מסכת חגיגה

פרק הכל חייבין

שלש מצוות עשה נצטוו ישראל לקיים בכל אחד משלשת הרגלים, ואלו הן:

א. **מצוות ראייה**, הכוללת ראיית פנים בעזרה, והבאת קרבן ראייה.

שנאמר "שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך, אל פני האדון ה'".

ב. **מצוות קרבן חגיגה:**

שנאמר "שלש רגלים [פעמים] תחוג לי בשנה".

ורוב לשונות "חגיגה" שנאמרו בתורה ברגלים, הם לשון קרבן חגיגה.

ג. **מצוות שמחה:**

שנאמר "ושמחת בחגך".

ונאמר: "וזבחת שלמים, ואכלת שם, ושמחת לפני ה' אלהיך".

מצוות הראייה האמורה בתורה, היא: שנראה לפני ה' בעזרה ביום טוב הראשון של חג, ונקריב "עולת ראיה". ומי שבא לעזרה בחג ולא הביא עולת ראיה, עבר על לא תעשה. שנאמר: "ולא יראו פני ריקם".[1]

מי שלא נראה לפני ה' בעזרה ביום טוב הראשון של חג, הרי זה משלים והולך ונראה כל שבעה.

ואם נראה בעזרה ביום טוב הראשון של חג, אבל לא הביא עמו קרבן, הרי זה משלים והולך, ומביא את קרבן עולת ראייה כל שבעה.

החגיגה האמורה בתורה, היא: שנקריב שלמים [לשם קרבן חגיגה] ביום טוב הראשון של חג. ומי שלא הביא חגיגתו ביום הראשון של חג, הרי זה משלים והולך ומביאה כל שבעה.

השמחה האמורה בתורה ברגלים, היא: שיביא האדם קרבן שלמים ממעות חולין שלו [או ממעות מעשר שני שלו], כדי שיהיה לו בשר לשובע. לפי שאין שמחת החג אלא בבשר.[2]

---

1. לדעת הרמב"ם בתחלת הלכות חגיגה, אם נראה אדם בעזרה בלא שיביא קרבן, לא קיים אף את מצות עשה של הראייה. והשאגת אריה (סי' לב) דן בשאלה האם מי שבא לעזרה בלא שיביא קרבן נחשב למי שעושה מעשה עבירה בידים של "לא יראו פני ריקם", בהכנסו בגופו לעזרה בלא שיביא קרבן, או שהדבר נחשב כמי שישב ולא עשה מצוה. ובאוצר הספרא דן בשאלה האם חל על הקרבן שם "קרבן ראייה" או שהוא עולה גרידא.

2. רש"י ו ב. ואם יש לו בשר שלמים מקרבנות שהביא לנדר או לנדבה ברגל, יצא ידי חובתו באכילת בשרם, ואינו חייב להביא קרבן מיוחד

מתניתין:

הכל חייבין בשלש רגלים **במצוות ראייה** בעזרה, ובהבאת עולת ראייה [תוספות בהבנת רש"י], **חוץ מ:**

חרש.

יתבאר בגמרא, אם המדובר הוא בחרש שגם אינו שומע וגם אינו מדבר, לפי שאין בו דעה. או שמדובר אפילו במי שמדבר אך אינו שומע, או שומע אך אינו מדבר.(3)

שוטה וקטן. הואיל ואין להם דעת, הם פטורים מכל המצוות.(4)

וטומטום [שאברי ערוותו מחופים בעור]. והוא נלמד ממה שאמרה תורה "יראה כל זכורך", ולא אמרה "זכור".(5)

ואנדרוגינוס. אדם שיש בו גם אברי זכרות וגם אברי נקבות.

"אנדרו" הוא זכר בלשון יונית, ו"גינוס" היא נקבה [ערוך]. ואף הוא נלמד מ"זכורך".

ונשים. שהרי אמרה תורה "יראה כל זכורך".

ועוד, שמצות הראייה היא מצות עשה שהזמן גרמא. וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות ממנה.(6)

ועבדים שאינם משוחררים. היות ודינם במצוות שוה לדין אשה.

ולדעת רבינא בגמרא, משנתנו באה לפטור אף מי שחציו עבד וחציו בן חורין, שנאמר: אל פני "האדון" ה' — מי שאין לו אלא אדון אחד, יצא זה שיש לו גם אדון אחר. ולפיכך שנינו "שאינן משוחררין", לרבות את מי שנשתחרר חלקית אך לא לגמרי.

וכמו כן אותם שאין יכולים להלך ברגליהם ללא משענת וסיוע, פטורים הם ממצוות ראייה. והם:

של "שלמי שמחה". אכן, מלשון הרמב"ם בתחלת הלכות חגיגה משמע קצת שמצות השמחה היא שיביא שלמים לשמחה. והאריכו בזה האחרונים, ראה דבריהם באבי עזרי, ובהגהות החזון איש על דבריו שהובאו בסוף אביעזרי.

ואף המאירי הביא דעת האומר שיש מצוה להקריב קרבן שלמי שמחה, ודחה דבריו. ועיין עוד בענין הזה במשמר הלוי סימן ב'.

3. מסקנת הגמרא: חסורי מחסרא והכי קתני: הכל חייבין בראייה ובשמחה חוץ מחרש המדבר ואינו שומע, שומע ואינו מדבר, שפטור מן הראייה. ואף על פי שפטור מן הראייה חייב בשמחה. וחרש שאינו לא שומע ולא מדבר, ושוטה וקטן, פטורים אף מן השמחה.

4. כתב רש"י: חוץ מחרש שוטה וקטן, דלאו בני דעה ופטורין מן המצות.

ולפי מסקנת הגמרא שהובאה לעיל בהערה, זה שחרש פטור היות ואין בו דעה הוא רק לענין שמחה. אבל לענין ראייה, אף בני דעה, וכגון חרש המדבר ואינו שומע או השומע ואינו מדבר, אף אלו פטורים. ופטור זה נלמד ממצות "הקהל", שפטרה התורה את אלו מן המצוה.

5. מבואר בגמרא, שהטומטום פטור אפילו כשודאי זכר הוא, וכגון שניכרים ביציו מבחוץ.

6. כתבו התוספות בשם הירושלמי, שהנשים חייבות בראייה, ולמדוה ממצות הקהל. ואינן פטורות אלא מקרבן ראייה. אבל הוכיחו

החיגר, והסומא, והחולה, והזקן, ומי שאינו יכול לעלות ברגליו מסיבות אחרות [ומתבאר בגמרא].(7)

ונלמד הפטור הזה ממה שאמרה תורה: שלש "רגלים" תחוג לי בשנה.(8) ומשמעות "רגלים" היא: מי שראוי לעלות ברגליו חייב לעלות, להוציא מי שאינו יכול לעלות באמצעות רגליו, אלא באמצעות משענת.

ומבארת המשנה:

איזהו קטן שהוא פטור מן הראייה, ואף חכמים לא חייבו לחנכו?

כל קטן **שאינו יכול "לרכוב על כתפיו" של אביו, ולעלות** עמו **מירושלים להר הבית.**(9)

אבל משהגיע לשיעור זה, הרי הוא בכלל מצות חינוך לראייה, מדרבנן, **דברי בית שמאי.**(10)

ואילו **בית הלל אומרים** שיעור אחר: **כל שאינו יכול "לאחוז בידו" של אביו ולעלות מירושלים להר הבית** ברגליו, עדיין הוא פטור מראייה, ואין צריך לחנכו לכך. ורק משהגיע לשיעור זה, הרי זה צריך להראות, מדין "חינוך", מדרבנן.(11)

שהבבלי חולק על הירושלמי. וראה עוד בזה בטורי אבן.

7. כתב רש"י: מי שאינו יכול לעלות ברגליו **מירושלים לעזרה.** ומשמע בפשיטות, שאין בכלל שיעור זה מביתו ועד ירושלים. ולכן, אפילו אם אין יכול לעלות ברגליו מביתו עד לירושלים אך הוא יכול לעלות מירושלים להר הבית, הרי זה חייב בראייה, וחייב לרכוב על חמור או כל כיוצא בזה כדי להגיע לירושלים.

וכן משמע בפשטות מן הירושלמי [הביאו הטורי אבן לקמן ו א], שנסתפקו שם מאיזה מקום בירושלים מודדין.

אבל בתוספות ב ב ד"ה ומי, כתבו בדעת רש"י, שהוא הדין אם אינו יכול לעלות ברגליו מביתו שהוא פטור.

והוכיחו כן מן הסוגיא תחלת ו א, וראה בהערות שם, והאריך בכל זה החזון איש קכט א.

8. אף שפסוק זה בחגיגה נאמר, יש ללמוד מכאן שכל הפטור מחגיגה פטור מראייה, טורי אבן.

9. תמהו האחרונים על לשון המשנה: מירושלים "להר הבית", שהרי ראיית פנים בעזרה היא, ואין די בראייה בהר הבית?!

ורש"י כתב לעיל גבי "כל מי שאין יכול לעלות ברגליו": **מירושלים לעזרה**, ודין אחד הוא עם האמור כאן.

וראה מה שכתב התוספות יום טוב, ומה שכתב עליו הרש"ש, וראה טורי אבן ומשמר הלוי סימן ב.

10. כתבו התוספות, שאין הקטן מביא קרבן חובה אלא לנדבה.

והביאו בשם רש"י, שכתב: איזהו קטן — לא קאי לראייה בראיית קרבן, אלא רק לראיית פנים בעזרה.

וביאר בשפת אמת, שדקדקו כן מלשון רש"י שכתב בד"ה בית שמאי אומרים הראייה שתי כסף, **גדול** הבא להיראות צריך להביא עולה, הרי משמע שהקטן אינו מביא עולה [ודלא כמהרש"א].

11. כתב רש"י: הטילו חכמים על אביו ועל אמו לחנכו במצוות. ומבואר מדבריו כשיטתו בשאר מקומות, שחיוב החינוך הוא על אביו של הקטן, שחייב אביו לחנכו למצוות, אך אין הקטן עצמו

והטעם שאין אנו מצריכים לחנכו למצות ראייה קודם לשיעור זה, הוא משום **שנאמר** "**שלש רגלים** תחוג לי בשנה", ונתמעט מ"רגלים" כל מי שאין יכול לעלות ברגליו. וכיון שאילו הוא היה גדול ואינו יכול להלך ברגליו היה פטור ממצות ראייה, הרי אף כשהוא קטן אין בו דין חינוך [רש"י. וראה תוספת ביאור בהערות].(12)

בית שמאי אומרים: קרבן **הראייה** צריך שיהיה שוה לפחות **שתי** מעות **כסף**, ואילו קרבן **החגיגה** צריך שיהיה שוה לפחות **מעה כסף**.

ובית הלל אומרים היפוך הדברים: **הראייה מעה כסף**, **והחגיגה שתי כסף**.

גמרא:

שנינו במשנה: הכל חייבין בראייה:

ומפרשת הגמרא את לשון המשנה "הכל חייבין בראייה":

"**הכל**" — **לאתויי מאי** [את מי בא לשון זה לרבות]?

מפרשת הגמרא: **לאתויי מי שחציו עבד וחציו בן חורין**. [עבד שהיה שייך לשני שותפין, ושחרר האחד את חלקו], לחייבו

מחויב.

ובדבריו כאן מבואר, שאף אמו חייבת לחנכו. ובגליון מהרש"א תמה על זה.

12. ביאור הדברים על פי שיטת החזון איש קכט ג:

נתבאר במשנה לעיל, כל מי שאין יכול לעלות ברגליו שלו בלא משענת או סיוע של אחר, הרי הוא פטור מן הראייה.

קטן שאין פטורו מחמת קטנותו, ואף אילו היה גדול היה פטור, אין בו דין חינוך, ולפיכך: הקטן שאין יכול לרכוב אפילו על כתיפו של אביו ולעלות, אין בו דין חינוך לכולי עלמא.

ולכאורה היה לנו לומר, שאין הקטן בכלל חינוך כל שאינו הולך לבדו בלא סיועו של אביו, הואיל וגדול כעין זה היה פטור; אך הואיל ודרך הילוכו של הקטן אינו כדרך הילוך של גדול, ודרכו שהוא מסתייע באחרים, הרי אף כשמסתייע באביו כדי לעלות, חשוב הוא כמי שיכול לעלות ברגליו, והרי הוא בכלל חינוך.

ובדבר זה נחלקו בית שמאי ובית הלל. בית שמאי סוברים: אף אם רוכב על כתיפו של אביו ועולה חשוב כמי שיכול לעלות ברגליו לגבי קטן. ובית הלל סוברים: רק כשיכול לאחוז בידו של אביו ולעלות, הרי הוא בכלל מי שיכול לעלות ברגליו.

נמצא לפי שיטת החזון איש, שהסיפא של המשנה: "שנאמר שלש רגלים", אינה מדברי בית הלל, אלא היא טעם ונימוק בין לשיעורם של בית שמאי, ובין לשיעורם של בית הלל.

ושיטת הטורי אבן בהבנת הדברים אינה כן, ולדעתו אין חילוק בין שיעורו של קטן לשיעורו של גדול, אלא שסוברים בית הלל, הואיל ואין לחייב מעיקר הדין את הקטן בדין חינוך, כל שאינו יכול להלך ברגליו ואפילו בלי סיוע של אביו — נמצא שאם לא היינו מחייבים את הקטן אלא כשיגדל כל כך שיכול להלך בלא סיוע כלל, לא היה די זמן נותר עד שיגדל כדי לחנכו. ולפיכך אמרו חכמים: כל שיכול לאחוז בידו של אביו, שהוא דומה קצת למי שיכול להלך ברגליו, הרי הוא חייב בדין חינוך, וראה עוד שם ביאור סברת בית שמאי.

בראייה.[13]

ולרבינא, דאמר: מי שהציו עבד והציו בן חורין פטור מן הראייה [ופירש כן סיפא דמשנתנו: ועבדים "שאינם משוחררים" ומשמע כל שאין משוחררים לגמרי הרי הם פטורים מן הראייה] — "**הכל**" **לאתויי מאי?**

שנינו במשנה לקמן ט א: מי שלא חג [שלא הביא קרבן חגיגה] ביום טוב הראשון של חג, חוגג את כל הרגל כולו.

והוא הדין מי שלא נראה בעזרה ביום טוב הראשון של חג, יש לו תשלומין כל שבעה, והרי זה נראה בעזרה ומביא עמו קרבן [טורי אבן].[14]

ונחלקו אמוראים לקמן ט א, בגדר תשלומין כל שבעה לענין חגיגה, והוא הדין לענין ראייה:

רבי יוחנן סובר: כולן "תשלומין לראשון" הם, ואין חיוב מצד עצמו אלא בראשון, ושאר הימים תשלומין הן לו.

ואילו רבי אושעיא סובר: "כולם תשלומין זה לזה". והיינו, שכל יום ויום הוא גורם לחיוב בפני עצמו, ואינו קשור לחיוב או לפטור של הימים שלפניו. ואם נתחייב ביום הראשון, הימים שלאחריו הם "תשלומין" לו. ואם היה פטור ביום הראשון ונתחייב ביום אחר, הרי הימים שלאחרי היום שהתחייב, הם תשלומין לו [רש"י לקמן].

ומפרשינן "הכל" — **לאתויי** מי שהיה **חיגר ביום ראשון** של הרגל, והיה פטור בו ממצות ראייה, **ונתפשט** [נעשה שלם ככל האדם] **ביום שני**, הרי הוא חייב להיראות ביום השני, ואם לא נראה בשני חייב להראות ביום אחר, ולהביא עמו קרבן [ואין אומרים: הואיל וביום הראשון היה פטור מן הראייה, שוב אינו מתחייב לפי שאין "תשלומין" למי שלא נתחייב].

ואכתי מקשינן: **הניחא למאן דאמר: כולן** — שבעת הימים — הם **תשלומין זה לזה**, שלדעתו כל מי שהיה פטור בראשון מתחייב בשני.

אלא למאן דאמר: כולן תשלומין דראשון, ולדעתו מי שהיה פטור בראשון אין לו תשלומין, אם כן:

"**הכל**" — **לאתויי מאי?**

ומפרשינן: **לאתויי סומא באחת מעיניו** לחייבו בראייה.

לפי שאין הסומא פטור ממצות ראייה אלא

---

13. כלומר: הואיל ומצד חירותו חייב הוא בראייה, צריך הוא להיראות, אבל צד עבדותו אינו חייב.

ויש לעיין אם מביא קרבן ראייה בתורת חובה, או שמא הואיל וצד עבדותו פטור, אינו יכול להביא קרבן בתורת חובה. ומדברי הטורי אבן נראה, שמביא עולת ראייה לחובתו.

14. בטורי אבן כתב, שמדברי הרמב"ם משמע שאין תשלומין למי שלא נראה בעזרה ביום טוב הראשון של חג, ותמה עליו מסוגייתנו.

אבל המנחת חינוך והאור שמח [תחלת הלכות חגיגה], הוכיחו מלשון הרמב"ם, שמודה הוא שיש תשלומין לראיית פנים, ראה שם.

משום שאינו יכול להלך לבדו בלא סיוע, ופטורו הוא משום שנאמר "רגלים". ולכן, אם אינו סומא אלא באחת מעיניו, הרי הוא חייב לעלות לרגל.

ומשנתנו **דלא כי האי תנא**, הפוטר אף את מי שהוא סומא רק באחת מעיניו ויכול ללכת בעצמו.

דתניא: יוחנן בן דהבאי אומר משום רבי יהודה: סומא באחת מעיניו פטור מן הראייה, כיון **שנאמר**: "שלש פעמים בשנה יֵרָאֶה כל זכורך את פני האדון" —

והמילה הזאת, ללא מסורת הניקוד, היא נקראת "**יִרְאֶה**" [בחיריק], שמשמעה, שיבוא האדם לעזרה, ויראה שם את השכינה.

אך לפי מסורת הניקוד אנו קוראים אותה "**יֵרָאֶה**" [בצירי], שמשמעה, אדם צריך להביא את עצמו לעזרה, כדי ששם הוא יֵרָאֶה על ידי השכינה.

ושניהם נדרשים, ללמדך: **כדרך שבא** הקב"ה **לראות**[ך] [והיינו "יֵרָאֶה" כמשמעות מסורת הניקוד, שהאדם בא להראות על ידי הקב"ה], **כך** הקב"ה **בא לִיְרָאוֹת** על ידך, בראייתך אותו [והיינו "יִרְאֶה", כמשמעות המקרא, בלי מסורת הניקוד].

מה "**לראות**[ך]" ["יֵרָאֶה"] הוא כביכול **בשתי עיניו** של הקב"ה, שהיא ראיה מושלמת — **אף לִיְרָאוֹת** מן האדם, **בשתי עיניו** של האדם שבא לראות.

למעט מי שאינו רואה בשתי עיניו, פטור מן הראייה.

ואיבעית אימא לבאר מה שאמרה משנתנו "הכל":

לעולם, כדאמרי מעיקרא, שהוא בה להביא מי שחציו עבד וחציו בן חורין, לחייבו בראייה.(15)

ודקשיא לך הא דרבינא, שאמר לפרש את הסיפא של משנתנו, שהיא באה ללמד שאף מי שחציו עבד וחציו בן חורין פטור מן הראייה.

לא קשיא. כי:

כאן — סיפא הפוטרת חציו עבד וחציו בן חורין — נשנית **כמשנה ראשונה**, קודם שחזרו בהם בית הלל, והיו סוברים שאין כופין את רבו לשחררו, וכיון שכן הרי הוא פטור מן הראייה.

כאן — רישא המחייבת חציו עבד וחציו בן חורין בראייה — נשנית **כמשנה אחרונה**, לאחר שחזרו בהם בית הלל, והודו לבית שמאי שהיו אומרים: כופין את רבו ועושה אותו בן חורין.

והואיל וחייב האדון לשחררו, כבר מעכשיו הרי הוא כאילו נשתחרר, וחייב בראייה.(16)

---

15. בפשוטו, אין פירוש זה ממש "כדאמרי מעיקרא", כי מתחילה היינו סבורים לחייבו בראייה רק מצד חירותו, אבל צד עבדותו פטור, [ויש לצדד, שאינו מביא קרבן ראייה, הואיל וצד עבדותו פטור כמבואר בהערה לעיל]; ואילו לפי משנה אחרונה, אף צד עבדותו חייב בראייה, ובודאי מביא אף קרבן.

ומיהו, בטורי אבן צידד לומר, שאף למשנה אחרונה אין חייב בראייה אלא צד חירותו, ראה דבריו בסוגייתנו.

16. ואף שהיה לבעל המשנה לחזור בו מן

דתנן: מי שחציו עבד וחציו בן חורין, הרי זה **עובד את רבו יום אחד, ואת עצמו יום אחד, דברי בית הלל.**

אמרו להם בית שמאי:

ב-ב אמנם **תקנתם את רבו** בכל עניניו, שהרי אין לו בעבד אלא צד ממון.

ואולם **את עצמו — לא תקנתם** בכל עניניו!

כי תקנתם רק את ענין הממון שבו, ולא תקנתם אותו בענין מצות פריה ורביה.

שהרי **לישא שפחה** [כדין עבד, המותר בשפחה] **אינו יכול**, כיון שחציו בן חורין ואסור בשפחה.

ומאידך, גם לישא **בת חורין אינו יכול**, כיון שחציו עבד ואסור בבת חורין.

שמא תאמר: הואיל ואסור הוא בכל הנשים שבעולם, **ליבטיל** [יתבטל] מפריה ורביה!

אי אפשר לומר כן.

שהרי, **והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה —**

שנאמר "**לא תהו בראה** [לא ברא הקב"ה את הארץ כדי שתהא ריקנית ולא מיושבת, אלא] **לשבת יצרה**".

אלא, מפני תיקון העולם [שיהיה מיושב] — **כופין את רבו, ועושה אותו בן חורין, וכותב לו** העבד לאדון **שטר** חוב **על חצי דמיו** שהפסיד האדון, ויפרע העבד את השטר כשיהיה לו ממון.

וחזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי, וזו היא "משנה אחרונה" שאמרנו.

שנינו במשנה: **חוץ מחרש שוטה וקטן:**[1]

ויש לפרש את הפטור של חרש מראייה בשני אופנים:

האחד: הואיל ואין בו דעת הרי הוא פטור כדין שוטה וקטן.

ולפי זה אין לפטור אלא מי שהוא חרש שאינו שומע ואינו מדבר, שאין בו דעת, אבל מי שמדבר ואינו שומע או שומע ואינו מדבר, שיש בו דעת, הרי הוא חייב בראייה.

השני: מצות ראייה נלמדת בגזירה שוה ממצות הקהל. וכשם שבהקהל פטור כל מי שאינו שומע [ואפילו אם הוא מדבר], כך בראייה [וכמבואר בהמשך הסוגיא].

ולפי פירוש זה, אף המדבר ואינו שומע או השומע ואינו מדבר פטור מן הראייה.

ועתה מדייקת הגמרא מלשון משנתנו כאופן הראשון:

הסיפא שנשנית קודם חזרה — משנה אינה זזה ממקומה, רש"י.

ורבינו עקיבא איגר לקמן ד א, העיר, שאף למשנה אחרונה נתמעט חצי עבד וחצי בן חורין מן הראייה כשהוא סריס ואינו יכול לקיים פריה ורביה.

ויש מי שהעיר, דלפי זה יקשה, למה לנו לידחק לומר: משנה לא זזה ממקומה, נימא דסיפא מיירי במי שאינו יכול לקיים פריה ורביה?!

1. הסוגיא הבאה וכפי שפירשה רש"י עמומה מאד ונתחבטו בה האחרונים, והפירוש המתבאר בפנים הוא על פי דרכו של הטורי אבן, ואינו

קתני במשנתנו "**חרש**" **דומיא ד"שוטה וקטן**".

ומהסמיכות של חרש לשוטה וקטן, למדנו [לפי רש"י ג א ד"ה ושאינו]:

מה שוטה וקטן האמורים במשנתנו, סיבת הפטור שלהם הוא משום **דלאו בני דעה** הם.

אף "**חרש**" שפטרה אותו משנתנו מראייה, סיבת הפטור שלו היא משום **דלאו בר דעה הוא**.

אבל חרש שיש בו דעה, כגון מדבר ואינו שומע או שומע ואינו מדבר, הרי הוא חייב בראייה.[2]

וקא משמע לן משנתנו, שלא פטרה אלא את החרש שאינו שומע ואינו מדבר, **כדתנן** במסכת תרומות:

חרש שדיברו חכמים בכל מקום,[3] הוא החרש **שאינו שומע ואינו מדבר**; **הא מדבר ואינו שומע**,[4] **או שומע ואינו מדבר** — **חייב** בראייה. ואין לומדים גזירה שוה מהקהל, וכפי שמוכח ממשנתנו.

ואומרת הגמרא, **תנינא להא**, שגם בברייתא שנינו את המבואר במשנתנו, שאדם אשר אינו שומע ואינו מדבר, הוא הנקרא "חרש":

דתנו רבנן בברייתא:

אדם **המדבר ואינו שומע זהו** הנקרא "**חרש**".

וה**שומע ואינו מדבר זהו** הנקרא "**אילם**".

ויש לזה הוכחה ממשנתנו, כי הניחא אם שם חרש הוא על השמיעה, יש מקום לקרוא גם למי שאינו שומע ואינו מדבר בשם חרש, כי סיבת האילמות היא חוסר שמיעתו, ונקרא על שם הגורם.

אבל אם שם חרש נופל על האילם, לא היה

כדברי רש"י ודחוק בלשון הסוגיא; וראה עוד ביאור בסוגיא בהגהות רבי אלעזר משה זצ"ל.

2. בטורי אבן ביאר הדיוק [ראה שם הכרחו]: אם תמצי לומר דילפינן גזירה שוה מהקהל, אם כן אף מי שאינו מדבר ושומע שאינו נקרא "חרש" אלא "אלם" [כדלקמן] אף הוא פטור, והרי משנתנו לא הזכירה בין הפטורים אלא את החרש, ועל כרחך משום שאינו בר דעת הוא פטור, ומשנתנו בחרש שאינו שומע ואינו מדבר.

אמנם כתב שם, דמרש"י ד"ה חסורי מחסרא, נראה שלא כפירוש זה, וראה עוד ביאור אחר שם; והדבר מפורש ברש"י ג א ד"ה ושאינו, שהדיוק הוא מדסמך חרש לשוטה וקטן, וכן משמע בתוספות שהקשו, למה לא דייקינן כן במקומות אחרים.

3. דברי רש"י שכתב: חרש שדיברו חכמים בכל מקום **שהשוו אותו לשוטה**, צריכים ביאור, שהרי לדבריו אין המשנה בתרומות מדברת אלא על החרש שהוא פטור משום שהוא כשוטה, ועל זה בלבד הוא שאמרו, שאין זה אלא בחרש שאינו שומע ואינו מדבר, וללמדך שרק הוא כשוטה; וכיון שכן קשה, הרי לזה אין כל הוכחה מהמשנה, כי אין המשנה מבארת מי הוא החרש שאינו בר דעת, ועל דרך שתמה בטורי אבן ד"ה תנינא על רש"י בהמשך הסוגיא. [מלבד תמיהות נוספות על מהלך הסוגיא; וכנראה דלרש"י מהלך אחר מן הטורי אבן בסוגיא, אלא שלא ביארו רבותינו את דבריו].

4. כתב רש"י: מדבר ואינו שומע, תחלתו היה פקח עד שלמד לדבר ואחר כך נתחרש.

צריך מי שאינו שומע ואינו מדבר להיקרא בשם חרש, אלא בשם אחר.(5)

וממשיכה הברייתא: **זה וזה** — החרש הנזכר, והאילם — **הרי הן כפקחין לכל דבריהם.**

ומפרשינן: **וממאי ד"מדבר ואינו שומע" זהו "חרש"**, ואילו **"שומע ואינו מדבר" זהו "אילם"**?

דכתיב: "ואני כחרש לא אשמע, וכאלם לא יפתח פיו".

ואיבעית אימא: ראשי תיבות של "אילם" הוא **כדאמרי אינשי: אישתקיל מילוליה** [ניטל דיבורו].

ועתה חוזרת הגמרא למה שדייקנו ממשנתנו, שאדם **המדבר ואינו שומע**, או **שומע ואינו מדבר — חייב** בראייה.

ופרכינן: **והתניא** איפכא: חרש **המדבר ואינו שומע**, ואילם **השומע ואינו מדבר — פטור** מן הראייה?!

ומכח קושיא זו **אמר רבינא, ואיתימא רבא** לפרש משנתנו כאופן השני שנזכר לעיל, שהחרש פטור גם כשהוא בן דעת [ונלמד ממצות הקהל וכדמפרש הגמרא ואזיל].

ומה שדייקנו "חרש דומיא דשוטה וקטן" לא תיקשי לך, כי לא השוותה המשנה חרש לשוטה וקטן אלא לענין שמחה, ולא לענין ראייה:

וחסורי מיחסרא משנתנו, **והכי קתני:**

הכל חייבין בראייה ובשמחה, חוץ מחרש המדבר ואינו שומע או **השומע ואינו מדבר, שפטור מן הראייה** מגזירה שוה מהקהל, וכדמפרש ואזיל.

ואע"פ שפטור — המדבר ואינו שומע או השומע ואינו מדבר — **מן הראייה**, הרי הוא **חייב בשמחה**, שהרי בר דעת הוא ואין שמחה נלמדת מהקהל, וכדמפרש ואזיל.

ואת שאינו לא שומע ולא מדבר [הוא החרש הנזכר במשנה שסמכוהו לשוטה], וכן **שוטה וקטן, פטור אף מן השמחה, הואיל ופטורים מכל מצוות האמורים בתורה.**

תניא נמי הכי: הכל חייבין בראייה ובשמחה, חוץ מחרש המדבר ואינו שומע, שומע ואינו מדבר, שפטורין מן הראייה.

ואף על פי שפטור מן הראייה, הרי הוא **חייב בשמחה.** ג-א

ואת שאינו לא שומע ולא מדבר, ושוטה וקטן — פטורין אף מן השמחה, הואיל והם פטורין מכל המצוות האמורות בתורה.(1)

---

5. כן פירש הטורי אבן, וחלק על רש"י שהסיוע הוא לסיפא של הברייתא [וכפשטות משמעות הסוגיא]: וזה וזה כפקחין לכל דבריהם, כי אין ללמוד כן מן המשנה שלא ביארה מי הוא אותו חרש הדומה לשוטה [מלבד תמיהות אחרות במהלך הסוגיא לפי דברי רש"י].

1. בדין חגיגה בחרש המדבר ואינו שומע ובאלם השומע ואינו מדבר, נחלקו הראשונים:

הרמב"ם [חגיגה ב ד] כתב: כל החייב בראייה חייב בחגיגה, וכל הפטור מן הראייה פטור מן החגיגה.

אבל התוספות כאן כתבו: רק מי שאינו שומע ואינו מדבר פטור מן החגיגה, אבל האחרים

ומבארת הגמרא: **מאי שנא לענין** מצות **ראייה, דפטירי** חרש המדבר ואינו שומע והשומע ואינו מדבר, **ומאי שנא לענין שמחה דמחייבי?**

כי **לענין ראייה, גמר**, למדנו בגזירה שוה "**ראיה ראיה**".

"ראיה" האמורה במצות ראייה, **מ**"ראיה" האמורה במצות **הקהל**.

כתוב בספר דברים [לא י] בפרשת מצות הקהל:

"מקץ שבע שנים, במועד שנת השמטה, בחג הסוכות. בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלהיך במקום אשר יבחר, תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם".

[המלך היה קורא את משנה תורה בעזרה].

"הקהל את העם, האנשים, הנשים והטף, וגרך אשר בשעריך. למען ישמעו, ולמען ילמדו, ויראו את ה' אלהיכם, ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת".

"ובניהם אשר לא ידעו — ישמעו, ולמדו ליראה את ה' אלהיכם, כל הימים אשר אתם חיים על האדמה אשר אתם עוברים את הירדן שמה לרשתה.

דכתיב: "**הקהל את העם, האנשים, הנשים, והטף**".

וכתיב באותו ענין: "**בבא כל ישראל לראות**". הרי לשון ראיה במצות הקהל.

וכמו כן, גם במצות ראייה כתיב לשון ראיה: "יראה כל זכורך".

ומהגזירה שוה למדים: מה מצות הקהל, פטור בה המדבר ואינו שומע והשומע ואינו מדבר [וכדמפרש ואזיל], אף בראייה פטורים הם.

ומפרשינן לה: **והתם** גבי הקהל — **מנלן** שהם פטורים?

משום **דכתיב** במצות הקהל: "**למען ישמעו ולמען ילמדו**".

ותניא: "**למען ישמעו**" — **פרט** לחרש **המדבר ואינו שומע**.

"**ולמען ילמדו**" — **פרט** לאלם **השומע ואינו מדבר**, שאינו יכול ללמוד כיון שאינו מדבר [כך סלקא דעתין לפרש].

ותמהינן על מיעוט של האילם ממצוות הקהל משום שאינו בכלל "למען ילמדו":

חייבים בחגיגה.

והטורי אבן באבני שהם כאן, פשיטא ליה שכל הפטור מן הראייה פטור מן החגיגה, וכל הפטור מן החגיגה פטור מן הראייה, כיון שרואים אנו בגמרא דילפינן פטורי ראייה מפטורים שנאמרו בחגיגה [כגון "רגלים" האמור בחגיגה, וילפינן מיניה במשנתנו לענין ראייה], ומשמע נמי בגמרא, דילפינן לפטור מן החגיגה מפטורים שנאמרו בראייה, ראה שם.

וצידד לומר, שאף התוספות מודו בזה, ולא אמרו כן אלא גבי מדבר ואינו שומע שאף בראייה לא כתבה התורה הפטור במקומו, אלא הוא נלמד בגזירה שוה מהקהל, ובקדשים דבר הנלמד בגזירה שוה אינו חוזר ומלמד בבנין אב, אלא שפקפק בזה, כיון שבגמרא זבחים נסתפקה בזה הגמרא, ועלה בתיקו.

למימרא, האם בכוונת התנא לומר **דכי לא משתעי**, כי זה שאין האילם מדבר, גורם לכך שהוא **לא גמר**, שאינו יכול ללמוד?!

והא הנהו תרי אילמי דהוו בשבכותיה דרבי, הרי שני אלמים, שהיו בשכנותו של רבי, והיו **בני ברתיה** [בני בתו] **דרבי יוחנן בן גודגדא**, **ואמרי לה**, ויש אומרים, שהם היו **בני אחתיה** [בני אחותו] **דרבי יוחנן** בן גודגדא —

דכל אימת דהוה עייל רבי לבית מדרשא, **הוו עיילי ויתבי קמיה** [כל פעם שהיה רבי נכנס לבית המדרש, היו האלמים נכנסים ויושבים לפני רבי], **ומניידי ברישייהו**, **ומרחשן שפוותייהו** [כאשר היה רבי משמיע את דבריו, היו מנענעין בראשם ושפתותיהם היו מרחשות], **וכעי רבי רחמי עלייהו ואיתסו** [ביקש רבי רחמים עליהם ונרפאו מאלמותם והחלו לדבר] —

ואישתכח, ונמצא כשהחלו לדבר, **דהוו גמירי** [שהיו בקיאים], על אף אלמותם, **בהלכתא** [משניות, רש"י] **וספרא**, **וספרי**, **וכולה הש"ס**.(2)

הרי שאף האלם יכול ללמוד, ואם כן, האיך מתמעט האלם מ"למען ילמדו"?!

אמר ביאר **מר זוטרא** את מיעוט האלם מ"למען ילמדו": **קרי ביה** "**למען ילמדו** [לאחרים]". והאלם אינו יכול ללמד לאחרים.

רב אשי אמר, להכריח כדברי מר זוטרא: **ודאי** "**למען ילמדו** לאחרים" **הוא**! כך, שגם בלא הקושיא מהמעשה באותם אלמים, מוכרחים אנו לפרש את מיעוט האלם כדברי מר זוטרא, שהוא מ"למען ילמדו", וקרי ביה "למען ילמדו לאחרים". ולא משום "למען ילמדו בעצמם". כי האלמים אכן יכולים ללמוד בעצמם!

משום **דאי סלקא דעתך** לפרש את מיעוט האילם מחמת "**למען ילמדו** בעצמם", **וכיון דלא משתעי לא גמר** [כיון שהאלם אינו מדבר הוא אינו יכול ללמוד] —

תיקשי לך: והרי ודאי שהחרש המדבר ואינו שומע, **כיון דלא שמע — לא גמר**! [אינו יכול ללמוד].

ובודאי, כשאמרה תורה: "למען ישמעו", למעטו ממצוות הקהל — הוא מהטעם הזה, שאינו יכול ללמוד.

ונמצא, שבכלל המיעוט "למען ישמעו" התמעט כל מי שאינו יכול ללמוד, שהרי זה הוא עיקר הטעם למעט את החרש המדבר ואינו שומע.

ואם כן, לא היתה צריכה התורה לחזור עוד ולומר "למען ילמדו" כדי למעט את האילם שאינו יכול ללמוד.

כי לדבריך, **האי** אילם — כיון שלדעתך אינו יכול ללמוד — הרי כבר **מ"למען ישמעו"** [שהוא כמו "למען ילמדו"] **נפקא** שהוא פטור?!

אלא ודאי, שאילם, השומע ואינו מדבר, כן יכול ללמוד. ולכן אינו בכלל המיעוט

---

2. בטעם שלא נזכר בגמרא גם המכילתא והתוספתא, ראה משמר הלוי סימן ו.

ד"למען ישמעו", הממעט כל מי שאינו יכול ללמוד.

ובהכרח שמיעוט האילם מ"למען ילמדו" — משום דקרי ביה "**למען ילמדו** לאחרים" **הוא**. וכפי שפירש מר זוטרא.

אמר רבי תנחום: חרש שאינו שומע אפילו **באזנו אחת** בלבד [ומדבר], אף הוא **פטור מן הראייה**.(3)

שנאמר במצות הקהל: "תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל **באזניהם**", שהוא לשון רבים, ושתי אזנים משמע. ומכאן יש ללמוד כי מי שאין לו אפשרות לשמוע בשתי אזניו, אינו במצות הקהל.

הרי ילפינן ראייה מהקהל בגזירה שוה.

ותמהינן: **והרי האי "באזניהם" מיבעי ליה: באזניהם דכולהו ישראל?!**

כלומר: הרי לשון רבים של "אזניהם" — על אזניהם של כל ישראל הוא הולך, ולא על שתי אזניו של כל אחד [טורי אבן]?!

ומשנינן: **ההוא מ"נגד כל ישראל" נפקא!**(4)

כלומר: כיון שאמר הכתוב "תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל", הרי הכל אמור, ולא היתה התורה צריכה להוסיף "באזניהם". ועל כרחך כוונת התורה בשתי אזניו של כל אחד. וללמד כדרבי תנחום!

ואכתי תמהינן: הרי אין "באזניהם" מיותר לדרשתו של רבי תנחום. כי **אי מ"נגד כל ישראל"** לבד, **הוה אמינא: אע"ג דלא שמעי** [הייתי אומר: לא הצריכה תורה אלא לקרוא את התורה נגד כל ישראל, ואפילו לא ישמעו] ולפיכך **כתב רחמנא "באזניהם" והוא דשמעי**, ולעולם "באזניהם" של ישראל הרבים, ולא בשתי אזניהם של כל אחד?!

ומשנינן: **ההוא** — שיהיו ישראל צריכים לשמוע — **מ"למען ישמעו" נפקא**. ולא היתה צריכה התורה להוסיף "באזניהם". ולכן אייתר "באזניהם" לדרשתו של רבי תנחום, שיהיה לכל אחד מישראל שני אזנים לשמוע.

אמר רבי תנחום: חיגר אפילו **ברגלו אחת**, הרי הוא **פטור מן הראייה, שנאמר**: "שלש **רגלים** תחוג לי בשנה", שמשמעותו מי שיש לו שתי רגלים.

ומקשינן: **והא "רגלים" מיבעי ליה: פרט לבעלי קבין** [מי שנחתכו שוקיו, חוקק בתוך עץ מקום להכניס בו את ראש שוקו, ונסמך על הקבים בתנועתו].

---

3. הקשה הטורי אבן: כיון שאפילו חרש באזנו אחת פטור מהקהל, האיך אמרינן לעיל דחרש שאינו שומע שמיעטתו תורה מהקהל, הוא משום שאינו יכול ללמוד, והרי אפילו חרש באזנו אחת שיכול ללמוד, אף הוא אינו במצות הקהל?!.

4. בתוספות הביאו מירושלמי שתלו דין זה ודרשה זו במחלוקת רבי יוסי ורבנן בענין אחר. שנאמר "ולבני אהרן תעשה כותנות": לדעת רבנן שתי כותנות לכל אחד, ולדעת רבי יוסי כתונת אחת לכל אחד. והוא הדין כאן, לרבנן משמע שתי אזנים לכל אחד ואחד מישראל, ולרבי יוסי משמע שדי באוזן אחת לכל אחד ואחד מישראל.

ומשנינן: **ההוא** — מיעוט של פרט לבעלי קבין — **מ**"שלש **פעמים** בשנה יראה כל זכורך" **נפקא!**

שהרי "פעמים" מתפרש "רגלים" [כדמפרש ואזיל], ומשמע: רק אדם שיש לו רגלים חייב בראייה. ונתמעטו בכך בעלי קבין, ואייתר ליה "רגלים" לדרשתו של רבי תנחום.(5)

דתניא: "**פעמים**":

אין "פעמים" אלא רגלים.(6)

וכן הוא אומר: "**תרמסנה רגל** [ענין דריכה, מצודות] **רגלי עני פעמי דלים**" [רגלי העני ופעמי הדלים ירמסו אותה, מצודות].(7)

ואומר, עוד אתה למד שאין פעמים אלא רגלים, ממה שנאמר: "**מה יפו פעמיך בנעלים** [מה מאד יפו רגלייך, כשהם בתוך הנעלים המהודקים בהם, לא יעדפו ולא יחסרו. מצודות] **בת נדיב**".

דרש רבא: **מאי דכתיב** "**מה יפו פעמיך בנעלים, בת נדיב**" — כך היא משמעות הפסוק:

"מה יפו פעמיך בנעלים" — **כמה נאין רגליהן של ישראל בשעה שעולין לרגל.**(8)

"**בת נדיב**" — האומה הישראלית, שהיא **בתו של אברהם אבינו, שנקרא "נדיב"**, על שם שנדבו לבו להכיר את בוראו [רש"י].

והראיה שנקרא אברהם "נדיב", שהרי כל הגרים שהתנדבו מעצמם להכנס תחת כנפי השכינה נקראים על שמו. [עץ יוסף]

שנאמר: "**נדיבי עמים** [הגרים המתנדבים מבין העמים לקבל עליהם עול מצוות] **נאספו**, והם — **עם אלהי אברהם**". [מלבי"ם]

וכי רק **אלהי אברהם** הוא **ולא אלהי יצחק ויעקב?!**

אלא, אלהי אברהם, שהיה תחילה לגרים.

---

5. בטורי אבן [באבני שהם] כתב להוכיח מכאן, שכל מי שפטור מן הראייה פטור מן החגיגה. שהרי אם לא כן האיך אנו אומרים ש"פרט לבעלי קבין" יש ללומדו מ"פעמים" האמור בראייה, ומיותר "רגלים" האמור בחגיגה לדרשת רבי תנחום? והרי צריך את "רגלים" האמור בחגיגה למעט בעלי קבין אף מחגיגה?! ועל כרחך שלומדים זאת מראייה. וזה כשיטת הרמב"ם, ולא כפשטות שיטת התוספות שחלקו על זה [ראה לעיל בהערה גבי חרש].

6. ברש"י כתב: אלא רגלים, **אדם שיש לו רגלים**. וראה עוד ברש"י ד"ה פעמיך בנעלים.

7. במצודות שם הביא עוד פסוק להוכיח ש"פעמים" הם "רגלים", ממה שנאמר בתהלים פרק ע"ד: "הרימה פעמיך למשואות נצח, כל הרע אויב בקודש". ופירש שם במצודות: הרם רגליך ללכת להחשיך עד שינצח את כל האויב העושה הרעה בבית המקדש. ורש"י פירש שם באופן אחר.

8. ביאר המהרש"א: כל מי שאין רגלו יפה אינו עולה לרגל, וכמו ששנינו שהחגר פטור מן הראייה, ולפיכך אמר: מה נאין רגליהן של ישראל.

ולפיכך תלה זאת בנעלים, כי מי שהולך יחף הולך בצער, כמו שנאמר: מנעי רגלך מיחף.

ולפיכך כשמדבר על הגרים מזכיר את אברהם.(9)

ומביאה עתה הגמרא עוד דרשה בשם רב תנחום:

אמר רב כהנא: דרש רב נתן בר מניומי משום רבי תנחום:

מאי דכתיב "ויקחוהו [את יוסף] וישליכו אותו הבורה, **והבור ריק אין בו מים**".

וכי **ממשמע שנאמר** "**והבור ריק**", **איני יודע** מעצמי **שאין בו מים!**? ולמה הוצרך הכתוב לומר שאין בו מים?! אלא, בא הכתוב ללמד, שרק **מים אין בו**, שלא היה הבור ריק אלא ממים, **אבל נחשים ועקרבים יש בו**. ואף על פי כן לא ניזוק יוסף [מהרש"א].(10)

תנו רבנן: מעשה ברבי יוחנן בן ברוקה ורבי אלעזר בן חסמא, שהלכו להקביל פני רבי יהושע בפקיעין, שיום טוב היה, וחייב אדם לכבד את רבו בהקבלת פניו [רש"י].

אמר להם רבי יהושע: **מה חידוש היה בבית המדרש היום?**

אמרו לו רבי יוחנן בן ברוקה ורבי אלעזר בן חסמא: **תלמידיך אנו! ומימיך אנו שותין!** ואין זה מן הראוי שנדבר בפניך [רש"י].

אמר להם רבי יהושע:

אף על פי כן, אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש!(11)

אמרו לי: **שבת של מי היתה?** של רבן

---

9. כתבו התוספות: תחילה לגרים, שנצטווה על המילה טפי מכל אותם שלפניו.

ולפי מה שפירש רש"י שהגרים נקראים "נדיבים", וכן אברהם נקרא "נדיב", והם נקראים כך משום שהתנדב לבם להכיר את בוראם, הרי "תחילה לגרים", היינו שאברהם היה הראשון שהכיר את בוראו.

10. הקשה הרא"ם: לימא קרא "אין בו מים" ולא יאמר "והבור ריק"?!

תירץ מהרש"א: אי לא הוה כתיב אלא "אין בו מים", הוה אמינא דלגופה אתי לומר שלא היה בו מים, ולא היינו מדייקים שנחשים ועקרבים יש בו.

עוד הקשה הרא"ם [הביאו המהרש"א]: כיון שהיו בו נחשים ועקרבים, אם כן האיך אמר הכתוב: וישמע ראובן "ויצילהו מידם" וגו' ויאמר אליהם ראובן אל תשפכו דם השליכו אותו אל הבור הזה אשר במדבר. והרי כיון שהיו בו נחשים ועקרבים אין זו הצלה, שהרי ביבמות איתא: הנופל לבור שיש בו נחשים ועקרבים מעידין עליו שהוא מת, כי ודאי ימות?!

ותירץ: לא ידע ראובן שיש בו נחשים ועקרבים.

ובפענח רזי תירץ [הביאו המהרש"א]: הוא אמר להם להשליך לבור אחר, והם השליכו לבור שיש בו נחשים ועקרבים, ודקדק כן מלשון הכתובים, ראה שם.

ובעץ יוסף הביא משם הזוהר: כיוון ראובן להצילו מיד בעלי בחירה, שמיד בעלי בחירה אין יכול להציל אפילו זכויות שלו ושל אבותיו, אבל נגד נחשים ועקרבים ידע ראובן שזכות יוסף וזכות אבותיו יעמוד לו.

ויש מי שדקדק כן מלשון הפסוק: וישמע ראובן ויצילהו "מידם", ללמדך, לא הצילו אלא מידם ולא מנחשים ועקרבים.

11. לכאורה נראה הכוונה, שהם אמרו לו:

גמליאל או של רבי אלעזר בן עזריה, שהיה רבן גמליאל דורש שלש שבתות ורבי אלעזר בן עזריה אחת [ברכות כח א]?

אמרו לו: **שבת** זו — **של רבי אלעזר בן עזריה היתה.**

אמר להם רבי יהושע: **ובמה היתה הגדה היום?**

אמרו לו: בפרשת הקהל!

אמר להם רבי יהושע: **ומה דרש בה** רבי אלעזר בן עזריה?

אמרו לו, כך דרש: כתיב "**הקהל את העם האנשים הנשים והטף**".

והרי **אם אנשים באים** כדי **ללמוד**, **והנשים באות** כדי **לשמוע** את המצוות שידעו לקיימן [מהרש"א], **הטף למה באין?** (12)

[**אלא**, ירושלמי] **כדי ליתן שכר למביאיהן.** (13)

תמה עליהם רבי יהושע: **מרגלית טובה היתה בידכם** [הדרש הנפלא הזה] **ובקשתם לאבדה ממני**, השתמטתם תחילה מלומר לי?!

הוסיפו ואמרו רבי יוחנן בן ברוקה ורבי אלעזר בן חסמא לרבי יהושע:

ועוד דרש רבי אלעזר בן עזריה באותה שבת: כתיב: **את ה' האמרת** [שבחת, רש"י] **היום, וה' האמירך היום.**

אמר להם הקב"ה לישראל: אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם, שבח אחד שבח מיוחד לומר "אין כמוך" לכך בחרנוך לאלוה [רש"י], **ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם.** (14)

אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם, דכתיב: שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד.

ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם, שנאמר: ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ. ג-ב

הואיל ותלמידיך אנו ודאי לא נוכל לחדש לך מה שאינך יודע, ועל זה אמר להם: אין בית המדרש בלא חידוש. אלא שמרש"י לא משמע כן.

12. ביאר מהרש"א: אף דכתיב באותו ענין: ובניהם אשר לא ידעו ישמעו ולמדו?! היינו בקטנים שהגיעו לחינוך, ומאמר זה על הקטנים שלא הגיעו לחינוך.

13. בעיון יעקב פירש, שבא רבי אלעזר בן עזריה להוציא מלב האומר: למה לי טורח ההליכה לעזרה, והרי כל ענין הקהל משמע לכאורה מן הכתובים שהוא כדי לשמוע וללמוד, ואם כן למה לי לילך, אשב בביתי ואחר כך אשמע ואלמד כל מה שאמרו שם, ואין צורך לבטל זמן בהליכה.

וזה הוא שלימד רבי אלעזר לא כן, שהרי אף אם יהיה אמת כדבריך שהאנשים והנשים אינם באים אלא כדי לשמוע וללמוד, מכל מקום הטף למה באין?! אלא על כרחך שעיקר טעם מצוה זו היא ההבאה עצמה, וכן באנשים ונשים הטעם העיקרי הוא שיבואו לעזרה לשמוע וללמוד ולא ישבו בביתם, כי ברוב עם הדרת מלך.

14. לפי פירוש רש"י: חטיבה הוא מלשון שבח, כמו: חטובות אטון מצרים, ופירושו: משובחות; הערה ברש"י בעין יעקב.

ובמהרש"א הביא מדברי רש"י בחומש, שכתב: האמרת והאמירך, הוא לשון הפרשה

הוסיפו ואמרו לו לרבי יהושע:

ואף הוא — רבי אלעזר בן עזריה [רש"י] (1) — **פתח ודרש:**

כתיב: "**דברי חכמים כדרבונות, וכמסמרות נטועים בעלי אסופות.** כולם **נתנו מרועה אחד**".

ודרש רבי אלעזר בן עזריה: **למה נמשלו דברי תורה ל"דרבן"**? [ברזל חד בקצה המקל] כדכתיב: דברי חכמים כדרבונות.

כדי לומר לך: **מה דרבן זה, מכוין את הפרה לתלמיה** [לעשות את החרישה ישרה] כדי **להוציא חיים לעולם** [מן התבואה הצומחת בשדה יחיו בני אדם].

אף דברי תורה, מכוונין את לומדיהן מדרכי מיתה לדרכי חיים. (2)

אי [שמא תאמר גם] **מה דרבן זה מטלטל** [אינו מתקיים במקומו, מהרש"א], **אף דברי תורה מטלטלין** ואינם מתקיימים.

תלמוד לומר: וכ"**מסמרות**" נטועים.

וכמו שאמרו: כמה מלכים גוזרים גזירות ומתבטלות, ומשה גזר כמה גזירות ואינן מתבטלות לעולם [מהרש"א].

אי [שמא תאמר] **מה מסמר זה חסר** [מחסר הוא מהכותל כשהוא נכנס בו] **ולא יתר, אף דברי תורה חסירין ולא יתירין** [מחסרים את לב השומע ולא מייתרים].

תלמוד לומר: "וכמסמרות **נטועים**".

לומר לך: **מה נטיעה זו פרה ורבה, אף דברי תורה פרין ורבין** אצל השומע.

ומאי האי כתיב "**בעלי אסופות** נתנו מרועה אחד"?

אלו תלמידי חכמים, שיושבין אסופות אסופות [קבוצות קבוצות, שהתורה נקנית בקיבוץ, מהרש"א], **ועוסקין בתורה.**

ויש ביניהם מחלוקות:

הללו מטמאין, והללו מטהרין.

הללו אוסרין, והללו מתירין.

הללו פוסלין אנשים [לעדות או לכהונה], **והללו מכשירין.**

שמא יאמר אדם: היאך אני למד תורה מעתה, האיך אדע להכריע ביניהם?!

תלמוד לומר: "**נתנו מרועה אחד**".

והבדלה, הבדלתי לך מאלהי עובדי כוכבים להיות לך לאלהים, והוא הפרישך אליו מעמי הארץ להיות לו לעם סגולה, וראה עוד שם.

וכתב מהרש"א, שלפי זה יש לפרש "חטיבה" מלשון "חוטב עצים", שישראל נחטבים ונבדלים מכל שאר אומות.

1. ובמהרש"א כתב: יותר נראה לפרש דקאי על רבי יהושע.

2. כתב העץ יוסף: כמו שהדרבן מכוין את הפרה לעשות חרישתה ביושר, ושלא תלך אנה ואנה, ומן היושר ההוא באים חיים לעולם ולבעליה, והם התבואה והפירות, אף דברי תורה מכוונים לב האדם ומפקחים אותו.

ולא פקחות שיגיע ממנו נזק או דעה נפסדת, אלא השגת דעה אמיתית ישיג בו למה שהוא תכליתו. שיש חכמות המפקחות לב האדם, אבל

וכיון **שאל אחד נתנן** [אין לך מבני המחלוקת מי שמביא ראיה לדבריו מתורתו של אל אחר, אלא מתורתו של הקב"ה].

וכיון **שפרנס אחד** [משה רבינו] **אמרן מפי אדון כל המעשים ברוך הוא** [אין לך מבני המחלוקת מי שיביא ראיה מדברי נביא אחר הבא לחלוק על משה רבינו].(3)

דכתיב "**וידבר אלהים את כל הדברים האלה**".

וכיון שלב כולם לשמים:

אף אתה עשה אזניך כאפרכסת [כלי קיבול העומד על הריחיים, ונותנים בו את החיטים, והם נשפכים אט אט לתוך הריחיים], לשמוע את דברי כולם.(4)

וקנה לך לב מבין, לשמוע את דברי המטמאים ואת דברי המטהרים, את דברי האוסרין ואת דברי המתירין, את דברי הפוסלין ואת דברי המכשירין!

כלומר: שקול לפי הבנתך את דברי כולם, ותוכל להבחין בעצמך מבין כל הדעות, איזו היא הדרך הישרה.

והכרע לפי שיקול דעתך, הלכה כדברי מי!

וכאשר שמע רבי יהושע כל הדרשות האלו שאמרו לו משמו של רבי אלעזר בן עזריה, **בלשון הזה אמר להם:**

אין דור יתום שרבי אלעזר בן עזריה שרוי בתוכו.

כלומר: דור שרבי אלעזר בן עזריה שרוי בתוכו — אינו דור יתום!

ומקשינן: **ולימרו ליה** — רבי יוחנן בן ברוקה ורבי אלעזר בן חסמא לרבי יהושע — **בהדיא** [יאמרו לו מיד] כל מה שדרש רבי אלעזר בן עזריה. ולמה נזקקו בתחילה לומר לו "תלמידיך אנו", וכדומה?!

ומנינן: **משום מעשה שהיה!**

דתניא: מעשה ברבי יוסי בן דורמסקית שהלך בחג **להקביל פני רבי אלעזר** רבו **בלוד.**

אמר לו רבי אלעזר לרבי יוסי: **מה חידוש היה בבית המדרש היום?**

אמר לו רבי יוסי: **נמנו** [נחלקו בדבר, והיו מונים את מספר האומרים כך והאומרים אחרת כדי להכריע כדעת הרבים] **וגמרו**, והתקינו:

ארץ **עמון ומואב** [בעבר הירדן, שכבשום ישראל מסיחון ועוג, שכבשום מעמון

יטוהו מדרך חיים לדרך מיתה, שיקנה מהן דעות נפסדות, שבהם יהיה נטרד. אבל התורה לא תשאיר ללומדיה דעה נפסדת או מדה מגונה ח"ו, לפי שעל ידי עסק התורה הוא ניצול מרשת יצרו אשר פורש רשת לרגליו תמיד ללוכדו ולהפילו עד שאול תחתית, להמיתו מיתת עולם ח"ו.

3. ביאר מהרש"א: לשון "רועה" מתפרש הן על הקב"ה וכמו: "האלהים הרועה אותי", "רועה ישראל האזינה", והוא מתפרש גם על משה, וכמו שמצינו: "ויזכור ימי עולם משה, את רועה צאנו".

4. כתבו האחרונים בביאור דמיון אזנו לאפרכסת, כי כשם שהאפרכסת מכניסים לתוכה הרבה בבת

ומואב] שאינה קדושה עכשיו בקדושת הארץ להיות נוהגת בה שמיטה ומעשר.

תקנו בו חכמים שיהיו **מעשרין מעשר עני בשביעית** [ולקמן בגמרא מתבאר הענין].

אמר לו רבי אלעזר: **יוסי! פשוט ידיך וקבל עיניך!**

כי הוקשה בעיניו של רבי אלעזר שנתן רבי יוסי עטרה לאותו דורש, בעוד עיקר הדברים כבר התקינום אנשי כנסת הגדולה שהיו לפניהם [רש"י].

[ובטורי אבן הביא מדברי הר"ש, שפירש: הקפיד רבי אלעזר על שלא אמר לו רבי יוסי מתחילה: תלמידך אני, ומימיך אני שותה. וכן כתב מהרש"א, וזהו שאמרו: משום מעשה שהיה].

פשט רבי יוסי את **ידיו וקבל עיניו**.(5)

בכה רבי אלעזר ואמר: "סוד ה' ליראיו, ובריתו להודיעם". ואף להם הודיע מה שנתקן כבר [וכפי שהמשיך ואמר רבי אלעזר].(6)

אמר לו רבי אלעזר לרבי יוסי: **לך אמור להם** לחכמים שאמרת משמם, **אל תחושו למניינכם!**

כלומר: אל תחששו שמא מה שנמניתם למנין והחלטתם כפי שהחלטתם אינו נכון.

שהרי **כך מקובלני מרבן יוחנן בן זכאי, ששמע מרבו, ורבו מרבו: הלכתא למשה מסיני** [דבר ברור כהלכה למשה מסיני, רא"ש] שבארץ **עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית**.

מה טעם?

הרבה כרכים [וארץ עמון ומואב מכללם], **כבשום עולי מצרים** כשבאו לארץ, ונתקדשה קדושה ראשונה, ושוב בטלה כשגלו ממנה, **ולא כבשום עולי בבל** לקדשם בקדושה שניה כששבו מן הגלות.

ולא היה בהם קדושת ארץ ישראל מחמת קדושתה הראשונה, **מפני שקדושה ראשונה קדשה** רק **לשעתה**, עד שגלו, **ולא קדשה לעתיד לבא**.

והטעם **שהניחום** מלקדשם: **כדי שיסמכו עליהם עניים בשביעית**.

שלא יהיו השדות של אותם כרכים הפקר לכל, כדין שביעית, וייהנו העניים גם בשנה השביעית ממתנות עניים, כגון מעשר עני, לקט, וכדומה.

אחת והיא מוציאה מעט מעט, כך ישמע הוא את דברי כולם, ויוציא רק את הדעה הישרה והנכונה.

5. כתב מהרש"א על פי דרכו, שהקפיד רבי אלעזר על שלא אמר: תלמידך אני! כי היות ולא אמר כך, הוי כמורה הלכה בפני רבו, וחייב על כך מיתה, ולכן גזר עליו שיהיה סומא, והסומא חשוב כמת.

6. תמה בפירוש הרי"ף שבעין יעקב: הרי מתחילה הקפיד על שנטלו עטרה לעצמם, ואחר כך משבחם?!

ולפי פירוש הר"ש והמהרש"א, אין כאן קושיא.

והואיל ומעיקר הדין, מאחר שלא קדשוה, אין ארץ עמוון ומואב חייבת במעשר, ביד חכמים הוא לתקן מעשר כפי שירצו, ותיקנו מעשר עני [ולא מעשר שני] כדי לפרנס את העניים.(7)

תנא בברייתא: **לאחר שנתיישבה דעתו** של רבי אלעזר, **אמר: יהי רצון שיחזרו עיני יוסי למקומן!** ואכן הם **חזרו**.

תנו רבנן: איזהו שוטה האמור בכל מקום שפטור מן המצוות ומן העונש ואין קנינו קנין ואין ממכרו ממכר:

א. **היוצא יחידי בלילה**.

ב. **והלן בבית הקברות**.

ג. **והמקרע את כסותו**.

איתמר: רב הונא אמר: עד שיהו בו כולן [שלשת הסימנים האמורים] **בבת אחת**, הוא הנקרא "שוטה".

רבי יוחנן אמר: אפילו באחת מהן בלבד נקרא "שוטה".(8)

ותמהה הגמרא על שיטתו של רב הונא:

היכי דמי?!

אי דעביד להו לשלשת הדברים **דרך שטות**, הרי **אפילו בעושה מעשה חדא** בלבד משלשת הדברים האלו, **נמי**, גם יש להחשיבו כשוטה.

ואי דלא עביד להו דרך שטות, הרי **אפילו** אם עביד **לכולהו — נמי, לא** חשוב שוטה.(9)

ומשנינן: **לעולם** מדובר **דקא עביד להו דרך שטות**, ומכל מקום אם אין בו אלא סימן אחד משלשת הסימנים אינו שוטה. כי בכל אחד מהם לחוד יש לתלות שאינו עושה כן מחמת שטות, אף שעושה אותם דרך שטות, כי:

הלן בבית הקברות — אימור [יש לומר]: **כדי שתשרה עליו רוח טומאה** [רוח שדים שיסייעוהו להיות מכשף] — **הוא דקא עביד**, ואינו שוטה.

והיוצא יחידי בלילה — אימור: גנדריפס אחדיה [נתחמם גופו], ועל כן יוצא הוא למקום האויר, אבל אינו שוטה.

והמקרע את כסותו — אימור "בעל מחשבות" הוא ולא שוטה.

אבל, **כיון דעבדינהו לכולהו** [מתוך שעושה

---

7. כתבו התוספות: לפי סדר השנים היה להם להפריש מעשר שני, שהרי מעשר עני נוהג בשנה הששית ולא מצינו מעשר עני שתי שנים רצופות, אלא תקנה תקנו בה כדי שיסמכו עליהם עניים בשביעית.

ובדין היה שאפילו תרומה גדולה לא יתקנו, אלא הכל יהיה מעשר עני, אלא שלא רצו לחלק כל כך משאר שנים.

8. נחלקו הפוסקים, אם צריך שיעשה כן שלש פעמים, הביאם בשפת אמת כאן.

9. הקשה בשפת אמת, והרי יש לומר דאין הכי נמי אם עשה כן שלש פעמים אפילו בחד מינייהו סגי, אלא קא משמע לן דאפילו עשה שלש מיני שטות הוחזק להיות שוטה, וכמבואר בהמשך הגמרא דחידוש הוא.

ד-א את כולם], **הוה להו כמי** [כמו שור] **שנגח שור חמור וגמל, ונעשה מועד לכל** הבהמות.

כלומר: אף על פי שהנוגח מין אחד שלש פעמים אינו נעשה מועד לכל המינים, אלא רק לאותו המין שנגח, כי תולים אנו את נגיחותיו בסיבת המין שאותו הוא נגח.

הרי מכל מקום, אם נגח שלשה מינים נפרדים, נעשה הוא מועד ליגח את כל המינים. ואין אנו אומרים להיפך, שכל נגיחה ונגיחה היתה בסיבת אותו המין שנגח, ואינו מועד ליגח כלל, אלא אומרים: שור זה נגחן בכל הבהמות הוא, וטבעו לנגוח הוא שגרם לכל שלשת הנגיחות.

ולכן, אף מי שעושה שלשה מיני שטות, ויכולים לתלות כל מעשה בסיבה שאינה קשורה בשטות, אין אומרים כן. אלא אומרים: הואיל ועשה שלשה מעשים משונים, הרי ודאי שוטה הוא. ושטותו היא הסיבה הגורמת לכל שלשת מעשי השטות.

אמר רב פפא: אי שמיע ליה לרב הונא הא דתניא [לו היה רב הונא יודע מן הברייתא שאומרת]: **אי זהו שוטה? — זה המאבד כל מה שנותנים לו — הוה הדר ביה!** היה חוזר בו ממה שהיה אומר עד שיהו בו כולן, וכדמפרש ואזיל.

איבעיא להו: האם **כי הוה הדר ביה** רב הונא, רק **מ"מקרע כסותו" הוא דהוה הדר ביה** [האם היה חוזר בו רק ממה שאמר כי אין די במקרע כסותו לבד כדי לעשותו שוטה], כיון **דדמיא להא**, שהמקרע כסותו דומה הוא למאבד כל מה שנותנין לו, ואומרת הברייתא שהוא שוטה.

או דילמא, מכולהו הוה הדר ביה [היה חוזר בו בכלל, ואומר, שכל סימן משלשת הסימנים מועיל לעשותו שוטה].

כלומר: האם יש ללמוד מן הברייתא רק שהמקרע כסותו שוטה הוא אף שאין בו שאר סימנים, הואיל ולמדנו שהמאבד מה שנותנים לו [שהוא דומה למקרע כסותו] הרי הוא בחזקת שוטה.

או שמא נאמר: הואיל ולמדנו מברייתא זו שהמקרע כסותו, הנזכר בברייתא הקודמת, דיו כדי לעשותו כשוטה, מסתבר שאף הדברים האחרים הנזכרים בברייתא, גם הם דינם כמי שמקרע כסותו, ודי בכל אחד מהם לחוד כדי לעשותו שוטה.

ומסקינן: **תיקו.**

שנינו במשנה: הכל חייבין בראייה חוץ מחרש **וטומטום ואנדרוגינוס** ונשים:

תנו רבנן: כתיב "יראה כל זכורך".

ומהמילה "**זכור**", למדנו מכאן **להוציא את הנשים**, שאינן חייבות בראייה.

כיון שנאמר: "**זכורך**", בתוספת האות כ"ף סופית, למדנו: **להוציא** אף את **הטומטום והאנדרוגינוס**, שאינם חייבים בראייה כנשים.

כיון שנאמר: "**כל**" **זכורך**, והמילה "כל" משמשת כריבוי, למדנו: **לרבות את הקטנים** לראייה, ומפרש לה לקמן.

אמר מר: "**זכור**" **להוציא את הנשים:**

ותמהינן: **הא** — הפטור של נשים ממצוות ראייה — **למה לי קרא** [לשם מה דרשה מיוחדת לזה]?!

מכדי, הרי מצות ראייה, **מצות עשה שהזמן גרמא הוא, וכל מצות עשה שהזמן גרמא** הרי **נשים פטורות**, וממילא הן פטורות מן הראייה.

ומשנינן: **איצטריך** קרא לפטור את הנשים מן הראייה!

כי **סלקא דעתך אמינא: נילף** בגזירה שוה **"ראייה ראייה"** ממצות **הקהל: מה להלן** בהקהל **נשים חייבות**, אף שהיא מצוות עשה שהזמן גרמא, **אף כאן** במצות ראייה **נשים חייבות**.

לפיכך **קא משמע לן** "זכור", לומר שהנשים פטורות ממצות ראייה.

אמר מר: "זכורך" להוציא טומטום ואנדרוגינוס.

ותמהינן: **בשלמא אנדרוגינוס, איצטריך** קרא למעטו, כי **סלקא דעתך אמינא** היות ואנדרוגינוס יש בו גם צד זכר וגם צד נקבה [כעין חצי עבד וחצי בן חורין. אחרונים], **הואיל ואית ליה צד זכרות, ליחייב** בראייה משום צד זכרותו.

קא משמע לן קרא **דבריה בפני עצמו הוא** [ראה תוספת ביאור בהערות], ומכח היותו בריה בפני עצמה מיעטה אותו התורה ממצוות ראייה.(1)

אלא טומטום, הרי **ספיקא** אם איש או אשה הוא, וכיון שהוא ספק — **מי אצטריך קרא למעוטי ספיקא** מחיוב!? והרי גם בלא המקרא שפטרו, הוא היה פטור, כי מהיכי תיתי יהא חייב אדם שיש ספק בחיובו?!(2)

---

1. יש לפרש שני פירושים בביאור מה שאמרו בגמרא "קא משמע לן" דבריה בפני עצמה הוא:

האחד: עיקר המיעוט בא כדי ללמדנו שהאנדרוגינוס בריה בפני עצמה הוא, וממילא אנו מבינים שאינו חייב בראייה, הואיל ואין בו ודאי זכרות.

השני: אף שבריה בפני עצמו הוא, עדיין צריכה התורה ללמדנו שהוא פטור, ולכך כתבה התורה "זכורך"; אלא שממילא אנו למדים שבריה בפני עצמו הוא. כי אילו היה חצי זכר וחצי נקבה לא מסתבר שמיעטתו התורה, כיון שיש בו חצי זכרות החייב בראייה.

ועיין היטב בתחילת דברי התוספות ד"ה "אלא טומטום".

2. הטורי אבן תמה על דברי רש"י: הרי קיימא לן שספיקא דאורייתא מן התורה לחומרא, וכיון שכן צריך הכתוב למעטו, שהרי בלא הפסוק היה עליו להחמיר?!

וראה מה שכתב על קושיית הטורי אבן בשפת אמת, וראה היטב דברי המאירי שהאריך בדברי רש"י אלו.

והתוספות פירשו באופן אחר: הרי אף בלא שמיעטו הכתוב אינו יכול להביא קרבן, שהרי הוא ספק חולין בעזרה.

והקשה הטורי אבן: אולי הפסוק לא בא לפוטרו מקרבן ראייה, אלא לפוטרו מעיקר ראיית פנים בעזרה.

והוסיף לבאר קושייתו: הניחא לפי מה שמבואר ברמב"ם תחלת הלכות חגיגה, שאדם אשר נראה בלא קרבן לא קיים כלל מצות עשה של ראייה, אכן יש לפרש כדברי התוספות, שאין הכתוב צריך לפוטרו מראייה, שהרי אינו יכול להביא קרבן מספק, שמא הוא מביא חולין

אמר מתרץ **אביי**: הכתוב לא בא למעט טומטום רגיל שהוא ספק, אלא למעט **כ**זה טומטום **שביציו** בולטים **מבחוץ**, שודאי זכר הוא, אלא שיש קרום עור המכסה את הגיד. והוא היה מתחייב, אם לא שמיעט הכתוב "זכורך", ופטרה אותו התורה מן הראייה.[3]

אמר מר: "כל זכורך" — לרבות את הקטנים.

ומקשינן: **והתנן** במשנתנו: הכל חייבין בראייה **חוץ מחרש שוטה וקטן**?!

אמר אביי לא קשיא, כי:

כאן בברייתא המחייבת קטנים בראייה, מיירי **בקטן שהגיע לחינוך**.

כאן במשנתנו הפוטרת קטנים מראייה, מיירי **בקטן שלא הגיע לחינוך**.

ואכתי תמהינן: הרי **קטן שהגיע לחינוך** רק **מדרבנן הוא** חייב, והאיך נפרש מה שאמרה תורה "כל זכורך" לרבות קטן שהגיע לחינוך.

ומשנינן: **אין הכי נמי**, אכן קטן, שאינו חייב אלא מדרבנן, לא הוצרכ הכתוב למעטו.

בעזרה, ואם אינו מביא קרבן אינו מקיים כל מצוה בעצם הראייה, ואין צורך הכתוב למעטו מראייה בעזרה בלא קרבן.

אך כיון ששיטת התוספות אינה כשיטת הרמב"ם, ולדעתם מי שנראה בעזרה ולא הביא קרבן קיים את המצוה של ראייה, יקשו דבריהם.

והוסיף עוד, שאין לומר כיון שאינו מביא קרבן אינו יכול להיראות, מחמת שיעבור על "ולא יראו פני ריקם". כי הואיל ומספק אינו יכול להביא קרבן, יבוא העשה של ראיית פנים וידחה את הלאו של "ולא יראו פני ריקם". [ואף שיתכן שהוא אשה ואינו מצווה בעשה, זו אינה קושיא, כיון שלדעת הטורי אבן אם אשה הוא, מותר לו להיראות בעזרה בלא קרבן, כי אין הלאו להראות ריקם אמור אלא על מי שנראה בעזרה בתורת מצות ראייה, ואשה אינה בכלל ראייה, שם], וראה מה שכתב בזה.

וכתב רבינו עקיבא איגר [בדרושיו דרוש ו] על דבריו, כי לפי סברת הצל"ח, שאין אומרים עשה דוחה לא תעשה, אלא כשנזדמנו דרך מקרה העשה והלא תעשה, אבל לא במקום שקבעה תורה במפורש שאין לעבור על הלאו גם אם הוא כרוך בביטול מצות עשה. וכגון עשה דקרבן פסח לא ידחה הלאו של "ולא תשחט על חמץ דם זבחי" כדי להתיר לו להקריב אף שיש לו חמץ, כיון שהלאו הזה על עשה זה עצמו נאמר, שלא יעשנו כשיש עמו חמץ.

אף כאן, אי אפשר שידחה עשה דראייה את הלאו של ולא יראו פני ריקם, כי על דבר זה עצמו אמרה תורה שלא יקיים האדם את העשה ויעבור בו על לא תעשה.

וכן כתב בשפת אמת ראה שם, וראה תוספת ביאור ביסוד זה בקהלות יעקב זבחים מו יד.

באור שמח חגיגה ב א, כתב פירוש מחודש בגמרא, הוא על דרך מה שאמרו [ב א] גבי סומא באחת מעיניו שהוא פטור מן הראייה, משום שמקישים את ראיית הקב"ה למי שעולה לרגל לראיית העולה לרגל את הקב"ה.

ואף כאן, כשם שהקב"ה אין רואה אותך בספק, דמי איכא ספיקא כלפי שמיא, כן כשאתה רואה אותו לא יהיה זה מספק.

3. כתב השאגת אריה סימן קד ד"ה מ"מ, כי לפי דעת מי שאומר ששבעת הימים תשלומין לראשון הם, ומי שלא היה חייב בראייה ביום ראשון שוב אין לו תשלומין, יש לתרץ באופן

וקרא ד"כל זכורך" — **אסמכתא בעלמא** הוא! (4)

ומפרשינן: **ואלא** — כיון שאתה אומר שאין הכתוב בא לרבות את הקטנים ואינו אלא אסמכתא — **קרא** ד"כל זכורך" **למאי אתא** [מה הוא בא לרבות]?

לכדברי אחרים [רבי מאיר, הנקרא "אחרים"]

דתניא: אחרים אומרים: יש בעלי אומנויות, כגון:

המקמץ [אוסף בידו צואת כלבים כדי לעבד בהם עורות].

והמצרף נחושת [במקום שחוצבים נחושת מן הארץ].

והבורסי [מעבד עורות].

הואיל ונודף מהם ריח רע, הרי אלו **פטורין מן הראייה.**

משום שנאמר: "כל" זכורך. ללמד: רק **מי שיכול לעלות** יחד **עם כל זכורך**, הרי הוא חייב בראייה, **יצאו אלו, שאינן ראויין לעלות עם כל זכורך**, כיון שנודף מהם ריח רע. (5)

שנינו במשנה: הכל חייבין בראייה חוץ מן החרש שוטה וקטן, **נשים, ועבדים שאינן**

אחר על קושיית הגמרא וכי איצטריך קרא למעוטי ספיקא, כי יש לומר שלפיכך מיעטתו תורה מראייה, כדי שאפילו אם יקרע ויימצא זכר ביום השני לא יהיה חייב בראייה, הואיל וביום הראשון ספק היה. ואילו היינו פוטרים אותו רק מספיקא שהוא להקל, הרי אם נתברר שהוא זכר היינו מחייבים אותו בתשלומין, כיון שראוי היה בראשון.

ובזה יישב דברי הרמב"ם שלא כתב לפטור טומטום אלא מחמת ספק אשה ולא כשביציו מבחוץ, ראה שם.

4. לשון הרמב"ם [חגיגה ב ג] בדין חינוך קטן בראייה: כל קטן שיכול לאחוז בידו של אביו [כדעת בית הלל] ולעלות מירושלים להר הבית, אביו חייב להעלותו **ולהראות בו** כדי לחנכו במצוות, **שנאמר: יראה כל זכורך.**

נראה מדברי הרמב"ם, שאין חיוב הקטן מדרבנן כשאר חינוך שבכל המצוות, אלא מן התורה הוא משום שנאמר: "כל זכורך", ומשום חינוכו של הקטן הכלילה התורה את הבאת הקטן בכלל מצות ראייתו של האב, וכבר עמדו גדולי האחרונים על דברי הרמב"ם, שאין הם תואמים עם דברי הגמרא.

וכדבריו ביד החזקה כן הם דבריו בספר המצוות, שכתב במצוה נג: שצונו להראות ברגלים, והוא אמרו יתעלה: שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך, וענין זאת המצוה שיעלה אדם למקדש **עם כל בן זכר שיהיה לו שיוכל ללכת ברגליו וכו'.**

וראה בכל זה בספר "משנת חיים".

ובירושלמי [הביאוהו התוספות בתחילת המסכת] על משנתנו, הפוטרת נשים וקטן, איתא: במה דברים אמורים בראיית קרבן, אבל בראיית פנים בעזרה הכל חייבין כמו בהקהל, האנשים והנשים והטף.

וביאר האור שמח [בתחילת הלכות חגיגה], שהוא חלק ממצות ראייה של האב, שיבוא עם הטף! כי על הקטנים עצמם אין שום חיוב. ומהאי טעמא אפילו לשיטת הרמב"ם שבראיית פנים בלא קרבן אינו מקיים את העשה, אין חסרון הקרבן אצל קטן מעכבו, שהרי האב הוא שצריך להביא את בנו, והאב הרי מביא קרבן, ראה שם.

5. כתב הרמב"ם [חגיגה ב ב]: המקמץ וכו' אף

משוחררים:

ומפרשינן: **בשלמא נשים** טעם פטורן הוא **כדאמרן**, מדכתיב "זכור".

אלא עבדים — מנלן שהם פטורים?

אמר רב הונא: כי **אמר קרא:** "יראה כל זכורך **אל פני האדון**" [ה"א הידיעה של האדון משמעותה: האדון הידוע והיחיד] ח'.

ולמדנו: **מי שאין לו אלא אדון אחד**, הקב"ה, הרי זה חייב בראייה — **יצא זה** העבד, **שיש לו אדון אחר**, אדונו שקנהו.

ותמהינן: **הא** — עבדים — **למה לי קרא** לפוטרם?!

מכדי, הרי **כל מצוה שהאשה חייבת** בה גם **העבד חייב בה**. אבל **כל מצוה שאין האשה חייבת בה, אין העבד חייב בה**. כיון **דגמר**, שלמדנו את דינו של עבד בגזירה שוה "**לה לה**" **מאשה**.(6)

וכמו שהאשה פטורה מראיה אף העבד פטור ממנה, ולמה לנו לימוד מיוחד לפטור עבד ממצות ראייה?!

אמר מתרץ **רבינא: לא נצרכה** — משנתנו והפסוק שהביא רב הונא — **אלא למי שחציו עבד וחציו בן חורין**, ללמדך שאף הוא פטור מן הראייה, על אף שיש בו צד חירות המחייבו.(7)

וממשיך רבינא ואומר:

דיקא נמי שמשנתנו מדברת בעבד שחציו בן חורין:

מ**דקתני** במשנתנו: הכל חייבין בראייה חוץ

על פי שהן מאוסין מפני מלאכתן, הרי אלו מטהרין גופן ומלבושן, ועולים בכלל ישראל ליראות.

ובפשוטו, הוא נגד הסוגיא כאן, שהרי אייתר לן "כל זכורך" למעט אותם, ועל כרחך כולם מודים לאחרים, הפוטרים את אלו מן הראייה.

וכתב הכסף משנה בדעת הרמב"ם, דמשמע ליה הואיל ונאמר בלשון "אחרים אומרים" משמע שחכמים חלקו עליו, ואפשר שהם דורשים "כל זכורך" לדרשה אחרת.

ובשם הר"י קורקוס כתב: אף אחרים אין פוטרים אותם אלא בעודם במאיסותם, מפני שאינם יכולים לעלות עם כל זכורך, אבל כשטיהרו מלבושיהם הרי הם כשאר כל אדם.

ומוכח מדבריו שאף לאחרים חייבים הם לטהר מלבושם, שהרי השוה דברי הרמב"ם שכתב כן, עם דברי "אחרים"; וצריך ביאור לשון הברייתא "**פטורין** מן הראייה"].

אבל במאירי מבואר כאן: אין הלכה כאחרים, **ואדרבה "כל" לרבות הוא ולא למעט**, ויטהרו גופם ומלבושם ויעלו.

6. כתיב גבי אשה: וכתב "לה" ספר כריתות ונתן בידה, וכתיב גבי עבד [שפחה]: או חופשה לא נתן "לה".

וראה בטורי אבן שהקשה, הואיל והפסוק גבי שפחה ולא גבי עבד נאמר, אולי רק שפחה דינה כמו אשה ולא עבד?! ראה שם.

7. נתבאר בגמרא לעיל ב א, שכל זה למשנה ראשונה, אבל למשנה אחרונה שכופין את רבו ועושה אותו בן חורין, אין חצי עבד וחצי בן חורין פטור מן הראייה, מפני שהוא חשוב כאילו כבר נשתחרר.

מנשים **ועבדים** "**שאינן משוחררין**". ויש לדון: **מאי** עבדים "**שאינן משוחררין**"?

אילימא עבדים **שאינן משוחררין כלל**,

אין זה יתכן. כי למה לו לתנא לנקוט "עבדים שאינם משוחררים?

ליתני "**עבדים**" **סתמא!**

אלא לאו, מאי "שאינן משוחררין" — **שאינן משוחררין לגמרי, ומאי נינהו? מי שחציו עבד וחציו בן חורין.**

ומסקינן: **שמע מינה**, שמשנתנו אכן מדברת במי שחציו עבד וחציו בן חורין, וצריך לימוד מיוחד לפטור את צד הבן חורין שבו מראייה.

שנינו במשנה בין הפטורים מן הראייה: **והחיגר והסומא וחולה וזקן:**

תנו רבנן: "**רגלים**" — **פרט לבעלי קבין**, שאינן הולכים ברגלם.[8]

דבר אחר: "**רגלים**" — **פרט לחיגר, ולחולה, ולסומא, ולזקן, ולמי שאינו יכול לעלות ברגליו.**

ומבארת הגמרא: "**ושאינו יכול לעלות ברגליו**" — **לאתויי מאי** [מה הוא בא לרבות, נוסף לאלו הנזכרים, שגם הם אינם יכולים לעלות ברגליהם]?

אמר רבא: לאתויי מפנקי [מפונקים], שאינם יכולים להלך יחפים ללא מנעלים, ואין אדם רשאי להכנס במנעליו שברגליו בהר הבית [רש"י], ולכן אינם יכולים לעלות. ד-ב

וזה שאין אדם נכנס להר הבית במנעליו, למדנו מדכתיב: **כי תבאו לראות פני מי בקש זאת מידכם** "**רמס חצרי**". ומשמע שאין רצונו של ה' ברמיסת חצרות ה' במנעלים.[1]

תנא בברייתא: **הערל** [אפילו מחמת אונס, וכגון שמתו אחיו מחמת מילה, רש"י[2]],

---

8. כתבו התוספות לעיל ג א ד"ה מפעמים, שאסמכתא בעלמא הוא מה שאמרו כאן: רגלים פרט לבעלי קבין, שהרי מבואר בגמרא שם, דבעלי קבין נתמעטו מ"פעמים".

ובתוספות ראש השנה [ה ב סוף דיבור ראשון, ציין לדבריהם רעק"א לעיל בגליונו] כתבו, שדרך התנאים להסמיך שני דברים על פסוק אחד אע"ג שהם נלמדים משני מקראות. והביאו דוגמא לזה, מה שאמרו כאן "רגלים", פרט לבעלי קבין, אע"ג שמ"פעמים" נפקא.

1. הקשו התוספות: הרי דין זה נלמד ממה שאמר הקב"ה למשה: "של נעליך מעל רגלך כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קודש הוא", וראה מה שתירצו.

המאירי במשנה פירש "מפנקי" שלא כדברי רש"י, אלא: המעונגים ביותר שלא הורגלו בדריסת הרגל, שלא חייבה תורה לעלות על ידי רכיבה; וכן הוא ברמב"ם [חגיגה ב א]: "הרך והענוג מאד".

ולדעתם מתבאר הסיוע שמביאה הגמרא מן הפסוק, באופן כזה: הרי הכתוב אומר: מי בקש מידכם לעלות ולהיראות, כיון שמאס הקב"ה בראייתם, כמבואר בהמשך הגמרא בעמוד זה, וכיון שנקט הלשון "רמוס חצרי", משמע שעליית הרגל היא על ידי רמיסה ולא על ידי רכיבה.

2. דין זה במחלוקת ראשונים הוא שנוי, ודעת רבינו תם [הובאה בתוספות ד"ה דמרבה], שאין

שאינו רשאי להכנס לעזרה, כדמפרש הגמרא לקמן.

והטמא, שאינו רשאי ליכנס לעזרה.

הרי אלו **פטורין מן** עולת **הראייה**, שאין הם חייבים לשלוח את עולת ראייתם על ידי שליח [רש"י].

והוינן בה: **בשלמא טמא** — שאינו יכול להכנס לעזרה — ניחא שהוא פטור מהבאת עולת ראייה, משום **דכתיב** "כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלהיכם מכל שבטיכם, לשום את שמו שם, לשכנו תדרשו **ובאת שמה**", וסמך הכתוב: "**והבאתם שמה** עולותיכם וזבחיכם".

ללמדך: **כל שישנו בביאה** לעזרה, **ישנו בהבאה** של עולת ראייה [תוספות].

וכל שאינו בביאה, כגון שהוא טמא — **אינו בהבאה** של עולת ראייה.(3)

אלא ערל — **מנלן** שהוא פטור?!

ומפרשינן: **הא** ברייתא זו **מני** — **רבי עקיבא היא**, **דמרבי** [**ליה**] [ב"ח] **לערל** שהוא אסור באכילת קדשים ותרומה **בטמא**.

דתניא: **רבי עקיבא אומר**: כתיב: "**איש איש** מזרע אהרן, והוא צרוע או זב — בקדשים לא יאכל", חזר הכתוב פעמיים על המילה "איש" כדי **לרבות את** הכהן **הערל** כטמא, שאינו אוכל בתרומה.

והוא הדין לכל עניני גבוה שווה הערל לטמא, כגון שפטור ממצות ראייה, ואינו ראוי לביאת המקדש, ולעבודת הקרבנות [מאירי].

תנו רבנן: **טמא פטור מן** עולת **הראייה**. **דכתיב**: "**ובאת שמה**", וסמיך ליה: "**והבאתם שמה**".

ללמדך: **כל שישנו בביאה** למקדש **ישנו בהבאה** של קרבן, **וכל שאינו בביאה** למקדש כגון טמא **אינו בהבאה** של קרבן.

רבי יוחנן בן דהבאי אומר משום רבי יהודה: **סומא באחת מעיניו פטור מן** מצות **הראייה** במקדש.

שנאמר במצות הראייה "**יראה**" [בחיריק] וקרינן "**יראה**" [בצירי], ללמדך: **כדרך שבא לראות כך בא ליראות**, **מה בא לראות בשתי עיניו**, **אף ליראות בשתי עיניו** [וכבר הובא דין זה לעיל בגמרא ב א].

הנידון אלא במי שלא מל מפני שהוא דואג מחמת הצער, אבל לא כשמתו אחיו מחמת מילה, כי הרי הוא אנוס.

3. מתבאר לכאורה מן הסוגיא, כי בלא הלימוד מ"ובאת שמה", או מי שאינו מתראה בעזרה מחמת אונס כל שהו והוא מותר בביאה ["ישנו בביאה"], הרי הוא חייב לשלוח עולת ראייתו.

ולכאורה היה מקום לומר, שהיות ובכתוב המחייב עולת ראייה נאמר "ולא יראו פני ריקם", אין לחייב אלא את מי שנראה בעזרה, שעליו אמר הכתוב שיביא קרבן ולא יראה ריקם, אבל מי שלא נראה בעזרה, אין עליו חיוב קרבן כלל.

ואכן הטורי אבן כתב, כי כל שאינו נראה אינו צריך להביא קרבן, ונידון סוגייתנו הוא רק במי שהותרה לו הכניסה לעזרה בטומאה, כגון ציבור, שהותרה בהם הטומאה, או במי שהתראה בעזרה בלי קרבן, ונטמא קודם שהביא את קרבנו

רב הונא כי מטי להאי קרא, לדרשה של "**יראה** את הקב"ה" ו"**יראה** לפני הקב"ה", הוה **בכי** [כשהגיע לדרוש את הפסוק הזה היה בוכה].

אמר רב הונא להסביר את בכיו:

עבד שהוא חביב כל כך לרבו, עד **שרבו מצפה לו לראותו**, וכמו שנאמר: "יראה יראה", האיך הגיע יום שנהפך לו רבו לשונאו עד **שיתרחק ממנו** וצוה שלא יראהו?!

דכתיב בישעיה: "למה לי רב זבחיכם יאמר ה'. **כי תבאו לראות פני, מי ביקש זאת מידכם, רמוס חצרי!**" [לרמוס את חצרי, אחרי שאין לבבכם שלם עמי, רש"י ישעיה].(4)

רב הונא כי מטי להאי קרא, בכי: "**וזבחת שלמים, ואכלת שם**, ושמחת לפני ה' אלהיך".

אמר רב הונא: **עבד** שהוא חביב כל כך לרבו, עד **שרבו מצפה לאכול על שולחנו**, כדכתיב "וזבחת שלמים ואכלת שם", האיך הגיע יום **שיתרחק** רבו **ממנו**!

דכתיב [בישעיה שם]: "**למה לי רוב זבחיכם, יאמר ה'**. שבעתי עולות אילים וחלב מריאים. ודם פרים וכבשים ועתודים — לא חפצתי!" [שהיות ואתם עוברים על תורתי — הרי "זבח רשעים, תועבה". רש"י ישעיה].

רבי אלעזר כי מטי להאי קרא, בכי: "ויאמר יוסף אל אחיו: אני יוסף! העוד אבי חי? **ולא יכלו אחיו לענות אותו, כי נבהלו מפניו**".

אמר רבי אלעזר: **ומה תוכחה של בשר ודם** [יוסף] **כך** [לא יכלו אחיו לענות אותו], **תוכחה של הקב"ה — על אחת כמה וכמה!**(5)

רבי אלעזר כי מטי להאי קרא, בכי.

כתיב: "ויהי בימים ההם ויקבצו פלשתים

[וראה בשפת אמת שדחה דבריו].

אמנם מדברי רש"י מוכרח לכאורה להיפך, שביאר את הנידון בגמרא להביא את קרבנותיו על ידי שליח, ומשמע שהוא עצמו אינו יכול להכנס כלל.

4. ביאר הטורי אבן: לפיכך הביא גם את הקרי, שלפיה, יראה את ה', וגם את הכתיב, שפירושו ה' רואה אותו, כדי להגדיל ולהפליג הדבר.

כלומר, עבד שהיה חביב לרבו כל כך עד שרבו מצפה לראותו, איך גדלה השנאה כל כך שלא רק שאינו מצפה עוד לראותו, אלא אפילו שיהיה העבד רואה אותו אינו חפץ.

והעיר עוד בטורי אבן, שהגמרא כאן מפרשת את הפסוק "כי תבואו לראות פני מי בקש זאת מידכם רמס חצרי" באופן אחר מן הגמרא לעיל, שפירשוה על כניסה במנעלים.

ולפי פירוש הרמב"ם והמאירי שהובא לעיל, הכל דבר אחד.

5. יש לדקדק: מה התוכחה שיש כאן לשבטים? הלא הם רק נבהלו מההודעה הפתאומית שלא עלה על דעתם כלל שזהו יוסף?!

וכעין זה במדרש רבה [בראשית צג י]: אמר אבא כהן ברדלא: אוי לנו מיום הדין אוי לנו מיום התוכחה, יוסף, קטנן של שבטים, לא יכלו אחיו לענות אותו כי נבהלו מפניו. לכשיבא

את מחניהם לצבא להלחם בישראל. וירא שאול את מחנה פלשתים, וירא, ויחרד לבו מאד. וישאל שאול בה׳, ולא ענהו ה׳. ויאמר שאול לעבדיו: בקשו לי אשת בעלת אוב, ואלכה אליה ואדרשה בה. ויאמר [שאול]: קסמי נא לי באוב והעלי לי את אשר אמר אליך. ותאמר האשה: את מי אעלה לך? ויאמר את שמואל העלי לי.

ותרא האשה את שמואל, ותזעק בקול גדול. ותאמר האשה אל שאול: אלהים ראיתי עולים מן הארץ!

ויאמר לה מה תארו? וידע שאול כי שמואל הוא, ויקד אפים ארצה וישתחו.

ויאמר שמואל אל שאול: למה הרגזתני להעלות אותי״.

שהיה מתיירא שמואל שמא קוראים לו לדין.

ולפיכך בכה רבי אלעזר, ואמר:

ומה שמואל הצדיק היה מתיירא מן הדין, אנו, על אחת כמה וכמה שיש לנו לירא ממנו.

ומפרשת הגמרא: **שמואל מאי היא** [מנין אנו יודעים שמתיירא היה שמואל מן הדין]?

משום דכתיב: ״**ותאמר האשה אל שאול: אלהים ראיתי עולים** מן הארץ״.

והרי **עולים** שהוא לשון רבים, **תרי** אנשים **משמע**, ואלו הם, **חד: שמואל, ואידך** השני: **דאזל שמואל, ואתייה למשה בהדיה** [הלך שמואל והביא את משה רבינו אתו].

וכך **אמר ליה** שמואל למשה בבקשו ממנו לעלות עמו: **דלמא חס ושלום לדינא מתבעינא** [שמא נתבע אני לעמוד בדין], ולפיכך **קום בהדאי** [בוא עמי] ותעיד עבורי **דליכא מילתא דכתבת באורייתא דלא קיימתיה** [שאין דבר שכתבת בתורה ולא קיימתיו].(6)

רבי אמי כי מטי להאי קרא, בכי: ״ישב בדד

הקב״ה, ויוכיח לכל אחד לפי מה שהוא, שנאמר [תהלים] ״אוכיחך ואערכה לעיניך״ — על אחת כמה וכמה!

ובספר בית הלוי על התורה פרשת ויגש האריך בביאור המאמר ההוא, והדברים מתאימים גם למאמר זה.

ובספר ״מראש אמנה״ [עמוד קנ] מבאר הגרא״מ ש״ך כי הפתאומיות שבהכרת האמת, שהיתה אצל אחי יוסף, ותהיה אצל כל אדם בהתייצבו לפני הקב״ה, ממחישה לאדם את גודל טעותו.

רק האמירה הפתאומית ״אני יוסף״ המחישה לאחים עד כמה טעו בהכרעת הדין שלהם שיוסף הוא ״רודף״, וגרמה להם בושת פנים עצומה. ורק הפתאומיות שתהיה לאדם בהתייצבו לפני הקב״ה תמחיש לו איזה עולם של שקר הוא בנה לעצמו, וכמה יש לו להתבייש במערכת האשליה העצמית השקרית שלפיה הוא נהג כל חייו.

6. ביארו התוספות: לא בעי למימר שיעיד לו משה שקיים הכל, כי מאין למשה לדעת, והא לא היה בדורו, אלא היה אומר: כך וכך דרשתי ועשיתי מעשה, בוא והעידני שכן למדת גם אתה.

וראה עוד ביאור ב״עיון יעקב״.

וידום כי נטל עליו. **יתן בעפר פיהו אולי יש תקוה**".

אמר רבי אמי: **כולי האי** כל היסורים הללו יקבל, ורק "**אולי**" יש תקוה, שאינה ודאית [ראה תוספת ביאור בהערות].(7)

רבי אמי כי מטי להאי קרא, בכי: "בקשו צדק, בקשו ענוה, אולי תסתרו ביום אף ה'".

אמר רבי אמי: **כולי האי**, אחר שירכשו לעצמם מדות חשובות שכאלה, ורק **אולי** תסתרו ביום אף ה'.

רבי אסי כי מטי להאי קרא, בכי: "שנאו רע, ואהבו טוב, והציגו בשער משפט — אולי יחנן ה' אלהי צבאות".

אמר רבי אסי: **כולי האי** כל הדברים האלו יעשו, ורק **אולי** יחנן ה'.

רב יוסף כי מטי להאי קרא, בכי: "ויש נספה בלא משפט". יש כלה מן העולם ואין עוון בידו, ולא היה משפט לספותו [רש"י], ומת קודם שהגיע זמנו [מהרש"א].

ותמהה הגמרא: **מי איכא דאזיל בלא זמניה** [וכי יש מי שנפטר מן העולם קודם זמנו]?!

ומתרצת: **אין**, אכן יש מי שנספה קודם זמנו.(8)

כי הא דרב ביבי בר אביי, הוה שכיח גביה מלאך המות [מלאך המות היה שכיח בביתו, ומספר לו מעשיו, תוספות].

ויספר לו מלאך המות: פעם אחת **אמר ליה** מלאך המות **לשלוחיה: זיל אייתי לי מרים מגדלא שער נשייא** [לך הרוג והבא לי את נשמת מרים, קולעת שער הנשים]!

אזל אייתי ליה מרים מגדלא דרדקי [הלך השליח, ובטעות הרג את מרים מגדלת התינוקות] כי נתחלף לו "מגדלא שער נשייא" ב"מגדלי דרדקי".

משראה כן מלאך המות, **אמר ליה** לשלוחו: הרי **אנא מרים מגדלא שיער נשייא אמרי לך** [הרי את מרים קולעת שער הנשים אמרתי לך להרוג] ולא את מרים זו.

משנוכח השליח בטעותו, **אמר ליה** השליח למלאך המות: **אי הכי, אהדרה** [אחזיר לה נשמתה]?

אמר ליה מלאך המות לשלוחו: לא תחזיר, כי **הואיל ואייתיתיה** [והבאת אותו] — **ליהוי למניינא**, למנין הנשמות שאני צריך לאסוף.

אלא, היכי יכלת לה!? [אבל כיצד היית יכול להורגה, הואיל ולא הגיע זמנה למות]?!

---

7. ביאור הפסוקים על פי התרגום הוא כך: ישב לבדו וישתוק ויסבול היסורים הבאים עליו בשביל יחוד שם ה', שנשתלחו היסורים כדי להיפרע ממנו על עבירה קלה שעשה בעולם הזה, כדי שירחם עליו ה', ויבוא שלם לעולם הבא.

יתן בעפר פיהו, וישתטח לפני הקב"ה שמא תהא תקוה [וכן פירש באבן עזרא: יתן בעפר פיהו, ישתחוה לעושהו עד בוא העפר בפיו].

וכתב מהרש"א כי מלשון רש"י משמע שהיסורים הם "יתן בעפר פיהו" [אולי כוונתו שמתוך רעב לא יאכל אלא עפר]. והמהרש"א עצמו נראה לו לבאר שהיסורים הם כל האמור בפסוקים לעיל.

8. ראה בדברי הר"ח מה שכתב על מעשה דרב

אמר לו השליח למלאך המות: **הוה נקטא מתארא בידה** [אוחזת היתה בידה אוד של תנור], **וחות קא שגרא ומחריא-תנורא** [היתה מכבדת את התנור], **שקלתא, ואנחתה אגבא דכרעה** [לקחה את האוד, והניחתו על גב רגלה].

קדחה, ואיתרע מזלה, ואייתיתה [נשרפה רגלה, והורע מזלה, שמתה, והבאתי לך נשמתה].

אמר ליה רב ביבי בר אביי למלאך המות: האם **אית לכו רשותא למיעבד הכי** [ניתנה לכם רשות לעשות כן]?!

אמר ליה מלאך המות לרב ביבי: והאם **לא כתיב: ויש נספה בלא משפט**?!

אמר ליה רב ביבי למלאך המות: **והכתיב: דור הולך, ודור בא**?! ומשמע שנשלמים אצל כל אדם שנים של "דור", שהן השנים המיועדות לו, ואינן נפסקות באמצע, ללא משפט.

אמר לו מלאך המות לרב ביבי: יכול אני להפסיק את שנות חייו של אדם גם ללא משפט, וביאור הפסוק "דור הולך ודור בא", הוא כך:

דרעינא להו אנא, עד דמלו להו לדרא [רועה אני ושומר את נשמותיהם אצלי, והן שטות ומתגלגלות עמי עד שיתמלאו שנות הדור], ורק **הדר, משלימנא ליה לדומה** [לאחר מכן מעביר אני את הנשמות לשומר המתים, ששמו דומה].(1)

אמר ליה רב ביבי למלאך המות: **סוף סוף, שניה מאי עבדת** [שנות החיים שהוקצבו לאדם זה, מה יהא עליהם]?!

אמר לו מלאך המות לרב ביבי: **אי איכא צורבא מרבנן דמעביר במיליה, מוסיפנא להו ליה, והויא חילופיה** [אם יש תלמיד חכם המעביר על מדותיו, מוסיף אני לו את שנותיו של זה, כדי שיחיה בחילופיו של המת].

רבי יוחנן, כי מטי להאי קרא, בכי [כשהיה מגיע למקרא זה היה בוכה].

דכתיב בתחילת ספר איוב:

"ויאמר ה' אל השטן: השמת לבך על עבדי איוב? כי אין כמוהו בארץ, איש תם וישר.

ויען השטן את ה', ויאמר: החנם ירא איוב אלהים!? ואולם, שלח נא ידך וגע בכל אשר לו — אם לא על פניך יברכך!

ויאמר ה' אל השטן: הנה כל אשר לו בידך".

ולאחר שניסה השטן להכשיל את איוב ונכשל, נאמר:

"ויאמר ה' אל השטן: השמת לבך אל עבדי איוב? כי אין כמוהו! **ותסיתני בו לבלעו חנם**".

אמר רבי יוחנן בבכייתו: **עבד, שלרבו** יש **מסיתין לו** [כנגדו של העבד], ורבו אכן **ניסת**

ביבי, וסיים: ואין סומכין עליו, ופתרון "יש נספה בלא משפט", כגון אדם שהרג חבירו.

1. כתב מהרש"א לבאר בזה כפל הלשון בפסוק "לא המתים יהללו יה, ולא כל יורדי דומה": א.

— האם **תקנה יש לו!**?[2]

רבי יוחנן, כי מטי להאי קרא, בכי, דכתיב "**הן בקדושיו לא יאמין**".

כי אמר: **אי בקדושיו לא יאמין — במאן** [במי] הוא כן **יאמין**?!

עד **שיומא חד הוה קא אזיל** רבי יוחנן **באורחא** [פעם אחת הלך בדרך], **חזייה להוא גברא דהוה מנקיט תאני** [ראה אדם מלקט תאנים], והוה **שביק הנך דמטו, ושקיל הנך דלא מטו** [היה אותו אדם מניח מללקט את התאנים שכבר הגיע זמנם, שנתבשלו, ומלקט את אלו שלא נתבשלו].

אמר ליה רבי יוחנן לאותו אדם: האם **לאו, הני מעלן טפי** [האין המבושלות טובות יותר]?!

