מסכת הוריות

פרק הורו בית דין

דברי פתיחה למסכת הוריות

שלש פרשיות נכתבו בתורה בענין קרבן חטאת. שתים מהן עוסקות ב"חטאת קבועה", ששוים בה העני והעשיר, והאחת עוסקת בקרבן "חטאת עולה ויורד" [שהעשיר מביא קרבן בהמה, העני תורים או בני יונה, והדל ביותר מביא קרבן מנחה].

שתי הפרשיות של חטאת קבועה הן:

האחת, בפרשת ויקרא, בה נכתבו דיני חטאת שבאה על חטא בשגגה, ואשר אם היה נעשה בזדון היה חייב עליו כרת, חוץ מחטא עבודה זרה.

והשניה, בפרשת שלח, בה מתבאר דין קרבן חטאת על חטא עבודה זרה בשוגג.

ובשתי פרשיות אלו גם מתבאר, שאם חטא רוב הציבור מחמת הוראה בטעות שהורו בית דין הגדול אין מביא כל יחיד קרבן חטאת, כי אם מביאים קרבן ציבור, הנקרא פר העלם דבר, ומתכפרים בו. אך יש חילוק בין שאר המצוות לעבודה זרה. בשאר המצוות מביאים פר לחטאת בלבד, ואילו בעבודה זרה מביאים פר לעולה ושעיר לחטאת!

מתניתין:

ב-א **א. הורו בית הדין** הגדול[1] הוראה בטעות, לפי ששגגו, והורו בטעות שמותר **לעבור על** פרט אחד, מתוך **אחת מכל מצות האמורות בתורה.** וכגון, באיסור אכילת חלב בהמה, אם אירע שטעו בית הדין הגדול, וסברו שסוג מסויים של חלב בהמה דינו הוא כשומן ולא כדין חלב, והורו שהוא מותר באכילה, בעוד שלפי האמת הוא חלב, ואסור באכילה, ועונשו כרת, למי שאוכלו במזיד.

---

1. תוס׳. וכוונת התוס׳ בפשטות היא, לגבי הוראת בי״ד המחייבת קרבן העלם דבר של ציבור, אולם לגבי פטור היחיד מחטאתו מפני ששגג מחמת הוראת בי״ד, די בהוראת בית דין של שלשה, וכמבואר בסמוך [בד״ה הורו לה]. וכן נקט **הנצי״ב במרומי שדה,** וכך ביארנו בפנים.

ולכאורה להלן [ג ב] משמע שאין לחלק בין דיני ההוראה לחיוב קרבן ציבור לפטור קרבן יחיד, שהרי הגמרא מוכיחה ממשנתנו העוסקת בפטור היחיד דלא כרבי יונתן שהצריך הסכמת כל הבי״ד להוראה כדי לחייבן בקרבן צבור.

ובהכרח שאין כוונת תוס׳ לענין דיני ההוראה, אלא לגבי חיוב קרבן ציבור בלבד, שהוא חל רק על סנהדרין גדולה הנחשבת כעדת ישראל, אך הוראה לפטור יחיד מועילה גם בבי״ד של שלשה, ובסוגיא להלן דימו ציבור ליחיד רק לגבי הוראה המועילה לפטרו.

אולם **בנודע ביהודה** [תנינא יו״ד צ״ו בהגהת בן המחבר] כתב שאף היחיד אינו נפטר מקרבן אלא בהוראת בית דין הגדול, וראייתו מפירוש רש״י על המשנה [להלן ה א], דתנן אין חייבין פר אלא בהוראת בי״ד הגדול, ופירש ״אבל שבט אחד בהוראת בית דינו מביאין כל אחד כשבה״.

וחלך היחיד, ועשה מעשה לפי הוראתם של בית הדין, והרי הוא **שוגג,** היות שעשה את העבירה משום שהסתמך **על פיהם** של הסנהדרין, הרי הוא פטור מלהביא קרבן חטאת יחיד על שגגתו.

ופטור זה הוא, **בין שעשו** בית הדין עצמם מעשה על פי טעותם, **ועשה** גם אותו יחיד **עמהן,** כגון שאכל יחד עמהם את החלב הזה. **בין שעשו** הם תחילה לפי הוראתם המוטעית, **ועשה** היחיד **אחריהן.**[2] **בין שלא עשו** כלל בית דין על פי טעותם, **ועשה** היחיד לבדו

בכל האופנים הללו, הרי הוא **פטור** מלהביא קרבן חטאת, **מפני** ששגגתו היתה משום **שתלה בבית דין.** וכל העושה מעשה עבירה משום שסמך על הוראת בית דין, הרי הוא פטור מחטאת.

ב. הורו בית דין הוראה בטעות, **וידע אחד מהן** [מהדיינים],[3] **שטעו** חבריו בהוראתם. **או** שהכיר באותה טעות **תלמיד והוא ראוי להוראה.**

אך אותו הדיין [שידע מהטעות של הסנהדרין], או אותו התלמיד הראוי להוראה, טעה טעות אחרת, שסבר כי יש

והיינו, שאין חילוק בין מחייב פר, לפוטר חטאת יחיד. [ושמא כתב כן רק למאן דאמר יחיד התולה בבי״ד פטור].

אך בהיתר אשת איש על פי עד אחד, מועיל בי״ד של שלשה, כי דין זה מפורש במשנה וקיבלוהו מדורות לפניהם עד הסנהדרין, ונמצא שכל שלשה המתירים אשה על פי עד אחד, הם שלוחים מכל חכמי המשנה, ואין לך הוראה שהיא מכל עדת ישראל יותר מהוראה זו. ולביאורו, כוונת תוס׳ היא לגבי פטור היחיד, שבו עוסקת משנתנו.

ויש לבאר באופן אחר, שלעולם לא שייך פסק דין של בית דין בהוראת איסור והיתר, אלא כהוראת חכם היא, ולכן צריך סנהדרין גדולה לגבי חיוב פר העלם דבר של ציבור, והוא הדין לגבי לפטור יחיד, ועיין **חזו״א** [נשים כ״ז ח׳, וצ״ע] ורק בהיתר אשת איש להנשא על פי עד אחד תיקנו שצריך בית דין להתירה, ולכן רק בדין זה מצינו יחיד שתולה בבית דין ופטור מקרבן.

2. **הרמב״ם** בפירוש המשנה נקט גם ״אם עשה לפני מעשיהם״, ולמד דין זה ממה שנפטר אף אם לא עשו כלל.

3. רש״י פירש שאחד מהדיינים ידע, וכן פירש **הרא״ש**. ונקט, שבאופן זה אפשר לומר שחייב חטאת משום שלא נגמרה הוראה בהסכמת **כולן**. ולכאורה תמוה, דלהלן [ג ב] נחלקו בכך אמוראים האם צריך הסכמת כולם או רובם, והוכיחה הגמרא ממשנתנו שדי בהסכמת רובם להחשב כהוראת בית דין, [שהרי רק היודע חייב, ואילו אחרים פטורים], ואף למאן דאמר שצריך הסכמת כולם, מעמידים את משנתנו באופן שהדיין היודע שטעו הרכין את ראשו, כאילו הוא מסכים עם ההוראה הזאת, ונראה לאנשים שהיתה הסכמת כלם, ודי בכך לגמור את ההוראה. ואם כן, יש לתמוה, מדוע אומר הרא״ש שאותו דיין חייב קרבן יחיד כיון שלא נגמרה ההוראה לפי כולם?

וצריך לומר, שהרא״ש סובר, שהדיין שהרכין ראשו כאילו הוא מסכים, למרות שידע מהטעות, נחשבת הסכמתו כנגמרה ההוראה אך ורק לגבי אנשים אחרים, אך לא לגביו, כיון שהוא יודע שבית דין טעו. ועיין **בחידושי מהרי״ל דיסקין** [ולהלן הערה 6 נראה מה טעם יש לחלק בינו

מצוה לשמוע לדברי חכמים בדבר עבירה, אפילו אם הוא עצמו יודע שהם טועים, **והלך ועשה** מעשה **על פיהן,** הרי זה חייב קרבן חטאת של יחיד. זאת, משום שאין טעותו משום שהסתמך על הוראה שהורו בית דין, אלא שטעותו היא בכך שטעה לחשוב שצריך לשמוע בקולם לעבור עבירה אפילו אם הוא מכיר בטעותם.

וגם חיובו של הדיין הזה, הוא **בין שעשו** בית דין מעשה **ועשה** הוא **עמהן. בין שעשו ועשה אחריהן. בין שלא עשו** הם **ועשה** הוא —

הרי זה חייב חטאת, **מפני שלא תלה בבית דין,** שהרי הוא יודע שהוראתם טעות היא, אלא שטעה בכך שחשב שבכל זאת יש מצוה לשמוע לדבריהם.

ג. זה הכלל — **התולה בעצמו,** שהטעות היא שלו, **חייב** עליה חטאת.

והתולה בבית דין, שטעותו נובעת מהוראתן — **פטור** מחטאת.

וכיון שתלה בבית דין, הרי הוא נכלל עם הציבור העושים בהוראת בית דין, ומצטרף לחייבם פר העלם דבר [שחיובו הוא רק אם עשו רוב הציבור על פי הטעות של בית דין].

גמרא:

מביאה הגמרא מחלוקת בין שמואל לרב דימי, כיצד היא ההוראה של בית דין המחייבת להביא פר העלם דבר, ופוטרת את כל יחיד ויחיד מקרבן חטאת:

אמר שמואל: לעולם אין בית דין חייבין להביא פר העלם דבר על הוראה שהורו בטעות, ועשו רוב הקהל על פיהם, **עד שיאמרו להם** בית דין לציבור: **מותרים אתם!**

לאחרים].

והוסיף הרא״ש, ש״לא זו אף זו״ קתני. לא מיבעיא אם יודע אחד הדיינים מהטעות, שחייב להביא קרבן יחיד [כי לגביו לא נגמרה ההוראה], אלא אפילו אם מכיר בטעות אחד התלמידים שהגיע להוראה, ואפילו גמיר ולא סביר, חייב. כי כל מי שאין דעתו מסכמת לדעת בית דין, תולה בדעתו הוא, ואין הוראת בית דין חשובה הוראה כלפיו, כדאמרינן להלן [ד ב] שאם בית דין הורו בשגגה והציבור עשו במזיד, בית דין פטורים מקרבן.

ולכאורה הדמיון הזה תמוה, שהרי להלן עשו הציבור במזיד, ומנין לנו שהפטור של בית דין מקרבן העלם דבר הוא מפני שאינה נחשבת הוראת בית דין? והרי אין הציבור שוגגין אלא מזידין. אך כשידע מהטעות, אלא שטעה במצוה לשמוע דברי חכמים, אולי פטור, כי נחשב שעשה על פי הוראה של בית דין. ולהלן יבואר, כי אם היו הציבור שוגגין לגבי עונש כרת אך היו מזידין בלאו, בכל זאת בית דין פטורין מלהביא קרבן על הוראתם המוטעית לגבי חומר הכרת. כי מפני הזדתם של הציבור בלאו, נחשב שאינם עושים על פי בית דין בכל ההוראה.

והרמב״ם [פי״ג משגגות ה״ה] כתב: ידע אחד מן הקהל שטעו חייב. במה דברים אמורים, כשהיה זה שטעו חכם או שהגיע להוראה וכו׳. וכתבו **הקרן אורה ובהורה גבר** כי הרמב״ם מבאר ש״ידע אחד מהן״, היינו אחד מהקהל ולא אחד מהבית דין, [ומה שיש לתמוה, שאם כן מזיד הוא, עיין בהערות על הגמרא ותוס׳ בעמוד

אבל, אם יפסקו את הוראתם כפסק הלכה בלבד, מבלי שיאמרו להם "מותרין אתם", אינם חייבים בפר העלם דבר, כי עדיין לא נגמרה ההוראה שלהם.

וכן היחיד שעשה על פי הוראתם, אינו פטור מחטאת יחיד אלא אם אמרו בית דין "מותרים אתם". כי אם לא אמרו "מותרים אתם", לא נחשב היחיד שעושה על פיהם, כתולה בהוראתם.[4]

אבל, אין צורך שיאמרו "מותרין אתם לעשות".

רב דימי מנהרדעא אמר: אין בית דין חייבים קרבן העלם דבר על הוראתם אפילו אם אמרו "מותרין אתם", **עד שיאמרו להם: מותרין אתם לעשות!**

מאי טעמא? מדוע צריך שתהא הוראה למעשה, כדי לחייבם בקרבן העלם דבר, ולא מספיקה עצם הוראתם? — **לפי שלא נגמרה הוראה** עד שיאמרו "מותרין אתם לעשות".[5]

אמר אביי: אף **אנן נמי תנינא** כרב דימי, שלא נגמרה הוראה עד שיאמרו מותרין אתם לעשות.

ב].

ובאור גדול [על המשניות] תמה מהסוגיא הנ"ל, שהוכיחה ממשנתנו שאין צריך הסכמת כולם, ומשמע שהיודע הוא אחד מהדיינים. **ובהורה גבר** כתב [להלן שם] שהרמב"ם נקט כן לפי שפסק כמאן דאמר יחיד שעשה בהוראת בית דין חייב, ואילו הסוגיא להלן היא למאן דפטר, ולשיטתו, ה"יודע" הוא אחד הדיינים.

4. **רש"י** פירש, עד שיאמרו "מותרין אתם" או "לעשות", לא הוי גמר הוראה, הן לענין חיוב פר העלם דבר והן לענין להחשיב את היחיד כתולה מעשיו בהוראת בית דין. [ולשון "לעולם אין בית דין חייבין" הולך על המחלוקת אם בית דין מביאין או הציבור].

ומשמע שלגבי פטור היחיד החסרון הוא בכך שאינו תולה מעשיו בהוראה, ואין החסרון בעצם ההוראה שלא נאמרה לו. [ואמנם, עדיין צריך ביאור למה רש"י פירש כן רק בדברי שמואל ולא בדברי רב דימי, והלא מראיות הגמרא בסמוך משמע כי נחלקו גם לגבי פטור היחיד].

וכן יש לדקדק מדברי הרמב"ם [שם פי"ב ה"ב] שכתב, חיוב הבית דין הוא כשהורו בפירוש מותרין אתם לעשות, והשומעים מפיהם אמרו לאחרים מותרים אתם לעשות, ולא נקט פרט זה שצריך ידיעת כל הציבור אלא לגבי אופן ההוראה.

ולכאורה מבואר בדבריהם כביאור **החזו"א** [בהערה הבאה], שרק אם הורו הבית דין לעשות מתייחסת שגגת העושה לבית דין, ולכן כל עוד אין כל אחד יודע שהורו לעשות, אין עשייתו מתייחסת לבית דין. וכן לרש"י לגבי פטור היחיד, אין החסרון במעשה ההוראה, אלא בידיעת העושה ותלית המעשה בבית דין [אך החזו"א נקט שלפי רש"י לא שייך חילוק זה]. אולם שאר דיני ההוראה ופרטיה, תלויים באופן מעשה ההוראה, ולא כיצד נודעו לכל העושים, ולכן לא הצריך הרמב"ם שידעום.

והחיד"א [בעין זוכר, מ' ט"ז] דקדק מלשון רש"י, שביאור דברי שמואל הוא, צריך שיאמרו בית הדין לציבור "מותרין אתם", אך אם אמרו ליחיד, לא תועיל הוראתם לפטור ציבור שעשו. ועיין במאירי.

5. **בתוס' הרא"ש** הביא את ביאור **הרמ"ה**, שהחילוק בין "מותרין אתם" ל"מותרים אתם

שהרי שנינו לגבי דיין שהוא "זקן ממרא", שנחלק על בית דין שבמקומו, והורה אחרת מהם, שהוא והחולקים עליו עולים לירושלים, ובאים לבית הדין הגדול. ואם פוסקים בית הדין הגדול שהוא טועה, ובכל זאת הוא ממשיך להמרות את דבריהם ולהורות לפי טעותו, הרי הוא חייב מיתה. אך אינו חייב מיתה עד שתהיה הוראתו לעשות מעשה.

וכך שנינו במסכת סנהדרין [פו ב]: אם **חזר** ה"זקן ממרא" מירושלים **לעירו,** ונשאר

לעשות", תלוי בשאלת השואל, ולא באופן תשובת המורה. והיינו, שאם שאלו לבית דין כיצד יש להורות לאחרים, וענו להם בית דין בטעות, לשמואל הוי תשובתם הוראת דין. אך לרב דימי, היא לא נחשבת הוראה "לעשות", אלא כששאלו אם מותרין הם לאכול, ויודע המורה שיאכלו על פיו. ולדבריו, אין הבדל בלשון המורה, אלא בעת השאלה, [ונדחית ראיית הרש"ש. ועוד לרבא, דאמר בב"ק סח ב ש"חייב אתה ליתן לו", אינו גמר דין עד שיאמר הדיין "צא, תן לו"].

ותמה הרא"ש, הרי אדרבא, יותר יש לו לבית דין לדקדק בתשובתו כשיודע שיורו על פיו היתר לרבים. ומבואר, שדעת הרא"ש היא, שלרב דימי צריך שתהיה ההוראה גמורה, ולכן צריך שיורה "לעשות", אך אם יש סיבה אחרת שידקדק בהוראה, גם היא גורמת שתחשב כהוראה גמורה. אולם הרמ"ה סובר שגמר ההוראה לרב דימי הוא ב"חלות ההוראה", שאינה חלה אלא בהוראת בית דין הגדול "לעשות", שנחשבת כ"התרת" המעשה, ורק לשמואל מועילה הוראה לרבים, כיון שלפיו די בהוראה שהיא בירור הדין, אף שאינו "חל" ואינו "מתיר". [או שסבר כמו החזו"א בסמוך, שצריך שתתייחס שגגת העושה לבית דין, ועד שלא יורו לעשות אינה מתייחסת אליהם, אף שהורו לרבים].

והרא"ש פירש, שלרב דימי צריך שיאמרו הלכה למעשה בשעת מעשה, ואילו לשמואל די שישאלו אם הלכה כן אפילו שלא בשעת מעשה. אכן, גם לפירושו, מודה רב דימי שהוראה שלא בשעת מעשה נחשבת הוראה, אלא שאין לעשות מעשה על פיה, שהרי בזקן ממרא הוצרכו למעט מקרא שאינו חייב עד שיורה לעשות, ומשמע שאף אם לא הורה לעשות הוי הוראה, וזו גופא הוכחת הגמרא מזקן ממרא לרב דימי. שהרי לשמואל צריך להתחייב על הוראתו להתיר כי עושים על פיו, וכיון דמיעטיה קרא, משמע שאין עושין על פי הוראתו עד שיורה לעשות.

והחזו"א פירש, שלפי רש"י נחלקו באיזו הוראה נחשב שבאה התקלה על ידי בית דין. והחילוק הוא באופן ההוראה בעת הלימוד, שלדעת שמואל כיון שאמר הרב שכן הלכה, נחשבת זו הוראה לפטור את העושה, ואינו צריך לשאול שוב. ואילו לדעת רב דימי, כל זמן שלא אמר "הלכה למעשה", עדיין צריך לחזור ולשאול קודם שיעשה על פיו. ולכולי עלמא אין חייבין על מה שהורו כדרך לימודם ולא אמרו שכן הלכה.

אולם לפי הרמ"ה, רק לשמואל די בכך שהיחיד תולה שגגתו בהוראת בית דין. אך לרב דימי, צריך שיתייחס המעשה והמכשול לבית דין, והיינו רק כשהורוהו לעשות, ולא כשהתירו לו גרידא. ולדבריו, שהמחלוקת היא בגדר תליית היחיד בבית דין, לכאורה תמוה, מה הדמיון לזקן ממרא, שאין בו אלא דין הוראה לעשות!?

ובמשנה למלך [פ"ב משגגות ה"א] דן אם אמרו בית דין שאין חיוב כרת אך השאירו את איסור הלאו, האם חייבין על שגגת הוראתן כשגגת מעשה שתלויה בשגגת הכרת, או שאינם

בהמראתו, אך לא הורה לעשות כדבריו, אלא רק **שנה ולימד כדרך שלימד** מקודם, הרי הוא **פטור** ממיתה. אבל אם **הורה לעשות** כהוראתו המוטעית, הרי הוא **חייב** מיתה, כדין זקן ממרא.

ומוכח מכאן שאין חיוב על הוראה אלא אם נגמרה הוראתו דהיינו, שהורה לעשות מעשה.

אמר רבי אבא: אף אנן נמי תנינא כדברי רב דימי, שרק הוראה לעשות מעשה היא הגורמת לחייב או לפטור מקרבן, לפי שכך שנינו במשנה במסכת יבמות [פז ב]:

אם בא עד אחד, והעיד שמת בעלה של אשה, וקבלו בית הדין את עדותו, ופסקו שהיא מותרת, ולפיכך **הורו לה בית דין להנשא**, אך היא לא עשתה כדבריהם, דהיינו שלא נישאה, אלא **הלכה וקלקלה** בזנות, ולאחר מכן בא בעלה, הרי היא **חייבת בקרבן** חטאת. ואף שבהוראת ההיתר להנשא נכללה גם הוראה שהיא אינה נחשבת לאשת איש, בכל זאת, היא אינה נפטרת מקרבן על חטאה כמי שתולה את מעשיו בבית דין, **שהרי לא התירו לה** לזנות, **אלא** רק הורו לה היתר **להנשא.**

וממה שנקט התנא "הורו לה בית דין להנשא", ולא אמר "התירוה", מוכח, שאין הוראת בית דין נחשבת הוראה גמורה, עד שיורו לעשות! (6)

חייבין עד שיתירו לעשות בפועל. והוכיח מסוגיין דבעינן שיאמרו מותרין אתם לעשות, ומוכח שאם האיסור קיים אין זו הוראה. וראה להלן ד א הערה 12.

[ויש לעיין, האם כוונתו לדברי רב דימי דוקא, וביאר שבכך נחלק עם שמואל, או שנקט לשון זו שנפסקה להלכה, אך מדברי שניהם מוכח שצריך "היתר" ולא "פטור". ועיין **בירושלמי** כאן, ששמואל אמר "והוא שהורו מותר. אבל הורו פטור, פטורין". ועיין בפני משה ובהערות על המשנה בדף ג ב].

והגר"א פומרנצ'יק בספרו **יהגה האריה** דחה ראייתו, שהרי בסוגיין מדובר בכל סוגי הוראה, כגון היתר להנשא והוראת רב לתלמיד, ובהכרח שהנידון הוא כיצד מורין ובאיזו הוראה אפשר לתלות, אך אם אמרו בפירוש שאין חיוב כרת הרי זו הוראה גמורה, ויש מקום לדון אם חייבין עליה.

והביא בשם **הגרי"ז**, שאין זו נחשבת הוראת בית דין כיון שאינה נוגעת למעשה, ואין זה "פסק".

6. כך היא הבנת הרא"ש בדברי רש"י.

והיינו, **רש"י** פירש שראיית הגמרא לרב דימי היא "מדקתני הורו לה בית דין להנשא", ולא קתני "התירוה בית דין". ובפשטות כוונתו לומר, שהוכיחו מתיבת "להנשא", שהיא הוראה לעשות. וכן ביאר **החזו"א**, שאי אפשר לדייק מ"קלקלה חייבת", כיון שגם לפי שמואל חייבת כיון שלא עשתה על ידי הוראת בית דין, ונחשבת כשגגת עצמה.

אבל **הרא"ש** הבין בדברי רש"י, שהדקדוק הוא מדקתני "הורו" לה להנשא, ולא קתני "התירוה". ועל כך תמה **הרמ"ה**, שהרי גם לרב דימי הסובר שצריך הוראה לעשות, אמרינן בלשון "מותרין" אתם לעשות, וגם בסיפא דמשנתנו שם אמרו, שלא "התירו" לה אלא להנשא.

ולכן ביאר, כי הדיוק מ"קלקלה חייבת", שאף כי היתר המעשה יוצא מהוראת בית דין שאינה

אמר רבינא: אף אנן נמי תנינא כדברי רב דימי, שהוראת בית דין נחשבת הוראה דוקא כשהורו הבית דין לעשות כהוראתם. דקתני במשנתנו: **הורו בית דין לעבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה** והלך היחיד וכו', פטור.

ומדקתני הורו בית דין "לעבור", ולא קתני "הורו בית דין" גרידא, מוכח שאין הוראתם חשובה הוראה גמורה עד שיאמרו מותרים אתם לעשות.

ומסקנת הגמרא: אכן, ראיות אלו ראיות מוכיחות הן, **ותו לא מידי!** אין מה להשיב על ראיות אלו.

והלכה כרב דימי, שאין בית דין חייבין בפר העלם דבר, עד שיאמרו מותרין אתם לעשות.

איכא דאמרי: לא כך נחלקו שמואל ורב דימי מנהרדעא, אלא להיפך, וכך יש לשנות את מחלוקתם:

אמר שמואל: אין בית דין חייבין בפר העלם דבר **עד שיאמרו להם** לציבור: **מותרין אתם לעשות** כהוראה זו שהורינו! אבל אם אמרו "מותרין אתם", ולא אמרו "לעשות", אין זו הוראה גמורה, ואינם חייבין בפר העלם דבר.

רב דימי מנהרדעא אמר: אפילו אם אמרו בית דין "**מותרין אתם**" בלבד, **נגמרה הוראה,** וחייבין בית הדין להביא פר העלם דבר.

אשת איש, אינה יכולה לתלות שגגתה בבית דין, כיון שלא פירשו הוראתם אלא להנשא. אך לפי שמואל, גם בקלקלה ראוי לפוטרה, כיון שתולה שגגתה בהוראת בית דין. [על פי הבנת **החזו"א** בדבריו].

ועדיין צריך ביאור, הרי הורו לה לעשות מעשה ולהנשא, ובהכרח פקע ממנה איסור אשת איש, אלא שלענין פטור היחיד וחיוב הבית דין צריך שיתלה שגגתו בבית דין, וזה אינו עד שיורו לעשות מעשה מסוים, ואם כן למה לי לומר שאין כאן הוראה לענין זנות, והיא רק יוצאת מכלל ההוראה להנשא.

ובהכרח, שהיחיד התולה בבית דין, בין לרב דימי ובין לשמואל, לא יפטור אם יתלה ב"היתר" הנובע מההוראה, עד שיתלה בהוראה עצמה, וכמו שאמר רבי יונתן לקמן [ג ב] שצריך הסכמת כל הדיינים כדי שתחשב להוראת בית דין. והיינו, על אף שהולכין להלכה אחר הרוב של הדיינים כאילו הורו כולם להיתר, מכל מקום, כל עוד לא היתה הוראה מעשית של כולם להתיר, אין זו הוראה הפוטרת כל יחיד ויחיד מהציבור מקרבן חטאת יחיד, ואין היא מחייבת הבאת פר העלם דבר.

ולכן נקט הרמ"ה, שלא היה כאן הוראה מעשית להתיר את האיסור אשת איש אלא לגבי נישואין, ועל היתר ההוראה הוא לא דן כאן כלל. ואף לשמואל, אין פטורו משום היתר ההוראה, אלא שתולה שגגתה בזנות, בהוראה היוצאת ממעשה ההוראה להנשא.

ומבואר טעם החילוק [לעיל הערה 3] בהרכין הדיין את ראשו לאות הסכמה עם שאר הדיינים, בעוד שהוא יודע מטעותם, שכל העושים על סמך ההוראה פטורים מקרבן יחיד, אך הוא עצמו, היודע מהטעות, חייב. כי אף שיש מעשה הוראה כלפי כולם, בכל זאת, כלפי הדיין היודע מהטעות אין זה מעשה הוראה גמור. אך אילו היה די "בהיתר הוראה", לא היה מקום לחלק ביניהם, כי כיון שהרכין הדיין ראשו לאות הסכמה, הרי ההוראה להתיר מועילה גם כלפיו, לפוטרו מקרבן יחיד, ולהכלילו בפר העלם דבר של ציבור, אף שהוא יודע מהטעות.

ולפי הלשון הזאת, הרי כל אותן המשניות שהביאו אביי ושאר האמוראים לעיל כסייעתא לרב דימי, מהוות עתה קושיא על דבריו. ולפיכך, אין לשנות בדברי אביי ושאר האמוראים "אף אנן נמי תנינא", אלא יש לשנותם בלשון תימה. וכך נשנו דבריהם:

אמר אביי לרב דימי: **והא לא תנן הכי** כדברין, דתנן: **חזר** הזקן ממרא מירושלים **לעירו** ונשאר בהמראתו, אך לא הורה לעשות כדבריו אלא רק **שנה ולימד כדרך שלימד** קודם, הרי הוא **פטור** ממיתה. אבל אם **הורה לעשות** כהוראתו המוטעית, הרי הוא **חייב** מיתה כדין זקן ממרא! ומוכח שאין חיוב על הוראה אלא אם נגמרה הוראתו לעשות מעשה, ודלא כדרב דימי, המחייב הוראה גם בלא שהורו לעשות.

וכן **אמר רבי אבא: והא לא תנן הכי** כדברי רב דימי, שהרי שנינו גבי עדות אשה שמת בעלה, שאם **הורו לה בית דין להנשא** על פי עדות עד אחד, והיא לא נשאה אלא **הלכה וקלקלה** בזנות, ולאחר מכן בא בעלה, **חייבת בקרבן** חטאת, **שלא התירו לה אלא להנשא!**

ומכך שנקט התנא בלשונו הורו לה בית דין "להנשא", ולא נקט התירוה בלבד, מוכח שאין הוראתם נחשבת הוראה עד שיורו לעשות, אבל התירוה לבד אינה הוראה, ודלא כרב דימי.

וכן אמר רבינא: והא לא תנן הכי! דקתני במשנתנו **הורו בית דין לעבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה** והלך היחיד וכו' פטור. ומדקתני הורו בית דין לעבור, ולא קתני הורו בית דין גרידא, מוכח שאין הוראתם נחשבת הוראה גמורה עד שיאמרו מותרין אתם לעשות.

ומסקינן: **תו לא מידי.** אכן, אין מה להשיב על הוכחות אלו.

שנינו במשנתנו: הורו בית דין לעבור וכו' **והלך היחיד ועשה שוגג על פיהם** כו', פטור.

ודנה הגמרא: **וניתני** רק "והלך היחיד **ועשה על פיהם,** פטור".

תיבת "**שוגג**", **למה לי** לתנא לשנותה? והרי ודאי אם עשה היחיד על פי בית דין, שוגג הוא בכך!?

אמר רבא: משנתנו באה להשמיענו שיש שני אופנים שעבר היחיד על דבר איסור, ומכל מקום פטור מקרבן חטאת. האחד, כשעשה ועבר על פי הוראת הבית דין ממש. והשני, כשהצטרף למעשהו גם שגגת עצמו [כפי שיבואר]:

והיינו, בייתור של המילה "**שוגג**", באה משנתנו **לאתויי,** להביא ולומר, שאפילו באופן שהורו **בית דין שחלב מותר,** ואכל היחיד את החלב לא משום שהורו בו בית דין היתר, אלא משום מקרה, שטעה **ונתחלפו לו חלב** [שהתירו בית דין] **בשומן, ואכלו,** שאכילת אותו החלב היתה בשגגת עצמו, שלא עשה כן מחמת שהורו הבית דין היתר בדבר, אלא משום שסבר ששומן הוא אוכל, ומכל מקום, הרי הוא **פטור** מקרבן חטאת. לפי שגם אם הוא היה יודע שחלב הוא אוכל, לא היה נמנע מלאוכלו, מחמת הוראת הבית דין שהתירוהו לחלב זה, וזה השמיענו התנא בתיבת "שוגג".

ובמה ששנינו במשנתנו "ועשה **על פיהם**", בא התנא ללמדנו את הדין הראשון, שכאשר עשה היחיד **על פיהם ממש**, כגון שהורו שחלב זה מותר, וידע שהוא חלב, ואכלו, כיון שלא נצטרף במעשהו שגגת עצמו, הרי הוא פטור, משום שתלה בהוראת בית דין.

ואיכא דאמרי, אמר רבא: יש לדקדק מיתור המילה תיבת "שוגג" להיפך:

דוקא אם היה **שוגג על פיהם** בלבד, הוא **דפטור. אבל** אם היה שוגג שלא על פיהם, כגון **שנתחלף לו חלב בשומן, ואכלו, חייב** קרבן חטאת, משום שאינו תולה עצמו בבית דין.

מילתא דפשיטא ליה לרבא [הורו בית דין שחלב מותר, והתחלף לו חלב בשומן, שלפי הלשון הראשון פשוט לו לרבא שפטור, ולפי הלשון השני פשוט לו לרבא שחייב], **קמיבעיא ליה לרמי בר חמא.**

דבעי רמי בר חמא: הורו בית דין שחלב מותר, ונתחלף לו חלב **בשומן, ואכלו** — **מהו?**

ומביאה עתה הגמרא שוב את שתי הלשונות אליבא דרבא:

לשון ראשון:

אמר רבא: תא שמע, ממשנתנו, ששנינו בה: **חלך יחיד ועשה שוגג על פיהם כו'.**

ויש לדייק, "**שוגג**", **על פיהם, למה לי?** מדוע הוצרך התנא להוסיף את המילה "שוגג", והרי כיון שעשה על פיהם, ודאי שוגג הוא.

אלא, **לאו,** האם לא, בהכרח, התכוון התנא **לאתויי,** להביא ולומר, שאפילו אכל משום שהוא שוגג, ולא משום שסמך על הוראת בית הדין, וכגון שהורו **בית דין שחלב מותר, ונתחלף לו חלב בשומן, ואכלו, הרי הוא פטור.**

אך דוחה הגמרא: **דלמא** כוונת התנא להשמיענו להיפך, שדוקא כשהוא **שוגג** רק **על פיהם, הוא דפטור. אבל** אם **נתחלף לו חלב בשומן ואכלו, חייב,** היות ואינו נחשב כתולה בבית דין.

וללשון הזה, בא רבא להוכיח ממשנתנו שאם נתחלף לו חלב בשומן, ואכלו, פטור. וכמו שאמר לעיל בלשון הראשון, ונדחית ראייתו.

ומביאה הגמרא את הלשון השני לפי רבא, שהיא להיפך:

איכא דאמרי, אמר רבא להוכיח ממשנתנו להיפך, שחייב:

תא שמע, חלך יחיד ועשה שוגג על פיהם.

ומדייק רבא: **מאי לאו,** דווקא **שוגג על פיהם הוא דפטור. אבל נתחלף לו חלב בשומן ואכלו, חייב.**

אך דוחה הגמרא: **דלמא** כוונת המשנה היא לומר, שיחיד העושה בהוראת בית דין פטור בכל ענין: **או** כשהוא **שוגג,** שנתחלף לו חלב בשומן, **או** כשידע שזה חלב ואכלו **על פיהם,** משום שהורו בית דין היתר בדבר.

ועתה אומרת הגמרא, שנידון זה, האם חייב או פטור כשהצטרפה שגגת עצמו להוראת בית דין, הוא תלוי **בפלוגתא** של אמוראים.

וכך שנינו: **הורו בית דין שחלב מותר, ונתחלף לו חלב בשומן, ואכלו: רב אמר**

פטור, ורבי יוחנן אמר חייב[7].

מיתיבי לרבי יוחנן, המחייב, מהא דתניא בברייתא:

כתיב גבי קרבן חטאת [ויקרא ד]: "אם נפש אחת תחטא בשגגה **מעם הארץ בעשותה** אחת ממצות ה' אשר לא תעשנה, ואשם".

מכך שאמר הכתוב "מעם הארץ", דרשינן "מעם", ולא כל עם הארץ! **פרט למומר,** שאינו מביא קרבן על שגגתו.

רבי שמעון בן יוסי אומר משום רבי שמעון: אין למדין דין זה אלא מכאן: **הרי הוא** הכתוב **אומר** שם בפרשת חטאת "**אשר לא תעשנה בשגגה, ואשם**", וסמיך ליה קרא "**או הודע** אליו חטאתו אשר חטא. והביא אשמו".

ומשמע, דוקא במקום שאני קורא בו "אשר לא תעשנה" — שלא היה חוטא אם היה יודע שהוא דבר האסור, ומה שחטא הוא משום ששגג, שלא ידע שהוא איסור, אזי הוא מביא קרבן חטאת על חטאתו. אבל, באופן שאפילו אם היה יודע שזה דבר איסור גם אז לא היה פורש, כמו מומר, אז הוא אינו מביא קרבן.

---

7. **רש"י** פירש בדברי רב, שפטור משום שתלה בבית דין, ויחיד התולה בבית דין פטור. וכן נראה גם בדעת רבא שדן לפשוט ספיקו ממשנתנו, והיא כמאן דפטר יחיד התולה בבית דין, וכן נקט **רבינו חננאל** גם בדעת רמי בר חמא.

ותמה **הבאר שבע** הרי יש נפקא מינה בדין זה גם לדידן דקיימא לן שיחיד התולה בבית דין חייב, באופן שעשו רוב ציבור על פי בית דין, וליחיד התחלף חלב בשומן, אם נפטר בפר הציבור או חייב חטאת בפני עצמו.

וכן תמוה ממה שהוכיחו לרמי בר חמא [להלן ד ב] מהמשנה המדוברת בשגגת ציבור, ולכאורה משמע שספיקו גם בציבור שהתחלף להם, ואם כן אין דין זה שייך כלל ליחיד התולה בבית דין.

ונראה שרש"י כתב כן רק לדעת רב, שהסיק בסוגיין כי היחיד שהתחלף לו אינו משלים לרוב ציבור. ופירש"י דבעינן שיהיו כולן שוגגין "בשגגה אחת על פי בית דין", והיינו שאף אם נתחלף לרוב ציבור, אין בית דין חייבין להביא פר, כי אין זו שגגה אחת, אלא שגגת כל יחיד בפני עצמו. ולפיכך למאן דמחייב יחיד התולה בבית דין מחייב גם כשנתחלף לו. ואפילו לרבים. ואף אם רבים מביאין קרבן כשעשו בשגגת הוראה, אינו מועיל ליחיד, ובהכרח שרב פטר רק למאן דאמר יחיד התולה בבית דין פטור, ורק רמי בר חמא הסתפק כשנתחלף לרבים. ועיין בהערה 7 על תוס'.

ולדברי **הגר"ח** שהיחיד נפטר רק על ידי קרבן הציבור, ולא מפני עשיית רוב הציבור ע"פ בית דין, הדברים פשוטים יותר, שהרי אפילו ציבור שנתחלף להם אין חייבין פר, ואם כן באופן זה אין קרבן הציבור מכפר על חטאת היחיד, כי אינה נכללת במחייבי הקרבן.

ונמצא, שלדעת הרמב"ם שנקט את דין מי שנתחלף לו חייב, ומאידך פסק כמאן דאמר יחיד התולה בבית דין חייב, בהכרח דסבירא ליה שאם נתחלף להם לרוב ציבור מצטרפת שגגתם לחייב קרבן ציבור, ולא מיעט מ"שגגה אחת" את שגגת המעשה, אלא שאין היחיד נפטר בקרבן הציבור אף שהצטרף לחייבו, כיון שאין שגגתו דומה לשגגת הציבור, ועיין בהערה 9.

לפי שכך הוא הכלל: **השב מידיעתו,** שאם היה יודע, היה שב ופורש מלחטוא, **מביא קרבן על שגגתו.** אבל היכא **שלא שב מידיעתו,** שגם אילו היה יודע שאיסור הוא, גם אז הוא לא היה שב ופורש הימנו, **אינו מביא קרבן על שגגתו!**

ואם איתא כדברי רבי יוחנן, שבמקום אשר מצטרפת הוראת בית דין עם שגגתו חייב חטאת, תיקשי, **הא** בכהאי גוונא **לא שב מידיעתו הוא!** שהרי אפילו אם היה יודע שהוא חלב, גם אז הוא לא היה פורש הימנו, כיון שהורו בית דין שחלב מותר[8]!?

---

8. **במשנה למלך** [פ״ב משגגות ה״ב] תמה על קושיית הגמרא, שהרי השוגג במלאכת שבת וגם לא ידע שהיום שבת, חייב חטאת, כי לגבי כל אחת מהעלמותיו, אומרים אילו נודע לו גם העלמתו השניה, היה חוזר גם ממנה. והוא הדין כשנתחלף לו נאמר כן, ולמה נחשב שאינו שב מידיעתו.

וחילק, כי אילו לא נתחלף לו ותלה אכילת חלב בהוראת בי״ד להתיר, היה פטור, ולכן גם כשנוספה עמה שגגה אחרת יפטר עליה, כי כששב מידיעתו שב לפטור. מה שאין כן בשתי שגגות שבת, שהוא חייב חטאת משום שכל אחת מחייבת בפני עצמה. ולדבריו, אין צורך שבכל שגגה בפני עצמה יהא שב מידעתו.

ולפי זה יתכן לומר, שאף רב פפא לא תירץ אלא אליבא דרבי יוחנן שחייב בנתחלף לו, ולכן אמר ״קסבר רבי יוחנן״. ובכך גופא נחלק רב וסבר שהוא פטור, משום שלא נחשב כשב מידיעתו. אכן, גם ביאור זה מועיל רק למאן דפוטר את היחיד התולה בבי״ד, אבל למאן דמחייב, הרי גם כאן שתי השגגות מחייבות חטאת. [ופירוש זה אינו נראה נכון, דאם כן אין מחלוקת אם תולה בעצמו או בבי״ד, וברש״י מבואר שנחלקו בכך, וכן משמע מראיית רבא מהמשנה].

אמנם המשנה למלך עצמו הוכיח [בפי״ג משגגות ה״א] שחיוב חטאת תלוי אם הוא ״שב מידיעתו״ בשעת החטא ולא בשעת הבאת הקרבן, שהרי אחר שנודע לבי״ד, הוא שב מידעתו, ובכל זאת הקשו שיפטר מפני שבשעת החטא עשה על פי בי״ד. [ולהלן יא א נרחיב בדבריו]. והיינו, שכלל זה הוא מגדרי החטא, ואם כן כשחטאו לא בא כתוצאה מחסרון ידיעתו, אלא מפני טעות בי״ד, אינו חטא המחייב חטאת. [שלא כמשמעות דברי רש״י שרק מפני ״שאילו היה יודע לא היה חוטא״ הוא נפטר].

ולפי דבריו אפשר לבאר כי בכך נחלקו רב ורבי יוחנן: רב פוטר מחטאת, כיון שאפילו אם היה נודע לו שזה חלב היה פטור מפני שתלה בבי״ד, ונמצא שאין זו שגגה אלא אונס [כדפרש״י שבת צג א] ואין נחשב כ״שב מידיעתו״ אלא כשחסרון הידיעה היה בעצם מעשה העבירה, ולא בסיבה צדדית שנאנס וטעה מפני הוראת בי״ד. [והיינו כמאן דפטר יחיד התולה בבי״ד, כי למאן דמחייב מוכח שנחשבת כשגגה, ורק קרבן הציבור כפר לו].

ובכך נחלק רבי יוחנן, כי סבר שאפילו מאן דפטר יחיד התולה בבי״ד אינו מחלק באופן השגגה, אלא שהתחדש פטור בקרבן שאינו בא כששגגתו מפני הוראת בי״ד, אך כששגגתו מפני שנתחלף לו, חייב חטאת, כי פטורו באופן שנודע לו שחטא בהוראת בי״ד, אינו משום חסרון שגגה, אלא פטור נוסף שהתחדש בחטאת, אולם כשנתחלף לו אינו פטור, כי אין זו שגגה על פי הוראה.

ולביאור זה יש לדון, האם רב פפא תירץ רק לפי רבי יוחנן, ואמר שהכלל שאינו שב מידיעתו לא נאמר כגדר לחטא המחייב חטאת, אלא כתנאי להבאת הקרבן, וכשיודע לבי״ד גם

אמר רב פפא: קסבר רבי יוחנן, כי גם כשהתחלף לו, נחשב "שב מידיעתו". **כיון דכי,** אילו היה **מתידע,** נודע להם **לבי דינא** שטעו בהוראה זו, **הדרי בהו,** היו חוזרים בהם והיו אומרים שחלב אסור, **ואזי הוא נמי** הוה **הדר ביה,** והיה פורש מחלב זה, אם כן, שפיר "**שב מידיעתו**" **קרינן ביה, וחייב** חטאת על שגגתו שהתחלף לו, כיון שלא תלה לגמרי **בבית דין.**[8א]

אמר רבא: מודה רב, אף על גב שלדעתו אותו יחיד שהצטרפה הוראת בית דין עם שגגת עצמו אין דינו כיחיד החוטא בשגגה, ופטור מלהביא חטאת, מכל מקום, מודה הוא **שאינו משלים לרוב ציבור.**

דהיינו, אין בית דין מביאין פר העלם דבר אלא אם חטאו רוב הציבור על פי הוראתם, ואם רק מחצה מן הציבור עשו על פי בית דין, ויחד עם אותו יחיד יש רוב ציבור, אין הוא מצטרף למחצית הציבור להשלימו לרוב, להחשב שרוב הציבור שגגו על פי

החוטא ישוב מידיעתו, ויתחייב חטאת. או שביאר שאין טעות בי"ד נחשבת כסיבה צדדית, אלא כגורם לאי ידיעתו של החוטא, ומתחייב חטאת על חטאו מחסרון ידיעת הדין.

אולם כבר הוכיח **באבי עזרי** [שם, פי"ג ה"א] שאי אפשר לפרש שני פירושים אלו, שאילו בכך נחלקו, למה הוצרך רבא לחדש במסקנא כי מודה רב שאינו משלים לרוב ציבור? והרי פשיטא כי אם לרב פטור משום שאינו שב מידיעתו, הרי הוא כתולה בעצמו, ואינו מצטרף לפר הציבור. [אמנם למאן דפטר יחיד התולה בבי"ד, אין זו פירכא, שהרי לדבריו אף שאינו חייב בקרבן יחיד מצטרף לקרבן ציבור, ואם כן גם כשלא שב מידיעתו יתחייב]. וכן, אם גם רב סובר ששגגתו היא במה שנתחלף לו, ורק פטורו מחטאת הוא משום תלייתו בבי"ד, ודאי אין משלים לרוב ציבור.

8א. ביומא [פ א] אמר רבי אליעזר האוכל חלב בזמן הזה צריך שיכתוב לעצמו את גודל השיעור שאכל, שמא יבא בי"ד אחר וירבה בשיעורין, ודנה הגמרא מהו "ריבוי בשיעורין", אם ביאורו שיאמרו שחייבים אפילו על אכילת שיעור כזית קטן מהידוע לנו, הרי אין זה שב מידיעתו, ופירש רש"י שהרי אפילו אם ידע שחלב הוא היה אוכלו, כל זמן שעוד לא נאסר כזית קטן.

ודייק **המשנה למלך** [פ"ב משגגות] שרש"י מפרש שהנידון שם באופן שהתחלף לו חלב בשומן, ותמה למה נחשב באופן זה שאינו שב מידיעתו ונפטר מקרבן, והרי אפילו אם היה עושה כן על פי בי"ד היה חייב, ומה איכפת לנו שנוספה לו עוד שגגה שהתחלף לו. ומכך הוכיח שבהוראה שפשטה בכל ישראל אפילו יחיד העושה על פי בי"ד פטור, ולכן הנידון רק באופן שהתחלף לו, ועיי"ש שחילק מהנידון בסוגייתנו. [ובהערה 1 על תוס' נבאר דבריו].

אמנם יתכן לחלק בין שגגת שיעור לשאר השגגות באיסורים, כי שגגת שיעור אינה נובעת משכחה או מטעות בדין הקיים, אלא שכך קבעו בי"ד את השיעור. ולכן אין נפקא מינה בשגגה זו למי שאכל חלב במזיד ולא ידע שיעורו, כי פרט זה נחשב כטעות בי"ד ולא כשגגה, ורק מי ששגגתו מפני שהתחלף לו, ואינו יודע שאכל חלב, וכל פטורו רק משום שאינו שב מידיעתו, שהרי גם אילו היה יודע שהוא חלב היה אוכלו מפני טעות בי"ד בשיעורו.

[אמנם ביאור זה נכון רק לדעת הסוברים שאם יכריעו ביד לאסור כזית קטן יתברר למפרע כי גם בזמן הה היה השיעור קטן באמת מהמקובל, וטעו בו בי"ד, וכפשטות לשון

הוראת בית דין[9].

מאי טעמא? — אמר קרא, לגבי פר העלם דבר, "**בשגגה**". ודרשינן, שאין מביאין פר העלם דבר **עד שיהיו כולן** חוטאין **בשגגה אחת,** שתהא שגגת כולם שווה, ואילו כאן אותו יחיד הרי שגג גם בשגגה אחרת, שסבור היה ששומן הוא אוכל.[10]

שנינו בתחילת משנתנו: **בין שעשו ועשה עמהן,** בין שעשה אחריהן, ובין שעשה הוא בלבד, הרי זה פטור מחטאת יחיד.

הגמרא שם שנפטר רק מפני שאינו שב מידיעתו. אולם הגבורת ארי שם נקט כי כל עוד לא יחדשו בי"ד שיעור קטן, אין האיסור אלא בכזית בינוני כמקובל, ודבריו טעונים ביאור].

9. **הרמב"ם** [בפי"ג ה"ה] כתב שאם נתכוון לאכול שומן ואכל חלב, הרי זה חייב מפני שאכילתו מפני שגגתו, לא מפני ההוראה, ואינו מצטרף למנין השוגגים על פיהם, שנאמר לכל העם בשגגה, עד שתהיה שגגה אחת לכל.

ולכאורה תימה, כיון שפסק כרבי יוחנן שמחייב בנתחלף לו, למה הוצרך לילפותא שאינו מצטרף להשלים, והרי אינו נחשב כתולה בבית דין. והרמב"ם עצמו סיים וכתב "וכל החייב בפני עצמו אינו מצטרף לרוב שוגגין", ולמה צריך למעט מפסוק מי שנתחלף לו.

ולכאורה צריך לומר, שפסק כן רק למאן דמחייב יחיד התולה בבית דין, ואף רב מודה בזה, והמיעוט שאינו משלים לרוב הוא באופן שרוב ציבור עשו ע"פ בית דין, ואינו מצטרף משום ששגגתו שונה מהם, וחייב בפני עצמו. אלא שאם כן, תימה על **הכסף משנה** שביאר כי הרמב"ם פסק כרבי יוחנן, שהרי אף לרב חייב, ועיין **בכתב וחותם לרע"א** [ח"ב כ"ה].

וביאר **החזו"א** כי לרב אף שאינו מצטרף להשלים לציבור לחייב קרבן, נפטר בקרבנם, כי אין קרבן יחיד כשעשו ציבור ע"פ בית דין, ובאופן זה סובר רב דפטור אף למאן דמחייב את התולה בבית דין, ואם כן הרמב"ם שמחייב פוסק כרבי יוחנן, [ועיין **קהילות יעקב**] אך אם כן שבה הקושיא למה צריך למעט שאינו מצטרף למנין השוגגים לחייב קרבן.

וצריך לומר על פי המבואר [בהערה 6 על תוס'] שהוראת הבית דין היא חלק מהשגגה המחייבת, ורק כשתולה בבית דין היא סיבה לפוטרו כשבית דין חייבים, ואם כן כשיש עמו גם שגגת מעשה המחייבת בקרבן, אין שגגת התליה בבית דין פוטרתו, שאינה סיבה לפטור אלא שאינה מחייבת קרבן כי מתייחסת לבית דין, ואם כן צריך למעטו מצירוף לרוב, כי נחשב שתולה בבית דין, וזה גופא ילפינן למעטו, כי אין תליתו בבית דין מחייבתו בקרבן, אלא שגגת המעשה המצורפת עמה, ואין משלים לרוב אלא בשגגה אחת

10. ורש"י פירש כי צריך שתהיה לכלם שגגה אחת על פי בית דין, וכשנתחלף להם, הרי סיבת השגגה היא נפרדת לכל אחד ואחד. וכן משמע מדברי הרמב"ם [ראה הערות 7-9 ובהערה 7 על תוס'].

והנה להלן [ג א] דנה הגמרא אם שני מיעוטי קהל שעשו על פי שתי הוראות בי"ד מצטרפין לרוב, וכתבו שם תוס' [בד"ה וחזרו] שנחשב כמו שהיו כלם בשגגה אחת, כי עשו על פי בי"ד. ומשמע שהעיקר תלוי בסיבת השגגה, שישגו כלם על פי בי"ד, אף ששגגו בשגגות שונות.

ונראה שאפילו תוס' בסוגיין, שפירשו כי צריך שישגו כלם בסוג שגגה אחת, מודים הם שכאשר עשו כלם על פי בי"ד ודאי נחשבת שגגה אחת לכלם. וכן צריך לפרש את שיטת תוס' הרא"ש [להלן ד ב] שביאר כי רמי בר חמא

ודנה הגמרא: **למה ליה למיתנא כל הני,** את כל שלשה האופנים?

בשלמא רישא, שפיר שנינו בה שבכל האופנים הללו פטור, משום שכך היא דרך המשניות, "**לא זו, אף זו" קתני,** דהיינו, לא מיבעיא האופן הראשון, כגון שעשה עמהם, שנחשב ודאי תולה בבית דין, ופשיטא שהוא פטור, אלא אף באופן השני, כגון שעשה אחריהם, גם בזה נחשב כתולה בבית דין, ופטור. ומוסיפה המשנה להשמיענו אפילו באופן השלישי, שאין פטורו דוקא באופן שעשה עמהם או אחריהם, אלא אף אם לא עשו בית דין כלל ועשה הוא לבדו על פיהם, בכל זאת נחשב גם הוא כתולה בבית דין, ופטור.

אלא סיפא, דאשמועינן **לחיובא,** ששנינו "הורו בית דין וידע אחד מהם שטעו", ושבה המשנה לשנות בה את שלשת האופנים הללו שבכולם חייב משום דלא הוי תולה בבית דין, לכאורה תיקשי, הרי **איפכא מבעי ליה** למיתנא: הורו בית דין וידע אחד מהם שטעו וכו' והלך ועשה על פיהם, בין שלא עשו ועשה, חייב, שאינו תולה עצמו כל כך בבית דין, ואפילו עשו ועשה אחריהם, שנחשב יותר כתולה בבית דין, מכל מקום חייב. ואפילו עשה עמהם גם כן חייב!?

ומתרצת הגמרא: **זו ואין צריך לומר זו,** ב-ב-**קתני.**

וכך הוא ביאור הסיפא במשנה: אם ידע אחד מהדיינים או אחד מהתלמידים שטעו בית הדין, ועשה עמהם, חייב חטאת יחיד. ואין צריך לומר אם עשה אחריהם, שאינו תולה לגמרי בבית דין, שחייב חטאת יחיד. ואין צריך לומר שאם עשה לבדו, שחייב, כי אינו תולה כלל בבית דין.

שנינו במשנתנו: הורו בית דין **וידע אחד מהם שטעו, או תלמיד וראוי להוראה,** ועשה על פיהם חייב.

ומקשה הגמרא: **תרתי,** שני האופנים[1], של דיין היודע, ותלמיד היודע, **למה לי** לשנות את שניהם במשנה? והרי כיון ששנינו במשנה שאם ידע אחד מהדיינים שטעו ועשה על פיהם, הוא חייב חטאת יחיד משום שהוא אינו תולה את מעשהו בבית דין [שהרי הוא יודע את הדין], הרי ממילא גם נדע, שתלמיד הראוי להוראה ויודע שטעו, שהוא חייב חטאת יחיד, כי גם הוא אינו תולה את חטאו בבית דין!

הסתפק גם בדין ציבור שהתחלף להם.

1. בפשטות כוונת הגמרא להקשות למה הוצרכה המשנה לשנות "אחד מהן" ו"תלמיד", והיינו כי אין סברא לפטור תלמיד מאחר והוא יודע שטעו ודיינו כמו אחד הדיינים שיודע, וחייב. וכן ביאר **הבאר שבע**.

אך לדעת **הרא"ש** [בעמוד א'] אי אפשר לפרש כן, שהרי פירש שנקטו כל אלו לרבותא, שאפילו אם נגמרה הוראה בהסכמת כולן, חייב, וכו', ובהכרח, שקושית הגמרא למה שנו "תלמיד" ו"ראוי להוראה" והרי תרוייהו היינו הך, ועדיף לומר רק "ראוי להוראה". ואמנם **רבינו חננאל ופסקי רי"ד** לא גרסו כאן "ידע אחד מהן שטעו", והקושיא רק דהיינו הך.

ומתרצת הגמרא: **אמר רבא, איצטריך** לשנות את הדין בשניהם:

כי אילו שנינו במשנה רק "ידע אחד מהדיינים", **סלקא דעתך אמינא, הני מילי,** הטעם שהוא אינו נחשב תולה בבית דין, משום שהוא **גמיר וסביר,** שגם למד, וגם מבין מסברת עצמו. **אבל** תלמיד הראוי להוראה, שהוא **גמיר, ולא סביר, לא** יהא הדין כן, כי מאחר שהוא "לא סביר", יכול הוא לתלות מעשהו בהוראת בית דין, כיון שאין ידיעתו מספקת להכריע כנגד הוראת בית דין.

לכך הוצרכה המשנה להשמיענו, שגם גמיר ולא סביר אינו נפטר מדין תולה בבית דין, אלא חייב חטאת יחיד!

אמר ליה אביי לרבא: היאך אמרת שמדובר במשנה בתלמיד שהוא גמיר ולא סביר? והרי פשטות לשון המשנה, שהגדירה את התלמיד הזה כמי שהוא "ראוי **להוראה**" תלמיד שהוא **גמיר וסביר, משמע!**

אמר ליה רבא: אכן, ממשמעות הלשון של המשנה "ראוי להוראה" גרידא, אי אפשר ללמוד כמו שאמרתי, שבאה המשנה לחייב חטאת יחיד, בתלמיד שהוא רק גמיר ולא סביר.

אלא, **אנא, הכי קאמינא:** אפשר ללמוד זאת ממה שהוסיפה המשנה בתלמיד, ונקטה שהוא "ראוי להוראה".

כי לכאורה תיבות אלו מיותרות הן, וכפי שיבואר, ובהכרח שהן באו ללמד, שאפילו תלמיד שהוא רק גמיר ולא סביר, חייב חטאת יחיד.

וכך היא ההוכחה שלי:

אי מהחיא, ממה שאמרה המשנה "ידע אחד מהדיינים שטעו" בלבד, לא הייתי לומד משם לחייב גם תלמיד שהוא גמיר ולא סביר. כי **הוה אמינא,** הייתי אומר **הני מילי** שאינו נחשב תולה בבית דין, היינו דוקא תלמיד שהוא **גמיר וסביר. אבל** מי שהוא **גמיר ולא סביר,** או סביר ולא גמיר, **לא.** דהיינו, הייתי סבור שאינו חייב, אלא הוא נחשב כתולה בבית דין, ופטור.

לפיכך **תנא** נמי "תלמיד שהוא **ראוי להוראה**", להשמיענו **ממשנה יתירה** [בהוספת "תלמיד הראוי להוראה" בנוסף לידע אחד מהדיינים], כי **אפילו** תלמיד שהוא **גמיר ולא סביר,** או **סביר ולא גמיר,** גם הוא חייב בחטאת יחיד, ואינו נחשב כתולה בבית דין[2]. [אם כי נשארת ההגדרה ש"תלמיד הראוי להוראה" כשלעצמו, הוא גמיר וסביר.

---

2. עיין **בתוס'** [ד"ה תנא] ובהערות על התוספות, שהוכחנו כי **הראשונים** נחלקו אם למסקנת הגמרא רק גמיר ולא סביר או סביר ולא גמיר, חייב בקרבן כשידע שטעו. או שמא אפילו אם לא גמיר ולא סביר, גם הוא דינו כן.

ומדברי **הרא"ש** במשנה מוכח שאף הוא חייב, ודעתו כי באופן שאינו סומך כלל על בי"ד, אלא שעושה כהוראתם אף כשברור לו שהם טועים, אין חילוק בין תלמיד לכל אדם, וזה וזה נחשב תולה בעצמו. ולדעתו, משנתנו עוסקת רק באופן שהוא סומך על דעת בי"ד, ובזה חלוק תלמיד שידיעתו באיסורין מחייבת אותו שלא לסמוך על הוראתם, ולפיכך אינו נחשב תולה בבי"ד, ואילו שאר כל אדם יכול

אך היתור שלו במשנה בא ללמד גם על גמיר ולא סביר, או סביר ולא גמיר].

שנינו במשנתנו: "תלמיד **וראוי להוראה**" כו'.

כגון מאן נקרא "ראוי להוראה"?

אמר רבא: כגון שמעון בן עזאי ושמעון בן זומא, שהיו יושבים לפני חכמים, והם היו ראויין להוראה. כמו שאמרו במסכת סנהדרין [יז ב] "דנים לפני חכמים: שמעון בן עזאי, ושמעון בן זומא".

אמר ליה אביי: היאך אמרת שבמשנה מדובר בכאלו חכמים? והלא חכם **כי האי גוונא, מזיד הוא!** שהרי ודאי לו שטעו בית דין, ואם אף על פי כן עשה, הרי שבמזיד עשה, כי אנשים גדולים כאלו אינם יכולים לתלות שגגתם בשום בית דין, והיאך יתחייב על כך קרבן חטאת[3].

אמר ליה רבא לאביי: **ולטעמיך,** שאמרת מזיד הוא, כיצד תבאר את **הא דתניא:** כתיב בפרשת קרבן חטאת יחיד [ויקרא ד] "ואם נפש אחת תחטא בשגגה, בעשותה אחת ממצות ה' אשר לא תעשינה ואשם", ודרשינן מלשון הכתוב "**בעשותה אחת**",

---

לתלות בבי"ד אף אם סובר שטעו, כי אין ידיעתו באיסורין נחשבת ידיעה.

[וזה החילוק בין משנתנו למשנה להלן ד ב, כי במשנתנו מדובר באופן שהעושים סמכו על הוראת בי"ד אף אם סברו שטעו, ואילו להלן מדובר שעשו במזיד גמור, דהיינו שלא עשו כלל מפני הוראת בי"ד].

אמנם **תוס' והרמב"ם** נקטו שאם אינו גמיר ואינו סביר, הוא פטור אף אם סובר שבי"ד טעו. ומטעמים שונים, לתוס' הוא פטור מפני שאין ידיעתו באיסורין נחשבת ידיעה. אך להרמב"ם הוא פטור, כי על אף טעותו במצוה לשמוע בדברי חכמים, נחשב הוא כתולה בבית דין, כיון שאינו יודע שאין זו הוראה כלל, ולפיכך אף אם אין דעתו מסכמת לבי"ד נחשב שוגג, ואינו נפטר במזיד אלא מפני שלא עשה מחמת הוראת בי"ד. אבל כשיודע הוראת בי"ד אף שאינו מסכים לדעתם, אין בכך כדי להפקיע את סמיכתו על הוראתם.

וטעם נוסף לפוטרו נשמע מדברי **הרמב"ן** המובא להלן [בהערה 5], שהראוי להוראה אינו חייב לשמוע בקול בית דין אלא אחר שדן לפניהם וסתרו טענותיו. ונמצא שחלוק הוא בעיקר החיוב מעם הארץ, שחייב לשמוע בקול בית דין אפילו יודע שטעו. ונמצא, שהראוי להוראה אינו תולה בבית דין וחייב קרבן, אך מי שאינו גמיר ולא סביר, כיון שאין ידיעתו באיסורין ידיעה גמורה, ממילא חל עליו חיוב לשמוע לבית דין, ותולה בהם אפילו אם ידע שטעו.

3. תמה **החזו"א,** כיצד יפרש אביי מיהו "תלמיד הראוי להוראה" שחייב כשידע שטעו? והרי אף אם אינו גדול כשמעון בן עזאי, עדיין מודה הוא שהגיע להוראה ויודע שהדבר אסור, ועוד, הרי קושית אביי על תלמיד כשמעון בן עזאי, קשה על משנתנו בידע אחד מהדיינים, שגם הם מופלגים בחכמה, ולכאורה יחשב כמזיד, ולמה חייב קרבן!?

ולכן ביאר, שנחלקו דוקא בשמעון בן עזאי ושמעון בן זומא, שהיו גדולים מכל דייני סנהדרין. ואביי סבר, כיון שהוא גדול מהם, הוא אינו יכול לתלות בהם, ולכן מזיד הוא. ועיין **בבאר שבע ובמצפה איתן.**

ולא כתוב "תחטא, ועשתה אחת", שבא הכתוב ללמדך, שאפילו אם הורו בית דין הוראה בטעות לעבור על אחת מהמצות, והלך אחד ועשה מעשה כפי הוראתם, אך לא מפני שסמך עליהם, אלא היה "**יחיד העושה מפי עצמו**", הרי הוא **חייב** קרבן חטאת יחיד. כי רק מי ששגג **בהוראת בית דין** הרי הוא **פטור** מקרבן.

ביצד נחשב "יחיד העושה מפי עצמו"?

הורו בית דין שחלב מותר, ונודע לאחד מהם מהדיינים **שטעו, או** שהיה **תלמיד יושב לפניהם וראוי להוראה, כגון שמעון בן עזאי, יכול יהא** אותו דיין או תלמיד העושה מעשה על פיהם, **פטור** מקרבן? **תלמוד לומר "בעשותה אחת"**

יחיד העושה על פי עצמו חייב קרבן! ורק העושה **בהוראת בית דין,** משום שלא ידע בטעותם, **פטור!**

ומוכח, שגם בתלמיד כגון שמעון בן עזאי, שייך שיהיה שוגג, ויתחייב בחטאת[4].

אלא, היכי משכחת לה, באיזה אופן אתה, אביי, יכול למצוא את האפשרות שעל פי עצמו יתחייב חטאת, והרי מזיד הוא, בהכרח, **כגון** דבאמת **ידע דאסור,** ואולם **קא טעי במצוה לשמוע דברי חכמים.** שהיה סבור שלעולם יש מצוה לשמוע לדברי חכמים, ואפילו במקום שהוא עצמו יודע שהם טעו בהוראתם. ובטעות שכזו, גם שמעון בן עזאי נחשב שוגג.

ואם כן, **לדידי נמי,** שביארתי ש"הראוי להוראה" במשנתנו הוא כגון שמעון בן עזאי, אעמיד באותו האופן, שהם נחשבים שוגגין כגון **דטעו**[5] **במצוה לשמוע דברי**

אכן **בפסקי רי"ד** פירש, שהוא סבור בלבו שהוא טועה כיון שרבותיו מתירין. וביאור זה לא שייך לגבי שמעון בן עזאי, וגם תמוה לפי זה, למה צריך מצוה לשמוע, ולמה באמת אינו נחשב כתולה בבית דין ויפטר.

4. **תוס'** הקשו למה הקשה רבא מברייתא ולא מהמשנה, וכתבו שבברייתא מפורש שמדובר בשמעון בן עזאי. **והרא"ש** לא גרס בברייתא "כגון שמעון בן עזאי", ולכן יישב קושייתם באופנים אחרים, עיי"ש.

ובמצפה איתן כתב שמהמשנה לא קשה לאביי, כי יש לבאר שאחד הדיינים ידע רק שטעו במה שהתירו לגמרי, אך גם הוא טעה וסבר שהחיוב בלאו ולא בכרת, ולכן לא נחשב מזיד, ורק בברייתא מבואר שמדובר בשמעון בן עזאי, שלא מסתבר שיטעה בחיוב לאו וכרת, ולכן מסיק שטועה במצוה לשמוע דברי חכמים. [ועיין בעמוד א' הערה 3, ולהלן ד: הערה 14].

5. **בתוס' הרא"ש** הביא שהירושלמי סובר ששמעון בן עזאי אינו טועה אפילו במצוה לשמוע דברי חכמים, [שהרי אמרו יכול אם יאמרו לך על ימין שהוא שמאל תשמע להם, תלמוד לומר ללכת ימין ושמאל עד שיאמרו לך על ימין ימין]. אלא באמת מזיד הוא, ובכל זאת פטור מפני שתלה בבית דין.

ופירש **הרא"ש** דבריו, שאין לך אדם שיתרה בו אל תאכל, כי מפני הוראת בית דין הכל תופסין בו היתר, וגזירת הכתוב היא, כי היכי שרבים מביאים פר על פי הוראתם, כך ליחיד נחשבת כהוראת שגגה. והיינו שאין מזיד פטור מקרבן, אלא שמחייב מלקות, אך דבר שהתירוהו בית דין ופטרוהו ממלקות, חייב בקרבן.

חכמים[6].
שנינו במשנתנו: "**זה הכלל: התולה בעצמו, חייב**".

והוינן בה: "זה הכלל", שהוא לשון ריבוי, **לאיתויי מאי**? מה הוא בא לרבות?

ומבארת הגמרא: **לאיתויי** את מי שעבר ואכל חלב לאחר שהורו בית דין שחלב מותר, אבל הוא **מבעט בהוראה**, שהוא רגיל שלא להתייחס ושלא לעשות כפי הוראות בית דין. ולכן, גם הוא נחשב כמי שעשה על פי עצמו, וחייב להביא קרבן חטאת, ככל יחיד שחטא בשגגה[7].

ולכאורה תמוה, כי אף שאינו מתחייב מלקות, מכל מקום אינו שב מידיעתו, שהרי מזיד הוא, ואיך יביא קרבן. ומשמע לכאורה כהבנת **המשנה למלך** בקושית הגמרא לעיל [בעמוד א' הערה 8]. ש"שב מידיעתו" היינו שסיבת המעשה תהיה מפני השגגה בלבד, ואילו יעשה את המעשה גם בלי שגגתו זו, אינו מתחייב בקרבן. ואם כן בהוראת בית דין, שחייב גם במזיד, הרי אין צורך לטעם ד"שב מידיעתו" [ואף שהגמרא דוחה סברא זו לרבי יוחנן, צידדנו שם כי זה טעמו של רב].

והאחרונים הקשו בין לבבלי ובין לירושלמי, למה נחשבת העשיה כבית דין שטעו לטעות, והרי **בספרי** [פרשת שופטים] אמרו, אפילו אומרים לך על ימין שהוא שמאל, שמע להם. והביא **החזו"א** דברי **הרמב"ן** [בהשגות לסהמ"צ שורש א'] שאין על החכם לשמוע דברי החכמים שטעו בהוראתן, ואינו רשאי להתיר לעצמו הדבר, רק אם דן לפניהם, ושבשו סברותיו והסכימו לבטל דעתו, אז יחזור וינהג כטענתם. והיינו, שבמשנתנו מדובר לפני שהוא דן לפניהם, ולכן אסור לו אז לשמוע בקולם, וחייב. [ועיין מש"כ בזה בהערה 2, ובהגהות רש"ש ומהר"ץ חיות].

והחיד"א בשער יוסף כתב, שלא אמרו בספרי ללכת אחר בית דין אפילו כשאמרו על ימין שהוא שמאל, אלא כשאמרו זאת להוראת שעה, או בדברים שאינם מפורשים בתורה וחידשו משכלם שהדין כך, ויודעים את עיקר הדין מן התורה ואינם טועין. אך כאן מדובר באופן שטעו בדבר המפורש בתורה, ולכן אסור לישמע להם.

6. לכאורה תמוה מה "מצוה לשמוע" יש כאן, והרי בית דין רק התירו לאכול, ולא ציוו על כך בחיוב!?

וביתרון האור [בסוף המשניות] הביא הגדול ממינסק ראיה שדין "לא תסור" חל גם על הוראת בית דין להקל, שאסור לאדם להחמיר כדעת עצמו, שהרי אמרו בירושלמי [פ"ב בעבודה זרה] ששמואל חייב את רב לאכול שמן של גויים, משום שהתיר אותו בית דין של רבי, ואמר לו, שאם לא יאכל, יכתוב עליו זקן ממרא. ובספר **משנת אב** [ט"ו] הביא **שמרן הגרא"מ שך זצ"ל** דחה ראייתו, כי אילו לא אכל רב את השמן, נחשב כמקיים את התקנה שביטלוה בית דין. וזה אסור. אך במקום שאמרו להקל, והוא נמנע, אינו עושה בכך דבר נגד הוראת בית דין.

ועוד הוכיח שם, שאף להקל חייב לשמוע בקול בית דין. שהרי כל דברי הרמב"ן הנ"ל נסובים לגבי חיוב לא תסור באופן שהתירו בית דין את החלב, ונמצא שאם אינו אוכל מפני דעת עצמו, עובר על מצוה לשמוע דברי חכמים. אכן לפי הרמב"ן, אפשר להעמיד בפשטות טפי, באופן שגמיר וסביר עבר ואכל, מפני שטעה וסבר שחייב לשמוע בקול בית דין לפני שדן לפניהם.

7. כתב **הרמב"ם** [פי"ג ה"ה] אם אכל חלב

וזה ששנינו "זה הכלל" לגבי **התולה בבית דין** שהוא פטור, הוא **לאתויי,** שאף אם **הורו בית דין** להתיר אחת מכל המצוות, **וידעו** לאחר מכן **שטעו, וכבר חזרו בהן** מהוראתם, ורק אחר כך עבר היחיד ועשה על פיהם, נחשב כתולה בבית דין, ופטור, כי לא ידע שחזרו בהם.[8]

ותמהה הגמרא: **הא** דין זה, **בהדיא קתני לה** במשנה לקמן [ג ב]!?

שהתירוהו בית דין, לא מפני שסמך על היתרם, אלא שהוא מותר לדעתו, חייב. וביאר **הכסף משנה** שכך הוא מפרש את ה"מבעט בהוראה", שאומר שאינו צריך להוראתן.

ועיין **בפירוש המשנה** שנקט, שתמיד נוהג כך, שעושה הטוב בעיניו. ומשמע שאם בעלמא הוא כן שומע להוראתם, ורק בפעם זו הוא בועט, פטור. ולכאורה תמוה, כי גם באופן זה שייך הטעם דתולה בעצמו. וגם שאין ביאורו מתאים עם דבריו להלכה.

ובפשטות צריך לומר, שבפירוש המשנה נקט כסוגיית הגמרא, שהיא לפי מי שפוטר יחיד התולה בבית דין, ולכן נקטה לשון "המבעט בהוראה", כי אילו עושה על דעתו ועל דעת בית דין, פטור משום שיש עליו חיוב לא תסור, כי אף שסיבת עשייתו מדעת עצמו, מכל מקום חיוב השמיעה לבית דין פוטרו. אך להלכה פסק הרמב"ם כמאן דמחייב יחיד התולה בבית דין. וטעמו, שבית דין מבטלין הוראתו למפרע, ואין לו חיוב של "לא תסור", ולכן חייב על מעשה שעשה מדעתו. ועיין להלן הערה 9 שנרחיב בזה.

אולם יתכן לומר שהרמב"ם דקדק וכתב שתמיד עושה כרצונו אף אם אינו יודע שטעו, ולא מפני שסובר שאין הדין כהוראתם, כי דעתו שאין חיובו משום שעושה שלא כהוראת בי"ד, אלא אפילו אם עושה כהוראתם, כיון שתמיד אינו חש לדבריהם בהכרח שעושה כן רק מפני דעתו, ולא מפני הוראתם.

ומכאן יש להקשות על דברי **תוס' הרא"ש** במשנה, שהוכיח ממבעט בהוראה שכל אדם שאין דעתו מסכמת לדעת בית דין, חייב חטאת על שגגתו. ולכאורה, מאחר שנאמר הכלל במשנה לרבות ולחייב מבעט בהוראה, למה הוצרכו לשנות "תלמיד" לרבות גמיר ולא סביר, והרי נשמענו ממבעט בהוראה, [ואולי אם לא נאמר תלמיד, היינו מעמידים את הכלל לרבות גמיר ולא סביר].

על כל פנים, מוכח מהרא"ש שהמבעט בהוראה, סומך בהוראה זו על בית דין, ורק בעלמא מבעט, ובכך הוא דומה לגמיר וסביר שעשה כהוראת בית דין, אך לא מפני שסומך על הוראתם, אלא מפני שמצוה לשמוע [וכל שכן שנחשב כתולה בעצמו, שהרי אינו תולה בהן אלא מפני מצוה].

ויתכן שמחלוקת הרמב"ם והרא"ש בזה נמשכת ממחלוקתם [בהערה 2] בדינו של כל אדם שאין דעתו מסכמת לבי"ד. לדעת הרא"ש אינו נחשב שעושה על פי בי"ד כיון שעושה על פי דעתו, שאילו לא היה מסכים עמהם לא היה עושה, ובהכרח שכעת טועה וסובר כמותם ועושה כהבנתו השווה להוראת בי"ד. אבל לדעת הרמב"ם גם טעות במצוה לשמוע מחשיבתו כתולה בבי"ד, ולכן יפטר אפילו אם עושה מחמת שדעתו כהוראתם, ובהכרח, שחיובו רק משום שלא איכפת לו כלל מהוראתם.

והמאירי נקט, שבעלמא הוא מבעט, ומשנתנו באה לחייב אף באופן שבהוראה זו לא נודע אם תלה בעצמו או בבית דין, ותלינן שתולה בעצמו, וכן יש לבאר בדברי רש"י.

8. פירש **רש"י**, בין שהביאו כפרתן בין שלא הביאו והלך היחיד ועשה על פיהן, משמע

ומבארת הגמרא: כך היא דרך התנא, שהוא **תני כללא** "זה הכלל", **וחדר,** ולאחר מכן, הוא חוזר **ומפרש** את הדין, במשנה הבאה.

אמר רב יהודה אמר שמואל, מה ששנינו במשנתנו שיחיד אשר עשה על פי הוראת בית דין, אף על פי שאין בית דין מביאין עליו פר העלם דבר, מכל מקום הוא עצמו פטור מקרבן, **זו דברי רבי יהודה.**

אבל חכמים אומרים, יחיד שעשה בהוראת בית דין, חייב להביא קרבן חטאת! (9)

ומבארת הגמרא: **מאי רבי יהודה?** היכן מצינו שכך היא שיטת רבי יהודה?

דתניא: נאמר בפרשת קרבן חטאת "**אם נפש אחת תחטא בשגגה, בעשותה".** ולכאורה די היה לכתוב "אם תחטא בשגגה".

ולפיכך דרשינן כאילו נכתב "נפש תחטא", "אחת תחטא", "בעשותה תחטא", **והרי אלו ג' מעוטין.**

ומאחד המיעוטים דרשינן: דוקא **העושה מפי עצמו חייב.** אבל העושה **בהוראת בית דין פטור.**

מדבריו שהוא פטור דוקא אם עשו רוב הציבור, והיינו כדברי חכמים בסמוך שאמרו יחיד התולה בדעת בית דין חייב, ורק כשעשו רוב ציבור יכול להצטרף אליהם אחר שחזרו בהן. [וכפירושו בשבת צג א בדעת רש"י ולקמן ג ב נוכיח שרש"י בא ליישב קושית הגרעק"א שם]. ונמצא שאין ה"כלל" בסוף המשנה סובר כרישא דמתניתין, שהרי ברישא סבר התנא שיחיד התולה בבית דין, פטור.

אולם בתוס' משמע שכל משנתנו סברה כרבי שמעון, ולשיטתם שנחלקו על רש"י, וכתבו [בשבת שם] שהמשנה להלן דרבי שמעון פוטר, כי דעתו לפטור יחיד שעשה בהוראת בית דין, ואם כן אף אם חזרו בהם בית דין קודם שעשו הרבים על פיהם, יחיד שעשה אחר כך פטור, וכן ביאר **החזו"א** את דברי הגמרא כאן.

9. **הגדול ממינסק** בספרו **יתרון האור** תמה על סברת חכמים, איך יתחייב יחיד שתלה בבית דין, חטאת על חטאתו, והרי חייב מן התורה לשמוע בקול בית דין אף להקל, כמבואר לעיל.

ואין לומר כי כיון שהתברר לבסוף שהוראתם בטעות וחזרו בהם בית דין, שוב למפרע לא חל בהוראה זו חיוב לא תסור, שהרי הרמב"ן נקט כי הראוי להוראה אינו חייב בלא תסור עד שידון לפני חכמים טענותיו, ואילו שאר העם חייבים באותה שעה בלא תסור, ומשמע שכל מי שההוראה תקפה כלפיו, חייב בלא תסור, ולמה לא יפטר היחיד משום כך.

והנה בשבת [צג.] פירש רש"י טעמו של מאן דפטר, משום דאנוס הוא, ותוס' שם כתבו שלפי הסובר שאנוס הוא אינו צריך קרא לפוטרו. ומבואר מדברי רש"י שהמחלוקת היא בגוף הלימוד מקרא אם משמעות הקרא לפטור מלמדת שנחשב אנוס או לא. ונראה שאכן דין לא תסור תלוי במחלוקת זו, שלמאן דפטר יחיד שעשה בהוראת בית דין, דריש מקרא ונפש כי תחטא בשגגה, פרט ליחיד שעשה בהוראת בית דין [שבת צ"ג לפי רמב"ן, עי"ש ולהלן ג ב הערה 13] וזה גופא ילפינן, שהוראת בית דין אף שהתבררה כטעות, חייבה בלא תסור עד שחזרו בהן.

אבל חכמים, שחייבו את היחיד, אף שתלה בבית דין, דעתם, שמתברר למפרע שאין כאן הוראה, וחייב על שעבר בשגגה. [ודברי הרמב"ן באו לפרש את משנתנו, דסברה כמאן דפטר יחיד

ולקמן תפרש הגמרא מנין לנו שברייתא זו, דברי רבי יהודה היא.

וממשיכה הגמרא ומבארת: **מאי רבנן?**

דתניא, שנינו בתורת כהנים, על הכתוב "בעשותה", ברייתא המחולקת לשני חלקים: האחד עוסק במיעוט שחטאו והשני ברוב ישראל שחטאו. וכך שנינו:

יכול דווקא יחיד שעשה ועבר על חטא בשגגה חייב חטאת, אבל שנים [או כמה אנשים] שחטאו יחד באותה שגגה, יהיו פטורין? תלמוד לומר "מעם הארץ". מלמד הכתוב שאפילו כמה אנשים שעברו יחד באותה השגגה חייבין כל אחד להביא קרבן חטאת יחיד על שגגתו.

וממשיכה הברייתא בתורת כהנים ואומרת:

עדיין אני אומר, כי רק **מיעוט קהל שחטאו** יחד באותה שגגה **חייבין** בחטאת יחיד, משום **שאין בית דין מביאין על ידיהם** של מיעוט הציבור **פר** העלם דבר.

אבל **רוב קהל שחטאו** [ולקמן יבואר כיצד שגגו וחטאו], **יהו פטורין** מקרבן חטאת יחיד, **שהרי בית דין מביאין על ידיהן** של רוב הציבור **פר** העלם דבר.

תלמוד לומר "מעם הארץ" — אפילו רובו, ואפילו כולו!

ודנה הגמרא: **במאי,** באיזה אופן של שגגה מדברת הברייתא הזאת העוסקת במיעוט ורוב.

אילימא, אם נאמר שכל הברייתא הזאת, בשני חלקיה, במיעוט וברוב, עוסקת באופן שלא היתה הוראת בית דין, אלא עברו הקהל ועשו **בשגגת מעשה,** כגון שהתחלף לכל אחד ואחד מהציבור חלב בשומן, ואכלו בשוגג, ולא היה זה כלל בהוראת בית דין, ובאה הברייתא לחדש מכח הלימוד מהפסוק, שלא רק אם שגג אדם יחיד הוא מביא חטאת, אלא אפילו אם כמה אנשים חטאו באותה שגגה, או אפילו עשו רוב הציבור באותה שגגה, בכל זאת הם חייבים [כל אחד] בחטאת יחיד, ואין הם מתכפרים בפר העלם דבר.

הרי אי אפשר להעמיד את הברייתא באופן שכזה!

שהרי אמרו בברייתא זו, שרוב קהל שחטאו, בית דין מביאין על ידיהן פר העלם דבר. ואם נאמר שהיה חטאם בשגגת מעשה,

---

התולה בבית דין, ולכן סבר שיש חיוב לא תסור עד שיחזרו בהם].

ולפי ביאור זה יבואר הא דקיימא לן לגבי אשת איש שנשאת על פי בית דין [ביבמות צב א] כזעירי, הסובר שהוראת בית דין מתבררת למפרע כטעות. ולכאורה, כיון שהלכה כמאן דמחייב, אפילו אם נחשבת הוראה עד עתה, חייבת חטאת, ולמה צריך לומר שנחשבת כטעות. אולם להנ"ל, הרי למאן דמחייב כיון שחזרו בהן בית דין, מתברר שאין חיוב לא תסור למפרע. ולפיכך חייב חטאת. אולם באשת איש שבית דין לא טעו בדינם, כל זמן שלא בא בעלה הוי הוראה, ופטורין עליה מקרבן מפני חיוב לא תסור שבה. ולכן הוצרך זעירי לומר שבית דין אינם קובעים דין האשה, אלא את מציאות מיתת הבעל, ודבר זה מתברר למפרע כטעות, ואף למאן דמחייב כל יחיד, כאן יפטור. [ועיין בהערות על תוס' עמוד א', הערה 5].

שלא על פי הוראת בית דין, יקשה: **בית דין, מאי עבידתייהו?!**[10]

הרי אם חטאו ציבור **שלא בהוראת בית דין** —

בית דין, מי מייתו, וכי הם מביאים **פר** העלם דבר כאשר חטאו הציבור **שלא בהוראה!?** והרי אין בית דין מביאין פר אלא כשהציבור חטאו בהוראה של בית דין!

אלא, שמא תאמר, שכל הברייתא הזאת, על שני חלקיה, אכן עוסקת באופן ששגגו ועברו **בהוראה** של בית דין. ומחדשת הברייתא, שלא תאמר שרק אם שגגו יחידים על פי הוראת הבית דין, הם חייבים [כל אחד מהם בחטאת יחיד], אלא, יש לימוד מיוחד מהפסוק, המגלה לנו חידוש, שאפילו אם עשו כמה מהציבור, או אפילו רוב הציבור על פי הוראת הבית דין, גם אז הם אינם פטורים מחטאת יחיד, אף על פי שבית דין מביאין עליהם פר העלם דבר!

אך דוחה הגמרא: הרי גם כך אי אפשר לבאר!

שהרי פסוק זה של "מעם הארץ" שממנו דורשת הברייתא, אינו מדבר כלל באופן ששגגו על פי הוראת בית דין, דה**א כי כתיב** קרא "**מעם הארץ**", **בשגגת מעשה הוא דכתיב!** ואם כן, כיצד ניתן ללמוד מכאן לחייב את רוב הציבור בקרבן יחיד אפילו כשהיתה הוראת בית דין!?

אלא לאו, על כרחך, צריך לומר שאין כל הברייתא עוסקת באופן אחד, אלא מתחלקת היא בשני חלקיה, לשני אופנים. **והכי קאמר** התנא בברייתא הזאת:

א. מיעוט קהל [כמה אנשים] **שחטאו** [יחד] **בשגגת מעשה** — **חייבין** בקרבן יחיד, **שכן אין בית דין מביאין על ידיהן** [של מיעוט הציבור] **פר** העלם דבר **בהוראה.**

ומוכח מדברי הברייתא, האומרת "אין בית דין מביא על ידיהן פר העלם דבר", שדוקא בית דין לא מביא קרבן של פר העלם דבר כשחטאו מיעוט הציבור. **הא הן,** מיעוט הציבור עצמו, שחטאו בשגגה על פי בית דין, כן **חייבין** להביא כל אחד כשבה או שעירה.

ובאה הברייתא לומר כך: כשם שאין מיעוט הציבור נפטרים מקרבן יחיד, אפילו אם הורו להם בית דין היתר, ועשו על פיהם, כך אין מיעוט הציבור [כמה אנשים שחטאו יחד באותה שגגה] נפטרים מקרבן יחיד כששגגו הם עצמם, בשגגת מעשה, גרידא, אלא חייבים חטאת יחיד, כדין יחיד שחטא.

והיינו, שבחלק זה של הברייתא מצינו חידוש דין גם לגבי שגגת הוראה, שיחיד העושה בהוראת בית דין, חייב קרבן יחיד.

ואם כן, מצינו כאן את שיטת חכמים, כדברי רב יהודה אמר שמואל, שיחיד העושה בהוראת בית דין, חייב חטאת.

ב. יכול נאמר, ש**רוב צבור שעשו בשגגת מעשה, יהו פטורין** כולם מחטאת יחיד, **שהרי בית דין מביאין עליהם,** על רוב ציבור, **פר** העלם דבר כשעשו את הציבור

---

10. לפי גירסת הרא"ש ופירושו.

בהוראה שהורו הבית דין.

ולפי זה, יכול שנמשיך ונאמר: כשם שרוב הקהל פטורין מחטאת יחיד כשחטאו בהוראה, כך יהיו פטורין מחטאת יחיד גם כשחטאו בשגגת מעשה.

והיינו, כי היה מקום לומר [לולי הלימוד המיוחד מהפסוק, כפי שיבואר בברייתא להלן], שהתחדש דין חדש בכפרת הציבור, שהיא תהא דוקא בפר של ציבור ולא בכשבה של כל יחיד ויחיד. ולכן, גם במקום שהיתה השגגה של הציבור במעשה ולא בהוראה, שאז אין להם כפרה בפר, בכל זאת לא יביאו הציבור חטאת יחיד, אלא יהיו פטורים בכלל מהבאת קרבן, כי אין להם כפרה אחרת אלא בפר. (11)

תלמוד לומר [בפסוק המדבר בשגגת מעשה!], **"מעם הארץ".**

מלמד הכתוב [המדבר בשגגת מעשה!] **שאפילו** אם **רובו** של קהל חטא בשגגת מעשה [לא בשגגת הוראה!], מביאין כל אחד מהקהל כשבה או שעירה לחטאת יחיד, ואין אומרים שאין כפרה לציבור אלא בפר העלם דבר, ולכן אין להם כפרה כלל בשגגת מעשה! אלא, חייבים כל אחד מהציבור

---

11. לכאורה ביאור ההוה אמינא הוא, ששונה דין הציבור מדין המיעוט, כי אין כפרה לציבור, אלא בית דין מביאין עליהם פר, ולכן, אף בשגגת מעשה אין דינם של הציבור כיחיד, אלא פטורים הם לגמרי. ואם כן, זה רק כמאן דאמר בית דין מביאין פר. כי אם הציבור מביאים אותו, נמצא שיש לציבור כפרה, אלא שאינה בכבשה אלא בפר, וכשאין פר יביאו כבשה. ולהלן [ג א] נראה אם זו כוונת הגמרא לתלות ברייתא זו במחלוקת מי מביא את הפר.

אמנם יש לומר כמו שביארנו בפנים, כי מאחר שנתחדש שכפרת הציבור היא בפר, ואינם מביאין כל אחד חטאת יחיד, לפיכך מסתבר לומר שאף במקום שאין להם כפרה בפר, כשחטאו בשגגת מעשה, גם אז לא תהיה להם כפרה בחטאת.

והחזו"א הוכיח מכאן שרוב הציבור שעשו על פי בית דין, אין הפטור שלהם מחטאת היחיד נובע מכפרת קרבן הפר הבא עליהן, שהרי בכל שגגת מעשה של רבים אין פר. אלא, שבעשיית הרוב, אין כפרה לכל יחיד בפני עצמו. ולכן מדמים כאן את שגגת המעשה לשגגת ההוראה לפטרן מחטאת.

וכדבריו מבואר ברש"י לקמן [ז א] שביאר, כי ציבור שעשו בשגגת מעשה פטורים מפר, כיון שלא עשו על פי בית דין, "מחלקי מהדדי" והוו כיחידים. והיינו, כי אף על גב שלא עשו על פי בית דין, בכל זאת, מעשה של ציבור אין כפרתו כמעשה של יחיד. ורק מפני שדינם כיחידים אין כפרתם בפר אלא בחטאת. וזה גופא נלמד מקרא ד"מעם הארץ", שאין פטור מחטאת למעשה הציבור אלא כשעשו על בית דין, ונחשבים לרוב ציבור כאחד, ואף אם עשו רוב ציבור וחזרו בהן בית דין, יכול יחיד להצטרף אף אם עשה חטאו אחר כך, כי עיקר הציבור עשו ע"פ הוראה, אך כשאינן עושין על בית דין, דינם כיחידים, וחייבין חטאת. [ועיין להלן ג ב הערה 12].

וכל זה דלא כיסוד **הגר"ח** שהובא לעיל, שהקרבן ציבור פוטר את היחידים מחטאת [ומה שנפטר אף כשהצטרף אחר שחזרו בית דין, הוא מפני שהצטרף לחטא המחייב את הציבור בקרבן]. וראייתו מדברי הרמב"ם [פי"ד ה"ד] שאם לא נודע לבית דין מה חטאו, מביא כל יחיד חטאתו, וביאר שהטעם לכך, כי אין קרבן ציבור לכפר עליהם, וכן נקט **הנודע ביהודה** [תנינא יו"ד צ"ו] ודבריהם תמוהין מסוגיין.

להביא קרבן יחיד, לפי שלא נאמר הפטור מקרבן יחיד אלא לגבי ציבור שטעו מחמת הוראה של בית דין, שהם מתכפרים בפר העלם דבר, ולא לגבי ציבור שטעו בשגגת מעשה.

ואם כן, מצינו בברייתא זו, את דברי חכמים, הסוברים [בתחילת הברייתא], שיחיד ואפילו מיעוט אנשים, שעשו על פי הוראת בית דין, שחייבים חטאת!

ודחינן: **אמר רב פפא, ממאי** הוכחת שברייתא זו סוברת שיחיד אשר עשה בהוראת בית דין חייב חטאת? — הרי הוכחת זאת ממה שאמרו בתחילת הברייתא, שמיעוט קהל שחטאו בשגגת מעשה חייבין חטאת, כמו שמצינו שאין בית דין מביאין על מיעוט אנשים פר בהוראה. ודייקת מלשון הברייתא, הא "הן", מיעוט האנשים שעשו בהוראה, חייבין חטאת.

אך זאת מנין לך, לדייק: "הא הן [המיעוט עצמם] חייבין"?

דלמא כונת הברייתא היא לומר, שאם עשו מיעוט בהוראה, אין חייבין להביא קרבן, **לא הן ולא בית דין!**

ולעולם יחיד או מיעוט שעשו בהוראת בית דין, פטורין מקרבן, כי יחיד התולה בבית דין פטור גם לפי חכמים!

וביאור הברייתא, לדברי רב פפא הוא כך:

א. יחידים שעשו בשגגת מעשה, חייבין חטאת. כי רק כשעשו בהוראה אין להם צורך בכפרה, כיון שתלו עצמם בבית דין. אך בשגגת מעשה, טעונים הם כפרה בהבאת חטאת יחיד.

ב. אולם, כשעשו רוב הקהל, כיון שאף אם עשו בהוראה הם צריכים כפרה, ונקבעה כפרת הציבור בפר העלם דבר, לכן גם בשגגת מעשה, לא תהיה להם כפרה בחטאת יחיד, ויהיו פטורים לגמרי.

אך הגמרא לא הבינה כך, ולכן היא מקשה לרב פפא:

אי הכי, כדקאמרת, שכונת הברייתא הזאת היא לומר, שיחיד שעשה בהוראה פטור, קשה: **מאי איריא דקמהדר,** מדוע מחזר התנא בחלקה השני של הברייתא, ללמוד מהפסוק, **על רובא** שחטאו בשגגת מעשה, שלא בהוראה, **לחיובא?**

לאו, האם לא שמעת **מכלל** דברי התנא האלו, **דמיעוט** שחטאו **בהוראה, קיימא ליה** לתנא **דמחייבו** חטאת יחיד, אף כשעשו זאת **בהוראה.**

ולכן, כל מה שמחזר התנא בחלקה השני של הברייתא, הוא רק למצוא מקור מהפסוק שאפילו רוב ציבור שחטאו, שלא בהוראה, חייבים בקרבן יחיד.

ומוכח שפשיטא ליה לתנא, שיחיד שעשה בהוראה, חייב.

ועוד קשה לדברי רב פפא: **ונהדר** תנא **ברישא,** בחלקה הראשון של הברייתא, למצוא מקור מהפסוק **על מיעוטא** של כמה אנשים **דמחייב** כשחטאו ביחד **בשגגת מעשה.**

כי אילו סבר התנא כמו שאמר רב פפא, שאפילו מיעוט אנשים שעשו בהוראה פטורים, אם כן, כשם שהוצרך התנא לדרוש

בחלק השני מהפסוק לציבור שחטאו בשגגת מעשה, ללמד שחייבין חטאת, כדי שלא נאמר שהם פטורין כשם שהם פטורין כשעשו בשגגת הוראה, כמו כן היה צריך לדרוש התנא כך גם מהפסוק בחלק הראשון, לגבי מיעוט שחטאו שלא בהוראה, לומר שחייבים, כדי שלא נאמר שהם פטורין מחטאת, כשם שהם פטורין כשעשו בהוראה [לדעתו של רב פפא].

ורק **לבסוף,** אחרי שילמדנו התנא בחלק הראשון מהפסוק שמיעוט חייב בשגגת מעשה, **נחדר,** אז הוא יחזר ללמד גם **על רובא לחיובא,** כשחטאו **בשגגת מעשה.**

שהרי ברוב קהל, מצינו כפרה בפר, ויותר מסתבר לחייבם חטאת מאשר מיעוט יחידים שחטאו שאינם טעונים כפרה כלל כששגגו על פי הוראה. ואם כן, על התנא למצוא להקדים ולמצוא תחילה מקור מהפסוק לחיוב מיעוט היחידים, יותר ממה שצריך מקור לחיוב הציבור, שהוא פשוט יותר.

אלא לאו, מדלא מהדר התנא לדרוש בתחילה **על מיעוט דמחייבין בשגגת מעשה,** ורק **בסוף** הוא **מהדר על רובא לחיובא** כשחטאו **בשגגת מעשה, שמע מינה** שהביאור בברייתא הוא כרב יהודה אמר שמואל, **שמיעוט** אשר חטאו **בהוראה,** היה פשוט לו לתנא שחייבין **הן כשבה או שעירה,** כי אין יחיד התולה בבית דין נפטר מחטאת.

ולכך, גם כשחטאו **שלא בהוראה, בשגגת מעשה,** פשיטא ליה לתנא שהם **חייבין,** כי מצינו שיש להם כפרה בחטאת אפילו כשעשו בהוראה. ונמצא מוכח מברייתא זו שדעת רבנן היא, שיחיד העושה בהוראת בית דין, חייב[12].

ועתה באה הגמרא לדון על מה שאמרו, שרבי יהודה הוא התנא של הברייתא הקודמת, שיחיד העושה בהוראת בית דין פטור. ואילו רבנן הם המחייבים, בברייתא השניה, וכמו שדייקה הגמרא מהברייתות.

ולכאורה תמוה: **מכדי,** הרי מנין לנו לדייק כך, והרי **תרוייהו,** שתי הברייתות, **פתמא תנן,** ולא התפרש בהן מי אמר ברייתות אלו.

ואף שסתם ספרא [תורת כהנים] רבי יהודה היא, עדיין קשה: **ממאי** מוכח לך **דברייתא קמייתא,** ששנינו בה יחיד שעשה בהוראת בית דין פטור, **רבי יהודה** היא, **ובברייתא בתרייתא,** שהוכחנו ממנה שיחיד שעשה בהוראת בית דין חייב, **רבנן** היא?

---

12. עיין בתוס׳ ובהערות כיצד הוכיחה הגמרא מהברייתא שיחיד התולה בהוראת בית דין חייב.

ולכאורה תמוה, הרי גם למאן דפטר יחיד התולה בבית דין אפשר להבין את ההוה אמינא שרק רוב פטורין מחטאת בשגגת מעשה, וכמבואר בהערה הקודמת שפטורן משום עשית הרוב, ולכאורה סברא זו אינה תלויה במחלוקת אם יחיד התולה בבית דין חייב או פטור.

אמנם הביאור פשוט, כי למאן דפטר אין סברא לחלק בין מיעוט לרוב, שהרי גם היחיד פטור מחטאת, ואין ראיה שפטור הרבים הוא מפני עשיית הרוב יחד. ורק למאן דמחייב ביחיד ופוטר ברוב, יש ללמוד כי אף כשעשו הרוב בשגגת מעשה יפטרו.

ולכאורה יש בכך תשובה לדברי רב פפא ״דילמא לא הן ולא בית דין״, שהרי אם אף יחיד

אימא איפכא! ונאמר שלרבנן פטור, ואילו לרבי יהודה חייב, שהרי שתי הברייתות הללו נשנו סתמא, ושתיהן בתורת כהנים.

ומשנינן: **מאן שמעת ליה** בשאר מקומות **דדריש מיעוטי כי האי גוונא,** כמו שדרשו בברייתא קמייתא "אם נפש אחת תחטא, בשגגה, בעשותה" הרי אלו ג' מעוטין — **רבי יהודה היא!** שמצינו שהוא דורש כך בעוד עניינים אחרים.

דתניא: רבי יהודה אומר:

ג-א אמרה תורה [ויקרא ו] "**זאת תורת העולה, היא** העולה". **הרי אלו שלשה מיעוטין.**

ואם כן, מסתבר שגם הברייתא הראשונה, שדרשה שלשה מיעוטים מהפסוק של "אם נפש", דברי רבי יהודה היא.

ואיבעית אימא, לעולם אין ראיה מדרשת שלשת המיעוטים שרבי יהודה אמר ברייתא זו. אך כיון ש"סתם ספרא, רבי יהודה היא",

אנו מעמידים את הברייתא הראשונה כדבריו, שהרי את הברייתא השניה, ד"**עדיין אני אומר", לא מצית מוקמת לה כרבי יהודה.**

דהרי **קתני** בה: **רוב קהל שחטאו, בית דין מביאין על ידיהן פר.** ואי אפשר להעמידה כרבי יהודה, כי **אי רבי יהודה היא, האמר** רבי יהודה, **ציבור הוא דמייתי** פר העלם דבר, **ובית דין לא** מביאין פר.[1]

דתנן [לקמן ה א], **רבי יהודה אומר: שבעה שבטים** [שהם רוב שבטי ישראל, מתוך שנים עשר השבטים] **שחטאו** משום הוראה מוטעית של בית דין, **מביאין ז' פרים.**

ובהכרח, שהציבור הם המביאין כפרתם בפרים אלו, ולא בית הדין. כי אילו בית הדין היו מביאין את הקרבן, יקשה, מדוע יביאו בית הדין שבעה פרים? והרי לצורך כפרת בית הדין די להם בכפרה של פר אחד. אלא, בהכרח, סובר רבי יהודה שהציבור הם המביאים את הפר לכפרתם, ולכן כל שבט

פטור, אין סיבה לחלק בין מיעוט לרוב, ומה דנה הברייתא לגבי רוב שעשו בשגגת מעשה, כיון שכבר נדרש "אפילו שנים ושלשה", וזו לכאורה כוונת תוס' בביאורם וגירסתם "מאי איריא", עי"ש.

1. ביאור הוכחת הגמרא תלוי בביאורים לעיל [ב ב הערה 10], כי אם כוונת הברייתא שאין כפרה לציבור, אלא בית דין מביאין פר, נמצא שכוונת הגמרא, שרבי יהודה אינו יכול לומר זאת, כי לדעתו ציבור מביאין פר, ויש להם כפרה, ומהיכי תיתי לשנות דינם מדין היחיד לגבי חטאת בשגגת מעשה.

ברם, אם נבאר שכוונת הברייתא לומר שבציבור התחדש הדין שכפרתם היא דוקא בפר ולא בחטאת, והשינוי בין הרוב למיעוט הוא בחיוב החטאת לכל יחיד, אם כן, צריך לפרש שכוונת הגמרא כאן היא להוכיח מלשון הברייתא "בית דין מביאין פר" ולא ציבור.

ועיין **בחזו"א** [ס"ק י"ג] שדן בזה, והביא **שהלחם משנה** [פט"ו ה"ד] כתב שהרמב"ם לא דקדק בלשונו בדין זה, וטעמו כיון שכבר פירש להדיא שציבור מביאין פר, אך בגמרא ראוי לדקדק בדין זה שנחלקו בו לקמן [ה א] ר"מ ורבנן.

ושבט מביא פר לעצמו. וכשחטאו שבעה שבטים, מביאין ז׳ פרים[2].

ובהכרח, שהברייתא השניה, ששנינו בה שבית הדין הם המביאין את הפר, אינה כרבי יהודה. ואם כן, בהכרח, שהברייתא הראשונה מדברי רבי יהודה היא.

ורב נחמן אמר שמואל חולק על רב יהודה אמר שמואל, שהעמיד את משנתנו כרבי יהודה, וסובר, כי מה ששנינו במשנתנו שיחיד העושה בהוראת בית דין פטור, **זו דברי רבי מאיר. אבל חכמים** חולקים, **ואומרים: יחיד שעשה בהוראת בית דין, חייב.**

ודנה עתה הגמרא בביאור דברי רב נחמן אמר שמואל:

מאי רבי מאיר, ומאי רבנן? היכן מצינו שנחלקו רבי מאיר ורבנן בדבר זה?

דתניא: הורו בית דין הוראת טעות, **ועשו** על פיהם, **רבי מאיר פוטר, וחכמים מחייבין.**

והוינן בה, באיזה אופן מדובר?

מאן, מי הם אלו **שעשו** ועברו בשגגה?

אילימא שמדובר באופן **שבית דין** עשו בשגגה, על פי הוראת עצמן, ונחלקו אם מביאין פר על עשייה שלהם עצמם.

אם כן יקשה, **מאי טעמייהו דרבנן, דמחייבי** להו להביא פר?

והתניא, יכול שיהא הדין באופן **שהורו בית דין** הוראת שגגה, **ועשו** ועברו **בית דין** עצמן על פי הוראת עצמן, **יכול שיהו חייבין** להביא פר העלם דבר?

תלמוד לומר ״ונעלם מעיני **הקהל** — **ועשו**״!

מעשה העבירה הוא זה ש**תלוי בקהל,** ואילו **הוראה** שהורו בטעות, **תלויה בבית דין!**

וביאור הדרשה של הברייתא הוא כך: משמעות ״ונעלם מעיני הקהל״ היא, שנעלמה ההלכה מ״עיני הקהל״, שהם בית הדין, הקרויים כך [כדדרשינן לה במקום אחר מגזירה שווה ״מעיני מעיני״, ש״עיני הקהל״ הם הבית דין].

ומכאן למדו, שההוראה תלויה בבית דין.

ואילו מדברי הכתוב ״הקהל, ועשו״, דרשינן שהעשיה תלויה בקהל. והיינו, שחיוב הקרבן על העלם דבר, חל רק אם בית הדין הורו הוראה בטעות, והקהל עשו על פיהם את המעשה בשגגה. אבל אם בית הדין גם הורו וגם עשו על פי הוראת עצמן

---

2. **תוס׳** הקשו למה הובאה הסיפא של המשנה להלן, ולא הרישא המדוברת בי״ב שבטים, והביאו כי אכן יש גורסים את הרישא. **ובחק נתן** כתב כי ברישא היה אפשר לבאר שרבי יהודה מודה כי בית דין מביאין את הפר, אלא שסובר שמביאין י״ב פרים ולא אחד. ולכן דייקה הגמרא מלשון הסיפא ששנו בה ז׳ שבטים ״שחטאו״ ומשמע שהציבור מביאים כי הם חטאו, ולא על חטא הבית דין.

אמנם תוס׳ שלא למדו כן, בהכרח שהבינו את הוכחת הגמרא כמבואר בפנים, כי לצורך כפרת הבית דין די בפר אחד, וממה שמביאין שבעה מוכיח שהכפרה על הציבור, וראיה זו היה אפשר להביא גם מי״ב פרים שנשנו ברישא.

— פטורין.

ואלא, אם נעמיד את המחלוקת בברייתא באופן **דהורו בית דין ועשו רוב קהל** על פיהם, ונחלקו רבי מאיר ורבנן אם באופן זה מביאין פר העלם דבר, אם כן **מאי טעמא דרבי מאיר דפוטר**? הלא זה האופן הרגיל שעליו מביאים פר העלם דבר!

אלא לאו, בהכרח, שמדובר באופן **שהורו בית דין, ועשו מיעוט** מהקהל על פיהם, **ובהא קמיפלגי** רבי מאיר ורבנן:

מר, רבי מאיר, **סבר, יחיד שעשה בהוראת בית דין פטור** מחטאת.

ומר, רבנן, **סבר, יחיד שעשה בהוראת בית דין חייב** חטאת!

ומוכח שמשנתנו, ששנינו בה יחיד שעשה בהוראת בית דין פטור מחטאת, רבי מאיר היא, ולא רבנן!

ודחינן: **אמר רב פפא:** אי אפשר לדייק מברייתא זו שחכמים מחייבים יחיד שעשה בהוראת בית דין. כיון שיש לומר, **דכולי עלמא,** הן רבנן והן רבי מאיר, סוברים כמשנתנו, **שיחיד שעשה בהוראת בית דין פטור.**[3]

אלא, שנחלקו באחת מארבע האפשרויות דלהלן:

אפשרות אחת, היא: יתכן שנחלקו באופן שעשו מיעוט ציבור, ועשו בית הדין עמהם, ובצרוף דייני בית הדין הם נעשים לרוב ציבור. ובשאלה האם **בית דין משלים לרוב צבור, קמיפלגי.**

מר (חכמים) **סבר בית דין משלים לרוב צבור** ולפיכך חייבין בפר, **ומר,** רבי מאיר **סבר, אין בית דין משלים לרוב צבור,** והרי

---

3. לפי גירסתנו לכולי עלמא יחיד התולה בבית דין פטור, ונחלקו בחיוב הבאת פר כשחטאו מחצית הציבור ובית דין.

אך **הרמב"ם** [פי"ג ה"ב] פסק כי בית דין אינו משלים לרוב ציבור, ולשיטתו דיחיד התולה בבית דין חייב גרס בדברי רב פפא, "לכולי עלמא יחיד שעשה בהוראת בית דין חייב", ונחלקו בחיוב הבאת כשבה ושעירה לחטאת, דלרבנן חייבין, כי אין בית דין משלים לרוב ציבור, וכל יחיד חייב חטאת, ולרבי מאיר פטורין, כי בית דין משלים, ונפטרים בפר הציבור. [ועיי"ש **כסף משנה, וקרית ספר, ובמהרש"א ורש"ש וליקוטי הלכות וחזו"א** כאן].

אכן **בתוס' הרא"ש** כאן כתב שאי אפשר לגרוס דלכולי עלמא חייב, שהרי בשבת [צג א] מבואר להדיא שרבי מאיר סובר שיחיד התולה בבית דין פטור.

ובתוס' על המשנה הסתפקו אם דיין שעשה כהוראתו חייב, וכבר תמהנו שם בהערות מסוגיין שמבואר כי הדיינים חייבים, וכל הספק רק אם מצטרפין לרוב, עי"ש.

ומדברי רב פפא לעיל [ב א] משמע דסבר כרב, שפטר יחיד שנתחלף לו חלב בשומן [עיין בהערה 8], ולכאורה לרב חל פטור לתולה בבית דין אף שתולה בסיבה נוספת, ולכן גם דיין שסובר כבית דין מדעת עצמו, יפטר כי תולה גם בבית דין, ותוס' לא הסתפקו אלא לרבי יוחנן, שדעתו כי אין התולה בבית דין פטור אלא אם סיבת השגגה היא מפני תלייתו בהוראת בית דין, ולפיכך דנו לגבי דיין שמצרף גם את דעתו להכרעה. [ועיי"ש בהערה 3 ביאור נוסף].

הם מעוט שעשו, ופטורין מלהביא פר[4].

ב. ואיבעית אימא, אפשר לבאר שהברייתא עוסקת באופן **שהורו בית דין, ועשו רובו של קהל** על פיהם. ונחלקו חכמים ורבי מאיר האם גם הציבור מביאין פר, או רק בית הדין מביאין פר ולא הציבור. ואף רבי מאיר הפוטר, אין כוונתו לפטור לגמרי מדין פר, אלא כוונתו לפטור את הציבור מלהביא פר, וכשיטתו להלן, שרק בית הדין מביאין פר, ולא הציבור.

ולפי זה צריך לבאר, כי מאן חכמים שמחייבים גם את הציבור להביא פר? —

רבי שמעון היא, דאמר לקמן, **ציבור מיתי** פר, וכן **בית דין מיתי** פר.

ג. ואיבעית אימא, יש לומר שנחלקו בדין **שבט** אחד **שעשה בהוראת בית דינו** של אותו השבט, ולא על פי הוראת בית דין הגדול. לדעת רבי מאיר אין מביאין פר, כיון שלא עברו על פי בית דין הגדול, ואילו חכמים סוברים שמביאין אפילו על הוראת בית דינו של השבט[5].

ומאן נינהו אותן חכמים הסוברים כך, **רבי יהודה היא!**

והחזו"א תמה על דברי תוס' מסוגיין, שהרי אפשר להעמיד את הברייתא באופן שעשו בית דין כהוראתן, וכפשטות לשון הברייתא, והמחלוקת היא אם הדיינים חייבים קרבן חטאת. וכתב דאם מדובר על דיינים שעשו, לא היה ראוי לומר "בית דין שעשו" אלא "יחידים" שעשו, ולכן לא נקטו אופן זה.

4. **הרמב"ם** [פי"ג ה"ב] פסק שאין בית דין משלים לרוב ציבור, ולכאורה תמוה למה פסק כרבי מאיר ודלא כחכמים, [אם לא נגרוס כנ"ל], ויש שביארו כי הרמב"ם פסק כרב שלמד מקרא כי אין ציבור חייבין עד שיהיו כולן בשגגה אחת, והדיינים שהתירו מסברת עצמן אינם בשגגה אחת עם רוב הציבור. ודוחק, שהרי נחשבים כתולים בבית דין, ואם מפני שתולין בסיבה נוספת לא הוי שגגה אחת, הרי שוב אינו נחשב גם כתולה בבית דין, וכמבואר לעיל שבזה נחלקו רב ורבי יוחנן.

ובספר **משנת אב** ביאר לפי מה שכתב **הכסף משנה** [פי"ב ה"א] כי הרמב"ם פוסק כרבי יהודה שציבור מביא פר, אך סובר שמביאים אותו לכפר על בית דין שהורו בטעות. ואם כן יש לומר שרבי מאיר סובר כי אין הבית דין מצטרף לציבור, שהרי הקרבן בא לכפר על בית דין שהכשילו ציבור, אך אין בית דין בכלל הנכשלים אלא בכלל המכשילים. ואילו חכמים סברי כרבי שמעון שציבור ובית דין מביאין פר, כל אחד על חטאו, ולכן סברו שבית דין משלימין לציבור, שהרי לגבי כפרת הציבור חטאם שוה לחטא הציבור, ואף לגבי פר שמביאין בית דין מועיל צירופם לחטא הקהל להחשב כציבור שנכשלו.

5. מחלוקת רבי מאיר ורבנן אם שבט העושה על פי בית דין של שבטו חייב בפר או לא. ולכאורה אפשר להעמיד מחלוקת גם להיפך לענין חיוב בני השבט בכבשה ושעירה, דלרבי מאיר יתחייבו כי אין להם דין קהל, ואף אם יחיד שתלה בבית דין פטור, התולה בבית דין של שבט חייב, ולרבנן יפטר כתולה בבית דין, ואף למ"ד שיחיד התולה חייב, שבט נחשב קהל.

אמנם לדעת **הנצי"ב במרומי שדה** [הובא בהערות לתוס' במשנה] לא גרע בית דין של שבט מכל בית דין של שלשה שיכול היחיד לתלות בו ולהפטר. ולכן נקטו מחלוקתיו לגבי פר.

דתניא [ה ב], לקמן במשנה: **שבט שעשה בהוראת בית דינו — אותו השבט חייב** בפר העלם דבר, דברי רבי יהודה!

ד. ואיבעית אימא, בברייתא זו מדובר **כגון שחטאו ששה** שבטים, **וחן רובו של קהל** [לגבי המנין של כל אנשי שנים עשר השבטים]. **או שבעה** שבטים, **אף על פי שאינן רובו של קהל.** לדעת רבי מאיר פטורין, משום שאינו מחייב אלא אם חטאו רוב שבטים ורוב קהל.

ולפי זה צריך לבאר, שחכמים **דמתניתין,** שחייבו את כל השבטים בקרבן, **מני? רבי שמעון בן אלעזר היא!**

דתניא, רבי שמעון בן אלעזר אומר משמו של רבי מאיר: **חטאו ששה** שבטים **וחן רובו של קהל, או שבעה אף על פי שאינן רובו של קהל, חייבין** [ולקמן בסוף הפרק מפרש טעמו].

וכיון שאפשר להעמיד את הברייתא שנחלקו בה רבי מאיר וחכמים בכל האופנים המבוארים, אין לנו ראיה שנחלקו רבי מאיר וחכמים בדין יחיד שעשה בהוראת בית דין אם הוא חייב או פטור!

אמר רב אסי: מה שהצריכו **ובהוראה** רוב קהל שיחטאו על פי הוראת בית דין, ברוב זה, **הלך אחר רוב יושבי ארץ ישראל,** ויושבי חוצה לארץ אינם מן המנין[6]. **שנאמר,** [מלכים א ח] **"ויעש שלמה בעת ההיא את החג, וכל ישראל עמו קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים, לפני ה' אלהינו שבעת ימים, ושבעת ימים, ארבעה עשר יום".**

ולכאורה יש לתמוה: **מכדי,** הרי **כתיב "וכל ישראל עמו קהל גדול",** ומשמעות הכתוב היא שהיו עמו כל ישראל, ואם כן, מה שנאמר שם שגם האנשים המתגוררים במקומות **"מלבוא חמת עד נחל מצרים"** היו עמו, **למה לי** למימר? והלא פשיטא שגם הללו בכלל קהל ישראל הם!?

אלא, **שמע מינה,** דווקא **הני** הגרים בתוך גבולות ארץ ישראל, שהם "מלבא חמת עד

---

6. לכאורה נראה שבני חו"ל התמעטו רק מחיובי "קהל", והיינו כי אף אם חטאו רוב יושבי הארץ ונחשב שחטאו רוב ישראל, אין בני חו"ל מתחייבים עמהם ואינם צריכים להשתתף בדמי הפר.

ומאידך, מסתבר כי יחיד שעשה בחו"ל על פי בית דין פטור, ואף למאן דמחייב יחיד התולה בבית דין, יצטרך לרוב שעשו בא"י להפטר, [כסברת החזו"א לגבי צירוף להפטר אף שלא בשגגה אחת, ולדרכו בצירוף אחר שחזרו בהן בית דין].

ובמנחת חינוך נקט [במצוה ק"כ] כי צריך שיהיו רוב יושבי ארץ ישראל ורוב שבטים, אך אילו היה ברוב יושבי הארץ רק שני שבטים, היו מביאין שני פרים, ומשמע כי אין החיוב חל על בני חו"ל, ואף שנחשב כחטא הרוב, אין שאר השבטים מתחייבים להביא פר כיון שהתמעטו משם קהל, וכמו שביארנו.

אולם **בפירוש רע"ב** על המשנה כתב "או רוב יושבי א"י או רוב שבטים", וטעמו נראה, כי רוב שבטים נקבע לפי הקהל המתחייב, והיינו רק בין יושבי ארץ ישראל.

וראה **ביושר הורי** שדן אם יצטרפו כשיעלו לארץ ישראל קודם ידיעה, או כשירדו לחו"ל ודעתם לחזור וחטאו, ואם התמעטו מלהחשב "קהל שבט", או רק "מקהל ישראל", ועוד פרטים.

נחל מצרים", **הוא דאיקרי,** נקראים ונכללים בתורת "קהל". **אבל הנך,** יושבי חוץ לארץ, **לא איקרי** בשם קהל.

ואחר שהסקנו כי מועטין שחטאו בהוראת בית דין פטורין מקרבן, דנה עתה הגמרא כיצד יהא הדין באופן שהשתנה מצב מנין החוטאים, ונהפכו ממועטין למרובין, בתקופה שבין עשיית החטא לבין הזמן שנודע לחוטאים שחטאו.

ומבררת הגמרא את האופנים השייכים בדין זה:

הא ודאי **פשיטא,** שאם היו **מרובין** בשעת החטא, **ונתמעטו** לאחר מכן, כגון שמתו חלק מאותם החוטאים, ונשארו מיעוט[7], **היינו פלוגתא דרבי שמעון ורבנן,** שנחלקו במשנה לקמן, גבי כהן משיח ונשיא [שאם חטאו בשגגה שונה דינם מהדיוט, שההדיוט מביא כשבה או שעירה, ואלו כהן משיח שחטא מביא פר, ונשיא שחטא מביא שעיר].

ובאופן שחטאו כהן משיח ונשיא לפני שנתמנו, ולא הספיקו להביא קרבנם עד שנתמנו, סוברים חכמים שהם מביאין קרבן כהדיוטות. כי לדעת חכמים הולכים אחר שעת החטא, ובשעת החטא הדיוט היה. והוא הדין אם היו מרובין והתמעטו, שדינם כמרובין, כמו שהיו בשעת החטא, ומביאין פר.

אולם לדעת רבי שמעון, שאמר להלן, שאם נודע להם מחטאם עד שלא נתמנו, חייבין הם בקרבן חטאת כהדיוט, ואילו אם נודע להם משנתמנו פטורין לגמרי מקרבן [ושיטתו היא, שכדי לחייב קרבן צריך שלא ישתנה מצב החוטא משעת החטא עד שעת ידיעה], אם כן, גם כאן יהא כך הדין, שאם נודע להם עד שלא נתמעטו, הרי הן חייבין להביא פר, אבל אם לא נודע להם שחטאו עד שנתמעטו, הרי הן פטורין לגמרי, ואפילו

---

7. **רש"י** העמיד את דין מרובין ונתמעטו, באופן שעשו רוב קהל ונתחייבו להביא פר, ולא הספיקו להביאו עד שנתמעטו שמתו מקצתן. וכבר העיר **מהרי"ל דיסקין** כי אין דינם תלוי בזמן ההפרשה והבאה אלא בזמן הידיעה, כי אחר שנודע להם קיי"ל [להלן ו א] שאין מיתה בציבור. [ואכן רש"י עצמו בסוף דבריו תלה בזמן הידיעה, עיי"ש]. ועיין **מצפה איתן** שהעמיד באופן שמתו רוב החוטאים, שאז אין מביאין פר.

עוד תמה שם, למה לא העמיד רש"י באופן שבינתיים הגדילו אחרים שלא חטאו, ועיין בהערה על תוס' [ד"ה אלא] **שהרש"ש** נקט כי תוס' העמידו סוגיין רק באופן שהגדילו, כי אילו מתו בית דין חייבים כפרתם אף שאינם לפנינו.

וראוי להבהיר, כי לרבנן ששעת החטא קובעת, אף שאין כלם חוטאים בשעה אחת, אין שעת החטא נמשכת עד רגע שנודע האיסור, אלא בעת שנודע לבית דין וחוזרים בהם, מבררים עד מתי חטאו, ועד אז נחשבת שעת החטא, ונחלקו במה תלוי חשבון רוב ומיעוט, לרבנן תולין בשעת החטא כיון שרק החטא מחייב את הקרבן, אלא שאין חיובו חל עד שנודע, ולרבי שמעון שעת הידיעה קובעת וכדלהלן.

ועדיין צריך לבאר כיצד שייכת מחלוקתן לאופן דידן שהשינוי היא בחשבון הציבור, והרי לא נחלקו אלא כשנשתנה מעמד החוטא המתחייב, ואילו הציבור אינו החוטא המתחייב בקרבן אלא בית דין, ואין מעמד בית דין

מחטאת,[8] לפי שלא היה דינם שווה בשעת החטא ובשעת הידיעה.

אבל באופן שהיו **מועטין** בשעת החטא **ונתרבו,** כגון שמתו חלק משאר הקהל שלא חטאו, ונמצאו החוטאין מרובין, בזה יש לדון — **מאי?** האם נחלקו רבי שמעון ורבנן גם באופן זה?

וצדדי הספק הם:

האם נאמר כי **רבי שמעון, דאזיל בתר ידיעה,** כפי שנראה מדבריו להלן, באופן שנודע להם עד שלא נתמנו, שחייבין כהדיוטות, לפי שהיתה הידיעה בעודם הדיוטות, ונאמר כי הוא הדין במועטין שנתרבו, שרבי שמעון **מחייב,** כיון שבשעת ידיעה כבר היו מרובין, ומביאין פר. **ואילו רבנן, דאזלי** לעולם **בתר** שעת **החטאת, פטרי** אף במועטין ונתרבו, כיון שבשעת החטאת מועטין היו.

או לא, שאין דינם שוה ממש. שהרי להלן לגבי כהן ונשיא, הן בשעה שחטאו קודם שנתמנו, והן בשעת ידיעה, דהיינו לאחר שנתמנו, הרי הן מחוייבין בקרבן, אלא

משתנה, וגם חטאם בעינו עומד מאחר שנכשלו רוב, ומה לי שנתמעטו, ולכאורה צריך לומר שסוגיין רק כמאן דאמר ציבור מביאין פר, והם החוטאים [או שהספק לגבי כשבה ושעירה, אך רש״י בסמוך הוכיח שאין מדובר בחטאת].

אולם **החזו״א** [סק״ט] כתב כי הספק אף למאן דאמר שבית דין מביאין, ואף הוא סובר שצריך שיוודע החטא לרוב הציבור כי בית דין מביאין את הכפרה עליהם, ולכן השינוי תלוי בהם, [ועיין להלן דף ו. שנרחיב בזה].

ולפי זה, באופן שמתו מקצתן, רבנן מחייבים את הציבור שרובו חטא, אף שנודע רק למיעוטו ואין חיוב הקרבן אלא כשנודע לרוב ציבור, מפני שהמיעוט הנותר נחשב ככל הקהל שחטא, והיינו כי כיון שהיו רוב מקהל ישראל, נחשב כאילו התמעט כל הקהל באופן יחסי, ומיעוט זה נשאר דינו כרוב.

8. **רש״י** נקט כי לרבי שמעון אם נודע להם משנתמעטו פטורין. ומשמע שנפטרו לגמרי ואפילו מחטאת. **ובקרן אורה** כתב דמשמע כי סוגיין כמאן דפטר יחיד התולה בבית דין, ולכן לא מספקא לן לגבי חיובן כשנתמעטו בחטאת.

אכן, רש״י לא תלה דין זה במחלוקת לגבי יחיד התולה בבית דין, אבל את הספק במועטין שנתרבו תלה במחלוקת זו, וכתב שהספק בדעת רבנן אם הולכים אחר שעת החטא, הוא מפני שהיחיד פטור לגמרי כי תלה בדעת בית דין, ונמצא, כי בזמן שהיו מועטין לא חל עליהם שום חיוב, ובשינוי מפטור לחיוב מיבעיא לן אם מודו רבנן שהולכים אחר ידיעה [ויבואר להלן].

ומוכח כי דעת רש״י שאף למאן דמחייב יחיד התולה בבית דין, במרובין ונתמעטו רבי שמעון יפטור, כיון שיש שינוי מחיוב לחיוב, כי בעת החטא היו מרובין וחייבין בפר, וכשנתמעטו חייבין בחטאת, וממילא פטורין לגמרי. ולכן לא תלה דין זה במחלוקת לגבי יחיד התולה בבית דין. ולא נקט מחלוקת זו אלא כשהספק בדעת רבנן במה התחייבו מועטין שהתרבו.

ובאבי עזרי [פ״ג ממלכים ה״ז] דן אם לרבנן כשנשתנה מחיוב לפטור גמור, הולכים אחר שעת החטא לחייב או לא, ומדברי תוס׳ [ד״ה מועטין] מוכח שהבינו כי באופן זה רבנן מודים לפטור. [ועיי״ש בהערה 3].

ותמה, שהרי פשיטא לן בסוגיין, שרבנן מחייבין אף במרובין ונתמעטו. והרי כשנתמעטו,

שנשתנה דין קרבנם, בנשיא, מכשבה או שעירה לשעיר, ובכהן משיח, מכשבה ושעירה לפר.

אבל כאן, שבשעת החטא היו מועטין ופטורין לגמרי מקרבן, יש לומר שאין הדין תלוי במחלוקת רבנן ורבי שמעון. כי כאן, אפילו רבנן יחייבו, כיון שאין שעת החטא קובעת אלא אם נוצר בה איזה שהוא חיוב, אך לא במקום שהוא פטור לגמרי. ולכן הולכים אחר שעת ידיעה, ואז היו מרובין, וחייבין בהבאת פר[9].

נפטרו לגמרי, למאן דפטר יחיד התולה בבית דין אף מחטאת. וכתב לחלק, שבמרובין ונתמעטו, אין פטור המיעוט פטור גמור, כי הם בני חיוב קרבן, אילו עשו רוב קהל, ואין פטורן אלא כאנוסין ע״פ הוראת בית דין, ולפי זה נדחית גם הראיה מתוס׳, עיי״ש היטב. ולהלן בהערה 10.

9. כבר התבאר לעיל [בהערה 7] כי נחלקו מתי נקבע חשבון הרוב ומיעוט, אם לפי שעה שחטא אחרון החוטאים, והיא שעת החטא המחייב את הקרבן, או לפי מנין החוטאים הקיים בעת שנודע לבית דין.

[אך ודאי גם לרבנן, ששעת החטא קובעת, אין השעה בעת חטאו של כל חוטא בפני עצמו, כי אם כן לעולם יהיו מועטין, עד שיעשו רוב הקהל בבת אחת. ועוד, דאם כן פשיטא שלא יתחייבו כשנתרבו, שהרי אלו בפני עצמן לא יהיו לעולם רוב, ובהכרח שמונים את כל החוטאים עד אחרון החוטאים, וכשנודע נהפכו לרוב, הם חייבי הקרבן].

וכתב **רש״י**, כי הגמרא הסתפקה במועטין ונתרבו, אם רבנן יפטרום, כיון שבשעת החטא היו פטורים, [כמאן דפטר יחיד התולה בבית דין], ואין דינם דומה למה שהלכו רבנן בנשיא אחר חיובו בשעת החטא. והבינו תוס׳ כי הספק הוא מפני שהשינוי מפטור לחיוב ולא מחיוב אחד לחיוב אחר, ולכן הקשו שגם במרובין ונתמעטו השינוי מחיוב לפטור, ותלינן במחלוקת רבי שמעון ורבנן.

אמנם, יתכן לבאר שכוונת רש״י כי המועטין נחשבין שאינם בני חיובא כלל, וממילא גם הידיעה לא מועילה לחייבם, כי היא ידיעת מעשה פטור. ולכן מספקא לן שמא רבנן יודו באופן זה שהמחייב הוא שעת ידיעה, ואין דנים על מנין החוטאים בשעת החטא כלל. וסברא זו לא שייכת במרובין ונתמעטו, שהידיעה על מעשה מחייב.

והנה תוס׳ מכח קושייתם ביארו כי ספק הגמרא הוא בדעת רבי שמעון, אם הולכים בתר ידיעה וחייב, או שהצריך שיהיו ידיעה וחטאה בחיוב.

אולם רש״י לא למד כן, כי לפירוש זה יקשה למה לא איבעיא לן במרובין ונתמעטו אם נתחייבו כל אחד בחטאת כשעת ידיעה, או שמפני שעת החטא פטורין, כי נעשה ברוב קהל. ולכן הסיק שספק הגמרא רק לרבנן, ולפי מאן דפטר יחיד התולה בבית דין. ולפיכך במרובין שנתמעטו פשיטא ליה דרבי שמעון פוטר, כי בשעת ידיעה הוו כיחיד שתלה בבית דין. אכן גם לפי תוס׳ רבי שמעון יפטור ממה נפשך, או מפני שעת חטא ברוב קהל, או מפני ידיעה ביחידים התולים בבית דין.

ומוכח שרש״י למד כמבואר לעיל, כי מועטין אינם בני חיובא, ואין הידיעה מחייבת קרבן על שעת חטאם כי בשעת החטא לא היה מעשה המחייב כלל, אלא ששעת הידיעה קובעת את מנין החוטאים, ולכן סלקא דעתך דרבי שמעון מחייב לפי שעת ידיעה, ודחינן, שרבי שמעון בעי ידיעה וחטאה, ואף הוא יפטור. ולפי זה יתכן לומר כי במרובין ונתמעטו יתחייבו

מאי, מהו הדין בזה?

אך תמהה הגמרא על הצד הראשון, שלרבי שמעון, ההולך אחר שעת ידיעה, גם אם היו מועטין בשעת המעשה ונתרבו לאחר מכן מביאין פר, כיון שבשעת ידיעה מרובין הוו.

ותסברא: אימור דשמעת ליה לרבי שמעון דאזיל אף בתר ידיעה, היינו דוקא **היכי דהוי ידיעה וחטאה בחיוב,** כדלהלן בהדיוט שהתמנה לנשיא או משיח, שבאופן זה סובר רבי שמעון שאם נודע להם עד שלא נתמנו חייבין, כיון שהיתה גם ידיעה וגם חטאה בעוד שהיו הדיוטות.

אבל באופן שרק **הידיעה** היתה בשעת חיוב, **ולא חטאה** בשעת חיוב, **מי שמעת ליה?**

והרי מיניה וביה מוכח שבאופן זה רבי שמעון פוטר!

דאם כן, שהיה סובר כי די בשעת ידיעה בלבד לחייב, מדוע אם נודע להם משנתמנו פטורין? **לייתי כי** דינם **השתא!** כהן משיח פר, ונשיא שעיר.[10]

אלא על כרחך, **דרבי שמעון חטאה וידיעה בעי,** שיהו שניהם בשעת חיוב. ואם כן, כשהיו מועטין ונתרבו, הרי אף שבשעת ידיעה היו בני חיוב, מכל מקום, פטורין הם, כי רבי שמעון אינו הולך רק אחר שעת ידיעה, אלא הוא מצריך שתהא גם הידיעה וגם החטא בשעת חיוב, וכאן בשעה שחטאו היו מועטין.

ונשארה הגמרא בספק, האם נחלקו רבי שמעון ורבנן בדין זה.

איבעיא להו: הורו בית דין ש**חלב מותר, ועשו מיעוט הקהל** על פיהם, **וחזרו בית דין בהן,** והורו שחלב אסור, ושוב חזרו וטעו, **והורו** שהוא מותר, **ועשו מיעוט אחר** על פי הוראתם השניה. ושני מיעוטים אלו יחד הם רוב הצבור, **מהו?**

וצדדי הספק הם:

האם נאמר **כיון דשתי ידיעות נינהו,** שהרי בתחילה נודע לבית דין שטעו אחר הוראתם הראשונה, וטעו פעם שניה, ושוב נודע להם שטעו אחר הוראתם השניה, לפיכך **לא מצטרף** אלו שני המיעוטים שחטאו לרוב, אלא נחשב הדבר כאילו חטאו רק מיעוט בפני עצמו בכל פעם, ואין מביאין פר.

או דלמא, כיון דאידי ואידי — שני מיעוטי הקהל — חטאם בהוראה מוטעית של היתר **חלב הוא,** לפיכך **מצטרף** חטאם להחשב

בחטאת, כי שעת החטא לבדה אינה מחייבת, ונמצא שמעשיהם כמעשה יחידים, ולכן לא איבעיא לן באופן זה.

וכן נקט **הגרי"ז** [בחידושים לתמורה ט"ו] כי גם לרבי שמעון יתחייבו מרובין שנתמעטו בחטאת, אולם טעמו מפני שאין היחידים נפטרים מחטאת אלא בקרבן הציבור, וכדברי הגר"ח לעיל, ולפיכך אף שצריך שתהיה ידיעה וחטאה באותו חיוב, נחשב שנתחייבו היחידים בחטאת בשעה שהיו מרובין, כיון שהתברר שלא יביאו עליהם קרבן ציבור.

10. הקשה **החזו"א** [ט"ו ס"ק ט"ז] דמשמע שאילו מביאין כי השתא, יתחייבו כחיובם אחר שנתמנו, [וכן מבואר להדיא בכתובות מה. ד"אם כן יביא כהן משיח פר ונשיא שעיר"] ולכאורה

יחדיו כחטא של רבים.[11]

ואם תמצא לומר שבאופן זה, **כיון דאידי ואידי חלב הוא, ומצטרף** לאיסור. עדיין יש להסתפק באופן **שמיעוט** חטאו ואכלו על פי הוראת בית דין את **החלב שעל גבי הקרב, ומיעוט** חטאו ואכלו **חלב שעל גבי דקין, מהו?**

וצדדי הספק הם:

האם נאמר, **הכא, ודאי כיון דבתרי קראי קאתי,** שאיסורי חלב שעל גבי הקרב וחלב שעל הדקין נלמדו משני מקראות חלוקין, **לא מצטרף,** ודינם כמיעוט שחטאו בהוראת בית דין, ואין מביאין פר.

או דלמא, כיון דאידי ואידי, חלב שעל גבי הקרב, וחלב שעל גבי הדקין, **חלב הוא,** ואיסור אחד הוא, משום הכי **מצטרף,** מצטרפים שני המיעוטים שחטאו לרוב, רובא, ומביאין פר.[12]

ואם תמצי לומר שחלב הקרב וחלב הדקין שניהם **שם חלב** אחד **הוא, ומצטרף.** עדיין יש להסתפק באופן **דמיעוט** הקהל חטאו **בחלב, ומיעוט** חטאו **בדם, מהו?**

תמוה, שהרי כהן משיח שחטא אינו מביא חטאת אלא בהעלם דבר, דהיינו כשהורה לעצמו, וכיון שחטאו קודם שנתמנה לא היה עם הוראת כה״ג, איך יביא על כך קרבן כי השתא. וכן קשה לכאורה גם לרבנן, כיצד יתחייב כדמעיקרא, והרי אילו עשה השתא לא הוי בר חיובא. ובסוגיא להלן [דף ז א] נשנה דין זה.

11. **בקרן אורה** נקט שמדובר באופן שבזמן חזרת בית דין נודע לקהל, ולפיכך נטה להעמיד סוגייתנו רק כמאן דפטר את היחיד התולה בבית דין מחטאת, שהרי אם כשנודע התחייבו חטאת, שוב לא יצטרפו להעלם דבר בהוראה השניה. כי ידיעת החטא מחלקת את ההעלמות ודחה, כי כאשר שבו בית דין והורו, נפקעת חזרתן הראשונה, ואין הראשונים חייבים חטאת. ונחשב כאילו נמשכה העלמה עד שנודע להם לבסוף שטעו. ולכן דנה הגמרא לצרפם אף למאן דמחייב יחיד התולה בבית דין. ועוד יתכן לומר, כי אין ידיעתן על המיעוט מחלקת, כיון שאין זו ידיעה על חטא המחייב, ועיין להלן עמוד ב׳ הערה 1.

אכן אם נעמיד את ספק הגמרא באופן שלא נודע לרבים, יש לבאר את הספק בין למאן דפטר את היחיד שתלה בבית דין, ובין למאן דמחייב. [ועיין **חזו״א** בהערה 15].

והנה צדדי הספק הם, אם ההוראות מצטרפות ומתכפרות בקרבן אחד או לא, אך זה פשיטא שאין שני מיעוטי הקהל מצטרפין אלא על ידי הוראה, וכדלהלן במשנה [בעמוד ב׳] שאין מצטרף היחיד לרוב כשעשה אחר חזרת בית דין.

ולפי זה ספק הגמרא לכאורה שייך גם באופן שבכל הוראה עשו רוב, ונפקא מינה, אם מביאין פר אחד יחד, או כל רוב חייב בפני עצמו, כי אין חשבון הציבור קובע אלא ההוראה. ואף שתוס׳ כתבו [בד״ה והורו] כי אין מיעוט מצטרף לרוב שקדם להם, כי כבר נתחייבו קרבן. צריך לומר דהיינו דוקא אחר ידיעה המחלקת, או כדברי הקרן אורה שכאן בטלה הידיעה כשחזרו בית דין והורו.

12. **לגירסתנו,** ספק הגמרא הוא כך: אם תמצא לומר ששתי הוראות מצטרפות אף כשנודע בינתיים לבית דין, האם מצטרפות שתי הוראות בשני איסורים חלוקים, והספק הוא אף כשלא נודע ביניהם לבית דין שטעו, כי ההוראות חלוקות מצד האיסורים, ומאידך אם חילוק האיסור אינו מחלק ביניהם, גם כשנודע לבית דין

וצדדי הספק הם:

האם **הכא ודאי** נאמר **דתרי איסורי נינהו.**[13] **וכיון דאין איסורן שוה, לא מצטרף,** **או דלמא, כיון דקרבנן שווה,** שעל שניהם היחיד מביא כשבה, לפיכך **מצטרף,** והוו ונחשבים כמיעוט שחטאו, ואין מביאין פר.

יצטרפו, כמו שהצטרפו בהוראה אחת.

ולגירסת תוס׳, לכאורה גם ספק זה של הגמרא מדובר באופן שנודע לבית דין בינתיים, אך תוס׳ הסיקו דלאו דוקא הוא, והספק גם כשלא נודע לבית דין בינתיים. אולם **הלחם משנה** [פי״ג ה״ד] הביא שה**קרית ספר** ביאר כי הרמב״ם והראב״ד נקטו שכל הספק בסוגיין רק באופן שנודע לבית דין בינתיים, והוא ביאר באופן דומה, שכאשר הידיעה היתה על שתי ההוראות יחד, לכולי עלמא מצטרפין. ולא איבעיא לן אלא באופן שנודע על כל הוראה בפני עצמה. ועיין להלן הערה 51.

וצריך לדעת, שאין חילוק שמות האיסורים מחלק את ההוראות, אלא כיון שהן הוראות חלוקות מצד עצמן, ואין האיסורין שוין, מספקא לן אם משלימין זה את זה להחלק לענין חיוב קרבן. ולפיכך איבעיא לן בשני סוגי חלב, אף שיחיד האוכל חצי מזה וחצי מחבירו, מצטרפין לו לכזית אחד, ורק מפני חילוק ההוראות צידדו לחלקן. ומאידך מסקינן בחלב ודם, כי אף שאצל יחיד הם חלוקים, אין חילוק השמות מחלק את ההוראות.

והנידון בסוגיין הוא, עד כמה צריך שיהיו האיסורין חלוקין כדי לחלק את ההוראות לגבי חיוב קרבן. ואם אינם חלוקים הרי הם מצטרפים לחיוב אחד, אף שאינם נחשבים כאיסור אחד.

וראיה לכך, מהא דאיבעיא לן בחלב ודם אם מצטרפין, ולכאורה כיון דקיימא לן שאם שחט חטאת חלב לשם חטאת דם פסולה [זבחים ט ב], בהכרח שהם איסורים חלוקים ומחייבים חיובים נפרדים, ואיך יצטרפו לחייב קרבן אחד בציבור. ומוכח, כי רק ההוראה מחייבת, והנידון הוא, אם האיסורין מחלקין את ההוראות. וכן מבואר להדיא **בתוס׳** [ד״ה וחזרו] שאף כי האיסורין חלוקין, נחשבים שגגה אחת, כי אין מחלקין את ההוראות.

וכן הוכיח **החיד״א בשער יוסף בשם מהר״י קורקוס** מהא דלקמן [ז ב], דאיבעיא לן אם כהן גדול שהורה בחלב מצטרף להתכפר בפר בית דין שהורו על דם, ולא איפשטא [ובע״ז וחלב מסקינן דתרי איסורי נינהו], ואילו בסוגיין מסקינן שדם וחלב מתכפרים יחד [ובע״ז וחלב לא איפשיט]. ובהכרח שנחשבים כשני איסורין חלוקים, ולכן בהוראת הכהן שהיא חלוקה מהוראת הבית דין, צריך כפרה בפני עצמו. אך בסוגיין, כיון שההוראות מצטרפות לכפרה, הרי אף שנודע לבית דין ביניהם, מצטרפות אף באיסורין חלוקין. ועיין בהערות הבאות.

ובמנחת חנוך [קכ״א] דן להלכה שחלב ודם מצטרפין, אם באופן שיאכלו רוב ציבור גם חלב וגם דם יפטרו בפר אחד, או חייבין פר על כל הוראה, וספיקו אם אחר שהצטרפו שני שמות, עדיין חל חיוב על כל שם כשהוא שלם בפני עצמו, [כמו פיגול ונותר שמצטרפים לקרבן, וכשיש בכל אחד שיעור, מתחייב עליו קרבן נפרד].

13. **רש״י** פירש שדם אסור בחיה ואילו חלב מותר בה, וביאר **המהרש״א** שלא פירש כפשוטו ששני שמות הן, כיון שגרס ״כיון״ שאין איסורן שווה, והיינו שאינם שוין מפני חילוק הדין ביניהם, ולא מפני חילוק השמות.

אך לגירסתנו ״וכיון״, משמע שנחשבים כשני איסורין הן מפני חילוק שמותיהם, והן מפני שאין איסורן שוה. ולהלן ז: הערה 6 נרחיב בזה.

רובא שחטאו, ומביאין פר.[14]

ואם תמצי לומר, כיון דקרבנן שווה מצטרף, עדיין יש מקום להסתפק באופן **שמיעוט חטאו בחלב, ומיעוט** חטאו **בעבודת כוכבים,** ואין קרבנם שווה, שהרי היחידים מביאין על חלב כשבה, ואילו על עבודת כוכבים הם מביאין שעירה, **מהו?** האם נאמר כי **הבא, ודאי** כיון **דאין איסורן שווה ואין קרבנן שווה,** לא מצטרפין, ואין מביאין פר,

או דלמא, כיון דאידי ואידי חטא שחייבין עליו **כרת הוא, מצטרף.**

ומסקינן: **תיקו**[15]**.**

איבעיא להו: הורו בית דין שחלב מותר, ועשו מיעוט הקהל ואכלו על פי הוראתם, **ומת אותו בית דין, ועמד בית דין אחר,**

---

14. **רש"י ורבינו חננאל** פירשו שקרבנם שוה אם אכלו חלב או דם בשגגת מעשה, והיינו קרבן היחיד שעל שניהם מביאין כשבה או שעירה ויכולים להביא קרבן שוה, ואילו בחלב ועבודה זרה אינם שוין, כי על עבודה זרה מביאים שעירה דוקא.

והעיר **המהרש"א** שאפשר לפרש כי קרבנם שוה בשגגת הוראה שעל שניהם מביאים פר, ודלא כחלב ועבודה זרה בסמוך, שעל עבודה זרה מביאין הציבור פר ושעיר. ואמנם **הרא"ש** פירש כן. וכך פירשנו בפנים.

והנצי"ב במרומי שדה כתב שרש"י פירש בדוקא ששוין לענין קרבן היחידים, כי כל אבעית הגמרא הוא רק לענין לפטרן מחטאת, כי עשו רבים ע"פ בית דין [וכחזו"א], אך קרבן לציבור ודאי אינם מצטרפין, וראייתו היא קושית תוס' [בד"ה והורו] שבקרבנות חלוקין אף אם יצטרפו לא יוכלו להביא קרבן, [ועיין בהערה הבאה בשם הגר"ח].

ורבינו חננאל מוכח שלא כדבריו, כי פירש כרש"י, ומאידך נקט שאם מצטרפין מביאין קרבן ציבור. וגם עצם דבריו תמוהין, כאשר תמה **הקרן אורה** [בהערה 11] כי אם כבר התחייב היחיד איך יצטרף אחר כך לרוב, ומה שתירץ שבהוראתן השניה מפקיעים חזרתן הראשונה, אינו מועיל כאן שהרי ההוראה השניה היא לגבי איסור אחר.

ולכן נראה כי רש"י פירש כן בדקדוק, ולגבי ההצטרפות לקרבן ציבור, כי הרי בסוגיא לקמן [ז ב] לגבי הצטרפות כהן גדול להתכפר בפר בית דין [הובאה בהערה הקודמת] פירש רש"י שקרבנן חלוק שזה בפר וזה בפר ושעיר, ובהכרח החילוק כמבואר לעיל, שכהן גדול מצטרף לכפרה אף שחיובו חלוק כי הורה בפני עצמו, ולכן הנידון בו אם קרבן הכפרה שוה לקרבן שעליו להביא לכפרתו, אך בסוגיין הנידון הוא עד כמה האיסורים חלוקין, שהרי צירוף חילוק האיסורים גורם לחלק את ההוראות, ולפיכך הדבר תלוי בקרבן שמביאין לחטאת היחיד, שהרי אם האיסורין מצטרפין ממילא הוי קרבן ציבור אחד, ולכן נקט רש"י שחילוקן בחטאת היחיד. וממילא ההוראה נחלקת על ידי האיסורין.

15. **הרמב"ם** [פי"ג ה"ד] פסק שמיעוט בחלב ומיעוט בעבודה זרה מצטרפין, אף שנודע לבית דין בינתיים, והשיגו **הראב"ד** שזו בעיא דלא איפשטא, ולא בית דין מביאין ולא הציבור. וביאר **הגר"ח** השגתו, כי אם כוונת הרמב"ם שמצטרפין וחייבין בקרבן ציבור, תמוה, שהרי הספק לא נפשט, ואי אפשר להביא פר כיון שאין חטאת באה בנדבה. [והטעם שלא הזכיר

וחזרו גם הן **והורו** היתר באיסור זה, כמו שהורו בו היתר הבית דין הראשון, **ועשו** ועברו **מיעוט אחר** על פיהם, ובשני מיעוטין אלו יחדיו יש רוב קהל, האם נחשב הדבר שעברו רוב הקהל על פי הוראה אחת, ומביאין פר, או לא.

אליבא דמאן דאמר בית דין מייתי פר, ולא הצבור עצמן, **לא תיבעי לך,** אין להסתפק בדבר שיחול חיוב הבאת פר על הבית דין הראשון, **דהא ליתנהו** השתא, שהרי כבר מתו. והבית דין השני, פשיטא שאינו מביא פר, שהרי לא עשו רוב קהל על פיהם(16).

הרמב"ם אלא הבעיא האחרונה, היינו משום שכלם נאמרו ב"אם תמצא לומר", וממילא ידעינן בקל וחומר שאם חלב וע"ז מצטרפין, כל שכן שאר האיסורים המוזכרים בסוגיא].

והלחם משנה כתב ליישב השגת הראב"ד, שהרמב"ם פסק שמצטרפין, כי לא גרס "תיקו" אחרי איבעיא דחלב וע"ז, אלא המשיך את האיבעיא לגבי שני בתי דינים ב"אם תמצא לומר", ולכאורה דבריו תמוהים, כי מה הקשר בין איבעיות אלו, והרי אף אם נפסוק כי שני איסורים דחלב ודם אין מצטרפין, עדיין יש להסתפק בשני בתי דינים שהתירו איסור שוה, אם מצטרפין.

אכן, למבואר לעיל, שהנידון בסוגיין הוא לגבי חילוק ההוראות על ידי חילוק האיסורין, מובן שאי אפשר להסתפק בשני בתי דינים, אם אפילו בחלב וע"ז אין מצטרפין, שהרי אם איסורין מחלקין הוראות, כל שכן שני בתי דינים. ולכן גם לענין שני בתי דינים נקט הרמב"ם שאין מצטרפין "אפילו שהורו באיסור אחד", כי חילוק האיסורין הוא טעם לחילוק ההוראות, ולכן יש חידוש בכך ששתי הוראות מאיסור אחד אין מצטרפין. [אך אילו הנידון באיסורין אינו על ההוראות, אלא על צירוף השגגות לאיסור אחד, אין בכך חידוש לגבי הוראות של בתי דינים חלוקים].

והגר"ח כתב כי הרמב"ם למד שסוגיין דנה רק לענין פטור היחיד מחטאת, אך ציבור ודאי פטורין, כי אף אם מצטרפין אינם יכולין להביא קרבן, כי אין קרבנם שוה, [וכדברי **הנצי"ב** בהערה הקודמת], וכיון שלא איפשטא פסק דמצטרפין ופטורין מקרבן יחיד, וגם הראב"ד לא השיגו אלא בחלב ודם שקרבנן שוה, ובהם הספק לענין קרבן ציבור, ואם מצטרפין חייבין, ולכן פסק מספק לקולא. אך הרמב"ם נקט שגם בחלב ודם אין מצטרפין לקרבן ציבור, כי אין שני חטאות מצטרפין לחייב פר, וכל הספק הוא רק לפטור את היחידים, ומספק פטורין. וכבר תמה **החזו"א בגליונות** על ביאורו מסוגיין, עיי"ש.

והחזו"א [ס"ק י'] דקדק מהרמב"ם שנקט את הספק בנודע בינתיים, אף שפסק כמאן דמתחייב יחיד התולה בבית דין, ומשמע שרק אם הביאו כפרתן אינם מצטרפים לרוב, אך ידיעתם אינה מחלקת ומצטרפין, וצריך להבין טעמו.

16. בית הדין השני פטור מפני שלא עשו רוב קהל על פיהם, שהרי הורו רק למיעוט השני. אך לגבי בית הדין הראשון יש מקום להסתפק שתמשך הוראתן גם למיעוט השני, ויתחייבו קרבן על צירוף שני המיעוטים, ולכן נקטה הגמרא שפטורן הוא משום שמתו. ולא אמרה בפשטות, שלא נודע להם על חטא שמחייב קרבן, כי מתו לפני שעשו רוב.

