל"החלפה". והיא הסברא המבוארת ב"לישנא אחרינא". והמבואר בפנים הוא לשיטת רש"י. ומלשון רש"י בכמה מקומות משמע שימותו אליבא דרבי אליעזר הויה דין דאורייתא ממש. עיין דבריו בשבועות [שם] ובפסחים [עג ח]. ולפי התוס' יום טוב יבואר היטב המשך הגמרא לגבי ולדות.

ומאידך, **אי אשמעינן התם**, ברישא, גבי תמורת וולד אשם, הוה אמינא, כי רק **בהא קאמרי רבנן**, שרועה, כי אין לגזור בהם לאחר כפרה אטו לפני כפרה -

**אבל גבי אשם**, בסיפא בנתכפרו בעליו, **אימא** 181 רבנן **מודו ליה לרבי אליעזר**, לגזור לאחר כפרה אטו לפני כפרה, לכן קמשמע לן, שאינם מודים ואינם גוזרים.

181. גירסת השיטה מקובצת.

ומסקינן: **צריכא** 182! אחד מן המותרות שנשנו במשנתנו הוא ולד תמורת אשם, וגם בו נחלקו שלדעת חכמים ירעה [ודמיו יפלו או לנדבת יחיד או לנדבת ציבור] ולדעת רבי אליעזר ימות. הגמרא הבאה דנה במחלוקת זו בנוגע לולד.

182. לישנא אחרינא ירושלמית, מובאת ומפורשת ברש"י. **וצריכא! דאי אשמעינן גבי תמורה**, הרישא לגבי תמורת וולד אשם, הוה אמינא **בההיא קאמר רבי אליעזר תמות**, התמורה וולדותיה, **משום דאתי לאחלופי**, הואיל ושניהם, האשם [האמיתי שהוקדש להתכפר בו] והתמורה, עומדים לפניו - יבא לטעות ולהחליף, ויביא את התמורה כשהוא זכר לכפרתו ואת האשם יוציא לרעייה. ונמצא עובר על שני איסורים: האחד, שמקריב את התמורה שאינה ראויה להקריבה לאשם, והשני, שנמצא שלא נתכפר על חיובו, שהרי התמורה לא כיפרה לו, כמו שאמרה הגמרא בהמשך "אין לך דבר הבא בעבירה ומכפר" - ולחשש זה חשש רבי אליעזר, ולפיכך אמר שימותו כדי שלא יקריבנו - **אבל**, בסיפא, **באשם שכיפרו בעליו דלא אתי לאיחלופי**, שהרי אם כבר כיפר ונמצא הראשון - הרי לא יביאו כיון שכבר כיפר, ואם עדיין לא כיפר ושניהם עומדים לפניו - הרי באמת מותר לו להביא איזה מהם שירצה לאשם, שהרי לשם כך הפרישו, ושניהם אשם - **אימא מודה להו לרבנן**, שלא ימות. לכן הוצרכה המשנה להשמיענו שגם בכיפרו בעליו ימותו. והטעם לרש"י לשיטתו, שאשם כחטאת לכל דבר. **ואי אשמעינן אשם שכיפרו בעליו**, הוה אמינא **בההוא קאמרי רבנן ירעו**, **דלא אתי לאיחלופי**, **אבל בתמורה** - **אימא מודו להו לרבי אליעזר**. **צריכא!** כל זה לדעת רש"י. אבל **רבינו גרשום** מפרש וגריס בדרך אחרת: הלישנא קמא מפורש כמו רש"י ובשינויי קצת. **לישנא אחרינא** לשיטת רבינו גרשום. **וצריכא! דאי תנא תמורת אשם לחוד**, דהיינו הרישא, הוה אמינא **התם הוא דפליגי רבנן**, **משום דאתי לאחלופי**, שאם נאמר לו שימות שמא יתחלף לו באשם עצמו וימות האשם עצמו [כלומר: יכניסו לכיפה עד שימות], הלכך אמרו רבנן ירעו, דאם יתחלפו - לכשירגיש [שהחליף] יש לו תקנה ויחזור ויביאנו ויקרבנו - **אבל בתרייתא**, באשם שנתכפרו בעליו, שאין חשש שיחליף שהרי אינו לפניו אלא אשם אחד, **אימא לא חלקו רבנן**, ומודים לרבי אליעזר שימות - **אהכין** [הלכך] **תנא בתרייתא**, להשמיענו שחכמים סוברים גם בהם שירעו. **ואי תנא אשם שמתו בעליו**, הוה אמינא **בהדא אמר רבי אליעזר ימותו**, **משום דלא מיחלפו**, שהרי אין אתו עוד אשם, **אבל תמורת אשם דמיחלפן**, כנ"ל, **אימא לא ימותו** - **אהכי תנא**, הסיפא, **תמורת אשם**.

**אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא: מחלוקת**, רבי אליעזר וחכמים 183 היא, **לאחר כפרה**, לאחר שבעל האשם נתכפר באשמו שהקדיש תחילת הקדושה לחובתו, ואז מיותר הולד ונעשה "מותר" ונחלקו בו חכמי המשנה מה ייעשה בו -

183. גירסת רבינו גרשום והשיטה מקובצת: **לא שנו אלא לאחר וכולהו**.

**אבל לפני כפרה**, ואבד האשם ונשאר הולד אצלו 184 - **דברי הכל הוא עצמו יקרב אשם** 185.

184. רש"י כתב "אם אבד הראשון". וטעמו בפשטות שהרי אין לו צורך בשני אשמות. [ומיושבת הערת הגרדמ"ה]. **רבינו גרשום** כתב "והרי שניהם עומדים האשם עצמו וולד תמורתו - דברי הכל הוא עצמו, הולד, קרב אם ירצה". 185. סיכום: רבה מחדש שלשה חידושים, בולד לפני כפרה, לשיטת רש"י: **הוא עצמו יקרב**. ועל דברים אלו דנה הגמרא בהמשך. יקרב אשם. ועל כך דנים תוס'. שרבי אליעזר האומר ימותו - מודה שירעה.

**אמר רבא: שתי תשובות בדבר! חדא, דאין אדם מתכפר בדבר הבא בעבירה** 186, ותמורה עבר על "לא יחליפנו ולא ימיר", וולדה הוי "דבר הבא בעבירה", ואיך יתכן שיביאו לאשמתו? ואף על גב דשנינו [בפרק זה] שתמורת עולה ושלמים קרבים

- היינו משום שעולה ושלמים אינם באים לכפרה, מה שאין כן אשם, איך יתכפר בולד התמורה?

**186.** הקשה **השפת אמת**: למה נקרא הולד "דבר הבא בעבירה"? ומאי שנא מולד רובע ונרבע וכל הפסולין לגבי מזבח שולדותיהן מותרות [לקמן ל ב]. ודוחק לחלק משום שבתמורה הבעלים עצמן עברו עבירה. כי למה זה משפיע על הולד? וכשם שולדות הפסולין כשרים משום "זה וזה גורם - מותר", כן ולד התמורה? ועוד, וכי בתמורה מוכרח להיות **שהבעלים** עברו עבירה, וכי לא יתכן שנתן רשות ואמר "כל הרוצה להמיר על בהמתי יבא וימיר" ואדם אחר המיר? ואילו **הגרי"ז** מקשה להיפך: לשיטת **רש"י** המחלק בין עולה ושלמים לבין אשם, שעולה ושלמים אינם באים לכפר, ולכן מותר להקריב "דבר הבא בעבירה" - קשה: הרי התמורה אינה באה **לכפר** על חטא? ואם כן, נאמר שולדה גרוע ממנה, שולדה הוי "שבח הקדש" והוי כאילו הוא עצמו הופרש על חטא, אבל התמורה לא מסתבר לומר שהוא "שבח הקדש" שעל כן "אין אדם מתכפר בשבח הקדש" כמבואר במסכת מנחות [פ א]? ועוד, שאם כן, היה לו לרבא לומר במפורש ש"אין אדם מתכפר בשבח הקדש", ולמה צריך להטעם שהוי "דבר הבא בעבירה"?

**ועוד, הלא תני רב חנניא** [גירסא אחרת: **רבי חייא**] **לסיועי לרבי יהושע בן לוי!** לעיל [יח א] אמר רבי אליעזר במשנה, שולד שלמים לא יקרב שלמים אלא כונסו לכיפה ומת מטעם שאם ישהה אותו להקרבה גזירה שמא יגדל ממנו עדרים עדרים. וחכמים חולקים עליו ואינם גוזרים. ואמר שם רבי יהושע בן לוי שבולד ולד לא נחלקו חכמים, והם סוברים כמו רבי אליעזר, שימות.

והביא שם [עמוד ב] רבי חנניא [או רבי חייא] ברייתא שנאמר בה "וולד ראשון **187 קרב**, אבל **ולד שני אינו קרב**", וברייתא זו ודאי כחכמים היא, שהרי הם הם הסוברים "ולד ראשון קרב", והם אומרים בברייתא ש"ולד שני אינו קרב", הרי סיוע לדברי רבי יהושע בן לוי -

**187.** גירסת השיטה מקובצת.

ועתה, מקשה רבא, הלא בנידוננו "ולד תמורה" הוא כמו "ולד שני" **188**, ואפילו חכמים מודים [אפילו בשלמים!] שימות וכל שכן לרבי אליעזר **189**, ואיך אמר רב נחמן ש"דברי הכל" ואפילו לרבי אליעזר יקרב אשם?

**188.** כן כתב **רש"י**. ועיין בהגהת **הגר"א**. ולעיל [יח א] **בשיטה מקובצת** [אות יא]. ומכל מקום, קשה: אכן ולד תמורה הוא **דרגה שניה** לקרבן עצמו, אך מכל מקום, הלא עיקר טעם רבי יהושע בן לוי הוא משום ש"מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו דלגדל וולדות מיבעיא לה", וזה לא יתכן בולד תמורה? וכן הקשו המפרשים. ומתוך **העולת שלמה**, שלא פלוג, כיון שמכל מקום הוא דרגה שניה. [ונראה להסביר דבריו, שלכאורה קשה: איך ניכרת מחשבתו מתוך מעשיו, וכי איזה פשע עשה בזה שהיא הספיקה להוליד ולד טרם שנפל בה מום?! וכי בידו להטיל בה מום?! ומוכרח לומר שגבול גבלו חכמים כדי שלא יגדל ממנה עדרים עדרים ואם לא ימיתנה, ויראה הולדות לפניו, ימנע מהם הרעייה. ומובן היטב שהוא הדין והוא הטעם בולד תמורה]. ועיין **שפת אמת**. **189**. קושית רבא היא רק מדברי רבי אליעזר, כמו שמבואר **בתוס'**.

מחמת קושיות רבא חוזרת בה הגמרא, ומביאה מאמר רב נחמן בנוסח אחר. ולכל הדעות לא יקריבנו לאשם, כי "אין אדם מתכפר בדבר הבא בעבירה". ואם יקריבנו - יקריבנו לעולה, שאינה באה לכפרה.

ומסקינן: **אלא, אי איתמר**, אם אכן אמר כן רב נחמן, **הכי איתמר**:

**אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוב: מחלוקת** רבי אליעזר האומר: ימות, עם חכמים האומרים: ירעה, היא **קודם כפרה**, ואז סובר רבי אליעזר "ימות", משום דכיון שעדיין לא נתכפר - יש לחשוש שיטעה ויקריב הולד בתורת אשמו לכפרתו, ונמצא עבר על שני איסורים, האחד, שהקריב דבר שאינו ראוי להקריב [שהרי "אין אדם מתכפר בדבר הבא בעבירה"], והשני, שלא הקריב אשמו. ולמה יטעה בכך? הואיל ומשהה אותו לצורך רעייה ונפילת מום -

ומפני חשש זה אמר רבי אליעזר, שיכניסו לכיפה וימות. ועל דברים אלו חולקים חכמים, וסוברים שכיון שהוא עצמו אינו קרב לעולה, אלא דמיו קרבים - אין לחשוש אם ירעה שמה יחליפנו ויביאנו לאשמתו -

**אבל לאחר כפרה**, שאין לחשוש שמה יביא את הולד לאשם שהרי כבר נתכפר ואין לו צורך באשם, מודים חכמים שלא צריך להמיתו, אלא - **הוא עצמו קרב עולה** <sup>190</sup>, כדין אשם שניתק לרעייה שקרב עולה <sup>191</sup>.

<sup>190</sup>. וגזירה לאחר כפרה אטו לפני כפרה - כולי האי לא חיישינן. שיטה מקובצת [אות יד]. <sup>191</sup>. ומבואר לעיל [יח א] לרש"י ורבינו תם.

ומקשינן: ואיך אמר רב נחמן שלרבי אליעזר יקרב עולה ולא ימיתנו, **והא תני רב חניא לסיועי לרבי יהושע בן לוי**, כמבואר, שלרבי אליעזר ימות וולד תמורה הואיל ודינו כולד ולד?

ומסקינן: **קשיא!** <sup>192</sup>

<sup>192</sup>. מבואר לפי שיטת רש"י. אבל **רבינו גרשום** כתב שדיון הגמרא הוא על מחלוקת רבי אלעזר בן שמוע האומר לנדבת יחיד וחכמים האומרים לנדבת ציבור. [ולא על "ימותו" לרבי אליעזר בן הורקנוס, ו"ירעה" לדעת חכמים!]. וביתר ביאור: רבינו גרשום לשיטתו, שטעמו של רבי אליעזר האומר ימותו הוא גזירה [ללישנא קמא], ומבואר בדבריו שרבי אליעזר גוזר במתו ונתכפרו אחר כפרה אטו לפני כפרה וכולד ותמורה אטו מתו ונתכפרו, ובכל **אופן** סובר ימותו. הלכך, ודאי שרב נחמן לא אמר חילוקו אליבא דרבי אליעזר. וללישנא בתרא הרי מסקנת הגמרא שאפילו כששניהם לפניו ואין חשש איחלופי בכל זאת סובר רבי אליעזר שימותו, והרי בנידון דידן של רב נחמן מפרש רבינו גרשום שמדובר כששניהם לפניו. ולא יתכן לפרש בשום אופן שרב נחמן יסבור בדעת רבי אליעזר שלא ימותו. על כן מפרש רבינו גרשום שדיון הגמרא הוא בהתייחסות למחלוקת רבי אלעזר הסובר לנדבת יחיד עם חכמים הסוברים לנדבת ציבור. וכך היא גירסת רבינו גרשום: **אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוב: לא שנו**, דולד תמורת אשם, דלרבנן ירעה [ויפלו דמיו לנדבת ציבור] ולרבי אלעזר יביא בדמיו עולה - **אלא לאחר כפרה**, ונשתיר זה הולד תמורה - **אבל לפני כפרה**, ועדיין לא נתכפר, באשמו, והרי שניהן עומדין לפניו, **דברי הכל** - הולד עצמו **קרב אשם**, אם ירעה, שיכול להתכפר באיזה מהן שירצה, שהרי לשם כך הפרישו ושניהם ראויים להקרבה. **אמר רבא: שתי תשובות בדבר, וכולי**. ומסקינן: **אלא אי איתמר הכי איתמר אמר רב נחמן וכולהו: לא שנו**, דפליגי רבנן עם רבי אלעזר - **אלא לפני כפרה**, ואז אינו יכול להקריבו אשם מפני ש"אין אדם מתכפר בדבר הבא בעבירה", **אבל לאחר כפרה** - **דברי הכל הולד עצמו, יקרב עולה**, ולא ירעה



לדמיו. ועולה הרי אינה באה לכפרה. והאי תני רב חנינא לסיועי דולד שני אינו קרב כלל, ואיך חקריבו אפילו לעולה? קשיא! ועיין שם ברבינו גרשום לישנא אחרינא.

כהמשך לדיון הגמרא בולד תמורת אשם, דנה עתה הגמרא בהפריש נקבה לאשם וילדה - האם יקרב אותו הולד עצמו לעולה.

וברור שהדיון הוא אליבא דרבי אלעזר הסובר במשנה לעיל [יח ב] במפריש נקבה לעולה וילדה - הוא עצמו יקרב עולה. דאילו לדעת חכמים שם הסוברים שלא יקרב אלא ירעה, כל שכן בהמפריש נקבה לאשם וילדה, דאם אפילו בעולה שיש "שם עולה" על האם סוברים חכמים שלא יקרב, כל שכן באשם. אלא, אליבא דרבי אלעזר יש לדון: כי יש לומר שרבי אלעזר סובר כן רק בעולה, הואיל ואיכא "שם עולה" על אמו, מה שאין כן באשם. או שנאמר שטעמו בעולה הוא "הואיל וחזי להקרבה", כלומר: לכל מה שאפשר להקריבו, הוא עצמו, בדומה לקדושה שהוקדשה אמו - מקריבים אותו, ואמנם אמו אינה ראויה מאחר שנקבה היא ואינה ראויה לא לעולה ולא לאשם - מכל מקום, הולד שהוא זכר ראוי הוא, ודיחוי האם לא חל על הולד 193.

193. תוס' אחרות בשיטה מקובצת [אות יט].

והנה לעיל [יט ב] כבר דנה הגמרא בשאלה זו, ושם הסיקה הגמרא בהמפריש נקבה לאשם - אין בנה קרב אשם. ומסקנת הגמרא שם היא שאם אינו קרב אשם, למרות שאמו הוקדשה לאשם, כל שכן שאינו קרב עולה 194.

194. ועיין שם שב"הוה אמינא" אמרה הגמרא סברה הפוכה, שאף על פי שלאשם אינו קרב, מכל מקום - לעולה קרב. ושם מבואר הטעם לומר כן.

**בעא מיניה רבי אבין בר חייא מרבי אבין בר כהנא: הפריש נקבה לאשם וילדה - בנה מהו שיקרב לעולה?**

ולפני שמביאה הגמרא את מה שפשט לו רבי אבין בר כהנא - מקשה הגמרא: **תיפשוט ליה מדברי רבי יוסי ברבי חנינא דאמר** [יט ב] "מודה רבי אלעזר בהמפריש נקבה לאשם אין בנה קרב אשם", וכל שכן שאינו קרב עולה, כמבואר 195. ומה איבעיא ליה?

195. על פי תוס' אחרות בשיטה מקובצת.

ומתרצינן: **לא שמיע ליה**, רבי אבין לא שמע דברי רבי יוסי ברבי חנינא. כלומר: אינו סובר כן 196.

196. תוס' אחרות בשיטה מקובצת.

**מאי**, האם קרב לעולה או לא?

**אמר ליה רבי אבין בר כהנא לרבי אבין בר חייא: בנה קרב עולה! כמו שיבואר.**

ומקשה לו רבי אבין בר חייא: **האי מאי**, איזה טעם יש לומר כן? הלא **עד כאן לא קאמר רבי אלעזר, אלא במפריש נקבה לעולה**, משום דאיכא "שם עולה" על אמו -

**אבל גבי אשם דליכא "שם עולה" על אמו - אפילו רבי אלעזר מודה** שהבן לא יקרב הוא עצמו. ואיך פשט שהבן יקרב לעולה?

**אמר ליה רבי אבין בר כהנא: טעמא דרבי אלעזר לאו משום דשם עולה על אמו, אלא משום ד"חזי להקרבה"**, ולכן קרב הבן לעולה, **והא נמי**, והוא הדין באשם - הולד חזי להקרבה.

## דף כא - א

**איתביה**, רבי אבין בר חייא מביא את משנתנו להוכיח שרבי אלעזר אינו סובר סברת "חזי להקרבה". שנינו: תמורת אשם ולד תמורה **ולדן וולד ולדן עד סוף כל העולם...** רבי אלעזר אומר: **יביא בדמיהן עולות**. ודבריו מדוייקים: "בדמיהן" - אין, אכן, מביאים את דמיהן ואילו **הוא** <sup>197</sup> **עצמו לא** יקרב, ואף על גב שולד התמורה עצמו "חזי להקרבה". הרי שרבי אלעזר אינו סובר סברת "חזי להקרבה"?

<sup>197</sup>. גירסת רש"י.

ודוחה רבי אבין בר כהנא: **הכא במאי עסקינן**, המשנה מדברת, **כגון שילדה נקבה** שאינה ראויה לאשם, הלכך יביא בדמיה עולה, אבל, אין הכי נמי אם יולד זכר - יקרב הוא עצמו, הואיל ו"חזי להקרבה".

אמר לו רבי אבין בר חייא: הרי שנינו במשנתנו: ולד ולדן עד סוף העולם, וכי **עד סוף העולם לא אוליד חד זכר!?**

**אמר ליה רבי אבין בר כהנא: משנינא שינויי דחיקי בבלאי** <sup>198</sup>, הייתי מתרץ לך תירוץ בדוחק כמנהג הבבליים! אכן! משנתנו מדברת **כגון שילדה נקבות עד סוף העולם!**

<sup>198</sup>. "דעייל פילא בקופא דמחטא". רבינו גרשום.

ומבארת הגמרא: ממה שהוא עצמו אמר שהוא תירוץ דחוק, משמע שידע לתרץ תירוץ אחר, ואי 199 לא משני ליה שינויי דחיקא בבלאי - מאי הוי משני ליה, מה הוא אותו התירוץ שאינו דחוק?

199. גירסת השיטה מקובצת על פי רש"י.

התירוץ הוא: **זכר יקרב נקבה יפלו דמיה לנדבה**. אכן! התמורה וגם וולדותיה יולדות זכרים ונקבות, אלא שמשנתנו מתייחסת רק לנקבות, ואכן זכרים יקרבו הם עצמן הואיל ו"חזי להקרבה" 200.

200. ספרים אחרים בשיטה מקובצת: הוה משני ליה אי לפני כפרה תניא [צריך לגרוס תנן] - זכר יפלו דמיו לנדבה נקבה יביא בדמיה עולה, אי לאחר כפרה תניא - זכר יקרב עולה נקבה יפלו דמיה לנדבה. וגירסא זו קשה מאוד, ונראה לבאר: כיון שבזכר, לפעמים יקרב הוא עצמו ולפעמים יפלו דמיו לנדבה, ואילו נקבה בכל אופן רועה ודמיה נופלים לעולה, הלכך נקט התנא של המשנה בנקבה שהוא "מילתא פסיקא", ובאמת בזכר לאחר כפרה - יקרב הוא עצמו לעולה הואיל ו"חזי להקרבה". ולמה באמת יקרב לעולה ולא לאשם? מפני כמה טעמים: א. הואיל וכבר נתכפר ואין אדם מביא שני אשמות. ב. הואיל ואין אדם מתכפר בדבר הבא בעבירה. ג. הואיל והוי "מותר" אשם. ד. הואיל ואמו נותקה כבר מאשם לעולה על ידי רעייה לשיטת רש"י מדאורייתא, ולרבינו תם מדאורייתא אפילו בלי ניתוק ומדרבנן בניתוק [ואפשר, שהדברים אמורים רק אם נולד לאחר שנתכפר?]. ה. מהלכה למשה מסיני [מלבד שיטת התוס' שבוולד תמורה לא נאמרה ההלכה]. אבל לפני כפרה - לא יקרב לעולה [ובודאי לא לאשם!] משום שחיישנין להחלפה, כלומר שיקריב הולד לאשמו ואשמתו לא יקרב, כדברי רש"י בפירוש הצריכותא אליבא דלישנא אחרינא. ואף על פי ששם נאמרו הצריכותא לגבי אם ימות אם לאו, מכל מקום, יתכן לומר סברת גזירת החלפה גם לענין אם יקרב אם לאו, כמבואר בשיטה מקובצת [בעמוד הקודם אות כז בהשמטות]. וכנראה שזו סברת הגר"א [אות א]. וכן הבין "מורי הרמ"ר" בתוס' [בעמוד הקודם] ד"ה בדמיה. ומכל מקום, עדיין לא מבואר למה לפני כפרה יפלו דמיו לנדבה, ולמה בנקבה לפני כפרה יביא בדמיו עולה ואילו לאחר כפרה יפלו דמיו לנדבה? ועוד, הרי רבי אלעזר אינו סובר "יפלו דמיו לנדבה"? ועדיין צריך ביאור.

## מתניתין:

משנתנו דנה בתמורת הבכור והמעשר, ובולדן.

בכור בהמה טהורה, מן הבקר ומן הצאן, זכרים בלבד - מקריבין אותו במתן דם והקטרת אימורין על המזבח. והבשר נאכל לכהנים ואסור לזרים.

מעשר בהמה, מן הבקר ומן הצאן, זכרים ונקבות, מקריבין אותו במתן דם ואימורין, והבשר נאכל לבעלים, ומותר לכל אדם טהור לאוכלו. ואין לכהנים בו כלום.

כל הקדשים שנפל בהם מום - נפדים, דהיינו, אם לוקח אותם בעל הקרבן לעצמו, נותן דמיהם להקדש בתוספת חומש, ובדמים מביא קרבן אחר כמותו. אבל בכור ומעשר שנפל בהם מום, אין להם פדיון, ואינם ניתרים בגיזה ועבודה, והדמים לא נתפסים בקדושה, אלא נאכלים במומן לבעליהם הבכור לכהנים והמעשר לכל אדם. שנאמר [במדבר יח] "אך בכור שור או בכור כשב או בכור עז לא תפדה". ובמעשר נאמר [ויקרא כז] "לא

יגאל". ומכל מקום, חלה עליהם קדושה 201 אף במומן שאינם נמכרים באיטליז ואינם נשקלים בליטרא, כמו שיבואר.

201. ועיין לעיל [ה ב] ושם מבואר.

תמורת הבכור והמעשר וולדן - אינם קרבים, שכן נאמר בבכור [במדבר שם] "לא תפדה קודש הם", ודרשינן, רק הם קרבים, ולא תמורתם, ולא ולדם. והוא הדין למעשר 202.

202. כמבואר במסכת זבחים [לו ב].

ומכל מקום, הרי הם בקדושת בכור ומעשר, ואסור לשחטן בחוץ בלא מום, ויאכלו לבעליהן, הבכור לכהן, והמעשר לכל אדם, ולא ימכרו באיטליז, ולא ישקלם בליטרא.

ובכך שונה הבכור והמעשר משאר כל הקדשים. ובדרך אגב שנתה המשנה עוד חילוקי דינים בבכור ומעשר משאר כל הזבחים.

**תמורת הבכור והמעשר, ולדן של תמורת הבכור ושל המעשר ותמורת מעשר, ולדן ולדן עד סוף העולם הרי אלו כבכור וכמעשר לכל קדושתן, ולא שיקרבו כמבואר, אלא - יאכלו במומן 203 לבעלים, וקדושתן היא שלא ימכרו באיטליז ולא ימכרו בליטרא.**

203. רש"י והרע"ב כתבו "ונפדו". וכתב התוס' יום טוב שאינו מדויק ואינם צריכים פדייה. וכן כתב החק נתן. ולפי הגהת הגר"א [אות ב] מבוארים דברי רש"י כפשוטם.

**המשנה מבארת: מה בין בכור ומעשר לבין כל הקדשים?**

א. **שכל הקדשים**, שנפל בהם מום ונפדו - **נמכרים** [מותר למוכרם] **באיטליז**, שוק שמוכרים בו בשר, **ונשחטים באיטליז, ונשקלים בליטרא**, משקל ששוקליו בו בשר, ואף על גב שיש בכך משום בזיון כמעשה חולין, ועדיין מקצת קדושה עליהן והם אסורים בגיזה ועבודה 204. **חוץ מן הבכור והמעשר**. מפני שבמכירה ושקילה כמעשה חולין יש בכך משום זלזול בקדשים, ואסור לעשות כן למרות שבכך נמכרים ביוקר, כי מאחר שדמיהם אינם נופלים להקדש אלא לבעלים, לא מזלזלין בהם משום הנאה של הדיוט. אבל שאר קדשים שנפל בהם מום, ונופל דמי פדיונם להקדש, נמכרים באיטליז, מפני שאז נמכרים ביוקר ונמצא שמתחילה כשפודה אותם, מתוך ידיעה שימכרו ביוקר, פודה אותם ביוקר, והנאת אותו יוקר נופל להקדש, לכן הותר לזלזל בהם במקצת לתועלת הנאת הקדש.

204. על פי רש"י ביצה [כח ב].

ב. ושאר כל הקדשים - **יש להן פדיון**, וכשנפדים מותרים באכילה, **ולתמורותיהן יש פדיון**, לאחר שנפל בהן מום. **חוץ מן הבכור והמעשר**, שעל אף שנפל בהם מום, אינו יכול לפדותם ולהוציאם לחולין, כמבואר, והוא הדין לתמורותיהן וולדן.

ג. ושאר כל הקדשים - **באים מחוצה לארץ** להיקרב בבית המקדש, **חוץ מן הבכור והמעשר**, שאינם באים לכתחילה מחוץ לארץ.

ובדיעבד, **אם באו** 205 כשהם **תמימים, יקרבו. ואם הם בעלי מומין, יאכלו במומן לבע לים.**

205. גירסת המשנה.

**אמר רבי שמעון: מה טעם הבכור ומעשר אינם באים מחוץ לארץ כשאר קדשים?** 206

206. כן מבאר רש"י. וכן מפורש בספרי מובא לעיל בתוס' [יח א ד"ה אפילו] ולקמן [עמוד ב ד"ה ממקום]. וכתב הרש"ש, שלכאורה צריך לומר שרבי שמעון לשיטתו "דדריש טעמיה דקרא", שהרי לקמן [עמוד ב] דרשין לה מקרא מהיקש למעשר דגן. ומכל מקום, מסיק הרש"ש, שאין צריך לומר שהוא דרשה ב"טעמא דקרא", כי שם בספרי נאמר שיש בתורה ריבוי ומיעוט בנידון זה, ומפני "סברא זו" של רבי שמעון הכריעו חז"ל את הריבוי לרבות שאר הקדשים לדין העלאה לארץ ישראל, והמיעוט למעט בכור ומעשר. כלומר, שאין זו סברא הנותנת טעם לדין תורה אלא המבארת דרשת הכתובים. אבל הרמב"ם בפירוש המשנה מפרש דברי רבי שמעון לגבי החילוק לענין פדיון, שבכור ומעשר אין נפדים ושאר כל הקדשים נפדים. וזה לשונו: בא רבי שמעון לבאר, מאיזה טעם לכשיפול בו מום, בבכור ומעשר אין להם פדיון ובשאר כל הקדשים יפדו. ואמר, שהטעם בזה, שהבכור ומעשר שנפסל - אפשר ליהנות בהן כמות הן, לפי שנאכלין במומן לבעלים, רצון לומר: הבכור לכהן והמעשר לישראל, ולפיכך אין צריכים פדיון. ושאר כל הקדשים - אם לא נפדו יהיו בטלים שלא יהיו ראויין לקרבן ולא יהא מותר לאוכלן, שאין הקדש יוצא אלא בפדיון. וטעם רבי שמעון בזה אמת. ולדבריו, ברור שצריך לומר שרבי שמעון לטעמיה הדורש טעמא דקרא.

מפני שהבכור והמעשר יש להן פרנסה במקומן, יש להם תקנה בחוץ לארץ, ומה היא תקנתן? ירעו עד שיפול בהם מום ויאכלו במומן לבעליהן, ואילו שאר כל הקדשים - אין להם תקנה במקומן, מאחר שאף על פי שנולד בהם מום - הרי הן בקדושתן, וצריכים להיפדות ולהעלות דמיהן ולקנות מהם זבחים ולהקריבן, והואיל וכך, אין תועלת במה שימתין להם בחוץ לארץ עד שיפול בהם מום, שהרי סופו להעלות דמיהן. ולפיכך יעלו הן עצמן ויקרבו.

## גמרא:

אדם המטיל מום בקדשים - לוקה, שנאמר [ויקרא כב] "כל מום לא יהיה בו", ודרשין [ביצה כז ב] שהוא לאו על הטלת מום בקדשים. והגמרא דנה במטיל מום בתמורת בכור ומעשר - אם חייב מלקות, וצדדי האיבעיא יבואר בגמרא.

**אמר רבא** [גירסא אחרת: **רב אחא**] **בר רב עזא: בעו 207 במערבא**, בארץ ישראל הסתפקו בני הישיבה: **המטיל מום בתמורת בכור ומעשר, מהו?**

**207. גירסת השיטה מקובצת.**

**מי אמרינן, כיון דלא קריבן**, כמבואר במשנה, **לא מחייב**, ואיסור הטלת מום הוא רק במקום שמומם פוסלם מהקרבה.

**או דילמא, כיון דקדשו**, שהם קדושים, **מיחייב**. ואיסור הטלת מום הוא בכל הקדשים. **208 מהו?**

**208. ובכור ומעשר קדושים הם, אלא שגזרת הכתוב הוא שלא יקרבו. עיין בחידושי הגרי"ז המבאר סברא זו.**

**אמר ליה אביי: ותיבעי לך** בשאר קדשים שהן קדושים ואינם קריבים, כגון **המטיל מום בתשיעי של מעשר**, שאם טעה בספירת בהמותיו כשהעבירם תחת השבט כדי לעשרם, וקרא לתשיעי "עשירי", דינו הוא שהוא קדוש ואסור בגיזה ועבודה עד שיפול בום מום. ומכל מקום אינו קרב, כמבואר במשנה בכורות [ס א]. ולמה לא תיבעי לך לגביו?

**אלא, מאי שנא תשיעי דלא קמיבעיא לך, דרחמנא מעטיה** מהקרבה, שנאמר בפרשת מעשר בהמה [ויקרא כז] "**עשירי**", ודרשינן **להוציא התשיעי**, שלא יקרבו, ולכן פשיטא לך שהמטיל בו מום אינו חייב, כיון שאיסור הטלת מום הוא רק בקדשים הקרבים. אם כן, **הכא נמי**, לגבי תמורת בכור ומעשר, **רחמנא מעטינהו** מהקרבה, שנאמר "**לא תפדה קודש הם**", ודרשינן, רק **הם**, בכור שור כשב ועז, **קריבים, ואין תמורתן קריבה**. וכיון שאינו קדוש להקרבה אין בו איסור הטלת מום.

**רב נחמן בר יצחק מתני לה** לשקלא וטריא של רבא בר רב עזא עם אביי, **הכי**, בלשון אחרת. ולפיו האיבעיא היתה לגבי תשיעי של מעשר, ואביי פשט לו מתמורת בכור ומעשר:

**אמר רבא** [גירסא אחרת: **רב אחא**] **בריה דרב עזא: בעו במערבא, המטיל מום בתשיעי של מעשר - מהו ללקות עליו? האם אינו לוקה כיון שאינו קרב, או דילמא לוקה כיון שהוא קדוש?**

**אמר ליה אביי, 209 ותיבעי לך המטיל מום בתמורת בכור ומעשר?** אלא, מאי שנא תמורת בכור ומעשר דלא מיבעיא לך, דרחמנא מעטינהו שנאמר "**קדש הם**", ודרשינן, הן קריבין ואין תמורתן קריבה. **תשיעי של מעשר נמי, רחמנא מעטיה**, שנאמר "**העשירי**", ודרשינן, **להוציא את התשיעי**.

שנינו במשנתנו: **אם באו תמימים יקרבו**. ואף על פי שלכתחילה אין מביאין בכור ומעשר מחוץ לארץ, בדיעבד מקבלין ומקריבין אותן.

**ורמינהו**, סתירה לכאורה, ממשנה אחרת. דתנן במסכת חלה [פרק ד משנה יא]: איש אחד ושמו **בן אנטיגנוס העלה בכורות מבבל**, והכהנים **לא קיבלו ממנו**. הרי שאפילו בדיעבד אין מקבלין!

ומתרצינן: **אמר רב חסדא: לא קשיא! הא**, מה שאמרה המשנה שם שלא קיבלו מבן אנטיגנוס, **רבי ישמעאל** היא. **הא**, מה ששנינו במשנתנו "ואם באו תמימים יקרבו", **רבי עקיבא** היא.

**דתניא**, 210 ומביאה הגמרא ברייתא ארוכה, שממנה דייק רב חסדא שרבי ישמעאל ורבי עקיבא נחלקו בהלכה זו.

210. ברייתא זו נשנית בספרי [ראה קז] ובתוספתא [סנהדרין פרק ג הלכה ג]. והיא מובאת בשינויים במסכת זבחים [ס א] ומכות [יט א] עם מקצת קושיות ותירוצי הגמרא. כאן מתבאר על פי גירסתנו. גם שם מתווכחים התוס' והראשונים עם רש"י ובאריכות, וכאן מובאת מחלוקתם בקצרה. הביאור מבוסס ברובו על פי השוואות מדברי רש"י ותוס' שם, והשלמת דבריהם. בביאור כאן לא הורחבו הדברים אלא במה שהמפרשים כאן דנים עליהם.

וכך שנינו: **רבי יוסי אומר שלשה דברים משום שלשה זקנים**, דבר אחד מכל זקן וזקן.

בברייתא זו יש ארבע הלכות. שלש מהן של רבי יוסי בשם הזקנים, ואלו הן:

א. רבי ישמעאל דן בענין מעשר שני בזמן הזה, אחרי חורבן בית המקדש, אם מעלין אותו לירושלים.

ב. רבי עקיבא דן בענין בכור מחוץ לארץ בזמן שבית המקדש קיים אם מעלין ומקריבין אותו.

ג. בן עזאי דן אם מעשר שני נאכל רק לפני מחומות ירושלים או בכל מקום שמשם רואה אותו העומד בירושלים.

ד. "אחרים" [רבי מאיר] דנים אם בכור נפסל בעברה שנתו.

מעשר שני ובכור בהמה טהורה וביכורים טעונים "הבאת מקום", דהיינו, להעלותם לירושלים, אל המקום אשר יבחר ה' לשכן שמו שם, ואסור לאכלם חוץ לירושלים.

שנאמר [דברים יב], "לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך ותירושך ויצהרך, ובכורות בקרך וצאנך וכל נדריך אשר תדור ונדבותיך, ותרומת ידך", ודרשינן, "תרומת ידך" אלו ביכורים.

עוד נאמר [שם יד] בפרשת מעשר שני "ואכלת לפני ה' אלהיך במקום אשר יבחר לשכן שמו שם, מעשר דגנך תירושך ויצהרך, ובכורות בקרך וצאנך".

וקשה, 211 למה כתבה התורה בכור בהמה בפרשת מעשר שני?

211. על פי המלבי"ם.

ועוד, הלא כבר אמרה התורה שהוא טעון הבאת מקום.

אלא, בא הכתוב ללמדנו היקש מעשר שני ובכור זה לזה, ללמוד זה מזה.

ארבעת התנאים הללו דרשו כל אחד ואחד דרשתו לאיזו הלכה הוקשו בכור ומעשר שני.

וכך שנינו: **רבי ישמעאל אומר: יכול הייתי לומר, יעלה אדם מעשר שני ויאכלנו בירושלים** 212 **בזמן הזה?** כלומר, על עצם חיוב התבואה בהפרשת תרומות ומעשרות מן התורה, 213 לא דן רבי ישמעאל, אלא ברור לו שחייב, מפני שהוא סובר שלא בטלה קדושת ארץ ישראל עם חורבן המקדש וגלות ישראל מעל אדמתן. אלא, כל הדיון הוא אם צריך להעלותו ולאכלו בירושלים. 214

212. גירסת השיטה מקובצת. 213. ועיין ברמב"ן מכות שם הדין לומר שהוא מדרבנן. 214. מעשר שני נאכל לבעליהם בירושלים, ואסור לאכלו חוץ לירושלים אלא על ידי פדיון. אם נגיע למסקנא שבזמן הזה אינו נאכל אלא בירושלים, יהיה אסור לאוכלו חוץ לירושלים. אבל אם נגיע למסקנא שלגבי "אכילת" מעשר שני בטלה קדושת ירושלים, האם מותר לאוכלו בכל ערי ישראל? עיין תוס' זבחים שם שדבר זה תלוי בגירסאות במשנה שם. ולפי גירסא אחת נאכל בכל ערי ישראל, ולפי גירסא שניה אין לו תקנה אלא על ידי פדיון.

ולכאורה אין צורך בדרשה מיוחדת לומר שאינו מעלה, מאחר שאפשר ללמוד מ"בנין אבי" מבכור: **ודין 215 הוא, בכור טעון הבאת מקום, כמבואר, וגם מעשר טעון הבאת מקום, ונלמד זה מזה: מה בכור אינו נאכל אלא בפני הבית, ודבר זה ברור לו לרבי ישמעאל, כמו שיבואר לקמן, אף מעשר אינו נאכל אלא בפני הבית.**

215. "דין" - פירושו: אחת משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן, והיא "בנין אבי", הנקראת בלשון הגמרא "מה מצינו".

**לא! אין ללמוד מעשר מבכור ב"בנין אבי"!**



כי **אם אמרת בבכור** שאינו יכול להביאו בזמן הזה, **שכן טעון מתן דמים ואימורים לגבי מזבח**, הלכך, כשאין מזבח אינו מביאו. **תאמר במעשר, דלא אמרת** כך. ולכן מעלהו לירושלים, ואינו טעון מזבח!

אלא נלמד מעשר מביכורים: **ביכורים טעונו הבאת מקום**, כמבואר, **ומעשר טעון הבאת מקום**, ונלמד זה מזה: **מה ביכורים אין נאכלין אלא בפני הבית**, כמו שנאמר בפרשת ביכורים [דברים כו] "והנחתו לפני ה' אלהיך", **אף מעשר אין נאכל אלא בפני הבית**.

גם לימוד זה אפשר להפריך: **מה לביכורים**, הטעם שאינם נאכלים אלא בפני הבית, **שכן טעונו הנחה לפני המזבח**, שנאמר "והנחתו לפני ה' אלהיך", הלכך, כשאין מזבח אינו מביאם. **תאמר במעשר, דלא טעונים הנחה לפני המזבח**, ואם כן צריך להעלותו לירושלים!?

ומאחר שאין ללמוד מעשר לא מבכור ולא מביכורים ב"בנין אב", נלמדנו מ"היקש", ועל היקש אין משיבין, דהוי כאילו נאמר במפורש בתורה,

**תלמוד לומר "ואכלת לפני ה' אלהיך מעשר דגנך תירושך ויצהרך ובכורות בקרך וצאנך"**. הקיש הכתוב **מעשר לבכור**, ללמדך, **מה בכור אינו נאכל אלא בפני הבית, אף מעשר אין נאכל אלא בפני הבית**, ולא בזמן הזה.

זו היא דרשת רבי ישמעאל.

ובטרם מביאה הגמרא את המשך הברייתא, היא דנה למה הסיק רבי ישמעאל שנלמד מהיקש?

**וליהדר דינא, וליתי ב"מה הצד"**. אחרי שהפריך שאי אפשר ללמוד מביכורים מפני שהיא טעונה הנחה, אפשר לומר "בכור יוכיח", שאינו טעון הנחה, ובכל זאת אינו מעלה לירושלים, ומוכח שלא מפני חסרון "הנחה" אין מעלין אותו. וכאשר יפרוץ: מה לבכור, שכן טעון מתן דמים ואימורים לגבי מזבח - אפשר לומר "ביכורים יוכיחו", שאינם טעונים מתן דמים ואימורים, מוכח שלא מפני חסרון מתן "דמים ואימורים" אין מעלין אותו. ו"חזר הדין לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה - הצד השווה שבהן שטעונו הבאת מקום ואינן נאכלין אלא בפני הבית, אף אני אביא מעשר הטעון הבאת מקום ואין נאכל אלא בפני הבית". 216

216. מדה זו היא "בנין אב משני כתובים" ובלשון הגמרא נקראת "הצד השווה".

ולמה הוצרך הכתוב להקישם?

ומתרצינן: **אמר רב אשי**: אי אפשר ללמוד מעשר מבכור וביכורים. **משום דאיכא למיפרך** 217: **מה להצד השוה שבהן**, הסיבה שאין נאכלין היא **שכן יש בהן צד מזבח**, זה במתן דמים ואימורין וזה בהנחה ושניהם במזבח, הלכך, בזמן שאין מזבח אי אפשר להביאם - תאמר במעשר שני שאינו טעון מזבח כלל אלא "אכילה" בלבד בירושלים? ואם לא דרשת היקש לא היינו למדים שאין מעלין אותו לירושלים.

217. גירסת השיטה מקובצת.

הקדמה

נחלקו חכמים בכמה מקומות 218 אם נתבטלה קדושת ארץ ישראל בעת שגלו ישראל מעל אדמתם, או שהיא ממשיכה וקיימת גם בשעת הגלות.

218. עיין במקורות מסורת הש"ס.

יש הסוברים ש"קדושה ראשונה קדשה לשעתה וקידשה לעתיד לבא", והיינו, שהקדושה שנתקדשה הארץ בעת שהיו ישראל בארץ ישראל, נתקדשה לעולם, גם בשעת הגלות. ויש הסוברים, ש"לא נתקדשה לעתיד לבוא", וכשגלו נתבטלה קדושת הארץ.

למאן דאמר "קידשה לעתיד לבוא", נוהגות המצוות התלויות בארץ, כמו תרומות ומעשרות ושמיטה כמו שהיו נוהגות בזמן הבית. ולמאן דאמר "לא קידשה לעתיד לבא", אין הן חובה כמו בשעה שהיה בית המקדש קיים.

וגם על קדושת הבית והעזרות נחלקו חכמים אם היא נתבטלה אחרי חורבן בית המקדש אם לא. ולפי המאן דאמר שלא נתבטלה, יתכן להקריב קרבנות מסוימים בזמן הזה במקום אשר בחר ה'. וכן שאר הלכות התלויות בקדושת הבית. וכן לענין קדושת חומות ירושלים. ואף אחרי חורבן הבית נקרא מקום העיר ירושלים "לפני ה' אלהיך", כגון לענין אכילת מעשר שני.

ויתכן לומר, 219 ששתי הקדושות, קדושת הארץ וקדושת מקום הבית וירושלים, אינן תלויות זו בזו. אלא יתכן שקדושת הארץ תתבטל ואילו קדושת הבית תשאר, וכן להיפך, יתכן שקדושת הארץ תשאר וקדושת הבית תתבטל.

219. והיא שיטת רש"י [מכות וזבחים שם] וכן כתב שם במפורש. ובתוס' מבארים שאפילו אם נאמר שתלויים זה בזה, יש לבאר שמדובר באופן שגדלה התבואה בזמן הבית וכבר נתחייבו בהבאה לירושלים, ודיונו של רבי ישמעאל הוא לגבי אכילה בלבד.

רבי ישמעאל, הדין במעשר שני אם להעלותו לירושלים, בודאי סובר שקדושת הארץ לא התבטלה. שאילו התבטלה, אין חיוב כלל מן התורה להפריש תרומות ומעשרות, והתבואה אינה טבל כלל. אלא שהגמרא דנה מה היא דעתו בענין קדושת הבית:

ורבי ישמעאל, שפשוט לו בבכור שאינו נאכל בזמן הזה, אך הוא דן במעשר שני אם צריך להעלותו לירושלים, **מאי קסבר?**

**אי קסבר "קדושה ראשונה** [לאו דוקא, אלא קדושה שנתקדשה ירושלים בימי עזרא <sup>220</sup>] **קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבא**", אם כן, **לא שנא בכור ולא שנא מעשר**, בני הבאה ניהו לירושלים, כי הרי קדושתה קיימת. וקשה, מה הוא ספיקו כלל, הרי גם מעשר צריך לאכלו בירושלים וגם בכור, <sup>221</sup> ולמה פשוט לו שבכור אינו נאכל, ואילו מעשר מסופק לו, ולמה צריך דרשת הקרא לפטרו, ואיך דרש מהיקש מבכור לפטרו, הרי גם בכור מחויב להיאכל בירושלים?

<sup>220</sup>. **ריטב"א** מכות שם. <sup>221</sup>. לפי גירסתנו מפרשים **תוס'** בשתי דרכים: או **שמדובר** שלא חסר מתן דמים על גבי המזבח, כגון שכבר נתן דם ואימורים ובינתיים חרב הבית, כמסקנת הגמרא. או שקושית הגמרא היא: יבנה מזבח ויקריבנו. ראה **תוס'**. אבל **הראב"ן** [סימן נ] מפרש: איך למד מעשר מבכור? בשלמא בכור אינו מעלה לפי שאינו יכול להקריבו על המזבח [וימתין עד שיפול בו מוס], מה שאין כן מעשר, למה לא יעלהו ומה הספק כלל, הלא לא נתבטלה קדושת ירושלים?

**ואי קסבר "קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבא"**, ובכל זאת מסופק לגבי מעשר, קשה: **אפילו בכור נמי תיבעי לך?** ואיך פשוט לו גבי בכור, וממנו למד דין מעשר?

ואם תאמר, להכי פשוט לו בכור מפני שדמו ואימוריו ניתנים על גבי מזבח, ואסור לאכלו לפני מתן דמים ואימורים, אם כן, איך למד מעשר מבכור? הלא החילוק ברור, שבכור טעון מתן דמים ואימורים לגבי המזבח, מה שאין כן מעשר. ובהכרח, שאפילו במקום שאין מניעה באכילת הבכור מחמת חסרון מתן דם, וכגון שנתן דמו על המזבח בזמן שהיה הבית קיים, ובינתיים חרב בית המקדש, ובשרו עדיין קיים טרם כלות זמן אכילתו, ואפילו הכי פשוט לו לרבי ישמעאל שאינו "נאכל" עתה בירושלים, מצד שאינו יכול לקיים בו לאחר החורבן "ואכלת לפני ה' אלהיך". וממנו למד למעשר שגם הוא אינו "נאכל" בירושלים מפני שאינו "לפני ה' אלקיך".

ועל כך מקשה הגמרא: כשם שלגבי מעשר הוא מסופק, אולי בכל זאת עדיין נקראת ירושלים גם עתה "לפני ה' אלהיך", כיון שלאכילת מעשר אין צורך במזבח, אם כן, למה ברור לו לגבי "אכילת בשר בכור" שבודאי אינו נאכל לאחר החורבן גם אם נזרק דמו כהלכה לפני החורבן. והרי גם אכילת בכור יכולה להחשב באופן שכזה "לפני ה' אלהיך", כיון שאין צורך באכילת מזבח, לאחר שנזרק הדם?

ומסקינן: **לעולם, קסבר רבי ישמעאל כי קדושה ראשונה קידשה לשעתה, ולא קידשה לעתיד לבא**. ומה שהקשו: אם כן, למה פשוט לו לגבי בכור שאינו נאכל בירושלים? **הכא במאי עסקינן**, <sup>222</sup> **כגון שנזרק דמו של בכור בפני הבית, וחרב הבית, ועדיין בשרו קיים**.

222. כתבו המפרשים: בפסוק זה נאמר "ואכלת", ולפיכך הסיק רבי ישמעאל שמדובר רק בנוגע ל"אכילת" בכור ולא לענין הקרבתו.

והטעם שבכור אינו נאכל אז, אינו משום שאינו "לפני ה' אלהיך", אלא משום שהוא לומד אכילת הבשר מנתינת דם, וכיון דאי איתיה לדם, אם היה צריך עתה בעת חורבן הבית לתת את הדם על המזבח, לאו בר זריקה [נתינה] הוא, שהרי בטלה קדושת הבית, הלכך, אתי בשר, יליף מדם, שנאמר [במדבר יח] "ואת דמם תזרוק על המזבח, ובשרם יהיה לך". ודרשינן, בשעה שהיא ראויה לזריקת דם, אתה אוכל את הבשר, ולא בשעה שאינה ראויה לזריקת דם.

הילכך הבשר אינו נאכל אף על גב שהדם כבר נזרק על המזבח טרם חורבנו.

ובמעשר, אכן, יש להסתפק ולומר שהוא נאכל בירושלים, ועל כן אמר: יכול יעלה אדם מעשר שני ויאכלנו בירושלים בזמן הזה.

## דף כא - ב

ואחרי שפשוט לו שבכור אינו נאכל, אתי מעשר שני ויליף מבכור, מההיקש.

ומקשינן: ומי ילפינן קדשים 223 מהדדי, וכי אפשר ללמוד מעשר מבכור בשעה שגם אצל בכור עצמו נלמד הבשר מהדם?! והא אמר רבי יוחנן: כל התורה כולה - למדים למד מן הלמד, דבר הנלמד באחת המדות שהתורה נדרשת בהן, הרי הנלמד חוזר ומלמד להלכה אחרת, באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן, חוץ מן הקדשים, שאין למדים למד מן הלמד.

223. גירסת השיטה מקובצת.

ומתרצינן: מעשר - חולין הוא! ולמדים אותו מן הלמד.

ומקשינן: אמנם מעשר חולין הוא. אבל המלמד [בכור] קדשים הוא, ובו עצמו נלמד דין הבשר מדין הדם?

הניחא, תירוץ שתירצת "מעשר חולין הוא", למאן דאמר "בתר למד אזלינן", שאם הדבר הלמד הוא חולין ניתן ללמוד ממנו לגבי קדשים.

אלא למאן דאמר "בתר מלמד אזלינן", שאם הוא קדשים, כגון הדם המלמד על הבשר, הוא אינו חוזר ומלמד אפילו על חולין, קשה: **מאי איכא למימר?** איך ילפינן מעשר מבכור?

ומסקינן: **בשר ודם - חדא מילתא היא!** ואינו בגדר "למד". ושוב אפשר ללמוד מעשר מבכור.

עד כאן דנה הגמרא בדברי רבי ישמעאל. ועתה, חוזרת הגמרא להמשך הברייתא "רבי יוסי אומר שלשה דברים משום שלשה זקנים".

**רבי עקיבא אומר: יכול יעלה אדם בכור מחוצה לארץ לארץ בזמן שביית המקדש קיים, ויקריבנו?**

תלמוד לומר "ואכלת לפני ה' אלהיך מעשר דגנך תירושך ויצהרך ובכורות בקרך וצאנך". מכך שהתורה הקישה בכור למעשר דרשינן, רק ממקום שאתה מעלה מעשר דגן, מארץ ישראל, משם אתה מעלה בכור. וממקום שאי אתה מעלה מעשר דגן, חוץ לארץ, שמעשר דגן אינו נוהג אלא בארץ ישראל, אי אתה מעלה בכור.

ועתה, המשנה האומרת שלא קיבלו בכורות מבן אנטיגנוס, רבי עקיבא היא, הסובר שבכור פטור לגמרי בחוץ לארץ. ומשנתנו האומרת "ואם באים תמימים יקרבו", רבי ישמעאל היא, שאינו דורש ההיקש לפטור בכור בחוץ לארץ, ועל כן, סובר שבדיעבד אם הביאם, יקרבו. [224](#)

[224](#). ובתוס' יואר מדוע לא יביא לכתחילה לדעת רבי ישמעאל.

למדנו שמעשר שני טעון הבאה אל המקום אשר יבחר בו ה', והיינו ירושלים. בן עזאי דן אם נאכלים לפני מן חומות ירושלים כמו קדשים קלים, או אפילו "בכל הרואה". והיינו, כל מקום שהעומד בירושלים יוכל לראותו, אפילו מחוץ לחומות ירושלים. והגמרא תבאר בהמשך מדוע עלה על דעת בן עזאי לומר כן.

**בן עזאי אומר: יכול הייתי לומר, יעלה אדם [225](#) מעשר שני ויאכלנו בכל הרואה?**

[225](#). גירסת השיטה מקובצת.

ולכאורה לא צריך היקש ללמדנו שאינו נאכל אלא תוך החומות, לפי שדין הוא, אפשר ללמוד מ"בנין אב": **בכור טעון הבאת מקום ומעשר טעון הבאת מקום - מה**

**בכור אינו נאכל אלא לפניו מן החומה, ככל קדשים קלים הנפסלים כשיצאו חוץ לחומה, אף מעשר אינו נאכל אלא לפניו מן החומה.**

בן עזאי עצמו מפריך לימוד זה: **מה לבכור, שכן טעון מתן דמים ואימורין לגבי מזבח, ולכן חמור הוא שאינו נאכל אלא לפניו מן החומה - תאמר במעשר דלא, שאינו טעון מזבח, הילכך יתכן שהוא קל גם לענין שאינו צריך להיאכל דוקא לפניו מן החומה?**

גירסת רש"י: **מה לבכור שכן חילקת בזמן אכילתו, ואינו נאכל בכל עת אלא לשני ימים ולילה, אחד וגם חילקת באוכלין שאינו נאכל אלא לכהנים ולפיקד אינו נאכל אלא לפניו מן החומה - תאמר במעשר, הקל, שהוא נאכל לעולם ולכל אדם, הילכך יתכן שהוא קל גם לענין שאינו צריך להיאכל דוקא לפניו מן החומה 226?** ומאחר שאינו נלמד ב"בנין אב" מבכור, נלמד "מהיקש" מבכור [ואין משיבין על ההיקש!].

**226.** ומדייק החק נתן: למה לעיל בדרשת רבי ישמעאל פרכין: מה לבכור שכן טעון מתן דם ואימורין לגבי המזבח, ואילו כאן פרכין [לגירסת רש"י]: מה לבכור שכן חלקת בו בזמן אכילתו ואוכליו? ומבאר: לעיל שרצה ללמוד מעשר מבכור שאינו נאכל אלא בפני הבית - עדיף להפריך "שכן טעון מתן דם ואימורין", לפי שחומרא זו גורמת שיהא נאכל בירושלים לאפוקי ממעשר שאינו צריך מזבח. ואילו פירכת "שכן חילקת בו בזמן אכילתו ואוכליו" היא פירכא בעלמא [ככל פירכות "קל וחומר" שהחמור מביא חמור והקל מביא קל] - ואילו כאן שרצה ללמוד מבכור שאינו נאכל אלא לפניו מן החומה - עדיף להפריך "שכן חילקת בו בזמן אכילתו ואוכליו", והיינו שהוא נאכל לזמן מסויים ואנשים מסויים ואז יתכן לומר שהוא נאכל גם במקום מסויים. ואילו פירכת "שכן טעון דם ואימורין" הוא בנוגע להקרבה, ואינה פירכא כל כך. וכדברים אלו כתב הצאן קדשים. ועיין ברכת הזבח.

**תלמוד לומר "ואכלת לפני ה' אלהיך מעשר דגנך תירושך ויצהרך ובכורות בקרך וצאנך". מקיש מעשר לבכור - מה בכור אינו נאכל אלא לפניו מן החומה, אף מעשר אינו נאכל אלא לפניו מן החומה.**

ומבררת הגמרא: **מאי קשיא ליה, לבן עזאי, דקא אמר "יכול יעלה אדם מעשר שני ויאכלנו בכל הרואה"? איזה דין הוא היכן מצאנו "כל הרואה"? ולמה הוצרך קרא כדי ללמדנו שאינו נאכל בכל הרואה?**

**אמרת! הואיל ותנן, שנינו משנה במסכת מגילה [ט ב]: אין בין שילה, בעת שהמשכן עמד שם שש"ט שנה, ולא היה לה חומה, 227 לבין ירושלים, אחרי שבנה שלמה את בית המקדש - אלא, שבשילה אוכלין קדשים קלים ומעשר שני בכל הרואה, בכל מקום שהעומד בשילה רואהו, 228 ובירושלים, נאכלים רק לפניו מן החומה. וכאן וכאן, 229 בשילה ובירושלים, קדשי קדשים נאכלים לפניו מן הקלעים, קלעי המשכן וחומות העזרה.**

227. רבינו גרשום. 228. ודרשינן ליה במסכת זבחים [ק"ח א-ב] מדרשת הקרא. 229. גירסת המשנה שם.

על כן סבר בן עזאי: **מהו דתימא, בירושלים ליתאכול** 230 **מעשר שני בכל הרואה, וקשיא ליה, לבן עזאי, בשלמא קדשים קלים בעו מתן דם, הלכך נאכלים בירושלים לפניו מן החומה בלבד, אלא מעשר, ליתאכיל בכל הרואה, כשם שבשילה היה נאכל בכל הרואה, קמשמע לן שילפינן מבכור בהיקש שהוא נאכל רק לפניו מן החומה.**

230. גירסת השיטה מקובצת. 231. הקשו תוס' אחרות בשיטה מקובצת: מכל מקום, הרי גם קדשים קלים נאכלים בשילה בכל הרואה ובירושלים לפניו מן החומה, ולמה סבר שמעשר שני שונה מקדשים קלים? ומביאים ספרי ששם מפורש יותר ה"הוה אמינא" של בן עזאי: הואיל ומעשר שני קל מקדשים קלים שהוא נאכל בכל זמן ובכל אדם הילכך יתכן שהוא קל גם לגבי שהוא נאכל בכל הרואה. והיא סברת הברייתא לגירסת רש"י. ועיין בחידושי הגרי"ז.

ובהמשך הברייתא נאמר: אחרים דורשים את ההיקש בכור ממעשר לענין שאינו נפסל בעברה שנה מלידתו.

שנינו במשנה [בכורות כו ב]: הבכור נאכל בתוך שנתו, שנאמר [דברים טו] "לפני ה' אלקיך תאכלנו שנה בשנה".

ומה דינו לאחר שעברה שנתו? על כך דנים אחרים.

**אחרים אומרים: יכול הייתי לומר: יהא בכור שעברה שנתו כפסולי המוקדשין ויפסל?**

**תלמוד לומר "ואכלת לפני ה' אלקיך מעשר דגנך תירושך ויצהרך ובכורות בקרך וצאנך", מקיש בכור למעשר דגן - מה מעשר אינו נפסל משנה לחבירתה אף בכור אינו נפסל משנה לחבירתה.**

ומבררת הגמרא: **ולרבנן, רבי ישמעאל ורבי עקיבא וכן עזאי, דמפקי ליה, הדורשים את ההיקש לטעמא אחרינא, כמבואר - הלכה זו "שאינו נפסל משנה לחבירתה" מנא להו 232 ?**

232. הקשה בגליון בשיטה מקובצת: הרי יתכן שהם לומדים בכור ממעשר גם לגבי שאינו נפסל משנה לחבירתה, מאחר שהם מקישים בכור ומעשר לדינים אחרים, והרי "אין היקש למחצה". ומתרץ: כיון שישנם קרבנות אחרים הנפסלים בעבור שנתם - לכן סלקא דעתך שבכור נלמד מהם. [כלומר: ולא יתכן לומר "אין היקש למחצה" כיון שיש צד חזק לומר שהוא נלמד מהם, שהרי נאמר "שנה בשנה"].

ומתרצינן: **נפקא להו**, הם לומדים שאינו נפסל ממה שנאמר **"לפני ה' אלקיך תאכלנו שנה בשנה"** והם דורשים **"שנה בשנה"** במשמעות של **"שתי שנים"** - **לימד על הבכור שאינו נפסל משנה לחבירתה**.

ודנה הגמרא: **ולאחרים**, הדורשים שאינו נפסל משנה לחברתה מההיקש למעשר - מה שנאמר **"לפני ה' אלקיך תאכלנו שנה בשנה" מאי דרשי ביה?**

ומתרצינן **"מיבעי להו"** <sup>233</sup> לדרשה אחרת. **כדתניא**: אמרה תורה **"שנה בשנה"**, ללמדנו שהוא נאכל **יום אחד משנה זו**, ששחטו ביום האחרון של שנתו כמצוותו, ונאכל ביום שחיתתו, ולמחרתו **יום אחד משנה אחרת**, וגם בו ביום נאכל שהרי כך נאמר **"תאכלנו שנה בשנה"** - **לימד על הבכור שנאכל לשני ימים ולילה אחד**.

<sup>233</sup>. גירסת הגאון יעב"ץ.

פירוש <sup>234</sup>: אף על גב שאמרה התורה לגבי בכור [במדבר יח] **"ובשרם יהיה לך כחזה התנופה"**, מכל מקום, אין אני יודע אם לקולא כשל שלמים הנאכלים לשני ימים ולילה אחד, אם לחומרא כתודה הנאכלת ליום ולילה - על כן דרשו אחרים **"שנה בשנה"** שבכור נאכל לשני ימים ולילה אחד.

<sup>234</sup>. מבואר על פי תוס' אחרות בשיטה מקובצת והצאן קדשים וחק יעקב המתאמים סוגיתנו עם הגמרא בכורות [כז ב] ועיין רש"י על התורה [במדבר יח] המביא מספרי דרשת רבי עקיבא.

ודנה הגמרא: **ורבנן** החולקים עם אחרים ודורשים **"שנה בשנה"** שאינו נפסל משנה לחברתה - הלכה זו **דנאכל לשני ימים ולילה אחד** כשלמים, **מנא להו?** ולמה לא נאמר לחומרא שמה שאמרה התורה **"כחזה התנופה"** היינו ליום ולילה בלבד כשל תודה?

ומתרצינן: **אמר קרא "יהיה לך כחזה התנופה"**, ודרשינן **"יהיה לך"** - הוסיף לך הכתוב **"הויה"** אחרת, והיינו יום נוסף, שלא תאמר כחזה ושוק של תודה.

## הדרן עלך פרק אלו קדשים

---

## פרק רביעי - ולד חטאת



בפרק זה דנה המשנה בחמש חטאות המתות, שאינן עושות תמורה לפי שהולכות למיתה, ולכן פרחו מהן קדושתן, וכמו כן, אין מועלים בהן לפי ששוב אינן בכלל "קדשי ה'".

חמש חטאות המתות הן: א. ולד חטאת. ב. תמורת חטאת. ג. חטאת אשר מתו בעליה. ד. חטאת אשר אבדה, ונתכפרו בעליה באחרת. ה. חטאת שעברה שנתה. שהרי חטאת אינה כשרה אלא עד מלאת שנה ללידתה. והלכה למשה מסיני שהן מתות **1**. וכונס אותן לכיפה ומונע מהם מים ומזון עד שהן מתות מאליהן.

**1** וכבר מבואר לעיל [טו ב] באיזו צורה נמסרה ההלכה. ואף שהלכה היא, מכל מקום דרשינן להו מקראי [בכורות טז]. ואם לא ההלכה, היינו יודעים שהם פסולים, ובאה ההלכה לומר שדינן למיתה. ואם לא הקרא, לא היינו יודעים שיש איסור לאו באכילתם. בפירוש המיוחס לרש"י כתב [מעילה י ב] שולד חטאת מתה משום שאינה ראויה לכפרה שלא הופרשה מתחלה לכך. ותמורת חטאת מתה, משום שבאה בעבירה, וחטאת שמתו בעליה משום דאין כפרה למתים.

חמש אלו אין דינן שוה. ולד ותמורה ומתו בעליה - מתות בכל אופן. ואילו עברה שנתה ואבדה אינן מתות כי אם אחרי שנתכפרו בעליהן באחרת, וכל שלא כיפרו באחרת הרי הן רועות וימכרו ובדמיהן יקח חטאת. היוצא מהבחנה זו שאחרי שנתכפרו באחרת ונידונות למיתה - אינן עושות תמורה ואין מועלים בהם ולפני שנתכפרו באחרת ונידונות לרעייה - עדיין קדושתן עליהן לענין שהן עושות תמורה ומועלים בהן.

נחלקו רבי וחכמים במשנה הבאה ב"אבודה בשעת הפרשה", והיינו חטאת שאבדה והפרישו בעליה אחרת תחתיה ונמצאה לפני שכיפרו בעליה באחרת ואחר כך כיפרו. חכמים סוברים שאינה אלא רועה, מפני שהם סוברים שאין חטאת שאבדה מתה אלא אם כן נמצאה לאחר שכיפרו בעליה באחרת **2**. ורבי סובר "אבודה בשעת הפרשה - מתה", וכל שכן נמצאה אחר שכיפרו.

**2** ולא נגמרה הלכה למשה מסיני שהיא הולכת למיתה אלא בנמצאה לאחר שנתכפרו בעליה באחרת, ובכפרה זו דחאה להאבודה בידיים. שיטה מקובצת. ובמשנה הבאה וסוגיא שלאחריה מובאים דברי רב הונא ורבי אבא בשם רב לבאר באיזה אופן נחלקו ובמה חולקים, ועיין שם.

## מתניתין:

ולד חטאת, ותמורת חטאת, וחטאת שמתו בעליה - ימותו. ובגמרא יבואר למה לא נשנו חמשתן יחד. ושעברה שנתה, ושאבדה ונמצאת בעלת מום, קודם שכיפרו באחרת, אם כיפרו **3 הבעלים** אחר כך באחרת, **תמות. 4**

**3.** גירסת רש"י. **4.** ואי אפשר לגרוס: "אם משכיפרו הבעלים", וכן אי אפשר לפרש הגירסה "אם כיפרו הבעלים" שנמצאה לאחר שכיפרו הבעלים, שאם כן, בין לרבי ובין לחכמים [כמבואר בהקדמה למשנתנו] תמות אפילו אם נמצאה תמימה, ולמה מדגישה המשנה "ונמצאת בעלת מום"? ולפרש הגירסה "אם כיפרו הבעלים": כיפרו לאחר שנמצאה ולהעמיד את המשנה כרבי, גם כן אי אפשר, שהרי לרבי מתה אפילו אם נמצאה תמימה.

משנתנו מתפרשת אליבא דחכמים, ומדובר כשנמצאה לפני שכיפרו באחרת, ומחדשת המשנה, שהיא מתה. לפי שעד כאן לא אמרו חכמים "אבודה בשעת הפרשה ואינה אבודה בשעת כפרה - רועה", אלא כשנמצאה תמימה, אבל אם נמצאה בעלת מום, מודים חכמים שהיא מתה, מאחר שיש עליה שתי ריעותות, האחת, שהיתה אבודה, והשניה, שנמצאה בעלת מום. ועתה שהבעלים דחאוה וכיפרו באחרת - תמות.

ואם הבעלים לא דחאוה, ולא כיפרו באחרת, ורוצים למכרה, על כך דנה המשנה בסיפא. **5**

**5.** הגרי"ז? מבאר שיטת רש"י, שהאמת שההלכה של אבודה לא נאמרה "אבודה בשעת כפרה", אלא שחכמים סוברים שבאבודה בשעת הפרשה ונמצאת לפני כפרה, כיון שיכול להקריבה, **פקע** ממנה תורת חטאת המתה מסברא פשוטה שלא יתכן שקרבן הראוי להקרבה, ילך למיתה. על כן, סובר רש"י דאם היתה בעלת מום ושוב אינו יכול להקריבה, לא פקע ממנה דין חטאת המתה. אלא, מקשה הגרי"ז, דמכל מקום, הרי יכול לפדותה ולהביא בדמיה חטאת אחרת, שהרי גם בדמי חטאת נאמר החילוק בין נמצאו קודם כפרה לאחר כפרה, כמבואר במשנה הבאה, ואף בבעלת מום שייך לומר דפקע ממנה תורת חטאת המתה?

חטאת שדינה למיתה פרוחה לה קדושתה, ואינה עושה תמורה, ואם המיר עליה בהמת חולין אחרת - לא נתפסה התמורה.

## דף כב - א

וכן, לא נהנין, אסור מדרבנן להנות ממנה בהנאות האסורות בקדשי ה', ולא מועלין, ואם נהנו ממנה - פטורין מלהביא קרבן מעילה. כלומר, מן התורה אין לה מעילה, כמבואר, שפרחה לה קדושתה. אלא שחכמים אסרו לכתחילה להנות ממנה הואיל והיתה קדושה. **6**

6. כן מבאר רש"י כאן. הלכה זו מבוארת באריכות במסכת מעילה [ג א - י ב].

שתים הללו, שעברה שנתה ושאבדה ונמצאת בעלת מום - מתות אם כיפרו בעליה באחרת, **ואם עד שלא כיפרו הבעלים**, שלא רצה להתכפר באחרת, אלא רוצה 7 למכרה ומהדמים יביא חטאת - זו שאבדה ונמצאת בעלת מום תימכר מיד, שהרי מומה עליה, וזו שעברה שנתה - **תרעה עד שתסתאב ותמכר**, ואחרי שנמכרו **יביא בדמיה**, בהמה אחרת לחטאתו.

7. להשהותה עד שלא יעבור על בל תאחר. תפארת ישראל.

וכיון שהיא רועה לדמיה עד למכירתה ודמיה עתידין להיקרב - קדושתה עליה, ולכן **עושה תמורה ומועלין בה**.

## גמרא:

ומבררת הגמרא: **מאי טעמא לא תני להו כולהו** 8 **גבי הדדי**, למה אינו שונה את חמשתן ביחד, **אלא פליג להו**, ושונה שלש מהן ואומר "ימותו" ואחר כך שונה שתים האחרות?

8. גירסת רש"י והשיטה מקובצת.

ומתרצינן: **רישא**, שלש הראשונות, **פסיקא ליה**, דינם מוחלט ולעולם מתות ואפילו לא כיפרו הבעלים, ואילו **סיפא לא פסיקא ליה**, ויש בהן חילוק בין כיפרו הבעלים באחרת שאז דינן למיתה ובין לא כיפרו דינן לרעייה, על כן, שנה אותן המשנה בנפרד.

הגמרא מבררת עוד: משנה זו כלשונה נשנית גם במסכת מעילה [תחילת פרק שלישי]. **למה לי למיתנייה** [לשנותה] **גבי מעילה**, **למה לי למיתנייה גבי תמורה?**

ומתרצינן: **תנא הכא תמורה**, כאן נשנית בגלל חילוקי הדינים לגבי אם עושה תמורה, **ואיידי דתני תמורה**, וכיון שביאר דיניה לגבי תמורה - **תנא נמי**, דרך אגב, חילוקי הדינים לגבי **מעילה**. **וכי קאים** 9 **במעילה קתני מעילה**, **ואיידי דתנא מעילה תני נמי תמורה**, שם נשנית בנוגע למעילה ודרך אגב שנתה גם בנוגע לתמורה.

9. גירסת השיטה מקובצת.

שנינו במשנתנו: ושעברה שנתה.

**אמר ריש לקיש: חטאת שעברה שנתה - רואין אותה כאילו עומדת בבית הקברות**, מקום שאין כהן יכול ליכנס אחריה ולקחתה, **ורועה**, עד שיפול בה מום ותימכר.

פירוש 10 : חטאת שעברה שנתה, אינה מתה כחטאת שאבדה ונתכפרו בעליה באחרת. והבדל יש בין אבודה לבינה. כי חטאת אבודה היתה "דחוייה" בלי אפשרות להקרבה, ואילו זו לא היתה דחוייה אלא שהמתין 11 להקריבה עד שעברה שנתה. וגם עתה כשמתכפר באחרת אינו "דוחה" לזו, אלא שאין לו אפשרות להקריבה כאילו היתה בבית הקברות. ודינה כדין מפריש שתי חטאות לאחריות ומשך אחת מהן ונתכפר בה שהשניה לא מתה [כמבואר לקמן כד א], מפני שבמשיכת אחת מהן לא "דחה" את חברתה.

10. על פי תוס' בשיטה מקובצת בהשמטות. 11. וכן כתב התוס' הרא"ש במסכת יומא [סו א] וזה לשונו: משום דעיבור שנתה לאו דיחוי גמור הוא כמו אחרים, אלא ממילא הוא בא על ידי שלא הקריבו אותה בזמנה.

ומקשינן על חידושו של ריש לקיש ממשנתנו.

**תנן: שעברה שנתה ושאבדה ונמצאת בעלת מום אם כיפרו בעלים 12 מתה.**

12. גירסת השיטה מקובצת.

**תיובתא דריש לקיש**, האומר שעברה שנתה רועה אפילו אחר שכיפרו בעליה באחרת?

ומתרצינן, **אמר לך ריש לקיש: כי קתני "מתה" 13 אאבדה** [על אבדה] **ונמצאת בעלת מום**, והיא מתה, כמבואר במשנה הואיל ויש בה שתי ריעותות 14, אבל חטאת שעברה שנתה אינה מתה אלא רועה, כדברי ריש לקיש.

13. גירסת רש"י. 14. לרש"י, ולתוס' הואיל דאבדה לפני שנפל בה מום.

[ובהמשך מקשינן: אם כן למה שנתה המשנה "שעברה שנתה" בין החטאות המתות?].

ומקשינן: **אי 15 הכי**, אם כדברי ריש לקיש, שהמשנה מדברת רק באבדה ונמצאת בעלת מום - **אימא סיפא: אם עד שלא כיפרו הבעלים - תרעה עד שתסתאב. ואי**, ואם המשנה מדברת באבדה ונמצאת **בעלת מום**, למה לו להמתין מלמוכרה עד שיפול בה מום, **הא מסאבא וקיימא**, הרי כבר נפל בה מום.

15. גירסת השיטה מקובצת.

בשלמא 16 אם נפרש שהמשנה מדברת גם על עברה שנתה, יתכן לומר שאם רוצה למכרה ולקנות אחרת לא ימכרנה בלא מום. אבל אם המשנה מדברת רק באבדה ונמצאת בעלת מום, למה אמרה המשנה שימתין לה עד שיפול בה מום?

16. הרב מתן בסתר.

ומתרצינן, **אמר רבה: הכי קאמר**, כן תתפרש המשנה אליבא דריש לקיש: **שאבדה ונמצאת בעלת מום עובר, אם אחר שכפרו בעלים - מתה**, ואפילו נמצאה לפני שכיפרו הבעלים ואחר כך כיפרו, הואיל ויש לה שתי ריעותות, וגם מום עובר ריעותא היא, **אם קודם שכיפרו בעלים - תרעה עד שתסתאב במום קבוע**, דשכל זמן שאין לה מום קבוע אינו יכול למוכרה ולהוציאה לחולין, וכשיפול בה מום קבוע - **תמכר**.

והמשנה לא אמרה "מתה" על עברה שנתה כלל, אלא על אבודה.

**אמר רבא: שתי תשובות בדבר! חדא, דאם כן**, כאוקימתת רבה - "ישמור" [ימתין] **מיבעי ליה למיתני**, היתה צריכה המשנה לומר, שהרי כבר נפל בה מום עובר, וכדי למוכרה [כיון שאינו רוצה להתכפר באחרת] הריהו "ממתין" לה שיפול בה מום קבוע. ולמה לא אמרה כן המשנה?

**ועוד**, מה ששנתה המשנה "**שעיברה שנתה**" בין החטאות המתות - **למאי הלכתא קתני** לה, הלא אינה מתה, ועושה תמורה ומועלין בה, ולמה שנתה אותה המשנה בשעה שאין בה אפילו אחת מהלכות אלו?

רבא מפרש את המשנה שלא תיקשה על ריש לקיש: המשנה מדברת כשעברה שנתה ואבדה אלא שנמצאה תמימה קודם שכיפרו באחרת, נמצא שיש עליה שתי ריעותות, האחת שהיתה אבודה, ועוד שעברה שנתה, ולפיכך תמות אם כיפרו בעליה באחרת. ואם לא כיפרו באחרת ורוצה להמתין לה עד שיפול בה מום - תרעה עד שתסתאב. ואילו ריש לקיש מדבר שלא נאבדה כלל אלא שעברה שנתה, וכיון שיש לה רק ריעותא אחת - אינה מתה אלא רועה אפילו אם כבר כיפרו באחרת.

**אלא, אמר רבא**: מה שאמרה המשנה "ושאבדה" באמצע בין "עברה שנתה" לבין "ונמצאת בעלת מום", מוסב על שתיהן, וכאילו אמרה "עברה שנתה ושאבדה, ושאבדה ונמצאת בעלת מום" [פעמיים "ושאבדה"!]

**והכי קתני**, וכך מתפרשת המשנה: א. **עברה שנתה ואבדה**, ונמצאה תמימה. ב. **או אבדה ונמצאת בעל מום**. ובשתי אלו יש שתי ריעותות, ולפיכך אם נמצאו או זו או זו קודם שכיפרו באחרת **אם כיפרו הבעלים** באחרת אחרי שזו נמצאה - **מתה, קודם שכיפרו הבעלים** - **תרעה** זו שעברה שנתה ונמצאת תמימה **עד שתסתאב ותימכר**. וזו שאבדה ונמצאה בעלת מום תימכר מיד.

ומבארין: **וצריך למיתני "אבדה"** <sup>17</sup> **גבי עיברה שנתה** וגם **צריך למיתני "אבדה" גבי בעלת מום** - כלומר, למה צריך התנא להשמיענו שתיהן, הלא בשתיהן נאבדה ונמצאה עם ריעותא אחרת המצטרפת עמה להביאה לתורת חטאת המתה?

**דאי תני "אבדה" גבי שעברה שנתה, הוה אמינא: התם הוא דמהניא לה,** מועילה לה "אבדה", להביאה למיתה - **משום דאפילו קודם שאבדה, לא חזיא למילתה,** אינה ראויה לחטאת, לדבר שהופרשה, שהרי בחטאת נאמר [במדבר טו] "בת שנתה", וזו עברה שנתה, ופסולה - פסול הגוף הוא, הלכך תלך למיתה בשתי ריעותות [אפילו שנמצאה כשעדיין לא נתכפר בשניה, דאילו נתכפר בשניה ואחר כך נמצאה - ברור שהאבודה הולכות למיתה] -

**אבל בעלת מוס, דאי לאו מומא - חזיא הרי היא ראויה, ופסול שלה - חסרון בעלמא הוא, והואיל ונמצאה קודם כפרת השניה, אימא, יש לומר שלא תהני לה** <sup>18</sup> "אבדה" ובשביל שהיתה אבודה בלבד לא תלך למיתה <sup>19</sup> -

<sup>18</sup>. גירסת הגר"א. <sup>19</sup>. מבואר על פי הרש"ש.