אמר ליה אותו אדם לרבי יוחנן: **הני — לאורחא בעינן להו** [מלקט אני אותם כדי לקחתם עמי לדרך]. **הני נטרן, והני לא נטרן** [אלו שאינן מבושלות משתמרות מלהירקב, ואילו המבושלות אינן משתמרות].

אמר רבי יוחנן: **היינו דכתיב**: "**הן בקדושיו לא יאמין**". שירא הקב"ה פן ירקבו הבחורים הצדיקים, והם נאחזים למיתה פן יחטאו.[3]

ומקשינן עלה: **איני!**

והא ההוא תלמידא דהוה בשיבבותיה דרבי אלכסנדרי, ושכיב אדזוטר [הרי תלמיד אחד שהיה בשכנותו של רבי אלכסנדרי ונפטר בצעירותו].

ואמר על כך רבי אלכסנדרי: **אי בעי האי מרבנן הוה חיי** [אילו היה רוצה אותו תלמיד ללכת בדרך טובים היה חי].

ותיקשי: **ואם איתא** [אם כדבריך], שיש מתים בצעירותם כדי שלא יחטאו, אם כן מנין שהיה יכול לחיות אף אם היה הולך בדרך טובים, והרי **דלמא** אותו תלמיד **מ"הן בקדושיו לא יאמין" הוה** [מאותם שהכתוב אומר עליהם "הן בקדושיו לא יאמין"] כלומר: שמא מת טרם זמנו כדי שלא ירשיע?!

ומשנינן: **ההוא** תלמיד — **מבעט ברבותיו הוה!** ועליו נאמר "וטוב לא יהיה לרשע, ולא יאריך ימים. כל אשר איננו ירא מלפני האלהים". ופירשוהו חז"ל על מי שאינו מכבד את החכמים.

רבי יוחנן כי מטי להאי קרא, בכי: "**וקרבתי אליכם למשפט, והייתי עד ממהר במכשפים, ובמנאפים, ובנשבעים לשקר, ובעושקי שכר שכיר** אלמנה ויתום, ומטי גר, ולא יראוני".

אמר: **עבד שרבו מקרבו לדונו** [וקרבתי

לא נשמות המתים, השטין ומתגלגלין בעולם, יהללו יה. ב. וגם לא יהללו יה, כל אותן נשמות שכבר באו לרשותו של "דומה".

2. כתב הטורי אבן: אע"ג שאיוב היה באותה עצה של פרעה "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו", ונידון על זה ביסורין, וכדאיתא בסוטה, מכל מקום אם לא אותה הסתה, לא היה ראוי ליסורים קשים כאלו.

3. הקשה בטורי אבן: אם כן לא שבקת חיי לצדיקים, שהכל עומדים בספק זה שמא יחטאו, והלא מצינו לאבות העולם שזכו לזקנה, וכן הרבה צדיקים יסודי העולם מצינו שזכו לזקנה, ראה שם.

למשפט], **וממהר להעידו** [עד ממהר], האם **תקנה יש לו?!**

אמר רבי יוחנן בן זכאי על כתוב זה: **אוי לנו! ששקל עלינו הכתוב קלות** [עושקי שכר שכיר] **כחמורות** [מנחשים ומנאפים].

אמר ריש לקיש: כל המטה דינו של גר, כאילו מטה דינו של מעלה.

שנאמר שם: "**ומטי** [בצירי] **גר**". והרי **מטי** [בחיריק] **כתיב**, שכך היא המסורת. ומשמע מטה אותי.

אמר רבי חנינא בר פפא: כל העושה דבר ומתחרט בו, מוחלין לו מיד.

שנאמר שם: "**ולא יראוני**", **הא יראוני — מוחלין לו מיד.**(4)

רבי יוחנן כי מטי להאי קרא, בכי: "**כי את כל מעשה, האלהים יביא במשפט, על כל נעלם**, אם טוב ואם רע." והיינו שגגה.

אמר: **עבד שרבו שוקל לו שגגות כזדונות**, האם **תקנה יש לו?!**(5)

ומפרשת הגמרא את המשך הפסוק:

מאי יביא במשפט **על "כל" נעלם**?, שמשמע אפילו על דבר מועט?

אמר רב: זה ההורג כינה בפני חבירו, ונמאס חבירו **בה.**

ושמואל אמר: זה הרק בפני חבירו, ונמאס חבירו בו.

וממשיכה הגמרא בביאור הפסוק: **מאי** "יביא במשפט על כל נעלם, **אם טוב ואם רע**"? והרי אם על רע ישלם כגמולו, על הטוב ודאי ישלם כגמולו, כי מדה טובה מרובה ממידת פורענות?!

אמרי דבי רבי ינאי: טוב זה יש בו גם רע, ויביאנו הקב"ה במשפט מצד הרע שבו [עיון יעקב]: **זה הנותן צדקה לעני** שהוא דבר טוב, ועושה כן **בפרהסיא**, שהוא דבר רע, שמתבייש העני בכך.

כי הא דרבי ינאי, חזייה לההוא גברא דקא יהיב זוזא לעני בפרהסיא [ראה אדם נותן זוז לעני בפרהסיא], **אמר ליה** רבי ינאי לאותו אדם: **מוטב דלא יהבת ליה, מהשתא דיהבת ליה, וכספתיה.** מוטב שלא היית נותן לו, מאשר לתת לו ולביישו.

דבי רבי שילא אמרי: זה הנותן צדקה לאשה, שהוא דבר טוב, ועושה כן **בסתר** שהוא דבר רע. משום **דקא מייתי לה לידי חשדא** [חשד עבירה עמו].(6)

רבא אמר: זה המשגר לאשתו להכין לסעודת שבת, שהוא דבר טוב [מהרש"א],

---

4. כתבו התוספות שכתוב זה מדבר רק בעושקי שכר שכיר, וראה מה שכתב על זה במהרש"א.

5. ביאר בטורי אבן: אין הקב"ה שוקל חס ושלום השגגות כמו הזדונות ממש, אלא לומר, ששוקל הקב"ה ועונש על השגגות כשם שהוא עונש על הזדונות, וכל אחד לפי חומרתו. הלוא תראה שבכתוב לא נזכר מזיד כלל, ואין לנו ללמוד ששוקל על השוגג כמו על המזיד ממש.

6. כתב הטורי אבן לפרש מה שאמרו מייתי

בשר שאינו מחותך, שאינו מנוקר מחלב ומגידים אסורים, ושולח לה את הבשר **בערבי שבתות**, כאשר הזמן דחוק אז, ואפשר שלא תיתן לבה לראות שאינו כשר, כי מתוך שאינה בקיאה והזמן דוחק, סומכת על בעלה שודאי ניקרו [עיון יעקב].

ותמהינן: **איני! והא רבא** גופיה **משדר** [היה שולח] בשר שאינו מחותך לאשתו?!

ומשנינן: **שאני** אשתו של רבא, שהיתה **בת רב חסדא**, **דקים ליה** לרבא **בגוה דבקיאה** [יודע היה בה רבא שבקיאה היא], ותבחין בקלות שהבשר ששלח לה אינו מנוקר.

רבי יוחנן, כי מטי להאי קרא, בכי: "**והיה כי תמצאן אותו רעות רבות וצרות**".

אמר: **עבד שרבו ממציא לו רעות וצרות**, האם **תקנה יש לו**?!

מאי רעות וצרות?

אמר רב: **רעות שנעשו צרות** [סמוכות, כנשים צרות הדרות בבית אחד] **זו לזו. כגון זיבורא** [הכשת נחש] **ועקרבא** [ועקיצת עקרב], רש"י.(7)

וממשיכה הגמרא לפרש את הכתוב "אם טוב ואם רע":

ושמואל אמר: **זה הממציא** [הרגיל להמציא, רש"י] **מעות לעני** רק **בשעת דחקו**, ולא קודם שעת הדחק. שאם היה ממציא לו קודם, יכול היה העני לבקש מזונותיו, ולקנותן בשעת הזול.

אמר רבא: **היינו דאמרי אינשי**: **זוזא לעללא**, לקנות תבואה, **לא שכיח** לו לעני. ואילו **לתליתא**, לקנות פת, שהיא יקרה מקניית תבואה — **שכיח** לו לעני.

כתיב "**וחרה אפי בו ביום ההוא, ועזבתים, והסתרתי פני מהם**, והיה לאכול".

ויש לדרוש את המילה "מהם", לפנים ולאחור [עיון יעקב]:

אמר רב ברדלא בר טביומי אמר רב: **כל שאינו בהסתר פנים**, שאינו צועק מצרות הבאות עליו, ומתפלל ואינו נענה, בהכרח **שאינו מהם**, מזרע ישראל, שהרי עליהם הכתוב אומר "והסתרתי פני מהם".

וכן **כל שאינו ב"והיה לאכול"** [שהגויים אינם שוללים את ממונו], **אינו מהם**, מזרע ישראל. ה-ב

אמרו ליה רבנן לרבא: הרי **מר**, **לא בהסתר פנים איתיה, ולא ב"והיה לאכול" איתיה** [אין בך לא זה ולא זה, שהינך עתיר נכסים].

אמר להו: **מי ידעיתו כמה משדרנא בצנעא בי שבור מלכא** [וכי יודעים אתם כמה מתנות צריך אני לשלח בצינעא לביתו של המלך כדי שלא יקחו ממני את ממוני]?!

אפילו הכי, יהבו ביה רבנן עינייהו [נתנו בו חכמים את עיניהם, דהיינו, החשיבוהו כעשיר].

אדהכי, בינתיים, **שדור דבי שבור מלכא**,

"לה" לידי חשדא, דהיינו הנתינה, שהיא גורמת שיחשדו הן אותו והן אותה באתנן.

7. כתבו התוספות, שרפואת הכשת הנחש הפוכה מרפואת עקיצת העקרב, ורפואתו של זה קשה

וגרבוהו [שלחו מבית המלך ושללו את ממונו של רבא].

אמר רבא: **היינו דתניא: כל מקום שנתנו חכמים עיניהם — או מיתה או עוני.**

כתיב: "**ואנכי הסתר אסתיר פני מהם ביום ההוא**", ומשמע שרק את פני אסתיר.

אמר פירש **רבא: אמר הקב"ה: אף על פי שהסתרתי "פני" מהם** [על דרך שנאמר: ודבר ה' אל משה פנים אל פנים], מכל מקום **בחלום אדבר בו**, אפילו בזמן הסתר פנים.

רב יוסף אמר: אף שמסתיר הקב"ה פניו מאתנו, הרי **ידו נטויה** להגן **עלינו**.

שנאמר: ובצל ידי כסיתיך!

וכמו שנאמר: ואף גם זאת, בהיותם בארץ אויביהם — לא מאסתים ולא געלתים לכלותם [עיון יעקב].

רבי יהושע בן חנניה הוה קאי בי קיסר [היה עומד בבית הקיסר] בויכוח עם אחד האפיקורסים שאינם מאמינים בדברי חז"ל, כמו הצדוקים.

אחוי ליה ההוא אפיקורסא [הראה אותו אפיקורס לרבי יהושע ברמז]: אתם הנכם **עמא דאהדרינהו מריה לאפיה מיניה** [עם שהחזיר אדונו פניו ממנו].

אחוי ליה רבי יהושע אף הוא ברמז: אבל **ידו נטויה עלינו**.

אמר שאל **ליה קיסר לרבי יהושע** בן חנניה: **מאי אחוי לך** [מה רמז הוא לך], ומה ענית לו?

ואמר לו רבי יהושע: הוא רמז לי: **עמא דאהדרינהו מרא לאפיה מיניה. ואנא מחוינא ליה** [ואני רמזתי לו]: אבל **ידו נטויה עלינו**.

אמרו שאלו **ליה להוא מינא**:

מאי אחויית ליה [מה רמזת לו], וענה: **עמא דאהדרינהו מריה לאפיה מיניה.**

ומאי אחוי לך [ומה ענה לך רבי יהושע]?

אמר אותו המין: **לא ידענא** [איני יודע], כלומר: לא הבנתי תשובתו.

אמרו בבית הקיסר: **גברא דלא ידע מאי מחוו ליה במחוג** [אדם שאינו יודע מה מראים לו ברמז], וכי אטו **יחוי קמי מלכא** [לפני המלך]?!

אפקוהו וקטלוהו [הוציאו את אותו המין והרגוהו].

כי קא ניחא נפשיה דרבי יהושע בן חנניה [כשעמד רבי יהושע למות], **אמרו ליה רבנן** לרבי יהושע: **מאי תיהוי עלן מאפיקורסין** [מה יהא עלינו מן האפיקורסים]? כלומר: מי יריב ויתוכח עמם?

אמר להם רבי יהושע: אין לכם ממה לדאוג, שהרי אמר הכתוב: "**אבדה עצה מבנים נסרחה חכמתם**". **כיון שאבדה עצה מבנים, נסרחה חכמתן של אומות העולם**. ולפיכך, משאמות אני, אף אלו העומדים לנגדי תסרח חכמתם, ותוכלו להם בעצמכם.

לזה, ונמצא שאין לו תקנה. וזה הוא שאמרו "שנעשות צרות זו לזו".

ואי בעית אימא, מהכא: "**ויאמר** עשו אל יעקב: **נסעה ונלכה ואלכה לנגדך**" — בשוה.

רבי אילא הוה סליק בדרגא דבי רבה בר שילא [היה עולה במעלות של רבה בר שילא]. **שמעיה לינוקא דהוה קא קרי** [ושמע ילד שהיה קורא]: "**כי הנה יוצר הרים ובורא רוח, ומגיד לאדם מה שיחו**".

אמר רבי אילא: **עבד שרבו מגיד לו מה שיחו**, האם **תקנה יש לו**?!

מאי "**מה שיחו**"?

אמר רב: אפילו שיחה יתירה, דברי שחוק, **שבין איש לאשתו** קודם תשמיש, **מגידים לו לאדם בשעת מיתה**, כי אין לו לאדם לעשות כן.

איני, הרי רב עצמו היה עושה כן?!

והא רב כהנא הוה גני תותיה פורייה דרב [רב כהנא שכב תחת מטתו של רב כדי ללמוד ממנו איך לנהוג] **ושמעיה דסח, וצחק, ועשה צרכיו** [שמע את רב שהיה מדבר וצוחק שיחה בטילה של ריצוי תשמיש ואחר כך שימש].

אמר רב כהנא [בקול]: **דמי פומיה דרב כמאן דלא טעים ליה תבשילא** [נדמה, כי פיו של רב מעולם לא טעם טעמו של תבשיל! כלומר: נשמע הוא כמי שלא שימש מעולם, שהוא נוהג קלות ראש זו לתאותו. רש"י ברכות].

אמר ליה רב לרב כהנא: **כהנא! פוק לאו אורח ארעא** [צא, אין זה דרך ארץ].

הרי שאף רב עצמו שחק עם אשתו?!

ומשנינן: **לא קשיא:**

כאן — במעשה דרב — מיירי **דצריך לרצויה** לאשתו.

הא — דשיחה יתירה — מיירי **בדלא צריך לרצויה**.

כתיב: "**ואם לא תשמעוה, במסתרים תבכה נפשי מפני גוה**".

אמר פירש **רב שמואל בר איניא משמיה דרב**: מה שאמר הכתוב "במסתרים" ולא "בסתר" [מהרש"א]: **מקום יש לו להקב"ה ו"מסתרים" שמו**.

מאי "**מפני גוה**"?

אמר רב שמואל בר יצחק: מפני גאוותן של ישראל [גדולתם של ישראל], **שניטלה מהם וניתנה לעובדי כוכבים**.

רבי שמואל בר נחמני אמר: מפני גאוותה של מלכות שמים שניטלה, [ב"ח] וניתנה לפסילים [רש"י ירמיה].

ותמהינן: **ומי איכא בכיה קמיה הקב"ה** עד שהכתוב אומר: תבכה נפשי?!

והאמר רב פפא: אין עציבות לפני הקב"ה! שנאמר: הוד והדר לפניו, עוז וחדוה במקומו?!

ומשנינן: **לא קשיא:**[1]

---

1. בפירוש רבינו חננאל משמע שמפרש היפוך דברי רש"י, דבבתי בראי איכא בכיה. שפת אמת.

הא בבתי גוואי [בחדרים הפנימיים] דהיינו "מסתרים", איכא בכיה.

הא בבתי בראי [בחדרים החיצוניים], עוז וחדוה.[2]

ואכתי תמהינן: האם **בבתי בראי לא** תיתכן בכיה של הקב"ה?!

והא כתיב: "ויקרא ה' אלהים צבאות ביום ההוא [של חורבן בית המקדש] **לבכי ולמספד, ולקרחה, ולחגור שק"?!**

ומשנינן: **שאני חרבן בית המקדש, דאפילו מלאכי שלום בכו, שנאמר: "הן אראלם צעקו חוצה, מלאכי שלום — מר יבכיון".**

כתיב: **"ודמע תדמע ותרד עיני דמעה, כי נשבה עדר ה'".**

אמר רבי אלעזר: שלש דמעות הללו ["דמע" "תדמע" "תרד עיני דמעה"] — **למה?**

דמעה **אחת על מקדש ראשון** שנחרב.

ודמעה **אחת על מקדש שני** שחרב.

ודמעה **אחת על ישראל שגלו ממקומן.**

ואיכא דאמרי: דמעה **אחת על ביטול תורה.**

ומקשינן: **בשלמא למאן דאמר: על ישראל שגלו** ממקומן, **היינו דכתיב: כי נשבה עדר ה'.**

אלא למאן דאמר: על ביטול תורה, מאי "כי נשבה עדר ה'"?

ומפרשינן: **כיון שגלו ישראל ממקומן, אין לך ביטול תורה גדול מזה.**

תנו רבנן: שלשה הקב"ה בוכה עליהן בכל יום:

א. על שאפשר לעסוק בתורה ואינו עוסק.

ב. ועל שאי אפשר לעסוק בתורה, שהוא עם הארץ ואינו מבין כלל, ובכל זאת **עוסק** בתורה ללמוד וללמד בשיבוש, ושבשתא כיון דעל על [עיון יעקב[3]].

ג. ועל פרנס המתגאה על הציבור.

רבי הוה נקיט ספר קינות [מגילת איכה], **וקא קרי בגויה** [החזיק בו והיה קורא בו].

כי מטא להאי פסוקא [כשהגיע לפסוק זה]: **"השליך משמים ארץ תפארת ישראל"** — **נפל** ספר הקינות **מן ידיה** שלא בכוונה, ומתוך כך נזכר לפרש הפסוק [מהרש"א], **ואמר:** כמה גדולה השלכה זו מן השמים לארץ, שהיא **מאיגרא רם לבירא עמיקתא** [מגג גבוה לבור עמוק].

רבי ורבי חייא הוו שקלי ואזלי באורחא [היו הולכים בדרך]. **כי מטו לההוא מתא, אמרי** [כשהגיעו לאחד הערים, שאלו את בני העיר]: האם **איכא צורבא מרבנן הכא** [היש כאן תלמיד חכם], **נזיל וניקביל אפיה** [שנלך להקביל פניו]?

אמרי להו: **איכא צורבא מרבנן הכא, ומאור עיניים הוא** [יש כאן תלמיד חכם וסגי נהור הוא]!

אמר ליה רבי חייא לרבי: תיתב את [שב

---

2. ראה מהרש"א בביאור ענין זה.

3. והמהרש"א ביאר באופן אחר, ראה שם.

אתה במקומך ואל תלך], כדי **שלא תזלזל בנשיאותך. איזיל אנא ואקביל אפיה** [אלך אני לבדי ואקביל פניו].

ואפילו הכי **תקפיה** רבי לרבי חייא, **ואזל בהדיה** [תקפו והלך עמו] אל אותו תלמיד חכם.(4)

כי הוו מיפטרי מיניה [כשנפטרו ממנו] ברך אותו תלמיד חכם את רבי חייא ורבי, **ואמר להו:**

אתם הקבלתם פנים שלי **הנראים ואינן רואין** [שהרי סגי נהור היה], לכן **תזכו לראות פנים** של הקב"ה **הרואים ואינן נראין!** כלומר: תזכו לעלות לרגל.

אמר ליה רבי לרבי חייא: **איכו השתא מנעתן מהאי ברכתא** [כמעט מנעת אותי מקבלת ברכה זו] כשלא רצית שאלך עמך אליו.

אמרו ליה רבי חייא ורבי לאותו תלמיד חכם: **ממאן שמיעא לך** שכל כך גדולה היא הקבלת פני תלמיד חכם?

אמר להם אותו תלמיד חכם: **מפרקיה דרבי יעקב שמיע לי.**

דרבי יעקב איש כפר חיטייא הוה מקביל אפיה דרביה כל יומא [היה מקביל פני רבו בכל יום].

כי קש [כשהזקין] רבי יעקב, **אמר ליה** רבו לרבי יעקב: **לא נצטער מר דלא יכיל מר** [אל תצטער שאינך יכול להקביל פני].

אמר ליה רבי יעקב לרבו: **מי זוטר מאי דכתיב בהו ברבנן** [וכי קטנה היא מה שנאמר]: "**ויחי עוד לנצח, לא יראה השחת, כי יראה חכמים ימותו**"?!

ומה הרואה חכמים במיתתן — **יחיה**, וכמו שנאמר "ויחי עוד לנצח", הרואה אותם **בחייהן** — **על אחת כמה וכמה.**

רב אידי, אבוה דרבי יעקב בר אידי, הוה רגיל דהוה אזיל תלתא ירחי באורחא וחד יומא בבי רב [היה הולך בניסן מהלך שלשה חדשים לישיבה, שוהה בה יום אחד, והולך שוב, כדי להגיע לביתו בסוכות לשמח את אשתו].

והוו קרו ליה רבנן [כינו אותו החכמים]: **בר בי רב דחד יומא** [בן ישיבה ליום אחד].

חלש דעתיה. קרי רב אידי **אנפשיה** [חלשה דעתו של רב אידי, וקרא על עצמו את הפסוק]: "**שחוק לרעהו אהיה**".

אמר ליה רבי יוחנן לרב אידי: **במטותא מינך, לא תעניש להו לרבנן** [בבקשה ממך אל תגרום שייענשו החכמים בגללך].

נפק רבי יוחנן לבי מדרשא [יצא רבי יוחנן לבית המדרש] **ודרש** על הכתוב "**ואותי יום יום ידרשון, ודעת דרכי יחפצון**":

וכי ביום דורשין אותו ובלילה אין דורשין אותו, שהכתוב אומר: יום יום ידרשון?!

אלא לומר לך: כל העוסק בתורה אפילו יום אחד בשנה, מעלה עליו הכתוב כאילו עסק כל השנה כולה.

---

4. כתב הטורי אבן: מכאן מוכח שנשיא שמחל על כבודו, כבודו מחול. ובשפת אמת דחה

וכן במדת פורענות יום אחד נחשב לשנה, **דכתיב** בדור המדבר אחר חטא המרגלים: "ובניכם יהיו רועים במדבר ארבעים שנה. **במספר הימים אשר תרתם את הארץ**".

וכי ארבעים שנה חטאו? והלא ארבעים יום בלבד **חטאו**?! (5)

אלא לומר לך: כל העובר עבירה אפילו יום אחד בשנה, מעלה עליו הכתוב כאילו עבר כל השנה כולה.

שנינו במשנה: **אי זהו קטן** [שהוא פטור מחינוך לראייה]: **כל שאינו יכול לרכוב על כתיפו של אביו** ולעלות מירושלים להר הבית, דברי בית שמאי. ובית הלל אומרים: כל שאינו יכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית:

הסוגיה להלן מתבארת על פי שיטת התוספות ב ב ד"ה וכל.

מתקיף לה רבי זירא, על מה שמבואר במשנתנו, שחייב הקטן בחינוך כל שיכול לעלות מירושלים להר הבית עם אביו. ומשמע, אף קטן שאינו יכול לעלות מביתו לירושלים:

והרי **עד הכא** [עד ירושלים] — **מאן אתייה** [מי הביאו]!? ו-א

כלומר: הרי אין חיוב ראייה אלא במי שיכול לעלות ברגליו מביתו לירושלים, ואין די במה שיכול לעלות ברגליו מירושלים להר הבית. וכיון שכן, למה יהיה קטן זה צריך חינוך, והרי אף אילו היה גדול היה פטור?! (1)

אמר תירץ **ליה אביי**:

עד הכא [עד ירושלים], **אימיה, דמחייבא בשמחה אייתיתיה** [בא הקטן עם אמו שחייבת לבוא לירושלים כדי לשמוח בחג עם בעלה, דעל השמחה נצטוו נשים דכתיב "ושמחת אתה וביתך". רש"י] —

אבל **מכאן ואילך** [מירושלים להר הבית, שאין אמו חייבת לבוא], רק **אם יכול לעלות ולאחוז בידו של אביו**, ולעלות כך **מירושלים להר הבית, חייב. ואי לא, פטור.**

השיב [הקשה] **רבי תחת בית הלל, לדברי בית שמאי**, שהיו אומרים, אף קטן שאינו יכול להלך ברגליו חייב בחינוך, כל שיכול לרכוב על כתיפו של אביו:

דבריו, כי הוא עצמו ודאי יכול לזלזל בכבודו.

5. צריך ביאור למה לי אריכות זו, והרי הכתוב אומר: במספר הימים אשר תרתם את הארץ ארבעים יום. יום לשנה, יום לשנה, תשאו את עוונותיכם ארבעים שנה, אחרונים.

1. כתב החזון איש קכט א: בפשוטו היה נראה לפרש דברי הגמרא כך:

כיון שאינו בירושלים, אין לחייבו בחינוך. כי להביאו לירושלים אין חובה מצד חינוך, כיון דאינו עיקר המצוה אלא מכשירי מצוה, ראה שם.

אי נמי, עיקר הקושיא היא מפני שהוא צריך לאמו, ואין לחייבו בחינוך כיון שאין יכול לעזוב את אמו.

אלא, שהביא מדברי התוספות לעיל ב ב, שהוכיחו מסוגיא זו, דכל שאינו יכול לעלות מביתו, הרי זה בכלל מי שאינו יכול לעלות ופטור מן הראייה. ומוכח כפי שנתבאר בפנים.

והרי אמר הכתוב גבי חנה, אמו של שמואל הנביא: "ויעל האיש אלקנה וכל ביתו לזבוח לה' את זבח הימים [זבח המועדות, רש"י] ואת נדרו. **וחנה** [אשתו] **לא עלתה, כי אמרה לאישה: עד יגמל הנער** [שמואל לסוף עשרים וארבעה חדשים], **והביאותיו**, ונראה את פני ה', וישב שם עד עולם" [כאשר נדרה: ונתתיו לה' כל ימי חייו].

והא שמואל, כבר בשנת חייו הראשונה, בגדר "**יכול לרכוב על כתיפו של אביו**" [משילה למשכן, רש"י] **הוה**. ומכל מקום לא חינכוהו לעלות לרגל למשכן שילה.

ומוכח, כי כל שאינו יכול להלך ברגליו, אין מחנכין אותו. וכדברי בית הלל. ותיקשי לבית שמאי?! (2)

אמר תירץ **ליה** רבן שמעון בן גמליאל **אבוה** דרבי, לרבי. (3)

ולטעמיך, תיקשי לך: חנה גופה — מי לא מיחייבא בשמחה [האם חנה עצמה אינה חייבת בשמחה], ואיך לא עלתה לירושלים משום חיוב שלה?!

אלא על כרחך: **חנה, מפנקותא יתירתא חזייה ביה בשמואל** [פינוק יתר ראתה חנה בשמואל], ומשום כך **חשא ביה בשמואל לחולשא דאורחא** [חששה אמו שמא ייחלש מן הדרך], ולפיכך לא היתה יכולה להעלותו לירושלים, ונשארה אמו עמו.

הסוגיה הבאה מתבארת על פי החזון איש קכט ג, ובתוספת ביאור בהערות.

בעי רבי שמעון בן לקיש: קטן שהיה בגיל נמוך מאד, שבגיל הזה עדיין אינו יכול לאחוז בידו של אביו ולעלות.

והיה הקטן הזה **חיגר**, שאינו יכול לעלות ברגליו מחמת חגרותו, אך יכול הוא לרכוב על כתיפו של אביו, **לדברי בית שמאי** — מהו שיהא אביו חייב לחנכו במצוות ראייה? (4)

וראה שם בחזון איש שהאריך בגדרי הדברים.

ומדברי רש"י נראה, שאין יכול לעלות עד ירושלים מפני שהוא צריך לאמו, ולא מפני שאין בו כח לעלות, וכן מבואר בטורי אבן. ולפי זה מוכח לפי דרך התוספות, שגם מי שאין יכול לעלות ברגליו מסיבה כעין זו, אף הוא חשוב אינו יכול לעלות, ופטור מטעם "רגלים", וחידוש הוא.

2. כתב רש"י: כבר מהשנה ראשונה יכול הוא לרכוב על כתיפו של אביו כדי לעלות מירושלים להר הבית, **וכל שכן משילה למשכן**.

ומשמע מדבריו, שדי לנו ביכלתו לעלות משילה למשכן, ואפילו אינו יכל לרכוב על כתיפו של אביו מביתו שבהר אפרים לשילה, וצריך להביאו בעריסה.

וכתב הטורי אבן, דקים ליה לרבי שכבר באותה שעה תיקנו חכמים חינוך לקטן.

3. כך היא גירסת בעל המאור בראש השנה. והכריח כן, כי לפי הגירסא "אביי" תיקשי, איך השיב אביי לרבי, שלא היה בדורו.

4. ביאור הענין לפי דעתו של החזון איש:

א. מבואר במשנה: שכל מי שאין יכול לעלות ברגליו הרי הוא פטור מן הראייה, ובכלל פטור זה, מי שאינו יכול לעלות אלא על ידי רכיבה על כתף של אחר. ומטעם זה פטור החגר, וכן מי שאינו יכול לעלות אלא על ידי אחיזה בידו של אחר, וזה הוא טעם פטור הסומא.

וכן קטן שאינו מהלך עדיין ברגליו, אלא אוחז בידו של אביו, שהיה סומא, וצריך לאחוז בידו של אביו מחמת עוורונו, לדברי שניהם [בית שמאי ובית הלל] — **מהו** שיהא צריך חינוך לראייה?

ומפרשת הגמרא את אופן הספק:

היכי דמי? באיזה אופן מסתפק ריש לקיש?

אילימא בחיגר שאינו יכול להתפשט לעולם [רש"י], ונמצא שלעולם לא יתחייב בראייה, **ובספק סומא מדובר בו בסומא שאינו יכול להתפתח** מעוורונו ולהתחייב אי פעם בראייה?

הרי אין ספק בדבר שאין מחנכין אותו. כי:

השתא גדול פטור — קטן מיבעיא! וכי צריך לומר שקטן פטור?

הרי כל ענין חינוך הוא לחנכו כדי שיעשה את המצוה לכשיגדל, וכיון שכאשר יגדל לא יתחייב, אין ענין לחנכו במצוה כשהוא קטן

ב. הקטן שאינו יכול לרכוב על כתיפו של אביו, לדעת בית שמאי, או שאינו יכול לאחוז בידו של אביו ולעלות, לדעת בית הלל, אין צריך האב לחנכו במצות ראייה. והטעם הוא, מפני שהוא בכלל מי שאינו יכול לעלות.

ומבואר במשנה, שאין פטורו ממצות ראייה מטעם שהוא קטן ואינו בר דעת, אלא יש בו פטור נוסף, כשאינו יכול עתה לעלות, ומחמתו אין חייבים לחנכו, אפילו אם יסור ממנו פטור זה לכשיגדיל.

ג. ומכל מקום, כל שיכול לרכוב על כתיפו של אביו לדעת בית שמאי, או יכול לאחוז בידו של אביו לדעת בית הלל הרי זה צריך חינוך, אף על פי שאילו היו גדול היה פטור.

והטעם בזה, כיון שלגבי קטן שדרכו בכך, הילוך באופן זה [רכיבה על כתף אביו לדעת בית שמאי, או אחיזה ביד אביו לדעת בית הלל] חשוב הילוך גמור כמו בגדול, וחשוב כמי שיכול לעלות.

ד. ספיקו של רב חסדא הוא, אם הצטרפה סיבה אחרת, הגורמת שאינו יכול לעלות ברגליו אלא לרכוב על כתיפו של אביו, האם הוא חייב.

והסברא לחייבו, כי אף על פי שקטן זה יש בו פטור אחר מלבד קטנותו, שהרי חגר הוא ואינו יכול לעלות ברגליו, ובחגר גדול אין מועיל מה שיכול לרכוב על כתיפו של אחר, וכל שיש בו פטור אחר הרי אין בו דין חינוך.

מכל מקום יש לומר, כיון שלגבי קטן זה הילוך על כתיפו של אביו הילוך הוא, שדרכו בכך, הרי כשם שאתה מחשיבו מטעם זה כמי שיכול לעלות ברגליו אף שבאמת אינו מהלך ברגליו מחמת קטנותו, כך תחשיבנו מטעם זה כמי שיכול לעלות ברגליו, אף שמחמת חגרותו אינו מהלך ברגליו.

ה. לדעת בית הלל אין מקום לספק זה, שהרי חגרותו גורמת לו שצריך לרכוב על כתיפו של אביו, ולדעת בית הלל אפילו בקטן אין הילוך על ידי רכיבה חשוב הילוך, והרי הוא פטור מראייה משום שהוא חגר.

לפירושו של החזון איש, מוכרחים לפרש ספק הגמרא בקטן שאינו יכול לעלות ברגליו ממש מחמת קטנותו. כי אם מדובר בקטן שכבר יכול להלך ברגליו ממש, למה יהיה חייב כשהוא חיגר בחינוך?! והרי הילוכו של קטן בשנותיו של זה, כהילוך של גדול הוא, ורק מחמת חגרותו אינו יכול לעלות ברגליו ממש, ולמה חייב אביו לחנכו כשהוא חיגר? ועל דרך זה נתבאר בפנים.

[רש״י]?! (5)

ומפרשינן: **לא צריכא** לדון בספק זה, אלא **בחיגר שיכול להתפשט** ולהתחייב, **וסומא שיכול להתפתח** ולהתחייב — **מאי** דינו? (6)

אמר, פשט **אביי** את הבעיה:

כל היכא דגדול במצב שכזה **מיחייב מדאורייתא** — **קטן נמי מחנכינן ליה מדרבנן.**

אבל **כל היכא דגדול** במצב שכזה **פטור מדאורייתא** [כחיגר וסומא] — **קטן נמי פטור מדרבנן.** (7)

שנינו במשנה: **בית שמאי אומרים: הראייה שתי כסף**, והחגיגה מעה כסף; ובית הלל אומרים: הראייה מעה כסף והחגיגה שתי כסף:

תנו רבנן:

בית שמאי אומרים: הראייה שתי מעות **כסף**, **והחגיגה מעה כסף**. כי סברא היא שתהא עולת הראייה חשובה משלמי החגיגה, כיון **שהראייה עולה כולה לגבוה** כדין קרבן עולה, **מה שאין כן בחגיגה**, שהיא קרבן שלמים, ונאכלת לבעליה.

ועוד טעם שתהא העולה חשובה מן השלמים:

שכן **מצינו בעצרת**, בחג השבועות, **שריבה בהן הכתוב בעולות יותר מבשלמים!**

שהרי לעולה מביאים שבעת כבשים תמימים, ופר בן בקר אחד, ואילים שנים, ואילו לשלמים אין מביאים אלא שני כבשים בני שנה לזבח שלמים.

ובית הלל אומרים: הראייה מעה אחת **כסף**, **והחגיגה שתי** מעות **כסף**. כי סברא היא שיהיו שלמי החגיגה חשובים מעולת הראייה:

---

5. ביאור הדברים: בקטן שיש בו פטור אחר מלבד קטנותו, יש בו שני חסרונות:

האחד: מפני שעתה הוא אינו בר חיובא, גם בלי פטור קטן שיש בו.

השני: מפני שכשיגדל לא יהיה בר חיובא, ולמה לנו לחנכו אם לא יתחייב במצוה זו.

והיינו דאמרינן, אף שיש מקום לדון בקטן זה שהוא חשוב היום כבר חיובא, ואין בו את החסרון הראשון, ומשום שלגבי קטן אף רכיבה או אחיזה חשובה הליכה, מכל מקום הרי לכשיגדל, ודאי לא תועיל לו רכיבתו או אחיזתו ביד אחר, ויהיה פטור מחמת שאינו יכול לעלות ברגליו, ולכן, אין להצריכו חינוך מחמת החסרון השני.

6. כתב רש״י: שיכול להתפתח **קודם שיגדיל**.

ותמה בטורי אבן על סתירת דברי רש״י, שהרי לעיל פירש: אילימא בחגר שאינו יכול להתפשט, **שאין סופו להתפשט עולמית**, ומשמע, כי מי שעתיד לבוא לכלל חיוב ביום מן הימים יש לדון לחייבו בחינוך, ואילו כאן משמע מדבריו שאין מקום לספק הגמרא אלא במי שיבוא לכלל חיוב קודם שיגדיל.

והתוספות ביארו שהספק הוא במי שיכול להתחייב קודם שיגדיל.

7. לפי דרכו של החזון איש, יש לומר: לענין פטורו של הקטן מחמת חגרותו או עוורונו, אין מועיל מה שדרכו של הקטן בהילוך שכזה, ונמצא שיש בו פטור אחר מלבד קטנותו, ולכן אין בו דין חינוך.

לפי **שחגיגה**, שהיא קרבן שלמים, **ישנה** עוד **לפני הדיבור** [לפני מתן תורה], כדכתיב: "וישלח את נערי בני ישראל [הבכורות], ויזבחו זבחים שלמים לה'".

ופסוק זה קודם מתן תורה נאמר, ונתקיים בו: "ויחגו לי במדבר" [שאמר משה לפרעה במצרים]. הרי שקרבה "חגיגה" קודם הדיבור [רש"י בעמוד ב].[8]

מה שאין כן בקרבן **ראייה**, שלא היה קודם הדיבור.

ועוד טעם שיהיו השלמים חשובים מן העולה, שהרי **מצינו בנשיאים** [כשהוקם המשכן] כשהקריבו את קרבנם לחנוכת המזבח, **שריבה בהן הכתוב בשלמים יותר מבעולות**. כדכתיב: כל הבקר לעולה: שנים עשר פרים, אלים שנים עשר, כבשים בני שנה שנים עשר. וכל בקר זבח השלמים: עשרים וארבעה פרים, אילים ששים, עתודים ששים, כבשים בני שנה ששים.

ומבארת הגמרא: **ובית הלל — מאי טעמא לא אמרי כבית שמאי**? והרי הוכיחו בית שמאי ממספר העולות והשלמים בחג השבועות, שהעולה חשובה מן השלמים?!

משום דאמרי לך בית הלל: על מה **דקא אמרת שראייה עדיפא** משום דהיא קרבן עולה, **ועולה כולה לגבוה** — נאמר לך: **אדרבא, חגיגה עדיפא**, היות **דאית בה שתי אכילות**, "אכילת גבוה" בהקטרת האימורים על המזבח, ואכילת הבעלים.

ודקא אמרת: נילף מעצרת שריבה הכתוב לעולה יותר מן השלמים, אמרי לך בית הלל: **דנין קרבן יחיד** [עולת ראייה ושלמי חגיגה] **מקרבן יחיד** של הנשיאים, **ואין דנין קרבן יחיד** של עולת ראייה ושלמי חגיגה, **מקרבן ציבור** בעצרת.

וממשיכה הגמרא לבאר:

ובית שמאי — מאי טעמא לא אמרי כבית הלל? והרי הוכיחו בית הלל שהשלמים חשובים מן העולה?!

משום דאמרי לך בית שמאי: על מה **דקאמרת חגיגה עדיפא** כיון **דישנה לפני הדיבור**, נענה לך כי **ראייה נמי ישנה לפני הדיבור!**

שהרי כתוב באותו פסוק: "וישלח את נערי בני ישראל, ויעלו עולות, ויזבחו זבחים שלמים. ויחזו את האלהים, ויאכלו וישתו". וקסברי בית שמאי שאותן עולות, קרבן ראייה הוו, על שם הכתוב "ויחזו את האלהים".

ועל מה **דקאמרת: נילף מנשיאים** שהשלמים חשובים, נאמר לך: **דנין דבר הנוהג לדורות**, כעולת ראייה ושלמי חגיגה, **מדבר הנוהג לדורות**, כקרבנות עצרת, **ואין דנין דבר הנוהג לדורות, מדבר שאינו נוהג לדורות**, כקרבנות הנשיאים.

וממשיכה הגמרא לבאר את טעמם של בית שמאי ובית הלל:

---

8. כתב רש"י כאן: ואע"ג דהאי קרא כתיב ב"ואלה המשפטים" לאחר עשרת הדברות?! קודם עשרת הדברות הוה, ואין מוקדם ומאוחר בתורה; והוכיח כן מברייתא במסכת שבת.

ובית הלל, מאי שנא חגיגה שהיא עדיפה משום דלדעתם רק היא "**ישנה לפני הדיבור**", כיון **דכתיב** "**ויזבחו זבחים שלמים**".

והרי **ראייה נמי** היתה לפני הדיבור, **דהכתיב** באותו הפסוק: "**ויעלו עולות**"!?

ומשנינן: משום **דקסברי בית הלל**: אותה **עולה שהקריבו ישראל במדבר — עולת תמיד הואי**, ולא עולת ראייה.

ובית שמאי סברי: אותה **עולה שהקריבו ישראל במדבר — עולת ראייה הואי.**

אמר אביי:

בית שמאי ורבי ישמעאל ורבי אלעזר, כולהו סבירא להו: עולה שהקריבו ישראל במדבר עולת ראייה הואי.

ובית הלל ורבי עקיבא ורבי יוסי הגלילי, כולהו סבירא להו: עולה שהקריבו ישראל במדבר עולת תמיד הואי.

ומוכיח אביי דבריו:

א. **בית שמאי — הא דאמרן** כאן, שהם סוברים עולת ראייה הואי.

ב. **רבי ישמעאל** — אף הוא סובר כן, מהא **דתניא:**

רבי ישמעאל אומר: כללות נאמרו בסיני!

כלומר: יש דינים שנאמרו למשה בסיני באופן כללי בלבד, מבלי לפרט את כל הדינים שבו.

כגון מה שנאמר למשה בסיני: "מזבח אדמה תעשה לי, וזבחת עליו את עולותיך ואת שלמיך". הרי קרבנות עולה ושלמים באופן כללי אמורים, אך אין בפרשה הזאת את פרטי הדינים, כגון צורת מתן הדמים וההפשט והניתוח של העולות, ומתן דמים והקרבת אימורים של השלמים.

ואילו **הפרטות** נאמרו למשה **באהל מועד.** ו-ב

פרטי הדינים נאמרו למשה אחר זמן באהל מועד, במשכן, וכדכתיב בתחלת ספר ויקרא העוסק בתורת הקרבנות: "ויקרא אל משה, וידבר ה' אליו מאהל מועד, לאמר".

ורבי עקיבא אומר: בין **הכללות** ובין **הפרטות נאמרו** כולן למשה **בסיני!**

אף אותן מצוות שנכתבו באופן כללי בסיני, לא נאמרו לו כך, אלא נאמרו לו עם כל פרטי דיניהם, רק שלא נכתבו.

ונשנו, ונאמרו שוב מפי ה' למשה **באהל מועד.**

ונשתלשו מפי משה לישראל **בערבות מואב.**

כדכתיב בתחילת ספר דברים, הנקרא "משנה תורה": "בעבר הירדן בארץ מואב, הואיל משה באר את התורה הזאת לאמר".

ומוכיח אביי: **ואי סלקא דעתך** דקסבר רבי ישמעאל: **עולה שהקריבו ישראל במדבר עולת תמיד הואי**, והיא אותה העולה שנצטוו ישראל להקריבה לדורות, הרי על כרחך כשהקריבו את העולה בסיני במדבר, לא עשו בה הפשט וניתוח, כיון שלדעת רבי ישמעאל עדיין לא נצטוו על הפרט של

הפשט וניתוח אלא רק על הכלל של העולה.

ודבר זה לא יתכן.

כי **מי איכא מידי**, האם יתכן להיות כדבר הזה, **דמעיקרא**, בהקרבה הראשונה בסיני, **לא בעי**, לא צריכה עולת התמיד **הפשט וניתוח**, **ולבסוף**, משהוקם המשכן, ונתגלה למשה פרטי המצוה, **בעי** עולת התמיד **הפשט וניתוח**?!

אלא ודאי שסבר רבי ישמעאל, עולת ראייה היתה, ולא נצטוו עליה, אלא מעצמם עשאוה, לפי שקרבן יחיד היא. ואין זו אותה עולת ראייה שנצטוו אחר כך לעשותה בהפשט וניתוח.

[אך קרבן התמיד אי אפשר לומר שהקריבוהו מדעתם, שהרי קרבן ציבור הוא, ואינו יכול להקרב בלי ציווי].

ג. **רבי אלעזר** — יש להוכיח שהוא סובר עולת ראייה היתה, מהא **דתניא**:

כתיב בפרשת קרבן התמיד: "**עולת תמיד העשויה בהר סיני**".

רבי אלעזר אומר: מעשיה נאמרו בסיני, ואילו **היא עצמה לא קרבה** בסיני.

אלא, אותה עולה שהקריבו בסיני, עולת ראייה הואי.

רבי עקיבא אומר: קרבה עולת התמיד בסיני, **ושוב לא פסקה**.

אלא, שמא תשאל: כיון ששוב לא פסקה — **מה אני מקיים** מה שאמר הקב"ה בלשון תמיהה: "**הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר ארבעים שנה, בית ישראל!**?", ומשמע שבאמת לא הגישו, מפני שנזופים היו על מעשה העגל?!

תשובתך: רק בית ישראל, שנזופין היו על מעשה העגל, אכן לא הגישו, אבל **שבטו של לוי, שלא עבדו עבודה זרה** [במעשה העגל] **הן הקריבו אותה**.

וממשיך אביי להוכיח את מה שאמר שבית הלל ורבי עקיבא ורבי יוסי הגלילי, כולהו סבירא להו: עולה שהקריבו ישראל במדבר, עולת תמיד הואי:

א. **בית הלל — הא דאמרן**.

ב. **רבי עקיבא — הא נמי, דאמרן** כאן בברייתא: אמר רבי עקיבא: קרבה בסיני עולת ראייה ושוב לא פסקה.

ג. **רבי יוסי הגלילי** — שגם הוא סובר עולת תמיד הואי, אתה למד — מהא **דתניא**:

שלש מצוות נצטוו ישראל בעלותם לרגל: עולת **ראייה**, ושלמי **חגיגה**, ושלמי **שמחה** [אם אין לו בשר שלמים של נדר ונדבה שהתנדב כל השנה, מביא שלמים משלו להיות לו בשר לשובע, שאין שמחת החג אלא בבשר. רש"י].

יש מעלה **בעולת ראייה שאין בשתיהן** [חגיגה ושמחה].

ויש מעלה **בחגיגה שאין בשתיהן** [ראייה ושמחה].

ויש מעלה **בשמחה שאין בשתיהן** [ראייה

וחגיגה].

ומבאר התנא:

יש בראייה שאין בשתיהן [שלמי חגיגה ושמחה]: **שהראייה עולה כולה לגבוה, מה שאין כן בשתיהן**, שהרי שלמים הנאכלים לבעליהם הם.

יש בחגיגה מה שאין בשתיהן: שחגיגה ישנה לפני הדיבור, מה שאין בשתיהן. ואותן עולות שהקריבו עם השלמים בסיני, לא עולת ראייה היתה, אלא עולת תמיד.

יש בשמחה מה שאין בשתיהן: שהשמחה נוהגת באנשים ובנשים, מה שאין בשתיהן.

ומקשינן על מה שאמר אביי שמדברי רבי ישמעאל מוכח שהוא סובר כבית שמאי, שאותה עולה לא היתה עולת תמיד:

ורבי ישמעאל, מאי טעמא קא מוקמת ליה כבית שמאי? כי **אי סלקא דעתך עולה שהקריבו ישראל במדבר עולת תמיד הואי, מי איכא מידי דמעיקרא לא בעי הפשט וניתוח ולבסוף בעי הפשט וניתוח**, וכפי שנתבאר דיוקו של אביי לעיל.

ותיקשי, הרי זה אינו מוכרח!

הא מצינו את **רבי יוסי הגלילי, דאמר: עולה שהקריבו ישראל במדבר עולת תמיד הואי** [וכפי שמתבאר מתוך דבריו בברייתא שתביא עתה הגמרא], ובכל זאת מצינו שהוא סובר שעולת התמיד: **מעיקרא לא בעי הפשט וניתוח, ולבסוף בעי הפשט וניתוח** [כמוכח בברייתא שתביא עתה הגמרא]?!

דתניא: רבי יוסי הגלילי אומר: עולה שהקריבו ישראל במדבר, אינה טעונה הפשט וניתוח. לפי שאין הפשט וניתוח אלא רק **מאוהל מועד ואילך.** וטעמו, שבסיני נאמרו רק כללות ולא פרטות כמו הפשט וניתוח, ולכן לא היה על עולת סיני ציווי של הפשט וניתוח.

ומכח קושיא זו חוזרת בה הגמרא מן ההכרח שרבי ישמעאל סובר כבית שמאי:

סמי [מחוק והשמט] **מכאן רבי ישמעאל**, כי אכן אפשר שסובר הוא כרבי יוסי הגלילי.

בעי רב חסדא: האי קרא הנזכר לעיל "וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות ויזבחו זבחים שלמים לה' פרים", **היכי כתיב** [איך הוא מתפרש]?

האם "פרים" שבסוף הפסוק אינו מוסב על כל הפסוק, ושני ענינים נפרדים כלולים בו:

א. "**וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות**", ואותן עולות היו מן **הכבשים**, ולא מן הפרים שנזכרו בסופו.

ב. "**ויזבחו זבחים שלמים לה' פרים**".

או דלמא "פרים" שבסוף הפסוק על כולו הוא מוסב, וכך היא כוונת הכתוב:

אידי ואידי — אלו ואלו, העולות והשלמים — **פרים הוו?**

למאי נפקא מינה, כלומר: למה לנו לידע מה הקריבו, והרי מה שהיה היה [תוספות]?

מר זוטרא אמר: נפקא מינה **לפיסוק טעמים** [נגינות טעמי המקרא]. כי אם הפסוק מתחלק לשני ענינים, יש להטעים באתנחתא או בזקף קטון את המילה "עולות", שטעמים אלו "מפסיקים" הם. ואם הכל ענין אחד, יש

להטעימו בטעמים כגון פשטא או רביע, שהם טעמים שאינם "מפסיקים".

רב אחא בריה דרבא אמר: נפקא מינה **לאומר** [נודר]: **הרי עלי עולה כעולה שהקריבו ישראל במדבר.**

מאי עליו להביא?

האם **פרים הוו**, ואף זה יביא פר. **או כבשים הוו**, ויביא כבש.

ומסקינן: **תיקו.**

תנן התם במסכת פאה: **אלו דברים שאין להם שיעור** מן התורה:

ז-א א. **הפאה** שחייב אדם להשאיר לעניים בקצה שדהו, אין הגבלה לגודלה, בין למטה ובין למעלה, שהרי אמרה תורה "לא תכלה פאת שדך בקוצרך", ולא נתנה התורה שיעור לכך [אבל חכמים נתנו בה שיעור למטה, שלא יפחות מאחד מששים בשדהו].

ב. **והבכורים**, שחייב אדם להביא מבכורי שדהו למקדש וליתנם לכהן, אין הגבלה לשיעורם, בין למטה ובין למעלה, שהרי אמרה תורה "ולקחת מראשית כל פרי האדמה", ולא נתנה בהם התורה שיעור.

ג. **והראיון**, עולת ראייה, אין הגבלה לגודלה ולשוויה [ולקמן יתבאר, שבכלל דברי המשנה גם שהראייה בעזרה עצמה אין לה שיעור].

ד. **וגמילות חסדים** בגופו [ירושלמי].[1]

ה. **ותלמוד תורה**, שהרי כתיב "והגית בו יומם ולילה" [ר"ש].[2]

אמר רבי יוחנן: כסבורין אנו לומר, לפרש מה שאמרו במשנה: הראיון אין לו שיעור מן התורה, **שהראיון אין לו שיעור למעלה**, ויביא בהמה גדולה ככל שירצה, **אבל יש לו שיעור** מן התורה **למטה**, שלא יפחות ממעה כסף, משום שהיה סבור כי השיעור שנאמר במשנתנו מן התורה הוא.

עד שבא רבי אושעיא ברבי [הגדול בדורו], **ולימד** פירש דברי המשנה:

הראיון אין לו שיעור מן התורה, **לא למעלה ולא למטה.**

אבל אמרו חכמים כלומר: חכמים הם שאמרו: **הראייה מעה כסף, והחגיגה שתי כסף.**

והוינן בה: **מאי**, כיצד הוא "**הראיון**" שאין לו שיעור?

---

1. אבל בממונו יש לה שיעור, עד חומש, ירושלמי. הובא בתוספות ובפירוש המשניות להרמב"ם.

2. כתב הטורי אבן: אינו דומה מה ששנינו בתלמוד תורה שאין לו שיעור, לפאה ולבכורים ולראיון. כי בתלמוד תורה מחוייב הוא ללמוד ללא שיעור, מה שאין כן בשאר המצוות, שכוונת המשנה היא, שאם הרבה בהם, קיים בהם מצוה.

וכן גמילות חסדים שהיא בגופו, נראה שהיא דומה לתלמוד תורה.

ועוד כתב הטורי אבן כי יש חילוק מהותי בין מצות תלמוד תורה וגמילות חסדים, לשאר המצוות המוזכרות כאן. כי בעוד שבשאר המצוות אין שיעור **לגודל** המצוה עצמה, שיכול להרחיבה או לצמצמה, בתלמוד תורה

אילו היתה המשנה אומרת "והראייה", היה משמע שלקרבן ראייה אין שיעור.

אבל כיון שנקטה המשנה לשון "ראיון", משמע, שמלבד הקרבן, שאין לו שיעור לגודלו ולערכו, אף מצות ראיית הפנים עצמה אין לה שיעור, ויכול לעשותה כמה פעמים שירצה, ויקיים בכל פעם שבא לעזרה מצוה נוספת.

ולכן מסתפקת הגמרא: האם הראיות הנוספות הן חייבות להיות עם קרבן עולת ראייה, או שהן ראייה בעזרה גרידא.(3)

ונחלקו רבי יוחנן וריש לקיש אם יביא עמו קרבן באותן הראיות בעזרה שמוסיף:

רבי יוחנן אמר: כונת המשנה היא לומר שאין שיעור **לראיית פנים בעזרה** בלבד, ואין מביא קרבן בראיותיו הנוספות.

וריש לקיש אמר: אין שיעור **לראיית פנים בקרבן**, שבאותן ראיות פנים נוספות יהיו עם קרבן.

ומפרשת הגמרא את מחלוקתם:

א. **בעיקר הרגל**, ביום הראשון של הרגל, **כולי עלמא** — בין רבי יוחנן ובין ריש לקיש — **לא פליגי, דראיית פנים** צריכה להיות **בקרבן**.(4)

כי פליגי — רבי יוחנן וריש לקיש — **בשאר ימות הרגל**.

ב. **כל היכא דאתא ואייתי**, אם בראיות הנוספות הביא עמו קרבן בתורת חובה, ואפילו בשאר ימות הרגל, **כולי עלמא** — בין רבי יוחנן ובין ריש לקיש — **לא פליגי דמקבלינן מיניה**, מקבלין אותה הימנו, ומקריבים אותה לשם עולת ראייה.

ובגמילות חסדים אין שיעור **למספר** המצוות שניתן לקיים, כי כל פרוטה ופרוטה, וכל עשייה ועשייה של גמילות חסד, הן **מצוה בפני עצמה**, ואין המדובר בגדלות המצוה או בקטנותה. וכן בתלמוד תורה, כל מילה ומילה שלומדים יש בה קיום מצות תלמוד תורה בפני עצמה, ואין שיעור לקיום מספר המצוות.

3. במרומי שדה כתב לפרש: מהאות נו"ן הנוספת, משמע שלהקטין הענין הוא בא, והוינן בה מאי מקטין? והעלה רבי יוחנן שבא למעט שאין להרבות קרבן חובה בראיה יתירא.

4. לשון הרמב"ם בהלכות חגיגה ב ו, הוא:

מי שבא לעזרה בתוך ימי החג אינו חייב להביא עולה בידו בכל עת שיכנס, שזה שנאמר "ולא יראו פני ריקם" אינו אלא בעיקר הרגל בלבד, שהוא יום ראשון או תשלומי ראשון, ואם הביא בכל עת שיביא [אולי צ"ל **שיבוא**] מקבלין ממנו, ומקריבין אותה לשם עולת ראייה, שהראייה אין לה שיעור.

ונחלקו האחרונים בהבנת לשונו:

דעת המרומי שדה והשפת אמת, שהרמב"ם אין מזכיר חילוק בין יום ראשון לשאר ימות הרגל. וביארו את שיטתו, שהרמב"ם מפרש מה שאמרו "בעיקר הרגל", שאין הכוונה לכל היום הראשון אלא לראייה ראשונה, ראה שם.

ואכן מלשון הר"ח שכתב בביאור "בעיקר הרגל", כלומר: בתחלת הרגל בעת בואו להקביל פנים בעזרה דברי הכל ראיית פנים בקרבן, נראה בהדיא כפירוש זה.

אבל המנחת חינוך מצוה תפט אות ד הבין מלשון הרמב"ם, שביום ראשון של יום טוב כל פעם שבא הרי זה מביא קרבן, וכפשטות הביאור

כי פליגי רבי יוחנן וריש לקיש: **דאתא ולא אייתי** [נראה בעזרה ולא הביא קרבן], כלומר: מחלוקתם היא, האם יש חיוב להביא עמו קרבן בראיות הנוספות שבשאר ימות הרגל.

דרבי יוחנן סבר: כוונת המשנה היא **לראיית פנים בעזרה** בלבד, **דכל אימת דאתי, לא צריך לאתויי** [כל פעם שבא אינו חייב להביא קרבן].

ריש לקיש אמר: ראיית פנים בקרבן, דכל אימת דאתי צריך לאתויי [כל פעם שבא מביא קרבן, ומלשון המאירי משמע קרבן אחד בכל יום ולא כמה פעמים באותו יום].

איתיביה ריש לקיש לרבי יוחנן:

הרי אמרה תורה **"ולא יראו פני ריקם"**, והאיך אפשר לומר כדבריך, שייראה ולא יביא עמו קרבן?!

אמר השיב **ליה** רבי יוחנן לריש לקיש: **בעיקר הרגל** בלבד הוא שאסרה תורה לבוא ריקם, אבל בשאר ימות הרגל, יכול להראות בעזרה, ואם ירצה יביא קרבן, ואם לא ירצה, לא יביא.

עוד **איתיביה** ריש לקיש לרבי יוחנן מהא דתניא:

"**ולא יראו פני ריקם**" שאמרה תורה, היינו **בזבחים**, בבהמות הנשחטות בסכין.

אתה אומר בזבחים, או אינו אלא בעופות, הנמלקות בצפורן, **ובמנחות?**(5)

אינו כן.

שהרי **ודין הוא: נאמרה** בתורה מצוות קבן **חגיגה**, שהוא קרבן שלמים, המיועד לאכילת **הדיוט**, **ונאמרה** בתורה מצוות **ראייה**, שהוא קרבן עולה, המיועד לאכילת **גבוה**.

שהרי אמרה תורה: ולא יראו "פני" ריקם, ומשמע, לצרכי אני מבקש שתביאו קרבן [רש"י].

מה חגיגה האמורה להדיוט היא **בזבחים**, שהרי הכתוב אומר: "ולא ילין חלב חגי [החגיגה] עד בוקר", הרי שהחגיגה היא בבהמות, שמקטירין את החלב שלהם על המזבח.

בגמרא, אלא שהרמב"ם מחדש, שיום שהוא משלים בו את ראייתו כשלא נתראה ביום הראשון, הרי יום זה כדין עיקר הרגל, ובכל עת שהוא בא ביום זה להיראות, הרי זה מביא קרבן.

5. צריך ביאור: והרי לקמן ילפינן שתהא עולה כליל לגבוה ולא שלמים [וחטאת אינה שייכת כאן], ואם כן ממילא נתמעטה מנחה שהרי סתם מנחה שייריה נאכלת לכהנים.

ובטורי אבן חיזק הקושיא, שהרי שיטת הרמב"ם היא שמביא עולת ראייה מן העוף, ועל כרחך שאינו גורס "עופות" ברישא. וכל עיקר הלימוד אינו אלא למנחות. ועל זה תיקשי למה לי כל זה, אחרי שהמנחה אינה קריבה כליל?!

ובטורי אבן תירץ: נפקא מינה בדינא דרישא למנחת כהן או למנחת נסכים, לפי המבואר בזבחים שמתנדב אדם מנחת נסכים בכל יום, ראה שם.

ולפי המבואר ב"מגלת ספר" על התורה מהדורא תניינא פרשת ויקרא בשם האחרונים,

אף ראייה האמורה לגבוה היא **בזבחים**, ולא בעופות ולא במנחות.

וממשיכה ומפרשת הברייתא:

ומה הם זבחים? בהכרח, שהמדובר **בעולות**!

אתה אומר עולות, או אינו אלא שלמים?

תשובתך: **ודין הוא**, שמדובר דוקא בעולות:

נאמרה חגיגה לצורך הדיוט, ונאמרה ראייה לצורך גבוה, שהרי אמרה תורה: ולא יראו "פני" ריקם, ומשמע, לצרכי אני מבקש שתביאו קרבן [רש"י].

מה חגיגה האמורה להדיוט הרי הוא חוגג **בראוי לו**, שהרי החגיגה היא שלמים, הנאכלים לבעלים.

אף ראייה האמורה לגבוה בראוי לו, שיעלנה כליל לשם ה'.

וכן בדין שיביא עולה שכולה כליל לה':

כדי **שלא יהא שולחנך מלא** בחג בכל מיני מטעמים, **ושולחן רבך** — הקב"ה — **ריקם**.

הרי למדנו שאסור להיראות ריקם, ותיקשי לרבי יוחנן.(6)

אמר השיב **ליה** רבי יוחנן לריש לקיש: הברייתא מדברת **בעיקר הרגל**, שאז גם לדעתי חייב להראות בקרבן.

עוד **איתיביה ריש לקיש לרבי יוחנן**, מהא דתניא:

רבי יוסי ברבי יהודה אומר: שלש רגלים פעמים **בשנה נצטוו ישראל לעלות ברגל: בחג המצות, ובחג השבועות, ובחג הסוכות.**

ואין נראין כשהם **חצאין** [מפרש לה לקמן], **משום שנאמר: "כל" זכורך.**

ואין נראין כשהם **ריקנים** בלא קרבן, **משום שנאמר: ולא יראו פני ריקם.**

ותיקשי מהאי ברייתא לרבי יוחנן, שהרי למדנו שאין נראין ריקנין?!

אמר השיב **ליה** רבי יוחנן לריש לקיש: גם ברייתא זו מדברת **בעיקר הרגל**.

ועתה, **איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש:**

הרי כתיב: "**יראה**" [בחיריק] כל זכורך, ומשמע יראה את ה', וקרינן: "**יראה**" [בצירי] כל זכורך, ומשמע ה' יראה אותו, ודורשים אנו את המסורת והמקרא כאחד, ללמדך: **מה אני** רואה אתכם **בחנם, אף אתם** רואים אותי **בחנם**.

ומכאן, שיש פעמים שאין חייבים להביא קרבן, ותיקשי לריש לקיש שאמר כל פעם שמתראה מביא עמו קרבן.

ומכח קושיא זו, מפרשת הגמרא את מחלוקתם באופן אחר:

שאכילת כהנים את שיירי המנחה חשובה כהקטרה על גבי המזבח, ניחא בפשיטות.

6. כתב רבינו עקיבא איגר: לא זכיתי להבין מה נזכר בברייתא יותר מהקרא "לא יראו פני ריקם", ובאה הברייתא לפרש מהו "ריקם". ואם כן, אם מגופה דקרא ליכא קושיא, גם מהברייתא אין קושיא, ומה הוספת קושיא מהברייתא יותר מהקרא עצמו?! ולא יישב את הקושיה.

אלא, כל היכא דאתא ולא אייתי [שנראה בעזרה ולא הביא עמו קרבן], **דכולי עלמא** — בין רבי יוחנן ובין ריש לקיש — **לא פליגי דעייל, ומתחזי, ונפיק** [הרי זה נראה ויוצא], שלכולי עלמא אינו חייב להביא עמו קרבן, שהרי אמרה תורה: מה אני בחנם, אף אתם בחנם.(7)

כי פליגי: דאתא ואייתי, כאשר כבר נראה פעם אחת, והביא קרבן בתורת עולת ראייה, האם כשבא בפעם נוספת, ומבקש להקריב קרבן נוסף לשם עולת ראייה, אם מקבלין הימנו קרבן זה ומקריבים אותו לשם עולת ראייה:

רבי יוחנן אמר: משנתנו "אלו דברים שאין להם שיעור... הראיון" — מדברת **בראיית פנים בעזרה**.

וסוברת, כי רק **ראיית פנים בעזרה הוא דאין לה שיעור**.

הא לקרבן עולת ראייה, **יש לה שיעור**, ואין מקבלין הימנו עולת ראייה, אלא אם כן יביאה בתורת קרבן נדבה גרידא.

וריש לקיש אמר: ה"ראיון" המוזכר במשנתנו, משמעותו היא **ראיית פנים בקרבן**! ומשמיעה המשנה **דאפילו קרבן נמי אין לו שיעור**, ויכול להביא עולות להקריבם לשם עולת ראייה בכל פעם שמתראה בעזרה.(8)

איתיביה לריש לקיש:

הרי כתיב: "**הוקר** מנע **רגלך מבית רעך**" [מבית אוהבך, הקב"ה, שקרא לישראל "רעיו" שנאמר "למען אחי ורעי"], כדי ללמדך: אל תביא קרבנות חובה לבית הקב"ה יותר מן החיוב שקצבה תורה [מרומי שדה]?!

ומשנינן: **התם** — בכתוב "הוקר רגלך מבית רעך" — מיירי **בחטאות ואשמות**, לומר שלא יחטא ויתחייב בחטאות ואשמות. אבל עולת ראייה, יכול להביא כמה שירצה, ואין בה שיעור.

וכדרבי לוי, שפירש כך את הפסוק:

דרבי לוי רמי [הקשה סתירת הפסוקים זה לזה]:

כתיב "**הוקר רגלך מבית רעך**", ומשמע שלא ירבה בקרבנות חובה.

וכתיב "**אבא ביתך בעולות**", ומשמע: יכול להביא הרבה עולות?!

ומפרש רבי לוי **דלא קשיא**:

כאן — הוקר רגלך מבית רעך — **בחטאות ואשמות**.

כאן — אבוא ביתך בעולות — **בעולות** ראייה, **ושלמים** של חגיגה, כדכתיב "אבוא ביתך". והיינו עליה לרגל [מרומי שדה].

תניא נמי הכי:

---

7. כתב הטורי אבן: היינו בשאר ימות הרגל, אבל בעיקר הרגל חייב להביא קרבן בכל פעם שמתראה, שהרי לא מצינו שתחזור בה הגמרא מזה.

8. כתב ספר מרומי שדה, דרבי יוחנן וריש לקיש נחלקו בפירוש הברייתא: מה אני בחנם אף אתם

"הוקר רגלך מבית רעך" — בחטאות ואשמות הכתוב מדבר.

אתה אומר בחטאות ואשמות, או אינו אלא בעולות ושלמים?

כשהוא אומר: "אבוא ביתך בעולות אשלם לך נדרי", הרי עולות ושלמים אמור.

הא מה אני מקיים "הוקר רגלך מבית רעך"?

בחטאות ואשמות הכתוב מדבר!

אמר מר: **ואין נראין חצאין:**

סבר רב יוסף למימר [לפרש]: לומר לך: **מאן דאית ליה עשרה בנים — לא ליסקו האידנא חמשה, ולמחר חמשה** [מי שיש לו עשרה בנים, לא יעלו חציים היום וחציים למחר, אלא יעלה את כולם כאחד].(9)

ז-ב **אמר ליה אביי:** והרי אין צריך להשמיענו שמביאם כולם כאחד ביום הראשון. שהרי **פשיטא** הוא!

כי: **הי מיניהו** מהבנים **משוית להו "פושעים"** [עצלים]? מי מן הבנים תעשה אותם ל"פושעים", המאחרים מצות ראייה, **והי מינייהו משוית להו "זריזין"** [ומי מן הבנים תחשיב לזריזים, שמקיימים מצות ראייה ביום הראשון]?!

שהרי גם בלי הפסוק, פשוט הדבר שכל אחד צריך להזדרז ולקיים מצות ראייה ביום הראשון.

אלא בהכרח, שקרא "כל" זכורך, **למאי אתא** [מה בא הוא לומר]? **לכדאחרים!**

דתניא: אחרים אומרים: המקמץ, והמצרף נחושת, והבורסי, פטורין מן הראייה.

שנאמר: "כל" זכורך, ללמד: **מי שיכול לעלות עם כל זכורך,** מצווה לעלות, **יצאו אלו שאין יכולין לעלות עם כל זכורך.**

וכבר נתבארה מימרא זו לעיל ד א.

מתניתין:

הכלל הוא: "כל דבר שבחובה — אינו בא אלא מן החולין".

כלומר: קרבנות שהן חובה על האדם להקריבם, צריך שיקנה אותם ממעות חולין, אבל אין לקנותם ממעות שחילל עליהם מעשר שני.

כלל זה נלמד ממה שאמרה תורה: "ועשית חג [חגיגה] שבועות לה' אלהיך, מסת נדבת ידך". "מסת" לשון "חולין" הוא, ללמד שהחגיגה שהיא חובה, וכן כל דבר

בחנם, דלרבי יוחנן חייבת הראייה להיות בחנם, ולריש לקיש יכול להתראות בחנם.

9. לפי רוב הראשונים, שמצות חינוך הקטנים לראייה היא רק מדרבנן, כמו מצות חינוך לדברים אחרים, הלימוד כאן הוא רק אסמכתא.

ואמנם לשיטת הסוברים, שחיוב חינוך הבנים הקטנים למצות ראייה הוא מן התורה, יתכן לפרש שעל בנים קטנים שהגיעו לחינוך מדובר כאן.

שבחובה, אינו בא אלא מן החולין, ולא מדבר שיש בו קדושה [לקמן ח א].(10)

ולפיכך: **עולות** ראייה הבאות **ב**חולו של **מועד**, אינן **באות** אלא **מן החולין**, ולא ממעות מעשר שני, הואיל ודבר של חובה הן [רש"י. ובגמרא מפרש למה נקט חולו של מועד].(11)

והשלמים [שלמי שמחה], באים אפילו **מן** מעות **המעשר** שני.

כי שלמי שמחה אינם "דבר שבחובה" במקום שיש בשר. ולכן, כיון שיש לו לאדם מעות מעשר שני שיש לו להוציא בירושלים, יקנה בהם שלמים. וקרא מרבה לקמן [ח א] כל מיני שמחות לשמחה [רש"י בגמרא].(12)

חגיגת **יום טוב הראשון של פסח** [והוא הדין שאר חגיגות הרגלים] נחלקו בה בית שמאי ובית הלל:

בית שמאי אומרים: אינה באה אלא **מן החולין**, שהרי דבר שבחובה היא, וכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין.

ובית הלל אומרים: באה אפילו **מן המעשר** שני.

ובגמרא יתבאר, שאף לבית הלל אינה באה מן המעשר, שהרי דבר שבחובה היא, אלא שלדעתם יכול לטפול [לחבר] מעות מעשר למעות חולין, ובגמרא פליגי בה אמוראי באיזה אופן טופל.

ויוצא אדם ידי חובת שמחה בכל בשר קדשים שיש לו לשובע. ואין צריך להביא שלמים לשם שמחה אלא כשאין לו בשר לשובע [רש"י].(13)

ולפיכך: **ישראל יוצאין ידי חובתן** של שלמי שמחה **בנדרים ונדבות** שהתנדבו כל השנה,

---

10. א. במנחות פב א הוא נלמד מפסוק אחר, וראה מה שכתבו התוספות בזה לקמן ח א ד"ה מלמד.

ב. כתב המאירי: כל קרבן שהטילו הכתוב על אדם, הן לכפרה על חטא שחטא, הן להביאו בזמן ידוע — אינו רשאי לפורעו ממעשרותיו. רצה לומר, ממעשר שני, שהוא שלו, או ממה שכבר נדר ונדב מצד אחר, כי היאך יפרע את חובו במה שהוא זקוק להביאו מצד אחר.

11. בתוספות לקמן ח א ד"ה מבואר, כי אף בלא טעם זה אין עולות באות ממעות מעשר שני, כיון שצריך להוציאם בדברי מאכל ולא בעולות, וראה שפת אמת.

12. ראה ביאור כוונתו בהערה הבאה.

והמאירי כתב בטעם הדבר: הואיל ואין עיקר מצותן של שלמי שמחה מפני הקרבן, אלא מפני שמחה, הותר בה שתהא כולה מן המעשרות, הן מעשר בהמה הן מעות של מעשר שני, או מנדרים ונדבות, שאין הדבר תלוי אלא בשמחה.

ולמדנו עוד מדברי המאירי, כי אף מה שאמרו בהמשך המשנה שיוצאין ידי שמחה בנדרים ונדבות ובמעשר בהמה, הכל הוא משום דבשמחה אין אומרים כל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין; אך מרש"י לא משמע שהמשך הענין הוא.

13. יש קצת משמעות בדברי רש"י, שאם אין לו בשר, חיוב הוא להביא שלמים, ואין הבאת השלמים במצב שכזה רק בתורת "היכי תימצי" שיהיה לו בשר.

וכן יש קצת משמעות בלשון רש"י לעיל ו ב, על מה שאמרו: שלש מצוות נצטוו ישראל

וכשעולין לירושלים ברגל מביאין אותן ומקריבין אימוריהן והבשר נאכל לבעלים [רש"י], **ובמעשר בהמה**, שהיא קרבן שלמים, ונאכל הבשר לבעלים.(14)

והכהנים יוצאין ידי חובת שמחה:

בחטאות ואשמות, שהיו עולי רגלים מחוייבים בהן, והביאום ברגל, ובשרם נאכל לכהנים.

ובבכור שהוא לכהנים, ונאכל להם.

ובחזה ושוק, שהורמו משלמי ישראל וניתנים לכהנים לאכילה.

אבל אין הכהנים יוצאים **לא בעופות** [חטאת העוף הנאכלת לכהנים] לפי שאין שובע אלא בבשר בהמה, **ולא במנחות** ששייריהם נאכלים לכהנים, שאינם בשר.

גמרא:

שנינו במשנה: עולות "במועד" באות מן החולין:

וקא סלקא דעתין לפרש: עולות ראייה הבאות בחולו של מועד אינן באות אלא מן החולין, ולפיכך תמהינן:

אלא, מדאמר התנא "במועד", האם כוונתו לומר **שעולות** ראייה רק **ב**חולו של **מועד הוא דבאות** רק **מן החולין**.

הא ביום טוב הן באות אפילו **מן המעשר**?!

ואמאי? והרי עולת ראייה **דבר שבחובה היא**, וקיימא לן: **כל דבר שבחובה אינו בא**

ראייה חגיגה ושמחה, שכתב שם בד"ה שמחה:

אף הם, שלמי שמחה [מלבד שלמי חגיגה], אם אין לו בשר שלמים של נדר ונדבה, מביא שלמים להיות לו בשר לשובע, שאין שמחת החג אלא בבשר.

ואם תאמר, אם כן, האיך מביא שלמי שמחה ממעות מעשר שני, והרי כיון שאין לו בשר, חובה היא להביא שלמים, והוה ליה דבר שבחובה, שאינו בא אלא מן החולין?!

ומלשון רש"י הנזכר בפנים, משמע שמתרץ את השאלה באופן הזה:

הואיל ויש לו מעות מעשר שני, שגם בלא דין שמחה צריך להוציאם בירושלים, ולכתחילה צריך לקנות בהן שלמים, הרי זה כמי שכבר יש לו בשר שאינו חייב להביא שלמים.

וזהו שכתב רש"י: דלאו דבר שבחובה הוא **במקום שיש בשר, והרי יש לו מעות מעשר שני שיש לו להוציאם בירושלים, ויקנה בהם שלמים.**

ובחידושי רבי אריה לייב חלק א סימן כא כתב, שלמאן דאמר נדרים ונדבות של שלמים אינם קרבים ביום טוב, אינו יכול להקריב ממעות מעשר שני ביום טוב, שהרי ממה נפשך: אם מקריבן בתורת נדבה, הרי נדרים ונדבות אפילו של קרבנות שלמים אין קרבין ביום טוב. ואם מקריבן כדי לקיים חובת שלמי שמחה המוטלים עליו, הרי דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין [וראה שם אריכות בכל ענין זה].

אמנם מרש"י בפסחים ע א ד"ה יוצא, מבואר הענין באופן אחר, ראה שם; ושיטות האחרונים בענין גדר חיוב שמחה, ראה משמר הלוי סימן כ'.

14. ביאר רש"י שלא נקט "ישראל" אלא משום סיפא שאמר "והכהנים", אבל הוא הדין שכהנים יוצאים בשלמים.

אלא מן החולין?![15]

וכי תימא, ואם תאמר שאל תדקדק "הא ביום טוב באות מן המעשר", אלא **הא קא משמע לן** התנא שאמר "במועד", אגב אורחיה, **דעולות** ראייה רק **ב**חולו של **מועד** הוא **דבאות**, אבל **ביום טוב אינן באות** כלל, וישלים בחולו של מועד, ולפיכך נקט "במועד" כיון שאין באות אלא בו.

אי אפשר לפרש כן.

משום שלפי זה, בהכרח, **כמאן** אתיא משנתנו, האוסרת להביא עולת ראייה ביום טוב — **כבית שמאי!**

וכי נפרש את משנתנו כבית שמאי, שהם האוסרים להביא עולת ראייה ביום טוב, ולא כבית הלל, שהלכה כמותם, והחולקים עליהם?!

דתנן:[16]

בית שמאי אומרים: מביאין ביום טוב **שלמים** של חגיגה ושל שמחה, כיון שיש בהם "תרתי לטיבותא", שהם חובת היום, ויש בהם אכילה לבעלים [אבל נדרים ונדבות שאינם באים לחובת היום, ויכול להקריבם בזמן אחר, אין באים ביום טוב אפילו אם הם שלמים הראויים לאכילה לבעלים].

ואין הבעלים **סומכין עליהן** ביום טוב, מפני שהסמיכה היא בכל כחו, ונמצא משתמש בבעלי חיים, ואסור להשתמש בבעלי חיים בשבת ויום טוב משום גזירת "שבות". אלא, סומך עליהן מערב יום טוב, ואין צורך שתהא השחיטה סמוכה לסמיכה [רש"י לקמן יז א].

אבל לא מביאין **עולות** כלל, אפילו עולות ראייה שהן חובת היום, כיון שאין בהם אכילה לבעלים.

חוץ מעולות שקבוע להם זמן, כגון תמידין ומוספין, שהן דוחים את השבת, וכל שכן שדוחים יום טוב.[17]

וכית הלל אומרים: מביאין ביום טוב **שלמים**.

ונחלקו במסכת ביצה דף יט, אם אף נדרים ונדבות של שלמים באים לדעת בית הלל ביום טוב, כיון שיש בהם אכילה לבעלים, או שבזאת הם מודים לבית שמאי, שרק שלמים שהם לחובת היום באים ביום טוב, ולא נדרים ונדבות, כיון שיכול להביאן לאחר זמן.

וכן מביאין ביום טוב **עולות**.

ונחלקו במסכת ביצה כ ב, אם מביאים רק עולת ראייה שהיא לחובת היום, או אף נדרים ונדבות של עולות קרבים ביום טוב לדעת בית הלל. ומיהו קרבנות שקבוע להם

---

15. כתבו התוספות: הוא הדין דהוה מצי להקשות, הרי אין מעות מעשר שני ניתנים אלא בדבר אכילה ולא בעולות. וראה שפת אמת.

16. המשנה מתבארת על פי הסוגיא בביצה יט א וכ ב ורש"י שם.

17. אבל עולת ראייה, אף על פי שמצותה ביום טוב הראשון של רגל, כיון שיש לה תשלומין כל שבעה, אינה חשובה קרבן שקבוע לו זמן, כן היא דעת רש"י, וכמו שכתב המנחת חינוך מצוה פח סוף ס"ק ז ד"ה אך גבי חגיגה. וראה שם עוד שיטות בזה; וראה עוד בטורי אבן ט א ד"ה

זמן שהם דוחים אפילו את השבת, כל שכן שהם דוחים את היום טוב לכולי עלמא.[18]

וסומכין עליהם, אף שסמיכה ביום טוב איסור שבות היא, שהיות ומותר להביאן לא גזרו שבות לבטל מצות סמיכתן [רש"י].

הרי למדנו, כי לדעת בית הלל מביאין עולת ראייה ביום טוב, ואי אפשר לפרש משנתנו שנקטה גבי עולת ראייה "במועד", משום שביום טוב אינה באה כלל.

ולפיכך משנינן באופן אחר:

לעולם הא דנקט בתנא במשנתנו "במועד", משום שביום טוב אינן באות כלל.

ומיהו, לא מדובר בעולת ראייה אלא בעולות נדרים ונדבות.

וחסורי מחסרא משנתנו, **והכי קתני** בה:

עולות נדרים ונדבות — רק **בחולו של מועד באות**, אבל **ביום טוב אינן באות** כלל.[19]

ועולת ראייה באה אפילו ביום טוב, וכשהיא באה אינה באה אלא מן החולין בלבד, ואפילו לא על ידי טפילה.

ושלמי שמחה באין אף מן המעשר.

וחגיגת יום טוב הראשון של פסח: בית שמאי אומרים: אינה באה אלא **מן החולין**,

---

כיון, והובאו דבריו בהערה לקמן יז א, וראה גמרא ותוספות פסחים עו ב, ובגמרא פסחים ע ב שהביאו התוספות שם.

18. ברש"י בסוגייתנו כתב "**דקסברי בית שמאי**: לכם ולא לגבוה" כלומר: לא התירה תורה אלא מלאכת אוכל נפש להדיוט, שנאמר: אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם, ודרשינן "לכם ולא לגבוה".

ומשמע דוקא לבית שמאי, אבל לא לבית הלל.

וצריך לפרש כוונתו, דהיינו לאותו מאן דאמר דסבירא ליה אליבא דבית הלל, אפילו נדרים ונדבות של עולה שאין בהם צורך הדיוט, שכולה לגבוה, אף אלו מקריבין ביום טוב, ועל כרחך דלא דרשי לכם ולא לגבוה.

ומיהו בביצה יט א מבואר, דאיכא למאן דאמר נדרים ונדבות של שלמים קרבים לבית הלל אבל לא נדרים ונדבות של עולה, ולדעתו כתבו התוספות בביצה יב א וכ ב, דאף בית הלל מודו דדרשינן לכם ולא לגבוה, והיינו טעמא דחלוקים השלמים מן העולה.

19. כתב רש"י: ואפילו לבית הלל סבירא ליה לתנא דמתניתין דנדרים ונדבות אין קריבין ביום טוב [בין של עולה ובין של שלמים], וכי שרו בית הלל בעולת ראייה ושלמי חגיגה אע"פ שיש להן תשלומין עיקר מצוותן ביום ראשון דכתיב וחגותם "אותו" ביום ראשון משמע.

וברש"י ביצה יט א ד"ה אבל נדרים ונדבות, פירש הטעם שמקריבין חגיגה וראייה אע"פ שיש להם תשלומין כל שבעה [ודמיא לנדרים ונדבות שאין מקריבין, כיון שיכול להביאן בזמן אחר] משום דחיישינן שמא יאנס ולא יקריבנה בשאר הימים. ראה שם ובדף כ ב בגמרא וברש"י, ובשפת אמת כאן.

ומה שכתב רש"י כאן בטעם משנתנו המדברת על עולה: **סבירא ליה לתנא דמתניתין** דנדרים ונדבות אין קרבין ביום טוב, היינו משום דאיכא מאן דאמר אפילו נדרים ונדבות של עולה קרבין ביום טוב לבית הלל [כמבואר בביצה כ ב, ונזכר לעיל].

ובית הלל אומרים: אפילו **מן המעשר**, ועל ידי טפילה.[20]

תניא נמי הכי:

עולות נדרים ונדבות — רק **במועד** הן **באות**. אבל **ביום טוב אינן באות**.

ועולת ראייה — באה אפילו ביום טוב.

וכשהיא באה, אינה באה אלא מן החולין.

ושלמי שמחה — באין אף מן המעשר.

וחגיגת יום טוב הראשון של פסח —

בית שמאי אומרים באה **מן החולין,**

ובית הלל אומרים באה אף **מן המעשר.**

ועתה מבארת הגמרא את מה ששנינו במשנה ובברייתא מחלוקת בית שמאי ובית הלל בחגיגת יום טוב ראשון של פסח, מדוע נקט התנא את המחלוקת הזו דוקא ביום טוב הראשון של פסח:

והוינן בה: **מאי שנא חגיגת יום טוב הראשון של פסח**, שנקט התנא במשנה ובברייתא, ולא חגיגה של שאר הרגלים?

אמר רב אשי: לפיכך נקט התנא דבריו בפסח, מפני שיש בערב פסח גם חגיגה אחרת. שאם היתה חבורת אוכלי הפסח גדולה, ולכל אחד מגיע רק מעט מן הפסח, מביאין עמו חגיגה [הנקראת "חגיגת ארבעה עשר"] כדי שיאכלו ממנה תחילה, ורק לאחר שיפיגו רעבונם באכילת קרבן החגיגה של ארבע עשרה, הם יאכלו את בשר קרבן הפסח. זאת, כדי שיהא קרבן הפסח נאכל אכילה חשובה, "על השובע", ולא אכילה חטופה, כדי להפיג את הרעבון.

והא קא משמע לן משנתנו: **חגיגת חמשה עשר** [היא חגיגת הרגל], **אין**, אכן אינה באה אלא מן החולין, אבל **חגיגת ארבעה עשר** — **לא** צריך להביאה דוקא מן החולין, אלא אפשר להביאה אף מן המעשר.

ומוכיחה הגמרא: **אלמא, קסבר** תנא דמתניתין: **חגיגת ארבעה עשר — לאו דאורייתא** היא, ולפיכך היא באה אף מן המעשר. ח-א

אמר מר: וחגיגת יום טוב הראשון: בית שמאי אומרים מן החולין, **בית הלל אומרים מן המעשר:**

ותמהינן על דברי בית הלל:

אמאי באה החגיגה אפילו מן המעשר? והרי קרבן חגיגה, **דבר שבחובה הוא, וכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין?!**

אמר עולא: לעולם אין באה החגיגה אפילו לבית הלל אלא מן החולין, ולא התירו בית הלל להביאה מן המעשר אלא **ב**אופן של "**טופל**" [מחבר, לשון: נטפל] מעשר לחולין ומביא.

כך כתבו האחרונים, הביאם ב"משמר הלוי", דלא כטורי אבן שתמה על דבריו.

20. כתב רש"י לבאר החילוק בין חגיגה המותרת בטפילה לעולת ראייה, שרק בשלמי חגיגה

ומפרשת הגמרא כיצד הוא טופל:

חזקיה אמר: טופלין בהמה של מעשר **לבהמה** של חולין.

והיינו, אם יש לו הרבה אנשים שהוא צריך להאכילם בשר חגיגה, ואין להם סיפוק בבהמה אחת, יביא בהמה אחת לקרבן חגיגה מן החולין, ושאר הבהמות יביא מן המעשר. ואף על פי שכל הקרבנות שמביא ביום ראשון שם חגיגה עליהן, כבר יצא ידי חובה בראשונה מן החולין, ועתה רשאי להוסיף ולהביא מן המעשר [רש"י].(1)

ואין טופלין מחברים **מעות** מעשר **למעות** חולין, לקנות בהמה גדולה.

ורבי יוחנן אמר איפכא: **טופלין מעות למעות, ואין טופלין בהמה לבהמה.**(2)

תניא כוותיה דחזקיה, ותניא כוותיה דרבי יוחנן.

תניא כוותיה דרבי יוחנן, שאמר: אין טופלין אלא מעות:

כתיב: "ועשית חג [לשון חגיגה] שבועות לה' אלהיך, **מסת** [לשון חולין הוא] נדבת ידך, אשר תתן כאשר יברכך ה' אלהיך".

"מסת" — **מלמד** הכתוב **שאדם מביא חובתו מן החולין.**

ומנין שאם רצה לערב [לטפול] עם החולין מעשר שני הרי הוא **מערב** [טופל]?

תלמוד לומר: "ועשית, **כאשר יברכך ה' אלהיך**". ומשמע ועשית מכל אשר יברכך, אפילו מן המעשר.

ומדאמר לשון "מערב" משמע שטופל מעות למעות ומערבן בבהמה אחת. אבל כשטופל בהמה לבהמה אין כאן עירוב, שכל בהמה עומדת לבדה, והיינו דתניא כוותיה דרבי יוחנן.

תניא כוותיה דחזקיה:

"**מסת**" — **מלמד, שאדם מביא חובתו מן החולין.**

הותרה טפילה מפני שיש אדם שיש לו אוכלין מרובין ונכסים מועטים, ואי אפשר להביא אכילות כולן מן החולין. אבל המביא עולה למה יהא טופלה? יביא בהמה קטנה, במעה כסף.

ומכך שהותרה טפילה בחגיגה כדי שיהיה מה לאכול, משמע שיש מצות אכילה בחגיגה לכל אדם.

1. ראה אריכות בהסבר דבר זה, ובביאור שיטות חזקיה ורבי יוחנן, בחידושי רבי אריה לייב חלק א סימן כא אות ב.

2. ביאר רש"י: לחזקיה נראה טוב יותר לטפול בהמה לבהמה כדי שיביא בהמה שלימה מן החולין, ולרבי יוחנן נראה טוב יותר שבכל אכילותיו יהא מעורב חולין.

ובתוספות הביאו בשם ירושלמי, שמחלוקתם תלויה בנידון אם חולק אדם חובתו לשתי בהמות, וחזקיה סובר: חולק אדם חובתו לשתי בהמות.

וביאר הרש"ש: לחזקיה יכול אדם להביא שיעור דמי חגיגה שהיא שתי כסף על ידי הבאת שתי בהמות כל אחת שוה מעה כסף, אלמא דמצטרפי שתי בהמות אהדדי לצאת ידי חובתו בהן, לכך כמו כן, אף שהבהמה השניה היא כולה ממעשר, מצטרפת היא עם הראשונה שהיא

ונחלקו בדבר בית שמאי ובית הלל.

בית שמאי — שאוסרים טפילה במעות מעשר — **אומרים: יום ראשון**, שהוא מביאו לשם חגיגה, אינו מביא אלא **מן החולין**.

מכאן ואילך, שהוא מביאו לשם שמחה, שהיא באה כל שבעת הימים, הרי זה מביא אף **מן המעשר**.

ובית הלל — המתירים טפילה במעות מעשר — **אומרים: אכילה ראשונה**, כלומר: בהמה ראשונה יביא **מן החולין**, **ומכאן ואילך**, ואפילו בו ביום, יביא לחגיגה אפילו **מן המעשר**.

ושאר כל ימות הפסח [חוץ מיום ראשון] שאינן אלא לשמחה, הרי **אדם יוצא ידי חובתו במעשר בהמה** אם יש לו. וכל שכן שקונה שלמים במעות מעשר שני [רש"י].

אבל ביום טוב, אפילו כשמביא לשמחה, אינו יוצא במעשר בהמה, ומפרש טעמא לקמן.(3)

הרי למדנו כחזקיה, שלא התירו בית הלל אלא להביא בהמה אחרת מן המעשר, אבל באותה בהמה עצמה אין טופלין מעות מעשר.(4)

ועתה דנה הגמרא בהא דאמר "ושאר כל ימות הפסח, אפילו במעשר בהמה". ומשמע, אבל ביום טוב, אפילו לשמחה לא יביא מעשר בהמה:

ביום טוב — מאי טעמא לא יביא מעשר בהמה לשמחה?

אמר רב אשי: משום גזירה, **דילמא אתי לעשורי** מעשר בהמה **ביום טוב. ואי אפשר לעשר ביום טוב משום סקרתא** [צביעה בצבע אדום].

שהדרך לעשר מעשר בהמה הוא: פותח אדם את הדיר, ומעביר את כל הבהמות בפתח צר, תחת השבט עם הצבע שבידו, וכאשר יוצא העשירי, צובעו, ואומר "הרי זה מעשר".(5)

ועתה מפרשת הגמרא את הלימוד של הכלל "כל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין" מלשון "מסת":

והוינן בה: **מאי** כיצד **משמע דהאי "מסת" — לישנא דחולין הוא?**

ומשנינן: משום **דכתיב "וישם המלך אחשורוש מס על הארץ"**.

שנינו במשנה: **ישראל יוצאין ידי חובתן** במצות שמחה **באכילת** בשר **נדרים ונדבות**:

מן החולין, והוה לה טפילה [וראה ביאור הגר"א בירושלמי פאה, וחידושי רבי אריה לייב שם].

3. אבל הרמב"ם חגיגה ב ט מפרשה על שלמי חגיגה, שהוא יוצא במעשר בהמה, וראה בנושאי כלי הרמב"ם, אם כוונת הרמב"ם על ידי טפילה או אף בלא טפילה.

4. לקמן בעמוד ב מתבאר, שיש לפרש לשון הברייתא גם על טפילת מעות למעות, וזה הוא שכתב רש"י בד"ה אכילה ראשונה: **השתא סלקא דעתין** בהמה לעצמה. ספר מים חיים לבעל הפרי חדש.

5. בתוספות מבואר שצביעה גמורה היא ואסורה

תנו רבנן: כתיב: "**ושמחת בחגך**" — **לרבות כל מיני שמחות לשמחה!**

ומשמע שלא נצטוינו אלא בשמחה, שיהיה לנו בשר לאכול, ולא בהקרבת קרבן מיוחד לשמחה. ולכן אפשר לצאת ידי חובת שמחה גם בבשר נדרים ונדבות.(6)

מכאן אמרו חכמים: ישראל יוצאין ידי חובתן במצוות שמחה בחג, **בנדרים ונדבות ובמעשר בהמה.**

והכהנים יוצאים ידי חובת שמחה, **בחטאת באשם ובבכור ובחזה ושוק.**

יכול יצא ידי חובת שמחה **אף בעופות ובמנחות?**

תלמוד לומר: "**ושמחת בחגך**".

ח-ב הקיש הכתוב שמחה לחגיגה, כדי ללמדך: **מי שחגיגה באה מהם** יוצאים בהם ידי שמחה, **יצאו אלו** — עופות ומנחות — **שאין חגיגה באה מהם**, שהרי בחגיגה נאמר: "חלב חגי", ובעופות ומנחות אין חלב.

רב אשי אמר: מ"**ושמחת** בחגך" **נפקא**: **יצאו אלו**, בשר עופות ושיירי מנחות, **שאין בהן** באכילתן **שמחה.**

ומקשינן: **ורב אשי, האי** "**בחגך**" — **מאי עביד ליה?**

ומפרשינן: **ההוא** קרא "בחגך" — **לכדרב דניאל בר קטינא!**

דאמר רב דניאל בר קטינא אמר רב: מנין שאין נושאין נשים במועד?

שנאמר: "**ושמחת בחגך**" — בחגך, **ולא באשתך!** והיינו, שלא יניח את שמחת הרגל ויעסוק בשמחת אשתו [מועד קטן ח ב].

מתניתין

א. **מי שיש לו אוכלים מרובים** [שהיו סמוכים עליו הרבה אנשים להאכילם בשר בחג], **והיו לו נכסים מועטים** — הרי זה **מביא** קרבנות **שלמים** [חגיגה] **מרובים** כפי האוכלים, **ועולות** ראייה **מועטות.**

ב. מי שיש לו **נכסים מרובים ואוכלין מועטין** — הרי זה **מביא עולות** ראייה **מרובות**, [דכתיב: שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך. איש כמתנת ידו — כברכת ה' אלהיך אשר נתן לך], **ושלמים** לחגיגה **מועטין**, כדי שלא יביא את בשר הקדשים שיוותרו לידי פסול [מאירי].

וכי תימא רק **אמוראי הוא דפליגי**, והיינו, האמוראים — חזקיה ורבי יוחנן — רק הם שנחלקו אם טופל מעות למעות, אבל **מתנייתא לא פליגי**, הברייתות לא חולקות אלא בדין טפילת בהמה לבהמה, אך שתיהן מודות שטופלין מעות למעות.

ולכן הקשה רב ששת לרב חסדא, בהסתמכו על דברי הברייתות, שמלבד זה שטופלים מעות למעות [שהוא דבר שלא נחלקו בו התנאים, אלא כל התנאים בברייתות מודים בו], יש גם תנא באחת הברייתות הסובר שאף טופלים בהמה לבהמה, ורב ששת סובר כמוהו, ולכן הוא טען לרב חסדא הרי אמרו אף טופלים בהמה לבהמה.(7)

אי אפשר לפרש כן.

כי **והא קתני** באותה ברייתא: **אכילה ראשונה מן החולין!** ומשמע שיהיה בסעודה הראשונה הבאה על השולחן בשר חולין בלבד, והיינו שיביא בהמה נפרדת מן החולין לאכילה ראשונה, ולא יטפול מעות למעות, לפי שנמצאת אף אכילה ראשונה מעורבת משניהם?!

ומפרשינן: לעולם כפי שאמרנו, שבכלל לשון הברייתא השניה גם טפילת מעות למעות, **ומאי** "**אכילה ראשונה**" שאמרו בברייתא:

שיעור דמי אכילה ראשונה מן החולין.(8)

אמר עולא אמר ריש לקיש: אדם אשר **הפריש עשר בהמות לחגיגתו, והקריב חמש ביום טוב ראשון — חוזר ומקריב חמש ביום טוב שני**, ואינו עובר בכך משום "בל תוסיף" על מה שאמרה תורה "וחגותם אותו

---

7. רש"י. והיינו, שמא תאמר כי אותה ברייתא שהזכירה לשון "עירוב" לענין טפילה, אכן סוברת שאין טופלין אלא מעות למעות, אבל אותה ברייתא שאמרה: אכילה ראשונה מן החולין ואכילה שניה מן המעשר, מתפרשת הן לענין טפילת בהמה לבהמה [שיביא בהמה ראשונה לאכילה ראשונה מן החולין ואת השניה למעשר], או שיביא פר גדול ויהיה בו די חולין כדי שיעור אכילה ראשונה, והשאר מן המעשר.

ואם נפרש כן, הרי נוכל לומר שסובר רב ששת כאותה ברייתא המתרת טפילה בין בזה ובין בזה. והיינו שהקשה על רב חסדא הסובר שאינו טופל אלא מעות [רש"י].

וכתב הטורי אבן, שאינו יודע מי דחקו לרש"י לפרש כן, ופשטות לשון הגמרא משמע שהברייתות מודים זה לזה, ולדעת שתיהן טופלין בין במעות בין בבהמה, והכי סבר רב ששת, ראה שם; וראה מה שכתב בזה הרש"ש.

וראה עוד בהגהות רבי אלעזר משה זצ"ל, שהקשה הרבה על פירושו של רש"י בכל הענין, וביאר ביאור אחר בגמרא.

8. בביאור שיעור דמי אכילה ראשונה, ראה מאירי לעיל בפירוש המשנה השלישית דמשמע מדבריו, שצריך שיהיו לו דמי שה קטן מן החולין, ואת השאר טופל ממעות מעשר, ומסתמא כוונתו שיהיו לו דמי חולין כשיעור האמור לחגיגה, שהיא שתי כסף לדעת בית הלל.

וכן הוא בביאור הגר"א לירושלמי בריש פאה, ומבואר שם, דבכל בהמה שמביא צריך שיהיה שיעור זה מן החולין והשאר יכול להיות מן המעשר.

וכדעה זו כתב בחזון איש קכט ז, והוסיף: ושיעור זה הוא מדרבנן, ומן התורה כיון דאין שיעור לחגיגה אין שיעור לדמי התערובות.

וראה עוד בזה בחידושי רבי אריה לייב.

חג״, דהיינו יום אחד ולא יותר. כי אף השלמים שמקריב ביום אחר — שלמים של יום הראשון הם, ומקריבן עכשיו בתורת תשלומין [רש״י].[9]

רבי יוחנן אמר: כיון שפסק מלהקריב ביום הראשון — **שוב אינו מקריב** אותן ביום אחר.[10]

אמר רבי אבא: ולא פליגי ריש לקיש ורבי יוחנן, כי:

כאן — בדברי רבי יוחנן, שאמר כיון שפסק אינו מקריב — מדובר **בסתם**, שלא הפרישן בהדיא על מנת להקריבם ביום הראשון [רש״י].

כאן — בדברי ריש לקיש, שאמר חוזר ומקריב — **במפרש** בשעת הפרשתו שליום הראשון הוא מפרישם, ולכן חשובה הקרבתו ביום אחר כתשלומי אותו יום [רש״י].[11]

ומפרשינן לה: **האי סתם** — שאתה אומר: שוב אינו יכול להקריב — **היכי דמי**? מאיזה טעם לא הקריבן ביום הראשון?

אילימא לא הקריבם ביום הראשון משום **דליכא שהות ביום לקרב** [לא הספיק הזמן להקריבם]?

אי אפשר לפרש כן, כי:

האי דלא אקרבינהו משום [ב״ח] **דליכא שהות ביום** הוא, ומסתמא על דעת להקריבן ביום ראשון הפרישן, ודינו כמפרש על מנת להקריב ביום הראשון, שיכול להקריב גם למחר.

ואלא, שמא תאמר שהמדובר הוא בכגון שלא הקריבם ביום הראשון משום **דלית ליה אוכלין** [אין לו די אנשים שיאכלו ולא יותירו].

אי אפשר לפרש כן. כי: **לימא** [ב״ח] יש לנו לומר כי **האי דלא אקרבינהו** ביום הראשון לכולם, **משום דלית ליה** אז **אוכלין**. ומיהו לכתחילה — ליום ראשון הפרישן.

לא צריכא, אלא בהכרח, שמדובר בכגון **דאיכא שהות ביום** להקריב את כל הקרבנות שהפריש, ואף **אית ליה אוכלין** לאוכלן, ובכל זאת לא הקריבם.

ולפיכך אנו תולים: **מדב**יום **קמא לא**

---

9. רשאי להקריבם בין ביום טוב השני [בשמיני עצרת או בשביעי של פסח, לפי שהם קרבנות חובה, ואינם כנדרים ונדבות שאינן קרבין ביום טוב], בין בשאר ימות הרגל, ואין בזה משום בל תוסיף. טורי אבן בהבנת רש״י.

והתוספות חולקים על רש״י, ומפרשים כל הענין דוקא ביום טוב, שאין נדרים ונדבות קרבין בו. וראה בטורי אבן באריכות בביאור שיטת רש״י ובדברי התוספות.

10. כתב הטורי אבן, דהני מילי לשם חגיגה אינו מקריבן, אבל לשם נדבה חייב להקריבן בחול המועד.

11. צריך ביאור: הכא משמע שצריך הוכחה — על כל פנים מדבריו — שלכתחילה הפרישן על מנת להקריבן ביום הראשון, ואילו בהמשך הסוגיא מבואר ברש״י, שכל עוד אין הוכחה שלכתחילה הפרישן על מנת להקריבן בשני ימים, הרי זה חוזר ומקריב?!

וראה מה שכתב בזה בטורי אבן.

אקרבינהו [הואיל ולא הקריבום ביום הראשון], **שמע מינה — שיורי שיירינהו!**

הוכיח סופו על תחילתו, שלכתחילה על דעת להקריבם בשני ימים הפרישן. ולכן אינו יכול להקריבם שוב ביום השני.

והכי נמי מסתברא, שמודה רבי יוחנן בסתם, שיכול להקריבן בשני ימים.

דהא **כי אתא רבין אמר רבי יוחנן: הפריש עשר בהמות לחגיגתו, והקריב חמש ביום טוב ראשון**, הרי זה **חוזר ומקריב חמש ביום טוב שני**.

ולכאורה הא **קשיין** דברי רבי יוחנן **אהדדי** [שהרי רבי יוחנן סותר דברי עצמו, שאמר לעיל אינו מקריב ביום אחר]?!