וביאור זה מועיל אף אם ננקוט שבית דין מביאין קרבן לכפרת עצמן, וכל שכן אם מביאין לכפרת הציבור [כמו שהבאנו בהערה 7 מהחזו"א], ולפי ביאור החזו"א בהערה הבאה, מדובר באופן שנודע לבית דין הראשון, והספק

אלא, כי תיבעי לך, אליבא דמאן דאמר צבור מייתי פר העלם דבר, **מאי**? האם מביאין פר, היות ש**צבור הא קאי** וקיימי השתא, שהם לא מתו. וכיון שעברו רובן עפ״י הוראת בית דין, יביאו פר[17], דבציבור תליא מילתא.

או דלמא אינם מביאין פר, כיון **דידיעה דהחוא ב״ד דהורו בעינן,** ובדיינים תליא מילתא. ואם לא נודעה הטעות לבית דין שהורה, ולא חזרו בהן, לא נאמר הדין שמביאין פר. וכאן, הרי דייני בית הדין הראשון כבר מתו, ולעולם לא יוודע להם ג-ב

רק אם לצרך ידיעתן לחיוב ההקרבה, ולכן צריך לומר דהא ליתנייהו, כי חל חיוב על בית דין בצירוף שתי הידיעות.

17. עיין **בתוס׳** [ד״ה אלא] **ובהערות,** שלדעת **תוס׳ והרמב״ם** ספק הגמרא הוא אם ההוראות מחולקות כי יצאו משני בתי דינים, אולם לדעת **רש״י** הספק הוא אם צריך את ידיעת בית דין הראשון על המיעוט שעשה בהוראתו, או שלקרבן ציבור די בידיעת בית דין השני. וכן נקט **רבינו חננאל,** ובפשטות כוונתם שלא נודע אלא לבית דין השני ולא לראשון. והיינו כי אף למאן דאמר ציבור מביאין צריך ידיעת בית דין, אך מכיון שאין בית דין החוטאין, די בידיעת בית דין שחזרו בהן, ואין צריך בידיעת בית דין הראשון ודוחק, ועיי״ש שבררנו אם יש נפקא מינה כשלא הורו בית דין השני כלל.

אולם **החזו״א** כתב שכל ספק הגמרא הוא רק באופן שחזרו בהם הבית דין הראשון קודם שמתו, כי אם לא חזרו, לא נחשבת חזרת בית דין השני כידיעת הטעות, אלא כמחלוקת בין בתי הדין, ואין העושין ע״פ הראשון מתחייבים קרבן, כי שמעו לבית דין ולא חזרו בו. ונמצא שהספק הוא אם שני בתי דין דינם כבית דין שחזר בו ושוב הורה באיסור אחד דמסקינן לעיל שמצטרפין וחייבין קרבן ציבור, או שלענין חיוב קרבן צריך ידיעת בית דין, ובאופן זה חסרה כעת ידיעת בית דין הראשון, כיון שאינו כאן בעת שמצטרפין. [ואפשר להוסיף שהספק הוא שמא ידיעת בית דין ראשון על מיעוט אינה ידיעה על חטא המחייב קרבן ואינה חשובה ידיעה כלל אלא בצירוף ידיעת בית דין השני, ועיין להלן בעמוד ב׳ הערה 1].

והנה החזו״א הוכיח דבריו, שלא כביאור רש״י והר״ח, ממה שהקשה **הלחם משנה** מהסוגיא ביומא [פ.] שהאוכל חלב בזמן הזה, צריך שיכתוב לעצמו כמה אכל, ודנה הגמרא למה חייבוהו לכתוב כן, אם משום החשש שמא יבא בית דין אחר ויורה כי שיעור כזית קטן יותר, הרי לא שב מידיעתו, וביאר כי פטורו משום שחייב לשמוע בקול בית דין שבזמנו. וכיון שבית דין הראשון שהורה מת ולא חזר בו, אינו חייב קרבן, והוא הדין בסוגיין אילו לא חזר בו בית דין ראשון, איך יצטרף המיעוט ששמע לו עם המיעוט השני, והרי לא התחייב קרבן כלל.

אכן, כבר התבאר [בדף ג א הערה 9] כי טעמו של מאן דפטר יחיד התולה בבית דין, הוא משום שמחויב לשמוע בקול בית דין מפני ״לא תסור״, אך אף לטעמו, אם רוב עשו ע״פ בית דין חייבין קרבן ציבור, כי כן קבעה התורה שהחיוב לשמוע פוטר רק את היחיד מחטאת ולא את הציבור שחטאו ע״פ בית דין. ואם כן אין ראיה מפטור היחיד כשלא נודע לבית דין, לפטור הרבים בכהאי גוונא.

[ולפ״ז כתב בספר **משנת אב** ליישב את פסק הרמב״ם שאין הוראות שני בתי דינים מצטרפים, אף שאיבעיא זו לא נפשטה. כי למד את סוגיין כפירוש רש״י, ונמצא שהספק רק כמאן דפטר יחיד התולה בבית דין, ואילו למאן דמחייב, אין

שטעו, ולפיכך אין מביאין פר.

ומסקינן: **תיקו.**[1]

אמר רבי יונתן: אפילו **מאה** דיינין **שישבו להורות** בבית דין הגדול שבירושלים, והורו הוראת טעות לעבור על אחת ממצוות התורה, **אין חייבין** פר העלם דבר, **עד שיורו כולן.** אבל אם רק הרוב מתוך מאה הדיינין הורו כן, אף שהדין מוכרע על פי הרוב, פטורין הם מלהביא פר העלם דבר.

ציבור חייבים אלא באופן שיחיד חייב. וכיון דבסוגיין מדובר כשלא נודע לבית דין ראשון פשיטא דפטורין, כי כל זמן שלא חזרו היחיד חייב לשמוע לבית דין ופטור מקרבן. וכיון שהרמב"ם פוסק שיחיד התולה בבית דין חייב, ממילא פשיטא ליה דפטורין. אולם אי אפשר לומר כן, כי ברמב"ם משמע שנודע לבית דין הראשון. ובעיקר תמוה, שהרי הרמב"ם חייב את היחידים. ועיין עוד בעמוד ב' הערה 1].

1. **הרמב"ם** פסק [פי"ג ה"ד] שאם מת בית דין ראשון, ועמד בית דין אחר והורה, אינם מצטרפין, ובית דין פטורין וכל העושין חייבין. ותמהו נושאי כליו שהרי בסוגיין לא איפשטא האיבעיא, וכיצד פשיטא לרמב"ם שאין מצטרפין.

ובמרכבת המשנה כתב ליישב על פי הנחת **הכסף משנה** כי דעת הרמב"ם שציבור מביאין פר, אך מביאין אותו לכפרת בית דין. ואם כן ספק הגמרא לא שייך אף למאן דאמר ציבור מביאין, דהא ליתניהו ולא יתכפרו.

ואיבעית הגמרא היא אליבא דרבי שמעון שציבור ובית דין מביאין, וכל אחד מביא לכפרת עצמו, והספק הוא אם מכפרים גם לבית דין משום שהציבור קיים או לא, אך להלכה דקיימא לן שרק הציבור מביא לצורך כפרת בית דין פשיטא שאין מצטרפין.

ובאבי עזרי תמה על דבריו מסוגיא דלהלן [ו א] דאמרינן כי למאן דאמר ציבור מביאין, יכולים להביא אחר כמה דורות, כי אין ציבור מתים, ומשמע שגם בית דין מתו, ובכל זאת הציבור מביא קרבן.

ובהכרח שגם הציבור מתכפר בקרבנו, וכן נראה ממה שכהן גדול מתכפר עם הציבור בפר שלהם, וכן היחידים נפטרים מחטאת ע"י הפר [לדעת הגר"ח], ולכן יכולים להביאו אף כשמתו בית דין, אך בכל זאת כשמתו בית דין קודם שנודע להם אין מצטרפין, כי צריך ידיעת בית דין, וכמבואר להדיא לקמן [ה.] **וברמב"ם** [פי"ד ה"ד] כי אם נודע לציבור ולא לבית דין אין מביאין פר עד שידעו בית דין במה טעו. ולכן פסק הרמב"ם להלכה שאין מצטרפין, וכל ספק הגמרא היה רק לרבי שמעון שציבור מביאין בפני עצמם, האם צריך ידיעת בית דין לקרבן הציבור.

אולם לכאורה לא יתכן לומר כן בדעת הרמב"ם כי מדבריו נראה שספק הגמרא הוא באופן שהיתה ידיעה לבית דין ראשון [וכמבואר **בלחם משנה**, ועיין הערה 12], ולכאורה מוכח שביאר כי הספק לגבי הצטרפות ההוראות, ואין חסרון בידיעת בית דין, [כמבואר בהערות על תוס'], ושוב יקשה איך פשט את ספק הגמרא.

ויתכן שכוונת המרכבת המשנה, לומר שאין ידיעת בית דין הראשון נחשבת כידיעת החוטא, כיון שנודע להם רק על מיעוט שאין חטאם מחייב קרבן, וממילא להלכה דקיי"ל כרבי יהודה שציבור מביא לכפרת בית דין, אין בית דין הראשון מצטרף כי לא נודע לו חטא המחייב קרבן, אך בסוגיין מספקא לן לפי רבי שמעון שהציבור מביאין לעצמן, האם צריך גם ידיעת

ואף על פי שסנהדרין גדולה די לה בע״א דיינים, כאן, כיון שישבו מאה דיינים להורות, הגם שאין כולם נצרכים לסנהדרין, מכל מקום, אין מתחייבים להביא פר עד שיורו כולן להיתר.

שנאמר ״ואם כל עדת ישראל ישגו״. מלמד הכתוב שאינם חייבים **עד שישגו כולן — עד שתפשוט הוראה בכל עדת ישראל,** דהיינו בכל הדיינין שישבו להורות.(2)

אמר רב הונא בריה דרב הושעיא: הכי נמי מסתברא, שאין חייבין עד שיורו כולן, ואפילו הם מאה.

שהרי **בכל** דיני **התורה כולה, קיימא לן ״רובו ככולו״.** ואילו **הכא,** לגבי הוראת בית דין, **כתיב ״כל העדה״.** ואם היה די בהוראת רוב בית דין בכדי להתחייב קרבן על העלם דבר, היה ראוי לכתוב ״ואם עדת ישראל״, ואנו נדע מעצמנו דהיינו רוב הדיינים. ומדכתב רחמנא ״כל״ — **הואיל וכך,** שמע

בית דין.

[ובדרך זו יתכן להשוות שיטת רש״י והרמב״ם, ולומר שזו כוונת רש״י שלא נודע לבית דין ראשון, ולכן לא נקטו הספק כשלא נודע לבית דין שני, וכטענת החזו״א שאינם יכולים לבטל את ההיתר שנתנו בית דין ראשון למיעוט ששמע להם, אלא שחזרו בהן ואינה נחשבת ידיעה, והספק לרבי שמעון].

ובחזו״א [ס״ק ז׳] צידד להוכיח מדברי הרמב״ם, כי באופן שפשטה הוראה ברוב ציבור פטורין העושין אף שלא עשו רוב הציבור. שאין היחיד חייב כשתולה בבית דין, אלא בהוראה ליחידים, ולכן פטורין העושין מחטאת אף שאין מצטרפין מספק, ודחה הנחה זו ממה שפסק הרמב״ם [פי״ד ה״ד] שאם נודע לציבור ולא לבית דין, חייבין חטאת אף שפשטה הוראה, עיי״ש.

2. רבי יונתן חידש שתי הלכות, שהחיוב רק כשהורו כלם, ושאפילו מאה נחשבים בכלל הבית דין ולאו דוקא ע״א הדיינים הממונים [חזו״א ס״ק י״ח]. וצריך להבין מה הקשר בין דינים אלו שנקטם כאחד, וגם צריך לבאר האם כוונתו שאין נחשבת כהוראת בית דין אלא כשהסכימו כולם ואם לא, אינו יכול לתלות בה. או שדין זה נאמר רק לענין לחייב את הבית דין והציבור על שגגת הוראה.

והנה **במשנה למלך** [פ״ט מסנהדרין ה״ג] הקשה איך אמר רבי יונתן שמצינו מאה יושבים להורות, והלא פסק הרמב״ם [שם] כי אין מוסיפין על בית דין של ע״א, וכתב שמדובר בעברו וישבו. ולדבריו ודאי אין צריך את הוראת כלן מדיני הוראה אלא רק מדיני חיוב קרבן על שגגת הוראה. וכן נראה מסברא, שהרי אילו היה צריך הוראת כלן כדי שיכול היחיד לתלות בה, היה די בהוראת ע״א, שהרי ביאר הגר״ח כי כל דין רובו ככולו הנצרך בבית דין, הוא כדי שיהא הפסק יוצא ממנין הדיינים שנקבע להוראת הדין. ונמצא שאם היו יותר מהמנין הנצרך די ברוב כדי להכריע הדין משום שהולכין אחר הרוב, ואין צריך לדין רובו ככולו. ולכן דרש רבי יונתן מ״כל עדת ישראל״ כי הגדר בצורך ש״ישגו כולם״ הוא ״שתפשוט הוראה בכל ישראל״, והיינו שהתחדש דין בשגגת הוראה, שאינה מחייבת קרבן אלא כשיורו כלם, ואינו תלוי במנין ע״א של בית דין הגדול, [ועיין בהערה הבאה כיצד תתבאר קושית הגמרא לפי ביאור זה].

וכביאור זה משמע **במרומי שדה,** ולשיטתו יש הכרח לדבר, שהרי נקט כי למאן דפטר יחיד

מינה שבכדי לחייב קרבן על הוראת טעות, **אפילו הן מאה,** צריך שיורו כולן לעבור[3].

ומקשינן: **תנן** במשנתנו, **הורו בית דין וידע אחד מהן** מן הדיינים, **שטעו, או תלמיד וראוי להוראה** שידע שטעו בית דין, **והלך** זה שידע שטעו ב״ד בהוראתן, ועבר, **ועשה על פיהם** של בית דין המתירים, **בין שעשו** ועברו בית דין על פי הוראתם, **ועשה** אף הוא **עמהן, ובין שעשו** בית דין **ועשה** זה **אחריהן** בזה אחר זה, **ובין שלא עשו** בית דין כלל **ועשה** זה, **הרי זה חייב** חטאת, **מפני שלא תלה בבית דין** לגמרי, שהרי הוא יודע שטעו, וכל התולה בעצמו, חייב.

ודייקינן: **האי** [דיין זה], **הוא דחייב** חטאת, כיון שהוא עצמו ידע שטעו שאר חבריו הדיינין ותולה בעצמו הוא. ומשמע, **הא אחר,** דיין שלא ידע שבית דין טעו ועשה על פיהם, אפילו שעשה כן במקרה שידע דיין אחר שחבריו טעו, **פטור,** כיון שהדיין העושה תלה בבית דין.

ואמאי? הא לא נגמרה הוראה! כיון שלא הורו כולם לעבור, שהרי דיין אחד סובר שטעו חבריו הדיינים[4].

התולה בבית דין, פטורו אפילו בבית דין של שלשה, ובהכרח שלא אמר רבי יונתן דבריו לגבי ההוראה לפטור, אלא כלפי דיני קרבן הציבור, וכוונתו כי אף כשרוב עשו על פי רוב בית דין, אין פטורין מחטאת משום רוב שעשו, כי אין זו הוראה המחייבת קרבן, אלא כיחיד שעשה.

3. לפי המבואר לעיל בדברי רבי יונתן, יתבאר מה היתה הוספתו של רב הונא על דבריו, כי לכאורה תמוה למה היה צריך לומר ש״בכל התורה רובו ככולו וכאן כתיב כל״, והרי אדרבא אם בכל התורה לא היה רובו ככולו, היה פשוט יותר שכאן צריך כל.

ובהכרח שכוונתו, כי בכל התורה די ברובו ככולו כי אין צורך בכל הדיינים אלא למנין הדרוש להוראה, אך כשהיו יותר מהמנין הנדרש, די בהכרעה על פי הרוב, אולם כאן כתיב ״כל״ ללמד שאין ההוראה מחייבת קרבן בהעלם דבר, עד שיורוה כל הדיינים היושבים בבית דין.

4. **בקרן אורה וחזו״א** הוכיחו מכאן כי הוראת רוב אינה הוראה כלל, ואפילו למאן דפטר יחיד העושה על פי בית דין, אינו פטור עד שיורו כולן, ואילו כשנפסק הדין על פי הרוב, לא יועיל לפטור יחיד התולה בהן, [דמסקינן שאם אמר טועין אתם, היחיד חייב]. וכן משמע מדמקשינן מהמשנה העוסקת בפטור וחיוב היחיד. ולכאורה הוא הדין שצריך בית דין של ע״א, ולפיכך הסיק הקרן אורה דלא כדעת **הנצי״ב** בריש מכילתין.

וכבר ביארנו [בהערה 1 על תוס׳ שם] כי לדעת תוס׳ אין צריך סנהדרי גדולה להוראה, אלא לחיוב קרבן שאינו חל אלא על בית דין הגדול, אבל ההוראה חלה אף בבית דין של שלשה ומועילה לפטור יחיד. ובהכרח צריך לחלק כי בבית דין הגדול כשלא הורו כלם ולא מועילה ההוראה לחייב פר, מתברר שאין הוראתם גמורה ואינה מועילה לפטור את היחיד, ואילו בבית דין של שלשה אין חסרון זה ומועיל לפטרו.

אולם **הנצי״ב** עצמו מכח קושיא זו ביאר את הקושיא בסוגיין באופן אחר, ונקט כי במשנה מוכח שדיין בבית דין הגדול שעשה כהוראת בית דין פטור, ולכאורה תמוה למה עדיף הוא להפטר יותר מדיין בבית דין של שלשה שפוטר את היחיד, ואם הוא עושה אינו פטור, ובהכרח כי בבית דין הגדול אפשר שיעשו קהל ע״פ

ומתרצינן: **הכא במאי עסקינן, כגון שהרכין** [נענע] **ההוא אחד מהן** [מן הדיינים, שידע שחבריו הדיינים טעו] [5] **בראשו,** והיה נראה שהוא מודה לדבריהם, ולכן נחשב הדבר שהורו כולן ונגמרה הוראה[6].

ועוד מקשינן: **תא שמע,** ממה ששנינו לקמן [ד ב], **הורו בית דין** לעבור, **וידע אחד מהן שטעו** בית דין בהוראתם, **ואמר להן** לחבריו הדיינים, **טועין אתם** בהוראתכם! **הרי אלו** הבית דין, **פטורים** מלהביא פר.

ודייקינן: **טעמא דאמר להן** אותו דיין "**טועין אתם",** הוא **דפטורים. הא** אילו **שתיק מישתק** אותו דיין, ולא העמידם על טעותם, **חייבין** בית דין בהבאת פר, ונחשב **דגמר להו הוראה,** אף על פי שדיין אחד לא הורה כמותם לעבור. ולכאורה קשה **אמאי, והא לא הורו כולן,** שהרי אחד מהם שתק.

ומתרצינן: **אמרי, הכא נמי,** אף משנה זו מדוברת, **בכגון** שאותו דיין ששתק **הרכין** ונענע **בראשו** לדבריהם, שנעשה כמודה לדבריהם[7].

ועוד מקשינן: **מתיב רב משרשיא** ממה שאמרו רבנן [בע"ז לו ב], לגבי איסור השמן של עכו"ם, שאסרוהו חכמים בגזירת י"ח דבר, ובדק רבי יהודה הנשיא וראה שגזירת איסור השמן לא פשטה ברוב ישראל לנהוג בו איסור, ועמדו והתירו איסור השמן. **וסמכו רבותינו** [רבי יהודה הנשיא] **על דברי רשב"ג, ועל דברי רבי אלעזר בר צדוק, שהיו אומרים: אין גוזרים גזירה על הציבור אלא אם כן רוב הציבור יכולין לעמוד בה.**

ואמר רב אדא בר אבא: מאי קרא המלמדנו דבר זה, שאין גוזרין על הציבור דבר שאין יכולין לעמוד בו?

[מלאכי ג] "**במארה אתם נארים, ואותי אתם קובעים, הגוי כולו".** והיינו שהקב"ה

הוראתם ויפטרו בקרבן, ולכן הדיין פטור אף כשלא עשו, ועל כך מקשינן למה יפטר אחד מהדיינים שלא ידע שטעו, והרי לא נגמרה הוראה ע"י כלם, ואין ישראל נפטרים בה.

5. **רש"י** פירש שהרכין אחד מהם או התלמיד את ראשו, ומדבריו מוכח דלא כדברי תוס' הרא"ש במשנה, שהרי אם צריך להוראתו אין כאן "לא זו אף זו", עיי"ש.

אכן, עצם הצורך שגם תלמיד ירכין ראשו, תמוה מאד, שהרי אינו בכלל היושבים להורות, וכן תמה **הרש"ש** מסוגיין שלא נקטה אלא שהרכין "אחד מהם", וגם הקושיא היתה מ"אחד מהן", ועיין **בבאר שבע.**

6. כבר ביארנו לעיל [דף ב. הערות 3, 6] שהרכנת ראשו מחייבת רק את האחר, הסבור שכל בית הדין הורו להיתר, אך הדיין עצמו שהרכין אינו מתחייב, כי יודע שאין זו אלא הוראת הרוב. וכן נקט שם **מהרי"ל דיסקין.**

והוספנו, כי חילוק זה שייך רק אם ננקוט שצריך לתלות במעשה ההוראה, ולא די שיתלה בהיתר המפורש בה, שהרי אם כשהרכין חל היתר, לא שייך לחלק בינו לבין אחר, ורק מעשה ההוראה חלוק לפי ידיעתו, וטעם זה מוכח בסוגיין, שגם הצורך בגמר הוראה על ידי כולם, שייך רק לענין צורת מעשה ההוראה, כי ההיתר תלוי בהכרעת הרוב, ואם הוכרע כדעת הרוב נחשב היתר של כולם, ורק המעשה תלוי במציאות.

7. לתירוץ זה בגמרא, נמצא, כי רק אם הרכין

אומר לישראל "במארה אתם נארים", אתם מקבלים עליכם גזירה בארור ובקללה, ונאסרת עליכם, ואחר כך "אותי אתם קובעים", גוזלים, שאתם נהנים שוב מאותם דברים שאסרתם על עצמכם.

וכל זה דוקא כש"הגוי כולו", כאשר כל העם קיבל על עצמו איסור זה. אבל כשהעם כולו לא קבל על עצמו איסור זה, אפשר לבטל את הגזירה, ולא נחשב בדבר שאתם קובעים אותי. ומכאן נלמד, שכל גזירה שלא פשטה ברוב ישראל משום שאינם יכולין לקבלה, אין גוזרים גזירה שכזו, או שמבטלים הגזרה שגזרו.

ומקשינן: **והא הכא, דכתיב "הגוי כולו",** ובכל זאת תוקף הגזירה תלוי הוא ברוב הציבור ולא בכולו ממש, משום **דרובא ככולא דמי.** ומוכח כי אף במקום שכתוב להדיא "כל", הולכים אחר הרוב. ואם כן, גם לענין הכתוב בפר העלם דבר, "כל עדת ישראל ישגו", אין ללמוד מזה שאין חייבין עד שיורו כולן אפילו הן מאה!

ומסקינן: **תיובתא דרבי יונתן, תיובתא.** ובאמת אין צורך שיורו כולן בכדי להתחייב קרבן(8).

ומקשינן: **ואלא מאי "כל עדת** ישראל" **דקאמר רחמנא?** למה לא אמר הכתוב "ואם עדת ישראל ישגו", בלי לומר "כל"!?

ומשנינן: **הכי קאמר** רחמנא: **אי איכא כולם,** כל הסנהדרין של שבעים ואחד **הוי הוראה,** אף על פי שלא הורו כל אותן שישבו להורות היתר אלא רק רובן, הרי הם חייבין בפר. **ואי לא,** שאין בסנהדרין שבעים ואחד דיינים, **לא הויא הוראה**(9) (10)

חייבין, אבל אם שתק פטורין, ותמה **תוס' הרא"ש,** אם כן, למה שנו אם אמר להם טועין אתם פטורים, והרי היה צריך לומר חידוש גדול יותר, כי אף אם שתק פטורים, כל זמן שלא הרכין ראשו. ותירץ, שלא נקטו אופן ששתק, פן יטעו שבשתיקה פטורין אפילו הרכין ראשו.

ובחזו"א [ס"ק י"א, ט"ו] כתב שאין דעתו לרמז בהרכנת ראשו לומר שדעתו כדעת הרוב, שהרי שקר הוא ואם יעשה כן, מסתבר שלא מצטרפת הוראתו זו למנין הדיינים, אלא כוונתו כי הלכה כמותן רק מפני שהלכה כרבים. [ועיין **קובץ שיעורים,** ח"ב עמ' פ"ד].

8. **המרדכי** [ב"ב תפ"ב] הביא דברי **הראבי"ה** שלמד במסקנת סוגיין, כי נחתינן דרגא ודי ברוב מרכינים ראשם ומיעוט שותקים, לאפוקי אם המיעוט אומרים טועין אתם. ורצה ללמוד מכך לגבי אופן תיקון תקנות במעמד שבעה טובי העיר. ודחה, כי רק לענין שגגת הוראה, אין הוראה חשובה כשיחיד אומר טועין אתם, אבל בשאר תקנות בית דין די ברוב בשתיקה ואפילו במיעוט מוחים. ועיין **חתם סופר** [יו"ד ה'] שהאריך בהלכה זו. ועיין בהערה הבאה.

9. לכאורה תמוה כי פשיטא הוא שאם אין בבית דין את מנין הדיינים הנדרש להוראה, אין זה בית דין, **והמשנה למלך** [פי"ג ה"א] תמה עוד, כי כיון דמסקינן דלא כרבי יונתן, אם כן די ברוב, ולמה כשאומר אחד מהן טועין אתם, פטורים, והרי הלכה כרוב.

וביאר **החזו"א** [שם] שכוונת הגמרא לאפוקי מרבי יונתן, ולומר ש"עד שישגו כולם" אין הכוונה להצריך שכולם יורו או ירכינו ראשם, אלא די בהוראת הרוב ושתיקת המיעוט, ובלבד שלא ימחו המיעוט כי בכך אינה נחשבת הוראת כלם. וכוונתו, כי דרשינן מ"כל עדת" שצריך

אמר רבי יהושע: עשרה שיושבין בדין, הרי זה כאילו **קולר** [חבל התליה], שהוא העונש על הטיית הדין, **תלוי בצואר כולן.** ואף שאפשר לדון בשלשה דיינים, מכל מקום כאן כולם אחראים לעיוות הדין.

ופריך: **פשיטא** הוא, שכל מי שדן דין מעוות נענש.

ומתרצינן: **הא קא משמע לן, דאפילו תלמיד** היושב **בפני רבו,** ובא דין לפני רבו, ויודע ומבין שרבו טועה, ושותק, נענש[11].

שתהיה הוראת כולם, ולא הוראה על ידי הכרעת רוב, ובשתק אין צריך הכרעה, כי אינו סותר לרוב. וביאורו מחודש, כי בפשטות אין הכונה שגם במסקנא הילפותא בהוראה היא, אלא ילפותא חדשה היא שרק אם כל הדיינים בבית דין נחשבת הוראה.

עוד יש להעיר כי לפי ביאור זה נמצא שאף גזירה על הציבור אין מתקנים אלא כשהמיעוט שותק, שהרי כתיב בה הגוי כולו, ולכאורה דלא כראבי"ה [בהערה הקודמת]. וגם בלשון הגמרא לגבי גזירה לא משמע כביאור זה, שהרי די ב"רובא ככולא" אף דכתיב ה"גוי כולו". [אולם יתכן שנסמך על דברי המהרש"א שהגמרא דנה רק לגבי הפסוק "כל עדת ישראל" ולא לגבי "הגוי כולו", כי לגבי הוראה למדנו שרובו ככולו מ"אחרי רבים להטות", ובהכרח בא ללמדינו שיהיו כלם. אך לגבי גזירה לא למדנו שרובו ככולו ולכך הוצרך "הגוי כולו"].

ואפשר לבאר, כי לשם סנהדרין גדולה די ברובו ככולו, שהרי לכל מי שהתמנה בה חל עליו שם דיין של בית דין הגדול אף כשאינו בבית דין, [כמבואר בחידושי **הגר"ח** על סנהדרין], והתולה בהוראת רובו יכול להפטר, ולא התמעטה למסקנא הוראת רוב סנהדרין אלא לגבי חיוב קרבן על שגגתן, שאין עליהם חיוב קרבן אלא אם שגגו כולן, ונמצא שהילפותא היא על הבית דין ולא על ההוראה, ולא שייך בדין זה רובו ככולו, כי אף אם הרוב שגגו, עדיין לא התחייבו כולם בפועל, אך בשאר מקומות שכתוב "כל" יתכן שיועיל רובו ככולו, ועיין להלן בהערות על המשנה דף ד: שנרחיב בענין זה.

10. **הרמב"ם** [פי"ג ה"א] כתב שאם אמר להם אחד מהסנהדרין טועים אתם אינה הוראה, דכתיב כל, ודרשינן עד שישגו כלם, ולכאורה היינו כרבי יונתן, ולעומת זאת המשיך וכתב כי בשתק אחד מהם הוי הוראה, ולכאורה דלא כרבי יונתן, דמסקינן כי לרבי יונתן צריך שיורו כלם. גם תימה מה שנקט דוקא "שאמר להם אחד מסנהדרין", והרי אפילו אחר המצטרף למאה שישבו להורות, פוטר את כלם כשאמר כן.

ובהכרח צריך לומר, כי המסקנא אינה כרבי יונתן, ורק דרשינן כי אין חיוב קרבן על בית דין אלא אם הורו כל הדיינים, וכמבואר בהערה הקודמת ואין הלימוד מהפסוק מפורש על שגגת כלם, אלא שמתוך הלכות חיוב הקרבן נלמד לצורת ההוראה שהיא רק על ידי כל דייני הסנהדרין. ונמצא נפקא מינה במאה שישבו, כי לרבי יונתן צריך שיורו כלם כי כלם בכלל הבית דין אך למסקנא אין הדין כן, אלא בע"א דייני הסנהדרין הנצרכים להוראה.

11. בפשטות הכוונה כי עשרה שיושבין בדין, אף שרק רוב פסקו והטו את הדין, כולם בכלל בית דין, אולם למבואר לעיל [הערה 2] כי אין אומרים בבית דין רובו ככולו אלא במנין הדיינים הנצרך לדין זה, אך כשהם יתרים על המנין, מכריעים את הדין משום הלך אחר הרוב, ונמצא שאין דיינים אלו נחשבים כחלק מפוסקי הדין.

רב הונא, כי הוה נפיק לבי דינא, כשהיה יוצא והולך לשבת בבית דין, **מייתי עשרה תנאי דבי רב לקמיה,** היה מביא לפניו עשרה תלמידי חכמים, והיה אומר שעושה כן **כי היכי דנימטיין,** כדי שאם יטעה בדין, לא יקבל את העונש כולו לבדו, אלא יגיע לו מהעונש רק "**שיבא מכשורא**", כמו נסורת קטנה המתחלקת מן קורה גדולה. כלומר, שאם יטעה בדין יתחלק העונש בין כולם, שיהיה הקולר תלוי בצואר כולם, ובכך ייקל עונשו מעליו.

רב אשי, כי הוו מייתי טרפתא לקמיה, כשהיו באין לפניו שאלות בעניני טרפות, **מייתי עשרה טבחי,** היה מביא לפניו עשרה אנשים הבקיאים בטריפות, **ממתא מחסיא,** מהעיר מחסיא, **ומותיב** אותם **קמיה. אמר:** עושה אני כן, **כי היכי דנימטיין** לי, שיבוא עלי העונש אם אטעה, רק **שיבא מכשורא,** ולא אשא בכל העונש לבדי.

מתניתין:

א. הורו בית דין לעבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה, ועשו רוב ציבור על פיהם. **ושוב ידעו שטעו, וחזרו בהם,** והורו לאיסור. **בין שכבר הביאו כפרתן** [פר העלם דבר של ציבור] **ובין שעדיין לא הביאו כפרתן, וחלך** היחיד שלא ידע שחזרו בהן, **ועשה על פיהם**

רבי שמעון פוטר. לפי שברשות בית דין עשה, כי עדיין לא ידע שטעו וחזרו בהם. וכיון שתלה בהוראת בית דין, פטור היחיד מחטאת היחיד.[12]

ורבי אליעזר אומר: דינו **כספק,** שנחשב כספק אם הוא כמי שתולה עצמו בבית דין ופטור, או כתולה בעצמו, כיון שלמעשה חזרו בהם בית דין מהוראתם, וחייב חטאת. ולפיכך מביא אשם תלוי, כדין המסתפק אם שגג בחיוב חטאת.

איזהו אופן הנחשב **כספק,** ומדוע נחשב

ובהכרח שהביאור ככתוב בפנים, כי אף שדי בשלשה דיינים לדון בדיני ממונות, כל היושב עמם נענש, דומיא דתלמיד היושב לפני רבו. וכן משמע **ביד רמ"ה** בסנהדרין [ז ב] שפירש שאם הבין אחד מהן שטעו חביריו ושתק, נענש. [**והמאירי** ביאר שם כי בהוה אמינא החידוש שכל הדיינים נענשים ולא רק גדול הדיינים, עי"ש].

ועוד ביאר שם הרמ"ה בפירכת הגמרא, פשיטא שאם שתק נענש, שהרי נחשב כאילו הודה לדבריהם, ומתרצינן לא צריכא בתלמיד היושב לפני רבו ולא נזקק לדין זה.

12. **רש"י בשבת** [צג א] גרס בגמרא שם, ורבי שמעון יחיד שעשה בהוראת בית דין חייב. ולשיטתו מובן למה נקטה המשנה דוקא באופן שעשו רוב והנידון הוא אם יחיד מצטרף אליהם להפטר, וכן ביאר להדיא **הראב"ד** [פי"ד ה"ה]. ועיין בהערה הבאה. ולדרכם עדיין צריך לבאר איך מועיל הצירוף לפוטרו, אחר שכבר התכפרו.

וכבר הבאנו את ביאור **הגר"ח** כי באמת כל יחיד חייב חטאת גם בעשיית הרוב, אלא שהפר של ציבור פוטרו, ואף על פי שאין הקרבן מכפר על מי שהתחייב בו אחר שהוקרב, בחטא זה אין היחיד צריך להצטרף לחיוב, אלא לחטא וההעלם של הציבור, וכבר ביארנו לעיל [בהערה 6 על תוס׳ בדף ב א] בשם **אבי עזרי,** כי חיוב הכפרה הוא על החטא ועל ההוראה שהיא סיבת השגגה של היחיד. וכיון שהתכפרה שגגת ההוראה שנכלל בה, אינו מתחייב בקרבן יחיד.

כספק?

ישב לו בתוך ביתו ועשה על פי הוראתם הראשונה, **חייב** אשם תלוי, כי יש סיבה לספק, לפי שהיה בידו לברר אם חזרו בהם בית דין.

אבל אם **הלך לו למדינת הים** ועשה על פיהם, הרי הוא **פטור** לגמרי, לפי שלא היתה באפשרותו לברר אם חזרו בהם.

אמר רבי עקיבא: מודה אני בזה שהלך למדינת הים, **שהוא קרוב לפטור מן החובה,** ופטור.

אמר לו בן עזאי: מאי שנא זה, מהיושב בביתו שאתה מחייבו?

אמר לו רבי עקיבא: לפי **שהיושב בביתו אפשר היה לו שישמע** וידע שחזרו בית דין מהוראתם, ונחשב כתולה בעצמו, ולפיכך חייב. **וזה** שהלך לו למדינת הים, **לא היה לו אפשר שישמע** חזרתם, ולפיכך פטור.

ובגמרא יתפרש במה נחלקו, ומה מוסיף רבי עקיבא על דברי רבי אליעזר.

ב. הורו בית דין לעקור את כל הגוף —

עי״ש.

ודעת **החזו״א** כי אף שיחיד התולה בבית דין חייב, מצטרף עם הציבור לכפרה אף שלא עשה עמם וכבר נתכפרו לפני עשייתו, כיון שעשה ע״פ הוראה שעשו מחמתה רוב ציבור. וכבר הבאנו דברי **המשנה למלך** [פ״ב ה״ב ופי״ג ה״א, הובא בהערה 1 לתוס׳ ב.] שגם הוראה שפשטה בכל ישראל פוטרת, והיינו כעין אונס, ולכן פטרו אף אחר שהתכפרו הציבור. אך אין כוונת החזו״א כדבריו, שהרי ביאר בכך טעמו של רב לפטור יחיד שנתחלף לו חלב בשומן [עיין לעיל ב. הערה 9] ושם אינו אונס מחמת ההוראה, ובהכרח שפטורו משום עשייתו על פי הוראת בית דין הכוללתו בעשיית הציבור, ועשיית הציבור פטורה מקרבן יחיד.

אכן דעת **תוס׳** [בשבת שם] ורש״י בסוגיין, כי טעמו של רבי שמעון לפטור, הוא כי יחיד התולה בבית דין פטור, ומפרשים שטעם הפטור משום שאנוס הוא, ששמע בקול בית דין, ואף אחר שהתכפרו פטור מטעם זה. ואין צריך לצרפו לרבים. אלא שלדבריהם צריך לבאר, למה נקטה המשנה אופן שעשו רוב, והרי גם היחיד שעשה בפני עצמו פטור.

והנה לעיל [ב ב] דייקה הגמרא מ״זה הכלל״ במשנה הראשונה את דין משנתינו, שאף יחיד העושה אחר שחזרו בית דין מצטרף להפטר, ומקשינן הרי משנה מפורשת היא ולמה צריך ללמדה ב״זה הכלל. ותמה **הגרעק״א** הרי בסוגיא בסמוך מבואר שמחלוקת רבי שמעון ורבי אליעזר במשנתינו היא באופן שמפרסמא מילתא, והיינו רק כשעשו רוב, ואם כן יש לומר ש״זה הכלל״ מלמד על אופן שעשה יחיד, והוא פטור לכולי עלמא כי תלה בבית דין, ואילו במשנתינו נאמר חידוש כי אף שעשו רוב והתחייבו בקרבן והתפרסם הדבר, בכל זאת פוטר רבי שמעון את היחיד שלא שמע חזרת בית דין.

ולפי זה מיושבת שיטת תוס׳ למה נקטה משנתינו דוקא באופן שעשו רוב, ובדעת רש״י כבר דייקנו לעיל [ב ב הערה 8] כי נקט שם ש״זה הכלל״ בא לרבות דוקא כשעשו רוב ציבור, כי יחיד שעשה בהוראת בית דין חייב, [וכדבריו בשבת], ואפשר שנדחק לבאר כך מפני קושיית הגרעק״א, שהרי למאן דמחייב בהכרח מדובר כשעשו רוב.

שאמרו לבטל את כל גוף המצוה.

כגון, **שאמרו אין** בכלל איסור **נדה בתורה.**

או שאמרו **אין** איסור **שבת בתורה.**

או שאמרו **אין** איסור **עבודה זרה בתורה.**

אף על פי שעשו רוב ציבור על פיהם, **הרי אלו** — הבית דין — **פטורים.** כי אין הוראתם הוראה, שהרי כל אדם מישראל יודע שאיסורים אלו מפורשים הם בתורה.

אבל אם **הורו לבטל מקצת** מן המצוה, **ולקיים מקצתה, הרי אלו חייבין.**

כיצד? **אמרו** בית דין **יש** איסור **נדה בתורה, אבל הבא על "שומרת יום כנגד יום", פטור.**[13]

דהיינו, אם טעו והורו בית דין, שבאותו יום היא מותרת לבעלה, זו היא הוראה המחייבת להביא פר העלם דבר. כיון שלא עקרו את גוף איסור נדה, אלא רק פרט מאיסורי נדה.

וכן אם אמרו **יש** איסור **שבת בתורה, אבל המוציא מרשות היחיד לרשות הרבים** אינו ממלאכות האסורות בשבת **ופטור.**

או שאמרו **יש איסור עבודה זרה בתורה, אבל המשתחוה** לה, אינו עובד בכך אחת מהעבודות האסורות, **ופטור.**

בכל אלו, וכיוצא בהן, **הרי אלו חייבין,** לפי שלא עקרו את כל גוף האיסור.

אבל אם עקרו את כל גוף האיסור, הרי הם פטורין, **שנאמר** בפרשת פר העלם דבר "**ונעלם דבר**". ודרשינן דוקא אם נעלם מהם "**דבר**", **ולא** שנעלם מהם **כל הגוף** של איסור.

גמרא:

אמר רב יהודה אמר רב: מאי טעמא דרבי שמעון הפוטר את העושה על פי בית דין אף

---

13. לכל אשה יש מחזוריות של שבעה ימים הראויים להיות "ימי נדה", ולאחריהם אחד עשרה ימים הראויים להיות "ימי זיבה". דהיינו, אשה הרואה דם נדה בפעם הראשונה, ואפילו טיפת דם, הרי היא טמאה מן התורה שבעה ימים, ובסופם [אם פסק הדם] היא טובלת, ונטהרת. אך אם היא תראה דם באחד עשר יום שלאחר שבעת הימים הללו, אין היא נעשית נדה למשך שבעה ימים, אלא "זבה". כי אחד עשר הימים הללו שלאחר "ימי נדה", נקראים "ימי זיבה" והם נקראים בתורה ימים שהם "לא עת נדתה". ולכן, אם ראתה בהם דם יום אחד, הרי היא נעשית "זבה קטנה", ונטמאת רק למשך יום אחד, ויכולה להטהר רק אם למחרת יום הטומאה, היא "תשמור" יום אחד, שתהיה בו נקיה ללא ראיית דם. [אך אם תראה דם במשך שלשה ימים רצופים בימי הזיבה, היא נעשית "זבה גדולה", ואינה נטהרת לבעלה אלא אם תספור שבעה ימים נקיים מדם]. לאחר אחד עשר יום אלו, מתחיל שוב מחדש המחזור, תחילה של "ימי נדה", שאם תראה בהם דם תטמא שבעת ימים, ולאחריהם אחד עשר הימים "הראויים לימי זיבה".

ביום שהזבה הקטנה שומרת אותו בנקיות, לאחר יום טומאתה, היא נקראת "שומרת יום [נקי מדם] כנגד יום [טמא מדם]". והיא יכולה לטבול בו, ואם לא תראה דם עד לערב, הרי היא מותרת אז לבעלה. אך במשך אותו יום, לפני הטבילה, היא אסורה לבעלה באיסור כרת. וגם לאחר הטבילה היא עדיין אסורה לבעלה, כי

לאחר שחזרו בהם? **הואיל וברשות בית דין הוא עושה,** שהרי לא נודע לו שחזרו בהם.

איכא דאמרי, אמר רב יהודה אמר רב, אומר היה רבי שמעון: כל הוראה שיצאה, שנודעה ופשטה **ברוב ציבור, יחיד העושה אותה** אף אחר שחזרו בית דין מהוראתם, **פטור.**[14] **לפי שלא ניתנה הוראה אלא** כדי

שמא תראה בהמשך היום דם, ואז יתברר למפרע שהיום הזה לא היה יום נקי, ולא עלתה לה טבילה כלל.

14. האחרונים תמהו במחלוקת רש״י ותוס׳ בשבת [הובאה בהערה למשנה], אם טעמו של רבי שמעון לפטור יחיד התולה בבית דין משום אונס, או דיחיד התולה בבית דין חייב וכאן הצטרף לפטור הרבים, והרי בכך נחלקו שתי הלשונות בסוגיין [עיין **קרן אורה, ובן אריה** בהגהותיו לשבת שם, ועוד].

והנה **הראב״ד** [שם] כתב שיחיד התולה בבית דין חייב, וכל שכן כשעשה אחר שחזרו שהוא חייב. ומשמע שאף אם התולה בבית דין פטור, כשתלה אחר שחזרו בהן חייב, כיון שאין שגגתו מתייחסת לבית דין אחר שחזרו בהן. ואם כך יש לומר דאף ללישנא קמא, אין הפטור משום שתולה בבית דין בלבד, אלא משום שפשטה הוראה בציבור מועילה רשות בית דין לפוטרו, כי העשיה בציבור מייחסת את השגגה לבית דין אף אחר שחזרו בהן, כי אינה נחשבת עשיית היחיד בפני עצמו, [ועיין **חזו״א** כאן].

ובלישנא בתרא, לכאורה מפורש כרש״י בשבת, שהיחיד אינו נפטר, אלא רק מפני שפשטה הוראה בציבור. אולם דוקא כאן סתר רש״י משנתו, וכתב שזה הטעם לפטור יחיד התולה בבית דין. ואמנם צריך ביאור, למה הוצרך לפרש כן, והרי בעשיית רבים, אף למאן דמחייב יחיד, יפטור. ואם נאמר שרש״י פירש כן כהמשך לדבריו במשנה, כי לאחר שהביאו כפרתן אינו מצטרף עם הציבור, ולכן הוצרך לטעם דיחיד נפטר אף שתולה בבית דין בפני עצמו, אם כן שוב תמוה לשון הגמרא שהפטור משום הוראה לציבור, ולא משום פטור היחיד.

ולפי המבואר לעיל בשם האבי עזרי, יש לומר, כי כוונת לישנא בתרא היא, שאמנם יחיד אינו מצטרף לרבים וכפירוש רש״י במשנה, אולם היינו רק לחיוב קרבן ציבור, אך מאחר שבית דין הביאו קרבנם על שגגת הוראתם, שוב אינו מתחייב על שגגתו שנעשתה על פי הוראתם, כי כבר התכפרה סיבת השגגה, ואין נידון סוגיין דומה לסוגיא בשבת, ששם התמעט יחיד העושה בהוראת בית דין במקום שלא עשו רוב, ולא הובא קרבן על שגגת הוראה. וכן לשון **הרמב״ן** שם, שחילק בין סוגיתינו ״דאיכא כפרה, ושם ליכא כפרה״. והיינו כי על אף שהביאו כפרתן קודם שחטא מועילה היא על שגגת ההוראה, שהיא סיבת שגגתו. והחידוש הוא, כי על אף שרוב תמיד פטור, כאן יחיד נפטר אף שעשה בפני עצמו, כיון שהובא קרבן על ההוראה. ולכן נקט רש״י כאן שאפילו יחיד התולה בבית דין פטור, דהיינו בקרבן ציבור, ואילו בשבת נקט שכאן מוכח כי שאר יחיד התולה בבית דין חייב, דהיינו כשאין קרבן ציבור.

ובפשטות יותר יש לומר כמבואר לעיל [ב ב הערה 9]. שהרי רש״י שם נקט כי טעמו של מאן דפטר יחיד התולה בבית דין הוא משום דאנוס הוא, ויתכן כי גם מאן דמחייב לא נחלק בזה. וביאור מחלוקתן הוא כמו שכתבו שם **הרמב״ן והר״ן,** שמכך שחייבה התורה קרבן ציבור מוכח שהיחיד פטור. וסבר רש״י, כי אינו נפטר אלא בהוראה שעשו על פיה ציבור והתחייבו קרבן. אלא שבאופן זה מועילה לפטור אף יחיד

להבחין בין שוגג למזיד.

כלומר, היות ומי שעושה על פי הוראת בית דין, אין הדרגה של שגגתו מחייבת קרבן חטאת, כיון שעשה על פיהם. הוא הדין בשוגג שלא ידע שחזרו בהם, שאינו מתחייב בחטאת, כיון שעשה על פיהם.(15) (16)

ומקשינן על הטעם שמבארים בטעמו של רבי שמעון, שהוא פוטר את היחיד העושה אחר חזרת בית דין אפילו באופן שכבר הביאו כפרתן, כיון שעושה זאת על פי הוראת בית דין, בלי לדעת שחזרו בהם:

מיתיבי, הרי שנינו לגבי מקור הממון לרכישת קרבנות ציבור: **פר העלם דבר של ציבור,** שמביאים אותו כשעברו הציבור על איסור מהתורה על פי הוראת בית דין, בשגגה שטעו בית דין, **ושעירי עבודת כוכבים,** הבאים כאשר עבדו העם בשגגה עבודה זרה על פי טעות, בהוראת בית דין, הרי הם באים מממון הציבור [לרבי שמעון ורבי יהודה], אלא שנחלקו כיצד נוטלים את הממון מהציבור:

בתחילה, גובין עליהן, דברי רבי שמעון. דהיינו, גובין מעות מכל ישראל באופן מיוחד עבור קניית פר ושעירי עבודה זרה לכפרתם.

רבי יהודה חולק, **ואומר: ממעות תרומת הלשכה,** ממה ששוקלין הציבור ונותנים מחצית השקל, אחת בשנה בחדש אדר, לצרכי קרבנות ציבור — **חן באין.** ולא היו מתרימים לצורך פר ושעיר עבודה זרה באופן נפרד.

וממשנה זו, מקשינן על הטעם שאמרו, שרבי שמעון פוטר את היחיד שתלה בבית דין ולא ידע שחזרו בית דין מהוראתם, ואפילו באופן שכבר הביאו כפרתן, משום שלא ידע מחזרתם, ועשה ברשות בית דין.

אמאי? והרי **כיון** שהוא עצמו אומר **דגבי**

שאינו מצטרף לחייב עליה קרבן, כי רק התולה בהוראת הציבור נפטר ולא בהוראה שאין עליה חיוב קרבן ציבור. ולפיכך אינו דומה למה שאמר בשבת שהתולה בבית דין חייב, כי שם מדובר באופן שלא עשו בהוראה זו רוב ציבור.

15. עוד פירש רש"י: לא ניתנה פרשת הוראה לפטור יחיד התולה בה, אלא משום שהוא עושה במזיד. דהיינו בכוונה וברשות בית דין, ולא כמי שעובר בעלמא בשגגת עצמו, שהוא שוגג ומביא קרבן. וגם יחיד זה, שלא ידע שחזרו בהם, הוא מזיד על פי הוראת בית דין, ולפיכך הוא פטור.

16. **הרמב"ם** [פי"ב ה"א] כתב אם שגגו בית דין הגדול בהוראה וכו' בית דין חייבין להביא קרבן ושאר כל העם פטורין מן הקרבן ואף על פי שהם העושים מפני שתלו בבית דין, ודקדק **באבי עזרי** כי לשון זה משמעותו כמאן דפטר את היחיד התולה בבית דין, כי למאן דמחייב עשיית הרוב פוטרת או קרבן בית דין, ולא עצם תלית העושים בהוראה. ותימה על הרמב"ם שנקט לשון זו, אף על פי שפוסק כמאן דמחייב בית דין.

ומכח זה הסיק כביאורו הנ"ל שאף במקום שאין היחיד מצטרף לחיוב קרבן ציבור, כגון שעשה אחר שחזרו בית דין, מכל מקום נפטר מחטאת, משום שבית דין כפרו על שגגת ההוראה, ונמצא שפטור היחיד הוא מפני תלייתו בהוראת בית דין, כי על שגגתו אינו מתחייב כי תלה בבית דין, ועל הוראת בית דין כיפר הפר.

להו, שגובין מכל הציבור באופן מיוחד מעות עבור כפרה זו, מסתבר שגובים אף מאותו יחיד. ואם כן, **הוי ליה "הודע"!** שהרי נודע לו על ידי הגובים את המעות לצורך הבאת פר העלם דבר, שכבר חזרו בית דין מהוראתם, ולכן מביאים קרבן. ושוב לא שייך תליה בבית דין[17].

ומתרצינן: **איבעית אימא,** לא פטר רבי שמעון במשנתנו אלא באופן **שגבו** ממנו[18]

---

17. **בקרן אורה** דייק מלשון תירוץ הגמרא, ואיבעית אימא רב סבר וכו' שהקושיא היתה רק לרב שביאר טעמו של רבי שמעון בתרי לישני, ותמה הרי לרבי שמעון גופיה תקשי למה פטר בין הביאו כפרתן ובין לא הביאו, והרי מזיד הוא, [ובהכרח שלא פטרו מטעם מזיד, כי דימה את הפטור כשהביאו כפרתן, לאופן שלא הביאו כפרתן]. וביאר, כי לולי רב היה אפשר לומר שטעמו דרבי שמעון לפטור הוא משום שהוא קרוב למזיד דהוי ליה הודע. וכן נקט **הרשב"א** בשבת ליישב את שיטת רש"י שם מסוגיין, ונקט כי אמנם יחיד התולה בבית דין חייב חטאת, אך בסוגיין כמי שנזכר דמי שהרי סמך על בית דין, והרי הוא כמזיד.

אמנם כבר נתבאר לעיל, שדעת רש"י היא שמשנתינו מדוברת כשעשו רבים, ונפטר היחיד בקרבן הציבור, שהרי נכללה ב"זה הכלל" במשנה הראשונה, וגם במשנה גופא משמע שההולך למדינת הים ראוי יותר לפוטרו כי לא ידע, ומשמע שאין צד המזיד פוטרו. **ובחזו"א** [ס"ק י"א] כתב שבלא דברי רב יתכן לפרש כי רבי שמעון פוטר אף שהוא קרוב לחובה, כיון שהפר מכפר על כל מכשול שיצא מהוראת בית דין. ורק על רב קשה, שביאר הפטור משום תולה בבית דין והוי ליה לידע.

והנה כבר תמה **באבי עזרי** מה מקשינן לרבי שמעון הרי נודע לו בעת הגביה, והלא לרבי שמעון רק השבטים שחטאו מביאין פר, ויתכן שהיחיד שעשה אחר שחזרו בהן אינו משבטים אלו ולכן לא גבו ממנו ולא נודע לו. וביאר שהקושיא היא רק לפי הלשון השני בדברי רב, שרבי שמעון פוטר אפילו למאן דמחייב יחיד התולה בבית דין, ולשיטתו אין היחיד נפטר אלא כשהיה בשבט שרובו חטא ונפטר בפר שלהן, והיה צריך לדעת מעת הגביה. ולכן לא הקשו לרבי שמעון.

אמנם לפי מה שנתבאר בדבריו לעיל, צריך להבין למה לא תתכפר שגגת הוראה שלו בפר בית דין הבא על כל השבטים, ושוב לא יתחייב יחיד חטאת. ועוד, כי לבאורו נמצא שאף אם עשה יחיד משבט אחר קודם שחזרו בית דין, יתחייב חטאת, [ועיין **חזו"א** ס"ק כ"א וצ"ע], וגם בדברי רש"י ד"ה ואמאי לא משמע כן, דנקט הקושיא ללישנא קמא, עי"ש.

ובהכרח, שללישנא בתרא לא קשיא, כי אף שהיה לו לשמוע אם לא שמע נחשב כתולה בבית דין, ואין פשיעתו מחייבתו, ואדרבא ללישנא קמא שכל פטורו משום שעושה ברשות בית דין, קשה הרי פושע הוא שיכל לשמוע בזמן שגבו.

וכן מוכרח לכאורה, שאין הכוונה שודאי נודע לו. שהרי אם כן קשה לרבי שמעון עצמו, שהרי מזיד הוא. ועוד, כי מסתבר שאין צורך מכל אחד ואחד, אלא גובין מהציבור ורק ראוי לו לשמוע, [אך **ביושר הורי** הביא שהאחרונים הוכיחו מלשון הגמרא "הוי ליה הודע", שגובין מכל אחד ואחד]. ועיין בהערה הבאה.

18. בגמרא גרסינן ש"גבו סתם". ויתכן לבאר שגבו מהציבור סתם, ורק החוטאים שילמו, אולם **רש"י** גרס "שגבו ממנו סתם" ומשמע שגבו גם ממנו אף שלא חטא, אך אפשר

בסתם, ולא הודיעוהו לצורך מה הם גובים[19].

ואיבעית אימא, במשנתנו מדובר **כגון דלא הוה ליה** ההוא יחיד **במתא,** הוא לא היה בעיר בשעה שגבו, ולכן לא ידע שחזרו בהם מהוראתם.[20]

ואיבעית אימא, רב שפירש טעמו של רבי שמעון משום שעושה ברשות בית דין, **כאידך תנא סבר,** שסובר כדברי התנא ששנה את דברי רבי שמעון, לגבי אופן הגביה, באופן שונה.

להעמיד באופן שחטא פעם אחת עם הציבור והנפקא מינה לחטא שני שחטא אחר שחזרו בית דין. ויתכן שרש"י נדחק לפרש כן, כדי ליישב כיצד גובין סתם לרבי שמעון שאמר ציבור מביאין פר בפני עצמן, ובהכרח צריך שידעו על מה מביאין, ואומרים לכל אחד שנודע החטא, ורק ממנו גבו סתם כיון שלא חטא. [ועוד חילוק יש בין הגרסאות, כי לגירסתינו אם גבו מהציבור לצורך קרבן, אף שלא אמרו ליחיד, הוי ליה לידע מהציבור, ונחשב כהודע, אך לרש"י אף אם אמרו לכל הציבור לשם מה גובים, ולו לא אמרו "וגבו ממנו סתם", נחשב כתולה בבית דין].

והחזו"א [בס"ק י"א] הוכיח משיטת רבי יהודה, שכל שבט מביא פר בגרירה אף שלא חטא, ובהכרח גובין מכלם. ותמוה, כי לכאורה היינו רק לרבי יהודה, ולדידיה גובין מתרומת הלשכה, אך מנלן כי גם לרבי שמעון יגבו מכלם, והרי סברא היא שלכן גובין בתחילה, כדי לגבות רק מהחוטאין. ואולי נקט כן לפי התירוץ האחרון דתניא איפכא, שכן פסק הרמב"ם להלכה.

והסברא לגבות מכל אחד ואחד, אף לרבי שמעון שאמר כי רק החוטאים מביאין, היא משום שקרבנם בא לכפר על כל ישראל מאחר שחטאו רובם, והיינו טעמא דתניא איפכא שלוקחים מתרומת הלשכה, כי צריך לכפר לכל ישראל. [ולסברא זו מיושבת קושית האבי עזרי בהערה הקודמת, וראה עוד בהערה 19].

19. **הרמב"ם** [פי"ד ה"ה] פסק שכל העושה ע"פ בית דין אחר שחזרו בהן, חייב אשם תלוי הואיל והיה לו לשאול בכל עת על דברים שהתחדשו בבית דין. ותמה **החזו"א** [ס"ק י"ב] הרי פסק [פ"ד משקלים ה"ב] כמאן דאמר שגובין עליהם בתחילה, ואם כן הוי ליה הודע, ולא יתחייב באשם תלוי, אלא אם גבו סתם וכדו'. והרמב"ם לא חילק בזה.

והעלה מכך החזו"א, כי הרמב"ם פירש את קושיית הגמרא, למה פטר רבי שמעון לגמרי, ולא אמר שספק הוא כרבי אליעזר או סומכוס, אך לרבי אליעזר שהלכה כמותו, אין חילוק בין גבו סתם לגבו לצורך קרבן.

אכן, אם נפרש שקושית הגמרא רק ללישנא קמא, ומקשינן שאין היחיד נחשב כאנוס לפוטרו, נמצא דלהלכה דקיי"ל שהתולה בבית דין חייב, וכל פטורו רק כי עשה עם הרוב, הרי נחשב לענין זה כתולה בבית דין ויפטר, ומה שהוא חייב באשם תלוי, הוא מפני שאם היה תולה לגמרי בבית דין היה צריך לשאול מה התחדש בכל עת, ולפיכך נחשב רק כספק תולה בבית דין.

20. מתירוץ זה לכאורה מוכח שגובין מכלם, אף מאלו שלא חטאו, כי לולי כן היה יכול לומר שלא גבו ממנו כי לא חטא, או ששבטו לא חטא, ולא יכל לדעת שגבו. **ובחזו"א** הקשה הרי בכל מקום גובין ומה לי שלא היה בעירו, וביאר שהיה בדרך או בין הנכרים.

דתניא איפכא: בתחילה גובין לחן, דברי רבי יהודה. רבי שמעון אומר, מתרומת הלשכה הן באין! ואין גובין בשבילם באופן מיוחד.[21] וכיון שסובר רבי שמעון שמתרומת הלשכה הן באין, אם כן מובן למה לא ידע אותו יחיד שבית דין חזרו בהם.

תני, שנינו בברייתא ארבע שיטות של תנאים בדין זה:

רבי מאיר מחייב חטאת, לאותו יחיד שעשה על פי בית דין אחר שחזרו בהם.[22] **ורבי שמעון פוטר** מכלום.

רבי אליעזר אומר, ספק.

משום סומכוס אמרו, תלוי.[23]

ואמר רבי יוחנן: באיזה אופן יש נפקא מינה בין רבי אליעזר לסומכוס, על אף שלדעת שניהם ספק הוא

אשם תלוי איכא ביניהו!

שלדעת רבי אליעזר, הוא ספק אם הוא נחשב כתולה בעצמו וחייב חטאת, או שנחשב כתולה בבית דין ופטור, ולפיכך מביא אשם תלוי.

ואילו לדעת סומכוס, אין כאן ספק אם הוא תולה בעצמו, אלא מעשהו נחשב תלוי. כי בודאי הוא גם תולה בבית דין וגם תולה בעצמו, ולפיכך אי אפשר לחייבו קרבן. שהרי אין כאן שום צד ספק שהוא חייב חטאת, כיון שאינו תולה רק בעצמו[24]

---

21. **הגר״י רודרמן** זצ״ל העיר בספרו **עבודת לוי** [סימן ח׳] כי למאן דתני איפכא משמע שגם לדעת רבי יהודה אין פר הציבור הבא על חטא של שבט נחשב כקרבן של כל הציבור, ולכן אינו בא מתרומת הלשכה.

ומכאן הוכיח שרבי יהודה אינו סובר ששבט אחד נחשב ככל ישראל, אלא גזירת הכתוב היא שיביאו כל השבטים בגרירתו. ולהלן [ה. הערה 1] נאריך בענין זה, עיי״ש.

22. **החזון איש** נקט שרבי מאיר מחייב חטאת רק כשלא יצא מהעיר, ומודה לרבי אליעזר כשיצא מן העיר שהוא פטור לגמרי, כי ודאי לא ידע ותולה בבית דין. ונפקא מינה למאן דאמר בית דין מביאין ועדיין לא הביאו כפרתן, שהיחיד יפטר כי נחשב כתולה בבית דין. ועיין להלן ד א הערה 1.

23. בגמרא לא התבאר מהו גדר ״תלוי״, ורק ניתן משל לדבר. **ורש״י ביאר** שהמעשה תלוי, דהיינו שצד החיוב לא התברר, כי אין אפשרות לברר את מדת ידיעתו בחזרת בית דין, ואינו ככל ספק שעל הצד שהוא חייב המעשה מחייב באופן ברור.

אולם **בתוס׳ הרא״ש** [להלן ד א ד״ה סומכוס] ביאר שהוא תלוי מן היסורים, ואף לפני הבאת קרבן אין לו לדאוג מן היסורים. והיינו ש״אשם תלוי״ נקרא על שם תלייתו מן היסורים, ולא על שם שבא על הספק, ובספק דידן אין צורך באשם שיתלה.

24. **החזו״א** העיר כי מסוגיין משמע שמתחייבים אשם תלוי אף שבודאי חטא והספק הוא רק אם תלה בבית דין, ותמה שאין זה ספק במציאות אלא ספק בדין, אם נחשב כתולה בבית דין, ובהערה הבאה נביא בכך מחלוקת ראשונים. [ועיין בדף ד א הערה 2].

ולכאורה ראייתו תלויה במחלוקת הראשונים בביאור המשנה, כי למאן דפטר יחיד התולה בבית דין, ביארנו לעיל [ב: הערה 9] כי מפני

אמר רבי זירא לפרש את דברי רבי אליעזר: **משל דרבי אליעזר** שאמר שהוא נחשב כספק במי תלה, **למה הדבר דומה?**[25] **לאדם שאכל** חתיכה שהיא **ספק חלב ספק שומן,** והיה סבור ששומן הוא, **ונודע לו** שהיה ספק חלב, **שמביא אשם** תלוי, כיון שיש לו ספק אם עבר בשוגג על דבר שחייב עליו חטאת.

וכך גם באופן הנידון במשנתנו, היה ספק אם הוא תולה בעצמו וחייב חטאת, או תולה בבית דין ופטור, ולפיכך מביא אשם תלוי.

ד-א והספק אם הוא נחשב כתולה בעצמו, הוא, **ולא מיבעיא למאן דאמר ציבור מייתי,** הם המביאים את פר העלם דבר, שלדבריו כיון שגובים מהציבור את דמי הקרבן, ממילא **מפרסמא מלתא** שחזרו בית דין מהוראתן,[1] ויש מקום להסתפק אם הוא תולה בעצמו.

אלא אפילו למאן דאמר בית דין מביאין את הפר, ולא הציבור, ולדבריו **לא מפרסמא מלתא** שחזרו בהן, בכל זאת יתכן שנחשב כתולה בעצמו, כיון **דאי הוי שאיל, הוו אמרין ליה.** אם היה מתעניין ושואל, היו מודיעים לו שהם טעו וחזרו בהם מהוראתם, ולכן הוא מביא אשם תלוי מספק.

אמר רבי יוסי בר אבין, ואיתימא רבי יוסי

החיוב לשמוע לבית דין, אין כאן מעשה עבירה כלל, אך למאן דמחייב, כל ספיקו רק אם נחשב כתולה בבית דין ומצטרף עם הציבור, ואם חייב בזה אשם תלוי, בהכרח שחיובו אף אם ודאי חטא.

25. **בתוס׳** תמהו על דמיון המשל לנמשל, כי הלא החוטא יודע אם תלה בבית דין או לא, ואילו בספק חלב או ספק בין השמשות, אין הספק ידוע לאף אדם. ומשמע שהבינו כי הספק הוא במציאות, ורק עליו מביאין אשם תלוי.

אך **בתוס׳ הרא״ש** משמע שאין הספק במציאות אם אכן נודע לו או לא, אלא ספק בדין, כיצד נחשב החוטא, אם הוא כתולה בבית דין כיון שלא נודע לו, או כיון שהיה צריך לשאול ולברר נחשב כנודע לו ואינו כתולה בבית דין. וכן ביאר לסומכוס, דמוקמינן החוטא על חזקתו, שהוא תולה בבית דין ואינו פושע. ואין החזקה מבררת את הספק במציאות. [וכן נקט החזו״א בהערה הקודמת].

אולם מדברי **רש״י** משמע שיש לחלק ולומר כביאור תוס׳ הרא״ש רק למאן דאמר בית דין מביאין, כי לדידיה הספק אם נחשב כתולה בעצמו מאחר דהוי ליה למשאל, אך למאן דאמר ציבור מביאין, הספק הוא אם ידע כי מפרסמא מילתא והוא ספק במציאות.

וראה לשון **הרמב״ם** [פי״ד ה״ה]: הואיל והיה לו לשאול בכל עת על דברים שנתחדשו בבית דין ולא שאל, הרי זה כמי שנסתפק **לו** אם חטא או לא. ולכאורה משמע שהספק הוא בדין, ובהכרח שדעתו כתוס׳ הרא״ש, שהרי פסק שציבור מביאין.

1. **הנצי״ב במרומי שדה** דן אם גם כשלא גבו אמרינן דמפרסמא מילתא, או רק אחר הגביה, והוכיח מדברי הרמב״ם [המובא לעיל ג ב הערה 17] שלא הזכיר כלל חילוק בין גבו ללא גבו, ובהכרח שהפרסום נעשה בעת שנודע החטא לבית דין, ואף שלא גבו עדיין. ולכאורה מוכח כן מדברי הגמרא, דאמרינן כי אף למאן דאמר בית דין מביאין הוי ליה למשאל, והרי אם בית דין מביאין אין גביה כלל, ובכל זאת רבי אליעזר מחייב אשם תלוי אף קודם שהביאו קרבן, כמבואר במשנתנו.

אך עי״ש שהסיק כי למאן דאמר בית דין מביאין, אינו חייב אשם תלוי אלא אחר שהביאו

בר זבידא לפרש טעמו של סומכוס הפוטר:

משל דסומכוס, למה הדבר דומה? לאדם המחויב קרבן חטאת, **שהביא כפרתו,** שניתן דם חטאתו על קרנות המזבח **בין השמשות,** שיש כאן **ספק,** שמא **מבעוד יום** ניתן דם החטאת על המזבח, **ונתכפר לו,** חלה הכפרה[2], **וספק** שמא **משחשכה נתכפר לו** [ניתן דמו על המזבח], ולא חלה הכפרה. כי נאמר בחטאת "ביום צוותו", ודרשינן מכאן שצריך ליתן את הדם על המזבח ביום דוקא. והדין באופן זה, **שאין מביא אשם תלוי.**

קרבן, ורק אז נחשב פרסום מילתא שמחייבו להשאל, ונמצא כי מה שאמרו במשנה "אפילו לא הביאו כפרתן" אינו אלא למאן דאמר ציבור מביאין.

והנה **החזון איש** הוכיח מסוגיין כביאורו לעיל על פי הרמב"ם, שכל נידון הגמרא לעיל הוא אם נחשב כתולה בבית דין או ספק, אך ודאי לא נחשב כיודע ודאי שחזרו בהן. שהרי מבארינן דעת רבי אליעזר שמחייב אשם תלוי, והיינו משום ספק אם תלה בבית דין, ואמרינן לא מיבעיא למאן דאמר שציבור מביאין ומפרסמא מילתא, והיינו על ידי גביה, ובכל זאת אינו הודע ודאי אלא ספק.

ודחה, שהפרסום נעשה על ידי מעמדות שעמדו על הקרבן, ולא על ידי גביה ולפי זה כל דברי רבי אליעזר רק אחר שהקריבו, אך רש"י ביאר כי רבי אליעזר חייב אשם אף קודם שהביאו כפרתן, ובהכרח שהפרסום נעשה מיד כשנודע לבית דין וחזרו בהו ונמצא שהפרסום נעשה אף בלא גביה, וקודם שהביאו קרבן.

ולפיכך תמה, דאם כן למסקנא יתכן כי למאן דאמר גובין עליהם מתחילה, לכולי עלמא חייב חטאת, [וזו קושיית הגמרא לעיל על רבי שמעון שפוטר], ומנין למד הרמב"ם שאף אם גובין דינו כספק ומביא אשם תלוי.

2. **רש"י** פירש טעם החילוק בין כל ספק המחייב אשם תלוי, לספק בין השמשות שאינו מחייב, כי אין בו צד חיוב מעליא, שאי אפשר לומר שמא משחשיכה התכפר לו, כי בין השמשות כהרף עין, ותמה **המהרש"א** מה הועילה סברא זו לתלות שהתכפר ביום, ואולי נאמר להיפך שהתכפר בלילה. וביאר שאין אדם טועה בין יום ללילה אלא בין יום לבין השמשות, וכיון שהוא כהרף עין תולים שהתכפר ביום שהוא ניכר יותר. **ובקרן אורה** תלה דבריו במחלוקת הראשונים אם אומרים ספק ספיקא לפטור, אך בלאו הכי יש לתמוה לביאור זה מה הדמיון לתולה בבית דין שאין בו סברא זו לפטור.

ולכן ביאר **מרן הגרא"מ שך זצ"ל** שכוונתו כמאן דאמר [בכריתות יז ב] שאין אשם תלוי אלא כשהספק בין שתי חתיכות, שאפשר לברר איסורו, ובין השמשות כיון שהוא כהרף עין אי אפשר לברר ספיקו. אכן, משמעות סוגיין אינה כן, שרי רבי אליעזר דימה את הספק, לספק חלב ספק שומן, ולא נחלק עליו סומכוס שבאופן כזה חייב אשם תלוי, ורק טען שאינו דומה לספק זה.

והנה **החזו"א והאגרות משה** [קדשים כ"ג בסוף או"ח] הקשו, מאי שנא המביא קרבנו בין השמשות, מהעושה מלאכה בין השמשות של שבת שחייב אשם תלוי [כמבואר בשבת לה.]. והחזו"א ביאר שאין הכוונה בסוגיין לבין השמשות אלא סמוך לחשיכה, ולהלן נרחיב בדבריו. ובדברינו להלן יבואר כי רש"י סבר שבספק אם התכפר צריך שיהא ספק שאפשר לבררו, ולכן בין השמשות אינו מחייב אשם תלוי, ואינו דומה לספק בחטא עצמו, אם חטא או לא, שאף ספק בין השמשות מחייבו.

ובאגרות משה [שם] כתב ליישב קושיא זו

עם קושיא נוספת, שהרי אילו היה שואל היה יודע שבית דין חזרו בהם ויש כאן איסור ודאי, ולמה לא יתחייב חטאת. והוכיח, כי רבי אליעזר וסומכוס נחלקו במחלוקת שתי הלשונות לעיל בטעמו של רבי שמעון לפטור, שרבי אליעזר סבר כלישנא בתרא, שפטורו משום שפשטה הוראה בציבור, ולפיכך היושב בעיר נכנס בספק אם הוא בכלל היודעים מהחזרה כיון שיכול לשאול, אך אינו חייב ודאי כי אין היתר המעשה תלוי בדעתו אלא בציבור, ואין הטעם שיכול לשאול בא להפקיע מאונס, דאם כן יתחייב חטאת, אלא הוא טעם למה אין לו היתר גמור כרבי שמעון.

וסומכוס סבר כלישנא קמא, שפטורו משום שמצטרף לכפרת הציבור, והיינו שיש עליו חיוב ודאי, וכל הספק הוא אם מתכפר עם הציבור, או שמאחר שחזרו בהן אינו מצטרף, וספק זה דומה לספק של המתכפר בין השמשות, שודאי חטא וספיקו בכפרה, [ועל כך מוסיפה הגמרא, כי אף שהציבור יודע שחזרו, אין הכרח שאינו מצטרף עמם, כי לא יכל לשאול]. ונמצא כי רק באופן שהספק בכפרה אין אשם תלוי, אך העושה מלאכה בין השמשות של שבת, חייב אשם תלוי כי הספק בעצם החטא, וכן כתבו **הקרן אורה** **ומהרי"ל דיסקין**. ובהערה הבאה נוסיף בזה.

ורבינו חננאל פירש שאינו צריך להביא אשם תלוי על החטא שכפרתו הובאה בין השמשות, כי הכהנים זריזים הם ובחזקת מתכפר קאי, ותמה **החזו"א** כיצד מועילה זריזות הכהנים לפשוט ספק בין השמשות, ולכן ביאר שאין כוונת הגמרא לבין השמשות ממש, אלא שהקריבו סמוך לבין השמשות, והמקריב חושש שטעו והקריבו אחר השקיעה, אך אנו אומרים שכהנים זריזין הם ואינם טועים, ובודאי הקריבו לפני השקיעה.

אך אי אפשר לבאר כן את דברי **הרא"ש** שכתב: "דדמי למביא כפרתו בין השמשות דפטור מלהביא קרבן אחר דמוקמינן היום בחזקתו, הכי נמי מוקמינן האיש בחזקתו קמא ותולה בבית דין וכו'", ומשמע כי הנידון על הבאת כפרתו שוב מפני הספק. ולא על חיוב אשם תלוי, והמשל דסומכוס הוא, מכיון שפושטים ספק ביה"ש בחזקת היום, נלמד מכאן לפשוט ספק שמע, שמעמידין אדם על חזקתו שהוא כתולה בבית דין, [ולביאורו נראה דלא גרסינן בגמרא "שאין מביאין אשם תלוי" ועיין הערה 3 על תוס'].

ולשיטתו חוזרת התמיהה מהעושה מלאכה בביה"ש של שבת, שחייב אשם תלוי, וכבר ביארו כי אין מעמידים בספק זה על החזקה, או מפני שכל זמן נפרד מחבירו, ואין מחזיקין מחתיכה לחתיכה. [**או"ש** שבת פ"ה] או שאין ספק בעצם הזמן אלא בדינו, ואין חזקת הזמן מועילה לבררו [**רע"א** ריש ברכות] ואיך כתב הרא"ש דמוקמינן היום בחזקתו.

ובחזון יחזקאל הוסיף לתמוה מתוספתא בכריתות [פ"ב ה"ז] במחוסר כפרה שהקריב בספק חשיכה מביא שוב חטאת העוף מספק, וחילק בין סוגיין שידע זמן הבאתו, והסתפק אם הוא יום או לילה, ובזה מועילה חזקת יום, אך בתוספתא הסתפק מתי זרק ועל זה לא מועילה החזקה. [עי"ש שביאר כן גם את דברי רבינו חננאל].

ויתכן **שהרא"ש** התכוון לדברי **תוס' רי"ד** בסוגיין, שסומכוס פוטר כי לא איתחזק איסורא. והיינו כדברי תוס' בכריתות [יז:] שרק במוצאי שבת אמרינן אתחזק איסורא, כי היה כל היום אסור, ועל כך כתב הרא"ש שבאופן שחזקת היום להיתר, אין חיוב אשם תלוי, ועיין **מגן אברהם** [שמ"ב] אך התוספתא היא כמאן דאמר שאין צריך לאשם תלוי איקבע איסורא דוקא.

והיינו, כיון שבבין השמשות אין צד ברור של חיוב, שהרי "בין השמשות" הוא כהרף עין, ואין אדם יכול לעמוד עליו אם הוא מן היום או מן הלילה[3].

והוא הדין כאן, שאין צד חיוב ברור, שהרי ודאי היה גם תולה בבית דין, ולפיכך אינו מביא אשם תלוי[4].

וצד הספק שהוא תולה בבית דין, הוא:

לא מבעיא למאן דאמר בית דין הם **המביאין** פר העלם דבר, שלדבריו ודאי **דלא אפרסמא מלתא** שחזרו בית דין מהוראתם.

אלא אפילו למאן דאמר ציבור מביאין את הפר, **דמפרסמא מלתא** שחזרו בהן בית דין מהוראתם, ואילו היה שואל ומברר, ודאי **הוו אמרינן ליה** שחזרו בהם בית דין, **דהכא,** הוא נחשב כתולה בדעת בית דין, ודינו **כספק** נתכפר לו **מבעוד יום, ספק** נתכפר לו **משחשיכה,** שהוא פטור. כי **אי שאיל,** אם היה שואל, לא היו אומרים לו, ולכן לא היה נחשב כתולה בעצמו, כי **לא אשכח אינש**

---

3. משיטות הראשונים בהערה הקודמת עולה, כי אף אדם שהתחייב בודאי חטאת, ונולד ספק בהכשרה, חייב להביא אשם תלוי, [וחטאת אינו מביא משום ספק חולין בעזרה]. ורק בספק משום בין השמשות אינו חייב באשם תלוי.

והאחרונים תמהו מהתוספתא הנ"ל ששנינו בה גם ספק נזרק הדם, פטור מאשם תלוי, **ובאור שמח** [פי"א משגגות ה"ב] הוכיח כי חיוב אשם תלוי נאמר רק בספק חטא, ולא על חטא ודאי שכפרתו בספק.

ולכן ביארו [**בזכר יצחק** נ"א, **באור שמח** שם, **ובחזו"א** כאן ובאגרו"מ הנ"ל] כי סומכוס מודה לרבי אלעזר שחייב אשם תלוי אם חטא בודאי, ולא נחלקו אלא בתולה בבית דין שיש ספק בחטאתו, וסומכוס מדמה אופן זה לספק כפרה בין השמשות, שהחטא ודאי, והספק בדבר אחר, ואין מביאין אשם תלוי אלא כשהספק בחטא עצמו, ורבי אלעזר סבר שהתולה בבית דין פטורו משום אונס, והוא ספק בעצם החטא אם חטא, ודומה לספק חלב ספק שומן.

ויתכן לומר שכוונת רש"י כי בספק כפרה בבין השמשות אינו חייב אשם תלוי עד שיהיה ספק בין שני צדדים ברורים, כי רק בספק בעצם החטא אין צריך צד ברור לחיוב חטאת, כשם שאין צריך ידיעה, כי חיוב אשם תלוי אינו צריך ידיעת חטא, ולכן גם לא צריך שיוכל לבררו, אך בספק כפרה, שכל חיובו על הצד שעדיין חייב חטאת, צריך שיהיה צד ברור שיכול לחייב חטאת, ובבין השמשות שאין יכול לבררו, אינו נחשב כספק לחייב אשם תלוי.

ולפי זה אפשר לבאר דמודים שנחשב התולה בבית דין כודאי חטא וספק כיפר, וחלקו אם נחשב ספק שאפשר לבררו כחלב ושומן, או שהוא כבין השמשות שאי אפשר לבררו.

4. **בשאגת אריה** [י"ז] הקשה מסוגיין על שיטת רבינו תם [בזבחים נו.] שדם קדשים נפסל בתחילת שקיעה, שהרי לדבריו אף קודם בין השמשות כבר פסול בודאי. **והחזו"א** תירץ על פי ביאורו הנ"ל, כי אין הכוונה לבין השמשות ממש, אלא ששחטו סמוך לחשיכה, והספק הוא אם שחטו לפני השקיעה או אחריה, וכמשמעות ביאור רבינו חננאל שכהנים זריזין הן ולכן מעמידים אותו בחזקת שהתכפר, ואין זריזותם מועילה לפשוט ספק בין השמשות, אלא שהקריבו מעט קודם.

ובבד קודש [ח"ג א] **ובבאר יעקב** [ח"א יד] כתבו ליישב על פי ביאור **האבן האזל** [בהלכות

דמשייליה, ולפיכך נחשב תולה בבית דין, ופטור מאשם תלוי[5].

שנינו במשנתנו: **אמר לו בן עזאי** לרבי עקיבא, **מאי שנא** זה שהלך למדינת הים, **מן היושב** בביתו. וענה לו רבי עקיבא, שהיושב בביתו אפשר היה לו שישמע, וזה לא היה לו אפשר שישמע, ולכן ההולך למדינת הים נחשב תולה בבית דין, כי אף שחזרו בהם, מכל מקום תולים שהוא לא שמע.

ומקשינן: **שפיר קאמר ליה רבי עקיבא לבן עזאי,** לבאר שההולך למדינת הים פטור, כי הוא נחשב תולה בבית דין לפי שלא ידע, ובמה נחלק עליו בן עזאי?

ומתרצינן: **אמר רבא,** אמנם ודאי אמת הוא שההולך למדינת הים ועשה על פי הוראת בית דין אחר שחזרו בהם יש סברא לפוטרו הואיל ולא ידע, ובזה שניהם מודים. אולם כאן לא מדובר באופן שהוא כבר במדינת הים, אלא עדיין הוא בביתו, ורק **החזיק בדרך,** דהיינו שעומד ללכת ועדיין לא הלך[6].

ואופן זה **איכא בינייהו.**

לבן עזאי — **חייב, דהא בביתיה איתיה,** והיה לו לשמוע שחזרו בהם, ולכן נחשב תולה בעצמו.

ואילו **לרבי עקיבא** — **פטור, דהא החזיק בדרך,** והיה טרוד בצרכי הדרך, ולפיכך לא היה אפשר לו שישמע שחזרו בהם, הלכך תולה בבית דין הוא ופטור לגמרי.

שנינו במשנתנו: **הורו ב"ד לעקור את כל הגוף,** הרי אלו פטורין:

תנו רבנן: "ונעלם דבר" מעיני הב"ד, **ולא שיעקר** דין **המצוה כולה** בטעותם, כי באופן זה פטורין מפר העלם דבר!

קריאת שמע], שאין כוונת רבינו תם אלא לגבי דינים התלויים בחילוף הימים שנעשה בשקיעה, והיינו שנחשב כאילו עבר היום, ולא מועילה זריקה לקרבן שנשחט קודם השקיעה, אך לענין זמן לילה גם רבינו תם מודה שאינו נעשה לילה בשקיעה, ולכן אפשר להביא קרבן גם אחר שקיעה, [חוץ מקרבן פסח שמצוותו להקרב ביום י"ד והוא עובר בשקיעה], ורק בבין השמשות נכנס לספק פסול של לילה.

5. **רש"י** פירש דלא סליק אדעתיה למשאל למה הביאו בית דין פר. **ובתוספות הראש** פירש שלא היה צריך לצאת מביתו לשאול, **ובפסקי רי"ד** כתב שסומכוס פוטרו כי לא איתחזק איסורא, ונקרא תלוי לפוטרו שמא לא שמע שחזרו בהם, והיינו שאין הצד ששמע נחשב כצד גמור לעשות ספק המחייב אשם תלוי. ועיין לעיל ג ב הערה 21 שנחלקו בגדר "תלוי".

6. **רש"י** גרס במשנה אמר לו רבי עקיבא, והיינו שתשובת רבי עקיבא היתה כי היושב בביתו יכול לשמוע, **ובתוס' יו"ט** נקט שאף למסקנא מבארים כן, שרבי עקיבא סובר כי המחזיק בדרך כבר לא יכל לשמוע, כי טרוד הוא, וזה מה שהוסיף רבי עקיבא על רבי אליעזר, ולכן תמה עליו בן עזאי, שהרי הוא עדיין בעיר, ויכול לשמוע.

אולם **בתפארת ישראל** הבין כי למסקנא כל הסיפא במשנה היא מדברי בן עזאי, שתמה כיצד מדמה רבי עקיבא את המחזיק בדרך למי שכבר יצא, והרי אפילו היושב בביתו נודע לו בלי שיחקור, וגם המחזיק בדרך יוודע לו ויפטר, ואין

כיצד? אמרו אין איסור **נדה בתורה,** או **אין** איסור **שבת בתורה,** או **אין** איסור **עבודת כוכבים בתורה, יכול יהו חייבין?**

תלמוד לומר "ונעלם דבר", ולא שתתעלם מצוה כולה. ולפיכך אם הורו לעקור כל המצוה **הרי אלו פטורין.**

אבל אם **אמרו יש נדה בתורה אבל הבא על שומרת יום כנגד יום פטור,** או שאמרו **יש שבת בתורה אבל המוציא מרשות היחיד לרשות הרבים פטור,** או שאמרו **יש עבודת כוכבים בתורה אבל המשתחוה פטור, יכול יהו פטורין?**

תלמוד לומר "ונעלם דבר", ולא כל הגוף.

ומפרשת הגמרא את דברי הברייתא: **אמר מר** בסיפא **"יכול יהו פטורין"** באופן שלא עקרו את כל המצוה.

ולכאורה תמוה: **אי** גם **בקיום מקצת וביטול מקצת פטורין,** וכן **בעקירת כל הגוף פטורין,** אם כן **במאי,** על איזה אופן נאמר הדין בתורה **שחייבין** להביא פר העלם דבר.

ומפרשינן: **תנא, הכי קא קשיא ליה: אימא** שהכתוב בתורה ונעלם **"דבר" כולה מילתא משמע,** ונאמר כי אדרבה, דוקא אם נעלם מעיני הב"ד כל הדבר אז הן חייבין, אבל אם לא נעלם מהם אלא מקצת מצוה, יהו פטורין, ולפיכך דרשינן, **תלמוד לומר "ונעלם דבר",** ללמדך כי רק באופן שעקרו מקצת חייבין, אבל אם עקרו הכל פטורין.

ומקשינן: **מאי משמע?** היאך נשמע מלשון "ונעלם דבר" שמדובר באופן שנעלם מקצת דבר.

ומתרצינן: **אמר עולא, קרי ביה "ונעלם מדבר".** דהיינו שהאות מ"ם הכתובה בסוף תיבת "ונעלם", נדרשת בין לפניה ובין לאחריה, וכאילו נכתב "מדבר", שמשמעותו מקצת הדבר ולא כולו.

חזקיה אמר, אין כוונת הברייתא לדרוש מהמילים "ונעלם דבר", אלא מסוף הפסוק. **דאמר קרא "ועשו אחת מכל מצות".** ודרשינן **"מכל מצות", ולא כל מצות!**

ומקשינן על דרשה זו, הרי אדרבה, **"מצות", תרתי משמע!** דהיינו, שמשמעות הדבר היא, שטעו במצווה אחת מתוך הרבה מצוות, כגון נדה שבת ועבודה זרה. ולכאורה ביאור הפסוק כך הוא: ועשה אחת מכל מצות ה', שעבר על אחת ממצוות אלו, כגון שבת או ע"ז[7] או נדה, ולעולם מדובר בעוקר כל הגוף.

ומתרצינן: **אמר רב נחמן בר יצחק "מצות"**

כאן תשובת רבי עקיבא כלל.

ובפירוש **הר"י מלוניל** פירש שבן עזאי הבין חילוק זה מרבי אליעזר, שהרי ודאי לא הוצרך להשמיענו כי במדינת הים לא שמע מחזרתן. ולא הוקשה לו מתוספת דרבי עקיבא [וכן נקט **המאירי**]. והקשה בן עזאי הרי אף כשהוא במרחק מיל מהעיר, ויש עוברים ושבים, יכול להשאל כמו היושב בביתו, ועל כך השיב לו רבי עקיבא שהיושב בביתו אינו טרוד כמו היוצא לדרך.

7. לקמן [ז ב] ילפינן מגזירה שוה "מעיני מעיני", כי אף בשגגת הוראה בע"ז צריך ביטול מקצת וקיום מקצת, והטעם שצריך לימוד מיוחד

כתיב, בוא״ו אחת, ומשמעות הדבר היא מצוה אחת. והכוונה היא שעברו רק על חלק מן המצוה האחת, והפסוק בא למעט שאילו עבר וביטל מצוה אחת בשלמותה, הרי אלו פטורין.

רב אשי אמר, התנא במשנתנו לא דרש מעצם המלה ״דבר״, כי באמת מתיבה זו לא משמע שמדובר דוקא באופן שעברו על חלק ממצוה ולא בטלו את כל המצוה. אלא **יליף** גזירה שוה **״דבר — דבר״ מזקן ממרא.**

דכתיב ביה בזקן ממרא ״כי יפלא ממך דבר, לא תסור **מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל״.**

מה זקן **ממרא,** אינו חייב אלא כשהורה נגד הרבים **״מן הדבר״,** רק בחלק מן המצוה, **ולא כל דבר,**[8] שאם הורה שאין מצוה מן התורה להניח תפילין, פטור, ורק אם הורה בחלק מן המצוה, כגון שהורה שצריך לעשות חמש טוטפות בתפילין להוסיף על דברי סופרים, רק אז חייב.

הוא הדין **אף בהוראה,** אין בית דין חייבין עליה אלא אם הורו בטעות בחלק מה**דבר,** בחלק מן המצוה, **ולא** שהורו לבטל **כל הגוף** לגמרי.

אמר רב יהודה אמר שמואל: אין בית דין חייבין בפר העלם דבר, **עד שיורו** היתר **בדבר שאין הצדוקין מודין בו,** דהיינו דבר שאין מפורש בתורה.

אבל אם הורו היתר בטעות **בדבר שהצדוקין מודין בו** שהוא אסור, דהיינו בדבר שמפורש בתורה לאיסור, הרי אלו **פטורין.** כי אין ההוראה בדבר זה נחשבת כשגגת הוראה.

מאי טעמא, זיל קרי בי רב הוא, כיון שיכלו הדיינים ללמוד ולדעת שדבר זה אסור, אין שגגתם נחשבת כשגגה אלא כקרוב למזיד, ולפיכך אין הוראתם זו נחשבת הוראה[9].

לע״ז, התבאר שם, לפי שיצאה ע״ז לידון בעצמה כי חיובה שונה שהיא בפר ושעיר.

ורש״י כאן נקט את דין ע״ז בכל הילפותות מ״מצות״, והיינו שדין ע״ז נכלל בחייבי כריתות, [וכמו שהבאנו בהערות לתוס׳ ג א מהקהילות יעקב] והגזירה שוה באה רק ללמדינו שלא נוציאנה מן הכלל אלא לענין קרבן פר ושעיר.

אמנם יש לדקדק שרש״י נקט דין ע״ז בכל הילפותות חוץ מילפותא דנעלם דבר, וטעמו נראה על פי דברי **הבאר שבע,** שתמה כיצד ילפינן ממצות אשר לא תעשינה, והרי פסוק זה נאמר בעשיית הקהל, ולא בהוראת בית דין, ותירץ דגילוי מילתא בעלמא הוא, ועיקר הדרשה מונעלם דבר, ולפי זה יש לומר דבע״ז ילפינן גזירה שוה מעיני מעיני מ״ונעלם דבר״ ו״ממצות״ ילפינן גילוי מילתא כמו בשאר מצוות.

8. **הרמב״ם** השמיט דין זה שזקן ממרא פטור כשהורה לעקור כל הגוף, והנה במקור הפטור בזקן הממרא נחלקו רש״י ותוס׳, ובתוס׳ הביאו מתוספתא דילפינן בין דם לדם, ובסנהדרין [פז א] נחלקו רבי יהודה ורבי מאיר אם חיובו של זקן ממרא תלוי בהוראה בדבר שזדונו כרת, או שעיקרו מן התורה ועיי״ש בחידושי **הר״ן** שדן מי משניהם סובר את הלימוד מדם לדם ויש לומר שהרמב״ם אינו סובר ילפותא זו, ועיין **חזו״א** סנהדרין [כ״ג ג׳].

9. **רש״י** פירש שאין בית דין חייבין אלא

ומקשינן: הרי **תנן** במשנתנו, אם אמרו בית דין **יש** איסור **נדה בתורה אבל הבא על שומרת יום כנגד יום פטור,** הרי אלו חייבין.

ואמאי? הלא **שומרת יום כנגד יום,** הגם שאין זה עקירת כל הגוף[10], מכל מקום, זה נחשב כדבר שהצדוקין מודין בו שהוא אסור, כי **הא כתיב** בתורה "**וספרה לה",** וקבלה היא בידי חכמים, שגם הצדוקים דורשים שיתור התיבה "לה", **מלמד שמופרת** יום **אחד לאחד** — יום אחד נקי כנגד אותו יום שראתה בו דם!?

בהוראה מעליא, דהיינו להתיר דבר שאין הצדוקים מודים באיסורו, ואת טעם הגמרא דזיל קרי בי רב הוא, ביאר דכיון דאפשר לו ללמוד ולידע לא הוי שוגג וקרוב למזיד הוי. ובפשטות כוונתו על השומעים ועושים על פי הוראה זו, שהיה להם ללמוד ולהכיר בטעות.

וכן הבין **בתועפות הרים** [על **היראים** סימן ר"מ] ולכן כתב כי טעם זה אינו שייך אלא בהעלם דבר שחיובו רק בשגגה, אך בזקן ממרא שחיובו במזיד, יתחייב גם כשהורה על דבר שצדוקים מודים בו, [ודלא כדעת היראים שם], אך תמוה לומר כן כי בזקן ממרא חיובו כשמורה במזיד וכוונה נגד בית דין, אך לא כשמורה בדבר שידוע שאינו כהוראתו, שזו אינה נחשבת הוראה כלל. וגם בסוגיין לא משמע כן בדעת רש"י שפתח בטעם שאינה הוראה מעליא. ולהלן [בע"ב] מוכח להדיא שאין הכוונה על השומעים, שהרי דימו דין זה לבית דין שלא היה שם מופלא, והיה על **הדיינים** ללמוד ולא למדו, עיי"ש הערה 10.

ולפיכך נראה שכוונת רש"י כדברי **רבינו חננאל** "אין אלו הדיינים ראויים להוראה, ושוגגין קרובין למזידין הן אצל הוראה", והיינו שהכוונה על הדיינים ומפני שמזידין הן אינה הוראה. ולפי זה הדין עם **הרמב"ן** [בספר המצוות שורש א'] **והיראים** שנקטו כי על הוראה בדבר שהצדוקים מודים גם זקן ממרא פטור, כי אין זו הוראה, [ואינה תלויה בגדרי מזיד בכל התורה שהרי באומר מותר נחלקו אם חשיב שוגג או מזיד, ולא תלו אם עקר כל הגוף או לא, ובהכרח סברא זו נאמרה רק לגבי גדרי הוראה], וכיון דסברא היא, אין צריך קרא למעט. ונמצא ששמואל מוסיף תנאי על התנאים המוזכרים במשנה.

וכן משמע **בתוס'** [ד"ה בדבר] שהמיעוט בעקירת כל הגוף, נצרך רק כשהורו בדבר שאין הצדוקים מודים בו, כי אם הצדוקין מודים בו, פטור מסברא, ולכן הקשו איך יתכן דבר שנעקר כולו ואין הצדוקין מודים בו, ונקטו דינים שנלמדו מדרשה.

אך מדברי **הרמב"ם** מבואר שנחלק על ביאור זה, כי בפירושו למשנתנו לא הזכיר שעוקרים כל הגוף, אלא דבר שהוא מבואר כל כך שהצדוקים מודים בו, לפי שלא נקרא טעות אלא שכחה, ולכאורה כוונתו ששמואל אינו מוסיף על המשנה אלא מבאר טעם הפטור כשעוקרים כל הגוף. וכן דייק **הקרן אורה** מדבריו [פי"ד ה"ב] שאין חייבין עד שיורו לבטל מקצת ולקיים מקצת בדברים שאינן מפורשים בתורה, אך אם התירו שומרת יום הרי אלו כאילו אמרו אין נדה בתורה שעקרו כל הגוף ואין זו שגגה אלא שכחה. והיינו, כי מאחר שעקירת כל הגוף אינה מחייבת משום דזיל קרי בי רב הוא, שוב אין חילוק בין עקירת כל הגוף למקצתו בדבר שהצדוקין מודים בו, דזיל קרי בי רב הוא. [ועיין **בחפץ ה'** לבעל האור החיים ,שדן אם לדעת הרמב"ם יתחייבו על עקירת כל הגוף בדבר שאין הצדוקין מודים בו, כי אין טעם הפטור].

10. מקושית הגמרא משמע כי לא קשיא ליה

ומתרצינן: לא מדובר באופן שאמרו בית דין שאין כלל דין שומרת יום כנגד יום.

אלא, **דאמרי דהעראה שריא** בשומרת יום, ורק **גמר ביאה הוא דאסירא.**

ודחינן: **הא נמי כתיב** מפורש בתורה: "**את מקורה הערה**". וזה הוא המקור שהעראה אסורה.

ולכן מתרצינן באופן אחר: כגון **דאמרי** ששומרת יום כנגד יום אם בא עליה אפילו בגמר ביאה, רק **כדרכה** הוא **דאסירא,** אבל **שלא כדרכה,** אפילו גמר ביאה **שריא**[11]

ושוב דחינן: **הא** נמי **כתיב** "**משכבי אשה**"! ומשמעותו היא, ששני משכבות נאסרו, אחד כדרכה ואחד שלא כדרכה.,

ומתרצינן: אלא באמת טעותם היא שחילקו בין העראה לגמר ביאה, **דאמרי,** אם בא עליה **כדרכה, אפור אפילו בהעראה,** אבל אם בא עליה **שלא כדרכה,** אזי דווקא **גמר ביאה הוא דאסור, אבל העראה שריא.**

וטעו בכך שלמדו כי הפסוק "את מקורה הערה" נסוב רק על אופן שבא עליה כדרכה, ובאמת דרשוהו אפילו על אופן שבא עליה שלא כדרכה.

ומקשינן: לא יתכן לומר שעל טעות זו התכוונה המשנה. כי **אי הכי,** אין טעות זו קיימת דוקא בדין שומרת יום כנגד יום, אלא **אפילו בנדה נמי** יטעו להתיר העראה שלא כדרכה. שהרי גם בנדה לא התפרש בתורה איסור באופן זה.

שעקירת דין שומרת יום היא כעקירת כל הגוף, [ובזה בעי רב יוסף בעמוד ב׳ ומקשינן ליה ומתרצינן כדהכא, עיי"ש], וכל הקושיה היא דהוי דבר שהצדוקין מודים בו. ולכאורה תימה לדעת הרמב"ם דהיינו הך, כי אם הוא דבר שהצדוקים מודים בו הרי הוא כעקירת כל הגוף.

ועיין **בתוס׳** [ד"ה בדבר ובהערות שם] שהבינו כי כאן סברה הגמרא ששומרת יום נחשבת כמקצת הגוף כיון שהיא פרט מאיסור וביארנו שם כי היינו דוקא בשומרת יום שאין בה כל איסורי הכלל, ולשיטתם ניחא כי אין עקירת דבר שהצדוקים מודים בו נחשב כעקירת כל הגוף.

11. ביאר **המהרש"א** כי כעת הניחה הגמרא, שהחילוק הראשון בין גמר ביאה להעראה, נדחה, ונמצא שהצדוקים אוסרים בשומרת יום אפילו העראה כדרכה, כי הם מודים בפסוק מפורש את מקורה הערה, ומה שנקט רש"י "[ד"ה דאמרי] שגמר ביאה אסורה, היא מפני החידוש בשלא כדרכה דאפילו גמר ביאה מותרת.

ולפי זה ביאור הקושיא ו"הא כתיב משכבי אשה", היינו שהצדוקים מודים אף בהעראה אף שלא כדרכה, והתירוץ הוא, שהחילוק הראשון אינו נדחה, אלא שצריך להוסיף עליו, כי ההיתר בהעראה הוא רק כשלא כדרכה, ולכן טעו לומר שהפסוק "את מקורה הערה" המחייב בהעראה, נאמר רק בכדרכה.

אך **הרא"ש** [בעמוד ב׳] גרס את סדר הגמרא להיפך, והקדים את החילוק בין כדרכה לשלא כדרכה, לחילוק בין העראה לגמר ביאה, וביאר כי תירוץ הגמרא הוא דגמר ביאה שלא כדרכה אסורה והעראה מותרת, ועל כך מקשינן הא כתיב את מקורה הערה, ומתרצינן בסוף, שהצדוקים טועים לומר שהעראה אסורה רק כדרכה, ושלא כדרכה מותרת. ומסקנתו שוה, אולם בשקלא וטריא דרכו שונה.

ומתרצינן: **אלא, לעולם**, מדובר באופן שהורו שהעראה מותרת בשומרת יום אפילו **כדרכה**. ומה שהקשינו הרי העראה נאסרה להדיא בתורה, ואפילו הצדוקין מודין בה, יש לומר, **דאמרי** הצדוקים שאיסור זה נאמר דווקא בנדה רגילה ולא בשומרת יום כנגד יום, כי **העראה, באשה דוה הוא דכתיבא**[12].

ואיבעית אימא לתרץ את הקושיא הראשונה, הרי הצדוקים מודים ששומרת יום אסורה מן התורה:

יש לומר, שמדובר באופן **דאמרי** בית דין, **זבה לא הויא אלא** אם כן ראתה דם **ביממי** ולא בלילה. וטעו ודרשו שהא **דכתיב** בנדה **"כל ימי זובה"**, בא לומר שצריכה ראיית "ימי" דווקא, דהיינו שאם ראתה בלילות[13] של אחד עשר הימים הראויים ל"ימי זיבה", הרי היא טהורה, וכן אין לה דין שומרת יום

---

12. למסקנת תירוץ זה, הצדוקים מודים לאסור ביאה שלא כדרכה בשומרת יום, וטועים בהעראה בשומרת יום, שלדעתם לא נאסרה אפילו כדרכה, ועיין בתוס' [ד"ה שלא] שטועים להתיר העראה שלא כדרכה גם בנדה ועיין בהערות על תוס'. והמשנה עסקה בכדרכה ולכן נקטה דוקא שומרת יום כמבואר בתוס' ד"ה יש.

והנה **בתוס'** [כאן ובסנהדרין לג:] הקשו מהסוגיא [שם] דמבואר שטועים בשלא כדרכה, ולכן העמידוה בהעראה. אך **רש"י** נקט שלא דרשו כלל משכבי אשה לרבות שתי משכבות, ובחידושי **הר"ן** שם מבואר כי טעו לומר ש"משכבי אשה" נאמר רק בנדה ולא בשומרת יום ובשאר עריות, וכתב **בהורה גבר** שכך יש ליישב דעת רש"י, אולם בדברי רש"י שם משמע שנחלקו על עצם דרשת "משכבי אשה". ולכן נראה לומר על פי מה שצידד **בחפץ ה'** [בהערה 9] כי לגבי שגגת הוראה דבר הנדרש מקרא הוי עקירת כל הגוף אף אם אין צדוקין מודים בו, [וכמבואר בתוספות הראש בע"ב, ד"ה והא]. ורק בסנהדרין שהנידון הוא לגבי טעות בית דין בדיני נפשות, אין תלוי בעקירת הגוף, אלא רק בטעות של סברא, וגדרה תלוי רק בדבר שהצדוקין בו, ולכן אף דילפינן מקרא אין זו טעות בסברא, ואינה נחשבת טעות כי אין צדוקין דורשים כן. אך בסוגיין לגבי שגגת הוראה נחשבת ביאה שלא כדרכה כעקירת כל הגוף.

והחזו"א דן הלא אם אין הצדוקים מודים שיש איסור כרת בהעראה, שמא הם מודים לאיסור קורבה בעריות, שכתב **השי"ך** [יו"ד קנ"ז] כי כמה ראשונים סוברים שהוא בלאו מן התורה, ונמצא שהוראתם בשגגה על כרת מחייבת וההוראה על עקירת הלאו אינה מחייבת, ולכאורה הדבר תלוי במחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש [בשבת עג.] אם השוגג בכרת והזיד בלאו חייב חטאת או לא.

וכתב שרק בעיקר ההוראה, דהיינו באיסור כרת, צריך שיורו בדבר שאין הצדוקין מודים בו, אבל מה שהתירו עמו גם איסור לאו שאינו אלא גרמא שתהא הוראתם למעשה לא איכפת לן אם הצדוקים מודים בו.

וכוונתו, שחיוב בית דין תלוי רק אם אמרו מותרין אתם לעשות את איסור הכרת גופו, אך מה שהוסיפו להתיר להם את האיסורים הצדדיים שמנעו את עשיית איסור הכרת, לזה אין צורך בתנאי ההוראה, ולכן אף אם יודו הצדוקים באיסור קרבה, והתירוהו בית דין עם היתר העראה, חייבין על היתר העראה שלא הודו בו הצדוקים. וכן מבואר **בבאר שבע**.

13. **כל הראשונים** ביארו שדעת הצדוקים

כנגד יום.

אולם האמת היא, שגם אם ראתה בלילה היא נעשית נדה ושומרת יום. ובדין זה לא מודים הצדוקים לאיסור, שהרי לא כתוב בתורה אלא "ימי זובה".

ועוד מקשינן על רב יהודה אמר שמואל:

תנן, אמרו בית דין **יש** איסור **שבת בתורה אבל המוציא מרשות לרשות פטור,** הרי אלו חייבין!

ואמאי? איסור **הוצאה, הא כתיבא** להדיא [בירמיה י"ז] "**לא תוציאו משא מבתיכם**".

ומתרצינן: לא מדובר באופן שהתירו מלאכת הוצאה לגמרי, אלא **דאמרי הוצאה** מרשות היחיד לרשות הרבים **הוא דאסור.** אבל **הכנסה** מרשות הרבים לרשות היחיד **מותר,** וזה אינו מפורש בתורה לאיסור.

ואי בעית אימא, דאמרי הוצאה והכנסה[14] **הוא דאסירא,** אבל **מושיט** מרשות זו לרשות זו, או **זורק** מרשות זו לרשות זו, **שרי,** וזה אינו מפורש בתורה לאיסור.

ועוד מקשינן: **תנן** במשנתנו: אמרו **יש** איסור **עבודת כוכבים בתורה, אבל המשתחוה** לעבודת כוכבים **פטור,** הרי אלו חייבין.

ואמאי? הרי איסור **המשתחוה** לעבודה זרה **הא כתיבא** בתורה, **דכתיב** "**לא תשתחוה לאל אחר**"?!

ומתרצינן: לא מדובר באופן שהתירו כל השתחואה, אלא **דאמרי, כי אסירא השתחויה** היינו דווקא **כדרכה,** כגון בעבודה זרה רגילה שזוהי דרך עבודתה, **אבל שלא כדרכה,** כגון השתחויה לפעור או למרקוליס שאין דרך עבודתה בהשתחויה, **שרי.** וזה אינו מפורש בתורה לאיסור.

ואי בעית אימא, מדובר באופן **דאמרי** שדווקא **השתחויה גופה** בעבודה זרה שדרכה בכך, רק **כדרכה** של השתחויה **הוא דאסיר, דאית בה פישוט ידים ורגלים. הא השתחויה** שלא כדרכה, כגון **דלית בה פישוט ידים ורגלים, שריא**[15].

שאינה נעשית זבה אלא כשראתה ביום, והתירו אפילו זבה, והוא הדין לשומרת יום, **ובתוס',** כתבו שיכל לדרוש כן מקרא דזוב דמה ימים רבים, דהיינו שרואה ביום.

אך **מרבינו חננאל** משמע שאמרו כי ביום היא טמאה ובלילה טהורה, והיינו כי מכיון שראית הלילה אינה עושה אותה זבה אלא נדה, אינה צריכה שמירה בלילה, אלא רק ביום כנגד יום, ולכן הביא את הדרשא מ"כל ימי זוב טומאתה", דהיינו ימי זיבה.

14. **הבאר שבע** לא גרס "והכנסה" משום קושיית תוס' ד"ה איכא] שהרי הכנסה אינה מפורשת בתורה.

אמנם נראה, כי לגירסתינו אין מחלוקת בין תירוצי הגמרא, אלא הכוונה שישנם שני אופנים במלאכת הוצאה שבהם הצדוקים אינם מודים כי אינם מפורשים בתורה. וכן משמע **בתוספות הראש** שביאר כי המשנה לא מדוברת בהוצאה שהיא אב, אלא בהכנסה או הושטה שהן תולדות, והיינו ששני התירוצים שני אופנים הם.

15. **הרמב"ם** [פי"ד ה"ב] כתב אם אמרו המשתחוה לע"ז בפישוט ידים ורגלים חייב, אבל

ד-ב **בעי רב יוסף:** הורו בית דין **שאין** מלאכת **חרישה** אסורה **בשבת, מהו?**

מי אמרינן, כיון דקא מודו בית דין **בכולהו מילתא,** בשאר מלאכות בשבת שהן אסורות, ורק במלאכה אחת הורו היתר — **כביטול מקצת וקיום מקצת דמי,** כיון שהאיסור כולל מעשים רבים, ולא נעקר אלא אחד מהם, ולכן חייבין.

או דלמא, כל מלאכה ומלאכה נידונת כאיסור בפני עצמו, **וכיון דקא עקריין ליה למלאכת חרישה כל עיקר,** והתירו בהוראתם מעשה איסור בשלימותו, לא מועיל מה שנאסרו באיסור זה מעשים נוספים, אלא **כעקירת** כל **הגוף דמי.** ואין זו בכלל הוראת בית דין המחייבת פר העלם דבר[1].

ובאה הגמרא לפשוט את הבעיה:

תא שמע ממה ששנינו: הורו בית דין **שיש** איסור **נדה בתורה, אבל הבא על שומרת יום כנגד יום פטור,** הרי אלו חייבין.

ואמאי? הא עקריין בהוראתם **לדין שומרת יום כנגד יום כל עיקר,** ובכל זאת חייבים קרבן על הוראה זו. ומוכח שאינה נחשבת עקירת כל הגוף, אלא כשעקרו כל פרטי המצוה.

ודחינן: **אמר לך רב יוסף,** אין זו הוכחה. שהרי יש לפרש כי **שומרת יום דקאמרין** שהורו בה היתר, אין הכוונה שבטלו לגמרי דין זבה בשומרת יום, אלא **כדשנין** לעיל, שלא התירו בה אלא העראה. או שהורו שאם ראתה בלילה, אין לה דין שומרת יום כנגד יום. אבל לא עקרו לגמרי דין שומרת

הכורע לארץ, מותר, הרי אלו חייבים, ולא הזכיר דהיינו ב"כדרכה", ועיין בהלכות ע"ז [פ"ו ה"ח] שכתב כי בלא פישוט ידים ורגלים חיובו רק כשכובש פניו בקרקע, והיינו מפני שאין עבודתה בכך, וצריך השתחויה גמורה, כי אילו עבודתה בכך, הרי אם אין דרכה בכבישת פנים, יתחייב גם אם לא כבש פניו. ומשמע שדעתו לחייב בכריעה אף שאין דרכה בכך.

ובמנחת חנוך [כ"ח] **ובאור שמח** [פ"ו מע"ז ה"ח] כתבו שמקור הרמב"ם מסוגיין, ועיין **במרומי שדה** כיצד משמע לחייב בלא פישוט יו"ר.

ובמנחת חנוך [שם] כתב כי פשטות כוונת הגמרא שטעו הצדוקים לפטור השתחויה בלי פישוט יו"ר אף לע"ז שדרכה בכך, ובאמת כשאין דרכה בכך אין חייב בלא פישוט יו"ר ודלא כהרמב"ם.

ועיין **בחזו"א** [י"ד י"ד] שתלה בנידון זה, אם בהכרעת הסוגיא נשאר החילוק הראשון או לא.

1. הראשונים הקשו, הרי הצדוקים מודים באיסור חרישה בשבת, ותיפוק ליה לרב יוסף משום הכי שלא תחשב שגגת הוראה לחייב פר. **ובתוס' הרא"ש** כתב, שרב יוסף נחלק על שמואל, ומחייב פר אף על עקירת דבר שהצדוקים מודים בו. [וקצת קשה, הרי להלן, בסוף העמוד, אמרו שהטעם לפטור בית דין שהורו כשלא היה שם מופלא של בית דין, הוא מפני שהיה להם ללמוד ולא למדו, וכמו שפטורין בדבר שהצדוקין מודים בו, ולדברי תוס' הרא"ש לכאורה אין רב יוסף סובר טעם זה].

אולם **תוס'** נקטו כי רב יוסף מודה לשמואל, ולכן ביארו שאין כוונתו לחרישה ממש, אלא נקטה כדוגמא לפרט באיסור שכולל כמה פרטי

יום כנגד יום, ואם ראתה דם ביום וגמר בה ביאתו, מודים שאסור, וחייב כרת אף לפי הוראתם.[2]

תא שמע, ממה ששנינו: הורו בית דין **יש** איסור **שבת בתורה, אבל מוציא מרשות היחיד לרח״ר** פטור, הרי אלו חייבין.

ואמאי? הא עקריין למלאכת **הוצאה כל עיקר.** ותפשוט את ספיקו של רב יוסף, שהרי מוכח שאם עקרו רק חרישה, לא חשיב עקירת כל הגוף, וחייבין.

ודחינן: **התם נמי** לא מדובר באופן שעקרו את כל מלאכת הוצאה, אלא **כדשנין לעיל,** שהתירו רק הכנסה, או שהתירו מושיט

איסור.

וביאור מחלוקתם נראה, כי לדעת הרא״ש שמואל סובר שעקירת כל הגוף אינה הוראה אלא שכחה, ונכלל בה טעם הפטור של דבר שהצדוקים מודים בו. ולרב יוסף עקירת כל הגוף מיעט הכתוב, ופטורין אף שנחשבת כהוראה, אך בדבר שהצדוקין מודים בו חייבין. ונמצא לביאורו כי לשמואל לא יתכן ספיקו של רב יוסף, שהרי טעם אחד הוא לפוטרן אפילו בפרט מהאיסור, כיון שהצדוקים מודים בו, [וכן נקט **החזו״א,** עיי״ש]. אולם לדעת תוס׳ רב יוסף מודה לשמואל, ולא דן בדבר שהצדוקים מודים בו, אלא בפרט מאיסור, שעד כה נקטה הגמרא כי מקצת איסור תלוי בקולת החיוב שחל על פרט מתוך הכלל, כגון שומרת יום שהיא קלה מנדה גמורה. ורב יוסף דן כי כל עקירת פרט תחשב כמקצת, ואינו מחלק בין חמור לקל.

ולדעת תוס׳ לכאורה תחזור קושייתם לעיל [ע״א ד״ה בדבר] למה צריך למעט עקירת כל הגוף מקרא, והלא הצדוקים מודים בזה, ולרב יוסף אי אפשר לתרץ שבא למעט בתו מאנוסתו, שהרי בכך גופא מספקא ליה, אם היתר פרט באיסור נחשב כעקירת כל הגוף או לא. וממה שהקשו לו משומרת יום מוכח כי לדעתו אין חילוק בין פרט הדומה בחיובו לכלל, לבין פרט הקל מהכלל, אלא כל עקירה שאינה בכל האיסור, נחשבת כמקצת הדבר, [ולכן אין תימה אם בסוגיא לעיל בתו מאנוסתו נחשבת ככל הגוף יותר משומרת יום, ולרב יוסף שדן בשומרת יום שמא היא ככל הגוף. ויש לדון מאידך על בתו מאנוסתו שמא היא מקצת הגוף].

וצריך לפרש כי כוונת תוס׳ לעיל שהמיעוט נצרך לאיסור שלם הנלמד מדרשה, [ועיין קרן אורה] ולא נקטו ״בתו מאנוסתו״ אלא כדוגמא, ולפי הסוגיא לעיל נחשבת בתו מאנוסתו כדבר שלם, כיון שחיובה שוה לחיוב כלל האיסור של בתו, וכמבואר שם בהערה 7. אכן לפי הביאור השני שם, לא קשיא כלל, כי כוונת תוס׳ שהמיעוט נצרך לפטור באופן שעקרו כלל שיש בו פרט שאין הצדוקים מודים בו, ובזה אף לרב יוסף אין ספק שנחשב ככל הגוף, וצריך קרא למעוטי.

2. **רבינו חננאל והרא״ש** גרסו כאן את כל השקלא וטריא בסוגיא לעיל, והעמידו בשלא כדרכה ובהעראה. ולכאורה הרא״ש הולך בזה לשיטתו דרב יוסף חולק על שמואל, וכל הספק הוא בגדר עקירת כל הגוף, לפיכך אף אם שלא כדרכה מפורש בתורה, מספקא ליה אם נחשב כעקירת כל הגוף, ואינו פוטר משום שהצדוקין מודים בו.

ונמצא שהספק הוא אם כיון שמפורש האיסור בקרא בפני עצמו, נחשב כעוקר כל הגוף, או שאינו נחשב כגוף בפני עצמו, כיון שהוא פרט מאיסור נדה או שבת.

וזורק, אבל הוצאה ממש עומדת באיסורה[3].

תא שמע ממה ששנינו: אמרו בית דין **יש** איסור **עבודת כוכבים בתורה, אבל המשתחוה** לעבודה זרה **פטור,** הרי אלו חייבין.

ואמאי? והא עקריין להשתחויה כל עיקר, והרי דין זה דומה לעקירת מלאכת חרישה.

ודחינן: **אמרי, גבי השתחויה נמי** לא מדובר שעקרו להשתחויה לגמרי והורו שאינה נחשבת עבודה האסורה בעבודה זרה, אלא **כדשנין לעיל,** שמדובר באופן שלא התירו אלא השתחויה שלא כדרכה, אבל השתחויה כדרכה לא התירו.

בעי רבי זירא: הורו בית דין **שאין** איסור מלאכת **שבת בשנה השביעית** — שנת השמיטה, אלא בשאר שנים, **מהו?** [ולהלן יתבארו צדדי הספק].

ומפרשת הגמרא: **במאי טעו?** מה מקור הטעות של בית דין שהורו הוראה מחודשת שכזו? — **בהדין קרא,** דכתיב [שמות לד] "**בחריש ובקציר תשבות**". ופירשו בטעותם תיבת "תשבות", שמשמעותה היא, שבות ממלאכה ביום השבת! ודרשו הפסוק כך: **בזמן דאיכא** היתר **חרישה, איכא** איסור **שבת. ובזמן דליכא** היתר **חרישה,** דהיינו בשנה השביעית, **ליכא** איסור **שבת.**

---

3. **רש"י** פירש בשומרת יום כדשנין לעיל, דלא הוי עקירת כל הגוף, ומשמע כי כל האופנים שהעמידה הגמרא מועילים גם לרב יוסף. והיינו כי בשומרת יום העמידו בעקירת אופן מסוים באיסור, ולכן אינו מסתפק בה שתחשב כעקירת כל הגוף, וכן בהשתחואה פירש דשנין שהשתחואה שלא כדרכה שריא, והיינו כשני התירוצים, בין שלא כדרכה דהשתחואה ובין שלא כדרכה דעבודה זרה.

אמנם לענין שבת כתב "כדשנין, דמושיט וזורק שרי", ולא הביא את האוקימתא שאסרו הוצאה והתירו הכנסה. ומשמע שסבר כי גם בעקירת תולדה שלימה מספקא ליה לרב יוסף, ורק בעקירת אופן מסוים מתולדה מודה דהוי מקצת הגוף, וחייב.

והנה **הרמב"ם** [פי"ד ה"ב] כתב שאם אמרו שמותר להוציא מרשות לרשות, פטורין, אך אם אמרו שהזורק או מושיט מותר, או שעקרו אב מאבות מלאכות, הרי אלו חייבין. ותמה **הכסף משנה** הרי בעיא דרב יוסף לא נפשטה. ואם סבר כרש"י, יש לומר שמקורו בתירוץ הגמרא בסוגיא לעיל, שאסרו הוצאה והתירו הכנסה, ומשמע דעקירת תולדה אינה עקירת כל הגוף, והוא הדין לעקירת אב, שהרי רב יוסף הסתפק בשניהם.

ובקרית ספר כתב שמתירוץ הגמרא לעיל מוכח כי רק אם עקר חלק מהמלאכה נחשב כמקצת הגוף, אך כשעוקר כל המלאכה הרי הוא כעוקר כל הגוף, ודלא כרב יוסף, וכבר תמה **הלחם משנה** כי לדבריו יוצא שאם עקרו כל המלאכה יהיו פטורין, [וכתב שכנראה גרס כן בדברי הרמב"ם]. ויתכן לומר שכוונתו להוכיח מהסוגיא לעיל רק לגבי חרישה והוצאה, שהן מפורשות בקרא בפני עצמן, ולכן נחשב שעוקר כל הגוף, ופשיטא לרמב"ם דפטורין כי אף הצדוקים מודים בהן, [ורק רב יוסף הסתפק בזה כי לא סבר כשמואל כביאור תוס' רא"ש], ואילו בשאר המלאכות פשיטא ליה דחייבים, כי אינן מפורשות בפני עצמן, ואינו עוקר כל הגוף, ועיין **חק נתן ומרומי שדה.**

אולם יתכן לומר להפך שהסוגיא לעיל נקטה כי עקירת כל המלאכה חשיבה כעקירת מקצת הגוף, ודלא כרב יוסף, ולא נצרכה לאוקימתא

ועתה שבה הגמרא לפרש את צדדי הספק של רבי זירא:
מי אמרינן, כיון דבהוראתן **מקיימין לה** לאיסור שבת **בשאר שני שבוע,** ורק בשביעית טעו להורות שאין שבת נוהגת בה, **כביטול מקצת וקיום מקצת דמי,** וחייבים.

או דלמא, כיון דקא עקריין ליה לאיסור שבת לגמרי **בשנת השביעית, כעקירת הגוף** כולו **דמי,** ופטורין? (4)

אמר רבינא: תא שמע ממה ששנינו בברייתא: **נביא** שבתחילתו היה נביא אמת, **שנתנבא** נבואת שקר **לעקור דבר מדברי תורה** לגמרי, **חייב** חנק. אבל אם נתנבא **לביטול מקצת** מצוה **ולקיום מקצת** ממנה, ולא לבטלה לגמרי, **רבי שמעון אומר, פטור.** ואף רבנן מודים לו.

אולם דין זה שאינו חייב עד שיתנבא לעקור כל המצוה, נאמר דווקא בשאר מצוות. אבל **בעבודת כוכבים, אפילו** התנבא לבטל רק מקצתה, כגון **דאמר** בנבואתו — **היום עובדה,** צריך לעבוד את העבודה זרה, **ולמחר בטלה** ולא תעבדנה! **חייב** [לרבנן חייב סקילה, ולרבי שמעון חנק]. כי חלוק דין עבודה זרה שנאמר בה "להדיחך מן הדרך", ודרשינן "מן", אפילו מקצת, לומר לך, שאפילו אם אמר לך הנביא לעבור רק על מקצת מאיסור עבודה זרה, הוא מתחייב על כך מיתה.

וכיון שמצינו שאפילו נבואה של "היום עובדה ומחר בטלה" נחשבת בברייתא

דאסרו הוצאה והתירו הכנסה, אלא בכדי ליישב את המשנה כשמואל שפוטר בדבר שהצדוקין מודים בו, והיינו רק בהוצאה דכתיבא בהדיא, אבל בשאר מלאכות אף אם עקרו את כל המלאכה חייבין, כי נחשבת כמקצת הגוף ואין צדוקין מודים בה, ולכן דקדק הרמב"ם לחלק דין הוצאה משאר אבות מלאכות. [ועיין **הורה גבר,** ודבריו תמוהין].

4. רש"י פירש שטעו לומר שאין שבת כלל בשביעית, והיינו "זמן שאין בו חרישה" ולדבריו היא בעיא בפני עצמה, ואינה קשורה לספיקו של רב יוסף.

אך **רבינו חננאל והרא"ש** פירשו, שאמרו בית דין שאין איסור חרישה בשבת בשביעית, וסברו שבשביעית, כיון שנאסר בה חרישה וקצירה גם בימי החול, לא נאסרו בה העבודות הללו בשבת משום איסור שבת. אבל לא עקרו בה את השבת לגמרי. ואמנם **הרא"ש** נקט כי בעיא זו היא ב"אם תמצא לומר" בבעית רב יוסף, שנחשבת עקירת מלאכת חרישה כעקירת כל הגוף, עדיין יש לדון כשעוקרה רק בשביעית מהו.

[ועיין **מרומי שדה** שהוכיח מהבעיה דרבי זירא, דלא סבירא ליה שצריך שלא יהיו הצדוקים מודים, כי ודאי הם מודים בשבת בשביעית, ולפי ביאור הראשונים אין ראיה. וגם מתוס' מוכח שלא כדבריו, שהרי נקטו שאין הצדוקים מודים בשבת בשביעית, ובכך הסתפק רבי זירא].

ולכאורה מדבריהם מוכח כסברת החזו"א [ג: הערה 12] שנקט כי חייבין על היתר דבר שיש בו כרת, אף שנשאר עליו איסור לאו המונעו. **ובקרן אורה** הקשה מדבריהם לסברת **המשנה למלך** [פי"ב ה"א, והובא לעיל ג: בהערה למשנה] שדן אם צריך להתיר לגמרי, ולכאורה אין הנדון דומה לראיה, שהרי לא הניחו איסור שבת על החרישה אלא איסור שביעית, ואיסור שבת נחשב כמותר לעשות.

כביטול מקצת וקיום מקצת, אם כן, **שמע מינה,** הוא הדין כשאמרו בית דין "**אין שבת בשביעית,** אך יש איסור שבת בשאר שני שבוע", שזו הוראה הדומה ל"היום עובדה ולמחר בטלה", נחשבת היא **כביטול מקצת וקיום מקצת דמי,** וחייבין.

ומסקינן: אכן **שמע מינה!**(5)

מתניתין:

הורו בית דין להתיר דבר איסור בטעות, **וידע אחד מהן** — מן הדיינין, **שחביריו** הדיינים **טעו** בדין. **ואמר להן:** דעו כי **טועין אתם!** ולא קבלו הדיינים את דבריו, ופסקו והורו להתיר כדעתם, כי הולכים אחר רוב הדיינים, הרי הם פטורים מלהביא פר העלם דבר. כי אין הוראתם נחשבת הוראה גמורה המחייבת להביא קרבן העלם דבר עליה,(6) כאשר אחד מהדיינים אינו מסכים להוראה.

או שלא היה מופלא של בית דין, ראש הסנהדרין, **שם,** בבית דין, בשעה שהורו

---

5. **הרמב"ם** לא הזכיר בעיא דרבי זירא, ותמה על כך **הלחם משנה** [פי"ד ה"ב], וכתב כי הרמב"ם סבר שבעית רב יוסף ובעית רבי זירא שקולין הן, וכיון שנפשטה בעיית רבי זירא שהיא כעקירת מקצת נפשטה גם בעית רב יוסף, וכיון שפסק הרמב"ם כן לגבי עקירת אב מלאכה דחייבין, הוא הדין כשעקרו שבת בשביעית. [ועיין חזו"א ס"ק י"ד, ודבריו פלא].

ובמגן גבורים תמה שבירושלמי נקט בספיקו דרב יוסף, דנחשב כעוקר כל הגוף, ומאידך בספיקו דרבי זירא משמע שנקט דחשוב כעוקר מקצת, שכן גרסינן לגבי האומר אין ע"ז היום, שהוא כאומר אין שבת בשביעית. ולכן כתב שהרמב"ם פסק כהלכה הסמוכה כי הוראה כעין זו אינה הוראה אלא טעות, דהיינו באמרו ששקעה חמה ואחר כך זרחה, ועקרו באותו יום את השבת לגמרי. ומשמע שפסק בבעיא זו דפטורין. ועיין בדבריו למה נקט הרמב"ם טעם אחר לפטרן.

ובמצפה איתן כתב דכיון שרבי זירא בהכרח חולק על שמואל, וקיימא לן כשמואל, לפיכך לא הזכירו הרמב"ם, וכבר ביארנו בהערה הקודמת כי ביאור זה שייך רק לפי פירוש רש"י, ולא להרא"ש שביאר כי עקרו רק חרישה.

6. רש"י פירש שאינה הוראה גמורה, ופטור, דבעינן עד שיורו כולן כדאמר לעיל, והקשה **הרמ"ה** [הובא בתוס' רא"ש] הרי טעם זה רבי יונתן אמרו, ונדחתה שיטתו למסקנא לעיל. ואיך מפרש רש"י משנתנו שלא כהלכה. וכן הקשה **הלחם משנה** [פי"ג ה"א].

ולכן פירש שפטורן כקרובים למזיד, שהיה ראוי לדיינים לעיין בסברת האומר להם טועים אתם. **והרא"ש** תמה שאין לדבר שיעור עד מתי יעיינו בדבריו. ועוד דמסקינן לעיל כי אם כל הסנהדרין נמצאים, הויא הוראה, והולכים אחר הרוב, אף שהמיעוט חולק עליהם. ואף שהקשו לרבי יונתן מברייתא, סתם מתניתין עיקר, ובפשטות כוונתו שמשנתנו סוברת כרבי יונתן.

והחפץ חיים בליקוטי הלכות כתב לחלק כי לעיל מדובר כשהורו רוב ומיעוט שותק, ולכן נחשבת הוראה, אך כשאומר טועין אתם, אין הוראת הרוב נחשבת הוראה. וכן ביאר **המהרש"א** את דברי רש"י. ואמנם דברי הרא"ש תמוהין שהרי לעיל שם מקשינן ממשנתנו, ודייקינן, טעמא דאמר להן טועין אתם, הא שתיק חייבין, ומשמע כי אף מאן דפליג על רבי יונתן, מודה שאם המיעוט חולק, אין זו הוראה, וגם סיום דבריו תמוה, שאין ראיה ממשנתנו

הוראה זו, אף על פי שהוא אינו צריך להיות ממנין שבעים ואחד הדיינים[7], בכל זאת, אם הוא לא היה שותף להוראה הזאת, אין מביאים פר העלם דבר.[8]

לרבי יונתן, שהרי כשאומר טועין אתם, לכולי עלמא אינה הוראה.

ולפיכך צריך לומר שכוונת הרא״ש שלא הקשו ממשנתנו על מה שאמר רבי יונתן שצריך ״כל״ בית דין, אלא רק על מה שאמר שאף בשתיק אינה הוראה. אך מהברייתא הוכיחה הגמרא כי כאשר כתוב ״כל״ די ברוב, ובברייתא זו גם סותרת למשנתנו, שהרי במשנה אין רוב מועיל כשמיעוט חולק, ועל כך כתב הרא״ש שנראה פירוש רש״י שצריך הוראת כולם כסתם מתניתין.

7. רש״י פירש שאין הכוונה למופלא שהוא ממנין הבית דין, כי אילו חסר אחד מבית דין אין זו הוראה, כדאמרינן לעיל עד שיהיו כל הסנהדרין בהוראה. ולכאורה סותר את דבריו בדיבור הקודם, שמשנתנו כרבי יונתן, כי בגמרא שם מבואר שאם אין הלכה כרבי יונתן, נסוב הפסוק ללמד שצריך שיהיו כל הסנהדרין. ולכאורה מוכח כביאור **המהרש״א** שאין הלכה כרבי יונתן שצריך שיורו כלם, אלא רק שלא יחלקו המיעוט, ודי אם שתקו. והפסוק מיותר לדרשא זו.

אכן לפי המבואר לעיל [ג ב בהערה] אפשר לומר כי הפסוק מלמד כך דבעינן שיהיו כל הסנהדרין, אלא שעצם דין זה מהותו שחיוב הבית דין על שגגת הוראה הוא רק בהוראת כלם ולא שייך בזה רובו ככולו.

ולביאור זה מובנים דברי **הרמב״ם** [פי״ג ה״א] שפסק כי כשאמר אחד טועים אתם אינה הוראה, שנאמר ואם כל עדת ישראל ישגו. ולכאורה היינו כרבי יונתן. וסיים, שאם שתק אחד מסנהדרין, הולכים אחר הרוב, וחייבין. ולכאורה לרבי יונתן גם באופן זה אינה הוראה. ובהכרח שאין כוונתו לפסוק כרבי יונתן, אלא שצריך שיהיו כל הבית דין מורים כדי להתחייב, וכמבואר שם.

8. **תוס׳** בסנהדרין [טז:] כתבו לגבי מחלוקת רבי יהודה ורבנן אם סנהדרין יש בה שבעים או שבעים ואחד, שנחלקו אם המופלא הוא ממנין הבית דין או לא. והסיקו מכך שמשנתנו כרבי יהודה שאמר שהיו שבעים, והמופלא ממונה על גביהם, ולכן אינו חסר למנין בית דין. אך מעכב את ההוראה מפני שהתמנה שילמדו ממנו סנהדרין. ולדבריהם אין מעכב את ההוראה אלא מופלא שהתמנה על בית דין, ולא כל חכם שיכלו ללמוד ממנו את הדין. כי סנהדרין הם קובעי ההוראה, והם עיקר תורה שבעל פה כמבואר ברמב״ם ריש ממרים. ואמנם הרמב״ם [פ״א מסנהדרין ה״ג] נקט שהמופלא הוא ממנין סנהדרין.

אך מדברי **רש״י** כאן משמע בתחילה שהמופלא ממנין הסנהדרין. ומשנתנו כרבנן, ולרבי יהודה אין דין מופלא בבית דין, [ועי״ש בסנהדרין, שפירש מהו ממונה על גביהם]. והסיק כי אף כל חכם שיכלו ללמוד ממנו מעכב, אם אינו נמצא עמם. ואפילו לא התמנה בסנהדרין כי היה זקן בלא בנים.

ובמשנת יעב״ץ [חו״מ ה׳ ח׳] ביאר כי טעמו של רש״י כדעת **החינוך** [מצוה ע״ח] שבמחלוקת בין חכמים שלא בבית דין הולכים אחר רוב חכמה ולא אחר מנין הדעות, ואילו בבית דין רוב דעות מכריע הדין. ואילו היה מופלא ממנין הבית דין, היה רוב סנהדרין מכריע כנגדו, ורש״י לשיטתו [בסנהדרין לו.] כי הטעם שאסרו לחלוק על מופלא של בית דין, הוא מפני שהדין כדבריו, כדדרשינן שם מלא תענה על ריב, ובהכרח היינו כשאינו במנין הבית דין.

או שהיה אחד מהן, מן הדיינין שהורו הוראת שגגה, **גר או ממזר או נתין** [נתינים הם הגבעונים שנתגיירו בימי יהושע], **או זקן שלא ראוי לבנים,** שכל אלו אינם ראויים להוראה,[9] **הרי זה פטור** מהבאת פר העלם דבר של ציבור[10]

ומנין שאם היה אחד מהן גר או ממזר או נתין או זקן שאינו ראוי לבנים, הרי הם פטורים?

שנאמר כאן, לגבי הוראת שגגה של בית דין "**עדה**" — "אם כל עדת ישראל ישגו",

ונאמר להלן, לגבי דיינים הדנים דיני נפשות "**עדה**" — "ושפטו העדה" "והצילו העדה".

מה עדה האמורה להלן, לגבי דיני נפשות, צריך שיהיו **כולן ראוין להוראה,** כדדרשינן להלן בגמרא, **אף עדה האמורה כאן,** לגבי הוראת בית דין, אינם חייבים בהבאת פר האמור בפרשה **עד שיהיו כולן ראוין להוראה.**

גמרא:

שנינו במשנתנו: **או שלא היה מופלא של בית דין שם** בשעה שהורו הדיינין הוראת שגגה זו, פטורין מלהביא פר.

מנלן?

אמר רב ששת, וכן תנא דבי רבי ישמעאל: טעמו של דין זה הוא כמו הטעם שמצינו לגבי דין אחר, דתניא: **מפני מה אמרו** חכמים [לעיל ד א] שאם **הורו** בית דין איסור **בדבר שהצדוקין מודין בו,** הרי הם **פטורין** מלהביא פר? **מפני שהיה להם** לדיינין **ללמוד ולא למדו,** ואינם נחשבים שוגגים גמורים, אלא קרובים למזיד.

והוא הדין באופן **שלא היה מופלא של בית דין שם** בשעת הוראה, **נמי פטורין** מאותו הטעם, **מפני שהיה להם ללמוד** ולהימלך במופלא, **ולא למדו,** אלא הורו בטעות לפי

[והרמב"ם לשיטתו שהתיר לחלוק על מופלא, ודרש מלא תענה על ריב שהצריכו להתחיל מן הצד, והמופלא אומר דברו אחרון].

אך **החזו"א** ביאר שכוונת רש"י לשלשה פירושים שונים. והיינו, **א.** חכם מופלג וגדול מסהדרין וחסרונו מעכב הוראה אף שלא התמנה. **ב.** רק מופלא שהתמנה ואינו במקום מעכב, אך אם לא התמנה, או שהתמנה ועבר מחמת זקנה אינו מעכב. **ג.** מופלא שהתמנה ועבר מחמת זקנה, מעכב בהוראה, כי אף שאינו יכול להיות במנין בית דין, צריך לשאלו וללמוד ממנו, וכל שכן מופלא שהתמנה ואינו במקומו, אך מי שלא התמנה, אינו מעכב אף שהוא מופלג בחכמה מבית דין.

9. זקן שאינו ראוי לבנים אינו ראוי לדון דיני נפשות, כי הוא נחשב אכזרי, משום שאינו יודע אהבת הבנים. פירוש המשנה לרמב"ם.

10. **החזו"א** הוכיח ממשנתנו כי הוראת בית דין הגדול חלה אף אם ישבו בבית דין דיינים שלא התמנו לו. וכן פירש רש"י לענין מופלא שבבית דין שלא התמנה [ויש לדחות שהוא רק מלמדם והם מורים], וכן מוכח ממה שאמרו לעיל מאה שישבו להורות, אף שאין ממנים יותר מע"א, [ובמשנה למלך פ"ט מסנהדרין כתב שעברו וישבו. ועיין בהערות לעיל שם]. ותמה על כך שהרי לא נחלקו להלן אלא אם חל חיוב בבית

שיקול דעתם, ובכך הם נחשבים קרוב למזיד.[11]

שנינו במשנתנו, שבהוראת שגגה של בית דין צריך שכל הדיינין יהיו ראוים להוראה, **שנאמר שם,** לגבי דיני נפשות "**עדה**", **ונאמר כאן** בהוראת בית דין "**עדה**", מה עדה האמורה במינוי דיינים לדון בדיני נפשות **עד שיהיו כולן ראויין להוראה,** אף כאן, אין הוראתם מחייבת פר העלם דבר עד שיהיו כולם ראויים להוראה, ולא גר נתין וממזר.

והוינן בה: **והתם,** במינוי בית דין לדון בדיני נפשות, שמשם אתה למד לכאן, שאין חייבין קרבן אלא אם כולם ראויים להוראה, **מנלן** שצריך שם שיהיו כלם ראויין להוראה?[12]

ומבארינן: **דאמר רב חסדא, אמר קרא** אצל משה רבינו, בעת שהעמיד סנהדרין, "**והתיצבו שם עמך**". ודרשינן "**עמך**", **בדומין לך,** שיהיו כולם ראויים להוראה כמותך. ומשם למדו שבכל סנהדרין גדולה צריך שיהיו כלם ראויין להוראה.

ושוב למדנו בגזרה שוה "עדה — עדה" שגם לחיוב קרבן פר העלם דבר על הוראת בית דין תלוי הדבר בתנאי הזה, שתצא ההוראה מבית דין שכולם ראויין בו להוראה.

אך דחינן: מנין לך לדרוש "עמך" בדומין לך? **ואימא,** לא אמר הקב"ה למשה "והתיצבו **עמך**" כדי לדרוש עמך בדומין לך, אלא כפשוטו של מקרא, לומר שיתיצבו שם משום כבוד **לשכינה,** שלא יכנסו לפני ולפנים במקום שכינה. והוצרך להזהיר על כך, הואיל ונאמר לו "אספה לי" ומשמעותו שיכנסו במקום שכינה, ולכן השמיעו שיעמדו עמו ולא יכנסו.

דין של שבט, אך לכולי עלמא צריך שיהיה הבית דין ממונה על הקהל.

ולכן הסיק כי לבית דין ממונה יש רשות למנות ולהוסיף באופן זמני על מנין ע"א. ויש למתמנים דין סנהדרין, וצריכים שיהיו להם כל תנאי הדיינים בסנהדרין, [אך עיין ברא"ש לקמן ז א שאם אין ראוים להוראה ממנים שאינם ראוים]. ולכן אם צרפו גם נתין וממזר אינם מחייבים פר על שגגת הוראה, כי אף שראוים הם להורות, אין זו הוראת כל דייני סנהדרין. **ובתוס'** [ד"ה אחד] כתבו שמדובר באופן שעברו ומינוהו. וראה עוד בהערה 11.

11. לגבי דבר שהצדוקים מודים בו הבאנו לעיל [ד. הערה 9] שנחשבים הדיינים כקרוב למזיד ואין זו הוראה כיון שהיה להם ללמוד, אך לגבי בית דין שאין בו מופלא, אף שנחשבים כקרוב למזיד, מסתבר שהוראתם הוראה, שהרי יכולים למנות דיינים נוספים וכדלעיל, אלא שאינה מחייבתם בפר העלם דבר.

ומוכח כן מתוס' דלהלן [ז ב] שנקטו כי אם אחר שהורו הסכים המופלא להוראתם, התברר למפרע שהוראתם הוראה, וחייבים עליה פר, שהרי כתבו כי כהן משיח מופלא ובית דין אינם מופלאין שהורו באיסור אחד והיו בשני מקומות, מצטרפת הוראתן, כי התברר שהמופלא הורה כדבריהם, ומוכח כי הוראתם הוראה, אלא שלולי מופלא ביניהם אינה מחייבת פר.

12. ביאר **החזו"א** כי אין כוונת הגמרא לברר מנלן דבעינן ראוים להוראה, שהרי מדובר במינוי בית דין ובודאי צריכים שיהיו ראוים, ורק הנידון מנלן לפסול לבית דין גר ונתין וממזר הראוים להוראה, ואילולי ילפינן גזירה שוה עדה עדה, היה אפשר לחלק ולומר כי בהוראת איסור

אלא, אמר רב נחמן בר יצחק, אכן גם בדיני נפשות לא למדו שצריך דיינין ראויין להוראה מ״עמך״, אלא ממה **שאמר קרא** למשה ״**ונשאו אתך**״, ודרשינן ״**אתך**״, **בדומין לך,** שיהיו ראויים להוראה כמותך.

מתניתין:

הורו בית דין להתיר איסור, כשהם **שוגגין** בהוראה זו, **ועשו כל הקהל** את המעשה שהורו בית דין להיתר, כשהם **שוגגין,** מפני שסמכו על הוראת בית דין, **מביאין** בית דין **פר** העלם דבר.

אבל אם הורו בית דין להתיר האסור, והורו כן כשהם **מזידין,** שידעו שאין הדין כן, ובכל זאת הורו בו היתר,[13] **ועשו** הקהל על פיהם **שוגגין, שסמכו** על הוראת בית דין, ולא ידעו שאין הדין כן[14], **מביאין,** כל אחד מהקהל, **כשבה או שעירה,** כדין יחיד שחטא בשוגג. ואין בית דין מביאין פר, שנאמר ״אם כל עדת ישראל ישגו״, ללמדנו שאין חיוב להביא פר על שגגת הציבור עד שיהיו

והיתר אין צריך דיני בית דין, ולפיכך אף פר העלם דבר שחיובו רק בבית דין הגדול, יועיל לו צירוף גר הראוי להוראה, ולכך קא משמע לן שצריך לזה כל דיני בית דין וגר פסול.

ובקהילות יעקב [סנהדרין ב׳] כתב לדחות על פי ביאור זה את ראיית האחרונים מסוגיין, כי אם נמצא אחד מהדיניים פסול פוסל את כולן, שהרי בכל מקום אינו מצטרף לדון ואינו פוסל, אך בהוראה מצטרף להורות, אלא שאינו מצטרף לחייב קרבן, ולכן אין בית דין חייבין על הוראתן. וכן מאידך, יש לומר שבכל מקום פוסל את כלם כעדים שהעידו יחד, אך בהוראה אינו פסול ואינו פוסל, והבית דין כשר אלא שאין חיוב פר כשחסר בו מהמנין.

13. **מהרי״ל דיסקין** הקשה למאן דאמר שציבור מביאין פר, איך נאמנים הבית דין לפטרן, והרי אין אדם משים עצמו רשע, [ואמנם לדעת הכסף משנה שמביאין על הבית דין, לא קשיא כלל].

ועיין **בשב שמעתא** [ש״ז פ״ה] שרק בעדות הפוסלתו לעדות אינו נאמן. אך כשמשים עצמו כעובר עבירה שאינה פוסלתו לעדות נאמן במיגו דאי בעי שתיק. **ובנודע ביהודה** [תניינא אבה״ע קנ״ו] כתב שאם אומר שהכשיל אחרים נאמן, כי אין הוא עצמו נפסל בכך. ולדבריהם נאמנים בית דין לומר שהורו במזיד.

14. **רש״י** כתב דלא הויא הוראה מעליא, דבעינן שוגגין בבית דין, וכאן היא שגגת מעשה בלא הוראה, ולכן צריך כל אחד מהקהל להביא כשבה, דכיחיד דמו.

אבל **הרמב״ם** [פי״ד ה״ו] כתב בית דין פטורין מן הקרבן מפני שהן מזידין, וכל אחד מהקהל חייב קרבן בפני עצמו מפני שהוא שוגג.

ויש לדון אם רש״י נקט שאינה הוראה כדי לחייב יחיד התולה בבית דין אף למאן דפטרו בעלמא, כיון שלא תלה בהוראה, ואילו להרמב״ם לא יתחייב כי פטור הבית דין משום מזידין, אך הוראתם נחשבת הוראה כלפי יחיד שחייב לשמוע להם.

ואפשר לומר שחילוק הסברות נובע מהגדרת החיוב למאן דאמר ציבור מביאין, כי לדעת **הכסף משנה** [פי״ב ה״א] שציבור מביאין לכפרת בית דין, כיון שבית דין מזידין הם אין חיוב פר, [ולהלן נבאר כי לדעת הרמב״ם חיוב הבית דין הוא על הכשלת הציבור, ולא על שגגתם, ולכן נקט שפטורין כי הורו במזיד, כי

גם בית הדין שוגגין.

הורו בית דין **שוגגין,** שטעו בדין, **ועשו** הקהל כהוראת בית דין כשהם **מזידין,**[15] שידעו הקהל שבית דין טעו בהוראה זו, ובכל זאת עשו כהוראתם, **הרי אלו** — הבית דין והקהל, **פטורין** מכל קרבן. בית דין אין מביאין פר העלם דבר, כיון שאין הקהל שוגגין. וכל אחד מהקהל אינו מביא קרבן חטאת, כיון שמזידין הן, ומזיד אינו מתכפר בקרבן.[16]

גמרא:

שנינו במשנה: הורו בית דין **שוגגין ועשו** הקהל **מזידין, הרי אלו פטורין.**

ומדייקת הגמרא: משמע, כי דוקא באופן שהיו הקהל מזידים גמורים הרי הם פטורים מקרבן, **הא שוגג דומיא דמזיד,** דהיינו, שאינו תולה מעשיו ממש בבית דין, **חייב** קרבן יחיד.

אילו חייבין על שגגת הציבור המתייחסת אליהם, לא תועיל סברא זו, ויצטרך לטעמו של רש"י שאין כאן הוראה].

אך לרש"י ציבור מביאין בשביל עצמן, ולכן לא די שבית דין נחשבים מזידין כדי להפטר מקרבן, אלא רק משום שאין הציבור חייב על שגגתו בלא הוראה. אכן מדברי רש"י בתחילת המשנה "בית דין מביאין פר רבי מאיר כדאית ליה ורבי יהודה כדאית ליה", משמע כי לכולי עלמא בית דין חייבין שהרי המעשה נעשה על ידי ציבור, ובית דין הכשילום, ונחלקו רק מי מביא עליהם. וגם בפשטות נראה שרש"י מבאר לפי כל הדעות, ואם כן תמוה למה נקט "שאין הציבור שוגגין" שהוא טעם הפטור רק למ"ד ציבור מביאין. ועיין בהערות 15, 17.

ושמא יש לומר שרש"י והרמב"ם נחלקו אם פטור היחיד תלוי בקרבן הציבור או בהוראת בית דין, [ולעיל הבאנו את דברי הגר"ח והחזו"א בזה]. שדעת רש"י כי אף שבית דין פטורין, שהם מזידין, היחיד התולה בהם פטור, מפני שעשה בהוראתם, ולכן הוצרך לפרש שחיוב היחיד מפני שלא היתה הוראה. אבל הרמב"ם סובר שפטורן תלוי בקרבו, וכיון שפסק שיחיד התולה בבית דין חייב, לפיכך די לו בטעם שבית דין פטורין, שהן מזידין, כדי לחייב ממילא את היחידים.

ורבינו חננאל ביאר שחייבין חטאת אף על גב דלא שבין מידיעתם, כיון דקיימא לן כרבי יוחנן [לעיל ב.] שלא הצריך שיהא החוטא שב מידיעתו. וזה תימה שהרי הציבור לא ידעו שבית דין הורה כך במזיד. וגם דרבי יוחנן לא אמר שאין צריך שישוב מידיעתו, אלא שדי שישוב מידיעתו באחד משתי העלמות. וצ"ע.

15. **הגרעק"א** [בתוספותיו למשניות] תמה הלא מצינו אופן ששוגגין ועשו מזידין חייבין חטאת. כגון שידעו כי בית דין טעו באיסור זה, אך סברו שיש בו לאו ולא ידעו שיש בו כרת, שאין מעשיהם נחשבים כנעשים על פי בית דין שהרי ידעו שטעו, והרי זה כשוגג בכרת והזיד בלאו דרבי יוחנן מחייב. וצ"ע.

ולכאורה יש לומר שרק באופן שלא התירו בית דין את הלאו, חסר בהוראתן, כי לא הורו שמותרין לעשות. אבל כשהתירו לגמרי, ורק הציבור ידע שיש איסור לאו, הרי הם שוגגין בכרת על פי בית דין, ואין כאן חסרון בהוראתם, והציבור תולה בהם, ויתחייבו פר והיחידים יפטרו מחטאת. וכבר הבאנו כן בשם **המצפה איתן** [לעיל ב ב] ועיי"ש בחידושי **מהרי"ל דיסקין**.

16. רש"י פירש דמזיד לאו בר קרבן הוא, והיינו

והיכי דמי שוגג דומיא דמזיד שחייב קרבן? כגון **שהורו בית דין שחלב** מסויים **מותר** [ולא שהורו שכל חלב מותר, כי בכך עוקרים כל הגוף, והתבאר לעיל שאינה נחשבת הוראה], ורצה כל אחד מהקהל לאכול שומן, **ונתחלף לו,** חלב זה שהורו עליו היתר, **בשומן, ואכלו** לאותו חלב. ובאופן זה, הרי הסיבה שאכל את החלב אינה משום שתלה היתירו בבית דין, אלא שטעה בכך שהיה סבור שזה שומן.

ודבר זה נחשב "דומיא דמזיד", כי הוא דומה למזיד בכך שהמזיד אינו עושה מעשיו משום שתולה בבית דין, וכן שוגג זה, מה שאכל חלב אינו משום שתלה בבית דין. ועל אופן כזה שנינו במשנה שכל יחיד חייב להביא קרבן חטאת, משום שאינו נחשב תולה בבית דין, כי על אף שבית דין הורו להתיר חלב זה, מכל מקום, הוא לא אכל חלב זה על סמך הוראתם, אלא מחמת שנתחלף לו חלב בשומן. (17)

ומכח דיוק זה, **לימא תפשוט הא דבעי רמי בר חמא** [לעיל ב א], שהסתפק בדין זה באופן שנתחלף לו שומן בחלב, שהורו עליו בית דין היתר בטעות, האם הוא נחשב תולה

על הציבור שאינם חייבים כיחידים בקרבן חטאת, אולם **בתוס׳ רא״ש** פירש שהכוונה על בית דין שאינם חייבים כי הקהל לא עשו על פי הוראתם אלא במזיד, ובפירוש **ר״י מלוניל** הוסיף, כי היינו למאן דאמר בית דין מביאין, אך למאן דאמר ציבור מביאין פר, פשיטא שפטורין כי עשו מזידין.