לפיכך, משמיעתנו המשנה שבכל זאת תמות, כיון שנאבדה והיא גם בעלת מוס.

**ואי תני "אבדה" גבי בעלת מוס, הוה אמינא, התם הוא דמהניא לה "אבדה"** להביאה לידי מיתה - **משום דלא חזיא להקרבה** בשום קרבן, על כן תמות -

**אבל עיברה שנתה, דחזיא להקרבה,** בשאר קרבנות, **אימא:** כיון שאין די בריעותא זו, ומשום שהיתה אבודה בלבד - **לא תיהני לה "אבדה"**, ולא תמות [כשנמצאה קודם שנתכפר באחרת] -

משמיעתנו המשנה שהיא מתה בשביל שתי הריעותות.

ומסקינן: **צריכא!**

ומקשינן: **ומי אמר רבא הכי,** שאם עברה שנתה ונאבדה אינה רועה אלא מתה - **והא אמר רבא: אבודת לילה,** אם נאבדה חטאת בלילה והפריש אחרת תחתיה, ונמצאה הראשונה לאור הבורק <sup>20</sup> **לאו שמה אבודה,** <sup>21</sup> ואפילו לרבי <sup>22</sup> האומר שאם נמצאת הראשונה אחר הפרשת השניה, אפילו בעוד שלא נתכפר בשניה, מתה הראשונה - דברים אלו אמורים אם היתה הראשונה "אבודה ביום" בשעה שהיא ראויה להקרבה, אבל "אבודת לילה" שבין כך ובין כך אינו זמן הקרבה - אינה נקראת "חטאת שאבדה", ואינה מתה אם נתכפר בשניה אלא רועה.

<sup>20</sup>. רש"י פסחים [צא א] ועיין בעמוד ב מסקנת הגמרא. <sup>21</sup>. גירסת רש"י. <sup>22</sup>. על פי השיטה מקובצת והצאן קדשים. ועיין בהגהת הב"ח.

הרי שרבא סובר ש"אבודה" בשעה שאינה ראויה להקרבה אינה נקראת אבודה. אם כן, הרי גם עברה שנתה אינה ראויה להקרבה, ובשעה שנאבדה לא היתה ראויה להקרבה,

ולמה סובר רבא שהיא מתה משום שיש לה שתי ריעותות, הלא אין לה ריעותא של "אבודה"?

ומתרצינן: **לא דמי**, אינו דומה עברה שנתה לאבודת לילה. כי **אבודה** <sup>23</sup> **דליליא לא חזיא, לא לגופה, להקרבה, ולא לדמי**, ואף אם יפדוה אי אפשר להקריב בלילה קרבן הקנוי בדמיה, הלכך אינה נקראת "אבודה", <sup>24</sup> שהרי אפילו אם לא היתה אבודה, גם כן אינה ראויה להקרבה.

<sup>23</sup>. גירסת הגר"א וכן בכל בסוגיא. <sup>24</sup>. על פי הצאן קדשים [בד"ה תוסי].

**אבל הא**, עברה שנתה, **נהי דלגופה לא חזיא**, אף אם אינה ראויה להקריבה היא עצמה, מכל מקום, **לדמי חזיא**, אם היה מוכרה לפני שנאבדה היו דמיה ראויים להקרבה. ועתה, שנאבדה נתוסף עליה עוד ריעותא, ולפיכך מתה.

ומביאה הגמרא משנה להקשות על רבא האומר שבריעותא אחת, כגון עברה שנתה, אינה מתה, שהרי **תנן** במסכת יומא [סב א] לגבי שני שעירי חטאת יום כפורים [האחד לה', והוא השעיר הנעשה בפנים, והשני לעזאזל] שאם אירע ואחרי שהגריל, מת השעיר של עזאזל, הרי הוא מביא שני שעירים מן השוק, ומגריל הגרלה אחרת, והשעיר שנפל עליו הגורל לעזאזל נשלח לעזאזל. ועתה, יש לפניו שני שעירים לה', אחד מהזוג הראשון ואחד מהזוג שני - אחד מהם יקרב לשעיר הנעשה בפנים, **והשני ירעה עד שיסתאב, וימכר, ויפלו דמיו לנדבה**, ואין לו דין של חטאת המתה, **לפי שאין חטאת צבור מתה** -

ומדייקת הגמרא: רק משום שהיא חטאת צבור, לכן תרעה. **הא דיחיד**, באופן כזה - **מתה**.

וחוזרת הגמרא לגבי האמור במסכת יומא:

**ואמר רבי יוחנן**: יקריב את השני שבזוג שני, כי השני שבזוג ראשון "נדחה" בכך שמת בן זוגו, <sup>25</sup> ורבי יוחנן לשיטתו הסובר **"בעלי חיים נדחין"**, <sup>26</sup> כלומר, אף שהוא חי, יש עליו תורת "דיחוי" משעה שמת בן זוגו השעיר המשתלח ואינו חוזר לכשרותו. על כן, יקריב את השני שבזוג שני, שלא נדחה.

<sup>25</sup>. "דיחוי" היינו שנדחה לפי שעה מהקרבה, אף על פי שחוזר לכשרותו. <sup>26</sup>. כלומר, לאפוקי מדעת רב שם [יומא סד א] החולק וסובר ש"בעלי חיים אינן נדחין" כל זמן שאפשר למצוא להם תקנה, כגון הכא שאפשר להגריל על שני שעירים אחרים כדי שיצטרף אל השעיר לעזאזל של זוג שני ויכול להקריב את השני שבזוג ראשון. ולדעתו לא אמרינן דין דיחוי אלא בשחוטין.

ומבארת הגמרא דברי רבי יוחנן: **וכשהוא מתכפר - בשני שבזוג שני מתכפר**.  
**ואידך קמא**, השני שבזוג ראשון, **הוה לה כי** [כאילו] **עברה שנתה**. כלומר, פסלותו  
היא כפסול עברה שנתו.

ויש לדייק: **טעמא** שאינה מתה, משום **דשל צבור** היא. **הא דיחיד - מתה**, אף על פי  
שאינן לה שתי ריעותות, ולא נאבדה. הרי שרבי יוחנן סובר שבעברה שנתה בלבד, או  
בריעותא אחת אחרת בלבד - מתה.

וקשה לרבא, שאמר וביאר משנתנו שמתה רק כשיש לה שתי ריעותות?

ומתרצינן: **אמר לך רבא**: אכן! אני כשלעצמי סובר שבדיחוי אחד, ונתכפר באחרת, מתה  
בלי שיצטרף אליה ריעותא של אבדה, ומה שפירשתי את המשנה האומרת "ושעברה  
שנתה" שמדובר בצירוף "אבדה" - פירשתי כן אליבא דריש לקיש, האומר עברה שנתה -  
רועה. ולריש לקיש, אכן קשה ממשנה זו דמסכת יומא -

אבל עדיין קשה, שהרי במשנתנו נאמר "ושאבדה ונמצאת בעלת מום", וקשה: למה צריך  
כדי להמיתה שתהיה גם בעלת מום, והיינו שתי ריעותות, הרי הוכחנו מהמשנה ביומא  
ש"עברה שנתה" בלבד, או בריעותא אחת אחרת דוגמתה - מתה? ולמה אמרה משנתנו  
שאינה מתה ב"אבדה" בלבד?

על קושיא זו נתרץ: **דחויין לחוד, ואבודין לחוד!** חטאת שנדחתה ממש ואינה ראויה  
עוד להקרבה - מתה בדחייה זו בלבד בלי ריעותא אחרת, הלכך אמרה המשנה "ושעברה  
שנתה... אם כיפרו הבעלים - תמות. מה שאין כן ב"אבדה" אין בה די בשביל להמיתה,  
**מאי טעמא? אבודין - דעתיה עליהון**, אינו מדחה אותה, בהסתמכו על **דילמא**  
**משתכחין**, יתכן שימצאו. הלכך, בלי שתצטרף אליה ריעותא נוספת אינה מתה, ולכן  
אמרה המשנה "ושאבדה ונמצאת בעלת מום - מתה. ואילו **דחויין - לא הדרי**  
**מתחזיין**, שאין שום אפשרות שיחזרו להיות ראויין, כגון הדחויין של השעירי יום  
כפורים וכגון עברה שנתה, הרי היא מתה בלי ריעותא אחרת.

## דף כב - ב

**גופא**, למדנו, **אמר רבא: אבודה דלילה לא שמה אבודה**.

הגמרא סברה, שמדובר שנאבדה בלילה ונמצאה בעלות השחר. ואם כן, לא היתה אבודה  
אלא בשעת הפרשת השניה ולא בשעת כפרה, שהרי בלילה ודאי לא קרבה השניה. על כן  
מקשינן:



**אליבא דמאן**, אמר כן רבא? **אילימא**, אם נאמר, **אליבא דרבנן**, קשה: **מאי איריא**, למה דיבר **באבודה דלילה**, הלא **אפילו אבודה דיום**, ונמצאה לפני שנתכפר בחברתה, **נמי** - גם כן אינה מתה. **דהרי אמרי רבנן: אבודה בשעת הפרשה**, ולא היתה אבודה בשעת הקרבת השניה, כגון שנמצאה אחרי הפרשת השניה לפני הקרבת השניה - הרי היא **רועה** 27. אם כן, למה אמר רבא שבגלל שהיתה אבודת "לילה" אינה מתה, הלא אליבא דרבנן בלא זה אינה מתה כיון שנמצאה לפני כפרת השניה, שהרי בלילה ודאי לא הקריב השניה?

27. ראה קושית **תוס'** אליבא דרבי אבא. **הרש"ש** וה**שפת אמת** מקשים עוד: לפי שיטת **רש"י** שרבנן מודים באבדה ונמצאת בעלת מום שדינה למיתה, מה מקשה הגמרא לרבא, הלא באבודה דיומא ונמצאת בעלת מום, מתה, ומחדש רבא שבליילה אינה מתה? ועוד מקשה הרש"ש: הלא בעברה שנתה ואבדה, בין לרש"י ובין לר"י בין לרבי ובין לרבנן, הרי היא מתה, ומחדש רבא שאם היתה אבודת לילה, אינה מתה? וה**חזון איש** [שם] מקשה על קושית הגמרא, על פי מה שכתבו **תוס'** [פסחים צו ב] דהמפריש שתי חטאות לאחריות [עיי' לקמן כד א] ונאבד אחד מהן ונמצא לאחר כפרת השניה, אינה מתה אלא רועה. כלומר, שדין חטאת המתה הוא רק **בהפרשה לאבודה**, אבל אם הופרשה לא "אבודה" [כגון שהופרשה לגנובה ולגזולה, כמו שאמר אביי לקמן], אין לה תורת חטאת המתה. אם כן, מה מקשה הגמרא, הרי יתכן שנאבדה בלילה והופרשה אחרת **בלילה**, ולולי דברי רבא היה דינה כמפריש **לאבודה** ואם נמצאה אחר כפרה, הרי היא מתה אפילו אליבא דרבנן, ועתה מחדש רבא שאינה כהופרשה לאבודה, שבליילה לא נקראת אבודה, ואינה מתה? ומתרץ: כשם שהגמרא סברה לומר שאם אבדה בלילה ונמשכת האבדה גם ביום הרי היא כאבודת יום, כן אם הפריש בלילה ונמשכת **הפרשתה** גם ביום הרי הוא כהפריש ביום. כיון שאם לא היה מפריש בלילה היה מפריש עכשיו ביום, ו**כהפרשה אריכתא דמי**. ועיי' שם עוד באריכות.

ומסקינן: **אלא**, 28 רבא אמר כן **אליבא דרבי**, הסובר אבודה בשעת הפרשה - מתה, ומשמיענו רבא, שרבי מודה באבודת לילה שאינה מתה, אף על פי שהיתה אבודה בשעת הפרשת השניה. **כי עד כאן לא קאמר רבי שהיא מתה, אלא אבודה דיום**, הואיל והיתה אבודה בשעה הראויה להקרבה, ונדחתה מהקרבה בהפרשת השניה. **אבל אבודה דלילה**, שאפילו אם היתה לפנינו אי אפשר להקריבה - **אפילו רבי מודה דלרעייא אזלא** כיון שלא "נדחתה" מהקרבה. וזה חידושו של רבא.

28. גירסת רש"י.

**איבעית אימא**, ואם תרצה נפרש דברי רבא: **לעולם**, אמר דינו **אליבא דרבנן**. וה**כא במאי עסקינן**, ודברי רבא נאמרו **באבדה** בלילה, ולא נמצאה בעלות השחר, אלא, ו**נמצאה** 29 **בשעת כפרה**, אפילו אחר שהאיר היום [או כמה ימים] וכבר נתכפר באחרת. ומחדש רבא שאפילו לרבנן אינה מתה למרות שנמצאה אחר שנתכפר באחרת. **כי עד כאן לא קאמר רבנן "אבדה בשעת כפרה - מתה" אלא היכא דעיקר** [תחילת] **אבידתה היתה ביום, אבל היכא דעיקר אבידתה היתה בלילה - לא** אמרו רבנן שהיא מתה. ותורת אבודה נקבעת בשעה שנאבדה ולא בשעה שהיתה אבודה.

29. גירסת הב"ח.

ומביאה עתה הגמרא מאמרי אמוראים בהגדרת "אבודה" בשעת כפרה, שעליה נמסרה ההלכה שהיא מתה.

**אמר אביי: נקטינן, כלל בידינו! "אבודה" נגמרה ההלכה, ולא גנובה, וכן "אבודה" ולא גזולה.** ואם נגנבה או נגזלה והוחזרה לאחר כפרה - רועה עד שיפול בה מום ותימכר ויפלו דמיה לנדבה <sup>30</sup>.

<sup>30</sup> הגרי"ז מסופק אם הכוונה היא שדוקא "אבודה" ולא גנובה אף בגניבה כזאת שאינו יודע היכן נמצאת, ומחדש אביי שבכל זאת אינה נקראת אבודה, כי לשון ההלכה היא **אבודה** דוקא. או, שאם היא גם גנובה וגם אבודה, כלומר, שאינו יודע היכן היא, שפיר נקראת "אבודה". אלא שאביי מדבר באופן שיודע הוא היכן נמצאת ואינה אבודה, ומחדש אביי שאין זה אבודה אך על פי שאינו יכול עתה לקחתה ולהקריבה.

ומבררת הגמרא: **היכי דמי אבודה?** אמר רבי אושעיא: אפילו כשנתערבה לו חטאת אחת בעדרו, גם כן נקראת "אבודה", אף על גב שרואה את כל העדר, מכל מקום, הואיל ואינו מכיר בה בבהמה זו שהופרשה לחטאת שנתכפר באחרת - נקראת אבודה.

**ואפילו, אם נתערבה חטאת אחת בבהמה אחת של חולין** <sup>31</sup>.

<sup>31</sup> כן מבאר רש"י. השיטה מקובצת מביא בשם גליון, שפירוש זה קשה, שהרי כבר אמר נתערבה בעדרו באחרות, ומה הרבותא באחת באחת? ומפרש פירוש אחר, כגון שהיו לו שתי חטאות שהופרשו על שתי עבירות [ואי אפשר להחליף כל אחת מהן ולהקריבה על חטא אחר, כמבואר במסכת כריתות נו ב] ונתערבו זו עם זו, והביא ונתכפר בשתי חטאות אחרות, לא הוי חטאות אלו בתורת חטאת המתה, אפילו אחר הכרתן שזו הופרשה לעבירה פלונית וזו לעבירה האחרת. ועל פירוש רש"י מביא קושיא אחרת בשם הר"י ז"ל, שהרי אם אכן נתערבה חטאת בחולין דינן להימכר [זבחים עא ב] לצרכי חטאת, כלומר שימכור אחת מהן החולין בכל מקום שהיא למי שצריך להביא חטאת, והכהן השוחטן ישחטן לשם מי שהוא, כלומר שיאמר "אם זו של ראובן הריני שוחט אותה לשם ראובן ואם של שמעון לשם שמעון", ונמצא שאינה בגדר "אבודה" שהרי יש תקנה לאובדן שלה? ומפרש הר"י ז"ל, שמדובר שיש לו שתי בהמות בעדרו ואינו יודע אם הקדושה היא אחת מהן [כנראה כוונתו, שיתכן שהחטאת שנאבדה לו אינה כלל בין שתי הבהמות]. ועוד מתרץ: כגון שנתערבה בבהמה הפסולה לקרבן כגון רובע ונרבע, ואינו יכול למכרה לצרכי חטאת. ונתכפר באחרת ואחר כך הכירה לזו, אינה מתה. והגרי"ז מתרץ שיטת רש"י, שרש"י סובר שמה שיש לו עצה להקריבה בכל מקום שהן, או למוכרן לצרכי חטאת, אין זו הדרך מצילתה מדין **אבודה**. ועוד דן הגרי"ז במעות שנתערבו באחרות, שלכאורה יש לו עצה פשוטה לחללן על מעות אחרות, ודבר זה תלוי במחלוקת רש"י ור"י ז"ל הנ"ל.

**ורבי יוחנן אמר: נאבדה אחורי הדלת!**

האמוראים שמסרו מאמר רבי יוחנן קיצרו בלשונם, ולא פירשו דבריו האם בא לחלוק על רבי אושעיא או להוסיף על דבריו, וכמו שיבואר.

**איבעיא להו: היכי קאמר רבי יוחנן? האם רצונו לומר: דוקא אחורי הדלת - הוא דנקראת "אבודה", משום דליכא דקא חזי לה, אין מי שרואה אותה, והיא נעלמה מעיני כל רואיה, אבל, אם נתערבה בבהמות אחרות, אבראי, בחוץ במקום מרעה,**

ושם אינה ניכרת, מכל מקום, כיון **דאיכא דחזי לה**, ששם רואין אותה - סובר רבי יוחנן **שלא היא אבודה**, אף על גב שאינה ניכרת. ונמצא שרבי יוחנן חולק על רבי אושעיא הסובר שהואיל ואינה ניכרת נקראת "אבודה" -

**או דילמא**, יתכן לומר, שרבי יוחנן אומר: **אחורי הדלת, דאי מהדר אפיה**, אם בעל הבהמה יחפשנה שם, **חזי לה**, יוכל בקלות לראותה, ובכל זאת מחדש רבי יוחנן שהיא "אבודה", **וכל שכן**, אם יצאה **אבראי**, לרעות במקום מרעה, **דלא קחזי לה** ואינו רואה אותה כלל, כל שכן שהיא נקראת אבודה. ועל דברי רבי אושעיא הסובר שדוקא בנתערבה בין אחרות ואינו מכירה - אינה נקראת אבודה, אבל אם מכירה אלא שנעלמה לפי שעה ויכול למצאה ולראותה אינה נקראת אבודה, על דברים אלו מוסיף רבי יוחנן שגם אבודה אחורי הדלת נקראת אבודה. ומהי כוונת רבי יוחנן?

**תיקו!**

**לישנא אחרינא** <sup>32</sup>: **איבעיא להו: היכי קאמר** רבי יוחנן? האם רצונו לומר: דוקא **אחורי הדלת** - הוא דהויה "אבודה", **משום דלא קחזי לה**, אינו רואה אותה, **אבל נתחלפה בעדר**, ונתערבה בין בהמות אחרות, **דקא חזי לה** שרואה את כל העדר - **לא היא אבודה**, אפילו שעתה אינו מכיר בה, **משום דאמרינן דלמא מדכר סימנא**, כשיכיר אותה על פי סימניה יפרישנה מהעדר. **ופליג**, נמצא שרבי יוחנן חולק על רבי אושעיא הסובר שהואיל ועתה אינו מכירה נקראת "אבודה".

<sup>32</sup>. מובאת בלשון השיטה מקובצת בהשמטות וכפי שפירשה רש"י.

**או דילמא**, יתכן לומר, שהכי קאמר רבי יוחנן: אף, **אחורי הדלת היא אבודה**. אף על גב דאי מהדר אפיה חזי לה - אפילו הכי היא אבודה. **וכל שכן אבודה בעדר, דלא קא ידע**, שאינו מכירה, כל שכן דהויה אבודה, ובא להוסיף על דברי רבי אושעיא שגם אחורי הדלת נקראת אבודה, **ולא פליגי**, ואינו חולק עליו במה שאמר שאם נתערבה בעדר ואינו מכירה נקראת אבודה. ומהי כוונת רבי יוחנן?

ומסקינן: **תיבעי!** האיבעיא לא נפשטה.

**אמר רב פפא: גמרינן**, קיבלנו מרבתינו [גירסא אחרת <sup>33</sup>: **פשיטא לי**]: אם היתה אבודה ממנו ולא אבודה מאת הרועה, **לא היא אבודה**, שהרי מהרועה לא נאבדה. **וכל שכן**, שאם היתה אבודה מרועה ולא אבודה ממנו. <sup>34</sup>

<sup>33</sup>. בשיטה מקובצת. <sup>34</sup>. הקשה השפת אמת: אם לא היתה אבודה מן הבעלים למה הפרישו קרבן אחר? ואין לומר שבתחלה לא היתה אבודה מן הבעלים ואחר כך היתה אבודה מן הבעלים, והפריש קרבן אחר. כלומר, כשם שאמרה הגמרא לעיל שעיקר חלות תורת "אבודה" תלוי בשעת האבדה [לרבא כשהיתה תחילת אבודה בלילה], והלכך אמר רב פפא שאם לא היתה אבודה מן הבעלים בשעת האבדה

אינה נקראת אבודה אף על פי שאחר כך היתה אבודה מהם, ואי לכך הפריש אחרת. אי אפשר לומר כן, כיון דעיקר תורת "אבודה" תלויה בבעלים, וכל זמן שאין להם ידיעה שנאבדה ודאי לא נקראת אבודה. ומוכרח לומר שהיתה אבודה מהם מתחילה ועד סוף. ואם כן, למה הפריש חטאת אחרת? ועיין שם מה שמתרץ.

ומיבעיא לי: אם היתה **אבודה ממנו ומרועה**, אבל - ואדם **אחד בסוף העולם מכיר בה, מאי**, האם נקראת אבודה, הואיל ונאבדה ממנו ומן הרועה, או שאינה נקראת אבודה מאחר שהיא ניכרת לאדם אחד **35** ?

**35.** לכאורה צריך ביאור, איזה מעמד יש לרועה, ובמה הוא שונה מאדם אחר? והגרי"ז מביא שרבינו **גרשום** מבאר שלרועה יש לו בה סימן.

ומסקינן: **תיקו!**

**בעי רב פפא: אבודה בכוס**, אם היתה אבודה בשעה שהשניה נשחטה ודמה נמצא בכוס [במזרק שממנו זורקים הדם על המזבת], **מהו?** מה דינה?

הגמרא מבארת: בעיא זו **אליבא דמאן?** אילימא, אם תאמר: **אליבא דרבי**, הא **אמר**, הרי רבי סובר, שאפילו "**אבודה בשעת הפרשה, מתה**" וכל שכן באבודה בעוד שהשניה נשחטה? ויותר מכך יש לומר, שזו כאבודה בשעת כפרה! ואף על פי שעדיין לא נתכפר מאחר שעיקר הכפרה הוא בזריקת הדם, מכל מקום יש לומר "כל העומד ליזרק, כזרוק דמי" **36**.

**36.** כן מפרש רש"י.

ומסקינן: **אלא, כי קא מיבעיא ליה**, איבעית רב פפא היא, **אליבא דרבנן**, הסוברים שאם לא היתה אבודה בשעת כפרה אינה מתה. ולשיטתם מיבעיא ליה, **מי אמרינן: כי אמרי רבנן** "אבודה בשעת הפרשה רועה" ואפילו אם אחר כך נתכפר באחרת, היינו דוקא, **קודם שנתקבל** **37** **דמה**, של האחרת **בכוס, אבל הכא**, שכבר נתקבל, יתכן לומר, **שסבירא להו** לרבנן, ש"כל העומד ליזרק, כזרוק דמי" **38**, ורבנן מודים שדינה כנמצאה לאחר כפרה ומתה **39** - **או דילמא**, יתכן לומר, **שכל** **40** **כמה** [כל זמן] **דלא איזדריק דם**, ועדיין לא נתכפר באחרת בפועל ממש - **כי אבדה בשעת הפרשה דמיא, ורעיא**, והיא רועה. ולא אמרינן "כל העומד ליזרק כזרוק דמי".

**37.** גירסת השיטה מקובצת. **38.** עיין במקורות המצויינים במסורת הש"ס, ושם מבואר המושג "כל העומד ליזרק - כזרוק דמי", ואיזה תנא סובר כן, ובאיזה אופן. **39.** עיין חזון איש המקשה, דהרי כאן נתכפר בשאינה אבודה, אם כן לדברי רבי אבא מודים רבנן שהיא מתה? וכל זה כלול בקושית תוס' ד"ה אפילו אבודה. ולפי תירוץ התוס' יתורץ על נכון. ועיין שם דיונו על פסקי הרמב"ם. **40.** גירסת השיטה מקובצת.

הגמרא מבארת ביאור אחר לבעית רב פפא. ולפיו לא מדובר שנאבדה הבהמה והופרשה ונשחטה בהמה אחרת תחתיה.

**איכא דאמרי: לעולם, האמת שהאיבעיא היא אליבא דרבי, כי קא מיבעיא ליה, האיבעיא היא באותה חטאת, וכגון שקיבל דמה בשני כוסות ואבד אחד מהן וזרק מדם כוס השני -**

נחלקו חכמים [יומא נז ב] בחטאת שקיבל דמה בארבעה כוסות ונתן מן האחד מתנות דם על המזבח כדין חטאת, מה דינו של הדם הנשאר בשאר הכוסות? יש מי שסובר "כוס עושה חבירו - דחוי" והן נעשו "דחויין" ואין דינן כשיירי הדם הנשפך ליסוד המזבח, לפי ש"נדחו", והן נשפכין לאמה [- אמת המים העוברת בעזרה ששם נשפכין כל הפסולין והדחויין] ואילו שיירי דם שבכוס זה נשפכין ליסוד המזבח. ויש מי שסובר "כוס עושה חבירו שיריים", ודמן נשפכין ליסוד המזבח כשאר שיירי דם של קרבן כשר.

ועתה, **אליבא דמאן דאמר "כוס עושה חבירו דחוי" - לא תיבעי לך, וודאי** שהחטאת פסולה. לפי שבשלמא שם בארבעה כוסות, אף על פי שדם שלשה מהן נדחו ונשפכין לאמה, מכל מקום, דם אחד מהן כבר ניתן כהלכתה על ארבע קרנות המזבח -

אבל בנידוננו שהאחד אבד, וכיון שאפילו אם היה חוזר לפנינו היה "דחוי" ונשפך לאמה, נמצא שעתה שאבד, יש כאן "תרתני לריעותא", גם אבד וגם נדחה, הלכך הזבח פסול.

**כי תיבעי לך, במה איבעי לרב פפא? אליבא דמאן דאמר "כוס עושה חבירו שיריים" ואין הדם שבשאר הכוסות נפסל, ודינו כשיירי דם הכשרים הנשפכים אל יסוד המזבח -**

ומיבעי ליה: **מי אמרינן, 41 הני מילי, דברים אלו אמורים, רק היכא דאיתנהו לתרווייהו, שהכוסות הם לפנינו ולא נאבדו, דכל היכא דבעי, ובאיזה מהן שהוא בוחר לזרוק, זריק, הריהו זורק. אבל הכא, שכוס אחד נאבד, הא ליכא, הרי אינו לפנינו לזרוק, והעובדה שנאבד מועילה לתת לה תורת "דיחוי", ובצירוף עם העובדה שנאבד, הוי לה "תרתני תריעותא" והקרבת פסול 42,**

41. גירסת השיטה מקובצת. 42. כן מפרש רש"י את האיבעיא שהיא על החטאת מדין "חטאת אבודה". אבל בשיטה מקובצת [ועיין רש"ש] מקשה על כך: למה יפסל הזבח, הלא יכול ליתן המתנות מדם כוס האחר? על כן חולק הר"י על רש"י וסובר שאין הנידון על הזבח, והוא ודאי כשר. אלא הנידון הוא על הדם שבכוס. והיינו אם נאבד ונמצאת אם ישפך לאמה או ליסוד. ועיין בחזון איש.

**או דלמא, יתכן לומר, שלא שנא, ואין על הדם תורת "דיחוי", ואין הקרבן פסול.**

ומסקינן: **תיבעי 43.**

43. גירסת רש"י. והוא לשון תלמוד ירושלמי כדרך שהבבלי אומר "תיקו".

## מתניתין:

משנתנו עוסקת במפריש חטאת ואבדה, ובמפריש מעות לחטאת ואבדו.

כל מקום שחטאת מתה, הוא הדין המעות שהופרשו לחטאת "ימותו". כלומר, ילכו לים המלח לאיבוד.

א. **המפריש חטאתו ואבדה, והקריב** <sup>44</sup> **אחרת תחתיה, ואחר כך נמצאת הראשונה, תמות, ואפילו אם נמצאת תמימה.** כי מה שאמרנו [במשנה הקודמת] שהיא מתה דוקא כשנמצאה בעלת מום כשיש בה שתי ריעותות, היינו כשנמצאה לפני שהקריב אחרת תחתיה. אבל, אם נמצאה אחרי שכבר הקריב אחרת תחתיה, תמות האבודה אפילו כשהיא תמימה <sup>45</sup>.

<sup>44</sup> גירסת המשנה וכן בהמשך. <sup>45</sup> כן כתב רש"י לשיטתו בתחילת הפרק.

וכן **המפריש מעות לקנות מהם חטאת, ואבדו, והקריב חטאת תחתיהן, ואחר כך נמצאו המעות, ילכו לים המלח.**

עד כאן דיברה המשנה כשנמצאו החטאת או המעות אחרי הקרבת השניה. ומכאן ואילך מדברת המשנה בנמצאה לפני הקרבת השניה.

ב. **המפריש מעות לחטאתו ואבדו, והפריש מעות אחרות תחתיהן, ולא הספיק ליקח** [לקנות] **בהן חטאת עד שנמצאו המעות הראשונות, יערבם יחד, ויביא מאלו ומאלו חטאת, כיון שעדיין לא הביא חטאת מהם לא הוי כחטאת שנתכפרו באחרת. והשאר, שאר המעות, יפלו לנדבה, כדין "מותר חטאת" ההולכת לנדבת ציבור.** אבל אם לא עירב המעות והביא חטאת מאחת מהן, נידחות המעות האחרות, וילכו לים המלח, כדין מעות חטאת שכיפרו בעליה באחרת.

וכן **המפריש מעות לחטאתו ואבדו, והפריש חטאת תחתיהן, ולא הספיק להקריבה עד שנמצאו המעות, והרי חטאת בעל מום, תמכר, ויערב המעות ויביא מאלו ומאלו חטאת, כמבואר, כיון שעדיין לא הוי כחטאת שנתכפרו באחרת הוואיל ולא הספיק להקריבה, והשאר יפלו לנדבה.**

וכן **המפריש חטאתו ואבדה, והפריש מעות תחתיה, ולא הספיק ליקח בהן חטאת עד שנמצאת חטאתו והרי היא בעלת מום, תמכר, ויביא מאלו ומאלו חטאת, והשאר יפלו לנדבה.**

**וכן המפריש חטאתו ואבדה והפריש אחרת תחתיה ולא הספיק להקריבה עד שנמצאת הראשונה והרי שתיהן בעלות מום, ימכרו ויביא מאלו ומאלו חטאת והשאר יפלו לנדבה.**

עד כאן דיברה המשנה בנמצאו המעות או בנמצאה החטאת, לפני הקרבת השניה או לפני קניית חטאת במעות. ובכל האופנים מדברת המשנה בהיתה בעלת מום, האבודה או שאינה אבודה. מכאן ואילך מדברת המשנה בהיו תמימות.

**ג. המפריש חטאתו ואבדה והפריש אחרת תחתיה ולא הספיק להקריבה עד שנמצאת הראשונה, והרי שתיהן תמימות, אחת מהן תיקרב חטאת והשניה תמות, דברי רבי.**

**וחכמים אומרים: אין חטאת מתה אלא שנמצאה מאחר [לאחר] שכיפרו הבעלים,**

**ואין המעות הולכות לים המלח אלא שנמצאו מאחר שכיפרו הבעלים.**

מחלוקת רבי וחכמים מבוארת בגמרא בשתי דרכים:

רב הונא אמר רב מבאר: חכמים מודים באם לא בא לבית דין להתייעץ מה לעשות בשתייהם, אלא משך אחת מהן, כלומר, עשה על דעת עצמו, והקריבה, תלך השניה למיתה. מפני שכשהקריב האחת דחה את האחרת בידיים, וגילה דעתו שלא איכפת ליה ממנה. ולא עוד, אלא אפילו הקריב מדעתו את "האבודה" ונתכפר בה, מתה השניה ה"שאינה אבודה". וכל שכן אם הקריב מדעתו את השניה והראשונה נשארה - שהיא מתה.

אלא, מחלוקת רבי וחכמים היא: כשלא הקריב אחת מהן מדעתו, ובא לבית דין להתייעץ מה יעשה בהן, ובכך מגלה דעתו שאינו דוחה אותן בידיים, ואדרבה רוצה בתקנתן -

במקרה זה סוברים חכמים: "תקנה עשו בקדשים" ואומרים לו בית דין "לך התכפר באבודה ושאינה אבודה רועה", ואז תלך השניה לרעייה כיון שלא דחאה בידיים.

ורבי סובר: לא עשו תקנה בקדשים ואומרים לו "לך התכפר בשאינה אבודה", ואז הראשונה ה"אבודה" מתה <sup>46</sup>.

<sup>46</sup> וצריך ביאור טעמו של רבי אליבא דרב הונא. למה באמת לא עשו תקנה בקדשים בכדי שלא תמות האינה אבודה? והתוס' [עמוד הבא ד"ה דרבין] מבארים, שמדובר כגון שיש ריוח בדבר, כגון שהאבודה היא כחושה ושאינה אבודה היא שמינה. ביאור החזון איש והגרי"ז החזון איש [סימן לה] כתב על דברי התוס', שלא משמע כן מלשון הגמרא, שאם כן, היה צריך לומר שכולי עלמא סוברים שעשו תקנה בקדשים, אלא שרבי סבר שהידור הקרבן להקריב השמינה הוא תקנתם. ולפי תוס' חסר עיקר מחלוקתם מן הגמרא. ועוד טוען, שאם אכן השאינה אבודה היא שמינה, אז ודאי מודים חכמים שאומרים לו

להתכפר בשמינה וכמבואר במסכת מנחות [סד א] בהלכה דומה לזו. ומוכיח עוד שלא כדברי תוסי' מקושית רב משרשיא לקמן, ויבואר שם. ומבאר החזון איש סברת רב הונא: לקמן בדברי רבי אבא מבואר שההלכה למשה מסיני נמסרה ש"חטאת שאבדה, מתה", ומדויק מלשון ההלכה שהאבודה מתה ואילו האינה אבודה לא מתה. על כן סוברים חכמים [לדברי רבי אבא] שאם הקריב את האבודה, האינה אבודה רועה. ורבי חולק וסובר שהיא רועה. ומבאר רבי אבא מפני שרבי סובר "מפריש לאיבוד כאיבוד דמי", והיינו שאין חילוק בין האבודה לשאינה אבודה. ולכאורה צריך ביאור, הרי ההלכה נאמרה ב"אבודה" דוקא, ואילו אם היתה גנובה או גזולה, מבואר לעיל שלא הוי אבודה, ואבודת לילה לא הוה אבודה לדעת רבא, ואם נמצאו אפילו לאחר כפרה אינן מתות. אם כן, מהי סברת רבי שהאינה אבודה מתה, הלא חסר לה עיקר "תנאי" האבודה? ומחדש החזון איש, שרבי סובר [אליבא דרבי אבא] שכן היא ההלכה דהנפרשת בשביל אבוד יש לשתיהן דין אחד, וכיון דבאבודה הושלמו תנאי אבודה **מתפשט דין תמות על שתיהן**. ועתה נחזור לדברי רב הונא הסובר שלדברי הכל, **גם לדעת חכמים**, "מפריש לאבוד כאבוד דמי". אלא, כיון שבכל זאת חסר לאינה אבודה "תנאי" אבודה, שורת הדין היא שנקבע כי לעולם החובה להקריב את האבודה כדי שאז תגרע ההשתוות שלהם, ותיחשב האבודה כעומדת להיקרב, ותיחשב האינה אבודה כמיותרת, כדין מפריש שתי חטאות לאחריות [ומבואר לקמן כד א]. ואם נחליט כן, אז **לא תתפשט דין מיתה על השאינה אבודה**. ורצוי לעשות כן להצלת האינה אבודה שלא תמות. ואף על גב שקודם קביעה זו - התפשט דין מיתה על השאינה אבודה, ושתיהן שוות, ולכאורה לא יתכן דין הצלה על השאינה אבודה, מכל מקום, לצורך הצלתה אנו קובעין הדין, **ובבת אחת ממציא כח הצלה על שאינה אבודה ומפריד בין אבודה לאינה אבודה**. אמנם, כל זה הוא כשהמקריב יודע שצריך להקריב האבודה. אבל אם אינו יודע, ועתה הרי שתיהן שוות שהרי **בעצם שתיהן ראויות להקרבה** - הוה ליה האבודה כאילו היא עדיין אבודה, בבחינה זו **שעדיין אבודה הידיעה שמצוותו באבודה**, וזה **מאלמת** את האינה אבודה שהיא עומדת להקרבה ומתפשט עליה דין מיתה. וזה פירוש משך אחד מהן שאמר רב הונא, דאם משך האבודה בלי החלטה וידיעה שרצוי להפריד ביניהם - מתה השאינה אבודה. ומעתה לסיכום: ידיעתו מביאה להיפרדות בין האבודה לאינה אבודה, זו להקרבה וזו לרעייה. ואילו חוסר ידיעתו ואי-הפרדתם משאיר אותן במצב ששתיהן שוות. הגרי"ז גם כן כתב כדברים אלו, אלא שסובר שקביעת **בית דין** היא הקובעת את האינה אבודה **למותר חטאת שהוא עולה**, ועל עולה לא נאמרה ההלכה של חטאת המתה. ובכך מבאר למה צריך לכך **בית דין**, מפני שרק בית דין יכולים לקבוע כן, דוגמת מה שרש"י מפרש [זבחים קיב א] לגבי "אשם שניתק לרעייה" **שבית דין** מנתקים אותו מאשם לעולה. ועיין בחידושי הגרי"ז? שמביא ראיות לסברא זו. אם כן, מבואר, שרבי אינו סובר, **שהידיעה או הבית דין** מפרידים ביניהם, וסובר שהם נשארים במצבם שהיו שוות. וראוי להביא דעת התוסי' במסכת זבחים [קיב א ד"ה הא] שכתבו "והיכא דנמלך **מודה רבי** דאם נתכפר באבודה, דשאינה אבודה רועה". ומדבריהם נראה שפירשו פירוש אחר בסוגיתנו.

וכך מתפרשת המשנה אליבא דרב הונא: המפריש חטאת ואבדה והפריש אחרת תחתיה ולא הספיק להקריבה עד שנמצאת הראשונה והרי שתיהן תמימות, אחת מהן תקרב "כדי" שתמות השניה, ואיזו היא? תקרב השאינה אבודה ותמות האבודה, אלו הן דברי רבי. וחכמים אומרים: אין חטאת מתה, באופן מוחלט 47, ואם יבא ויתיעץ יאמרו לו "לך התכפר באבודה ושאינה אבודה תרעה". אלא, כשנמצאת לאחר שכיפרו הבעלים, אזי ודאי מתה האבודה מאחר שכבר הקריב את האינה אבודה ודחה בידים את האבודה. והוא הדין אם נמצאת קודם ולא התייעץ ומשך את האבודה מדעתו, מתה השאינה אבודה 48.

47. על פי התוסי' יום טוב. 48. כן כתב רש"י בגמרא וכדברים אלו כתבו התוסי' לקמן ד"ה הכל מודים.

רבי אבא אמר רב מבאר: אפילו אם משך אחת מדעתו והקריבה נחלקו רבי וחכמים אם השניה מתה או רועה, וחכמים סוברים שהשניה רועה!



אלא, שחכמים מודים באם נתכפר בשאינה אבודה, שה"אבודה" מתה, כמבואר, לפי שהיתה הראשונה להקרבה ודחאה בידים. ועל כך נמסרה ההלכה שהראשונה האבודה מתה 49.

49. רש"י יומא [סה א].

ומחלוקתם היא: במשך מדעתו ונתכפר באבודה ונשארה השאינה אבודה. חכמים סוברים שהאינה אבודה רועה, לפי שלא היתה אבודה ודחייתה אינה דחיה. ואילו רבי סבר "המפריש לאבוד כאבוד דמי", וגם השאינה אבודה דינה כאבודה. ובכל הקרבת האחת, לא שנא אבודה לא שנא שאינה אבודה, הריהו דוחה את האחרת.

וכך מתפרשת המשנה: אחת מהן תיקרב, ולכתחילה האבודה, וגם אז תמות השאינה אבודה, וכל שכן אם הקריב השאינה אבודה, דברי רבי. וחכמים אומרים: אין חטאת מתה אלא אם כבר הקריב ואחר כך נמצאה הראשונה, אבל אם עדיין לא הקריבה, יקריב האבודה, ושאינה אבודה תרעה.

ד. **המפריש חטאתו והרי היא בעלת מום** כלומר, שנפל בה מום, **מוכרה ויביא בדמיה אחרת**. ואינה כחטאת שנתכפרו בעליה באחרת אף על פי שהיא קיימת בשעה שנתכפר באחרת, לפי שכשמכרה נחשבת כאילו איננה בעולם 50.

50. כן מפרש הרע"ב. **והתוס'** במסכת בכורות [לג א ד"ה דתניא] מפרשים: כיון שחיללה על התמימה, כל קדושה של בעלת המום נכנסה בתמימה ותפסה קדושתה ולכן מותרת בעלת המום בכל ענין. ורבי אלעזר ברבי שמעון מחלק בין אם היא בחיים בשעת כפרת השניה לבין שאינה קיימת.

**רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: אם קרבה השניה עד שלא נשחטה הראשונה, תמות, מפני שכבר כיפרו הבעלים**, אף על פי שאינה ביד בעליה.

## גמרא:

כמבואר, מחולקת המשנה לרישא וסיפא. ברישא מדובר בנמצאה הראשונה אחר הקרבת השניה ואז דינה למיתה. ובסיפא מדובר בנמצאה אחרי הפרשת השניה, חטאת או מעות, ולפני הקרבתה [או לקיחת חטאת במעות], ואז יקח מאלו ומאלו. ובסיפא דסיפא מדובר בנמצאת הראשונה אחרי הפרשת השניה ולפני הקרבתה ונמצאת תמימה, ונחלקו בה רבי וחכמים.

והגמרא מדייקת סתירה בין רישא לסיפא.

שנינו ברישא: המפריש חטאת ואבדה והקריב אחרת תחתיה ואחר כך נמצאת הראשונה, תמות. ונדייק: **טעמא**, שתמות, משום **דהקריב אחרת תחתיה, הא**, אבל אם עדיין **לא הקריב אחרת תחתיה**, והפרישה בשעה שהראשונה היתה אבודה, הרי היא

רועה. מני, משנת מי היא, מי סובר כן? רבנן היא, דאמרי בסיפא דסיפא "אבודה בשעת הפרשה, רועה" -

אימא סיפא: המפריש מעות לחטאת ואבדו והפריש מעות 51 אחרים תחתייהם 52 ולא הספיק ליקח בהם חטאת עד שנמצאו הראשונות, יביא מאלו ומאלו והשאר יפלו לנדבה. ונדייק: טעמא מאלו ומאלו, שעדיין לא נתכפר, הא, אבל אם כבר הביא מאחד [ציבור המעות] מהן, השני יוליכו לים המלח, כדין נתכפרו בעליה באחרת, למרות שלא היתה אבודה אלא בשעת הפרשה ונמצאת לפני הכפרה. סיפא זו אתאן הולכת לשיטת רבי דאמר "אבודה בשעת הפרשה, מתה". דאילו לשיטת רבנן לא ילכו מעות לים המלח ולא תמות חטאת מאחר שלא היתה אבודה בשעת הקרבה -

51. גירסת הב"ח. 52. גירסת השיטה מקובצת.

וכי רישא רבנן וסיפא רבי!?

הניחא לרב הונא, סתירה זו אינה לדעת הכל, ואליבא דרב הונא, שפיר אפשר להעמיד את הסיפא אף לשיטת חכמים -

## דף כג - א

דאמר רב הונא אמר רב **הכל מודים**, אפילו חכמים האומרים שאם לא היתה אבודה אלא בשעת הפרשה ונמצאה לפני ההקרבה הרי היא רועה, מודים, שאם משך אחת מהן, והקריבה מדעתו, בלי להתייעץ בבית דין, מודים חכמים, שהשניה מתה, הואיל והקריבה מדעתו גילה דעתו שלא איכפת ליה ואינו מחפש תקנה מה ייעשה עם השניה, נמצא שדחאה בידיים [ונתבאר במשנה] -

ולדעת רב הונא אפשר לפרש את הסיפא גם אליבא דרבנן, ואליבא דרבנן אינה מדברת בכל המקרים, אלא משכחת לה, כגון שמשך אחת מהן והקריב, ובאופן זה מודים רבנן שהשני ימות או ילכו לים המלח -

ונמצא שהסיפא נשנית כדברי הכל, אף כרבנן.

כלומר, אילו היה מושך מדעתו, היה השני הולך לים המלח במעות או למיתה בחטאת. ועתה, יש לפניו שתי אפשרויות לתקן אחת מהן, או להתייעץ בבית דין ויאמרו לו להתכפר ב"אבודה" וממילא השניה ה"אינה אבודה" תרעה. ואפשרות עדיפה שיביא מאלו ומאלו

חטאת והשאר יפלו לנדבה. ופוסקת לו המשנה, שאכן יעשה כן ויביא מאלו ומאלו ולא יטרח לבוא לבית דין -

וביתר ביאור: מה שאמרה המשנה "יביא מאלו ומאלו" - אינו לשם הדיוק שאם הביא אחת מהם מדעתו שתמות השניה ואליבא דרבי! שהרי, כאמור, חכמים מודים במשך שתמות השניה. אלא המשנה אומרת התקנה העדיפה לכתחילה, מה ייעשה בהן כדי שלא יצטרך להמית השניה או להוליך המעות לים המלח. ומייעצת לו המשנה "יביא מאלו ומאלו" -

ולפי דרך זו אליבא דרב הונא - מתורצת המשנה שכולה דרבנן היא ברישא 53 ובסיפא.

53. הקשה העולת שלמה: אפילו אם נניח כן שהרישא היא אליבא דרבנן, גם כן קשה לרב הונא. למה אמרה המשנה דוקא שהקריב את השניה ואחר כך נמצאה הראשונה הולכת למיתה, הלא גם אם לא הקריב, גם כן יש אופן שהראשונה תלך למיתה, כגון: אם משך והקריב את השניה? ומתרץ, שאין זה דיוק, מפני שהתנא לא רצה להאריך בלשונו ולבאר מה יהיה אם וכאשר תמצא הראשונה ויקריב מדעתו את השניה. ולפיכך, השאיר להלכה זו לבאר אותה בסיפא דסיפא [שהרי לדעת רב הונא נאמר כן בסיפא דסיפא]. ועיין שם דבריו בהשוואה עם הסוגיא הבאה בעמוד ב.

**אלא**, סתירת המשנה היא, **לרבי אבא אמר רב, דאמר**: אין חילוק בין משך מדעתו ללא משך מדעתו, ואפילו משך מדעתו סוברים חכמים שאם נמצאת הראשונה לפני הקרבת השניה - תרעה, ורבי סובר שימות כיון שהיתה אבודה בשעת הפרשה - אלא, **הכל מודים, במתכפר בשאינה אבודה שאבודה מתה. על מה נחלקו במתכפר באבודה, דרבי סבר: מפריש לאיבוד**, המפריש חטאת תחת חטאת אבודה - **כאיבוד דמי**, לכל דיניה, וכשם שאם נתכפר בשאינה אבודה מתה האבודה כן בנתכפר באבודה מתה השאינה אבודה, ואין חילוק ביניהם.

**ורבנן סברי: לאו כאיבוד דמי**, והאינה אבודה הולכת לרעייה.

אם כן קשה, למה אמרה המשנה "יביא מאלו ומאלו" כדי שלא יצטרך להוליך את השניה לים המלך או למיתה, הלא לשיטת חכמים אפילו אם יקריב את האבודה 54 - לא יצטרך להביא את השניה למיתה או לים המלח כיון שלא היתה אבודה בשעת הקרבה 55.

54. רש"י מוסיף כאן [על פי גירסת הב"ח]: ועל כרחך הא דקתני "מאלו ומאלו" דמשמע הא נתכפר באחת מהן ואפילו באבודין ילכו שאינן אבודין לים המלח [במעוה], רבי היא ולא רבנן. ביאור לפירושו: לכאורה היה אפשר ליישב "הדיוק" של המשנה אפילו אליבא דרבנן. כיצד? המפריש מעות או חטאת ולא הספיק להקריבה עד שנמצאו המעות או החטאת "יביא מאלו ומאלו". ונדייק: הא אם לא יביא מאלו ומאלו, ימות, במה דברים אמורים? כשיביא את האינה אבודה, ורבנן אליבא דרבי אבא הרי מודים, שבאופן זה תמות האבודה. ומה הכריח להמקשן שלא להעמיד הסיפא בדרך זו ומיתוקמת אפילו לרבנן? ומתרץ, פשוט המשנה הכריחו לומר כן. שהרי המשנה אומרת שרק אם יביא מ"אלו ומאלו" ילכו שאר המעות לנדבה. ואילו אם יביא מאלו בלבד או מאלו בלבד, לא שנה מהאבודין ולא שנה משאינן אבודין, ילכו האחרות לים המלח או למיתה, בין אם האחרות הם האבודין שנשארו ובין אם הם השאינן אבודין! ומוכרח לומר שהסיפא מדוייקת שלא כדברי רבנן! זהו פירושו של רש"י וכן כתבו תוס' בשיטה מקובצת [אות א]. והמהר"י ז"ל [שיטה מקובצת אות ד] מדייק מהמשנה עצמה שהיא

מדברת **אפילו במתכפר באבודה**, וכמו שיבואר. ומתורצת קושיא הנ"ל. שהרי אחת מהאופנים של הסיפא [השלישי מתוך הארבעה] הוא: המפריש חטאת ואבדה והפריש מעות תחתיה, ולא הספיק ליקח מהן עד שנמצאה הראשונה והרי היא בעלת מוס, תימכר ויביא מאלו ומאלו. ומשמע שאם נמצאה תמימה, יקריבה והמעות ילכו לים המלח! אופן זה ודאי כרבי הוא, ואילו אליבא דרבנן יקריב את החטאת ה"אבודה" והמעות לא ילכו לים המלח אלא לנדבה. **55**. ופשוט שאי אפשר לומר כמו שאמרה הגמרא אליבא דרב הונא, שעצה זו עדיפה על הליכה לבית דין, שהרי לרבי אבא אין שום ענין בייעוץ עם בית דין.

מוכת, שהסיפא היא כרבי הסובר שאם הקריב האחת תמות השניה, על כן אמרה המשנה "יביא מאלו ומאלו" כדי שלא יצטרך להמית השניה -

וחוזרת התמיה: **רישא סתם לן כרבנן סיפא סתם לן כרבי!?**

ומתרצינן: **אין 56**! אכן! **רישא רבנן וסיפא כרבי!**

**56**. גירסת השיטה מקובצת.

**ומאי קמשמע לן**, מה רצה התנא של המשנה להשמיענו בחלוקת המשנה לרישא וסיפא בצורה זו שהרישא סתמא כרבנן והסיפא סתמא כרבי? רצה להשמיענו **דפליגי רבי ורבנן**.

ומקשינן: הלא **בהדיא קתני לה מחלוקת רבי ורבנן בסיפא** דסיפא? כמו ששנינו: **המפריש חטאת ואבדה והפריש אחרת תחתיה ואחר כך נמצאת הראשונה והרי שתיהן עומדות תמימות 57** - אחת מהן תקרב ושניה תמות, דברי רבי. **וחכמים אומרים: אין חטאת מתה אלא שנמצאת מאחר שכיפרו בעלים, ואין מעות הולכות לים המלח אלא שנמצאו מאחר שכיפרו הבעלים**. ומה משמיענו?

**57**. גירסת השיטה מקובצת.

ומתרצינן: **הכי קאמר 58**, **דבר זה מחלוקת רבי ורבנן** היא. כלומר, בתחילה נקט התנא את הרישא ומשמעותה כרבנן, ואחר כך את הסיפא ומשמעותה כרבי. ומאחר שהדברים סותרים - מסיים ואומר בסיפא דסיפא "אכן! דבר זה מחלוקת רבי ורבנן היא" **59**.

**58**. גירסת רש"י. **59**. כן מפרש רש"י. ועיין בהגהות הגר"א פירוש אחר [נדבריו נכתבו בקצרה, ולא מבואר איך הוי הרישא אליבא דדברי הכל. האם רצה לומר שגם בסוגיא זו סברה הגמרא "מילתא דפסיקא" כמו שסברה בסוגיא הבאה.

לישנא אחרינא, והיא לשון ירושלמי **60** :

**60**. על פי גירסת השיטה מקובצת ופירוש רש"י.

**הניחא לרב הונא, אמר רב דאמר, הכל מודים שאם משך אחד מהם והקריב, בין נתכפר באבודה בין נתכפר בשאינה אבודה, ההיא חטאת דפיישא, הנשאר, מתה -**

**איכא למימר**, שהרישא היא אליבא דדברי הכל. ומאי "הקריב", ומה פירוש מה שאמרה המשנה ברישא "הקריב אחרת תחתיה"? פירושו: **הקריב לשחיטה מדעתו**, משך לשחטה ועדיין לא נשחטה, **ואחר כך נמצאת חטאת הראשונה האבודה ונתכפר בה**, בראשונה האבודה -

[והשתא אי אפשר לדייק "הא לא קריב - רועה" כמו שדייקנו שהרישא היא אליבא דרבנן, כיון שבאמת הרישא מדברת בלא הקריב עדיין 61].

61. זו נקודת ההבדל של שתי הלשונות. שלשון ראשון אליבא דרב הונא מיתקמת הרישא של המשנה כרבנן בלבד, ואינה מדוייקת אליבא דרבי, כיון שלרבי מתה השניה אפילו אם עדיין לא "הקריב" הראשונה. אלא שהמשנה מתורצת אליבא דרב הונא כי הסיפא אתיא אפילו כרבנן, וממילא אין סתירה "רישא רבנן וסיפא רבי", והרישא והסיפא נשנו כרבנן. ואילו לפי לשון זו, אליבא דרב הונא בין הרישא ובין הסיפא מיתוקמת בין אליבא דרבי ובין אליבא דחכמים. ובכך היא מתורצת בשופי [למרות שדוחק לומר "מאי הקריב, הקריב לשחיטה" ועדיין לא נתכפר בו].

ואילו היה בא לבית דין להתייעץ עתה כששתיהן עומדות לפניו אחרי שמשך את השניה לשחיטה, היו מייעצים לו להתכפר באבודה והשאינה אבודה תרעה. ועתה שלא התייעץ וכיפר באחת תלך האחרת למיתה הואיל ולא התייעץ גילה דעתו שלא איכפת ליה בתקנתו. ואפילו אם עשה כהוגן ונתכפר באבודה, וכל שכן אם נתכפר בשאינה אבודה, בכל אופן תמות השניה.

הלכך אמרה המשנה **הראשונה דהקריב מדעתו תמות - ואיכא למימר אפילו רישא רבי היא**, כלומר, ורבי ודאי מודה בכך, שהרי לא חילק בין משך ללא משך 62, והרישא דברי הכל היא.

62. תמה הגר"א: איך שייד לומר שהרישא היא גם אליבא דרבי, הלא לרבי אליבא דרב הונא אין שום נפקא מינה בין משך ללא משך, ובין בא להתייעץ ללא בא להתייעץ, אלא, כל זמן שהיתה אבודה בשעת הפרשה הרי היא מתה, ואם כן, למה אמרה המשנה "הקריב", ולמה לא אמרה "הפריש": [עייין לקמן ברש"י סוף ד"ה אלא לרבי אבא, שרש"י מבאר כן את הקושיא אליבא דרבי אבא]. וביתר ביאור: הלא עתה, לפי דרך זו, מה שאמרה המשנה "הקריב" פירושו למעשה הוא "לא הקריב ממש", ובשלמא אליבא דרבנן יש בכך נפקא מינה ותמות משום שלא התייעץ בבית דין. אבל אליבא דרבי, למה אמרה "הקריב" ולא אמרה במפורש "הפריש"? ומתרץ: על פי דברי התוס' ד"ה דרבי המחדשים דגם לרבי אליבא דרב הונא היה כדאי לו להתייעץ ולא ימושך מדעתו להקרבה! ואם היה מתייעץ, לפעמים היו מייעצים לו להקריב את האבודה, כגון אם היא שמינה וטובה. ורק משום שלא התייעץ והקריב מדעתו את השאינה אבודה לכן הולכת האבודה למיתה. אם כן שפיר אמרה המשנה "הקריב" מדעתו.

וכן הסיפא אפשר להעמיד כדברי הכל. וגם בסיפא נבאר שמה שאמרה המשנה "יביא מאלו ומאלו" היינו כשלא משך אחת מהן ולא הקריב, ואף לא משך עם רצון להקריב.

על כן, מייעצת לו המשנה שיביא מאלו ומאלו, וזה עדיף על טירחת ביאה לבית דין [כמבואר בלשון ראשון], אבל אם יביא אחת מהן או אפילו ימשוך אחת מהן - מודים חכמים שהשניה מתה.

נמצא, שאליבא דרב הונא מתפרשת המשנה בין ברישא ובין בסיפא כדברי הכל. ואחר כך דנה המשנה במחלוקת רבי וחכמים באם לא משך, האם ייעצו לו בית דין להקריב את האבודה, והאם יציל בכך את האינה אבודה, כמבואר.

**אלא לרבי אבא אמר רב דאמר: הכל מודים שאם נתכפר בשאינה אבודה - דפיישא, האבודה נשאת, מתה, על מה נחלקו?** על נתכפר באבודה דרבי סבר מפריש לאבוד כאבוד דמי ורבנן סברי לאו כאבוד דמי,

ולדעת רבנן הרי היא רועה אף כשמשך האבודה מדעתו ודחה בידיים את האינה אבודה - ואף אם **63** משך את השאינה אבודה ורצה להקריבה - כל זמן שלא הקריבה יכול להקריב בפועל את האבודה והאינה אבודה תרעה.

**63.** על פי הגהות הגר"א.

נמצא, שאי אפשר לתרץ את הרישא שמשך לשחיטה ועדיין לא הקריב, שהרי לא משיכה לשחיטה גורמת את דחיית השני אלא הקרבה ממש, והרי המשנה מדברת כשהקריב ממש את האינה אבודה.

ועתה מדוייקת המשנה אליבא דרבנן דוקא, דאי לדעת רבי, קשה, למה אמרה המשנה שהשניה תמות אך ורק משום שכבר הקריב האחת, הרי אפילו אם היתה אבודה בשעת הפרשה ועדיין לא הקריב את האחרת, גם כן מתה -

ובשלמא אליבא דרבנן, מדוייקת הרישא, והיא הרי מדברת באופן שהקריב את השאינה אבודה ואחר כך נמצאת האבודה - ולפיכך מתה האבודה. אבל אם עדיין לא הקריב את האינה אבודה ושניהם עומדים לפניו, או אז אם יקריב את האבודה **64** מציל את האינה אבודה ותלך לרעייה. אבל כרבי לא מיתוקמא, כמבואר, שאם כן, למה אמרה המשנה "הקריב", הלא אפילו אם עדיין לא הקריב - גם כן תלך השניה למיתה.

**64.** על פי הגהת החק נתן והגר"א והרש"ש.

כל זה מדוייק ברישא. ואילו הסיפא מדוייקת כרבי, שהרי שנינו בה "יביא מאלו ומאלו", משמע שרק באופן זה לא תלך השניה למיתה או המעות לים המלח. ועתה, לרבנן - לא בכל אופן תלך האחרת למיתה או לים המלח, אלא כשיקריב האינה אבודה, ואכן אם יקריב את האבודה **65** יציל בכך את האינה אבודה, **ואף על גב דהביא מאלו**, ממעות שהפריש עבור האבודה, **ולא הביא מאלו**, מהשאינה אבודה - **מעוה דפיישא ילכו לנדבה**, ולמה אמרה המשנה דוקא את התקנה של "יביא מאלו ומאלו"?

**65.** על פי גירסת הרש"ש.

אלא, פשיטא סיפא רבי היא דאמר: מפריש לאיבוד כאיבוד דמי, ואם לא יביא מאלו ומאלו, ילכו מעות דפיישן לים המלח, על כן, פוסקת לו המשנה שיביא מאלו ומאלו 66.

66. המשך דברי רש"י יבואר בתוס'.

ותמוה: רישא רבנן וסיפא כרבי!?

ותירוץ הגמרא הוא כלשון ראשון.

הגמרא חוזרת לדברי רב הונא ורבי אבא.

גופא, למדנו לעיל, אמר רב הונא אמר רב: הכל מודים, ואפילו רבנן, שאם משך אחת מהן מדעתו, בין האבודה ובין השאינה אבודה, והקריבה, שהשניה מתה. לא נחלקו אלא בבא לימלך בבית דין. דרבי סבר: לא עשו תקנה בקדשים, ואמרינן ליה 67 "לך התכפר בשאינה אבודה ואבודה מתה". ורבנן סברי: עשו תקנה בקדשים, ואמרינן ליה "לך התכפר באבודה ושאינה אבודה תרעה".

67. גירסת השיטה מקובצת.

ומקשינן, מותיב רב מרשיא: וכי לא עשו תקנה בקדשים!?

והא תניא, שנינו ברייתא: אמרה התורה בפרשת אכילת כהנים את המנחות "והנותרת ממנה יאכלו אהרן ובניו מצות תאכל במקום קדוש בחצר אוהל מועד יאכלוה". ומה שנאמר בסוף הפסוק "יאכלוה" מיותר לדרשה. ויש לדורשה בשתי דרשות, לפי שאפילו אם היה כתוב "יאכלו", גם כן מיותרת לדרשה, ועתה שכתוב "יאכלוה" יש כאן ייתור נוסף לדרשה. ודרשה הברייתא "יאכלו" [כלומר, אילו נאמר "יאכלו" בלי ה"א] מה תלמוד לומר? מלמד שאם היתה אכילה מועטת, ואין במנחה כדי שביעה, אוכלין עמה חולין ותרומה 68 כדי שתהא המנחה נאכלת על השובע, אכילה הגונה. ועוד דרשינן ממה שנאמר "יאכלוה" [בה"א יתירה] מה תלמוד לומר? מלמד שאם היתה אכילה מרובה, שיש לכהנים הרבה שיירי מנחות, אין אוכלין עמה חולין ותרומה, כדי שלא תהא נאכלת על הגסה כדי שתאכל כולה ולא תבוא לידי נותר 69, ומשום כך נאמר "יאכלוה" כלומר, יאכלו אותה לבדה בלי צירוף שאר מאכלים

68. ומקשה רש"י: הא אין מכניסין חולין לעזרה? ומתרץ: יאכלו הכהנים החולין והתרומה בחוץ ואחר כך יכנסו ויאכלו המנחה על השובע. וראה תוס'. אבל רש"י סובר שאפילו להכניס שלא לשם הקרבה, גם כן אסור. וכן סובר הרמב"ם [פרק ב מהלכות שחיטה הלכה ג] ועיין שם במשנה למלך המבאר כל

השיטות. **69.** כן כתב רש"י. ומוסיף השיטה מקובצת [מהדורת ריד"א]: והוא הדין שלא יאכלוה אכילה גסה שאינה נקראת אכילה ואסורה בקדשים.

ומכך שהקפידה התורה שלא תבוא לידי נותר מוכח ש"עשו תקנה לקדשים". ולפיכך מקשה רב משרשיא: **מאי לאו**, האם לא נאמר שברייתא זו נשנתה **אפילו** לדעת **רבי**, הרי שרבי סובר שעשו תקנה בקדשים **70** ?

**70.** הקשה העולת שלמה: וכי לא עשו תקנה בקדשים?! וכמה תקנות עשו חז"ל כדי לא להביא קדשים לבית הפסול? וכי לא נתקן שלכתחילה לא יביא מנחות לידי נותר?! ומתרץ: אכן, עשו תקנות הרבה. אלא שכאן יש צד לומר שיאכל עמהן חולין ותרומה כדי שתיאכלנה על השובע. ועיין שם שמאריך.

ודחינן: **לא! רבנן** היא, ברייתא זו, והם סוברים שעשו תקנה בקדשים.

אלו הם דברי רב הונא. **ורבי אבא אמר רב: הכל מודים**, ואפילו רבנן, **במתכפר בשאינה אבודה, שאבודה מתה. על מה נחלקו?** כגון, **דנתכפר באבודה, דרבי סבר "מפריש לאיבוד**, המפריש בהמה משום שחטאתו נאבדה, **כאיבוד דמי"**, אותה בהמה דינה כאבודה ואין הבדל ביניהם. וכשם שאם נתכפר בשאינה אבודה, מתה האבודה, כן בנתכפר באבודה, מתה השאינה אבודה. **ורבנן סברי**: מפריש לאיבוד **לאו כאיבוד דמי**, ואם נתכפר באבודה, האינה אבודה רועה.

מביאה הגמרא משנה אחרת להקשות על דברי רבי אבא הסובר לדעת רבנן ש"מפריש לאיבוד לאו כאיבוד".

**תנן**, שנינו משנה במסכת יומא [סב א וכבר נתבארה לעיל כב א]: מת אחד מן השעירים אחרי שהגריל עליהם, כגון שמת שעיר המשתלח, מביא שני שעירים אחרים ומגריל עליהם ואותו שיצא עליו הגורל לעזאזל משתלח לעזאזל, ויקריב לה' שעיר אחד משני שעירים הנותרים, **והשני ירעה עד שיסתאב וימכר ויפלו דמיו לנדבה לפי שאין חטאת ציבור מתה.**

ונדייק: **הא דיחיד**, אבל בחטאת יחיד באופן זה, הרי היא **מתה**.

איזה שעיר יקרב בפנים, האם השני שבזוג ראשון או השני שבזוג שני?

**ואמר רב**: אם ירצה **71** יקריב את השני בזוג ראשון, ואין עליו פסול "דחוי" **72** משום ש"בעלי חיים אינן נידחין" **73**, אין תורת "דחוי" אלא בשחוטין ולא בבעלי חיים ואף אם אירעה לו פסול זמני עדיין יש לו תיקון על ידי שיזווג לו שעיר לעזאזל מזוג שני.

**71.** על פי רש"י לקמן [כד א] ויומא [סד א]. **72.** עיין לעיל [כב א]. ושם מבואר דעת רבי יוחנן הסובר שהשני שבזוג ראשון "נדחה", מפני שרבי יוחנן סובר "יש דחוי בבעלי חיים" ויקריב דוקא את השני שבזוג שני. **73.** ומבאר השיטה מקובצת [עמוד ב אות יד]: קושיא זו היא אליבא דמאן דאמר הסובר שבעלי חיים אין נדחין ויכול להקריב את השני שבזוג ראשון. אבל לרבי יוחנן הסובר שמקריב דוקא את



השני שבזוג שני, פשוט למה ימות השני שבזוג ראשון [אם היה של יחיד] שהלא התכפר בשאינה אבודה, ובמתכפר בשאינה אבודה לדברי הכל מתה האבודה.

ועתה, לדעת רב, **כשהוא מתכפר, בשני שבזוג ראשון מתכפר, ואידך בתרא**, והשני שבזוג שני, **הוא ליה כמו "מפריש" לאיבוד**, דהפרישוהו תחת ראשון הנדחה מפני שבן זוגו מת, והוא עצמו אינו דחוי ומעולם לא נדחה לא הוא ולא חבירו השעיר המשתלח, ואינו אלא "הופרש לאיבוד" -

**וטעמא**, וכל הטעם שאמרה המשנה ש"הופרש לאיבוד" זה אינו מת, משום שהוא חטאת **דציבור, הא דיחיד**, ואילו היה "הופרש לאיבוד" של יחיד היה מת כדין חטאת המתה -

## דף כג - ב

**מאי לאו**, האם לא נאמר שמשנה זו - **רבנן היא**. ובכל זאת סוברים שאילו היה חטאת יחיד היה השני שבזוג שני הולך למיתה, למרות שאינו אלא "הופרש לאיבוד".

הרי שחכמים סוברים ש"הופרש לאיבוד כאיבוד דמי" ואינו רועה אלא מת כדין חטאת המתה. וקשה על דברי רבי אבא?

ומתריצין: **לא!** משנה ההיא אינה אליבא דרבנן, אלא, **רבי היא**, הסובר "מפריש לאיבוד כאיבוד דמי" ולפיכך היה מת אילו היה של יחיד.

הגמרא ממשיכה לדון בדברי רב הונא ורבי אבא <sup>74</sup>.

<sup>74</sup> האמת שקושיות הגמרא נידונו כבר לעיל [עמוד א], אלא שסוגיא זו מפרשת בדרך אחרת את המשנה אליבא דרב הונא ורבי אבא. ראה **תוס'**.

**תנן**, שנינו במשנתנו: **המפריש חטאתו ואבדה והקריב אחרת תחתיה** ואחר כך נמצאת הראשונה, **תמות**.

ונדייק: **טעמא**, כל הטעם שתמות, משום **דהקריב** <sup>75</sup> ואחר כך נמצאת הראשונה -

<sup>75</sup> גירסת השיטה מקובצת.

**הא נמצאת מעיקרא**, לפני שנתכפר באחרת, **תרעה**, ובודאי שדברי רבנן הם ולא כרבי.

והמשנה אינה מחלקת באיזה אופן נתכפר ובמי מבין שתיהן נתכפר, ובכל אופן תרעה, **לא שנא אם נתכפר 76 באבודה לא שנא נתכפר בשאינה אבודה, לא שנא משך ולא שנא לא משך**, בכל אופן תרעה.

76. כן נראה לגרוס.

**תיובתא דתרוייהו**, וקשה מסתימת לשון המשנה בין על רב הונא ובין על רבי אבא?

ומתרצינן: המשנה לא אמרה במפורש מה ייעשה כשנמצאה לפני שנתכפר, ואין לדייק ממנה, כי **מילתא דפסיקא 77 ליה**, דבר ברור בלי חילוקי אופנים, **קתני**, והוא, שאם נמצאה אחר שנתכפר בשניה, תמות הראשונה, ועל כך אין חילוקי אופנים ודינים ודבר ברור הוא. ואילו **מילתא דלא פסיקא ליה**, דבר שיש בו חילוקי אופנים, כגון אם נמצאה לפני שנתכפר בשניה, שלפעמים מתה ולפעמים רועה, רב הונא לשיטתו ורבי אבא לשיטתו, **לא קתני**, לא שנתה המשנה ולא רצתה לשנות כיון שיש בהן חילוקי דינים ואופנים. על כן, מפרשים רב הונא ורבי אבא כל אחד את דברי רבנן לשיטתו.

77. גירסת רבינו גרשום: דפשיטא.

**לישנא אחרינא 78**: תנן: המפריש חטאת ואבדה והקריב אחרת תחתיה ואחר כך נמצאת הראשונה, תמות. ונדייק: **הא נמצאת מעיקרא**, לפני שנתכפר באחרת, **רועה**.

78. על פי גירסת השיטה מקובצת ופירוש רש"י. וכתב רש"י שאין הבדל בין הלשונות, אלא שלשון ירושלמי היא.

ומקשינן: **הניחא, אי הקריב אבודה** [לרב הונא בעצת בית דין ולרבי אבא אפילו אם עשה כן מדעתו], **דשאין אבודה רועה, אלא, אי הקריב שאינה אבודה** [לרבי אבא, ולרב הונא אפילו אם הקריב אבודה אלא שעשה כן מדעתו] **ונשתיירה האבודה, אמאי רועה?**

ומתרצינן: **קסבר, כי קתני**, במה אמרה המשנה שהיא **רועה 79**, כגון **דהקריב אבודה**.

79. כן נראה לגרוס.

ומקשינן: **אי הכי, מאי אריא דתני הקריב ואחר כך נמצאת, מתה**, אם התנא רצה לשנות שרבנן מודים באופן מסויים שהיא מתה, **ניתני**, היה יכול לשנות ב**נמצאת מעיקרא**, לפני שנתכפר באחרת [לרב הונא במשך מדעתו ולרבי אבא בנתכפר בשאינה אבודה] וגם אז היא מתה?

ומתרצינן: **ההיא דלא פסיקא ליה, לא תני, אבל הקריב ואחר כך נמצאת דפסיקא ליה, תני.**

ומקשינן על רב הונא ורבי אבא מהסיפא של משנתנו.

**תנן: המפריש מעות לחטאתו ואבדו והפריש מעות אחרות תחתיהן ואחר כך נמצאו המעות הראשונות 80 - יביא מאלו ומאלו חטאת והשאר יפלו לנדבה.**

80. גירסת המשנה.

ונדייק: **טעמא, דמתכפר מאלו ומאלו, הא, ואילו אם הביא 81 מאחד מהם, יוליכום, למעות האחרות, לים המלח.**

81. גירסת השיטה מקובצת.

והמקשן סובר שסיפא זו נשנתה אפילו לדברי רבנן, והם אמרו שמעות האחרות הולכות לים המלח בכל אופן, **לא שנה מתכפר בדמי אבודה לא שנה מתכפר בשאינה אבודה, ולא שנה משך מדעתו ולא שנה לא משך, בכל אופן סוברים חכמים שהמעות האחרות [או החטאת האחרת] הולכות לים המלח -**

**תיובתא דתרוייהו, גם על רב הונא וגם על רבי אבא 82 ?**

82. כן מבאר רש"י. ופירוש זה לכאורה תמוה הוא, הרי סיפא זו ודאי לא אתיא כרבנן, אף בלי התייחסות לדברי רב הונא ולרבי אבא? וכפי הנראה כוונת רש"י [ויתכן שלכך התכוון הגר"א] שהמקשן מוכיח רק דבר אחד, והוא, שהמשנה מדוייקת שלא כרב הונא ורבי אבא. וביתר ביאור: המקשן סבר לומר שרבנן סוברים שהמעות הולכים לים המלח, מאיזה טעם שהוא ולא ידע המקשן הטעם, וגם לא ידוע לו לפרנס איך נתרץ דברים אלו עם הסיפא דסיפא ששם סוברים חכמים במפורש שהמעות אינן הולכות לים המלח, אבל, דבר אחד ברור לו, והוא שהמשנה מדוייקת שלא כרב הונא ורבי אבא. דלדבריהם אין המעות הולכות תמיד לים המלח. עד כאן מבואר לפי לשון רש"י שבידינו. אבל בשיטה מקובצת מביא גליון פירוש רש"י מכתב יד [ולא ברור אם הם דברי רש"י או אחד מתלמידיו הדנים בשיטתו] המפרש קושית הגמרא, שלעולם ידע המקשן שסיפא זו אינה אליבא דרבנן כמו שאמרה הסוגיא הקודמת. ולפיכך מקשה: למה הסיקה הגמרא לעיל שאינה אליבא דרבנן, הלא אפשר לפרשה אפילו אליבא דרבנן, לרב הונא באופן שמשך מדעתו ולרבי אבא כשהקריב את האינה אבודה? ומכך שהגמרא הסיקה בפשטות שסיפא זו אינה אליבא דרבנן, אפשר להוכיח שלא כדברי רב הונא ורבי אבא.

ומתרצינן: לא נדייק "הא אילו הקריב אחת ילכו האחרות לים המלח", והאמת היא שלפעמים ילכו לים המלח ולפעמים לא ילכו, לרב הונא לשיטתו ולרבי אבא לשיטתו. ומה שאמרה המשנה "יביא מאלו ומאלו" ולא אמרה אליבא דרב הונא "יתיעץ עם בית דין והם ייעצוהו להביא את האבודה ושאינה אבודה ילכו לנדבה", או "יביא את האבודה ושאינה אבודה ילכו לנדבה" לרבי אבא, הטעם שלא אמרה המשנה כן, הוא משום שהכא

**נמי, מילתא דפסיקא ליה, תקנה ודאית וברורה, והיא: להביא מאלו ואלו, קתני,**  
ואילו **מילתא דלא פסיקא ליה, ויש בו חילוקי אופנים, לא קתני** 83.

83. לישנא אחרינא [שיטה מקובצת בהשמטות]: תנן: המפריש מעות לחטאת וכולהו. טעמא דנתכפר מאלו ומאלו הא הביא מאחד מהן יולכסם לים המלח. ומקשינן לרבי אבא: הניחא אם הביא מהשאינן אבודין, דאבודין ילכו לים המלח, אלא אם הביא מאבודין, שאין אבודין אמאי ילכו לים המלח? ומתריצין: קסבר רבי אבא, כי קתני, במה שנתה המשנה, בהביא מהשאינן אבודין, דאז האבודין ילכו לים המלח. ומקשינן: אי הכי, מאי אריא דתני יביא מאלו ומאלו והשאר יפלו לנדבה, נתני: הביא מעות האבודין, דאז שאין אבודין יפלו לנדבה, וכל שכן הביא מאלו ומאלו? ומתריצין: ההוא דפסיקא ליה קתני וכולהו.

עד כאן דנה הגמרא בחטאת שאבדה או מעות שאבדו והפריש חטאת או מעות תחתיהן ונמצאה הראשונה. עתה דנה הגמרא במפריש מתחילה שני צבורי מעות "לאחריות" והיינו שאם יאבד אחד מהן יתכפר בחבירו, מה דינו של ציבור המעות השני. ואחר כך תדון הגמרא במפריש שתי חטאות לאחריות.

**אמר רבי אמי: המפריש שני ציבורי מעות לאחריות, שאם יאבד אחד מהן יתכפר בשני, מתכפר באחד מהן, וציבור מעות שני יפלו, לנדבה, לנדבת ציבור כדין מותר חטאת הבא נדבה.**

ואינו הולך לים המלח כדין דמי חטאת שאבדו, מפני שכל אחד מהן ראוי להתכפר בו, ואין אחד מהן אבוד ולא הופרש לאבוד, ובהקרבת אחד מהן לא דחה לשני בידיים, שמלכתחילה הופרשו על מנת שיבחר באחד מהן. וכך נאמרה ההלכה למשה מסיני 84.

84. על פי רש"י מכתב יד מנחות [פ א].

ודנה הגמרא: **אליבא דמאן, לשיטת איזה תנא אמר כן רבי אמי? אלימא, אם תאמר, אליבא דרבי, ומחדש שרבי מודה בכך, קשה: פשיטא שרבי מודה דיפלו לנדבה!** כי עד כאן לא אמר רבי אלא במפריש לאבוד, וסובר שהולך לים המלח כאבוד, אבל בהופרש לאחריות, ולא נאבד - פשיטא שרבי מודה, שאינו הולך לים המלח?

**ואלא, ואם תאמר שרבי אמי אמר כן אליבא דרבנן, קשה: פשיטא דיפלו 85 לנדבה! והדבר קל וחומר! השתא, אם אפילו מפריש לאיבוד אמרו 86 רבנן, שלא כאיבוד דמי, וכי בהופרש לאחריות מיבעיא ליה לרב אמי למימר שאינו כאיבוד ואינו הולך לים המלח 87!?**

85. גירסת השיטה מקובצת. 86. כן נראה לגרוס. 87. כן היא גירסת הגמרא. ואינה מיושבת יפה: וכי אחרי המסקנא שאפילו רבי מודה, יש לדון אם רבנן מודים?! ובשיטה מקובצת מביא לישנא אחרינא הפוכה: ומבררת הגמרא: אליבא דמאן? אלימא אליבא דרבנן, השתא יש לומר אבודה בשעת הפרשה רועה, וכי ציבורי מעות לא כל שכן?! אלא לרבי, עד כאן לא קאמר רבי אלא אבודה בשעת הפרשה אבל שני צבורי מעות לא.