אלא לאו, שמע מינה שיש לחלק בדברי רבי יוחנן: **כאן בסתם**, חוזר ומקריב, **כאן במפרש**, אינו חוזר ומקריב.

ומסקינן: אכן **שמע מינה**.

איתמר נמי כפי שאמרנו בדעת רבי יוחנן, שאם אין הוכחה שהיה לכתחילה בדעתו להקריבן בשני ימים, הרי זה יכול להקריבן בשני ימים.

דאמר רב שמן בר אבא אמר רבי יוחנן לפרש הברייתא [הנזכרת בעמוד זה אחר המשנה], ששנינו: "אותו אתה חוגג, ואי אתה חוגג כל שבעה":

לא שנו בברייתא שאינו חוגג כל שבעה, **אלא כשלא גמר** [מפרש לה ואזיל]. ט-א

אבל גמר, הרי זה **חוזר ומקריב** כל שבעה את הקרבנות שכבר הפריש ביום הראשון.(1)

ומפרשינן לה: **מאי "גמר"**?

אילימא גמר להקריב את כל **קרבנותיו** שהפריש.

אי אפשר לפרש כן.

כי אם כן, **מאי מקריב** כל שבעה, והרי כבר גמר את קרבנותיו?!

אלא הכי קאמר: לא שנו שאינו מקריב כל שבעה, אלא **כשלא גמר** [נגמר] **היום** קודם שהספיק להקריב את כל הקרבנות שהפריש.

אבל אם **גמר היום** קודם שהספיק להקריב את כולם, הרי זה **חוזר ומקריב** כל שבעה.

הרי למדנו מדברי רבי יוחנן עצמו, שהואיל ואין הוכחה שמתחילה היה בדעתו להקריב למחר, אלא יש לומר מתוך שנגמר היום לא הקריבן היום, הרי זה חוזר ומקריב כל שבעה את הקרבנות שהפריש ביום הראשון.

מתניתין:

מי שלא חג [לא הביא קרבן חגיגה] **ביום טוב הראשון של חג**, הרי זה **חוגג את כל הרגל**, שכולו ראוי לתשלומין, **ואפילו יום טוב האחרון של חג** [סוכות], אף שהוא רגל בפני עצמו [רש"י].(2)

---

1. מכאן הוכיח הטורי אבן כפירוש רש"י, שפירש דברי רבי יוחנן לעיל משום בל תוסיף ובכל ימי החג, ולאו דוקא ביום טוב, ומשום שאין נדרים ונדבות קרבין ביום טוב, וכפשטות לשון המימרא.

שהרי אם לא כן, לא קשיין אהדדי דברי רבי יוחנן, דלעיל מיירי רבי יוחנן ביום טוב ואסור משום שאין נדרים ונדבות קרבים ביום טוב, והכא מיירי בחול המועד.

2. רש"י בגמרא בד"ה מה לשביעי, כתב: שמיני עצרת חלוק משלפניו לענין פז"ר קש"ב,

עבר הרגל ולא חג, אינו חייב באחריותו. דהיינו, שוב אין לו תשלומין.

ועל זה נאמר: "מעוות לא יוכל לתקון, וחסרון לא יוכל להמנות".(3)

רבי שמעון בן מנסייא אומר ומוסיף [מאירי]: **איזהו מעוות שאינו יכול להתקן** [איזו עבירה אינה נתקנת בתשובה]? **זה הבא על הערוה, והוליד ממנה ממזר**, כיון שהביא פסולין בישראל, והם יהיו זכרון לעוונו, לפיכך אין עוונותיו נמחקים על ידי תשובה.(4)

שהרי **אם תאמר בגונב וגוזל** — אין אני קורא בו "לא יוכל לתקון", כי **יכול הוא להחזירו, ויתקן** עצמו מן החטא.

רבי שמעון בן יוחי אומר: אין קורין "מעוות" [מקולקל] **אלא למי שהיה מתוקן בתחילה ושוב נתעוות. ואי זה? זה תלמיד חכם הפורש מן התורה.**

גמרא:

והוינן בה: **מנהני מילי** שאף יום טוב האחרון של חג ראוי הוא לתשלומין?

אמר רבי יוחנן משום רבי ישמעאל מגזירה שוה הוא נלמד:

נאמר "עצרת" בשביעי של פסח [ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת], **ונאמר "עצרת" בשמיני של חג** [וביום השמיני עצרת תהיה לכם].

מה להלן — שביעי של פסח, שהוא חלק מן הרגל — ראוי הוא **לתשלומין**.

אף כאן — יום טוב האחרון של חג — ראוי הוא **לתשלומין**, אף שהוא רגל בפני עצמו.

ומבארת הגמרא: בהכרח שגזירה שוה זו היא **מופנה** [שתי המילים המלמדות את הגזירה שוה מיותרות הן, כדי ללמוד

ופירושו: פ' הוא פייס, שהיו עושין פייס בין הכהנים מי יקריב את הפר בשמיני עצרת, ואילו בפרי החג לא היה פייס; ז' הוא זמן, שמברכין בו שהחיינו כאילו הוא רגל חדש; ר' הוא רגל, שאין יושבין בו בסוכה; ק' הוא קרבן, שאין קרבנותיו כסדר קרבנות החג; ש' הוא שירה, השיר שעל הקרבן אינו כסדר השיר של החג; ב' הוא ברכה, שמברכין בו את המלך, ויש אומרים שמזכירים "את יום השמיני" [לקמן יז וסוכה מח וברש"י].

ובמאירי כאן: ואפילו יום טוב האחרון של חג, רצה לומר, שמיני עצרת, שהוא יום טוב בפני עצמו לענין פז"ר קש"ב, לענין זה מיהא יום טוב אחד הוא.

3. הקשה הטורי אבן: מאי "על זה נאמר"? והרי גם בכל שאר המצוות הקבוע להן זמן, אם עבר הזמן הוה ליה מעוות לא יוכל לתקון?!

וביאר, שבמצוה זו יש את שני חלקי הפסוק, גם "מעוות לא יוכל לתקון" וגם "וחסרון לא יוכל להמנות". ראה שם.

4. בתוספות ביארו החילוק בין זה שהוא חשוב למעוות לא יוכל לתקון מפני הממזר, לרוצח, שאינו בכלל הזה, אף שמחמתו אין הנרצח בעולם.

משום שהממזר חי, והוא נראה לעולם, ויש עדות חיה למעשיו, מה שאין כן רוצח שאין עדות חיה למעשיו.

באמצעות ייתורם את הלימוד של גזירה שוה], ובכך היא גזירה שוה שאין משיבין עליה.(5)

דאי לאו מופנה, הרי **איכא למיפרך** על גזירה שוה זו: **מה לשביעי של פסח, שכן אינו חלוק משלפניו** [רגל אחד הוא עם הימים שלפניו], **תאמר בשמיני של חג, שחלוק משלפניו** [רגל בפני עצמו הוא], ויש לומר שאין משלימין בו.

לאיי, ואכן **אפנויי מופנה!**

מכדי, הרי **מאי** מה היא משמעות "**עצרת**" האמורה בשמיני עצרת? — **עצור בעשיית מלאכה!**

ואם כן, מיותרת המילה "עצרת" לדון אותה בגזירה שוה.

שהרי כבר **כתיב** בשניהם "**לא תעשה מלאכה**", ואם כן, "**עצרת**" דחזר **וכתב רחמנא** — **למה לי?**

אלא, שמע מינה: לאפנויי לגזירה שוה.

ותנא בברייתא **מייתי לה** — מביא לימוד לתשלומין בשמיני עצרת — **מהכא:**

דתניא: כתיב בחג הסוכות: "אך בחמשה עשר יום לחדש השביעי, ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר, **וחגותם אותו חג לה' שבעת ימים**".

יכול יהא חוגג והולך כל שבעה [מקריב שבעה קרבנות חגיגה, בשבעת הימים]?

תלמוד לומר: וחגותם "**אותו**", דמשמע יום אחד בלבד [רש"י בפרשת אמור].

ללמדך: **אותו** בלבד **אתה חוגג, ואי אתה חוגג כל שבעה.**

אם כן, למה נאמר "וחגותם **שבעה**" — **לתשלומין.**

ומנין שאם לא חג ביום טוב הראשון של חג, שחוגג והולך לתשלומין **את כל** הרגל, ואף את **יום טוב האחרון?**

תלמוד לומר: "**בחדש השביעי**" **תחוגו אותו**, לרבות אף את יום טוב האחרון.

אי בחדש השביעי, יכול יהא חוגג והולך לתשלומין את כל **החדש כולו?**

תלמוד לומר: בחדש השביעי תחוגו "**אותו**".

אותו [תוך הרגל], **אתה חוגג, ואי אתה חוגג חוצה לו.**

ומאי תשלומין [כיצד הן התשלומין]?

רבי יוחנן אמר: כולן **תשלומין לראשון.**

ובגמרא מבואר, שאף מי שלא הוליד ממזר, אלא אסר אשה על בעלה, אף הוא בכלל מעוות לא יוכל לתקון. וכתב מהרש"א דלפי זה הוא הדין רוצח, ראה שם.

5. כלל הוא: כל גזירה שוה שאינה מופנית משום צד אין למדין הימנה כלל. ואם היא מופנית מצד אחד [אחת המלים מיותרת], למדין הימנה, אלא שאם מצאנו עליה "תשובה"

כלומר: אין חל עליו חיוב אלא ביום הראשון, ושאר הימים אינם אלא תשלומין לחובת היום הראשון.

ורבי אושעיא אמר: תשלומין זה לזה.

כלומר: אין ימי הרגל תשלומין ליום הראשון בלבד, אלא "תשלומין" הם לאותו יום שנתחייב בו. שאם נתחייב בראשון, הרי הימים שאחריו תשלומין לו, ואם לא נתחייב בראשון מחמת שהיה פטור, הרי זה מתחייב ביום שיסור פטורו ממנו. כי כל יום מימי הרגל הוא סיבה מחודשת לחייבו בחגיגה. ומשנתחייב, נעשו הימים שאחריו תשלומין לו, [רש"י].(6)

מאי ביניהו?

אמר רבי זירא: מי שהיה **חיגר ביום ראשון** ואינו חייב בקרבן חגיגה, **ונתפשט ביום שני** או ביום אחר ברגל, **איכא ביניהו** אם חייב בתשלומין:(7)

רבי יוחנן אמר: תשלומין לראשון, ולפיכך: **כיון דלא חזי בראשון,** הואיל ולא היה ראוי ביום הראשון לקרבן שהרי חגר היה ופטור ממנה, הרי זה **לא חזי** [לא נתחייב] אף **בשני,** שאין שייך תשלומין למה שלא נתחייב.

[חילוק, הפורך את הלימוד], משיבים עליה. אך אם היא מופנית משני צדדין למדין ממנה ואין משיבין. מאירי.

6. לשיטת רש"י, אין רבי אושעיא חולק שיש תשלומין ליום הראשון, ולא בא אלא להוסיף, שאף אם לא נתחייב בראשון ואין שייך להשלים חיובו, מכל מקום חייב הוא בשאר הימים מחמת חיובם העצמי; וכן לומר, שאף לאותו יום שנתחייב יש תשלומין.

אבל מדברי התוספות נראה שהם סוברים, שלשיטת רבי אושעיא אין דין תשלומין כלל ליום שנתחייב בו, ומה שמשלים חיובו בשאר ימי הרגל אינו אלא משום חיובם העצמי.

שהרי כתבו בד"ה כיון [לפי גירסתו של הב"ח ופירושו, וראה מהרש"א], שלדעת הסובר "תשלומין לראשון" יש להסתפק במי שהיה חייב בראשון ולא הביא קרבן, ושוב נפטר בשני, אם יכול להשלים בו את חיובו, אבל לדעת הסובר כולן תשלומין זה לזה פשיטא להתוספות שאינו מביא קרבן בשני.

הרי שלדעתם, אין בכלל דברי רבי אושעיא גם דברי האומר "תשלומין לראשון".

וראה עוד בתוספות ד"ה תשלומין, שבתשלומי חג השבועות אין מסתבר לומר "תשלומין זה לזה", הואיל והימים הם ימי חול.

ולפי זה, על כרחנו, שהמשלים לאחר שבועות, אינו אלא בתורת תשלומין לראשון. ואם כן, הוא הדין שבשאר רגלים יש גם תורת "תשלומין לראשון", וכדמוכרח מרש"י.

וראה עוד בטורי אבן ורש"ש, שבשמיני עצרת אין מביא קרבן אלא מתורת תשלומין לראשון, שהרי כבר אינו רגל של סוכות.

ואמנם ראה בריטב"א סוכה מז ב [הביאו המנחת חינוך מצוה פח ז ד"ה ודעת], ששמיני רגל בפני עצמו הוא, ואפילו למאן דאמר תשלומין לראשון, וכל שאינו ראוי בראשון אינו מקריב בשני, מכל מקום בשמיני מקריב אפילו מי שאינו ראוי בראשון.

7. החיגר פטור מן החגיגה, שהרי אמרה תורה: שלש "רגלים תחוג" לי בשנה ולמדנו [לעיל ד א]: רגלים פרט לחיגר.

ורבי אושעיא אמר: תשלומין זה לזה, ולפיכך: **אף על גב דלא חזי בראשון,** הרי זה **חזי** [מתחייב] **בשני,** ולא מתורת תשלומין אלא בתורת חיוב חדש.(8)

הסוגיה הבאה מתבארת על פי דברי השפת אמת והחשק שלמה, ויסוד פירושם מבואר במאירי, ושיטת רש"י צריכה תלמוד.(9)

ותמהינן: **ומי אמר רבי יוחנן הכי,** שתשלומין לראשון הם, ואם לא נתחייב בראשון, וכגון שהיה חגר או טמא, שוב אינו מביא חגיגה?!(10)

והאמר חזקיה:

מי שהיה טהור בתחילת יום הראשון של חג, **ונטמא** באמצע **היום** הראשון, הרי זה **מביא** קרבן חגיגה לתשלומין לכשיטהר, הואיל והיה ראוי שעה אחת ביום הראשון להביא בה קרבן חגיגתו.

אבל אם נטמא **בלילה** של היום הראשון, ולא היה ראוי אפילו שעה אחת ביום הראשון להביא בה חגיגתו — הרי זה **אינו מביא** קרבן חגיגה לתשלומין, לפי שאין תשלומין למי שלא היה ראוי ביום הראשון, בשעה הראויה לקרבן [ביום].

ורבי יוחנן אמר:

אף אם נטמא **בלילה, נמי מביא** תשלומי חגיגתו לכשיטהר, כי אף מי שלא נתחייב בראשון מתחייב הוא בשאר ימי הרגל [הכי סלקא דעתין לפרש].

הרי שדעת רבי יוחנן היא שכולן תשלומין זה לזה, ואיך אמרת שלדעתו כולם תשלומין דראשון?!

אמר מתרץ **רבי ירמיה:** לעולם סובר רבי יוחנן כולן תשלומין דראשון הם. אלא **דשאני טומאה** בראשון, שיש לה תשלומין אף שלא נתחייב, כיון **דיש לה תשלומין בפסח שני.** שהרי מי שהיה טמא בפסח ראשון משלימו בפסח שנ,י אף שלא היה

---

8. כתב במנחת חינוך [תפט ו]: קטן או שוטה ביום הראשון ונתגדל או נשתפה ביום השני, לדעת הסובר תשלומין לראשון, הרי הדבר תלוי בספיקו של הפרי מגדים, האם קטן ושוטה אינם בני מצוות, או שסיבת פטורם הוא מפני שאין את מי לצוות, ואינם אלא כאנוסים בראשון שחייבים בשני.

9. כתב המאירי, שאף שיטת הרמב"ם היא כשיטתו בהבנת הסוגיא, ודלא כרש"י. וכן כתבו בשפת אמת ובחשק שלמה, ובחשק שלמה הוסיף שכן משמע בירושלמי.

10. לפי פירושם של המאירי והשפת אמת בסוגיא, מתבאר, שהטמא אינו משלח קרבן חגיגה. ובפשוטו המאירי הולך לשיטתו וסובר כשיטת הרמב"ם שכל מי ששפטור מן הראייה פטור מן החגיגה, וכיון שפטור הוא מן הראייה, כמבואר בגמרא לעיל [ד ב], כך פטור הוא מן החגיגה.

וכבר נתבאר לעיל ג א בהערות, שיסוד זה אינו מוסכם, ופשטות שיטת התוספות [ב ב ד"ה שומע] היא, שאף הפטור מן הראייה חייב בחגיגה, ואם כן לכאורה אין לנו מקור לפטור את הטמא מלשלוח קרבן חגיגתו.

אלא שמלשון התוספות [סוף ד"ה כיון] יש ללמוד שהטמא פטור מן החגיגה, שהרי הביאו אותה דרשה שלמדו ממנה לעיל על הטמא לפוטרו בראייה, אף על החגיגה.

ראוי בראשון, ולכן אף הטמא בראשון של רגל משלים בשאר ימי הרגל.

מתקיף לה רב פפא:

ט-ב והרי **הניחא למאן דאמר: פסח**(11) **שני — תשלומין דראשון הוא**, יפה אתה אומר: טומאה שאני, כיון שיש לה תשלומין בפסח שני.

אלא למאן דאמר: פסח **שני — רגל בפני עצמו הוא**, ואינו תשלומין לראשון, הרי שלא מצאנו בפסח תשלומין לטומאה, ולפיו, **מאי איכא למימר?!**

אלא, אמר מתרץ **רב פפא:**

קסבר רבי יוחנן: לילה אינו נחשב **"מחוסר זמן"**.

לא אמר רבי יוחנן שהטמא משלים, אלא כשנטמא באמצע הלילה, כיון שיצאה שעה בלילה הראויה לקרבן, וכמו שאמר "נטמא בלילה"! כי כבר משהגיע ליל החג נקרא כבר האדם "מחויב בקרבן" של חגיגה וראייה, אלא שהלילה מעכבו מלהקריב בפועל משום שאין מקריבין קרבנות אלא ביום, ואין זה כמי שלא הגיע עדיין זמן חיוב החגיגה. [רש"י מנחות ק א בסוף העמוד].

ואכתי תמהינן: **ומי אמר רבי יוחנן הכי**, שלילה אינו חשוב "מחוסר זמן"?!

והאמר רבי יוחנן:

א. אדם הרואה ראיה אחת של זיבה, אין היא אלא כדין ראיית קרי בעלמא, והרי הוא טובל מיד, ונטהר ב"הערב שמש".

ב. אדם הרואה שתי ראיות, הרי זה סופר שבעה ימים נקיים מזיבה, וביום השביעי טובל ונטהר בהערב שמש.

ג. אדם הרואה שלש ראיות, הרי זה סופר שבעה נקיים, טובל ביום השביעי, ונטהר בהערב שמש, ולכשיאיר היום השמיני מביא קרבן.

ד. ראה שלש ראיות וספר שבעה נקיים, וטבל ביום השביעי והעריב שמשו, וחזר ונעשה זב בלילה, שראה אור ליום השמיני שלש ראיות חלוקות, והיו כל שלשת הראיות בלילה, קודם שהגיעה השעה הראויה להביא קרבן זב, הרי זה סופר שוב, ונטהר מזיבתו השניה.

אך אינו מביא אלא קרבן אחד לשתי זיבותיו, מפני שאנו מחשיבים את שתי זיבותיו כזיבה אחת.

אבל אם נעשה זב החל מהיום השמיני בבוקר, אחר שהוא כבר יצא לשעה הראויה להביא קרבן — שתי זיבות הן.

וגם אם עדיין לא הביא את הקרבן על הזיבה הראשונה, הוא אינו יוצא בו ידי חובת הזיבה השניה, אלא הוא חייב להביא קרבן נפרד לזיבתו השניה.

---

11. בפסחים צג א נחלקו תנאים בגר שנתגייר בין שני פסחים או קטן שנתגדל בין שני פסחים, אם חייבים בפסח שני.

רבי סבר: מביא פסח שני, מפני שאין השני תשלומין לראשון.

רבי נתן סבר: אינו מביא פסח שני, מפני שהשני תשלומין של ראשון הוא, וכל שאינו ראוי בראשון אינו ראוי בשני.

ה. ואם ראה ראיה אחת מתוך שלש ראיות הזיבה השניה בלילה, אור ליום השמיני, קודם שיצא לשעה הראויה להביא קרבן [שהיא ביום], ושתי ראיות ראה אחר כך ביום — אז משייכים את הראיה הראשונה שראה בלילה לזיבה השנייה, שראיית הלילה מצטרפת לשתי הראיות ביום השמיני, לזיבה חדשה, המחייבת אותו בקרבן נפרד.

וכך אמר רבי יוחנן: הואיל ואין קרבנות קרבים אלא ביום, אין נקראת ה"שעה הראויה להביא קרבן", אלא ביום.

ולפיכך: אם **ראה** ראיית זיבה **אחת בלילה**, אור ליום השמיני, **ושתים ביום**, הואיל ושתי ראיות זוב היו כבר אחר שכבר יצאה השעה הראויה להביא קרבן, מצטרפת אליהן ראיית הלילה לשלש ראיות של זיבה חדשה — והרי זה **מביא** קרבן נפרד על זיבתו השניה.

ואפשר לצרף את ראיית הלילה הראשונה לשתי ראיות היום, על אף שראיית הלילה היתה בזמן הראוי לקרבן הראשון ולא לשני, כמו שמצינו בכל ראייה ראשונה של זב, שאין לה כל דין זיבה, והרי היא כקרי בעלמא, ובכל זאת אם ראה לאחריה עוד זיבה מצטרפת הראיה הראשונה לראייה השניה, לעשותו זב.

אבל אם ראה **שתים** ראיות **בלילה**, אור ליום השמיני, שאינה שעה הראויה לקרבן, וכבר נעשה זב בלילה, ואחר כך ראה עוד ראיה **אחת ביום** השמיני — הרי זה **אינו מביא** קרבן על הזיבה השניה.

וטעמו של דבר, הואיל ושתים מתוך שלשת הראיות העושות אותו לזב, היו קודם שיצאה שעה הראויה להביא קרבן, ושתי ראיות כבר נחשבות לראיית זב, בזמן הראוי לקרבן הזיבה הראשונה, הרי הן משתייכות לזיבה הראשונה.

ואין כאן אלא ראיית זיבה אחת ביום השמיני, שאינה אלא כראיית קרי בעלמא.

ואי סלקא דעתך קסבר רבי יוחנן: לילה "אינו מחוסר זמן", נמצא שמתחילת ליל יום השמיני חשוב הוא כמי ש"ראוי לקרבן". ואם כן, **אפילו** אם ראה **שתים** ראיות **בלילה ואחת ביום**, היה לו לרבי יוחנן לומר: **מביא** קרבן נפרד לזיבתו השניה, שהרי כל ראיותיו היו לאחר שעה ראויה לקרבן.[12]

ומשנינן: **כי קאמר רבי יוחנן** את דינו גבי זיבה — **לדברי האומר "לילה מחוסר זמן"** אמר כך.

אבל רבי יוחנן עצמו סובר, שלילה אינו מחוסר זמן, ולכן אפילו ראה כולן בלילה הרי זה מביא קרבן נפרד, וכל שכן שתים בלילה ואחת ביום.

ותמהינן: והרי **לדברי האומר** לילה מחוסר זמן, **פשיטא**?!

כלומר: הניחא אם דברי עצמו הוא שאמר רבי יוחנן, הרי השמיענו שלילה מחוסר זמן הוא. אבל אם לא אמר כן אלא לדברי האומר לילה מחוסר זמן הוא, אם כן מה השמיענו רבי יוחנן?!

---

12. לדעת האומר לילה אינו מחוסר זמן, הרי אפילו אם ראה כל שלשת הראיות בלילה, הרי

ומשנינן: הרואה **שתים ביום** השמיני **ואחת בלילה** שלפניו, אור ליום השמיני, **איצטריכא ליה.**

עיקר חידושו של רבי יוחנן הוא, שאפילו ראה ראיה ראשונה קודם שיצא לשעה הראויה להביא קרבן, אף הוא מביא קרבן נפרד לטהרתו.

וחידוש הוא: כי **סלקא דעתך אמינא כאתקפתא** [כקושייתו] **דרב שישא** [בכריתות גרסינן "ששת"] **בריה דרב אידי** על דברי רבי יוחנן —

דסבירא ליה, הואיל וראייה ראשונה שלו היתה קודם שיצא לשעה הראויה להביא קרבן, יש לדונה כהמשך זיבה ראשונה.

קא משמע לן רבי יוחנן **כדרב יוסף**, שאמר: כשם שמצאנו בכל זב בעל שלש ראיות, שהראיה הראשונה, אף שאין שם זיבה עליה אלא קרי בעלמא היא, בכל זאת מצטרפת היא אחר כך לשתי ראיות נוספות של זיבה כדי לעשותו זב בעל שלש ראיות, הוא הדין כאן, אף שהראיה הראשונה היתה בלילה, קודם לשעה שיצא לידי חיוב קרבן, והיא היתה אז נחשבת להמשך הזיבה הראשונה, מכל מקום, לאחר מכן היא מצטרפת לשתי הראיות של הזיבה החדשה, והרי זה כמי שראה שלש ראיות של זיבה חדשה.

שנינו במשנה: **עבר הרגל ולא חג, אינו חייב באחריותו. ועל זה נאמר: מעוות לא יוכל לתקון, וחסרון לא יוכל להימנות:**

אמר הקשה **ליה בר הי הי להלל:**(13)

כיצד נאמר שכוונת הכתוב "וחסרון לא יוכל להימנות" הוא על מי שלא חג בזמנו?

האי "**להימנות**" [וכי צריך היה הכתוב לומר: להימנות]?!

הרי **להמלאות מיבעי ליה** לומר, שהרי מילת הניגוד של "חסרון" הוא "מילוי", ולא "מינוי"?!

אלא, כך הוא ביאור "וחסרון לא יוכל להימנות":

זה שמנוהו חבריו לדבר מצוה, שאמרו לו בוא עמנו, **והוא לא נמנה עמהן!**

שלא הלך, אלא חיסר עצמו מאותו המנין, ששוב אינו יכול להימנות איתם כדי למלאות את החסרון שהחסיר.

תניא נמי הכי: "מעוות לא יוכל לתקון", זה מי שביטל קריאת שמע של שחרית או קריאת שמע של ערבית.

או שביטל תפלה של שחרית או תפלה של ערבית.(14)

זה מביא קרבן נפרד, ולא נקטה הגמרא לשון "שתים בלילה ואחת ביום" אלא מפני שעל כך דיבר רבי יוחנן.

13. כתבו התוספות שבר הי הי, גר היה, ועל שם שניתוסף לאברהם ושרה ה"א לשמם [אברם נקרא אברהם, ושרי נקראה שרה], נקרא הוא "בן הי הי", כלומר: בן אברהם ושרה.

14. אגב דנקט גבי קריאת שמע שחרית וערבית

"וחסרון לא יוכל להימנות", זה שנמנו חבריו לדבר מצוה, והוא לא נמנה עמהן.

אמר הקשה **ליה בר הי הי להלל:**

מאי דכתיב: "ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע, בין עובד אלהים לאשר לא עבדו".

והרי היינו "צדיק" היינו "עובד אלהים"?! והיינו "רשע" היינו "אשר לא עבדו"?!

אמר ליה הלל לבר הי הי:

לא כדבריך שרק "עובד אלהים" הוא הצדיק, ואילו "אשר לא עבדו" הוא רשע.

אלא: הן "**עבדו**" והן "**לא עבדו**" — **תרווייהו צדיקי גמורי נינהו!**

ואינו דומה שונה פרקו מאה פעמים בלבד, והוא נקרא "אשר לא עבדו", **לשונה פרקו מאה ואחד** פעמים, והוא נקרא "עובד אלהים", מפני שעבדו יותר.(15)

אמר ליה בר הי הי להלל: וכי **משום חד זימנא** [פעם אחת בלבד שלא שנה זה כמו עובד האלהים] **קרי ליה "לא עבדו"?!**

אמר ליה הלל לבר הי הי: **אין**, אכן כך הוא!

שהרי **צא ולמד משוק של חמרין** הנשכרים עם חמוריהם, שאם תשכירם למהלך **עשרה פרסי** [פרסאות] יישכרו לך **בזוזא**, ואילו ללכת בו **חד עשר פרסי** שאינו אלא פרסה אחת יותר מעשרה, יישכרו לך **בתרי זוזי**, כפול ממחיר עשרה פרסי.(16)

אמר ליה אליהו לבר הי הי, ואמרי לה לרבי אלעזר: מאי דכתיב: הנה צרפתיך [זקקתיך] **ולא בכסף בחרתיך בכור עוני** [לא על ידי אור של גיהינום, כצורף הכסף באור, אלא בחרתי לך כור — כלי שצורפין בו — עוני כדי לצרפו בו].(17)

מלמד שחזר הקב"ה על כל מדות טובות ליתן לישראל, ולא מצא אלא עניות, כדי שיהיה לבם שבור, וכוונתם לשמים, ועיניהם תלויות לרחמיו וחסדיו [ר"ח].

אמר שמואל, ואיתימא רב יוסף: היינו דאמרי אינשי: יאה עניותא ליהודאי, כי ברזא סומקא לסוסיא חיורא. יפה העניות ליהודים, כרצועה [תוספות] אדומה לסוס לבן, שגלוי וידוע לפני הקב"ה כשמרבין

נקט כן גבי תפילה ולא כלל גם את תפלת המנחה, מהרש"א.

15. ראשי התיבות של **עובד אלהים לאשר** [לא עבדו], עולה בגימטריא מאה ואחד, ואילו ראשי התיבות של **לא עבדו**, עולה מאה, מהרש"א.

16. כתב בספר ענף יוסף בשם הקדמת קהלת יעקב בביאור הענין, כי מהלך אדם ביום עשר פרסאות, וזה דרך כל החמרין הנשכרין. ואילו הנשכר לאחד עשר פרסאות הרי הוא עושה יותר מכפי כחו ורגילותו, ועל כן שכרו כפול. וכן השונה פרקו מאה פעמים כך היה דרכם, ומחויב בזה לבל יתחייב בנפשו בשוכחו דבר ממשנתו. אבל המוסיף יותר מכפי רגילותו, מורה על אהבת התורה, ודומה למה שאמר עוד בן הי הי: לפום צערא אגרא.

וראה במהרש"א ביאור אחר.

17. במהרש"א כתב על פירושו של רש"י שהוא דחוק, כי היה לו לומר: צרפתיך ולא "ככסף".

ולפיכך פירש גם את תחילת הפסוק על

עושר, בועטין בו. שנאמר: וישמן ישורון ויבעט, [ר"ח].[18]

שנינו במשנה: **רבי שמעון בן מנסייא אומר: אי זה הוא מעוות לא יוכל לתקון, זה הבא על הערוה והוליד ממנה ממזר:**

ודייקינן: **הוליד** ממזר **אין**, אכן אין לו תקנה בתשובה. אבל הבא על אשת איש **ולא הוליד**, אלא רק גרם לאוסרה על בעלה, **לא** נאמר עליו שאין לו תקנה.

והא תניא לא כן: **רבי שמעון בן מנסיא אומר: גונב אדם, אפשר שיחזיר גנבו ויתקן, גוזל אדם, אפשר שיחזיר גזלו ויתקן, אבל הבא על אשת איש ואסרה לבעלה — נטרד מן העולם והלך לו**, אין לו עוד תשובה, לפי שעשה דבר שאין לו רפואה.

רבי שמעון בן יוחי אומר: אין אומר אדם למשרתיו: "**בקרו גמל** זה" או "**בקרו חזיר** זה" לקרבן, שמא נפל בו מום, ונתקלקל. כיון שאלו, מתחילתם אינם ראויים לקרבן. כלומר: מי שהוא מעוות ומקולקל מתחלתו אין זה "מעוות" לא יוכל לתקון.

אלא כך אומר: **בקרו טלה!** שהטלה כשר לקרבן, ולכן יש לבקרו אם יש בו מום ונתקלקל.

כלומר: העוות והקלקול שייך רק במי שהיה טוב מתחלתו, ונתקלקל.

ואי זה ה"מעוות" שאינו יכול לתקון: **זה תלמיד חכם שפירש מן התורה.**

רבי יהודה בן לקיש אמר: כל תלמיד חכם שפירש מן התורה, עליו הכתוב אומר: כצפור נודדת מן קנה כן איש נודד ממקומו.

ואומר: מה מצאו אבותיכם בי עול, כי רחקו מעלי".

הרי למדנו כי לדעת רבי שמעון בן מנסייא אפילו אם רק אסרה על בעלה ולא הוליד ממנה ממזר אין לו תקנה בתשובה.

ומשנינן: **לא קשיא:**

כאן — שאמרנו: לא הוליד ממנה יש לו תקנה — מיירי **בבא** על **אחותו**, שהיא אמנם ערוה עליו, אך היא **פנויה**, שאינה נאסרת על שום אדם בביאתו.

כאן — שאמרנו: אפילו לא הוליד ממנה אין לו תקנה — **בבא** על **אשת איש** הנאסרת על בעלה.

ואי בעית אימא, הא והא באשת איש, ולא קשיא:

כאן — שאמרו: לא הוליד ממנה יש לו תקנה —

העוני, כלומר: צרפתיך על ידי "ולא בכסף" שלא יהיה להם עשירות, שבכל מקום נקראת העשירות על שם הכסף.

18. בספר עץ יוסף הקשה בשם ספר קול יעקב: הרי יותר היה לו לדמותו לתכשיט כסף וזהב.

וביאר, שתכשיט כסף וזהב נאה הוא מצד עצמו, מה שאין כן רצועה אדומה אינה נאה בעצמותה, והיופי הוא בשילוב שבין הרצועה האדומה ובין הסוס הלבן, וכן הוא העניות וישראל.

י-א שבא עליה **באונס** של האשה, שהרי אשת ישראל אינה נאסרת על בעלה כשנאנסה, ולפיכך יש לו תקנה אם לא הוליד ממנה ממזר.

כאן — שאמרו: אפילו לא הוליד ממנה אין לו תקנה — כשבא עליה **ברצון** האשה, שהרי נאסרה על בעלה.

ואיבעית אימא, הא והא באונס, ולא קשיא:

כאן באשת כהן, הנאסרת על בעלה אפילו באונס.

כאן באשת ישראל, שאינה נאסרת על בעלה כשנאנסה.

כתיב: **וליוצא ולבא אין שלום.**

אמר רב: כיון שיוצא אדם מדבר הלכה [משניות], ובא **לדבר מקרא** שאין לפסוק הימנו, **שוב אין לו שלום** בדבר הוראה.

ושמואל אמר: זה הפורש מתלמוד [שהוא דברי החכמים, שהם מדקדקים לבאר את המשניות הסותרות זו את זו, ולמצוא טעם לפטור ולחובה לאיסור והיתר] **למשנה** [גירסת המשניות כפי שהיא לפנינו].

שאם יצא מן התלמוד ונתן עיסקו לגירסת המשניות, שוב אין לו שלום בדבר הוראה, שאין הוראה נכונה בדבר משנה. שהרי כמה משניות יש שאין דבריהן מכוונין ותירצום החכמים, כגון "חסורי מחסרא והכי קתני", "הא מני רבי פלוני היא", ואין הלכה כמותו.

ורבי יוחנן אמר: אפילו הפורש **מש"ס** [תלמוד] ירושלמי **לש"ס** בבלי אין לו שלום בדבר הלכה. כיון שהוא עמוק, ואינו יכול להוציא ממנו הלכה ברורה. וכדאמרינן בסנהדרין [כד א] "במחשכים הושיבני כמתי עולם" זו הש"ס של בבל.[1]

מתניתין:

הנודר נדר ומצא "פתח" להתחרט על נדרו, הרי זה הולך אצל חכם, ומפרט את נדרו ואת פתחו, או שאומר לחכם שהוא מתחרט על הנדר, והחכם מתיר לו את נדרו.

היתר נדרים שאמרו חכמים — **פורחין** הן **באויר!**

כלומר: מעט רמז יש במקרא על זה, **ואין להם** מקרא בתורה **על מה שיסמכו**, אלא שכן מסור לחכמים בתורה שבעל פה.[2]

---

1. הריטב"א ביומא כתב בשם הרמב"ן [הביאו הכותב בעין יעקב] בביאור מה שאמרו: "במחשכים הושיבני כמתי עולם, זה תלמוד בבלי", שהוא מפני שלא היו נהירים להם טעמי המשניות כמו לחכמי ארץ ישראל מפני גזירות השמד שהיו עליהם, וכל זה בימי רבה ורב יוסף ואביי ורבא, אבל אחר כך נתגברה התורה בבבל וכל שכן בימי רב אשי.

2. רש"י לא ביאר מה הוא "מעט הרמז" שיש במקרא, ומפרשי המשנה פירשו: "לא יחל דברו" — אבל אחרים מוחלין לו! וצריך ביאור, דבגמרא משמע כי מקרא זה הוא סמך גמור.

גם צריך ביאור כיון שיש לו רמז במקרא, מה בין זה להררים התלויים בשערה?!

ואילו חלק **מהלכות שבת**, וכן הלכות **חגיגות** ברגלים, וחלק מדיני **המעילות** מן ההקדש — **הרי הם כ"הררים התלויין בשערה"** [כמי שתולה הר על שערות הראש] —

כיון **שהן מקרא מועט והלכות מרובות**. הלכות אלו תלויות ברמז מקרא מועט [רש"י].

ואילו **הדינין** [משפטי הממונות], **והעבודות** בבית המקדש, **הטהרות והטמאות**, ודיני **עריות — יש להן על מה שיסמכו!**

כלומר: סמך מרובה יש להן [אבל אינם מפורשים].

והן הן גופי תורה, מפרש בגמרא.

גמרא:

תניא, נחלקו תנאים על המשנה האומרת שהיתר הנדרים פורחין באויר ואין להם על מה שיסמכו, והם סוברים כי יש להם על מי שיסמכו, אלא שנחלקו היכן ההחתר כתוב בתורה:

רבי אליעזר אומר: יש להם להיתר הנדרים **על מה שיסמכו.**

שנאמר בפרשת ערכין: "**כי יפליא** נדר בערכך", ונאמר בפרשת הנזיר: "**כי יפליא** לנדור נדר נזיר להזיר לה'", הרי נאמר בתורה **שתי פעמים** לשון הפלאה:

אחת הפלאה [פירושה] הוא **לאיסור** כשמפרש את נדרו.

ואחת הפלאה [פירושה] הוא **להיתר**, כשמפרש לפני החכם ואומר: כן נדרתי, ורק לדעת כן נדרתי. אבל לדעת אחרת — לא נדרתי! כדי שיתיר לו החכם את נדרו.

רבי יהושע אומר: יש להם על מה שיסמכו.

שנאמר: "**אשר נשבעתי באפי** אם יבואון [דור המדבר] אל מנוחתי [לעולם הבא, תוספות].

ולמה אמר הכתוב: **אשר נשבעתי "באפי"**? והרי לא היה לו לומר אלא "אשר נשבעתי", כדי ללמדך: **באפי** [בכעסי] **נשבעתי**, ואחר כך **חזרתי בי** משבועתי!

כלומר: יכול אני להישאל עליה לפי שמחמת אפי הוא שנשבעתי, ולא בדעת מיושבת, [רש"י, וראה שפת אמת].[3]

רבי יצחק אומר: יש להם על מה שיסמכו.

שנאמר בתרומת המשכן שהביאו בני ישראל: **כל נדיב "לבו"** יביאה את תרומת ה'. הרי למדת: אם עודנו לבו נודבו, אז יביא, אבל אם אין לבו עליו, לפי שמתחרט מנדרו ונדבתו, לא יביא, לפי שהחכם יתיר לו.

חנניא בן אחי רבי יהושע אומר: יש להם על מה שיסמכו.

---

3. בגמרא סנהדרין קי ב, נחלקו תנאים אם דור המדבר יש להם חלק לעולם הבא, ורבי עקיבא הביא פסוק זה ללמוד הימנו שאין להם חלק לעולם הבא, ורבי ישמעאל חולק וסבירא ליה

שנאמר: נשבעתי "ואקיימה" לשמור משפטי צדקך.

לא היה לו לומר אלא: נשבעתי לשמור משפטי צדקך, ולמה אמר "ואקיימה", כדי ללמדך: אם ארצה אקיים, ואם לא, אלך אצל חכם, ויתיר לי שבועתי.

אמר רב יהודה אמר שמואל: אי הואי התם אמרי להו [לו הייתי שם הייתי אומר לתנאים האלו]: **דידי עדיפא מדידכו** [סמך שלי עדיף משלכם]:

שנאמר: לא יחל דברו! הוא עצמו **אינו מחל** [לשון חילול] דברו, **אבל אחרים** [חכם] **מחלין לו,** [על פי הגירסא ביעב"ץ ובברכות לב א].

אמר רבא: לכולהו [כל ההסמכתאות שהביאו התנאים] **אית להו פירכא** [יש להשיב עליהם], **לבר מדשמואל, דלית ליה פירכא** [חוץ מן הסמך שהביא שמואל שאין להשיב עליו כלום]! כי:

דאי מדרבי אליעזר, שהסמיך היתר הנדרים מ"כי יפליא כי יפליא", יש להשיב: **דלמא** כפל ההפלאה בא ללמד **כדרבי יהודה שאמר משום רבי טרפון.**

דתניא: רבי יהודה אומר משום רבי טרפון: שנים שהיו יושבין ועבר אחד לפניהם, ואמר האחד: הריני נזיר שזה העובר נזיר [כלומר: אם אינו נזיר אז הריני נזיר], והשני אמר: הריני נזיר שזה העובר אינו נזיר, ולבסוף נמצא כדברי אחד מהם, מכל מקום **אין** אפילו **אחד מהם נזיר.**

לפי שלא ניתנה נזירות אלא להפלאה, אין נדר לנזירות מחייב את הנודר, אם נזר בתלייה ובספק, אלא נזירות מופלאת ומפורשת [ודאית].

ואי מדרבי יהושע שהסמיך היתר הנדרים מ"אשר נשבעתי באפי", יש להשיב: **דלמא הכי קאמר: באפי נשבעתי, ולא הדרנא בי.**

ואי מדרבי יצחק שהסמיך היתר הנדרים מ"כל נדיב לבו", יש להשיב: **דלמא** לכן אמר הכתוב: "לבו", כדי **לאפוקי מדשמואל.**

דאמר שמואל: גמר לנדור **בלבו — צריך שיוציא בשפתיו.**

והא קא משמע לן: דאף על גב דלא הוציא בשפתיו נדרו נדר [ראה תוספת ביאור בהערות].(4)

שיש להם חלק לעולם הבא, "אלא מה אני מקיים אשר נשבעתי באפי, באפי נשבעתי וחוזרני בי".

4. נחלקו רש"י ותוספות בדעת שמואל:

שיטת רש"י: שמואל אינו מחלק בין נדרי חולין לנדרי הקדש.

וסתם רש"י ולא פירש, אם מה שאמרו: לאפוקי מדשמואל, היינו מכל דבריו, ואפילו בחולין אינו צריך להוציא בשפתיו, או שמא לא אמרו לאפוקי מדשמואל אלא ממה שהשוה נדרי הקדש לחולין, והפסוק "כל נדיב לבו" המדבר בקדשים, ללמד הוא בא שבקדשים לא בעינן דיבור.

שיטת תוספות [כפי שפירשה הב"ח]: אף שמואל לא אמר אלא בחולין ומודה בקדשים, ומה שאמרו: לאפוקי מדשמואל, היינו שאף בחולין אין צריך להוציא בשפתיו.

ואי מדחנניא בן אחי רבי יהושע, שהסמיך היתר הנדרים מ"נשבעתי ואקימה לשמור משפטי צדקך", יש להשיב: **דלמא** בא הכתוב כדי ללמד **כדרב גידל אמר רב**.

דאמר רב גידל אמר רב: מנין שנשבעין "לקיים" את המצוה, כלומר: מצוה שיהא אדם נשבע לקיים מצוה, כדי שימהר ויזדרז לקיימה [רש"י]?

שנאמר: נשבעתי "ואקימה" לשמור משפטי צדקך.(5)

אלא דשמואל, שהסמיך היתר הנדרים מ"לא יחל" — **לית ליה פירכא**.

אמר רבא, ואיתימא רב נחמן בר יצחק על דברי שמואל ביחס לדברי שאר התנאים: **היינו דאמרי אינשי: טבא חדא פלפלתא חריפא, ממלי צנא דקרי**. יפה גרעין אחד של פלפל חריף מסל מלא קשואים.

שנינו במשנה: **הלכות שבת** הרי הן כהררין התלויין בשערה:

ותמהינן: הרי הלכות שבת **מיכתב כתיבן** בתורה במפורש, ואינם "תלויים בשערה", בלבד?!

ומשנינן: **לא צריכא אלא לכדרבי אבא**, לחידוש דינו של רבי אבא, וכיוצא בזה [רש"י] שאינו מפורש בתורה, אלא הוא כ"תלוי בשערה".

דאמר רבי אבא: החופר גומא בשבת בביתו או בחצירו [שאם היה צריך לגומא עצמה הוא עובר על מלאכת בונה], **ואין צריך** את הגומא, **אלא** חופר אותה רק **לעפרה**, שהוא זקוק לעפר ולכן הוא חופר — הרי הוא **פטור עליה**, וכדמפרש טעמא ואזיל, ודין זה אין לו אלא רמז במקרא, וכדמפרש ואזיל.

ומבארת הגמרא: **כמאן** אמר רבי אבא את דינו שהוא פטור?

שמא דוקא **כרבי שמעון, דאמר** [גבי מוציא את המת במטה בשבת כדי לקוברו]: **מלאכה שאינה צריכה לגופה** [שברצונו לא היתה באה אליו, ולא היה צריך לה, רש"י] הרי זה **פטור עליה** אם עשאה בשבת.

ואף אדם זה, החופר בשבת לצורך העפר ואינו צריך את מלאכת הבנין שבחפירת הגומא, הרי הוא פטור עליה לפי רבי שמעון.

ולא כרבי יהודה, שנחלק עליו, וסובר שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה?

אין זה נכון.

---

5. כעין זה פירש גם הר"ן בנדרים ח א: מנין שדבר הגון הוא להשבע לקיים את המצוה, ואפילו כשרים שנמנעין משבועה נשבעין הן בכך [כדי לזרז את עצמם, כמבואר בגמרא שם], שנאמר: נשבעתי ואקיימה, כלומר: שהרי דוד היה עושה כן.

ומבואר בר"ן שם, שהשבועה חלה לאיסור ולא לקרבן, הואיל וכבר מושבע ועומד הוא מהר סיני, ואין שבועה חלה על שבועה.

אבל דעת התוספות שם, שאין השבועה חלה אפילו לענין איסור, ומה שאמרו: מנין שנשבעין לקיים את המצוה כדי לזרז עצמו, היינו שאין בזה איסור מוציא שם שמים לבטלה כיון שהשבועה לא חלה, וכן ביאר המאירי כאן,

אלא, זה שאמר רבי אבא החופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה פטור עליה — **אפילו תימא לרבי יהודה**, שנחלק בהוצאת המת, ומחייב עליה אפילו שאינה צריכה לגופה, מודה הוא בחופר גומא שהוא פטור, כי:

התם גבי הוצאת המת **מתקן** הוא, אבל **הכא** בחופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה, הרי **מקלקל הוא** את חצירו, ואף לרבי יהודה פטור.(6)

ומאי כהררין התלויין בשערה [על איזה רמז דין זה נסמך ואינו אלא שערה]?

י-ב ומפרשינן: כי טעם הפטור כאן [בין לרבי שמעון בין לרבי יהודה], הוא משום ש"**מלאכת מחשבת**" הוא **שאסרה תורה**.

ואינו אלא שערה, כיון ש"**מלאכת מחשבת**" **לא כתיבא** גבי שבת, אלא במלאכת המשכן הוא נכתב, ומתוך סמיכות פרשת שבת למלאכת המשכן [בפרשת ויקהל] אנו למדים שלא אסרה תורה בשבת אלא מלאכת מחשבת. שנינו במשנה: **חגיגות** והמעילות, הרי הם כהררים התלויין בשערה:

ותמהינן: הרי חגיגות **מיכתב כתיבן** [כתובים הם במפורש] בתורה, שנאמר: וחגותם אותו חג לה', והאיך שנינו שהחגיגות תלויות בשערה?!

ומשנינן: **לא צריכא**, לפיכך חשובים הם כהררים התלויים בשערה, מפני שאין הפסוק מוכרח לפרשו על קרבן חגיגה.

וכדאמר ליה רב פפא לאביי: ממאי דהאי "**וחגותם אותו חג לה**" פירושו: **זביחה**, ובא ללמד על קרבן חגיגה?

והרי **דילמא: חוגו חגא** [הרבו שמחה וחגיגה] **קאמר רחמנא**?!

והואיל ואין מוכרח לפרש את הפסוק על קרבן חגיגה, אין קרבן חגיגה אלא כתלוי ב"שערה".

ותמהה הגמרא על שאמרנו כי אין הכרח לפרש את הכתוב על קרבן חגיגה [ולכן אינם אלא כהררים התלויים בשערה]:

אלא מעתה, שלשון "וחגותם" אינו בהכרח קרבן, וכי נאמר כי הא **דכתיב** במצרים: ואחר באו משה ואהרן ויאמרו אל פרעה: כה אמר ה' שלח את עמי "**ויחוגו**" **לי במדבר**, **הכי נמי** תפרש שאין הכוונה לקרבן, אלא: **חוגו חגא הוא**?!

והרי ודאי שקרבן הוא! וכדמפרש ואזיל; וכשם שמתפרש לשון חגיגה במצרים לקרבן, כך פשיטא שהחגיגה האמורה ביום

וראה לשון התוספות כאן.

ורבינו חננאל פירש כאן: דילמא כדרב גידל אמר רב, ולהודיע כי הנשבע "לקיים" מצוה שבועה חלה עליו, שנאמר נשבעתי "ואקיימה" לשמור משפטי צדקך, מכלל שיש שבועה אחרת שאינו חייב לקיימה, כגון הנשבע לבטל את המצוה.

6. כתבו התוספות: אליבא דרבי יהודה, שמשנתנו מדברת בדין מקלקל, הוא הדין שהיה אפשר לפרש זאת על כל המקלקלין, ולאו דוקא חופר גומא. אלא רבותא קא משמע לן, שאפילו כשצריך הוא לעפר, חשוב מקלקל, כיון שאין צריך את הגומא עצמה, שהיא היא המלאכה.

ובדברי התוס' האלה יש גם מענה על השאלה

טוב אף היא לקרבן. ואין קרבן חגיגה תלוי בשערה!

וכי תימא הכי נמי [אכן אף במצרים אין הכוונה לקרבן אלא לחגיגה בעלמא], **והכתיב**: "ויקרא פרעה אל משה ויאמר: לכו עבדו את ה', רק צאנכם ובקרכם יוצג [במצרים].

ויאמר משה [לפרעה]: **גם אתה תתן בידינו זבחים** [שלמים] **ועולות** [כדי שנחוג במדבר, כמו שאמרתי].

ועל כרחך שלשון חגיגה שאודותיו דיבר משה מתפרש לקרבן, ואם כן, גם "וחגותם" האמור ביום טוב פירושו חגיגה בקרבן, ונמצא שדין קרבן חגיגה מפורש בתורה ואינו תלוי בשערה?!

ומפרשינן: אף במצרים אינו בהכרח לקרבן.

כי **דילמא הכי קאמר רחמנא: אכלו ושתו, וחוגו חגא קמאי** [לפני]!

ולשון "זבחים" שאמר משה לפרעה שיתן בידם, אינו שלמים, אלא בשר בהמות שחוטות כדי לאוכלן.

ואף ביום טוב אין לשון "וחגותם" בהכרח לקרבן, ואין תלוי דין הקרבן אלא בשערה.(7)

ואכתי תמהינן על שאנו אומרים שאין הקרבן מפורש [כי יתכן שאמרה תורה "וחגותם" לחגיגה ולשמחה]:

לא סלקא דעתך לומר שאין הקרבן מפורש בתורה.

דהא כתיב: ולא ילין חלב חגי עד בוקר [החלב של ה"חג" שלי, שהוא האימורין המוקטרים על המזבח, לא ילין עד הבוקר הבא אחריו, אלא יקטיר את החלב ביום החג, ואם "לנו" האימורים, שעבר עליהם הלילה בלא הקטרה על המזבח, נפסלו].

ואי סלקא דעתך שאין קרבן החגיגה מפורש בתורה, ומה שאמרה תורה "וחגותם" — **חוגו חגא הוא** [ב"ח], ואף "חלב חגי" משמעותו שלא ילין חלב הבהמה שנשחטה לשמחה ולחגיגה, ולא לקרבן.

אי אפשר לומר כן.

שהרי: וכי **תרבא** [חלב] **לחגא אית ליה**!?

וכי יש חלב הנפסל ב"לינה" בבהמה המובאת לשמחה וחגיגה?!

והרי אין שום משמעות ל"חלב" אלא לקרבן, להקטירו על גבי המזבח.

מה חידש רבי אבא, והרי משנה מפורשת היא: כל המקלקלים פטורים!

ומלשון רש"י במסכת שבת [שגם בא הובא חידושו של רבי אבא], משמע שעיקר חידושו של רבי אבא, שהוא פטור גם במקום שהגדרת המלאכה בתור "קילקול" אינה הגדרה מוחלטת אלא תלויה במחשבתו של העושה עתה, שהרי אותה הגומא **יכולה** לשמש אותו, ויש אנשים החופרים את הגומא לצורך שימושי הבית, ואם היה גם הוא **צריך לה**, היה חייב משום מלאכת בונה בשבת, כי היה הדבר נחשב למתקן ולא למקלקל, ורק חוסר רצונו האישי מגדיר את פעולתו כ"מקלקל".

7. דברי הגמרא מתייחסים רק לענין שלמים

ובהכרח שעל חלב הקרבן הכתוב מדבר, ללמדך שלא ילין עד הבוקר אלא יקטירו על המזבח לפנינ עלות השחר.

והרי לך קרבן מפורש, ואינו תלוי בשערה.

ומפרשינן: אכן אין הדבר מפורש בתורה, ואין מפסוק זה ראיה, כי:

ודלמא הכי קאמר רחמנא: חלב הבא בזמן "**חג**" — **לא ילין**! והיינו, קרבנות של נדר ונדבה שאתה מביא בחג, לא ילינו עד הבוקר אלא יוקטרו קודם לכן. ואין הכתוב מדבר על קרבן חגיגה, ולכן היא אינה מפורשת בתורה.

ותמהה הגמרא על שאנו אומרים כי יש לפרש פסוק זה על שאר קרבנות שהובאו בחג [ולכן אין החגיגה מפורשת אלא תלויה בשערה]:

אלא מעתה, שמשמעות "לא ילין חלב חגי" היא איסור לינה בחלב קרבנות הנדרים והנדבות המובאים בחג, האם גם נאמר לפי זה כי רק חלב **הבא בזמן חג** ["חלב חגי"], **הוא דלא ילין, הא** חלב **דכל השנה כולה ילין**?!

והרי זה לא יתכן.

כי "היא העולה על מוקדה על המזבח [אברים של עולה יהיו על המזבח להקטרה] **כל הלילה עד הבקר**" **כתיב**, ולא לאחריו!

הרי שבכל הקרבנות אסורה לינת האימורים [ובכללם ה"חלב"], ואין אתה יכול לפרש את איסור הלינה שבפסוק "לא ילין חלב חגי" רק בקרבנות הבאות ברגל לבדם?!

ואם כן, בהכרח, שמדבר הפסוק בחלב קרבן החגיגה, ונמצא קרבן חגיגה מפורש בתורה, ואינו תלוי בשערה.(8)

ומפרשינן: **דילמא** אין כוונת הכתוב לקרבן חגיגה, אלא לקרבנות הבאות בחג. ודקשיא לך הרי כל הקרבנות שבכל זמן אסור להלינם, ולא רק ברגל, ממאמר הכתוב "כל הלילה עד הבוקר", אין זו קושיא, כי:

אי מההיא קרא **הוה אמינא** [לשון "הוה אמינא" לאו דוקא, אלא כך הוא באמת, שפת אמת] **ההוא** קרא **למצות עשה** הוא בא, שיקריבו את אימורי כל הקרבנות עד לפני סוף הלילה, ולא ילינו אותם כל הלילה.

ולפיכך **כתב רחמנא האי** קרא, "לא ילין חלב חגי עד בוקר", כדי **לחדש** בקרבנות נדר ונדבה הבאים ברגל [בלבד!] איסור **לאו**, שלא ישהו אותם עד הבוקר.

ולא התחדש איסור הלאו הזה אלא בקרבנות הבאים בחג, ואילו קרבנות הבאים בשאר ימות השנה איסור לינת אימוריהם אינו אלא ב"עשה".

ועדיין יכולים אנו לומר שאין החגיגה מפורשת בתורה, ואינה אלא תלויה בשערה.

האמורים בפסוק אך לא לענין "עולות" המוזכרות בו, כי זה ודאי שאין לשון "ויחוגו" מתפרש על העולות, כי העולה, שהיא עולה כולה לגבוה, לא שייך בה לשון "חגיגה", אלא רק בשלמים, שאף הבעלים אוכלים מהם.

8. ביארו התוספות: לפי מה שאנו מפרשים את הפסוק על קרבן החגיגה ניחא זה שהוצרכה

ודוחה הגמרא: כיצד אפשר לפרש את הכתוב "לא ילין חלב חגי" על כל קרבנות הרגל, **ללאו** על לינה ברגל, מלבד העשה שבכל הקרבנות?!

והרי כבר **כתב** רחמנא **קרא אחרינא** ללאו של איסור לינה בשאר הקרבנות, במשך כל ימות השנה: שנאמר "**ולא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב, ביום הראשון לבקר**".

ומוכח שהפסוק "לא ילין חלב חגי" אינו בא ללמד חידוש איסור לינה של הקרבנות הבאים בחג, אלא בקרבן חגיגה הכתוב מדבר, ונמצאת קרבן חגיגה מפורש בתורה!

ושוב טוענת הגמרא: **ודלמא** אכן בא הכתוב לחדש איסור לינה בשאר הקרבנות הבאים בחג, ואינו בא לגלות על קרבן חגיגה, אלא בא הכתוב **לעבור עליו**, באיסור לינה נוסף, בשאר הקרבנות הבאים בחג.

כדי שיהיה המשהה הקטרת אימורים בחג עובר על הלינה **בשני לאוין ועשה**.

ומאחר שנתבאר שאין קרבן חגיגה מפורש בתורה, צריכים אנו לבאר היכן היא רמוזה בתורה.

ומפרשינן: **אלא, אתיא** קרבן חגיגה ביום טוב בגזירה שוה "**מדבר מדבר**".

כתיב הכא במצרים: **ויחגו לי** "**במדבר**".

וכתיב התם: הזבחים ומנחה הגשתם לי "**במדבר**".

מה להלן זבחים, אף כאן זבחים.

נמצא פירוש הכתוב "ויחגו לי במדבר" לקרבן. ולכן, אף "וחגותם" האמור ביום טוב לקרבן הוא.

ומאי "**כהררין התלויין בשערה**", כלומר: למה אנו קוראים ללימוד זה "שערה", אף שגזירה שוה היא כדבר המפורש בתורה?

משום ש**דברי תורה** ["ויחגו לי במדבר"] **מדברי קבלה** ["הזבחים ומנחה"] **לא ילפינן**, ולכן, אין חשובה גזירה שוה זו כמקור גמור, אלא רק כשערה, לתלות עליה את המקור לכך ש"ויחוגו" האמור במצרים הוא בקרבן, ובעקבותיה ללמוד את החגיגה ביום טוב.

שנינו במשנה: חגיגות **והמעילות** הרי הם כהררים התלויים בשערה:

ותמהינן: הרי דין המעילות **מיכתב כתיבן** בהדיא בתורה, ואינן תלויין בשערה?!

אמר רמי בר חמא: לא נצרכא אלא לכדתנן [כלומר: הדין המבואר במשנה זו, וכיוצא בה, הוא זה שתלוי בשערה]:

השליח שעשה שליחותו ששלחו בעל הבית. כגון: שהיה לבעל הבית מעות הקדש, ונתחלפו לו במעות חולין שלו, ואמר לשליח: צא וקח לי בהן חלוק או טלית, והלך השליח וקנה כאשר נצטוה, הרי **בעל הבית מעל**, ולא השליח, כיון ששלוחו של אדם כמותו.

אך אם **לא עשה** השליח **שליחותו**, אלא הלך וקנה בהם דבר אחר, שלא ציוהו בעל הבית, הרי **השליח מעל** ולא בעל הבית. כיון

תורה לחדש בו איסור לינה, כיון שמהפסוק "כל הלילה עד הבוקר" לא למדנו אלא לעולה ולא לשלמים. אבל אם נפרש את הפסוק על כל הקרבנות הבאים בחג, הרי בכללם גם עולה,

שלענין זה אינו שליח, והרי השליח כשאר מוציא מעות הקדש, והוא המועל, ולא מי ששלחו.

והדין האמור ברישא הוא התלוי בשערה. כי יש לתמוה ולומר: **וכי** גם במקום שכן **עשה** השליח **שליחותו** — **אמאי מעל** בעל הבית?!

וכי יתכן לומר **שזה** השליח **חוטא**, שמוציא את מעות ההקדש לחולין, **וזה** בעל הבית ששלחו **מתחייב** על ידו!?

והרי קיימא לן: אין שליח לדבר עבירה, ואין השולח מתחייב על ידי שלוחו?!

והיינו — חידוש זה שמתחייב המשלח — **כהררין התלויים בשערה.**

אמר דחה **רבא**: **ומאי קושיא** היא זו?!

דילמא שאני מעילה, שאנו מחייבים את המשלח אף שבעלמא אין שליח לדבר עבירה, משום **דילפא** מעילה בגזירה שוה "**חטא חטא**" **מתרומה**.

נאמר במעילה: נפש כי תמעול מעל "וחטאה" בשגגה מקדשי ה', ונאמר בתרומה: ולא תשאו עליו "חטא" בהרימכם את חלבו ממנו.

מה התם בתרומה, **שלוחו של אדם כמותו** שנאמר: כן תרימו "גם" אתם תרומת ה' — "גם" לרבות שלוחכם.

אף כאן במעילה, **שלוחו של אדם כמותו** ואף שלדבר עבירה הוא.

וכיון שמגזירה שוה הוא נלמד, אין זה תלוי בשערה, אלא כדבר המפורש בתורה!?

אלא, אמר רבא: לא נצרכא אלא לכדתניא [הדין התלוי בשערה הוא זה שלמדנו בברייתא]:

בעל הבית שנתן בשוגג ביד שלוחו מעות של הקדש כדי ליקח לו חלוק או טלית, **ונזכר בעל הבית** שמעות הקדש הן קודם שהגיע השליח אצל החנוני, **ולא נזכר שליח** שמעות הקדש הם, והוציאם — הרי **השליח מעל** ולא המשלח.

והטעם: הואיל וודאי ביטל המשלח את שליחותו משנזכר, שהרי אין רצונו שיוציא השליח מעות של הקדש, בטלה שליחותו. ולפיכך פטור המשלח וחייב השליח, שהרי הוציא מעות הקדש לחולין ולא בתורת שליחות [רש"י].(9)

והרי יש לנו לתמוה ולומר: **שליח עניא** —

ויהיה משמע שרק בעולות הבאות בחג אסורה הלינה ולא בשאר עולות, וזה לא יתכן, כמבואר במפורש בפרשת קרבן עולה.

9. ברש"י במסכת קדושין נ א ד"ה שליח מעל, כתב: ובעל הבית פטור, כיון שנזכר לאו שגגה היא גביה [ואין מעילה אלא בשוגג]. ושליח חייב שהוציא מעות הקדש לחולין. ואילו לא נזכר, הוה רמיא מעילה עליה, דאיתרבי שליח למעול שולחו על ידו. אבל השתא דאיפטר בעל הבית, רמיא מעילה אשליח, ככל התורה כולה, דאין שליח לדבר עבירה, אלא העושה הוא המתחייב. הרי שנתן רש"י טעם אחר הן לפטור המשלח והן לחיוב השליח.

וראה בזה ב"חידושי רבינו שמואל" קידושין יג ד, ובהערות שם.

מאי קא עביד!? [וכי מה עשה השליח המסכן שאתה מחייבו]?!

והרי קרוב לאונס הוא, כיון שלא ידע שמעות של הקדש הם, ולמה חייב [תוספות]?!

היינו כהררין התלויין בשערה.

אמר רב אשי: מאי קושיא היא זו?! **דלמא** לכן מעל השליח, **מידי דהוה אשאר מוציא מעות הקדש לחולין!?**

כלומר: אין זה אונס אלא שוגג, וכל חיוב על מעילה, בשוגג הוא?!

אלא אמר רב אשי: לא נצרכא אלא לכדתנן:

נטל לעצמו **אבן או קורה של הקדש, הרי זה לא מעל** בנטילה.

ואם **נתנה** הנוטל **לחבירו:**

הוא, הנוטל, **מעל** בנתינתו, שהרי הוציאן מיד הקדש לחולין [רש"י].

וחבירו לא מעל לכשישתמש בהם, הואיל ועל ידי מעילת הנותן כבר יצאו לחולין.[10]

ותלוי הוא בשערה, כי יש לתמוה, ולומר: **מכדי מישקל שקלה** [הרי לקחה הנוטל], ואם כן **מה לי הוא** [מה לי השאירם בידו], **ומה לי** נתנה **לחבירו**, בין כך ובין כך יש לנוטל למעול [על פי רש"י במסכת מעילה]?!

כלומר: הואיל והוצאה מרשות הקדש חשובה מעילה, מה הפרש יש בין הוצאה מרשות הקדש לרשותו, לבין הוצאה לרשותו של אחר?!

היינו כהררין התלויים בשערה.

ודחינן: **ומאי קושיא** היא זו?! **דילמא כדפירשה שמואל.**

דאמר שמואל: אף שהמוציא מרשות הקדש לרשותו שלו חשובה מעילה, מיהו **הכא** במשנתנו מיירי

בגזבר המסורות לו אבני בנין של הקדש יא-א
הוא **דעסקינן, דכל היכא דמנחה, ברשותא דידיה מנחה.**

כלומר: אף קודם שנטלם לעצמו ברשותו שלו היו מונחים, נמצא כשנטלם לא שינה בהם כלום כדי שתהא חשובה הוצאה מרשות הקדש.

ומפרשינן: **אלא מסיפא**, כלומר: סיפא של המשנה, חידוש התלוי בשערה הוא:

בנאה בתוך ביתו, הרי זה לא מעל, עד שידור תחתיה של האבן **בשיווי שוה פרוטה.**

והרי יש לתמוה: **מכדי** כשבנאה בתוך ביתו, הרי **שנויי שנייה** [שינה אותה] בכך שסיתתה וקבעה בבנין, וכיון שכן, **מה לי דר ומה לי לא דר**, הרי שינוי זה עצמו למעילה ייחשב?!

היינו כהררין התלויין בשערה.

ודחינן: **ומאי קושיא?! דילמא לכדרב**, כלומר: כפירושו של רב.

---

10. לשון רש"י: וחבירו לא מעל בכל שיעשה הוא בה, דהא דידיה היא, ועליה דהיאך לשלומי

דאמר פירש **רב**, הכא במאי עסקינן: **כגון שהניחה** כמות שהיא **על פי** פתח **הארובה** [העשויה כעין חלון לבית], ולא שינה בה כלום שתהא חשובה מעילה, ולפיכך רק **אי דר בה** ונהנה ממנה, **אין**, אכן מעילה היא זו, אבל אם **לא דר ביה, לא** מעל.

ולפיכך מפרשינן למשנתנו: **אלא לעולם כדרבא**, שפירש משנתנו על הא דתניא: נזכר בעל הבית ולא נזכר שליח, שמעל השליח. וחידוש הוא, הואיל ו"שליח עניא" שמעל בדבר שהוא קרוב לאונס, מאי קא עביד.

ודקא קשיא לך מה חידוש יש בדבר, והרי ודאי יש לו למעול, **מידי דהוה אשאר מוציא מעות הקדש לחולין** בשוגג — שמעל, ואף מעילת השליח אינה אונס אלא שוגג, ודין הוא שימעול השליח?!

לא תיקשי, כי אין הנדון דומה לראיה:

התם — כל מוציא מעות הקדש מפני שנתחלפו לו במעותיו שלו — משום הכי מעל, ואין אנו מחשיבים אותו לאנוס, משום **דמידע ידע דאיכא זוזי דהקדש** [יודע היה שיש בידו מעות של הקדש], ולכן **איבעי ליה לעיוני** [היה לו לבדוק אם לא נטל בטעות מעות הקדש], ולפיכך אין הוא חשוב אנוס אלא שוגג, ולכן הוא חייב על המעילה.

אבל **הכא**, בשליח שקיבל מעות מיד בעל הבית — **מי ידע** השליח שיש בידי בעל הבית מעות הקדש ויש לחוש שמא נתחלפו אלו באלו?! ואין זה אלא קרוב לאונס, והיה צריך להיות פטור, וחיובו במעילה הוא חידוש.

והיינו כהררין התלויין בשערה.

שנינו במשנה: שהן **מקרא מועט והלכות מרובות**:

תנא בברייתא: דיני טומאות **נגעים** ודיני **אהלות** בטומאת מת, **מקרא מועט** הם **והלכות מרובות.**

ותמהינן: וכי **נגעים, מקרא מועט** הוא? והרי **נגעים — מקרא מרובה הוא!**

אמר רב פפא, הכי קאמר:

נגעים, מקרא מרובה, והלכות מועטות.

ואילו **אהלות, מקרא מועט והלכות מרובות.**

ומאי נפקא מינה?

להורות לך: **אי מסתפקא לך מילתא בנגעים, עיין בקראי. ואי מיסתפקא לך מילתא באהלות, עיין במתניתין.**

שנינו במשנה: **הדינין** וכו' יש להן על מה שיסמוכו:

להקדש. כדכתיב: ואשר חטא מן הקדש ישלם.

וביארו אחרונים הטעם שהוצרך רש"י להזכיר לענין פטור המקבל — משום שמעילה מוציאה לחולין את ההקדש — את חיובו של הנותן בתשלום.

כי רש"י סבירא ליה בטעם הדין שיצא ההקדש לחולין על ידי מעילה, שהוא משום שנתחייב המועל לתת את תמורתו להקדש, ולפיכך נעשו שלו ונתחללה קדושתם.

ודייקינן לשון "על מה שיסמוכו", דמשמע שאינם מפורשים בתורה, אלא יש להם סמך, ולפיכך תמהינן:

והרי **מיכתב כתיבן** דינין בתורה במפורש!

ומשנינן: **לא נצרכא** משנתנו שאמרה על הדינין שאין להם אלא סמך ואינם מפורשים **אלא לכד**אמר **רבי**, ולדינים כיוצא בו [רש"י], שאינם מפורשים בתורה.(1)

דתניא: רבי אומר: כתיב "כי ינצו אנשים, ונגפו אשה הרה [ולא נתכוונו לה], ויצאו ילדיה, ולא יהיה אסון [באשה, שלא מתה]. ענוש יענש [הנוגף, בתשלום דמי הולדות], כאשר ישית עליו בעל האשה, ונתן בפלילים [בבית דין]".

"ואם אסון יהיה [שמתה האשה], ונתתה **נפש תחת נפש**".

ופירש רבי את "נפש תחת נפש" שהיינו תשלום **ממון** של דמי הנפש, מפני שלא נתכוין להרוג את האשה, אלא רק את חבירו.

אתה אומר שכונת הכתוב לתשלום **ממון**, **או אינו אלא** כוונתו לנטילת **נפש ממש**, שחייב המכה מיתה אף שלא נתכוין להריגת האשה אלא רק להריגת בעלה?

הרי אתה למד בגזירה שוה: **נאמרה "נתינה" למטה** באשה [ונתתה נפש תחת נפש], **ונאמרה "נתינה" למעלה** [ונתן בפלילים] גבי דמי ולדות.

מה להלן, בדמי ולדות, היינו **ממון**.

אף כאן, גבי האשה, היינו **ממון** ולא מיתה, כיון שלא נתכוין לאשה.

שנינו במשנה בכלל הדברים התלויים בשערה: **העבודות** בקרבן:

ותמהינן: והרי דיני העבודות בקרבן **מיכתב כתיבן** בתורה ומפורשים הם, ולא נסמכים בעלמא?!

ומשנינן: **לא נצרכא אלא** לעבודת **הולכת הדם** בכל הקרבנות, שעיקר עבודה זו לא כתובה במפורש בתורה.

דתניא: "**והקריבו** בני אהרן הכהנים את הדם", **זו קבלת הדם** —

ולפיכך **אפקה רחמנא** לעבודת קבלת הדם **בלשון הולכה** [שכתבה התורה לקבלת הדם בלשון "והקריבו", שהיא עבודת הולכת הדם].

וכמו כן מצינו ש"לקרב" משמעותו היא הולכה, **דכתיב** "**והקריב** [כמו: וקירב] **הכהן את הכל, והקטיר המזבחה**", **ואמר מר**: "והקריב" — **זו הולכת אברים לכבש**.

כדי **למימרא** [ללמדנו]: דעבודת **הולכה** של הדם — **לא תפקה מכלל קבלה!**

דהיינו, אל תוציאנה לעבודת הולכת הדם מכלל דיני עבודת קבלת הדם, אלא תהיה שוה לה לכל דבריה.

והוצרך הכתוב להשוותם, כדי להשמיענו,

---

1. ומיהו מדברי התוספות סוף ד"ה לא, מוכח, שבדוקא אמרו דין זה ולא דינים אחרים, שהרי רצו להוכיח מסתם משנתנו שהלכה כרבי.

שאף על גב שמלאכת הולכה היא עבודה ש"אפשר לבטלה", והיינו, שאינה מחוייבת בכל ענין כמו שאר העבודות, אלא יש פעמים שאפשר להמנע מלעשותה, וכגון אם רצה, רשאי לשחוט את הבהמה סמוך למזבח, ואז אינו זקוק להולכה.

מכל מקום, במקום שלא ביטלה, ההולכה של הדם בכלל עבודת הקרבן היא, ואם חישב מחשבת פיגול בעבודת ההולכה, הרי זה פיגל את הקרבן. וכמו כן, צריכה עבודת ההולכה, כמו עבודת הקבלה, להעשות דוקא על ידי כהן, הלבוש בבגדי כהונה, וכן פוסל בה עבודתו של אונן, או יושב, או ערל [רש"י].

שנינו במשנה בכלל הדברים התלויים בשערה: **הטהרות**:

ותמהינן: והרי דיני טהרות **מיכתב כתיבן** בהדיא?!

ומפרשינן: **לא נצרכא אלא לשיעור מקוה, דלא כתיבא.**

דתניא: כתיב: ואיש כי תצא ממנו שכבת זרע, ורחץ במים את כל בשרו:

ומפרש לקרא:

"**ורחץ במים**" [הבי"ת נקוד בפת"ח, וכאילו אמר הכתוב "בהמים", דהיינו מים הידועים והמיוחדים], ללמדך: שיטבול **במי מקוה** ולא במים שאובין.(2)

"**את כל בשרו**", משמע שיש לטבול את כל בשרו כאחד [רש"י עירובין], כדי ללמדך שיעור מקוה, שיהיו בו **מים** בשיעור **שכל גופו** של אדם בינוני **עולה בהן.**

וכמה הן: אמה על אמה, ברום שלש אמות.

ושיערו חכמים מי מקוה שהוא **ארבעים סאה.**(3)

שנינו במשנה: **והטמאות** וכו' יש להן על מה שיסמכו:

ותמהינן: והרי דיני טומאות **מיכתב כתיבן** בהדיא?!

ומפרשינן: **לא נצרכא אלא לכ**שיעור **עדשה מן השרץ** שהוא מטמא, **דלא כתיבא** במפורש בתורה.

דתניא:

כתיב: "וזה לכם הטמא בשרץ השורץ על הארץ: החולד והעכבר והצב למינהו. והאנקה והכח והלטאה והחומט והתנשמת. אלה הטמאים לכם בכל השרץ.

כל הנוגע בהם במותם יטמא עד הערב.

---

2. ובתוספות פירשו: מי מקוה היינו אשבורן [מים נקווים ועומדים ולא זוחלים], כדאמרינן: מעין מטהר בזוחלין, ומקוה באשבורן. ובטורי אבן פירש, שבא להשמיענו שאין צריך מים חיים, וכן הוא ברש"י עירובין ד ב ד"ה במים, שפירש: המכונסין, משמע אע"ג דלאו חיים, מדלא כתיב "חיים".

3. כתבו התוספות כאן, ששיעור זה הוא לקומת האדם מלבד הראש, וכל גופו עולה בהם על ידי הרכנת הראש.

וכל אשר יפול עליו מהם במותם יטמא״.

ודרשינן: ״כל הנוגע **בהם**״.

יכול לא יהיה טמא מי שנגע בשרצים הנזכרים עד שיגע **בכולן** [בכל שמונת השרצים הטמאים האמורים בפרשה]?

תלמוד לומר: ״וכל אשר יפול עליו **מהם**״, ומשמע אפילו במקצתם.

יכול יטמא הנוגע **במקצתן** של שמונת השרצים?

תלמוד לומר: ״כל הנוגע **בהם**״, דמשמע אינו טמא עד שיגע בכולן.

וכיון שמקרא אחד אומר כך, ומקרא אחר אומר אחרת, **הא כיצד**?

אינו טמא **עד שיגיע במקצתו** של שרץ **שהוא**, שיהיה שיעורו של מקצת השרץ, **כ**שיעור שרץ אחר **כולו**.

כלומר: אפילו נגע במקצת שרץ, שיש בו שיעור של שרץ שלם, הקטן שבשרצים, הרי הוא טמא.

ושיערו חכמים ששיעור זה הוא **בכעדשה**.

שכן חומט — שהוא אחד משמונה שרצים המטמאים — **תחלתו** [תחילת ברייתו] הוא **בכעדשה**. ולכן הנוגע אפילו במקצת שרץ, אם יש בו שיעור עדשה, שהוא שיעור של שרץ שלם [החומט], הרי הוא טמא.

רבי יוסי ברבי יהודה אומר: ״מקצתו שהוא ככולו״ שמטמא היינו מקצת שרץ שפעמים יש בו חיות כשרץ שלם, **כזנב הלטאה**, שמפרכס אף אחר שנחתך מן הלטאה.

שנינו במשנה: **ועריות** יש להן על מה שיסמכו:

ותמהינן: והרי דיני עריות **מיכתב כתיבן** בהדיא, ואינן סמך בעלמא?!

ומשנינן: **לא נצרכא**

אלא לערוות **בתו מאנוסתו** [שנולדה לו בלי שישא את אמה], שאף היא ערווה כמו בתו מן הנשואין, הן שאסורה עליו, והן לחייב אותו עליה, **דלא כתיבא** בהדיא בתורה.(4) יא-ב

ומנין אנו לומדים דין בתו מאנוסתו?

דאמר רבא: אמר לי רבי יצחק ברבי אבדימי, אתיא בגזירה שוה:

כתיב גבי בתו ובת בתו מן הנשואין: ערות אשה ובתה לא תגלה. את בת בנה ואת בת בתה לא תקח לגלות ערותה. שארה ״הנה״, ״זימה״ היא.

וכתיב גבי בת בתו מן האונסין: ערות בת בנך או בת בתך לא תגלה ערותן, כי ערותך ״הנה״.

וכתיב גבי חמותו: איש אשר יקח את אישה ואת אמה ״זימה״ היא באש ישרפו אותו ואתהן.

ואתיא תחילה בגזירה שוה, ״**הנה**״ [האמור בבת בתו מן האונסין] מ״**הנה**״ [האמור בבת בתו מן הנשואין], כדי ללמד איסור בתו מן האונסין בגזירה שוה, כך:

---

4. בתו מאשתו היא בכלל מה שאמרה תורה: ערות אשה ובתה לא תגלה, שהרי בתו מאשתו

כשם שב"הנה" האמור בבת בנו ובת בתו מהנישואין, דימה שם הכתוב את דין בתו מאשתו לדין בת בתו ובת בנו [כדכתיב: ערות אשה ובתה לא תגלה].

כך ב"הנה" האמור בבת בנו ובת בתו מהאונסין, אסר שם הכתוב את בתו מאנוסתו כמו שאסר בת בנו ובת בתו.

[אף שאין מפורש בתורה אלא בת הבן ובת הבת מהאונסין].

ומאחר שלמדנו בגזירה שוה "הנה הנה" אונסין מנשואין, הרי ה"זימה" האמורה בנשואין נחשב הדבר כאילו היא כתובה גם באונסין, וכיון שכך:

אתיא עוד בגזירה שוה "**זימה**" [שאנו אומרים כאילו היא כתובה באונסין] מ"**זימה**" האמורה בחמותו, כדי ללמד שעונש בתו מאנוסתו הוא בשריפה, כמו בחמותו.

שנינו בסוף המשנה **והן הן גופי תורה**:

ומשמע, אותם הדינים המפורשים רק הן גופי תורה, ולפיכך תמהינן:

וכי **הני** [המפורשים], **אין**, אכן גופי תורה הן, ואילו **הנך** [שאין דיני התורה מפורשים כל כך] **לא** גופי תורה הם?!

ומשנינן: **אלא אימא: הן** [המפורשים], **והן** [שאינם מפורשים] — כולם **גופי תורה** הם.

הדרן עלך הכל חייבין

פרק אין דורשין

מתניתין:

אין דורשין בעריות, בחבורה של **שלשה** אנשים, שהם שני אנשים שומעים בצירוף איש אחד שדורש [כך סלקא דעתין בגמרא, ויתבאר שם].

ולא דורשין **במעשה בראשית ב**קבוצה של **שנים**, אחד השומע ואחד הדורש.

ולא דורשין **ב**מעשה **מרכבה, ביחיד, אלא אם כן היה** אותו היחיד **חכם ומבין מדעתו**, ומתבאר בגמרא.

כל המסתכל בארבעה דברים הבאים, **רתוי לו כאילו לא בא לעולם** [יפה לו וטוב היה לו, אם לא בא לעולם. רש"י], ואלו הם:(5)

א. המסתכל **מה למעלה** מן הרקיע שעל ראשי החיות.

היא בת אשתו. ואף בת בתו מאנוסתו כתיבא בתורה, והיינו מה שאמרה תורה "ערות בת בנך או בת בתך לא תגלה ערותה", דמשמע מזה שתלה הכתוב את איסור נכדתו בו ולא תלה אותה בכך שהיא נכדת אשתו, שסיבת האיסור היא מחמת בתו [שהרי אף בתו מאנוסתו בתו היא]. אך בכל זאת, אין פסוק מפורש על בתו מאנוסתו בעצמה. ואף על גב שקל וחומר הוא מנכדתו לבתו, שהרי נאסרה הנכדה רק מכח היותה הבת של בתו, הרי אין מזהירין ואין עונשין מן הדין, ולכך צריך לימוד מיוחד לבתו מאנוסתו, רש"י.

5. הוסיף רש"י: ואומר אני שהוא לשון רחמים,

ב. המסתכל **מה למטה** מן החיות.

ג. המסתכל **מה לפנים**, חוץ למחיצת הרקיע לצד מזרח.

ד. **והמסתכל מה לאחור**, לצד מערב.(6)

וכל שלא חס על כבוד קונו [מתבאר בגמרא] — **רתוי לו שלא בא לעולם.**

גמרא:

שנינו במשנה: אין דורשין במרכבה ביחיד, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו:

ותמהינן: **אמרת ברישא: ולא במרכבה ביחיד.** ועל כרחך עוסקת המשנה במי שהוא חכם ומבין מדעתו, שהרי בלא רב אתה אוסר עליו, שלא ידרוש בעצמו.

ואילו הדר אמרת: אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו, הרי שיכול לדרוש בעצמו?!

ומשנינן: אין המשנה כוללת את הדורש עצמו, אלא **הכי קאמר:**

אין דורשין בעריות לשלשה לבד מהדורש אלא רק בפחות משלשה שומעים, **ולא במעשה בראשית לשנים**, מלבד הדורש, אלא ליחיד בלבד, **ולא במרכבה** אפילו לתלמיד **יחיד, אלא אם כן היה** אותו התלמיד היחיד **חכם ומבין מדעתו**, שלא יצטרך לשאול לרב במקום שיסתפק, דלאו אורח ארעא לפרושי בהדיא.(7)

שנינו במשנה: **אין דורשין בעריות בשלשה** [כלומר: לשלשה]:

ומפרשינן: **מאי טעמא?**

אילימא משום דכתיב: "איש איש אל כל שאר בשרו".

"**איש איש**" משמע **תרי** שני אנשים.

"**שאר בשרו**" משמע **חד** איש נוסף.

ואמר רחמנא ביחס לדרוש את הפסוק ברבים: "**לא תקרבו לגלות ערוה**". וה"קירבה" האמורה כאן, מרמזת גם שלא להתקרב זה לזה כדי לדרוש ביחד פסוקים אלו בשלשה אנשים.

הרי אי אפשר לפרש כן.

כי: **אלא מעתה** הא **דכתיב: "איש איש כי**

כלומר: מרוחם היה אם לא בא לעולם, ודוגמתו בתורת כהנים על הפסוק "ואל אלעזר ואיתמר בניו הנותרים", רבי אליעזר אומר: ראויין היו לישרף, אלא שריתה הכתוב לאהרן.

ובפירוש המשניות להרמב"ם מבואר, ש"רתוי" הוא "ראוי".

6. והוא הדין צפון ודרום, תוספות.

וכתבו עוד, שבכלל "מה לפנים ומה לאחור", שלא להסתכל מה היה לפני שנברא העולם ומה יהיה אחריו, כדמוכח בגמרא.

7. כתב הרמב"ם [יסודי התורה ד יא]: ומה בין ענין מעשה מרכבה לענין מעשה בראשית? שענין מעשה מרכבה אפילו לאחד אין דורשין בו. אלא, אם כן היה חכם ומבין מדעתו, מוסרין לו ראשי הפרקים. וענין מעשה בראשית מלמדין אותו ליחיד אע"פ שאינו מבין אותו מדעתו, ומודיעים אותו כל מה שיכול לידע מדברים אלו; ולמה אין מלמדין אותו לרבים? לפי שאין

יקלל אלהיו", וכמו כן כתיב: "**איש איש אשר יתן מזרעו למולך**", האם **הכי נמי** נפרש "איש איש" על דרך זה?!

אלא, בהכרח, **שהנהו** ["איש איש" האמור בברכת ה' ובמולך] **מיבעי ליה** כדי **לרבות את הנכרים**, לומר **שגם הם מוזהרין על ברכת השם ועל עבודה זרה, כמו ישראל.**

וכיון שכן, **האי נמי** — "איש איש" האמור בעריות — **מיבעי ליה לרבות את הנכרים**, לומר **שמוזהרין על העריות כישראל.**

אלא שמא תאמר: מכאן אנו לומדים שאין דורשים בעריות לשלשה, **מדכתיב**: "**ושמרתם את משמרתי**", "**ושמרתם**" משמע **תרי** אנשים, "**משמרתי**" משמע עוד **חד** איש, ואמרה תורה שיש לעשות משמרת "**לבלתי עשות מחקות התועבות**", ומשמרת זאת כוללת את האיסור לדרוש ביחד בעניני עריות.

אף זה אי אפשר. כי:

אלא מעתה, הא **דכתיב**: "**ושמרתם את השבת**", וכתיב עוד: "**ושמרתם את המצות**", וכתיב עוד: "**ושמרתם את משמרת הקודש**" — האם **הכי נמי** נפרש על דרך זה?!

אלא, אמר רב אשי:

מאי "אין דורשין בעריות בשלשה" — אין דורשין ב"סתרי עריות" לשלשה!

[עריות שאינן מפורשות, כגון בתו מאנוסתו, ואם חמיו, ואם חמותו, שהם נלמדים מדרשה, רש"י] (8)

מאי טעמא? סברא הוא!

כי **בי תרי כי יתבי קמי רבייהו, חד שקיל וטרי בהדי רביה, ואידך מצלי אודניה לגמרא** [שני תלמידים היושבים לפני רבם, כאשר האחד נושא ונותן עם הרב באיזה ענין, הרי השני מטה אזנו לשמוע את דבריהם].

אבל כאשר יושבים **תלתא** שלשה תלמידים, **חד שקיל וטרי בהדי רביה, והנך תרי שקלו וטרו בהדי הדדי** [פעמים כשהאחד נושא ונותן עם הרב, הרי השנים האחרים נושאים ונותנים בינם לבין עצמם].

ומתוך כך **לא ידעי מאי קאמרי רבייהו** לאותו תלמיד, **ואתו למישרא איסורא בעריות** [באותו זמן אינם מטים אזניהם לדברים שאומר הרב לאותו תלמיד, ויש לחוש שמא יבואו להתיר איסורי עריות].

ותמהינן עלה: **אי הכי**, אף **בכל התורה נמי** נאמר אין דורשין לשלשה, מאותו הטעם!?

ומשנינן: **עריות שאני.**

כל אדם יש לו דעת רחבה להשיג פירוש וביאור כל הדברים על בוריין.

8. רבינו חננאל פירש: כגון העראה ונשיקה, ואזהרה ועונש לדבר הנשכב, וכן בן כמה שנים יהיה ויתחייב השוכב עמו, וכיוצא בהן.

וכתב מהרש"א על פירושו של רש"י: ולשון "סתרי" לא משמע כן; ומתוך ספר ישן למדתי לפרש: סתרי ממש וסוד איסור העריות. כגון סוד איסור אחותו, שהשטן מונה את ישראל באיסורה, שהרי עולם בתחלת בנינו היה מאח ואחות, שקין והבל נשאו אחותם, ואין האדם דן

דאמר מר: גזל ועריות — נפשו של אדם **מחמדתן ומתאוה להם**, ויש לחשוש שיבואו לטעות בלימודם ולהתיר עניני עריות.

ואכתי תמהינן: **אי הכי**, בעניני **גזל נמי**, כיון שנפשו של אדם מחמדתן ומתאוה להם, לא ידרוש הרב לשלשה תלמידים שמא יבואו לטעות להתיר עניני גזל?!

ומשנינן: **עריות, בין בפניו בין שלא בפניו — נפיש יצריה**, מתגבר ומתרבה כח הייצר, ואפילו בשעת הלימוד.

אך **גזל**, רק כשהזדמנות הגזל מצויה **בפניו** של האדם **נפיש יצריה**, אבל **שלא בפניו**, בשעת לימודו, **לא נפיש יצריה**.

ולפיכך לא יבוא להתיר איסור גזל בשעת לימודו, כיון שאינו לפניו.

שנינו במשנה: אין דורשין, **ולא במעשה בראשית בשנים** [כלומר: לשנים]:

ומפרשינן: **מנא הני מילי** דאין שנים שואלין לרב במעשה בראשית?

דתנו רבנן: כתיב: "כי שאל נא לימים ראשונים אשר היו לפניך, למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ, ולמקצה השמים ועד קצה השמים. הנהיה כדבר הגדול הזה, או הנשמע כמוהו".

ודרשינן: "**כי שאל נא לימים ראשונים**", הרי למדת: רק **יחיד שואל**! לפי שנאמר "שאל" לשון יחיד, **ואין שנים שואלין** לימים ראשונים.

יכול ישאל אדם מה היה **קודם שנברא העולם**?

תלמוד לומר: "כי שאל נא: **למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ**"! ואין אתה שואל קודם היום שנברא האדם.(9)

יכול, כיון שהכתוב אוסר לשאול קודם בריאת האדם, שהיתה ביום הששי למעשה בראשית, אם כן: **לא ישאל אדם מששת ימי בראשית** שקדמו לבריאת האדם?(10)

תלמוד לומר: "כי שאל נא **לימים ראשונים אשר היו לפניך**". הרי משמע שמיום ראשון אתה שואל.

יכול ישאל אדם: מה למעלה ומה למטה, מה לפנים ומה לאחור?

תלמוד לומר: "כי שאל נא, **ולמקצה השמים ועד קצה השמים**".

הרי למדת כי אך ורק **מלמקצה השמים ועד קצה השמים** אכן **אתה שואל, ואין אתה שואל: מה למעלה? מה למטה? מה לפנים? מה לאחור?**

בשכלו לאסור. וכן באיסור אחות אשתו, אין אדם דן בשכלו, שמטתו של יעקב שלימה היתה, ונשא אחות אשתו.

והשתא ניחא, דהוי "סתרי עריות" דומה ממש למעשה בראשית ולמעשה מרכבה, שהם ודאי סודות ודברים נסתרים ממש.

9. רבינו חננאל גורס: תלמוד לומר "לימים ראשונים", מששת ימי בראשית ולמטה.

10. ורבינו חננאל — על פי גירסתו — מפרש: יכול לא ישאל אדם מה היה באלו ששת ימי בראשית; וגורס: תלמוד לומר "למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ", מיום שנברא האדם יש רשות לשאול, אבל מקודם לכן אסור לשאול בהן.

יב-א ומקשינן: **השתא, דנפקא ליה,** שלמדנו **מ"למקצה השמים ועד קצה השמים"** שלא לשאול מה שיש חוץ למחיצות אלו, תיקשי: **"למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ"**, שממנו יש ללמוד שאין לשאול מה היה קודם שנברא העולם — **למה לי!**? והרי אף שאלה זו היא ענין של "חוץ למחיצה"?!

ומשנינן: **מיבעי ליה** [ב"ח] למקרא זה **לכדרבי אלעזר.**

דאמר רבי אלעזר: אדם הראשון היה גבוה **מן הארץ עד לרקיע.**

שנאמר: למן היום אשר ברא אלהים אדם "על הארץ ולמקצה השמים" [ב"ח]. הרי שהיה אדם עומד על הארץ, ומגיע עד קצה השמים.

וכיון שסרח [חטא בעץ הדעת], **הניח הקב"ה ידו עליו ומיעטו, שנאמר: אחור וקדם צרתני** [שתי פעמים יצרתני, תחלה גבוה, ולבסוף שפל, רש"י] **ותשת עלי כפך.**(1)

אמר רב יהודה אמר רב: אדם הראשון — כשהיה שוכב — **מסוף העולם ועד סופו היה** [ראשו למזרח ורגליו נוגעים במערב].

שנאמר: למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ "ולמקצה השמים ועד קצה השמים".

כיון שסרח, הניח הקב"ה ידיו עליו ומיעטו.(2)

שנאמר: ותשת עלי כפך.

ומקשינן: **אי הכי, קשו קראי אהדדי!** שהרי מקרא אחד משמע שהיה גבוה מן הארץ ועד השמים, וממקרא אחר משמע שהיה גובהו כשיעור מסוף העולם ועד סופו?!

ומשנינן: **אידי ואידי — חד שיעורא הוא** [הכל שיעור אחד הוא].

ואמר רב יהודה אמר רב: עשרה דברים נבראו ביום ראשון למעשה בראשית, **ואלו הן:**

א — ב: **שמים וארץ.**

ג — ד: **תהו ובהו,** מתבאר בגמרא לקמן.

ה — ו: **אור וחשך.**

ז — ח: **רוח ומים.**

ט — י: **מדת יום ומדת לילה,** כ"ד שעות בין שניהם [רש"י].

ומפרשת הגמרא מקור לכל זה:

שמים וארץ נבראו ביום ראשון, **דכתיב** בדברים שנבראו ביום ראשון: **"בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ"**, ובסוף הענין כתוב "ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד".

---

1. ורש"י בסנהדרין לח ב פירש: אחור וקדם, שתי צורות, דו פרצופין. וראה טורי אבן שהקשה על רש"י כאן, הרי צריך דרשה זו ללמד שהיו שני פרצופין לאדם הראשון, כמבואר בברכות ובעירובין, וראה שם.

2. בילקוט איתא: והעמידו על מאה אמה, מסורת הש"ס, וראה שם.

תוהו ובוהו נבראו ביום ראשון, **דכתיב** בבריאת יום ראשון: "**והארץ היתה תהו ובהו**".

אור וחשך נבראו ביום ראשון:

חשך נברא ביום ראשון, **דכתיב** ביום ראשון: "**וחושך על פני תהום**".(3)

אור נברא ביום ראשון, **דכתיב** ביום ראשון: "**ויאמר אלהים יהי אור**".

רוח ומים נבראו ביום ראשון, **דכתיב** ביום ראשון: "**ורוח אלהים מרחפת על פני המים**".

מדת יום ומדת לילה נבראו ביום ראשון, **דכתיב**: "**ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד**".

תנא בברייתא:

"**תוהו**" — הוא **קו ירוק, שמקיף את כל העולם כולו, שממנו יצא חשך לעולם** [ב"ח].

ומנין שקו החושך מקיף את השמים, **שנאמר: ישת חושך סתרו סביבותיו.**

"**בוהו**" — **אלו אבנים המפולמות** [לשון ליחלוח, רש"י] **המשוקעות בתהום, שמהן יוצאים מים.**

שנאמר: "ונטה עליה קו תהו, ואבני בהו", הרי למדת: שה"תוהו" הוא קו, וה"בוהו" הוא אבנים.

ותמהינן: **ואור — ביום ראשון איברי!?** וכי ביום הראשון נברא האור?!

והכתיב: "ויתן אותם אלהים [את השמש הירח והכוכבים, שהם מקורות האור] **ברקיע השמים". וכתיב** שנתנם שם ביום הרביעי, "**ויהי ערב ויהי בוקר יום רביעי**".(4)

אלא [ב"ח] יש לתרץ **כדרבי אלעזר:**

דאמר רבי אלעזר: אור שברא הקב"ה ביום ראשון, אדם צופה בו מסוף העולם עד סופו. כיון שנסתכל הקב"ה בדור המבול ובדור הפלגה, וראה שמעשיהם מקולקלים, עמד וגנזו מהן. שנאמר: "וימנע מרשעים אורם".

ולמי גנזו? לצדיקים לעתיד לבוא!

שנאמר: "וירא אלהים את האור כי "טוב", ואין "טוב" אלא צדיק.

שנאמר: אמרו צדיק כי "טוב".(5)

כיון שראה האור שגנזו הקב"ה לצדיקים, מיד [ב"ח] **שמח.**

שנאמר: אור צדיקים ישמח.

---

3. הצפנת פענח, דן בהרחבה בשאלה אם החושך הוא מציאות או העדר אור.

4. תמה המהרש"א: והרי על הפסוק עצמו יש לשאול כן, שאמר בבריאת יום ראשון "יהי אור"?!

ותירץ: על הפסוק עצמו ידע לתרץ כדברי חכמים לקמן: הן הן המאורות שנבראו ביום ראשון, ולא נתלו עד יום רביעי! אבל רב, דחשיב "מדת יום ומדת לילה" שנבראו ביום ראשון, על כרחך שנקבעו המאורות גם כן ביום ראשון, ולכן קשיא לו שפיר מההוא קרא.

5. ביאר המהרש"א על פי דרכו: אור זה שגנזו הקב"ה נקבע ביום ראשון, ונבראו "מדת יום ומדת לילה", אלא שגנזו הקב"ה, ושוב ביום רביעי ברא מאורות אחרים, וראה עוד שם.

ושאלה זו, אימתי נברא האור, ואימתי החל האור לשמש — **כתנאי!** תנאים נחלקו בדבר:

דתניא: **אור שברא הקב"ה ביום ראשון — אדם צופה ומביט בו מסוף העולם ועד סופו, דברי רבי יעקב.**

וחכמים אומרים: אותו אור שברא הקב"ה ביום ראשון, **הן הן** ה"**מאורות**" האמורים ביום רביעי, **שנבראו ביום הראשון, ולא נתלו עד יום רביעי.**

וזהו שאמר הכתוב: "יהי" אותו האור, שנברא ביום ראשון, ל"מאורות ברקיע השמים" והן שני המאורות [רבינו חננאל].

אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב: בעשרה דברים נברא העולם:

בחכמה [ידיעת הדברים]; **ובתבונה** [הבנת דבר חדש מתוך דבר ידוע]; **ובדעת** [ישוב הדעת]; **ובכח** הזרוע; **ובגערה** [בנזיפה, ומפרש לה לקמן]; **ובגבורה** [גבורת הלב, רש"י]; **בצדק; ובמשפט; בחסד; וברחמים.**

ומפרשת הגמרא מקור לכל זה:

בחכמה ובתבונה נברא העולם, **דכתיב:** "**ה' בחכמה יסד ארץ, כונן שמים בתבונה**".

בדעת נברא העולם, **דכתיב:** "**בדעתו תהומות נבקעו**".

בכח ובגבורה נברא העולם, **דכתיב:** "**מכין הרים בכחו, נאזר** [חגור, מצודות] **בגבורה**".

בגערה נברא העולם, **דכתיב:** "**עמודי שמים ירופפו, ויתמהו מגערתו**" [כאשר יגער בהם המקום ינוחו במקומם, כאדם המתמיה מגערת המאיים עליו, ועומד על עמדו, מצודות].

בצדק ובמשפט נברא העולם, **דכתיב:** "**צדק ומשפט מכון כסאך**" [הכנת כסאך היא בצדק ובמשפט, מצודות].(6)

בחסד וברחמים נברא העולם, **דכתיב:** "**זכור רחמיך ה', וחסדיך, כי מעולם המה**". ודרשינן: כי מבריאת עולם המה [מהרש"א].(7)

ואמר רב יהודה אמר רב: בשעה שברא הקב"ה את העולם, היה העולם **מרחיב והולך כמו שתי פקעיות של** חוטי **השתי**, ההולכות ומתרחבות באמצען. **עד שגער בו הקב"ה, והעמידו** שלא יתרחב עוד.

שנאמר: "עמודי שמים ירופפו, ויתמהו מגערתו".

והיינו דאמר ריש לקיש: מאי דכתיב: "אני אל שדי" — אני הוא שאמרתי לעולם די.

איכא דאמרי [ב"ח] **אמר ריש לקיש: בשעה שברא הקב"ה את הים, היה מרחיב והולך, עד שגער בו הקב"ה, וייבשו.**

---

6. כתב המהרש"א: לא שנברא כסא הכבוד בששת ימי בראשית, כי הוא נברא קודם שנברא העולם, אלא שכסא הכבוד נברא משני דברים שנברא העולם, [שעל ידי עשרה דברים בכלל נברא העולם].

7. כתב מהרש"א: כי לפי פשוטו, שביקש דוד על להבא, היה לו לומר: "כי לעולם המה". ולפיכך דרשינן כן.

שנאמר: "**גוער בים, ויבשהו, וכל הנהרות החריב**".[8]

תנו רבנן:

בית שמאי אומרים: **שמים נבראו תחילה ואחר כך נבראת הארץ**.

שנאמר: "**בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ**", הרי שמים תחילה.

ובית הלל אומרים: **ארץ נבראת תחילה ואחר כך שמים**.

שנאמר: "**ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים**", הרי ארץ תחילה.

אמר[ו] להם בית הלל לבית שמאי: **לדבריכם**, שאתם אומרים: שמים תחילה ואחר כך ארץ, האם **אדם בונה עלייה ואחר כך בונה בית**?!

שהרי נאמר על השמים שהם נקראים "עלייה", דכתיב "**הבונה בשמים מעלותיו, ואגודתו על ארץ יסדה**".

אמרו להם בית שמאי לבית הלל: **לדבריכם**, שהארץ נבראת תחילה, האם **אדם עושה שרפרף** [כסא קטן, הדום לרגלים] **ואחר כך עושה כסא**?! הרי קודם יש לעשות את הכסא, ולפי גובהו להתאים לו את השרפרף.

שנאמר על השמים שהם נקראים כסא, ועל הארץ שהיא נקראת הדום: "**כה אמר ה'**: **השמים כסאי, והארץ הדום רגלי**".

וחכמים אומרים: **זה וזה** [שמים וארץ] **כאחת נבראו**.

שנאמר: "**אף ידי יסדה ארץ, וימיני טפחה שמים. קורא אני אליהם** [אל השמים ואל הארץ בעת בריאת העולם כדי שיבראו] — **יעמדו**, יבראו השמים והארץ, **יחדיו**".

ואידך [בית שמאי ובית הלל] אמרי לך: **מאי** "יחדו" — **דלא משתלפי מהדדי** [אינם מתנתקים זה מזה].

ותמהינן: **מכל מקום** [ב"ח] **קשו קראי אהדדי** [קשה סתירת הפסוקים זה על זה], שהרי במקרא אחד משמע שהשמים נבראו תחילה, ובמקרא השני משמע שארץ נבראה תחילה?!

אמר תירץ **ריש לקיש**: **כשנבראו** השמים והארץ, **ברא שמים ואחר כך ברא הארץ**;

וכשנטה את השמים ואת הארץ — **נטה הארץ ואחר כך נטה שמים**.