והרמב״ם כתב [פי״ב ה״ו] בית דין פטורין כי לא עשו הקהל על פי הוראתם, והעושין פטורין מפני שמזידין הם. והיינו שעיקר הטעם לפטור את הבית דין משום שהם לא הכשילו, ולא מפני שהקהל עשו במזיד. וגם מכאן מוכח כדברי **הכסף משנה** שהציבור מביאין פר לכפרת בית דין, שהרי לפטור את הציבור די בטעם שעשו מזידין. ומה שהוצרך לומר שבית דין לא הכשילום, היינו בכדי לפטרן אף מקרבן הבא על שגגת בית דין.

והיינו שתוס׳ הרא״ש והרמב״ם הבינו שאין בית דין צריכין כפרה על שגגת הציבור המתייחסת אליהם, כי אם על הכשלתם את הציבור, ולכן לא הסתפקו בטעמו של רש״י לפטור את הבית דין משום שהציבור מזידין, אלא ביארו שלא עשו על פיהם ולא הכשילום. ורש״י סבר שבית דין חייבין על שגגת הציבור, וכשהציבור מזידין אינם מתחייבים.

וברבינו חננאל כאן הוסיף שלא טעו במצוה לשמוע בדברי חכמים, כי אילו טעו חייבין כל אחד ואחד קרבן חטאת. ובהכרח צריך לומר שהיו הציבור כולו ראוין להוראה, שהרי עמי הארץ אין ידיעתן באיסורין ידיעה ודאית, ופטורין אף כשסוברים שבית דין טועין כמבואר לעיל ב:

17. **רש״י** פירש שנדון הגמרא לחייב בחטאת את מי שנתחלף לו כיחיד התולה בעצמו, והדיוק הוא מדתנן מזידין פטורין, ולכאורה פשיטא הוא, ובהכרח ללמדנו בהתחלף, שדומה שוגג זה למזיד כי אינו תולה בבית דין. ועיין בחזון איש.

אבל **בתוס׳ רא״ש** פירש שהנידון הוא לחייב פר על הציבור התולה בבית דין. וממילא יחיד פטור. דנחשב שהציבור תולה בבית דין, ודומין למזידין כי כיון שהתחלף להם היו אוכלין אף אם לא הורו בית דין. וממה שלא נקט רש״י דיוק זה, משמע כי דעתו שאף אם כשנתחלף לו נחשב שתולה בבית דין, לא יתחייבו בית דין בפר, כיון שהוראתם לא גרמה את האיסור,

בעצמו או תולה בבית דין. ותפשוט מכאן שנחשב כתולה בעצמו, וחייב קרבן.

ודחינן: **אמר לך** רמי בר חמא: לא שנינו במשנה שוגגין ועשו מזידין פטורין כדי לדייק מכך, שאם התחלף לו חייב.

ואם תטען, אם כן, ראוי לשנות במשנה שאפילו באופן זה שנחשב לשוגג דומיא דמזיד, הוא חייב, ואינו נחשב כתולה בבית דין, ואנו נדע שאילו היו מזידין גמורין, פשיטא שאינם נחשבים כתולה בבית דין, ופטורין מקרבן חטאת.

על כך אומר לך, כי מה ששנינו בסיפא "שוגגין ועשו מזידין", הוא **משום דתנא** דמתניתין שנה **ברישא "מזידין ועשו שוגגין"**, ולכן **תנא** נמי **סיפא "שוגגין ועשו מזידין"**. ואין לדייק מכאן כלל לפשוט את ספקו של רמי בר חמא.

מתניתין:

הורו בית דין לעבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה כשהם שוגגין, **ועשו כל הקהל או רובן על פיהן, מביאין פר** לכפרתן.

ואם הורו היתר **בעבודת כוכבים, מביאין פר ושעיר, דברי רבי מאיר.**

שנאמר בפרשת שלח "וכי תשגו ולא תעשו את כל המצוות האלה", ומדובר בעבודת כוכבים, כדדרשינן "איזה מצוה שהיא שקולה כנגד כל המצוות, הוי אומר זו עבודת כוכבים". ועוד נאמר שם "ועשו כל העדה פר בן בקר אחד לעולה לריח ניחוח לה', ומנחתו ונסכו כמשפט, ושעיר עזים אחד לחטאת". ולמדנו מכך שעל שגגת איסור עבודה זרה על פי הוראת בית דין, מביאין פר ושעיר.

רבי יהודה אומר: בהוראה מוטעית אין בית דין מביאין את הפר, כי אין חיוב הבאת הפר מוטל על בית הדין, אלא הוא חיוב על הציבור, ולכן **י"ב שבטים מביאין י"ב פרים**, כי כל שבט לעצמו נקרא "קהל". ולפיכך צריך להביא כל שבט בפני עצמו קרבן על שגגתו.

ואם היתה הוראת היתר **בעבודת כוכבים, מביאין** י"ב השבטים **י"ב פרים, ושנים עשר שעירים**[18].

רבי שמעון אומר: י"ב שבטים מביאים **י"ג** ה-א
פרים. פר אחד לכל שבט ושבט, ופר אחד לבית דין.
ובעבודת כוכבים, שלשה עשר פרים וי"ג שעירים — פר ושעיר לכל שבט ושבט, ופר ושעיר לבית דין.

ובהכרח שהנידון הוא על היחיד, והדיוק הוא לחייבו דומיא דמזיד.

18. **רש"י** ביאר שרבי יהודה סובר שהציבור מביאין פר ולא בית דין. ובפשטות בכך נחלק עמו רבי מאיר, וסבר שרק בית דין מביאין ולא הציבור, ולכן די בפר אחד. ורבי שמעון סבר שבית דין וקהל כל אחד מביא לעצמו, ולכן צריך להביא י"ג פרים, כמנין השבטים ועוד פר לבית דין.

וכבר הבאנו **שהכסף משנה** [פי"ב ה"א] הוכיח כי לדעת הרמב"ם הציבור מביאין בשביל בית דין. וכן פסק הרמב"ם שם. ולהלן [ו.] נוכיח כי אין הקרבן בא לכפר על בית דין בלבד, אלא

וטעמו, שחיוב כפרת פר העלם דבר מוטל הן על הציבור והן על בית הדין.[1]

וסובר רבי שמעון כרבי יהודה במה שאמר שכל שבט נקרא "קהל", ולפיכך כל שבט מביא לעצמו, ואילו בית דין מביאין פר נוסף, לכפרת עצמם.

הורו בית דין לעבור, **ועשו ז' שבטים או רובן,** רובו של כל שבט ושבט,[2] **על פיהן,**

שנכללים בכלל הציבור ומתכפרים כציבור, והכפרה היא על ההוראה והמכשול, ולא על השגגה, וכמבואר בהערות 15 — 12.

ובלחם משנה [פט"ו ה"ד] הביא **שרש"י** להלן [ז.] דקדק לשון המשנה "שאין בית דין חייבין" דמשמעותו כרבי מאיר שהחיוב על בית דין. [והרמב"ם למד שאין לשון זה בדוקא, עי"ש]. ולמד מכאן לפסוק כרבי מאיר כסתם משנה.

ולכאורה מוכח כדברי הכסף משנה ממה שבית דין סומכין על הפר, אף שהם לא עשו, ובהכרח שהם בעלי הכפרה. ואם כן, צריך שתהא ידיעת בית דין אף אם ציבור מביאין. ואכן הרמב"ם נקט שצריך ידיעת בית דין. אך לרש"י אין צורך בידיעת בית דין אלא להקרבת הקרבן, אך החיוב חל בידיעת הציבור, וכמו שמצינו לרבי שמעון, שבית דין סומכים גם על של ציבור, וכבר מבואר לעיל לענין צירוף הוראות שני בתי דינים. [וכן בהערה 5 בסמוך].

ומאידך הבאנו דעת **החזו"א** כי למאן דאמר שבית דין מביאין, גם הציבור מתכפרין בפר זה, ונחוצה ידיעתם כדי לחייבו שהרי במרובין והתמעטו ולהיפך דנה הגמרא לעיל אם הולכים אחר שעת חטא או אחר שעת ידיעה, ואילו החיוב תלוי רק בידיעת בית דין, מה נפקא מינה בשינוי מנין הציבור בעת הידיעה, והרי העיקר הוא כמה מן הציבור נכשלו. [**ובאבי עזרי** תמה ממה שאמרו לעיל ריש עמוד א' כי למ"ד שבית דין מביאין, לא מפרסמא מילתא]. וכן מוכח לכאורה ממה שכהן משיח מתכפר כפר בית דין, ואילו חיובם על הכשלת הציבור, אין חטאתו שוה, ומשמע שמתכפר עם כפרת הציבור.

ולהלן [דף ו סוף עמוד א] נוכיח שהציבור מתכפר בפר בית דין, ונברר את גדרו של פר העלם דבר לרבי מאיר, אם הוא קרבן ציבור או קרבן שותפין.

ובדעת רבי שמעון ביארנו לעיל [ג ב] שפריהם של רוב השבטים, מכפרים על כל ישראל, ולהלן [שם] נבאר אם לדעתו דין פר הבית דין ופר הציבור תלויים זה בזה.

1. לכאורה נראה שרבי יהודה ורבי שמעון נחלקו אם שבט אחד נחשב ככלל ישראל כולו, ולכן מחייב רבי יהודה את כלם אף כשחטא רק שבט אחד, כמבואר בסוגיית הגמרא. ואילו רבי שמעון סבר כי כל שבט נחשב כקהל שלם בפני עצמו, ואינם יחידים, אך אין שבט נחשב ככל ישראל, ולפיכך רק השבטים שחטאו חייבין.

אולם כבר הבאנו לעיל [ג: הערה 19], כי **בעבודת לוי** העיר שמדברי מאן דתני אליבא דרבי יהודה שגובין מעות בתחילה לצורך פר העלם דבר, מוכח שאף רבי יהודה מודה שאין הציבור כולו מתחייב בפר, ואין חטא השבט נחשב כחטא הכלל, אלא שגזירת הכתוב היא שאם חטא שבט אחד, יביאו כל השבטים.

2. **רש"י** פירש שעשו שבעה שבטים או רובו של כל שבט ושבט משבעה שבטים, וכגון דהוו רובן של ישראל. ולדבריו צריך לומר כי אף שכבר שנה רבי מאיר ברישא אם עשו כל הקהל או רובן חייבין, הוסיף כאן, שרוב הקהל אינו מחייב אלא אם הוא מורכב מרוב שבטים. וביאור "או רובן" היינו רוב כל שבט, שהם יחד רוב ישראל. ועיין **ברבינו חננאל**. וביאור זה

מביאין בית הדין **פר. ובעבודת כוכבים מביאין פר ושעיר, דברי רבי מאיר.**

רבי יהודה חולק **ואומר: ז׳ שבטין שחטאו מביאין ז׳ פרים,** כי כל שבט נקרא קהל. וגם **שאר שבטים שלא חטאו, מביאין על ידיהם,** בגללם, **פר.**[3] **שאף אלו שלא חטאו, מביאין על ידי** בגלל אותם **חוטאין.**

מוכח ממה שאמר רבי שמעון בן אלעזר בשם רבי מאיר שצריך רוב אחד, ומשמע כי לרבי מאיר במשנה צריך רוב בזה ובזה.

והרע״ב ביאר ״שבעה שבטים שהם רוב מנין של שבטים אף שהן מיעוט ישראל, או רוב מנין ישראל אף שהם מיעוט מנין השבטים, ואפילו עשה שבט אחד והוא רוב ישראל״ וכו׳, [והמגיה שם הביא שמפרשי המשנה הבינו שדברי הרע״ב נסובים על דברי רבי יהודה, אך הוא העמידו על דברי רבי מאיר], ולדבריו ביאור המשנה הוא ז׳ שבטים שהם מיעוט ישראל, ״או רובן״ היינו רוב ישראל שהם מיעוט שבטים. ועיין **בפירוש המשנה להרמב״ם ובתפארת ישראל** שנקטו לדינא כרע״ב, אך בביאור המשנה ביארו כרש״י, ״או רובן״ היינו רוב כל שבט, שהם מיעוט ישראל.

ולכאורה נראה כי ביארו את דעת רבי מאיר במשנה, לפי מה שאמר רבי שמעון בן אלעזר בשמו, ובגמרא בסמוך הובאו דבריהם כמחלוקת, והם נקטו שדברי רבי מאיר המוזכרים בגמרא, חולקים על משנתנו. ויתכן שנחלקו בגירסא, שהרע״ב נקט כרשב״א כי גרס ״רובן״, דהיינו רוב ישראל, וממילא ביאר ש״עשו שבעה״ היינו במיעוט קהל. ואילו רש״י נקט כרבי מאיר, כי גרס ״רובו״ דהיינו של שבט, ו״עשו שבעה״ היינו שבעה שבטים ורוב קהל.

ולכאורה היה אפשר לומר שהם ביארו את דברי רבי מאיר עצמו, וביארו את החילוק בין דברי רבי מאיר לדברי רשב״א משמו, וכמו שהביא **תוס׳ רא״ש** [לעיל ג.] בשם **הירושלמי,** כי לרבי שמעון בן אלעזר אין צריך רוב בשבטים ובקהל, אך מודה הוא שאם היה פחות ממחצה באחד מהם, אינם מביאין פר, וסבר הרע״ב כי רבי מאיר עצמו מחייב להביא פר אף במיעוט באחד ורוב בשני.

אך ביאור זה נסתר מסוגיא ערוכה לעיל ג. שהעמידה מחלוקת רבי מאיר ורבנן באופן שעשו מחצה שבטים ורוב קהל, ורבנן מחייבים כרבי שמעון בן אלעזר, ומוכח שרבי מאיר פוטר במיעוט אחד. וכן נוכיח להלן בעמוד ב׳, עיי״ש.

3. **רש״י** נקט שלרבי יהודה לאו דוקא שבעה שבטים אלא אפילו שבט אחד גורר את כלם, [ולהלן עמוד ב׳ יתבאר אם מדובר דוקא בשבט אחד שיש בו רוב קהל]. אך **הרמב״ם** [פי״ב ה״א] נקט שרק במיעוט קהל צריך שבעה שבטים, בכדי לגרור שאר שבטים. אבל אם יש רוב קהל אפילו שבט אחד גורר. ומבאר משנתנו במיעוט קהל, ולפיכך אם אין רוב שבטים נחשבים כיחידים, ומביאין חטאת. ועיין בעמוד ב׳ הערה 7 בביאור שיטתו.

ובתוס׳ במנחות [מ״ה ד״ה בשבעה] נקטו כי אם בכל שבט עשו רק מיעוט, אף שעשו רוב שבטים, כיון שאינם רוב קהל ישראל, לרבי יהודה מביאין פר אחד. ומבואר כי אף שאינם קהל, לא דישראל ולא דשבט, מביאין פר משום רוב שבטים. והיינו שחיוב הבית דין הוא על חטא הרוב, אף שאין זה רוב קהל, וחיוב השבטים חל רק באופן שהתחייב כל שבט בפני עצמו שהרי חייבים אף על הוראת בית דין של שבט. ועיין בעמוד ב׳ הערות 5 — 3.

והנה **רש״י** גרס ששאר שבטים מביאין פר פר על ידיהם, והיינו שכל שבט ושבט שלא חטא מביא פר בפני עצמו. וכתב **הרש״ש** דהיינו רק

רבי שמעון חולק **ואומר:** מביאין **שמונה פרים. ובעבודת כוכבים שמונה פרים ושמונה שעירים, פר ושעיר לכל שבט ושבט, פר ושעיר לבית דין.** כשיטתו, שחיוב הבאת פר מוטל הן על הקהל והן על הבית דין.

הורו רק **ב״ד של אחד מן השבטים,** ולא הורה ב״ד הגדול, **ועשה אותו שבט על פיהן, אותו שבט הוא** בלבד **חייב** להביא פר, **ושאר כל השבטים פטורין, דברי רבי יהודה.**[3א]

וחכמים אומרים: אין חייבין בפר העלם דבר **אלא על הוריות בית דין הגדול בלבד, שנאמר ״ואם כל עדת ישראל ישגו״,** ודרשינן, רק באופן שעדת ישראל ישגו, דהיינו בית דין הגדול, אזי מביאין פר, **ולא** בהוראת **עדת אותו שבט,** שאם הורה הוראה בטעות, אין מביאין פר על הוראתו[4].

כשחטאו רוב שבטים, כי אם חטאו רק מיעוט, אין גרירה לכל אחד ואחד, אלא מביאין כל השבטים שלא חטאו פר אחד על כולן. ודימה דין זה למה שאמר רבי שמעון [בעמוד ב׳] כי אם חטאו ששה שבטים אין מביא כל אחד בפני עצמו, אלא כולן מביאין פר אחד, ופירש רש״י שם, שנחשבים כשבט אחד, ואם כן אף לרבי יהודה יביאו קרבן אחד. [ודעת רש״י בזה נבאר להלן].

וכבר הבאנו לעיל [בהערות לתוס׳ ג:] שתוס׳ ביומא [נ.] כתבו כי כשהורו בעבודה זרה, אין מביאין אלא פר אחד לעולה. ותמה **הרש״ש** ממשנתנו שמביאין י״ב פרים, וביאר **מהרי״ל דיסקין״** שכוונת תוס׳ שרק השבטים החוטאים מביאים, ולא נאמרה גרירה אלא בחטאת ולא בפר של עולה. אמנם **הרמב״ם** [פי״ב ה״א] כתב להדיא שאפילו אם חטא שבט אחד והוא רוב קהל, מביאין י״ב פרים ובעבודה זרה י״ב פרים וי״ב שעירים. ומבוא שחלק על תוס׳ הנ״ל, וגם לא סבר כדברי הרש״ש בסוגיין, אלא שבט אחד מחייב את כל שבט ושבט בפני עצמו.

ולכאורה סוגיא ערוכה להלן [ו.] כדעת הרמב״ם, כי הוה אמינא שם שבני בבל בעלותם מהגולה הביאו י״ב פרים וי״ב שעירים לכפר על חטא עבודה זרה של ז׳ שבטים שחטאו, ומשמע שיש גרירה גם בעולות.

ובהכרח שכל דברי תוס׳ אמורים רק לגבי גרירה של מיעוט שבטים, שהיא גרירה על ידי הקרבן, ואין עולה גוררת. אבל גרירה של רוב שבטים הרי הגרירה היא על ידי עצם החטא של רוב ציבור, ובה אין חילוק אם הקרבן הוא חטאת או עולה, וכך יבארו תוס׳ את משנתנו שנקטה ז׳ שבטים בדוקא. ועיין להלן [שם, הערה 1], שכן מדוייק גם בסוגיא שם.

3א. פירש **הרע״ב** שרבי יהודה דיבר באופן שלא עשו על פיו לא רוב שבטים ולא רוב קהל. ודייק **התוס׳ יו״ט** שאילו היה רוב אחד עושה על פי בית דין של שבט, היו גוררין ומחייבין את שאר השבטים בפר.

והרש״ש כתב שאין כוונת הרע״ב לבאר דברי רבי יהודה בגרירה, אלא לומר ששבט שעשה בהוראת בית דינו, חייב קרבן אף שאין בו שום רוב. וכן משמע ברמב״ם שאין כלל דין גרירה לפי רבי יהודה בבית דין של שבט. וראה עוד להלן הערה 8.

4. **רש״י** פירש שחכמים לא חייבו שבט שעשה בהוראת בית דינו בשגגת הוראה, כי כשגגת מעשה דמי, ומביאין כל אחד כשבה ושעירה.

גמרא:

נאמר בפרשת פר העלם דבר "ונודעה החטאת אשר חטאו עליה. והקריבו הקהל פר בן בקר לחטאת". ומביאה הגמרא ברייתא הדורשת ולומדת הלכות מהפסוק הזה:

תנו רבנן: הורו בית דין היתר באחת ממצוות התורה, כגון שהורו לגבי אכילת חלב, או שהורו לגבי אכילת דם, שמותר לאכול. ועשו הקהל על פיהם, אלא שאכלו הקהל שוגגין גם חלב וגם דם. ונמצא שאכילת אחד מהם היתה בשגגת מעשה, שלא בהוראת בית דין, ואילו אכילת אחד מהם נעשתה בהוראת בית דין.

ולבסוף, **ידעו** הבית דין **שבטעות הורו** באחד מהאיסורים הללו, בחלב או בדם, אך **וטעו** ושכחו ולא ידעו **במה הורו** היתר, אם באיסור חלב או בדם.(5)

יכול יהיו חייבין פר, שהרי באחד האיסורים, של חלב או של דם, ודאי שגגו העם בהוראת בית דין?

תלמוד לומר "**ונודעה החטאת** אשר חטאו עליה, והקריבו". מלמד הכתוב שחיוב פר העלם דבר חל רק באופן שנודעה החטאת לבית דין, שידעו בדיוק על מה הורו בטעות, אם על החלב או על הדם. **ולא** מספיקה הידיעה **שיודעו החוטאין,** שממה נפשך עברו באחד האיסורים על פי הוראת בית דין.(6)

ולכאורה דבריו נוטין כדברי המצריכים הוראת בית דין הגדול כדי לפטור את היחיד, שאילו לדעת הפוטרים אפילו יחיד התולה בבית דין של שלשה, היה צריך לומר שאין חכמים מחייבין פר אלא בית דין הגדול, אף שהיחיד פטור לגמרי, כי תלה בבית דין. ואף למאן דמחייב יחיד התולה בבית דין, אין זה נחשב כשגגת מעשה, אלא שאין שגגת ההוראה פוטרתו, וכמו שכתב **ר"י מלוניל** כי בהוראת בית דין של שבטו "כיחידים דמו ומביאין כשבה", ולא נקט דהוי "שגגת מעשה", כי סבירא ליה שאינה שגגת מעשה מאחר שהורו לו בית דין.

5. **בתוס'** [ד"ה אם חלב] מבואר ששכחו אם הורו בחלב או בדם, אך לא בחלב או בעבודה זרה, שהרי רבי אליעזר מחייב בזה, ואם אין קרבנם שוה מה יביאו, ובהכרח שספקם בין שני חטאים שקרבנם שוה. ולכאורה היינו רק לשיטתם לעיל [ג.] שכתבו כי אין קרבן חלב ועבודה זרה מצטרפין.

אך כבר הבאנו שם [בהערה 7] שיש ראשונים המחייבים פר בצירוף חטא של חלב ועבודה זרה, וטעמם מבואר **בקהילות יעקב**, כי עבודה זרה בכלל חייבי כריתות, ואם כן אף כאן יתכן שהספק בין חלב לעבודה זרה.

אמנם אין הנידון דומה, כי כאן מדובר באופן שחטאו רוב ציבור, וחל חיוב פר ושעיר על עובדי ע"ז ופקע חיוב פר של כרת, אף שאי אפשר להביאו מספק. ובהכרח שהנידון בין חלב לדם, כי בחלב וע"ז לא היה רבי אליעזר מחייב. וכן משמע ברמב"ם, שנקט כאן [פי"ד ה"ד] חלב ודם, אף שלגבי צירוף [פי"ג ה"ד] נקט שחלב וע"ז מצטרפין.

6. **הרמב"ם** [שם] נקט כי הבית דין שכחו והעם ידעו, ואמרו לבית דין כך וכך הוראתם לנו, ובכל זאת בית דין פטורין, כי צריך שיוודע להם מעצמם ולא מאחרים. וביאר **הקרית ספר** שגירסתו היתה ולא שידעו החוטאין. ובפירוש המשניות גרס "ולא שיודיעו אותו החוטאין". **והחינוך** כתב [במצוה ק"כ] כי לפי זה ביאור הכתוב "ונודעה החטאת" היינו ונודע להם ולא

ודרשינן את המשך הפסוק: "**אשר חטאו**", לומר שאם **חטאו שני שבטים, מביאין שני פרים.** ואם **חטאו שלשה שבטים, מביאין שלשה** [והוא הדין כשחטא שבט אחד מביא פר אחד, אלא תנא שני שבטים להשמיענו שאינם מתכפרים בפר אחד].

ומנין אתה יודע ש"חטאו" הכוונה היא שחטאו שני שבטים? **או אינו אומר** הכתוב **אלא** שאם **חטאו שני יחידים מביאים שני פרים**[7], ואם **חטאו שלשה** יחידים **מביאים שלשה** פרים?

שיודיעום אחרים.

וצריך להוסיף ביאור בדברי הרמב"ם, שהרי בית דין צריך לדעת שעשו רוב על פיהם וזה לא יתכן ללא שיודיעום, ובהכרח שכוונתו לידיעה מה הורו בלבד, ורק בידיעה זו התחדש שצריך לדעת בעצמם. אך שאר פרטי החטא הידיעה בהם היא כידיעת כל חטא. ולהלן בדף ח. נוכיח כי הרמב"ם מחלק בין ידיעה בשאר חטאים, שהחטא מחייב, והידיעה נצרכת רק לחיוב קרבן. ואילו בשגגת הוראה התחדש כי אין החטא מחייב אלא אם נודע לבית דין במה הורו, והידיעה נחשבת כחלק מהמעשה המחייב, עי"ש.

ומדברי **רש"י** מבואר כמשמעות גירסתינו, "לא שיודעו החוטאין", והיינו שלא נודע לבית דין ולקהל באיזה חטא הורו בטעות, אלא רק נודע מי חטא, וכפשוטו של מקרא דבעינן "ונודעה החטאת" שיודע באיזה חטא טעו. ולדבריו די בידיעת הציבור, ורק כדי להביא חטאת צריך ידיעת בית דין המביאין. אך אינה סיבת החיוב, ולכן ביאר לעיל [ג:] כי ספק הגמרא בשני בתי דינים שהורו, הוא באופן שלא נודע לבית דין ראשון, ובכל זאת יביאו בית דין שני בצירוף ידיעת הקהל. אך הרמב"ם ביאר שהספק בצירוף הוראות שני בתי דין שנודע להם בינתיים.

ויש לדון אם נודע אחר כך לבית דין, אם יפטרו הציבור מחטאת שהתחייבו בה, בין לדעת רש"י שכבר חל עליהם חיוב חטאת אחת ודאי, והשניה כי אין עליה פר בית דין, [למאן דמחייב יחיד התולה בבית דין], ובין לדעת הרמב"ם כשנודע לציבור והתחייבו בשתי חטאות בודאי, ואחר כך נודע לבית דין. [וכבר הבאנו לעיל ביאור הגר"ח שאינם נפטרים בעשיית הציבור אלא כשמביאין פר על שגגת ההוראה]. **ובמנחת חינוך** [שם] נקט כי אפילו נודע לבית דין אחר שהקריבו היחידים חטאותיהם, מביאין פר, ואף שהיחידים נפטרים מקרבנותיהם, אינם עוברים למפרע בהבאת חולין לעזרה כי היו חייבים בהם כל זמן שלא נודע לבית דין במה טעו.

ורבינו חננאל בפירושו על הברייתא בתורת כהנים המובאת להלן [ז א]: "צבור בפר ואין מביאין אשם תלוי", ביאר שאם עשו ציבור על פי בית דין והסתפק להם אם הורו, לא יביאו הציבור פר דכתיב ונודעה החטאת, אבל כל אחד מביא אשם תלוי.

ומשמע מדבריו שפטורין מחטאת כי אין החטא נחשב כחטא היחיד, אלא ספק הוא אם הציבור עשו בהוראת בית דין ועל עשיית ציבור פטורין, או שעשו בשגגת מעשה וחייבין. ודלא כהרמב"ם שנקט שמביאין חטאת יחיד, מאחר ואין חטא הרבים פוטר מחטאת, אלא כשיש עמו כפרת פר של ציבור. ויתכן שהרמב"ם לשיטתו שמיעט הבאת פר אף כשנודע לציבור כיון שלא נודע לבית דין, בהכרח סבר שפר בית דין פוטר את הציבור ולא עשיית הציבור. אך רבינו חננאל מבאר כרש"י שהמיעוט הוא רק כשלא נודע לבית דין ולקהל במה חטאו, כי אילו נודע פטורין על עשיית הציבור על פי בית דין.

7. לכאורה תמוה כיצד יתחייב כל יחיד בפר,

תלמוד לומר בהמשך, "**הקהל**".

מלמד הכתוב כי רק "**הקהל**" **חייב** להביא פר על שגגתו, ולא יחידים, שדינם הוא בכבשה או בשעירה!

ועוד משמע מ"הקהל": כל קהל וקהל חייב, כל השבטים, ואפילו אותם שלא חטאו, צריכים להביא פר העלם דבר מפני הקהל החוטא, ואף שהקהל המביא לא חטא, וכפי שיתבאר.

כיצד? חטאו שני שבטים,[8] **מביאין** שני השבטים **שני פרים.**

אבל, אם **חטאו שבעה** שבטים, שהם רוב מנין השבטים, **מביאין** שבעת השבטים החוטאים **שבעה** פרים, **וגם שאר השבטים שלא חטאו** בעצמם, **מביאין על ידיהם** —

והרי כבר מפורש בברייתא לעיל [ב:] שאין מביאין פר על מיעוט קהל שחטאו, וגם ממעטים יחיד שעשה בהוראת בית דין שהוא פטור, וביאר **הר"ן** [בשבת צג.] דלעיל ממעטים יחיד מחטאת, וגם בית דין אין מביאין עליו פר, אך עדיין לא למדנו שאין היחיד עצמו שעשה בהוראת בית דין מביא פר.

ובתוס' הרא"ש כאן משמע דהוה אמינא שרק יחיד פטור לגמרי, אבל שנים מביאין כל אחד פר. וכן ביאר **בחק נתן**.

8. כתב **רש"י** הוא הדין שבט אחד שחטא מביא פר אחד, ונקט התנא שני שבטים להשמיענו שלא די להם בפר אחד. [ועיין **תוס' הרא"ש** ד"ה הא]. והקשה **המהרש"א** הרי השבטים עצמם שחטאו לא גרעו משבטים הנגררים על ידיהם שמביאין כל אחד בפני עצמו, ואיך היה סלקא דעתך שיביאו שני שבטים רק פר אחד. [ויש לחלק כי נגררין שלא חטאו אינם צריכין ידיעה על החטא ולכן מתחייבים כל אחד בפני עצמו, אך שני השבטים שחטאו צריכים ידיעה לחייבים, ואם חיובם רק משום גרירת אחד לשני, יתכן שלא יתחייבו אלא אחד, ועיין].

ותירץ, שלולי שנינו ששני שבטים מביאין שני פרים, הוה אמינא שאם הורה בית דין של שבט ועשו על פיו אין חייבין אלא פר אחד. [ויש לדון אם כוונתו שעשו שניהם על פי בית דין של אחד מהם, או שכל שבט עשה על פי בית דינו]. ומשמע שביאר את כל הברייתא באופן שעשו על פי בית דין של שבט, ונמצא כי בסיפא התחדש דין גרירה בבית דין של שבט כשעשו רוב שבטים על פיו. וכבר הבאנו לעיל בהערה 3א שדנו בזה האחרונים.

ותירץ **הרש"ש** על פי יסודו לעיל [הערה 3] שאין גרירה במיעוט שבטים מחייבת את שאר השבטים אלא בפר אחד לכלם, ואם כן אין ראיה שבשני שבטים יביאו כל אחד פר לעצמו. [ודבריו תמוהין, דאם כן היה צריך לומר שאם חטאו שני שבטים מביאין שלשה פרים, כי אין גרירתן שוה לגרירת רוב שבטים, ועוד כי רש"י עצמו לא סבר כן, שהרי כתב במשנתנו כי אפילו שבט אחד גורר חיוב פר לשאר שבטים, ולהלן בעמוד ב' נברר דרכו].

עוד יש לומר שאם אין גרירה אלא ברוב שבטים, והברייתא נסובה רק על הסיפא [כמבואר בסמוך הערה 9], אם כן אין הוכחה מהנגררים, שהרי אין נגררים למיעוט אלא לרוב. ומה שהביא המהרש"א דלהלן מבואר שנגררים אחר מיעוט, יש לדחות דהיינו רק במיעוט שבטים ורוב קהל, אך בברייתא כאן מדובר במיעוט שבטים ומיעוט קהל, ואין גרירה, ולכן סלקא דעתך שאף השבטים עצמם יביאו פר אחד, ולהלן נברר פרט זה.

בגינם **פר ופר** לכל שבט ושבט.[9] **שאפילו אלו שלא חטאו מביאין על ידי החוטאין, ולכך נאמר** בפסוק זה "**קהל**", **לחייב על כל קהל וקהל** להביא פר בפני עצמו, **דברי רבי יהודה.**

רבי שמעון אומר: שבעה שבטים שחטאו מביאין שבעה פרים, וגם **בית דין מביאין על ידיהם פר, שנאמר למטה** בהמשך המקרא "**קהל**", ["והקריבו הקהל"], **ונאמר למעלה** קודם מקרא זה, "**קהל**", ["ונעלם דבר מעיני הקהל"]. ודרשינן, **מה קהל האמור למעלה,** היינו **בית דין עם הקהל,** שנעלם דבר מכולם, **אף קהל האמור למטה,** לגבי המקריבים, היינו **בית דין עם הקהל.** לומר לך, שהן הקהל והן הבית דין מביאין פר.

רבי מאיר אומר, שבעה שבטים שחטאו רק **בית דין מביאין על ידיהם פר,** ואילו **הן,** הקהל, **פטורים.**

וגם הוא דרש "קהל" מ"קהל" כרבי שמעון, אלא ששינה את משמעות הדרשה, ודרש כך:

נאמר קהל למטה, ונאמר קהל למעלה, מה קהל האמור למעלה "ונעלם דבר מעיני הקהל", הוא **בית דין ולא ציבור,** שהרי לא כתוב ונעלם "מקהל" אלא "מעיני הקהל", ומשמע מבית דין של קהל. **אף קהל האמור למטה,** "והקריבו הקהל", היינו **בית דין,** לומר שבית דין מקריבים **ולא ציבור.**

רבי שמעון בן אלעזר אומר משמו של רבי מאיר: אם **חטאו ששה שבטים והם רובו של קהל** ישראל, **או** שחטאו **שבעה** שבטים **אף על פי שאינו רובו של קהל, מביאין פר.** כי אפילו שהם רק מיעוט קהל, מביאים פר, כי רוב שבטים הם.

ומפרשת הגמרא את המקורות לדינים האמורים בברייתא:

אמר מר: "**ונודעה החטאת**" — **ולא שיודעו החוטאין.**

מאן תנא שאמר, שבאופן הזה, שאין הבית דין יודעין במה הורו, פטורין הם מקרבן העלם דבר.

אמר רב יהודה אמר רב, ואיתימא רבא: תנא זה הוא **דלא כרבי אליעזר.**

---

9. להלן [בעמוד ב'] יבואר אם הסיפא "ושאר שבטים שלא חטאו מביאין", נסובה גם על הבבא הראשונה, ואפילו שני שבטים שחטאו גוררין את כלם, [וכמבואר **ברבינו חננאל**] ונדון שם אם היינו דוקא כשהם רוב קהל ישראל, או אף כשהם מיעוט שבטים ומיעוט קהל.

או שאין כוונת הברייתא אלא על בבא דסיפא, כי רק ז' שבטים גוררין את שאר השבטים שלא חטאו להביא פר. ואם כן יש לדון במיעוט ומיעוט אם חייבים פר אחד, או שפטורין לגמרי.

ובתוס' רא"ש כאן הקשה, למה הוצרכה הברייתא לפרט שגם ז' שבטים גוררין את כלם להביא פר, ותירץ שחידשה הברייתא שלא נאמר כי רוב שבטים ורוב קהל נחשבים כקהל אחד, ועליהם להביא רק פר אחד, אלא כל אחד מביא בפני עצמו, ומשמע שסבר שאין הבדל בין שני שבטים לשבעה, אלא לחידוש זה, ולהלן בעמוד ב' מבאר שרק שבעה גוררין, ושם נבאר שסבר כי נחלקו בזה הוה אמינא ומסקנא.

ויתכן לבאר סברתו שבחטאו רוב שבטים ורוב קהל החיוב הוא מפני שמצטרפים לשם

דתניא במסכת כריתות [יט ב], היו חלב ונותר לפניו, ודין שניהם שווה, שהאוכלן בשגגה מביא חטאת, ואכל את אחד מהם ואינו יודע איזה מהן אכל, רבי אליעזר מחייב חטאת, ורבי יהושע פוטר.

ותניא, **אמר רבי אליעזר, ממה נפשך** יש לחייבו חטאת, שהרי בין **אם חלב אכל, חייב** חטאת, ובין אם **נותר אכל, חייב** חטאת!

והוא הדין כאן, באופן שלא ידעו הבית דין באיזו הוראה טעו, יש לחייבם לפי רבי אליעזר ממה נפשך, שהרי בין אם טעו בחלב ובין אם טעו בדם מביאים פר. ונמצא שברייתא זו שפטרתן, בהכרח אינה סוברת כרבי אליעזר, כי הוא מחייב חטאת ממה נפשך.[10]

רב אשי אמר: אפילו תימא שברייתא זו **רבי אליעזר היא**, לא יקשה לך, משום שיש לחלק: **שאני הכא, דכתיב** "ונודעה החטאת **אשר חטאו עליה**, והקריבו", ומשמע שאינם חייבים עד שיוודע להם החטא שחטאו עליו הציבור בהוראתם. אבל לגבי חטאת לא נאמרה הלכה זו, ולכן אמר רבי אליעזר שיביא חטאת ממה נפשך.[11]

קהל אחד. ויתחייבו רק פר אחר. ורק כשאין שם קהל בישראל, מתחייב כל שבט מפני שם קהל שלו, וקמשמע לן בברייתא שאף שיש חיוב קהל ישראל, נשאר לכל שבט חיובו מצד עצמו שנקרא קהל שבט.

10. **החזו"א** הוכיח מכאן **כהכסף משנה** שגם למאן דאמר ציבור מביאין, בית דין מתכפרין בפר זה, שהרי הרמב"ם פסק דין זה של ונודעה החטאת וסובר שציבור מביאין, ואם הוא כפרה רק לציבור כיצד מקשינן מדין זה על רבי אליעזר, והרי רק על בית דין נאמר "ונודעה החטאת", ובהכרח שכפרת הפר היא על בית דין. ועי"ש שהסתפק אם גם הציבור צריך לדעת מעצמן [ואם כן אין מקום לראיה הנ"ל].

11. **הלחם משנה** [פי"ד ה"ב] תמה מכאן על שיטת הרמב"ם שנקט כי אפילו נודע לציבור והודיעו לבית דין פטורין, כי צריך שיוודע להם מעצמן. דאם כן מה הראיה דלא כרבי אליעזר, והרי בכל חטאת מועילה ידיעה על ידי אחרים, ולכן מחייב גם כשאינו יודע באיזה חטא מביניהם עבר.

ובחפץ ה' [לבעל אור החיים] ביאר שראית הגמרא היא, כי לרבי יהושע שנחלק על רבי אליעזר והצריך בכל חטאת שידע במה חטא, החידוש בציבור הוא, שלא מועילה ידיעה על ידי אחרים, אך לרבי אליעזר הרי אף בלא שיודיעום אחרים במה חטאו, בית דין מתחייבים על ידי ידיעה שחטאו, ולמה תפטרם הודעת אחרים, וביאר רב אשי, כי מודה רבי אליעזר שבציבור צריך ידיעה במה חטאו, ולפיכך אין בית דין מתחייבים עד שידעו מעצמם במה חטאו, ואם הודיעום זאת אחרים, פטורים.

אמנם לדעת רש"י לכאורה הדמיון תמוה, שהרי לדבריו בסוגיין מדובר שאכלו שניהם, ורק לא ידעו הציבור במה חטאו בשגגת מעשה ובמה בשגגת הוראה, וכיצד מדמין דין זה למחלוקת רבי יהושע ורבי אליעזר באדם שאכל אחת משתי חתיכות ואינו יודע אם חטא כלל בחטא של נותר או בחטא של חלב. [ולדעת הרמב"ם ניחא, שהרי לבית דין יש רק שגגה אחת התלויה בהן, ולכן דומה ספק זה לספק אחת משתי חתיכות].

ובהכרח צריך לבאר, שהידיעה בחטא אינה על האיסור גרידא במעשה שעשה, אלא צריך

אך מקשה הגמרא: **התם,** גבי חטאת, **נמי הכתיב** "או הודע אליו חטאתו **אשר חטא בה",** ונלמד מדברי הכתוב הללו שגם חטאת יחיד אינו חייב החוטא עד שידע לו במה חטא.

ומתרצינן: **התם** "בה" האמור בחטאת, אינו מיותר, **דמבעי ליה** לדרוש ממשמעותו שחיוב חטאת חל רק על מי שהתכוין לעשות את החטא, **פרט למתעסק,** שחשב שהוא מתעסק בפעולת היתר, והתברר לו שבלא משים עשה פעולה אחרת האסורה. כגון שהתכוון להגביה צמח תלוש בשבת, וחתך את המחובר לקרקע. ודרשו ממשמעות התיבה "בה" שהוא פטור מקרבן, כי לא התכוון לעשות מה שעשה.[12]

ומפרשת עתה הגמרא את טעמיהם של רבי יהודה, רבי שמעון ורבי מאיר, שנחלקו במשנה על מי חל החיוב להביא פר.

מאי טעמא דרבי יהודה?

קסבר ארבעה "קהלי" כתיבי: קהל — הקהל, קהל הקהל.

דהיינו, נאמר "ונעלם מעיני הקהל", ונאמר גם "והקריבו הקהל". וכיון שהיה אפשר לכתוב בשני המקומות "קהל" בלי תוספת האות ה"א, ונכתב "הקהל", הרי זה כאילו נכתב "קהל" פעמיים, וכיון שפעמיים נאמר "הקהל", הרי זה כמי שנכתבו ארבע פעמים "קהל", ללמדך:

חד, לחייב על כל קהל וקהל, שכל שבט ושבט מביא פר.

וחד, ללמד ש**הוראה תלויה בבית דין ומעשה תלוי בקהל.** שחיוב פר חל רק אם חטאו הקהל, ולא רק בית דין.

וחד לגרירה, לומר שאף שאר השבטים שלא חטאו, מביאין פר, שהם נגררים לחיוב בגלל החוטאים.

וחד ללמד כי **שבט ששגג ועשה בהוראת בית דינו,** אף שלא הורה כן בית דין הגדול, חייב אותו השבט להביא פר.

ורבי שמעון, הסובר שגם בית דין מביאין פר, טעמו הוא: היות ורק **תלתא קהלא כתיבי.** ודרש, **הקהל, קהל, הקהל,** ולא דרש את ה"ה"א" שב"**מעיני הקהל**", כיון **דאורחיה דקרא הוא,** כי כאשר הכתוב רוצה לומר מעיני קהל, דרכו להוסיף את אות "ה" הידיעה ולומר מעיני "הקהל", **כדאמרי אינשי "מעיני דפלניא".**

שידע שמעשה זה מחייב קרבן, וכיון שחיוב שגגת מעשה חלוק מחיוב שגגת הוראה, שהוא קרבן ציבור, נחשב לגבי כל חטא כספק בין שתי חתיכות, כי לגבי חיובו אין השני בכלל החיוב.

12. לכאורה תמוה למה הוצרך הכתוב למעט מתעסק דוקא ביחיד ולא בציבור, [ומוכח כן, שהרי דרשינן "אשר חטא" הכתוב בציבור להצריך ידיעה, ולא למתעסק].

ובפשטות יש לומר שגילה הכתוב כי מתעסק אינו נחשב כמעשה איסור, ושוב אין חילוק בין חיוב היחיד לציבור. אולם **הגרעק"א** [בתשובה ח'] נקט כי המתעסק עבר עבירה, ולא נפטר אלא מחטאת, ואם כן שוב יקשה מנין שגם קרבן ציבור התמעט במתעסק.

ועיין להלן [ט:] שנבאר בכוונת הגרעק"א כי

וכך דרש את שלשת ה"קהל"

חד, לחייב על כל קהל וקהל, ומודה בזה לרבי יהודה שאמר שכל שבט ושבט מביא פר.

ותרי אחריני לגזרה שוה, כמבואר בברייתא.

נאמר למטה קהל, ונאמר למעלה קהל, מה להלן בית דין עם הקהל, אף כאן בית דין מביאין פר **עם הקהל.**

ורבי מאיר, הסובר שאין כל קהל וקהל מביא פר, טעמו הוא, כי **קהל — הקהל, לא דריש,** שאינו דורש "ה" יתירה כלל.

הלכך, לדעתו רק **תרי קהלי כתיבי** לדרשה, **ומבעי ליה** לגזירה שוה שדרשו בברייתא

נאמר למטה קהל, ונאמר למעלה קהל, מה להלן בית דין ולא ציבור, אף כאן רק **בית דין** מביאים פר **ולא ציבור.**

ורבי שמעון בן אלעזר, הסובר שאם חטאו ששה שבטים והם רובו של קהל, או שבעה שבטים אף על פי שאינם רובו של קהל, מביאים פר, **מאי טעמיה?**

הוקשה לו מה **דכתיב** לגבי בית דין שהורו בטעות היתר בעבודה זרה, "**וחיה אם מעיני העדה". אלמא, מיעוטא** של קהל שחטאו מביאין פר, **דכתיב "מעיני",** ומשמע "מעיני" ולא כל עיני.

ומאידך, **כתיב "כי לכל העם בשגגה", למימרא דאי רובא חטאו, אין,** רק אז מביאין קרבן, אבל **מיעוטא** שחטאו **לא** מביאין קרבן.

הא כיצד נפרש וניישב מקראות הסותרים הללו?

ובהכרח צריך לומר, שהמקראות האלו עוסקים בשני אופנים שונים. הפסוק "כי לכל העם", שמשמעותו שהחיוב חל רק כשחטאו רוב העם, מדבר באופן שלא עברו אלא ששה שבטים, אך הם היו רובו של כלל הציבור. ואילו מה שנאמר "מעיני" שמשמעותו שמביאים קרבן אפילו כשנעלם רק ממיעוט הקהל, מדבר באופן שעברו שבעה שבטים אך הם היו מיעוט הציבור, ובאופן זה מביאין פר, אף שרק מיעוט חטאו.

ומכאן הסיק רבי שמעון בן אלעזר לומר, שאם **עשו ששה והן רובו של קהל, או שבעה אף על פי שאינן רובו של קהל, חייבין**[13].

ודנה עתה הגמרא: ה-ב

אין המיעוט רק על הקרבן, אלא שנתמעט בעצם מעשה העבירה, שאינה גמורה כדי לחייב קרבן, ושוב יתכן ליישב כדלעיל ששוה דין קרבן ציבור לקרבן יחיד בזה, כי אין מעשה המתעסק מחייב קרבן.

13. לדעת **הירושלמי המובא בתוס' רא"ש** [לעיל ג. הובא בהערה 2] אף רבי שמעון בן אלעזר לא חייב ברוב אחד אלא אם כן השני היה לפחות מחצה ולא מיעוט, ולפי זה צריך לומר שאין הכוונה ב"מיעוטא דכתיב בקרא", אלא לרבות "אף על פי שאינן רובו של קהל".

אך **רש"י** כאן נקט אפילו מיעוט שבטים, ומשמעות דבריו כפי שנקטו **הרע"ב ותפארת**

ורבי שמעון ורבי מאיר, שדרשו שני "קהל" לגזירה שוה, ולדבריהם לא נותר "קהל" אחד ללמד שהוראה תלויה בבי"ד, דין זה **שהוראה תלויה בבי"ד ומעשה תלוי בקהל, מנא להו?**[1]

אמר אביי: הם דרשוהו ממה **דאמר קרא** לגבי ציבור ששגגו בעבודה זרה, **"והיה אם מעיני העדה, נעשתה לשגגה".** וכך דרשוהו: אם נעשה מעשה השגגה של הוראת בי"ד על ידי אחרים. דהיינו, שעל ידי הוראת בי"ד בשגגה, עשו הקהל את מעשה העבירה.

רבא אמר, רבי שמעון ורבי מאיר למדו כלל זה מהכתוב **"לכל העם, בשגגה",** ודרשו שיהיו כולם שייכים בחטא, הבי"ד — בהוראה, והקהל — במעשה.

וצריכא שני כתובים אלו, לדרשה זו.

דאי כתב רחמנא רק **"והיה אם מעיני העדה נעשתה בשגגה", הוה אמינא אפילו** אם חטאו **מיעוטא** מביאין פר, כי כתוב "מעיני", שמשמעותו מיעוט, **להכי כתיב "לכל העם בשגגה",** לומר שאין חייבין עד שיחטאו רוב.

ואי כתב רק **"לכל העם בשגגה", הוה אמינא** שלא יתחייבו פר **עד דעבדי בית דין** את מעשה החטא בשגגה **בהדי רובא** על פי הוראתן.

להכי כתיב "והיה אם מעיני העדה נעשתה בשגגה", ולא נאמר "ועשו", ללמד שדי בכך ש"נעשתה" העבירה על ידי אחרים על פי הוראתם של בית דין, ואין צורך שגם הבי"ד עצמם יחטאו ויעשו כהוראתם בכדי לחייבם קרבן.

ומקשינן: **והא כי כתיבי הני קראי,** "והיה אם מעיני" ו"לכל העם בשגגה", בפרשת הוראת **עבודת כוכבים הוא דכתיבי,** ומנין למדו דינים אלו גם לענין הוראת בי"ד בשאר מצוות?

ומתרצינן: **ילפינן** בגזירה שוה **"מעיני — מעיני".** שנאמר בשאר מצוות "מעיני הקהל", ונאמר בעבודת כוכבים "והיה אם מעיני העדה".

שנינו במשנתנו: **הורו בי"ד של אחד** מן השבטים ועשה אותו השבט על פיהן, אותו השבט הוא חייב, ושאר כל השבטים פטורים, דברי רבי יהודה.

ומשמע, שאם שבט אחד חטא בהוראת בית דינו ומביא פר, אין שאר השבטים מביאין פר בגרירתו.

ישראל [שם] כי לרשב"א די ברוב אחד, והשני מיעוט, וכן משמע מדברי **רבינו חננאל,** ועיין בהערות בעמוד ב'.

1. לפי רש"י **ותוס' הרא"ש** בסוגיין, הנידון רק להוכיח שהוראה תלויה בבי"ד, ולכן דרש אביי מ"ונעשתה" שעל פיהם עשו אחרים, ונתקיימה שגגתם למעשה, ורבא למד ש"לכל העם" אינו יכול להתפרש שיעשו בי"ד בשגגת מעשה, כמשמעות הפסוק "נעשתה לשגגה", ובהכרח שצריך שגגת הוראתם לחיוב פר.

אך להלן **בתוס'** [ז ב ד"ה נאמר] נבאר, כי הנידון בסוגיין רק להוכיח שמעשה התלוי בקהל, ולא די בעשיית בי"ד כדי לחייב פר, וכמבואר לעיל [בעמוד א] וכן משמע בדף ג א "יכול הורו בי"ד ועשו בי"ד חייבין, ת"ל ועשו

איבעיא להו: שבט אחד לרבי יהודה, שעבר על אחת מכל מצוות האמורות בתורה **בהוראת בי״ד הגדול, מי מייתו שאר שבטים,** שלא חטאו, פר העלם דבר בגרירתו, **או לא**[2].

וצדדי הספק הם:

מי אמרינן, דוקא **שבעה שבטים** שחטאו **הוא דמייתו שאר שבטים** פר **בהדייהו,**

הקהל״, ומשמע שהוה אמינא שעשיית בי״ד תחייב, ומיעוט ד״ועשו הקהל״ אינו אלא לרבי יהודה שדורש ארבע ״קהל״, אך רבי מאיר ורבי שמעון, לומדים מ״נעשתה לשגגה״. ולפי זה דרשת אביי ורבא היא כפשוטה, שצריך עשיית הקהל [ו״העדה״ דעבודה זרה, היינו ציבור ולא בי״ד, כמבואר בתוס׳ הרא״ש בסוף עמוד א׳].

2. יש לעיין באיזה אופן איבעיא להו, כי ברוב שבטים ומיעוט קהל נראה דלא איבעיא להו, ויש גרירה. אלא שיש לדון אם הספק במיעוט שבטים ורוב קהל, או במיעוט זה וזה. ובעצם הספק יש לדון אם הוא ספק אם יש גרירה לרבי יהודה באופן זה, או שהוא ספק על עצם חיוב הקרבן.

ולכאורה בעצם חיוב הקרבן פשיטא שיתחייבו, שהרי אפילו שבט אחד בהוראת בית דינו חייב, וכן **נקטו החפץ חיים בליקו״ה והחזו״א**. אך יש לחלק, כי רק כשעשו על פי בית דינם, מתחייב השבט שעשו רוב הנשמעים לבית דינו, אך בהוראת בי״ד הגדול יש לומר שצריך רוב הנשמעים לו, ואין שבט אחד מחייב כלל.

ואמנם במיעוט שבטים ורוב קהל פשיטא שיש חיוב קרבן, כמבואר בברייתא לעיל, וכל הנידון בעצם חיוב הקרבן שייך רק במיעוט שבטים ורוב קהל. [ועיין **מרומי שדה** על משנתנו] וכך משמע לכאורה מדברי **הרע״ב** [אם דבריו נסובים על רבי יהודה] וכן הסיק בקרן אורה.

והנה בפשטות הספק הוא בין במיעוט שבטים ורוב קהל, ובין במיעוט זה וזה, והספק רק לענין גרירה, וכחזו״א. אמנם **בתוס׳** מבואר כי הספק רק בשבט אחד, והספק אף ברוב קהל, שהרי הקשו שדין זה מבואר בברייתא לעיל, [עמוד א׳, ועיי״ש הערה 9], ומשמע שהבינו כי הסיפא שחידשה גרירה נסובה גם על דין ב׳ שבטים, ומכח זה הוכיחו דספק הגמרא הוא רק בשבט אחד, ואילו הספק היה רק במיעוט קהל, יתכן להעמיד את הברייתא ברוב קהל, ובהכרח שביארו את הספק גם ברוב קהל.

ולדעת **הרע״ב** משמע כי ספק הגמרא רק במיעוט שבטים ורוב קהל, שהרי חידש כי לרבי יהודה שבט אחד ורוב קהל מחייב שאר שבטים בגרירה, והיינו כמסקנת הגמרא בספק זה שרבי יהודה מחייב. אך במיעוט ומיעוט ודאי לא היה ספק בגרירה, כי רק רוב גורר. ולענין חיוב פר במיעוט ומיעוט, יש לדון כדלעיל וכן נקט **בהורה גבר**.

ולפי זה תתיישב קושיית תוס׳ כך: החידוש בברייתא לעיל שיש גרירה הוא רק בסיפא ברוב שבטים, אך במיעוט שבטים אין דין גרירה, והיינו במיעוט קהל, ואילו הספק כאן הוא במיעוט שבטים ורוב קהל, והספק לגבי גרירה, אך חיוב הקרבן חל אפילו במיעוט ומיעוט כמבואר בברייתא. ולביאור זה יש מקום לחידושו של **הרש״ש** למסקנא גם במיעוט שבטים ורוב קהל יש גרירה, אך יתכן שהיא חלוקה מגרירה של רוב שבטים.

ובתוס׳ הרא״ש הביא ספרים שגרסו כביאור תוס׳ שספק הגמרא רק בשבט אחד, כי בברייתא דלעיל מפורש בדינם של שני שבטים שיש בהם

משום דאיכא רובא של שבטים שחטאו, אף שאין הם רוב ציבור ממש. **אבל חד שבט** שחטא, **דליכא רובא** של כל הציבור שחטאו, **לא.**

או דלמא, לא שנא. ואף כשחטא שבט אחד בלבד, מביאין שאר השבטים שלא חטאו, פר בגרירתו?[3]

תא שמע ראיה, ממה ששנינו בברייתא: **מה הן מביאין** כשחטאו ציבור בשגגה על פי הוראת בי״ד, **פר אחד.**

רבי שמעון אומר, שני פרים.

והוינן בה: **במאי עסקינן? אילימא שחטאו שבעה** שבטים, והתנא קמא הוא רבי מאיר, שמחייב באופן זה רק פר אחד. אם כן, **לרבי שמעון, תמניא** [שמונה] פרים **בעי!** שהרי הוא אומר במשנתנו שכאשר חטאו שבעה שבטים, מביאין כל שבט משבעת השבטים פר, וכן מביאין הבי״ד פר, ויחד הם שמונה פרים. ואילו כאן אמר שמביאים רק שני פרים. ובהכרח שלא מדובר באופן זה.

אלא בהכרח, שהברייתא עוסקת באופן **שחטא** רק **שבט אחד.**

גרירה. ודחה, שאין זה מסתבר, ונראה שהבין כי ספק הגמרא כאן הוא בגוף חידוש הגרירה בברייתא, האם נאמר רק על הסיפא ברוב שבטים, או גם על הרישא במיעוט שבטים, ומסקינן שיש דין גרירה, ואם כן בברייתא הכוונה גם על הרישא ואף במיעוט שבטים יש גרירה [ולכאורה לא התברר בשיטתו, אם הספק ברוב קהל או אפילו במיעוטו].

והנה לעיל [בעמוד א׳] תמה **תוס׳ רא״ש** למה שנו בברייתא גם דין שני שבטים וגם דין שבעה שבטים, [ולפי המבואר כאן, כל קושייתו לפי המסקנא, שהגרירה נסובה גם על הרישא בשני שבטים] ותירץ דהוה אמינא שברוב שבטים ורוב קהל יחשבו כקהל אחד ויביאו רק פר אחד, וקא משמע לן שיביאו שבעה.

ולכאורה משמע מדבריו שנידון הגמרא הוא גם במיעוט ומיעוט, שהרי אם הנידון רק על מיעוט ורוב, אין מקום לקושייתו, כי אפשר ליישב שהברייתא עוסקת במיעוט קהל, ואין הסיפא נסובה על הרישא. ובהכרח שסובר כי גם במיעוט ומיעוט מסקינן שיש גרירה, ואם כן הסיפא נסובה על הרישא, ולמה לי תרוויהו. [ויש לדחות, שדעתו כרע״ב שמיעטו ומיעוט אין בו לא גרירה ולא קרבן, ובהכרח שהברייתא כולה עוסקת ברוב קהל, שהרי גם ברישא חייב קרבן, ומקשה, כיון שהנידון ברוב קהל ומסקינן שיש גרירה, אם כן למה לי תרוויהו].

ולדרך זו, שבמסקנא נאמר בברייתא דין גרירה גם על מיעוט שבטים כמו על רובן, נמצא שאי אפשר לומר כרש״ש הנ״ל, שהרי הגרירה על כל שבט ושבט.

3. **רבינו חננאל** ביאר שצד הגמרא לחייב דוקא ברוב הואיל ורובו ככולו וכאילו השאר גם עשו, ומשמע שספק הגמרא הוא בגדר גרירה, אם נחשב כאילו כולם חטאו, או שהחיוב גורר, וכיון שהתחייב אחד גורר את כלם, ואין צורך ברוב כי אין הגרירה מחשיבה כאילו עשו.

ולכאורה לביאור הרע״ב לא שייך לבאר כך את צדדי הספק, שהרי אין הספק במיעוט ומיעוט, אלא רק כשיש רוב אחד, ואילו צד החיוב הוה מפני שחיוב הקרבן גורר קרבן לשאר שבטים, מה לי שמיעוט חייבוהו. ובהכרח שהספק כפשוטו, אם רוב קהל בלא רוב שבטים נחשב רוב בישראל לחייב את כולם בקרבן או לא, וצדדי הספק, אם רוב קהל מחייב את כל

ובמאי? — על פי הוראה של איזה בי״ד חטא השבט הזה?

אי בהוראת בית דינו של אותו השבט, והתנא קמא הוא רבי יהודה, שמחייב קרבן לשבט אחד בהוראת בית דינו.

לא יתכן לומר כן.

דרבי שמעון הרי **לית ליה האי דינא!** שהרי הוא חולק על דברי רבי יהודה במשנה, וסובר ששבט אשר חטא בהוראת בית דינו אינו מביא פר, כי לדבריו לא נותרה תיבת ״קהל״ כדי לדרוש דרשה זו, שאפילו שבט שחטא בהוראת בית דינו מביא פר.

אלא לאו, בהכרח מדובר בברייתא באופן שחטא **בהוראת בי״ד הגדול.** ובאופן זה סבר רבי שמעון שאותו השבט מביא פר אחד, ובי״ד מביאין פר נוסף, הרי שנים.

וממשיכה הגמרא לברר את דברי הברייתא, כדי להוכיח מה דין שבט אחד שחטא בהוראת בי״ד הגדול לפי רבי יהודה:

ותנא קמא בברייתא, שחלק על רבי שמעון ואמר שמביאין רק פר אחד, **מני?**

אי נימא, אם נרצה לומר שהוא **רבי מאיר,** אי אפשר לומר כן.

שהרי רבי מאיר, **הא רובא בעי!** הרי דעתו במשנתנו שאין חיוב להביא פר אלא כשחטאו רוב הקהל, אך לא כשחטאו שבט אחד.

אלא לאו, על כרחך, התנא קמא בברייתא הוא **רבי יהודה.** ואם כן, מוכח שלדעתו שבט אחד שחטא בהוראת בי״ד הגדול מביא פר אחד, ושאר השבטים אין מביאין פר.

ונמצא שנפשט הספק, ודעת רבי יהודה היא, שדוקא אם חטאו רוב ציבור או רוב שבטים מביאין השאר פר בגרירה. אבל אם חטא רק שבט אחד, הוא אינו גורר את שאר השבטים לחייבם בקרבן[4].

ודחינן: אין ראיה מברייתא זו. כי לא מדובר בה באופן שחטא שבט אחד בהוראת בי״ד הגדול, אלא **הכא במאי עסקינן, כגון שחטאו ששה שבטים, והן רובן של קהל,** והתנא קמא בברייתא בשיטת **רבי שמעון בן אלעזר היא.**

דתניא: רבי שמעון בן אלעזר אומר משמו של רבי מאיר: **חטאו ששה** שבטים **והן רובו של קהל, או** שחטאו **שבעה** שבטים **אף על פי**

השבטים, או שרק חיוב בי״ד תלוי בקהל, ואילו חיוב השבטים בגרירה חל רק כשחטאו רוב שבטים. וכמבואר בתוס׳ במנחות [מה. הובא לעיל בהערה 3 למשנה] שחיוב בי״ד תלוי ברוב בין של קהל ובין של שבטים, וחיוב שבטים אינו חל עד שיהיה חיוב על השבט בפני עצמו, ואז אינם מצטרפין לחיוב בי״ד, אבל כשיש רוב ואין בו חיוב שבטים, בי״ד חייב עליהם.

4. לביאור הרע״ב לכאורה ראית הגמרא תמוהה, שהרי אפשר להעמיד הברייתא במיעוט שבטים ומיעוט קהל, ולפיכך אין גרירה וחייבין קרבן לרבי יהודה, ורק אם ננקוט שבמיעוט ומיעוט אין אפילו קרבן אחד, מובנת הראיה ממה שמביאין פר. ובהכרח שהרע״ב המפרש את הספק רק במיעוט ורוב, פוטר מיעוט ומיעוט אפילו מהבאת פר אחד.

שאינן רובו של קהל, מביאין פר אחד. ואינו סובר כרבי יהודה שמביאים פר לכל שבט ושבט.

[ורבי שמעון אמר, מביאים רק שני פרים ולא כמנין השבטים. אף שבמשנתנו אמר כרבי יהודה, שכל שבט ושבט שחטא מביא פר, צריך לומר דהיינו דווקא כשחטאו שבעה שבטים והם רובו של קהל. אבל כשחטאו רוב קהל ואינם רוב שבטים, או רוב שבטים ואינם רוב קהל, אין מביאים אלא שני פרים, פר אחד לכל החוטאים, ופר אחד לבי״ד, כשיטתו שגם בי״ד מביאין פר][5].

תא שמע: רבי יהודה אומר, שבט שעשה וחטא **בהוראת בית דינו, אותו השבט חייב, ושאר כל השבטים פטורים.**

ואם חטא אותו השבט **בהוראת בי״ד הגדול, אפילו שאר שבטים חייבים.**

ומפורש, שדעת רבי יהודה היא, שגם אם

ומאידך, לפי תוס׳ שספק הגמרא במיעוט שבטים בין ברוב קהל ובין במיעוטו, יקשה מה הראיה מהברייתא, והלא יתכן להעמידה רק במיעוט ומיעוט, אבל במיעוט ורוב ישאר הספק אם מודה רבי יהודה שיש גרירה.

ובהורה גבר כתב דלהלן מוכח שרבי שמעון לא חייב פר במיעוט שבטים אלא ברוב קהל, וכיון שכאן מצינו שרבי שמעון מחייב, בהכרח מדובר ברוב קהל, ובכל זאת לא חייב רבי יהודה את שאר השבטים בגרירה, מוכח שאף ברוב שבטים ומיעוט קהל אין גרירה לפי רבי יהודה.

5. **רש״י** ביאר שסברת רבי שמעון לחייב רק פר אחד כשאין תרי רובי, הוא מפני שרוב אחד נחשב כשבט אחד, ורק כשיש רוב בזה ובזה מביא כל שבט בפני עצמו. ולכאורה תמוה לומר ברוב שבטים שיחשבו כשבט אחד. אכן למבואר בסמוך, שרבי שמעון אינו מחייב את בי״ד אלא כשיש רוב אחד, והיינו שחיוב הבי״ד תלוי בחיוב רוב ישראל או רוב שבטים. אך חיוב השבטים אינו חל עד שיהיו גם רוב קהל ועל כך יכפרו בי״ד, ורק אז צריכים שבטים כפרה בפני עצמן. אם כן, במיעוט שבטים יש לומר שאינם מתחייבין בפני עצמן אף ברוב קהל, כי החיוב על שגגת הוראה תלוי ברוב, ורוב הקהל התכפר בבי״ד, ובמנין השבטים אין רוב.

וחילוק זה הוא רק לרבי שמעון, שאין שבט מתחייב על הוראת בית דינו, ולפיכך אין לו שם קהל אלא כחלק מקהל דישראל, ולכן במיעוט שבטים מתכפרים בפר בי״ד, ורק כשכיפרו בי״ד על קהל ישראל, ועדיין כל שבט חייב כפרתו מפני שעשו רוב שבטים, אז מביאין בפני עצמן. אך לרבי יהודה ששבט חייב על הוראת בית דינו, אם עשו מיעוט שבטים ורוב קהל אין מצטרפין, וחייב כל שבט בפני עצמו.

והנה אוקימתא זו שחטאו ששה והן רובו של קהל, מובנת רק לדעת **הירושלמי** שרשב״א מחייב רק ברוב בזה ומחצה בזה. אך לביאור **הרע״ב** שרשב״א מחייב פר אפילו במיעוט שבטים ורוב קהל, יקשה הרי אפשר להעמיד את הברייתא בשבט אחד ורוב קהל, ולכן תנא קמא דהיינו רשב״א מחייב פר, ורבי שמעון מחייב פר לשבט ופר לבי״ד, [ועיין חזו״א].

ולכאורה מוכח כמבואר לעיל [עמוד א׳ הערה 2] שהרע״ב מבאר את דעת רבי מאיר עצמו ולא את דברי רשב״א בדעת רבי מאיר. אולם אם כן יקשה מה שאמרו בהוכחת הגמרא אי רבי מאיר הא רובא בעי, והרי לפי דבריו רבי מאיר אינו צריך רוב שבטים במקום שיש רוב קהל, וצ״ע,

שבט אחד חטא, מביאין שאר שבטים בגרירתו(6).

ומסקינן: אכן מברייתא זו **שמע מינה** שגם שאר השבטים מביאין(7).

אמר רב אשי: מתניתין נמי דייקא כך. **דקתני,** הורו בי״ד של אחד מן השבטים, **ועשה אותו השבט על פיהם, אותו השבט חייב ושאר כל השבטים פטורין.**

ולכאורה קשה, **למה לי למיתנא ״ושאר השבטים פטורים״? הא** כבר **תנא ״אותו השבט חייב״, וכיון דתנא ״אותו השבט חייב״, ממילא ידענא דשאר השבטים פטורין.**

אלא, בהכרח, **הא קמשמע לן,** דדווקא אם חטא אותו השבט **בהוראת בית דינו, הוא דשאר שבטים פטורים. אבל** אם חטא **בהוראת בי״ד הגדול — אפילו שאר שבטים חייבין!**

ומסקינן: **שמע מינה.**

איבעיא להו: שבט אחד שעשה ושגג **בהוראת בי״ד הגדול, לרבי שמעון, מי מייתי** פר, **או לא.**

ועיין מה שתמה **הבאר שבע** על הרע״ב. **ובהורה גבר** הוכיח שאין כוונת **הרע״ב** לפרש דברי רבי מאיר אלא דברי רבי יהודה.

6. לכאורה משמע שהראיה היא שהעושין בהוראת בי״ד הגדול הם כמו העושים בהוראת בי״ד של שבט, והיינו מיעוט שבטים ומיעוט קהל, ומשמע כי הספק הוא אף במיעוט ומיעוט, ולמסקנא נפשט שאף באופן זה יש גרירה.

וצריך לדחוק שהכוונה לדמות עשיית רוב השבט על פי בית דינו, לעשיית שבט שהוא רוב ישראל על פי בי״ד הגדול, ובזה ובזה צריך רוב קהל, ואין הראיה אלא שמיעוט שבטים מחייבים גרירה.

ובלחם משנה [פי״ב ה״א] כתב שמכאן הוכיח **הרמב״ם** כי לרבי יהודה אין גרירה אלא במיעוט שבטים ורוב קהל, שאילו היה הספק במיעוט ומיעוט אם יש דין גרירה, היה אפשר לדחות שבברייתא זו מדובר כשיש רוב קהל בשבט, ובהכרח שכל הספק היה רק במיעוט שבטים ורוב קהל, ואף אם נעמיד באופן שהיה בשבט אחד רוב קהל נפשטה האיבעיא.

7. **הרמב״ם** [פי״ב ה״א] כתב בין שעשו רוב ישראל אף שהם מיעוט מנין השבטים, ובין שעשו רוב השבטים אף שהן מיעוט ישראל, ואפילו עשה שבט אחד בלבד והוא רוב קהל, הרי כל הציבור מביאין שנים עשר פרים.

ובכסף משנה ביאר שפסק כרבי שמעון בן אלעזר, ולכן הצריך רוב אחד, שהרי לרבי יהודה נפשט הספק שאפילו במיעוט ומיעוט מביאין. ותמה **הלחם משנה** הרי הרמב״ם פוסק כרבי יהודה שכל שבט נקרא קהל, ורשב״א נחלק עליו והצריך רוב שבטים, ואיך יפסוק כשניהם.

וביאר שכוונת הכסף משנה שהלכה כרשב״א רק לענין גרירה, שאף אם מביאין על שבט אחד אינו מחייב אחרים בגרירה אלא ברוב שבטים או רוב קהל. ולכן ביאר כי הרמב״ם פסק כרבי יהודה, ואף לדידיה אין גרירה עד שיהא שבט שהוא רוב קהל כמבואר בפירוש המשנה, והמקור לכך כמבואר בהערה הקודמת.

ולפי המבואר [בהערות בסוגיין לעיל ולהלן] בנקודת מחלוקתן של רבי יהודה ורבי שמעון שהיא בהגדרת חיוב השבטים, אם מתחייבים כחלק מהציבור או כקהל בפני עצמן. יש לומר, כי לדעת הרמב״ם שפסק כרבי יהודה לחייב כל

וצדדי הספק הם:

האם כל מה שאמר רבי שמעון שמביאים פר על כל קהל וקהל, משום ששבט אחד נקרא קהל, היינו דוקא כגון שחטאו שבעה שבטים שהם רוב. אבל באופן שאין רוב, נחשבים הם כיחידים, ופטורין, כדין יחיד שעשה בהוראת בי״ד שהוא פטור.

או דלמא, כיון ששבט אחד נקרא קהל, אפילו אם חטא רק שבט אחד, מביא השבט פר אחד, וגם הבי״ד פר אחד[8].

תא שמע, מהברייתא שהובאה לעיל: **מה הן מביאין** כשחטאו בהוראת בי״ד, **פר אחד,**

שבט ולגרור שבטים אחרים, ומאידך נקט שאין שבט חייב בהוראת בית דינו, נמצא שאין שבט חייב בלא רוב ישראל, כי אין חיובו מצד עצמו אלא כחלק מקהל ישראל שעברו בהוראת בי״ד הגדול.

אולם לפי מה שהתבאר לעיל [בהערה 1 למשנה], כיון שהרמב״ם פסק [בפ״ד מהלכות שקלים] שבתחילה גובין עליהן, בהכרח שאין חטא השבט חשוב כחטא הכלל, ורק גזירת הכתוב היא לחייב את שאר השבטים עמו, יש לומר שלכן הוצרך לרוב, כי רק בחטא הרוב נאמרה גזה״כ.

8. מדברי **רש״י** משמע שהספק לפי רבי שמעון הוא בשבט אחד שאינו רוב קהל, והנידון הוא לחיוב הבאת פר על אותו שבט, אם נחשב כקהל בפני עצמו וחייב, וכן אם חטאו כמה שבטים חייב כל שבט בפני עצמו. או שאין חיוב על כל שבט אלא כשחטאו רובן של קהל ישראל, אבל במיעוט נחשבים כיחיד ודינם תלוי במחלוקת לגבי דינו של יחיד התולה בבי״ד.

ואין לומר שהספק הוא אפילו כשהיה בשבט רוב קהל, ומספקא לן אם די ברוב קהל כדי שיחול חיוב על השבט, או שצריך רוב שבטים לכך, שהרי בסמוך דחינן ראית הגמרא מהברייתא, ומוקמינן לה בששה שבטים שחטאו והן רוב קהל, ואם אין חילוק בין ששה לאחד כי אינם רוב, נמצא מוכח שבמיעוט שבטים ורוב קהל לא מספקא לן, כיון שחל חיוב על בי״ד מפני רוב, שוב חל חיוב על השבט, [אלא שאין חל על כל שבט, כיון שלרבי שמעון אין הוראת השבט מחייבת, אלא שברוב שבטים מתחייב כל קהל כחלק מקהל ישראל, וכדלעיל הערה 5].

אולם **בקרן אורה** נקט שאין ספק ומסקנת הגמרא לגבי חיוב פר, אלא בשבט שהוא רובו של קהל, ואילו במיעוט קהל פשיטא לן דפטורים. וביאר שהספק הוא, אף דשבט אחד איקרי קהל, שמא צריך דוקא רוב שבטים, משום דכתיב לכל העם בשגגה, ופשטינן שאם יש בשבט אחד רוב קהל ישראל מביא פר.

והוכיח כן מלשון **הרמב״ם בפירוש המשנה,** שכתב לפי רבי שמעון, כי ״אף על פי שלא מפורש בקרא, שבט שהוא רוב קהל שעשו בהוראת בי״ד הגדול, בי״ד לבדם מביאין פר״. וכוונת הרמב״ם כי [חוץ מהשבט עצמו גם בי״ד מביאין פר ולכך אין צריך פסוק, אבל] על פרו של השבט, איבעיא לן בגמרא אם נכלל בריבוי של רוב שבטים, ונפשט ששבט שיש בו רוב קהל דינו כרוב שבטים וחייב.

ובהורה גבר כתב שאחר הילפותא דשבט אחד אקרי קהל, אין ספק שאם יש בו רוב קהל חייב פר בפני עצמו. וכל ספק הגמרא היה קודם הילפותא, כי לאחר שלמדו מקרא והשוו שבט אחד לשבטים הרבה, ודאי שדינו תלוי רק ברוב קהל, אך אם אין רוב קהל פשיטא שאין מביא השבט פר על עצמו, שהרי אפילו ברוב שבטים ומיעוט קהל או להיפך אין מביאין אלא פר אחד לרבי שמעון [וכוונת הרמב״ם שאין פסוק לגבי חיוב פר הבי״ד, אבל השבט ודאי חייב].

רבי שמעון אומר שני פרין.

והוינן בה: **במאי עסקינן? אילימא שחטאו שבעה** שבטים, וכי באופן זה יאמר רבי שמעון שרק **שני פרים** הוא מביא, והרי **שמונה פרים בעי,** אחד לכל שבט ושבט ואחד לבי״ד, כמו שאמר במשנתנו.

אלא בהכרח, **דחטא שבט אחד.**

ובמאי על פי הוראת מי הם חטאו?

אילימא בהוראת בית דינו של אותו השבט[9], והלא **רבי שמעון לית ליה** אינו סובר ששבט שחטא בהוראת בית דינו מביא פר.

אלא בהכרח, מדובר באופן שחטאו אותו השבט **בהוראת בי״ד הגדול,** ועל כך אמר רבי שמעון שמביאין שני פרים אחד לשבט שחטא ואחד לבי״ד.

ומוכח, ששבט אחד שעשה בהוראת בי״ד הגדול, מביא פר.

ודחינן: **ותסברא,** וכי אפשר להעמיד את הברייתא באופן זה שחטא שבט בהוראת בי״ד הגדול?

והרי אם נבאר כך, יקשה לנו: **תנא קמא,** שחולק על רבי שמעון בברייתא, ואומר שמביאין רק פר אחד, **מאן ניהו?**

אי רבי מאיר, הא לדעתו **רובא** דציבור **בעי** שיעשו בהוראת בי״ד.

ואי רבי יהודה הוא, הרי הוכחנו לעיל כי לדעתו **שאר שבטים נמי מייתו** פרים בגררת שבט אחד. ואיך יאמר שאין מביאין אלא פר אחד.

ובהכרח, שהברייתא אינה עוסקת באופן שחטא רק שבט אחד.

אלא, צריך לומר, כי **הא,** התנא קמא בברייתא זו, **מני, רבי שמעון בן אלעזר היא,** וכמו שהסקנו לעיל בספק לדעת רבי יהודה.

ומדובר באופן שחטאו ששה שבטים שהם רובו של קהל, או שבעה שבטים אף על פי שאינם רוב הקהל.

וכדתניא, רבי שמעון בן אלעזר אומר משמו של רבי מאיר, חטאו ששה והן רוב של קהל, או שבעה אף על פי שאינן רוב של קהל, מביאין פר[10].

נמצא, שאין ראיה מהברייתא אלא שאין מביאין יותר מפר אחד, שהרי העמידוה בששה שבטים ורוב קהל, ולא חייב רבי

---

9. מהשקלא וטריא מוכח לכאורה שלא כדברי החפץ חיים והחזו״א [בהערה 2]. שהרי הם דימו שבט שעשה בהוראת בית דין הגדול לשבט שעשה בהוראת בית דינו, לענין חיוב קרבן. ואילו דינם שוה, יש לתמוה למה לא סיימה הגמרא את ההוכחה באוקימתא זו שרבי שמעון מחייב שבט שעשה בהוראת בית דינו, וממילא נשמע שמחייב גם כשעשה בהוראת בי״ת הגדול.

[אך בשקלא וטריא לעיל אי אפשר להוכיח כן, כי איבעיא לן בדעת רבי יהודה, וכל הספק היה לענין גרירה].

10. מדחיית הראיה משמע בפשטות כי בברייתא מדובר בששה שבטים ורוב קהל, ובזה מחייב רבי שמעון פר לבי״ד ופר לציבור, ולכאורה הוא הדין לשבט אחד, שהרי לא מצינו חילוק בין

שמעון אלא פר אחד לשבטים.

אולם עדיין יש מקום להסתפק לפי רבי שמעון באופן שחטאו מיעוט שבטים ומיעוט קהל על פי בי״ד הגדול, אם יביאו פר אחד או יפטרו לגמרי.

תא שמע ממשנתנו: **וחכמים** [החולקים על רבי יהודה שאמר שבט אחד שעשה בהוראת בית דינו מביא פר] **אומרים, לעולם אינו חייב** אותו השבט **אלא** כשעברו **על** פי **הוראת בית דין הגדול.** אבל אם עברו על פי הוראת בית דינם, פטורים.

והוינן בה: **מאן,** מי הם ״**חכמים**״?

אילימא רבי מאיר, הרי לדעתו **רובא** שבטים שחטאו **בעי** כדי לחייב פר.

אלא לאו, רבי שמעון היא.

ואם כן מוכח, שהוא סובר שאפילו שבט אחד שעשה בהוראת בי״ד הגדול מביאין פר.

ודנה הגמרא: **רבי יהודה ורבי שמעון,** שדרשו ״**שבט אחד איקרי קהל**״, ולפיכך אמרו כל שבט ושבט מביא פר, **מנא להו** כלל זה?

אמרי: דכתיב [בדברי הימים ב כ] ״**ויעמוד יהושפט** — **בקהל יהודה** — **וירושלים** בבית ה׳ לפני החצר **החדשה**״. ומוכח מכאן, ששבט יהודה בפני עצמו נקרא קהל.

ומאחר שהובא פסוק זה, מבארת הגמרא את האמור בו ״חצר החדשה״.

מאי ״חדשה״?

אמר רבי יוחנן שחידשו בה **דברים, ואמרו: טבול יום** [טמא שטבל לטהרתו אך לא העריב שמשו], **אל יכנס במחנה לויה!**

אלא דינו הוא להיות מסולק משתי מחנות, גם ממחנה שכינה וגם ממחנה לויה, ואין לו

שבט אחד לששה, כל עוד לא הגיע לרוב שבטים. ונמצא שהמשך ספק הגמרא הוא האם הדין כן אף במיעוט שבטים ומיעוט קהל.

[ולכאורה מוכח דלא כביאור **הקרן אורה** בספק זה, ושמא יש לומר שהנידון בהמשך הוא במיעוט ורוב, וכאן לא נפשט אלא שבמחצה ורוב חייב, וכמבואר משיטת תוס׳ רא״ש לעיל].

עוד מבואר כאן, כי למסקנא לרבי שמעון ברוב ומיעוט מביאין רק קרבן אחד, ואין קרבן לכל שבט. ומוכח שאין כוונת הרע״ב לבאר את דברי רבי מאיר, כי אילו רבי מאיר דיבר ברוב שבטים ומיעוט קהל, נמצא שבאופן זה חלק רבי שמעון ואמר שמביאין על כל שבט, וביאור זה נסתר ממסקנת הגמרא. ובהכרח, שכוונת הרע״ב לבאר את דברי רבי יהודה. [ושמא, אינו סובר כרש״י, ומבאר שהברייתא עוסקת במיעוט שבטים ורוב קהל, אבל ברוב שבטים ומיעוט קהל יביאו קרבן לכל שבט, וצ״ע].

ומאידך, משמע שהספק רק לגבי פר אחד לכלם, ומודה רבי שמעון שאין מביאין פר לכל שבט אלא כשיש רוב בזה ובזה, וכמו שביארנו בהערה 5.

ולכאורה יש לתמוה כיון דרבי שמעון מודה שברוב אחד אין מביאין פר לכל שבט ושבט, כיצד סובר מאידך שהשבטים והבי״ד מתחייבים בפר אחד, והרי אין כאן רוב, ואינו קהל. ומוכח כמבואר לעיל, כי חיוב בי״ד והשבטים על חטא ״קהל״, תלוי ברוב שבט או רוב ישראל, אך חיוב כל שבט כחלק מהציבור, תלוי ברוב כל ישראל, ולזה בעינן רוב שבטים ורוב קהל.

היתר להכנס אלא למחנה ישראל.

מתקיף לה רבי אחא בר יעקב, לראיה מהמקור הזה, שהביאו ראיה ממנו ששבט אחד נקרא קהל:

ממאי, מהיכן מוכח דבר זה מהפסוק הזה?

דלמא שאני ירושלים, היות **דהוה נמי** שבט **בנימין** בירושלים עם שבט יהודה, ואין ראיה מכאן אלא ששני שבטים נקראים קהל, אבל שבט אחד מנלן?!

אלא, אמר רבי אחא בר יעקב, המקור לכך ששבט אחד נקרא קהל, הוא **מדכתיב** בפרשת ויחי, שאמר יעקב ליוסף "אל שדי נראה אלי בלוז בארץ כנען [אחר שיצא מבית לבן קודם לידת בנימין], ויברך אותי, **ויאמר אלי: הנני מפרך והרביתיך, ונתתיך לקהל עמים" וגומר.**

מאן היה עתיד **לאתיליד ליה ליעקב בהחיא שעתא? בנימין.**

שמע מינה הכי קאמר רחמנא ליעקב: **מתילד לך השתא קהל אחרינא.** ומוכח ששבט אחד, כמו בנימין, נקרא קהל[11].

אמר ליה רב שבא לרב כהנא, אין זו ראיה: כי **דלמא הכי קאמר ליה רחמנא: לכי מתייליד לך בנימין, הוא דהוו י"ב שבטים, דמתקריית,** שתהיה נקרא על ידם, "קהל".

אמר ליה רב כהנא: **אלא** אם כדבריך, נמצא שרק **שנים עשר שבטים איקרו קהל,** אבל **אחד עשר שבטים,** שהיו קודם שנולד בנימין, **לא איקרו קהל.**

והרי לא יתכן לומר כן, כי י"א שבטים ודאי נקראו קהל, שהרי הוכחנו לעיל מהכתוב "קהל יהודה וירושלים" שאפילו שני שבטים איקרו קהל. ואם כן, אי אפשר לבאר כדבריך, שרק אחר לידת בנימין נקראו כל השנים עשר שבטים קהל.

אמנם רבי שמעון בן אלעזר סבר, כי המיעוט מצד אחד מפקיע את שם הרוב, ולכן עד שאינו רוב בזה ומחצה בזה אינם חייבים פר.

ורבי יהודה שסובר כי אף שבט העושה בהוראת בית דינו חייב, משמע שאין לו צורך ברוב, ולכן גם בהוראת בי"ד הגדול מתחייב כל שבט בפני עצמו, ורק לענין גרירה תולה בבי"ד הגדול ולכן מספקא לן, אם צריך רוב לגרירה [ועי' חזו"א ס"ק כ"א].

11. לעיל למדנו מתלתא "קהל" לחייב על כל קהל וקהל, וכאן הלימוד הוא מה נחשב לקהל, ולכן, אף שלענין פר העלם דבר נפסק כרבי יהודה, ששבט אחד חשוב קהל, לענין קרבן פסח הבא בטומאה לא נפסק כך, כי לא למדו בו ריבוי. ועיין **הורה גבר וקרן אורה.**

והקרן אורה הוכיח שדיניהם חלוקים, שהרי לענין פר העלם דבר צריך לפי רבי יהודה לדעת הרמב"ם רוב בשבטים או בקהל, ואילו לגבי הקרבת פסח בטומאה די לו בשבט אחד. והטעם לחלק, כי בפסח למדו מסברא, מה נחשב כציבור שאינו נדחה בטומאה, כי לכולי עלמא שבט אחד הוא קהל, ורק נחלקו אם דחית הטומאה נאמרה ברוב ישראל, או בכל ציבור. אך לענין פר למדו מקרא, ששבט אחד והוא רוב קהל נקרא קהל.

ולפי המבואר בהערות לעיל, יתכן שהרמב"ם סובר שרבי יהודה לא הצריך רוב קהל ישראל בשבט אחד אלא בהוראת בי"ד, ששייך בה גרירה, כי החיוב הוא על הציבור, [ותלוי

אלא בהכרח, כוונת הכתוב לומר שיוולד לך בנימין, שהוא בפני עצמו נקרא קהל, ומוכח ששבט אחד נקרא קהל.

ומביאה הגמרא ברייתא שסותרת מן הכתובים את שיטת רבי מאיר, הסובר שבי"ד הם המביאין את הפר ולא הציבור:

תניא רבי שמעון אומר: מה תלמוד לומר בפרשת חינוך הלויים [פרשת בהעלותך] "ולקחו פר בן בקר, **ופר שני בן בקר תקח לחטאת"?**

אם בא הכתוב **ללמד שהם שנים,** שצריכים להביא שני פרים, **וחלא כבר נאמר** בהמשך הפרשה שם "**ועשה את האחד חטאת ואת האחד עולה לה'"** ומשמע ששנים הם.

אלא, צריך לומר, שבא הכתוב ללמד, שמא תעלה על דעתך, **יכול תהא נאכלת חטאת** זו **ללויים** [הכהנים], כשאר חטאות שנאכלות, **תלמוד לומר "ופר שני".** ודרשינן, שהוא **שני לפר** הראשון שהיה **עולה,** — לומר לך, שגם פר זה השני, דינו כעולה, **מה עולה לא**
ו-א **נאכלת, אף חטאת** זו **לא נאכלת.**

כיוצא בו אמר רבי יוסי לדרוש מהכתוב [בעזרא ח] לגבי השבים מהגולה בעליית עזרא:

"**הבאים מהשבי בני הגולה, הקריבו עולות לאלהי ישראל פרים שנים עשר** על כל ישראל". "צפירי חטאת, שנים עשר, **הכל עולה** לה'".

ולכאורה קשה, וכי "**הכל עולה" סלקא דעתך?** והלא נאמר שם גם "צפירי חטאת", וכי **אפשר שחטאת** קרויה **עולה?!**

אלא, בהכרח, כך הוא פירוש הפסוק:

הכל, דינו **כעולה, מה עולה לא נאכלת, אף חטאת** זו **לא נאכלת.**

והטעם שאינה נאכלת

דתניא, רבי יהודה אומר: אותם שנים עשר פרים לעולה ושנים עשר שעירים לחטאת שהביאו בני הגולה, **על** חטא **עבודת כוכבים הביאום.**

בהוראת בי"ד הגדול ולא בהוראת כל שבט בפני עצמו, לדעת הרמב"ם]. ולכן הכל תלוי ברוב ומיעוט ולא בשבט בלבד. אך בקרבן פסח סבר שאין דין הטמאים תלוי בשאר הציבור, ואין דנים אלא אם על הטמאים שם קהל.

וראה **בטור ובשו"ע** [או"ח רי"ח ב] שאין מברכין שעשה נסים לאבותינו אלא על נס שנעשה לכל ישראל או רובן, ותמה **הב"ח** ממה שגרסו בירושלמי כאן, כי למאן דאמר שבט אקרי קהל מברכין אף על נס של שבט. **והמגן אברהם** הקשה שהרמב"ם סותר משנתו בדין זה, כי לענין חיוב פר העלם דבר פסק כרבי יהודה ורבי שמעון, ששבט אחד מחייב כקהל, ואילו להקרבת קרבן פסח בטומאה מצריך רוב שבטים. וחילק שבפסח לא כתוב במפורש "קהל" כמו שכתוב בפר העלם דבר.

וביאור דבריו כדברי הקרן אורה, שבפסח אין הנידון בשם "קהל" אלא מה נחשב "ציבור", ולכן לא נזכר בו חילוק בין רוב אחד לתרי רובי, כי הנידון לחייב אפילו מחצה משום שאין ציבור נדחה לפסח שני, והיינו שרק מיעוט נדחה ולא "ציבור", ושייך שיהיו שני ציבורים. ולפיכך אין הנידון אם נחשבים רוב קהל, אלא אם נחשבים ציבור. ועיין עוד ביאור **בעבודת לוי** שם.

ואמר רבי יהודה אמר שמואל: הביאום **על עבודת כוכבים שעבדו בימי צדקיהו.** כדין ציבור שחטאו בעבודה זרה, שמביאין פר ושעיר, ודינם שהם נשרפין, ואינם נאכלין.

ומקשינן: האיך הביאו י״ב פרים ושעירים?

בשלמא לרבי יהודה, שאמר כל שבט מביא פר, **משכחת לה להני שנים עשר חטאות** שהביאו שבי הגולה, **כגון** באופן **דחטאו שנים עשר שבטים.**[1] **דמייתו,** שאז הם חייבים להביא **שנים עשר שעירין.**

אי נמי, גם באופן שלא חטאו כולם, אלא **דחטאו שבעה שבטים, ושארא אינך,** השבטים האחרים, הוצרכו להביא גם הם שעיר **בגרירה.** כי לדעת רבי יהודה אף השבטים שלא חטאו מביאין.

וכן לרבי שמעון, שאמר כל שבט מביא פר ובי״ד מביאין פר, מובן מדוע הביאו י״ב שעירים, כי **משכחת לה כגון** באופן **דחטאו אחד עשר שבטים, דמייתו אחד עשר שעירים** על שבטים אלו, **ואידך** פר, **דבי״ד** הוא, שאף הם צריכים להביא פר לדעת רבי שמעון, וביחד הם הביאו י״ב פרים.

אלא לרבי מאיר, דאמר בית דין מביאין פר **ולא ציבור,** ולדבריו אין מביאין לעולם אלא פר אחד, ואם כן יקשה, **שנים עשר** פרים ושעירים שהביאו בני הגולה, **היכי משכחת לה?**

ומתרצינן: **כגון דחטאו** על פי הוראה ראשונה, וחזרו בהם בי״ד, **והדר חטאו** על פי הוראה נוספת, **והדר חטאו** שוב ושוב, **עד תריסר זימני.** וכיון שהורו וחטאו שנים עשר פעמים, היו בי״ד צריכים להביא י״ב שעירים.

ומקשינן: **והא מייתי** [מתו] כבר **להו הנהו דחטאו** בימי צדקיהו, וכיצד מביאין כעת

---

1. האחרונים דנו כיצד יתכן שהיו י״ב שבטים בזמן צדקיהו, והרי זמנו היה למעלה ממאה שנה אחר גלות עשרת השבטים, [וכן קשה על האוקימתא השניה שהיו שבעה שבטים וגררו את כלן, ולכן גרס בה **רבינו חננאל** שהיו ״מקצת״ וגררו את השאר, והוצרך לכך גם משום דלעיל מספקא לן אם שבט אחד גורר. **והחזו״א** י״ד כ״ג תמה למה גרסינן ״שבעה״, ולעיל ה. הערה 3 מצאנו הכרח לגירסתנו, עיי״ש].

ובקרן אורה הביא [ממגילה יד ב] שלפני ימי צדקיהו החזירן ירמיה. ועיין תוס׳ גיטין לו א. **והגרמ״ד סולוביציק** הקשה מדברי רש״י [בסנהדרין קי ב] שכתב, ״לא החזיר את כולן אלא מקצתן״. ובהכרח כוונתו שהחזיר מעט מכל שבט, [ולא שהחזיר חלק מעשרת השבטים, שהרי אמרינן שהיו אז י״ב שבטים], ואם כן, הוי מיעוט קהל שאינו מחייב בפר העלם דבר. אכן כבר התבאר לעיל שברוב שבטים ומיעוט קהל, פשיטא לגמרא שרבי יהודה מחייב אפילו בגרירה. ואף בלאו הכי, יתכן במיעוט קהל שבכל שבט שיצטרף לרוב ישראל עם השבטים השלמים שנשארו.

והחזו״א דן אם שבט אחד בארץ ישראל גורר את שאר השבטים בחו״ל, ואין צורך ברוב שבטים אלא כשכל השבטים עליה [ולכאורה אם אינו גורר, הרי אפשר להעמיד את הברייתא לעיל [ה ב] כרבי יהודה, ובאופן שיש בארץ ישראל רק שבט אחד. אך אין זו ראיה, שהרי כמו כן אפשר להעמידה כרבי מאיר והיינו רוב הנמצאים בארץ].

חטאת אותם השבים ששבו מגלות בבל על אותן החוטאים שכבר מתו? והלא חטאת שמתו בעליה, אין מתכפרין בה, אלא היא הולכת למיתה!?[2]

ומתרצינן: **אמר רב פפא, כי גמירי,** זה שמקובלים אנו, מהלכה למשה מסיני, **שחטאת שמתו בעליה** דינה **במיתה,** ואין מתכפרין בה, **הני מילי בחטאת יחיד. אבל לא בציבור,** כי ציבור, אף שמתו כבר, יכולין להתכפר בחטאת שהפרישו, **לפי שאין** דין **מיתה בחטאת** שהפרישו ה**ציבור,** ומתו[3].

---

2. קושיית הגמרא כוללת שתי קושיות: **א.** כיון שמתו החוטאים, הרי זו חטאת שמתו בעליה, [ולכאורה יש שתי סיבות שלא להביאה, **רש"י** נקט שנפסלת כי דינה למיתה, **והרא"ש ור"ח** נקטו שהרי אין כפרה למתים. ובתוס' תמורה ט"ו ביארו שחטאת שמתו בעליה דינה למיתה כיון שאין כפרה למתים, שהרי חטאת שהופרשה ומתו בעליה נדחתה ונפסלה. ולכאורה אינה דומה לחטאת שהפרישו אחרים על חוטאים שמתו, ובהכרח שחטאת שאינה מכפרת מתה אף שאינה נדחית, וכיון שחטאת ציבור מכפרת, שוב אינה פסולה. וכן משמע ברש"י מעילה ח', עיי"ש].

ב. הרי הציבור בבית שני שהביאו את החטאת, אינו חייב בכפרת ציבור המתים, ואיך אפשר לגבות מהם או מתרומתם ללישכה, את דמי הפר.

ובתשובת רב פפא פירש רש"י [ד"ה לפי] דאף על גב דמתו ציבור, לא אזלא למיתה חטאתם, ומראיותיו בסמוך מבואר שהטעם לכך הוא, כי יש כפרה לציבור שמתו, שהרי מביאין שעיר ראש חדש מתרומת המתים, ועגלה ערופה מכפרת על יוצאי מצרים, ועל כך מקשינן את הקושיה השניה שאין הציבור החי חייב בכפרת המתים, ומתרצינן שרוב הציבור חייבין בפר, ונמצא שהבאת הקרבן צריכה שהמביאין יהיו חייבין והמתכפרים יתכפרו.

ובסוגיא בתמורה [שם] מבואר שרב פפא לא הוצרך לתירוץ שרבים מהכהנים היו חיים מבית ראשון, אלא תירוץ נפרד הוא, ומשמע שאין חטאת ציבור מתה, וגם החיים יכולים להתחייב ולהקריב לכפרת המתים. אכן החילוק בין הסוגיות מבואר בדברי רש"י [שם, בד"ה ודילמא] שביאר את קושית הגמרא באופן אחר, "והא מועטין מקריבין כיחידים שעירה ולא פר". ולכאורה תמוה שהרי בזמן שחטאו היו מרובין, ואף שאין מיעוט הנשארים מביאין פר, איך יביאו חטאת.

ובהכרח, ששם הבינה הגמרא שנודע להם חטאתם בימי צדקיה וכבר התחייבו, אלא דמקשינן שהרי מתו, ומתרצינן שאין ציבור מתים, ונשאר חיובן. [אך אילו לא ידעו, לא התחייבו כלל]. ומסקינן שם שנשארו חלק מהחוטאים, ולא נודע להם אלא בזמן בית שני. וכדי שלא יקשה לרבי שמעון שפטר מרובין והתמעטו, מוקמינן שנשארו רובן. והיו רוב חוטאין בשעת ידיעה. ולפיכך למסקנא אין צורך בתירוצו של רב פפא, כי לא התחייבו אלא בבית שני. אולם בסוגיין, אף למסקנא מדובר באופן שהידיעה היתה בבית ראשון, ולפיכך צריך את שני התירוצים יחד. ועיין **קרן אורה** שנקט כי הסוגיות נחלקו אם בימי עזרא עלו כל השבטים או רק מקצתן, ולהלן נברר עוד פרטים בזה. ובהערות 7 — 6 נבאר בדרך נוספת.

3. בפשטות כוונת רב פפא שלא תתכן מיתה בציבור, כי הכלל קיים ואין מיתת כל היחידים נחשבת כמיתת הציבור, כיון שהכלל מתחלף ונשאר, ולכן אין החטאת מתה. [עיין תוס' מעילה ט: **ומשך חכמה** פר' בהעלותך]. וכן

והוינן בה: **מנא ליה לרב פפא הא,** כלל זה שחטאת הציבור שמתו, מתכפרין בה?

אילימא מדכתיב "**תחת אבותיך יהיו בניך**", ולפיכך אף על פי שהחוטאים מתו, כיון שבניהם עומדים תחתם ובמקומם, יכולים הם להקריב חטאת אבותיהם.

לא יתכן לומר כן. כי **אי הכי, אפילו ביחיד נמי** נאמר שבניו עומדים תחתיו ויקריבו קרבנותיו אף לאחר שמת. ואם כן, באיזה אופן יחול הכלל שחטאת שמתו בעליה אין מתכפרין בה?

אלא, דיוקא דרב פפא הוא **משעיר** חטאת **דראש חדש.**

דאמר רחמנא מייתי [הביאו] שעיר זה ממעות **תרומת הלשכה,** הבאים משקלי כל ישראל לכפר על כולם.

והא ודאי **מייתי** [מתו] **להו** כבר חלק מאותם **ישראל** שתרמו שקליהם לתרומת הלשכה, **והנך** ישראל **דפיישי** [שנשארו] ולא מתו, **היכי מייתו** חטאת זו שנקנתה גם ממעות של אלו שכבר מתו?

אלא שמע מינה, חטאת שמתו בעליה, בציבור, קרבה[4]**.**

נקט **הרמב"ם** [בפיה"מ לפ"ב דתמורה] לפי שאין ציבור מתים, כי כלל בידינו שלא יבטל שבט מישראל.

אולם **רש"י** נקט [כאן ובתמורה] שאף על פי שמתו ציבור, אין דין חטאתם למיתה, והיינו שאין הכוונה על מיתת הציבור, אלא על דין מיתה שנאמר בחטאת. ולדבריו, צריך לבאר את לשון הגמרא "שאין ציבור מתים", דהיינו בחטאת שהופרשה כבר, ואין דינה במיתה כיון שלא יתכן שימותו כל הציבור בחיי הבהמה, [**מאירי,** וכוונתו כי אף אם מתו בחיי הבהמה מסתבר שעברה שנתה ונפסלה וכן משמע ברש"י להלן ע"ב ד"ה וכי דנין, שלא יתכן מצב שימותו בעליה של חטאת הציבור, ואין זה דין על החטאת עיש"ה]. ולפיכך אף אם קרה ומתו בחייה, אין דינה במיתה, ולכן סבר רב פפא שאפשר גם להפריש ולהביא חטאת על ציבור שכבר מתו.

ועל כך מקשינן, מנא ליה לרב פפא ללמוד מדין מיתת חטאת ציבור, להתיר להביא לכתחילה חטאת על מתים, דילמא ביחיד נאמרה בין אם מת אחר ההפרשה ובין אם מת קודם לה, ובציבור נאמרה רק כשמתו קודם הפרשה.

והנה ביאורים אלו מתאימים ליישב את הקושיא הראשונה אם ביאורה שהחטאת נפסלת במיתת בעליה, אך כיון שביארנו שהטעם שאין החטאת מכפרת הוא מפני שאין כפרה למתים, אם כן תימה מה לי שאין חטאת הציבור מתה, והרי אין כפרה למתים, שהרי חטאת היחיד מתה, ואיך יתכפרו המתים ועיין **בקהילות יעקב** [ז] שנשאר בתימה על דברי רב פפא.

ונראה שצריך להוסיף כדברי **רבינו חננאל,** כי לציבור יש כפרה אף שמתו, וביאור טעמו, כי אף שאין כפרה למתים כיון שמיתתן כיפרה עליהן [**רש"י** מעילה י' **ומאירי** כאן], ולכאורה אין חילוק בכך בין יחיד לציבור, בהכרח צריך לחלק ולומר כי חטאת הציבור שונה מחטאת היחיד, ואין היחיד מתכפר במיתתו על השתתפותו בחטא של ציבור, ולפיכך על חטא שעשה עם הציבור יש לו כפרה.

4. כאן הוכיחה הגמרא ממה שמביאין שעירי ראש חודש ולא חוששים שמא מתו חלק מהתורמים, ובתמורה [שם] הוכיחה הגמרא ממה

ודחינן: **מי דמי** שעיר ראש חודש לחטאת שמתו בעליה?

והלא **בשעיר ראש חודש** ספק הוא, **דלמא לא מייתו** [מתו] כלל **מאותם ציבור** שתרמו את השקלים שמהם נטלו את השקלים לקניית החטאת, ולפיכך הוא רק ספק חטאת שמתו בעליה[5], ואינו מעכב את הקרבן.

אבל הכא, בקרבן השבים מהגולה, הרי החוטאים בעבודה זרה, שהיו בדורו של צדקיהו, שעליהם הובא הקרבן, **ודאי מייתו** כבר, ובאופן שהחוטאים ודאי מתו, לא

שלא חוששים שמא מתו בעלי המעות האלו שקנו בהם את הקרבן. וכן נקט הרא״ש כאן בדחית הגמרא, ומשמע שאם מתו רק חלק מהתורמים לא איכפת לן, אף שהקרבן בא על כל הציבור. [ועי״ש ברש״י שפירש דלאו דוקא הוא]. והטעם לכך לכאורה, מפני שהקרבן בא על ציבור ולא על יחידים, ואין מיתת יחידים נחשבת בו כמיתת בעלים, כמבואר בהערה הקודמת, [או שהחילוק הוא, שסוגייתנו סברה שאם מתו מקצת בעליה אינה נפסלת, אלא שאינה מכפרת למתים, ואילו בתמורה סברה הגמרא דמכפרת למתים, ובהכרח שחטאת נפסלת אף במיתת מקצת בעליה, ועיין בהערה הבאה].

ותמה **הקרן אורה** שהרי בסמוך אמרינן כי לרבי שמעון שבי״ד מביאין עם הציבור, אם מת אחד מן הציבור, חייבין, כי אין ציבור מתים, ומשמע שאף על מיתת יחיד צריך לסברא זו. וביאר, שמדובר באופן שיחיד זה השלים לרוב, ולכן במיתתו נחשבת כחטאת שמתו בעליה. אולם סברא זו תמוהה, שהרי כיון שנודע לבי״ד שחטאו והיו רוב, חל על הציבור כולו חיוב פר העלם דבר, ולא איכפת לן שמת אחד מהחוטאים. [ועיין **גבורת ארי** יומא סה., **ובדבר שאול** תמורה מ״א].

והנה כבר הוכיח **העונג יו״ט** [סו״ס ל״ד] שאין מיתת חלק מתורמי הלשכה פוסלת את החטאת, אלא אם מתו אחר שנקנתה החטאת במעותיהם ונעשו בעליה, כי דינה תולי בבעליה המתכפרים ולא בבעלי המעות גרידא. ויתכן שזו כוונת הגמרא בתמורה שמתו בעלי המעות שקנו בהם, ואמנם גם בפר העלם דבר תפסול מיתת יחיד אחר שנקבע הקרבן לכפר עליו. אך ברש״י כאן לא משמע כן, שביאר, דילמא מתו ״אחר שנתרמה הלשכה״. וצ״ע.

5. **רש״י** פירש שדחינן דילמא לא מתו אפילו חלק מהתורמים, וקריבה מפני שספק הוא. אך **בתוס׳ רא״ש** ביאר דאפילו אם ידוע בודאי שחלק מתו, עדיין יש ספק אם המעות שנטלו מהקופה לקניית החטאת היו משל המתים או משל החיים. ומספק מקריבין, ואין חשש להבאת חולין בעזרה, כמו שמקריבין חטאת שנשלחה מרחוק בחזקת שהשולח קיים.

ובקהילות יעקב [ו] תמה, הרי כל אדם נותן מעותיו ללשכה, וכשמת הרי זה כמת המקדיש ולא המתכפר, ואפילו אם כל אחד מישראל נחשב כמתכפר, תמוה לומר שאין החטאת מתה אלא אם המתכפר הוא המקדיש. והוכיח מקיני יולדות שהמתכפר נחשב בעלים לענין מיתה ולא המקדיש, ולפיכך הסיק לחלק בין קרבן יחיד שהמתכפר נחשב כבעלים. כי לשם כפרתו בא הקרבן, ואילו קרבן ציבור, בא לחובת היום, וגם כפרתו היא לכלל הציבור, ואין לכל אחד כקרבן יחיד, ולפיכך אינו כחטאת שמתו בעליה אלא אם מת אחד היחידים שהקדיש הקרבן, ולא אחד מהמתכפרים גרידא. [ועיין רש״י במדבר ט״ז ט״ו שבקש משה מה׳ שלא יקבל חלקם של קרח ועדתו בתמידי ציבור, וצ״ע].

והנה **בתוס׳ ישנים** ביומא [נ א] ביארו

מביאין עליהם קרבן חטאת.

אלא טעמא דרב פפא, מהכא הוא: **דכתיב** לגבי עגלה ערופה "**כפר לעמך ישראל אשר פדית ה'**". ודרשינן, **ראויה כפרה זו שתכפר על יוצאי מצרים** אם נמצא חלל בזמנם ולא הביאו עגלה ערופה. **מדכתיב** "לעמך ישראל **אשר פדית**". דהיינו, שתכפר לאותם שפדית ממצרים, ואף על פי שכבר מתו! ומוכח שמביאים קרבן על ציבור אף אם כבר מתו, והוא הדין לגבי דורו של צדקיהו, הביאו עליהם חטאת אפילו אחר שמתו(6).

שבסוגיין מוכיחים ממה שלא חוששים שמתו אלו שממעותיהם בלבד קנו את שעירי ר"ח, אבל אם אין להם אלא חלק בקרבן, לא קפדינן כמו בפרו של אהרן, ותמה **החזו"א** כאן, הלא פרו של אהרן בא ממעותיו שלו, ולדברי הקהילות יעקב יש לומר כי רק בקרבן ציבור דין המיתה תלוי בבעלים, ולכן תלוי בממונו. אך פר יום הכפורים של אהרן נחשב כקרבן יחיד שלו ושל הכהנים, ואינו תלוי במיתתו אלא במיתת המתכפרים.

ובספר **אמרי יעקב** [י"ב] הביא שתמה **מרן הגרא"מ שך זצ"ל**, כיצד דימהו הרא"ש לשולח שיש לו חזקת חי, ואילו כאן ודאי מתו מקצתן, ואיך תועיל חזקת חיים לפשוט את הספק מהיכן נלקחו המעות. [עי"ש שתירץ לפי תוס' בתמורה ל. שאיסור הנולד בתערובת מועילה בו ברירה, ועל פי זה ביאר שבתמורה לא דחתה הגמרא כך, כי שם מדובר למאן דלית ליה ברירה].

ואין לומר שכוונת הרא"ש היא שאין הנידון על המעות אלא על בעליהן שמקריבין עליהם והם בחזקת חיים. שהרי אין אומרים חזקה אלא לברר, כגון שידוע מי הבעלים והספק רק על קיומו, אך כשאין ידוע למי שייכים המעות, לא שייך לומר על בעליהן חזקת חי כאשר על החיים לא נולד כלל ספק, וכל הספק שמא הן משל המתים. [ועיין **גבורת ארי** ביומא נה: שנקט כי אומרים חזקה שלא מתו בעליהן].

ובשם **חתם סופר** הביאו שביאר דחיית הגמרא, שמא אלו שמתו לא טמאו מקדש וקדשיו ואינם צריכין כפרה, ולכן אף כשמתו אינה נחשבת כחטאת שמתו בעליה.

ובקובץ **קול התורה** [נ"ב, ניסן תשס"ב, עמ' י"ב] הובאה חליפת מכתבים בענין זה עם **מרן הגרא"מ שך זצ"ל**, ותורף דבריו שעל הבעלים אי אפשר להכריע שהם בחזקת חי, כי אין הספק על בעלים מסוים כמו שאמרו על מי ששלח חטאתו, אלא הספק הוא מי נתן שקלים אלו, וכנ"ל. ובהכרח שדיחוי הגמרא הוא, כיון שאין ודאות שמעות אלו הם של המתים, אם כן אפשר לבטלם ברוב מעות שבעליהם חיים, ומחלוקת סוגייתנו עם הסוגיא בתמורה [שלא נקטה דחיה זו] היא כמחלוקת האמוראים בביצה [לח.] בביטול איסור שהוא תלוי בממון אחרים, ועי"ש באורך.

6. מהוכחת הגמרא מעגלה ערופה לקרבן שהביאו עולי בבל, מוכח לכאורה כמבואר לעיל שסברת רב פפא היא לחלק בין חטאת היחיד והציבור, שאין מיתה בציבור כיון שהציבור ממשיך ומתחלף ומתקיים, שהרי בעגלה ערופה לא נשארו כלל מיוצאי מצרים ובהכרח שאינה מכפרת מפני החייבים מדור הקודם, אלא שחיוב הציבור אחד הוא, ולכן מועילה הכפרה גם על דורות הקודמים.

והנה בסוגיא בתמורה לא הובא טעם זה, שרב פפא למד מכפר לעמך ישראל, וגם לא הובאה הדחיה, מיגו דמכפרה אחיים, אף שדחייה זו מועילה גם לדחות את הראיה משעירי ראש חדש, [אלא שבסוגיין כבר נדחתה

ודחינן: **מי דמי**? הרי בעגלה ערופה, **כולהו** — כל החייבים להתכפר בעגלה **איתינון** קיימים ונמצאים, לפיכך אומרים כי **מגו** [מתוך] **דמכפרה** עגלה זו על **החיים, מכפרה נמי אמתים.**[7] **אלא הכא,** בכפרה זו שהובאה על דורו של צדקיהו, **מי הוו** חוטאים שנשארו **בחיים** מימי צדקיהו עד היום שיביאו עליהם חטאת[8]?!

ואמרינן: **אין הכי נמי,** ודאי שהיו ביניהם חוטאים שנשארו בחיים מימי צדקיהו, **דכתיב** "**ורבים מהכהנים והלוים וראשי האבות** הזקנים אשר ראו את הבית הראשון ביסדו זה הבית בעיניהם, בוכים בקול גדול". הרי שהיו בין הבאים מן הגולה זקנים אשר היו בדורו של צדקיהו, שמלך בתקופת חורבן בית ראשון.

נמצא, שהכלל "אין מיתה בציבור" הוא רק באופן שהופרש הקרבן ומתו מקצת הבעלים,

---

הראיה משעירי ר"ח מטעם אחר, אבל שם לא נדחתה כמבואר לעיל, ותמוה למה לא נקטו דחיה זו ועיין **באר שבע**].

ויתכן להוסיף דרך אחרת לחלק בין נידוני הסוגיות, ולבאר כי בתמורה היה פשיטא לגמרא שאפשר לכפר למתים, וכל הנידון היה רק אם יש על החטאת דין מיתה כי מתו בעליה, ולכך אין ראיה מ"כפר לעמך ישראל", כיון שהפרשת החטאת היתה על החיים, [וכפרתה מועילה למתים]. וכן בדחית הגמרא בסוגיין הכוונה היא רק לומר שמועילה כפרה למתים אגב חיים, שזה נידון הסוגיא כאן, אך שם לא דנו אלא על דין החטאת, ואף אם כעת מכפרת גם על חיים, עדיין דינה במיתה כי מת מבעליה.

אמנם לפי ביאור **תוס' רא"ש** בסוגיין ההוכחה היא [כמו בתמורה] שלא איכפת לן אם מתו בעלי המעות שבהם נרכש הקרבן, ולביאור זה אין הראיה נדחית בסברא שהקריבו על מתים אגב חיים, שאינה אלא סברא בכפרת המתים, ולא בבעלות הקרבן, וכדלעיל.

7. ביאר **הגרא"ל מאלין** [סימן נג] כי בהוה אמינא הבינה הגמרא כי יש בקרבן ציבור מיתת מקצת הבעלים, כיון שחוץ מכפרת הציבור יש בו גם כפרה לכל יחיד מהציבור, והרי הוא בעלים בקרבן ומיתתו מעכבת. וזה גופא בא רב פפא לדחות ואמר כי עיקר הכפרה על הציבור ואין מיתת יחיד מעכבת. והיינו "דאמרינן מיגו דמכפרא אחיים" וכו', כי כיון שעיקר הכפרה על הציבור לפיכך מועילה הכפרה גם על המתים.

ובתוס' בתמורה [שם] כתבו לחדש כי "חטאת שמתו בעליה נאמר ביחיד, אבל לא בציבור", ואין כוונתם למבואר במשנה שם להדיא, אלא לומר כי לא רק כשמת אחד מן הציבור אינה נפסלת, אלא אף כשמתו כל הציבור אינה נחשבת כמתו בעליה, וחידושו כי כיון שהקרבן אינו על כל יחיד אלא על ציבור, אף אם מתו כולן אינו נפסל בכך, כי נשאר חיוב על הציבור הקיים כעת להביא קרבן שהתחייבו בו הציבור, ולפיכך מתכפרים בו גם המתים. [ועיין בדבריו בעולת שלמה ח"ב].

8. **רש"י** פירש קושית הגמרא הרי היא חטאת שמתו רוב בעליה שחטאו בבית ראשון, ועל כך מתרצינן שהיו רוב בעליה קיימין, וכפרה למתים למדו כרב פפא מ"כפר לעמך ישראל", **ובתוס' רא"ש** הביא **שהרמ"ה** תמה על רש"י מנין לו לחלק בין מתו רוב בעליה למקצתן. וגם כי רק ארבע רבוא עלו עם עזרא, ואפילו אם רובן היו מהנותרים מבית ראשון, עדין נמצא שמתו מאנשי הדור ההוא יותר מהם, [**ובאגרות משה** תירץ שאין דנים אלא על יושבי ארץ ישראל, ולא על שאר העולין מבבל ועיין חזו"א סקכ"ד].

ולכן פירש [כמו שמשמע מפירוש רש"י

שאז הם מתכפרים אגב כפרת החיים שנשארו עד זמן הבאתו [והעולים מבבל היו בכלל העושים על פי בי״ד י״ב פעמים].

ומקשינן: **ודלמא מועטין הוו** אותם שנשארו **ולא רבים הוו**, ולא מצינו שמביאין חטאת שמתו רוב בעליה לאחר שהופרשה?

ומתרצינן: **הא כתיב** בהמשך הפסוק, ״ואין העם מכירים **קול תרועת השמחה לקול בכי העם**, כי העם מריעים תרועה גדולה, **והקול נשמע עד למרחוק**״. ואותם הבוכים הם אלו החוטאים בימי צדקיהו. וממה שלא הכירו את קול המריעים בשמחה [שהם הנולדים אחר דור החורבן] משום בכי העם שגבר על תרועת השמחה, מוכח שרבים הם הבוכין שנשארו מדורו של צדקיהו(9).

בתמורה], כי קושיית הגמרא שמא רוב הציבור העולים היו כאלו שלא היו מבית ראשון, ונמצא שהחיים החייבים בקרבן הם מיעוט ציבור, וביאר שכל הקושיא היא רק לרבי שמעון שדעתו כי הולכים גם אחר ידיעה, ולפיכך אם לא היו רוב בשעת ידיעה, דינם כמרובין ונתמעטו שפטורין לגמרי, אך לרבנן לא קשיא, כי בשעת חטא היו רוב ונתחייבו. אכן כבר נתבאר לעיל [בהערה 2] בדעת רש״י, כי רק בסוגיא בתמורה שייך להקשות כך דלמסקנא שם לא נודע להם אלא בבית שני, ולכן תלוי בחיוב ברוב ומיעוט הציבור המביאין.

אולם יתכן כי אין כוונת רש״י בתמורה לבאר הקושיא כתוס׳ רא״ש, אלא דמקשינן שאין ציבור המחייב קרבן, כי במרובין ונתמעטו, כשהיו רוב חל החיוב על כל ישראל, ואף כשנשארו מיעוט חוטאים הציבור כולו חייב [לרבנן], אך בבית שני שנשארו מיעוט מהציבור כולו שהתחייב, יתכן לפטור אף לרבנן, ומתרצינן שהיו רוב הקהל מהנשארים מבית ראשון, ואף שאינם רוב חוטאין הרי הם רוב ציבור החייבים בקרבן, ואין חטאתם מתה.

9. לאוקימתא זו נמצא שמשעירי ראש חודש למדנו שיש כפרה למתים, ומ״כפר לעמך ישראל״ למדנו שחטאת שמתו מקצת בעליה כשרה. ועיין **במאירי** שכתב, שבשעירי ראש חודש אין דין חטאת שמתו בעליה כיון שרובם חיים. ולכאורה תמוה, שהרי בסוגיין הוצרכנו להכשירו משום ספק אם מתו. אמנם למסקנא דין חטאת שמתו בעליה נלמד מעגלה ערופה, ותלוי ברוב ומיעוט. ועיין **באגרות משה** [קדשים כ״ד. בסוף או״ח א׳], שהאריך בביאור סוגיין והחילוק מהסוגיא בתמורה.

ב. **בטורי אבן** [במגילה ט׳] הקשה מסוגיין על **רש״י** [בקידושין ל״ו:] **ותוס׳** [ביומא נ״ז.] שנקטו שבבית שני לא הביאו קרבן העלם דבר של ציבור כי לא היה כהן משיח, וכתב **המשנה למלך** [פ״ה ממעה״ק הט״ו] שהוא הדין לשעירי ע״ז, ולכאורה בסוגיין מפורש שהביאו שעירי ע״ז בבית שני. **ובהר אפרים** כתב שאפשר לומר שבא עמם כהן משיח שנשאר מבית ראשון, ועיי״ש שדן בדין פר העלם דבר בבית שני ובנוב וגבעון.

ג. מסוגיין נמצינו למדים לכאורה, שאף לרבי מאיר הסובר שבי״ד מביאין, גם הציבור מתכפרין בפר הבי״ד, שהרי רש״י פירש קושית הגמרא גם לרבי מאיר, ואם כן אמרינן בפר בי״ד אין מיתה בציבור. אולם בסמוך משמע שלרבי מאיר בי״ד נקראים שותפין בפר, ואין הציבור מתכפרים בו, שהרי אף אם מת אחד מן הציבור חייבין, ובהכרח צריך לומר כהגדרת **החזו״א** [לעיל ג.] שהציבור שייכים בכפרת פר בי״ד, אך אין כפרה זו עושה להם בעלות בפר לכפרה. [וכדברי הרא״ש לעיל שם שהקב״ה חפץ בכפרת רוב קהל ומדובר שם לפי רבי מאיר].

ומקשינן: כיצד הביאו חטאת על עון דורו של צדקיהו, **והא מזידין הוו** בחטאם, ואילו קרבן חטאת מכפר רק על מי שחטא בשוגג, ולא על החוטא במזיד?

ומתרצינן: אכן הביאו עליהם חטאת אף שחטאו במזיד, כי **הוראת שעה היתה**, ואינה כדין[10].

ומוכיחה הגמרא: **הכי נמי מסתברא** שהוראת שעה היתה. **דאי לא תימא הכי** יקשה הכתוב שם בקרבנות השבים מהגולה, שהקריבו גם "**אלים תשעים וששה, וכבשים שבעים ושבעה", כנגד מי** הקריבו כמנין זה, שלא מצינו מנין קרבנות דומה לו בשום מקום[11].

אלא בהכרח, הקריבו כמספר הזה משום **שהוראת שעה היתה.**

הכי נמי הטעם שהקריבו חטאת אף שחטאו במזיד, הוא משום **שהוראת שעה היתה.**

תנו רבנן, שגגו רוב הציבור ועברו על אחת מכל מצוות האמורות בתורה על פי הוראת בי"ד, אף על פי **שמת אחד מן הציבור** שחטאו, מכל מקום **חייבין** להביא פר.

ולפי זה נמצא שקושית הגמרא הרי מתו בעליה של החטאת, היא כלפי בי"ד בלבד, ולא יועיל תירוצו של רב פפא, אלא כדמסקינן בסמוך שהוראת שעה היתה. [ובחזו"א נקט שלא מת אף אחד מבי"ד, אך מפרש"י בקושית הגמרא לא משמע כן, כנ"ל].

וכמו כן יש להוכיח מכאן, כי לפי רבי יהודה שציבור מביאין, אף שבי"ד מתכפר בקרבנם [לפי הכסף משנה הנ"ל במשנה ד:], אין מיתת הבי"ד מעכבת, ומשמע שמתכפרין כחלק מן הציבור, ונאמר בהם הכלל שאין ציבור מתים.

10. לכאורה למסקנת הסוגיא אין ראיה לרב פפא מקרבן עולי בבל, שהרי בהוראת שעה הביאוהו, וכמשמעות דברי **רש"י** דאע"ג דהוו מזידין הוו מתכפרים. ומשמע שאין טעם לכפרתן כשוגגין. אולם **באגרות משה** [שם] נקט, שאף למסקנא, טעם ההוראת שעה הוא מפני שנחשבים שוגגים, מאחר שהרוב עשו ונעשה להם כאילו נאמרה הוראה להתיר, והתחייבו קרבן כשוגגין בהוראה. ואם כן, היינו רק כרב פפא. כי אילו גם הציבור פטורים כשמתו, לא תועיל הוראת שעה לחייבם בלא טעם, ודבריו מחודשים מאד.

והרמב"ם [פ"ב ממעשה"ק הט"ו] כתב שקרבנות אלו מלואים היו ואינן נוהגין לדורות. ואמנם כך היא דעת רב אשי במנחות [מה.] אך רבי יוחנן [שם] חולק עליו ומשמע דסבירא ליה ששעירי ע"ז הן, וכיון שרבי יוחנן [בסוגיא דתמורה] אמר שהקריבו בהוראת שעה, נמצא שהוראת שעה לא היתה למילואים אלא לשעירי ע"ז. אולם בדעת רבי יהודה מבואר להיפך, שהרי במנחות מבואר שדעתו כרבי יוחנן, ואילו בסוגיין מבואר שהביאום כשעירי ע"ז. ועיין **באור שמח** [שם] שהכל מטעם מילואים, והיינו שהחטאות בקרבנות המלואים היו לכפר על העגל.

11. **רבינו חננאל** ביאר שראיית הגמרא היא כפשוטה ממספר הכבשים, שלא מצאנו בכל התורה שיהא בקרבן על ע"ז יותר מפר ושעיר, וכן לא מצאנו איל וכבש הבא בתור חטאת. ואף שבפסוק משמע שהיו עולות, כוונתו, שלא מצינו שיבואו בתור עולת חובה הקודמת לחטאת בעבודה זרה.

ובמשך חכמה [במדבר ט"ו כ"ד] תמה הרי הציבור מביאין קרבנות נדבה, ומה הוקשה

אבל, אם מת **אחד מדייני בית דין** שהורה את הוראת הטעות, **פטורין** מלהביא פר.

והוינן בה: **מאן תנא** שמחלק בין מת אחד מן הציבור למת אחד מדייני בית הדין?

אמר רב חסדא אמר רבי זירא, אמר רבי ירמיה, אמר רב: ברייתא זו, **רבי מאיר היא, דאמר בי״ד מביאים** את הפר **ולא ציבור.**

הלכך, דין הוא שאם **מת אחד מן הציבור חייבין,** שהרי לא מת אחד מן המחויבים בקרבן, **דהא קאים כוליה בי״ד** והם המחוייבים בקרבן.

אבל **מת אחד מבי״ד,** שהם בעלי הקרבן, **פטורים** מלהביא פר, **דהויא לה חטאת שמת אחד מן השותפין** בה, **ומשום הכי פטורין**(12).

מתקיף לה רב יוסף: למה העמידו ברייתא זו כשיטת רבי מאיר דוקא?

ונוקמא כרבי שמעון, דאמר גם **בית דין** מביאין פר **עם הציבור,** והטעם שאם **מת אחד מן הציבור חייבין,** הוא משום **דאין ציבור מתים,** ולפיכך אף שהציבור מחויב בהבאת הפר, אין מיתת חלק מהם מעכב

לגמרא על מנין האילים? וביאר, שבכל התורה חטאת קודמת לעולה, חוץ מחטא עבודה זרה שמביאין עליו עולה ואחר כך חטאת, והוכחת הגמרא היא מהבאת כל העולות לפני שתים עשרה החטאות.

ועוד כתב לבאר על דרך רבינו חננאל, שלא מצינו בכל התורה שבקרבן ציבור יהיו האילים מרובים מכבשים, עי״ש.

אכן **בתוס׳** [ד״ה אילים] נקטו שאין האילים והכבשים באים לכפר על עבודה זרה, ומשמע שהבינו כי הביאום לנדבה, ובכל זאת מוכח שהוראת שעה היתה ואולי ההוכחה ממנין הכבשים שאינו מכוון נגד ענין כל שהוא, ולכן אי אפשר לומר שהאילים היו שמונה כנגד כל שבט, ועיין בהגהות הגר״א לתמורה שם.

12. **במקדש דוד** [סו״ס כ״ג] דייק מדברי רב, כי לרבי מאיר שבי״ד מביאין, נחשב פר העלם דבר רק כקרבן שותפין ולא כקרבן ציבור, כי בי״ד הם המביאים והמתכפרים, ולא הציבור. ותמה על האמור ביומא [נ א] שאין מאן דאמר הסובר שפר העלם דבר אינו קרבן ציבור.

וכבר הבאנו [בדף ג א ובדף ד ב] שדעת **החזו״א היא,** שאפילו לרבי מאיר הציבור מתכפר בפר הבי״ד. וצריך את ידיעתם בחטא כדי לחייב הבאת פר. אולם מדברי **הרא״ש** כאן לא משמע כן, שביאר את קושית רב יוסף שהעדיף להעמיד את הברייתא כרבי שמעון, כי לפי רבי מאיר פשיטא שאם מת אחד מן הציבור בי״ד חייבין. ולכאורה אם גם הציבור מתכפרים בו, יש צד לומר שתחשב כמת אחד מבעליה.

וצריך לומר כמבואר [בהערה 9] שהציבור מתכפר מקופיא בפר בי״ד, אך אינם כבעלים לכפרה שתעכב מיתתן את הקרבן. ועוד יש לומר, כי אף אם נחשבים מתכפרים גמורים, הרי מבואר לעיל [הערה 5] שבקרבן ציבור אין מיתת המתכפרים קובעת, אלא מיתת הבעלים, ומיושבת בזה הקושיא **בשיעורי הגר״ש** על קידושין [י״ד סק״ג], עי״ש.

אכן אף אם ננקוט כהחזו״א, עדיין ניתן להקשות כך בדברי רבי שמעון, שלדבריו פר הבי״ד אינו בא לכפרת הציבור. וכדומה לזה נקט **הקרן אורה** בביאור קושית רב יוסף, שהעדיף להעמיד את הברייתא כרבי שמעון ולא כרבי מאיר, כי לרבי מאיר קרבן הבי״ד הוי קרבן ציבור, שהרי לשיטתו בי״ד נקראו קהל, [ועי״ש

כחטאת שמתו בעליה, כיון שרוב הציבור שחטאו עדיין קיים. אבל באופן **שמת אחד מדייני בית דין, פטורין**[13] מלהביא פר, **כדאמרינן, דחטאת שותפין היא.** ואם מת אחד מן השותפין, שוב אין מביאין חטאתם, אף על פי ששאר השותפים קיימים, כי דין שותפין אינו כדין ציבור, אלא כיחידים.

אמר ליה אביי לרב יוסף: אי אפשר להעמיד ברייתא זו כרבי שמעון, שהרי **שמעינן ליה לרבי שמעון דאמר** לא רק חטאת הציבור שאי אפשר להקריבה אינה מתה, אלא אפילו **חטאת השותפין** שאי אפשר להקריבה [מטעם כל שהוא], **אינה מתה.**

כדתניא: פר ושעיר של יום הכיפורים, שמביא כהן לכפרתו ולכפרת אחיו הכהנים — והם חטאות — **שאבדו, והפריש אחרים תחתיהם,** והקריבום, ושוב נמצאו פר ושעיר הראשונים, **ימותו כולן** כדין חטאת שנתכפרו בעליה, **דברי רבי יהודה.**

רבי אליעזר ורבי שמעון אומרים, אין דינם במיתה, אך גם אי אפשר להקריבן, שהרי כבר התכפרו בעליהן, אלא לא יעשה בהם כלום, **וירעו** עד שיפול בהם מום, ואז אפשר לפדותן. [אבל קודם שנפל בהם מום אי אפשר לפדותן, כי אין בעלי חיים תמימים שהוקדשו למזבח נפדים].

והטעם שאין דינם במיתה כדין חטאת שנתכפרו בעליה: **לפי** שהכלל הוא, **שאין חטאת הציבור מתה.**

ובפר ושעיר של יום כפור אהרן והכהנים שותפין בו, ושותפין הרי הם כציבור. ומכאן נלמד שלדעת רבי שמעון אם מת אחד מהשותפים בחטאת אין היא מתה, כשם שחטאת הציבור אינה מתה. ולכן, גם כשמת אחד מהדיינים, השותפים בפר העלם דבר,

---

שביאר את הסוגיא ביומא לפי דרכו, ואילו לרבי שמעון בי״ד חייבין על עצמן משום דכתיב ״מעיני״, ומשמע דחשיב קרבן שותפין, ואילו ביומא משמע שהוא קרבן ציבור, וצ״ע.

ב עוד משמע מדברי רב, כי פשיטא ליה שאי אפשר להעמיד את הברייתא כרבי יהודה, שהרי לדעתו ציבור מביאין, ולא איכפת לן במיתת בי״ד. וצריך לומר כי אף לדעת **הכסף משנה** [הובא בהערות למשנה ד׳:] שהציבור מביא לכפרת בי״ד, אין הבי״ד נעשין שותפין ובעלים על כפרתן, אלא שנכללים בציבור ומתכפרים עמם יחד, וכן משמע לעיל מדברי רב פפא, שאין מיתה בציבור, והיינו שמיתת בי״ד אינה מעכבת אלא כיחידים מהציבור. [ועיין **תוס׳ ישנים** יומא נ: שכתב כי לרבי יהודה פטורין, כי דעתו שחטאת שותפין מתה, ותמוה כי לרבי יהודה אין בי״ד בעלים על הקרבן, וצ״ע].

13. יש לעיין אם נעמיד את הברייתא כרבי שמעון, על מי תתפרש תיבת ״פטורין״, אם רק כלפי בי״ד שהן שותפין בפר שלהם, אך הציבור חייבים בפר, או מאחר שנפטרו בי״ד משוים להם דין פר הציבור, כיון שחיוב הציבור תלוי בבי״ד, ולכן אלו ואלו פטורין.

ולעיל [ג׳:] הבאנו **שהמרכבת המשנה** ביאר ספק הגמרא בצירוף שני בתי דין, רק לפי רבי שמעון שבי״ד מביאין בפני עצמן, ומשמע שם שהציבור היו חייבים, עיש״ה.

ועוד ביארנו שם [בסוף העמוד] כי לרבי שמעון אין קרבן בי״ד בא מתרומת הלשכה כקרבן הציבור, ואין פטורן מעכב את כפרת הציבור מפני חלקם בקרבן, אלא רק מפני שחיוב

יכולים שאר הדיינים להביאו לכפרתם. (14)

וכיון שכן, אי אפשר להעמיד את הברייתא כרבי שמעון, שהרי לדבריו אי אפשר לומר שאם מת אחד מבי״ד פטורים.

אמר ליה רבי יוסף לאביי: וכי מדין פר ושעיר האמור **בכהנים קא אמרת** להוכיח ששותפין דינם כציבור!?

והרי **שאני כהנים,** שהם עצמם נחשבים כציבור, ולא כשותפין גרידא, לפי שהכהנים **איקרו קהל.**(15) **דכתיב** לגבי פר של יום הכיפורים, ״**על הכהנים, ועל כל עם הקהל,**

הציבור תלוי בבי״ד, וכפי שכתבו תוס׳ שם, שאם עשו חצי ציבור וחזרו בי״ד, ואח״כ עשה היחיד, חייבין, כי מה שעשה אינו מחייב את הבי״ד, וממילא אין הציבור מתחייבין וצ״ע בזה.

14. ביומא [נ.] מסקינן ״לא תימא אין חטאת הציבור מתה, אלא אין חטאת השותפין מתה״ ועיין שם **בתוס׳** [ד״ה ונפקא] **ותוס׳ ישנים** [ד״ה לא] שנחלקו אם מסקנת הגמרא נסובה על דברי רבי שמעון. ולכאורה רק כלפי הפר יתכן להחשיבן כשותפין, ולא כלפי השעיר, שהוא קרבן ציבור לכולי עלמא, ובהכרח שהוספה היא ולא שינוי בגירסא. [ועיין **רש״י** כאן שרבי יהודה סובר חטאת ציבור מתה, ותמה **מהרש״א** מנליה, שמא חולק רק בחטאת שותפין. **ובחק נתן** כתב שראייתו משעיר שהוא קרבן ציבור, וכנ״ל].

ובמאירי שם כתב, שרק לרבי שמעון חטאת שותפין אינה מתה. ומשמע דסבירא ליה שיש חולקין, ומחלקים בין חטאת ציבור לחטאת שותפין אף כשלא מתו מתו בעליה. ולכאורה מקור דבריו הוא בסוגיין, שדעת רבי יהודה היא שאף אם נתכפרו בעליה באחרת, חטאת ציבור אינה מתה וחטאת שותפין מתה. ועיין **משמר הלוי** [זבחים ק״ס] שדן בזה בארוכה, עם מח״ס שמועת חיים [יומא פ״ה סימן י״ב].

והנה **המאירי** [שם] טרח למצא אופן שתהא חטאת השותפין. ודן בשותפין שהקדישו בהמה לחטאת פלוני ומת אחד מהם, אם מעכב את החטאת, והסיק שאין מעכב אלא מיתת המתכפר, והוכיח מכך **הגר״ש רוזובסקי** [שם] שהמקדיש הוא הבעלים על ההקרבה ולא המתכפר, וכמבואר **בקצות החושן** [ת״ו סק״ב], שהרי אילו כעת אין לו שייכות בקרבן, איך צידד שתעכב מיתתו בהקרבה, ובהכרח שגם במסקנתו כוונתו רק שאין מיתת בעל הקרבן להקרבה מעכבת, אלא מיתת המתכפר, והבעלים הוא המקדיש. ועיין בדברי **המאירי בסוגיין,** שהעמיד באופן שהתחייבו שותפין חטאת, והפרישוה ומת שותף כשעדיין הם שותפין בבהמה.

וגם לרש״י הוקשה כיצד תתכן חטאת של שותפין, וביאר [בד״ה מת אחד] שנקראו בי״ד שותפין, שאינם ציבור. והיינו, שגדרו כעין קרבן ציבור, אלא שחלוק טעמו מחטאת ציבור, שהרי בציבור לא שייכת מיתה בימי הבהמה [כמבואר בהערה 3], ובשותפין שייך שימותו בזמן קצר, ולכן גם מיתת אחד מהן מעכבת, כי כל מתכפר מעכב.

15. רש״י גרס כגירסתנו, שכהנים נקראו קהל, ופירש דאיתקש לקהל, ולכן לא קשה לו שהרי נאמר ״הכהנים״ ו״עם הקהל״ בנפרד [כמו שהקשה הרא״ש], שהרי הוקשו זה לזה.

אך **בתוס׳ הרא״ש ורבינו חננאל** [כאן וביומא שם] גרסו ״כהנים, עם לעצמן איקרו״. והיינו, כיון שיש להם שם ״עם״ בפני עצמן, נחשבת חטאתם כחטאת ציבור שאינה מתה. ומשמע שלמדו כי אין הכהנים ״קהל״, ונכתבו בנפרד כי הם ״עם״ בפני עצמן. ועיין בהערות

יכפר״. ובפסוק הזה הוקשו הכהנים לקהל, לומר שהם בפני עצמם קרויים קהל. ולכן אמרו רבי אליעזר ורבי שמעון שפר ושעיר שלהם ירעו, שנחשבים כחטאות ציבור שאינן מתות.

וכיון שכך, אין לך ראיה מדברי רבי שמעון בפר ושעיר לגבי דעתו בחטאת שותפין גרידא, אם דינה כחטאת ציבור או לא. ושבה הקושיא שניתן להעמיד את הברייתא ש״מת אחד מבי״ד פטורים״ אף כדעת רבי שמעון, ונבאר שטעם פטורן הוא משום שמת אחד מן הבי״ד, שהם השותפין בקרבן זה, ואם מת אחד מן השותפין בחטאת, פטורין השאר מלהקריבה.

ו-ב ומקשינן: אמר ליה אביי, **אלא מעתה,** מאחר שאתה סובר שהכהנים נחשבים ״קהל״ בפני עצמם, אם כן, **נייתי** גם שבט הכהנים **פר** העלם דבר כאשר עברו הציבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה **בהוראה** של בי״ד. שהרי לעיל אמרנו כי הטעם שמביאין פר על כל שבט ושבט, הוא משום שכל שבט נקרא ״קהל״, ואם כן, גם על הכהנים להביא פר בפני עצמם [דהיינו, מלבד הפר שמביא שבט לוי, על אף שגם הכהנים נכללים בו, כי הכהנים נקראים קהל כשלעצמם].

וכי תימא דהכי נמי, שאכן מביאים גם הכהנים פר בפני עצמם, תיקשי: **טפי לחו שבטים:** נמצא שיש יותר משנים עשר שבטים המביאים פר העלם דבר, דהיינו, י״ג שבטים [כי שבט הכהנים, כקהל בפני עצמו, אינו נכלל במנין שנים עשר השבטים], והם מביאים י״ג פרים. ואילו במשנתנו שנינו, רבי שמעון אומר ״מביאין י״ג פרים, פר לכל שבט ושבט, ופר לבי״ד״. ומוכח שאין מביאים פרים אלא רק י״ב שבטים ולא י״ג שבטים. ובהכרח, שהכהנים לא נקראים קהל, ולכן אינם מביאים פר בפני עצמם.

אלא,(1) **אמר רב אחא ברבי יעקב:** אכן

בעמוד ב׳, כיצד מתבארת המשך הסוגיא לכל גירסא.

1. לפי **רש״י** גרסינן ״אלא״ אמר רב אחא בר יעקב, ובא לחלוק על דברי רב יוסף, ולומר, כי אין הכהנים נקראים קהל, כשם שאין שבט לוי נקרא קהל, ולפיכך אי אפשר להעמיד את הברייתא כרבי שמעון. וגם אביי ורבא סברו שאין הכהנים נחשבים קהל, ונחלקו רק בשבט לוי, שאם נקרא קהל, נמצא שאפרים ומנשה שבט אחד הם, ואם לא נקרא קהל, הרי הם כשני שבטים. כך פירש **הבאר שבע** דבריו, ועיין **בהורה גבר ומרומי שדה.**

ולכאורה תמוה, שהרי אפשר לומר שכהנים נקראו קהל אף ששבט לוי אינו קהל, ונאמר שאפרים ומנשה שבט אחד הם, ונמצא שבצירוף קהל הכהנים יש י״ב שבטים, ואפשר להעמיד את הברייתא כרבי שמעון. וכתב **מהרי״ל דיסקין** שלא מסתבר להוציא את הכהנים מתוך שבט לוי שאינו קהל, ולהחשיבם כקהל שבט בפני עצמם.

ולפי **הרא״ש ורבינו חננאל,** רב אחא בר יעקב בא לחלק ולומר, שהכהנים כשבט לוי אינם קרויים קהל, ולכן אינם מביאים פר, אבל הם נחשבים עם בפני עצמן, ואפשר להעמיד את הברייתא כרבי שמעון [כפי שרצה רב יוסף] שהרי חטאת ציבור של ״עם״ היא.

והוסיף **הרא״ש** כי אמנם כדי לישב את דברי רב יוסף לא היה צריך רב אחא ב״י לומר ששבט לוי לא אקרי קהל, והיה די לו לומר שכהנים נקראו ״עם״ וחטאתם חטאת ציבור היא, אלא

הכהנים לא נחשבים כקהל, ולכן אין הם צריכים להביא פר העלם דבר. והטעם שאינם קרויים "קהל", הוא משום ש**שבט לוי לא איקרו "קהל",**[2] **כדכתיב "הנני מפרך והרביתך, ונתתיך לקהל עמים.** ונתתי את הארץ הזאת לזרעך אחריך אחוזת עולם".

ולמדו חכמים מהפסוק הזה כלל:

כל מי שיש לו אחוזה, נחלה בארץ ישראל, **איקרי קהל. וכל** מי **שאין לו אחוזה,** נחלה בארץ, **לא איקרי קהל.**

והרי כל שבט לוי, והכהנים בכללם, אין להם חלק ואחוזה בארץ. ולכן הם לא נקראו קהל.

ומקשינן: אם שבט לוי לא נקרא קהל, **אם כן חסרי לחו** שבט לוי **מי"ב שבטים** להבאת הפרים! שהרי נמצא שאין אלא י"א שבטים הנקראים קהל, והם המביאים את הפרים.

ואיך אמר רבי שמעון במשנתנו שמביאים י"ב פרים לי"ב שבטים.

ומתרצינן: **אמר אביי,** שבט יוסף נחשב כשני שבטים, לפי שנאמר בו "**אפרים ומנשה, כראובן ושמעון יהיו לי".** ולפיכך, אף ששבט לוי אינו נחשב כקהל, ואינו מביא פר, מכל מקום, יש י"ב שבטים המביאים פרים.

אמר, הקשה **רבא: והא כתיב** בפסוק זה שאפרים ומנשה "כראובן ושמעון יהיו לי. **על שם אחיהם יקראו בנחלתם".** ודרשינן, רק **לנחלה הוא דהוקשו** להיות אפרים ומנשה כשני שבטים, שנוטלין בנחלת הארץ כמו שנוחלים שני שבטים, **ולא לדבר אחר!** ואם כן, לענין פר בהוראה, שניהם נחשבים כשבט אחד, ומביאים פר אחד בלבד. ושוב מוכח ששבט לוי נקרא קהל, כי אם לא כן, יחסר מי"ב שבטים[3].

שרב אחא ב"י עצמו סבר ששבט לוי לא נקרא קהל, ולדבריו שקלינן וטרינן מאפרים ומנשה, ולא לדעת רב יוסף.

2. הקשה **המקדש דוד** [כג ה] אם שבט לוי אינו נקרא קהל, ואינו מביא פר, במה יתכפרו הלויים, לרבי שמעון שכל שבט מביא בפני עצמו. ולכאורה מוכח כמבואר לעיל [ג: הערה 19] כי אף לרבי שמעון כל השבטים צריכים כפרה על חטא רוב הציבור, ומתכפרים בקרבנות שהביאו השבטים החוטאים.

ובחזו"א [יד כא] כתב, שאם חטאו רוב שבטים ועמם מיעוט שבט, לפי רבי שמעון ישתתפו המיעוט בפר של אחד השבטים, כמו שמצטרפין מיעוט שבטים לפר אחד, [לרש"י לעיל ה ב]. ויש לדון אם פתרון זה יועיל גם לשבט לוי כולו כיון שאינו נחשב שבט בפני עצמו. ועיין בדבריו [בסוף הסימן] שהשוה דין שבט לוי למיעוט שבט.

3. רש"י פירש כי דעת רבא שאפרים ומנשה אינם מביאין שני פרים, ולכן צריך לפרש שלוי נחשב קהל וכהנים אינם שבט אלא שותפין, ואי אפשר להעמיד את הברייתא כרבי שמעון, שהרי מוכח מדבריו בפר הכהנים ביום כפור, שאין חטאת שותפין מתה.

אבל **הלחם משנה** [פי"ג ה"ב] כתב שלדעת רבא אין הוכחה מפר יום כפור כיון ששבט לוי איקרי קהל, וכבר תמה **הקרן אורה** שהרי הראיה מכהנים שלא איקרו קהל. והעיר, שבסדר העבודה באתה כוננת אומרים אני וביתי ובני אהרן עם קדושיך. ומשמע שהפר בא רק על הכהנים, ואילו בסיום אומרים "ואתה מעורר

ובהכרח, שהכהנים אינם נחשבים "קהל". ומה שאמר רבי שמעון שחטאת הכהנים ביום הכיפורים אינה מתה אף אם התכפרו באחרת, היינו משום שחטאת השותפין אינה מתה. ואם כן, אי אפשר לבאר את הברייתא כרבי שמעון.

ותמהינן: **וכי לא** הוקשו אפרים ומנשה לדבר אחר, אלא הם נחשבים כשבט אחד? **והא** מצינו **שחלוקין** היו אף **בדגלים**, דגלי מדבר, שבעת חנייתם במדבר חנו כל שלשה שבטים לרוח אחת, ולכל שלשה שבטים היה דגל מרכזי, ונאמר שם "דגל מחנה אפרים, ועליו מטה מנשה". ומוכח שנחשבו כשני שבטים גם לענין זה.

ומתרצינן: בדגלים היו חלוקים לשני שבטים, היות **ו<u>כנחלתן, כך חנייתן</u>**. שבשני דברים אלו ציוה יעקב אבינו, שבהם יהיו אפרים ומנשה כשני שבטים. כי יעקב אבינו חלק להם את הארץ, וגם ציווה כיצד יחנו לדגליהם במדבר.

כדי לחלק כבוד לדגלים [נראה שרש"י לא גרס תיבות אלו, והיא גירסת רבינו חננאל. וכך פירושה: כי כל דגל היו לו ג' נשיאים, ואילו לא נחלק שבט יוסף לשנים, היה נשאר דגל אחד עם ב' נשיאים בלבד, שהרי שבט לוי לא התפקד בכלל השבטים, שנאמר "והלוים לא התפקדו". וזהו זילזול לאותו הדגל שיהיו בו רק שני נשיאים, ולפיכך, אף שלגבי שאר דברים מנשה ואפרים חשובים כשבט אחד, לגבי דגלים חילקום לשנים, משום כבוד הדגלים].

ועוד מקשינן: **והא** מצינו שהיו **חלוקים** מנשה ואפרים גם **בנשיאים**, שנאמר "ביום השביעי נשיא לבני אפרים, אלישמע בן עמיהוד. ביום השמיני נשיא לבני מנשה".

ומתרצינן: **ההוא**, כדי **לחלוק כבוד לנשיאים**. כי הואיל ונחלקו בדגלים, ונתמנה נשיא בפני עצמו למנשה ונשיא בפני עצמו לאפרים, אם יקריב אחד והשני לא יקריב, יחשב הדבר כזלזול בשבט שנשיאו לא הקריב.

כדתניא, שלמה עשה שבעה ימי חנוכה לחנוכת המקדש. **ומה ראה משה לעשות שנים עשר ימי חנוכה** לחנוכת המשכן, אלא ודאי **כדי לחלוק כבוד לנשיאים**, שהרי כל נשיא הקריב ביום אחד ואם היו רק שבעה ימים, היה בכך זלזול לשאר הנשיאים שלא היו מקריבים (4).

ונמצא למסקנא כי הכהנים לא נקראו קהל,

רחמיך וסולח לשבט משרתיך" ומשמע שכל שבט לוי מתכפר בו.

4. לדעת רבא אפרים ומנשה היו נחשבים כשבט אחד לענין דגלים ונשיאים וחלוקת הארץ, ולכן הוצרך בהם קרא להחשיבם כשני שבטים, אך לענין הכלל שלא יכלה שבט מישראל, כתב **הגרי"ז** [עה"ת פר' ויחי ובסטנסיל על פר' כי תשא] כי נאמר על אפרים ומנשה כל אחד בפני עצמו. וגם **במנחת חנוך** [תס"ד] דן אם נאמר בהם הכלל בעיר הנדחת שיהיו המדיחים מאותו שבט שנדח. אף דקיימא לן [פי"ג ה"ב] שהוקשו רק לנחלה ולא לדבר אחר. והטעם לכך, כי רק ענייני הגדרת השבט, התמעטו מקרא שלא יחולו עליהם בנפרד, אלא רק בנחלה, אך כיון שנחלקו לשני שבטים לענין נחלה, שוב הם נפרדים

ואם כן חוזרת לכאורה ראיית אביי מהברייתא של פר ושעיר של יוה"כ, שרבי שמעון סובר חטאת שותפין אינה מתה, שהרי אף אחר שהתכפרו הכהנים בפר ושעיר אחרים, אמר רבי שמעון שהפר ושעיר הראשונים שנמצאו, לא ימותו.

ואמרינן: **מאי הוי עלה,** האם צודק אביי שכך דעת רבי שמעון, כי חטאת שותפין דינה כחטאת ציבור שאינה מתה[5]?

תא שמע שאכן כך היא דעת רבי שמעון:

דתניא: רבי שמעון אומר, מצינו חמש חטאות מתות, ואינן קריבות. ואלו הן:

א. ולד הנולד מבהמה שהופרשה **לחטאת.**

ב. ותמורת חטאת, בהמת חולין שאמר עליה "זו תמורת בהמת חטאת", ובכך התפיס בה קדושת קרבן הנקרא "תמורת חטאת".

ג. וחטאת שהפרישוה לקרבן, **ומתו הבעלים** קודם שהספיקו להקריבה.

ד. ובהמת **חטאת** שאבדה, והפרישו אחרת תחתיה, ונתכפרו בה בעליה, ושוב נמצאה זו.

ה. וחטאת שעברה שנתה.

בהמת חטאת צריך שתקרב כשהיא בת שנה. ואם נכנסה לשנתה השניה, שוב אינה קריבה.

כל חטאות הללו אינן קריבות, אלא הולכות למיתה.

ואמר על כך רבי שמעון: **ואי אתה יכול לומר** ולקיים דין זה בכל חמשת האופנים הללו, אלא בחטאת יחיד, ולא בחטאת הציבור. כי "**ולד חטאת**", שדינו למיתה, לא יתכן **בציבור,** לפי **שאין ציבור מפרישין נקבה,** שהרי כל חטאות הציבור הן פר או שעיר זכר, שאין לו ולד.

וכמו כן, **אי אתה יכול לומר "תמורת חטאת" בחטאת ציבור,** לפי **שאין** דין "**תמורה**" **בציבור.** שהרי הכתוב בתמורה, "לא יחליפנו ולא ימיר", נאמר בלשון יחיד, ללמדנו שרק היחיד שהמיר קרבן יחיד על בהמת חולין חלה קדושת תמורה בבהמת החולין, ולא ציבור.