ומסקינן: **אלא** 88 **אליבא דרבי שמעון**, הסובר [לעיל טו א]: חמש חטאות המתות 89 - מתות בכל ענינים שאתה מוצא בהן, וחטאת שכיפרו בעלים, מתה בכל אופן שהוא, בין שנמצאה קודם כפרה בין אחר כפרה, ואפילו בהפרישה לאחריות מתה השניה, ואליבא דרבי שמעון, **איצטריכא ליה**, לרבי אמי לומר, שבמעות מודה רבי שמעון שהן הולכות לנדבה. **כי מהו דתימא**, אם לא היה משמיענו זאת היה אפשר לומר, **לית ליה לרבי שמעון נדבה**, רבי שמעון אינו סובר שהמעות יפלו לנדבה, כשם שבהפריש שתי בהמות לחטאת לאחריות סובר רבי שמעון שמתכפר באחת מהן והשניה מתה ואינה רועה, כן במעות סובר שהן הולכות לים המלח -

88. כן נראה לגרוס. 89. על פי רש"י פסחים [צז ב].

**קא משמע לן** רבי אמי, **דאית ליה נדבה**, לגבי מעות סובר רבי שמעון שאם הפריש מעות לאחריות אינן מתות, כלומר, אינן הולכות לים המלח, אלא יפלו לנדבה.

המקשן הבא הבין מסקנת הגמרא, שהיה "הוה אמינא" שרבי שמעון אינו סובר כלל דין "מותר חטאת לנדבת ציבור"! על כן מקשה:

### **ומי מצי אמרת דלית ליה נדבה לרבי שמעון!?**

מביאה הגמרא משנה במסכת שקלים [פרק ו משנה ה] וברייתא להוכיח שרבי שמעון סובר שמותר חטאת בא לנדבה. המשנה מתארת את השופרות, והם תיבות כצורת שופר הפוך רחבים מלמטה וצרים מלמעלה, שהיו בעזרת המקדש, ושם היו נותנים מעות הקדש, מעות מעות ויעודיה לשופר המיועד לאותו דבר שלשמו הוקדשו המעות. והיה כתוב עליהם שם ההקדש של מעות הניתן לכל שופר.

**והא תנן: שלשה עשר שופרות היו במקדש, וכתוב 90 עליהן:**

90. גירסת השיטה מקובצת.

על אחד כתוב "**תקלין חדתין**" - שקלים חדשים. מי שלא הביא מחצית השקל בחודש אדר בעת גביית מחצית השקל, מביאו במשך השנה ונותנו באותו שופר. וכשמגיע זמן תרומת הלשכה [לשכה אחת היתה במקדש ששם נותנים כל מעות מחצית השקל של כל ישראל, וכיון שהיו יותר מן הצורך לתמידי ומוספי ציבור, היו תורמין אותן, כלומר, הפרישו מהן כדי הצורך לקרבנות ציבור, ובשלוש פעמים בשנה תרמו את הלשכה] נותנין המעות שבשופר זה בלשכה עם שאר המעות, ונמצא שגם הן נתרמים עמהן.

ועל השני כתוב "**עתיקין**", שקלים ישנים. מי שלא הביא שקליו בשנה שעברה, או בשנים שעברו, נותנו באותו שופר. ושקלים אלו לא עירבו אותם בלשכה, אלא עושין מהן חומת ירושלים ומגדליה וכל צרכי העיר. שהרי גם ממותר מעות הלשכה [שלא נתרמו לצורך

תמידין ומוספין ונשתיירו בלשכה] היו נותנין לחומת וצרכי העיר. ותקלין עתיקין אלו דינם כמותר מעות הלשכה, שהרי גם אם היה נותנם בזמנם, גם כן היו נשארים בלשכה.

על השלישי כתוב "קנינין", מי שהוא מחוסר כפורים כגון: זב זבה יולדת מצורע המביאין קן צפור לטהרתן ולהתירן לאכול בקדשים, נותן שם מעות לקינו. ובערב מותר לו לאכול קדשים בחזקת שהוקרבה כפרתו, לפי שבית דין של כהנים ודאי הקריבוהו באותו היום, שהם יודעים שהמחוסר כפורים מסתמך עליהם ויאכל קדשים בערב.

ועל הרביעי כתוב "גוזלי עולה", והמתנדב תורים ובני יונה <sup>91</sup> לנדבת עולת העוף נותן שם מעותיו.

<sup>91</sup> על פי הגהת הגר"א. להבנת הגהת הגר"א עיין שם [פרק ו משנה ה].

על החמישי כתוב "עצים", והמתנדב עצים למערכת המזבח נותן שם מעות נדבתו.

ועל הששי כתוב "לבונה", והמתנדב לבונה נותן שם מעות נדבתו.

ועל השביעי כתוב "זהב לכפורת", שם נותן המתנדב זהב לכפורת והם מזרקי זהב, כלים שמהם זורקים או נותנים דם על המזבח <sup>92</sup>.

<sup>92</sup> רש"י כתב כאן שני פירושים, ומקבל פירוש השני מפני שלפירוש הראשון אין זה שייך לשופרות אלא לבדק הבית הניתן לידי הגזבר. ונתלבטו המפרשים להבין את ההבדל בין שני הפירושים. עיין שיטה מקובצת וברכת הזבח וצאן קדשים. החק נתן מבאר [אחרי שהוא מגיה ברש"י], שלפי פירוש הראשון מדובר במתנדב זהב ומפרש לכלי שרת. ועל כך טוען רש"י שנותנו לגזבר ולא לשופרות. ולפי פירוש השני מדובר שהתנדב סתם ואמר "הרי עלי זהב". זהב זה מביא ונותנו לשופר ולא לגזבר וממנו עושין כלי שרת. וכן כתב רש"י במסכת יומא [נה ב]. ובחידושי הגר"א מבאר, שלפי פירוש הראשון מדובר שהתנדב זהב לתיקון הכפורת [כיסוי הארון] והוא קדשי בדק הבית. ולפי פירוש השני התנדב מעות לכלי שרת וכפורת היינו מזרק. והכריע רש"י כפירוש השני משום דקדשי בדק הבית נותנים לידי הגזבר ולא לשופרות. כל זה לפי פירוש רש"י. וראה במפרשי המשנה שם ובמלאכת שלמה בשם הרמב"ם והסמ"ג. ועיין בריטב"א [יומא שם], ובחידושי מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם [פרק ד מהלכות תמורה הלכה יא].

ועוד ששה שופרות היו לנדבה, שבהן נותנין נדבת צבור הבאה מן המותרות. האחד למותר חטאת, מי שהפריש מעות לחטאתו וקנה חטאת ונותרו מן המעות נותן המעות לשופר זה. השני למותר אשם, השלישי למותר קיני זבים וזבות ויולדות, הרביעי למותר קרבנות נזיר, החמישי למותר אשם מצורע, הששי לכל המתנדב סתם נדבה נותן בו. ומכולם הביאו הכהנים עולות קיץ המזבח כמו שיבואר בהמשך. והטעם שחילקום לששה, למרות שכולם יבואו לאותה מטרה, מבואר במסכת מנחות [קז ב] <sup>93</sup>.

<sup>93</sup> וראה תוס'.

ותני עלה, ושנינו ברייתא: ששה לנדבה, מה היו עושין בה? לעולה הבאה מן המותרות, והיינו "עולת קיץ המזבח", כלומר, מביאים מן המותרות עולות ומקריבים

אותן בזמן שהמזבח פנוי מקרבנות, **שאין עורה לכהנים** ככל עורות עולות, אלא חוזרין ומוכרין אותן והמעות יפלו לנדבה <sup>94</sup>. אלו הן **דברי רבי יהודה**. **אמר לו רבי נחמיה, ואמרי לה**, ויש מי שמסר שמועה זו בשם **רבי שמעון: אם כן**, כדבריד שהעולות אינם ניתנים לכהנים, **בטלה מדרשו של יהודע הכהן!**

<sup>94</sup> כן כתב רש"י. וכתב הגר"ז: יש להבין, מנין דין זה שצריך לחזור ולמכור העור? הלא רבי יהודה לא אמר אלא שאין ניתנים לכהנים, ואולי דינם כעצמות שאין צריך למוכרם וליקח מהם קיץ המזבח?

**דתנן**, שנינו שם [משנה ו]: **זה מדרש דרש יהודע הכהן**: אמרה התורה [ויקרא ה] **"אשם הוא אשום אשם לה"**, ולכאורה הפסוק קשה מרישא לסיפא <sup>95</sup>, דממה שנאמר "אשם הוא" משמע שהווייתו והלכתו כאשם שהוא נאכל לכהנים, ואילו ממה שנאמר "אשם לה" משמע שכולו לה? ודרש יהודע הכהן הכי "אשום אשם לה", **להביא** <sup>96</sup>, בא לרבות את כל הבא משום חטא ומשום אשמה, והיינו, **כל דבר הבא ממותר חטאות ואשמות, ילקח בדמיו עולות, הבשר לה'**, והיינו עולות הקרבים כליל על גבי המזבח, **ועורות לכהנים** <sup>97</sup>. ובכך נתיישב הפסוק, מה שנאמר "אשם לה" היינו הבשר לה', ומה שנאמר "אשם הוא" היינו העורות לכהנים <sup>98</sup>.

<sup>95</sup> על פי הרע"ב שם. <sup>96</sup> גירסת השיטה מקובצת. <sup>97</sup> נחלקו רבותינו, מה הוא מדרשו של יהודע הכהן. רש"י במסכת זבחים [יא ב] כתב, שהמדרש הוא שמותר נופל לקרבן עולה. וכן מוכיח הגר"ז [זבחים ה] מדברי רש"י במסכת פסחים [עג א], ועיין עוד בחידושי מרן הרי"ז על הרמב"ם [הלכות פסולי המוקדשין פרק ה]. אבל הרמב"ד בפירושו על התורת כהנים [ויקרא פרק יב כא] כתב שהמדרש הוא שהעור ינתן לכהנים. וכן מביא התקלין חזדון [שקלים שם] בשם הגר"א, וכן מוכח מגמרא כאן. <sup>98</sup> ועיין שם במשנה שזה מה שנאמר ביהודע הכהן [מלכים ב יב] "כסף אשם וכסף חטאות לא יובא בית ה' לכהנים יהיו".

**אלמא אית ליה נדבה לרבי שמעון**, שמותר חטאת בא לנדבה, שהרי הוא תמה על רבי יהודה "אם כן בטלה מדרשו של יהודע הכהן". וקשה על רבי אמי: מה משמיענו שלרבי שמעון נופלים המעות לנדבה?

ומתרצינן: **איצטריך** להשמיענו! כי **סלקא דעתך אמינא**, היינו אומרים: **כי** [במה] **אית ליה נדבה לרבי שמעון**, רק **בחד סידרא**, בסדר אחד, כגון, המפריש מעות לחטאתו והוזלו הבהמות וניתותו מן המעות -

**דף כד - א**

**אבל בתרי סידרא**, בשני סדרים, כגון, הפריש שני צבורי מעות לאחריות ונתכפר באחד, ודחה לשאר המעות, **לא**, אינו סובר שהולכין לנדבה, אלא לים המלח, כשם שסובר לגבי המפריש שתי חטאות לאחריות, כמבואר -

**קמשמע לן**, משמיענו רבי אמי שגם בשני צבורי מעות סובר רבי שמעון שהמותר הולך לנדבה.

**אמר רבי הושעיא: המפריש שתי חטאות לאחריות**, שאם תאבד אחת מהן יתכפר בחברתה, **מתכפר באחת מהן וחבירתה רועה**, ואינה מתה.

ומבררת הגמרא: **אליבא דמאן**, אמר כן רבי הושעיא? **אלימא**, אם תאמר: **אליבא דרבנן**, קשה: **השתא**, אם אפילו **המפריש לאיבוד**, שנדחית בכפרת האבודה, **אמרי רבנן: לאו כאיבוד דמי** <sup>99</sup>, ואינה מתה. וכי המפריש **לאחריות** שלא נדחית מעולם - **מיבעיא**, ליה למימר שאינה מתה?!

<sup>99</sup> לישנא אחרינא [בשיטה מקובצת]: **השתא יש לומר אבודה בשעת הפרשה רועה**, שתי חטאות לאחריות, **מיבעיא**!?

**אלא**, ואם תאמר, שאמר כן **אליבא דרבי שמעון**, ומחדש רבי הושעיא שרבי שמעון מודה שאינה מתה -

איך יתכן לומר כן, **והא** <sup>100</sup> **אמר רבי שמעון: חמש חטאות מתות**, בכל אופן שהוא, ואחת מהן היא שנתכפרו בעליה ואפילו אם הופרשה לאחריות [כמבואר לעיל] -

<sup>100</sup> גירסת השיטה מקובצת.

ומסקינן: **אלא**, אמר כן, **אליבא דרבי**, ומחדש רבי הושעיא, **כי** [במה] **אמר רבי** ש"המפריש לאיבוד כאיבוד דמיי", רק **במפריש לאיבוד**, והופרשה משום שחטאתו נאבדה. **אבל בהפריש תחילה לאחריות, לא** <sup>101</sup> אמר רבי שהיא מתה אלא רועה.

<sup>101</sup> לישנא אחרינא [בשיטה מקובצת]: **עד כאן לא קאמר רבי אלא שנמצא בשעת הפרשה דמתה, אבל שתי חטאות לאחריות, לא**.

מביאה הגמרא משנתנו להקשות על רבי הושעיא האומר אליבא דרבי שמפריש לאחריות אינה מתה.

**תנן: המפריש חטאת והרי היא בעלת מום**, כלומר, נפל בה מום, **מוכרה ויביא** <sup>102</sup> **אחרת תחתיה**, והראשונה לא מתה מפני שכבר נמכרה ופקעה קדושתה. אלו הן דברי התנא קמא. **רבי אלעזר בריבי שמעון אומר: אם קרבה שניה**



**קודם שנשחטה ראשונה**, והיא עדיין בעולם - **תמות**, מפני **שכבר כיפרו בעליה** באחרת, אף על פי שאינה תחת ידו וחולין היא, בכל זאת יש עליה תורת חטאת המתה.

102. גירסת המשנה.

**קא סלקא דעתא**, המקשן סבר, שטעמו **דרבי אלעזר בריבי שמעון**, הוא: משום **שכרבי סבירא ליה** 103, המחמיר וסובר "מפריש לאיבוד כאיבוד דמיי", אפילו שאותה השניה מעולם לא נאבדה, וסובר רבי אלעזר בריבי שמעון שאפילו בהופרשה לאחריית עבור הראשונה שנפל בה מום, 104 **נמי**, גם כן תמות.

103. **ברש"י** יש כאן שתי לשונות ועל אחת מהן כותב שהוא "פשוטי". השיטה מקובצת והגר"א גרסו שהשניה פשוטה ורש"י בחר בה, והיא המבוארת בפנים. ואילו **הצאן קדשים** גרס על הראשונה שהיא המובחרת. והיא [לענ"ד]: כשם שרבי סבר שאבודה בשעת הפרשה מתה משום דאחר כך כיפרו בעליה, כן סובר רבי שמעון בן אלעזר. כלומר, בכל אופן שהוא, המתכפר באחרת מתה הנשאר. וגם רבי סובר כן, ואם כן, הוא הדין במפריש לאחריית. ועדיין אינו מבואר כל הצורך. 104. וביתר ביאור על פי **רבינו גרשום**: אם אפילו בנמכרה הראשונה ואין קדושתה עליה, סובר רבי אלעזר בריבי שמעון [והוא הדין רב] שהיא מתה, כל שכן במפריש לאחריית.

ורבי סובר כמותו, ושמע מינה שרבי סובר בהופרשה לאחריית שהיא מתה, וקשה על דברי רבי הושעיא?

ודחינן: **לא!** אין להשוות דברי רבי אלעזר בריבי שמעון לדברי רבי! רבי מודה בהופרשה לאחריית, מפני שמתחלה לא הופרשה לאבודה.

**ודילמא**, יתכן לומר: **רבי אלעזר בריבי שמעון כאבוה**, כאביו רבי שמעון - **סבירא ליה**, דאמר "חמש חטאות מתות בכל ענין", אפילו כשלא נאבדה האחרת ולא הופרשה לאבודה ואפילו כשהופרשה לאחריית, וסובר בנו רבי אלעזר שהוא הדין בהופרשה תחת בעלת מום ואפילו אם כבר נמכרה.

ומקשינן על רבי הושעיא מהמשנה במסכת יומא לגבי שני שעירים [ומבואר לעיל כב א - כג א]:

**תנן**: השני ירעה עד שיסתאב וימכר ויפלו דמיו לנדבה **לפי שאין חטאת צבור מתה**.

ויש לדייק: **הא דיחיד - מתה**.

**ואמר** 105 **רב** 106: אם ירצה 107 יתכפר בשני שבזוג ראשון, ולא נדחה במיתת בן זוגו, כיון ש"בעלי חיים אינן נדחין" וכשהוא מתכפר - **בשני שבזוג ראשון מתכפר**, ואידך, ושעיר השני שבזוג שני, **הוה ליה** כמפריש לאחריית, כלומר, הרי לא הופרש תחת "אבוד" שהרי לא מת מזוג שני השעיר לה' אלא של עזאזל 108 ולא של ה', **וקתני**,

ושנינו : לפי שאין חטאת ציבור מתה, הא דיחיד מתה, מוכח ש"הופרש לאחריות" מת, וקשה על דברי רבי הושעיא?

105. גירסת הב"ח והגר"א. 106. כתבו תוס' [בשיטה מקובצת]: מרבי יוחנן הסובר שמתכפר בשני שבזוג שני לא מצי פריך. כי הראשונה שהיתה ראויה ונדחתה, ודאי שהיא גרועה משתי חטאות לאחריות שמתחילה הופרשה על הספק וכאשר לא נתכפר בה לא "דחאה" בידים. על כן השעיר הראשון שנדחה מת [אילו היה של יחיד] ואילו השניה של הופרשה לאחריות אינה אלא רועה. 107. כן כתב רש"י. אבל תוס' לפי ביאור החק נתן סוברים, שהמקשן פירש דברי רב שחייב להתכפר בראשון. ואילו התרצן מחדש שאינו "חיוב" אלא "מצוה" בעלמא. 108. הקשו תוס': הרי לעיל הביאה הגמרא משנה זו להקשות על רבנן אליבא דרבי אבא הסוברים "מפריש לאיבוד, לאו כאיבוד דמי" והגמרא הניחה שהוא בדוגמת ה"מופרש לאיבוד", ואילו עתה אומרת הגמרא שאינה כהופרש לאיבוד אלא כהופרש ל"אחריות"? ראה תירוציהם.

ומתרצין: אין השני כ"הופרש לאחריות" אלא כ"הופרש לאיבוד", מפני ש**רב סבר** 109 **כרבי יוסי דאמר** [יומא פד א] גבי הפריש קרבן פסח ואבד והפריש אחר תחתיו ונמצא הראשון, ושניהם לפניו. איזה מהן יקריב? חכמים סוברים איזה שירצה. ואילו רבי יוסי סובר "**מצוה בראשון**" -

109. גירסת רש"י.

וגם בשעיר זה סובר רב "מצוה בראשון". נמצא שהפרשתו את השני - הוי ליה תחילת הפרשתו לא לשם הקרבה אלא לשם "איבוד", שילך למיתה [אם היה של יחיד] כאשר יקריב את הראשון לשעיר הנעשה בפנים, ובשעת הפרשתו ידע על כך! - על כן אמרה המשנה שכל הטעם שאינו מת הוא משום שהוא של ציבור ואילו היה של יחיד היה מת -

מה שאין כן במפריש לאחריות, כיון שיש באפשרותו לבחור איזו מהן שרוצה ולהקריבה, והיה יכול גם להתכפר בזו השניה - לא שייך לומר שהופרשה מתחילה לאיבוד, אלא אדרבה הופרשה מתחלה להתכפר בה 110.

110. כן כתב רש"י. אבל רבינו גרשום כותב "ולא סבירא ליי". פירוש רבי הושעיא אינו סובר כרבי יוסי שמצוה בראשון. ונלעני"ד לבאר דבריו, שאינו חולק עם רש"י, אלא בא לומר שאפילו אם הפריש את השניה לאחריות אחרי הפרשת הראשונה, ולכאורה היתה השניה צריכה לילך למיתה כדין מופרש לאיבוד. [ועיין תוס' מנחות פא] ובתוס' ותוס' הרא"ש וריטב"א יומא [סה א] המבארים שהפרישן בזו אחר זו] אף על פי כן סובר רבי הושעיא שהשניה אינה כמופרשת לאיבוד מפני שאין מצוה בראשון.

**תני רב שימי בר זירי קמיה דרב פפא**, שנה לפניו ברייתא, בלשון זו: **אבדה בשעת הפרשה - לרבי מתה לרבנן תרעה. אבדה בשעת כפרה - לרבנן מתה לרבי רועה.**

**אמר ליה** 111 **רב פפא**: איך יתכן לומר שאבודה בשעת כפרה לרבי רועה, והלא דברים קל וחומר! **ומה אבודה בשעת הפרשה, דאמרי רבנן רועה - אמר רבי מתה,** וכי **אבודה בשעת כפרה דאפילו לרבנן מתה,** וכי **לרבי לא כל שכן** שהיא מתה!?

**אלא, מסיק רב פפא, תני הכי! כן צריך לשנות: אבודה בשעת הפרשה - לרבי מתה לרבנן רועה, אבודה בשעת כפרה - דברי הכל מתה.**

**שנינו במשנתנו, רבי אלעזר בריבי שמעון אומר: אם קרבה שניה עד שלא נשחטה הראשונה - תמות שכבר כיפרו הבעלים.**

הגמרא דנה בדין "מרגילים", ובמשך הסוגיא יבואר שייכות דין זה למשנתנו.

"מרגילים" מלשון "רגלים" הוא צורת מיוחדת של הפשטת עור הבהמה, ומפשיטו מן הרגלים 112 ונשאר העור שלם לעשות ממנו מפוח לנפחים או למוכרי דבש ושמן שנותנין הדבש והשמן בעורות כבשים המופשטין שלימים. ולא כשאר הפשטה שחותך בסכין את העור בבטן הבהמה מצוארו ועד זנבו.

112. ומוציא רגליו [עם כל הבשר] מן הצואר. תוס' מנחות [סג ב].

**תנו רבנן: אין מרגילים ביום טוב, אף על פי שהותרה שחיטת הבהמה והפשטתה, מכל מקום, יפשיטנה כשאר הפשטה ולא ירגיל, והטעם יבואר בהמשך. כיוצא בו - אין מרגילין בבכור, אף על פי שנפל בו מום, ולא בפסולי המוקדשין שנפדו ושחטן.**

ודנה הגמרא: **בשלמא ביום טוב, אין מרגילין, משום דקא טרח טירחא דלא חזיא ליה, שאינה לצורך יום טוב, ולא הותרה מלאכה אלא לצורך יום טוב. אלא בכור, מאן תנא, כלומר, למה אסור, הרי כבר נפדה ואין עליו קדושה?**

**אמר רב חסדא: בית שמאי היא 113, דאמרי 114: בכור בקדושתיה קאי, אף על גב שנפל בו מום עדיין בקדושתו קיים. הלכך לא ירגילו מפני שדומה לעבודה בקדשים וכמעשה של חולין 115.**

113. הקשה השיטה מקובצת: וכי סתם התנא דבריו כבית שמאי!! ומתרץ שהכי קאמר: כשם שבית שמאי סוברים שאסור לזמן ישראל לאכלו עם הכהן, כן לדידן יש להחמיר שלא להפשיטו בדרך הרגלה. 114. כן צריך לגרוס. 115. כן כתב רש"י כאן. ובבכורות [לג א] כתב: משום בזיון קדשים. ועיין בשו"ת נודע ביהודה [תנינא יורה דעה סימן קצד] המעיר על שינויי לשונות ברש"י. ועיין במסקנת הסוגיא.

**דתנן, כמו ששנינו במסכת בכורות [לב ב] בית שמאי אומרים: לא ימנה ישראל, לא יצטרף בסעודה, עם הכהן על הבכור, בעל מום ששחטו כהן, כשם שאסור לישראל לאכול בכור תם. מפני שבית שמאי סוברים שבכור אפילו במומו - עדיין קיים בקדושתו.**

**פסולי המוקדשין - מאן תנא, הסובר שאפילו אחרי שנפדו הרי הן בקדושתן?**

**אמר רב חסדא: רבי אלעזר בריבי שמעון היא,** המחמיר בפסולי המוקדשין, וסובר שאפילו אחרי שנפדו ונשחטו קיימים בקדושתן -

מביאה הגמרא ברייתא [ואינה משנתנו! ובמשנתנו סובר שאם היתה שחוטה בשעה שנתכפר באחרת - אינה מתה 116] ובה סובר רבי אלעזר בריבי שמעון שפסולי המוקדשין קיימים בקדושתן אפילו אחרי שנפדו ונשחטו -

116. ובתוס' יבואר למה בברייתא סובר שאפילו אחרי שנשחטה קיימת בקדושתה.

**דתניא: היו לפניו שתי חטאות, אחת תמימה ואחת בעלת מום** שהפריש התמימה לאחר שנפל מום בחברתה - **תמימה תקרב, בעלת מום תפדה**, קודם הקרבת התמימה. **נשחטה בעלת מום**, שחיטת חולין לאחר פדיונה, **עד שלא נזרק דמה של תמימה - מותרת**, בעלת מום באכילה. ואף על גב 117 שכאשר נזרק דם התמימה עדיין בשרה קיים - אין דינה כחטאת המתה ומותרת באכילה, לפי שנשחטה לפני זריקת השניה וכבר באה לכלל היתר זביחה - שוב אין בה קדושה. ואם נשחטה, **משנזרק** [לאחר שנזרק] **דמה של תמימה - אסורה**, באכילה ואפילו בהנאה, כדין חטאת שכיפרו בעליה באחרת.

117. רש"י בכורות שם.

**רבי אלעזר בריבי שמעון אומר: אפילו בשר בעלת מום**, מונח **בקדירה ונזרק דמה של תמימה - יוציא את הבשר, לבית השריפה**. משום שסובר שאפילו אחר פדיונה ושחיטתה קיימת בקדושתה, ויש עליה תורת חטאת שכיפרו בעליה באחרת.

הלכך, אמר התנא של "מרגילים", הסובר כרבי אלעזר בריבי שמעון, שאין מרגילים בפסולי המוקדשין אף לאחר שנפדו ונשחטו.

הגמרא דנה, למה הוצרך רב חסדא להעמיד בכור כבית שמאי ופסולי המוקדשין כרבי אלעזר בריבי שמעון, הלא מסתבר 118 שבית שמאי מחמירין גם בשאר פסולי המוקדשין, וכן מסתבר שרבי אלעזר ברבי שמעון מחמיר גם בבכור.

118. על פי גירסת הצאן קדשים ברש"י, וכן כתב רש"י במסכת בכורות [שם].

ודנה הגמרא: **ורב חסדא - לוקמה**, היה יכול להעמיד את הברייתא, **אידי ואידי**, בכור ושאר פסולי המוקדשין, **כבית שמאי?**

ומתצינן: אין הכרח לומר שבית שמאי מחמירין גם בשאר פסולי המוקדשין! **דילמא**, ויתכן לומר: **כי** [במה] **אמרי בית שמאי** שקיים בקדושתו אפילו אחר שנפל בו מום ונשחט - **בבכור**, משום **דקדושתיה מרחם** וקדושתו חמורה, **אבל** שאר **פסולי**

**המוקדשין - לא!** ובית שמאי מודים שאינם קדושים אחרי פדיונם. ורבי אלעזר בריבי שמעון הוא הסובר כן בשאר פסולי המוקדשין.

ומבררין: **ולוקמה**, רב חסדא היה יכול להעמיד את הברייתא, **אידי ואידי**, בכור ושאר פסולי המוקדשין, **כרבי אלעזר בריבי שמעון?**

ומתריצין: אין הכרח שרבי אלעזר בריבי שמעון סובר גם בבכור שקדושתו קיימת לאחר שנפל בו מום ונשחט! **דילמא**, יתכן לומר: **כי אמר רבי אלעזר בריבי שמעון**, שאפילו אחרי פדיון ושחיטה קיימים בקדושתו, רק **בפסולי המוקדשין** <sup>119</sup> **דאלימי למיתפס פדיונו**, שכיון שהן חייבין בפדיון קדושתן חזקה, **אבל בבכור**, שאין לו פדיון שנאמר [במדבר יח] "לא תפדה", ואם פדאו לא נתפס פדיונו בקדושתו - **לא!** ורבי אלעזר בריבי שמעון מודה שקדושתו לא קיימת אחר שנפל בו מום <sup>120</sup>, ורק בית שמאי סוברים כן.

<sup>119</sup>. גירסת השיטה מקובצת. <sup>120</sup>. **רבינו גרשום** מפרש במסכת בכורות [שם] "אבל בכור אין קדושתו חמורה כל כך שיהא תופס פדיונו". כלומר, מה שלבכור אין פדיון אינו משום חוזק קדושתו אלא משום שאין קדושתו חמורה כל כך. וראה רבינו גרשום כאן, שלכאורה כותב ההיפך ממה שכתב שם.

ולפיכך העמיד רב חסדא את הברייתא כבית שמאי לגבי בכור וכרבי אלעזר בריבי שמעון לגבי שאר פסולי המוקדשין.

על מסקנא זו שאיסור הרגלה בפסולי המוקדשין הוא אליבא דרבי אלעזר בריבי שמעון הסובר שקדושתו קיימת גם לאחר פדיונו ושחיטתו - מקשינן:

**ורבי אלעזר בריבי שמעון**, וכי **לית ליה הא דתנן** [בכורות לא א]: **כל פסולי המוקדשין שנפדו - נשחטין באיטליז**, מקום מכירת בשר חולין, **ונמכרין באיטליז**, **ונשקלין בליטרא**, כשאר בשר חולין, ואינם קיימים בקדושתו <sup>121</sup>. **אלמא**, מוכח, **שכיון דשרית ליה**, אם מתחילה בשעת הפדיון יודע שיוכל למכור אותה כמכירת בשר חולין בשוק הקצבים - **טפי** [טי"ת קמוצה] **וזבין**, הריהו נותן עבודה יותר דמים ונמצא שההקדש מרוויח מכך, אם כן, **הכא** <sup>122</sup> **נמי**, גבי להפשיט אותה דרך רגליה, **אי שרית ליה להרגיל - טפי ופריק**, יתן עבודה יותר דמים ביודעו שכאשר יפשיטנה בצורה זו יתייקר עורה, ולמה לא נתיר לו להרגיל כדי להרוויח להקדש?

<sup>121</sup>. כן פירש רש"י, וכן משמע מלשון הגמרא. והקשה הברכת הזבח במסכת בכורות [שם]: **למה צריך להוכיח מהלכה זו של נשחטין באיטליז שקדושתו אינה קיימת**, הלא בפשטות יש כאן קושיא, משום מוכח שבשביל ריווח של הקדש מותר לזלזל בהן ולמוכרן באיטליז, ולמה לא התיר רבי אלעזר בריבי שמעון להרגילה משום ריווח הקדש? ויותר מכך קשה על רש"י: **איך** מוכח משם שאינם קיימים בקדושתם, הלא שפיר יש לומר שהם קיימים בקדושתו, ובכל זאת התירו חכמים למכרן באיטליז משום ריווח של הקדש, ואין זה סותר כלל למה שסובר שיש לה תורת חטאת שכיפרו בעליה באחרת? ואם נתרץ שרש"י סבר שאם אכן קיימים בקדושתו, לא היו חכמים מתירין לזלזל בהם ולמוכרם באיטליז בשביל

ריווח דהקדש, ומוכח שאינם קיימים בקדושתן, אם כן, קשה: מה מתרצת הגמרא "מה שמשביח בעור פוגם בבשר", פירוש שאין ריווח להקדש ובמכירה באיטליז יש ריווח להקדש, ואיך מתורצת הקושיא, הלא אפילו אם הוכח משם שאינם עומדים בקדושתן, עדיין קשה למה אמר רבי שמעון בריבי אלעזר שאפילו בשר בקדירה יוצא לבית השריפה, הלא משעה שנפדו יוצאין מקדושתן? ועיין שם עוד שהאר"ך. [122](#). גירסת השיטה מקובצת.

ומתרצינן: **אמר רבי מרי בריה דרב כהנא: מה שמשביח בעור פוגם בבשר.** לפי שזוהר מלחתוך העור ומקלקל שלימותו שיהא ראוי למפוח, ומקלקל וחותר הבשר, ונמצא שסוף סוף הקדש אינו מרוויח בדבר. מה שאין כן במכירה באיטליז שהקדש יכול רק להרוויח מכך בלי הפסד.

מביאה הגמרא עוד שני תירוצים, ולפיהן [123](#) לא צריך להעמיד את הברייתא האומרת שאין מרגילין בבכור ובפסולי המוקדשין כדברי בית שמאי וכרבי אלעזר בריבי שמעון. ואמנם, לכולי עלמא אסור להרגיל, אפילו למאן דסובר שאינם קיימים בקדושתן, ומפני טעמים אחרים אסור להרגיל.

[123](#). מבואר על פי רש"י [בכורות שם]. **צאן קדשים והגר"א ועיין בית יוסף** יורה דעה סימן שז שהרמב"ם לא פירש כן. ועיין **ברכת הזבח**.

**אמרי במערבא משמיה דרבי אבין:** לכן אסור להרגיל, **מפני**, שבמוכרו את העור [124](#) לצורך מפוח בעודה על הקדשים - **נראה כעובד עבודה בקדשים**. ובזיון גדול הוא, הילכך אסרוהו חכמים. [ואינה עבודה ממש, שהרי לאחר שחיתתה לא שייך עבודה, אלא "נראה" כעבודה].

[124](#). על פי רש"י בכורות שם. **צאן קדשים**.

**רבי יוסי בר אבין אמר:** לכן אסור להרגיל, משום שאם נתיר לו - ישהנו ולא ישחטנו עד שימצאו לו קונים לצורך מפוח, וגזרו **גזרה שמא יגדל מהם עדרים עדרים**, ויבוא לידי תקלה באיסור גיזה ועבודה בפסולי המוקדשין בעודן בחיים. וגיזה ועבודה אסורין אפילו לאחר פדיון [בכורות יד א].

## הדרן עלך פרק אלו קדשים

---

# פרק חמישי - כיצד מערימין

## דף כד - ב

אחרי ששנינו בפרק הקודם את דין הולד של קרבן חטאת, מבארת המשנה בפרק זה את דין הולד של שאר הקדשים.

בהמה מעוברת של ישראל שהיתה "מבכרת" [לפני לידתה הראשונה], ורוצה הישראל שלא תחול על הולד קדושת בכור, כדי שלא יצטרך ליתנו לכהן, הרי אם ברצונו להפריש את הולד לקרבן [עבור תשלום חובתו או לתשלום נדרו, או לנדבתו], להביאו עולה, יכול הישראל "להערים" ולהפקיע את הולד מקדושת בכור.

## מתניתין:

**כיצד "מערימין" <sup>1</sup> על הבכור, לפוטרו מקדושת בכורה?**

**1.** כתב הרמב"ם בפירוש המשנה: תחבולת ההיתר תקרא "ערמה", ושאינו להיתר תקרא "מרמה". עיין תוס' יום טוב ורש"ש ותפארת ישראל.

**מבכרת שהיתה מעוברת, אומר בעליה: מה שבמעיה של זו, אם זכר הוא, יהא עולה!**

ואז, אם ילדה זכר - יקרב עולה. כי לא חלה עליו קדושת בכור בהיותו עובר אלא רק בשעת יציאתו מהרחם. <sup>2</sup> וכיון שהקדים והחיל על העובר קדושה אחרת, טרם שחלה עליו קדושת בכור, שוב לא חלה עליו קדושת בכור בשעת לידתו.

**2.** כמו שדרשו בספרא [והובאה בגמרא] כתוב [ויקרא כז] "אשר יבוכר לה" בבהמה לא יקדיש איש אותו", ודרשין: משיבוכר לה' אי אתה מקדישו. אבל אתה מקדישו בבטן. הרמב"ם בפירוש המשנה.

ואם היתה לו בהמה מעוברת [ובגמרא יבואר אם היתה בהמת קדשים או חולין] ואמר: **אם תלד נקבה, תהא זבחי שלמים! וילדה נקבה, תקרב שלמים.**

ואם הקדישו גם לעולה וגם לשלמים, שאמר "אם זכר הוא העובר, יהא עולה. ואם נקבה היא, תהא זבחי שלמים", 3 הרי אם -

3. ומעיר התוס' יום טוב: אף על גב שיכול להקדיש גם הזכר לשלמים, אורחא דמילתא נקט, שכאשר יש לו שתי בהמות ואחת מהן ראויה לעולה, מקדישה לעולה. ומעיר הרש"ש: מנין ידע שיוולדו לו תאומים? אלא, כתב הרש"ש, הטעם הוא, כיון שיכול להקדישו לעולה, אינו רשאי להורידו לקדושת שלמים. לדעת התוס' יום טוב, מדובר שהאם היא חטאת. ולכן, רשאי להקדיש את העובר אפילו קדושה קלה כדי להצילו ממיתה. לפיכך לא תירץ מטעם הורדה מקדושה. ואילו הרש"ש מבאר, שלא מדובר דוקא בולד חטאת. לפיכך מתרץ שמקדישו לעולה משום שאסור להקדישו לשלמים.

א. ילדה זכר ונקבה - הזכר יקרב עולה, והנקבה תקרב שלמים.

ב. ילדה שני זכרים - חלה קדושת עולה על שני הולדות, שהרי אמר "אם זכר, יהא עולה". אך כיון שלא נדר אלא קרבן עולה אחד, הרי אחד מהם יקרב עולה, לנדרו.

והשני ימכר לחייבי עולה. דהיינו, שרשאי למוכרו לאדם אחר הרוצה לקנות עולה לצורך חובתו. ודמיו, שהוא מקבל מהקונה, הם חולין.

ג. ילדה שתי נקבות - אחת מהן תקרב שלמים, לנדרו, והשניה תימכר לחייבי שלמים, ודמיה חולין.

ד. ילדה טומטום, שאינו ניכר אם הוא זכר או נקבה, ואנדרוגינוס, שיש בו גם סימני זכרות וגם סימני נקבות, רבן שמעון בן גמליאל אומר: אין קדושה חלה עליהן, כיון שטומטום ואנדרוגינוס אינם ראויים להיקרב 4. ויבואר בגמרא.

4. רש"י בשיטה מקובצת.

## גמרא:

שנינו במשנה, אין הבכור קדוש אלא ביציאתו מרחם אמו, שנאמר [דברים טו] "כל הבכור אשר יולד". ולמדנו עוד, שקדושתו חלה רק בשעת יציאת רוב גופו מרחם אמו. ועתה דנה הגמרא, האם מותר להטיל מום בעובר שהוא בכור קודם יציאת רוב גופו. וכגון, אם יצא מיעוט גופו, כמו אוזנו או שפתו, ויכול להטיל בו מום, ורוצה להפקיעו בכך מקדושת בכור. כי אחרי הקדשתו, בודאי אסור מן התורה להטיל בו מום, שנאמר [ויקרא כב] "כל מום לא יהיה בו", ודרשינן [בכורות לג ב] "לא יהיה" [יו"ד שוואית, ה"א בפתח, יו"ד בסגול].



**אמר רב יהודה: מותר להטיל מום בבכור קודם שיצא לאויר העולם.** ויתנהו לכהן, והכהן יאכלנו במומו.

ומקשה גמרא ממשנתנו, שהרי **תנן: כיצד מערימין על הבכור?** מבכרת שהיתה מעוברת לילד, אומר: **5 מה שבמעיה של זו, אם זכר, יהא עולה.** ויש לדייק, כי רק להקדישו לשם **עולה, אין**, מותר, מפני שקדושתה של עולה חמורה מקדושת בכור, שהרי כליל היא. אבל להקדישו **שלמים**, שקדושתם קלה מקרבן עולה, **6 לא** הותר לכתחילה לשנות מקדושת בכור לקדושת שלמים. ואם כן, כל שכן שאסור להטיל בו מום ולהוציאו לגמרי מקדושתו. ואילו **את אמרת, דמצית מפקעת ליה מקדושתיה!?**

**5.** גירסת המשנה. **6.** שלמים קדושתם חמורה מבכור כמבואר במסכת זבחים, אלא כוונת הגמרא שהם קלים מעולה. כלומר, עיקר קושיית הגמרא היא להגיע למסקנא שכל שכן שאסור להטיל בו מום. **רש"י**. וברור שאין הכוונה לאיסור ממש לשנות מקדושה לקדושה, שהרי עדיין חולין הוא ואינו קדוש כלל, אלא איסור [דרבנן, וכן הוא בקרית ספר] בעלמא הואיל וסופו להתקדש בקדושת בכורה.

ומתרצינן, **אמר לך רב יהודה:** מה שאמרה המשנה שלא הותר לו אלא להקדישו לעולה, **הני מילי, בזמן שבית המקדש קיים**, וממנו מקריב חלבו ודמו. **כי קאמינא אנא**, מה שאמרתי אני שמותר להטיל בו מום קודם שנולד, **בזמן הזה, דלא חזי להקרבה**, ובין כך ובין כך סופו להאכל במומו. **7** ומקשינן: **אי**, אם רב יהודה דיבר בבכור **בזמן הזה, מאי למימרא?** מה חידוש יש בדבר?!

**7.** על פי לשון הרמב"ם [פרק שני מהלכות בכורות הלכה יד]. כלומר, אינו מפקיעו מקדושת הקרבה, ובכל אופן נותנו לכהן, והכהן יאכלנו במומו. ולקמן יבואר התועלת בהטלת מום, כדי שהכהן ישחטנו תיכף, ואם ישהנו עד שיפול בו מום, עלול לבוא לידי תקלת איסור גיזה ועבודה.

ומתרצינן: אם לא דברי רב יהודה, **מהו דתימא**, היינו אומרים, שאסור להטיל בו מום, **כי נגזר**, יש לחכמים לגזור מפני החשש, **דילמא שמא נפיק ייצא רוב ראשו**, וכבר התקדש ביציאה מהרחם, **וקא שדי ביה מומא**, ואם אז יטיל בו מום, יעבור על איסור הטלת מום בקדשים, ואינו יודע להיזהר בין יצא רוב הראש ליצא מיעוטו. לפיכך משמיענו רב יהודה שלא גזרו, והוא יזהר להטיל בו את המום לפני יציאת רוב ראשו. כגון, בגדי, באזניו היוצאות תחלה, ובכבש, בשפתיו היוצאות תחילה, כמבואר במסכת בכורות [לה א].

ומקשינן: **ואימא הכי נמי**, למה באמת לא גזרו? **8** וכי ניתן בידי כל אחד ואחד להבחין בין יציאת רוב ראשו למיעוט ראשו?!

**8.** הרש"ש מעיר על פי דברי רבא במסכת עבודה זרה [ג ב] שבזמן הזה אין האיסור להטיל מום בבכור אלא מדרבנן, אם כן, מה מקשה הגמרא? הרי שפיר מבואר שלא גזרו באיסור דרבנן?

ומתרצינן: **אפילו הכי**, שיש לחשוש שלא יזהר ויטיל בו מום בשעה שכבר אסור, בכל זאת, **הא**, עצה זו, **עדיפא, מדאתי ביה לידי גיזה ועבודה**. עדיף ליתן בו מום בהיותו עובר כדי שיוכל הכהן לשוחטו תיכף ומיד. כי אם לא נתירו, ויתננו לכהן כשהוא תם, וישהנו הכהן עד שיפול בו מום, עלול הכהן להיכשל באיסור גיזה ועבודה. **9**

**9**. כן פירש רש"י. והדגיש לפרש, כדי שישחטנו הכהן תיכף ומיד, ולא פירש "כדי להתירו בגיזה ועבודה", מאחר שבכור שאין לו פדיון אסור בגיזה ועבודה אפילו אחרי שנפל בו מום, ואפילו אם קדם מומו להחלת קדושתו, כמבואר במסכת בכורות [יד א]. וכבר מבואר לעיל [י ב]. **שיטה מקובצת** וכן כתבו **תוס'**. לישנא אחרינא בשיטה מקובצת [וכנראה שרש"י גרסו]: **חסירא עדיפא**, להחסירו ולעשותו בעל מום עדיף, **דלא ניתי ביה לידי תקלה דגיזה ועבודה**.

שנינו במשנתנו: **אם נקבה זבחי שלמים**.

וסברה הגמרא שמדובר בבהמת חולין מבכרת, ומקדיש את העובר לשלמים על הצד שהוא נקבה. ולכן מקשה הגמרא: **נקבה - מי קא קדשה בבכורה!!** הרי אפילו אם לא יקדישנה לקרבן אחר, לא תהיה בנקבה בכורה שום קדושה, ולמה לו לומר כן?

ומתרצינן: **סיפא** זו אינה מדברת במבכרת חולין, אלא, **אתיא**, היא נותנת עצה של הערמה **לבהמה דהקדש**, כגון חטאת **שנתעברה**, **10** ורוצה להערים שלא ילך הולד למיתה [כדין ולד חטאת], ועצתו היא להקדישו, אם זכר עולה, ואם נקבה זבחי שלמים **11**.

**10**. מחלוקת התנאים אם "בהווייתן הן קדושי"ן או "במעיי אמין", היינו בהקדיש בהמה, ואחר כך **נתעברה**. ואין זה שייך להקדיש בהמה מעוברת, שהוא נידון בפני עצמו במשנה הבאה. כן כתבו רש"י ו**תוס'** במשנה הבאה. **11**. הקשה **התוס' יום טוב**: הרי אין משנין מקדושה לקדושה, כמבואר לקמן [לב א], ובסוגייתנו מבואר שאין משנין מקדושה חמורה לקדושה קלה הימנה, ושלמים קלים מחטאת? ותירץ, כיון שולד חטאת אזלי למיתה - רשאי לשנותו אף לשלמים. ומעיר הרש"ש, שתירץ זה אתי שפיר אליבא דרש"י המבאר שמדובר בחטאת. אבל בתוס' מבואר שמדובר אפילו בשאר קדשים, וחוזרת קושית התוס' יום טוב. ומתירץ, כיון שמקדישה אם תהיה נקבה, ואין בנקבה קדושה חמורה משלמים, לפיכך רשאי להקדישה לשלמים [ואין להקדישה לחטאת, כגון באופן שהאם היא קדושה קלה מחטאת, שהרי אין חטאת באה בנדר או נדבה].

ומשמיעה המשנה, שולדות קדשים בהיותם במעיי אמין אינם קדושים בקדושת האם, ולכן יכול להחיל עליהם קדושה אחרת. ואם הקדישם לעולה או שלמים, הרי כשיוולדו הם לא יהיו ולד חטאת, אלא עולה או שלמים, ואינם הולכים למיתה. והתנא של משנתנו סובר, כי "ולדות קדשים - בהווייתן הן קדושי"ן", רק ביציאתם ממעי אמם, ולאפוקי ממאן דאמר "במעיי אמין הן קדושי"ן", ויבואר בהמשך הסוגיה. **12**

**12**. לישנא אחרינא ירושלמית [על פי השיטה מקובצת ופירוש רש"י] ומקשינן: **אימא**, וכי תאמר, **דהך סיפא** שאמר "ואם **נקבה** זבחי שלמים" מדובר **במבכרת דחולין** [כשם שהרישא ודאי מדברת במבכרת דחולין שהרי בהמת קדשים פטורה מן הבכורה]?! **אי הכי, חולין בעלמא היא הולד**, ולמה לו להקדישו לשלמים, ומה מרוויח בהערמה זו?

שנינו במשנתנו: **ילדה שני זכרים, אחד מהן יקרב עולה, והשני ימכר לחייבי עולה.**

וסברה הגמרא שגם כאן מדובר בבהמת קדשים.

ולכן מקשה הגמרא: **אמרי**, אמרו חכמים להקשות, **אי בהמת הקדש היא**, 13 למה ימכר השני לחייבי עולה ודמיו חולין? הלא לא הקדיש אלא אחד. ואם כן, **היאך דאקדיש עולה**, האחד מהם שהקדיש לעולה, **ליהוי עולה**. ואילו **איך**, השני, **נהוי בקדושתיה דאימיה**, כדין וולד קדשים, הקדוש בהווייתו בקדושת אמו, ודמיו יהיו קודש. 14 ומתציין: **הך סיפא**, לא מדובר בה בבהמת קדשים, אלא **אתאן לבהמות חולין**. הלכך, אמרה המשנה ששתיהן עולה. 15 אלא שהאחת תעלה לנדרו, והשניה תמכר לחייבי עולה.

13. גירסת רש"י. 14. על פי הבנת הרע"ב. ואין לפרש קושית הגמרא "ניהוי בקדושת אימיה" קדושה אחרת שאמו קדושה ולא עולה, שהרי תנא דידן סובר "בהווייתן הן קדושין", ואם האם היא של קדושה אחרת, יכול להקדיש הולד לעולה. אבל הרש"ש הבין בכוונת רש"י שהקושיא היא: הרי לא הקדיש אלא אחד, הילכך יוקדש השני בקדושת אמו? ומתרצת הגמרא, שאמו היא חולין, הלכך שניהם קדושים מספק בקדושת עולה. ועיין בהערה הבאה, שרש"י אינו סובר שהשני קדוש מספק, אלא שניהם הוקדשו בקדושת הפה. והרש"ש עצמו העיר על כך. ולפי שיטת רבינו גרשום שהשני קדוש מספק, צריך לבאר את השקלא וטריא של הגמרא. הקושיא היא, למה הווי שניהם עולה, לכל הפחות יהיו ספק עולה ספק קדושה אחרת של אמותם, ולמה ימכר לחייבי עולה, ואיך יקרב לעולה, והרי אם האם חטאת, יצטרכו להמיתם מספק? ומתציין, שהאם היא חולין, ושניהם הם ספק עולה ספק חולין, על כן ימכר השני לחייבי עולה. אבל לפי ביאורנו על פי רבינו הברטנורא מבואר היטב שעיקר הקושיא הוא על דמיו. 15. וכתב רש"י במשנה: על שניהן חלה קדושת עולה, דהא קאמר "אם זכר יהא עולה". ומוסיף השיטה מקובצת [אות יא] "דכל הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח". כלומר, לשיטת רש"י, אכן הקדיש את שניהן, אלא שאחד מהן הוא לנדרו והשני ימכר לצרכי עולה. אבל רבינו גרשום [וכן הוא בשיטה מקובצת בהשמטות] כתב, ששניהם קדושים מטעם ספק. וזה לשונו: וכיון דלא ידעי על איזה זכר מינייהו אמר עולה, הלכך, שני ימכר לצרכי עולה. ועיין שם בשיטה מקובצת שגריס כן בלישנא אחרינא בגמרא. ועיין רש"ש.

ולפי המסקנא, מחולקת המשנה לשלשה חלקים: רישא, מציעתא וסיפא.

הדין הראשון לגבי בכור "ילדה זכר יקרב עולה", מדבר בבהמת חולין. הדין האמצעי, "אם נקבה זבחי שלמים, ילדה נקבה תקרב שלמים", וכן המשך המשנה "אם זכר עולה ואם נקבה זבחי שלמים - ילדה זכר ונקבה הזכר יקרב עולה, והנקבה תקרב שלמים" מדובר בבהמת קדשים. והסיפא "ילדה שני זכרים, אחד מהן יקרב עולה והשני ימכר לחייבי עולה. ילדה שתי נקבות, אחת מהן תקרב שלמים והשניה תמכר לחייבי שלמים", מדובר בבהמת חולין 16.

16. על פי ברכת הזבח והרש"ש. והצאן קדשים מבאר סיפא זו "ילדה שתי נקבות - אחת מהן תקרב שלמים והשני תמכר לחייבי שלמים" בבהמת קדשים. והרש"ש אינו מסכים אתו. כי אם כן, למה ימכר השני לחייבי שלמים ודמיו חולין?

שנינו במשנתנו: **ילדה טומטום ואנדרוגינוס - רבן שמעון בן גמליאל אומר:**  
**אין קדושה חלה עליהן.**

## דף כה - א

מלשון "אין קדושה חלה עליהן" משמע שאינה חלה כלל, ואפילו אם האם היתה בהמת קדשים, לא חלה על הטומטום ואנדרוגינוס אפילו קדושת האם. **17** ועל כך דנה הגמרא:

**17.** והטעם שלא שנאה התנא עם המציעתא, כתב התוס' **יום טוב**, משום שלא רצה להפסיק במחלוקת רבן שמעון בן גמליאל עם בר פלוגתיה.

**אמאי אין קדושה חלה עליהן?** הלא קדושים הם משעת יצירתן במעי אמן, וקדושתן מכח האם תופסת כל מקצת ומקצת שנוסף במעי אמן, עוד לפני היותן בעלי מומין? **18** ובשלמא **19** אם היתה בהמת חולין, ניחא, שאין קדושת הפה של המקדיש חלה עליהן, כיון שאין דעתו להקדיש אלא זכר ונקבה ולא טומטום ואנדרוגינוס. אבל, אם היתה האם בהמת קדשים, למה לא תחול עליהן קדושת האם?

**18.** כן כתב רש"י. אבל רבינו גרשום מפרש: לפני שניכר בהם שהם טומטום ואנדרוגינוס. **19.** מבואר על פי תוס'.

ומתרצינן: **קסבר רבן שמעון בן גמליאל, ולדות קדשים בהווייתן הן קדושים.** רק בשעת לידתן חלה עליהן קדושת אמן ולא משעת יצירתן במעי אמן. וכיון שבשעת הלידה, כאשר צריכה לחול עליהן הקדושה, הם היו כבר בעלי מומין, שוב לא חלה עליהן קדושה.

והגמרא מבארת: **דאי סלקא דעתך**, שאם היה עולה על דעתך לומר שכבר מעת היותן במעי אמן הן קדושין, קשה, **אמאי אין קדושה חלה עליהן?** הא תפסינהו קדושה דאימייהו [של אמותן]?

**אלא, שמע מינה, שרבן שמעון בן גמליאל סובר, ולדי קדשים רק בהווייתן הן קדושין.**

ועתה, גם מה שאמרה המשנה במציעתא, בבהמת קדשים, שחלה קדושת הפה על הולדות ואינם קדושים בקדושת אמותן, רבן שמעון בן גמליאל היא. **20** ולפיכך יכול להחיל עליהן קדושת עולה או שלמים, אף אם האם היא קרבן חטאת.

**20.** וכתבו התוס' במסכת זבחים [קיד א ד"ה וקסבר]: שמהמציעתא כבר משמע שהתנא של המשנה סובר "בהווייתן הן קדושין", אלא שהתנא של המשנה שמר את הדברים לסיפא.

ואחרי שלמדנו שהתנא של משנתנו הוא רבן שמעון בן גמליאל, הסובר "ולדות קדשים בהווייתן הן קדושין", מביאה הגמרא דעת התנא הסובר "במעיי אמן הן קדושין".

**והאי תנא סבר, ולדי קדשים ממעיי אמן**, מתחילת יצירתן במעיי אמן, הן **קדושין: דתנו רבנן**: אמרה תורה [ויקרא כז] "אך בכור אשר יבוכר לה' בבהמה לא יקדיש איש אותו". ודרשין, **אילו נאמר** <sup>21</sup> **"בכור אשר יבוכר, לא יקדיש"**, ולא היה נאמר "אותו" וגם לא היה נאמר "בבהמה", **הייתי אומר** שפסוק זה אינו עוסק בהקדשת הבכור, אלא עוסק בבכור אדם ולא בבכור בהמה. וכך אמר הכתוב: **בכור אדם - לא יקדיש הקדשות!** והיינו, שבא הפסוק למעט בכור אדם שהוא לא יקדיש שום דבר להקדש.

<sup>21</sup> גירסת השיטה מקובצת.

**תלמוד לומר "אותו"**. <sup>22</sup> ללמדנו שהפסוק מדבר בהקדשת בכור בהמה על ידי בכור אדם. וכך אמר הכתוב, "אך בכור אשר יבוכר לה'" [והבכור האמור כאן הוא בין בכור אדם ובין בכור בהמה], לא יקדיש אדם שהוא בכור [אשר יבוכר לה'] אותו, את בכור הבהמה. ומדייק התנא: **אותו** [את בכור הבהמה] **אי אתה מקדיש**, אין הבכור אשר יבוכר לה' מקדיש "אותו" את בכור בהמה. **אבל מקדיש אדם**, שהוא **בכור**, את **הקדשות**, שאר קדשים.

<sup>22</sup> גירסת רש"י.

וממשיכה הברייתא: ואילו לא נאמר "בבהמה", **עדיין אני אומר: הוא**, בכור אדם, **לא יקדיש** את בכור בהמה. **אבל יקדישוהו אחרים**, מי שאינו בכור רשאי להקדיש בכור בהמה לקדושה אחרת!

**תלמוד לומר "בבהמה"**, לומר, **בבהמה עסקתי**. הפסוק כולו אינו עוסק כלל בבכור אדם, אלא בבהמה בלבד, ובאה התורה לאסור להקדיש בכור בהמה לקדושה אחרת, ואיסור זה נוהג בין בבכור אדם ובין בשאר אדם. <sup>23</sup>

<sup>23</sup> עיין שם בתורת כהנים [בחוקותי פי"ח] כמה גירסאות וכמה פירושים.

וממשיכה הברייתא: **יכול לא יקדישנו** לקדושה אחרת אף בהיותו **בבטן**, במעיי אמו? **תלמוד לומר "אשר יבוכר לה"**. ודרשין, רק משעה **שיבוכר לה'**, משעה שנולד והתקדש כבכור, **אי אתה מקדיש. אבל אתה מקדיש בבטן**. ובהיותו בבטן בהמת חולין, יכול להקדישו לקדושה אחרת.

וממשיכה הברייתא: **יכול אף ולדי כל הקדשים כן**, יהא מותר לשנותם לקדושה אחרת בהיותם במעיי אמן!?

**תלמוד לומר "אך בכור"**.<sup>24</sup> ודרשינן, "אך", חלק. חילק הכתוב בין בכור לשאר קדשים, שרק בבכור התיירה התורה להקדישו לקדושה אחרת במעי אמו ולא שאר קדשים, כי בכור נוצר במעי בהמת חולין, וקדושתו חלה רק משעה שנולד, שאז הרחם "פוטר", כמו שנאמר [שמות יג] "פטר כל רחם". אבל שאר ולדות קדשים אשר אמותיהן קדושות, הרי כל מקצת ומקצת שהם נוצרים במעי אמן, נתפס בקדושת האם.

<sup>24</sup>. גירסת רש"י.

וממשיכה הגמרא: **אלמא**, הרי שתנא זה **סבירא ליה**, כי **ולדי קדשים ממעי אמן הן קדושינן**. והוא התנא החולק על משנתנו.

ולמדנו, לפי כל הדעות, שקדושת בכור חלה בשעת יציאת רובו מרחם אמו. ועתה דנה הגמרא בהקדישה לקדושה אחרת באותה שעה של יציאת רובה.

**אמר ליה רב עמרם לרב ששת: אמר על הבכור**, בהיותו במעי אמו: **עם יציאת רובו יהא** <sup>25</sup> **עולה!** דהיינו, שהקדישו עתה, על מנת שיחול ההקדש בשעת יציאת רובו. ועתה עומדות לחול על הולד שתי קדושות, בכור ועולה, איזה קדושה חלה? והשאלה היא איזו היא קדושה חמורה יותר, שהיא מקדימה לחול לפני השניה, האם **עולה הוי**, או **בכור הוי**.

<sup>25</sup>. גירסת השיטה מקובצת.

וצדדי הספק הם: האם **עולה הוי**, <sup>26</sup> **שכן** קרבן עולה הוא **כליל**, נשרף כולו לה' על המזבח, וקדושתו חמורה.

<sup>26</sup>. רש"י כנראה לא גרס את שתי הלשונות אלא רק את השניה, שהרי לא פירש את הלישנא קמא. וכן כתב הגר"א. אבל רבינו גרשום גרס אותה: **עולה הוי**, משום **דכל פורתא ופורתא דנפיק**, כל מקצת ומקצת היוצא הרחם, הוא **כליל**, או, **בכור הוי**, משום **דכל פורתא ופורתא דקא נפיק קאי במילתיה**.

או, **דילמא**, יתכן לומר, **בכור הוי**. **שכן קדושתו מרחם**. כלומר, שכן קדושת בכור חמורה בכך שהיא חלה מאליה, ביציאת הבכור מרחם אמו, בלי צורך בהקדשתו.

**אמר ליה רב ששת לרב עמרם: מאי תיבעי לך?! וכי לאו** <sup>27</sup> **היינו דבעי אילפא?!** הרי בעיה דומה לזו איבעיא ליה לאילפא, שכך הסתפק אילפא:

<sup>27</sup>. גירסת השיטה מקובצת.

הקוצר את שדהו, ובשעת קצירתו **אמר על הלקט**, <sup>28</sup> השייך לעניים: **עם נשירת רובו** [שאז חלה על השבלים תורת לקט <sup>29</sup>], **יהא הפקר**, לעניים ולעשירים! - איזה דין יש על הלקט הזה?

28. הקוצר את שדהו ונפלו מתוך המגל או מתוך ידו שבולת אחת או שתיים, הרי הם "לקט", והעניים לוקטים אותם, כמו שנאמר [ויקרא כג] "ולקט קצירך לא תלקט, לעני ולגר תעזוב אותם". במה דברים אמורים, בשדהו. אבל המפקיר את תבואת שדהו לפני הקצירה, לא מיחייב בלקט. כמבואר במסכת פאה [פרק א משנה ד]. 29. כן כתב רש"י. אבל רבינו גרשום גרס "בשעת נשירתן לארץ".

האם לקט הוי, ואסור לעשירים לקחתו. או הפקר הוי, ומותר לעשירים לקחתו כשאר הפקר?

וצדדי הספק הם: האם לקט הוי, שכן קדושתו בידי שמים, והתורה זיכתה אותו לעניים. או דילמא, יתכן לומר, הפקר הוי, שכן זוכין בו עניים ועשירים. 30

30. שכן יפה כחו שזוכה בו לעניים ועשירים. רבינו גרשום.

ואמר אב"י: מאי תיבעי ליה לאילפא?! הלא ודאי לקט הוי, כיון שהקדוש ברוך הוא עשה אותו לקט, וכי ידחו דבריו של הקוצר, שעושה את הלקט שיהיה הפקר לעניים ולעשירים, את דברי הקדוש ברוך הוא שהלקט שייך לעניים? והרי דברי הרב ודברי התלמיד, דברי מי שומעין?!

כך פשט אב"י לאיבעית אילפא. ועתה אומר רב ששת על איבעית רב עמרם: הכא נמי יש לנו לומר: דברי הרב, שקידשו לבכור, ודברי התלמיד, המקדשו לעולה, דברי מי שומעין?! הרי בודאי לדברי הרב שומעים. הלכך, בכור הוא ולא עולה. 31

31. רש"י מפרש שאיבעית הגמרא היא איזו מן הקדושות חמורה ודוחה את השניה. ופשטה הגמרא שמתעם "דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין" הוי קדושת בכור קדושה חמורה יותר. אבל הגר"ז מדייק מדברי הרמב"ם דאין זה מטעם חומרא וקולא. אלא הואיל ובשעת יציאת רוב מהרחם או בשעת נשירת רוב לקט חל עליו שם בכור או שם לקט, אף על פי שבד בבד באה עוד קדושה "אין לך בו רשות", כלומר אין "כח במעשיו" שהוא מעשה ידי התלמיד להחיל עליו קדושה אחרת.

## מתניתין:

משנתנו דנה במקדיש בהמת חולין מעוברת, באופן שאת האם הוא מקדיש לקדושה אחת, ואת העובר לקדושה אחרת. ובאופן זה לא קיימת מחלוקת אם "בהווייתן הן קדושין" או "במעיעי אמן הן קדושין", 32 כי כאשר מקדיש בהמה מעוברת, חשוב העובר כדבר בפני עצמו המקבל את הקדושה בעצמו, ולא מכח אמו. 33 האומר, על בהמה מעוברת: ולדה של זו, יהא עולה, והיא, האם, תהא שלמים! - דבריו קיימים. והולד יהיה קרבן עולה, והאם שלמים. שהרי קדמה קדושת הולד שהוא דבר בפני עצמו לקדושת האם.

32. כלומר, אין זה ענין כלל לא "בהווייתן הן קדושין" ולא "במעיעי אמן". תוס' יום טוב. 33. כן מבארים רש"י ותוס' על פי דעת רבי יוחנן בגמרא. ואילו בר פדא [לעיל דף י-יא] חולק עליו, וסובר שהעובר אינו דבר בפני עצמו, והוא קדוש בקדושת האם מכח האם, וקדושתו חלה מכח האם. ולדעת בר פדא, שקדושתו חלה מכח האם, כתבו התוס' [לקמן עמוד ב ד"ה דתנא], שלמאן דאמר "במעיעי אמן הן

קדושין" חלה הקדושה תיכף בשעת ההקדשה. ואילו למאן דאמר "בהווייתן הן קדושין" חלה במעי אמו קדושה מסויימת "דלא מצי לאקדושי בקדושה אחרת, אלא מיד שיוולד תחול עליו קדושת האם. מיהו, חולין הוא עד שיוולד". ושם יבואר.

אבל, אם הקדים את האם לולד, ואמר, "**היא שלמים, וולדה עולה**", **הרי זה ולד שלמים**.<sup>34</sup> כיון שהקדיש את האם לשלמים, הקדיש את האם וכל מה שיש בה,<sup>35</sup> והולד חשוב כמוקדש בפני עצמו לשלמים, ונמצא שהקדיש שתי בהמות לשלמים.<sup>36</sup> וכיון שנתקדש הולד לשלמים, שוב לא מועילה אמירתו "ולדה עולה" להקדישו לעולה, שהרי כבר הוקדש לשלמים. אלו הם **דברי רבי מאיר**, הסובר "תפוס לשון ראשון"<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> גירסת השיטה מקובצת והגר"א.<sup>35</sup> כן כתב רש"י. ותוס' כתבו "מיד שהקדיש האם נתכוין נמי שתחול על פיו אותה קדושה על העובר". ותוס' [לעיל י ב ד"ה ואזדא המתחיל בעמוד א] כתבו, שמיד כאשר אמר "היא שלמים", **דעתו** לקדש הולד בשלמים, והוי הולד שלמים על קדושת פיו, ולא מכוחה של האם.<sup>36</sup> רש"י לפי גירסת השיטה מקובצת והצאן ק דשים. והנה, ביאור זה הוא אליבא דרבי יוחנן בסוגינתו. ואילו אליבא דבר פדא - עיין לעיל [י ב תוס' ד"ה ואזדא המתחיל בעמוד א].<sup>37</sup> מחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי אם "תפוס לשון ראשון" או "אף בגמר דבריו אדם נתפס" - מבוארת באריכות לקמן [כו א].

**רבי יוסי אומר**:<sup>38</sup> **אם לכך**, להקדיש את הולד לעולה, **נתכוין תחילה**, בשעה שהקדיש את האם לשלמים, **הואיל ואי אפשר לקרות שני שמות כאחת**, שאין הפה יכול לדבר שני דברים כאחד, **דבריו קיימים**. והולד עולה. כי "אף בגמר דבריו - אדם נתפס", והרי במה שאמר "היא שלמים" לא נתכוין להחיל על הולד קדושת שלמים.

<sup>38</sup> גירסת השיטה מקובצת.

**ואם משאמר** [אחרי שאמר] "**הרי זו שלמים**", **נמלך**,<sup>39</sup> **ואמר "ולדה עולה"** - **הרי זה ולדה שלמים**.

<sup>39</sup> התייעץ, הרמב"ם בפירוש המשנה. וכן מתרגמינן [שמות יח] "איעצך" - "אמלכניך". תוס' יום טוב.

## גמרא:

**אמר רבי יוחנן**:<sup>40</sup> **הפריש חטאת מעוברת, וילדה - רצה**, אם רצה להתכפר **בה**, באם, **מתכפר. רצה, בולדה מתכפר**. ואין דינו כ"ולד חטאת" ההולך למיתה. כי רק אם הפריש בהמה לחטאת ואחר כך נתעברה וילדה ולד הולך הולך למיתה. אבל אם הפריש בהמה לחטאת בהיותה מעוברת, נחשב העובר לחטאת בפני עצמה, מכח הקדשת פיו, ולא מכח קדושת האם. והרי זה כאילו הפריש שתי חטאות לאחריות, שאם תאבד האחת יתכפר בשניה, שהדין הוא שמתכפר באיזו מהן שירצה, והשניה תרעה עד שתסתאב.



ומבארת הגמרא: **41 מאי טעמא?** קסבר רבי יוחנן, המקדיש בהמה מעוברת לחטאת, **אם שיירו**, שייר את העובר מלהקדישו, אלא השאירו להיות חולין, ולא הקדישו עם האם, הרי הוא **משוייר**, וחולין הוא. כלומר, העובר הוי דבר בפני עצמו, ו"**עובר**" **42 לאו ירך אמו הוא**", **43** שאינו נחשב כאבר מאברי האם. וכשם שיכול לשייר את העובר לחולין, כך יכול להקדישו לקדושה אחרת, או להקדישו לחטאת בפני עצמו, **והוה ליה כמפריש שתי חטאות לאחריות**, שאם **רצה מתכפר בה**, ואם **רצה מתכפר בחבירתה**.

**41.** מהגמרא לקמן [עמוד ב] משמע שרבי יוחנן לא אמר בפירוש "שיירו משוייר" ו"עובר לאו ירך אמו הוא", אלא הוא ביאור הגמרא בדברי רבי יוחנן. **42.** גירסת השיטה מקובצת. **43.** וכתב השיטה מקובצת [אות ו] בשם ר"י ז"ל: פלוגתא דעובר ירך אמו בהקדישה מעוברת הוא מן הסברא, ואילו פלוגתא דב"הווייתן הן קדושין" או "במעיי אמין" בהקדישן ואחר כך נתעברה הוא בדרשת הכתובים. ומאן דאמר "מעיי אמין" דורשה מהדרשה לעיל "אך חלק", או מהדרשה המובאת לקמן [עמוד ב] "האשה וילדיה תהיה לאדוניה". ומאן דאמר "בהווייתן" דרשה ממה שנאמר "רק קדשיך אשר יהיו לד".

ומקשינן על רבי יוחנן ממשנתנו: **מותיב רבי אלעזר** ממה ששנינו: אמר "היא שלמים וולדה עולה", הרי זה ולד שלמים.

**ואי סלקא דעתך "שיירי משוייר"**, למה אמרה המשנה "הרי זה ולד שלמים", הלא אינו "ולד שלמים" אלא הוא שלמים בפני עצמו, ואם כן, "הרי זה שלמים", **מיבעי ליה** **44 למיתנא!** כך היתה המשנה צריכה לומר!

**44.** גירסת הצאן קדשים.

וכיון שקראתו המשנה "ולד שלמים", מוכח שקדושתו היא מכח האם ולא מחמת הקדשת פי המקדיש. ואם כן, לגבי חטאת נמי, היא "ולד חטאת", שדינה למיתה. וקשה על דברי רבי יוחנן?

ומתרצינן, **אמר רב טבלא: בר מינה דההיא** [חוץ ממשנה זו], שממנה לא תיקשי על רבי יוחנן, כי נוסחתה משובשת. **דהא** **45 תני תנא קמיה דרב**, שנה לפניו המשנה בנוסח "הרי זה ולד שלמים", ורב תיקנו, **ואמר ליה רב: תני**, שנה! "הרי זה שלמים".

**45.** גירסת השיטה מקובצת.

**מיתבי** ממה ששנינו בברייתא: **האומר לשפחתו** בשעת נתינת גט שחרור: **הרי את שפחה וולדך בן חורין!** - **אם היתה מעוברת,** <sup>46</sup> **זכתה לו,** לעובר את שחרורו בקבלת הגט, והולד יצא לחירות.

<sup>46</sup>. גירסת השיטה מקובצת.

**אי אמרת בשלמא, "אם שיירו אינו משוייר"** ו"עובר ירך אמו" - **משום הכי זכתה לו,** משום דהוה ליה, כאילו משחרר חצי עבדו. ומי הוא התנא הסובר שהמשחרר חצי עבדו יצא לחירות? **רבי** <sup>47</sup> **היא,**

מקובצת.

השיטה

גירסת

<sup>47</sup>.

## דף כה - ב

**דתניא: רבי אומר:** **המשחרר חצי עבדו, יצא לחירות,** קונה את עצמו לחצי, והוי חצי עבד וחצי בן חורין, **דגיטו וידו באין כאחת.** <sup>48</sup>

<sup>48</sup>. כל עבד המקבל גט מידי רבו, יש לו "יד" לקבל את הגט מדין "ידו וגיטו באין כאחד" כמבואר במסכת גיטין [עז ב]. כי כל זמן שהוא עבד, אין לו "יד" לקבל גט, שהרי ידו של העבד היא כיד רבו, ואיך משתחרר על ידי קבלת הגט, הרי לפני השחרור אין לו יד לקבלת גט? אלא, כיון שעם קבלת הגט יש לו יד, נמצא שהגט מביא לו את ה"יד", ושניהם יחדיו חלים כאחד. וסובר רבי, שהוא הדין במשתחרר לחציו יש לו יד ["חצי יד"] לקבלת שחרור [שחרור חציו] מדין "גיטו וידו באין כאחד". ואילו חכמים חולקים [גיטין מא ב] על רבי, וסוברים שהמשחרר חצי עבדו אינו יוצא לחירות כלל אפילו לא חציו. ועיין שם טעם מחלוקתם.

**אלא** <sup>49</sup> **אי אמרת "שיירו משוייר", ו"עובר לאו ירך אמו הוא",** והינד סובר שאם שחרר את האם ושייר העובר להיות עבד, נשאר העובר עבד, הרי לשיטתך, שהם שני גופים נפרדים, והם שני עבדים לאדון אחד, קשה: **אמאי זכתה לו,** איך יכולה האם לזכות לו לעובר? איך יכול עבד אחד לזכות לעבד אחר, והרי "יד עבד כיד רבו", וכשרבו נותן לו גט עבור חבירו והוא עצמו אינו משתחרר [דאילו כשהוא עצמו משתחרר זוכה בגט ובידו כאחת] הרי זה כאילו נשאר הגט בידי האדון, ואין כאן "נתינה" מיד אדון ליד המשתחרר -

<sup>49</sup>. גירסת השיטה מקובצת.

**והא תניא: נראין הדברים** <sup>50</sup> **שהעבד זוכה לקבל גט שחרור של חברו** [עבד כמוהו] **מיד רבו שאינו שלו.** עבדו של ראובן לעבדו של שמעון המשחרר, כיון שלגבי שמעון הוי עבדו של ראובן כיד אחרת, ונמצא שהגט "ניתן" מידו של שמעון המשחרר,

ועבדו של ראובן "קיבל" את הגט בתורת שליח לשחרר את עבדו של שמעון. **ולא**, ואין לו "יד" לקבל גט, **מיד רבו שלו**, לעבד אחר של רבו שלו, כמבואר -

**50.** גירסת השיטה מקובצת.

ואם, כדברי רבי יוחנן, שהאם והעובר הם שני עבדים נפרדים לאדון אחד - איך יכולה האם לזכות גט עבור העובר?

**אלא, שמע מינה, מהברייתא, שאם שיירו אינו משוייר, ותיבתא דרבי יוחנן!**

ומסקינן: אכן מברייתא זו **תיבתא!** **51** ודנה הגמרא: **לימא**, האם נאמר, שדברי רבי יוחנן "**אם שיירו משוייר**" - **תנאי היא**, **52** במחלוקת תנאים היא שנויה?

**51.** תמה הר"י ז"ל [בשיטה מקובצת]: רבי יוחנן יכול לתרץ שהוא סובר כרבי אליעזר [לעיל יט א] האומר שהמפריש נקבה לפסחו הולד עצמו יקרב פסח. ומבאר שם רבינא, שרבי אליעזר סובר "שיירו משוייר", ו"עובר לאו ירך אמו", ואמו הוא דלא קדשה קדושת הגוף, אבל הולד קדוש. ולמה הוי תיבתא? ומתרץ, ששם הפריש נקבה לפסחו, ובשום אופן לא יכולה קדושת הגוף לפסח לחול על נקבה, לכן, יש מקום לומר, הואיל ויכול לחול על הולד, הוי הולד "משוייר", כדי שתחול עליו חובתו. מה שאין כן כאן, שיכולה לחול על האם, הרי לא בהכרח שרבי אליעזר סובר שהולד משוייר. **52.** וממילא, אף אם הוי תיבתא מהברייתא ההיא, יש לו לרבי יוחנן להסתמך על התנא בברייתא הזו, הסובר כמותו. כך כתבו **תוס'** במסכת מנחות [פ א ד"ה מא]. וראה **שיטה מקובצת** כאן [אות ה], ובתוס' בבא קמא [מז א ד"ה אל] וכן כתב הר"ן במסכת חולין. ועיין בשו"ת **רבי עקיבא איגר** [סימן רב] בדברי הר"ן.

**דתניא**, שנינו בברייתא: **האומר לשפחתו בשעת נתינת גט שחרור: הרי את בת חורין, וולדך עבד!** - **ולדה כמוה**, והוא יוצא לחירות עם אמו. אלו הם **דברי רבי יוסי הגלילי. וחכמים אומרים: דברים קיימים**, והולד אינו יוצא לחירות.

והברייתא מסיימת: **משום שנאמר** בפרשת עבד עברי היוצא לחירות, שאם אדוניו נתן לו אשה [שפחה כנענית], והוליד ממנה ולדות, הרי עתה, בצאתו של העבד העברי לחפשי, [שמות כא] "**האשה וילדיה תהיה לאדוניה**".

וסברה הגמרא שסיום זה הוא המשך דברי חכמים, להוכיח מהכתוב שהולד אינו הולך אחר האם. ולכן מקשה הגמרא: **קרא**, מקרא זה, **מאי תלמודא לרבנן!**? הרי מקרא זה "האשה וילדיה", משמע יותר כרבי יוסי הגלילי, שדין הולד הוא כדין האשה?

**אמר רבא: האי קרא**, **53** **לרבי יוסי הגלילי קאי. דקתני**, שבברייתא אחרת שנינו דברי רבי יוסי הגלילי בלשון זו: **ולדה כמוה, שנאמר "האשה וילדיה תהיה לאדוניה"**, ללמדנו: **בזמן שהאשה שייכת לאדוניה - ולדה לאדוניה. אין** **54** **האשה לאדוניה - אין ולדה לאדוניה.**

**53.** גירסת הצאן קדשים. **54.** גירסת השיטה מקובצת.

ומדייק רבא: **מאי לאו**, האם לא נאמר, **שבהא קמיפלגי**, בדין זה נחלקו, **דרבי יוסי הגלילי סבר "שיירו אינו משוייר"**, והעובר הוא ירך אמו, ואי אפשר להפריד ביניהם, הלכך, אם שיחרר את האם יוצא גם הולד לחירות, כמוה. **55** ואילו **רבנן סברי**, "שיירו משוייר", שאין דין הולד כדין האם. הרי שנחלקו תנאים ב"שיירו".

**55.** תימה, מכל מקום, הוי כמשחרר חצי עבדו, דלא קנה רק חצי [לדעת רבי, ואילו לדעת חכמים ברי פלוגתא דרבי אינו משוחרר כלל] ? ויש לומר, כיון דמשחרר האם - הולד כמוה. **שיטה מקובצת**. וראה שו"ת **רבי עקיבא איגר** [סימן רב] ובחידושי **רבינו חיים הלוי** [הלכות עבדים פרק ז הלכה ה]. ובעולת שלמה.

ודחינן, **אמר לך רבי יוחנן: דכולי עלמא** סוברים "אם **שיירו משוייר**", כדברי. והלכך אמרו חכמים שהולד משוייר, ואינו משוחרר.

**והכא, היינו טעמא** דרבי יוסי הגלילי, משום **דאמר קרא "האשה וילדיה תהיה לאדוניה"**, וגזירת הכתוב היא לגבי שפחה בלבד, ולא להלכות אחרות התלויות בדין "שיירו משוייר", כגון לגבי ולדות קדשים.

ודנה הגמרא: **לימא**, **56** האם נאמר, **כהני תנאי**, שדינו של רבי יוחנן תלוי במחלוקת תנאים זו, החולקים ב"בן פקועה" של בהמת קדשים.

**56.** גירסת השיטה מקובצת.

"בן פקועה" הוא ולד חי שנמצא במעי אמו אחרי שנשחטה האם. ודינו, שהועילה לו שחיטת אמו בהיותו במעיה, והוא מותר באכילה, ואינו טעון שחיטה.

ואם כלו חדשיו [כלומר, נגמרו ימי עיבורו, בבהמה גסה בחודש התשיעי, ובבהמה דקה, שכל משך זמן עיבורו הוא חמשה חודשים, בחודש החמישי], נחלקו רבי מאיר וחכמים. לדעת רבי מאיר שוב אינו נותר בשחיטת אמו, ולדעת חכמים נותר בשחיטת אמו. אבל בן ארבעה חדשים חי בבהמה דקה, לכולי עלמא נותר בשחיטת אמו.