מאי "**שמים**"?

אמר פירש **רבי יוסי בר חנינא**: "שמים" הם נוטריקון: "**ששם מים**".[9]

במתניתא תנא: "שמים" הם נוטריקון: "**אש ומים**".

מלמד, שהביאן הקב"ה לאש ולמים, **וטרפן** [עירבן] **זה בזה, ועשה מהן רקיע**.

---

8. כתב מהרש"א: מצינו גערה בים סוף שנאמר "ויגער בים סוף, ויחרב", אבל בים סתמא כדכתיב כאן, לא מצאנו גערה. אלא בהכרח שגערה זו מתייחסת לבריאת העולם, וראה עוד שם.

9. ביאר מהרש"א: רצונו לומר: **שם** [על הרקיע, יש] **מים**. כדכתיב: יהי רקיע בתוך המים, ויהי

שאל רבי ישמעאל את רבי עקיבא, כשהיו מהלכין בדרך.

אמר לו: אתה, ששימשת את נחום איש גם זו כ"ב שנה, וידוע **שהיה** נחום איש גם זו **דורש כל "אתין" שבתורה** — האם יודע אתה —

"את" השמים ו"את" הארץ — מה היה דורש בהן?

אמר לו כך היה דורש: **אילו נאמר**: "בראשית ברא אלהים **שמים וארץ**", בלי "את", **הייתי אומר: שמים וארץ — שמותן של הקב"ה** [ב"ח] הן.

אבל **עכשיו שנאמר: "את" השמים "ואת" הארץ**, הרי למדת: **"שמים"** הם **שמים ממש**, ו**"ארץ"** היא **ארץ ממש**.

יב-ב וממשיכה הגמרא לבאר: הרי כיון דכתיב "את השמים", כבר ידענו שאין השמים, וכל שכן הארץ, שמותיו של הקב"ה. [מהרש"א]

ואם כן, **"את" הארץ — למה לי!?**

כדי **להקדים שמים לארץ!** ללמדך, ששמים נבראו קודם לארץ [בעיקר בריאתן, כדלעיל].

שאם לא היה אומר "את" הארץ אלא "את השמים והארץ", הייתי אומר: כאחד נבראו, ולא הקדים שמים לארץ אלא מפני שאי אפשר לקרות שני שמות כאחד. לפיכך כתב "את" להקדים.(10)

הואיל והחלה הגמרא לפרש את הפסוק של תחילת ספר בראשית, מוסיפה הגמרא ומפרשת:

כתיב: "**והארץ היתה תהו ובהו** וחושך על פני תהום ורוח אלהים מרחפת על פני המים":

ומקשינן: **מכדי** [הרי] **בשמים אתחיל ברישא** [בשמים התחיל בראשונה], וכמו שנאמר בפסוק הקודם: "את השמים ואת הארץ", ואם כן: **מאי שנא דקא חשיב** [מפרש הכתוב] **מעשה ארץ** תחילה, ולאחריו מעשה השמים?!

תנא דבי רבי ישמעאל: משל למלך בשר ודם שאמר לעבדיו: השכימו לפתחי, למחר [ב"ח] **השכים ומצא נשים ואנשים;**

למי משבח? הרי ודאי **למי שאין דרכו להשכים, והשכים.**(11)

מבדיל בין מים למים. ויעש אלהים את הרקיע, ויבדל בין המים אשר מתחת לרקיע "ובין המים אשר מעל לרקיע". וכתיב אחר כך: ויקרא אלהים לרקיע "שמים" — "שם מים". והמ"ם האמצעית של "ש—מ—ים" משרתת כשני ממי"ם, גם לפניה וגם לאחריה.

10. הקשו התוספות: והרי לעיל דרשינן מ"ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים" שארץ נבראת תחילה, אף על פי שלא כתוב "את"?!

וביארו: התם דריש ליה מדשני קרא בסידריה, שנאמר: אלה תולדות "השמים והארץ" בהבראם, ואחר כך אמר: ביום עשות "ארץ ושמים", כדי להסמיך ארץ לעשיה.

ורבינו חננאל נראה שאינו גורס בדברי הגמרא "את הארץ למה לי", שהרי כתב: וכיון שכתב "את" בשמים, כתב נמי "את" בארץ, כי ה"את" שכתב בארץ אינו צריך לגופו.

11. . רש"י כתב: אף כאן, הואיל וקרא הקב"ה לשמים תחילה להבראות, הוה ליה ארץ כמי ש"אין דרכו להשכים". ועוד, שכל מעשי הארץ

תניא: רבי יוסי אומר: אוי להם לבריות שרואות ואינן יודעות מה הן [ב"ח] **רואות, ואוי להם לבריות שעומדות ואין יודעות על מה הן עומדות.**(12)

ומפרש: **הארץ על מה עומדת: על העמודים, שנאמר: "המרגיז ארץ ממקומה, ועמודיה יתפלצון"**. הרי שהארץ עומדת על העמודים.

ועמודים עומדים **על המים, שנאמר: "לרוקע** [לשון שטיחה ופרישה] **הארץ על המים"**.

ומים עומדים **על ההרים, שנאמר: "על הרים — יעמדו מים"**.

והרים עומדים **על רוח** [ב"ח], **שנאמר: "כי הנה יוצר הרים ובורא רוח"**. וכי מה ענין הרים אצל רוח? אלא ללמדך, שההרים עומדים על הרוח.

ורוח בסערה, שנאמר: "רוח סערה עושה דברו". כאילו אמר הכתוב: דבר [ענין] הרוח — סערה עשאתו.

סערה תלויה בזרועו של הקב"ה, שנאמר: "ומתחת — זרועות עולם". מתחת כל היצירה, זרועותיו של הקב"ה מחזיקות אותה.(13)

וחכמים אומרים: הארץ, **על י"ב עמודים עומדת.**

שנאמר: "יצב גבולות עמים למספר בני ישראל". ומספר שבטי בני ישראל הוא שנים עשר.(14)

ויש אומרים: על שבעה [ב"ח] **עמודים** הארץ עומדת, **שנאמר: "חצבה עמודיה שבעה"**.

רבי אלעזר בן שמוע אומר: הארץ עומדת **על עמוד אחד, וצדיק שמו, שנאמר: "וצדיק — יסוד עולם"**

אמר רבי יהודה: שני רקיעים הן, שנאמר: "הן לה' אלהיך השמים [הרי אחד], **ושמי השמים"** [הרי שנים].

ריש לקיש אמר: שבעה רקיעים הן, **ואלו הן:**

א. וילון; ב. רקיע; ג. שחקים; ד. זבול; ה. מעון; ו. מכון; ז. ערבות.(15)

"מתונים", ומעשה שמים במהירות. וזו, הארץ, השכימה עמה שהרי נבראו כאחת, לכך התחיל לספר מעשיה תחילה. וביאור הגמרא וביאור רש"י צריכים עיון.

12. תמה המהרש"א: וכי משום שאינן יודעין הבריות כל זה יהיה "אוי להם"? מאי נפקא מינה בידיעתן כל זאת?! ראה מה שביאר בזה.

13. פירוש, הכל תלוי בגבורות של הקב"ה והגבורה היא זרועו, כדכתיב: לך זרוע עם גבורה, מסורת הש"ס בשם הערוך.

14. הקשה בטורי אבן: לשון "וחכמים אומרים" משמע שהם חולקים על רבי יוסי; והרי רבי יוסי לא אמר רק "הארץ עומדת על העמודים" ולא אמר מספרם?!

וביאר: ושמא יש לומר: כיון שאמר רבי יוסי "על העמודים", ומייתי לה מן "עמודיה יתפלצון". מיעוט עמודים שנים במשמע.

עוד כתב הטורי אבן: פשטא דקרא ד"גבולות עמים" הם שבעים, כמספר בני ישראל שירדו למצרים בשבעים נפש, לפיכך לא משמע לשאר תנאי מפסוק זה שי"ב עמודים הם.

15. כתב מהרש"א: פרטי הדברים במאמר הזה

ומפרשת הגמרא כל רקיע למה הוא משמש:

א. **וילון: אינו משמש כלום, אלא נכנס שחרית** לתוך תיקו והאור נראה [מן השמש שברקיע השני, טורי אבן], **ויוצא ערבית** מתיקו, ומתפשט למטה מן האור והרי העולם חשוך [רש"י]. ועל ידו **מחדש** הקב"ה **בכל יום מעשה בראשית**, שהכניסה והיציאה הן חידושו של מעשה בראשית.(16)

שנאמר: "**הנוטה כדוק** [כיריעה] **שמים, וימתחם כאהל לשבת**". הרי למדת: יש שמים שאין משמשין אלא יריעה פרוסה.

ב. **רקיע: שבו חמה ולבנה, כוכבים ומזלות — קבועין.**

שנאמר: "ויעש אלהים את שני המאורות הגדולים, **ויתן אותם אלהים ברקיע השמים**".

ג. **שחקים: שבו ריחיים עומדות וטוחנות מן לצדיקים לעתיד לבוא** [ב"ח].(17)

שנאמר על דור המדבר: **ויצו "שחקים" ממעל, ודלתי שמים פתח, וימטר עליהם מן לאכול. וגו'.**

ד. **זבול: שבו ירושלים ובית המקדש ומזבח** של מעלה **בנוי, ומיכאל השר הגדול עומד ומקריב עליו קרבן בכל יום** [ב"ח].

שנאמר: "**בנה בניתי בית זבול לך, מכון לשבתך עולמים**.(18)

ומפרשינן: **מאי מקריב** מיכאל השר הגדול על המזבח? **וכי תעלה על דעתך שיש לשם** [שם, בשמים] **כבשים**?!

אלא מקריב נשמתן של צדיקים [ב"ח].(19)

ומפרשינן: **מנלן** דאותו "זבול" **איקרי שמים**, עד שאתה אומר: "זבול" זה אחד מהרקיעים הוא?

לא ידענו לכוון להם, ועל כן אמרתי לי בזה: במופלא ממך בל תדרוש!

16. הקשו התוספות: אם כן היאך נראים הכוכבים בשמים בלילה, כיון שהם קבועים ברקיע השני, כמבואר לקמן?!

ולפיכך פירשו היפך דברי רש"י: נכנס שחרית בעולם וממנה אורה יוצא, ויוצאת ערבית מן העולם ומסתלק אורה ולכך הכוכבים נראים.

ותמה הטורי אבן על פירושם: וכי אורה יוצאת לעולם מן וילון הא השמש נבראת להאיר על הארץ?!

וליישב פירוש רש"י כתבו התוספות: שמא נראים מתוכו כמו ע"י העננים, אך רוב פעמים שהעננים מחשיכין אותו ומכסין אותו.

17. ולפיכך נקראים "שחקים", מלשון שחיקה וטחינה.

ואמר: וטוחנות מן לצדיקים, לצדיקים שבדור המדבר, כמו שמשמע מהפסוק המובא כאן, שנכתב על דור המדבר. מהרש"א.

ובגירסת הילקוט: טוחנות מן לצדיקים "לעתיד לבוא". וניחא טפי; ומייתי ליה מדור המדבר, שנתן להם הקב"ה גם כן מאותו מן שמוכן להם לעתיד.

18. ביאר מהרש"א: "בנה" ירושלים של מעלה, "בניתי בית" כמשמעו, בית המקדש של מעלה, "זבול" על שם המזבח.

בשם "השר הגדול", נקרא בספר דניאל, הכהן גדול של מעלה, במקדש שלמעלה.

19. כתב מהרש"א: ועל זה תיקנו בתפלה: "ואשי ישראל" ותפלתם באהבה תקבל ברצון,

דכתיב: הבט מ״שמים״, וראה מ״זבול״ קדשך ותפארתך, איה קנאתך וגבורותיך!

הרי ש״זבול״ בשמים הוא.[20]

ה. **מעון** שהוא לשון מדור: **שבו** דרים **כיתות של מלאכי השרת שאומרים שירה בלילה, וחשות** [שותקות] **ביום מפני כבודן של ישראל** שהם מקלסים לקב״ה ביום.[21]

ומכאן אתה למד, שאומרים המלאכים שירה בלילה ושותקים ביום.

שנאמר: ״יומם יצוה ה׳ חסדו, ובלילה — שירה עמי, תפלה לאל חיי״.

כלומר: יצוה ה׳ למלאכים לשתוק ביום, כיון שאז הזמן לעשות חסד לאנשי העולם הצריכים חסד. ורק בלילה — שיר של מלאכים עמו ברקיע.

ובטרם מסיימת הגמרא את ביאור המקור שה״מעון״ נמצא בשמים, ואת ביאור שימושם של כל הרקיעים, מפרשת הגמרא באופנים אחרים את הפסוק ״יצוה ה׳ חסדו ובלילה שירה עמי״:

אמר ריש לקיש: כל העוסק בתורה בלילה, הקב״ה מושך עליו חוט של חסד ביום.[22]

שנאמר: ״יומם יצוה ה׳ חסדו, ובלילה שירה עמי״, ומפרש ריש לקיש:

ומה טעם ״יומם יצוה ה׳ חסדו״ — משום ״ובלילה שירה [תורה, כמו שמצינו: ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל] **עמי״.**

ואיכא דאמרי, אמר ריש לקיש: כל העוסק בתורה בעולם הזה שהוא דומה ללילה, הקב״ה מושך עליו חוט של חסד לעולם הבא, שהוא דומה ליום.

שנאמר: ״יומם יצוה ה׳ חסדו, ובלילה שירה עמי״. ועל דרך שנתבאר לפי הלשון הראשון.

אמר רבי לוי: כל הפוסק מדברי תורה ועוסק בדברי שיחה [מי שעוסק בתורה ופוסק מלימודו לצורך דברי שיחה בטילה, רש״י ע״ז ג ב], **מאכילין אותו גחלי רתמים.**[23]

כמפורש בטור אורח חיים סימן קכ.

20. כתב המהרש״א: רצה לומר: ראה מירושלים של מעלה, המכוונת לירושלים של מטה, החרבה עתה! ואיה קנאתך!?.

ביאר מהרש״א: תפילות שחרית ומנחה שהן ביום, הן חובה, כדמסיים בהאי קרא: ״תפלה לאל חיי״. אבל תפילת ערבית היא רשות, .

21 ביאר מהרש״א: תפילות שחרית ומנחה שהן ביום, הן חובה, כדמסיים בהאי קרא: ״תפלה לאל חיי״. אבל תפילת ערבית היא רשות.

22. פירש רש״י בעבודה זרה: נותן חינו בעיני הבריות.

וביאר בעיון יעקב בפרוש שני על פי מה שאמרו בסוכה מט, כי תורה לשמה זו תורה של חסד, והיא תורה שלמד בלילה, מה שאין כן ביום, שכל העולם רואין ושומעין, לכך נמשך עליו חוט של חסד ביום ״חכמת אדם תאיר פניו״.

23. כתב הטורי אבן: איני יודע מה ענין רבי לוי לשמעתין, דאיירי מענין שבעה רקיעין?!

ושמא משום דבפרק קמא דעבודה זרה מייתי

שנאמר: "הקוטפים [החותכים ומפסיקים] **מלוח** [דברי תורה הכתובים על הלוחות, רש"י ע"ז שם], ועושים זאת **עלי שיח** [בשביל שיח של דברים בטלים] — **ושרש רתמים לחמם"**.

וכאן שבה הגמרא לאותו רקיע ששמו מעון, ומפרשת:

ומנלן ד"מעון" איקרי שמים [כלומר: מנין ש"מעון" רקיע הוא]?

שנאמר: "השקיפה מ"מעון" קדשך, מן ה"שמים", וברך את עמך את ישראל.(24)

ו. **מכון**, שהוא לשון "אוצר של פורענות" [רש"י]: (25)

שבו אוצרות שלג.(26)

ואוצרות ברד, ועליית טללים רעים, ועליית אגלים [לשון "אגלי טל", והם מים העומדים להלקות בהן פירות], **וחדרה של סופה, ומערה של קיטור, ודלתותיהן אש.**

וכל אלו מיועדים לפוענות.

ומנין אתה למד שיש לקב"ה אוצר של פורענות?

שנאמר: פתח ה' אוצרו ויוציא כלי זעמו [ב"ח].

ותמהינן: וכי **הני** [אוצרות אלו] — **ברקיעא איתנהו** [בשמים הם נמצאים]?!

והרי **הני בארעא איתנהו** [בארץ הם נמצאים]!

דכתיב: "הללו את ה' מן הארץ: תנינים וכל תהומות, אש וברד, שלג וקיטור, רוח סערה עושה דברו".

אמר מתרץ **רב יהודה אמר רב: דוד ביקש עליהם רחמים, והורידן לארץ.**(27)

כי **אמר** דוד **לפניו: רבונו של עולם! "לא אל חפץ רשע אתה! לא יגורך** [יגור אצלך] **רע"**.

כלומר: **צדיק אתה ה'**, ולפיכך **לא יגור במגורך רע.**

ומנלן ד"מכון" איקרי שמים?

להא דרבי לוי בסמוך למאמר ריש לקיש "כל העוסק בתורה" — נקיט לה נמי הכא אצל מימרא דריש לקיש. והא דריש לקיש נקיט לה הכא משום דרשה דהאי קרא "יומם יצוה ה' חסדו".

24. ביאר מהרש"א: וברך את עמך את ישראל על ידי המלאכים אשר דרים שם, כמו שנאמר: המלאך הגואל אותי מכל רע יברך את הנערים. ונאמר: לא אשלחך כי אם ברכתני.

25. וכמו שנאמר: נכונו ללצים שפטים, רש"י.

26. כתבו התוספות: היינו שלג מרובה הבא בשטף ומוכן לפורענות, אבל שלג היורד בנחת — לטובה הוא. כדאמרינן בפרק קמא דתענית: "מעלי תלגא לטורא מחמשה מטרי לארץ" [יפה השלג להר יותר מאשר חמשה מטרות גשמים לארץ], וכתיב נמי: כי כאשר ירד הגשם והשלג מן השמים, ושמה לא ישוב, כי אם הרוה את הארץ, והולידה והצמיחה.

27. הקשו התוספות: והא כתיב: כי כאשר ירד הגשם והשלג "מן השמים" ושמה לא ישוב כי אם הרוה את הארץ?!

ותירצו: כיון שמן העננים יורד נראה הוא

דכתיב בתפילת שלמה בשעת חנוכת בית המקדש:

"רעב כי יהיה בארץ, דבר כי יהיה, שדפון ירקון ארבה חסיל כי יהיה. כל תפילה, כל תחינה אשר תהיה לכל האדם, לכל עמך ישראל, אשר ידעון איש נגע לבבו, ופרש כפיו אל הבית הזה. **ואתה תשמע ה"שמים מכון" שבתך!**"[28]

ז. **ערבות: שבו צדק, ומשפט, וצדקה,** [29]

וגנזי חיים, וגנזי שלום, וגנזי ברכה,

ונשמתן של צדיקים אחר מיתתם.

ורוחות ונשמות שעתיד להיבראות. [30]

וטל שעתיד הקב"ה להחיות בו מתים.

ומביאה הגמרא מקור לכל זה:

צדק ומשפט: דכתיב: "**צדק ומשפט מכון כסאך**" [נכון כסאך, רש"י], והכסא בערבות הוא, כמבואר לקמן.

צדקה: דכתיב: "וירא ה', וירע בעיניו כי אין משפט. וירא כי אין איש, וישתומם כי אין מפגיע. ותושע לו זרועו. וצדקה — היא סמכתהו. **וילבש צדקה כשריון** [כמו "שריון]".

הרי למדת שעמו הצדקה שרויה. וה' הרי שוכן ב"ערבות" כמבואר לקמן.[31]

וגנזי חיים: דכתיב: "מה יקר חסדך אלהים. ירויון מדשן ביתך. **כי עמך מקור חיים**". הרי, שמקור החיים הוא עם ה' השוכן בערבות.

וגנזי שלום: דכתיב: "**ויקרא לו** [קראה אצלו] **ה' שלום**".

וגנזי ברכה: דכתיב: "**ישא ברכה מאת ה'**".

נשמתן של צדיקים: דכתיב: "**והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את** [עם] **ה' אלהיך**".

רוחות ונשמות שעתיד להיבראות: דכתיב: "כי כה אמר רם ונשא, שוכן עד וקדוש שמו. כי לא לעולם אריב ולא לנצח אקצוף. **כי רוח "מלפני" יעטוף ונשמות אני עשיתי,** [כמו: והנשמות שאני עשיתי]".[32]

כיורד מן השמים. ועוד יש לומר, שלא הוריד אלא את המוכנים לפורענות, אבל המרוים את הארץ נשארו למעלה.

28. ביאר מהרש"א: בתפלות של שלמה על הפורענויות המתרגשות בעולם הוא דכתיב, ואהאי קרא נמי סמיך נמי, דהפורעניות היו שם במכון.

29. ביאר מהרש"א: "צדק" ו"צדקה" שני ענינים הם, "צדק" למעט עושה עול, ו"צדקה" כמשמעו, שנותן דבר שאינו חייב לתת אותו אלא בדרך צדקה.

30. כתב רש"י: רוחות ונשמות דבר אחד הם; ויש מפרשים: "רוח" היא הנשמה העשויה בדמות הגוף, ו"נשמה" היא נשימה.

31. מה שלא הביא הפסוק שמביא לקמן על גנזי ברכה: ישא ברכה מאת ה' ו"צדקה" מאלהי ישעו, משום דלא כתיב ביה השם המיוחד השוכן בערבות, מהרש"א.

32. בגמרא יבמות סב א למדו מפסוק זה, שאין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות באוצר הנשמות ששמו "גוף", כי הכתוב אומר: הרוחות

וטל שעתיד הקב"ה להחיות בו מתים: **דכתיב:** "ארץ רעשה, אף שמים נטפו מפני ה', זה סיני". "**גשם נדבות תניף אלהים** [כאשר שמעו בני ישראל את קול גבורת ה' בדברות הראשונות, פרחה נשמתם, ומיד הוריד ה' עליהם טל תחיה מן הטל שעתיד הקב"ה להחיות בו מתים], **נחלתך ונלאה** [הורדת מטר רצון על נחלתך אשר עיפה נפשם ופרחה] **אתה כוננתה** [תיקנת אותה, את נחלתך]", [ראה שבת פז ב].

ושם ברקיע ששמו "ערבות", נמצאים: **אופנים ושרפים וחיות הקודש, ומלאכי השרת, וכסא הכבוד מלך אל חי רם ונשא שוכן עליהם.**

שנאמר [ב"ח]: **סולו לרוכב ב"ערבות" ביה שמו,** [רוממו לה' הרוכב על השמים הנקראים ערבות, בשם "יה" שהוא לשון יראה, ושמחו לפניו, כמו: וגילו ברעדה].

ומנלן ד"ערבות" איקרי שמים, עד שאתה אומר ש"ערבות" רקיע הוא?

אמר רבי אבהו [ב"ח]: **אתיא** בגזירה שוה "**רכיבה רכיבה**"!

כתיב הכא: סולו ל"רוכב" ב"ערבות".

וכתיב התם: "**רוכב**" "**שמים**" **בעזרך.** הרי למדת שערבות איקרי שמים.

וחשך וענן וערפל מקיפין אותו את הקב"ה, **שנאמר:** "**ישת חושך סתרו** [השרה שכינתו בערפל], **סביבותיו סוכתו** [סביבו עניני כבוד כסוכה], **חשכת מים עבי שחקים** [חשכת מים שבעבי שחקים, הם החושך אשר סביבותיו].

ותמהינן: **ומי איכא חשוכא קמי שמיא** [וכי יש חושך לפני הקב"ה]?!

והכתיב: "**הוא** [הקב"ה] **גלא עמיקתא ומסתתרא** [גולה עמוקות ונסתרות], **ידע מה בחשוכא** [יודע מה בחושך], **ונהורא — עמיה שרי!**" [האור שרוי עמו], הרי שהאור שרוי עמו, ולא החושך?!

ומשנינן: **לא קשיא:**

הא [האור], שרוי עמו, **בבתי גוואי** [בבתים הפנימים], וכמו שנאמר: ונהורא "עמיה" שרי. יג-א

הא [החושך] שרוי סביבו **בבתי בראי** [בבתים החיצוניים].

[דברים אלו מסתרי תורה הם, בלי ביאור גלוי! ועיין לעיל ה-ב במהרש"א]

ואמר רב אחא בר יעקב: עוד רקיע אחד יש למעלה מראשי החיות, דכתיב במעשה המרכבה ביחזקאל: "**ודמות על ראשי החיה רקיע כעין הקרח הנורא**".

עד כאן [עד עניני אותו רקיע] **יש לך רשות לדבר** אודותם.

אבל **מכאן ואילך,** על עניני הרקיעים הגבוהים מכאן — **אין לך רשות לדבר!**

והנשמות שלפני, שעדיין לא הורדתים לעולם, הם המאחרים ["יעטוף" לשון איחור] את הגאולה.

שכן כתוב בספר בן סירא: במופלא ממך [במובדל ומופרש ממך, שלא רצה הקב"ה לגלות לך] **אל תדרוש. ובמכוסה ממך אל תחקור.**

רק **במה שהורשית, התבונן.** אבל **אין לך עסק בנסתרות!** (1)

כתיב בספר דניאל: ונשאת המשל הזה על מלך בבל: "ואתה — נבוכדנצר — אמרת בלבבך: השמים אעלה, ממעל לכוכבי אל ארים כסאי, ואשב בהר מועד בירכתי צפון".

תניא: אמר רבן יוחנן בן זכאי: מה תשובה השיבתו בת קול לאותו רשע [נבוכדנאצר] **בשעה שאמר:**

"אעלה על במתי עב, אדמה לעליון".

יצתה בת קול ואמרה לו: רשע בן רשע, בן בנו של נמרוד הרשע מלך בבל **שהמריד את** [ב"ח] **כל העולם כולו עליו** [לשון נקיה הוא, כלומר: על עצמו ולא עלי, רש"י] **במלכותו,** שהשיא עצה לאנשי דור הפלגה לבנות מגדל להלחם בצבא השמים [רש"י פסחים צד ב]! (2)

והרי **כמה** הם ימי **שנותיו של אדם? שבעים שנה!**

שנאמר: "ימי שנותינו בהם שבעים שנה, ואם בגבורות שמונים שנה".

וכי במספר שנים מועט כזה אתה חושב לעלות לשמים?! (3)

והלא מן הארץ ועד לרקיע התחתון **מהלך חמש מאות שנה, ועוביו של רקיע** התחתון עצמו **מהלך חמש מאות שנה, וכן בין כל רקיע ורקיע.**

ועוד יש **למעלה מהן חיות הקדש.**

---

1. ביאר המהרש"א: במופלא ממך, היינו במעשה המרכבה "מה למעלה ומה למטה" אל תדרוש; ובמכוסה ממך, גם במעשה בראשית אל תחקור, מי שאינו בקי בטבעי מעשה בראשית; אך במה שהורשית התבונן! בלשון ציווי, כמו שכתבו החוקרים והפילוסופים שיש לאדם לחקור על מציאותו יתברך, מתוך הברואים שבעולם; ואין לך עסק בנסתרות, דהיינו בסתרי עריות כדאמרינן לעיל.

2. רש"י בפסחים צד ב כתב: לאו דוקא בן בנו אלא כלומר מזרע נמרוד, וביאר בטורי אבן, שהיה זרעו מן האם.

אבל התוספות כתבו כאן: לא שהיה מזרעו, שהרי כתיב "וכוש ילד את נמרוד", ולא מצינו אותו רשע מזרע כוש, אלא על שם מעשיו שמלך גם הוא בשנער, ושלח את ידו בישראל כמו שנמרוד שלח ידו באברהם.

והמהרש"א כתב: נמרוד אמר גם כן לעלות לשמים כמו שנאמר: הבה נבנה לנו עיר ומגדל וראשו בשמים, וכמפורש בפרק חלק, שאמרו: נעלה, ונכנו בקרדומות.

ובטורי אבן כתב: לא יתכן שקורא אותו "בן בנו" על שם מעשיו. ומצינו לגבי אחשורוש שאמר הכתוב: "אחיו של ראש", ובן גילו. שזה החריב, וזה ביקש להחריב. זה הרג וזה ביקש להרוג. ומשמע שהביטוי "אחיו ובן גילו" קרוי על שם מעשיו. אבל "בן בנו" לא שייך לקרוא אלא אם כן הוא מזרעו. וראה מה שהוסיף הרש"ש ביאור בדברי הטורי אבן.

3. כתבו התוספות, שנבוכדנצר עצמו היה קשיש יותר משבעים שנה, אלא אורחא דמילתא נקט.

ורגלי החיות כנגד כולן [כנגד כל מהלך חמש מאות שנה שיש עד רגליהם]. (4)

וקרסולי החיות כנגד כולן. ושוקי החיות כנגד כולן. ורכובי [עצם הירך הסמוך לשוק] **החיות כנגד כולן. וירכי** [עצם הקולית התקוע במתנים] **החיות כנגד כולן. וגופי החיות כנגד כולן. וצוארי החיות כנגד כולן. וראשי החיות כנגד כולן. וקרני החיות כנגד כולן.**

ועוד למעלה מהן, כסא הכבוד.

ורגלי כסא הכבוד כנגד כולן, וכסא הכבוד כנגד כולן.

ולמעלה מהן [ב"ח]: **מלך אל חי וקים, רם ונשא — שוכן עליהם.**

ואתה נבוכדנצר אמרת: "אעלה על במתי עב אדמה לעליון"?!

"אך אל שאול תורד אל ירכתי בור"!

פסוק סמוך הוא. ומשמעותו: כלפי שאמרת "אעלה על במתי עב", לא כן יהיה! אלא, תורד לשאול ולתחתיות הבור. (5)

שנינו במשנה: **ולא** ישנה **במעשה מרכבה ביחיד** [ליחיד], אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו:

תני רבי חייא: אבל מוסרין לו ליחיד ראשי פרקים [ראשי פרשיות שבמעשה מרכבה]. (6)

אמר רבי זירא: אין מוסרין ראשי פרקים, אלא לאב בית דין, ולכל [או לכל] **מי שלבו דואג בקרבו**, ואינו מיקל את ראשו.

איכא דאמרי: והוא שלבו דואג בקרבו. אף לאב בית דין אין מוסרין אלא אם כן לבו דואג בקרבו, אבל מי שלבו דואג בקרבו לבד אין מוסרין לו.

אמר רבי אמי: אין מוסרין סתרי תורה [כגון מעשה המרכבה, ספר יצירה ומעשה בראשית, והיא ברייתא, רש"י] **אלא למי שיש בו חמשה דברים** [הכתובים בישעיה ג ג]:

א. **שר חמשים**; ב. **ונשוא פנים**; ג. **ויועץ**; ד. **וחכם חרשים**; ה. **ונבון לחש**, [כולם מתבארים בגמרא לקמן יד א].

אמר רבי אמי: אין מוסרין דברי תורה לעובד כוכבים. שנאמר: "לא עשה כן לכל גוי, ומשפטים בל ידעום". (7)

אמר ליה רבי יוחנן לרבי אלעזר: תא אגמרך [בוא ואלמדך] **ברייתא** של **מעשה המרכבה.**

---

4. ראה מהרש"א שביאר כן, והעיר מזה על התוספות.

5. מצודות. וביאר המהרש"א: נשמתו — אל שאול, שהוא גיהנם, תורד. וגופו — אל ירכתי בור! שלא יהיה נקבר בקברו, אלא נשלך מחוץ לבור. דהיינו, לירכתי בור, וכפי שאכן היה.

6. פירש רבינו חננאל: פותחין לו ראשי דברים, והוא מבין מדעתו.

7. הקשו התוספות: תיפוק ליה משום שעובד כוכבים העוסק בתורה חייב מיתה, כדאיתא בסנהדרין, והמוסר לו עובר ב"לפני עור לא תתן מכשול". ואם המדובר בשבע מצות בני נח, הרי מצוה ללמדם?! וראה מה שיישבו בזה.

אמר ליה רבי אלעזר לרבי יוחנן: עדיין **לא קשאי** [לא זקנתי] ואין לבי דואג בקרבי.(8)

כי קש רבי אלעזר [כשנזדקן], **נח נפשיה** [נסתלקה נפשו] **דרבי יוחנן**.

אמר ליה רבי אסי לרבי אלעזר: **תא ואגמרך** [בוא ואלמדך] אני **בברייתא** של **מעשה מרכבה**.

אמר ליה רבי אלעזר לרבי אסי: **אי זכאי — גמירתא מרבי יוחנן רבך** [לו הייתי זכאי ללמוד במעשה מרכבה, כבר הייתי לומדה מרבי יוחנן רבך].

וכתב המהרש"א: מכאן יש ללמוד שלא לעסוק הרבה בתורת הקבלה, וכל שכן שאין לדרוש בעניני קבלה ברבים, כי חכמת הקבלה עוסקת בדברים שהם **למעלה** ממעשה מרכבה! וראיה לדבר, מכך שלא מצינו רמז לחכמת הקבלה, לא בתלמוד, ולא בכל מדרשי התנאים האחרים. ומוכח מכאן שיותר ראוי להסתירה ולא לגלותה.

ומוסיף המהרש"א, שיש למחות באלו הדורשים בחכמה זו ברבים גם בסוד השם!

רב יוסף הוה גמיר [היה לומד] בברייתא **דמעשה המרכבה**; ואילו **סבי דפומבדיתא** [זקני פומבדיתא, והם רב יודא ורב עינא, מהרש"א] **הוו תנו** [היו שונים] **בברייתא דמעשה בראשית**.

אמרו ליה סבי דפומבדיתא לרב יוסף: **ליגמרון מר** [ילמדנו אדוני] **במעשה מרכבה**.

אמר להו רב יוסף לסבי דפומבדיתא: **אגמרון לי מעשה בראשית** [למדוני אתם במעשה בראשית].

אגמרוה [ב"ח], אכן לימדו סבי דפומבדיתא לרב יוסף את הברייתא של מעשה בראשית.

לבתר דאגמרוה [אחר שלימדוהו], **אמרו ליה** שוב: **ליגמרון מר במעשה מרכבה**.

אמר להו רב יוסף לסבי דפומבדיתא: **תנינא בהו** [למדנו ברייתא על מעשה מרכבה]:

כתיב: "**דבש וחלב תחת לשונך**", ללמדך: **דברים המתוקין מדבש וחלב** [מעשה המרכבה שהוא מתוק מדבש וחלב] **יהו תחת לשונך** ולא על לשונך.

רבי אבהו אמר מהכא: כתיב: "**כבשים** [שי"ן ימנית] **ללבושך**", **אל תיקרי** "**כבשים**" **אלא כבושים** [ב"ח], ללמדך: **דברים שהן כבשונו** [סתרו] **של עולם יהיו תחת לבושך**, כלומר: יהיו נסתרים.(9)

והמהרש"א כתב: אפילו בשבע מצוות דידהו אין מוסרין להם סתרי תורה, והם טעמי תורה וכיוצא בזה.

ובטורי אבן כתב: רבי אמי סבירא ליה כמאן דאמר גוי אסור ללמוד תורה משום גזל, שהתורה מורשה היא לישראל. וכיון שהישראל מוסרו לו, אין בו משום גזל.

8. כתב רבינו חננאל: לא קשאי, כלומר: איני בן חמשים שנה.

9. כתב רש"י: כבשונו של עולם, סתרו של עולם, כמו "רישא בכבשא" [כשרוצים להסיר את שערות הראש מטמינים אותו ברמץ], "בהדי

בתחילת ספר יחזקאל, בפרק א, נכתב "מעשה מרכבה"

פסוק א. "ויהי בשלשים שנה, ברביעי, בחמשה לחודש... נפתחו השמים, וארא מראות אלהים".

פסוק ג. "היה היה דבר ה' אל יחזקאל... ותהי עליו שם יד ה'".

פסוק ד. "וארא, והנה רוח סערה באה מן הצפון, ענן גדול ואש מתלקחת, ונגה לו סביב. ומתוכה **כעין החשמל** בתוך האש".

ומפורט שם בפסוקים הבאים, בהרחבה, מעשה המרכבה.

פסוק כו. "וממעל לרקיע אשר על ראשם כמראה אבן ספיר, דמות כסא.

ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם עליו מלמעלה".

פסוק כז. "וארא **כעין חשמל**, כמראה אש בית לה סביב, ממראה מתניו ולמעלה.

וממראה מתניו ולמטה ראיתי כמראה אש, ונגה לו סביב".

פסוק כח. "כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם, כן מראה הנגה סביב. הוא מראה דמות כבוד ה'".

ולאחר מכן, בתחילת פרק ב: "ויאמר אלי: בן אדם, עמוד על רגליך!"

ומשם ואילך כבר אינו מדבר בענין מעשה מרכבה.

אמרו ליה סבי דפומבדיתא לרב יוסף: כבר **תנינן בהו** [למדנו את הברייתא של מעשה מרכבה על הפסוקים שבמעשה המרכבה בספר יחזקאל] מתחילת הפרק עד סופו, **עד** "**ויאמר אלי בן אדם**" שבתחלת פרק שני.

אמר להו רב יוסף לסבי דפומבדיתא: אם עד כאן כבר למדתם — שלמדתם גם את הפסוקים כז וכח — הרי למדתם הרבה, כי **הן הן** [שני פסוקים אלו] **מעשה המרכבה**, שהם מדברים בצורת השכינה ומראהו של הקב"ה.

מיתיבי: עד היכן מעשה המרכבה?

רבי אומר: עד סוף פסוק כו. דהיינו, **עד** תחילת פסוק כז, המתחיל במילים "**וארא כעין חשמל**" **בתרא**, [שהוא הביטוי האחרון של "כעין השמל" בפרק זה, ולעיל בפסוק ד מופיע בפעם הראשונה הביטוי "כעין החשמל"], ולא עד בכלל!

רבי יצחק אומר: גם תחילת פסוק כז כלולה במעשה מרכבה — **עד ה"חשמל"** [וכולל מלה זו].

הרי למדנו שעיקר מעשה המרכבה הוא עד סוף פסוק כו, או לכל היותר, גם תחילת פסוק כז, ולא כל פסוק כז ופסוק כח כפי שאמר רב יוסף?!

ומשנינן: **עד** "**וארא** כעין החשמל", **מגמרינן**. וכך אמר התנא בברייתא: עד היכן

כבשי דרחמנא למה לך" [סתרים של הקב"ה], "ממני יצאו כבושין" [דברים נעלמים הללו ממני יצאו].

מעשה המרכבה שניתן לדרוש, ולא הקפידו בכך חכמים — עד סוף פסוק כו או אף כמה תיבות בתחילת פסוק כז — (10)

ואילו **מכאן**, מתחילת פסוק כז, **ואילך**, עד סוף הפרק, **מסרינן** בביאור אותם פסוקים, "**ראשי פרקים**" בלבד, כי הקפידו חכמים עליהם.

איכא דאמרי: הכי קאמרה הברייתא: כל מעשה מרכבה, מתחילתו **ועד** "**וארא**" [עד סוף פסוק כו] **מסרינן ראשי פרקים** בלבד, ואילו **מכאן ואילך**, רק **אם הוא חכם מבין מדעתו אין**, ממשיכים למסור לו ראשי פרקים, **ואי לא — לא** מוסרים לו כלום.

ומקשינן לרבי יצחק האומר שדושים גם את תחילת פסוק כז "עד החשמל":

ומי, וכי **דרשינן ב**"**חשמל**"?!

והא ההוא ינוקא [קטן] **דדריש ב**"**חשמל**", **ונפיק נורא** [יצאה אש] **מ**"**חשמל**" **ואכלתיה** [ושרפתו]?!

ומשנינן: **שאני ינוקא, דלא מטי זימנא** [שאני תינוק שעדיין לא הגיע זמנו] **דלאו אורח ארעא דדריש** [שאין זה דרך ארץ שידרוש בו].

אמר רב יהודה אמר רב [ב"ח]: **ברם, זכור אותו האיש לטוב, וחנניה בן חזקיה שמו**, כי **אלמלא הוא נגנז ספר יחזקאל**, כיון **שהיו דבריו** בסופו בעניני הקרבנות, אשר הם **סותרין דברי תורה**. והוא יישבם. (11)

מה עשה חנניה בן חזקיה?

העלו לו לעלייה **שלש מאות גרבי** מידות של **שמן** למאור, **וישב בעלייה, ודרשו** לספר יחזקאל שלא יסתרו דבריו לסתרי תורה.

תנו רבנן: מעשה בתינוק אחד שהיה קורא בבית רבו בספר יחזקאל, והיה מבין ב"**חשמל**" [יודע לדרוש מהו חשמל], **ויצאה אש מ**"**חשמל**", **ושרפתו**.

וביקשו חכמים, בגלל מעשה זה, **לגנוז ספר יחזקאל**.

אמר להם רבן שמעון בן גמליאל [ב"ח]: **אם** תינוק **זה חכם, כולם** [ב"ח] **חכמים הן**. כלומר: אם זה הקטן חכם, כל הקטנים חכמים, ולהם יש לחוש שלא ילמדו בו.

אבל לגדולים אין לחוש, כדאמרינן לעיל: שאני ינוקא דלא מטא זמניה [מהרש"א].

ועתה מפרשת הגמרא פסוקים שונים במעשה המרכבה בספר יחזקאל:

מאי "**חשמל**"?

אמר רב יהודה:

---

10. כנראה כוונת רש"י שניתנו לדרוש אותם לתלמידים, וכהמשך לשון הגמרא: מכאן ואילך "מסרינן".

11. כגון מה שכתוב ביחזקאל מה: "כה אמר ה' אלהים, בראשון באחד לחדש תקח פר בן בקר תמים, וחטאת את המקדש"; ומשמע: פר של ראש חודש חטאת הוא, ואינו אלא עולה, ראה מנחות מה א.

וברש"י במסכת שבת פירש: כגון מה שאמר: "נבילה וטריפה לא יאכלו הכהנים", ומשמע: הא ישראל אוכלים, והוא סותר דברי תורה.

יג-ב "חשמל" הוא נוטריקון: "**חיות אש ממללות**" [אש יוצא מדיבורן].

במתניתא [בברייתא] **תנא** נוטריקון אחר:

עתים "**חשות**" [שותקות החיות] **עתים** "**ממללות**" [כלומר: משבחות ומהללות את ה', רש"י יחזקאל];

בשעה שהדיבור יוצא מפי הקב"ה הרי הן חשות, ובשעה שאין הדיבור יוצא מפי הקב"ה הרי הן ממללות.

כתוב עוד במעשה המרכבה ביחזקאל: **והחיות רצוא ושוב כמראה הבזק:**

מאי "רצוא ושוב":

אמר רב יהודה: כאור כלהב **היוצא מפי הכבשן** ששורפים בו אבנים לסיד.

כלומר: מוציאות החיות את ראשן מתחת הרקיע הנטוי למעלה מראשיהן, וחוזרות ומכניסות אותו ממורא השכינה, במהירות, כריצה ושיבה של להב היוצא מפי האבנים כששורפים אותם.

מאי "כמראה הבזק"?

אמר רבי יוסי בר חנינא: כאור היוצא מבין החרסים.

דרך מזקקי זהב לנקוב כלי חרס נקבים נקבים, וכופין אותו על גבי גחלים שהזהב נתון בהן בתוך כתישת החרסים של לבנים על גבי חרס, ולהב יוצא למעלה דרך נקבי הכלי. והוא עשוי גוונים גוונים, ותמיד יוצא ונכנס.

עוד כתוב בתחילת מעשה המרכבה: "**וארא, והנה רוח סערה באה מן הצפון** [מבבל שהיא בצפון], **ענן גדול ואש מתלקחת, ונוגה לו סביב. ומתוכה כעין החשמל מתוך האש**".

מאי בעיא הרוח **התם** [ב"ח על פי רש"י]? למה הלכה הרוח בבבל?! (12)

אמר רב יהודה אמר רב: שהלך לכבוש את כל העולם כולו תחת נבוכדנצאר הרשע.

וכל כך למה? (13)

כדי **שלא יאמרו אומות העולם** כשנמסרו בני ישראל ביד בבל: **ביד אומה שפלה מסר הקב"ה את בניו**, ולפיכך השליט את מלכם תחילה על כל העולם. (14)

אמר הקב"ה: מי גרם לי שאהיה שמש

---

12. הגירסא שלפנינו היא: "להיכן אזל". להיכן הלכה הרוח? וביאר מהרש"א: כיון שהוזכרה ביאת הרוח, מצפון, למה לא הוזכר כיוון הליכתה? וקאמר, הליכתת לכל העולם, לכבוש.

13. ביאר מהרש"א: רצה לומר, גם אם זכה נבוכדנצר הרשע למשול על ישראל בשביל שלש פסיעות שהלך, כמבואר בפרק חלק, מכל מקום במה זכה כל כך לכבוש את כל העולם?

14. הכשדים נחשבים לאומה שפלה, שנאמר [ישעיה כג יג]: "הן ארץ כשדים זה העם לא היה", אשר לא כדאי הוא להיות עם, שהרי נקראו "הגוי המר והנמהר", עם שוטה הוא, והוא מן הבריות שהקב"ה מתחרט עליהן על שבראם. רש"י ביחזקאל ובישעיה.

וכתבו התוספות, זהו מה שאמר בגיטין "כל המיצר לישראל נעשה ראש", כלומר: כבר נעשה ראש קודם שמיצר להם.

לעובדי פסילים, להשליט אותם על כל העולם כולו? **עוונותיהם של ישראל הן גרמו לי!**

כתוב עוד במעשה המרכבה ביחזקאל: "**וארא החיות, והנה אופן אחד בארץ אצל החיות**".

אמר פירש **רבי אלעזר: מלאך אחד** הוא, **שהוא עומד בארץ וראשו מגיע אצל החיות**, וזהו שאמר: "בארץ, אצל החיות".

במתניתא תנא: סנדלפון שמו, וגבוה מחברו מהלך חמש מאות שנה, ועומד אחורי המרכבה וקושר כתרים לקונו.(15)

ותמהינן: **איני!** וכי אפשר שידע היכן הוא מקום שכינת כבודו, שישים עליו כתר?!

והכתיב: ברוך כבוד ה' "ממקומו"!

כלומר: מאותו מקום בלתי ידוע בו הוא נמצא.

מכלל, ד"מקומו" של הקב"ה — **ליכא דידע ליה!** [אין מי שיודע היכן מקומו].

ומשנינן: אכן אין הוא קושר בעצמו כתר לקונו. **אלא דקשר ליה סנדלפון לכתר** [מכין הוא את הכתר], **ומשביע** את הכתר **בשם המפורש, ואזל תגא** [הולך הכתר מעצמו] **ויתיב בדוכתיה** [ב"ח; ויושב הוא מעצמו על מקומו].

אמר רבא: כל מה **שראה יחזקאל** במראות דמעשה המרכבה, **ראה** אף **ישעיה** הנביא כששרתה עליו רוח הקודש, כמו שנאמר: "וארא את ה' יושב על כסא רם ונשא", אלא שלא חש ישעיה לפרש את הכל, לפי שהיה ישעיה כמו בן כרך, הרואה את המלך תדיר, ולכן אינו נבהל ממנו, ואינו תמה על מראהו, ואינו חש לספר זאת, וכדמפרש הגמרא ואזיל.

ולמה סיפר יחזקאל את אשר ראה, ואילו ישעיה לא סיפר?

כי למה יחזקאל דומה, לבן כפר שראה את המלך.

ולמה ישעיה דומה, לבן כרך שראה את המלך.

אמר ריש לקיש: מאי מהו ביאור הפסוק **דכתיב: "שירו לה' כי גאה גאה"** [ב"ח]?

שירו למי שמתגאה על הגאים.

דאמר מר: מלך שבחיות: ארי. מלך שבבהמות: שור. מלך שבעופות: נשר.

ואדם מתגאה עליהן.

והקב"ה מתגאה על כולן, ועל כל העולם כולו.(16)

---

15. כתבו התוספות: מתפלתן של צדיקים הוא עושה עטרות.

16. ביאר רש"י: אלו הארבעה, פניהם חקוקות בכסא הכבוד, והקב"ה למעלה מהם.

וכתב בטורי אבן: האי "ועל כל העולם" אין לו ענין לדרשה של פסוק זה. אלא כיון דדריש להאי קרא, דמיירי מגאותו של הקב"ה, העדיף בשבחו לומר שמתגאה נמי על כל העולם כולו, שזה כבוד והדר יותר, כדכתיב: "ברוב עם הדרת מלך", ולא ביחידי סגולה החשובים בלבד.

עוד מפרשת הגמרא פסוקים ממעשה המרכבה ביחזקאל:

"וארא והנה רוח סערה באה מן הצפון, ענן גדול ואש מתלקחת, ונוגה לו סביב, ומתוכה כעין החשמל מתוך האש.

ומתוכה דמות ארבע חיות. וזה מראיהן: דמות אדם להנה.

וארבעה פנים לאחת, וארבע כנפים לאחת להם.

ורגליהם רגל ישרה, וכף רגליהם ככף רגל עגל, ונוצצים כעין נחושת קלל.

וידי אדם מתחת כנפיהם על ארבעת רבעיהם. ופניהם וכנפיהם לארבעתם.

חוברות אשה אל אחותה כנפיהם.

לא יסבו בלכתן, איש אל עבר פניו ילכו.

ודמות פניהם פני אדם [מלפנים].

ופני אריה אל הימין [בעבר הימין של פני האדם] לארבעתם [כן היה בכל ארבעת החיות].

ופני שור מהשמאל [מעבר השמאלי של פני האדם] ופני נשר לארבעתן [מאחורי פני האדם]".

כתוב אחד אומר: "ודמות פניהם פני אדם. ופני אריה אל הימין לארבעתם. ופני שור מהשמאל לארבעתן, ופני נשר לארבעתן.

ומאידך, **כתיב** בספר יחזקאל פרק י:

"**וארבעה פנים לאחד** [בחיות הקודש מדבר הכתוב].

פני האחד — פני הכרוב [פנים אחד, פני כרוב לו], **ופני השני — פני אדם, והשלישי — פני אריה, והרביעי — פני נשר**".

ואילו פני **שור לא קא חשיב ליה** [אלא פני כרוב]?!

אמר תירץ **ריש לקיש: יחזקאל ביקש עליו רחמים, והפכו** מ"פני שור" ל"פני **כרוב**".

וכך **אמר** יחזקאל **לפניו: רבונו של עולם! אין קטיגור נעשה סניגור!** [ב"ח]

הרי אנו צריכים שיבקשו מרכבותיך עלינו רחמים, והשור הרי קטיגור הוא עקב מעשה העגל.[17]

ומפרשינן: **מאי "כרוב"**?

אמר רבי אבהו: "כרוב" הוא כאילו אמר: **כמו רביא.**

שכן, בבבל קורין לינוקא [לתינוק] **רביא**, ופני תינוק יש לחיות.

אמר ליה רב פפא לאביי: אלא מעתה, שלחיות יש פני תינוק, ואלו הן פני הכרוב:

הא **דכתיב** [שם בפסוק הנזכר] "**פני האחד פני הכרוב, ופני השני פני אדם, והשלישי פני אריה, והרביעי פני נשר**", הרי לדבריך **היינו פני כרוב היינו פני אדם**?!

ומשנינן: **אדם וכרוב** אכן **חד הוא** [ב"ח].

והחילוק ביניהם הוא בכך שלאדם יש **אפי**

---

17. כתב רש"י: "קטיגור" הוא שונא, ו"סניגור" הוא אוהב מליץ יושר.

רברבי [פנים גדולות], ולכרוב יש "**אפי זוטרי**" [פנים קטנות].

עוד מקשה הגמרא מנבואת ישעיה לנבואת יחזקאל:

כתוב אחד בנבואת ישעיה **אומר**: "בשנת מות המלך עוזיהו, וארא את ה' יושב על כסא רם ונשא, ושוליו מלאים את ההיכל.

שרפים עומדים ממעל לו.

שש כנפים, שש כנפים לאחד.

בשתים יכסה פניו, ובשתים יכסה רגליו, ובשתים יעופף.

וקרא זה אל זה ואמר: קדוש".

ומעיד ישעיה שראה שש כנפיים לשרפים.

ומאידך **כתוב אחד** בנבואת יחזקאל **אומר** על החיות: **וארבעה פנים לאחת** "**וארבע כנפים**" **לאחת להם**?! והיינו, שיש להם רק ארבע כנפיים, ולא שש כנפיים כמו שראה ישעיה! [18]

ומשנינן: **לא קשיא**, כי:

כאן בימי ישעיה היה להם שש כנפיים, **בזמן שבית המקדש קיים.**

כאן בנבואת יחזקאל **בזמן שאין בית המקדש קיים**, שכבר הגיע זמן שייחרב.

כביכול שנתמעטו כנפי החיות — כשחרב בית המקדש — משלש זוגות כנפים, לשתים. [19]

ומפרשינן: **הי מינייהו אימעוט** [איזה זוג כנפים מתוך שלושת הזוגות התמעט]?

אמר רב חננאל אמר רב: אותן כנפיים **שאומרות שירה בהן.**

הן אלו שנאמר בהן "ובשתים יעופף", שמקשקשות בקול כנפיהם ואומרות בהן שירה, וכדמשמע מסמיכות המקרא: ובשתים יעופף. וקרא זה אל זה ואמר: קדוש וגו'.

דכתיב הכא: ובשתים "**יעופף**", **וקרא זה אל זה ואמר** קדוש וגו'.

וכתיב: "**התעיף**" **עיניך בו** "**ואיננו**".

הרי למדת: אותן כנפים שהוא מעופף בהן, אותן כנפים "איננו". [20]

ורבנן אמרי: נתמעטו **אותן** הכנפים **שמכסות** החיות **בהן** את **רגליהם** [כמו שנאמר: ובשתים יכסה רגליו].

והראיה לכך שבנבואת יחזקאל חסרו אותן שתים שמכסות בהן רגליהן, **שהרי נאמר** בנבואת יחזקאל:

"**ורגליהם** של החיות **רגל ישרה**".

ואי לאו דאימעוט אותן כנפים המכסות את רגליהן, **מנא הוא** [יחזקאל] **ידע** כיצד נראות

---

18. כתבו התוספות: ואע"ג שזה בחיות כתיב וזה בשרפים, מכל מקום מסתבר שגם החיות בשש כנפים כמו השרפים.

19. אף כלפי צבא שכינה הוזקקנו לומר כך כמו בבשר ודם שיכול לומר בו מיעוט, רש"י לקמן.

20. אין זו גזירה שוה, ואינו מביא המקרא הראשון אלא לומר שבאותן כנפים הוא "מעופף", והרי מצאנו "איננו" גבי "התעיף".

רגליהם המכוסות?! אלא על כרחך, בזמן נבואתו נתמעטו כנפים אלו והיו רגליהן מגולות.

ומקשינן: וכי מה ראיה היא זו? **דילמא דגלאי** החיות את רגליהן **ואחוי ליה** [ב"ח; שמא גילו החיות את רגליהן והראום ליחזקאל]?! (21)

דאי לא תימא הכי [כי אם לא תאמר שגילו החיות דברים מכוסים ליחזקאל], אם כן, מה שנאמר בנבואת יחזקאל: "**ודמות פניהם פני אדם**", האם **הכי נמי דאימעוט** אותן שתי כנפים בהם הוא מכסה פניו [כמו שנאמר: ובשתים יכסה פניו]?!

אלא, על כרחך, **דאיגלאי**, **וחזיא ליה** [נתגלו פניהם וראה אותן יחזקאל].

אם כן, **הכא נמי** יש לומר: **דאיגלאי** רגליהם **וחזיא ליה** יחזקאל.

ומשנינן: **הכי השתא**! מהו הדמיון!? והרי אין הנדון דומה לראיה, כי אין לדמות גילוי פנים לגילוי רגלים!

בשלמא אפיה, אורח ארעא לגלויי קמי רביה [דרך ארץ הוא לגלות את הפנים בפני האדון ה'].

אלא כרעיה, לאו אורח ארעא לגלויי קמיה רביה! [אבל רגלים, אין זה דרך ארץ לגלותם לפני האדון ה'].

ועל כרחך נתמעטו הכנפים בהן הן מכסות את רגליהן, והיה יכול יחזקאל לראותן.

עוד מקשה הגמרא סתירה בין הכתובים בעניני פמליא של מעלה:

כתוב אחד בספר דניאל **אומר**: **אלף אלפין ישמשוניה, ורבו רבבן קדמוהי יקומון** [אלף אלפים שמשים ישמשו את הקב"ה, ורבי רבבות לפניו יעמודו].

הרי שיש מספר לפמליא של מעלה.

וכתוב אחד בספר איוב **אומר**: "**היש מספר לגדודיו**?"

לא קשיא: **כאן** — בספר איוב — **בזמן שבית המקדש קיים**.

כאן בדניאל, **בזמן שאין בית המקדש קיים**, שבימי דניאל כבר חרב הבית.

ואז, **כביכול** [אף כלפי צבא שכינה הוצרכנו לומר כך כמו בבשר ודם ששייך בו מיעוט, רש"י] **שנתמעטה פמליא של מעלה**.

תניא: **רבי אומר משום אבא יוסי בן דוסאי** ליישב הפסוקים:

"**אלף אלפין ישמשוניה**" — האמור בדניאל — הוא **מספר** המשמשים **בגדוד אחד**. ואילו למנין **גדודיו** — **אין מספר**! כמו שנאמר באיוב.

ורבי ירמיה בר אבא אמר ליישב הפסוקים:

אלף אלפין ישמשוניה, לנהר דינור. שנאמר באותו פסוק בדניאל: **נהר דינור נגד ונפק מן**

---

21. כתב רבינו חננאל [וגירסא אחרת קצת היתה לו]: לאחוויי יחזקאל דקיימי רגל ישרה, ללמד שחייב אדם לכוין את רגליו בתפלתו, כמבואר בברכות י מהאי קרא.

קדמוהי [מושך ויוצא מלפניו], **אלף אלפין ישמשוניה, ורבו רבבן קדמוהי יקומון.**

אבל לכל פמליא של מעלה אכן אין מספר כמו שנאמר באיוב.

והגמרא מפרשת את ענינו של נהר דינור:

מהיכא נפיק, מהיכן נובע נהר דינור?

אמר רבי ירמיה בר אבא אמר רב [ב"ח]: **מזיעתן של חיות.**

ולהיכן שפיך [משתפך]?

אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב: על ראש רשעים בגיהנם, שנאמר: הנה סערת ה' חמה יצאה וסער מתחולל, על ראש רשעים יחול.

ורב אחא בר יעקב אמר: נהר דינור משתפך **על "אשר קומטו"** [הם דורות שהעביר הקב"ה מן העולם קודם מתן תורה ולא בראם, ונתנם הקב"ה בגיהנם, כדלקמן, ועליהם נשפך נהר דינור], **שנאמר: אשר קומטו ולא עת** [הפסוק מתבאר בהמשך], **נהר יצוק יסודם.**(22)

תניא: אמר רבי שמעון החסיד לפרש הכתוב: "אשר קומטו ולא עת": **אלו תשע מאות ושבעים וארבע דורות שקומטו** [נגזר עליהם] **להיבראות קודם שנברא העולם, ולא נבראו.** יד-א

כלומר, מפני שהכתוב אומר "דבר צוה לאלף דור", ומשמע שמתן תורה יהיה לאחר אלף דורות. ואולם מתן תורה היה אחר כ"ו דורות, מאדם הראשון ועד משה רבינו. ואותן תתקע"ד דורות שחסרו, טרד אותן הקב"ה, מפני שראה כי אין העולם מתקיים בלא תורה.

עמד הקב"ה, ושתלן לאותן דורות **בכל דור ודור, והן הן עזי פנים שבדור.**(1)

ורב נחמן בר יצחק אמר לפרש: "**אשר קומטו**" — **לברכה הוא דכתיב — אלו תלמידי חכמים שמקמטין את עצמן משינה** [חותכים ממכסת השינה שלהם], **על** [עבור] **דברי תורה** [ב"ח] **בעולם הזה. והקב"ה מגלה להם סוד הנהר** [ב"ח] **לעולם הבא, שנאמר: נהר יצוק יסודם.**(2)

אמר ליה שמואל לחייא בר רב בר אריא:(3)

---

22. התוספות תמהו על כך: וכי עביד הקב"ה דינא בלא דינא, כי מה פשעו להיות בגיהנם?!

ולכן פירשו, שלא בראן כאחת אלא שתלן מעט מעט בכל דור, כדמפרש לקמן.

וכתב מהרש"א, כי אף לפירוש רש"י כן הוא, שלא העבירן מן העולם ממש אלא שתלן בכל דור ודור, ועל מה שעושין רשעה בכל דור ודור הם נדונים.

1. כתב המהרש"א כי לפי הדרש הזה מתפרש הפסוק "אשר קומטו ולא עת", שקומטו מלהבראות בעתם, היינו קודם מתן תורה. ונבראו אחר כך בלא עתם, בכל דור ודור.

2. כתב המהרש"א, שלפי דרש זה מתפרש הפסוק כך: אלו "אשר קומטו", שמקמטין עצמן בעולם הזה, שהוא עולם זמני וארעי — הרי בעולם הבא, שהוא "בלא עת", שאינו עולם זמני וארעי אלא נצחי, יזכה להם הקב"ה אז את סודו: "נהר יצוק יסודם". וראה ביאור אחר בהגהות "מלא הרועים".

3. בגיטין סב א ובמנחות נג א הגירסא היא: "בר אוריין", ופירש רש"י "בן תורה".

תא, אימא לך מילתא, מהני מילי מעליותא דהוה אמר אבוך [בוא ואמור לך מן הדברים הטובים אשר היה אומר אביך]:

וכך היה אומר: **כל יומא ויומא נבראין מלאכי השרת מנהר דינור, ואמרי שירה, ובטלי** [לאחר שהם אומרים שירה הם מתבטלים ונעלמים מיד].

שנאמר "**חדשים לבקרים** [מלאכים חדשים, שנבראים בכל בוקר — על ידם] **רבה אמונתך** [תהלתך]".

ופליגא, חולק הוא בדבריו הללו, על **דברי רבי שמואל בר נחמני**, הסובר שהמלאכים נבראים בדיבור המקום, ולא יוצאים מנהר דינור.(4)

דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל דיבור ודיבור שיוצא מפי הקב"ה נברא ממנו מלאך אחד.

שנאמר: "בדבר ה' — שמים נעשו. וברוח פיו — כל צבאם".

עוד מפרשת הגמרא, מענין לענין באותו ענין, את סתירת הפסוקים מספר דניאל לשיר השירים:

כתוב אחד בספר דניאל **אומר: לבושיה** [לבושו של הקב"ה] **כתלג חיור** [לבן כשלג], **ושער ראשה כעמר נקא** [שער ראשו כצמר לבן נקי].

ומאידך **כתיב** בשיר השירים: **קווצותיו** [קווצות שערותיו, כביכול, של הקב"ה] הן **תלתלים, שחורות כעורב**?!

לא קשיא: כאן — שצבע שערותיו לבן כמו של זקן — **בישיבה** [במושב הדין, ר"ח].

כאן — שצבע שערו שחור כשל בחור — **במלחמה**.(5)

דאמר מר: אין לך נאה בישיבה אלא זקן, ואין לך נאה במלחמה אלא בחור.(6)

ומקשה הגמרא שיש סתירה בפסוק הנזכר בדניאל מיניה וביה:

---

4. תוספות. והטורי אבן תמה על דבריהם, שהרי הכל מודים שיש גם מלאכים אחרים שהם קבועים וקיימים לעולם, חוץ מאותם שנבראים מן נהר דינור, שהם בטילין מיד אחר שאמרו שירה. ואם כן יש לומר שאף הוא מודה שמדיבור של הקב"ה נבראים המלאכים הקבועים?!

ולכן פירש: כיון שסבר רבי שמואל בר נחמני שמכל דיבור של הקב"ה נבראים מלאכים, אם כן יש לפרש הפסוק "חדשים לבקרים" על מלאכים אלו, ושוב אין להוכיח שנבראים מלאכים כל יום ויום מנהר דינור

5. ביאר מהרש"א שהפסוק בדניאל מדבר בישיבה בדין, כמו שמבואר בתחילת הפסוק "ועתיק יומין יתיב. לבושיה כתלג". ואילו בשיר השירים מדבר הפסוק על יציאת מצרים, שהיה נראה להם שם כגבור איש מלחמה.

6. כתב רבינו חננאל: המראות הללו, כדרך חלום הם נראים. כדכתיב "אם יהיה נביאכם ה', במראה אליו אתודע, בחלום אדבר בו". וכתוב "ביד הנביאים אדמה", להודיע שמראה לנביאים כעין דמות ב"אובנתא דליבא". אבל הקב"ה ישתבח שמו אין לו דמות. וזה הדבר מוכיח שאין שם דמות, שאילו היה לו דמות היה לו תמיד דמות אחת, או דמות בחור לעולם או דמות זקן לעולם. אלא, למדך שאין שם דמות

כתוב אחד אומר: חזה הוית עד די כרסון רמיו [ראיתי כסאות שהוטלו ונתקנו לישב במשפט] ועתיק יומין יתיב [והקב"ה יושב] לבושה כתלג חיור ושער ראשה כעמר נקא "**כרסיה**" [משמע כסא אחד] **שביבין דינור** [שביבים של אש] גלגלוהי נור דליק [גלגלי הכסא אש בוערת]; הרי משמע מסוף הפסוק שאין אלא כסא אחד.

וכתוב אחד — כלומר: אותו פסוק בראשיתו — **אומר**: **עד די כרסון** [שני כסאות במשמע] **רמיו**, **ועתיק יומין יתיב**.

ומשנינן: **לא קשיא**: כסא **אחד לו**, וכסא **אחד לדוד**.

כדתניא: **אחד לו ואחד לדוד**, **דברי רבי עקיבא**.

אמר לו רבי יוסי הגלילי: **עקיבא! עד מתי אתה עושה שכינה חול** להושיב אדם בצדו?!

אלא שני הכסאות הן: **אחד לישב** עליו כשעושה **דין** לגויים, **ואחד לישב** עליו כשעושה **צדקה** לישראל.(7)

ומסתפקת הגמרא: האם **קיבלה מיניה** [קיבל רבי עקיבא את דברי רבי יוסי הגלילי], **או לא קיבלה מיניה**?

תא שמע מברייתא שלמדנו בה:

כסא **אחד לדין** וכסא **אחד לצדקה**, **דברי רבי עקיבא**.

הרי שקיבלה מיניה.

אמר לו רבי אלעזר בן עזריה: **עקיבא! מה לך אצל הגדה**, **כלך מדברותיך ולך** [ב"ח] **אצל נגעים ואהלות**! המנע מדבריך בהגדה ופנה להלכות נגעים ואהלות שהן חמורים, ובהם אתה מחודד ולא בהגדה.(8)

אלא כך ההוא ענינם של שני הכסאות: **אחד** מן הכסאות מיועד **לכסא**, **ואחד** מן הכסאות מיועד **לשרפרף**.

כסא — כדי **לישב עליו**, **ושרפרף** — **להדום רגליו**.

שנאמר: "**השמים** — **כסאי**, **והארץ** — **הדום רגלי**".(9)

כי אתא כאשר בא **רב דימי** מארץ ישראל לבבל, **אמר**: **שמונה עשרה קללות קילל ישעיה** הנביא **את ישראל**, נתנבא שיבואו עליהם י"ח פורענויות.

ולא נתקררה דעתו של ישעיה **עד שאמר להם המקרא הזה** [הכתוב לאחר י"ח הקללות לקמן]: "**ירהבו הנער בזקן** [יתגאה הנער על הזקן], **והנקלה** [הבזוי יתגאה כנגד] **בנכבד**".(10)

כלל. ומה שהוא מראה לנביאים כעין דמות, הוא מה שישר לפניו.

7. על פי רש"י בדניאל

8. רש"י סנהדרין סז ב

9. הטורי אבן מחק את הסיוע מהמקרא היות והכתוב הזה אינו ענין לכסא הכבוד. וגם בסנהדרין אינו נמצא.

10. בספר "מראש אמנה" מבאר הגרא"מ שך שלא "קילל" ישעיה את ישראל, כפשוטו, אלא הביטוי "קילל ישעיה את ישראל" משמעותו

ומבארת הגמרא: אותן **שמונה עשרה קללות** — **מאי נינהו?**

דכתיב "כי הנה האדון ה' צבאות מסיר מירושלים ומיהודה:

א. משען; ב. ומשענה; ג. כל משען לחם; ד. וכל משען מים; ה. גבור; ו. ואיש מלחמה; ז. שופט; ח. ונביא; ט. וקוסם; י. וזקן; יא. שר חמשים; יב. ונשוא פנים; יג. ויועץ; יד. וחכם חרשים; טו. ונבון לחש; טז. ונתתי נערים שריהם; יז. ותעלולים ימשלו בם; יח. ונגש העם איש באיש ואיש ברעהו". (11)

ומבארת הגמרא את חסרון הדברים המתוארים בפסוק:

משען: אלו בעלי מקרא, שיחסרו ולא יהיו.

משענה: אלו בעלי משנה, כגון רבי יהודה בן תימא וחבריו.

פליגו בה רב פפא ורבנן:

חד אמר: שש מאות סדרי משנה היו בימיהם.

וחד אמר: שבע מאות סדרי משנה היו בימיהם.

כל משען לחם: אלו בעלי תלמוד, שיש לסמוך על הוראתן כסמיכת לחם [רש"י], **שנאמר: "לכו לחמו בלחמי, ושתו ביין מסכתי".**

וכל משען מים: אלו בעלי אגדה, שמושכין לבו של אדם כמים באגדה.

גבור: זה בעל שמועות, ששמע הלכות פסוקות מרבותיו ושגורות בפיו.

ואיש מלחמה: זה שיודע לישא וליתן במלחמתה של תורה.

שופט: זה דיין שדן דין אמת לאמיתו.

נביא: כמשמעו.

קוסם: זה מלך, שנאמר: קסם על שפתי מלך במשפט לא ימעל פיו. (12)

זקן: זה שראוי לישב בישיבה, וליטול ממנו עצה בכל דבר חכמה.

שר חמשים: אל תקרי "שר חמשים" אלא "שר חומשין", זה שיודע לישא וליתן בחמשה חומשי תורה.

דבר אחר: "שר חמשים" היינו כדרבי אבהו:

דאמר רבי אבהו: מכאן שאין מעמידים

היא, שהבהיר ישעיה הנביא לישראל לאיזה מצבים גרועים הם עתידים להגיע אם לא ישמעו את דבר ה', וכי המצב הגרוע ביותר שיקרה להם, שלא יהיו נשמעים לדעת תורה של זקני הדור. כי רק אם הוראתם של גדולי התורה נשמעת, יש סיכוי לתיקון.

והביטוי "לא נתקררה דעתו של ישעיה", משמעותו, שלא חש ישעיה שהוא מבהיר היטב את גודל החורבן הצפוי עד שהביע בפניהם את המצב הקשה ביותר שהם עתידים להקלע אליו, שיזלזלו בסמכותם של גדולי התורה!

11. יהיו דחוקין ונגושין זה על זה בתיגור וחירום. רש"י ישעיה

12. אמרי המלך ברורים כאילו היה קסם על

מתורגמן [שומע דרשת הרב ומשמיעה לרבים] **על הציבור למי שהוא פחות מבן חמשים שנה.**

ונשוא פנים: זה שנושאין לדורו בעבורו.

נושאין לדורו **למעלה** [הקב"ה נושא לדור בעבורו]: **כגון רבי חנינא בן דוסא.**

נושאין לדורו **למטה** [מלכי האומות מכבדים את ישראל בעבורו]: **כגון רבי אבהו בי קיסר.**

יועץ: שיודע לעבר שנים ולקבוע חדשים.[13]

וחכם: זה תלמיד המחכים את רבותיו.

חרשים: בשעה שפותח בדברי תורה, הכל נעשין כחרשין, שאינם יודעים לדבר.

ונבון: זה המבין דבר מתוך דבר.

לחש: זה שראוי למסור לו דברי תורה שניתנה בלחש. שהוא אב בית דין, ולבו דואג בקרבו, וראוי למסור לו סודות מעשה המרכבה [כדלעיל יג א].

וממשיך הכתוב ואומר: "**ונתתי נערים שריהם**".

ומבארת הגמרא: **מאי "ונתתי נערים שריהם"?**

אמר רבי אלעזר: אלו בני אדם שמנוערין מן המצוות.

ובהמשך אומר ישעיה הנביא: "**ותעלולים ימשלו בם**":

אמר רב אחא [מסורת הש"ס]: **אלו תעלי בני תעלי** [שועלים בני שועלים].

ולא נתקררה דעתו של ישעיה הנביא **עד שאמר להם "ירהבו הנער בזקן" — אלו בני אדם שמנוערין מן המצוות,** והם **ירהבו במי שממולא מצוות כרמון.**

"**והנקלה בנכבד" — יבוא מי שעבירות חמורות דומות עליו כקלות, וירהבו במי שעבירות קלות דומות עליו כחמורות.**

אמר רב קטינא: אפילו בשעת כשלונה [חורבנה] **של ירושלים, לא פסקו מהם בעלי אמנה.**

שנאמר [בישעיה, בפסוק הסמוך לפסוקים הקודמים שנזכרו מספר ישעיה]:

"כי הנה האדון ה' מסיר מירושלים ומיהודה כל משען לחם.

כי יתפוש איש באחיו, בבית אביו, לאמר: **שמלה לך,** בקי אתה בחדרי תורה [וכפי שתבאר הגמרא להלן], ולפיכך, **קצין,** מורה **תהיה לנו,** ותלמדנו תורה.

ותחילה מפרשת הגמרא את הפסוק, לפני שהיא מסיימת את הפסוק ואת הראיה למימרתו של רב קטינא:

"שמלה לך": **דברים** של תורה, **שבני אדם**

שפתיו, כי אין דבר נכחד מאת המלך, לפי שכל האנשים יחזרו למצוא חן בעיניו. ולזה ימצא בכל דבר מי שיגלה אוזן המלך, לזה לא ימעול פיו במשפטו לעות הדין מחמת טעות ושגגה.

מצודות

13. מצינו גבי עיבור שנה כלשון הזה, דכתיב גבי חזקיהו "ויועץ המלך לעשות פסח בחודש

מתכסין בהן כשמלה [בני אדם נחבאים כדי שלא ישאלו אותם בהם, כי אינם בקיאים בהם], הם **ישנן תחת ידך!** כלומר: אתה כן בקי בהן.

וממשיך הכתוב לתאר את דברי המבקש ללמוד תורה מאדם שהוא משוכנע שיודע את התורה:

"**והמכשלה הזאת** תחת ידך".

מאי "**והמכשלה הזאת**"?

דברים, טעמי תורה הנסתרים, **שאין בני אדם עומדין עליהן** על בוריין, לאומרן כהלכתן, **אלא אם כן נכשל בהן**, עד שאומרן שתים ושלש פעמים בשיבוש [דהיינו טעמי תורה המסותרים, רש"י שבת קכ א] ואז נותן לב לעמוד ולהתבונן היטב בדברים שלומד — הם **ישנן תחת ידך!** ולכן קצין [רב ומורה] תהיה לנו.

וממשיך הכתוב לתאר את תשובתו של איש האמנה:

"**ישא**, יאמר מי שנתבקש להיות קצין, **ביום ההוא, לאמר: לא אהיה חובש, ובביתי אין לחם ואין שמלה. לא תשימוני קצין עם!**"

ומפרשת הגמרא את דברי איש האמנה:

"**ישא**" — **אין** "**ישא**" **אלא לשון שבועה. שנאמר** בעשרת הדברות "**לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא**".

וכך נשבע איש האמנה: "**לא אהיה חובש**" — **לא הייתי מחובשי בית המדרש!** איני רגיל להיות חבוש בבית המדרש.

"**ובביתי אין לחם ואין שמלה**" — **שאין בידי לא מקרא ולא משנה ולא גמרא.**

הרי למדת שלא פסקו אנשי אמנה מירושלים. שהרי הוא אומר את האמת, ונשבע שאינו יודע תורה.

ומקשינן: **ודלמא שאני התם**, שאומר את האמת לא בגלל שהוא איש אמנה, אלא בגלל חששו שיתפס בשקר מיד.

דאי אמר להו "**גמירנא**" [לו היה משקר ואומר: אכן אני יודע וראוי להיות רב], **אמרי ליה: אימא לן** [יאמרו לו המבקשים: אמור לנו את אשר אתה יודע]. ועל כן אומר הוא את האמת, ולא משום שהוא איש אמנה?!

ומבארת הגמרא: אילו לא היה איש אמנה, יכול היה להשתמט מהם בכבוד, כי **הוה ליה למימר**, יכול היה לומר על עצמו: **גמר ושכח** [אכן הייתי מחובשי בית המדרש, ולמדתי תורה, אלא שעתה שכחתי את לימודי].

מאי, ומהו שאמר "**לא אהיה חובש**"?

לא אהיה חובש את ספסלי בית המדרש **כלל**.

ומוכח מכאן שהוא איש אמנה, שהכחיש דברים שהיה יכול להתפאר בהם בלי שיעמדו אנשים על שקרו.

ומקשינן על אימרתו של רב קטינא, שלא פסקו אנשי אמנה:

איני! והאמר רבא: לא חרבה ירושלים עד שפסקו ממנה בעלי אמנה.

השני", וכמאן דאמר בסנהדרין דף יב, שעיבר חזקיהו את השנה. עץ יוסף בשם ילקוט

שנאמר: "שוטטו בחוצות ירושלים, וראו נא, ודעו ובקשו ברחובותיה, אם תמצאו איש, אם יש עושה משפט מבקש אמונה, ואסלח לה!"

הרי שגם אם יבקשו איש אמונה, לא ימצאהו?!

ומשנינן: **לא קשיא.**

יד-ב **הא** שלא פסקו אנשי אמנה — **בדברי תורה.**

הא שלא מצאו איש אמונה — **במשא ומתן.**

בדברי תורה הוו אנשי אמנה, ואילו **במשא ומתן לא הוו** מבקשי אמונה.

תנו רבנן:

מעשה ברבן יוחנן בן זכאי, שהיה רוכב על החמור, ויוצא מירושלים. והיה מהלך בדרך, ורבי אלעזר בן ערך תלמידו **מחמר אחריו ללמוד תורה מפיו.**

אמר לו רבי אלעזר בן ערך לרבן יוחנן בן זכאי: **רבי! שנה לי פרק אחד במעשה מרכבה.**

אמר לו רבן יוחנן: **בני!** וכי **לא כך שניתי לכם: ולא** דורשים **בענין מרכבה ביחיד** [וכדמפרשינן לעיל: ליחיד], **אלא אם כן היה חכם מבין מדעתו?!**

אמר לו רבי אלעזר: **רבי! תרשיני לומר לפניך דבר אחד** ממעשה מרכבה **שלמדתני.**(14)

אמר לו רבן יוחנן: **אמור!**

מיד ירד רבן יוחנן בן זכאי מעל החמור, ונתעטף, וישב על האבן תחת הזית.(15)

אמר לו רבי אלעזר: **רבי! מפני מה ירדת מעל החמור?**

אמר לו רבן יוחנן: **אפשר שאתה דורש במעשה מרכבה, ושכינה עמנו, ומלאכי השרת מלוין אותנו, ואני — ארכב על החמור?!**

מיד פתח רבי אלעזר בן ערך במעשה המרכבה, ודרש, וירדה אש מן השמים וסיבבה [יש גורסים: וסכסכה] **כל האילנות שבשדה, ופתחו כל האילנות כולן, ואמרו שירה.**

מה שירה אמרו?

---

14. הקשה המהרש"א: כיון שהיה סבור רבן יוחנן שאין רבי אלעזר חכם ומבין בדעתו, איך לימדו בעבר את הפרק שדרש רבי אלעזר בפניו?!

ותירץ שבמסכת שבת מבואר כי רבי אלעזר בן ערך שכח תלמודו, והיה סבור רבן יוחנן שעכשיו אין הוא חכם ומבין בדעתו. אבל כשלימדו בשעתו אכן היה חכם ומבין בדעתו.

ומשמע מדברי המהרש"א שם, שכל עיקר מה שדרש רבי אלעזר בן ערך פרק זה הוא כדי להוכיח לרבן יוחנן שהוא חכם ומבין בדעתו, ויוסיף ללמדו כאשר ביקש].

והביא בשם הירושלמי דלא גריס "שלמדתני", וכתב שהוא נוח יותר.

15. הזית הוא רמז למאור תורה, כדאיתא בברכות: הרואה שמן זית בחלום יצפה למאור תורה. מהרש"א.

"הללו את ה' מן הארץ תנינים וכל תהומות, עץ פרי וכל ארזים. וכך סיימו את כל הפרק, עד **הללויה".**

ויש אומרים: שירה זאת הוא **שאמרו** האילנות: **"אז ירננו עצי היער".**

ואף מלאך נענה מתוך האש ואמר: ודאי, הן הן מעשה מרכבה. אכן כך הוא מעשה המרכבה!

עמד רבן יוחנן בן זכאי ונשקו על ראשו של רבי אלעזר בן ערך, **ואמר** רבן יוחנן: **ברוך ה' אלהי ישראל, שנתן בן לאברהם אבינו שיודע להבין ולחקור ולדרוש במעשה מרכבה כרבי אלעזר בן ערך.**

והוסיף רבן יוחנן בן זכאי ואמר: **יש נאה דורש ואין נאה מקיים,** ויש **נאה מקיים ואין נאה דורש, אבל אתה אלעזר בן ערך: נאה דורש ונאה מקיים; אשריך אברהם אבינו שאלעזר בן ערך יצא מחלציך!**

וכשנאמרו הדברים [סיפרו את המעשה] **לפני רבי יהושע, היו הוא ורבי יוסי הכהן מהלכים בדרך. אמרו: אף אנו נדרוש במעשה מרכבה.**(16)

פתח רבי יהושע ודרש במעשה מרכבה, ואותו היום, בתקופת תמוז היה, שאין דרך שיתקשרו בה השמים בעבים. **ונתקשרו שמים בעבים, ונראה כמין קשת בענן.**

וחיו מלאכי השרת מתקבצין ובאין לשמוע מעשה מרכבה, כבני אדם שמתקבצין ובאין לראות במזמוטי חתן וכלה [מיני שחוק שמשחקים לפניהם].(17)

הלך רבי יוסי הכהן, וסיפר דברים לפני רבן יוחנן בן זכאי.

ואמר רבן יוחנן בן זכאי: **אשריכם ואשרי יולדתכם.**

אשרי העינים [גירסת הרש"ש] **שכך ראו.**

ואף אני ואתם בחלומי, מסובין היינו על הר סיני, וניתנה עלינו בת קול מן השמים. ואמר הקורא בבת קול:

עלו לכאן! עלו לכאן!

טרקלין גדולים מוכנים לכם ומצעות נאות מוצעות לכם.

אתם ותלמידיכם, ותלמידי תלמידיכם מזומנים לישב בכת השלישית מהכתות היושבות לפני השכינה.

ומקשה הגמרא על האמור שרבי אלעזר בן ערך דרש במעשה מרכבה:

איני!

והתניא: רבי יוסי ברבי יהודה אומר: שלש הרצאות במעשה מרכבה הן:

א. רבי יהושע הרצה דברים לפני רבן יוחנן בן זכאי.

---

16. כתב המהרש"א, דמשמע שלא היו שם אלא שניהם, כי אפילו לחכם ומבין בדעתו אין לדרוש אלא ליחיד, דהיינו הרב ותלמידו.

17. כתב המהרש"א: לא קשת ממש נראתה, שהיא סימן קללה. אלא "כמין קשת" והוא "מראה הקשת" הנזכרת במעשה מרכבה, וכמו

ב. **רבי עקיבא הרצה** דברים **לפני רבי יהושע.**

ג. **חנניא בן חכינאי הרצה דברים לפני רבי עקיבא.**

ומדייקת הגמרא: **ואילו רבי אלעזר בן ערך** — **לא קא חשיב** [לא נזכר] בין הדורשים במעשה מרכבה. והאיך אתה אומר שדרש רבי אלעזר בן ערך במעשה המרכבה?!

ומשנינן: לעולם אף רבי אלעזר בן ערך הרצה דברים במעשה מרכבה. ומה שאין התנא מזכירו, הוא משום שרק אלו **דארצי, וארצו קמיה** — **קחשיב** התנא.

שאין התנא מונה בברייתא אלא את אלו שדרשו בפני אחרים וגם דרשו בפניהם, אבל רבי אלעזר בן ערך דרק **ארצי** [הרצה] לפני אחרים, **ולא ארצו קמיה** [לא הרצו בפניו] — **לא קא חשיב.**

ותמהינן עלה: **איני! והא חנניא בן חכינאי דלא ארצו קמיה** [לא הרצו בפניו], ומכל מקום **קא חשיב** ליה בברייתא?!

ומשנינן: לפיכך הזכירו אף את חנניה בן חכינאי, כיון **דארצי מיהא קמיה מאן דארצי,** הואיל והרצה הוא בפני מי שהרצה.

כלומר: אף חנניא בן חכינאי לא היה צורך להזכירו, כיון שלא הרצו בפניו, אלא הזכירו את הרצאתו בפני רבי עקיבא, להודיעך שרבי עקיבא הרצו בפניו והרצה הוא בפני אחרים.(18)

תנו רבנן: ארבעה נכנסו בפרדס, עלו לרקיע על ידי שם [רש"י], **ואלו הן: בן עזאי, ובן זומא, אחר** [אלישע בן אבויה], **ורבי עקיבא.**

אמר להם רבי עקיבא: כשאתם מגיעים ברקיע **אצל אבני שיש טהור** [שהוא מבהיק כמים צלולין], **הזהרו שאל תאמרו:** הרי **מים מים** יש כאן ואיך נלך?! **משום שנאמר: דובר שקרים לא יכון לנגד עיני!** וזה שיש הוא ולא מים.

ומפרשת הגמרא את אשר אירע עם ארבעת החכמים האלו אחר שעלו:

בן עזאי הציץ לצד השכינה **ומת, ועליו הכתוב אומר: יקר בעיני ה' המותה לחסידיו,** קשה בעיניו של הקב"ה על שמת בן זומא כשהוא בחור, ומכל מקום אי אפשר שלא ימות שהרי אמרה תורה: כי לא יראני האדם וחי.(19)

בן זומא הציץ לצד השכינה, **ונפגע!** נשתטה מן המראות המבהילות שלא הכילה דעתו לסובלם [רבינו האי בעין יעקב].

שנאמר ביחזקאל "כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם — כן מראה הנוגה סביב. הוא מראה דמות כבוד ה'.

18. נתבאר על פי לשונו של רש"י; וראה מה שהביאו התוספות משם רש"י ומה שתמהו עליו.

19. כתבו התוספות: לא עלו למעלה ממש אלא היה נראה להם כמו שעלו.

ורבינו חננאל כתב: אינם עולים בשמים, אלא צופים ורואים ב"אובנתא דליבא" כאדם הרואה ומביט מתוך אספקלריא שאינה מאירה; ובן עזאי הציץ, כלומר: הוסיף להרבות בשמות כדי להביט באספקלריא מאירה.

ועליו על בן זומא **הכתוב אומר**: אם **דבש מצאת — אכול דייך**, די לך באכילת מקצתו בלבד. **פן תשבענו, והקאתו!** (20)

אחר — קיצץ בנטיעות!

קלקל ועיות כשנכנס לפרדס ומקצץ הנטיעות, ולפי שדימה אותן בתחילת הדברים לנכנס ל"פרדס" נקט הלשון "קיצץ בנטיעות". (21)

רבי עקיבא [**נכנס בשלום ו**]**יצא בשלום**, [עין יעקב], שהיה יותר שלם מכולם כי הציץ כהוגן וצפה כראוי, והכילה דעתו אותן גבורות ובהלות, ונתן לו הקב"ה חיים, וכל דבר שצפה, חשב בו מחשבה נכונה בדעת נכוחה [רבינו האי בעין יעקב].

שאלו את בן זומא: מהו לסרוסי כלבא [האם מותר לסרס כלב]?

אמר להם: כתיב: ומעוך וכתות ונתוק וכרות לא תקריבו לה' **ובארצכם לא תעשו** [דבר זה לסרס שום בהמה וחיה, רש"י בחומש], ללמדך: (22)

כל שיש לכם **בארצכם** ואפילו כלב, **לא תעשו** כדבר הזה, לסרסו. (23)

הסוגיה הבאה מתבארת על פי פירושו השני של רש"י.

עוד **שאלו את בן זומא**:

כהן גדול שאסור בבעולה, ונשא אשה בחזקת בתולה, ואף מצא בבעילתו דם בתולים, ושוב נתברר לו שהיא **בתולה שעיברה**, קודם שבא עליה — **מהו** שיהא מותר לו **לכהן גדול** לקיימה? האם יש לו לחוש שהואיל ועיברה, אף שלא נפגמו בתוליה, ודאי נבעלה, או שמא התעברה מבלי שנבעלה, וכפי שיבואר.

מפרשת הגמרא את צדדי הספק:

---

20. פירש הרמב"ם במורה נבוכים [הובא בעץ יוסף]: דימה החכמה במאכל הערב שבמזונות והוא הדבש, והדבש בטבעו כשירבו ממנו יעורר האיצטומכא ויביא הקיאה, וכאילו אמר שטבע זאת ההשגה עם גדולתה ועצמותה ומהשגה מן השלימות, אם לא יעמדו בה אצל גדולה וילכו בה בשמירה, יהפך לחיסרון כאילו הדבש אשר אם יאכל כשיעור יזון ויערב לו, ואם יוסיף אבד הכל, לא אמר: פן תשבענו "וקצת" בו, אלא אמר: "והקאתו".

21. ורבינו חננאל פירש: כלומר: דיבר כלפי מעלה.

22. ביארו התוספות בשבת קי ב בשם השאלתות: הואיל וחובת הגוף ולא חובת קרקע היא, למה אמרה תורה: "ובארצכם" לא תעשו, והרי נוהגת היא בכל מקום ואפילו בחוץ לארץ, אלא ללמד: כל שבארצכם לא תעשו.

23. כתבו רש"י ותוספות לבאר הטעם שהסתפקה הגמרא דוקא כלב, כי הואיל ודין סירוס כתיב גבי מומי הקרבנות, הרי יש לומר שלא אסרה תורה אלא באלו שהם ראויין לקרבן, וכל שכן שיש מקום לומר על הכלב שאפילו חליפיו אסורים לקרבן משום "מחיר כלב", שלא אסרה בו תורה את הסירוס.

ולפי זה יש לומר, שמתחילה אכן הסתפקה הגמרא אף בשאר בהמות שאין כשרות לקרבן, והוא כעין "ואם תמצי לומר שאר בהמות שאין ראויין לקרבן אסורין, כלב מהו", ועל דרך זה הביא הטורי אבן בשם הרא"ש.

מי, האם אסור לו לקיימה כי **חיישינן לדשמואל** —

טו-א **דאמר שמואל: יכול אני** להטות בביאה, **ולבעול כמה בעילות בלא** להוציא **דם** בתולים.

וכיון שכן, יש לחוש שמא נבעלה על ידי הטיה, ונאסרה לכהן גדול, ומשום כך לא נפגמו בתוליה.(1)

או דילמא: האפשרות של צורת בעילה באופן **דשמואל, לא שכיחא**. וכיון שרואים אנו שלא נפגמו בתוליה, תולים אנו שנתעברה בלא בעילה כדמפרש ואזיל.

אמר להו בן זומא: האופן **דשמואל** אכן **לא שכיח** —

ולפיכך **חיישינן**, סומכין אנו להקל על ידי שאומרים: **שמא באמבטי** [כלי שרוחצין בו את כל הגוף] **עיברה**.

שהתרחץ איש באותו הכלי לפני שהיא התרחצה בו, והוציא בו שכבת זרע, ונכנסה שכבת הזרע אל גוף האשה כשרחצה במימיו, וממנה נתעברה, ועדיין בתולה היא, לפי שלא נבעלה, ומותרת לכהן גדול.(2)

ומקשינן עלה: **והאמר שמואל: כל שכבת זרע שאינה יורה כחץ אינה מזרעת**, ומסתמא כשיצתה ממנו שכבת הזרע לתוך האמבטי לא היתה יורה כחץ, ואי אפשר שתזריע, ואיך אנו תולים שנתעברה באמבטי ומתירין אותה לכהן גדול?!

ובטורי אבן הקשה על זה, אם כן מנין לנו לרבות מ"ובארצכם" אפילו כלב, שמא אין הכתוב בא לרבות אלא מי שהוא עצמו פסול לקרבן אבל חליפיו מותרין, אבל כלב שאף מחירו אסור שמא לא אסרה תורה לסרסו?!

ולפיכך פירש, שעל שאר בהמות לא נסתפקו, כיון שיש ללמדם מאיסור סירוס אחר סירוס שאסרה תורה, אף שאחר הסירוס הראשון כבר נפסלה הבהמה לקרבן.

וכיון שכן, על כרחנו לא הוצרכה תורה לרבות "ובארצכם" אלא כלב שאפילו חליפיו אין ראויים לקרבן.

1. לפי הגירסא שלפנינו בתחילת דברי התוספות ד"ה בתולה, וכן היתה הגירסא לפני בעל הטורי אבן, משמע, שאם נבעלה בהטיה ומבלי להוציא דם, הרי היא מותרת לכהן גדול; ולפי זה מתבארת הסוגיא באופן אחר, וביארה במרומי שדה, ראה שם.

אך כבר העירו האחרונים, שודאי אסורה היא לכהן גדול אף שלא נפגמו בתוליה, ואכן הב"ח הגיה בדברי התוספות, ואין סתירה לכך מדברי התוספות, ועל פי דבריהם נתבארה הסוגיא, וכן פירש במרומי שדה אלמלא דברי התוספות.

וכן מוכח ברש"י בשבת קנא א, שהרי להמשתמע מגירסת התוספות שלפנינו, על כרחך מה שאמרו בגמרא: "חיישינן" לדשמואל שנבעלה בהטיה, היינו חוששין להקל, וכמו "חיישינן" שמא באמבטי עיברה; ואילו רש"י שם כתב: ו"חיישינן" נמי אמרינן לקולא, כדאמרינן במסכת חגיגה גבי בתולה שעיברה "חיישינן שמא באמבטי עיברה", הרי שהביא את "חיישינן" השני ולא את הראשון, ומוכח בהדיא שחיישינן הראשון הוא לחומרא, כי אם אכן נבעלה כדשמואל הרי אסור הוא לקיימה, ולא כמשתמע מגירסת התוספות שלפנינו, אחרונים].

2. מלשון הגמרא שאמרה "חיישינן" שהוא להקל ולא להחמיר כשאר "חיישינן" בגמרא,

ומשנינן: **דלמא מעיקרא נמי** [אפשר שאף מתחילה] כשיצתה ממנו **יורה כחץ הוה**, ולפיכך היא מותרת.(3)

תנו רבנן:

מעשה ברבי יהושע בן חנניה שהיה עומד על גב מעלה בהר הבית, וראהו בן זומא, ולא עמד בן זומא **מלפניו** של רבי יהושע בן חנניה.

ומתוך כך הבין רבי יהושע בן חנניה שבן זומא טרוד הוא.

אמר לו רבי יהושע בן חנניה לבן זומא: **מאין** תבוא, **ולאין** לבך טרוד, **בן זומא!**

אמר לו בן זומא לרבי יהושע: **צופה הייתי**, מתבונן הייתי במעשה בראשית, ונסתכלתי **בין מים העליונים למים התחתונים, ואין בין זה לזה**, במקום חיבור כיפת הרקיע לארץ, **אלא שלש אצבעות בלבד**.(4)

שנאמר: ורוח אלהים "מרחפת" על פני המים!

"מנשבת" על פני המים לא כתיב כאן, אלא "מרחפת", ללמדך: **כמו יונה שמרחפת על בניה**, ואולם **אינה נוגעת** בהם [בראשית רבה].(5)

אמר להן רבי יהושע לתלמידיו: עדיין [רבינו האי גריס: **כבר**] **בן זומא מבחוץ** לישוב דעתו, כי אי אפשר ללמוד כן מן הפסוק שהביא:

מכדי, הרי "**ורוח אלהים מרחפת על פני המים**" — **אימת הוי** [מתי זה היה], הרי **ביום הראשון** היה, כמבואר בכתוב.

ואילו **הבדלה** שבין המים למים, רק **ביום שני הוא דהואי. דכתיב** במעשה יום השני לבריאה: **ויהי מבדיל בין מים למים.**

הוכיח רש"י בשבת קנא א שיש "חיישינן" להקל.

רש"י פירש בפירושו הראשון פירוש אחר בספק הגמרא: כגון שבאה לפנינו אשה מעוברת, והיא אומרת שיש לה דם בתולים; אך לא פירש רש"י מה טוענת היא כדי להסביר את עיבורה, והדברים צריכים תלמוד, וראה בתוספות מה שכתבו על דברי רש"י.

3. משמע מדברי הגמרא שאין יריה כחץ תלוי בכניסתה לגוף האשה, אלא ביציאתה מן האיש, שאם לא כן הרי ודאי לא נכנסה בה באופן זה, וגם לשון "מעיקרא" משמע בהדיא שעל יציאתו מן האיש הגמרא מדברת.

ואולם ראה בתוספות נדה מג א ד"ה בראוייה, שכתבו: אינה ראויה להתעבר לפי שאינו יורה כחץ ואינו נכנס לתוך גופה אלא שותת ויוצא לחוץ.

4. בביאור ענין מים עליונים ותחתונים וחיבור הארץ לרקיע, ראה תוספת ביאור במהרש"א ובעץ יוסף בשם היפת תואר.

5. כתב הטורי אבן: איני יודע איך משמע "ורוח אלהים מרחפת על פני המים" לשיעור בין מים למים?!

עוד כתב הטורי אבן: שיעור זה של שלש אצבעות אין לו מקור מן הכתוב שהביא, שלא בא אלא ללמד שאין רחוקין זה מזה הרבה, אלא מסברא קאמר לה; אי נמי סתם יונה אינה מתרחקת מבניה אלא שיעור שלש אצבעות.

וכיון שנדחו דברי בן זומא, יש לדעת **כמה** הוא אכן השיעור שיש בין מים למים?

אמר רב אחא בר יעקב: כמלא נימא [שערה], כלומר: כחוט השערה.

ורבנן אמרי: כי גודא דגמלא [משטח הגשר]. כשמסדרין לוחות זו אצל זו אי אפשר שלא יהא ריוח ביניהן מעט, וכשיעור הזה יש בין מים למים.

מר זוטרא, ואיתימא רב אסי אמר: כתרי גלימי דפריסי אהדדי [כשני בגדים הפרוסים זה ליד זה] שאי אפשר שלא יהא ריוח מעט ביניהם.

ואמרי לה: כתרי כסי דסחיפי אהדדי [כשתי כוסות הכפופים זה ליד זה].

למדנו בברייתא לעיל: **אחר קיצץ בנטיעות:**

עליו, על אחר, **הכתוב אומר: אל תתן את פיך לחטיא את בשרך!** שאחר, בפיו חטא, כדמפרש ואזיל.(6)

ומפרשינן: **מאי היא** כיצד היה מעשה?

דחזא [ראה] אחר כשעלה לרקיע למלאך ששמו **מיטטרון, דאיתיהבא ליה רשותא חדא שעתא ביומא למיתב ולמיכתב זכוותא דישראל** [ניתנה לו רשות לשבת שעה אחת ביום, כדי לכתוב את זכויותיהם של ישראל].

נכנסה בו באחר רוח של כפירה, **ואמר**: הרי **גמירא** [קבלה בידינו] היא **דלמעלה** בשמים **לא הוי**:

לא ישיבה, שאין מי שיושב שם מלבד הקב"ה, **ולא תחרות, ולא** "**עורף**" [שבכל צדדיהם של המלאכים יש להם פנים], **ולא עיפוי** [עיפות].

ואם כן, האיך מיטטרון יושב?!

שמא, חס ושלום, שתי רשויות יש בשמים, ואין מיטטרון מלאך, אלא הוא אדנות אחרת, חס ושלום.

מיד אפקוהו למיטטרון, ומחיוהו שיתין פולסי [מכת מקל, רש"י] **דנורא** [הוציאוהו והיכוהו בששים מכות של אש].(7)

כי **אמרו ליה** למיטטרון: **מאי טעמא כי חזיתיה לא קמת מקמיה** [כשראית את אחר לא קמת מפניו], וגרמת לכך שיטעה לומר: שתי רשויות יש ח"ו.

ואיתיהיבא ליה רשותא למימחק זכוותא דאחר [ניתנה רשות למיטטרון למחוק את זכויותיו של אחר], על שקיצץ בנטיעות.

יצתה בת קול ואמרה: שובו בנים שובבים, חוץ מאחר! שהרי ידע כבודי [שנכנס לפרדס] **ובכל זאת מרד בי**.(8)

---

6. א. נראה שפיסקת "עליו הכתוב אומר וכו'" נשמטה מן הברייתא עצמה, ושם מקומה.

ב. ראה במהרש"א שהאריך לבאר ענין פסוק זה לכאן.

7. כתבו התוספות: כדי להודיע שאין לו יכולת יותר מלאחרים; וראה מהרש"א שביאר למה הוצרכו להוסיף על הטעם שאמרו בגמרא.

ורבינו חננאל כתב: חס ושלום שיש עליו [על מיטטרון] דין, אלא להראות לאלישע בן אבויה שיש לו אדון שהוא עליו, וראה עוד שם בביאור המשך הגמרא.

8. כתב רבינו חננאל: חוץ מאלישע, אחר שגלוי

אמר אחר: **הואיל ואיטריד ההוא גברא** [על עצמו אמר] **מהחוא עלמא** [הואיל ונטרדתי מהעולם הבא], **ליפוק ליתהני בהאי עלמא** [אצא ואהנה בעולם הזה].

נפק אחר לתרבות רעה.

אשכח [מצא] אחר **זונה**, **ותבעה** לזנות!

אמרה ליה אותה זונה לאחר: **וכי אטו לאו אלישע בן אבויה את, ששמך יצא בכל הארץ?!**

עקר אחר **פוגלא ממישרא** [צנון מן הערוגה] **בשבת**, **ויהב לה** [ונתן לה], כדי להראותה שעובר הוא על איסור מלאכה בשבת.

אמרה אותה זונה: אם כן **אחר הוא**, כלומר: יצא לתרבות רעה!

שאל אחר את רבי מאיר לאחר שיצא לתרבות רעה: [**א**"**ל**, מיותר]

מאי דכתיב: גם את זה "לעומת" זה עשה האלהים?

אמר לו רבי מאיר לאחר: **כל מה שברא הקב"ה בעולמו ברא כנגדו** [דבר השוה לו, והיינו: זה "לעומת" זה, מהרש"א].

שהרי **ברא הרים** — **ברא** כנגדם **גבעות**.

ברא ימים ברא כנגדם **נהרות**.

אמר לו אחר לרבי מאיר: **רבי עקיבא רבך לא אמר** [פירש] **כך, אלא:**

ברא צדיקים וברא רשעים. ברא גן עדן וברא גיהנם.

כלומר: כנגד הצדיקים ברא דבר השוה להם והוא גן עדן, וכנגד הרשעים ברא גיהנם [מהרש"א].

וכל אחד ואחד יש לו שני חלקים, אחד בגן עדן ואחד בגיהנם, זכה צדיק, הרי **נטל חלקו וחלק חבירו בגן עדן, נתחייב רשע**, הרי **נטל חלקו וחלק חבירו בגיהנם.**

אמר רב משרשיא: מאי קראה, מנין לנו מן הכתוב כדברי רבי עקיבא?

גבי צדיקים כתיב: ואתם כהני ה' תקראו משרתי אלהינו. **לכן בארצם "משנה" יירשו** [ירושה כפולה], שמחת "עולם" תהיה להם, והיינו בעולם הבא [מהרש"א].

גבי רשעים כתיב: יבושו רודפי ואל אבושה אני, יחתו המה ואל אחתה אני, הביא [אנא הבא] עליהם יום רעה **ומשנה שברון** [שבר כפול] **שברם** [קמץ וצירי]. והיינו בעולם הבא בגיהנם.

שאל אחר את רבי מאיר לאחר שיצא לתרבות רעה:

מאי דכתיב: והחכמה מאין תמצא ואי זה מקום בינה **לא יערכנה זהב וזכוכית, ותמורתה כלי פז** [ותמורתה לא בכלי פז, רש"י איוב]? (9)

אמר לו רבי מאיר לאחר: **אלו דברי תורה,**

וידוע לפניו שאינו חוזר בתשובה שלימה לעולם, שאילו היה חוזר לא היה נטרד שאין הפרגוד ננעל בפני בעלי תשובה.

מיהו אית לן למימר, שהמחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה ועוונו גדול מאד הוא.

9. כי בשלמא דמיון התורה לזהב ולכלי פז יש

שקשין לקנותן ככלי זהב וכלי פז, ונוחין לאבדן על ידי שכחה **ככלי זכוכית** שנאבדין מהר על ידי שבירה.(10)

אמר לו אחר לרבי מאיר: **רבי עקיבא רבך לא אמר כך!**(11)

אלא: **ומה כלי זהב וכלי זכוכית הללו, אף על פי שנשתברו יש להם תקנה, אף תלמיד חכם אף על פי שסרח, יש לו תקנה.**

אמר לו רבי מאיר לאחר: **אף אתה**, שסרחת, **חזור בך** לשוב בתשובה!

אמר לו אחר לרבי מאיר: **והלא כבר שמעתי** בשמים **מאחורי הפרגוד: שובו בנים שובבים חוץ מאחר.**(12)

תנו רבנן: מעשה באחר שהיה רוכב על הסוס בשבת, והיה רבי מאיר מהלך אחריו ללמוד תורה מפיו.

כיון שהגיע לתחום שבת [ב"ח], **אמר לו** אחר: **מאיר! חזור לאחוריך, שכבר שיערתי בעקבי סוסי, שעד כאן תחום שבת.**(13)

אמר לו רבי מאיר לאחר: **אף אתה חזור בך!**

אמר לו אחר לרבי מאיר: **ולא כבר אמרתי לך: כבר שמעתי מאחורי הפרגוד: שובו בנים שובבים חוץ מאחר.**

תקפיה רבי מאיר לאחר **ועייליה לבי מדרשא** [החזיק בו והכניסו לבית המדרש] אולי יחזור בו וישוב [מהרש"א].

אמר ליה אחר [ר"ח] **לינוקא: פסוק לי פסוקך!**

אמר לו הינוקא: **אין שלום אמר ה' לרשעים**, כלומר: לא תועיל לו התשובה [מהרש"א].(14)

שוב **עייליה** רבי מאיר לאחר **לבי כנישתא אחריתי** [הביאו לבית מדרש אחר], **אמר ליה לינוקא: פסוק לי פסוקך!**

אמר לו הינוקא: **כי** [אף] **אם תכבסי בנתר** [מין אדמה רכה ומכבסין בו] **ותרבי לך בורית** [שם עשב המנקה] **נכתם עוונך לפני** [עדיין עוונך לפני ככתם]!

כלומר: לא תועיל לו התשובה.

לומר משום חשיבותם, אבל זכוכית איזו חשיבות יש בה?! מהרש"א.

10. השיב לו רבי מאיר: ענין הפסוק לא על חשיבות כאשר סלקא דעתין, אלא זהב ופז לענין שהתורה קשה לקנותה כמוהם, והדמיון לזכוכית הוא לענין שכחה, מהרש"א.

11. שאתה מפרש זהב ופז לענין אחד וזכוכית לענין אחר, מהרש"א.

12. לא היה לו לאחר להשגיח בבת קול, שאין לך דבר העומד בפני התשובה, מהרש"א; וראה דברי רבינו חננאל שהובאו בהערה לעיל.

13. כתב המהרש"א: ודאי רבי מאיר שהלך ברגליו יותר היה יודע לשער בעקבותיו, דאלפיים אמה הם אלפיים פסיעות של אדם.

ואפשר שדרך לגלוג אמר לו כן ששיער בעקבות הסוס, ובאמת לא היה עדיין תחום שבת, וכדי להחזירו ממנו אמר כן.

14. כתב רבינו חננאל: והאי דבדק אחר בינוקי, משום דהוה רבי מאיר מפצר ביה לחזור בתשובה ולא היה לבו חפץ.

שוב **עייליה לבי כנישתא אחריתי** [הביאו לבית מדרש אחר]. **אמר ליה לינוקא: פסוק לי פסוקך!** טו-ב

אמר לו הינוקא: "**ואת שדוד** [כשיבוא לך השוד והשבר, רד"ק] **מה תעשי כי** [מה תועילי אם] **תלבשי שני כי תעדי עדי זהב כי תקרעי בפוך עיניך — לשוא תתיפי** [גם עדי ויופי התורה שבך לא יועיל לך, מהרש"א] [כי] מאסו בך עוגבים מבקשי נפשך" [החושקים בך מאסו בך מעתה ומבקשים לקחת נפשך ממך, מצודות], כלומר: לא תועיל לו התשובה.

עייליה לבי כנישתא אחריתי, עד דעייליה לתליסר בי כנישתא [הביאו לשלש עשרה בתי מדרשות], **כולהו פסקו ליה כי האי גוונא לבישותא** [בכל המקומות פסקו לו פסוקים לרעתו של אחר]!

לבתרא [לתינוק שבבית המדרש האחרון] **אמר ליה: פסוק לי פסוקך!**

אמר לו הינוקא: **ולרשע אמר אלהים מה לך לספר חוקי! וגו'** —

והוא ינוקא שאמר את הפסוק האחרון, **הוה מגמגם בלישניה** [מגמגם היה], **אשתמע כמה דאמר ליה** [והיה נשמע כאילו אמר]: "**ולאלישע" אמר אלהים** מה לך לספר חוקי.

כעס אחר, ונחלקו הלשונות בגמרא באופן תגובתו:

איכא דאמרי: סכינא הוה בידיה דאחר, **וקרעיה** לינוקא [סכין היה ביד אחר וחתכו לאותו תינוק], **ושדריה לתליסר בי כנישתי** [שלח את חלקיו לשלש עשרה בתי המדרשות שהיה בהם].

ואיכא דאמרי: לא קרעו אחר לינוקא, אלא **אמר: אי הואי בידי סכינא** [לו היה סכין בידי], **הוה קרענא ליה** [הייתי קורעו לתינוק].

כי נח נפשיה דאחר [כשמת אחר], **אמרי** ברקיע בבית דין של מעלה:

לא מידן לידייניה, ולא לעלמא דאתי ליתי [לא נדוננו בגיהנם, ואף לא יבוא לעולם הבא]!

והטעם:

לא מידן לידייניה: משום דעסק באורייתא [הואיל ועסק בתורה].

ואף **לא לעלמא דאתי ליתי: משום דחטא.**

אמר רבי מאיר: מוטב דלידייניה וליתי לעלמא דאתי [עדיף שידונוהו ואחר כך יבוא לעולם הבא].

ואמר רבי מאיר על עצמו: **מתי אמות ואעלה עשן מקברו** של אחר!

כלומר: ידין אותו הקב"ה באש יוקדת מעלה עשן כדי שיתכפרו לו עוונותיו ויזכה לעולם הבא [רבינו חננאל].

כי נח נפשיה דרבי מאיר, כיון שהגיע רבי מאיר למות ביקש רחמים על זה וקיבל הקב"ה תפלתו. וכשמת רבי מאיר [ר"ח] **סליק קוטרא מקבריה דאחר** [החל עשן לעלות מקברו של אחר], והיה הדבר לאות שהכניסוהו לגיהנם.(15)

אמר תמה **רבי יוחנן** על מעשי רבי מאיר:

---

15. ביאר המהרש"א, שרבי מאיר ביקש על כך שיעלה עשן מקברו כדי להודיע לרבים שצדיק

וכי **גבורתא למיקליה רביה בנורא** [וכי גדולה היא זו שיגרום התלמיד שיענישו את רבו בגיהנם]?! (16)

חד הוה בינינא ולא מצינן לאצוליה [אחד שסרח היה בינינו ואין אנו יכולים להצילו]?!

אי נקטיה ביד — מאן מרמי ליה מאן [כמו: מנאי]!

אם אני אתפשנו ואוציאנו מגיהנם — מי יטלנו מידי?!

אמר רבי יוחנן: **מתי אמות, ואכבה עשן מקברו**, שאגרום לכך שיוציאוהו מגיהנם.

כי נח נפשיה דרבי יוחנן, פסק קוטרא מקבריה דאחר [ואכן משמת רבי יוחנן חדל העשן לעלות מקברו של אחר].

פתח עליה דרבי יוחנן **ההוא ספדנא** [ספדן], ואמר: **אפילו שומר הפתח** [שומר הגיהנם] **לא עמד לפניך — רבינו**, בבואו להוציאך את אחר מגיהנם.

בתו של אחר אתיא לקמיה דרבי.

אמרה ליה לרבי: **רבי פרנסני!**

אמר לה רבי: **בת מי את?**

אמרה לו: בתו של אחר אני.

אמר לה רבי: וכי אטו **עדיין יש מזרעו** של אחר **בעולם**?!

והא כתיב: "גם אור רשעים ידעך, **לא נין לו, ולא נכד בעמו, ואין שריד במגוריו**"?! (17)

אמרה לו: רבי! זכור לתורתו של אבי **ואל תזכור מעשיו.**

מיד ירדה אש [כי התורה נקראת "אש דת"], **וסכסכה ספסלו של רבי**, וכמו שאמרה: זכור לתורתו [מהרש"א].

בכה ואמר רבי: ומה למתגנין בה כך, למשתבחין בה על אחת כמה וכמה.

ומקשינן: **ורבי מאיר — היכי גמר תורה מפומיה דאחר** [האיך למד תורה מפיו של אחר, לאחר שיצא לתרבות רעה]?!

והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן:

מאי דכתיב: "כי שפתי כהן ישמרו דעת, ותורה יבקשו מפיהו, כי מלאך ה' צבאות הוא":

אם דומה הרב למלאך ה' צבאות רק אז **יבקשו תורה מפיהו, ואם לאו, אל יבקשו תורה מפיהו.**

וכיון שכן האיך למד רבי מאיר מפי אחר?!

גוזר והקב"ה מקיים.

16. ביאר המהרש"א: הגם שעשה זה רבי מאיר לטובתו של רבו כדי שיזכה לעולם הבא, מכל מקום הואיל ורואים הרואים שרבו נשרף ולא יראו שיזכה לעולם הבא, אם כן אין זו טובה לרבו].

17. כתב המהרש"א: כמה רשעים כן עשו ויש להם עדיין זרע בעולם; ואפשר לדעת רבי, זה גרע טפי שיודע רבונו ומורד בו.

אמר תירץ **ריש לקיש: רבי מאיר קרא אשכח ודרש** [פסוק מצא ודרשו שאפשר ללמוד מרשעים].

דכתיב: "**הט אזנך, ושמע דברי חכמים. ולבך תשית לדעתי**".

"**לדעתם**" של החכמים **לא נאמר**, כי ברשעים עסקינן [רש"י], **אלא** "**לדעתי**", של הקב"ה.

הרי למדת: אף מרשעים יכול אתה ללמוד, אם אך לא תשית לבך לדעותיו הרעות.

רב חנינא אמר, מהכא יש ללמוד היתר ללמוד מן הרשעים, דכתיב: "**שמעי בת וראי, והטי אזנך, ושכחי עמך ובית אביך**" **וגו'**.

הטי אזנך לשמוע את תורתם, ואילו את מעשיהם שכחי, ואל תלמדי אותם

ותמהינן: סוף סוף **קשו קראי אהדדי**, הרי פסוק אחד מלמדנו שאין ללמוד מן הרשע, ומפסוקים אחרים יש ללמוד שאין מניעה לעשות כן?!

ומשנינן: **לא קשיא**, כי:

הא — שהתירו הכתובים ללמוד מן הרשע — **ב**תלמיד שהוא אדם **גדול**, ויודע ליזהר שלא ילמוד ממעשיו.

הא — שאסר הכתוב לימוד תורה ממי שאינו דומה למלאך ה' צבאות — **ב**תלמיד **קטן**.[18]

כי אתא רב דימי מארץ ישראל לבבל **אמר: אמרי במערבא** [בארץ ישראל]: **רבי מאיר** שלמד מאחר הרי הוא כמי **דאשכח תמרי: אכל תחלא, ושדא שיחלא לברא** [מצא תמרים, אכל את בשר הפרי החיצון הנאכל, והשליך את הגרעין לחוץ].

דרש רבא: מאי דכתיב: "אל גנת אגוז ירדתי לראות באבי הנחל" וגו':

למה נמשלו תלמידי חכמים לאגוז?

לומר לך: מה אגוז זה, אף על פי שמלוכלך בטיט ובצואה מבחוץ על קליפתו, הרי **אין מה שבתוכו נמאס. אף תלמיד חכם, אף על פי שפרח, אין תורתו נמאסת.**

אשכח ליה רבה בר שילא לאליהו [מצאו רבה בר שילא לאליהו הנביא], **אמר ליה** רבה לאליהו:

מאי קא עביד הקדוש ברוך הוא [מה עושה הקב"ה]?

---

18. הרמב"ם [תלמוד תורה ד א] פסק: הרב שאינו הולך בדרך טובה אע"פ שחכם גדול הוא וכל העם צריכין לו אין מתלמדין ממנו עד שובו למוטב, שנאמר: כי שפתי כהן ישמרו דעת וגו'.

ותמה הלחם משנה על שלא הביא הרמב"ם את החילוק שאמרו בסוגייתנו בין גדול לקטן?!

ותירץ: מפני שראה רבינו את מימרתו של רבי יוחנן מובאת בכמה מקומות בסתם ולא חילקו בין גדול לקטן, גם הוא לא חילק, וסובר רבינו שלא אמרו שלא נאמר חילוק זה בגמרא אלא לתת טעם לרבי מאיר שעשה כן, אבל אין הדבר כן, וראיה לדבר מלשון תירוצו של ריש לקיש: רבי מאיר קרא אשכח ודרש,ואם היה הדבר מוסכם לא היה לו לומר אלא הא איכא קרא אחרינא, ומשמע דכוונתו לומר שסברתו של רבי מאיר היא זאת, ואנן לא סבירא לן הכי,

אמר ליה אליהו: **קאמר** הקב"ה **שמעתתא מפומייהו דכולהו רבנן, ומפומיה דרבי מאיר לא קאמר** [אומר דברי תורה מפיהם של כל החכמים ולא מפיו של רבי מאיר].

אמר ליה רבה לאליהו: **אמאי?**

אמר ליה אליהו לרבה: **משום דקא גמר שמעתא מפומיה דאחר** [מפני שהיה לומד מפיו של אחר] לאחר שיצא לתרבות רעה.

אמר ליה רבה לאליהו: **ואמאי** אין הקב"ה אומר משמו?! הרי **רבי מאיר רמון מצא, תוכו אכל, קליפתו זרק.**

אמר ליה אליהו לרבה: שמע הקב"ה לקולך, **והשתא** [ברגע זה] **קאמר** הקב"ה: **מאיר בני כך הוא אומר:**

בזמן שאדם מצטער [שפורענות באה עליו בעוונו], **שכינה מה לשון אומרת** [באיזה לשון היא קובלת עליו]: "**קלני מראשי קלני מזרועי**", כמו שהאדם כשהוא עיף ויגע אומר: ראשי כבד עלי וזרועי כבד עלי [רש"י סנהדרין].[19]

ואם כך הקב"ה מצטער על דמן של רשעים שנשפך, קל וחומר על דמן של צדיקים שנשפך.

אשכחיה שמואל לרב יהודה דתלי בעיברא דדשא וקא בכי [מצאו שהיה תולה עצמו על בריח הדלת ובוכה].

אמר ליה שמואל לרב יהודה: **שיננא! מאי קא בכית** [מדוע אתה בוכה]?[20]

אמר ליה רב יהודה לשמואל: **מי זוטרא מאי דכתיב בהו ברבנן** [וכי דבר קטן הוא מה שנאמר על החכמים], "**איה סופר איה שוקל איה סופר את המגדלים**"?!

כלומר: הרי אפילו חכמים שנאמר עליהם דברים גדולים, בכל זאת כשחוטאים נענשים:

וכמו שנאמר עליהם:

"**איה סופר**": **שהיו סופרים כל אותיות שבתורה.**[21]

דכבר חלקו עליו חבריו.

והמאירי כתב כאן: אסור ללמוד תורה אלא מפי הגון שנאמר ותורה יבקשו מפיהו וגו', וכן אסור ללמוד מכל מי שכופר באמונה ואם לא מצא אחר ילמד ויזהר שלא יטעה אחריו אלא רמון מצא יאכל תוכו ויזרוק קליפתו, הוא שאמרו ז"ל הט אזנך ושמע דברי חכמים וגו'.

19. כאן פירש רש"י: קלני מזרועי, כבד אני מזרועי שיצרתי זה שמת בעוונו.

ועוד הביא רש"י, שזה הוא דרש הכתוב: וכי יהיה באיש חטא משפט מות והומת ותלית אותו על עץ. לא תלין נבלתו על העץ כי "קללת" אלהים תלוי, ומלת קללת נדרשת: קל — לית, כלומר איני קל אלא כבד.

20. לשון "שיננא" יש מפרשים מלשון שנינות, ויש מפרשים מלשון "שינים", כלומר: בעל שינים גדולות.

21. כעין מה שאמרו בקידושין ל א: למה נקראו ראשונים "סופרים" לפי שהיו סופרים כל אותיות שבתורה, שהיו אומרים: וי"ו דגחון חציין של אותיות, "דרש דרש" חציין של תיבות וכו', מהרש"א סנהדרין.

"איה שוקל": שהיו שוקלין קלין וחמורין שבתורה, לדרוש קל מחמור וחמור מקל לפי המשקולת של הק"ו.

"איה סופר את המגדלים": שהיו שונין שלש מאות הלכות במגדל הפורח באויר.[22]

ואמר רבי אמי: תלת מאה בעיי [שלש מאות איבעיות] **בעו דואג ואחיתופל במגדל הפורח באויר.**

ואפילו הכי **תנן: שלשה מלכים** [ירבעם אחאב ומנשה] **וארבעה הדיוטות** [בלעם דואג אחיתופל וגחזי] **אין להם חלק לעולם הבא.**

וכיון שכן: **אנן — מה תהוי עלן** [אנחנו מה יהא עלינו], אם חכמים גדולים כאלו הגיעו לידי כך, מי יודע היכן נגיע אנו הקטנים מהם?!

אמר ליה שמואל לרב יהודה: **שיננא!** אל תחוש למה שקרה עם דואג ואחיתופל, כי **טינא היתה בלבם**, רשעים היו מימיהם.

מפרשת הגמרא: **אחר מאי** מה טינא היתה בלבו שבא לידי כך ולא הגינה תורתו עליו?

ומפרשינן: **זמר יווני לא פסק מפומיה** [לא פסק מפיו] והיה לו להניח מלשיר בשל חורבן הבית כדכתיב: בשיר אל ישתו יין.[23]

אמרו עליו על אחר: בשעה שהיה עומד מבית המדרש קודם שיצא לתרבות רעה, **הרבה ספרי מינין נושרין מחיקו.**[24]

שאל נימוס הגרדי את רבי מאיר:

האם **כל עמר דנחית ליורה סליק** [כל צמר היורד ליורה לצביעה, האם עולה הוא ממנו כשהוא צבוע]?

---

22. פירש רש"י: יש מפרשים שדורשים גובהה של האות למ"ד, ודורשים בה שלש מאות הלכות.

ויש אומרים: הוא המגדל של דור הפלגה שאמרו: "הבה נבנה לנו עיר ומגדל וראשו בשמים".

ולי נראה דגרסינן: מגדל "הפתוח" באויר, והוא מהלכות אהלות.

וברש"י סנהדרין קו א כתב: מתג שליון של למ"ד מפני מה היא כפופה.

לישנא אחרינא: הנכנס לארץ העמים בשידה תיבה ומגדל אם הוא טמא או לא.

לישנא אחרינא: שלש מאות הלכות במגדל הפורח באויר לעשות כישוף להעמיד מגדל באויר, כגון שלש מאות הלכות בנטיעות קשואין שבגמרא סנהדרין סח א והן הלכות מיני כשפים.

ולמורי נראה דהכי גרסינן: שלש מאות הלכות במגדל "העומד" באויר והיא משנה באהלות.

23. ומהרש"א תמה על רש"י למה הזכיר "יווני"?!

אף אין מסתבר לו למהרש"א דמשום זמר דלאחר החורבן יהיה נגע בו משום מינות.

ולפיכך פירש: שהיה מינות בזמר עצמו, וכמו שאמרו בבבא קמא, שחכמת יוונית אסורה משום שמושכת היא למינות.

24. היו עמו ספרי מינין, וכשהיה בא לבית המדרש היה מכסן בחיקו ושמר מלהראותן בפני תלמידים שהיו בבית המדרש , אבל לבסוף מתוך טירדת לימודו שם שכח מלשומרן כשעמד ממקומו שהיה יושב, ונפלו מתוך חיקו על הארץ לפני התלמידים שבבית המדרש, מהרש"א.

כלומר: האם כל הלומדים לפני חכמים, עולה להן תורתן להגין עליהם מן החטא?

אמר ליה רבי מאיר לנימוס: **כל מאן דהוה נקי אגב אימיה סליק** [כל צמר שהיה נקי כשנגזז, הרי צבעו עולה יפה], ואילו **כל דלא הוה נקי אגב אימיה, לא סליק**. כלומר: כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו עולה לו כן.

למדנו בברייתא: **רבי עקיבא עלה בשלום וירד בשלום:**

ועליו הכתוב אומר: משכני אחריך נרוצה הביאני המלך חדריו, שבא בשלום בחדרי היכלות של מעלה, [מהרש"א].(25)

ואף רבי עקיבא ביקשו מלאכי השרת לדוחפו כשאר חביריו, כי אין ראוי להשתמש בשמות הקדושים [מהרש"א].

אמר להם הקב"ה למלאכי השרת: **הניחו לזקן זה, שראוי להשתמש בכבודי** [בכבוד השם, מהרש"א].

טז-א **מאי** כיצד **דרש** רבי עקיבא, והבין שלא לטעות במטטרון כמו שטעה אחר [רש"י בפירוש שני]?(1)

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: כך דרש רבי עקיבא:

כתיב "**ואתה מרכבות קודש**", ודריש ליה מלשון "אות". ללמדך, שהקב"ה **אות הוא ברכבה** [ברבבות המלאכים] **שלו!** שאין במלאכים דומה לו, יתברך. ורבי עקיבא ראה מלאכים דומים למטטרון, והבין שהוא אינו קודשא בריך הוא [ערוך, מהרש"א].

ורבי אבהו אמר: כך דרש רבי עקיבא:

כתיב: "**דגול מרבבה**" — **דוגמא הוא ברבבה שלו!** שמקומו של הקב"ה ניכר, ואין לטעות בו, כמו שדבר העומד לדוגמא הוא דבר הניכר.(2)

וריש לקיש אמר: כך דרש, כתיב: "**ה' צבאות שמו**" — **אדון הוא בצבא שלו.**(3)

ורבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: מכאן ידע רבי עקיבא, דכתיב באליהו הנביא:

"ויאמר צא ועמדת בהר לפני ה'. והנה ה' עובר ורוח גדולה וחזק, מפרק הרים ומשבר סלעים לפני ה'. **לא ברוח ה'. ואחר הרוח**

---

25. באופן אחר ביאר מהרש"א: בספר ישן מצאתי: רבי עקיבא היה שלם בכל מיני שלימות, וכשהגיע לגבול ששכל האנושי אי אפשר להגיע אליו, עמד ולא הרס לעלות אל ה'. ועל כן נאמר עליו "משכני אחריך נרוצה", כלומר: שנמשך ולא נכנס לפנים מן הגבול.

1. כתב רש"י בפירוש ראשון, מהיכן ידע רבי עקיבא היכן הוא מקום השכינה והבין שלא להציץ שם.

2. והמהרש"א ביאר, שהוא דוגמה מיוחדת, ואין כדוגמתו בכל רבבות משרתיו. ורבי עקיבא ראה מלאכים שמטטרון דוגמא מהם, והבין שאינו הקב"ה [ערוך מהרש"א].

והמהרש"א פירש עוד, כי "דגול" הוא מלשון דגל, שנושא הדגל הוא ניכר לבד בחיל. ונושא הדגל הוא "דוגמא" להקב"ה שאף הוא ניכר — כמו נושא הדגל — משאר מלאכי מעלה, ואין דומה לו בהם.

3. ביאר מהרש"א: כעין דרשות דלעיל, שרבי

רעש. לא ברעש ה׳. ואחר הרעש אש. לא באש ה׳. ואחר האש — קול דממה דקה״ —

וכתיב לעיל מיניה [מהרש״א]: **והנה ה׳ עובר.**

כלומר: ומתוך כך ידע איה מקום כבודו, ולא טעה במטטרון.

תנו רבנן:

ששה דברים נאמרו בשדים, שלשה כמלאכי השרת, ושלשה כבני אדם.

שלשה דברים יש בהם **כמלאכי השרת:**

א. **יש להם כנפים כמלאכי השרת.**

ב. **וטסין מסוף העולם ועד סופו כמלאכי השרת.** יכולים הם להיות בכל מקום בעולם, שלא כאנשים, שיש מקומות שאין יכולין להיות שם מפני חום או קור או דברים אחרים [מהרש״א].

ג. **ויודעין מה שעתיד להיות כמלאכי השרת.**

ותמהינן: יכי השדים **יודעין** ידיעה עצמית, **סלקא דעתך?!**

ומשנינן: **אלא, שומעין** הם **מאחורי הפרגוד** מפי הקב״ה **כמלאכי השרת.**

ושלשה דברים יש בשדים **כבני אדם,** ולא כמלאכים, שלא יתכן בהם כל השלושה:

א. **אוכלין ושותין כבני אדם.**

ב. **פרין ורבין כבני אדם.**

ג. **ומתים כבני אדם.**(4)

ששה דברים נאמרו בבני אדם, שלשה כמלאכי השרת, שלשה כבהמה.

שלשה דברים יש באדם **כמלאכי השרת:**

א. **יש להם דעת כמלאכי השרת.**

ב. **ומהלכין בקומה זקופה כמלאכי השרת,** שהאדם הוא ניצב הקומה ולא כבהמה שהולכת על ארבע, וכן מלאכי השרת זקופים שנאמר: שרפים עומדים ממעל לו [עץ יוסף].

ג. **ומספרים בלשון הקודש כמלאכי השרת.** מלאכי השרת מדברים בלשון הקודש ואף בני האדם יש להם כוח הדיבור, ולא כבהמה שאינה מדברת [מהרש״א].

שלשה דברים יש באדם **כבהמה,** ולא כמלאכי השרת שאין שייך בהם כל אלו:

א. **אוכלין ושותין כבהמה.**

ב. **ופרין ורבין** על ידי תשמיש **כבהמה.**

ג. **ומוציאין רעי כבהמה.**

שנינו במשנה: **כל המסתכל בארבעה דברים רתוי לו שלא בא לעולם,** מה למעלה, מה למטה, מה לפנים, ומה לאחור:

עקיבא לא טעה בשתי רשויות כמו שחשב אחר, אלא שהקב״ה אדון לבד בכל הצבא שלו.

4. כתב המהרש״א: יש לדקדק, הרי שלשה אלו שתולה בבני אדם היה לו לתלותו בבהמה, שהרי לקמן תולה שנים מהדברים האלו שעושה האדם בבהמה?!

ולפיכך פירש:

ותמהינן: **בשלמא** "**מה למעלה, מה למטה, מה לאחור**", **לחיי** [ניחא, שאכן ראוי לו למסתכל בהם שלא בא לעולם].

אלא המסתכל **לפנים**, במה שכבר אירע בעבר, מה חטאו, ובמה הוא פוגע? והרי **מה דהוה** בעבר, כבר **הוה**! ואין הוא פוגע בכלום.(5)

רבי יוחנן ורבי אלעזר, דאמרי תרווייהו: למה הדבר דומה?

משל למלך בשר ודם שאמר לעבדיו: בנו לי פלטרין גדולה על האשפה. הלכו ובנו לו. והרי ודאי **שאין רצונו של מלך להזכיר** את **האשפה** כשמדברים על ארמונו.(6)

שנינו במשנה: **כל שלא חס על כבוד קונו רתוי לו שלא בא לעולם:**

ומפרשינן: **מאי היא?**

רבי אבא אמר: זה המסתכל בקשת, כדמפרש ואזיל.

רב יוסף אמר: זה העובר עבירה בסתר, כדמפרש ואזיל.(7)

ומפרשינן לה:

רבי אבא אמר: זה **המסתכל בקשת. דכתיב: כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם, כן מראה הנגה סביב, הוא מראה דמות כבוד ה'.**

רב יוסף אמר: זה העובר עבירה בסתר, וכדרבי יצחק.

דאמר רבי יצחק: כל העובר עבירה בסתר, כאילו דוחק רגלי שכינה, שהרי זה כאילו אומר בלבו: אין השכינה כאן.

שנאמר [והרי נאמר]: **כה אמר ה' השמים כסאי והארץ הדום רגלי.**

ותמהינן על דברי רבי יצחק שאמר אין ראוי לעבור עבירה בסתר:

אוכלין ושותין מאכל אדם ולא מאכל בהמה.

פרין ורבין כבני אדם בתשמיש פנים כנגד פנים ולא פנים כנגד אחור כבהמה.

מתים כבני אדם ורוחם עולה למעלה, ולא כבהמה שהרוח הולכת למטה.

5. בתוספות שנדפס בתוך דברי רש"י במשנה, הוכיחו מקושיית הגמרא שלא כדברי רש"י שפירש במשנה "מה לפנים" דהיינו לפנים ממחיצת הרקיע, שהרי אמר כאן "מה דהוה הוה". ומכאן למדו לפרש "מה לפנים", היינו קודם לעולם.

6. ראה תוספת ביאור במהרש"א באריכות, ובעץ יוסף בשם נזר הקודש.

7. העובר עבירה בסתר אינו חס על כבוד קונו, שירא לעשות בפרהסיא פן יראוהו בני אדם, ואילו מה' אינו חושש, והרי זה כמו שאמרו החמירה תורה בגנב יותר מבגזלן מהטעם הזה. אחרונים.

ובהגהות הב"ח הביא כאן גירסאות מספרים אחרים:

13רבה אמר: **כל המסתכל בקשת צריך שיפול על פניו. דכתיב: כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם. וארא ואפול על פני.**

לייטי עלה במערבא [בארץ ישראל היו מקללים את הנופל על פניו כשרואה את הקשת] **משום דמיחזי כמינות,** שנראה כמשתחוה לה.

איני! והא תניא: רבי אלעא הזקן אומר: אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו:

ילך למקום שאין מכירין אותו, כיון ששם אין דעתו גסה עליו, ושמא יקל כח יצרו מעליו. וגם אם יחטא, אין אדם נותן לו לב, לפי שאינו חשוב בעיניהם.

וילבש שחורין ויתעטף שחורין, שעל ידי כן אין דעתו גסה עליו, וגם אינו חשוב בעיני הבריות.

ושם **יעשה מה שלבו חפץ, ואל יחלל שם שמים בפרהסיא** בהיותו במקומו, והכל מכירים אותו?!

ומוכח שעדיף לחטוא בצינעא מאשר בפרהסיה!

ומשנינן: **לא קשיא:**

הא — דאמר רבי יצחק — **דמצי כייף ליה ליצריה** [יכול לכוף את יצרו ולא לעשות העבירה כלל], אלא שהוא בוטח על כך שהוא הולך למקום סתר, כדי שיוכל לעשות את העבירה, ונמצא דוחק בכך רגלי השכינה.

הא — דרבי אלעא — **דלא מצי כייף ליצריה**. וכיון שברור שיחטא טוב שיעשה כן בצינעא מאשר בפרהסיא.

דרש רבי יהודה ברבי נחמני, מתורגמניה [משמיע את דרשותיו לעם] **דריש לקיש:**

כל המסתכל בשלשה דברים עיניו כהות:

א. **בקשת.**

ב. **ובנשיא** ישראל.

ג. **ובכהנים**, כדמפרש ואזיל.[8]

ומפרשינן לה:

אלא לימא [יאמר כשרואה את הקשת]: **ברוך זוכר הברית**, שהקשת היא אות על הברית שכרת הקב"ה שלא להביא עוד מבול על הארץ.

הרואה את הקשת צריך לברך!

מאי מברך?

ברוך זוכר הברית.

רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר: ברוך זוכר הברית, נאמן בבריתו, וקיים במאמרו.

ופירש במגלת ספר פרשת נח: שכרת הקב"ה ברית שלא יבוא עוד מבול לעולם, ונתן עליה אות ברית היא הקשת, וכן נשבע הקב"ה שלא יבוא עוד מבול, כדכתיב: אשר נשבעתי מעבר מי נח על הארץ. ומבואר בגמרא שבועות לו א, שהיות וכפל הקב"ה ואמר פעמיים "לא", הרי זה שבועה, שכל האומר "לאו לאו", שבועה היא.

וזהו שאומרים: "זוכר הברית", על ידי הקשת. "נאמן בבריתו", נאמן הוא לקיים הברית. ו"קיים במאמרו": מקיים הוא את שבועתו. ולא נקראת כאן שבועה, כיון שלא היתה בלשון שבועה אלא על ידי כפילות הלשון, ולפיכך נקראת "מאמר".

וגירסת התוספות בברכות נט א: "נאמן בבריתו וקיים בשבועתו וזוכר הברית".

8. אבל לראות בהם לפי שעה מותר בכולם, ואדרבה מצוה נמי איכא בראיית הנשיא שנאמר: והיו עיניך רואות את מוריך, וכן בקשת לברך עליה, כדאיתא באורח חיים סימן רכט, עיון יעקב.

בקשת: דכתיב "כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם, הוא מראה דמות כבוד ה'". (9)

בנשיא: דכתיב כשמינה משה את יהושע לנשיא: **ונתתה מהודך עליו.** (10)

בכהנים: היינו **בזמן שבית המקדש קיים, שהיו עומדין על דוכנן, ומברכין את ישראל בשם המפורש,** שהשכינה שורה על קשרי אצבעותיהם.

דרש רבי יהודה ברבי נחמני, מתורגמניה דריש לקיש:

מאי דכתיב: "אל תאמינו ברע [בצירי]**, אל תבטחו באלוף"?**

אם יאמר לך יצר הרע: חטוא, והקב"ה מוחל לך — אל תאמין לו!

ומפרשינן: **אל תאמין "ברע"** נאמר.

"ריע" לא נאמר, אלא "רע" [מהרש"א].

ואין רע אלא יצר הרע. שנאמר: כי יצר לב האדם "רע" מנעוריו.

ללמדך: אל תאמין לדברי יצר הרע.

וכן, אל תבטחו ב"אלוף".

ואין אלוף אלא הקב"ה, שנאמר: אלוף נעורי אתה.

ללמדך: אל תבטח בהקב"ה שימחול לך.

שמא תאמר: וכי מה איכפת לי לעבור, והרי **מי מעיד בי?!** (11)

אל תאמר כן: כי **אבני ביתו וקורות ביתו של אדם, הם מעידין בו.**

שנאמר: "הוי בוצע בצע רע לביתו [אונס ממון שהוא רע לו כדי לבנות לו בית, רש"י חבקוק].

כי אבן מקיר תזעק [האבנים אשר גזלת תזעקנה מן הקיר, רש"י שם].

וכפים מעץ [חתיכת עץ] **יעננה** [אל האבן, בקול, לעומתה, והיינו, ששניהם צועקים, רש"י שם]. (12)

רבי זריקא אומר: נשמתו של אדם מעידה בו.

---

9. ביאר המהרש"א, שהמסתכל בשכינה אינו חי, כמו שנאמר "כי לא יראני האדם וחי", והמסתכל בדמות וזיו השכינה עונשו שעיניו כהות, שהוא כדמות מיתה, כמו שאמרו: עוור חשוב כמת.

10. בתורה תמימה פירש שלמד זאת מלשון הפסוק: ונתתה מהודך עליו, למען "ישמעו" כל עדת בני ישראל. והיה לו לומר "יראו", אלא מלמד הכתוב שאסור להסתכל בפניו.

והביא, דאכן בש"ס באחד הדפוסים מובא כאן כל הפסוק, וזה מסייע את פירושו.

אבל במהרש"א מבואר, שהוד זה הוא דמות וזיו השכינה.

11. כתב בעיון יעקב: אם יאמר יצר הרע חטוא והקב"ה מוחל, נראה דקאי אדלעיל בעובר עבירה בסתר, ואומר שהקב"ה מוחל כיון דליכא חילול השם בדבר, אפילו הכי אל תאמינו לו, ועל זה שייך לומר "מי מעיד בי".

12. אבל ברש"י בתענית פירש "כפיס" חצי לבינה, ורגילין לתתה בין שני נדבכי העצים;

שנאמר: משוכבת חיקך — שמור פתחי פיך!

אי זו היא דבר ששוכבת בחיקו של אדם? הוי אומר זו נשמה.

תניא: רבי שילא אמר: שני מלאכי השרת המלוין אותו — הן מעידין בו!

שנאמר: כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך.(13)

ויש אומרים: אבריו של אדם מעידין בו, שנאמר: ואתם [לשון רבים, רש״י תענית] **עדי נאום ה׳, ואני אל.**

כלומר: אבריכם עצמכם מעידים בכם.

מתניתין:

נחלקו חכמי הדור בזמן בית שני, בדין סמיכת הבעלים ביום טוב על הקרבנות שמקריבים בו: האם אסור לסמוך עליהם ביום טוב כיון שנמצא הסומך ״משתמש״ בבעלי חיים בהשענו עליהם, ואסור הדבר משום שבות [שגזרו חכמים לא להשתמש בבהמות בשבת וביום טוב], ולפיכך סומך עליהן מערב יום טוב.

ואפשר לסמוך מערב יום טוב אף שאין הסמיכה סמוכה לשחיטה [רש״י לקמן יז א]. או שחייב לסמוך עליהם ביום טוב דוקא. כי הואיל והתירו להביאן, לא גזרו שבות לבטל סמיכתן בסמוך לשחיטתן [רש״י לעיל ז ב].(14)

מחלוקת זו היתה בין חמש זוגות של תלמידי חכמים, זוג זוג, דור אחר דור.

וכמו שנתבאר במסכת אבות [פרק א] שהנביאים מסרו את התורה לאנשי כנסת הגדולה, ואנטיגנוס איש סוכו קיבל משמעון הצדיק — שהיה משיירי כנסת הגדולה — ולא מצאנו לישיבתו בן זוג. ומתוך כך לא נפלו מחלוקות בישיבתו בימיו.

אבל לאחריו, היו נשיא הממונה על אותו הדור, וראש ישיבה [אב בית דין] בני זוג לכל עניני הנהגת הישיבות וההוראות שבהם. ובזוגות האלו נפלה המחלוקת ביניהם בענין הסמיכה [על פי מאירי, וראה רש״י ותוספות].

ואלו הן חמש הזוגות של חכמי ישראל, דור אחר דור, שנחלקו בדין הסמיכה ביום טוב:

א. **יוסף בן יועזר אומר שלא לסמוך** ביום טוב, ואילו **יוסף בן יוחנן** חבירו **אומר לסמוך.**

ב. **יהושע בן פרחיה אומר שלא לסמוך, ונתאי הארבלי** חבירו **אומר לסמוך.**

ג. **יהודה בן טבאי אומר שלא לסמוך, ושמעון בן שטח** חבירו **אומר לסמוך.**

וראה בבא בתרא ב א: מקום שנהגו לבנות גויל, גזית, כפיסין.

13. כתב הרי״ף בעין יעקב: נראה שדקדק בכתוב מאי יצוה ״לך״ לשמרך, היה לו לומר: כי מלאכיו יצוה לשמרך.
אלא הכי קאמר: יצוה שיהיו מעידים לך לפי שהם תמיד עמך לשמרך ואשר יראו יגידו.

14. כתב המאירי: הסמיכה אסורה משום שבות,

ד. **שמעיה אומר לסמוך, ואבטליון** חבירו **אומר שלא לסמוך.**

הזוג שהיו אחריהם **הלל ומנחם, לא נחלקו.** לא נודעה דעתו של מנחם, מפני **שיצא מנחם** [רמב"ם ורע"ב. ובגמרא מפרש להיכן יצא], **ונכנס שמאי** במקומו להיות אב בית דין. ואז נחלקו שמאי והלל הנשיא חבירו:(15)

ה. **הלל אומר לסמוך, שמאי אומר שלא לסמוך** [גירסת המאירי]. (16)

טז-ב **הראשונים** שנזכרו במשנתנו מתוך כל זוג [יוסף בן יועזר, יהושע בן פרחיה, יהודה בן טבאי, שמעיה, הלל] **היו נשיאים.**

ושניים להם [השניים שבכל זוג: יוסף בן יוחנן, ניתאי הארבלי, שמעון בן שטח, אבטליון, מנחם ושמאי] היו **אבות בית דין.**

גמרא:

תנו רבנן: שלשה החכמים **משלשת הזוגות הראשונים, שאמרו שלא לסמוך** [יוסף בן יועזר, יהושע בן פרחיה, יהודה בן טבאי], **ושנים מזוגות האחרונים שאמרו לסמוך** [שמעיה, והלל], **היו נשיאים. ושניים להם** [אותם שנחלקו עליהם] **אבות בית דין, דברי רבי מאיר.**

נמצא, לפי דעת רבי מאיר, שמתוך זוג החכמים: יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח, היה יהודה בן טבאי הנשיא, ושמעון בן שטח אב בית דין. כי הרי יהודה בן טבאי הוא משלשת הזוגות הראשונים, ואמר שלא לסמוך [וכן היא דעת התנא של משנתנו]. **וחכמים אומרים** לא כן הוא, אלא: **יהודה בן טבאי אב בית דין, ושמעון בן שטח נשיא.**

והוינן בה: **מאן תנא** [מי שנה, רבי מאיר או חכמים] **להא דתנו רבנן:**

אמר יהודה בן טבאי: אראה בנחמה [כאילו אמר: לא אראה בנחמה, והגמרא הפכו לברכה, רש"י מסכת מכות], **אם לא הרגתי עד** [יחיד] **זומם,** שהעיד יחד עם עד נוסף עדות שקר על אדם וזממו להורגו, ופסק בית

שהרי בשעה שסומך משתמש בבעלי חיים. שהרי לסמיכה בכל כחו הוא צריך [וכמבואר בסוגיית הגמרא כאן], והיא כעין רכיבה. ואף על פי שהסמיכה היא מצוות עשה, אין עשה דוחה שבות הבא מגזרת לאו, והוא חיתוך זמורה [שהוא טעם איסור הרכיבה].

ועוד, שהרי סמיכה מן הדברים שהיה אפשר לעשותן מערב יום טוב, והוא אינו סובר "תיכף לסמיכה שחיטה".

15. וברש"ש תמה למה לא פירשו כפשוטו, שלא נחלקו מפני שהסכימה דעתם לסמוך?!

16. א. גירסת המאירי המקדימה את הלל לשמאי מתיישבת יותר עם המשך המשנה ששנינו בה: הראשונים היו נשיאים, והיינו הלל.

וכן הביא הגירסא במשניות, ב"שנויי נוסחאות" שבשולי המשניות.

אבל התוספות גורסים כפי גירסתנו, המקדימה את שמאי להלל, וראה דבריהם בד"ה שנים ובתוספות יום טוב שמיישבים לשון המשנה והברייתא שבגמרא לפי גירסא זו.

וכתבו עוד: אגב דנקט ליה הכא בראשונה, חשיב ליה בכל מקום שמאי קודם הלל.

הדין מיתה על אותו אדם, ועדיין לא הרגוהו, ובאו עדים והזימו את אחד העדים, אך לא נמצאו עדים שיזימו את חבירו.

והרי אמרה תורה: ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו.(17)

ולכן הרגתיו, אף שלא היה אלא עד "זומם", ועדיין לא נהרג הנידון, כדי **להוציא מלבן של צדוקים, שהיו אומרים: אין עדים זוממין נהרגין עד שיהרג הנידון.**

אבל לדעתנו, אדרבה, אין עד זומם נהרג אלא קודם שנהרג הנידון, אבל נהרג אין העד חייב מיתה.(18)

אמר לו שמעון בן שטח ליהודה בן טבאי: **אראה** אני **בנחמה, אם לא שפכת דם נקי!**(19)

שהרי אמרו חכמים: אין עדים זוממין נהרגין עד שיזומו שניהם. ובאותו מעשה לא הוזם אלא אותו עד לבדו, שהעידו עליו עדים "עמנו היית במקום אחר", ועל העד השני לא ידעו.

מיד קיבל עליו יהודה בן טבאי, שאינו מורה הלכה אלא בפני שמעון בן שטח. כדי שאם יטעה בהוראה, ילמדהו שמעון בן שטח.

כל ימיו של יהודה בן טבאי, היה משתטח על קברו של אותו עד **הרוג, והיה קולו** של יהודה בן טבאי כשהיה בוכה **נשמע.**

כסבורין היו **העם** [כששמעו את קולו בלילה, או ביום כשאין רואים אותו, רש"י מכות] **לומר: שקולו של הרוג הוא.**

אמר להם יהודה בן טבאי: **קולי הוא!**

ותדעו שכן הוא, **שהרי למחר הוא** [על עצמו

ב. עוד כתב המאירי: ומזמן הלל ושמאי ואילך לא הזכירו מחלוקת בכך, מפני שהוקבעו דברי בית הלל. ולא עוד, אלא שלאחר דורו של הלל, הגיע דורו של רבן יוחנן בן זכאי, וכבר היה החורבן בימיו.

17. ובפירוש אחר פירש רש"י שם: נשבע שימותו בניו ואראה בנחמתן.

והתוספות פירשו כאן שהיא לישנא קלילא של שבועה בלשון קצר, כלומר: לא יוכל לראות בנחמות ציון אם לא כך וכך היה מעשה. ודוגמא מצינו בלשון המקרא: ואולם חי אני וימלא כבוד ה' את כל הארץ. כי כל האנשים הרואים את כבודי וגו'. אם יראו את הארץ אשר נשבעתי לאבותם וגו'.

18. כתיב: ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו. ולא תחוס עיניך נפש בנפש. והיו הצדוקים מפרשים כפשוטו, שכבר ניטלה נפשו של הנידון. אבל חכמים למדו ממה שאמרה תורה "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו", דמשמע שעדיין אחיו קיים, ולמה נאמר "נפש בנפש", ללמדך שאין העדים זוממין נהרגין עד שייגמר דינו של הנידון למיתה.

19. כתבו התוספות, שאין אומרים: "השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידן [כמו שמצינו בחמורו של פנחס בן יאיר, שלא רצה לאכול פירות של טבל], צדיקים עצמן לא כל שכן", לפי שלא אמרו זאת אלא במידי דאכילה, דגנאי הוא לצדיק שאוכל דבר איסור. ובשפת אמת כתב, שלולי דבריהם היה אפשר לומר שהריגת אדם לא חשובה תקלה, כיון שאפשר שנתחייב אותו העד מיתה, והקב"ה אינה אותו לידו של יהודה בן טבאי, ראה שם.

אמר בלשון נסתר] **מת**, ושוב **אין קולו נשמע**, הרי שקולי הוא.[20]

אמר תמה **ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי**: וכי מה ראיה היא זו שקולו של יהודה בן טבאי הוא, ממה ששוב לא נשמע הקול אחר שמת יהודה בן טבאי, והרי:

דלמא פיוסי פייסיה יהודה בן טבאי — כשעלה לשמים — לאותו עד.

או שמא **בדינא תבעיה**, תבע העד את יהודה בן טבאי בבית דין של מעלה, ושוב אינו צועק כאן.

ומני הא ברייתא שנראה ממנה שבתחילה הורה יהודה בן טבאי הלכה בפני שמעון בן שטח, עד שקיבל עליו שלא לעשות כן, האם כרבי מאיר או כחכמים?[21]

אי אמרת בשלמא רבי מאיר היא, **דאמר: שמעון בן שטח אב בית דין ויהודה בן טבאי נשיא — היינו דקא מורי** — יהודה בן טבאי קודם שקיבל עליו — **הלכה בפני שמעון בן שטח.**

אלא אי אמרת רבנן היא, **דאמרי: יהודה בן טבאי אב בית דין, ושמעון בן שטח נשיא,**

תיקשי לך: **אב בית דין בפני נשיא — מי מורה הלכה?!** ואיך הורה תחילה יהודה בן טבאי הלכה בפני שמעון בן שטח?![22]

ודחינן: **לא** כאשר אמרת שקיבל עליו שלא להורות הלכה בפני שמעון בן שטח. כי יש לומר שאב בית דין היה, ואף מתחילה לא הורה הלכה בפני שמעון בן שטח, ואכן לא היה צריך לקבל על עצמו להמנע מלעשות כן.

ומאי "**קבל עליו**" **דקאמר** יהודה בן טבאי: **לאצטרופי** עם אחרים להורות הלכה, **דאפילו אצטרופי נמי לא מצטריפנא** עמם, אלא אם כן ישב שמעון בן שטח אף הוא.[23]

שנינו במשנה: **יצא מנחם נכנס שמאי:**

והוינן בה: **להיכן יצא** מנחם?

אביי אמר: יצא לתרבות רעה.

---

20. כתבו התוספות: מה שלא אמר "כשאינני שם אין קולי נשמע", משום שהיו אומרים לו: אין העד צועק אלא בשעה שיהודה בן טבאי שם, אבל אם אינו צועק כשמת יהודה בן טבאי אף שנמצא הוא אצלו, על כרחך שקולו של יהודה בן טבאי הוא.

21. פירש רש"י, שבהכרח הורה הלכה מתחילה בפני שמעון בן שטח, ממה שאמרו: מיד קיבל עליו, ומשמע שעד עכשיו אכן הורה בפניו, וכן משמע מלשון הגמרא בתירוצה.

אבל ממה שהורה להרוג את העד, אין להכריח כן, כי יש לומר שלא היה שמעון בן שטח באותו מקום כשהורה, ראה רש"י בתירוץ הגמרא.

22. כתב המאירי: אף על פי שאב בית דין היה מתמנה עם הנשיא, צריך היה לחלוק כבוד לנשיא, ואינו מורה הלכות בפניו.

23. כן פירש רש"י. והתוספות פירשו: לא מצטריפנא לנטות אחרי רבים כדי לבטל דברי שמעון בן שטח.

והמאירי כתב: לא להורות הוא לפניו היה אומר, אלא להצטרף עמו, כלומר שלא יורה אלא עמו, שתהא הוראה יוצא על ידי שניהם.

רבא אמר: יצא לעבודת המלך.

תניא נמי הכי כדרבא: **יצא מנחם לעבודת המלך, ויצאו עמו שמונים זוגות תלמידים לבושין סיריקון** [לבוש מלכותי].

אמר רב שמן בר אבא אמר רבי יוחנן:

לעולם אל תהא שבות [איסורי חכמים שאסרו בשבת ויום טוב] **קלה בעיניך! שהרי סמיכה** ביום טוב **אינה** אסורה **אלא משום שבות, ונחלקו בה גדולי הדור.**

ותמהינן: **פשיטא**?!

ומשנינן: **שבות מצוה** [דבר שהוא מצוה ואסרוהו חכמים משום שבות] **איצטריכא ליה** לרבי יוחנן להשמיענו, שהרי הסמיכה מצוה היא.

ותמהינן: **הא נמי פשיטא**, שהרי שנינו במשנה בביצה: יש שבות שאסרו חכמים אפילו כשיש מצוה בעשייתה, ולא היה צריך רבי יוחנן להשמיענו זאת [רש"י].

ומשנינן: רבי יוחנן הוצרך להשמיענו את דבריו שמשתמע מהם שנידון משנתנו הוא איסור שבות שבסמיכה, כדי **לאפוקי**, להוציא **ממאן דאמר** — לפרש מחלוקתם של גדולי הדור במשנתנו — **שבסמיכה גופה**, אם היא מצוה בשלמי חובה, הוא **דפליגי**.

והסובר שלא לסמוך, אין זה משום שבות, אלא משום שסבר שלמי חובה אינם צריכים סמיכה כלל, שהרי לא נאמרה סמיכה בתורה בשלמים אלא בשלמי נדבה.

וכיון שאין בשלמי חובה מצות סמיכה, אסור לסמוך עליהם, שהרי משתמש הוא בקדשים.

וקא משמע לן רבי יוחנן: **בשבות הוא דפליגי**, האם גזרו שבות לבטל את הסמיכה. ולכולי עלמא צריך סמיכה אפילו בשלמי חובה.

אמר רמי בר חמא: שמע מינה מדברי רבי יוחנן, שביאר טעם האומרים שלא לסמוך הוא משום שבות שמשתמש בבעלי חיים, **שסמיכה בכל כחו בעינן** בקרבנות.

דאי סלקא דעתך לא בעינן שיסמוך **בכל כחו** — **מאי קא עביד** [מה איסור יש בדבר לסמוך שלא בכוח ביום טוב]!?

והרי יכול **ליסמוך** אפילו ביום טוב, שהרי אינו משתמש בבעלי חיים?!

מיתיבי מהא דתניא: כתיב "**דבר אל בני ישראל** ואמרת אליהם: אדם כי יקריב מכם קרבן לה', **וסמך** ידו על ראש העולה".

למדנו מכאן כי רק **בני ישראל** הזכרים **סומכין**, היות שכל הפרשה ל"בני ישראל" נאמרה, **ואין בנות ישראל סומכות**. (24)

וכנראה שלא גרס המאירי: דאפילו אצטרופי נמי לא מצטריפנא.

24. הקשו התוספות במסכת קדושין לז: תיפוק ליה דמצות עשה שהזמן גרמא היא, שהרי אין סמיכה בלילה, וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות?!

ותירצו דסמיכה הוקשה לשחיטה, והוה אמינא כשם ששחיטה כשירה בנשים הוא הדין שחייבות בסמיכה.

ובטורי אבן כאן האריך לבאר, דבסמיכה כיון שאחר שעבר הלילה לא בטל המצוה, אין זה

רבי יוסי ורבי שמעון [הגר"א] **אומרים: בנות ישראל סומכות, רשות.**

אמר רבי יוסי: סח לי חכם אחד ששמו **אבא אלעזר:**

פעם אחת היה לנו עגל של זבחי שלמים, והביאנוהו לעזרת נשים, וסמכו עליו נשים. ולא עשינו כן **מפני** שאנו סוברים שיש מצות **סמיכה בנשים, אלא כדי לעשות נחת רוח לנשים.**

ואי סלקא דעתך "סמיכה בכל כחו" בעינן, האם **משום נחת רוח דנשים עבדינן עבודה בקדשים!?** והרי כשסומך בכל כחו, משתמש הוא בבהמת קדשים?!

אלא לאו, שמע מינה לא בעינן סמיכה **בכל כחו,** ותיקשי לרמי בר חמא?!

ומשנינן: **לעולם אימא לך: בעינן** סמיכה **בכל כחו.**

ולא אמר להן אבא אלעזר לעשות סמיכה גמורה שיש בה משום עבודה בקדשים, אלא **דאמר להו** אבא אלעזר לאותן נשים: **אקפו ידייכו** [הקלו, ואל תכבידו את ידיכן] ולא תסמכו בכל כוחכן, כדי שלא להשתמש בקדשים.

ותמהינן עלה: **אי הכי,** שלא היתה זו סמיכה כשירה, כיון שלא היתה בכל כחו, האיך אמרו בברייתא: **לא מפני שסמיכה בנשים,** ומשמע אילו היה דין סמיכה אף בנשים, היה אפשר לפרש שלכן אמר להן לסמוך כדי לקיים מצות סמיכה.

והרי **תיפוק ליה דאינה לסמיכה** כשירה **כלל,** כיון שלא עשו בכל כוחן?!

אמר מתרץ **רבי אמי: "חדא, ועוד" קאמר!**

חדא: דליתא לסמיכה כלל.

ועוד: כדי לעשות נחת רוח לנשים.

אמר רב פפא: שמע מינה מדרבי יוחנן שמפרש טעם איסור הסמיכה משום שבות:

אפילו **צדדין** של בהמה **אסורין** משום שבות!

כלומר: אף על גב שעיקר השבות הוא שלא לרכוב על גבי בהמה [ומשום גזירה שמא יחתוך זמורה כדי להנהיגה], מכל מקום כל השמושים בבהמה אסורים, ואפילו במקום שאינו עשוי כדי להשתמש, כגון צידי הבהמה.

דאי סלקא דעתך: צדדין מותרין, נסמוך ראשה [ב"ח] של בהמה שאינה אלא כצדדין?!

אלא לאו שמע מינה: אפילו **צדדין אסורין.**

רב אשי אמר: אפילו תימא צדדין מותרין, יז-א
אי אפשר לסמוך על ראשה, היות **וכל ד"בחדי גבה" — כגבה דמי!**

מצות עשה שהזמן גרמא, והוא הדין מילה לפי דעתו אינה בכלל מצות עשה שהזמן גרמא, ראה שם.

ובשפת אמת הביא דברי הטורי אבן בסגנון אחר: דכי האי גוונא לא הוי מצות עשה שהזמן גרמא דהיא רק תנאי דאין לילה כשר לסמיכה, וכן במילה, וראה שם מה שכתב בזה.

כל מקום בבהמה שהוא שוה לגובה הגב של הבהמה, כגון הראש, הרי הוא כגב הבהמה שגזרו עליו באיסור שבות, ויש בסמיכה, אפילו על הראש, משום שבות.

מתניתין:

בית שמאי אומרים: (1)

מביאין ביום טוב **שלמים**, שהם חובת היום, ויש בהם אכילה לבעלים [אבל נדרים ונדבות שאינן לחובת היום, ויכול להקריבם בזמן אחר, אין באים אפילו שלמים].

ואין הבעלים **סומכין עליהם** ביום טוב, מפני שהסמיכה היא בכל כחו, ובהשענותו הוא משתמש בבעלי חיים, ואסור בשבת ויום טוב משום שבות. אלא סומך עליהן מערב יום טוב, כי אין צריך שתהא הסמיכה סמוכה לשחיטה [וכדעת שמאי רבם במשנה לעיל].

אבל לא מביאין ביום טוב **עולות** כלל, ואפילו לא עולות ראייה שהן חובת היום, כיון שאין בהם גם אכילה לבעלים.

חוץ מעולות שקבוע להם זמן. כגון תמידין ומוספין, שהן דוחים את השבת וכל שכן את היום טוב. (2)

ובית הלל אומרים:

מביאין ביום טוב **שלמים**.

[ופליגי בה בביצה יט, אם אף נדרים ונדבות של שלמים באים לדעת בית הלל ביום טוב, כיון שיש בהם אכילה לבעלים, או שמא מודים הם לבית שמאי, שרק שלמים שהם לחובת היום באים ביום טוב ,ולא נדרים ונדבות כיון שיכול להביאן לאחר זמן].

וכן מביאין ביום טוב **עולות**.

[ופליגי בה בביצה כ ב, אם מביאים רק עולת ראייה שהיא לחובת היום, או אף נדרים ונדבות של עולות קרבים ביום טוב לדעת בית הלל; ומיהו קרבנות שקבוע להם זמן שהם דוחים אפילו את השבת, כל שכן שהם דוחים את היום טוב לכולי עלמא]. (3)

וסומכין עליהם.

אף שהסמיכה שבות היא, כיון דמותר להביאן לא גזרו שבות לבטל סמיכתן [וכדעת הלל רבם במשנה לעיל].

---

1. מחלוקת בית שמאי ובית הלל בהקרבת שלמים ועולות ביום טוב, מתבארת על פי הגמרא בביצה יט א, וכ ב, וברש״י שם.

2. אבל עולת ראייה, אף על פי שמצותה ביום טוב הראשון של רגל, כיון שיש לה תשלומין כל שבעה, אינה חשובה קרבן שקבוע לו זמן, כן כתב הטורי אבן, וכן כתב המנחת חינוך מצוה פח בדעת רש״י; וראה בגמרא ובתוספות פסחים עו ב, ובהערה לקמן.

3. ברש״י לעיל ז ב [וראה לשונו כאן] כתב: ״**דקסברי בית שמאי** לכם ולא לגבוה״ כלומר: לא התירה תורה אלא מלאכת אוכל נפש להדיוט, שנאמר: אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם, ודרשינן ״לכם ולא לגבוה״.

ומשמע דוקא לבית שמאי אבל לא לבית הלל.

וצריך לפרש כוונתו, דהיינו לאותו מאן דאמר דסבירא ליה אפילו נדרים ונדבות של עולה שאין

עצרת [חג השבועות] **שחל להיות בערב שבת**, ולדעת בית שמאי אינו יכול להביא עולת ראייה לא ביום טוב ולא בשבת, לפיכך:[4]

בית שמאי אומרים: "יום טבוח" שלו [יום שחיטת קרבנות החגיגה והראייה, או קרבנות הראייה לבדם, נקראים "יום טבוח", מאירי] הוא **אחר השבת**.[5]

ובית הלל — לשיטתם, שסוברים מביאין עולת ראייה ביום טוב — **אומרים: אין לה "יום טבוח"**, אלא ביום טוב מביאה.[6]

בהם צורך הדיוט שכולה לגבוה, אף אלו מקריבין ביום טוב, ועל כרחך דלא דרשי לכם ולא לגבוה.

ומיהו בביצה יט א מבואר, דאיכא למאן דאמר נדרים ונדבות של שלמים קרבים לבית הלל אבל לא נדרים ונדבות של עולה, ולדעתו כתבו התוספות בביצה יב א וכ ב, דאף בית הלל מודו דדרשינן לכם ולא לגבוה, והיינו טעמא דחלוקים השלמים מן העולה.

4. לכאורה היה נראה הטעם דנקט "עצרת" ולא שאר רגלים, מפני שפסח וסוכות לעולם אין חל יום ראשון שלהם בערב שבת, היות ו"לא **אדו** ראש" ו"לא **בדו** פסח".

אלא שבסיפא דמשנתנו איתא: "חלה להיות בשבת" ואעצרת דרישא קאי, והרי כיון ש"לא **בדו** פסח" "לא **גהז** שבועות"?!

וראה בהגהות רבי יצחק אייזיק חבר, שביאר לפי דעת רש"י למה נקט "עצרת".

5.ביארו התוספות, כי אפילו למאן דאמר [לעיל ט א] תשלומין דראשון, הם ואם לא היה ראוי בראשון אינו משלים בשני, מכל מקום יש תשלומין לעולת ראייה שלא היה יכול להקריבה ביום ראשון מחמת השבת. כי בכל מקום שאין העכוב בגופה, אלא מחמת שהיום גורם, הרי זה חשוב כמי שראוי בראשון ומשלים ביום אחר.

ובטורי אבן [לעיל ט א ד"ה כיון] חלק על דבריהם, שתלו הטעם משום דהיום גורם, ולדעתו עיקר הטעם הוא, כיון שאם תאמר שאין לו תשלומין הרי ממילא הוי קרבן שזמנו קבוע שהוא דוחה את השבת [כי מה שאינו דוחה את השבת כדין קרבן שזמנו קבוע הוא — לדעת הטורי אבן — זה משום שיש לו תשלומין כל שבעה], וכיון שכן, הדין נותן שלא ידחה את השבת ויהיה לו תשלומין, ראה שם שהאריך בזה.

ובמנחת חינוך מצוה פח ד"ה וראיתי, כתב שלא כדבריו; ומשום, שטעם קרבן שאין זמנו קבוע שאינו דוחה את השבת אינו מפני שאין מוכרח להקריבו היום, אלא גזירת הכתוב היא בקרבנות שבעצמותם זמנם קבוע שידחו את השבת, וכשבעצמותם אין קבוע זמנם אינם בכלל דחייה.

ולפי זה, קרבן שיש לו תשלומין שאינו דוחה את השבת, אינו משום שיוכל להקריבו בחול, אלא משום שעל ידי דין תשלומין נעשה הקרבן בעצמותו קרבן שאין זמנו קבוע, וכיון שכן, אפילו אם בפועל לא יהא בקרבן זה — שאתה אוסרהו לעשות בשבת — תשלומין, כיון שלא ראוי היה בראשון, מכל מקום לא ידחה את השבת מחמת עיקר דין תשלומין שלו, ונדחית סברת הטורי אבן.

וראה גמרא ותוספות פסחים עו ב, והובא במנחת חינוך שם.

6. א. בפשוטו, אין הנידון במשנתנו אלא על טביחת העולה, כי את החגיגה הרי בין לבית שמאי ובין לבית הלל מקריבים ביום טוב, וכן כתבו המאירי ומהרש"א; ורש"י שהזכיר גם את

ומודים בית הלל לבית שמאי: **שאם חלה** עצרת **להיות בשבת**, **שעושין** "**יום טבוח**" **אחר השבת**, כיון שאין עולת ראייה דוחה את השבת.

וב"יום טבוח" של עצרת שחלה להיות בשבת:

א. **אין כהן גדול מתלבש בכליו** הנאים של חולין [רש"י], אבל בשאר "יום טבוח" היה מתהדר.(7)

ב. **ומותרין בהספד ובתענית**, שלא כבשאר "יום טבוח".

והטעם: כדי **שלא לקיים דברי האומרין** [הצדוקים] שלעולם עושים **עצרת אחר השבת**.

שנאמר בתורה בספירת העומר "וספרתם לכם ממחרת השבת", והם מפרשים כפשוטו, שתמיד צריך להתחיל לספור ביום ראשון, שהוא ממחרת השבת. ולדבריהם עצרת חלה לעולם ביום ראשון. אבל חז"ל קיבלו את פירוש הכתוב, שכוונתו לממחרת יום טוב ראשון של פסח.

ולכן, אילו היו נוהגים מנהגי יום טוב באחד בשבת, היה נראה כאילו אנו מודים לשיטת הצדוקים.(8)

גמרא:

אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא:

מנין לעצרת — שאינה אלא יום אחד — **שמכל מקום יש לה תשלומין**, לקרבנות ראייה ולקרבנות חגיגה **כל שבעה**?

שנאמר: "שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך: **בחג המצות**, **בחג השבועות**, **ובחג הסוכות**".

מקיש הכתוב את **חג השבועות לחג המצות**, כדי ללמדך:

מה חג המצות יש לה לראייה ולחגיגה **תשלומין כל שבעה**, שהרי כן למדנו לעיל ט א מהאמור בחג הסוכות "וחגותם אותו חג לה' שבעת ימים", והוא הדין לחג המצות

החגיגה צריך ביאור, וראה תוספות ומהרש"א; ובהגהות רבי יצחק אייזיק חבר ביאר שיטת רש"י בזה.

ב. מחלוקת בית שמאי ובית הלל ב"יום טבוח" נתבארה כפי מסקנת הגמרא, ומתחילה סלקא דעתין בגמרא לפרש באופן אחר.

7 התוספות תמהו על רש"י, כי לפי פירושו למה נקט "כהן גדול"?!

ולפיכך מפרשים התוספות את כוונת המשנה על בגדי כהונה שלו, כי דרך הכהן הגדול היה, להכנס ולשמש ביום טוב בשביל כבוד היום. וביום טבוח היה נמנע מלעבוד בבית המקדש, כדי שלא יאמרו יום טוב הוא; וראה גם במאירי.

8. במאירי מבואר כאן, שבשאר "יום טבוח" היו נוהגים איסור הספד ותענית.

ובמשנה למלך פרק ו מכלי המקדש [הביאו רבינו עקיבא איגר] כתב, שאי לאו הצדוקין היה אסור בהספד ותענית, שהרי אפילו יחיד שמביא קרבן אסור הוא באותו יום בהספד ותענית; וראה עוד שם לענין איסור מלאכה.

שהוא שבעת ימים — **אף חג השבועות יש לה** לראייה ולחגיגה **תשלומין כל שבעה**, ואף שחג השבועות אינו אלא יום אחד.(9)

ומקשינן: **ואימא: מקיש** חג השבועות **לחג הסוכות**, וללמדך: **מה חג הסוכות יש לה תשלומין כל שמונה**, שהרי אפילו ביום טוב האחרון של חג משלימין, **אף חג השבועות יש לה תשלומין כל שמונה?!**

ומשנינן: יום **שמיני** של חג הסוכות — **רגל בפני עצמו הוא**, ואינו בכלל ההיקש שח חג בשבועות לסוכות.

ואכתי מקשינן: **אימור דאמרי "שמיני רגל בפני עצמו"** רק **לענין פז"ר קש"ב**. (10)

אבל לענין תשלומין, הרי אף יום השמיני **תשלומין דראשון הוא**.

ואם כן, יש להקיש גם אליו את חג השבועות, ויהיו תשלומיו של חג השבועות שמונה ימים?!

דהכי **תנן: מי שלא חג ביום טוב הראשון של חג, חוגג את כל הרגל ויום טוב האחרון**.(11)

ומשנינן: כיון שיכול אתה להקיש חג השבועות לחג הסוכות ולהרבות הרבה ימים, ויכול אתה להקישו לחג המצות ולרבות מעט ימים, הרי כלל הוא:

תפשת מרובה לא תפשת, תפשת מועט תפשת!

כלומר: כל מקום שתמצא שני דרכים, אחד תופש מרובה ואחד תופש מועט, טוב לך לתפוש את המועט, שהרי אפילו היה לך לתפוש את המרובה ותפשת את המעט, תפיסתך תפיסה היא, שהרי יש בכלל המרובה גם המועט, אבל אם תתפוש את

---

9. תמה הצל"ח: מנין לנו שבחג המצות אין תשלומין כל שמונה מהיקש חג המצות לחג הסוכות, והרי בגמרא לקמן רצו ללמוד מהיקש עצרת לחג הסוכות, שאף בעצרת יש תשלומין כל שמונה?! וראה שם.

10. פז"ר קש"ב הוא נוטריקון:

פייס = עושים פייס [הגרלה] איזה משמרת כהונה תקריב את הפר בקרבן מוסף, מה שאין עושים בכל ימות החג, לפי שהיה בהם מספר הפרים רב, ויכלו לחלק את העבודה בהם לכל משמרות הכהנים.

זמן = מברכין בו "שהחיינו".

רגל = יש לו שם רגל בפני עצמו, ואינו קרוי סוכות [ובסוכה מח א פירש רש"י שאין יושבין בו בסוכה].

קרבן = אין קרבנותיו כסדר קרבנות החג, שפריו מרובים, אלא מתמעטים והולכים מדי יום, ומקריבים י"ד כבשים בכל יום, ואלים שנים. ואילו בשמיני עצרת רק פר אחד, איל אחד, ושבעה כבשים.

שיר = אין השיר שהיו שרים על הקרבן המשך סדר השיר שהיו שרים בחג.

ברכה = ברכת המלך. שהיו מברכים בו את המלך, זכר לשלמה המלך, שנאמר בו: ביום השמיני שלח את העם ויברכו את המלך [ובסוכה פירש עוד רש"י שאומרים "את יום השמיני"].

11. תמה הצל"ח: וכי לא ידע התרצן הראשון את המשנה המפורשת ששמיני תשלומין דראשון

המרובה והיה לך לתפוש את המועט, הרי נמצא שתפשת שלא כדת [רש"י].

אלא, למאי הלכתא כתביה רחמנא לחג הסוכות?

כדי **לאקושי** חג הסוכות **לחג המצות**, לומר לך: **מה חג המצות טעון לינה** בירושלים במוצאי יום טוב הראשון [רש"י], **אף חג הסוכות טעון לינה.**(12)

ומפרשינן: **והתם** — גבי חג המצות — **מנלן** שהוא טעון לינה?

יז-ב משום **דכתיב** "כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך לשכן שמו, שם תזבח את הפסח בערב. ובשלת ואכלת במקום אשר יבחר ה' אלהיך בו.

ופנית בבוקר והלכת לאהליך".

ועל כרחך בוקר זה של חול המועד הוא, שהרי בבוקרו של יום טוב אינו יכול לילך לאהלו משום איסור תחומין [רש"י].(13)

תנן במשנתנו: **עצרת שחל להיות ערב שבת:**

בית שמאי אומרים: יום טבוח שלה **אחר השבת.**

ובית הלל אומרים: אין לה יום טבוח.

מאי לאו, הכי קא אמרי בית הלל: **אין לה** לעצרת **יום טבוח כלל**, כלומר: אם לא הקריב ביום טוב שוב אין מקריב כלל [רש"י], לפי שאין תשלומין לעצרת.(14)

ומשנינן: **לא** כאשר פירשת, אלא:

הוא!? ועוד הרבה לתמוה בדברי הגמרא, וראה שם מה שביאר.

ויש מי שביאר דברי התרצן הראשון, דהכי קאמר: כיון ששמיני רגל בפני עצמו הוא, אם כן אין לך היקש של עצרת לאותו רגל, שלא הקישה התורה אלא עצרת לחג הסוכות ולא לשמיני עצרת.

ועל זה הקשתה הגמרא, כיון דלענין תשלומין אינו רגל בפני עצמו, אם כן שוב יכול אתה להקיש עצרת לשמיני עצרת לענין תשלומין.

12. ביאר הב"ח: אין לומר אף חג השבועות לא הוקש לחג המצות אלא לענין לינה, ולא לענין תשלומין, כי אין היקש למחצה.

13. רש"י במסכת ראש השנה ה א פירש באופן אחר: ביום טוב לא קאמר קרא, שהרי הוא יום שחיובו ליראות בעזרה; וביאר בטורי אבן, כי אף שיש לו תשלומין כל שבעה, מכל מקום מי שאינו מתראה ביום ראשון נקרא פושע.

ותמה על זה, שהרי מצות ראייה אפשר לקיים גם בלילה, ראה שם אריכות בזה.

התוספות תמהו על פירושו של רש"י כאן, שהרי רק לרבי עקיבא תחומין דאורייתא, אבל לדעת רבנן אין איסור תחומין אלא מדרבנן, וראה עוד בדבריהם בדין י"ב מיל אם הוא מדאורייתא לכולי עלמא [כשיטת הרי"ף והרמב"ם].

ובטורי אבן הקשה, דאפילו לרבי עקיבא לא ניחא, כי אף הוא לא אמר אלא בשבת ולא ביום טוב.

14. תמה בטורי אבן, האיך סלקא דעתין לפרש כוונת המשנה שאין לה יום טבוח מפני שאין לה תשלומין, והרי לפי זה האיך נפרנס את הסיפא של משנתנו שאמרו: ומודים שאם חלה להיות

שאינה צריכה יום טבוח, כיון שלדעת בית הלל מקריבה ביום טוב.

ותמהינן עלה: **וכיון** שאתה מפרש כן, אם כן, **מאי קא משמע לן** בית הלל — **דמקרבינן ביומיה** [מותר להקריב עולת ראייה ביום טוב]?!

והא איפליגו בה [נחלקו כבר בדבר בית שמאי ובית הלל] **חדא זימנא**, ברישא דמשנתנו, וממילא אתה למד שאינה צריכה יום טבוח?!

דתנן: בית שמאי אומרים: מביאין שלמים ואין סומכין עליהם, אבל לא עולות ואפילו עולות ראייה; **ובית הלל אומרים: מביאין שלמים ועולות, וסומכין עליהם.**

ומשנינן: **צריכא** סיפא דמשנתנו להשמיענו מחלוקת בית שמאי ובית הלל, האם מותר להקריבה ביום טוב שיש שבת למחרתו, שאף בה אי אפשר להקריב.

דאי אשמעינן משנתנו רק **בהא** [ביום טוב שאין שבת למחרתו], הוה אמינא: **בהא קאמרי בית שמאי** שאין מקריבה ביום טוב **משום דאפשר** להקריבה **למחר** שהוא חול, **אבל בהא** [ביום טוב שיש שבת למחרתו], **אימא מודו להו לבית הלל** שמקריבה ביום טוב, כיון שיש לחוש שמתוך שמתייאש ממנה יבוא לפשוע שלא להקריבה עוד.(15)

ואי אשמעינן משנתנו רק **בהא** [ביום טוב שיש שבת למחרתו], הוה אמינא: **בהא קאמרי בית הלל** שמותר להקריב ביום טוב, **משום דלא אפשר למחר**, שהרי שבת היא.

אבל בהא [בשאר יום טוב, שאין שבת למחרתו], **אימא מודו להו לבית שמאי** שאין מקריבין ביום טוב.

לפיכך: **צריכא!**

תא שמע: מי שלא חג [הביא קרבן חגיגה] **שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג ויום טוב של עצרת, שוב אינו חוגג.**

מאי לאו, הפירוש הוא כפשוטו, שאם לא חג **ביום טוב של עצרת** שוב אין לו תשלומין, הרי למדנו שאין תשלומין לעצרת?!(16)

ודחינן: **לא**, מאי יום טוב של עצרת: **יום טבוח**.

בשבת שיום טבוח אחר השבת, והרי אין לעצרת יום טבוח כלל?!

וכתב הטורי אבן, דקא סלקא דעתין שאין לעצרת אלא יום אחד של תשלומין [וכמו שמוזכרת סברא זו לקמן בגמרא], ולפיכך כשחלה להיות בערב שבת אין לה יום טבוח כלל, שהרי זמנו היה בשבת, וכשחלה בשבת יש לה יום טבוח באחד בשבת. ראה שם בד"ה מאי לאו אין לה, ובד"ה מאי לאו יום טוב של עצרת שבהמשך הגמרא, ראה שם.

ומיהו לשון רש"י הוא: אם לא הקריבם ביום טוב עוד אין להם תשלומין.

15. לדעת רש"י בביצה יט, כ, טעמם של בית הלל שמתירים להקריב עולת ראייה ביום טוב, הוא משום שמא יפשע, ולשיטה זו הסוגיא מבוארת יותר.

16. כתב הטורי אבן: לפי מה דסלקא דעתין השתא לפרש כפשוטו, היה לגמרא להקשות

כלומר: אם לא הקריב ביום המיועד לתשלומי עצרת, שוב אינו חוגג.

אי הכי, על כל פנים **ניפשוט מינה** מדקתני "יום" דמשמע יום אחד, **דחד יום טבוח** הוא דאיכא.

כלומר: אין תשלומין לעצרת אלא יום אחד בלבד?!

ודחינן: אף זו לא תפשוט, כי **אימא**: "**ימי**" **טבוח**.[17]

תא שמע מהא **דתני רבה בר שמואל**: הרי **אמרה תורה**: **מנה ימים וקדש חדש** [ראש חודש] להקרבת מוספין.[18]

ואמרה תורה: **מנה ימים** [ספירת העומר] **וקדש עצרת** להקרבת קרבנותיה.

הרי למדת: **מה חדש למנויו**, כלומר: כשם שבחודש זמן הקרבת המוספין הוא יום אחד מתוך הימים שהוא נמנה על ידם, **אף עצרת** — **למנוייה**! וכדמפרש ואזיל.

מאי לאו, **גמר** עצרת **מחדש**, **מה חדש יום אחד** מן המנויים בלבד הוא מקריב, **אף עצרת יום אחד** בלבד הוא מקריב שהרי עצרת באה לאחר ספירת ימים?![19]

אמר מתרץ **רבא**: **ותסברא** להוכיח מכאן שאין מקריבין אלא יום אחד!?

אטו האם **לעצרת יומי מנינן** [ימים בלבד סופרים], ואילו **שבועי לא מנינן** [שבועות אין מונים בספירת העומר עד העצרת]?!

והאמר אביי: **מצוה למימני יומי**, **דכתיב**: וספרתם לכם ממחרת השבת וגו' **תספרו חמשים יום**, **ומצוה למימני שבועי**, **דכתיב**: **שבעה שבועות תספר לך**, **ועוד** אתה למד שמצוה למימני שבועי, משום דחג "**שבועות**" **כתיב**.

וכיון שכן, אדרבה, יש לך לפרש דהכי קאמר: מה חדש אתה מקריב יום אחד כיון שהוא נמנה בימים, אף בעצרת אתה מקריב שבוע אחד כיון שהוא נמנה בשבועות, וללמדך: יש לה תשלומין כל שבעה.[20]

ממשנתנו שמבואר בהדיא שיש תשלומין לעצרת כשחלה להיות בשבת?!

וביאר, כי אכן זה הוא טעם דחיית הגמרא ששיבשה את הברייתא ופירשה: "יום טבוח" ולא "יום טוב" כפשוטו.

17. כתב הטורי אבן: הואיל ובלאו הכי מוכרחים אנו לשבש את הברייתא, שהרי אי אפשר לפרש "יום טוב" ממש מכח המשנה, וכמבואר לעיל, על זה הוא שסומכת הגמרא לשבש את הברייתא ולומר: ימי טבוח.

18. שנאמר: עד חדש ימים, רש"י ראש השנה ה א, וכמו שכתבו התוספות כאן.

19. תמה בטורי אבן: והרי אם נפרש כן, למה צריך ללמוד דין זה מבנין אב, והרי יום אחד מפורש בתורה, ולא יישב.

ויש לתמוה עוד, והרי יום אחד לתשלומין בודאי מוכח ממשנתנו שיש אף בעצרת, וכמו שכתב הטורי אבן שהובא לעיל בהערות, ואם כן האיך קא סלקא דעתין, שאין תשלומין אלא יום אחד, ועל דרך שהקשה הטורי אבן עצמו.

ובשפת אמת רצה לפרש, שהדרשה באה לומר שיש יום נוסף לתשלומין, ראה שם.

20. הקשו התוספות: נמצא שיש לנו ללמוד מבנין אב זה שיש לעצרת תשלומין כל שבעה,

כאן שבה הגמרא לעיקר הלימוד שאף בעצרת יש תשלומין כל שבעה, ומוסיפה עוד לימוד מלבד לימודו של רבי אלעזר ברבי אושעיא בעמוד א׳ שלמדו מהיקש חג השבועות לחג המצות.

דרבי רבי אליעזר בן יעקב, תנא: מכאן אתה למד שיש לעצרת תשלומין כל שבעה: **דאמר קרא**: ״**וקראתם** בעצם היום הזה מקרא קודש יהיה לכם״.

וסמוך לו אמר קרא: ״**ובקצרכם** את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך״.

איזהו חג שאתה קורא בו ״מקרא קודש״ וגם אתה **קוצר בו**?

הוי אומר: זה חג עצרת, וכדמפרש ואזיל.

כי **אימת** אתה קורא וקוצר?

אילימא ביום טוב עצמו, לא יתכן, כי הרי **קצירה ביום טוב מי שרי**?! (21)

אלא לאו לתשלומין, כלומר: אחר העצרת יש יום שהוא מקרא קודש לענין תשלומין, ומכל מקום מותר בעשיית מלאכה [רש״י].

ומפרשינן: **ואף על גב דאיתמר דרבי אלעזר אמר רבי אושעיא** שיש לעצרת תשלומין כל שבעה מהיקש לחג המצות, **איצטריך** נמי את לימודו **דרבי אליעזר בן יעקב**!

ומשום: **דאי מדרבי אלעזר אמר רבי אושעיא** לבד, **הוה אמינא: מה תשלומין של חג המצות אסיר** אותו יום **בעשיית מלאכה** שהרי חול המועד הוא, **אף תשלומי עצרת נמי אסור בעשיית מלאכה**.

לפיכך **קמשמע לן** לימודו **דרבי אליעזר בן יעקב**, שיום התשלומין אינו אסור בעשיית מלאכה שהרי מותרת בו הקצירה.

ואי מדרבי אליעזר בן יעקב לבד, **לא ידענא כמה** ימים הוא משלים. יח-א

לפיכך **קא משמע לן** לימודו **דרבי אלעזר אמר רבי אושעיא**, שמשלים כל שבעה.

וריש לקיש אמר מקור אחר לתשלומין כל שבעה בעצרת: לפי שנאמר:

״שלש רגלים תחוג לי בשנה.

את חג המצות תשמור. שבעת ימים תאכל מצות כאשר צויתיך.

וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה [חג השבועות].

וחג האסיף [חג הסוכות] בצאת השנה, באספך את מעשיך מן השדה״.

איזהו חג שאתה חוגג [מביא קרבן חגיגה] **וקוצר**, שמותר לך להיות קוצר **בו**? —

הוי אומר: זה חג העצרת.

ובימי התשלומין הכתוב מדבר, וכדמפרש ואזיל.

שהרי **אימת**, אימתי יתכן חג שאתה גם חוגג

ולמה הוצרך רבי אלעזר לעיל ללומדו מלימוד אחר?! וראה מה שיישבו.

21. הקשה הטורי אבן: והרי קצירה לצורך אוכל נפש מותרת מן התורה?! ראה שם.

וגם קוצר בו?

אילימא ביום טוב של עצרת עצמו, ודאי אינו כן.

כי **קצירה ביום טוב — מי שרי?!**

אלא לאו, לתשלומין של חג השבועות, שהם ששת ימות החול שלאחריו, שבהם מותר לקצור, ובהם מביאים קרבן חגיגה בתורת תשלומין לרגל.

הרי למדת שיש תשלומין לעצרת בימים שלאחר יום טוב.

אמר תמה **רבי יוחנן** על דברי ריש לקיש:

אלא מעתה, זה שאמרה תורה גבי חג הסוכות "**חג האסיף**", האם אף כאן נפרש ונאמר: **אי זהו חג "שיש בו אסיפה" — הוי אומר זה חג הסוכות?!**

הרי אי אפשר לפרש כן.

כי **אימת**, אימתי יתכן בחג הסוכות שתהיה בו חגיגה ואסיפה כאחת?

אילימא ביום טוב עצמו. לא יתכן. כי:

מלאכה ביום טוב — מי שרי?!

אלא שמא תאמר **בחולו של מועד**?

גם לא יתכן. כי **חולו של מועד** נמי — **מי שרי** במלאכה?!

אלא בהכרח ש"חג האסיף" משמעותו היא:

חג הבא בזמן אסיפה, בתקופת אסיפת הפירות.

ואם כן **הכא נמי**, גבי חג השבועות הנקרא "חג הקציר", יש לפרש את משמעותו שהוא **חג הבא בזמן קצירה**, בתקופת הקציר של התבואה.

אך אין משמעותו שקוצרים בחג עצמו עד שנוכל ללמוד מכאן לתשלומין.

ועתה מבארת הגמרא את דין המלאכה בחול המועד:

מכלל דבריהם אתה למד, **דתרווייהו** — רבי יוחנן וריש לקיש — **סבירא להו, דחולו של מועד אסור בעשיית מלאכה.**

מנהני מילי?

דתנו רבנן: כתיב "את חג המצות תשמור. שבעת ימים תאכל מצות — כאשר צויתיך".

ואפשר לקרוא את הפסוק כך: **את חג המצות — תשמור שבעת ימים!** (1)

וכיון ש"תשמור" הוא לשון לאו, והוא נאמר כל כל שבעת הימים —

לימד הכתוב **על חולו של מועד, שאסור בעשיית מלאכה!**

דברי רבי יאשיה.

רבי יונתן אומר: אינו צריך ללמוד דין זה מ"שבעת ימים", אלא **מקל וחומר** הוא נלמד: (2)

---

1 שבעת ימים" נדרש לפנים ולאחור, מכך שהקדימו הכתוב ל"תאכל מצות", ולא אמר "תאכל מצות שבעת ימים". טורי אבן.

2. הקשה הטורי אבן: מה שייך לומר "אינו צריך", והרי אם הוא נלמד מהפסוק "תשמור שבעת ימים" הרי הוא לאו שלוקים עליו,

ומה יום טוב **ראשון** ויום טוב **שביעי** של פסח, **שאין קדושה לפניהן ולאחריהן** [כי לפני היום הראשון של החג אין קדושה, וכמו כן לאחר היום השביעי אין קדושה, ומכל מקום אמרה תורה שהיום טוב עצמו **אסור בעשיית מלאכה** —

חולו של מועד, שיש קדושה הן **לפניהן** [יום טוב הראשון], והן **לאחריהן** [שביעי של פסח ושמיני עצרת] — **אינו דין שיהא אסור בעשיית מלאכה.**

ואם תרצה לפרוך, ולטעון: **ששת ימי בראשית**, ימות החול שבכל שבוע, **יוכיחו, שיש קדושה לפניהן ולאחריהן**, ובכל זאת הם **מותרין בעשיית מלאכה!**

אין זו פירכה.

כי יש לדחות: **מה לששת ימי בראשית, שאין בהן קרבן מוסף**, ולפיכך אינם אסורים במלאכה. **תאמר בחולו של מועד, שיש בו קרבן מוסף.**

ושמא תאמר: **ראש חודש יוכיח, שיש בו קרבן מוסף** ובכל זאת **מותר בעשיית מלאכה.**

גם ממנו אין הוכחה. כי **מה לראש חודש, שאין קרוי** "**מקרא קודש**", ולכן לא נאסר במלאכה. **תאמר בחולו של מועד, שקרוי** "**מקרא קודש**". **והואיל וקרוי** "**מקרא קודש**" — **דין הוא שיהא אסור בעשיית מלאכה!**

תניא אידך, שנינו בברייתא אחרת לימוד אחר, מנין שחולו של מועד אסור בעשיית מלאכה:

כתיב: "דבר אל בני ישראל לאמר: בחמשה עשר יום לחודש השביעי הזה חג הסוכות, שבעת ימים לה'. ביום הראשון מקרא קודש כל מלאכת עבודה לא תעשו. שבעת ימים תקריבו אשה לה'". ודרשינן לפסוק זה כך:

"**כל מלאכת עבודה לא תעשו** — שבעת ימים!"

לימד הכתוב **על חולו של מועד שאסור בעשיית מלאכה, דברי רבי יוסי הגלילי.**(3)

רבי עקיבא אומר אינו צריך ללימודים אלו, אלא מכאן יש ללמוד איסור מלאכה בחול המועד:

כמבואר במסכת עירובין ש"השמר דלאו" הוא "לאו". ואילו אם הוא רק נלמד מקל וחומר, "אין מזהירין מן הדין", ואינו לוקה עליו?!

ופירש, שאת עיקר איסור מלאכה מן התורה בחול המועד אין צריך ללמוד מדרשת הפסוק "תשמור שבעת ימים", אלא אפשר ללמוד אותו מקל וחומר. אך את איסור ה"לאו", ולחייבו מלקות, צריך ללמוד מהדרשה של הפסוק "תשמור שבעת נמים".

3. כתב הטורי אבן: יסוד הדרשה הוא משינוי הלשון של הפסוק, כי בחג המצות כתיב "כל מלאכת עבודה לא תעשו, והקרבתם אשה לה' שבעת ימים", הרי שהקדים ציווי ההקרבה לשבעת ימים. ואילו בחג הסוכות הקדים את מנין הימים להקרבה, שמע מינה שסמך הכתוב "שבעת ימים" להמשך "כל מלאכת עבודה לא תעשו", כדי לדרוש: כל מלאכת עבודה לא תעשו שבעת ימים.

הרי הוא הכתוב **אומר**: "**אלה מועדי ה'**, מקראי קודש, אשר תקראו אותם במועדם".[4]

והרי **במה**, באלו מועדות, **הכתוב מדבר** וקורא אותם "מקראי קודש"?

אם בראשון של פסח. לא יתכן. **שהרי כבר נאמר** בו "**שבתון**".

אם בשביעי של פסח, גם זה לא יתכן, כי **הרי** גם בו **כבר נאמר** "**שבתון**".

הא אין הכתוב מדבר אלא בחולו של מועד.

ללמדך, שחול המועד אסור בעשיית מלאכה.

תניא אידך: "ששת ימים תאכל מצות, וביום השביעי עצרת לה'".

מה שביעי "עצור" מעשיית מלאכה, **אף ששת ימים "עצורין"** מעשיית מלאכה.[5]

שמא תאמר: **אי מה שביעי עצור בכל מלאכה, אף ששת ימים עצורין בכל מלאכה.**

תלמוד לומר: "וביום השביעי — עצרת" [ולא אמר "ביום השביעי עצרת" [תוספות מו"ק ב א], ללמדך:

רק היום **השביעי עצור בכל מלאכה, ואין ששה ימים** של חול המועד **עצורין בכל מלאכה.**

הא, לא מסרן הכתוב אלא לחכמים, לומר לך [שיאמרו לך] **איזה יום אסור** לגמרי במלאכה **ואי זה יום מותר** בה.

והם אמרו שאין חול המועד אסור בכל המלאכות.

וכמו כן מסר הכתוב לחכמים לומר, **אי זו מלאכה אסורה** בחול המועד, **ואי זו מלאכה מותרת.**

והם התירו לעשות מלאכה בחול המועד בחמשה אופנים, ובכללם מלאכת דבר האבד.

שנינו במשנה: **ומותרין בהספד ותענית, שלא לקיים את דברי האומרין עצרת אחר השבת:**

ומקשינן: **והתניא: מעשה ומת אלכסא** [שם חכם] **בלוד, ונכנסו כל ישראל לסופדו, ולא הניחם רבי טרפון, מפני שיום טוב של עצרת היה.**

והוינן בה: וכי **ביום טוב** עצמו **סלקא דעתך** שנכנסו כל ישראל לסופדו?!

והרי תיקשי: **אי ביום טוב — מי קאתו!?** הרי לא היו באים ביום טוב להספד!

אלא אימא: לא הניחם רבי טרפון לסופדו **מפני ש"יום טבוח" היה.**

הרי למדנו שיום טבוח אסור בהספד!

ומשנינן: **לא קשיא:**

---

4. ביאר בטורי אבן: אין צורך ללמוד את עיקר האיסור מהכתוב הזה, אך צריך למקרא זה כדי שיעבור בלאו, כי "מקראי קודש" אינו אלא עשה.

5. הטורי אבן פירש שהלימוד הוא מהאות וי"ו. דכתיב: "וביום השביעי עצרת". והאות וי"ו משמשת בתורת "מוסיף על ענין ראשון".

כאן שאסר רבי טרפון את ההספד — מדובר **ביום טוב** של עצרת **שחל להיות אחר השבת**, לפי שאין מספידים בשבת.

ואילו **כאן** במשנתנו, שמותר הספד — **ביום טוב שחל להיות בשבת**, ויום טבוח שלאחריו הוא יום חול, שאז מותר הספד.

וממעשה דאלכסא לא תיקשי לך, שיום טוב של עצרת באותה שנה היה ביום חול, ומשום איזה טעם לא הקריבו ועשו יום טבוח ביום אחר, ולפיכך היה אסור בהספד [רש"י].

לשה תחומי טהרה:

האחד, טהרת הידים.

השני, כוונת הטהרה של האדם בטבילה.

מתניתין:

יח-ב א. עשו חכמים "מעלות", זו למעלה מזו, בשמירת טהרה של מעשר שני, תרומה, בשר קודש, ומי חטאת של פרה אדומה [להזות מהם על טמאי מתים].

המעלות שעשו הן בשלשה תחומי טהרה:

האחד, טהרת הידים.

השני, כוונת הטהרה של האדם בטבילה.

השלישי, טהרת הבגדים של האנשים האוכלים תרומה, מעשר וקדשים, והעוסקים במי חטאת.

"מעלות" אלו כולן — מדברי סופרים הן.

והזכירה משנתנו את מעלות הטהרה האלו כאן, גבי הלכות הרגל, היות ויש חילוקי דינים בדיני הטהרה הללו בין ימות הרגל לשאר ימות השנה, וכפי שיתבאר בפרק הבא.

ב. שלמה המלך גזר על הידים שיהיו "טמאות", ויהיו טובלין אותן לאכילת קודש.(1)

ג. בדורות מאוחרים יותר, גזרו חכמים בכמה דברים שיהיו מטמאין את הידים הנוגעות בהם [ומפורטים הם בפרק ראשון של שבת דף יג ואילך].

ובדורות מאוחרים יותר, גזרו טומאה אפילו על סתם ידים, ואפילו אין ידועה להן טומאה כל שהיא, מפני שהידים "עסקניות הן".

[רש"י במסכת שבת יד א, ביאר שהידים נוגעות במקומות המסואבים, כגון בבשרו ובמקום הטינופת, וגנאי הוא לטומאה שתאכל בידים מסואבות, ולכן גזרו עליהן טומאה כאילו נגעו בטומאה].

ד. כל טומאות הידים, עשאון חכמים כדין "שני לטומאה", שהוא פוסל את התרומה שהוא נוגע בה, ומטמא את הקודש לעשותו שלישי לטומאה. וכשיגע הקודש שנעשה

---

1. מלשון רש"י במשנתנו נראה, כי אפילו סתם ידים צריכות טבילה לאכילת דבר קודש. אך יש ראשונים שחולקים עליו, וסוברים שלא נאמרה טבילת ידים לקודש אלא רק באדם שבודאי נגע בידיו בדבר המטמא את הידים.

"שלישי לטומאה" בקודש אחר, הוא יעשה אותו "רביעי לטומאה בקודש", ובכך יפסלנו.[2]

ה. עוד יתבאר בסוגייתנו, דין מעשר שני: האם הוא כתרומה, להפסל בנגיעת שני לטומאה [או להפסל מנגיעת ידיים שיש להם דין שני לטומאה], או שהוא כחולין, ואינו נטמא מנגיעת שני לטומאה או מנגיעת ידיים.

א. ואלו הן המעלות שעשו חכמים לענין טהרת הידים:

נוטלין לידים, זה שאפשר לטהר את הידים על ידי נטילתן במים בלבד, בלי צורך בהטבלתן במקוה של ארבעים סאה, הוא רק לענין **חולין**, ולענין **מעשר** שני ולענין **תרומה**.[3]

ואילו לפני אכילת [רש"י] **קודש** אין די בנטילת הידים, אלא **מטבילין** את הידים במקוה של ארבעים סאה.

וטבילת ידים לקודש, היא "מעלה בקודש" שעשו חכמים בענין טהרת הידים.[4]

ואילו לענין נגיעה במי **חטאת** [מים המקודשים באפר פרה אדומה כדי להזות מהן על טמאי מתים], עשו חכמים מעלה חמורה יותר[5] —

שאם נטמאו ידיו — בטומאת ידים בעלמא, שאינה מטמאת אלא את הידים — **נטמא** כל

---

2. לקמן כ א, כתבו התוספות [ד"ה רבי], שאין שלישי בתרומה עושה רביעי בקודש, אלא רק שלישי בקודש עושה רביעי בקודש.

אבל התוספות בפסחים יד ב ד"ה ואילו, כתבו, שאף שלישי של תרומה עושה רביעי בקודש, ולאו דווקא שלישי של קודש [וציין רבינו עקיבא איגר לדבריהם בגליונו].

ולשיטתם כאן, מבואר יותר למה נקטו בכל מקום את הלשון: שני לטומאה "פוסל" את התרומה, ו"מטמא" את הקודש.

כיון שהתרומה, רק נפסלה בעצמה מנגיעת שני לטומאה, אך אינה מטמאה כלל את אחרים.

מה שאין כן קודש שלישי, שנטמא מנגיעת שני לטומאה, אשר בכח טומאתו כשלישי לטומאה הוא אף מטמא קודש אחר.

אבל לשיטתם בפסחים אין חילוק בכח של "שלישי לטומאה" בכוחו לטמא אחרים בין תרומה לבין קודש. וכל החילוק ביניהם הוא בכך שבתרומה אין אלא שלישי לטומאה, ואילו בקודש יש גם רביעי לטומאה.

3. בסוגיית הגמרא יתבאר, אם המדובר בנטילה לענין נגיעה בתרומה ובקודש, שצריך ליטול את הידיים כדי שלא יטמאו הידים את התרומה והקודש בנגעם בהם. או שמדובר בחיוב נטילת ידים לפני האוכל. ומסקנת הגמרא היא, שבחולין ובמעשר שני מדובר בנטילה לפני אכילת פת, ואילו בתרומה מדובר בנטילת ידים הן לנגיעה והן לפני אכילה.

4. מלשונו של רש"י נראה, שלענין נגיעה בקודש אין צורך בטבילה, אלא די בנטילה בעלמא.

5. רבינו חננאל לקמן כ א, מפרש "חטאת" שלא כפירושו של רש"י, אלא "קודש" הוא קדשים קלים, ו"חטאת" הם קדשי קדשים.

גופו לענין נגיעה במי חטאת. שאם נגע בגופו במי החטאת — פסלם, עד שיטבול את כל גופו. ואין די בטהרת ידיו.(6)

ב. ואלו הן המעלות שעשו חכמים לענין כוונה בטבילה:

אם **טבל** אדם **לחולין**, **והוחזק** [התכוין] להטהר **לשם חולין**, שנתכוין בטבילתו להעמיד גופו בטהרה לשם חולין — הרי זה **אסור למעשר** שני! שאין די בטבילה שנעשתה בכוונה שכזו, לטהרו לענין מעשר שני.(7)

ואם **טבל למעשר** שני **והוחזק** להטהר רק **למעשר** שני — **אסור לתרומה**, לפי שמעלתה של התרומה היא מעלה יותר חמורה מן המעלה של המעשר שני.

ואם **טבל לתרומה והוחזק לשם תרומה**, הרי זה **אסור לקודש**, לפי שהקודש במעלה חמורה מן התרומה.

ואם **טבל לקודש והוחזק לשם קודש**, הרי זה **אסור למי חטאת**, היות והחטאת היא במעלה חמורה הימנו.

אבל להיפך:

אם **טבל לחמור** והוחזק לו — הרי הוא **מותר לקל**. וכגון שטבל והוחזק למי חטאת הרי הוא מותר לקודש.(8)

ואם **טבל ולא הוחזק** כלל, שנתכוין לרחיצה בעלמא בלבד — דינו הוא **כאילו לא טבל**.

ובגמרא יבואר מה משמיענו התנא בדין זה.

ג. ואלו הן המעלות שעשו חכמים לענין טהרת הבגדים:

א. יכול אדם לאכול מאכלי חולין בין כשהוא טמא ובין שהמאכלים טמאים, אך אדם הנוהג כן נקרא "עם הארץ".

ב. ה"פרושים" נקראים אותם אנשים שהיו מקפידים לאכול אף את חוליהן בטהרה. והיינו, הקפידו שהמאכלים עצמם יהיו טהורים, והקפידו שגופם יהיה טהור.

מתוך כך היו הפרושים נזהרים בטהרת כל אשר להם, כדי שלא ייטמאו מאכלי חוליהן.

---

6. משמע כי דוקא אם ידוע שנטמאו ידיו אז אמרינן שנטמא כל גופו, אבל אם היו ידיו בגדר "סתם ידים", שלא ידענו להם שנגעו בדבר טמא, הרי אף על פי שגזרו חכמים עליהם טומאה, והצריכו לנוטלן, מכל מקום אין טמאים אלא הידים לבדם ולא כל הגוף, אפילו לא לענין פסול מי חטאת.

וכתב השפת אמת, שכך משמע מלשון המשנה: אם נטמאו ידיו נטמא גופו. ולא אמר התנא: ולחטאת — טובל כל גופו! אלא ודאי שדוקא בידוע שנטמאו ידיו אז טמא כל הגוף.

7. הטורי אבן דן בשאלה: האם דין זה של כוונה להטהר לחולין שייך גם בטהרה של טומאת ידים דרבנן. בד"ה טבל לחולין.

8. כתב השפת אמת, שעיקר החידוש הוא בטבל למי חטאת, שנהיה טהור גם לקודש. כי היה מקום לדון, ולומר אחרת: כיון שמי החטאת הם חולין, ורק חכמים הם שהחמירו לעשות בהם מעלה יותר מקודש, לא תועיל הטבילה למי חטאת [שהם כאמור חולין] לקודש. ולכן קא משמע לן שבכל זאת מועילה הטבילה, כיון שכל

ג. אך יש שנוהגים בדרגת טהרה גבוהה מזו, ואוכלים את חוליהן "על טהרת תרומה".

והיינו, שנזהרים בטהרת האוכל שלהם, אפילו הוא חולין, כאילו הוא היה תרומה. ואם על הצד שהוא תרומה היה האוכל הזה טמא, אין הם אוכלים אותו, על אף שמצד היותו חולין הוא טהור לגמרי.

וכגון מאכל שנגע בו שני לטומאה, שאם הוא תרומה הרי הוא נעשה שלישי לטומאה, ואם הוא חולין אינו נעשה שלישי לטומאה, כי אין מושג של שלישי לטומאה בחולין, אלא הוא טהור לגמרי. ובכל זאת היו הללו שאוכלים את מאכליהם על טהרת תרומה נמנעים מלאוכלו, כאילו הוא היה תרומה טמאה.

והיו עושין כן, כדי להרגיל עצמם בטהרת תרומה, ומתוך כך היו נזהרים בטהרת כל אשר להם, שלא ייטמאו אפילו בטומאה שאינה פוסלת אלא את התרומה.

ד. יש שהיו מוסיפים טהרה, ומקפידים לאכול חוליהן על טהרת הקודש, שטהרתו חמורה יותר מן התרומה [כגון: אוכל שנגע בשלישי לטומאה, שאינו נפסל להיות רביעי לטומאה, אלא אם היה בשר קודש, והם לא אכלו חוליהן שנגעו בשלישי לטומאה].

בגדי עם הארץ, שאינם מקפידים לאכול את חוליהן בטהרה, הרי הם נחשבים כאילו הם טמאים בטומאת "**מדרס**" **לגבי פרושין** [האוכלים את חוליהן על טהרת חולין בלבד].

"טומאת מדרס" מן התורה, נוהגת בדבר שזב או נדה ישבו או שכבו עליהם, והיא הטומאה החמורה ביותר מבין "אבות הטומאה" [להוציא מת, שהוא "אבי אבות הטומאה"], לפי שהיא מטמאת את האדם לטמא את בגדיו. והיינו, שמטמאה את האדם הנוגע בה בצורה כזאת, שלא רק הוא עצמו נטמא, אלא שהוא מטמא אף את בגדיו!

ואילו שאר "אבות הטומאה", מטמאים רק את האדם הנוגע בהן, והוא נעשה "ראשון לטומאה", אך אינו מטמא בגדיו, אלא רק אוכלים ומשקים שיגע בהם.

והטעם שבגדי עם הארץ נחשבים כטמאים בטומאת מדרס לפרושים, היא מפני שאנו חוששים שמא ישבה אשתו של העם הארץ כשהיא נדה על אותם הבגדים, ונעשו למדרס הנדה, שהוא אב הטומאה.

ואילו **בגדי פרושין** — כטמאים בטומאת **מדרס** הן לגבי כהנים **אוכלי תרומה**.

ומעלה היא בתרומה, שחוששים על בגדי הפרושים שנעשו מדרס לנדה, על אף שהפרושים האוכלים חוליהן בטהרת חולין משמרים את בגדיהם ממדרס הנדה, שמטמא אף את החולין.[9]

המעלות הללו, מעלות דרבנן הן, ולפי דרגת המעלות שהם התקינו — נמצאים מי החטאת במדריגה יותר גבוהה מקודש, לכן טבילה למי חטאת תועיל גם לקודש.

9. דין האוכל חולין על טהרת התרומה או על טהרת הקודש דינו כדין אוכלי תרומה או קודש, בין לענין טהרת בגדיו, ובין לענין טהרת החולין, שצריך ליזהר בטהרתם כמו בתרומה או בקודש

בגדי אוכלי תרומה מדרס הן לגבי אוכלי **קודש**.

בגדי אוכלי **קודש מדרס** הן לגבי מי **חטאת**.

וכל האמור כאן הן מעלות מדברי סופרים, שאמרו: אין שמירת טהרתן של אלו חשובה שמירה אצל אלו. ומתוך שהם מצויים אלו אצל אלו, הרי זה כאילו לא שמרוה, ולכן גזרו בהם, בבגדיהן, שמא ישבה עליהם אשתו נדה, והרי הן מדרס הנדה.

ומוסיפה המשנה ומבארת, שבדבר זה אין חולקין כבוד לשום אדם [מאירי], ולפיכך:

יוסף בן יועזר היה חסיד שבכהונה, ואוכל תרומות בטהרה, [ואף היה נשיא. מאירי], ומכל מקום **היתה מטפחתו** — טמאה בטומאת **מדרס לקודש**.

יוחנן בן גודגדא, היה אוכל חוליו **על טהרת הקודש כל ימיו**. ומכל מקום **היתה מטפחתו** נחשבת כטמאה בטומאת **מדרס** למי שנוגע במי **חטאת**; [אבל לקודש לא, שאין חילוק בין אוכל חולין על טהרת הקודש לקודש גמור, כמבואר בגמרא].(10)

גמרא:

שנינו במשנה: נוטלין לידים לחולין ולמעשר:

ותמהינן: וכי **חולין ומעשר** שני — **מי בעו נטילת ידים** כלל?!

והרי טומאת ידים, בגדר שני לטומאה היא, ואין שני לטומאה מטמא אלא קודש ותרומה בלבד, וכמבואר במשנה שמביאה הגמרא, ומה צורך יש בנטילת הידיים לחולין ולמעשר שני!?(11)

ורמינהי סתירה לכך מהמשנה במסכת בכורים:

דתנן התם: **התרומה והביכורים**:

א. **חייבין** זרים **עליהן** — אם אכלום במזיד — **מיתה** בידי שמים.(12)

ב. וחייבים הזרים שאכלום לתרומה

אף לענין הדין השנוי במשנתנו, וכמבואר בהמשך המשנה ובגמרא.

10. לקמן, יט ב, רש"י בד"ה שנעשו על טהרת הקודש, פירש רש"י את ענין אכילה על טהרת הקודש: אדם הרגיל לאכול קדשים מקבל עליו לאכול גם חוליו בטהרת הקודש, כדי שיהיו בני ביתו זהירין ובקיאין בטהרת הקודש.

אך המאירי כאן כתב שרבי יוחנן בן גודגדא ישראל היה, ואם כן מצינו גם ישראל שאוכל חוליו על טהרת הקודש, אף שלא שייך בו הטעם לפי שהוא רגיל לאכול קודש.

11. התוספות מבארים כי עתה סברה הגמרא שמשנתנו אינה מדברת באכילת פת. שהרי ודאי היה ידוע לגמרא הדין שכל אכילת פת, ואפילו של חולין, טעונה נטילת ידים.

12. בתרומה כתיב "ומתו בו כי יחללוהו" ונסמך לו הכתוב "וכל זר לא יאכל קודש", והיינו תרומה, לפי שכל הענין מדבר בה. ודין הבכורים הוא כדין התרומה משום שנאמר בביכורים "ותרומת ידך", הרי שקראן הכתוב לביכורים בלשון "תרומה".

ולביכורים בשוגג, בתשלום הקרן, ובתוספת תשלום של **חומש** על הקרן שמשלמים.[13]

ג. **ואסור לזרים** לאכול את התרומה והבכורים באיסור לאו, שנאמר "וכל זר לא יאכל קודש".

ד. **והן** — התרומה והבכורים, משניתנו לכהן — הרי הם **נכסי כהן**, שהם נחשבים ממונו הגמור, לקדש בהן את האשה, וליקח בדמיהן עבדים, קרקעות, ובהמה טמאה [רש"י].

ה. **ועולין** [מתבטלין כשנתערבו בחולין] רק **באחד ומאה** [מאה של היתר כנגד אחד של איסור]. אבל בפחות מכאן אין עולין, אלא כל החולין אסורים לזרים, ואינם כשאר איסורים שבטלים ברוב רגיל, של אחד בשניים.

ו. **וטעונין** — התרומה והבכורים — **נטילת ידים** קודם שיגע בהן, שהרי גזרו חכמים עלהידים שיהיו שני לטומאה. וכל שני לטומאה פוסל את התרומה.

ז. **וטעון** מי שנטמא בטומאה דאורייתא, וטבל, **הערב שמש** של אותו יום שטבל בו, כי רק משחלף והעריב אותו היום הוא נטהר לאכול בתרומה ובכורים.[14]

הרי אלו, כל הדינים האמורים, נוהגים אך ורק **בתרומה ובכורים, מה שאין כן במעשר שני**.

מעשר שני נאכל לזרים, ולכן לא שייכת בו מיתה וחומש על אכילתו. והחומש שצריכים להוסיף כשפודה מעשר שני אינו מענינה של ברייתא זו, שהרי תרומה ובכורים אינן נפדים כלל.

וכן אין מעשר שני נכסי בעליו לקנות בהן כל מה שירצה, היות ולא ניתן מעשר שני אלא לאכילה ושתיה וסיכה.

וכמו כן טמא שטבל ובא לאכול מעשר שני אינו טעון הערב שמש, אלא משטבל, הוא אוכל מעשר שני.

הרי לנו שסוברת המשנה הזו, כי אין מעשר שני טעון נטילת ידים לאכילתו, **וכל שכן בחולין** אין צריך עבורם נטילת ידים. וכיון שכן:

קשיא מעשר, שבמשנתנו מבוא שצריך נטילת ידים, **אמעשר** במשנה בבכורים, שמבואר בה שאינו צריך?!

וכן **קשיא חולין**, שבמשנתנו הצריכה בהם נטילת ידים, **אחולין** שבאותה משנה משמע שפטורים מנטילה?!

ומפרשינן: **בשלמא מעשר אמעשר לא קשיא**, כי יש לחלק:

הא — המשנה בבכורים, שאינה מצריכה נטילת ידים למעשר שני — **רבי מאיר** היא.

---

13. זר האוכל תרומה בשוגג, הרי זה משלם קרן וחומש מפירות של חולין, והם נעשים תרומה, ונותן את התשלומין לכהן, דכתיב "ואיש כי יאכל קודש בשגגה, ויסף חמישיתו עליו, ונתן לכהן את הקדש". ודין הבכורים הוא כתרומה, לפי שנאמר בביכורים "ותרומת ידך".

14. רש"י ביאר את הענין רק ביחס **לאכילת**

והא — משנתנו המצריכה נטילת ידים למעשר שני — **רבנן** היא, שלשיטתם כל שני לטומאה, ובכלל זאת הידים, פוסלים אף מעשר שני, ולא רק תרומה וקודש [כדעת רבי מאיר. תוספות].(15)

ומצינו את שיטת רבי מאיר, שאינו מצריך נטילת ידים למעשר, במסכת פרה, **דתנן** בה:

כל הטעון ביאת מים מדברי סופרים,

כל אדם הטמא בטומאה שהיא רק מדברי סופרים, ואינה טומאה מן התורה, וחכמים הם שהצריכוהו לבוא במים וליטהר, ובכלל זה מי שידיו טמאות בטומאת ידים, שאינה אלא מדברי סופרים, הרי דינו הוא בגדר "שני לטומאה". ולפיכך הוא:

א. **מטמא את הקודש** לעשותו שלישי לטומאה, ומשיגע השלישי לטומאה בקודש אחר הוא יפסלנו.

ב. **ופוסל את התרומה** [אבל אין אותה תרומה מטמאת תרומה אחרת, שאין בתרומה אלא שלישי לטומאה, ולפיכך הוא קרוי "פוסל" ולא "מטמא"].

ג. **ומותר** אפילו באכילה **לחולין ולמעשר שני, דברי רבי מאיר.**

וחכמים אוסרים — במי שנטמא טומאה מדברי סופרים, ובכלל זה ידים — **במעשר** שני, אפילו בנגיעה.

ומשנתנו שהצריכה נטילה למעשר שני — היא כחכמים. והמשנה במסכת ביכורים שאינה מצריכה נטילת ידים למעשר שני, היא לפי רבי מאיר.

אלא מה שהקשינו את סתירת המשניות מחולין **אחולין** — עדיין **קשיא**?!(16)

ומשנינן: **לא קשיא**:

כאן — משנתנו שהצריכה נטילה לחולין — מיירי **באכילה**, ואפילו לאכילת פירות של חולין, ולאו דוקא פת, צריך נטילת ידים.

כאן — המשנה במסכת פרה, שאינה מצרכת נטילה לחולין — מיירי **בנגיעה** בעלמא.

מתקיף לה רב שימי בר אשי:

הרי **עד כאן לא פליגי רבנן עליה דרבי מאיר** — במשנה בפרה — **אלא** ב"**אכילה**" **דמעשר**! כי אף לדעת חכמים אין איסור באכילה בלי נטילת ידים אלא באכילת מעשר שני, למי שנטמא בטומאה של חכמים, ובכללן ידים —

תרומה ובכורים. אך הדבר נוגע גם לנגיעה, כי טבול יום הטעון הערב שמש הרי הוא פוסל את התרומה במגעו.

15. ומיהו, בהמשך הסוגיא, חוזרת בה הגמרא מהבנת דברי חכמים שאפילו בנגיעה נאסר מעשר שני, אלא לאכילה בלבד יש צורך ליטול ידים [אבל מלשון הסוגיא משמע לתוספות שכך סוברת הגמרא עתה].

ובזה ביארו התוספות, למה לא העמידה הגמרא את שתי המשניות כדברי חכמים, אלא שמשנתנו עוסקת באכילת מעשר שני, שבזה לדעת חכמים צריך נטילת ידים, ואילו המשנה בבכורים שחילקה בין תרומה למעשר היא לענין נגיעה.

16. אי אפשר לפרש: **חולין** במשנתנו על **חולין** במסכת בכורים **קשיא**. שהרי באותה משנה

[כאן חוזרת בה הגמרא, מהבנתה הקודמת בדעת חכמים לענין מעשר, שהוא אף לענין נגיעה.]

אבל בנגיעה דמעשר שני, **ובאכילה דחולין** — כולי עלמא **לא פליגי** שאין טומאת הידים מעכבת.

שהואיל ולא נאמר במשנה וחכמים "פוסלים" במעשר שני, אלא וחכמים "אוסרים" במעשר שני, הרי משמע שאף לענין מעשר שני לא אסרו חכמים אלא באכילה, ולא דיברו על פסול של נגיעה.

ומשמע מכל שלא אסרו אכילה אלא במעשר שני, שבחולין אפילו אכילה מותרת.

וכיון שכן, משנתנו, שהצריכה נטילה לחולין, אפילו אם תפרשנה באכילה, יקשה: כמאן היא?!

אלא[17]

יש לומר כי **אידי**, זאת משנתנו, **ואידי**, וזאת המשנה במסכת פרה, מדובר בשתיהן **באכילה**..

וחוזרת בה עתה הגמרא מן התירוץ על הקושיה ממעשר אמעשר שתירצה בתחילת הסוגיא: הא רבי מאיר והא רבנן.

אלא משנתנו כרבי מאיר היא, הסובר במשנה במסכת פרה שלא צריך נטילה למעשר שני אפילו באכילה, וכל שכן בחולין.

ומה שאמרה משנתנו שכן צריך נטילה למעשר ולחולין — **לא קשיא!**

כאן — משנתנו שהצריכה נטילה לחולין ולמעשר שני — מדברת **באכילה דנהמא** [פת], שהצריכו חכמים נטילת ידים לפני אכילת פת, אפילו של חולין, משום "סרך תרומה", כדי שירגילו אוכלי תרומה ליטול את ידיהם לפני אכילת תרומה [חולין קו א].[18]

כאן — המשניות במסכת בכורים ובמסכת פרה, שלא הצריך בהן רבי מאיר נטילה למעשר ולחולין — מדברות **באכילה דפירי** [אכילת פירות].[19] **דאמר רב נחמן: כל הנוטל ידיו לפירות, הרי זה מ"גסי הרוח"**,

---

בבכורים לא נאמר דין נטילת ידיים לחולין כלל, אלא שלמדנו לדין חולין מדין מעשר שני. וכיון שביארנו שמשנתנו חולקת על המשנה בבכורים בדין מעשר שני, וסוברת כי למעשר שני כן צריך נטילה, אם כן, שוב לא קשה כלל מאותה משנה.

וצריך לבאר, דהכי מקשה: הואיל ובמשנה במסכת פרה לא נחלקו רבי מאיר וחכמים אלא לענין מעשר, הרי משמע שסוברת אותה המשנה כי לחולין כולי עלמא מודים שאין צריך נטילה, ויקשה ממשנה זו על משנתנו הסוברת שצריך נטילה.

17. ישוב הגמרא מתבאר על פי דברי רש"י ודברי הב"ח.

ביאור אחר מתבאר בהערה בהמשך.

18. נתבאר על פי פשטות משמעות רש"י שהנידון הוא בכל אוכל חולין, אך המאירי מפרש משנתנו לענין מי שאוכל חוליו בטהרה.

19. יש לעיין בתירוץ הגמרא — כפי שנתבארה בפנים על פי הב"ח — בכמה נקודות.

האחת: למה הוצרכנו לומר תירוץ אחר על הקושיא "מעשר אמעשר", ולא ניחא לנו לפרש

שמשנתנו כחכמים וכפי שתירצנו בתחילת הסוגיא, ולחלק בין נהמא לפירי רק לענין חולין, וכן כתב במאירי לדחות מטעם זה פירושו של רש"י.

השניה: הואיל והקדימה הגמרא "אידי ואידי באכילה" והיינו לאפוקי שלא תאמר שדיברו חכמים בנגיעה כפי שחשבנו מתחילה, אם כן משמע שאנו באים ליישב את משנתנו עם דברי חכמים, ולא עם דברי רבי מאיר וכפי שנתבאר בפנים על פי הב"ח.

השלישית: לפירוש זה, מסיקה הגמרא בפירוש המשנה שהיא אליבא דרבי מאיר, שהרי לדעת חכמים אי אפשר לומר לגבי מעשר "כאן באכילה דפירי", כיון שלדעת חכמים אפילו אכילה דפירי טעונה נטילת ידים במעשר, וראה בסוגיית הגמרא לקמן יט ב שאין נראה כן.

אכן, בדברי המאירי יש ללמוד הבנה אחרת בשיטת רש"י בביאור תירוץ הגמרא, ודלא כהב"ח, [והוא ממה שכתב המאירי בשיטת רש"י, שלדעת חכמים אין צריך נטילה אפילו לפירי, אלא שהוא חלק עליו, ראה דבריו בדיבור הראשון שאחר ביאור המשנה].

והביאור הוא: לפי מסקנת הגמרא שלא אמרו חכמים אלא לאכילה, אף חכמים לא אמרו כן אלא במי שטעון **טבילה** מדברי סופרים, כי הואיל וגופו טמא אסור הוא באכילת מעשר שני האסור לטמאים, אבל מי שאינו טעון אלא **נטילת ידים**, הרי אין גופו טמא שיהא אסור באכילה מחמת איסור אכילת מעשר שני בטומאה, [ומה שנקטה הגמרא בתחילה שדין חכמים הוא אפילו במי שטעון רק נטילה, היינו דוקא לפי ההוה אמינא, שטעם חכמים הוא משום ששני עושה שלישי במעשר שני אפילו לענין נגיעה, ואם כן הוא הדין במי שטעון נטילה. אך למסקנת הגמרא, שלא אמרו חכמים אלא לאכילה, אם כן יש לומר שלא דיברו אלא במי שטעון טבילה].

ולפי זה, מאחר שחזרה בה הגמרא, ומבינה בדעת חכמים שלא אסרו אלא באכילה, שוב לא שייך לתרץ קושית "מעשר אמעשר" כפי שיישבנו בתחילה: הא רבי מאיר והא חכמים. כי המשנה בבכורים, העוסקת בנטילת ידים — ממנה הקשתה הגמרא בתחילה — אינה תלויה כלל במחלוקת רבי מאיר וחכמים, ולפי כולי עלמא היא, וקשה מאותה משנה למשנתנו.

ולפיכך מתרצת הגמרא תירוץ אחר, דנהמא בעי נטילה בין לחולין ובין למעשר, ולפירי לא בעי נטילה בין לחולין ובין למעשר.

ובביאור זה סרו כל התמיהות שנזכרו לעיל.

ולפירוש זה, ביאור מחלוקת רבי מאיר וחכמים הוא: כולי עלמא סבירא להו שטומאות אלו מדברי סופרים אינן אלא מעלות שעשו חכמים, ולדעת רבי מאיר מעלות אלו אינן אלא לענין תרומה וקודש, אבל מעשר שני כמוהו כחולין ואין הם נחשבים כטמאים לגביו כלל. ולפיכך מותרים הם באכילת מעשר שני. ואילו חכמים סבירא להו שמעלת המעשר גדולה מן החולין, וכשעשו חכמים מעלות, אף לענין מעשר שני עשו. והואיל ושני לטומאה הם, והטמא אסור באכילת מעשר שני, הרי הם אסורים באכילת מעשר שני.

והיינו שבגמרא לקמן יט ב השוו מחלוקת רבי מאיר וחכמים במשנה זו דמסכת פרה, לשאר מעלות שעשו חכמים אם עשאום לענין מעשר, ראה שם.

ואמנם מן הסוגיא בחולין לג ב — שאף היא חילקה לדעת חכמים בין אכילה לנגיעה — מבואר, שאף כשנטמאו ידיו בלבד אסור הוא באכילת מעשר שני לדעת חכמים, וכן פירש רש"י שם, וכבר הקשה במאירי על רש"י מן הסוגיא שם.

וראה עוד בהבנת תירוץ הגמרא: בתוספות, במאירי, בטורי אבן ובחזון איש בסימן קכט על דף זה, ובתחילת סימן כה.

שמתיימר לנהוג עצמו בצדקות, בדבר שאין בו חובה.

תנו רבנן: הנוטל ידיו:

אם **נתכוון** בנטילתן לטהר אותן הרי **ידיו טהורות**. אבל **לא נתכוון** לטהרן, הרי **ידיו** ממשיכות להיות **טמאות**.

וכן המטביל ידיו במקוה של ארבעים סאה:

אם **נתכוון** לטהרן, הרי **ידיו טהורות**, ואם **לא נתכוון** לטהרן, הרי **ידיו טמאות**.

ותמהינן: **והתניא: בין נתכוון בין לא נתכוון — ידיו טהורות?!**

אמר רב נחמן: לא קשיא:

כאן — דקתני אפילו לא נתכוון ידיו טהורות — לאכילת פת של חולין.

יט-א **כאן** — דקתני "אם נתכוון, ידיו טהורות" — לאכילת **מעשר** שני.(1)

ומנא תימרא, מנין לך לומר דחולין — **לא בעו כוונה** לטהרה?

דתנן במסכת מקואות: **גל שנתלש** [יצא מן הים], **ובו ארבעים סאה, ונפל** הגל **על האדם ועל הכלים** — הרי אלו **טהורין**. והיינו, שאין צורך במעשה טבילה, להכנס לתוך המים, אלא אפילו גל מים שנפל על האדם או על הכלים, נחשב לטבילה.

קתני במשנה זו "**אדם**" **דומיא ד**"**כלים**".

ומכאן יש לנו ללמוד: **מה כלים** נטהרים אף על פי **דלא מכוונו** להטהר, שהרי נפל עליהם הגל מבלי שכיוון האדם להטבילם, **אף אדם** נטהר אף על פי **דלא מכוון** להטהר.

ומוכח מכאן, שחולין לא בעו כוונה לטהרה.

ודוחה הגמרא את הראיה: **וממאי**, מהיכן אתה מניח הנחה זו שהמשנה במסכת מקואות מדברת בטבילת כלים בלי כוונה לטהרם?!

דילמא מדובר בה **באדם היושב ומצפה אימתי יתלש הגל** ויבוא על האדם והכלים, כדי שיטבלו בו, בנפילת מימיו עליהם, ויטהרו בכך — **עסקינן**.

ואם כן יש לך לדייק באופן הפוך: תנן **כלים דומיא דאדם**.

מה אדם ד"**בר כוונה**" הוא להטהר, **אף כלים** נטהרים רק במקום **דמכוין להו** לטהרם.

וכי תימא להוכיח שאין המשנה עוסקת באדם המצפה לנפילת הגל, היות ואם המדובר **ב**"**יושב ומצפה**" לטהרם — **מאי למימרא**?! מה חידוש יש בכך שנטהרים הכלים?

זה אינו. כי חידוש יש בדין המשנה בכך שהגל מטהר:

היות **וסלקא דעתך אמינא**, הייתי מעלה בדעתי לומר, שיש **לגזור** שלא יטהר הגל, **דילמא אתי למיטבל ב**"**חרדלית של גשמים**". שמא יטעו אנשים, ויבואו לטבול בתעלה של מי גשמים, שבה זורמים מי הגשמים

---

1. וכל שכן לתרומה. רש"י. ואף דין זה הוא מן המעלות שעשו חכמים למעשר על חולין, שצריך

מראש ההר אל תחתיתו. והמים הזורמים שם אינם ראויים לטבילה, הואיל והם זוחלים ואינם נקוים במקום אחד ללא תנועה. ומי גשמים אינם מטהרים כשהם זוחלים אלא רק מי הים, או מי מעיין.(2)

אי נמי, סלקא דעתך אמינא: **נגזור** על "**ראשין**" של הגל, שלא יטהרו **אטו** משום "**כיפין**" של הגל, שאינם מטהרים.

דרכו של הגל, שהוא מתרומם ומתנשא, ואחר כך הוא מתכופף, ונראה כעין כיפה.

קצותיו של הגל, הנופלים ונושקים לארץ, נקראים "ראשין", ומים אלו כשרים לטבילה, כי הם נחשבים כאילו הם מקוה הנמצאת על הארץ.

אך המים אשר ברום הכיפה של הגל נקראים "כיפין", ואינם כשרים לטבילה בהם מחמת הטעם שיתבאר להלן, שהמים ברום הכיפה של הגל נחשבים כ"מקוה באויר", ולכן הם אינם ראויים לטבילה.

והוה אמינא שנגזור לא לטבול אף בראשין, גזירה שמא יבואו לטבול בכיפין.(3)

קא משמע לן דלא גזרינן.

ומבארת הגמרא את הטעם שאין טובלים ברומו של הגל:

ומנא תימרא, מנין יש לנו לומר **דלא מטבילין ב"כיפין"**?

מהא **דתניא: מטבילין בראשין, ואין מטבילין בכיפין — לפי שאין מטבילין באויר.** והמים הנמצאים ברום הכיפה של הגל נחשבים כמצויים באויר, ולא על הארץ, ולא הכשירה התורה "מקוה של אויר" לטבילה.

כוונה לנטילה, וכעין שעשו מעלה למעשר, שכוונת טבילה לשם חולין אינה מועילה למעשר, כמבואר במשנתנו.

ולפי המבואר בסוגיא בעמוד ב, שאותה מעלה שעשו חכמים למעשר על חולין אינה אלא לדעת חכמים במשנה במסכת פרה, המחלקים בין מעשר שני לחולין, אף מעלה זו אינה אלא לדעת חכמים.

2. רש"י כתב שתי סבות לכך שלא מועילה טבילה בחרדלית. האחת, לפי שמימיה שוטפים ויורדים ממקום גבוה למקום נמוך. ולמרות שיש במים ארבעים סאה, הטובל בהם לא עלתה לו טבילה היות והם נמצאים במקום זקוף מדאי, וארבעים סאה שבו אינם נחשבים להיות מכונסים במקום אחד. כמו ששנינו: הנצוק והקטפרס אינו חיבור.

והשניה, לפי שאין מי גשמים מטהרים דרך זחילתם עד שיהיו נקווים ועומדים ללא זחילה, בצורה הנקראת "אשבורן". וכך שנינו בתורת כהנים: אי מה מעיין מטהר בזוחלין, אף מקוה מטהר בזוחלין? תלמוד לומר: "אך מעיין ובור מקוה מים, יהיה טהור". ["אך" הוא מיעוט, המלמד כי רק] המעיין מטהר בזוחלין, והמקוה — באשבורן!

עוד הביא רש"י מדברי רב האי הגורס: **הרדלית**, שבאים מדליו [גובהו] של הר [רש"י חולין לא ב].

3. וכך הוא לשון רש"י במסכת חולין לא ב: מטבילין כלים בראש הגל הנתלש מן הים, והלך למרחוק, ובא לארץ, ונכנס אדם תחת ראשו, ומקבלו, דהוי טבילה זו במחובר לקרקע.

ומכיון שזהו החידוש של המשנה, אין ללמוד מכאן על הכונה להטהר בטבילה.

אלא, יש ללמוד שטבילה לחולין אינה צריכה כוונה להטהר, **מהא דתנן** במסכת מכשירין:

אין האוכלים מקבלים טומאה אלא אם כן "הוכשרו" לפני כן לקבלת טומאה, על ידי נתינת משקה עליהם.

דבר זה נלמד מן הכתוב "וכי יותן מים על זרע, ו[אחר כך] נפל מנבלתם [של השרצים] עליו — טמא הוא לכם". ומכאן למדו חכמים, שאם לא "הוכשרו" הזרעים [או שאר האוכלים] על ידי נתינת מים [או משקים] עליהם, אין הם מקבלים טומאה.

וכמו כן דרשו חז"ל: אין המשקים מכשירים את האוכל או הפירות לקבל טומאה אלא אם כן הוכשר הדבר בעיניו של בעל הפירות שיהיו המים עליהם. אבל אם לא ניחא לו בנתינת המשקים על פירותיו — הם אינם נעשים "מוכשרים" לקבל טומאה.

פירות שנפלו מאליהם **לתוך אמת המים**, **ופשט** — **מי שידיו טמאות** — את ידיו לתוך אמת המים, **ונטלן** לפירות מתוך המים, הרי:

א. **ידיו טהורות**, אף על פי שלא נתכוון לטהרם.

ב. **ואותן פירות**, שנפלו מאליהם למים — **אינן ב"כי יותן"**!

לא הוכשרו הפירות לקבלת טומאה על ידי נתינת מים עליהם, הואיל ולא מרצונו באו המים עליהם.

ואם כאשר פשט את ידיו ליטול את הפירות היה דעתו ליתנם שם גם **בשביל שיודחו ידיו** — הרי:

א. **ידיו טהורות**.

ב. ואף **הפירות** — **הרי הן ב"כי יותן"**. שהרי גילה בדעתו שרצונו היה שיפלו הפירות למים, כדי שידיח בסיבת הנפילה את ידיו.[4]

איתיביה רבה לרב נחמן, על דבריו שחולין לא בעו כוונה, ממשנתנו, ששנינו בה:

טמא **הטובל** כדי לטהר עצמו **לאכילת חולין**, **והוחזק** [נתכוון] לטהר עצמו **לחולין**, הרי הוא **אסור לאכילת מעשר**.

ומוכח, שאף הטובל לחולין, רק אם **הוחזק** בכוונת טבילתו לטהרה, **אין**, רק אז הוא טהור. אבל אם **לא הוחזק** בכוונה להטהר, **לא** הועילה לו טבילתו. ומשמע, שאפילו לא לאכילת חולין?!

ודחינן: **הכי קאמר** התנא: הטובל לחולין ללא כונה להטהר, הרי הוא טהור לאכילת חולין. אך **אף על פי שהוחזק לחולין**, עדיין הוא **אסור למעשר**, עד שיטבול בכוונה להטהר.

ומה ששנינו "הוחזק לחולין", אינו משום שבלאו הכי אין טהור אפילו לחולין. אלא להשמיענו שלענין מעשר אין מועיל אלא אם היתה כוונה להיטהר למעשר, אבל כוונה

---

4. ברש"י חולין לא ב הוסיף: והוה ליה משקה ש"סופו לרצון". ותנן במכשירין: כל משקה

להיטהר לענין חולין אינה מספקת לטהר עצמו לאכילת מעשר.

עוד **איתיביה** רבא לרב נחמן, ממה ששנינו עוד במשנתנו:

טבל ולא הוחזק — כאילו לא טבל.

מאי לאו, כאילו לא טבל כלל! ואפילו לחולין אינו טהור?!

תירץ רב נחמן: **לא** זהו ביאור המשנה. אלא, הרי הוא **כאילו לא טבל למעשר. אבל טבל** [הועילה לו טבילתו] **לחולין.**(5)

ומביאה הגמרא, כי **הוא**, רבא, **סבר: דחי קא מדחי ליה** רב נחמן, ואין ביאורו במשנתנו אמת, אלא כפשוטה: כאילו לא טבל כלל, ואפילו לחולין לא הועילה הטבילה.

אך לאחר מכן **נפק**, יצא רבא, **דק ואשכח** [חיפש ומצא] ברייתא המפרשת משנתנו כדברי רב נחמן:

דתניא: טבל ולא הוחזק כלל, **אסור למעשר ומותר לחולין.**

אמר רבי אלעזר: טבל במים, ויצא **ועלה** מהם ועודנו לח [תוספות], הרי זה **מחזיק עצמו** עכשיו לטהרת **כל מה שירצה** [תרומה או קודש], ואף על פי שבשעת הטבילה עצמה טבל בסתם.(6)

מיתיבי: היה טובל **ועודהו רגלו אחת ב**תוך

שסופו לרצון, אף על פי שאין תחילתו לרצון, מכשיר.

ובטורי אבן תמה על זה, שהרי בשביל להדיח ידיו אינו צריך שיפלו הפירות למים, ואין כאן ניחותא בביאת המים על הפירות, ראה שם. ובשפת אמת.

5. התוספות מבארים כי לפי תירוץ הגמרא, עיקר חידוש משנתנו הוא שלחולין מועילה הטבילה אף בלא כוונה. שהרי אין לומר שהחידוש הוא שלא הוחזק למעשר, כי כבר ברישא מבואר שאפילו אם הוחזק לחולין לא הוחזק למעשר, וכל שכן כשלא הוחזק כלל.

והמהרש"א ורבינו עקיבא איגר תמהו על תירוצם, היכן משמע חידוש זה? והרי סתמא קתני "כאילו לא טבל", ויותר משמע שלא מהני גם לחולין, וכדסלקא דעתין מעיקרא?!

והתוספות תירצו עוד, שאם משום הרישא, הייתי אומר שעדיף לא הוחזק כלל למעשר למעשר מהוחזק לחולין, שהרי עקר דעתו לגמרי ממעשר.

ובשפת אמת תמה אף על תירוץ זה. כי לפי מה שאנו באים לדחות עכשיו דחולין לא בעו כוונה, אין סברא לומר שכוונתו לחולין מגרעת, ולא אמרו סברא כעין זו בגמרא לקמן, אלא לפי מה שאנו סוברים דאף לחולין בעי כוונה.

וראה בדבריו ישוב אחר לקושיית התוספות.

ובטורי אבן הקשה על סברא זו, שהרי לשון הגמרא לעיל היא: **אף על פי שהוחזק לחולין לא הוחזק למעשר**, ומשמע שכאשר מחזיק עצמו לחולין יותר סברא היא לומר שיועיל למעשר, מאשר אם לא החזיק עצמו. וזה היפוך סברא זו. ראה דבריו בגמרא בד"ה ה"ק.

6. המאירי הביא שיטות הסוברות שאפילו אם נתנגב לגמרי הרי זה מחזיק עצמו. עוד מבואר במאירי, שאין דין זה אלא במי שנתכוין לטבילה.

ובטורי אבן תמה: אפילו נפרש שעודנו לח, מה טעם יש בזה?!

וכתב לבאר: כיון שטבל סתם, הרי אחר עלייתו, כשמחזיק עצמו, אמרינן "יש ברירה",

המים, **והוחזק לדבר** קל מן המעלות שאמרו חכמים, הרי זה **מחזיק עצמו לדבר חמור**.

אבל **עלה** מן המים, **שוב אינו מחזיק**.

מאי לאו, כשעלה מן המים **אינו מחזיק כלל**!

שאף כשלא החזיק עצמו מתחילה לדבר קל, שוב אינו מחזיק את עצמו, לפי שאין הכוונה מועילה אלא בשעת טבילה עצמה. ותיקשי לרבי אלעזר?!

ומשנינן: **לא**! אלא אף מה שאמרו: עלה מן המים שוב אינו מחזיק, מדובר באותו אופן שמיירי ברישא, דהיינו כשכבר החזיק עצמו לדבר קל, וניתק אליו, והכי קאמר:

עודהו רגלו אחת בתוך המים, **אף על פי שהוחזק** כבר לדבר קל, הרי זה חוזר **ומחזיק** לדבר חמור, מפני שכל עוד רגלו אחת במים עדיין טבילה היא חשובה.

אבל אם כבר **עלה** מן המים, כך הוא הדין:

אם לא הוחזק בשעת הטבילה לשום דבר, הרי זה **מחזיק** עצמו עכשיו לכל מה שירצה, וכדעת רבי אלעזר.

ואם הוחזק כבר בשעת טבילה לדבר קל, וניתק אליו, שוב **אינו מחזיק** לדבר חמור.(7)

ומפרשינן: **מאן תנא: עודהו רגלו אחת במים** מחזיק עצמו, מפני שכל זמן שרגלו נוגעת עדיין במים חשוב עדיין כתחילת טבילה?

אמר רבי פדת: רבי יהודה היא.

דתנן במסכת מקואות:

מקוה שנמדד, ויש בו ארבעים סאה מכוונות [בצמצום], **וירדו שנים וטבלו זה אחר זה** — הרי **הראשון** שטבל במקוה שיש בה שיעור **טהור**. ואילו **השני** שטבל בו הרי הוא **טמא**, הואיל והחסיר הראשון משיעור המקוה, כמידת המים שעליו.

אמר רבי יהודה: אם טבל השני כשהיו **רגליו של ראשון נוגעות** עדיין **במים** — **אף השני טהור**. מפני שהמים שעל הראשון מחוברין עדיין למקוה, ואנו אומרים: "גוד אחית", משוך והורד את המים שעליו למקוה.

נמצא, כי לפי דעת רבי יהודה, כל שרגל הטובל נוגעת עדיין במים, והמים שעליו מחוברין למקוה, הרי זה כתחילת טבילה. כי הואיל והמים שעליו מצטרפין למקוה, נמצא גופו של האדם — שהוא מצוי בתוך המים שעל גופו — כאילו טובל עכשיו במקוה ועדיין לא יצא ממנה. [על פי טורי אבן]

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה:

מחלוקת רבי יהודה וחכמים במשנה

שהוברר הדבר למפרע שטבילתו היתה על דעת זה. וראה שם שביאר כי רבי אלעזר הולך בזה לשיטתו בדין ברירה, וראה עוד שם, ובהערה בהמשך.

7. על פי דרכו של הטורי אבן [הובא בהערה לעיל], שטעמו של רבי אלעזר הוא משום יש ברירה, שוב אין צריך לומר שכשהחזיק עצמו לדבר קל אינו מחזיק עצמו משום שניתק לדבר הקל וכפירוש רש"י, אלא משום שאין שייך ברירה אלא כשמתחילה טבל בסתם, אבל אם היתה לו כוונה לדבר אחר שוב אין שייך ברירה.

במקואות, שלדעת רבי יהודה אומרים "גוד אחית, היא רק **במעלות דרבנן**, כשאינו טובל אלא משום מעלה שעשו חכמים, ואילו מן התורה אינו טמא.(8)

אבל הטובל **מטומאה** של תורה **לטהרה** — **דברי הכל השני טמא**. ואף שנוגעות רגליו של הראשון במים.

ולמדנו מדבריו, כי חכמים לא הכשירו אפילו במעלות דרבנן.

והיינו דרבי פדת, שאף הוא סובר שלדעת חכמים אין מועילה טבילת השני אפילו במעלות דרבנן.

איכא דאמרי: אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: מחלוקת רבי יהודה וחכמים היא דוקא **מטומאה** של תורה **לטהרה**.

אבל במעלות דרבנן — דברי הכל: אף השני טהור.

ופליגא הא דרב נחמן **אדרבי פדת**. שהרי רבי פדת סובר שאפילו במעלות דרבנן לא התירו חכמים.

אמר עולא: בעאי [ב"ח, שאלתי] **מיניה מרבי יוחנן:**

לרבי יהודה, האומר כל שרגליו של ראשון נוגעות במים, אומרים "גוד אחית" להכשיר בכך את מי המקוה שלמטה לטבול בהם —

מהו להטביל מחטין וצינוריות [כמין מזלג קטן מאד שטווין בו זהב] **בראשו של** האדם הטובל **ראשון**, בעוד שרגליו נוגעות במים, והמים שעל גופו מחוברים למי המקוה.

כלומר: האם המים שלמעלה כשרים הם לטבול בהם?(9)

ומפרשת הגמרא את צדדי הספק:

האם רק דין "**גוד אחית**" [משוך והורד את המים שעל גופו למקוה שלמטה] הוא **דאית ליה לרבי יהודה**, וזה מועיל רק להכשיר את המקוה שלמטה.

אבל דין "**גוד אסיק**" [משוך והעלה את המים], ובכך להכשיר את המים העליונים שעל גופו להטביל בהם — **לית ליה**.

וסברא זו מבוארת בטורי אבן עצמו, אלא שדבריו שם צריכים עיון שנראה שמפרש קושיית הגמרא כאן שלא כרש"י.

8. לשון רש"י: מחלוקת דרבי יהודה ורבנן כשהיתה טבילתו בשביל אחת ממעלות של חכמים כגון האונן והמחוסר כפורים שצריכין טבילה לקודש ואינו טמא טומאה דאורייתא.

וצריך ביאור מה כוונת רש"י בפירוט דינים אלו, ולא כתב כפי שפירש לעיל יח ב מה שאמרו "כל הטעון מים מדברי סופרים": כל שהוא טהור מן התורה, וחכמים גזרו עליו טומאה כגון כל הנך דאמרינן במסכת שבת בפרק קמא [יג ב] אלו פוסלין את התרומה האוכל אוכל ראשון ואוכל שני וכו'?!

9. הקשה השפת אמת: הואיל ואין הלכה כרבי יהודה, למה הגמרא מסתפקת בשאלה שהיא רק לפי שיטתו?!

ותירץ: עולא סבירא ליה שלא נחלקו רבי יהודה וחכמים אלא בטומאה דאורייתא. אבל במעלות דרבנן לכולי עלמא אומרים גוד אחית, וכדברי רב נחמן לעיל. ויש לפרש את הספק לענין מעלות דרבנן.

או דילמא: "גוד אסיק" נמי אית ליה לרבי יהודה?[10]

אמר ליה רבי יוחנן לעולא: **תניתוה** שנינו את פתרון הבעיה בתוספתא של מסכת מקואות:

ארבעים סאה מים המכונסים במקום אחד, הם שעור המים של מקוה.

ותניא: אם היו **שלש גממיות** [גומות] של מים **בנחל**:[11]

העליונה, התחתונה, והאמצעית.

והיתה הגומא **העליונה** והגומא **התחתונה**, כל אחת **של עשרים עשרים סאה**, שאין בהן כשלעצמן שיעור מקוה, ואילו הגומא **האמצעית** היתה **של ארבעים סאה, וחרדלית של גשמים** [תעלת מי גשמים] **עוברת ביניהן**, ומחברתן.[12]

רבי יהודה אומר: מאיר היה אומר: מטביל אף **בעליונה**, היות ואמרינן "גוד אסיק" [וכל שכן שהתחתונה כשירה, מדין "גוד אחית"].

והואיל ולא אמר רבי יהודה: ואני חולק על רבי מאיר, משמע שהוא מודה לו.

ומוכח בדעתו של רבי יהודה, שאומרים גם "גוד אסיק".

אמר ליה עולא לרבי יוחנן: **והתניא** בברייתא אחרת, שאין זו אלא דעתו של רבי מאיר. אבל רבי יהודה עצמו חולק עליו:

דתניא: **רבי יהודה אומר:**

[רבי] **מאיר היה אומר: מטביל בעליונה**, יט-ב
דאמרינן "גוד אסיק".

ואילו **אני אומר:** מטביל **בתחתונה** כי אמרינן "גוד אחית", **ולא בעליונה** כי לא אמרינן "גוד אסיק"?!

---

10. צריך ביאור: הרי לעיל בגמרא למד רבי פדת מדברי רבי יהודה, שלדעתו כל זמן שרגלו של אדם במים הרי זה עדיין תחילת טבילה. ובהכרח שכוונת הגמרא לומר כי המים שעל גוף הטובל מצטרפים למי המקוה, והרי הוא טובל בהן. ואם כן מבואר שפשיטא לגמרא דאמרינן "גוד אסיק", ואיך מסתפקת בזה הגמרא כאן?!

והטורי אבן כתב, שאכן רבי פדת היה סבור שאין הפרש בין גוד אחית לגוד אסיק. ואף שבמסקנה כאן מביאה הגמרא ברייתא האומרת שרבי יהודה לא סבר גוד אסיק, יש לומר שלא שמע ממנה רבי פדת, כשם שרבי יוחנן לא שמע ממנה, כמבואר בסמוך.

ולפי האמת, שרבי יהודה לית ליה גוד אסיק, אותה ברייתא ד"עודהו רגלו אחת במים" שפירשה רבי פדת כרבי יהודה — לפי רבי מאיר היא, שהוא סובר גוד אסיק כמבואר בסמוך.

11. נחל הוא נהר שזורם בשיפולי ההרים, במדרון, כמו נחל איתן ונחל ארנון. רש"י.

12. צריך ביאור: כיון שהחרדלית של גשמים אינה ראויה לטבילה בתורת מקוה, וכמבואר בגמרא לעיל, האיך היא מועילה לחבר את הגומות החסירות למקוה?! וראה מה שכתבו התוספות בעמוד ב ד"ה בתחתונה.

והרמב"ם מקואות פרק ח הלכה ח כתב: אין מטבילין אלא באמצעית, שאין המים הנזחלין מערבין, אלא אם כן עמדו. וראה שם בכסף משנה.

אמר ליה רבי יוחנן לעולא:

אי תניא בברייתא כדבריך, שרבי יהודה אינו מודה לרבי מאיר — **תניא!** כלומר: חוזרני בי!

שנינו במשנה: **הטובל לחולין והוחזק לחולין**, אסור למעשר.

ותמהינן: **מני** מתניתין?

משנתנו, המצריכה כוונה בטבילה לענין מעשר, אף על גב שבחולין לא בעי כוונה, הרי בהכרח בשיטת **רבנן היא** — במשנה במסכת פרה, הנזכרת לעיל יח ב — **דשני להו בין חולין למעשר** שני לענין טומאות שהם מדברי סופרים. והוא הדין שיש מעלה במעשר שני, הגדולה מן החולין, לענין כוונה בטבילה.

ואם כן, תיקשי לך: **אימא סיפא** דמשנתנו:

בגדי עם הארץ — מדרס לפרושין האוכלים חוליהן בטהרת חולין.

בגדי פרושין — מדרס לאוכלי תרומה.

ולא המשיך התנא לומר שבגדי פרושין הם מדרס לאוכלי מעשר.

ובהכרח, שהסיפא **אתאן** הולכת לדברי **רבי מאיר, דאמר: חולין ומעשר כהדדי נינהו** [שוין הן]. כי לפי חכמים, הסוברים שמעלת המעשר גדולה מן החולין, יש להחמיר גם לגבי בגדים, ולומר שבגדי פרושים שהם טהורים לחולין הרי הם מדרס לאוכלי מעשר.

ואם כן תיקשי, וכי נאמר שה**רישא** של משנתנו היא לפי **רבנן**, ואילו ה**סיפא** של משנתנו היא לפי **רבי מאיר**?!

ומשנינן: **אין!** אכן כך צריך להדחק, ולומר: **רישא — רבנן, וסיפא — רבי מאיר!**

ואילו **רב אחא בר אדא, מתני לה**, שונה **בסיפא**, בענין מעלות הבגדים, "**חמש מעלות**", במקום ארבע מעלות שאנו שונים, שהוסיף מעלה אחת בסיפא: בגדי פרושין מדרס לאוכלי מעשר שני.

ומוקי לה לכולה מתניתין **כרבנן**.[1]

אמר רב מרי: שמע מינה ממשנתנו: **חולין שנעשו על טהרת הקודש — כקודש דמו.**

והיינו, מי שנוהג לאכול את מאכלי החולין בטהרה כאילו היו קודש, לא אומרים שבטלה דעתו, ואין מעלה שכזו, אלא אכן יש מעלה שכזו, והנוהג בה צריך לשמור את החולין שלו כאילו היו קודש, ושמירתם אכן מועילה גם לקודש.

ומפרש רב מרי: **ממאי**, מהיכן משמע

---

1. השפת אמת והחזון איש סימן קכט לדף זה, צידדו לומר, שלא תלתה הגמרא ענין זה במחלוקת רבי מאיר ורבנן, אלא משום סתירת רישא לסיפא, וכמו שמקשה הגמרא. אבל לרב אחא בר אדא, שמפרש אף את הסיפא באותו ענין, אכן אין דין זה תלוי כלל במחלוקת רבי מאיר וחכמים. וראה שם בחזון איש שנדחק בלשון הגמרא "**מוקי לה כולה כרבנן**".

ולעיל בגמרא יח ב מבואר, שלא החמירו חכמים אלא גבי אכילת מעשר ולא לענין נגיעה, ואם כן אף משנתנו אינה אלא לענין אכילת מעשר ולא לנגיעה. טורי אבן.

במשנתנו שחולין שנעשו על טהרת הקודש מעלתם היא כמעלת הקודש?

כ-א **מדלא קתני בהו** במשנתנו **מעלה**, להבדיל בין האוכלים חוליהן על טהרת חולין לאוכלים חוליהן על טהרת הקודש, ולומר: בגדי אוכלי חוליהן על טהרת חולין — מדרס הן לאוכלי חוליהן על טהרת הקודש.

ובהכרח, שהאוכלים חוליהן על טהרת הקודש הם כמו אוכלי קודש עצמו, ומעלתם של אוכלי קודש בעלה בפני עצמה, כבר שנינו במשנתנו [רש"י].(1)

ודחינן: **ודלמא** לעולם האוכלים חוליהן על טהרת הקודש אינם במעלת הקודש, מפני שבטלה דעתם, ואין זו הנהגה מחייבת או מועילה.

ודין אוכלי חולין בטהרת הקודש הוא כדין פרושים האוכלים חוליהן בטהרת חולין, או כדין אוכלי חוליהן בטהרת תרומה שהיא כתרומה עצמה [ומו שנחלקו בכך תנאים במשנה המובאת לקמן] —

והאי דלא קתני בהו מעלה, שבגדי הפחותים מהם [במעלה] מדרס הן לגביהן, היינו משום:

דאי דמו — אוכלי חולין בטהרת הקודש — **לתרומה**, לא צריכה המשנה להשמיענו שבגדי הפחותים מהם הן מדרס לגביהן. כי **הא תני** כבר **תרומה** במשנתנו, ובכלל זה כל הדומים להם.

ואי דמו לאוכלי חולין בטהרת חולין — הא תני לחולין, דהא תני: בגדי עם הארץ מדרס לפרושים.

ומביאה הגמרא את המשנה [טהרות סוף פרק ב, רש"ש] ובה מחלוקת בשאלה אם הם כחולין או כתרומה:

דתנן: חולין שנעשו על טהרת הקודש, הרי

---

1. מדברי רש"י נראה, כי הגמרא הבינה עכשיו, שבלא דברי רב מרי היתה מעלת אוכלי חולין בטהרת הקודש גדולה מאוכלי חולין בטהרת חולין, אך לא גדולה מאוכלי חולין בטהרת תרומה. שאם לא כן, היה לו לרש"י לפרש: בגדי אוכלי חוליהן בטהרת תרומה מדרס הן לאוכלי חולין בטהרת הקודש.

וצריך ביאור, היכן מוכח ממשנתנו שאינו כתרומה, ומה עדיף לומר שהם כקודש ואינו נשנה מפני שבכלל קודש הוא, מלומר שהם כתרומה ואינו נשנה מפני שבכלל תרומה הוא?!

ובתוספות לקמן כא ב ד"ה אחרונות כתבו לבאר ההוכחה: מדלא קתני להו גבי מעלות, כלומר, בגדי אוכלי תרומה מדרס לחולין שנעשו על טהרת הקודש, בגדי אוכלי חולין שנעשו על טהרת הקודש מדרס לקודש. ובמהרש"א תמה על רש"י שלא פירש כן.

ומכל מקום, בין לרש"י ובין לתוספות, אין זו אלא הוה אמינא בגמרא בהבנת דברי רב מרי. אבל אחר שהביאה הגמרא את המשנה בטהרות, שנחלקו תנאים בדין אוכלי חולין בטהרת חולין אם דינם כחולין או כתרומה, מתבארים אף דברי רב מרי על דרך זה. ובא לחדש שלא תאמר שהם כחולין או כתרומה, וכדברי המשנה בטהרות.

בהערות שבסוגיא לקמן כא א יתבאר, אם לדעת רב מרי משנתנו חולקת עם המשנה בטהרות, או שהכל עולה לדבר אחד, ראה שם.

הן כחולין.(2)

דהיינו, אין הנהגה או מעלה שכזאת, והנוהג בה בטלה דעתו.

רבי אלעזר ברבי צדוק אומר: הרי הן כתרומה.(3)

אלא — מהכא מוכח שלדעת התנא של משנתנו חולין שנעשו על טהרת הקודש כקודש דמו, ואינם לא כחולין או כתרומה — **מסיפא** של משנתנו, ששנינו בה:

יוסי בן יועזר היה חסיד שבכהונה, והיה אוכל תרומות בטהרה. **והיתה מטפחתו** נחשבת כ**מדרס לקודש**.

יוחנן בן גודגדא היה אוכל על טהרת הקודש כל ימיו, והיתה מטפחתו מדרס לחטאת.

הרי למדת, שמטפחתו של יוחנן בן גודגדא, רק **לחטאת** — **אין**, אכן היתה מדרס. אבל **לקודש** — **לא** היתה מדרס.

אלמא קסבר: חולין שנעשו על טהרת הקודש, כקודש דמו.

שאם לא כן, הרי בגדיהן אינן אלא כשל אוכלי תרומה או כשל פרושים, ולגבי קודש, מן הדין שיהיו כמדרס.

אמר רבי יונתן בן אלעזר:

המחמירין בטהרות, שאוכלין חוליהן על טהרת חולין או תרומה או קודש, צריך שיתנו את לבם לשמור כל דבר שבא במגע עם חוליהן, ואפילו ידוע להם שאין הוא טמא, כל שלא נתנו לבם לשומרו, או שהסיחו דעתם משמירתה, הרי אותו הדבר בחזקת טומאה, ומעלה דרבנן היא.

ולפיכך: **נפלה מעפרתו** [סודר שלו] **הימנו, ואמר** מיד **לחבירו: תנה לי! ונתנה לו** — הרי זו **טמאה**, ואפילו אם היה חבירו טהור.

והטעם מפרש לקמן: כי שניהם הסיחו דעתם משמירת טהרתה. בעל המעפורת אינו משמרה כי אין דרך לשמר מה שביד חבירו. ואף חבירו אינה משמרה, מפני שאומר בלבו שאין בעל המעפורת מקפיד על טהרתה, שהרי אומר לי ליתנה לו, אף שאינו יודע אם טהור אני.

אמר רבי יונתן בן עמרם:

---

2. במשנה בטהרות נזכרת מחלוקת זו לענין שלישי ורביעי לטומאה, בחולין שנעשו על טהרת הקודש. למאן דאמר הרי הן כחולין, אין בהם אלא שני, ולמאן דאמר הרי הן כתרומה, יש בהן אף שלישי.

כתב המאירי במסכת חולין, בטעם הדבר שהחמירו חכמים בחולין שנעשו על טהרת תרומה יותר מחולין שנעשו על טהרת הקודש, משום "שטהרת הקודש לא היתה מצויה אלא בזריזים ואנשי מעלה יתירה, ולכן לא החמירו בה [היות והמחזיקים בה היו זריזים לשומרה, ולא היו צריכים לנהוג בחוליהן על טהרת הקודש]. אבל טהרת תרומה היתה מצויה אצל הכל, והחמירו בה כדי להזהר בה יותר".

3. לשון רש"י שכתב בד"ה דתנן "כלומר, הא אשכחן תנאי דפליגי ביה חד אמר כחולין וחד אמר כתרומה, **אבל כקודש לא אמרינן**".ונראה מדבריו שהגמרא מקשה מאותה משנה על דברי רב אמי.

נתחלפו לו כלים [בגדים] **של שבת בכלים של חול**, שהיה סבור שבגדי חול הן, **ולבשן** — הרי הבגדים **נטמאו**.

והניחה הגמרא עתה כי הטעם שנטמאו הבגדים הוא, הואיל והוא משמרן בחזקת בגדי החול שלו ובאמת בגדים אחרים הם. וכל שאינו משמרן בחזקת מה שהן אינה שמירה.

וכן **אמר רבי אלעזר בר צדוק**:

מעשה בשתי נשים חבירות [שאוכלות חוליהן בטהרה], **שנתחלפו להן כליהן** [בגדיהן] **בבית המרחץ**, **ובא מעשה לפני רבי עקיבא**, **וטימאן**, מפני שלא שימרה כל אחת את הבגדים בחזקת מה שהן [הכי קא סלקא דעתין].(4)

מתקיף לה רבי אושעיא:

אלא מעתה, אם **הושיט** אדם את **ידו לסל** כדי **ליטול פת חיטין**, **ועלתה בידו פת שעורים**, האם **הכי נמי** נאמר **דנטמאת** הפת, הואיל ולא שימרה בחזקת מה שהיא?!

וכי תימא ואם תאמר לתרץ: **הכי נמי**, טמאה היא הפת הואיל ולא שימרה בחזקת מה שהיא.

אי אפשר לומר כן. כי:

והתניא בברייתא, שאף על פי כן שמורה היא. דתניא: **המשמר את החבית בחזקת של יין ונמצאת של שמן** — **טהורה** החבית **מלטמא** אחרים?!

הרי למדנו: אף שלא שימרה בחזקת מה שהיא הרי היא טהורה.(5)

ומיישבת הגמרא את קושית רבי אושעיא, בדרך הוכחה שברייתא זו משובשת היא [ואכן המשמר חבית בחזקת של יין ונמצא של שמן, או המושיט ידו לישול פת חיטין ועלתה בידו פת שעורין, הרי היא טמאה הואיל ולא שימרה בחזקת מה שהיא, כדבריהם של רבי יונתן ורבי עמרם]:

ופרכינן: **ולטעמיך**, רבי אושעיא, שאתה סבור כי ברייתא זו מתוקנת היא ולא משובשת [רש"י לקמן] —

אימא סיפא של אותה ברייתא: **ואסורה** מה שבחבית **מלאכול**, שמא טמאה היא.

ואמאי!? וכי מה בין טומאת אחרים לטומאת עצמה, עד שתהא היא עצמה אסורה מלאכול, וטהורה מלטמא.

אלא, על כרחך, ברייתא זו משובשת היא.

אמר דחה **רבי ירמיה** את ההוכחה שמשובשת היא הברייתא:

כי יש לומר שמדובר בברייתא **בכגון שאומר** המשמר: **שמרתיה** לחבית ולמה שבתוכה **מדבר המטמאה** [מטומאה חמורה שהיא ראויה לטמא אחרים], **ולא** שמרתיה **מדבר**

---

4. מה שאמר "וטימאן" יש לפרש שעל הבגדים אומר כן. ויש לפרש שטימא את הנשים, היות וכל דבר שהסיחו דעת משמירתו חוששין לו שמא נעשה מדרס הנדה, ומטמא אדם.

5. כתב רבינו עקיבא איגר: לא ידעתי למאי הלכתא נקט תחילה הקושיא בגוונא דהושיט ידו לסל, דזה לא ידעינן רק מההיא דמשמר חבית, ואמאי לא פריך מיד: והתניא, המשמר את

הפוסלה בעצמה [טומאה קלה שאין בכחה לטמא אחרים]. ולפיכך טהורה היא החבית מלטמא אחרים, אבל אסורה בעצמה מחשש שנטמאה.

והשמיעתנו הברייתא חידוש, במה שנקטה אופן של "שמר בחזקת יין ונמצא שמן", שאף על גב שהיתה שמירה זו לחצאין, וגם לא היתה שמירה בחזקת מה שהיא — בכל זאת שמירה היא [חזון איש].

ותמהינן על פירושו של רבי ירמיה בברייתא:

ומי איכא נטירותא לפלגא!? וכי אטו שמירת טהרה שאינה שמירה גמורה אלא לחצאין, ובאופן מסוים של טומאה — שמירה היא?!

ומשנינן: **אין**, אכן יש שמירה לחצאין!

והתניא בניחותא:

הושיט ידו בסל של תאנים, **והיה הסל על כתיפו והמגריפה** [כלי להפרדת תאנים מדובקות] **בתוך הסל. והיה בלבו על הסל** והתאנים שבתוכו לשומרם בטהרה, **ולא היה בלבו על המגריפה** שתישמר בטהרה, הרי **הסל** והתאנים שבתוכו **טהור, והמגריפה טמאה.**

והוינן בה: וכי אטו **הסל טהור**?! והרי **תטמא המגריפה לסל**?!

ומשנינן: **אין כלי מטמא כלי.**(6)

ואכתי הוינן בה: **וליטמא** [יטמא] **מה שבסל** [התאנים שבו] מכח טומאת המגריפה?!

ואמר רבינא לתרץ: **באומר: שמרתיה** למגריפה **מדבר שמטמאה** מטומאה הראויה לטמא אחרים, **ולא מדבר הפוסלה** למגריפה בטומאה שאינה מטמאה אחרים [כגירסת הרש"ש, וראה ב"ח].(7)(8)

החבית, דהא היינו הך חטים ושעורים או יין ושמן, ומאי עדיפות זה למנקט חטים ושעורים?! ועיין עירובין לז ב דיש קצת גם כן כי הכא.

6. ברש"י ברכות נב ב פירש מה שאמרו שם "אין כלי מטמא כלי": אין כלי **שאינו אב הטומאה** מטמא כלים, ואם כן צריך ביאור מה מתרצת הגמרא כאן, והרי עדיין יש לנו לחוש שמא נטמאה המגריפה, ונעשית אב הטומאה, ותטמא את הסל, וראה רש"ש.

7. הגירסא בדפוסים שלנו בגמרא כאן היא: **שמרתיו** מדבר **שמטמאו** ולא מדבר **הפוסלו**. ואילו גירסת הגמרא בזבחים, ורש"י ותוספות כאן: **שמרתיה** מדבר **שמטמאה** ולא מדבר **הפוסלה**. וכן הגיה הרש"ש. וכך היא עיקר הגירסא, שהרי הנידון הוא על המגריפה שלא היתה משומרת ולא על הסל שהוא משומר, ומגריפה לשון נקיבה היא.

ואמנם הב"ח הגיה ברש"י כפי גירסתנו בגמרא, וצריך תלמוד.

8. הוקשה לרש"י, הרי המגריפה אינה דבר אכילה שיש לשומרה בטהרה, וכל עיקר שמירתה אינה אלא כדי שלא תטמא אחרים. וכיון שמשומרת היא מטומאה שיכולה לטמא אחרים, למאי נפקא מינה מה שאמרו בברייתא: המגריפה טמאה.

וביאר רש"י: שלא שמרה מדבר שאוסר להשתמש בה טהרות לכתחילה אף שאינה מטמאה את אחרים.

הרי למדנו ששמירה לחצאין היא שמירה מעולה, ואף ברייתא של משמר את החבית, טעמה הוא משום שמירה לחצאין.

ומאחר שדחינו מה שבקשנו להוכיח שהברייתא של "משמר את החבית" היא משובשת, אם כן:

מכל מקום קשיא, מאותה הברייתא, לדברי האומר אין שמירה מועילה אלא כשמשמרה בחזקת מה שהיא. שהרי כאן שימרה בחזקת יין ונמצאת שמן ומכל מקום טהורה היא לענין מה ששימרה?!

ועוד מותיב רבה בר אבוה לדברי האומר כן:

מעשה באשה אחת חבירה [רש"י] **שבאת לפני רבי ישמעאל, ואמרה לו: רבי! בגד זה ארגתיו בטהרה**, יודעת אני שמשעה שנארג בו שלש על שלש אצבעות ונעשה ראוי לקבל טומאה לא נגעה בו טומאה [רש"י].

ואמנם **לא היה בלבי לשומרו בטהרה**, רק יודעת אני בו שלא נטמא.

ומתוך בדיקות שהיה רבי ישמעאל בודקה כדי לדעת אם אכן לא נטמא הבגד, **אמרה לו: רבי! נדה משכה עמי בחבל.**

אמר רבי ישמעאל: כמה גדולים דברי חכמים, שהיו אומרים: אם היה **בלבו לשומרו** הרי הוא **טהור**, אבל אם **אין בלבו לשומרו**, הרי הוא **טמא**.

שהרי אשה זו, מתוך שלא היה בלבה לשומרו, התברר, שהבגד היה טמא, אף שהיא אמרה בודאות שאינו טמא.

שוב מעשה באשה אחת חבירה, **שבאת לפני רבי ישמעאל, ואמרה לו: רבי! מפה זו ארגתיה בטהרה!** מאז שארגתיה הרי היא בטהרה.

ואמנם **לא היה בלבי לשומרה בטהרה** [ב"ח].

ומתוך בדיקות שהיה רבי ישמעאל בודקה, אמרה לו: רבי! נימא [חוט] **נפסקה לי** קודם שהתחלתי לארוג, **וקשרתיה** כשהייתי נדה **בפה**.

ואף שרוק הנדה הוא אב הטומאה, לא חששתי לטהרת המפה, שהרי עדיין לא ארגתי בה שלש על שלש עד שתהיה ראויה לקבל טומאה.

וכיון שכך היה מעשה, הרי שיש לחוש לטומאת המפה, כי שמא היה עדיין הרוק לח עד שארגה בו שלש על שלש, ונטמאה המפה.

אמר רבי ישמעאל: כמה גדולים דברי חכמים שהיו אומרים: אם היה **בלבו לשומרו** הרי הוא **טהור**, ואם **אין בלבו לשומרו — טמא**.

הרי למדנו שאין הדין תלוי אלא אם היה בלבו לשומרו, וכל שהיה בלבו לשומרו, הרי הוא טהור אפילו לא נתכוין לשומרו בחזקת

ובאופן אחר ביאר רש"י: שאכן אין הנידון על המגריפה עצמה אלא על האוכל המדובק בה, ואותו אוכל משומר הוא מטומאה הפוסלתו.

וראה מה שכתבו התוספות בד"ה שמרתיה.

מה שהוא?! (9)

ומשנינן: **בשלמא לרבי אלעזר בר צדוק**, שאמר מעשה בשתי נשים חבירות שנתחלפו להן כליהן בבית המרחץ ובא מעשה לפני רבי עקיבא וטימאן [דקא סלקא דעתין: מפני שלא היתה כל אחת משמרת בחזקת שהיא שלה], לא תיקשי. כי יש לפרש הטעם:

משום ד**כל אחת ואחת** — כשהיא מרגשת בחילוף הבגדים — הרי היא **אומרת** בלבה: **חברתי** הלובשת את בגדי — **אשת עם הארץ** היא, ובגדיה בחזקת טומאה, ולפיכך **מסחה דעתה מינה** מלשומרם על גבי חברתה. ולפיכך טימאן רבי עקיבא [נתבאר על פי המאירי]. (10)

וכן **לרבי יונתן בן עמרם** שאמר: נתחלפו לו כלים של שבת בשל חול ולבשן נטמאו, [דקא סלקא דעתין: מפני שלא שימרן בחזקת מה שהן], **נמי** לא תיקשי, כי יש לפרש הטעם:

כיון דכלים דשבת עביד להו שימור טפי [דרך לשומרם שמירת יתר], **מסחי דעתיה מינייהו** מאותה שמירה כיון שסבור של חול הם, ולפיכך חשוב הדבר כאילו אין בלבו לשומרם כלל. (11)

אלא לרבי יונתן בן אלעזר שאמר: נפלה מעפרתו הימנו אמר לחבירו תנה לי ונתנה לו טמאה, תיקשי למה טמאה היא, **נעביד להו שימור בידיה דחבריה** [ישמרנה ביד חבירו]?!

ומשנינן: **אמר רבי יוחנן: חזקה אין אדם משמר מה שביד חבירו.** (12)

---

9. תמה רבינו עקיבא איגר: לא זכיתי להבין פשט הפשוט לפרש פרכת הש״ס, דהיכן נזכר רמז דמהני שמירה ביד חבירו [וכנראה צריך לומר: דמהני שמירה שלא בחזקת מה שהיא].

ולשון רש״י הוא: קתני מיהת בלבו לשומרן טהור. כלומר: אחר כוונת השמירה הן הן הדברים. ונתכוין רש״י לבאר, היכן מוכח מברייתא זו שאפילו שמירה שאינה בחזקת מה שהיא מכל מקום שמירה היא.

ובחזון איש טהרות סימן י כתב בביאור דברי רש״י פירוש מחודש: ואפשר דרצה לומר, דאם חכמים טימאו היסח הדעת **אף שאינו ענין לדררא דטומאה**, מה זה דאמר רבי ישמעאל כמה גדולים דברי חכמים. שהרי אין מעשה זה מסייע דברי חכמים כלל, שהרי אין טעם חכמים משום טומאה כלל. אלא ודאי כל דין היסח הדעת משום חשש טומאה.

וכוונתו לומר, דודאי אם לא שימרה בחזקת מה שהיא, אין חשש טומאה גדול יותר, ואם כן על כרחך שהוא דין בעלמא ולא משום חשש טומאה, וזה נסתר מדברי רבי ישמעאל, שנראה מדבריו שטעמם של חכמים היה להבטיח מחשש טומאה.

10. לשון המאירי: נשים שנתחלפו כליהן בבית המרחץ, נטמאו, שכל אחת מהן כשמרגשת בחלופה, סוברת על חברתה שהיא אשת עם הארץ ואינה מקפדת **לשמור שלה על גבי חברתה**. ולפי דרכך למדת, שהמשמר את הדבר בשמירה הראויה לאותו דבר, אע״פ שמשמרו בחזקת מה שאינו, טהור.

11. ראה תוספת ביאור בחזון סימן קכט לדף זה.

12. מלשון הסוגיא נראה, כי מתחילה סלקא דעתין לפרש טעמו של רבי יונתן בן אלעזר

ותמהינן עלה: וכי אטו **לא** משמר אדם מה שביד חבירו?!

כ-ב **והתניא: הרי שהיו חמריו ופועליו**, שהם עמי הארץ המטמאים טהרות במגעם, **טעונין טהרות** שלו — **אף על פי שהפליג** [התרחק] **מהן יותר ממיל**, הרי **טהרותיו טהורות** אם לא הודיעם שהוא מפליג מהן.

ואין חוששין שמא נגעו בטהרות שבחביות, כיון שאינם יודעים שהוא מפליג מהם, חוששים הם בכל רגע שמא יחזור.

ואם אמר להם בעל הבית: **לכו** לדרככם, **ואני אבוא אחריכם. כיון שנתעלמו עיניו מהן** הרי **טהרותיו טמאות**, שמא נגעו בהם.

והשתא תיקשי: הניחא אם אדם משמר מה שביד חבירו, ניחא זה שברישא טהרותיו טהורות מפני שהוא משמרן, ובסיפא אין להם שימור, לפי שהלך מהם.

אבל אי סלקא דעתך שאין אדם משמר מה שביד חבירו, אם כן: **מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא**?! והרי אף ברישא אינם משומרים, ולמה טהרותיו טהורות?![1]

אמר, תירץ **רבי יצחק נפחא**: לעולם אין אדם משמר מה שביד חבירו. וזה שב**רישא** טהרותיו טהורות, מדובר **במטהר חמריו ופועליו לכך**, שהטביל אותם לטהרם, ואין לחוש למגעם.[2]

ומקשינן עלה: **אי הכי**, שטיהרם, **סיפא נמי**, למה טהרותיו טמאות? והרי הם משמרים את האחרים שלא יגעו, וממגע שלהם אין לחוש כיון שהטבילן?!

ומשנינן: **אין עם הארץ מקפיד על מגע חבירו**, ויש לחוש שמא נגע בהם עם הארץ אחר, שלא הוטבל.

ותמהינן: **אי הכי — רישא נמי** נחוש, כיון שאין עם הארץ מקפיד על מגע חבירו?!

ומשנינן: הברייתא מדברת **בכגון שבא להם**

מטעם אחר, אלא שקשה עליו ממעשה דרבי ישמעאל. וצריך ביאור מאי סלקא דעתין?!

כתב המאירי: ממה שאמרו כאן: חזקה אין אדם משמר מה שביד חבירו, למדו קצת מפרשים שלא להניח נכרית ללוש עיסה של מצת מצוה בפסח, אף בישראלית עומדת על גבה, שאין שימור במה שביד חבירו, והרי אמרה תורה "ושמרתם את המצות".

ואין זה כלום, שכל שהוא תלוי בחימוץ בלבד אין היסח הדעת פוסל, וטהרות הוא שנטמאו בהיסח הדעת אבל לא עיסת מצוה.

1. צריך ביאור, למה ברישא חשוב שימור מה שביד חבירו? והרי השימור הוא מכח הסברא שחוששים הם לגעת בו מיראתו, ואין זה כלל שימור שלו?!

וכתב החזון איש [סימן קכט לדף זה]: אפשר דהמקשה סבר, כי זה מה שמרתתי מיניה חשיב שמירה דידיה. וכיון דביטלו חכמים שמירה ביד חבירו, גם זה לא חשיב שמירה במאי דמטיל אימתו עליהן.

2. ביאר החזון איש: ומשני: אין הכי נמי שאם היה צריך שמירה מנגיעתן הוי חשיב כשמירה דידיה ביד חבירו, שאינה שמירה. אבל כאן במטהר חמריו עסקינן, ואין צריך רק שמירה ממגע אחרים, וחמריו שומרין את האחרים שלא יגעו, וחשיב שמירה דידהו, אע"ג דמחמת אימתו משמרין.

דרך עקלתון. כשיכול לבוא עליהם פתאום בדרך עקלתון, שלא יבחינו בבואו, ולפיכך מפחדים הם ממנו.

ותמהינן: **אי הכי**, שחוששים מפני הבעל הבית היות ויכול לבוא מבלי שיבחינו בו, **סיפא נמי** יקפידו על מגע חביריהם כיון שיכול לבוא באופן שלא יבחינו בו?!

ומשנינן: סיפא, **כיון דאמר להו: לכו, ואני אבוא אחריכם! — מיסמך סמכא דעתייהו**, בטוחים הם שלא יבוא פתאום. ולכן אין מקפידין על מגע חביריהם.

הדרן עלך אין דורשין

פרק חומר בקודש

מתניתין:

חומר בקודש מבתרומה בדברים הבאים:[3]

א. **שמטבילין כלים** טמאים כשהם נמצאים בשעת הטבילה **בתוך כלים**, אך טבילה שכזאת מועילה רק לטהרם **לתרומה**, **אבל לא לקודש**. וכפי שיתבאר הטעם בגמרא.[4]

ב. יש טומאות מדרבנן, שבהן גזרו חכמים שאם תיגע הטומאה מדבריהם בחלק מסויים של כלי, שיש לו שימוש בפני עצמו, או בצד מסויים של הכלי, היא תטמא רק את אותו החלק, או רק את אותו הצד, ולא את כל הכלי.

אפשרות שכזאת, של טומאה בחלק מהכלי או בצד אחד מצידי הכלי ולא בכלי כולו, תיתכן רק בטומאה דרבנן, ולא בטומאה דאורייתא, שבה נטמא כל הכלי כאחד.

ועתה מבארת המשנה כי יש חילוק בין תרומה לקודש בכך שביחס לקודש נחשב כל הכלי טמא, גם אם נגעה הטומאה מדרבנן

---

3. כתב הטורי אבן שיש חילוק בין "לקודש" ו"לתרומה", לבין "בקודש" ו"בתרומה".

לקודש" פירושו, שאין אנו דנים על הקודש בעצמו, אלא שאנו דנין על כלי או על דבר אחר כדי להשתמש בו לקודש וכיוצא בזה.

ואילו "בקודש" פירושו, שאנו דנים על הקודש עצמו.

והספרים נשתבשו בזה, והמשנה המובאת כאן היא לפי גירסתו של בעל הטורי אבן.

עוד כתב הטורי אבן: דין מי חטאת במעלות אלו כדין הקודש, שהרי החמירו במי חטאת יותר מן הקודש כמבואר בפרק הקודם.

ומיהו לענין המעלה השלישית, כתב הטורי אבן לקמן כג א, שמעלה זו אינה במי חטאת, מפני שטעם מעלה זו משום מעשה שהיה, ומעשה שהיה בקודש היה, ראה שם.

4. נחלקו בטעם המעלה, אמוראים בגמרא:

יש הסובר: משום שהכלי הפנימי מתהדק לתחתיתו של הכלי החיצון, ואין באים המים תחתיו.

ויש הסובר: גזירה שמא יטביל בתוך כלי שאין בפיו כשפופרת הנוד, שאינו כשר להטביל בו כלים, כיון שאין למים שבתוכו חיבור מספיק למים שבמקוה.

ורש"י כתב שהיו אף הכלים החיצוניים טמאים, והטבילם לטהרם, ובהערות לקמן כב א יתבאר ענין זה.

רק בחלק מסויים של הכלי, בעוד שביחס לתרומה, רק החלק שנגעה בו הטומאה, טמא.

אחוריים [בית קיבול, כעין רגל שהיא בסיס לכוס של זכוכית או של כסף, מאירי] של הכלי —

ותוך של הכלי —

ובית הצביטה [יבואר בגמרא] —

שכל אחד מהם ראוי לשמוש בפני עצמו.

הרי כל חלק שיש לו שימוש בפני עצמו חשוב כלי בפני עצמו לגבי **תרומה** [גירסת הטו"א].

ולכן, אם נטמאו אחוריו או בית צביטתו של הכלי בטומאה דרבנן, אינו טמא אלא הוא, ויכול להניח תרומה בשאר חלקי הכלי.(5)

אבל לא לקודש, שאם נטמא אחד מהם אפילו בטומאה דרבנן נטמאו כולם, ואם הניח בהם קודש נטמא או נפסל.(6)

ג. **הנושא את המדרס**, מנעל של זב [רש"י],(7) שהוא אב הטומאה בידו האחת, הרי הוא רשאי להיות **נושא את התרומה** [הנמצאת בתוך חבית], בידו השניה, ולא יטמאנה.(8)

---

5. ואם נטמא תוכו מכל מקום נטמא כולו אף לתרומה, מאירי; וכן כתוב במשנה במסכת כלים שהובאה בסוגיין כב ב על משנתנו: נטמא תוכו כולו טמא; וכן היא גירסת רש"י בפסחים יז ב, ולא כהגירסא שהביא הר"ש בכלים פרק כה משנה א. ואף הר"ש הסיק שם שהיא הגירסא הנכונה.

ומיהו מלשון רש"י כאן, שכתב: כלי הראוי להשתמש בתוכו ומאחוריו ובית צביטתו, כל תשמיש ותשמיש שבו חשוב כלי בפני עצמו לענין תרומה, שאם נטמא זה לא נטמא זה — משמע לכאורה שאף אם נטמא תוכו לא נטמאו שאר חלקיו, וכמו שדקדק הרש"ש.

וראה מה שכתב בזה הרש"ש, ובמה שכתב עוד על דברי רש"י, שכל חלק וחלק מהכלי ראוי לתשמיש.

6. ביאור דין זה הוא, שמן התורה אי אפשר שייטמא כלי אלא מאב הטומאה, אבל חכמים אמרו שמשקין טמאים מטמאים את הכלי גזירה משום משקים שהם אב הטומאה, כגון רוקו של זב ומימי רגליו.

ועשו חכמים היכר לטומאה זו, שלא יבואו לשרוף עליה תרומה וקדשים, ואמרו: אם נטמאו "אחוריו" של הכלי או "בית צביטתו" במשקין טמאין, אין טמא אלא אותו מקום ולא הכלי כולו. אבל אם נטמא תוכו של הכלי ואפילו במשקין טמאין, נטמא כל הכלי.

ומכל מקום לא אמרו כן אלא לגבי תרומה, אבל לקודש לא הקילו ובכל אופן נטמא כולו.

7. המאירי מבאר כי נקט התנא בשם "מדרס", שהוא כינוי למנעל של זב שהוא דורס בו, לפי שה"מדרס" הוא "שם מושאל" לכל מה שדורס עליו הזב, או נשען עליו, או יושב עליו.

אך רש"י כתב ש"מדרס" הוא מנעל של זב.

ויש לפרש כוונתו, שאין דין משנתנו אלא במנעל של זב. והטעם, הואיל וגזרו חכמים על כך משום מעשה שהיה, ואותו מעשה במנעל היה, לפיכך לא גזרו אלא במנעל. וראה בסוגיא כג א ובהערות שם.

8. ביאר המאירי: הואיל ואין הנושא נוגע בתרומה.

אבל לא ישא **את הקודש**, והטעם מתבאר בגמרא.[9]

ד. **בגדי אוכלי תרומה — מדרס** הן **לקודש**, וכפי שנתבאר בפרק הקודם.[10]

ה. ועתה מבארת המשנה את מעלות הקודש על תרומה בעניני טבילה:

לא כמדת הקודש מדת התרומה בענין הטבילה.[11]

ואלו הן החילוקים שביניהם:

שלקודש [גירסת הטו"א]:

אם בא להטביל בגד טמא, והיו כנפי הבגד קשורין זה בזה [מאירי], הרי זה **מתיר** תחילה את הקשר, קודם שיטבילנו, מפני שבתוך קשר מהודק אין המים נכנסים.

וגזרו לקודש אפילו בקשר שאינו מהודק.

ומנגב [מיבש] את הבגד אם היה לח, מפני שהמים שעליו דומים לחציצה.

ומטביל את הבגד. **ואחר כך** חוזר **וקושר** אותו, אם ירצה.

ואילו לתרומה:

קושר את הבגד אם ירצה, **ואחר כך מטביל**. ואינו חושש לקשר משום חציצה, שאין קשר זה מהודק כל כך שיהא בו כדי לחוץ.

ואף אינו חושש להטבילו כשהוא לח, שהרי אף דם וחלב, שהם חוצצים כשהם יבשים, מכל מקום כשהם לחים אינם חוצצים, וכל שכן מים שאין חוצצין כלל [מאירי].[12]

ו. **כלים הנגמרים בטהרה, צריכין טבילה לשימוש של קודש**.

כלים של חבר, שמשעת גמר מלאכתם [שאז נראו לקבלת טומאה] לא באה עליהם טומאה, הרי אנו חוששים שמא קודם גמר

המדרס הוא אב הטומאה. האדם הנושא אותו נעשה ראשון לטומאה. והכלי שהוא נושא אינו מקבל טומאה מן האדם, היות ואין כלי נטמא אלא מאב הטומאה.

נמצאת תרומה שבתוכו טהורה. ואין גוזרין שמא יגע המדרס עצמו שבידו האחת בכלי שבידו השניה ויטמאהו, ויטמא הכלי את התרומה שבתוכו.

ואילו רש"י מפרש מעלה זו דוקא בכלי חרס, שאין מיטמא אלא מאוירו ולא מגבו, והחידוש הוא שאין לגזור שמא יכניס את המדרס לאוירו של הכלי חרס שבו מצויה התרומה. אבל בכלי עץ, שהוא מקבל טומאה גם מגבו, דבר המצוי הוא שיגע המדרס בגבו של כלי, וראוי לגזור אף לתרומה.

9. בגמרא מתבאר שזו היא גזירה משום מעשה שהיה, שנפל המדרס לתוך החבית. והחמירו לגבי קודש, ולא לגבי תרומה.

10. עיין במאירי שביאר מדוע נזכרו כאן דוקא מעלות אלו, למרות שכבר הוזכרו בפרק הקודם, ולא הוזכרו כאן אף שאר המעלות שנשנו בפרק הקודם.

11. לדעת רש"י מתייחסת ההקדמה "לא כמדת הקודש מדת התרומה" רק למעלה החמישית. אבל הרש"ש טוען כי בפשטות יש לומר שהקדמה זו היא ביחס לכל המעלות שנשנו להלן.

12. הטורי אבן דקדק בלשון המשנה, שבמעלות

מלאכתם התיז עליו עם הארץ רוק, שהוא מטמא כרוקו של זב, ועדיין לח היה הרוק כשנגמרה מלאכתו של הכלי, וטימא אז הרוק הלח את הכלי.

וחשש זה הוא רק ביחס לקודש, **אבל לא לתרומה.**

ז. **הכלי** שיש בו חתיכות הרבה, הרי הכלי **מצרף** את **מה שבתוכו** לעשותם כאילו היו חתיכה אחת, שאם נגע טמא באחת מהן הרי זה טימא את כולן. ודבר זה נוהג רק **ב**חתיכות של **קודש** [גירסת הטו"א].

ונחלקו בגמרא רבי יוחנן ורבי חנין אם דין זה הוא מן התורה או שהוא רק מעלה מדרבנן.

אבל לא בתרומה!

שאם נגע אב הטומאה בחתיכה אחת של תרומה שבכלי, נעשית החתיכה הראשונה ראשון לטומאה, וזו שנגעה בראשונה נעשית שני לטומאה, והשלישית נעשית שלישי לטומאה, והשאר טהורות שאין לתרומה אלא שלישי ולא יותר [רש"י].(13)

ח. **הרביעי** לטומאה **בקודש** [חתיכת קודש שנגעה בשלישי לטומאה] הרי הוא **פסול.**

ואילו **השלישי** לטומאה [שנטמא משני לטומאה] בלבד, הוא שטמא **בתרומה.**

ט. **וכן** יש חומר בקודש, **לענין** נגיעה.

שב**תרומה** [גירסת הטו"א], **אם נטמאת אחת מידיו** בטומאה דרבנן המטמאת את הידים לבדן, הרי **חברתה**, היד השניה שלא נטמאה, **טהורה**, ואינה פוסלת את התרומה.

ואילו **לקודש** — **מטביל שתיהן!** ואם לא הטביל את שתיהן, נגיעת כל אחת מהן מטמאה את הקודש.

כיון **שהיד מטמאת את חברתה**(14) **לקודש, אבל לא לתרומה.**

י. **אוכלין** [מותר לאכול] **אוכלים נגובין** [שלא הוכשרו מעולם לקבל טומאה על ידי נתינת מים], **בידים מסואבות** [ידים שנטמאו בטומאה המטמאת את הידים, שהן שני לטומאה, וכמבואר בפרק הקודם] רק **ב**אכילת **תרומה**, הואיל ולא הוכשר האוכל לקבל טומאה.

אבל לא בקודש.

יא. **האונן**, שמת לו מת באותו היום, ואף כא-א

הראשונות נזכרת הקולא בתרומה קודם החומר שבקודש, ואילו במעלות אחרונות הוא בהיפוך, ראה שם.

13. הרש"ש דקדק מלשונו של רש"י, שאין הכלי מצרף לקודש אלא כשנגעו החתיכות זו בזו. ותמה על זה, שהרי במנחות כד א מבואר שאין צריך שיגעו זה בזה. וכן משמע מלשונו שהכלי מצרף רק כשנגע בו אב הטומאה, ותמה אף על זה.

ותירץ בדרך אפשר, כי באמת לגבי קודש אין צריך שיגעו זה בזה, ואין צריך שיהא הנוגע אב הטומאה. ורק לרבותא של תרומה נקט רש"י באופן הזה, כדי ללמד שאפילו הכי אין נטמאות כולן.

14. משנגעה היד הטמאה בטהורה. והתוס' בדף כד א ד"ה בחיבורין כתבו, שאפילו אם לא נגעה

שלא נטמא במתו, ואסור לו לאכול קדשים מן התורה מצד אנינותו, ואף בלילה אסור מדרבנן [מאירי] —

ומחוסר כפורים [טמאים שטבלו והעריב שמשם, וצריכים להביא קרבנות לכפרתם, כגון: זב זבה ויולדת] ואסורים באכילת קדשים עד שיביאו כפרתם —

הרי אלו — האונן לאחר אנינותו, ומחוסר כפורים אחר שהביא כפרתו — **צריכין טבילה** לאכילת **קודש**.

כיון שעד עכשיו היו אסורין, הצריכום חכמים טבילה לקודש, שמא הסיחו דעתם משמירת טהרתם.

אבל לא הצריכום חכמים טבילה לאכילת **תרומה**.

גמרא:

שנינו במשנה: מטבילין כלים בתוך כלים לתרומה אבל לא לקודש:

והוינן בה: **בקודש, מאי טעמא לא** מטבילין כלי בתוך כלי?

אמר רבי אילא: מפני שכבידו [כובדו] **של כלי** הפנימי **חוצץ**.

שלענין קודש החמירו לחוש, שמא כובדו של הכלי הפנימי מהדק אותו לתחתית הכלי החיצון, ומונע את ביאת המים בין שני הכלים, ולא עלתה טבילה לכלי הפנימי [ואף לא לחיצון, אם גם הוא היה טמא].(1)

ותמהינן עלה: **והא מדסיפא** [המעלה החמישית שבמשנתנו], טעמה הוא **משום חציצה**, הרי משמע שהטעם של **הרישא לאו משום חציצה** הוא. כי אם תאמר שטעם שתיהן הוא משום חציצה, והשמיעתנו המשנה שלגבי קודש כל דבר שהוא דומה לחציצה הרי הוא פוסל ובתרומה אינו פוסל, אין המשנה לחזור ולשנות זאת, ודיינו שתשמיענו זאת בפעם אחת.

דקתני סיפא: ולא כמדת הקודש בחציצת טבילותיו **מדת התרומה**.

שבקודש: מתיר, ומנגיב, ומטביל, ואחר כך קושר.

ובתרומה: קושר, ואחר כך מטביל.

ומשנינן: לעולם טעמם של **רישא וסיפא משום חציצה** הוא.

וצריכא משנתנו להשמיענו דיני חציצה בשני האופנים, כי אין ללמוד את החציצה האחת מחברתה.

דאי אשמעינן רק **רישא**, שלקודש אין מטבילין כלי בתוך כלי, **הוה אמינא: היינו**

הטמאה בטהורה בכל זאת טמאה גם היד השניה, היות וחיישינן שמא נגעה גם היד השניה בדבר המטמאה.

1. כתב המאירי על פי הירושלמי והגאונים, שאם היה כבד הכלי הפנימי כליטרא, הרי הוא חוצץ אפילו לתרומה.

ובטורי אבן [כא א ד"ה רישא] כתב, שכל עיקר דין משנתנו אינו אלא בכלים כבדים; וצריך תלמוד השיעור בכל זה.

טעמא דלקודש לא מטבילין כלי בתול כלי, **משום כבידו של כלי, דאיכא** בו. שיש כובד בכלי הפנימי הלוחץ אותו על הכלי החיצון, ולכן יש מקום להחמיר לחשוש לחציצה.

אבל סיפא, דליכא שם **כבידו של כלי**, אלא רק קשר, **אימא לקודש נמי לא הוי** הקשר **חציצה**. לכן השמיעה המשנה את המעלה שאפילו קשר חוצץ בטבילה לקודש.

ואי אשמעינן רק **סיפא**, שהקשר חוצץ לקודש, **הוה אמינא: היינו טעמא דלקודש לא** מטבילין בבגד שיש בו קשר, **משום דקיטרא אהדוקי מיהדק** [הקשר מהודק] וקרוב הוא לחציצה. כא-ב

אבל רישא, כשמטביל כלי בתוך כלי, **דמיא אקפויי מקפו ליה למנא** [שהמים מציפים ומקיפים, ומגביהים בכך את הכלי הפנימי בתוך החיצון] ובאים המים ביניהם, אימא **לא הויא חציצה**.

לפיכך: **צריכא** משנתנו להשמיענו שאפילו הכי, חוששים בקודש לחציצה שכזאת, ולכן מנתה את שתי החציצות הללו בנפרד.

ומבארת עתה הגמרא:

דברי **רבי אילא** — שאמר לפרש טעם הרישא של המשנה שאין מטבילין קודש בתוך קודש משום חציצה — הם **לטעמיה** [לשיטתו], שאמר: עשר מעלות בלבד נשנו במשנתנו. ואילו אם נמנה את המעלות, נמצא אחת עשרה מעלות במשנתנו.

אלא שלדעת רבי אילא, אף המעלה הראשונה משום חציצה היא, ולכן אין למנותה כמעלה נוספת על המעלה החמישית שבמשנתנו, המחלקת בדיני חציצה בין קודש לתרומה.

דאמר רבי אילא אמר רבי חנינא בר פפא:

עשר מעלות שנו כאן במשנתנו [מלבד המעלה הראשונה], וחלוקים הם לענין חולין שנעשו על טהרת הקודש, אם דינם כקודש או לא, וכך הוא דינם:

חמש ראשונות:

א. אחוריים ותוך ובית הצביטה — כלי אחד הם אף לגבי טומאה דרבנן.

ב. הנושא את המדרס אינו נושא את הקודש.

ג. בגדי אוכלי תרומה מדרס הן לקודש.

ד. מתיר ומנגב, ומטביל, ואחר כך קושר [ובכלל מעלה זו שאין מטבילין כלי בתוך כלי משום חציצה].

ה. כלים הנגמרים בטהרה צריכין טבילה.

חמש מעלות אלו, הן **בין לקודש, בין לחולין שנעשו על טהרת הקודש**.[1]

ואילו חמש **אחרונות**:

א. הכלי מצרף מה שבתוכו.

ב. הרביעי לטומאה פסול.

---

1. בסוגיא לעיל כ א, הוכיח רב מרי מהמשנה בפרק הקודם, שחולין שנעשו על טהרת הקודש כקודש דמו, ממה ששנינו שם: מטפחתו של יוחנן בן גודגדא — שהיה אוכל חולין בטהרת

ג. נטמאה אחת מן הידים הרי זה מטביל את שתיהן.

ד. איסור אכילת אוכלין נגובין בידים מסואבות.

ה. אונן ומחוסר כפורים צריכים טבילה.

חמש מעלות אלו הן **לקודש** בלבד, **אבל לא לחולין שנעשו על טהרת הקודש**.

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא** חלוקים חמשת המעלות הראשונות מחמשת האחרונות לענין חולין שנעשו על טהרת הקודש?

כי **חמש** מעלות **קמייתא** [הראשונות], כיון **דאית להו דררא דטומאה דאורייתא** [יש בהם חשש טומאה מדאורייתא], לפיכך **גזרו בהו רבנן בין לקודש ובין לחולין שנעשו על טהרת הקודש**.

בחמש מעלות הראשונות — מלבד הראשונה, הנכללת בחמישית — יש חשש טומאה דאורייתא:

במעלה השניה "אחוריים ותוך ובית הצביטה כלי אחד הן", ביאר רש"י שאף על פי שאין הנידון אלא בטומאת הכלי ממשקין הטמאים ומטמאים רק מדרבנן [שהקילו בה לענין תרומה ולא הקילו לענין קודש, וכפי שנתבאר בהערה במשנה], מכל מקום, הואיל וטעם טומאת המשקין הוא משום גזירה מחמת משקים של זב וזבה, שהן טמאים מדאורייתא, הרי זה בעיקרו חשש טומאה דאורייתא.

במעלה השלישית: הנושא את המדרס אינו נושא את הקודש. כיון שטעם הטומאה משום מעשה שהיה שנפל לתוכו. וכשנופל לתוכו הרי הוא מטמאו מדאורייתא.

במעלה הרביעית: בגדי אוכלי תרומה מדרס

הקודש — מדרס הן לחטאת, ומשמע שרק לחטאת הן מדרס, אבל לסתם קודש אינו מדרס. הרי, שלדעת התנא של משנתנו חולין שנעשו על טהרת הקודש כקודש דמו.

עוד הובא בסוגיא שם, דברי המשנה בטהרות, שנחלקו בה תנאים אם אוכלי חולין בטהרת הקודש הרי הן כחולין או כתרומה, ומשמע שלדברי הכל אינם כקודש!

ואילו בסוגייתנו מבואר שיש חילוק בין המעלות לענין אוכלי חולין בטהרת הקודש, אם דינן כקודש או לא.

והיה אפשר לומר שאין כאן מחלוקת.

אלא, רב מרי, שלמד מן המשנה בפרק הקודם שאוכלי חולין בטהרת הקודש כקודש דמו, הרי הוכיח כן מדין מדרס, שהוא מחמש המעלות הראשונות, שלגביהן אמרו כאן שאוכלי חולין בטהרת הקודש כקודש דמו.

ואילו המשנה בטהרות, הרי מבואר שם שהיא עוסקת בדין רביעי לטומאה, שהוא מחמשת המעלות האחרונות, שאמרו כאן בגמרא שלגביהן אין דין אוכלי חולין בטהרת הקודש כקודש.

ואם כן, הכל עולה לדבר אחד.

אולם בתוספות מבואר שנקטו בפשיטות שרב מרי אמר כן לגבי כל המעלות.

ובדרך "שמא" כתבו, שלא אמרה רב אמי אלא לענין מעלת מדרס בלבד, וכוונתם לכל חמש המעלות שנאמרו כאן.

וראה עוד בפירוש המשניות להרמב"ם בפרק הקודם, ובטורי אבן וקונטרס אחרון לעיל כ א.

הן, כיון שסיבת הטומאה היא משום חשש שמא ישבה עליהן אשתו נדה, והיא הרי מטמאת מן התורה.

במעלה החמישית [ובמעלה הראשונה לדעת רבי אילא]: דיני חציצה, כיון שחציצה גמורה מעכבת מן התורה.

במעלה הששית: כלים הנגמרין בטהרה צריכים טבילה, כיון שהאיסור הוא משום חשש רוק של עם הארץ שנפל עליו, ויסוד טומאת רוקו של עם הארץ הוא משום חשש טומאת זב, שהוא מטמא מדאורייתא.

ואילו בחמשת המעלות **בתרייתא** [האחרונות], כיון **דלית להו דררא דטומאה מדאורייתא** [אין בהם חשש טומאה מדאורייתא], לפיכך: **גזרו בהו רבנן** רק **לקודש**, ואילו **לחולין שנעשו על טהרת הקודש**, **לא גזרו בהו רבנן**.

בחמש המעלות האחרונות אין חשש טומאה דאורייתא:

במעלה השביעית: הכלי מצרף מה שבתוכו, מפני שהוא סובר כרבי יוחנן בפסחים לט א שצירוף מדרבנן הוא.[2]

במעלה השמינית: רביעי לטומאה.

לדעת רש"י, שרביעי לטומאה אינו אלא מדרבנן, הביאור הוא כפשוטו, שהרי כל טומאה זו דרבנן היא, ואין בו שום חשש דאורייתא. ומכאן הוכיח רש"י את שיטתו, שרביעי בקודש אינו אלא מדרבנן. וביאור שיטת התוס' בהערה.[3]

במעלה התשיעית: נטמאת אחת מן הידים מטביל את שתיהן. כיון שכל עיקר טומאת ידים אינו אלא מדרבנן.

במעלה העשירית: אכילת אוכלים נגובים בידים מסואבות, הרי כל עיקר טומאת ידים רק מדרבנן היא.

במעלה האחת עשרה: אונן ומחוסר כפורים שצריכים טבילה, עיקר טבילה זו אינה אלא מדרבנן.

רבא, נחלק על רבי אילא דלעיל, **ואמר**: אין הטעם במעלה הראשונה [אין מטבילין כלי בתוך כלי לקודש] משום חציצה. שהרי **מדסיפא** [המעלה החמישית] **הוי משום חציצה**, על כרחך **רישא** [המעלה הראשונה] **לאו משום חציצה** [וכפי שכבר הקשתה כן הגמרא לעיל].

ורישא, המעלה הראשונה, **היינו טעמא**:

גזירה שלא יטביל מחטין וצינוריות [מזלגות] טמאים כשהם נתונים **ב**תוך **כלי שאין בפיו** רוחב בשיעור "**כשפופרת הנוד**" [קנה שנותנים בפי נוד של עור, בקוטר שתי אצבעות].

וכל שאין בפי הכלי רוחב בקוטר של שתי

---

2. מאירי. ולתוספות שיטה אחרת בזה, ותתבאר בהערה הבאה.

3. התוספות הקשו על המבואר כאן שאין ברביעי לקודש, ואין בצירוף כלי, צד טומאה מן התורה. והרי רביעי בקודש הוא מדאורייתא, ואף דין צירוף כלי הוא מדאורייתא, לדעת רבה בר אבוה [לקמן כד א], והוא עצמו אמר לקמן [כב א] שחמש מעלות אחרונות אינן לאוכלי חולין בטהרת הקודש, מפני שאין בהם דררא דטומאה

אצבעות, הרי המים שבתוכו אינם נחשבים למחוברים למי המקוה, ונמצא שלא הוטבלו המחטין והצינוריות במי המקוה.

וכך שנינו במסכת מקואות, שהשיעור לחיבור מים למי המקוה הוא רק כשיש ביניהם חיבור של מים ברוחב כשפופרת הנוד:

תנן: עירוב מקואות, של מקוה שאין בה מים בשיעור ארבעים סאה, עם מקוה מליאה שבצידה, כדי להכשיר את הטבילה גם במקוה החסירה, הוא רק באמצעות חיבור מים דרך נקב שהוא ברוחב **כשפופרת הנוד** — **כעוביה**

כב-א **וכחללה!**

כרוחב עובי קירות השפופרת בצירוף חלל השפופרת, שהוא נקב ברוחב **כשתי** [גירסת המשניות] **אצבעות** החוזרות **למקומן**.

והיינו, כשיעור שיכול אדם להכניס אל תוך הנקב את שתי אצבעותיו הסמוכות לגודל [מאירי] ולגלגלן בתוכו לכל צד.(1)

ומבארת הגמרא את שיטת רבא:

סבר לה רבא, **כהא דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: אחת עשרה** [ולא עשר] **מעלות שנו כאן** במשנתנו [כי המעלה הראשונה שבמשנתנו נפרדת היא מן המעלה החמישית, הואיל וטעמיהם שונים] —

וחלוקים הם לענין חולין שנעשו על טהרת הקודש:

שש המעלות **הראשונות** [החמש שנתבארו לעיל, והמעלה הראשונה], הרי הן **בין לקודש בין לחולין שנעשו על טהרת הקודש**, הואיל ויש בהן חשש טומאה דאורייתא, וכפי שנתבאר לעיל.

ואילו חמש מעלות **האחרונות** הרי הן **לקודש** בלבד, **אבל לא לחולין שנעשו על טהרת הקודש**, הואיל ואין בהן חשש טומאה דאורייתא, וכפי שנתבאר לעיל.

ומפרשינן: **מאי איכא** [איזה נפקא מינה יש לדינא] **בין דברי רבא**, שפירש טעם המעלה הראשונה משום גזירת כלי שאין בפיו שפופרת הנוד, **לדברי רבי אילא** שפירש טעמה משום חציצה?

איכא בינייהו: סל וגרגותני [סל גדול מאד שמסננין בו את היין בשעת הבציר, ונותנים אותו תחת קילוח היין הנשפך מן הגת והיין מסתנן דרכו ויורד לבור], **שמילאן כלים, והטבילן**.

למאן דאמר [רבי אילא] שהטעם **משום חציצה**, הרי אף באופן זה **איכא** משום

דאורייתא!?

וביארו התוס׳, כיון שלא שיים דינים אלו בחולין לא חשיב ליה התנא לדררא דטומאה, דהיינו שייכות דטומאה. וראה עוד בתוספות לקמן כד א, ובפסחים יט א ד״ה לא, ובחולין לה א ד״ה אין.

1. לשון רש״י: וכחללה וכעוביה, והן שתי אצבעות חוזרות למקומן. **ומטבילין אף כלים**. והאי נמי חשש טומאה דאורייתא היא. וראה ביאור לשון זה של רש״י ברש״ש.

חציצה, שלוחצים הכלים על הסל, ואין לטבול בו כלים.

ואילו **למאן דאמר** [רבא] שהטעם משום **גזירה משום שמא יטביל מחטין וצינוריות בכלי שאין בפיו כשפופרת הנוד**, אין מניעה מלהטביל בסל וגרגותני, הואיל **וסל וגרגותני שאין בפיהן כשפופרת הנוד — ליכא!** [אינו מצוי, ואין לגזור בו].(2)

ואזדא רבא — שפירש הטעם שאין מטבילין כלי בתוך כלי משום גזירה אטו כלי שאין בפיו כשפופרת הנוד — **לטעמיה** [לשיטתו]:

דאמר רבא:

א. **סל וגרגותני שמילאן כלים והטבילן**, הרי אלו **טהורין** אף לקודש, הואיל ואין מצוי שיהיה פיהם פחות מכשפופרת הנוד; והיינו לשיטתו, וכפי שנתבאר.

ב. **ומקוה שחילקו בסל וגרגותני**, העמיד באמצע המקוה סל גדול עד שמפסיק את מימיו של המקוה, חציים לכאן וחציים לכאן, ודופני הסל מגיעים לכתלים ברוחב המקוה, ואין המים מתערבים אלא דרך הנקבים שבאריגת הסל, שאין בהם כשפופרת הנוד, הרי אף על פי שכולו מלא נקבים, אין מצטרפין שני חלקי המקוה [מאירי].

ולפיכך: **הטובל שם לא עלתה לו טבילה.**(3)

והראיה שאם אין בנקב כשפופרת הנוד אינו חיבור, **דהא ארעא כולה חלחולי מחלחלא** [האדמה כולה מחלחלת], ומים הנובעים במעיין במקום אחד באים הם מנהר גדול, ומחוברים אליו דרך האדמה, **ומכל מקום בעינן דאיכא ארבעים סאה במקום אחד.**(4)

ועתה שבה הגמרא לדין המבואר לעיל, שהמטביל מחטין וצינוריות בכלי שאין בפיו שפופרת הנוד אין עולה להם טבילה, כיון שהמים שבתוכו אינן מחוברין למקוה:

---

2. כן פירשו רש"י רבינו חננאל והמאירי.

אך מדברי הר"ש במקואות פרק ו משנה ה [וראה גליון מהרש"א שציין למשנה זו] מוכח שהוא מפרש באופן אחר: בסל וגרגותני אין צריך שיהיה שם כשפופרת הנוד הואיל והסל והגרותני מלא נקבים ואינם יכולים להחזיק בהם את המים [וכדעת הר"ש פסק הרמ"א ביורה דעה סימן רא ט, וזה שלא כדברי רש"י רבינו חננאל והמאירי כאן, שמוכח מדבריהם כי אינם סוברים כן].

והמשך הסוגיא מתבארת היטב לפירוש זה, כמבואר בהערה בהמשך.

3. המאירי כתב שחילק את המקוה, כשחציים של המים לכאן וחציים לכאן, ומשמע שאין באף אחת מן המקואות שיעור מקוה. ובפשוטו הוא לאו דוקא. אלא הוא הדין אם חילק את המקווה באופן שרק בחלקו האחד אין שיעור מקוה, ובשני יש, הרי באותו החלק שאין בן שיעור, הטובל בו לא עלתה לו טבילה. וכמו בדמיון הגמרא למעיין שאין בו ארבעים סאה, המחובר לנהר גדול.

ואולם ראה היטב מה שכתב החזון איש סימן קכט לדף זה.

4. החזון איש [סימן קכט לדף זה], תמה על פירושו של רש"י בכל ענין סל וגרגותני. שלפיו שני דיניו של רבא אינם מענין אחד. כי סל וגרגותני שהטביל בהם כלים אין הנידון משום הנקבים שבצידיהן אלא משום רוחב פיהם, ואילו

והני מילי, שאין עולה להם הטבילה אם אין בפי הכלי שמטבילים בתוכו פתח ברוחב שפופרת הנוד, כשמטביל **בתוך כלי** חיצון שהוא **טהור**.

אבל אם הטבילם **בכלי** שגם הוא עצמו היה **טמא**, הרי אף הכלים שבתוכו טהורים, ואף על פי שאין בעובי הנקב של הכלי כשפופרת הנוד.

והטעם: **מיגו דסלקא טבילה לכוליה גופיה דמנא**, מתוך שמועילה הטבילה לכלי החיצון, וחשובים המים שבתוכו כחלק מן המקוה לענין טהרתו(5) —

לכן **סלקא לחו נמי** טבילה **לכלים דאית ביה**, הועילה הטבילה אף לכלים שנמצאים בתוך הכלי.(6)

שהרי כך שנינו שמועילה הטבילה אף לכלים שבתוכו, כאשר אף הכלי החיצון טעון טבילה:

דתניא [מסורת הש"ס]: **כלים שמילאן כלים**,

לענין חילוק המקוה אנו דנים משום הנקבים שבצידיהן [וראה עוד שם מה שהקשה על שיטת רש"י].

ועל כן כתב ביאור אחר בכל הענין על פי הגר"א ביורה דעה סימן רא, ראה שם.

ולפי הפירוש הנזכר לעיל בהערה בשם הר"ש, עלו דברי רבא מקושייתו של החזון איש.

5. ביאר רש"י הטעם שעלתה טבילה לכלי החיצון אף שאין בפיו כשפופרת הנוד משום ד"כטומאתו כן טהרתו".

וביאר הט"ז דברי רש"י: כי היכי דהטומאה לא ירדה אלא דרך שם, הכי נמי נכנסת הטהרה דרך שם. ט"ז יורה דעה רא יז.

והענין כולו טעון ביאור: איזה קשר יש בין טהרת הכלי לטומאתו!? והרי הכלי נטמא על ידי המגע בדבר טמא, וברור הדבר שאין הטומאה נכנסת דרך הנקב, ודברי הט"ז צריכים רב.

ואילו כשאנו באים לטהר את הכלי מטומאתו יש לנו לברר כיצד מועילה הטבילה לכלי, לפי שאין מי המקוה הנכנסים לתוכו נחשבים כמחוברים למי המקוה עצמה, היות ואין בפתח הכלי שיעור כשפופרת הנוד, ומהטומאה של הכלי הזה אין כל פתרון לטהרתו.

ובחזון איש [סימן קכט לדף זה] ביאר דין זה כך: אפשר דטעמא דמהני טבילה לכלי שאין בפיו כשפופרת הנוד, דכלי לא חייץ בין מים למים, כיון שלא מבטל לה. אלא דהכא בעינן שיהא משמש בכלי לצורך טבילתה, אז היא כתשמישי המקוה, ולא חייצא בין מים למים, והיינו נמי טעמא דסלקא טבילה גם למה שבתוכה, כיון דבאותה שעה לא חייצא.

ויש סייעתא לסברתו מדברי רבינו חננאל שכתב, והובא בהערה לקמן: סל וגרגותני טמאים אין מחלקים את המקוה].

6. א. בפשוטו משמע, שאף לקודש לא גזרו על טבילת כלי בתוך כלי אלא כשהכלי החיצון טהור ואין צורך לו בטבילה. אבל כשהוא טמא, ומועילה לו הטבילה, הרי היא מועילה גם לכלי הפנימי, אפילו לקודש.

שהרי הגזירה היא אטו כלי שאין בפיו שפופרת הנוד, שאז מעיקר הדין אין מועילה הטבילה לפנימי. אך בכלי חיצון טמא, שהתחדש בו מדין "מיגו", שמועילה הטבילה לטהרתו של החיצון גם לכלי הפנימי שבתוכו, **אף שאין בפי הכלי החיצון פתח כשפופרת הנוד**, לכן אף לקודש מועילה הטבילה של החיצון לפנימי;

והטבילן, הרי אלו טהורין לתרומה [רש"י], בין שיש בפיהם כשפופרת הנוד ובין שאין בפיהם כשפופרת הנוד.(7)

ואולם **אם לא טבל** [אם הכלי החיצון טהור, ואינו טעון טבילה] — **המים המעורבים עד שיהיו מעורבין כשפופרת הנוד!**

כלומר: אין המים שבתוך הכלי החיצון מועילים לטבילת הכלים שבתוכו, עד שיהיו מעורבין [מחוברים] עם המים שבמקוה דרך נקב רחב כשפופרת הנוד, וכדמפרש ואזיל [נתבאר על פי גירסת רש"י ופירושו].(8)

ומפרשת הגמרא את לשון המשנה:

מאי קאמר "ואם לא טבל"?

הכי קאמר: ואם אינו צריך להטבילו לכלי החיצון לפי שאינו טמא, הרי **המים המעורבין** אינם מועילים לטהרת הכלים שבתוכו, **עד שיהו מעורבין** עם מימי המקוה בפתח שיש בו רוחב **כשפופרת הנוד.**(9)

והא דרבא ודרבי אילא שנחלקו אם הטעם שאין מטבילין כלי בתוך כלי הוא משום חציצה או משום גזירה אטו כלי שאין בו שפופרת הנוד, **תנאי היא** שנחלקו בה.

דתניא: סל וגרגותני שמילאן כלים,

ואכן כן כתב המאירי בשיטת רש"י, וכן היא שיטת התוספות בד"ה מאי.

אלא שמדברי רש"י במשנה, שפירש מעלה זו בששניהם טמאים, דקדקו התוספות כי אף לפי טעמו של רבא גזרו לקודש אף בכלי חיצון טמא, וכן מבואר מדברי רש"י בעמוד זה בד"ה הרי אלו, וכמו שכתב המהרש"א.

וביאר המהרש"א טעמו, כי לדעת רש"י כשם שגזרו גבי קודש אף בכלי שיש בו שפופרת הנוד אטו כלי שאין בו שפופרת הנוד, כך גזרו אף כשמטביל בכלי טמא אטו מטביל בכלי טהור [וראה היטב בתוספות ד"ה מאי].

ב. לעיל בגמרא נשאלה השאלה: מאי איכא בין רבא לרבי אילא.

ולפי שיטת המאירי בדעת רש"י, תיקשי, הרי איכא בינייהו כשהיה החיצון טמא. כי לפי שיטת רבי אילא שהטעם משום חציצה, אין מועילה הטבילה לא לפנימי ולא לחיצון; ואילו לשיטת רבא אם היה החיצון טמא מועילה הטבילה אפילו לפנימי.

ואף לביאור השני דלעיל בשיטת רש"י, איכא בינייהו כשהיה החיצון טמא אם מועילה הטבילה לחיצון, כי לשיטת רבי אילא לא הועילה הטבילה לחיצון כיון שיש חציצה, ואילו לשיטת רבא מועילה הטבילה לחיצון.

וראה בכל זה בתוספות ובשפת אמת.

7. פירש רש"י: הרי אלו טהורין **לתרומה**. וביאר המהרש"א, כי רש"י הולך בזה לשיטתו [כמבואר בהערה לעיל], שלקודש אין טהורין הכלים הפנימיים אפילו כשהכלים החיצוניים טמאים.

8. הב"ח גרס כגירסתנו בגמרא: ומים המעורבין, ופירש: כלומר, או מים המעורבין [היינו דין עירוב מקואות שנזכר לעיל], בשניהם צריך עירוב כשפופרת הנוד.

וראה עוד בזה במשנה במקואות פרק ו משנה ב, ובר"ש ובפירוש הרא"ש ובתוספות יום טוב שם.

9. שיטת רבינו חננאל, הובאה במאירי: סל וגרגותני טמאים שחילקו את המקוה אין פוסלים אותו, והטובל בכל אחת מהם עלתה לו טבילה, ומפרש על דרך זה את הסוגיא.

והטבילן, בין לקודש בין לתרומה הרי אלו **טהורין.**

מפני שתנא זה סובר כרבא, שטעם המעלה הוא גזירה אטו כלי שאין בה כשפופרת הנוד, ולפיכך לא גזרו בסל וגרגותני, שאין דרך פיהן להיות צר.

ואילו **אבא שאול אומר: לתרומה** הרי אלו טהורין, **אבל לא לקודש.**

מפני שלדעתו טעם הדין הוא משום חציצה, והוא הדין לכלים שהוטבלו בסל וגרגותני.(10)

ומקשה הגמרא על הדין המבואר בברייתא, שאסרו טבילת כלי בתוך כלי לקודש, אבל לא לתרומה:

אי הכי, תרומה נמי היה לחכמים לאסור להטביל כלי בתוך כלי, ומאותו טעם שאמרו כן גבי קודש?!(11)

ומשנינן: לא אמרו כן בתרומה, כי:

למאן קאמרינן [למי אנו אומרים דינים בטבילה], הרי **לחברים** בלבד הוא שאנו אומרים, כי אילו עמי הארץ אין באים לפנינו לשאול —

והרי **חברים, מידע ידעי:**

שיש לחוש לחציצה — לדעת רבי אילא — ולפיכך מגביהין את הכלי הפנימי שלא יתהדק לתחתית הכלי החיצון [רש"י].

ויודעים הם להבדיל בין כלי שיש בפיו שפופרת הנוד לכלי שאין בפיו שפופרת הנוד — לדעת רבא — כי שיעור זה ידוע הוא.

ולפיכך לא גזרו לתרומה.

ותמהינן: **אי הכי — קודש נמי,** לא היה לך לאסור, הואיל וחברים מידע ידעי?!

ומשנינן: מכל מקום יש לחוש, שמא **חזי ליה עם הארץ, ואזיל ומטביל.** [שמא יראנו עם הארץ מטביל] כלי בתוך כלי, ויטעה להכשיר טבילה זו אף כשאין הכלי הפנימי מוגבה, או בכלי שאין בפיו שפופרת הנוד, ויכניס בה יין נסכיו ושמן מנחותיו שהוא מביא למקדש, כדמפרש ואזיל.

ותמהינן: אם כן, **תרומה נמי** יש לאסור כיון שיש לחוש שמא **חזי ליה עם הארץ ואזיל מטביל,** וישתמש בו לתרומה ואחר כך יתננה לכהן?!

---

10. לשון משנתנו הוא: מטבילין כלי בתוך כלי לתרומה אבל לא לקודש, ויש לפרש שאינו אלא לכתחילה, אבל בדיעבד שפיר דמי.

ואולם מלשון הברייתא כאן: סל וגרגותני שמילאן כלים **והטבילן** וכו' אבא שאול אומר: לתרומה אבל לא לקודש, משמע אפילו אם כבר הטבילן לא עלתה להם טבילה.

כך דקדקו התוספות, וצריך עיון הוא להם למה לא יהני בדיעבד; וראה מה שכתב על דבריהם בחזון איש סימן קכט לדף זה.

11. א. מדברי רש"י נראה כי קושיית הגמרא היתה בין לרבי אילא ובין לרבא, וכדמוכח מדבריו בד"ה למאן קאמרינן.

אבל המאירי בפירוש המשנה כתב על דין המשנה לפי טעמו של רבי אילא: אבל לתרומה, אף על פי שחציצה פוסלת בה, אבק חציצה כזו אינה פוסלת, שהרי מכל מקום נכנסות הם על צד

ומשנינן: הרי **לא מקבלינן מינייהו!**

אין מקבלין תרומה מעם הארץ, וכפי ששנינו לקמן כד ב "הביאו לו — עמי הארץ לכהן חבר — חבית של יין של תרומה לא יקבלנה ממנו", אבל קודש מקבלין הימנו, וכמבואר שם [וזהו חומר בתרומה מבקודש].(12)

ותמהינן: **קודש נמי לא נקביל מינייהו** [יאמרו חכמים שאין מקבלים מעם הארץ] את יינו לנסכיו ושמנו למנחותיו?!

ומשנינן: **הויא ליה** לעם הארץ **איבה**. שיאמרו: וכי אין אנו מבני ישראל שאינכם מאמינים אותנו [רבינו חננאל].

ותמהינן: **תרומה נמי**, אם לא נקבל מהם, **הויא ליה איבה**?!

ומשנינן: **לא איכפת ליה** לעם הארץ ואין לו איבה על שאין אנו מקבלין הימנו תרומה. כיון **דאזיל** עם הארץ **ויהיב ליה** לתרומתו **לכהן עם הארץ חבריה** [יתן את תרומתו לחברו כהן עם הארץ].

ומאן תנא דחייש לאיבה [מי הוא התנא החושש לאיבה]?

רבי יוסי היא!(13)

דתניא: אמר רבי יוסי:

שנינו במשנה לקמן כד ב:

חומר בתרומה מבקודש, שנאמנין עמי הארץ כל ימות השנה לומר על יין ושמן שהם מביאים לנסכיהם ושמן שהם מביאים למנחותיהם [והקדישום בשעת הגיתות והבדים, רש"י שם] ששמרום בטהרה, ובשעת הגיתות והבדים [שהכל מטהרים את כליהם על פי חברים] אף על התרומה.

ופירש רבי יוסי: **מפני מה הכל**, ואפילו עמי הארץ, **נאמנין על טהרת יין ושמן** של נסכים **כל ימות השנה**, ונאמנים אף על שמירת טהרת פרה אדומה [תוספות]?

כדי שלא יהא כל אחד ואחד הולך וכונה במה [מזבח שעושה אדם בראש גגו] **לעצמו**

הדחק.

ונראה מדבריו, שהוא מפרש את הסוגיא כאן לפי טעמו של רבא בלבד שהוא משום גזירה, ולא לפי טעמו של רבי אילא שהוא משום חציצה, וכן משמע לשונו כאן בביאור סוגייתנו.

ב. בטורי אבן העיר, למה שואלת כן הגמרא רק על המעלה הזאת ולא על האחרות, ראה שם.

12. במשנה שם מבואר, שעמי הארץ נאמנים כל ימות השנה על יין ושמן לנסכים לומר ששמרום בטהרה, אבל לא בתרומה, ובשעת הגיתות והבדים נאמנים אף על התרומה, מפני שבאותה שעה הכל מטהרין את כליהם על פי חברים.

ומבואר עוד שם, שאותה חבית של תרומה שלא קיבל החבר מעם הארץ יניחנה עם הארץ לגת הבאה ואז יתננה לכהן.

ובמאירי הקשה: שמא תאמר, שמא יראו ויעשו כן לתרומה בשעת הגתות וחבר מקבלה מהם, שהרי בשעת הגתות אף עמי הארץ נאמנים?!

ותירץ: שעת הגתות כולם מטהרים על פי חברים ואין לחוש בה.

13. בהמשך הסוגיא מתבאר, שחכמים חלוקים על רבי יוסי החושש לאיבה, ולפי זה משנתנו כרבי יוסי היא, אבל לדעת חכמים משמע שאין

בשעת איסור הבמות, ומקטיר בה לשמים, אם לא נקבל הימנו את קדשיו, **והולך ושורף פרה אדומה לעצמו.**

אמר רב פפא:

כמאן [כדעת מי] **מקבלינן האידנא סהדותא** [מקבלים עדות לכל דבר] **מעם הארץ?**

כמאן? כרבי יוסי, ומשום איבה. מאחר שלא נעשה חשוד באי זה עדות בפרט, וישנו בדרך ארץ [מאירי].

אבל לדעת חכמים, אין מקבלין מעם הארץ עדות כלל, שמן הסתם כל עם הארץ חשוד שלא להיות בקי בעדותו, ואין מקבלין עדותו כלל לכתחילה, [מאירי].(14)

ואכתי תמהינן: למה מטבילין כלי בתוך כלי לתרומה? **והרי ניחוש לשאלה!?**

כלומר: הואיל ושואלים אנו מהם את כליהם, שוב עלינו להחמיר על עצמנו אף לתרומה שלא להטביל כלי בתוך כלי כלל, כדי שלא יראה עם הארץ ויטבול כלי בתוך כלי באופן שאינו מועיל מעיקר הדין, ושוב יתגלגל אותו כלי לידי חברים על ידי שאלה?!

וכדתנן, שיש לחוש לשאלה מעם הארץ:

א. אין כלי חרס מקבל טומאה כשנגעה בו טומאה בגבו, אלא רק אם נכנסה הטומאה בתוכו.

ב. כלי חרס שבאוהל המת, נטמא, מפני שתוכו מגולה, והוא נטמא מאוירו. אבל אם היה הכלי מכוסה [מוקף צמיד פתיל] הוא אינו נטמא, כי לא נכנסה הטומאה לתוכו, ואין אויר האהל של המת מטמאו, כיון שאינו "נוגע" בו אלא מגבו, ומציל הכלי המכוסה על מה שבתוכו, שלא ייטמא.

ג. היה כלי החרס טמא, אינו מציל על מה שבתוכו, לפי שאין כלי טמא חוצץ בפני הטומאה.

ג. בית ועליה על גביו, והיתה ארובה ברוחב טפח על טפח ביניהם, והיה מת בבית למטה, הרי כל הטהרות שבבית ובעליה טמאות.

ד. ואם סתם את פיתחה של הארובה בכך ששם בפתח כלי, הרי הואיל והכלי עצמו הוא דבר המקבל טומאה, אין הוא יכול לחוץ בפני הטומאה, שאין כלי טמא חוצץ בפני הטומאה.

ה. נתן כלי חרס טהור בפי הארובה, כשגבו כלפי הטומאה למטה, הרי הוא חוצץ בפני הטומאה, מפני שאין כלי חרס מקבל טומאה מגבו.

כלי חרס, אפילו של עם הארץ, שהוא בחזקת טמא לגבי חבר, הרי הוא **מציל על הכל** לגבי עם הארץ.

כלומר: כל מיני הטהרות שהיו בתוכו של

מקבלין מהם אפילו קודש. ואם כן, לכאורה, לדעת חכמים מטבילין כלי בתוך כלי אפילו לקודש, כיון דחברים מידע ידעי, ואילו מעמי הארץ אין מקבלים.

14. אין הענין אלא שבית דין דוחים אותו ונשמטים שלא לקבל עדותו, אבל לפוסלו לגמרי אם קיבלוהו בדיעבד או אם חתם בשטר, לא, אלא אם כן במי שאף בדרך ארץ אינו, מאירי על

הכלי המוקף צמיד פתיל שהיה באוהל המת הרי הן טהורות, וכמו כן כל מיני הטהרות שבארובה הרי הן טהורות כשהיה כלי החרס סותם את הפתח שבין הבית והעליה, **דברי בית הלל**.(15)

בית שמאי אומרים: אינו מציל כלי חרס של עם הארץ **אלא על אוכלים ועל המשקים, ועל כלי חרס** שבתוך כלי החרס או בעליה.

אבל אינו מציל על שאר מיני טהרות, כגון כלים אחרים.(16)

אמרו להם בית הלל לבית שמאי: מפני מה אינו מציל אף על שאר מיני טהרות?

אמרו להם בית שמאי לבית הלל: **מפני שהוא טמא על גב עם הארץ**, הואיל וכלי חרס של עם הארץ הוא בחזקת טמא, **ואין כלי טמא חוצץ**, ומפרש לה ואזיל.

אמרו להם בית הלל לבית שמאי: **והלא טיהרתם אוכלין ומשקין שבתוכו!** ואם כדבריכם, היה לכם לומר שאף על אוכלין ומשקין שבתוכו אינו מציל, הואיל וכלי עם הארץ אינו מציל?!(17)

אמרו להם בית שמאי לבית הלל: **כשטיהרנו אוכלין ומשקין שבתוכו, לעם הארץ עצמו** כב-ב
הוא **שטיהרנו**, כי החברים בלאו הכי אין אוכלים אצלם מפני שמגעם מטמא.(18)

אבל נטהר את הכלי שטהרתו לך ולו?!

כלומר: אם מטהרים אנחנו את הכלים לגביו, יש לחוש שמא ישאילם לחבר.(19)

פי שיטת רש"י.

15. כתב במקדש דוד [טהרות בענין חולין בטהרה בד"ה והנה לפ"ז], מה שאין עם הארץ נאמן על הטהרות, הוא רק שאין שמירתו שמירה לגבי אוכלי חוליהן בטהרה, כמו שאין שמירת אוכלי חוליהן בטהרה שמירה לגבי אוכלי תרומה. ואם כן, **כל טומאת עם הארץ אינו אלא לגבי חברים, אבל לדידהו, אינם טמאים כלל. דלגבי דידהו הוי שפיר שמירה. ועם הארץ בעצמו שבא לשאול על אוכלין ומשקין שלו, אומרים לו שהוא טהור.**

ובדברי המקדש דוד, תובן סוגיא זו היטב, וראה שם שאף הוא הוכיח יסודו מסוגיא זו ראה שם.

16. א. פירוש, לגבי חבר ודאי אינו מציל, אם מפני שכלי טמא אינו מציל, אם מפני שנטמאו האוכלין והמשקין מן הכלי שהוא בחזקת טמא, ואין הנידון כאן אלא לגבי עם הארץ, שלדעת בית שמאי אפילו לגביו אינו מציל, וכדמפרש טעמא ואזיל.

ב. בתוספות יום טוב בעדיות פרק א משנה יד מבואר, שנחלקו הראשונים אם כלי חרס אפילו של חבר אינו מציל, או של עם הארץ בלבד, וכתב התוספות יום טוב שם, שדעת רש"י נראית שלא אמרו כן אלא בכלי חרס של עם הארץ, ועל פי זה נתבאר בפנים.

17. מלשון המשנה "בתוכו" משמע שהנידון הוא בכלי חרס שמציל על מה שבתוכו, אבל ברש"י כתב שהנידון הוא גם לגבי בית וארובה.

18. לשון רש"י: לעצמו טהרנו, הוא יאכלם, שהרי החברים בדלין מהן וממגען, ובלאו הכי מאכלו טמא.

פירוש, ומטעם זה אין לחוש שמא יבואו אותם אוכלים ומשקים לידיו של חבר, שלגביו אין הכלי חוצץ, כיון שהוא בחזקת טמא.

19. מפיסקא זו מוכיחה הגמרא כי חוששין לשאלה, כדמפרש ואזיל.

ואכן מטעם זה היה לנו לומר שאף את כלי חרס אינו מציל. אלא מתוך שאין לו טהרה במקוה, וצריך שבירה, ודאי לא ישמע לנו עם הארץ. אבל כלים שיש להם טהרה על ידי טבילה במקוה, אף עם הארץ ישמע לנו, ויטבילנו. **אמר רבי יהושע: בושני** [מתבייש אני] **מדבריכם בית שמאי**, שהרי מה טעם יש בדבריכם!

כי האם **אפשר** שתהיה **אשה לשה בעריבה** בעליה [והמת בבית וכלי החרס סותם את הפתח שביניהם], ויהיו **האשה ועריבה טמאין** טומאת מת שהיא **שבעה** ימים, כיון שלגביהם אין כלי החרס חוצץ, ואילו **הבצק** יהיה **טהור**, כיון שלגבי אוכלין ומשקין מועילה סתימת הכלי לחצוץ בפני הטומאה?! (20)

וכמו כן, האם אפשר שיהיה כלי הנקרא **לגין** [רש"ש, שאינו של חרס] **מלא משקין**, כשהוא נתון בתוך כלי חרס מכוסה, או בעליה שיש בפתח הארובה חציצה של כלי חרס, ויהיה **הלגין טמא טומאת שבעה** כיון שנטמא באוהל המת, ואילו **המשקין** שבו יהיה **טהור**?!

נטפל לו לרבי יהושע **תלמיד אחד מתלמידי בית שמאי, ואמר לו** לרבי יהושע: **אומר** אני **לך טעמן של בית שמאי.**

אמר לו רבי יהושע לאותו תלמיד: **אמור!**

אמר שאל **לו** אותו תלמיד לרבי יהושע: **כלי טמא חוצץ** הוא בפני הטומאה, **או אינו חוצץ**?

אמר לו רבי יהושע: **אינו חוצץ!**

הוסיף אותו תלמיד ושאל: **כלי של עם הארץ טמא** הוא **או טהור**?

אמר לו רבי יהושע: **טמא!**

הוסיף אותו תלמיד: **ואם אתה אומר לו** לעם הארץ על כלי שלו שהוא **טמא, כלום משגיח עליך** אותו עם הארץ?! הרי ודאי אינו משגיח עליך.

ולא עוד, אלא שאם אתה אומר לו לעם הארץ שהוא **טמא**, הרי אותו עם הארץ **אומר לך**: אדרבה, **שלי טהור ושלך טמא.**

וזהו טעמן של בית שמאי!

כי היות וכליו של עם הארץ טמאים, והוא אינו מקבל דברינו לומר שהן טמאים, לכן אמרו חכמים: כלים שיש להם טהרה במקוה הרי הם טמאים ואינן ניצולין על ידי כלי של עם הארץ, כיון שישמע לנו עם הארץ להטבילם, אבל כלי חרס, שאין להם טהרה במקוה ויצטרך לשוברם, לא.

מיד הלך רבי יהושע, ונשתטח על קברי בית שמאי, ואמר: נעניתי לכם עצמות בית שמאי.

ומה סתומות שלכם כך, מפורשות על אחת כמה וכמה!

אמרו חכמים על רבי יהושע: **כל ימיו**

---

20. ואם תאמר: והרי משנטמאה העריבה תטמא היא את העיסה שבתוכה?! ראה מה שכתב בזה המאירי.

הושחרו שיניו מפני תעניותיו [שיניו של השרוי בתענית הרבה משחירות], על שהתבטא כך על דברי בית שמאי!

וכאן מפרשת הגמרא את הראיה ממשנה זו שיש לחוש לשאלה, שהרי:

קתני מיהת: אבל נטהר את הכלי שטהרתו "**לך ולו**", ויש לחוש לשאלה. **אלמא, שאלינן מינייהו.**

ותיקשי, למה מותר להטביל כלי בתוך כלי לתרומה, והרי יש לחוש שמא יטביל עם הארץ אף הוא את כליו באופן שכזה, ויבוא חבר, וישאל ממנו?!

ומשנינן: **כי שיילינן מינייהו — מטבלינן לחו**! כששואל חבר כלי מעם הארץ צריך לטובלו, שמא הטבילהו כלי בתוך כלי [רש"י].

ותמהינן: **אי הכי, ניהדרו לחו** [ישיבו תשובה] נמי **בית הלל לבית שמאי: כי שאלינן מינייהו** כלים **מטבלינן לחו**. ושוב אין לחוש לשאלה, ולמה טימאום בית שמאי?!

ומשנינן: הואיל ובנידון מחלוקתם של בית שמאי ובית הלל, הרי אנו דנים לענין טומאת מת, **וטמא מת בעי הזאה** של מי חטאת **שלישי ושביעי**, שוב אי אפשר לסמוך על הטבילה.

הואיל **ומנא לשבעה יומי — לא מושלי אינשי** [אין דרך לשאול כלי לשבעה ימים].

ואכתי תמהינן: היאך אתה אומר שכל השואל כלי מעם הארץ צריך שיטבילנו? והאם **אטבילה לא מהימני** עמי הארץ?!

והתניא: נאמנין עמי הארץ על טהרת טבילת טמא מת.

הרי למדת שאין החבר צריך לחוש שמא הטבילו עם הארץ כלי בתוך כלי?! (21)

אמר אביי, לא קשיא, כי:

הא ששנינו עמי הארץ נאמנים על הטבילה, היינו דוקא **בגופו** של עם הארץ, שנטהר על ידי טבילה.

הא — שאמרנו אין עם הארץ נאמן וצריך החבר להטביל שוב — **בכליו**, כיון שיש לחוש שמא הטביל כלי בתוך כלי.

רבא אמר: לעולם **אידי ואידי בכליו, ולא קשיא**, כי:

הא ששנינו עמי הארץ נאמנים על הטבילה, מיירי **דאמר** עם הארץ: **מעולם לא הטבלתי כלי בתוך כלי.**

והא דאמרנו אין עם הארץ נאמן וצריך להטביל שוב, מיירי **דאמר**: **מעולם לא הטבלתי כלי בתוך כלי שאין בפיו כשפופרת הנוד.**

והתניא [בניחותא] שיש חילוק על מה מעיד עם הארץ:

נאמן עם הארץ לומר: פירות אלו **לא הוכשרו** לקבל טומאה, וממילא הם טהורים.

---

21. לפי מהלך הסוגיא ביאור קושיית הגמרא היא: הואיל ולמדנו שעם הארץ נאמן על

אבל אינו נאמן לומר: הפירות הללו הוכשרו, אבל לא נטמאו.

והכא נמי נאמן לומר: לא הטבלתי כלי בתוך כלי מעולם, אבל לומר: הטבלתי כלי בתוך כלי שפיו רחב כשפופרת הנוד, אינו נאמן, [רבינו חננאל].[22]

ותמהינן על אביי: **ואגופו מי מהימן** עם הארץ שטבל?!

והתניא: חבר שנטמא במת, **שבא להזות**, ואמר: הריני ביום השלישי לטומאתי, וראוי אני להזאה ראשונה של אפר פרה — **מזין עליו מיד** הזאה ראשונה, שהיא בשלישי לטומאתו.

ואילו **עם הארץ שבא להזות, אין מזין עליו עד שיעשה בפנינו שלישי ושביעי.**

כלומר: אין מזין עליו מיד, אלא ממתינים לו שלשה ימים, כי אין אנו מאמינים לו שעתה הוא היום שלישי לטומאתו [טורי אבן, וראה תוספת ביאור בהערות]?![23]

אלא אמר אביי, ישוב אחר לקושיא שהקשתה הגמרא לעיל, שלענין כלי בתוך כלי אין מאמינים לו, ואילו בברייתא מבואר

הטבילה ואין החבר חוזר ומטביל, אם כן ממילא היה לנו לומר שאף לתרומה אין מטבילין כלי בתוך כלי, משום החשש שמא יראנו עם הארץ ויטביל כלי בתוך כלי, ושוב ישאל החבר את הכלי ממנו ויסמוך על טבילתו של עם הארץ.

22. הקשה הטורי אבן: למה לא נאמינו בין לגבי הכשר ובין לגבי טבילה, והרי יש לו מיגו, שהיה יכול לומר: לא הוכשרו כלל, או שלא הטביל כלי בתוך כלי מעולם?! ראה שם.

ובמקדש דוד [טהרות, בענין חולין בטהרה בד"ה והנה אמרינן בחגיגה], כתב בטעם הדבר שאין עם הארץ נאמן בזה, דאינו משום חשש משקר, כי עם הארץ אינו חשוד לשקר בטהרות, אלא חיישינן שמא לא דקדק יפה בשיעור של שפופרת הנוד, שהרי נאמן לומר שלא הטביל כלי בתוך כלי, רק איכא מילי דעם הארץ לא בקיאי בהו, ראה שם; ואם כן לכאורה אין מקום לקושייתו של הטורי אבן, [וראה מה שכתב שם בדיבור שאחר זה].

23. לפירוש הטורי אבן לשון "בפנינו" אינו מבואר כל כך.

והנה הקשה הטורי אבן: והרי אין אנו יודעים שנטמא אלא מפיו, כי אם ידוע לנו שנטמא, מסתמא יודעים אנו באיזה יום היה. ונמצא, שהוא "**הפה שאסר**" את עצמו, וכיון שכן יהיה הוא "**הפה שהתיר**", וייאמן לומר שכבר יום השלישי לטומאתו?!

וכתב לתרץ, שעל כרחך מיירי שבאו עדים שנטמא ושכחו באיזה יום היה, נמצא שהם אסרוהו ולפיכך אינו נאמן להתיר.

ואל תתמה על זה שיודעים מהטומאה ושכחו באיזה יום היה, שהרי לכאורה קשה לשון הברייתא: עד שיעשה בפנינו שלישי "ושביעי", ולמה צריך לעשות בפנינו את השביעי, והרי כיון שעשה בפנינו שלישי, שוב ממילא ידעינן מתי הוא יום השביעי, שהוא אחר ארבעה ימים מהזאת יום השלישי.

אלא ודאי, לאפוקי שאם עשה לפנינו יום שלישי ושכחו, ואין יודעים כמה ימים יש מהזאת יום שלישי להיום. והוא הדין שיש לפרש עיקר דין הברייתא באופן זה, ששכחו באיזה יום נטמא, ראה שם.

אבל במקדש דוד [טהרות בענין חולין בטהרה בד"ה אמרינן שם בחגיגה] הביא דבריו

שנאמן עם הארץ על טהרת טבילת טמא מת, כי הטעם בברייתא הוא:

מתוך חומר שהחמרת עליו בתחלתו, שאם בא לפניך ואמר הריני ביום השלישי לטומאתי אינך מאמינו, לפיכך **הקלת עליו בסופו** להאמינו על הטבילה שאחר ההזאה, אבל בשאר טבילות אינו נאמן.

שנינו במשנה: **אחוריים ותוך** ובית הצביטה לתרומה:

ומפרשינן: **מאי אחוריים ותוך**? כלומר: לענין מה אנו מחלקים את האחוריים ותוך הכלי ובית הצביטה שלו?

ומפרשינן: **כדתנן**:

א. אין אוכל או משקה טמאים מטמאים את הכלי מן התורה, שאין כלי נטמא אלא מאב הטומאה, ואי אפשר לאוכל ומשקה שיהיו אב הטומאה.

ב. משקה הזב והזבה, כגון רוקם ומימי רגליהם, הן אב הטומאה, ומטמאין את הכלי מן התורה.

ג. גזרו חכמים, שכל משקה, אפילו אם נטמא בשני לטומאה הרי הוא ראשון לטומאה.

ד. עוד גזרו חכמים: כל משקה טמא מטמא את הכלי ועושהו שני לטומאה. ואף שאין משקה מטמא כלי מן התורה, גזרו חכמים על המשקין כולן, אטו משקה הזב והזבה, שהם מטמאים כלי מן התורה.

הואיל וטומאת משקין לטמא כלים מדברי סופרים היא, וחששו חכמים שמא יבואו לשרוף עליה תרומה וקדשים, לפיכך עשו חכמים היכר לטומאה זו שאינה אלא מדרבנן, ואמרו:

כלי [שאינו של חרס ומקבל טומאה מגבו] **שנטמא אחוריו במשקין**, הרי **אחוריו** בלבד הן **שטמאין**.

אבל **תוכו** של הכלי, **ואוגנו** [שפתו הכפולה כלפי חוץ וראויה לתשמיש, רש"י] **ואזנו** [כגון אוזן החבית], **וידיו** [בית יד] של הכלי, הרי אלו **טהורין**.(24)

והוכיח לא כן, וכתב לפרש על פי הר"ש באופן אחר:

דלא חשדינן ליה למשקר במה שאומר שנטמא לפני שלשה ימים, אלא דחיישינן שנטמא אף היום דאינו זהיר הוא, והיום הוא יום הראשון שלו.

ולפי זה מה דאמרינן: צריך שיעשה בפנינו שלישי ושביעי, היינו שישמור עצמו לפנינו שלא יטמא עוד, ראה עוד שם.

ולדברי המקדש דוד מבואר היטב לשון "בפנינו".

ולשון הרמב"ם בהלכות פרה אדומה [יא ב] הוא: מי שנטמא במת ושהה כמה ימים בלא הזאה, כשיבוא להזות **מונה בפנינו שלשה ימים**, ומזין עליו בשלישי ובשביעי, ומעריב שמשו. במה דברים אמורים בעם הארץ, שאפילו אמר היום שלישי שלי, **אינו נאמן שמא היום נטמא**, לפיכך צריך למנות בפנינו.

ולשונו נוטה יותר כפירוש הטורי אבן, וביותר מוכח כן ממה שלא הזכיר כלל שצריך מנין בפנינו בין שלישי לשביעי.

24. ראה מה שכתב רש"י במשנה שדין זה אמור כשכל אחד מחלקי הכלי ראוי לתשמיש, וראה

נטמא תוכו של הכלי במשקין, הרי **כולו טמא.**

שנינו במשנה: אחוריים ותוך **ובית הצביטה** לתרומה:

ומפרשינן: **מאי בית הצביטה?**

אמר רב יהודה אמר שמואל: מקום שצובטו [אוחז בו את הכלי ומושיטו לאחרים].

וכן הוא אומר אצל בועז ורות: **ויצבט לה קלי**, ומתרגמינן: ואושיט לה.

רבי אסי אמר רבי יוחנן לפרש "בית הצביטה": **מקום שנקיי הדעת צובעין** [האיסטניסים מטבילים].

כלומר: יש שהיו עושים בצלחותיהם בית קיבול קטן שבו היו נותנים חומץ או חרדל כדי להטביל בו, והוא נקרא "בית הצביטה".[25]

תני רב ביבי קמיה דרב נחמן:

כל הכלים אין להם אחוריים ותוך, כלומר: אין אחוריהן חלוקין מתוכן, אלא אם נטמאו אחוריהן נטמאו אף תוכן.

אחד קדשי המקדש ואחד קדשי הגבול, ומפרש לה ואזיל.

אמר תמה **ליה** רב נחמן לרב ביבי: **קדשי הגבול** — שאתה אומר אין להם אחוריים ותוך — **מאי נינהו? תרומה**, שהיא נאכלת בכל גבול ארץ ישראל![26]

והתנן במשנתנו: **אחוריים ותוך ובית הצביטה לתרומה**, הרי שאף לקדשי הגבול יש אחוריים ותוך, ולא כפי שאתה אומר.

דלמא לחולין שנעשו על טהרת הקודש קאמרת, ולזה אתה קורא קדשי הגבול, שאף הן נאכלין בכל גבול ארץ ישראל, וללמד: אף לחולין שנעשו על טהרת הקודש אין חילוק בין אחוריים לתוך, ואם נטמא אחד מהם נטמא כולו. כי לענין מעלה זו אף חולין שנעשו על טהרת הקודש כקודש דמו.

ואם כן: **אדכרתן מילתא דאמר** [הזכרתני את אשר אמר] **רבה בר אבוה: אחת עשרה מעלות שנו כאן** במשנתנו, **שש ראשונות בין לקודש בין לחולין שנעשו על טהרת הקודש**, ואילו שש **אחרונות** הן רק **לקודש**, **אבל לא לחולין שנעשו על טהרת הקודש.**

ומעלה זו, שאין לקודש אחוריים ותוך, מן המעלות הראשונות היא, ועשו מעלה זו אף

מה שכתב שם הרש"ש בביאור הדבר, והביא גם דברי רש"י כאן גבי אוגנו.

25. א. ביאר הרש"ש: אונקלוס תרגם בכל מקום שאמרה תורה "וכבס בגדיו" — דהיינו טבילת הבגדים — "ויצבע לבושוהי", וזהו שאמרו כאן: צובעין.

ב. בערוך ערך בית צבע כתב: פירש רבי יוחנן מקום שנקיי הדעת שותין בו, והוא אצל אוזן הכלי שאין דרך בני אדם ליגע בו, כי דרך בני אדם להטות הכלי ולשתות מכנגד אזנו מפני שאוחזין אותו באזנו, ונקיי הדעת משנין ואין שותין ממקום שכל אדם שותה בו אלא שותין מאצל אזנו כמו שאמרנו.

26. לאו דוקא בגבול ארץ ישראל שהרי נאכלת אף בחוץ לארץ, אלא שאין הגבלה לאוכלה דוקא בירושלים או בעזרה.

לחולין שנעשו על טהרת הקודש, וכאשר אמרת.

שנינו במשנה: **הנושא את המדרס נושא את התרומה, אבל לא את הקודש:**

ומפרשינן: **קודש — מאי טעמא לא** ישא, והרי אין הוא נוגע בתרומה שיטמאנה?

משום מעשה שהיה!

דאמר רב יהודה אמר שמואל: מעשה באחד שהיה מעביר חבית של יין קודש ממקום
כג-א **למקום, ונפסקה רצועה של סנדלו,** שהיה מדרס הזב, **ונטלה** אותו אדם לרצועה בידו, **והניחה על פי החבית** [שהיתה של חרס, ולא נטמאה החבית על ידי נגיעה מגבו של הכלי], **ונפלה** הרצועה **לאויר החבית, ונטמאת** החבית [רבינו חננאל], שהרי כלי חרס מטמא מתוכו, באוירו.(1)

באותה שעה אמרו: הנושא את המדרס [מנעלו של זב, רש"י במשנה] הרי הוא **נושא את התרומה, אבל לא** ישא **את הקודש.**(2)

ומקשינן: **אי הכי,** שטעם מעלה זו הוא מפני מעשה שהיה — **תרומה נמי** תהיה בה מעלה זו, כי על אף שמעשה זה בקודש היה, מכל מקום כיון שאנו גוזרים, יש לנו לגזור גם לתרומה?!

ומשנינן: **הא מני — רבי חנניה בן עקביא היא,** הסובר: כל מקום שגזרו חכמים על דבר משום מעשה שהיה, לא גזרו אלא כדוגמת המעשה, וכאותו דבר.

וכיון שבקודש היה מעשה, רק בקודש גזרו, ולא בתרומה.(3)

דאמר רבי חנניא בן עקביא: **לא אסרו** נשיאת מי חטאת — **אלא בירדן, ובספינה, וכמעשה שהיה,** וכדמפרש לה ואזיל.

ומפרשינן: **מאי היא,** הא דרבי חנניא בן עקביא?

דתניא: לא ישא אדם מי חטאת [מים שנתערב בהם אפר פרה להזות בה את הטמא, מאירי] **ואפר חטאת** [הוא אפר הפרה קודם שנתערב במים, מאירי] **ויעבירם בירדן ובספינה,** וכדמפרש ואזיל מפני תקלה שהיתה בהעברתם בספינה בירדן.

---

1. לשון רש"י: ונפסקה רצועה של סנדלו, מדרס הזב היתה, ונטלה בידו. ומתוך כך נפלה לאויר החבית.

מה שכתב רש"י מדרס הזב היתה, אין כוונתו לומר שהיה הנושא זב, ומנעלו מדרס, שאם היה זב, הוא היה מטמא את החבית בהיסט. אלא מדובר במי שנעל מדרס של זב.

ומשמע קצת מלשון רש"י שאינו גורס: והניחה על פי חבית, אלא: **ונטלה** בידו **ונפלה לאויר החבית.**

בתוספות ובמאירי מבואר הטעם שהרצועה טמאה מדרס אף שנפסקה מן הסנדל, ראה דבריהם.

2. כתב רש"י במשנה לפרש לשון מדרס ששנינו: "מנעלו של זב", ויש לפרש כוונתו שלא גזרו אלא על מנעל וכמעשה שהיה; וראה עוד בזה בהערות בהמשך הסוגיא.

3. מבואר מלשונו של רש"י, שכוונת הגמרא להעמיד משנתנו כרבי חנניא בן עקביא וכפשטות הגמרא, וזה דלא כמו שכתב החזון

וכן לא יעמוד בצד זה של הנהר **ויזרקם לצד אחר**, שהוא דומה להילוך בספינה שהולכת באויר.

ולא ישיטם על פני המים, שזה דומה לספינה.

ולא ירכב הנושא אותם **על גבי בהמה** בתוך המים, **ולא על גבי חבירו** בתוך המים, כי אף זה דומה לספינה שהאדם הנושאו יושב במקומו וספינתו נוטלתו ומוליכתו, וספינה פעמים שהיא גוששת ונוגעת בקרקע [רש"י יבמות קטז ב].(4)

אלא אם כן היו רגליו של הרוכב **נוגעות בקרקע.**

אבל מעבירן על גבי הגשר ההולך על פני המים, **ואינו חושש**, מפני שהגשר כארעא סמיכתא הוא, והאדם המעבירו הולך כל שעה ברגליו ואינו דומה לספינה [לשון רש"י שם].(5)

אחד הירדן אין מעבירין בו, **ואחד שאר הנהרות**, אף שאותו מעשה בירדן היה.

רבי חנניה בן עקביא אומר: לא אסרו אלא בירדן ולא בשאר נהרות, **ובספינה** בלבד, **וכמעשה שהיה.** (6)

מאי מעשה שהיה, שאסרו בגינו כל נשיאת מי ואפר חטאת בירדן ובספינה?

דאמר רב יהודה אמר רב:

איש בהבנת דברי התוספות, הובאו דבריו בהערות בהמשך הסוגיא.

4. נתבאר על פי רש"י ביבמות; אולם לשון רש"י כאן: אלא אם כן רגליו נוגעות בקרקע, משום מעשה שהיה בספינה כדלקמן, וכל ספינה מהלכת באויר **וגזרו על האוירות כולן**, משמע בפשוטו שאין לישא אותם על גבי בהמה אפילו כשאינה הולכת במים, וכפשטות לשון הברייתא.

5. ביאור דבריו, חידוש משמיעתנו המשנה, שהיה מקום לומר שההולך על גבי הגשר הרי זה כהולך על המים ואין רגליו נוגעות בקרקע, וקא משמע לן שהגשר עצמו חשוב כמו קרקע, וכיון שרגליו נוגעות בו, מותר.

6. כתבו התוספות ד"ה לא ישא: ואפילו רבנן דלא בעו כמעשה שהיה, מכל מקום לא אחמור מיהא לקודש רק לחטאת.

לכאורה כוונתם, שמשנתנו לא אתיא דוקא כחנניא בן עקביא, אלא אפילו חכמים מודים, כי הואיל ומעשה שהיה בקודש היה, אין מחמירים לתרומה, כשם שלא החמירו לקודש כיון שמעשה שהיה בחטאת היה.

אך המהרש"א והטורי אבן לא הבינו כן, שהרי אמרו בגמרא "הא מני חנניה בן עקביא", הרי דלא אתיא כרבנן. ואין התוספות באים אלא לפרש שיטת חכמים בנשיאת מי חטאת, שאף הם מודים שמכל מקום לא גזרו אלא למי חטאת ולא לקודש.

ותמהו המהרש"א והטורי אבן, אם כן באמת למה אמרו "הא מני חנניא בן עקביא"? והרי יש לומר שאפילו חכמים מודים, וכשם שלא גזרו שם לקודש, כן לא גזרו בדין משנתנו לתרומה?! וראה מה שתירצו.

ובטורי אבן כתב לחדש על פי דרכו, שאפילו לדעת חכמים הסוברים שעשו מעלה זו אף לתרומה, מכל מקום למי חטאת לא עשו, כי כשם שלא החמירו מכח מעשה שהיה במי חטאת — לקודש, כך לא החמירו מקודש — למי חטאת, ראה שם].

מעשה באדם אחד שהיה מעביר מי חטאת ואפר חטאת בירדן, ובספינה, ונמצא כזית מת תחוב בקרקעיתה של ספינה, והאהיל עליו הכלי שהמים והאפר נתונים בו, ונטמאו ונפסלו.

באותה שעה אמרו: לא ישא אדם מי חטאת ואפר חטאת, ויעבירם בירדן בספינה.

וכאן שבה הגמרא למעלה שבמשנתנו: הנושא את המדרס אינו נושא את הקודש.

איבעיא להו שלשה ספיקות:

א. הנושא **סנדל טמא** פשיטא שאינו נושא את הקודש —

אבל הנושא **סנדל טהור** — **מהו** דינו בנשיאת הקודש?

האם גזרו גם על נשיאת סנדל טהור משום סנדל טמא או לא [רש"י]?(7)

ב. תו איבעיא להו:

חבית פתוחה ובה קודש, מצינו שגזרו בה, וכמעשה שהיה, שמתוך שהיתה החבית פתוחה, נפלה הרצועה לתוכה —

אבל לשאת **חבית סתומה** כשבידו השנית הוא נושא סנדל טמא — **מהו**, האם גוזרים על חבית סתומה אטו פתוחה או לא [רבינו חננאל]?

ג. תו איבעיא להו:

עבר ונשא את הקודש כשבידו סנדל טמא — **מהו** שיהיה טמא הקודש בדיעבד?

ונחלקו באיבעיא השלישית אמוראים:

רבי אילא אמר: אם עבר ונשא, הרי הקודש **טמא.**

רבי זירא אמר: אם **עבר ונשא,** הרי הקודש **טהור.** (8)

שנינו במשנה: **כלים הנגמרים בטהרה** צריכין טבילה לקודש. אבל לא לתרומה:

אבל החזון איש בסימן קכט לדף זה ביאר דבריהם כפירוש הראשון שנזכר לעיל, וביאר: הא דאמר הכא בגמרא הא מני, לא דמוקי מתניתין כרבי חנניא, אלא כסברא דרבי חנניא, והכא, מקודש לתרומה גם רבנן מודו.

והנה ברש"י במשנה משמע שלא גזרו אלא במנעל ולא בשאר מדרסות, ואם כן לשיטת רש"י ודאי שמשנתנו סוברת כחנניה בן עקביא.

7. פירוש: משום שאותו מעשה בסנדל היה, שמא גזרו אף על סנדל טהור.

והרש"ש תמה על זה, הואיל ובמשנתנו לא נאמר אלא מדרס, מהיכי תיתי לאסור את הסנדלים הטהורים; וגם לא מצאנו שיהיו נושאי קודש צריכים לילך יחף.

ורצה לפרש, שנסתפקו בסנדל של אוכלי תרומה שהוא מדרס לקודש, כמבואר לעיל, אם לגבי משא גזרו אף על זה, אלא שכתב דמרש"י לא משמע כן.

ונראה מדברי הרש"ש, שנוקט בפשטות שגזרו על הנושא את כל המדרסות. אמנם ברש"י במשנה פירש: מנעל של זב, ומשמע דוקא מנעל, וטעמו משום שמעשה שהיה במנעל היה, ולפי זה אין מקום לקושייתו הראשונה של הרש"ש, וראה בהערה לעיל.

8. כתב החזון איש בסימן קכט לדף זה: נראה טעמא, כיון דלא אמרו רק משום מעשה שהיה, משמע שאין ראוי לגזור מסברא לולא המאורע, לכן סגי לאסור לכתחילה.

והוינן בה: **דגמרינהו מאן** [מי הוא זה שגמר את עשיית הכלים]? כלומר: ביד מי היו הכלים בעת גמר מלאכתן שנראו לקבלת טומאה?

אילימא דגמרינהו חבר [אם תפרש: חבר הוא שגמרם], **למה להו טבילה**, הרי החבר שומר עליהם שלא ייטמאו?

אלא שמא תאמר, **דגמרינהו עם הארץ**. ולפיכך צריכין טבילה, כשאר כלי עם הארץ —

אף זה אי אפשר לפרש. כי היתכן ש"**נגמרין בטהרה**" **קרי להו** התנא?! והרי אם גמרן עם הארץ, בטומאה נגמרו.

אמר פירש **רבה בר שילא אמר רב מתנה אמר שמואל: לעולם** מדובר בכגון **דגמרינהו חבר**. ואי קשיא לך: למה להו טבילה? הטעם הוא:

משום חשש **צינורא דעם הארץ** [טיפת רוקו של עם הארץ], שאב הטומאה הוא כרוקו של זב [שחוששין לעם הארץ שמא זב הוא, רש"י], **דשמא נפל** הרוק על הכלי וטימאהו, וכדמפרש ואזיל.

אך עדיין יש להקשות:

אימת, מתי אתה חושש שנפל על הכלי רוקו של עם הארץ?

אילימא מקמי דליגמריה [אם תפרש לפני גמר מלאכת הכלי]?

הא לאו מנא הוא [אין זה כלי], ואינו ראוי לקבל טומאה.

אלא בתר דגמריה, שמא תפרש: לאחר שנגמר הכלי אנו חוששים שנפל על הכלי רוקו של עם הארץ.

אי אפשר לומר כך.

כי הרי **מיזהר זהיר בהו** החבר שלא יפול עליו כל דבר טומאה, כדין כלים של חבר שהם טהורים, ואין חוששים לזה.

ומפרשינן: **לעולם**, אנו חוששים שמא נפל עליו רוקו של עם הארץ **מקמיה דגמריה** [קודם גמר עשיית הכלי].

ואי קשיא לך: הרי אינו מקבל טומאה, לא תיקשי:

כי חוששים אנו **דלמא בעידנא דגמריה** [בשעת גמר מלאכה], **עדיין לחה היא** הצינורא שנפלה עליו לפני גומרו, ומטמאת עכשיו את הכלי, לאחר שנגמר.[9]

וזהו שאמרו "כלים הנגמרים בטהרה". כי הואיל ואין דרך לשומרן בזמן עשייתן אלא משעה שנגמרו, לפיכך יש לחוש שמא קודם שנגמרו נפל עליהם רוק של עם הארץ, [תוספות במשנה].[10]

ודייקינן ממה שאמרו במשנה: כלים הנגמרין בטהרה צריכין "טבילה" לקודש:

---

9. רוקו של זב מטמא כשהוא לח ואינו מטמא כשהוא יבש, כפי ששנינו במסכת נדה נד ב: הזוב והרוק מטמאין לחין ואין מטמאין יבשין, רש"י.

10. לשון התוספות במשנתנו בד"ה כלים

טבילה — אין, אכן הצריכו חכמים לכלים סתם שנגמרו בטהרה.

אבל **הערב שמש** [זה שאין נטהרים לגמרי עד שתשקע השמש] — **לא** החמירו חכמים להצריכם, אף שאילו היה נופל עליהם בודאי רוק של עם הארץ, היו טעונים אף הערב שמש.

ואם כן, מתניתין דידן **דלא כרבי אליעזר**, הסובר שכלים הנגמרים בטהרה צריכים טבילה והערב שמש אם משתמש בהם למי חטאת, והוא הדין לקודש [הכי סלקא דעתין].

נחלקו החכמים עם הצדוקים בטמא שטבל ונטהר, אך עדיין זקוק הוא ל"הערב שמש" של אותו היום כדי להטהר לגמרי, האם ראוי הוא לעבוד בעבודת הפרה האדומה לפני שהעריב השמש של אותו יום או לא.

לדעת חכמים "טבול יום", שטבל אך לא העריב שמשו, ראוי הוא כבר לעסוק בפרה אדומה, ואילו לדעת הצדוקים הוא פסול לעבוד בה עד שיעריב השמש.

וכיון שרצו חכמים להוציא מלבם של צדוקים, תיקנו שלכתחילה תיעשה העבודה בפרה אדומה בטמאים שטבלו ומחוסרים עדיין הערב שמש.

א. ולכן, תיקנו חכמים שיהיו מטמאים את הכהן השורף את הפרה האדומה [וכן את כל כלי המקבל טומאה שמשתמשים בו למעשי הפרה].

והיו מטמאים אותו תחילה, לפני מעשה עבודת הפרה האדומה, בטומאה שאינה נטהרת טהרה גמורה אלא בטבילה והערב שמש.

והיו מטהרים אותו בטבילה, והיה עושה את מעשה העבודה של פרה אדומה, ואין ממתינים עד שיעריב השמש!

ב. נחלקו תנאים בכלים הנגמרים בטהרה, שטמאים הם רק מתקנת חכמים, האם די בטומאה שכזו, ויטבלו את הכלי לטהרו מהטומאה הזאת, אלא שיחסר לו הערב שמש, וישתמשו בו למעשי הפרה בלי הערב שמש, ודי אפילו בטומאה שכזאת כדי שיתקיים ההיכר "להוציא מלבם של

הנגמרין בטהרה: אומר הר"ר אלחנן, דלהכי נקט **נגמרים** ולא **נעשים**, משום **דאין רגילות לשומרם בטהרה** בזמן עשייתם עד עת גומרם, לפי שאין מקבלין טומאה עדיין. אבל כי נגמרו, שמקבלין טומאה, נותנין עליהן לב לשומרן.

וכתב הטורי אבן שם, כי מלשונם שכתבו "דאין רגילות לשומרם בטהרה", משמע, שאפילו אם שינה חבר זה מן הרגילות ושמרן בטהרה מתחילת עשייתן, אפילו הכי צריך טבילה.

ותמה על זה, כי בפשוטו נראה שאינו צריך טבילה אלא אם כן אכן לא שמר עליהם אלא משעת גמר מלאכתן, אבל אם שמר עליהם מתחילת עשייתן ודאי אין להצריכם טבילה.

והוכיח כדבריו, שאם לא כן, נמצא, שכלי חרס — שאין לו טהרה במקוה — אי אפשר להשתמש בו לקודש.

ולשון רש"י במשנה הוא: כלים הנגמרין בטהרה, **שנזהר בהן משבאו סמוך לגמרן** שראויין לקבל טומאה, ומשמע כדעת הטורי אבן דמיירי כשלא שמרן מתחילת עשייתן אלא סמוך לגמרן, אבל אם שמרם אינם צריכים טבילה.

צדוקים", או שצריכים לצורך ההיכר טומאה אחרת:

דתנן: שפופרת שחתכה לצורך שימור מי ה"**חטאת**", כדי לתת בה אפר פרה אדומה הקרויה "חטאת" [והשפופרת היא כמו כל הכלים הנגמרים בטהרה, כדמפרש ואזיל]:

רבי אליעזר אומר: אין צריך לטמאה עוד בטומאה אחרת הטעונה הערב שמש.

אלא, **יטבול** אותה **מיד**, ולא ימתין להערב שמש, וישתמש בשפופרת החתוכה לפרה.

רבי יהושע אומר: אין בטומאה זו היכר לצדוקים.

אלא, **יטמא** אותה תחילה בטומאה אחרת הטעונה הערב שמש, **ואחר כך יטבול**, ולא ימתין עד הערב שמש, וישתמש בה לפרה.

והוינן בה כדי לפרש טומאת השפופרת: **דחתכה מאן** [מי חתכה]?

אילימא דחתכה חבר — למה לי טבילה עכשיו [וכדאמר רבי אליעזר "יטבול מיד"]? הרי אינה טמאה כלל, והיה אף לרבי אליעזר לומר: יטמא, ואחר כך יטבול?!

ואלא, שמא תאמר **דחתכה עם הארץ**, וממנו נטמא הכלי.

אי אפשר לומר כך.

כי לא יתכן ש**בהא לימא רבי יהושע: יטמא** את השפופרת, **ויטבול!**

שהרי **הא** ודאי השפופרת הזאת **טמא וקאי** [הלוא ודאי טמאה היא ועומדת בטומאתה מחמת שחתכה עם הארץ], וטעונה הערב שמש. ואם יטבלנה מטומאה זו ולא ימתין להערב שמש, הרי ודאי יש בה היכר לצדוקים, ולמה צריך להוסיף לה טומאה על טומאתה!?

ואמר רבה בר שילא אמר רב מתנה אמר שמואל: לעולם מדובר **דחתכה חבר** לשפופרת. וצריך להטבילה **משום** חשש **צינורא דעם הארץ דנפל** עליה.

אך סבירא ליה לרבי יהושע שאינה טעונה הערב שמש משום חשש זה, ולפיכך צריכה טומאה אחרת, הטעונה הערב שמש, כדי להוציא מלבן של צדוקים.

ומפרשינן: **אימת** אתה חושש שנפל עליה הרוק של עם הארץ?

אילימא מקמי דליחתכה [אם לפני החיתוך], **הא לאו מנא הוא** [עדיין אינה כלי לקבלת טומאה].

ואלא שמא תפרש שאנו חוששים שמא נפל עליה הרוק **בתר** אחר **דחתכה**.

אין זה יתכן, כי **מיזהר זהיר בה** החבר, ואינה טמאה כלל.

אלא **לעולם**, אנו חוששים שנפל עליה הצינורא **מקמי דליחתכה**.

ומכל מקום יש לחוש: **דילמא בעידנא דחתכה**, שאז נעשתה השפופרת לכלי, **עדיין לחה היא** אותה צינורא של העם הארץ שנפלה עליה מקודם, ומטמאת אותה עכשיו, וכדין כלים הנגמרים בטהרה.

ועכשיו מפרשת הגמרא את ההוכחה, שרבי אליעזר סובר: כלים הנגמרים בטהרה [ובכלל זה שפופרת שחתכה], טעונים הערב שמש מלבד טבילה.

בשלמא לרבי יהושע, שאמר לטמא את השפופרת בטומאה אחרת, **היינו דאיכא היכרא לצדוקין** על ידי הטומאה החדשה, בכך שלא ימתינו להערב שמש.

וכ**דתנן** שעושין היכר להוציא מלבם של צדוקין:

מטמאין היו את הכהן השורף את הפרה, ולא ממתינים להערב שמש — כדי **להוציא מלבן של צדוקים, שהיו אומרים: ב"מעורבי שמש"**, שכבר העריב שמשן **היתה נעשית**, ולא קודם לכן.(11)

אלא לרבי אליעזר, שאמר יטבול את השפופרת מיד, ואין צורך לטמאה בטומאה אחרת ולהטבילה כדי להוציא מלבם של צדוקים, אלא די בטומאה זו לבדה כדי להוציא מלבם.

אי אמרת בשלמא בעלמא, בכלים הנגמרים בטהרה, **בעינן הערב שמש, היינו דאיכא היכרא לצדוקין** בטומאה זו לבדה. כי הואיל וטעונה היא הערב שמש כדי לטהרה, ואין ממתינים לה, הרי יש כאן היכר להוציא מלבם של צדוקין.

אלא אי אמרת בעלמא, בכלים הנגמרין בטהרה, **לא בעינן הערב שמש — מאי היכירא לצדוקין איכא** בטומאה זו לבדה, שאין בה דין הערב שמש?!

והרי היה לנו לטמאה בטומאה אחרת, הטעונה הערב שמש.

הרי למדת בדעת רבי אליעזר, שכלים הנגמרין בטהרה טעונין הערב שמש, ואם כן משנתנו שאמרה כי די בטבילה לבד, היא דלא כרבי אליעזר.

אמר, דחה **רב** את הראיה שרבי אליעזר סובר כלים הנגמרים בטהרה צריכים הערב שמש:

כי לעולם יש לומר, שלדעת רבי אליעזר כג-ב
כלים הנגמרים בטהרה בעלמא אינם צריכים הערב שמש. ודקשיא לך: אם אינם טעונים הערב שמש, היכן יש היכר לצדוקין, והרי בעלמא נמי לא בעי הערב שמש?

לא תיקשי לך:

כי שאני שפופרת של חטאת, **שעשאוה כטמא שרץ** [כמי שנגע בשרץ], שצריך הערב שמש. וכיון שאין אתה מצריכה הערב שמש, הרי עשית היכר לצדוקין שטבול יום כשר בפרה, [וראה תוספת ביאור בהערות].(12)

---

11. לדעת רש"י, כפי שהביאו התוספות משמו, היו מגיעין בו שרץ. והתוספות חולקים על זה, וסוברים שאחיו הכהנים היו נוגעים בו. והיינו, שהיה נטמא בעצם נגיעתם בו, כיון ש"בגדי אוכלי קודש — מדרס לחטאת", כמו שביארו בתוספות לעיל כא א.

וטעמם של חכמים שהכשירו טבול יום בפרה, הוא מריבוי הכתוב. דכתיב "ולקח אזוב, וטבל במים איש טהור. והזה על האוהל. והזה הטהור על הטמא ביום השלישי וביום השביעי". ולמה הוצרך הכתוב לחזור ולומר "והזה הטהור על הטמא", והרי כבר נאמר: "וטבל במים איש טהור, והזה", אלא ללמדך: שאפילו טהור כל דהו, כגון שהוא טבול יום, הרי הוא כשר בפרה. רש"י.

12. א. בחזון איש סימן קכט לדף זה ביאר, דכל שעשאוה לחטאת הרי היא כטמא שרץ וטעונה

ותמהינן עלה: **אלא מעתה**, דלא עשאוה אלא כטמא שרץ — **לא תטמא** השפופרת **אדם** שנגע בה, שהרי הכלי — שהוא כנוגע בשרץ — ראשון לטומאה הוא, ואינו מטמא אדם.

אלמה [ולמה] **תניא**: אדם **החותכה** לשפופרת, והאדם **המטבילה**, **טעון טבילה** מפני שנטמא ממגע השפופרת?!

ואלא, דוחה הגמרא באופן אחר:

הערב שמש אפילו לקודש. ראה שם שהכריח כן, כי אחרת, לא שייך לומר שהצריכוה לחטאת הערב שמש, שהרי טבול יום כשר בה. [וראה לשון רבינו חננאל בהמשך הסוגיא "**ולגבי מי חטאת** עשאוה לשפופרת **שחתכה למי חטאת** וכו', ומשמע קצת כדברי החזון איש].

אבל בחזון איש במסכת פרה סימן ה ס"ק א כתב: "אמרו חכמים דלאחר טבילה יהיה בה טומאת טבול יום, ואף על גב שאין טומאה זו מועילה כלום, דלענין חטאת לא נאסרה טומאת טבול יום, ולענין קודש לא גזרו טומאת טבול יום, מכל מקום תקנת חכמים קיימת, דיש כאן טומאת טבול יום, ושפיר יש כאן היכירא לצדוקים".

וכן נראה מלשון הר"ש במשנה במסכת פרה שכתב: "ואע"ג דטבילה, אין, הערב שמש, לא, מכל מקום איכא היכירא, משום דלגבי חטאת עשאוה כטמא מת בשביעי שלו [כמסקנת הגמרא] וכו', ואם איתא דפרה היתה צריכה הערב שמש, גם זו היתה צריכה".

ב. והוסיף החזון איש במסכת פרה: "ורבי יהושע פליג, דאין כאן היכירא לצדוקים, כיון שאין כאן טומאת טבול יום בפועל בהנהגתנו". ומבואר שהוא סובר בדעת רבי יהושע שלא נחלק על גוף הדין לגבי חטאת, אלא על סברת רבי אליעזר שהוא מחשיבה היכר לצדוקים.

ומיהו, לשון המאירי בדעת רבי יהושע: "ומכל מקום רבי יהושע לא נקיט לה במפורסמת אלא בטומאה ודאית שמן התורה".

וכן נראה מלשון הרמב"ם בפירוש המשניות, שכתב: "ואמר רבי יהושע לא יספיקנו זה, לפי שזאת השפופרת כלי טמא הוא **בגזרה דרבנן** כמו שהתבאר בחגיגה, אבל בלי ספק יטמא הכלי **טומאה אמיתית** ואז יטביל וישתמש בה".

ולטורי אבן דעה שלישית, שרבי יהושע חולק על עיקר דבריו של רבי אליעזר הסובר שעשאוה כטמא שרץ או מת, וכפי שמבואר מדבריו שהובאו בהמשך הסוגיא בהערות.

ג. בעיקר תירוץ הגמרא יש לבאר שני אופנים:

הראשון: כלים הנגמרים בטהרה בעלמא אינם נעשים אלא שני או שלישי לטומאה, ולפיכך אינם טעונים הערב שמש; ואילו שפופרת של חטאת נעשית ראשון לטומאה כטמא שרץ ולפיכך צריכה הערב שמש.

ולפירוש זה יש נפקא מינה אחרת בין כלים הנגמרים בטהרה בעלמא לבין שפופרת שחתכה לחטאת, דשפופרת שהיא ראשון לטומאה הרי היא עושה שני, וכמו שכתב רש"י: לעולם בעלמא לא בעי הערב שמש רבי אליעזר לכלים הנגמרים בטהרה ואפילו הכי איכא היכירא, לפי ששפופרת של חטאת עשאוה כאילו נגעה בשרץ **לענין מנין ראשון ושני**", ואילו כלים הנגמרים בטהרה כבר הם כשני או כשלישי.

ומלשון רש"י אכן נראה כפירוש זה, דמשמע מדבריו, שהואיל ומונין בה ראשון ושני הרי היא צריכה הערב שמש, והיינו, שלא תאמר: אף לגבי חטאת אין מונין בה ראשון ושני ואינה טעונה הערב שמש ושוב אין היכר לצדוקים, אלא מונין בה ראשון ושני וצריכה הערב שמש ויש בה היכר].

עשאוה לשפופרת של חטאת, **כטמא מת**, כאילו נגעה במת, והיא אב הטומאה, ומטמאת אדם, וטעונה הערב שמש.

ותמהינן: **אי הכי** — שעשאוה לשפופרת כמי שנגעה במת — **תיבעי** [**ליבעי**](13)

האדם שנוגע בשפופרת **הזאת שלישי ושביעי** מאפר פרה אדומה, כיון שמשום טומאת מת אתה בא עליו!?(14)

ואלמה [ולמה] **תניא**: אדם **החותכה** לשפופרת, והאדם **המטבילה** — **טעון טבילה**.

ומשמע: **טבילה, אין**, אכן צריך הוא.

אבל **הזאת שלישי ושביעי** — **לא**!(15)

אלא, דוחה הגמרא באופן אחר: **עשאוה** לשפופרת **כטמא מת** ביום **השביעי שלו**, אחר שהיזו עליו, שאינו צריך אלא טבילה והערב שמש.

השני: אף כלים הנגמרים בטהרה, כיון שמכח טומאת רוקו של עם הארץ שהוא כזב אתה בא עליו, הרי הוא נעשה ראשון לטומאה. אלא, שלא החמירו בהם חכמים להצריכם אלא עיקר טבילה, ולא החמירו בטומאתה להצריכה הערב שמש, אבל שפופרת שנעשית לשם חטאת החמירו בטומאתה, וצריכה הערב שמש.

וראה בזה בחזון איש סימן קכט לדף זה, ובחזון איש פרה סימן ה א, ובמה שנתבאר באות א.

ד. בפשוטו, הגמרא אינה חוזרת בה ממה שאמרה בתחילה שטעם טומאת השפופרת הוא משום חשש רוקו של עם הארץ, אלא שלענין חטאת עשאוהו כטמא שרץ הצריך הערב שמש, ולענין קודש לא הצריכוהו, וכן נראה מפירוש הרמב"ם הר"ש והרא"ש במשנה במסכת פרה.

אך המאירי כתב: ותירצו בגמרא, דודאי אילו היתה טומאת שפופרת לרבי אליעזר מחשש צינורא לא היה כאן שום היכר, אלא שעשאוה לשפופרת כטמא מת בשביעי שלו [כמסקנת הגמרא], שכל כלים שהיו משתמשין בה בפרה עשאום כטמאים בטומאה זו; ומבואר בהדיא מלשונו, שלפי תירוץ הגמרא, אין הטעם משום רוק [אלא שצריך ביאור, שאם לא מפני הרוק למה היא טמאה כלל, ולמה עשאוה כטמא שרץ?!].

וראה עוד בזה בהערות בהמשך הסוגיא.

13. נתבאר והוגה לפי פשטות הגמרא שהקושיא היתה על האדם הנוגע בו, שהרי על זה מביאה הגמרא ראיה שאינו טעון הזאת שלישי ושביעי.

אמנם בספר ראשון לציון על מסכת חגיגה [לבעל האור החיים, הובאו דבריו בהערה הבאה] מפרש קושיית הגמרא על השפופרת, ולדבריו אין צריך להגיה, אמנם שאר אחרונים [שואל ומשיב ומנחת חינוך שהובאו בהערה הבאה], הבינו כפשוטו, שהקושיא היתה על האדם.

14. מדברי הגמרא, שהקשתה ליבעי הזאת שלישי ושביעי, מה שאינו שייך ברוק של עם הארץ, משמע שלפי תירוצי הגמרא אין טעם הטומאה משום רוק, אלא שצריך ביאור למה טמאוה.

ויש לדחות [וכעין זה בחזון איש מטעם אחר], שלא הקשתה כן הגמרא אלא לתקן הלשון, ולא עלה על דעתה לומר שתהא טעונה הזאת שלישי ושביעי.

15. מבואר בסוגיא שאם עשאוה לשפופרת כמי שנגעה במת, הרי שהאדם הנוגע בה טעון הזאת

ואף שפופרת זו, חשבינן לה כאילו נגעה במת, והיא ביום השביעי שלה, שטעונה הערב שמש, ומטמאת אדם, אך אינו טעון הזאת שלישי ושביעי.[16]

ואכתי תמהינן על תירוץ הגמרא בדעת רבי אליעזר, שאף כי שאר כלים הנגמרים בטהרה אינם טעונים הערב שמש, מכל מקום שפופרת שעשאוה לחטאת טעונה הערב שמש מפני שעשאוה כטמא מת:

והתניא:

מתוך שזלזלו חכמים בטהרת מעשה הפרה, שהצריכו לטמאות את הכהן השורף את הפרה כדי להוציא מלבן של צדוקים, חששו חכמים שמא יבואו לזלזל בכל טהרת מי חטאת, ולפיכך עשו חכמים גדרים וסייגים רבים בשמירת טהרתה [כגון: היו מגדלים תינוקות למילוי מי חטאת משעת לידתן על גבי הסלע, ומשום חשש רחוק שמא ייטמאו בקבר התהום].

ומכל מקום, **מעולם לא חידשו** חכמים **דבר בפרה**, לחדש איזו טומאה שאינה קיימת בשום מקום, ולא גזרו אלא על סייגים בשמירת טהרה, מטומאות הקיימות בכל מקום.

ואם נתרץ שכלים הנגמרים בטהרה בעלמא אינם טעונים הערב שמש, ואילו כלים הנגמרים בטהרה שעשאום למי חטאת עשאום חכמים כטמא מת — אין לך חידוש גדול מזה! ולמה אמרה הברייתא שלא חידשו דבר בחטאת?![17]

שלישי ושביעי.

והקשה בספר שואל ומשיב [מהדורא ג חלק ב סימן קסה], הרי השפופרת נעשית אב הטומאה והנוגע בה נעשה ראשון לטומאה, ואינו צריך הזאת שלישי ושביעי אלא טמא טומאת ערב בלבד?!

והניחא לדעת הראשונים הסוברים שכל הכלים שנגעו במת נעשו אבי אבות הטומאה כמת עצמו, משום שדרשו חז"ל "חרב הרי הוא כחלל", אם כן הנוגע בשפופרת נעשה אב הטומאה וטעון הזאת שלישי ושביעי.

אבל לדעת הסוברים שלא אמרו כן אלא בכלי מתכות בלבד, אם כן תיקשי, כי השפופרת של עץ היא [כמו שכתבו התוספות בעמוד א ד"ה שפופרת], ואין היא נעשית כטומאת חלל, והנוגע בה אינו טעון הזאת שלישי ושביעי?!

ובמנחת חינוך מצוה רסג אות כ בנדמ"ח הביא מסוגיא זו ראיה לאותן שיטות, ראה שם שהאריך יותר.

ובספר ראשון לציון על מכילתין [הביאו בגליון המנחת חינוך שם], פירש מכח קושיא זו את קושיית הגמרא על השפופרת ולא על האדם, ראה שם.

וראה עוד בהגהות הרש"ש בהמשך הסוגיא.

16. ביארו התוספות [בעמוד א ד"ה עשאוה], שיש שתי טבילות בטמא מת בשביעי שלו, אחת קודם הזאה ואחת אחר הזאה, ומשום הכי צריכה השפופרת טבילה, כי היא כשפופרת שהיזו עליה בשביעי, ועדיין לא הטבילוה לאחר ההזאה.

17. א. לשון רבינו חננאל: איני, דלעלמא כלים הנגמרין בטהרה מטבלינן להו משום חששא דילמא ניתזה צינורא מפי עם הארץ עליה ונשארה לחה עד אחר גמירתה, ולגבי מי חטאת עשאוה לשפופרת שחתכה למי חטאת כטמא מת בשביעי שלו ומשום הכי מטבלינן לה.

ולשונו מכריע, שלפי תירוצי הגמרא אין טעם

ומשנינן: **אמר אביי**: לא אמרו שלא חידשו כלל שום דבר בפרה.

אלא כונת התנא בברייתא היא לומר: **שלא אמרו** חכמים דבר חידוש, שיהיה טומאה לכלי ביחס למי חטאת, כשאינו ראוי לטומאה הזאת!

ולכן לא חידשו ואמרו: **קורדום**, שאינו עשוי לישיבה — שבעלמא אינו טמא מושב הזב, הואיל ואינו עשוי ומיועד לישיבתו של הזב עליו, וכדמפרש ואזיל — הרי הוא **מטמא** טומאת **מושב** החמורה, שהיא טומאת מדרס, לגבי מי חטאת.

זאת לא חידשו, אבל כן חידשו, בכלי הראוי לקבל טומאת מת, לעשות את שאינו נוגע במת כנוגע במת!

ועתה מביאה הגמרא ראיה למה שאמרה, שאין קורדום שיושב עליו הזב טמא בטומאת מדרס:

כדתניא: כתיב "**והיושב על הכלי** אשר ישב [בצירי] עליו הזב, יכבס בגדיו, ורחץ במים. וטמא עד הערב".

יכול אם **כפה** [הפך] הזב **סאה** [כלי המשמש למדידת כמות של סאה], **וישב עליה**.

או יכול אם כפה **תרקב** [תרי—וקב, כלי מידה לשלושה קבין, שהוא חצי סאה], **וישב עליה, יהא טמא** בטומאת מושב חמורה של זב?

תלמוד לומר: "**והיושב על הכלי אשר ישב עליו, יטמא**".

"ישב" [בקמץ ופתח] לא נאמר, אלא "יושב" עליו.

ללמדך: כי רק **מי**, כלי, **שמיוחד לישיבה** הרי הוא נטמא במושב הזב.

שפופרת כטעם שאר כלים הנגמרים בטהרה, שהם מטעם צינורא דעם הארץ, וזו מטעם אחר טמאוה [וכפי שנזכר לעיל בהערה מלשון המאירי].

וכן יש ללמוד מדברי רש"י בד"ה שלא "חידשו בה לעשות את שאינו נוגע במת כנוגע במת", ואם הטומאה היא משום הרוק ואין הדמיון למת אלא לענין חומר הטומאה שנתנו חכמים לרוק, אין שייך לקרותו "את שאינו נוגע במת כנוגע במת".

וראה היטב דברי התוספות כא א בד"ה אונן על סוגייתנו, ובמהרש"א שם, ובחזון איש פרה סימן ה א.

ב. ויש להוסיף וללמוד מדברי רבינו חננאל, שלא הוקשה לגמרא אלא מפני שזו טומאה חדשה שלא מצאנוה בשאר מקומות, אבל אילו היו אומרים חכמים: הואיל ורוקו של זב מטמא בעלמא את הכלי ומצריכו הערב שמש, הרי שבכל כלי של מי חטאת חוששים אנו שמא ניתז עליו רוק של עם הארץ שהוא חשוד אצלנו כזב, ויש להטעין את כל הכלים הערב שמש, באופן זה לא היתה קושיא לגמרא, כי אין זו אלא שמירה יתירה מטומאות קיימות, וכמו שחששו לקבר התהום.

ג. הקשה הטורי אבן: נימא דברייתא זו אתיא כרבי יהושע, שהרי לדבריו שהצריך טומאה אחרת כהיכר לצדוקין, הרי שהוא סובר שלא עשאוה כטמא מת אלא כפי שסברנו בתחילה ואינה טעונה הערב שמש?! וראה מה שהאריך בזה ובמה שתירץ.

יצא כלי **זה**, העשוי למדידה, **שאומרים לו** בעלי הכלים לזב: **עמוד** מעל גבי הכלים, **ונעשה** בהם **מלאכתנו**!

כלומר, כלי זה אינו מיועד לישיבה, ולכן אינו מטמא בטומאה חמורה של מושב הזב.

שנינו במשנה: **הכלי מצרף מה שבתוכו בקודש, אבל לא בתרומה:**

מנא הני מילי?

אמר רבי חנין: דאמר קרא בפרשת קרבנות הנשיאים: "**כף אחת, עשרה זהב, מלאה קטורת**".

הכתוב עשאו לכל מה שבכף — כחתיכה **אחת**, לומר: שאם נטמא מקצת מה שבתוכה, נטמא כל מה שבתוכה.

מתיב רב כהנא מן המשנה בעדיות, ששנינו בה:

הוסיף רבי עקיבא — על דברי רבי שמעון בן בתירא שהעיד כעין זה לגבי אפר חטאת ואמר:

אף **הסולת** של קודש, **והקטורת והלבונה והגחלים** של קודש שהיו בכלי, **שאם נגע טבול יום** [טמא שטבל ולא הגיע הערב שמש] **במקצתו**, הרי זה **פסל את כולו**.(18)

והא דאמר רבי עקיבא, הרי על כרחך **דרבנן היא**, ולא דאורייתא, וכדמפרש ואזיל, ותיקשי לרב חנין?!

ממאי, מנין שעדותו של רבי עקיבא מדרבנן היא, ולא מן המקרא שאמר רב חנין?

מדקתני רישא של המשנה בעדיות: **העיד רבי שמעון בן בתירא על אפר חטאת** הנמצא בכלי, שאם **נגע הטמא במקצתו — שטימא את כולו.**

ודין זה ודאי מדרבנן הוא, שהרי אף אם תאמר כרב חנין ללמוד מ"כף אחת", הרי אין לך ללמוד אלא על קודש, ולא על אפר חטאת.

וקתני "**הוסיף**" **רבי עקיבא**, הרי משמע כדינו של זה כן דינו של זה, כשם שאפר חטאת מדרבנן הוא, כך צירוף כלי לקודש דרבנן הוא.(19)

אמר תירץ **ריש לקיש משום בר קפרא: לא נצרכא** עדותו של רבי עקיבא — שהיא אכן רק מדרבנן — **אלא לשיירי מנחה**, לאחר שנקמצו, והוקטר הקומץ, שאותן הכלי מצרף רק מדרבנן [ומדאורייתא לא, כדמפרש טעמא ואזיל; ובסמוך מקשה הגמרא: תינח סולת, לבונה וגחלים מאי איכא למימר?!]. כד-א

ולפי דברי המאירי והחזון איש במסכת פרה שהובאו בהערה לעיל, שלא נחלקו רבי יהושע ורבי אליעזר בעיקר הטומאה אלא אם כעין זה חשוב היכר או לא, אין מקום לקושיית הטורי אבן.

18. קטורת לבונה וגחלים בעלמא אינם מקבלים טומאה, הואיל ואינם אוכל, אלא אלו מתוך שקודש הם, הרי "חיבת הקודש מכשרתן" לקבלת טומאה.

19. מכאן הוכיחו התוספות ש"חיבת הקודש מכשרתן" דין תורה הוא, שהרי משמע אם לא שהיה כתוב "הוסיף" היינו אומרים שדינו של רבי עקיבא מדאורייתא הוא, והרי אך מדין חיבת הקודש מכשרתן הן נפסלו, וכפי שנתבאר לעיל.

ומפני מה שונים שיירי מנחה משאר קודש שהכלי מצרפו מדאורייתא, כי:

מדאורייתא רק קודש **הצריך לכלי** — שקידושו על ידי הכלי, דומיא דקטורת שבכף של נשיאים שהכף קידשה [טורי אבן] — הוא שה**כלי מצרפו**.

אבל קודש **שאין צריך לכלי** — כגון שיירי מנחה, שהן עומדים לאכילת כהנים — **אין כלי מצרפו**.

ואתו רבנן וגזרו: דאף על גב דאינו צריך לכלי — כמו שיירי מנחה — **כלי מצרפו**.(1)

ואכתי מקשינן: **תינח** שיירי מנחה כשהן **סולת**, שבהן צירוף הכלי הוא אכן רק מדרבנן.

אבל **קטורת ולבונה** [וגחלים שניתנו במחתה לצורך הקטורת, מאירי] שאף עליהם אמר רבי עקיבא שהם נפסלים, ומשמע מדרבנן בעלמא [כיון ששנינו "הוסיף"], **מאי איכא למימר**, לדעת רב חנין הסובר שצירוף כלי הוא מדאורייתא? שהרי אלו צריכים הם לכלי!

אמר פירש **רב נחמן אמר רבה בר אבוה**: המשנה בעדיות מדוברת **בכגון שצברן** לסממני הקטורת ולגרגירי הלבונה **על גבי קרטבלא** [עור שלוק] שאין לו תוך, וצירוף בכלי כעין זה הוא רק מדרבנן, כי:

מדאורייתא רק כלי **שיש לו תוך** — בדומה לכף של קטורת — הוא **שמצרף** את מה שבתוכו להיות כאחד לגבי טומאה.

אבל כלי **שאין לו תוך** — **אינו מצרף** את מה שעל גביו להיות אחד.

ואתו ובאו **רבנן ותיקנו: דאף על גב דאין לו תוך** לכלי, אף הוא **מצרף** את אשר על גביו.(2)

---

1. א. לכאורה יש להקשות: הרי אף קודש הצריך לכלי כדי לקדשו, כיון שנכנס בכלי כבר נתקדש ושוב אינו צריך עוד לכלי, והאיך משכחת לה קודש הצריך לכלי?!

שמא תאמר: כיון שכניסת הקודש לכלי היתה לצורך, הרי כל עוד שהקודש בכלי חשוב הוא כצריך לכלי.

אם כן צריך לומר כי שיירי מנחה שאמרנו שהם חשובים "אינו צריך לכלי" מדובר שהוציאם מן הכלי שנתן בה את המנחה כדי לקדשה, והכניסם לכלי אחר. ולא משמע כן.

ומלשון המאירי למדו אחרונים ישוב לקושיא זו, שכתב: ולא סוף דבר במה שיש בו צורך לכלי כגון הקטורת שבכף שהוא צריך להתקדש בכלי שרת **להקטרה**, **וכן בסולת** [רק] **שיעור הקמיצה**, **אבל שירים שאינו צריך לכלי**, **שהרי הם בבל תקטירו**, ולאכילת כהנים, אז לא יהא כלי מצרפו, אלא אף מה שאינו צריך לכלי וכו'.

משמע מדבריו, שאין נקרא "צריך לכלי" אלא כשהוא מתקדש **להקטרה**, אבל כשהכניס מנחה לכלי, הרי רק אותו חלק שיוקטר על המזבח דהיינו הקומץ הוא זה שנכנס בכלי להקטרה, אבל השאר מתחילתו לא נכנס להתקדש להקטרה, ולפיכך חשובין השיריים כקודש שאינו צריך לכלי.

וראה היטב בתוספות מנחות כד א בתירוצם השני שהובאו בהערה הבאה.

ב. ראה עוד בביאור דברי הגמרא, בהערה בהמשך הסוגיא.

2. א. בגמרא מנחות כד א, אמר רב כהנא: צריך

ופליגא דרבי חנין, שאמר צירוף כלי מדאורייתא הוא, **אדרבי חייא בר אבא**.

דאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: מעדותו של רבי עקיבא — שהיא מדרבנן וכדקתני: "הוסיף" — **נשנית משנה זו**, ששנינו: הכלי מצרף מה שבתוכו לקודש.

הרי למדת בדעת רבי יוחנן, שכל עיקר דין צירוף כלי אינו אלא מדרבנן!

לכלי, הכלי מצרפו, אין צריך לכלי, אין הכלי מצרפו.

והקשו התוספות שם: הרי לעיל בגמרא אמרו שגזרו רבנן אף באין צריך לכלי שיהא הכלי מצרפו?!

ותירצו בתירוץ ראשון: שמא סבר רב כהנא כתירוץ הגמרא גבי לבונה וגחלים.

ביאור דבריהם, כי באותו ביאור שאמרו בגמרא בלבונה וגחלים — יש לבאר גם "סולת" שנזכרה במשנה, ואין צורך לתירוצו של בר קפרא, ואכן לדעת רבה בר אבוה אין קודש "שאינו צריך לכלי" עושה צירוף אפילו מדרבנן.

ומבואר לפי תירוץ זה, שלא באו דברי רבה בר אבוה להשלים תירוץ הגמרא הקודם, אלא תירוץ אחר הוא שחלוק על התירוץ הקודם, ואף על גב שלא אמרו "אלא" בגמרא.

ולפי זה צריך ביאור, מה הועיל בר קפרא שתירץ על הסולת דמיירי בשיירי מנחה, כיון שעדיין יקשה מקטורת לבונה וגחלים?!

ואין לומר כי מודה הוא לתירוצם, שהרי אם כן, מנין לתוספות לומר שרבה בר אבוה חלק על בר קפרא בזה.

ובתירוץ שני תירצו: אף רבנן לא גזרו אלא בשיירי מנחה מפני שהיו צריכים לכלי קודם שקמץ את המנחה, ואילו בסוגיא במנחות מיירי כשאינו צריך לכלי כלל, ובזה אפילו רבנן לא גזרו.

ולפי ביאור זה יש לפרש, שדברי רבה בר אבוה משלימים את דברי בר קפרא, שהוא לא תירץ אלא על סולת, ואילו הם תירצו אף על לבונה וגחלים, ואף שיש בתירוץ זה כדי לתרץ אף על סולת, מכל מקום משנה אינה זזה ממקומה, ואף תירוץ הראשון אמת.

ב. הקשה הטורי אבן ד"ה שא"צ: כיון דאפילו מדרבנן אין מקדש כלי כשאינו צריך לו אלא בשיירי מנחה, אם כן איך אמרו במשנה שמעלה זו היא חומר בקודש מבתרומה, והרי תרומה אינה צריכה לכלי, ואף קודש דוגמתה אינו מקדש, וראה מה שתירץ שם

ג. דברי התוספות בתירוצם הראשון שנקטו בדעת רבה בר אבוה שבאין צריך לכלי אינו אסור אפילו מדרבנן, הם שלא כדברי הר"ש בסוף פרק קמא דטהרות, שהוא כתב שם להוכיח מדברי רבה בר אבוה גופיה, שבאין צריך לכלי הכלי מצרפו מדרבנן, שהרי כלי שאין לו תוך אינו מקדש, ואם כן "אינו צריך לכלי" הוא, ומכל מקום אסור מדרבנן, וכבר הקשה כן על דברי התוספות בטורי אבן בד"ה דאורייתא.

ד. ומיהו אף שיטת הר"ש צריכה ביאור:

שהרי כתב, שרבה בר אבוה מודה לבר קפרא שכל שאינו צריך לכלי אינו מקדש מן התורה ורק מדרבנן הכלי מצרפו, וכיון שכלי שאין לו תוך "אינו צריך לכלי" הוא, הרי שמדאורייתא לא מיקרי "צריך לכלי", ולמה אמרו בגמרא, שאינו מקדש מן התורה משום דין חדש דבעינן כלי שיש לו תוך?!

ה. ראה מה שכתב הטורי אבן בד"ה דאורייתא על דברי התוספות והר"ש.

ו. הקשו התוספות: למה לא תירצה הגמרא, שמדאורייתא רק כלי שרת מצרף דומיא דכף של קטורת, ולא כלי של חול, ואתו רבנן וגזרו אפילו בשל חול?! ולא יישבו.

שנינו במשנה: **הרביעי בקודש פסול:**

תניא אמר רבי יוסי: מנין לרביעי בקודש שהוא פסול?

ודין הוא [מדין קל וחומר הוא נלמד]:

ומה מחוסר כפורים [כגון זב ויולדת שטבלו והעריב שמשם, ועדיין עליהם להביא קרבן לכפרתם למחרת, ועד שלא הביאו כפרתם "מחוסרי כפורים" הם נקראים], **שכשר לתרומה** [רש"י], מותר הוא באכילת תרומה, מכל מקום הרי הוא **פסול לקודש**, אסור הוא באכילת קדשים.(3)

שלישי לטומאה, שהוא חמור מן המחוסר כפורים, בכך **שהרי פסול** הוא **בתרומה**.

כלומר: אם שני לטומאה [אפילו חולין] נגע בתרומה, הוא עשאה שלישי לטומאה, ופסלה.(4)

אינו דין שיעשה שלישי לטומאה, בנגעו בקודש — **רביעי לקודש**, ויפסול את הקודש בכך.

שמא תאמר: דיו לבא מן הדין להיות כנדון.

הואיל ואתה בא ללמוד משלישי לתרומה, אם כן כשאתה בא ללמוד ממנו לקודש לא תלמד אלא שיש לקודש שלישי לטומאה, אבל רביעי לא תלמד.

אינו כן, כיון שבכל מקום שאם תאמר בו "דיו" שוב לא תלמד קל וחומר, כי אינך נצרך לו, הרי אתה למד ממנו אפילו יותר מן הנידון —

והרי כבר למדנו שלישי לקודש מן התורה, כדמפרש ואזיל.

ואם כן, אתה למד רביעי בקל וחומר, כיון שלשלישי כשלעצמו אינו צריך [נתבאר על פי רש"י פסחים יח ב].

ומפרשינן לה: **שלישי לקודש מן התורה — מנין?**

דכתיב: "**והבשר** [של קדשים] **אשר יגע בכל טמא — לא יאכל!**".

מי, האם **לא עסקינן דנגע** הבשר של קודש **בשני** לטומאה, שאף הוא נקרא "טמא", **וקאמר רחמנא: לא יאכל**.

---

3. במסכת יבמות עד ב הוא נלמד ממה שאמרה תורה:

א. ולא יאכל מן הקדשים כי אם רחץ בשרו במים, הא רחץ טהור.

ב. ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים.

ג. וכפר עליה הכהן וטהרה, ומשמע עד שלא כיפר לא טהרה.

ומפרשת הגמרא את הפסוק הראשון למעשר שני, ואת השני לתרומה, ואת השלישי לקדשים.

4. במסכת סוטה כט א הוא נלמד מקל וחומר: ומה טבול יום שמותר בחולין אסור בתרומה [כמבואר ביבמות עד ב מן המקראות שהובאו לעיל בהערה], שני לטומאה שהוא פסול בחולין אינו דין שיעשה שלישי לתרומה [כן הוא בגמרא שם, וכן הביא רש"י בפסחים יח ב, וראה לשון רש"י כאן].

ואף שיש לומר: דיו לבא מן הדין להיות כנדון ויהיה אף בתרומה רק שני ולא שלישי, כיון שאם תאמר דיו מיפריך קל וחומר, שהרי אינך צריך ללמוד על שני לתרומה, שהוא בכלל חולין, לפיכך ילפינן אפילו לשלישי [רש"י סוטה שם].

רביעי מקל וחומר — הא דאמרן.(5)

שנינו במשנה: **ולתרומה, אם נטמאת** אחת מידיו, חבירתה טהורה.

ואילו לקודש, אם נטמאת ידו האחת, מטביל שתיהן, ואם לא יטביל שתיהן, ויגע בקודש אפילו ביד הטהורה, יטמא הקודש.

אמר רב שיזבי: מעלה זו שאמרו חכמים, אין פירושה כי בכחה של היד הראשונה לטמאות את היד השניה, אלא רק **בחיבורין שנו** את משנתנו!

והיינו, גזירה היא שגזרו חכמים, שצריך לטבול גם את היד השניה, במקום שבא לנגוע בקודש בידו הטהורה בעוד שידו הטמאה נוגעת בידו הטהורה [וזו היא משמעות "בחיבורין"].

כי במצב שכזה יש לחשוש שמא תגע היד הטמאה עצמה בקודש, ותטמאנו.

ולכן חייבוהו להטביל את שתי הידים, ואם לא יטביל, ותגע ידו הטמאה בטהורה, ובהיותה נוגעת בה תיגע היד הטהורה בקודש, אז כל אחת מן הידים, אפילו היד הטהורה, תטמא את הקודש, מגזירת חכמים.

אבל שלא בחיבורין, כגון שנגעה תחילה היד הטהורה בטמאה, ופרשה ממנה, ונגעה הטהורה בקודש — **לא** נטמא הקודש. כי אין בכחה של היד הטמאה לטמאות את היד השניה הטהורה.(6)

גזרו חכמים שכל דבר הפוסל את התרומה — מטמא את המשקין, להיות "תחילה".

כלומר: כל דבר הפוסל את התרומה, כגון ידים שהן שניות לטומאה ופוסלות במגען

---

5. הוסיף רש"י: ואפילו למאן דאמר: אפילו היכא דמיפריך קל וחומר אמרינן דיו, הני מעלות דרבנן נינהו, ולאו דאורייתא, והאי דנקט "ולמדנו שלישי לקודש" מילתא בעלמא היא דאשמעינן, דשלישי לקודש מן התורה הוא.

ומבואר שיטת רש"י שרביעי בקודש אינו מן התורה, ומלשונו אתה למד שלמד כן ממה שנשנה דין זה בין המעלות שבמשנתנו, ומשנתנו מעלות דרבנן הן.

וברש"י בפסחים יט א ד"ה א"ל האריך יותר בהוכחתו: ותדע דקתני לה גבי מעלות דחומר בקודש, דקיימא לן התם דכולהו מדרבנן נינהו, וזו מחמש מעלות האחרונות היא, ואמר התם חמש אחרונות לית להו דררא דטומאה דאורייתא [ראה לעיל כא ב].

ויתירה מזו כתב רש"י בחולין לה א ד"ה אלא: האי שלישי עביד רביעי בקודש מעלה היא דרבנן, דהא גבי מעלות וכו', ואע"ג דמייתינן לה בקל וחומר ממחוסר כפורים, לאו קל וחומר דאורייתא הוא, דהא **משלישי דתרומה** הוא דמייתינן לה, **והיא גופה לא כתיבא בהדיא, ואסמכתא בעלמא היא. תדע, דהא גבי מעלות תניא!** [ביאור דבריו, דהא גבי שלישי נמי איכא למימר "דיו", וכמו שנזכר לעיל, כיון שאין אנו אומרים: כל היכא דמיפריך קל וחומר לא אמרינן דיו].

אולם שיטת התוספות כאן ולעיל כא ב אינה כן, ודחו ראיית רש"י ממה שהוא נמנה בין חמש המעלות האחרונות, ראה דבריהם, וכתבו מזה עוד בפסחים יח ובחולין לה.

6. כן פירשו רש"י ורבינו חננאל.

והקשו התוספות ממה ששנינו: ובקודש יטבול את שתיהן, ואילו לשיטת רש"י שהטהורה

את התרומה, אם נגעו הידים במשקין, הרי הן עושין את המשקין בדרגה של "ראשון לטומאה".

דבר "טמא" נקרא זה שיכול להעביר את הטומאה הלאה.

דבר "פסול" [בעניני טהרה] נקרא זה שבעצמו נטמא, אך אין בכוחו להעביר טומאה הלאה.

איתיביה אביי לרב שיזבי מהא דתניא: **יד** טמאה, אפילו כשהיתה **נגובה** — שאין בה משקין שייטמאו מהיד, ויהיו ראשון לטומאה, ויטמאו את היד השניה הנוגעת בהן [כדין משקין המטמאין את הידים מדרבנן] — הרי היד עצמה **מטמא** את היד **חבירתה**, שנגעה בה, ויש בכח היד שנטמאה מחברתה כדי "**לטמא**" הלאה, **לקודש**.

כלומר: אותו קודש שנגעה בו היד הטהורה [לאחר שנגעה ביד הטמאה], הרי הוא "טמא", ולא "פסול", ולכן, יש בכחו לטמא קודש אחר.

ליד הטמאה יש דין של שני לטומאה, והקודש הראשון שנגעה בו היד נעשה שלישי לטומאה, והוא פוסל קודש אחר, שנעשה רביעי לטומאה.

אבל לא מטמאת היד הטמאה את חבירתה ביחס **לתרומה**, שאפילו לפסול את התרומה גרידא לא תפסול היד השניה, **דברי רבי**.

רבי יוסי ברבי יהודה אומר: אין בכחה של היד הטהורה אלא **לפסול** את הקודש שנוגעת בו.

אבל לא לטמא אותו עד שיוכל לפסול קודש אחר.

ולכן אם יגע קודש זה, שהוא רק פסול ואינו טמא בקודש אחר, הוא לא יפסלנו.

ותיקשי: **אי אמרת בשלמא**, שיד מטמא את חברתה לקודש **שלא בחיבורין**, והיינו, שהיד השניה נטמאת מן הראשונה — **היינו רבותיה ד"נגובה"**!

כלומר: ניחא חידוש הברייתא, שאפילו יד נגובה, שאין עליה משקין לטמא את היד השניה, מטמאת היד הטמאה בעצמה את הטהורה.

אלא אי אמרת: רק **בחיבורין**, רק כשנוגעת היד הטמאה בטהורה בשעה שהיד הטהורה נוגעת בקודש, **אין**, אז נטמא הקודש ממגע היד הטהורה.

אבל **שלא בחיבורין**, בשעה שאין היד הטמאה נטגעת בטהורה, **לא** נטמא הקודש ממגע היד הטהורה, כי היא נשארת בטהרתה, היות ולא גזרו עליה טומאה, אלא גזרו רק בנגיעה בחיבורין, מפני החשש שמא בשעת החיבור, תיגע גם היד הטמאה בקודש.

אם כן, **מאי רבותא** דיד "**נגובה**" [מה

מעולם לא נטמאת, למה יטבילנה?!

ותירצו בתירוץ אחד, ויש ליישבו, דהכי קאמר: הא נטמאה ידו אחת, חברתה טהורה. ובקודש בתחילתו, הצריכו חכמים להטביל שתיהן, שמא נטמאו שתיהן.

ובתירוץ שני, ביארו ביאור אחר בגמרא: אין היד השניה נטמאת אלא אם כן סיבת טומאת הראשונה עדיין קיימת, שנוגעת עכשיו בדבר

חידוש יש ביד נגובה שהיא מטמאה את הקודש]?

והרי כיון שאנו חוששים שהיד הטמאה עצמה, שהיא שני לטומאה תגע בקודש, בשעת החיבור, הרי ודאי שיד טמאה מטמאה את הקודש בעצמה, ואין היא צריכה למשקין שבתוכה כדי לטמאות אותו?!

איתמר נמי, שהיד השניה, הטהורה, שנגעה בטמאה, מטמאת אפילו שלא בחיבורין, כיון שהיא עצמה נטמאת [טורי אבן]:(7)

דאיתמר: **אמר ריש לקיש: לא שנו** שידו הטמאה של אדם הנוגעת ביד טהורה מטמאת אותה, **אלא** כשנגעה היד הטמאה **בידו** הטהורה, שלו עצמו.

כד-ב **אבל** אם נגעה ידו הטמאה **ביד חבירו** הטהורה, היא **לא** מטמאת את ידו של חבירו, ואפילו לא לקודש.

ורבי יוחנן אמר:

א. יד טמאה שנגעה ביד טהורה — נטמאת היד השניה!

אחד אם נגעה היד הטמאה **בידו** שלו, הטהורה, **ואחד** אם נגעה ידו **ביד חבירו** הטהורה. ופוסלת את הקודש.

ב. וזה שאמרתי שאם נגעה ידו בידו של חבירו, נטמאה ידו של חבירו, ופוסלת את הקודש, זה רק אם **באותה היד** הטמאה שלו הוא נגע ביד חבירו.

אבל אם תחילה הוא נגע בידו השניה, הטהורה, ואחר כך נגעה היד השניה [שנטמאה מידו הראשונה] בידו של חבירו — אין בכוחה לטמא את ידו של חבירו, ואפילו לא לפסול את הקודש.

ג. ולא אמרתי שיד מטמאת חברתה — בין שלו בין של חבירו — אלא רק בכדי **לפסול** את הקודש, **אבל לא לטמא**, שאין אותו קודש פוסל קודש אחר.(8)

ממאי, מנין יש לנו ללמוד שיד מטמאת אפילו את יד חבירו?

מדקתני סיפא במשנתנו: **שהיד מטמאה חבירתה לקודש, אבל לא לתרומה.**

והא תו [פעמיים אותו דין, שהיד מטמאה

המטמאה [כגון בספר שהוא מטמא את הידים], כי גזרו חכמים שמא תגע אף היד השניה בדבר המטמא. וראה עוד שם בביאור הסוגיא לפירוש זה.

ובעל המאור מפרש "בחיבורין", שהיד הטמאה נגעה ביד הטהורה, אבל אם נטמאה יד אחת לא נטמאה השניה מאליה, וראה בדבריו ביאור הסוגיא, ובמה שכתב עליו הראב"ד בהשגותיו עליו.

7. מדברי בעל המאור נראה שאינו גורס: איתמר "נמי", אלא "איתמר" בלבד, והוא ענין חדש, וקצת משמע כן מרש"י שלא פירש כלל את הסייעתא, אבל רבינו חננאל והטורי אבן גורסים "איתמר נמי" וראה בזה בהערה בהמשך הסוגיא.

8. נתבאר על פי לשונו של רש"י שכתב: ולפסול את הקודש הוא דאמר יד מטמא חברתה, אבל לא לטמא. ומבוארת שיטתו של רש"י שעל עיקר דין טומאת יד לחברתה הוא שאמר: לפסול אבל לא לטמא.

אבל התוספות [נדפס בעמוד א] פירשו, שלא

את חבירתה לקודש] — **למה לי** לתנא לחזור ולומר? והרי **הא תנא ליה** כבר **ברישא** של משנתנו שלקודש מטביל שתיהן?!

אלא לאו, שמע מינה: לאתויי [לרבות באה הסיפא של המשנה], שאפילו את **יד חבירו** מטמאת ידו, והיא פוסלת את הקודש.

הרי למדת מדברי רבי יוחנן, שאמר אין ידו שנוגעת ביד חבירו מטמאת אלא אם נגע בה באותה היד הטמאה, אבל נגע בה בידו השניה, היא אינה מטמאת את יד חבירו, שאין הטעם משום גזירה שמא תגע היד הטמאה בקודש, ובחיבורין דוקא.

שהרי אם תמצי לומר שמדובר דוקא בחיבורין, והיינו, שידו הטמאה נוגעת בידו הטהורה, וידו הטהורה נוגעת ביד חבירו, וחבירו נוגע בידו בקודש — מה לי אם נגע ביד חבירו בידו הטמאה, ומה לי אם נגע בה בידו הטהורה, והרי שלושת הידות מחוברות הן, ויש לחוש שמא תגע היד הטמאה שלו בקודש באותה שעה [על פי טורי אבן].(9)

ואף ריש לקיש הדר ביה, והודה לדברי רבי יוחנן שהיד מטמאת את יד חבירו:

דאמר רבי יונה אמר רבי אמי אמר ריש לקיש:

א. **אחד ידו ואחד יד חבירו** נטמאים ממגע ידו הטמאה.

ב. ובלבד שיהא המגע בחבירו **באותה היד** הטמאה. אך אין יד חבירו נטמאת ממגע ידו הטהורה שנגעה בידו טמאה.

הרי למדנו שחזר בו ריש לקיש והודה לדברי רבי יוחנן.

ג. לא אמרו יד מטמאת את חברתה — בין שלו ובין של חבירו — אלא **לפסול, אבל לא לטמא** קודש אחר.

ודין זה שאנו אומרים שאין יד מטמאת את חברתה אלא **לפסול אבל לא לטמא — תנאי היא** שנחלקו בו.

דתנן: כל הפוסל בתרומה, כל דבר טומאה, שאם יגע בתרומה הוא יפסלנה — **מטמא** את **הידים להיות "שניות** לטומאה".

ויד טמאה **מטמא** את **חברתה**.

דברי רבי יהושע.

וחכמים אומרים: ידים הרי **שניות הן** לטומאה, **ואין שני עושה שני!**

אמר כן אלא על ידו השניה של חבירו שנטמאת מידו הראשונה של חבירו, ואחר כך נגעה בידו. אבל יד שלו שנטמאת מידו הטמאה, הרי היא מטמאת את הקודש, וכן נראה מפירוש רבינו חננאל.

9. כתב הטורי אבן: קשה לי מאי "איתמר נמי" דקאמר וכו', ואי מדקאמר רבי יוחנן אחד ידו ואחד יד חבירו, דילמא יד חבירו נמי בחיבורין?!

והאריך בזה, ולבסוף ביאר הענין כמו שנתבאר בפנים.

ואולם מדברי רבינו חננאל [המפרש כשיטת רש"י ענין "חיבורין"] נראה שהוא סובר כי סתם יד חבירו מיירי שלא בחיבורין.

ועל פי זה כתב: "ואע"ג דלא פריק רב שיזבי [לקושיא מן הברייתא שהקשתה עליו הגמרא

ולפיכך אין יד שהיא "שניה לטומאה" מטמאת את חברתה לעשותה אף היא "שניה לטומאה".

מאי לאו, כך הוא שאמרו חכמים: **שני הוא דלא עביד**, אין היד הטמאה עושה את היד הטהורה שני לטומאה היות ו"אין שני עושה שני", **הא "שלישי** לטומאה" כן **עביד** היד הטמאה את היד הטהורה!

וביאור מחלוקתם, שרבי יהושע סבר: יד טמאה עושה את חברתה הטהורה שתהא "שניה" כמותה, וגם היא "מטמאת" את הקודש להיות שלישי, וקודש זה יפסול קודש אחר.

ואילו רבנן סוברים: אי אפשר שתהא היד הטמאה, שהיא עצמה אינה אלא שני לטומאה, עושה את היד הטהורה שניה כמותה, כי אין שני עושה שני. אלא היד הטהורה נעשית שלישי לטומאה. וכיון שהיא עצמה אינה אלא שלישית לטומאה, הרי הקודש שתגע בו נפסל ולא נטמא, וכדין קודש שנגע בשלישי לטומאה.

הרי שלדעת רבי יהושע, הסובר שידו הטהורה נעשית שני לטומאה, היא "מטמאת" את הקודש, ככל שני לטומאה.

ואילו לדעת חכמים, אין היד הטהורה, שהיא שלישית לטומאה, מטמאת את הקודש אלא רק "פוסלת" את הקודש, ככל שלישי לטומאה.

ודחינן: **דלמא** אין כוונת חכמים לומר שאינה עושה את היד האחרת שני לטומאה אלא שלישי, אלא:

יד טמאה **לא שני עביד** ליד הטהורה **ולא שלישי** עביד לה!

ונחלקו חכמים על גוף דין משנתנו, ואינם סוברים את המעלה שיד טמאה מטמאת את חברתה, אלא לדעתם אינה מטמאת כלל. אך מי שסובר שיש את המעלה הזאת, יתכן שהוא סובר שהיא מטמאת חבירתה אפילו לטמא את הקודש, ולכן אמר "ידים לעלם שניות הן", ולפיכך יד מטמאה את חבירתה.

אלא — יד מטמאת את חברתה לפסול אבל לא לטמא — **כי הני תנאי**, תנאים אלו הם שנחלקו בה:

דתניא: יד, אפילו שהיא **נגובה** [ואין עליה משקין שנעשו תחילה], הרי היא **מטמא את חבירתה** כדי "**לטמא**" **בקודש**, **אבל לא לתרומה**, **דברי רבי**.

רבי יוסי ברבי יהודה אומר: אותה יד נגובה, מטמאת את חברתה רק **לפסול** בקודש, **אבל לא לטמא** אותו.

לעיל]. כיון דאמר רבי יוחנן: אחד ידו ואחד ידו של חבירו לפסול אבל לא לטמא, שמע מינה, מדאשוי ליה לידו ליד חבירו, בחיבורין סבירא ליה כרב שיזבי. דאי לא תימא הכי: **יד חבירו שלא בחיבורין** — איצטריכא ליה למימר שלא מטמאה?! **אלא לאו בחיבורין סבירא ליה**".

וכוונתו שהוא מפרש מה שאמר רבי יוחנן: "לפסול אבל לא לטמא" על יד חבירו. ומיהו צריך ביאור, כיון דבעינן חיבורין, אם כן למה היא פוסלת את חברתה, וצריך תלמוד.

שנינו במשנה: **אוכלין אוכלים** "**נגובין**" **בידים מסואבות** בתרומה, אבל לא בקודש:

תניא: אמר רבי חנינא בן אנטיגנוס:

מה חידוש יש במשנתנו שאין אוכלים בידים מסואבות מאכל קודש גם כשהקודש "מנוגב"?

וכי יש "**נגובה**" **לקודש!**? וכי קודש לא "יוכשר" לקבל טומאה מחמת היותו נגוב?!

והלא חיבת הקודש מכשרתן, את כל המאכלים של הקודש לקבל טומאה אפילו כשלא הוכשרו על ידי ביאת מים עליהן, ואין זה חידוש שהוא אסור באכילת קודש שלא הוכשר לקבל טומאה על ידי מים. אלא, כיון שנגעו ידיו המסואבות בקודש, בודאי טימאוהו.

לא צריכא [המשך דברי רבי חנינא בן אנטיגנוס הוא, תוספות], זה שהזכירה משנתנו ניגוב, אין בו ענין להכשר קבלת טומאה.

אלא רק לענין שלא ייטמאו המשקין שעל גבי האוכל מהידים, וייעשו ראשון לטומאה [כדין: כל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחילה].

ובענין זה עוסקת משנתנו:

כגון שתחב לו חבירו, שהיו ידיו טהורות, **לתוך פיו**, תרומה או קודש, **או שתחב הוא** — שהיו ידיו מסואבות — **לעצמו באמצעות כוש וכרכר**[10] תרומה או קודש, ולא נגעו ידיו באוכל, ונמצאו התרומה או הקודש טהורים ומותרים באכילה —

וביקש לאכול עוד בידיו המסואבות **צנון וכצל של חולין** — שאין עליהם משקין **עמהן**, יחד עם התרומה או הקודש שבפיו.

ומשמעות "אוכלים אוכלין של חולין נגובין בידים מסואבות, בתרומה", הוא שמותר לו לאכול את החולין הללו יחד עם התרומה או הקודש שבפיו.

כי הואיל ולא היו על החולין משקין, הם לא נטמאו, ולכן הם לא מטמאים את תרומה או את הקודש שבפיו, ומתיר לאוכלם ביחד.

[שאם היו עליהן משקין, הם היו נטמאים מידיו, והיו נעשים ראשון לטומאה, והיו חוזרים ועושים את את החולין שניים, ואז יטמאו החולין את התרומה שבפיו. רש"י].

והחידוש הוא בכך שאין חוששין לגבי תרומה, שמא כשמכניס את החולין לפיו יבוא ליגע אז בידיו המסואבות בתרומה שבפיו.

אבל לאכול בידים מסואבות חולין יחד עם הקודש — אסור, ואפילו אם לא היו משקים על החולין, כי:

לקודש עשו חכמים מעלה, **וגזרו בהו רבנן**, שמא יגע בידיו המסואבות בקודש, ויטמאנו.

אבל **לתרומה** — **לא גזרו בהו רבנן**. אלא

---

10. כתבו רש"י והתוספות: להכי נקט כוש וכרכר שהן פשוטי כלי עץ ואינם מקבלים טומאה.

ומבואר מדבריהם, כי אילו היו כלים אלו מן

מסתמכים עליו שהוא נזהר שלא יגעו ידיו המסואבות בתרומה.[11]

שנינו במשנה: **האונן ומחוסר כפורים** צריכין טבילה לקודש, אבל לא לתרומה:

מאי טעמא הצריכום חכמים טבילה? והרי האונן לא היה טמא, ואף מחוסר הכפורים כבר השלים טהרתו?

ומפרשינן: **כיון דעד השתא הוו אסירי** [עד עכשיו היו אסורים] — אם מפני אנינות ואם מפני שהיה מחוסר כפורים — **אצרכינהו רבנן טבילה**, כיון שיש לחוש שמא באותו זמן שנאסר בקדשים, הסיח דעתו משמירת טהרתו, ונטמא [מאירי].

מתניתין:

חומר בתרומה מבקודש:

שביהודה [מפרש בגמרא למה נקט יהודה] **נאמנין** עמי הארץ **על טהרת יין** לנסכים, **ושמן** למנחות, שהם מביאים **בכל ימות השנה**, ולא רק בזמן שדורכין בה בני אדם את היין והשמן.[12],[13]

הכלים המקבלים טומאה, היו נטמאים הכלים מידיו המסואבות של חבירו, וחוזרים ופוסלים את הקודש.

והקשה בתוספות יום טוב: הרי הידים שניות הן לטומאה, ואין הן מטמאות כלים?!

וראה מה שביאר בזה הרש"ש.

11. ברש"י במשנה ביאר מעלה זו:

אוכלים אוכלין נגובין **שהיו נגובין מימיהן, שלא הוכשרו לטומאה מעולם.** בידים מסואבות, **שניות לתרומה, דכיון דלא הוכשרה, לא מיפסלא.**

ומשמע לכאורה, כי לדעת רש"י נחלקו בדבר חכמים ורבי חנינא בן אנטיגנוס, ולדעת חכמים אכן מיירי באכילת אוכל קודש בידים מסואבות, וללמדך איסור אף כשהאוכלין נגובין ולא הוכשרו לקבלת טומאה.

אלא שאם כן תיקשי: מה באה משנתנו להשמיענו, והרי כיון שחיבת הקודש מכשרתן הרי פשיטא שאסור לאוכלן, וכטענת רבי חנינא בן אנטיגנוס?!

ואכן בגליון מהר"ב רנשבורג הבין בדברי רש"י במשנה, שהוא מפרש דברי רבי חנינא בן אנטיגנוס באופן אחר [והזכיר רש"י פירוש זה כאן, וחזר בו ודחאו], והוא:

אף לפירושו של רבי חנינא, שנידון משנתנו הוא באוכל של חולין הנאכל עם התרומה או הקודש, מכל מקום "נגובין" שהוזכרו במשנתנו, היינו שהיו החולין נגובין ולא הוכשרו לקבלת טומאה. כי אילו הוכשרו לקבל טומאה הרי היו נטמאים מן הידים וחוזרים ומטמאים את התרומה [ולכאורה לשון רש"י במשנה: **שניות לתרומה, דכיון דלא הוכשרה לא מיפסלא**, משמע שהתרומה לא הוכשרה, ואילו להבנתו של מהר"ב רנשבורג אין הנידון על התרומה אלא על החולין שעמה].

ורש"י כאן דחה פירוש זה, כי מה איכפת לן אם הוכשרו החולין או לא, והרי חולין אין נטמאות כלל מן הידים, אלא תרומה או קודש.

12. כתב רש"י: שביהודה נאמנין על טהרת יין ושמן של קודש **אם הקדישוהו למזבח בשעת הגיתות והבדים**, ובפשוטו משמע כוונתו דומיא ד"שעת הגיתות והבדים" שבלשון המשנה, דהיינו שהקדישם בשעה שרוב בני אדם דורכים, וכן משמע לשון "שעת" הגיתות והבדים.

אולם בתוספות ביארו טעמו של רש"י שאין נאמנים אלא על אלו: דאי לא הקדישם בשעת הבציר, הוה ליה חולין ונטמא בטומאת עם הארץ, וכי קדשי מאי הוי משום דאקדשיה פקע

וכמבואר הטעם בגמרא לעיל כב א, שתיקנו חכמים לקבל מהם ולהאמינם — אף שאין עם הארץ נאמן על הטהרות — כדי שלא יהא כל אחד ואחד בונה במה לעצמו ומקטיר לשמים; אבל תרומה לא איכפת לו לעם הארץ שלא נקבל הימנו, כיון שיכול ליתנו לחבירו כהן.(14)

אבל בתרומה אינן נאמנין על טהרתה בשאר ימות השנה.

ואולם **בשעת הגיתות** [בעת דריכת היין] **והבדים** [דריכת השמן], הרי הם נאמנים **אף על התרומה**, מפני שבאותה שעה מטהרים הם את עצמם ואת כליהם על פי חברים, כדי להפריש תרומה בטהרה.(15)

עברו הגיתות והבדים, והביאו לו עמי הארץ לחבר **חבית של יין של תרומה, לא יקבלנה ממנו**, מפני שבשעה זו אין נאמנים על טהרתה.(16)

ליה קדושה מיניה [בתמיהה].

נראה מדבריהם שהם מבינים ביאור דברי רש"י, שלא אתי לאפוקי אלא אם הקדיש את יינו אחר שדרכו. והטעם: כיון שמתחילה חולין היה ואחר כך נעשה קודש. אבל אם הקדישו מיד כשדרכו, הרי אף שלא דרכו בשעה שרוב בני אדם דורכים, הוא נאמן עליו, כי לגבי קודש אין מעלה בשעת הגיתות והבדים, רק שיהא "קודש" מתחלתו, שאינו נטמא בטומאת עם הארץ.

וראה עוד בדבריהם, שכתבו לחלוק על רש"י ונאמנים עמי הארץ גם על יין ושמן שהקדישו לאחר שדרכום, כיון שמתחילה היה בדעתו של עם הארץ להקדישו.

13. ברש"י לעיל כב א כתב "יין לנסכים ושמן למנחות", וכאן כתב סתם "שהקדישום למזבח".

ולכאורה לא האמינום אלא אם כן התנדבו קרבן מנחה או שמביאים נסכים לקרבנותיהם, אבל עם הארץ שהקדיש יין כדי שיביאו הציבור ממנו לנסכים, הרי זה אינו נאמן, כיון שלא שייך בזה הטעם שיהא בונה במה לעצמו, וצריך תלמוד.

14. ראה בטורי אבן שביאר, למה לא הזכיר גם סולת למנחות, ראה שם.

ובמקדש דוד [טהרות בענין חולין בטהרה בד"ה הקשה] ביאר, דכל שכן סולת כיון דיש לומר שלא הוכשר, ואין לומר "חיבת הקודש מכשרתן" [וכמו שדחה פירוש זה הטורי אבן], כיון דזה אינו רק לאחר קידוש כלי, וראה עוד שם שדחה ביאורו של הטורי אבן.

15. מבואר בגמרא, דשעת הגיתות והבדים היא שעה שרוב בני אדם דורכים, אבל אם דרך לעצמו בזמן אחר, אין זו "שעת" הגיתות והבדים.

וכתב רש"י בגמרא, שלא גזרו על תרומתן בשעת הגיתות מפני הפסד כהנים חברים דנמצאת מפסידן מרוב תרומות ארץ ישראל.

16. א. פירש הרמב"ם בפירוש המשניות: כשעברה שעת הגיתות והבדים והוא עת הבציר נשתלחו בני אדם ופשעו בטהרה ומפני שהן מקילין בתרומה אין שומרין אותן שיעור גמור ולפיכך אינן נאמנים, ואם עברו שעת הגתות והבדים והביא אחד מהן לכהן חבית של יין בדעת שהיא תרומה טהורה לא יקח אותה ממנו.

ולמדנו מדבריו, כי מה שאין נאמנים שלא בשעת הגתות והבדים היינו משום שאנו חוששים שמא נטמאו אחר אותה שעה [וכן פירש בתפארת ישראל].

ואולם בטורי אבן לקמן כו א ד"ה מהו שיניחנה, כתב: אי מביאן אחר הגת לא יקבלו הימנו, דהשוו חכמים מדותיהם בכל מקום שלא

אבל מניחה עם הארץ בידו **לשעת הגת הבאה**, ואז יקבלנה החבר הימנו.(17)

ואם אמר לו עם הארץ לחבר, כשהביא לו חבית של תרומה בשאר ימות השנה: **הפרשתי לתוכה** של חבית התרומה, **רביעית** הלוג [רש"י] של **קודש** — הרי הוא **נאמן** אף על התרומה.(18)

והטעם: מתוך שנאמן על הקודש שבתוכה, הרי הוא נאמן אף על התרומה.(19)

כדי יין וכדי שמן המדומעות [וקא סלקא דעתין שנתערבו בכדים טבל תרומה וחולין] **נאמנין עליהם בשעת הגיתות. וקודם לגיתות שבעים יום.** ויתבאר בגמרא. כה-א

לחלק בין אותן שנדרכו עכשיו לאחר הגת לאותן שנדרכו בשעת הגת, **אע"ג דלית בהו חשש טומאה — לא חילקו!** אי נמי, גזרו דאי שרית ליה לקבל בין גת לגת את אותן שנדרכו בשעת הגת, דילמא אתי למיטעי לקבל נמי אותן שנדרכו לאחר הגת, דבהיא אין מטהרין כליהן. אי נמי, משום גזירת הרואין נגעו בה.

וראה עוד במקדש דוד [טהרות בענין חולין בטהרה בד"ה אמרינן בחגיגה] שמבאר הענין באופן אחר, ראה שם.

ב. מלשון הגמרא לקמן כה א "עבר וקיבלה" משמע שיש איסור בדבר; וכן נראה ממה שנסתפקו בגמרא אם עבר וקיבלה הימנו אם יניחנה לגת הבאה. ולאותו צד שיכול להניחה לגת הבאה, על כרחך כוונת המשנה שלכתחילה אין לקבלה; וכן מבואר בטורי אבן לקמן כו א ד"ה מהו שיניחנה.

וכנראה הטעם הוא משום תקלה שמא יבוא לאוכלה קודם הגת הבאה, ונמצא אוכל תרומה שהיא בחזקת טמאה לגביו.

ג. בתפארת ישראל ביאר לשון "והביאו" שהוא לשון רבים, כדי ללמדך: אפילו באו עדים עמי הארץ והעידו שטהור הוא אינם נאמנים.

17. כתב המאירי: ואף על פי שמכיר בה החבר שהיא תרומה ישנה, לא גזרו עליהם טומאה בשעה זו [וכן כתב טעם זה הרמב"ם בהלכות מטמאי משכב ומושב], וכן, שמתוך שנאמן על של עכשיו נאמן על של אשתקד.

ובמקדש דוד [טהרות בענין חולין בטהרה בד"ה אמרינן בחגיגה], מבאר כל הענין באופן אחר.

18. א. בטורי אבן פקפק בדברי רש"י שביאר "רביעית הלוג", כי מאי פסקא להזכיר דוקא רביעית הלוג, ודעתו נוטה לפרש רביעית ההין כשיעור נסכי כבש שהוא הפחות שבנסכים.

ב. כתב בטורי אבן שמשנתנו עוסקת במי שאמר בשעת הגיתות: רביעית שאני עתיד להפריש לאחר זמן הרי הוא קודש מהשתא, ובאופן זה הוא שיכול הכהן לברר את הקודש מן התרומה [ראה שם שהאריך בדין "יש ברירה"], אך בלא זה איך ישתנה הכהן, והרי מעורב בה רביעית של קודש, וכן כתב במלאכת שלמה בשם התוספות.

אולם בתוספות זבחים פח א כתבו, שעדיין לא הקדישו, אלא שנתן לתוכה רביעית על דעת להקדישו.

ומיהו כל זה לשיטתם, שהם סוברים: אף על יין שלא הקדישו מתחילה הרי הוא נאמן, אבל לדעת רש"י אינו נאמן כמבואר בהערה לעיל, ועל כרחנו צריכים אנו לפרש כהטורי אבן.

19. כתב רש"י בגמרא: גנאי הוא למזבח שתהא תרומה המחוברת לו בחזקת טומאה, והקודש יקרב למזבח.

גמרא:

שנינו במשנה: שביהודה נאמנין על טהרת יין ושמן כל ימות השנה:

ודייקינן: **ביהודה — אין**, אכן נאמנים עמי הארץ. ואילו **בגליל לא** נאמנים.

מאי טעמא?

אמר פירש **ריש לקיש**: מבני הגליל אין מקבלין אפילו מחברים, **מפני שרצועה של כותיים מפסקת ביניהן** [בין גליל ליהודה], וירושלים נמצאת ביהודה, ואי אפשר להביאן לירושלים בטהרה, לפי שגזרו חכמים על כל הנכנס [בין אדם בין כלים ובין אוכלין] אל תוך אויר ארץ העמים [אם אין אהל מפסיק בינו לאויר ארץ העמים] שיהא טמא.

והטעם לגזירה זו הוא משום החשש שמא האהיל האדם או האוכל או הכלי בעוברו מעל קברות גויים. כי קברי הגויים מטמאים את העובר מעליהם בטומאת אהל, היות ובשעה שעוברים עליהם נחשב הדבר כמו ש"מאהילים" עליהם.(1)

ותמהינן: הרי אף מן הגליל יכול להביאם, **וניתיב** [ישב] **בשידה תיבה ומגדל** [תיבות סגורות, שאדם יכול להכנס בהן ולנעול את עצמו] על גבי בהמה, ויעבור בהן לירושלים, שהרי הן אוהל להפסיק בין הקודש ובין אויר ארץ העמים?!

ומשנינן: **הא מני** משנתנו: **רבי היא, דאמר: אהל זרוק** [אוהל המיטלטל ונזרק ממקום למקום] **לאו שמיה אוהל** ואינו מפסיק.

דתניא: הנכנס לארץ העמים בשידה תיבה ומגדל:

רבי מטמא את הנכנס, מפני שאוהל זרוק הוא ואינו מפסיק.

ורבי יוסי ברבי יהודה מטהר, כי הוא סובר: אהל זרוק שמיה אוהל ומפסיק.

ואכתי תמהינן: **ולייתוה בכלי חרס המוקף**

---

1. בהמשך הסוגיא מבואר שאפשר להביא בכלי חרס המוקף צמיד פתיל, שהוא חוצץ בפני טומאת ארץ העמים. אלא שאין הקדש "ניצל" בצמיד פתיל.

ואם כך, ביאור המשנה הוא: הואיל ועמי הארץ אפילו ביהודה אין נאמנין אלא על טהרת יין ושמן שהוקדשו בשעת הגיתות והבדים [היות ותיכף לאחר שנדרכו הוקדשו, כפי שביארו תוספות בדעת רש"י במשנתנו], ממילא בגליל אין שייך דין זה, כיון שאם הוקדשו בשעת הדריכה ובמקום דריכתם, הרי אינו יכול להביאן משום טומאת ארץ העמים אפילו בכלי חרס המוקף צמיד פתיל, שאין הקדש ניצל בצמיד פתיל, ואם לא הוקדשו מיד ויכול להביאם בכלי חרס המוקף צמיד פתיל, הרי אפילו ביהודה אינם נאמנים.

נמצא, כי מה ששנינו: שביהודה נאמנין, היינו שבגליל אין נאמנין עמי הארץ.

אולם בטורי אבן לקמן הוכיח מסוגיית הגמרא [וכפי שיתבאר לקמן בהערה] שאין צמיד פתיל מציל אפילו קודם שהוקדש, ואין יכול להקדישו. ולפי זה אין מקום לביאור הנזכר בכוונת המשנה, ולא הזכירה המשנה "יהודה" בהקשר לנאמנות עם הארץ כלל, אלא משום שאין מביאין נסכים מיהודה.

ובלאו הכי צריך לפרש כן לשיטת התוספות

צמיד פתיל, יביא את הקודש לירושלים בתוך כלי חרס מכוסה, ושוב אין הקודש נטמא מאויר ארץ העמים, שהרי כלי חרס המוקף צמיד פתיל מציל באוהל המת כיון שאין כלי חרס מקבל טומאה אלא מאוירו?!

אמר רבי אליעזר: שונין התנאים בברייתא: **אין הקדש ניצול בצמיד פתיל**, כי עשו חכמים מעלה בקודש כשאר מעלות שעשו חכמים בטהרת הקודש.(2)

ותמהינן עלה: **והתנן** במשנה במסכת פרה:

אין חטאת [מים מקודשים שנתן בהם אפר פרה אדומה] **ניצלת בצמיד פתיל**.

מאי לאו דוקא מי חטאת אין ניצולין **הא קודש ניצול**, ולא כאשר אמרת: אין הקדש ניצול בצמיד פתיל?!

ומשנינן: **לא** תדייק הא קודש ניצול, אלא כך תדייק: **הא מים שאינן מקודשים** [מים שעדיין לא ניתן עליהן אפר הפרה] **ניצולין בצמיד פתיל**, ויכול ליתן עליהם אחר כך את האפר.(3)

ואכתי תמהינן: **והאמר עולא: חבריא מדכן בגלילא** [חברינו מטהרים את יינן ושמנן בגליל כדי להכינם שמא ייבנה בית המקדש בימיהם, רש"י נדה ו ב].

ואם כדבריך שרצועה של ארץ העמים מפסקת [רש"י] ואין יכולין להביאן מהגליל לירושלים מפני טומאת ארץ העמים, לשם מה מטהרים הם שם את הקדשם?!(4)

ומשנינן: **מניחין** אותם במקומם, **ולכשיבא אליהו ויטהרנה** [יראה להם שביל שאינו מארץ העמים] אז יביאום לירושלים.

שנינו במשנה: **ובשעת הגיתות** והבדים **נאמנין אף על התרומה**:

ורמינהי מהא דשנינו במשנה בטהרות פרק תשיעי:

שעמי הארץ נאמנים על יין ושמן אף קודם שהקדישום.

2. הקשו התוספות: והרי תרומה ניצלת בצמיד פתיל וכפי שהוכיחו, וכיון שכן למה לא מנו מעלה זו לעיל בין המעלות שעשו חכמים לקודש יותר מן התרומה?!

והמאירי אף הוא הקשה כן, וכתב: ואפשר מפני שלא על התרומה לבד יש לקודש מעלה בזו אלא אף על שאר כל הדברים.

3. ביאר בטורי אבן את הראייה והדחיה:

קא סלקא דעתין, מדלא קתני: אין חטאת וקודש ניצולין בצמיד פתיל, הרי משמע שאין דין הקודש כדין מי חטאת.

ודחינן: לפיכך לא קתני קודש בהדי חטאת, מפני שאין הם שוין בדיניהם, שמי חטאת אין ניצולין אלא אחר שנתקדשו, ואילו הקדש אינו ניצול אפילו נכנס באוהל המת קודם שהוקדש, וכפי שהוכיח שם ויבואר בהערה הבאה.

4. א. הקשה בטורי אבן בד"ה אין הקדש ובד"ה והתניא: והרי יש לומר שמביאין אותו לירושלים בכלי חרס המוקף בצמיד פתיל קודם שמקדישים אותן שהוא ניצול בצמיד פתיל?!

ומכאן הוכיח את שיטתו, שאפילו קודם שהוקדשו אין ניצולין בצמיד פתיל.

ולכאורה מדברי התוספות שהקשו: למה אין מונין מעלה זו בין שאר המעלות שיש לקודש על התרומה, משמע לא כן, כי לשיטת הטורי

א. "זיתים מאימתי מקבלין טומאה, משיזועו זיעת המעטן, ולא זיעת הקופה".

כלומר: דרך הוא ששמים את הזיתים קודם דריכתם בכלי או בחפירה בארץ, והוא הנקרא "מעטן", ובאותו מעטן, מתוך שהם שוכבים זה על זה, יוצאת מהם זיעה, והיא משקה המכשרתן לקבלת טומאה, כיון שלרצונו של הבעלים היא יוצאת. אבל הזיעה שיוצאת מהן כשהם עדיין בקופה — שלתוכה מסקו את הזיתים — אינה מכשרתן לקבלת טומאה, הואיל ושלא לרצון היא יוצאת כיון שנפסד הזיעה.

ב. עם הארץ **הגומר** את **זיתיו** להכניסם במעטן [מאירי], ואם יכניסם כולם למעטן שוב לא יוכל להפריש מהם תרומה וליתנה לכהן חבר, שהרי יוכשרו לקבל טומאה, ועם הארץ אינו נאמן על שמירתה.

כיצד יעשה? **ישייר קופה אחת** של זיתים ולא יכניסם למעטן, כדי שלא יוכשרו לקבל טומאה, **ויתננה לעיני** [גירסת רש"י כמבואר בתוספות] **כהן** הרואה שעדיין לא הוכשרו לקבלת טומאה, והכהן יעשנה בטהרה.(5)

הרי למדת: אפילו בשעת הבדים אינו נאמן לומר שהשמן טהור, ולפיכך צריך לשיירה בקופה ולהראות לכהן שאכן לא הוכשרה.

אמר תירץ **רב נחמן**, **לא קשיא**, כי:

הא — משנתנו ששנינו: עם הארץ נאמן בשעת הבדים — מיירי **בחרפי** [המקדימים לדרוך], הואיל ורוב העם דורכין באותו זמן.

הא — המשנה בטהרות — מיירי **באפלי** [מאחרים לדרוך] אחר שרוב העם כבר דרכו את זיתיהם, ואין זו שעת הגיתות והבדים שעם הארץ נאמן בה.(6)

אבן היו יכולים לומר: מפני שמעלה זו שונה משאר המעלות, שהן רק אחר שנעשו קודש ואילו זו אף קודם שנעשו קודש.

ב. בטורי אבן בד"ה והתניא, כתב לבאר שלא כדברי רש"י שפירש הקושיא על מה שאנו אומרים שהיתה רצועה מפסקת, כי לדברי רש"י היתה הגמרא צריכה להקשות כן קודם שביארה הגמרא ענין צמיד פתיל.

ולפיכך ביאר על פי דרכו בביאור כל דברי הגמרא [שהובא בהערה לעיל], שעיקר הדחיה היא: אין להוכיח שההקדש ניצול בצמיד פתיל מדלא קתני קודש בהדי חטאת, כיון שחלוקים הם בדיניהם, שהקודש אינו ניצול אף קודם שהקדישוהו.

ועל זה הוא שהקשתה הגמרא: אדרבה, משמע שקודש קודם שהקדישוהו הרי הוא ניצול בצמיד פתיל דומיא דחטאת, שאם לא כן למה היו מטהרים, ועל כרחך על דעת להביא אותם קודם שהוקדשו בכלי חרס המוקף צמיד פתיל, ומוכח שאף דין הקודש כדין החטאת שהיא ניצולת קודם ההקדש, והדרא קושיא לדוכתיה, ליתני: אין חטאת וקודש ניצולין בצמיד פתיל, ראה שם.

5. תמה בטורי אבן: מנין לחבר לדעת שלא הוכשרו, ושמא הוכשרו כבר וניגבו?!

ועוד תמה: למה לא יהא עם הארץ נאמן לומר שלא הוכשרו? והרי בגמרא לעיל כב ב הובאה ברייתא: נאמן עם הארץ לומר פירות לא הוכשרו! וראה שם.

6. א. לאו דוקא קאמר "חרפי", דמשמע מקדימים, שהרי כשם שהמאחרים אינם נאמנים

אמר ליה רב אדא בר אהבה לרב נחמן:

כגון מאי נקראין "אפלי"? **כאותן של בית אביך** שהיו דורכין לאחר רוב העם.

רב יוסף אמר לתרץ דלא תיקשי מן המשנה בטהרות: **בגלילא** [בגליל] **שנו**, שיש להם רוב שמן ומאחרים בבדים ברוב שמן שיש להם לעשות, ולפיכך אין נאמנים [תוספות].(7)

איתיביה אביי על תירוצו של רב יוסף, מהא דתניא:

עבר הירדן וגליל הרי הן כיהודה, שנאמנין על היין של תרומה **בשעת היין** [הגתות] **ועל השמן בשעת השמן** [הבדים], **אבל לא על היין בשעת השמן, ולא על השמן בשעת היין.**

הרי למדת שלענין תרומה לא חילקו בין יהודה לגליל.

אלא מחורתא כדשנין מעיקרא [העיקר כתירוץ הראשון שתירץ רב נחמן].

שנינו במשנה: **עברו הגיתות והבדים, והביאו לו** [עמי הארץ לחבר] **חבית של יין, לא יקבלנה הימנו, אבל מניחה** [עם הארץ בידו] **לגת הבאה:**

בעו מיניה שאלו בני הישיבה **מרב ששת:**

עבר החבר **וקיבלה** — מעם הארץ שלא בשעת הגיתות והבדים — **מהו שיניחנה** החבר בידו **לגת הבאה** ויאכלנה?

אמר להו רב ששת לבני הישיבה **תניתוה** לשאלתכם בברייתא:

שהרי שנינו במשנה במסכת דמאי: כה-ב

א. חבר שבא לידו דרך ירושה או כיוצא בזה תרומה מעם הארץ שהיא בחזקת טמאה לגבי החבר, הרי לא די שאסור לו לאוכלה, אלא אפילו למוכרה או ליתנה לאחר אסור, מפני שהוא מכשילו באיסור אכילת תרומה טמאה ועובר על "ולפני עור לא תתן מכשול"; ובכלל זה שלא יחליף עם אחיו עם הארץ את חלקו.(8)

כך המקדימים אינן נאמנים, ולא אמרו אלא בשעה שרוב העולם דורכים.

ב. לשון "אפלי" מצינו גם בלשון הכתוב, ככתוב בפרשת וארא: "והחטה והכסמת לא נכו כי אפילות הנה".

7. כלומר: אף לפי תירוצו של רב יוסף עיקר הטעם שאין נאמנים הוא משום שעברו "שעת הגתות והבדים" של רוב העולם, אלא שלא תאמר ותדחוק שהמשנה מדברת באדם יחיד שמאחר, אלא המשנה מדברת בגליל שדרכם לאחר אחר שעת גיתות והבדים של רוב העולם.

ובטורי אבן הביא מתחילה דברי רש"י שכתב: בגלילא שנו, ומתניתין דקא תני דמהימני ביהודה קאי, דקתני רישא: **שביהודה** נאמנין על טהרות יין ושמן, ועלה קאי ובשעת הגיתות והבדים אף על התרומה.

ותמה הטורי אבן, והרי נתבאר לעיל בגמרא שטעם החילוק בין יהודה לגליל הוא משום טומאת ארץ העמים שאי אפשר להביאו לירושלים, ואין טעם זה שייך בתרומה שאין צריך להביאה לירושלים?!

ועל דברי התוספות תמה: אם כן מאי נפקא מינה בשינויא דרב נחמן דמשני באפלי לשל רב יוסף דמשני בגלילא שנו, והרי היינו נמי אפלי?! ולא יישב.

8. מרש"י שכתב כאן שעובר על "ולפני עור לא

ב. אחים שחלקו ירושה, יש להגדיר את חלוקתם בשני אופנים:

האחד: כל חלק שבא לאחד האחים הוא חלקו שירש מאביו, כי מדין "יש ברירה" אומרים אנו שעל ידי החלוקה הוברר הדבר למפרע כי זה הוא חלקו מתחילה.

השני: אין אומרים שהוברר הדבר למפרע כי זה הוא חלקו שירש מאביו, אלא שמא חלקו של אחיו הוא, וכשחלקו החליף כל אחד את חלקו עם אחיו.

ג. נמצא, שאם ירשו חבר ועם הארץ מאביהם עם הארץ תרומה [שהיא בחזקת טמאה, שהרי בידי עם הארץ היתה] וחולין, ובא החבר ליטול את החולין ולהשאיר ביד אחיו עם הארץ את התרומה הטמאה, יהיה דינו תלוי בספק הנזכר.

שאם מניחים כי התרומה שנטל עם הארץ היא היא חלקו שירש מאביו, הרי שלא עשה החבר ולא כלום בהותירו ביד אחיו את התרומה.

אבל אם אין הדבר ברור שהתרומה היא חלקו של עם הארץ, ואפשר כי של החבר היתה, נמצא כשחלקו, שהחליף החבר את תרומתו הטמאה עם אחיו, ועבר על "ולפני עור לא תתן מכשול".

ד. שיטת התנא של המשנה שלפנינו, ש"יש ברירה" לומר כשחלקו שהוברר הדבר למפרע שחלקו של כל אחד הוא זה שבא לידו, ולא החליפו זה עם זה.

ולפיכך: **חבר ועם הארץ שירשו את אביהם עם הארץ** תרומה, שחלקה ודאי טהורה היא, ואילו חלקה האחר כשאר תרומת עם הארץ:

יכול החבר **לומר לו** לעם הארץ:

טול אתה חיטין שבמקום פלוני, שאין אני יודע מה טיבן ובחזקת טמאין הן, ואילו **אני** אטול **חיטין שבמקום פלוני**, הידועים לי שהם בחזקת טהרה.

כי "יש ברירה", ונמצא שלא החליף החבר עם אחיו תרומה טמאה.

או שיאמר לו החבר לעם הארץ כשירשו יין של תרומה שחלקו ודאי אינו טמא, וחלקו כשאר תרומה שבידי עם הארץ:

טול אתה יין שבמקום פלוני שהוא בחזקת טמא, ואילו **אני** אטול **יין שבמקום פלוני** שהוא טהור [על פי מאירי].(9)

אבל לא יאמר לו החבר לעם הארץ כשירשו שני מינים שהאחד טהור והשני טמא:

תתן מכשול", משמע בפשוטו שהאיסור הוא מפני שמכשילו באיסור אכילת תרומה טמאה, וכן נראה מדברי רש"י לקמן שמפרש משנתנו לענין תרומה.

ואולם ברש"י לקמן כו א ד"ה טמאה היא, מבואר שאין לחבר למכור דבר טמא ואפילו שאינה תרומה, ראה שם, ולפי זה אין צריך לפרש משנתנו בתרומה.

9. נתבאר על פי המאירי שהוא על דרך שיטת רש"י בביאור המשנה; ואולם רש"י גופיה פירש לגבי חיטין, שחלקם הוכשרו וחלקם לא הוכשרו. ותמה בטורי אבן, הרי זה אינו שייך לגבי יין?! וראה עוד שם שהרבה לתמוה על כל פירושו של רש"י במשנה זו, ראה שם.

טול אתה דבר **לח** מן התרומה שירשו שהוא טמא, **ואני** אטול **יבש** שהוא טהור, או **טול אתה חיטין** שהם טמאים, **ואני** אטול **שעורים** שהם טהורים.(10)

אלא יחלקו כל מין ומין בין שניהם.

והטעם: מפני שאין אומרים "ברירה" בחלוקת שני מינים של ירושה, שהרי ודאי כשמת אביהם נפל כל מין לזה ולזה יחדיו, וכשחלקו את שני המינים זה מין אחד וזה מין אחד, אין כאן אלא החלפת החלקים, ואסורה.

ותני עלה בברייתא:

אותו חבר — שנטל בעל כרחו חצי מתרומת הלח הטמאה, וחצי מתרומת היבש הטהורה — **שורף** הוא **את הלח** כדין תרומה טמאה, **ומניח** לעצמו **את היבש** שהרי טהור הוא.(11)

ומפרשת הגמרא את הראיה מברייתא זו לספק שנסתפקו בני הישיבה:

ואם תמצי לומר: חבר שבאה לידו תרומה של עם הארץ הרי זה מניחה לשעת הגת ואוכלה, אם כן **אמאי** שורף החבר את הלח?!

יניחנה החבר **לגת הבאה**, ויאכלנה בחזקת טהורה.

הרי למדת: הואיל ומת אביו שלא בשעת הגיתות והבדים, ובאותה שעה באה לידו התרומה, שוב אין הוא מותר באכילתה אפילו בשעת הגיתות והבדים.(12)

דוחה הגמרא את ההכרח ממשנה זו, שהרי יש לומר שמשנתנו עוסקת **בדבר שאין לו גת**, כגון שכר תמרים של תרומה.(13)

---

10. כתב המאירי לפרש: לח ויבש ממש ואפילו במין אחד הרי הוא כשני מינין וצריך שומא בחלוקתם, שהיבש משתמר ביותר.

11. א. נתבאר על פי שיטת רש"י.

ואולם משנה זו במסכת דמאי היא שנויה, ויש מן הראשונים [הובאו דבריהם במאירי] שמפרשים אותה לענין דמאי, ולפי שיטתם לא דיברו לענין טומאה אלא בברייתא דתני עלה, ומשם הראיה, וראה בטורי אבן.

ב. כתב רש"י "שורף את הלח, אם כהן הוא ויש שמן לתרומה מדליקו לנרות", ולא כתב כן רש"י אלא לפרש את האמת שמותר ליהנות ממנה דרך שריפתה, ואין זה שייך לגוף ראיית הגמרא.

12. א. יש להוכיח מדברי הגמרא, כי בשעת הגיתות והבדים תרומתו של עם הארץ טהורה היא אף על גב שלא העיד עליה עם הארץ שהיא טהורה, כיון שעושים הם על פי חברים, שהרי האב עם הארץ שמת, לא שמענו שיעיד עליה שהיא טהורה.

ב. בטורי אבן לקמן כו א צידד לפרש בעיית הגמרא אם יניחנה לגת הבאה, שהוא משום דקנסינן ליה על שעבר וקיבלה.

ולכאורה לפי זה צריך ביאור מאי סלקא דעתיה דהגמרא, בבן שירש את אביו שלא יניחנה לגת הבאה, כיון שלא עבר כלום?!

וצריך לפרש לפי דעתו, כי החלוקה שמחלק עם אחיו ואינו מניחה בתפוסת הבית, חשובה כמי שעבר וקיבל.

13. כתב רש"י: והאי "שורף" לשון איבוד הוא, כלומר: כי שכר של תמרים אין מדליקין בו.

ואכתי תמהינן: **ויניחנו לרגל**, שהרי ברגל מותר אפילו בדבר של עם הארץ, וכפי שיתבאר במשניות הבאות?!

ומשנינן: הכא במאי עסקינן **בדבר שאינו משתמר לרגל**.

שנינו במשנה: **ואם אמר** [עם הארץ לחבר] **הפרשתי לתוכה** [של חבית התרומה] **רביעית** של **קודש נאמן**:

תנן התם:

שדה שנחרש בה קבר היא הנקראת "שדה בית הפרס", ומן התורה אין חוששין בה לטומאה; אבל חכמים טימאו את ההולך בה, שמא נשאר בשדה עצם בגודל של שעורה שהיא מטמאת את הנוגע בה ואת הנושאה או המסיטה [ובאוהל אינה מטמאה], ויש לחוש שמא דרך הליכתו הסיט בה עצם כשעורה.(14)

מודין בית שמאי ובית הלל, שבודקין — בית הפרס, ומפרש ואזיל באיזה אופן בודקין — **לעושי פסח**, העוברים בבית הפרס כדי לעשות פסח, הרי אלו סומכין על הבדיקה, ואין חוששין שמא טמאים הם ואינם יכולים לעשות פסח.

ואין בודקין בית הפרס **לאוכלי תרומה**, אין אוכלי תרומה — האסורים באכילתה כשהם טמאים — יכולים לסמוך על בדיקה כדי לאכול בתרומה.

ומפרשינן לה: **מאי "בודקין"**, כיצד בודקין אותה?

אמר רב יהודה אמר שמואל: מנפח אדם בית הפרס, והולך, כלומר: עושי פסח מנפחים בפיהם את העפר ובודקים אם יש בה עצם כשעורה.(15)

ורבי חייא בר אבא משמיה דעולא אמר לפרש הבדיקה:

בית הפרס שנידש ברגלי אדם [רש"י ברכות כ ב] הרי הוא **טהור**, כי מאחר שנדוש ונתהדק שוב אין לחוש שמא יסיטנו העובר בו תוך כדי הליכה, ועושי הפסח בודקין היכן נידוש בית הפרס ועוברים בו.

ומפרשינן: בודקין **לעושי פסח**, כי **לא העמידו** חכמים את **דבריהן במקום כרת**, כלומר: לענין פסח טיהרוהו אף על גב שיש כרת באכילתו בטומאה.

ואין בודקין **לאוכלי תרומה**, כי **העמידו** חכמים את **דבריהן במקום מיתה** בידי שמים, כלומר: העמידו חכמים את דבריהם ולא טיהרוהו, אף על גב שאין אלא מיתה בידי שמים לאוכל תרומה בטומאה, [נתבאר על פי תוספות בעירובין לו ב, ופסחים צב ב].(16)

איבעיא להו:

---

14. מן התורה אין השדה בחזקת טומאה, כיון שהמחרישה כותשת את העצמות עד שלא נשאר שם עצם המטמא באוהל, ואם תמצי לומר עצם כשעורה נשאר בו ושמא נגע בו, אין חוששין למגע, שטמונין הן בתוך העפר, מאירי.

15. ביאר רש"י: "לפיכך בודק בנפיחה, שלא יסיטנו ברגלו"; ונפיחה זו צריך שיעשנה בנחת שלא יסיט ברוח פיו עצם כשעורה וייטמא.

16. כתב רש"י הטעם שהעמידו דבריהם לאוכלי תרומה ולא לאוכלי פסח, דכיון דאין זמן קבוע

אם **בדק** אדם את בית הפרס **לפסחו — מהו שיאכל בתרומתו** על סמך אותה בדיקה שעשה בשביל פסח?

עולא אמר: בדק לפסחו מותר לאכול בתרומתו.

רבה בר עולא אמר: בדק לפסחו אסור לאכול בתרומתו.

אמר ליה ההוא סבא לרבה בר עולא: **לא תפלוג עליה דעולא** כיון **דתנן כוותיה** [אל תחלוק על דברי עולא, כי יש סיוע לדבריו ממשנה], שהרי שנינו במשנתנו:

ואם אמר עם הארץ **הפרשתי לתוכה** של חבית התרומה **רביעית** של **קודש** הרי הוא **נאמן** גם על התרומה.

אלמא הרי שאנו אומרים: **מדמהימן אקודש מהימן נמי אתרומה.**(17)

הכא נמי, גבי בית הפרס, יש לנו לומר: **מדמהימן**, הואיל ומועילה בדיקה [טורי אבן] **אפסח — מהימן נמי אתרומה.**

שנינו במשנה: **כדי יין וכדי שמן** המדומעות נאמנין עליהם בשעת הגיתות והבדים:

תנא בברייתא: **אין נאמנים** עמי הארץ **לא על הקנקנים** עצמם ומפרש לה ואזיל, **ולא על התרומה** שלא בשעת הגיתות והבדים.

ומפרשינן לה: **קנקנים דמאי** [באיזה קנקנים עוסקת הברייתא]?

אי קנקנים דקודש [שהביא בהם קודש ונאמן על הקודש], הרי ודאי נאמנים הם, כי **מיגו דמהימן** עם הארץ **אקודש** שבתוך הקנקנים, **מהימן נמי אקנקנים** עצמם?! (18)

אלא קנקנים דתרומה, והרי **פשיטא** שאין נאמנים, כי **השתא אתרומה לא מהימן, אקנקנים מהימן?!** (19)

לאכילה, ימתין שבעה ימים ויזה שלישי ושביעי ויטבול, אבל גבי פסח הואיל ובית הפרס דרבנן לא העמידו דבריהם במקום כרת; משמע שאינו מפרש כהתוספות המפרשים "כרת" שהוזכר כאן דהיינו כרת לאוכל בטומאה, אלא הכוונה לכרת של הנמנע מעשיית פסח.

ואולם לענין תרומה שאמרו: העמידו דבריהן במקום מיתה בידי שמים, פירש רש"י: כגון טמא האוכל בתרומה, ונמצא לדעת רש"י אין כרת ומיתה שנזכרו בגמרא דנים בענין אחד, וצריך תלמוד שיטת רש"י.

במאירי הביא גירסא: העמידו דבריהן במקום עשה, שלא התירו לסמוך על בדיקה זו לתרומה שאין במניעת אכילתה אלא עשה ד"ואחר יאכל מן הקדשים"; וראה שם שהביא גם גירסתנו.

17. כתב רש"י: שגנאי הוא למזבח שתהא תרומה המחוברת לו בחזקת טומאה והקודש יקרב למזבח.

נראה מדבריו, שאף גבי בית הפרס מטעם זה הוא שמועלת הבדיקה כדי לאכול בתרומה, שאם לא כן גנאי הוא לפסח שתהא התרומה אסורה לו ויהיה מותר בעשיית פסח.

18. כתב רש"י בסוף הסוגיא: גנאי הוא לקודש שיהיו הקנקנים שעירו את הקודש מהן בחזקת טומאה, והקודש קרב.

19. פירוש, ואפילו בשעת הגיתות והבדים שנאמנים על התרומה, מכל מקום אין נאמנים על הקנקנים, ואינו דומה לקודש שאנו אומרים: מיגו שנאמן על הקודש הרי הוא נאמן על

א. **בקנקנים ריקנים דקודש**, אחר שעירה מהן את הקודש, **ובשאר ימות השנה**. כלומר, כל ימות השנה אינו נאמן על שמירת טהרתם משנתרוקנו.

ב. וכן אינו נאמן **בקנקנים** עצמן, אפילו כשהן **מלאין דתרומה**, **ובשעת הגיתות** [שעל התרומה עצמה הרי הוא נאמן], והכהן יערה את התרומה לתוך כליו.

ומקשה הגמרא על מה שאמרנו, שבתרומה אפילו בשעת הגתות אין נאמנים על הקנקנים:

והרי **תנן** במשנתנו: **כדי יין וכדי שמן המדומעות** נאמנין עליהם בשעת הגיתות והבדים, וקודם לגיתות שבעים יום —

ומאי לאו פירוש מה ששנינו "מדומעות", היינו: **מדומעות דתרומה** [נתערב בהן תרומה], ושנינו: נאמנין עמי הארץ אף על טהרת הכדין הואיל ויש בהן תרומה בשעת הבדים שנאמן עם הארץ עליהם.

הרי למדת: שאף בתרומה בשעת הגיתות והבדים אנו אומרים מתוך שנאמן על התרומה נאמן אף על הכדים?!

אמרי דבי רבי חייא: לא תפרש "מדומעות דתרומה", אלא **מדומעות דקודש**.

קודש היה מעורב בהן, ומתוך שנאמן על הקודש נאמן על הכדים.

ומי איכא "דימוע" לקודש, וכי מצינו לשון "דימוע" בקודש, והרי לא מצאנוהו אלא בתרומה שנתערבה בחולין [רבינו חננאל]?! (20)

אמרי דבי רבי אלעאי: משנתנו עוסקת **במטהר את טבלו** שלא הפריש ממנו תרומה, והיה בדעתו **ליטול ממנו נסכים** כשיצטרך ממנו, והכניסם בכדים. (21)

והואיל ויש בכדים נסכים שעומדים להיות קודש, ותרומה וחולין, מתוך שנאמן על הקודש נאמן אף על התרומה ועל הקנקנים [נתבאר על פי תוספות בהבנת רש"י]. (22)

שנינו במשנה: **וקודם לגיתות שבעים יום**:

אמר אביי: **שמע מינה** ממשנתנו, שהאמינוהו לגבי הכדים שבעים יום קודם לגיתות, והטעם הוא, משום שדרך העולם להזמין את הכלים ולטהרם שבעים יום קודם הגתות [רע"ב]:

---

20. בתוך דברי רש"י נדפס בשם התוספות: ומי איכא דימוע לקודש, טבל שלא נתקן מדומע בתרומה, אבל קודש לא הוזקקנו לפרוש בתוכה שיהא הטבל מדומע בתוכו.

ביאור דבריהם: "דימוע" לדעת התוספות פירושו "טבל" שהרי בכל טבל מעורב תרומה, ולפיכך ביארו שאין לשון דימוע נופל על קודש המעורב בו, הואיל ואין חיוב להפריש מתוכו קודש כשם שחייבים להפריש תרומה מן הטבל.

21. כתב רבינו חננאל: ושנינן: אין, איכא דימוע בקודש, כגון דמשמר טבלו להפריש ממנו נסכים לקודש, כי האי גוונא משכחת לה דימוע בקודש.

ומבואר מדבריו כי לפי תירוץ הגמרא אין לשון דימוע מחמת התרומה שבתוך הטבל, אלא מחמת הקודש שבו.

22. ואם תאמר, למה אמרו במשנה: בשעת הגיתות והבדים וקודם לגיתות שבעים יום, והרי על הקודש נאמן כל ימות השנה, ומתוך שנאמן

דינא היא דעילויה אריסא למיטרח אגולפי שבעין יומין מקמי מעצרתא [חייב האריס העובד בגת או בבית הבד לטרוח ולהשיג כדים החל משבעים יום קודם שעת הבדים].

מתניתין:

ועוד חומר בתרומה מבקודש:

אין עושין כבשונות לכלי חרס בירושלים מפני העשן, ולכן צריכים בני ירושלים להביא כלי חרס הנצרכים להם מחוץ לירושלים. ואין רוב הציבור יכול לעמוד בגזירה שגזרו חכמים טומאה על עמי הארץ, ולהמנע מקניית כלי חרס מהם, לפיכך האמינו חכמים את הקדרים עמי הארץ שסביבות ירושלים על טהרת כלי חרס דקים, כגון כוסות וקערות שהם עושים [רש"י], ולא האמינום אלא לענין קודש, [גמרא].[23]

ועד היכן נאמנים הקדרים:

מן המודיעים [כרך השוכן ט"ו מיל ליד ירושלים] **ולפנים** לצד ירושלים, הרי הקדרים עמי הארץ **נאמנין על כלי חרס** לומר שהם טהורים.

ומן המודיעים ולחוץ אין נאמנין.

ודין העיר מודיעים עצמה, יתבאר בברייתא שהובאה בגמרא.[24]

ביצד:

הקדר שהוא מוכר הקדרות הבא מן המודיעים ולחוץ, **ונכנס לפנים מן המודיעים**, הרי זה נאמן, כשנתקיימו שלושת התנאים הבאים:

א. **הוא** בעצמו **הקדר** של הקדרות הנקנים.

על הקודש יש לנו להאמינו אף על התרומה ועל הקנקנים?!

ביארו התוספות לפי שיטת רש"י: הואיל ועדיין לא הקדיש את הקודש אלא ייחדו לנסכים, לפיכך לא האמינוהו אלא בשעה זו, וראה מה שכתבו בתפארת ישראל ובחזון איש סימן קכט לדף זה תוספת ביאור בדבריהם.

וראה מאירי בפירוש המשנה שביאר כל הענין באופן אחר.

23. כתב המאירי: המשנה הבאה מבארת מעלה שניה שיש לתרומה על הקודש, וענינה, שהקילו חכמים בכלי חרס הדקין, כגון קדרות כוסות וצלוחיות, ללוקחן מעם הארץ, שאי אפשר בלא כלי חרס הרבה לבשל את הקדשים ולאפות את המנחות, ושהיו צריכין לשוברן ביומן משום נותר. כדכתיב: וכל כלי חרס אשר יבושל בו ישבר. ולא היו קדרים חברים מספיקים להם בכל זה, ובירושלים לא היו עושים כבשונות.

ומתוך כך אמרו במשנה זו, שכל זמן שהקדר עם הארץ מן המודיעים ולפנים לצד ירושלים נאמן אותו קדר על כלי חרס שבידו לומר טהורים הם, ורשאים חברים ליקח מהם עד ירושלים, וכל שכן בירושלים עצמה. ודוקא לקודש, אבל לתרומה, שאין שעת אכילתה עוברת, אין נאמנין אפילו בירושלים, וימתין עד שימצא מקדר חבר, וזו היא מעלה שיש לתרומה על הקודש.

24. בטורי אבן כתב, דמסתברא שאף לשאר רוחותיה של ירושלים הרי הם נאמנים, וכשיעור מרחק מודיעים מירושלים, וראה מה שכתב שם.

שלא מסרם למכירה על ידי תושב המקום, אלא הוא בעצמו מוכרם.

ב. **והן הקדרות** עצמן שהביא מחוץ למודיעים. ואינו נאמן על קדרות אחרות שמסר לו תושב המקום כדי למוכרם.(25)

ג. **והן** — החברים שראוהו מביא את הקדרות ויודעים שהוא בעל הקדרות — בעצמם **הלוקחים**, הרי זה **נאמן** לגביהם, אבל לוקחים אחרים אין יכולים לסמוך עליהם שהוא אכן בעל הקדרות.

ואם **יצא** אותו קדר מן המודיעים, שוב **אינו נאמן**.(26)

גמרא:

תנא בברייתא:

העיר **מודיעים** עצמה, **פעמים** שדינה **כלפנים** ונאמנים בה, **ופעמים** שדינה **כלחוץ** ואין נאמנין בה.

כיצד?

אם **קדר יוצא** מלפנים מן המודיעים, ונכנס לעיר על דעת לצאת לו אל ארצו, ואין דעתו לחזור עכשיו [מאירי], **וחבר** בא כנגדו מחוץ למודיעים **ונכנס** אליה —

הרי היא **כלפנים**, ויכול החבר לקנות מן הקדר, הואיל והקדר שוב לא יחזור אל לפנים מן המודיעים כדי שיקח החבר שם ממנו, ולפיכך קונה הוא במודיעים עצמה, שאם לא יקנה עכשיו — אימתי.

שניהן, החבר והקדר באים מחוץ למודיעים, **ונכנסין** אליה, ודעת שניהם ללכת לירושלים [מאירי], שיכול החבר להמתין עד שייכנסו לפנים מן העיר ולקנות שם ממנו;

או שניהן יוצאין מלפנים מן העיר ונכנסים אליה, וראו זה את זה קודם שהיו במודיעים, שהיה יכול החבר לקנות ממנו לפנים מן העיר אלא שפשע ולא קנה ממנו [מאירי] — כו-א

הרי הם **כלחוץ** ואין הקדר נאמן.(1)

אמר אביי: אף אנן נמי תנינא במשנתנו כחילוק המבואר בברייתא:

כי יש להקשות על משנתנו מיניה וביה, שהרי שנינו:

הקדר שמכר את הקדירות ונכנס "לפנים מן

---

25. כתב המאירי בטעם הדבר: שלא הותר אלא באותם שטרחו להביא מרחוק שלא תהא מכשילן שלא להביא מהם.

26. המאירי הביא פירוש אחר במה שאמרו **הוא הקדר**: כלומר: אף על פי שזהו הקדר בעצמו שהיחה חוץ למודיעים, והן הם אותם הקדרות, והן הם לוקחים אלו ולא נשתנה בהם דבר, אף על פי כן מדת חכמים כך היא, כל זמן שהוא מן המודיעים כלפי ירושלים נאמן, יצא מן המודיעים אינו נאמן.

1. כתב רש"י: קדר נכנס וחבר יוצא כל שכן הוא משניהם יוצאים שאינו נאמן, כי הואיל וסוף הקדר ליכנס לפנים, יחזור החבר הצריך ליקח, ויקח שם ממנו, וראה מה שכתב לפקפק על זה בטורי אבן.

המודיעים" הרי זה נאמן. ומשמע: **טעמא דנכנס לפנים מן המודיעים, הא** אם נכנס רק **למודיעים גופה, לא מהימן.**

והרי **אימא סיפא: יצא** [מן המודיעים] **אינו נאמן**, ומשמע: **הא מודיעים גופה**, הרי הוא **נאמן**, וקשיא רישא לסיפא?! (2)

אלא לאו שמע מינה:

כאן — סיפא — **בקדר יוצא וחבר נכנס**, ולפיכך אילו היה במודיעים עצמה היה נאמן.

וכאן — רישא — **בששניהן יוצאין, או שניהן נכנסין**, ולפיכך אינו נאמן אלא לפנים מן המודיעים. (3)

תנא בברייתא:

אין **נאמנין** עמי הארץ על כליהם מן המודיעים ולפנים, אלא **בכלי חרס הדקין** כגון קדרות כוסות וקיתוניות כיון שאי אפשר בלי כלים אלו; אבל כלים גסים כגון חבית ליין אין הם נאמנים אלא כשהביאום לירושלים עצמה, וכפי שיתבאר במשנה לקמן.

ואין נאמנין אלא **לקודש**. (4)

אמר ריש לקיש: והוא, שהיו כלי החרס קטנים עד **שניטלין** כל אחד ואחד מהם **בידו אחת**, אז נאמן עם הארץ.

ורבי יוחנן אמר: אפילו גדולים **שאינן ניטלין בידו אחת.**

אמר ריש לקיש: לא שנו שהקדרים נאמנים על כלי חרס, **אלא** כשהן **ריקנין, אבל מלאין לא**. (5)

ורבי יוחנן אמר: אפילו מלאים, ואפילו אפיקרסותו לתוכו [אפילו מלאין משקין של הקדר שאינן של קודש]. (6)

ואמר רבא: ומודה רבי יוחנן: במשקין

---

2. ראה ברש"ש שביאר למה לא מקשה הגמרא מיניה וביה על תחילת המשנה ששנינו: מן המודיעים **ולפנים נאמנים** על כלי חרס, ומשמע הא מודיעים עצמה אינו נאמן, ושוב קתני: מן המודיעים **ולחוץ אין נאמן**, ומשמע, הא מודיעים עצמה הרי זה נאמן, ראה שם ובתוספות יום טוב.

3. כתב בטורי אבן: אינו מוכח לגמרי מתניתין כברייתא, ואין להוכיח כל החילוקים האלו מן המשנה, ולא אמר: אף אנן נמי תנינא, אלא דמוכח ממתניתין דבמודיעים עצמה יש חילוק בדינה לענין נאמנות עם הארץ, וראה עוד שם.

4. במאירי כתב הטעם, הואיל ובתרומה אין שעת אכילתה עוברת, ובטורי אבן כתב הטעם משום דרק קודש נאכל בירושלים, והואיל ואין עושין כבשונות בירושלים התירו להם, מה שאין כן תרומה שנאכלת בכל מקום.

5. ראה ביאור דברי ריש לקיש בהערה הבאה.

6. כתב הטורי אבן: איני יודע מה ענין אפירקסותו למשקין, ולא מצאנו בשום דוכתא שמשקין קרואין כן?!

ועוד תמה: הרי תחילת דברי רבי יוחנן שאמר: אפילו מלאים היינו נמי שמלאים משקים של חול, כי אילו משקים של קודש הרי עם הארץ נאמן עליהם ומה חידוש יש שנאמן על הכדים אפילו מלאים, ולמה יחלוק על כך ריש

עצמן שהן טמאין. שלא האמינוהו אלא על הכלים ולא על המשקים.

ואל תתמה שיאמרו חכמים כעין זה שיהיה דין הכלים חלוק מדין המשקין שבתוכו, **שהרי** כל דברי חכמים כך הן, וכמו שמצינו במשנה באהלות [פרק ה משנה ד] שחילקו חכמים בין הכלים למה שבתוכם:

כלי חרס של עם הארץ המוקף צמיד פתיל שהיה באוהל המת, או שהיה סותם את הארובה שבין הבית [שיש בו מת] לעליה, אין הוא מציל אלא על אוכלין ומשקין שלא ייטמאו ולא על הכלים, וכפי שנתבאר כל זה לעיל דף כב [לדעת בית שמאי, וחזרו בית הלל להורות כדבריהם, כמו ששנינו באהלות שם].

ואם היו **לגין** [כדין] משאר מינים **מלא משקין** — שהיו בתוך כלי חרס של עם הארץ המוקף צמיד פתיל, או שהיו עומדים בעליה וכלי חרס של עם הארץ מפסיק בין הבית לעליה — הרי **הלגין** עצמן **טמאין טומאת שבעה**, לפי שאין כלי חרס של עם הארץ מציל עליהן מלהיטמא. **ואילו המשקין** שבתוך הלגין הרי הן **טהורין**, שכלי החרס הציל עליהן.

ועל דרך זה אף כאן, המשקין טמאין והכלי טהור.

מתניתין:

עוד חומר בתרומה מבקודש:

א. **הגבאין** [גובי מיסי מלך גוי, והם עמי הארץ] **שנכנסו לתוך הבית** כדי לקחת עבוט, ויש לחוש שמא נגעו בשאר כלי הבית, [תוספות יום טוב].

וכן הגנבים שהחזירו את הכלים של חרס שגנבו, ויש לחוש שמא נגעו בו בתוכו [שאין כלי חרס מיטמא אלא מתוכו] וטימאוהו [רש"י].(7)

הרי אלו **נאמנין לומר** לגבי קודש **לא נגענו**,

לקיש ויאמר שאין נאמן כשהן מלאים; וכיון שכן, למה צריך להוסיף "אפילו אפיקרסותו לתוכו", הרי כבר שמענו זה מתחילת דבריו, וראה שם שהאריך בזה.

ולפיכך הסכים בטורי אבן עם פירוש הערוך, ד"אפיקרסותו" הוא סוג של בגד, וקא משמע לן, דאף על גב דבגדי עם הארץ מדרס הן לפרושים וכפי שנתבאר במשנה לעיל יח ב, מכל מקום נאמן על הכלים.

וכך הוא ביאור דברי רבי יוחנן: אפילו מלאין משקים של חול שאין נאמן עליהם, מכל מקום נאמן על הכלים, וביותר, אפילו אם יש בתוכו בגד שהוא טמא טומאת מדרס ובכחו לטמא את הכלי מן התורה [אילו היה טמא מדרס ממש, מה שאין כן במשקין שאין מטמאין כלים מן התורה אפילו כשהן טמאים] אפילו הכי נאמן עם הארץ.

וראה שם שכתב שנאמן אף על הבגד עצמו.

7.ורבינו חננאל פירש אף גבי גנבים שהנדון הוא לומר שלא נגעו בכלים אחרים זולתם.

אבל לתרומה אין נאמנים [רש"י].[8]

ב. **ובירושלים** עצמה **נאמנין** הקדרים **על הקודש**, על טהרת כלי חרס, אפילו גסין, וכל שכן דקין בשביל קודש, ויתבאר בגמרא.[9]

ובשעת הרגל נאמנים עמי הארץ **אף על התרומה.**

גמרא:

שנינו במשנה: הגבאין שנכנסו לתוך הבית, נאמנין לומר לא נגענו:

ורמינהו ממשנה בטהרות: **הגבאין שנכנסו לתוך הבית**, הרי **הבית כולו טמא**! כל כלי הבית טמאין, שחזקה הגבאין ממשמשין בכלים, ואילו במשנתנו שנינו שנאמנין הם לומר לא נגענו?!

ומשנינן: **לא קשיא**:

הא — המשנה בטהרות ששנינו: הבית כולו טמא — כגון **דאיכא נכרי בהדייהו** [יש נכרי עמהם], הואיל ויש להם אימה ממנו וממשמשין בכל הבית, כדמפרש ואזיל.

הא משנתנו ששנינו: נאמנין לומר לא נגענו — כגון **דליכא נכרי בהדייהו.**

דתנן: אם יש נכרי עמהן [עם הגבאים], הרי אלו **נאמנין לומר לא נכנסנו** כלל לבית, **אבל אין נאמנין לומר: נכנסנו אבל לא נגענו.**[10]

ומפרשינן: **וכי איכא נכרי בהדייהו — מאי הוי** [כשיש נכרי עמהן מדוע אין נאמנין]?

נחלקו בדבר **רבי יוחנן ורבי אלעזר**:

חד אמר: כי **אימת נכרי** עצמו **עליהן**, שמא יענישם בגוף או בממון.

וחד אמר: אימת מלכות עליהן, שמא ילשין עליהם הנכרי אצל המלכות לומר שהם חסים על נגישתם וממשכנים בבהלה, ולפיכך מחפשין יפה יפה ונוגעים בכל, [מאירי].

מאי בינייהו בין רבי יוחנן לרבי אלעזר?

איכא בינייהו כשהיה עמהן **נכרי שאינו חשוב**, שאין יראים ממנו עצמו אלא ממלשינותו.

שנינו במשנה: **וכן הגנבים שהחזירו את הכלים** נאמנין לומר לא נגענו:

ורמינהי ממשנה בטהרות:

הגנבים שנכנסו לתוך הבית, אינו טמא אלא מקום דריסת רגלי הגנבים.

---

8. אבל שיטת התוספות שאף לתרומה נאמנים; ובטורי אבן תמה על רש"י מה סברא יש לחלק בין תרומה לקודש, ולמה יקילו בקודש החמור יותר מבתרומה?!

9. משמעות דברי רש"י הוא, כי הקדרים בלבד נאמנים על כלי חרס שלהם, דומיא דנאמנות הקדרים על הכלים הדקים מן המודיעים ולפנים. ולפי זה אין המציעתא והסיפא בענין אחד:

ובירושלים נאמנין על הקודש, לא קאי אלא על הקדרין; **ובשעת הרגל על התרומה**, קאי על כל עמי הארץ.

10. כתב המאירי: ואם אמרו לא נכנסנו כלל נאמנין, שאין אדם עשוי לשקר כל כך, וכן שהם

הרי שמקום דריסתם הוא טמא, וכל שכן הכלים עצמן שגנבו והחזירו שהן טמאים?!

אמר רב פנחס משמיה דרבה: משנתנו עוסקת **כשעשו** הגנבים **תשובה** ומתוך כך החזירום, ולפיכך אינם משקרים.

דיקא נמי שמשנתנו עוסקת בגנבים שעשו תשובה, מדקתני: **שהחזירו את הכלים.**(11)

שמע מינה!

שנינו במשנה: **ובירושלים נאמנין על הקודש:**

תנא בברייתא: **נאמנין על כלי חרס גסין** [וכל שכן דקין] **לקודש.**

וכל כך למה, שהאמינום חכמים על הכלים הדקים אפילו חוץ לירושלים, ובירושלים עצמה האמינום אף על הגסין [רש"י]?

לפי **שאין עושין כבשונות בירושלים.**

שנינו במשנה: **ובשעת הרגל** [נאמנין] **אף על התרומה:**

מנהני מילי?

אמר רבי יהושע בן לוי: מדאמר **קרא** בענין פילגש בגבעה: "**ויאסף כל איש ישראל אל העיר כאיש אחד חברים**".

הכתוב עשאן כולם — בשעת אסיפה — **חברים,** ואף הרגל שעת אסיפה היא.(12)

מתניתין:

חבר **הפותח את חביתו** למכור יין בירושלים ברגל, וכן **המתחיל בעיסתו** [ככרו] למוכרו [רש"י ביצה יא] וכל הבא לקנות הרי הוא ממשמש בהם, ואף עמי הארץ ממשמשים בהם — **על גב הרגל,** בעבור מעלת הרגל, שכולם חברים בו [מלאכת שלמה].

רבי יהודה אומר: יגמור למכור!

רשאי הוא למכור את כל מה שנשאר, אפילו לחברים, ולכל אדם, גם לאחר הרגל [רש"י ביצה].(13)

תרתי ספיקי [שמא נכנס ושמא נגע].

11. רש"י לא פירש מה הדיוק מלשון המשנה.

ולפי פירוש רבינו חננאל שהגנבים אומרים שלא נגעו בכלים אחרים זולתם, יש לפרש הדיוק, שאם לא עשו תשובה למה הזכירה משנתנו כלל שהחזירו את הכלים, כיון שאין הנידון על אותם כלים שהחזירו.

וראה עוד בפירוש רבינו חננאל מה שכתב בכל ענין זה.

12. הרמב"ם בפרק יא ממטמאי משכב ומושב כתב: מפני שהכל מטהרין עצמן ועולין לרגל, וטעמו, דפשיטא דהך קרא אינו אלא אסמכתא ואי לאו דהכל מטהרין לא היו עוקרים לגזירתם שגזרו בעם הארץ, ולא הוי דורשים האי אסמכתא לטהרם ברגל, תוספות יום טוב.

וברש"י ביצה יא כתב הטעם שהאמינו לעמי הארץ ברגלים, כדי שלא לביישן.

13. וראה רש"י כאן בגמרא ד"ה טמאה היא, דאי לאו שהתירו לו למכור היה אסור למוכרה, שאין חבר מותר למכור דבר טמא, וראה בהערה בהמשך.

והטעם, כי הוא מן הדברים שהתירו סופן משום תחילתן, שאם אתה אומר לא יגמור, אף הוא אינו מתחיל, ואין מזון מצוי לעולי רגלים.

כך איתא בגמרא ביצה יא ב; וכך אמרו שם:

וחכמים אומרים: לא יגמור לאחר הרגל. כי אף על פי שברגל הם טהורים, לא שטהרתם טהרה, אלא שברגל הכל חברים, אבל לאחר הרגל מגעו טמא למפרע.(14)

גמרא:

יתיב רבי אמי ורבי יצחק נפחא, אקילעא על פתח ביתו **דרבי יצחק נפחא.**

פתח חד מהם **ואמר** נסתפק: לדעת חכמים הסוברים: לא יגמור לאחר הרגל — **מהו שיניחנה לרגל אחר?**(15)

אמר ליה אידך: והרי **יד הכל** ומכללם עמי הארץ **ממשמשין בה** ברגל, **ואת אמרת יניחנה לרגל אחר?!**

אמר ליה: אטו, וכי **עד האידנא** [עד עכשיו] כשהתירו לו למוכרו ברגל **לאו יד הכל ממשמשין בה,** ומכל מקום התרת, וכך יש לנו להתיר ברגל אחר?!

אמר ליה: הכי השתא, מהו הדמיון!? הרי אין הנדון דומה לראיה.

כי: **בשלמא עד האידנא,** ברגל כשהתרנו לו למוכרו, הטעם שהתרנוהו הוא משום **שטומאת עם הארץ ברגל — רחמנא טהרה.**

אלא השתא, הרי **טמאה היא** למפרע, וחבר אינו רשאי למכור דבר שהוא טמא.(16)

אמר עולא שלשה דברים התירו סופן משום תחילתן וכו׳, ורחבה אמר רבי יהודה: אף הפותח חביתו ומתחיל בעיסתו על גב הרגל ואליבא דרבי יהודה דאמר יגמור.

ומפרש שם בגמרא, דרחבה חידוש השמיענו, כי מהו דתימא טומאת עם הארץ ברגל כטהרה שויוה רבנן אליבא דרבי יהודה, ואף על גב דלא התחיל נמי, קא משמע לן: התירו סופן משום תחילתן, התחיל אין, לא התחיל לא.

ובטורי אבן הקשה: האיך סלקא דעתין לומר דכטהרה שויוה רבנן, והרי רבי יהודה גופיה אמר במשנה לקמן שמטבילין את הכלים לאחר שעבר הרגל מפני מגע עם הארץ, הרי שאין מגע עם הארץ כטהרה?!

ותירץ בספר אור גדול [בגליון המשניות]: הוה אמינא רק לענין קודש הצריכום טבילה אבל לא לחולין, ראה שם.

14. רש״י הוכיח כן, ממה שאמרו במשנה לקמן, שלאחר הרגל היו מטבילין את כל הכלים שהיו במקדש מפני עמי הארץ שנגעו בהם ברגל.

15. לעיל כד ב וכה א, גבי תרומה שנאמן עליה בשעת הגיתות והבדים, מבואר, שאם הניחה עם הארץ בידו הרי הוא נאמן עליה לגת אחרת, ואם קיבלה החבר מידו נסתפקו בגמרא אם יניחנה בידו לגת הבאה.

ובטורי אבן האריך כאן לבאר, אם יש דמיון בין הנידונים, ובביאור ספק הגמרא כאן, ראה שם, וכן במאירי חילק בין הנידונים.

16. ביאר המאירי: כשעבר הרגל נטמאת מיד ממגע של מפרע, ומאחר שירדה לה שם טומאה אין רגל מפקיעה, שהרגל מונע את הטומאה שלא לירד באוכלין מכח מגע עם הארץ, אבל אינו מפקיע את הטומאה שירדה להם כבר.

ולפי מה שהוכיח החזון איש [קכט לדף כד ב] מדברי הגמרא לעיל כה ב [לדעת הסובר: יניחנו לרגל אחר], שאפילו אם נגע עם הארץ בטהרות באמצע השנה הרי זה מניחו לרגל וטהור [שהרי אמרו שם על מי שירש מעם הארץ: ״ויניחנו לרגל״], מתבארת פלוגתתם

נימא כתנאי:

דתני חדא: יניחנה לרגל אחר.

ותניא אידך: לא יניחנה לרגל אחר.

מאי לאו, תנאי היא שנחלקו לפי דעת חכמים דמשנתנו הסוברים שלא יגמור, אם מכל מקום יכול להניחה לרגל הבא.

ודחינן: **לא** כאשר אתה סבור שאליבא דחכמים נחלקו התנאים, אלא:

הא דקתני: יניחנה לרגל אחר, **רבי יהודה** דמשנתנו היא.

והא דקתני לא יניחנה, רבנן דמשנתנו היא.

ותמהינן עלה: **ותסברא!** וכי סבור אתה שיתכן לומר כאשר אמרת, שהברייתא הסוברת יניחנה לרגל אחר, רבי יהודה היא?! **והא רבי יהודה יגמור** מיד לאחר הרגל **קאמר**, ואין צריך להניחה לרגל הבא?![17]

אלא מפרשת הגמרא את הברייתות בהיפוך:

הא דקתני לא יניחנה לרגל אחר, **רבי יהודה** היא, וכדמפרש ואזיל, שאין צריך להניחה לרגל הבא, אלא יכול לגמור מיד לאחר הרגל.

והא דקתני יניחנה לרגל אחר, **רבנן** היא.

ומאי "לא יניחנה" דקאמר רבי יהודה בברייתא, והרי אף מיד לאחר הרגל יגמור וכל שכן שאם רצה יניחנה לרגל אחר?

הכי קאמר: **שאין צריך להניחה** לאחר הרגל אלא יגמור מיד.[18]

מתניתין:

אף שברגל כולם חברים, אין הדברים אמורים אלא לגבי זה שברגל עצמו לא יחששו למגעם, אבל משעבר הרגל, הרי כל מה שנגעו בו עמי הארץ הכל טמא למפרע.

ולפיכך: **משעבר הרגל**, היו **מעבירין על טהרת עזרה.**

באופן זה:

הסובר לא יניחנו לרגל אחר, מפני שהוא סובר: אין הרגל מתיר טומאה שכבר ירדה לו, ואף כשנגע עם הארץ בטהרות ברגל, כאילו ירדה לו טומאה אחר הרגל, וכמו שביאר המאירי.

והסובר יניחנו לרגל אחר, מפני שהוא סובר: אפילו אם נגע עם הארץ לאחר הרגל הרי הרגל מטהרו, ולפיכך יניחנו לרגל אחר.

ואולם בטורי אבן כאן מבואר, שאם נגע עם הארץ באמצע השנה בטהרות, לכולי עלמא לא פקעה טומאתו כשהגיע הרגל.

17. כתב המאירי: זה שאמרו: מאי לאו הא דקתני יניחנה רבי יהודה, פירושה: שסבורין היו לומר, שמאחר שעלה לנו לדעת חכמים שאינו מניחה לרגל אחר, אף רבי יהודה דקאמר "יגמור" בהנחה לרגל אחר אמרה, אבל לא כשעבר הרגל מיד. וחכמים אמרו לא יגמור אף בהנחה לרגל אחר. ואם כן, שאלתנו היא גוף מחלוקתם של רבי יהודה וחכמים.

ואמר ליה: ותסברא, והא רבי יהודה "יגמור" קאמר, ו"יגמור" לאלתר משמע.

18. מסקנת הגמרא לגירסת רש"י שאליבא דרבנן יניחנה לרגל אחר [ויש גירסאות אחרות במאירי, ולפיהם פסק שלא יניחנה לרגל אחר וכדעת הרמב"ם].

מעבירין את הכלים ממקומן, כדי להטבילן, ולטהר את העזרה מטומאת עם הארץ שנגעו בהם.[19]

ואם **עבר הרגל ליום ששי** [יצא הרגל ונכנס יום ששי], **לא היו מעבירין** ביום ששי על טהרת עזרה **מפני כבוד השבת**, שהיו הכהנים צריכים להתעסק איש בביתו לצורך השבת, ואין להם פנאי להעביר על טהרת העזרה, אלא היו מעבירין ביום ראשון.[20]

רבי יהודה אומר: אף לא היו מעבירין על טהרת עזרה **ביום חמישי** הסמוך לרגל מאחריו, **מפני שאין הכהנים פנויין** [כדמפרש בגמרא], והיו מעבירין ביום ראשון.[21]

גמרא:

תנא בברייתא לפרש מה ששנינו: אף לא ביום חמישי שאין הכהנים פנויין:

שאין הכהנים פנויין מלהוציא בדשן.

טרודים הם ביום שלאחר הרגל להוציא את הדשן שנתערם על גבי המזבח מרוב קרבנות שהיו ישראל מביאין ברגלים.[22]

מתניתין:

כיצד מעבירין על טהרת עזרה?

מטבילין לאחר הרגל **את הכלים שהיו במקדש.**

ואילו את השולחן שאין יכולים להטבילו, מפני לחם הפנים שעליו, ואמרה תורה: לחם פנים לפני "תמיד" —

אומרין להם לעמי הארץ ברגל: **הזהרו שלא** כו-ב
תגעו בשולחן ותטמאוהו.

כל הכלים שהיו במקדש, יש להם שניים ושלישים [כלים חילופיים כפולים] כדי **שאם נטמאו הראשונים יביאו שניים תחתיהן** להשתמש בהן עד שיטבילו את הראשונים וייטהרו.

וכן נקטה הגמרא בפשיטות לעיל כה ב, שהיורש מעם הארץ באמצע השנה יניחנו לרגל.

19. במאירי כתב שלש פירושים אחרים בלשון מעבירין:

א. מכריזין ביניהם לטהר העזרה. מלשון "ויעבירו קול במחנה".

ב. מניחין כל דבר אחר ועוסקין בכך מלשון "אין מעבירין על המצוות".

ג. מקדימין מיד למלאכה זו מלשון "ויעבור את הכושי", שפירושו: הקדים אותו.

20. ועשו חכמים את הימים שלאחר הרגל עד יום ראשון כרגל עצמו, ולכן יכולים היו להשתמש בכלים עד שיטבילום ביום ראשון, טורי אבן.

ולמדנו מדבריו, דפשיטא ליה שבאותו זמן לא היו משתמשים בכלים החילופיים שהיו להם, כמבואר במשנה הבאה.

21. לשון רש"י: אין מטבילין אותן אלא לאחר השבת, ומשמע, שבשבת לא היו מטבילין אותו.

ותמה על זה בטורי אבן, כיון שאך משום שבות הוא שאסור להטביל כלי בשבת, והרי אין שבות במקדש?! וראה שם מה שכתב בזה.

22. תמה הטורי אבן: כיון שכן, אף בכל יום אחר שנסתיים בו הרגל היה לו לרבי יהודה לומר

כל הכלים שהיו במקדש טעונין טבילה לאחר הרגל, **חוץ ממזבח החיצון ומזבח הנחושת מפני שהן כקרקע, דברי רבי אליעזר.**

וחכמים אומרים: מפני שהן מצופין.

ובגמרא יתבארו דברי רבי אליעזר ודברי חכמים.

גמרא:

תנא בברייתא: כך היו אומרים להם לעמי הארץ ברגלים: **הזהרו שמא תגעו בשולחן ובמנורה**, שאת שניהם אין יכולים להטביל, כדמפרש טעמא ואזיל.

ומפרשינן: **ותנא דידן** [דמשנתנו] **מאי טעמא לא תני מנורה** אלא שולחן?

כי **שולחן** הרי **כתיב ביה**: לחם פנים לפני "**תמיד**", ואין יכולים להסירו ממנו ולהטביל את השולחן, אבל **מנורה לא כתיב בה** [בהדלקת נרותיה] "**תמיד**", ואין צריך להדליקה אלא מערב עד בוקר, הרי שבבוקר יכולים להטבילה.

ומפרשינן: **ואידך** [תנא דברייתא] הסובר: אף את המנורה אין יכולין להטביל, טעמו: **כיון דכתיב: ואת המנורה** [תשים] **נכח השולחן, כמאן דכתיב בה** במנורה "**תמיד**", **דמי**, שהרי אמרה תורה שכל זמן שהשולחן שם תהא המנורה נכחו.(23)

ואידך [תנא דמשנתנו] שאין חושש לזה, כי: **ההוא** קרא כדי **לקבוע לה** למנורה **מקום הוא דאתא**, שיעמידנה כנגד השולחן, אבל לא אמרה תורה שתהא תמיד עומדת המנורה נוכח השולחן, ויכול ליקחה משם ולהטבילה.

ומקשה הגמרא על שאומרים לעמי הארץ לבל יגעו בשולחן —

ותיפוק לי שאין השולחן — שהיה עשוי מעצי שטים — מקבל טומאה כלל?

דהרי **כלי עץ העשוי לנחת** [להיות מונח] במקום אחד **הוא** ואינו עשוי לטלטול, **וכל כלי עץ העשוי לנחת לא מטמא**, כדמפרש טעמא ואזיל, הרי נמצא שאף אם יגעו בו לא יטמאוהו, ולמה לנו להזהירם?

ומפרשינן להך דינא: **מאי טעמא** אין כלי עץ העשוי לנחת מיטמא?

כי אמרה תורה: כל אשר יפול עליו מהם [מן השרצים] במותם יטמא מכל כלי עץ או בגד או עור או שק, הרי שהקישה תורה כלי עץ לשק, כדי ללמדך:

כלי עץ **דומיא דשק בעינן, מה שק מיטלטל** הן כשהוא **מלא** והן כשהוא **ריקם** שהרי לתבואה הוא עומד, **אף כל** — הנזכרים באותו פסוק, וכלי עץ מכללם — אין הם מיטמאים אלא כשהוא **מיטלטל מלא וריקם**, ולא כשעשוי הוא לעמוד במקום אחד ולא לטלטול.(24)

---

23. כלומר: דין הוא בשולחן, שתהא המנורה עומדת נכחו, וכיון שצריך שיהא לחם הפנים על השולחן תמיד, ממילא צריך שתהא המנורה נכחו; וראה חידושי מרן רי"ז הלוי על התורה בפרשת אמור.

24. וכן למדו חז"ל מהיקש זה, שכלי עץ שנופחו גדול כשיעור שקבעו חכמים אינו טמא

וכיון שכן: הרי השולחן אינו מיטמא, ולמה לנו להזהירם על הנגיעה בו?

ומשנינן: **האי נמי** [השולחן] **מיטלטל מלא וריקם הוא, כדריש לקיש.**

דאמר ריש לקיש: מאי דכתיב: על השולחן "הטהור", ויש לך ללמוד: **מכלל שהוא טמא** כלומר: אפשר שיהיה השולחן טמא, **ואמאי**, הרי השולחן **כלי עץ העשוי לנחת הוא ואינו מקבל טומאה?**

אלא, מלמד שמגביהין אותו את השולחן **ומראין בו לעולי רגלים** את **לחם הפנים** שעליו, **ואומרים להם: ראו חיבתכם לפני המקום**, שהרי **סילוקו** של לחם הפנים מן השולחן בשבת **כסידורו** בשבת שלפניו, כדמפרש ואזיל.

והואיל ומטלטלים את השולחן, שוב אין זה כלי עץ העשוי לנחת.

דאמר רבי יהושע בן לוי: נס גדול נעשה בלחם הפנים, כסידורו כך סילוקו שלא נתקרר הלחם משעת סידורו בשבת ועד שעת סילוקו בשבת שלאחריו, **שנאמר: לשום לחם חום ביום הלקחו**, שיהיה עדיין חם ביום שלוקחים את הלחם מעל השולחן.[25]

ומתמהת הגמרא על שביארנו, שהיה השולחן מקבל טומאה רק משום שאינו עשוי לנחת, ואילו עשוי היה לנחת אכן לא היה מיטמא:

ותיפוק לי משום ציפוי השולחן שהיה של זהב, ואם כן כלי מתכת הוא, ואף כשעשוי הוא לנחת הרי הוא מיטמא.

דהתנן שציפוי של אבן מפקיע כלי מקבלת טומאה כיון שנעשה כלי אבן שאינו מקבל טומאה, ואם להקל מועיל הציפוי, כל שכן שהוא מועיל להחמיר:

שכך שנינו במסכת כלים:

השולחן והדולפקי [כסא מתקפל ומכוסה עור] **שנפחתו** [נשבר קצתם], **או שחיפן בשייש** ונעשו כלי אבן שאינם מקבלים טומאה, **ושייר בהם** — שלא נפחת ולא ציפה אותם — **מקום הנחת כוסות**, הרי הוא עדיין **טמא**, כיון שעדיין ראוי הוא למלאכתו הראשונה אף לאחר הפחת וללא מקום הציפוי.

רבי יהודה אומר: אין די שישייר מקום הנחת כוסות אלא אף **מקום הנחת החתיכות** של לחם ובשר, אבל אם לא שייר מקום החתיכות, אין שם שולחן של עץ עליו, והרי הוא טהור.

הרי למדת שציפוי אבן מוציאו מתורת כלי עץ או עור ועושהו כלי אבן, וכן ציפוי זהב עושהו לכלי מתכת.

וכי תימא לפיכך אין ציפוי הזהב שעל השולחן במקדש עושהו לכלי מתכות, כי **שאני עצי שטים** מהם עשוי היה השולחן **דחשיבי** [חשובים הם] **ולא בטלי** על ידי הציפוי.

כיון שאינו מיטלטל מלא וריקם.

25. כתבו התוספות: לענין שהיה רך, ומה שאמר הפסוק: "חום" ביום הלקחו, לאו דוקא, וראה שם מה שהכריחם לזה.

הניחא לריש לקיש הסובר כן, **דאמר** ריש לקיש: **לא שנו** הך דקתני שציפויו מבטלו [רש"י] **אלא בכלי אכסלגים** [שם מקום, תוספות מנחות צז א] **הבאין ממדינת הים** שאינם חשובים כל כך, **אבל בכלי מסמים** שהם חשובים **לא בטלי** על ידי הציפוי —

שפיר יש לפרש גם בענייננו, הואיל ומעצי שטים היה עשוי השולחן, לא נפקע ממנו תורת כלי עץ על ידי ציפוי הזהב שעליו.

אלא לרבי יוחנן, דאמר: אפילו בכלי מסמים נמי בטלי על ידי הציפוי, ואף שחושבים הם —

מאי איכא למימר גבי שולחן, למה לא יתבטל שמו על ידי הציפוי?(26)

וכי תימא לתרץ:

כאן — שאנו אומרים: ציפויו מבטלו — **בציפוי עומד** שהוא קבוע במסמרים לגוף הכלי.

כאן — בשולחן, לפיכך אין ציפויו מבטלו — **בציפוי שאינו עומד**, כלומר: שמא תאמר שלא היה ציפויו עומד וקבוע במסמרים [רש"י], ולפיכך אינו מקבל טומאה אילו היה עשוי לנחת.(27)

אף זה אי אפשר לומר, **דהא בעא מיניה ריש לקיש מרבי יוחנן:**

א. **בציפוי עומד** בלבד הוא שאמרו "ציפויו מבטלו", **או** אף **בציפוי שאינו עומד?**

ב. **בחופה את לבזבזיו** [מכסה הציפוי אף את שפתו] הוא שאמרו: ציפויו מבטלו, **או** אף **בשאינו חופה את לבזבזיו?**

ואמר ליה רבי יוחנן לריש לקיש:

לא שנא בציפוי עומד ולא שנא בציפוי שאינו עומד, ולא שנא בחופה את לבזבזיו ולא שנא בשאינו חופה את לבזבזיו, בין כך ובין כך ציפויו מבטלו.

אלא מסבירה הגמרא באופן אחר את הטעם, שדין השולחן ככלי עץ ולא ככלי מתכות ואף שהיה מצופה זהב, [ולפיכך צריכים אנו לומר שלא היה השולחן כלי העשוי לנחת והיה ראוי לקבל טומאה, ועל כן הזהירו את עמי הארץ שלא יגעו בו], כי:

שאני שולחן דרחמנא קרייה "עץ", ללמדך: ציפוי בטל לגבי שולחן [רש"י לקמן].

דכתיב: המזבח [השולחן העומד מול המזבח, רש"י יחזקאל] **עץ שלש אמות גבוה וארכו שתים אמות ומקצעותיו לו וארכו**

---

26. אין קושיית הגמרא כאן על ריש לקיש שאמר שהשולחן אינו מקבל טומאה אם לא שהיו מראים אותו לעולי רגלים, כי לשיטתו שלו הרי ניחא; ואין נידון הגמרא כאן אלא על המקשה שהקשה על משנתנו: ותיפוק לי דכלי עץ העשוי לנחת הוא.

27. לשון רש"י: ציפוי שאינו עומד, שאינו מחוזק במסמרים ותאמר דההוא דמקדש לאו עומד הוא.

וצריך לפרש כוונתו, שמא תאמר: כך היה לרבותינו בקבלה שלא היה ציפויו עומד, ועל כן הקשו רבותינו למה מקבל השולחן טומאה; שאם לא כן אי אפשר לעשות קושיא מכח "אפשר".

והתוספות פירשו באופן אחר: ציפוי השולחן

וקירותיו עץ, וידבר אלי זה השולחן אשר לפני ה׳.(1)

הרי שקראו הכתוב לשולחן: עץ.(2)

ואגב שהביאה הגמרא מקרא זה, מפרשתו הגמרא:

פתח במזבח [המזבח עץ שלש אמות] **וסיים בשולחן** [זה השולחן]?

רבי יוחנן וריש לקיש דאמרי תרווייהו: בזמן שבית המקדש קיים, הרי **המזבח מכפר על אדם, עכשיו שולחנו של אדם** שמזמין עליו אורחים **מכפר עליו.**(3)

שנינו במשנה: **כל הכלים שהיו במקדש יש להם שניים** ושלישים וכו׳ כל הכלים שהיו במקדש טעונין טבילה חוץ ממזבח הזהב [עשוי עץ ומצופה זהב לקטורת] ומזבח הנחושת [עשוי עץ ומצופה נחושת לקרבנות] מפני שהן כקרקע:(4)

ומפרשינן: **מזבח הנחושת** הרי הוא כקרקע, משום **דכתיב: מזבח ״אדמה״ תעשה לי** וזבחת עליו את עולותיך ואת שלמיך, וקראו הכתוב ״אדמה״ כדי ללמדך שהמזבח עליו זובחים עולות ושלמים דינו כקרקע.

ומזבח הזהב הרי הוא כקרקע משום **דכתיב:**

היה עשוי כציפוי הארון שהיו שלשה כלים החיצון והפנימי זהב והפנימי עשוי עץ, ואין זה ציפוי עומד.

1. כתבו התוספות במנחות צז א: אין שיעור זה לא למזבח ולא לשולחן, ושמא זה היה גובהן של סניפים, וראה מה שכתבו התוספות כאן בסוף ד״ה שאני.

2. מכל סוגייתנו נראה, כי אף השולחנות שהיו במקדש היו עשויים עץ ומצופים זהב [ושולחנו של משה מפורש הוא בכתוב, שכך היה]; וזה לכאורה שלא כדברי הרמב״ם בהלכות בית הבחירה [א יח] שכתב: המנורה וכליה והשולחן וכליו ומזבח הקטורת אין עושין אותן אלא מן המתכת בלבד, ואם עשו אותם של עץ או עצם או אבן או של זכוכית פסולין.

ותמה על דבריו הרש״ש בהערותיו על הרמב״ם מסוגייתנו, וראה מנחת חינוך תחילת מצוה צז מה שכתב בזה, ובאבן האזל בהלכות בית הבחירה שם.

3. כתבו התוספות: דגדול כח הלגימה, וכמו שאמרו בסנהדרין קג ב: גדולה לגימה [אכילה שמאכילין אורחים, רש״י שם] שמעלמת עינים מן הרשעים, מעלמת מעיני המקום שלא להביט ברשעו לשלם לו כדרכו הרעה אלא עושה כאילו אינו רואה במעשיו, רש״י שם.

4. במשכן משה היה המזבח הפנימי שהוא מזבח הקטורת עשוי עצי שטים ומצופה זהב, ומזבח החיצון שעליו היו מקטירים קרבנות, היה עשוי עצי שטים ומצופה נחושת.

ב. מזבח הקטורת שהיה במקדש, מתבאר מן הכתובים [מלכים א, ו, פסוק כ וכב] שהיה מצופה בארז ומצופה בזהב, ופירש במצודות וכן פירש הרד״ק, שהיה עשוי אבנים ושני ציפויים עליו, התחתון ארז ועליו ציפוי זהב.

מזבח החיצון שבמקדש היה עשוי בנין אבנים ולא היה מצופה כלל.

ג. דברי המשנה, הסוגיא, ודברי רש״י כאן, אי אפשר לפרש על המזבחות שהיו במקדש, אלא על מזבחות כעין של משה.

אך ודאי שאין הנדון כאן על מה שהיה בימי משה, אלא כתבו האחרונים שהנידון הוא על דרך ״אילו״ היו המזבחות עשויות כעין שהיו

המנורה והמזבחות [הנחושת והזהב] הרי **שאיתקוש מזבחות זה לזה**, וכשם שמזבח הנחושת חשוב כקרקע כך מזבח הזהב.

שנינו במשנה: כל הכלים שהיו במקדש טעונין טבילה חוץ ממזבח הזהב ומזבח הנחושת מפני שהן כקרקע דברי רבי אליעזר, **וחכמים אומרים מפני שהן מצופין:**

קא סלקא דעתין: חכמים מודים לרבי אליעזר שאין המזבחות מקבלים טומאה, אלא שאין הטעם משום שהן כקרקע, אלא מפני שהן מצופין:

ותמהינן: **אדרבה כיון דמצופין נינהו מיטמאו**, כלומר: מעיקר הדין לא היה לנו לטמאם משום שכלי עץ העשוי לנחת הן, אלא משום ציפוים הוא שיש לנו לטמאותם, והאיך אתה אומר שהציפוי גורם שלא יקבלו טומאה?

ומשנינן: **אימא: וחכמים מטמאין** — שלא כדברי רבי אליעזר המטהרן — שאין המזבחות כקרקע, ושמא תאמר: מכל מקום כלי עץ העשויים לנחת הן ואינן מיטמאין, אף זה אינו, **מפני שהן מצופין** וכלי מתכות הן.

איבעית אימא: לעולם חכמים מודים לרבי אליעזר שאין המזבחות מקבלות טומאה, ואין טעמם מפני שהוא כקרקע, אלא מפני שכלי עץ העשויים לנחת הם, ואף שמצופין הן הרי גילה הכתוב שקרא לכולם "עץ" שהציפוי בטל לגביהם.(5)

ומה שאמרו חכמים "מפני שהן מצופין":

רבנן לרבי אליעזר קאמרי: מאי דעתיך [מה היא סברתך] שאתה אומר אין המזבחות מקבלות טומאה משום שהן כקרקע, ונראה מדבריך שבלא טעם זה היו מקבלים טומאה אף שכלי עץ העשוי לנחת הם, הרי ודאי טעמך **משום דמצופין** הן, ואין להם תורת כלי עץ אלא שמכל מקום אין מקבלין טומאה מפני שהן כקרקע.

אך אין הדבר כן כי **מיבטל בטיל צפויין גבייהו** [הציפוי מתבטל לגביו] ואין הם מקבלים טומאה משום שהם כלי עץ העשוי לנחת, ואין צורך לדבריך שאתה אומר: אין מקבלין טומאה מפני שהן כקרקע.

אמר רבי אבהו אמר רבי אליעזר: תלמידי חכמים אין אור של גיהנם שולטת בהן.

ויש לך ללמוד כן מקל **וחומר מסלמנדרא** [חיה הנבראת מן האש כשבועים אש במקום אחד שבע שנים תמיד בלי הפסק, רש"י].(6)

בימי משה. ובדרך אחרת, שהנדון הוא אם לעתיד לבוא יהיו המזבחות עשויות כעין של משה, [על פי תוספות יום טוב שכתב כן על מזבח הנחושת שבמשנתנו].

5. לשון רש"י ד"ה מיבטל, דרחמנא קרא עץ "לכולהו", ולא ביאר רש"י היכן קראו הכתוב למזבחות "עץ", וראה בתוספות ד"ה שאני שנקטו כי המזבח קרוי "עץ" הואיל ונזכר מזבח בלשון הכתוב כדכתיב: המזבח עץ שלש אמות, אך לשון רש"י שכתב "לכולהו" משמע, לאו דוקא משום שהנידון הוא על המזבח.

6. ברש"י חולין קכז א ד"ה וסלמנדרא, פירש: שרץ הנוצר מן האור מעצי הדס על ידי כשפים. ובתוספות בשם הערוך הביאו מה שכתב

ומה סלמנדרא שתולדת אש היא [מן האש היא נוצרת] — **הסך מדמה** על גופו, מועיל לו הדם **שאין אור שולטת בו** [כך הוא טבע דם הסלמנדרא] —

תלמידי חכמים שכל גופן אש, דכתיב: הלא כה דברי כאש נאם ה׳, על אחת כמה וכמה שאין אור שולט בהן.(7)

אמר ריש לקיש: אין אור של גיהנם שולטת בפושעי ישראל.

ויש לך ללומדו בקל **וחומר ממזבח הזהב: מה מזבח הזהב שאין עליו אלא כעובי דינר זהב**, נעשה בו נס שאף לאחר **כמה שנים אין האור שולטת בו** בזהב ואינו נפחת [רש״י].(8)

פושעי ישראל שמלאין מצוות כרמון, דכתיב: כפלח הרמון ״רקתך״, אל תקרי ״רקתך״ אלא ״רקנין שבך״, ללמדך שמלאים הם מצוות כרמון — **על אחת כמה וכמה** שאין אור שולט בהן.(9)

הדרן עלך חומר בקודש

וסליקא לה מסכת חגיגה

בתרגום יהונתן לפרש ״החולד והעכבר״: כרכושתא וסלמנדרא.

7. כתב מהרש״א: מתוך דברי תורה ואש שבהן נעשה גופן אש כמו שאמרו: תלמיד חכם דרתח אורייתא הוא דרתחא ביה.

8. אבל מתוספות משמע, שאין האור שולטת בעץ שמתחתיו אף על פי שאינו מצופה זהב אלא כעובי דינר זהב.

ועל פי דבריהם ביאר מהרש״א, שהמצוות שהן ״נחמדים מזהב ומפז רב״ מגינים על פושעי ישראל מאש של גיהנם שלא ישלוט בהן.

9. בברכות נז א איתא: מאי ״רקתך״, אפילו ריקנין שבך מלאים וכו׳.