וכן **אי אתה יכול לומר "חטאת שמתו בעליה" בציבור,** שדינה למיתה, לפי **שאין ציבור מתים!**

והיינו, אף על פי שמתו חלק מהציבור, מאחר ונשארו חלקם בחיים, מקריבים עליהם חטאת זו.

לקיום דיני כל שבט בפני עצמו.

ויש לדון אם כן למה נחלק רבא בפר העלם דבר, והרי לכאורה הוא דין מדיני השבט, ולא מפרטי הגדרת שם השבט, ושמא, כיון שחיוב השבטים בא להפריד מחיוב הקהל, [כמבואר לעיל ה: בהערות 5—3, לר"י ולר"ש], נמצא שחיוב השבט מגדירו בנפרד מהציבור, והוא כנשיאים ודגלים. ואינו מודה אלא בכללים החלים על קהל שהוגדר השבט, ומאידך לא הופרד בכך מהציבור. ודו"ק.

5. **רש"י** פירש שהגמרא דנה אם מסקינן כאביי שחטאת שותפין אינה מתה. **ובתוס' רא"ש** תמה שהרי לפירוש רש"י נדחו דברי רב יוסף, שהרי

אבל חטאת ציבור **שנתכפרו בעליה,** וחטאת ציבור **שעברה שנתה, לא שמענו** אם הן מתות כמו חטאת יחיד, או לא.

יכול, שמא תאמר, דינם הוא **שימותו,** כדין חטאת היחיד, ולא ירעו עד שיסתאבו?

אמרת, ילמוד הסתום, הדין הסתום של חטאת הציבור שנתכפרו בעליה, והדין הסתום של חטאת הציבור שעברה שנתה [שלא התבאר אם נוהגים בחטאת הציבור כבחטאת היחיד, והן מתות, אם לאו], יש ללומדו **מן** הדין **המפורש** [לגבי שאר חטאות הציבור שלא הוקרבו]:

מה מצינו, כמו שמצינו **בולד חטאת, ותמורת חטאת,** וחטאת **שמתו בעליה,** שרק ביחיד **דברים אמורים, ולא בציבור,** שהרי לא תיתכן מציאות של חטאות ציבור כאלו.

אף גבי חטאת הציבור **שנתכפרו בעליה,** וחטאת הציבור **שעברה שנתה,** רק **ביחיד דברים אמורים,** שמתות, **ולא בציבור,** שאין דין חטאות מתות נוהג בחטאת הציבור כלל.

ומקשינן: **וכי דנין אפשר משאי אפשר!?**

הרי ולד חטאת, ותמורת חטאת, וחטאת שמתו בעליה, אין מציאותם קיימת בקרבנות ציבור, ומשום כן אין דינם קיים בציבור. ולא משום שהופקע דינם מקרבנות ציבור. ואם כן, האיך נלמד מהן לחטאת שנתכפרו בעליה, ולחטאת שעברה שנתה, שאין דין מיתה נוהג בהן בציבור, והרי בהן יש אפשרות של מציאות כזו.

ומתרצינן: **רבי שמעון, בחד מקום גמיר.** כאשר הצטוו ישראל על דין חטאת המתות, למדו שיתקיימו בהם דינים אלו במקום אחד בלבד, או ביחיד או בציבור. ודייק רבי שמעון, שאינו מתקיים בציבור אלא ביחיד, כיון שלא שייכת מציאות שכל חמש החטאות המתות יהיו בציבור. ובהכרח, שכל דין חטאות המתות נאמר ביחיד, ולא בציבור.

וזו כוונתו במה שלמד סתום מן המפורש, שגם חטאת שנתכפרו בעליה וחטאת שעברה שנתה, דינה במיתה דוקא ביחיד, ולא בציבור[6].

ומוכח מברייתא זו כאביי, שאמר, לדעת רבי שמעון, חטאת השותפין שמת אחד מהשותפין לא תלך למיתה. כי כמו שדייק רבי שמעון שדין חטאות המתות נאמר רק ביחיד ולא בציבור, משום שלא מצאנו את

כהנים לא אקרו קהל. ובהכרח צריך לומר כאביי שדעת רבי שמעון כי חטאת שותפין אינה מתה, וכמו שאמר בפר יום כפור. ומסתבר שרש"י יבאר כי אילו קיימא לן כאביי גם לגבי אפרים ומנשה, שוב אין מקום לדחיית **רב** אחא בר יעקב, ושבו דברי רב יוסף למקומם.

6. **תוס'** בזבחים [קיב א ד"ה בשעיר] כתבו שבשעיר נשיא אין דין מיתה, כיון שלא שייך בו ולד חטאת, והיינו כמו שלמד רבי שמעון, שב"חד מקום" דינם שוה. אלא שאם כן, תמוה למה הוצרך לומר בפר יום כפור שאינו הולך למיתה משום ש"אין חטאת ציבור מתה", והרי אפילו אם הוי חטאת יחיד, בפר לא שייך ולד, ולפיכך גם אינו במיתה. וצריך לומר, שנקט כן כנגד רבי יהודה, שאמר "חטאת ציבור מתה".

כולן בציבור, כך יש לדייק שהוא סובר שדין חמש חטאות המתות נוהג רק ביחיד ולא בשותפין, משום שלא מצאנו את כל החמש בשותפין. [שהרי אין בשותפין ולד חטאת, כי לא מצאנו ששותפין, דהיינו בית דין, מביאין חטאת נקיבה אלא רק פר או שעיר. וכן תמורת חטאת אינה נוהגת בחטאת בית דין, לפי שהם שותפין, ושותפין אינן ממירין].

ומוכח כמו שאמר אביי, שלדעת רבי שמעון חטאת השותפין שמת אחד מבעליה, אינה הולכת למיתה!

הדרן עלך פרק הורו ב"ד

ועיין **בתוס' ישנים** [יומא נ ב] שדנו בארוכה אם למסקנת סוגיין הדין כרב יוסף שרבי שמעון סובר שאם מת אחד מבי"ד פטורין, ורק לגבי קרבן ציבור למד במה מצינו שאם אין בו ולד אין בו מיתה, אך לא בשותפין. או שביאור המסקנא כרש"י, שדעת רבי שמעון כי כל קרבן שאין לו ולד אין בו מיתה, ולכן אף אם מת אחד מבי"ד חייבין, ודלא כרב יוסף. **ובהורה גבר ובחזו"א** [כאן סקכ"ג] האריכו בביאור דבריהם.

פרק הורה כהן משיח

מתניתין:

הורה כהן משיח לעצמו הוראה בטעות, והיה **שוגג** בהוראתו, **ועשה** על פי הוראתו המוטעית לעצמו מעשה **בשוגג,** הרי הוא **מביא פר** העלם דבר של כהן המשיח. [וכגון שהורה שחלב כליות מותר, ואכל את החלב אך אם היה **שוגג** בהוראה, **ועשה** מעשה **במזיד,** שלא הסתמך בשעת המעשה על הוראתו.[8] או שהיה **מזיד** בשעת הוראתו, שידע כי המעשה אסור, ובכל זאת הורה היתר לעצמו, ולבסוף בשעת מעשה שכח על סמך הוראתו המוטעית][7].

---

7. חיוב כהן גדול שהורה לעצמו חלוק מחיוב בי״ד על הוראתם לציבור, שהרי לא מצינו בכהן גדול שצריך להורות ש״מותר לעשות״ כמו שאמרו [לעיל ב א] לגבי הוראת בי״ד [ועיין תוס׳ ד״ה מזיד ובהערות]. וגם תוס׳ [שם] לא הסתפקו כשהתחלף חלב בשומן אלא בהוראת בי״ד, אבל בכהן גדול משמע דחייב, [עיין לעיל ב א תוד״ה עד, לפי הביאור בהערה, שהספק על חיוב בי״ד שלא הכשילו].

והחילוק ביניהם הוא, שכהן גדול אינו חייב על שגגת ההוראה כבי״ד, אלא חיובו הוא על חטאו. אלא שיש תנאי בדבר, שאינו חייב על חטאו פר העלם דבר אלא אם נעשה החטא משום העלם דבר של הכהן, ולפיכך חייב גם אם לא ״הורה לעשות״. כי לא הצריכו הוראה לעשות אלא לגבי חיוב בי״ד, אבל היחיד נחשב כתולה בבי״ד אף בהוראה סתם [ועיין לעיל ב א בהערה]. וכן כשנתחלף לו, חייב לפי רב, כי נחשב שתולה בהוראתו, כמו שיחיד נחשב כתולה בבית דין, ודי בכך לחייבו אף שאכילתו אינה מחמת ההוראה, כי אין חיובו על ההוראה. והרמב״ם פסק [בפט״ו ה״ב] שפטור, כי דעתו כרבי יוחנן, שאם נתחלף לו אינו נחשב כתולה בבי״ד, וכדלעיל.

ובמנחת חינוך [ק״כ] נטה לחייב כהן גדול שהתיר איסור ערוה על כל גוף וגוף שעבר בהוראתו, כיחיד שחיובו תלוי בחילוק גופין, ואילו בי״ד שהורו לציבור, אין חייבין אלא פר אחד על כל הגופין שעברו בהן הציבור, והיינו כמבואר, שחיוב בי״ד תלוי בהוראה, וחיוב הכהן תלוי בחטאו, אלא שהחטא צריך להיות על פי הוראתו.

[ובהערות על תוס׳ יתבאר כי גדר חיובו של כהן משיח הוא כחיוב הציבור בפר העלם דבר, ולא כחיוב הבי״ד, וכן משמע להלן ז א, שלמדו במה מצינו מפר העלם דבר לפר משיח, ומשמע שאינם חלוקים בעצם החיוב].

8. **בתפארת ישראל** ביאר שאין הכוונה למזיד דוקא, אלא הוא הדין אפילו באופן שלא עשה על סמך השגגה שהיתה לו בהוראה, וכגון שהורה להתיר חלב כליות, ובעת אכילתו לא זכר הוראתו, אלא שהתחלף לו חלב בשומן, הוא פטור מקרבן, כי אין כהן משיח חייב אלא כשעשה על פי הוראתו.

וכבר ביארנו בהערה הקודמת דהיינו רק לרבי יוחנן, שאמר לעיל [ב א] כי מי שנתחלף לו אינו נחשב כתולה בבי״ד, אבל לרב, גם אם נתחלף לו, חייב, שהרי לגבי יחיד אמר רב שנחשב כתולה בבי״ד. אמנם התפארת ישראל דקדק והוסיף ״שלא זכר הוראתו״, ובאופן זה אינו נחשב שתלה בהוראתו, ולפיכך פטור. [ועיין לעיל ב א הערה בשם קרית ספר]

מפני מה התיר,[9] **ועשה** מעשה **בשוגג**, הרי הוא **פטור** בין מקרבן פר העלם דבר, ובין מכבשה או שעירה של יחיד, כי נאמר בחטאת "מעם הארץ", וממעטים מכאן כהן משיח שחטא בשגגת מעשה בלבד, שאינו חייב קרבן חטאת!

וטעמו של דבר שאין כהן משיח חייב אלא כשעשה בשוגג על סמך הוראתו בשוגג, הוא משום **שהוראת כהן משיח לעצמו** היא **כהוראת בית דין לציבור**, שנאמר "אם הכהן המשיח יחטא — לאשמת העם!". משיח הרי הוא כציבור. וכשם שאין בית דין מביאין פר העלם דבר אלא אם הורו בשוגג ועשו הציבור בשוגג על סמך הוראתם, כמו כן אין הכהן משיח חייב אלא אם הורה לעצמו בשוגג, ועשה בשוגג על פי הוראתו[10].

ובקרן אורה כתב, שאין לבאר שבשעת הוראה שגג והורה שמותר, ולפני שעשה נזכר באיסור ועשה במזיד. שהרי באופן זה פשיטא הוא שפטור, ורק בציבור העושה במזיד, הוצרכה המשנה לעיל ד ב לחדש שאינם נחשבים כתולים בהוראת בי"ד. אלא הביאור הוא, שבעת העשיה לא עשה מחמת הוראתו, אלא היה בדעתו לזרוק אפילו אם אסור, ולכן נחשב כמזיד אף שלא ידע מהאיסור.

אך **בתוס' הרא"ש** משמע, כי פטורו הוא משום שמזיד לאו בר קרבן הוא, ואין צורך לבאר מהו החידוש שאינו נחשב כתולה בהוראתו.

9. **תוס'** הקשו, הרי בהכרח היתה הוראה למעשהו בשגגה, כי אינו צריך להורות בפה, וכיון שעשה, הרי מסתבר שקדמה לכך בלבו הוראת היתר בשגגה, ולמה לא יתחייב.

ורבינו חננאל פירש שלא היתה הוראה בשוגג אלא שרצה לאכול חלב באיסור, ולבסוף אכל חלב שהיה סבור כי הוא שומן, ופטורו מפני שכהן גדול אינו מביא קרבן על שגגת מעשה.

ובתוס' הרא"ש הביא **שהרמ"ה** הקשה, אם כן אינו שב מידיעתו, כי רצה לאכול אף באיסור, ואפילו יחיד שעשה פטור ואין זה תלוי בכהן גדול שאינו מביא חטאת על שגגתו. ובדעת הר"ח נראה, שלא אמרינן שאינו שב מידיעתו אלא אחר שעשה מעשה באיסור, אך מה שגמר בדעתו לעשות אינו מחשיבו כרשע, וכל פטורו משום חסרון הוראה.

[ובקרן אורה הקשה כי לפירוש ר"ח נמצא שאילו הורה בשוגג ואחר כך התחלף לו, חייב, ונחשב שעשה על פי הוראתו, ונפשוט בעית רמי בר חמא לעיל, ואת ספק תוס' שם. וכבר ביארנו בהערות 8 — 7 שכהן גדול חייב על חטאו, ולא על המכשול היוצא מהוראתו. אולם רבינו חננאל עצמו כתב לעיל [נדפס ג ב] דהלכה כרבי יוחנן, שאינו נחשב כתולה בבי"ד, וצ"ע].

והרמ"ה פירש, שידע הכהן שאין לו טעם נכון להתיר ובכל זאת הורה לעצמו היתר במזיד, וכשעשה שכח מפני מה הוראה להיתר, ולכן נחשב שוגג, ופטור משום חסרון הוראה, שהרי הורה במזיד. וכוונתו לומר, כי מה שמחליט בליבו לעשות בשעת מעשה, אינה נחשבת כהוראה, כי צריך לדעת את טעם הכרעת הדין, וכמו שסיים והוכיח מביאור הגמרא ב"שוגג ועשה שוגג", דהיינו שאם אין לו טעם בעת העשיה, הרי הוא עושה על סמך ההוראה שקדמה לה, בין שוגג ובין מזיד. וכשאין לו הוראה קודמת, ועושה בלא טעם, נחשב כמזיד, [ומיושבת קושית תוס' הנ"ל] ועיין בהערה 11, ובהערות על תוס'.

10. **רש"י** כתב שכהן משיח שהורה מזיד ועשה בשוגג, אין דינו כיחיד שמביא כשבה על שגגת

גמרא:

שנינו במשנה: **שוגג ועשה שוגג, מביא פר.**

ותמהינן: **פשיטא,** שהרי זהו שוגג גמור שכהן משיח מתחייב עליו פר העלם דבר!?

ומתרצינן: **אמר אביי, הכא במאי עסקינן, כגון שהורה** בטעות, **ושכח** לאחר מכן **מאיזה טעם הורה** כן, **ובשעה שעשה אמר הריני עושה על דעת הוראתי,** אלא שעתה אין אני זוכר את טעמה של ההוראה!

ויש באופן זה חידוש: **דמהו דתימא כיון דאילו מתידע ליה** בשעת מעשה מאיזה טעם הורה, **שמא** הוה **הדר ביה,** שהיה עומד על טעותו ונמנע מלעשות. ועתה שהוא אומר שעל אף שאינו זוכר את טעם הוראתו, הוא מסתמך עליה ועושה את המעשה, ואינו חושש שמא אם היה יודע עתה את טעם ההוראה היה חוזר בו, היה מקום לומר כי **כמזיד דמי ולא לחייב** קרבן.

קא משמע לן שבכל זאת הוא נחשב שוגג, משום שבשעת מעשה אינו יודע מטעותו, ועושה את המעשה בהסתמכו על הוראתו הקודמת[11].

מעשה, אלא פטור לגמרי מקרבן. וכן פסק **הרמב"ם** [פט"ו ה"ב] ואפילו אם לא היה הכהן מופלא שבבי"ד.

אבל **רבינו חננאל** כתב שרק כהן משיח שהוא מופלא בהוראה פטור מקרבן יחיד, אך אם אינו מופלא דינו ככהן הדיוט שחייב כשבה על שגגתו. וכן משמע **בפירוש המשניות להרמב"ם** [ובמהדורת קאפח סיים ש"אם היו מיעוט פטור" וי"ל"ע בכוונתו].

ונחלקו באופן המיעוט שנאמר בחטאת יחיד מעם הארץ, פרט למשיח [לקמן יא א] כי לדעת רש"י והרמב"ם התמעט משיח, ולא איכפת לן אם הוא כבר ראו להוראה ומביא פר או לא, והוא הדין שהתמעט מאשם תלוי כי אין חטאתו ושגגתו שוה. והיינו שחלוק חיוב כהן משיח מחיוב כל יחיד, שהיחיד חייב על שגגת מעשה, וכהן משיח אינו חייב אלא בשגגת הוראה ומעשה. ולרבינו חננאל אין המיעוט פוטר את המשיח אלא מפני הפר שמביא אל שגגת הוראתו, אך חיובו על שגגת המעשה קיים, ולכן כשאינו מופלא ולא שייך בו הוראה והעלם דבר, מביא חטאת כיחיד, וכן בספיקו מביא אשם תלוי.

נמצא כי **לפירוש חננאל** נאמר בסיפא טעם לפטרו בין שעשה בשוגג ובין שהורה בשוגג כי חסר בעשייתו על פי הוראה. ולפי **הרמ"ה** נאמר בסיפא טעם רק לפטור בהורה מזיד, אך כשעשה מזיד פטורו משום שמסיד לאו בר קרבן הוא.

אך בלשונו של **רש"י** לא התברר על מה נסוב הטעם בסיפא, אם בא לפטרו מפר בהורה מזיד, כבי"ד שפטורין במזיד, או דאף בזה פטורו כציבור שלא עשו על פי הוראה, ועל השגגה במעשה פטור ממיעוט דקרא, [או שהמיעוט נסוב על כל קרבנותיו], וצריך עיון.

ובתוס' רא"ש נקט כי לדעת רש"י לא נאמר בסיפא טעם לפטור אלא לחייב רק באופן שהורה בתחילה, אך הפטור הוא מסברא שהרי כשהורו במזיד אין זו הוראה כלל, ועיין **רע"ב ותוס'** יו"ט במשנה ג'.

11. ביארנו לעיל [בהערה 9] בשם **הרמ"ה** כי כשאין לו טעם להתיר מעשיו, נחשב כתולה בהוראתו הראשונה, **ובחדר הורתי** [כ"ו] יצא לדון אם ההוראה הראשונה היא מחייבת אותו

שנינו במשנה: **מזיד ועשה שוגג** פטור. והוינן בה: **מנא הני מילי** שכהן משיח חייב רק כשהורה בשוגג ועשה בשוגג?

דתנו רבנן: "אם הכהן המשיח יחטא — **לאשמת העם**". ודרשו מההיקש של חטא משיח לאשמת העם, **הרי** דין **משיח** הוא **כדין הציבור.** וכשם שציבור שעשו לפי הוראת בי"ד אינם מביאין פר העלם דבר אלא אם כן שגגו בי"ד בהוראתם, הוא הדין לכהן משיח, שאינו מביא פר אלא אם היה שוגג בהוראתו, ושוגג בחטאו.

ומקשה הברייתא, לשם מה צריך ללמוד מהקש שדין המשיח כציבור?

והלא דין הוא שיהיה דינו של כהן המשיח בהוראה בשוגג ובמעשה בשוגג

שהרי **ציבור מוצא מכלל יחיד**[1] [שחיוב הציבור הוא בפר, ואילו החיוב של היחיד הוא בכשבה או שעירה], **ומשיח** גם הוא **מוצא מכלל יחיד** [שדינו של משיח הוא בפר][2] ז-א

מה ציבור, אין חייבין אלא על העלם דבר עם שגגת מעשה. אף משיח לא יהא חייב אלא על העלם דבר עם שגגת מעשה. ואם כן, למה לי הקש, הרי אפשר לדעת דין זה מבנין אב, וכמו שביארנו?!

ואם תטען: **או כלך לדרך זו:** מנין שעדיף

בפר, או שנחשבת כאילו הורה שוב כעת בעת שעשה. והספק הוא אם ההוראה חלה רק בעת שיודע את טעמה, או בכל עת שיודע שכך הורה, אף שאינו יודע מה טעמו. ונפקא מינה, אם הורה בתור הדיוט ועשה על פי הוראתו אחר שהתמנה לכהן גדול, אם נחשב לו כעשה בהוראת כהן משיח וחייב, או כיון שעתה אינו זוכר טעמו הרי זו הוראת כהן הדיוט ופטור. [ראה **באור שמח** [פי"ד ה"ג] שנקט כי דעת **הרמב"ם** לפטור כשעשה על פי הוראתו בהדיוטותו, ולהלן י. הערה 4 נוכיח **שהראב"ד** חולק בזה].

ולכאורה לפי ביאור הרמ"ה ההוא אמינא היתה לפטור משום שאינו תולה בהוראתו, ונחשב כעושה במזיד, ולכן נשנה חידוש זה בדין שגגת כהן גדול, כי בהדיוט אינו נחשב כמעשה במזיד אף כשאינו תולה בהוראה.

ואמנם מלשון הגמרא משמע כי דוקא בכהן גדול סלקא דעתך שיחשב כמזיד, והיינו שאם אינו תולה בהוראתו, צריך להורות עתה בלבו שמותר לעשות. ואם אין לו טעם להתיר, נחשב כהוראה במזיד, שהרי אילו ידע מה טעם ההיתר אולי היה דוחהו. וחידוש זה אינו אלא בכהן גדול שכל מעשיו תלויים בהוראה, אך בהדיוט אין נחשבת החלטתו כהוראה בלא טעם, ושייכת בו שגגה בעת המעשה.

1. **רש"י** פירש שיחיד מביא כשבה או שעירה וציבור מביא פר. וניתן לבאר כן בין למאן דמחייב יחיד התולה בבי"ד, וכפשוטו, שאם עשו בהוראת בי"ד, אין דין היחיד שוה לדין הציבור [ולא היה דינם שוה מעולם]. ובין למאן דפטר גם יחיד התולה בבי"ד, וכביאור **הרא"ש** שדין ציבור כיחיד כשעשו בשגגת מעשה, אך כשעשו בהוראת בי"ד השתנה דינם וחייבין פר אף שיחיד פטור. [והיינו שהיה דינם שוה בדין אחד ויצאו מכללו בדין אחר. כי בדין שגגת מעשה הציבור בכלל יחיד].

2. כאן פירש **הרא"ש** שהמשיח היה בכלל נפש, ויצא מכלל יחיד לדונו בפר. ואינו כציבור שיצאו מכלל יחיד לגבי דין אחר. ושמא נחשב בכלל נפש לענין אשם ודאי ושעירה בע"ז, וכדלהלן.

ללמוד משיח מציבור, ולמה לא נלמד משיח במה מצינו מנשיא, שהרי גם הוא מוצא מכלל יחיד בכך שהוא חייב שעיר עזים זכר לחטאת, ונאמר כך: **נשיא מוצא מכלל יחיד, ומשיח מוצא מכלל יחיד. מה נשיא מביא** את קרבנו המיוחד לחטאת על חטאו **בשגגת מעשה** גרידא, **בלא העלם דבר, אף משיח מביא** את קרבן הפר המיוחד לו **בשגגת מעשה, בלא העלם דבר!**

אין זו טענה. שהרי: **נראה למי דומה** הכהן המשיח, לציבור או לנשיא?

צבור, דינם **בפר** על חטא ודאי, **ואין** ציבור **מביא אשם תלוי** על ספק־חטא.[3]

והוא הדין **משיח,** שדינו הוא **בפר** על חטא ודאי, וכמו כן **אין** הוא **מביא אשם תלוי** על ספק־חטא [וכפי שיבואר לקמן].

ולעומת זאת, נשיא, אינו מביא פר על חטא ודאי, ומאידך הוא כן מביא אשם תלוי על ספק־חטא.

אכן **בירושלמי** כאן פירש, שמשיח בכלל יחיד להפטר כשעשה בהוראת בי״ד, ויצא מן הכלל שבעשה בהוראתו והתחייב פר.

3. **בתוס׳ הרא״ש** [להלן ח ב] ביאר שמדובר באופן שבית דין התירו חלב הקיבה, והציבור אכלו חתיכה שספק אם הוא חלב הקיבה או שומן, וחזרו בי״ד מהוראתן, אין הציבור חייבין באשם תלוי על הספק, ורק כשיודע להם בודאי יביאו פר. ועי״ש שמבואר בדבריו כי גם כל יחיד ויחיד מהציבור אינו חייב באשם תלוי, וטעמו, שצד החטא, הוא חטא של ציבור, ״והציבור נאגדים יחד על ידי הוראת בי״ד להשתנות דינם מדין יחידים״. והיינו שאין פטורם משום המיעוט ד״נפש״ ולא ציבור, אלא שאין זה חטא שודאו בחטאת קבועה, כי כיון שעשו בהוראת בי״ד אין זו עשיית יחיד, אלא עשיית ציבור, וקרבנם פר העלם דבר, ולכן אין חיוב אשם תלוי על כל יחיד. ובמקומו נרחיב.

אולם **רבינו חננאל** כאן, [הודפס ח ב], נקט להדיא שכל אחד מביא אשם תלוי, אך לא ביאר באיזה אופן הסתפקו, אלא כתב ״ונסתפק לקהל אם עשו״, ויתכן שכוונתו שהסתפקו מה אכלו ולא אכלו ממקום אחד, ובזה יתכן שהם מועטים ודינם כיחידים, וכן נקט **החזון איש** [ט״ו י״א] עיש״ה.

אמנם מה שכתב כי אין מביאין קרבן ציבור תלוי משום דכתיב ונודעה החטאת, אינו מובן, שהרי המיעוט הוא מ״נפש״ ולא ציבור, או שאין חטאן ושגגתן שוה. ואילו הדרשה שהביא נסובה [לעיל ה׳] ללמד שאין ציבור מביאין פר עד שיודע להם במה חטאו.

והנה הר״ח כתב לפטור מטעם זה גם באופן שבי״ד הסתפקו אם הורו או לא, ובזה גם **הרמב״ם** כתב [בפי״ב ה״ב] ותמהו עליו **הלחם משנה והמשנה למלך** כנ״ל, ועי״ש **באור שמח** שיישב ברמז. ולכאורה צריך לומר דאין ספק זה חשוב איקבע איסורא, שהרי הספק בגוף החלב אם הותר או לא, ואין צריך מיעוט לפטור מאשם תלוי מצד איסור חלב, אלא אדרבא מצד הוראת בי״ד להיתר, ולכן הביאו קרא ד״ונודעה״. [ושמא לא ניחא להם ללמוד כרש״י מ״נפש״ או מחטאתו ושגגתו שוה, כי עדיין אין מקור לפטרו את הציבור מפר, ורש״י למד שאין חיוב פר על ספק וצ״ע].

אכן לפי זה תמוה למה יביא כל אחד אשם תלוי, הרי התברר כי הציבור אכלו ודאי חלב, וחייבין חטאת, כמבואר ברמב״ם [פי״ד ה״ד,

ולפיכך עדיף ללמוד משיח מצבור, ולומר: **מה צבור, אינו חייב אלא על העלם דבר עם שגגת מעשה, אף משיח לא יהא חייב אלא על העלם דבר עם שגגת מעשה!**

ואם כן, שבה הקושיה, למה הוצרך פסוק להקש, כדי ללמדנו שכהן משיח אינו חייב אלא בשגגת מעשה עם שגגת הוראה? והרי משיח דומה הוא לציבור, ונלמד זאת בבנין אב מציבור.

אלא שעדיין אפשר לטעון: **או כלך לדרך זו: נשיא מביא שעירה** לחטאת על חטא שחטא **בעבודת כוכבים, ומביא אשם ודאי** כגון אשם גזילות ואשם מעילות, שנאמר בהם "נפש" ונכללו בזה גם נשיא או משיח. **ומשיח** גם הוא **מביא שעירה בעבודת כוכבים, ומביא אשם ודאי,** ודומה הוא בכך לנשיא.

ואילו ציבור אינם מביאין שעירה אם חטאו בעבודה זרה אלא פר ושעיר, וכן אין בציבור דין אשם ודאי, כי ציבור אינו נקרא "נפש", ובכך הוא התמעט מחיוב אשם.

ואם כן גם בשאר מצוות עדיף ללמוד במה מצינו: **מה נשיא מביא** את קרבן הנשיא על שאר מצוות, שהוא שעיר עזים, **בשגגת מעשה** בלא העלם דבר, **אף משיח מביא** את הפר המיוחד לו **בשגגת מעשה** גרידא בלא העלם דבר!?

לפיכך, **תלמוד לומר** "אם הכהן המשיח יחטא **לאשמת העם**". לימדך הכתוב בהיקש של משיח לציבור, כי **הרי הוא, משיח, כצבור.**

מה צבור, אינו מביא פר **אלא על העלם דבר עם שגגת מעשה. אף משיח, אינו מביא** את פרו **אלא על העלם דבר עם שגגת מעשה!**

ושמא תאמר, **אימא,** אמור מכח היקש זה דבר נוסף:

מה צבור, אם **הורה** בית דין **ועשו** הצבור **אחריו בהוראתו, חייבין** בית דין פר העלם דבר, **אף משיח, כשהורה ועשו אחרים אחריו בהוראתו, יהא חייב** להביא פר, על אף שהוא עצמו לא עשה!?[4]

תלמוד לומר: "והקריב על חטאתו אשר חטא"

מלמד הכתוב "אשר חטא", שרק **על מה שחטא** הכהן המשיח בעצמו **הוא מביא** פר, **ואין** הוא **מביא** פר **על מה שחטאו אחרים** בהוראתו.

ודנה עתה הגמרא בדברי התנא בברייתא:

אמר מר, לבאר למה לא נלמד משיח מנשיא, ויהיה חייב המשיח על שגגת מעשה בלבד: **משיח בפר, ואין מביא אשם תלוי,** ואילו נשיא בשעיר עזים, וכן מביא אשם תלוי.

והוינן בה: **מנא לן דאין מביא** הכהן המשיח

הובא לעיל ה א] שאם לא נודעה החטאת, נחשבת כחטאת יחידים. ובהכרח שהר"ח חולק בזה על הרמב"ם, וסובר שהתמעטו רק מפר העלם דבר, אך נשארו בספק ומביאין אשם תלוי ולא חטאת, כי הוא ספק אם חטאו בשגגת מעשה או בהוראת בי"ד.

4. בפשטות היה נראה לבאר שנידון הגמרא כי

אשם תלוי?

ומבארת הגמרא: **דכתיב** באשם תלוי "**וכפר עליו הכהן על שגגתו אשר שגג**". ודרשינן, **מי שחטאתו ושגגתו שוה**, שהכל תלוי אצלו בשגגת מעשה בלבד, הוא זה שחייב בקרבן אשם תלוי.

יצא משיח, שאין שגגתו וחטאו שוה, אלא שגגת המעשה תלויה גם בהעלם דבר, משום **דכתיב** "**לאשמת העם**", הוקש בכך המשיח לציבור, ללמד — **הרי הוא משיח כצבור**.

כמו שהצבור אין חייבין אלא בהעלם דבר ושגגת מעשה, אף משיח אינו חייב אלא בהעלם דבר ושגגת מעשה, ולפיכך גם התמעט משיח מחיוב אשם תלוי, כמו הציבור.[5]

אך תמהה הגמרא: כיצד יתכן לבאר את דברי התנא בתחילת מהלך הלימוד של הברייתא, שכוונתו לומר שהכהן המשיח, אין שגגתו וחטאתו שוה, משום ההיקש של כהן משיח לציבור, בדברי הכתוב "**לאשמת העם**"?

והרי טענה זו נאמרה בתחילת מהלך הלימוד של הברייתא, כאשר התנא טוען מדוע יש צורך בהיקש הזה, ואם כן, **על כרחך, לא קאמר ליה** התנא שלומדים את ההיקש הזה.

כהן גדול לא יתחייב אלא אם עשו אחריו אחרים, שחיובו כמו חיוב בי"ד, אולם מדברי **הרא"ש** לעיל [ו ב ד"ה דת"ר] משמע כמבואר בפנים כי עיקר הנידון היא שיכול להתחייב אף כשלא עשה בעצמו. שהרי הקשה למה לא נילף מההקש לחייב כהן משיח רק עם חטאו העם על פי הוראתו, ואם נפרש כביאור הראשון נמצא שקושייתו היא קושית הגמרא. והנה ממה שהשמיט הרמב"ם הלכה זו, מוכח לכאורה כי לא היה נידון לחייב כהן גדול מפני עשיית אחרים, ולא על כך בא המיעוט, אלא שאין צריך שיעשו עמו גם אחרים. אך יש לדחות, שאף אם הנידון על חיובו מפני עשיית אחרים, אין זה אלא למאן דאמר שבי"ד מביאין פר לכפר על הוראתם, כי אילו למאן דאמר שציבור מביאין היינו לכפר על המעשה ופשיטא שכהן אינו מביא, [ואין ציבור מביאים עליו לעולם] והרמב"ם לשיטתו דפסק כמאן דציבור מביאין לא הביא מיעוט זה. [ולדעת הכסף משנה שהציבור מביאין על בי"ד, אין זו דחיה]. ועיין בהערות על תוס' [ד"ה מה].

והנה הרא"ש תירץ, שבכהן משיח כתוב "נפש", ומשמע שדי בחטאו כיחיד לחייבו ואין צורך בחטא הציבור על פיו. ולביאור בפנים מובן למה לא תירצה כן הגמרא. כי קושיית הגמרא היתה לחייבו על אחרים אף כשלא עשה בעצמו, ואין "נפש" ממעטת מחיוב על חטא הציבור, אלא שאין צורך בכך, ולכן הוצרכה הגמרא ללמוד מדכתיב על חטאתו אשר חטא, שרק על חטא עצמו חייב, ולא על של אחרים.

ועיין **תרגום יונתן ואבן עזרא** בויקרא ד' ג' וצ"ע מסוגיין.

5. לכאורה קשה, למה הוצרך הכתוב למעט כהן משיח מאשם תלוי, והרי להלן [ח:] ניתן כלל באשם תלוי שאינו בא אלא ספק חטאת קבועה, וכיצד יתכן חיוב חטאת קבועה בכהן משיח, והלא אינו חייב חטאת על שגגת מעשה.

וצריך להעמיד באופן שהורה היתר לעצמו בחלב, ואכל אחת משתי חתיכות, וכשנודע לו האיסור הסתפק מה אכל, ונחשב חיוב הפר על הודאי בחטאת קבועה. [או באופן שהורה לעצמו

שהרי כל הנידון הוא להשוות את דין המשיח לצבור בלי ההיקש, אלא רק ב"בנין אב", בכך שהמשיח דומה לציבור, שגם הוא מביא פר ואין מביא אשם תלוי, כמו הציבור. ורק למסקנה, לאחר שדחה התנא את האפשרות ללימוד בבנין אב, רק אז הוא מגיע ללימוד מההיקש!

ולכן, אומרת הגמרא, שאכן לא למד זאת התנא מההיקש.

אלא, עיקר הדמיון בין משיח לציבור הוא רק בהבאת פר, שאינו בנשיא, שמביא שעיר. ומה שדימה התנא ביניהם גם בכך שהם פטורים מ**אשם** תלוי, ואילו הנשיא חייב, **כדי נסכה**! בחינם, ללא תועלת, הוא אמר זאת. שהרי בהוה אמינא אין לנו מקור לפטור את המשיח ממנו.[6]

מתניתין:

א. הורה כהן משיח הוראה בטעות, באיסור מסויים, **בפני עצמו.** והורו בית דין לציבור הוראה בטעות באיסור אחר,[7] **ועשה** כהן משיח על פי הוראתו **בפני עצמו**

מתכפר לו בפרו **בפני עצמו,** ואין הוא מתכפר בפר העלם — דבר שמביאים הציבור על הוראת בית דין באיסור האחר.

אך אם **הורה עם הצבור** את אותה הוראה באותו ענין שהורו בית דין, **ועשה עם הצבור,** אין הוא מביא פרו, אלא **מתכפר לו עם הצבור.**

וטעמו של דבר, שמתכפר לו בקרבן הצבור, על אף שיש לו חיוב עצמי להביא פר על שגגתו, הוא משום שכפרת המשיח דומה לכפרת הצבור בדברים רבים[8], כגון: **שאין**

היתר לאכול כשיש ספק באחת משתי חתיכות, ויש לדון אם נחשבת כהוראה בדבר שזדונו כרת, וצ"ע].

6. **הבאר שבע** הקשה, כיון דמסקינן שהתנא לא ידע את מקור הדין שכהן משיח פטור מאשם תלוי, כיצד אמר "נראה למי דומה?" ומדמה משיח לציבור, ומכח זה מקשה למה הוצרך ההקש. והרי חוזרת הקושיא על הדמיון בין ציבור למשיח שמוצאין מכלל יחיד, שהרי אפשר לדמות משיח לנשיא.

וצריך לבאר, שהדמיון בין משיח לציבור היה רק בכך שהם מוצאים מכלל, ועל כך מקשינן, שנלמד מנשיא. ותירוץ הגמרא הוא, שהדמיון הוא בכך שחייבים בפר מה שאין כן בנשיא, וחלק זה לא נדחה אף במסקנא, וזו כוונת רש"י בד"ה אלא וכך ביארנו בפנים.

7. כך מעמידה הגמרא, שמדובר בהוראה בשני איסורים שונים, ואם היתה הוראתם באותו איסור, יתבאר להלן.

8. **רש"י** נקט שהורו בי"ד בחלב והורה המשיח בעבודה זרה. **והגרעק"א והח"ח בליקוטי הלכות** גרסו משום כך בסמוך מתכפר לו "בשעירה", ולא "בפר".

והרא"ש פריש להיפך, שהורו הם בעבודה זרה והוא בחלב, וכן הגיה **החק נתן** בדברי רש"י, ולפי זה מתכפר בפר. [וכן משמע לכאורה להלן סוף ע"ב, דבמתניתין רבי היא דסבר שבע"ז אין משיח צריך להורות וחייב על שגגת מעשה, וביאור רש"י כפשוטו תמוה].

והרש"ש ותפארת ישראל נקטו שבי"ד הורו בחלב והוא בדם, והיינו כמו שנפסק להלכה, אך רש"י לא פירש כן כי בגמרא מספקא לן באופן

בית דין חייבין בפר העלם דבר **עד שיורו לבטל מקצת** מהמצוה, **ולקיים מקצת** מהמצוה. ולא כשהורו לעקור את כל המצוה.

וכן המשיח, דינו כציבור, בכך שאינו חייב להביא פר על חטאו אלא באופן שהורה לעצמו לקיים מקצת ולבטל מקצת.

וכמו כן, **לא** חייבין בית דין להביא פר לעולה ושעיר לחטאת על שגגת הוראתם **בעבודת כוכבים, עד שיורו לבטל מקצת ולקיים מקצת.**

וכן הכהן המשיח, אינו חייב להביא את קרבנו על עבודה זרה, שהוא שעירת עזים, עד שיטעה בהוראתו לקיים מקצת ולבטל מקצת.

נמצא, שדיני כהן משיח שוים לדיני הציבור בשני פרטים. ובמשניות להלן יובאו עוד פרטים שהושוו בהם.

גמרא:

דנה הגמרא: **מנהני מילי,** מה שאמרה המשנה:

א. הורה הכהן המשיח איסור בפני עצמו ועשה בפני עצמו, מתכפר לו בפני עצמו.

ב. הורה הכהן המשיח עם הצבור, ועשה עם הצבור, הרי הוא מתכפר עמהם, ואינו מביא את פרו.

דתנו רבנן: הורה הכהן המשיח **עם הצבור, ועשה עם הצבור, יכול יביא פר לעצמו?**

דין הוא שאינו מביא לעצמו: שהרי **נשיא מוצא מכלל יחיד,** שמביא על שגגתו חטאת שעיר ולא כשבה או שעירה, וכן **משיח מוצא מכלל יחיד,** שמביא פר.

מה נשיא, רק אם **חטא בפני עצמו, מביא בפני עצמו.** אבל אם הנשיא **חטא עם הצבור, מתכפר לו עם הצבור** [כי חיובו בשעיר הוא על שגגת מעשה בלא הוראה, ולכן כשחטא בהוראת בי״ד, הרי הוא כיחיד המתכפר בכפרת הצבור].

אף משיח, נלמד ממנו

שאם **חטא בפני עצמו, מביא בפני עצמו.**

ואם **חטא עם הצבור, מתכפר לו עם הצבור!**[9]

ושמא תפרוך בנין אב זה, ותאמר: **לא** דומה המשיח לנשיא, ולכן אי אפשר ללמוד את

זה. ולהלן נרחיב בזה.

והנה רש״י ביאר שבהכרח מדובר באופן שהורו בי״ד ומשיח, אלא שהורו בשני איסורים, כי אילו מדובר באופן שרק המשיח הורה, פשיטא שמתכפר בפני עצמו. ולכאורה תמוה הרי גם כשהורו בשני אסורים פשיטא שאינו מתכפר בפר הציבור.

ובהכרח, שאין כוונת רש״י שהתנא בא לחדש דין, אלא רצה לומר שכוונת התנא לחלק באופן שהורו שניהם בין הוראה כאיסור אחד להוראה בשני איסורים, ואם כן גם ברישא מדובר באופן שהורו בי״ד ולא שהורה בפני עצמו. ועיין תוס׳ רא״ש ד״ה הורה.

9. כך פירש **רש״י**: ומפני מה מתכפר בשל בי״ד עם הציבור, לפי שבדברים הרבה שוה משיח

דין המשיח מדין הנשיא.

שהרי **אם אמרת בנשיא** שמתכפר עם הצבור, הרי זה מחמת **שכן מתכפר לו עם הצבור** בשעיר הבא לכפר על עוונותיהם **ביום הכפורים.**

תאמר במשיח, שאין מתכפר לו עם הצבור ביום הכפורים, אלא הוא מביא פר מיוחד לכפרתו ביום הכפורים.

ואם כן, הואיל ואין מתכפר לו עם הציבור ביום הכפורים, **יכול יביא פר לעצמו**

לכן, **תלמוד לומר: "על חטאתו אשר חטא".** מלמד הכתוב "אשר חטא", שחייב הכהן המשיח להביא את הפר שלו רק כשחטא בגלל הוראתו בטעות, בלבד. ולא כשחטא משום שהיתה גם הוראת בית דין על כך, בנוסף להוראתו.[10]

הא כיצד?

א. חטא בפני עצמו, מביא פר **בפני עצמו.**

ב. חטא עם הצבור, מתכפר לו עם הצבור

לבי"ד וכו', ותמה **הרא"ש**, הלא בסוגיא להלן ילפינן דין זה מקרא, ולמה ביאר רש"י מסברא.

ועוד הקשה, הרי בסיפא שנינו "ולא בעבודה זרה", ובה לא שייך לפרש שאם המשיח הורה ועשה עם הציבור, מתכפר עמהם, שהרי דינו בע"ז כיחיד, ומביא שעירה ואינו מתכפר בפר כציבור, ואינו נכלל בקרבנם כי אין קרבנותיהם שוין. [ועיין בע"ב הערה 4 ביאור אחר בדבריו].

אולם יש לומר כי דעת רש"י שבסיפא אין הכוונה שמתכפר עם הציבור כי חיובו רק על ביטול מקצת, אלא הכוונה להוסיף עוד פרטים ששוין בו משיח וציבור, והוא בחיובן בע"ז על ביטול מקצת ושאר הפרטים במשניות דלהלן, וכן ביארנו בפנים.

10. הקשה **הקרן אורה** איך מדמים משיח לנשיא, והרי לפי רש"י מדובר באופן שהמשיח הורה בעצמו כהוראת בי"ד, ואילו נשיא מתכפר עם הציבור כשעשה על פי הוראת בי"ד, אך אילו יורה לעצמו יתחייב שעיר כשגגת יחיד, וכיצד נלמד ממנו שמשיח מתכפר בפר בי"ד, כשעשה על פי הוראתו.

וכתב כי אילו היה המקור לכפרת משיח נלמד מנשיא, באמת לא היה מתכפר בפר בי"ד אלא כשעשה על פי בי"ד, ורק מפני שהמקור נלמד מ"חטאתו", מתכפר עמהם גם כשהורה בעצמו.

ומדברי **הרא"ש** [בד"ה או כלך] משמע שאם עשה המשיח ע"פ בי"ד, אינו מתכפר עמהם, [שהרי דן אם משיח ונשיא בכלל מעיני העדה, וכתב כי נשיא שעשה בהוראת בי"ד מתכפר עמהן, ובמשיח לא נקט כן, ועיין בדבריו בד"ה שאין].

וטעמו נראה, כי רק כשהורה לעצמו והתחייב פר על שגגתו, יכול להתכפר עם הציבור שהתחייבו פר, אך כשעשה על פיהם, נחשב לו כשגגת מעשה, שאינו מתחייב עליה, ואינו מצטרף כיחיד להתכפר בפר ציבור. [ועיין חזו"א ט"ו א' ובהערה להלן]. ולכאורה נמצא לדבריו, שלרבי [בע"ב] דמחייב משיח בשגגת מעשה בע"ז, יצטרף לרוב ציבור להתכפר בפר, וצ"ע.

והרמב"ם [פט"ו משגגות ה"ב] כתב, הורה הכהן המשיח עם הבי"ד הוא והם בהוראה, אף על פי שעשו על פי הוראה זו שטעו בה, הואיל ולא סמך בשעת מעשה על הוראתו לבדה, אלא על הוראתו עם הוראת בי"ד, אם בי"ד מביאין פר מתכפר לו בכלל הציבור, ואם לא עשו רוב ציבור, היחידים מביאין חטאת והוא פטור, שאינו צריך כפרה בפני עצמו.

בפר העלם דבר של צבור.[11]

ודנה הגמרא בדברי המשנה והברייתא: **היכי דמי?** באיזה אופן אמרה המשנה והברייתא שהורה בפני עצמו ועשה בפני עצמו, אינו מתכפר בקרבן הצבור מחמת שהוראתם של בי״ד היתה באיסור אחר?[12]

אילימא, מדובר באופן **דהוא,** הכהן המשיח הוא ״**מופלא**״ של בית דין, **והם,** חברי הבית דין שהורו לצבור ועשה הצבור בהוראתן, **אינן** דיינים **מופלאין.**

ותמה **הלחם משנה** למה נקט הרמב״ם שלא סמך על הוראתו לבדה, והרי אף אם לא סמך על בי״ד, מתכפר עם הציבור שחטא עמם, ומשמע שהרמב״ם סבר שהפטור במשנה הוא באופן שסמך על בי״ד, ודלא כרש״י והרא״ש, וכדעת הרמב״ם משמע **ברבינו חננאל ובמאירי.**

ואכן **הרמב״ם והרע״ב** בפירושם למשנה נקטו כי במשנה מדובר באופן שהיה המשיח בכלל הבי״ד שהורו, והיינו לכאורה שאינו מתכפר עמם אלא כשתלה בהוראתם לגמרי, והיינו שנעשה כיחיד התולה בבי״ד שהוא חייב, ומתכפר בפר הציבור.

ועיין **חזו״א** [ט״ו ב׳] שדן באיזה שלב צריך להיות המשיח עם הציבור כדי להתכפר עמהם, אם בשעת מעשה, שיעשנו רק אחר הוראת בי״ד, ולא קודם לה. וכמשמעות לשון המשנה ״הורה עם הציבור ועשה עמהן״. או שדי בידיעת החטא המחייבת קרבן, שנודעה לו ולבי״ד ביחד, אף שעשה ע״פ הוראתו לפני הוראתם. או שדי בזמן הבאת הקרבן, שמביא בשעה שהציבור חייבין.

11. יש לדון, אם הטעם שמתכפר עם הציבור הוא מפני שעשה עמהם, אך לולי הפסוק היה הכהן חייב להביא פר בפני עצמו אף שהורה עמהם. וממילא אף אחר המיעוט, באופן שלא עשו רוב הציבור יתחייב פר בפני עצמו. או שהוא עצמו לעולם פטור, כי סמך גם על הוראת בי״ד ולא רק על הוראתו, ורק ילפינן מקרא שבכל זאת צריך כפרה על שהורה עמהם, ומתכפר בפר הציבור, אך אם לא עשו רוב הציבור אינו חייב כלל בפר. [ועיין בהערה 1 בע״ב]. וכן נקט **רבינו חננאל.**

והנה לפי המבואר בסוף ההערה הקודמת, לכאורה למאן דאמר שיחיד התולה בבי״ד פטור, אף כהן גדול היה צריך להפטר לגמרי כי תלה בבי״ד, ותמוה למה צריך למעטו מ״חטאתו״. וכן צריך להבין דברי הרמב״ם הנ״ל ״שאינו צריך כפרה בפני עצמו, אך אם הביאו בי״ד מתכפר עמהן״. ותמוה על מה מתכפר אם אינו מתחייב.

ולכאורה מוכח שאין הנידון על חיובו בקרבן יחיד כי קרבן יחיד אינו אלא כשעשה רק על פי הוראתו, וכל הנידון רק אם מתכפר בקרבן הציבור. ואולי יש לומר שהנידון על חיובו להביא קרבן ציבור בפני עצמו. והיינו כי כהן גדול המתחייב עם הציבור נחשב כמיעוט ציבור שאם הצטרפו לשגגה אחת עם רוב ציבור מביאין כל מיעוט בפני עצמו קרבן ציבור [כדלעיל ג ב ורק לגבי קרבן יחיד איבעיא לן שם] וזה חידוש.

אכן, אף אם לא נאמר כן, מוכח מהברייתא שנחשב בכלל ציבור החוטאים, שהרי אף שאינו חייב בפני עצמו מתכפר עם הציבור, ולכאורה יצטרף להשלים רוב ציבור לחייב פר, כי נחשב כחוטא החייב בקרבן, אך **החזו״א** [ט״ו א׳] נקט שאינו מצטרף, וטעמו נראה כפי שביאר [בס״ק ט״ז] שאין נחשב לכהן גדול כחטא אלא בצירוף העלם דבר, [ועיין הערה 10 על המשנה, ובהערה הבאה].

12. וכפי שיבואר להלן בגמרא, שמדובר כאן בשתי הוראות, של בית דין ושל הכהן המשיח

הרי **פשיטא** הוא **דמתכפר לו בפני עצמו.**

שהרי **הוראה דלחון,** אינה הוראה, **ולא כלום,** ודבר פשוט הוא שאין מביאין פר העלם דבר.

וכיון שרק הוראת הכהן נחשבת הוראה, הרי פשיטא שמתכפר בפני עצמו. וכמו כן, **בעי לאתויי כשבה או שעירה, כל חד וחד** מהציבור שעשה כהוראתם, כדין חטאת היחיד, שהרי אין הוראתם נחשבת להוראת בית דין!

ואי מדובר באופן **דאינון מופלאין, והוא לאו מופלא,** הרי יקשה:

אמאי מתכפר לו בפני עצמו? הא הוראה דידיה אינה הוראה **ולא כלום היא!** שהרי אין המשיח חייב להביא פר אלא אם טעה בהוראתו כשהוא דיין "מופלא". ואילו על שגגת מעשה בלי הוראתו, אין המשיח מתחייב כלל, ואפילו אם אינו מופלא.[13]

ז-ב **אמר רב פפא:** במשנתנו מדובר **כגון שהיו מופלין שניהן,** הבית דין והמשיח.

ובאה המשנה להשמיענו, כי למרות שהיתה הוראת בית דין, ומביאין עתה קרבן פר העלם דבר עבור הצבור, אין המשיח מתכפר בו, משום שהוראתו היתה באיסור אחר, וכפי שיבואר להלן.

אבל אם היתה הוראתו באותה הוראה שהורו בית דין, הרי אף על גב שהורה בפני עצמו, הוא מתכפר בקרבן הצבור, וכדדרשינן מ"חטאתו".

סבר אביי למימר, כי דין זה, שאם הורה המשיח באיסור אחד והורו בית דין באיסור אחר אין המשיח מתכפר בקרבן של ציבור, היינו דוקא באופן **שחטא** [צ"ל הורה] **בפני עצמו ועשה בפני עצמו.**

ומבארת הגמרא: **היכי דמי?** — כגון **דיתבי** הכהן המשיח ובית דין **בשני מקומות** בשני איסורים שונים! ולכן זה נקרא שהכהן "עושה על פי עצמו, בהוראת עצמו".

---

13. כך פירשו **רש"י והמאירי,** וכן פסק **הרמב"ם** [פט"ו ה"ב] שכהן גדול אפילו אינו מופלא פטור מקרבן על שגגת מעשה. אך **ברבינו חננאל** נקט [במשנה] שכהן משיח שאינו מופלא חייב קרבן יחיד על שגגת מעשה, [עי"ש הערה 10], ולכן ביאר כאן שקושית הגמרא נסובה על חטא עם הציבור מתכפר לו עם הציבור, ואיך יתכפר עמהם הרי אינם מופלאים ואינה הוראה, ולא גרסינן "פשיטא דמתכפר לו בפני עצמו". וכן לאידך כשאינו מופלא, פשיטא שמתכפר לו עמהם, שהרי הוא כיחיד מן הציבור שמתחייב כשבה בשגגתו, ומתכפר עם הציבור בהוראת בי"ד.

ואמנם תמוה, למה רש"י לא פירש כן את קושית הגמרא, ולמה הקשו רק "פשיטא" שמתכפר בפני עצמו כשהורה בפנ"ע, והרי יותר קשה על מה שמתכפר עם הציבור כשהורה עמהם והם אינם מופלאין [ואם הוא לא מופלא הרי יקשה שאינו חייב פר].

ומוכח, שנחלקו רבינו חננאל ורש"י באופן שהתברר אחר כך שדעת המופלא מסכמת עם הוראת בי"ד. דעת רש"י כתוס' [בע"ב] שהוראתם הוראה, ולכן אף אם כך הוא מופלא, מתכפר עמהם. ורבינו חננאל סבר כי אין הוראתם הוראה, כיון שלא ידעו דעתו בעת ההוראה, ולכן מקשינן איך מתכפר עמהם.

והחזו"א [ט"ו א'] כתב שאכן קושיית

נפרדים, **וקא מורו בתרי איסורי** נפרדים.

אבל אם ישבו שניהם במקום אחד, מתכפר המשיח בשל צבור, למרות שהורה באיסור אחר, כי כיון ששמעו בית דין מה הורה ולא מיחו בידו, נחשב שלא חטא בפני עצמו [ביאור רבינו חננאל] (1).

אמר ליה רבא לאביי: **אטו,** האם **שני מקומות גורמין** לכך שיביא המשיח קרבן בפני עצמו?

אלא בהכרח, **אפילו יתבי,** הכהן המשיח ובית דין, **בחד מקום, כיון דקא מורו בתרי איסורי,** נחשב **חטא** המשיח, לחטא **בפני עצמו!** (2)

ועתה מבארת הגמרא את הענין בהרחבה:

א. זה **פשיטא,** שאם חטא **הוא,** הכהן המשיח **בחלב, וחן** הבי״ד הורו בשגגה לציבור היתר **בעבודת כוכבים,** ודאי ש**חטא בפני עצמו הוא.**

דהא חלוקין חלב ועבודת כוכבים **בטעמייהו,** שהרי הם נלמדים משני פסוקים שונים. **וחלוקין** אף **בקרבנות.**

דהוא, שטעה בחלב, דינו **בפר. וחן,** שטעו בעבודת כוכבים, דינם **בפר ושעיר.**

והחילוק ביניהם הוא חילוק ניכר, **דהא קא מייתו חני** בית דין שטעו בענין עבודת כוכבים **שעיר** לחטאת הציבור, בנוסף לפר

הגמרא היא גם על כפרתו כשהורה עם הציבור, שהרי לא יתכן אופן זה, כי אילו הוא מופלא, בהכרח נודע לו כבר הוראת בי״ד כשנמלכו עמו, ושוב אינו נחשב כמורה לעצמו, ואינו מתחייב בפני עצמו ומתכפר עמהם, אלא כפרתו רק כיחיד מהציבור, ואם הם מופלאים ונמלך עמהן שוב הוא יודע הוראתן, [ואם הורה ועשה קודם שהורו, מסתבר שלא יצטרף להתכפר עמהם, עיין סוף הערה 9]. ובהכרח צריך להעמיד שהן שוין ואינם צריכים להמלך זה בזה.

1. לדעת אביי אין כהן משיח חייב אלא כשעשה רק על פי הוראתו, אך אם סמך גם על בי״ד, פטור, ולפיכך נקט **רבינו חננאל** כי אם ישבו במקום אחד, אף שהורו באיסור אחר, הכהן טפור, כי סמך על כך שבי״ד שמעו הוראתו ולא מיחו ואף שלא הורו בפירוש הוראה שיכל יחיד לסמוך עליה ועיין **חזו״א** [ט״ו ג׳] שתמה לגירסתינו שמדובר בשני איסורים, למה צריך להעמיד שישבו בשני מקומות.

והנה **תוס׳** גרסו שמדובר בישבו בשני מקומות והורו באיסור אחד, ונחשב כהורה בפני עצמו שאינו מתכפר עם בי״ד, ואילו **רבינו חננאל** כתב שבאופן זה אינו נחשב כמורה בפני עצמו ולכאורה נחלקו בנידון דלעיל [ז. הערה 10] שתוס׳ סברו שפטור הכהן מפני שסומך על הוראת בי״ד, ולפיכך אם היו בשני מקומות אינו מתכפר עם בי״ד כי לא סמך על הוראתם ומתחייב בפני עצמו. ואילו רבינו חננאל סבר שאינו מתכפר עם הציבור אלא כשעשה עמם חטא אחד ולכן בשני מקומות אף שהורה בפני עצמו, ואינו מתכפר עמם, מכל מקום אינו מתחייב בפני עצמו, כי לא עשה בפני עצמו, ולא בכך העמיד אביי את חיובו כשמורה בפני עצמו, אלא כשהורו בשני מקומות ובשני איסורים.

2. דעת רבא כי אף אם ישבו במקום אחד, כיון שלא הורו כהוראתו נחשב שהורה בפני עצמו. ולפי תוס׳ יש לדון אם מודה רבא כי כשהורו באיסור אחד בשני מקומות נחשב כהורה בפני עצמו, ואף שאין חילוק המקומות גורם, מכל מקום לא שמע שהורו בי״ד כהוראתו, וחייב

לעולה. **ואילו הוא,** הכהן המשיח, **לא מיתי** שעיר אלא פר בלבד[3].

ב. וכל שכן באופן **שהוא** חטא **בעבודת כוכבים, והן בחלב,** שנישב לחטא בפני עצמו, כי באופן הזה החילוק ביניהם ניכר יותר, **דחלוקין בקרבנותיהן לגמרי. דהוא** מביא **שעירה,** כדין קרבן יחיד, **ואינהו פר.**[4]

ולפיכך, בשני האופנים אלו, פשיטא שמתכפר המשיח בפני עצמו.

ג. אלא, שיש לדון באופן **שהוא** התיר לעצמו בטעות, וחטא **בחלב המכסה את הקרב,**[5] **והן** הורו בטעות היתר **בחלב שעל הדקין, מהו?**

וצדדי הספק הם:

מי אמרינן, אף על גב דקרבנן שוה [שהרי בין הכהן המשיח בפר, ובין בי״ד כפרתם בפר], בכל זאת, **כיון דמתרי קראי קאתו,** איסורים אלו משני כתובים הם נלמדים, אם כן, **הא פליגין בטעמייהו.** ונחשב שכל צד הורה וחטא בפני עצמו, ולא מתכפר המשיח בקרבן העם.

או דלמא, שם חלב אחד הוא, ונחשב כאילו

בפני עצמו כי לא עשה על פי הוראתם, או שנחלק על אביי בכך, וסובר כי באיסור אחד מתכפר עם הציבור, ורק חילוק האיסורים מחלק הכפרות. וכך נקט **החזו״א** [שם]. וצריך להבין למה יתכפר עמהם, והרי לא עשה על פיהם. אכן לדעת רבינו חננאל יש לדון מאידך, כי אף שאינו מתכפר בפני עצמו, כי לא עשה בפני עצמו, שהרי עשו הציבור, מכל מקום יש לומר שגם אינו מתכפר עם הציבור, כי לא שמעו בי״ד הוראתו ולא סמך עליהם.

3. מלשון הגמרא משמע לכאורה כי החילוק בקרבנות הוא במין הקרבן אם שעיר או פר, אך חילוק דינו שהוא בחטאת והם בעולה, אינו מחלק את ההוראה.

אך יש לבאר שהמשיח אינו יכול להתכפר בפר הציבור, כי לציבור לא מכפר הפר לבדו, אלא עם השעיר, והמשיח צריך להתכפר בפר בלבד בחיובו העצמי, ואין הכוונה לחילוק במין ודין הקרבן.

4. **החזו״א** [ט״ו ג׳] ביאר שספק הגמרא הוא רק לפי רבנן, שהצריכו הוראת כהן לעצמו גם בעבודה זרה, אך לרבי שחייב כהן משיח בעבודה זרה גם בשגגת מעשה, הרי אין הוראתו הוראה ואינה מצטרפת להוראת בי״ד, ודומה לכל יחיד המורה לעצמו ועושה בשגגה, שאינו מתכפר עם הבי״ד שהורו כמותו, כיון שלא תלה בבי״ד. וכן משמע **בתוס׳ רא״ש** [בע״א ד״ה שאין] שאינו מתכפר עמהם כי משיח כעכו״ם כיחיד [עיי״ש הערה 8].

5. הוקשה לרש״י הרי זה דבר שהצדוקין מודים בו, [ועיין תוס׳ ג. ד״ה הורו שתירצו קושיא זו], וכתב שהורו לחלק בין שיעור כזית לפחות מכזית, שאין השיעור מפורש בתורה ואין צדוקים מודים בו. וביאר **החזון איש** [שם ד׳] כוונתו, שהתירו אפילו כזית והחשיבוהו כפחות מכזית, ואמרו שאין איסור כלל בפחות משיעור, דהיינו שהורו כמאן דמתיר חצי שיעור מן התורה, ולכן נחשב שאמרו ״לעשות״, וכן מבואר **בנודע ביהודה** [תנינא יו״ד ל״ב].

אך **בחק נתן** כתב שהתירו פחות מכזית אפילו למאן דאמר חצי שיעור אסור מן התורה, ואף שאין זה איסור שיש בו כרת, כיון שאם היה אוכל שיעור שלם היה בו כרת, נחשב כהוראה בדבר שיש בו כרת.

הורו באיסור אחד, ומתכפר המשיח בקרבן העם?

ד. אם תמצא לומר "שם חלב אחד הוא", ומתכפר המשיח בפר הציבור, עדיין יש להסתפק באופן הבא:

הורה **הוא** היתר **בחלב, וחן** הורו היתר **בדם, מהו?**

מי אמרינן, בטעמייהו הא פליגין שהרי הם שני שמות איסורים שונים.(6) **או דלמא, כיון דשוין** חלב ודם **בקרבן,** שהרי על שניהם מביאים פר, בין משיח בין בי"ד, ולפיכך **בתר קרבן אזלינן,** ונחשב לכהן כהוראה עם הציבור, ומתכפר משיח בשל צבור?

ומסקינן: **תיקו!**(7)

שנינו במשנה: **שאין בית דין חייבין עד שיורו לבטל מקצת ולקיים מקצת** וכו'.

והוינן בה: **מנלן דעד שיורו לבטל מקצת ולקיים מקצת** אינם חייבין?

ומבארינן: **כדאמרינן באידך פירקין** [לעיל ד ב]: דדרשינן "**ונעלם דבר**" — "**דבר**" **ולא כל**

---

6. **האחרונים** התחבטו בביאור בעיית הגמרא בחלב ודם: **הבאר שבע** הקשה הרי כבר איבעיא לן בשני סוגי חלב אם נחשבים כחטא אחד ומצטרף הכהן לציבור או לא, ומסקינן "אם תמצא לומר שם חלב אחד הוא", ומשמע שהם מצטרפין רק מפני שהם שם אחד, אך קרבן אחד אינו מצרף, וכיצד אמרינן כאן שאילו אזלינן בתר קרבן מצטרף. ועיין **בפתח הבית** שנקט כי לא נפשטה בעיית שני חלבים, אלא שקלינן וטרינן בסברות הצירוף. [ועיין לעיל ג א שביארנו כי כאן פשיטא לן שאין מצטרפין כשקרבנם חלוק, ואילו לגבי צירוף שני מיעוטים לרוב קהל מספקא לן, מפני שכל הקהל מצטרף לחיוב אחד, אך הכהן אינו מצטרף לחיוב הבי"ד, אלא לכפרה בלבד].

אכן גם הצד שאינו מצטרף צריך ביאור, כי בחלב משמע שאפילו אם נאמרו בשני פסוקים, כיון ששם אחד להם מצטרפין, ואם כן אין טעם לחלק בחלב ודם, ובהכרח כמבואר בפנים שהאיבעיא היא אם חילוקו לשני שמות, גורם שלא יצטרפו לכפרה בקרבן אחד. ובהערה הבאה נביא את גירסת **רבינו חננאל והרמב"ם** שהקדימו איבעיא זו לאיבעיא דשני חלבים, ולגירסתם מובן שהסתפקו בחלב ודם שהם שני שמות, ואם תמצא לומר שהם שני איסורים, יש לדון בשני חלבים שהם שם אחד אך נכתבו בשני קראי, אם מצטרפין. ועיין **מרומי שדה**.

ומאיבעיא זו לכאורה מוכח שלא כביאור הגר"ח, שכתב [בפי"ג משגגות] כי הרמב"ם פסק בספק הגמרא לעיל [ג א] ששני מיעוטים שחטאו זה בחלב וזה בדם מצטרפין, כי פשיטא ליה שאין הספק לגבי חיוב קרבן ציבור, שהרי אין קרבן אחד לשני חטאים, ובהכרח שהספק לגבי פטור היחידים, ומספק נקט לפטרן. ובסוגיין לכאורה לא ניתן לבאר כן, שהרי הספק לגבי כפרת הכהן עם הבי"ד בקרבן אחד על שני חטאים. [ולפי המבואר לעיל, יתכן שחלוק צירוף הכהן, כיון שאין צורך לצרפו לחיוב הקרבן, אלא רק לכפרה, ומועילה לו כפרת הקרבן, אף שהביאוהו הציבור לכפרת חטא אחר, וצ"ע].

7. **הרמב"ם** [פט"ו ה"ה] פסק שמביא פר בפני עצמו, ותמהו **הכסף משנה והלחם משנה** הרי האיבעיא לא נפשטה והוה צריך לפסוק מספק לקולא, שהרי ספק חולין בעזרה הם. ולפיכך דחק הכסף משנה שמביא ומתנה, אם הוא חייב

הגוף: שאם נעלם מהם כל גוף האיסור, אין חייבין בפר העלם דבר.

שנינו במשנה: **וכן המשיח** אינו חייב עד שיורה לבטל מקצת ולקיים מקצת.

מנלן?

דכתיב "אם הכהן המשיח יחטא **לאשמת העם", הרי משיח כציבור**; דהיינו שגדרי חטאו שוים לגדרי חטא הציבור על פי בי"ד, וחיוב שניהם תלוי בהוראה לבטל מקצת.

שנינו במשנה: **ולא בעבודת כוכבים** עד שיורו בי"ד לבטל מקצת ולקיים מקצת.

מנלן?

דתנו רבנן: לפי שיצאה עבודת כוכבים מכלל שאר המצוות **לדון בעצמה,** שחייבים על הוראתה בטעות פר ושעיר, **יכול יהיו חייבים** בה אפילו **על עקירת מצוה כולה,**

נאמר כאן בעבודת כוכבים, "והיה אם **מעיני** העדה", **ונאמר לחלן** בשאר מצוות, "ונעלם דבר **מעיני** הקהל", ולומדים זה מזה בגזירה שוה:

מה לחלן, בשאר המצוות, מדבר הכתוב **ב**הוראה על ידי **בית דין,** דכתיב "ונעלם דבר מעיני הקהל — ועשו", ומשמעות הכתוב ש"מעיני הקהל", דהיינו בית דין, נעלמה ההוראה, ואילו הקהל עשו חטא בשגגה לפי אותה הוראה.

אף כאן, בעבודה זרה **נמי,** מדובר **ב**הוראת

יהיה לחובתו ואם לא יהא לנדבה. אך שאר נושאי הכלים תמהו על כך שהרי חטאת לא באה בנדבה. **והלחם משנה** כתב שהבעיא נפשטה לעיל [ג א] דאיבעיא בהורו בי"ד בחלב ועשו מיעוט בהוראתם, וחזרו בהן והורו בדם ועשו מיעוט בהוראתם, אם מצטרפין לרוב. ואחר כך אמרו אם תמצא לומר שמצטרפין כי איסורן וקרבנם שוה [עיי"ש מהרש"א בגירסא] ומשמע דמסקינן כן כי "אם תמצא לומר", פשיטותא היא. ודימה הרמב"ם צירוף של שני מיעוטם לרוב, לצירוף משיח עם בי"ד.

ובמנחת חינוך [ק"כ] תמה על דבריו, שהרי אדרבא אם לעיל הסיקו שמצטרפין כי קרבנם ואיסורם שוה, אם כן משיח שהורה בחלב עם בי"ד שהורו בדם, היה צריך להצטרף ולהתכפר עמם ולא להביא פר בפני עצמו. וכן תמה החפץ חיים בעין משפט.

ולכן כתב **בליקוטי הלכות** שהרמב"ם גרס **כרבינו חננאל** שנקט שאחר הספק בחלב ודם את הספק בחלב שעל הקבה ועל הדקין, וגרס: אם תמצא לומר שלא מצטרפין [בדם וחלב] דכתרי איסורי דמיא, ועיין מרומי שדה ולפי זה ביאר כי הרמב"ם פסק כן רק בחלב ודם, כי בשני סוגי חלב פטור ממה נפשך, לגירסתינו משום שנפשט באת"ל ששם אחד הן, ולר"ח נשאר בספק.

ובקרן אורה והורה גבר ביארו שאביי ורבא נחלקו בנידון לעיל, שדעת רבא כי מתכפר עם הציבור כי חטאו שוה לחטא הציבור ועשה עמהן, ורק לפי דרכו איבעיא לן אם מצטרפין איסורין ששוין בקרבנם או בשמים, אבל לאביי אין כפרתו עמהן תלויה אלא אם סמך על בי"ד, וכיון שטעמם חלוק לא יכל לסמוך מאיסור אחד למשנהו, ואין מתכפר עמהן, וכיון שהרמב"ם נקט [בהלכה ד' וכדלעיל] טעם זה שסמך על בי"ד, לפיכך לא הסתפק כלל בספיקות אלו ופסק לקולא. ועיין עוד **בחזון איש** [ט"ו ו'], **ובאור שמח** [פט"ו ה"ה] שביאר באופן שונה.

בית דין.

[והיינו שהפסוק האמור בעבודה זרה אינו מוכיח שמדובר בהוראת בית דין, שהרי נאמר בו "והיה אם מעיני העדה נעשתה לשגגה", והעשייה אינה מתייחסת לבית דין אלא לצבור, ורק מכח הגזירה — שוה, למדנו שמדובר בהוראת בית דין].

ומה להלן בשאר המצוות אמרינן דנעלם **"דבר" — ולא כל הגוף, אף כאן,** בעבודה זרה **נמי** אמרינן, ונעלם **"דבר" — ולא כל הגוף!**

מתניתין:

אין חייבין בית דין בקרבן **אלא על העלם דבר** של בית דין **עם שגגת המעשה** של הצבור.

וכן המשיח אינו חייב על שגגת מעשה גרידא, אלא אם קדמה לה הוראה שהורה לעצמו בטעות. וחידוש יש במשיח שעל שגגת מעשה גרידא אינו מביא אפילו קרבן יחיד!

ואף **לא בעבודת כוכבים אין חייבין**[8] בית דין פר ושעיר, או משיח פר, **אלא על העלם דבר עם שגגת המעשה.**

גמרא:

מנלן שאין בית דין מביאים פר העלם דבר, אלא אם כן היה העלם דבר יחד עם שגגת המעשה?

דתנו רבנן: "ואם כל עדת ישראל **ישגו**". **יכול יהו חייבים** פר העלם דבר **על שגגת מעשה** בלבד, **תלמוד לומר "ישגו ונעלם דבר"** — אין חייבין אלא על העלם דבר עם שגגת מעשה!

שנינו במשנה: **וכן המשיח.**

מנלן?

דכתיב "אם הכהן המשיח יחטא **לאשמת העם** — **הרי משיח כצבור!** דהיינו שגדרי חטאו שוים לגדרי חטא הציבור על פי בי"ד, וחיוב שניהם תלוי בשגגת הוראה, דהיינו העלם דבר.

שנינו במשנה: **ולא בעבודת כוכבים אלא על העלם דבר עם שגגת מעשה.**

מנלן?

דתנו רבנן: לפי שיצאה עבודת כוכבים לדון בעצמה לחייב עליה פר ושעיר, **יכול יהו חייבים** בה אפילו **על שגגת המעשה** בלא העלם דבר

נאמר כאן בעבודת כוכבים "**מעיני**", **ונאמר להלן** בשאר המצוות "**מעיני**", **מה להלן אין חייבין אלא על העלם דבר עם שגגת מעשה, אף כאן אין חייבין אלא על העלם דבר עם שגגת מעשה!**

ומדייקת הגמרא את לשון משנתנו: ברישא שנינו אין בי"ד חייבין בשאר המצוות אלא על העלם דבר עם שגגת מעשה, וכן המשיח בשאר המצוות אינו חייב אלא בהוראה עם

---

8. **בתוס' יו"ט** דקדק כי לשון התנא "אין חייבין" הוא לישנא יתירא, שהרי יכל להמשיך

שגגת מעשה. ולעומת זאת בסיפא לגבי עבודת כוכבים, שנינו רק שבי״ד חייבים על הוראה עם שגגת מעשה, **ואילו שמשיח** אינו חייב **בעבודת כוכבים** רק בהוראה עם שגגת מעשה **לא קתני**![9]

ולכאורה משמע, כי **מתניתין** שמחייבת כהן משיח בעבודת כוכבים על שגגת מעשה גרידא בלא הוראה, בהכרח **מני — רבי היא**!

דתניא: משיח בעבודת כוכבים — רבי אומר אפילו אם חטא **בשגגת מעשה** בלבד, חייב[10], ואפילו שלא הקדים והורה בה היתר לעצמו, ולא היה העלם דבר. **וחכמים אומרים** שדין המשיח בעבודה זרה הרי הוא כדינו בשאר המצוות, ואינו חייב על שגגת מעשה גרידא, אלא **בהעלם דבר** עם שגגת מעשה. **ושוין** חכמים ורבי בזה שקרבנו של המשיח בעבודה זרה הוא **בשעירה. ושוין** גם בזה **שאין** הכהן המשיח **מביא** שום **אשם תלוי** [מהטעם שיתבאר לקמן].

ודחינן את ההוכחה מדיוק לשון המשנה:

ותסברא, וכי לקמן [ח א] במשנה ששנינו ברישא שאין בי״ד חייבים אלא **בדבר** שזדונו **כרת ובשגגתו חטאת** ״וכן המשיח״, ובסיפא שנינו שהוא הדין בעבודת כוכבים אין חייבים אלא על דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת, **מי קתני** שם ״וכן המשיח״ בעבודת כוכבים אינו חייב אלא בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת [על אף שכך

ולומר ולא בעבודה זרה אלא על העלם דבר וכו׳. וביאר שבא לאפוקי מטעות, שלא נעמיד את המשנה כרבי המחייב משיח בעבודה זרה גם על שגגת מעשה בלי הוראה, ולפיכך הדגיש כי כולם אינם חייבין אלא עם העלם דבר בהוראה. ועיין בהערות על הגמרא.

9. הקשה **התוס׳ יו״ט** למה דייקה הגמרא רק ממשנתנו ולא מהמשנה הקודמת ששנינו בה בסיפא כי בעבודה זרה אין חייבין אלא על ביטול מקצת וקיום מקצת, ולא שנינו ״וכן המשיח״, כמו ברישא שם. ומוכח כי בעבודה זרה חייבין על שגגת מעשה אף בלי הוראה, ואין חילוק אם עקר הכל או לא, וכדעת רבי. [כך נראה לבאר כוונתו, ועיין רש״ש באופן אחר, ועיין בהערה הבאה]. וכן הקשה **הבאר שבע**.

ובחק נתן כתב כי באמת היה אפשר לדייק כן במשנה לעיל, אלא שהעדיפה הגמרא להוכיח כרבי ממשנתנו, משום שהמחלוקת נאמרה בהעלם דבר עם שגגת מעשה, ובכך עוסקת גם משנתנו, ועיין **בפתח הבית** ומרומי שדה שביארו באופן נוסף.

10. בסנהדרין [ס״ב א] דנה הגמרא באיזה אופן מצינו שגגת מעשה בעבודה זרה, אביי אמר בעובד מאהבה או מיראה, ורבא אמר באומר מותר, ומקשינן אם כן היינו הוראה, ומתרצינן שאומר מותר לגמרי, והוראה אינה אלא כשמורה לבטל רק מקצת. וביאר **הבאר שבע** כי אביי לא אמר כרבא, כי סבר שרבי מודה כי החיוב על שגגת מעשה בע״ז הוא רק באופן ששגג במקצת ולא בכל הדבר. **והנצי״ב** תמה למה לא העמידו ששגג באופן שנחשב כדרכה, כגון שזרק עליה אבן, ונמצא שהיא מרקוליס, עיי״ש שנקט אופן שאין זו עקירת כל הדבר.

ובקרן אורה הקשה לרבא, כיצד דייקה הגמרא מהמשנה כרבי, והרי לרבי אינו חייב אלא כשאומר מותר, וביאר כי אומר מותר אינו נחשב להעלם דבר, כי אין העלם דבר אלא כשידע מתחילה ושכח, אך אם לא ידע כלל אינו העלם דבר אלא שגגה.

הוא דינו]?[11]

אלא בהכרח צריך לומר שם: **תני הא,** והיות ושנינו ברישא של המשנה שאין חייבים אלא על דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת וכן המשיח, ממילא ידוע לנו כי **הוא הדין להא,** שגם משיח דינו כצבור, וגם בעבודת כוכבים אינו חייב אלא בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת.

אם כן, **הכא,** במשנתנו **נמי, תנא** ברישא בשאר המצוות, **הא,** שדינו של משיח הוא כצבור, ושניהם אינם חייבים להביא פר אלא על העלם דבר עם שגגת מעשה, וממילא ידוע לנו ש**הוא הדין להא,** שמשיח הוא כצבור גם בעבודת כוכבים, וגם בה אין חייבים אלא על העלם דבר עם שגגת מעשה.

ואם כן, אין מקום לדייק שמשנתנו סוברת כרבי ממה שלא חזרה המשנה לומר כי גם בעבודת כוכבים שונה דין המשיח מדין בית דין. כי סמכה הרישא על הסיפא. ויתכן שמשנתנו סוברת כחכמים שגם משיח אינו חייב בעבודת כוכבים אלא בשגגת מעשה עם העלם דבר.

והוינן בה: **מאי טעמא דרבי** שמחלק בחיוב קרבן משיח בין עבודת כוכבים לשאר מצוות, והרי יש ללמוד מגזירה שוה כי משיח הושוה לצבור לכל דבר?

ומתרצינן: **אמר קרא** לגבי עבודה זרה:

"וכפר הכהן על הנפש השוגגת בחטאה בשגגה".

ודרשינן: **"הנפש" — זה משיח.**

"השוגגת" — זה נשיא.

"בחטאה בשגגה"

רבי סבר, כוונת הכתוב לומר: **חטא זה,** שחטא המשיח או הנשיא בעבודה זרה, **בשגגה** של מעשה, אף בלא הוראת בי"ד, **יהא** חייב עליו.

ורבנן סברי, כוונת הכתוב לומר: **מי שחטאתו** בשאר מצוות **בשגגה** בלבד, [דהיינו יחיד שחטא], יביא על חטאו בעבודה זרה שעירה, **יצא משיח שאין חטאתו** בשאר מצוות **בשגגה** בלבד, שהרי על שגגת מעשה לחוד פטור המשיח, ואינו חייב **אלא בהעלם דבר** המצטרף אליהם, ולפיכך אם חטא בעבודה זרה בשגגת מעשה בלבד, הרי הוא פטור לגמרי מקרבן.

ודנה הגמרא בהמשך הברייתא: **"רשיון** חכמים ורבי **ש**משיח שחטא בעבודת כוכבים דינו **בשעירה" — כיחיד!**

מנלן הא?

דאמר קרא "ואם נפש אחת" — אחד יחיד ואחד נשיא ואחד משיח כולם בכלל "נפש אחת" הן, וחיובה מבואר בכתוב שהוא

---

11. לכאורה תמוה, כי אדרבא לרבי מובן יותר למה לא שנינו להלן "וכך המשיח", כי לדבריו בעבודה זרה הוא שוה ליחיד בכל דיניו, ולכן לא אמר התנא שחיובו דוקא על דבר שזדונו כרת. ומוכח, כי אף שדינו שוה ליחיד, אינו נחשב כחיוב יחיד, אלא דינו להביא קרבן בתורת משיח, והתרבה משיח להתחייב בדיני יחיד, ונפקא מינה למאן דאמר בעינן חטא וידיעה

שעירה!

ח-א עוד אמרו בברייתא: **ושוין** חכמים ורבי, **שאין** המשיח **מביא** שום **אשם תלוי**[1].

והוינן בה: **מנלן?**

ומבארינן: **דכתיב** באשם תלוי "**וכפר עליו הכהן על שגגתו אשר שגג** והוא לא ידע".

ודרשינן: מי שחטאו בשגגת מעשה בלבד, הוא מתכפר באשם תלוי, אך לא משיח, שחטאו תלוי גם בהעלם דבר!

ודרשה זאת היא רק לדעת חכמים הסוברים שבכל עבירה אין חייב המשיח אלא בשגגת מעשה עם העלם דבר.

ואילו **רבי** הסובר שבעבודת כוכבים חייב המשיח על שגגת מעשה בלבד, **סבר**, שכך דרשו מפסוק זה: **מי שכל חטאו** [דהיינו: שבכל עבירה חיובו בחטאת, תלוי] **בשגגה** בלבד, הוא זה שמתכפר באשם תלוי, **יצא זה** [הכהן המשיח] **שאין כל חטאו בשגגה.** שהרי בעבודת כוכבים בלבד הוא חייב על שגגת מעשה כשלעצמה, אבל בשאר המצוות אינו חייב על שגגת המעשה כשלעצמה, **אלא ב**שגגת מעשה עם **העלם דבר!**

ומקשינן: **מידי** "**כל** שגגתו" **כתיב** בפסוק, שנוכל לדרוש כי רק מי שכל חטאו בשגגה בלבד, הוא המתחייב באשם תלוי?

ומתרצינן: **אין!** הרי מקרא זה כתוב בלשון שניתן לדרוש ממנו שרק מי שכל חטאו בשגגה מביא אשם תלוי. **דאם כן** כדברך, שאפילו מי שחיוב קרבנו תלוי בהעלם דבר, גם הוא מביא אשם תלוי[2], **נכתוב** "וכפר עליו הכהן **על שגגתו**". **ולמה לי** ההוספה שהוסיף הכתוב וכתב "**אשר שגג**"?

אלא הא קא משמע לן בהוספה זו, **דעד דאיכא כל חטאו בשגגה** רק בו דיבר הכתוב,

---

בשוה, שאם יתחייב בתור יחיד והתמנה למשיח או להיפך, נפטר מקרבנו אף שהמחייב והקרבן שוין, כיון שאין חיוב המשיח מתורת יחיד נפטר בשינוי מעמדו, ולכן הוצרך התנא לומר שחיובו רק בדבר שזדונו כרת, כי זהו מפרטי החיוב של משיח, וביחיד אינם נוהגים.

1. **הנצי"ב** על הספרי [בפרשת שלח קי"ב] הוכיח שהנידון בסוגיין הוא לגבי אשם תלוי הבא על שאר מצוות, כי על עבודה זרה ממעטינן [בספרי שם] שאפילו יחיד אינו מביא אשם תלוי, ולפי זה כוונת רש"י שכתב בביאור הברייתא "שאין מביא שום אשם תלוי". היינו אפילו בשאר מצוות, אולם רש"י סנהדרין [סא:] כתב שאין מביאין אשם תלוי על שום לא הודע, ואפילו לרבי שמחייב כהן גדול בשגגת מעשה בעבודה זרה, מודה שאינו מביא אשם תלוי.

ולכן נראה לבאר כדברי **הרשב"א** [בתשובה תקנ"ג] שהקשה כיצד יתכן למעט אשם תלוי בעבודה זרה, והלא בריש כריתות שנינו כי חייבין אשם תלוי על שגגת עבודה זרה, ולכן העמיד את דברי הספרי רק בכהן משיח. ועיין **בחידושי הגרי"ז** [עה"ת שם] שהביא דברי הרשב"א, וביאר בארוכה כיצד משמע מהפסוק שמדובר דוקא בכהן משיח.

2. כך נראה ביאור הגמרא לפי רש"י ור"ח, אך **בחפץ ה'** [לבעל אור החיים] **ובשערי יוסף** [לרב חיד"א] ביארו שאם הכוונה לפטור מאשם תלוי רק את בי"ד, כי חטאם תלוי בהעלם דבר

ולא במשיח שאין כל חטאו בשגגה, שהרי בשאר מצוות הוא חייב רק בצירוף העלם דבר.

ואילו רבנן שסוברים כי גם בעבודת כוכבים חייב הכהן המשיח רק בהעלם דבר עם שגגת מעשה, הם דורשים פסוק זה כפשוטו, ולא מיתור התיבות "אשר שגג", וכך דרשו: **מי שחטאו בשגגה** בלבד, הוא מביא אשם תלוי, **יצא משיח שאין חטאו בשגגה, לא בעבודת כוכבים ולא בשאר מצות, אלא בהעלם דבר עם שגגת מעשה.**

מתניתין:

אין בית דין חייבין להביא קרבן, **עד שיורו בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת**[3].

אבל אם הורו בדבר שחיובו אשם אינם חייבים. ושני טעמים לכך[4]: האחד, שנאמר באשם "ואם נפש אחת" ובית דין אינם נחשבים "נפש אחת". והשני כי באשם חייבים גם על מזיד, ואם כן לא שייך בו העלם דבר, שהוא התנאי לחיוב בית דין.

וכן המשיח אינו חייב להביא פר, אלא אם הורה וחטא בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת.

אך הוא חייב להביא קרבן אשם כמו כל יחיד שחטא, שהרי גם הכהן המשיח נכלל ב"נפש אחת" האמורה באשם.

וכמו כן, **לא** חייבים בית דין להביא פר ושעיר על הוראה בטעות **בעבודת כוכבים, עד שיורו** היתר **על דבר,** פרט מהלכות עבודה זרה, **שזדונו כרת ושגגתו חטאת.**

דוקא, אם כן לכתוב על שגגתו ונדע שבי"ד פטורין.

אכן ביאור זה דחוק, שהרי למדנו לפטור ציבור מאשם תלוי מדכתיב "נפש" [עיין רש"י לעיל ז. ובסמוך על המשנה], וממילא על שגגתו ממעט כהן משיח, ואין צורך להוכיח כן מיתור של אשר שגג, ולכן ביארנו בפנים כפשוטו.

3. **המגיה למשנה למלך** [פי"ג משגגות ה"ה ד"ה אמור מעתה] כתב שאין צורך שיורו בי"ד לעשות מעשה שעונשו כרת, אלא די שאיסורו נאמר באיסור כרת, אף פרט זה שהתירו הוא באיסור לאו בלבד.

והוכיח כן מהא דאיבעיא לן [לעיל ג.] אם מצטרפות הוראות על חלב הקבה וחלב הדקין, והם אין בהם עונש כרת, אלא שהם בכלל חלב שאיסורו איסור כרת.

ועיין לעיל [ד.] **בבאר שבע ובחק נתן** שנקטו כי היתר נשיקת עטרה אינה בכלל דבר שזדונו כרת, אף שהאיסור נאמר באיסור כרת, **והחיד"א בשער יוסף** כאן ולעיל האריך בזה, [והוכיח גם ממגפף ומנשק ע"ז, שי שבעיקרי כרת וכתבו תוס' [ביבמות ח.] שנחשב כדבר שאין בזדונו כרת, עי"ש].

אמנם מנשיקת עטרה לכאורה אין ראיה, שהרי איסורה משום לא תקרבו, ואינו בכלל ביאה שאיסורה כרת.

4. רש"י מביא טעמים אלו לבאר למה אין בי"ד חייבין "קרבן" כלל, לא פר ולא אשם, ובא ליישב קושית תוס' [ד"ה אין, עי"ש הערה] ובסוגיא בסמוך מבואר למה אינם חייבין פר, ורש"י מבאר למה אין מביאין אשם, ופשוט.

ובמה שכתב כי באשמות אין דין "העלם דבר" שהרי חייבין על המזיד כשוגג, עיין לעיל [ז. ד"ה ומביא] שכתב כדומה, ולכאורה תמוה

גמרא:

מנלן שאינם חייבין עד שיורו בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת?

דתניא: רבי אומר: נאמר כאן בבית דין שהורו בטעות "ונודעה החטאת אשר חטאו **עליה**", ונאמר להלן בפרשת עריות "ואשה אל אחותה לא תקח לצרור לגלות ערותה **עליה**" — מה להלן בפרשת עריות אמור הכתוב **בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת, אף כאן** בהוראת בית דין, דיבר הכתוב **בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת.**

אשכחן צבור, משיח מנלן?

ילפינן מהכתוב "אם הכהן המשיח יחטא **לאשמת העם**" — **הרי משיח כצבור**[5].

נשיא מנלן שאינו חייב בשעיר אלא אם שגג במעשה בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת?

יליף גזירה שוה **מצות** — **מצות** מצבור. **כתיב גבי נשיא** "**ועשה אחת מכל מצות** ה' אשר לא תעשנה" **וכתיב בצבור** "**ועשו אחת מכל מצות** ה' אשר לא תעשינה".

מה צבור אינם חייבים אלא על **דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת, אף נשיא** אינו חייב עד שיעשה בשגגת מעשה **דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת.**

וכן **יחיד** אינו מביא את קרבן החטאת שלו על שגגת מעשהו, אלא אם חטא בשגגה בדבר שזדונו כרת, **דאמר קרא** "**ואם נפש**" **וילמד** דינו של יחיד הנכתב **תחתון, מנשיא** הנכתב **עליון** [מלפניו].

שנינו במשנה: **ולא בעבודת כוכבים עד שיורו** בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת. והוינן בה, הרי רק לגבי חיובם בשאר מצות למדנו גזרה שוה מפרשת עריות שזדונה כרת ושגגתה חטאת, אלא **בעבודת כוכבים מנלן** שאין בית דין חייבים עד שיורו בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת?

דתנו רבנן: לפי שיצאה עבודת כוכבים לדון בעצמה בפר ושעיר, ואין בה גזרה שוה לעריות, **יכול יהו חייבין** על הוראתה **אפילו על דבר שאין זדונו כרת ושגגתו חטאת,** כגון המגפף או המנשק עבודה זרה שאין חיובו בכרת אלא בלאו גרידא?

נאמר כאן בהוראת עבודה זרה "**מעיני**", **ונאמר להלן** בשאר המצוות "**מעיני**", **מה להלן דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת, אף כאן דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת.**

שהרי אשם מעילות בא רק על השוגג, וצ"ל שאין זה מתנאי קרבן אשם, אלא מפרטי חטא מעילה.

5. **הבאר שבע** הקשה הרי אפשר ללמוד משיח כנשיא מגזירה שוה ד"מצות מצות", [וכמו שהקשו תוס' בסמוך על יחיד]. **ובשער יוסף** העצים הקושיא ותמה למה לנו כלל ילפותא דלאשמת העם בכל המסכת, והרי אפשר ללמוד הכל מגזירה שוה זו.

וכתב, שאילו למדנו הכל מגזירה שוה, אף נשיא היה לומד ממשיח וציבור לכל דיניו, ולכן הוצרך הכתוב לומר כי משיח וציבור נלמדים מלאשמת העם, ולא נאמרה הגזירה שוה בנשיא אלא לגבי דבר שזדונו כרת.

אשכחן צבור שאינם חייבים אפילו בעבודת כוכבים אלא על דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת, **יחיד, נשיא, ומשיח, מנלן** שחיוב קרבנם בעבודת כוכבים הוא רק בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת?

אמר קרא בקרבן חטאת יחיד [במדבר טו] "**ואם נפש אחת**" — **אחד יחיד ואחד נשיא ואחד משיח, כולן בכלל "נפש אחת" הן, וילמד תחתון** [יחיד, נשיא ומשיח שנכתבו באחרונה] **מן העליון** [צבור, הנכתב ראשונה]. ונדע כי כמו שציבור אין חייבין קרבן בעבודת כוכבים אלא כשחטאו בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת, הוא הדין לנשיא ומשיח שאינם חייבין קרבן אלא אם חטאו בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת.

ושבה הגמרא עתה לברר את עיקרו של הלימוד שאין בית דין חייבין עד שיורו בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת.

ומקשה: **הניחא למאן דמפיק לה ל"עליה" לגזרה שוה**, ואינו צריך לה לדרשה אחרת, יתכן לומר **כדאמרן**, שמקרא זה מלמדנו בגזירה שוה שאין חייבין עד שיורו בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת.

אלא לרבנן, דמפקי לה ל"עליה" לדרשה אחרת, **ללמד לעריות וצרות**, שפטורות מיבום, והיינו ללמד שאם אשת אחיו שנפלה לפניו ליבום אסורה עליו באיסור ערוה [מלבד איסור אשת אח], הרי היא פטורה מן היבום, וכן צרתה של ערוה זו שהיתה נשואה לאחיו פטורה מן היבום, אף שהיא עצמה אינה ערוה עליו. ולדבריהם אי אפשר ללמוד בגזירה שוה להוראת בית דין מפרשת עריות, ואם כן **דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת, מנא להו?**

ומתרצינן: **נפקא להו מדמתני ליה רבי יהושע בן לוי לבריה**, שבפסוק האמור בעבודת כוכבים "**תורה אחת יהיה לכם לעושה בשגגה. והנפש אשר תעשה ביד רמה...**" **הוקשה** כאן **כל התורה כולה לעבודת כוכבים, מה עבודת כוכבים** האמורה בפרשה זו, היא דבר **שחייבים על זדונו כרת** [שנאמר בה "הכרת תכרת"] **ועל שגגתו חטאת, אף כאן** בשאר המצוות **שחייבין** [היחיד, הנשיא והמשיח] להביא קרבן חטאת, אין הם חייבין אלא **על** דבר **שזדונו כרת ועל שגגתו חטאת.**(6)

אשכחן מקור לכך **שיחיד ונשיא ומשיח** אין מביאין חטאתם אלא כשעשו דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת, **בין** שחטאו **בעבודת כוכבים בין בשאר מצות**, שהרי הוקשו בפרשה זאת כל המצוות של יחיד לעבודה זרה, ועדיין **צבור מנלן** שאינו מתחייב פר אלא על דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת?

יליף, צבור הכתוב **עליון**, בתחלת הפרשה, **מתחתון**, מיחיד הכתוב בסופה, ונלמד ממנו

---

6. תוס׳ ביבמות [ט.] תמהו הרי על עבודה זרה יש סקילה, ולמה לא למדו ממנה שאין חייבין עד שיורו בדבר שיש בו סקילה, [או שאר מיתות בי״ד], ותירצו שהפסוק האמור בעבודה זרה וממנו למדים לפר העלם דבר, מדובר במגדף ועונשו כרת, ולכן אין מקור אלא לכרת.

וכתבו עוד כי לרבי צריך שיורו בדבר שיש בו לאו וכרת, כי מקורו לחטאת הוא בגזירה שוה ״עליה עליה״ מאחות אשה, ורב נאמר לאו, אך לרבנן שהמקור לחטאת ולכרת נלמד מעבודה

שגם לציבור אין חיוב קרבן, בין על עבודת כוכבים בין על שאר המצוות, אלא כשיש בחטא כרת במזיד וחטאת בשגגה (7).

והוינן בה: **ורבי** שלמד גזירה שוה "עליה — עליה" מעריות שאין חייבים קרבן אלא על דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת, **הא דרבי יהושע בן לוי** שלמד מהקש, שהוקשה כל התורה לעבודת כוכבים, **מאי עביד ליה**(8)**?**

ומשנינן: **מפיק ליה לכדתניא: לפי שמצינו** באנשי עיר הנדחת שעבדו עבודת זרה במזיד, **שחלק הכתוב בין** דינם של **רבים** שעבדו **לבין** דינם של **יחידים** שעבדו, שהרי אם **רבים** [רוב העיר] עבדו הם נהרגים **בסייף, וממונן אבד** שדינו בשריפה, ואילו אם עבדו רק **יחידים** [מעוט העיר], מיתתם **בסקילה, וממונן פלט** נשאר, **יכול נחלוק** גם **בקרבנותיהם** כשעבדו בשגגה, ויביאו הרבים שעבדו קרבן, שאינו דומה לקרבן יחיד, ולא לקרבן צבור של כלל ישראל(9).

תלמוד לומר "תורה אחת יהיה" וגו', ללמדנו שכל העושים בלא הוראה דינם אחד. ולפיכך גם אנשים רבים של עיר הנדחת נחשבים כיחידים, וכל אחד מהם מביא שעירה לחטאת.

מתקיף לה רב חלקיה מהגרוניא: טעמא

זרה, אין צורך שיורו בדבר שיש בו לאו. ועיין **באר שבע** שדן בדבריהם.

7. **רש"י** נקט שציבור האמור בקרא ד"ואם תשגו" לומד מיחיד, שאין חיוב קרבן בין בעבודת כוכבים ובין בשאר מצוות אלא כששגגו בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת, וכבר העירו כל האחרונים [עיין מהרש"א שם **וקרן אורה, נצי"ב, רש"ש** בסוגיין] כי בסוגיא דיבמות [ט.] אמרו שרבנן למדו כריב"ל דיליף לציבור עליון מתחתון רק לענין עבודה זרה, אך לגבי שאר מצוות הוצרך לילפותא "מעיני מעיני" מעבודת כוכבים. [וכן משמע שגרס **רבינו חננאל** כאן]. ועיין בהערה 3 על תוס'.

אמנם גם בדברי רבי שם מצינו חילוק, דיליף תחתון מעליון רק בו' מוסיף, ובסוגייתנו לא הזכיר שטעמו משום הו', ומסתבר שכך הוא צורת הלימוד גם לפי רבנן, ולכן רק בעבודה זרה מועיל לימוד עליון מתחתון, כי נאמר בה ואם עם ו' מוסיף, אך לשאר מצוות צריך לימוד מגזירה שוה מעיני מעיני. אולם בסוגיין שלמדו עליון מתחתון בלי ו' מוסיף, לא חילקו בין עבודה זרה לשאר מצוות.

8. **בתוס'** ביבמות [ט.] מבואר שרבי אינו סובר את הלימוד של ריב"ל, שהקיש כל התורה כולה לע"ז, וביארו כי מגדף שבו נאמר מקרא זה אינו עובד ע"ז אלא מברך ה', ובהכרח שאין כוונת הגמרא להקשות מה יעשה רבי עם ההקש, אלא מה ילמד מפסוק זה ולשם מה נכתב.

ובקרן אורה כתב כי הרמב"ם הסיק שהמקור להצריך זדונו כרת ושגגתו חטאת, אינו מתורה אחת אלא מעליה, שהרי הוכיחו נושאי כליו [בריש הלכות שגגות] כי מגדף הוא מברך ה', ולא שייך לומר בו "תורה אחת" שהרי אין בו קרבן, ואמנם הרמב"ם למד מ"תורה אחת" שלא לחלק בין יחידים למרובים בעיר הנדחת, ואינו מיותר להקיש כריב"ל. וכן כתב **הגרעק"א** [בשו"ת תניינא קי"ח] **והערוך לנר** ביבמות שם.

9. להלן בסוגיא יבואר אם הכוונה שיפטרו מקרבן יחיד או שיביאו קרבן שאינו דומה לא לקרבן יחיד ולא לציבור. **והריטב"א** ביבמות [ט.] ביאר בברייתא שסלקא דעתך כי יביאו קרבן

משמע כי הטעם להשוות בין קרבן יחיד ורבים הנא רק משום **דלא חלק הכתוב** בין אנשי עיר הנדחת המרובים למעטים, וכללן יחד ב״תורה אחת״.

הא אם לא היה לנו לימוד מ״תורה אחת״, אלא היה **מחלק** הכתוב בין רבים למעטים, **הוה אמינא נחלוק** בקרבנותיהם, ואם רוב אנשי העיר עבדו עבודה זרה נחייבם בקרבן מיוחד, השונה מקרבן יחיד ושונה מקרבן ציבור שעשה בהוראת בית דין, ואם כן יקשה ממה נפשך: **מאי נייתי**?[10]

אם נאמר **נייתי פר צבור**, הרי אין זה קרבן מיוחד, שהרי **בשאר מצות הוא דמייתו** קרבן שכזה, ולא יתכן שקרבן של רוב אנשי עיר הנדחת ישווה לקרבן של רוב ישראל, כי הרי אילו רוב ישראל עבדו עבודה זרה, אינם נעשים עיר הנדחת, ובהכרח שקרבנם חלוק[11].

שונה, אך **רש״י** שם פירש שהנידון הוא לפטור כל יחיד מבני העיר מחטאת, ועל כך ילפינן מ״תורה אחת״ שאין חילוק בין יחיד לציבור, אלא בקרבן ציבור של רוב ישראל.

והרי״ף [שם] הביא מפרש שביאר כי לא יתכן לחלק חלוקה נוספת בין ציבור ליחיד, אלא סלקא דעתך שלא יביאו המיעוט קרבן ציבור, וכתב שדבריו תמוהין, שהרי הנידון ביחידים וכיצד סלקא דעתיה שיביאו קרבן ציבור, וגם בהמשך הסוגיא מבואר כי אין המיעוט חשובין ציבור.

והנה **רש״י** פירש כי סלקא דעתך לחלק בקרבנותיהם, כמו שמצינו חילוק בין ציבור ליחידים בקרבן ציבור על עבודת כוכבים, שאינו דומה לשום קרבן יחיד. בגמרא מבואר שהוה אמינא לחלק מפני חילוק ענשם ובין ממונם במזיד, ולמה הוצרך לומר שכן מצינו חילוק בקרבנותיהם בשוגג.

ובהכרח שכוונת רש״י, כי מחילקו דין הציבור והיחיד בקרבן מוכח שדין קרבנותיהם חלוק מפני חילוק עונשם, ואם כן ראוי לחלק חיוב קרבנם, ורצה ליישב שלא יקשה כיצד נלמד מחילוק ענשם, והרי כל חייבי חטאת מביאין קרבן שוה אף שחלוקים בענשם, שזה בכרת וזה במיתת בי״ד, ולכן הוכיח שבע״ז דין הקרבן תלוי בעונש, ויש מקום לחלק בין קרבן ציבור ליחיד. ועיין בהערה 13.

אך רוב הראשונים ביבמות נקטו כי הראיה כפשוטה משינוי ענשם, ואף ששינוי המיתה בין יחיד לציבור אינו מלמד, כי דין חטאת שוה לכל מיתות, מכל מקום כאן שהתחדש עונש מיוחד שאף ממונם אבד, מסתבר שגם קרבנותיהם חלוקים.

ורבינו חננאל גרס ״רבים בסייף לפיכך ממונם אבד. יחיד בסקילה לפיכך ממונו פלט״ וכן הגירסא בגמרא ביבמות [ט.], שנלמד משינוי מיתתם לשינוי קרבנותיהם, שהרי מפני שינוי מיתה משתנה גם עונש הממון, ועיין בדבריו [נדפסו להלן י.] שהביא פירושי הגאונים בסוגיין.

10. הקשו **תוס׳** ביבמות [שם] למה לא העמידה הגמרא שהנידון הוא אם יביאו כבש או איל שהוא מין שאין שום מתכפר המביאו כקרבן.

ותירץ **הריטב״א** שאין לנו לחדש קרבן לכפרה אלא ממיני בהמות שבירר הכתוב לכפרה על עוון כזה, אך שאר בהמות חשובין כחיות לענין זה, ואפילו עגל וכבש, וכן נקט **תוס׳ רא״ש** כאן, ושם, אך תמה אם כן היה ראוי לומר ״אם יביאו קרבן רגיל הרי אינם חלוקים, ואם יביאו קרבן חדש, הרי אין לנו לרבות מעצמינו״.

11. כך פירש **רש״י**. אך **תוס׳** ביבמות [שם]

ואם נאמר **נייתי פר לעולה ושעיר לחטאת,** הרי גם זה אינו קרבן מיוחד, שהרי **צבור בעבודת כוכבים הוא דמייתו.**

ואם נאמר **נייתי שעיר,** הרי **נשיא** ששגג **בשאר מצות הוא דמייתי.**

ואם נאמר **נייתי שעירה,** הרי **יחיד נמי היינו קרבנו?!**

ומתרצינן: בכל זאת **איצטריך** לכתוב "תורה אחת", כי **סלקא דעתך אמינא, צבור מייתי פר לעולה ושעיר לחטאת,** ואילו **הני,** רוב אנשי עיר הנדחת שעשו בשגגה, **נייתי איפכא — פר לחטאת ושעיר לעולה.**

אי נמי, לולי ההקש של "תורה אחת" היינו אומרים שישארו רבים אלו במצב ש"**צריך** לחלוק בקרבן **ואין לו תקנה**"[12], כיוון שאי אפשר לחלוק בקרבנם, ולא יביאו קרבן כלל. ולכך **קא משמע לן** ההקש מ"תורה אחת", שהם צריכים להביא כל אחד שעירה לחטאת, כדין כל יחיד שעבד עבודה זרה בשוגג.

והוינן בה: **דכולי עלמא** סברו **מיהת, דכי כתיבי הני קראי** "וכי תשגו" ו"תורה אחת" [האמורים בפרשת שלח] **בהוראת עבודת כוכבים הוא דכתיבי. מאי משמע** — מהיכן מוכח שבפסוקים אלו מדובר בעבודת כוכבים?

ומתרצינן: **אמר רבא, ואי תימא רבי יהושע בן לוי, ואמרי לה כדי** [שם אמורא]: נאמר בפרשה זו הפסוק "**וכי תשגו ולא תעשו את כל המצות האלה**", ומשמעותו שמדובר מצוה שנחשבת ככל המצוות האלה — **איזו היא מצוה שהיא שקולה ככל המצות, הוי אומר זה עבודה זרה.** שכל המודה בעבודה זרה הרי הוא כופר בכל התורה[13].

דבי רבי תנא: אמר קרא "וכי תשגו ולא תעשו את כל המצות האלה **אשר דבר ה' אל משה**" ומשמע ששמעו בני ישראל את דבורו

כתבו דקסבר כי כיון שחילקם מכל חייבי מיתות בית דין שממונם פלט, בהכרח שחלוקים הם גם מכל המתכפרים, **והריטב"א** ביאר דבריהם כי כיון שתלה חילוק כפרתם בחילוק ענשם במזיד,

12. לכאורה נראה שתירוץ זה סובר כי פר לחטאת ושעיר לעולה הוא קרבן חדש, ואינו נחשב כתקנה לחלוק בקרבנם, [כדעת הראשונים לעיל הערה 10]. ותירוץ קמא סבר שכהאי גוונא אינו נחשב שבודה מלבו, וסלקא דעתך שקרבן זו יתוקן לרבים ששגגו בעבודה זרה.

וברש"י ביבמות שם משמע כי תירוץ שני אינו חולק על תירוץ ראשון, אלא מוסיף ואומר כי אף אם לא נמצא אופן לחלק קרבנם, סלקא דעתך שנחשב כצריך ואין לו תקנה, ולכך קא משמע לן שיביאו חטאת יחיד.

13. כך פירש"י, ועיין בתוס' [ד"ה שהיא] ובהערות, שנבאר כיצד למדו ממשמעות הפסוק שמדובר בחטא עבודה זרה.

ובגור אריה [במדבר ט"ו כ"ב] ביאר למה נאמר "ולא תעשו את כל המצוות", ולא נאמר מפורש "ותעבדו אלוהי נכר" דהיינו כדי לתת טעם לחילוק קרבן חטאת בעבודה זרה שהוא בפר ושעיר ושונה מכל החטאים, כי אף שאין חילוק חומר החטאים מחלק בחיוב החטאת [וכדלעיל הערה 9], אין חטא עבודה זרה חלוק בעונש בלבד, אלא שהוא סוג חטא אחר כיון שכל החטאים תלויים בו.

של הקב"ה אל משה, **וכתיב** מאידך "**אשר צוה ה' אליכם ביד משה**", שמשמעותו כי בני ישראל לא שמעו את דיבור ה' עם משה, אלא שרק ציווים נאמר "ביד משה",

איזו היא מצוה שהיא בדיבורו של הקב"ה ששמעו בני ישראל עצמם בהר סיני, **וצוה** אותם גם **על ידי משה**, מבלי שישמעו הם עצמם את הציווי מפי משה, **הוי אומר זו עבודת כוכבים**, שכלל ישראל שמעו מפי הקב"ה בעצמו במעמד הר סיני את שתי הדברות הראשונות "אנכי" ו"לא יהיה לך אלהים אחרים".

וכדתנא **רבי ישמעאל: "אנכי" ו"לא יהיה לך" מפי הגבורה שמענום**; ובנוסף לכך נצטוו על כך פעמים רבות נוספות על ידי משה כגון "לא תשתחוה לאל אחר".

דבי רבי ישמעאל תנא: נאמר "וכי תשגו ולא תעשו את כל המצות האלה, **למן היום** ח-ב **אשר צוה ה'**

והלאה לדורותיכם", ומשמעותו: אם תשגו ולא תעשו את המצוה הראשונה שצוה ה' אתכם בידי משה, שהיא הקודמת לכל המצות שנאמרו מכאן והלאה!

ואיזו היא מצוה שהיא נאמרה בתחילה[1], בעשרת הדברות, — **הוי אומר זו עבודת כוכבים**, שנאמרה בתחילת עשרת הדברות, "אנכי" ו"לא יהיה לך אלהים אחרים", דהיינו עבודת כוכבים!

ומקשינן: **והא אמר מר: עשר מצות נצטוו ישראל במרה**! דהיינו לפני מתן תורה, ונמצא שעבודת כוכבים איננה המצוה הראשונה!? [2]

---

1. **רש"י ורבינו חננאל** פירשו כי נכתבה בתחילת עשרת הדברות, דהיינו אנכי ועשרת הדברות. אך **בתשב"ץ** [קל"ט] הוכיח מסוגין **כבה"ג** שלא מנה את דיבור "אנכי" כמצותע שה והחל את מנין המצוות בלא יהיה לך שנאמרה תחילה, וביאר הרמב"ן [סהמ"צ מצוה א'] טעמו, שאין מונין במנין המצוות אלא גזירותיו, ואילו האמונה היא השורש והטעם שממנו נולדו המצוות.

אולם **במגילת אסתר** [בסהמ"צ מצוה א'] ביאר להיפך, שרש"י בא לבאר כי אף "אנכי" חשובה מצוה האוסרת עבודה זרה מפני החיוב להאמין בה', ולכן נחשבת שנאמרה תחילה, ומנאה הרמב"ם כמצוה ראשונה, וכן מבואר בדבריו [פ"א מיסודי התורה ה"ו]. וכן ביאר **המאירי** כאן.

וראה בפירוש **הרמב"ן** עה"ת, [דברים ד' ג'] כי בעת שהזהיר משה בפרטי המצוות התחיל בעבודה זרה שהיא שורש לכולן, וכן כתב [שם, ז' ט"ו] כי כשביאר המשפטים הזכיר תחילה לכלות ולהכרית עובדי עבודה זרה.

ובמשך חכמה [דברים ל"ג ד'] ביאר על פי דברי הרמב"ם [בפיה"מ חולין פ"ז] שקודם מתן תורה האמינו ישראל במשה רק מפני האותות והמופתים, ורק במתן תורה שראו במוחש אמיתות התורה, אז נצטוו להאמין, ועבודה זרה היא המצווה הראשונה שנאמרה בצווי שהכירוהו במוחש. וכתב כי לביאור זה מיושבת קושית הגמרא ממצוות שנצטוו במרה.

2. **הגרי"ז** [עה"ת פרשת בא] תמה למה לא מקשינן ממצוות חמץ ומצה שנאמרה בפרשת החדש הזה לכם לפני מתן תורה. ובספר **משאת המלך** [עה"ת, פרשת בשלח] כתב, כי אין המצוות נמנות אלא מעת יציאת מצרים, כדכתיב בהוציאך את העם ממצרים וכו', אכן דבריו

אלא, מחוורתא כדשנינן מעיקרא, שההכרח כי פסוקים אלו אמורים בעבודה זרה, הוא כפי שביארוהו לעיל רבי יהושע בן לוי או רבי, ולא כתנא דבי רבי ישמעאל.

מתניתין:

אין בית דין חייבין, אם טעו בהוראה **על עשה ועל לא תעשה שבמקדש,** דהיינו שאם הורו בטעות בעניני טומאת מקדש וקדשיו, אין הם חייבים להביא פר העלם דבר.

משום שהחיוב על טומאת מקדש וקדשיו בשוגג הוא קרבן חטאת עולה ויורד [שנקרא כך כי העשיר מביא בו כבשה או שעירה, ואילו העני מביא עוף, והדל ביותר מביא מנחה], ואין בית דין חייבין להביא פר, אלא אם הורו בדבר ששגגתו מחייבת חטאת קבועה[3].

[ה"עשה ולא תעשה" שהוזכרו כאן, הם, העשה "וישלחו מהמחנה כל צרוע" שנאמר

נכונים לשיטת **המהר"ל** [תפא"י י"ז] **והנצי"ב** [בהקדמה לשמות] שנקטו כי לא נעשו לעם עד יציאת מצרים, אך הגרי"ז דקדק להקשות מחמץ שנאמר לדורות ולא ממצות קידוש החדש ופסח מצרים, ואף רש"י [בתחילת התורה] לא הקשה אלא מקידוש החדש ולא ממילה וגיד הנשה, וטעמו נראה כמבואר בדברי **הגר"א** [בסידור, שיח יצחק על תפילת ג' רגלים] שנקט כי חל שם בחירה על כלל ישראל כבר קודם יציאת מצרים, ועיין עוד בתוס'.

ובבאר שבע הקשה הרי בז' מצוות בני נח נאמרה ע"ז תחילה, כמבואר בסנהדרין [נו:] ואם כן יש לומר כי אף במרה נאמרו המצוות בסדר זה, שהרי נשנו ונאמרו בה ז' מצוות בני נח [ונוספו עוד שלש מצוות]. ועיין **מהר"ץ חיות** שדן בזה.

ובספר **באר מרים** [מלכים פ"ט ה"א] כתב ליישב כי במרה נפקע מישראל חיובי בני נח, אך ודאי שההפקעה נעשתה רק אחר שנצטוו באותם מצוות כישראל, שאם לא כן נמצא כי בינתיים היו גרועים מבני נח. ובהכרח שהדין חל עליהם רק אחר צווי כל שבעת המצוות יחד, ואם כן אין כאן צווי על עבודה זרה תחילה אלא יחד עם שאר המצוות, וזו קושיית הגמרא.

והנה **הרמב"ן** [שמות ט"ו כ"ב] ביאר כי הטעם שלא פירשה התורה מהם המצוות שנאמרו במרה, כיון שלא ניתנו לקיימן אלא רק להודיעם שעתיד לצוותם בכך, לדעת אם יקבלום בשמחה, וכדומה שזה נקט **בגור אריה** [שם סוף כ"ה] כי המצוות שנאמרו במרה אינם תורה, והוצרך לחזור עליהן בסיני ככל מצוות בני נח. ולכאורה דבריהם תמוהין מסוגיין דמקשינן שהם קדמו לעבודה זרה, ובמיוחד לתוס' דלא מקשינן מצווי דבני נח. ועיין בהערה על תוס'.

3. כך משמע מפירוש **רש"י, ובתוס' רא"ש** כתב בפירוש שאין חייבין **פר** כמבואר בגמרא, אך **רבינו חננאל** נקט כי "כל מה דליתיה בקבועה לא מחייבי ביה ציבור, דאין ציבור עני, ותו דנפש כתיב בהו", ומשמע שהבין כי הנדון במשנתנו לגבי חיובם בקרבן חטאת עולה ויורד, ואילו הפטור מפר כבר נודע מההקש לעבודה זרה [לעיל ע"א].

וכן משמע מדברי **הרמב"ם בפירושו למשנה** הקודמת שמיעט טומאת מקדש וקדשיו מכלל הדברים שחייבין על שגגתם חטאת, כי חיובו רק בעולה ויורד. וכן ביאר **הקרן אורה** שמשנתנו באה לפרש את הכלל דלעיל.

[ובדעת רש"י יש לדון, כי בפירושו על המשנה כתב שאין חייבין "קרבן", ובגמרא

לאסור על טמא להכנס למקדש, והם התירו לו[4]. והלא תעשה הוא "ולא יטמאו את מחניהם", שנאמר על מי שנטמא במקדש, שיצא בדרך קצרה ולא בארוכה, והם התירו לו לצאת בקצרה.

וכן **אין מביאין,** כל יחיד ויחיד, **אשם תלוי** במקום שיש ספק אם עברו **על עשה ועל לא תעשה שבמקדש.** כיון שחיוב אשם תלוי הוא על הספק, ואינו בא אלא באופן שעל חטא ודאי חייבים חטאת קבועה, ואילו על טומאת מקדש וקדשיו חייבים על הודאי רק קרבן עולה ויורד. [ובית דין וכהן משיח אין מביאין אשם תלוי אפילו במקום שבודאי חייבים חטאת קבועה!]

אבל חייבין בית דין בהוראתן, וכהן משיח שחטא בשגגת מעשה, **על עשה ועל לא תעשה שבנדה, ומביאין** היחידים שספק להם אם חטאו, **אשם תלוי על עשה ועל לא תעשה שבנדה,** כיון ששגגתה מחייבת חטאת קבועה.

איזו היא מצות עשה שבנדה שחייבים בית דין עליה אם טעו בהוראתם? — **פרוש מן הנדה.** שחייבים לפרוש מהאשה הטהורה סמוך לשעת וסתה, שמא תטמא בשעת תשמיש, [ולמדו כך מהכתוב "והזרתם את בני ישראל"].

והם הורו שמותר לבא על אשתו סמוך לווסתה, וכשבא עליה פירסה נדה, ואז אסור לו לפרוש כי נהנה ביציאתו כמו בביאתו, והם התירוהו, ונמצא שיש כרת על זדון הבא מחמת שהתירו עשה זה[5].

הוסיף "שום קרבן בעולם", ומשמע שהנידון גם ע"י עולה ויורד, ובהערות על הגמרא נברר ענין זה]. ועיין להלן הערה 12.

4. ביאר **החזון איש** שהורו כי טומאה זו טהורה, או שקידוש מקום זה במקדש נעשה שאל כדין, ולפיכך נחשבת הוראתם כהעלם טומאה או העלם מקדש.

אך רש"י בשבועות [יד:] כתב שהיחיד מביא חטאת באופן שנעלמה ממנו הנגיעה בטומאה, ומשמע כי אם שגגתו בדין הטומאה או המקדש, אין זו שגגה המחייבת חטאת, וכיון שכן גם בי"ד לא יתחייבו על שגגה זו פר העלם דבר, ובבי"ד לא שייך שיתחייבו על שגגת מעשה, ואם כן תמוה למה צריך למעטם מחיוב על הוראה בטומאת מקדש. וצ"ע.

ובאופן שהורו כי בטומאה כזו אין איסור להכנס למקדש, או שהורו היתר להכנס למקדש בטומאה בתנאי מסוים, נחלקו **המנחת ברוך** [סימן י'] **והחזו"א,** אם ההוראה צריכה להיות על גוף הטומאה והמקדש, או על דיני ההנהגה בכניסה בטומאה למקדש. ולהלן בסוף הפרק נרחיב בזה.

5. **רש"י** פירש עשה שבנדה, פרוש סמוך לווסתה כדי שלא תהא רואה בשעת תשמיש, כדכתיב והזרתם את בני ישראל. ותמהו עליו תוס' רא"ש כאן והרשב"א [בשבועות יז:] מהסוגיא שם שהסיקה כי במשנתנו מדובר באופן שנטמאה בשעת תשיש ואסור לו לפרוש ממנה עד שימות האבר, והעשה הוא "ותהי נדתה עליו" ומפרשינן, בשעת נדתה תהי עליו, אך "והזרתם" היא אסמכתא, ומדרבנן בעלמא נאסרת בעת ווסתה ולמדו שמה ששנינו שם "איזה הוא עשה בנדה אמרה לו נטמאתי ופירש מיד", הוא פירוש המשנה כאן].

ומצות לא תעשה — אל תבא על הנדה[6]**!**

גמרא:

והוינן בה: **מנא הני מילי, דצבור** שעשו בהוראת בית דין **לא מחייבי קרבן בעלמא** בין כשחטאו בודאי ובין כשחטאו בספק[7], אלא אם חטאו בדבר שחייבין עליו בעלמא חטאת קבועה. ומנלן **דיחיד, אשם תלוי נמי לא** מיחייב, אלא אם כן חטא בדבר שחייבים עליו חטאת קבועה?

[כך גורס רש"י] **אמר רב יצחק בר אבדימי: נאמר כאן "ואשם" בחטאת** קבועה דיחיד **ובאשם תלוי, ונאמר "ואשמו" בצבור.** ולפינן חטאת הצבור מחטאת היחיד: **מה "ואשם"** האמור **ביחיד** איירי **בחטאת קבועה, אף "ואשמו"** האמור **בצבור — בחטאת קבועה** איירי!

והשתא ילפינן לדין אשם תלוי של יחיד מדין חטאת הצבור: **ומה צבור** אין חייבים אלא אם היתה הוראתם **בחטאת קבועה, אף אשם תלוי נמי אין** הוא **בא אלא על ספק חטאת קבועה!** דילפינן "ואשם" האמור באשם תלוי מ"ואשמו" דכתיב בצבור.[8]

אמרי, אי הכי, דדרשינן מ"ואשם" האמור באשם תלוי, מדוע לא אמרת איפכא, שאשם

---

6. **רבינו חננאל** פירש: כשידע קודם ביאתו, והיינו היתר ביאת נדה שפרטיו נדונו בסוגיא לעיל [ד.] וכן פירשו **רמב"ן וריטב"א** [בשבועות שם] למ"ד שאין איסור דאורייתא בשעת ווסתה.

אולם **בתוס' יו"ט** ביאר על פי מסקנת רב פפא [בשבועות יח:] כי גם הלאו הוא באופן שנטמאת בשעת תשמיש, ודרשינן "בנדת טומאתה לא תקרב" דהיינו נמי "לא תפרוש". וכן פירש **הריטב"א** [שם] למ"ד שיש עשה בשעת ווסתה. עי"ש.

ובתפארת ישראל ביאר שהאיסור הוא על ביאה סמוך לווסתה, ומדובר שהתירוה בי"ד ונטמאת בשעת תשמיש [ולא ידע] ויצא בקישוי אבר, ונמצא שעל ידם שגג בלאו, ובא לידי שגגת כרת ביציאתו.

7. לפי המבואר במשנה [הערה 3] ביאור נידון הגמרא תלוי במחלוקת הראשונים, כי לרש"י ולהרא"ש הנידון על פר העלם דבר, ואכן הפסוק "ואשמו" נאמר בפר העלם דבר של ציבור.

אולם **לרבינו חננאל והרמב"ם** הנידון הוא על חיובם בקרבן עולה ויורד, ותמוה כיצד למדו דין זה מ"ואשמו" האמור בפר העלם דבר. ואמנם רבינו חננאל לא גרס כאן מנין שציבור לא מחייבי קרבן וכו'. אלא מנין שאין חייבין באשם תלוי, ואילו פטורן מקרבן עולה ויורד ידעינן מסברא שאין ציבור עני, או מקרא דכתיב בעולה ויורד "נפש" ובי"ד וציבור אינם בכלל נפש.

והראב"ד בפירושו לתורת כהנים [חטאת יחיד פ"ז] גרס בסוגיין כרש"י, ותמה למה לי גזירה שוה זו, והרי בעולה ויורד כתיב נפש, ואין ציבור בכלל. ותירץ כי מ"נפש" נדע לפטרן רק מעולה ויורד, והגזירה שוה באה ללמדינו לפטרן גם מפר העלם דבר.

8. רש"י פירש דתרתי ילפינן מרב יצחק בר אבדימי, ומשמע שלמדו אשם תלוי מציבור, אחר שלמד ציבור מחטאת יחיד, והיינו שהנידון הוא מה מחייב את הקרבן, והלימוד הוא מקרבן לקרבן, שאין חיוב אלא על דבר שודאו חטאת קבועה.

ותמה **המהרש"א** למה צריך ללמוד אשם

תלוי בא אפילו במקום שאין חייבין עליו חטאת קבועה? שהרי גבי **קרבן עולה ויורד, נמי, הא כתיב** ביה לשון אשם "**וחיה כי יאשם לאחת מאלה**", וכוונת הכתוב לכל אחת משלשת ה"אשמות" המבוארות בפרשת קרבן עולה ויורד [בפרשת ויקרא] שהן: שבועת העדות, וטומאת מקדש וקדשיו, ושבועת ביטוי, שחייבין עליהן קרבן חטאת עולה ויורד!?

ומשנינן: **דנין** גזירה שווה מתיבות הדומות זו לזו כגון "**אשם**" האמור באשם תלוי, **מן** תיבת "**אשמו**"[9] האמור בצבור. **ואין דנין "אשם"** האמור באשם תלוי, **מן "יאשם"** האמור בקרבן עולה ויורד.

[אבל התיבות "אשם" ו"אשמו" דומות זו לזו, ולא אכפת לן במה דכתיב אשמו, כי זה כאילו כתיב "אשם שלו". אבל "יאשם" אינה כוללת את התיבה אשם].

ופרכינן: **ומאי נפקא מינה** אי כתיב "אשם" או "יאשם"? והרי אפשר ללמוד גזירה שוה גם כשאין המלים מכוונות בדיוק אלא בדמיון הענין בלבד.

דהא תני דבי רבי ישמעאל: הא דכתיב בנגעי בתים **ו"שב הכהן" "ובא הכהן"** — **זו היא שיבה זו היא ביאה.** שאין הכונה שהכהן שב לביתו אלא הוא שב לבית המנוגע. דילפינן בגזירה שוה שיבה מביאה, על אף שאין המילים שוות, אלא רק דומות בתוכנן!?

תלוי מציבור, והרי אפשר ללמדו מחטאת קבועה של יחיד שנאמר בה ואשם. וכן ביאר באמת **הקרן אורה** בכוונת הגמרא, כי כמו שלמדו מחטאת יחיד שאין בצבור אלא חטאת קבועה, כך נלמד מחטאת יחיד שאשם תלוי בא רק על ספק שבודאו מביא חטאת קבועה.

ולגירסת רבינו חננאל הנ"ל, שהנידון הוא רק על אשם תלוי של יחיד, ביאר ביושר הורי שאי אשפר ללמוד מחטאת יחיד, כי לדבריו הנידון הוא אם שייך חיוב קרבן על המתחייב, ואילו נלמד מיחיד נמצא ששייך בו קרבן עולה ויורד, ולכן צריך ללמוד מציבור שאינם מתחייבים פר על דבר שחיובו בעולה ויורד, והוא הדין ליחיד באשם תלוי.

ואין להקשות אם כן באמת מנא לן ללמוד מציבור לפטור ולא מיחיד לחייב, כי דבר זה ידענו מהכלל במשנה לעיל שחיוב בי"ד הוא רק בדבר שזדונו כרת, וכל דבר שמביאין עליו קרבן עולה ויורד אינו בכרת.

9. השקלא וטריא התבארה כפירוש רש"י וכגירסתינו בגמרא.

אך **במסורת הש"ס** הוגה להפוך הגירסא בתירוץ, ולומר "דנין אשמו מן אשם", [וכן הוא **ברבינו חננאל**, וצ"ע]. וכנראה הבין כביאור הקרן אורה הנ"ל, כי בין פר של ציבור ובין אשם תלוי של יחיד נלמד מחטאת יחיד, ועל כך מקשינן שאם למדו דין פר של ציבור דכתיב ביה "ואשמו", מחטאת יחיד שנאמר בה "ואשם", נלמד גם לאשם תלוי מעולה ויודר שנאמר בה "יאשם". ומתרצינן שרק "אשמו" ציבור, ילפינן מ"אשם" חטאת יחיד, ולא "אשם" מ"אשם".

והרש"ש הבין כי לגירסא זו קושית הגמרא היא לגבי פר של ציבור, מנין לנו ללמוד מחטאת יחיד לפטרו, והלא יתכן ללמוד מעולה ויורד לחייבים, אף על דבר שספיקו בעולה ויורד, ועל כך מתרצינן שאי אפשר ללמד מ"יאשם". ותמה על כך שהרי במשנה לעיל כבר נאמר הכלל שאין חייבין על דבר שקרבנו עולה ויורד, עיש"ה.

ועוד איכא למיפרך: **נילף** "אשם" האמור באשם תלוי[10] **מן "ואשם"** האמור **בטומאת מקדש וקדשיו, דכתיב** גביה **"והוא טמא ואשם",** וחייבים עליו קרבן עולה ויורד. ונלמד מזה שחייבין אשם תלוי אף במקום חיוב חטאת שאינה קבועה!?

ומתרצינן: **אמר רב פפא: דנין "ואשם" ו"מצות ה'"** האמורים באשם תלוי, **מן "ואשם"**[11] **ו"מצות ה'"** האמורים בצבור, ואין דנין ללמוד גזירה שוה מטומאת מקדש וקדשיו, דלא כתיב התם "מצות ה'", אלא אשם גרידא.

אמר ליה רב שימי בר אשי לרב פפא: ונילף "ואשם ו"נשיאת עון" האמורים באשם תלוי, **מן "ואשם" ו"נשיאת עון"** האמורים בקרבן עולה ויורד, ואל תלמד גזירה שוה מקרבן צבור, דלא כתיב התם "נשיאת עון" אלא אשם גרידא!?

אלא, אמר רב נחמן בר יצחק: דנין "ואשם" ו"מצות ה' אשר לא תעשינה" האמורים באשם תלוי, **מ"ואשם" ו"מצות ה' אשר לא תעשינה"** האמורים בציבור. **ואל יוכיח** [דהיינו, לאפוקי] **שמיעת קול וביטוי שפתיים וטומאת מקדש וקדשיו, שלא נאמר בהם "ואשם ו"מצות ה' אשר לא תעשינה".**

מתניתין:

א. אין חייבין בית דין להביא פר העלם דבר אלא אם היתה הוראתם בדבר שהיחיד חייב עליו חטאת קבועה, ולא בדבר שהיחיד חייב עליו קרבן עולה ויורד.[12]

ולפיכך, **אין חייבין על** הוראתם **בשמיעת קול,** והיינו בפרשת עדים המושבעים שאין הם יודעים עדות, **ועל** שבועת **ביטוי שפתים, ועל טומאת מקדש וקדשיו** כיון שיחיד שחטא בכל אלה מביא קרבן עולה ויורד.

---

10. **הרש"ש** ביאר שקושיא זו היא גם לגבי פר העלם דבר של ציבור, שנלמד מ"ואשם" שבי"ד חייבין גם בדבר שהוא בעולה ויורד. והיינו לפי גירסת רש"י שלמדו פר העלם דבר של ציבור מחטאת יחיד, ומקשינן מנלן ללמוד לפטור ולא לחייב. ולכן דייקה הגמרא להביא הפסוק האמור בטומאת מקדש וקדשיו שיש עליה כרת, כי אי אפשר להקשות משאר חטאים שקרבנם עולה ויורד, ואין בהם כרת. כיון שכבר נכלל במשנה הקודמת כי חיוב בי"ד רק על דבר שיש בו כרת.

אכן לגירסת רבינו חננאל שלא נדון בסוגיין דין פר של ציבור, אלא אשם תלוי בלבד, ופר של ציבור ידעינן מ"נפש" או מסברא, אם כן לא יתכן שקושית הגמרא היתה ללמוד מ"ואשם" לחייבים אף בדבר שחיובו בעולה ויורד.

11. מגירסתינו בגמרא משמע כביאור הקרן אורה, שהרי "ואשם" נאמר בחטאת יחיד, וממנה נלמד באופן ישיר לאשם תלוי.

אכן, **רש"י ורבינו חננאל** הלכו לשיטתם, שהלימוד לאשם תלוי נלמד מפר העלם דבר של ציבור, ולכן גרסו כאן "ואשמו ומצות ה'" [ובפנים ביארנו כרש"י, אף שהנחנו את הגירסא כמובא בגמרא].

ולביאור הרש"ש שקושיית הגמרא היא גם על פר ציבור, קשה קצת למה אמרו "דנין אשמו מאשם" כמו שאמרו "דנין אשם מאשמו". ולפירוש הקרן אורה יש לומר שנקטו רק את הלימוד הישיר באשם תלוי, ואמנם הכוונה גם לקרבן ציבור.

12. **רש"י** פירש כי לא התחדש במשנתנו דבר, שהרי במשנה הקודמת כבר שנינו שאין בי"ד ומשוח חייבין פר על דבר שיחיד מביא עליו

ב. והנשיא — כיוצא בהם, שפטור מלהביא קרבן בדבר שיחיד מביא עולה ויורד, **דברי רבי יוסי הגלילי**(13)**.**

רבי עקיבא אומר: הנשיא חייב בכולן, חוץ משמיעת הקול, שנשיא אינו חייב בה כלל, משום **שהמלך לא דן ולא דנין אותו, לא**

קרבן עולה ויורד, ונשנתה רק כדי להשמיענו מחלוקת רבי עקיבא ורבי יוסי הגלילי בנשיא [**ובקרן אורה** כתב שבאה להשמיענו שכהן משיח פטור גם מעולה ויורד, ובמשנה לעיל לא שמענו אלא פטורו מפר. ועיין בהערה הבאה].

אולם **הרא״ש** הביא פירוש **הרמ״ה** שהמשנה הקודמת עסקה בפטור בי״ד מפר העלם דבר, וכאן השמיעתנו המשנה כי גם כל יחיד ויחיד מהעם פטור מקרבן עולה ויורד, כיון שבי״ד אינם בכלל נפש.

ותמה הרא״ש, הרי ההוראה אינה נחשבת כהוראת בי״ד, לשנות דין היחידים, כיון שהורו בדבר שחיובו בעולה ויורד, ואין הציבור נאגדים על ידה. [ולא נאמר ״נפש״ באשם תלוי אלא למעט באופן שאכלו חלב בהוראת בי״ד, והסתפקו אם היה זה חלב או שומן]. ולכן פירש שהמשנה פוטרת בי״ד מפר כמבואר במשנה הקודמת, וכאן מדובר גם לגבי פטור בי״ד בעולה ויורד [כי בי״ד עצמם אינם ״נפש״]. אך היחידים חייבים כל אחד בפר.

ומה שכתב הרא״ש כי היחידים פטורים מאשם תלוי, משום שהציבור אינו בכלל נפש, אין כוונתו שכל יחיד התמעט, שהרי יחיד בכלל ״נפש״ הוא. אלא הכוונה, כי כיון שהתאגדו לציבור כשעשו רובן על פי בי״ד, נמצא שאין על כל יחיד חיוב חטאת על שגגתו, ולפיכך על ספיקו אינו חייב אשם תלוי הבא רק בספק חטאת קבועה.

אך ביאור זה יתכן רק אם אשם תלוי התמעט בכל אופן שאין מביא על שגגתו חטאת קבועה. אולם אם המיעוט הוא רק על חטא שבעצם החטא לא שייך חטאת קבועה, כאן יתחייב באשם על ספיקו, שהרי בחטא זה יש חטאת קבועה, ורק מפני שעשאוהו רוב ציבור אין מביאין אותה, ולהלן בסוף הפרק נוכיח דעת הרא״ש בזה.

13. **הרמב״ם** [פ״י משגגות ה״ז] כתב המלך וכהן משיח מביאין קרבנן על שבועת העדות או על שבועת ביטוי או על טומאת מקו״ק כשאר הדיוטות וכו׳. כבר ביארנו בהלכות שבועות [פ״י ה״א] מתי יהיה חייב על שבועת העדות וכו׳. והשיגו **הראב״ד** שאין המלך חייב בשמיעת הקול, וביאר **הכסף משנה** כי השגתו מסברת רבי עקיבא במשנתנו, שהמלך אינו דן ואינו מעיד, ולא תתכן אצלו שבועת העדות. וכתב לחלק בין מלכי ישראל שאינם מעידין, למלכי בית דוד שדנין ומעידים כדכתיב דינו לבקר משפט, ואין הלכה כרבי עקיבא. [ואשר דבריו יובאו במשנה להלן].

ובחזו״א [ט״ו י״ב] נקט כי משנתנו מדברת בחיוב בי״ד, או לגבי חיובם בפר, או שכל המשנה נאמרה על ידי רבי יוסי הגלילי [וגם דבריו יובאו במשנה להלן].

ובתוס׳ יו״ט תמה שאף מלכי בית דוד אינם חייבין להעיד, ואי אפשר להשביעם על עדות, אלא שכשרים להעיד וכמבואר בשבועות [לא.]. [וכן תמה **המנחת חנוך** [קכ״ג] על מש״כ הכסף משנה בהלכות מלכים [פ״ג ה״ז] שמלך פטור משבועת העדות כי אינו מעיד, והרי יכול להעיד אלא שאי אפשר לחייבו על כך שבועה]. ולכן כתב שבמשנתנו מדובר בעדות על דיני נפשות שהמלך מעיד בה. ותמה עליו **בתוס׳ יום הכפורים** שהרי כל שבועת העדות היא רק

מעיד ולא מעידין אותו, וכל שאינו בפרשת עדות, אינו חייב קרבן שבועת העדות.

גמרא:

אמר עולא: מאי טעמא דרבי יוסי הגלילי, שפטר נשיא בדבר שהיחיד חייב עליו קרבן עולה ויורד?

אמר קרא "והיה כי יאשם לאחת מאלה", לאחת משלשת החטאות המנויות בפרשת קרבן עולה ויורד [שהן שמיעת קול, שבועת ביטוי וטומאת מקדש וקדשיו], ומשמע ליה לרבי יוסי הגלילי שכך אמר הכתוב:

כל שמתחייב בכל אחת ואחת, **מתחייב בכולן. ושאין מתחייב באחת** מאלו, וכגון נשיא, שאינו מתחייב על שבועת העדות משום שאינו מעיד, **אין מתחייב בכולן.**(14)

ומקשינן: **ואימא** "כי יאשם לאחת" הכי משמע: אפשר שיהא **מתחייב באחת מהן, ואף על פי שאין מתחייב בכולן!**

ומתרצינן: **אלא, טעמא דרב יוסי הגלילי, מהכא:**

דתניא: היה רבי ירמיה אומר: נאמר בפרשת קרבן עולה ויורד "ואם **לא תגיע** ט-א

כאשר התובע מחייב את העד והיינו בעדות על ממון בלבד ולא מצאנוה בדיני נפשות. **ובשב שמעתתא** [ש"ז פ"א] טרח למצא אופן בדיני נפשות שיש בו נפקא מינה לדיני ממונות עי"ש.

ורבינו חננאל [ביומא עד.] נקט מסברא להיפך מהכסף משנה, וכתב שהמלך אינו מעיד כדכתיב בית דוד דינו לבקר משפט, ואין עד נעשה דיין, וטעמו שייך במלכי בית דוד ולא במלכי ישראל, וכבר תמה עליו **בדבר אברהם** [ב' ל"ב י"ג] ממשנתנו העוסקת במלכי ישראל שאינם דנין ובכל זאת פטורין משום שאינם מעידין. וכתב כי ר"ח לא גרס במשנה תיבות "לא דן ולא דנין" אלא את עיקר הטעם "לא מעיד ולא מעידין" [ועיין **בבאר שבע**]. וביאר כי דעתו שמלכי בית דוד חייבין לדון בכל דין שהזדמן לפניהם, וממילא אינם יכולים להיות עדים לעולם.

ובאבי עזרי [הלכות מלכים, שם] כתב ליישב דברי הרמב"ם, כי יש נפקא מינה בין רבי עקיבא לריה"ג בהדיוט שנשבע שבועת העדות ואחר כך נתמנה לנשיא, שלריה"ג יפטר מקרבן כי השתנה דינו, שהרי טעמו להפטר התבאר בגמרא מגזירת הכתוב "לאחת מאלה" או שאינו בעניות ועשירות. אך הרמב"ם פסק כרבי עקיבא שפוטרו כי אינו מעיד, ולא השתנה דינו לענין קרבן, אלא שאינו חייב להעיד ואין בו מציאות של קרבן, אך כשהתחייב כשהיה הדיוט נשאר עליו חיובו אף אחר שנעשה נשיא.

ובבית ישי [ח"ב שע"ה] תמה על דבריו, שהרי הפטור כשנשתנה דינו נאמר רק באופן שהידיעה היא חלק ממחייבי הקרבן, ואילו קרבן שבועת העדות חייבים גם על זדונה.

14. לטעמו של עולא נמצא כי לפי ריה"ג משיח חייב גם על טומאת מקדש וביטוי שפתים שהרי ישנו בשמיעת הקול, וישנו בכלן. וכבר הביא **הרא"ש, שהרמ"ה** העיר כך, וכתב כי יתכן שרבי יוסי הגלילי סובר כרבי שמעון [לקמן ט.] הפוטר משיח על טומאת מקדש וקדשיו, וכל שאינו מתחייב באחת מהן אינו מתחייב בכלן.

ומאידך לטעמו של רבי ירמיה, נראה שגם משיח יפטר מכלם, שהרי אינו בא לידי עניות. אולם בירושלמי מקשה לטעמו של רבי ירמיה אם כן אף משיח יהיה פטור כי אינו בדלות. [ומשמע שלעולא משיח חייב לפי ריה"ג, ורק לרבי ירמיה פריך]. ועוד הקשה איך תתחייב

ידו", ונאמר "ואם **לא תשיג ידו", ומשמע — מי שבא לידי עניות ועשירות,** הוא מתחייב להביא קרבן עולה ויורד. **יצא נשיא ומשיח, שאין** הם **באין לידי עניות!**(1)

ומבארת הגמרא, מנין לנו שנשיא ומשיח אינם באים לידי עניות — **נשיא,** משום **דכתיב** "**ועשה אחת מכל מצות ה' אלהיו".** ודרשינן: **מי שאין על גביו** ממונה הגבוה ממנו **אלא ה' אלהיו,** והיינו מלך, ומלך לעולם עשיר הוא.

משיח, דכתיב "**והכהן הגדול מאחיו",** ודרשינן: **שהוא גדול מאחיו בנוי, בכה, בחכמה ובעושר**(2)**.**

אחרים אומרים: מנין שאם אין לו עושר, **גדלהו** בעשירות בממון **משל אחיו?**

תלמוד לומר "**והכהן הגדול מאחיו אשר**

אשה בעולה ויורד על ביאת מקדש, והלא אינה יכולה להעיד.

ובקרן אורה כתב לחלק וליישב קושיות אלו, כי לא התמעטו אלא נשיא ומשיח שחלוקין הם מהעם בשאר קרבנותיהם, אך אשה שהיא שוה לאיש בקרבנות, חייבת בכלן אף שלא שייך בה שמיעת הקול עי"ש.

1. הקשה **הרש"ש** [בכריתות ב.] לטעמו של רבי ירמיה יהא נשיא פטור מקרבן מצורע שהרי נאמר בו "אם דל הוא", ונשיא אינו בא לידי עניות. ועי"ש שרצה לבאר כי זו היא כוונת הגמרא בסמוך, ולהלן נוכיח שאי אפשר לומר כן. [וכקושיתו לכאורה כבר הקשה **בירושלמי** כאן, ועיין **קרן אורה** בדבריו].

ובספר **אמרי יעקב** [י"ז] כתב כי ודאי נשיא מצורע צריך להביא קרבן כדי להכשירו לאכול בקדשים, ולא התמעט אלא מחיוב קרבן מצד עצמו, שלא חל חיוב על מי שאינו בעולה ויורד ובדלות, אך יכול להביאו כדי להכשירו לאכול בקדשים, כמו שמצינו במצורע קטן שאביו מביא עליו קרבן להכשירו אף שאינו חייב בקרבן [עיין רמב"ם פ"ג ממחו"כ ה"ו].

2. **בתורת כהנים** [פרשת אמור] נוסף תנאי: שיהיה גדול מכל אחיו גם ב"מראה", וכן נקט **הרמב"ם** [בפ"ה מכלי המקדש ה"א] "בנוי ובמראה". וכתב **הר"י קורקוס** כי בסוגיין משמע שהמראה והתואר כלולים ב"נוי", אך בתורת כהנים נחשב לנוי יופי הפנים, ומראה הוא הדר הקומה וחן שהוא תוספת על היופי, וכמבואר ברש"י [בראשית כט יז] לחלק בין תואר ומראה. ועיין בחידושי הרד"ל למדרש רבה [אמור].

אמנם **בפירוש המשנה** ליומא [פ"א מ"ג] נקט הרמב"ם "ביראה" במקום "במראה", וראה **בחזון יחזקאל** [תוספתא יומא פ"א ה"ו], ויש גורסים "באמונה", ועיין **באר שבע ושער יוסף** לחיד"א. **ובתנחומא** [אמור ד] נוסף שיהא גדול בשנים, והביאה **בעל הטורים** [פכ"א פ"], **ובילקוט שמעוני** [אמור שם] הוסיף שיהא גדול במידה, **ורבינו בחיי** הוסיף "בכבוד".

ויש לעיין כשלא נמצא כהן שיש בו כל המעלות, ויש שני כהנים שבכל אחד ישנם מעלות אחרות, האם סדר המעלות הוא כסדרו בברייתא דוקא או לא, וספק זה תלוי לכאורה בפירושי **הגר"א והחפץ חיים** לתו"כ הנ"ל, שהגר"א כתב שדרשו ד' מעלות מה' של "הגדול" דהיינו שיתווספו על מעלת הכהונה הגדולה, ולפי זה יש לומר שדקדקו במעלות אלו דוקא וכסדרן. אך החפץ חיים נקט שלמדו מה"גדול" שהוא הכולל כל השלימויות,

יוצק על ראשו״ — גדלהו מאחיו;[3] **מהו דינו?**

בעא מיניה רבינא מרב נחמן בר יצחק: נשיא שנצטרע והועבר מנשיאותו,[4] **ובאותה** תקופה שהוא מועבר מתפקידו עבר עבירה שהדיוט חייב עליה קרבן עולה ויורד, האם אז הוא נחשב כאילו הוא **מידחא דחי** מנשיאותו לגמרי, והרי הוא כהדיוט, וחייב בקרבן עולה ויורד.

ולכאורה אין מעלות אלו דוקא, ובודאי לא כסדרן.

3. בפשטות משמע שאחרים חולקים על תנא קמא וסוברים שאחר שהתמנה כהן גדול הגדול מאחיו ברוב התנאים הנדרשים, צריכים אחיו להשלים ולגדלו בממון, וכן משמע בחולין [קל״ד:] שהובאה הלכה זו לגבי העשרתו אחר שהתמנה. וכן משמע במעשה דפנחס הסתת שהובא במדרש רבה ותנחומא [פרשת אמור].

אולם **במאירי** משמע קצת שהכוונה להעשירו קודם שהתמנה, אך לאחר שהתמנה מודים אחרים לתנא קמא שאין צריכין להוסיף לו. וכן משמע בתוספתא יומא [שם].וכן הבין **היעב״ץ**, ותמה על כך שאם כן מצינו כהן גדול עני, אם אבד ממונו אחר שהתמנה. וצדדי הנידון הם, אם מעלות אלו נאמרו כתנאי למינוי או למשיחה, או שהם מדיני הכהן הגדול, וצריך לחזקם בכל עת.

אכן, במדרשים הנ״ל מבואר כי אין חיוב למנות רק מי שיש בו מעלות אלו, אלא מאחר שנמשח המציאות היא שיגדל בכל המעלות הנצרכות לו, ונאמר לכהנים שאם לא הועילה לו משיחתו יגדלוהו משלהם, עיי״ש. וראה להלן י״א: כיצד מועילה ירושה בכהן גדול.

והרמב״ם [בפ״ה מכלי המקדש ה״א] כתב שכל הכהנים נותנים משלהם לכהן גדול עד שיעשיר יותר מכל אחיו הכהנים. ויש לדון באופן שהיו כל הכהנים דלי דלים, האם די בכך שיגדלוהו עד כדי שיהיה דל. ואם אכן די בכך, נמצא אופן שיהיה דין כהן משיח בקרבן דלות, ועיין **במרומי שדה** שיתכן שיבא לידי עניות אלא שאין דרכו בכך, כי דינו להיות עשיר על ידי אחיו, וכן נבאר את דברי הגמרא בסמוך בהערה 4, וצ״ע.

והנה **הרמב״ם** לא חילק בין כהן משיח בשמן המשחה למרובה בגדים, וכן משמע ביומא [יח.] שדין זה נהג גם בבית שני שלא היו בו כהנים משוחים בשמן המשחה.

ובחזון יחזקאל תמה על כך מסוגיין דמשמע מלשון הגמרא שמדובר בכהן משיח דוקא, וכן משמעות הדרשה מקרא והכהן הגדול מאחיו אשר יוצק על ראשו. [אמנם בויקרא רבה כו׳ דרשו מקרא זה גם למלך, **וברש״י** בחולין [שם] נקטו גם כלפי ראש ישיבה אך **ברשב״ם** ב״ב צ״ט: כתב שמלך נלמד מלבלתי ירום לבבו מאחיו. וצ״ע].

ולכאורה דין כהן גדול בעולה ויורד תלוי בהלכה זו, וגם בעולה ויורד לא מצינו חילוק בין משוח בשמן המשחה למרובה בגדים, ולפי ריה״ג שניהם פטורין מעולה ויורד, כי נאמר עליהם גדלהו מאחיו. [ועיין חזו״א ט״ו י״ט ובסוגיא להלן יב:].

[אולם מלך וראש ישיבה לא נלמדו לענין קרבן עולה ויורד, והרמב״ם לא הזכיר בהם כלל דין גדלהו מאחיו, ואולי מקורו ממה שלא נפטרו בעולה ויורד].

4. **רש״י** פירש שהספק הוא לפי רבי ירמיה שביאר טעמו של ריה״ג מפני שאינו בא לידי עניות ועשירות, והנידון הוא אם נדחה לעולם מחיוב קרבן עולה ויורד מפני שהיתה לו שעה שהיה נשיא ולא היה בתורת חיוב קרבן זה, או

או דילמא **מיפטר פטיר,** שרק זמנית הוא אינו מכהן בתפקידו, אבל עדיין הוא בגדר נשיא, ופטור מקרבן עולה ויורד?[5]

אמר ליה: מאיזה ממון יביא הנשיא שהצטרע את קרבנו? מממון **דילך** [שלך] **או** מממון **דגזא,** מגנזיו הפרטיים? [והיינו, הרי ברור שיביא קרבנו מהממון שלו. וכיון שסיבת הפטור הוא מחמת עשירותו, והיא לא נפגעה מצרעתו, פשיטא שהוא פטור אף כשעבר בעת צרעתו, כיון שסיבת הפטור, שאינו בא לידי עניות, קיימת גם בעת צרעתו].[6]

שנפטר רק לשעתו. [ועיין **במלא הרועים**].

והנה **הרמב"ם** [פט"ו ה"ט] כתב נשיא שנצטרע עבר מנשיאותו ונשיא שעבר מנשיאותו הרי הוא כהדיוט. ומשמע שיש אופן שיעבור מנשיאותו אפילו שלא הצטרע, כגון שהוא רשע [כמבואר ברמב"ם פ"א ממלכים]. ומאי שנא דין נשיא שעבר מחמת שהצטרע.

ומסתבר, שהספק דוקא כשנצטרע ועתיד לחזור למלכותו כשתעבור צרעתו, והנידון הוא אם הפטור נאמר רק במי שדינו הוא להיות עשיר, והוא גברא שלא שייך בו דיני עולה ויורד, או שהפטור נאמר בכל מי שבמציאות אינו יכול לבוא לידי עניות, כגון זה שגזא דיליה כדקאי קאי.