הברייתות הבאות דנות בשוחט את החטאת, ומצא בה ולד חי בן ארבעה חדשים, מה דינו של אותו ולד? **דתניא: השוחט את החטאת, ומצא בה ולד בן ארבעה חדשים** כשהוא חי.

**תנא חדא**, ברייתא אחת אומרת שדינו הוא כחטאת לכל דיניה: **אין נאכלת אלא לזכרי כהונה, ואינה נאכלת אלא ליום ולילה אחד**, **57** ואינה נאכלת אלא לפני מן הקלעים.

**57.** גירסת השיטה מקובצת.

**ותניא אידך, וברייתא אחרת אומרת שדינו הוא כחולין גמורים: נאכלת לכל אדם, ונאכלת בכל מקום, ונאכלת לעולם.**

והניחה הגמרא שמדובר בבהמה שנתעברה ואחר כך הקדישה.

**מאי לאו, בהא 58 פליגי**, תנאי הברייתות נחלקו בדברי רבי יוחנן: **דתנא קמא סבר** "אם שיירו משוייר", והולד נחשב כבהמה בפני עצמו, וכשם שיכול לשיירו לחולין או לקדושה אחרת, כן יכול להקדישו לחטאת בפני עצמו. ולכן יש עליו קדושת חטאת לכל דבר. ואילו **תנא בתרא סבר**, אם "שיירו אינו משוייר", כי הוא אבר מאברי האם, ואי אפשר להקדישו בפני עצמו, וכל קדושתו היא מכח האם. וכיון שהוא בבטן אמו, ולא היתה לו שעת "הויה" להיקדש [למאן דאמר "בהווייתן הן קדושין"], הרי כיון שהוציאוהו חי מבטן אמו אחר שחיטת האם, ולא נולד, ולא נתקדש בקדושת האם, יש עליו תורת חולין.

58. גירסת רש"י וכן בהמשך.

וקשה על רבי יוחנן: לימא כתנאי?

ודחינן, **אמר לך רבי יוחנן: לא! דכולי עלמא**, תנאי שתי הברייתות סוברים "אם שיירו, משוייר" כדברי. ואכן, אם הקדיש בהמה מעוברת יכול לשייר את העובר לחולין, אם יתנה מפורש, ויקדים לומר "הולד חולין", ואחר כך יאמר "והאם חטאת". אך אם לא שיירו במפורש, מתקדש הולד מכח הקדשת פי המקדיש, ודינו כחטאת בפני עצמה, לכל הלכותיה.

אלא, שהברייתות אינן עוסקות בהקדיש בהמה מעוברת, והן עוסקות בהקדיש בהמה לחטאת, ואחר כך נתעברה. ולכן, לא יתכן כלל לדון אם שייר את הולד או לא שייר, ובאם יכול לשיירו או לא, כיון שבשעת ההקדשה עדיין לא נוצר הולד.

ובאיזה הלכה נחלקו תנאי הברייתות? **והני תנאי, בהא קא מיפלגי:**

**מר**, התנא של הברייתא השניה, **סבר "ולדות קדשים בהווייתן הן קדושים"**, וכיון שלא "נתהווה" אלא הוציאוהו חי מבטן אמו, לא נתקדש בקדושת האם מכח האם, ולפיכך, דינו כחולין.

ואילו **מר**, התנא של הברייתא הראשונה, **סבר "ולדי קדשים במעי אמן הן קדושים"**, ונתקדש בקדושת חטאת מכח האם בהיותו במעי אמו משעת יצירתו, ולפיכך דינו כחטאת.

**ואיבעית אימא**, התנאים בשתי הברייתות סוברים ש"אם שיירו משוייר", כדברי רבי יוחנן, וגם סוברים "בהווייתן הן קדושים". **ולא קשיא**, ובכל זאת ברייתות אלו אינן סותרות, ואינן שיטות של שני תנאים, אלא הן עוסקות בשני אופנים שונים:

**כאן**, הברייתא השניה מדברת באופן **שהקדישה ולבסוף נתעברה**, לפיכך אינו קדוש העובר מכח קדושת פי המקדיש, הואיל ובשעת ההקדשה עדיין לא נוצר, וגם אינו קדוש מכח האם, הואיל ועדיין לא "נתהווה" ממנה, הלכך דינו כחולין.

ואילו **כאן**, הברייתא הראשונה מדברת באופן **שנתעברה ולבסוף הקדישה**, ולא שייר את הולד בשעת ההקדשה, שלא הקדים לומר "הולד חולין", וכיון שהוא חשוב להיקדש בפני עצמו, נתקדש בהקדשת פי המקדיש קדושה עצמית, ולא מכח האם, והקדשה זו חלה אף בהיותו במעי אמו, הלכך דינו כחטאת.

למדנו לעיל, שרבי יוחנן אמר "הפריש חטאת מעוברת וילדה - רצה בה מתכפר, רצה בולדה מתכפר". וביארה הגמרא טעמו, משום שהוא סובר "שיירו משוייר", ו"עובר לאו ירך אמו הוא".

והגמרא הביאה ברייתא "האומר לשפחתו" וכו' להקשות על רבי יוחנן, והסיקה הגמרא "תיובתא דרבי יוחנן תיובתא". ועל כל שקלא וטריא זו דנה הגמרא:

**מתקיף לה רבא! ממאי**, מניין לנו, **דטעמא דרבי יוחנן הוא, משום** 59 **דסבר "אם שיירו משוייר"**, ועל דברים אלו השיבו אותנו והוכיחו לו שהברייתא לגבי שפחה סוברת "שיירו אינו משוייר"?

59. גירסת השיטה מקובצת.

**דילמא**, הרי יתכן שרבי יוחנן מודה ש"שיירו אינו משוייר", והמקדיש חטאת מעוברת, קדוש הולד מאיליו מכח האם, ולא בהקדשת פיו. **והיינו טעמא דרבי יוחנן**, שאמר "אם רצה מתכפר בולד", והולד אינו הולך למיתה, משום שסובר **ד"אדם מתכפר בשבח הקדש"**, בשבח שהשביח הקדש לאחר שהוקדש. על כן, אם רצה, הרי הוא מתכפר בולד שהוא שבח הקדש. ואכן, אם יתכפר באם, ילך הולד למיתה, ככל חטאת שכיפרו בעליה באחרת. וכן אם יתכפר בולד, תלך האם למיתה. ואין דינם כהפריש שתי חטאות לאחריות, שמתכפר באחת והשניה רועה. ועיקר חידושו של רבי יוחנן הוא שיכול להתכפר בולד מדין "אדם מתכפר בשבח הקדש".

ולמה לא ביארה כן הגמרא את דברי רבי יוחנן?

**אמר ליה רב המנונא לרבא**: הרי **רבי אלעזר** היה **תלמידיה דרבי יוחנן, ויתבי קמיה**, 60 **וישב לפניו**, והקשה לו ממשנתנו, האומרת שאם אמר אדם "היא שלמים וולדה עולה", הרי זה ולד שלמים, והוכיח לו ש"שיירו אינו משוייר". **ורבי יוחנן לא**

**אהדר ליה האי שינויא**, לא תירץ לו כדבריך, ולא אמר לו: אני כשלעצמי סובר "שיירו אינו משוייר", ועיקר חידושי הוא ש"אדם מתכפר בשבח הקדש". ואילו **את אמרת, טעמא דרבי יוחנן משום דאדם מתכפר בשבח הקדש!?** הרי ודאי שאינו כן, אלא טעמו של רבי יוחנן הוא משום שהוא סובר "שיירו משוייר".

60. גירסת השיטה מקובצת.

שנינו במשנתנו: **ואם משאמר "הרי זו שלמים" נמלך, ואמר "ולדה עולה" - הרי זה ולדה שלמים.** 61

61. בסוגייתנו מקשה ומתרתת הגמרא בענין "תוך כדי דיבור" על משנתנו. והשיטה מקובצת מביא בשם ראב"ק **ורבינו תם** שגרסו לכל זה במשנה הבאה. וכן הוא בפירוש רבינו גרשום, עיין בדף הבא. וכן הוא בגמרא בבא קמא [עג ב]. ובעזה"י לקמן בסוגיא הבאה יובאו דברי הפני יהושע.

ומקשינן: **פשיטא, שולדן שלמים**, הרי כבר הקדישו לשלמים, ומה בכך שאחר כך נמלך ואמר "ולדה עולה", **אלא כל אימת דבעי, מימלך!?** וכי אימתי שירצה יוכל לחזור בו?!

ומתריצין: **אמר רב פפא: לא נצרכה** לומר שאינו יכול לחזור בו כששהה ונמלך, **אלא**, חידוש המשנה הוא בכגון **שאמר "ולדה עולה" בתוך כדי דיבור**, בשהייה מועטת בשיעור "תוך כדי דיבור", אחרי אמרו "הרי זו שלמים".

**מהו דתימא**, היה מקום לומר "תוך כדי דיבור, כדיבור דמי", 62 נחשב הכל לדיבור אחד, אף על פי ששהה קצת, **והאי**, והטעם שלא אמר "ולדה עולה" תיכף ומיד אחרי אמרו "הרי זו שלמים" ושהה קצת, הוא משום **שעיוני הוא דקא מעיין**, חושב הוא בדבר וחוכך בדעתו האם להקדישו עולה בפני עצמו או להשאירו שלמים, לכן **קמשמע לן**, משמיעה לנו המשנה, שאינו כן, אלא הוא נמלך. ואם לא אמר תיכף ומיד "ולדה עולה", הרי ולדה שלמים. 63

62. גירסת השיטה מקובצת. 63. משום שבהקדש לא אמרינן "תוך כדי דיבור כדיבור". הרמב"ם והרע"ב. ויבואר בהמשך. ראשי פרקים בענין "תוך כדי דיבור כדיבור דמי" א. יכול אדם לחזור ממעשהו או דיבורו, לשנותו, או להתנות בו תנאי במשך זמן קצר של "תוך כדי דיבור" מהמעשה או מהדיבור. ולא תוך כדי דיבור בלבד אלא אפילו אם נשתהה שיעור קטן כדי שאילת שלום [ויבואר בהמשך]. ובראשונים נאמרו כמה טעמים לכלל זה: לדעת הריטב"א [נדרים בפירושו על הרי"ף, דף כו מדפי הספר] אמרו חכמים שכדי שיעור זה, שפתיו עדיין רוחשות את הדבור הראשון, וכאילו הוא מדבר עדיין. התוס' [בבא קמא עב ב ד"ה כי] מביאים שיטת רבינו תם, שכאשר אדם מעיד עדות או עוסק במקח וממכר וחבירו או רבו נותן לו שלום, יש לו להפסיק ולהשיב, ולכן **תיקנו חכמים** שמשך זמן קצר שכזה לא יהיה חשוב הפסק. הרמב"ן והנמוקי יוסף [בבא בתרא קכ"ט ב] מביאין בשם הראב"ד, כיון שאמרו חכמים הקורא את שמע שואל מפני היראה, תיקנו חכמים שלא יהא הפסק בשום דבר. ועל דעות אלו הקשו הר"ן והתוס' [נדרים פז א]: וכי האפשרות לחזור בתוך כדי דיבור, דין דרבנן היא, עד שנוכל לומר שתיקנו חכמים שבמשך זמן קצר כזה אפשר לחזור? והרי דין החזרה בתוך כדי דיבור נוגע לכמה וכמה דינים מן התורה, וכי בית דין מתנין לעקור דבר מן התורה? ועיין באחרונים המתרצים שיטות אלו. הרי"ן עצמו סובר,

שטעם הדבר הוא, שכל דבר שאדם עושה, לא בגמר דעתו הוא עושה שיחול הדבר מיד, אלא דעתו היא שיוכל לחזור בו תוך כדי דיבור. ב. בכמה דיני תורה לא אמרינן "תוך כדי דיבור כדיבור דמי", עיין רמב"ם בפירוש המשנה ובהלכות מעשי הקרבנות [פרק טו הלכה א] ובתוס' מנחות [פא ב], ואחד מהם הוא **הקדש**. הר"ן לשיטתו מבאר החילוק בין המקדש והמגדף והעובד עבודת כוכבים, וכן המקדש אשה או המגרשה, לשאר דיני תורה: כיון שדברים אלו חמורים, אין אדם עושה אותם אלא בהסכמה גמורה, ולכן לא מועילה בהם חזרה אפילו תוך כדי דיבור. והתוס' במסכת מנחות [שם] מבארים, כיון שבהקדש "אמירתו הוי כמסירה בהדיוט", לכן אינו בגדר דיבור אלא כמעשה ממש, שאינו יכול לחזור בו. ואילו לרבינו תם ושאר השיטות שהיו דרבנן, מבארים האחרונים [שו"ת מהרי"ט חלק ב סימן כג, ועוד הרבה אחרונים] כמה וכמה טעמים. ד. שיעור "תוך כדי דיבור", אמרה הגמרא במסכת בבא קמא [עג ב] שיש שני שיעורים: **שיעור גדול** והוא כדי שאילת תלמיד לרב, האומר "שלום עליכם רבי ומורי" [ועיין בפלפלא חריפתא על הרא"ש [שם] שרק "שלום עליך רבי", וכן סוברים תוס' כאן והרמב"ם הלכות שבועות פרק ב הלכה יז]. משמעות שיעור זה כתבו התוס' שם שהוא שיעור של **נמלך**, ובשיעור כזה שיערו שיכול לחזור. ו**שיעור קטן**, שהוא כדי שאילת הרב לתלמיד האומר "שלום עליך", ומשמעות שיעור זה, שדומה הדבר כי לכך **נתכוין מתחילה**. ואמרה שם הגמרא, כי מה שרבי יוסי סובר בסוגייתנו שבהקדש לא מועיל תוך כדי דיבור, היינו דוקא בשיעור גדול, בכדי שאילת תלמיד לרב, "דלא הוי אלא כאומר היום תמורת עולה ולמחר תמורת שלמים" [לשון תוס' שם ד"ה תרין], אבל שיעור קטן מועיל אפילו בהקדש. ה. ולכאורה סותרת סוגייתנו את הסוגיא בבבא קמא, לפי שכאן משמע שבהקדש לא אמרינן כלל תוך כדי דיבור וכמבואר לעיל בשם הרמב"ם והתוס', ואילו שם משוינן עדות להקדש שמועיל בהם "תוך כדי דיבור" אלא שיש להקדש **שיעור** אחר. ועיין בהגהות ה**ב"ח** כאן [אות ב] וב**שפתי כהן** [חשן משפט סימן רנה סק"ה]. ו**ברכת הזבח צאן קדשים וחק נתן, תוספות הגאון רבי עקיבא איגר** ועוד. **המשנה למלך** [הלכות מעשה הקרבנות פרק טו הלכה א, ועיין עוד **בקצות החושן** סימן רנ"ה סק"ב] סובר שהם סוגיות חולקות. **המחנה אפרים** [הלכות צדקה סימן ח] מתרץ ומדייק לשון הגמרא כאן "והאי עיוני הוא דקמעיינן" [ועיין בהגהות ה**גר"א** שרש"י לא גרס כן]. ולכאורה קשה, למה לא אמרה הגמרא בפשיטות "מהו דתימא תוך כדי דיבור כדיבור דמי אפילו בהקדש - קמשמע לן"? ומוכרח לומר, שגם המקשן ידע שבהקדש לא מועיל נמלך וחזרה "תוך כדי דיבור", כדעת הרמב"ם ותוס', אלא שסבר כי אין זה בגדר נמלך, כיון שהוא עדיין חוכך בדעתו וחושב מחשבותיו, "עיוני קמעיינן ביה", הלכך משמיעה לנו המשנה שהיו בגדר נמלך, ולפיכך אין הולד עולה אלא שלמים. ומתורץ היטב, שגם שם בגמרא בבא קמא שמשוינן הקדש לעדות, הוא רק משום שאם "תוך כדי דיבור כדיבור דמי" אינו בגדר **חזרה**, אלא בגדר **עיוני**. ותירצה שם הגמרא, אכן! רבי יוסי סובר "תוך כדי דיבור כדיבור דמי" ובהקדש אינו מועיל אלא **בשיעור קטן מאוד** של שאילת רב לתלמיד, שזה ודאי בגדר עיוני ולא בגדר נמלך. ובענין תוך כדי דיבור לגבי הקדש - עיין **בקצות החושן ובנתיבות המשפט** [סימן רנה] **בחזון נחום** [תמורה פרק ה הלכה א] שו"ת **רבי משולם איגרא** [חושן משפט סימן ב] **עמודי אור** [סימן קיז] **גינת ורדים** [חושן משפט כלל ג סימן יב] **תורת רפאל** [חלק א סימן כז] **שו"ת אחיעזר** [חלק ב סימן כה חלק ג סימן מז-נו] **שערי יושר** [שער ה פרק כב] ועוד.

## מתניתין:

משנתנו ממשיכה בדברי רבי מאיר, הסובר "תפוס לשון ראשון", ובדברי רבי יוסי, הסובר "אף בגמר דבריו אדם נתפס". 64

64. סוגייתנו מובאת חלקית גם במסכת זבחים [ל א-ב] ודברי רש"י שם שולבו כאן.

היו עומדות לפנינו 65 שתי בהמות, אחת עולה ואחת שלמים, והעמיד בהמת חולין אצלן, ואמר על בהמת החולין "הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים" - הרי זו תמורת



**עולה, דברי רבי מאיר**, הסובר "תפוס לשון ראשון", ונתפסת קדושת עולה הראשונה, וקדושה שניה לא חלה.

65. כן כתב רש"י. וכתב החק נתן, שלא דוקא לפניו, אלא היו עמו בביתו, כמבואר בסוף הפרק [כו ב].

**רבי יוסי אומר**: 66 **אם לכך נתכוין תחילה**, להקדישה בשתי קדושות, **הואיל ואי אפשר לקרות שתי שמות כאחת**, והוצרך להקדים זה לזה, **דבריו קיימים**. וחציה תמורת עולה וחציה תמורת שלמים, ותרעה עד שיפול בה מום, ותמכר, ויביא בדמי חציה תמורת עולה ובדמי חציה תמורת שלמים. **ואם משאמר** [אחרי שאמר] "הרי זו תמורת עולה", **נמלך, ואמר "תמורת שלמים"**, **הרי זו תמורת עולה**.

מקובצת.

השיטה

גירסת

66.

## דף כו - א

### גמרא:

שינו במשנתנו מחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי בענין "תמורת עולה תמורת שלמים". וכמבואר שטעם מחלוקתם הוא בכך שרבי מאיר סובר "תפוס לשון ראשון" ואפילו אם ברור לנו שרצה להתפיס שתי הקדושות, נתפסת הראשונה מאליה. ורבי יוסי סובר "אף בגמר דבריו אדם נתפס", והואיל ומתחילה נתכוין להתפיס שתי הקדושות - נתפסות שתייהן. ומביאה בגמרא מאמר רבי יוחנן המבאר טעם מחלוקתם בביאור אחר, ולפיו נחלקו ב"אומדן דעת המקדיש" באמרו "תמורת עולה תמורת שלמים", למה התכוין, האם לזו אחר זו, וממילא לא נתפסה השניה, או לשתייהן 67.

67. ובתוס' [ד"ה האומר] מבואר במה שונה המקרה של תמורה של משנתנו מהמשנה הקודמת.

**אמר רבי יצחק ברבי יוסף** 68 **אמר רבי יוחנן: הכל מודים**, אפילו רבי יוסי, **באומר "תחול זו תמורת עולה, ואחר כך תחול זו"**, תמורת שלמים, **דברי הכל תפוס לשון ראשון** 69, ולא חלה תמורת שלמים, כי אין קדושה חלה על קדושה.

68. גירסת הגמרא שם. 69. וכתב החפץ חיים בליקוטי הלכות, שאפילו באומר שנתכוין מתחילה לסיים דבריו "ואחר כך תחול זו" - גם כן לא מהני. דמכיון שאומר "תחול זו" נתפשטה הקדושה בכולה. וענין התפשטות קדושה בכולה באומר "חציה" או באומר "תחול זו אחר כך תחול זו" שמשמעותה חציה וחציה - יבואר בהמשך הסוגיא.

וכן, באומר "לא תחול זו, תמורת עולה, אלא אם כן חלתה זו", תמורת שלמים, הכל מודים, אפילו רבי מאיר, כי **שניה נמי חיילא**, 70 הואיל ונתכוין לכך להחלת שתי

התמורות. ותהיה חציה תמורת עולה וחציה תמורת שלמים, ותרעה עד שיפול בה מום, ותמכר, ובדמי חציה יביא תמורת עולה, ובדמי חציה יביא תמורת שלמים.

70. גירסת השיטה מקובצת. ועיין שם בגמרא גירסא אחרת.

**לא נחלקו, אלא כגון משנתנו, דאמר "הרי זו תמורת עולה, תמורת שלמים"**  
[בלי וי"ו החיבור 71] -

71. כן כתב רש"י. פירוש לפירושו: כי אילו אמר עם וי"ו החיבור הוי כאומר "חציה עולה ושלמים" שבו לא נחלקו, ורבי מאיר מודה שהוי כאומר "לא תחול זו אלא אם כן תחול זו". ולהעיר, שהמאירי [פסחים סג א] סובר שאפילו אם אמר בוי"ו החיבור הרי הוא כאומר "תמורת עולה תמורת שלמים".

**דרבי מאיר סבר: מדהוה ליה למימר,** אם אכן כוונתו להחיל עליה שתי תמורות כאחת, היה לו לומר "תמורת עולה ושלמים" [ואז הוי משמעות אמירתו כאומר "לא תחול זו אלא אם כן תחול זו" ושתי הקדושות חלות], **ואמר "תמורת עולה, תמורת שלמים"**, וכפל דבריו באמירת "תמורת" "תמורת", **הויא ליה כאומר "תחול זו, ואחר כך תחול זו"** [גירסת הגמרא במסכת זבחים: **שמע מינה, מיהדר קא הדר ביה**] ואינו יכול לחזור בו, הואיל וכבר נתפסה תמורת עולה.

**ורבי יוסי אמר לך,** 72 גם באומר "תמורת עולה תמורת שלמים" - חלות שתי הקדושות, והוי כאומר "לא תחול זו אלא אם כן חלה זו", ואינו כאומר וחוזר בו. והטעם שאמר "תמורת, תמורת", הוא, כי **קסבר האי גברא**, הוא טועה וסובר, כי **אי אמינא**, אם אומר "תמורת עולה ושלמים" [כטענת רבי מאיר], **תיהוי קדושה ולא קריבה.** 73 לכן, **אימא**, עדיף שאומר "תמורה" **אכל** [על כל] **חד וחד**, ותפשוט קדושת עולה בכולה וקדושת שלמים בכולה, ועתה תיקרב. וזה הטעם שאמר כן. ואמנם התכוין להקדישה שתי קדושות, כאומר "לא תחול זו אלא אם כן חלה זו", ושתייהן חלות ותמכר אחרי שיפול בה מום, ויביא תמורת עולה בדמי חציה, ותמורת שלמים בדמי חציה 74.

72. גירסת רש"י. 73. כלומר, לא יוכל להקריבה דחציה הוי תמורת עולה וחציה הוי תמורת שלמים, דאי אפשר להקריבה לחצאין. רש"י במסכת זבחים שם **ותוס'** כאן. ולפיכך אמר תמורת עולה תמורת שלמים כדי שתחולנה שתי הקדושות. והנה בסוגיתנו יש שתי לשונות, ומבוארים בהמשך הגמרא על פי השיטה מקובצת. וכנראה שבנקודה זו נחלקו שתי הלשונות. שלשון ראשון טועה וסובר שבחציה עולה וחציה שלמים הוי "קדושה ואינה קריבה", וללשון שני טועה וסובר שלא נתפסת קדושת תמורה כלל. וגם ללשון זו בדקין אותו לרבי יוסי אם נתכוין לחזור בו או שנתכוין להקדיש שתי קדושות, כמו בלשון שני. חדא, מטעם **סברא**, שהרי לא **ברור** שטעה, ובהחלט יתכן שחוזר בו. ועוד, שהרי רבי יוחנן מפרש כן את משנתנו ובמשנה נאמר שבדקין אותו. ועיין ר"ן בנדרים [סט ב]. ועיין גירסת הגר"א. 74. בגמרא ובשיטה מקובצת גרסין "קמשמע לך". ורש"י כנראה לא גרס כן. על כל פנים פירושו [שלא כשאר מקומות בש"ס!] כאן, שמשמע לנו **המקדיש** ואומר "תמורת" "תמורת".

לישנא אחרינא 75 : אמר רבי יצחק ברבי יוסף אמר רבי יוחנן: הכל מודים וכולהו. לא נחלקו אלא באומר "תמורת עולה תמורת שלמים". דרבי מאיר סבר: מדהוה ליה למימר "תמורת עולה ושלמים" ואמר "תמורת עולה תמורת שלמים" - מיהדר קא הדר ביה, הריהו חוזר בו מאמירתו "תמורת עולה" ל"תמורת שלמים", והואיל וכן - תפיס תחילת דבריו "תמורת עולה", ואינו יכול לחזור בו.

75. על פי נוסחת השיטה מקובצת ופירוש רש"י.

ורבי יוסי סבר: הדין גברא הוא דקא טעי, מקדיש זה טועה, דסבר 76 אי לאו אמינא "תמורה" על עולה ועל שלמים - לא תפסה תמורה דתרווייהו. ומשום הכי הוא דאמר "תמורת עולה תמורת שלמים". אלא בדין 77 הוא דתמורת עולה ושלמים בעי דנימא, וחושב לעצמו שכדאי לו לומר "תמורת עולה תמורת שלמים" כדי ששתיהן יחולו, הואיל וכן, כלומר, כיון שלא ברור שזו היא כוונתו, בדקינן ליה, חוקרים אותו, אי אמר: מהדרי הוא דהדרי בי, מקודם הקדשתי לתמורת עולה וחזרתי בי והקדשתי גם לתמורת שלמים, תפוס לשון ראשון, שהרי חלה קדושת עולה ואינו רשאי לחזור בו. ואי אמר שלתמורת שתיהן איתכוין מתחילה, דבריו קיימים.

76. לשון הגהת הגר"א: אי לא אמינא "תמורת עולה תמורת שלמים". סברי, יסברו אנשים, שהדרי הוא דהדר בי, שההני חוזר בי מהקדשתה לעולה. 77. מתוקן על פי גירסת רבינו גרשום.

והתניא 78, וכן שנינו בברייתא: האומר "הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים" - הרי זו תמורת עולה, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: תרעה עד שתסתאב ותמכר ויביא בדמי חציה תמורת עולה ובדמי חציה תמורת שלמים. רבי יוסי אומר: יבדק! אם אמר "לכך נתכוונתי, לשתי הקדושות, אלא שלא הייתי יכול לקרות שני השמות כאחד" - דבריו קיימים. אם אמר "משקריתי [אחרי שקראתי] שם ראשון 79 חזרתי וקראתי שם שני" - אין דבריו האחרונים כלום, ואינו יכול לאימלוכי ולחזור בו.

78. המשך גירסת השיטה מקובצת. ואינה הברייתא המובאת בגמרא! 79. כן צריך לגרוס.

ודנה הגמרא: חכמים היינו רבי יוסי, שהרי ודאי לא אמרו חכמים שדבריו קיימים באומר שהקדיש לתמורת עולה ואחר כך חזר בו, אלא באומר שמתחלה התכוין לכך, ואם כן - מה בין חכמים לרבי יוסי?

ומתריצין: כולה רבי יוסי קתני לה. וכך מתפרשת הברייתא: חכמים אומרים: תרעה עד שתסתאב ותמכר ויביא בדמי חציה עולה ובדמי חציה שלמים. במה דברים אמורים?

כשאומר "לכך נתכוונתי מתחילה", אבל באומר חזרתי בי - תפוס לשון ראשון. שהרי רבי יוסי אומר, וכולי.

עד כאן דנו המשנה והברייתא באומר "תמורת עולה תמורת שלמים". הברייתא הבאה דנה באומר "חציה תמורת עולה וחציה תמורת שלמים".

**תנו רבנן:** **80** **האומר** על בהמת חולין העומדת אצל שתי בהמות אחת של עולה ושניה של שלמים **"בהמה זו חציה תמורת עולה וחציה תמורת שלמים"** - **כולה תקרב עולה**, אלו הן **דברי רבי מאיר**.

**80.** גירסת השיטה מקובצת: תניא אידך, ואינה הברייתא הנ"ל. וכן כתבו הברכת הזבח ועוד מפרשים. אבל הגהת הב"ח סובר שהיא הברייתא הנ"ל ללישנא בתרא. וכנראה, שהוא סובר שאין נפקא מינה בין אומר "תמורת עולה תמורת שלמים" לבין אומר "חציה תמורת עולה וחציה תמורת שלמים", שהרי גם באומר "חציה" - נתפשטה הקדושה בכולה כמבואר בפנים.

לשיטתו הסובר [לדעת רבי יצחק בר יוסף] שהיה ליה כאומר "תחול זו ואחר כך תחול זו". והואיל וכבר תפסה קדושת עולה לחציה - תפסה בכולה. כמבואר לעיל [יא ב] שאף על גב שבאומר "רגלה של זו עולה" - סובר רבי מאיר שלא נתפשטה הקדושה בכולה, מכל מקום, מודה במקדיש דבר שהנשמה תלויה בו שנתפשטה הקדושה בכולה. והלכך, כשהקדיש חצי בהמה לתמורת עולה - וודאי שהנשמה תלויה בחצי בהמה, נתפשטה קדושת עולה על כל הבהמה, ושוב לא חלה קדושה אחרת **81**.

**81.** על פי רש"י ותוס'.

**וחכמים אומרים: תרעה עד שתסתאב, ותמכר, ויביא בדמי חציה תמורת עולה ובדמי חציה תמורת שלמים, וכמו שיבואר.**

**רבי יוסי אומר:** **82** בודקין אותו, **אם לכך נתכוין מתחילה**, שתחול עליה שתי הקדושות, **הואיל ואי אפשר להוציא שני שמות כאחת - דבריו קיימין**.

**82.** גירסת השיטה מקובצת.

ותמהה הגמרא: הרי **רבי יוסי היינו רבנן**, שהרי ודאי שחכמים לא אמרו שדבריו קיימים אלא אם אומר שמתחלה התכוין לכך, ואם כן - מה בין חכמים לרבי יוסי?

ומתרצינן: **כולה רבי יוסי קתני לה**. וכך מתפרשת הברייתא: חכמים אומרים: תרעה וכולהו. במה דברים אמורים? כשאומר "לכך נתכוונתי מתחילה", אבל באומר חזרתי בי

- תפוס לשון ראשון. שהרי רבי יוסי אומר וכולהו. **83**

**83.** וכתב ההפ"ץ חיים בליקוטי הלכות: ונראה דמיירי שלא הפסיק בינתיים, אבל אם הפסיק בינתיים, דהיינו שאמר "בהמה זו חציה תמורת עולה" והפסיק כדי שאילת רב לתלמיד [דיבור קטן, ומבואר לעיל

בסוף סוגיא הקודמת שפחות מכך לא הוי הפסק **אפילו לגבי קדשים!** ואחר כך סיים ואמר "וחציה תמורת שלמים", אף שנתכוין מתחילה לכך - לא מהני לרבי יוסי. דמכיון שאמר "חציה תמורת עולה" נתפשטה הקדושה בכולה, ומה שסיים אחר כך "וחציה תמורת שלמים" נחשב ל"נמלך", ולא מהני. והנה, כבר מובא לעיל שהגמרא בבבא קמא מביאה את הדיון של "תוך כדי דיבור", ומסקנתה, שלגבי קדשים אינו כדיבור - על משנתנו, ולא כמו במסכתנו מסכת תמורה שהובא על המשנה הקודמת של "היא שלמים וולדה עולה". ומקשה הפני יהושע, למה באמת לא דנה שם הגמרא על המשנה הקודמת, להקשות: פשיטא! שאם משאמר "הרי זו שלמים ונמלך ואמר ולדה עולה הרי זה ולד שלמים", וכי עד מתי יכול לחזור בו? ומתרץ הפני יהושע: שם רצתה הגמרא להביא ראיה שרבי יוסי אינו סובר "תוך כדי דיבור כדיבור דמי" לגבי הלכות עדות. ועתה, מהמשנה הקודמת **אי אפשר** להביא ראיה כלל, מפני שיתכן לדחות ולומר שמה שרבי יוסי סובר שאם נמלך תוך כדי דיבור אינו יכול לחזור בו - אינו משום שסובר תוך כדי דיבור **לאו** כדיבור דמי - אלא יש לומר שטעמו של רבי יוסי שאינו יכול לחזור בו הוא, משום שמקדיש זה באמת אינו רוצה לחזור מדבריו הראשונים, אלא שהינו **טועה** וסובר שהיות והאם והולד הם **שני גופים**, והוא לא הקדיש מתחילה אלא את האם לשלמים - סובר הוא שעדיין לא חלה שום קדושה על הולד, ולפיכך מקדישו לעולה. וכיון שטעות גמורה היא, והאמת שהולד הוקדש בהקדשת האם - נמצא שהקדשת הולד בהקדשת פיו היתה **בטעות**. כל זה אמור, אם אכן טעה בכך. ואף אם יתברר שעתה רוצה לחזור, דבריו קיימין. נמצא, שאין כאן כלל נידון של "תוך כדי דיבור", וממש דומה נידון זה לאומר "תחול זו ואחר כך תחול זו", שגם רבי יוסי מודה ש"תפוס לשון ראשון". אבל ממשנתנו מביאה הגמרא ראיה טובה, שאף על פי שהוא **גוף אחד** ולא שייך לומר **שטעה** כ"ל, ובכל זאת סובר רבי יוסי שאם אמר שנתכוין לכך מתחלה - דבריו קיימין, משום דמתחילה דעתו על שתי הקדושות. ואם כן למה בנמלך אפילו תוך כדי דיבור - אמרה המשנה "הרי זה תמורת עולה" - מוכרח לומר שרבי יוסי סובר "תוך כדי דיבור **לאו** כדיבור דמי".

מביאה הגמרא ברייתא אחרת בענין מחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי.

**תניא אידך:** האומר "**בהמה זו חציה עולה וחציה חטאת**" - **כולה תיקרב עולה, דברי רבי מאיר**, משום דתפוס לשון ראשון, וכיון שנתפסה קדושת עולה על חציה - מתפשטת הקדושה על כל הבהמה, כמבואר, שחציה הוי דבר שהנשמה תלויה בו. **רבי יוסי אומר: תמות**, לפי "שאף בגמר דבריו אדם נתפס", וכיון שהוא אינו חייב חטאת - דינה למיתה **84**.

**84**. כן כתב רש"י. והכרחו לומר כן, כתבו הברכת הזבח והחפץ חיים בליקוטי הלכות, שאם היה מחויב חטאת - לא אתי שפיר הסיפא של הברייתא. ולמה סובר רבי מאיר שתמות הלא ראוייה להקרבה לחטאת, ונתפסה ב"לשון ראשון" לחטאת. ועיין בתוס' המקשים שאם אינו מחויב חטאת - לא אמר כלום. ועל כן פירשו בתמורת חטאת. על כל פנים, לדעת רש"י מקשים המפרשים: אפילו אם היה מחויב חטאת, איך יכול להקריבו לחטאת, הלא מעורב בו "חצי עולה"? ועיין ברכת הזבח מה שתירץ. **הצאן קדשים והחק נתן** מתרצים: רש"י סובר שאם היה מחויב חטאת, אף על גב דאינה ראוייה להקרבה - מכל מקום לא תמות, אלא חלה עליה קדושת עולה וקדושת חטאת ותרעה עד שתסתאב ותמכר ויביא בדמי חציה עולה ובדמי חציה חטאת המחוייב בה. להכי כתב רש"י שאינו מחויב חטאת, ודינה למיתה.

וממשיכה הברייתא: **וכל החכמים שוין**, ולא נחלקו, **באומר "חציה חטאת וחציה עולה"** ומקדים חטאת לעולה - **שתמות**.

ומבררת הגמרא: מה שאמרה הברייתא "**שוין**" - **מני**, מי ומי משתווים?

שמא תאמר, **רבי מאיר**, האומר ברישא תקרב עולה משתווה עם רבי יוסי וסובר כמותו שתמות. הרי קשה: **פשיטא!** שהרי רבי מאיר סובר "תפוס לשון ראשון", ואם נתפסה בחטאת הרי התפשטה קדושת חטאת בכולה, והוא הרי אינו מחוייב חטאת, פשיטא שתמות, ומה משמיעה לנו הברייתא?

ומתרצינן: אינו כל כך פשוט - **מהו דתימא אי לאו דאשמעינן**, אם הברייתא לא היתה משמיענו זאת, **הוה אמינא**, היה אפשר לומר: **טעמא דרבי מאיר לאו משום תפוס לשון ראשון, אלא היינו טעמא**, משום שסובר: **חטאת מעורבת**, שנתערבו בה שתי קדושות - **קריבה!** וחלים עליה שתי הקדושות, אלא שהיא קריבה הואיל ומעורב בה דבר הראוי להקרבה <sup>85</sup> [ועל כך חולק רבי יוסי וסובר ש"קדושה מעורבת אינה קריבה"], ואם נאמר כן - אז **אפילו כי אמר "חציה חטאת" בתחילה והדר אמר "חציה עולה"**, הרי היא **קריבה** -

<sup>85</sup> כן כתב רש"י. פירוש לפירושו: הואיל ואינו מחוייב חטאת, תקרב עולה. והשיטה מקובצת כתב בשם גליון: משום דדעתיה להקדיש קדושה הראויה להקרבה [עולה] יותר מקדושה ההולכת למיתה.

**קמשמע לן, דלא!** אין זה הטעם של רבי מאיר, ואמנם מחלק בין הקדים עולה להקדים חטאת, מפני ש"תפוס לשון ראשון".

מביאה הגמרא עוד ברייתא בענין זה, ובברייתא זו לא נאמרו שמות תנאים.

**תניא אידך: אמר "בהמה זו חציה עולה וחציה שלמים" - קדושה ואינה קריבה**, ותרעה עד שיפול בה מום ותימכר ויביא בדמי חציה עולה ובדמי חציה שלמים, **ועושה תמורה**, הממיר עליה בהמת חולין - נתפסת בתמורה, **ותמורתה כיוצא בה** <sup>86</sup>, וגם היא תרעה עד שיפול בה מום ותמכר ויביא בדמי חציה תמורת עולה ובדמי חציה תמורת שלמים.

<sup>86</sup> גירסת הגר"א והגאון יעב"ץ.

**אמר מר: 87 קדושה ואינה קריבה: מני**, מי הוא התנא הסובר כן? - **רבי יוסי היא**.

<sup>87</sup> גירסת השיטה מקובצת.

וקשה: **פשיטא דקדושה ואינה קריבה**, ומה משמיעה לנו הברייתא?

ומתרצינן: אכן! אין צורך להשמיענו שהיא קדושה ואינה קריבה, **אלא "תמורתה כיוצא בה" איצטריך ליה** להשמיענו. **דמהו דתימא**, היה מקום לומר: **נהי, אכן,**

**דהיא לא קריבה**, די ש בה ריעותא 88 בכל זאת - **תמורתה תיקרב**, דאין בה ריעותא

88. כן מבאר רש"י על פי השיטה מקובצת. וכנראה כוונתו שהקדישה בפועל שתי קדושות, מה שאין כן את תמורתה הקדיש כמות שהיא בקדושה אחת, אלא שאותה קדושה היא מעורבת משתי קדושות. ועיין תוס'. ועיין שיטה מקובצת [אות ח].

**קמשמע לן**, משמיעה לנו הברייתא שגם היא אינה קריבה. מפני שמאי שנא היא דלא קרבה, משום דהויה לה קדושה דחוייה - תמורתה נמי מכח קדושה דחוייה קא אתיא, הרי היא באה. וזה עיקר חידוש הברייתא.

מביאה הגמרא מאמר רבי יוחנן בבהמה שחציה הוקדשה וחציה לא הוקדשה, דינה ודין תמורתה. והנה, המקדיש חצי בהמה, כולי עלמא מודים שקדושתה מתפשטת מעצמה על פני כולה, כמבואר. במה דברים אמורים? כשיש לקדושה אפשרות להתפשט ואין מעכב בעדה, מה שאין כן כשאין לה אפשרות להתפשט, כגון בהמה של שני שותפין והקדיש שותף אחד את חלקו והשני לא הקדיש, והרי "אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו", הלכך לא פשטה על פני כולה.

**אמר רבי יוחנן: בהמה של שני שותפים, הקדיש אחד מהן, את חציה שלו**, והשתא הויה חציה קודש וחציה חולין, **וחזר ולקח**, קנה מיד שותפו, את חציה האחרת והקדישה - קדושה ואינה קריבה 89, הואיל ומתחילה כשהקדיש חציה לא היתה ראויה ליקרב, ו"קדושה דחוייה" 90 מעיקרה היא 91. ותרעה עד שיפול בה מום ותמכר ויביא אחרת בדמיה. **ועושה תמורה, ותמורתה כיוצא בה**, וגם היא קדושה ואינה קריבה, הואיל והיא באה מקדושה דחוייה.

89. כתבו תוס' במסכת זבחים [שם]: לא דמי להאומר "רגלה של זו עולה" שתמכר לצרכי עולה [לעיל יא ב]. כלומר, קושית תוס' היא: למה הוי קדושה דחוייה? למה לא תחול הקדושה לכל הפחות על חציה כשם שהיא חלה על אבר אחד. ומעולם לא אמרו שהמקדיש רגלה של זו עולה - הוי קדושה דחוייה? ומתרצים: התם אינה דחוייה, כיון שבידו לקדשה. פירוש: חלות קדושה על איברים תיתכן רק כאשר יש אפשרות להחיל קדושה על כולה, ומשום איזו סיבה שהיא הקדיש חלק ממנה, שאז חלה קדושה, ואפילו קדושת הגוף להקרבה על אותו חלק שהקדיש. אך בהמה שאי אפשר להקדיש כולה, אפשר להקדישה רק "קדושה דחוייה", שהיא קדושת דמים בלבד. ובכך נתורץ קושיא אחרת: למה לא מתפשטת הקדושה מעצמה בשעה שחזר ולקח חציה השני מיד שותפו? [ועיין שם במאירי גירסא אחת שאפילו אם לא הקדיש חציה השני, נתפשטה הקדושה מעצמה]. ולפי ביאור המפרשים [שם במסכת קדושין ועיין שם ברש"י] שדין התפשטות הקדושה הוא "התפשטות במעשה ההקדשה", ואינה התפשטות בקדושה עצמה, הרי בשעת הלקיחה מהשותף אין כאן מעשה הקדשה הקודם שיתפשט מאליו, וכל הדיון הוא מחמת שחזר והקדיש חציה השני. 90. דין דיחוי בעיקרו נאמר בקדשים [וגם במצות וכדומה שאין כאן מקומם]. והוא: קרבן שנפסל שעה אחת, נדחה מהקרבה לגמרי, אף אם בטלה סיבת הפסול ועתה הוא נראה להקרבה. 91. מבואר על פי רש"י כאן ובזבחים [יב א] קידושין [ז א] כריתות [כז א].

## דף כו - ב

אומרת הגמרא: **שמע מינה**, מדברי רבי יוחנן, **תלת**, שלש הלכות:

א. **שמע מינה בעלי חיים** 92 **נדחין**. בהמה שנדחית מהקרבה בעודה בחיים - דיחוייה דיחוי גמור הוא, ואף על גב שאחר כך חוזרת ונראית להקרבה - אינה קריבה אלא רועה, מחמת דיחוייה הקודם.

92. גירסת השיטה מקובצת והב"ח.

לאפוקי ממאן דאמר [יומא סד א] "אין דיחוי אלא בשחוטין" 93 ולא בבעלי חיים, ובעלי חיים שנדחו, חוזרים נראין. ולדעה זו, קריבה בהמה זו שנדחתה בהיותה מוקדשת חציה וחזרה והוקדשה כולה.

93. כגון: מזבח שנפגם ונדחו מהקרבה כל הזבחים שהיו שחוטים במקדש בעוד המזבח היה שלם ועדיין לא נזרק הדם - דמים אלו נדחו מזריקה עולמית אפילו אם יתוקן המזבח בו ביום [זבחים נט א].

ב. **ושמע מינה קדושת דמים מדחה**. 94 בהמה שלא הוקדשה אלא לדמיה, שמדמיה יקנו קרבן, ואינה ראויה היא עצמה לקדושת הגוף, כגון, בהמה זו שכאשר הוקדשה חציה לא עמדה להקרבה [כי חציה האחר היה שייך לשותף], אלא לימכר, נדחית מהקרבה לעולם, ואפילו אחרי שהיא ראויה להקרבה.

94. ועיין באבני מילואים [סימן לא] ובשו"ת אחיעזר [חלק ב סימן מד - חלק ג סימן מד] ובחידושי מרן רי"ז הלוי במכתבים, ובחידושו על מסכת זבחים. ובקובץ שיעורים קידושין שם.

אף על גב שמסתבר לומר שלא חל תורת דיחוי אלא בדבר הקדוש קדושת הגוף להקרבה ונדחה, ולא בקדושת דמים [כשם שבחולין לא שייך לומר דיחוי].

ג. **ושמע מינה דיחוי מעיקרו הוי דיחוי**. דבר שמתחילת הקדשתו היה דחוי, כגון, בהמה זו שנדחית תיכף בשעה שהוקדשה חציה - הוי דחוי לעולם.

לאפוקי ממאן דאמר, שרק דבר שנראה בתחילה ואחר כך נדחה - הוי דחוי.

שנינו במשנתנו ובמשנה הקודמת מחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי במקדיש שתי קדושות או בממיר שתי תמורות - איזו מהן חלה. ומחדש אביי, שעד כאן לא נחלקו אלא בשתי קדושות ששתיהן יכולות לחול, אבל במקדיש שתי קדושות ואחת מהן אינה יכולה לחול, חלה הקדושה היכולה לחול ולא השניה, אפילו אם נתכוין מתחלה להקדשת שתיהן, ואינו יכול לקרות שני שמות כאחת. כגון: אם קדושה אחת היא מעשר, שלא חלה כלל על ידי הקדשת פיו גרידא אלא רק בהעברת הבהמה כעשירי תחת השבט, או כגון תמורה, שאינה חלה כלל אם אין בהמת קודש לפניו.



**אמר אביי: הכל מודים היכא דאמר "חציה עולה וחציה מעשר" - דברי הכל עולה קריבה,** ולא חלה עליה קדושת מעשר כלל, אפילו אם נתכוין מתחלה להקדיש חציה למעשר. מפני שדבריו האחרונים "חציה מעשר" אינם נחשבים כלום, כמבואר.

וכן, אם אמר "חציה עולה וחציה תמורה", ואין בהמת קודש לפניו להתפיס תמורה ממנה.

בעי אביי: **היכא דאמר "חציה תמורה וחציה מעשר", מאי?**

מה הדין של אותה בהמה? [והיינו, אם תמצי לומר 95 שתיטכן לחול קדושת תמורה אפילו אם לא היה קרבן לפניו, ומדובר באופן שמעביר אותה כמעשר תחת השבט תוס'] - איזו מהן חלה.

95. על פי השיטה מקובצת.

האם בתורת קרבן **תמורה** היא **קריבה**, מפני שקדושתה חמורה, **שכן נוהגת בכל הקדשים**, מה שאין כן מעשר הנוהג בחולין ולא במוקדשים. 96

96. שיטה מקובצת.

**או דילמא**, יתכן לומר **שמעשר קריבה**, מפני שקדושת מעשר חמורה, **שכן מקדיש לפניו ולאחריו**, שאם קרא לתשיעי "עשירי" או לאחד עשר "עשירי" - חלה קדושת מעשר כמבואר במסכת בכורות [ס א].

ומסקינן: **תיקו!**

## מתניתין:

משנתנו חוזרת להלכות תמורה, ומבארת את הלשונות המועילות להתפסת תמורה, שרק אם אמר אותן לשונות נתפסת התמורה. אבל אם אמר לשון של חילול או פדיון, אינה תמורה.

חילול [מלשון חול] אינו תמורה, ותמורה אינה חילול. כי "חילול" הוא פדיון, שמשמעותו הורדת הקדושה מהדבר הקדוש על ידי העברתו אל דבר חולין. ואילו "תמורה" מתפיסה קדושה על בהמת חולין על ידי המרתה בבהמת קדשים, בעוד שקדושת בהמת הקדשים נשארת כמות שהיתה.

רק קדשי בדק הבית או בהמה הפסולה להקרבה יכולים להתחלל או להיפדות, או בהמה הקדושה בקדושת הגוף אך נפל בה מום או שנפסלה. אבל בהמת קדשים תמימה אינה יוצאת לחולין כלל על ידי חילול ופדיון. ולפיכך, אם אמר לשון חילול על בהמת קודש תמימה, לא אמר כלום.

הממיר עובר על לאו, ולוקה.

האומר "הרי בהמת חולין זו תחת בהמת קודש זו", וכן האומר "זו תמורת זו", וכן האומר "זו חליפי 97 זו" - הרי זו תמורה. שכל הלשונות האלו הן לשון של תמורה.

97. גירסת רש"י.

אבל אם אמר "זו מחוללת על זו" - אין זו תמורה, שאינה אלא לשון חילול, ולא אמר כלום, מפני שאין בהמת קודש תמימה יוצאת לחולין.

ואם היה הקדש בעל מום, המתחלל על בהמת חולין, ואמר לשון חילול, הרי הוא יוצא לחולין. וצריך לעשות לו 98 דמים, שתהא אותה בהמה של חולין שוה כאותה של הקדש שמתחללת עליה ולא יתאנה [מלשון הונאה] ההקדש. ובגמרא יבואר הדין אם אינה שוה.

98. גירסת רש"י.

## גמרא:

הגמרא דנה בלשון "תחת" שאמרה המשנה שהיא לשון תמורה 99 [בכל הסוגיא מופיעה "איתפוסיי" "התפסה" ככינוי ל"תמורה", ו"איחוליי" היינו "חילול"!]

99. לשון "תמורה" ו"חליפין" הן ודאי של תמורה על שם הכתוב [ויקרא כז] "לא יחליפנו ולא ימיר אותו".

למימרא, וכי רצון התנא במשנה לומר ד"תחת" לישנא דאתפוסיי בתמורה הוא, ולא לשון חילול!?

ורמינהו, שנינו ברייתא הסותרת לכך, לכאורה!

דתניא, מי שהעמיד בהמת חולין אצל קדשי בדק הבית, ואמר "זו חליפי זו", וכן אם אמר, "זו תמורת זו" - לא אמר כלום, לפי שלשונות אלו הן של תמורה, ואין ממירין בקדשי בדק הבית, כמבואר לעיל [יג א].

אבל אם אמר "זו תחת זו", וכן אם אמר "זו מחוללת על זו" - דבריו קיימין, ונתחללה הקדושה, וירדה מקדשי בדק הבית ועברה אל החולין, כמבואר, שקדשי בדק הבית נפדין [מתחללין] אפילו כשהן תמימין 100.

100. אף על גב דאסור להתפיס תמימין לבדק הבית, מכל מקום - מתחללין.

**ואי סלקא דעתך**, כמו שאמרה המשנה, **ד"תחת" 101** **לישנא דאיתפוסה היא**, ועליה אמר התנא בברייתא שהיא מועילה לחילול קדשי בדק הבית, הרי מוכח, לכאורה, שלשונות התפסת תמורה [כמו תחת] מועילות אף לחילול קדשי בדק הבית. ואם כן, קשה הברייתא: **מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא?!?** מה החילוק בין לשונות הרישא של הברייתא, "חליפיי" ו"תמורה" שאינן מועילות לחילול קדשי בדק הבית, לבין הלשון "תחת" [שגם היא לשון התפסת תמורה] שבסיפא, שהיא כן מועילה לחילול? **102**

**101.** גירסת השיטה מקובצת. **102.** לישנא אחרינא ירושלמית [בשיטה מקובצת ומבוארת על פי רש"י]: **ואי סלקא דעתך ד"תחת" לישנא דאיתפוסה היא - קדשי בדק הבית מי מיתפסי פדיון, כלומר:** ואם כן נצטרך לבאר מה שאמרה הברייתא: דבריו קיימין, שהיא נתפסת בתמורה, ואיך אפשר לומר כן, וכי בקדשי בדק הבית נתפסין בתמורה?! **והא תניא [לעיל יג א]: יצאו קדשי בדק הבית שאינן קרבן.** ומוכרח לומר שהברייתא סוברת ש"תחת" לשון חילול הוא, וסותרת משנתנו?

ובהכרח, שהברייתא סוברת ש"תחת" אינה לשון התפסת תמורה כלל אלא רק לשון חילול. ואם כן, סותרת הברייתא את המשנה שלנו?

ומתרצינן, **אמר אביי:** הלשון "תחת" **משכחת לה**, מצאנו אותה שהיא משמשת בשני אופנים. **משכחת לה לישנא דאיתפוסה**, ומשכחת לה **לישנא דאחולי!**

## דף כז - א

**לישנא דאתפוסה - דכתיב** בפרשת נגעים [ויקרא כג] **ואם תחתיה תעמוד הבהרת**, נשארה במקומה ["תחתיה"], בדומה להתפסת תמורה, שקדושת בהמת קודש עומדת במקומה.

ומשכחת לה לישנא **דאחולי, דכתיב** [ישעיה ס] לגבי גאולת ישראל בעתיד **"תחת הנחושת**, שנטלו ממך הגוים, **אביא זהב במקומו". והואיל וכך 103 - לא מסרו הכתוב אלא לחכמים**, והם יודעים לומר מתי תחת היא לשון התפסה ומתי היא לשון חילול. **הלכך**, אם מעמיד בהמת חולין **גבי קדשי מזבח, דעבדין תמורה**, ואמר "זו תחת זו", קבעו חכמים כי **לישנא דאתפוסה הוא**, ובכך מדברת משנתנו. ואילו כאשר מעמידה **גבי קדשי בדק הבית, דלא עבדי תמורה**, קבעו חכמים כי **לישנא דאחולי הוא**, ובכך מדברת הברייתא.

**103.** גירסת השיטה מקובצת, וכנראה שהיא גירסת רש"י. ועיין בהגהות הגר"א שאינו יכול להולמה. ומבאר הטעם, שתלוי **בדעתו** שמן הסתם דעתו של אדם על לשון המועיל.

**אמר רבא: אפילו בקדשי מזבח, זימנין,** 104 פעמים, **דמשכחת לה לישנא דאחולי,** ש"תחת" היא לשון של חילול, **כגון שהיה הקדש** [קרובן] **בעל מום** העומד לפדיון, 105 והעמיד בהמת חולין לפניה, ואמר "זו תחת זו". ואז ודאי לשון חילול הוא, ודבריו קיימין 106.

104. גירסת השיטה מקובצת. 105. החק נתן מפרש על פי תוס' במסכת בבא מציעא [נה א ד"ה פרה ועיין שם במהרש"א], שרבא מדבר בהקדש שקדם מומן להקדשן, שעליו שנינו לעיל [ט א] שאינו עושה תמורה כלל, ועליו אמר רבא שבאומרו "תחת" קבעו לו חכמים שכוונתו לחילול. ואילו בהקדש שקדם למומו העושה תמורה - כוונתו לתמורה. ורב אשי בהמשך הגמרא חולק על דבריו [או מוסיף על דבריו עיין הערה קמג] וסובר שאפילו בהקדש שקדם הקדשו למומו, אם הניח ידו על הקודש - כוונתו לחילול. 106. לכאורה אין הדברים מדוייקים בלשון המשנה, שהרי במשנה נאמר בלשון "מחוללת" שהיא של חילול, ויש לדיק שלשון "תחת" אינה של חילול כלל אפילו בבעלת מום, שהרי רק בלשון "מחוללת" אמרה המשנה "ואם היה הקדש בעל מום - יוצא לחולין"! ומתוך הקדשי דוד: עיקר חידוש המשנה לגבי לשון "מחוללת" הוא, שאינה לשון תמורה והאומר אותה על הקדש תמימה - לא אמר כלום, ומה שהוסיפה המשנה ואמרה "ואם היה הקדש בעל מום - יוצא לחולין" הוא דרך אגב ואינו עיקר החידוש. ולפיכך אין לדייק ממנה שהמשנה באה לשלול לשון "תחת" בבהמת הקדש בעלת מום.

**אמר רב אשי:** דברי רבא אינם מוחלטים. 107 אלא **אפילו בבהמת קודש בעל מום נמי, זימנין** 108 **משכחת לה לישנא דאחולי,** ודבריו קיימים, ונתחללה קדושתה ועלתה על בהמת חולין, **וזימנא משכחת לה לישנא דאתפוסא,** והיא נתפסת בקדושת תמורה ולא נתחללה בהמת קודש בעלת מום [כדין תמורה הנתפסת אפילו מבהמת קודש בעלת מום, כמבואר לעיל במשנה ט א]!

107. אין הכרח לבאר שרב אשי חולק עם רבא, ושפיר יש לבאר שמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. רבא מדבר באינו מניח ידיו כלל לא על זו ולא על זו, ורב אשי מודה לו. ואילו רב אשי מדבר בהניח ידו על אחת מהן, ורבא מודה לו. 108. גירסת השיטה מקובצת.

ומבאר רב אשי את דבריו: אם הניח **ידו אקודש** [על בהמת קודש שיש בה מום], ואמר "זו תחת זו", ודאי כוונתו בהנחת ידו על הקודש, שקדושתה של בהמה זו שהניח ידו עליה תתחלל על החולין, הלכך נתחללה, **וחול הוי.**

אבל אם הניח **ידו אחול** [על בהמת חולין] ואמר "זו תחת זו", ודאי כוונתו, שזו, בהמת החולין, שעליה הניח ידו, היא תיתפס בקדושת בהמת הקודש, והיא לשון התפסה בתמורה, כי אם היה רוצה לחלל את בהמת הקודש, היה לו להניח ידו על בהמת הקודש. הלכך, **קודש הוי,** ולא נתחללה קדושתה ולא ירדה ממנה, ונתפסה החולין בקדושת תמורה.

ולאחר מסקנת אביי שלשון "תחת" מתחלקת לשתי משמעויות, לפעמים משמעויות התפסה ולפעמים חילול, מסתפק אבייבכמה איבעיות באומר "תחת". 109

109. יש לדון, הרי אביי לא חילק בין בעלת מום לבין תמימה, ובין הניח ידו על זו או על זו, אלא בין קדשי מזבח וקדשי בדק הבית, ובקדשי מזבח סובר שודאי לשון התפסה היא, ומה איבעי ליה? ויתכן,

שלכן גרסו **תוס'**: **בעי רב אשי**. או שנאמר, שאביי קיבל דברי רבא ורב אשי, וכן כתב הרב **מתן בסתר**. או, שאביי לא אמר באופן החלטי שבקדשי מזבח כוונתו להתפסה, ואביי מודה שאם יש צד לומר שכוונתו לחילול אומרים כן, והילכך מיבעי ליה כל האיבעיות, כמו שיבואר לקמן שבכל אחת מהן יש צד לומר שכוונתו לחילול.

**בעי אביי**:

**היו לפניו שתי בהמות של קודש בעלות מום, ושתי בהמות של חולין תמימות, ולא הניח ידו לא על אלו ולא על אלו, ואמר "הרי אלו תחת אלו" - מהו? מה דינן של אותן בהמות, ושל אותו אדם?**

וצדדי הספק הם: **מי אמרינן** **110** **לאתפוסי מתכוין**, **111** ושתייהן נתפסות בתמורה, **ולקי**, והוא לוקה שתי מלקיות על הלאו של תמורה.

**110**. גירסת רבינו גרשום, וכן בכל הסוגיא. **111**. גירסת השיטה מקובצת.

**או לאחולי מתכוין**, **112** לחלל את הבהמות שבן בעלות מום, ואינו לוקה.

**112**. גירסת רש"י, והגר"א מצדיק גירסא זו.

וטעם הספק הוא, משום שלא הניח ידו לא על אלו ולא על אלו.

ואותה איבעיא אפשר להסתפק בה בהיתה לפניו בהמה אחת של קודש בעלת מום ובהמה אחת של חולין. אלא, משום שבהמשך מיבעיא ליה איבעיות אחרות בשתי בהמות, נקט אביי גם לבעיא זו בשתי בהמות. **113**

**113**. רש"י ותוס'.

ב. וממשיך אביי למיבעי: **אם תמצוי לומר**, אם נפשוט איבעיא הקודמת, שכוונתו לחילול, מפני ש"כל היכא דאיכא היתרא, שיש לפניו מעשה היתר, **לא שביק אינש היתרא** **114** **ועביד איסורא**, אינו מניח היתר לעשות איסור", **ולאחולי הוי**, **115** וודאי כוונתו לחילול, ולא להתפיס בקדושה, שהוא דבר איסור - יש למיבעיא בעיא אחרת: **היו לפניו שתי בהמות של קודש**, אחת מהן תמימה, **ואחת מהן בעלת מום. ושתי בהמות של חולין**, אחת מהן תמימה **ואחת מהן בעלת מום, ואמר "הרי אלו תחת אלו" - מהו? מה דינן של אותן בהמות ושל אותו אדם? ועל בהמת קודש התמימה, ודאי מתפיס אחת מבהמות החולין, או את התמימה או את בעלת המום, שהרי הסקנו לעיל שלשון "תחת" על בהמת קודש תמימה הוי התפסה. ואיך שלא יהיה עבר על הלאו של תמורה, ואחת מהן נתפסה בתמורה, שהרי גם בעלת מום נתפסת בתמורה, כמבואר לעיל [ט א] שממירין טוב ברע ורע בטוב, דהיינו בעלת מום בתמימה, ותמימה בבעלת מום -**

114. גירסת הגאון יעב"ץ. 115. גירסת השיטה מקובצת.

אלא, דהאיבעיא היא, יתכן שעבר על שני לאוין, ויתחייב שתי מלקיות ושתייהן נתפסין בתמורה, וכמו שיבואר:

הצד לומר שהוי התפסת תמורה אחת, הוא: **מי אמרינן**, רצונו של איש זה הוא: **תמימה תחת תמימה לאתפוס** בתמורה. ועל התפסה זו, אכן עובר ונתפסת התמימה בתמימה, ובעלת מום תחת בעלת מום לאחולי, שהרי אין שום משמעות של "התפסה" בבעלת מום על בעלת מום, לפי שעד כאן לא אמרה התורה אלא תמורת רע בטוב וטוב ברע, אבל "רע ברע" לא כתבה התורה שעושה תמורה. 116 ואם כן, משמעות דבריו היא "בעלת מום תחת בעלת מום" לחילול בעלמא, ולא להתפסה. ונמצא שעשה התפסה אחת וחילול אחד -

116. עיין בתוס' הדנים בדברי רש"י, אם אין ממירין רע ברע. וראה רש"י בפירושו על התורה [ויקרא כז]. וצריך עיון. הצאן קדשים מדייק לשון רש"י "דודאי אתפוס ליכא למימר דרע ברע לא כתיב דליעביד תמורה", ולא כתב בפשטות "שרע ברע אינו עושה תמורה", שגם רש"י מודה שרע ברע עושה תמורה, אלא שמסתבר יותר לומר שכוונתו של איש זה להתפסה הואיל ולא אמרה התורה בפירוש רע ברע, על כן, סובר שאינו יכול להתפיס, וכוונתו לאחולי. אבל עיין רש"י לעיל [טז ב ד"ה על בעלת מום קבוע] שמשמע מדבריו שרע ברע אינו עושה תמורה. והאמת, שפשטות לשון המשנה [לעיל ט א] משמע שאין ממירין רע ברע, כדברי רש"י.

והצד לומר שהוי שתי התפסות, הוא: **או דילמא**, יתכן לומר, שרצונו הוא: **תמימה דחולין תחת בעלת מום דהקדש**, וממירין תמימה בבעלת מום, והרי כאן התפסת תמורה אחת. ובעלת מום דחולין תחת תמימה דהקדש, וממירין בעלת מום בתמימה, והרי כאן התפסה שניה. ובתרווייהו לקי, 117 לוקה שתי מלקיות, ושתייהן נתפסות בתמורה, ואין אחת מהן מחוללת.

117. גירסת השיטה מקובצת.

ובבעיא זו לא יתכן כל כך לומר "לא שביק אינש היתרא ועביד איסורא", שהרי בכל אופן עבר על איסור אחד, ויש לומר, כשם שלא איכפת לו לעבור על איסור אחד כך לא איכפת לו לעבור על שני איסורים. 118.

118. ביאור בעיא זו הוא על פי פירוש רש"י. ועיין בתוס' המתקשים בפירוש רש"י. הגר"א בהגותיו מהפך הגירסא. וזו גירסת הגר"א ופירושה: היו לפניו וכולהו מהו? מי אמרינן "תמימה תחת תמימה", ו"בעלת מום תחת בעלת מום" ותרואייהו לקי, ולוקה שתי מלקיות, משום דבעלת מום תחת בעלת מום לא שייך לומר דרצונו לחלל, כי איזו תועלת יש להקדש מחילול זה, וגם המתפיס מרע ברע חייב על המרתו [שלא כדברי רש"י!], או דילמא "תמימה דחולין תחת בעל מום דהקדש" לאחולי, רצונו לחלל אותה - ואינו לוקה על חילול זה, ו"בעלת מום דחולין תחת תמימה דהקדש" לאתפוס, הואיל ואין בהמת הקדש תמימה יוצאת לחולין על ידי חילול, והרי הסקנו שבאופן זה כוונת "תחת" היא להתפסה.

ג. וממשיך אביי למיבעי: **אם תמצוי לומר**, אם נפשוט איבעיא הקודמת, שבכל זאת שייך לומר **"כל היכא דאיכא היתרא - לא עביד איסורא"**, ולאחולי הוא, ולא לקי שתיים אלא אחת -

יש בעיא אחרת: **היו לפניו שלש בהמות של קודש**, שתיים מהן תמימות ואחת מהן בעלת מום, **ושלש בהמות של חולין**, כולן תמימות, ואמר **"הרי אלו תחת אלו"** - מהו? מה הדין של אותן בהמות ושל אותו מקדיש? ואת שתיים התמימות ודאי התפיס וחייב שתי מלקיות. והאיבעיא היא על השלישית -

והצד לומר שגם על השלישית חייב, הוא: **מי אמרינן, מדהני 119 תרתי תמימות לאתפוסי - ההיא בהמה תמימה**, השלישית, **נמי תחת** בהמה של הקדש בעלת מום לאתפוסי, חייב גם עליה והיא נתפסת בתמורה. ואף על גב שכבר פשטנו ש"לא שביק היתרא ועביד איסורא" - עדיין יש לומר, כיון שעל שתיים מתוך שלש שהן הרוב, עבר על איסור, ממילא רצונו גם בשלישית להתפיסה -

119. גירסת השיטה מקובצת.

והצד לומר שאת השלישית רצונו לחלל, הוא: **או דלמא**, יתכן לומר, שבכל זאת, **הכא נמי "כל היכא דאיכא היתרא לא עביד איסורא"**. וההיא בתרייתא, ובהמת חולין האחרונה - **לאחולי הוי**, ואינו עובר עליו.

ד. וממשיך רב אשי למיבעי: **אם תמצוי לומר**, אם נפשוט את האיבעיא הקודמת, שהכא נמי כיון דאכתי גברא לא איתחזיק באיסורי, אותו המקדיש עדיין לא עשה שלשה איסורים, ולא הוחזק כעבריו, לכן שייך לומר עליו **"לא שביק היתרא ועביד איסורא"** ושתיים התפיס והשלישית חילל -

הילכך, **בעי רב אשי**: באופן שעבר ודאי על שלשה איסורים, ויש לו חזקת עבריו, אם התחזק גם על הרביעית שרצונו לעבור איסור ולהתפיס, או לא. והיכי דמי? **היו לפניו ארבע בהמות של קודש ואחת מהן בעלת מום, וארבע בהמות של חולין תמימות 120**, ואמר **"הרי אלו תחת אלו"**

120. גירסת השיטה מקובצת.

- מהו? מה הדין של אותו מקדיש ושל אותן בהמות, האם שלוש מהן נתפסו בתמורה והרביעית נתחללה על בעלת מום, או שכל ארבעתן נתפסו בתמורה?

הצד לומר שכל ארבעתן נתפסו בתמורה, הוא: **הכא ודאי כיון דאיתחזיק גברא באיסורי**, וכבר עבר על שלשה איסורים - **לקי ארבע 121 מלקיות** -

והצד לומר שרק שלש נתפסו בתמורה והרביעית נתחללה, הוא: **או דילמא**, יתכן לומר, שאף על גב דאיתחזיק גברא 122 באיסורא, בכל זאת "לא שביק איניש היתירא ועביד איסורא", והך בתרייתא, וזו האחרונה הרביעית, לאחולי הוי, רצונו לחללה.

ומסקינן: **תיקו!** והאיבעיות לא נפשטו.

**לישנא אחרינא** 123 :

123. משוחזרת על פי גירסת רבינו גרשום והשיטה מקובצת והצאן קדשים והגר"א, ומפורשת מפי רש"י עם תוספת נופך מפי פירוש רבינו גרשום.

**בעי אביי** 124 :

124. עיקר השוני בין הלשונות הוא: לפי לשון ראשון [בבלית] הטעם לומר שכוונתו על השניה או על השלישית והרביעית לחילול - הוא משום שאינו חשוד להיות עבריין מטעם "לא שביק היתירא", והאיבעית הן דרגה אחר דרגה, לומר שיתכן שבאופן הנוכחי נשתנו הנסיבות ואפשר שהנו עבריין. ואילו לפי לשון שניה [ירושלמית] מתמקדות האיבעיות באם יש הוכחה מהנחת ידו או מאופן אמירתו, וצדדי האיבעיא הם: עד כמה אפשר להסתמך על צורת הנחת ידו ואופן אמירתו.

א. היו לפניו שתי בהמות של קודש, אחת מהן תמימה ואחת מהן בעלת מום, ושתי בהמות תמימות של חולין, ואמר "הרי אלו תחת אלו" - מהו, האם עבר על שתי התפסות או על אחת והשניה הוא של חילול?

הצד לומר שעבר על שתי התפסות, הוא: מי אמרינן, מדתמימה תחת תמימה, רצונו לאתפוסי - תמימה של קודש, תחת בעלת מום, נמי לאתפוסי -

והצד לומר שעבר רק על התפסה אחת, הוא: או דלמא, אכן תמימה תחת תמימה רצונו לאתפוסי, משום דחזיא, תמימה של קודש ראויה להקרבה, וכמבואר לעיל שזה ודאי לשון של התפסה. אבל תמימה של חול תחת בעלת מום של קודש - רצונו לאחולי, משום דבעלת מום לא חזיא להקרבה, ושייך בה חילול.

ב. וממשיך אביי למיבעי: אם תמצוי לומר, אם נפשוט את האיבעיא הקודמת ששתיהן לאתפוסי, משום שהכא כיון דאם אכן היה רוצה להתפיס אחת ולחלל אחת - בעיא למימר, היה צריך לומר מפורש "חדא לאתפוסי וחדא לאחולי" ולא אמר כן, הלכך: תרווייהו תפסא, שתיהן נתפסו בתמורה, דתרווייהו כי הדדי, ושתייהן שוות



הואיל ולא פירש בפיו. ואילו מהנחת ידיו על שתי בהמות החולין גם כן יש הוכחה שרצונו בהתפסה, **דאי**, דאם רצונו **לאחולי**

- **איבעי ליה לאתנוחי ידיה על ההיא בעלת מום** של קודש. ובין מהקדשת פיו ובין מהנחת ידיו יש להוכיח שרצונו בהתפסת שתייהן 125 -

125. כן כתב רש"י. ועיין עולת שלמה.

**אלא**, יש למיבעי בעיא אחרת: **היו לפניו שתי בהמות של קודש**, אחת מהן תמימה ואחת מהן בעלת מום, **ושלש בהמות תמימות של חול**, והניח ידו על של חולין, ואמר "הרי אלו תחת אלו" - מהו? מה הדין של אותן שלש בהמות וכמה איסורים עבר? והנה, שתיים מהן בודאי מתפיס באחת התמימה של קודש 126, והאיבעיא היא על השלישית, האם רצונו להתפיס או לחלל -

126. כן כתבו רש"י ורבינו גרשום.

הצד לומר שגם השלישית מתפיס בבהמת בעלת מום של קודש, הוא: **מי אמרינן, מדהני תרתי בהמות לאתפוסי**, כשם ששתיים הראשונות רצונו בהתפסה - **ההוא בהמה תמימה של חול**, השלישית, **תחת בהמה של קודש בעלת מום נמי לאתפוסי**, ולפיכך הניח ידו על בהמות חולין 127 -

127. גם כאן יש שתי הוכחות, האחת משתיים לשלישית, והשניה מהנחת ידו.

והצד לומר שאת השלישית רוצה לחלל, הוא: **או דילמא**, יתכן לומר, **שההוא בהמה של קודש בעלת מום**, רצונו **לאחולי**. ואם נאמר כן - יוקשה: למה הניח ידו על בהמות החולין? נתרץ: **והאי דלא אתנח ידיה עלה**, על בהמת הקודש התמימה **דבהדי בעלת מום**, העומדת עם בעלת מום של קודש, וכל שכן שהיה צריך להניח ידו על הבעלת מום עצמה [אלא, שלכל הפחות היה צריך להניח ידו על בהמת הקודש התמימה, וזה היה מועיל כאילו הניח ידו על בעלת המום!] ולמה הניח ידו על בהמות החולין? על כך נתרץ: **משום דסבר**, איש זה סובר **דרובא עדיף**, מוטב להניח על שלש של חולין שהם הרוב ולא על שתיים, אבל, מכל מקום, רצונו לחלל.

ג. **בעי רב אשי: אם תמצי לומר**, אם נפשוט את האיבעיא הקודמת כצד הראשון, **שכיון דבעי לאתנוחי ידיה על תמימה דהקדש**, אם רצונו לחלל היה צריך להניח ידו על בעלת מום של הקדש, ולכל הפחות על תמימה דהקדש, ומהעובדה שהניח ידו על החולין מוכח **שלאתפוסי מכוון** -

יש למיבעי בעיא אחרת, והיא: **רמי רמווי** [סידרם לפי סדר] **חדא להדי חדא. לישנא אחרינא: רמי רמווי להדי הדדי**. כגון: היו לפניו שלש בהמות של קודש שתיים מהן

תמימות ואחת בעלת מום, ושלוש בהמות של חולין תמימות. והעמיד אותן בשתי שורות, שורה של קודש לבד וחול לבד בהמה אחת מול השניה, והניח ידו על בהמות החולין, ואמר "אלו תחת אלו". והאיבעיא היא על בהמת חולין השלישית שהיא עומדת מול בהמת קודש בעלת מום, האם רצונו להתפיסה או לחללה -

והצד לומר שרצונו לחללה, הוא: **מי אמרינן**, אף על גב שהניח ידו על בהמות חולין [ואם תמצי לומר שבעיא הקודמת נפשטה שהנחת ידים קובעת בהחלטיות שרצונו בהתפסה] מכל מקום, **כיון דרמי חדא להדי חדא**, סידרם במכוון אחת מול אחת - מעשיו מוכיחין, שרצונו הוא, **דתמימה תחת תמימה לאתפוסיה, ובעלת מום כנגד תמימה לאחולי** -

והצד לומר שגם את השלישית רוצה להתפיס הוא: **או דלמא**, יתכן לומר, שאין הוכחה מסדר העמדתם, אלא **בתר דבורא דידיה אזלינן**, עיקר הדבר תלוי בדיבורו ובהנחת ידו, וכיון שהניח ידו על החולין ואמר "תחת" - רצונו להתפיס את כולן.

**לישנא אחרינא**: הצד לומר שגם את השלישית רוצה להתפיס, הוא: **או דילמא**, יתכן לומר, **שבתר רבוותא אזלינן**, הולכין אחר הרוב, והואיל ושתים מהן בודאי מתפיס - גם את השלישית רצונו להתפיס [ועוד, שהרי הניח ידו על החולין].

ומסקינן: **תיבעי!** האיבעיות לא נפשטו.

שנינו במשנתנו: **ואם היה הקדש בעל מום יוצא לחולין וצריך לעשות לו דמים.**

פירוש: שתהא אותה בהמה של חולין שוה כאותה של הקדש שהוא מחלל עליה ולא יתאנה הקדש.

הגמרא דנה באם אינה שוה, האם יש לו להחזיר להקדש דמי "אונאה", והאם יש להקדש דין "ביטול מקח", וכמו שיבואר. דיון זה אינו דוקא בבהמת הקדש אלא בכל חילול הקדש.

שלושה שיעורים נאמרו באונאה 128. א. היתה האונאה "פחות משתות" בכל שהוא, כגון שמכר שווה ששים דינר בחמישים דינר ופרוטה - אינו חייב להחזיר כלום, מפני שכל פחות משתות דרך הכל למחול בו. ב. היתה האונאה "יתר משתות" בכל שהוא, כגון שמכר שווה חמישים דינר בששים ופרוטה - בטל המקח, ומחזיר לו המקח והמוכר מחזיר לו הדמים. ג. היתה האונאה שתות לא פחות ולא יותר - נקנה המקח והמאנה חייב להחזיר את דמי האונאה ["השתות"] למתאנה.

128. גמרא בבא מציעא [נב] ורמב"ם [פרק יב מהלכות מכירה].

שנינו במשנה [בבא מציעא נו א]: אלו דברים שאין להם אונאה... וההקדשות. כלומר: גזבר המוכר הקדש או המוכר קרבנו שנפל בו מום, והונה את הלוקח בשווי שתות, אין הלוקח יכול לתבוע החזרת דמי האונאה. וכן המאנה את ההקדש, כגון שפדה מהקדש בשה שתות - אינו מחזיר להקדש את האונאה [ובהמשך יבואר דעת רב חסדא]. ודרשוהו חכמים [שם עמוד ב] ממה שאמרה התורה בפרשת אונאה [ויקרא כה] "אל תונו איש את אחיו", ודרשינן "אחיו" ולא הקדש.

הגמרא דנה אם אין להקדש גם דין ביטול מקח במאנה את ההקדש ביתר משתות 129.

129. הסוגיא בשלימותה מופיעה במסכת בבא מציעא [נו א-ב] והיא מבוארת כאן בשילוב עם פירוש רש"י שם. ותוס' וראשונים מאריכים שם ומקצת דבריהם הובאו כאן.

**אמר רבי יוחנן:** מה שאמרה המשנה "**יצא לחולין**" אפילו אם אינו שוה כשל הקדש - הוא **דבר תורה**, כדין קדשים היוצאים לחולין על ידי פדיון 130, ואילו מה שאמרה המשנה "**וצריך לעשות לו דמים**", להחזיר להקדש הדמים שההקדש שוה יותר משל הדיוט, הוא **מדבריהם**, מדרבנן בלבד, ומן התורה אינו מחזיר.

130. כמבואר במסכת מנחות [קא א].

**וריש לקיש אמר:** אף מה שאמרה המשנה "**צריך לעשות לו דמים**" הוא **דבר תורה**.

דברי רבי יוחנן וריש לקיש אינם מפורשים באם נחלקו באונאת שתות או בביטול מקח של יותר משתות, ועל כך דנה הגמרא:

**במאי עסקינן?** אי נימא אאונאה [על אונאה], אם נאמר שהם חולקים האם מן התורה צריך להחזיר להקדש את שתות האונאה - תמוה לומר כן: וכי **בהא נימא ריש לקיש** "אף צריך לעשות דמים דבר תורה"?! **והא תנן**, הלא שנינו משנה מפורשת [שם]: **אלו דברים שאין להם אונאה: העבדים והשטרות והקרקות** [ומבואר שם] **וההקדשות**. כמבואר, שהקדש נתמעט מן התורה מדין אונאה, וכי יחלוק ריש לקיש על המשנה?

**אלא, אבטול** [על בטול] **מקח**, ביתר משתות, נאמרו דברי רבי יוחנן וריש לקיש -

כלומר, אם נפרש משנתנו על בטול מקח, תתבאר כך: אם פדה מהקדש ביתר משתות, כגון בהמה שוה ששים ופרוטה בחמישים - צריך לעשות לו דמים. ונחלקו בדבר רבי יוחנן וריש לקיש. רבי יוחנן סובר שהוא מדרבנן, משום 131 שסובר ש"בטול מקח" הוא בכלל אונאה, וכשם שאין אונאה להקדש מן התורה - כן אין בטול מקח. ואילו ריש לקיש סובר שאינו בכלל אונאה אלא "מקח טעות", וכשם שאינו דרך מקח כך אינו חילול, ומן התורה

לא נתחלל 132 -

131. עיין שם ברש"י על פי הפני יהושע שם. 132. וראה בתוס' איך מתבארת המשנה אליבא דריש לקיש.