אמנם **החזו"א** [ט"ו ט"ו] הוכיח ממה שאמרו לקמן [י.] שאם הצטרע אינו מביא שעיר, ומשמע שריה"ג מודה בכך וסובר שבטלה מלכותו, וכל ספיקו רק לגבי עולה ויורד. וביאר את הספק להיפך: האם פטורו מועיל לעת עתה אף שנעשה עני כשאינו נשיא, או שבעת צרעתו נדחה לגמרי וכאיש אחר הוא, ולכן יתחייב כעת בעולה ויורד. ותמה על רש"י [שם] שכתב כי לריה"ג אף נשיא שהצטרע צריך להביא שעיר, והרי ודאי לעת עתה אינו נשיא ואינו חייב בשעיר, וכל הנדון רק לענין פטורו מעולה ויורד.

אולם לביאור הקודם, שהנידון הוא אם עולה ויורד תלוי בדינו להיות עשיר או במציאות שאינו בא לידי עניות, אם כן למסקנא שנשיא המצטרע פטור מקרבן משום שבמציאות אינו בא לידי עניות, הוא הדין שנחשב כי אין על גביו אלא ה' וחייב בשעיר, ודלא כמו שאמרו שם.

5. **הרש"ש** [בכריתות ב.] ביאר שספק הגמרא הוא אם נשיא שהצטרע נדחה מקרבן עולה ויורד לעולם, ונשאר מחוסר כפורים כל ימיו ואין לו תקנה, או שדינו להפטר מקרבן, והתירה לו תורה להכנס למקדש ולאכול קדשים בלי כפרת קרבן עולה ויורד ובהערותיו בסוגיין הפך את ביאור צדדי הגמרא, ונקט כי "דיחוי" הוא שינוי חלקי ונשאר מעט נשיא, ואילו "פטור" משמעותו שנפקע לגמרי ולעולם ועצם פירושו מחודש שלא כפירוש רש"י בהערה הקודמת וגם תמוה למה לא יצטרך הנשיא כפרה להכשירו לאכילת קדשים. [וגם במסקנת הגמרא פירש באופן שונה, כי "גזא" הוא שם חכם, ורב נחמן בר יצחק לא פשט לרבינא את ספיקו, אלא אמר לו של מי ספק זה, שלך או של גזא].

ובמנחת חינוך [קכ"א, קע"ג] דן אם נידון הגמרא דוקא כשנצטרע והוחלט או גוף שהוסגר בלבד. ותמוה, שהרי במגילה ח. שנינו מהם החילוקים בין מצורע מוחלט למוסגר ולא הוזכר חילוק בנידון זה.

6. **רש"י** פירש כי רב נחמן בר יצחק מסיק שאינו מביא קרבן עולה ויורד כיון שאינו בא במציאות לידי עניות, שהרי ממונו נשאר בידו אף כשהצטרע. ומשמע שאינו מלך כלל, ופטורו רק משום שאינו נעשה עני. וכמבואר לעיל.

והחזו"א ביאר לדרכו הנ"ל, כי רב נחמן

תניא: רבי עקיבא אומר: משיח פטור מכולן!

אמר רבה: מאי טעמא דרבי עקיבא? אמר קרא לגבי מצות חביתי כהן גדול העשויים מעשירית האיפה: "**זה קרבן אהרן ובניו**", ודרשינן: **זו** היא עשירית האיפה ה**באה חובה לו, ואין** עשירית האיפה **אחרת,** כגון זו שבקרבן עולה ויורד, שהדל ביותר מביא עשירית האיפה לקרבנו, **באה חובה לו.** וכיון שהתמעט מקרבן עשירית האיפה של עולה ויורד, התמעט ונפטר מכל דרגות האמורות בקרבן עולה ויורד.

[אבל מהחיוב להביא פר לא התמעט הכהן המשיח, ובסוף הפרק נברר אם מביא עליהן פר של משיח!]

ומקשינן: **ואימא כי ממעט ליה רחמנא,** היינו רק **מדלי דלות** של עולה ויורד, **ומאי ניהו, עשירית האיפה. אבל** מקרבן **עניות** [עופות] **ועשירות** [בהמות], **לא מעטיה רחמנא?!**

ודחינן: **לא סלקא דעתך!** שהרי כתוב שם "**וכפר עליו הכהן על חטאתו אשר חטא מאחת מאלה**" ודרשינן: **המתכפר באחת** מאלו, ששייך שיביא או קרבן עשיר או קרבן עני או קרבן הדל, ודינו תלוי במצבו הכספי, הוא **מתכפר בכולן.** ואילו מי **שאין מתכפר באחת** מאלה, כגון משיח, שהתמעט מעשירית האיפה [כדדרשינן לעיל "זה קרבן אהרן" שאינו מביא עשירית האיפה אחרת], **אין מתכפר בכולן!**[7]

השיב לרבינא שאין נפקא מינה בספיקו, כי אף בזמן שהוא מצורע חייבין לגדלו, כמו שחייבין בכבודו לאחר מותו, ומצורע לא גרע ממת, וכוונתו שבין אם דינו לקבל מהעם ובין מבית גנזיו, לא יגיע לידי עניות ופטור מעולה ויורד, כי יש בו דין גדלהו מאחיו כמו בכהן משיח. ולביאורו הוא הדין במשיח שעבר שפטור מעולה ויורד, כי גם אותו חייבין לכבד אחר מיתה. [ועיין **חזון יחזקאל** שבועות פ"א ה"ד **ומהרי"ל דיסקין** להלן י"ב:].

והרא"ש הביא **שהרמ"ה** תמה על רש"י, כיון שאין בכוחו ליטול מיסים מהעם, הרי הוא יכול לאבד ממונו בענין רע, ומצבו ככל עשיר שנחשב כבא לידי עניות. ולכן פירש את המסקנא להיפך: וכי יכול לקחת ממון מדילך, והרי אינו יכול לקחת אלא מבית גנזיו, ואם כן דינו ככל עשיר שהוא חייב בקרבן. ולהלן יב ב הערה 11 נבאר את סברות רש"י והרמ"ה עיי"ש.

והרא"ש דחה פירושו, וטען כי לדבריו היה צריך לומר מדילך או מדיליה, ולמה הזכיר גנזיו. ולכן פירש כי טעמו של רב נחמן הוא, שהמלך אינו דומה לכל עשיר, כי כל עשיר אין לו בתחילה אוצרות, ויכול לבא לידי עניות אם ימעט עשרו, ולא חל עליו מעולם פטור מקרבן, ולכן אף בעת עשירותו חייב בקרבן. אך מלך שהיה לו עת שנפטר מקרבן מחמת עשירותו, שהיה עושר שאינו מתמעט, וחל עליו דין פטור מקרבן, לפיכך נשאר לו פטורו אף לאחר שעבר ממלכותו.

ומפירושו נראה כי הבין שספק הגמרא הוא אם מה שנפטר מקודם מועיל לו להפטר גם עכשיו, ודלא כמו שביארנו לעיל שהנידון הוא נחשב עתה כמי שבא לידי עניות או לא. ונוטה לביאור החזו"א שהנידון הוא אם הפטור ממשיך בעשירותו אף כשאינו מלך, או שנפקע מדיני מלך ולא מועילה עשירותו להמשיך פטורו שהיה לו מפני עשירותו כמלך.

7. רבי עקיבא סבר שאין לפטור משום שאינו בא לידי עניות, אלא רק אם אינו יכול להתכפר

ותמהינן: **אלא מעתה, דכתיב** "**והיה כי יאשם לאחת מאלה**" [שמיעת קול, שבועת ביטוי, טומאת מקדש וקדשיו], האם **הכי נמי** נדרוש **דכל המתחייב בכל אחת** משלשתן **מתחייב בכולן, ושאין מתחייב באחת** מהן, כגון נשיא שאינו מתחייב על שמיעת קול **אין מתחייב בכולן,** וכרבי יוסי הגלילי.

ואם כן יקשה, **אלמה תנן: רבי עקיבא אומר, נשיא חייב** בכולן, **חוץ משמיעת קול?!**

ומתרצינן: **אביי ורבא, דאמרי תרווייהו:** לא קשיא. כי יש לומר שאת הדרשה שצריך להיות ראוי לכל דרגות הקרבן, דרשו מהפסוק "וכפר עליו הכהן על חטאתו אשר חטא **מאחת",** ורק פסוק זה **משמע ליה** לרבי עקיבא שנכתב כדי לדרשו. אבל מה שאמרו שחיובו תלוי אם יכול להתחייב בקרבן על כל שלשת העוונות, ודרשו כך מהפסוק "כי יאשם **לאחת", לא משמע ליה:**

והוינן בה: **ומאי שנא** תיבת "**מאחת",** **דמשמע ליה** לרבי עקיבא שנכתבה כדי לדרוש ממנה "עד שיתכפר בכל אחת ואחת"?

ומבארינן: משום **דכתביה רחמנא לבסוף** הפרשה, **לגבי עשירית האיפה,** שהוא קרבנו של הדל ביותר, והבין רבי עקיבא שנכתבה שם **למימרא — דכל דמחייב בעשירית האיפה מחייב בכולן,** ולמעט כהן גדול מקרבן עולה ויורד, שהרי אינו מביא עשירית האיפה, משום דכתיב "זה קרבן אהרן

בקרבן של דלות אף באופן שיהיה דל, והיינו רק כהן גדול [משוח או מרובה בגדים] שהתמעט מעשירית האיפה. אבל נשיא חייב בקרבן עשיר, כיון שהעשירות מונעתו מהבאת קרבן דלות, אך מן הדין אינו נחשב שאינו מתכפר בקרבן זה. ולכן נקט במשנה שנשיא חייב בכלן חוץ משמיעת הקול, [וכל קושית הגמרא בסמוך היא שידרוש ל"אחת" לפטור את מי שאינו מתכפר על כל העוונות].

ונפקא מינה בין טעמו של רבי עקיבא לטעמו של ריה"ג, לענין חטאת קבועה, דהיינו פר בכהן משיח או שעיר בנשיא, שלדעת ריה"ג יפטרו גם מחטאת קבועה, כיון שהגברא אינו בר חיובא בקרבן הבא על חטא זה, ולפיכך אינו מתחייב גם בחטאת שהתחדשה לנשיא ומשיח בחטאים אלו. אך לרבי עקיבא אינו פטור על החטא, אלא שדיני קרבן עולה ויורד תלויים בזה בזה, וכשאינו חייב בעוון אחד אינו יכול להביאו בחטא אחר, אך את החטאת הקבועה יכול להביא, ומתחייב בה. ובסוגיא הבאה נוכיח חילוק זה מדברי רש"י.

ולענין משיח שעבר, כתב **הקרן אורה** שלדעת רבי עקיבא הוא חייב בקרבן עולה ויורד, שהרי שנינו [להלן יא:] שאינו חייב להביא עשירית האיפה, ואם כן לא שייך בו המיעוט על עשירית האיפה של קרבן דלי דלות. ועיין בתשובה מ' שבסוף **חידושי רבי מאיר שמחה** שדן בזה.

ונמצא, שיש עוד נפקא מינה בין רבי עקיבא לריה"ג, כי לריה"ג משיח שעבר פטור מעולה ויורד, שהרי לביאור הרא"ש אף אם נחשב כעת כבא לידי עניות, כיון שהנידון על חיוב הקרבן אזלינן אחר שעת החטא, ואז היה כהן גדול ופטור, ולביאור החזון איש כבר ביארנו לעיל שאינו יכול לבא לידי עניות. כי מצווין לכבדו ולגדלו גם אחר שעבר.

ונפקא מינה נוספת הובאה לעיל ח: הערה 13, עיי"ש.

ובניו״.

וההכרח לדרשה זו מוכח.

דאי סלקא דעתך דמתחייב באחת אף על פי שאין מתחייב בכולן, נכתביה להאי ״מאחת מאלה״ בדלות [בתורין ובני יונה], **אי נמי בעשירות** [בכשבה או בשעירה], שבהם חייב הכהן משיח, ונדע כי אפשר להתחייב בהם אף שאינו מתחייב בדלי דלות.

אולם מאחר שלא נכתבה תיבת ״מאחת״ אלא דוקא בדלי — דלות [בעשירית האיפה], משמע שהתורה באה ללמדנו כי כהן גדול שאינו מביא עשירית האיפה, הרי הוא פטור מכולן!

מתניתין:

א. כל המצות של לא תעשה **שבתורה שחייבין על זדונן כרת ועל שגגתן חטאת:**

היחיד — **מביא** לחטאתו **כשבה ושעירה.**

והנשיא — **שעיר.**

ומשיח ובית דין — **מביאין פר.**

ואם שגגו **בעבודת כוכבים** —

היחיד והנשיא והמשיח — **מביאין שעירה.**

ככתוב בפרשת שלח: ״ואם נפש אחת תחטא בשגגה״, וכל יחיד נחשב בכלל נפש אחת.[8]

ובית דין — **פר ושעיר, פר לעולה ושעיר לחטאת.**

ב. אשם תלוי —

היחיד והנשיא חייבין בו, **ומשיח ובית דין פטורין**[9].

---

8. כך פירש **רש״י**, על פי הגמרא לעיל [ח.]. **והרע״ב** הוסיף כי כתוב אחר כך ״תורה אחת יהיה לכם״, ודרשינן שהשוה הכתוב את כולן לקרבן זה. וצ״ע מהיכן הביא דרשה זו.

ובטעם הדבר שדין כהן משיח בעבודה זרה שוה להדיוט, כתב **במשך חכמה** [שמות ל״ב כ״ו] כי בטלה ממנו החשיבות לגמרי. **והמלבי״ם** ביאר [ויקרא ד׳ ג׳] על פי הרמב״ם [פ״ט מביאת מקדש הי״ג] שפסק כרב ששת [מנחות ק״ט] שכהן העובד עבודה זרה בשגגה נפסל מלהקריב קרבנות במקדש.

ולדברי המלבי״ם צריך להבין למה אמרו רבנן [לעיל ז:] שאינו חייב אלא בהוראה, והרי בעבירה זו נעשה הדיוט, וכן לדון לגבי שאר מצוות שעבר אחר חטא זה, אם נעשה הדיוט ואינו מתחייב שוב בפר, ולא מצינו מי שיאמר כן. שהרי אף אם עבר ממשיחותו ואחר כך חטא מביא פר. ומסתבר שרק בעצם עבירה זו נחשב הדיוט. ודוחק.

וראה **במנחת חנוך** [ק״כ] שכתב כי כהן ששגג בעבודה זרה, וארח כך התמנה לכהן גדול ושב והורה וחטא בשגגה בעבודה זרה באותו העלם, אינו חייב אלא חטאת אחת. כיון שחיובו שוה בשעירה בהדיוט ובמשיח. ולכאורה תמוה הרי חטא המשיח שונה, שאינו חייב אלא בהוראה משא״כ בהדיוט, ומשמע כי חטא המשיח צריך להיות בהוראה, אך בחטאו נחשב הדיוט ולפיכך קרבנו שוה להדיוט. וצ״ע.

9. רש״י פירש דילפינן לעיל [ז.] מדכתיב באשם תלוי וכפר עליו הכהן על שגגתו, מי שחטאו ושגגתו שוין דהיינו בשגגת מעשה, יצא משיח [והוא הדין לבי״ד] שאין חייבין אלא עם שגגת הוראה. ועיין בדבריו לעיל [שם, ד״ה צבור בפר]

ג. אשם ודאי — קרבן עולה ויורד —

היחיד והנשיא והמשיח חייבין בו, **ובית דין פטורין.**

ד. על שמיעת הקול, ועל ביטוי שפתיים, ועל טומאת מקדש וקדשיו, שהיחיד מביא עליהן **והיחיד והנשיא והמשיח, חייבין** בקרבן[10], ולהלן יתבאר איזה הוא.

בית דין פטורין.

שכתב כי בשניהם נאמר העלם דבר, ועוד דבאשם תלוי נאמר "ואם נפש", וציבור אינו בכלל נפש.

אך **הרע"ב** כתב דילפינן מדכתיב בפר העלם דבר: ונודעה החטאת, ודרשינן, שאין בי"ד חייבין קרבן אלא על הודע, ומשיח דינו כבי"ד. ותמה **הגרעק"א** הרי בגמרא דרשינן מדכתיב באשם תלוי וכפרש"י, ולמה הוצרך הרע"ב לדרשה זו.

ומדברי **התוס' יו"ט** נראה שביאר כי **הרע"ב** פירש את מקור הפטור לבית דין, שבגמרא [שם] לא למדנו את דינם מהכתוב באשם ומשיח נלמד מבית דין שהוא שוה להם בכך שאין חטאו ושגגתו שוה. ושמא כוונתם לבאר את המקור לפטרם מפר על הוראתם בחטא של אשם תלוי, ודוחק. [ועיין **בר"י מלוניל** שכתב מקור נוסף לפטרו בי"ד מאשם תלוי].

10. **הרמב"ם** [פ"י ה"ז] כתב המלך וכהן משיח מביאין קרבנן על שבועת העדות או על שבועת ביטוי או על טומאת מקו"ק כשאר הדיוטות. והשיגו **הראב"ד** אין המלך חייב בשמיעת קול ולא המשיח בטומאת מקו"ק.

וביאר **הכסף משנה** שהראב"ד סובר כרבי עקיבא במשנה הקודמת שהמלך חייב בכלן חוץ משמיעת קול שהרי אינו מעיד [ולעיל הרחבנו בדבריו]. ובדעת הרמב"ם ביאר, שהוקשה לו סתירת המשניות, דלעיל שנינו שהמשיח כבי"ד פטור מקרבן בכל אלו וכאן שנינו שחייב, ולכן פירש שהרישא מדוברת בחיוב פר כשהורה ועשה שוגג, ובזה כהן משיח פטור. ואילו משנתינו עוסקת בחיוב קרבן עולה ויורד, ולפיכך פוסק הרמב"ם שכהן משיח חייב בו. וכדבריו מוכח בפירוש המשנה להרמב"ם, שנקט את שתי המשניות כסתמא. וריה"ג ורבי שמעון נחלקו על המשניות רק בפרטים. וכן מבואר להלן י"ב: ע"ש. [אך **בהר אפרים** תמה שהרי הטעמים שאמרו עולא ורב ירמיה בדברי ריה"ג, הם סיבות לפוטרו מעולה ויורד ולא מפר, וצ"ע].

[ולביאורו נשאר בתימה על הראב"ד שנקט כי משיח פטור בטומאת מקו"ק, בעוד שבמשנה נאמר שפטור בכל אלו, וראה **בתוס' יו"ט** שהפך ונקט שהראב"ד פוסק כרבי שמעון במשנתינו וכר"ע לעיל. ועיין **חזו"א** ט"ו י"ב שהוכיח כדבריו].

אולם **רש"י** [בד"ה ר"א] ביאר כי המשניות אינם סותרות כלל, אלא שיטות חלוקות הן, והמשנה הקודמת רבי יוסי הגלילי אמרה, והוא מחייב והוא פוטר את הנשיא ומשיח בכלן. ואילו משנתינו נאמרה על ידי רבי שמעון שמחייב בכלן, חוץ מכהן גדול בטומאת מקו"ק. אלא שהרמב"ם והראב"ד אינם יכולין לפרש כך כי אם כן נמצא שפסקו דלא כמאן. [ועיין **בלחם משנה** שביאר בארוכה את דעת הראב"ד כרש"י].

ובדבר אברהם [ח"ב ל"ב ט"ו] כתב דרך אחרת בכוונת הרמב"ם והראב"ד. והיא, ששתי המשניות עוסקות בחיוב קרבן עולה ויורד [כביאור הרא"ש לעיל ח: הערה 12] ובמשנתינו גרסו כמבואר בירושלמי, שאין כהן גדול חיוב

אלא, שאין כהן גדול משיח חייב על טומאת מקדש וקדשיו, דברי רבי שמעון. [והוא הדין שאין הנשיא חייב על שמיעת קול שהרי מלך אינו מעיד].

ומה הן, היחיד והנשיא והמשיח, **מביאין** על שמיעת קול, ביטוי שפתים וטומאת מקדש וקדשיו [כל אחד בקרבן שמחוייב בו]? —

קרבן עולה ויורד, כדינו של יחיד.

רבי אליעזר אומר: הנשיא אינו מביא קרבן עולה ויורד כיחיד, אלא **מביא שעיר** כדין חטאת קבועה של נשיא! [ובגמרא יתבאר באיזה עוון נחלק רבי אליעזר].

ונמצאו שלש מחלוקות בדבר:

רבי יוסי הגלילי סובר, נשיא ומשיח פטורין מקרבן עולה ויורד בכל העוונות.

רבי עקיבא סובר, נשיא חייב בכולן, חוץ משמיעת קול, ומשיח פטור מכולן.

רבי שמעון סובר, נשיא ומשיח חייבין בכולן. חוץ מנשיא בשמיעת קול, ומשיח בטומאת מקדש וקדשיו.

גמרא:

תניא: רבי שמעון היה נותן בהן כלל —

א. **כל שהיחיד באשם תלוי — הנשיא** חייב **כיוצא בו,** ואילו **משיח ובית דין פטורין** ממנו.

ב. **וכל שהוא באשם ודאי — נשיא ומשיח** חייבין **כיוצא בו, ובית דין פטורין.**

ג. **שמיעת הקול ובטוי שפתים וטומאת מקדש וקדשיו,** שהיחיד חייב עליהן קרבן עולה ויורד — **בית דין פטורין,** ואילו **נשיא ומשיח חייבין.**

אלא, שאין הנשיא חייב בשמיעת הקול משום שאינו מעיד, **ולא משיח בטומאת מקדש וקדשיו,** אלא הוא מתכפר על כך בפרו ביום הכיפורים.

ד. **כל שהוא בעולה ויורד — נשיא** חייב **כיוצא בו,** ואילו **משיח ובית דין פטורין,** כי ציבור ומשיח חייבים רק על דבר שחטאתו קבועה.

ומקשינן: **הא גופא קשיא: אמרת** ברישא **שאין משיח חייב בטומאת מקדש וקדשיו,** ומשמע כי רק **בטומאת מקדש וקדשיו הוא דפטור, אבל בשמיעת הקול וביטוי שפתיים חייב!**

אימא סיפא: כל שהוא בעולה ויורד — נשיא חייב **כיוצא בו,** ואילו **משיח ובית דין פטורין!**

ומדייקת הגמרא: **קתני** "**משיח ובית דין**

בטומאת מקו"ק לדברי הכל, ורבי שמעון פוטר גם נשיא בשמיעת הקול. והראב"ד סבר כסתמא דמשנתינו, ופוסק כרבי שמעון שפטר נישא בשמיעת הקול כיון שגם ריה"ג ור"ע אמרו כן לעיל. והרמב"ם סבר כי רבי שמעון אמר גם את הפטור של משיח בטומאת מקו"ק, ופסק כתנא קמא שחייב בכלן, ודלא כרבי שמעון.

פטורין״, ומשמע שדינם שוה.[11] והיינו, **מה בית דין פטורין מכולהון**, שחיובם רק בחטאת קבועה, **אף משיח פטור מכולהון**, שחיובו רק בחטאת קבועה.[12]

ט-ב ואם כן **קשיין** רישא וסיפא **אהדדי**?!

ומתרצינן: **אמר רב הונא בריה דרב יהושע: לא קשיא.**

כאן, **ב**קרבן **דלות** [תורים או בני יונה] חייב בו המשיח.

כאן בדלי דלות [עשירית האיפה], שפטור ממנה, כמו שדרשו לעיל מהכתוב בחביתי כהן גדול, ״זה קרבן אהרן״ שרק בחביתין מצינו שכהן משיח חייב להביא עשירית האיפה, ואין עשירית האיפה אחרת באה לו חובה.

ורבי שמעון סבר לה כרבי עקיבא בחדא, ופליג עליו **בחדא**

סבר לה כרבי עקיבא הפוטר משיח **בדלי דלות. ופליג עליה בדלות.**

כי לדעת רבי עקיבא, משיח פטור לגמרי מקרבן עולה ויורד, מפני הכלל שכל שאינו מתכפר באחת מהן אינו מתכפר בכולן. ואילו דעת רבי שמעון היא, שכהן משיח נפטר רק מדלי דלות, אך חייב בשאר דרגות הקרבן[1].

שנינו במשנה: לדברי רבי שמעון חייב

---

11. **באור שמח** [פ״י ה״ז] העיר על משמעות לשונו של רבי שמעון כאילו רק בכהן משיח מצאנו פרט שפטור עליו, והלא מודה רבי שמעון שבנשיא פטור על שמיעת הקול.

וביאר כי רבי שמעון לשיטתו מצא אופן שהנשיא חייב בו, דסבירא ליה שאם השתנה דינו עד שעת ידיעה פטור, ונמצא כי אם נשבע כהדיוט והתמנה לנשיא, חייב קרבן כיון שאין לו פטור על שבועה זו, אלא שאין לו היכי תמצי להשבע, כי אינו מעיד, ולכן נקט שפטור דוקא בטומאת מקו״ק, שהיא פטור גמור. ואם חטא כשהיה הדיוט, ואח״כ התמנה אינו מביא קרבנו. אך בשמיעת הקול חייב אף באופן זה.

וכבר הבאנו [לעיל ח: הערה 13] **שבאבי עזרי** תלה סברא זו במחלוקת ריה״ג ורבי עקיבא, וכן כתב **בחזון יחזקאל**, עיי״ש שביאר כי אף שפשיטא הוא שהמלך חייב כקרבנו מקודם שהתמנה, כיון שלא השתנה דינו, הוצרך הרמב״ם להשמיענו שהוא מביא קרבן עולה ויורד, ודלא כריה״ג שפוטרו מגזירת הכתוב.

12. **בחק נתן** ביאר שהגמרא הוצרכה לדקדק לשון הברייתא שהשותה דיני משיח ובי״ד, ולא הקשתה מעצם הדין שמשיח פטור, כיון שהיה אפשר לבאר כי אינו פטור אלא מקרבן עולה ויורד, אך הוא חייב בפר כדעת רבי עקיבא, ואם כן אין סתירה לרישא כי יש לומר שברישא מדובר לענין חיובו בפר. ולפיכך דייקה הגמרא שדינו שוה לבי״ד, וכשם שהם פטורין מפר אף הוא פטור הן מעולה ויורד והן מפר, וקשיא מהרישא.

1. כתב **החזון איש** [ט״ו י״א] שאינו פטור לגמרי מקרבן, אלא שאינו חייב להביא קרבן של דלי דלות, ועליו להשתדל להשיג קרבן של דלות כדי להתכפר בו. שהרי אין מעמדו בעניות ועשירות תלוי בשעת החטא אלא בדעת ההבאה, ולפיכך אינו נפטר מקרבן משום שהיה בעת חטאו במצב של דלי דלות. [ולבסוף הסתפק שמא התורה קבעה לפטור משיח לגמרי אם היה בעת החטא בדלי דלות]. ולכאורה ממה שפיר

המשיח בקרבן עולה ויורד, בשמיעת הקול ובביטוי שפתיים, **אלא שאין כהן גדול משיח חייב** להביא קרבן עולה ויורד על טומאת מקדש וקדשיו.

אמר חזקיה: מאי טעמא דרבי שמעון? דכתיב בטומאת מקדש וקדשיו "**ונכרתה הנפש ההיא מתוך הקהל**".[2] ודרשינן: **מי שקרבנו שוה לקהל**, דהיינו כל יחיד שמתכפר יחד עם כל הקהל ביום הכיפורים[3], הוא זה שחייב במשך השנה כולה להביא קרבן עולה ויורד על טומאת המקדש וקדשיו.

יצא זה, הכהן המשיח, **שאין קרבנו שוה לקהל**, שהקהל מתכפר ביום הכיפורים בדם השעיר, ואילו הכהן המשיח מתכפר בדם הפר.

ותמהינן: **אם כן, נשיא נמי אין קרבנו שוה לקהל**, שהרי בשאר ימות השנה מתכפר הקהל בפר העלם דבר של ציבור, ואילו הנשיא מתכפר בשעיר[4], ואם כן יתמעט הנשיא מקרבן עולה ויורד על טומאת מקדש וקדשיו כמו הכהן המשיח?

ומתרצינן: הכלל לחיוב קרבן עולה ויורד, הוא שצריך שהמתכפר יהיה שוה לציבור **בכפרה דיום הכיפורים**, ואמנם בזה שוה הנשיא לקהל, שגם הוא מתכפר בשעיר של הציבור, ולא בפרו של הכהן הגדול.

שרש"י בקושיית הגמרא, שהגמרא דייקה כי דין משיח דומיא דבית דין, משמע שהוא פטור לגמרי.

והנה רבי שמעון הוצרך למעטו מחיוב קרבן דלי דלות, אף שמשיח אינו בא לידי עניות, ואין פטורו בדלי דלות פוטרו משאר דרגות הקרבן. ולכאורה צריך לומר שמדובר במשיח שעבר, ודלא כמבואר לעיל [בעמוד א' הערה 7], או שמיעטו אם ארע שהעני, וריה"ג החשיב מצבה זה כמי שלא בא לידי עניות, כי אינו שכיח.

2. חבל אחרונים הקשו, הרי לעיל [ז:] ילפינן מ"לאשמת העם" שמשיח דינו כציבור, ולפיכך אינו חייב על שגגת מעשה אלא אם יש עמה העלם דבר כמו בציבור. ואם כן למה צריך רבי שמעון לדרוש מ"ונכרתה" ולא דרש כדלעיל, וכיצד נחלקו עליו רבי אליעזר.

ובפתח הבית תירץ כי מ"לאשמת העם" אין ראיה אלא שלא מביא פר, וכאן הנידון לגבי עולה ויורד כהדיוט. **ובמגן גבורים** צידד שהתרבה משיח מ"ואם נפש", שכולם בכלל נפש. ועיין עוד בחידושי **מהרי"ל דיסקין ומרומי שדה**, ובהערה 6 נוסיף בזה.

3. רש"י לא הזכיר על מה מתכפר עם הקהל ביום הכפורים, ומשמע שמדובר על כפרת שאר מצוות, שהם מתכפרים בשעיר והמשיח בפר. ועל כך מקשה שוב הרי קרבן נשיא שונה מציבור בכל השנה, ומתרצינן כי הכוונה להשוותם דוקא ביום כפור, וכדלהלן.

אך **הרא"ש** הדגיש כי קושיית הגמרא היא לגבי הכפרה ביום כפור על טומאת מקדש וקדשיו, שעל ענין זה בא שעיר העם ביום כפור. ולביאורו צריך להבין כיצד היתה הוה אמינא להקשות משגגת מעשה של נשיא, והרי אין הנידון אלא בכפרת טומאת מקו"ק. וכתירוץ הגמרא, וצ"ע.

4. כך פירש **רש"י**. **והרא"ש** הביא **שהרמ"ה** תמה שהרי לא נשתנה דין נשיא מציבור, והוא מתכפר עמהם בפר העלם דבר, ולכן פירש שהשתנה מן היחידים כשחטא בשגגת מעשה, שאין דינו ככבשה אלא בשעיר.

ולכאורה כוונתו לבאר כן גם לגבי המיעוט במשיח. ולביאורו תירוץ הגמרא הוא, שאין

ופרכינן: **אם כן,** שהמיעוט מלמדנו לתלות את חיוב קרבן עולה ויורד במי שהוא שוה לציבור בכפרת יום הכיפורים, **כהנים נמי** יתמעטו מקרבן עולה ויורד על טומאת מקדש וקדשיו, שהרי הכהנים **לא שוו לקהל בכפרת יום הכיפורים,** שהם מתכפרים בפרו של הכהן הגדול, ואילו כל הקהל מתכפרים בדם השעיר!?

ומתרצינן: **כהנים שוו** לקהל, נחשבים שוים לכפרת הקהל, כיון שהם מתכפרים עם הצבור בפר העלם דבר **בשאר מצוות דשנה כולה:**

ותמהינן: אם כן, **משיח נמי** כיצד מתמעט, **הא** הוא **שוה** להתכפר בפר העלם דבר של ציבור כשהורה עם הציבור **בשאר מצות דשנה?**

אלא, אמר רבא: אימא הכי —

כתוב בטומאת מקדש וקדשיו "ונכרתה הנפש ההיא מתוך הקהל", ודרשינן: **מי שחטאתו שוה ליחידים, ומאי ניהו קהל:**

והיינו שרק הקהל נחשב שוה ליחידים. כי באופן שעשו כולם בשגגת מעשה ללא הוראת בי"ד, כל אחד מהקהל מתחייב בקרבן חטאת בפני עצמו, ולכן הוא מתחייב גם בקרבן עולה ויורד על טומאת מקדש וקדשיו.

אבל הכהן המשיח, אינו שוה ליחידים בקרבן חטאת, שהרי אנו חייב על שגגת מעשה אלא אם הורה לעצמו, ולפיכך הוא פטור מקרבן עולה ויורד על טומאת מקדש וקדשיו .

שנינו במשנה: **רבי אליעזר אומר, הנשיא מביא שעיר** וכו' שהיחיד חייב עליהם קרבן עולה ויורד, שכך הוא דין חטאת של נשיא.

אמר רבי יוחנן: לא אמר רבי אליעזר שהנשיא מביא שעיר במקום שהיחיד מביא עולה ויורד, **אלא בטומאת מקדש וקדשיו,** שיש בקרבן עולה ויורד שלה דמיון לחטאת קבועה, **הואיל ונאמר בו** בענשו במזיד **כרת כב**חטאת **קבועה.** וכל עבירה שחייבין על

משוים לקרבן היחידים אלא לציבור ביום כפור, ובו הנשיא והציבור שוין בשעיר.

אך **רש"י** מיאן לפרש כן, כי דייק מלשון הגמרא במסקנא "מי שחטאתו שוה ליחידים", ומשמע שכאן עדיין לא דובר בחילוק מיחידים אלא מציבור. ולשיטתו אין הקושיא דוקא מנשיא, שהרי גם יחיד שונה מציבור שהוא בכבשה וצבור בפר. ואכן רש"י הוסיף "ואמאי קתני המשיח לחודיה פטור בטומאת מקו"ק ולא נשיא **ויחיד**". אולם **המהרש"א** ביאר שהגמרא לא הקשתה מיחיד, שהרי אם כן למי נאמר חיוב קרבן עולה ויורד, ובהכרח שיחיד חייב אף אם אין קרבנו שוה לציבור.

ומדברי רש"י מוכח כי רבי אליעזר חולק על רבי עקיבא ומחייב את הנשיא בקרבן עולה ויורד על שמיעת הקול. וכבר העיר על כך **הרש"ש**.

ועוד משמע מפירוש רש"י, כי חיוב נשיא בשעיר על טומאת מקדש וקדשיו, הוא מדין קרבן עולה ויורד, ואף קרבן זה מחייב את הנשיא כשיש בעוונו כרת. אולם **בתוס' רא"ש** משמע שהנשיא לא נאמרה פרשת עולה ויורד בטומאת מקו"ק, כי יצא לדון בשעיר בכל דבר שזדונו כרת, ופרשה זו נאמרה רק ליחיד, ומבואר כי חיוב הנשיא בשעיר הוא כחטאת קבועה.

זדונה כרת ועל שגגתה חטאת, מביא עליה הנשיא שעיר, בין אם היחיד מביא עליה חטאת קבועה ובין אם מביא קרבן עולה ויורד, כי זו היא כפרת נשיא על שגגת כרת.

אבל על שמיעת קול וביטוי שפתיים שהם לאו גרידא, ואין המזיד בהם חייב כרת, גם הנשיא מביא עליהן קרבן עולה ויורד[5].

אמר רב פפא: הכי נמי מסתברא, שלא חייב רבי אליעזר את הנשיא להביא שעיר בכל שלשת העבירות, אלא רק על טומאת מקדש וקדשיו.

דאי סלקא דעתך רבי אליעזר על כולהון קאמר שהנשיא מביא שעיר, אם כן יקשה, **מכדי שעיר דנשיא,** וכן **פר** של **משיח,** הרי הוא **במקום** הקרבן שמביא **יחיד לחטאת, קאי,** ואם נאמר שלדעת רבי אליעזר הנשיא מביא את חטאתו המיוחדת בכל שלשת העבירות, אף על פי שאין בזדונם כרת כבחטאת קבועה, אם כן גם הכהן המשיח יתחייב להביא את פרו עליהן, ואם כן **ניתני נמי: משיח מביא פר בשמיעת קול וביטוי שפתיים?!**

אלא, מדלא קתני שה**משיח** חייב פר על שלשתן, **שמע מינה דאטומאת מקדש וקדשיו** בלבד **קאי** רבי אליעזר לחייבו לנשיא בשעיר, משום שזדונו כרת. והטעם שלא אמר רבי אליעזר שמשיח מביא פר, כי סבר **דמשיח פטור** מלהביא פר, אפילו על טומאת מקדש וקדשיו, כיון שרבי אליעזר סובר בזה כרבי שמעון, הפוטר כהן גדול מלהביא קרבן על טומאת מקדש וקדשיו.

אמר ליה רב הונא בריה דרב נתן לרב פפא: ממאי שרבי אליעזר מחייב שעיר רק בטומאת מקדש וקדשיו ופוטר בה משיח מפר, וכדעת רבי שמעון?

דלמא רבי אליעזר אכולהון קאי ומחייב את הנשיא בשעיר על שלשתן, אף שאין זדונם בכרת, **ובמשיח סבר לה כרבי עקיבא, דאמר, משיח פטור בכולן,** ולכן לא הזכיר שמשיח מתחייב פר על שלשתן.

אמר ליה רב פפא: **ורבי עקיבא** עצמו **מי פטר ליה** את המשיח **מפר**[6], והרי אפשר לומר שפטרו רק מקרבן עולה ויורד, אך הוא

---

5. כך פירש רש"י, וסבר שמביא עולה ויורד ואינו נפטר לגמרי מקרבן, וטעמו נראה, כי נשיא יצא מכלל יחיד להביא שעיר בחטאתו, אך היינו כך במצוה שזדונה כרת. אבל בשאר עוונות דינו כיחיד, ומתחייב בקרבן עולה ויורד כיחידים.

6. **רש"י** [על המשנה לעיל ח:] כתב, שרבי עקיבא אינו פוטר את המשיח מפר בעוונות שהיחיד חייב עליהן עולה ויורד, וסיים "כדאמרינן בסוף פירקין".

ותמה **הגרעק"א** [שו"ת ר"ט] הלא בסוגיין לא אמרו כן אלא בהוה אמינא, דהיינו כשהיה צד שרבי אליעזר סובר שעל שלשתן מביא שעיר, אמרינן שראוי לומר כן גם לגבי פר לפי רבי עקיבא. אך למסקנא שרבי אליעזר לא אמר דבריו אלא בטומאת מקו"ק שיש בה כרת קבועה, יתכן כי גם רבי עקיבא לא מחייב פר אלא בעוון זה, ואיך הוכיח רש"י שרבי עקיבא מחייב פר.

ועוד הקשה, הרי דרשינן [לעיל ח.] לאשמת העם, הרי משיח כציבור, וכיון שבי"ד פטורין על טומאת מקו"ק איך יתחייב משיח פר על עוון

צריך להביא את פרו המיוחד לחטאתו!?

ואם כן, חוזרת הראיה ממה שלא אמר רבי אליעזר שמשיח מביא פר על שלשתן. כי גם בנשיא לא חייב שעיר בשלשתן, אלא רק על טומאת מקדש וקדשיו שזדונה בכרת. [ואילו המשיח אינו מביא עליה פר, כיון שסובר כרבי שמעון הפוטר משיח מטומאת מקדש וקדשיו].

(7) **ותו לא מידי,** ושוב לא יקשה לך דבר!

אמר רבי יוחנן: מודה רבי אליעזר המחייב נשיא להביא שעיר על טומאת מקדש וקדשיו, **שאין** כל אדם ואפילו נשיא **מביא אשם תלוי** על טומאת מקדש וקדשיו. כי אף על פי שנאמר בה כרת כבחטאת קבועה, והנשיא מביא עליה שעיר שהוא חטאתו הקבועה, מכל מקום, כיון שהיחיד אינו

זה. [וזו קושית הרא״ש בסוף ד״ה אמר, עי״ש].

אכן מסוגין מוכח כי לא דרשינן מלאשמת העם לפטור משיח מעולה ויורד, שהרי אילו רבי אליעזר מחייב שעיר בשלשתן, גם לרבי עקיבא מביא בכלן פר, אף שציבור פטורין. ובהכרח שההשוואה בין משיח לציבור היא רק לגבי חיובו בפר בתורת חטאת קבועה, אך אינה מתנאי החיוב של פר העלם דבר, ולפיכך כשחייב בפר על עוון שחיובו עולה ויורד, אין צריך שישוה לציבור. ומיושבת הקושיה השניה.

ולפי זה, רבי עקיבא שחייב פר בעולה ויורד, ועל כרחך סבירא ליה שדין פר הבא מחמת חיוב עולה ויורד, חלוק מדין פר הבא מחמת חטאת, ואם כן מסתבר שהוא מחייב פר בשלשתן. ונמצא כי קושיות הראשונה של הגרעק״א תלויה בפירושי רש״י והרא״ש [בהערה הקודמת]. כי להרא״ש מסתבר לומר שרבי עקיבא מחייב בשלשתן פר משום קרבן עולה ויורד, וכמבואר. אך לרש״י עדיין קשה, שהרי כשם שרבי אליעזר מחייב פר אפילו בעולה ויורד כיון שזדונו בכרת, יתכן לומר שגם רבי עקיבא מחייב כך בטומאת מקו״ק משום שזדונו בכרת, ומנין שמחייב בשלשתן.

7. כך גרס ופירש רש״י, וסבר שלא נפטר אלא מקרבן עולה ויורד, אך הוא חוזר להתחייב בחטאתו הקבועה בפר, ככל חייבי כריתות שוגגין.

אולם **הרא״ש** תמה מנין לרש״י לחייבו בפר, והרי משיח הוקש לציבור, וכשם שבי״ד פטורין לגמרי על שלשת עוונות אלו, גם משיח לא יביא לא עולה ויורד ולא פר. ולכן נקט את גירסת ספרי ספרד שהשמיטו את תשובת רב פפא לרב הונא, ונמצא למסקנא שרבי עקיבא פוטר משיח לגמרי.

דעת **רבינו תם** [בתוס׳ שבועות יט.] שגם באופן שנפטרים מקרבן עולה ויורד, [כגון בהעלם מקדש], נשאר חיוב חטאת קבועה על שגגת כרת. **ותוס׳** שם חולקים וסוברים כי כל שיצא מכלל חטאת קבועה לדון בעולה ויורד, אינו חוזר להתחייב חטאת קבועה. ולפירוש רש״י בסוגיין לכאורה מוכח כרבינו תם, שהרי רבי עקיבא פטר משיח מעולה ויורד וחייבו בפר, אך לדברי **תוס׳ הרא״ש** משמע דמסקינן כתוס׳ שנפטר לגמרי.

אכן, מדברי רבי אליעזר שחייב נשיא בשעיר על טומאת מקדש וקדשיו, מוכח לכאורה כרבינו תם שמחייב חטאת קבועה אף בדבר שיצא לדון בעולה ויורד. **ובחזון יחזקאל** [סוף פ״ק דשבועות] כתב שתוס׳ יבארו טעמו כדברי **תוס׳ הרא״ש** כאן, שכתב כי נשיא לא היה בכלל חייבי חטאות יחיד על כרת, שהרי יצא להתחייב

מביא עליה אלא קרבן עולה ויורד, נחשבת חטאתו כאינה קבועה, ואין מביאים אשם תלוי מספק! [8]

תנא קמיה דרב ששת: אשם תלוי בא על טומאת מקדש וקדשיו הואיל ונאמר בו כרת כבחטאת קבועה.

בשעיר, וממילא לא יצאה בו טומאת מקו״ק לדון בעולה ויורד, ונשאר דינו להביא שעיר. ואינו דומה לכל יחיד שאם יצא דינו באיזה עוון להתחייב עולה ויורד, שוב אינו מתחייב עליו חטאת קבועה.

ובמנחת ברוך [ט׳] הקשה על רבינו תם מדברי ריה״ג שפטר את הנשיא לגמרי, משום שאינו בא לידי עניות. ואמנם צריך לבאר במה חולק ריה״ג על רבי עקיבא שחייב את המשיח חטאת קבועה, אף שפטרו מעולה ויורד כי אינו מתכפר באחת מהן.

ובקהלות יעקב [ט׳] כתב שרבינו תם סבר כי רק העלם טומאה יצא לדונו בעולה ויורד, וחלוק ממנו חיוב הקרבן על העלם מקדש, שהוא בא על פשיעה בהעלם אחר, והעלם זה לא יצא מעולם מהכלל, ושייך בו חטאת קבועה. ולפיכך ריה״ג פטר את הנשיא לגמרי, כי סובר שאף העלם מקדש בעולה ויורד, ואם כן, משיח יצא כולו בעולה ויורד, ואינו בכלל חטאת קבועה. ולדבריו צריך לומר שרבי עקיבא חייב משיח בחטאת קבועה רק בהעלם מקדש, וזה דוחק גדול, וכן יקשה עדין על רבי אליעזר שמחייב נשיא שעיר.

ולפיכך מסתבר לומר כמבואר לעיל [עמוד א׳ הערה 7], שלריה״ג נשיא פטור מעצם הקרבן, כי התמעט הגברא מחיובו. ולכן אינו מתחייב על עוונו בחטאת קבועה, כי לא חל עליו כלל חיוב עולה ויורד, ואינו נחשב כיוצא מן הכלל לדונו בעולה ויורד, כיון שמעולם לא התחייב בו.

אך לרבי עקיבא אין מיעוט על עצם החיוב, אלא שאינו יכול להביא קרבן, כיון שאינו באחת מדרגות הקרבן, ולפיכך מתחייב בחטאת קבועה תחתיו. והוא הדין בהעלם מקדש לרבינו תם, שלא התמעט מפרשת טומאת מקדש, אלא שלא הוזכר בו חיוב עולה ויורד ושב לחטאת קבועה.

ודעת רבי אליעזר כי פרשת עולה ויורד לא נאמרה לנשיא לגבי טומאת מקדש וקדשיו, ואינה אלא להדיוט שקרבנו בעשירות בכשבה, וכן משמע בתוס׳ רא״ש הנ״ל. כי החילוק בקרבן חטאת רק בשבועות העדות וביטוי, אך בטומאת מקו״ק שיש בה כרת דין הנשיא בחטאת קבועה של שעיר, ולא נאמר לו כלל עולה ויורד בעוון זה.

אולם **הגרעק״א** [בשו״ת ח׳] ביאר כי חטא טומאת מקו״ק יצא מכלל חטאת קבועה, מפני שהוא מתעסק ואינו יודע כלל בחטאתו. ומתעסק נחשב כעושה עבירה, אלא שאינו מתחייב עליה חטאת קבועה, אלא די לו בקרבן עולה ויורד, והיינו טעם תוס׳ שחלקו על רבינו תם. ותמה החזו״א כיצד לביאורו יתחייב נשיא חטאת קבועה, והלא מתעסק בלבד הוא.

ויתכן שאין כוונת הגרעק״א שמתעסק אינו מתחייב חטאת כי אם עולה ויורד. אלא שהתורה חייבה עולה ויורד אף על מתעסק, והיינו שאין מתעסק פטור אלא בחטא שחטאתו קבועה, אבל בחטא של עולה ויורד גם מתעסק חייב, ולפיכך נשיא מתחייב בעוון זה חטאת קבועה. ואף שהגרעק״א ביאר ביסודו את טעם תוס׳ שפטרו לפי רבי עקיבא בהעלם מקדש אפילו מחטאת קבועה, משום שהוא מתעסק, אין הנידון דומה לנשיא, כי לר״ע לא נאמרה הפרשה בהעלם מקדש, ולכן פטור לגמרי אבל נשיא שחטא בחטא זה מתחייב עליו חטאת קבועה.

8. **רש״י** פירש שנשיא אינו מביא אשם תלוי כיון שהשעיר הבא על טומאת מקו״ק אינו נחשב

אמר ליה רב ששת: **דאמר לך, מני? — רבי אליעזר היא, דאמר הואיל ונאמר בו כרת כבקבועה** לפיכך **מייתי נשיא שעיר עליה!**

ומקשינן: וכי אפשר לומר שרבי אליעזר אמר כך?

והאמר רבי יוחנן, מודה רבי אליעזר שאין מביא כל אדם **אשם תלוי** על טומאת מקדש וקדשיו.

ומסקינן: **קשיא!**

הדרן עלך הורה כהן משיח

ממש כחטאת קבועה. וצריך ביאור במה שונה חטאתו זו מכל חטאותיו, שמביא שעיר כחטאת קבועה.

ובפשטות ניתן לומר כי כיון שנחשב מתעסק בחטא זה, [כמבואר לעיל], אין לנו לחייבו אלא במה שחידשה התורה, ולא באשם תלוי. אך אין זה טעמו של רש״י, וגם לעיל [ח:] למדו מ״ואשם ואשמו״ לפטור בטומאת מקו״ק, ולא אמרו כי מתעסק הוא.

עוד צריך לבאר למה נחלקו בדין נשיא לפי רבי אליעזר, ואילו בהדיוט שנינו בריש כריתות שאינו מביא אשם תלוי על טומאת מקדש וקדשיו מפני שהיא כעולה ויורד, והרי לפי רבינו תם גבי בהדיוט יתכן שיביא חטאת קבועה בהעלם מקדש, וכבר הקשה כן **המנחת ברוך** [שם], והוסיף לתמוה למה בי״ד אין מביאין פר על העלם קודש, והרי לעיל [ח:] אמרינן שכל עון שהיחיד מביא עליו חטאת קבועה צבור מביאין עליו פר.

ולפיכך ביאר החזו״א [ט״ו ט׳] שעל ספק טומאת מקו״ק אין מביאין אשם תלוי, לא יחיד ולא נשיא, ואין בי״ד חייבין פר, מפני שהקילה התורה בעוון זה לגבי קרבן יחיד, שלא חייבה חטאת קבועה על העלם טומאה.

ולפי המבואר בהערות הקודמות, לא יועיל ביאור אלא לדעת הרא״ש ששעיר הנשיא נחשב כחטאת קבועה, ובכל זאת אינו מביא אשם תלוי, כי הקילה בו תורה בהעלם טומאה, ולפיכך גם היחיד אינו מביא בהעלם מקדש אף שחטאתו קבועה לר״ת]. אבל לדעת רש״י, שנקט כי שעיר הנשיא בא כקרבן עולה ויורד, ולכן אינו מביא אשם תלוי, אין ראיה שגם במקום חטאת קבועה יביא אשם תלוי. ועיין עוד **בקהילות יעקב**.

ואכן **הרא״ש** ביאר שנשיא אינו מביא אשם תלוי אף שחטאתו קבועה, כיון שאשם תלוי נאמר לכל ישראל, וכשם ששאר הציבור אין מביאין אותו בטומאת מקו״ק הוא הדין למשיח. אך פרשת עולה ויורד נאמרה לישראל ולא למשיח ולכן הוא מביא חטאת קבועה, והיינו שאשם תלוי בא מפני החטאת, וצריך שתהא חטאת הקבועה בכל אופני החטא. אך לרש״י הוקשה רק למה אינו מביא מפני שיש בו כרת, ולפיכך השיב שאינה חטאת קבועה ממש, ומה שאינו מביא עולה ויורד הוא מפני עשירותו, ובמקום שאין חטאת על הכרת, אין אשם בא במקומה.

פרק כהן משיח

מתניתין:

כהן משיח שחטא ואחר כך עבר ממשיחותו,(9) **וכן נשיא שחטא ואחר כך עבר מגדולתו**

כהן משיח מביא פר, כאילו הוא עדיין משיח, **והנשיא מביא שעיר,** כמו שמביא בשעה שהיה נשיא.(10)

משיח שעבר ממשיחותו ואחר כך חטא, וכן הנשיא שעבר מגדולתו ואחר כך חטא, דינם חלוק:

כהן משיח מביא פר, כי למרות שעבר מכהונתו דינו נשאר כמשיח. ואילו **הנשיא** לאחר שעבר מנשיאותו מביא כשבה או שעירה, כי דינו **כהדיוט.**(11)

---

9. **רש"י** [במשנה הבאה] **והרא"ש** [כאן] פירשו שמשנתנו דלא כרבי שמעון, שהרי לפי רבי שמעון מביא פר רק באופן שנודע לו שחטא קודם שעבר, אך אם נודע אחר שעבר, פטור. ובמשנתנו שנינו בסתמא שמביא פר אחר שעבר.

אולם **הרע"ב** פירש במשנתנו לגבי משיח שלא הספיק להביא קרבנו עד שעבר ממשיחותו, ומשמע שמדובר כשנודע לו לפני שעבר, ובאופן זה גם בנשיא לא נחלק רבי שמעון שהוא חייב, כי הידיעה והחטא היו שתיהן בשעת חיוב.

10. **הרמב"ם** [בפירוש המשנה ובפט"ו ה"ו] **והרע"ב** כתבו שמביא שעיר משום שנאמר על חטאתו אשר חטא, ודרשינן בשעת חטאתו הוא מביא. ותמה **התוס' יו"ט** הרי פסוק זה נאמר במשיח שחטא אחר שעבר, ולא בנשיא.

ובתחילה צידד ליישב, שכוונתם לפסוק האמור בנשיא "או הודע אליו חטאתו אשר חטא והביא את קרבנו", ודרשו, כאשר חטא רק מביא קרבנו. [ועיין **מלאכת שלמה**]. אכן הסיק, שאין צריך ללמוד דין זה מקרא דסברא היא שיביא כנשיא, כיון שחטא קודם שעבר. ואמנם תימה היא על הרמב"ם, שהרי גם לולי הפסוק אי אפשר לשנות את החיוב שחל עליו קודם שעבר.

ולכאורה מוכח מדברי הרמב"ם שאין חילוק בין החטאים המחייבים את קרבנות ההדיוט והנשיא, והמשיח, וכלם מביאים על שגגתם, [אלא ששגגת הכהן המשיח היא רק עם הוראה], וכל החילוק הוא בסוג הקרבן שעליהם להביא על שגגתם, אם פר או שעיר, או כבשה ושעירה. [וכמבואר בארוכה בספר המצוות שורש ז'], ולכן היתה הוה אמינא לומר שסוג הקרבן תלוי בזמן הבאתו כמו שמצינו בקרבן עולה ויורד שהחיוב חל בעת החטא, אבל סוג הקרבן תלוי במצבו בזמן הבאתו ועל כך מגלה הפסוק שאין חיוב פר של משיח אלא אם חטא בהיותו משיח, אבל גדר החיוב נשאר כמו הדיוט, אלא שלא התחדש סוג קרבן של פר אלא בחטא של משיח. ונשיא. [ועיין להלן י. הערה 5].

11. **הרמב"ם** בפירוש המשנה ביאר את טעם החילוק בין משיח שעבר לנשיא שעבר, שמשיח נמשח בשמן המשחה ואינו מבטל מעשהו, ואין הבדל בינו לכהן גדול משמש אלא בעבודה בלבד. אבל נשיא אין לו גדולה אלא כשנעשית מצוותו, וכשבטל ענין זה הרי הוא כהדיוט. וכוונתו כי גם מלך שנמשח אינו מביא שעיר אחר שעבר, כיון שאין דין הנשיא תלוי במשיחה אלא במינויו לצוותם על העם, אך משיח תלוי רק במשיחה, שהרי מרובה בגדים אינו מביא פר,

גמרא:

והוינן בה[12]: **השתא יש לומר,** מאחר שאמר התנא בסיפא דמתניתין, כי אפילו אם
י-א **עבר** המשיח **ממשיחותו, ואחר כך חטא,** הרי הוא **מביא פר** כאילו הוא עדיין משיח.

אם כן יקשה: וכי באופן **שחטא** בשעה שהוא משיח **ואחר כך עבר ממשיחותו,** האם **צריכא למימר** שמביא פר? הלא קל וחומר הוא שמביא פר!

ומתרצינן: לעולם לא הוצרך להשמיענו דין משיח שחטא ואחר כך עבר ממשיחותו, שמביא פר. כי דין זה נדע בקל וחומר, ממה שמביא פר על חטאו שעשה אפילו אחר שעבר ממשיחותו.

אלא, **משום דקתני גבי נשיא,** שאם חטא ואחר כך עבר מנשיאותו, מביא קרבן כנשיא.

ובנשיא יש בכך חידוש, כי יש בו חילוק אם חטא לפני שהעבירוהו מנשיאותו, ובין אם חטא לפני כן, **דכי עבר מנשיאותו ואחר כך חטא, כהדיוט מייתי.** ולכן צריך להשמיענו בו שאם חטא ואחר כך עבר מנשיאותו, עדיין דינו כנשיא.

הילכך, מביא התנא, אגב ששנינו לגבי

ולכן גם כשעבר ממשיך להביא פר מפני שנמשח. ועיין **במאירי** [לקמן יא.] שנשיא הוא תואר למי שחייב שעיר של שגגתו, אך תואר מלך נשאר לו שם כשאין שומעין לו, אלא שאז אינו מביא שעיר אלא כהדיוט, כי יש עליו רשות חוץ מה׳ אלוקיו.

ובגבורת ארי [יומא יב:] **ובטורי אבן** [מגילה ט:] כתב שהחילוק בין כהן לנשיא הוא שמשיח קדושתו גורמת את השינוי בקרבנו, שהרי מזין דמו בפנים, ולכן אין דינו משתנה כשעובר, כי קדושת הגוף לא פקעה בכדי. אבל נשיא גדולתו גורמת את שינוי קרבנו, שהרי נעשה בחוץ כשל הדיוט, ולפיכך כשיורד מגדולתו שב להיות כהדיוט.

וראה **בקרן אורה** [י.] שהביא שני הטעמים, וכתב שנפקא ביניהם לרבי מאיר המחייב מרובה בגדים בפר [להלן יב.], שלדעת הרמב״ם כשעבר יביא כהדיוט כי לא נמשח. אולם לטעם שקדושתו לא פקעה, הרי לרבי מאיר קדוש הוא, שהרי קרבנו נכנס לפנים, ואף אם עבר יביא פר.

והנה בתוס׳ ביומא [יב:] הוכיחו מירושלמי שכהן גדול מתמנה בפה ומסתלק בפה, ובטורי אבן שם תמה על כך ממשנתנו, שהרי מביא קרבן גם אחר שעבר.

ותירץ **הגר״ח** [בחידושי הגרי״ז זבחים יח.] שמסתלק רק ממנויו לענין לבישת שמונה בגדים, כי מינויו בפה ניתן לסלק בפה, אך קדושתו מפני שנמשח בשמן המשחה אינה פוקעת, ולכן מביא פר. וכן מפורש גם **בחתם סופר** [יו״ד ה׳].

אולם **החזו״א** [ט״ו י״ג] נקט כי סילוק בפה מועיל להפקיע אפילו קדושת כהן שנמשח בשמן המשחה, ואינו מביא פר אלא כהן שעבר מחמת מום או זקנה, וביאר שהמשיח מביא פר משום גדולתו כנשיא, ואינה מועלת לו כשעבר אלא אם קדושתו נשארה עליו, ולא כשסולק ופקעה קדושתו. ועיין בדף י. הערה 1.

12. רש״י ביאר את קושיית הגמרא בשני אופנים, **ובבאר שבע** כתב שאין ביניהם הבדל בגירסא, וביאר את כוונתו כך: הלשון השני שהאריך בה רש״י מפרש שקושיית הגמרא היא מכח קל וחומר, שאם עבר ואחר כך חטא מביא פר, כל שכן שאם חטא קודם שעבר שמביא פר.

אך לשון ראשון דקדק מלשון הגמרא ״השתא

נשיא דין ״עבר מנשיאותו ואחר כך חטא״, **אהכי** [כמו: להכי — לכן] **תני נמי גבי משיח** את דינו כש**חטא ואחר כך עבר, שמביא פר,** אם כי אין במשיח חידוש בכך.

ומבארת הגמרא את הדין האמור במשנה:

מנא הני מילי שמשיח שעבר, ולאחר שעבר חטא, שחייב להביא פר, כאילו היה עדיין משיח?

דתנו רבנן: על הפסוק האמור בפר כהן משיח [ויקרא ד]: ״**והקריב על חטאתו**״.

כיון שלא נאמר ״והקריב פר״ גרידא, כמו שאמר הכתוב בחטאת הציבור[1], אלא הוסיף הכתוב ואמר ״על חטאתו אשר חטא״, **מלמד** הכתוב **שמביא** הכהן המשיח את **חטאתו,** פר כהן משיח, בכל ענין, אפילו על שחטא **משעבר** מכהונתו.

שיכול היה להיות, אילולי הלימוד מפסוק זה, שאין דינו לאחר שעבר, כמשיח.

כי היינו אומרים: **והלא דין הוא** שיהיה דינו כהדיוט.

ומה נשיא, שמביא את קרבנו המיוחד **בשגגת מעשה** גרידא, אפילו בלי שגגת הוראה, בכל זאת **אין** הוא **מביא חטאתו** המיוחדת לו כנשיא אם חטא **משעבר,** אלא מביא כהדיוט.

משיח, שאין מביא פר **בשגגת מעשה** גרידא, **אלא** רק **על העלם דבר עם שגגת מעשה, לא כל שכן** שאם חטא לאחר שעבר, שאינו מביא פר, אלא רק שעירה, כהדיוט[2].

תלמוד לומר ״**והקריב על חטאתו**״, **מלמד שמביא** פר **על חטאתו,** אפילו חטא **משעבר!** ושמא תאמר: **ונייתי נמי נשיא,** קרבן נשיא כשחטא לאחר שעבר, **מקל וחומר** מכהן

יש לומר״, שאין זה קל וחומר כי לא מצינו בשום מקום שאמרו ״יש לומר״. ולכן נקט שכוונת הגמרא כי בשלמא עבר ואחר כך חטא צריך להשמיענו שמביא פר, כיון שחידוש הוא בכהן גדול מה שאין כן בנשיא, שאם חטא אחר שעבר דינו כהדיוט. אבל למה הוצרך להשמיענו שחייב פר כשחטא ואחר כך עבר, והרי דין זה פשוט הוא, כי עבר בעת שהיה עדיין כהן משיח. ונמצא שאין נפקא מינה בין הלשונות, אלא בצורת הנידון, אם כקושיא או כשאלה.

1. מלבי״ם בפירושו לתורת כהנים.

2. לכאורה תמוה, איך יתכן ללמוד קל וחומר מנשיא למשיח, והרי נשיא שעבר אין עליו דין מלך כלל, ולכן דין הוא שלא יביא שעיר, אך משיח שנשארת עליו קדושתו כשעובר, למה לא יביא פר.

והנה **רבינו חננאל** בריש פרק שני כתב שהוראת כהן משיח אינה נוהגת בכהן שעבר, ולפי דבריו ביאור הקל וחומר הוא כי אם נשיא שמתחייב שעיר על שגגת מעשה, כשעבר מביא עליה כהדיוט, כל שכן משיח, שהתחייב פר רק בצירוף העלם דבר, ודין הוא שאם עבר ואינו מורה לעצמו, שיביא כהדיוט.

אך **בקרן אורה** תמה על כך, שלא מצינו חיוב פר על שגגת מעשה בלי העלם דבר בהוראה. ובהכרח שהפסוק בא ללמד לחייבו פר כשהורה ועשה, אך כשלא הורה, פטור לגמרי ככהן גדול, שהרי הוא נשאר בקדושתו, ורק מתמעט מ״עם הארץ״, פרט למשיח.

והחזו״א [ט״ו י״ד] ביאר שמשיח אינו מביא

משיח:

ומה משיח, שאין מביא פר **בשגגת מעשה** גרידא, אלא עם העלם דבר, בכל זאת הוא **מביא חטאתו** גם על חטא שחטא **משעבר.**

נשיא, שמביא חטאת של נשיא **בשגגת מעשה** גרידא, **אינו דין שמביא חטאתו** כנשיא גם על חטא שחטא **משעבר!**[3]

לכן, **תלמוד לומר** לגבי שעיר נשיא **"אשר נשיא יחטא".** ודרשינן: החוטא **כשהוא נשיא, אין,** רק אז מביא הוא קרבן נשיא, אבל נשיא החוטא לאחר שעבר מנשיאותו, **כשהוא הדיוט, לא!**

מתניתין:

חטאו כהן משיח או **נשיא עד שלא נתמנו, ואחר כך נתמנו, הרי אלו כהדיוטות,** ומביאים שעירה או כשבה — דברי חכמים[4].

רבי שמעון אומר: אם נודע להם מחטאם **עד שלא נתמנו,** הרי הם **חייבים** להביא קרבן יחיד אף לאחר שהתמנו. אבל אם נודע להם רק **משנתמנו,** הרי הם **פטורים לגמרי** מקרבן.

כי לדעת רבי שמעון חיוב המשיח או הנשיא להביא קרבן הוא רק באופן שהחטא וידיעת החטא היו בשעת חיוב שוה.

פר מפני קדושתו, אלא גדלותו גורמת שישתנה קרבנו, ולכן השוותה הגמרא מסברא את דינו לנשיא. ולפי ביאורו ניתן לפרש כדרכו, שהפסוק בא ללמדנו כי אף שטעם חיובו שוה, גזירת הכתוב לחייבו פר גם אחר שעבר. ומאידך יתכן לומר שכך היתה ההוא אמינא להשוותם, והפסוק משמיענו כי שונה טעמו של כהן משיח מנשיא, וחיובו מפני קדושתו, ולכן נמשך חיובו גם אחר שעבר, כי משיחותו לא בטלה. ונמצא שביאור זה עולה לכל השיטות שהובאו בהערה על המשנה.

וראה בחידושי הגרעק"א שתמה על עצם הקל וחומר.

3. גם בנידון זה הקשה החזו"א על דמיון המשיח לנשיא, שהרי משיח קדושת כהונתו עליו ונשיא כבר אינו מלך כלל, ותירץ כדלעיל. ואם נבאר שהפסוק במשיח בא להשמיענו שדינו שונה, וחיובו מחמת קדושתו, וכדעת הרמב"ם והטורי אבן, נמצא שכאן התהפך הנידון להשוות נשיא למשיח, והוה אמינא כי המשיחה מחייבתו כמו משיחת כהן, ולא יתבטל דינו אפילו אחר שעבר. ולכך בא הפסוק ללמד שחיוב הנשיא אינו תלוי במשיחותו, אלא במינויו ושררתו על העם, וכשעבר נפקע חיובו.

4. **הקרן אורה** הקשה אי דמחייבים רבנן כהן משיח בכשבה או שעירה על מה שחטא קודם משיחותו, והלא אילו עשה כעת בשגגת מעשה בלא הוראה לעצמו היה פטור, ובאופן כזה מבואר [בסנהדרין ע"א:] שגם רבנן מודים שנחשב כהשתנה דינו ופטור, כי אין החיוב חל בעת שאינו יכול להתחייב על חטא מסוג זה כעת. וכן תמה **באבי עזרי** [פ"ג ממלכים] מהסוגיא לעיל [ג.] שתולה דין מרובין ונתמעטו במחלוקת רבי שמעון ורבנן, אף שחיובן חל בעת מיעוטן, ואילו עברו כעת היו פטורין, וקיימא לן שבאופן כזה רבנן מודים לפטור.

וצריך לומר על פי דברי **הגר"ח** [פ"ז ממרים], שאישתני דינא פוטר רק מחיוב מיתה, והיינו שהנידון בקרבן הוא לגבי החיוב על חטאו מעיקרא, ועל כך נפטר בשינוי הדין כאילו הוא אדם אחר. אבל מה שהחיוב לא חל כעת, הוא דין מיוחד שהתחדש במיתת בי"ד, שאינה חלה

אבל אם חטא כשהיה הדיוט, ואז היה חיובו בכשבה, ואילו הידיעה נודעה לו בשעה שהוא מכהן, ואז היה חיובו בשעיר. או אם חטא בשעת הכהונה, ונודע לו בשעה שעבר מהכהונה, הרי הוא פטור לגמרי, מהטעם שיתבאר בגמרא(5).

איזהו נשיא שחייב קרבן שעיר — **זה מלך**!

שנאמר בו "ועשה אחת **מכל מצות ה' אלהיו**". ודרשינן: "ה' אלהיו" — **שאין על גביו** כל שליט, **אלא ה' אלהיו** בלבד הוא

בזמן שאינו יכול להתחייב. אך במשיח ומרובין שנתמעטו, הרי היה ראוי שיתחייבו כדינם כעת, אלא שאין חייבין בלא העלם דבר, ולכן מביאין כחיובם מעיקרא. כי אין בקרבן פטור משום שאם היה עושה כעת לא היה מתחייב. וראיית הגמרא בכתובות מקרבן למיתה, היינו מקרבן נשיא שהיה צריך להביא שעיר, כי הוא מתחייב גם כעת בלא העלם דבר, אך מקרבן משיח אין ראיה, כי מביא קרבן יחיד משום שאין חיוב משיח חל בלי העלם דבר.

5. דעת רבנן ששעת החטא קובעת באיזה קרבן יתחייב, ולמדו מקראי "המשיח יחטא, הנשיא יחטא" שחיובו תלוי בשעת החטא ואין הידיעה מחייבת. וגם רבי שמעון למד כך מקראי אלו, אלא שלמד [לקמן יא.] גם מעם הארץ פרט לנשיא, להשמיענו כי אין שעת החטא מחייבת אלא אם כן גם נודע לו מחטאו בזמן שהיה עדין דינו שוה לשעת חטאו. אבל אם השתנה דינו בין החטא לידיעה, פטרו לגמרי אף מקרבן הדיוט, וביאר **הרמב"ן** [בכתובות מ"ה] שלדעת רבי שמעון הידיעה היא אחד מגורמי חיוב החטאת, וכיון שכל גורם מחייב חטאת שונה פטור משניהם, ולדבריו היינו דוקא בחיוב חטאת, אבל עבירה המחייבת מיתה תלויה רק בשעת החטא, ולכן נערה המאורסה שסרחה ולבסוף בגרה, נדונת בסקילה כחיובה בשעת החטא, ולא בשעת הידיעה כשבגרה. אך **תוס'** [שם] הבינו כי אין שניהם גורמים החיוב, אלא שתנאי הוא בחיוב שיהא שוה בשניהם וכשאינם שוין אין לו אפשרות להתכפר. ולכן נקטו כי בחייבי מיתה נלך מספק אחר הקל שבהם, ועיין **קהילות יעקב** [שבת ל"ג].

ודעת **רש"י והרא"ש** שרבי שמעון חולק גם ברישא, בנשיא שחטא ואחר כך עבר, וסובר שפטור לגמרי, כיון שאם חטא אחר שעבר דינו כהדיוט, ואין דינו שוה בשעת החטא והידיעה. [והתנא לא נקט מחלוקת זו ברישא, כי אינה שייכת בכהן משיח, שהרי דינו בפר גם אחר שעבר ממשיחותו]. וכדבריהם מוכח בסוגיות לעיל [ג א] ולקמן [יא ב] שאמרו דרבי שמעון מצריך שיהיה שוה בחטאה וידיעה.

אך בירושלמי נחלקו בדין זה, רבנן סברו כי רבי שמעון פוטר מפני שעלה לגדולה ונתכפרו לו עוונותיו, ואם כן אין חולק ברישא, שהרי חטא בגדולתו ועברה ממנו, ומודה שלא התכפר וחייב קרבן. ואילו רבי יוסי נקט את טעם הבבלי שאין חטאו וידיעתו שוין, ולדעתו רבי שמעון נחלק גם ברישא. אבל באופן שנודע לו קודם שהתמנה לכולי עלמא רבי שמעון מחייב, ואין הגדולה מכפרת לו חיוב הקרבן שכבר חל עליו בודאי, אלא רק בחטא שלא נודע לו מועילה לכפר שלא יתחייב עליו קרבן. ועיין **בהר אפרים** [ז] שביאר בזה את הנפקא מינה שאמרו לגבי אשם תלוי.

ואמרו שם שיש עוד נפקא מינה במחלוקתם, באופן שחטא קודם שהתמנה ונודע לו רק אחר שעבר ממינויו, כי למאן דאמר שהגדולה מכפרת, נפטר כשעלה לגדולה, ואילו לרבי יוסי שאין חטאו וידיעתו שוין, יהא חייב, כי הידיעה

המולך עליו.

גמרא:

והוינן בה: **מנא הני מילי** שאם חטאו לפני שהתמנו ולאחר מכן התמנו, שאין מביאין פר או שעיר כדינם עכשיו [אלא קרבן יחיד, כפי שהתחייבו בו כשהיו הדיוטות]?

דתנו רבנן: "אם הכהן המשיח יחטא".(6) מלמד הכתוב שמתחייב בפר, רק אם חטא כשהוא משיח. **פרט לחטאות קודמות,** שאינו מביא עליהן פר, אלא כשבה או שעירה, כמו שהתחייב בשעת החטא.

ודנה הברייתא: מדוע צריך קרא ללמד שאין המשיח מביא פר על מה שחטא קודם שנתמנה?

והלא דין הוא: ומה נשיא, שמביא שעיר **בשגגת מעשה** גרידא, שלא השתנו גדרי שגגתו בנשיאותו מגדרי שגגת הדיוט, אלא הוא מתחייב על שגגה במעשה גרידא, ולא בהוראה, ובכל זאת **אין מביא על הקודמות** [ולקמן דרשו כך מהכתוב "אשר נשיא יחטא" — כשיחטא כאשר הוא נשיא].

היתה במצב שוה לחטא. ורבי מתניא שם סבר כי אף למאן דאמר שהגדולה מכפרת, היינו דוקא כשנודע לו בעת גדלותו, אבל אם נודע לו כשעבר חייב, כי לא חלה כפרת גדלותו, [מבואר על פי **קהילות יעקב** כאן, ועי"ש עוד נפקא מינה].

6. **רש"י** פירש שהילפותא היא ממשמעות "המשיח יחטא" שחטא כשהוא משיח. אך **הראב"ד** בפירושו לתורת כהנים [חובה ב' פ"א ה"ו] ביאר שהלימוד הוא מתיבת "יחטא" בלשון עתיד, ולא נאמר "חטא" בעבר, כשהיה הדיוט.

ועוד כתב שהצורך ללמדנו לפטור על הקודמות הוא באופן שהורה לעצמו כשהיה הדיוט ועשה על פי הוראתו, כי אילו חטא בשגגת מעשה גרידא אין צריך קרא למעטו, שהרי כהן גדול אינו חייב אלא עם העלם דבר. וזה חידוש גדול, שהוראת הדיוט עושה העלם דבר לחייב משיח בפר. וכבר הבאנו לעיל [ו: הערה 11] כי **האור שמח** הוכיח שדעת **הרמב"ם** שכהן גדול העושה לפי הוראה שהורה לעצמו בהדיוטותו, פטור.

ובפשטות כוונת הראב"ד שאין קרבן משיח בא אלא על שגגה שיש עמה העלם דבר, ולכן אם כשבא על שגגת הדיוט צריך שיהא עמה העלם דבר. ושונה חיובו מחטאת יחיד שבא על שגגת מעשה גרידא. ולכאורה חלוק בזה על הרמב"ם שהבאנו בתחילת הפרק [ט ב הערה 10] שדעתו כי חיובי הקרבנות שוין להדיוט ומשיח. ולדבריו אין הקרבן תלוי בהעלם דבר, אלא שלגבי משיח נחשבת שגגה רק עם העלם דבר, ויתכן שזה טעמו של הרמב"ם שאין הוראת הדיוט מצטרפות עם שגגת משיח להתחייב בפר.

ברם, אפשר לומר מאידך, כי גם הראב"ד מודה שאין חילוק בין החטאים המחייבים את היחיד ואת המשיח והנשיא, ואמנם כלם באין על השגגה, [והחילוק הוא רק בגדר השגגה], והטעם שפשיטא לנו כי הדיוט שחטא בלא הוראה והתמנה למשיח אינו מביא קרבן, הוא משום דיני המתחייב, דהיינו שהמשיח אינו מתחייב קרבן אלא על חטא עם הוראה, אבל חיובי הקרבן שוין אצל כל המתחייבים.

נמצא לדעת הראב"ד שהנידון הוא באופן שהורה ההדיוט ועשה ונודע לו חטאתו ואחר כך התמנה למשיח, והמיעוט הוא שלא יביא המשיח את הפר שמביא בקרבנו על החיוב שהתחייב

משיח, שהשתנו גדרי שגגתו, וכעת דינו **שאין מביא אלא על העלם דבר עם שגגת מעשה, אינו דין שלא יביא** פר משיח **על הקודמות!**(7)

ועונה הברייתא:

לא. אין זה קל וחומר. כי **אם אמרת בנשיא** שאינו מביא על הקודמות, אין זה ראיה למשיח, שהרי יש לדחות ולומר, שדוקא נשיא אינו מביא על הקודמות, **שכן אינו מביא חטאתו** של נשיא על חטא שחטא **משעבר** מנשיאותו.

תאמר במשיח, שמביא חטאתו של פר משיח גם על חטא שחטא **משעבר** מנשיאותו.

ולכן היה מקום לטעות ולומר, כי **הואיל ומביא חטאתו** על חטא שחטא **משעבר** מכהונתו, **יביא** נמי בהיותו משיח **על** חטאות **הקודמות** לכהונתו.

לכן **תלמוד לומר** "**המשיח יחטא**" — **חטא כשהוא משיח,** או לאחר שהיה משיח ועבר מכהונתו, **מביא** פר, אבל אם חטא לפני כהונתו, **כשהוא הדיוט, אינו מביא!**

ותניא נמי גבי נשיא כהאי גונא:

כהדיוט, אך אין הכוונה לשנות חיובו מהחיוב שכבר התחייב בו. [וראה לשון הרמב"ם פט"ו ה"י, חטאו עד שלא התמנו, אע"פ שלא נודע להם אלא אחר שהתמנו, דינם כהדיוט, שנאמר אשר נשיא יחטא, וצריך לבאר שהביא הפסוק על עצם הדין, ולא על החידוש באופן שנודע להם אחר שהתמנו].

אולם **החזון איש** [ט"ו י"ז] ביאר שהמיעוט נצרך רק לפי רבנן ובאופן שנודע לו אחר שהתמנה [וכן משמע ברא"ש להלן יא א ד"ה הכא, שלרבי שמעון אין צורך במיעוט]. וכוונתו, שלולי המיעוט היו מביאין פר, כיון שעדין לא חל עליהם החיוב בהיותם הדיוטות כי לא נודע להם. [אך אחר שנודע להם פשיטא שלא ישתנה חיובם, ואין צריך למעט]. ומה שרבנן הולכים רק אחר החטא ולא אחר ידיעה, היינו רק שאין הידיעה מחייבת את הקרבן אלא החטא, אבל שעת החיוב ודאי תלויה בידיעה, והיה מקום לומר שסוג הקרבן יקבע בעת הידיעה, ולכך נאמר שאין מביאין פר אלא על חטאו בעת גדלותו.

וביאורו תמוה, שהרי בכתובות [שם] מדמינן מחלוקת זו לדין נערה שסרחה ולבסוף בגרה, שדינה משתנה מסקילה לחנק, ומשמע שרבי שמעון ורבנן נחלקו באופן שנודע להם אחר שהתמנו, האם נחשב כקודמות או לא, והנידון הוא אם הכפרה והעונש תלויים בשעת המעשה או בשעה שנודע והתחייב, [או אם הידיעה היא חלק מהחיוב, לדעת הרמב"ן]. אך כל מחלוקתן היא רק לאחר ששניהם למדו מכהן משיח שאינו חייב על קודמות אף שנודע לו קודם מינויו כי התחייב בכפרה דמעיקרא. כי אילו המיעוט על אופן שנודע אחר מינויו אין ראיה מקרבן לעונש של נערה, שהרי אין חילוק מתי היתה שעת הידיעה אלא לגבי סוג הקרבן ולא לעצם חיוב הקרבן.

7. **האחרונים** הקשו לדעת **הרמב"ם** [בהערה 11 למשנה] שהחילוק בין משיח לנשיא שעברו, הוא מפני שהמשיח חיובו משום שנמשח בשמן המשחה, ומשיחותו עליו לעולם, ונשיא גדולתו מחייבתו ועברה ממנו. אם כן אין סברא לחלק ביניהם אלא מעת מינויים ואילך, אך לגבי הקודמות ראוי להשוות את דינם, ואיך הוכיחה

"אשר נשיא יחטא" — פרט לקודמות!

ודנה הברייתא: מדוע צריך הכתוב ללמד שאין הנשיא מביא קרבנו המיוחד על מה שחטא קודם שנתמנה?

והלא דין הוא: ומה משיח, שמביא חטאתו כדיני משיח, שחטאתו פר, אפילו על חטא שחטא כשהוא הדיוט **משעבר** מכהונתו, ואף על פי כן **אינו מביא על** חטאותיו **הקודמות** לכהונתו.

נשיא, שאין מביא חטאתו על חטא שחטא **משעבר, אינו דין שלא יביא על** חטאות **הקודמות,** שעבר בעת היותו הדיוט. שהרי לא מצינו שמביא חטאת כנשיא אחר שעבר והרי הוא הדיוט.

ועונה הברייתא: יש לדחות את הקל וחומר הזה. כי **מה למשיח, שכן אין מביא** קרבנו **בשגגת מעשה** גרידא, אלא רק עם העלם דבר, ולכן אינו מביא פר בעת משיחותו על חטא שעבר כשהיה הדיוט, שהרי עתה השתנה אופן חיובו.

תאמר בנשיא, שמביא בשגגת מעשה גרידא, ולכן יתכן לומר **הואיל ומביא בשגגת מעשה,**[8] נמצא שאופן חיובו שוה לחיוב ההדיוט, ואם כן, **יביא** הנשיא שעיר אפילו **על הקודמות.**

לפיכך **תלמוד לומר "אשר נשיא יחטא"**

אינו מביא קרבן נשיא אלא על חטא **שחטא והרי הוא נשיא, ולא שחטא ועודהו הדיוט.**

תנו רבנן: "אשר נשיא יחטא".

יכול גזרה היא, שגזר הקב"ה שכל נשיא יחטא [ולהלן יתבאר מה היא ההוה אמינא לומר כך]?

הגמרא לדינם בקודמות ממה שחמור דין משיח מנשיא כשעברו. וצ"ע.

8. הקשה **החזון איש** [שם] איך למדה הגמרא קל וחומר, שנשיא המביא בשגגת מעשה חמור ממשיח ויביא גם בקודמות, והרי אילו היה הדין שמביאין על הקודמות, היה בכך גם חומרא וגם קולא, חומרא כשחטא בהיותו הדיוט ואחר כך נתמנה, ועליו להביא שעיר על שגגתו בהדיוטותו. וקולא באופן שחטא כשהוא נשיא ועבר מגדולתו, שנפטר מחיוב שעיר, ואיך נקטה הגמרא כן את הצד שהוא חמור בו.

והוכיח מכך שלא היתה הוה אמינא לפטור נשיא שעבר מחיובו בשעיר ולהעמידו בחטאת יחיד, וכל הנידון היה רק להחמיר עליו על חטאו כהדיוט, ולחייבו שעיר כשעת הבאה כשהוא נשיא, וקא משמע לן קרא שאין מחמירין עליו להביא כחיובו בשעת הבאה.

אולם לפי מה שביארנו בפנים, יתכן שהנידון היה גם להקל עליו כשעבר, ולהעמידו בחטאת יחיד. שהרי הסיבה שדנו לחייבו בשעיר על חטאו כהדיוט, אינה משום קל וחומר שדינו חמור מכהן משיח, אלא מפני שחיוב קרבנות של הדיוט ושל נשיא שוין, שהם באין על שגגת מעשה בלא העלם דבר.

[ושמא החזו"א נטה מביאור זה, כי סבר כמבואר לעיל, שחיובי הקרבנות שוין גם במשיח, והחילוק הוא באופן השגגה או בדיני המתחייב, ואם כן בהכרח הנידון לחייב נשיא על קודמות הוא על ידי קל וחומר].

תלמוד לומר "אם הכהן המשיח יחטא". ולמדים אנו[9] "יחטא — יחטא", מכהן המשיח, שאין כזאת גזירה משמים שנשיא יחטא.

אלא, **מה לחלן,** במשיח, אין הכוונה לגזירה, שהרי נאמר בו במפורש "אם", וכוונת הכתוב היא שאין זה כורח המציאות, אלא שיביא קרבן **לכשיחטא.**

אף כאן, בנשיא, אין עליו גזירה שיחטא, אלא כוונת הכתוב היא שיביא קרבן **לכשיחטא.**

אמר מר: יכול גזרה שנשיא יחטא.

והוינן בה: **גזרה** שיחטא — **מהיכא תיתי** לומר כן? וכי מצאנו גזירה כזאת!?

ומשנינן: **אמרי — אין!** יש מקור לכך שהכתוב מבשר שעתיד להיות דבר רע.

דכתיב [ויקרא יד] "**ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם**"

בשורה היא להם שנגעים באים עליהם, דברי רבי יהודה.

רבי שמעון אומר, כוונת הכתוב לומר דבר אחר: ונתתי נגע צרעת, שיהא הנגע בא מאליו, **פרט לנגעי אונסין,** שאם באו הנגעים על ידי נפיחת שד, הם אינם מטמאים!

לאו, האם לא **אמר רבי יהודה** שהכתוב מבשר אפילו **בשורה** רעה,[10] כמו שבישר בנגעים?

אם כן, **הכא נמי** בשעיר של נשיא, **אימא גזרה היא** שהנשיא יחטא.

הלכך כתיב במשיח "**אם** הכהן המשיח יחטא", שמשמעותו לכשיחטא. ונכתב כך במשיח כדי ללמוד ממנו לנשיא, שאין זו גזירה שיחטא, אלא כוונת הכתוב לכשיחטא.

ומקשה הגמרא: **ולרבי שמעון,** שאמר בא

---

9. ביאר **הרא"ש** שהגמרא באה לבאר כי אף שבנשיא לא נאמר "אם" כמו שנאמר במשיח, בכל זאת אין הכוונה לומר שהנשיא עתיד לחטוא, אלא האמור במשיח מגלה על האמור בנשיא, ואין זו גזירה שוה אלא גילוי מילתא בעלמא.

וגירסת **רבינו הלל והגר"א** בתורת כהנים: נשיא יחטא, יכול גזירה תלמוד לומר אשר נשיא יחטא, והיינו שלולי נאמר "אשר" היה נשמע הכתוב כגזירה, אך "אשר" משמעותו כמו "אם".

ובבאר שבע הקשה הרי מצינו בשורה על גזירה שיחטאו, דכתיב [שמות כ"ג] הנה אני שולח מלאך לפניך, ופרש"י כאן בשבת שעתידין לחטוא. **ובמצפה איתן** תירץ על פי דברי הרמב"ם שאין הקב"ה גוזר על יחיד שיהיה צדיק או רשע, אבל גוזר הוא על הרבים שיצאו מהם צדיקים או רשעים. ועל פי זה ביאר גם למה בשרם שיחטאו וינגעו בנגעי בתים, והרי הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, ובהכרח שעל רבים לא נאמר כלל זה. [עי"ש שכל הנשיאים נחשבו כרבים].

10. ואין זה דמיון גמור, שהרי בנגעי בתים כלולה גם בשורה טובה, שיסתרו את הכותל וימצאו מטמון. **תוספות הרא"ש.** אך **הרא"ש** לא ביאר כיצד בכל זאת מדמה הגמרא את הבשורה הרעה שנשיא יחטא לבשורה הטובה שימצאו מטמוניות, והלא על כך גופא היה הנידון אם הכתוב מבשר בשורות רעות.

ומדבריו [בבבא מציעא כו א] מבואר

הכתוב למעט נגעי אונסין, וכי **נגעי אונסין מי לא מטמאו!?**

והא תניא, הרי שנינו בברייתא, על הפסוק "**אדם כי יהיה** בעור בשרו נגע צרעת":

"כי יהיה" — רק נגעים שבאו על האדם **מן הדיבור ואילך** מטמאים, אבל הנגעים שהיו באדם לפני שנאמרה פרשת נגעים בסיני, אינם מטמאים! (11)

ודנה הברייתא: **והלא דין הוא,** שהרי **טמא זב, וטמא בנגעים.** ונלמד במה מצינו: **מה זב** אינו נטמא אלא **מן הדיבור ואילך,** דכתיב "כי יהיה זב", ומשמעותו שטומאתו חלה רק אם יהיה זב בעתיד, מהדיבור ואילך, **אף נגעים** אינם מטמאים אלא אם אירעו **מן הדיבור ואילך.**

ואם כן, למה צריך פסוק מיוחד להשמיענו שהנגעים אינם מטמאים אלא אם באו על האדם לאחר הדיבור!?

ועונה הברייתא **לא.** אין לדמות נגעים לזב. כי **אם אמרת בזב,** דין הוא שאינו מטמא אלא מן הדבור ואילך, כיון שמצינו שהקל בו הכתוב, **שכן אין** הוא **מטמא** על ידי זיבה שאירעה **באונס** [כגון ממחלה או מהליכה].

תאמר בנגעים, שמטמאין אפילו אם אירעו **באונס.**

ולפיכך **תלמוד לומר** גם בנגעים "**אדם כי יהיה**" מלמד הכתוב שאין האדם נטמא בנגעים אלא אם הם באו עליו **מן הדבור ואילך;**

ומוכח מברייתא זו, שנגעי אונסין כן מטמאים, ושלא כדעת רבי שמעון?

ומביאה הגמרא שני תירוצים של אמוראים ביישוב הקושיה:

רבא אמר: לא קשיא. כי כל מה שמיעט רבי

שבבשורת המטמוניות נכללו רעה וטובה, כי כתב שלל המטמוניות לא היה שייך לבעל הבית שנמצא בו אלא התחלק לכלל ישראל. ונמצא שלבעל הבית היתה זו בשורה רעה, וכן נכלל בה גם בשורה טובה לכלל ישראל.

וכדומה לזה ידוע **בשם הגר"מ פיינשטיין** שהקשה על דברי **תוס' יו"ט** [נגעים י"ב ה'] שכתב, שאין אומרים נגע נראה לי בבית אלא "כנגע", כדי שלא לפתוח פה לשטן, שהרי יכול לכהות הנגע לפני שיבא הכהן. ולכאורה טובה היא לו במציאת המטמוניות, ומה החשש לומר כך? וביאר, שאילו היה זכאי, הוא היה זוכה למצוא מטמון בלי לסתור את ביתו. ומה שנסתבב לו לסתור את ביתו הוא כעונש על צרות עין [כמבואר בערכין טז א], ולכן לא יפתח פה לשטן לגבי הבשורה הרעה שבדבר זה.

וראה **בפנים יפות** [ויקרא י"ד] שביאר כי הכתוב הוצרך לבשר על מציאת המטמון, כי אילולי ידעו על המצאותו לא היו זוכים בו בקנין חצר, שהוא מהדברים שאין רגילין לבא בחצר, ואין כוונת בעל החצר לקנותם. ועוד, בכדי שיתכוונו לזכות בהם בעת הכיבוש, כי אחר שהיה בידם, גזל עכו"ם אסור ואפילו כבוש תחת ידך, [כמבואר בב"ק קטז:].

11. **האחרונים** הקשו היכן מצינו נגעים שהיו לפני הדיבור, והרי כל בעלי מומין התרפאו בעת מתן תורה. ומה שחזרו למומן במעשה העגל לכאורה נחשב כמום חדש. וכתבו, שמכאן מוכח כתוס' בנדה [ע ב] שפירוש "לפני הדיבור", היינו

שמעון נגעי אונסין, כוונתו לומר **פרט לנגעי רוחות,** הבאים על ידי נפיחת שד, ולא על ידי אדם, ואילו מה שאמר התנא בברייתא, שנגעי אונסין מטמאים, היינו בנגעים שאירעו כתוצאה מאונס הבא על ידי אדם, דהיינו מהכאה או כויה.(12)

רב פפא אמר אופן נוסף לחלק בין דברי רבי שמעון למה ששנינו בברייתא:

מה שאמר רבי שמעון "פרט לנגעי אונסין", כוונתו היא, **פרט לנגעי כשפים** הנעשים

קודם פרשת שלוח טמאין, ונמצא שחזרו למומן בעגל לפני שנאמרה פרשה זו, ובכל זאת נחשב נגעם כלפני הדיבור.

אבל **הר"ש והראב"ד** בתורת כהנים ביארו שהכוונה לדיבור של מתן תורה. וכן משמע מדברי **הר"ן** בנדרים [ז':] שהרי הוכיח כי דתן ואבירם לא היו מצורעין, שהרי כתוב בהן "בקרב כל ישראל" ומצורע משלחים מהמחנה. ואילו נגע שחזר במעשה העגל קודם פרשת שילוח טמאים אינו מטמא, אם כן יתכן שהיו מצורעין במחנה. ובהכרח כוונתו שנגע מלפני מתן תורה אינו מטמא ואף כשחזר במעשה העגל, אבל שילוח מהמחנה נוהג בו, ובהכרח שלא היו מצורעין. [ועיין **מהר"ץ חיות ומצפה איתן** בנדרים שם].

12. לדעת רש"י אין טעם לחלק בין נגעי אדם לנגעי בתים, ושניהם אין מטמאים מלפני הדיבור ובאונסין. ולכן מקשה הגמרא מזה על זה, והנידון הוא בסוג האונס, מה נחשב כאונסין ומה לא. ולכן ביאר שהכאה וכויה נחשב כאונסין, שהנגע מוכרח לבא כתוצאה מסיבה טבעית, אך אם בא מאליו אינו נחשב אונס, אלא שהקב"ה הביאו עליו.

ולביאורו, קושית הגמרא היא שגם בנגעי בתים יטמא, אף שאינם באים אלא באונס של נפיחת שד. ומתרצינן שחלוק אונס של הכאה וכויה הבא על ידי אדם, [שאין מכתו עושה הנגע אלא כויה, והנגע נוסף בה בידי שמים], ולכן מטמא. מאונס של נפיחת שד, שבנפיחתו עושה את עצם הנגע, ואינו מטמא.

והרמב"ם השמיט הלכה זו שאין נגעי כשפים ורוחות מטמאין, **ובליקוטי הלכות** להחפץ חיים, כאן, נראה שהרגיש בזה ולכן כתב שרק לפי רבי שמעון אין מטמאין. והיינו שדעת רבי יהודה כי "ונתתי" נדרש לבשורה טובה, ואין מיעוט לנגעי כשפים ורוחות, ומטמאין בין באדם ובין בבתי שדיניהם שוין. ורבי שמעון למד שרק נגע הניתן בידי שמים מטמא, ולא כשנעשה הנגע גופו באונס.

ובתוס' הרא"ש הביא **שהרמ"ה** תמה על קושית הגמרא הרי רק בבתים נאמר "ונתתי", שמשמעו למעט אונס, אך בנגעי אדם נאמר "כי יהיה" ומשמע שמטמא בכל ענין, וכיצד מקשינן מזה על זה. ולכן נקט שהנידון הוא אם יש דין אונס בבתים. והיינו שאונס שייך באדם, שנגעין באין על ידי מחלה מגופו, אבל לא בבתים שאין בהם רוח חיים, וכל נגע בהם נעשה בידי שמים.

ולביאורו קושית הגמרא היא: שהמיעוט מ"ונתתי" בהכרח נסוב על נגע אדם, כי בנגעי בתים לא יתכנו נגעי אונסים, ואם כן קשה ממה שאמרו בברייתא שנגעי אונסין באדם מטמאין, ועל כך מתרצינן שגם בבתים מצינו נגעי אונסין שבאו על ידי כשפים ורוחות, ולא בידי שמים, ונמצא שהמיעוט נסוב על נגעי בתים, אך נגעי אונסין באדם יטמאו. [והרמב"ם השמיטם כדעת רבי יהודה שלא מיעט מ"ונתתי". ונמצא כי בין בבתים ובין באדם יטמא ואף רבי שמעון לא נחלק אלא בבתים].

ולכאורה נפקא מינה בין הביאורים לנגעי

בכישוף. אבל בשאר נגעי אונסין, שבהם מדובר בברייתא, גם רבי שמעון מודה שמטמאין.

תנו רבנן: "אשר נשיא יחטא" — פרט לחולה!
והוינן בה: וכי משום דחוה ליה חולה, אידחי ליה מנשיאותיה?

ומתרצינן: **אמר רב אבדימי בר חמא:** כוונת התנא היא לומר, **פרט לנשיא שנצטרע. שנאמר** [במלכים ב טו] על המלך עוזיהו: **"וינגע ה' את המלך, ויהי מצורע עד יום מותו, וישב בבית החפשית. ויותם בן המלך על הבית"!**

ומשמיענו הכתוב "בבית החפשית" כי מעת שהצטרע נעשה חפשי מן המלכות, ונהיה דינו כהדיוט, ולכן לומדים מ"אשר נשיא" שאינו מביא שעיר[13].

מדקאמר קרא **"בבית החפשית", מכלל** זה אתה למד, **דעד השתא,** לפני שהצטרע, **עבד הוה,** כי בזמן שהיה מלך היתה השררה מוטלת כעול עליו, לפי שהיה מוטל עליו עול הרבים, ורק עתה, משחדל למלוך, נעשה חופשי.

כי הא דרבן גמליאל ורבי יהושע, הוו אזלי בספינתא. בהדי, אצל **דרבן גמליאל הוה** רק **פיתא** [פת], **ובהדי רבי יהושע הוה פיתא וסולתא,** בידו היתה גם סולת, מלבד הפת.

שלים, נגמר **פיתיה דרבן גמליאל,** ומכאן ואילך **סמך אסולתיה דרבי יהושע,** שמסולת זו שנותרה לו, הוא זן את עצמו.

בגדים, כי לדעת רש"י לכאורה דיני כל מיני הצרעת שוין, ולרבי שמעון אף בבגדים לא יטמאו באונס. אך להרמ"ה המיעוט נאמר רק בבתים, וכשם שאין למדים ממנו לאדם, הוא הדין לבגדים שיטמאו אף באונס. ולא מצאנו דין זה מפורש.

והנה **הרמב"ם** [פט"ז מצרעת ה"י] **והרמב"ן** עה"ת [ויקרא יג מז] כתבו שלא יתכן בטבע נגעי בתים, והוא נס לאות מן השמים להזהירן מפני לשון הרע, ואינו נוהג אלא בארץ ישראל. ולכאורה דבריהם תמוהין ממסקנת סוגיין שיתכן נגע בבית על ידי רוחות וכשפים, ולאו דוקא כאות מן השמים. ויתכן שנקטו כי רבי יהודה חלק על רבי שמעון בכך, וסבר שלא יתכנו נגעי בתים באונס, אלא בידי שמים. [ולכן השמיטם הרמב"ם, ולא מהטעם דלעיל]. ואולי גם לדעת רבי שמעון היה היכר בין נגעי אונסין לנגעי רוחות וכשפים. ולכן היה בנגעי בתים שבידי שמים אות לבני ישראל.

13. **רש"י** פירש שברייתא זו דלא כריה"ג [לעיל ט א] שאמר, מי שאינו בא לידי עניות אינו מביא עולה ויורד. ואילו כאן משמע שנדחה מנשיאותו לגבי קרבנות אף שגזא דידיה ברשותו, ורק הצטרע. ותמה **הרמ"ה** [בתוס' הרא"ש], הרי לעיל מדובר לענין עולה ויורד, ופטורו הוא משום שאינו בא לידי עניות, ואינו דומה לנידון סוגיין, שנפטר משעיר כיון שכעת אינו נשיא בפועל. ועיין לעיל ט א הערה 4 בהרחבה.

וכבר הבאנו לעיל [ט. הערה 6] שהרמ"ה נחלק על רש"י לגבי חיוב הנשיא שהצטרע בעולה ויורד, ונקט שיכול לבא לידי עניות אם יאבד ממונו, ולמסקנא דינו כעשיר סתם שמחויב בעולה ויורד. והסבר מחלוקתן נראה לפי המבואר לעיל [ט ב הערה 11] בשם **המאירי,** שתואר נשיא הוא למי שמחזיק במלכותו וחייב שעיר על שגגתו, אך תואר מלך נשאר לו גם כשהצטרע ועבר. ונחלקו מה מלמדנו הפסוק "וישב בבית החופשית", שדעת הרמ"ה

אמר ליה רבן גמליאל לרבי יהושע: **מי הוה ידעת** קודם שיצאנו לדרך **דהוה לן עכובא כולי האי,** שנתעכב זמן רב כל כך בדרך, שמשום כך הוא **דאיתית,** שהבאת כצידה לדרך מלבד הפת, גם **סולתא** לצורך מזונותינו.

אמר ליה רבי יהושע לרבן גמליאל: ישנו **כוכב אחד,** שאחת **לשבעים שנה** הוא **עולה.** פעמים נראה בצפון ופעמים נראה בדרום, ומחמת שינוי מקומו, הוא **מתעה את הספנים.** שדרך הספנים היא, בשעה שפורשים לים, רב החובל מביט בכוכבים, ולפי מיקום הכוכבים ברקיע הוא יודע היכן הוא צד צפון והיכן הוא דרום, ולפי זה הוא מכוון את הספינה. ולפיכך, כשאותו הכוכב עולה [אחת לשבעים שנה] ומשנה את מקומו מצפון לדרום או להיפך, הוא מתעה את הספנים, והם מכוונים את הספינה בטעות לכוון ההפוך.

ואמרתי, שמא יעלה הכוכב הזה בשעת נסיעתנו, **ויתעה אותנו,** לכן לקחתי צידה לדרך ארוכה יותר.

אמר ליה רבן גמליאל: **כל כך** הרבה חכמה (14) יש **בידך, ואתה עולה בספינה** לבקש פרנסתך?

אמר ליה רבי יהושע: **עד שאתה תמה עלי, תמה על שני תלמידים שיש לך ביבשה,** והם **רבי אלעזר חסמא ורבי יוחנן בן גודגדא,**

שבצרעתו נדחה ממלכותו לגמרי, ואינו יכול לעסוק בעניני המלכות אפילו אם ירצה, ואילו רש"י סבר שנפטר מעול המלכות, כמשמעות "חפשי מן המלכות". אך אם ירצה, יכול לעסוק בה ולהטיל מסים על העם, ולא יבא לידי עניות. [ועיין **העמק שאלה** ל', **ובמרומי שדה,** כאן].

נמצא, שלדעת רש"י, ריה"ג סובר שהנשיא יכול להמשיך ולהחזיק במלכותו אחר שהצטרע, ואינו נדחה אלא פטור, ואם כן יתחייב גם בשעיר, אך להרמ"ה שניטלה ממנו האפשרות להשתרר על העם, הרי אינו נשיא אלא מלך ופטור משעיר, אך בעולה ויורד חייב כעשיר, שסתם מלך עשיר הוא.

14. כך פירש **רש"י,** ותמה **הרמ"ה** [הביאו **הרא"ש**] הרי לא לנבונים עושר, ושמא לא הועילה חכמתו לפרנסתו, ועוד שרוב יורדי ספינה הם עשירים שיש להם סחורה, ומנין לו שיורד בספינה לשם מזונות.

ולכן פירש ששאלו כיצד ירד לספינה אם הוא בקי כל כך בקורות הים, וידע שעתיד לעלות כוכב שמתעה את הספנים. ועל כך ענהו שיותר מכך יש לתמוה על חכמים גדולים ממנו שאינם מוצאים עצה להרויח כדי פרנסתם בצמצום.

והיעב"ץ כתב שרבן גמליאל היה צריך לרדת בספינה לצורך מזונותיו אפילו שהיה נשיא, ותמה על כך מכמה דוכתי. ולכאורה מקורו מביאור רש"י, שאם רבן גמליאל שאל כך את רבי יהושע, מסתמא ירד לאותה מטרה, ולכן הבין שזו מטרת רבי יהושע.

והמהרש"א ביאר שרבן גמליאל אמר לרבי יהושע הרי יש לך פת וסולת יותר ממני, ואיך הנך מסתכן לרדת בספינה לצורך מזונות, ואף שרבן גמליאל עצמו היה עשיר, הוא היה צריך לרדת לצורך השתדלות בבית הקיסר. וענה לו רבי יהושע עלי אין לך לתמוה, שהרי עשירים גדולים ממני יורדים בספינה כדי להרוויח, אלא על תלמידיך יש לך לתמוה, שאין להם פת לאכול ולמה לא ירדו להשיג פרנסתם. ובכך יישב כל הקושיות הנ"ל. [ועי"ש שביאר כי פת

שכל כך חכמים הם, עד **שיודעים לשער כמה טפות יש בים,** ואף על פי כן, **אין לחם פת לאכול, ולא בגד ללבוש.**

כששמע רבן גמליאל כך, **נתן בדעתו להושיבם בראש,** כדי שתהא פרנסתם מאותה שררה[15].

וסולת הם חכמת התורה ושאר חכמות וכו׳].

15. כך פירש **רש״י,** והקשה **הרמ״ה** [שם] הרי משמעות הלשון ״הושיבם ״בראש״ היא שמינם לראשי ישיבה, ואיזו פרנסה יש בישיבה? ולכן פירש שרבן גמליאל מינה אותם לראשים מפני ששמע איך ששבחם רבי יהושע. [עיין בלשונו שמינם ״לפרנסים על הציבור״ ותמה **הבאר שבע** הרי בקושייתו סבר ש״ראש״ משמעותו ראש ישיבה].

ובבאר שבע הוכיח מסוגיין דלא כדברי **הרמב״ם** [בפירוש המשנה לאבות פ״ב מ״ה ופ״ג מתלמוד תורה ה״י] שאסור להתפרנס מן הציבור כדי לעסוק בתורה. ואילו בסוגיין מבואר שמינם ללמד בכדי שיתפרנסו. [ואם למד הרמב״ם כהרמ״ה אין כאן קושיא, כמובן. ועיין בסמוך].

ובתשב״ץ [ח״א קמ״ב קמ״ז] כתב שהושיבם בראש כדי שיגדלום ישראל בעושר משלהם, והם לא רצו לקבל מפני חשש שררה, עד שדרש להם שאין להם לחוש מיוהרא כי עבדות היא, ואם כן יש להם לשבת בראש כדי שיתפרנסו בכבוד כראוי להם. והאריך להוכיח שלא כהרמב״ם, אלא שהאיסור להשתמש בכתרה של תורה הוא רק אם תחילת התעסקותו בה היה כדי לעשות ממנה אומנות לחיות, אבל אחר שזכה אדם לכתרה של תורה, יכול הוא להתכבד ולהתגדל בה, ובכך הוא משמש לכתרה, ויכול ליטול שכר מהציבור. [ובתוך דבריו הביא שהרמ״ה סובר כהרמב״ם בענין זה].

וכדבריו הסיק גם **הכסף משנה** [שם]. והוסיף עוד כלל, שההיתר הוא רק למי שאין לו ממה להתפרנס, אך אם יש לו, אסור ליטול שכר על מה שמלמד ודן, עי״ש, **ובבית יוסף** [יו״ד רמ״ו].

והרמ״א [שם כ״א ובדרכי משה אות ג׳] הוסיף טעם להיתר, שעל ידי השכר אין הרב צריך לעשות מלאכה לפני הרבים ונמנע ביזוי כבוד התורה.

וידועים דברי הרמב״ם בסוף הלכות שמיטה ויובל, שכל איש ואיש שנדבה רוחו אותו, והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה׳, לשרתו ולעבדו, ופרק מעליו עול חשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם, הרי זה נתקדש קדש קדשים, ויהיה ה׳ חלקו, ויזכה לו בעולם הזה דבר המספיק לו, כמו שזכה לכהנים וללוים.

ומי שמתבונן היטב בשתי ההלכות שברמב״ם, בהלכות תלמוד תורה ובסוף הלכות שמיטה, יכול להווכח כי הרמב״ם מחלק באופן ברור ביותר בין מי שמעלה על דעתו שבמקום לעמול למחייתו הוא יעסוק בתורה ויתפרנס מהצדקה, ובין מי שיש לו אפשרות להרוויח ולהנות מהחיים, אך הוא מתגבר על כל פיתויי החיים, ונוטש את חיי העולם הזה, שאותו רואה הרמב״ם כמי שמשרת ב״חיל השם״, ומבטיח לו שהקב״ה יספק לו אפשרות מחיה, כמו שהוא דואג למחייתם של שבט לוי. ואין שבט לוי נחשב כמי שמתפרנס מהצדקה, אלא אדרבה, שירותם כ״חיל השם״, הוא המחייב את הציבור לתמוך בהם. וכמו כן, אין הם יוצאים למלחמה, כיון שהם משרתים ב״חיל השם״, שהוא החיל החשוב ביותר להצלחת עם ישראל. וכבר ביאר **בביאור הלכה** [קנ״ו] שכלל זה אמור ליחידים שכל עסקם בתורה לבדה, ובפרט אם יש אנשים שרוצים לספק צרכי הלומדים שעסקו בתורה. אבל לכלל העולם נאמר, שכל תורה שאין עמה

כשעלה ליבשה, **שלח להם** לקרא להם ולמנותם להושיבם בראש, **ולא באו. חזר ושלח** להם, **ובאו**[16].

אמר להם, כמדומין אתם ששררה אני נותן לכם, ולפיכך לא באתם בתחילה, כי לא הייתם חפצים בשררה, אך טועים אתם, שאין אני נותן לכם שררה,

י-ב אלא **עבדות אני נותן לכם,** כי מעתה ואילך יהיה עול הציבור מוטל עליכם. וכפי שמוכח מהכתוב, **שנאמר** לגבי רחבעם, כשיעצו לו הזקנים היאך למלוך] [מלכים א יב] **"וידברו אליו** [כשהמליכוהו למלך] **לאמר, אם היום תהיה עבד לעם הזה".**

ולכן דרש רב אבדימי מהכתוב "בית החפשית", שעד עתה, שהיה עוזיהו מלך, הוא נחשב כעבד לציבור, וכשהצטרע ועבר ממלכותו, נחשב כיוצא לחפשי.

תנו רבנן: כתיב **"אשר נשיא יחטא".**

אמר רבי יוחנן בן זכאי: "אשר" מלשון אשרי הוא — **אשרי הדור שהנשיא שלו** מרגיש בחטאו, **ומביא קרבן על שגגתו!**

שהרי **אם הנשיא שלו,** שמטבעו אין לבו כפוף, בכל זאת הוא מרגיש בחטאו **ומביא קרבן.** אם כן, וכי **צריך אתה לומר מהו הדיוט!?** הרי ודאי שהדיוט בדור הזה, שלבו כפוף יותר מהנשיא, ודאי שהוא מרגיש בחטאו, ומביא קרבן.

וכן אתה אומר בדור שכזה: **אם** הנשיא מרגיש **על שגגתו, ומביא קרבן, צריך אתה לומר מהו זדונו!?** הרי ודאי אם עבר הנשיא של הדור הזה עבירה בזדון, הוא מרגיש בה, וחוזר בתשובה.

מתקיף לה רבא בריה דרבה: אלא מעתה, שכל מקום שכתוב בתורה "אשר" דרשינן לה מלשון "אשרי", יקשה:

מלאכה, סופה בטלה.

ועיין מה שכתב עוד להלן [בסימן רל"א] בשם **דבר שמואל,** שגם הרמב"ם מודה שאם יש צורך השעה והמקום לקיים תלמודו של אדם ולזכות בו את הרבים, ודאי דינו כדיינים שמקבלין שכרן מתרומת הלשכה.

נמצא שדברי הרמב"ם משלימים אלו את אלו, שהאיסור הוא רק לעסוק בתורה ולהתפרנס לכתחילה מהלימוד גופו, אך כשלומד לשם שמים, או שלומד לצורך הרבצת תורה לרבים, מותר להחזיק תורתו על ידי נטילת שכר. **והרדב"ז** כתב שכוונת הרמב"ם שיהיה די לו בהשתדלות מועטת, והקב"ה ישלח ברכה במעשה ידיו להתפרנס בקל.

וראה **בשו"ע הגר"ז** [הלכות ת"ת פ"ד הט"ז] שהסיק כי אם יכל להתעסק במלאכה ומניחה כדי ללמד תלמידים, מותר להתפרנס מלימודו כי שכר בטלה הוא נוטל ולא שכר תורה, אבל אם יכול לעשות תורתו קבע, ולהתפרנס ממלאכת עראי, לא ישתמש בכתר תורה ולא יטול אפילו שכר בטלה, אלא אם רבים צריכים לו, שאז חייב להתמנות עליהם, ומאז אסור לו לעשות מלאכה כדי שלא יתבזה. וראה עוד **בשם עולם** [להחפץ חיים] שער החזקת התורה פי"א, **ובאגרות משה** [יו"ד ב' רט"ז].

16. בהגהות **עיני שמואל** העיר, מנין ידע רבן גמליאל שבתחילה לא רצו לבא כדי שלא יתמנו לשררה, ושמא מפני העבדות שבה לא חפצו בה,

אם כן, מה **דכתיב** לגבי מועל בקדשים [ויקרא ה] "**ואת אשר חטא מן הקדש, ישלם**".

ובירבעם בן נבט, דכתיב ביה [מלכים א יד] "**אשר חטא ואשר החטיא**",

האם **הכי נמי,** גם כאן נאמר שכוונת המקרא היא לומר, **דאשרי הדור הוא** שיש בו "מועל מעל" ו"מחטיא את הרבים"!?

ומתרצת הגמרא: ודאי שאין לדרוש את כל המקראות שכתוב בהם "אשר", שהכוונה ל"אשרי". אלא רק כאן, לגבי קרבן נשיא, דרשו כך, כי **שאני הכא,** בקרא זה, **דשני קרא בדבוריה** משאר המקראות המתייחסות לחוטא שצריך להביא קרבן. שבהם נאמר לשון "אם" ולא "אשר".

כמו "אם כל עדת ישראל ישגו", "אם הכהן המשיח", "אם נפש".

ולכן, רק כאן, דכתיב "אשר נשיא יחטא", דרשו שנכתב כך כדי לדרוש ולומר אשרי הדור.

דרש רב נחמן בר רב חסדא: מאי דכתיב [בקהלת ח יד] "**יש הבל אשר נעשה על הארץ,** אשר יש צדיקים אשר מגיע אליהם כמעשה הרשעים, ויש רשעים שמגיע אליהם כמעשה הצדיקים".

יש לדרוש תיבת "אשר" כאילו נאמר "אשרי", ללמדינו, כי **אשריהם לצדיקים, שמגיע אליהם כמעשה רשעים לעולם הבא, בעולם הזה.**

דהיינו, הצדיקים שמקבלים צרות בעולם הזה, כמו שמקבלים הרשעים בעולם הבא, טוב הוא להם דבר זה, שהם נענשים בעולם הזה על עוונותיהם המעטים, כדי שיירשו גן עדן בעולם הבא.

ואוי להם לרשעים שמגיע אליהם שכר בעולם הזה, **כמעשה,** כשכר **הצדיקים של עולם הבא, בעולם הזה.**

כי הרשעים, שמקבלים את השכר בעולם הזה, רע להם, ככתוב "ומשלם לשונאיו אל פניו, להאבידו!", שעל ידי כך שהם מקבלים שכר מעשיהם בעולם הזה, אינם מקבלים שכר בעולם הבא, ויורשים גיהנום.

אמר רבא: וכי משום שהצדיקים מקבלים עונש בעולם הזה, נחשב הדבר כ"אשרי" להם? והרי יותר טוב להם שגם בעולם הזה יקבלו שכר.

כי **אטו,** האם **צדיקי, אי אכלי תרי עלמי,** גם עולם הזה וגם עולם הבא, **מי סני לחו?**

וכי יהיה דבר זה שנאוי ורע להם?

אלא, אמר רבא: כך הוא פירוש מקרא זה: **אשריהם לצדיקים שמגיע אליהם** טובות **כמעשה הרשעים של עולם הזה** [שטוב להם בעולם הזה, ככתוב: ומשלם לשונאיו אל פניו להאבידו], **בעולם הזה.**

ואם כן מה יועילו דבריו. וביאר, שרבן גמליאל הבין ממה שלא באו בפעם הראשונה ואילו בפעם השניה נענו לקריאתו, כי סברי כמבואר בתוס׳ בפסחים [פו ב] שמותר לסרב לשררה פעם אחת, ואמר להם ששררה זו ערבות היא, והיו צריכים לבא מיד בתחילה. וראה מה שכתב **היעב"ץ**.

אוי להם לרשעים, שמגיע אליהם צרות בעולם הזה **כמעשה הצדיקים של עולם הזה בעולם הזה** [יש צדיקים, שמקבלים את העונש על מעשיהם בעולם הזה, כדי שירשו גן עדן בעולם הבא]. ורשעים שיש להם צרות בעולם הזה, אין להם לא עולם הזה ולא עולם הבא, כי אין צרותיהם מנכים להם מעוונותיהם כל זמן שעומדים ברשעם.[1]

רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע, אתו לקמיה דרבא.

אמר להו רבא: **אוקימתון,** האם יש לכם וסדורה היא בפיכם, **מסכתא פלן** [פלונית] **ומסכתא פלן? אמרו ליה, אין,** אכן למדנו מסכתות הללו, וסדורות הן בפינו.

שוב שאל אותם רבא: האם **איעתריתו** התעשרתם **פורתא,**[2] ואין אתם צריכים לטרוח אחר מזונות, ויש לכם פנאי לעסוק בתורה?

אמרו ליה, אין. אכן התעשרנו קצת, **דזבנן** [כי כל אחד מאתנו קנה] **קטינא דארעא** [קרקע קטנה], ואנו נזונים מהן ברווח.

קרי עלייהו רבא המקרא הזה: **אשריהם לצדיקים, שמגיע אליהם כמעשה** וכטובות **הרשעים שבעולם הזה, בעולם הזה,** ונוחלין שני עולמות, בזה ובבא.

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: מאי הכוונה במה **דכתיב** [הושע י] "**כי ישרים דרכי ה', וצדיקים ילכו בם, ופושעים יכשלו בם**"? ומשמע שמדובר בשני אנשים שעשו את אותו הדבר, האחד נחשב צדיק באותו מעשה, והשני רשע, ואיך יתכן דבר זה?

אלא, **משל לשני בני אדם שצלו** קרבנות **פסחיהן** כדין, **אחד אכלו לשם מצוה** אכילת פסחים, **ואחד אכלו לשום אכילה גסה,** ולא כוון לאוכלו לשם מצוה.

זה שאכלו לשום מצוה, עליו קרא הכתוב

---

1. על פי **שערי תשובה** לרבינו יונה, שער ב אות ב. **רש"י בקהלת** תמה, הרי לדרשות אלו אין פשר לסיום הפסוק "אמרתי שגם זה הבל", כי ראוי שכך יהיה השכר והעונש לצדיקים והרשעים.

ובעיון **יעקב** ביאר שכוונת הכתוב כי אם יעלה על דעתך אולי אין זה צדיק גמור או רשע גמור, אין זה אלא הבל, כי יש מצוות שפירותיהן בעולם הזה והקרן לעולם הבא.

אולם רש"י פירש כפשוטו, שיש צדיקים שמגיע להם רעה כמעשה הרשעים, ויש רשעים שמגיע להם טובה כמעשה הצדיקים.

2. כתב **המהרש"א** שדקדק לשאלם אם התעשרו **מעט,** וגם הם השיבוהו רק שקנו קרקע **קטנה,** משום שעשירות גדולה מבטלת תורה, כמו שאמרו באבות, מרבה נכסים מרבה דאגה.

ובעיון **יעקב** כתב שהקדים לשאלם אם למדו מסכת אחת, קודם ששאלם אם התעשרו, וכוונתו היתה לבדוק אם התקיים בהם המאמר, כל המקיים את התורה מתוך עוני סופה לקיימה מעושר.

ולכאורה נראה, שרבא בסוגיין הולך לשיטתו בברכות [לה ב] שאמר לתלמידיו שלא יבואו לפניו בחדשי ניסן ותשרי, אלא יעסקו במלאכתן כדי שלא יהיו טרודין כל השנה במזונותיהן. ובמועד קטן [כח א] מצינו שהתפלל לזכות בעשירותו של רב חסדא, וזכה, וטעמו היה שיהיה הלב פנוי מדאגת הפרנסה ללימוד התורה בצלילות הדעת.

"צדיקים ילכו בם".

זה שאכלו לשום אכילה גסה, עליו אמר הכתוב **"ופושעים יכשלו בם".**[3]

אמר ליה ריש לקיש: אי אפשר להעמיד את המקרא באופן הזה. כי האם לזה שאכלו לשם אכילה גסה, בשם **"רשע" קרית ליה!**?

נחי, הרי על אף **שלא עשה מצוה מן המובחר,** כי קיים המצוה בלא כוונה, אבל קרבן **פסח, מי לא קאכיל!**? ובודאי לא עליו קרא המקרא "ופושעים יכשלו בם".[4]

---

3. פירש **רש"י** שלא התכוון לאכלו לשם מצוה אלא לשם קינוח סעודה. והקשה **תוס' הרא"ש,** מה פשעו בכך, והרי עיקר מצוות הפסח לאוכלו על השובע, ואין חסרון בכך שאכלו רק בקנוח סעודה ולא בעיקרה. ועוד הקשה מאידך, אם החסרון אינו בזלזול אכילתו בסעודה, אלא בעצם מעשה אכילתו, שהוא שבע והאכילה גסה לו, אם כן למה נקט שאכלו **לשם** אכילה גסה. ואם החסרון רק משום שאינו אוכל לשם מצוה, היה צריך לומר ואחד אכלו שלא לשם מצוה.

ולכן ביאר, שהדרך לאכלו אחר הסעודה, כדרך המלכים, שאז נהנים רק ממאכלים הטובים, אבל הוא אכלו אחר ששבע כל כך שאינו נהנה כלל מאותה אכילה, אך בכל זאת נחשב שקיים אכילת פסח, כי אכילה גסה היא רק כשכואב לו המאכל מרוב שובעו. ולדבריו צריך לומר, שאף על פי שחלוקה דרך אכילתו מאכילת פסח של חבירו, נחשבים שניהם כדרך אחת, כיון ששניהם עשו מעשה אכילה, או שאכלו פסח. [אך **המהרש"א** נקט, שכל קושיית ריש לקיש באה מכח הערה זו ששניהם נחשבים בדרך אחד, ובהכרח שאין בו אכילה גסה לגמרי].

ודעת רש"י שלא מדובר באכילה גסה, כי אם החסרון בעצם האכילה, למה אמרו שאכל **לשם** אכילה גסה. וגם כיצד מקשינן שקיים מצות אכילת פסח שלא מן המובחר, ולכן נקט כי אף שעיקר מצוותו לאכלו לשובע בקינוי סעודה, ואם אכלו לשם שביעה בלא כוונה למצוה יצא, מכל מקום הכוונה לאכול לשם קינוח סעודה היא כוונה הפכית הפוסלת בקיום מצוה [אף אם אין חסרון הכוונה פוסל במצוות]. ועל כך מקשינן שרק חסר במצוה לאכלו על השובע אך לא בעצם מצוות אכילת פסח. [ועיין בתירוצי תוס' בב"ק ק"י, ובהערה הבאה].

4. **הרא"ש** בנזיר [כג ב] הקשה הרי אכילה גסה לא שמה אכילה, ואם כן ודאי עשה איסור בכך שלא יצא ידי חובתו בפסח, ומה הקשה ריש לקיש. [ולא חילק, כדבריו כאן, בין סוגי האכילות, אך **המהרש"א** כתב שריש לקיש הבין שמדובר באכילה שאינה מכאיבה לו, כי אם לא כן לא אכלו שניהם בדבר אחד].

ותירץ שקושייתו כך: הרי אף שלא יצא ידי חובתו, למה נקרא רשע ומה יכל לעשות שהוא שבע ואינו מקיים המצוה, וכי משום כך ימנע מלאכלו כלל. ונדחק לבאר כך מפני גרסתינו "פסח מי לא קא אכיל" ומשמע שצריך לאכלו ונחשבת כאכילה.

ודבריו צריכים ביאור, איך מותר לאכלו באכילה גסה, והרי הוא מפסיד קדשים. [עיין חזו"א זבחים י"א ד', ובראש יוסף פסחים מא ב שכתבו כי אכילת קדשים שלא כמצוותן אסורה משום הפסד קדשים]. [ודוחק לומר שכוונתו כי לא היה חייב להמנע מאכילה קודם הפסח].

ולכאורה מוכח מדבריו כחידושו של **בית הלוי** [ח"א ב' וח"ג נ"א] שמצוות אכילת קדשים אין לה שיעור, כי עניינה הוא שהקרבן יאכל, ואינה מצוות אכילה על האדם שיש לה שיעור, ואף שבפסח נוספה גם מצוות אכילה לאדם,

אלא כך היא כוונת המקרא: **משל לשני בני אדם, זה אשתו ואחותו עמו בבית, וזה אשתו ואחותו עמו בבית, לאחד נזדמנה לו אשתו** ובא עליה, **ולאחד נזדמנה לו אחותו** ובא עליה.

זה שנזדמנה לו אשתו, עליו קרא הכתוב המקרא "**צדיקים ילכו בם**". **וזה שנזדמנה לו אחותו,** קרא עליו הכתוב "**ופושעים יכשלו בם**", כי הבא על אחותו עובר באיסור כרת[5].

כשאינו יכול לקיימה מפני שבעו, מקיים לפחות מצות אכילת קדשים. וזה יכול לקיים גם באכילה גסה. ולא מצינו הפסד קדשים אלא כשהחסרון מצד הקרבן, כגון שהוא חי או "נא" ואינו מבושל כל צרכו. וחילוק זה מבואר **באבי עזרי** [פ"י ממעה"ק ה"א ג'] ועיין עוד **בדברי הרב** מפוניבז'.

אולם **תוס'** בפסחים [קז ב] **והרמב"ן** ביבמות [מ א] גרסו "פסח מיהא קעביד", וביארו שאין ראוי לקרותו רשע, כיון שקיים מצות קרבן פסח, ואף על פי שלא קיים מצוות אכילה, אכילת פסחים אינה מעכבת. **ובפרי חדש** [או"ח תרי"ב] ביאר שיטתם שהמבטל עשה אינו נקרא רשע. ובהגהות **אמרי ברוך** [לטו"א ר"ה כ"ט] כתב שסברו כי המבטל עשה פעם אחת אינו נקרא רשע.

אך בפשטות כוונתם שאינו נקרא רשע כי לא עקר עשה שהתחייב בו, אלא גרם באכילתו תחילה שלא יחול עליו חיוב אכילת פסח, ואילו אכילת פסח היתה מעכבת, היה נחשב רגע באכילתו אחר ששחטו, אך מאחר שאינה מעכבת את מצוות הפסח, נמצא שלא ביטלה אלא עיכבה מלחול עליו.

ובטורי אבן [ר"ה כ"ט א] הקשה הרי ריש לקיש סובר [בפסחים קי"ד: לגבי אכילת מרור] שמצוות צריכות כוונה, ואם כן רשע הוא שביטל עשה, וכיצד טען ריש לקיש שקיים פסח. ולפיכך חידש כי רק מצוה שיכול לחזור ולקיימה, צריכה כוונה, אבל מצוות כאכילת פסח שאי אפשר לקיימן אלא בגופן, כיון שאי אפשר לחזור ולעשותן, סתמן לשמן ואין צריכות כוונה. **ובדבר אברהם** [ח"א ט"ז] הוסיף בביאור זה, שאף אם יכוון שלא לצאת, יצא, שאם לא כן היה ריש לקיש כיול לתרץ, שנחשב רשע באופן שכיון שלא לצאת באכילתו בפסח. ולפי המבואר בהערה הקודמת, יש ליישב, שאכן חשב מחשבה הפכית לגבי המצוה לאכול על השובע, אך אינו רשע כי קיים מצוות הפסח.

ובבית הלוי [שם] כתב לחלק, שריש לקיש לא הצריך כוונה אלא בקיום מצוות המוטלת על האדם, כמצוות אכילת מרור, אך כשהמצוה היא שהקרבן יאכל אין צריך כוונה, וקושית ריש לקיש היא שהרי קיים לפחות את מצוות אכילת קדשים שבפסח, ולא יתכן להחשיב אכילה זו כפשיעה, כי חסרון הקיום של העשה דפסח הוא רק במה שלא הוסיף לאכול גם כזית אחד בכוונה.

5. תמה **המהרש"א** מה שייך צדיק ופושע כש"הזדמנה" לו, וביאר שכעת סברה הגמרא כי מדובר בשני אנשים שכל אחד מוליכין אותו מהשמים כדרכו וכרצונו, ולכן הצדיק שהתכוון לאשתו זמנוה לו, ואילו הרשע שהתכוון לאחותו זמנוה לו כרצונו, ולכן נחשב שנכשל כפושע.

ורבי ירוחם ממיר ביאר דבריו [בדעת תורה שמות עמ' רט"ו] שהלב והעיניים הם סרסורי העבירה של האדם. והם מ וליכין אותו לעבירה שהם בכלל רצונו, וכל עבירה שכשל בה היא הוכחה שאליה תשוקתו. ובכך ביאר את המשך דברי הגמרא, שדנה אם לוט התכוון למצוה או לעבירה, כי אף שהיה שיכור, אם מציאותו

ומקשה הגמרא: **מי דמי** אופן זה למאמר הכתוב!? והרי **אנן** בקרא זה **קאמרינן** ששניהם הלכו **בחדא דרך,** ועשו אותו מעשה עצמו, ומכל מקום אחד נקרא צדיק במעשהו, ואחד רשע, ואילו **הכא, שני דרכים** הם, שהרי זה בא על אשתו וזה בא על אחותו, ועשו שניהם מעשים חלוקים. ולא באופן זה מדובר בפסוק.

אלא, משל ללוט ושתי בנותיו, שלאחר הפיכת סדום, כשחשבו שלא נשאר בעולם כי אם הן ואביהם, אמרו בנותיו "נחיה מאבינו זרע", ונתכוונו בביאתן להמשיך את קיום העולם.

ובמעשה זה, הרי **הן, שנתכוונו לשם מצוה,** לקיום העולם, קרא עליהם המקרא "**צדיקים ילכו בם**". ואילו **הוא,** לוט, **שנתכוון לשם עבירה,** קרא עליו המקרא "**ופושעים יכשלו בם**".[6]

אך תמהה הגמרא: מנין לנו לומר שלוט התכוון במעשה זה לשם עבירה? **ודלמא הוא נמי, לשם מצוה מכוין?**

אלא, **אמר רבי יוחנן:** ודאי לוט לשם עבירה התכוון, שהרי מצינו שהיה בעל עבירה כבר בלכתו לגור בסדום, שנאמר "וישא לוט את עיניו וירא את כל ככר הירדן כי כלה משקה", **וכל הפסוק הזה לשם** [בענין] **עבירה נאמר,** שהרי כך דרשו פסוק זה:

"**וישא לוט**" — כנגד מה שכתוב "**ותשא אשת אדניו את עיניה**". דהיינו, כמו שם, נשאה אשת פוטיפר עיניה אל יוסף לדבר עבירה, כך גם נשיאת עיניו של לוט כאן היתה לדבר עבירה.

"**את עיניו**", הוא כנגד מה שנאמר בשמשון "**ויאמר שמשון, אותה קח לי כי היא ישרה בעיני**".

"**וירא**", הוא כנגד מה שנאמר לגבי שכם בן חמור ודינה "**וירא אותה שכם בן חמור**", שעשה בה עבירה.

"**את כל ככר הירדן**", כנגד מה שנאמר [משלי ו] "**כי בעד אשה זונה, עד ככר לחם**".

"**כי כלה משקה**", כנגד מה שנאמר [הושע ב] "כי זנתה אמם, הובישה הורתם. כי אמרה: **אלכה אחרי מאהבי, נותני לחמי ומימי, צמרי ופשתי, שמני ושקויי**".

וכיון שמוכח כי לוט הלך אחר הזנות, לפיכך גם כאן, במעשה עם בנותיו, נחשב לו כמו שהתכוון לעבירה.

קשורה במצוות נחשבת לו כמצוה. אך אם מוכח ממעשיו שאינו חושש מעבירה, שהרי למחר לא נזהר ושתה, נחשב לבעל עבירה, ואף שלא התכוון, מתייחס מעשהו לדרכו בפסוק "וישא לוט את עיניו", אף על פי שפסוק זה נאמר על מעשה שעשה כמה שנים קודם לכן. עי"ש **ובתפארת ציון** [לנזיר כג א]

6. ביאר **המהרש"א** שבנותיו זכו שהותרו הנקבות לבא בקהל, ואילו הוא שהתכוון לעבירה גרם לזכרים שיאסרו לבא בקהל, וזהו ופושעים יכשלו בם. וראה עוד **במשך חכמה** [בראשית יט לז]. ובסנהדרין [נב ב בתוס'] נאמר שבני נח לא הוזהרו על בנותיהם. אלא שפרסם הכתוב גנותו של לוט בדבר שעתידה התורה לאסור.

ומקשה הגמרא: איך יתכן לומר שלוט התכוון לעבירה, **והא מינם אנים,** שהן הביאוהו עליהן בשנתו ובשכרותו.

ומתרצת הגמרא: לוט לא היה אנוס.

וכדתנא משום רבי יוסי בר רב חוני: למה נקוד, מדוע יש נקודה בספר התורה **על** האות **ו״ו שבתיבת ״בקומה״** [״ולא ידע בשכבה ובקומה״] **של** בתו **הבכירה** של לוט?

לומר לך, שרק בשכבה עמו **לא ידע** לוט, שהיה אז שכור מיינו, **אבל בקומה, ידע,** שכבר נתפקח משכרותו. נמצא, שלא היה אנוס אז.

ומקשה הגמרא: הרי אף אם ידע לוט בקומה, מכל מקום, היה אנוס בדבר, כי **מאי הוה ליה למעבד,** אחר שבשכבה עמו לא ידע? והלא **מאי דהוה, הוה!**

ומתרצת הגמרא: **נפקא מינה,** מאחר שידע כי כך עשתה עמו, היה לו להזהר בכך בעתיד, **לפניא אחרינא,** לערב שלאחריו, כי **לא אבעי ליה למשתי** יין ולהשתכר. וכיון ששתה והשתכר שוב, הוכיח שהיה נוח לו בדבר, ולפיכך אמר עליו הכתוב ״ופושעים, יכשלו בם״.

דרש רבה: מאי הכוונה במה **דכתיב** [משלי יח] **״אח נפשע מקרית עוז, ומדינים כבריח ארמון״.**

״אח נפשע מקרית עוז״ — זה לוט, שפירש מאברהם!

ופירוש תיבת ״נפשע״ — ״נמרד״. שמרד באברהם, שהיה נחשב כקרית עז, שזכותו הגינה על כל הנטפלים עמו, ולוט פירש ממנו. ולפיכך:

״ומדינים כבריח ארמון״ שבפרידתו הטיל מדינים [מריבה וריחוק] **בין ישראל לבין בני עמון,** שהם זרעו של לוט, כבריח הנועל את הארמון שלא יוכלו להכנס אליו מבחוץ, וכמו כן אין עמוני ומואבי יכולין להתערב בישראל, **שנאמר ״לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה׳״.**

דרש רבי, ואיתימא רבי יצחק: מאי, מה היא הכוונה במה **דכתיב** [משלי יח] **״לתאוה יבקש נפרד, בכל תושיה יתגלע״.** דהיינו, הרוצה להפרד מחברו כדי למלא תאוותו לבדו,(א6) סופו שתתגלה חרפתו בכל מקומות החכמה.

״לתאוה יבקש נפרד״ — זה לוט, שנפרד מאברהם ונתאוה לעבירה.

״בכל תושיה נתגלע״ — שנתגלה קלונו של לוט **בבתי כנסיות ובתי מדרשות,** שהם נקראים ״תושיה״, כי התורה היא תושיה, ובתי כנסיות ובתי מדרשות הן מקום התורה.

כדתנן, עמוני ומואבי אסורין איסור עולם. וזהו קלונו של לוט, הנלמד בבתי מדרשות, שזרעו אסורין לבוא בקהל ישראל.

א6. ראה **בשערי תשובה לרבינו יונה** [א׳ ל״א] שדן אם כתוצאה מלכתו אחר תאוותו חביריו בדלים ממנו, כי תאוות אנשים ומדותיהם חלוקות, או שהנפרד מכל אח וחבר לתאוה הוא מבקש, ולכן רעיו רחקו ממנו. ואת סוף הפסוק פירש, שההולך אחר תאוותו, לא בדבר אחד יחטא, אלא בכל עבירות שבתורה, עיי״ש.

ואמר עולא: תמר זנתה עם יהודה, **וזמרי זינה** עם כזבי בת צור, בתו של מלך מדין, אך שונים הם:

תמר זנתה, אך התכוונה לשם מצוה, כדי להעמיד זרע מן הצדיקים, ככתוב "כי ראתה כי גדל שלה והיא לא נתנה לו לאשה", לכן זכתה **ויצאו ממנה מלכים ונביאים.**

ואילו **זמרי, זינה** ונתכוון לעבירה, לכן **נפלו** בגלל חטאו **כמה רבבות מישראל.**

אמר רב נחמן בר יצחק: גדולה שכרה של **עבירה** הנעשית **לשמה** לשם מצוה, **מ**שכרה של **מצוה** הנעשית **שלא לשמה.**

שנאמר [שופטים ה] "**תבורך מנשים יעל אשת חבר הקיני, מנשים באהל תבורך"!**

התברכה יעל יותר מאותן נשים שעשו מצוות שלא לשמה, ונאמר בהן "אהל".[7]

מאן נינהו, מי הן אותן הנשים שקרא להן הכתוב בשם "**נשים באהל**"? **שרה, רבקה, רחל ולאה.**[8]

ומשמע ממה שהזכיר הכתוב ברכה על מעשה זה, שאף על פי שיעל עשתה עבירה

---

7. **בנפש החיים** [שער א' כ"ב] כתב שמיום שנתנה תורה, אין היתר לעבור עבירה לשמה, ורק האבות יכלו לשאת שתי נשים ודודתם, כי כל עבודתם היתה לפי השגתם, אך אילו נתנה תורה קודם להם, לא יכלו לעבור על הכתוב בה אפילו אם השגתם היתה מורה שיתקנו בכך את כל העולמות.

ובכתר ראש [אות קל"ב] תמה מסוגיין שאמרו כן גם לגבי יעל שהיתה לאחר מתן תורה. והביא בשם **האר"י** שהיתה גלגול של חוה, ועוד שכוונתה היתה להציל את כלל ישראל, וכן יש לומר שאם היתה עדיין גויה באותו זמן היה לה היתר של עבירה לשמה, כי רק בישראל בטל ענין זה ממתן תורה. [ונרחיב בכל הדברים האלו בהערות להלן].

ובכתבי **ר' זונדל מסלנט** הוסיף שלא נהנתה כלל מעבירה, כמבואר בתוס' ביבמות [קג א] שאשה קרקע עולם. [ועיין תוס' רא"ש כאן]. וכן הביא **במכתב מאליהו** [ח"ג 149] בשם הגרי"ס, שלכך המשיכה הגמרא לבאר שלא נהנתה, כי אף אם עצם המעשה נעשה למצוה, אם התערבה בו הנאה, לא היתה משתבחת כעושה מצוה. ורק כשנעשית כולה לצורך מצוה, נחשבת כמצוה. ולכאורה מוכח כן בסוגיין, שהרי תמר זינתה ונהנתה מטובתו של יהודה שהיה צדיק, ובהכרח שרק אחר מתן תורה אסור להנות מעבירה לשמה. [וראה בהרחבה **בשיחות מוסר** להגר"ח שמואלביץ ל"ב כ"ז, **ובשפתי חיים** על ר"ה].

ובהקדמת **אבני מילואים** כתב [תלמידו] שמעלת עבירה לשמה היא מפני המסירות נפש שמוכן העושה לסבול עונש נפשי לנצח בכדי להציל את ישראל, ולמד קל וחומר ממעלתו של הנהרג על קידוש ה' שמסר רק את גופו ונקרא קדוש, ובודאי המוסר את נפשו יקרא קודש קדשים, והוא מה שאמר משה להקב"ה מחני נא מספרך. ולכאורה טעם זה שייך גם בזמן הזה, כי אין זה היתר גרידא לעבור עבירה לצורך, אלא מעלה של מסירות נפש.

ובמשך חכמה [שמות י"ז ח'] ביאר כי האמהות עשו מצוה שלא לשמה, שהרי לא הצטוו נשים על פרו ורבו, אבל יעל עשתה עבירה לשם מצוה שהצטוותה עליה, שהרי נשים חייבות במלחמת מצוה כמבואר בסוטה [מד א]

8. **רש"י** בנזיר [כג א] גרס "שרה רחל ולאה" ולא גרס "רבקה" וביאר שאמרו לבעליהן לבא

כשנבעלה לסיסרא, מכל מקום, נחשבה לה כמצוה, כיון שעשתה זאת לשם מצוה, להציל את ישראל, וכדלהלן. ולכן ברכה הכתוב יותר מארבע האמהות.

ומקשה הגמרא: **איני, והאמר רב יהודה אמר רב: לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות ואפילו שלא לשמה, שמתוך** שלומד **שלא לשמה** זוכה **ובא** לאחר זמן ללמוד **לשמה**[9].

אל שפחתן, ולא לשם מצוה נתכוונו אלא שמתקנאות זו בזו וכו'. אך **בתוס' רא"ש** כאן כנראה גרס רבקה, ולכן ביאר שנחשבה מצוותן שלא לשמה כי בעילתן להנאתן.

ועיין שם **ברש"י ותוס' [ואורח מישור]** שנחלקו אם התברכה כאמהות בשוה, או יותר מהן, והאם מצוות האמהות נחשבת לשמה או לא. ולגבי מה מקשינן ממצוה שלא לשמה, עיי"ש היטב.

9. **תוס'** בכמה מקומות [נזיר שם, פסחים נ: תענית ז. ועוד] הקשו הרי אמרו בברכות [יז ב] שהעוסק במצוה שלא לשמה נח לו שלא נברא. ותירצו דהיינו כשעוסק בתורה לקנטר אחרים, אך כשעוסק בתורה ומצוות לשם כבוד סופו שבא לשמה.

וראה **באור ישראל** [כ"ז] שהגרי"ס אמר כי גם מי שיודע כי לימודו על מנת לקנטר חייב ללמוד. שאף על גב שנוח לו שלא נברא, אבל מאחר שנברא שוב אינו בן חורין להפטר משום מצוה. אך **באבן שלמה** [פ"ה אות ב' בהגה] מבואר שדעת הגר"א [בביאורו לישעיה א'] שלימוד ותפילה על מנת לקנטר ההעדר בהם עדיף. וכן מבואר בסוף ההקדמה האחרונה **לחיי אדם** שכל הלומד שלא לשמה עובר איסור, אלא שהתירוהו לו כדי להגיע לידי לימוד לשמה. אבל כשלומד על מנת לקנטר נשאר באיסורו הראשון.

[ועיין באבן שלמה ח' ח' שהלומד ע"מ לקנטר יש לו חלק בגן עדן, רק שמקבל שם בושה. וכן הוכיח **בכתר תורה** עמ' ט"ז מבלק שבא לקנטר ולקלל ונשכר, וראה להלן **שהאגלי טל** נקט שאת עצם המצוה עשה כדין, ובסמוך נוכיח שהקינטור מחסר בעצם הלימוד, ואם כן אין הנידונים שוים, וצ"ע. ועיין בהערה הבאה].

ובתוס' בפסחים הוסיפו שאם לומד להתייהר שלא ע"מ לעשות, נח לו שלא נברא, אבל אם לומד ללא כוונה, ומתוך עצלות מעדיף ללמוד ולא לעבוד, עליו נאמר לעולם ילמוד תורה שלא לשמה וכו'. **והמאירי** שם כתב שהעושה מתוך עצלות אין מובטח לו שיבא לידי לימוד לשמה, כי רק לעושה מיראה, או בכדי לזכות בשכר לעוה"ב, הובטח לו שיבא לעשות מאהבה ללא פניות, כדי לקיים מצוות הבורא בלבד. ועיין **בביאור הגר"א** למשלי [ל"א ל']. ולהלן נברר אם גדרי שלא לשמה נאמרו רק לענין לימוד התורה או גם לענין קיום מצוות.

ורש"י בברכות [שם] כתב שאינו לומד כדי לקיים אלא לקנטר. וצריך לומר שנקט את שילוב שני החילוקים, שסבר כדעת **הרא"ש** [בנדרים סב] שלימוד לקינטור הוא חסרון בעצם צורת הלימוד, ואם כן אינו בא מתוך כך לידי לשמה. אך כשלומד כדי לקיים אף אם לומד כדי שעל ידי לימודו יכבדוהו, עצם הלימוד נעשה כצורתו, ויבא לידי לשמה.

וברוח חיים [ב' ב'] תירץ את קושיית תוס', שרק העוסק בתורה פעם אחת בלבד ובה למד שלא לשמה, הוא נח לו שלא נברא, כי כל הענין ללמוד שלא לשמה הוא בכדי להגיע לשמה [כמבואר ב"פרקים" ב—ד] ובזה אין עבירה כיון שתכליתו ללמוד לשמה. ולכן כשלומד פעם אחת ללא תכלית לשמה, נח לו שלא נברא. אולם הלומד כל ימיו, מסתמא פעמים רבות ללמוד לשמה, [וכמבואר **בחינוך** מצוה ט"ז

ומוכח כי גם מצוה שנעשית שלא לשמה, נחשבת כמצוה, ואיך אמרינן שעבירה לשמה גדולה יותר ממצוה שלא לשמה, ומשמע שמצוה שלא לשמה אינה נחשבת למצוה כלל[10].

ומסקינן, כך אמר רב יהודה אמר רב: **אימא,** גדולה עבירה לשמה **כמצוה שלא לשמה,** ובאמת אין עבירה לשמה גדולה ממצוה שלא לשמה, אלא שוה אליה.

שאם ילמד בהתמדה אפילו שלא לש״ש, מיד יטה אל הטוב] ועל ידי זה יתקדש ויטהר כל מה שלמד עד אז שלא לשמה [וכעי״ז כתוב בהקדמת **התרומת הכרי** ע״ש].

אכן, כל מה שמתקדש ומטהר למפרע, היינו מהפגם של הלימוד שלא לשמה, אבל סגולת התורה המיועדת ללומדי תורה לשמה, אין לו אלא בעת שלומד לשמה, כמבואר בנפש החיים [שער ד׳ פי״ח].

10. רש״י פירש שמשמע כי אם עבירה לשמה גדולה ממצוה שלא לשמה בהכרח שהיא מצוה גרועה, ואילו מדברי רב יהודה אמר רב משמע שהיא נחשבת מצוה. ולכאורה תמוה, הרי שלא לשמה אינה מצוה בפני עצמה, אלא שממנה בא לידי מצוה. ומנין מוכח שאין עבירה לשמה גדולה ממנה.

אמנם כבר הבאנו לעיל שאם אינו יכול לעשות מצוה אלא שלא לשמה גרוע, דהיינו על מנת לקנטר, חייב לעשותה כי אינו נפטר מן המצוות. וגם דבר זה תמוה, כי אם אכן צריך לעשותה ולקיים חובתו, למה הוצרך רב יהודה לומר טעם שעל ידה יבא לעשות לשמה, והרי בלאו הכי הוא חייב במצוות.

ובהכרח, שרב יהודה אמר רב אמר כלל זה, באופן שיכול לעשות מצוות לשמה ומצוות שלא לשמה, [כי אילו יכול לעשות רק שלא לשמה פשוט לו שחייב לקיים חובתו] אלא שהמצוות שלא לשמה עדיפות ממצוות לשמה שיכול לקיים, וחידש בכלל זה שעליו להקדימם אף שעושה אותם שלא לשמה. כך מבואר מתוך דברי **אבי עזרי** [פ״ג מת״ת ה״ה], ולהלן נוכיח כדבריו.

ולפי זה ביאור קושיית הגמרא הוא, שאם במקום שיכול לקיים מצוה לשמה, עדיף לעשות מצוה עדיפה ממנה אף שנעשית שלא לשמה, בהכרח שהיא חשובה גם יותר מעבירה לשמה.

ובמכתב מאליהו [ח״ה 174] ביאר שהגמרא באה להוכיח שמצוה שלא לשמה גם היא עבירה, אלא שהותרה בכדי להגיע לעשייתה לשמה, ונמצא שהיא גופא עבירה לשמה, ולכן מסקינן כי באמת עבירה שלא לשמה דרגתה כמצוה שלא לשמה בשוה.

ובפשטות יתכן לבאר על פי מה שכתב **החפץ חיים** [בשמה״ל פ״ב] שמתוך שלא לשמה בא לשמה מפני קדושת עצם התורה והמצוות שקיימן שלא לשמה. ולכאורה בעבירה עצמה אין קדושה אף כשנעשית לשמה, שאין הקדושה חלה מפני עשייתו לשם מצוה, אלא מעצם המצוה. ולכן מקשינן שהמצוה גדולה מהעבירה שלא לשמה. ודחינן ששוין הן העשיה לשמה עם עצם המצוה גופא. וראה **בחק נתן** שכתב כדומה לזה. [ויש לעיין אם בלימוד על מנת לקנטר יש קדושת התורה, שהרי הרא״ש נקט שהוא חסרון בעצם צורת הלימוד, וכנ״ל].

וכן משמע **בגביעי גביע הכסף** [לתלמיד הגר״א] שכתב כי אף אם עבירה לשמה נחשבת כמצוה, לא ירוץ אדם אחריה כמו שירוץ אחר תורה ומצוות שלא לשמה, כי רק מצוה גוררת מצוה, ואפילו אם נעשית שלא לשמה, אבל עבירה, אפילו אם נעשית לשם מצוה, אינה גוררת מצוה.

אמר רבי יוחנן: שבע בעילות בעל אותו רשע [סיסרא][11] **באותה שעה,** כשברח מישראל ובא לאוהל יעל.

שנאמר "בין רגליה כרע נפל שכב, בין רגליה כרע נפל, באשר כרע שם נפל שדוד", הרי נאמרה כאן שבע פעמים לשון המורה על בעילה [כרע נפל שכב].

ומקשה הגמרא: היאך אמרינן שיעל עשתה מצוה בכך שנבעלה לאותו רשע? **והא קמתהניא מעבירה!**

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי: אפילו טובתן של רשעים רעה היא אצל צדיקים, ולפיכך לא נהנתה יעל מאותו מעשה[12].

ובהקדמת **אגלי טל** הוכיח מהמשך הסוגיא שאין העוסק במצוה מתרגל וממשיך לעסוק במצוות עד שעושה מצוה לשמה, אלא זכות המצוה גורמת לו שיזכה להגיע לעשות לשמה. שהרי בלק הקריב קרבנותיו גם לצרכו [וכדלהלן], וגם קיים בהם מצווה גמורה שהרי התכוון להקריבם לה', ואם נאמר כי בשלא לשמה אין הטעם משום זכות המצוה אלא משום הרגל, אם כן כיצד הוכיחה הגמרא מבלק שקיים מצוה גמורה ובזכותה זכה לבא לידי לשמה? ובהכרח, שגם שלא לשמה נחשבת מצוה ובזכותה בא לידי לשמה.

אולם **בבית הלוי** [הוספות עמ' לז] כתב שעל ידי שלא לשמה יתרגל ויתוקן לבא לידי לשמה, ובהמשך כתב שהלומד לשמה זוכה לכל הדורות אחריו, והלומד שלא לשמה ראוי לו שלא נברא כי לומד לעצמו בלבד, אך ודאי אין הוא גרוע ממי שאינו לומד כלל.

11. **בויקרא רבה** [כ"ג י'] דרש ריש לקיש על האמור ביעל "ותכסהו בשמיכה", שהוא לשון נוטריקון, "שמי הוא כאן", שמעיד על יעל שלא נגע בה סיסרא. וכתב **הרד"ק** [שופטים ה' כ"ג] שדבריו מכחישים את דברי רבי יוחנן בסוגיין שבא עליה שבע בעילות. **ובבאר שבע** תירץ, שלא נחלקו. והכוונה היא שהקב"ה מעיד שלא התכוונה להנות, אלא רק להתיש את כוחו של סיסרא כדי להרגו. ועיין **בפתח עינים** לחיד"א [יבמות ק"ג וגיטין נז א], שהזדמנה לה שידה בדמותה, והביא עוד דברים **מהאר"י**.

והנה בכמה מקומות [סנהדרין צו. גיטין שם] אמרו שמבני בניו של סיסרא למדו תורה בירושלים. **ורבנו ניסים גאון** [בברכות כז א] כתב שרבי עקיבא היה מזרעו, ועיין **מהר"ם שיף** בגיטין שם שהביא כן ממנורת המאור ורמ"ע מפאנו וביאר דבריהם.

וידועים דברי **האור זרוע** בפתיחת ספרו, כי סופי תיבות הפסוק אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה, הם "עקיבה" ונכתב בה'. וביאר החיד"א שם, שבפסוק זה נרמז שהוציאתו יעל מסיסרא, כי היא היתה אוהבי ה' שנאו רע שלא נהנתה מהרע. ולכן זכתה לשומר נפשות חסידיו מיד רשעים יצילם, דהיינו להוציא מסיסרא את נפש רבי עקיבא ששמו מרומז בסיום הפסוק אור זרוע וגו'.

וראה **בדורש לציון** [דרוש ב] שהביא מפירוש זית רענן [לילקוט יהושע ט] שיעל התגיירה רק אחר מעשה זה עם סיסרא, ותמה עליו שהרי ביבמות [קג] אמרו שטובתן של רשעים רעה היא אצל צדיקים כי סיסרא הטיל בה זוהמא, ומשמע שלא היתה אז גויה.

12. **תוס'** בכתובות [ג ב] ביארו את תירוץ הגמרא שלא נהנתה כי עשתה עבירה לשמה להציל את כלל ישראל, **ובקובץ הערות** [מ"ח ו'] כתב שאין כוונת תוס' להתיר את המעשה משום אונס, אלא דהוי שב ואל תעשה במקום פיקוח נפש, כי האשה נחשבת כקרקע עולם על

גופא: אמר רב יהודה אמר רב: לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות[13] **אפילו שלא לשמה, שמתוך** שעוסק בהן **שלא לשמה, בא** לעסוק בהן **לשמה.**

כמו שמצינו,[14] **שבשכר ארבעים ושנים**

עצם המעשה, ואף ששדלתו, מותר להכניס עצמו לאונס לצורך הצלת הכלל.

והמהרי"ק [בשורש קס"ז] הביא תוס' ר"י מפריש, [וכן הוא בתוס' ישנים יומא פב א] שאסתר ויעל עשו מעשה המותר, כי הצילו בכך את כלל ישראל, אבל בכל זאת נאסרות לבעליהן, כי המציאו עצמן ברצון להבעל. והביאו **הבית שמואל** [קע"ח ד'] להלכה, **ובמשך חכמה** [שם] ביאר בכך את לשון הפסוק מנשים באהל תברך שיצאה בכך מאהל בעלה. [ועיין **חתם סופר** על פרשת בשלח **וכלי יקר וחכמת שלמה** אה"ע קע"ח שדקדקו להפך, דכתיב אשת חבר הקיני, ומשמע שנשארה מותרת לבעלה].

אולם **בנודע ביהודה** [תניינא יו"ד קס"א] כתב שאסור לזנות ברצון לצורך הצלת נפשות, ואם אינה אנוסה על עצם הביאה עבירה היא בידה, ורק לאסתר הותר הדבר ברוח הקדש על ידי מרדכי. וכן דקדק בשו"ת **שרידי אש** [ב' ל"ב] ממה שנחשב מעשה יעל כעבירה, ומשמע שאין היתר לעבור עבירה להצלת רבים.

13. **הרמב"ם** [פ"ג מת"ת] הביא את כל מעלות תלמוד תורה על קיום שאר מצוות, וסיים [בהלכה ג'] לפיכך אמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה בין לשמה ובין שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה. ומשמע שכלל זה נאמר דוקא לגבי לימוד תורה, ולא בכל המצוות. [ויש שרצו לומר שהרמב"ם לא גרס בגמרא "ובמצוות", אך כבר הוכיח **באגרות משה** או"ח כ', שלא יתכן לומר כן, שהרי הראיה מבלק שייכת רק במצוות ולא בתורה, ופשוט, ועיין הקדמת אגלי טל].

ובנפש החיים [פרקים ב'] הוכיח כי תורה שלא לשמה עדיפה ממצוה לשמה, ממה שאמרו בערכין [טז ב] שענוה לשמה עדיפה מתוכחה שלא לשמה, כיון שענוה לשמה ודאי עדיפה, והרי אמר רב יהודה אמר רב שיעסוק אדם שלא לשמה כי מתוך כך בא לשמה, וסברא זו שייכת גם בתורה כלפי מצוות, שודאי תורה לשמה עדיפה, והוא הדין שלא לשמה.

ולכאורה צריך ביאור בדברי הגמרא מהיכן מוכח שלא לשמה עדיף כלשמה. ובהכרח הכוונה בכללו של רב יהודה הוא, כמבואר לעיל [בהערה 10], שמצוה עדיפה קודמת אף כשקיומה שלא לשמה. ולפיכך נקט הרמב"ם כי מאחר שלימוד התורה עדיף על כל המצוות, ודאי יש ללמוד תורה, אפילו שלא לשמה, קודם לשאר המצוות.

[אמנם ביאור זה ניחא לשיטת נפש החיים שאין עבירה בלימוד תורה שלא לשמה, אך לדברי **החיי אדם**, שהתירו לו לעבור עבירה בכדי שיבא לידי לשמה, לכאורה אין ראיה מהגמרא בערכין שדנה במצוה שלא לשמה שאין בה חטא, ואינה דומה ללימוד שלא לשמה שיש בו עבירה. ויתכן לבאר על פי דברי החפץ חיים בהערה 10, שקדושת התורה מסייעתו לבא לידי לשמה, ולכן מדמינן למצוה שלא לשמה, ודו"ק].

14. **באבן שלמה** [פ"ח הערה ח'] תמה מה הראיה מבלק, והרי עכו"ם אינו מקיים מצוה כשעושה שלא לשמה, כמו שאמרו [בר"ה ד א] שאפילו נותן צדקה כדי שיחיה בנו, אינה נחשבת לו מצוה כמו לישראל, [שזו הדרגא המעולה ביותר בשלא לשמה, עיין רש"י פסחים ח ב] ואם כן אין דומה שכרו של בלק לעושה מצוה שלא לשמה.

קרבנות שהקריב בלק הרשע, אף שעשה כן שלא לשמה, **זכה ויצאה ממנו רות,** כדאמר **רבי יוסי ברבי חנינא: רות,** היא **בת בנו של עגלון,** שהוא **בן בנו של בלק, מלך מואב.** והרי מרות יצא דוד, ש"ריווהו לה' בשירות ותשבחות",[15] ונמצא שבא זרעו של בלק לידי לשמה.

אמר רבי חייא בר אבא, אמר רבי יוחנן: מנין שאין הקב"ה מקפח אפילו שכר שיחה נאה?

מהכא, דאילו בתו **הבכירה** של לוט **דקרייה** לבנה **מואב,** שמשמעותו לומר, מאבי בא זה, והשתמשה בלשון שאינה נקיה, לרמז בשמו מנין בא, שנולד וולד זה מביאת איסור, מצינו אצל בניה **שאמר ליה רחמנא למשה "אל תצר את מואב ואל תתגר בם מלחמה".**

ומשמע שהוזהרו ישראל **שמלחמה** דווקא **הוא דלא** יעשו נגדם, **הא צעורי,** מותר יא-א **לצערינהו.**

ואילו אצל צאצאי בת לוט **הצעירה, דקרייה** לבנה **בן עמי,** שקראה שמו בלשון נקיה, ולא רצתה להודיע שנתעברה מאביה, **אמר ליה** הקב"ה למשה, **"אל תצורם, ואל תתגר בם".** ולא אמר: אל תתגר בם "מלחמה", כי רצה להורות שלא יתגרו בם **כלל, דאפילו צעורי, לא** תצער אותם.[1]

וביותר תמוה, שהרי בנה את המזבחות לשם עבירה כי היה ברצונו לקלל את ישראל. [**ובאבי עזרי** [שם] הוסיף שהרי ודאי לא יבוא על ידי זה לקיים לשמה. אכן, **המהרש"א** כתב שבנה המזבחות לצורך עצמו להנצל מישראל, ונחשב כמצוה שלא לשמה אלא לצורך ממון וכבוד, וזכה על ידי זה שיצאו ממנו מלכים שהקריבו קרבנות לשמה].

וכתב שהוא דומה ללומד על מנת לקנטר, שאפילו שעושה גם רע במעשה זה, מקבל שכר על הטוב שכלול בו. [ובהערה 9 חילקנו ביניהם, עי"ש]. ומה שאין הצדקה נחשבת לו כמו לישראל, היא סברא מיוחדת באופן זה, כי נכרי שעושה מצוה לצורך הצלה מצרה, אם אינו נענה ואינו ניצול הוא תוהה על הראשונות, אבל במעשה של בלק לא מצינו שהיה תוהה על הראשונות אחר שלא נענה, ולכן נחשבה לו כמצוה.

15. כך פירש רש"י בסוגיין, וכוונתו שנרמזים השירות ותשבחות בשמה של רות שהוא מגזרת "ריווהו". אולם בסוטה [מז א] משמע שבא לידי לשמה כשהקריב שלמה אלפי עולות לשם שמים, והיינו שזכה לבא לידי לשמה מעין מעשיו שלא לשמה, ונמצא שהביאה הקרבתו הקרבה אחרת לשמה.

1. בסוגיין משמע ששכר שיחה נאה הוא שלא יתגרו ישראל מלחמה בעמון. אך לא הוזכרה סיבת הציעור שהותר במואב. אמנם במדרש [רבה וירא] אמרו שהבכירה כיון שביזתה כבוד אביה התיר הכתוב לפתק נהרותיהם, וכן ביאר **המהרש"א** [ב"ק לח ב].

וטעם החילוק שהותר לצערם מפני ביזוי האב ונאסר להלחם בהם. משמע ברש"י נזיר [כג ב] כי כיון שהמעשה היה לשם מצוה קבלה עליו שכר, וכמבואר בסמוך שהקדימה ארבע דורות לצעירה, ורק על הפרסום נענשה, ועליו הותר רק להתגרות בהם. ועיין **גור אריה** [בראשית י"ט] **ובמכתב מאליהו** [ה' 182] ועדיין צ"ב.

ויותר נראה, שהבכירה פרסמה ביאתה, מפני שהותר המעשה בעיניה לגמרי, ונהפך להיות ככל ביאה, ככתוב בה "**ותבא** ותשכב **את** אביה", שבאה מרצונה, ועשתה המעשה מצד

אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה: לעולם יקדים אדם ויזדרז **לדבר מצוה,** שהרי מצינו **שבשכר לילה אחת שקדמה** בת לוט **הבכירה לצעירה** בבעילתן ללוט [והם הרי עשו כן לשם מצוה], לפיכך **זכתה** בכירה **וקדמתה** לצעירה **ארבע דורות למלכות.**

שהרי עובד בן רות, בא ממואב, שהוא בן הבכירה. ואילו הצאצא שהתגייר מעמון, שהוא בן הצעירה, שמבניו הגיעו למלכות ישראל, לא התגייר אלא לאחר ארבע דורות [עובד, ישי, דוד ושלמה]. כי רק רחבעם בן שלמה היה מזרע עמון, שהיה בן נעמה העמונית, והיא התגיירה רק בימי שלמה.[2]

תנו רבנן: נאמר [ויקרא ד] לגבי חטאת יחיד: "ואם נפש אחת תחטא בשגגה מעם הארץ". וכך דרשוהו:

"**מעם הארץ**" — ולא כל עם הארץ, **פרט לכהן משיח.**

ועוד דרשו בו: "**מעם הארץ**" — **פרט לנשיא.**

שאם חטא הכהן המשיח או הנשיא בשגגה, אינו מביא כשבה או שעירה לחטאת כשאר עם הארץ.

ודנה הברייתא: למה לי לכתוב "מעם הארץ" כדי למעטם, **וחלא כבר** התבאר, בדברי הכתוב **שיצאו** שניהם מכלל דין חטאת הדיוט.

שהרי כהן **משיח** יצא מכלל הציבור **לידון בפר** — שמביא פר על חטאתו, כשעשה על פי הוראת עצמו.

וכן **נשיא,** יצא מכללם **לידון בשעיר.**

ואם כן, למה צריך למעטם שוב מהכתוב "מעם הארץ"?

אלא, הוצרך המיעוט הזה ללמדנו, היות **שיכול** לעלות על דעתך לומר, כי **משיח** לא נשתנה דינו בכל ענין, אלא רק באופן אחד, **שעל העלם דבר,** שנתעלם ממנו הדין, ולכן הורה לעצמו היתר באחת המצוות, יחד **עם שגגת מעשה,** ששגג ועשה מעשה על פי הוראה זו, רק אז הוא **מביא פר** על חטאו, והיינו, שרק באופן הזה אין דינו כהדיוט שחטא, שמביא כשבה או שעירה.

אבל **על שגגת מעשה לחודיה,** שחטא המשיח בשגגה גרידא, שלא על פי הוראה, שאז אין הוא מביא פר, בזה דינו שווה להדיוט, והרי הוא **מביא כשבה או שעירה.**

לכן, **תלמוד לומר** "**מעם הארץ**" — **פרט**

הנאתה. שנהנתה מההיתר לתועלתה. ואילו בצעירה נאמר "**ותקם** ותשכב **עמו**", ומשמעותו שעשתה כיעל, שלא נהנתה אלא כדי קיום העולם, והיתה צריכה להתגבר ולקום כדי לקיים זרע, ולא עשתה המעשה אלא בשתוף עמו. ולפיכך הותר לצער את בני הבכירה כנגד הנאתה מהעבירה, ונאסר לצער בני הצעירה שעשתה רק למצוה.

2. ורש"י לא גרס "**למלכות**", וביאר שזכו להכנס מזרעה לכלל ישראל ארבע דורות קודם לבני נעמה, ובנזיר הגירסא: "**בישראל למלכות**".

למשיח.

וכן **"מעם הארץ" — פרט לנשיא.**

ללמדך, שהשתנה דינו של כהן גדול לגמרי, גם באופן שחטא בשגגת מעשה בלא הוראה, ונפטר לגמרי מקרבן חטאת רגיל. ולעולם אינו מביא אלא פר, כאשר היתה שגגת הוראה עם שגגת מעשה. עד כאן דברי הברייתא.

ודנה הגמרא במסקנת הברייתא, שהמיעוט "מעם הארץ" מלמדנו שכהן גדול נפטר מחטאת רגילה גם אם חטא בשגגת מעשה.

תינח בכהן **משיח,** אמנם כן הוא דינו.

אלא גבי **נשיא,** הרי אי אפשר לומר כך, שהרי כל הקרבן שהתחדש בנשיא, שהוא מביא שעיר, **בשגגת מעשה הוא דמייתי!**

ונשארת הקושיא, למה צריך למעט "מעם הארץ" פרט לנשיא, והרי כבר נאמר קודם לכן, ששונה דין חטאת נשיא מחטאת היחיד, שהוא מביא שעיר, בשגגת מעשה, בלי שגגת הוראה.

אמר רב זביד משמיה דרבא: הכא במאי עסקינן, כגון שאכל כזית חלב בשגגה **כשהוא הדיוט,** קודם שהתמנה לנשיא, **ושוב נתמנה** לנשיא, **ואחר כך נודע לו** שחטא.

סלקא דעתך אמינא, כיון שחטא כשהוא הדיוט, **נייתי כשבה או שעירה** כהדיוט, ולא כדין נשיא שמביא שעיר, ולשם כך בא המיעוט, **וקא משמע לן,** שאינו מביא קרבן כלל, כיון שלא התקיימו בו שני התנאים המחייבים אותו קרבן, דהיינו שיהיו מעשה החטא והידיעה שחטא, בשעה שהוא חייב אותו הקרבן.[3]

אך דוחה הגמרא:

הניחא זאת, **לדעת רבי שמעון, דאזל בתר**

---

3. התבאר לפי גירסת רש"י ופירושו. ולכאורה צריך להוסיף [כמו שהוסיף רש"י בסמוך לפי רבנן, בד"ה קמ"ל] כי אף על פי שהמיעוט נאמר בקרבן הדיוט, שאינו מתחייב בו אם נודע לו אחר שהתמנה, מכל מקום הוא הדין אם חטא בנשיאותו, ועבר, ונודע לו כשהוא הדיוט, שהוא פטור לגמרי מקרבן, וקצת תמוה שלא הקדים רש"י לבאר זאת לפי רבי שמעון.

והרא"ש הוקשה לו על גירסא זו, שנמצא כי יש מקור במיעוט זה לשיטת רבי שמעון שהולכים אחר ידיעה, ולמה לא הזכירו רבי שמעון, ומשמע שמסברא אמר דבריו. ולכן גרס: כגון שאכל כשהוא נשיא, ועבר ונודע לו, ובאופן זה צריך מיעוט לפטרו, כי מסברא היינו משום דינו לרוב הציבור להתחייב על ידי ידעיתו בכשבה ככל יחיד. אבל כשחטא כהדיוט ונודע לו כשהוא נשיא, פשוט לו מסברא שאין הידיעה מחייבתו בקרבן נשיא.

וכבר הערנו לעיל [י. סוף הערה 5] שלכאורה דעת הרא"ש כי רבי שמעון אינו דורש כרבנן "יחטא פרט לקודמות", ולכן נקט שפטורו מקרבן נשיא מסברא הוא. אולם הוכחנו כי באמת לא נחלקו רבי שמעון ורבנן בדרשה זו, ואין למדים ממנה לגבי חיוב הקרבן אלא לגבי הבאתו, באופן שנודע לו קודם שהתמנה, לומר שאין דינו משתנה אחר שהתמנה להביא שעיר. ורק כשנודע לו אחר שהתמנה נחלקו בסברא אם שעת הידיעה קובעת ומשתנה חיובו, ונפטר לגמרי, או לא.

אולם בדעת רש"י יש לומר שסבר כהרמב"ם

ידיעה. שאמר במשנתנו שכך הוא הדין, שאם חטאו עד שלא נתמנו, ונודע להם שחטאו רק משנתמנו, פטורים הם לגמרי, ולמד זאת מהפסוק הזה שצריך שיהיה המתחייב בשעת החטא והידיעה על החטא באותו מעמד, ואם השתנה מעמדו, נפטר לגמרי.

אלא לרבנן, דאזלו לענין חיוב קרבן רק **בתר חטאה,** שהיה החטא בשעה שהוא הדיוט, ואמרו במשנתנו שאף באופן שהשתנה מעמדו, והתמנה לנשיא, ואז נודע לו שחטא, דינו להביא כשבה או שעירה כדין הדיוט שחטא. אם כן, **מאי איכא למימר?** לשם מה הוצרך המיעוט "מעם הארץ" פרט לנשיא, והרי לשיטתם, הנשיא לא התמעט מכשבה ושעירה.

אלא, אמר רב זביד משמיה דרבא: הכא, בברייתא, **במאי עסקינן?** — **כגון שאכל חצי כזית חלב כשהוא הדיוט, ונתמנה** לנשיא, ואכל עוד חצי כזית לאחר מינויו לנשיא [בכדי אכילת פרס], ובכך **השלימו** לכזית שלם. **ואחר כך נודע לו** שחטא.

סלקא דעתך אמינא, נצטרף חצי הזית השני לחצי הזית הראשון שאכל בהיותו הדיוט, ונמצא שאכל כזית חלב, **וניתי כשבה או שעירה** כהדיוט.

קא משמע לן המיעוט "מעם הארץ",[4] שאינו מביא קרבן כלל. כי אין החצאים

[פט"ו ה"י] שהבאי הדרשה של פרט לקודמות ללמדנו כרבנן שלא הולכים אחר שעת ידיעה אלא אחר שעת החטא. ומשמע שמסברא חוב הקרבן תלוי בשעת ידיעה, ולמדו רבנן מקרא שתלוי רק בשעת החטא. ואילו רבי שמעון למד שתלוי **גם** בשעת החטא, ואם אין שניהם בשעת חיוב אחת, נפטר לגמרי. [ואין לומר שלמדו כי אין הידיעה מחייבת בשעתה, שאם כן רבי שמעון היה צריך לחייב כשעת ידיעה לחוד].

ולפיכך סבר רש"י שהמיעוט נצרך רק באופן שחטא כשהוא הדיוט, כי עצם החיוב הוא על שעת החטא, ורק משום שידיעת נשיא נחשבת ככוללת ידיעת הדיוט, צריך למעטו מחיובו, כי מסברא רק ידענו שצריך חטא וידיעה באותו חיוב. אך לולי המיעוט הוה אמינא שידיעת נשיא נחשבת גם כידיעת הדיוט ועל כך צריך מיעוט מקרא. אבל כשחטא כנשיא ונודע לו כהדיוט, אין ידיעת הדיוט נחשבת ידיעה לנשיא, ופשיטא שלא מחייב קרבן כנשיא.

אבל הרא"ש סבר שעיקר החיוב הוא על הידיעה של נשיא, ולא על עצם החטא, ולכן המיעוט מקרבן הדיוט שייך רק כשחטא כשהוא נשיא ונודע לו כשהוא הדיוט, אבל אם חטא כהדיוט ונודע לו כשהוא נשיא פשיטא שלא יביא כהדיוט, כי יצא מכלל קרבן הדיוט. ולא נצרך המיעוט כשחטא כנשיא ונודע לו כהדיוט שלא יתחייב על חטאו כנשיא בקרבן כרוב ציבור, אך באופן שחטא כהדיוט פשיטא שאין מתחייב על ידיעתו כנשיא בקרבן של הדיוט.

4. פירש רש"י שבא המיעוט להשמיענו שלא יצטרפו לחייב לא כשבה ושעירה, ולא שעיר. ותמה **הגר"א פומרנצ'יק** ב"יהגה האריה", למה צריך מיעוט לפטרו באופן זה, והלא אין שיעור לחייב לא שעיר ולא שעירה, ומהיכי תיתי שיתחייב באחד מהם.

וכבר הבאנו לעיל [בהערה 7 על תוס' ג א] **שבקהילות יעקב** סימן ג' כתב, שגם בקרבנות שייך הכלל "בכלל מאתיים מנה", ומקורו מסוגיין, שביאר בהוה אמינא, שהנשיא יביא

מצטרפים לכזית אחד, כיון שלא אכל את שניהם בשעה שמתחייב באותו קרבן.[5]

בעא מיניה רבא מרב נחמן: נשיאות, מהו שתפסיק בין שני חצאי חיוב של קרבן הדיוט.

היכי דמי, כגון, שאכל חצי כזית חלב כשהוא הדיוט, ונתמנה לנשיא, ושוב **עבר** ממינויו ונעשה הדיוט, ואכל עוד חצי כזית, **ובכך השלימו** לכזית, מהו?

וצדדי הספק הם:

האם נאמר, דוקא **התם**, באופן שאכל חצי כזית כשהיה הדיוט, וחצי זית נוסף אחר

כשבה או שעירה היות וחיוב הנשיא הוא בכלל החיוב של הדיוט, וכשאינו מתחייב הנשיא בכפרתו המיוחדת, מצטרפין החצאים לחייבו בחיוב מדין הדיוט, שהחל כבר בחצי הראשון. ולכן לא היתה הוה אמינא הפוכה, לחייבו בקרבן נשיא כחיובו בסופו, שהרי ההדיוט אינו בכלל הנשיא לחיוב זה.

ואכן על פירוש רש״י, שסלקא דעתך לחייבו בשעיר, הקשו **הקרן אורה והחזו״א** [ט״ו י״ח]. הרי בשלמא נשיא מצטרף לחיוב הדיוט בשעירה, כי הוא חמור ממנו וכוללו. אך חיוב הדיוט פשיטא שאינו מצטרף לחייב נשיא.

[ובקהילות יעקב שם כתב שלדעת רש״י היה צד שהולכים אחר תחילת או גמר החיוב, ועל כך בא המיעוט לפטור].

אולם נראה שרש״י סבר כי עצם האכילה קיימת גם בפחות מכזית, אלא שאינה נחשבת כאכילה אלא אם היא כחלק ממעשה אכילה חשוב של כזית ולפיכך באופן שנעשית עבירה אחת במעשה אכילה שלם, אף שנחלקת לשני קרבנות תצטרף להחשב כאכילה לכל קרבן על חלקו, ולא איכפת לן אם חיוב הקרבן בחלקו חמור מחלק המצטרף עמו, כי אינו מצטרף לחיוב אלא להחשיב את מעשה האכילה, והחיוב על חלקו בפני עצמו. [ועיין **בקובץ שעורים** פסחים אות ק״ח בהגה, שנקט כי חצי שיעור השני מצטרף לעבור בראשון על לאו למפרע. **ובתוצאות חיים** להגר״מ זעמבא ז׳ א׳ הוכיח כן מההוא אמינא כאן. עי״ש].

ולפי זה קא משמע לן מקרא, שאין החילוק בקרבן גרידא, כי אין זו עבירה אחת לשניהם, אלא שני שמות איסורין חלוקין הם להדיוט ולנשיא, ואין מצטרפין אפילו למעשה אכילה.

אולם **הרא״ש** ביאר כדרכו, שאכל חצי זית כשהוא נשיא, ועבר, והשלימו בכדי אכילת פרס, וסלקא דעתך כי מאחר ולא השלימו כשהוא נשיא, לא קרינן ביה אשר נשיא יחטא לצרף שני החצאים, ויביא קרבן הדיוט כרוב ציבור, קמ״ל שפטור לגמרי. ולכאורה תמוה למה יותר מסתבר לקרוא בו ״ואם נפש אחת תחטא״ האמור בהדיוט, מאשר האמור בנשיא. וצריך לומר שכוונתו כמו שביאר באופן שנודע לו כשהוא הדיוט, שאין חיובו משום הדיוט, אלא שהושווה קרבנו לרוב הציבור, ולכן סלקא דעתך שיביא כהדיוט.

5. כתב **המאירי** שהוא הדין בכהן משיח שאכל חצי זית כהדיוט, ונתמנה למשיח והשלימו, שאינו מצטרף לחייבו שום קרבן, כי אין לו בשגגת מעשה שום חיוב אלא אם כן בהעלם הוראה, מה שאין כן קודם שנתמנה. [וכבר ביררנו לעיל אם הוראתו כהדיוט נחשבת הוראה או לא].

ובפשטות כוונתו שאין צורך למעטו מ״עם הארץ״, שהרי חסר בעצם תנאי החיוב. אולם החיד״א **בשער יוסף** הבין שגם באופן זה צריך מיעוט כמו בנשיא, [והיינו כדלעיל שהצירוף מועיל להחשב כמעשה אכילה, ולולי המיעוט

שהתמנה לנשיא, אז הדין **הוא דלא מצטרף** שתי אכילותיו לחייבו קרבן כהדיוט, כיון **דאכליה** לכזית זה, **פלגא כשהוא הדיוט, ופלגא כשהוא נשיא.**

אבל הכא, שאת שני חצאי הכזית, **אידי ואידי,** זה החצי זית חלב שאכלו לפני שהתמנה, וזה החצי זית חלב שאכלו לאחר שהתמנה ועבר מנשיאותו, **כשהוא הדיוט אכליה, מצטרף,** והרי זה כמי שאכל כזית כשהוא הדיוט, ומביא כשבה או שעירה.

או דלמא לא שנא. כיון שהיה זמן בין האכילות, כשהיה נשיא, שאם היה אוכל את החצי השני באותו הזמן הוא לא היה מצטרף לחצי הראשון, כי אז היה דינו להביא שעיר נשיא, לפיכך לא שנא מאכל חצי זית כשהוא הדיוט וחצי זית כשהוא נשיא, ולא מצטרף.(6)

ולכן השאלה היא, **מאי,** מהו דינו?

תפשוט ליה לבעיה זו, **מהא דאמר עולא אמר רבי יוחנן:** מי ש**אכל חלב, והפריש קרבן** לחטאו, **והמיר** דתו, **ושוב חזר בו** ליהדותו, כשחוזר בו, אינו יכול להביא את קרבנו שהפריש לחטאו, אלא כך דינו, **הואיל**

יתחייב על חלקו באיסור]. ולכן הקשה מנין למעט משיח מכשבה בשגגת מעשה בלי הוראה, והרי המיעוט נצרך לאופן זה כמו נשיא. ופלפל ליישב. [ובאופן שאכל חצי זית במשיחותו, ועבר והשלימו, חייב פר, כי נשאר בקדושתו כמבואר לעיל].

6. יש לעיין במה הסתפק רבא, האם ספיקו לגבי זמן הנשיאות שמפסיק בין זמן חיובו הראשון לזמן חיובו השני, ולכן צידד שאינו נחשב כחיוב אחד. או שספיקו דוקא בחצאי זיתים, שנדחית האפשרות לצירוף החצי הראשון לכזית, ויתכן שאינו חוזר שוב להצטרף עם חצי זית שאכל אחר שעבר מנשיאותו, אבל אין צד לחלק בין שני חיובים של שני זיתים שלמים שנאכלו בשני הזמנים, ובודאי לא יתחייב בשתי חטאות **ובקרן אורה** דן בזה, עי״ש.

ונחלקו בזה רבותינו, **המנחת חנוך** [קכ״א] נקט שגם בשני זיתים שלמים יהיה ספיקו של רבא, ומסתבר שנקט כן משום לשון רבא בספיקו דלעיל **אכל** חציו כנשיא, וכאן **אכל** זה וזה כשהוא הדיוט, ומשמע שהנידון הוא לגבי צירוף אכילות.

ולדבריו ספק הוא אם אכילת נשיא אינה מצטרפת כי אין עליה חיוב קרבן הדיוט, אך כשחוזר להיות הדיוט ממשיך חיובו ללא הפסק, ומצטרפות האכילות. או שאכילת נשיא אינה מצטרפות כי הנשיא גופו אינו בדין קרבן הדיוט וכעת שהוא נשיא פוקע חיובו מהקרבן הראשון והרי זה דיחוי בדיני החיוב, ולכן אף כשעבר לא יצטרפו האכילות לחיוב אחד, כי החיוב חוזר ומתחדש.

אולם **באבי עזרי** [פט״ו ה״י] נקט שהספק רק בשני חצאי זיתים, שהרי הוכחת הגמרא מדיחוי שייכת רק אם הספק לגבי צירוף לכזית שנדחה בזמן הנשיאות מהחלק הראשון שעמד לצירוף, וכעת חלף הדיחוי וראוי שוב להצטרף. אך אילו היה הספק על צירוף החיובים, הרי בזמן הנשיאות נפטר ונפקע החיוב הראשון. ואינו כדיחוי לזמן, אלא חיוב שהתחדש עליו כשחזר להיות הדיוט. [ועיין בהערה הבאה].

ולכאורה יש להביא ראיה ממה שאמרו **בירושלמי** [פ״ג ה״ב] שאם אכל כזית קודם שהתמנה וכזית אחר שהתמנה אינו חייב אלא חטאת אחת. ולדברי **המנחת חינוך** לכאורה יקשה כי משמע שיתכן לצרף שני החיובים יחד,

ונדחה מדין הבאת הקרבן בזמן המרתו [שאין מומר יכול להביא קרבן כמבואר בסמוך], לפיכך **ידחה** לעולם, כיון שפקע ממנו חיוב קרבן בהיותו מומר. וזאת, אף על פי שאכל את החלב בזמן שהיה יכול להביא קרבן, וגם עתה הוא ראוי להביא קרבן.

וכמו כן יהיה הדין כשהפסיקה נשיאות בין שני חצאי זיתים, שיפטר מקרבן אף על פי ששתי האכילות היו בשעה המחייבת קרבן חטאת כהדיוט, מכל מקום, כיון שהיה נשיא אחר האכילה הראשונה, ונדחה מדין כשבה או שעירה, ידחה לעולם, ואף שעבר ממינויו וחזר להיות הדיוט כבתחילה, יפקע חיוב חטאת הראשונה הימנו[7].

ודחינן: **הכי השתא!?** מהו הדמיון בין הנידונים!? והלא רק במומר אומרים הואיל ונדחה ידחה, כיון **שמומר לאו בר אתויי קרבן הוא** כלל.

אבל **האי** נשיא, הרי גם בזמן מינויו לנשיא, אף שנשתנה בשעה זו דין קרבנו, עדיין **בר אתויי קרבן הוא.** ולפיכך אפשר לומר שאינו נחשב שנדחה אז מחיובו כהדיוט, אלא יצטרפו שני החצאים שאכל, לחייבו כשבה או שעירה כהדיוט.

בעא מיניה רבי זירא מרב ששת: אכל בשגגה חתיכה שהיא **ספק חלב** ספק שומן, **כשהוא הדיוט, ונתמנה** לנשיא, ומשנתמנה **נודע לו על ספקו,** שאכל ספק חלב, **מהו?** האם יביא כעת אשם תלוי, או לא?

ומבארת הגמרא שרבי זירא לא דן לפי כל הדעות.

אליבא דרבנן, שאמרו באופן שאכל כזית חלב כשהוא הדיוט, ונתמנה לנשיא, ואחר כך נודע לו שחטא, שמביא חטאת כהדיוט,

---

ואין הנשיא מופקע מחיוב היחיד. וצריך לומר שסבר כביאור **הקהילות יעקב** [הובא לעיל י. הערה 4] שהאופן בירושלמי נאמר כנפקא מינה בין רבי שמעון לרבנן, ורק לרבי שמעון נפטר בחטאת אחת כי השתנה דינו מחטאו לפני שהתמנה, ונפטר מחיובו הראשון, אך לרבנן יתכן שיכול לצרף שני החיובים, אם אין נשיאות מפסקת.

7. הקשה **המהרש״א** כיצד יתכן להוכיח מדיחוי של מומר לדיחוי של נשיאות, והרי מומר נדחה אפילו אם אכל כזית חלב והפריש קרבן ואח״כ נעשה מומר. ובהכרח הטעם לכך כדמסקינן מפני שאינו בר קרבן אולם לגבי הדיוט שאכל זכית חלב ואח״כ התמנה לנשיא, אין ספק שהוא חייב ולא נדחה מקרבנו, ויש מקום לדון שיצטרפו.

ומכח קושייתו הוכיחו **הקרן אורה והרש״ש** כי ספק הגמרא הוא דוקא בשני חצאי זיתים, שהנשיאות מפסקת בין שני חלקי החיוב שלא יחול החיוב כלל, ובאופן זה גם אם אכל עוד חצי זית כשהוא נשיא, אינו מצטרף לחיוב, ודומה הוא לאופן שאכל חצי זית ונעשה מומר וחזר בו, שאין החצאין מצטרפין לחיוב. אמנם, לפי מה שביארנו לעיל בדעת המנחת חנוך, לכאורה אין כאן מקום לקושיא, שהרי גם חיוב הקרבן שהיה עליו נדחה כשהפסיקה נשיאות ולא היה בר קרבן בזמן שבינתיים, וכן כתב **באתוון דאורייתא** [כלל ז׳] שהחיוב להביא קרבן דינו כהקדש בפועל ונדחה בקדשים. אולם **במשנה למלך** [פ״ג משגגות ה״ז ד״ה ודע דבמומר] נקט שאין דיחוי אלא לקרבן שהופרש, אבל מי שהתחייב קרבן ונעשה מומר וחזר

כיון דרבנן **אזלי בתר** שעת **חטאה** — **לא תבעי לך דמייתי אשם תלוי,** כי פשיטא שגם בספק חלב ילכו אחר שעת החטא, ומביא הנשיא אשם תלוי, כדין הדיוט המסופק אם חטא בחטא שחייב עליו חטאת, שהרי בשעת חטאו היה הדיוט.

אלא, כי תבעי לך, אליבא דרבי שמעון, שאמר, באופן שחטא כשהיה הדיוט, ונודע לו אחר שנתמנה, אינו מביא קרבן כלל, כי לדעתו אינו חייב עד שתהא חטאה וידיעה בשעה המחייבת להביא את אותו הקרבן, ולדבריו יש לדון, היאך יהא הדין בספק חלב:

האם נאמר **מדאשתני לודאי** מצבו מכך שנתמנה לנשיא, וכתוצאה מכך השתנה דינו להפטר מחטאת, באופן שנודע לו אחר שנתמנה שחטא בודאי בהיותו הדיוט, כיון שלא היתה לו ידיעה בשעה המחייבת קרבן כהדיוט, ולכן **אשתני** דינו גם לגבי **ספק,** שיפטר מאשם תלוי גם באופן שנודע לו לאחר שנתמנה שבהיותו הדיוט אכל ספק חלב.

או דלמא, כי אמרינן **אשתני** דינו לודאי, להפטר באופן שנודע לו משנתמנה, זהו דוקא באופן שנודע לו שחטא בודאי, כיון **דהשתא,** בשעה שהוא כבר נשיא, **אשתני קרבן דידיה,** שהרי אם היה חוטא עתה היה מביא שעיר, ולכן יפטר מחטאת יחיד, כי לא הוי ידיעה וחטאה בשעה המחייבת את אותו הקרבן.

אבל הכא, שאכל ספק חלב, **דלא אשתני קרבן דידיה,** שהרי אף אם היה אוכל ספק חלב עתה בהיותו נשיא, היה דינו באשם תלוי כדין הדיוט, **אימא לייתי אשם תלוי,** אף שנודע לו על אכילת ספק זו לאחר שנתמנה[8].

בתשובה, חייב בקרבן ולא נדחה. עי״ש.

והחזון איש [ט״ו י״ח] חילק בין צירוף חצאי זיתים כשנתמנה, שבכך איבעיא לרבא. אולם בהמיר בין שני חצאי זיתים, מצטרפין ומתחייב, כיון שהוא בר חיוב על החטא, ואין חיוב קרבנו נדחה, אלא שאין הגברא ראוי להביאו, ולפיכך רק לקרבנו המופרש נדחה. אבל נשיא נפקע לגמרי מחיוב הדיוט. והצד שיצטרפו אחר נשיאות הוא מפני שנשיא בר חיוב קרבן אחר הוא.

8. ביאר **החזו״א** [שם] שסיבת הספק היא, כי גם לדעת רבי שמעון החטא מחייב את החטאת, אלא שיש תנאי לחיוב חטאת, שתהיה לחוטא ידיעה כשהוא באותם דיני חיוב. אבל תנאי זה שייך רק בחטאת שאינה באה אלא אחר ידיעה. אולם באשם תלוי שבא על עצם הספק, ואין חיובו מחמת שנודע לו, יש מקום לחייב אף כשהשתנו דיני קרבנו.

אולם הוקשה לו מאידך, שהרי האשם תלוי בא רק על ספק חיוב חטאת, ואם השתנה דינו נפטר מחטאת, ועל מה יביאנו.

וביאר שהפטור כשהשתנה דינו חל רק כשיש נידון לגבי קרבן חטאת, אך כשהנידון על עצם החטא, חייב להביא אשם תלוי על ספיקו, כי אין כאן פטור על חיובו בחטא. אלא פטור בדיני חטאת והאשם בא על ספק חטאו.

אמנם מדברי רש״י משמע שאין הספק בגדרי חיוב אשם תלוי, אלא בטעמו של רבי שמעון, שהרי פירש את הצד לפטור, שהשתנה גופו כשהתמנה, והצד לחייב הוא, שאין השינוי תלוי בגופו אלא בחיוב הקרבן, וגם כשהתמנה חייב

ומסקינן: **תיקו**[9].

תנו רבנן: נאמר בפרשת קרבן חטאת "**מעם הארץ**", ומשמעות "מעם" היא חלק מהעם, מלמד הכתוב כי רק חלק מהעם מביא קרבן, ולא כל עם הארץ, **פרט למומר**, שאין מקבלים קרבן מידו.

רבי שמעון בר יוסי אומר משום רבי שמעון: אין למדין דין זה מדקדוק הפסוק "מעם הארץ", אלא מדברי הכתוב "**אשר לא תעשינה בשגגה ואשם**". ובסמוך לכך נאמר: "או הודע אליו חטאתו אשר חטא והביא קרבנו". ומשמע, שחיוב חטאת חל רק באופן שנחשבת חטאתו "אשר לא תעשנה", שלא היה חוטא אם היה יודע שהוא דבר האסור, והסיבה שבא לידי חטא, היא משום ששגג ולא ידע שהוא איסור, לפיכך הוא מביא קרבן חטאת על חטאתו.

אבל באופן שהיה חוטא אפילו אם היה יודע שזה דבר איסור, אינו מתכפר בקרבן. והכלל הוא: **חשב בידיעתו** — שאם היה יודע, היה שב ופורש ממעשה העבירה, הרי הוא **מביא קרבן על שגגתו.**

אבל אם **לא שב בידיעתו** — שגם אילו

באשם תלוי. ולכאורה ספק זה הוא ספק **הירושלמי** שהובא לעיל [י. הערה 4] אם הגדולה מכפרת או שינוי דינו מכפר. ותימה שלא הסתפק רבי זירא אם רבי שמעון חולק גם באופן שחטאו בגדולתן ונודע להם אחר שעברו, וכן יכל להסתפק לגבי קרבן עולה ויורד שהנשיא חייב גם אחר שהתמנה, ואם הגדולה מכפרת פטור, ולמה הוצרך להסתפק דוקא באשם תלוי.

ובהכרח שכוונת רש"י לבאר שהספק תלוי בגדרי השינוי שפוטרים מחיוב חטאת, כי אם לר"ש השינוי בגופו פוטר, הטעם לכך הוא שחלוק חטא הנשיא מחטא ההדיוט, וחטא הדיוט אינו מחייב את הנשיא כלל, ולפיכך יפטר גם מאשם תלוי. [ולכאורה הוא הדין להפך כשעבר ונעשה הדיוט, אין הדיוט חייב על חטאו של נשיא, שחלוק בגופו]. והצד לחייב הוא, שאין חילוק ביניהם בעצם החטא, ואין גופן מחלק את מעשה החטא אלא את סוג קרבנם, ולפיכך יכול הנשיא להביא אשם תלוי על ספק חיוב חטאת שהוא שוה בו להדיוט.

9. **הרמב"ם** [בפט"ו ה"י] פסק כרבנן שאם חטאו מלך או משיח כשהן הדיוטות, ונודע להם אחר שהתמנו, מביאין כהדיוט, לפיכך אם אכל ספק חלב כשהוא הדיוט ונודע לו על ספיקו אחר שהתמנה להיות כהן גדול, הרי זה מביא אשם תלוי.

וביאר **הלחם משנה** שכוונת הרמב"ם בלשון "לפיכך", לומר שחייב אשם תלוי כי הלכה כרבנן, ואילו היתה ההלכה כרבי שמעון, הרי זו בעיא דלא איפשטא, ופטור. ומשמע שהבין כי רבי זירא הסתפק בכהן משיח, וסבר שפטורו מאשם תלוי אינו נחשב לשינוי דינו, כי שינוי הוא רק מקרבן אחר לחבירו, ולא מחיוב לפטור גמור.

אמנם הרמב"ם דקדק וכתב רק את דין כהן משיח. ולכאורה בדין זה לא הסתפק כלל רבי זירא לפי רבי שמעון, כי משיח אינו מביא אשם תלוי ונמצא שהשתנה דינו גם לגבי קרבן הספק, ובודאי פטור. ואדרבא מסתבר שנקט דין כהן גדול לומר שאפילו הוא שהשתנה דינו, חייב, וכל שכן נשיא שלא השתנה דינו לגבי אשם תלוי.

היה יודע שאיסור, הוא לא היה שב ופורש ממעשה העבירה, **אינו מביא קרבן על שגגתו.**[10]

ומכאן אתה למד, שמומר אינו מביא קרבן על חטאתו, שהרי גם אם היה יודע שאיסור הוא, לא היה פורש.[10א]

---

10. **תוס׳** בחולין [ה: ד״ה אינו] הקשו למה הוצרך רבי שמעון ללמוד דין זה מקרא, והלא נפסל קרבנו משום זבח רשעים תועבה. ותירצו שצריך ללמד באופן שבזמן החטא לא היה שב מידיעתו, ואחר כך חזר בתשובה, שאינו יכול להביא קרבן על שגגה זו.

ובמשנה למלך [פ״ג משגגות ה״ז ד״ה שור] הקשה למה הקשו תוס׳ כך רק לרבי שמעון, והרי גם רבנן מודים בזה, שהרי גם הם הוצרכו להביא פסוק, וגם לא נאמר בגמרא שני נפקא מינה ביניהם באופן שחזר בתשובה.

וכתב שלמסקנא באמת מדובר באופן שאינו רשע, לגבי אכילת דם שעליה מביא חטאתו, כי היה מומר רק לחלב, ולגבי דם אינו זבח רשעים, וכיון שהפסוק נצרך לאופן זה, יתכן שלפי תנא קמא יוכל להביא קרבן אם עשה תשובה. ומה שלא אמרו נפקא מינה זו בגמרא, היינו לפי ההוה אמינא שעדיין לא העמדנו את הפסוק באופן זה.

ובברכת כהן [חולין שם] כתב שלפי תנא קמא היה פשוט לתוס׳ שיש נפקא מינה, כי ״מעם הארץ״ אמור על שעת החטא, ואף שחזר בתשובה אינו מביא. ורק ב״שב מידיעתו״ הסתפקו אם הוא אמור על שעת החטא או רק על שעת הבאת הקרבן, והסיקו כי אף שב מידיעתו הוא דין בשעת החטא, ונפטר מקרבן אפילו אם שב ואינו זבח רשעים. ועיין **חזו״א** [סק״ח] שגם המומר לחלב בשעת הבאה אינו מביא על הדם, ולדעתו אי אפשר לתרץ כנ״ל. [ועיין **חזו״א** שם סקי״ד].

אמנם קושיית תוס׳ לכאורה תמוהה, כי למה הוצרך הפסוק ״זבח רשעים תועבה״ לפסול הקרבן, והרי לדעת רבי שמעון לא היתה עבירתו בשגגה, וכמבואר לעיל [ב א] שאם אינו שב בידעתו אינו שוגג, ואינו תלוי במחלוקת רבי שמעון ורבנן לענין מומר שחטא ומביא קרבן. ובפשטות צריך לומר שכוונת תוס׳ למומר שאכל בשוגג, וכל פטורו משום מומר, והסיקו כי גם באופן זה אינו מביא אף כשעשה תשובה. ופשוט.

אך **במשנה למלך** דקדק מדברי הרמב״ם [שם] שמומר שהיה רגיל בעבירה ועשאה בשגגה, אם חזר בו מקבלים ממנו קרבן. [ועיין להלן הערה 16]. וראיותיו תמוהות לכאורה, כי הוכיח מהמטמא עצמו במזיד, ומשמע שאפילו אם ידע שהיה במקדש ושכח ונכנס, וחזר בתשובה, יכול להביא קרבן, ושם הנידון הוא על עצם השגגה, ולא על גדרי מומר.

ובהכרח שהבין כי לדעת הרמב״ם ״שב מידיעתו״ הוא גדר בידיעת החטא, שרק אם שב מחטאו מפני הידיעה חייב קרבן, אך אם יודע את האיסור ושכח היכן הוא, או שטעה להתיר מפני הוראת בי״ד, אין זו שגגה המחייבת קרבן כי לו חסרון בידיעת החטא, ואין ידיעתו גורמת שישוב, אלא סיבה צדדית היא הגורמת לחטאו, ובהסרתה ישוב. [ולא כפירוש רש״י לעיל ב א, שאינו שב מידיעתו, כי אינו שוגג שהרי אפילו אם נודע לו היה אוכל מפני הוראת בי״ד. אלא שכל מה ששב הוא מחמת ידיעת בי״ד, והנידון בטעם שובו ולא בטעם שגגתו, ועיין עוד בדף ב א]. וראה עוד בהערה הבאה.

10א. לעיל [ב א] שנינו ברייתא זו בשינוי לשון: מעם הארץ בעשותה, פרט למומר. רבי שמעון אומר אינו צריך, הרי הוא אומר אשר לא תעשינה בשגגה וכו׳.

ושואלת הגמרא: כיון ששניהם מודים שמומר אינו מקריב, אם כן **מאי בינייהו**, מה נפקא מינה לנו לדינא מהיכן נלמד דין זה?

אמר רב המנונא: יש נפקא מינה לדינא בדרשות אלו, כי נחלקו התנאים האלו בגדר הדין שמומר אינו מביא קרבן.

לדעת תנא קמא, הוא דין שנאמר באופן מיוחד לגבי מומר. ואילו לדעת רבי שמעון הוא דין כללי, בכל מי שאינו שב מידיעתו.

ויש הבדל ביניהם לדינא, לגבי אדם שהוא **מומר** לדבר אחד, כגון שהוא רגיל **לאכול חלב**, ואינו פורש מאיסור זה, אך משאר איסורים הוא פורש. ואם אירע שאכל דם בשגגה, ורוצה להתכפר, **ומביא קרבן על** חטאו באכילת **הדם**, באופן זה **איכא בינייהו**, נחלקו אם מקבלים ממנו את קרבנו:

מר, תנא קמא, שלמד את הדין שמומר אינו מביא קרבן מדקדוק הכתוב "מעם הארץ", **סבר** שהוא דין שהתחדש במיוחד במומר, שמומר אינו מביא קרבן. ולכן גם באופן זה, **כיון** דהוא **מומר לאכול חלב**, אם כן **לגבי** איסור **דם נמי** דין **מומר הוי** לו, ואינו מביא קרבן.

ומר, רבי שמעון, שלמד לפטרו מ"אשר לא תעשנה", וכלל הוא בכל מי שאינו שב מידיעתו, שאינו מביא קרבן, **סבר** שהמומר לאכול חלב, מביא קרבן על שגגתו באכילת דם. כיון שלגבי איסור **דם**, **מיהא שב בידיעתו הוא**. שודאי אילו היה יודע שזהו דם, היה פורש, שהרי אינו מוחזק לאכול דם.[11]

ומקשה הגמרא לרב המנונא, שאמר כי לדעת תנא קמא מומר לאכול חלב ולא לשאר דברים, דינו כמומר גם לגבי דין איסור דם:

ותמה שם **המהרש"א** הרי בסוגיין מבואר כי תנא קמא מחמיר, וסובר כי מומר לאכול חלב אינו מביא על הדם. ואילו רבי שמעון חולק על דרשתו, וכיון שדרש שהשב בידיעתו מביא קרבן, יצא לו כי גם מומר לאכול חלב מביא על הדם, וכיצד יתכן לומר שרק "אינו צריך" לדרשת תנא קמא, והרי יש ביניהם מחלוקת לדינא. [ולכן מחק שם תיבות אלו].

אכן, כבר התבאר לעיל ש"שב מידיעתו" הוא כלל בגדרי החטא, והוא נקבע לפי מצב החוטא בשעת החטא ולא בשעת הבאת הקרבן. אולם החסרון שלמד תנא קמא "מעם הארץ" פרט למומר, הוא במצב החוטא בעת הבאת הקרבן, שהרי אפילו אם נעשה מומר אחר החטא אינו מביא קרבן, וכתב רש"י כאן טעם לדבר, שאין מקבלין מידו.

ועל כך נחלק רבי שמעון ודרש "או הודע" שאין דנים על מצב החוטא בשעת ההבאה אלא על שעת החיוב על החטא.

אולם לעיל גם תנא קמא דרש "מעם הארץ **בעשותה**" ולמד על מצבו בעת העשיה, ועל כך אמר שם רבי שמעון: "אינו צריך", כי לשעת החיוב אפשר ללמוד מ"או הודע".

11. **תוס'** בחולין [שם ד"ה מעם] פירשו שמדובר במומר לכל התורה חוץ מדם, [ונקרא בלשון חז"ל מומר לאכול חלב וכללו בזה כל האיסורים, מהר"ם] וסבר תנא קמא שהמומר לכל התורה חוץ מדם, אינו מביא קרבן אפילו על דם, ורבי שמעון מחייבו בדם, כיון ששב מידיעתו. אבל במומר לדבר אחד לכולי עלמא מביא קרבן על שאר איסורים.
והחזו"א [יו"ד ב' ז'] דן אם טעמו של תנא

והא רבא אמר, דכולי עלמא סוברים, שאדם שהוא **מומר** רק לגבי **לאכול חלב,** הוא **לא הוי מומר לגבי** איסור **דם** ושאר מצוות התורה. ואם כן, ודאי שלכולי עלמא מומר לאכול חלב מביא קרבן על אכילת דם בשוגג.

אלא, בהכרח, שהנפקא מינה במחלוקת התנאים היא לגבי ענין אחר:

הכא, באדם שאוכל נבלה רק **לתאבון,** שאוכל דבר איסור רק כשאין לו בשר היתר והוא תאב לאכול, אך כשיש לפניו בשר היתר, אינו אוכל את האיסור, כי אינו אוכל סתם איסור על מנת להכעיס את בוראו.

ומדובר באופן שאדם זה רצה לאכול שומן, **ונתחלף לו** חלב **בשומן, ואכלו,** כי היה סבור שהוא שומן. ובזה **קמיפלגי** הני תנאי, אם מביא קרבן:

מר, תנא קמא, הסובר שהתחדש דין במומר שאינו מביא קרבן, **סבר** שגם באופן זה יחשב מומר, **כיון דלתאבון אכיל** איסור, הרי כשהוא תאב, יאכלנו אפילו **במזיד,** לפיכך **מומר הוא,** ואין מקבלין קרבנותיו.

ומר, רבי שמעון, הסובר שמומר אינו מביא משום שהוא נכלל במי שאינו שב מידיעתו, **סבר, כיון דאילו אשכח,** אם תזדמן לו חתיכה **דחיתרא, לא אכל** חתיכה **דאיסורא, לאו מומר הוא,** ולכן אם נתחלף לו חלב

קמא לפטרו, משום שהחשוד לחלב החמור חשוד גם לדם הקל, ואין דם מביא חטאת אלא אם הוא נזהר מעבירה זו, [ורבי שמעון סבר כי גם חשוד מביא כשאכל מידיעתו, כל עוד אינו ידוע שעובר במזיד], או שאף אם ידוע שנזהר מדם אינו ראוי להביא חטאת, כי כיון שהוא מומר לחלב אין הכנעתו שלמה.

עוד פירשו שם תוס׳, שנחלקו דוקא בחלב ודם כי בשניהם יש כרת, ונאמרו בלאו אחד, ״כל חלב וכל דם לא תאכלו״, ודעת תנא קמא שנחשב כמומר לאותו דבר, כי הטעם שאינו אוכל דם אינו מפני שנזהר מאיסורו, אלא שנפשו קצה מאכילתו, והמומר לאותו דבר אין מקבלים ממנו אפילו שנזהר משאר איסורים. ורבי שמעון סבר שאפילו מומר לאכול חלב, מביא קרבן על הדם [אף שלא היה שב מפני ידיעת האיסור, אלא כי קץ בו].

וביאר החזו״א [שם ס״ק י״ד] שהוקשה לתוס׳ על התירוץ הראשון מה נפקא מינה בין מומר לאיסור אחד או להרבה איסורים, והרי כל עוד אינו מומר לכל התורה כי נזהר מדם, למה יחשב מומר לדם. ועוד ש״חלב״ אינו כולל אלא את איסורי כרת, ולא את כל איסורי התורה, ואינו מומר לכל התורה. ולכן ביארו כתירוץ השני.

ומבואר משני תירוצי תוס׳ שמחלוקתן היא אם נחשב מומר לדם או לא. ואין מחלוקתן אם מומר חייב כששב בידיעתו. וכן משמע ממה שצידדו לבאר קושית הגמרא שם שיש מקור מדברי רבי שמעון למה שמומר אינו מביא קרבן, ומשמע שלא נחלק בזה. אמנם עדיין צריך ביאור מנין לנו שנחלקו גם בגדר מומר.

ובהכרח שרב המנונא ביאר כי לרבי שמעון אין נעשה מומר עד שיאכל בשאט נפש, וידוע שלא ישוב מידיעתו. אך אם אינו אוכל, אפילו שטעמו מפני שקץ בו, ואפילו מוכח שאינו נזהר אפילו מחלב חמור, אינו נעשה מומר. ובכך חלק עליו תנא קמא, וסבר ש״מעם הארץ״ נלמד למעט גם מי שהוכח כי הוא מומר, אף שאינו עובר בפועל.

בשומן, ונודע לו לאחר מכן, הרי הוא נחשב כ"שב מידיעתו", ומקבלין קרבן מידו.[12]

תנו רבנן: מי ש**אכל חלב** במזיד, **זהו מומר!**

ואיזהו מומר? זה מי ש**אכל נבלות,** או **טרפות,** או **שקצים ורמשים,** או **שתה יין נסך.**

רבי יוסי ברבי יהודה אומר: אף הלובש כלאים.

ומפרשת הגמרא את האמור בברייתא:

אמר מר, "**אכל חלב, זהו מומר**". ואילו בהמשך אומרת הברייתא "**ואיזהו מומר?** זה ה**אוכל נבלות** וטרפות".

ולשון הברייתא בהמשך הוא מאד תמוה: **מאי קאמר?** הרי כבר התפרש ברישא מיהו הנחשב מומר, ומדוע חוזרת ושואלת הברייתא איזהו מומר!?

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: הכי קאמר התנא: א. מי ש**אכל חלב לתאבון, הרי זה מומר.** ב. אבל, אם אכל דבר איסור ופירש שכוונתו היא **להכעיס** בכך את בוראו, **הרי זה מין,** שדינו חמור ממומר, ונחשבת סתם שחיטתו של מין כמי ששוחט לשם עבודת כוכבים.[13]

והמשיכה הברייתא ופירשה דין נוסף, ואמרה:

ואיזהו מומר שאוכל דבר איסור, ואף שלא פירש שעושה כן להכעיס, מכל מקום נחשב כמי **דסתמו** מוכיח עליו שהוא **מין,** ובודאי להכעיס הוא עושה?

הוי אומר, זה ה**אוכל** אחד מאיסורים אלו — **נבילה וטריפה, שקצים ורמשים, ושתה יין נסך,** שכל אלו אין אדם אוכל אותם לתאבון, לפי שהם דברים שהנפש קצה בהם, אלא בודאי להכעיס הוא עושה.[14]

---

12. דקדק **החזו"א** [שם סק"ח] כי כיון שרבא נקט לרבנן שמומר לתאבון אינו מביא, מסתבר שרב המנונא, שדעתו כי לא נחלקו במומר לתאבון, סובר שלכולי עלמא מומר לתאבון אינו מביא, כי כך נקט רבא להלכה. ונמצא שלדעתו נחלקו במומר לחלב בין לתאבון ובין להכניס אם מביא על דם. ולהלן הערה 16 נרחיב.

13. **רש"י** נקט שהנפקא מינה בין מומר למין, היא לענין שחיטתו, אם שחיטתו כשרה, או סתם שחיטתו לעבודה זרה. ובעבודה זרה [כו ב] פירש שהנפקא מינה היא לענין ספר תורה שכתב, שאם מין הוא, ישרף, ואם הוא מומר, יגנז. ושני הדינים תמוהים לכאורה, כי מדובר במומר לדבר אחד. ומנין שעושה כל מעשיו לשם עבודה זרה. [שהרי טעם שריפת ס"ת שכתבו מין פירש"י בגיטין מה: שכתבו לשם עבודה זרה] ועיין **בבאר שבע.**

והמאירי הביא שיטת גדולי הדורות שכתבו נפקא מינה, שאת המין מורידין ולא מעלין, ואילו את המומר אין מורידין. ולשיטתם, למאן דאמר בסמוך שמומר להכעיס נחשב מומר ולא מין, אין מורידין אותו. ונחלקו בזה הראשונים בעבודה זרה [שם] ובהערות 17—16 נרחיב בזה.

14. **בתוס'** [ע"ז כו ב] פירשו שמדובר בנבילה שמתה מחמת חולי, וטריפה שנשברה מפרקתה שמתה והולכת, ואינה ראויה לאכילה, שהם דברים מאוסים ובודאי להכעיס הוא עושה. **ובקרן אורה** כתב שמינים אלו מצויים בהיתר, ולפיכך האוכלן באיסור ניכר שאוכלם להכעיס.

וממשיכה עתה הגמרא לפרש את המשך דברי הברייתא:

רבי יוסי בר יהודה אומר, אף הלובש כלאים, הרי זה מומר.

ומשמע שלפי תנא קמא, אין הלובש כלאים נחשב למומר.

ומקשה הגמרא: **מאי בינייהו?** למה יחלוק תנא קמא, ויסבור שאדם האוכל חלב יחשב למומר יותר מאשר אדם הלובש כלאים? והרי שניהם עברו על איסורי תורה!

ומתרצת: **איכא בינייהו,** באופן שלבש בגד שיש בו סוג שעטנז שאינו אלא איסור **כלאים דרבנן.**

מן התורה לא נאסר בגד כלאיים של צמר ופשתים יחדיו אלא אם היה חיבור הצמר והפשתים באופן של "שוע טווי ונוז" כדדרשינן מתיבת "שעטנז" [דהיינו, "שוע", שהוחלקו גיזי הצמר והפשתן יחד במסרק, "טווי", שנטוה חוט מתערובת הצמר והפשתים, ו"נוז", שנארג חוט הכלאיים ונעשה בגד]. אבל אם עשו "לבד" על ידי שלחצו צמר ופשתים יחד, או שארגו חוט של צמר בבגד פשתים, אין זה אלא איסור דרבנן, ובאופן זה נחלקו:

מר, תנא קמא **סבר,** שרק אדם שעובר על דבר האסור **מדאורייתא הוי מומר,** אבל העובר על איסור **דרבנן לא הוי מומר.**

ואילו מר, רבי יוסי ברבי יהודה, **סבר** כתנא קמא בכל שאר האיסורים, שאינו נעשה מומר אם עבר רק על איסור דרבנן שבהם, אבל דעתו היא, ששונה איסור **כלאים,** שהוא חמור יותר, **כיון דמפרסם אסוריה. ולכן, אפילו** כשעבר בו **באיסור דרבנן, הוי מומר.**[15]

ומבארת הגמרא, שבביאורו של רבי יוחנן,

ובתוס׳ הרא״ש הביא **שהרמ״ה** תמה כיצד מוכח כששותה יין נסך שהוא עושה להכעיס. והרי אין נפשו קצה בו. [ועיין תוס׳ בכורות לז. ובשער המלך פ״ה מאישות ה״א]. וביאר שמדובר ביין שהתנסך לעבודת כוכבים ממש, ונחשב מומר להכעיס לא מפני שאינו תאב לשתותו, אלא משום שהתפקר כל כך לשתות יין כזה.

והוסיף, שבכל אלו מדובר שהיה רגיל לאוכלם אף שאינו נהנה מאכילתם, ולכן נחשב מין. כי אילו אכלם פעם אחת אינו נעשה בכך מין, כמו שאמרו במסקנא שנפשו חומדת לטעום כל דבר איסור פעם אחת. אמנם כל זה רק באיסורי אכילה, ולא בשאר האיסורין, כלבישת כלאים [לדעת הרמ״ה בסמוך שמדובר בלובש להכעיס]. ועיין **חזו״א** [שם ס״ק י״ב].

15. כך פירש רש״י, ולפירושו רבי יוסי בר״י חולק על תנא קמא בדין הראשון, דהיינו על ידי איזה איסור נעשה מומר, ומדובר שלובש כלאים לתאבון ולהנאתו. ואינו בא לומר שנעשה מין על ידי לבישת כלאים להכעיס.

אולם **בתוס׳ הרא״ש** הביא **שהרמ״ה** ביאר שנחשב כלובש כלאים להכעיס ונעשה מין, כיון שאין הנאה בכלאים יותר מבגד אחר. ונפקא מינה ביניהם ללובש בגד כלאים שיש בו הנאה שאינה בבגד אחר, שלדעת רש״י נחלקו בזה, ולדעת הרמ״ה לא נחלקו ולכולי עלמא אינו נעשה מומר.

ובחזו״א [שם ס״ק י״ג] הוכיח כפירוש

שכוונת הברייתא בסיפא היא להשמיענו שמומר להכעיס נחשב מין, **פליגי בה, בדין** זה, **רב אחא ורבינא.**

חד אמר, העובר **לתאבון הוי מומר,** ואילו העובר **להכעיס** הוי **מין.**

וחד אמר, העובר **להכעיס נמי** נחשב רק **מומר** ולא מין.(16) **אלא איזהו מין? כל העובד עבודת כוכבים** בלבד.(17)

הרמ״ה. כי אילו נחלקו בלובש לתאבון, לא מסתבר שנעשה בכך מומר לענין הבאת קרבנו, ולא לענין לאסור סתם שחיטתו, שהרי אינו מומר לכל התורה, אלא רק לענין נאמנותו באיסורי כלאים, ולא משמע שבכך נחלקו. כי אם כן היה צריך לומר שנחלקו אם מומר לכלאים דרבנן חשוד על כלאים דאורייתא או לא.

וגם **הרמב״ם** [פ״ב מרוצח ה״י] נקט כפירוש הרמ״ה, שהביא דין מומר להכעיס, בלובש כלאים להכעיס שנחשב מין.

והאחרונים תמהו, שלא הזכיר כלאים דרבנן, אלא סתם ״שעטנז״ שהוא דאורייתא. וכתב **הגר״א** [יו״ד קנ״ח ח׳] שהלך לשיטתו, שאף אם אינו שוע טווי ונוז, אסור מן התורה. **והחזו״א** תמה על כך מסוגיין, שאמרו איכא בינייהו כלאים דרבנן, והכוונה לשאר סוגי כלאים דרבנן, ואיך השמיט הרמב״ם דין זה, עי״ש.

ובשער המלך [פ״ה מאישות ה״א] הוכיח שהרמב״ם ביאר כרש״י שמחלוקתם רק בלובש כלאים לתאבון, אבל הלובש כלאיים להכעיס, מודה תנא קמא שהוא מומר. שהרי נחלקו הרמב״ם והרמב״ן [בסהמ״צ ל״ת קצ״ד] אם יין נסך אסור מן התורה או מדרבנן, ואף הרמב״ם שאסר מן התורה, לא הוכיח כדבריו מסוגיין שמצינו בה שנחשב מומר כששתה יין נסך. ובהכרח, שלא נחלקו אלא בעושה לתאבון. אבל בעושה להכעיס, אפילו באיסור דרבנן, לכולי עלמא נחשב מין. והשותה יין נסך, סתמו להכעיס הוא, ואפילו אם איסורו דרבנן נחשב מומר.

וכן מבואר **בפרי מגדים** [בפתיחה כוללת ח״ד], שנידון הברייתא הוא רק בלובש לתאבון, ולתרוויהו מומר לדבר אחד נעשה מומר לכל התורה כולה [ומיושבת קושית חזו״א], ונחלקו רק במומר לאיסור דרבנן אם נעשה מומר לכל התורה. עי״ש.

16. **המהרש״א** הביא שתוס׳ בעבודה זרה [שם] הקשו למאן דאמר שלהכעיס נחשב רק כמומר, איך יפרש את הסיפא בברייתא לעיל שפירשה רבי יוחנן כי באה ללמדנו שמומר להכעיס מין הוא.

ותירצו שהוא יפרש שהרישא עוסקת במומר שודאי אוכל לתאבון ודינו שמחזירין אבידתו ואין מורידין אותו, והסיפא במומר שהכעיס שאין מחזירין אבידתו ונחשב מין רק לענין שמורידין אותו לבור, ודעתם שגם אם נחשב לענין שחיטה כמומר, מורידין אותו. וכבר ביארנו שדעת הרמב״ם וגדולי הדורות שרק אם נחשב מין לכל דבר מורידין אותו ולא מחזירין אבידתו. ועיין **חזו״א** [שם סק״א—ב׳ ובס״ק ט״ז ביאר מתי מורידין].

17. **הרמב״ם** [פ״ד מרוצח ה״י] כתב שהאפיקורסים הם העובדי עכו״ם, או עושי עבירות להכעיס, כגון וכו׳ הרי זה אפיקורס ומצוה להרגם. וכן נקט בהלכות אבידה [פי״א ה״ב] שאסור להחזיר אבידה לאוכל נבילות להכעיס, שהרי הוא כאפיקורס. והוכיח **הר״ן** [בע״ז שם] שפוסק כמאן דאמר מומר להכעיס הוא מין. ונמצא שרק אם נחשב כמין מורידין אותו, ואילו היה מומר אין מורידין.

ובלחם משנה [בהלכות תשובה פ״ג ה״ז] תמה, שהרי הרמב״ם שם כתב חמשה נקראים מינים והם וכו׳, כל אחד מחמשה אלו הוא מין. וממשיך, שלשה הם הנקראים אפיקורסים וכו׳, ומסיים, שתים הם המומרים מישראל, המומר לעבירה אחת, והוא שיעשה להכעיס, ומומר לכל התורה כולה. ומשמע שמומר להכעיס נחשב למומר ולא למין. וביאר, ששמם של אלו הוא ״מומר״, אבל דינם כאפיקורסים כמבואר בהלכות רוצח. וכן הסיק **הגר״א** [יו״ד ב׳].

ותלמידי רבינו יונה [בעבודה זרה שם] כתבו שמחלוקת **רב** אחא ורבינא היא לענין הבאת קרבן, שלדעת האומר שגם המומר להכעיס נחשב מומר, יכול להביא קרבן על עבירה, שעבר בשגגה ואינו מומר לה, אבל למאן דאמר שהוא מין אין מקבלין ממנו שום קרבן על חטאיו. ולדבריהם, לכאורה מחלוקת זו שייכת גם לענין הכשר שחיטתו, שהרי בחולין [שם] הוכיחה הגמרא מהברייתא דלעיל העוסקת בהבאת קרבנו לדיני הכשר שחיטתו.

אולם **הרשב״א בתורת הבית** [בית א׳, דף ח ב] הכשיר שחיטת מומר להכעיס לדבר אחד, והשיגו **הרא״ה בבדק הבית** שנחלקו בכך רב אחא ורבינא, אך כל מחלוקתן רק במומר שלא לתאבון, דהיינו שאם יש לפניו איסור והיתר אוכל אחד מהם. ואינו מקפיד לקחת היתר, אבל המומר להכעיס ממש מין הוא ושחיטתו נבילה. והשיבו הרשב״א **במשמרת הבית**, כי למאן דאמר מומר הוא, אפילו כשמניח את ההיתר ואוכל איסור כדי להכעיס, נחשב מומר. והלכה כדבריו.

והגר״א [יו״ד ב׳ ט״ז] הוכיח שהרמב״ם מפרש כהרשב״א, שאילו פירש כהרא״ה שנחלקו במומר שלא לתאבון, היה לו לומר שאף שחיטת מומר שלא לתאבון דינה כנבילה, שהרי פוסק כדברי המחמיר במומר להכעיס. ובהכרח שפירש מחלוקתן כהרשב״א, ולפיכך אף שפסק כהמחמיר, מומר שלא לתאבון שחיטות כשרה [אמנם החזו״א [שם סק״ה] דחה דבריו, כי דקדק מלשון הרשב״א שאין מחלוקתם **דוקא** במומר להכעיס אלא גם בשלא לתאבון וגם בלהכעיס, עי״ש].

עוד כתב **הגר״א** [שם] שהרשב״א ביאר את האוקימתא של רב המנונא שנחלקו במומר לאכול חלב, והביא קרבן על הדם, דהיינו במומר להכעיס דוקא, [ומדויק כדבריו ממה שאמרו לרבא, אלא הכא באוכל לתאבון, ומשמע שלרב המנונא מדובר בלהכעיס]. ותמה **החזו״א** [שם ס״ק ח׳] שהרי ממה שביאר רבא כי לשיטת רבנן מומר לתאבון אינו מביא, משמע שרב המנונא שאינו מחלק בזה, סובר שלכולי עלמא אינו מביא, ומחלוקתן במומר לאכול חלב היא במומר לתאבון, וגם מדברי הרשב״א אין הוכחה ששחיטת מומר לתאבון פסולה כמו הבאת קרבן. ואיך יוכיח מסוגייתן לפסול שחיטת מומר להכעיס בדבר אחד.

אמנם אם נפרש שהרשב״א נקט באוקימתא של רבא, ונחלקו במומר לתאבון. יש לומר דפסק כרבי שמעון [כמבואר בלחם משנה פ״ב משגגות ה״ב], ולכן נקט שרק מומר להכעיס ממש שחיטות פסולה, ומומר להכעיס בדבר אחד, נחשב כמומר לכל התורה רק בדבר זה.

ומדברי **הרמב״ם** מוכח שלא נחלקו רבי אחא ורבינא לענין הבאת קרבן. שהרי ביררנו שדעתו כי מומר להכעיס בדבר אחד נחשב מין. ובכל זאת פסק [פ״ג משגגות ה״ז] שהאוכל חלב בזדון בין להכעיס, ובין לתאבון, אין מקבלין ממנו חטאת על אותו חטא, אבל אם היה מומר לאכול חלב ושגג בדם מקבלין ממנו. והיינו שגם למאן דאמר שלהכעיס נחשב מין, מקבלין ממנו קרבן על חטא אחר.

ולדבריו, כיון שבחולין [שם] דיני הכשר שחיטתו השוו לדין קבלת קרבנו, נמצא שמומר להכעיס לדבר אחד שחיטות כשרה אף שדינו

מיתיבי למאן דאמר שהאוכל להכעיס נחשב מין:

הרי שנינו בברייתא: **אכל פרעוש אחד או יתוש אחד, הרי זה מומר!**

והא הכא, ודאי **דלהכעיס הוא** עושה, שהרי אין אדם תאב לאכילת פרעוש או יתוש, **ובכל זאת קא קרי ליה מומר,** ולא מין.

ומתרצינן: לעולם העושה להכעיס נחשב מין ולא מומר, **והתם,** לגבי אכילת פרעוש, יש טעם להחשיבו מומר ולא מין, משום שמדובר בעושה לתאבון, כגון **דאמר, אטעום טעם דאיסורא.** ואז תיתכן טעימה לתאבון אף בדבר שהנפש קצה בו.[18]

שנינו במשנתנו: **ואיזהו נשיא זה מלך כו'.**

תנו רבנן: מנין **שנשיא** [שחידשה התורה שיביא שעיר על שגגתו], היינו מלך דוקא?

והלא אתה **יכול** לומר שמדובר בנשיא **שבט, כנחשון בן עמינדב,** שהיה נשיא שבט יהודה, וכיוצא בו שאר נשיאי השבטים.

תלמוד לומר בפרשת קרבן נשיא: "**מכל מצות ה' אלהיו**", **ונלמד** גזירה שוה,[19] **כי להלן,** לגבי מלך, **הוא אומר** [דברים יז] "**למען ילמד ליראה את ה' אלהיו**".

יא-ב **מה להלן** מדובר במלך **שאין על גביו** אף סמכות, ואין למעלה ממנו במלכותו **אלא ה' אלהיו, אף נשיא** שכתוב בו "ה' אלהיו",

---

כמין, [ורק גוי גמור שחיטתו פסולה]. אולם **הגר"א** [שם ס"ק י"ז] חילק לדעת הרמב"ם בין קבלת קרבנו, שאם הוא מומר להכעיס לדבר אחד, בעבירה אחרת מקבלין ממנו, אך שחיטתו נבילה, כי בעבירה אחרת נחשב שב מידיעתו, אך לענין שחיטה נחשב מין ונפסל כמומר לכל התורה, ומשמע שהבין כי אין הגמרא בחולין משוה דינים אלו, אלא רק מוכיחה שנחשד לעבור על כל התורה ושחיטתו פסולה. ועיין **חזו"א** [ס"ק ו'] **ובנחלת דוד** [ד' ב'].

18. **החזו"א** [ס"ק י"ג] ביאר שקושיית הגמרא אינה קשה לרבינא, שאמר להכעיס נחשב מומר. ואף שלדעת תוס' בע"ז נחשב בברייתא הקודמת כמין, לענין שמורידין אותו. מכל מקום ניתן לבאר את הלשון "מומר" בברייתא זו, שהכוונה להכשיר שחיטתו, ולהוציא לענין שחיטה מגדרי מין.

וביאר עוד, כי לרבינא החידוש בברייתא זו הוא, שאף שאכל להכעיס, אינו מין אלא מומר. ובאופן אחר פירש שתולים שאכל פעם אחת לתאבון, ואף על גב שלדעת רבינא אפילו שאכל הרבה פעמים להכעיס נחשב כמומר, הוצרך להשמיענו שבפעם אחת אינו מומר שמורידין אותו [שנחשב מין לענין זה לדעת תוס' הנ"ל], אלא כמומר לתאבון שמחזירין אבידתו ואין מורידין אותו.

19. ביאר **הרא"ש** שברייתא זו באה לבאר את המקור האמור במשנה "שנאמר מכל מצוות ה' אלוהיו — שאין על גביו אלא ה' אלוהיו", שאין זו דרשה ממשמעות הפסוק, כי הרי פעמים רבות נאמר בתורת "ה' אלהיו" ומדובר בדיני הדיוטות. אלא כוונת המשנה שגזירה שוה למלך היא המקור לדרשה זו.

ולכאורה לולי דבריו היה נראה, שהברייתא באה להשמיענו כי אין כוונת המשנה שכל אדם שאין על גביו אלא ה' אלוקיו דינו כמלך, אלא מקור הלימוד הוא מגזירה שוה למלך ממש, ו"מי שאין על גביו אלא ה' אלהיו" היינו סימן שהוא מלך. ומביאור הרא"ש משמע שהחיוב לא נאמר במלך דוקא, אלא כל שאין על גביו

הכוונה היא למי **שאין על גביו אלא ה׳ אלהיו**, דהיינו מלך[1].

בעא מיניה רבי יהודה הנשיא **מרבי חייא, כגון אני,** שאני נשיא, אילו הייתי במצב זה בזמן שבית המקדש היה קיים, **מהו** דיני להתכפר על שגגתי **בשעיר**[2], כנשיא? וספיקו היה אם נחשבת נשיאותו נשיאות המחייבת בשעיר נשיא[3].

אמר ליה רבי חייא: **הרי** איכא **צרתך בבבל!** ראש הגולה שבבבל, שהוא על גבך. ואין

אחרים.

וכן משמע מדברי **הרמב״ן** [שמות כ״ב כ״ז] שכל מי שאין על גביו אחרים נחשב כמלך, שהסתפק אם על ראש סנהדרין גדולה נאמר הלאו של ונשיא בעמך לא תאור, ודימהו לשאלת רבי בסמוך, ״אני מהו כשעיר״, [ודבריו יבוארו בע״ב]. ולפי זה לא התמעט מ״ה׳ אלוהיו״ אלא נשיא שבט שיש על גביו מלך, אבל מי שאין על גביו אחרים יביא שעיר.

אמנם גם **הרמב״ם** נקט שחייבין על קללת ראש סנהדרין כנשיא [בפכ״ו מסנהדרין ה״א], אך **הכסף משנה** ביאר שם שלמד דין זה מסוגיין, שנשיא היינו כל מי שאין על גביו אחרים, אבל לגבי קרבן דקדק מהרמב״ם [פט״ו משגגות ה״ו] שצריך שיהא מלך ממש, כי נאמר בו ה׳ אלהיו. וכן משמע **בחינוך** מצוה ע״א, ועיין **בחידושי הגר״ח** לר״ה בענין קידוש החדש, **ובחידושי הגרי״ז** [סטנסיל עה״ת שם], וראה עוד בהערה בראש עמוד ב׳.

ובמנחת חנוך [ע״א] הקשה מנין לרמב״ם שאיסור קללה נאמר דוקא על ראש סנהדרין או מלך והרי בסוגיין הוה אמינא שאפילו נשיא שבט נחשב נשיא, ורק מפני שנאמר בו ה׳ אלוקיו למדנו שצריך שיהיה נשיא על כלם, ובקללה לא נאמר ה׳ אלוקיו אלא נשיא. אמנם, בקללה נאמר ״נשיא בעמך״ והיינו על כל העם, ורק בקרבן שלא נאמר ״בעמך״ סלקא דעתך שכל נשיא בכלל. [וכן משמע ברמב״ן שפירש נשיא בעמך על כל העם והוא המלך].

1. כתב **המאירי** אין דין מלך אלא כשהוא מחזיק בנשיאותו. והוכיח כך ממה שאמרו **בירושלמי** כאן כי דוד המלך בעת שהיה בורח מאבשלום בנו היה מתכפר בשעירה. וביאר שבזמן שאינו בתוקף המלוכה ואינו משתרר על העם, אין לו דין ״נשיא״ אלא ״מלך״, והיינו מלך שיש אחרים על גביו, ולענין קרבן דינו כהדיוט.

ובסמוך נביא מדבריו שרק מי שהוא כפוף לו מדיני תורה הוא מפקיע ממנו שם נשיא, אך מלך גוי אינו נחשב על גביו של מלך ישראל. ולכאורה תמוה למה נחשב אבשלום כישנו על גביו של דוד, והרי מלך במרידה ושלא כדין.

ובהכרח, שעיקר המלכות תלויה בשררה שהמלך שולט בעם, ואז אין על גביו אלא מי שהוא מולך מדין תורה. אך דוד שלא שלט בישראל בעת ההיא, לא נחשב נשיא אף שמצבו נקבע שלא כדין.

2. **הבאר שבע** הקשה וכי דן רבי בהלכתא למשיחא, והרי בזמנו לא היתה נפקא מינה בספק זה. שהרי לא יכל להקריב קרבן כי הבית חרב. **ובמצפה איתן** כתב שבהלכות קרבן לא שייך כלל זה של ״הלכתא למשיחא״, שהרי אמרו כל העוסק בתורת עולה כאילו הקריבה.

ובחתם סופר [עה״ת, ויקרא] כתב שמכאן מוכח שצריך לומר כל יום בפרשת חטאת אם נתחייבתי חטאת וכו׳. כי אילו אומר פרשת הקרבן אף שלא התחייב, אין לו נפקא מינה במה התחייב. ובהכרח שרצה לברר מה יאמר.

3. לכאורה ספיקו של רבי היה אם רק מלך ממש

חיוב פר אלא לנשיא שאין על גביו אלא ה׳ אלהיו, וכיון שהוא על גבך, אין לך דין נשיא לענין חיוב קרבן נשיא.

וכיון שאמר לו רבי חייא שריש גלותא הוא ״צרתו״, ולא אמר לו שהוא על גביו, הבין רבי שטען לו שהם שוים, וזה הטעם שלא היה מתחייב בפר. ולכן

איתיביה רבי לרבי חייא: מה בכך שצרתי הוא ראש הגולה בבבל? והרי שנינו: **מלכי ישראל** שחטאו בשגגה **ומלכי בית דוד** שחטאו בשגגה, אלו **מביאין לעצמם** שעיר על שגגתן, **ואלו מביאין לעצמם** שעיר על שגגתן.

ומוכח כי שני מלכים שווים שחטאו, שניהם חייבים בשעיר, ואם כן מה בכך שריש גלותא שווה לי, והרי כל עוד אין אחד מאתנו גדול מחברו יכול לחול עלי חיוב שעיר נשיא.

ולפיכך פירש רבי חייא כוונתו **ואמר ליה** לרבי: **התם**, מלכי ישראל ויהודה, **לא כייפי אהדדי**, אין אחד מהם כפוף לחברו.

אבל **הכא**, כשהנידון לגביך וריש גלותא, **אנן**, בני ארץ ישראל, **כייפינן להו לדידהו**, לבני בבל. וכיון שאנו כפופים תחתיו, אינך נחשב כמי שאין על גביו אלא ה׳ אלהיו.

רב ספרא מתני הכי לתשובת רבי חייא:[3א]

בעא מיניה רבי מרבי חייא, כגון אני, מהו בשעיר?

אמר ליה רבי חייא לרבי: **התם**, בבבל, יש מעמד של ריש גלותא שנחשבת שררתו כנשיאות, כי הוא נקרא ״**שבט**״.

אבל **הכא**, בארץ ישראל, הנשיא אינו נקרא אלא ״**מחוקק**״ [חכם], ואין זו אלא שררה מועטת, לפי שאין בכוחו לרדות את העם, ולכן נשיא שבארץ ישראל כמו רבי, אין בו דין נשיא, כי יש על גבו שררה אחרת, מלבד ה׳ אלהיו.

חייב בשעיר או כל מי שאין על גביו אלא ה׳ אלוקיו. ורבי חייא לא שלל צד זה שכל מי שאין עליו וכו׳ חייב שעיר. אלא שטען לו שיש על גביו צרתו בבבל. ואמנם ריש גלותא שאין על גביו אחרים, יתחייב על שגגתו שעיר, וכדלהלן. [ומה שהוא כפוף למלכי גויים אינו מפקיע שם מלך, שהרי רבי חייא לא אמר כך לרבי. **מאירי**].

ויש ליישב בכך את קושיית **הקרן אורה** שתמה למה מלכי ישראל מביאין שעיר, והרי כתבו תוס׳ [בסנהדרין כ ב] שפרשת דיני המלך לא נאמרה על מלכי ישראל, כי לא מלכו על יהודה, ולא הומלכו מאת המקום, ובהכרח שדין קרבן שעיר לא נאמר למלך דוקא, אלא לכל מי שאין על גביו אלא ה׳ אלוקיו.

ברם, כבר הבאנו [בסוף עמוד א׳] שהכסף משנה דקדק מהרמב״ם שרק מלך מביא קרבן שעיר. וכשיטתו מוכח ממה שאמרו בכריתות [כ״ו א] שצריך פסוק ללמד שצריך ידיעת החטא, ביחיד לחוד ובנשיא לחוד, ואין למדים יחיד מנשיא כי נשיא אינו בשמיעת הקול, והיינו דוקא מלך שאינו מעיד. [ועיין **בהר אפרים** י״א שדחה ראיה זו, וכתב שצריך לימוד לכל אחד בנפרד כי פשטיה דקרא בנשיא נשמע דהיינו מלך, וצ״ע]. ואם כן ספיקו של רבי צריך ביאור, שהרי אינו מלך.

3א. מדברי **הרמב״ן** [בראשית מ״ט י׳] משמע שהבין שרב ספרא נחלק על ביאור הגמרא לעיל,

וכדתניא בברייתא, כלפי מי נאמר הכתוב "**לא יסור שבט מיהודה**"

זה ראש גולה שבבבל, שרודה את ישראל בשבט.

והמשך הכתוב: "**ומחוקק מבין רגליו**"

אלו בני בניו של הלל, שמלמדים תורה ומחוקקים הוראות **לישראל ברבים.**(4)

ורבי היה מבני בניו של הלל הזקן, ולא היה בכוחו לכפות על העם דיני ממונות, אלא להורותם הלכה בלבד.

כי לעיל הבינה הגמרא שרבי חייא אמר לרבי שאין נשיאותו מחייבתו בפר כיון שהוא כפוף לריש גלותא שבבבל. אולם רב ספרא סבר ששני מלכויות הם, וכמלכות בית דוד וישראל ששניהם מביאין פר. ואף שבבבל הריש גלותא הוא הנשיא לרדות את העם, בארץ ישראל יש נשיאות של תורה והיא מחייבת את רבי להביא פר, ודברי רב ספרא הם המקור לנשיא של סנהדרין שהוא "המעלה הראשונה בשררת התורה".

אך מדברי **הרמב"ם** [פט"ו משגגות ה"ו] משמע שרק נשיא שהוא מלך מביא פר, וכנ"ל, ומסתבר שהבין את סוגיין כפשוטה שלא נחלקו בדינו של נשיא ארץ ישראל, ובודאי אינו מביא פר, ורק בטעם הדבר נחלקו, אם הוא כפוף לריש גלותא, או שעצם נשיאותו אינה נחשבת מלכות כי אינו ניכול לכפות את העם, אך ריש גלותא נחשב נשיא כי בידו לכפותם.

4. **הגרי"ז** [סטנסיל עה"ת ויחי] ביאר כיצד נדרש מקרא זה. והביא דברי תוס' בסנהדרין ה. שכתבו בשם ירושלמי שראש גולה התמנה מזכרים, בן אחר בן ליהודה, ונשיא שבארץ ישראל מנקיבות. ולכן אמרו לא יסור שבט, דהיינו ראש גולה מיהודה, שהוא מתייחס ליהודה. אבל מחוקק דהיינו נשיא שבארץ ישראל, אינו צריך להתייחס לשבט יהודה, אלא כך שיהא מיוצאי חלציו, אפילו בן אחר בת.

עוד נכתב שם בשם **הגר"ח** שפירש הפסוק לא יסור שבט מיהודה, היינו אפילו אם תחלק מלכות ישראל ישאר שבט בשלטון יהודה, וכמבואר ברמב"ם [פ"א ממלכים ה"ז] אבל "עד כי יבא שילה" כי אז כל ישראל יהיו תחת מלכותו שהוא מיהודה, ונאמר בו ולו יקהת עמים, שכלם יהיו תחתיו.

ומקור לדבריו מצאנו **בשו"ת הרשב"א** [ח"ד קפ"ז] שענה כומר אחד ששאלו הרי פסקה מלכות מיהודה, והשיבו שנאמר עד כי יבא שילה, והכוונה כי לבסוף יבא שילה שהוא מזרעו, ותשוב אליו המלוכה. כי אין הבטחה שלא יגלו ותפסק המלוכה אלא שלא תפסק **לעד**, ותשאר שלו לעת שישובו, והיינו שההבטחה שימלוך על כולם נאמרה לימות המשיח. [ועד אז יש הבטחה שימלוך תמיד על שבט אחד, כמבואר ברמב"ם].

והנה **הרמב"ן** כתב [בראשית מ"ט י'] כי אסור להמליך מלך מישראל חוץ מיהודה, וזה היה עוון בית חשמונאי ונענשו על כך. [וראה **ביערות דבש** ב' יז' שטעו כי כל הכהנים היו מצד אמם מזרע יהודה, שהרי אשת אהרן היתה אחות נחשון, ולפי הירושלמי שהביאו תוס' נשיאי ארץ ישראל רק אמם מיהודה, וצ"ל שחטאו בכך שמלכו בעת שעדיין יכלו להעמיד מלך מיהודה]. וגם **הרמב"ם** [בסהמ"צ ל"ת שס"ב ובפיה"מ פרק חלק שורש י"ב] כתב שאסור למנות מלך אחר מישראל. ולכאורה תמוה אם כן כיצד מנה הרמב"ם כנס את מה שהעמידו מלך מהחשמונאים.

ובהכרח שדעתו כי האיסור הוא רק למלוך על כל ישראל, וכדברי הרמב"ם [עשה קע"ג]

מתניתין:

ואיזהו הכהן **המשיח**, ששנינו, לעיל בתחילת הפרק, שמביא פר על שגגת מעשה שעשה על פי הוראת עצמו?

זה כהן הגדול **המשוח בשמן המשחה, ולא** כהן גדול שהוא רק **המרובה בבגדים,** שלובש שמונה בגדי כהן גדול ואינו משוח בשמן המשחה[5], ככהנים גדולים ששימשו בבית שני שלא היה להם שמן המשחה, כי נגנז השמן בימי יאשיהו.

שציונו למנות עלינו מלך יקבץ כל אומתינו וינהיגנו", אך בזמן החשמונאים שכבר גלו עשרת השבטים לא היה איסור, כי לא סר שבט מיהודה, ואילו מלכות אחרת לא קמה על כל ישראל.

ועדיין תמוה המקרא האמור ביחזקאל [לז יט] הנני לוקח את עץ יוסף, ונחלקו המפרשים על מי ימלוך, **שהחתם סופר** [ח"ו צ"ח] כתב שימלוך על עשרת השבטים, אך המלבי"ם ועוד נקטו שימלוך על כל ישראל, ולכאורה יש איסור בדבר מאחר שהובטח ליהודה.

ויתכן לומר לפי הזהר בפרשת ויחי, שמחוקק מבין רגליו הוא משיח בן יוסף, דהיינו כדברי הירושלמי שאמו מיהודה. או כדברי **המאירי** בסמוך ששאול הומלך על כל ישראל, ולא היה בכך סתירה למלכות יהודה, כיון שלא נאמר בו ומשחתי למלך אלא ומשחתי לנגיד, דהיינו ממונה זמני מצד שבט יהודה, להחזיק את המלכות לצרכם והרי הוא כגזבר, וכן יש לומר במשיח בן יוסף שימלוך לפני משיח בן דוד וכמו שדימהו הגר"א "כמו שאול לפני דוד" [ספד"צ א' ד"ה מלך].

אמנם כבר האריכו רבים לדון אם יעקב צווה לבניו שלא ימלוך מלך חוץ מיהודה, או רק הבטיח כך ליהודה, **ובכתבי רמב"ן** [בויכוח, עמ' שד] כתב להדיא שהיתה זו הבטחה, וכן הביאו **רבינו בחיי. ובדרשות הר"ן** [ז'] הקשה הרי כיוון שעברו על דבריו לא התקיימה הבטחתו, אך יש לומר כנ"ל שההבטחה היתה שלא תפסק לעולם, וסופה שתשוב ליהודה, וכן משמע בהמשך הויכוח [אות יח], ובכל זאת נחשב הדבר כצווי לשבטים שלא יפרו את ההבטחה אפילו בחלק מהזמן.

5. יש לעיין אם גזירת הכתוב היא שאין מרובה בגדים מביא פר העלם דבר, אף שהוא שוה למשיח, ולא נחלק תנא קמא עם רבי מאיר [להלן יב א] אלא אם התמעט מפר. או שמגזירת הכתוב בקרבן למדנו שאינו שוה בקדושתו לכהן משוח בשמן המשחה.

וברמב"ם [פ"ד מכלי המקדש הי"ב י"ג] משמע ששני אופנים נאמרו בריבוי כהן גדול, ואף בזמן שהיה שמן המשחה היה אפשר לרבותו בריבוי בגדים [ודנו בזה **מהרש"א ומהרש"ל** במכות יא:, **והמנחת חנוך** ק"ז, **והבאר שבע** להלן יג. ושם נרחיב בעזי"ת]. אך גם אחר שריבוהו בבגדים צריך גם משיחה, ומשמע שיש תוספת במשיחה על ריבוי בגדים.

ולכאורה נפקא מינה בנידון זה, אם יתחייב על שגגת מעשה כהדיוט, או שנחשב כהן גדול ששגגתו תלויה בהעלם דבר, ורק לגבי הבאת פר התמעט מקרא. וכן נקט הרש"ש לעיל [ח: על המשנה] ודייק כן ממה שנינו להלן [יב ב] דברים שבין כהן גדול להדיוט, פר וטומאת מקדש וקדשיו, וכולן נוהגין במרובה בגדים חוץ מפר, כי כהן גדול הוא, ורק התמעט מקרבן פר. **ובקרן אורה** להלן צידד לומר שנפטר מפר אך אינו מביא חטאת יחיד, [ותמוה מרש"י במשנתנו] אך הסיק שהגזירת הכתוב בקברנו מלמדת שנחשב כהדיוט. וראה עוד להלן.

אין חילוקי דינים[6] **בין כהן** גדול **המשוח בשמן המשחה, לכהן** גדול שהוא רק **מרובה בגדים** ואינו משוח בשמן המשחה, **אלא** חילוק אחד בלבד, והוא **פר הבא על כל המצוות** שעבר עליהם בשגגת הוראה.

שכהן משוח השוגג על פי הוראת טעות שלו, מביא פר. ואילו כהן מרובה בגדים אינו מביא כלל פר, אלא כשבה או שעירה כדין חטאת יחיד[7].

---

6. ביאר **החזו"א** [ט"ו י"ט] שהמשנה לא החשיבה את חילוקי דיניהם בחיוב על שגגת מעשה בלי שהורה לעצמו. [וכן בעבודה זרה] וחיובו באשם תלוי, כיון שהם כלולים בחילוק דינם לענין הבאת פר הבא על כל המצוות. שהרי אם אינו מביא פר, אין צריך שתהא שגגתו על פי הוראה, ואם חייב על שגגת מעשה ממילא חייב אשם תלוי על ספיקו.

ולכאורה תמוה, שהרי לעיל [בעמוד א'] הוצרכנו למעט "מעם הארץ" פרט למשיח שאינו חייב על שגגת מעשה לבדה חטאת יחיד. ואם כן אין פטורו וחיובו בשגגת מעשה גרידא תלוי בחיוב פר על שגגת מעשה עם הוראה. ושמא אחר המיעוט "מעם הארץ" נמצא שתלוי זה בזה.

7. **תוס'** במגילה [ט ב] כתבו שביאור המשנה הוא שרק כהן משיח חייב על שגגתו פר ולא כהן מרובה בגדים. אך אין לפרש שכוונת המשנה שרק כהן משיח מקריב את פר העלם דבר של ציבור, ולא כהן מרובה בגדים, שהרי בתורת כהנים [חובה ג' פיסקא ב'] שנינו שאפילו כהן הדיוט יכול להקריבו, וכל שכן כהן מרובה בגדים. וכן דעת ר"י בתוס' יומא [נז א]. [וראה עוד בתוס' נזיר מז א]

אולם מפירוש **רש"י** במשנתנו "שמרובה בגדים אינו מביא פר העלם דבר לא משלו ולא משל ציבור" דייקו האחרונים שכשם שאינו מביא פר על שגגת עצמו, כך אינו מקריב פר של שגגת העלם דבר של ציבור ושל כהן משיח. וכן כתב רש"י להדיא להלן [י"ב: ד"ה ופליג], ובקידושין [לו ב] שנאמר בהקטרת הפרים "הכהן המשיח" למעוטי הדיוטים. וכן היא דעת ריב"א [בתוס' יומא שם]. וכן ביאר **במשך חכמה** [במדבר ח' ב'] את כוונת **הספרי** [בהעלותך פיסקא ו'] שכתב כי בפר העלם דבר נאמר "אהרן" ולא עשה בה הבנים כאב, והיינו שטעונה עבודת כהן גדול לעיכובא.

[**ובבאר שבע** חילק בשיטת רש"י ונקט שרק פר כהן משיח אינו מביא, אבל של ציבור מביא, כמבואר בתו"כ, **ובחק נתן** דחה דבריו עי"ש].

ובטורי אבן [במגילה שם] תמה על דעת רש"י, שהרי לעיל [ו א] סלקא דעתך שבני הגולה הקריבו פר ושעיר על חטא הציבור בעבודה זרה, אף שעדין לא נמשח כהן גדול. ולכאורה יש לומר שפר ושעיר עבודה זרה יכולין להקריב שהרי לא נאמר בהם "הכהן המשיח" [שזה מקורו של רש"י למעט הדיוטות מהקרבה] אולם **במשנה למלך** [פ"ה ממעה"ק הט"ו] הוכיח שגם בפר ושעיר של עבודה זרה צריך כהן משיח עי"ש.

ודעת **הרמב"ם** [שם] שפר משיח צריך לכתחילה להקריבו על ידי כהן משיח עצמו, ובדיעבד כשר גם בכהן הדיוט, ודייק המשנה למלך שפר של ציבור אפילו לכתחילה בא על ידי כהן הדיוט. ודחה **האור שמח**, וביאר שכוונת הרמב"ם כי אפילו שהכהן עצמו חטא, מצוה שיקריב הוא את הקרבן, וכל שכן בפר של ציבור, שצריך לכתחילה להקריבו על ידי כהן משיח. וכתב שמקורו של הרמב"ם הוא ממה שאמרו להלן [יג א] שאם פר הציבור ופר הכהן עומדים להקרבה, מקדימין פר הכהן, כדי שיקדם

וכן **אין** חילוקי דינים **בין כהן** גדול **המשמש, לכהן** גדול **שעבר,** שאם אירע פסול לכהן גדול, כגון שנטמא או ראה קרי, ומינו כהן גדול אחר תחתיו לצורך עבודת יום הכיפורים [שצריך לעשותה על ידי כהן גדול דוקא], הרי כשחזר הראשון והוכשר, הוא חוזר לעבודתו, והשני אינו ראוי לעבוד מעתה לא ככהן גדול ולא כהדיוט, אבל כל מצוות כהונה גדולה עליו. ולפיכך נקרא הכהן הראשון בעת שחזר "כהן משמש", ואילו השני נקרא אז "כהן שעבר" [והוא הדין בכהן שעבר מחמת מום או זקנה, שנחשב "כהן שעבר", לענין שחייב עדיין פר כהן משיח] [8].

ואין ביניהם **אלא פר יום הכיפורים,** שמביאו הכהן הגדול ביום הכיפורים משלו, ובא רק משל כהן המשמש, ולא משל כהן שעבר.

וכן **עשירית האיפה** שהן י"ב החלות שמביא כהן גדול בכל יום משלו למנחת חביתין, מחציתה בערב ומחציתה בבוקר. ומנחה זו באה רק משל כהן משמש ולא משל כהן שעבר [9].

אך, **זה,** כהן משמש, **וזה,** כהן שעבר, **שווים**

מכפר למתכפר, והיינו כדי שיקריב המשיח את פר הציבור אחר שהוא כבר התכפר.

אולם מדברי הראב"ד **בתורת כהנים** [חובה ג' ו'] משמע שבפר כהן משיח יש ענין מיוחד שיוקרב על ידי כהן משיח כדי שיכפר על עצמו. ולכאורה טעם זה אינו בפר העלם דבר של ציבור.

8. **הרמב"ם** בפירושו למשנתנו ולמשנה במכות [י"א ב] כתב ש"כהן שעבר" הוא העובר מחמת מום או שהתמנה ליום הכפורים, תחת הכהן שנפסל, ועבר מכהונתו כשחזר הראשון, וכן פירש רש"י בכל מקום.

אולם בפירושו למשנה בתחילת הפרק לגבי כהן משיח שחטא ואחר כך עבר, נקט הרמב"ם רק שעבר מחמת מום או זקנה. והשמיט כהן שהתמנה תחת הפסול, ועבר. וכן נקט גם בפירושו למשנה בתחילת הפרק לגבי כהן משיח שחטא ואחר כך עבר.

וביאר **ביושר הורי** שכהן הנכנס לעבודתו ביום כפור אינו נמשח בשמן המשחה אלא עבודתו מחנכתו, ונמצא שדינו כמרובה בגדים ואינו מביא פר כהן משיח על חטאו. ולפיכך כשביאר דינו באופן שחטא אחר שעבר לא נקט שהתמנה תחת כהן פסול ביום כפור, כי אז אינו מתחייב בפר, ורק לענין פר יום כפור ועשירית האיפה או החזרת רוצח שוין כהן שעבר מחמת מום שכהן שהתמנה תחת פסול.

ומיושבות בזה קושית **הלחם משנה,** שתמה על הרמב"ם כיצד אמרו במשנה שאין ביניהם אלא פר יום הכפורים ועשירית האיפה, והרי בעל מום וזקן נפסל לעבודה. אולם לביאור הנ"ל, הרי הרמב"ם נקט זקן ובעל מום רק לגבי משיח שחטא אחר שעבר, אבל במשנתינו מדובר גם בכהן שהתמנה תחת כהן גדול שנפסל ביום כפור, ועבר. והוא כשר לעבודה ככהן גדול.

9. רש"י פירש כהן משמש, היינו ראשון לאחר שחזר, ואז הוי פר יום הכפורים שלו ועשירית האיפה שלו. אך **תוס'** במגילה [ט ב] **ותוס' ישנים** ביומא [י"ב] פירשו שכהן משמש הוא הכהן הראשון שהיה קבוע בעבודה, וביום שארע פסול מביא הכהן שהתמנה תחתיו פר ועשירית האיפה משל הראשון, ומקורם מירושלמי.

ובהר אפרים [י"ב] ביאר מה טעם אין הכהן השני מביא פר ועשירית האיפה משלו, אף שהוא

בעבודת יום הכיפורים, שעבודה זו כשרה באחד משניהם.

וכן שווים בזה ש**מצווים על הבתולה,** ליקח לאשה דוקא בתולה, ולא בעולה,[10] כדכתיב "והוא אשה בבתוליה יקח".

וכן שווים שניהם בכך ש**אסורין** לבא **על האלמנה.**

וכן שווים הם בכך ש**אינם מטמאים בקרוביהם,** כדין כהן גדול שאינו מטמא אף לשבעת הקרובים. ואינו ככהן הדיוט שנטמא לשבעה קרוביו.

ולא פורעים שער ראשם, **ולא פורמים** בגדיהם על מת, שכן נאמר בתורה לגבי כהן גדול "את ראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרם".

ומחזירין את **הרוצח** שהרג בשגגה, שדינו הוא לברוח לעיר מקלט מפני גואל הדם, ולשבת שם עד מות הכהן הגדול. ושווין הם, כהן משמש וכהן שעבר ממשיחותו, שאם מת אחד מהם, חוזר הרוצח לעירו.

גמרא:

תנו רבנן: שמן המשחה שעשה משה

כהן גדול גמור. כי כתבו תוס׳ ביומא [לט א] שאין צורך להתקין כהן גדול אחר ביום הכפורים, אלא משום איבה. שהרי אפשר לעשות עבודת יו״כ במשיח מלחמה. והיינו שלעבודת יום כפור אין צורך בכהן ממונה לעבודה, אלא בכהן הלובש שמונה בגדים, ולכן גם אחר שעבר שוה לכהן משמש לעבוד עבודת יום הכפורים בשנים הבאות. אבל פר ואיל של כה״ג ביום כפור, אינם באים אלא מכהן ממונה לעבודה, וכשם שאין באים משל משיח מלחמה כך לא יביאום משל כהן שהתמנה לעבודת יום כפור.

ואף שאין מקדשין כהן גדול אלא לעבודה קבועה במקדש [כמבואר ברמב״ם פ״ד מכלי המקדש הי״ב] היינו כשהוא ראש לכהנים, אבל כשיש ראש אחר וזה מתמנה תחתיו, אינו מתמנה אלא לעבוד בשמונה בגדים, ולכן הוצרך לדרוש בתו״כ [אחרי מות] דכתיב "אשר ימלא את ידו" לגלות שאף הוא יכול לעבוד ביו״כ, ולולי קרא היה דינו גרוע משל משוח מלחמה, ואמנם אחר שימות הראשון צריך למנותו שוב ככהן גדול קבוע לעבודת המקדש כמבואר ברמב״ם [פ״א מעבודת יו״כ].

ולפי זה מובן גם למה הוצרך פסוק שכהן שעבר מחזיר את הרוצח, ולעיל הרחבנו למה צריך פסוק שכהן שעבר מביא פר, ויש לומר שכל דיני כהן גדול תלויים במינויו לעבודה. וצריך פסוק ללמדינו בכל דין שתלוי בקדושתו שאינה פוקעת, ואינו תלוי במינויו שפוקע בפה, וכמבואר בתחילת הפרק. עי״ש.

10. **בתפארת ישראל** ביאר שמצווה לקחת אשה בתולה ושלא ישאר פנוי בלא אשה. ותמה **בתפארת יעקב** הרי דין זה נאמר דוקא ביום כפור. ושוב הביא **תורת כהנים** [אמור ב׳ ב׳] שיש עשה לקחת בתולה.

אמנם גם הרמב״ם כתב [בפי״ז מאיסו״ב הי״ג] שיש עשה לישא בתולה. ולמרות זאת כתב **המשנה למלך** [בפ״א מאישות ה״ח] שהוא לאו הבא מכלל עשה. ועוד תמה הנצי״ב **במרומי שדה,** למה להלן [יב ב] אמרו שהחילוק בין כהן הדיוט לגדול הוא שכהן גדול מוזהר שלא ישא אשה שאינה בתולה, ולא אמרו שיש לו עשה ליקח אשה בתולה.

ובהכרח צריך לומר שכל הטעם שכהן משמש חייב לקחת אשה, הוא בכדי שיוכל לעבוד בעבודת יום כפור וכל השנה צריך להיות ראוי

במדבר, שנעשה מכמה מיני שורשי בשמים ושמן זית, כמבואר בפרשת כי תשא, כיצד היה אופן עשייתו?

היו שולקים, מבשלים **בו,** בשמן זה, **את העיקרים,** שורשי הבשמים האמורים בפרשת שמן המשחה, ועל ידי שליקתם בשמן, נקלט בשמן ריח בשמים, **דברי רבי יהודה.**

רבי יוסי אומר: לא יתכן ששלקו את הבשמים בשמן, כי **הלא** אף **לסוך את העיקרים** בלבד, בלא לשולקם, **אינו מספיק** לכך שיעור השמן בכמות הזאת, שהיה בה רק י״ב לוגין [ככתוב בתורה: ושמן זית הין — והין י״ב לוג הוא], והעיקרים היו מרובין, ואף אם רק היו סכים אותם בשמן, היה נבלע כל השמן בעיקרים, וכל שכן שאם שלקום היה נבלע בהם כל השמן.

אלא כך היה מעשה השמן: בתחילה היו **שורין את העיקרים במים,** שיבלעו מן המים ויתמלאו, ושוב לא יבלעו הרבה מהשמן. **ואחר** שמוציאן מן המים, **מציף עליהן שמן**[11], ועל ידי זה **קולט** השמן **את הריח** של הבשמים, **וקפחו,** ומוציא השמן מיד שלא יבלע בעיקרים.

לכל עבודות כהן גדול ובכללן עבודת יו״כ. אך כהן שעבר אינו אלא באיסור עשה. וטעם החילוק הוא לפי המבואר בהערה הקודמת, שכהן המשוח למינוי עבודה במקדש יש עליו חיוב להיות ראוי בכל השנה לכל עבודות המקדש. אבל כהן שלא התמנה, אלא רק התקדש בקדושת כהן גדול, אינו מחויב לישא בתולה, אלא להזהר בקדושת כהן גדול ולא ליקח בעולה.

נמצא שאין זה חילוק בין כהן הדיוט לכהן גדול, וגם אין זה חילוק מכהן משיח. כי רק מחמת מינויו לעבודה צריך להיות מוכן לה ואינו מדיני כהונתו.

11. כך ביאר רש״י, ומדברי **הרמב״ן** [שמות ל׳ כ״ה] משמע שמציף עליהם את השמן בעודם במים, היינו שאין השריה במים בלבד, אלא כותשם ומניחם במים עם שמן, ואחר כך נותנים את הכלי על כלי אחר מלא מים, והניחוהו על האש עד שיבשו המים, ואז קלטו השמן מעליו.

והרמב״ם [פ״א מכלי המקדש ה״ב] כתב ששוחק כל אחד לבדו ומערבם, ושורה אותם במים עד שיצא כל כוחם במים, ונותן על המים את השמן, וביאר הר״י קורקוס שלא הניח על האש עד שיצא כל כחן ואז נתן את השמן ושלקן בבישולו. וראה **מנחת חנוך** [ק״ז] **וחק נתן.**

והגרי״ז [בכריתות ה א] צידד שיש נפקא מינה בין רש״י לרמב״ם ורמב״ן בביאור המחלוקת בגמרא. שלרש״י אין מחלוקת בדין אלא שרבי יוסי רק נתן עצה שלא יבלע השמן בעיקרים. אך לביאור שאר הראשונים לכאורה יש מחלוקת בין רבי יוסי לרבי יהודה אם נותן את השמן על העיקרים עצמן או על המים. [וכן משמע **בליקוטי הלכות** שכתב ״והלכה כר״י״]. ודחה, שהרי נאמר לאו ״וכמתכונתו לא תעשו כמוהו״, ואילו לרבי יהודה אי אפשר לעשותו אלא בנתינת שמן על העיקרים, הרי לא יתכן לעשות כמוהו, כי נצרך נס לעשייתו. ובהכרח שלא נחלקו בדין צורת עשייתו, אלא באיזה אופן כדאי לעשותו, עי״ש שהוכיח כן מפי׳ רבינו גרשום ועיין בהערה 13.

ובקובץ **קול התורה** [נ״ב, ניסן תשס״ב, עמ׳ ע״ו] הובא ששאלו זאת **למרן הגרא״מ שך** זצ״ל, כיצד יכול אדם לעשות שמן המשחה כמתכונתו ולהתחייב עליו כרת, והרי לפי רבי יהודה נעשה על ידי נס שאינו נבלע. ואמר

אמר לו רבי יהודה לרבי יוסי: מהו זה שאתה תמה, היאך יתכן שבישלו העיקרים בשמן ולא חששו שיכלה השמן? **וכי נם אחד נעשה בשמן המשחה? והלא** כמה נסים נעשו בו!

שהרי **תחלתו** של שמן זה, קודם בישול או שריית העיקרין, לא היה בו אלא **שנים עשר לוגין** בלבד, ואף על פי כן, **ממנו היה נמשח** כל **המשכן וכליו**, וכן **אהרן ובניו** נמשחו בו, **כל שבעת ימי המלואים.**

ועוד נס נעשה בו, כי גם לאחר שנמשחו בו כל אלו, **וכולו** נשאר **קיים לעתיד לבא. שנאמר** [שמות ל] **"שמן משחת קדש יהיה זה לי — לדורותיכם".**[12]

וכיון שמצינו שנעשו בו ניסים, אם כן, אף בעשייתו אפשר לסמוך על הנס, ולעשותו על ידי בישול, ואין צורך לחשוש שמא יכלה השמן.

וכן **תניא באידך** ברייתא, שנעשו נסים אלו בשמן המשחה. דכתיב **"ויקח משה את שמן המשחה, וימשח את המשכן ואת כל אשר בו".**

רבי יהודה אומר: שמן המשחה שעשה משה במדבר, כמה נסים נעשו בו מתחלה ועד סוף!

ואלו הן: **תחלתו** של שמן זה **לא היה אלא** מידת **שנים עשר לוגין.**

ראה וחשב **כמה** מן השמן, **היורה** ששולקין בה השרשין **בולעת. וכמה עקרים** שנתבשלו בשמן **בולעים** ממנו. **וכמה האור** שמבשלים

שיתכן כי זה לעומת זה עשה אלקים, ואם יעשנו אדם באיסור, יעשה לו נס ויתחייב על עשייתו.

ובקרית ספר כתב שאופן עשית השמן כך הוא: שורין אותו במים שלא יבלע השמן, ומציפו בשמן וקולטו וקפחו מהעיקרין ונתנו בצלוחית, וכשהציף אותו היה י"ב לוגין, ובישל הכל על האש עד שאבדו המים ונשאר השמן.

12. מדברי **הרמב"ם** [בסהמ"צ שורש י'] משמע שאינו מונה מצוות עשיית שמן המשחה כי אינה נוהגת לדורות. והטעם שאינו נוהג לדורות הוא מפני האמור בסוגיין שלא יכלה לעולם. וכן כתב **בפירוש המשניות** בתחילת כריתות, שלא נעשה ממנו לעולם ולא יעשה אלא מה שעשה עשה, שנאמר יהיה זה לי לדורותיכם.

ועיין בדבריו [פ"א מכלי המקדש ה"א] שהביא מצות עשה זו לעשות שמן המשחה, וכן בדבריו בפירוש המשנה במנחות [פ"ט] כתב שאין עושין אותו עד שיכלה מה שעשה משה. וצ"ע. **ובמנחת חינוך** [ק"ז] כתב שהמשיחה נוהגת לדורות והיא בכלל המצוה, והגרי"ז [שם] הוסיף שאין המצוה שיהיה שמן המשחה קיים לדורות, אלא שיהיה עם קיום דינו במשיחה. ולכן נחשבת כגוף המצוה.

והגרי"ז [שם] כתב ליישב באופן נוסף, כי אף על פי שאין צורך לעשות שוב שמן המשחה, מכל מקום המצוה נאמרה לדורות, ואף שאין אופן לקיימה בעשיה בפועל, נחשבת מצוה לדורות ולכן הביאה הרמב"ם.

והערוך לנר [בכריתות] **והערוך השלחן** [כלי המקדש ט"ז] כתבו שנאמרה מצות עשה לדורות לשמרו ולא לאבדו, ולא היתה מצוה לעשות אחד כשיאבד, כמבואר בתוס' [נזיר מז א] דדרשינן "זה ולא אחר", ולא לא עשוהו בבית שני אף שנגנז הראשון.

עליו **שורף** ומאדה מן השמן.[13]

ונוסף על כל זאת, מצינו **שבו נמשח משכן וכל כליו, וכן אהרן ובניו כל שבעת ימי המלואים, וכן בו נמשחו כהנים גדולים** בשעת מינויים. וגם **המלכים** נמשחו בו[14].

ואפילו כהן גדול בן כהן גדול טעון משיחה, לקדשו בקדושת כהן גדול, וביורשו את אביו אינו מתקדש ככהן גדול שנמשח.

אבל **ואין מושחים** בו **מלך בן מלך** בשעת המלכתו, כי ביורשו את אביו הוא נעשה מלך, ואינו צריך משיחה למינויו. ולהלן תבאר הגמרא את המקורות לחילוקי דינים אלו.

ואם תאמר: אם כן, **מפני מה משחו את**

---

13. לפירוש רש"י על הברייתא לעיל, באופן עשיית שמן המשחה, לא הוזכר שלב בישול, אלא שורה ומקפחו, ולכאורה נחלק רבי יוסי באופן העשיה, **והרמב"ם והרמב"ן** נקטו להלכה כרבי יוסי, אלא שנחלקו אם מבשלו על האש ממש, או באידוי על גבי כלי מלא מים. ואם השריה קודמת לבישול, או שנעשית בבת אחת וכנ"ל.

והגרא"ל מאלין [ח"ב נ"ז] תמה אם אכן צריך לבשלו, ובאופן טבעי היה חסר בו על ידי בליעת יורה ושריפת האור, אם כן בהכרח נעשה על ידי נס, וחוזרת הקושיא איך נאסר להדיוט לעשות כמתכונתו, והרי אינו יכול לעשותו [כנ"ל הערה 11].

ולכן כתב ליישב באופן אחר, שהשיעור נאמר בשמן המשחה, ולא בעשייתו, שאילו היה השיעור רק בעת העשיה, לא היה נעשה נס שלא יחסר, שהרי אין צורך בכך. ובשעת העשיה היה יכול לעשותו ביותר מי"ב לוגין, ואף שנאמר שיעור כמה לקחת לעשיה, יכול לעשותו בשתי פעמים, ואינו נחשב כפיטום לחצאין שפטור עליו, כי בכל פיטום היה שיעור כמצוותו, וחיובו יהיה על עשיית י"ב הין בצירוף שני פיטומים שלמים.

ומאידך ביאר, שאף אם השיעור נאמר גם בעת העשיה, כיון שעשה כשיעור אין חסרון בכך שנחסר על ידי היורה, והנס נצרך כדי שיהיה גם בשמן המשחה י"ב לוגין, ולפיכך המפטם כשיעור חייב, אבל צריך לפטם עוד כדי להשלים לשיעור עשית י"ב לוגין. ועיי"ש שהאריך.

אמנם מדברי הרמב"ם [בהלכה ד' שם] נראה שהאיסור לעשות "כסדר ובמשקל הזה", ומשמע שעושה י"ב לוגין ומתחייב בכך, ובהכרח שאינו צריך לנס, כי המצוה מתקיימת בכל שיעור שנשאר, רק שהובטחנו שיארע נס וישארו כל הי"ב לוגין, אבל העושה באיסור חייב על עצם העשיה, וחיובו על מה שיוצא מעשייתו, כי גם המצוה מתקיימת באופן זה, ואין קיומה תלוי בנס שנשארים כל הי"ב לוגין.

14. ביאר **הרא"ש** כי אף שנאמר בשמן המשחה, ואשר יתן ממנו על זר ונכרת, ומלך זר הוא. דרשינן מקרא "על בשר אדם לא ייסך, אדם, ולא מלך, כדדרשינן במגילה [יא א] "בקום עלינו אדם", ולא מלך, זה המן הרשע. וכן ביאר **רבינו בחיי** עה"ת [שמות ל' ל"ג]. ולדבריהם צריך לבאר למה אסור למלך לסוך בו שלא לצורך, והרי אינו "אדם".

ואכן **רש"י** בפירושו עה"ת [שם] פירש "על זר שאינו צורך כהונה ומלכות", והשיגו **האבן עזרא** ש"זר" בא לאפוקי כל מי שאינו מזרע אהרן. ולכן פירש שמשיחת שלמה היתה בהוראת שעה בנבואה.

וכתב **הרמב"ן** שדעת רבותינו אינה כן, [והיינו שהרי בסמוך למדו משיחת מלך בן מלך

שלמה המלך שהיה בנו של דוד המלך, והלא אין מושחין מלך בן מלך?

תשובתך: **מפני מחלוקתו של אדוניה** בנו של דוד שרצה הוא למלוך, ובמקום שיש מחלוקת, אף בן מלך צריך משיחה בעת מינויו, וכמבואר להלן בסמוך.[15]

ואת יואש מלך יהודה, בנו של אחזיהו המלך, משחו, על אף שאין מושחין מלך בן מלך, **מפני** המחלוקת, כי אמו **עתליה** הרגה את כל זרע מלכות יהודה [ורק יואש ניצל, על ידי שהחביאתו יהושבע דודתו, כמפורש במלכים ב יא].

ואת יהואחז מלך יהודה, שהיה בנו של יאשיהו המלך, משחו **מפני** מחלוקתו של **יהויקים** אחיו, **שהיה גדול ממנו שתי שנים**, ולכן היה קודם לו למלוכה. וגם זו נחשבת כקריאת תיגר על המלוכה, ולפיכך גם באופן זה צריך משיחה בבן מלך.[16]

וממשיכה הברייתא לספר אודות ניסי שמן המשחה, כי מלבד מה שמשחו ממנו את כל הנזכרים, ולא כלה השמן, נעשה נס נוסף.

ואותו השמן כולו, נשאר **קיים לעתיד לבוא. שנאמר "שמן משחת קדש יהיה זה לי,**

משלמה, ואילו היתה הוראת שעה אין למדים ממנה, וגם לשון הברייתא משמע שמשחו כל ה"מלכים"]. ולכן פירש שלמדו מהכתוב "שמן משחת קדש יהיה זה לי לדורותיכם" דהיינו משיח קדשי שאבחר לדורותיכם, וכתוב בדוד "מצאתי דוד עבדי בשמן קדש משחתיו", דהיינו בשמן שהוא משחת קדש לי. וכן כתב **בקרית ספר** [פ"א מכלי מקדש].

ובדעת רש"י והרא"ש נראה כי כל משיחה שהיא לצורך חלות המלכות אינה מתייחסת לגוף האדם שבמלך, אלא למלכותו, דהיינו שמשתנה מצבו על ידה ונעשה חפצא של משוח. אך משיחה שלא לצורך, ואפילו משיחה למינוי וחיזוק המלכות כדלהלן, אסורה, כי אין היתר אלא כשנעשית בעצם המלכות.

15. **בעמק ברכה** [הלכות מינוי ש"ץ] תמה הרי גם לולי מחלוקתו של אדוניהו היה שלמה צריך משיחה למלכות שהרי החל למלוך בחיי דוד ועדיין לא יכל לרשתו מחיים. והוכיח מכאן שירושת שררה אינה תלויה במיתה כירושת נחלה, אלא כל שאין האב יכול להמשיך שררתו קם הבן תחתיו לעמוד במקומו.

אולם לפי דברי הגר"ח בסמוך [הערה 20] שמלכי בית דוד נמשחו לזרעם עד עולם, הרי זכה כל מלך בסיום מלכות קודמו, ואין בהם תורת ירושה, אלא המשכת המלכות ששייכת להם בן אחר בן. ואם כן אין ראיה לכל ירושת שררה שלא ניתנה לדורי דורות אלא בירושה מקבלה בן מאביו, ויתכן ששוה לירושת נחלה.

16. הקשה **המהרש"א** אם צריך משיחה במקום שיש אחים גדולים מהיורש שהומלך, אם כן גם לעיל היה אפשר לומר שמטעם זה הוצרך שלמה למשיחה שהרי היו לדוד כמה בנים לפניו ולמה נקטה הגמרא שנמשח מפני מחלוקת אדוניהו.

ובערוך לנר בכריתות כתב ליישב על פי הגמרא בסמוך, שמלך המוריש לבנו אין בנו צריך משיחה אלא במקום מחלוקת. ודוד הוריש את המלוכה לשלמה, ולולי מחלוקת אדוניהו לא היה צריך משיחה. והמהרש"א כנראה נקט כמבואר בפנים, שעצם המצב שאחיו הגדולים ממנו לא התמנו, קורא תגר על המלכתו ונחשב כעין מחלוקת, וצריך משיחה. אך בפשטות היינו דוקא כשאחיו גדולים ממנו. אבל כשהם שוים לו או שהומלך על ידי אביו אינו צריך משיחה.

לדורותיכם״.

״זה״ **בגימטריא, שנים עשר לוגין הוו.** והיינו ששנים עשר הלוגין של שמן המשחה הרמוזים בתיבת ״זה״, יהיו לי לדורותיכם — לעתיד לבא[17].

ושבה הגמרא לפרש דברי הברייתא:

אמר מר, ואפילו כהן גדול בן כהן גדול

ולפי המבואר בסמוך שבמקום מחלוקת צריך משיחה בכדי לחזק מלכותו, נראה פשוט שגם אם לא היתה מחלוקת בפועל, אלא שיש אחים גדולים ממנו צריך למשחו לחזק מלכותו, אך אם המשיחה נצרכת משום שהמחלוקת מבטלת את הירושה לכאורה במקום שלא נחלקו אין צורך במשיחה.

וראה במאירי בסוגייתנו שביאר כי יהואחז נמשח מתוך מחלוקתו של יהויקים, וכן כתב הסמ״ג [במ״ע קי״ד] שנמשח לסלק המחלוקת, ואילו ברמב״ם [פ״א ממלכים ה״ז] נקט שצריך למשוח הקטן במקום שיש גדול, שלא נחלקו, ורק על יהואחז כתבו שלא הוצרך משיחה אלא מפני המחלוקת. והיינו מפני שיהויקים לא היה ממלא מקום אבותיו, וממילא עוברת הירושה ליהואחז הקטן ממנו, ובאופן זה אין צורך במשיחה אלא מפני המחלוקת, כי גם לקטן יש תורת ירושה, ורק סדר נחלה הוא להקדים הגדול, וכשאינו קודם חלה הירושה ממילא לקטן.

וכן יתכן לומר בשלמה, שהרי אמרו בסמוך שמלך יכול להוריש את המלוכה למי שירצה מבניו [במקום שאין מחלוקת] והיינו גם על קטן במקום גדול כשלמה במקום אדוניהו, [וראה מנחת חינוך תצ״ז שדן בזה], ובהכרח שנחשב יורש, והגדול קודם לו רק בסדר הנחלה, ואם הוריש האב לקטן, אינו צריך משיחה אלא אם נחלק עליו הגדול.

והמהרש״א כתב ליישב קושייתו כי כיון שהומלך שלמה על פי נביא לא היה צריך לחוש לגדול, אלא במקום מחלוקת. וגם מדבריו משמע שגם לקטן יש שם יורש, שאם לא כן אף שהתמנה על ידי נביא, עדיין צריך משיחה, ובהכרח שהנביא רק בא להקדימו ולעשותו כגדול, ואת עצם המלוכה קיבל בירושה, ולכן לא הוצרך למשיחה. וראה עוד בהערה 25.

17. ביאר **מהר״ל** בגור אריה [שמות ל׳] שדרשו מ״לדורותיכם״ שלא יכלה, ומגימטריא של תיבת ״זה״ שהיא י״ב דרשו שישאר כולו, ולא יחסר.

ובחידושי אגדות לסוגיין הוסיף, שדרשו כך דוקא מתיבת ״זה״, לומר שהשמן הנותר לעתיד לבא הוא אותו השמן שנעשה בראשונה, ואין זה שמן שהתחדש בנס.

ובספר **פירות תאנה** הביא שהג״ר משה סולוביציק הקשה מסוגיין לדברי הגר״ח ששמן הנוצר בנס אינו כשר להדלקת המנורה, [ולכן העמיד שהנס בפך השמן היה באיכות ולא בכמות]. ולכאורה הוא הדין שיפסל לשמן המשחה, ומה הועיל הנס שכולו קיים לעתיד לבא. ולפי המבואר, הרי לא נוצר שמן חדש על ידי הנס, אלא נשאר השמן הראשון, וראוי הוא לקיום המצוות.

ומה שהגר״ח הוצרך להעמיד שהיה הנס באיכות ולא בכמות, ולא כתב כנ״ל שנשאר השמן הראשון, הוא משום שפך השמן הספיק רק ליום אחד, וכיון שצריך להשתמש בכולו בבת אחת, אם נותר ממנו ניכר הנס אף בשמן הנשאר, מה שאין כן בשמן המשחה שהשתמש בו מעט מעט, ולפיכך אין הנס נראה בכל חלק וחלק, וניתן להשתמש בנשאר לצורך מצוה. וראה במקור יסוד זה בדברי הרד״ק [מלכים ב ד].

טעון משיחה בשעת חינוכו.

מנלן שצריך משיחה למינויו, ואינו נעשה כהן גדול על ידי ירושת אביו?[18]

דכתיב "**והכהן המשיח תחתיו, מבניו**".

ולכאורה יתור הלשון תמוה, כי **נימא קרא** "**והכהן תחתיו מבניו**". ולמאי איצריך להוסיף את תיבת "**המשיח**"?

אלא בהכרח, **קא משמע לן** ביתור הזה, את הדין **דמבניו של כהן גדול** יהיו כהנים גדולים, דוקא **אי הוי משיח**, שמשחו את בנו היורשו, אזי הוא **דהוי בנו כהן גדול.** אבל **ואי לא** משחו את בנו, **לא הוי כהן גדול**[19].

וממשיכה הגמרא לפרש המשך דברי הברייתא:

אמר מר, שנינו בברייתא **אין מושחין מלך** שהוא **בן מלך.**
מנלן שאינו צריך מינוי במשיחה, אלא נעשה מלך על ידי ירושת אביו?

אמר רב אחא בר יעקב, דכתיב [דברים יז] "**למען יאריך ימים על ממלכתו** הוא ובניו

---

18. **האחרונים** דייקו ממה שדרשה הגמרא מקרא שצריך למשוח כהן גדול בן כהן גדול, כי מסברא היה יורש שכרת אביו, וכמו שכתב הרמב"ם [פ"ד מכלי המקדש ה"כ] "כשימות המלך או כהן גדול וכו' כל הקודם בנחלה קודם לשררת המת", וכן נקט **המרדכי** [ס"פ החובל בב"ק].

והגרי"ז ביאר שאמנם מועיל דין ירושה לענין מינויו ככהן גדול. אך מפסוק זה למדו שצריך משיחה כדי שיחול בו דין כהן גדול, ולכאורה ביאור דבריו, שהיה רק הוה אמינא שנעשה כהן גדול בלי העמדה, כירושה מאביו. וקא משמע לן קרא שיורש את הזכות להתקדש בקדושת כהן גדול, אך לשם כך צריך משיחה והעמדה. וראה לשון **המאירי** שלא מצד ירושה באה לו, אלא מצד שהוא הגון לה. והיינו שירש זכות להיות קודם לאחרים להתמנות.

אך **הגרא"ל מאלין** ביאר [ח"ב נ"ח] שגם לולי הפסוק, פשוט שצריך העמדה לבן כהן גדול בבי"ד של שבעים ואחד ומלך. והמשיחה אינה מדיני העמדה, אלא שהמשיחה נעשה חפצא של כהן גדול, וחלה עליו כהונה גדולה לשנותו משאר כהנים גדולים, וסלקא דעתך כי אף שצריך העמדה, לא יצטרך משיחה כי יורש מאביו שיחול עליו חלות משיח כשיעמידוהו, ועל כך למדו מדכתיב "המשיח" שצריך משיחה.

וביאור הדברים כדלעיל [הערה 9] שמלבד קדושת כהן גדול, נעשה ראש לכל הכהנים וממונה על עבודה קבועה במקדש, וזה ניתן לו במשיחה, ומסברא שייך בזה ירושה ואף שלקדושה צריך העמדה, כיון שקדשוהו סלקא דעתך שממילא משך אצלו מינויו של אביו. [וראה **במשנת יעבץ** יו"ד ל"ו ד', שביאר להיפך, כי תורת כהן גדול חלה עליו בירושה, ורק על קדושתו צריך משיחה והעמדה. ולכן נקט הרמב"ם ירושת שרה בכהן גדול, ועיין **ברכת כהן** פרשת אמור].

19. **בחתם סופר** [או"ח י"ב] הקשה הרי ביומא [ע"ב] הצריכה הגמרא ללמוד מקרא שבן כהן גדול קם תחתיו, ולמה לא נדע דין זה מכל שררות שעוברים בירושה. וכן תמה למה מסקינן שם שאין ירושה למשיח מלחמה. ולפיכך הסיק שירושה בשררה נאמרה רק במינויים כמלך ושוטרים וגבאי צדקה וכדו', אבל מינוי קדושה אינם בכלל זה, כמו שכתב **מהרשד"ם** [תשובה

בקרב ישראל". ומשמע מהלשון "הוא ובניו", **שירושה היא לכם**, בני המלכים.

דהיינו שהמלכות עוברת בירושה, כירושה שמוריש אדם לבנו, ולכן נעשה בנו מלך מיד אחר מותו, ואין צורך למשוח אותו בשמן המשחה[20].

ועתה מקשה הגמרא על האמור בברייתא, שבאופן שיש מחלוקת על המלכות, צריכין למשוח אף בנו של מלך:

ומנלן דכי איכא מחלוקת על המלוכה, **בעי משיחה** ליורש?

וכי לאו כל דבעי מלכא, כל מה שחפץ

פ"ה] שאין ירושה במינויי תורה והוראה ורבנות. ולכן צריך לימוד מיוחד לירושת כהן גדול.

ובאבני נזר [יו"ד שי"ב ל"א] תמה על הוכחת החתם סופר, שהרי על ירושת כהן גדול צריך לימוד כיון שדינו שונה משאר שררות, כדאמרינן בסוגיין שהיורש צריך משיחה, ואדרבא יש ללמוד מכהן גדול שיש ירושה גם במינויי קדושה, [ולהלן יבואר טעם החילוק בין בן כהן גדול שצריך משיחה לבן מלך שאינו צריך כי נמשח לדורות].

ואת ראית החתם סופר מתשובות מהרשד"ם, דחה, דהיינו באופן שיש אחרים עדיפים ממנו להוראה ורבנות, אך כשאחרים שוים לו יודה מהרשד"ם שבנו קודם כמבואר בגינת ורדים עי"ש. ולכאורה תימה שאם כן מצינו חילוק בין המינויי שררה למינויי קדושה, שהרי בן מלך יורשו אף אם יש אחרים עדיפים ממנו.

ובהכרח שירושת שררה חלה ממילא, ואינה תלויה באחרים, אלא אם ראוי היורש לירש. אבל ירושת מינוי קדושה צריכה מינוי חדש, ואינו יורש אלא זכות להקדימו על אחרים השוים לו. אבל אם אחרים עדיפים ממנו, אין ירושתו מועילה לו להתמנות.

ואם נאמר כן יש ליישב קושית החתם סופר בפשטות, שלולי למדנו מפסוק שבן כהן גדול קם תחתיו, הוה אמינא שרק בשררה שייכת ירושה כי חלה ממילא. אבל במינויי קדושה שצריכים מינוי, וכל הירושה בהם היא זכות להתמנות, לא שייכת ירושה. ולכן התמעט משיח מלחמה, שלא התחדש בו משיחה לבניו. ואולי זו כוונת האבני נזר בחילוקו.

ובמשנת יעב"ץ [יו"ד ל"ו] הוכיח שנחלקו בזה בבלי וירושלמי. ודעת הירושלמי [סוטה פ"ח] כי בירושת שררה צריך מינוי חדש. וכן **בספרי** [פרשת שופטים] למדו מקרא שום תשים עליך מלך, מת, מנה אחר תחתיו, ומשמע שצריך מינוי, ואין שררה חלה בירושה. אבל בסוגיין משמע בסמוך שירושתו חלה ממילא, ולכן הוינן בה מנין שצריך למשחו. וכן נקט **הרמב"ם** להלכה [פ"א ממלכים ה"ג] שאין מעמידין מלך **בתחילה** אלא בבי"ד של שבעים ואחד. ומשמע שיורשו אינו צריך העמדה. וכן כתב **החינוך** [תצ"ז] שמצוות העמדת מלך נוהגת לדורות אף שבני דוד יורשים מלכותו לעולם, כי המצוה עלינו להעמיד המלוכה ביד היורש ולתת מוראו עלינו. ועיי"ש שהאריך.

20. האחרונים דייקו שלולי קרא שכן מלך אינו צריך משיחה, היה נראה מסברא שצריך למשחו אף שיורש את שררת אביו, ותמהו מה החילוק מסברא בין כהן גדול למלך. [עיין **שפת אמת** כריתות ה', **ובחידושי הגרא"ל מאלין** שם, ועוד].

ולפי המבואר לעיל, הרי בכהן גדול שמשיחתו חלה בו למנותו על אחיו ועל עבודת המקדש, סלקא דעתך שבנו לא יצטרך משיחה, אלא העמדה לקדשו. וקמשמע לן קרא שאין ירושה במינויו. אך במלך העמדה נעשית על ידי

המלך, **מורית,** מוריש הוא את **מלכותא לבניה,** אפילו בלא משיחה!?

ומתרצינן: **אמר רב פפא,** דין זה נלמד ממה **שאמר קרא** "למען יאריך ימים על ממלכתו — **הוא ובניו — בקרב ישראל".**

ודרשינן, כי רק **בזמן שיש שלום בישראל, קרינא ביה** "**הוא ובניו**", דהיינו שבניו נמלכים בירושה, **ואפילו בלא משיחה.**

אבל בשעה שאין שלום בישראל, אין בניו של מלך נמלכים אלא על ידי משיחה, ככל המלכת מלך חדש, כי באופן זה לא חידש הכתוב שיהיה דין ירושה במלכות[21].

תנא בברייתא: **אף יהוא בן נמשי,** שמשחו אלישע הנביא למלך [מלכים ב ט] **לא נמשח אלא מפני מחלוקתו של יורם** בן אחאב.

ומקשה הגמרא: **ותיפוק ליה** שיהוא בן נמשי היה טעון משיחה **משום** דמלך **ראשון הוא** במשפחתו, שהרי אביו לא היה מלך, ומלך שאינו בן מלך, ודאי צריך למנותו במשיחה דוקא, ולמה הוצרכה הברייתא לומר שמשחוהו מפני המחלוקת.

ומתרצינן: ברייתא זו **חסורי מחסרא,** וצריך לומר ד**הכי קתני:**

המשיחה, ואין המשיחה נפרדת מהעמדה, והוה אמינא שירש רק את הזכות להעמידו למלך, ועדין צריך משיחה להעמידו. ולכן קא משמע לן שבירושת שררה אין צורך למינוי ונעשה מלך בלי העמדה, כמבואר בהערה לעיל.

ובאופן נוסף יש לומר לפי המבואר לעיל, שבבן כהן גדול הנידון היה אם צריך משיחה למינוי כהן גדול או שיכול להתמנות ככהן גדול מרובה בגדים גם בלא משיחה, על ידי ירושת אביו, וצריך משיחה רק לקדשו. אבל במלך פשיטא לן שנעשה מלך גם בלי משיחה, והנידון הוא אם צריך משיחה ככהן, אך ודאי שאינו יורש משיחת אביו. ולכן מקשינן מנין שאינו צריך משיחה ומועילה משיחת אביו לכל בניו אחריו וכדלהלן.

ובשם **הגר"ח** ידוע לבאר שהפסוק מלמדנו שהמשיחה במלך זוכה לו ולבניו אחריו במלכות, ואין זו משיחה בו ובנו יורשו, אלא משיחתו חלה על כל זרעו. וכדיוק לשון הרמב"ם [פ"א ממלכים ה"ז] זוכה לו ולבניו עד עולם, ומשמע שאין בן בנו יורש את בנו, אלא הזכיה חלה לעולם, ואין צריך מינוי חדש. וכן מצינו במשיחת כלי המקדש, שאין צריכים למשוח את החדשים בכל דור, כיון שמשיחת כלי המשכן קדשה את כל הכלים העתידים לבא [סהמ"צ עשה ל"ה]. אבל בכהן משיח למדנו מהפסוק שמשיחתו מקדשתו ככלי שרת, ואין ירושה בקדושת הגברא, ולכן צריך למנותו מחדש.

וראה **בירושלמי** [שקלים פ"ו] שהמקור שבן מלך אין צריך משיחה, נלמד מהכתוב קום משחהו כי זה הוא, הוא צריך משיחה ואין בנו טעון משיחה.

21. רש"י פירש שכשיש מחלוקת "לאו ירושה היא ובעי משיחה בתחילה", ויש לעיין אם כוונתו שבטלה דין ירושה לגמרי, או שיורש רק את הזכות למינויו כמלך, ועדיין צריך משיחה כדי למלוך, והמשיחה הועילה שלא יהיה מלך תחת אביו בירושה בלי מינוי.

ונראה שיורש זכות להתמנות כמלך, שאם לא כן למה מושחין דוקא אותו ולא אחד החולקים עליו. וראיה שכך הוא, כי כל דיני שררות נלמדים ממלך, ולא מצינו שבמקום מחלוקת אין ממנים את הבן תחת אביו. ובהכרח שבאופן זה למדים מכהן גדול שלא נאמר בו "בקרב ישראל", שיורש זכות למלאת מקום אביו,

רק **מלכי בית דוד** צריכים להיות **משוחין**, אבל **מלכי ישראל אין** צריכין להיות **משוחין**.

ומבארינן: **מנלן** שאין צורך למשוח את מלכי ישראל? **אמר רבא: אמר קרא** במשיחת דוד המלך [שמואל א טז]: "ויאמר ה', **קום משחהו, כי זה הוא**". ודרשינן, **זה**, דוד, ושאר מלכי בית דוד, **טעון משיחה** להיותו מלך. **ואין אחר**, שאינו ממלכי בית דוד, אלא ממלכי ישראל, **טעון משיחה**[22].

ומושחין וממנים את בנו של בעל השררה תחתיו. [ומשוח מלחמה התמעט מגזירת הכתוב, וצ"ע].

וממה שהוצרך לשלמה למשיחה מפני מחלוקת אדוניהו, משמע שהמחלוקת מבטלת את הירושה אף אם אין זכות לבעל המחלוקות לירש את המלכות, שהרי היתה נבואה להמליך את שלמה ולא את אדוניהו. [ואולי זכותו למלכות לולי הנבואה, היא הפקיעה את הירושה]. ויש להוכיח כן גם ממשיחתו של יואש מפני עתליה, שלא היתה מזרע המלוכה כלל. ועיין להלן.

אולם דעת **הרמב"ם** [בפ"א מכלי המקדש הי"א] שבמקום מחלוקת מושחין בן מלך כדי לסלק המחלוקת ולהודיע לכל שהוא מלך לבדו, ומשמע שלא בטל כלל דין הירושה על ידי המחלוקת, אלא שהתחדש דין משיחה מיוחד לחזק המלכות כנגד המחלוקת, שאילו לא התחדש חיוב משיחה, כיצד מותר למשחו, והרי אין מועלים בשמן המשחה, וכדלהלן.

ואמנם צריך לבאר כיצד נלמד חיוב משיחה זה מהכתוב "בקרב ישראל", והרי לא בטלה ירושתו במשיחה על ידי המחלוקת, והפסוק אינו דן על חיוב משיחה, אלא על ירושת המלוכה, וכל זמן שהוא יורש אין צורך למשחו. ונתחבטו בזה הגרי"ז והגרא"ל מאלין [שם].

אמנם יתכן שאפילו אם לא התחדש דין משיחה מיוחד נגד המחלוקת, מותר וצריך למשחו, שהרי כתב הרמב"ם [פ"א מכלי המקדש ה"י] שהנותן שמן המשחה על מלך שכבר נמשח פטור, כי האיסור רק בנתינה על זר, ומלך אינו זר אצל שמן, אבל יש בכך איסור להרבות שמן בחינם. ויתכן שבמקום צורך נגד מחלוקת מותר ליתן לכתחילה. [וראה **בצפנת פענח** ו**בחדר הורתי** שדנו אם ההיתר נאמר רק במלך שנמשח בפועל או גם בבן מלך שלא נצרך למשיחה, ולהלן נוכיח כי בן מלך נקרא משוח מפני ירושת המשיחה. אולם לפי המבואר בהערה 14, נראה שלא נאמר ההיתר אלא במשיחת מלך לדורות, ולא במשיחה לחזק מלכותו].

ואת הלימוד מהכתוב "מקרב ישראל" ניתן לפרש על פי דברי הרמב"ם [בפיה"מ בכריתות] שהמשיחה קובעת מי הוא **הראוי** להיות מלך, ולכן בירושה אין צורך במשיחה, אך כשיש חולקין על הירושה, והם ראויים לה, צריך משיחה לקבוע את הראוי, וזה ידענו מסברא, ולא בא הפסוק "מקרב אחיך" אלא ללמדנו שאפילו בשלמה ויואש שהחולקים עליהם לא היו ראויים לירושה, וכדלעיל, צריך משיחה כדי שיקבלו העם מוראם, ולא ילכו עם החולקים עליהם, ואין משיחה זו מפני ביטול ירושת משיחת אביו, אלא כדי למנותו "בקרב ישראל", וכיון שנחשבת משיחה לצורך, מותרת היא למלך כמבואר דלעיל.

22. תוס' בכריתות כתבו שהמיעוט "כי זה הוא", למעט מלכי ישראל ממשיחה למלכות, נאמר רק מדוד ואילך שבמשיחתו נאמר פסוק זה, ולפיכך

ושבה הגמרא לפרש דברי הברייתא לגבי משיחת יהוא:

אמר מר, אף יהוא בן נמשי לא נמשח למלך **אלא מפני מחלוקתו של יורם** בן אחאב.

ותמהינן: **וכי משום מחלוקתו של יורם בן אחאב נמעוט בשמן?** מותר להשתמש בשמן המשחה? והרי מלך ישראל הוא, ואין דינו במשיחה, ושמן המשחה הקדש הוא, והרי לא מצינו שמושחים מפני המחלוקת, אלא בבן מלך מבית מלכי יהודה, שבהם חידש הכתוב שגם בן מלך צריך משיחה במקום

שאול שקודם לו נמשח, אף שהיה מלך ישראל, ומשבט בנימין. **ורבינו בחיי** [בראשית מט] דרש כך מהכתוב לא יסור וגו' עד כי יבא שילה, דהיינו שברכה זו חלה מעת שיחרב משכן שילה, וזה אירע בימי דוד.

והרד"ק כתב שמשיחת שאול היתה בשמן אפרסמון, כמלכי ישראל. וכן משמע **בכסף משנה** [פ"א ממלכים ה"י] שתמה למה נמשח שאול, והרי לא היתה עליו מחלוקת, ומשמע שנמשח כמלך ישראל [ותירץ שהיה מלך ראשון, עיי"ש]. אך **המאירי** הוכיח מדברי הרמב"ם [שם ה"ז] ששאול נמשח בזמן המשחה, שהרי הביא לגבי דיני משיחה בשמן המשחה את האמור בשאול, ויקח שמואל את פך השמן ויצק על ראשו.

והרמב"ן [עה"ת שם] ביאר שבזמן שאול היה ענין שאלת המלכות נתעב אצל הקב"ה, כי היה להם נביא שופט כשמואל, ולא היו צריכים לבקש מלך. ולכן לא רצה להמליך עליהם מלך מהשבט שלא תסור ממנו המלכות לעולם, ונתן להם מלכות זמנית.

ובמשך חכמה [שמות ל' ל"א] כתב שמושחים רק את מלכי בית דוד שמלכותם נמשכת, שהרי מקרו המשיחה נלמד מ"לי לדורותיכם" [כמבואר בהערה 14] ואמרו להלן שנמשחין על המעין כדי שתמשך מלכותן, ומלכי ישראל מלכותן נפסקת [כמבואר ברמב"ן שם וברמב"ם שם ה"ז] ורק שאול נמשח, כי אילולי חטא בעמלק היתה מלכותו נמשחת כמו שאמר לו שמואל [י"ג י"ג] נסכלת, וגו' כי עתה הכין ה' את ממלכתך על ישראל עד עולם. [וברמב"ן משמע שהומלך רק לזמן].

והגרי"ז כתב [בפרשת שופטים] שמלכי ישראל יש להם תורת מלך כמו למלכי בית דוד, וחילוקי הדינים ביניהם הם מפני שמלכות בית דוד נבחרה, ומלכות ישראל לא נבחרה, ולכן אין מושחין מלכי ישראל.

ובשם בנו הגרי"ד אמרו שמלך המשיח נקרא על שם שנמשחו אבותיו, ומכוחם נחשב משיח. ועדין תמוה שמו של משיח בן יוסף, ולסוברים שימלוך על כל ישראל יתכן לומר שאף הוא נבחר כמלכי דוד, שהרי בכך חלוקין מהם מלכי ישראל שמולכים רק על חלק מהעם. ולכאורה לפי זה משיח בן דוד הבא אחריו יצטרך משיחה, כי הופסקה מלכותו כשמלך על כל ישראל.

אולם לפי המבואר לעיל, שמשיח בן יוסף יחשיב רק כמחזיק המלוכה לבית דוד, לכאורה אינו צריך משיחה, ואם כן משיח בן דוד הבא אחריו, גם לא טעון משיחה כי הוא ממשיך משיחת אבותיו בלא הפסק [אכן ברמב"ן משמע שגם שאול הומלך לזמן, ובכל זאת נמשח, ויש לחלק, ששאול לא הומלך להחזיק המלוכה לדוד, ועיין בדבריו].

והגרא"ל מאלין [שם] נקט שמשיח בן דוד לא יצטרך משיחה, כי אין הפסקת המלכות על ידי מלך ישראל מפקיעה את חלות המשיחה שחלה במלכי בית דוד, ורק הנהגת המלכות נפסקת, כי מלכי ישראל לא חלה עליהם חלות מלכות, אלא הנהגת שררה, שזוכין בה בירושה

שיש מחלוקת.

ומתרצינן: אכן אסור להשתמש בשמן המשחה לצורך זה. ואת יהוא לא משחו בשמן המשחה, אלא **כדאמר רב פפא** [להלן יב א] שאת יהואחז משחו **באפרסמא דכיא,** שמן אפרסמון זך

הכי נמי, משיחת יהוא, היתה **באפרסמא דכיא.**[23]

ועל האמור בברייתא: **ואת יהואחז,** בנו של יאשיהו, משחו למלך אף שהיה בן מלך, **מפני** מחלוקתו של **יהויקים** אחיו **שהיה גדול ממנו שתי שנים.**

מקשה הגמרא:

ומי, וכי יהויקים היה **קשיש,** מבוגר **מיניה,** מיהואחז!?

והלא **כתיב** בדברי הימים ״**ובני יאשיהו: הבכור יוחנן.**

השני יהויקים.

השלישי צדקיהו.

כזכות להמשיך שררת האב, ואין זו הפסקה בעצם המשיחה שחלה על דוד וזרעו עד עולם.

[ועיין תרגום לאיכה ד׳ כ׳ לגבי יאשיהו, ובישעיהו י׳ כ״ז לגבי חזקיה, שנקראו משוחים כיון שהיו מלך בן מלך ולא נצרכו למשיחה].

23. לדעת הרמב״ם ביאור הגמרא כפשוטו, שגם מלכי ישראל שאינם נמשחין, באופן שיש מחלוקת על הירושה, מושחים אותם בשמן אפרסמון כדי שיקבלום העם. אולם לדעת רש״י שהוצרך במשיחה הוא מפני ביטול ירושת המלוכה, לכאורה תמוה למה מלך ישראל צריך משיחה במקום מחלוקת, והרי אפילו בתחילת מינויו אין צריך משיחה כלל.

ובהכרח נראה שהמחלוקת גורמת רק שלא ימלוך ממילא בלי מינויו, אך יורש זכות להתמנות תחת אביו, וגם לדעת רש״י משיחה לאחר מחלוקת אינה כמשיחה בתחילה, שהרי מלכי בית דוד חלה משיחתן על זרעם לעולם. רק שגילה הכתוב ״בקרב אחיך״ שצריך מינוי נוסף במשיחה. ולפיכך מלך בית דוד שמינויו בשמן המשחה נחשבת משיחתו לצורך, ומותר לעשותה בשמן המשחה [ואף שאם ימשח בשמן אפרסמון תועיל לו המשיחה, וכדלהלן יב. מכל מקום שנחשבת משיחה לצורך, מותרת אף בשמן המשחה]. ומלכי ישראל נמשחים רק בשמן אפרסמון, כי אין צריכים משיחה בתחילה.

ובהר אפרים [ט״ז] כתב שמסתבר כי המשיחה מעכבת כמלכי דוד רק לדיני בית דוד, כגון לישב בעזרה ולמלוך בירושלים, אך דרגת מלכי ישראל יש להם אף בלא משיחה. אמנם מסתבר דהיינו רק במשיחה ראשונה אבל משיחה מפני המחלוקת מעכבת גם לענין דרגתם כמלכי ישראל, כי אינה משיחה לחלות מלך, שהיא באה לו בירושה, אלא למינויו לשרור על ישראל. ושוה בזה למלכי ישראל, שאינם ממונים במקום מחלוקת, אלא במשיחה.

ובמנחת חינוך [ק״ז] דן באופן שמרדו וחלקו עליו אחר שמלך, אם צריך משיחה מחדש, או לא. והסיק שאינו צריך שהרי דוד לא נמשח שוב אחר מחלוקת אבשלום, ולכאורה תמוה שהרי אצל דוד עצמו מצינו שנמשח על ידי שמואל, וחזרו ומשחוהו אחר מיתת שאול כשמלך על כל ישראל, ומשמע שצריך משיחה נוספת אחר מחלוקת. **וביהגה האריה** תמה שהרי מצינו שנחשב אז כהדיוט לענין חיוב

הרביעי — "שלום".

ואמר רבי יוחנן, ארבעת השמות המוזכרים בכתוב, אינם שמות של ארבעה בנים, אלא של שלשה בנים בלבד, ואלו הם: יהואחז, יהויקים, וצדקיהו.

וכך הוא ביאור הכתוב:

א. צדקיהו מופיע בשני שמות בפסוק: **הוא** הנקרא **שלום, הוא צדקיהו.**

ב. הוא יוחנן — הוא יהואחז.

והיינו, לבן הבכור, יהואחז, היה שם נוסף, יוחנן, וכך הוא נקרא בפסוק הזה.

ונמצא שהבכור הוא יהואחז, שעליו נאמר בפסוק שהוא הבכור. ואילו השני הוא יהויקים.

ואם כן, קשה, מדוע אמרינן שיהויקים היה גדול מיהואחז.