אם נפרש כן, קשה: וכי **בהא נימא רבי יוחנן** "צריך לעשות לו דמים - מדבריהם!?"

## דף כז - ב

והא **אמר רבי ירמיה אקרקעות דחולין, ורבי יונה אמר אהקדשות, תרווייהו משמיה דרבי יוחנן אמרי "אונאה אין להן ביטול מקח יש להם"**.

פירוש: על המשנה שם "אלו דברים שאין להם אונאה... והקרקעות... וההקדשות", אמר רבי יוחנן, "אונאה אין להם. בטול מקח יש להם". כלומר, אף על פי שאין להם אונאה באונאת שתות, מכל מקום, יש להם בטול מקח באונאת יתר משתות. ונחלקו תלמידי רבי יוחנן על איזה דין מהמשנה אמר רבי יוחנן שיש להם בטול מקח. רבי ירמיה אמר: על הקרקעות, שאף על פי שנתמעטו מאונאה מגזירת הכתוב כמבואר שם, מכל מקום, יש להם ביטול מקח, כיון שביתר משתות הוי "מקח טעות" ואינו נכלל באונאה ולא נתמעט מאונאה. אבל על ההקדשות לא אמר רבי יוחנן שיש להן ביטול מקח, כיון שאין טעות כלפי שמים, ואין לומר שאם היה המוכר יודע לא היה מוכר. ורבי יונה אמר: שרבי יוחנן אמר כן אפילו על ההקדשות, שאם נתאנה הקדש ביתר משתות - בטל המקח לגמרי.

כמבואר, שאין "בטול מקח" בכלל אונאה, והקדש נתמעט מ"אונאה" בלבד מגזירת הכתוב ולא מ"בטול מקח". וכל שכן קרקעות, מאותו הטעם שאין "בטול מקח" בכלל אונאה, ואם נתאנה יותר משתות בטל המקח. כי אם אפילו בהקדש, שלכאורה שייך לומר "שאין טעות כלפי שמים", בכל זאת סובר רבי יוחנן שבטל המקח, כל שכן בקרקעות של חולין.

ובקיצור: רבי יוחנן אליבא דרבי ירמיה סובר בהקדשות שאין ביטול מקח באונאת יתר משתות, ואליבא דרבי יונה סובר שיש בטול מקח.

ועתה, אם נאמר שמשנתנו מדברת בבטול מקח, ועל כך אמר רבי יוחנן בסוגיתנו שרק מדרבנן צריך לעשות לו דמים ואילו מן התורה קיים המקח, קשה: הניחא לרבי ירמיה - שפיר סובר רבי יוחנן שאין בטול מקח מן התורה, אבל לרבי יונה, קשה סתירת דברי רבי יוחנן?

ומתרצינן: **לעולם**, האמת דברי רבי יוחנן וריש לקיש הם **אביטול מקח, ואיפוך**, והפוך! **דרבי יוחנן** 133 **לריש לקיש ודריש לקיש לדרבי יוחנן**, ורבי יוחנן אמר: צריך לעשות לו דמים דבר תורה כיון שיש להם בטול מקח, וריש לקיש אמר מדבריהם.

ומקשינן: **ומי מצית אמרת איפוך?!**

**הניחא**, תירוץ זה להפוך ולומר דרבי יוחנן סובר צריך לעשות לו דמים דבר תורה - ניחא, **למאן דאמר**, והוא רבי יונה: **אהקדשות וכל שכן אקרקות**, כמבואר -

**אלא למאן דאמר**, והוא רבי ירמיה: **אקרקות**, אמר רבי יוחנן שיש להם בטול מקח, **אבל הקדשות אין להן בטול מקח**, והמקח קיים אפילו בהונאת יתר משתות, קשה: **היכי אפיך להא**, הלא אם תהפוך ורבי יוחנן הוא האומר "צריך לעשות לו דמים דבר תורה" והמקח בטל - יוקשו דברי רבי יוחנן על דבריו שאמר רבי ירמיה בשמו "אין להם בטול מקח" והמקח קיים?

ומתרצינן: **אמר לך** 134 **רבי ירמיה: לא תיפוך!** ורבי יוחנן הוא האומר "צריך לעשות לו דמים מדבריהם!"

הגמרא מבארת טעם מחלוקת רבי יונה [והוא דעת ריש לקיש כאשר לא הופכים] הסובר "יש להקדש בטול מקח" עם רבי ירמיה [והוא דעת רבי יוחנן כאשר לא הופכים] הסובר "אין להקדש בטול מקח".

**לימא**, האם נאמר: **בדברי שמואל קא מיפלגי**

-

**דאמר שמואל: הקדש שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה** והוא הרבה יותר משתות - **מחולל**, כיון שאין אונאה להקדש, וגם לא בטול מקח, ולא שייך לומר שהקדש טעה, שהרי כלפי שמים אין טעות 135 -

135. הגר"ח בחידושו [כאן ובבבא מציעא] מבאר, שעיקר דינו של שמואל הוא הלכה ב"חילול", והיינו שיש חילול והורדת קדושה והעלאת הקדושה על דבר הנפדה אף על פי שהוא פחות משווי הקדש, וכשנתחלל - יצא מידי קדושתו, ומעתה אין מועלים בו. ואינו דוקא בחילול הקדש אלא אפילו בחילול מעשר שני כמבואר **בתוס'** [בבא מציעא נד א ד"ה א] **וברמב"ם** [פרק שני מהלכות מעשר שני הלכה ב]. כלומר: הרי במעשר שני לא שייך כלל עניני אונטה וביטול מקח, דפדיון מעשר שני אינו אלא חילול קדושה. ומוכח שעיקר דינו של שמואל הוא ששייך "חילול" בפחות משווי. אלא, שבהקדש בנוסף על קדושת החפץ הצריך להתחלל - יש להקדש גם "קנין ממוני", והחילול פועל שתי פעולות, האחת, שהקדושה יורדת מהקדש ועולה על המעות או על החפץ של חולין, והשנייה: ככל דרך מקח וממכר שהחפץ של הקדש נפקע מבעלות הקדש ונקנה לבעלותו. היוצא מכך, ששמואל חידש חידוש נוסף לגבי הקדש, שבדרך מקח וממכר שלו - נקנה לו החפץ אף על פי ש"קנהו" בפחות משווי, הואיל ו"אין אונאה להקדש", ו"ביטול מקח" כלול בכלל אונאה. ומבאר הגר"ח שכל הדיון בסוגיתנו אם רבי יוחנן וריש לקיש סוברים כשמואל או אינם סוברים כמוהו - הוא רק לגבי הפעולה השנייה של העברת בעלות

והשלכותיו לגבי דין אונאה וביטול מקח. אבל בעיקר דינו שהקדש "מתחלל" אף על גב שחיללו פחות משוויו ובכך יוצא מידי קדושתו - כולי עלמא מודים לשמואל. ועיין שם בחידושי הגר"ח מה שמתרץ סוגיות אחרות על פי מהלך זה.

ונאמר, **שרבי יונה לית ליה דשמואל**, כמבואר, מפני שטעות יתר משתות אינו דרך מקח, וכיון שלגבי מקח אינה כלום ומקח טעות הוא, גם אינה כלום לגבי חילול -

**ורבי ירמיה אית ליה דשמואל**, וכאשר הקדש נתמעט מאונאה - לגמרי נתמעט ואין חילוק בין יתר משתות לבין שתות, ורק גבי הדיוט שייך לומר שהמתאנה טעה, מה שאין כן בהקדש לא שייך לומר כן.

האם נאמר שהם חולקים בדשמואל?

ומסקינן: **לא! בין דמר ובין דמר אית ליה דשמואל**, רבי יונה ורבי ירמיה, אכן סוברים כשמואל, ואי <sup>136</sup> **בדקמכווין לאחולי**, ואם מתכוין לחלל ולהונות את ההקדש אפילו ביתר משתות, **ודאי מיתחיל**, שהוא מחולל כדברי שמואל - **אבל הכא משום דלא קמכוון לאחולי**, הוא אינו רוצה לחללו בפחות משוויו, אלא שטעה וסבר שהוא שווה כן - הילכך אמר רבי יונה [וכן ריש לקיש האומר "צריך לעשות לו דמים דבר תורה"] שהחילול בטל, מאחר שטעה, ולדעתו סובר גם שמואל כן. ורבי ירמיה [וכן רבי יוחנן האומר "צריך לעשות לו דמים מדבריהם"] דבר שבכל זאת הרי הוא מחולל מן התורה.

<sup>136</sup>. על פי גירסת רש"י לפי עדותם של השיטה מקובצת והגר"א. וכן היא גירסת רבינו גרשום. ועיין בתוס' המבארים בדוחק [כן כתב השיטה מקובצת!] פירוש רש"י לפי גירסת הגמרא.

**ואיבעית אימא, לעולם לא תיפוך**, אפילו לרבי יונה, ומשנתנו אינה מדברת כלל בביטול מקח אלא על אונאה! והיינו: בהונה את ההקדש בכדי שתות, ולא עוד אלא אפילו בפחות משתות! ולפיכך אמר רבי יוחנן שצריך לעשות לו דמים מדבריהם בלבד הואיל והקדש נתמעט מאונאה מגזירת הכתוב, כמבואר.

ומה **דקא קשיא לך** על ריש לקיש הסובר "צריך לעשות לו דמים דבר תורה" **ממתניתין ד"אלו דברים שאין להם אונאה... ההקדשות"?**

נתרץ: ריש לקיש מפרש לה למשנה ההיא כמו **דפירשה רב חסדא. דאמר רב חסדא: מאי <sup>137</sup>**, מה פירוש המשנה "אין להן אונאה"? - **אינן בתורת אונאה** של הדיוט המאנה את ההדיוט שבשתות מחזיר ובפחות משתות מוחל את האונאה, אלא **דאפילו** במאנה את ההקדש **בפחות מכדי אונאה**, פחות משתות - **חוזר!** וכן היא דרשת הכתוב לדעת רב חסדא "אל תונו איש את אחיו" - רק ב"אחיו" ההדיוט נאמרה ההלכה דבשיעור שתות נתקיים המקח ומחזיר את דמי האונאה ובפחות משתות אינו מחזיר

כלום, לאפוקי הקדש שאפילו בפחות משתות - חוזר. ולכן אמר ריש לקיש "עושה לו דמים דבר תורה", ומן התורה מחזיר להקדש אפילו פחות משתות **138**.

**137**. גירסת השיטה מקובצת והב"ח. **138**. ולפי אוקימתא זו - ודאי לא סוברים לא רבי יוחנן ולא ריש לקיש כשמואל. שיטה מקובצת. וכתב רש"י [שם באריכות וכאן בקיצור] שאם נפרש את משנתנו באונאה - אי אפשר להפוך דברי רבי יוחנן וריש לקיש! כיצד? אם רבי יוחנן יסבור [כריש לקיש] שצריך לעשות לו דמים מן התורה באונאה בכדי שתות - יצטרך לפרש את המשנה כרב חסדא שיש להקדש אונאה, והרי רבי יוחנן אמר במפורש "אונאה אין להן ביטול מקח יש להן", ואפילו אם נפרש שאמר כן על קרקעות ולא על הקדשות, מכל מקום, מוכח שפירש את המשנה "אין להן אונאה" שאין להם אונאה כלל ולא כרב חסדא.

שנינו במשנתנו: וצריך לעשות לו דמים **139**. **אמר עולא: לא אמרן** **140**, דברים אלו שמחזיר להקדש את דמי האונאה אינם אמורים, **אלא בשמוי בתרי**, שמתחלה שמו שני בני אדם את ההקדש, ונתברר על ידי שלשה אחרים שהראשונים טעו, והאחרונים שמים אותו ביותר מהראשונים -

**139**. לפי פשוט הגמרא, נסובים דברי עולא על אונאת יתר משתות, ולא על דברי רב חסדא באונאת פחות משתות. וכן מבואר בפירוש **רבינו גרשום**. אבל **בתוס'** משמע שדברי עולא נסובים על דברי רב חסדא בשתות ופחות משתות. **140**. גירסת השיטה מקובצת.

**אבל בשמוי בתלתא**, אם מתחילה שמו אותו שלשה, **אף על גב דאתי במאה**, שמאה בני אדם באו ושמו אותו יותר משלשה הראשונים, והם אומרים שהראשונים טעו - **לא הדר**, אינו חוזר בו משומת הראשונים, ואינו צריך להשלים להקדש את דמי האונאה.

ומקשינן: **איני**, הלא אינו כן! והא **אמר רב ספרא: היכא אמרינן** **141** במה דברים אמורים **שמאה הם כתרי**, כמו שנים, **ותרי כמאה** - רק **לענין עדות**, שאם שני עדים מכחישינן **142** מאה עדים - אין שום עדיפות להמאה, ודין עדות זו כהכחשת שנים כנגד שנים. **אבל לענין אומדנא**, דבר הצריך שומא והערכה - **דברי הכל** **143** **בתר רוב דעות אזלינן**, ושומת הרוב מתקבלת. ואיך אמר עולא שאם ההקדש נישום בשלשה לא יחזיר הדמים בשומת מאה בני אדם?

**141**. גירסת הגאון יעב"ץ. **142**. ולא מזימין! **143**. גירסת השיטה מקובצת.

**ותו**, ועוד קשה: ולא דוקא אם באו מאה, אלא **אפילו** **144** **תלתא ותלתא**, שבתחילה שמו אותו שלשה ובאו שלשה אחרים ואמרו שומא אחרת יותר משומת הראשונים - **וכי לא אזלינן בתר בתרא** וכי לא תתקבל שומת האחרונים! ואף על גב שאין כאן רוב דעות וספק השקול הוא, מכל מקום - **יד** **145** **הקדש על העליונה**, ותתקבל שומת האחרונים שהיא לריווחת ההקדש? ומתוצינן: **קסבר עולא**, שמה שאמרה המשנה "**צריך לעשות לו דמים**" - הוא **מדבריהם**, מדרבנן בלבד, **וכל** דבר שהוא **דרבנן** -

**אקילו בה רבנו**, הלכך סובר, שאם בתחלה שמו אותו שלשה - מתקבלת שומתן, ואף אם יתברר שהפחיתו משויו אינו צריך להשלים את האונאה.

144. גירסת רש"י. 145. גירסת הגר"א.

## מתניתין:

שנינו במשנה הקודמת מספר לשונות המועילות לגבי תמורה. ומשנתנו ממשיכה לדון בלשונות של תמורה ושל הקדש בתחילת קדושה.

אמר **"הרי זו תחת עולה"**, או שאמר **"הרי זו תחת חטאת"**, ולא אמר עולה **"זו"** או חטאת **"זו"**, **לא אמר כלום**. 146 אבל אם אמר **"הרי זו תחת חטאת זו"**, 147 **"תחת עולה זו"**, וחטאת או עולה עומדת לפניו, או שאמר **"תחת חטאת שיש לי בבית"** ו**"תחת עולה שיש לי בבית"**, ואכן **היה לו - דבריו קיימים**. משום שנאמר בפרשת תמורה [ויקרא כז] **"לא יחליפנו ולא ימיר אותו"**, ודרשינן: עד שיהיה ההקדש שהמיר בו ידוע ומיוחד. 148

146. בגמרא מוכח שמדובר שיש לו חטאת או עולה בבית, ולפיכך אמר רבי מאיר [החולק על משנתנו] שגמר ואמר על חטאת או עולה שיש לו בבית. ומובנת הגהת השיטה מקובצת [אות טז] ברש"י שמדובר שהיתה חטאת עומדת לפניו, ובכל זאת לא נתפסת התמורה כיון שלא אמר **"זו"**. וכן משמע מדיוק לשון הרמב"ם בפירוש המשנה [המובא בפנים]: עד שיהא **"ידוע ומיוחד"**, שאפילו אם עומדת לפניו לא אמר כלום, היות ואינו **"מיוחד"**. [ויתכן לומר שאפילו למאן דאמר **"ידיים שאינן מוכיחות הוי ידיים"** - בתמורה לא הוי ידיים, מגזירת הכתוב]. אבל בפירוש **רבינו גרשום** כתב: ואין לו עדיין לא חטאת ולא עולה. משמע שאם יש לפניו חטאת ועולה - חלה התמורה אף על פי שלא אמר **"זו"**. [ויתכן שחסרים כמה מילים ברבינו גרשום ודבריו נסובים על המשך המשנה]. 147. בעצם הלשון שהיא מועילה לענין תמורה - אין כאן שום חידוש, וכבר אמרה כן המשנה הקודמת, אלא החידוש הוא שצריך שתהיה בהמת ההקדש לפניו או בביתו. **תוס' יום טוב**. 148. הרמב"ם בפירוש המשנה והרע"ב בעקבותיו.

**אמר על בהמה טמאה ועל בעלת מום "הרי אלו עולה"** - **לא אמר כלום**. 149 ואינה קדושה אפילו קדושת דמים, מאחר שלא הקדישה לדמיה, ואילו למזבח אינה ראויה.

149. ומכל מקום לוקה. תוס' [לעיל ז א].

אבל, אם אמר **"הרי אלו לעולה"** - **ימכרו, ויביא בדמיהם עולה**. כיון שאמר **"לעולה"**, משמע דבר המביא לידי עולה, שהקדישה לדמי עולה. כי אם היה רוצה להקריב אותה עצמה, היה לו לומר **"הרי אלו עולה"**.

## גמרא:



**אמר רב יהודה אמר רב: מתניתין**, משנתנו שאמרה אם אמר "תחת חטאת" "תחת עולה", וכן בסיפא, אם הקדיש בהמה טמאה ובעלת מום - לא אמר כלום, ודבריו לבטלה, **דלא כרבי מאיר!**

**דאי כרבי מאיר, הא**, הרי רבי מאיר סובר שאין אדם מוציא דבריו לבטלה. וכך שנינו [ערכין ה]: המעריך פחות מבן חדש [ואין "ערך" אלא למי שהוא בן חודש ומעלה], רבי מאיר אומר: נותן דמיו, כמה שהוא נמכר בשוק כעבד. וחכמים אומרים: לא אמר כלום. ומבאר שם הגמרא טעמו של רבי מאיר, ש"אין אדם מוציא דבריו לבטלה", והוא יודע שאין ערכין לפחות מבן חודש, וגמר ואמר לשם דמים. ומעתה, לפי רבי מאיר, גם בדין משנתנו אינו מוציא דבריו לבטלה, ודעתו על חטאת או עולה שיש לו בבית. וכן **150** בסיפא של המשנה, חולק רבי מאיר, וסובר שהמקדיש מתכוין להקדיש את בהמה הטמאה לקדושת דמים.

**150.** על פי תוס' ושיטה מקובצת.

שנינו במשנתנו: **הרי אלו לעולה ימכרו, ויביא בדמיו עולה.**

ומדייקת הגמרא: **טעמא**, הטעם שימכר בלא מום, הוא, משום **דבהמה טמאה ובעלת מום** הן, **דלא חזיין**, שאינן ראויות הן עצמן להקרבה, ולפיכך לא בעיין מומא, ואינן צריכות לרעות עד שיפול בהן מום. **אבל מפריש נקבה לאשם או לעולה, בעיין מומא**, ולא תימכר בלי מום, אף על גב שאינן ראויות לאותה קדושה שהוקדשו, מכל מקום, ראויות היו לקדושה אחרת, אם היה מקדישן לשלמים.

**אמר רב יהודה אמר רב: מתניתין דלא כרבי שמעון!**

**דתנן** [לעיל יט ב]: המפריש נקבה לאשם, **רבי שמעון אומר: תימכר שלא במום**. ומשנתנו שמדויק ממנה שלא תימכר עד שיפול בה מום, אינה אליבא דרבי שמעון, אלא כחכמים, הסוברים שתרעה עד שתסתאב. וטעם מחלוקתם מבואר שם.

**לישנא אחרינא, 151 טעמא דאמר "הרי זו לעולה" על בהמה טמאה ועל בעלת מום**, שאינן ראויות להקרבה כלל. **הא אמר על נקבה "הרי זו חטאת" או "הרי זו עולה"**, **דחזיא לשלמים**, הרי היא קדושה לגופה, לענין שלא תימכר בלא מום, **מגו דקדישה קדושת הגוף לשלמים, קדש גופה נמי**, ותרעה עד שתסתאב -

**151.** לפי נוסחת השיטה מקובצת ומפורשת על פי רש"י.

**מאן תנא הסובר כן? אמר רב יהודה אמר רב: דלא כרבי שמעון בן יהודה.**

דתניא [לעיל כ ב], רבי שמעון בן יהודה אומר משום רבי שמעון: אף המפריש נקבה לעולתו 152 אינו עושה תמורה, משום שאינה קדושה קדושת הגוף ותמכר בלא מום. ומשנתנו שמדוייק ממנה שלא תימכר בלא מום, אינה אליבא דרבי שמעון בן יהודה, אלא כדעה אחרת אליבא דרבי שמעון [וכל שכן לחכמים] הסוברת שתרעה עד שתסתאב, כמבואר שם.

152. ושם מבואר מדוע יש בעולה יותר חידוש מבחטאת ואשם.

## הדרן עלך פרק כיצד מערימין

# פרק שישי - כל האסורין

## דף כח - א

א. תערובת של מיעוט דבר איסור 1 ברוב של דבר היתר, ואינו ניכר המיעוט האסור, מותרת התערובת כולה. אבל, אמרו חכמים, ש"דבר חשוב אינו בטל ברוב", ואסרו כמה דברים שאינם בטלים מחמת חשיבותם.  
1. על פי הסוגיא במסכת זבחים [עב-עג א].

ב. בהמות פסולות להקרבה שנתערבו בבהמות כשרות, אפילו התערבה בהמה אחת פסולה באלף בהמות כשירות, נפסלו כל הבהמות שבתערובת מלהקרב על המזבח. כי בהמה "דבר חשוב" היא, אם מחמת שבהמה היא "דבר שבמניין", דהיינו, שמקפידים בני אדם בשעה שמוכרים את בהמותיהם למנות כל בהמה ובהמה בפני עצמה, וגם בשעה שאדם מוכר את עדרו, הוא אינו מוכר את הבהמות ביחד כיחידה אחת של "עדר", אלא מונה כל אחת ואחת

מהבהמות שבעדר בפני עצמה, ומוכרן לפי מנין מספרם. ואם מחמת שהיא  
"בעל חיים", וכל בעל חיים דבר חשוב הוא.

ג. הפסולים שבמשנתנו - יש מהם שנאמר בתורה במפורש שהם פסולים לגבי  
מזבח, ויש מהם שנלמדים מדרשות של הכתובים. ויש מהם שפסולים אפילו  
להדיוט, ויבואר בגמרא.

## מתניתין:

**כל האסורין לגבי מזבח**, כל בהמות שהן פסולות להקרבה, **אוסרין בכל שהן**, אם  
נתערבו ואינם ניכרים, אפילו נתערבו אחד באלף, כולן אסורין למזבח, כמבואר.

ואלו הן: **הרובע**, שרבעה הבהמה את האדם, **והנרבע**, שנרבעה הבהמה על ידי אדם,  
**והמוקצה**, שהפרישהו בעליו להקריבו לעבודה זרה, ועדיין לא הקריבוהו, ויבואר  
בהמשך המשנה, **והנעבד**, שעשאו בעליו עבודה זרה, ויבואר בהמשך המשנה, **והאתנן**,  
שנתנוהו בעליו לזונה עבור זנות, ויבואר במשנה הבאה, **ומחיר** כלב, שהחליפוהו עבור  
כלב, ויבואר בהמשך הפרק, **והכלאים**, שנולדה הבהמה מהכלאה אסורה, כגון שהיה  
אביו עז ואמו רחל, **והטרפה**, שיש לה אחד מסימני טריפות האוסרות אותה באכילה  
אפילו להדיוט, **2 ויוצא דופן**, שנולדה על ידי חתך בדופן אמה, שהוציאו את העובר דרך  
הדופן, ולא יצא מאיליו דרך הרחם.

**2** הגמרא במסכת זבחים [עד ב] דנה: בשלמא כל הפסולין המנויין במשנתנו, לא ניכר עליהן פסולן,  
ויתכן שיתערבו ולא יהיו ניכרים. אבל טריפות, ממה נפשך: אם ניכרת עליהן טריפותם מבחוץ, כגון  
שנחתכו רגליה, אין זו תערובת, שהרי מכיר אותה מבין כל הבהמות שבתערובת, ושאר הבהמות יותרו.  
ואם לא ניכר טריפותם מבחוץ, כגון שניקב הלב, מנין הוא יודע שהיא טריפה? ושם מתרצת הגמרא כמה  
תירוצים: א. כל בהמות התערובת יש להם נקב על ידי קוץ נגד חלל גופה, אבל הנקב לא מגיע עד לחלל,  
ובאופן זה אינן טריפות. והיתה לו בהמה אחת שגם היא נקובה, אלא שהנקב בא על ידי דרוסת הזאב,  
ונקב כזה עושה אותה טריפה, והוא יודע שהיא נדרסה על ידי זאב, ונתערבה בבהמות הנקובות הכשרות,  
ולא ניכר עליהן איזו היא הנקובה על ידי קוץ ואיזו על ידי הזאב. ב. שהיתה לו בהמה שנפלה מן הגג,  
והיא טריפה מחשש ריסוק איברים. והתנא של משנתנו סובר שאפילו אם הלכה על רגליה צריכה בדיקה  
לאחר שחיטה, אף על פי שלא נראה עליה מבחוץ שום טריפות. והלכך, אף על פי שאם תשחט ותבדק  
ותמצא שלימה מכל טריפות, היא תותר להדיוט, מכל מקום, לגבוה היא פסולה, משום "הקריבהו נא  
לפחתך". כלומר, אין זה לכבוד הקב"ה שיביאו לפניו קרבנות כאלו הצריכים בדיקה. ואותה בהמה,  
שהיא שלימה בחיצוניותה, נתערבה באחרות ואינה ניכרת. ג. שהיא אינה טריפה בעצמה, אלא שנולדה  
לאם טריפה, ומשנתנו סוברת כרבי אליעזר, הסובר שולד טריפה אסור אפילו להדיוט, וכל שכן לגבוה,  
ונתערבה באחרות, ואינה ניכרת מאחר שהיא אינה טריפה.

ומבארת המשנה:

**איזהו מוקצה?** המוקצה לעבודת כוכבים, שהפרישוהו בעליו לעבודה זרה. ודינו: **הוא אסור** להקרבה למזבח, **ומה שעליו**, תכשיטיו או כלי בהמה, **מותר**. כלומר, מותר להביא מדמי תכשיטיו קרבנות למזבח, שהרי עדיין לא נעשה בתכשיטים דבר איסור של עבודה זרה.

**ואיזהו נעבד?** **3 כל שעובדין אותו**. ודינו, **הוא ומה שעליו אסור** למזבח [ומה שעליו אסור בהנאה אף להדיוט].

**3.** גירסת המשנה.

**וזה וזה**, מוקצה ונעבד, **מותרין באכילה** להדיוט [לשחיטת חולין], משום שבעלי חיים לא נאסרו להדיוט.

## גמרא:

הגמרא דנה בכמה משניות ששנינו בהן שאיסורים אינם בטילים מחמת חשיבותם, ולמה כפלה המשנה ושתה דין זה כמה פעמים.

**אמר מר**, שנינו במשנתנו: **אוסרין בכל שהן**.

ומקשינן: **מאי 4 קמשמע לן, דלא בטלי ברובא!?! הלא תנינא**, כבר שנינו כן במסכת זבחים [ע ב]?

**4.** גירסת השיטה מקובצת.

והגמרא מביאה את המשנה שם, ואת השקלא וטריא של הגמרא שם, כדי לברר הקושיא.

שנינו במסכת זבחים, בפרק התערובת: **כל הזבחים 5 שנתערבו בחטאות המתות**, [כמבואר לעיל פרק ו' חטאת], **או בשור הנסקל**, בהמה שהרגה אדם, שדינה בסקילה, הרי **אפילו** אם נתערבו **אחד בריבוא** [עשרת אלפים] - **ימותו**.

**5.** גירסת המשנה שם.

והניחה הגמרא, שמלשון המשנה משמע שמדובר בקרבן כשר אחד שנתערב בהרבה קרבנות פסולים.

**וקשיא לן**, שם מקשינן: **מאי "אפילו" דקאמר? 6** הרי פשוט הדבר שאם נתערב אחד של היתר בהרבה של איסור שהכל אסור, שהרי הרוב הוא של האיסור?

**6.** גירסת רש"י על פי הצאן קדשים.

**ומשנינו**, 7 ושם תירצנו: **הכי קתני**, כך תתפרש המשנה: **כל הזבחים שנתערב** "בהן" אחד מחטאות המתות או שור הנסקל, כלומר, פסול אחד בהרבה כשרים, ואפילו אחד של איסור **בריבוא** של היתר, **כולן ימותו**, ואינו בטל ברוב.

7. גירסת רש"י על פי הגהות הב"ח.

ואם כן, קשה: הרי כבר שנינו שם שבהמות פסולות אינן בטלות ברוב אלא אוסרין בכל שהן, ולמה לנו לחזור ולשנות דין זה גם כאן?

ומתריצין: **איצטריך!** יש צורך להשמיענו כאן מה שלא נשמע מהמשנה ההיא. כי אם היה התנא שונה רק את המשנה ההיא, **סלקא דעתך אמינא**, היה עולה על הדעת לומר, כי רק **התם**, במסכת זבחים, גבי חטאות המתות ושור הנסקל שהתערבו בבהמות כשרות, **הוא** דלא בטיל ברוב, משום **דאיסורי הנאה** הם, ולפיכך חשובים הם, ולא בטילים ברוב. **אבל הכא**, בפסולים המנויים במשנתנו, **דלאו איסורי הנאה** הם, 8 **אימא**, יתכן לומר, **ליבטל ברובא**. לכן **קמשמע לן** משנתנו שאפילו אלו אינם בטילים, ואוסרים בכל שהם 9.

8. כל המנויים במשנתנו אינם מאיסורי הנאה, ואף שיש מהם שאסורים באכילה להדיט. וכבר מבואר במשנה שאפילו מוקצה ונעבד אינם אסורים להדיט ומותרים אף באכילה. ואפילו רובע ונרבע, אף על פי שאילו העידו עליהם שני עדים הם אסורים להדיט ואפילו בהנאה [ועיין **תוס'** זבחים ע"א ד"ה ברוב ובראשונים שם], מכל מקום, המשנה מדברת בפירוש שלא העידו עליהם שני עדים, והלכך אינם נסקלים ואינם אסורים להדיט, ואסורים לגבוה בלבד. 9. **רש"י** מביא את הגמרא שם בשלימותה: ואם היה התנא משמיענו רק את משנתנו ולא את המשנה ההיא, היה עולה על הדעת לומר, שרק פסולים המנויים במשנתנו, שכולם מותרים להדיט, והם אסורים לגבוה בלבד, הלכך מאוסים הם ואינם בטילים כדי להתירם לגבוה, וירעו עד שיפול בהם מום, וימכרו להדיט [כלומר, שהרי שאר הבהמות שנתערבו בהם אינם איסורי הנאה, וכאשר יפול בהם מום יותרו על כל פנים להדיט]. אבל כשנתערב בהקדש דברים האסורים אף להדיט, כגון שור הנסקל וחטאות המתות, שאם נחמיר ונאסרם יהיו אסורים לגמרי, הוה אמינא שיקילו חכמים שהם בטלים, אחרי שיפול מום בכל התערובת, לכן משמיעה לנו שם המשנה שכולן ימותו, ואינם בטילים להתירם להדיט. וראה **תוס'**.

ומקשינן: **רובע ונרבע**, ושאר הפסולין המנויין במשנתנו, **נמי תנינא**, הלא גם שנינו שם שאינם בטילים, אף על גב שאינם אסורי הנאה?

שהרי שנינו [שם]: **נתערבו** הזבחים הכשרים **ברובע ונרבע** של חולין, 10 במוקצה ונעבד, באתנן ובמחיר כלב, ומחמת הזבח המעורב בהן נאסרו כולן להדיט, ואם ישחטם בחוץ חייב כרת. ולחלל את הזבח המעורב על מעות אי אפשר, מאחר שהוא תם, ולהקריבן ודאי שאסור. הלכך, **ירעו עד שיסתאבו** כולן, **וימכרו**, ומותרים להדיט, **ויביא** **בדמי היפה** 11 **שבהן** קרבן **מאותו המין** של הזבח הכשר.

10. אף על פי שכך נאמר במשנה שם, ומשמעותו שמיעוט הזבחים נתערבו ברוב פסולים, כמו **רש"י** מפרש, מכל מקום, כתבו **תוס'** שם [ד"ה ויביא] שפירוש המשנה הוא שנתערבו מיעוט פסולים אלו ברוב

קדשים. וכשם שהגמרא ביארה את הרישא של המשנה "כל הזבחים שנתערבו בחטאות המתות", ופירושה שנתערבו בהן חטאות המתות - כן יתפרש המשך המשנה. ושם מקשים התוס' על רש"י [על פי הבנת החק נתן שם] מקושית הגמרא כאן ושם, שמשמע שהפסולים נתערבו, ולפיכך משווה הגמרא את המשניות, ומקשה: למה שנתה המשנה פעמיים להלכה זו. ואילו לפירוש רש"י קשה [ומכל מקום, מבואר בפנים על פי רש"י!]. **11**. גירסת השיטה מקובצת.

כלומר, כיון שמעורב בהן קרבן אחד, יבחר לו את היפה מבין כולן, **12** שמא הוא הקרבן, וייד הקדש על העליונה", ויקח דמים בשווי של היפה מדמי הפדיון, ויאמר "כל מקום שהזבח נמצא, יתחלל על דמים אלו". ומדמים אלו יביא קרבן "מאותו המין", אם שלמים, או שאר קרבן, בהתאם למה שהזבח היה מקודש. וכשיעשה כן, יותרו כולן להדיוט.

**12**. כן הוא לפי פירוש רש"י הנ"ל. ולפירוש תוס' שנתערב מיעוט פסולים ברוב זבחים, פירושו: יקח כל קרבן וקרבן לפי שווי דמי הבהמה היפה. כגון: אם נתערבו שני פסולים בעשרה זבחים, יבחר את היפה מבין כל התערובת, ובמחיר שווי היפה יקנה עשר בהמות ויחלל הקדושה עליהן ויאמר "כל מקום שהזבח נמצא יחולל על בהמות אלו".

ואם כן, קשה: הרי שגם בפסולים שאינם איסורי הנאה כבר השמיעה לנו המשנה במסכת זבחים, שאינם בטילים, ומדוע הוצרכה המשנה כאן להשמיענו זאת?

ומתרצינן, **אמר רב כהנא: אמריתיה לשמעתא**, אמרתי קושיא זו, **קמיה דרב שימי בר אשי. אמר לי: חדא**, משנה אחת, והיא משנתנו, מדברת כשהפסולין נתערבו בבהמות חולין, ואחר כך הקדישן, ומשמיעה לנו המשנה שכל התערובת אסורה למזבח. **וחדא**, המשנה ההיא, מדברת **בקדשים**, שבהמות קדשים שכבר הוקדשו נתערבו בפסולים, כמו שמפורש שם "כל הזבחים שנתערבו" -

**וצריכי**, ושתי המשניות הוצרכו, ואם היתה נשנית רק אחת מהן, לא היינו למדים ממנה את השניה.

**דאי אשמועינן גבי קדשים**, היינו אומרים, לפיכך אמרו חכמים שאינם בטילים, **משום דבשעת ההתערבות היו מאיסי**. כלומר, שמאוס להקריב פסולין אלו לגבוה, **אבל גבי חולין**, שבשעת ההתערבות אינן קדושין לגבוה, **אימא**, היינו אומרים, **ליבטלי**, עכשיו הם בטילים, ומאחר שכבר נתבטלו, שוב יכול להקדישן ולהקריבן, ולפיכך משמיעה לנו המשנה שאף על פי כן אסור להקריבן.

וממשיכה שם הגמרא: אכן, אם היינו שונים רק את משנתנו, שאפילו אם נתערבו בחולין גם אסור להקריבן, היינו למדים שכל שכן אם נתערבו בקדשים אסור להקריבן. אלא, כאן במשנתנו לא נאמר מהי תקנתן ומה ייעשה בהן, ועל כן, שנתה שם המשנה את תקנתן, ש"ירעו עד שיסתאבו, וימכרו, ויביא בדמי היפה שבהן מאותו המין".

ומקשינן: **ובחולין נמי תנינא**, הרי כשנתערב איסור ברוב חולין של היתר גם כבר שנינו במשנה אחרת שהן אוסרים בכל שהן ואינם בטילים. ולא עוד, אלא ששם שנינו שאינו בטל אפילו כשהאיסור הוא של חולין! וכל זאת מחמת שהאיסור הוא דבר חשוב שדרכו לימנות, או שהוא בעל חי, כמבואר, שמדרבנן לא מתבטל איסור כשהוא דבר חשוב -

שהרי שנינו במסכת עבודה זרה [עד א]: **ואלו אסורין, ואוסרין את תערובתן בכל שהן: יין נסך, ועבודת כוכבים, וציפרי מצורע, ועורות לבובין**, עורות של בהמות שנקבו אותן נגד הלב, ודרך אותו הנקב הוציאו את אימוריהן והקטירום לעבודה זרה, וגם העורות עצמם נחשבים כתקרובת עבודה זרה, **ושיער נזיר** שצריך לשורפו תחת הדוד, והוא אסור בהנאה, **ופטר חמור, ובשר בחלב**, חתיכת בשר שנתבשלה בחלב והחתיכה נתערבה באלף חתיכות של היתר, **ושור הנסקל, ועגלה ערופה, וחולין שנשחטו בעזרה, [ושעיר המשתלח 13] - הרי אלו אסורין, ואוסרין תערובותם בכל שהן -**

**13.** כן גרסינן שם, ובתוס' [זבחים עב א ד"ה אלא] משמע שאינו בגירסת המשנה.

ואם כן קשה, שהרי כבר השמיעה לנו משנה אחרת שדבר חשוב לא בטל אפילו בחולין?

ומתרצינן: **צריכי!** שתי המשניות הוצרכו, וכל אחת משמיעה לנו מה שלא שנתה השניה:

**דאי אשמעינן התם**, משנה ההיא של יין נסך ועבודת כוכבים, היינו אומרים כי רק **התם**, דכל האיסורים שם הם **איסורי הנאה**, הוא **דלא בטלי. אבל הכא**, הפסולים של משנתנו, כמו רובע ונרבע וכולהו, שאינם איסורי הנאה, **ליבטלי. 14** הלכך משמיעה לנו המשנה שאינם בטילים.

**14.** זו היא גירסת הגמרא כאן. ושם במסכת זבחים גם כן דנה הגמרא במשניות אלו. ושם נאמר "דאי מהתם הוה אמינא להדיוט אבל לגבוה אימא לא נפסדינהו לכולהו", פירוש: הוה אמינא שקדשים יתבטלו כדי לא להפסיד קדשים, אבל חולין לא איכפת לן אם נפסידם. [והאמת ששם יש הרבה מפרשים מגיחים כגירסת הגמרא כאן]. **וברכת הזבח** מציע לגרוס כאן כגירסא ההיא, כדי להשוות הסוגיות. וכבר העירו **החק נתן והגר"א** שאינו מוכרח. ואדרבה, כאן **אי אפשר** לגרוס גירסא ההיא, כי כאן הקשתה הגמרא על התירוץ הקודם שמשנתנו אסרה לגבוה, והחידוש במשנה ההיא הוא לאסור אף בחולין, ועל כן הביאה הגמרא את המשנה של יין נסך, להקשות שגם לחולין כבר שנינו שאינם בטילים, והקושיא היא מחולין על חולין, הלכך אי אפשר לתרץ כגירסת הברכת הזבח ולחלק בין הדיוט וגבוה, אלא כגירסתנו בין איסורי הנאה לאיסורים שאינם של הנאה. ומאידך, שם הקשתה הגמרא על כפילות המשנה של חטאות המתות ושור הנסקל עם המשנה של יין נסך ועבודת כוכבים. וממילא אי אפשר לתרץ ולחלק בין איסורי הנאה לשאינם איסורי הנאה שהרי גם חטאות המתות וגם יין נסך הם איסורי הנאה, ולפיכך תירצו שם שאם מהמשנה של יין נסך הוה אמינא כיון שהם איסורי הדיוט ולא איכפת לחכמים להפסידם מה שאין כאן חטאות המתות יש הפסד לקדשים.

**ואי אשמועינן הכא**, היינו אומרים, שאינם בטילים כיון **דלגבוה**, משום שרוצה להקריבו לקרבן, **דמאיס** להביא קרבן מפסולים אלו. **אבל** אם רוצה אותם לצורך **הדיוט, אימא**, יש מקום לומר, **אפילו** 15 שהם **איסורי הנאה, ליבטלו ברובא**. לכן **קמשמע לן**, משמיעה לנו המשנה ההיא שאפילו חולין אינם בטילים.

15. גירסת השיטה מקובצת.

ועתה מקשה הגמרא 16 על השינוי בין המשנה במסכת זבחים לבין המשנה במסכת עבודה זרה. שבמסכת זבחים נשנו איסורי הנאה ואיסורים שאינם איסורי הנאה ביחד, ואילו במסכת עבודה זרה נשנו איסורי הנאה בנפרד [כט ב], ואחר כך במשנה אחרת [לה ב] נשנו איסורים שאינם איסורי הנאה?

16. על פי גירסת השיטה מקובצת ומפורש מפי רש"י ורבינו גרשום.

**ומאי שנא לענין תערובת קדשים**, איסורים שנתערבו בקדשים, **דתני איסורי הנאה ואיסורי אכילה**, כגון טריפה, **בהדי הדדי**, ואילו **תערובת חולין**, איסורים שנתערבו בחולין, **אפסיק, ותני איסורי הנאה ואיסור אכילה לחוד?** ומתרצינן: במסכת עבודה זרה רצתה המשנה להורות בעיקר דין יין נסך, שאוסר במשהו ואינו בטל, הלכך שנתה שם המשנה דרך אגב את כל הדברים הדומים לו שהם איסורי הנאה, ואחר כך שנתה המשנה בדרך "אגב דאגב" גם איסורים שאינם של הנאה. אבל במסכת זבחים שנתה המשנה כל הפסולין לגבי מזבח שאינם בטילים, ובענין פסולם לגבי המזבח אין שום הבדל בין אם הם אסורים להדיוט בהנאה או באכילה בלבד. 17

17. ואפילו אלו שאינם אסורים כלל להדיוט! כגון כלאים ויוצא דופן.

**כי קאים**, כשהתנא עומד **בעבודה זרה**, משום דבעי לפרושיה איסורי דיין נסך, שאינו בטל ואיסורו איסור עולמית, **פריש נמי כל איסורי הנאה דדמיין ליה**. ואחר כך שונה שאר איסורים בפני עצמם. אך **הכא**, משום דבעי לפרושי מוקצה ונעבד ואתנן ומחיר, **מפרש נמי כל האסורים לגבי מזבח דדמיין ליה**.

שנינו במשנתנו: **הרובע** 18 **והנרבע**.

18. גירסת השיטה מקובצת.

כמבואר, רובע ונרבע על פי עדים, נהרגים, ואסורים אפילו להדיוט ואפילו בהנאה. ואילו רובע ונרבע שאינם נהרגים, כגון על פי עד אחד או על פי הבעלים, אינם אסורים להדיוט אלא לגבוה.

ודנה הגמרא: **מנלן דאסירי לגבוה?** מנין שהם אסורים לגבוה?



ומביאה הגמרא ברייתא שדורשים בה שרובע ונרבע מוקצה ונעבד אסורים למזבח <sup>19</sup>.

<sup>19</sup>. ברייתא זו דורשת רובע ונרבע מוקצה ונעבד ונוגח [על פי עד אחד או על פי עצמו]. ושאר הפסולים המנויין במשנתנו, מבואר במקומות אחרים דרשות שהם פסולים להקרבה [חוץ מאתן ומחיר כלב המפורשים בתורה]. עיין רש"י [זבחים עא א-ב] ורע"ב כאן במשנתנו ושם במסכת זבחים, ועוד.

**דתנו רבנן**: אמרה תורה בפרשת הקרבנות [ויקרא א] "אדם כי יקריב מכם קרבן לה', מן הבהמה, מן הבקר ומן הצאן, תקריבו את קרבנכם". ודרשינן "**מן הבהמה**" - מקצת מן הבהמה ולא כולן, **להוציא רובע ונרבע**, שאסור להקריבם.

ודנה הברייתא: למה צריך למעטס מדרשת הכתובים, **והלא דין הוא**, אפשר למעטס מקל וחומר: **ומה בעל מוס, שלא נתעבדה בה עבירה**, הרי הוא פסול לגבי מזבח. **רובע ונרבע, שנתעבדה בהן עבירה**, וכי אינו דין שאסורין לגבי מזבח!?

**חורש בשור וחמור יוכיח, שנתעבדה בו, בשור, עבירה**, ובכל זאת הריהו מותר לגבי מזבח! <sup>20</sup>

<sup>20</sup>. הטעם מבואר בתוס'.

**מה לחורש בשור וחמור**, שלפיכך לא נאסר לגבי מזבח, משום שאין הבהמות חייבין מיתה, **תאמר ברובע ונרבע, שהבהמות חייבין מיתה!?** הלכך פסולין הן לגבי מזבח, מקל וחומר מבעל מוס, אף בלי דרשת הכתובים!

ודוחה הברייתא את הפירכא על "חורש בשור וחמור יוכיח", ואומרת: "**טול לך מה שהבאתה!**" קח לך את הפירכא, לפי שאין זו פירכא.

כי אמנם הרי שנתעבדה בהן ברובע ונרבע עבירה בשני עדים, שאז הם חייבים מיתה, פשוט הדבר שהם פסולין להקרבה מקל וחומר מבעל מוס, ואינך יכול לפרוך מחורש בשור וחמור, שכן שור וחמור אינם חייבים מיתה, בעוד שרובע ונרבע חייבים מיתה.

אבל מה שאנו דנים, הוא כשנתעבדה בהן עבירה על פי עד אחד או על פי הבעלים, שהודו בבית דין שבהמתם רבעה או נרבעה, שאז אינם חייבים מיתה, מנין לך שהם פסולים לגבי מזבח, אם לא מן דרשת "מן הבהמה"?

**אמר רבי שמעון**: <sup>21</sup> **אני אדיננו!** אדון אותו מקל וחומר, ולא צריך ללמוד מדרשת הכתוב לפסלו לגבי מזבח: **ומה בעל מוס, שאין העדאת** <sup>22</sup> **שני עדים פוסלתו מאכילה להדיוט, העדאת עד אחד**, כשחכם קובע את מומו, <sup>23</sup> **פוסלתו**

**מהקרבה.** כל שכן ברובע ונרבע, שהעדאת שני עדים פוסלתו אפילו מאכילה, שהרי דינו בסקילה, וכי אינו דין שהעדאת עד אחד פוסלתו מהקרבה!?

21. בתורת כהנים איתא: רבי ישמעאל וכן בפירוש רבינו גרשום. וראה תוס' [עמוד ב ד"ה אמר] שרבי עקיבא השיבו, מוכח שהגירסא היא רבי ישמעאל, שהרי רבי עקיבא אינו משיב לדברי רבי שמעון. 22. החק נתן גורס: הודאת. ויותר נכון לגרוס: העדאת וכן הוא בתורת כהנים ובילקוט שמעוני. ולכל הגירסאות הכוונה שאין עליו כלל דין עדות לפסלו להקדש אלא גילוי מילתא בעלמא שהוא בעל מום, ואילו להדיוט אינו פסול כלל. 23. רש"י כתב: כיון דאמר חכם מום קבוע הוא - פסול מהקרבה.

ומסיימת הברייתא: **תלמוד לומר "מן הבהמה"**, ודרשינן, **להוציא רובע ונרבע.**

ותמהינן: **והא אתיא**, הרי רבי שמעון למדו מקל וחומר, ולמה מסיימת הברייתא ללמדו מקרא?

## דף כח - ב

ומתריצין, **אמר** 24 **רב אשי**: התנא של הברייתא חולק על רבי שמעון, וסובר שאינו דין, **משום דאיכא למימר: מעיקרא דדינא פירכא**, הקל וחומר מבעל מום מופרך מעיקרו. כי מה לבעל מום, לפיכך הוא פסול לגבי מזבח, **שכן מומו ניכר**. 25 **תאמר ברובע ונרבע, שאין מומו ניכר**, שגם הוא יפסל למזבח!?

24. גירסת השיטה מקובצת. 25. בפשטות מתבאר, ככל פירוכות קל וחומר, שהקל אינו קל בכל צדדיו והחמור אינו חמור. ולבעל מום יש חומר שכן מומו ניכר, והוי גנאי להביאו לקרבן משום "הקריבהו נא לפחתך". אבל הצאן קדשים מבאר: בעל מום כיון שמומו ניכר וגלוי, דין הוא שיספיק עד אחד לפוסלו להקרבה והוה ליה כמאה עדים. תאמר ברובע או נרבע שהמום נסתר, ורק עד אחד מעיד על פסולו ואינו נסקל, ולפיכך אין לנו לפוסלו, ואי אפשר ללמדו מבעל מום. ועיין בחק נתן המאריך בכמה צדדים בקל וחומר ובפירכותם ובדין "דיו לבא מן הדין", ומביא שם את הקרבן אהרן והגופי הלכות, ועיין עוד בשפת אמת. ויש כאן אריכות דברים.

ועתה, **הואיל ואין מומו ניכר**, הוה אמינא, **יהא כשר לגבי מזבח**. לפיכך מסיימת הברייתא: **תלמוד לומר "מן הבהמה"**, **להוציא רובע ונרבע.**

ומביאה הגמרא את המשך הברייתא:

עוד נאמר שם **"מן הבקר"**, ודרשינן, ולא כל בקר, **להוציא את הנעבד**, שאינו כשר למזבח.

ומקשה הברייתא: למה צריך לקרא לדרוש שהוא פסול, **והלא דין הוא**, אפשר ללמוד מקל וחומר שהוא פסול: **ומה אתנן זונה ומחיר כלב, שציפויין מותר**, שאם ציפתה

אותו הזונה בתכשיט או כלי בהמה לאחר שנתנו לה באתננה, או לאחר שהחליפו אותו בכלב, מותר אותו ציפוי לבא בית ה', לעשותו ריקועים למזבח, משום שבתורה נאמר בפרשת אתנן ומחיר [דברים כג] "כי תועבת ה' אלהיך גם שניהם", ודרשינן, האתנן והמחיר כלב, שניהם, הם תועבה, ולא ציפוייהן. ובכל זאת **הן** עצמם **אסורין** לגבוה. **נעבד, שציפוי אסור**, כמו שנאמר [דברים ז] "לא תחמוד כסף וזהב עליהם", על האלילים, ואסור אפילו להדיוט, וכי **אינו דין שהוא אסור** לגבוה?! ואף שנעבד אינו אסור להדיוט, כמבואר, שבעלי חיים לא נאסרים, מכל מקום, כיון שנעבד חמור בכך שציפוי אסורין אפילו להדיוט, כל שכן שהוא עצמו אסור לגבוה! **26** ואם כן, למה לי ללמדו מדרשת הקרא, הרי אפשר ללמדו מקל וחומר?

**26.** הקשה הר"ש **משאנץ** בפירושו על התורת כהנים: מה סברא היא זו שהציפוי פשיטא ליה דאסור יותר מן הנעבד שצריך לאסור לנעבד מקל וחומר? ויש לומר, משום דכתיב [דברים ז] "פסילי אלוהיהם תשרפון באש", וקא סלקא דעתך שהיינו בדבר שאינו בעלי חיים, אבל בבעלי חיים לא, ולכן צריך לפסלו מקל וחומר. אבל קרא ד"לא תחמוד כסף וזהב עליהם" אין נראה ליה לחלק, אלא הכל אסור בין אלו שהם על בעלי חיים ובין אלו שהם לא על בעלי חיים. ולכן הוה פשיטא ליה אסור טפי בציפוי מבנעבד.

והברייתא דנה לדחות את הקל וחומר ולומר להיפך! כלומר, שאם לא היינו דורשים מ"מן הבקר" לאסור נעבד לגבוה, והיינו אומרים שהוא מותר לגבוה, יכלנו לדרוש קל וחומר להתיר ציפויי נעבד.

**או חילוף!** הרי יתכן לדרוש להיפך, שציפויי נעבד יהיו מותרין מקל וחומר!

**ומה אתנן ומחיר כלב, החמורים בכך שהן אסורין** לגבוה, בכל זאת **ציפוייהן מותרין. נעבד, שמותר** לגבוה [כלומר, אם לא דרשינן לאסרו מ"מן הבקר"], וכי **אינו דין** **27** **שיהא ציפוי מותר** להדיוט!?

**27.** גירסת השיטה מקובצת.

ודוחה הברייתא, שלא יתכן בשום אופן לדרוש להתיר ציפויי נעבד, כי **אם כן, ביטלת** את מה שאמרה התורה [דברים ז] "**לא תחמוד כסף וזהב עליהם, ולקחת לדך!**" וברור שציפוי נעבד אסור. וחוזר הקל וחומר לאסור נעבד למזבח, ולמה הוצרך ללמדו מ"מן הבקר"?

ודוחה הברייתא את הטענה של "אם כן בטלת לא תחמוד כסף וזהב עליהם", ואומרת: **אני אקיימנו!** אפשר לומר, שציפוי נעבד מותר, ובכל זאת לקיים מה שאמרה התורה "לא תחמוד כסף וזהב עליהם"!

כי מה שאמרה התורה "**לא תחמוד כסף וזהב**", מדובר בכסף וזהב הנמצאים על אלילים שהם **דבר שאין בו רוח חיים**, והואיל והאלילים עצמם אסורים, אסרה התורה גם את ציפויין. **אבל בציפויין הנמצאים על דבר שיש בו רוח חיים**, עדיין יש

לומר, **הואיל והוא** 28 **מותר**, כמבואר, שבעלי חיים אינם נאסרים אפילו לגבוה כל עוד שלא דרשנו לאסרו מ"מן הבקר", **יכול יהא ציפוי מותר?** 29

28. גירסת השיטה מקובצת. 29. גירסת הגאון יעב"ץ.

ועתה, יש לפנינו שתי אפשרויות של קל וחומר: האחת, לאסור נעבד לגבוה מקל וחומר מציפויי אתנן ומחיר. והשניה, להתיר ציפויי נעבד מקל וחומר מציפוי אתנן ומחיר, וכל שכן שנעבד עצמו מותר לגבוה.

על כן, מסיקה הברייתא: **תלמוד לומר "מן הבקר"**, להוציא את הנעבד, ולפסלו לגבוה. ואחרי שדרשינן שהוא פסול לגבוה, בטל גם הקל וחומר להתיר ציפויי להדיוט, שהרי גם בעלי חיים אסורין לגבוה, וגם על ציפויי בעלי חיים אמרה התורה "לא תחמוד כסף וזהב עליהם" 30.

30. עיין מנחת חינוך [תכח] בענין ציפוי, ובשיטת הרמב"ם.

ולפני שהגמרא מביאה המשך הברייתא, היא מקשה:

**מתקיף לה רב חנניא: טעמא, כל הטעם שציפוי אסור, הוא משום דמעטיה קרא, הא לא מעטיה קרא, אם לא היתה התורה ממעטת, הייתי אומר שציפוי מותר, ואיך יתכן לומר כן, והא כתיב [דברים יב] "ואבדתם את שמם", ופירושו הוא: כל העשוי לשמם!** 31

31. השפת אמת מדייק לשון הגמרא "העשוי" לשמם, שכוונת המקשן היא: בשלמא בעלי חיים עצמם אין נאסרין, משום שאינם בכלל עשוי לשמם, ואין בהם "תפיסת ידי אדם", שהוא הטעם המבואר במסכת עבודה זרה לגבי היתר מחובר, "כל שאין בו תפיסת ידי אדם". אם כן, מפורש בתורה לאסור הציפוי העשוי לשמם לשם עבודה זרה.

ומתרצינן: המקרא הוא, כדי לכנות להם שם של גנאי הוא דאתא. ומתפרש כך: אבד את "שמם" האלילים, ותן להם שם של גנאי, כגון, לאליל ששמו "בית גליא", בית גבוה, קרינן אותו "בית כליא" בית של כליון [לישנא אחרינא: קוראין אותו "בית כריא", בית בור, והיינו בית הכסא]. לאליל ששמו "פני המולך", קוראים אותו "פני כלב".

לאליל ששמו "עין כל", קוראים אותו "עין קוץ".

למדנו ש"מן הבהמה" דרשינן להוציא את הרובע ונרבע, ואילו מ"מן הבקר" דרשינן להוציא את הנעבד.

ומקשינן: **ואיפוך אנא!!** למה לא דרשינן להיפך, <sup>32</sup> **"מן הבהמה" - להוציא את הנעבד. "מן הבקר" - להוציא רובע ורבע?**

<sup>32</sup> עיין בשפת אמת המקשה שקושיא זו אינה מובנת, דמה נפקא מינה? אין הכי נמי! אפשר לומר איפכא! והתנא מביא כמה מיעוטים לכמה הלכות, ומי יימר שהקפיד בכך? עיין שם תירוצו.

ומתריצינן: **התם מענינא דקרא, והכא <sup>33</sup> מענינא דקרא.** מה שנאמר "בהמה" משמעה למעט רובע, כי התורה קוראת כן לאיסור זה במקום אחר, ואילו "בקר" משמעו עבודה זרה, שכך קוראת לה התורה.

<sup>33</sup> גירסת השיטה מקובצת.

**גבי בהמה, כתיב [ויקרא כ] "ואיש אשר יתן שכבתו בבהמה, מות יומת".**

ואילו **גבי בקר, כתיב [תהילים קו], על חטא העגל, "וימירו את כבודם בתבנית שור אוכל עשב".**

וממשיכה הברייתא: עוד נאמר שם [ויקרא א] **"ומן הצאן".** ודרשינן, **"מן הצאן",** ולא כל הצאן, **להוציא את המוקצה.**

וממה שהוסיפה התורה את האות וי"ו, וכתבה **"ומן הצאן",** דרשינן **להוציא את הנוגח,** שור שנגח את האדם והרגו, חייב סקילה אם העידו בו עדים. ואם לא העידו עליו שני עדים, אלא עד אחד או שהבעלים הודו, אינו נסקל, אבל נפסל לגבוה.

**אמר רבי שמעון: אם נאמר רובע למה נאמר נוגח? ואם נאמר נוגח למה נאמר רובע?** הרי שניהם אסורים בהקרבה, ושניהם שוים בכך שאם העידו עליהם שני עדים הרי הם נסקלים?

הטעם הוא: **לפי שיש <sup>34</sup> חומר ברובע מה שאין כן בנוגח, ויש בנוגח מה שאין כן ברובע,** ואם היתה התורה ממעטת אחד מהם מהקרבה לא היינו ממעטים את השני. **יש חומר ברובע, שכן הרובע עשה בו אונס כרצון,** שהבהמה חייבת סקילה בנרבעה אף שהיא אנוסה. <sup>35</sup> **מה שאין כן בנוגח,** שאם לא נגח השור מתוך רצון אלא אנסוהו לנגוח, כגון שהרגילוהו לנגוח, אינו חייב סקילה, כמו ששנינו [בבא קמא לט א]: שור האיציטדיון אינו חייב סקילה, שנאמר [שמות כא] **"כי יגח שור את איש",** כי יגח מעצמו ולא שגיחוהו אחרים. ולפיכך, אם היתה התורה ממעטת רובע, לא היינו למדים ממנה נוגח.

<sup>34</sup> גירסת השיטה מקובצת. <sup>35</sup> עיין רש"י ותוס' בבא קמא [מ ב].

ויש חומר בנוגח, שהנוגח, בעליו משלם את הכופר, אף על פי שהשור נסקל. מה שאין כן ברובע, ואין למדים אותו מנוגח.

ומפני שיש ברובע מה שאין כן בנוגח, ובנוגח מה שאין כן ברובע - הוצרך לומר רובע והוצרך לומר נוגח.

אחרי שהובאה הברייתא הממעטת רובע ונרבע ונעבד ומוקצה ממה שנאמר "אדם כי יקריב מכם קרבן לה' מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן", לאסרם להקרבה - מביאה הגמרא ברייתא אחרת, הממעטת אותם להקרבה מדרשה אחרת, ממקרא שכתוב בפרשת מומין. והברייתא מגדירה את פסולין אלו כבעלי מומין.

והאי תנא, של הברייתא הבאה, מייתי ליה מהכא, דורש אותם ממקרא אחר -

דתניא, שנינו בברייתא: הרובע והנרבע, <sup>36</sup> והנעבד, והמוקצה, הרי הם כקדשים שקדם מום עובר להקדשן, וצריכין מום קבוע לפדות עליהן, כלומר, אינם ראויים להקרבה כאילו הם בעלי מום, אך מכל מקום, לא ייפדו בלי מום אחר. <sup>37</sup> שנאמר בפרשת מומין [ויקרא כב] "כי משחתם בהם, מום בם, לא ירצו לכם".

<sup>36</sup>. יש כאן כמה גירסאות, השיטה מקובצת גורס "והאתנן", וכנראה שהוא טעות הדפוס, שהרי אתנן נאמר מפורש בתורה. הצאן קדשים מביא גירסת ילקוט שמעוני "והמוקצה והנעבד והמחיר והכלאים והטריפה", וצריך עיון הלא הברייתא ממעטת רק דבר ערוה ועבודה זרה, וכן קשה על גירסת החק נתן. והמחזור הוא כבפנים. <sup>37</sup>. כמבואר בתחילת הסוגיא, מהמשנה במסכת זבחים ששם שנינו "תקנתא" שירעו עד שישתאבו.

ודנה הגמרא: מאי תלמודא, איך דרשינן כן, הלא מקרא זה נאמר לגבי מומין ומעוד וכתות?

ומתרצינן: חסורי מיחסרא, הברייתא חסרה, והכי קתני, וכך צריך לשנות: מנין שהן אסורין להקרבה כבעלת מום? תלמוד לומר "כי משחתם בהם, מום בם". ותנא דבי רבי ישמעאל: כל מקום שנאמר בתורה "השחתה", אינו אלא דבר ערוה ועבודת כוכבים!

דבר ערוה, דכתיב בפרשת נח [בראשית ו] "כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ", ושם חטאו בערוה, כמו שנאמר שם "ויראו בני האלהים את בנות האדם" וגומר. עבודת כוכבים, דכתיב [דברים ד] "פן תשחיתון, ועשיתם לכם פסל תמונת כל סמל". ובא ללמדנו, כל <sup>38</sup> שהמום פסל בו <sup>39</sup> - דבר ערוה, כגון רובע ונרבע, ועבודת כוכבים, כגון מוקצה ונעבד, פוסלים בו.

**38. התוס'** מעירים על לשון הברייתא "כל שהמום פוסל וכולהו". למה צריך להשוותם למום ולהגדירם כבעלי מום, הרי שפיר אפשר לפוסלם ממקרא זה **כפסול עצמי**. הרש"ש מתרץ, שבא למעט מעשר בהמה שאין המום פוסל אותו, ומחמת השוואה זו אינו נפסל גם בפסולים אלו ולא שיהא מותר להקריב אותם! אלא שהם נכנסים לדיר להתעשר, ואם יצאו עשירי, ירעו עד שישתאבו, וכמו שמבואר במסכת בכורות [נז א]. **ורבינו גרשום** כתב: ושאין המום פוסל בו, כגון **העופות**, לא משמע ליה האי, דאמר מר "כל שהמום פוסל בו". ועיין בהערת המגיה, שגם עופות, שמום אינו פוסל בהם, נתמעט בהם רובע ונרבע ממקרא אחר אלא שממקרא זה לא נתמעטו לגבי עופות. וראה **שפת אמת** המבאר שכוונת הגמרא היא לגבי מנחות שמום פוסל בהם, הלכך נתמעט כאן סולת שהוקצה לעבודת כוכבים. **39.** גירסת השיטה **מקובצת**.

ומדרשה זו למד תנא דבי ישמעאל להוציא את הרובע ונרבע ואת המוקצה ונעבד. **40**

**40.** מתוך דברי הר"ש **מסיריליאו** בפירושו על הירושלמי [שקלים פרק ד] מצאנו חידוש בנפקא מינה בין הדרשות, שאם רובע ונרבע ומוקצה ונעבד מתמעטין מטעם היותם כבעלי מום [וראה **תוס'** ד"ה כל] - גם לגבי **תמורה** דינם כבעלי מום ונתפסים בתמורה. אבל אם נתמעטין מ"מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן" - אינם נתפסים בתמורה. ולפי דבריו, מתחדדת קושית **תוס'** ד"ה והאי תנא וד"ה הכל.

ודנה הגמרא: **ותנא דבי רבי ישמעאל - "מן הבהמה" "מן הבקר" "ומן הצאן"**, **מאי דריש בהו**, לאיזה דרשה כתבתה אותם התורה?

ומתרצינן: **מיבעי ליה**, יש בו צורך למעט, **פרט לקרבן חולה, זקן, 41 ומזוהם**, מוציא ריח ומסריח, שאותם ממעטת התורה מהקרבה, במה שאמרה "מן הבהמה", ולא כל בהמה "מן הבקר" ו"מן הצאן".

**41.** מה שיעור זקן? **הדמב"ם** כתב [הלכות מעשי הקרבנות פרק א הלכה יא]: השלמים באים מן הכבשים ומן העזים מן הבקר: מן הגדולים ומן הקטנים: עד שנה: והגדולים בבקר: עד שלש שנים: ובצאן עד שתי שנים: **יותר על זה הרי הוא זקן ואין מקריבין אותו**. השיטה **מקובצת** כתובות [עה א] מביא רש"י מהדורא קמא שכתב: ולא ידעתי מכמה קרי ליה "זקן". **ורבינו גרשום** בבכורות [מא א] כתב: זקן הרבה. והרלב"ג על התורה [שם פרשת ויקרא] כתב: ומזה יתבאר שאין מקריבין זקן כי אינו תמים בטבעו! והבקר יהיה זקן משעברו עליו שבע שנים! וזה מבואר מן החוש עם אורך החקירה, רצון לומר, שאחר זה הזמן יתחילו להחלש פעולותיהם הטבעיות! והריב"א על התורה [שם] כתב: ויותר משתי שנים - זקן, שלא מצינו שהכשירה תורה לכל היותר אלא שתי שנים כגון פרה אדומה. ועיין **משנה למלך** הלכות אסורי מזבח [פרק א].

ודנה הגמרא: **ותנא קמא**, של הברייתא הקודמת, **דאפקינהו להני קראי**, שדרש "מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן" **לרובע ונרבע** מוקצה ונעבד - **חולה זקן ומזוהם מנא ליה**, ומנין הוא דורש למעטם מהקרבה?

ומתרצינן: **נפקא ליה** ממקרא אחר, נאמר שם [פסוק י] **"ואם מן הצאן קרבנו מן הכבשים או מן העיזים לעולה"**, וממה שאמרה התורה "מן" "מן" דרשינן להוציא זקן חולה ומזוהם.

ודנה הגמרא: **ולתנא דבי רבי ישמעאל**, הממעט זקן חולה ומזוהם ממה שנאמר [פסוק ב] "מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן", למה כתבה התורה [פסוק י] "מן הצאן מן הכבשים ומן העיזים?"

ומתריצין: **אורחיה דקרא לאישתעווי הכי**, אינם ניתנים לדרשה כי דרך הכתוב לדבר כן. מה שאין כן <sup>42</sup> זה שנאמר [פסוק ב] "מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן" - ניתן לדרשה, כי כל הפסוק ההוא מיותר לדרשה.

<sup>42</sup>. על פי הגר"א.

שנינו במשנתנו: **איזהו מוקצה? המוקצה לעבודת כוכבים.**

**אמר ריש לקיש: אין מוקצה <sup>43</sup> אסור אלא מוקצה לשבע שנים.** שרק אם הקצוהו ויחדוהו לשבע שנים שבסופם מקריבים אותו לעבודה זרה הוא אסור משום מוקצה. <sup>44</sup>

<sup>43</sup>. גירסת השיטה מקובצת. <sup>44</sup>. הקשו הריב"א על התורה והטורי אבן [ראש השנה י ד"ה עגל] על שיטת הרמב"ם שבשלוש שנים הוא זקן, אם כן, למה לי קרא למעט מוקצה - תיפוק ליה שהוא אסור משום שהוא זקן? ותיצו: שבמה דברים אמורים, כשהקצוהו לשבע שנים, אבל אם הקצוהו לפחות מכך כגון לשנה - נעשה מוקצה תוך השנה. אבל ברש"י ובפירוש רבינו גרשום לא משמע כן.

לישנא אחרינא: **אמר ריש לקיש: אין מוקצה אסור אלא עד שבע שנים.** ואחרי שבע שנים שלא הקריבוהו שוב אינו מוקצה, כי שוב <sup>45</sup> אין מקריבים אותו.

<sup>45</sup>. דלעולם לא יקריבוהו עוד, שאין דרכם להקריב שור זקן שעברו עליו שבע שנים משהוקצה. חידושי הרמב"ן [בבא בתרא קכט ב].

**שנאמר** [שופטים ו] **אצל גדעון "ויהי בלילה ההוא, ויאמר לו ה': קח את פר השור אשר לאביך, ופר השני שבע שנים. והרסת את מזבח הבעל אשר לאביך, ואת האשרה אשר עליו תכרות. ובנית מזבח לה' אלהיך על ראש המעוז הזה במערכה. ולקחת את הפר השני, והעלית עולה בעצי האשרה אשר תכרות"**. ודרשינן, <sup>46</sup> "השני" מלשון פיטום, כמו [שמואל א טו] "ואת הבקר והמשנים". ומוכח שנהגו לפטם שור שבע שנים לצורך עבודה זרה.

<sup>46</sup>. רבינו גרשום.

וכיון שמצינו כי גדעון הקריב פר זה שנתפטם, מוכח שלא היה מוקצה. אם משום שעדיין לא עברו שבע שנים - ללשון ראשון [ומה שנאמר "ופר השני שבע שנים", אין פירושו שכבר נתפטם שבע שנים, אלא הוא שם תואר, דהיינו, "הפר, שהדרך להקצותו ולפטמו, ולבסוף יקריבוהו"]. או משום שכבר עברו שבע שנים ולא עבדוהו - ללשון שני, הלכך היה מותר בהקרבה. <sup>47</sup>



ומקשינן: וכי התם, "מוקצה" בלחוד [בלבד] הוה. הלא "נעבד" נמי הוה?! 48

48. רש"י כתב: לא ידענא מהיכן נפקא. [וראה גליון הש"ס ברכות כה ב]. ורבינו גרשום כתב: דקרוי הוא בעל דכתיב "והרסת את מזבח הבעל" - העשוי לצורך אותו פר שהוא בעל. ורש"י לא פירש כן, כי לא מוכרח שזו היא כוונת הקרא.

ומתריצין, אמר רב אחא בר יעקב: מוקצה לעבוד היה, ולא עבדוהו!

רבא אמר: לעולם עבדוהו, והיה אסור גם משום "נעבד", וחידוש הוא, דבר שלא מצאנו כמותו שיהא מותר להקריב דבר שאסור להקריבו, וכיון שהוא חידוש אין למדין ממנו.

דהיינו, רבא חולק לגמרי על ריש לקיש, וסובר שכל מוקצה אסור, ולא דוקא מוקצה לשבע שנים. ומה שהוכיח ריש לקיש שתוך שבע שנים אינו אסור [ללשון ראשון], או שאחרי שבע שנים אינו אסור [ללשון השני] ממה שה' צוה לו להקריב אותו לעולה, אין מכך ראייה, כי יתכן שהקריבו בהיותו "מוקצה", והותר במפורש מפי ה', כדאמר רבי אבא בר כהנא.

דאמר רבי אבא בר כהנא: שמונה דברים של איסור התירו הקדוש ברוך הוא לגדעון באותו לילה:

א. חוץ, ששחטו חוץ למשכן, שהרי המעשה ההוא היה בעפרה.

ב. ולילה, שנאמר שם "ויעש לילה", ואין מקריבים בלילה.

ג. וזרות, שגדעון היה משבט מנשה ולא היה כהן.

## דף כט - א

ד. וכלי שרת, שהקריב בלי כלי שרת, כי מנין לו כלי שרת.

ה. וכלי אשירה, שהקריב בכלים שהיה מקריב להם לעבודת אשירה.

ו. ועצי אשירה, הקטיר את העולה בעצי אשרה, כמו שנאמר שם "והעלית עולה בעצי האשרה אשר תכרות". 49

49. רש"י מביא פסוק אחר, ומן הסתם כוונתו למבואר בפנים.

ז. ומוקצה. ח. ונעבד, כמבואר 50.

50. הקשה הטורי אבן: למה לא אמרו עוד איסור, והוא "זקן"? ומתרץ לפי דרכו שמוקצה אינו דוקא "שבע שנים" אלא לכל תקופת הקצאתו. ועתה, ממה נפשך מתורץ, לפי לישנא קמא הוי "פר שבע שנים" שם התואר למוקצה ולא דוקא שבע שנים, ואם הוקצה לשנה גם נקרא "פר שבע שנים", ואפשר לומר שהוקצה רק לשנה או שנתיים ועדיין אינו זקן. ולפי לישנא בתרא, אכן הוקצה לשבע שנים ובתוך שבע שנים הריהו אסור משום מוקצה [גם לפי המסקנא] ומדובר שעדיין לא הגיע להיות זקן.

ומביאה עתה הגמרא דרשה אחרת לאסור מוקצה.

**אמר רב טובי בר מתנה אמר רבי יאשיה: מנין למוקצה מן התורה? שנאמר בפרשת קרבן תמיד [במדבר כח] "תשמרו להקריב לי".** 51 ודרשינן, **כל שעושין לו שימור.**

51. גירסת השיטה מקובצת.

וסברה הגמרא שהכי קאמר: מנין שחייב אדם להקצות קרבנו לשמים, ולא יקריבנו מיד כשהקדישו? שנאמר "תשמרו להקריב לי" - עשה לו "שימור" והקצאה [פיטום] 52 לצורך גבוה.

52. תוספת ביאור על פי רבינו גרשום.

ולכן מקשה הגמרא: **מתקיף לה לאביי: אלא מעתה,** אם אכן דורשים כן, **אייתי,** 53 אם הביא אדם, **אימרא דצומא, ולא עביד ליה שימור,** כבש רעב שלא נשמר ולא נתפטם, האם הכי נמי דלא חזו להקרבה!?

53. גירסת הגאון יעב"ץ.

**אמר ליה רב טובי בר מתנה:** לא הבנת דבריי! **אנא,** "תשמרו להקריב לי" **קאמינא!** אני דרשתי דרשה אחרת, והיא, לאסור להקריב המוקצה לעבודת כוכבים. 54 והנני דרשה ממה שנאמר "לי", **ולא לאדון אחר! ואיזהו אדון** 55 **אחר שמקריבין לו? הוי אומר,** זו עבודת כוכבים.

54. הקשו תוס': הרי כבר דרשינן ליה לעיל, או מ"מן הצאן" או מ"משחתם בהם מוס בס"? ומתרץ השיטה מקובצת, שהיא דרשה אליבא דתנא דבי רבי ישמעאל הדורש מ"משחתם בהם", מכיון שמשם אין הוכחה למוקצה כי אם לנעבד ממש שהוא נקרא "השחתה". על כן דרשה רב טבי מ"תשמרו להקריב לי". והגר"א מתרץ: אין ללמוד מ"מן הצאן" אלא דבר שנתבאר בתורה **איסורו** במקום אחר, ובא "מן הצאן" **לפסלו.** על כן, דורש רב טבי מ"תשמרו" את איסורו כדי שנוכל לדרוש **פסולו** מ"מן הצאן". וכן כתב **השפת אמת.** ועוד מתרץ השפת אמת, שמקרא ד"תשמרו" אפשר ללמוד רק קרבן ציבור, ויתכן שאפילו כל קרבנות חובה ומצוה, אבל קרבן נדבה לא שמענו, לפיכך צריך לפסוקים הנ"ל. 55. גירסת השיטה מקובצת.

ומביאה עתה הגמרא כמה מאמרי אמוראים שמוקצה הוא עד שישתמשו בו הכומרים לצורך עצמם, אבל אם כבר השתמשו בו הכומרים, בטלה הקצאתן וחיללוה **56**.

**56.** מתוך לשון הרב"ד [פרק ד מהלכות איסורי מזבח הלכה ד].

**אמר רבא בר רב אדא אמר רבי יצחק: אין מוקצה אסור אלא עד שיעבדו בו,** **57** שיעשה בו שום עבודה לצורך הכומרים, אבל אם עשו בו עבודה, אינו אסור ושוב אין הכומרים מקריבים אותו. **58**

**57.** גירסת רש"י. **58.** כן פירש רש"י בלשון שני, ופירוש זה התקבל על רש"י [והרב"ד הנ"ל]. ובלשון ראשון פירש פירוש אחר לגמרי: אין מוקצה נאסר בהקצאה בלבד, אלא כשיעשה בו שום עבודה לצורך עבודת כוכבים, כגון משיכת קרון או שום עבודה אחרת לשם אלילים, וכל זמן שלא עשה בו עבודה לאלילים, לא נאסר. והיא שיטת הרמב"ם, וזה לשונו [שם]: מאימתי תפסל הבהמה או העוף משום מוקצה? משיעשו בהן הכומרים מעשה, כגון שיגזזו אותה או יעבדו בה לשם עבודה זרה. אבל בדברים אינו נעשה מוקצה שאין הקדש לעבודה זרה. ורש"י מדייק מלשון הגמרא "אלא עד שיעבדו בו" כפירוש השני, כי אם כפירוש הראשון, היה לו לומר "אין מוקצה אסור עד שיעבדו בו" [וכנראה שגירסא זו היתה לפני הרמב"ם]. הגר"ז מבאר שיטת הרמב"ם ופירוש ראשון של רש"י, הטעם שלא רצו ללמוד כפירוש שני והרב"ד, כי כיון שחל עליו "שם" מוקצה, שוב אינו פוקע ממנו. כלומר, אף על פי ששייך ביטול בעבודה זרה, היינו דוקא בשל הדיוט, דהוי "חפצא" של עבודה זרה ועל ידי הביטול נתבטל "החפצא" של עבודה זרה. מה שאין בן בפסול מוקצה ונעבד לגבוה, הוי "שם פסלות להקרבה", ואף על פי שמצד עבודה זרה נתבטל, מכל מקום, לא פקע ממנו "שם פסלות להקרבה". ועיין שם שמאריך בשיטת הרמב"ן.

**עולא אמר רבי יוחנן:** לא רק אם עבדו בו חיללוהו מלהיות מוקצה, אלא אפילו עד שימסרוהו לכומרי עבודת כוכבים, למאכלם - אינו מוקצה ושוב אין הכומרים מקריבים לו.

**בהא** [חכם ושמו "בהא" **59**] **אמר רבי יוחנן:** אפילו אם עדיין לא מסרוהו ממש לאכילת הכומרים, אלא עד שיאכילהו כרשיני [מין ירק] **עבודת כוכבים**, ומפטמין אותו לצורך אכילת הכומרים - גם כן אינו מוקצה ושוב אין הכומרים מקריבים לו.

**59.** ראה שיטה מקובצת גירסאות אחרות.

**אמר ליה רבי אבא לבהא:** מפלגיתו אתון אעולא, האם אתם חולקים על עולא?

**אמר ליה** בהא לרבי אבא: **לא! עולא נמי כי קאמר הוא,** כשאמר עולא "עד שימסרוהו" כוונתו לומר "דספי **60** [מפטמים] ליה כרשיני עבודת כוכבים. ובהא ועולא אמרו דבר אחד.

**60.** גירסת הכסף משנה.

**אמר רבי אבא: ידע בהא לשנויי שמעתא, למסור שמועות! ואי לא דסליק להתם** 61, אם לא שעלה לארץ ישראל ללמוד תורה - **לא הוה ידע! דארץ ישראל גרמה ליה, להחכים.**

61. גירסת רבינו גרשום.

**אמר ליה רב יצחק לרבי אבא: בהא - מיכן ומיכן הוה.** מבבל ומארץ ישראל ובשתי המקומות למד תורה.

**תני 62 רב חנניא טריטאה קמיה דרבי יוחנן, שנה לפניו ברייתא: אין מוקצה אסור אלא עד שיעשו בו מעשה.**

62. גירסת השיטה מקובצת והגר"א.

**הוא תני לה והוא 63 אמר לה, גם שנה את הברייתא וגם פירשה: מאי מעשה,** איזה מעשה אמרה הברייתא? **עד שיגזז ויעבדו בו,** אבל אחרי כן אינו מוקצה ושוב אין הכומרים עובדים אותו 64.

63. גירסת השיטה מקובצת. 64. ברייתא זו יש לפרשה לפי שני פירושי רש"י, והם פירושי הרמב"ם והראב"ד. כן מבואר בליקוטי הלכות. ובפנים מבואר לפי פירוש שני.

שנינו במשנתנו: **ואיזהו נעבד כל שעובדין אותו, הוא ומה שעליו אסור, וזה וזה מותר באכילה.**

ודנה הגמרא: **מנא הני מילי,** מנין לנו שמוקצה ונעבד מותרין להדיוט?

**אמר רב פפא: דאמר קרא,** אמר הנביא יחזקאל [מה] בנבואתו על בית המקדש השלישי שיבנה במהרה בימינו ועבודת הקרבנות והנסכים "ושה אחת מן הצאן מן המאתים ממשקה ישראל למנחה ולעולה ולשלמים לכפר עליהם", ודרשינן "ממשקה ישראל" - **מן המותר לישראל** הבא קרבן, ולא מן האסור באכילה -

ועתה, **אי סלקא דעתך** שמוקצה ונעבד **אסירי להדיוט - למה לי קרא,** דרשות הנ"ל "מן הבקר" להוציא את הנעבד "מן הצאן" להוציא את המוקצה [או מ"משחתם בהם מוס בס"] **למעטינהו מגבוה,** הלא בין כך ובין כך אסורים לגבוה הואיל ואינם "ממשקה ישראל"? ועל כרחך שהם מותרים להדיוט 65.

65. הקשה הרש"י: הרי לפי מסקנת הגמרא [ובמסכת מנחות ו א מפורש להדיא!] אין למדים מ"משקה ישראל" אלא בדבר שלא היתה לו שעת הכושר לישראל דומיא דערלה. אם כן, שפיר אפשר לומר שמוקצה ונעבד אסורים להדיוט וממילא אסורין לגבוה מטעם מ"משקה ישראל", אלא, שבמה דברים אמורים בלא היתה להם שעת הכושר, ומשמיעה לנו התורה "מן הבקר" לאסור לגבוה אפילו בהיתה להם שעת הכושר? ומתרץ על פי תוס' במנחות שאחרי שגילתה התורה בטרופה שאין חילוק בין היתה

להם שעת הכושר ללא היתה - שוב אין לחלק בשאר הפסולים, וכשאסורים - אסורים בכל אופן אפילו בהיתה להם שעת הכושר. הלכך מדייקת הגמרא: **אם** היו מוקצה ונעבד אסורים להדיוט - היו אסורים לגבוה משום שאינם מ"משקה ישראל" אפילו בהיתה להם שעת הכושר.

ומקשינן: **וכי כל היכא דאסירי להדיוט לא בעי קרא לאסרו לגבוה!?! והא "טריפה" דאסירא להדיוט, ובכל זאת מעטיה קרא מגבוה? דתניא כמו ששינו ברייתא: אמרה התורה בפרשת קרבנות [שם פסוק ב] "מן <sup>66</sup> הבקר". ודרשינן, להוציא את הנעבד. ומקשה הברייתא: או אינו נדרש, אלא להוציא את הטריפה? ומתרת הברייתא: כשהוא אומר "מן הבקר" למטה, בהמשך הפרשה [פסוק ג] שאין תלמוד לומר, שלא הוצרך לכתוב שהרי כבר נאמר "מן הבקר", אלא, מה שנאמר "למטה" בא ללמדנו להוציא את הטריפה".**

**66.** גירסת השיטה מקובצת.

הרי שהוצרך קרא להוציא את הטריפה אף על פי שטריפה אסורה להדיוט, ולא דרשינן לאסור אותה לגבוה מטעם שאינה "ממשקה ישראל"?

ומתריצין: **איצטריך!** גבי טריפה הוצרכה התורה לכתוב "מן הבקר" להוציאה מכלל היתר לגבוה, כי אם היתה אסורה לגבוה רק מחמת שאינה מ"משקה ישראל" **סלקא דעתך אמינא**, עלה על הדעת לומר: **הני מילי**, דברים אלו אמורים רק באופן שנטרפה ואחר כך נתקדשה, ובשעה שהקדישה היתה טריפה, **אבל נתקדשה ואחר כך נטרפה - אימא יש לומר: תישתרי <sup>67</sup> לגבוה**, כיון שכבר נתקדשה -

**67.** גירסת השיטה מקובצת.

לכן ממעטתה התורה מ"בן הבקר" ללמדנו שגם בנתקדשה ואחר כך נטרפה אסורה לגבוה **68**.

**68.** הקשה רש"י: אם כן, אפשר לומר אותה טענה גם לגבי מוקצה ונעבד, שהאמת שהן אסורין להדיוט, ומה שמיעטתם התורה בפרשת הקרבנות לגבי גבוה - היינו משום שצריך למעטם אף אם הוקצו או נעבדו לעבודה זרה אחרי שהוקדשו? ומתריך: אין שום צורך למעטם, כי אם כבר הוקדשו - אינם נאסרים כלל לגבוה אם הוקצו או נעבדו לעבודה זרה, מחמת ש"אין אדם אוסר דבר שאינו שלו". כשם שהמשתחוה לבהמת חבירו לא אסרה לגבוה, והמשתחוה לדבר שאינו בעל חי של חבירו לא אסרו בהנאה. וראה **תוס'**. המפרשים דנים בדברי רש"י האומר שאין לאסור הוקדשה ואחר כך נעבדה או הוקצתה מטעם "אין אדם אוסר דבר שאינו שלו", שהרי במסכת חולין [מא] סובר רב הונא שאם עשה בו מעשה ואפילו מעשה קטן אוסר אפילו כשאינו שלו, ושאר אמוראים סוברים שאפילו במעשה גדול אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ומכל מקום בחטאת ועולה - אדם אוסר. אם כן, איצטריך קרא בנעבד להיכא דעשה בו מעשה לרב הונא, ולשאר אמוראים בחטאת ועולה? עיין צאן קדשים ועולת שלמה ועוד.

ומקשינן: איך תאמר שמ"משקה ישראל" היינו למדים לאסור לגבוה בנטרפה ואחר כך הקדישה, **והא מהכא נפקא**, הרי נטרפה ואחר כך הקדישה **69** נלמד מדרשה הבאה

לאסרה לגבוה? אמרה התורה בפרשת מעשר בהמה [ויקרא כז] **"כל אשר יעבור תחת השבט"**, ודרשינן, **פרט לטריפה שאינה עוברת**, כגון: נחתכו רגליה במקום שהיא טריפה - אינה נכנסת לדיר להתעשר הואיל ואינה ראויה להקרבה [אף על פי שמעשר בהמה חל גם על בעל מום! וממעשר בהמה למדים פסול טריפה בכל הקרבנות [בכורות נז א] מגזירה שוה.

**69.** רש"י לפי גירסת הב"ח **הצאן קדשים והגר"א**. אבל **רבינו גרשום** כתב שמי"כל אשר יעבור" ממעטינן הקדישה ואחר כך נטרפה, וכתב: כלומר, אף על גב דקודם לכן לא הויה טריפה אלא לאחר שנכנסה לדיר נעשה טריפה שנשברה רגלה מן הארכובה - אפילו הכי אינה עוברת, אף הכא אף על פי דלא נטרפה אלא מאחר שהקדישה - לא קרבה. וזו כנראה כוונת ה**שיטה מקובצת** [אות לה] במחקו ברש"י כמה מילים, עיין שם.

אם כן, קשה: למה הוצרכו לשתי דרשות למעט נטרפה ואחר כך הקדישה? **70**

**70.** הקושיה צריכה ביאור: איזו דרשה מיותרת. אם תאמר מ"משקה ישראל" - הלא ממנה למדים לכל מיני איסורי אכילה להדיוט. ואם תאמר הדרשה של "כל אשר יעבור" - הלא עיקר הדרשה הוא שאינה נכנסת לדיר להתעשר אף על פי שכל שאר הפסולים: רובע ונרבע מוקצה ונעבד ואפילו בעלי מום, נכנסין לדיר להתעשר, ואינה דרשה מיותרת? עיין **קנן אורה** מנחות [ו א] וב**שפת אמת** כאן.

ומסקינן: הלימוד **ההוא** מ"כל אשר יעבור"

- **נמי איצטריך!** כי **סלקא דעתך אמינא**, עלה על הדעת לומר: **הני מילי**, במה אמרנו שלמדים "ממשקה ישראל" לפוסלה לגבוה? רק **היכא דלא היתה לה שעת הכושר**, שמעולם לא היתה כשרה, כגון **דנולדה טריפה ממעי אמה**. הואיל **71** ובאותו מקרא נאמר "מן המאתים", ודרשינן [פסחים מח א] ממקרא זה הלכה מסויימת לגבי ערלה **72**, וכשם שערלה לא היתה לה שעת הכושר מעולם כן טריפה - **אבל היכא דהיתה לה שעת הכושר, ויצאת לאויר העולם ואחר כך נטרפה, אימא**, יש לומר **שתשתרי לגבוה** ולא נתמעטה "ממשקה ישראל" -

**71.** כן כתב רש"י, וכן איתא שם בגמרא מנחות [ו א] במפורש. והקשו שם **תוס'** [ד"ה כתב]: אם כן, איך נלמד היתר מוקצה ונעבד להדיוט, משום שאם לא כן היו אסורים לגבוה משום "ממשקה ישראל", הלא ממשקה ישראל אין למדים אלא בלא היתה לו שעת הכושר, ומוקצה ונעבד היתה להם שעת הכושר? ומתרצים, אחרי שבטריפה ילפינן מכל דרשות הללו לאסור בין אם היתה להם שעת הכושר ובין אם לא היתה להם, שוב למדים מטריפה לגבי שאר הפסולים שלא נחלק, ובכל אופן אסורים לגבוה. וכן כתב ב**שיטה מקובצת** כאן בשם ר"י ז"ל. **72.** שערלה וכלאי הכרם בטלים במאתים, עיין שם.

**קמשמע לן**, דרשה אחרת מ"כל אשר יעבור" להיתה לה שעת הכושר ונטרפה לאחר לידתה. ועוד למדים מ"מן הבקר" להקדישה ואחר כך נטרפה. ואם **73** לא היה כתוב "כל אשר יעבור" אלא "מן הבקר" היינו ממעטים מ"מן הבקר" רק נטרפה ואחר כך הקדישה. הלכך הוצרכו לכל הדרשות.

**73.** שיטה מקובצת.

## מתניתין:

משנתנו מבארת דין אתנן.

**ואיזהו אתנן? אדם האומר לזונה:** **74 הילך 75** [יהיה לך] **טלה זה בשכרך** [בשכר ביאה]. זהו אתנן האמור בתורה. **אפילו הן מאה טלאים - כולן אסורין.** ובגמרא יבואר.

**74.** ובגמרא יבואר איזו היא זונה בנוגע לדין אתנן. **75.** גירסת השיטה מקובצת.

**וכן 76 האומר לחבירו: הילך טלה זה, ותלין שפחתך אצל עבדי! -**

**76.** "וכן" היינו אליבא דחכמים בסיפא, ופירושו: ולא במזנה עצמו בלבד ובזונה בלבד, אלא אפילו באדון עבד הנותן לאדון שפחה - גם כן הוי אתנן. או שלא גרסינן ליה. **תוס' יום טוב.**

**רבי 77 אומר: אינו אתנן. וחכמים אומרים:** הרי זה **אתנן.** ובגמרא יבואר במה הם חולקים.

**77.** גירסת המשנה וכן גרס הברכת הזבח.

## גמרא:

אמר מר, שנינו במשנתנו: **ואפילו הן מאה כולן אסורין.**

ודנה הגמרא: **היכי דמי,** באיזה אופן מדובר?

**אילימא,** אם נאמר, בזונה **דשקלה אגרא,** הלוקחת בשכרה **מאה בהמות,** הרי **פשיטא דכולהו אסירי?** **כי מה לי חד, מה לי תרי,** **78 מה לי מאה,** הרי כל כמה שהיא לוקחת בשכרה, הריהו אתנן?

**78.** גירסת השיטה מקובצת.

ומתרצינן: אכן, בלוקחת מאה **לא צריכא** להשמיענו שהכל אסור. אלא, **דשקלה תרי,** **79** שכרה הרגיל הוא שני טלאים, שאותו היא לוקחת בשכרה מכל המזנים עמה, **והוא,** אדם זה **לא התנה לה** בשכרה **אלא** טלה **אחד** בלבד, ולבסוף נתן לה שנים, או אפילו מאה. והחידוש הוא, כי היה מקום לומר, הואיל והוא התנה עמה תחילה שיהיה שכרה רק טלה אחד, לכן יהיה רק טלה אחד אתנן והשאר מתנה בעלמא. **לכן קמשמע לן** שכולם אסורין משום אתנן, **דאתנן ריבה לה,** שכל הטלאים שהוסיף ונתן לה הם עבור הזנות, ולא בתורת מתנה, והכל אתנן אחד הוא. **80** ומביאה הגמרא ברייתא בענין אתנן. **81**

79. גירסת רש"י על דעת הגר"א. 80. כן נראה לבאר הגירסאות ברש"י בשיאה מקובצת ברכת הזבח וצאן קדשים. ולפי גירסאות אלו ברש"י משמע, שאם נתן לה טלה אחד ואחר כך שלח לה עוד טלאים - אינם אתנן אלא מתנה בעלמא. וכן כתב החפץ חיים בלקוטי הלכות בעין משפט. אבל השיטה מקובצת מביא לישנא אחרינא, ולכאורה משמע ממנה שגם באופן זה כולם הם אתנן. וזה לשונו: לא צריכא דאית אגרא חדא ויהיה לה חד ואיתפיסה מן קדמאה [וקיבלתו] והדר משדר לה עד מאה, דמהו דתימא, כיון דאיתפיסת לה מן קדמאה הלן דקא משדר לה מתנה ניהו - קמשמע לן דהאי מרבה באתננה הוא. 81. כל הסוגיא מופיעה במסכת עבודה זרה [סא ב].

**תנו רבנן: נתן לה ולא בא עליה, או בא עליה ולא נתן לה - אתננה מותר.**

ודנה הגמרא את הברייתא: וכי אם נתן לה ולא בא עליה, "אתננה" קרית ליה?! הרי כיון שלא בא עליה, סתם מתנה נתן לה?

ותו, וכן קשה ההמשך של הברייתא: **בא עליה ולא נתן לה**, איזה אתנן הוא, והרי מאי יהיב לה, הרי לא נתן לה כלום, ועל איזה אתנן אמרה הברייתא "אתננה מותר"?

ומבאר הגמרא: **אלא, הכי קתני**, כך נשנית הברייתא: **נתן לה**, ולא בא עליה עכשיו, **ואחר כך בא עליה**. או **בא עליה**, ולא נתן לה עכשיו, **ואחר כך נתן לה**, **אתננה מותר**, וכמו שיבואר.

ומקשה הגמרא: בשלמא הסיפא, שבא עליה ורק אחר כך נתן לה טלה, שפיר אתננה מותר, הואיל ובשעת ביאה הוא לא ייחד לה את הטלה לשם אתנן, ולא חל עליו שם אתנן, ומה ששלח לה אותו אחר כך, הוא בגדר מתנה.

אבל כשנתן לה טלה ואחר כך בא עליה, הרי מאחר שהטלה הזו קיים ועומד בשעת ביאה, והוא ניתן לה מראש כשכר ביאה, אם כן, **וליחול עליו** 82 שם **אתנן למפרע!** שהרי בא עליה בשכר אותו טלה, ואם כן, בכל מקום שעומד הטלה בשעת ביאה יחול עליו שם אתנן, וייאסר להקרבה?

82. כן נראה לגרוס.

ומתריצין, **אמר רבי אלעזר:**

## דף כט - ב

הברייתא מדברת באופן **שקדמה והקריבתו** לטלה שנתן לה, עוד לפני שבא עליה.

ודנה הגמרא בתירוצו של רבי אלעזר: **היכי דמי**, באיזה אופן מדובר?



**אי נימא**, אם נאמר, דבשעת נתינה **אקניה ניהלה** <sup>83</sup> **לאלתר**, הקנה לה את הטלה תיכף ומיד, ואמר לה "קני אותו מעכשיו", הרי **פשיטא דמותר! דעד כאן**, עד שעת הקרבה, **לא בא עליה**. <sup>84</sup>

<sup>83</sup> גירסת השיטה מקובצת. <sup>84</sup> בביאור השקלא וטריא של הגמרא מבארים המפרשים שתי שיטות: א. שיטת רש"י [עין שם היטב] ורבינו גרשום [כאן] ותוס' רי"ד מהדורא קמא [שם], שגם בהוה אמינא סברה הגמרא שנתן לה במתנה גמורה, ואם לא תיבעל לו לא תצטרך להחזיר לו טלה אחר. אלא, שמכל מקום, סבר המקשו, מאחר שנתנו לה כשכר ביאה, חל עליו שם אתנן למפרע, והוא בכלל איסור התורה. ומקשה: וליחול עליה שם אתנן למפרע. ומתריך: שקדמה והקריבתו. נמצא, שבשעת ההקרבה ועדיין לא בא עליה - לא חל עליו שם אתנן. ומקשינן: אם כן, פשיטא דמותר, שהרי לא חל עליו שם אתנן. ורבינו גרשום מוסיף, שיהיה מותר אפילו אם כבר בא עליה ועדיין לא הקריבו כיון שנתנו לה במתנה גמורה. ב. תוס' [שם] ותוס' הרי"ד מהדורא תנינא ועוד ראשונים, מבארים, שגם בהוה אמינא ידעה הגמרא שנתנו לה מעכשיו על מנת ביאה. וזה לשון תוס': כגון דאמר לה "הילך טלה מעכשיו ובשעת ביאה תהא נגמרת מתנתה" ואם לא יבוא עליה תחזיר לו את הטלה או דמיה. [ולדעת תוס' אם אכן נותנו במתנה גמורה - לא דנה הגמרא כלל, ואין אפילו "הוה אמינא" שיהיה עליו דין אתנן, ואפילו אם נמצא בעולם בשעת ביאה]. ועל כן, מקשינן: ליחול עליה שם אתנן למפרע משעה שנתן לה, כלומר, בשעת הביאה איגלאי מילתא למפרע שנתקיים התנאי או שנגמר המקח [עין שם בחידושי חתם סופר]. ומתריצין, שכבר אינו בעולם בשעת קיום התנאי, שקדמה והקריבתו [ואם לא יבא עליה, חייבת להחזיר לו טלה אחר במקומו]. ומקשינן: פשיטא שאינו אתנן, שהרי אינו בעולם בשעת ביאה. כלומר, שהיה פשוט לגמרא, כיון שאינו בעולם בשעת קיום התנאי או בשעת גמר המתנה, אינו אתנן. ולמסקנא לפי שיטה זו: כל אתנן שהקריבתו, אינו אתנן אפילו אם אחר כך בא עליה ובכך נגמרה מתנתה. ויש ראשונים הסוברים לפי שיטה זו, שאף על פי שישנו בעולם בשעת ביאה, גם כן מותר. עין בריטב"א ור"ן [שם].

**ואלא**, שמא תאמר, שמדובר באופן דאמר לה "לא ניקני לך עד שעת ביאה", והקנין נעשה רק בשעת ביאה. והיא הקדימה והקריבתו לפני שהוא בא עליה, כאשר עדיין לא חל עליו שם אתנן,

הרי אי אפשר להעמיד כך, כי קשה: **מי מציא מקרבה ליה?** וכי מותר לה להקריבו אף אם אינו אתנן, והרי הטלה הזה עדיין איננו שלה, ואין אדם יכול להקדיש ולהקריב דבר שאינו שלו, כי "איש כי יקדיש את ביתו קודש לה" **אמר רחמנא**, [ויקרא כז], ודרשינן, **מה ביתו ברשותו - אף כל ברשותו!** <sup>85</sup>

<sup>85</sup> כתב הריטב"א [שם]: לשון הגמרא "ברשותו" הוא לאו דוקא, והכוונה היא שאינו "שלו". והקשה הרשב"א [שם]: למה אמרה הגמרא שהטלה אינו "שלה"? והרי קנאתו במשיכה, ואם נאבד או נשרף היא חייבת לשלם לו טלה אחר. ומה שלא בא עליה עדיין, אין בכך כלום, מפני שהנאת הביאה אינה אלא כמו דמים, ומשיכה קונה בלי מעות, והיא קונה אף לגבי דברים הנוגעים לאיסורים? והרשב"א מתריך, שמדובר שלא עשתה מעשה קנין משיכה, אלא נתנו לה שיהיה מונח אצלה עד שעת ביאה ואז יחול הקנין. ולפיכך מקשה הגמרא: איך יכולה להקריבו, הרי אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו? והריטב"א מתריך, שמשכיכה קונה רק במוכר ולוקח, לפי שהמוכר סומך דעתו שהלוקח ישלם דמי המקח, ואפילו אם לא ישלם, יתבענו בבית דין. מה שאין כן בזונה זו, שהנותן מתבייש לתבוע אותה בבית דין שתשלם לו את דמי הטלה, שהוא הזנות, וברור לנו שאינו מקנה לה את הטלה במה שנתן לה את הטלה והיא משכתו, אלא שנתן אותו לה בפקדון בלבד עד שיבעול.

ומתרצינן: **לא צריכא**, מדובר באופן **דאמר לה: לא ניקני** <sup>86</sup> **לך עד שעת ביאה**.  
**ואי מצטריך לך**, אם תצטרכי אותו, **ניקני לך מעכשיו!** הלכך, הוי הטלה  
ברשותה, ויכולה להקריב אותו, שהרי הרשה לה לקחתה לעצמה.

<sup>86</sup>. גירסת השיטה מקובצת.

והחידוש של הברייתא הוא, כיון שאמר לה שהקנין יחול בשעת ביאה, היה מקום לומר  
שהוא נעשה מיד לאתנן האסור להקרבה. ולכן משמיעה לנו הברייתא, שאם קדמה  
והקריבתו הריהו מותר, כיון שהרשה לה לקחתה לעצמה לפני הביאה בשעת הצורך, והוי  
לה מתנת חנם. <sup>87</sup> אך אם לא קדמה והקריבתו, הרי הוא אתנן.

<sup>87</sup>. ולא קשה: פשיטא! מאחר שאמר לה "לא ניקני לך עד שעת ביאה". תוס' שם.

**בעי רב אושעיא**: אם לא הקריבתו, אלא **קדמה והקדישתו**, מאי? האם מותר  
להקריבו? וצדדי האיבעיא יבוארו בהמשך.

ומקשינן: **תפשוט ליה מדרבי אלעזר**. **דאמר רבי אלעזר**, "קדמה והקריבתו".

ויש לדייק בדבריו: **הקריבתו, הוא** <sup>88</sup> **דשרי, דהא ליתיה**, שאינו בעולם **בשעת**  
**ביאה**. אבל **הקדישתו, דאיתיה** <sup>89</sup> **בעיניה**, שהאתנן נמצא לפנינו, **אסור**. ומה  
איבעיא ליה לרב אושעיא?

<sup>88</sup>. גירסת הב"ת. <sup>89</sup>. גירסת השיטה מקובצת.

ומתרצינן: אי אפשר להסיק מדיוק דברי רבי אלעזר! **דרבי אלעזר גופא קמבעיא**  
**ליה**, רב אושעיא הסתפק במשמעות דברי רבי אלעזר עצמם, האם כשאמר "הקריבתו"  
התכוון דוקא לכך שהקריבתו, או אפילו הקדישתו.

והספק הוא: מי אמרינן, רק "הקריבתו", **דהא ליתיה בשעת ביאה, מותר**. אבל  
"הקדישתו", **דאיתא בשעת ביאה, אסור**, כמבואר. <sup>90</sup>

<sup>90</sup>. הריטב"א [שם] מבאר, שאיבעית רב אושעיא היא **בדעת הנותן**, והיינו, האם אינו רוצה להקנותו  
לה כל זמן שהטלה **נמצא בעולם**, ולפיכך, כל כמה שלא הקריבתו והוא נמצא בעולם אינו מקנהו לה,  
למרות שהיא הקדישה אותו [וממילא לא חל ההקדש], או דילמא דעתו להקנותו לה כל זמן שאינו  
**ברשותה**, ולפיכך אם הקדישה אינו ברשותה, דאמירתה לגבוה מוציאה מרשותה. אבל **תוס'** מבארים  
שהאיבעיא היא, האם כשאכן יבא עליה יחול איסור אתנן למפרע ונמצא שלא יכלה להקדישו, כיון שאין  
הקדש חל על אתנן.

**או דילמא**, יתכן לומר, **כיון דתנן** [קידושין כח ב]: **אמירתו לגבוה**, המקדיש דבר  
לגבוה, **כמסירתו להדיוט**, ושוב אינו יכול לחזור בו כאילו עשה קנין, הלכך אפילו אם  
**הקדישתו - מותר**. והרי הרשה לה להשתמש בו לעת הצורך. **וכל שכן אם הקריבתו**.

ומיבעי ליה לרב אושעיא, האם היה ברור לרבי אלעזר שהקדישתו אסור, ולפיכך אמר "הקריבתו". או שמא רבי אלעזר הסתפק בהקדישתו. ועל כן, בגלל חוסר הכרעתו, אמר "הקריבתו" <sup>91</sup>.

<sup>91</sup> כן מפורש כאן ברש"י על פי הגמרא שם. כלומר, רב אושעיא ודאי דייק דברי רבי אלעזר, אלא שחשש שרבי אלעזר באמרו "הקריבתו" לא התכוון לשלול "הקדישתו" מתוך שהיה ברור לו שהוא אסור, אלא מחמת ספק.

ומסקינן: **תיקו**, והאיבעיא לא נפשטה!

הגמרא ממשיכה לפרש את הברייתא.

**אמר מר: <sup>92</sup> בא עליה ואחר כך נתן לה, אתננה מותר.**

<sup>92</sup> גירסת השיטה מקובצת.

ומקשינן סתירה מברייתא אחרת, והא **תניא: בא עליה, ואחר כך <sup>93</sup> נתן לה, ואפילו עד שנים עשרה חדש, <sup>94</sup> אתננה אסור.** ואילו בברייתא שלפנינו נאמר שמותר?

<sup>93</sup> כן היא הגירסא שם. <sup>94</sup> שם איתא: **עד שלש שנים.**

ומתרצינן: **אמר רב חנן בר רב חסדא: לא קשיא! הא, בברייתא זו שאמרה אסור - מדובר בה, בכגון דאמר לה "הבעלי לי בטלה זה", שייחד <sup>95</sup> לה לפני הביאה טלה מסוים, והוא יהיה שכרה אחרי הביאה. והואיל וייחד אותו בשעת ביאה - חל עליו איסור אתנן מתי שיתן, אף על פי שהנתינה היתה אחרי זמן מרובה [ויבואר בהמשך]. ואילו הא, הברייתא שאמרה מותר, מדובר בה בכגון דאמר לה "הבעלי לי בטלה סתם", ולא התחייב על טלה מסוים, ולא קנאתו. הילכך, הטלה ששלח לה לאחר זמן הוי סתם מתנה, ולא "אתנן".**

<sup>95</sup> על פי הרש"ש.

ומקשינן: **ואפילו כי <sup>96</sup> אמר לה: הבעלי לי בטלה זה! - מי מיתסרי?! וכי נאסר באיסור אתנן, והא מחוסר משיכה, ולא עשתה בו שום קנין המועיל, ואיך נקנה לה בשעת ביאה?**

<sup>96</sup> גירסת השיטה מקובצת.

כלומר, <sup>97</sup> בשלמא אם "כסף קונה", דהיינו עצם הנאת הביאה שהיא "שוה כסף", שפיר קנאתו לאתנן בקנין כסף אפילו בלי קנין משיכה. אבל הרי "כסף אינו קונה" ורק משיכה קונה, על כן, קשה: הרי לא עשתה קנין משיכה בשעת ביאה, ובמה קנוי לה, ואיך יחול עליו שם אתנן, ובמה הוא שונה מ"טלה סתם"?

97. על פי השיטה מקובצת ותוס' שם. ועיין שם בראשונים באריכות.

ומתרצינן: ברייתא זו מדברת **בזונה עובדת כוכבים**, גויה, **דלא קניא**, שאינה קונה **במשיכה** אלא בכסף, והו"א לה הנאת הביאה קנין כסף. ולפיכך אמרה הברייתא שהוא אסור מחמת "אתנן". 98

98. קשה: אם אכן קונה אותו בשעת ביאה בקנין כסף, למה קוראתו הברייתא "ואחר כך נתן"? ועוד קשה: מה החידוש בברייתא, פשיטא שהוא אסור? ושתי קושיות הללו מקשה הגמרא עצמה בהמשך לגבי זונה ישראלית הקונה בקנין חצר. ועיין בהערה הבאה.

**ואיבעית אימא, אפילו** אם מדובר **בזונה ישראלית**, גם כן קנתה אותו בקנין "חצר", ומדובר, **כגון דקאי בחצירה**, הטלה נמצא בחצירה, וכמו שיבואר.

ומקשינן: אם מדובר שהטלה נמצא בחצירה מלפני הביאה, 99 **הא יהבית ניהלה** 100 **מעיקרא!** הרי כבר נמצא בידה, ובשעת ביאה קנתה בקנין חצר, ולמה קוראתו הברייתא "ואחר כך" נתן לה?

99. רש"י מדגיש קושית הגמרא בזונה ישראלית וקאי בחצירה, וכן כתב שם. ולכאורה, קושית הגמרא ותירוצה יתכנו גם בזונה גויה הקונה בהנאת ביאה, שהוא קנין כסף, כמבואר בהערה הקודמת. ולולי דברי רש"י, היה אפשר לבאר שהשקלא וטריא של הגמרא הוא גם על זונה גויה. 100. גירסת רש"י.

ועוד 101, אם כן, **פשיטא דאסור**, שהרי אתנן בשעת ביאה ממש הוא, ומה חידשה הברייתא?

101. גירסת רש"י על פי הצאן קדשים.

ומסקינן: לעולם מדובר שעומד הטלה בחצירה, אלא שלא התחייב לה לתת את הטלה, והתחייב לתת לה מעות, ומדובר **דשוויה לה אפותיקי**, את הטלה נתן לה בתורת אפותיקי [משכון בדבר מסויים], **ואמר לה: אם עד יום פלוני יהבינא לך זוזי**

- **מוטב, ואם לאו, שקליה** 102 לטלה **באתננך!** הלכך, כשהגיע יום פלוני ולא נתן לה מעות איגלאי מילתא למפרע שהטלה הוא שלה משעת ביאה, הואיל ונמצא בחצירה. הלכך קוראתו הברייתא "אחר כך" שהרי אינו שלה עד אז. וזה החידוש של הברייתא.

102. על פי הגמרא שם.

הגמרא דנה באיזה זונה אסרה התורה את אתננה.

**אמר רב: אחד [בין] אתנן זכר**, בא על הזכר ונתן לו אתנן, **ואחד אתנן כל העריות**, האמורות בתורה - **אסור. חוץ מאתנן אשתו נדה. מאי טעמא? "זונה" כתיב בתורה בפרשת אתנן [דברים כג] והא, ונדה - לאו זונה היא**, אלא ביאת איסור.

**ולוי אמר: אפילו אשתו נדה, אתננה אסור. מאי טעמא? "תועבה" כתיב [שם]**  
"כי תועבת ה' אלהיך גם שניהם", **והא**, ואשתו נדה - **תועבה היא**, שהרי אסור ביאתה  
נאמר בפרשת עריות [ויקרא יח] ועל כל העריות כתוב [שם] "את כל התועבות האלה".

הגמרא מבררת טעמו של רב שאינו דורש כלוי ושל לוי שאינו דורש כרב.

ודנה הגמרא: **ולוי! נמי, והא כתיב "זונה"**, ואשתו נדה אינה זונה?

ומתרצינן, **אמר לך לוי: ההוא**, מה שכתבה התורה "זונה" בא ללמדנו דרשה אחרת:  
**זונה** [בקמץ] **ולא זונה** [בסגול], ואם נתנה היא לו אתנן עבור שכר ביאתו - אינו אסור  
להקרבה.

ודנה הגמרא: **ורב! ההיא "זונה ולא זונה" מנא ליה**, מנין לו שאם היא נתנה לו  
אתנן - אינו אסור?

ומתרצינן, **נפקא ליה**, הוא דורשה מהדרשה דדרש **רבי. דתניא**, כמו שנינו ברייתא,  
**רבי אומר: אין אתנן אסור אלא אתנן כל העריות הבאות לו בעבירה**, שאין  
לו בו שום צד היתר, **אבל אתנן אשתו נדה**, שהיא אסורה לו רק עד שתטהר ואחרי כן  
תהיה מותרת לו, או, **ושנתן לה שכר פקיעתה** 103, שכר שביטלה ממלאכתה בשעת  
ביאה ולא לשם שכר ביאה, או, **ושנתנה לו באתננו - כולן מותרין**. אשתו נדה משום  
שיש בה צד היתר, ושכר בטלה כיון שאינו שכר ביאה, ושנתנו לו באתננו יבואר בהמשך -  
**אף על פי, שמדרשה הבאה אין ראייה לדבר**, ראייה מוכחת להוכיח שכאשר היא  
נתנה לו אינו בכלל אתנן, מכל מקום - **זכר לדבר**, דוגמת ראייה יש ממקרא זה: הנביא  
יחזקאל [טז] בתוכחותיו לעם ישראל המשילם לאשה שזנתה מאת בעלה, ואמר שם "ויהי  
בך הפך מן הנשים בתזנותיך... **ובתתך אתנן ואתנן לא נתן לך ותהי להפך**", הרי  
שאם היא נותנת לו אתנן אינו אלא "הפך", הפיכת דרך כל הארץ, ואינו נקרא אתנן,  
ומדרשה זו למד רב ש"זונה ולא זונה".

103. גירסת רש"י.

ודנה הגמרא: **ורב, האי** מה שאמרה תורה "**תועבה**", שממנה דרש לוי לאסור אתנן  
אשתו נדה, **מאי עביד ליה?**

ומתרצינן, **מיבעי ליה** לדרוש כמו דדרשה **אביי**.

**דאמר אביי:**

א. **זונה עובדת כוכבים - אתננה אסור. מאי טעמא?** כתיב הכא בפרשת אתנן **"תועבה"** שנאמר **"כי תועבת ה' אלהיך הוא"**. **וכתיב התם** בפרשת עריות [ויקרא יח] **"כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה"**.<sup>104</sup> ולמדים זה מזה בגזירה שוה:

<sup>104</sup>. כן כתוב בתורה.

**מה להלן**, כמו ששם מדובר **בעריות שאין קידושין תופסין בה**, כי כל העריות המנויים שם הם חייבי כריתות, והכל מודים שאין קידושין תופסין בחייבי כריתות.<sup>105</sup> **הכא נמי**, גם לענין אתנן כן, שאינו אסור אלא **בזונה**<sup>106</sup> **שאיין קידושין תופסין בה**, וזונה עובדת כוכבים, הואיל ואין קידושין תופסין בה - אתננה אסור.

<sup>105</sup>. רש"י בכורות [נו ב]. <sup>106</sup>. גירסת השיטה מקובצת.

ב. ועוד הלכה אחרת אמר אביי בענין זונה עובדת כוכבים: **וכהן שבא עליה - אין לוקה עליה משום זונה**, ולא עבר על הלאו של [ויקרא יח] **"אשה זונה וחללה לא יקחו"**. **מאי טעמא?** משום **דאמר קרא** [שם] **"ולא יחלל זרעו"**. ודרשינן, באיזו זונה אסור **במי זרעו מיוחס אחריו - יצא עובדת כוכבים דאין זרעו מיוחס אחריו**, שאין הבנים והבנות הנולדים להם נקראים בניו ובנותיו אלא בניה ובנותיה, כמבואר במסכת יבמות [כג א].

ג. ובענין ישראלית, אומר אביי: **זונה ישראלית**, פנויה - **אתננה מותר. מאי טעמא?** דהא קידושין תופסין בה, ולמדים מ"תועבות" שרק עריות שאין קידושין תופסין בה - אתננה אסור.

ד. **וכהן שבא עליה**, על זונה ישראלית, **לוקה משום זונה. מאי טעמא?** דהא זרעו מיוחס אחריו.

**ורבא אמר: אחת זו ואחת זו**,<sup>107</sup> **אתננה אסור, וכהן הבא עליה לוקה משום זונה. מאי טעמא?** ילפי מהדדי, גויה וישראלית נלמדות אחת מהשניה לגבי חיוב מלקות בכהן ולגבי אתנן.

<sup>107</sup>. גירסת תוס'.

**מה מצינו בזונה ישראלית**, כהן שבא עליה עובר **בלאו**, כמו שנאמר **"ולא יחלל זרעו"** במי שזרעו מיוחס אחריו. **אף זונה עובדת כוכבים בלאו. ומה אתנן זונה עובדת כוכבים אסור, אף אתנן זונה ישראלית אסור**<sup>108</sup>.

**108.** ובהרחבת ביאור: **רבא** סובר שכל המוגדרת כזונה לגבי איסור כהונה - מוגדרת כזונה לגבי אתנן. מי היא הזונה לגבי איסור כהונה? מבואר במסכת יבמות [סא] שהיא: גיורת ומשוחררת ושנבעלה מכבר, קודם ביאתה לכהן, בעילה שחייבין עליה כרת. וכן זונה "מופקרת" לזנות, ולדעת כמה תנאים הריהי זונה גם לגבי כהונה. ואפילו מי שסובר שאינה זונה לגבי כהונה, מכל מקום, לגבי אתנן היא זונה, כמבואר בסוגייתנו. ורבא סובר שכל אלו מוגדרים כ"זונה" לגבי אתנן, ועל שכר בעילתם אמרה התורה שלא יבוא לבית ה'. כלומר, אף על פי שהן מותרות לישראל, ועתה נתן לה **ישראל** אתנן ועל בעילה זו אין חיוב מלקות כלל - מכל מקום אתננה אסור. וכן אם בעילה זו היא בעילת אסור לכהן, כגון אלמנה לכהן גדול גרושה וחלוצה לכהן הדיוט, **והכהן** נותן לה אתנן - אסור האתנן. אבל אביי סבר, שלא ילפינן מהגדרת זונה לגבי כהונה, אלא למדים "תועבה" "תועבה" שרק אתנן הניתן על בעילה **שעליה** חייבין כרת ["אין קידושין תופסין בה"], או, אליבא דרבי עקיבא, גם בחייבי לאווים [לפי שרבי עקיבא סובר "אין קידושין תופסין בחייבי לאווין"]. ואילו פנוי הבא על הפנויה שלא נבעלה מכבר לחייבי כריתות ואינה מופקרת - יש על כך דיון בסוגייתנו אליבא דרבא, וכמו שיבואר.

ומתרץ רב, שלדרשה זו של אביי [וגם של רבא!] אמרה התורה "תועבה".

ולסיכום: עריות ממש - ודאי שאתננה אסור. ונחלקו רב ולוי: רב סבר שכל העריות חוץ מאשתו נדה. ולוי סבר כל העריות, ואפילו אשתו נדה.

בזונה גויה - אתננה אסור לכולי עלמא.

ובזונה ישראלית פנויה - נחלקו אביי ורבא. אביי סובר שאתננה מותר, ורבא סובר שאסור.

ועוד נחלקו לגבי כהן: בזונה ישראלית, כולי עלמא סברי שהוא לוקה. ובזונה גויה, אביי סובר שאינו לוקה, ורבא סובר שלוקה.

**מיתבי** לאביי, ממה ששינונו בברייתא: **אחד זונה עובדת כוכבים ואחד זונה ישראלית - אתננה אסור.**

### **תיובתא דאביי!**

**אמר לך אביי:** הברייתא אינה מדברת באתנן של בעילה שאין חייבים עליה כרת, כגון של פנויה שאינה ערוה עליו [ונקראת "זונה" מחמת שהיא מופקרת לכל, או מחמת שנבעלה בביאה קודמת לאחד מן העריות שחייבין עליה כרת]. אלא, **כי 109 קתני הא**, במה אמרה הברייתא, באיזה זונה ישראלית אמרה שאתננה אסור, **בעריות שאין קידושין תופסין בה**, בעריות ממש שעל בעילה זו שחייבין עליה כרת נתן לה אתנן - ואתנן זה אכן אסור.

**109.** השיטה מקובצת והגר"א גורסים מקודם הלישנא אחרינא בסוף העמוד הנמשך לעמוד הבא, והיא גירסת רש"י ותוס'.

כלומר, מה שאמרה הברייתא "זונה", אינו באשה שיש עליה תואר "זונה" לגבי איסור כהונה, אלא בזנות שעליה חייבים כרת, והבעילה נקראת תועבה.

ומקשינן: **והא קתני סיפא**, של הברייתא: **כגון**, 110 **אלמנה לכהן גדול גרושה וחלוצה לכהן הדיוט - אתננה אסור**. **והא הני**, הרי בפסולי כהונה אלו, **קידושין תופסין בהן**, והסיפא הרי מבארת את הרישא, ומוכח שגם הן מוגדרות כזונה ואתננם אסור, וקשה על אביי הסובר שכל שקידושין תופסין - אתננה מותר?

110. גירסת השיטה מקובצת.

ומתרגינן: ברייתא זו אכן סוברת שאפילו אתנן פנויה אסור, וכל אתנן שאינו לאשתו גמורה אסרה התורה, **כי הא מני**, ברייתא זו מי שנה אותה?

## דף ל - א

**רבי אלעזר** היא, **דאמר** רבי אלעזר: **פנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות - עשאה זונה** 111 בבעילה זו ונפסלה מן הכהונה. כלומר, מעתה היא "זונה" האסורה לכהן, לפי שכל בעילה שאינה בהיתר על ידי חופה וקידושין נקראת זנות, והלכך סוברת הברייתא שאתננה אסור.

111. כתב השיטה מקובצת: רבי אלעזר לא אמר דינו בנוגע לדין אתנן, ובהחלט יתכן שסובר כאביי! אלא שאביי מתרץ שאפשר להעמיד הברייתא אליבא רבי אלעזר. ועיין בתוס'.

ואביי סובר כרבנן. ואמנם לרבנן אינו אתנן, ולא אסרה התורה אלא אתנן של ביאה של ערוה שלא תופסין בה קידושין.

ומקשינן: **אי**, אם הברייתא סוברת **כרבי אלעזר**, **מאי איריא**, למה כשרצתה לתת דוגמא לביאה אסורה אמרה **אלמנה** לכהן גדול גרושה וחלוצה לכהן הדיוט, שהן חייבי לאווין? **ניתני**, היתה צריכה לומר, אפילו **פנויה**, שאין בעילתה לישראל מחייבי לאווין, ובכל זאת אתננה אסור [לאוקימתת אביי אליבא דרבי אלעזר]?

ומתרגינן: אדרבה! אם הברייתא לא היתה אומרת בסיפא "אלמנה לכהן גדול" - הוה אמינא להיפך! שרק בפנויה אתננה אסור, והיא הזונה שעליה דיברה התורה באמרה אתנן "זונה" [אליבא דרבי אלעזר], אבל אתנן של חייבי לאווין הוה אמינא 112 שאינו אסור - לכן משמיענו הברייתא שגם אתנן של כהן גדול לאלמנה שהוא מחייבי לאווין - אסור.

112. רש"י לא ביאר הטעם, ועיין בתוס' המתקשים להבין.

**אלמנה איצטרידך** להשמיענו שאתננה אסור. כי אם לא היה משמיענו, **סלקא דעתך אמינא**, **הואיל** ופנוי ופנויה "**בנין אב**" הוא, ללמד שאין אתנן אסור אלא בפנוי



ופנויה, ואילו שאר חייבי לאווין **לא ניתסרי**, לכן **קמשמע לן**, משמיעה לנו הברייתא שגם אתנן חייבי לאווין, כגון אלמנה לכהן גדול גרושה וחלוצה לכהן הדיוט, אסור.

### לישנא אחרינא : 113

113. והיא לישנא קמא בדפוסים שלנו.

**מיתיבי : אחד זונה עובדת כוכבים ואחד זונה ישראלית - אתננה אסור.**

### תיובתא דאביי!

ומתריצין, **אמר לך אביי** : אכן הפנויה אתננה מותר, ואף על פי שהיא מופקרת או שנבעלה קודם לכן ביאת עריות. **וכי 114 קתני הא**, במה אסרה ברייתא זו, **בעריות שאין קידושין תופסין בה**, ועל אתנן של בעילה זו אמרה הברייתא שהוא אסור.

114. גירסת השיטה מקובצת לקמן [ל א אות א].

ומקשינן, **והא קתני סיפא** של הברייתא : **כגון אלמנה לכהן גדול וגרושה וחלוצה לכהן הדיוט**. והרי קידושין תופסין בחייבי לאווין אלו, ובכל זאת אמרה הברייתא שהיא זונה ואתננה אסור, וקשה על אביי, האומר שכל אשה שקידושין תופסין בה אינה זונה, ואתננה מותר?

ומתריצין : **הא מני**, מי שנה ברייתא זו שסיימה ואמרה "כגון אלמנה לכהן גדול וגרושה וחלוצה לכהן הדיוט", **רבי עקיבא היא**, **דאמר אין קידושין תופסין בחייבי לאווין**, שחייבי לאווין דינן כעריות של חייבי כריתות שאין בהן תפיסת קידושין, ולפיכך אתנן אסור. ואילו אביי דיבר לא בחייבי כריתות ולא בחייבי לאווין אלא בפנויה בלבד, ועל אתננה אמר שהוא מותר.

ולכאורה צריך ביאור, **115** למה הוצרכה הברייתא לומר "כגון אלמנה לכהן גדול" ואליבא דרבי עקיבא, לא היה לה אלא לומר "אחד זונה ישראלית" ומובן מאילו שכל אתנן ואתנן של כל העריות, מי שרק מוגדרת כזונה, הרי הוא אסור?

115. מבאר על פי תוס'. ועיין ב"ח הגורס גירסא אחרת.

ומבאר אביי : אם היה משמיענו הלשון "זונה" היה אפשר לטעות שאפילו על זונה שקידושין תופסין בה, כגון "זונה מופקרת" או "זונה מביאת חייבי כריתות בביאה קודמת", ועתה נבעלה למי שאינה אסורה לא בחיוב כרת ולא בחיוב לאו, גם אתנן של זו יהא אסור, **והא קמשמע לן, דכל זונה ממש, דלא תפסי בה קידושין** בביאה זו שעליה קיבלה האתנן, ולא רק חייבי כריתות, אלא אפילו **דומיא דאלמנה** לכהן גדול

**דלא תפסי בה קידושין**, אליבא דרבי עקיבא, אתננה אסור. אבל לא בזונה שאינה מחייבי לאווין, שקידושין תופסין בה, כדברי אביי.

ועתה, מתהפכת הקושיא מברייתא זו על רבא. שהרי רבא סובר שאפילו בפנויה הוי זונה ואתננה אסור, ואם כן, למה אמרה הברייתא בסיפא "כגון אלמנה לכהן גדול"? **116**

**116.** ואפילו אם הברייתא סוברת כחכמים ברי פלוגתא של רבי עקיבא, שקידושין תופסין בחייבי לאווין, מכל מקום, חמירי איסורם וכהן לוקה עליהם. ויש לדייק מהברייתא שרק בחייבי לאווין אסור אתננם, ולא בפנויה.

### **ולרבא, מאי שנא דקתני "כגון אלמנה לכהן גדול"?**

ומתרץ רבא ומחדש, כי מה שהוא סובר שאתנן פנויה אסור, היינו רק בביאה אסורה, והוא יודע שהיא ביאה אסורה כגון חייבי לאווין, או שהוא יודע שהיא "זונה מופקרת", או "זונה שכבר נבעלה לחייבי כריתות", שאז אתננה אסור אף על פי שביאה זו שעליה נתן האתנן אינה אפילו ביאת חייבי לאווין. אבל סתם פנוי הבא על הפנויה ונתן לה מתנה, אינו אתנן עד שיאמר לה בפירוש "הא לך אתננד". וזו כוונת הברייתא, כמו שיבואר.

ומתרצינן: לכן שנתה הברייתא "אלמנה לכהן גדול", ללמדנו **דומיא דאלמנה** לכהן גדול: **מה אלמנה, לא לקי עד דמתרי בה**, והיא והוא יודעים שביאה זו אסורה, **אף זונה**, סתם פנוי הבא על הפנויה, אין האתנן אסור, **עד דאמר "הא לך טלה זה"**. **117** שרק אז הוי זנות, כיון שהוא מתבטא בלשון אתנן. לא אמר לה "הא לך טלה זה באתננד", לא נקראת בכך "זונה".

**117.** גירסת השיטה מקובצת.

וחידוש הברייתא הוא: **לאפוקי מדרבי אלעזר! דאמר רבי אלעזר: פנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות - עשאה זונה** בביאה אחת זו. וכל זאת בפנויה שנבעלה לפנוי פעם ראשונה. **אבל היכא דזונה היא מעיקרא**, כגון "זונה מופקרת" או "זונה שכבר נבעלה לחייבי כריתות", **אפילו בסתמא**, **118** שלא אמר לה "הא לך טלה זה אתנן", **הכי נמי דאסור**. והיא ה"זונה" שעליה אמר רבא שאתננה אסור אפילו כשהיא פנויה.

**118.** גירסת השיטה מקובצת.

שנינו במשנתנו: **האומר לחבירו: הא לך טלה זה, ותלין שפחתך אצל עבדי!**

**רבי אומר, אינו אתנן. וחכמים אומרים, אתנן.**

ומקשה הגמרא על דברי חכמים: **והא שפחה כנענית לעבד כנעני** 119 **מישראל שריא!** מותרת היא לו, ולמה אסרו חכמים את האתנן שהוא נותן לו? שהרי לא מצאנו מי שאוסר אתנן הניתן לאשה עבור ביאה המותרת לו 120 [מלבד רבי אלעזר, הסובר שפנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות - עשאה זונה?]

119. כן משמע מפשטות הסוגיא. וכן משמע מפירוש המשנה לרמב"ם. ולענין עבד עברי - עיין בהמשך הגמרא. 120. הקשה העולת שלמה: מה בכך שהיא מותרת לו, מכל מקום, הוי "זונה", שהרי לגבי אסורי כהונה הוי זונה, והרי רבא אמר שילפינן מזונה האמורה לגבי כהונה? וגם לאביי קשה, הרי אין קידושין תופסין בה, ומנין לגמרא ששפחה המוגדרת לפי כל הכללים כ"זונה" אין אתננה אסור כשהביאה לא היתה בעבירה? ומתרץ, שאתנן אסור באחד משני אופנים. א. בביאת עבירה. ב. באשה שהיתה לו אפשרות לקדשה כדת משה וישראל, ובא עליה דרך זנות. אבל שפחה אינה נכללת לא באופן הראשון ולא באופן השני, כיון שאין קידושין תופסין בה, ולפיכך אין אתננה אסור. והגרי"ז מבאר בדרך אחרת. ולדבריו כל עצם הגדרת "זונה" הוא משום שביאתה ביאה זנות, וממילא כשביאתה אינה אסורה, כגון שפחה לעבד, היא אינה נחשבת לזונה ביחס לביאה זו.

ומתריצין, **אמר רב הונא: אצלו קאמר.** הישראל רוצה את השפחה לעצמו, והוא אכן אסור בשפחה, כמו שנאמר [דברים כג] "לא יהיה קדש" ואתננה אסור. 121 **והא דקתני "עבד"**, ולמה נקט בלשון "אצל עבדי"? **לישנא מעליא** קאמר, משום שאינו רוצה לומר בפירוש "ותלין עמי". 122

121. רש"י בשיטה מקובצת. 122. על פי רבינו גרשום, ומדויק "לישנא מעליא". ועיין ברש"י מה שפירש בשם רבותיו.

ומקשינן: **אי הכי**, אם כן שהוא נותן את האתנן עבור ביאה שלו, **מאי טעמא דרבי** 123 החולק במשנתנו וסובר שאינו אתנן? הלא אם נותן לה אתנן עבור שכר ביאתו, למה אינו אתנן?

123. ואין לפרש טעמו של רבי שאין אתנן אלא הניתן לזונה עצמה ולא לאדונה, כי המשנה לקמן ממעטת "אתנן כלב" ממה שנאמר בתורה "שניהם", ויבואר לקמן, והרי בכלב ודאי ניתן האתנן לבעל הכלב ולא לכלב עצמו, ואם נאמר שנתניה לבעלים אינה נקראת אתנן, למה הוצרכה התורה למעט אתנן כלב? **עולת שלמה.** והשפת אמת כותב, שלא יתכן לפרש שרבי סובר שאין אתנן אלא הניתן לה עצמה ולא לאדוניה, כי קבלת אדונה בשבילה הוי כאילו ניתן לה עצמה, מדין ערב, כמבואר במסכת קידושין [ז א]. אך עיין בחידושי הגרי"ז המסופק אם הוא **מדין ערב**, או שמועילה קבלת האדון, כיון שבידו למוסרה לביאה, ולפיכך הוא האדון על קבלת האתנן.

ומתריצין, **אמר רבי שמואל בר נחמני:** 124 **לעולם "עבדי" ממש**, ולא לעצמו, **וכי קתני**, ובמה נשנתה המשנה? **בעבד עברי**, ולפיכך אמר רבי שאינו אתנן מאחר שביאתה מותרת.

124. גירסת השיטה מקובצת.

ומקשינן: **אי הכי, מאי טעמא דרבנן?** הלא **שפחה כנענית לעבד עברי, משרא**

**שריא!** מותרת היא לו. 125

125. כפי שאמר הכתוב "אם אדוניו יתן לו אשה", ובשפחה כנענית הכתוב מדבר, שהרי בצאתו לחרות אומר הכתוב "האשה וילדיה תהיה לאדוניה". ועוד, שנאמר בפרשת עבד עברי [דברים טו] "כי משנה שכר שכיר עבדך". ודרשינן [קידושין טו א] שעבד עברי עובד בין ביום ובין בלילה, ביום הוא עובד עבודת יום, ובלילה הוא עובד בכך שמוליד בנים משפחת אדונו, והבנים הם עבדים כנעניים של האדון.

ומסקינן: בסתם עבד עברי, אכן, סוברים חכמים שהיא מותרת לו ואתננה מותר, ובמה אמרו שאתננה אסור? **הכא במאי עסקינן כגון דלית ליה אשה ובנים**, אין לעבד עברי אשה ובנים משל עצמו -

ורבי וחכמים במשנתנו נחלקו במחלוקת תנאים לגבי עבד עברי שאין לו אשה ובנים, האם רבו מוסר לו שפחה כנענית. לפי חכמים אין רבו מוסר לו שפחה כנענית, ואסור לו לבא על שפחה כנענית. 126 ואם בא עליה, ונתן לה אתנן, הריהו אסור. ואילו רבי סובר 127 שרבו מוסר לו שפחה כנענית, והיא מותרת לו, ולכן אין אתננה אסור.

126. המפרשים מוכיחים מגמרתנו שאם אין רבו מוסר לו, הרי הוא גם אסור בשפחה, בניגוד לשיטת הריטב"א [קידושין טו א]. 127. כן כתב רש"י. אבל הרמב"ם בפירוש המשנה מבאר, שגם רבי סובר שאסור לו בשפחה כנענית כשאין לו אשה ובנים, אבל, רבי סובר שהאיל והותר ביש לו אשה ובנים, ו"הותר מכללו" בשפחה כנענית - אין אתננה אסור. והרע"ב הביא שני הפירושים.

**דתינא: אין לו אשה ובנים, אין רבו מוסר לו שפחה כנענית**, שנאמר בפרשת עבד עברי שמכרוהו בית דין [שמות כב] "אם בגפו [לבדו] יבוא, בגפו יצא". **יש לו אשה ובנים - רבו מוסר לו שפחה כנענית**, בעל כרחו, שנאמר [שם] "אם בעל אשה הוא... אם אדוניו יתן לו אשה". ורבי חולק וסובר שאפילו אם אין לו אשה ובנים, רבו מוסר לו שפחה כנענית.

## מתניתין:

משנתנו מבארת דין "מחיר כלב" שאסור להקריבו. 128

128. כתב הרמב"ן בפירושו על התורה [דברים כג]: ענין מחיר כלב, בעבור כי הצדים בכלבים ושומרים החומות יגדלו כלבים עזי נפש מזיקים את הרבים, וידירו [נודרים] במחיריהם להיות כופר לנפשם. והמפרשים אמרו שהוא דרך בזיון. ומה שכתב הרמב"ן שהוי "דרך בזיון", כך גם כתב השיטה מקובצת [בבא בתרא עט א] בשם הרא"ם וספר חסידים [סימן תתק"ג].

**ואיזהו מחיר כלב? האומר לחבירו "הילך" 129 [זה לך] טלה זה תחת כלב זה**, ומחליף טלה בכלב, אותו הטלה אסור להביא לקרבן בבית ה'.

129. גירסת השיטה מקובצת והגר"א.

**וכן שני שותפין שחלקו נכסיהם, אחד נטל עשרה טלאים, ואחד נטל תשעה טלאים וכלב, הרי עשרת הטלאים שכנגד הכלב, דהיינו, שלקחם השותף הראשון, אסורין להקרבה, שכולם מחיר כלב הם. ואילו תשעת הטלאים שעם הכלב, שלקחם השותף השני, מותרין, ואינם מחיר כלב. ובגמרא יבואר.**

**אתנן הכלב**, האומר לחבירו "הילך טלה זה לאתנן עבור שתלין כלבתך אצלי", <sup>130</sup> **ומחיר זונה**, הקונה זונה להיות שפחתו ונתן טלה במחירה, **הרי אלו הטלאים, מותרין**. שנאמר [דברים כג] "לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב בית ה' אלהיך לכל נדר. כי תועבת ה' אלהיך גם שניהם". ודרשינן, רק **שניהם** <sup>131</sup> אסרה התורה, והם "אתנן זונה" ו"מחיר כלב", **ולא ארבעה**, ש"אתנן הכלב" ו"מחיר הזונה" אינם אסורים.

<sup>130</sup> כן כתב רש"י כאן. ובמסכת יבמות [נט ב] כתב: אמר לזונה "הילך טלה זה והבעלי לכלבי". ועיין שם בחידושי הריטב"א והמאירי. ועיין תוס' עמוד ב ד"ה מנא. <sup>131</sup> גירסת הב"ח.

**ולדותיהן**, של אתנן זונה ומחיר כלב **מותרין**, שנאמר "שניהם", ודרשינן, "שני הם", רק הם אסורין, **ולא ולדותיהן**.

## גמרא:

**תנו רבנן: מחיר כלב - זהו חליפי כלב**, כמבואר במשנה.

**וכן הוא אומר** [תהלים מד], "תמכור עמך בלא הון, ולא רבית במחיריהם", הרי שמחיר היינו דמים הניתנים עבור מכר.

ומקשה הגמרא: <sup>132</sup> **אימא אתנן ממש?** שיהיה אסור גם אתנן זונה וגם אתנן כלב [כמבואר במשנה], וגם חליפי כלב.

<sup>132</sup> מוגה ומבואר על פי השיטה מקובצת [אות ו ז יב] וכן הוא בפירוש רבינו גרשום. ולפי פירוש זה הם שתי לשונות בגמרא, ורש"י פירש את שתיהן. אבל שאר המפרשים לא היה לפנייהם שתי לשונות, והבינו ברש"י שהוא לשון אחת, וגרעו והוסיפו. עיין בדבריהם.

ומתוצאת, **אם כן**, כדברך, **הוי להו תלתא**, יש כאן בתורה שלשה דברים האסורים, ולא יתכן לומר כן, כי "גם שניהם", **כתיב, ולא שלשה**.

ומבאר המקשן את דבריו: **מי קאמרינן אנן**, וכי אמרנו אנו, **אתנן ומחיר כלב!?** **אתנן ולא מחיר קאמרינן!** אמרנו שיהיה אסור אתנן זונה ואתנן כלב, ולא מחיר כלב, ומעתה יש רק שנים?

ומתרצינן: **אם כן**, כדבריד, **נימא קרא "לא תביא אתנן זונה וכלב"**. מדכתיב, מכך שכתוב **"אתנן זונה ומחיר כלב"**, שמע מינה כי מחיר כלב הוא דקאסור רחמנא, ולא אתנן כלב. שמע מינה!

**לישנא אחרינא**: ומקשינן: **אימא מאי "מחיר כלב" אתננה של כלב?** ויהיה אסור אתנן זונה ואתנן כלב.

ומתרצינן: **אם כן**, כדבריד, **נכתוב קרא "אתנן זונה וכלב"**.

ומקשינן: **אימא**, אולי נאמר, שמה שכתבה התורה **"אתנן זונה ומחיר כלב"**, מה שנאמר וי"ו ב"מחיר" פירושו: וי"ו המוסיף על ענין ראשון, וקרי ביה הכי, וכך יתפרש: **אתנן ומחיר כלב**. ויהיה אסור אתנן זונה ואתנן כלב ומחיר כלב?

ומתרצינן: **"תועבת ה' גם שניהם" כתיב, שנים ולא שלשה**.

שנינו במשנתנו: **וכן שני שותפין שחלקו, אחד נטל עשרה ואחד תשעה וכלב. שכנגד הכלב אסורים. ושעם הכלב מותרים**.

והניחה הגמרא, היות והם התחלקו שוה בשוה כדרך השותפים, הרי שוה כל טלה כמו טלה של השותף השני ואילו הכלב העשירי שוה כמו אחד מן הטלאים. ועל כן מקשה הגמרא: למה אסורים כל עשרה הטלאים? **ניפוק חדא להדי כלבא**, יברר טלה אחד מבין העשרה כנגד הכלב, והוא יהיה אסור מפני שהוא "מחיר כלב", **והנך כולהו**, ושאר תשעה הטלאים, **לישתרו**, יהיו מותרים? <sup>133</sup> ומתרצינן: אכן אם היו דמי כולם שוים, כך יעשה ויתיר תשעה טלאים, אלא **הכא במאי עסקינן, כגון דטפי** [שוה יותר] **דמי כלב מחד מינייהו**, מכל טלה וטלה שבעשרת הטלאים. כגון שכל אחד מהטלאים של בעל העשרה שוין דינר, וביחד הם שוין עשרה דינרים, ואילו תשעת הטלאים שעם הכלב שוין כל אחד דינר פחות מעה, והכלב שוה דינר ותשע מעות [ובסכום הכולל שוים אלו כנגד אלו, שהרי התחלקו שוה בשוה אלא שבסכום הפרטי שוה הכלב יותר מכל טלה וטלה]. ועל כן, **האי טופיינא** <sup>134</sup> **דכלב**, מה שהכלב שוה במקצת יותר מן הטלאים - **שדי בכולהו**, מגיע חלק של כלב בכל אחד ואחד מן התשעה, מלבד מה שמגיע בעשירי. <sup>135</sup>

<sup>133</sup>. קושית הגמרא ותירוצה מובאים גם במסכת בכורות [נז א], ושם מקשה הגמרא למאן דאמר "יש ברירה", וכן מבואר בתוס' כאן. אבל החזון איש [דמאי טז] כתב, מכך שהגמרא לא אמרה כאן "הניחא למאן דלית ליה ברירה, אלא למאן דאית ליה ברירה מאי איכא למימר", כדרך הש"ס, משמע שסוגייתנו סברה שאין כאן שייכות ל"ברירה", ואפילו למאן דאמר "אין ברירה" קשה, למה לא יקח טלה אחד כנגד הכלב, כי אין כאן טלה אחד מבורר ומיוחד לומר עליו שהוא המחיר, ולא נקרא עדיין "מחיר כלב". ואף על גב שאסור להקריב את כל עשרת הטלאים, לפי שביחס של כולם ביחד יש ביניהם אחד האסור, ונקבע ביניהם איסור "מחיר כלב", מכל מקום, כל אחד ואחד בפני עצמו לא נקבע בשם מחיר כלב. [ובכך מתרץ

שיטת הרמב"ם]. 134. גירסת השיטה מקובצת. 135. הרש"ש והחזון איש [דמאי סימן טז] מקשים: למה לא יוציא שנים או שלשה טלאים כנגד הכלב, והשאר יותר? כשם שאמרה הגמרא בפשטות שאם שוה דמי הכלב לדמי הטלה הרי הוא כנגדו ושאר הטלאים מותרים, ואילו אם שוה יותר למה מתחלק העודף לכל טלה וטלה? ועיין בקהלות יעקב [סימן יא].

**לישנא אחרינא** 136 :

136. ירושלמית, מובאת כאן על פי גירסת השיטה מקובצת ומפורשת מפי רש"י. ולכאורה אין הבדל בין הלשונות וראה במסכת בכורות [נו א].

ומקשינן: **שכנגד הכלב אמאי אסורין**, כל העשרה? **אחד דבהדי כלבא - נתסר, ותשעה אחריני - תשתרי?**

ומתריצין, **אמר רב אשי: כגון דשוין כולהון כל חד וחד ארבע זוזין ופלגא חומשי** [עשירית הזוז], וביחד שוין עשרה הטלאים ארבעים ואחד זוז, ותשעת הטלאים שוים כל אחד רק ארבעה זוז, וביחד הם שוין שלושים ושש זוז, **וכלב שוה חמשה זוז**, וביחד שוים ארבעים ואחד זוז. נמצא, **דזוזא יתירתא**, שהכלב שוה יותר מאחרים **משיך בכולהון**, הזוז הנותר נמצא בכל טלה וטלה מתוך העשרה, בחלק של עשירית הזוז, וטלה אחד כנגדו. ולפיכך כולם אסורים 137.

137. והאחרונים מאריכים בדעת הרמב"ם, ואכמ"ל בסוגיא דברירה וסוגיא דתערובת.

שנינו במשנתנו: **אתנן הכלב ומחיר זונה מותרין, שנאמר "שניהם", ולא ארבעה.**

אמר ליה רבא מפרזקיא לרב אשי:

## דף ל - ב

**מנא הא מילתא**, מניין נלמד מה **דאמור רבנן "אין זנות לבהמה"**? 138 והוא מה ששנינו במשנתנו שאתנן כלב, הניתן עבור רביעת כלב או שאר בהמות, מותר. 139

138. גירסת השיטה מקובצת. 139. התוס' מקשים: וכי לא ידע שמשנתנו דורשת ממה שנאמר "שנים" ולא ארבעה? וראה בתוס' מה שפירשו על פי דרכם. אבל הגר"א מפרש על פי הגמרא יבמות [נט ב], שדיון הגמרא הוא לענין כהונה, דהיינו, אשה שנבעלה לבהמה אינה נקראת "זונה", ולא נאסרה לכהונה. ובמסכת סוטה [כו ב] מפרש רש"י: אין זנות לבהמה - אינה נעשית זונה על ידי בעילת בהמה ואינה נאסרת על בעלה.

**אמר ליה רב אשי: דכתיב "לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב", ואם היה דין "זנות" לבהמה, לא נישמוט קרא, לא היה המקרא משתמט לכתוב "אתנן זונה וכלב", לאסור אתננם, וכיון שלא כתוב כך, מוכח ש"אין זנות לבהמה".**

**תניא נמי הכי, וכן שנינו בברייתא: 140 אתנן כלב ומחיר זונה, מותרין.**

140. מבואר על פי הצאן קדשים ושיטה מקובצת [אות ג]. פירוש: בברייתא נאמר מפורש שאתנן כלב "מותר" [ודבריהם אינם ברורים כל צרכן: וכי במשנה לא נאמר "מותרים"]. הברכת הזבח והשיטה מקובצת [אות יז] גרסו ברש"י שרש"י עצמו מגמגם בהבאה מהברייתא דבר המפורש במשנה ומוחק מגירסת הגמרא את הראיה מהברייתא. וראה תוס'.

ומוסיפה הברייתא: **ואם תאמר** שהם אסורים, והתורה לא אסרה דוקא אתנן זונה ומחיר כלב, אלא כונתה גם **ליתן של זה בזה ושל זה בזה**, לאסור גם אתנן כלב וגם מחיר זונה.

**תלמוד לומר "כי תועבת ה' אלהיך גם שניהם"**, ללמדנו: **שנים, ולא ארבעה**. ומוכח שאין זנות לבהמה.

שנינו במשנתנו: **ולדותיהם מותרין, שנאמר "הם", ולא ולדותיהם.**

ודנה הגמרא על ולדות של שאר הפסולים, כמו נרבעת ונוגחת, מוקצה ונעבד, שהיו במעי אמם בשעה שנעשתה בה עבירת הלאו. 141

141. כן מבואר ברש"י עבודה זרה [כד ב], ובתוס' בבא קמא [סו א]. ופשוט הוא בכל הסוגיא. ולענין אם נתעברו אחר שנעשתה בהם העבירה - עיין בסוף העמוד.

**אמר רבא: ולד הנרבעת - אסור** 142 להקרבה, כי היא וולדה נרבעו.

142. גירסת הגמרא במסכת סנהדרין [פ א].

**ולד** 143 **נוגחת**, פרה שנגחה ישראל כשהיא מעוברת, והרגתו, ונולד הולד, **אסור**, כי היא וולדה נגחו.

143. גירסת השיטה מקובצת.

אבל, **ולד מוקצה ונעבד - מותר.**

**מאי טעמא?** לאימיה אקצייה, רק את האם הוא הקצה לעבודה זרה, וכמו כן, רק **לאימיה פלחי לה**, רק את האם עבדו עבודה זרה, ולא את הולד.



**איכא דאמרי**, יש מי שמסר שמועה זו בשם רבא: **אפילו** 144 **וולד מוקצה ונעבד נמי אסור! מאי טעמא**, הרי הולד לא הוקצה ולא נעבד? משום **דניחא ליה בניפחיה ובפיטמיה**. כיון שהעובר עושה את האם מנופחת ומפוטמת, וכך היא חשובה יותר לעבודה זרה, לכן גם הוא נחשב כחלק מהמוקצה והנעבד.

144. גירסת השיטה מקובצת.

**וכי הא דאמר רב אחדבוי בר אמי אמר רב: המקדש את האשה בפרש** [גללים] **של שור הנסקל**, ויש בהן שוה פרוטה - **מקודשת**, אף על פי שהשור עצמו אסור בהנאה. 145 אבל המקדש **בפרש עגלי עבודה זרה - אינה מקודשת**.

145. כשהעידו עליו שני עדים.

**מאי טעמא**, מהו הטעם לחלק בין שור הנסקל לבין עבודה זרה, הלא שניהם אסורים בהנאה?

**אי בעית אימא קרא**, אם תרצה נמצא החילוק בדרשות המקרא, **ואי בעית אימא סברא**, ואם תרצה נחלק כן מן הסברא:

ומבאר: **אי בעית אימא סברא: גבי** 146 **עבודה זרה ניחא ליה בניפחיה**, שיהא נראה שמן, הלכך חל שם איסור עבודה זרה גם על הפרש. 147 ואילו **גבי שור הנסקל - לא ניחא ליה בניפחיה**, שהרי עומד למות. 148 הלכך אין הפרש חשוב לחול עליו איסור.

146. גירסת השיטה מקובצת. 147. רש"י מסכת עבודה זרה [כד ב.]. 148. רבינו גרשום.

**אי בעית אימא קרא: גבי עבודת כוכבים כתיב** [דברים ז'] **"והיית חרם כמוהו"**, ודרשינן, **כל שאתה מהייה ממנו, הרי הוא כמוהו**, הלכך, הפרש שנתהווה ממנו אסור, ואילו **גבי שור הנסקל כתיב** [שמות כא] **"לא יאכל את בשרו"**, ונדייק: **בשרו - אסור, פרשו - מותר**.

## מתניתין:

המשנה ממשיכה בדין אתנן ומחיר.

**נתן לה כספים** 149 - **הרי אלו מותרין** לקנות מהן קרבן. והטעם יבואר בגמרא.

149. גירסת המשנה.

נתן לה **יינות ושמינים וסלתות, וכל דבר שכיוצא בו קרב על גבי המזבח - אסור.**

**נתן לה מוקדשין,** בהמות שהוקדשו לקרבן, **הרי אלו מותרין,** ולא חל עליהן איסור אתנן, והטעם יבואר בגמרא. וגם יבואר איך נתן לה, והרי אינם שלו.

נתן לה **עופות,** תורים ובני יונה, חולין 150 - **הרי אלו אסורים** להקרבה.

150. כן כתב רש"י. וכן הוא דעת הראב"ד [פרק ד מהלכות איסורי מזבח הלכה טו]. אבל הרמב"ם כתב: אבל אם נתן לה עופות, אף על פי שהן מוקדשין, אתנן חל עליהם, ואסורים. ובדברי קבלה הוא דבר זה. והקשה עליו הראב"ד, הרי מוקדשין נתמעטו מאתנן כמבואר בגמרא? ועיין שם בנושאי כלי הרמב"ם, ובחק נתן. ועיין במשך חכמה פרשת כי תצא. והשפת אמת מקשה עוד, הרי עופות מוקדשים ודאי אינם שלו, ואיך יכול ליתנם באתנן, וכאן לא יתכן לתרץ תירוץ הגמרא "בממנה אחרים על פסחיו".

ויש צורך להשמיענו זאת, לפי שהיה בדין להתיר אותם, מקל וחומר:

**מה אם המוקדשין, שהמום פוסל בהן, אין אתנן ומחיר חל עליהן. עופות, שאין המום פוסל בהן, אינו דין שלא יהא אתנן ומחיר חל עליהן?! לכן, תלמוד לומר "לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב לכל נדר בית ה' אלהיך", ודרשינן מהריבוי "לכל נדר", להביא את העופות, שגם הם באים בנדר, והם אסורים.**

151. שנאמר [ויקרא כב] "תמים זכר בבקר בכבשים", ודרשינן ש"תמות" ו"זכרות" נוהגים רק בבהמה, ואין תמות וזכרות בעוף.

שנינו במשנה הקודמת שוולדות אתנן ומחיר מותרים, ואפילו הולדות שהיו במעי האם בשעת נתינת האתנן מותרים. משנתנו דנה בבהמות האסורות להקרבה, כגון נרבע, מוקצה ונעבד ונוגח, שנתעברו וילדו אחרי שנפסלו מחמת העבירה, מה דינן של אותן ולדות 152.

152. כתב הרש"ש: הטעם שהמשנה שונה דין אתנן ומחיר שולדותיהן מותרים בנפרד משאר הפסולים, כי שאר הפסולים אינם מותרים אלא כשהאב אינו פסול, והוה ליה "זה וזה גורם - ומותר", לדברי רבא בגמרא. מה שאין כן באתנן ומחיר, שהולדות מותרים גם אם אביהם אתנן. כי הפטור בולדות של אתנן ומחיר הוא משום גזירת הכתוב "הם", ולא ולדותיהם. ועוד, שהרי ולדות אלו ודאי נשתנו, ושינויי אתנן ומחיר מותרים, כמבואר בגמרא. ולפיכך חלקן התנא לשתי בבות.

**כל הפסולין לגבי מזבח - ולדותיהן מותרין.**

**רבי אליעזר אומר: ולד של טריפה לא יקרב על גבי המזבח.** אבל לאכילת חולין מודה רבי אליעזר שהוא מותר. 153

153. רש"י. אבל התוספות הוכיחו מהגמרא בחולין שאף להדיוט אסור.

**וחכמים אומרים: יקרב.** 154 ובגמרא יבואר טעם מחלוקתם.

154. כן היא הגירסא במשנה. וכן גרס החק נתן. והמלאכת שלמה מביא משם רבינו יהוסף אשכנזי למחוק "וחכמים אומרים יקרב".

**רבי חנינא בן אנטיגנוס אומר: כשירה שינקה מן הטריפה - פסולה מעל גבי המזבח.**

וממשיכה המשנה בענין טריפה.

**כל הקדשים שנעשו טריפה - אין פודין אותן,** לפי שאחרי שייפדו לא ייאכלו אלא לכלבים, 155 והדין הוא ש"אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים", והטעם יבואר בגמרא. אלא ימותו מעצמם, וייקברו.

155. כמו שנאמר [שמות כב] "ובשר בשדה טריפה: לכלב תשליכון אותו".

## **גמרא:**

שנינו במשנתנו: נתן לה כספים, הרי אלו מותרים.

ומביאה הגמרא ברייתא הדורשת כן מדרשת הקרא.

**תנו רבנן: נתן לה כספים** באתננה, **ולקחה בהם בהמה - מותרת** הבהמה להקרבה. **מאי טעמא? "אתנן" כתיב,** דהיינו, את האתנן עצמו אסרה התורה, **ולא כתיב "באתנן"**, שמשמעו דבר הנקנה באתנן.

156. גירסת השיטה מקובצת.

**ועוד,** אי אמרינן שגם מה שלקחה מהאתנן אסור, **היינו חילופיהן. וחילופיהן היינו 157 ולדותיהן. ותנן,** והרי שנינו: **ולדותיהן מותרין.**

157. ברבינו גרשום הגירסא: **ועוד, היינו ולדותיהן.**

שנינו במשנתנו: יינות ושמנים וסלתות וכל דבר שכיוצא בו קרב על גבי המזבח, אסור.

ומביאה הגמרא ברייתא הדנה בענין "שינויים", שאם נשתנה האתנן ממה שהיה בעת נתינתו, האם מותר להביאו לקרבן.

**תנו רבנן: נתן לה חטים, ועשאתן סולת,** או נתן לה **זיתים, ועשאתם שמן,** או **ענבים ועשאתן יין - תני חדא,** שנינו בברייתא אחת, **אסורים** הסולת והשמן והיין להביאם לקרבן.

**ותניא אידך**, ובברייתא אחרת שנינו, הרי הם **מותרין**.

**אמר רב יוסף: תני גוריון דמן אספורק** [מן מקום ששמו כן]: **בית שמאי אוסרין, ובית הלל מתירין**.

ומבאר, **בית הלל סברי**, מה שכתבה התורה "הם" ["שניהם"] מלמדנו למעט גם ולדות וגם שינויים, וכך דרשינן, "הם", רק האתנן והמחיר עצמם אסורין, **ולא ולדותיהן**. "הם" **ולא שינוייהן**.<sup>158</sup> ואילו **בית שמאי סברי**, "הם" **ולא ולדותיהן**, ומה שכתבה התורה "כי תועבת ה' אלהיך גם שניהם", נדרש, "גם" **לרבות שינוייהן**, והתורה ריבתה את השינויין לאיסור.

<sup>158</sup>. א. על פי שהגמרא לא תירצה את דברי בית הלל, מכל מקום ההלכה כבית הלל. ועיין ברש"י רמב"ן והרא"ם בפרשת כי תצא. וזה לשון הרמב"ם [פרק ד מהלכות איסורי מזבח הלכה טו]: נתן לה חטים ועשתה אותם סולת, זיתים ועשתה אותם שמן, ענבים ועשתה אותם יין, הרי אלו כשרים, שכבר נשתנו. ב. ובנוגע להלכות גזילה פסק הרמב"ם [פרק א מהלכות גניבה] שגם שינוי העומד מאיליו, כגון טלה ונעשה איל - הוי שינוי. ומסתיימת לשונו בהלכות אתנן משמע שסובר שאם נתן טלה ונעשה איל - הרי הוא אסור. וכן כתב התוס' רי"ד [בבא קמא סה ב]. וסובר שתמוה לומר לבית הלל שאם נתן לה כבש ועגל ונעשו איל ושור שיהיו כשרין למזבח, שהרי כבר נפסלו בעודן כבש ועגל ושוב אין להם תקנה. ואין דין אתנן שוה לדין גזילה. ועיין שם בשיטה מקובצת החולק על כך לפי משמעות הסוגיא שם. ועיין במנחת חינוך [מצוה תקעה] הסובר שגם טלה ונעשה איל הוי שינוי לענין אתנן. ג. הקרית ספר [שם] מבאר פירוש אחר. ולדעתו מה שמיעטה התורה חטים ועשאו סולת, היינו משום שחטים עצמם אינם ראויים להקרבה [ובמציאות לא חל עליהם שם אתנן], ולפיכך כשנעשו סולת - פנים חדשות באו לכאן. מה שאין כן טלה ונעשה איל, אף על גב שנסתנה, כיון דמעיקרא ראוי להקרבה [וחל עליו שם אתנן] ועתה גם ראוי להקרבה - לא הוי שינוי ואסור. ד. היראים [סימן רצג] מבאר ש"שינוי" לגבי אתנן פירושו: כגון שנתן לה חטים לפני שבא עליה ותחול המתנה כשיבא עליה, והיא עשאתן סולת לפני ביאה, ולפיכך לא הוי אתנן, כיון ששינתה את החטים, ומעתה נתחייבה לו דמים, ולא חל אתנן על הדמים. אבל אם נתן חטים באתננה ואחרי הביאה עשאתן סולת - אסור משום אתנן. וכתב, שאין סברא לומר שגם אם שינתה אותם אחרי שחל עליהם איסור יותרו מאיסור אתנן, וכי בשביל שקנאתם בקנין שינוי יהיו מותרים? פירוש: היראים סובר ש"שינוי" אינו הלכה באתנן, אלא בתורת קנין בלבד. והאחרונים הקשו על דבריו, שהרי מצאנו גם לענין נעבד "יש שינוי בנעבד", ושם ודאי שאינו בתורת קנין, אלא, היות ועצם הדבר השתנה, הוא אינו נשאר באיסורו. [כמבואר לעיל בתוס' ד"ה דניחא].

ומקשינן: **ולבית הלל, הכתיב "גם"**, ומה הוא בא לרבות?

ומסקינן: אכן, "גם" **לבית הלל, קשיא!**

הגמרא מביאה ברייתא בענין אתנן ומחיר.

**תנו רבנן**: אמרה התורה "לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב בית ה' אלהיך", ודרשינן, "בית ה' אלהיך", רק המובא לבית ה' נאמר בו איסור אתנן ומחיר כלב, **פרט לפרה** אדומה, **שאינה באה לבית**, ששחיטתה בהר הזיתים, כמו שנאמר [במדבר יט]

"והוציא אותה אל מחוץ למחנה" 159 ואם נתן לה פרה אדומה - מותרת, **דברי רבי אלעזר**.

159. רש"י מסכת עבודה זרה [מו ב].

וממשיכה הברייתא, **וחכמים אומרים**: מה שנאמר "בית" בא **לרבות את הריקועין**, אם נתן לה זהב - אסור לעשות ממנו ציפוי למזבח. 160 ומבאר הגמרא: **מאן חכמים**, מי הם אותן חכמים?

160. כן פירש כאן רש"י. ולא דוקא למזבח אלא אפילו לשאר בניני ההיכל, כמבואר בהמשך הגמרא. ובמסכת עבודה זרה [שם] פירש רש"י: טסי זהב שעושים ציפוי לכותל היכל לבית קדשי הקדשים מכיון שהוא נוי.

**אמר רב חסדא: רבי יוסי ברבי יהודה היא. דתניא, נתן לה זהב - רבי יוסי ברבי יהודה אומר: אין עושין מהן 161 ריקועין אפילו אחורי בית הכפורת**, באותן אחת עשרה אמה שמאחורי בית קודש הקדשים, אם יש שם בנין והוא נתן לה אבנים באתננה, אין בונים מהם, אף על פי ששם קדושת המקום היא קלה. 162 שנינו במשנתנו: **נתן לה מוקדשין הרי אלו מותרין. עופות הרי אלו אסורין. שהיה בדין, מה אם המוקדשים, שהמום פוסל בהם, אין אתנן ומחיר חל עליהם. עופות, שאין המום פוסל בהן, אינו דין שלא יהא אתנן ומחיר חל עליהן? תלמוד לומר "לכל נדר", להביא את העופות.**

161. גירסת הגאון יעב"ץ. 162. כן פירש רש"י. והגירסא צריכה תיקון: למה לא פירש לצפות את אחורי ההיכל בזהב, ואיזה בנין היה באותן י"א אמות, ולמה הזכיר אבנים? **ורבינו גרשום מפרש**: אפילו אחורי בית הכפורת מבחוץ לטוח הקיר, דהתם נמי קרינן ביה "בית ה'".

ומעתה, שעופות פסולים באתנן ומחיר, יש לדון לאסור מוקדשים הניתנים לאתנן, **כי קל וחומר מוקדשין!**

**ומה עופות, שאין המום פוסל בהן, ובכל זאת אתנן ומחיר חל עליהן. מוקדשים, שהמום פוסל בהן, וכי אינו דין שאתנן ומחיר חל עליהן?!**

**תלמוד לומר "לכל נדר"**, מלמד הכתוב שאסור לנדור אותן ולהביאם, **להוציא את הנדור מכבר**, שאין איסור אתנן ומחיר חל עליהן.

ודנה הגמרא: **טעמא**, כל הטעם שאין אתנן ומחיר חל על הקדשים הוא משום **דמעטינהו קרא**. ויש לדייק: **הא לא מעטינהו קרא**, אם התורה לא היתה ממעטת אותם, הוה אמינא, **כי יהיב לה מוקדשין - חל עליהן אתנן ומחיר!** ואיך יתכן לומר כן, **והא 163 אין אדם אוסר דבר שאינו שלו?!**

163. כן גרס השיטה מקובצת על פי הגמרא במסכת פסחים. וכן משמע מלשון הרמב"ם [שם]. כלומר, איך יכול לאסור אותם מטעם אתנן? וגירסת הגמרא היא: **והא לאו ממונו הוא**. כלומר, איך יכול לתת לה, הלא אינם שלו? ועיין בחידושי הגרי"ז.

ומתריצין, **אמר רב הושעיא**: אכן בסתם מוקדשין אין צורך בקרא למעט אותם מהקרבה, ואין אתנן ומחיר חל עליהן מחמת שאינם שלו. אלא כאן מדובר **בממנה** את הזונה **על פסחו**, 164 בשכר הביאה, כדין קרבן פסח שאינו נאכל אלא למנויו -

164. הקשו השפת אמת ומתן בסתר בשם הבני שמואל: למה לא תירצה הגמרא שמדובר בקדשים קלים ואליבא דרבי יוסי הגלילי הסובר ממון בעלים הם?

וברייתא זו בשיטת **רבי היא**, הסובר רשאי אדם למנות אחרים על פסחו עבור מעות, אפילו אם צריך את המעות הללו עבור צרכים שאינם לצורך אכילת קרבן הפסח, וסובר שממונו הוא לכל צרכיו.

**דתניא**, אמרה תורה בפרשת קרבן פסח [שמות יב], **"ואם ימעט הבית מהיות משה"**. ודרשו חכמים, 165 **"ואם ימעט הבית"**, שנתמעט ביתו, והיינו, שאין לו כדי הצורך לקנות עצים לצליית הפסח או תבלין לתבלו, אז מתירה התורה **"מהיות משה"** [כאילו כתוב מחיות, בחי"ת], **החייהו משה**, תן לו צרכיו מהשה, שרשאי למנות אחרים על פסחו, ומהמעות יקנה עצים ותבלין.

165. מבואר לפי הצאן קדשים בדברי רש"י בהתאמה עם פירוש רש"י במסכת פסחים [צ א]. ובשיטה מקובצת משמע שרש"י כאן מפרש פירוש אחר או שתי לשונות.

וסוברים חכמים: רק אם ימעט **מכדי אכילה** בלבד התירה התורה, **ולא מכדי מקח**. שאם חסר לו מעות לצורך מקח, והיינו סחורה סתם, ונתמעט ביתו, אינו רשאי למנות אחרים ולעשות סחורה במעות.

**רבי אומר: אף** אם ימעט ביתו **מכדי מקח**, מותר לו למנות אחרים ולהוציא את המעות, **שאם אין לו**, 166 **ממנה אחרים עמו על פסחו ועל חגיגתו, ומעותיו חולין**, לפי שעל מנת כן הקדישו ישראל את 167 **פסחיהן**.

166. ולאו דוקא אם "אין לו" - ומותר אפילו לכתחילה להמנות אחרים על פסחו בשביל מקח. אלא אורחא דמילתא נקט. **תוס' יום טוב**. 167. גירסת השיטה מקובצת.

ומעתה, לדעת רבי האומר שקרבן פסח ממונו הוא אף אחר שהוקדש, אמרה המשנה וכן הברייתא שאם המנה אותה בשכר ביאה - לא חל איסור אתנן על הפסח. וכן אם היה צריך לכלב ונתן מחירו במינוי על קרבן פסח, לא חל עליו איסור מחיר כלב.

שנינו במשנתנו: **כל האסורין על גבי המזבח ולדותיהן מותרין**.

**אמר רב:** מה ששנינו במשנה שכל האסורים לגבי מזבח ולדותיהן מותרים, אלו הם דברי חכמים. **ותני עלה,** ושנינו ברייתא המוסיפה על המשנה: **ורבי אליעזר אוסר.**

**אמר רב הונא בר חיננא אמר רב נחמן:** מחלוקת, במה נחלקו חכמים ורבי אליעזר? כגון, **שעיברו, ולבסוף,** לפני הלידה בהיותה מעוברת, **נרבעו** [או הוקצו, נעבדו, או נגחו]. **דרבי אליעזר סבר "עובר ירך אמו הוא,"** שהוא נחשב כאבר מגופה של אמו, ונמצא שהולד עצמו נרבע. ואילו **רבנן סברי** כי עובר **"לאו ירך אמו הוא."**

**אבל,** אם **נרבעו ולבסוף עיברו, דברי הכל,** אפילו רבי אליעזר סובר, **מותרין.**

**רבא אמר:** מחלוקת, **כשנרבעו ולבסוף עיברו.** **דרבי אליעזר סבר "זה וזה גורם אסור,"** דהיינו, כיון שהולד נוצר מהאם האסורה ומהזכר שבא עליה הרי הוא נוצר בגרמת איסור וגרמת היתר, ורבי אליעזר סובר ש"זה וזה גורם אסור". ואילו **רבנן סברי "זה וזה גורם - מותר".** 168

168. הגרי"ז מבאר שפסולין אלו: הרובע והנרבע מוקצה ונעבד אתנן ומחיר, הגדרתם היא **האיסור להקריבם לגבוה,** פירוש: מעשה ההקרבה אסור, וכתוצאה מכך הרי הם פסולים. מה שאין כן בעל מום, יסודו הוא **פסול מזבח.** והאיסור הוא להקריב פסול למזבח. ובכך מבואר למה בשאר הפסולים שייך לומר "זה וזה גורם", כיון שבאיסורין שייך לומר "זה וזה גורם". אך ולד של בעל מום כשר למזבח אפילו למאן דאמר "זה וזה גורם - אסור". כיון שהוא עצמו אינו בגדר איסור. וכן מבואר למה אתנן ומחיר אסורין גם לריקועין לבדק הבית. ואילו בעל מום מותר לבדק הבית, כיון שפסולו הוא רק למזבח.

**אבל עיברו ולבסוף נרבעו - דברי הכל אסורין.**

ומבארת הגמרא: **ורבא** אמר כן **לטעמיה,** לשיטתו.

**דאמר רבא:** ולד של **נרבעת, אסור,** לפי שהיא **וולדה נרבעו.** ולד **נוגחת אסור,** כי היא **וולדה נגחו,** משום 169 שעובר ירך אמו הוא.

169. תוס' סנהדרין [פ ב].

**לישנא אחרינא אמרי לה:** **אמר רב הונא בר חיננא אמר רב נחמן:** מחלוקת **כשנרבעו כשהן מוקדשין.** **דרבי אליעזר סברי:** **בזיא** 170 **מילתא,** מבוזה הדבר להקריב ולדותיהן הואיל ונרבעו כשהן מוקדשין, **ורבנן סברי:** **לא בזיא מילתא.**

170. גירסת השיטה מקובצת.

**אבל,** **כשנרבעו כשהן חולין,** הואיל ואישתנו, שהקדישן, 171 **דברי הכל מותרין.**

רבא אמר בשם רב נחמן: מחלוקת כשנרבעו כשהן חולין, דרבי אליעזר סבר, בזיא מילתא. ורבנן סברי, הואיל ונשתנו מותרין -

אבל נרבעו כשהן מוקדשין - דברי הכל אסורין, הואיל ובזיא מילתא.

## דף לא - א

שנינו במשנתנו: רבי אליעזר אומר **ולד טריפה** לא יקרב על גבי המזבח וחכמים אומרים יקרב.

והגמרא מביאה שתי דרכים לבאר מחלוקת רבי אליעזר וחכמים [ובברייתא במסכת חולין מפורש שהיינו רבי יהושע].

נחלקו חכמים במסכת חולין אם "טריפה יולדת". כלומר, אם היא מתעברת ויולדת. למאן דאמר "טריפה אינה יולדת" לא יתכן לבאר משנתנו בנטרפה ואחר כך נתעברה, מאחר שאינה מתעברת כלל. ובהכרח שנתעברה ואחר כך נטרפה. ונחלקו בדין "עובר ירך אמו", כמבואר בסוגיא הקודמת לגבי מוקצה ונעבד ונרבעה.

ואילו למאן דאמר "טריפה יולדת", אפשר לבאר מחלוקתם בנטרפה ואחר כך נתעברה, ונחלקו ב"זה וזה גורם", כמבואר.

**למאן דאמר "טריפה יולדת"**, <sup>172</sup> **משכחת לה, כגון שנטרפה ולבסוף עיברה** [נתעברה]. **ובהא פליגי, בסברא זו נחלקו: דרבי אליעזר סבר "זה וזה גורם - אסור", ורבנן סברי "זה וזה גורם - מותר"**.

ואין לפרש מחלוקתם בשאלה אם עובר הוא ירך אמו, לפי שלא יתכן לפסול מטעם "עובר ירך אמו" אלא כשנטרפה כאשר היה הולד בגופה, שאז יתכן לומר, הואיל והולד הוא אבר מאיבריה, אירעה הטריפות בגופה בכל איבריה, כולל הולד. ולמאן דאמר עובר לאו ירך אמו הוא, לא אירע הטריפות בולד אלא באם בלבד. אבל אם הולד אינו במעי אמו בשעה שנטרפה, ודאי שלא פגעה הטריפות בולד, ולכל היותר אפשר להטריפו מטעם שנוצר ונגרם מאמו הטריפה. והואיל ויש לו גורם אחר המותר, והוא הזכר שבא על אמו, הוה ליה "זה וזה גורם". ונחלקו חכמים עם רבי אליעזר אם מותר או אסור.

ואילו למאן דאמר "טריפה אינה יולדת" -



**משכחת לה, כגון שעיברה ולבסוף נטרפה. ובהא פליגי, דרבי אליעזר סבר "עובר ירך אמו הוא", ורבנן סברי "עובר לאו ירך אמו הוא".**

ועתה דנה הגמרא באפרוח שיצא מביצת טריפה, כגון תורין ובני יונה שנטרפו והטילו ביצים, מה דינם של האפרוחים היוצאים מאותן ביצים, האם הם כשרים להקרבה, והאם יש לחלק בין אפרוח לולד בהמה.

**אמר רב הונא: מודים חכמים לרבי אליעזר באפרוח ביצת טריפה, שאסור!**

**מאי טעמא? מה הסברא לחלק בין אפרוח לולד?**

**עד כאן לא פליגי חכמים עליה דרבי אליעזר, אלא בולד בהמה,** והם סוברים שאינו ירך אמו, משום **דמאורא קא רביא**, ולד במעי בהמה אינו אדוק בגופה, אלא תלוי באויר ומעצמו הוא נוצר וגדל. **אבל ביצת טריפה**, כל זמן שלא נגמרה, היא אדוקה באשכול הביצים, ומגופה **דתרנגולתא קא רביא**, וגדילה ונגמרת מגוף התרנגולת, לפיכך, **אפילו רבנן מודו** שהיא אבר של האם, וכשנטרפה האם, נטרפה גם היא.

פירוש אחר: הבהמה מאורא קא רביא, שהרי אף לאחר שנולד הוא הולך וגדל, ומוכח שעיקר גידולו אינו מהאם. אבל ביצה, אינה גודלת אחרי יציאתה מהתרנגולת, ומוכח שעיקר גידולה היא מהתרנגולת.

ולפי לשון זו, לשני הפירושים, דיבר רב הונא לפי מאן דאמר "טריפה אינה יולדת", ונחלקו ב"עובר ירך אמו", ובעיברה ואחר כך נטרפה. ומשמיענו רב הונא שתרגולת שנטענה בביצים ואחר כך נטרפה, מודים חכמים שהביצים נטרפו ביחד עם התרנגולת. אבל למאן דאמר "טריפה יולדת", ונחלקו ב"זה וזה גורם" ובנטרפה ואחר כך עיברה, אין הבדל בין ביצה לולד, וכשם שהולד של טריפה כשר לחכמים משום ש"זה וזה גורם - מותר", כך גם אפרוח.

ומביאה הגמרא לישנא אחרינא, שלפיה יש לחלק בין ביצה לולד גם אם נטרפה ואחר כך עיברה, וחכמים הסוברים בולד שהוא כשר מחמת גורם האב שהוא גורם היתר, מודים בביצת אפרוח. וכמו שיבואר.

**לישנא אחרינא, 173 אמר רב הונא: מודים חכמים לרבי אליעזר באפרוח שיצאה מביצת טריפה, שאסורה!**

173. ירושלמית על פי נוסח השיטה מקובצת [ועיינין צאן קדשים נוסח דומה] ומפורשת על פי רש"י.

**מאי טעמא? עד כאן לא פליגי רבנן עליה דרבי אליעזר אלא בולד בהמה טריפה, דאי ללישנא קמא, למאן דאמר "טריפה יולדת", 174 מתירים חכמים משום שהם**

סוברים "זה וזה גורם מותר". ואי ללישנא בתרא, למאן דאמר "טריפה אינה יולדת", מתירים חכמים משום שהם סוברים כי "עובר לאו ירך אמו", ומותר הולד.

174. ונקראת "לישנא קמא" משום שבגמרא חולין שם היא לישנא קמא דאמימר. רבינו גרשום.

**אבל אפרוח שיצאה מביצת טריפה, מודים חכמים שהוא אסור -**

**אי ללישנא קמא, התם, בולד בהמה, איכא היתרא בגויה, יש גורם היתר בנוסף לגורם האיסור, ולפיכך התירו. אבל אפרוח ליכא היתירא בגויה, אין גורם היתר, כי מדובר 175 ב"שיחלא קמא", באותה מחרוזת ביצים שהיו בה בשעה שנטרפה, ונטרפו עמה. ומודים חכמים שהיא אסורה.**

175. כן הוא בשיטה מקובצת [אות טו] וכן מפורש בפירוש רבינו גרשום. ויש לדון, אם מדובר ב"שיחלא קמא", היינו אותן הביצים שהיו בה קודם שנטרפה כמו שמפורש ברש"י במסכת חולין [נח א], איזו שייכות יש להם עם "זה וזה גורם", הלא הוי ממש כעיברה ולבסוף נטרפה? והיה אפשר לבאר [ויתכן שזוהי כוונת הגר"א בהגהותיו, ועיין דברי נחמיה ועולת שלמה] על פי דברי המהרש"א [שם] שללישנא קמא, דהיינו בנטרפה ולבסוף עיברה ונחלקו ב"זה וזה גורם", מודים חכמים בביצת טריפה שהיא אסורה, ואינו מועיל גורם ההיתר של הזכר כלל [אף אם לא "ספנא מארעא" - עיין היטיב הסוגיא שם]! והטעם, משום שבתרנגולת, בניגוד לבהמה, האם היא הגורם העיקרי והבלעדי לגדילת הולד, ואין להתחשב בגרמת ההיתר והוא הזכר. ובחידושי חתם סופר [שם] מסביר שיטה זו במשל: **עיסת חולין** שנתחמצה בשאור של תרומה וחולין, שייך לומר "זה וזה גורם". מה שאין כן **עיסת תרומה** שנתחמצה בשאור של חולין - וכי נאמר שגרמת החולין עושה אותה לחולין, הלא כולה תרומה היא?! וכמו כן בביצת אפרוח, שכל כולה נוצרה מהאם הטריפה, וכי תיכשר בגרמת הזכר?! ולפי זה מבוארת היטב הלישנא אחרינא הירושלמית [כאן בסוגיא] שבאה לחדש שאפילו למאן דאמר טריפה יולדת ובבהמה מתירים חכמים מחמת גורם ההיתר - בביצת טריפה מודים חכמים שהיא אסורה!

**ואי ללישנא בתרא, התם, בולד בהמה, אמאי שרו רבנן, משום שהם סוברים ד"עובר לאו ירך אמו". אבל ביצה, גופיה דאימיה הוא.**

**דהא תניא, 176 ושוינ בביצת טריפה שהיא אסורה מפני שגדלה באיסור.** עד כאן לישנא אחרינא.

176. או שנגרוס: תנן, והיא משנה במסכת עדיות [פרק ה משנה א] ועיין במסכת חולין שם בתוס' ד"ה ושוינ.

**אמר ליה רבא לרב הונא: תניא דמסייע לך, שחכמים מודים לרבי אליעזר באפרוח שנולד מביצת טריפה.**

דתניא, "מלא תרווד" [מידה מסוימת הקובעת לעניני טומאה] של **רימה** [קבוצת תולעי בשר הנוצרת בבשר ומחוברת אליו] **הבאה מאדם חי, רבי אליעזר מטמא, וחכמים מטהרין.**

ויש לכך שני פירושים: פירוש ראשון, שהתולעים יצאו מאדם חי, ואחר כך מת, ונחלקו אם מטמאת הרימה טומאת מת.

פירוש שני: אפילו בעודו בחיים, נחלקו אם מטמאת הרימה מצד טומאת אבר הפורש מאדם חי, המטמא במגע ומשא ואוהל כאבר מן המת.

ולשני הפירושים, סברת מחלקותם היא: רבי אליעזר מטמא הואיל והרימה נחשבת חלק מגוף האדם. וחכמים מטהרים מפני שאינה נחשבת מגופו, אלא בריה חדשה הוא.

ומוכיח אביי: **עד כאן לא פליגי רבנן עליה דרבי אליעזר, אלא ברימה, כיון דפירשא בעלמא הוא, כסתם פרש, הואיל ופירשה מהאדם בחייו, ולכן היא דבר הנפרד ממנו. אבל באפרוח** 177 **שיצא מביצת טריפה, אפילו רבנן מודו דולד מעליא הוא, כמבואר מפני שגדל במעי אמו.**

177. גירסת השיטה מקובצת ומיושבת תמיהת השפת אמת.

אמר ליה אביי: **אדרבה, איפכא מסתברא! עד כאן לא פליג רבי אליעזר עלייהו דרבנן, אלא ברימה, משום דאיקרי אדם מחיים "רימה", האדם בחייו נקרא רימה, דכתיב [איוב כה] "ותקות אנוש - רמה, ובן אדם - תולעה".**

**אבל אפרוח, 178 אימת קא גדל מביצה, מתי יצא האפרוח מהביצה? בתר דמסרחא, אחר שהביצה הסריחה. ההוא שעתא, ובשעה שמסריחה הביצה, עפרא בעלמא היא, ואישתרי ליה, והאפרוח היוצא ממנו מותר. וכי אסורה הביצה, ומתי היא אסורה, מעיקרא הוא דאסור, רק לפני שהסריחה, דבת אוכלא היא, 179 כשהיא ראויה לאכילה. אבל השתא, עתה אחרי שהסריחה, לא אסירא.**

178. גירסת השיטה מקובצת [והחק נתן גרס גירסא דומה]. 179. ובכך אין חולק, וזה ששינוי [עדיות פרק ה משנה א] "ושוין בביצת טריפה שהיא אסורה".

ועוד טוען אביי: **תניא בהדיא, שנינו ברייתא מפורשת: מודה רבי אליעזר לחכמים באפרוח ביצת טריפה שהוא מותר.** [גירסא אחרת: 180 **שיקרבו על גבי המזבח**].

180. בשיטה מקובצת.

**אמר ליה רבא לאביי: אי תניא - תניא! אם אכן שנינו כך אני חוזר בי.** 181

181. רש"י מסכת חגיגה [יט ב].

שנינו במשנתנו: **רבי חנינא בן אנטיגנוס אומר: כשירה שינקה מן הטריפה פסולה מעל גבי המזבח.**

ודנה הגמרא: **מאי טעמא?** אילימא, אם נאמר משום **דמפטמא מינה**, שהיא משמינה מן הטריפה, **אלא מעתה**, אם כדבריך, אם **האכילה כרשיני עבודה זרה**, וכי **הכי נמי דאסירא!!** הלא למדנו לעיל [כט א 182] שעל ידי האכלת בהמה מאכלים המיוחדים במנהגי עבודה זרה נאסרת אם אכן הקצוה לעבודת כוכבים, וגם אז נאסרת בתורת "מוקצה", ולא משום שנתפטמה באיסור.

182. עיין שם שרק לפי פירוש אחד נאסר באכלת כרשינין, אבל רש"י מפרש שם פירוש הפוך, שאם הוקצתה מכבר ואחר כך האכילה כרשיני לצורך כומרים ובכך הוציאה מהכנתה לעבודה זרה חוזרת להיות מותרת.

ולמה תיאסר בשביל פיטום במאכלי איסור?

ומסקינן: **אלא, תני רבי חנינא טריטאה קמיה דרבי יוחנן**: אכן, אם ינקה לפרקים מטריפה - אינה אסורה. אלא משנתנו מדברת, **כגון שהניקה חלב רותח משחרית לשחרית**, כל ימיה, **והואיל ויכולה לעמוד עליה**, על אותה הנקה, **מעט לעת**, בלי שום אכילה אחרת עד ליניקה האחרת של חלב טריפה רותח, ואפילו אכלה בינתיים דברים אחרים, מכל מקום, חיותה יכולה לעמוד על היניקה. נמצא, שכל ימיה נתפטמה ועמדה חיותה על הטריפה, ולפיכך היא פסולה מעל גבי המזבח. וכן אם נתפטמה כל ימיה בכרשיני עבודה זרה, הרי היא אסורה אפילו בלי שהוקצתה.

שנינו במשנתנו: **כל הקדשים שנעשו טריפה אין פודין אותן שאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים.**

הגמרא מביאה ברייתא הדורשת מקרא ש"אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים", לדברי תנא אחד.

**מנא הני מילי?**

**דתנו רבנן**: אמרה התורה [דברים יב] "רק בכל אות נפשך תזבח ואכלת בשר כברכת ה' אלהיך בכל שעריך. הטמא והטהור יאכלנו כצבי וכאיל", ודרשו חכמים [ספרי ראה יב טו] שהכתוב מדבר בפסולי הקדשים שנפדו.

ודרשינן, "תזבח" - **ולא גיזה**, שאסור לגזוז פסולי המוקדשין אפילו אחרי פדיון. "ואכלת" - **ולא לכלביך**. "בשר" - **ולא חלב**, שאסור ליהנות מן החלב שלהן 183.

183. כן כתבו תוס' [בכורות כה חולין לו]. אבל רבינו גרשום כאן ובמסכת בכורות [ו ב] כתב שאסור לחלוב, ומעשה החליבה הוי "עבודה" האסורה בפסולי המוקדשין. וכן כתבו תוס' מעילה [יג] בשם יש מפרשים, ובהגהות מרדכי [שבת פרק שז] ובמאירי [קידושין יג מכות כב].

**מכאן** אנו למדים, **שאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים**, אלא אם מתו, יקברו.

והגמרא מביאה דעת תנא אחר הסובר "פודין את הקדשים להאכילן לכלבים", והוא דורש את הפסוק בדרשא אחרת.

**איכא דאמרי**, כך דרשינן: **"תזבח, ואכלת בשר"** 184 - **אין לך בהן היתר אלא משעת זביחה ואילך**, ולא גיזה וחלב, שהנאתן היא בחיי הבהמה. ואין דרשה ללמוד ממנה לאסור לפדות לאכילת כלבים,

184. גירסת רש"י.

הלכך, **קסבר** תנא זה, **פודין את הקדשים להאכילן לכלבים**.

ועוד אפשר לדרוש היתר מפורש 185 להאכיל לכלבים. וכך דרשינן: כל ההנאות שבחיי הבהמה כגון גיזה וחלב - לא ניתן ליהנות בהן, אבל ההנאות שלאחר מיתתה אפילו כשלא נשחטה, והיינו לפדותה ולהאכיל אותה לכלבים - מותרות.

185. על פי הגר"א.

## הדרן עלך פרק כל האסורין

---

# פרק שביעי - יש בקדשי מזבח

---

המשנה הראשונה מבארת את הדינים והחומרות שיש בקדשי מזבח ואין בקדשי בדק הבית, ושיש בקדשי בדק הבית ואין בקדשי מזבח.

## מתניתין:

יש בקדשי מזבח מה **1** שאין בקדשי בדק הבית.

**1.** גירסת המשנה.

ויש בקדשי בדק הבית מה שאין בקדשי מזבח.

יש בקדשי מזבח שאין בקדשי בדק הבית -

א. **שקדשי מזבח עושין תמורה**, **2** ואילו קדשי בדק הבית אין עושין תמורה, כמבואר לעיל [יג א].

**2.** כתב התוס' **יום טוב**: תנא ושייר, כי יש עוד דברים שלא נשנו במשנתנו, כגון, שקדשי מזבח אין יוצאין לחולין להגזז ולהעבד, וכן שקדשי מזבח מקדישין אותן הקדש עילוי [כמבואר במשנה הבאה]. וראה רש"ש.

ב. **וחייבין 3 עליהן**, על קדשי מזבח, **משום פגול**, אם חשב בשעת עשיית אחת מארבעת עבודות הדם של קרבן לאכול מבשרו או להקטיר אימוריו חוץ לזמנן, הקרבן פיגול, והאוכל ממנו חייב כרת. ומשום **נותר**, אם נותר מבשרם לאחר זמן אכילתם ואכלו, חייב כרת. ומשום **טמא**. שאם נטמא גופו של האדם ואכל מהם בהיותו טמא, חייב כרת. ושלשתם נאמרו בתורה בשלמים, ושאר קדשי מזבח נלמדים משלמים [ז ב]. **4** אבל בקדשי בדק הבית לא יתכן בהם פסול של פגול נותר וטמא.

**3.** גירסת המשנה. **4.** ויבואר בתוס'.

## דף לא - ב

ג. וכמו כן, קדשי מזבח, **ולדן וחלבן - אסור לאחר פדיון**.

חלב של קדשי מזבח אסור אפילו לאחר פדיונם כמו שלמדנו [בסוף פרק הקודם] שנאמר בפסולי המוקדשין שנפדו, "תזבח, ואכלת בשר", ודרשינן: בשר, ולא חלב. אבל החלב שנחלב מבהמות הקדושות בקדושת בדק הבית מותר על ידי פדייה.

ולדות קדשי מזבח אסורין בנתעברו אמותיהן קודם שנפדו, ונולדו לאחר שנפדו, **5** ואילו ולדות קדשי בדק הבית שנפדו מותרים.

**5.** ובתוס' יבואר.

ד. **והשוחטן בחוץ**, מחוץ לבית המקדש, **חייב** כרת. מה שאין כן בקדשי בדק הבית.

ה. **ואין נותנים מהן**, מקדשי מזבח, **לאומנין**, הבונים ומתקנים במקדש, **בשכרן**, אלא נוטלין שכרם מבדק הבית, כמו שיבואר בגמרא.

**מה שאין כן בקדשי בדק הבית.**

**יש 6 בקדשי בדק הבית מה שאין בקדשי מזבח -**

**6.** גירסת המשנה.

א. **שסתם הקדשות**, הקדיש סתם, ולא אמר אם לבדק הבית אם למזבח, **הם לבדק הבית**, ואפילו אם היה בהן דבר הראוי למזבח.

ב. **והקדש בדק הבית חל על הכל**, אפילו על עצים ואבנים. **7** אבל קדשי מזבח אינם נוהגים אלא בדבר הראוי להקרבה.

**7.** כן פירש רש"י. והרמב"ם בפירוש המשנה מפרש: על בעלי מומין ובהמה טמאה. ועיין בגמרא שבא לרבות שיפוי ונבייה. והקשה התוס' **יום טוב**: הלא עצים ראויים למזבח לעצי המערכה? ותירצו המפרשים, שלא כל העצים ראויים אלא עצים מיוחדים, ולא כל הזמנים שוים, כגון רק העצים שנכרתו עד ט"ו באב כשרים למערכה, כמבואר במקומם.

ג. **ומועלין בגידוליהן**. כגון, המקדיש תרנגולת לבדק הבית, והטילה ביצה, מועלין בביצתה. מה שאין כן בקדשי מזבח, שאם הקדיש פרה, אין מועלים בחלב הנחלב ממנה.

ד. **ואין בהן הנאה לכהנים** [גירסא אחרת: **לבעלים**]. מה שאין כן בקדשי מזבח, שבשרם נאכל לכהנים, ובקרבן עולה מקבלים הכהנים את העור. ובפסח ובמעשר בהמה, הכל לבעלים. **8**

**8.** פירוש המשנה להרמב"ם.

**גמרא:**

שנינו במשנתנו: קדשי מזבח עושין תמורה.

ומקשינן: וכי כללא הוא דכל קדשי מזבח עושין תמורה? ! והרי עופות [ומנחות], דקדשי מזבח הן, ובכל זאת תנן [לעיל יג א]: **המנחות והעופות - אין עושין תמורה?**

ומתרצינן: **כי קתני, אבהמה**. מה שאמרה המשנה שקדשי מזבח עושין תמורה, אינו בכל קדשי מזבח אלא בבהמה בלבד. כלומר, כל בהמות קדשי מזבח עושין תמורה, ואילו בהמות של קדשי בדק הבית אינן עושות תמורה.

ומקשינן: **והרי ולד קדשים, דבהמה הוא, וקדשי מזבח הוא, ותנן** [לעיל יב א]: **אין הולד עושה תמורה?**

ומתרצינן: **הא מני, משנתנו בשיטת מי היא? רבי יהודה היא. דאמר** [שם]: **ולד עושה תמורה.**

ומקשינן: **והרי תמורה עצמה, דקדשי מזבח היא, ותנן** [שם]: **אין תמורה עושה תמורה?**

ומתרצינן: **כי קתני**, מה שאמרה המשנה שקדשי מזבח עושין תמורה, היינו **אעיקר** [על עיקר] **זיבחא**, קדשים שהוקדשו הם עצמם, ולא תמורותיהם.

**השתא, דאתית להכי**, עתה, שבאת להעמיד את המשנה בעיקר הזבח, שוב אין צורך להעמידה כרבי יהודה. אלא **אפילו תימא רבנן** היא. ועל הקושיה "והרי ולד אין עושה תמורה", נתרץ, **כי קתני, אעיקר זיבחא**, ולא בולד ובתמורה. **9** שנינו במשנתנו: **ואין נותנין מהן לאומנין בשכרן.**

**9.** ראה סוגיא מקבילה לעיל [יד ב].

ומדייקת הגמרא: **הא קדשי בדק הבית, נותנין** לאומנין בשכר שמחזקין בדק הבית.

ודנה הגמרא: **מנא הני מילי**, מנין **10** שנותנין לאומנין שכרם ממעות בדק הבית שהן הקדש?

**10.** גירסת השיטה מקובצת.

**אמר רבי אבהו: דאמר קרא** [שמות כה] **"ועשו לי מקדש"**, ודרשינן: "לוי", **משלי**, שתהיה עשיית המקדש ממה שהוקדש לצרכי המקדש.

שנינו במשנתנו: **יש בקדשי הבית, שסתם** **11** **הקדשות לבדק הבית.**

**11.** גירסת השיטה מקובצת.

ומשמעות הדברים היא, שאפילו אם הקדש בהמה הראויה להקרבה סתם, ולא אמר אם מקדישה למזבח או לבדק הבית, הרי היא קדושה לבדק הבית.



ודנה הגמרא: **מאן תנא דסתם הקדשות לבדק הבית**, מי הוא התנא הסובר כן?

**אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: דלא כרבי יהושע!**

**דתנן** במשנה במסכת שקלים [פרק ד משנה ז]: **המקדיש נכסיו סתם, והיה בהם בהמה ראויה לגבי מזבח, זכרים ונקבות תמימים - רבי אליעזר אומר: זכרים, ימכרו לצרכי עולות, למי שנדב קרבן עולה. ונקבות, ימכרו לצרכי שלמים. ודמיהן, יפלו עם שאר נכסים לבדק הבית.** לפי שהוא סובר, שסתם הקדשות לבדק הבית [כמו התנא של משנתנו!], ואפילו בהמות הראויות להקרבה. אך הבהמות עצמן לא ייפדו להוציאן לחולין כשאר קדשי בדק הבית הנפדין בלא מום, אלא יימכרו לחייבי קרבן לצורך קרבן. כי היות שהם תמימים, דינם שאינם יוצאים מידי מזבח לעולם. ודמיהם יפלו לבדק הבית, ובדמים אלו יתקיים רצון המקדיש, שהקדישן סתם לבדק הבית.

**רבי יהושע אומר: זכרים - הן עצמן יקרבו עולות,** לשם מי שהקדישן. <sup>12</sup> **ונקבות - ימכרו לצרכי שלמים, ויביא מדמיהן עולות,** לשם המקדיש. **ושאר נכסים יפלו לבדק הבית.** לפי שהוא סובר כי אדם אינו מניח קדשי מזבח להקדישם לבדק הבית, והמקדיש סתם דבר הראוי למזבח, למזבח הקדישו, אלא שסתם הקדש מזבח הוא לעולה. <sup>13</sup> ומשנתנו, שאמרה "סתם הקדשות לבדק הבית", היא כרבי אליעזר ולא כרבי יהושע.

<sup>12</sup>. רש"י זבחים [קג ב.]. <sup>13</sup>. כן פירש רש"י לעיל [כ א].

ומבארת הגמרא: **ורבי חייא בר אבא, המעמיד משנתנו כרבי אליעזר, פליגא דרב אדא בר אהבה,** הסובר שאפילו רבי אליעזר סובר שהמקדיש בהמה סתם מקדישה למזבח. <sup>14</sup> ולפיו רבי אליעזר נחלק עם רבי יהושע באופן מסויים בלבד, וכמו שיבואר: **דאמר רב אדא בר אהבה אמר רב: בעדר שכולו זכרים - אפילו רבי אליעזר מודה,** שיקרבו הם עצמם לעולה לצורך המקדיש, משום **דלא שביק** [עוזב] **איניש קדשי מזבח, ומקדיש לבדק הבית.** שאדם אינו מקדיש לבדק הבית כאשר יש לו האפשרות להקדיש למזבח.

<sup>14</sup>. הקשה השם אריה: אם כן, משנתנו, מני היא? לא כרבי אליעזר ולא כרבי יהושע! ? ובלשון רש"י ד"ה ופליגא שכתב "הא דאוקמיה מתניתין **כרבי אליעזר**" [ולא כתב "דלא כרבי יהושע", כפי שכתב בד"ה מאן תנא], מוכח שרש"י הרגיש בקושיא זו.

**לא נחלקו,** רבי אליעזר עם רבי יהושע, **אלא בעדר שיש בו מחצה זכרים ומחצה נקבות** <sup>15</sup>.

<sup>15</sup>. מסתבר שאין הכוונה דוקא ל"מחצה", אלא חלק זכרים וחלק נקבות.

**רבי 16 אליעזר סבר: אין אדם חולק את נדרו**, אין דרכו של אדם לנדור הקדש ולחלקו, חציו לקדושה אחת, לעולה, וחציו לקדושה אחרת, לדמי עולה. **ומתוך דנקבות לאו עולות הן, זכרים נמי, לאו עולות הקדיש**. אלא, הכל יפול לבדק הבית, כנדר אחד.

**16.** גירסת השיטה מקובצת.

**ורבי יהושע סבר: אדם חולק את נדרו**, זכרים לעולה, ונקבות לדמי עולה. **17**

**17.** וכתב רש"י: זה ברור שלא יקרבו נקבות עצמן לשלמים, אף על גב ששלמים באין נדבה, הואיל ואם יקרבו לשלמים ויאכל הוא עצמו הבשר, יבא לידי מעילה. ומבאר הליקוטי הלכות: כשם שבשאר נכסים שהקדיש לבדק הבית הוא כולו של הקדש, בלי הנאת בעלים כלל, ואם יהנה מהם, מעל, הרי שרצונו להקדיש כולו בלי ליהנות בו כלל.

**לישנא אחרינא, אמרי לה: אמר רב אדא בר אהבה אמר רב: בשלא הקדיש אלא בהמה** [כל בהמותיו], **אפילו רבי אליעזר מודה דלא שביק איניש קדשי מזבח ומקדיש לבדק הבית**. ואף על גב שיש ביניהם נקבות, ימכרו לצרכי שלמים, ומדמיהן יקנו עולות, ויקריבום לצורך המקדיש, ואת הזכרים יקריבו הם עצמם לעולה. וגם רבי אליעזר סובר שהכל נדר למזבח.

**לא נחלקו אלא כשיש שאר נכסים עמהן**, דברים שאינם ראויים להקרבה.

**רבי אליעזר סבר: אין אדם חולק את נדרו**. ומתוך דשאר נכסים לא לקדשי מזבח הקדישם - **בהמה נמי לא הקדיש לקדשי מזבח**. **ורבי יהושע סבר: אדם חולק את נדרו**, ומה שראוי לבדק הבית הקדיש לבדק הבית ומה שראוי למזבח הקדיש למזבח.

פירוש וסיכום: לפי לישנא קמא - נחלקו ב"אדם חולק את נדרו" בבהמותיו. ואין חילוק בין יש עמהם נכסים אחרים או לאו. ולפי לישנא אחרינא - נחלקו ב"אדם חולק את נדרו" בכל נכסיו. ואין חילוק בין עדר שכולו זכרים לעדר שמחציתו זכרים ומחציתו נקבות.

ולשתי הלשונוות סובר רבי אליעזר כרבי יהושע, ש"לא שביק איניש קדשי מזבח ומקדיש לבדק הבית".

ואילו לדעת רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, נחלקו ב"סתם הקדשות לבדק הבית". ואין חילוק בין עדר שכולו זכרים לעדר שמחציתו זכרים ומחציתו נקבות [ובין יש עמהן נכסים אחרים לאין עמהם נכסים אחרים] **18**.

**18.** כן משמע מפשטות הסוגיא. וכן מפורש בירושלמי. [וראה שם בירושלמי עוד שינויים, ובשיטה מקובצת מהדורת ריד"א]. אבל מקושיית הגמרא בסמוך על רב אדא בר אהבה ולא על רבי חייא בר אבא, משמע שלפי דבריו סובר כן רבי אליעזר רק בשיש עמהן שאר נכסים.

ומקשה הגמרא מלשון המשנה על הלישנא קמא :

**תנן**, 19 שנינו במשנה ההיא בדברי רבי אליעזר: **”ודמיהן יפלו עם שאר נכסים” לבדק הבית.**

19. גירסת השיטה מקובצת.

**בשלמא ללישנא בתרא**, שטעמו של רבי אליעזר הוא משום שאר הנכסים הנופלים לבדק הבית, וכיון שאין אדם חולק את נדרו יפלו גם הבהמות לבדק הבית, **היינו דקתני**, לכן שנתה המשנה, **”עם שאר נכסים” לבדק הבית -**

**אלא ללישנא קמא**, שטעמו של רבי אליעזר הוא שאין אדם חולק את נדר בהמותיו, בין אם יש עמהן שאר נכסים בין אם אין עמהן, קשה: למה שנתה המשנה **”עם שאר נכסים”**? הלא אפילו כשאין עמהן שאר נכסים סובר רבי אליעזר שיפלו לבדק הבית, **וליתני**, והמשנה היתה צריכה לשנות, **”ודמיהם יפלו לבדק הבית”**.

ומתרצינן: אכן! **תני**, צריך לשנות **”ודמיהן יפלו לבדק הבית”**.

שנינו במשנתנו: **הקדש בדק הבית חל על הכל.**

ודנה הגמרא: **לאתויי מאי?** 20 איזה דבר באה המשנה לרבות באמרה לשון **”כל”**, שהוא קדוש בקדושת בדק הבית ואינו קדוש בקדושת מזבח?

20. כנראה כוונת הגמרא לבאר: מה חידשה המשנה, וכי באה לחדש שקדושת בדק הבית חלה על עצים ואבנים או על בעלי מומין וטמאים ולא חלה עליהם קדושת מזבח?! על כן, הבינה הגמרא, שהמשנה באה **”לרבות”** ולהשמיענו חידוש אחר.

**אמר רבינא: לאתויי שפויי ונבייה.** נסורת עצים ועלים הנושרין בימות החורף ומשתמשים בהן לזבל שדות. שאם הקדיש אילן לבדק הבית, אסור לזבל בנסורת שלו ובעלים הנושרים ממנו בלי לפדותן מהגזבר, והמשתמש בהן מעל. ואילו בקדשי מזבח, אם קנו גזברים עצים לצורך עצי המערכה שעל המזבח, הם משייפים את העצים וקוצצין אותן לפי מדת עצי המערכה, ואין מועלים לא בשיפויי ולא בנבייה, לפי שכאשר קונה הגזבר את העצים הוא לא נותן מעות אלא עבור החלק המתאים למערכה, ולא לנסורת ולקציצה, וכן שנינו במסכת מעילה [יד א].

שנינו במשנתנו: **ומועלין בגידוליהן.**

ודנה הגמרא: **לאתויי מאי?** באיזה גידולין מועלין בקדשי בדק הבית, ואין מועלין בקדשי מזבח?

**אמר רב פפא: לאתווי חלב** <sup>21</sup> **המוקדשין וביצי תורין** של קדשי מזבח, שאין מועלים בהם, ואילו בשל בדק הבית מועלין.

<sup>21</sup> גירסת השיטה מקובצת.

**כדתנן** במשנה במסכת מעילה [יב ב]: **חלב המוקדשין וביצי תורין - לא נהנין ולא מועלין**, מן התורה אין מועלים בהם, ומכל מקום אסור ליהנות מהם. <sup>22</sup> **במה דברים אמורים, בקדשי מזבח. אבל בקדשי בדק הבית, הקדיש תרנגולת, מועלין בביצתה, הקדיש חמורה, מועלין בחלבה.**

<sup>22</sup> יש סוברים שאיסורם הוא מן התורה. **שיטה מקובצת** [בבא מציעא נד ב] בשם הרא"ש. ויש מי שסובר שהם אסורים מן התורה משום "יוצא" מן הקדשים, שבכל האיסורים היוצא מהם כמותם. **קרוך אורה** [מעילה שם]. ויש סוברים שאיסור החלב הוא מן התורה, כמו ששנינו במשנה "ולדן וחלבן אסורים", ודרשינן מ"תזבח, ואכלת בשר" - בשר, ולא חלב. **תוס'** מעילה שם. ויש סוברים [כמבואר בסוף הפרק הקודם] שהאיסור הוא על "מעשה החליבה" מטעם איסור **עבודה** בקדשים, אבל החלב עצמו, וכל שכן הביצים, אינם אסורים מן התורה אלא מדרבנן. **תוס'** מעילה שם בשם **יש מפרשים**.

[בקדשי בדק הבית מתאים לשנות שהקדיש תרנגולת וחמורה, שהם דברים שאינם ראויים למזבח. ובחמורה יש חידוש נוסף, שאף על גב שהיא בהמה טמאה, בכל זאת קדושה קדושת בדק הבית. <sup>23</sup> ואילו בקדשי מזבח מתאים לשנות תורין ובהמות חולבות הראויות למזבח, שאותן אין מקדישין לבדק הבית].

<sup>23</sup> כן כתב רש"י.

ומבאר הגמרא: **ואפילו למאן דאמר** <sup>24</sup> **מועלין בגידולי מזבח, הני מילי**, באיזה גידולין סובר שמועלין, **בגידולין דחזו למזבח**, שהם עצמן ראויים למזבח, כגון ולדות קדשים. **אבל גידולין דלא חזו למזבח**, כגון חלב וביצים, **אין מועלין בהן**.

<sup>24</sup> ראה תוס'.

אבל לגבי קדשי בדק הבית, הכל ראוי לדמיהם, ובכל מועלין.

שנינו במשנתנו: **ואין** <sup>25</sup> **בהן הנאה לכהנים**.

<sup>25</sup> גירסת ספרים אחרים בשיטה מקובצת, וכן היא גירסת רבינו גרשום, ועיין בהערה הבאה.

**אמר רבינא: אפילו שיפווי ונבייה לא מתהני כהנים מינייהו**, של קדשי בדק הבית.

## דף לב - א

### מתניתין:

הקדמה

אסור לשנות קדשי מזבח לעשותם קדשי בדק הבית. וכן קדשי בדק הבית, אסור להקדישן לקרבן על המזבח. **26** ואם הקדישן לקרבן, לא עשה כלום.

**26.** ואם שינה, עבר בלא תעשה כמבואר ברמב"ם [פרק ד מהלכות תמורה הלכה יא], אך השינוי לא חל.

כמו כן, אין משנים קדשי מזבח מקדושה לקדושה, אפילו מקדושה קלה לחמורה, כגון, אסור לשנות קרבן שלמים לקרבן עולה. וכל שכן שאסור לשנות מקדושה חמורה לקלה, כגון קרבן עולה לשנותו לקרבן שלמים. **27**

**27.** כן כתב רש"י. והיא שיטת הראב"ד, וכמו שיבואר. כתב הרמב"ם [פרק ד מהלכות תמורה הלכה יא]: המשנה את הקדשים מקדושה לקדושה, עובר בלא תעשה, שנאמר בבכור "לא יקדיש איש אותו", שלא יעשנו עולה ולא שלמים. והוא הדין לשאר קדשים, שאין משנין אותן מקדושה לקדושה. אחד קדשי המזבח ואחד קדשי בדק הבית. כיצד? אם הקדיש לבדק ההיכל, לא ישנה לבדק המזבח. וכן כל כיוצא בזה. והשיג עליו הראב"ד: זה [שאינן משנים בבדק הבית, כגון מקדושת בדק ההיכל לקדושת בדק המזבח], לא ידעתי מנין לו, שהרי כולן [הן בדק ההיכל והן בדק המזבח] מקדשי בדק הבית הן באין! ואולי טעה במה שאמרו [תמורה לב] "אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדק הבית אין משנין אותן מקדושה לקדושה", והוא [הרמב"ם] סבור, כמו שאין משנין בקדשי מזבח אפילו מקרבן לקרבן, כך אין משנין בבדק הבית מבדק לבדק. ואינו כן! שקדשי מזבח, אפילו מקדשים קלים לחמורים אין משנין, ואין ממעטין באכילת קדשים. קדשי מזבח, יש מהן נאכלים ויש שאין נאכלין, יש מהם ליום אחד ויש מהן לשני ימים. והנאכלים ליום אחד, לא שוו במתנותיהן, אלו מכפרין ואלו אין מכפרין, [ולכן] דין הוא שלא ישתנו מזה לזה, אבל בקדשי בדק הבית, מה הפרש בין זה לזה? והיינו, שרש"י והראב"ד סוברים, כי מה שאמרה המשנה שאין משנים מקדושה לקדושה, היינו מקדשי מזבח לקדשי בדק הבית, ומקדשי בדק הבית לקדשי מזבח. וקדשי מזבח, אין לשנותם מעולה לשלמים ומשלמים לעולה, וכן בכל הקרבנות. אך בקדשי בדק הבית, כגון מבדק ההיכל לבדק המזבח, וממזבח להיכל, מותר לשנות. ואילו הרמב"ם סובר שגם בקדשי בדק הבית מהיכל למזבח אסור לשנות. ומבאר הגרי"ז [שם דף נח] שרש"י והרמב"ם נחלקו לפי שיטתם. דעת הרמב"ם היא, שקדושת מזבח וקדושת בדק הבית אינן שתי קדושות הסותרות זו את זו, אלא שתיהן יכולות לחול במקביל על בהמה אחת, ולכן לא ניחא ליה לרמב"ם לפרש את מה שאמרה המשנה "אחד קדשי בדק הבית" שאין משנין מבדק הבית למזבח, כי לשיטתו אין זה "שינוי" הקדושה, היות ויכולה לחול קדושת מזבח על קדושת בדק הבית. ולכן, הוכרח הרמב"ם לפרש שאין משנין קדשי בדק הבית עצמם מקדושה לקדושה, כלומר, מבדק ההיכל לבדק המזבח. אך רש"י סובר שקדושת מזבח וקדושת בדק הבית אינן חלות האחת על השניה, כי הן סותרות זו את זו, ו"הקדש עילוי" אינו החלת קדושה על קדושה, כי אם התפסת קדושה על "טובת ההנאה". ולשיטתו, שפיר פירש משנתנו שהיא מדברת באופן שמשנה את קדשי בדק הבית לקדשי מזבח.

במה דברים אמורים, כאשר רוצה המקדיש לשנות את עצם הקדושה. אבל יכול אדם להקדיש קדשי מזבח "הקדש עילוי" [שהוא לשון שומא והערכה], ש"מעלה" [מעריך] את שווי הערך הכספי שיש לבעל הקרבן בקרבנו, ונותן את שיווי המעות לבדק הבית.

וכן יכול אדם להחרים את קרבנו ל"חרם הכהנים" [ויבואר לקמן].

[ובסוף מסכת ערכין למדים את ענין "הקדש עילוי" מדרשות הכתובים].

ומכל מקום, גם לאחר שהקדישו את הקרבן ב"הקדש עילוי", נשאר הקרבן בקדושתו, ויקרב לשם מה שהוקדש, אלא שחל עליו גם "הקדש עילוי". וערך הדמים שיש לבעלים בקרבן יינתן לבדק הבית, או לחרמי הכהנים.

במה דברים אמורים, בקדשי מזבח, שיש לבעלים בהם דמים, בין אם הפריש את הקרבן לחיוב נדרו ובין אם הפרישו לנדבה, וכמו שיבואר. אבל בקדשי בדק הבית, שאין לבעלים בהם כלום, אי אפשר להקדישם ב"הקדש עילוי".

**א. אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדק הבית, אין משנין אותן מקדושה לקדושה.**

**ב. ומקדישין אותן,** את קדשי מזבח [אך לא את קדשי בדק הבית], **28** "הקדש עילוי". כגון, אם אמר על קרבן עולה "הרי זה לבדק הבית", מעלין אותו [שמין אותו], כמה ערך כספי יש למקדיש בקרבן הזה, ודמים אלו יתן לגזבר.

**28.** הקשו המפרשים: למה לא שנתה המשנה חילוק זה בתחילת הפרק: יש בקדשי מזבח שמקדישין אותן הקדש עילוי, ואין בקדשי בדק הבית שאין מקדישין אותן הקדש עילוי. ועיין ברש"ש ובמפרשי המשנה.

**ג. וכמו כן, "מחרימין אותן,** את קדשי המזבח שיהיו חרם לכהנים [אך לא יכולים להחרים את קדשי בדק הבית], והיינו, שנותן לכהנים ממון לפי מה שיש לו בהם. אך את קדשי בדק הבית אינו יכול להחרים, לפי שאינם שלו, ואין לו בהם כלום, וכמו שיבואר.

שיווי הערך הכספי שיש לאדם בקרבנותיו תלוי אם הם "נדר" או "נדבה". אם הם נדר, שאמר תחילה "הרי עלי עולה", והפריש בהמה זו לנדרו, כיון שאם תגנב או תאבד הוא חייב באחריות נדרו, נמצא שהיא שווה לו את כל דמיה. ולכן, אם הקדישה הקדש עילוי, נותן לגזבר את כל שוויה. וכן אם החרימה, נותן לכהן את כל שוויה. אבל אם נדבה, כגון שהקדיש בהמה לקרבן עולה כנדבה, שלא קיבל על עצמו התחייבות להביא עולה, ואם נגנבה או נאבדה אינו חייב באחריותה, הרי אין לו בה את כל שוויה, אלא רק "טובת הנאה", הנערכת לפי הערך שיתן לו ישראל חבירו, כדי שיתן עולה זו לבן בתו כהן להקריבה, כדי שהכהן הזה יקבל את העור של העולה. **29** וכפי אותן דמים [מועטים] יתן לבדק הבית, אם הקדיש לבדק הבית, או יתן לכהנים, אם החרים לחרמי כהנים. **30**

**29.** בפירוש רבינו גרשום מפרש: כמה אדם, כהן אחר שאינו ממשמר העובד באותו הזמן, רוצה ליתן לבעלים בשור זה שימתין עד זמן משמרתו, ויתנהו לו שיעלהו עולה, כדי שיזכה בעורו. שאינו רשאי זה הכהן להעלותו אלא בזמן משמרתו. וכמה שאותו הכהן רוצה ליתן לו, כך הוא יתן לבדק הבית. ועיין משנה למלך [פרק ב מהלכות תמידין הלכה ט] ובמנחת חינוך [מצוה קטו]. **30.** מבואר ברש"י בכל הסוגיה כי הקדש עילוי משמעותו היא להקדיש טובת הנאתו. ורק בקדשי מזבח יש לו בהם טובת הנאה

ולא בקדשי בדק הבית. אבל אי אפשר להחיל ולהתפיס קדושה על קדושה. ולפירושו, החלת קדושה על קדושה היא ה"שינוי" שאמרה המשנה, שאין משנין מקדושה לקדושה. ומבאר הגרי"ז? [בספרו על הרמב"ם הלכות תמורה], שגם לפי רש"י הקדש עילוי הוא גזירת הכתוב, וחידוש התורה הוא, ואינו הקדשה גרידא של ממון לבדק הבית **לפי שיעור וערך של שיווי ממון**, אלא חידוש התורה הוא שחל דין הקדש על טובת הנאה. וחידוש זה חידשה התורה רק לגבי בדק הבית, שקדושתו נתפסת על קדשי מזבח. אבל קדושת "קדשי מזבח" נתמעטה מלחול על קדשי בדק הבית [עיין שם ראיותיו]. וזאת, לא רק מצד שאין לו דין ממון וטובת הנאה על קדשי בדק הבית, אלא מצד עצם חלות קדושת קדשי מזבח על קדשי בדק הבית, שאינה יכולה לחול בצורה של הקדש עילוי. ומה שכתב רש"י בסוגייתנו **שעל קדשי בדק הבית לא חלה קדושה אחרת** בהקדש עילוי מחמת שאין לו בהם טובת הנאה, היינו רק לבאר מדוע לא חל עליהם **חרמי כהנים**, שהם, **מצד עצמם**, כן נתפסין בהקדש עילוי, כגון על קדשי מזבח, ועל קדשי בדק הבית אינם חלים מחמת שאין לו בעלות על הבדק הבית. אבל, במה שקדשי מזבח אינם חלים על קדשי מזבח, אין צורך לטעם זה, אלא הוי מניעה בקדושת קדשי מזבח, שאינה נתפסת בקדושת הקדש עילוי על קדשי בדק הבית. אבל הרמב"ם כתב [פרק ו מהלכות ערכין הלכה ח]: המקדיש קדשי מזבח לבדק הבית, **הרי ההקדש חל עליהן**, ותערך הבהמה, ותפדה, ויפלו דמיה לבדק הבית. והבהמה תקרב למה שהיתה בתחילה. והרמב"ם אינו מזכיר "טובת הנאה" בהלכה זו, אלא כתב שהוא דין החלת הקדש על הקדש, ורק אחר כך [הלכה יב] כתב **סדר פדייתו**, וזה לשונו: היו נדבה, והחרימן, כיצד פודין אותן? אומדין כמה אדם רוצה ליתן בבהמה זו להעלותה עולה שאינו חייב בה, וכל הנותן אותו שיעור, יקריב בהמה זו נדבה כמו שהיתה. [ועיין **תוס'** ד"ה ומקדישין]. כלומר, בעצם כן חלה קדושת בדק הבית על קדושת מזבח, ואין בכך שינוי מקדושה לקדושה, אלא חלות קדושה על קדושה, כי שתי הקדושות יכולות להיות כאחת ואינן סותרות זו את זו. אלא **שצורת פדיון** היא על ידי **שומת** טובת הנאתה. ומצד עצם **חלות הקדושה** היתה יכולה לחול גם קדושת מזבח על קדושת בדק הבית, אלא כל המניעה היא מצד **מעשה ההקדשה**, כמבואר ברמב"ם [הלכה ח]: אבל המקדיש קדשי בדק הבית למזבח, ואמר "הרי זה עולה או שלמים" או החרימם לכהנים, לא עשה כלום. ואין הקדש מזבח ולא החרם חל על קדשי בדק הבית, **שאינו אדם מקדיש דבר שאינו שלו**. וכן כתב הרמב"ם בפירושו המשנה. משמע שהמניעה להחיל את קדושת קדשי מזבח על קדושת בדק הבית היא מצד מעשה ההקדשה, ולא מצד חלות הקדושה, כיון שאין שתי הקדושות כצרות זו לזו ואין חופפות זו את זו, אלא שתי הקדושות יכולות לחול כאחת, לולי החסרון שבמעשה ההקדשה. ועיין בשו"ת **אחיעזר** [חלק ב סימן כה אות טו חלק ג סימן נו עמוד 112] ובמקור **חיים** על הלכות פסח [סימן תל] ובשו"ת **מהרי"ט** [חלק ב סימן ה] ובנחל **יצחק** [חושן משפט חלק א סימן ס"ק ג]. ועיין בספר **נאות יעקב** לרבינו **המהרי"ט אלגאזי** [סימן ד] הדין אם הפודה צריך להוסיף חומש, ובקהלות **יעקב** [ליקוטים חלק ו סימן ז].

ד. ומוסיפה המשנה עוד דין בקדשי מזבח: **ואם מתו - יקברו**. שאינו יכול לפדותם ולהאכילן לכלבים, ואפילו אם נפל בהם מום קודם שמתו, כיון שלא נפדו. והלכה זו אינה דוקא למאן דאמר [בדף הקודם] "אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים", אלא אפילו מאן דאמר "פודין את הקדשים להאכילן לכלבים" מודה שאינו יכול לפדותן אחרי מיתתן. כי דוקא אם נטרפה בחייה, ופדאה, הוא חולק וסובר שמועיל הפדיון, אבל אחרי מיתתה - לכולי עלמא אין לה פדיון, לפי שאמרה התורה בפרשת פדיון קדשים [ויקרא כז] "והעמיד את הבהמה לפני הכהן והעריך הכהן", ללמדנו שרק בהמה העומדת על רגליה מעריך הכהן את שווייה כדי לפדותה, ולא בהמה מתה. וכן אם עבר ושחטה לפני שנפדתה, שוב אינו יכול לפדותה, כיון שאינו יכול להעמידה ולהעריך אותה, ולפיכך תקבר.

ובגמרא יבואר באיזה קדשים מדובר, אם בקדשי מזבח או בקדשי בדק הבית.

**רבי שמעון אומר: קדשי בדק הבית, אם מתו, יפדו.** ואף על פי שאינו יכול להעמידם, מפני שהוא סובר שקדשי בדק הבית אינם בכלל "העמדה והערכה", שלא עליהם אמרה התורה "והעמיד והעריך", כמבואר בגמרא.

## גמרא:

**אמר רב הונא: קדשי מזבח שהתפיסן לחרמי כהנים,** <sup>31</sup> **לא עשה כלום.** ואינו נותן לכהנים לא לפי דמיה בנדר, ולא לפי טובת הנאתה בנדבה [ובהמשך תקשה הגמרא על רב הונא ממשנתנו!] -

<sup>31</sup> כתב רש"י: ולהכי נקט "חרמי כהנים", משום דלפעמים הוי חרמים לבדק הבית. כגון, אם פירש ואמר "הרי זה חרם לבדק הבית". פירוש לפירושו: לרש"י הוקשה הלשון "חרמי כהנים", והיה לו לומר "חרם", שהרי רב הונא ודאי סובר כמאן דאמר "סתם חרמים לכהנים", כמו שמכריחים התוס' בד"ה כל חרם. ועוד, שהרי סתימת לשון משנתנו משמע כמאן דאמר "סתם חרמים לכהנים", כמבואר בהמשך הסוגיא. ומתרץ, שרב הונא נזהר בלשונו לפרש כוונתו בחרמי כהנים כיון שלפעמים הוי חרמים לבדק הבית, והרי רב הונא רוצה להדגיש הבדל בין חרמי כהנים שאינם חלים על קדשי מזבח לבין קדשי בדק הבית שהם חלים על קדשי מזבח.

**מאי טעמא?** אמר קרא בפרשת חרמים [ויקרא כז] **"כל חרם, קדש קדשים הוא לה"**. ודרש רב הונא את הפסוק כך: **כל חרם דקודש קדשים הוי**, שהיה מתחילה קודש, **לה' הוא!** <sup>32</sup> לומר, שאין "כוחו" של כהן יכול לחול עליו. <sup>33</sup> **מיתבי**, הגמרא מקשה על רב הונא מברייתא, ששינונו בה: **קדשי בדק הבית שהתפיסן, בין לקדשי מזבח בין לחרמי כהנים, לא עשה כלום.** שהרי אותם עצמם אינו יכול להפקיע מקדושתם, ואילו טובת הנאה אין לו בהם כדי ליתן למזבח או לכהנים, <sup>34</sup> ונמצא שלא עשה כלום.

<sup>32</sup> גירסת רש"י והגר"א, וראה בשיטה מקובצת גירסא דומה. <sup>33</sup> לכאורה אינו מובן, לשיטת רש"י הסובר שכל הקדש עילוי היינו שמקדיש את "טובת ההנאה", למה אינו יכול להתפיס חרמי כהנים על קדשי מזבח, על כל פנים על "טובת הנאתם" הלא אינו אלא הקדש ממון? ומכאן מוכיח הגר"ז שהקדש עילוי אינו הקדש ממון כשיעור טובת הנאה, אלא הוא חלות קדושה, שחידשה התורה שחלה קדושת דבר הנתפס על טובת הנאתה. <sup>34</sup> כן כתב רש"י. ובתוס' מקשים, למה אין לו בהם טובת הנאה, אם נדר אם נדבה, כשם שיש לו בקדשי מזבח? והמשנה למלך [פרק ו מהלכות ערכין הלכה ח] מתרץ שיטת רש"י, שסובר שיש חילוק בין קדשי מזבח לקדשי בדק הבית, כי דוקא במקדיש למזבח, עד שלא הביא עולתו למזבח בין בנדר בין בנדבה, לא נפטר מחיובו, ולפיכך יש לו בהם דמים. מה שאין כן במקדיש לבדק הבית, תיכף כשהפרישן [אפילו באומר "הרי עלי!"], אפילו שלא באו ליד הגזבר, נפטר מחיובו, לפי ש"כל היכא דאיתיה בי גזא דרחמנא איתיה" [ראש השנה ז א חולין קלט א], וממילא אין לו בהן שום שייכות. והמשנה למלך מבאר עוד [ועיין בקהלות יעקב] שרש"י ותוס' מתווכחים כאן לשיטתם. רש"י, הסובר ש"טובת הנאה" היא כמה אדם רוצה ליתן עבור שיתנו לבן בתו כהן, ברור שבקדשי בדק הבית לא יתכן לומר כן, כמבואר, שאחרי שהפרישו, אין לו שום שייכות בדבר שהופרש, והרי הוא "בי גזא דרחמנא". אבל התוס' לשיטתם, הסוברים ש"טובת הנאה" היא כמה אדם נותן כדי לקיים מצוה זו אף על פי שאינו חייב בה, הקשו שפיר, שהרי אדם רוצה לנדב לבדק הבית, ומצוה היא לנדב ולנדור. ועיין ברמב"ם המבאר כפירוש תוס'.



וכן, **חרמי כהנים**, שעדיין נמצאין בידי המקדיש ולא נתנן לכהן, **שהתפיסון, בין לקדשי מזבח בין לקדשי בדק הבית, לא עשה כלום**, מאותו הטעם. שהרי אין לו בהם שום חלק, ואפילו לא טובת הנאה, שהרי אינו יכול לתתם לכל כהן שירצה, אלא רק לכהנים שבאותו משמר, והם מתחלקים ביניהם. [ואילו היה יכול ליתנם לכל כהן שירצה, יש לו בהם טובת הנאה, כמה שיתן לו ישראל עבור שיתנם לבן בתו כהן].

ומדייקת הגמרא מהברייתא: **הא קדשי מזבח**, שיש לו בהם טובת הנאה [וכל שכן אם הם נדר, שיש לו בהם כל שווים, כמבואר], **שהתפיס לחרמי כהנים - מה שעשה עשוי**, ויתן טובת הנאה לכהן.

**תיובתא דרב הונא**, מברייתא זו!

ומתרצינן, **אמר לך רב הונא**: דיוק זה אינו אלא משום שהתנא של הברייתא שייר ולא אמר דין קדשי מזבח שהתפיס. אך דיוק זה אינו דיוק, כי **הא 35 דשיירה**, הטעם ששייר, **אהדא שיירה**, מחמת דבר זה שייר, מפני שלא רצה לשנות "קדשי מזבח שהתפיס לבדק הבית, לא עשה כלום", לפי שאינו אמת, **דקדשי מזבח שהתפיס לבדק הבית, אכן, מה שעשה עשוי**, כמבואר במשנה, מפני שדרשינן "כל חרם קודש קדשים הוא, לה' הוא". ומה שכתבה התורה "לה'", בא לרבות המתפיס לבדק הבית, כי כאשר ינתנו דמיהם לבדק הבית הרי הם לה'. ומפני כך לא שנה התנא "קדשי מזבח".

**35. גירסת רש"י.**

**אבל** אם התפיסון **לחרמי כהנים - לא עשה כלום**, כמו שדרש רב הונא מדרשת הקרא.

ומקשינן: **וניתני גבי הנך!** ישנה התנא דין זה "קדשי מזבח שהתפיסון לחרמי כהנים - לא עשה כלום" בין שאר הדינים שבהם לא עשה ולא כלום?

ומתרצינן: **תנא** זה של הברייתא, רק דבר **דאית בית תרתי**, דבר שאינו יכול להתפיסון לאחת משתי הקדושות, **קתני**. אבל קדשי מזבח, **דלית ביה תרתי**, שלאחת יכול להתפיסון [לבדק הבית], ולשניה אינו יכול להתפיסון [לחרמין], **לא קתני!** כלומר, התנא השווה סגנונו ושנה שתי קדושות שאינו יכול להתפיסון לשתי קדושות אחרות, אבל קדושה שלישית שמתחלקת לשתיים, שלאחת מהן יכול להתפיס ולאחרת אינו יכול, לא שנה כלל, והשמיטה לגמרי.

ומקשינן על רב הונא ממשנתנו: **תנן, ומקדישין 36 אותן הקדש עילוי ומחרימין אותן**. ומדייקת הגמרא: **מאי לאו**, האם לא מתפרשת המשנה שמקדישים **הקדש**

**עילוי לבדק הבית, ומחרימין לחרמי כהן.** הרי שנינו מפורש שמחרימין קדשי מזבח לחרמי כהנים!?

36. גירסת השיטה מקובצת.

ומתריצין: **לא** כך מתפרשת המשנה! אלא, **אידי ואידי**, שתי הלשונות שאמרה המשנה, "הקדש עילוי" ו"מחרימין", הן כשמתפיס קדשי מזבח **לקדשי בדק הבית!** ומשמעות שתי הלשונות היא: **לא שנה** אם **מפיק להו בלשון הקדש לבדק הבית**, ואומר על קדשיו קדשי מזבח "הרי אלו הקדש" [ולכך קוראת המשנה "הקדש עילוי"], **ולא שנה** אם **מפיק להו**, מוציא אותם בשפתיו, **בלשון חרמי לבדק הבית**, ואומר על קדשי מזבח "הרי אלו חרם" [ולכך קוראת המשנה "מחרימין"], בשתי הלשונות הללו, הרי הם נתפסין לבדק הבית. אבל מהתפסה ל"חרמי כהנים" לא דיברה המשנה כלל!

ומקשינן: **והא לא תניא** 37 **הכא**, הרי הברייתא המפרשת את המשנה לא שנתה כן? **דתניא, מקדישין** 38 **אותן הקדש עילוי, קדשי בדק הבית, ומחרימין אותן חרמי כהנים!**

37. גירסת הגאון יעב"ץ. 38. גירסת השיטה מקובצת.

**ועוד, הא תניא בהדיא**, שנינו במפורש בברייתא אחרת: **קדשי מזבח שהתפיסן** 39 **לחרמי כהנים - מה שעשה עשוי!**

39. גירסת השיטה מקובצת.

**תיובתא דרב הונא, תיובתא!**

אך טוענת הגמרא: **והא רב הונא, קרא קאמר!** הרי דרש כן ממה שנאמר "כל חרם, קדש קדשים הוא לה"!!

ומתריצין, **אמר עולא: אמר קרא**, "חרם קדש קדשים הוא לה", והוסיף הכתוב לשון ריבוי באומרו "כל חרם", לומר שעל הכל חל חרם כהנים, אפילו על קדשי מזבח, שהם "קדש קדשים" 40.

40. וביתר ביאור: בלי דרשת עולא, היינו מפרשים את הקרא שקדושת חרם כהנים חלה רק על חולין כמו שנאמר שם "אך כל חרם אשר יחרים איש לה' מכל אשר לו מאדם ובהמה ומשדה אחוזתו - לא ימכר ולא יגאל". והסיום של אותו קרא הוא "כל חרם קדש קדשים הוא לה". ודורש עולא, ממה שנאמר "כל חרם", שבא לרבות אף אם החרים דבר שכבר היה קדוש, כגון קדשי מזבח. והרש"ש מבאר: "כל חרם [אפילו חרמי כהנים] קדש קדשים הוא לה". כלומר, חלים על קדשי מזבח. וכנראה שזו כוונת הגר"א בהגהותיו. וכן משמע שפירשו תוס' [עמוד ב] ד"ה למעילה.

ומשמע מדברי עולא שהוא חולק על רב הונא, וסובר שהמתפיס קדשי מזבח לחרמי כהנים נתפסין הקדשים ב"הקדש עילוי", וחייב לשום דמיהן ולתתם לכהנים.

ומקשה הגמרא: **ומי אמר עולא הכי!?**

**והא אמר עולא: המתפיס עולה לבדק הבית,**

## דף לב - ב

**אין בה אלא עיכוב** ■ **גזברין בלבד**. שאינו יכול להקריבה עד שיבואו הגזברים לעמוד על גבה בשעת הקרבתה, כיון שהבעלים של הקרבן צריכים לעמוד על גבי קרבנם בשעת הקרבתו, כמבואר במסכת תענית [כו א], ומשהקדישה לבדק הבית, צריכים הגזברים, שהם בעליה, לעמוד על גבה. אבל אינו צריך לשום דמיה ולתת אותן לבדק הבית.

ואם כן, כל שכן שאם התפיסין לחרמי כהנים, שאינו צריך לתת להם כלום. שהרי אפילו רב הונא, המיקל וסובר בחרמי כהנים שאינו צריך לתת להם, בכל זאת סובר שאם מתפיס קדשי מזבח לבדק הבית, שם את דמיהם, ונותן לבדק הבית. ומוכת, שהתפסה לחרמי כהנים קלה היא ביחס להתפסה לבדק הבית. ומעתה, עולא, הסובר שאפילו בהתפסה לבדק הבית אינו נותן דמיה, כל שכן בהתפיסין לחרמי כהנים. ולמה פירש את הקרא דלא כרב הונא, הרי הוא סובר כמוהו?

ומתרצינן: מה שאמרה הברייתא 41 שהקדש עילוי חל על קדשי מזבח ליתן דמיהם לבדק הבית, היינו **מדרבנן** בלבד, ומן התורה אינו צריך לתת דמיהן לבדק הבית, ואין בה אלא עיכוב גזברין, כדברי עולא. ומה שעולא תירץ את הקרא "כל חרם קדש קדשים הוא לה" שבא ללמדנו שחל "הקדש עילוי" על קדשי מזבח לתת דמיהן לבדק הבית, אינו אלא אסמכתא בעלמא, והאמת שאינו כי אם דין דרבנן. 42 ואמנם, מה היא הדרשא העיקרית ממקרא זה? **וקרא ל"מעילה" הוא דאתא**, ללמדנו שמועלין בחרמי כהנים, עד שינתנו לידי כהן. וכך דרשינן: "כל חרם" שהוחרם לכהנים, קדש קדשים "הוא לה", כשאר קדשים שמועלין בהם, ואפילו אם נהנה מהם הנאה מועטת, ומ"כל" הנאה של חרם, מעל.

41. **רש"י** כתב הברייתא הנ"ל בתחילת הסוגיא, "קדשי בדק הבית, וכולי", "חרמי כהנים, וכולי", ומהשמטת לשון "קדשי מזבח שהתפיסין לבדק הבית" דייקה הגמרא שחל "הקדש עילוי על קדשי מזבח" [ואף על פי שרב הונא תירצה, מכל מקום - לעולא יש ללמוד ממנה]. וראה **תוס'**. וצריך לומר שרש"י לא התכוון דוקא על ברייתא זו, אלא מכל ההוכחות שהביאה הגמרא להקשות על רב הונא. 42. הקשה **המשנה למלך**: אם כן, למה הסיקה הגמרא לעיל "תיובתא דרב הונא"? וכי אינו יכול לתרץ כל אותן המשניות והברייתות שהן מדרבנן בלבד?! **השפת אמת והעולת שלמה** ועוד מפרשים מתרצים, שאינו דומה כלל. כי בשלמא לעולא, הדורש מהמקרא שבא **לרבות** קדושה, על כל פנים לעיכוב גזברים, יתכן לומר שבאו חכמים והרחיבו חלות קדושה על נתינת דמיהן לבדק הבית ולכהנים [לרש"י לשיטתו, וכן

**לתוס'** לשיטתם]. מה שאין כן לרב הונא, שלדבריו התורה באה **למעט** מ"כל חרם קדש קדשים הוא לה" - לא חייבו חכמים לתת דמיהם, ובודאי שחכמים **לא יכלו** לחייב נגד דעת התורה, כידוע שיטת **הטורי זהב** [יורה דעה סימן קיז]. **סיכום הדעות לשיטת רש"י**: א. המקשן [ועיין במסכת זבחים קג א] סובר: מן התורה חלה קדושת חרמים וכן קדושת בדק הבית על קדשי מזבח לענין שאסור לשוחטם עד שתיפדה, ודמיהן ינתנו לגזברין או לכהנים. וזה נלמד ממה שנאמר "כל חרם", אפילו בדק הבית וחרם כהנים, "קדש קדשים הוא לה". ב. רב הונא סובר: במתפיס קדשי מזבח לבדק הבית חלה קדושה גמורה שלא ישחט עד שתיפדה מבדק הבית. וזה נלמד מ"לה". ואילו במתפיסן לחרם כהנים לא עשה ולא כלום, וזה נלמד מ"כל חרם קדש קדשים", שהיה קודש מכבר, "הוא לה", שאין לכהן כח בהן. ג. עולא סובר: מן התורה אין בהם, בין במתפיסן לבדק הבית ובין במתפיסן לכהנים, אלא עיכוב גזברין או כהנים בלבד, לענין שהם הבעלים לעמוד עליהן בשעת הקרבנות, ולא יותר. וזה נלמד מ"כל חרם קדש קדשים הוא לה". ומדברנן, לא יישחטו עד שיפדו, וינתנו דמיהם לגזברין או לכהנים. ומה שנאמר "לה" אינו כי אם שמועלין בהן.

ומקשינן: על כך אין צורך בריבוי מיוחד מ"כל" ללמדנו שמועלין בהן, ודי לנו במה שהתורה קוראת לחרמי כהנים "קדש קדשים" ללמדנו שיש בהם מעילה -

### **למעילה? ! למה לי קרא, הלא "קדש" 43 קדשים" כתיב ביה?**

43. גירסת הגאון יעב"ץ וכן בכל המשך הסוגיא.

ומתרצת הגמרא שאין די במה שהתורה קוראת להם "קדש קדשים" ללמדנו שמועלין בהם. ומוכיחה מדברי רבי ינאי שלא למד מעילה בחטאת ואשם ממה שהם קרויים בתורה בשם "קדש קדשים" כמה וכמה פעמים בפרשיותיהם.

**ולטעמיך**, ולפי סברתך, שיש ללמוד מעילה מ"קדש קדשים", קשה, **הא דאמר רבי ינאי: אין מעילה מפורשת מן התורה אלא בקרבן עולה בלבד! שנאמר** בפרשת מעילה [ויקרא ה] **"נפש כי תמעול מעל וחטאה בשגגה מקדשי ה"**, והיינו קרבנות עולה, שהם **המיוחדין לה'**, כליל לה' הברש והאימורין. **אבל חטאת ואשם לא נפקא**, אין לנו מפורש בתורה, **אלא מהדרשה דדריש רבי**.

**דתניא**, כמו ששנינו, **רבי אומר**: אמרה התורה בפרשת שלמים שהן קדשים קלים [ויקרא ג], **"כל חלב לה"**. ובא הכתוב "כל" **לרבות אימורי קדשים קלים למעילה**. 44 ומאימורי קדשים קלים יש ללמוד גם חטאת ואשם, שגם הם מיועדים "לה" כאימורי קדשים קלים 45.

44. כלומר, הדרשה היא מריבוי הכתוב, כי שם אמרה התורה במפורש להקטיר האימורין על המזבח, ולמה סיימה התורה "כל חלב לה"? ודרש רבי שבא ללמדנו שמועלים בהם. 45. רבי ינאי מסתמך על הדרשה של רבי ללמוד גם חטאת ואשם. אבל רבי עצמו לא למד מ"כל חלב לה" אלא אימורי קדשים קלים. כי לדעת רבי אין צורך לדרשה מיוחדת לחטאת ואשם, והם שפיר נכללים במה שכתבה התורה בפרשת מעילה "מקדשי ה" הואיל ואין לבעלים בהם כלום עד שהותרו בשרם באכילה, ואז באמת אין מועלין בבשרן. ובכך חולק עם רבי ינאי האומר ש"קדשי ה" אינו כי אם עולה. רש"י.

ומסיים התרצן: ולטעמיד קשה: **למה לי קרא**, למה הוצרך רבי ינאי לרבות חטאת ואשם מקרא, הלא **"קדש קדשים" כתיב בהו?** אלמא, <sup>46</sup> מוכח, כי **אף על גב ד"קדש קדשים" כתיב בהו, בעי קרא לרבוויינהו**, לרבות אותן, **למעילה**. ומתורצים דברי עולא, שחרמים נמי, **אף על גב ד"קדש קדשים" כתיב בהו, בעי קרא לרבוויינהו למעילה**.

<sup>46</sup>. גירסת השיטה מקובצת.

וממה שנאמר "כל" דרשינן למעילה, ולא ללמדנו "הקדש עילוי". ואכן אינו אלא מדרבנן, ומן התורה אין בהן אלא עיכוב גזברין בלבד.

**לישנא אחרינא**: <sup>47</sup> ומקשינן: **הא רב הונא קרא קאמר?!?**

<sup>47</sup>. ירושלמית על פי נוסחת השיטה מקובצת [וראה בחק נתן והגר"א נוסחאות דומות] ומפורשת מפי רש"י.

ומתרצינן: **מיבעי ליה**, המקרא "כל חרם קדש קדשים הוא לה", לדרשה אחרת, **כדתניא**, <sup>48</sup> **וחכמים אומרים: סתם חרמים לכהנים. שנאמר** בפרשת מתנות כהונה [במדבר יח] **"כל חרם בישראל לך יהיה"**. **אם כן, מה תלמוד לומר "כל חרם קדש קדשים הוא לה"?** **מלמד, שחרם כהנים חל על קדשי קדשים ועל קדשים קלים**.

<sup>48</sup>. ראה המשנה במסכת ערכין [כח ב]. ועיין רש"י בפירושו על התורה [ויקרא כז]. ובהבאת דברי חכמים במשנה, מתכוונת הגמרא **לדחות** את דברי רב הונא שדרש ממקרא זה להיפך. ובכך שונה לישנא אחרינא מלישנא קמא, שבלישנא קמא אמרינן שאין ראיה מן המקרא ואפשר לדרוש אחרת מרב הונא, ואילו ללישנא אחרינא, אכן דרשו חכמים לחיפך. והנה, כל זה תמוה הוא. למה לא הקשתה הגמרא במפורש על רב הונא מדברי חכמים? וראה תוס' המקשים מדברי חכמים על עולא, ולמה לא הקשו כן על רב הונא. ועיין במשנה למלך [פרק ו מהלכות ערכין הלכה ח].

ומבאר הגמרא: **מנלן**, כלומר, איך דרשו חכמים ממקרא זה, **דתפיס חרמים על קדשי מזבח?**

**אמר עולא: דכתיב "כל חרם"**, ודרשינן מהריבוי של "כל", **על כל קדש וקדש, קדשי קדשים וקדשים קלים, חייל חרם כהנים**.

ומקשינן: **ומי אמר עולא הכי?** והא אמר עולא: עולה שהתפיס לבדק הבית - **אין בה אלא עכוב גזברין בלבד**. אלמא, **לא תפסי קדשי בדק הבית על קדשי מזבח**, ואינו צריך לפדותן ולתת דמיהן, וכל שכן אם התפיסן לחרמי כהנים?

ומשמע מדברי עולא, שאם התפיס קדשי מזבח לבדק הבית, מקריבין אותן בלי פדיון, בלי לתת דמיהן לבדק הבית, ואין בהקדשו כי אם עיכוב גזברין בלבד, וכל שכן לחרמי כהנים. ועל כן מקשינן:

**ומי מקרבינן**, וכי יקריבו אותן בלי פדיון? **והא קרא קאמר "וכל חרם קדש קדשים הוא לה"**, ומשמע שחרם כהנים חל על "כל" קודש וקודש, קדשי קדשים וקדשים קלים, ואסור לשוחטם ולהקריבם עד שיפדה הקדש עילויו, והדמים ינתנו לבדק הבית. ואיך אמר עולא "שאין בהן אלא עיכוב גזברין בלבד"?

ומתרצינן: דין "הקדש עילויו" הוא **מדרבנן**, **והאי קרא אסמכתא בעלמא**, ומן התורה אין בהן אלא עיכוב גזברין בלבד.

**ואלא, קרא למאי אתא?** מיבעיא ליה למעילה דחרמים.

ומקשינן: **למעילה?** ! תיפוק ליה מ"קדש קדשים"?

ומתרצינן: הך דרשה של "קדש קדשים" - **לא משמע ליה**, לדרוש ממנה מעילה, כי מי האם **לא אמר רבי ינאי: אין מעילה מפורשת מן התורה אלא בעולה בלבד**, שנאמר "נפש כי תמעול מעל, וחטאה בשגגה מקדשי ה'" - המיוחדין לה'. איזה קדש המיוחד לה'? הוי אומר: זה עולה!

**אבל חטאת ואשם, לא אתיין אלא מדרבי.**

**דתניא, רבי אומר:** אמרה התורה "כל חלב לה", **לרבות אימורי קדשים קלים למעילה.**

**אלמא, "קדש קדשים" לא משמע ליה.** אם כן, **עולא נמי "קדש קדשים" לא משמע ליה.** עד כאן לישנא אחרינא.

**גופא: המקדיש עולה לבדק הבית - אין בה אלא עיכוב גזברין בלבד.**

ומקשינן: **מיתביי ממה ששינו בברייתא: המקדיש עולה לבדק הבית - אסור לשוחטה עד שתפדה.** וקשה על עולא!

ומתרצינן: מה שאמרה הברייתא, הוא דין **מדרבנן**, כמבואר לעיל.

ומבארת הגמרא: **הכי נמי מסתברא**, שאינו אלא מדרבנן. **מדקתני סיפא** של הברייתא: **אם עבר ושחטה**, בלי פדיון, **מה שעשה עשוי.**

**ואי 49** הוי **מדאורייתא, אמאי "מה שעשה עשוי"**? ולמה לא יצטרך לפדותה עתה? וכי היכן מצינו שבדיעבד מועיל העובר על איסור תורה? ומוכרח לומר שאינו אלא מדרבנן.

**49.** גירסת השיטה מקובצת.

ומקשינן: **אלא מאי**, האם אפשר לומר שהוא רק **מדרבנן**? אי הכי, אימא סיפא, איך תתפרש הסיפא של הברייתא? שהרי שנינו בסיפא: **והנהנין ממנה, מועלין שתי מעילות**, אחת משום קדשי מזבח ואחת משום קדשי בדק הבית הבית. **ואי** חלה עליה קדושת בדק הבית **מדרבנן, אמאי מועלין שתי מעילות**, הלא אינה קדושה קדושת בדק הבית כי אם מדרבנן? ומתצינן: לעולם אינו אלא מדרבנן, **והכי קאמר**, וכך מתפרשת הברייתא: **וראויה למעול בה שתי מעילות**, אילו היתה קדושתה השניה מדאורייתא, אבל למעשה אינו מועל אלא מעילה אחת מדאורייתא על היותה קדשי מזבח, ולא על קדשי בדק הבית, שמן התורה אין בה כי אם עיכוב גזברין בלבד.

שנינו במשנתנו: **ואם מתו יקברו, רבי שמעון אומר קדשי בדק הבית אם מתו יפדו**.

הנה בדברי התנא קמא לא נאמר במפורש אם מדובר בקדשי בדק הבית או בקדשי מזבח ונאמר בלשון כללי "ואם מתו יקברו". ובענין זה דנה סוגייתנו. ונחלקו בדבר רבי יוחנן וריש לקיש.

**אמר רבי יוחנן: לרבנן - אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדק הבית היו בכלל העמדה והערכה**, ואינם נפדים אחרי מיתתם, כי אם בחייהם בעודן עומדים על רגליהם, ואז נערכים.

**וריש לקיש אמר: לרבנן - קדשי בדק הבית היו בכלל העמדה והערכה**, ואילו **קדשי מזבח לא היו בכלל העמדה והערכה**, והם נפדים אחר מיתתם **50**. ובהמשך הסוגיא יבואר טעם מחלוקת רבנן ורבי שמעון מדרשת הכתובים, בין אליבא דרבי יוחנן ובין אליבא דריש לקיש.

**50.** וביתר ביאור: למאן דאמר "פודים את הקדשים להאכילם לכלבים" הרי הן נפדים לאכילת כלבים. אבל למאן דאמר "אין פודים את הקדשים להאכילם לכלבים", אינם נפדים. אלא, אם עבר **ושחטן** לאכילת אדם, מותר לפדותם אחרי שחיטתם, כמו שיבואר בהמשך הסוגיא.

ומבאר הגמרא: **וזה וזה**, רב יוחנן וריש לקיש, שניהם **מודים 51 לרבי שמעון דקדשי בדק הבית לא היו בכלל העמדה והערכה**, וקדשי מזבח היו בכלל **העמדה והערכה**. וכן נאמר מפורש במשנה "רבי שמעון אומר: קדשי בדק הבית יפדו" משמע שקדשי מזבח בעי העמדה והערכה, שאם לא כן, היו לו לומר בלשון סתמי "ייפדו".

ועוד מבארת הגמרא: **ודברי הכל**, 52 בין רבי יוחנן ובין ריש לקיש מודים, שבמה דברים אמורים, שקדשי מזבח היו בכלל העמדה והערכה, בבהמה שהוקדשה תמימה ואחר כך נפל בה מום, אבל **בבעל מום מעיקרו**, שהוקדש למזבח בהיותו בעל מום - **לא היה בכלל העמדה והערכה**, בין לרבנן ובין לרבי שמעון 53 והטעם יבואר בהמשך הסוגיא.

52. לאפוקי מדעת לוי, לקמן בסוגיא, הסובר שאפילו בעל מום מעיקרו היה בכלל העמדה והערכה. 53. לרבי שמעון אליבא דריש לקיש.

ופשוט, שרק בקדשי מזבח שיידך לחלק בין תם ונעשה בעל מום לבין בעל מום מעיקרו, אבל בקדשי בדק הבית [לרבנן, אליבא דרבי יוחנן וריש לקיש!], לא שיידך כלל לחלק חילוק זה, שהרי קדושתה חלה אפילו על עצים ואבנים.

הגמרא מדייקת מלשון משנתנו כרבי יוחנן.

**תנן, רבי שמעון אומר: קדשי בדק הבית שמתו יפדו.**

**בשלמא לרבי יוחנן דאמר: לרבנן אחד זה ואחד זה היו בכלל העמדה והערכה - היינו דאיצטריך רבי שמעון לפרושי "קדשי בדק הבית" שמתו יפדו, ואם היה אומר סתם "יפדו" היה משמע שחולק על תנא קמא בשניהם. ולפיכך פירש "בדק הבית" -**

**אלא לריש לקיש, קשה: למה ליה לפרושי, הרי רבנן לא אמרו ייקברו אלא בקדשי בדק הבית, ואם כן - לימא, היה לו לרבי שמעון לומר "אם מתו יפדו", והיינו מבינים שכוונתו על קדשי בדק הבית, שהרי עליהם דיבר התנא קמא?**

ומתרצינן: **אמר לך ריש לקיש: רבי שמעון לא הוה ידע מאי דאמר תנא קמא! כיון שהתנא קמא לא אמר דברים מפורשים, והכי קאמר ליה, וכן אמר רבי שמעון להתנא קמא: אי, אם אמרת, בקדשי מזבח, דבעי העמדה והערכה - מודינא לך, וגם אני סובר כמותך. אי 54, אם אמרת בקדשי בדק הבית, אינני מודה לך, והנני סובר "אם מתו יפדו". ולפיכך הדגיש ואמר "בקדשי בדק הבית".**

לישנא אחרינא: 55



ומקשינן על ריש לקיש: **תנן**, שנינו במשנתנו בדברי התנא קמא **"אם מתו יקברו"**, מאי לאו ארישא, האם דבריהם אינם המשך של תחילת המשנה, **דקתני "אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדק הבית** אין משנין אותן", ועל שניהם אומר התנא קמא דבעי העמדה והערכה. **תיובתא דריש לקיש!**

ומתריצין: **לא! תרגימא**, פרש! דברי התנא קמא, **אקדשי בדק הבית**, ואינם המשך לתחילת המשנה.

ומקשינן: **אי הכי, אימא סיפא: רבי שמעון אומר** "קדשי בדק הבית" אם מתו יפדו. **אמאי, למה אמר "קדשי בדק הבית"**, הלא **כיון דתנא קמא אקדשי בדק הבית קאי, אימא ליה רבי שמעון "אם מתו יפדו"?**

ומתריצין, **אמר לך ריש לקיש: רבי שמעון סבר דתנא קמא "יקברו", אתרווייהו קאי**, אמר יקברו בין על קדשי מזבח ובין על קדשי בדק הבית. **ואמר ליה רבי שמעון: אי בקדשי מזבח קאמרת - מודינא לך, ואי בקדשי בדק הבית קאמרת - לא מודינא לך.**

**תניא**, שנינו ברייתא **כוותיה דרבי יוחנן**: אמרה תורה בפרשת פדיון קדשים [ויקרא כז פסוק יא - יב] **"ואם כל בהמה טמאה** 56 **אשר לא יקריבו ממנה קרבן לה,** והעמיד את הבהמה לפני הכהן. והעריך הכהן אותה בין טוב ובין רע. כערכך הכהן כן יהיה".

56. גירסת השיטה מקובצת.

ודרשינן: **בבעלי מומין שנפדו הכתוב מדבר**, שהיא טמאה להקרבה, ואמרה התורה שהיא נפדית בהעמדה והערכה.

וממשיכה הברייתא: **אתה אומר בבעלי מומין, או אינו מדבר, אלא בבהמה טמאה**, כגון סוס וגמל וחמור שהוקדשה לבדק הבית, והיא צריכה העמדה והערכה? ומתרצת הברייתא: **כשהוא אומר**, במקום אמר [שם בפסוק כז] **"ואם בבהמה הטמאה ופדה בערכך"** - **הרי בהמה טמאה אמור!**

**דף לג - א**

**הא מה אני מקיים "ואם כל בהמה טמאה אשר לא יקריבו ממנה קרבן לה" - בבעלי מומין שנפדו.**

וממשיכה הברייתא: **יכול** הייתי לומר, **יפדו** אפילו **על מום עובר?** תלמוד לומר **"אשר לא יקריבו ממנה"**, ודרשינן: **מי שאינה קריבה כל עיקר**, מחמת שיש לה מום קבוע, היא נפדית - **יצתה זו**, בעלת מום עובר, **שאינה קריבה היום אלא למחר**, ואינה נפדית.

ומסיקה הגמרא: ועל בהמה זו שהיא קדשי מזבח - **אמר רחמנא "עביד לה העמדה והערכה"**, כמו שנאמר: והעמיד את הבהמה והעריך הכהן אותה". ואילו בקדשי בדק הבית לא היתה הברייתא דנה באם יש לה מום קבוע או מום עובר - שהרי בקדשי בדק הבית אין נפקא מינה בכל זה, והם נפדין אפילו בלא מום כלל - ומוכח שברייתא זו סוברת ש"קדשי מזבח היו בכלל העמדה והערכה".

ובברייתא זו הנשנית ב"סיפרא" [ספר תורת כהנים] רבי יהודה היא, ש"סתם סיפרא - רבי יהודה היא", והוא בר פלוגתא דרבי שמעון, והוא התנא קמא של משנתנו. ואחרי שהוכחנו שסובר בקדשי מזבח שבעי העמדה והערכה, ובצירוף עם משמעות המשנה שהתנא קמא בודאי דיבר בקדשי בדק הבית, כמבואר לעיל מתגובת רבי שמעון - הוכח שהתנא קמא סובר בין בקדשי מזבח בין בקדשי בדק הבית שהיו בכלל העמדה והערכה - כדברי רבי יוחנן!

**לישנא אחרינא 57**: **מדקתני**, ממה ששנתה הברייתא **"הרי בהמה טמאה אמור"** - **מכלל דכי הדדי נינהו**, שהברייתא סברה שהם דבר אחד והם שוים בדין פדיונם, והתנא של הברייתא **קא סבר: כתיבי קדשי מזבח וכתבי קדשי בדק הבית 58** **ועליהון כתיב "והעמיד והעריך"**, כדברי רבי יוחנן אליבא דרבנן.

**57**. **בשיטה מקובצת** והיא גירסת **רבינו גרשום**. **58**. ומה שלא נאמר העמדה והערכה בפסוק כז גבי קדשי בדק הבית - היינו משום שהם דבר אחד וכבר נאמר בקדשי מזבח. כן נראה לבאר.

הגמרא דורשת את הקרא לרבי יוחנן ולריש לקיש אליבא דרבנן.

**אמר רב גידל אמר רב 59**: **מאי טעמא דריש לקיש דאמר לרבנן קדשי בדק הבית היו בכלל העמדה והערכה קדשי מזבח לא היו בכלל העמדה והערכה?** דאמר קרא **"והעריך הכהן אותה בין טוב ובין רע"**, משמע כמות שהיא, בין שהיא "טוב" - דהיינו תם, ובין שהיא "רע" - והיינו בעל מום, ושניהן שוין. ודרשינן: **איזהו דבר שאינו חלוק בין טוב לרע?** הוי אומר! קדשי בדק הבית. ועליהם אמרה התורה **"והעמיד והעריך"**. **ואמר קרא "אותה"** - **למעוטי קדשי מזבח**, שאינם בכלל **"והעמיד והעריך"**.

59. עיין בהגהות הגאון יעב"ץ המעיר שלא מסתבר שרב יבאר דברי ריש לקיש. וכתב שכשנראה רב סבר כריש לקיש כמו שאמרה הגמרא בסוף הסוגיא, ורב גידל אמר בשם רב את דרשתו, אלא שמסדר הגמרא הביא דברי רב גידל לבאר טעמו של ריש לקיש הסובר כרב. וכן כתבו תוס' במסכת בכורות [יד ב ד"ה רב].

ולפי דרשה זו מתחלקים שני הפסוקים [יא יב] לשני חלקים. מה שנאמר "ואם כל בהמה טמאה אשר לא יקריבו ממנה קרבן לה" מדובר בקדשי מזבח, כמו שמוכח ממה שנאמר "אשר לא יקריבו" 60. ומה שנאמר אחר כך "והעמיד את הבהמה לפני הכהן והעריך הכהן אותה בין טוב ובין רע" מדובר בקדשי בדק הבית, והתורה מלמדתנו שהם צריכים העמדה והערכה.

60. כן כתב רש"י. וכן היא דרך דרשות חכמים במקראות לפי הכללים שהיה בידיהם ולפי המסורה. וצריך ביאור: זה שאמרה תורה "ואם כל בהמה טמאה אשר לא יקריבו ממנה קרבן לה", מה ייעשה בהן? הלא לפי דרשה זו אין סיום לפסוק זה לגבי קדשי מזבח? וכנראה שמפני קושיא זו מפרש החק נתן שלדעת ריש לקיש חולקים חכמים על הברייתא הנ"ל, ואינה דעת חכמים ברי פלוגתא דרבי שמעון, וחכמים ברי פלוגתא דרבי שמעון אכן סוברים שהקרא [פסוק יא יב] "ואם כל בהמה טמאה" אכן מדבר בבהמה טמאה ממש ולגבי קדשי בדק הבית. ועל כן, מקשה החק נתן: למה כתבה התורה את הקרא [פסוק כז] "ואם בהמה הטמאה"?

ומקשינן: **ורבי יוחנן**, הסובר לרבנן שמה שאמרה תורה "והעמיד והעריך" מדובר בין על מה שנאמר "אשר לא יקריבו" שמשמעותו קדשי מזבח, ובין על מה שנאמר "בין טוב ובין רע" שמשמעותו קדשי בדק הבית, ובשניהם אמרה התורה שהם צריכים העמדה והערכה - קשה: מה שנאמר "אותה", **למעוטי מאי?**

ומתריצין: **למעוטי בעל מום מעיקרו** בקדשי מזבח, שאינם בכלל העמדה והערכה.

וריש לקיש אינו צריך מיעוט לבעל מום מעיקרו, שהרי הוא סובר אליבא דרבנן שקדשי מזבח אינם בכלל העמדה והערכה אפילו בתם ונעשה בעל מום 61.

61. כן כתב רש"י כמה פעמים בסוגיא.

ודנה הגמרא: **ולתנא דבי** [בבית מדרשו של] **לוי**, **דאמר דאפילו בעל מום מעיקרו הוי 62 בכלל העמדה והערכה** -

62. גירסת השיטה מקובצת.

**דתני לוי: הכל היו בכלל העמדה והערכה ואפילו בעל מום מעיקרו.**

**וכן תני לוי במתניתיה**, במשנה שלו בדברי תנא קמא: ואם מתו יקברו, **ואפילו**, אם הקדיש חיה למזבח, **ואפילו עופות**, אווזין ותנגולין שאינן ראויין כלל למזבח - ייקברו ולא יפדו משום דבעי העמדה והערכה, קשה, **מאי ממעט "אותה"?** 63

63. גירסת השיטה מקובצת. לוי סובר שהקרא "ואם כל בהמה טמאה" מדבר בקדשי מזבח, שאם סובר כריש לקיש אליבא דרבנן שקדשי מזבח אינם בכלל העמדה והערכה - אין חילוק כלל בין בעל מום מעיקרו לתם ונעשה בעל מום, שהרי בכל אופן לא צריך העמדה והערכה. רש"י ש. וברור שלוי סובר כחכמים, ולא כרבי שמעון הממעט מ"אותה" קדשי בדק הבית, כמבואר לקמן, שהרי לוי שנה כן ב"מתניתיה", כלומר: הוספה על דברי חכמים במשנה. וכן מבואר במסכת בכורות [יד ב].

ומסקינן: אכן! "אותה" לתנא דבי לוי - קשיא!

הגמרא מבארת טעמו של רבי שמעון.

**אמר רב יהודה אמר רב: מאי טעמא דרבי שמעון דאמר קדשי מזבח היו בכלל העמדה והערכה, קדשי בדק הבית לא היו?**

**דאמר קרא** [שם פסוק יב] **"והעריך הכהן אותה בין טוב ובין רע"**, ודרשינן: איזהו דבר שחלוק בין טוב ובין רע, כלומר בין תם לבעל מום? **הוי אומר! זה קדשי מזבח**. ועליהם אמרה התורה "והעמיד והעריך", ומכאן ידעינן שקדשי מזבח היו בכלל העמדה והערכה. ומנין שקדשי בדק הבית לא היו בכלל העמדה והערכה? **אמר קרא "אותה" למעוטי קדשי בדק הבית** 64.

64. הקשו המפרשים: למה צריך לדרוש מ"בין טוב ובין רע" - הלא אפשר לדרוש מ"אשר לא יקריבו ממנה"?

ומקשינן: **אי הכי**, אם דרשינן "בין טוב ובין רע" לדבר שיש בו חילוק בין טוב לרע - **"בין טוב לרע" מיבעי ליה**, היתה צריכה התורה לכתוב, שאז היה משמע בדבר שיש בו חילוק, כדברי רבי שמעון. אבל הרי כתבה התורה "בין" ו"בין", שמשמעותו היא: גם טוב וגם רע - שניהן שוים, במשמעות של קדשי בדק הבית?

ומסקינן: אכן! קשיא!

הגמרא מביאה ברייתא להקשות בין על דברי רבי יוחנן ובין על דברי ריש לקיש.

**מיתיבי**, ממה ששינונו בברייתא: **מתנו**, קדשי מזבח כשהם **תמימין** - **יקברו**. **ובעלי מומין** - **יפדו**.

סלקא דעתך שברייתא זו סוברת אליבא דרבנן שקדשי מזבח לא היו בכלל העמדה והערכה, כריש לקיש, ולפיכך בעלי מומין יפדו. ומכל מקום, אם הם תמימים, הואיל והיו ראויים להקרבה בפועל ממש - מרוב חשיבותם החמירו בהם חכמים שלא יפדו, אלא יקברו 65.

65. כן מפרש רש"י, ועיין תוס'.

וממשיכה הברייתא: **במה דברים אמורים**, שבעלי מום יפדו, **בקדשי מזבח**, הואיל ולא היו בכלל העמדה והערכה, **אבל בקדשי בדק הבית - בין תמימים ובין בעלי מומין יקברו**, לפי שהיו בכלל העמדה והערכה.

עד כאן הרישא של הברייתא, ומשמעותה לפי הסלקא דעתך כדברי ריש לקיש אליבא דרבנן.

וממשיכה הברייתא, **רבי שמעון אומר: אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדק הבית, תמימים - יקברו, בעלי מומין - יפדו**. והנה, מה שאמר "תמימים יקברו" - כבר מבואר שהוא מפני רוב חשיבותם [ואפילו בקדשי בדק הבית! ויבואר בהמשך הסוגיא]. אבל, מה שאמר "בעל מום יפדו" אפילו בקדשי מזבח - בודאי קשה! שהרי לכל הדעות, בין לרבי יוחנן ובין לריש לקיש, סובר רבי שמעון שקדשי מזבח היו בכלל העמדה והערכה, ויבואר בהמשך הסוגיא.

ומקשה ריש לקיש: **66 תיובתא דרבי יוחנן מרישא!** שנאמר בה לרבנן שקדשי מזבח יפדו, ואילו רבי יוחנן סובר אליבא דרבנן שיקברו?

**66.** לקמן משמע שריש לקיש עצמו הוא המקשה.

ומתרצינן, **אמר לך רבי יוחנן: הכא במאי עסקינן**, במה דיברה ברייתא זו, **בבעל מום מעיקרו!** כמבואר לעיל, שבעל מום מעיקרו לכולי עלמא נפדה בלי העמדה והערכה. במה דברים אמורים? בקדשי מזבח, אבל בקדשי בדק הבית אין חילוק בין תם לבעל מום, ובכל אופן יקבר, דבעי העמדה והערכה.

ומבאר רבי יוחנן: תירוץ זה אינו דחייה בעלמא, אלא **הכי נמי מסתברא**, מתוך דברי הברייתא יש הכרח להעמידה בבעל מום מעיקרו! **דאי תימא**, אם תעמידנה, **בשקדס הקדישן את מומן**, וברצונך להוכיח שלרבנן קדשי מזבח לא היו בכלל העמדה והערכה, קשה: **ליפלוג רבי שמעון עלה**, למה אמר בקדשי מזבח בעלי מום שיפדו, הלא רבי שמעון ודאי סובר שקדשי מזבח היו בכלל העמדה והערכה? **אלא לאו, שמע מינה**, שמדובר **בבעל מום מעיקרו**, ולפיכך הודה רבי שמעון שבעלי מום מעיקרם בקדשי מזבח יפדו [ואילו קדשי בדק הבית - ודאי סובר רבי שמעון שיפדו הואיל ולא היו בכלל העמדה והערכה].

ומיושבת הברייתא כולה אליבא דרבי יוחנן, כאשר נעמידנה בבעל מום מעיקרו.

ועתה, מתהפכת הקושיא על דברי ריש לקיש:

**אלא, לימא תיהוי תיובתא דריש לקיש**. שהרי מדברי רבי שמעון הוכרח לפרש את הברייתא דוקא בבעל מום מעיקרו, ונדייק: רק משום שהיא בעלת מום מעיקרו אמרו

רבנן בקדשי מזבח שתפדה, ואילו אם היא תם ונעשית בעלת מום - סוברים רבנן שתיקבר! וקשה על ריש לקיש הסובר לרבנן שקדשי מזבח לא היו בכלל העמדה והערכה?

ומתרצינן: **ריש לקיש מוקים לה**, מעמיד את דברי רבנן ברישא, **בשקדם הקדישן את מומן**, ואפילו הכי סוברים רבנן שיפדו משום דהם סוברים שקדשי מזבח לא היו בכלל העמדה והערכה.

ומקשינן: **אי הכי**, אם הברייתא מדברת בקדם הקדישן את מומן, **ניפלוג רבי שמעון עלה!** היה לו לחלוק ולומר שבקדשי מזבח יקברו, ולמה אמר שיפדו?

ומתרצינן, לריש לקיש היתה גירסא הפוכה בברייתא אחרת, ולכן הוא התאים ברייתא זו לברייתא ההיא, וכמו שיבואר.

**ריש לקיש** <sup>67</sup> **מיפך אפיך**, הפך את לשון הברייתא בהתאם לברייתא אחרת, ולא הקשה על רבי יוחנן כמבואר לעיל, אלא, **והכי מותיב**, כן הקשה, **ממכילתא אחריתי**, מברייתא אחרת. וכך נאמר בה:

<sup>67</sup> מבואר על פי גירסת השיטה **מקובצת וצאן קדשים והחק נתן על פי תוס'** ולא כגירסת ופירוש הברכת הזבח. ועיין בצאן קדשים גירסאותיו ברש"י. וראה בשיטה מקובצת [אות ח] נוסאות אחרות בכל הסוגיא קרוב מאד לגירסה זו.

**מתו** קדשי בדק הבית, **בין תמימין בין בעלי מומין, יקברו. רבי שמעון אומר: תמימים - יקברו, ובעלי מומין - יפדו.**

וממשיכה הברייתא: **במה דברים אמורים**, שרבנן אמרו בעלי מומין יקברו, **בקדשי בדק הבית. אבל בקדשי מזבח** <sup>68</sup> **יפדו**. ועל קדשי בדק הבית שאמרו רבנן יקברו, חולק רבי שמעון, ואומר יפדו.

<sup>68</sup> גירסת רש"י.

וכשנדייק בברייתא זו, גם לאחר היפוך לשונה לא נמצא חילוק בינה לבין הברייתא הקודמת, מלבד שבברייתא זו לא התייחס רבי שמעון כלל לקדשי מזבח.

ומקשה ריש לקיש: **תיובתא דרבי יוחנן מסיפא!** שנאמר בה על דברי רבנן "אבל קדשי מזבח - יפדו". וקשה על רבי יוחנן, הסובר לרבנן שקדשי מזבח היו בכלל העמדה והערכה?

ומתרצינן, **אמר לך רבי יוחנן: הכא במאי עסקינן, בבעל מום מעיקרו**, ולפיכך יפדו קדשי מזבח. ואילו קדשי בדק הבית יקברו, כמבואר שלגבי קדשי בדק הבית אין חילוק בין תם לבעל מום.

וממשיך רבי יוחנן בתירומו: **הכי נמי מסתברא**, להעמיד את הברייתא בבעל מום מעיקרו! **דאי תימא**, שאם תאמר, שהיא מדברת **בשקדם הקדישן את מומן**, ובהם אמרו רבנן שתי הלכות: א. שקדשי בדק הבית יקברו. ב. שקדשי מזבח יפדו - קשה: **ניפלוג רבי שמעון עלה**, בשתי ההלכות! במה שאמרו רבנן שקדשי בדק הבית יקברו - יחלוק רבי שמעון ויאמר יפדו, ובמה שאמרו שקדשי מזבח יפדו - יחלוק רבי שמעון ויאמר יקברו, ולמה שתק רבי שמעון ולא חלק בקדשי מזבח?

ובשלמא, טוען רבי יוחנן, אם נעמידה בבעלי מום מעיקרו - מובן היטב למה שתק רבי שמעון ולא חלק בקדשי מזבח, כיון שגם רבי שמעון מודה [לדעת רבי יוחנן!] בבעלי מום מעיקרו שלא היו בכלל העמדה והערכה -

אלא לריש לקיש, קשה: למה לא חלק רבי שמעון בקדשי מזבח?

ומקשינן, **אלא**, **לימא תיהוי תיובתא דריש לקיש!** שהרי הוכח משתיקת רבי שמעון שרבנן מדברים רק בבעלי מום מעיקרו, ונדייק, שרק בהם אמרו רבנן שיפדו, ואילו בתם ונעשה בעל מום - סוברים שיקברו משום שהיו בכלל העמדה והערכה. וקשה על ריש לקיש?

ומתריצין, **אמר לך ריש לקיש: הכא במאי עסקינן בשקדם הקדישן את מומן**, ולא נדייק.

ומקשינן: **וניפלוג רבי שמעון עלה**, ויאמר: קדשי מזבח יקברו וקדשי בדק הבית יפדו?

ומתריצין, **אמר לך ריש לקיש**: לעולם מדובר בתם ונעשה בעל מום. ומה שהקשית למה לא חלק רבי שמעון בקדשי מזבח? **הכי נמי דפליג רבי שמעון!** אכן, רבי שמעון חולק גם על קדשי מזבח! אלא, כיון שברייתא זו דנה במפורש בקדשי בדק הבית, ואף רבנן לא דיברו אלא בקדשי בדק הבית [ורק בסיפא, אחרי דברי רבי שמעון, נאמר שרבנן סוברים בקדשי מזבח שיפדו] לכן אמר רבי שמעון את דברי על דברי רבנן בקדשי בדק הבית.

תמצית הדברים: התיקון של הברייתא השניה הוא בדבר אחד, שבה נאמרו דברי רבי שמעון לפני שהברייתא ביארה דעת רבנן לגבי קדשי מזבח, ועל דברי רבנן בקדשי בדק הבית חולק רבי שמעון במפורש. ואין התייחסות כלל בברייתא לדברי רבי שמעון בענין קדשי מזבח.

הגמרא ממשיכה לדון בברייתא זו לדברי רבי יוחנן וריש לקיש.

אמר ליה רבי ירמיה לרבי זירא: לריש לקיש דאמר לרבנן "קדשי מזבח לא היו בכלל העמדה והערכה", וקתני, ובברייתא זו שנינו בדברי רבנן: בקדשי 69 מזבח -

מקובצת.

השיטה

גירסת

69.

## דף לג - ב

**בעלי מומין יפדו, ומוקמינן לה, וריש לקיש העמידה, בשקדם הקדישן את מומן - האם שמע מינה, ממה שמותר לפדותן, שרבנן סוברים, "פודין את הקדשים להאכילן לכלבים"?! בשלמא לרבי יוחנן, שהעמידה בקדם מומן להקדשן, מותר לפדותן לאכילת כלבים, מאחר שמעולם לא ירדה לה קדושת הגוף. אבל לריש לקיש, וכי יפדוה להאכילה לכלבים!?**

ודחינן: אין מכאן ראייה, כי **הכא במאי עסקינן, בשעבר ושחטן**, לאכילת אדם! קודם שפדאן, ועתה לרבנן [אליבא דריש לקיש] הסוברים שקדשי מזבח לא היו בכלל העמדה והערכה, עדיין מותר לפדותן לאכילת אדם, ולרבי שמעון - יקברו משום שאין רשאים לפדותן, משום דבעי העמדה והערכה.

**כדתניא, שנחלקו חכמים בדבר: כל הקדשים, קדשי מזבח, שנפל בהן מום ועבר ושחטן, רבי מאיר אומר: יקברו, משום שסובר כרבי שמעון שהם היו בכלל העמדה והערכה. וחכמים אומרים: יפדו, לפי שלא היו בכלל העמדה והערכה.**

הוספת ספרים אחרים: 70

70. מובאת בתוס' ובשיטה מקובצת.

ומקשינן: ממה **דרבי מאיר** סבר **כרבי שמעון**, דקדשי מזבח היו בכלל העמדה והערכה - **רבנן דהכא**, סוברים **כרבנן דהתם**, שלא היו בכלל העמדה והערכה. וקשה: **נימא תהוי תיובתא דרבי יוחנן**, הסובר לרבנן שקדשי מזבח היו בכלל העמדה והערכה?

ומתרצינן, **אמר לך רבי יוחנן**: לא! **רבנן דהתם**, ברי פלוגתא דרבי מאיר, **לחוד**, והם אכן סוברים שקדשי מזבח לא היו בכלל העמדה והערכה, ואילו **רבנן דהכא**, במשנתנו, **לחוד**, והם סוברים שקדשי מזבח היו בכלל העמדה והערכה.

הגמרא ממשיכה לברר את הברייתא.



**אמר ליה רבי ירמיה לרבי זירא: לרבי שמעון דאמר: קדשי בדק הבית לא הוו בכלל העמדה והערכה - אמאי תמימים יקברו, הלא אינם צריכים העמדה והערכה?**

אמר ליה רבי זירא: **משום דחזי להקרבה**, עשו בהם חכמים "מעלה" כמו 71 תמימים של קדשי מזבח.

71. על פי דברי נחמיה.

ולמה הם ראויים להקרבה, הלא לא הקדישם אלא לבדק הבית 72?

72. כן נראה לבאר. ועיין בשפת אמת.

**כמו דתניא, המתפיס תמימים לבדק הבית - כשהן נפדין אינן נפדין אלא למזבח, וימכרו לצרכי קרבנות, לפי שכל הראוי למזבח, שהקדישם לבדק הבית, אינו יוצא מידי מזבח לעולם.**

הגמרא מביאה משנה במסכת בכורות וחולין להקשות על רבי יוחנן.

**אמר ליה רב רב פפא לאביי, ואמרי לה, ויש מי שמסר שמועה זו שרב פפא אמר לרבא 73: לרבי יוחנן דמוקים לה, לברייתא הנ"ל, בבעל מום מעיקרו, וסובר דכולי 74 עלמא, בין רבנן ובין רבי שמעון, סבירא להו הכי דבעל מום מעיקרו לא 75 הוי בכלל העמדה והערכה -**

73. גירסת השיטה מקובצת והגר"א. 74. גירסת השיטה מקובצת, ומיושבת קושית הגר"א. 75. גירסת רש"י.

**לישנא אחרינא: 76 לרבי יוחנן דאמר "אותה" - למעוטי בעל מום מעיקרו, דלא בעי העמדה והערכה -**

76. בשיטה מקובצת.

קשה: וכי לא הוי בעל מום מעיקרו בכלל העמדה והערכה?!

**והא תנן, 77 כל הקדשים שקדם מום קבוע להקדשן, והקדישן להיפדות ולהביא מדמיהם קרבן למזבח - הרי הן כמקדיש עצים ואבנים לדמיהן, ואין בהן קדושת הגוף, ואם נפדו, הרי הן כחולין גמורים לגבי הלכות אלו:**

77. משנה זו שנויה במסכת חולין ובכורות, ומבוארת כמה פעמים בגמרא [עיין מסורת השי"ס] והיא מבוארת כאן בקיצור לפי פירוש רש"י בכל המקומות.

אם הם נקבות וילדו - ולדותיהן **חייבין בבכורה**, אבל כל זמן שלא נפדו - פטורים מבכורה. [אף על פי שאין קדושתן כי אם קדושת דמים - לפי שמשנה זו סוברת "קדושת דמים מדחה מן הבכורה"].

**וחייבים במתנות**, זרוע לחיים והקיבה, לינתן לכהן כחולין גמורין.

**ויוצאין לחולין**, לגמרי - **ליגזז וליעבד**, כחולין גמורין. ולא כפסולי המוקדשין שקדם הקדשן את מומן האסורין בגיזה ועבודה.

**ולדן וחלבן - מותר**, כחולין גמורין, וולדן מותרים אפילו אם נתעברו קודם פדיון ונולדו אחר פדיון.

כל היתרים האלו הם לאחר פדיונם.

והואיל וקדם מומן להקדשם, הרי הם כחולין גמורים לגבי כמה הלכות אפילו לפני פדיונם. ואלו הם:

**והשוחטן בחוץ - פטור.**

**ואין עושין תמורה.**

**ואם מתו יפדו.**

**ואמר רב יהודה אמר רב:** משמה זו שאמרה "ואם מתו יפדו" - **דברי רבי שמעון** היא, הסובר דקדשי בדק הבית לא היו בכלל העמדה והערכה, ולפיכך יפדו, הואיל וקדושתן איננה כי אם כקדשי בדק הבית מאחר שהוקדשו בהיותן בעלי מום -

**אבל** <sup>78</sup> **חכמים אומרים: אפילו בעל מום מעיקרו היה בכלל העמדה והערכה.**

<sup>78</sup> גירסת השיטה מקובצת.

רב פפא הבין דברי רב יהודה אמר רב, שכוונתו לחכמים של משנתנו ברי פלוגתא דרבי שמעון הסוברים שקדשי בדק הבית גם כן היו בכלל העמדה והערכה, ולפיכך בקדשים אלו של משנה זו שקדם מומן להקדשם, אפילו אם קדושתם היא כקדשי בדק הבית - חייבים בהעמדה והערכה ואינם נפדים, ולפיכך אמר רב יהודה אמר רב שהמשנה איננה לדעת חכמים -

וקשה על רבי יוחנן הסובר לחכמים שאם קדם מומן להקדשן אינם בכלל העמדה והערכה: למה הוצרך רבי יהודה אמר רב להעמיד משנה זו שלא כחכמים?

ובשלמא לריש לקיש הסובר לחכמים שקדשי בדק הבית היו בכלל העמדה והערכה - לא קשה, כי אפשר אם נגדירם **79** כקדשי בדק הבית מחמת שקדם מומן להקדשן, בכל זאת חייבין בהעמדה והערכה, ואם מתו יקברו, נמצא שהמשנה איננה כדעת חכמים. אבל לרבי יוחנן, קשה: למה אי אפשר להעמיד המשנה כחכמים, הלא חכמים מודים בבעלי מום מעיקרו?

**79. המקשן** סובר כן שאליבא דריש לקיש הם מוגדרים כקדשי בדק הבית שלרבנן בעי העמדה והערכה, ובקדשי בדק הבית אין חילוק בין קדם מומן להקדשן או קדם הקדשן למומן. אבל לעיל בתחילת הסוגיא, וכן לקמן בדברי התרצן, לא מבואר כן. אבל, כיון שהוקדשו לדמיהן למזבח דינם כקדשי מזבח, ולרבנן אליבא דריש לקיש לא בעי העמדה והערכה. **ברכת הזבח וחק נתן**.

**אמר ליה**, אביי או רבא, לרב פפא: רב יהודה אמר רב לא התכוון לחכמים של משנתנו, אלא, **מאן חכמים**, לאלו חכמים התכוון? **לתנא דבי לוי**, שאמר [לעיל עמוד א] "הכל היו בכלל העמדה והערכה ואפילו בעל מום מעיקרו".

ומקשה רב פפא: **אי הכי**, שחכמים של משנתנו גם כן סוברים שבעלי מום מעיקרו יפדו - למה אמר רב יהודה אמר רב "זו דברי רבי שמעון", ויש לטעות ולהבין שהיא דעת יחידה, וכי רק רבי שמעון אמר כן, **ותו לא**, ואף תנא מברי פלוגתיה אינו סובר כן?! הלא גם חכמים סוברים כן - "זו דברי רבי שמעון ומחלוקתו" **מיבעי ליה**, היה לו לרב יהודה אמר רב לומר "זו דברי רבי שמעון עם ברי פלוגתיה שלו", שכולם מודים בבעלי מום מעיקרו?

**אמר ליה**, אביי או רבא לרב פפא: **האי**, הטעם, **דלא קתני הכי**, משום דרב סבר לה כריש לקיש, דאמר: **לרבנן** - קדשי בדק הבית היו בכלל העמדה והערכה, קדשי מזבח לא היו.

והנה, בסיפא של המשנה ההיא ששנינו: וכל שקדם הקדשן את מומן... ואם מתו יקברו. **ורישא קתני "ואם מתו יפדו", וסיפא קתני "אם מתו יקברו"**.

ועתה, אף על פי שאת הרישא אפשר להעמיד גם כרבנן ברי פלוגתיה דרבי שמעון. כלומר, **80** ואז נבאר [שלא כסברת המקשן!] שדין קדשים אלו כקדשי מזבח, הואיל והוקדשו לימכר לקרבנות, ולפיכך, לדעת רב הסובר כריש לקיש - סוברים אפילו רבנן שיפדו, לשיטתם שקדשי מזבח לא היו בכלל העמדה והערכה -

**80. על פי ברכת הזבח.**

אבל את הסיפא אי אפשר להעמיד כרבנן, שהרי בסיפא מדובר בקדם הקדשן את מומן, וודאי שהם קדשי מזבח, ולרבנן היו צריכים להיפדות לשיטתם, אליבא דרב הסובר כריש לקיש, שקדשי מזבח לא היו בכלל העמדה והערכה -

ולפיכך אמר רב יהודה אמר רב שמשנה זו הרישא והסיפא נשנתה כדברי רבי שמעון, כיון ששנתה בסיפא: ואם מתו יקברו. ואילו ברישא יפדו, הואיל והוקדשו בהיותם בעלי מום, מודה רבי שמעון שלא היו בכלל העמדה והערכה.

**ואיבעית אימא**, ואם תרצה נפרש: **רב**, אכן, **כרבי יוחנן סבירא ליה**, שלרבנן בין קדשי מזבח ובין קדשי בדק הבית היו בכלל העמדה והערכה חוץ מבעל מום בעיקרו. ואכן אפשר להעמיד את המשנה בין הרישא ובין הסיפא גם כרבי שמעון וגם כרבנן.

ומה **דקא קשא לך "זו דברי רבי שמעון ומחלוקתו מיבעי ליה"** -

נתרץ: **תני** 81, שנה דברי רב **"זו דברי רבי שמעון ומחלוקתו"**. ועיקר דברי רב הם לומר שמשנה זו איננה כדברי לוי, האומר שאפילו בעל מום מעיקרו היה בכלל העמדה והערכה.

81. גירסת השיטה מקובצת.

## מתניתין:

במשנה הקודמת שנינו שקדשים שלא נפדו בחייהם לא יפדו אחרי מיתתם משום דבעי העמדה והערכה, אלא יקברו, לפי שהם אסורים בהנאה. משנתנו מונה שאר איסורי הנאה, אלו דינם בקבורה ואלו בשריפה 82.

82. כל אלו שדינם בשריפה - נלמדים מקרא כמו שיבואר בכל אחד ואחד מהם. ואלו הנקברים [חוץ מעגלה ערופה] - כתב הרמב"ם בפירוש המשנה: והקבלה בידינו לקבור אותם. ויש מי שכתב שאין מצות קבורתם אלא מדרבנן כדי שלא יבואו בהם לידי תקלה. עיין שו"ת פני יהושע [אורח חיים סימן י"ב] מקור חיים [פתיחה לסימן תלא] וכתתי ופליתי [סימן פז]. ועיין הערה בשם תוס' מסכת נזיר, ועיין רש"י. וכל זה בשאר איסורין, אבל חמץ בפסח לדעת חכמים הסוברים שאינו מן הנשרפין - ודאי חייב לבערן.

ואלו הם הנקברים: 83

83. כתב התפארת ישראל: תנא ושייר! שייר: מת האסור בהנאה וחייב קבורה. ועוד שייר מוראה ונוצה של קרבן עוף ודישון מזבח, כמבואר בגמרא. ועיין בהגהות חשק שלמה לענין בהמת עיר הנדחת.

**קדשים שהפילו** 84 - **יקברו הנפלים**. **הפילה שליא - תקבר**, לפי שאין שליא בלא ולד ובודאי נימוח.

84. גירסת השיטה מקובצת.

**ושור הנסקל**, האסור בהנאה כמו שנאמר [שמות כא] "ולא יאכל את בשרו", או משום שנאמר [שם] "ובעל השור נקי".

**ועגלה ערופה**, אסור בהנאה כמו שנאמר [דברים כא] "וערפו שם" ודרשינן: שם תהא קבורתה <sup>85</sup>.

<sup>85</sup> כתב הגר"ז: דין קבורת עגלה ערופה אינו דומה לשאר הנקברים במשנתנו, שאר הנקברין במשנתנו אינו אלא משום שהם אסורים בהנאה [אי משום "הקבלה בידינו" כמו שכתב הרמב"ם, אי משום שלא יבואו בהן לידי תקלה]. אבל עגלה ערופה דינו הוא **שיהיה קבור**. דאם נפרש שהוא מצוה **לקבור**, אם כן, למה אפרן אסור, הרי נעשתה מצוותה בעצם מעשה הקבורה, והרי קיימא לן [עיין תוס'] שכל שנעשה מצוותן אפרן מותר.

**וצפרי מצורע**, הנשחטין על פני המים. [אבל ציפור המשולחת על פני השדה - אינו אסור בהנאה <sup>86</sup> משום שלא אמרה תורה "שלח" כדי שיצא מהן תקלה שימצאום וייהנו בהם].

<sup>86</sup> ומותר אפילו באכילה. קידושין [נז א].

**ושיער נזיר**, יבואר בגמרא.

**ופטר חמור**, שערפוהו, ונלמד מעגלה ערופה שהוא אסור בהנאה גופו ושערו.

**ובשר בחלב**, חתיכת בשר שנתבשלה בחלב, ואסורה בהנאה.

**וחולין שנשחטו בעזרה**, האסור בהנאה.

**רבי שמעון אומר: חולין שנשחטו בעזרה - ישרפו** <sup>87</sup>. **וכן חיה**, שאינה ראויה להקרבה, **שנשחטה בעזרה**. לפי שיש לחשוש שמא כשיראו אותן נקברין, ומאחר שלא ניכר על החולין סיבת פסלותם אם מחמת שהם חולין או שהם קדשים שנפסלו, יבואו לומר שגם קדשים שנפסלו כגון שנטמאו או ניתותרו - יקברו. וקדשים שנפסלו חייבים שריפה כמבואר לקמן <sup>88</sup>, על כן תיקנו שגם חולין שנשחטו בעזרה - ישרפו.

<sup>87</sup> וכתבו תוס' [זבחים פד ב ונדה מא א] שרבי שמעון חולק גם על בשר בחלב, שהרי הוא סובר [בכורות י א] שבשר בחלב מותר בהנאה. וגם על קדשים שהפילו חולק רבי שמעון, מאחר שהוא סובר "וולדות קדשים בהווייתן הן קדושים". נמצא שאינו קדוש עד היוולדו. ועוד כתבו שם תוס', שיתכן שרבי שמעון מודה שנפל של קדשים יקבר, משום שאם היה בר קיימא היה ראוי לקרבן. והשפת אמת כתב, שיש לפרש המשנה בהקדיש בהמה מעוברת, דלכולי עלמא הוא קדוש. <sup>88</sup> **רש"י** כתב שנתר וטמא ישרפו מחמת הדרשה "כל שבקודש באש תשרף". ומעיר הרש"ש שנתר וטמא לא צריכים ללמוד מדרשה ההיא, **ובפירוש** כתבה בהם התורה דין שריפה בפרשת צו [ויקרא ז פסוק יז ופסוק יט].

אי נמי: אפילו חיה, שאין לגזור שמא יחליפו אותן עם שאר קדשים פסולים, שהרי ידוע לכל שחיה אינה ראויה לשום קרבן - אפילו הכי תשרף <sup>89</sup>.

<sup>89</sup> רבי שמעון סובר "חולין שנשחטו בעזרה אסור מדאורייתא" לכן אסר בחיה, אבל אם היה סובר "חולין שנשחטו בעזרה - דרבנן". מטעם גזירה שמא יאכלו גם קדשים שנשחטו בחוץ - לא היה גוזר חיה אטו בהמה, משום דהוי גזירה לגזירה. גמרא חולין [פה ב]. וראה תוס' שם. ותוס' **יום טוב** כאן ותוספות **חדשים ותוספות הגאון רבי עקיבא איגר**.

90. כתב התפארת ישראל: תנא ושייר! שייר: בגד מנוגע ופרים ושעירים הנשרפים ופרה אדומה.

**חמץ בפסח - ישרף**, ובגמרא מבואר שמשנתנו נשנית כרבי יהודה הסובר "אין ביעור חמץ אלא שריפה", ונלמד מנותר [פסחים כז ב].

**ותרומה טמאה**, גם תשרף 91, ומכל מקום מותרת בהנאת שריפתו, כמבואר לקמן במשנה.

91. במסכת שבת [כה א] אמר רב: כשם שמצוה לשרוף קדשים שנטמאו - כך מצוה לשרוף את התרומה שנטמאה. ואמרה תורה: בשעת ביעורה תיהני ממנה. היכן אמרה תורה? אמר רב נחמן אמר רבה בר אבא: אמר קרא [במדבר יח] "ואני הנה נתתי לך משמרת תרומותי" בשתי תרומות הכתוב מדבר, אחת תרומה טהורה ואחת תרומה טמאה, ואמר רחמנא "לך" - שלך תהא להסיקה תחת תבשילך. ועיין שם דרשות אחרות. ופירש רש"י: מצוה לשרוף את התרומה שנטמאה, דדמיא לקודש [קדשים פסולים], ועוד משום תקלה. והקשו תוס': אם הטעם הוא משום שלא יבואו בהן לידי תקלה, אם כן, אפשר לבערן בשאר אופני ביעור ולא דוקא בשריפה, וזה אינו נכון שהרי במשנתנו נאמר שחייבין בשריפה דוקא? ותוס' חולקים על רש"י, ומבארים בשתי דרכים. א. בשריפה דוקא דומיא דקדש, והוא מדרבנן. ב. שהוא מדאורייתא ונלמד מה שתרומה נקראת קודש [בפרשת אמור]. והרמב"ם כתב [הלכות תרומות פרק ב הלכה יד ופרק יא הלכה א ובספר המצות מצות עשה ס] ששריפת תרומה הוא מן התורה. ועיין **בבעל המאור**, [סוכה לה א] וראשונים. הקשה **הקובץ שיעורים** [פסחים כה א]: לפי מה שאמרו תוס' בדרך אחת ששריפת תרומה טמאה אינה כי אם מדרבנן משום דתרומה טמאה דומה לקודש, אם כן, מן התורה היא מן הנקברין שאפרן אסור, ואיך חייבו חכמים לשורפה, הרי יבואו להתיר את אפרן? ומתוך: תרומה טמאה אינה מאיסורי הנאה כלל [וכן כתב הרמב"ם בפירושו המשנה], ולא שייך לאסור אפרה. אלא הוי כשאר איסורי אכילה שכשנשרפו או נפסלו מאכילת אדם - פקע איסורן. **הגאון רבי עקיבא איגר** בתוספותיו מקשה על עצם הלימוד שרש"י מפרש כאן בסוגיתנו שתרומה טמאה היא בשריפה ממה שנאמר "לך" ודרשינן: לך תהא: להסיקה תחת תבשילך. הלא אדרבה! התורה מתירה בהנאה בשעת הדלקה והסקה תחת התבשיל? ומה שאמרה הגמרא שם במסכת שבת ש"מצוה" לשרוף תרומה טמאה - היינו **כדי ליהנות ממנה**, ולא ייפסד בלי שום תועלת?

**וכלאי הכרם והערלה** 92, שנאמר בכלאי הכרם [דברים כב] "פן תקדש המלאה", ודרשינן [קדושין נו ב] "פן תוקד אש" שחייבים בשריפה. וערלה נלמד מכלאי הכרם 93.

92. גירסת הב"ח. 93. וראה בתוס'.

ערלה וכלאי הכרם 94 - **את שדרכן לישרף** 95, כגון מאכלים - **ישרוף, ואת שדרכן להיקבר**, כלומר, שאין דרכן לשרוף, כגון משקין - **יקבר**.

94. כן כתבו רש"י והרמב"ם בפירושו המשנה. וכתב השיטה מקובצת [בעמוד הבא אות ו] שטעמם הוא משום שתרומה טמאה - שמן ראוי להדלקה כמבואר בהמשך המשנה, ויין ראוי לזילוף כמבואר בפסחים [כה ב] ועיין שם בתוס' ד"ה ראוי. ובשבת [כה א]. והשיטה מקובצת עצמו מפרש בשאר משקין שאינם ראויים לא להדלקה ולא לזילוף, ועליהן אמרה המשנה שהואיל ואין דרכן בשריפה - יקברו. 95. גירסת המשנה.

**ומדליקין בפת ובשמן של תרומה**, גם טמאה. ומותר להנות מהן בשעת שריפתן כגון ממאור השמן ומפת המשמש במקום עצים. שנאמר בפרשת מתנות כהונה [במדבר יח] "ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומותי". ודרשינן [שבת כה א]: בשתי משמרות הכתוב מדבר, אחת תרומה טהורה ואחת תרומה טמאה, ואמרה התורה על שתיהן "לך", להתיר לכהן להנות ממנה להדליק בו את הנר ולהסיק פת תחת תבשילו.

**כל הקדשים** שנפסלו, כגון, **שנשחטו**, במחשבת **חוץ לזמנן וחוץ למקומן**, וכן אם נטמאו או ניתותרו - **הרי אלו ישרפו**, שנאמר גבי חטאת שנפסלה [ויקרא ו] "בקודש... באש תשרף", ודרשינן [פסחים כד א] "כל שבקודש [- כל פסול שאירע בקודש] - באש תשרף".

## דף לד - א

**אשם תלוי**, שהביא על ספק חטא שחייבים עליו חטאת, ושחטו בעזרה וקודם זריקת דמו נודע לו שלא חטא <sup>96</sup>, ונמצא שהוא חולין שנשחטו בעזרה - **ישרף רבי יהודה אומר: יקבר** <sup>97</sup>. אבל אם לא נודע לו שחטא - ייאכל כשאר אשמות, שהרי הוא קרבן אשם, והתורה קוראתו "אשם" [ויקרא ה] והוא בא לכפר על ספק חטא ולהגן עליו מן היסורים עד שיוודע לו שחטא ויביא קרבן חטאת [כריתות כו ב].

<sup>96</sup> ואם נודע לו קודם זריקת הדם **שחטא** - קרבן כשר הוא ונאכל, שהרי מגין עליו מן היסורים שעה אחת עד שיביא חטאתו. **מלאכת שלמה**. <sup>97</sup> תנא קמא האומר ישרף הוא רבי שמעון בתחילת המשנה האומר שחולין שנשחטו בעזרה ישרף, ואילו רבי יהודה האומר יקבר הוא התנא קמא שם האומר שחולין שנשחטו בעזרה יקבר. וכן משמע בבבלייתא בגמרא. **מלאכת שלמה**. וכנראה שזו כוונת רש"י. אבל התוס' **יום טוב והברכת הזבח והצאן קדשים** כתבו על פי גמרא כריתות [כג ב] שהטעם שהתנא קמא סובר שהוא בשריפה הוא משום שהוא זבח פסול, ככל שאר קדשים שנפסלו שהם בשריפה. ועיין רש"י ש.

וכן, **חטאת העוף הבאה על הספק**, כגון אשה שהפילה ואינה יודעת מה הפילה, ספק ולד והיא חייבת בחטאת יולדת, או אינו ולד ואינה חייבת חטאת - מביאה חטאת על הספק. והואיל ואינה נקטרת <sup>98</sup> על המזבח לא איכפת לן אם ייזרק דמה על הספק. ומכל מקום אינה נאכלת, הואיל ואם אינה חייבת בחטאת, הרי היא חולין שלא נשחט אלא נמלק ונבלה היא. הלכך, תשרף כשאר קדשים פסולים <sup>99</sup>.

<sup>98</sup> **השיטה מקובצת והחק יעקב** גרסו ברש"י "הואיל והיא נאכלת". <sup>99</sup> עינין חטאת העוף הבאה על הספק - מבואר במסכת נזיר [כט א]. ושם מבואר בראשונים ואחרונים אם הוי דאורייתא או הלכה למשה מסיני, או מדרבנן. וכן מבואר שם אם יש עליו דין חולין שנשחטו בעזרה מלבד איסור נבילה.

**רבי יהודה אומר:** לא תשרף אלא **יטילנה לאמה**. אמת המים [תעלת מים] שהיתה עוברת בעזרה, לשם יטילנה, וזו היא קבורתה. **100** ועוף שהוא רך ומתמקמק ונימוח במים - די בכך אם יטילנו לאמה, אבל אשם לא יטיל לאמה אלא יקבר.

**100. רבינו גרשום.**

**כל הנקברין - לא ישרפון,** והטעם יבואר בגמרא. **וכל הנשרפין - לא יקברו,** שמא יחפור איש וימצאם ויאכל אותם **102**.

**102.** כן כתב רש"י. והקשה הגאון **רבי עקיבא איגר** בגליון השי"ס ובתשובותיו [סימן קמ"ד]: למה הוצרך לומר מחשש תקלה, הלא בנשרפין אלו יש לנו לימוד מקרא בכל אחד ואחד מהן שהוא חייב שריפה, ואם כן לא ייקברו, משום שמוטל עליו מן התורה חיוב שריפה. ואפילו לבערם בדרך אחרת כגון לזרות לרוח ולהטיל לים הגדול, שאין חשש תקלה אינו רשאי, דמצוותן דווקא בשריפה? והשאיך את הקושיא בצריך עיון גדול. וראה במפרשי המשנה. וברש"ש [לעיל לג ב ברש"י ד"ה את שדרכן]. והגרי"ז מתרץ, שרש"י בא לפרש אפילו באופן שאינו יכול לקיים מצות שריפה, כגון שאין לו עצים וגם אז לא יקבר.

**רבי יהודה אומר:** אם רצה להחמיר על עצמו לשרוף את הנקברין - רשאי. אמרו לו חכמים, לרבי יהודה: **אינו מותר לשנות.** ובגמרא יבואר טעם מחלוקתן.

## גמרא:

שנינו במשנתנו: שער הנזיר יקבר וכן פטר חמור.

הגמרא דנה בסתירה ממשנה אחרת ששנינו שהם נשרפים.

**רמי ליה טבי** [חכם ושמו טבי הקשה סתירה] **לרב נחמן:**

**תנו,** שנינו במשנתנו: **שער הנזיר יקבר. ורימינהו,** שנינו משנה במסכת ערלה [פרק ג משנה ג]: **האורג מלא הסיט** [שיעור ושמו "מלא הסיט" והוא מלא הרחקת אגודל מאצבע, כמה שהוא יכול להרחיק] **103** **מצמר בכור,** בהמה טהורה האסור בהנאה משום שהוא קדשים, **בבגד - ידלק הבגד.** האורג **משער הנזיר ופטר חמור בשק** [מבכור בהמה טהורה אפשר לארוג צמר רחלים בתוך בגד, ואילו משער נזיר וחמור אפשר לארוג שק] - **ידלק השק.** הרי ששער נזיר דינו בשריפה?

**103.** עיין שבת [קו א] ובהגהות הגאון יעב"ץ.

**אמר ליה רב נחמן לטבי:** לא קשיא! **כאן,** משנתנו שאמרה יקבר, מדברת **בנזיר טמא,** המגלח שערו להחיל עליו נזירות מחודשת, ושערו האסור בהנאה יקבר, כי בשערו לא נאמר בתורה שישרף **104**, **וכאן** ומשנה ההיא שאמרה ישרף, מדברת **בנזיר טהור,** שעליו אמרה התורה בפרשת נזיר [במדבר ו] "וגלח הנזיר פתח אוהל מועד את ראש נזרו ולקח את שער ראש נזרו ונתן על האש אשר תחת זבח השלמים".



104. תוס' במסכת נזיר [מה ב ד"ה רבי מאיר וד"ה מפני] כתבו, שלא נתפרש מנין ששער נזיר יקבר.

**אמר ליה טבי לרב נחמן: שנית נזיר אנזיר**, תירצת הסתירה לגבי נזיר - אבל **פטור חמור אפטור חמור - קשיא!** שבמשנתנו נאמר שהוא בקבורה ובמשנה ההיא נאמר שהוא בשריפה?

**אישתיק**, שתק רב נחמן, **ולא אמר ליה ולא מידי**, ולא אמר כלום לטבי!

**אמר ליה רב נחמן לטבי: מידי שמיע לך בהא**, האם שמעת משהו בענין זה? [כלומר: נתן לו רשות להרצות לפניו תירוץ בשם רבותיו האחרים].

**אמר ליה טבי לרב נחמן: הכי אמר רב ששת: כאן**, משנה ההיא שאמרה ידלק - מדברת כשארנו לשער נזיר ופטור חמור, **בשק, וכאן**, ומשנתנו שאמרה יקבר - מדברת **בשער** עצמו שלא נארג. מפני שאם כבר נארג בשק, הואיל ואינו כלה עד זמן מרובה 105, יש לחשוש שאם יקברנו ימצאנו איש אחר ולא ידע שהוא עשוי משער האסור בהנאה, ולפיכך אמרו חכמים בין בשער נזיר ובין בשער פטר חמור שאם ארגו בבגד שישרפנו כדי שלא יהנו מהם 106.

105. כן כתב רש"י. והתפארת ישראל מוסיף ביאור: דוקא כשאנו ארוג צריך קבורה, אבל כשהוא ארוג דאז השערות כנוסים יחד, והרי שער לא יתקרב מהר, ויש לחוש שהמוצאן ישתמש בהן, להכי טוב יותר שישרפו. מה שאין כן כשאנו ארוגים ומכונסין יחד, אף שאין מתקבין, על פנים כיום שהן מפורדין - מתפזרים בין העפר, ולא חיישינן שילקטן המוצאן אחד לאחד, דלא חשיבי. וכן כתב רבינו גרשום. והר"ש במסכת ערלה מפרש: משום שהשק מצוי לחטט אחריו ולא השער. 106. כתב רש"י: ולפי תירוץ זה מדברות שתי המשניות בין בנזיר טמא ובין בטהור. וכתב הרש"ש, שכוונת רש"י היא בשער נזיר בלבד, דאילו בפטר חמור אין שום ענין לטמא וטהור. ומכל מקום, יש לדון איך כתב רש"י שמשנתנו, שאמרה יקבר [בשער עצמו], מדברת אפילו בנזיר טהור, הרי מפורש דינו בתורה לשריפה? וכן הקשה השפת אמת. והרש"ש מציע למחוק ברש"י "או בטהור", ורש"י מבאר את החילוק בין בגד לשער רק בנזיר טמא ובפטר חמור, דאילו שער נזיר טהור ודאי שדינו בשריפה.

**איתמר נמי**, וכן למדנו שאמוראים שקדמו 107 לרב נחמן ורב ששת נחלקו בשני התירוצים לגבי שער נזיר [ולקמן יתורץ תירוץ אחר לגבי פטר חמור], **אמר רבי יוסי ברבי חנינא: כאן בשק וכאן בשער. רב אלעזר אמר:** שתי המשניות מדברות בשק, **וכאן בנזיר טהור כאן בנזיר טמא.**

107. מבואר על פי רבינו גרשום.

**אמר ליה טבי 108: ליבטיל ברובא 109** דהא קתני שער נזיר ופטור חמור בשק, משמע שמעט משער האסור בהנאה נתערב בבגד גדול של היתר, אם כן - יבוטל ברוב היתר 110, ולמה אמרו רבי יוסי ברבי חנינא ורב ששת בשק שישרף 111?

108. רבינו גרשום. ועיין לקמן בשם השפת אמת שרב נחמן אמר כן לטבי להקשות על תירוצו של רב ששת. 109. גירסת החק נתן. 110. הקשה רש"י: איך אפשר לומר שיבוטל ברוב, הרי למדנו במסכת

נדה [סא ב]: בגד שאבד בו כלאים [המותר בהנאה ואסור בלבישה בלבד] - הרי זה לא ימכרנו לעובד כוכבים, שמא יחזור הגוי וימכרנו לישראל. ולמה לא יבוטל הכלאים ברוב בבגד, כאמור כאן? וכתב רש"י שאינה קושיא כלל, כי כלאים - כל עיקר איסורו הוא תערובת חוט צמר בפשתים, ולא שייך בו ביטול. כלומר: בחוט האסור בהנאה לפני התערובת כגון של שער נזיר ונארג בתוך בגד גדול ואינו ניכר - שייך לומר שהוא בטל ברוב כשאר תערובת איסור. מה שאין כן בחוט צמר שאינו אסור בפני עצמו אלא מחמת התערובת, ועצם התערובת הוא האוסר את כל הבגד שיש בו מצמר ופשתים יחדיו, אפילו מעט צמר בהרבה פשתים - איך שייך לומר ביטול ברוב. ועיין **תוס'** מסכת עבודה זרה [סה ב ד"ה בגד]. **111**. **השפת אמת** מבאר: רב נחמן מקשה על תירוצו של רב ששת. כלומר: בשלמא לתירוצי שתירצתי הברייתא בנזיר טהור - לא קשה למה לא תיבטל ברוב, משום דסוף סוף צריך לשרוף את כל הבגד כדי לקיים מצות שריפה [אף על פי שלא תירצתי הסתירה בפטר חמור!]. אבל לתירוץ רב ששת שאינו אלא מפני חשש תקלה ו**סילוק האיסור** - הלא על איסור מועיל ביטול?

ומתריצין, **אמר רב פפא** **112**: **בציפורתא**, מדובר שעשה מהשער האסור בהנאה צורת צפור [או ריקמה אחרת] בתוך השק ליפותו, וכיון שהוא דבר חשוב - אינו בטל.

**112**. נראה לבאר, שכל זה מדברי טבי ורב נחמן, כלומר: טבי תירץ לו בשם רב פפא [הקדמון!], ואחר כך בשם רב ירמיה.

ותמהינן: וכי אפשר להעמידה **בציפורתא**!! אם הוא ניכר בפני עצמו - **לישלופינהו**, הרי ודאי יכול לתקן את כל הבגד על ידי שישלוף ממנו את שער האסור? ולמה צריך לשרוף את כל הבגד?

ומתריצין, **אמר רבי ירמיה: הא מני**, משנה זו במסכת ערלה שאמרה ישרף, מי שנה אותה? **רבי יהודה היא, דאמר** במשנתנו: **אם רצה להחמיר על עצמו לשרוף את הנקברים - רשאי**. ולפיכך אמרה המשנה שהבגד ישרף.

**אמר ליה** רב נחמן לטבי: **קא קשיא לן "לישלופינהו"**, אנו הקשינו שאפשר לתקן את כל הבגד על ידי שישלוף את שער הנזיר, **ואת מוקמת לה כרבי יהודה!!** וכי כאשר אפשר לתקן אמר רבי יהודה לשרוף את כל הבגד?!

**אמר ליה** **113**: **הכי קאמינא**, כך אמרתי בשם רבי ירמיה: **אם אפשר לשלופינהו - מוטב**, וודאי שיעשה כן כדי לתקן את כל הבגד, **ואם לאו**, אסור כל הבגד **114**.

**113**. גירסת רש"י. **114**. עיין בתוס' שהלשון אינו מדוקדק.

ועל קושיית "לישלופינהו" לא תירצתי כלום -

אלא, על הסתירה בשתי המשניות לגבי פטר חמור שבמשנתנו נאמר יקבר ובמשנה ההיא שנינו ידלק, ועל כך תירץ רבי ירמיה: שמה ששנינו שם ידלק, **אוקמה**, נעמידנה למשנה ההיא, **כרבי יהודה דאמר: אם רצה להחמיר על עצמו לשרוף את הנקברים רשאי**. ועתה, מתורץ גם בשער נזיר וגם בפטר חמור, ולא צריך לתרץ ולחלק בין שק

לשער ובין נזיר טמא לטהור 115, ואפילו בשער אמרה המשנה ההיא שידלק אליבא דרבי יהודה הסובר כן 116.

115. על פי התוס' יום טוב. ומה שהוגה ברש"י בסוף ד"ה אמר ליה [אות ג] הוא טעות, ולא מצאתי הגהה זו במפרשים. 116. כן משמע מדברי רש"י שלפי תירוץ זה מתורצת גם הסתירה לגבי שער נזיר. אבל מדברי רש"י לעיל ד"ה ורבי אלעזר משמע שהוא תירוץ רק על פטר חמור. וכבר הרגיש הפלתי [סימן פז ס"ק ד] בחוסר בהירות שבסוגיא זו.

לישנא אחרינא 117, ומקשינן: אימר דאמר בי יהודה, שרשאי לשרוף - בפני עצמו, אבל על ידי תערובת מי אמר?

117. בשיטה מקובצת ורבינו גרשום.

ומתריצין: תני, שנה במשנה ההיא! אם לא רצה לחלוץ [- לשלוף] ולקבור, אלא לשרוף יחד - רשאי.

שנינו במשנתנו: ואלו הן הנשרפין חמץ בפסח.

ומבארת הגמרא: סתם 118 לן תנא, סתם משנה זו היא, כרבי יהודה, דאמר [פסחים כא א]: אין ביעור חמץ אלא שריפה. אבל חכמים חולקים עליו וסוברים שמבערו בכל אופני ביעור.

118. גירסת השיטה מקובצת.

שנינו במשנתנו: את שדרכן 119 לישרף ישרף ואת שדרכן להקבר יקבר.

119. גירסת השיטה מקובצת על פי רש"י במשנה.

ומבארת הגמרא: הא כיצד, איזה דבר דרכו בשריפה ואיזה דרכו בקבורה? תנא, שנינו ברייתא: אוכלין [- מאכלים] בשריפה, משקין בקבורה.

שנינו במשנתנו: ומדליקין 120 בפת ושמן של תרומה.

120. גירסת השיטה מקובצת. ועיין בגמרא פסחים [לג ב].

ומקשינן: וניחוש, למה לא חששו חכמים, דילמא, אם יניחום עד שיצטרך להם לשריפה או להדלקה, אתי לידי תקלה, ויבא לאוכלם?

ומתריצין, אמר רבא: פת - דזריק לה בין העצים, שמן - דרמי ליה בכלי מאוס, ובכך לא יבוא לאוכלם.

שנינו במשנתנו: **אשם תלוי ישרף**. רבי יהודה אומר יקבר. חטאת העוף הבאה על הספק תשרף. רבי יהודה אומר יטילנה לאמה.

תנו רבנן 121: **אשם תלוי וחטאת העוף הבאה על הספק וחולין שנשחטו בעזרה - רבי יהודה אומר: יקברו, ורבי שמעון אומר: ישרפו.**

121. גירסת השיטה מקובצת.

הגמרא מביאה ברייתא אחרת ובה נאמר שבחטאת העוף הבאה על הספק די במה שיטלינה לאמה, כמו שאמרה משנתנו. ומבאר מה יעשה באותה חטאת העוף.

**תניא: כיצד 122 חטאת העוף הבאה על הספק יטילנה לאמה? מנתחה אבר אבר וזורקה לאמה ומתגלגלת והולכת לנחל קדרון, שלשם הלכו המים של אמת המים שבעזרה.**

122. גירסת השיטה מקובצת.

שנינו במשנתנו: **כל הנקברין לא ישרפו וכל הנשרפין לא יקברו**. רבי יהודה אומר אם רצה להחמיר על עצמו לשרוף את הנקברין רשאי. אמרו לו אינו מותר לשנות.

ומבררין: **מאי טעמא**, למה אמרו חכמים שאינו רשאי להחמיר ולשרוף את הנקברין? **משום דנקברין - אפרן אסור, ונשרפין - אפרן מותר**, נמצא שאם ישרפנו יבא להקל להשתמש באפר האסור. ולפיכך 123 אמרו לו חכמים "אינו מותר לשנות" מפני שיוצא מכך קולא שיבואו להנות מאפרן.

123. הרמב"ם [סוף הלכות פסולי המוקדשין].

ומקשינן: **וכי הנקברין אפרן מותר? ! והא תניא**, הרי שנינו ברייתא: **דם הנדה**, המטמא אפילו כשהוא יבש, **ובשר המת, שיבשו ונפרכו - טהורין**, וגם בשר המת אינו מטמא [אם אין שם שיעור של מלא תרווד רקב].

**מאי לאו**, האם לא נפרש הברייתא, שהם **טהורין**, מטומאת מת, וגם **מותרין**, בהנאה - אף על פי שהמת אסור בהנאה והוא מן הנקברין. הרי שלא כל הנקברין אפרן אסור?

ומתרצינן: **לא! טהורין**, מטומאת מת, **ואסורין**, בהנאת אפרן!

**מתיב רב פנחס**, שנינו ברייתא: **עולת העוף שנתמצה דמה**, על קיר המזבח כמצוותה - **מוראתה** [הזפק] **ונוצה שלה**, שאינם נקטרים עמה, **יצאו מידי מעילה**, והנהנה מהם לא מעל. [אבל הנהנה מבשרה, הואיל ועולה היא ועדיין לא נעשית מצוותה

עד הקטרת הבשר - מועלן בבשר [124] - אף על פי שהן מן הנקברין, כמו ששינו במסכת יומא [כא א] שהם נשלכין במזרחה של המזבח והן נבלעים במקומן על ידי נס.

124. רבינו גרשום.

**מאי להו**, האם לא נפרש הברייתא, **שיצאו מידי מעילה**, וגם **מותרין** בהנאה, אפילו לכתחילה, אם חפר והוציאן ממקומן. הרי שלא כל הנקברין אפרן אסור?

ומתרצינן: **לא! יצאו מידי מעילה**, הואיל ונעשה מצוותן, **ואסורין** בהנאת אפרן [125]!

125. הקשה **השפת אמת**: למה יהיה אפרן אסור, הרי לפי סברת **התוס'** [לעיל ד"ה הנשרפין] כל שנעשה מצותו - אפרן מותר, והרי גם כאן כבר נעשה מצוותן בכך שהשליכין ונבלעו במקומן?

ומקשינן: וכי **נשרפין דהקדש אפרן מותר!?**

**והא תניא**, שנינו ברייתא: **כל הנשרפין**, כגון: חמץ ותרומה טמאה וערלה וכלאי הכרם - **אפרם מותר**, כגון: לכיבוס בגדים, **חוץ מאפר** אשירה.

וממשיכה הברייתא: **ואפר דהקדש**, קדשים שנפסלו בעזרה, כמבואר במשנה - **לעולם אסור**.

המקשן מבאר את הברייתא, שלכאורה קשה למה לא שנתה "חוץ מאפר אשירה ואפר הקדש", שניהם יחד במעורב, הלא שניהם דין אחד להם, ולמה אותם בנפרד. "חוץ מאפר אשירה", "ואפר הקדש לעולם אסור"?

ומבאר: **ומיערב הוא דלא קא עריב להו ותני להו**, התנא אינו מערב אותם לדין אחד, **משום**, שאין דינם שווה, **דאשירה**, אינה אסורה "לעולם", הואיל **ויש לה בטילה בעובד כוכבים**, אם גוי יבטלנה, כדין עבודת כוכבים שיש לה ביטול על ידי גוי - **ואילו הקדש - אין לו בטילה עולמית**.

זה ביאור הברייתא. ומקשה המקשן, **קתני מיהא**, על כל פנים שנינו "אפר הקדש לעולם אסור", ולמה, הרי "כל הנשרפין - אפרן מותר"?

הגמרא מתרצת שיש להבדיל בין שריפה לשריפה, ולפעמים אפרן אסור ולפעמים מותר. כיצד? כל הקדש שהשתמשו בו או שנהנו ממנו - יצא לחולין. במה דברים אמורים? כשהנהנה מעל ונתחייב לשלם להקדש קרן וחומש, אבל אם הנהנה או המשתמש לא מעל, באופנים המבוארים במסכת מעילה - לא יצא ההקדש לחולין.

ועתה, המדליק עצי הקדש, אם מעל - יצא האפר לחולין, ואפרן מותר. וזה מה ששנינו במשנתנו "כל הנשרפין אפרן מותר" - אפילו בהקדש. וכן קדשים שנפסלו בעזרה, שמצוותן בשריפה. אף על פי שלא יצאו לחולין על ידי מעילה, מכל מקום, כיון שנפסלו וקדושתם קלושה וגם נעשו אפר - אפרן מותר.

ומה ששנינו ברייתא שאפר הקדש אסור - לא מדובר בקדשים פסולים, אלא בעצי הקדש, וגם לא מדובר באופן שיצאו לחולין על ידי שמעלו בהם, אלא, שנעשו אפר מעצמן, וכמו שיבואר. וכיון שלא מעלו בהם, עדיין נשארו בקדושתן, ולא יצאו לחולין, ולפיכך: אפרן אסור.

**אמר רבי בר חמא: כגון דנפלה דליקה בעצי הקדש מאיליה, כיון <sup>126</sup> דלא הוה איניש דלמעול, מאחר שאין איש המועל, דעל ידי מעילתו ליפוק אפרן לחולין. ולפיכך אמרה הברייתא שמועלין באפרן.**

**126.** גירסת רש"י.

**רב שמעיה אמר: כי תניא הא מתניתא, במה אמרה ברייתא זו שאפרן אסור? במלוא קומץ <sup>127</sup> של תרומת הדשן, והוא השיעור של דשן שהכהן תורם כל יום בשחרית, כמבואר במסכת יומא [כד א], ועל דשן זה תניא, דלעולם אסור, שהוא אסור בהנאה אף על פי שכבר נעשה אפר -**

**127.** גירסת רש"י.

**דתניא, כמו ששנינו ברייתא: אמרה התורה בפרשת תרומת הדשן [ויקרא ו] "ושמו אצל המזבח", ודרשינן: "ושמו" - בנחת. ועוד דרשינן: "ושמו" - כולו, כל הקומץ. ועוד דרשינן: "ושמו" - שלא יפזר, ועל אפר זה הטעון גניזה ואסור בהנאה, אמרה הברייתא שאפרן אסור, אבל שאר אפר של הקדש מותר.**

## הדרן עלך פרק יש בקדשי מזבח וסליקא לה מסכת תמורה