ומתרצינן: **לעולם יהויקים** היה **קשיש** מיהואחז.

ומאי, ומה שאמר כאן הכתוב "**הבכור** — יוחנן", שהוא, כאמור, כינוי ליהואחז, אין הכוונה שהיה יהואחז [הקרוי כאן יוחנן] בכור האחים, אלא שהיה **בכור למלכות.** דהיינו, שהוא מלך הראשון, לפני יהויקים אחיו.

ותמהינן: כיצד באמת מלך יהואחז בראשונה? **ומי** מצינו **שמלכי זוטרי** [שהצעירים ימלכו] **מקמי קשיש,** כשיש אחים המבוגרים מהם?

והא כתיב [דברי הימים ב כא] "**ואת הממלכה נתן ליהורם, כי הוא הבכור**".

חטאת יחיד, ובהכרח שבטלה מלכותו, ויצטרך משיחה חדשה.

אולם לפי המבואר, גם לדעת רש"י אין ביטול ירושת המלכות מצריך משיחה, אלא הצורך במינוי, וכיון שהמינוי הראשון של שמואל לא התקבל בכל העם, הוצרך משיחה למינוי על כלם, אך אחר שנמשח, אפילו שחלק עליו אבשלום ונחשב כהדיוט לשעתו, כשפסקה המחלוקת הועילה משיחתו הראשונה ואינו צריך מינוי לחול עליו דיני מלך. ושוב יתכן ללמוד מדוד לשאר מלכים שנחלקו עליהם, כי כשהתקבלו בעת שירשו את אביהם, נמשך עליהם המינוי במשיחה שירשו מאביהם, וכמבואר לעיל שנקראו משוחים.

[ויש לדחות, כי במות אבשלום פסקה המחלוקת, ולכן לא הוצרכה משיחה, אך כל מלך שחלקו עליו יתכן שצריך משיחה בעת המחלוקת, ואין הנידון על הפסקת הירושה, כי מלכי בי"ד נחשבים למשוחים לדורותיהם. ובמלכי ישראל לכאורה יש לדון גם מפני הפסקת הירושה, ועיין].

וסברא זו מועילה גם לספיקו השני של המנחת חינוך, בבן מלך שחלקו עליו, וקודם שנמשח מת, והניח בן שלא חלקו עליו, האם צריך משיחה כי בא מכח אביו, או שיורש כח אבי אביו. ומסתבר שאינו צריך משיחה, כי מתקבל על הציבור ואינו צריך מינוי, ומשיחת המלך הראשון נמשכת עליו לחלות דיני מלך. וראיה גדולה לביאור זה ממה שכתב במנחת חינוך שרחבעם לא נמשח, כי אין צריך למשוח מפני המחלוקת אלא כשהומלך גם על בעלי המחלוקת, ורחבעם לא הומלך על חולקין ביהודה אלא על ישראל ומשמע שעצם המלוכה לא בטלה, אלא שצריך משיחה כלפי חולקין.

ומשמע שבכורתו היתה הסיבה שהוא ימלוך ולא אחיו, ואם כן, כיצד מלך יהואחז הצעיר קודם ליהויקים!?

ומתרצינן: אף שדרך ירושת המלוכה היא שהבן הבכור הוא המולך, אין זה אלא באופן כמו **יהורם, שממלא מקום אבותיו הוה**[24], שהיה צדיק כאביו [ואף על פי שיהורם סרח לאחר מכן, בשעת מלכותו צדיק היה]. אבל **יהויקים,** אף שבכור היה, **לאו ממלא מקום אבותיו היה**[25], ולכן לא מלך תחילה.

---

24. **הרמב"ם** [פ"ד מכלי המקדש ה"כ] כתב כשימות המלך או כהן גדול וכו' מעמידים תחתיו בנו או הראוי ליורשו וכו', והוא שיהיה ממלא מקומו בחכמה או ביראה, אף על פי שאינו כמותו ביראה. ויש לדון אם צריך שיהא הבן גדול משאר אחיו הכהנים בכל המעלות האמורות לעיל [ט א] או לא. [ועיין בחידושי הרד"ל למד"ר אמור, שכתב כי המעלות הנזכרות הן המעלות שאב מוריש לבנו, אך זה לא יועיל למי "שראוי ליורשו", וגם יתכן שבנתיים החכים כהן אחר יותר מהראשון, ועיין שם לעיל שהמשיחה מזכה לו מעלות אלו מעל הכל].

וצדדי הספק: יתכן כי אין הירושה ניתנת לו אלא כשאין כהן מושלם בכל המעלות, ובאופן זה זכותו קודמת להמשיך מקום אביו אם הוא ממלא מקומו בחכמה ויראה. אולם יש לומר שאם הוא יורש יחיד אינו צריך לכל המעלות, ולא נאמרו אלא בתחילת הכהונה, דהיינו אם קלקלו בני כה"ג כבני עלי, שחזרה כהונה לבני אלעזר. או להקדים בין יורשים הראויים בשוה לירש.

25. בפשיטות כוונת הגמרא שיהויקים לא מילא מקום אבותיו, ולכן הקדימו להמליך את יהואחז אחיו הצעיר ממנו שכן מילא מקום אבותיו. וכך משמע מדברי **הרד"ק** [מלכים ב' כ"ג ל"א]. אולם פירוש זה תמוה שהרי נאמר שם במפורש ויעש הרע בעיני ה'.

והביא שם ביאור **האבן עזרא,** כי יוחנן היה בכור ולא מלך ושלום הוא יהואחז. וגם ביאור זה תמוה שאם כן למה לא הקדימו להמליך את צדקיה הגדול ממנו, שהיה ממלא מקום אבותיו.

וראה **באבן יחייא** [דברי הימים א' ג' ט"ו] ששלום הוא יהואחז הקטן מאחיו, והמליכו אותו עם הארץ בחשבם היותו שלם כשמו שלום. ואולי כוונתו שרק אחר שמלך התברר שמעשיו רעים. אך כל פירושו אינו מתיישב עם האמור בסוגייתנו שיוחנן הוא יהואחז, שמלך ראשון, ואילו צדקיהו הוא שלום שמלך אחרון.

ולפיכך צריך לומר שכל הנידון בסוגייתנו הוא להקדים את הגדול לקטן לסדר נחלת המלכות, ומסקינן דהיינו דוקא כשיורש את המלכות כירושת שררה שהיא רק באופן שהיורש ממלא מקום אבותיו. אך כשאינו ממלא מקום אבותיו ואינו יורש מדיני ירושה אלא מפני ההבטחה שלא תפסק המלוכה מבית דוד [כמובאר ברמב"ם פ"א ממלכים ה"ז שההבטחה קיימת גם כשאינם ראויים לירושה], אז אין סדר קדימה לגדול על הקטן, ולכן יקדם יהואחז ליהויקים, כי שוים הם לענין המשכת החזקת המלוכה, אף שאין ממלאים מקום אבותם.

ומדברי האבן עזרא ואבן יחייא משמע שלמדו כי כאשר בטל סדר הירושה מהבכור בטל כל הסדר, ויכול קטן לקדום לגדול ואפילו ממלא מקום אבותיו, כשלום לפני צדקיהו. אולם **בחקרי לב** [סימן ט"ו] דייק מלשון הסוגיא כי הסדר תלוי בגדולה ולא בבכורה, שהרי אמרו שיהויקים גדול ממנו בשתי שנים ומחצה, ומשמע שמפני כך קדם לו. ואם כן כשאין הראשון יורש, הגדול אחריו קודם לקטן ממנו.

ובאה עתה הגמרא לדון בדברי הברייתא:

אמר מר: הוא שלום — הוא צדקיהו. הוא יוחנן — הוא יהואחז.

ותמהה הגמרא: **והא חד חד קא חשיב, כדכתיב "השלישי, הרביעי".** ומשמע שמזכיר הכתוב ארבעה בנים, וכל אחד מהשמות הוא שם של בן אחר, וכל אחד נולד אחר אחיו.

ומתרצינן: **מאי** לשון **"שלישי"** האמור בצדקיהו? — **שלישי לבנים.** שצדקיהו היה בנו השלישי של יאשיהו.

ומאי לשון **"הרביעי"** האמור בפסוק, על אף שמזכיר הכתוב רק שלשה בנים?, היינו, **רביעי למלכות,** שצדקיהו, הבן השלישי, הוא היה הבן הרביעי שמלך.

דמעיקרא, הראשון, **מלך יהואחז. ולבסוף** מלך **יהויקים,** אחיו הגדול ממנו.

ולבסוף מלך **יכניה** [שאינו נזכר בפסוק בשמו], **ולבסוף** מלך **צדקיהו.**

תנו רבנן, הוא שלום הוא צדקיהו.

ולמה נקרא שמו שלום? על שם **שהיה משולם במעשיו,** שהיה צדיק גמור ובעל מעשים טובים.

איכא דאמרי, שקרא הכתוב לצדקיהו **שלום,** על שם **ששלמה** ונסתימה **מלכות בית דוד בימיו.**

ומסקינן, כל השמות האלו הם רק כינוייו של צדקיהו. **ומה שמו? — מתניה שמו.**

שנאמר [מלכים ב כד] **"וימלך מלך בבל את מתניה דודו תחתיו. ויסב** [המלך] **את שמו צדקיהו".** לרמז, **שאמר לו** נבוכדנצר: **יה יצדיק עליך את הדין** [דהיינו שתענש על ידו], **אם תמרוד בי!**

ואכן מצינו כתוב אחר שבו מפורש שהשביעו נבוכדנצר לצדקיהו בשם ה' שלא ימרוד בו, **כדכתיב** [דברי הימים ב לב]: **"וגם במלך נבוכדנצר מרד — אשר השביעו באלהים".**

יב-א ודנה עתה הגמרא בדברי הברייתא לעיל, האומרת שיהואחז נמשח מפני יהויקים:

ומי הוה שמן המשחה בימי יהואחז?

והתניא: משנגנז הארון בימי יאשיהו, נגנז גם **שמן המשחה, וצנצנת המן, ומקלו של אהרן,** ועליו **שקדיה ופרחיה.**

וכמו כן נגנז עם הארון גם **ארגז ששלחו פלישתים דורון לישראל** בהשיבם את ארון ה'.

ועיי"ש שדן אם כשאין ממלא מקום אבותיו ממנים דוקא את היורש שאחריו, או שבטלה הירושה וימנו מי שרוצים. וראה **במאירי** כאן שכתב שממנים הקטן.

ולפי המבואר בהערה 16 במקום שהבן הבא אחריו ממלא מקום אביו, הוא קודם לירש, כי יש לו שם יורש מתחלה, וממשיכה בו הירושה. וכל הנידון הוא רק כשאין כלל בן הממלא מקום אביו, ונמצא שכל החזקת המלכות היא רק לקיום ההבטחה שלא תפסק המלוכה, ובזה יש לדון שאין הקרוב יותר עדיף על יורש אחר, כי בטלה היורשה וכל בית דוד ראוי למלוך בשוה כדי להמשיך המלוכה.

שנאמר [שמואל א ו] "**ואת כלי הזהב אשר השבותם לו** לאלהי ישראל לכפרת **אשם, תשימו בארגז מצידו** של הארון, **ושלחתם אותו, והלך!**"

וכיון שנגנז הארון בימי יאשיהו, נגנז גם הארגז שהיה בצידו של הארון.

והיכן מצינו שנגנזו חמשה דברים אלו:

ומי גנזו לארון? **יאשיהו מלך יהודה גנזו!** לפי **שראה** יאשיהו את מה **שכתוב בתורה** "**יולך ה' אותך ואת מלכך** אשר תקים עליך, אל גוי אשר לא ידעת אתה ואבותיך", לפיכך **צוה וגנזום** לארון ולשאר הדברים המנויים לעיל, כדי שלא יגלו עם הגולים.

שנאמר [דברי הימים ב לה] "**ויאמר** יאשיהו **ללויים, המבינים לכל ישראל הקדושים לה'** — **תנו את ארון הקדש בבית אשר בנה שלמה בן דוד מלך ישראל!** כי **אין לכם** עוד תפקיד של **משא בכתף.** ולכן, **עתה עבדו את ה' אלהיכם ואת עמו ישראל!**"

ומבואר במסכת שקלים, שכך אמר להם יאשיהו **ללויים,** שכיון שהארון עמכם, שוב אינכם מחזירים אותו בכתפיכם. ולכן, כדי שלא יגלה ואז לא תוכלו להחזירו, צוה יאשיהו לגנזו.[1]

ואמר על כך **רבי אלעזר:** מנין למד יאשיהו שצריך לגנוז גם את שאר הדברים עם הארון?

אתיא, נלמד את דין גניזת צנצנת המן מדין הגניזה של הארון, בגזירה שוה "**שם שם**". כי בארון נאמר "ונועדתי לך שם, ודברתי אתך מעל הכפורת", ובצנצנת המן נאמר "ותן שמה".

וכן **אתיא** מקלו של אהרן בגזירה שוה "**משמרת משמרת**", כי בצנצנת המן נאמר "למשמרת לדורותיכם", ובמקלו של אהרן נאמר "למשמרת לאות לבני מרי".

וכן **אתיא** שמן המשחה בגזירה שוה "**דורות דורות**", כי בצנצנת המן נאמר "למשמרת לדורותיכם", ובשמן המשחה נאמר "שמן משחת קודש לדורותיכם".[2]

---

1. **בתוס' הרא"ש** ביאר כיצד משמע כל ענין הגניזה מהפסוק? והרי הארון היה בבית המקדש, ולא היה עתיד להוציאו משם כלל, ולמה אמר להם "תנו את הארון בבית אשר בנה שלמה"? ועוד מדוע פירט יאשיהו "בבית אשר בנה שלמה", ולמה הוצרך לכך, הרי ידוע לכל שבית ה' נבנה על ידי שלמה המלך, והיה עליו לומר "בבית ה'".

וביאר, שבהכרח שאמר יאשיהו דבריו דוקא "ללויים המבינים", שהם חסידי כהונה ולויה, שלהם היה מסור סוד הבנין שהכין שלמה תחת קדש הקדשים לגנוז את הארון, ולהם התכוון לומר, שיכניסוהו ויגנזוהו עכשיו, כדי שלא יגלה בעתיד, כי לא יזכו לשאתו חזרה בשובם.

והמהרש"א בחידושי אגדות העיר, הרי מנשה ואמון העבירו את הארון והניחו במקומו את פסיליהם, ולמה לא נאמר שעל כך אמר יאשיהו להחזירו למקומו. [וכך פירש רש"י בביאור פסוק זה לפי פשוטו]. וביאר, שלשון "תנו" משמעותו להניחו במקום חדש, שלא היה בו קודם, ובהכרח שכוונתו היתה לגונזו.

2. **הגבורת ארי** [ביומא נב ב] העיר, שלא מסתבר שנאמרה גזירה שוה ללמד לגנזם אחר

ואם כן, תמוה הדבר, כיצד נמשח יהואחז נמשח, והרי כבר נגנז שמן המשחה בימי המלך יאשיהו?

ומתרצת הגמרא: לא בשמן המשחה משחוהו, אלא **באפרסמא דכיא!** בשמן אפרסמון זך.[3]

תנו רבנן: כיצד מושחין את המלכים בשעה שממליכים אותם?

כמין נזר! מקיפים את כל היקף ראשם בשמן המשחה.[4]

ואת הכהנים הגדולים היו מושחים **כמין** "**כי**", משני צידי הראש, ובעורף, אך בקדמת הראש לא היו מושחים!

ומפרשינן: **מאי כמין "כי"?**

דורות רבים. [ותמה על פירוש רש"י המבואר בפנים]. ולפיכך ביאר, שמהגזירה שוה למדו שצריך להניח כל דברים אלו בצד הארון בכל עת, וממילא כשנגנז נגנזו עמו.

ואף על פי שבצנצנת המן ומקלו של אהרן נאמרו פסוקים מפורשים להניחם לפני העדות, היה מקום לומר שכל המשכן נחשב לפני העדות, ולכן הוצרכה הגזירה שוה לומר שיהיו עם הארון. וכן משמע **בתוס' ישנים** שם, [ועיין רש"י מלכים א א לט שגם פירש כן].

אמנם ביומא [כא ב] אמרינן, אין בין מקדש ראשון לשני אלא חמשה דברים שחסרו במקדש שני, ולא הוזכר ביניהם שמן המשחה. וביאר בתוס' ר"י הלבן, שלא הוזכרו אלא הדברים שהיו מונחים בבית עצמו, ואילו שמן המשחה לא היה מונח בבית המקדש. וגם **הרמב"ם** [בית הבחירה ד א] כתב: אבן היתה בקדש הקדשים במערבו, שעליה היה הארון מונח, ולפניו צנצנת המן ומטה אהרן. וסיים, שנגנזו עם הארון מטה אהרן צנצנת המן ושמן המשחה. ומשמע מדבריו, שרק נגנזו עמו, אך לא היו עמו בכל העת.

ובכתבי **הגר"ח** [על יומא] ביאר, שבצנצנת המן ומטה אהרן נאמר שיהיו "לפני העדות", וממילא צריכים להיות תמיד לפני הארון. אולם בשמן המשחה לא נאמר שיהיה לפני העדות, אלא שיהיה "עם הארון", ולפיכך אין נפקא מינה אם הוא עומד לפני הארון או בסמוך לו. אבל גם כשנגנז הארון, צריך שמן המשחה להיות בסמוך עמו, ולכן נגנז עמו. [וכתב שזה הטעם שכולו קיים לעתיד לבא, כי דינו להיות תמיד עם הארון].

3. לכאורה תמוה, הרי יהואחז היה מלך בית דוד ומלך בירושלים, וכיצד הועילה לו משיחתו בשמן אפרסמון? ובהכרח נשמע מכאן כמבואר לעיל [יא ב הערה 22] שמשיחתו לדיני בית דוד נמשכת עליו ממשיחת דוד, ורק כדי לחזק מלכותו, שיקבלוהו העם, נצרך למשיחה. ובמשיחה זו הוא שוה למלך ישראל, והיה לו די בשמן אפרסמון, ורק מפני שצריך למשיחה זו מותר לו להשתמש בשמן המשחה, כי מלך הוא.

[וראה רמב"ם כלי המקדש א יא, **ובלחם משנה** מלכים א יד, שאין כוונתו שיהואחז נמשח בשמן המשחה. **ובקרן אורה** כאן כתב, שדעת הרמב"ם [בפ"א מכלי המקדש ה"ח] שבבית ראשון היה שמן המשחה, ויהואחז נמשח בו. אך כבר הבאנו שגם הרמב"ם כתב שיאשיהו גנזו [בפ"ד מבית הבחירה ה"א]. ועיין עוד בחידושי הגרי"ז לכריתות.

4. **הרמב"ם** [פ"א מכלי המקדש ה"ט] כתב מושחין אותן כמין נזר על **ראשו**, ולא ימשח במקומות אחרות. ולא הזכיר כלל שיצק השמן על ראשו, לא קודם ולא אחר המשיחה. וכתב **בקרית ספר** שאין בהם יציקה, כי לא נאמרה

אמר רבי מנשיא בר גדיא, כמין כף יונית: שמתחילים למשוח בין ריסי עיניו ומושך השמן באצבעו עד שמגיע לעורף, אך בקידמת הראש לא היו מושחים.

תני חדא: בתחילה מוצקין שמן על ראשו של הכהן הגדול, **ואחר כך נותנין לו שמן בין ריסי עיניו,** וסכים ממנו עד לעורף, כמין כף יונית.(5)

בהם אלא משיחה דכתיב "משחת קדש יהיה זה לי". ומושחין אותו כמין נזר רמז למלכות. וכן מבואר **בסמ"ג** [קעו].

ויתכן שהרמב"ם נקט שסברת מאן דאמר יציקה עדיפה [ופסק כמותו כמובא בסמוך], היא, שבאדם היציקה מקדשת, ואילו המשיחה נעשית כדי למנותו בגדולה. ולפיכך במלך אין צורך ביציקה אלא במשיחה, כדי לגדלו [ואולי משיחת דוד בתחילה היתה גם לקדשו, אך משיחה מפני המחלוקת ודאי נעשית רק לגדלו, ואין צורך לקדשו וכנ"ל]. ובזה נחלק מאן דאמר שמשיחה עדיפה, כי סבר שלומדים ממשיחת כלי שרת שהמשיחה מקדשת, והיציקה היא לגדולה.

אולם **הרד"ק** [שמואל א, טז א, ומלכים א, א לח] כתב שבמשיחת מלך יש גם יציקה, וגם בזה יש מחלוקת מה קודם, ואכן במשיחת שאול [שמואל א י א] מוזכר שיצקו על ראשו, ולא נזכר שמשחוהו. [אולם בשאול יתכן לומר שנמשח להיות "משיח ה'" ודינו דומה לכהן גדול, ואינו כמלכי בית דוד שהיא משיחה למלוכה. ומה שמצינו יציקה ביהוא, יש לומר שמשיחה מפני המחלוקת צריכה יציקה, וצ"ע] וראה עוד **בשער יוסף ובערוך השלחן** [יח ד].

ב. **הרמב"ן** [ויקרא ח יב] כתב, שאין יציקה אלא במשיחת אהרן, אך לא במשיחת בניו, **ובפנים יפות** תמה עליו מסוגיין, וראה בהגהות **כור זהב** שהביא ממדרש רבה [במדבר יב יח] מעלה נטל אהרן יותר מבניו לפי שהיה כהן גדול שיצק על ראשו משמן המשחה מה שלא עשה לבניו. ולכאורה מבואר מדבריו כי רק אהרן הוצרך ליציקה מפני שחלה במשיחתו כהונה לכל זרעו, ורק לכהונה גדולה צריך משיחה חדשה בכל דור, ולכן כל הכהנים אינם צריכים משיחה להחזיק הכהונה בידם, אך בניו הוצרכו למשיחה כמלכים, כדי להחזיק הכהונה בידם, ולמשיחה זו אין צורך ביציקה.

[וראה בחידושי הגר"ח ובשפת אמת כריתות ה שבני אהרן לא הוצרכו שוב משיחה לכהונה גדולה, אך בבעל הטורים שמות כח ח ובבמדבר כ כה כתב שצריכין משיחה ומשמע שאין משיחתם שווה, וכמבואר. ועיין רמב"ם וראב"ד פ"ב מכלי המקדש ה"ה, ויתכן שמחלוקתם נובעת מנידון זה].

5. כך משמע בגמרא בסמוך לפי שתי הברייתות, שנתנו שמן בין עיניו ומשם משחו כעין כף יונית, ופירש רש"י שמושך אצבעו על הראש עד שמגיע לעורף, ומשמע שעשו בצורת אות ח. אבל **הרמב"ם** פסק [שם] כברייתא ראשונה, וכתב שצק השמן **על ראשו** וסך ממנו על גבי עיניו וכו' [וכמאן דאמר יציקה עדיפא וקודמת].

וכבר העיר **הקרן אורה** שהרמב"ם שינה ממשמעות הגמרא שמדובר בשתי נתינות, ומשמע שהמשיחה נעשית משמן אחר שנתן בין עיניו. ואילו הרמב"ם נקט שיצק על ראשו ומשם משח. וגם צורת המשיחה לכאורה משתנית באופן זה לצורת X או כדומה, כי משח מהראש לעיניים. [וראה בשינויי נוסחאות שברמב"ם מהדורת פרנקל שחקרו מהי צורת הסיכה לפי כל הראשונים, וראה **בקונטרסי שיעורים** להגרי"ז גוטסמאן נדרים א' כ"ח שהאריך לברר את אופן הסיכה וטעמיה].

ונראה שיש עוד חילוק בין רש"י לרמב"ם בצורת המשיחה, שרש"י נקט שמושח באצבעו

ומאידך, **תניא** בברייתא **אחריתי: בתחילה נותנין לו שמן בין ריסי עיניו,** וסך ממנה כמין כף יונית, ורק **אחר כך מוצקין לו שמן על ראשו!?**

ומתרצת הגמרא, שאין סתירה בין הברייתות, אלא מחלוקת **תנאי** היא:

דאיכא דאמרי, משיחה עדיפה ויש להקדימה ליציקה על הראש. **ואיכא דאמרי יציקה עדיפה.**

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא דמאן דאמר יציקה עדיפה?**

דכתיב במשיחתו של אהרן [ויקרא ח] "**ויצוק משמן המשחה על ראש אהרן**", ורק אחר כך נאמר "**וימשח אותו לקדשו**".

ומאן דאמר משיחה עדיפא, מאי טעמיה?

קסבר, שכן אתה מוצא אצל כלי שרת, שהיתה בהם רק משיחה. ולכן המשיחה עדיפה על יציקה, שאינה אלא במשיחת כהן גדול בלבד.

ומקשה הגמרא: **והכתיב** במשיחת אהרן "**ויצוק**" **ובסוף** "**וימשח**", וכיצד יתכן ללמוד מכלי שרת להקדים משיחה ליציקה?

ומשנינן: **הכי קאמר** קרא במשיחת אהרן: **מאי טעם** "**ויצוק**", **משום ד**"**וימשח**" כבר תחילה.

תנו רבנן: כתיב בספר תהילים [פרק קלג]: "**כשמן הטוב** על הראש, **יורד על הזקן זקן אהרן**". שהיה נראה שמן המשחה על זקן אהרן **כמין שתי טפי מרגליות, שהיו תלויות לאהרן בזקנו;**

אמר רב פפא: תנא בברייתא: **כשהוא,** אהרן, היה **מספר,** מדבר עם אנשים אחרים, היו אותן שתי טיפות **עולות ויושבות לו בעיקר זקנו,** ונדבקות בשערו, כדי שלא יפלו בעת שמתנענע זקנו מחמת דיבורו.

ועל דבר זה, על טיפות שמן אלו, **היה משה דואג,** שמא נכשל בהן.

אמר משה רבינו: **חס ושלום,** שמא **מעלתי בשמן המשחה,** כי נגעתי בו כשהלבשתי את אהרן את בגדי כהונתו?! [6]

יצתה בת קול ואמרה: "כשמן הטוב [וגו'] — **כטל חרמון** שיורד על הררי ציון".

מה טל חרמון אין בו מעילה, אף שמן המשחה שבזקן אהרן, אין בו מעילה!

ועדיין היה אהרן דואג. אמר, שמא משה לא

בין ריסי עיניו, וממשיך למשוח על ראשו כו', ואילו הרמב"ם בפירוש המשנה בכריתות כתב שמושח גבות עיניו כמין כף יונית. והרמב"ם גם שינה מלשון הגמרא שאמרו "נותן בין עיניו", ונקט "סך ממנו על גבי עיניו", ובסמוך כתב שהסך משמן המשחה חייב והנותן פטור, ומשמע שסבר שאין נתינה בכלי בין עיניו, אלא סיכה שהיא באצבע, ונמשכת מביניהם אילך אילך.

6. כך פירש רש"י בסוגייתנו. ולכאורה תמוה, למה חשש דוקא שנגע בשמן שבזקנו, ולא בכל ראשו. ומשמע ששמן שבראש נעשית מצוותו במשיחה, ולא נשאר בו איסור מעילה אלא איסור סיכה בלבד. והוא בכזית להרמב"ם, ולא חשש שסך כזית. ולראב"ד צריך לומר, שלא

מעל, אבל אני מעלתי, כי יתכן שנפל מהשמן על מקום שאינו ראוי למשיחה?! [7]

יצאה בת קול ואמרה לו — "הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד". מה משה לא מעל, אף אתה אחיו, **לא מעלת!**

תנו רבנן: אין מושחין את המלכים בעת המלכתם **אלא על המעיין כדי** שיהיה המעין סימן טוב **שתמשך מלכותם,** כמו המעין הנובע תמיד ללא הפסק [8].

חשש כי לא התכוון, אך במעילה חייב גם בשוגג.

אמנם בכריתות [ה ב] פירש שחשש ששם יותר מדאי שמן, ולכן חשש כך על שתי הטיפות שנראו עולות ויורדות בזקנו. [ועיין **במהרש"א** שביאר בדרך דרוש]. **והרמב"ם** נקט [פ"א מכלי המקדש] שחשש לאיסור שלא ירבה בשמן והיינו ששם על ראשו יותר מדאי עד שירד לזקנו. כך פירשו **בבאר שבע. ובערוך לנר** בכריתות דן אם כוונת רש"י שם לדברי הרמב"ם עיי"ש.

וביאור תשובת הבת קול תלוי בביאורים אלו. אם הכוונה לחדש שאין דין מעילה בשמן זה, או שרק גילתה שלא נתן יותר מדאי, שהרי על חשש הריבוי לא מועיל ההיתר שאין מעילה בשמן. ולכאורה מחששו של אהרן מוכח שמשה חשש רק לאיסור ריבוי שמן, ואחר שהשיבוהו שלא ריבה יותר מדאי, עדיין חשש אהרן למעילה. כי אילו כבר ידע שאין בו מעילה מה הוסיף לחשוש,[וכן אם חשש לריבוי, הרי כבר התברר שלא היה ריבוי]. ועיין עוד בסמוך.

[**בעיון יעקב** הקשה איך שייך מעילה בשמן, והרי אינו נחסר כשנוטלים ממנו, ואין מועל עד שיפגום. וכתב בן יהוידע שהשמן חסר ומתמלא בנס, ועל נטילתו מועל. אך כבר כתבנו לעיל שמהר"ל נקט שהשמן הראשון אינו נחסר].

7. רש"י כאן פירש שחשש אהרן שמא נפל מהשמן במקום שאינו ראוי למשיחה ומעלתו. ומשמע שלא חשש למעילה בזקנו, כיון שאמרו למשה שאין בו מעילה [ואפילו אם היה בו מעילה, הרי אין מועל אחר מועל, ויש לדחות שמעל בחלק אחר ממה שנהנה משה בנגיעתו, ועיין ערוך לנר שחשש כי כיון שמשה לא מעל, הוא מועל. וצ"ע].

אכן, בכריתות פירש רש"י שחשש שמא נהנה בכך שקלטו בגדיו ריח השמן שבזקנו, ומוכח כמבואר לעיל, שבמסכת כריתות המשיך רש"י כפירושו שם, שהחשש של משה היה שמא ריבה בשמן, ובבת קול נאמר למשה שאין בו מעילה, אלא גילו לו שלא הרבה בשמן, וכנ"ל. ולכן חשש אהרן על מעילה.

[וראה לשון **המסילת ישרים** [כ"ד] שהיו מתייראים שמא מעלו בו באיזה צד שנהגו שלא כמצוה.

8. ביאר **המהרש"א** שרק מלכים צריך למשחן על המעיין, לסימן טוב שלא תפסק מלכותן על ידי מחלוקת, אבל כהן גדול שצריך משיחה אפילו כשהוא בן כהן גדול, אינו צריך להמשח על המעיין, כי אין משיחתו נפסקת במחלוקת, ואינה נמשכת לבנו אחר מותו. [כך נראית כוונתו, ואין הוכחה מדבריו אם מחלוקת מפסיקה מלכות מלך שנמשח במינויו].

והרמב"ם [פ"א ממלכים הי"א] כתב שמלכי בית דוד נמשחים על המעיין, וביאר **הכסף משנה,** שבהם צריך סימן שתמשך מלכותן, וכתב החיד"א **בשער יוסף** שכוונתו שתמשך מלכותו לבנו אחריו, שהרי בו עצמו מעלין בקדש ואין מורידין, והיינו כנ"ל שאין חשש שמחלוקת תפסיק מלכותו אחר שנמשח.

וראה שם **בכסף משנה** שתמה למה יהוא לא נמשח על המעיין. וביאר שאצל מלכי ישראל לא

וכן מצינו שצוה דוד למשוח את שלמה למלך ליד המעיין, **שנאמר** [מלכים א א]: "**ויאמר המלך להם: קחו את עבדי אדוניכם [וגומר] והורדתם אותו אל** מעיין **גיחון.** ומשח אותו שם צדוק הכהן ונתן הנביא למלך על ישראל".

אמר רבי אמי: האי מאן דבעי לידע, שרוצה לדעת בתחילת השנה, **אי מסיק שתיה,** אם ישלים שנתו **אי לא**

ניתלי שרגא, ידליק נר **בעשרה יומי דבין ראש השנה ליום הכיפורים, בביתא דלא נשיב זיקא,** בבית שלא נושבת בו הרוח. ויבדוק: **אם משיך נהוריה,** אם ידלוק הנר עד שיכלה השמן, **נידע דמסיק שתיה,** שישלים שנתו, כמו שדלק הנר עד תום השמן.

ומאן דבעי למיעבד עיסקא, ובעי למידע אי מצלח אי לא מצלח, לירכי תרנגולא. יגדל תרנגול על שם העסק הזה. **אי שמין ושפר,** אם ישמין וישביח, סימן הוא **דמצלח.**

האי מאן דבעי למיפק לאורחא, ובעי למידע אי חזר ואתי לביתא אי לא — ניקום בביתא דחברא, יעמוד בבית חשוך, **אי חזי בבואה דבבואה,** אם יראה את הצל של הצל שלו, **לידע דהדר ואתי לביתא.**

ואמרינן: **ולא מילתא היא!** כי לפעמים יחזור לביתו גם אם לא יראה בבואה דבבואה, ולכן אין לעשות סימן זה, כיון שאם יעשהו ולא יראה את הבבואה דבבואה, **דלמא חלשה דעתיה,** וכתוצאה מזה, **מיתרע מזליה,** ולא יחזור. ואם לא היה עושה את הסימן, היה חוזר, ולפיכך אין לעשותו![9]

עשו סימן שתמשך מלכותן, והיינו כביאור המהרש"א שהסימן הוא על בניו אחריו. אולם **בעיון יעקב** כתב, שהסימן הוא במלכותו של המלך עצמו. ולדבריו תחזור הקושיא, למה יהוא לא נמשח. וכן יקשה בשאול, יהואחז ויואש. ולפי המבואר לעיל יש לומר שמשיחה על המעיין שייכת רק במשיחת מלכי דוד על כל ישראל, דהיינו עד שלמה בלבד, ובה הוא נחשב למלך משוח, אבל שאר מלכים נמשחו רק לחזק מלכותן, ובזה אין הסימן מועיל, שאין חלות המלכות תלויה בו. וראה **בבעל הטורים** [ויקרא כא י] שכתב: שמן המשחה שעשה משה היה מושך כנהר, וממנו מושחים כל המלכים.

9. המאירי ביאר שאמרו "ולאו מילתא הוא" על כל הסימנים הנזכרים לעיל, שאסור לעשותן משום איסור ניחוש!

ומה שהתירו חכמים לעשות סימנים מסוימים בראש השנה, וכדלהלן, הוא משום שאותם סימנים אינם עשויים כדי לנחש בהם, אלא רק **לעורר את הלבבות לתשובה ולמעשים טובים.**

והמהרש"א כתב שלא נאסר ניחוש אלא לרעה, אך לטובה מותר לנחש. ותמה **הקרן אורה** הרי אמרו בחולין [צז] שכל ניחוש שאינו כאליעזר, אינו ניחוש, ואליעזר ניחש לטובה ומצא את רבקה.

ולכן ביאר שמותר לעשות סימן מעין הדבר, כגון הדלקת נר שהוא מעין חיות האדם, וגידול התרנגולת שהוא מעין הצלחת העסק. וסיים, שאף על פי כן ודאי שאין לחוש לרע משום סימן עי"ש.

וכדבריו ביאר **מהר"ל** [בחידושי אגדות ובבאר הגולה באר ב'] שהרבה דברים תלויים במקום. ואם המקבל מוכן זוכה לקבל השפעת המקום, וכשם שהמים נמשכים תמשך מלכותו,

אמר אביי: השתא דאמרת סימנא מילתא היא[10]**, לעולם יהא** אדם **רגיל למיכל בריש שתא** — **קרא ורוביא כרתי ומילקא ותמרי** [שהם גדלים מהר או שגדלים הרבה! וכדי שלא להכשל בהם, שלא יעשום דרך ניחוש, תקנו לומר עליהם דברים המעוררים לתשובה, כגון על אכילת קרא אומרים "יקראו זכויותנו" וכיוצא בזה — המאירי][11].

אמר להו רב משרשיא לבריה: כי בעיתו מיעל ומיגמרי קמי רבייכו, גרסו בעצמכם **מתניתא,** את הסוגיה תחילה, עד שתהיה שגורה בפיכם. ורק אחר כך, **עלו לקמי רבייכו,** כדי תדעו מה לשאול ממנו.

וכי יתביתו קמיה — **חזו לפומיה,** שההסתכלות על הרב בעת שאומר דבריו, מסייעת היא להבנת הדברים, **דכתיב** "**וחיו עיניך רואות את מוריך**"[12].

דהיינו שהוא ענין מציאותי, ואינו סגולי בלבד. ולכן אינו נחשב ניחוש, ומותר.

10. **החיד"א** הביא **שהרמ"ה** ביאר, שכוונת אביי להוכיח ממשיחת המלכים על גבי מעיין לסימן שתמשך מלכותם. וכתב **החיד"א** שמסתבר כדבריו, כי למה יתלה אביי בדברי רב אמי, כשיש לו ראיה מברייתא.

אולם **הבאר שבע** נקט שראית אביי היא מדברי רב אמי. ומסתבר, שטעמו כמבואר בהערה הקודמת, שאין המעיין סימן בעלמא אלא יש בו סיבה למציאות של המשך, ולכן אין ממנו ראיה לסימני ראש השנה שהם ענין סגולי בלבד. [ושלא כביאור הקרן אורה בדברי רב אמי]. וראה עוד **בהגהות רא"מ הורביץ**.

11. **בבית יוסף** [או"ח תקפ"ג] הביא שהראשונים דנו אם בסימני ראש השנה צריך להתפלל בעת אכילתם, או להניחם בלבד. ובספר **שער בת רבים** [עה"ת ויצא] כתב שטעם אכילת הסימנים הוא כי תפילה עם מעשה מועילה יותר מתפילה בדיבור גרידא. אך **בחכמת שלמה** [או"ח תקפ"ג] כתב להיפך, שאין תפילה בשעת אכילה, אלא אומר יהי רצון לחזק ולהראות בטחונו שיוציא ה' דינו לטובה. **ובחיי אדם** [קל"ט] נתן טעם לפי דברי **הרמב"ן** בפרשת לך לך, שכל גזירת עירין שיצא לפועל איזה דבר מלמטה, שוב אינו חוזר ריקם. ועיין **בעשרה מאמרות** לרמ"ע מפאנו [חיקור דין ח"ד פ"ז]. **ובשל"ה** תחילת מס' ר"ה.

ובמרדכי [ריש ראש השנה] הביא שם רב האי גאון שאומרים "יהי רצון" כפי שם המאכל שאוכל, ולדבריו אין טעם לאכול תפוח בר"ה. וכתב **הגר"א** [שם] שגם לפי דברי רש"י בסוגייתנו, שהענין הוא לאכול פירות שגדלים מהר, אין טעם לאכילת תפוח. אך במסכת כריתות כתב רש"י, שהענין באכילת פירות אלו שהם מתוקים, ולפי זה ראוי לאכול תפוח בדבש. וכך דקדק במרדכי ריש יומא מהכתוב "אכלו משמנים, ושתו ממתקים", דהיינו כדי שתהיה השנה הבאה עלינו מתוקה ושמינה.

ונראה שנחלקו במקור דבריו של אביי, וכמבואר בהערה הקודמת, שאם למד מהברייתא שמושחין על המעיין, אם כן גם בראש השנה מדובר באכילת סימנים שיש להם השפעה במציאות, והיינו דברים הגדלים מהר, או מתוקים. אך אם למד מדברי רב אמי, יתכן שהכוונה היא לכל סימן ששמו מורה על הצלחה. וכמשיחה בפח וקרן בסמוך.

12. ביאר **המהרש"א**. שיש לפעמים שניתן לפרש את דיבור הרב בכמה אופנים, ואם רואה את פניו בזמן דיבורו, יכול הוא להבין כוונתו מתוך קריצת עיניו ועיקום שפתיו. והיינו

וכי גריסתו בעצמכם את תלמודכם לפני השיעור, **גירסו** אותו **על נהרא דמיא**, לסימן טוב. **דכי היכי דמשכן מיא** ואינם נפסקים, כן **משכן שמעתייכו**, ולא יפסקו מפיכם.

ותיבו, דהיינו, עדיף לכם, שתגורו **אקילקלי**, במקום אשפה **דמתא מחסיא**, שתושביה תלמידי חכמים ראויים להוראה ובעלי תרבות יפה, **ולא תיבו** ולא תגורו **אפדני** בארמונות **דפומבדיתא**, שאין אנשיה בעלי תרבות נאה כמו אנשי מתא מחסיא.

וכמו כן, **טב גלדנא סריא**, טוב הוא דג קטן מוסרח **דמתא מחסיא למיכל, מכותחא** שהוא מאכל משובח וחזק **דרמי כיפי**, שאוכלים אותו עשירים ושרים הגרים במגדלים רמים.

והיינו: מוטב לגור במתא מחסיא, שאנשיה ראויים להתחבר עמהם, ולהסתפק במאכלים פחותים, מאשר לגור במקומות שגרים העשירים ולאכול מאכלים יקרים, אך הם מטמטמים את הלב.[13]

ומסיימת הגמרא בעוד פרט שדרשו באופן המשיחה בשמן המשחה:

אמרה חנה: "**רמה קרני באלהי", רמה קרני ולא רמה פכי**! התנבאה חנה בכך, כי **דוד ושלמה שנמשחו בקרן**, מהשמן שהיה נתון בקרן, שהוא סימן טוב למלכות, **נמשכה מלכותן**, ואילו **שאול ויהוא שנמשחו** משמן שהיה נתון **בפך, לא נמשכה מלכותן!**[14]

שנינו במשנה: ואיזהו המשיח שמביא פר על חטאו? — זה **המשוח בשמן המשחה.**

דדרשינן, והיו עיניך רואות את "מוריך", שהם מורים לך את כוונתו.

והגר"ח שמואלביץ ביאר [בשיחות מוסר ל"א כ"ג ול"ג ב'] על פי דברי הספורנו [בראשית מח] שיעקב אבינו לא ברך את בני יוסף עד שנשקם, כי לא יכל לראותם כדי שתחול עליהם ברכתו. והיינו, שנפש הרואה נדבקת במה שרואה ונמשכת ההשפעה מזה לזה באופן נעלה יותר. וכן מבואר בדרשות הר"ן ח'. **ובספורנו** סוף פרשת כי תשא כתב, שמשה לא הניח את המסוה על פניו בעת שדיבר עם כלל ישראל משום דכתיב "והיו עיניך רואות את מוריך", ובחזקוני הוסיף ש"מוריך" היינו מהקב"ה למשה, וממשה לישראל, וכדברי הגר"ח הנ"ל וראה עוד **בשיעורי דעת** [א' א'].

וביערות דבש [דרוש י"ב] רמז לשני ביאורים אלו, וכתב שנפקא מינה ביניהם כשהתלמיד גדול מהרב, שמעלת ההבנה נצרכת לו, אך מעלת ההשפעה אינה נצרכת לו, כי הוא גדול עתה בפני עצמו. ועי"ש שביאר את טעם הסרת המסוה, שהוא כדי שיראה משה את ישראל, וראייתו תשפיע להם ברכה.

13. ראה ביאור מהרש"א .

14. **הקרן אורה** ביאר, שאין הקרן מסמלת על המשך מלכותם, אלא עצם שמן המשחה גורם לכל. ורק אמרו שצריך למשחן על ידי קרן, כי נמשחים בשמן המשחה, והוא קדוש, ולפיכך אי אפשר ליתנו בפך, שהוא כלי חרס, ואינו ראוי לכלי שרת [וצ"ע מפך השמן שנמשח בו שאול]. אולם הבאר שבע ושאר האחרונים נקטו כפשוטו, שהקרן והפח סימנים הם להמשכת המלכות. וכדלהלן.

והאחרונים תמהו למה השמיט הרמב"ם פרט זה במשיחת המלכים, ואף שבסוגייתנו לא נאמר דבר זה כהלכה למעשה כמו שאמרו במעין "אין מושחין אלא וכו'", עדיין קשה, כי בירושלמי

תנו רבנן: נאמר "**משיח**", **יכול** כמשמעותו, שגם **מלך** שהוא משוח, יביא פר?

תלמוד לומר "כהן".

אי כהן, אם כהן אמור בפרשה, **יכול** גם כהן **מרובה בגדים** שאינו משוח מביא פר?

תלמוד לומר "משיח"!

אי משיח, יכול אפילו כהן **משוח מלחמה** שאינו כהן גדול?

תלמוד לומר, "וכהן המשיח", שאינו [שאין לו] **משיח** שדרגתו גבוהה ממנו, **על גביו!**[15]

מאי משמע? כיצד משמע בפסוק זה ש"הכהן המשיח" הוא הכהן החשוב ביותר?

כדאמר רבא: מנין לנו לדעת שאין חייבין על גיד הנשה אלא על הגיד שברגל הימנית, משום שנאמר "על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה אשר על כל הירך". ודרשינן ממה שנכתבה "**הירך**" בה"א הידיעה, ללמדך, שהיא **המיומנת** [החשובה] **שבירך.**

ואם כן, **הכא נמי,** בכהן משיח, דרשינן

[כאן ובשקלים פ"ב] נאמר "אין מושחין מלכים אלא מן הקרן".

ולפי המבואר לעיל יש ליישב בשני אופנים. א. הרמב"ם אינו מביא עניני סימנים, כמו שלא הביא מנהג אכילתם בראש השנה. ולכן לא הביא קרן ופח שהם סימנים בעלמא [בקרן כתוב "במשוך היובל", ובפח "הפח נשבר", עיון יעקב כאן וערוך לנר כריתות]. ואינם דומים למשיחה על מעיין, שהוא ענין מציאותי, שמשפיע להמשכת המלכות, וכנ"ל.

ב. משיחה על מעיין מועילה להמשכת מלכות המלך עצמו, וכל מלך צריך למשחו על המעיין כדי שתמשך מלכותו. אך משיחת קרן ופח ודאי שמסוגלת להמשכת המלכות גם לבניו עד עולם. שהרי ביהוא אמרו שלא נמשחה מלכותו כי נמשח בפח, והוא מלך עד סוף ימיו, ואין הכוונה אלא לגבי זרעו, וכן נקט **המהרש"א** שהכוונה בקרן, שתמשך מלכותם לימות המשיח.

ולפיכך לא הזכירה הרמב"ם בכל מלך, שהרי לא היו מושחים למלכות נמשכת על כל ישראל אלא עד שלמה, אך מאז ואילך נמשחו רק למינוי וחיזוק המלכות, ואם כן אין משיחה בקרן ופח נוהגת למעשה. [ואף שלא נהגה בימי יהוא, אמרינן שזה גופא טעם שלא נמשכה מלכות מאז ואילך].

15. משמעות הגמרא היא, שמשוח מלחמה התמעט היות שמעלתו פחותה משל כהן גדול, מה שאין כן משיח שעבר, שמעלתו שוה לכהן המשמש, ואינו נחשב שהוא "על גביו". ולפיכך אינו מתמעט, וחייב בפר העלם דבר. ועדיין יש לדון, אם דינו כהדיוט לגבי דיני קרבנות, או שרק התמעט מקרבן כהן גדול, וממילא כפרתו כהדיוט.

ומדברי הרמב"ם [פ"א משגגות ה"ב] משמע שחידוש הוא שמביא כפרת הדיוט אף שהוא כהן גדול. שהרי כתב שבעבודה זרה כולם שוים להביא שעירה, בין הדיוט, או מלך או כהן גדול או משוח מלחמה. ומשמע שאף על גב שלגבי שאר מצוות מביא כפרתו כהדיוט, עדיין יש בו חידוש ככהן גדול, בכך שדינו שוה בעבודה זרה להדיוט, על אף שכהן גדול הוא.

וכבר הבאנו בשם הגר"ח, שכהן גדול אפשר לסלקו על ידי אמירה בפה אך ורק מהדינים שחלו עליו במינויו, אך מדיני הקדושה שחלים עליו במשיחתו, אי אפשר לסלקו בפה. ואמר

מה״א הידיעה של הכהן ״**המשיח**״, שהוא הכהן **המיומן** [החשוב] **שבמשוחים**!

אמר מר: משיח — יכול מלך יביא פר? תלמוד לומר ״כהן״.

ותמהה הגמרא: וכי היה מקום להעלות על הדעת ולומר **שמלך, פר הוא דמייתי**? והרי מקרא מפורש הוא שמלך **שעיר הוא דמייתי**! שהרי המלך הוא נשיא, ומבואר בפרשה בסמוך, שהוא מביא שעיר, ולא פר!

ומבארת הגמרא: **איצטריך** לכתוב ב״משיח״ שהוא דוקא ״כהן״, כדי למעט מלך מהבאת פר.

כי **סלקא דעתך אמינא**, שרק **על שגגת מעשה** נאמר **שיביא** המלך **שעיר**. אבל **על העלם דבר**, באופן שטעה המלך בהוראתו, ששגג והורה, **יביא פר**.[16]

קא משמע לן שרק הכהן המשיח מביא פר, אבל מלך דינו רק בשעיר.

שנינו במשנה: **אין בין כהן משוח בשמן המשחה** למרובה בגדים, אלא פר הבא על כל המצות.

ומדייקת הגמרא: **מתניתין**, שיטת משנתנו, האומרת שכהן גדול שהוא רק מרובה בגדים אך אינו משוח, אינו מביא פר של כהן גדול, היא **דלא כרבי מאיר**!

דאי רבי מאיר, הא תניא: כהן שהוא ״**מרובה בגדים**״, שלובש את שמונת בגדי כהונה של הכהן הגדול, אך לא נמשח, **מביא פר הבא על כל המצוות** כמו כהן המשוח.[17] **דברי רבי מאיר.**

ולא הודו לו חכמים!

ומבארינן: **מאי טעמא דרבי מאיר?**

דתניא: כתיב בפר של כהן גדול הבא על כל

הגר״ח, שגדר החילוק ביניהם הוא, שהדברים שמשוח מלחמה שוה בהם לכהן גדול, הם תלויים במשיחה, ואילו הדינים שישנם רק בכהן גדול, תלויים במינוי. נמצא, שמשוח מלחמה קדושתו שוה לכהן גדול, וחסרונו הוא רק במינויו. מה שאין כן כהן שהתמנה לעבודת יום כפור, ועבר, שוה הוא לכהן גדול מפני מינויו [וריבוי הבגדים מקדשו תחת משיחה]. וראה להלן עמוד ב׳ הערות 9 — 7.

16. תמה **הבאר שבע**, אם כן מהו החילוק בין נשיא לכהן גדול, והרי שניהם מביאים פר. וביאר, שנפקא מינה ביניהם לענין שגגת מעשה בלא הוראה, שכהן גדול יפטר בה לגמרי.

ובחק נתן כתב שהקושיא מעיקרא ליתא, שהרי אילו לא נכתב ״כהן״, גם כהן משיח היה מביא כשבה ושעירה כהדיוט, ואילו כל נשיא היה מביא שעיר על שגגת מעשה, ורק בהוראה היה מתחייב נשיא שהוא משוח בפר. אבל מלך ישראל יביא שעיר אף בהוראה, כי לא נאמר בו ״משיח״. ועיין עוד **בשער יוסף** להחיד״א.

17. ראה לעיל בהערה על המשנה בתחילת בפרק, שנחלקו הראשונים למה כהן משיח שעבר מביא פר, אם מפני שנשאר בקדושתו הראשונה, או שמשיחתו חלה עליו לעולם. ותמה **הקרן אורה**, וכי לרבי מאיר מרובה בגדים שעבר לא יתחייב בפר.

ובמשנתנו שנינו שכהן שעבר, מביא פר, והעמידה הגמרא בסמוך את משנתנו במרובה בגדים כרבי מאיר, ומשמע שאין חילוק בין רבי מאיר לחכמים בזה.

המצוות "**משיח**".

אין לי אלא משוח בשמן המשחה, מרובה בגדים מנין שגם הוא חייב להביא פר?

תלמוד לומר "הכהן המשיח"! תיבת "הכהן" מיותרת היא, ובאה לרבות אפילו כהן מרובה בגדים שאינו משוח.

והוינן בה: **במאי אוקימתיה** למשנתנו, **כרבנן** החולקים על רבי מאיר.

יב-ב **אימא סיפא: אין בין כהן משמש לכהן שעבר,** והיינו, כהו גדול ששימש ראשון ככהן גדול, והעבירוהו, ומינו כהן שני תחתיו. ולאחר מכן חזר הכהן הראשון לעבודתו, אך נשאר הכהן השני בקדושתו לכל דיני עבודה, אין חילוקי דינים בינו של הכהן הראשון המשמש עתה כבתחילה, לבין כהן השני, שעבר עתה מתפקידו [בזמן שחזר הכהן הראשון לעבודתו], ושניהם שוים לכל דיני כהונה גדולה,[1] **אלא פר יום הכיפורים** שמביא הכהן הגדול ביום הכיפורים, **ועשירית האיפה** שמביא הכהן הגדול בכל יום למנחה, צריך הכהן הראשון להביאם משלו!

והרי דין זה **אתאן** רק **לרבי מאיר.**

דתניא: אירע בו פסול בכהן גדול, ועבר, ומינו כהן אחר תחתיו, וחזר הראשון לכשרותו, הרי **הראשון חוזר לעבודתו. והשני, כל מצות כהונה עליו,** אלא שאינו עובד בפועל, **דברי רבי מאיר.**

רבי יוסי אומר: ראשון חוזר לעבודתו, ושני אינו ראוי לא לכהן גדול ולא לכהן הדיוט![2]

אמר רבי יוסי: מעשה ביוסף בן אילים מצפורי, שאירע בו פסול בכהן גדול, ומינוהו ליוסף בן אלים **תחתיו,** וחזר הראשון לכשרותו, **ובא מעשה לפני חכמים ואמרו: ראשון חוזר לעבודתו, שני אינו ראוי לא לכהן גדול ולא לכהן הדיוט!**

---

1. יש לעיין מי מהם קודם בעבודה ובנטילת חלק בראש ושאר דברים שהם שוים בהם, כדלהלן. ובפשטות השני כשר לכל דיני כהן גדול, אך זכותו של הראשון קודמת לו, שנשאר לו מינויו מעת שקדם לו בכהונה גדולה, ולפיכך מסתבר שגם חיוב עבודת יום כפור חל רק על הראשון, ולכן אחר מותו צריך למנות כהן גדול אחר לקבל זכויותיו וחובותיו. והשני יש לו רק את קדושת כהונה גדולה, אך כיון שאינו ממונה, הראשון קודם לו בכל. וכמבואר לעיל י״א, הערה 9.

וראה **בערוך השולחן העתיד** [כלי המקדש כ״ד י״ז] שכתב כי דיני נטילה בראש וכדו׳ נוהגים רק בכהן משמש ולא בכהן שעבר ומשוח מלחמה. **ובמשמר הלוי** [מגילה כ״א] צידד לתלות דין זה בתירוצי תוס׳ ביומא [ע״ג.] לגבי החזרת הרוצח במיתת כהן שעבר, עי״ש. [אך לכאורה אינו דומה למה שכתבו שם ש״כהן גדול עיקר״, כי רק לגבי רוצח כתבו כן, וכמו שביארו ש״הרג בימי הראשון ולא בימי השני״, ואין זה מפני שהמשמש עיקר והשני טפל].

אמנם רש״י במגילה פירש שהטעם שאין הכהן שעבר מביא פר יום כפור ועשירית האיפה, הוא מפני שאי אפשר להביא שנים, ומשמע שאף קרבנות אלו שייכים בכהן שעבר וחיובם עליו, ואין חסרון מינויו גורם שיביאם הראשון. אלא קדימה בעלמא. וצ״ע.

2. בפשטות משמע שדעת רבי יוסי כי כהן שעבר דינו ככהן הדיוט, ו״אינו ראוי״ לשמש ככהן

לשמש **ככהן גדול** אינו ראוי, **משום איבה** של הכהן הגדול הראשון. ואילו לשמש **ככהן הדיוט** אינו ראוי, **משום מעלין בקודש ואין מורידין!**[3]

ואם כן, משנתנו בסיפא, שאמרה אין חילוקי דינים בין הראשון לשני, אלא בכך שצריך הראשון להביא פרו ביום הכיפורים ועשירית האיפה משלו בכל יום, אך השני ראוי גם הוא לכהונה גדולה, בהכרח שהיא סוברת כרבי מאיר. כי לרבי יוסי אין השני ראוי להיות כהן גדול.

הדיוט, [ואין זה רק גזירה משום איבה אך **הריטב"א** יומא י"ג כתב שלשון "אינו ראוי" לאו דוקא]. וגם מהלך הסוגיא מוכח כן, שהרי דייקינן כי משנתנו "אתאן לרבי מאיר" שהרי שניהם שוין לכל דיניהם, ולא דייקינן ממה שהם שוין לענין עבודה, ומשמע שלרבי יוסי גם לענין זה דינו כהדיוט. וכך פירש **רש"י** להדיא במגילה [ט:] עי"ש. וכן נקט **תוס' רא"ש** בסוגיין.

אלא שתמוה לומר כן, כי ביומא [יג] אמרו להדיא "מודה רבי יוסי שאם עבד ועבד עבודתו כשרה", ופירש רש"י דהיינו כשעבד בשמונה בגדים, אבל בארבע בגדים עבודתו פסולה כי כהן גדול הוא, ורק משום איבה אמרו רבנן שלא ישמש.

וכבר תמה **הכסף משנה** על הרמב"ם [פ"א מעבודת יו"כ ה"ג] שכתב והשני עובר וכל מצוות כהן גדול עליו, אלא שאינו עובד ככהן גדול, ואם עבד עבודתו כשרה". ולכאורה פסק כרבי יוסי ש"אינו עובד ככה"ג", ומאידך נקט ש"כל מצוות כהן גדול עליו" ומזכה שטרא לבי תרי. וכן תמה **הלחם משנה** [פט"ו משגגות ה"ז] על מה שפסק שם הרמב"ם כרבי מאיר, וכתב שאין בין כהן משמש לכהן שעבר אלא פר הבא על כל מצוות וכו', ולכאורה סותר משנתו בהלכות עבודת יום כפור שפסק כרבי יוסי.

ובהכרח צריך לפרש כביאור **המאירי** [בסוגיין ובמגילה] שרבי יוסי סבר שכהן שעבר נחשב כהדיוט לכל דבר, וגרס או פירש בגמרא ביומא שהלכה כרבי יוסי רק במה שאמר שאינו עובד משום איבה, אבל אם עבד בשמונה בגדים עבודתו כשרה כרבי מאיר. וכן לענין כל מצוות כהונה הלכה כרבי מאיר, ומיושבים פסקי הרמב"ם. וכן ביאר **הפני יהושע** במגילה בדעת הרמב"ם.

ולפי זה יתכן שרבי מאיר מודה לרבי יוסי בכך שכהן שעבר אינו עובד משום איבה, והיינו שאינו מתמנה לעבודה, אלא רק מתקדש, משום איבת הכהן המשמש. ולא נחלקו אלא לגבי שאר מצוות אם שייך בהם איבה.

אולם **הריטב"א** [ביומא ובמגילה] כתב שלדעת רבי יוסי אינו כהן גדול, רק מדרבנן, משום איבה, אך אי אפשר לסלקו בפה, ולפיכך אם עבד בשמונה בגדים, אף על פי שאינו רשאי, בדיעבד עבודתו כשרה. וכן לגבי שאר מצוות מודה רבי יוסי שחייב בהן, כי רק מדרבנן אינו כהן גדול לענין עבודה משום איבה [עי"ש בטורי אבן].

וכן מבואר **בתוספתא** ריש יומא שאמרו בכהן שעבר "אע"פ שאמרו כל מצוות כהונה גדולה עליו, אינו כשר לא לכה"ג ולא לכהן הדיוט". [וראה **בהר אפרים** ו' שנקט כי זו גם כוונת הרמב"ם]. ועיין עוד בסמוך.

3. **תוס'** במגילה ויומא [שם] הקשו למה צריך לטעם זה שמעלין בקדש, והרי הוא כהן גדול ואינו יכול לשמש בארבע בגדים, כי מחוסר בגדים פוסל עבודה. ותירצו שלולי הטעם שמעלין בקדש, היה יכול לשמש בבגדי הדיוט, כי הסתלק מקדושתו על ידי בי"ד. אך **הריטב"א** שם כתב, שאי אפשר לסלקו אלא להעבירו

והיות והעמדנו את הרישא דוקא כרבנן, שפטרו את המרובה בגדים מפר הבא על כל המצוות, אם כן יקשה — וכי מעמידים אנו את **הרישא** כדעת **רבנן**, ואילו את **הסיפא** כדעת **רבי מאיר**?!

ומשנינן: **אמר רב חסדא — אין!** אכן, כך הוא, ויש לנו להעמיד את הרישא לפי רבנן, ואת הסיפא לפי רבי מאיר!

רב יוסף אמר: משנתנו, שיטת **רבי היא**, ואין היא נשנית לפי שני תנאים חלוקים, אלא כך סבר רבי עצמו.

ונסיב לה, שנה אותה רבי **אליבא דתנאי,** לפי תנאים חלוקים, כי רבי סבר בדין האמור ברישא, כרבנן, שאין מרובה בגדים מביא פר, ולכן סתם את הרישא להלכה, כרבנן. ואילו בדין האמור בסיפא, שהשני מכהן כמו הראשון, סבר רבי כמו רבי מאיר, וסתם את המשנה כמוהו[4].

רבא אמר: משנתנו, שיטת **רבי שמעון היא. וסבר לה,** רבי שמעון **כרבי מאיר בחדא,** שהכהן השני נחשב כהן גדול כמו הראשון, **ופליג עליה בחדא,** שאין מרובה בגדים מביא פר.

ממינויו על עבודה במקדש, שהרי אין מורידין, והוצרך טעם זה שלא נעשנו הדיוט כדי שיוכל לעבוד. אך הטעם שאינו רשאי לעבוד אלא בשמונה בגדים, הוא כדי שלא יפסול העבודה.

וכבר ביארנו בשם **הגר"ח** [בהערה על המשנה בתחילת הפרק] כי גם תוס׳ לא נקטו שאפשר לסלקו אלא לגבי מינויו ולעבודה בארבע בגדים, אך קדושת משיחתו נשארת עליו לאיסורי כהונה גדולה. וכן נקט **המנחת חינוך** [ת"י] שמחזיר את הרוצח במיתתו.

אולם **באבי עזרי** [פ"ו מביאת מקדש ה"י] תמה עליו מדברי התוס׳ האלו, והבין, שכוונתם היא, שאם יסלקוהו הוא נחשב ככהן הדיוט ממש ואין עליו מצוות כהונה גדולה כלל. ולפיכך הוצרכו לטעם של מעלין בקדש ולא מורידין כדי שלא יסלקוהו. והיינו, שעדיף להעמידו בקדושת כהונה גדולה, מאשר לתת לו אפשרות לעבוד ככהן הדיוט. ועיין **חזו"א** [ט"ו כ"א].

ולפי הגר"ח נראה לבאר, שחסרון בגדים אינו פוסל בו, כי הרי סילקוהו ממינויו. ורק מטעם מעלין בקדש אינו יכול לעבוד בארבע בגדים. אך מה שאינו יכול לשמש כלל, אינו חסרון בעצם קדושת הכהונה.

ובדעת **הרמב"ם** נראה על פי המבואר בהערה הקודמת, שרבי יוסי סבר שהוא כהן הדיוט גמור, ולכן הוצרך לטעם שמעלין בקדש. ומה שאמר שאינו משמש ככהן גדול משום איבה, היינו אלא טעם למה לא ממנים אותו לכהן גדול שיוכל לעבוד במקדש [שהרי כהדיוט אינו יכול, כי אין מורידין].

4. כך פירש רש"י את דברי רב יוסף. ומוכח כמבואר לעיל בשיטת **רש"י והרמב"ם**, שהרי רבי סתם הלכה כרבי מאיר, ואילו ביומא אמרו שהלכה כרבי יוסי. ובהכרח שנחלקו אם כהן שעבר הוא כהן גדול או הדיוט, והלכה כרבי מאיר. והלכה כרבי יוסי רק במה שאמר שלכתחילה אינו עובד משום איבה.

אולם **בתוס׳ הרא"ש** פירש שרבי אינו סובר שהלכה כרבי מאיר [ורק נקט פרט אחד כרבי מאיר, כדי לפרט בכמה דינים חלוקים כהנים אלו]. ומשמע, שסבר שהלכה כרבי יוסי גם לגבי מה שאמר שכהן שעבר דינו כהדיוט. ובהכרח יפרש ביומא שרק אם עבד בארבע בגדים עבודתו כשרה [ולהיפך מפירוש רש"י שם]. וכן

ומצינו ברייתא שמבואר בה כי רבי שמעון סובר שאין מרובה בגדים מביא פר על כל המצות.

דתניא:

דברים שבין כהן גדול לכהן הדיוט, אלו הם:[5]

א. פר הבא על כל המצות, שמביא רק הכהן הגדול כששגג.

ב. ופר יום הכיפורים, שמתכפר בו הכהן הגדול ושבט הכהנים.

ג. ועשירית האיפה של הכהן הגדול בכל יום.

ד. ולא פורע את שערו **ולא פורם** את בגדיו על קרובו שמת. **אבל הוא פורם** את בגדיו **מלמטה,** ואילו **ההדיוט** פורם בגדיו **מלמעלה** [דינים אלו מבוארים במשנה הסמוכה].

ה. **ואין מטמא לקרובים.**

ו. **ומוזהר על הבתולה** לשאת אותה לאשה, ולא יקח בעולה.

ז. **ואסור באלמנה.**

ח. **ומחזיר את הרוצח** מעיר מקלטו בשעה שהוא מת.

ט. **ומקריב** כאשר הוא **אונן,** אך **אינו אוכל** מהקרבן כשהוא אונן, **ואינו חולק** עם הכהנים בבשר הקרבנות של אותו היום שהוא אונן בו, ואפילו לא בכדי לאכול בערב, כשתגמר אנינותו.

י. **מקריב חלק בראש,** שיכול לבחור בעצמו איזה חלק יקריב בקרבן.

יא. **ונוטל חלק בראש,** מבשר הקרבנות שמקריבים כהנים אחרים.

יב. **ומשמש בשמונה בגדים.**

יג. וכל עבודת יום הכיפורים, אינה כשירה אלא בו.[6]

פירש **הטורי אבן** במגילה לדעת **תוס' ריטב"א ורשב"א.**

5. **הגר"ח** הקשה [בפ"ב מביאת מקדש ה"ה] למה לא שנינו שיש ביניהם גם איסור יציאה מן המקדש בזמן שהוא אונן, שלדעת **הראב"ד** [שם] כהן הדיוט יוצא ומטמא, ולא נאמר האיסור אלא בכהן גדול.

וביאר, שלדעת הראב"ד לא נאמר איסור זה על כהן גדול, אלא על כהן שנמשח הוא עצמו בשמן המשחה או התרבה בבגדים, ולכן גם בני אהרן הוזהרו על כך, אף שלא היו כהנים גדולים. ובברייתא לא הוזכרו אלא החילוקים שבין כהן גדול להדיוט.

והוסיף, כי החילוקים בין משוח מלחמה לכהן הדיוט הוזכרו בברייתא, כיון שאינו כהדיוט, שהרי נמשח, ונוספה עליו בכך כהונה גדולה. מה שאין כן כהן הדיוט כבני אהרן, שנמשחו ואסורין לצאת באנינות, אך נשארו הדיוטות.

ותמה עליו **החזו"א** [בגליונותיו] הרי פריעה ופרימה נשנו בחילוק בין כהן גדול להדיוט, אף שנהגו גם בבני אהרן שהיו הדיוטות, ובהכרח שנחשבו כל ימיהם כמשוח מלחמה, ולכן נאסרו ביציאה, כדעת הרמב"ן [ויקרא י ו], ואם כן חוזרת הקושיא, למה לא שנו גם חילוק של יציאה מהמקדש, וראה עוד בהערה 7.

6. **בעל המאור** [ביומא ע"ג] כתב שבעלי הפיוטים טעו בכך שהכניסו בסדר עבודת יום

יד. ופטור על טומאת מקדש וקדשיו.

וכולן, נוהגין במרובה בגדים — חוץ מפר המביא הכהן הגדול **על כל המצות!**

וכולן, נוהגין במשיח שעבר — חוץ מפר יום הכיפורים ועשירית האיפה!

וכולן, אין נוהגין במשוח מלחמה — חוץ מחמשה דברים האמורים בפרשה של כהן גדול, ואלו הם:
לא פורע שערותיו. **ולא פורם** בגדיו על מתו. **ואין מטמא לקרובים** שמתו. **ומוזהר על הבתולה** במצות עשה לנשאה. **ואסור באלמנה.** וכן **מחזיר** הוא **את הרוצח** מעיר מקלטו במותו, **דברי רבי יהודה.**

וחכמים אומרים: משוח מלחמה **אינו מחזיר** את הרוצח!

הרי לנו שיטת תנא הסובר שכהן משיח שעבר שוה הוא בכל דיניו לכהן משמש, חוץ מהבאת פר יום הכיפורים ועשירית האיפה, ומאידך, הוא סובר שמרובה בגדים פטור מפר.

ומבררת הגמרא: **והאי** ברייתא, הסוברת שמרובה בגדים אינו מביא פר על כל המצוות, **ממאי** מהיכן ידעת **דרבי שמעון היא?**

אמר רב פפא: מאן שמעת ליה דאמר את הדין האמור בברייתא: כהן גדול **פטור על טומאת מקדש וקדשיו — רבי שמעון** הוא! [במשנה לעיל ט א], ובהכרח שברייתא זו מדבריו היא.

ומפרשת הגמרא את הדין האמור בברייתא: "וכולן אין נוהגין במשוח מלחמה **חוץ מחמשה דברים האמורים בפרשה"!**

מנא הני מילי?

כפור את ה"פייסות", שהרי כל עבודת יום כפור בכהן גדול, ובכללה הקרבת התמיד ותרומת הדשן ודישון מזבח הפנימי והמנורה, וכן הוכיח **הריטב"א** [ביומא יב.] מדברי **הרמב"ם** [פ"א מעבודת יו"כ ה"ב] וראה **באדרת אליהו** [אחרי ס"פ ט"ז].

אך **הרמב"ן** במלחמות נחלק בזה, ונקט שהעבודות התמידיות כשרות בכהן הדיוט ביום הכפורים, ורק מצוה יותר שיעשו בכהן גדול. ועיין **באר שבע** כאן שדן בדבריו, וביאר **הגרא"ל מאלין** [ח"ב י"ב] ששני דינים התחדשו ביום כפור, האחד, שעבודתו תעשה בכהן גדול, והשני, שכהן הדיוט כזר יחשב בו. אלא שיש חילוק בדבר: לענין העבודות המיוחדות ביום הכיפורים, כהן הדיוט נחשב בהן כזר, כי הן טעונות עבודת כהן גדול בלבד. אך לגבי שאר העבודות, הנעשות בכל יום, כהו הדיוט אינו נחשב כזר בהן, אלא רק מצוה היא שיעשו ביום הכיפורים על ידי כהן גדול, אך אין הן נפסלות בעבודת כהן הדיוט.

ולכאורה מוכח כדברי הרמב"ן מיומא [יב א] שאם ארע פסול קודם תמיד של שחר מחנכין את הבא תחתיו לעבודה בשמונה בגדים, בתמיד של שחר, ומשמע שהתמיד עצמו כשר אף שעדיין אינו נחשב כהן גדול. [ועדיין לא ידעינן שעבודתו מחנכתו]. אמנם **בליקוטי הלכות** שם יסד, כי במקום שיש היכר, אין צריך חינוך בבגדים כלל, וכל החינוך נצרך רק לפני עבודה הנעשית בארבע בגדים ואין היכר שעושהו כהן גדול. אך בתמיד של יו"כ, שצריך שמונה בגדים, פשיטא שעבודתו מחנכתו.

דתנו רבנן: "והכהן הגדול מאחיו" — זה כהן גדול.

"אשר יוצק על ראשו שמן המשחה" — זה משוח מלחמה.[7]

"ומלא את ידו ללבוש את הבגדים" — זה מרובה בגדים.[8]

על כולן הוא אומר "ראשו לא יפרע, ובגדיו לא יפרום, ועל כל נפשות מת לא יבוא".

יכול יהו כולן מקריבין כשהם אוננין?

---

7. יש לעיין אם בפסוק זה נאמר שמשיחת כהן משיח שוה למשיחת כהן גדול, ולכן דינו שוה לו בחמשת הדברים התלויים במשיחה, או שמשיחתם חלוקה, ואין זו משיחת כהן גדול, אלא שריבה הפסוק לחייב כל מי שנמשח בשמן המשחה בחמשה דברים, אף שאינו כהן גדול, וכהצד השני משמע ברש"י [ד"ה ת"ל], שאינו בכלל כהונה גדולה, וכן מבואר מדברי הרמב"ן בהערה 5 שבני אהרן היו הדיוטות ונחשבו כמשוח מלחמה.

והנה בירושלמי בריש יומא גרסינן לענין משוח מלחמה: ומנין שהוא מתמנה להיות כהן גדול, שנאמר וכו', וביאר **הגרי"ז**, דקא משמע לן שאינו צריך להמשח שנית, אלא די במינוי בלבד כדי לעשותו כהן גדול. ונראה שהנידון היה בספק הנ"ל, אם משיחתו שוה וחסר רק מינוי, או שמשיחתן חלוקה, ולא יועיל מינוי אלא במשיחה חדשה. ודרשינן מקרא כהצד הראשון שמשיחתן שוה. [וכן משמע מהגר"ח בהערה 5] ועיין עוד בהערות הבאות.

8. ביומא [ה א] אמרו, שלכתחילה צריך משיחה וריבוי בגדים שבעה ימים, ובדיעבד די אם אחד הדברים נעשה שבעה ימים והשני יום אחד. ומשמע שמשיחה מעכבת, ואין ריבוי בגדים מועיל לקדש בו כהן גדול. ובהכרח שהדרשה "ומלא את ידו" אמורה לגבי זמן שלא יהיה שמן המשחה. וכן ביאר **המאירי** [שם]. ומשמע מדבריו דהיינו כל זמן שאין שמן המשחה ואפילו בזמן בית ראשון באופן שלא היה מצוי תחת ידם [**וברש"י** לעיל יא ב במשנה, ובמגילה ט ב, משמע דהיינו דוקא בבית שני, שנגנז השמן. ועיין **רבינו חננאל** במגילה, **ורמב"ן** מכות י"א א, **ורע"ב** כאן, שדקדקו כך].

אולם **הרמב"ם** [פ"ד מכלי המקדש הי"ג] כתב שצריך משיחה וריבוי, אבל אם עבד לאחר שעשה אחד מהם, עבודתו כשרה.,ומשמע דהיינו אפילו בזמן שיש שמן המשחה, והיינו שביאר את הדרשה בסוגיין כפשוטה, שריבוי בגדים מועיל לקדש לבדו אף בזמן שיש שמן המשחה. אמנם **בכסף משנה** ציין שמקורו בסוגיא ביומא [שם], ותמוה, שהרי משם נסתרים דבריו.

וצריך לומר, שביאר כמו שכתב שם **בתוס' הרא"ש**, שהקשה סתירת הסוגיות, ותירץ שהתנא ביומא לא בא אלא להשמיע שאינם מעכבין, אך ודאי מודה לדברי התנא בהוריות שלמד ריבוי בגדים מקרא, ועי"ש רש"ש.

ויש לעיין, האם הלימוד מ"מלא את ידו" נסוב רק על כהן גדול, או שגם במשוח מלחמה מועיל ריבוי בגדים במקום משיחה. **ובתוס' ישנים** ביומא [לט א] נקטו שאין משיח מלחמה מרובה בגדים, ומשמע שהברייתא באה ללמוד רק לגבי ריבוי כהן גדול.

אולם **בתוס' הרא"ש** כאן משמע שהברייתא מדוברת גם במשוח מלחמה, שביאר [בד"ה הכהן], דדרשינן "הכהן הגדול מאחיו" זה הכהן הגדול, שאפילו אם לא היה כתוב בו אשר יוצק היינו לומדים מאהרן שאינו נעשה כהן גדול אלא במשיחה או ריבוי בגדים. ומבואר, שהסיפא מדוברת במשוח מלחמה ללמדנו שמתקדש או

תלמוד לומר "כי נזר שמן משחת אלהיו עליו". עליו — **ולא על חבירו**! מיעט הכתוב משוח מלחמה, שאף על פי שהוא משוח, אין דינו שוה לכהן גדול, ואינו מקריב כשהוא אונן[9].

ואחר שחילקו הכתוב למשוח מלחמה מכהן גדול, וגילה שאינו מקריב כשהוא אונן, **יכול** נלמד שאינו חייב בדיני כהן גדול, **ולא יהא מצווה** משוח מלחמה **על הבתולה?**

תלמוד לומר "**והוא** אשה בבתוליה יקח". תיבת "הוא" מתייחסת לכל אחד משלשת הכהנים המוזכרים בתחילת הפרשה, ללמדנו ששלשתם חייבים במצוה זו, והכהן משוח המלחמה הוא אחד מהם.

אך לא כל התנאים למדו ש"והוא" בא להשמיענו דין זה, שמשוח מלחמה מצווה לשאת הבתולה, אלא **כתנאי** — במחלוקת תנאים שנוי דין זה!

דתניא: "**והוא אשה בבתוליה יקח**" — **אחר שחלק הכתוב** בין משוח מלחמה לבין כהן גדול לגבי הקרבה באנינות, **ריבה** את משוח מלחמה, ולימד שאף הוא חייב לשאת בתולה, **דברי רבי ישמעאל.**

רבי עקיבא אומר: לא בא הכתוב לרבות משוח מלחמה, אלא לרבות כהן גדול שנפל בו מום, וכך דרשינן:

אין לי שחייב לשאת בתולה **אלא** כהן גדול **שעבר** זמנית מתפקידו, **מחמת** טומאת **קריו,** ונשאר בדין כהן גדול כי יש בידו לטבול ולהטהר ולחזור לעבודתו, ולכן סברא היא שחייב בעשה ליקח בתולה. אבל כהן גדול שעבר מתפקידו **מחמת מומין** שאירעו בגופו, ולא יוכל לחזור לעבודתו לעולם, **מנין** שגם הוא חייב לשאת בתולה?

תלמוד לומר "**והוא**", ריבה הכתוב אפילו בעלי מומין![10]

בשמן המשחה או בריבוי בגדים.

ובדבר אברהם [ב׳ כ״ב] הביא שהגר״י מפוניבז׳ כתב לו, שאפילו למאן דאמר [ביומא ע״ג] שמשוח מלחמה משמש בשמונה בגדים, אין בגדים מקדשים אותו, כשם שאין בנו יורשו כי משיחתו היא לצורך המלחמה, [ואין בו קדושת כהן גדול, אלא רק מפני שנמשח לצורך דינו במלחמה נעשה כהן גדול גם לעבודה], אבל לקדושת בגדים אין מקום במשוח מלחמה, ולפי זה בבית שני לא היה משוח מלחמה. וראה **בזכר יצחק** [ח״א פ׳ ז׳] ועיין **מנחת חינוך** [ק״ז] ובהערה הבאה.

9. **רש״י** ביאר שהמיעוט מלמדנו כי משוח מלחמה אינו בכלל כהונה גדולה, ולכן אינו מקריב אונן. אולם **בתוס׳ הרא״ש** כתב ש״ממעט אחר משוח כמותו, אבל לא מרובה בגדים, ועוד דמרובה בגדים הוי בכלל ומן המקדש לא יצא, שהרי הוא משמש במקדש בכהונה גדולה״. ולכאורה כוונתו לפרש בשני אופנים אם המיעוט מכהונה גדולה, או שהמיעוט רק מדינו להקריב אונן, ומרובה בגדים אינו מתמעט, כי הוא אינו כמותו, ואינו בכלל משמעות המיעוט ״מאחיו״, ועיין **בדבר אברהם** שם.

[ומדבריו אלו משמע שהברייתא עוסקת בכהן גדול מרובה בגדים, ולא במשוח מלחמה מרובה בגדים, ושלא כמו שביארנו בדבריו בהערה הקודמת].

10. **הרמב״ם** פסק [בפי״ז מאיסורי ביאה ה״א] שבין כהן משמש ובין שעבר, וכן משוח מלחמה

בעא מיניה רבא מרב נחמן: כהן גדול **משיח שנצטרע, מהו באלמנה?**

וצדדי הספק:

האם רק **מידחא דחי,** נדחה הכהן הגדול מכהונתו, כי אינו יכול לשמש כשהוא מצורע, אבל הוא חייב בכל דיני כהונה גדולה, ואסור באלמנה.

או דילמא, בעת צרעתו **מיפטר פטר** לגמרי מדיני כהונה גדולה, ומותר באלמנה.[11]

לא הוה בידיה דרב נחמן לפשוט לו ספיקו.

זימנין חוי יתיב רב פפא, וקמבעיא ליה בעיה זו.

אמר ליה הונא בריה דרב נחמן לרב פפא: הרי **תנינא: אין לי אלא שעבר מחמת קרויו, עבר מחמת מומין מנין** שהוא חייב בעשה לשאת בתולה ולא אלמנה? **תלמוד לומר "והוא"!**

והרי נצטרע הוא כמי שנפל בו מום, ומוכח שהוא אסור באלמנה!

קם רב פפא, **נשקיה** להונא בריה דרב נחמן, **ויהיב ליה ברתיה לאשה!**

כולן מצווין על הבתולה. ותמה **הקרן אורה** הרי בסוגיין משמע שנחלקו בזה רבי עקיבא ורבי ישמעאל, וכל אחד למד רק דין אחד מ"והוא", וכיצד נקט הרמב"ם את שניהם יחד.

והחזון איש [ט"ו כ"ב] הוכיח מקושיה זו, כי אין כוונת הגמרא לומר שדין משוח מלחמה בבתולה תלוי במחלוקת תנאים, אלא לומר שהלימוד מ"והוא" נחלקו בו, אם נצרך ללמד על משוח מלחמה כרבי ישמעאל, או כרבי עקיבא שמשוח מלחמה דינו ככהן גדול שעבר, ואינו צריך ילפותא כי לא התמעט מ"עליו ולא על חבירו", אלא לענין שאינו מקריב כשהוא אונן. וקיימא לן כרבי עקיבא מחביריו.

אמנם יש לעיין, למה צריך קרא ללמד שבעל מום חייב בעשה לשאת בתולה, והלא כבר הבאנו [בהערה למשנה בריש הפרק] שלדעת הרמב"ם אין צריך ללמוד מפסוק שמשיח שעבר מביא פר, כי משיחתו לא בטלה לעולם, והיא מחייבת בחמשה דברים שישנם גם בכהן משיח, ובכללם עשה ליקח בתולה.

ולפיכך נראה שהרמב"ם פסק כברייתא שלמדה מ"והוא" לחייב משוח מלחמה בעשה ליקח בתולה, והיינו כרבי ישמעאל שאינו מצריך קרא לחייב כהן שעבר מחמת מומו בעשה, כי קדושתו עליו אף כשעבר, ולשיטתו נשאר "והוא" לרבות משוח מלחמה. ורבי עקיבא חולק וסובר שכשעבר פקעה ממנו קדושתו, ולכן צריך לרבות עובר מחמת מומו מ"והוא", ואינו פנוי לרבות משוח מלחמה. [וראה **במשך חכמה** ויקרא כ"א ח', שביאר מחלוקתם, אם יש לכהן גדול דין וקדשתו נוסף לגבי שאר הכהנים או לא, ועיין להלן בסוף העמוד].

וטעמו של רבי עקיבא, כי רק העובר מחמת טומאה נשאר בקדושתו, כי אין זה חסרון בעצם הכהונה. אבל בעל מום שעבודתו פסולה יותר מחלל, שאפילו קודם שנודע לו נפסלת, נחשב כחסרון בעצם כהונתו וצריך ריבוי לחייבו בדיני כהונה.

11. **רש"י** פירש באופן אחר, וזה לשונו: "מי אמרינן כהונה גדולה מידחא דחי להאי מאלמנה, או דילמא כהונה גדולה מיפטר פטר להאי מאלמנה, וכי נצטרע, דליכא כהונה גדולה, לא

פטר, ומותר באלמנה". ומשמע שאין הנידון על גדר כהונתו, אלא על טעם האיסור, והיינו שזה ברור שאין עליו שם כהן גדול, והספק הוא רק אם עדין חלים עליו איסורי כהונה גדולה ודוחים אותו מאלמנה, או שהם חלים רק בעת כהונתו. ופשט מרבי עקיבא שנדחה, ובשם **הרמ"ה** ולכן חייב בדיני כהן גדול אף שפקעה קדושתו.

[**ובקובץ הערות** [סימן א'] ביאר את פירוש רש"י, שהספק הוא אם חל על כהן גדול בשעת מינויו איסור אלמנה לעולם, או שכל שעה ושעה שהוא כהן גדול הוא אסור בה, וכשפקעה קדושתו פקע איסורו].

והרא"ש תמה על רש"י כמה תמיהות, ולכן פירש [כמבואר בפנים] שהספק הוא אם רק נדחה מכהונה, והיינו רק מדברים שאי אפשר לקיימם כשהוא מצורע, אבל איסור אלמנה נשאר עליו. או שנפטר לגמרי, ובעת צרעתו מותר באלמנה. ונמצא שהספק הוא לפי רבי עקיבא, מהו גדר המשכת קדושתו לאחר שעבר. ולדבריו פשט מרבי עקיבא שאף על פי שנפטר, חייב בעשה לקחת בתולה, כי התרבה מ"והוא", אך לפי רבי ישמעאל אין ספק כלל, כי נשאר בקדושתו וכדלעיל.

והחזו"א [ט"ו ט"ו] ביאר להיפך, שהספק הוא אם נדחה לגמרי מפני צרעתו, ומותר באלמנה, או שנפטר ממינויו רק לשעה, ועדיין מצוות כהונה גדולה עליו, ואסור אלמנה.

וכתב עוד, שכל הנידון רק לגבי איסורי כהונה, אבל ודאי בעת צרעתו מנויו בטל, ואין פר יום הכיפורים ועשירית האיפה באים משלו, אלא משל כהן המשמש תחתיו. ומה שכתבו תוס' במגילה שבאים משל הכהן הראשון, היינו רק בעבר מחמת טומאה שבידו לטבול ולחזור לעבודה, אך בעבר מחמת מום בטל מינויו, והספק במצורע הוא רק לגבי איסור.

ומכל ביאורים אלו נראה לכאורה, שהספק הוא אילו בעל מום אינו אסור באלמנה, מה דינו של מצורע שהוא בעל מום לזמנו. ולא נודעה לרב נחמן ורב פפא דרשת רבי עקיבא, עד שבא רב הונא ופשט ממנה ללמד שחייב בעשה אף כשעבר מחמת מומו שבודאי פקעה קדושתו.

אמנם יתכן שהביאור בדבריהם להיפך, כי יתכן שהפסוק מרבה רק בעל מום שקדושתו נפקעה ממנו לגבי עבודה, אבל מצורע שדנו בו, חייבו אפילו בפריעה ופרימה שאינם מדיני עבודה, משמע שפרחה ממנו קדושתו לגמרי, ושמא אינו בכלל איסורי כהונה. ופשט רב הונא שאיסור אלמנה נאמר בכל מי שהיה כהן גדול. [ועיין חזו"א סוף סימן ט"ו, ויתיישב לביאור זה].

ויתכן שבזה נחלקו רש"י והרא"ש, שרש"י ביאר שהספק דוקא באיסור אלמנה, אם נאמר כדיחוי או כפטור, וזה נפשט מרבי עקיבא, שנאמר כדיחוי ואסור אפילו לעובר מחמת מום, [ומלשונו בד"ה עבר נראה שהספק בכהן שהתמנה תחת כהן שעבר]. והרא"ש למד שהספק בכל איסורי כהונה גדולה, אם מצורע הופקע מעצם הכהונה, או רק מדברים הסותרים לצרעת, ולדבריו נפשט מ"והוא" שמצורע חייב באיסורי כהונה אפילו אם נפקע מעצם הכהונה, כבעל מום שריבה בו הכתוב איסורי כהונה.

וראה **במאירי** יבמות [כ ב] שביאר, שכהן גדול חולץ לאלמנה משום שכהונה גדולה יכולה להסתלק ממנו. ולכאורה תמוה מסוגייתנו, דילפינן מ"והוא" שאסור באלמנה גם אחר שפקעה כהונתו מחמת מומו. ובהכרח שסבר כמבואר לעיל [יא ב הערה 10] שרק לכהן משמש נאמר, חוץ מהלאו על אלמנה, גם עשה לקחת בתולה. אך כהן שעבר, קדושתו לא אוסרתו אלא בלאו בלבד, והוא נדחה מפני עשה של יבום.

מתניתין:

כהן גדול פורם את בגדיו על מתו[12] **מלמטה.**[13] והכהן **ההדיוט** פורם את בגדיו **מלמעלה.**

כהן גדול מקריב כשהוא **אונן,** אך **ולא אוכל** את הקרבן משום אנינותו. **וההדיוט לא מקריב ולא אוכל.**

גמרא:

אמר רב: "**למטה**" שאמרו, שחייב כהן גדול לפרום בגדיו למטה, הכוונה היא, שיקרע **למטה ממש,** בשפת חלוקו התחתונה שכנגד רגליו[14].

---

12. **הרמב"ם** [בסהמ"צ ל"ת קס"ד] כתב שהתורה כפלה וכתבה בכהן גדול "את בגדיו לא יפרום" לאסור עליו קריעת בגדיו על מת אפילו שלא בשעת עבודה, ואפילו אם אינו נכנס רק למקדש. וביאר טעמו [בפ"א מביאת מקדש ה"י], שהרי הוא תמיד במקדש, והיינו שאסרו לו קריעה משום שעתיד לחזור בכל שעה למקדש. [ותמה **החזו"א** אם כן למה נאסרה הפרימה למשוח מלחמה שאינו במקדש].

והחזו"א [ט"ו כ"ג] **והאבי עזרי** [שם] הוכיחו מסוגיין שאיסור זה נאמר דוקא בבגדי כהונה, כי בשאר בגדים גם כהן גדול קורע מלמעלה, שהרי האיסור רק בבגדים שיכול לעבוד בהם בכל עת. הקשו על כך איך מותר לקרוע בגדי כהונה על מת והרי עובר בלאו וגם נעשה מחוסר בגדים. [וראה ישוב לקושיא זו להלן הערה 16].

וכבר תמה **הרמב"ן** [בל"ת קס"ג] על הרמב"ם שסותר דברי עצמו ולמד מכהן גדול לאסור קריעת בגדי כהונה בכהן הדיוט אפילו שלא על המת. ולכן ביאר שלדעת הרמב"ם נאמרו שני איסורים בכהן גדול, איסור קריעה על מת אפילו בבגדי חול, ואיסור קריעת בגדי כהונה אפילו שלא על מת. ולביאורו סוגייתינו עוסקת באיסור קריעה בבגדי חול, ובהם הדיוט קורע למעלה וכהן גדול למטה. ומשיח מלחמה אסור רק בקריעה על מת.

והרמב"ן עצמו נקט שהאיסור נאמר דוקא בקריעה על מת, ונאסר גם בבגדי חול וגם במשוח מלחמה, [וראה **במנחת חנוך** קמ"ט].

13. בגמרא מבואר כי אף לשמואל שסבר כי קריעה זו נחשבת קרע של תפלות, מכל מקום צריך לקורעה, והיינו מפני עגמת נפש. [וכך פירש **רש"י על הרי"ף** במועד קטן כו:] ובקריעה מפני עגמת נפש אין בה שיעור ואינה אלא בפני המת ובמקום רבים, ואין בה שאר דיני קריעה. **ובנימוקי יוסף** [שם] כתב שאינה מדיני אבלות האסורים בכהן גדול, אלא לזכר בעלמא לכבוד אביו ואמו. ולדבריו צריך לקרוע גם שלא בפניהם ואפילו בינו לבין עצמו.

והרמב"ם [פ"ז מאבל ה"ו] כתב שכהן גדול חייב בכל דיני אבלות אלא שאסור לו לקרוע בגדיו, ולהלן שם [פ"ח ה"א] ביאר צורות הקריעה, וכתב שאבל הקורע למטה לא יצא ידי חובתו, אלא כהן גדול שהוא פורם מלמטה, ומשמע שאין זו קריעה כאבל, אלא תקנו לו מפני עגמת נפש.

14. **רש"י** פירש בשפת חלוקו. **והרמב"ם** [בפירוש המשנה, ובפ"ה מכלי המקדש ה"ו] כתב "כנגד רגליו", **והרמ"א** [יו"ד ש"מ ב'] נקט "בשולי הבגד".

ובנימוקי יוסף [שם] כתב גם "בשפת החלוק התחתון הנוגע בקרקע", וגם "בשולי הבגד". עי"ש.

ו"**למעלה**" שאמרו בכהן הדיוט, **למעלה ממש,** בצואר, בשפה של החלוק למעלה, בפתחו העליון שכנגד הצואר.

ועל אביו ואמו קורע ומנתק לגמרי את בית הצואר, ואילו על שאר קרוביו קורע רק מתחת שפת בית הצואר, וכדלהלן.

ושמואל אמר: מה ששנינו במשנה שקורע הכהן הגדול **למטה,** אין הכונה שקורע למטה בשפת בגדו התחתונה, אלא **למטה מ"קמי שפה",** מתחת לשפת הבגד העליונה, ואף על אביו ואמו אינו קורע את בית הצואר עצמו, אלא קורע מלמטה לו.

[נמצא, שלפי שמואל קורע הכהן הגדול על אביו ואמו, באופן שלדעת רב, קורע ההדיוט על שאר קרוביו].

ומה ששנינו במשנה שהכהן ההדיוט קורע **למעלה,** הכונה היא, שהוא קורע **למעלה מ"קמי שפה",** שהוא קורע את שפת הבגד העליונה, ומנתקה לגמרי.

וזה וזה, קריעתם של הכהן הגדול ושל הכהן ההדיוט, היא **בצואר.** ושלא כדברי רב, שהכהן הגדול קורע את שפת הבגד התחתונה!

מיתיבי לשמואל: מצות קריעה של כל אדם מישראל, **על כל המתים כולן,** כך היא: **רצה מבדיל** בקריעתו "**קמי שפה" שלו. רצה אינו מבדיל קמי שפה שלו.** והיינו, שאינו צריך לקרוע את השפה העליונה של הבגד [שהיא מסביב לצואר] אלא דיו שיהיה קורע מתחת לשפה, ובאופן שאינו ניכר הקרע. כי עיקר הדין הוא לקרוע את בית הצואר, ואין צורך שיקרע את שפת בית הצואר, עד שיראה הקרע כלפי חוץ.

אבל **על אביו ועל אמו מבדיל** את השפה לגמרי בקריעתו, כי מפני כבודם תקנו שיקרע באופן שיראה הקרע בחוץ!

ומהלכה זו יש לתמוה על שמואל: **כיון דבעלמא,** באדם שאינו כהן, הקורע על קרובו [שאינו אביו ואמו], אם קורע מתחת לשפה העליונה ואינו מבדיל את השפה, **חוי קרע** לצאת בו ידי קריעה על המת. אם כן, כיצד מותר לכהן הגדול לקרוע כך על אביו ואמו, והרי **קרי כאן "בגדיו לא יפרום"?!**[15]

ומתרצינן: **שמואל כרבי יהודה סבירא ליה,** שחולק על הברייתא, **ואמר: כל קרע,** של כל אדם, **שאינו מבדיל שפה שלו,** של בית

ורבינו בחיי [ויקרא כ"א] ביאר בדברי רבי ישמעאל [במסקנת סוגיין] מלמטה, כלומר תחת בגדיו ולא בבגד העליון, ומסתבר שהבין כי דעתו כשמואל, ושמואל שנחלק על רבי יהודה, סבר כרבי ישמעאל **שמותר** לקרוע למעלה מקמי שפה.

15. ביאור מהלך הסוגיא: קושית הגמרא ממה שאמרו בברייתא שקריעה על שאר קרובים די לה שתעשה "מקמי שפה", ומשמע בהכרח שכך היא צורת קריעה על מת, ומה שעל אביו ואמו צריך להבדיל את השפה, הוא רק מפני כבודם, ואם כן כיצד מותר לכהן גדול לקרוע על אביו ואמו קרע שקורעים על מת, והרי נאמר בו "לא יפרום".

ומתרצת הגמרא ששמואל סבר כרבי יהודה, שאין יוצא ידי חובתו בקריעה עד שיבדיל את שפת הצואר, ולא תיקנו את הפרימה במשנתו

הצואר של הבגד, **אינו אלא קרע של תיפלות,** כי בית הצואר ממשיך להראות שלם, ואינו יוצא ידי חובת קריעה אלא רק בקרע הנראה. ולפיכך קרע שכזה, אינו קרע שנאסר לכהן הגדול לקורעו, אלא שצריך לקרעו מפני עגמת נפש.

ופרכינן: **ומי איתי ליה לרבי יהודה קריעה בכהן גדול** כל עיקר?

והא תניא: אילו נאמר "ראש לא יפרע ובגד לא יפרום", הייתי אומר בראש ובגד של סוטה הכתוב מדבר, וכוונת הכתוב לומר שפריעת ופרימת סוטה לא תעשה על ידי כהן גדול, אלא בכהן הדיוט.

תלמוד לומר "את ראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרום".[16] בא הכתוב ללמדך, **שכהן גדול אינו בפריעה ובפרימה כל עיקר,** ואסור לו לקרוע בגדיו כלל, **דברי רבי יהודה.**

רבי ישמעאל אומר: אינו פורם כדרך שבני אדם פורמין, אלא הוא, כהן גדול, **פורם מלמטה וההדיוט מלמעלה.**

וכיון ששמואל סובר כרבי יהודה בדיני קריעה, אם כן כיצד אמר שכהן גדול קורע למטה מקמי שפה, והרי רבי יהודה אמר שאינו קורע כלל, ואפילו מפני עגמת נפש.

ומתרצינן: **שמואל סבר לה כרבי יהודה בחדא,** שכל קרע שאינו מבדיל את השפה

אלא לעגמת נפש [ועל כך מקשינן מדברי רב יהודה, שאסר כל קריעה לכהן גדול, ואפילו שאינה קרע על מת אלא לצורך עגמת נפש, ובהכרח שחולק על משנתנו, ואיך יתכן ששמואל מבאר משנתנו כרבי יהודה].

והנה **באור זרוע** [אבילות תי"ח סק"ט] כתב שאם קרע באופן אחר ממה שתקנו חכמים, לא יצא ידי חובתו. ולכאורה תמוה, שהרי לגבי אביו ואמו אין הבדל בין חכמים לרבי יהודה, ואם כן, יכלה הגמרא לתרץ שאף לרבנן מותר לקרוע כשמואל, כי אין זו קריעה אלא לעגמת נפש.

ובהכרח שחלוקה סיבת ההבדלה בקרע, בין חכמים לרבי יהודה, שלדעת חכמים על אביו ואמו צריך להבדיל רק מפני כבודם, וכנ"ל, אך נחשב קרע גם בלא הבדלה שהרי הוא מועיל על שאר קרוביו. ולדעת רבי יהודה אין זו צורת קריעה כלל. ולפיכך תירצה הגמרא רק לפי רבי יהודה.

ולפי זה אפשר לבאר דעת **השו"ע** [יו"ד ש"מ כ"ג] שפסק הקורע על אחד מקרוביו והבדיל שלא לצורך, אינו יכול לצאת בקריעה על אביו ואמו על ידי תוספת בקריעה זו, **והב"ח** שם חלק עליו וכתב שיוצא בכך ידי קריעה. ולולי החילוק הנ"ל, יקשה על השו"ע, שהרי רבי יהודה אמר במועד קטן [כו ב] שמועילה תוספת כל שהוא בקריעה על קרוביו, ומשמע שההבדלה בתחילה מצטרפת לכל קרע בהמשך, כי לדעתו אין קרע בלא הבדלה, אך לדעת השו"ע שכל קריעה שצריכה הבדלה צריך להבדיל בה בנפרד, איך מועילה תוספת לרבי יהודה.

ובהכרח שכל דברי השו"ע הם להלכה כרבנן, שרק על אביו ואמו צריך להבדיל מפני כבודם, אבל לרבי יהודה שההבדלה היא צורת הקריעה, הרי כל קרע שיש בתחילתו הבדלה אינו תפלות גם בהמשכו ויכול להוסיף בו. [ונפקא מינה לדידן שתועיל תוספת על שאר קרובים. וצ"ע בזה].

16. **במגן גבורים** ביאר שרבי יהודה דרש את הפסוק כי רק בסוטה הכהן גדול פורם בגדים, אך לא בגדי עצמו על מת, וכשם שבגדי סוטה אין צורך לקרעם קריעה גמורה, אלא אוחזם ואם

אינו קרע, **ופליג עליה בחדא**, וסבר שכהן גדול חייב לקרוע למטה מקמי שפה, מפני עגמת נפש.

מתניתין:

כל קרבן או חיוב[17] **התדיר מחבירו**, הרי

נקרעו נקרעו, כך הקריעה בבגדי כהן אסורה אפילו מעט. ועיין **מלבי"ם** [ויקרא כ"א י'] שביאר שהלימוד בדרך הדקדוק.

ויתכן לומר על פי דברי **המנחת חנוך** [ק"נ] שכתב כי האיסור לקרוע תלוי בגדרי קריעה על מת, ואף על פי שקריעה על מת היא רק מדרבנן, [כמבואר ברמב"ם פ"ח מאכל], מכל מקום למדו שזו היא הקריעה שהקפידה עליה תורה, כי כך דרך בני אדם לקרוע וזו כוונת רבי ישמעאל שאינו קורע כדרך בני אדם. אך רבי יהודה למד ששיעור פרימה שייכת רק בסוטה שאין דין לקרוע בגדיה, אלא אם נפרמו נפרמו. אבל איסור פרימת בגדים לא יתכן לתלותו בשיעור קריעה, ואם נאמר בו איסור, בהכרח שאין לו שיעור כלל, וכל פרימה אסורה.

ב. בשו"ת **בית יצחק** [ח"ב קג ז] הקשה, למה נאמר איסור מיוחד לכהנים שלא יקרעו על מת, והרי כבר נאמר בבגדי כהונה "לא יקרע", והוכיח מכך כדעת **הקרבן חגיגה** שאין איסור קריעה בבגדי כהונה אלא דרך השחתה, ולפיכך הוצרך פסוק מיוחד לאסור לכהן קריעה על מת, אף שמפיג בכך את צערו, ועיין **במשנה למלך** [פ"ט מכלי המקדש ה"ג] **ובמנחת חינוך** [ק"א] שהביאו דבריו ודנו בהם. וראה עוד **בעין יצחק** [או"ח ז] שכתב כי דרך השחתה הוא רק בקריעת רוב הבגד, ולכן הוצרך איסור "לא יקרע" אף שכבר נאמר "לא תעשון כן לה' אלוקיכם", ולדבריו צריך לומר ש"לא יפרום" נאמר כדי לאסור אפילו כל שהוא. ועיין **בשפת אמת** [יומא עב] שחילק בין קרע הפוסל את הבגד לקרע שאינו פוסל.

וגם **במרחשת** [ח"א ב ו] תמה למה הוצרך משה להזהיר את אהרן ובניו שלא יפרמו בגדיהם על נדב ואביהו, והרי באותה שעה עסקו בעבודה והיו לבושים בבגדי כהונה שאסור לקרעם. וכן תמה על **הרמב"ן** שביאר שם כי חיוב קריעה על מת הוא רק מדרבנן, ולא בא משה לאסור להם אלא פרימה שהם רשאין בה בכל מקום. ולפיכך העלה שאין איסור הקריעה בבגדי כהונה אלא במקום האריגה, כיון שאי אפשר לתקנה כי אין בגדי כהונה נעשים אלא באריגה ולא בתפירה. אך פרימת התפר אינה אסורה, ועל כך הוצרך איסור קריעה בבגדי כהונה. אולם **המלבי"ם** [ויקרא י ו] נקט להיפך, שהקריעה שהקריעה כוללת כל מקום שיקרע, ואילו פרימה היא דוקא בשפה ובבית הצואר למעלה.

17. קדימת תמיד היא כלל בכל המצוות, כמו שמצינו בשבת [כג:] שנר שבת קודם לנר חנוכה, ובברכות [נא:] שברכת היין קודמת לקידוש היום, ובדיני נר שבת ובתמידין ומוספין מבואר שאין זה ענין של קדימה בלבד, אלא באופן שאי אפשר לקיים שניהם, מקיים את התדיר ומבטל את שאינו תדיר. ויש לעיין אם הקדימה והקיום של התדיר במקום שאינו תדיר, שניהם מטעם אחד הם. שהתדיר חשוב יותר משאינו תדיר, או ששני דינים הם והקדימה אינה מפני החשיבו, אלא מסדרי הקיום וקודמת אף לדבר חשוב שאינו תדיר.

ובתוס' שבת [שם] כתבו שבחנוכה מקדימין לקרות בשל ראש חודש, כיון שיכול לעשות שניהם תדיר קודם, אבל באופן שאי אפשר לעשות את שניהם פרסומי ניסא עדיף, ומשמע שפרסומי ניסא, שהוא חשוב, מפריע רק כשהנידון הוא מה לקיים ומה לדחות. אך

הוא **קודם את חבירו,** כגון קרבנות תמידין, קודמין למוספין.

וכל קרבן או אדם[18] **המקודש מחבירו,** הרי הוא **קודם את חבירו** שאינו מקודש כמוהו.

היו **פר המשיח ופר העדה עומדים** לפניו בעזרה להקרבה, הרי **פר המשיח קודם לפר העדה, בכל מעשיו!** וטעם הדבר, כדי שיקדים הכהן המשיח להתכפר בעצמו, ויהיה ראוי לעשות את עבודת פר העדה, שמכפר על הציבור.

גמרא:

דנה הגמרא: **מנא הני מילי** שתדיר קודם לשאינו תדיר?

אמר אביי: מדאמר קרא בקרבן מוסף של חג הפסח [במדבר כח] "**מלבד עלת הבקר אשר לעלת התמיד** תעשו את אלה". יש לנו לדייק: **מכדי,** הרי **כתיב "עולת הבקר"** ללמדנו שצריך להקריב את קרבן המוסף לאחר עולת התמיד של בוקר, שהרי כך ביארו חכמים את כוונת פסוק זה: שמא

כשהנידון בקדימה אין פרסומי ניסא קודם לתדיר, כי תדיר הוא כלל בסדרי הקיום, [וראה בזבחים פט א איבעיא דלא איפשטא בתדיר ומקודש מי קודם, והיינו מפני שגם מקודש הוא כלל בסדרי הקיום, וכדלהלן].

וראה **בקובץ שיעורים** [פסחים נח:] שהוכיח מדברי תוס' בריש תמורה כי המקריב תדיר ושאינו תדיר בבת אחת עובר בעשה שצריך להקדים את התדיר, ואינו איסור בהקדמת שאינו תדיר לתדיר, [ועיין **מקדש דוד** ט' שנחלק עליו]. ולכאורה משמע שאין זה מדיני קיום עצם המצוה, אלא מצוה בסדר הקיום ולכן אין פגם ואיסור בהקדמת שאינו תדיר. ולכאורה לפי זה באופן שהקדמת התדיר תגרום שלא יוכל לקיים את שאינו תדיר, ואילו יקדים את שאינו תדיר יוכל לקיים שניהם, עליו להקדים שאינו תדיר, כי אין סדר הקיום עדיף על קיום המצוה, ועיין עוד בהערות על הגמרא.

18. צריך לבאר מה טעם לא מאחרים את המקודש כדי לקיים מעלין בקודש ולא מורידין. כמו שמצינו בחנוכה שמוסיף והולך, ובלחם הפנים שנכנס על של כסף ויוצא על של זהב, כדי להעלות בקדש, ואפילו בשתי מצוות אמרו שטלית קודמת לתפילין כי מעלין בקודש.

ולכאורה החילוק הוא בין מצוה המתמשכת ועולה, וכן שתי מצוות שמקיימן יחד ומתחיל בפחותה ומוסיף עליה את המעולה כטלית ותפילין. ובכך מעלה בקיום הקדושה. אך בשתי מצוות שכל אחת מתקיימת ועומדת בפני עצמה ואין שייכות ביניהם, אין כאן עליה בקודש, ומקדים לעשות את המקודש.

אמנם **בתוס' רא"ש** משמע שכלל זה נאמר דוקא בקרבנות, וכסיום המשנה בפר משיח ופר העדה שהמכפר קודם, וכן חטאת המקודשת קודמת לעולה כדי שתרצה קודם לדורון. אך מהמקור בגמרא "וקדשתו" להקדים כהן, שממנו לומדים לכל מקודש, משמע שטעם הקדימה כדי לקיים הקדוש קודם, ולא לצורך כפרת המאוחר. ושמא כוונת הגמרא לומר כי חוץ מקדימת המקודש כדי שיהיה ראוי לכפר, יש גם דין נוסף להקדים קרבן כהן לשל ישראל. וראה דברי החזו"א בהערה הבאה. ועיין **במאירי וקרן אורה.**

ומעצם הלימוד מ"וקדשתו" לקדימת קרבנות. מוכח כי אין זה דין כיבוד גרידא לכהן, ובודאי שאין זה מזכויותיו שיכול לתבעם, כי לא שייך כיבוד וזכות קדימה בקרבן, אלא כמבואר לעיל שחוב הוא על הישראל לכבדו כדי להדילו בדרגתו מדרגת ישראל, וחוב זה שייך גם על

תאמר שעולה זו של קרבן מוסף באה במקום עולת הבוקר, לכך נאמר "מלבד עולת הבוקר", ללמד שתחילה יש להקריב את עולת התמיד של הבוקר, ורק לאחריה את העולה של קרבן מוסף.

ומאחר שלמדנו מ"מלבד עלת הבוקר" להקדים את עולת התמיד של הבוקר למוספין, אם כן, מה שחזר הכתוב ואמר "אשר **לעלת התמיד", למה לי?**

אלא, **הכי קאמר רחמנא: כל** מצוה **דתדירה, קדמה!**

שגילה כאן הכתוב את טעם ההקדמה, שזה הוא כלל בכל המצוות, שיש להקדים תדיר לשאינו תדיר[19].

שנינו במשנה: **וכל המקודש מחבירו הוא קודם את חבירו!**

ודנה גמרא: זאת, **מנלן?**

דתנא דברי רבי ישמעאל: נאמר בכהן "**וקדשתו**", ומה היא קדושה זאת שאנו מצווים לקדשו? להראות חשיבות קדושתו בעינינו בכך שמקדימים אותו **לכל דבר שבקדושה**[20]**:**

המקריב את הקרבן, כדי להבדיל בין דרגת הקדוש והתדיר מחברו. וראה עוד לקמן יג. הערות 1 — 2.

19. **רש"י** פירש ש"זה בנה אב שבכל מקום תדיר קודם דמשמע אשר לעולת התמיד שהיתה כבר", והיינו שעולת הבקר קודמת אף אם אינה תדירה, כאמור בתחילת הפסוק "מלבד עולת הבקר", ולא בא אלא ללמד דין קדימה בשאר מצוות, וכך ביאר **החזו"א** [מנחות ל"ג ט"ו, והוסיף שם, שגם דין קדימת מקודש בקרבנות ילפינן בזבחים פ"ט, מפסוק אחר, וכאן מובא רק המקור לשאר מצוות].

אולם **בתוס' רא"ש** ביאר שנכתב "אשר לעולת התמיד" לתת טעם לדבר למה תמידין קודמים למוספין לפי שהיא עולת התמיד, וללמוד ממנה שכל התדיר מחבירו קודם לו. ומבואר שגם התמיד קודם למוספין רק משום שהוא תדיר.

והנה תוס' במנחות [מט:] כתבו שהפסוק "מלבד עולת הבקר" נאמר בעבודות הקרבן, ולא בשחיטה, ומותר לשחוט קודם התמיד. ומשמע שסברו כי על שחיטה לא חל הכלל שהתמיד שהוא תדיר קודם. וטעמם נראה כמבואר במשנה ברורה [כ"ה סק"ז בשם פמ"ג] שתדיר קודם רק במקום שהוא לפנינו, אך אילו רוצה לעשותו בזמן אחר אינו קודם, ולפי זה צריך לומר שהפסוק מלמדנו שהתמיד והמוספין נחשבים כאילו שניהם עומדים לפניו, כי כשרוצה להקריב מוסף מוטל עליו חובת הקרבת תמיד, וממילא התמיד שהוא תדיר קודם למוספין. ולפיכך שחיטה שאינה בכלל העבודות שבפסוק זה, אינה נחשבת כעומדת לפניו לקיימה עם המוסף ולכן אין תדיר קודם לה.

אמנם ביאור זה נצרך רק לפי פירוש תוס' הרא"ש, שהתמיד מוקדם כי הוא תדיר, אכן לדעת רש"י שדין התמיד נאמר בפני עצמו, הרי כוונת תוס' כפשוטה, שלא נאמר דין הקדימה בתמיד לגבי שחיטה, והיינו כי כל סברת הפמ"ג שייכת רק אם טעם הקדמת התדיר הוא מפני חשיבותו, כי אז כל הקדמתו הוא רק אם נמצא בפנינו שלא יקדים לו נחות ממנו. אך אילו מסדרי הקיום הוא, אין טעם לחלק בין נמצא בפנינו או לא, כי הוא דין שנאמר בתדיר, ולא נאסרה הקדמת שאינו תדיר. וראה עוד להלן יג. הערה 1.

20. מדברי **הרא"ש** בנדרים [סב.] מבואר שאין

לפתוח ולקרוא בתורה **ראשון.**[21]

הכוונה שדרשו מ״וקדשתו״ להקדימו דוקא בדבר שבקדושה, אלא ש״מקדימין אותו בכל דבר כדי שיראה גדול ומקודש, ועל ידי שמקדימים אותו בדבר שבקדושה ניכרת יותר חשיבותו וגדולתו, אבל הוא הבין שמקדימין אותו ליטול מנה יפה״ וכן הסיק **בשו״ע הגר״ז** [ר״א ס״ג]. ועיין **בקובץ שיעורים** [ב״ב ס״ג.]

אולם **בפרי מגדים** [קל״ה בתחילת משב״ז] תמה כיצד שייכת ״קדושה״ באופן שכתבו תוס׳ בגיטין [נט.] ״בחברים המסובין בסעודה״. ומשמע שהבין כי רק בדבר שבקדושה שייך ״וקדשתו״.

ורש״י בחומש [ויקרא כ״א ח׳] נקט שהמקור להקדימו לכל דבר שבקדושה הוא מסוף הפסוק ״קדוש יהיה לך״, ועיין **בבאר שבע, ובדרישה** [קל״ה], **ובביאור הגר״א לתורת כהנים** [אמור].

ובמגן אברהם [ר״א] הביא מחלוקת ראשונים אם הלימוד מוקדשתו הוא מדאורייתא או אסמכתא בעלמא היא. ותמה שהרי בגיטין [נט:] אמר אביי להדיא שהוא דין דאורייתא. **ובקרבן נתנאל** [שם, אות ש׳] כתב שאביי הקשה לדעת שאר האמוראים שלמדו דין הקדמת כהן מפסוקים אחרים עי״ש.

ודעת **תוס׳** בחולין [פז.] ש״וקדשתו״ אסמכתא הוא, ולפיכך מי שחטף ועלה במקום כהן לתורה אינו משלם עשרה זהובים, כי אין זו מצוה דאורייתא. ולכאורה תמוה שהרי אף אם היתה מצוה דאורייתא אין הוא חוטף אותה מן הכהן, אלא את מצוות העליה בלבד. ולכאורה מוכח כי אין המצוה עלינו לכבדו ולקדשו, אלא שניתנה לו זכות להתכבד, ולכן שנינו ״ליטול״ חלק בראש, ולא ליתן לו, ולפיכך העולה במקומו נחשב כחוטף ממנו את המצוה. וכן משמע מלשון **הרא״ש** [שם סימן ח׳] שכתב כי אסמכתא בעלמא היא כמו ליטול מנה יפה ראשון, דאין יכול לגבות בבי״ד. וראה **במהר״ם שי״ק** על תרי״ג מצוות [ע״ר] שדן בזה.

אמנם מאידך קשה שהרי מדברי תוס׳ עצמם [שם] מוכח כי גם על מצוה דרבנן משלם י׳ זהובים, ובהכרח שלא כתבו שהיא אסמכתא בעלמא אלא לגבי הדרשה בנדרים סב. ששם מדובר לגבי זכותו של תלמיד חכם לתבוע חלקו בראש, והמקור לכך מ״וקדשתו״ אך אסמכתא היא ובאמת מדאורייתא אין זכות לכהן על כבודו, אלא שהתחייבו ישראל להבדילו בדרגתו, וכדלהלן, ואין עצם המצוה בכבוד שנותנים לו, אלא במה שניכרת על ידי זה הבדלתו, ומצוה זו אי אפשר לחטוף כלל, ולכן לא הקשו תוס׳ כלל מסוגיין. וראה עוד בהערה 23.

21. כך פירש **רש״י** כאן. ובגיטין [נט:], נקט בכל דבר כבוד, בין בתורה בין בישיבה הוא ידבר בראש. וכן פירש **הרא״ש** בנדרים [סב.].

ואמרו שם [בגיטין] שהכהן יכול למחול ולכבד מי שגדול ממנו לפתוח ראשון בכל דבר כבוד, חוץ מקריאת התורה בבית הכנסת שתקנו חז״ל שאינו יכול למחול כי מצויים שם רבים ויבואו לידי מחלוקות שכל אחד יאמר אני גדול ואקרא ראשון. וראה משנה ברורה ושעה״צ [קל״ה ג׳].

ולענין מחילה למי שפחות ממנו, כתב הרמב״ם [בסהמ״צ עשה ל״ב] שמדאורייתא אינו בבחירת הכהן ואינו יכול למחול, ולכאורה משמע שביאר כי תקנת חז״ל בבית הכנסת נצרכה רק שלא ימחול למי שגדול ממנו. אך למי שפחות ממנו אינו יכול למחול, וכך מפורש במרדכי בגיטין [אות ת״א] בשם רבינו שמחה. ותימה שבפירוש המשנה [בגיטין שם] האריך לבאר שמדובר באופן שאין גדול ממנו בבית כנסת, וכשיש גדול ממנו קורא לפניו. וראה להלן יג. הערה 26.

ולברך ברכת הזימון **ראשון**[22],

וליטול מנה יפה ראשון! שאם בא לחלוק עם ישראל בכל דבר, לאחר שיחלקו בשוה, אומר הישראל לכהן — ברור וטול איזה חלק שתרצה![23]

ממה שהקפידה התורה להקדים כהן גדול

מפני קדושתו, נלמד לכל דבר הקדוש מחבירו שמצוה להקדים קיומו לקיום חברו.

שנינו במשנה: **פר כהן משיח ופר העדה** — יג-א
פר המשיח קודם!

ודנה הגמרא: **מנא הני מילי?**

ועיין **במגן אברהם** [ר"א סק"ד] שהביא דעת הסמ"ג שיכול לחלוק כבוד ולכבד כל אדם להקדימו. וצדדי הנידון הוא אם התחדש בוקדשתו שיש לכהן מעלה עצמית, כי התעלה מפני קדושתו. וכמו שביאר המרדכי שם שכהונתם שלהם היא בברית עולם. או שהוא כבוד ה', וכמבואר בסהמ"צ [שם] שכבוד משרתיו הוא לגדולתו יתעלה, ואין יכולים למחול. והאריכו בזה הפוסקים. וראה **בהגהות ר"ב פרנקל** [ס"ס קכ"ח] שעצם היכולת לחלק את הכיבוד לאחר נחשב כבוד לכהן. וראה **אגרות משה** [או"ח ב' ל"ד].

22. כך פירש **רש"י** כאן, ובגיטין כתב "בסעודה". **ובשו"ע** [קס"ז י"ד] הובא דין זה בסדר בציעת הפת, ומשמע שהוא קודם גם לברך ולהוציא בברכת המוציא, וכתב **המשנה ברורה** שם שגם כיום שכל אחד בוצע כל ככרו, המנהג שהגדול בוצע תחילה, וצריך להקדים הכהן. ולהלן [ר"א סקי"ג] הוסיף שגם קודם להוציא בקידוש.

23. כך פירש רש"י בגיטין [שם] וכן פירש **המאירי** בסוגיין. אך **תוס' והרא"ש** שם כתבו שזכותו ליטול ראשון דוקא במעשר עני המתחלק בתוך הבית, או בצדקה, או בחברים המסובים בסעודה, אבל בשאר שותפות לא, שהרי בפסחים אמרו הנותן עיניו בחלק יפה אינו רואה סימן ברכה לעולם, ולא מסתבר שנאמר מקרא זה להרגיל כהן בכך.

ובתוס' רי"ד שם חילק שלא אמרו כך בפסחים אלא לגבי הנוטל חלקו לפני שאמר לו חבירו, אך כשהחלוקה עם כהן יש מצוה לישראל לתת לכהן ליטול ראשון, וכן חילקו **תוס'** במועד קטן [כח:] ודבריהם סותרים לכאורה לדברי תוס' בחולין שאין המצוה על הישראל לתת, אלא על הכהן להתכבד וליטול, ובהכרח שכל דבריהם שם רק לגבי הסוגיא בנדרים שלומדים בה מכהן שגם ת"ח זכותו לתבוע חלק בראש, אך בכהן אסמכתא בעלמא היא כנ"ל, ובאמת רק ישראל מחויבים ליתן לו, ואין זו זכותו.

וכבר הבאנו לעיל הערה 20 שהפרי מגדים תמה איזה דבר שבקדושה יש בחלוקת מנה בסעודה, וכן קשה לרש"י שנקט כן בכל שותפות. ועיין בדברי המפרש בנדרים [שם] שמדובר בחלוקת לחם הפנים. וביאר **המהרש"א** שם שדקדק כן מלשון הברייתא "לכל דבר שבקדושה" ואף שמדובר שם בחלוקה שבין הכהנים, ביאר **הר"ן** במגילה [דף יד ברי"ף], שמדובר לגבי כהן גדול ביחס לכהנים אחרים, ובדעת רש"י פירש שלמדו מכהן גדול שגם כהן הדיוט ראוי להיות מקודש יותר מישראל. ועיין **מנחת חינוך** [רס"ט] שתמה על חידושו.

ולכאורה מוכח מדבריו כמבואר לעיל בדברי תוס' בחולין, שאין למדים מ"וקדשתו" דינים כבוד לכהן, כי הרי דיני כבודו של כהן גדול הם

גירסת הגמרא שלפנינו היא לפי תוספות הרא"ש

דתנו רבנן: נאמר בפר העדה "**ושרף אותו** [את בשר פר העדה], **כאשר שרף את הפר הראשון**". דהיינו, כמו את הפר של הכהן המשיח, שנכתב לפניו בפרשה. ולכן הפר של הכהן נקרא "הפר הראשון".

ודנה הברייתא: **מה תלמוד לומר** "כאשר שרף את הפר **הראשון**"? למה לא אמר הכתוב "כאשר שרף את פרו" [דהיינו של הכהן המשיח, האמור לעיל]?

אלא, בא הכתוב ללמדנו, **שיהא** פרו של הכהן המשיח **ראשון**, דהיינו — שיהא פר כהן משיח **קודם לפר העדה בכל מעשיו**!

[ולגירסת רש"י יש לבאר כך: כיון שכתבה תורה בפר העדה "ועשה לפר כאשר עשה לפר החטאת [של הכהן המשיח]", למה חזרה התורה וכתבה "כאשר שרף את הפר הראשון"? אלא, מכאן למדנו, שיהא פרו של כהן המשיח "ראשון", בכך שיהא קודם לפר העדה בכל מעשיו].

תנו רבנן: אלו הם דיני הקדימה

א. פר כהן משיח, ופר העדה, שהיו **עומדים** מוכנים להקרבה(1) —

שונים ומיוחדים [ומבוארים בפ"ה מכלי המקדש]. ובהכרח שהוא חיוב הבדלה בדרגה וביחס, שחל על ישראל כלפי כהנים, ועל הכהנים כלפי הכהן הגדול.

ובשו"ת עבודת הגרשוני [ל"ב] דייק מדברי רש"י שכל ענין ההקדמה הוא רק אחר שחילקו בשוה, אך אין צריך לתת לו את המנה היפה ביותר, ויתכן שרש"י בא ליישב בכך את הערת תוס', ולומר שלא אמרו בפסחים שאינו רואה סימן ברכה אלא בנוטל חלק יפה משל חבירו, אולם מדברי השטמ"ק בנדרים משמע שלא סבר כך, שכתב כי גם המשנה בסמוך לפדותו ולהשיב אבידתו היא מדין וקדשתו.

1. במשנה ובברייתא שנינו שדיני הקדימה אמורים כששני הקרבנות "עומדים" **והרמב"ם** בסיום דיני הקדימה כתב [בפ"ט מתמידין ומוספין הי"א] אימתי, בזמן שבאו כולן כאחד, אבל הבא ראשון קרב ראשון. והסתפק **החזו"א** [מנחות ל"ג י"ז] בכוונתו, אם מקריבו מיד כשבא לידו לפני שיבא הקודם לו בדין, או שאפילו אם כבר שניהם לפניו, זה שבא ראשון זכה להקרב ראשו, ואין דיני קדימה חלים אלא כשבאו מתחילה יחד. [וראה **בביאורי חזון יחזקאל** לתוספתא זבחים פי"ג ה"ג, שפשוט לו כצד הראשון].

ובמקדש דוד [ט] כתב שכלל זה, שהבא ראשון קרב ראשון, שייך גם בדבר הקודם תדיר מפני שהוא תדיר או מקודש, אך היינו רק בשני קרבנות של שני בעלים, שהקדימה מוטלת על הכהנים, שהתחייבו בהקרבת הקרבן הבא ראשון. אך כששני הקרבנות של אדם אחד, החיוב חל עליו קודם שבא לעזרה, ותמיד יקדם התדיר או המקודש אף שחבירו בא קודם לו לעזרה.

אולם החפץ חיים **בליקוטי הלכות** [זבחים פ"י] כתב שבתדיר ומקודש לא אמרו כלל זה. וכן משמע **בכסף משנה** [שם].

וביאר **בחזו"א** [שם סק"ט] שעצם הצורך בטעם של תדיר ומקודש מוכיח שהם קודמים אפילו כשלא באו בשוה עם אחרים, שאם לא כן הרי צריך להקדימו מפני שהוא חשוב וכמו שאמרו וקדשתו בכהן, ובהכרח שהם גדרים שהתחדשו בסדרי הקרבנות, והם קודמים אף כשהאחרים באו קודם להם. וכבר כתב כן **הקרן**

פר כהן משיח קודם לפר העדה בכל מעשיו!

וטעמו של דבר: **הואיל ומשיח מכפר** בעבודתו, **ועדה מתכפרת** בפר הנעשה על ידו, **דין הוא שיקדים** קרבן **המכפר** להבאת קרבן **המתכפר.** דהיינו, עדיף שיתכפר תחילה הכהן המשיח בהבאת קרבנו, כי הוא המכפר על העדה [בעבודתו בפר העדה], לאחר שכבר התכפר הוא בעצמו.(2)

וכן הוא אומר בעבודת יום הכיפורים, שתחילה מתכפר הכהן המכפר בעצמו, ולאחר מכן מתכפרים אלו שהוא מכפר עליהם. שנאמר [ויקרא טז] "**וכפר** הכהן הגדול **בעדו** תחילה. ולאחר מכן, הוא יכפר **בעד ביתו, ובעד כל קהל ישראל**".

ב. **פר העלם דבר של ציבור** הבא על שאר עבירות [חוץ מעבודת כוכבים], **קודם לפר של** ציבור הבא על העלם דבר **בעבודת**

אורה בזבחים [ד א] בטעם הקדמת החטאת לעולה אף כשבאה העולה לפניה. אך בדבריו בסוגיין נקט שהבא ראשון דוחה את המקודש.

2. ראה לעיל יא ב הערה 7 שהרחבנו לברר דעות הראשונים אם פר העלם דבר של ציבור צריך להביאו כהן משיח דוקא או לא, והבאנו בזה מחלוקת תורת כהנים וספרי.

כהן משיח שעבר, דינו להביא פר. ומסתמא, גם קרבנו של משיח שעבר הוא קודם לקרבן פר העדה, אפילו כאשר הכהן המשמש הוא הכהן העובד בפר של העדה.

וכן לדעת תוס', המכשירים שיעבוד בפר העדה אפילו כהן הדיוט, מסתבר שיקדימו את פרו של כהן גדול משיח שעבר לפני פר העדה. ומשמע, שאין סיבת ההקדמה כדי שיתכפר המכפר קודם, כי כאן הכהן שעבר אינו מכפר, אלא שמפני טעם זה נקבע סדר ההקרבה, ודין זה הוא מכלל דיני הקדמת המקודש על חבירו.

וראה **בחזון יחזקאל** [ריש פרק י מקרבנות — זבחים] שהעמיד את סוגייתנו באופן שרוצה הכהן הגדול להקריב פרו ופר הציבור. וכתב, שאין חיוב להקדים פרו משום "וקדשתו", כי אין כאן נידון לגבי קדושת הכהן וכבודו, אלא לגבי קדושת הקרבן, ובזה יש לומר, שקדושת קרבן ציבור מעולה מקדושת קרבן כהן, כשם שהוא מעולה מקרבן נשיא. ולכן הוצרכה הגמרא לטעם שיקדים מכפר למתכפר. ועיין לעיל יב ב הערה 18.

ובגבורת ארי [יומא מד א] **ובחזו"א** [מנחות ל"ג י"ח] הקשו, למה הוצרכה הגמרא לטעם ש"יקדים מכפר למתכפר", והרי לעיל בסמוך למדו להקדימו מהכתוב "הראשון", שיהא ראשון קודם לפר העדה.

והחזו"א כתב, שהגמרא באה לפרש שאין כוונת הכתוב להקדימו משום חשיבותו, אלא שכפרת המכפר נצרכת לעבודות בפר המתכפר. וביאר בכך שזה הטעם שדוקא באופן זה הוקדם המקודש לחבירו "בכל מעשיו", מה שאין כן בשאר דיני הקדימה, שדי להקדים בזריקת הדם גרידא. כי כאן כפרת המכפר צריכה להגמר לפני שעובד בפר המתכפר. [**ובמנחת חינוך** מצוה ק"כ כתב ליישב, שהסברא נצרכת להקדים פר משיח לשעיר עבודה זרה של ציבור, שהכתוב לא נאמר עליו].

ויתכן ליישב עוד, שהרי מדברי **הרמב"ם** [פ"ה ממעה"ק הט"ו] משמע, שפר כהן גדול, שעבודתו בכהן גדול דוקא, היינו רק בקבלה והזאת הדם. אך בהקטרה, אין צורך בכהן משיח אף לכתחילה [ועיין שער המלך פ"א מעבודת יו"כ]. ואם כן יש לומר, שנצרכה סברא זו להקדים גם הקטרת פרו לעבודות פר הציבור.

כוכבים!

ומבארת הגמרא את החלק השני של הברייתא:

מאי טעמא קודם פר העלם דבר בשאר המצוות לשעיר הציבור בעבודת כוכבים?

כי **האי,** הפר של שאר עבירות **חטאת** הוא, ואילו **האי,** פר של עבודת כוכבים, **עולה** הוא.

ותניא, החטאת קודמת לעולה, בכל ענין, אפילו כשהביאום שני אנשים [ולכן הוא הדין בפרי הציבור, שבאו על שני חיובים נפרדים, קודם פר החטאת לפר העולה]. לפי שנאמר בפרשת האנשים החייבים בקרבן עולה ויורד [כגון שבועת שקר], [ויקרא ה] שחייבים להביא כשבה או שעירת עזים לחטאת. ואם לא השיגה ידם לקנות מן הצאן, עליהם להביא שתי תורים או שני בני יונה, אחד לחטאת ואחד לעולה, "**והקריב את אשר לחטאת ראשונה**".

ופסוק זה, לכאורה, מיותר הוא.

כי **מה תלמוד לומר?** מה הוא בא ללמד?

אם ללמד שתהא חטאת קריבה **ראשונה,** לפני הקרבת העולה, אין צורך בכך, **שהרי כבר נאמר** [שם בפסוק השני, בהמשך] "**ואת השני יעשה עולה כמשפט**".

ובא הכתוב השני בהמשך, לומר, שהחטאת קריבה ראשונה כיון שהיא באה לרצות בה את המתכפר לפני הבאת העולה [הנחשבת להבאת דורון], והריצוי קודם להבאת הדורון, כי לפני הריצוי, אי אפשר להביא דורון.

אלא, כיון שהפסוק הראשון מיותר, הרי **זה בנה אב,** לומר, **שיהו כל חטאות, קודמות לעולות הבאים עמהם.**

ועוד יתכן, שאמנם נחלקו כאן במחלקות התורת כהנים וספרי שהובאה בהערה לעיל [יא ב]. שבתורת כהנים דרשו שאין צורך בכהן משיח לעבודת פר העלם דבר, ולפיכך צריך לימוד מהכתוב שיעשה הכהן המשיח ראשון את פרו. אך לדעת הספרי, שצריך שתיעשה עבודת פר העלם דבר דוקא בכהן גדול, הרי סברא היא שפרו קודם, כדי שיקדם מכפר למתכפר [וראה פירוש הראב"ד לתורת כהנים].

ואין להקשות לפי התו"כ למה חטאת כהן הדיוט לא תקדם לפר הציבור? וכן יקשה לפי הספרי באשם ועולה ויורד של כהן גדול, שהרי צריך המכפר כפרה קודם שיתכפר. אך זו אינה קושיא, כי מבואר בירושלמי שיש דין קדימה לקרבנות שדמם נכנס לפנים, ורק בפר העלם דבר של משיח, שאין סיבה אחרת להקדים לו פר של ציבור, אמרו שראוי להקדימו כדי שיכפר.

אמנם **בירושלמי** כאן נקט, שאפילו הקרבת קרבן שהוא נדבת הכהן המשיח קודמת היא לנדבת הציבור, ומשמע שנקט, שלאחר הלימוד להקדמת כהן משיח לציבור, נמצא שהמכפר קודם למתכפר לעולם, מפני שהוא מקודש יותר.

אולם **באור שמח** [פ"ט מתמידין ומוספין ה"ז] נקט, שטעם הירושלמי הוא, שבנדבת כהן משיח יש סמיכה על הקרבן, מה שאין כן בנדבת ציבור, והיינו שאין הקדימה מפני קדושת הכהן, אלא ממעלת קרבנו, והיא רק בקרבנות שוים. **ובחזון יחזקאל** [שם] נקט שנדבת משיח קודמת באופן שהוא רוצה להקריב את נדבת הציבור.

וקיימא לן, שבא הכתוב הזה ללמד, **דאפילו חטאת העוף, קודמת לעולת בהמה,** וזאת, אף על פי שקרבן בהמה חשוב הוא מקרבן העוף.

והרי לא מצינו שום אופן שבו אדם אחד יתחייב להביא חטאת העוף ועולת בהמה בזמן אחד. ומוכח מכאן, שכוונת הכתוב היא לומר, שיש להקדים כל חטאת לעולה, ואפילו הקרבת חטאת של אדם אחד, להקרבת עולה של אדם אחר. ובאופן הזה, לא שייך הטעם שיקדים הריצוי לדורון, אלא הקרבת החטאת קודמת, כי היא מקודשת יותר מקרבן עולה.

ומכאן נלמד, שגם פר חטאת ופר עולה של ציבור, על אף שהם באים על שני חיובים נפרדים, בכל זאת צריך להקדים את פר החטאת לפר העולה.[3]

ג. **פר עבודת כוכבים** של העדה, שהוא עולה, **קודם לשעיר עבודת כוכבים** של העדה, על אף שהשעיר הוא חטאת!

ודנה הגמרא בדברי הברייתא, שפר עבודת כוכבים קודם לשעיר עבודת כוכבים הבא

---

3. התבאר לפי דרכו של **תוס׳ הרא״ש,** בתוספת דברים **מהגרי״ז** [נזיר מה א].

ובתוספת ביאור: ראית הגמרא היא ממה שהוסיפה הברייתא שאפילו חטאת עוף קודם לעולת בהמה. ואופן זה, בהכרח, טעמו הוא משום שהחטאת מקודשת מהעולה, שהרי אינה באה חטאת זו כריצוי קודם לעולה, כי לא מצינו אופן שאדם אחד מביאן [ועל תמיהת **הנצי״ב,** שמצינו כן ביולדת, עיין **באבי עזרי** פי״ד ממעה״ק ה״ה].

וכבר ביאר **הגר״ח** [בזבחים ה א], שהנידון בהקדמת מקודש מחבירו, הוא בדיני **הכהן,** כאשר יש לפניו שני מיני דמים, מה יקדים, ובזה אין חילוק מי הוא בעל הקרבן, אם אחד הביא את שניהם או לא. וכאשר ביאר תוס׳ הרא״ש כאן. ודין זה, הוא דין נפרד מהדין הנלמד בתחילת הפסוק לגבי חיוב **הבעלים,** שאם עליו להביא חטאת ועולה, יקדים החטאת משום שהיא באה לרצות. ומדין זה אין ראיה לפרי העלם דבר של ציבור, כיון שהם באים על שני חיובים נפרדים, ואילו הנידון כאן הוא משום הקדמת המקודש.

ובקרן אורה בזבחים [צ א] הוכיח מכאן, שחטאת העוף קודמת לעולה אפילו כשבאות על שני חיובים וכנ״ל. וכן משמע בתוס׳ שם [צ ב ד״ה תקדום]. אך **החזו״א** [מנחות ל״ג י״ג] נקט שדעת רש״י והרמב״ם שקודמת רק בעולה ״הבאה עמה״, כחטאת ועולה של יולדת. והנידון הוא אם דין קדימה גרידא היא, ושייכת בכל הקרבנות, או שנאמר סדר בהקרבה, ונעשית על ידי זה העולה למחוסרת זמן שאינה כשרה עד שתקרב החטאת, וזה שייך רק ביולדת [עיין תוס׳ זבחים ה א שדנו בזה **ובזכר יצחק** סימן ל].

ובפסחים [נט א] דנה הגמרא לפסול עולת מצורע שהוקרבה לפני חטאת העוף, שהרי שנינו כאן זה בנה אב וכו׳, והסיקה הגמרא שם, שנאמר במצורע ״והעלה״, לגלות שעולה כשרה אף שהעלוה לפני חטאת. **ובתוס׳** שם דייקו, שלולי קרא, היתה נפסלת. ודחו, שרק במצורע דנה הגמרא לפוסלה משום דכתיב בו ״הויה״. ומשמע שנידון הגמרא היה רק מפני הבנין אב, אך מתחילת הפסוק, לא היה צד לפסול עולה שקדמה, אף אם נאמר בה הויה. והיינו, שהבנין אב בא ללמד שאין זה דין קדימה גרידא, אלא סדר בהקרבה דמעכב. [אך לכאורה תמוה, כי כל זה שייך רק בקרבן יולדת, וכנ״ל, ואילו כאן

עמו:

אמאי קודם הפר לשעיר, והרי **האי** שעיר, **חטאת** הוא, **והאי** פר **עולה**, הוא?

אמרי במערבא משמיה דרבה בר מרי: חטאת צבור זו, הבאה על **עבודת כוכבים**, כתובה בתורה כשהיא **חסירא** את האות **אל"ף**, שהרי [במדבר טו] "**לחטת" כתיב** בה. ובא החסרון הזה ללמדנו שיש חסרון במעלת החטאת הזו, שהיא אינה מכפרת לבדה אלא רק בצירוף כפרת העולה. ולפיכך הקרבת העולה קודמת להקרבת החטאת הזו, כי היא עולה המכפרת.[4]

ואילו **רבא אמר:** הטעם שפר העולה קודם להקרבה, הוא משום **דכתיב ביה** [שם] "ועשו כל העדה פר בן בקר אחד לעולה **כמשפט**, ושעיר עזים לחטאת". בא הכתוב לחדש ולומר, שבעבודה זרה יש להקריב את העולה והחטאת דוקא כמשפט הכתוב בפרשה זו, והיינו לפי סדר כתיבתם, שהעולה קודמת לחטאת![5]

וממשיכה הגמרא בהבאת דברי הברייתא:

משמע שהבנין אב נאמר אפילו בקרבנות של שני אנשים ושני חיובים, וכיצד יפסלו בהקדמתן? ועיין **שלמי יוסף** זבחים ס"א].

4. בפנים שילבנו את פירושי רש"י והרא"ש. **רש"י** פירש שהחסרון מגלה שהעולה קודמת לה. **והרא"ש** פירש שהחסרון מגלה שמעלת חטאת זו חסירה משאר חטאות. ולכאורה זה משלים לזה.

אמנם לשני הפירושים יקשה, כי נמצא, שחטאת ע"ז פחותה משאר חטאות, וכיצד אמרו בסמוך שחטאת ע"ז קודמת לשעיר נשיא כי היא של ציבור? וכבר הבאנו מהירושלמי, שהיא קודמת מפני מעלתה שנכנס דמה לפנים, ולמה לא תקדם לעולה? ועצם הדרשה לפי רש"י "שעולה קדמה", תמוה הוא כיצד נרמזה.

ובהר אפרים [כ"ה] ביאר שכוונת הפסוק לומר שחטאת עבודה זרה אינה קודמת לעולת עבודה זרה, כי אינה מכפרת אלא בצירוף כפרת העולה, ואינה דומה לשאר עולות שהם דורון, וצריך להקדים להם ריצוי של חטאת, וכיון שאין החטאת מכפרת אלא עם העולה, מקדימים את חלק כפרת העולה כדי שהחטאת תגמור את הכפרה.

5. **במשנה למלך** [פ"ט מתמידין ומוספין ה"ו] הביא מחלוקת ראשונים, אם הכלל שחטאת קודמת לעולה נאמר רק למצוה, או שהוא לעכב. וראה בהערה הקודמת. ולכאורה כל הנידון הוא רק בחטאת ועולה שיש לחטאת זכות קדימה כדי לרצות לפני הבאת דורון.

אבל נראה שדין פר עולה של עבודה זרה הקודם לשעיר חטאת, אינו משום שיש לו זכות קדימה, שהרי אדרבא, מסברא הזכות היתה לשעיר החטאת, ורק גזירת הכתוב היא להקדים את הפר, והוא דין שנאמר בסדר הקרבת קרבנות עבודה זרה. ומסתבר שיעכב, כי נעשה השעיר מחוסר זמן עד שיקרב הפר. וראה **בחזון יחזקאל** [שם, ד"ה מעשר].

והנה לא התבאר בגמרא אלא שפר עבודת כוכבים של ציבור קודם לשעיר ע"ז שלהם, אך בפר הבא על כל המצוות לא נאמר מה דינו [דהיינו כשהקריבו פר ע"ז, ונשאר שעיר לבדו, אם פר העלם דבר קודם לשעיר]. **ובמנחת חינוך** [סוף ק"כ] כתב שנראה כי שניהם שוים.

אך **בתוספתא** [פ"י דזבחים ה"א] שנינו, שגם הוא קודם לשעיר ע"ז.

וביאר **בחזון יחזקאל** [שם בביאורים], שהפר

ד. **שעיר** החטאת של העדה הבא על שגגת **עבודת כוכבים,**(6) **קודם לשעיר** של **נשיא!**

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא?**
האי, שעיר עבודת כוכבים, הוא קרבן **ציבור.**

ואילו האי, שעיר נשיא, הוא קרבן **יחיד.**
וקרבנו של הציבור קודם לקרבן היחיד(7).

ה. **שעיר נשיא, קודם לשעירת יחיד!**

מאי טעמא? האי מלך והאי הדיוט.

ו. **שעירת יחיד קודמת לכבשת יחיד!** [מהטעם שיבואר להלן].

ומקשה הגמרא סתירה: **והא תניא** איפכא, **שכבשת יחיד, קודמת לשעירת יחיד** [מהטעם שיבואר להלן]!

אמר אביי: תנאי היא, שנחלקו מי מהן קודמת:

מר סבר, שעירה עדיפא, שכן נתרבתה

קודם כי הוא חשוב ממנו, וכל שכן שפר העלם דבר קודם לפר ע״ז שלהם, כי זה חטאת וזה עולה. וראה **בחזון איש** [שם ס״ק י״ח].

6. הגמרא הזכירה באופן זה רק את שעיר העבודה זרה, ולא ביארה מה דינו של הפר. **ובירושלמי** אמרו כי אם היה הפר עמו, ועמדו עם חטאת אחרת, כיון שכל חטאת קודמת לעולה, מקדימין אותה לפר ולשעיר. ואם כן, צריך להעמיד את אופן הקדמה הזו כשבא שעיר הנשיא אחר הקרבת פר הציבור.

ויתכן לומר, שהירושלמי עסק בקרבנות שוים, ששניהם של ציבור או של יחיד, ואילו נידון ההקדמה בסוגיין הוא בפר שהוא כעולת ציבור וקודמת לחטאת יחיד. ואולי הטעם הוא כמבואר לעיל, שהעולה באה לכפר והיא קודמת לחטאת. אך אם כן הוא, נמצא שאין טעם להקדים פר העלם דבר של ציבור לפר עבודה זרה שלהם, ולכל היותר הם שוין, ושלא כמבואר בהערה הקודמת. וראה **בתוספתא** [פ״ב ה״ב] שפר ושעיר של ע״ז קודמין לשעיר נשיא, וכמבואר, ובהר אפרים [שם] תמה על כך.

אולם בזבחים [צ ב] מוכח להיפך, שחטאת עדיפה מעולת ציבור, שהרי הגמרא דנה שם תדיר ומקודש מי עדיף. ופירש רש״י דהיינו דם עולת תמיד ודם חטאת, ומשמע שכל הנידון משום תדיר, ולא משום מעלת הציבור שבקרבן תמיד. אכן מאידך אמרו שם, ששלמים עדיפים על תודה, ומנחות קודמות כי ישנם בציבור, ומשמע שקרבן ציבור קודם. [ועי״ש פ״ט. תוד״ה כל וצ״ע], ובהכרח שרק לגבי קרבן תדיר אין מעלת ציבור מכריעה, כי תדיר הוא בין בסדר הקרבן וכנ״ל, אך כשהנידון רק במעלת ציבור ויחיד, ציבור קודם.

7. לכאורה תמוה, למה לא נקטה הגמרא את טעם הירושלמי, שדם השעיר של ציבור נכנס לפנים, ואילו דם השעיר של נשיא נזרק בחוץ, ולפיכך שעיר הציבור קודם.

ומוכח כמבואר בהערה הקודמת שגם פר העולה שבא עם השעיר, קודם לשעיר הנשיא, על אף שאין דמו נכנס לפנים, אלא רק מטעם שהוא קרבן ציבור וקודם לקרבן יחיד.

אמנם לכאורה לפי זה תהיה נפקא מינה במחלוקת התנאים במשנה לעיל [ד ב], שהרי לעיל [ו א] אמרו כי לרבי מאיר שביי״ד מביאין פר ולא ציבור, אינו נחשב כקרבן ציבור אלא כקרבן השותפין, ואם כן רק שעיר עבודה זרה קודם לשעיר נשיא, כי דמו נכנס לפנים. אך אם יבא עם פרו, כיון שהוא מחוסר זמן לפר, ושעיר חטאת קודם לעולה, יקדם שעיר הנשיא לפר ושעיר של בי״ד. [ועיין במקדש דוד כ״ג ה אם

להקריבה אפילו **אצל עבודת כוכבים ביחיד,** לפיכך מקדימין להקריבה לפני כבשה, שאינה קריבה ביחיד שחטא בעבודה זרה, אלא בשאר עבירות בלבד.[8]

ומר סבר, כבשה עדיפא, שכן נתרבתה בכך שהיא קריבה יותר משעירה, **ב**הקרבת **האליה** שבה. ולכן מקדימים להקריבה לפני שעירה, שאינה טעונה הקרבת אליה.

ז. הקרבת מנחת **העומר** נעשית **קודם לכבש, הבא עמו.**[9]

נחשב כקרבן יחיד או כקרבן ציבור וראה עוד הערה 12 לדף ו א].

8. בפשטות סברת מאן דאמר זה היא, שה"מקודש יותר" נחשב הקרבן שמכפר על חטאים חמורים יותר [או על יותר חטאים], וראה **ברמב"ם** [פ"ט מתמידין ומוספין ה"ז] שפסק כדעה זו, וכתב טעמה: "שהשעירה ראויה לבא על הכריתות שמביאין עילה חטאת [והיינו גם על חטאים חמורים יותר]. **והכסף משנה** ביאר שהרמב"ם מפרש שנכתבה שעירה בחטאת עבודה זרה ביחיד, ולא משום שבאה רק על ע"ז, שהרי באה גם לחטאות אחרות, אלא שהתרבתה לבא גם על ע"ז. [ומשמעותו שבאה על הרבה חטאים, ועיין].

וכתב **הכסף משנה** שפסק הרמב"ם כך, כי סתם תלמודא כתנא זה. **ובמהר"י קורקוס** כתב שבעל הברייתא של דיני קדימה נקט ששעירה עדיפא, וכיון שבכל הדינים הלכה כמותו נקט גם בזה הרמב"ם כדעתו. **ובאור שמח** [במלואים להלכה זו] כתב שהרמב"ם פסק כך כי בתורה נאמר סדר הקרבת שעירה קודם לכשבה וגרס כך בדברי הרמב"ם. עי"ש. וראה עוד **בליקוטי הלכות** זבחים צ. בזבח תודה.

והאחרונים תמהו על הרמב"ם שכתב בסוף דיני הקדימה [בהלכה ט] כלל, שכשבים קודמים לשעירים כי יש בכבשים אליה מה שאין כן בשעירים, והיינו כמאן דאמר החולק. וביאר **הקרן אורה** דהיינו בקרבנות נדבה, אך בחטאות יש להקדים את השעירה שמכפרת גם בעבודה זרה. [ואולי כוונתו שבנדבה לא נחלקו, עי"ש].

ולדברי האור שמח הנ"ל, החילוק פשוט כי רק בחטאת קדמה שעירה לכבשה מה שאין כן בשאר קרבנות. אך בכריתות כח. אמר רבי שמעון כבשים קודמים לעזים בכל מקום, יכול מפני שהם מובחרים מהן, תלמוד לומר ואם כבש יביא לחטאת, מלמד ששקולים הם, ומשמע שהנידון תלוי רק בסברות אלו, ולא חילק ביניהם מפני שינוי סדר המקרא.

9. **הרמב"ם** פסק דין זה [שם ה"ט], ומאידך כתב [שם פ"ז הי"ב] קומצין אותו לאחר שמקריבים מוסף היום. וכבש העולה קודם תמיד של בין הערביים. ופירש **הכסף משנה** שקומצים את העומר בין מוסיף לכבש העולה שבא לפני התמיד. ולביאורו כוונת הרמב"ם לומר, כי אף שזמן הבאת העומר קודם חצות, אין צורך להקריב את הכבש עמו, אלא רק זמנו באותו יום, ויכול להביאו עד תמיד של בין הערביים, וראה **במקדש דוד** [ט ג].

אך **הלחם משנה** הביא **שהקרית ספר** ביאר לשון הרמב"ם כפשוטה [בלי פסיק] שקומצין אותו גם אחר שמקריבים כבש העולה, ומה שפסק הרמב"ם [בפ"ט] שהוא קודם לכבש הבא עמו, היינו לענין ההגשה וההנפה, אבל קמיצתו והקטרתו נעשות רק אחר הקטרת הכבש.

וטעמו של הקרית ספר, כי לפירוש הכסף משנה תמוה למה הוצרך הרמב"ם להשמיענו כאן שוב שצריך להקריב את הקרבן לפני תמיד של בין הערביים, והרי כבר כתב דין השלמה על התמיד [בפ"א] ולכן ביאר שצריך שיהיה העומר נעשה עם הכבש, ואף שבמנחות לא נאמר דין

ח. **שתי הלחם קודמים לכבשים הבאים עמהם**[10]**.**

זה הכלל במנחת העומר ובשתי הלחם: **דבר הבא בגין ליום,** קרבן העומר, או שתי הלחם, שהן מצוות היום, **קודם לדבר הבא בגין לחם.** והיינו, קרבן מנחת העומר הרי הוא קודם להבאת הכבש הבא בגין העומר. והקרבת שתי הלחם קודמת להקרבת שני הכבשים הבאים בגין שתי הלחם.[11]

השלמה על התמיד [כמבואר **בליקוטי הלכות** פסחים נט א] העומר והכבש הבא עמו תלוים זה בזה, שיום הקרבת הכבש הוא בזמן העומר, וזמנו של קמיצת העומר בזמנו של הבאת הכבש. [וראה **במנחת חנוך** ש"ז, שנחלקו התורת כהנים והבבלי אם העומר מעכב את הכבש או לא].

ולכאורה מוכח בביאור הקרית ספר ממה שאמרו בערכין יא ב, שחזקיה המלך הסתפק אם להביא כבש הבא עם העומר, כי לא ידע אם נקבע החודש בזמנו, ואילו קמיצת העומר קודמת לכבש, היה לו לדון עליה, וראה **בדובב מישרים** [ח"ג קל"ב] **ובדברי חפץ** [שבסוף **אשר לשלמה** סנהדרין] שפלפלו בזה.

10. כל האחרונים תמהו במה מדובר, והרי אין הקרבה בשתי הלחם אלא הנפה בלבד. **ובמנחת חנוך** [שם] כתב שהכוונה לאופן שאין לציבור מעות כדי לקנות את שניהם, כי אז קונים את הלחם ולא את הכבשים. ונקט שזה מקור הרמב"ם [פ"ח הט"ו] לפסוק כרבי עקיבא שאמר במנחות [שם] שאין הכבשים מעכבים את הלחם. ודבריו תמוהין כי לרבי עקיבא פשיטא שמניפין הלחם בלא הכבשים, שהרי הכבשים אינם קרבים בפני עצמם כלל, ולא שייך לומר בזה קדימה.

והקרן אורה [במנחות שם] נקט ששני הלחם קודמין באכילה, כמו שאמרו בזבחים [צ ב] שכל הקודם בהקרבה קודם באכילה.

והרש"ש כאן נקט שקודמים בהכנתם, שקודם אופים שתי הלחם ואחר כך מבקרים את הכבשים ממום.

ובאור שמח [פ"ט מתמידין ומוספין הי"ב] כתב שקודמים להניפן, אם אינו יכול להניף את הלחם והכבשים יחד.

ובחסדי דוד על התוספתא כאן נקט שקודמים להביאן לעזרה, שקודם מביאין שתי הלחם ואחר כך את הכבשים.

והחזו"א [שם ס"ק ט"ו] צידד בתחילה שהכוונה לענין להקדים הקדישם ואכילתן, [ואף נטה להגיה: שתי הלחם ושני כבשים קודמים לבאים עמהם, דהיינו לקרבנות שנוספו בשבועות חוץ מהמוסף ובאין בגלל לחם כמבואר במנחות מ"ה: אך כיון שהרמב"ם גם נקט לשון הגמרא, הסיק שאין מקום להגהה זו וראה עוד בהערה הבאה].

11. רש"י כתב "בגין יום — בגלל יום, כבש גלל עומר, וכבשים בגלל שתי הלחם".

ובמנחת חנוך [שם] דייק מדבריו, ש"זה הכלל" נאמר רק על שני הכבשים, ולא על שאר הקרבנות שהתחדשו בשבועות, דהיינו פר אחד, אילים שנים, ושבעה כבשים לעולה ושעיר לחטאת [ותמה על כך, למה אינם נחשבים שבאו מחמת הלחם ועמו].

וגם מדברי הרמב"ם הוכיח כך, שכתב [שם] שהעומר בא אחר מוסף, ואילו לגבי קרבנות אלו לא הזכיר כן. ומשמע שדין המוספין וקרבנות אלו שוין, כי אילו נחשבו כבאין מחמת לחם, נמצא שמוספין תדירין וקודמין להם, שהרי זה הטעם שמוסיף קודם לעומר, וראה שם שהאריך.

מתניתין:

האיש קודם לאשה להחיות, כשצריכים להציל את שניהם ממוות.(12)

וכן קודם האיש לאשה **להשב אבידה,** שצריך להקדים להשיב את אבידת האיש,(13) משום שהאיש חייב בכל המצוות, ואילו אשה פטורה ממצוות עשה שהזמן גרמן.(14)

והאשה קודמת לאיש לכסות, משום שבושתה מרובה משל האיש.

וכן קודמת האשה **להוציאה מבית השבי,**

---

12. כתב **הבית יוסף** [יו"ד רנ"א] שמדובר לגבי הצלה ממיתה אם שניהם טובעים בנהר וכדומה, אבל לענין להאכילם, דינם כדין כסות להלן, שהאשה קודמת לאיש. וכן מוכח בכתובות [סז א]. **וברמב"ם** [פ"ח ממתנות עניים הט"ו] וכן הסיק בהגהת **שו"ע** [שם רנ"ב ח] והובא **בש"ך** [רנ"א י"א] **ובבאר שבע** כאן. כתב **בדרך אמונה** [שם], שכל זה כשלא ימות ברעב אם לא יאכילוהו, כי בסכנת נפשות, האיש קודם.

והמאירי בכתובות כתב, שאפילו באופן שאינו יכול לחזר על הפתחים, ואי אפשר לגבות מהציבור בשבילו, הוא קודם.

אך **הרשב"א ותוס' רי"ד** שם כתבו שהאיש קודם גם להאכיל. וכן ביאר **הרע"ב** במשנה. וכבר העיר החפץ חיים **באהבת חסד** [הלואה פ"ה דין ט] שמפשטות המשנה משמע שרק לגבי כסות האשה קודמת כי בושתה מרובה. אך לאכילה, האיש קודם. ומה שהוכיח הבית יוסף מכתובות [סז א] שיתום ויתומה שבאו להתפרנס מפרנסים את היתומה תחילה, היינו קודם שהגיעה לחזר על הפתחים ובושתה מרובה, אך כששניהם מחזרים על הפתחים, האיש קודם, כי הוא חייב במצוות יותר מהאשה.

[וראה בקובץ שיעורים [ב"ב קמ"א] שתמה למה אמרו מצוה לזון את הבנות וקל וחומר הבנים דעסקי באורייתא, והרי בלא טעם זה מצוה להקדים איש לאשה כי הוא מקודש יותר, ולפי המבואר הרי כל זמן שלא יצאו לחזר על הפתחים הבת קודמת]. ולהלן הערה 14 נבאר טעמי מחלוקת הראשונים.

13. בספר **משפט האבידה** [מאזני צדק רסד ד] כתב כי אפילו אם אבידת האשה שווה יותר מאבידת האיש, אבידת האיש קודמת. אולם בחידושים וביאורים הוכיח מסברא שבאופן זה האשה תקדום, שהרי אילו יכול להשיב לאשה עשרה חפצים ודאי יקדים להשיב לה, כי מקיים בכך יותר מצוות, והוא הדין כששווי אבידתה גדול משל האיש. ולכאורה אין הנידון דומה לראיה, כי מנין שעל שווי גדול יש מצווה גדולה יותר.

ב. עוד כתב במשפט האבידה [שם ג] כי אם ראה קודם את אבידת האשה, אין לו דיני קדימה להשיב אבידת האיש שראה אחר כך, כיון שאין מעבירין על המצוות. והנה בכל דיני קדימה לא מצינו כלל זה, שאם נשבה אחד בתחילה והכינו ממון לפדותו, לא יפדו את המעולה ממנו שנשבה אחריו, ושמא באבידה, שעצם המצוה מתחלת בראייתה, אמרינן יותר שאין מעבירין.

ג. כתב החפץ חיים **באהבת חסד** [שם] שהאיש קודם לאשה להלואה כששניהם אינם עניים, אבל כשהם עניים, נכנס הדבר בכלל אכילה, שהאשה קודמת, וכתב **בדרך אמונה** שם, שדין זה אינו נוהג באופן שהם יכולים לבא לידי סכנת נפשות, שבזה האיש קודם.

וכשהאיש מבקש לחם והאשה מבקשת כסות, האיש קודם כמבואר בירושלמי כאן, ונפסק להלכה **בש"ך** [רנ"א ט"ז].

14. **הט"ז** [רנ"ב סק"ו] כתב, ונראה לי הטעם

שמא יבואו עליה הנכרים.[15] אולם, **בזמן ששניהם עומדים לקלקול,** שיש

משום שאיש חייב טפי במצוות. וכבר כתב כן **הרמב"ם** בפירוש המשנה שהאיש מקודש יותר. והוסיף **הבאר שבע** דהיינו מפני שהוא חייב במצוות שהזמן גרמן. **והנצי"ב** כתב שהאיש עדיף על אשה רק משום שהוא מצווה בתלמוד תורה. [וראה **במשפט האבידה** שם ב, שגם איש קטן קודם לאשה גדולה, כיון שיבא לכלל מצוות אלו, אך חרש ושוטה, אשה קודמת להם]. ומפני כל הטעמים האלו עניני ההנאה והחיות קודמין אצלו, ורק במקום שבושת האשה גדולה ממנו, מקדימין אותה.

אולם מסוגיית הגמרא משמע שלענין להחיותו דנים במדת התועלת שיש מכל אחד, כי אמרו שחכם קודם למלך היות ואין לנו כיוצא בו, וכן משוח מלחמה קודם לסגן פירש"י שהציבור צריכין לו למלחמה, ומשמע שמדת החילוק היא בתועלתו, ולא בקדושתו.

[ושמא בטעמים אלו נחלקו הרמב"ם והרשב"א אם איש קודם לאשה גם להאכיל, כי להחיותו בשביל התועלת שמביא, אין צריך אלא כדי קיום חייו. אך אם הקדימה תלויה בקדושה, מסתבר שצריך גם להאכילו, ורק בכסות שבושת האשה גדולה משלו, האשה קודמת. ועיין].

וראה **בחזון יחזקאל** [בבא מציעא פ"ב הי"ג] שכתב כי כל הקדימה באבידה היא רק באופן שאין בידו להשיב אלא אבידה אחת, ואז היא בכלל להחיותו, אבל כשיש בידו להשיב את שתי האבדות איזה שירצה יקדים. כי אין ענין הקדימה משום כיבוד אלא משום להחיות משום ערכו, וכשאין נפקא מינה לצרכו, אלא קדימת כיבוד, אין האיש קודם לאשה.

וכן מוכח לכאורה ממה ששנינו בכריתות [כח א] ובקידושין [לא א] האב קודם לאם בכל מקום מפני שהוא ואמו חייבין בכבוד אביו, [ודוגמא לכך נקו כשאומרים לו שניהם להשקותם מים, מצוה שיקדים להביא לאביו ואחר כך לאמו]. ולא אמרו שיקדים משום שאיש קודם לאשה, כי דיני קדימה נאמרו רק כשעושה לאחר מהם, ואז תלוי במעלת המקבל, שאם צריכים לו, ראוי לתת לו ולא לאחר. אך כשהנידון למי יעשה קודם ולמי אחר כך, אין זה אלא דיני כיבוד ואינם תלויים בדיני קדימה, אלא קדושת המקבל גורמת להקדימו.

[ונראה שגם לדעת הבית יוסף צריך לחלק כך, כי מה שבקשו שניהם להשקותם, אין זה נחשב כאיש ואשה שבקשו להאכיל ואשה קודמת, אלא ענין כיבוד גרידא הוא ודומה להחזרת אבידתו שהאיש קודם. ואמנם אם נבאר שטעמו משום שתועלת האדם קובעת ערכו, ולכן אינו קודם אלא להחיותו ולא להאכילו, צריך טעם למה עניני הכיבוד קודמים. ולכאורה מוכח כביאור הראשונים שהקדושה קובעת את דיני הקדימה, והטעם שאין האיש קודם להאכילו הוא מפני שבושת האשה מרובה לחזר על הפתחים]. וראה עוד להלן הערות 25 — 21 — 19.

15. **בפתחי תשובה** [רנ"ב ז] הביא שנשאל בשו"ת **שאלת יעב"ץ** בילד וילדה שנשבו ורוצים להעבירם על דתם, ויש בידינו לפדות רק אחד מהם מי קודם. ונקט שפודין את הילד, כי אם להצלת גופו קודם כל שכן להצלת נפשו. ולא הקדימו פדיית אשה במשנתינו אלא לאיש גדול וידוע שלא יעבירוהו על דת.

[ועיין בנידון השאלה, ש"יש לחוש לנקבה שלא תטמע בין השבויים כיון שזרעה כשר ויש לו דין ישראל" והשיב על כך שאין זו סברא, "כי מי יימר שתנשא ותלד". ומשמע כי אילו היה ברור שתלד, יש מקום להקדימה כי כמה נפשות קודמות לנפש אחת אפילו שהיא מעולה יותר, כאיש כנגד כמה נשים. וראה **באורח משפט** חו"מ ט"ו שנקט כי רבים קודמים ליחיד].

לחוש לאיש משום משכב זכור, **האיש קודם לאשה,** כי[16] אשה דרכה בכך, ואין בושתה מרובה כשל בושת האיש במשכב זכור.[17]

גמרא:

תנו רבנן: היה הוא ואביו ורבו בשבי,[18] ויש בידו ממון לפדות אדם אחד בלבד, הרי

---

16. **א. הרמב"ם** [פ"ח ממתנות עניים הט"ו] נקט "ונתבעו שניהן לדבר עבירה, **ובשו"ע** [רנ"ב ח] כתב "ואם רגילין במשכב זכור" ולכאורה היינו הך.

ב. בבאר שבע כתב שבאופן זה האיש קודם לאשה אפילו אם היא אשת איש או נערה המאורסה.

ג. **הרש"ש** תמה למה הוצרך הירושלמי לומר שהאיש קודם באופן זה מפני שבושתו מרובה משל האשה, והרי אף אם שניהם שוים הוא קודם, שלא הקדימו את האשה אלא בכסות שבושתה מרובה. אכן אם ננקוט שהאשה קודם להאכיל אף שלא מחמת בושתה, וכנ"ל שהאיש קודם משום תועלת שבו ולא משום קדושה. יבואר גם הירושלמי שהצריך טעם להקדמת האיש.

17. בירושלמי כאן מבואר שקרבן איש קודם לקרבן אשה, אך במה דברים אמורים, דוקא בקרבנות שוים, אך אם קרבן האשה פר, ושל האיש שעיר, אשה קודמת, ודייק **הקרן אורה** מכך שחשיבות הקרבן עדיפה מחשיבות האיש המביאו.

ותמה, שהרי עוד אמרו בירושלמי, שנדבת משיח ושעיר עבודת זרה, שעיר עבודה זרה קודם כי דמו נכנס לפנים. ומשמע שלשאר חטאות היחיד קרבן משיח קודם אפילו הוא נדבה, ובהכרח שחשיבות האיש המביאו קובעת, והסיק מכך, שחשיבות המשיח כנגד היחיד היא גדולה מחשיבות האיש על אשה.

אכן לפי המבואר לעיל, יש לומר שדוקא בכהן כנגד יחיד המעלה תלויה בקדושתו, ולפיכך אין קדושת קרבן חטאת קודמת לקדושתו אף שקרבנו נדבה. אולם באיש שקדימתו משום מעלת תועלתו, נדחית קדימתו מפני מעלת הקרבן.

18. תוס' בנזיר [מז ב] כתבו כי דיני הקדימה בברייתא זו אמורים לענין פדיה משבי ולענין להחיותו ולהצילו מסכנה בשוה, וראה שם שנחלקו עם רש"י, אם המקשן להלן ידע בקושייתו שהברייתא מדובר בלהחיות או לא.

ולכאורה לשון הברייתא מוכיח שהנידון לגבי להחיותו, שהרי אמרו חכם **שמת** אין לנו כיוצא בו, ומשמע שהנידון הוא להחיותו לצרכנו, ולא לענין טומאה וכבוד, שלהם היה די לומר את מעלתו כי חכם אין לנו כיוצא בו. [וכן משמע במדרש רבה נשא ו עי"ש]. אכן רש"י לא גרס ש"מת", והרמב"ם בפירוש המשנה הביא את דיני הקדימה בברייתא שלא לענין להחיותו. ועיין בהערה 20, וצ"ע.

ב. הטעם שהוא קודם לרבו, לכאורה הוא מפני שכתוב "וחי אחיך עמך", ופשוט במשנה, ללא חולק, שחייך קודמין לחיי חברך.

ומבאר החזון איש, שאף על פי שנחלק רבי עקיבא עם בן פטורא [בבבא מציעא סב א] בשניים שהיו מהלכים במדבר, והיה לאחד מהם קיתון אחד של מים, ואם יתן את המים גם לחבירו ימותו שניהם, ואם ישמור את המים לעצמו בלבד, הוא יצליח לצאת לבדו מהמדבר, האם חייב לחלוק עם חבירו את המים או לא. יש לומר, שרק שם חולק בן פטורא וסובר שיש להם להתחלק במים, כיון שאם ישתו עתה שניהם מהמים, ימשיכו שניהם לחיות "חיי שעה", ולכן, לפי בן פטורא, עדיף חיי שעה של שנים, על חיי עולם של אחד בלבד. אך בפדיון

הוא קודם לרבו.

ואם היה בידו ממון לפדות אדם נוסף — **רבו קודם לאביו;**[19]

ואם היתה גם אמו בשבי, פדיית **אמו**

שבויים, השאלה היא רק מי הוא האחד שינצל, ואין כאן מצב של הארכת חיי שעה של שנים, ולכן גם לפי בן פטורא עדיפה הצלת חייו על הצלת חיים של אדם אחר. ועוד יתכן לחלק בין מיתה לשבי, שהוא חמור מצד אחד, אבל קל מאידך ממיתה.

ובקובץ שיעורים [פסחים אות ה] העיר, שודאי אין היתר להרוג בידים את אדם הפחות בשביל הצלת המקודש, כי אמרינן "מאי חזית דדמא דידיה חביב יותר", וכן צריך אדם למסור נפשו אפילו אם הוא מקודש ולא להרוג קטן שבקטנים מישראל. אך כששניהם לפניו, המקודש עדיף להצילו כשהשני ימות בשב ואל תעשה. וצידד, שטעם הדבר הוא מפני הספק, שמא באמת דמו של המקודש חביב יותר, ורק מספק אינו יכול להרוג את הפחות בידים כדי להציל את המקודש.

ומבואר מדבריו, כי דיני הקדימה להחיותו שייכים רק באדם שלישי, שצריך להחיות אחד משניהם, אולם הפודה כלפי עצמו, אינו חייב בדיני קדימה מפני הספק, והוא קודם להציל נפשו, כיון שאין השני מת על ידו, ואינו חייב להציל את השני ולמות תחתיו.

19. דין זה הובא **בשו"ע** [יו"ד רמ"ב ל"ד] לענין השבת אבידתם ופדיונם מבית השבי, ולהלן [רנ"א ט] לענין להחיותו, אך יש חילוק בין הדינים, כי לענין השבת אבידה אם אביו שקול בחכמה כנגד רבו, אבידתו קודמת. אבל אם הוא חכם אך לא כרבו, רבו קודם, ואילו בפדיונם ולהחיותם, אם אביו תלמיד חכם הוא קודם לרבו אפילו אם אינו שקול אליו בחכמה, אבל לגבי אדם גדול ממני שאינו רבו, אף שאין אביו חכם, אביו קודם. כך ביאר **הש"ך** את חילוקי הדינים. וראה **בטור** [סוף רמ"ב] שכתב כן בשם **הרא"ש** וכך ביארו **בבית יוסף**. וביאר **הפרישה** שטעם החילוק הוא, כי לענין הצלה חייב בן להציל את אביו שהוא חכם קודם לכל אדם, אבל באבידה שהיא רק הפסד ממון, אין רע אם יעבור מעט על דעת אביו ויקדים את רבו הגדול ממנו].

וגם בדברי **הרמב"ם** מצינו לכאורה סתירה בדין זה, שבהלכות תלמוד תורה [פ"ה ה"א] כתב ראה אבידת אביו ואבידת רבו, אם היה אביו חכם אף שאינו שקול כרבו, אבידתו קודמתו. ואילו בהלכות גזילה ואבידה [פי"ב ה"א] כתב רק אם היה אביו שקול לרבו אבידת אביו קודמת. וכן סתר דבריו בענין פדיה מהלכות ת"ת [שם] להלכות מתנות עניים [שם] ובהגהות מיימוניות גרס בשני המקומות שהיה אביו שקול כרבו, **ובכסף משנה** ביאר כנ"ל. [וראה שם ובשלטי גבורים בב"מ ובמבי"ט ח"א ס"ג חילוק נוסף בין רבו מובהק לרבו סתם].

אולם **הלחם משנה** כתב לחלק באופן אחר, שבהלכות תלמוד תורה מדובר באופן שיש בידו להחזיר אבידות שניהם ולפדות את שניהם, והנידון הוא מי קודם, אך בשאר ההלכות מדובר באופן שאין בידו אלא לקיים המצוה באחד מהם, ואז הנידון הוא למי יתן, ובודאי עדיף שלא יהא כבוד התורה נאבד לגמרי, ולכן אינו פודה את אביו אלא אם הוא שקול לרבו. ולא חילק בין אבידה לפדיון.

ובדרך אמונה [פ"ח ממתנות עניים ס"ק קכ"ה] הוכיח מדברי **הרמ"א** [יו"ד רנ"ז, עי"ש] כי קדימת רבו ואביו בצדקה [ובפדיון?] היא דוקא ביחיד הנותן מכיסו, אבל גבאי צדקה אינו יכול להקדימם, והוא נוהג בקדימת חכם, איש אשה וכו'. וכבר כתב כן בשו"ת **חכם צכי** [סימן כ], וראה עוד בהערה הבאה.

קודמת לכולם, ואפילו לפדיית עצמו [במקום שאין סכנה לנפשו], שמא יבואו עליה הנכרים[20].

חכם קודם להחיותו ולפדותו **לפני מלך ישראל.** כי **חכם שמת אין לנו כיוצא בו.**[21]

ואילו **מלך ישראל שמת,** הרי **כל ישראל ראויין למלכות** במקומו.

מלך קודם לכהן גדול.

שנאמר בפרשת משיחת המלך שלמה למלך

וראוי להוסיף, כי דין קדימת הכהן אינו שייך לדיני קדימת אביו ורבו, כי באביו ורבו יש חיוב כיבוד גם כשהם בפני עצמם, ואילו בכהן כבר הוכחנו לעיל שאין חיוב לכבדו, אלא בכדי להבדילו מהפחותים ממנו, וזה יתכן רק כשנמצא עמהם. ונפקא מינה לגבי יחיד הפודה, שהוא חייב בפדיון אביו ורבו, ולא בפדיית כהן, ולפיכך שניהם קודמין לכהן, ואחר כך מתחיל סדר קדימה שני ששייך גם בגבאי צדקה.

20. ביארנו בפנים לפי **באר שבע,** שהובא להלכה **בש"ך** [רנ"ב ס"ק י] וכן הוא **בהגהות מרדכי** [כתובות רפ"ח].

ובברכי יוסף נקט כי באופן שהיו אביו רבו ואחיו ואמו בשבי, והשבאי דורש עשרה מנה על שלשת האנשים ועשרה מנה על אמו ויש בידו רק עשרה מנה, יפדה רק את אמו, וזה בכלל "אמו קודמת לכולן".

ויש לעיין מה טעם נאמר דין זה באמו דוקא, והרי מדיני כבוד אביו ורבו קודמין, ואילו מחשש קלקלה יש להקדים כל אשה לפדיה, ומהי מעלת אמו בטעם זה. ומדברי המרדכי [שם] משמע כי הטעם שהיא קודמת הוא מפני שהוא חייב לפדותה, שוב חוזר הדין שאשה קודמת לאיש לפדיה, ולכן היא קודמת לו.

ונמצא, שהדין האמור באשה קודמת לאיש, הוא רק כשאין חיוב על הפודה לפדות את האיש, כגון גבאי צדקה, שאין הממון שלו, וכדלעיל. אך כשיש לו חיוב, כגון שאביו או רבו בשבי, הם קודמים. ורק באופן שגם אמו בשבי וחייב לפדותה, חוזר הדין שהיא, כאשה, קודמת לכל איש. [וסברא זו נצרכת רק לפירוש **רש"י** שאמו קודמת כי יש לה זילותא טפי, ואין זו סברא להקדימה לרבו, אלא מפני חיובו לפדותה. אך **הש"ך** ביאר שהיא שכיחא לבא לידי איסור, וטעם זה מועיל לקדימה גם לפני אנשים. ועיין].

וכדבריו מוכח **בירושלמי** [כאן] שבן באמו גרושה, ורבו שלמדו תורה, מי קודם? ומשמע שאמו קודמת לכל איש אפילו להשיב אבידה ולהחיותו. ונמצא שקדימת איש לאשה תלויה בעושה המצוה, וכן הדין לקדימת ת"ח לשאר אדם, שאם הוא אביו של עושה המצוה, יש אופנים שהוא קודם אף שאינו שקול.

21. **הרמב"ם** בפירוש המשנה כאן כתב "שטעם קדימת החכם למלך אינו אלא באמונה בלבד, לפי שהחכם תועלת לאומה גדולה מאוד, אבל במעשה אין להקדים על המלך שום דבר ואף על פי שהוא עם הארץ, שנאמר שום תשים עליך מלך". ויתבארו דבריו בהערה הבאה.

ומבואר מדבריו שאין דיני הקדימה בברייתא אמורים לענין להחיותו, ואכן הרמב"ם לא הביאם להלכה [בפ"ד מכלי המקדש] אלא לענין דרשת מעלתם בלבד, ואילו בפירוש המשנה כתב שהאיש מקודש יותר, אך להלכה לא הביא [בפ"ח ממתנות עניים] אלא שאשה קודמת להאכילה וכנ"ל, [והיינו שבאופן זה אין קדושת האיש מקדימתו] ולכאורה משמע שאין חילוק בין טעמי מעלתו, ולעולם המעולה קודם, ורק באופן שבושת הפחות גדולה, מקדימין אותו מפני בושתו לפי המעולה ממנו.

ב. האלשיך [בסוף איכה] הקשה למה אין

על ישראל [מלכים א א]: "**ויאמר המלך** דוד **להם,** לצדוק הכהן ולנתן הנביא ולבניהו בן יהוידע: **קחו עמכם את עבדי אדוניכם",** וכונתו של דוד באומרו "אדוניכם", היתה לעצמו.

ומשמע, שדוד המלך כינה את עצמו "אדון" אפילו ביחס לצדוק הכהן הגדול! [21א]

כהן גדול קודם לנביא.

שנאמר באותה פרשה של משיחת שלמה: "**ומשח אותו,** את שלמה, **שם, צדוק הכהן ונתן הנביא".** הרי **שהקדים** את **צדוק** הכהן הגדול **לנתן** הנביא.

ואומר, עוד מקור שכהן גדול קודם לנביא [זכריה ג]: **"שמע נא יהושע הכהן הגדול, אתה ורעיך"!**

יכול "רעיך", **הדיוטות היו?**

תלמוד לומר "כי אנשי מופת המה". ואין קרוי איש **מופת אלא נביא. שנאמר** בפרשת המבחן של נביא אמת או שקר [דברים יג]: "**ונתן אליך אות או מופת".** הרי שהקדים הכתוב את יהושע הכהן הגדול לרעיו הנביאים.

לנו ביוצא בו, והרי יש הרבה חכמים אחרים. וביאר כי הקב"ה שותל בכל דור את הנשמות שיש להם את חלק התורה ששייך לאותו דור, והם משפיעים ומלמדים תורתם לאחרים, ואם לא יקדימוהו להחיותו וימות קודם עתו, יחסר לדור חלקו בתורה שעדיין לא הגיע זמנו להשיגו. וכדבריו כתב רנ"ה בהקדמה לסידורו, שיש חידושים שמתחדשים בדורות אחרונים שלא יכלו להשיגם הקודמים להם אף שהיו גדולים מהם, והיינו שאמר קהלת "לכל זמן ועת לכל חפץ", והובא בהקדמת **בנין יהושע** עי"ש.

ולפי המבואר בסמוך בדברי הרמב"ם בפיה"מ, נראה שביאור הגמרא כפשוטו, שחכם קודם מחמת חשיבותו העצמית, ואין כל אחד יכול להחכים כמותו, ולפיכך אין לנו כיוצא בו. אבל מלך אין חשיבותו מצד עצמו אלא שהמליכוהו והחשיבוהו, ולמעלה זו כל אדם ראוי אם ימלוך.

21א. **הרמב"ם** [פ"ה ממלכים ה"ה] כתב שכל העם באין למלך מתי שירצה ומשתחוין ארצה ואפילו נביא, אבל כהן גדול אינו בא לפני המלך אלא אם רצה, ואינו עומד לפני המלך אלא המלך עומד לפניו, שנאמר ולפני אלעזר הכהן יעמוד, וכו'.

וראה **בבאר שבע** שהקשה מסוגיין שאמרו מלך קודם לכהן גדול, והסיק כדברי הרמב"ם בסוף ההלכה שאינו עומד לפני כהן הגדול אלא בזמן שהוא שואל באורים ותומים, אך הרמב"ם הסיק כן רק במצוה על הכהן, ומשמע שמעיקר הדין כהן גדול עדיף ממל, ואמנם תמוה מהו מקור המצוה לכבד את המלך אף שהוא גדול ממנו.

ויתכן לומר שכוונת הרמב"ם שמעלת כהן גדול כלפי המלך היא כמעלת תלמיד חכם, וכמבואר בהערה הקודמת שמעלתו העצמית של התלמיד חכם והכהן, עולה על של מלך, וכך צריך להיות באמונה ומחשבה, ולכן אינו כפוף למלך, ומן הדין המלך עומד לפניו, אלא שנקבעו סדרי הנהגה לעם כיצד להתנהג עם המלך, וגם הכהן הגדול מצווה להתנהג בהם, ולכן מצווה עליו לעמוד בפני המלך, אך אינו צריך לבא אליו ולהשתחוות לפניו, כי בכך סותר את גדלות הכהונה הגדולה על המלך, אך כבוד שנותן לו מרצונו ואין בו סתירה, הוא מצוה להנהגת המלכות.

כהן גדול שהוא **משוח בשמן המשחה, קודם לכהן גדול שאינו משוח, אלא הוא מרובה בגדים** בלבד.[22]

כהן גדול, המכהן כשהוא **מרובה בגדים** מבלי שנמשח, הרי הוא **קודם למשיח** [דהיינו לכהן גדול שנמשח בשמן המשחה, אלא]

ולפי זה מובן למה הוצרכה הגמרא לשני פסוקים ללמד שכהן גדול עדיף מנביא, [עיין **רא"ש ובאר שבע** שדנו בזה] והיינו כי מקדימת צדוק לנתן במשיחה, אין ראיה שמעלתו העצמית של צדוק גדולה יותר, כי יש לומר שרק מצד סדרי ההנהגה כהן גדול עדיף, ולכן הובא גם הפסוק שהוקדם כהן גדול לנביא, במאמרו של הקב"ה, וזהו חשיבותו העצמית, ולכן הוא קודם להצלה.

22. **בתוס' הרא"ש** [ובתוס' בנזיר מז א] הקשו, כיצד היו שני כהנים גדולים בזמן אחד? וקושייתם היא, שהרי קיימא לן שאין מושחים שני כהנים כאחד [והבינו שאפילו למשוח אחד ולרבות שני בבגדים אסור]. ואילו באופן שמותר למנות שניהם, הרי בזמן שהיה זמן המשחה, לא היה קרוי כהן גדול עד שנמשח, ואם היה צורך בכהן השני, למה לא משחוהו. [כך מבוארת הקושיא בבאר שבע וקרן אורה עי"ש].

וביארו, כגון שאירעה טומאה למשיח לאחר שנגנז השמן, ואז מינו תחתיו כהן גדול בריבוי בגדים. והקשו שוב, שאם כן, היה צריך לומר משיח ומרובה בגדים שעבר, שהרי הוא עובר מעבודתו כשהראשון חוזר [ובמסכת נזיר צידדו לומר, שהנידון הוא ביום כפור עצמו, והנידון הוא לענין טלטול מת מצווה].

ולכן ביארו שמדובר בכהן משיח שחלה או גלה, וכיון שכבר נגנז השמן מינו אחר תחתיו בריבוי בגדים, ושימש תחתיו כמה שנים, ובאופן זה אף כשהראשון חוזר, אינו שב לעבודתו, אלא השני ממשיך בעבודה, ובכל זאת הראשון קודם לו בדיני קדימה.

ולכאורה ביאור זה תמוה, שהרי אם אין הראשון חוזר לעבודות נחשב ככהן משיח שעבר, שהמרובה בגדים קודם לו, וכמבואר בסמוך. ואמנם רוב הראשונים [בנזיר שם] הביאו תירוץ זה, וביארוהו שהראשון אינו חוזר כדינו תמיד שדוחה את הבא תחתיו, אלא חוזר ועובד עמו יחד, כי אין חוששין לאיבת ראשון אלא שהשני התנה לעת טומאתו ויודע שיעבור לכשיטהר, אך כשמינוהו לזמן מרובה, יש לחוש גם לאיבת השני אם יעבירוהו, ולפיכך שניהם משמשים יחדיו, ובאופן זה נחשב הראשון משיח הקודם למרובה בגדים. [ומדברי **האורח מישור** שם משמע שהבין כפשוטו שהראשון אינו חוזר כלל. וצ"ע].

אולם **הרמב"ן** [ויקרא ט"ז ל"ב] העמיד באופן שהתמנה השני ביום כפור לשמש תחת כהן משיח שנטמא, ונקט שאף בזמן שהיה שמן המשחה לא היה צריך משיחה אלא ריבוי בגדים בלבד, ונשאר בדרגתו גם אחר יום כפור, וראייתו ממה שאמרו במכות [י"א ב] שרוצח חוזר במיתת כולן, ומשמע ששייך שיהיו כולם יחדיו, וכך ביארנו בפנים, וכדלהלן בהערה הבאה. וכדבריו משמע ביומא י"ב, וראה אורח מישור שם שהאריך להקשות על שיטתו. [ויש לעיין אם טעמו שאין מושחין שני כהנים גדולים אפילו כשנפסל הראשון, או שדעתו שאין מושחין משיחת יום אחד שהיא דיעבד, אך בריבוי בגדים אין איסור. וראה **במרכבת המשנה** פ"ד מכה"מ הי"ט, וצ"ע].

ובבאר שבע כאן תמה כיצד יתכן לומר שכהן גדול מתמנה בלא משיחה ואפילו בדיעבד, והרי לעיל [יא ב] אמרו על בן כהן גדול "אי הוי משיח הוי כהן גדול, ואי לא, לא". ומשמע שאין מינוי בלי משיחה. וכבר ביארנו לעיל [יב ב] שקושיא זו אינה קשה על מינוי שאחר גניזת השמן, כי עליו אמרה תורה בפירוש "ומלא את

שעבר מכהונתו, באופן זמני, **מחמת** טומאת **קריו.**[23]

כהן גדול **משיח שעבר** מכהונתו **מחמת** טומאת **קריו,** הרי הוא **קודם** למשיח שעבר

ידו״ שאינו צריך משיחה.

אמנם לדעת הרמב״ן יש לומר שאין כוונת הגמרא בבן כהן גדול, לומר בין מדיני משיחה, אלא לחלק בין דינו לבין בן מלך שממשיך מלכותו ללא משיחה, אך בבן כהן גדול העיקר הוא עשיית מינוי חדש, ודי בריבוי בגדים ללא משיחה.

[וראה בתורת כהנים צו, שדרשו מ״יום המשח אותו״ שאין מושחין שני כהנים באחר, **ובשיח יצחק** ליומא י״ב דקדק מכך שהאיסור מדאורייתא הוא רק במשיחה בבת אחת, ורבנן אסרוהו גם במינוי בזמנים חלוקים משום איבה, אך בבאר שבע בסוגיין נקט שאין חילוק בזמנים, וכל האיסור מתחילתו היא משום איבה ומטעם זה אסור אף כשאחד משיח והשני מרובה בגדים.

וראה בריטב״א מכות יא, שאין מושחין שני כה״ג בדור אחד, ודעתו כהרמב״ן ומשמע לכאורה שאפילו אם נפסל לעולם במום, אין מושחין את הבא תחתיו בחייו. ולכאורה נחלקו בזה הרמב״ן ובעל הטורים בביאורם [במדבר כ כה, כיצד התמנה אלעזר תחת אהרן, אם נמשח או לא, עי״ש].

23. כתבו תוס׳ בנזיר [מז ב] שאי אפשר לבאר שמדובר באופן שהראשון היה מרובה בגדים ונטמא, ומשחו אחר תחתיו, כי איך יתכן שנמשח השני ולא הראשון. אלא בהכרח שהיה משיח שנטמא ונמשח אחר תחתיו וחזר הראשון, ואחר זמן גלה ומינו אחר תחתיו בריבוי בגדים כי בינתים נגנז שמן המשחה, ואין ממנים את המשוח שעבר כל חיי הראשון מפני איבה.

וההכרח לומר שאינו מתמנה תחתיו, הוא לשיטתם [המבוארת בסמוך] שהמשיח שעבר מתמנה תחת הראשון במותו, ולפי זה לא יתכן משיח שעבר ומרובה בגדים אלא כשגלה ואי אפשר למנות את המשיח תחתיו. [ובטורי אבן מגילה ט ובשפת אמת בנזיר חוזר לעבודתו, ולכן תהיה איבה ביניהם שזה יושב ומצפה שיפסל, ויחזור הוא לעבודה].

אולם **בתוס׳ הרא״ש** [ביומא י״ג] כתב כי מן הדין אין משוח שעבר מתמנה בהכרח תחת כהן גדול שמת, אלא שאם רצו ממנים אותו, וראייתו מסוגיין שאם לא כן לא נמצא לעולם משוח שעבר ומרובה בגדים, כי הוא מתמנה תחת כהן גדול, ואין מרובה בגדים מתמנה אלא אחר שהוא כבר נעשה כהן גדול. וגם בסוגיין נקט שלא מינוהו כי אחר התעלה והתחכם יותר ממנו. [והמגיה בדבריו בנזיר גרס שנחלה או אירע בו אונס, וצ״ב].

ובתוס׳ [שם] כתבו כי משוח מלחמה מתמנה תחת הכהן שמת, ולכן הוצרכו לומר שאין מתמנה בימיו משום איבה, וכנ״ל. ויש לדון אם כוונתם לחלוק על הרא״ש בכל משיח שעבר שמתמנה תחת הכהן שמת ואפילו ששאר הכהנים שיתמנו שוין לו. או דוקא במשיח שעבר בעת שנגנז שמן המשחה, והנידון הוא אם למנות כהן אחר בריבוי בגדים, שבאופן זה גרידא נקטו תוס׳ שהמשוח קודם, ועיין **שער המלך** [פ״א מעבודת כוכבים ה״ג].

אכן נראה שביאוריהם מתאימים רק לשיטתם לעיל, שאין ממנים כהן מרובה בגדים בזמן כהן משיח, ולפיכך גרסו כאן ״משיח שעבר״ סתם, והכוונה שעבר ממשיחות שהתמנה לה לזמן, וכעת אינו משמש אלא המרובה בגדים שהתמנה בקביעות. אך לדעת הרמב״ן ביאור הגמרא פשוט כגירסתנו ״שעבר מחמת קריו״, דהיינו שמדובר בכהן משוח קבוע שעבר לזמן מחמת קריו, ובזמן זה משמש מרובה בגדים והוא קודם למשיח שאינו משמש כעת, וכך ביארנו בפנים.

מחמת מומו שאירע בו. כיון שזה שנטמא, יכול הוא להטהר מטומאתו. ואילו זה שנפל בו מום, אינו יכול לתקן את מומו.[24]

כהן גדול **משיח**, על אף **שעבר מחמת מומו**, הרי הוא **קודם למשוח מלחמה**. משום שכהן משוח מלחמה אינו כהן גדול לכל דבר, שהרי לא התמנה לשרת.

כהן **משוח מלחמה קודם לסגן** הכהן הגדול.[25]

---

24. לכאורה קשה מכאן למה שצידדו תוס׳ בנזיר שהנידון בסוגיין הוא באופן שמצאו מת ביום כפור עצמו, וכן הוא לשיטת הרמב״ן באופן שהיה מרובה בגדים עם משיח קבוע, ונמצא שכהן משוח קבוע שעבר קודם אפילו למרובה בגדים, שהוא כהן גדול גמור. ופשיטא שיקדום לכהן גדול בעל מום ומה התחדש באופן זה.

ובהכרח שהחידוש כאן הוא מפני ששניהם שוין במעלתם, ששניהם משוחים או שניהם מרובי בגדים. ובכל זאת העובר מחמת קריו קודם.

ותתיישב בזה קושיא נוספת, שהגמרא בנזיר ביארה את טעם הקדימה במשוח שעבר, כי הוא מביא פר, ולכאורה תמוה, שהרי לפי רבי מאיר גם מרובה בגדים, מביא פר, וכי לדעתו אין המשיח קודם, ומשמע שכלפי מרובה בגדים אין טעם הקדימה משום הבאת פר בפועל, אלא מפני שקדושתו יתירה [והיא סיבת הבאת הפר] ולכן נוסף חידוש באופן זה שאין חילוק קדושה ביניהם, ובכל זאת יש קדימה.

25. **הרמב״ם** [בפ״ב מכלי המקדש הי״ט] כתב משיח מלחמה קודם לסגן, ולא הזכיר את חילוק הגמרא להלן, שהוא קודם רק להחיותו, [ואף שהזכיר בהלכות אבל פ״ג ה״ט שלענין טומאה הסגן עדיף, בדיני קדימה לא הדגיש דהיינו רק להחיותו]. ומשמע שאף על פי שלענין קדושה מצינו מעלה בסגן, שאם יארע פסול בכהן גדול נכנס הוא תחתיו, ולא משוח מלחמה. בכל זאת לענין מעלתו הכללית משוח מלחמה עדיף, כי רבים צריכים לו למלחמה. כמבואר בנזיר [מז א] וראה ביומא [עב ב] שהמקור ללבישת שמונה בגדים במשיח מלחמה הוא מהכתוב ״לאחריו״ ודרשינן ״למי שבא בגדולה אחריו״ ואם נאמר שאכן מעלת הקדימה תלויה רק בתועלת האדם ולא בקדושתו, יהא מובן למה לא נקטה הגמרא [שם] שמשוח מלחמה עדיף כי נמשח בשמן המשחה והוא קדוש כי אין הקדימה תלויה בקדושה, ועיין הערה הבאה. [וכך באמת נקט הרא״ש בנזיר שקדימתו כי נמשח, וכך משמע **בירושלמי** שדרש [פ״א מיומא ה״א] מ״לאחריו״ אחריו בקדושה, ולמדו שהקדימה תלויה בקדושה וראה **במרכבת המשנה** שמשוח מלחמה קודם לסגן רק אם נמשח, אבל אם התמנה בפה לא, והיינו כמבואר בירושלמי והרא״ש].

וכבר תמהו **היעב״ץ והרש״ש**, הרי אמרו בתענית [לא א] שבת סגן שואלת בגדים מבת משיח מלחמה, שהיא פחותה ממנה, וזה להיפך מהמבואר כאן. ולכאורה מוכח, שאין יחוסו של משוח מלחמה עדיף אלא רק מפני תועלתו, ועיין עוד בהערה הבאה.

ב. בתפקידו של משוח מלחמה, ביאר רש״י [שם] שעושה המלחמה בשביל רבים. והרא״ש ביאר [כאן ושם] שכל ערך המלחמה נעשה על פיו, שהוא ראש ערכי המלחמה, וחיי ישראל תלויים בו. ומשמע לכאורה שהו אשר הצבא, ולכאורה יש לתמוה ממה שמצינו ביואב בן צרויה ועוד שהיו שרי צבא. אף שלא היו כהנים כלל.

ובהכרח שערך המלחמה נעשה על פיו היינו שהוא שואל באורים ותומים, אך אין שואלים

סגן הכהן הגדול **קודם לאמרכל,** שהוא הכהן הממונה על כל שבעת הכהנים שבידיהם מפתחות העזרה.[26]

ומבארת הגמרא: **מאי "אמרכל"?**

אמר רב חסדא: נוטריקון של "**אמר כולא**", שהוא האומר לכל הכהנים מה לעשות, ואין משיבין על דבריו.

אמרכל קודם לגזבר הממונה על אוצרות המקדש.

גזבר קודם לראש משמר.

ראש משמר קודם לראש בית אב של אחת המשפחות שבכל משמר.

ראש בית אב קודם לכהן הדיוט.

עד כאן הברייתא. וסדר הקדימה בברייתא הוא ביחס לפדייה ולהצלה, אך לא לכל ענין. ולפיכך —

איבעיא להו: לענין טומאה, שחייב הכהן לטמא עצמו למת מצוה כדי להביאו לקבורה אם **סגן** כהן גדול **ומשוח מלחמה,** נפגשו יחד במת מצוה, **איזה מהם קודם?** מי מהם עדיף שיטמא ויעסוק בקבורתו של המת?[27]

אמר מר זוטרא בריה דרב נחמן: תא שמע מהא **דתניא: סגן ומשוח מלחמה שהיו מהלכים בדרך, ופגע בהם מת מצוה, מוטב שיטמא משוח מלחמה, ואל יטמא סגן, שאם יארע בו פסול בכהן גדול, נכנס הסגן ומשמש תחתיו.** ולכן על אף שמשוח מלחמה מעלתו היא גבוהה מהסגן, עדיף שהוא יטמא למת מצוה, משום שהוא אינו עומד לשרת, ואילו הסגן עומד לשרת, באם יטמא או יארע פסול בכהן הגדול.

בהם אלא מה שאין אדם יודע מעצמו, ולפיכך היו שרי הצבא עורכים המלחמה עד שבא לפניהם דבר הקשה והביאו לפניו. אך המלך הוא ראש המלחמה, שנאמר [במדבר כ"ז ט"ז אשר יצא לפניהם ע"ש רש"י, **וברמב"ם** [פ"ד ממלכים ה"י] ובמרדכי בגיטין, שמשוח מלחמה יכל לחזור לביתו ולא היה נכנס בעורכי המלחמה.

26. מאירי.

27. בפשטות איבעיא להו אם משיח מלחמה שקדושתו יתירה שנוהגים בו חמשת דיני משוח קודם גם לטומאה, או שלענין טומאה יש סיבה להקדים סגן, כי בזה יש צורך יותר בסגן, שיכנס תחת כה"ג, ותועלת זו מקדימתו בטומאה למשיח מלחמה שי שבו תועלת כללית, אך אין הטומאה מונעתה. וסלקא דעתך כי בברייתא נקבע שהוא קודם לכל ענין. ודחינן שקדימתו רק לענין להחיותו.

אולם יתכן שרש"י שביאר כי הוא קודם רק להחיותו לצורך רבים, כוונתו לומר שמשוח מלחמה אינו נכלל בכל דיני קדימה שבברייתא, שכלם משום קדושה, ומשוח מלחמה רק משום תועלת ולפיכך הסגן קודם לו במקום שתועלתו גדולה. אך בקדושה שוה לו הסגן, כי עובר תחת הכהן גודל, ומעל הזו היא כנגד מעלת המשיחה במשיח מלחמה. אמנם בסוגיין לא משמע כן כי בתחילה פשיטא ליה שמשיח קודם והספק רק לענין טומאה, [וכל הנ"ל שייך רק בסוגיא בנזיר נ"ז: עי"ש תוס' ד"ה דתניא, והתניא].

ובהכרח שהספק רק לענין טומאה, ואף שיש

ומקשינן: **והתניא** איפכא: **משוח מלחמה קודם לסגן**! ומשמע מלשון הברייתא שבכל ענין מעלתו של משוח המלחמה עדיפה על הסגן, ואפילו לגבי השאלה מי קודם להטמא למת מצוה, עדיף שיטמא הסגן לפי שמעלתו פחותה!?

ומתרצינן: **אמר רבינא: כי תניא החיא** ברייתא, שמשוח מלחמה קודם לסגן, **להחיותו** בלבד!

מתניתין:

כהן קודם ללוי להחיותו ולכבדו.

לוי קודם **לישראל.**[28]

ישראל לממזר. וממזר לנתין [הגבעונים שניתנו לחוטבי עצים ושואבי מים]. **ונתין לגר. וגר לעבד משוחרר.** וטעמי הקדימה יבוארו בגמרא.

אימתי מקדימין בסדר הזה? **בזמן שכלם שוין.**[29]

בה תועלת יותר לסגן, שמא יצטרכו לו תחת כהן, היה ספק לגמרא שמשיח מלחמה חמור ממנו לענין טומאה, שהיא אחת מחמשה דברים שנוהגים דוקא במשיח, ולכך מסקינן שקודם רק להחיותו, ופירש רש"י שכל דיני הקדימה בברייתו הם מפני התועלת שבאדם, ולפיכך בטומאה הסגן קודם.

28. **בירושלמי** אמרו שלוי קודם לישראל היינו רק בזמן המקדש שהיו הלויים משוררים על הדוכן. אך **בבית יוסף** [יו"ד רנ"א] כתב כי תלמוד דידן לא מחלק בזה, ואף בזמן הזה לוי קודם ליטול מהצדקה. **ובמגן אברהם** [כ"א סק"ד].

ובבאר שבע העירו **שרש"י** [דברים יב יט] פירש את הכתוב השמר לך פן תעזוב את הלוי כל ימיך על אדמתך, דהיינו דוקא בארץ ישראל אבל בגולה אינך מוזהר עליו. וביאר **הפרישה** [או"ח ר"א] כי היינו לענין לתת לו מתנות חינם, אבל לענין צדקה הוא קודם אף בזמן הזה ובגולה. וטעם החילוק, כי להחיותו הוא קודם שהרי עתיד להבנות המקדש ויחזור לעבודתו. אבל לענין כבוד להקדימו בברכה ולתת לו מתנות אין לו קדימה כאשר אין הדוכן קיים. **ובערוך השולחן** [יו"ד רנ"א] ביאר כי כוונת הירושלמי רק לענין טומאה, אך שאר קדימות נוהגות גם בזמן הזה. ועיין **חק נתן**.

ובטור [שם] הביא בשם מהר"ם מרוטנבורג שאין הלוי קודם לישראל לברך ראשון בסעודה. ותמה עליו **המגן אברהם** מסוגיין וממה שפסק [ביו"ד רנ"א] להקדימו להחיותו. **ובעמק ברכה** [עמ' מד] ביאר שקדימת הלוי אינה מפני קדושתו, אלא מפני המצוה להחזיקו, והוא דין צדקה שהתחדש בלוי, ואף שאינו נוהג בזמן הזה מדאורייתא, וכנ"ל, מכל מקום מדרבנן אנו מצווים עליו להחיותו אפילו בזמן הזה. אבל אין בו קדימה לענין כבוד. ועיין עוד בהערה 31.

29. יש לעיין אם רק בשוין נאמרה מצוות "וקדשתו", ואינה אמורה כלל לגבי חכם שהוא גדול מכהן, או שנאמרה המצוה בכל אופן, אלא שכבוד התורה קודם לה, ואם מחל החכם, שוב יש מצוות וקדשתו.

ולכאורה מדברי **הרמב"ם** [בסהמ"צ ל"ב] ובפירוש המשנה [גיטין נט: הובאו לעיל יב. הערה 21 בהרחבה] מוכח כי המצוה קיימת גם במקום גדול ממנו, ולפיכך לא חילק בין שוין לגדול ממנו בעצם דין המצוה, אך לענין קדימה בפועל ביאר שאינו קודם לגדול ממנו, כי כבוד התורה עדיף מכבוד הכהונה.

אבל, אם היה ממזר תלמיד חכם וכהן גדול עם הארץ, אין הקדימה תלויה ביחוס ובקדושה, אלא **ממזר תלמיד חכם**[30] **קודם לכהן גדול עם הארץ,** לפי שהחכמה קודמת לכל היחוסין.

גמרא:

מבארת הגמרא את המשנה:

כהן קודם ללוי, שנאמר [דברי הימים א כג] "**בני עמרם, אהרן ומשה. ויבדל אהרן** משאר בני עמרם הלויים **להקדישו קדש קדשים**"! דהיינו, בכהונה, שהיא מעלה יותר מלויה.[31]

לוי קודם לישראל, שנאמר [דברים י] "**בעת**

ובמגילה [כח א] אמר רבי פרידא מימי לא ברכתי לפני כהן, ומסקנת הגמרא שמדובר בשוין, והקשו **תוס' והרשב"א** [בשו"ת קי"ט] אם כן מה מעלתו, והרי כך הוא הדין להקדים הכהן בשוין, ותירצו שלא היה הכהן תלמיד חכם כמוהו, ובכל זאת הקדימו רבי פרידא, ומשמע שאם מחל התלמיד חכם על כבודו, שוב יש לו מצוות וקדשתו, ובכך הידר רבי פרידא.

אולם **הרמב"ם** [בתשובה קל"ה] כתב שאסור לת"ח להקדים ת"ח הגדול ממנו ואפילו כהן. ומקורו כנראה מקושית הגמרא לרבי פרידא איך הקדימו, ומשמע שאף אם היה ת"ח אסור להקדימו כשהוא פחות ממנו, ובהכרח מסקינן שמדובר בשוין ממש, ובאופן זה יכול הכהן למחול לשוה לו ולהקדימו, ורבי פרידא הידר בזה ולא בירך לפניו, ואין ראיה שמקיים "וקדשתו" גם בפחות ממנו.

30. **בחק נתן** דייק והקשה למה לא שנינו שגם נתין גר ועבד תלמידי חכמים קודמין לכהן גדול עם הארץ.

וצידד כי אלו שלא באו מישראל, אף אם הם תלמידי חכמים לא יקדמו לעם הארץ. וכן כתב **הרש"ש** שדוקא ממזר קודם כי בא מטפה כשרה. וכן נקט **בתפארת ישראל**.

אך **החיד"א** הביא בשם **המאירי** שגם שאר הפחותין ביחוס קודמין לכהן גדול כשהם תלמידי חכמים, ולא נקטה אותם המשנה כי לא מצוי שיהיו בהם חכמים.

ובתוס' בעבודה זרה [ג א] כתבו שמקור דברי רבי מאיר שאפילו עכו"ם שעוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול, הוא מהדרשה בסוגיין שיקרה היא מפנינים מכהן גדול שנכנס לפני ולפנים, אבל עובד כוכבים העוסק בתורה הוא ככהן גדול, ולכאורה משמע שסברו כי מי שאינו מזרע ישראל אינו יכול להיות יותר מכהן גדול ואפילו הוא ת"ח. אולם יש לבאר כוונתם על פי דברי **בית הלוי** [ח"א ו] שכתב כי אין לנשים מצות לימוד תורה כלל, ורק צריכות ללמוד כדי לדעת את את המצוות המוטלות עליהם, אך בעצם הלימוד אין להם מצוה כלל, ומסתבר שכן הוא בבן נח שאינו בכלל מצוות, ורק לומד לדעת שבע מצוותיו, ולפיכך אינו עולה על ידי לימודו בדרגה יותר מכהן גדול.

[ועוד יש לדחות ששם לא מדובר לענין קדימה **ובשטמ"ק** בב"ק [ל"ח א] כתב שרבי מאיר גוזמא נקט ולאו דוקא ככהן גדול, **ורבינו חננאל** בע"ז שם גרס שהוא כישראל].

31. **הקרן אורה** העיר למה הביאה הגמרא דרשה זו ולא נקטה כדלעיל דדרשינן מ"וקדשתו", והרי בגיטין [נט ב] נחלקו האמוראים מהיכן המקור שכהן קודם לקרות בתורה, אם מ"וקדשתו" או מ"ויבדל אהרן", ומשמע שחלוקים דרשות אלו.

ובפשטות יש חילוק בין המשנה לעיל

ההיא הבדיל ה׳ את שבט הלוי״. וגו׳.[32]

ישראל קודם לממזר — לפי **שזה,** הישראל, הוא **מיוחס,** שכל הדורות עד אליו נולדו להוריהם כדין, ואילו **זה,** הממזר, **אינו מיוחס,** כי הוא, או אחד מאבותיו נוצר בעבירה.[33]

ממזר קודם לנתין, כי **זה** הממזר **בא מטפה כשרה** שנולד מישראל כשר, **וזה הנתין בא מטפה פסולה** שנולד מגוי, ואביו עצמו פסול.

נתין קודם לגר, כי **זה** הנתין **גדל עמנו בקדושה,** ששמשו כחוטבי עצים ושואבי מים בתוך עם ישראל, על אף שלא נתקבלה גירותם. **וזה** הגר, **לא גדל עמנו בקדושה,** כי עד שנתגייר הוא גדל בין הגוים.

גר קודם לעבד משוחרר, כי **זה** העבד **היה בכלל ארור,** שכל עבד הוא בכלל ״ארור״, שהרי נח רצה לקלל את חם בקללה גדולה, ולפיכך עשאהו לכנען, בנו של חם, לעבד. ומוכח שאין קללה גדולה מזו. **ואילו זה** הגר, **לא היה בכלל ״ארור״.**

שנינו במשנה: **אימתי** הולכים אחר סדר

שעוסקת בדיני קדימה של קדושה, לבין משנתנו שעוסקת בקדימתו לפדיון ולהחיותו, שבהם קודם גם המעולה ביחוס, שהרי ישראל קודם לממזר מסברא.

ולפי המבואר לעיל יש לומר ש״וקדשתו״ מלמד רק לחלוק לו כבוד, אך אינו מורה על הבדלתו בדרגת קדושה משאר יוחסין, ופסוקים אלו בכהן ולוי באים לומר כי קדושתו מבדילתו מהפחותים ממנו, וזו סיבה לפדותו ולהחיותו. [ויל״ע לפי זה להר״ן שנקט כי כהן גדול מובדל משאר הכהנים, למה לא אמרו במשנה שיקדימוהו להחיות].

32. **במשך חכמה** [דברים י ח] הקשה למה לא הביאה הגמרא את הדרשה שהובאה בגיטין [נט ב] מ״ויתנה אל הכהנים בני לוי״, או מ״ונגשו הכהנים בני לוי״.

והוכיח, שאין ראיה מפסוק זה אלא לענין קדימה, דהיינו כשאפשר לתת ללוי ולישראל והנידון הוא רק על הקדמת אחד מהם. אך בסוגיין הנידון הוא כשיש לו אפשרות לפדות ולתת רק לאחד, ולכן צריך ללמוד מ״הבדיל ה״, שהוא לבדו נבחר מישראל.

ולדבריו נמצא שכל דברי הירושלמי הם דוקא לענין פדיונו ולהחיותו, שעל הכתוב לשרתו דרשו זה הדוכן. ואילו לענין קדימה, שהמקור הוא מפסוקים אחרים, פשיטא שנוהג גם בזמן הזה, ואין מקום לתמיהה על הקדימה בברכות בזמן הזה. ועיין **בבאר שבע. ובעמק ברכה** [שם] כתב הפסוקים האמורים בהקדמת לוי הם אסמכתא בעלמא, ואין בו אלא תקנות של צדקה, או שלא יבואו לידי מריבה ולכן יקדימו לעלותו לתורה.

33. הגמרא לא נקטה שזה נוצר בעבירה וזה בהכשר, כי יתכן ממזר שנולד מממזרת וגר או מממזר וממזרת, שלא היתה יצירתו בעבירה, אלא בדורות שלפניו, והמשותף בכל ממזר שאינו מיוחס.

והרמב״ם כתב [פ״ח ממתנות עניים הי״ז] שהוא הדין שישראל קודם לחלל, כי אינו מיוחס, והיינו שגם בולל יתכן שיוצר בלא עבירה, כגון מחלל וישראלית ופחיתותו מפני עבירה שהיתה בדורות שלפניו.

אכן **הרמב״ם בפירוש המשנה** כתב שגר קודם למצרי ואדומי, כי הוא מותר לבא בקהל מיד, והם רק לאחר ג׳ דורות. ומשמע שאיסורם לבא בקהל קובע דרגתם, ולא יצירתם בעבירה.

המעלות הזה, **בזמן שכולן שוין וכו'.**

ודנה הגמרא: **מנא הני מילי** שמעלת התורה קודמת לכל היוחסין?

אמר רב אחא ברבי חנינא: דאמר קרא על התורה [משלי ג] **"יקרה היא מפנינים".** ודרשינן: יקר הוא תלמיד חכם, הלומד תורה, יותר **מכהן גדול הנכנס לפני ולפנים.** הרי שמעלת תורתו של תלמיד חכם עדיפה על כהן גדול.[34]

תניא רבי שמעון בר יוחאי אומר: בדין הוא שיקדים עבד משוחרר לגר, מהסברא הנזכרת בנתין: **שזה** העבד **גדל עמנו בקדושה, וזה** הגר **לא גדל עמנו בקדושה.**

אלא, אף על פי כן, קודם הגר לעבד, מהטעם האמור, כי **זה** העבד **היה בכלל ארור, וזה** הגר **לא היה בכלל ארור.**

שאלו תלמידיו את רבי אלעזר ברבי צדוק: מפני מה הכל רצין לישא גיורת, שמתרצים יותר לישא גיורת,[35] **ואין הכל רצין לישא** שפחה **משוחררת,** אף שהיא גדלה עמנו בקדושה, וקרובה אלינו יותר מגיורת?

ונפקא מינה בסיבת הקדימה, תהיה לבן גרים, אם יקדם לנתין, כיון שנתין אסור לבא בקהל, ובן גרים מותר, [ואין בו חסרון של גר שהרי גדל עמנו בקדושה] או שאין דנים באיסורי חיתון שלו, אלא ביצירתו בעבירה ושניהם לא נוצרו בעבירה. ואין אחד מהם קודם.

34. ממשמעות הדרשה נראה שמקדימין תלמיד חכם לכהן, כי חשיבות כבוד התורה עולה על כבוד כהונה, אך אין בכך סתירה למצוות "וקדשתו", כי כל הנידון הוא לגבי להחיותו ולפדותו, ולא לגבי כיבוד הכהן.

ולפיכך לענין פדיון מקדימין תלמיד חכם שמעלתו גדולה. ולענין כיבוד, החכם קודם מצד כבוד התורה, אך אם רוצה יכול לכבד את הכהן כדי לקיים מצוות "וקדשתו". וזו דעת **תוס' והרשב"א** [בהערה 28].

אך **הריב"ש** [שו"ת ק"ד] נקט שתלמיד חכם קודם בברכה דוקא לכהן עם הארץ, אך אם הכהן חכם, הוא קודם אף שאינו שוה לתלמיד חכם, וכן משמע **בראי"ש** [בגיטין שם, הביאו הטור קל"ה] וכן דייקו מדברי **הרי"ף** בברכות [פרק שביעי] ולדבריהם צריך לומר כי "וקדשתו" אינה מצות כיבוד, אלא הקדמה לדברים שבקדושה בלבד, ובהם אין זלזול בכבוד התורה בקדימתו, כי משום קדושתו הוא קודם, ורק כהן עם הארץ אסור להקדים לת"ח, אך לענין פדיונו ולהחיותו יתכן שאף הוא מודה שת"ח קודם לכהן שאינו שוה לו. ועיין בדברי רש"י בסוטה [ד ב] שביאר דרשת הגמרא יקרה היא וגו', שממזר ת"ח קודם לכה"ג עם הארץ לפתוח ראשון ולברך ראשון, ונקט דרשת סוגיין לענין ברכה.

וראה **בפירוש המשנה** להרמב"ם שמשמע כי מלך קודם לתלמיד חכם, ואפילו אם הוא עם הארץ, [הובא בהערות 21 עי"ש טעמו.

35. **המהרש"א** ביאר שרוצים לנשאה יותר מישראלית, משום שאמרו [ביבמות סג א] נחית דרגא ונסיב איתתא.

והיעב"ץ כתב שהכוונה היא כפשוטה, שמעדיפים לקחת גיורת יותר ממשוחררת, באופן שאינם מצליחים לקחת בת ישראל, שהרי אמרו [בברכות ח ב] לא תיסוב גיורתא.

ואין להקשות כיצד החשיבו גיורת כשמורה, אחר שנאסרה לכהן כזונה, כי אף שמן הדין נחשבת בזונה, אין אנשים חוששים לכך.

אמר להם: זו השפחה המשוחררת, **היתה בכלל ארור. וזו** הגיורת **לא היתה בכלל ארור.**

דבר אחר: זו הגיורת **היתה בחזקת שמור,** שהרי התגלה הדבר למפרע שהיתה משמרת עצמה, כי היה בדעתה להתגייר. **ואילו זו** השפחה, **לא היתה בחזקת שמור** אלא היתה מופקרת, שהרי לא היה בידה להשתחרר, ואין משמרת את עצמה.

שאלו תלמידיו את רבי אלעזר: מפני מה הכלב מכיר את קונו, שהוא מתביית אצל בעליו,[36] **וחתול אין מכיר את קונו,** שאינו נוהג לשמור קשר עם קונהו.

אמר להם: קל וחומר הוא: **ומה** אדם **האוכל ממה שעכבר אוכל, משכח** [שוכח את לימודו, כדלקמן] **האוכל עכבר עצמו,** שכך הוא דרך החתול, לטרפו, **על אחת כמה וכמה** שישכח אף את קונו.

שאלו תלמידיו את רבי אלעזר: מפני מה הכל מושלים בעכברים, שהם נרדפים תדיר יותר מבעלי חיים אחרים?

אמר להם: **מפני שפורן רע.** שיצרם [הנקרא "סר"] רע יותר מאחרים.

ומבארינן: **מאי היא?**

רבא אמר: לפי שאנו רואים שדרכם של עכברים היא, **שאפילו גלימי,** בגדים שאינם מאכל, **גייזי,** הינם נושכים אותם.[37]

רב פפא אמר: אפילו שופתא דמרא, בית יד של מעדר, **גייזי,** הם נושכים! יג-ב

---

36. **בבאר שבע** הביא ביאור שנקט שמכיר את בוראו, ככתוב ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו.

אך כתב **שהרמ"ה** פירש שהכוונה לבעליו המגדלו, ככתוב ידע שור קונהו וחמור אבוס בעליו.

וראה **בצפנת פענח** שביאר כי הנפקא מינה במאמר זה היא לגבי חתול של כהן גדול אם נדון בבי"ד של ע"א, והיינו לדיני בעלותו.

ובשערי תשובה [או"ח קס"ז] הביא תשובת יעב"ץ שחתול אינו בכלל בהמתו, ומעיקר הדין אינו חייב להאכילו קודם שיאכל, ומכאן מוכח כדבריו.

אכן, יש לחלק בין האמור בסוגייתינו לשני נידונים אלו, כי אף על פי שהחתול אינו מכיר את קונו, אין בעלות בעליו נפקעת ממנו, ועל כל פנים הדינים המוטלים על אדם המחזיק בעלי חיים ודאי חלים עליו, ולפיכך חייב להקדים מזונותיהם לאכילתו, ואף חתול נידון כדין בעליו, וראה חידושי רבי הגר"ש רוזובסקי [סנהדרין סימן ב] אם צריך לדונו בבי"ד של ע"א מדיני הבעלים, או מדיני הבעל חי.

ואין להקשות ממה שאמרו [בבבא קמא פ ב] חתול אין בו משום גזל ולא משום השבת אבידה וכו', שלכאורה משמע שאין לו בעלים. כי באמת משם ראיה שיש לו בעלים, שהרי הרמב"ם [פט"ו מגזילה הי"ז] והשו"ע [חו"מ רסו] העמידו דין זה רק בחתול רע שדרכו להרוג או להזיק, ומוכח שסתם חתול יש עליו בעלות.

37. כתב הגר"ח קנייבסקי בביאורו **פרק בשיר** על פרק שירה, כי לפיכך עכבר אומר "ואתה צדיק על כל הבא עלינו, כי אמת עשית, ואנחנו הרשענו". כי רשעים הם [כלשון הירושלמי ב"מ פ"ג על אכילת הבגדים], ולכן נרדפים תמיד, ומצדיקין עליהם את הדין.

תנו רבנן: חמשה דברים משכחים את התלמוד:[1] **א. האוכל** דבר מאכל שנשאר **ממה שאוכל**

---

1. שנינו **באבות** [פ״ג מ״י] כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו, שנאמר רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך. יכול אפילו תקפה עליו משנתו, תלמוד לומר ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך, הא אינו מתחייב בנפשו, עד שישב ויסירם מלבו. וראה במנחות [צ״ט ב] כמה לאוין עובר כשגורם לעצמו שישכח את לימודו ומסירו מלבו.

ובשם **הגר״ח מוולאזין** הובא **בכתר ראש** שאזהרה על שכחת משנתו נאמרה רק על הראשונים שלמדו בעל פה. וכן מבואר **בביאור הגר״א** פאה [פ״ב ה״ד]. **והגרי״ז** בחידושיו עה״ת פרשת ואתחנן ביאר כוונתם כי רק תורה שבעל פה נקראת ״משנה״ [כמבואר בהקדמת הרמב״ם ובמבוא התלמוד] והיא נמסרת בעל פה מדור לדור, אך לאחר שנחתם התלמוד ונפסקה הקבלה איש מפי איש, אינו בכלל השוכח דבר ממשנתו, כי אינו גורם לתורה המסורה שתשתכח.

ולכאורה תמוה שהרי כתב **רבינו יונה** [ריש אבות] כי גם אחר חתימת התלמוד מסרוה לגאונים ונמשכת הקבלה רב מפי רב עד היום. וצריך לומר שכוונתו כהמשך דברי רבינו יונה שאין להוסיף ולגרוע מהתלמוד, והיינו שהמסירה נמשכת בפירוש והבנה ולהוציא דבר מתוך דבר, ובזה אין איסור שכחה. כי אפילו אם ישכח הרי הכל כלול בתלמוד. וראה **במהרש״א** יומא [לח א] שעל שכחת דברים שקבל מרבו מתחייב בנפשו, ועל שכחת דברים שבאו לו מתוך פלפול התלמוד גורם גלות לבניו, או מורידין אותו מגדולתו, כמבואר בסוגיא שם, וכנ״ל.

אך **בשו״ע הגר״ז** [ת״ת פ״ב ה״ד] נקט שהאיסור נמשך גם אחר חתימת התלמוד, וכשם שבימי הראשונים לא אמרו שאם ישכח יחזור וישאל את רבו, כך לא מועיל מה שנכתבו הדברים בספר, והאיסור הוא על עצם השכחה, וחל מיד כששכח. והוסיף, שאין מצוות התורה משתנות לפי הנסיבות ולא הועילה הכתיבה לבטל האיסור.

והגר״ח קנייבסקי בפתיחה **לספר זכרון** [ח״ב] דן אם עובר על אזהרות אלו כשאינו נזהר מהדברים המוזכרים בסוגייתנו כקשים לשכחה. והביא **מאליהו רבה** [ק״ע ס״כ] שנקט שעובר בלאו דפן תשכח.

ונראה שנחלקו בכך הראשונים, שרש״י עה״ת [דברים ד׳ י׳] פירש השמר לך פן תשכח את התורה, וכן מנה הסמ״ג [בלא תעשה י״ג]. אך הרמב״ם לא הזכירה, והשיגו הרמב״ן בספהמ״צ [לאוין ב׳], וביאר שהכוונה שלא ישכח מעמד מתן תורה, ומשמע שלמדו שאין איסור תורה בשכחת הלימוד.

אולם אי אפשר לומר כך, שהרי הרמב״ם עצמו כתב [בפ״ג מת״ת ה״י] שחייב ללמוד תורה עד יום מותו שנאמר ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך, וכל זמן שלא יעסוק בתורה הוא שוכח, וציין הגר״א [יו״ד רמ״ו ס״ג] שמקורו מהמשנה באבות הנ״ל. ולפיכך נראה שאין כוונת הרמב״ם לומר שדוקא מצוות תלמוד תורה מצוה לקיימה כל ימיו, שהרי בכל המצוות הדין כן, אלא רצונו לומר שאין איסור נפרד לשכוח דברי תורה, אלא גדר לימוד תורה הוא עד שלא ישכח, והוא מדיני מצוות תלמוד תורה. ואמנם נאמר גם איסור שכחה, אך הוא אמור דוקא על שכחת מסירת התורה, ואחר חתימת התלמוד אין מקום לאיסור זה.

אמנם **בספר חסידים** [תתר״ח] משמע שאין

עכבר,(2) **וממה שאוכל חתול.**(3)

בכך אפילו איסור דרבנן, שכתב כי אחד שאל חכם אם יכול לאכול מלחמו אחר שאכלו ממנו עכברים, והוא רעב אך הוא חושש שישכח תלמודו. וענה לו כי אינו חייב עד שיסירם מלבו [ועוד טעם, כי] אני רואה שאינך עוסק בתורה ואתה פנוי והיית יכול לעסוק וכו׳ ואתה הולך בטל עם עמי הארץ לשמוע דברים בטלים, מוטב היה לך שלא היית נזהר מדברים המשכחים כדי שהיית שוכח דבריו בטלים. ומוכח שאין איסור לעשות דברים להנאת עצמו, אף שהם גורמים להחליש כח הזכרון. וכל האיסור הוא כשמתבטל ואינו חוזר על לימודו, וכן נקט **בשו״ע הגר״ז** [שם], ועיין **אגרות משה** [אה״ע ג׳ י״ח], ובמאמרו של הגר״י סרנא זצ״ל בפתח ספר **אחר האסף**.

וכבר כתב **במגן אברהם** [ב׳ סק״ג, קנ״ח סקי״ז] שצריך להזהר בדברים אלו, שהרי לשם כך פירשום חז״ל, אולם לעם הארץ אין צורך להזהר כמבואר בספר חסידים הנ״ל, [וכן משמע בשטמ״ק למנחות שם, שגרסו בגמרא ת״ח שמשכח משנתו עובר בלאו]. ובספר זכרון הסיק שהוא הדין לנשים שאין מצווים בתלמוד תורה, וכן מבואר בחוו״ד [ע״ב]. ואף שאשה מצווה ללמוד כדי לדעת לקיים מצוותיה, אין זו מצוות לימוד ואין איסור בשכחתה, ועשה של לימוד מצוותה אינו בטל כששוכחת, כי יכולה לשוב וללמוד או לשאול, ועצם הלימוד אינו מצוה. אך בקטנים ראוי להקפיד, כי דברים אלו טובעים בו טבע של שכחה, ויכול להזיק לו בעתידו. ובספר **משמרת שלום** הביא דעות אחרונים שאפילו לנשים מעוברות אין לאכול דברים הקשים לשכחה, שלא יזיקו לבן זכר. ולהלן נפרט כל ענין במקומו.

2. במדרש **חופת אליהו רבה** [הובא בספר **ראשית חכמה**, סוף פרק דרך ארץ] כתוב האוכל פת שאכל ממנה עכבר ופת שאכל חתול וכלב ממנו. ומשמע שהחשש הוא גם בפת **שאכלו** ממנה ועזבוה, ולא רק כשאוכל באותה עת עמהם. וגם משמע דהיינו בין בעכבר ובין בכלב וחתול. אולם **בחידושי אגדות למהר״ל** ביאר שעכבר משכח מפני טבעו הרע, המורה על מיעוט הנפש, וגם חתול אינו בעל נפש שהרי אינו קץ מעכברים, ולכן יש לה טבע עכבר ואף מאכלו משכח. אך אין זה מפני שאוכל עכברים, כי גם חתול שלא אכל עכבר מימיו אינו מכיר את קונו, כי טבעו חמרי יותר. אבל כלב שכולו לב והוא בעל נפש, ולפיכך הוא מכיר את קונו, אין מאכלו משכח. וכן הסיק **בזבחי צדק** [יו״ד קט״ז אות קי״ג] שאנו אין לנו דברי הגמרא שהחשש רק בעכבר, [ולכאורה מדויק מהגמרא שדוקא עכבר ולא אחרים, כי רק חתול שכח את קונו מפני אכילת עכבר, וכלב שאוכל חתול מכיר את קונו]. וראה עוד בסוף ההערה.

ובספר **יפה ללב** [ח״ג קו״א יו״ד קט״ז] כתב כי גם בזמן הזה שאין חוששין לגילוי מים כי אין נחשים מצויים, יש לחוש ששתה מהן חתול או עכבר והוא קשה לשכחה. ובספר זכרון כתב שאין לחוש כי אין במשקין חיבור בין טיפה לחברתה לענין זה. וגם כי בגמרא נזכר רק לשון אכילה, ובלשון חכמים אין שתיה בכלל אכילה [שלא כמו בלשון תורה ונדרים]. אך דחה, כי מהקל וחומר שלמדה הגמרא, ומה האוכל ממה שאוכל עכבר משכח וכו׳, משמע שהחשש תלוי במה שטבעו של העכבר לאכול.

ומלשון ״האוכל פת״ משמע דהיינו דוקא בפת, אך בסוגייתנו משמע שהחשש הוא בכל האוכלין, וכן מבואר **בלקט יושר** [יו״ד עמ׳ ו׳] שנמנע מלאכול **בשר** שאכל ממנו חתול, [אבל אכל מדגים הנקרשים יחד, שאכל עכבר מדג אחר].

ובספר **יוסף אומץ** [דף רע״ג] כתב שאינו

ב. והאוכל לב של בהמה.(4)

יודע אם מה שחותכים את מקום הנשיכה ואוכלים את השאר, אם קבלו שכך הוא פירו שהגמרא או שעושים כך רק מפני נקיות, ואין זה מתקן את הקושי לשכחה, ושומר תורתו ירחק מכל החתיכה. וכן נקט **בדברי חיים** [יו"ד ח"ב ס"ב] ומוכח כן מדברי הספר חסידים הנ"ל, שלא ענה לו החכם שיחתוך את מקום הנשיכה, ויאכל מצד אחר. ומשמע שאינו מועיל.

אך **בבאר היטב** [או"ח ק"ע י"ב] **ובקיצור שו"ע** [ל"ב ט'] משמע כי החשש הוא רק במקום שאכל העכבר, והשכחה אינה מפני הארס שמטיל בו, אלא מפני רוח רעה שחלה רק במקום הנשיכה, ומדברי ספר חסידים אין ראיה, כי יתכן שאמר לו השואל שהעכבר נשך בכמה מקומות ואין ניכרים כולם. או שהחכם ענה לו כי אף אם יש לחוש, לך מותר, מפני הבטלה.

ובתוס' רבינו אלחנן [ע"ז לא ב] הקשה על מה שאמר שם שמואל כל השרצים יש להם ארס, והרי כאן אמרו שרק קשין לשכחה ומשמע שאין מזיקין. ותירץ שארס שלהם נזקו הוא שמשכח. ומשמע ממנו כי החשש הוא בכל השרצים. וגם שרק במקום הנשיכה משכח כי אילו החשש בכל החתיכה, היה יכול לומר שהארס מזיק במקומו והחש לשכחה הוא בכל החתיכה. [אמנם מדברי הקצש"ע משמע להיפך, שהארס יכול להתפשט בכולו אף שהוא דבר קר, והחשש הוא רק על מקום הנשיכה].

עוד כתב **בספר זכרון** בשם **החזו"א**, שבשק מלא קמח, אין לחוש אלא על מקום הנשיכה, ושאר הקמח אין חשש, ודומה לחתיכת דגים שהתיר בלקט יושר. ועיין **בדרכי תשובה** [פ"ד ס'] שנקט כי כל הקמח נחשב כפרי אחד, וראה עוד **במשנה ברורה** [תס"ו סקי"ח].

וראה בפתח ספר **שמן ששון**, שכתב המגן אברהם בשם רבי משה הדרשן כי בוידוי מעשר אומרים לא עברתי ממצוותיך ולא שכחתי, לרמז על מה שדרשו [מד"ר עקב] שאם לא הפרישו מעשרות כראוי באים עכברים ואוכלים מהתבואה, ולפיכך אומר שהפריש כראוי, ולכן לא באו עכברים ולא שכח מתלמודו.

3. **בבאר שבע** הקשה למה נקטה הברייתא "חמשה" דברים ומנתה כאן ששה, וביאר שהשותה משיורי רחיצה והרוחץ רגליו זו ע"ג זו נחשבים כאחד, כי שניהם מעניין רחיצה. אך **בחק נתן** נקט שהאוכל ממה שאוכל עכבר וממה שאוכל עכבר וממה שאוכל חתול, אחד הם, כי טעם החשש באכילת חתול הוא מפני שהוא עצמו אוכל עכבר. [ועצם זה שחילקו לשתים, משמע כי דוקא בהם יש חשש מפני אכילת עכבר, ולא באחרים. ועיין בהערה הקודמת].

ובגליון הש"ס הביא את קושית **הבאר שבע** בסנהדרין [ק"ט ב] למה לא נמנה אויר מגדל בבל שמשכח. ותירץ שם שלא נמנו כאן אלא עניני אכילה ושתיה.

4. כתב **הש"ך** [יו"ד ע"ב סק"ב] בשם תשב"ץ קטן, כי מהר"ם רוטנבורג לא היה אוכל גם לב עוף, וסיים וכן ראיתי נזהרים בזה. **ובמגן אברהם** [ק"ע ס"ק י"ט] הביא בשם כתבים שצריך ליזהר מאוד שלא לאכול לב בהמה חיה ועוף, והביאו **המשנה ברורה** [ס"ק מ"ה] ומקורו מדברי שו"ע האר"י בהלכות דברים השייכים בסעודה [ט'] שרוח רעה שורה עליהם, ואם יאכלם מתדבק בו אותו רוח הבהמה וגורם לו טפשות ושכחה, ולפעמים יתגלגל איזה רוח באותו בהמה וידבק בו, כי משכן הרוח הוא בלב, ועיין עוד בשער המצוות [ס"פ וילך] שהיצר הרע מתקשר בו, ותורף הדברים הובאו **בכף החיים** [יו"ד ע"ב ו'].

ובדרכי תשובה [שם סק"ה] הביא שהכנה"ג כתב שבמדינתו אין נזהרים בזה כלל, והעיר

ג. והרגיל באכילת זתים[5].

שבפמ"ג יש סתירה בזה כי בשפ"ד סק"ב כתב שנוהגין שלא לאכול, ואילו בסק"ז כתב שרק בני תורה נזהרין בזה. אולם בפשטות כוונתו לאפוקי ממה שהקדים שאפשר להקל לצורך ובהפסד מרובה, ועל כך כתב שאין היתר משום כבוד אורחין כי סתם אורחים בני תורה הם ואינם אוכלים לב של בהמה, עיש"ה.

ובבאר היטב הביא מנהג לחתוך לב בהמה, ולזרוק לב עוף. וכתב בדרכי תשובה שמקור המנהג מדברי **הרקאנטי** [בפרשת לך לך] שכתב שחותכין ערלת הלב, וכבר ביאר **הלבוש** [שם, בפירושו אבן יקרה] שכשרוצים לאוכלו חותכין חידודו. ומדבריו משמע שהחמירו בלב עוף יותר מלב בהמה, וזה תמוה שהרי בגמרא הוזכר רק לב בהמה, ורק התשב"ץ הוסיף לב עוף. ולכאורה כוונת הרקאנטי והלבוש להיפך, שלב בהמה חותכין חידודו, אך בלב עוף לא דברו כלל, וזה התחדש רק מדברי התשב"ץ.

וראה **ברמ"א** [יו"ד י"א ד'] שיזהרו לאכול את לב האוז שנשחט בחדשי טבת ושבט שלא יסתכן השוחט, **ובכף החיים** [יו"ד קט"ז קמ"ו] כתב שאין חשש שיבאו לידי שכחה, כי הוא רק כשרגיל לאכלו, ולא כשאוכל לעיתים רחוקות. ומסוגייתנו לא משמע כן, כי רק באכילת זיתים נאמר שהחשש הוא ב"רגיל" בהם, אך בלב בהמה משמע שבכל אכילה יש לחוש. **ובדעת קדושים** כתב שדי בכך שיאכלנו אחד מבני ביתו של השוחט כדי להסיר הסכנה, ואם כן יכול לתתו לנקיבה, כאשר נקט **החוות דעת** [ע"ב סק"ב] שהקפידא רק על הזכרים כי קשה לשכחה. [אולם לפי דברי האר"י בשער המצוות, שהאוכל לב בהמה יצה"ר מתקשר בו, מסתבר שאף נקיבה אינה אוכלתו].

עוד כתב בכף החיים [קנ"ז כ"ח] שיזהר גם מאכילת מח וכבד, כי לפי דברי האר"י הם משכחים ויתכן שגם מזיקים, וכבר העירו הפוסקים דהיינו רק במוח וכבד בהמה של בהמה, שהרי במדרש איכה [ג' ו'] אמרו שהביאו לפני רב אבהו שמונים מוחין של עוף, וכן משמע לכאורה מהש"ך [יו"ד י"א] שכתב שלא גורסים שיאכל "הלב" מהאוז שנשחט בטבת ושבט, אלא "הכבד", ומשמע שבעוף לא חוששים לכבד.

5. **רבינו בחיי** [בראשית ל"ז א'] כתב שאילן זית אין לו לב ואולי מפני זה טבע הפרי משכח הלימוד ומטמטם הלב, **ובמגן אברהם** [ק"ע ס"ק י"ט] כתב בשם האר"י כי דברים המשכחים את האדם כגון זיתים, אין זה אלא בעם הארץ אבל האוכל בכוונה כנודע, מוסיפין לו זכירה כי הוא מתקן אותה, [אך לב בהמה אין אוכלים אפילו ת"ח, והיינו כמבואר לעיל משום יצה"ר]. וראה **בכף החיים** [כ"ד מ"ג] שביאר מהי הכוונה, וכן בשו"ת **שלמת חיים** [ח"א מ"א] והסיק שם שיש לחוש ללאו של שכחה ברגילות בזיתים, וכוונת המג"א שאין להרהר אחר האוכלם.

ובספר זכרון הביא כמה מקומות שמצינו לאמוראים שאכלו זיתים, והוכיח שהחשש הוא רק ב"רגיל" בהם כלשון הגמרא, ונקט ששיעור רגילות הוא אחד לשלושים יום, וביותר משלושים יום אין לחוש. ובתיקונים לספרו העיר שמצינו בשבת [ק"י א] רגילות באחד לארבעים יום ובין כך ובין כך, צריך להוסיף כי הרגילות אינה אלא במספר פעמים, בהפרש ימים קצר, **ובמשנה ברורה** [תקצ"ז סק"ג] הביא פמ"ג שרגילות היא בג' פעמים, אך **הש"ך** [יו"ד רכ"ו י"א] הביא שיטת הר"ן שבשתי פעמים נחשב רגילות, וראה בשדי חמד אות ר' בירור השיטות.

אמנם **היעב"ץ** [במור וקציעה ק"ע] ביאר כי כל האמוראים הנזכרים אכלו זיתים כבושים או מלוחים, והם נאכלין לקינוח ואין משכחין.

ד. והשותה מים של שיורי רחיצה(6)**.**
ה. והרוחץ רגליו זו על גבי זו(7)**.**

ויש אומרים: אף המניח כליו [מלבושיו](8)
תחת מראשותיו בשכבו לנוח(9).

ובסוגייתנו מדובר בזיתים חיים שקובעין עליהם סעודה, והיינו הרגילות בהם, אולם כבר כתב **במאירי** כאן כי גם זיתים מלוחים קשים לשכחה, וכן משמע בטעם רבינו בחיי. ואת ראיות היעב״ץ יש ליישב כנ״ל, כדברי ספר זכרון שלא היו רגילים בהם, או כהמג״א שהיו מכוונים והועיל לזכרון.

6. **בחופת אליהו רבה** [פ״ו ד׳] כתוב ״השותה מים הנותרים מן הרחיצה״, ומשמע דהיינו מים שהתרחץ בהם ולא מהנותרים בכלי, וכן משמע לכאורה ממה שאמרו בשבת [מא א] רחץ בחמין ולא שתה מהן דומה לתנור שהסיקוהו מבחוץ ולא מבפנים, והיינו ששתיית הנותרים בכלי טובה היא. [וכן מפורש שם ברש״י עי״ש]. אולם **בארחות חיים** [ת״ת כ״ה] כתב, השותה מים שבשיורי רחיצה או השותה מים הנותרים מן הרחיצה, ומשמע שהחשש שוה בזה ובזה.

והיעב״ץ בהערותיו כתב שהחשש הוא במי רחיצה של כל הגוף, אבל במי נטילת ידים מסופק לו, ובהוספות לספר זכרון הביא תשובת הגאונים [רע״ו] שגם שיירי נטילת ידים קשים לשכחה. ולדבריהם צריך לומר כי רבי עקיבא בבית האסורים [עירובין י״א] לא שתה ממי הנטילה שנותרו, אם החשש גם על הנותר בכלי, או שהעביר לכלי אחר.

עוד הביא בספר זכרון בשם **החזו״א** שאם שפך מהם מעט אחר הרחיצה, אין לחוש, והיינו מסתמא במים הנותרים בכלי, שנעשית בהם שפיכה נוספת, אך בנותרים מהרחיצה לא יועיל לכאורה. וגם דן להתיר מי מקוה שיש בו ארבעים סאה, שאם לא כן יש לחוש בכל הנהרות שרוחצים בהם.

וראה בחופת אליהו רבה [שם] שנקט השותה מן הנותרים מן הרחצה והרוחץ מהנותרים מן השתיה, אך בראשית חכמה הביאו כהמשך אחד שגם שותה [ולא רוחץ] מהנותרים מן השתיה. וראה בתשובות הגאונים שם, אם החשש הוא מפני רוח רעה או זלזול בברכת הנטילה.

7. הקשו האחרונים הרי אמרו בזבחים [יט ב] שבמצוות קידוש ידים רגלים מניח רגליו זו על גב זו. ותירצו **במרומי שדה ובספר זכרון**, כי כיון שאמרה תורה שמצוותו בכך, שומר מצוה לא ידע דבר רע.

ובשו״ת **רבבות אפרים** כתב שהחשש הוא רק כשרוחץ בעצמו, אך בכהנים שאחר שופך עליהם מים אינו קשה לשכחה. [וצ״ע].

וראה להלן כי בדובב מישרים נקט שאין חשש שכחה במקדש. והוא הדין בזה.

ובארחות חיים [שם] נקט **המטבל** רגליו זו ע״ג זו, ולדבריו לא קשה כלל מקידוש ידים ורגלים.

8. **בליקוטי מהרי״ל** כתב שחשש זה קיים בכל אחד ממלבושיו, ולאו דוקא בכותנת, כמו שסבורים לומר. ולפיכך כשהולך בדרך היה מניח תחת ראשו את אוכף הסוס.

וכן העיר **בלקט יושר** על רבו בעל תרומת הדשן שלא הניח לראשו אפילו חגורו או כיסו, אבל אם תלה בקיר למראשותיו אינו מקפיד.

ובשלמת חיים [שם] כתב שהחשש הוא דוקא בבגדיו שלו, אבל בשל אחרים או של הקדש אין חשש. ויש בבכך את קושיית **הבאר שבע** כאן, ממה שאמרו בתמיד [כז א] וביומא [סט א] היו הכהנים מקפלין בגדי כהונה ומניחים אותם תחת מראשותיהם. וראה **במנחת חינוך** [צ״ט] שהוכיח שאין בגדי כהונה שייכים לכהן ממה שנפטר המעיל מציצית.

אכן כבר כתב **בחק נתן** שאין קושיא מבגדי כהונה, כי הם בגדי קודש, והיינו כי אף אם

חמשה דברים משיבים את התלמוד [יפים לו]:

א. האוכל **פת** האפויה על גבי **פחמין** [גחלים], **וכל שכן** האוכל **פחמין עצמן**;

[ולפי גירסת מסורת הש"ס: האוכל פת חיטין, ואין צריך לומר חטין עצמן].

ב. האוכל ביצה מגולגלת [רכה, מבושלת קצת] **בלא מלח.**

ג. והרגיל בשמן זית.

ד. והרגיל ביין ובשמים.

ה. והשותה מים של שיורי עיסה שנשתיירה מלישה.

ויש אומרים: אף הטובל אצבעו במלח ואוכל![10]

נחשבים בגדיו, אין בגדי קדושה גורמים לשכחה, ולכן נקטו הפוסקים כי בגדים העשויים לתינוק ליום המילה, אין קפידא אם יניחום תחת ראשו.

ובספר זכרון הוכיח מכמה מקומות שנקראו בגדי אחרים "כליו", אך צידד דהיינו דוקא בכלי אחרים שהוא לבוש בהם, אבל כלים שלא לבש אינם נחשבים כליו, ואין לחוש בהם.

ועוד תירץ בשלמת חיים שדוקא ברגיל בכך חוששין לשכחה, אך כספר זכרון דחאו, שלא נקטה הגמרא "רגיל" אלא בזיתים, ובשאר הדברים בפעם אחת יש לחוש.

ובדובב מישרים [ח"א ע"ט] כתב שאין לחוש בבית המקדש לשום נזק, ושכחה בכלל.

אמנם ביומא [עח א] אמרו שבערב תשעה באב מביאין לו מטפחת ושורה במים ומניחה תחת מראשותיו ולמחר מקנח וכו', ויש לדון בטעם ההיתר בזה, אם היינו משום שמטפחת אינה בגד, או שהביאו לו אחרים ואינה שלו, או שאינו רגיל בכך, וכל זה דוחק וראה עוד בהוספות לספר זכרון שהביא תוספתא בטהרות שחבר ישן בבית ע"ה וכליו מקופלין תחת ראשו, ושם אי אפשר לומר שלשת חילוקים אלו, [ואולי שומרם לטהרות, ונחשב שומר מצוה]. ולפיכך מסתבר ששלשת מקומות אלו אינם סוברים כ"היש אומרים" בסוגייתנו ולא נקטו שמניח בגידו הוא מחמשת דברים הקשים לשכחה.

9. **בבאר שבע** כתב שקושייתו הנ"ל מבגדי כהנים, קשה אף שהסיקו [ביומא שם] שאין מניחין אותם תחת ראשיהן, אלא כנגד ראשיהם. [כי הסיקו כך מטעם אחר ולא מפני חשש שכחה]. ומשמע שבאמת אין לחוש לשכחה בהנחה כנגד ראשיהם. [ובספר זכרון הביא כי על פי קבלה יש לחוש בנעלים ומכנסים אפילו כשהניחם רק כנגד ראשו].

ובמגן גיבורים כתב יישוב נוסף לקושייתו, כי החשש הוא רק כשמניחן תחת ראשיהן בלי הפסק, אבל אם מניח דבר אחר להפסיק בין ראשו לבגדיו, אין קפידא, והביאו **המשנה ברורה** [ב' סק"ב] להלכה. וכן נקט **היעב"ץ** בסידורו. אך בספר זכרון דחה חילוק זה, שהרי אמרו שם אי סלקא דעתך תחת ראשיהם, ותיפוק ליה שאסור משום כלאים, וכי תימה דמפסיק מידי ביני לביני וכו', ומשמע שבתחילה סברו להתיר אף בלא הפסק, ולא חששו לשכחה. והסיק שם, כי אפשר להתנמנם על זרועו הלבוש בבגד, ואין לחוש לשכחה בבגדיו שהוא לבוש בהם, שהם בטלין לו.

10. **בחופת אליהו רבה** הלשון "פת שבשלה כל צרכה". ו"ביצה מגולגלת", [ולא הזכיר "פחמים". ו"בלא מלח"]. ו"טובל אצבעותיו שתים או שלש **פעמים**" [ולא "אצבעות"]. וראה

ומה ששנינו, **הרגיל בשמן זית** משיב את התלמוד, **מסייע ליה לרבי יוחנן.**

דאמר רבי יוחנן: כשם שאכילת **הזית משכח לימוד** שהיה סדור בפיו של אדם במשך **של שבעים שנה, כך שמן זית משיב לימוד** שנשתכח ממנו כבר במשך **של שבעים שנה!**(11)

ומה ששנינו כי **הרגיל ביין ובשמים** משיב את התלמוד **מסייע ליה לרבא.**

דאמר רבא: חמרא וריחני — **פקחין!** יין ובשמים גורמים לפקחות. [והמאירי ביאר שמועיל לזכרון].

ומה ששנינו, **והטובל אצבעו במלח** יפה הוא לתלמוד,

אמר ריש לקיש — ובטובל באצבע **אחת** בלבד!

ודבריו אלו של ריש לקיש אין הכל מסכימים להם, אלא **כתנאי:**

רבי יהודה אומר, דוקא טבילת אצבע **אחת** מועילה להשיב את התלמוד, **ולא שתים!**

רבי יוסי אומר שתים, ולא שלש.

פמ"ג [או"ח ב' א"א א'] שדן אם דוקא אצבע, ואם דוקא של ימין, ותמוה, שהרי בשו"ע [שם קע"ט ו'] נפסק שלא יטבול אלא באמה וקמיצה וצ"ע.

וכל דברים אלו מועילים לפי רש"י להחזיר את הלימוד של שבעים שנה שנשכח ממנו. [ויל"ע אם כוונתו שכבר שכחו שבעים שנה]. **והמהרש"א** כתב שמשמרים על לימודו שלא ישכח, ומסתבר כי לפירוש רש"י כלול גם פירוש המהרש"א, ונוסף על כך שמחזיר מה ששכח. ובחופת אליהו רבה הלשון "מעמידין את החכמה" והיינו כמהרש"א.

ולכאורה נחלקו בפרט נוסף, שהמהרש"א הוסיף שנקטו תלמוד של שבעים שנה, כי ממהר לשכחו, כמו ששנינו הלומד זקן למה הוא דומה לכותב על ניר מחוק, ומשמע שהבין כי החשש הוא על מה שלמד בגיל שבעים, אך גירסא דינקותא אינה נשכחת. אולם לפי רש"י החשש הוא על מה שלמד בצעירותו.

11. **בשלמת חיים** כתב שיאכל זיתים עם שמן זית, וכן נקט בהגהות לספר שמירת הנפש [מבעל אמרי בינה] שנמצאת אכילת השמן מתקנת את קלקול השכחה של הזיתים. ודחאו בספר זכרון, וכתב כי אין כל אדם שוה, ומי שמוחו וזכרונו חזקים בודאי הדברים הטובים לזכרון יועילו לו הרבה, והדברים המזיקים לא יזיקוהו כל כך. אבל להפך מי שזכרונו חלש, ינזק הרבה, ולא יתוקן כל כך במאכלים הטובים [וצ"ע מנין ידע שתלוי בכח זכרונו].

אמנם לכאורה שמן זית אינו מתקן דוקא נזק השכחה של זיתים אלא שחוזקו לתקן רב כחוזק הזיתים להשכיח, אבל הוא הדין אם יאכל דברים אחרים הטובים לזכרון, וכן אם יאכל שמן עם מאכל שאכל ממנו עכבר, לא יזיקנו, ואין אכילת זה תלויה בזה, ורק שוין הם בכך שפעולתם אינה אלא ברגיל בהם, ויתכן שאין טעם הנזק שוה בכל הדברים וכמבואר לעיל שיש מפני רח רעה ויש מפני טמטום הלב או חסרון הלב [בזית], ולפיכך רק לזית הוא מועיל. וצ"ע.

וראה **בהליכות שלמה** [תפילה ב' כ"ב] שהגרש"ז אויערבך אמר שבענינים סגוליים אלו אין לדון על פי השכל, ולפיכך הורה שדי לאכול עם זיתים טיפת שמן אחת, ואין צורך שתהיה

וסימניך, לדעת שמחלוקתם היא בשתים ובשלש אצבעות, ולא בשלש וארבע — **קמיצה!**

שאם יזקוף האדם את ארבע אצבעותיו [מלבד האגודל], ויכפוף את אצבע הקמיצה [הסמוכה לזרת], יהיו לפניו שלש אצבעות זקופות, כשהן חלוקות, לאצבע אחת ולשתי אצבעות.

והיינו, בשעה שאצבע הקמיצה כפופה ושאר האצבעות זקופות, הרי האצבעות מתפצלות בין שני צידיה של אצבע הקמיצה הכפופה: מצד אחד תהיה אצבע אחת [אצבע הזרת], ומהצד השני תהיינה שתי אצבעות [אצבע האמה, והאצבע הנקראת "אצבע"].

וחלוקה זאת, לאחת ולשתיים, תשמש לו לסימן זכרון, שרבי יהודה אומר אחת ולא שתים, וממילא רבי יוסי החולק עליו סובר שתים ולא שלש. ולא יסתפק לומר, שמא אמר רבי יהודה שתים ולא שלש, ורבי יוסי שלש ולא ארבע.

עוד שנינו: **עשרה דברים קשים ללמוד,** שהעושה אותם יהיה קשה לשמוע, שתכבד עליו ההבנה[12].

א. העובר תחת אפסר הגמל, וכל שכן העובר **תחת גמל עצמו.**

ב. והעובר בין שני גמלים.

ג. והעובר בין שתי נשים.

ד. והאשה העוברת בין שנים אנשים[13].

כמות השמן שוה לכמות הזיתים כדי להחזיר את השכחה שגרמו. [וראה בחידושי אגדות למהר"ל טעם השכחה והזכרון בזית ושמן].

12. כך משמע מפירוש רש"י, אך חלק מהפוסקים הביאו גם את עשרה דברים אלו כגורמים לשכחה. ומראה שביאוריהם תלויים הטעם גרימת השכחה, אם היא משום חולשת כח הזכרון, כאשר נקט הגר"ח קנייבסקי לעיל, ונזק זה חל גם לגבי שכחת שאר דברים, או שהוא ענין סגולי, שמשכח רק דברי תורה.

ומשינוי לשון הברייתות, שבברייתא לעיל שנינו משכחין את הלימוד וכאן שנינו קשין ללימוד, משמע שאינן עוסקות בעניין אחד, ואם כאן הנידון הוא בדברים שסגולתן קשה לאבד דברי תורה, צריך לומר שלעיל מדובר בדברים הקשים לשכחת כל דבר. אך לפירוש רש"י שכאן מדובר בקושי ההבנה, מסתבר שלעיל מדובר בדברים הקשים רק לזכור דברי תורה.

13. בפסחים [קיא א] תנו רבנן שלשה אין ממצעין ולא מתמצעין, ואלו הן הכלב והדקל והאשה וכו', ואם התמצע ביניהם תקנתו לומר את הפסוקים המובאים שם. וכתבו שם תוס' כי אף על פי שאסור להתרפאות בדברי תורה, להגן מותר, והעיר המהרש"א כאן שתקנה זו אינה מועלת אלא לנזקין אך לא לענין שכחה, והעיר **הגרעק"א** [יו"ד שע"ו ד'] שבסוגייתנו מדובר לענין קושי הבנה ולא לענין שכחה. ועיין כף החיים ב' ג'. [ומסתבר שלפיכך לא הוזכר שם גמל כי אינו מזיק אלא משכח, אך בחופת אליהו רבה ג' קי"א הזכיר גם שאין ממצעין ומתמצעין עם גמל].

ולכאורה נראה שהסוגיות עוסקות בשני ענינים. שהרי במנורת המאור [ו ה] כתב שהרמב"ם השמיט את האמור בפסחים ששלשה

ה. והעובר מתחת [דהיינו ההולך ומריח] **ריח רע של נבילה**(14)**.**

ו. והעובר תחת הגשר שלא עברו תחתיו מים ארבעים יום.

ז. והאוכל פת שלא בשל אפוי **כל צרכו**(15)**.**

אין מתמצעין, משום שסכנתם מפני כשפים ואינם מצויים היום בינינו. וראה במאירי בסוגיין, ובשו״ע הגר״ז [חו״מ שמירת הגוף סעיף ט׳] ובמהר״ל [באר הגולה ל׳]. ובתורה תמימה [במדבר כ״ג י״ט]. ואילו לגבי האמור בסוגיין כתוב בראשית חכמה [שם] שהחשש הוא משום טומאה, ואם כן יתכן שאמירת הפסוקים מועילה רק לתיקון הכשפים ולא להסרת הטומאה הגורמת לשכחה.

ובשו״ת **שלמת חיים** [ח״ב ל״ה] כתב שהקפידא בשתי נשים ולהיפך היא רק כשאחד מהם קבוע, אך כששניהם בדרך הילוכן אין לחוש. אבל כששלשתן הולכים חוששין. וראה שם ח״ד כ׳ שנקט שאמירת הפסוק מועילה גם לשכחה].

ובספר זכרון דן בכל אלו שנאמר בהם ״עובר״ אם יש לחוש בעומד או דוקא כשעובר תחתם וביניהם או אף כשעומד. עי״ש. **ובמנחת יצחק** [ח״י ס״ח] כתב כי רק בסוגייתנו אמרו ״עובר״ אך בפסחים אמרו סתם אין ממצעין. אך העיר שרש״י שם פירש ״לא יעבור״, ואם אכן דוקא לעבור חוששין, יובן כיצד ישב רבי יוחנן כשערי טבילה [ב״מ פד א] ולא חשש שיסובבוהו שתי נשים, כי בישיבה אין חשש וכן כתבו שם תוס׳ שבישב אין לחשוש לעין הרע עי״ש.

ובשלמת יוסף [לרוגוצ׳ובר, סימן ח׳] חילק בין האמור בפסחים לגבי סכנה, דהיינו דוקא ברחוב, ואילו בסוגייתנו מדובר בבית שהעובר בין שניהם קשה להבנה. ולכאורה נפקא מינה כדבריו לנשים, שאינן חייבות להזהר בדברים הקשים ללימוד, אך בחוץ עליהם להזהר מפני הסכנה.

וראה **במצפה איתן** בפסחים שהביא מזהר חדש כי העובר בין שתי נדות נכפה, וכשאינן נדות עין הרע שולט בו או בממונו. אולם בחידושי **רבי ידעיה הפניני** לסוגייתנו כתב שטעם הקפידא בין שתי נשים הוא כי מסתבר שיבא לידי הרהור, ונפקא מינה בין הטעמים לעבור בין בנות ביתו כגון אמו ואשתו ואחותו, שאין בהם חשש הרהור, אך שאר הנזקים שייכים בהם.

ובפסקי תשובה [ר״ן] כתב שמותר לעבור בין שתי נשים על ידי אחיזת חפץ של מצוה בידו. ובשם הגרש״ז אויערבך הובא בספר **הליכות שלמה** [תפילה] שבכל ענינים אלו אין אומרים חמירא סכנתא מאיסורא, כי אינם סכנות טבעיות אלא סגוליות, ואפשר לסמוך על הקולות שהקלו הפוסקים בענינים אלו.

14. ראה בירושלמי חגיגה [ט ב] שאמו של אלישע בן אבויה, עברה בימי עבורו לפני בתי ע״ז והריחה מאותו המין, ופעפע בגופה כארס נחש, ומפני זה יצא לתרבות רעה. [ולא הזכיר את האמור במדרש קהלת ז׳ שנתנו לה לאכול, ועיין תוס׳ חגיגה טו א] וכבר צווח על כך **הפרי חדש** [יו״ד פ״א כ״ו] שבזמנינו אין נזהרים בכך ולכן יוצאים הבנים לתרבות רעה, עי״ש.

ובספר זכירה כתב שגם המסתכל על נבילה קשה לשכחה, ותקנתו שיראה ג׳ פעמים על צפרניו ואח״כ יסתכל ג׳ פעמים על השמים.

15. בספר **ליקוטי מהרי״ח** ביאר הטעם כל פי דברי **היערות דבש** שמברכין המוציא ממקום שמתחיל בישול הפת [סנהדרין קב ב] כיון שלפני חטא אדם הראשון לא היה חסרון בישול

ח. והאוכל בשר מהכף שבוחשין בה את הקדירה, הנקראת **זוהמא—ליסטרון,** על שם שמעבירים בה את הזוהמא לצדדים [צד היינו "סטר"].

ט. והשותה מאמת המים העוברת בבית הקברות[16]**.**

י. והמסתכל בפני המת[17]**.**

ויש אומרים אף הקורא כתב שעל גבי הקבר[18]**.**

והואיל והוזכרו כאן דיני קדימה בהצלה, בפדיה ובכבוד, מביאה הגמרא עוד פרטי דינים בעניני כבוד.

ואפיה בשום מאכל, ורק אחר שחטא נמשך ארס הנחש על רוב המאכלים, וגרם שלא יהיו ראוים לאכילה עד שכח האש יגרש את הארס, ולפיכך המקום המתוקן ראשון, ראוי ביותר לברכה. ונמצא כי מקום שלא נגמר אפייתו עדיין כח הנחש עליו, ומשום כך הוא קשה ללימוד. [עיין ביערות דבש סוף דרוש י"ב שכתב להיפך].

16. האחרונים דנו אם החשש הוא רק כשעוברת בין הקברים או אפילו בצד בית הקברות. **ובספר זכרון** העיר שהרי במגילה כט. אמרו שאין מוליכין אמת המים בבית הקברות, ואכן במסכת שמחות [פי"ד] שנינו שהאיסור הוא להעביר בין הקברים, ויתכן שהחשש הוא גם כשעוברת בצדם, ומיושב הכל. [ועי"ש שהסתפק אם הוא הדין בקברי עכו"ם].

ולענין צינור מים העובר בבית הקברות, הובא **בהליכות שלמה** [שם] שהגרש"ז לא חשש לשתות ממנו, כי אין הקפידא אלא באופן המפורש בגמרא, והיינו במים מגולים שעוברים באמה, ויש לדון אם הוא הדין לאידך, במים מגולים שזורמים בלא אמה וצינור, שיהיו מותרין. ועיין שו"ת ציץ אליעזר [ט"ז ל"ו].

17. **בחופת אליהו רבה** נאמר שעיניו כהות, וכתבו **הנצי"ב ובספר הזכרון** דהיינו דוקא בהסתכלות בהתבוננות, אבל בראיה בעלמא אין חשש. וכמבואר **במגן אברהם** [רכ"ה כ' ועוד, והביאו **המשנה ברורה** ס"ק ל"ג] **ובאשל אברהם** [בוטאש] כתב שה גדר הוא, כי ראיה היא בדרך העברה שבא לפניו, והסתכלות הוא במה שהיה בידו לעצום עיניו ולא לראותו יותר.

ורבינו **ידעיה הפניני** כתב שטעם החשש הוא כי בראותו מת שהכירו היטב בחייו, ועתה הוא כאבן דומם, יחרד מאד כאשר יחשוב שימות גם הוא כמוהו, ומתוך היראה יטרד שכלו וישכח תלמודו, וכן ביאר בסמוך לגבי קריאת כתב שעל הקבר ואף שנקט ביאורו במי שמכירו היטב, לא מצינו חילוק בין מת שמכירו לאינו מכירו.

18. **בקיצור שלחן ערוך** [קכ"ח י"ג] **ובכף החיים** [ב' ג'] כתבו שהחשש דוקא בכתב בולט ולא בכתב שקוע. ומקורם מתלמידי האר"י. **ובספר זכרון** הסתפק מה דינו של כתב שאינו שוקע ואינו בולט. [ולשון קצש"ע משמע שהקפידא דוקא בבולט עי"ש].

ובאליהו רבה [רכ"ד ז'] כתב שסגולה לתקן שכחה זו, לומר אהבה רבה עד ליחדך באהבה, והביאוהו הגרעק"א וקצש"ע. ובספר זכרון נקט שאמירת אהבה רבה היא סגולה לזכרון, ולכאורה דברי האחרונים הנ"ל הם דוקא כתיקון לשכחה זו, וראה לעיל הערה 11 בנידון זה אם כל תיקון נאמר לדבר מסוים, או שהוא פועל בפני עצמו.

ובספר **יוסף אומץ** כתב שיש מדקדקין להניח אבן על המצבה, באמרם כי זה מועיל שלא תהיה קריאתה קשה ללימוד, והסיק שם שמועילה סגולה זו בצירוף עם דברי האר"י שלא לחשוש לקריאת כתב שקוע.

תנו רבנן: כשהנשיא נכנס לבית המדרש[19] **— כל העם עומדים, ואין יושבין עד שאומר להם הנשיא "שבו"!**

כשאב בית דין נכנס — עושים לו שורה אחת מכאן ושורה אחת מכאן, רק היושבים בקצות הספסלים משני צידי המעבר נשארים לעמוד לפניו, **עד שישב במקומו**[20].

כשחכם נכנס — אחד עומד ואחד יושב. רק בשעה שעובר החכם בסמוך ליושב, חייב היושב לקום לפניו, ומיד כשעבר מפניו יכול לשבת, ונמצא שכל היושבים בדרך הילוכו נעמדים ויושבים בזה אחר זה[21].

---

19. כתב הרמב"ם [פ"ו מת"ת ה"ו] ראה את הנשיא עומד מלפניו מלא עיניו ואינו יושב עד שיושב במקומו, או עד שיתכסה מעיניו. והנשיא שמחל על כבודו כבודו מחול. [והם דברי רבי אבהו בקידושין לג ב] כשנשיא נכנס כל העם עומדים ואינן ושבין עד שיאמר להם שבו.

ובשו"ע [יו"ד רמ"ד ט"ו] הוסיף כשהנשיא נכנס **לבית המדרש**, וביאר טעמו **בכסף משנה** בשם הגהות מימוניות, כי רבי אבהו אמר דינו כשרואה את הנשיא בשוק, ובסוגייתנו מדובר בנשיא שנכנס לבית המדרש. והיינו שאינם יושבים אף שישב במקומו, עד שיאמר להם במפורש שבו, ואז מסתבר שישבו אפילו אם הוא עומד ולא התכסה מעיניהם. ודקדק חילוק זה מלשונות "עובר" ו"נכנס" עי"ש.

אולם **הנצי"ב** נקט שאין חילוק בין דינו בשוק ובבית המדרש, אלא שהוסיף הרמב"ם כי הנשיא שמחל על כבודו כבודו מחול, לומר שלפיכך יכול לומר להם שבו, ואז יושבין אפילו שלא נכסה מעיניהם. ואם ישב במקומו יכולין לשבת אף שלא אמר להם שבו.

ובהלכות אבל [פי"ג ה"ב] כתב הרמב"ם שהכל עומדים מפני הנשיא עד שיאמר להם שבו, חוץ מאבל וחולה שאין חייבין לעמוד, ואם עמדו אין אומר להם שבו כי משמעות שישבו בחול. או באבל. **ובתוס'** במועד קטן [כז ב] ביארו שיכולים לשבת כשירצו, שהרי לא התחייבו מעולם לעמוד, אולם **בלחם משנה** דייק שהרמב"ם סובר שאינם יושבים כיון שאין הנשיא יכול לומר להם שבו. ומסתבר, שאחר שישב במקומו יכולים לשבת, כי לפי הבית יוסף התקנה לומר שבו נתקנה רק בבהמ"ד, ולא בבית האבל. ואם ננקוט שכשהגיע למקומו מותר לישב, אין צריך לומר להם שבו.

ובגשר החיים [פרק ב' בהגה] הביא מספר **יד אליהו** שהטעם שלא חייבוהו לעמוד הוא מפני שאין הנשיא יכול לומר לו שב, ולפיכך הסיק כי לרבו חייב לעמוד. ותמה על הרמ"א שכתב שאינו עומד אפילו לפני נשיא, ומשמע שגם לרבו אינו עומד.

20. כתב **הנצי"ב** כי אם יאמר להם שבו, פשיטא שיכולין לישב אפילו קודם שהגיע למקומו, וקל וחומר מנשיא, והחידוש באב"ד הוא שאסורים שתי השורות לישב עד שיגיע למקומו וישב, כי רק כשרואהו בשוק והאב"ד עובר והולך, מיד כשעבר ארבע אמות יכול לשבת, אך בבית המדרש כשיגיע למקומו יהפוך פניו, וקודם שישב נמצא שהוא עומד וכל העם יושבים. ולפיכך ימתינו עד שישב.

21. **הרמב"ם** [שם] כתב חכם שנכנס כל שיגיע לו בארבע אמותיו עומד מלפניו. וביאר **הלחם משנה** שדעת הרמב"ם שעומד לפני חכם ארבע אמות, ומיד כשעובר מעל פניו, ישב. ולדבריו פירוש "אחד עומד ואחד יושב" היינו שכל מי שנכנס בד' אמותיו עומד, ומיד כשעובר יושב, ונמצא שבכל חלק מהליכתו אחד יוצא ואחד

בני חכמים ותלמידי חכמים אין צורך לעמוד לפניהם. אבל **בזמן שרבים צריכים להם,** הרי הם **מפסיעים על ראשי העם,** נכנסים בשעת שיעור החכם, והולכים ופוסעים למקומם, אף על פי שצריכים לעבור בין התלמידים היושבים על הקרקע, ונראה כאילו פסעו על ראשיהם של היושבים[22].

ואם **יצא לצורך** לעשיית צרכיו, זכותו לחזור על אף שפוסע על ראשי העם, ולכן **יכנס וישב במקומו.**

בני תלמידי חכמים שממונים אביהם פרנס

נכנס.

אולם **הבית יוסף** נקט שדעת הרמב"ם כרש"י בקידושין שעומד עד שיעבור מארבע אמותיו. ולפי ביאורו יש לדון כיצד פירש הרמב"ם בסוגייתנו. כי **הרא"ש** בקידושין כתב לחלק בין הסוגיא שם שעוסקת ברה"ר שבו עומד לפניו ארבע אמות, ודין סוגייתנו שעובר לפניו בביהמ"ד, ומיד כשעובר יכול לשבת. והיינו כביאור שהבאנו לפי הלחם משנה, אך הנצי"ב נקט שהרמב"ם אינו מחלק כן, וסובר שגם בביהמ"ד עומד לפני חכם כל ד' אמות, ופירושו שיוצא מד' אמות של אחד ונכנס בשל אחר. **ומביאור הגר"א** [רמ"ד ט"ז] משמע שביאר בדעת הרמב"ם כפירוש הרא"ש.

ובפמ"ג [קמ"א בסוף משב"ז] גרס כנראה "עומד או יושב" והבין שהכוונה על החכם, שעומדים לפניו בין כשהוא עומד ובין כשהוא יושב לפוש עד שישב במקומו הקבוע. וכבר תמה **במנחת שלמה** [א' ל"ג ב'] על פירושו שלא נשמע כן. ועי"ש שדן אם חיוב קימה מפני חכם הוא דוקא כשחכם הולך, או גם כשעומד בתוך ארבע אמותיו חייב לעמוד מפניו.

ובשו"ע [יו"ד רמ"ב י"ח] נפסק כי כשרבו עולה לתורה אינו צריך לעמוד כל זמן שרבו עומד. וביאורו **הפמ"ג** [שם] **והגרעק"א** [ביו"ד שם] שהטעם לכך, כי הרב עומד במקום הראוי לו. אולם הבית יוסף הביא את מקור הדין **משבלי הלקט** ושם ניתן טעם שאפילו לרבו מובהק לא יעמוד, כי צריך לאדם דהיינו לרב שתהא אימת ציבור עליו.

וביאר **במנחת שלמה** [שם] ששני הטעמים משלימים זה את זה, כי טעם כבוד הציבור שייך רק כשהרב עומד במקומו, אך כשהוא הולך ועובר צריך לכבדו ולעמוד לפניו, כי אינו עומד על מקומו כשאר הציבור, ולפיכך הוצרך לומר שבעת הקריאה עומד במקום הראוי לו, ואף לולי הטעם של אימת הציבור אין צריך לעמוד מפניו.

22. **בדרישה** [יו"ד רמ"ד ה'] דן האם הכוונה לבני החכמים ולבני תלמידי החכמים, והרבים צריכים לבנים, והחידוש הוא שבאופן זה אפילו לבנים מותר להפסיע, אך לתלמידי החכמים עצמם פשוט שמותר להפסיע, [כי רבים צריכים לתורתם].

או שהכוונה להתיר להפסיע דווקא לבני החכמים אך לא לבני התלמידים, אלא לתלמיד המשמש את החכם, ורבים נצרכים לחכם עצמו, [והיינו חכם הממונה לפרנס על הציבור, וצריכים לפעליו]. ומותר לתלמיד להפסיע על ראשי העם, אף שאין בו את ההיתר של בני החכמים שמפסיעין מפני כבוד אביהם. [וצורך הרבים לשליחותו ששלחו הרב הממונה על עסקי הרבים, וראה ברמב"ם שהשמיט ולא כתב פרנס על הציבור].

והוכיח מהמעשה שהובא ביבמות [קה ב] שרבי ישמעאל ברבי יוסי נכנס לאטו לשיעורו של רבי, אמר לו אבדן מי הוא זה שם פסע על ראשי עם קדש, אמר לו אני ישמעאל בר"י שבאתי לשמע תורה מפי רבי, אחר כך באה יבמה ואמר רבי לאבדן צא ובדקה אם הביאה

על הציבור[23]**, בזמן שיש להם דעת לשמוע,** הרי הם **נכנסים ויושבים לפני אביהם ואחוריהם כלפי העם.** ואילו **בזמן שאין להם דעת לשמוע,** הרי הם **נכנסים ויושבים לפני אביהם, ופניהם כלפי העם.**

רבי אלעזר בר רבי צדוק אומר: אף בבית המשתה עושין אותם, את בני החכמים שאביהם ממונה פרנס על הציבור, בתור **סניפין,** שמושיבין אותם בסמוך לזקנים, מפני כבוד אביהם!

סימנים וראויה לחלוץ, והוכיח רבי ישמעאל בר״י שאין צריך לבדקה, והורה רבי כך לאבדן, וכשחזר למקומו אמר לו רבי ישמעאל בר״י מי שצריך לו עם קדש יפסע על ראשי עם קדש, ומי שאין צריך לו עם קדש, לא יפסע על ראשם, וכאן התברר שיצא לחינם שלא לצורך, והסכים עמו רבי. ומשמע שצורך הרבים הוא לתלמידים, והוא הדין כשצריכים לבני התלמידים, יוכלו לפסוע.

ועדיין צידד לחלק בין תלמידים שמפסיעים רק במקום שצריכים להם, ואילו בנים יפסעו מפני כבוד אביהן אף כשאין צריכים להם. והסיק שצריך צירוף הדברים, שצריכים להם, ומפני כבוד אביהם. ולכן אמר רבי ישמעאל בר״י, ״אני ישמעאל בר״י״ וגם ״באתי ללמוד תורה״ דהיינו גם רבים צריכים לי, וגם כבוד רבי. ודקדק כן מלשון ״מפסיעין״ שלא נאמר ״פוסעין״, לומר שהחכמים פועלים בבניהם.

והוסיף עוד, שההיתר לחזור למקומו הוא רק ביוצא לצורך, ולפיכך כשחוזר פוסע ונכנס למקומו, כי יתכן ששוב יצטרכו לו רבים בכניסתו. אך אם יצא שלא לצורך, נחשב כפשיעה ואינו יכול לשוב ולפסוע על ראשי העם למקומו, וזו היתה טענתו של רבי ישמעאל בר״י לאבדן.

והט״ז הוכיח מדברי רבי ישמעאל בר״י בכניסתו, כי חכם עצמו יכול להכנס לכתחילה כיון שצריכים לתורתו, אף על פי שיש שם אדם גדול אחר, כרבי שאמר את השיעור. אבל אבדן שלא היה חכם בפני עצמו, והוצרך להיתר של צורך רבים, לא יכל לפסוע. כי יצא לחינם. [והיינו שרבים צריכים לחכם לתורתו, וליחיד לשליחותו]. והבין שם מדברי תוס׳ כי פעלו לצורך הרבים נכנסים לביהמ״ד, בין אם פעלו לפני כניסתם ובין אם יצאו וחזרו, ומשמע שאין ההיתר משום שיתכן ויצטרכו להם שוב. אך חכם נכנס שלא לצורך פעלו, ומה שאמרו בסמוך שהתירו לו להכנס רק כשיצא לצורך, היינו אחרי שהיה בפנים ויצא. אך לכתחילה נכנס אף שלא היה עסוק קודם לצורך רבים.

והנה דין זה נזכר גם לגבי דין הנכנס לדין [בסנהדרין ז ב] ומקורו מסמיכות הפסוקים ולא תעלה במעלות ואלה המשפטים, ופירש רש״י אף לשופטים אני מזהיר. ותוס׳ ביבמות [שם] פרשו שהאיסור בדיין נאמר באופן שיצא שלא לצורך [או שיצא לצורך, ובכל זאת יש לו לקצר דרכו כשחוזר ונכנס]. אולם הרמב״ם [בפכ״ה מסנהדרין ה״ב] לא חילק בדיין בין יצא לצורך או שלא לצורך. ומשמע שסבר כי אינו דין אחד עם הנכנסים לשיעור, אלא בין מיוחד שנאמר לדיינים ולממונים על העם שיזהרו ביותר בכבוד הציבור, ויתכן שנאסר להם לפסע אף כשיצאו לצורך.

והסמ״ע [חו״מ ח׳ סקי״ט] כתב שגם בזמנינו שייך האיסור לפסע על ראשי עם קדש, אף שיושבים על ספסל לפני שולחן, והוא באופן שהולך מאחוריהם על הספסל. וראה **ב״ח** [שם י׳].

23. ביאר **הט״ז** [ס״ק ט׳] שלא התירו להם להפסיע על ראשי עם קדש, כי אין לעם צורך בהם, אלא התירו לאביהם להכניסם עמו

אמר מר: יצא לצורך עשיית צרכיו, **נכנס ויושב במקומו.**

אמר רב פפא: לא אמרו שרשאי לחזור למקומו, על אף שהוא מפסיע על הראשים, **אלא** באופן שהיה צריך לצאת **לקטנים,** כי אנוס הוא על כך. **אבל** כשהוצרך לצאת **לגדולים** — **לא** נכנס ויושב במקומו, כי **הוה ליה למבדק נפשיה מעיקרא.** וכיון שלא בדק את עצמו לפני השיעור, פושע הוא בכך, ואין לו זכות לחזור ולפסוע על הראשים[24].

דאמר רב יהודה אמר רב: לעולם ילמד אדם עצמו להשכים ולהעריב לבית הכסא, כדי שלא יצטרך להתפנות במשך היום, כי המתפנה ביום חייב להתרחק מהדרך, שלא יהיו אחרים רואים אותו, ולפיכך עדיף להתפנות בהשכמה ובערב, **כדי שלא** יצטרך **להתרחק.**

והאידנא, דחלשא עלמא, אפילו אם יצא **לגדולים נמי,** נכנס ויושב במקומו.

אמר מר: **רבי אלעזר ברבי צדוק אומר אף בבית המשתה עושים אותם,** את בני תלמידי חכמים שאביהם ממונה פרנס על הציבור, **סניפים** לזקנים.

אמר רבא: רק **בחיי אביהם ובפני אביהם** עושים להם כבוד זה.

אמר רבי יוחנן: בימי רבן שמעון בן גמליאל נישנית משנה זו, ששנינו לעיל, כשנשיא נכנס, כשאב בית דין נכנס וכו׳.

וכך היו המעמדות בזמן שתקנו את חילוקי הכיבודים הנזכרים לעיל:

רבן שמעון בן גמליאל — נשיא. רבי מאיר — חכם. רבי נתן — אב בית דין.

ומתחילה היו נוהגים כך: **כי הוה רבן שמעון בן גמליאל התם — הוו קיימי כולי עלמא מקמיה.** וכמו כן **כי הוו עיילי רבי מאיר ורבי נתן — הוו קיימי כולי עלמא מקמייהו!**

אמר רבן שמעון בן גמליאל, שהיה הנשיא:

ולהחזיקם בסמוך אלו, וכמו שמכבדים אותם להושיבם לצד הזקנים בבית המשתה. ואכן הרמב״ם [פ״ו מת״ת ה״ז] לא הזכיר ״נכנסים ויושבים״, אלא נקט הופכין פניהם כלפי אביהן וכו׳, ומשמע שאין להם התר לפסוע על ראשי העם בכניסתן.

והרמב״ם לא הזכיר שמושיבין אותם בבית המשתה לצד הזקנים, וביאר הבית יוסף [רמ״ד] שסבר כי נחלקו בזה תנא קמא ורבי אלעזר בר צדוק, ופסק כתנא קמא.

24. הרמב״ם [שם] כתב סתם ״יצא לצורך חוזר למקומו״, ולא הזכיר חילוק בין יצא לקטנים או לגדולים, וביאר **הכסף משנה** שפס קכרבא דהאידנא חלשא עלמא אפילו לקטנים נמי. וביאר **בחק נתן** כי אף שרבא היה רבו של רב פפא, והלכה כבתראי, פסק הרמב״ם כרבא כי מסדר הגמרא הביאו בסוף דבריו להורות שהלכה כמותו.

והאחרונים תמהו ממסקנת סוגייתנו על דברי תוס׳ ביבמות [שם] שכתבו כי ״לצורך״ היינו לצורך העם, והלא כאן מבואר שהוא לצורך נקיות עצמו. [ראה **באר שבע** דרישה ט״ז והערות הגר״א].

וראה **בחק נתן** שגם לצורך נקיות נחשב כצורך העם יש בזה משום סכנת נפשות, ונחלקו

וכי **לא בעו למיהוי היכרא בין דילי לדידהו?** (25)

לפיכך **תקין** רבן שמעון בן גמליאל את סדר הכיבודים המפורט **בהא מתניתא.**

ההוא יומא, שתיקן רבן שמעון בן גמליאל את הסדר זה, **לא הוו רבי מאיר ורבי נתן התם.**

למחר כי אתו, חזו רבי מאיר ורבי נתן **דלא קמו** כל הציבור **מקמייהו כדרגילא מילתא.**

אמרי — מאי האי?

אמרו לחו — הכי תקין רבי שמעון בן גמליאל!

אמר ליה רבי מאיר לרבי נתן: אנא חכם, ואת אב בית דין, הבה **נתקין ליה מילתא כי לדידן,** נעשה לרשב״ג כמו שעשה לנו! (26)

אמר ליה רב נתן: **מאי נעביד ליה?**

אמר לו רבי מאיר: **נימא ליה,** נאמר לרשב״ג: **גלי,** דרוש לנו **במסכת עוקצין!** ויודע אני **דלית ליה,** שאינה סדורה בידו. **וכיון דלא גמר** מסכת עוקצין, ולא יוכל להענות לבקשתנו, **נימא ליה** את הפסוק ״**מי ימלל גבורות ה׳, ישמיע כל תהלתו**״ — **למי נאה למלל גבורות ה׳, מי שיכול להשמיע כל תהלתו!** והיינו, שרק היודע את כל התלמוד יכול להתהלל, ולא מי שאינו יודע מסכת עוקצין. ובטענה זו, **נעבריה** לרבן שמעון בן גמליאל מנשיאותו, **והוה אנא אב בית דין** במקומך, **ואת** תהיה **נשיא** תחת רבן שמעון

אם היינו דוקא לגדולים או אפילו לקטנים.

25. **היעב״ץ** תמה וכי רשב״ג שהיה משלשה ענוותנין [כמבואר בב״מ פה א] עשה כך לכבוד עצמו. וביאר שעשה כן כדי לקיים את מה ששנינו במלך שתהא אימתו עליך, וסבר שנשיא דינו כמלך.

וראה **במהרש״א** כי לשון הגמרא ״בין דילי לדלהון״ הוא אינו מדברי רשב״ג, אלא לפי דעתם של רבי מאיר ורבי נתן, כי הרי יש חילוק גם ביניהם עצמם, וגם קודם שתקן סדרי הכבודים היו ביניהם חילוקי דינים לענין קרבן נשיא ועוד, ותקן כך רק להכר בלבד. והם הבינו כי עשה כך לכבודו שיהיה במעלה מעל שניהם.

וצריך לומר שכל העם קם לפניהם אף שלא היה להם דין נשיא, כיון שלא חילקו בין אב״ד לנשיא ותיקן רשב״ג שבביהמ״ד לא יעמדו לאב״ד מלא עיניו אלא לנשיא.

ובתשובות הרשב״א [ח״א רמ״ג] שאלוהו כיון שרשב״ג תיקן שלא יעמדו לפני רבי מאיר ורבי נתן מפני כבודו, האם נלמד כל שכן שלא יעמדו בפני חכם בבית הכנסת, משום כבוד השכינה. והשיב, שודאי עומדים בפני חכם בביהכנ״ס, שהרי גם תקנת רשב״ג היתה בביהכנ״ס ובביהמ״ד, ואילו היה אסור לעמוד בביהמ״ד בפני חכם לא היו רבי מאיר ורבי נתן מקפידים עליו.

ונראה להוסיף, שאין להקשות שמא רק אחר תקנת רשב״ג נודע שאין לעמוד לפני חכם במקום שיש גדול ממנו, כי בפשטות כוונת הרשב״א שרשב״ג לא תיקן שלא יעמדו בפניהם, אלא שיעשו שינוי ולא יעמוד מלא עיניו, וכנ״ל, אך ודאי צריך לעמוד פני חכם אף במקום נשיא ושכינה.

26. עוד גירסא הביא רש״י: ״נתקין מילתא כי ליתנן״, דהיינו שתהיה לזכרון עולם אף כשאנו כבר לא נהיה בעולם.

בן גמליאל.

שמעינהו רבי יעקב בן קרשי לתכניתם זאת של רבי מאיר ורבי נתן, **אמר: דלמא חס ושלום** אם יעשו זאת לרשב״ג שיבקשו ממנו לדרוש בעוקצין ולא יידע, **אתא מלתא לידי כסופא,** יבוא הדבר לידי כך שיתבייש רשב״ג.

אזל רבי יעקב, **יתיב אחורי עיליתיה דרשב״ג,** ישב לו מאחרי העליה שהיה רשב״ג נמצא בה, ושנה בקול רם משניות במסכת עוקצין, וכך עשה: **פשט,** פירש רבי יעקב את המשניות, ולאחר מכן, **גרס** אותן, **ותנא,** ושוב חזר ושנה אותן, ושוב **גרס ותנא.**

שמע זאת רשב״ג, **ואמר: מאי** האי **דקמא!?** מה מתרחש לפני, שרבי יעקב יושב ושונה את מסכת עוקצין כדי שאשמע. **דלמא, חס ושלום, איכא בי מדרשא מידי,** שמא מתרקם משהו בבית המדרש נגדי. **יהב דעתיה** על כך, **וגרסה** היטב למסכת עוקצין.

למחר, אמרו ליה רבי מאיר ורבי נתן לרשב״ג: **ניתי מר, וניתני בעוקצין!**

פתח רשב״ג **ואמר** את שיעורו במסכת עוקצין.

בתר דאוקים, לאחר שסיים דבריו, **אמר להו** לרבי מאיר ולרבי נתן: **אי לא גמירנא, כסיפיתנן!** בקשתם ממני דבר שהייתי מתבייש בו אילו לא הייתי שונה אותו!

פקיד, צוה רשב״ג, **ואפקינהו,** הוציאו את רבי מאיר ולרבי נתן **מבי מדרשא.**

הוו כתבי רבי מאיר ורבי נתן **קושייתא בפתקא, ושדו התם** לתוך בית המדרש.

אותן קושיות **דהוה מיפריק,** שהיה מתרץ רשב״ג, **מיפריק.** ואולם, אותן קושיות **דלא הוו מיפריק** על ידו, **כתבי** הם תירוציהם, **ושדו,** וזרקו אותם פנימה.

אמר להו רבי יוסי לתלמידי החכמים שהיו בפנים בית המדרש: **תורה מבחוץ ואנו מבפנים!?**

אמר להן רבן שמעון בן גמליאל: ניעיילינהו לבית המדרש!

מיהו, ניקנסינהו בכך **דלא נימרו שמעתא משמייהו!**

ומאז, **אסיקו לשמעתא דרבי מאיר** בשם ״**אחרים**״ אומרים, **ולרבי נתן ״יש אומרים״!**

אחוו להו משמים לרבי מאיר ולרבי נתן **בחלמייהו: זילו פייסוהו לרבן שמעון בן גמליאל!**

רבי נתן אזל ופייס את רשב״ג.

רבי מאיר לא אזל, משום **דאמר: דברי חלומות, לא מעלין ולא מורידין!**

כי אזל רבי נתן לפייס את רשב״ג, **אמר ליה רשב״ג:** מה עלה בדעתך להיות נשיא במקומי? **נהי דאהני לך קמרא,** אבנט מוזהב שהוא סמל לחשיבות **דאבוך,** שהיה לאביך, **למהוי אב בית דין.** אבל מי **שויניך נמי** להיות **נשיא!?**

וגירסא נוספת, ״כי ליתני״, דהיינו כמו שאמרו לו, שילמדם דבר שאינו יודע ויתבייש.

מתני ליה רבי לרבן שמעון בריה דברים שאמר רבי מאיר ולא אמרם בשמו של רבי מאיר, כיון שנקנס שלא יאמרו בשמו, אלא מתני ליה בלשון **"אחרים אומרים"**.

וכך שנה לו את מה ששנינו במסכת בכורות: מי שעמד למנות צאנו כדי לעשר ממנו מעשר בהמה, והעבירו תחת השבט, וטעה וקרא לזה שעבר תשיעי בשם "עשירי", ולזה שעבר עשירי הוא קרא תשיעי, ושוב טעה וקרא לזה שעבר אחד עשרה "עשירי", כולן מקודשים. וכך הוא דינם: התשיעי נאכל במומו, והעשירי הרי הוא קרבן מעשר, והאחד עשר קרב בתור קרבן שלמים ועושה תמורה, דברי רבי מאיר.

אמר לו רבי יהודה: האחד עשרה שקראו עשירי, הרי הוא כאילו אמר עליו שהוא תמורת העשירי, ויקשה, למה הוא עושה תמורה, וכי תמורה עושה תמורה?

וענה לו רבי מאיר: אין האחד עשרה תמורה לעשירי, אלא קרבן שלמים הוא.

כי **אילו היה** האחד עשרה קרבן **תמורה**
יד-א לעשירי, **לא היה קרב**. כי תמורת מעשר אינה קריבה! והיה רבי שונה במקום "דברי רבי מאיר" — "אחרים אומרים"!

אמר לו רבן שמעון בן רבי לאביו: **מי הם הללו** הנקראים "אחרים", **שמימיהם אנו שותים, ושמותם אין אנו מזכירים?**

אמר ליה רבי לבנו: אלו **בני אדם שבקשו לעקור כבודך וכבוד בית אביך!**

אמר ליה רבן שמעון לרבי אביו: הרי כיון שעבר מאז זמן כה רב, יש לקרות על כך את הפסוק [קהלת ט]: "**גם אהבתם, גם שנאתם, גם קנאתם, כבר אבדה**"!

אמר ליה רבי: פסוק אחר ראוי לקרות כאן [תהילים ט]: "**האויב תמו** [למרות שתם האויב, עדיין] **חרבות לנצח**". שחורבן האויב צריך להשאר לנצח, וגם כאן, אין לחזור ולהזכירם בשמותם.

אמר ליה רבן שמעון: **הני מילי** שאין להם תקומה לנצח, רק **היכא דאהנו מעשייהו,** אבל מה שעשו **רבנן,** רבי מאיר ורבי נתן, **לא אהנו מעשייהו!**

ואכן, **הדר אתני ליה** רבי לרבן שמעון בנו, משנה זו, ותיקן את לשונו: **אמרו משום רבי מאיר, אילו היה תמורה, לא היה קרב!**

אמר רבא: אפילו רבי, דענוותנא הוא, לא נהג בדבר זה ענוה יתירה, אלא **תנא** במשנה זו "**אמרו משום רבי מאיר**", אבל "**אמר רבי מאיר**", **לא אמר** רבי במשנתו!

אמר רבי יוחנן: **פליגו בה רבן שמעון בן גמליאל ורבנן:** מיהו התלמיד חכם העדיף מחברו.

חד אמר — **סיני עדיף!** שמשנתו סדורה לו כנתינתה מסיני.

וחד אמר — **עוקר הרים,** שחריף ומפולפל בתורה, **עדיף!**[1]

---

1. שנינו במסכת אבות [פ"ב מ"י ואילך] חמשה תלמידים היו לריב"ז, וביניהם רבי אליעזר בן

רב יוסף היה נקרא "**סיני**", משום שהיו המשניות והברייתות סדורות לו כנתינתן מסיני, אך לא היה מפולפל כמו רבה.

רבה היה נקרא "**עוקר הרים**", משום שהיה מפולפל, אך לא היו המשניות והברייתות סדורות לו כמו רב יוסף.

שלחו לשאול **לתמן** [לארץ ישראל]: **איזה מהן** [רב יוסף היודע או רבה המפולפל] **קודם** למנותו לראש הישיבה?

שלחו להו: סיני עדיף[2]**! משום דאמר מר "הכל צריכין למרי חטיא".** כולם צריכים

הורקנוס שהיה בור סוד, דהיינו יודע ובקי ואינו שוכח דבר מתלמודו, ורבי אלעזר בן ערך שהיה כמעיין המתגבר, דהיינו חריף ומחודד ומחדש מסברא, ונחלקו שם תנא קמא ואבא שאול מי משניהם שקול כנגד כל התלמידים. וכתב רבינו יונה שלא נחלקו, אלא שכל אחד נקט במה שיבח ריב"ז את אחד מהם יותר מכל תלמידיו עי"ש.

אך לפירוש רש"י שם נחלקו בסיני ועוקר הרים מי עדיף, ולדבריו יקשה ממשנה זו לסוגיין, שהרי הלכה כתנא קמא שאמר כי רבי אליעזר בן הורקנוס, שהוא סיני, עדיף ומכריע את כולם, ומה הסתפקו בסוגיין. [ותירוץ לכך יובא בהערה הבאה].

ועוד הקשו האחרונים ממה שנפסקה הלכה בכל מקום כרבה במחלוקותיו עם רב יוסף, ובמיוחד תמוה לפי מה שביאר **הרא"ש** [שבת פ"ב כ"ג] דהיינו כשחולקים בסברות, שבזה רבה עדיף כי הוא עוקר הרים, אך כשחולקים בשמועה לא נאמר כלל זה. ולכאורה המסקנא במשנה באבות ובסוגיין כי סיני עדיף. ואמנם כך כתב **מהרי"ק** [שרש קס"ט] בשם הריצב"א, שהלכה כרב יוסף נגד רבה, כי מסקינן שסיני עדיף.

אולם כבר כתב **המאירי** בסוגיין שאין סיני עדיף אלא כשיודע לדמות דבר לדבר ולהוציא דבר מתוך דבר, אך כשמשנתו סדורה בפיו בלבד ואינו יודע לדמות ולהבין אינו בכלל סיני, וצריך להזהר מהוראתו וכו', ונמצא שבמקום שנחלקו בסברות עצמם פשיטא שעוקר הרים עדיף וכמו שכתב הרא"ש.

ומה שאמרו שסיני עדיף, היינו כי גם לבדוק אמיתות הסברא צריך בקיאות, וכמו שמצאנו בסנהדרין [מב א] במי אתה מוצא מלחמתה של תורה, במי שיש בידו חבילות של משנה, ופירש"י שם כי בעל סברא שלא למד משניות מהיכן יתגלה הסוד, ורק כשיודע ומקשה מדבר על דבר מבין טעם ההלכה, [וראה מהרש"א חגיגה ס"ב א.] ונמצא שסיני עדיף לגלות טעמי ההלכה, אבל באופן שהתגלו מקורות הטעמים על ידי סברא ודאי שעוקר הרים עדיף.

2. **בשערי תשובה** [או"ח קלו] הביא **שהכנסת הגדולה** הכריע לגבי עליה לתורה של שני בעלי שמחה, שתלמיד חכם בעל הוראה קודם לת"ח מפולפל ואינו בעל הוראה וביאר **הפמ"ג** שטעמו משום שסיני עדיף. ועדיין יש לדון בבעל הוראה שהוא עוקר הרים ואינו סיני אם יקדם למי שאינו בעל הוראה אלא רק עוקר הרים. ולכאורה משמע שהבין כי ענין סיני הוא הידיעה לפסוק, וגם בעל הוראה שהוא עוקר הרים יקדם למי שאינו בעל הוראה. ובכך נדחית השגת מהרש"ק על הפמ"ג, שהרי היום אין עדיפוות לסיני כי במעט חיפוש ימצא האדם מבוקשו, ואין צורך במרי חיטי, אך הביאור הוא כנ"ל, שמעלת סיני היא בידיעה לפסוק בדברים המתחדשים בכל יום [לשון המהרי"ק, שם], ולכן הוא קודם למי שאינו בעל הוראה.

לקנות לבעל החטים לקנות ממנו חטים כדי לאפות מהם לחם. ורב יוסף הוא "מרי דחיטי", שהמשניות והברייתות, שהן מקורות ההלכה,[3] היו סדורות לו.[4] ולפיכך הכל צריכים לו.

ואפילו הכי, שפסקו כי רב יוסף עדיף על רבה, **לא קביל רב יוסף** את השררה על עצמו.

---

3. רש"י פירש שמשנה ובריית אבוהון דהלכתא, וכוונתו למה שאמרו בירושלמי פסחים [פ"ו ה"א כל תורה שאין לה בית אב אינה תורה. וכלל זה נאמר שם על הלל שדן ודרש כל היום בדין שחיטת פסח אם דוחה שבת, ולא קבלו ממנו, עד שאמר שמעתי משמעיה ואבטליון שפסח דוחה שבת], והיינו שאי אפשר לסמוך על מה שדורש מעצמו, אלא אם מסתמך ומתבסס על משנה או ברייתא.

אמנם כל מה שנצרך סיני הוא רק לתלמידים הבאים ללמוד, וצריך הלומד למגמר והדר למיסבר [כמבואר בשבת סג א] ואם לא יהיה הרב סיני לא יוכל ללמדם, אך בסוגיין כשבקשו ראש ישיבה, היה תפקידו ללמד את החכמים, שהרי כתב רש"י כי גם רב יוסף המשיך ללמוד לפני רבה, ולפיכך הסתפקו אם עדיף עוקר הרים.

וסיבת הספק היא כי בראש ישיבה מצינו שני תפקידים, שיהיה פרנס על הציבור [שבת קי"ד. סוטה מ'. ועיין לעיל י א] ובתפקיד זה עליו להורות לרבים, ומאידך תפקידו להעמיד תלמידים, ובדרך לימודו אין למדים ממנו הלכה למעשה, [ב"ב קל א והובא לעיל ב א] כי עיקר הלימוד לתלמידים הוא בפלפול וסברא, אצל מי ששמועותיו מחודדות ומבין על בורים. [שבת פב א עירובין סז א ועוד] ובזה הסתפק אם צריך שיהא גם סיני או עיקרו עוקר הרים, והסיקו שהעיקר הוא שילמד שמועות פסוקות ששמע מרבותיו. אך במשנה באבות מדובר לענין הכרעה בהוראה, ובזה פשיטא שסיני עדיף לפסוק. [וראה **בתשב"ץ** ל"ג שריש מתיבתא אינו ממונה להורות].

ובאופן אחר יתכן, שהרי לא הסתפקו מי **עדיף** אלא מי **קודם**, כי לענין עדיפות הלכה כתנא קמא באבות שסיני עדי, אך לענין מינוי ראש ישיבה דנו להקדים עוקר הרים, כדי שילמד כיצד לברר הלכות על בוריים, דהיינו שלא יהיו לומדים הלכות מתוך תלמוד, כמבואר ברש"י בנדה [ז ב] שהאמוראים הראשונים שנו לתלמידיהם כל אחד כפי ששמע מרבו, ורק האחרונים העמידו הלכה על בוריה, ודקדקו בטעמיה וקבעו כמי ההלכה.

4. רש"י פירש שרב יוסף הוא מרי חטיא שמשנה ובריית סדורין לו כנתינתן מהר סיני, ורבינו יהונתן בעירובין [ל א] כתב, שהיה בקי במשניות ובריתות ומסודרין בפיו כאילו קבלן מהר סיני מפי משה רבינו. ומשמע מדבריו שהבקיאות והסדר שתי מעלות הן. וכן הוא בביצה [טז ב] בסומא שידע משניות והיה חוזר עליהן לפני שמואל שתהיה משנתו סדורה כמעיקרן.

וראה דברי רש"י בסנהדרין [צט ב] שהחוזר על התורה, התורה מחזרת עליו ומבקשת מאת קונה למסור לו טעמי תורה וסדריה. ומבואר שהסדר להעמיד כל הלכה בענין הדומה לה, הוא חלק מגילויי טעמי תורה, ואינו בקיאות וידיעה בעלמא, ואינו בכלל לאוקמי גירסא שלא תשתכח, אלא כתוספת בעצם לימודו. ולכן נחשב סידור משנתו כנתינתן מסיני, שהרי אמרו כי רב שמשנתו סדורה שונה לתלמידיו בדרך קצרה, [לדעת רש"י בעירובין מז: דלא כהרמב"ם פ"ב מדעות ה"ד] ועל ידי כך יודע פירושה האמיתי, כמו שקבלה משה רבינו כללים

לפיכך **מלך רבה עשרין ותרתי שנין, והדר,** לאחריו, **מלך רב יוסף.**

וכל שני דמלך רבה, לא נהג רב יוסף שום מנהג של שררה, **ואפילו** כשהיה רוצה רב יוסף להקיז דם, ומנהגם של האנשים החשובים היה להזמין אליהם את האומן המקיז דם במקום ללכת אליו, לא נהג רב יוסף בשררה זו, אלא, **אומנא לביתיה, לא חליף!**(5)

אביי ורבא, ורבי זירא, ורבה בר רב מתנה, הוו יתבי, והוו צריכי למנות אחד מהם בתור **רישא** על כולם.

אמרי: כל דאמר מלתא ולא מפריך על ידי האחרים, הוא **להוי רישא!**

אמרו כולם דבריהם. **דכולהו איפריך, דאביי לא איפריך.**

חזייה רבה לאביי דגבה רישיה, שהרים ראשו ושמח על שלא פרכו את דבריו.

אמר ליה רבה לאביי: **נחמני!** [כך היה קרוי אביי] **פתח ואימא** דרשה, שמשמים פסקו לך גדולה!

איבעיא להו: רבי זירא ורבה בר רב מתנה, הי מינייהו עדיף?

האם **רבי זירא** עדיף משום שהוא **חריף**

כללים, ומתוך ידיעת מקומה בכלל יודע טעמה. [עיין **במדרש רבה** שמות מ״א ו׳ **ובביאור הגר״א** משלי ט׳ ב׳].

5. הרבה פירושים נאמרו בתיבות אלו.

א. רש״י והרא״ש פירשו, שרב יוסף לא רצה לנהוג שררה בזמן גדלותו של רבה, ולפיכך אפילו כשרצה להקיז דם לא קרא את המקיז לביתו, אלא כשהגיע המקיז לבית רבה היה הולך להקיז שם.

ב. ופירוש נוסף הביא, שהיה עוסק כל הזמן בתורה לפני רבה, ולפיכך לא היה לו זמן אפילו בכדי להקיז דם.

ג. הרא״ש הביא פירוש **רב האי גאון,** שרבה היה חולק כבוד לרב יוסף, ולפיכך לא הוצרך רב יוסף אפילו להזמין מקיז דם לביתו, כי עשו את כל צרכיו בבית רבה.

ד. ובשם **הרמ״ה** הביא כי בזכות שהשפיל רב יוסף את עצמו, הגינה זכות ענוותנותו עליו ועל כל אנשי ביתו, ובכל שנות גדלותו של רבה לא הוצרך לקרוא מקיז דם לביתו.

ובבאר שבע תמה על הפירושים שנקטו כי רב יוסף לא רצה לקבל את ראשית הישיבה מפני ענוותנותו, והרי בברכות [סד א] אמרו ששמע מחוזי הכוכבים שימלוך רק שנתיים, ולכן העדיף למלוך רק אחר רבה, ובכך זכה לגדלות ולאריכות ימים, ומשמע שלא מחמת ענוה ויתר על ראשות הישיבה.

ובחק נתן כתב, שרב יוסף לא חשש לדבריהם, ככתוב מאותות השמים אל תחתו, ובודאי לא היה דוחה מצוות הרבצת תורה מפני חשש זה, והיה חושש להיפך שמא ימות קודם רבה ולא יזכה להרביץ תורה. אלא משום ענוה לא קיבל על עצמו את המינוי, ומרוב ענוותנותו היה אומר שמפני דברי החוזים נמנע מהמינוי.

ובמלא הרועים כתב, שבברכות שם הוכיחו ממעשה זה שכל הנדחה מפני שעה, השעה עומדת לו. ולפיכך עמדה לו השעה שנדחה ממנה במינוי לראש ישיבה, ועמדה לו שלא רק שחי ולא מת כפי שחזו לו, אלא אף לא נחלש ולא נזקק להקזת דם.

וראה עוד **בקרן אורה, וברמב״ן** עה״ת

ומתוך חריפותו הרי הוא **מקשה** ומתרץ.

או שמא **רבה בר רב מתנה** עדיף, שהוא לומד **מתון** ושוהה ומעיין יפה, ומכח מתינותו הוא מסיק אליבא דהלכתא.

מאי, מי מהם עדיף?[6]

ומסקינן: **תיקו!**

הדרן עלך כהן משיח

וסליקא לה מסכת הוריות

[ויקרא כו יא].

6. בתוס׳ רא״ש פירש ששניהם ידעו לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, והחילוק ביניהם הוא, שרבי זירא היה חריף, ומתוך פלפולו ידע מיד לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, ורבה בר מתנה היה שוהה ומעיין, עד שהסיק שמעתתא אליבא דהלכתא.

ובעין יעקב הביא פירוש זה בשם **הרמ״ה,** אך גרס ברבי זירא, שלא ידע לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. ולפי זה הנידון הוא מי עדיף למינוי כראש ישיבה, אם צריך שידע לאסוקי שמעתתא או לא.

ולשתי הגרסאות משמע כי אין הנידון לכל אדם כיצד ילמד, אלא רק לצורך הציבור, אך כל אדם למד איך שלבו חפץ, וכפי שטבע בו השי״ת, ואין נידון בצורת הלימוד הרצויה, אלא בתועלת מבעליה לתלמידיו.

וראה **במצפה איתן** שהביא קושיא ממה שהסיקו לעיל שסיני עדיף מעוקר הרים. ואילו כאן נשארו בתיקו. ולכאורה אין הנדונים שוים, שהרי להרא״ש כאן הנידון הוא בשניהם שוין לאסוקי שמעתתא, ואין ביניהם חילוק אלא בצורת הלימוד, ולא בפלפול וידיעות. ואילו להרמ״ה אין נידון כלל בצורת הלימוד, אלא אם לראשות ישיבה צריך שידע לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא.