מסכת מנחות

פתיחה למסכת מנחות

לאחר מסכת "זבחים" בה נישנו דיני הקרבנות הבאים מן בעלי החיים, נישנית מסכת "מנחות" בה מתבארים דיני הקרבנות הבאים מן הקמח, מן השמן, ומן היין.

המנחות מתחלקות לארבע מנחות ציבור ולשש מנחות היחיד. יש מהן הבאות עם הזבח, ויש מהן הבאות בפני עצמן.

מנחות הציבור הן:

א. **מנחת נסכים** שהיא סולת בלולה בשמן, הקריבה עם כל קרבן עולה של ציבור. השם "מנחת נסכים" נקבע לה משום נסכי היין, המתנסכים על גבי המזבח, שבאים יחד עמה, והיא מוקטרת כליל על המזבח.

ב. **מנחת העומר** שהיא המנחה הקריבה [מן השעורים] בט"ז ניסן והמתירה את כל התבואה החדשה לאכילה. ממנחה זו מוקטר הקומץ ושייריה נאכלים לכהנים.

ג. **לחם הפנים** שמתחלק בכל שבת לכהנים. הלחם עצמו אינו קרב על המזבח, ורק בזיכי הלבונה, שהיו יחד עמו על השולחן במשך כל השבוע, מוקטרים על המזבח החיצון.

ד. **שתי הלחם** שהם "מנחת הביכורים", הבאה מן החיטים החדשים בחג השבועות, ומתירה להביא מנחות במקדש מהתבואה החדשה.

שני חידושים, שאינם קיימים בכל הקרבנות, נאמרו במנחה הזאת:

היא נעשית חמץ, ולפיכך אינה קריבה על המזבח.

יחד עמה מובאים שני כבשים בתור "שלמי ציבור", ולאחר שמניפים את שתי הלחם עם שני הכבשים ומקטירים את אימורי הכבשים על המזבח, נאכלים הלחמים ובשר שלמי הציבור לכהנים, ואלו הם שלמי ציבור היחידים הקרבים במקדש.

מנחות היחיד הן:

א. **מנחת נדבה**, העשויה מסולת בלולה בשמן, שעליה שמים לבונה. מנחה זאת נקמצת, ולאחר שהקומץ והלבונה מוקטרים על המזבח, נאכלים שיירי המנחה לכהנים.

מנחה זו באה בכמה צורות:

מנחת סולת — בוללים את הסולת בשמן, קומצים, ומקטירים את הקומץ.

מנחת מאפה תנור: אופים חלות או רקיקים דקים בתנור, ולאחר האפיה פותתים אותן לפתיתים וקומצים מהפתיתים קומץ, ולאחר הקטרת הקומץ נאכלים השיירים לכהנים.

מנחת מחבת: מטגנים את עיסת הסולת הבלולה בשמן בכלי שהוא שטוח לגמרי, ולאחר שמתקבלת מעין עוגה קשה, פותתים אותה לפתיתים, קומצים מהפתיתים, מקטירים את הקומץ, והשיריים נאכלים על ידי הכהנים.

מנחת מרחשת: מטגנים את עיסת הסולת הבלולה בשמן בכלי עמוק שיש בו שמן [ומשום רחישת השמן בכלי היא קרויה "מרחשת"], ולאחר הטיגון, כשמתקבלת מעין עוגה רכה, פותתים אותה, קומצים מהפתיתים, ולאחר הקטרת הקומץ נאכלים השיריים לכהנים.

ב. **מנחת חוטא** על שלשה חטאים קבעה התורה קרבן חטאת "עולה ויורד", והיינו, שסוג הקרבן תלוי בהישג ידו של האדם.

לכתחילה צריך להביא שעירה או כשבה לחטאת, אך מי שאין ידו משגת, מביא תורים או בני יונה, ואילו הדל ביותר מביא עשרון קמח למנחה.

שלשת החטאים שבאה עליהם מנחת חוטא הם: הנשבע לשקר, הנכנס למקדש או האוכל בשר קודש כשהוא טמא, ועד היודע עדות, שהושבע לבוא ולהעיד, והוא כופר בידיעת העדות.

מנחת החוטא נקראת "חריבה", כי אין בה לא שמן ולא לבונה, אלא היא נקמצת, ולאחר הקטרת הקומץ נאכלים שייריה לכהנים.

ג. **מנחת חביתין**, שמביא הכהן הגדול בכל יום עשרון, ומקריבה מחציתה בבוקר ומחציתה בערב במזבח הפנימי, והיא נשרפת כליל.

ד. **מנחת חינוך**, שמביא כל כהן כשהוא מתחנך בפעם הראשונה בעבודתו. גם מנחה זאת נשרפת כליל, ככל מנחות כהן.

ה. **מנחת סוטה**, שמביאה הסוטה, לאחר קינוי וסתירה, מנחה זו באה מהשעורין, היא "חריבה" כי אין בה שמן ולבונה, היא נקמצת, ולאחר שהוקטר הקומץ נאכלים שייריה לכהנים.

ו. **מנחת נסכים** שמביא היחיד עם קרבן עולה או שלמים שלו. כמו כן יכול היחיד להתנדב מנחת נסכים מבלי שיביא קרבן בהמה!

מנחת כהנים, כל מנחה שהמביא אותה הוא כהן, אינה נקמצת, ודינה להשרף כליל, וכמו שנאמר בפסוק "וכל מנחת כהן כליל תהיה". ובכלל זה חביתי כהן גדול.

מעשה המנחה

הרמב"ן בספר המצות [שורש יב] כתב, שכל אחת מעבודות המנחה, כגון, יציקה, בלילה, פתיתה וכדומה, כשעושה אותן הכהן, הוא עושה מצוה ומברך עליה. ולשון הרמב"ם: **מצות עשה לעשות כל מנחה כמצותה האמורה בתורה.**

בעשיית המנחה ישנם פרטים ודינים רבים והם משתנים ומסתעפים ממנחה למנחה, באופן כללי יש לצייר את עיקרי מעשי המנחה כדלהלן:

— מביא עשרון או יותר של סולת, וכן שמן.

— נותן קצת מהשמן בכלי, מוסיף עליו את הסולת, וחוזר ונותן עוד שמן.

— בולל אותן יפה.

— נותן את הכל בכלי שרת.

— חוזר ויוצק כזית שמן.

[במנחות רבות הוא אופה במיני כלים שונים, ופותת].

— נותן עליה קומץ לבונה, ומביא לכהן.

— הכהן מוליך את המנחה למזבח, ומגיש אותה בכלי כנגד קרן דרומית מערבית.

— הכהן מסלק את הלבונה לצד אחד בכלי, וקומץ בידו את המנחה ממקום שיש בו ריבוי שמן.

— נותן את הקומץ בכלי שרת, ונותן עליו את הלבונה.

— נותן בה מלח, [י״א בקומץ וי״א בכל המנחה]

— מעלה את הקומץ למזבח ומקטירו על גבי האש.

מעתה הנשאר מהמנחה נאכל לכהנים זכרים בלבד. [מלבד מנחת כהן שנשרפת כליל].

במנחה יש ד׳ עבודות כנגד ד׳ עבודות הקרבן. [רש״י מנחות יב א].

הקמיצה היא כמו שחיטת הבהמה.

נתינת הקומץ בכלי שרת וקידושו בו היא כמו קבלת הדם.

הולכת המנחה היא כמו הולכת הדם.

הקטרת הקומץ היא כמו זריקת הדם.

בעבודות אלו פוסלת מחשבה שאינה ראויה, ומפגלת מחשבת פיגול, ואילו בשאר עבודות המנחה כמו תנופה, או הגשת המנחה אל המזבח, או יציקת השמן ובלילתו, אין מחשבת פסול פוסלת ואין מחשבת פיגול מפגלת.

פרק כל המנחות

הקדמה למשנה הראשונה

שנינו בריש מסכת זבחים שהחושב מחשבה שאינה ראויה בשעת עבודת הקרבן, כגון "שינוי קודש", שחישב בעבודתו לשם קרבן אחר, או "שינוי בעלים", שחישב שיתכפר בקרבן הזה מי שאינו בעליו של הקרבן, אין מחשבה שכזאת פוסלת בקרבן עולה או שלמים, אלא בקרבן חטאת בלבד.

אך גם אם המחשבה הזאת אינה פוסלת בעולה או בשלמים, אין הבעלים יוצאים ידי חובתם בקרבן שכזה, אלא הם צריכים להביא קרבן אחר, שייקרב לשמו ולשם בעליו כראוי.

גם בארבעת עבודות המנחה הדומות לארבעת עבודות הדם [קמיצה = שחיטה. נתינת הקומץ בכלי שרת = קבלה. הולכה = הולכה. הקטרת הקומץ = זריקת הדם]. נאמרה אותה הלכה שמחשבת שינוי אינה פוסלת, אך הבעלים לא יצאו ידי חובה, חוץ ממחשבת שינוי במנחת חוטא [ומנחת קנאות של סוטה, שדינה גם היא כמנחת חוטא] שמחשבת השינוי פוסלת בהן כמו שפוסלת בקרבן זבח החטאת!

מתניתין:

כל המנחות הטעונות קמיצה, כגון מנחת מרחשת, **שנקמצו שלא לשמן**, שחשב הכהן בשעת קמיצת המרחשת לשם מנחת מחבת, הרי הן **כשרות**, ומקטירין את הקומץ, והשיריים נאכלין לכהנים, **אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה**, וצריכים הבעלים להביא מנחה אחרת לשמה, כדי לצאת ידי חובת הנדר.(1)

חוץ ממנחת חוטא, כגון הנשבע לשקר [והיה אותו החוטא דל ביותר, שאין ידו משגת להביא אפילו תורים או בני יונה לחטאתו, ואז דינו להביא מנחת חטאת], **ומנחת קנאות** שמביאה הסוטה, ונאמר בה "עוון". ובמנחות אלו אם חשב בהן הכהן שלא לשמן, הרי הן פסולות, כמו המחשב בזבח חטאת שלא לשמו, שנפסל הזבח.

ומבארת המשנה את עבודות המנחה, שאם חשב בהן מחשבה שלא לשמה פסלן, וארבעת עבודות הללו הם כנגד ארבעת עבודות הדם שבזבח.

א. **מנחת חוטא ומנחת קנאות שקמצן** הכהן

---

1. בחושב מחשבה שלא לשמה יש לחקור, האם זהו דין שאין קרבן זה עולה לבעלים לחובה, אף על פי שהקרבן בעצמו הוא כשר, או שמחשבה שלא לשמה גורמת פסול בעצם הקרבן, אלא מכיון שזהו פסול מועט, אינו פוסל לחלוטין את הקרבן אלא רק שאינו מרצה.

והגרי"מ פינשטיין זצ"ל הוכיח כי זה שלא עלו לבעלים לשם חובה, זהו פסול בקרבן.

במחשבה **שלא לשמן** ובדומה לשחיטת זבח החטאת שלא לשמה.(2)

ב. **ונתן** את הקומץ **בכלי** שרת כדי לקדשו, במחשבת שלא לשמו, ובדומה לקבלת דם זבח החטאת שלא לשמו.

ג. **והלך** עם הקומץ אל המזבח, במחשבה שלא לשמה, ובדומה להולכת דם זבח החטאת שלא לשמו.

ד. **והקטיר** את הקומץ שלהן על המזבח במחשבת **שלא לשמן** ובדומה לזריקת דם זבח החטאת שלא לשמו.

או שאת ארבעת העבודות האלו במנחות חוטא וסוטה חלקם עשה **לשמן** וחלקם עשה **שלא לשמן, או** שעשה חלקם במחשבת **שלא לשמן** וחלקם **לשמן** — הרי הן **פסולות!** ואין מקטירין את הקומץ ואין שייריהן נאכלין לכהנים, כי אין צריך לקלקל דווקא בכל ארבעת העבודות, אלא די אפילו בחלקם.(3)

כיצד הוא עושה את המנחה במחשבה **לשמן** ובמחשבה **שלא לשמן**?

אם בתחילה חושב **לשם מנחת חוטא** ואח"כ

וסברא זו מוכחת בכמה ראיות, וראה בלשון הרמב"ם [פסולי המוקדשין יח ב] "שהרי זה דומה למטיל מום בקדשים", ונראה בדבריו שזהו פסול בקרבן.

2. המשנה בזבחים [ב א] מביאה את דברי התנא יוסי בן חוני, שאומר שגם השוחט קרבן לשם פסח או לשם חטאת פוסל. וכאן במנחות לא הוזכר הדבר כלל. ויש להסתפק במשנתנו, מה הדין אם קומץ מנחה לשם מנחת חטאת, האם לשיטת יוסי בן חוני תהיה המנחה פסולה כמו בזבחים. **מנחת אברהם.**

3. האחרונים דנו, כיצד תועיל מחשבת שלא לשמה ולשמה, והרי בפיגול יש דין שאין מפגלין בחצי מתיר, והוא הדין, לכאורה, גם בשלא לשמה, באופן כזה שחושב לשמה ושלא לשמה, הוא לכאורה מקלקל רק בחצי המתיר.

וכמו כן יש להקשות, אם קומץ את כולה שלא לשמה, הרי עדיין לא עשה במנחה ליקוט לבונה, ואם כן, הוא רק קלקל בחצי מהמתיר. ויש לדון אם הדין של חצי מתיר, נאמר גם במחשבת שלא לשמה, או שנאמר רק בפיגול. ומדברי **החזון איש** מוכח שסבר שגם במחשבת שלא לשמה נאמר הדין שצריך מתיר שלם. אך **באור שמח** [פסולי המוקדשין טז] כתב שמחשבת שלא לשמה היא אפילו בחצי מתיר, ואינה כפיגול.

ובביאור סברת האור שמח כתב המנחת אברהם, לחלק בין דין פיגול למחשבת שלא לשמה, על פי דברי **הגרי"ז** שבפיגול יש דין שהפיגול יעשה דווקא במתיר עצמו, כלומר, שהקרבן מתפגל רק על ידי המתירים שלו בעצמו, ולכן גם אינו מתפגל רק על ידי חצי מהמתיר שלו, אלא צריך מתיר שלם. אבל במחשבת שלא לשמה אין את הדין הזה, ואם כן לא שייך לומר בה "חצי מתיר".

והגרי"מ פינשטיין זצ"ל ביאר את סברת האור שמח, בחקירת **הגרי"ז** במחשבה שלא לשמה, האם כשחושב שלא לשמה זה עקירת הלשמה, או שמחשבה זו היא מחשבה הפוסלת בקרבן. ואם נבאר שזה עקירת הלשמה, מובן הדבר שלא צריך לעקור את הלשמה בכל המתיר אלא אפילו אם עקר את חלק מהמתיר מלשמה הרי זה פסול, ואם כן לא שייך כאן לדין חצי מתיר. ועיין מה שהבאנו בתחילת מסכת זבחים לגבי חקירת הגרי"ז.

חושב **לשם מנחת נדבה!**

והיאך הוא עושה את המנחה **שלא לשמן ולשמן?**

אם בתחילה מחשב **לשם מנחת נדבה** ואח"כ **לשם מנחת חוטא!**

בכל האופנים הללו הוא פסל את המנחה.(4)

גמרא:

והוינן בה: מדקתני "כל המנחות שנקמצו שלא לשמן כשירות אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה" משמע שמנחה אשר לא נקמצה לשמה, הרי היא כשירה לכל דיניה, חוץ מענין זה בלבד — שלא עלתה לבעליה לשם חובה! כי **למה לי למיתנא** באריכות הלשון ולומר "**אלא** שלא עלו לבעלים לשם חובה", **ליתני** בקצרה "**ולא עלו לבעלים לשם חובה**"!? ומזה שהוסיף התנא במשנה את המילה "אלא", נראה ד**הא קא משמע לן:** שדווקא **לבעלים הוא דלא עלו** המנחות **לשום חובה**, משום שנעשו לשם מנחה אחרת, **הא מנחה גופה כשירה**, המנחה עצמה נשארת כשירה על אף שלא חישב בה כהלכתה!

וכיון שלמדנו שהמנחה עצמה נשארת כשרה, לגמרי, הדין הוא ש**אסור לשנויי** בה שינוי נוסף, שגם אם עבד בה עבודה אחת שלא לשמה, אסור להמשיך ולעשות בה עבודה נוספת שלא לשמה.(5)

ודין זה, שגם לאחר שחישב באחת מעבודותיה שלא לשמה בכל זאת אסור לעשות בה שינוי נוסף, הוא **כד**אמר **רבא** לענין זבחים.

---

4. **הגרי"ז** בספרו [כלי המקדש ב ח.] מביא ששאלו את **הגר"ח**, האם קטורת שהוקטרה שלא לשמה, אם שייך בה הדין שלא עלתה לבעלים לחובה כמו בשאר קרבנות. ואמר להם הגר"ח שאין צריך להקטיר עוד קטורת שניה, כיון שכבר נתקיימה המצוה בראשונה.

וביאר הגרי"ז, שמצוות הקטורת היא שיוקטר ממנה בכל יום למזבח על ידי הכהנים, אבל אין קיום המצוה כמו בקרבנות ציבור על ידי שמתכפרים בו, אלא רק חובת מעשה הקטרה גרידא. ואולי רק ביחס לדיני הקרבנות לא עולה לבעלים לחובה, אבל מצוות ההקטרה כבר נתקיימה.

וכתב **במנחת אברהם** שאף לביאורו הגרי"ז, נראה שיש איסור לחשוב בקטורת מחשבה שלא לשמה.

ובמנחת יחזקאל ציין לדברי התוספות ביומא [מח א] שקטורת נקראת "קרבן", ומפגלין בה. ומשמע שצריכה להעשות לשמה.

5. **רש"י** מפרש שאסור לשנות בה שינוי אחר. כגון, אם קמץ שלא לשמה, אסור לו ליתן קומץ בכלי שלא לשמה. ויש להוכיח מדבריו, שדווקא עבודה אחרת אסור לו לעשות שלא לשמה, אבל בעבודה זו עצמה שכבר חשב בה שלא לשמה, מותר לו להוסיף ולחשוב בה שלא לשמה.

ויש לדון אם מותר להשלים את אותה העבודה ממש שלא לשמה, או שיכול אפילו לעבוד עוד עבודה כמותה שלא לשמה. **ובמנחת אריאל** הביא לדון במחלוקת האחרונים, אם כל פסיעה ופסיעה בהולכת הדם היא מתיר שלם בפני עצמו, או שזה חצי מתיר, ואם נאמר **כהמנחת חינוך** שסובר כי כל פסיעה היא מתיר שלם, יש לעיין אם לרש"י יוכל להוסיף ולפסוע

דאמר רבא: עולה ששינה בה **כששחטה** במחשבה **שלא לשמה**, שאינה עולה לבעלים לשם חובה, **אסור** להמשיך **ולזרוק** את **דמה שלא לשמה!** (6)

ואת טעם הדין הזה ניתן ללמוד בשני אופנים:

איבעית אימא — **מסברא, ואיבעית אימא קרא** — ישנו מקרא שמלמדנו!

ומבארת הגמרא **איבעית אימא סברא**: וכי **משום דמשני בה** ששינה כשחשב שלא לשמה באחת העבודות, האם **כל הני** עבודות נוספות **לישני בה וניזיל**? ימשיך לשנות בהם? והרי מנחה כשירה היא וחייב להשלים את עבודותיה במחשבת לשמה המחוייבת בה!?

ואיבעית אימא קרא: דכתיב "**מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת לה' אלהיך נדבה**". ויש לדייק בלשון הכתוב: **נדבה**? וכי קרבן נדבה הוא [שאין עליו חיוב אחריות] והרי בתחילת הפסוק נאמר **שנדר הוא!?** [וחייב באחריותו].

אלא, בא הכתוב ללמדנו, **אם כמה שנדרת עשית**, שחשבת בו לשמו כהלכתו — **יהא** בהקרבתו כהלכתו קיום **הנדר** שנדרת. **ואם לאו**, שחשבת בו מחשבת שלא לשמו — **יהא** אותו קרבן כשר וקרב בתורת **נדבה**, אך לא תצא בו ידי חובת נדרך.

ב-ב וכיון שהוא קרב בתורת נדבה, ודאי שאין להמשיך ולחשוב בו מחשבה שלא לשמו בשאר עבודותיו, וכי קרבן שהוא **נדבה** — **מי שרי לשנויי בה**?! האם מותר לשנות בעבודותיו, והרי הפסוק אומר "אם זבח שלמים קרבנו", ולמדים מזה שצריך שתהיה הזביחה לשם שלמים. (7)

עוד פסיעות שלא לשמה.

6. אף שאסור לשנות במנחה בעבודה נוספת שלא לשמה, דנו האחרונים האם כיון שממילא לא עלו לבעלים לשם חובה, יהא מותר לחשוב בה שלא לשם הבעלים.

וביאור הספק הוא, האם מחשבה לשם הבעלים זהו דין בקרבן עצמו, או שזה רק בכדי שיעלה לבעלים לחובתם, ומכיון שממילא לא עולה לחובתם, בגלל שחשב שלא לשמה, הרי יכול גם להמשיך ולחשוב שלא לשם בעלים. **והחפץ חיים** בליקוטי הלכות כתב שאסור לחשוב שלא לשם בעלים. וראה גם **בחזון איש** שדן בזה.

7. רש"י מפרש שהאיסור לשנות נלמד מהפסוק "אם זבח שלמים קרבנו", עד שתהא זביחה לשם שלמים. ובשיטה מקובצת [אות א] כתב שהאיסור הוא מהפסוק "לא יחשב".

ובכתבי **הגרי"ז** מבאר, שמהפסוק של זבח שלמים שהביא רש"י, אנו לומדים שיש דין לעשות לשמה, ומהפסוק לא יחשב שהביא השיטה, ממנו נלמד שיש גם איסור לחשוב מחשבה שלא לשמה, וזהו גם ענין חידושו של רבא.

ובבית הלוי [א, ל, טו] כתב בדעת הרמב"ם, שעל הלאו של לא יחשב עוברים רק באופן שהוא מקלקל את הקדשים במחשבתו, אבל לא עוברים על הלאו במחשבה בלבד. וכאן כשבאים לאסור לחשוב פעם נוספת שלא לשמה, זה בוודאי לא מקלקל יותר בקרבן, ולכן לא כתב רש"י את הלאו של לא יחשב שאינו שייך בכהאי גוונא. וראה גם בכתבי הגרי"ז.

והוינן בה: **לימא מתניתין**, דקאמרה שהמנחות הנקמצות שלא לשמן אינן עולות לשם חובת בעליהן — **דלא כרבי שמעון**, כי מצאנו שאמר רבי שמעון שהם אפילו עולות לבעלים לשם חובה.

דתניא: רבי שמעון אומר: כל המנחות שנקמצו שלא לשמן, ואפילו מנחת חוטא, שבמשנתנו נאמר שהיא פסולה, הרי הן **כשירות**, ואפילו **עלו לבעלים לשם חובה**, משום **שאין המנחות דומות לזבחים**. ולכן, על אף שבזבחים מודה רבי שמעון ששחיטת חטאת שלא לשמה פוסלת, ובשאר הקרבנות אינה עולה לשם חובה, במנחות חולק רבי שמעון, ומכשיר אפילו במנחת חוטא שתעלה לשם חובה!

וטעמו של החילוק בין מנחות לזבחים לרבי שמעון, כיון **שהקומץ** מנחת **מחבת**, המתטגנת על כלי שטוח לגמרי ונעשית קשה, **לשום מרחשת**, שהיא מנחה המתטגנת בכלי עמוק הרוחש שמן ונעשית רכה, **מעשיה** כמחבת ניכרים במציאות, **ומוכיחין עליה** שהיא נעשית **לשום מחבת** ולא לשם מרחשת, ואף כשאומר שעושה אותה לשם מרחשת, הרי ניכר במעשיו שהוא מכזב באמירתו!

וכמו כן, הקומץ מנחת חוטא שהיא **חריבה**, יבישה ללא שמן, **לשום** מנחה אחרת שהיא **בלולה** בשמן — **מעשיה**, שלא יצק עליה שמן והשאיר אותה חריבה, **מוכיחין עליה** שאינה נעשית לשם בלולה, **שהרי היא חריבה**, וניכר שהוא מכזב באמירתו.

אבל בזבחים אינו כן, שהרי אין היכר בעבודות הזבחים בין קרבן לקרבן, כי עבודות כל הזבחים הן שוות, **שחיטה אחת לכולן, וזריקה אחת לכולן, וקבלה אחת לכולן**. ולכן אם שינה בהם וחשב שלא לשמה, מועיל השינוי, ודינם שלא עלו לבעלים לשם חובה.

הגמרא להלן מביאה סתירה בדברי רבי שמעון במנחה שעשאה שלא לשמה, שבברייתא כאן אמר שעלו לבעלים לשם חובה, ואילו בברייתא אחרת אמר שלא עלו לבעלים לשם חובה, ונאמרו שם כמה אופנים ליישב את הסתירה בדבריו, ומדברי האמוראים שם בביאור דעת רבי שמעון, יש לדון אם משנתנו היא גם לשיטתו.

ואמרינן: **הניחא** לתירוצו של **רב אשי** שם, אפשר להעמיד את משנתנו אף לרבי שמעון, כי הברייתא שרבי שמעון אומר בה שעלו לבעלים לשם חובה, עוסקת באופן שונה ממשנתנו.

והיינו, **דאמר** רב אשי: **כאן**, שאמר רבי שמעון שאין מחשבת שלא לשמו מקלקלת, ועולה לבעלים לשם חובה, מדובר באומר "הריני **קומץ מחבת לשם מרחשת**", ולא אמר לשם "מנחת מרחשת" אלא רק הזכיר את שם הכלי "מרחשת", הרי דבריו דברי רוח הם, ואינם נחשבים ל"שינוי קודש", ואילו **כאן**, בברייתא שאמר רבי שמעון כמשנתנו שלא עלו לשם חובה, מדובר **ב**אומר הריני **קומץ מנחת מחבת לשום מנחת מרחשת**, וזהו שינוי קודש, שהרי שינה ממנחת מחבת למנחת מרחשת, ובזה סובר רבי שמעון כמשנתנו שלא עלו לבעלים לשם חובה, שהרי גם **במתניתין** מדובר בקומץ **מנחה** אחת **לשום מנחה** אחרת **היא**. וכמו שכתוב במשנתנו במפורש,

"כיצד שלא לשמן ולשמן [במנחת חוטא וסוטה]? — לשם מנחת נדבה, לשם מנחת חוטא", ולכן ניחא אליבא דרב אשי שלא נחלק רבי שמעון על משנתנו.

אלא לרבה ורבא, שלא תירצו את הסתירה בדברי רבי שמעון כרב אשי, אלא תירצו בתירוצים אחרים שיבוארו להלן, **מאי איכא למימר**? האם אכן מתניתין היא דלא כרבי שמעון?

וכי תימא, שמא תאמר שאפשר ליישב **כדקא משני רבה** את הסתירה בדברי רבי שמעון: **כאן** דקאמר רבי שמעון שעלו לבעלים, מדובר **בשינוי קודש**, שהשינוי שעשה הוא ממנחת מחבת למנחת מרחשת, שהואיל ומעשיה של מחבת מוכיחים עליה שהיא מחבת, הרי הוא מכזב בדבריו שאומר שעושה אותה לשם מרחשת, שהרי אין היא עשויה כמרחשת, ולכן אין שינוי שכזה נחשב לקלקל, ואילו **כאן**, כשאמר רבי שמעון שלא עלו לבעלים לשם חובה, מדובר **בשינוי בעלים**, שחישב בה הכהן שתעלה לשם מי שאינו הבעלים של המנחה, ואין מעשיה מוכיחין לשם מי היא נעשית, ולכן מועילה מחשבת שינוי בעלים לקלקל שלא יעלה הקרבן לשם חובת בעליו, ומשנתנו שנאמר בה שלא עלו לבעלים לחובה עוסקת בשינוי בעלים.

הרי אי אפשר ליישב כך את משנתנו ולהעמידה גם כרבי שמעון, **דהא במתניתין** מדובר **בשינוי קודש הוא! דקתני: כיצד לשמן ושלא לשמן**? כגון מנחת חוטא שקמצה בתחילה **לשום מנחת חוטא** ולאחר מכן **לשום מנחת נדבה**. דהיינו, שינוי סוג המנחה ולא שינוי בעלים. ואם כן אי אפשר להעמיד את משנתנו כרבי שמעון לתירוצו של רבה.

ואי נמי — נרצה ליישב **כדקא משני רבא**, את הסתירה בדברי רבי שמעון **כאן** — שאמר רבי שמעון עלו, **בקומץ מנחה לשם מנחה**, כגון מנחת מחבת לשם מנחת מרחשת, משום דכתיב בקרא "זאת תורת המנחה", ונלמד מזה דתורה אחת לכל המנחות, **כאן** — שאמר רבי שמעון לא עלו, **בקומץ מנחה לשום זבח**, שלא נאמר במנחה וזבח שהם תורה אחת, ומשום כך בשינוי כזה לא עלו לבעלים לחובה, ואי אפשר ליישב כך ולהעמיד משנתנו בקומץ לשם זבח וכרבי שמעון, שהרי — **הא מתניתין מנחה לשום מנחה היא, דקתני**, נאמר במשנה במפורש **שלא לשמן ולשמן, לשם מנחת נדבה לשם מנחת חוטא** ולא לשם זבח. **אלא**, לתירוציהם של **רבה ורבא** על כרחך **מחוורתא מתניתין דלא כרבי שמעון**.

וכעת מביאה הגמרא את הסתירה, לכאורה, בדברי רבי שמעון ואת תירוצי האמוראים עליה.

ורמי דרבי שמעון אדרבי שמעון.

דתניא: רבי שמעון אומר, נאמר במנחה "**קדש קדשים היא כחטאת וכאשם**", מנחה נקראת חטאת וגם נקראת אשם, הא כיצד? אם היא **מנחת חוטא, הרי היא כחטאת**, שדינה שאם נזבחה שלא לשמה פסולה, כמו שנאמר בתחילת זבחים "כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה חוץ מן הפסח והחטאת" שפסולין לגמרי, **ולפיכך קמצה שלא לשמה**

הרי היא **פסולה כחטאת**. ואם היא **מנחת נדבה, הרי היא כאשם, לפיכך קמצה שלא לשמה** הרי היא **כשרה** ככל הזבחים, ודינה הוא **כאשם, מה אשם כשר ואינו מרצה** כדתנן במתניתין בריש מסכת זבחים, שהקרבן כשר רק שלא עלו לבעלים לשם חובה, **אף מנחת נדבה כשרה ואינה מרצה!** אם כן, קשה אדרבי שמעון דלעיל, שאמר כל המנחות שנקמצו שלא לשמן כשרות ואף עלו לבעלים לשם חובה, וכאן רואים שאפילו מנחת נדבה שכשרה — לא עלתה לשם חובה?

ומתרצינן: **אמר רבה: לא קשיא, כאן בשינוי קודש כאן בשינוי בעלים**. וכמו שנתבאר לעיל, ובשינוי קודש עולה לבעלים לחובה ובשינוי בעלים לא עולה.

אמר ליה אביי לרבה: **מכדי,** הרי **מחשבה דפסל רחמנא** במנחה, **הקישא היא,** שנלמד דבר זה מהיקש מנחה לזבחים, שכתוב "קדש קדשים היא כחטאת וכאשם", וכמו שזבחים פוסלת בהם מחשבה כדכתיב "המקריב אותו לא ייחשב", אף במנחה פוסלת מחשבה, ואם כן, דילפינן מזבחים, **מה לי שינוי קדש מה לי שינוי בעלים?** הרי בזבחים שניהם פסולין, ומנין לך לחלק את דינם במנחה?

אמר ליה רבה לאביי, "**מעשיה מוכיחין**", **דקאמר רבי שמעון** לחלק בין מנחות לזבחים — **סברא היא, ורבי שמעון דריש טעמא דקרא,** את טעמו של הפסוק, ולכן הוא סובר כי **מחשבה דלא מנכרא,** שלא ניכר על ידי מעשהו שהוא מכזב, וכגון שינוי בעלים, שהרי לא ניכר במעשה אם עושה לשם בעלים זה או זה, **פסל רחמנא** אף במנחה, שזה נחשב מחשבה הפוסלת. אבל **מחשבה דמנכרא,** כגון שינוי קדש שקמץ מנחת נדבה לשום מנחת חוטא, שניכר ממעשיו שמכזב במחשבתו, שהרי נותן בה שמן ולבונה שאינן במנחת חוטא — בזה **לא פסל רחמנא.** ולכן אף שיש היקש בין מנחה לזבחים, מכוח הסברא מחלק רבי שמעון בין שינוי קודש לשינוי בעלים.[8]

[**סימן: עולה עולה מלק ומיצה, חטאת העוף, קדשי קדשים, קדשים קלים**].

ועתה הגמרא מקשה ומתרצת מאופנים שונים של שינוי, שבהם לכאורה ניתן היה לומר מעשיה מוכיחין.

ומקשינן: **אלא מעתה,** שאמרנו דכשמעשיה מוכיחין כנגד מחשבתו אין היא פוסלת, **עולת העוף** שנעשית מליקתה למעלה מחוט הסיקרא, אם אירע **שמלקה למעלה** מחוט הסיקרא במחשבה לעשותה **משום חטאת העוף** [שחטאת נעשית למטה מחוט הסיקרא], **תרצה** — תעלה לשם חובה, שהרי **מעשיה** שעשאה למעלה **מוכיחין עליה דעולת העוף היא, דאי חטאת העוף היא** —

---

8. רש"י כאן כתב את שיטתו המפורסמת שמחשבה של קדשים היא דווקא בהוצאת הדיבור מהפה, אבל מחשבה לבדה לא מועילה. וכך היא גם שיטת התוספות בב"מ [לג ב].

ובטהרת הקודש מקשה סתירה מדברי רש"י בקידושין [מב] ששם נראה בדבריו שאפילו מחשבה לבדה מועלת בקדשים. וראה בשיטה מקובצת [בבא מציעא שם] שהביא **שהריטב"א** ועוד ראשונים חלקו וסברו שמחשבת קדשים היא במחשבה בלבד אפילו בלי דיבור.

למטה הוי עביד לה, שכך הוא דינה של חטאת העוף, ומדוע במשנה בזבחים [סה א] נאמר על אופן זה שלא עלתה לבעלים?

ומתרצינן: אין זה "מעשיה מוכיחין" שהיא עולה ולא חטאת. כי **אטו** מליקת **חטאת העוף למעלה מי ליתא!?** וכי חטאת אינה קיימת למעלה ואינה כשרה בכך? **האמר מר**, "**מליקה בכל מקום במזבח כשרה**", ואפילו למעלה, ואם כן, מליקת עולת העוף למעלה לשם חטאת הוי מחשבה דלא מנכרא, כי יתכן שזוהי חטאת ומשום הכי לא עלתה.

ומקשינן מאופן אחר: **עולת העוף שמיצה דמה למעלה** מחוט הסיקרא **לשם חטאת העוף, תרצה!** כי עולת העוף דינה רק במיצוי הדם אל קיר המזבח ולמעלה, ואילו חטאת העוף דינה בהזאה תחילה ואחר כך מיצוי הדם ונעשית למטה מחוט הסיקרא, ואם כן, **מעשיה מוכיחין עליה דעולת העוף היא. דאי חטאת העוף היא, למטה הוי עביד לה**, וגם **הזאה** קודם המיצוי **הוי עביד לה**?

ג-א ומתרצינן: **אמרי**, יאמרו הרואים את העבודה **דלמא** באמת זו חטאת העוף היא, ואף שהוא עושה בה מיצוי כעולה יתכן שזהו **מיצוי דבתר הזאה היא** וכבר היתה ההזאה, והרי מיצוי הדם גם למעלה כשר, **דאמר מר: מיצה דמה** של חטאת העוף **בכל מקום במזבח — כשרה**. ואם כן אין מעשיה מוכיחין.

ומקשינן: **חטאת העוף שהזה** את **דמה למטה** כדינה, אך **לשם עולת העוף — תרצה**, דהרי **מעשיה מוכיחין עליה דחטאת עוף היא** ולא עולה, **דאי עולת העוף היא, למעלה הוי עביד לה**, וגם **מיצוי הוי עביד לה** ולא הזאה, שהרי אין בעולת העוף הזאה כלל?

ומתרצינן: **הכי נמי**, באמת מודה רבי שמעון באופן כזה שהקרבן כשר **אלא** "**לפי שאין המנחות דומות לזבחים**" **קאמר**, והיינו דווקא **לזבחים** אינם דומות **ולא לעופות**, דזבחים מעשיהם שווים בכל עבודותיהם. אבל עופות יש שמעשיהן שונים ובכך העופות דומין למנחות, הלכך, בכהאי גוונא שהזה דם חטאת העוף למטה לשם עולת העוף — עלתה לשם חובה שהרי מעשיה מוכיחין שחטאת היא.

ומקשינן: קרבנות **קדשי קדשים** — שהדין הוא לשחטם בצפון העזרה, **ששחטן בצפון לשם** קרבנות **קדשים קלים** שדינן שנשחטים בדרום העזרה — **לירצו** ויעלו לבעלים לחובה, שהרי **מעשיהן מוכיחין עליהם דקדשי קדשים נינהו, דאי קדשים קלים** הם, **בדרום הוי עביד להו** כדינם?

ומתרצינן: **אימור דאמר רחמנא** שדינם של קדשים קלים בדרום, היינו שאפשר לשחטן **אף בדרום**. אבל **בדרום** דווקא **ולא** ישחטם **בצפון, מי אמר** רחמנא!? והראיה שבאמת הכוונה אף לדרום אבל ודאי שגם בצפון כשר, **דתנן** "קדשים קלים **שחיטתן בכל מקום בעזרה**". ואם כן, השחיטה בצפון אינה "מעשיה מוכיחין".

ומקשינן: **קדשים קלים ששחטן בדרום לשם קדשי קדשים**, שדינן לישחט רק בצפון, **לירצו** ויעלו לחובה, שהרי **מעשיהן מוכיחין עליהם דקדשים קלים נינהו. דאי קדשי קדשים** נינהו, **בצפון הוי עביד להו**, כדינם?

ומתרצינן: **אמרי**, יאמרו האנשים שיראו את

המעשה, באמת **קדשי קדשים נינהו**, ומה שנשחטים בדרום, **מיעבר הוא דעבר** הוא עובר על הדין **ושחט להו בדרום** שלא כדינם. אבל אין זה מעשיה מוכיחין.

ומקשינן: **אי הכי** שאומרים סברא שיאמרו הרואים שהוא עובר על הדין, גם **במחבת לשם מרחשת** שאמרנו לעיל דעולה לשם חובה משום דמעשיה מוכיחין עליה, **נמי** נאמר **האי** כיון **דקא קמיץ לה** למנחתו שנעשתה במחבת **למרחשת** — במחשבה לשם מרחשת, **אמר** — יאמרו האנשים הרואים **האי** זה המביא את המנחה **במרחשת נדר** — אכן נדר מנחת מרחשת, **והא דמייתי לה במחבת, דמרחשת היא**, שנדר לשם מרחשת, **ומעבר הוא דעבר** על דינה **ואתייה במחבת** ומביאה במחבת שלא כדין. אבל אין מעשיה מוכיחין?

ודחינן: **התם** — כשהביא במחבת וחשב לשם מרחשת, על כרחך מנחת מחבת היא, **דכי נמי במרחשת נדר**, דאף אם נדר מנחת מרחשת, **כי** — כאשר — **מייתי לה במחבת** — **מחבת הויא**, נעשית ממילא למנחת מחבת, **כדתנן**, **האומר הרי עלי** להביא **במחבת והביא במרחשת**, או האומר הרי עלי **במרחשת והביא במחבת**, הדין הוא **מה שהביא הביא** ואם הביא בפועל במחבת — הויא מנחת מחבת, **וידי נדרו לא יצא** שהרי לא הביא כנדרו ואם כן נמצא שעל כרחך מנחת מחבת היא, וכשחשב בה לשם מרחשת הרי מעשיה מוכיחין עליה שהיא מנחת מחבת ולא מנחת מרחשת.

ומקשינן: אכתי במחבת לשם מרחשת אין מעשיה מוכיחין דמנחת מחבת היא, כי יאמרו הרואים שבאמת לשם מרחשת נדר, והוא עובר על הדין ומביאה במחבת ועושה אותה לשם מרחשת, ואף שאמרנו שהדין הוא שהיא מחבת, יתכן אופן שמרחשת היא, **ודלמא** מנחה "זו" אביא במרחשת **אמר**, ובאופן כזה היא מנחת מרחשת אף כשמביאה במחבת, **כדתנן**, מנחה **זו להביא במחבת והביא במרחשת**, או **במרחשת והביא במחבת**, **הרי זו פסולה!**

ומפרקינן: **לרבנן** שאומרים כך במשנה **הכי נמי** אפשר להקשות כך דאין מעשיה מוכיחין, אבל הרי אנו דנים אליבא דרבי שמעון, **ולרבי שמעון**, **כיון דאמר רבי שמעון** במשנה שם "האומר הרי עלי במחבת והביא במרחשת **אף ידי נדרו יצא**", **אלמא** סובר **דקביעותא דמנא** — קביעות הכלי — **ולא כלום הוא** אין לה חשיבות, **ולא שנא אמר** "זו" **ולא שנא אמר** הרי "**עלי**", הילכך אם מביאה במחבת — מחבת היא, וכי קמיץ לה לשם מרחשת מחשבה ניכרת היא ומעשיה מוכיחין.(9)

ומקשינן: **עולה** שבאה רק מזכר, **ששחט לשם חטאת** שסתם חטאת בנקבה — **תרצה**, דהא ניכר שהיא עולה, כיון **דהאי** דינה **בזכר**, **והאי** דינה **בנקבה**?

ומתרצינן: **כיון דאיכא שעיר נשיא** דאף על פי שחטאת הוא — **זכר הוא**, **לא ידיע** לא

---

9. יש לדון אם אמר "הרי עלי מנחה מן המחבת או מן המרחשת", והביא את המנחה במחבת אך קמצה לשם מרחשת, האם עלו לבעלים לשם חובה או לא? **והחזון איש** כתב שלא יעלו

ניכר הדבר, כיון שיאמרו זו חטאת, ושעיר נשיא הוא.

ומקשינן: ואכתי, **אמר** הריני שוחטה **לשם חטאת יחיד מאי איכא למימר**, הרי ודאי ניכר בקרבן שהוא אינו חטאת יחיד, שהרי חטאת יחיד באה דווקא בנקבה!?[10]

ותו, ועוד קשה מהמקרה ההפוך, **חטאת יחיד ששחטה לשם עולה, תרצה**, דהרי **חטאת** יחיד **בנקבה, ועולה** דווקא **בזכר**, ואין עולה באה נקבה כלל?

ומפרקינן: הדבר אינו ניכר, כי מקום נקבותה של רחל **מיכסיא** מכוסה **באליה** — בזנבה ולא ניכר שזו נקבה.

ומקשינן: **התינח היכא דאייתי כבשה**, דאז באמת לא ניכר. אבל היכא **דאייתי שעירה** שאין לה זנב, **מאי איכא למימר**? הרי ניכר שהיא נקבה?

ומפרקינן: **אלא**, צריך לומר תירוץ אחר, ההבדל **בין זכרים לנקבות לאו אדעתייהו דאינשי**, אנשים אינם נותנים דעתם להבחין בזה, ולכן זה לא נחשב שהדבר ניכר.

ומקשינן: קרבן **פסח ששחטו לשם** קרבן **אשם, לירצי**, שהרי ניכר הדבר, **דהאי** — קרבן פסח — צריך להביאו **בן שנה, והאי**, אשם, צריך להביאו **בן שתיים**?

ומתרצינן: **כיון דאיכא אשם נזיר ואשם מצורע** שאף הם באים בן שנה, **לא פסיקא ליה** — לא מוכח שהקרבן הזה הוא לא אשם אלא פסח, כי יתכן שזה אשם נזיר או אשם מצורע.

ומקשינן: אכתי היכא דשחט קרבן פסח בן שנה **ואמר** הריני שוחטו **לשום אשם גזילות ולשום אשם מעילות** — שדינן להביא בני שנתיים — **מאי איכא למימר**, הרי באופן כזה ודאי ניכר הדבר, שזהו פסח, וירצה?

ותו, עוד יש להקשות מהמקרה ההפוך, **אשם גזילות ואשם מעילות** שדינן להביא בני שנתיים, **ששחטן לשום פסח** שדינו דווקא בן שנה — **לירצו**, שהרי ודאי ניכר הדבר **דפסח בן שנה, והני** — אשם גזילות ואשם מעילות — **בן שתי שנים**?

ומפרקינן: **אלא** צריך לומר תירוץ אחר, ההבדל **בין בן שנה לבין בן שתי שנים לאו אדעתייהו דאינשי**, אין האנשים מבדילים בזה, דהרי **איכא בן שנה** גדול **דמיחזי** שנראה **כבן שתיים, ואיכא בן שתיים** קטן **דמחזי כבן** שנה.

ומקשינן: **שעיר** עזים של חטאת או עולה או שלמים **ששחטו לשם אשם לירצי**, שהרי אשם בא רק מן הכבשים או מן האילים, ואם כן ניכר הדבר שהוא אינו אשם, **דהאי** — קרבן אשם, בא מן הכבשים שיש להם **צמר, והאי** — שעיר — יש לו **שיער**?

ומתרצינן: **אמרי** — יאמרו הרואים, יתכן

לבעלים לחובה, כי מכיון שהביא את המנחה במחבת, והלך ועקר במחשבתו את המחבת, וחשב בה לשם מרחשת, הרי מנחה זו הופכת לנדבה, ואינה עולה לו.

10. **בכתבי הגרי"ז** הקשה איך שייך להתפיס על מחשבה כזו, והרי שם הקרבן הוא חטאת לבד, ואין שם מיוחד לחטאת יחיד.

שזה אשם, וזה לא שעיר עזים אלא **דיכרא אוכמא הוא**, איל שחור הוא, וראוי אף לאשם [וסתם שעירים שחורים הם ולכן נקט "אוכמא"], ואם כן לא ניכר הדבר בזה שהביא שעיר, שהרי הוא דומה לאיל שכשר לאשם.

ומקשינן: **עגל ופר** חטאת [כגון פר שמביא כהן משיח שחטא] **ששחטן לשם פסח** — או — **אשם לירצו**, שהרי ניכר הדבר, **דעגל ופר בפסח ואשם ליכא** אלא באין רק מן הצאן?

ואמרינן: **אין הכי נמי**, באמת באופן הזה מרצה כיון שניכר הדבר **ומאי** "שאין המנחה דומה **לזבחים**" שאמר רבי שמעון לעיל שבזבחים לא עלו כיון שמעשיהן דומין זה לזה ולא ניכר הדבר, אין זה בכל הזבחים, אלא **רוב זבחים** קאמר. אבל יש זבחים שמעשיהן מוכיחין כגון עגל ופר ששחטן לשם פסח ואשם. ג-ב

הגמרא חוזרת כעת ליישב תירוץ נוסף לסתירה שהובאה לעיל בדברי רבי שמעון.

רבא אמר: לא קשיא דרבי שמעון אדרבי שמעון, **כאן** — שאמר רבי שמעון שעלו לשם חובה, **בקומץ מנחה** אחת **לשם מנחה** אחרת, **וכאן** — שאמר רבי שמעון לא עלו, **בקומץ מנחה לשם זבח**.

ומבארת הגמרא את החילוק: **מנחה לשם מנחה** — כתוב "**וזאת תורת המנחה**" ונלמד מזה "**תורה אחת לכל המנחות**", ולכן עלו לחובה, כיון שזה לא נחשב שינוי, מה שאין כן **במנחה לשם זבח**, ש"וזאת תורת המנחה" כתיב — אבל "**וזאת תורת המנחה וזבח**" **לא כתיב**, ואין לזבח תורה אחת עם המנחות, ולכן נחשב שינוי.

ומקשינן על תירוצו של רבא: **והא תנא** רבי שמעון שאמר שמנחה לשם מנחה כשרה, **מפני שמעשיה מוכיחין עליה קאמר**, וזה הטעם להכשיר מחבת לשם מרחשת, ואם כן גם מנחה לשם זבח נכשיר, שהרי מעשיה מוכיחין?

ומשני: **הכי קאמר** התנא, **אף על גב** דבמנחה לשם מנחה **מחשבה דלא מנכרא היא**, דלא ניכר במעשיו כמו מחשבתו, אלא אדרבה, במעשיו ניכר שאינו עושה כמו שמחשב [ההגדרה "לא מנכרא" כאן אינה דומה למה שהוזכר בדברי רבה], ויש יותר סברא לומר שדווקא באופן זה **תיפסל** משום שחושב מחשבה שגלוי שהיא שקר, וכדי שלא יאמרו מותר לשנות בקרבנות נפסול אותה, [וסברת רבא הפוכה מזו של רבה], קמ"ל דאף על פי כן כשר, וטעם הדבר, מהכתוב "**וזאת תורת המנחה**", למדנו **שתורה אחת לכל המנחות**.

ומאי המשך דברי רבי שמעון "**אבל בזבחים אינו כן**", הרי לפי הסברא הזו היה צריך לומר בזבחים שיעלו לחובה, מכיון שלא ניכר שהוא שקר, שהרי שחיטה אחת לכולן וכו' כדאמרינן לעיל? אלא הכי קאמר: **אף על גב דשחיטה אחת לכולן** וכו' והיה צריך לעלות לשם חובה, שהרי לא ניכר השינוי ואין לגזור שמא יאמרו מותר לשנות בקדשים כמו שגזרנו במנחה לשם מנחה, קא משמע לן הפסוק — "**וזאת תורת המנחה**" — תורה אחת לכל המנחות דווקא, **וזבח לא כתיב** ואין תורה אחת לזבחים ולכן לא עולים לחובה.

ומקשינן: **אלא מעתה, חטאת** שמביא על איסור אכילת **חלב ששחטה לשם חטאת** על איסור אכילת **דם**, או **לשום חטאת** שבאה על

עבודת כוכבים, או **לשום חטאת נזיר** או **לשום חטאת מצורע תהא כשירה ותרצה** לשם חובתו, דהא **אמר רחמנא** "**וזאת תורת החטאת**", ונלמד מהפסוק הזה ש"**תורה אחת לכל חטאות**" ושינוי בין סוגי חטאת אינו פוסל, והרי במסכת זבחים [ב, א] נאמר במפורש "חוץ מן הפסח ומן החטאת", שאם נזבחו שלא לשמן — פסולין?

ומתרצינן: **לרבי שמעון הכי נמי**, שינוי בסוגי החטאות אינו פוסל ומרצה, ומה שנאמר בזבחים שפסול זה **לרבנן** שחולקים על רבי שמעון.

אמר רבא: חטאת חלב ששחטה לשם חטאת דם או **לשום חטאת עבודת כוכבים — כשרה**, מכיון שלא נעקר ממנה שם החטאת. אבל אם הביא **לשם חטאת נזיר** או **לשם חטאת מצורע — פסולה. דהני עולות נינהו** — יחד עם חטאת נזיר ומצורע באות גם עולות, ואנו חוששים שיאמרו שנשחטה החטאת לשם עולת נזיר או מצורע ובמקרה כזה ודאי פסול. [ועיין עוד ברש"י ושטמ"ק]

רב אחא בריה דרבא מתני ליה לכולהו חטאות — שאפילו חטאת חלב לשם חטאת דם — **לפסולא**. מאי טעמא, דכתיב "**ושחט אותה לחטאת**" ולומדים מהפסוק שדווקא **לשם אותה חטאת**, אבל אם לא נשחטה לשם החטאת המסוימת שלה פסולה.

תירוץ נוסף על הסתירה בדברי רבי שמעון:

רב אשי אמר: לא קשיא כאן — שאמר רבי שמעון עלו, **ב**שקמץ את המנחה ואמר "הריני **קומץ מחבת לשם מרחשת**" ולא הזכיר את המילה "מנחה", **כאן** — שאמר רבי שמעון לא עלו, **ב**שקמץ ואמר "הריני **קומץ מנחת מחבת לשם מנחת מרחשת**".

וסברת החילוק: **מחבת לשם מרחשת במנא קא מחשב** — מחשבת השינוי היא בכלי שהרי לא הזכיר את המנחה כלל, **ומחשבה במנא לא פסלה**, כי אין מחשבה על הכלי פוסלת, מה שאין כן **מנחת מחבת לשם מנחת מרחשת, במנחה דפסלה בה מחשבה קא מחשב**, הוא מקלקל במחשבתו בדבר שראוי להפסל ע"י מחשבה שהרי ודאי שמחשבה פוסלת מנחה, כגון כשחשב לאכלה חוץ לזמנה או חוץ למקומה, ולכן כשחישב בה שלא לשמה לא עלתה.

ומקשינן: **והא** טעמו של **התנא** — רבי שמעון דאמר עלו — הוא **מפני שמעשיה מוכיחין עליה קאמר**, ואם כן גם במנחת מחבת לשם מנחת מרחשת תהא עולה לבעלים שהרי גם בה מעשיה מוכיחין?

ומפרקינן: **הכי קאמר, אף על גב** דמחבת לשם מרחשת **מחשבה דמנכר היא**, וזו סברא לומר ש**תיפסל** שהרי מוכח לכל שמחשבתו שקר, ויש מקום לפסול שמא יאמרו שמותר לשנות, אך בכל זאת היא כשרה אם לא הזכיר "מנחה". **ומאי** ומה שאמר התנא "**אבל בזבחים אינו כן**" שמעשיהן דומין ולכן לא עלו, הרי אדרבה, זו סיבה להכשיר שהרי לא מוכח ששיקר? כוונתו, **אף על גב דשחיטה אחת לכולן זריקה אחת לכולן קבלה אחת לכולן** ואם כן סברא לומר שלא תפסל, אך בכל זאת נפסל משום ש**בזביחה דפסלה ביה מחשבה קא מחשב**, שדינה להפסל ע"י מחשבה, וכיון שחשב בה נפסלה, והרי זה כמו באומר מנחת מחבת לשם מנחת מרחשת.

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: והרי אם הקריב מנחה **חריבה** בלי שמן ואמר **משום** מנחה **בלולה** בשמן **אמאי אמר רבי שמעון** דעלו, הרי אין חילוק בין הכלי של מנחה חריבה לכלי של מנחה בלולה אם כן על כרחך הוא חשב במנחה עצמה ולא בכלי, ותפסל?

אמר ליה: כיון שלא אמר "מנחה חריבה לשם מנחה בלולה" אלא "לשם בלולה", דברי רוח בעלמא הם, וכאומר **לשום בילה** — דבר בלול — **בעלמא** ואין כוונתו למנחה כלל.

ומקשינן: **אי הכי**, כשמביא עולה **לשם שלמים** שאמר רבי שמעון לא עלו, **נמי** גם נאמר דהכי קאמר "**לשום שלמים בעלמא**" — לעשות שלום ביני לקוני, ולא לשם קרבן שלמים, ויעלו?

ודחינן: **הכי השתא**, מה הדמיון? **התם** בעולה לשם שלמים **זבח גופה איקרי שלמים**, שלמים הם שם הזבח **דכתיב** "**המקריב את דם השלמים, הזורק את דם השלמים**", ולכן אנו אומרים שכוונתו לשם קרבן שלמים. אבל **הכא, מנחה גופה מי איקרי בלולה**, בלולה אינה שם מנחה, כי הרי "**וכל מנחה בלולה בשמן כתיב**, ואם כן "**בלולה בשמן**" דווקא **איקרי**. אבל **בלולה סתמא לא איקרי**, ולכן כשאמר לשם בלולה סתם כוונתו לשם דבר בלול בעלמא. אבל לא לשם מנחה.

ואמרינן: **כולהו** — האמוראים שתירצו הקושיא דרבי שמעון אדרבי שמעון, **כ**תירוצו של **רבה לא אמרי** שתירץ — שמה שאמר רבי שמעון עלו, זה בשינוי קודש, שאז מעשיה מוכיחין שמכזב, וכאן — שלא עלו, זה בשינוי בעלים שאין המעשים מוכיחין, ולא סברו שאר האמוראים כדבריו כיון שאפשר לומר סברא הפוכה, **דאדרבה, מחשבה דמנכרא** דווקא **פסל רחמנא** שלא יאמרו מותר לשנות בקרבן, אבל מחשבה שלא ניכרת לא פוסלת.

וכתירוצו של **רבא לא אמרי** שתירץ שמה שאמר רבי שמעון עלו במנחת מחבת לשם מרחשת היינו משום דכתיב "זאת תורת המנחה" ולמדנו מזה שתורה אחת לכל המנחות, מה שאין כן במה שאמר לא עלו מדובר בקומץ מנחה לשם זבח — ולא סברו שאר האמוראים כדבריו, ד"**וזאת תורת** המנחה" **לא משמע להו** לדרוש כך. שקשה להם שהרי גם כתוב "וזאת תורת החטאת" ונלמד שגם חטאת חלב שהביאה לשם חטאת נזיר תהיה כשרה, כמו במנחות, ודין זה לא מצאנו.

וכתירוצו של **רב אשי לא אמרי** שתירץ שמחבת לשם מרחשת זה שינוי כלי ובזה מחשבה לא פוסלת, מה שאין כן במנחת מחבת לשם מנחת מרחשת זהו שינוי מחשבה במנחה עצמה ופסול, **משום קושיא דרב אחא בריה דרבא**, כי אם כן, מדוע בהביא מנחה חריבה לשם מנחה בלולה כשרה, הרי גם זה אינו שינוי כלי. ולא מסתבר להם תירוצו של רב אשי שכשרה משום דהוי כאומר הריני קומץ לשם דבר בלול סתם והוי דברי רוח בעלמא, כי גם בלולה סתם היא מנחה.

ואמרינן: האי **מלתא** — החילוק בין מחשבה ניכרת לשאינה ניכרת, **דפשיטא ליה לרבה להאי גיסא** שרבה מצדד שדווקא לא

מנכרא פסלה אבל מנכרא לא פוסלת, **ולרבא להאי גיסא** — ורבא מצדד להיפך, שיש סברא יותר לפסול מחשבה דמנכרא, הנידון הזה **מיבעיא ליה לרב אושעיא. דבעי רב אושעיא, ואמרי לה בעא מיניה רב אושעיא מרב אסי: מנחה** שהביאה **לשום זבח**

ד-א **מה לי אמר רבי שמעון** — מה יאמר רבי שמעון בזה? האם נאמר **דטעמא דרבי שמעון** שמכשיר במחבת לשם מרחשת משום מחשבה דמנכרא לא **פסלה**, ואם כן הרי **הא** מנחה לשם זבח גם **מחשבה דמנכרא הוא** ולא תפסל, **או דלמא, טעמא דרבי שמעון משום דכתיב** "**וזאת תורת המנחה**" ודריש "תורה אחת לכל המנחות" והיינו דוקא במנחה לשום מנחה אבל מנחה לשם זבח לא, שהרי וזאת תורת המנחה **וזבח לא כתיב.**

אמר ליה רב אסי, **כלום הגענו לסוף דעתו של רבי שמעון?!** כלומר, לא הגענו לסוף דעתו ואיננו יודעים מה טעמו.

כרבה לא משני ליה — רב אסי לא רצה לפשוט לרב אושעיא כרבה שטעמו של רבי שמעון משום שמחשבה שאינה ניכרת לא פסלה, **משום קושיא דאביי,** שהקשה מה לי שינוי קודש ומה לי שינוי בעלים ולמרות שרבה תירץ זאת לעיל, ניתן לומר הפוך מסברתו, וכפי שנתבאר לעיל.

כרבא לא משני ליה, משום דקשיא "**וזאת תורת החטאת**" [כדאמרינן לעיל].

כרב אשי לא משני ליה, משום קושיא דרב אחא בריה דרבא [כדלעיל].

שנינו במשנתנו: **חוץ ממנחת חוטא ומנחת קנאות**, שאם קמצן שלא לשמן פסולות.

ומקשינן: **בשלמא מנחת חוטא** שנקמצה שלא לשמה פסולה משום **דחטאת קריה רחמנא**, דכתיב "**לא ישים עליה שמן ולא יתן עליה לבונה כי חטאת היא**" ואם כן פסולה שלא לשמה כמו שחטאת פסולה שלא לשמה, **אלא מנחת קנאות מנלן** שפסולה שלא לשמה?

ואמרינן: **דתני תנא קמיה דרב נחמן: מנחת קנאות, מותרה** — אם הפריש מעות לקנות שעורים למנחת סוטה ונותרו לו מעות לאחר הקניה, אותן מעות יפלו ל**נדבה**, שהיו בבית המקדש שלש עשרה שופרות שבהם היו מנדבים מעות, וכשהיה המזבח בטל, שלא היו קרבנות להקריב, היו קונים ממעות אלו כבשים לקרבנות עולה. **אמר ליה** רב נחמן למי ששנה דין זה לפניו, **שפיר קאמרת** שמותרה לנדבה, ד"**מזכרת עון**" **כתיב בה** במנחת קנאות, **ובחטאת** גם כן כתוב "עון", **דכתיב** "**ואותה נתן לכם לשאת את עון העדה**", ולומדים, **מה חטאת מותרה נדבה**(11) [כמו שנדרש בתמורה כג ב] **אף מנחת קנאות מותרה נדבה**, ואם כן, למדנו שמנחת קנאות הרי היא כחטאת שנאמר בה "עון" לגבי דין מותרה נדבה, ועתה נבוא ללמוד שמנחת קנאות פסולה כשנעשית

---

11. מותר החטאת קרב לנדבה ממדרש יהוידע כמבואר בתמורה [כג ב] אבל דין זה לא נאמר על ה' חטאות המתות [ולד חטאת תמורתה וכו'] שבהם נאמרה הלכה שהם הולכים לעולם למיתה.

והאחרונים דנו האם במנחת חוטא נאמרה

שלא לשמה **וכחטאת, מה חטאת פסולה שלא לשמה, אף מנחת קנאות פסולה שלא לשמה.**

ומקשינן: **אלא מעתה** דילפינן "עון עון" מחטאת, **אשם** גם כן **יהא פסול שלא לשמו,** כי נוכל לומר **דגמר** גזרה שוה "**עון עון**" **מחטאת,** כי גם באשם כתוב "ולא ידע ואשם ונשא עונו"?

ומשנינן: **דנין** בגזרה שווה דווקא "**עון**" **מעון** שהם מילים זהות, **ואין דנין** "**עונו**" **מעון,** שאינם זהים ממש.

ומקשינן: **מאי נפקא מינה** שאין המילים דומות ממש, וכי לכן נמנע מלדרוש גזירה שוה, **והא תנא דבי רבי ישמעאל,** נאמר בפרשת נגעי בתים "**ושב הכהן**" "**ובא הכהן**" — **זו היא שיבה זו היא ביאה,** ובתורת כהנים הם נלמדים אחד מהשני בגזירה שוה, ואפילו שהמילים אינן שוות ממש, אנו למדים מה בביאתו חולץ האבנים וקוצה וטח את הבית ונותן לו שבוע, אף כשהוא שב הדין כך, ואפילו שהמילים שם אינם שוות ממש, הואיל והמשמעות בשתיהן ביאה לבית, הם למדים בגזירה שווה, וגם כאן נלמד עון מעונו?

ועוד קשה, **ליגמר** גזרה שוה באותה מילה ממש "**עונו** — **עונו**", עונו דכתיב באשם **מעון דשמיעת הקול** של עדים שהושבעו, שקרבנם חטאת, **דכתיב** ביה "**אם לא יגיד ונשא עונו**" ויהא פסול בשלא לשמו?

אלא, כי גמירי — כשקבלו חכמים מרבותיהם ללמוד את **הגזירה שוה** ד"עון — עון", **לענין מותר נדבה** דווקא **הוא דגמירי,** שרק לענין זה נתקבלה הגזרה שוה, ללמוד את הדין מותרה נדבה. אבל לענין הדין שפסולה שלא לשמה כחטאת — לא נאמרה הגזרה שוה ללמד זאת.

וכי תימא, והרי יש כלל ד"**אין גזרה שוה למחצה**", ואם כן אנו מוכרחים ללמוד מהגזרה שוה גם לענין לשמה, הרי, **גלי רחמנא גבי חטאת** בפירוש דלא נילף מהגזרה שוה לענין לשמה, "**ושחט אותה לחטאת**" — **אותה** דווקא — דהיינו חטאת, אומרים בה **שלשמה כשרה, שלא לשמה פסולה.** אבל **כל** שאר **קדשים, בין לשמן בין שלא לשמן — כשרים.**

ואם כן נצטרך לחזור ולברר **אלא מנחת חוטא ומנחת קנאות דפסולין שלא לשמן — מנלן?**

ומתרצינן: **חטאת** שפסולה שלא לשמה הרי אמרנו **דטעמא מאי, משום דכתיב בה** "חטאת **היא**", וילפינן ממיעוטא ד"היא" דדווקא כשנשחטה לשמה כשרה ולא כשנשחטה שלא לשמה, ואם כן **הכי נמי** במנחת חוטא וקנאות **הא כתיב בהו** "**היא**" במנחת חוטא "ולא יתן עליה לבונה כי חטאת היא", במנחת קנאות "כי מנחת קנאות היא", וזהו המקור לפסלם כשנעשו שלא לשמן.

ומקשינן: אם כן, **אשם נמי** יהא פסול כשנעשה שלא לשמו, **דהא כתיב ביה** "והקטיר אותם הכהן המזבחה אשה לה'

ההלכה של ה' חטאות המתות. המנחת חינוך [קלה] כתב שמנחת חוטא קריבה אף שמתו

אשם **הוא**"?

ומתרצינן **ההוא** "**הוא**" שכתוב באשם, **לאחר הקטרת אימורים הוא דכתיב**, "והקטיר אותם הכהן וגו' אשם הוא". **כדתניא**. אבל **אשם לא נאמר בו** "**הוא**" **אלא לאחר הקטרת אימורים** לאחר שנעשה הריצוי בזריקת הדם, מה שאין כן בחטאת ד"חטאת היא" כתובה בשחיטה ולכן אם שחט שלא לשמה, פסול, ואי אפשר ללמוד שאשם יפסל בשלא לשמה. ואף לומר שאשם שהקטירו אימוריו שלא לשמו יהא פסול, לא יתכן שהרי הדין **שהוא עצמו** — אשם — **שלא הוקטרו אימוריו** כלל, **כשר**, שאין הקטרת אימורים מעכבת, ואם כן ודאי שלא יפסל בהקטרתם של אימורים שלא לשמו.(12)

ומקשינן: **ואלא** "**הוא**" דכתיב באשם **למה לי** כי הרי ביארנו שאי אפשר ללמוד מזה ששלא לשמו פסול?

ומתרצינן: הפסוק נצרך **ללמדנו כדרב הונא אמר רב**, שאמר: **אשם** שהפרישוהו בעליו לקרבן ואבד ונתכפרו בעליו באחר, ירעה עד שיסתאב וימכר ויפלו דמיו לנדבה, אמנם הדין הוא **שאם ניתק** כבר **לרעייה** — שמסרוהו לרועה, **ושחטו סתם** ולא לשם עולה — **כשר לשום עולה**, משום שכבר נעקר ממנו שם אשם במסירתו לרעיה, ומכאן ואילך לעולה הוא עומד, דסתם דמי נדבה הולכין לעולה. **ניתק אין**, דינא הכי, אבל **לא ניתק** לרעיה, שלא מסרוהו עדיין לרועה, **לא**, שאם שחטו סתם — פסול, **דאמר קרא** "**הוא**", **בהויתו יהא**, כי הרי הוא אשם, וכיון דנתכפר באחר שוב אינו מחויב אשם, ואין אשם בא בנדבה, לכך הוא פסול עד שימסר לרועה וייעקר ממנו שם אשם.

אמר רב: מנחת העומר הבאה בט"ז בניסן כדי להתיר את התבואה החדשה — **שקמצה שלא לשמה**, אף על פי ששאר מנחות שנקמצו שלא לשמן כשרות, מנחה זו **פסולה** ואין מקטירין אותה ואין אוכלין את שיריה. מאי טעמא, **הואיל ובאת** מנחה זו **להתיר** את החדש באכילה, והרי בפועל **לא התירה** שהרי לא קמצה לשמה.(13)

ד-ב **וכן אתה אומר באשם נזיר** טמא וכן גם **באשם מצורע**, שאם **שחטן שלא לשמן, פסולין, הואיל ובאו להכשיר** — אשם נזיר טמא בא להכשיר שיכול לספור מכאן ואילך את ימי נזירות טהרה, והימים הראשונים שספר לפני שנטמא לא נחשבים, ואשם מצורע בא להכשירו לבוא במחנה, והרי **לא**

בעליה. אך **במקדש דוד** [יט ז] נחלק עליו וכתב שאינה באה לאחר מיתה. [ועיין עוד בהערה להלן לענין חטאת העוף].

12. בכתבי **הגרי"ז** הביא מחלוקת ראשונים אם שייך בהקטרה מחשבה שלא לשמה. **התוס'** בזבחים [ב א] כתבו ששייך בזה מחשבת לשמה, ומדברי **הרמב"ם** נראה שאין שייך בזה מחשבת לשמה, אלא רק בד' עבודות.

13. **היונת אלם** כתב [לד טז] ששאל את **הגרי"ז** מהו הפסול במנחת העומר שעשאה שלא לשמה, האם זה פסול במחשבה כמו בחטאת ופסח, או כיון שמנחת העומר אינה באה נדבה, אלא רק באה להתיר, הרי כיון שהיא לא מתירה ממילא היא נפסלת, כי אין לה סיבה ליקרב. ונפקא מינה בדבר, אם חשב בה שלא לשמה, האם זה פסול בגופה, או שאין זה פסול בגופה ואז תצטרך

הכשירו.

ופרכינן: **תנן, כל המנחות שנקמצו שלא לשמן כשרות אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה חוץ ממנחת חוטא ומנחת קנאות.**

ואם איתא לדרב, **ליתני נמי** "**חוץ ממנחת העומר**" שאינה כשרה בשלא לשמן.

ומשנינן: **כי קתני** לדין מנחות במשנתנו, במנחה **הבאה** על ידי **יחיד**. אבל **באה** על ידי **ציבור** דהיינו מנחת העומר — **לא קתני**, אף שגם היא פסולה בשלא לשמה.

ועוד, **כי קתני** למנחות במשנה, מנחה **הבאה בגלל עצמה** — בפני עצמה. אבל מנחת העומר **באה בגלל** [עם] **זבח** היא, שמביאין כבש לעולה עם מנחת העומר, ומנחה כזו **לא קתני**.

ועוד, **כי קתני** למנחות במשנתנו, דווקא **הנך** מנחות **שאין קבוע להן זמן** מיוחד, אלא בכל עת שירצה הן באות, **הא** — מנחת העומר — **דקבוע לה זמן** בט"ז בניסן דווקא — **לא קתני**.

אמר מר: וכן אתה אומר באשם נזיר ואשם מצורע ששחטן שלא לשמן, פסולין, הואיל ובאו להכשיר ולא הכשירו.

ומקשינן: **תנן** [בזבחים ב א]: **כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרין אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה חוץ מקרבן פסח וקרבן חטאת.**

ואם איתא שגם אשם נזיר ומצורע פסול שלא לשמן, **ליתני נמי** "**חוץ מאשם נזיר ואשם מצורע**"?

ומשנינן: **כיון דאיכא** אשמות שלא באו להכשיר כגון **אשם גזילות ואשם מעילות דלכפרה אתו**, והיה צריך התנא לחלק ולומר דאשם כזה כשר ואשם כזה פסול, **ולא פסיקא ליה** למימר סתם "חוץ מאשם", להכי לא שנה אותם.

ומקשינן: **מאי שנא אשם נזיר ואשם מצורע** דאמר רב שאם שחטן שלא לשמן פסולין משום **דבאו להכשיר ולא הכשירו**, ולא נעשתה עיקר עבודתן, **הני** — שאר אשמות — **נמי** נאמר שיפסלו הואיל **ובאו לכפרה ולא כפרו**, כשמביאו שלא לשמן ולא עלו לו לשם חובה?

ומשנינן: **אמר רבי ירמיה, מצינו שחילק הכתוב בין** קרבנות **המכפרין** — שבאים לכפר על האדם, ובין קרבנות המכשירין — שבאים להכשיר, כגון קרבן שבא להתירו באכילת קרבנות ולהכנס למקדש, ובנזיר טמא להתחיל את מנין נזירות טהרה. והחילוק הוא שהמכשירין חמורים יותר, שהרי קרבנות שהן **מכפרים אית בהו דאתו** יש ביניהם כאלו הבאים גם **לאחר מיתה** של בעליהם שהפרישום, מה שאין כן **מכשירים**

עיבור צורה.

והוכיח היונת אלם שבדברי הגמרא כאן שהקשתה שנכלול את מנחת העומר יחד עם שאר הפסולין שלא לשמן, נראה שזה פסול במחשבה.

ובקרן אורה כתב, שלפי רב, במנחת העומר אם חישב בה אפילו לשם חולין פסולה, כי יון שלשם חולין אינו מרצה, ממילא במנחת העומר

דלית בהו דאתו לאחר מיתה, ולעולם הם קריבים רק בחיי בעליהם.(14)

דתנן: האשה — יולדת, שדינה להביא שני קרבנות אחד לעולה ואחד לחטאת, **שהביאה חטאתה, ומתה** קודם שהספיקה להביא את עולתה, **יביאו יורשין עולתה**,(15) והרי עולת יולדת באה לכפר, דכתיב בה "אחד לחטאת ואחד לעולה וכפר עליה", אם כן מצאנו קרבן שבא קרבן לכפר שקרב לאחר מיתת בעליו. אבל אם הביאה **עולתה ומתה** ולא הספיקה להביא את חטאתה שבאה להכשירה באכילת קדשים, **לא יביאו יורשין חטאתה**(16) במקומה, ואם כן אנו רואים שקרבן הבא להכשיר לא קרב לאחר מיתת בעליו. ולמדנו שמכשירין חמורים יותר ממכפרים. ולכן גם נאמר שקרבנות מכשירים שנשחטו שלא לשמן פסולין אבל מכפרים

נפסלת.

ואמנם מדברי הקרן אורה נראה שסובר ששייך מחשבה לשם חולין במנחה, ובדבר זה נחלק עליו **האור שמח** [פסולי המוקדשין טו יא] וכתב, דאין שייכת מחשבת חולין בשאר עבודות, אלא רק בשחיטה בלבד, כיון שיש דין שחיטה גם בחולין.

14. **הגרי"ז** מקשה מהדין של אשה שנתחייבה בה' קרבנות לידה, שמביאה קרבן אחד ומותרת על ידו באכילת קדשים, ושאר הקרבנות עליה חובה, ולכאורה רואים אנו שהאחרונות באות אפילו בלי הכשר, כי ההכשר נעשה כבר בקרבן הראשון. וביאר הגרי"ז שאמנם היתר אכילה יש לה כבר בקרבן הראשון, אבל בכל קרבן נוסף יש לה הכשר.

ובאבי עזרי תירץ, שאמנם שאר הקרבנות שמביאה היולדת אחרי הקרבן הראשון, הם חובה ואינם להכשר, אבל החיוב הוא להביא קרבן שהוא ראוי להכשיר, אף שבפועל כבר הוכשר האדם, ולכן כל הקרבנות שלה באים.

15. יש לבאר מה הנפקא מינה בזה שכבר הביאה חטאתה, לגבי חיוב היורשין להביא את עולתה?

הראשונים בקידושין [יג] ביארו שאם לא הקריבה האשה עדיין את חטאתה, ואפילו שכבר הפרישה אותה, אלא שרק לא הקריבה, אין מביאין היורשין את עולתה, כי חטאת קודמת לעולה.

וכן נקט **המנחת חינוך** [מצוה קסח] שאם לא הקריבה חטאתה אין מקריבים את עולתה. **ובעולת שלמה** נחלק עליו וכתב, שאף אם לא הקריבה חטאתה, יכולים היורשים להביא את עולתה, אלא שאין מקריבין אותה כעולת יולדת אלא כעולת ציבור.

וכתב **השפת אמת** שהדין שחטאת קודמת לעולה, דומה לכלל של "כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו" דהיכן ששייך עדיין להקריב את החטאת, אז אין היא מעכבת את העולה, אבל אם כבר אי אפשר להקריב החטאת אז גם אין מביאין את עולתה.

16. **רש"י** כתב דחטאת האשה באה כדי להכשירה באכילת הקדשים, ועולתה באה לכפר עליה. וכן מבואר כך בירושלמי סוטה.

ומדבריהם נסתפק **המקדש דוד** [יב ח] במקום שהאשה היא ספק מחוסרת כפרה, שהדין הוא שמביאה חטאת מספק כדי להתירה באכילת קדשים. ויש לדון אם תביא גם עולה מספק, כי הרי העולה אינה באה להתירה באכילה, אלא רק לכפרה, ויתכן שהיא לא מחויבת להביא מספק כפרה.

שנשחטו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה.[17]

מתקיף לה רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי: קרבנות **המכשירין נמי, מי לית בהו** כאלו **דאתו לאחר מיתה?**

והתנן, נזיר טהור **המפריש מעות** לקרבנות **נזירותו,** ודינו הוא שצריך להביא חטאת עולה ושלמים, ולא פירש אלו מעות לאיזה קרבן, אמרינן **לא נהנין** מהן מדרבנן מפני דמי עולה שכלולין בהן, **ולא מועלין** בהן[18] **מפני שראויין** המעות **לבוא כולן שלמים** הואיל ולא פירש אלו מהן לחטאת ואלו לשלמים, ושלמים אין בהם מעילה אלא באימוריהם לאחר זריקת הדם. ואם **מת** הנזיר **והיו לו מעות סתומין,** שהפרישם עבור קרבנותיו אלא שלא ייחדן לקרבן מסויים, **יפלו** כולן **לנדבה** והיינו לשופרות לעולה, דכך היא הלכה למשה מסיני בנזיר.

אבל אם המעות **מפורשין,** שפירש איזה מהן לחטאת ואיזה לעולה ואיזה לשלמים, הרי:

דמי חטאת שבהן **יוליך לים המלח** כמו דין חטאת שמתו בעליה שדינה במיתה, ובדמי החטאת **לא נהנין** מהן מדרבנן, **ולא מועלין** בהן כיון שהם עומדים לאבוד אינם חשובים כקדשי גבוה.

דמי עולה שבהן **יביא בהם עולה ומועלין בהן.**

דמי שלמים שבהן **יביא בהן שלמים ונאכלין ליום אחד** כחומרת שלמי נזיר ולא כסתם שלמים שדנאכלין לשני ימים ולילה אחד, **ואין טעונין לחם,** משום שאנו צריכים לקיים את הפסוק "ונתן על כפי הנזיר" והרי הוא כבר מת.

והא עולה ושלמים דנזיר דקרבנות **המכשירין נינהו** שהם מתירים אותו ביין תגלחת וטומאה ובכל זאת **קא אתו לאחר מיתה?**

ודחינן: **אמר רב פפא, הכי קא אמר רבי ירמיה: לא מצינו הכשר קבוע** — שדווקא הוא המכשיר היחיד שלו [שהרי מצורע ונזיר טמא, האשם לבד מכשירן ולא קרבן אחר] — **דבא לאחר מיתה,** ואין להביא ראיה מקרבנות **דנזיר,** שאינם דומים כי שם **הכשר שאינו קבוע הוא,**

דאמר מר, גילח הנזיר בסוף נזירותו **על** קרבן **אחד משלשתן** — ואפילו גילח על קרבן חטאת, **יצא,** והוכשר לשתות יין, ואם כן ההכשר שלהם אינו יחידי ומסוים, ולכן ה-א

---

17. רש"י מבאר שזו אחת מה' חטאות המתות. והוכיח המקדש דוד מדבריו [יט ח] שדין ה' חטאות המתות נאמר גם בחטאת העוף, כי הרי חטאת יולדת באה מן העוף, ונאמר כאן שהיורשין לא מביאים את חטאתה לאחר מיתה מדין ה' חטאות.

ובשיטה מקובצת [אות כח] כתב בהדיא דאין בעוף דין של ה' חטאות המתות. וכן כתב רש"י בנזיר [כב א] שדין חטאות המתות הוא דווקא בבהמה.

18. רש"י כתב שאין מועלין כדין ה' חטאות המתות שאין בהם מעילה. **והגרי"מ פינשטיין זצ"ל** דן מהי הסיבה בחטאות המתות שאין בהם מעילה, האם זה בגלל שהם הולכים לאיבוד, ואז אין להם כל ערך, או שיש להם דין שפוקע מהם האיסור מעילה. ובלשון רש"י משמע שהסיבה היא, כי הם הולכים לאיבוד.

באים לאחר מיתה.[19]

מיתיבי: אשם מצורע שנשחט שלא לשמו או שלא ניתן מדמו על גבי בהונות המצורע כדינו, **הרי זה עולה לגבי מזבח וטעון** האשם מצורע **נסכים** כדינו, מכיון שהוא קרבן כשר, רק שלא עלה לבעליו המצורע לשם חובה להכשירו לבוא במחנה [ולאכול בקדשים] ולכן **צריך אשם אחר להכשירו!**?[20]

ומסקינן: **תיובתא דרב** שאמר לעיל שאשם מצורע ששחטו שלא לשמו פסול הואיל ובא להכשיר ולא הכשיר וכאן מבואר שהקרבן כשר. — **תיובתא!**

רבי שמעון בן לקיש חולק על רב **ואמר: מנחת העומר שקמצה שלא לשמה כשרה,** ולא כרב שאמר פסולה, **ושיריה אינן נאכלין,** שהרי הם בכלל איסור חדש שלא הותר עדיין **עד שתביא מנחת העומר אחרת ותתירנה,** ככל תבואה חדשה שמותרת על ידי מנחת העומר.

ומקשינן: **מקרב היכי קרבה** מנחת העומר שקמצה שלא לשמה, איך היא קריבה, והרי כתוב "**ממשקה ישראל**", ומפסוק זה שנאמר ביחזקאל, אנו לומדים שצריך להביא קרבנות דווקא **מן המותר לישראל,** ודבר שאינו מותר לישראל מאיזה איסור, הוא גם לא ראוי להקרבה למזבח, והרי מנחה זו שלא הועילה קמיצתה להכשיר, הרי היא עדיין אסורה משום איסור חדש לישראל, ואם כן אינה ראויה אף לגבוה?

ומתרצינן: **אמר רב אדא בר אהבה, קסבר ריש לקיש, אין** פסול **מחוסר זמן** — שהביא קרבן שעדיין לא הגיע זמנו — **לבו ביום,** שאם באותו היום יהיה זמנו, הרי אם הביא מוקדם יותר באותו יום, אינו נחשב למחוסר זמן, ואם כן גם במנחת העומר, כיון שבהמשך היום יהיה היתר לאיסור אכילת חדש על ידי המנחה האחרת שיביא, הרי גם המנחה הזאת נחשבת כדבר המותר לישראל וכשרה.[21]

---

19. הראשונים בקידושין נחלקו בדין חטאת קודמת לעולה, האם זה רק דין לכתחילה אבל בדיעבד כשרה העולה, או שזה לעיכובא. ושיטת **הריטב"א** שם שזה לעיכובא [מלבד מצורע].

והאבי עזרי הקשה [מעשה הקרבנות יד] והרי נזיר שגילח על אחד משלשתן יצא, והיינו אפילו על עולה ושלמים, והרי להריטב"א זה קודם החטאת וצריך להפסל. [וראה במנחת אברהם שכתב ליישב, שדין חטאת קודמת בנזיר הוא שונה משאר מחוסרי כפרה והוא רק דין קדימה].

20. **הגרי"ז** בכתביו חוקר, אם לא נתן את דם האשם על הבהונות שמביא אשם אחר להכשירו, האם האשם הראשון אינו עולה כלל לחובת המצורע כי חסר בו מתן בהונות, והאשם הנוסף שהוא מביא לאחר מכן הוא גם עולה לחובת אשם, או שהאשם הראשון מועיל לו לחובת אשמו כיון שנשחט לשמו כדין, אך ניתנה לו האפשרות להביא אשם נוסף כדי לקיים בו מצוות מתן בהונות, וזה אף על פי שאין אשם בא בתורת נדבה.

21. **החזון איש** מבאר, שאמנם כעת קודם לעומר עדיין יש איסור להדיוט, והטעם שאין מחוסר זמן לבו ביום אינו מתיר איסורי אכילה, אך בכל אופן אין כאן חסרון של משקה ישראל, כי הכלל של משקה ישראל אינו אומר שדבר שלא ראוי לאכילה לישראל הוא גם לא ראוי להקטרה, אלא ההגדרה היא שדבר שאסור

מתיב רב אדא בריה דרבי יצחק: תנינא, **יש** בקרבנות **העופות** דינים **שאין במנחות ויש במנחות** דינים **שאין בעופות.**

יש בעופות שאין במנחות, **שהעופות באין בנדבת שנים**, שאפשר להביא בשותפות נדבת עוף, **ומחוסרי כפרה** דהיינו זב וזבה יולדת ומצורע מביאים עופות להכשירם בקדשים, **והותרו** העופות **מכלל איסורן** שנאסרו להדיוט — **בקודש**, שהרי הדיוט מותר באכילת עופות חולין דווקא על ידי שחיטה ולא על ידי מליקה. אבל בקודש הותרו על ידי מליקה, **מה שאין כן במנחות**, אין את הדינים הללו, שאין באות בשותפות משום שנאמר בהן "נפש" ומשמע דווקא אחת, ואין באות במחוסרי כפרה, ואין בהן היתר בקודש יותר מבהדיוט.

ויש במנחות שאין בעופות, **שהמנחות טעונות** הבאה **בכלי** דווקא,[22] **וטעונות תנופה והגשה** בקרן מערבית דרומית של מזבח, **וישנן בציבור** — מנחת העומר שבאה על ידי ציבור — **כביחיד, מה שאין כן בעופות**, אין את הדינים הללו, שאינן טעונין כלי שהרי מליקתן בציפורן, ולא נאמר בהן תנופה והגשה, ואין באין בציבור, שכתוב בהם "קרבנו", ולומדים מזה שדווקא יחיד מביא עוף ולא ציבור.

ואם איתא להא דאמר רבי שמעון בן לקיש שמנחת העומר שקמצה שלא לשמה כשרה, נמצא שאחד מהחילוקים שאמרנו שיש בעוף שהותרו מכלל איסורן בקודש גם **במנחות נמי משכחת לה דהותרו מכלל איסורן בקודש, ומאי ניהו, מנחת העומר**, שהרי אסורה עדיין התבואה החדשה להדיוט וכבר הותרה לגבוה?[23]

ומתרצינן: **כיון** שאמרנו **דאין מחוסר זמן לבו ביום, לאו איסורא הוא**, נחשב הדבר כאילו כבר קרבה המנחה האחרת והותר איסור חדש, ואין זה מכלל איסורן.

להדיוט, הוא פסול להקרבה בגלל שיש בו עצמו פסול, ולגבי פסול שייך לומר שאין מחוסר זמן לבו ביום, אבל לגבי איסור אכילה, כל רגע שעדיין לא הותרה האכילה האיסור עומד עד לזמן שיתירו אותו, ולא שייך לומר שאין מחוסר זמן לבו ביום להתירו קודם לכן, כי האיסור נמצא בפועל, אבל פסול, כיון שעומד היום להדחות מותר.

22. רש"י כתב שעופות אינם טעונות כלי כי מליקתן בציפורן. והקשה **הגרי"מ פינשטיין זצ"ל**, הרי גם קמיצת המנחה היא ביד ולא בכלי.

ותירץ, שהדין הוא לקמוץ מתוך כלי שרת, ודבר זה הוא חלק מגוף מעשה הקמיצה, ונחשב טעון כלי. ועוד תירץ, שלאחר הקמיצה יש דין ליתן את הקומץ בכלי וכמו שנאמר להלן [ו ב] "לא גמרה עבודתה עד דעביד לה מתן כלי", וגם דין זה גורם לקמיצה להקרא טעונת כלי.

וראה **בשיטה מקובצת** [אות כ] שמעמיד דברי הגמרא דבעי כלי, בזה שנותן את הקומץ בכלי, ועל ידי זה הוי כעבודת קבלת הדם. [ולדברי הגרי"מ זה אפילו חלק מהקמיצה].

23. קושית הגמרא היא לריש לקיש, **והגרי"ז** בכתביו הקשה, שאף אם נסבור שהשירים מותרין, יהיה מוכח שמצאנו מנחות שהותרו מכלל איסורן בקודש. ואם כן הקושיא אינה דווקא לריש לקיש.

מתיב רב ששת, שנינו בברייתא: מצורע, שדינו לתת דם ואחר כך שמן על בהונותיו, אם **הקדים מתן שמן למתן דם, ימלאנו** ללוג **שמן ויחזור ויתן מתן שמן אחר מתן דם** כדינו, ואם הקדים את **מתן בהונות למתן שבע** שמזה באצבעו שבע פעמים מול פתח ההיכל, **ימלאנו** ללוג **שמן** ויזה ממנו מול פתח ההיכל, **ויחזור ויתן מתן בהונות אחר מתן ז'**.(24)

ואי אמרת אין מחוסר זמן לבו ביום, ונחשב כאילו כבר באה המנחה המתרת את החדש, **אמאי** צריכים כאן במצורע **שיחזור ויתן** שמן על הבהונות, נאמר שמכיון שיכול להזות כנגד פתח ההיכל עוד באותו היום, אין חסרון בהקדמת מתן השמן לבהונות לפני הזאת שבע, שהרי אין מחוסר זמן לדבר שיכול להתקן באותו היום, ונחשב לנו התיקון כאילו כבר נעשה, ואם כן נאמר שמכיון שנתן את השמן על הבהונות — **מאי דעבד עבד**, ומדוע שיצטרך לחזור וליתן עליהם לאחר ההזאה כנגד פתח ההיכל!?

ומשני: **אמר רב פפא, שאני הלכות מצורע דכתיבא בהו הוייה, דאמר הכתוב "זאת תהיה תורת המצורע", "תהיה"** משמע **בהויתה תהא** דהיינו כסדרן דווקא.

מתיב רב פפא, אשם מצורע קודם לחטאת, ואם **הקדים** מצורע קרבן **חטאתו לאשמו, לא** אומרים **שיהא** אדם **אחר ממרס בדמה** של החטאת כדי שלא יקרוש עד שבינתיים יביא את האשם, ויזה מדמו ואחר כך יתן מדם החטאת כסדרן, **אלא** מניחין את החטאת עד למחר כדי **שתעובר צורתה**, שיעבור מראה לחלוחית בשר ממנה ותפסל בלינה, **ואז תצא לבית השריפה**(25) [אבל כל זמן שלא נפסלה בלינה אינה נשרפת אלא כשהפסול הוא בגופה], ואם כן מצאנו שיש מחוסר זמן לבו ביום, דאי לאו הכי אמאי נפסלת, הרי ראויה החטאת לבו ביום?

ותמהינן: **מאי קא מותיב רב פפא, והא רב פפא** עצמו **הוא דאמר** על קושיא דלעיל **"שאני הלכות מצורע דכתיבא בהו הוייה"** וצריכים להעשות דווקא כסדרן, ואם כן אף כאן צריך דווקא כסדרן?

ואמרינן: **אלא רב פפא הכי קא קשיא ליה, אימא הני מילי** שאמרנו שדין מצורע כסדרן כי נאמרה בו הויה היינו **בעבודה** דווקא, שבעבודה נאמר הפסוק. אבל **שחיטה** הא **לאו עבודה היא** שהרי כשרה אפילו בזר, ובה לא נכתב הויה שיהא דווקא כסדרן,(26) ואם כן חזרה הקושיא למקומה — **ואי אין**

---

24. **המקדש דוד** [יב ו] חוקר האם מתן בהונות נקרא עבודה, או שאין זה עבודה אלא רק מעשה טהרת מצורע.

25. מבואר כאן שאי אפשר להקריב את החטאת כל זמן שלא קרב האשם, והקשה **המקדש דוד** [יב ב] שבפשטות הסוגיא בזבחים נראה שדין הקדימה של האשם לחטאת הוא לחשיבות בלבד, וכמו לענין תדיר ושאינו תדיר, אבל לא כדי לעכב.

26. הראשונים כתבו טעמים שונים מדוע שחיטה אינה עבודה.

שיטת **רש"י** [זבחים יד ב], כיון ששחיטה כשירה אף בפסולין, היא אינה עבודה.

התוספות כתבו, שאינה עבודה משום שמותר

מחוסר זמן לבו ביום, יהא אחר ממרס בדמה(27) **ולהקריב אשם והדר לקריב חטאת?**

אלא אמר רב פפא, היינו טעמא דריש לקיש דאמר "מנחת העומר שקמצה שלא לשמה כשרה" והרי לכאורה אינו מן המותר לישראל שהרי חדש אסור עדיין, **דקסבר, האיר מזרח** האיר יום ט"ז בניסן, **מתיר** את החדש אפילו לא קרבה עדיין מנחת העומר, כי עצם היום מתירה וכ**דרבי יוחנן וריש לקיש דאמרי תרויהו, אפילו בזמן שבית המקדש קיים** ומביאין מנחת העומר, **האיר מזרח — מתיר** [ומה שאמרנו שאין שיריה נאכלין עד שיביא מנחת העומר אחרת, הוא משום דמצוה להמתין ולא לאכול חדש אף אחר שהאיר המזרח עד שיביאו מנחת העומר, רש"י]. ה-ב

ואמרינן: **והא דריש לקיש** שאמר מנחת העומר שקמצה שלא לשמה כשרה, וטעמו משום שסובר האיר מזרח מתיר, **לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר** שלא בפירוש אמר ריש לקיש לדין זה, אלא כך שמענו מדבריו.

דתנן, אין מביאין מתבואה חדשה **מנחות וביכורים ומנחת בהמה** דהיינו מנחת נסכים שמביאין עם קרבן בהמה **קודם לעומר, ואם הביא — פסול**, שהרי עדיין אסור מדין חדש [ולא הוי ממשקה ישראל — מן המותר לישראל, תוס' לקמן סח ב].

קודם לשתי הלחם נמי **לא יביא** דברים אלו, דכתיב בשתי הלחם "קרבן ראשית" — שיהא ראשית לכל הקרבנות, **ואם הביא כשר**.

ואמר רבי יצחק אמר ריש לקיש, לא שנו שאם הביא קודם לעומר פסול — **אלא בארבעה עשר ובחמשה עשר** בניסן שלא הותר עדיין חדש. אבל **בששה עשר** בניסן, **אם הביא** אלו הדברים קודם למנחת העומר,

---

לעמוד בחוץ ולשחוט בהושטת ידו לפנים, ואם זה היה שירות, זה היה צריך להעשות לפני ה'. וכן אם נתלה באויר ושחט שחיטתו כשירה, ובשאר עבודות הקרבן פסולה, דאין דרך שירות בכך.

הר"י מאורלינש ורש"י בכת"י [זבחים סח ב] פירשו, דלאו עבודה היא כיון שגם חולין צריכים שחיטה, ולא רק קדשים, ומוכח שהציווי לשחוט אינו מטעם עבודה.

וכתב **הבית הלוי** [ב כג] שאף לשיטת ר"י דאורלינש וודאי שיש מצוה בשחיטת קדשים מהתורה, אלא רק שאין זה עבודת קרבן כמו זריקה וקבלה.

והשפת אמת הקשה לשיטת הר"י דאורלינש, דאף שיש שחיטה בחולין, הרי מתעסק בקדשים פסול, ובחולין כשר, ואם כן יתכן שבקדשים שחיטה עבודה היא.

27. בכתבי **הגרי"ז** הקשה שהרי מבואר שבחטאות החיצונות כשר גם דם קרוש, ומדוע אומרת הגמרא שצריך שאחר יהא ממרס בדם.

והגר"ח תירץ, שאמנם בכל סוגי החטאות יש דין של טבילת אצבע, אבל יש חילוק בין חטאות הפנימיות לחיצוניות, שבפנימיות כתוב "וטבל", ולמדנו שיש דין בדם שיהיה ראוי לטבילה והזאה, ולכן אם יקרש הדם הוא נעשה דחוי ונפסל. אבל בחטאות החיצונות אין דין "וטבל" אלא "ולקח", כלומר שיעשה בפועל טבילה, ואף אם קרש הדם ואחר כך נעשה לנוזל בחזרה, הוא אינו דחוי וכשר להזאה. ולכן גם כאן נאמר

כשר, אלמא קסבר האיר המזרח — מתיר, ולכן בט״ז בניסן כשר.[28]

ואמרינן: **ורבא** פליג אדרב שמעון בן לקיש **ואמר, מנחת העומר שקמצה שלא לשמה כשרה** ואף **שיריה נאכלין** כדינה, **ואינה צריכה מנחת העומר אחרת להתירה** אלא כשרה לגמרי, מאי טעמא, דסבירא ליה **שאין מחשבה מועלת** לפסול **אלא** בשלוש תנאים: **במי שראוי לעבודה, ובדבר הראוי לעבודה ובמקום הראוי לעבודה.**

ומבארינן, **במי שראוי לעבודה** דווקא — **לאפוקי כהן בעל מום** או פסול[29] אחר, שהם אינם פוסלין במחשבה, **ובדבר הראוי לעבודה** דווקא דהיינו שהדבר שהוא מקריב ראוי לקרבן, **לאפוקי מנחת העומר** שבאה משעורים **דלא חזיא** לקרבן, שכל המנחות באות מחיטים ורק כאן מביאין משעורים **דחידוש הוא** במנחת העומר דאינה ראויה לעבודה, **ובמקום הראוי לעבודה** דווקא, **לאפוקי נפגם המזבח** שאז מקום ההקרבה אינו ראוי לעבודה, שאם פיגל אז במחשבתו, אינה פוסלת, ואם יתקן את המזבח בו ביום [שלא יהא נפסל בלינה] — יקטירנו.[30]

שיהא אחר ממרס הדם, והיינו רק כדי שיהיה ראוי להזאה.

28. צריך ביאור, מה הראיה שסבר ריש לקיש שהאיר המזרח מתיר, והרי יתכן שהמנחה כשירה בששה עשר כיון שסובר שאין מחוסר זמן לבו ביום. [ועיין בשיטה אות א]. **והעולת שלמה** מבאר, שסברת אין מחוסר זמן לבו ביום זה דווקא אם בשעה שעושה את המעשה הזה יכול היה לעשות את המעשה המתירו. וכמו שכשעושה מנחת העומר שלא לשמה, באותו זמן יכול הוא לעשותה לשמה, אז אין הוא נקרא מחוסר זמן, אבל בדבר שלא יכול להתירו כעת הרי הוא מחוסר זמן. ואם כן בדברי ריש לקיש שאמר שאם הביא את מנחת העומר ביום ט״ז כשרה, נאמר כל זמן שבאותו יום, ואפילו קודם הקרבת המוספין אם הביא את המנחה כשר, וקודם מוספין הרי אין זה זמן ראוי להקרבת העומר, וזה מחוסר זמן, ואיך יהיה כשר, אלא מוכרח שסבר ריש לקיש שהאיר המזרח מתיר.

29. **הגרי״מ פינשטיין זצ״ל** מקשה שהרי מחשבה פוסלת רק בשעת העבודה, ואם כן מה ההוה אמינא שמחשבת בעל מום פוסלת, והרי אין עבודתו עבודה כלל. אלא נראה להוכיח מכאן, שגם פסול לעבודה שעובד נחשבת עבודתו ״תורת עבודה״, ולכן היתה הוה אמינא לומר כי כשעובד תהא מחשבתו פוסלת. ועוד ראיה לדבר מקמיצת זר שפוסלת, ואפילו שלכאורה אין כאן עבודה כלל, אלא למדנו שיש כאן תורת עבודה שנעשתה בפסול.

30. **רש״י** מפרש שאם מפגל בקומץ בזמן שהמזבח פגום אינו פיגול, ואם יתקן את המזבח באותו היום יקטירנו. ויש להקשות מדוע אין במנחה זו דין דיחוי כמו בזבחים, מכיון שעתה אי אפשר להקטיר את הקומץ, והרי היא דחויה מהמזבח.

והגרי״מ פינשטיין זצ״ל ביאר את יסוד דין דיחוי, שהוא רק כשיש פסול אשר בגללו אי אפשר להקריב, אבל כשהמזבח נפגם אין כאן פסול בהקרבה, אלא רק חסרה כאן האפשרות וההיכי תימצי היכן להקריב, ואין דבר זה נקרא דיחוי.

ומה שבזבחים נפגם המזבח פוסל, הוא מגזירת הכתוב, שכתוב ״וזבחת עליו״ וזה גורם דין עיכוב בהקרבה, ולכן נקרא דיחוי, אבל במנחות אין דין דיחוי.

תנו רבנן, נאמר בענין הקרבנות [ויקרא א, ב־ג], "אדם כי יקריב מכם קרבן לה' מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן וגו' אם עולה קרבנו מן הבקר וגו'", ומתחילת הפסוק למדנו "מן הבהמה" להוציא רובע ונרבע, "מן הבקר" להוציא את הנעבד כלומר בהמה שעבדו לה בתור עבודה זרה, "ומן הצאן" להוציא את המוקצה [בהמה שהוקצתה לעבודה זרה], **כשהוא אומר "מן הבקר" למטה**, בסוף הפסוק ["אם עולה קרבנו, מן הבקר"], **שאין תלמוד לומר**, שאין צורך לומר זאת, ואם כן, מה בא ללמדנו, **אלא להוציא את הטריפה**,(1) שפסולה לקרבן.

והוינן בה: מדוע צריך פסוק לזה? **והלא דין הוא!** הרי אפשר ללמוד דבר זה מקל וחומר, **ומה** בהמה **בעל מום, שמותרת להדיוט** באכילה, **אסורה** בהקרבה **לגבוה. טריפה, שאסורה** באכילה **להדיוט, אינו דין שאסורה** להקריב **לגבוה!?**(2)

איכא למפרך, חלב ודם יוכיחו, שאסורין להדיוט באכילה, **ומותרים** להקריב **לגבוה.**

ודחינן לפירכא, שהרי שונה חלב ודם מטריפה: **מה לחלב ודם, שכן באין מכלל היתר**, שהרי הבהמה כולה מותרת באכילה, ורק החלב והדם אסורים. **תאמר בטריפה, שכולה אסורה** להדיוט. ואם כן, עדיין אפשר ללמוד מקל וחומר?

---

1. **הקרן אורה** מקשה, מדוע צריך פסוק "מן הבקר" לפסול טריפה לקרבנות, הרי הגמרא בזבחים דף קטז א דורשת מן הפסוק "תביא אל התבה להחיות אתך", שטריפה פסולה לקרבן בקרבנות שמביאים גויים. וממילא, לפי כלל הגמרא בסנהדרין דף נט א שלא יתכן שיהיה דבר שאסור לגויים ומותר ליהודים, ואם אסור לגויים ודאי שאסור גם ליהודים. הרי כיון שטריפה פסולה בקרבנות גויים, ודאי שפסולה גם בקרבנות ישראל!?

ותירץ **נזר הקודש**, שאם היינו פוסלים טריפה רק מחמת שנאסרה בקרבנות גויים, היינו מכשירים בהמה שנולדה מבהמה טריפה. אולם אחר שנכתב פסוק לפסול טריפה, גם בהמה שנולדה מבהמה טריפה פסולה, כמבואר בחולין דף נח א.

2. **השאגת אריה** [סי' צו] מקשה מכל עשה שדוחה לא תעשה נוכיח שאע"פ שאסור להדיוט מותר לגבוה. ומתרץ החזו"א [קמא כז, ט] כיון שבעשה דוחה לא תעשה לא **הותר** הלא תעשה, אלא העשה **דוחה** אותו, אם כן, בסוגייתינו אין זה נחשב הוכחה, מפני שכאן הנדון האם בהמה טריפה כשירה לקרבן או פסולה, ואין פה נידון של "תבוא מצות קרבן ותדחה לאו של טריפה". ומקשה לפ"ז מה מוכיחה הגמרא מכלאים בבגדי כהונה לדעת הרמב"ם שההיתר של כלאים בבגדי כהונה זה מדין דחיה. וכן דן המנחת אריאל גבי שעטנז בציצית שתלוי במחלוקת הראשונים לקמן בתוס' דבור המתחיל תכלת דף מ ב אם הוא בגדר הותרה, כלומר, שלא נאמר כלל איסור שעטנז בציצית, או בגדר דחויה, שמצות ציצית דוחה איסור השעטנז. ואם נאמר כראשונים שזה מדין דחויה, קשה כנ"ל, מה הסוגיא דוחה מציצית שהותר לגבוה, הרי זה לא הותר אלא דחיה, וזה אין לומר אחרי שטריפה פסולה לקרבן, שאם יקרה מקרה שאין בהמה אחרת יבוא עשה של קרבן, וידחה לאו של טריפה, מפני שאיסור טריפה למזבח אין זה רק בגדר 'איסור' אלא הוא **פסול** בקרבן, כמו בעל מום, ובפסולים לא שייך יבא עשה וידחה לא תעשה.

ומתרצת הגמרא: אפשר להקשות קושיא אחרת על הקל וחומר, כי **מליקה**[3] **תוכיח, שהרי כולה איסור, ואסורה להדיוט**, שאם מלק עוף חולין כולה אסורה, לפי שהיא נבילה, שמליקה איננה שחיטה, **ומותרת לגבוה** לקרבן!

ודחינן לפירכא, **מה למליקה, שכן** מעשה **קדושתה** לגבוה, דהיינו המליקה, שהיא מכשרתה לגבוה, היא עצמה **אוסרתה** להדיוט. **מה שאין כן בטריפה, שאין קדושתה אוסרתה**, אין קדושתה גורמת לאיסור הטריפות, ואם כן, אפשר ללמוד טריפה מקל וחומר מבעל מום, ומדוע צריך פסוק לכך?

ואם השבתה, אם תמצא דחייה לקל וחומר, אזי נחזור ללימוד מהפסוק, **כשהוא אומר "מן הבקר" למטה, שאין תלמוד לומר — להוציא את הטריפה.**

ותמהינן: **מאי "אם השבתה"**, מה היה אפשר להקשות?

אמר רב, משום דאיכא למימר: מנחת העומר תוכיח, שאסורה להדיוט, שהרי היא מן התבואה החדשה, שעדיין לא הותרה להדיוט, **ומותרת לגבוה!**

ומקשינן על הקושיה: **מה למנחת העומר**, שהיא עדיפה, **שכן מתרת חדש**,[4] מה שאין כן בטריפה, שאינה מתרת כלום, ולכן תהיה אסורה לגבוה.

---

3. מליקה תוכיח שאסורה להדיוט ומותרת לגבוה והקשה בספר **פירות תאנה** הרי חטאת העוף נאכלת לכהנים ואם כן, אין להוכיח מכאן שאע"פ שאסור להדיוט מותר לגבוה, שהרי מותרת גם להדיוט. ותירץ שכבר עכשיו ידעה הגמרא את הסברא המוזכרת בסוף הסוגיא שאכילת כהנים "משלחן גבוה זכו" ונחשב בכלל היתר לגבוה ולא בכלל היתר להדיוט.

4. הקשה בספר שו"ת **שאגת אריה החדשות** סימן ס"ו על דברי הגמרא "מה למנחת העומר שכן מתרת חדש", שזה נכון לפי רבי יהודה שסובר לקמן דף סח א שבעצם איסור חדש נמשך עד סוף יום ט"ז ניסן, ורק אם הקריבו קרבן העומר במהלך היום הותר האיסור משעת ההקרבה, אם כן, לדבריו אכן הקרבן בא להתיר, אבל לתנאים החולקים שם וסוברים שבזמן שאין בית המקדש ולא עתידים להקריב קרבן העומר, מיד מן הבוקר הותר איסור חדש, ורק אם מקריבים קרבן העומר, נמשך איסור חדש עד זמן ההקרבה, יוצא שקרבן העומר אינו מתיר איסור חדש, אלא להיפך גורם שימשך זמן האיסור עד שעת הקרבת הקרבן, ואפילו אם נאמר שגם זה נקרא 'מתיר' כיון שעד עכשיו היה איסור ועכשיו בהקרבה נפסק האיסור, אבל עדיין קשה, שהרי כל סיבת איסור חדש היתה **מחמת** הקרבן ולכן ברגע שמקריבים את הקרבן, אין סיבה שימשך האיסור ומדוע זה נחשב **מתיר** איסורים, וכן הקשה הקרן אורה, מה ראיית הגמרא מפיטום הקטרת שאסור להדיוט ומותר לגבוה, הרי זה בדיוק להיפך, שכל האיסור להדיוט זה מחמת שמצוה לגבוה. **ובצפנת פענח** מיישב הקושיות, ומבאר שזו עצמה דחיית הגמרא "שכן מצוותו בכך". והכוונה, שמכח המצוה חל האיסור. וקצת קשה הדבר, מפני שגם לגבי מילה בשבת אומרת הגמרא "מה לשבת, שכן מצוותה בכך" ושם הפירוש כפשוטו.

ומבארת הגמרא: כך אמר רב, מנחת העומר **בשביעית**(5) תוכיח,(6) שהרי אין תבואה חדשה בשביעית, ואינה מתרת כלום.

ומקשינן: **בשביעית נמי**, עדיפה מנחת העומר, **שכן מתרת ספיחין** שגדלו מאליהן בשביעית?

ואמרינן: קושייתו של רב הולכת **כרבי עקיבא, דאמר ספיחין אסורין**(7) **בשביעית** משעת הביעור ואילך. ולפי רבי עקיבא, שיש דחייה לקל וחומר, למדנו מהפסוק של "מן הבקר" להוציא טריפה.

ומקשינן: **לרבי עקיבא נמי, לפריך** השאלה ממנחת העומר: **מה למנחת העומר, שכן מתרת בשביעית חדש בחוצה לארץ**, שאין נוהגת שם שביעית, ויש תבואה חדשה, וצריכה מנחת העומר להתירה.

ואפילו למאן דאמר איסור **חדש בחוץ לארץ לאו דאורייתא**, ואי אפשר להקשות קושיא זו, אפשר להקשות קושיא אחרת, **מה למנחת העומר, שכן באה להתיר לאו** של "ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו" **שבתוכה** של המנחה עצמה, כדי שאם יאכל משיירי המנחה לא יעבור איסור חדש אלא רק איסור אכילת ספיחים בשביעית, מה שאין כן בטריפה, שאינה מתרת כלום!?

ומתרצינן: **אמר ליה רב אחא מדיפתי לרבינא**, אולי לכן צריך את הפסוק של "מן

---

5. מבואר בסוגיא שקרבן העומר לא התיר חדש בשביעית. והקשה **הנתיבות הקודש**, מדוע כך, הרי כל התבואה החדשה שצמחה בשמיטה, צריך קרבן עומר כדי להתירה באכילה. ותירץ בספר **טהרת הקדש** שאמנם כל מה שצמח בשמיטה אסור באיסור חדש, וצריך קרבן עומר להתירו, אבל במציאות, כיון שלא זרעו, לא צמח כלום, ולא היה בפועל מה להתיר.

6. שיטת הרמב"ם הלכות שמיטה ויובל פרק ד' הלכה כ"ט שיבולי נכרי אינם אסורים באיסור שביעית ואין בהם איסור ספיחים. ומקשה **הישועות יעקב** [או"ח תפ"ט] אם כן, מה מתרצת הגמרא 'בשביעית', הרי גם בשביעית היתה מנחת העומר מתירה חדש ביבולי גויים ורוצה להוכיח מזה שאין איסור חדש נוהג ביבולי גויים, ודוחה ראייתו שהרי כאן הסוגיא הולכת בשיטת רבי עקיבא שספיחים שעלו מאליהם אסורים מן התורה, ואם כן, ספיחים שזרעם גוי ג"כ אסורים, שאין זה עדיף מצמח מאליו, ולכן לא שייך לתרץ ביבולי גויים. והרמב"ם פוסק שספיחים מותרים מן התורה. ועוד תירץ, שסוגייתנו הרי סוברת שאין איסור חדש נוהג בחוץ לארץ, ולדעה זו באמת אין איסור חדש ביבולי גויים, אבל לפי מה שפוסקים שיש איסור חדש בחו"ל, אם כן, אפשר לומר שיש גם איסור חדש ביבולי גויים.

7. רש"י מפרש ספיחין אסורין מחמת שעבר זמן הביעור שהוא באמצע החורף שאז נגמר בשדות התבואה משנה שעברה, "וכל שכלה לחיה מן השדה - כלה לבהמתך מן הבית" כלומר נאסר באכילה. והקשה תוספות הרי מדובר בספיחים שצמחו בחורף של שנת שמיטה וזמן ביעורם הוא בחורף של השנה שאחרי השמיטה. ותירצו **הטהרת הקדש והצאן קדשים**, כיון שספיחים אלו לא נזרעו אלא צמחו מאליהם מהחיטים שנפלו מהקציר של השנה השישית, נחשבים לגבי דין ביעור כיבול השנה השישית וכשנגמר בשדה יבולי שנה שישית זהו זמן ביעורם של הספיחים.

הבקר", לפי שהיינו חושבים **שטריפה נמי תקריב, ותתיר לאו** של טריפה **שבתוכה,** שהאוכלה לא יעבור על לאו של טריפה.

ואמרינן: **אלא לרבי עקיבא נמי** יש דחייה על הקושיא: **מה למנחת העומר, שכן מצוותה** דווקא **בכך** להביא מן החדש, שדווקא מנחה מן החדש מתירה את החדש, מה שאין כן בקרבן, שאפשר להביא כשרה, ואין מצוותו דווקא בטריפה, ואם כן חזר הקל וחומר למקומו, וקרא למה לי?

ומתרצינן: **ריש לקיש אמר,** אפשר לדחות הקל וחומר כך, **משום דאיכא למימר, מפטם הקטורת יוכיח, שאסור להדיוט ומותר לגבוה.**

ותמהינן: **מפטם הקטורת!?** הרי **גברא הוא,** ומה שייך בו מותר לגבוה?

ומבארינן: **אלא, פיטום הקטרת יוכיח, שאסור להדיוט** לפטם קטורת לצורך הדיוט, **ומותר לצורך גבוה.**

ודחינן לפירכא, **מה לפיטום הקטורת, שכן מצוותו בכך** דווקא, תאמר בקרבן שאין חייב להביא דווקא טריפה!

מר בריה דרבינא אמר: כך אפשר להקשות על הקל וחומר, **משום דאיכא למימר שבת תוכיח, שאסורה להדיוט ומותרת**[8] **לגבוה,** שהרי מקריבין קרבנות בשבת!

ודחינן: **מה לשבת, שכן הותרה מכללה,** האיסור הכללי הותר **אצל הדיוט, במילה,** שהרי מלים בשבת.

ותמהינן: **אטו** וכי **מילה צורך הדיוט היא** שאמרת הותרה אצל הדיוט? הרי **מילה מצוה היא,** והיא גם כן צורך גבוה.

אלא, כך תדחה את הקושיא, **מה לשבת, שכן מצוותה בכך,** שהרי זמן תמידים ומוספים הוא דווקא בו ביום, ואי אפשר לקיים המצוה ביום אחר, מה שאין כן בטריפה, שהרי אפשר להביא כשרה!

רב אדא בר אבא אמר: כך תדחה את הקל וחומר, **משום דאיכא למימר כלאיים,** שעטנז בבגד, **תוכיח, שאסורין להדיוט ומותרין**[9] **לגבוה,** בבגדי כהונה באבנט של כהן גדול [כך גירסת השטמ"ק ברש"י, ועיין ברכת הזבח שלא גרס "גדול", שאם בכהן גדול, הרי יש לו כלאיים גם באפוד וחושן].

ודחינן: **מה לכלאיים, שכן הותר מכללו אצל**

---

8. שבת תוכיח שמותרת לגבוה. ומפרש רש"י להקריב תמידין ומוספין. וכתב **הגרי"ז,** מזה שמותר להקריב מוספים של ר"ח וחגים בשבת, אין להביא ראיה שאסור להדיוט ומותר לגבוה, מפני שזה מדין עשה דוחה לא תעשה, ואילו בסוגייתנו הנדון שיהיה כשר ולא מדין דחיה כמבואר בהערה. אלא, כל הוכחת הגמרא היא ממוסף של שבת שזוהי צורת מצוותו להביאו בשבת. והגמרא דוחה 'שכן מצוותו בכך". והעיר המנחת אריאל שלפי זה קצת קשה לשון רש"י "להקריב תמידין ומוספין", ותמידין לכאורה זה גם כן מדין עשה דוחה לא תעשה, אם לא שנאמר שמכיון שזה קרבן קבוע שחל בשבת, נחשב ל'הותרה', משא"כ מוספי חגים שבמקרה יוצאים בשבת זה מדין עשה דוחה לא תעשה.

9. **הצאן קדשים** מתקשה בדברי הגמרא שכלאים הותרו לגבוה בבגדי כהונה והרי בגדי

הדיוט בציצית, שלצורך מצוות ציצית הותר איסור כלאיים!

ותמהינן: **אטו** וכי **ציצית צורך הדיוט היא?** והרי **מצוה היא,** וצורך גבוה היא, **אלא** כך
ו-א תדחה,**מה לכלאיים** בגבוה, **שמצוותו בכך** דווקא.

רב שישא בריה דרב אידי אמר: לכן צריך פסוק, **משום דאיכא למימר, ליהדר דינא, ותיתי** שטריפה מותרת לגבוה **בלימוד** של **מה הצד:** שהרי **מה** דחית **למליקה,** שאי אפשר ללמוד ממנה, **שכן קדושתה אוסרתה.** אם כן, **חלב ודם יוכיחו,** שאין קדושתן אוסרתן, והותרו לגבוה ולא להדיוט.

ומה דחית שאין ללמוד מהם, **מה לחלב ודם, שכן באין מכלל היתר,** אם כן, **מליקה תוכיח** שלא באה מכלל היתר.

וחזר הדין, לא ראי זה כראי זה, ולא ראי זה כראי זה, אבל **הצד השווה שבהן** הוא **שאסורין להדיוט ומותרין לגבוה. אף אני אביא טריפה,** שאף **על פי שאסורה להדיוט, תהא מותרת לגבוה,** ולכן צריך פסוק ללמוד שאסורה לגבוה.

ודחינן: אי אפשר ללמוד מזה, שאפשר להקשות, **מה להצד השוה שבהן שכן מצותן בכך,** תאמר בטריפה, שאין מצותה בכך, שהרי יכול להביא כשרה!

אלא אמר רב אשי: לכן צריך פסוק לפסול טריפה לקרבן, **משום דאיכא למימר, מעיקרא** דהיכן שרצית ללמוד **דינא,** קל וחומר **פירכא!**

מהיכא קמייתית לה לקל וחומר? **מבעל מום,** שמותר בהדיוט באכילה ואסור לגבוה, קל וחומר טריפה שאסורה להדיוט שתהיה אסורה לגבוה.

מה לבעל מום, שכן עשה בו דין **המקריבין כקריבין,** כי כשם ש"קריבין", דהיינו הקרבן, פסול בבעל מום, הוא הדין שה"מקריב", דהיינו הכהן, פסול בבעל מום, תאמר בטריפה, שאין המקריבין כקריבין, שהקרבן פסול בטריפה, אבל כהן שהוא בגדר "טריפה" כשר לעבודה!

אמר ליה רב אחא סבא לרב אשי: יוצא דופן(10) **יוכיח, שלא עשה בו מקריבין כקריבין,** שהרי כהן שנולד כשהוא "יוצא דופן" הרי הוא כשר לעבודה, ואילו קרבן שנולד כשהוא "יוצא דופן" הרי הוא פסול להקרבה, כפי שלמדנו מזה שכתוב "כי יולד" — פרט ליוצא דופן, **ומותר להדיוט, ואסור לגבוה,** ונלמד מכאן הקל וחומר לטריפה.

כהונה היו קשים כמבואר ביומא דף סט א ואין בהם איסור דאורייתא של שעטנז. ותירץ הקרן אורה שכל ההיתר מדאורייתא בקשים זה רק אם מציע אותם תחתיו ויושב עליהם או שוכב עליהם, אבל בדרך לבישה, גם בקשים עובר איסור דאורייתא אולם בספר יד דוד נשאר בקושיה על שיטת רש"י המובאת בתוספות מסכת יומא [סט.] שבגדים קשים מכלאיים מותרים בין בשכיבה עליהם ובין בלבישה וחזרה הקושיה למקומה.

10. צריך עיון דחיית הגמרא 'מה ליוצא דפן שכן אינו קדוש בבכורה'. וקשה, הרי בכור כתוב בפסוק בלשון 'פטר רחם' דהיינו שעבר ופתח

ופרכינן: **מה ליוצא דופן, שכן אינו קדוש בבכורה**, שבפסוק כתוב "פטר רחם" דווקא, וזה לא יצא דרך הרחם, אלא דרך חתך בדופן אמו, תאמר בטריפה, שקדוש בבכורה כשנולד טריפה, ואם כן אי אפשר ללמוד הקל וחומר.

ואמרינן: **בעל מום יוכיח**, שהרי קדוש בבכורה וממנו נלמד לטריפה. ואם תרצה להקשות, **מה לבעל מום שכן עשה בו מקריבין כקריבין**, אומר לך **יוצא דופן יוכיח. וחזר הדין, לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה, הצד השוה שבהן שמותרין להדיוט ואסורין לגבוה, אף אני אביא טריפה שאסורה להדיוט שתהא אסורה לגבוה.**

ופרכינן: **מה להצד השוה שבהן שכן לא הותרו מכללן**, שאין היתר בשום מקרה לאיסורן, **תאמר בטריפה שהותרה מכללה?**

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: טריפה שאמרת שהותרה מכללה — **מאי היא**— היכן הותרה?

אילימא מליקה דעולת העוף לגבוה, שנעשית על ידי המליקה טריפה תחילה, שחותך שדרה ומפרקת שלה לפני שחותך הסימנים, אם כן, שאתה מדבר בעופות, גם בבעל מום הותר מכללו, **דבעל מום בעופות אשתרויי אשתרי**, לפי שהכלל הוא: "**תמות**", שהקרבן צריך היות תמים, ו"**זכרות**", שצריך קרבן עולה להיות דווקא זכר, נאמרו רק **בבהמה. ואין** דין **תמות וזכרות בעופות.**

אלא מה הותר מכללו של טריפה, **דחטאת העוף**, שטריפה היא, ומותרת **לכהנים** באכילה. ואילו בבעל מום ויוצא דופן לא מצאנו הותר מכללו באכילה לכהנים, שהרי אין בהם שום איסור אכילה.

ודחינן: זה שהכהנים אוכלים, **משלחן גבוה קזכו**, ונחשב הותר לגבוה ולא להדיוט וגבי גבוה מצאנו גם בבעל מום היתר מכלל איסור — בעופות, ואם כן אפשר ללמוד טריפה בבמה הצד מאלו וחזרה הקושיה למקומה למה לי פסוק.

ואמרינן: **אלא פריך הכי, מה להצד השוה שבהן, שכן מומן ניכר**, שבעל מום פסול דווקא כשמומו ניכר וגלוי, ויוצא דופן גם כן יש לזה קול והדבר מפורסם וכולן יודעים, **תאמר בטריפה, שאין מומה ניכר** בדווקא, שהרי לפעמים שטריפותה בבני מעיים ואינה ניכרת, ואם כן אי אפשר ללמוד במה הצד מאלו ולכך צריך פסוק.

ומקשינן: **וטריפה מהכא נפקא**, מקרא של "מן הבקר"? והלא **מהתם נפקא**, מזה שכתוב "**ממשקה ישראל**" שלומדים מזה שקרבן צריך להיות **מן המותר לישראל** דווקא וטריפה הרי אסורה באכילה לישראל, **אי נמי** מ"**מכל אשר יעבור תחת השבט**" לומדים זאת, שלומדים משם **פרט לטריפה**

הרחם, ואם יצא בנתוח דרך דופן, איננו בכור בכלל, והרי הוא כמו הולד השני והשלישי, ומה שייך לומר שאינו קדוש בבכורה, שמשמע שבעצם הוא בכור רק שיש לו פסול. וצריך לומר, שזו עצמה הראיה, מדוע הצריכה התורה בכור שיצא דרך רחם, ולא מספיק מה שהוא הולד הראשון, משמע מזה שיוצא דפן זה חסרון מסוים ולכן התורה ממעטת אותו מדין בכור.

שאינה עוברת תחת השבט, שבהמה שנחתכו רגליה מן הארכובה ולמעלה טריפה היא, ואינה יכולה לעבור, ופסולה למעשר בהמה. ופסוק זה במעשר בהמה כתוב ולומדים משם שאר קרבנות בגזרה שוה [בכורות נז א]?

ומתרצינן: **צריכי** כל אלו הפסוקים, **דאי** תלמד רק מהפסוק "**ממשקה ישראל**", **הוה אמינא למעוטי** דווקא **היכא דלא היתה לה שעת הכושר** מעולם, דהיינו שנטרפה ממעי אמה **דומיא דערלה וכלאי הכרם** [שלמדנו במס' פסחים מהפסוק ההוא שהם בטלים במאתיים] ולא היתה להם שעת הכושר, **אבל היתה לה** לטריפה **שעת הכושר, אימא תתכשר**, לכן **כתב רחמנא** "**כל אשר יעבור**", **ואי כתב רחמנא** רק "**כל אשר יעבור**", **הוה אמינא למעוטי** דווקא היכא **דנטרפה ולבסוף הקדישה** דאז זה דומה למעשר שקודם נטרפה ואחר כך עברה תחת השבט, אבל אם **הקדישה ולבסוף נטרפה, דבעידנא דאקדשה הוה חזיא** ורק אחר כך נטרפה, **אימא תתכשר**, לכן כתב רחמנא "מן הבקר", הילכך, **צריכי**.

מתניתין:

אחד מנחת חוטא שהיא המנחה הבאה על חטא **ואחד כל המנחות** שהם מנחות הבאות בנדבה, **שקמצן זר**, או **אונן** — שמת לו מת ועדיין לא נקבר, או **טבול יום** — שטבל מטומאתו ועדיין לא העריב שמשו, או **מחוסר בגדים** שאינו לבוש בגדי כהונה כדין, או **מחוסר כיפורים** — שטבל והעריב שמשו אבל לא הביא עדיין קרבן כפרתו, או **שלא רחץ ידיו ורגליו**, וכהן **ערל** שמתו אחיו מחמת מילה ולכן לא נימול, **וטמא**[1], או שעבד כשהוא **יושב**, שהדין הוא שצריך לעמוד בשעת העבודה שהרי כתוב "לעמוד לשרת", או **עומד** בעבודתו **על גבי כלים** או **על גבי בהמה** או **על גבי רגלי חבירו**, והדין הוא שצריך שלא יהא דבר חוצץ בין רגליו לרצפה, בכל אלו **פסול, קמץ** ביד **שמאל, פסול, בן בתירא אומר, יחזיר** את הקומץ לכלי **ויחזור ויקמוץ בימין** כדין, וכן בשאר הפסולין שהובאו בתחלת המשנה הדין לבן בתירא דיחזיר ויחזור ויקמוץ כדין. **קמץ ועלה בידו** עם הקומץ **צרור או גרגר מלח או קורט של לבונה, פסול, מפני שאמרו: הקומץ היתר או החסר** משיעורו **פסול**! וכאן כיון שעלה בידו צרור וכדומה הרי נחסר שיעור זה של הצרור מן הקומץ.

ואיזהו קומץ **היתר? שקמצו מבורץ** דהיינו גדוש [לישנא אחרינא, שנראה קמח חוצץ בין ראשי אצבעותיו לפס ידו, רש"י].

---

1. **החזו"א** הקשה על דין המשנה שטמא פסול לקמיצה, שלכאורה אף אם טמא היה כשר לקמיצה פסולה המנחה משום שבקמיצתו הרי הוא מטמא את המנחה, ומנחה טמאה פסולה להקרבה, ואם כן לא היתה צריכה המשנה למנותו מצד שהוא פסול לעבודה, שאף אם יהיה כשר הרי המנחה טמאה. ובשיטמ"ק בזבחים [טו ב] הקשה כן על דין המשנה שטמא פסול לקבלה ולכך כשקבל הטמא הרי זה פסול, שמה הוצרכו לזה הרי אף אם עבודתו כשרה הרי הוא מטמא הדם ודם פסול אי אפשר להקריבו, ותירץ שם שמדובר בטמא שרץ שאינו מטמא הכלי וממילא לא נטמא הדם שהרי דין הדם הוא לקבלו בכלי, אולם במנחה שהקמיצה היא ביד

ואיזהו קומץ **החסר? שקמצו בראשי אצבעותיו** ולא מילא את כל כף ידו(2).

ואחד כל המנחות", למה חילק התנא ושנה מנחת חוטא לבדה מלבד שאר המנחות, **ליתני**, "**כל המנחות שקמצן זר ואונן**" וכו' ומנחת חוטא הרי היא בכלל?

גמרא:

ומקשינן: **למה לי למתנא "אחד מנחת חוטא**

ומתרצינן: **לרבי שמעון אצטריך** לפרש

הרי הוא מטמא המנחה ואם כן אף אם עבודתו כשרה הרי המנחה פסולה.

וכתב החזו"א שמטעם שהוא מטמא המנחה אין זה פוסל אותה להקרבה, שהרי מבואר בכמה מקומות שהציץ מרצה על הטמא, דהיינו שאם נטמא הדם או הקומץ הרי הוא יכול להקריבו, דהיות ויש ציץ הרי הוא כמו שנטהר, ואם כן אין זה פוסל את המנחה במה שטימא אותה, ולכך הוצרכה המשנה לומר שפוסל המנחה כיון שהוא פסול לעבודה, אולם דחה החזו"א את התרוץ הזה, משום שהוכיח מכמה סוגיות שבנטמא המנחה קודם קמיצה אין בזה רצוי ציץ, שכיון שעדיין אין לזה שם קומץ אין זה בכלל קומץ שמרצה עליו הציץ, ואם כן הרי הוא מטמא המנחה, והוסיף בזה החזו"א דאפשר שאף לאחר קמיצה קודם קבלה אין ריצוי ציץ, משום שבירושלמי בפסחים מבואר שאם נטמא הדם קודם קבלה אין הציץ מרצה עליו, ואם כן אפשר שאף בקומץ הדין כן שבנטמא קודם קבלה אין בזה רצוי ציץ, ואם כן חוזרת הקושיא שכיון דהמנחה פסולה לא צריכה המשנה לכתוב דין זה שטמא פסול לקמיצה.

ולכך כתב החזו"א לתרץ, שהמשנה מדברת אף במנחת חוטא ומנחת קנאות שאין בהן שמן, וכיון שאין בהם שמן אין הם מוכשרים לקבל טומאה וממילא הוא לא יטמא את המנחה, ואף שיש מי שסובר שאף מנחת חוטא וקנאות מגבלה במים [לקמן נד], אולם כיון שאין זה מעכב הרי בלא גיבלה במים אין המנחה מוכשרת כדי לקבל טומאה, ועוד אפשר אף במנחה רגילה שיש בה שמן שיש מקום שלא נבלל השמן או אם לא בלל כלל שהדין הוא שכשר, וממילא אותו מקום שאין בו שמן אם קמץ ממנו הרי אינו מוכשר לקבל טומאה ובזה הוא דין המשנה שטמא פוסל המנחה בעבודתו.

2. **התוספות** לקמן [י ב] הקשו על משנתנו, שכיון שמבואר שלבן בתירא אם קמץ בשמאל יחזור ויקמוץ בימין, אם כן הוא הדין אף בקמץ ועלה בידו צרור או גרגיר מלח צריך להיות הדין שיחזיר הקומץ ויחזור ויקמוץ, ואם כן למה סתמה המשנה שבמקרים אלו הרי הוא פסול.

ותרצו התוספות שני תרוצים, בתחלה תרצו התוספות שהתנא של משנתנו סתם דלא כבן בתירא, דהיינו דהדין הוא דלא מועיל שיחזיר ויחזור ויקמוץ, עוד תרצו התוספות, שיש לחלק בין קמיצה פסולה לקמיצה הנעשית בפסולין, והיינו שאף שבקמיצת פסולין סובר בן בתירא שמועיל להחזיר ולחזור ולקמוץ אולם בקמיצה שהיא פסולה מצד עצמה כיון שהיא קמיצה חסירה בזה לא מועיל אף לבן בתירא להחזיר ולחזור ולקמוץ.

ובשפת אמת הקשה בזה, דלכאורה הסברא היא להיפוך, שהרי במקרים אלו שהקמיצה היא חסרה אין בזה כלל שם קמיצה שהרי היא חסירה, ובקמיצת פסולין יש בזה שם קמיצה, ואם כן אם בקמיצת פסולין מועיל להחזיר ולחזור ולקמוץ ודאי שאף בקמיצה פסולה שאין בזה כלל שם קמיצה יועיל להחזיר ולחזור ולקמוץ, וצ"ע.

מנחת חוטא בנפרד.

דתניא, אמר רבי שמעון: בדין הוא שתהא גם **מנחת חוטא טעונה** הבאת **שמן ולבונה** כשאר מנחות כדי **שלא יהא חוטא נשכר, ומפני מה אינה טעונה** שמן ולבונה, כדי **שלא יהא קרבנו מהודר.**

ובדין הוא שתהא חטאת חלב דהיינו סתם חטאת **טעונה נסכים** כשאר קרבנות כדי **שלא יהא חוטא נשכר, ומפני מה אינה טעונה** נסכים, **שלא יהא קרבנו מהודר.** ו-ב

סלקא דעתך אמינא, הואיל ואמר רבי שמעון סברא זו **דשלא יהא קרבנו מהודר, כי קמצי לה** למנחת חוטא **פסולין נמי תתכשר, קא משמע לן** המשנה שאינה כשרה בפסולין.

ומקשינן: **אי הכי, התם נמי,** במסכת זבחים [בריש פ"ב] ששנינו שם "כל הזבחים שקיבלו דמן זר ואונן וטבול יום וכו'" **ליתני** בלשון זו "**אחד חטאת חלב ואחד כל הזבחים שקבלו דמן זר ואונן וכו'", ולימא דלרבי שמעון אצטריך** כמו לגבי מנחת חוטא שפרשה התנא בנפרד, **אלמא**— רואים מזה, **שכיון דתנא ליה** הלשון ד"**כל**" **ולא תנא** "**חוץ**" מקרבן מסויים — **כולהו משמע** ואין צריך יתור לשון לרבי שמעון, **הכא נמי** במשנתנו **כיון דתנא** "**כל**" **ולא קתני** "**חוץ**" — **כולהו משמע?**

ומשנינן: **אצטריך, סלקא דעתך אמינא, הואיל ואוקימנא** לדעת רבה ורבא למשנה **דרישא** של תחלת הפרק דכל המנחות שנקמצו שלא לשמן לא עלו לשם חובה **דלא כרבי שמעון,** הייתי אומר **דסיפא נמי,** דהיינו משנתנו **דלא כרבי שמעון,** דרבי שמעון חולק גם בסיפא ומכשיר במנחת חוטא בפסולים, **קא משמע לן** ממשנה יתירה "אחד מנחת חוטא וכו'" דרבי שמעון מודה בסיפא.

אמר רב: זר שקמץ את המנחה, **יחזיר** הקומץ לכלי ויקמצנו כהן כדין.

ותמהינן: **והא אנן, "פסל" תנן** במשנתנו, ומשמע שפסול לגמרי ולא מהני שיחזיר?

ומשנינן: **מאי פסל, פסל עד שיחזיר** לכלי, אבל משהחזיר יכול לקמצו כדינו.

ומקשינן: **אי הכי, היינו בן בתירא,** האמור במשנתנו "יחזיר ויחזור ויקמוץ" וכו', ואם כן, מהו חידושו של רבא הרי זו מחלוקת תנאים במשנה?

ומשנינן: **אי דאיתיה לקומץ בעיניה** בשלמותו **לא פליגי רבנן עליה דבן בתירא** שיחזיר ויחזור ויקמוץ. **כי פליגי, דחסר קומץ** ממה שהיה כשקמץ. **רבנן סברי לא יביא מתוך ביתו וימלאנו,** דמשניתנה המנחה לכלי נקבעה לשם מנחה, ואם נחסרה אחר כך, נפסלה. **בן בתירא סבר, יביא מתוך ביתו וימלאנו,** שהוא סובר שרק בקמיצה נקבע שם מנחה, ואם נחסרה קודם לכן לא נפסלה, וכאן שנקמצה בפסול הרי היא כקודם קמיצה[3].

---

3. בדברי הגמרא שמחלוקת בן בתירא ורבנן היא בנחסר הקומץ, פירש רש"י שנחסר קודם קמיצה ומחלוקתם היא אם מועיל למלאות שוב כדי להשלים שיעור המנחה.

והתוספות הקשו, דהרי בגמרא לקמן נראה דמסקנת הגמרא דלכולי עלמא מועיל למלאות

ומקשינן: **אי הכי**, למה כתוב "**בן בתירא אומר יחזיר ויחזור ויקמוץ בימין**"? והרי **בן בתירא אומר יחזיר ויביא מתוך ביתו וימלאנו ויחזור ויקמוץ בימין" מיבעי ליה** לכתוב, שהרי זה עיקר מחלוקתם אם יכול להשלים מביתו!?

ומתרצינן: **אלא** באמת לרבנן לא יחזיר **וכי קאמר רב** "זר שקמץ יחזיר", לשיטת **בן בתירא** אמרה.

ומקשינן: **פשיטא**?! מה בא רב להשמיענו בזה?

ומתרצינן: **מהו דתימא, עד כאן לא קא מכשר בן בתירא שיחזיר אלא** בשקמץ **בשמאל, אבל בשאר פסולין** ששנינו במשנתינו **לא אמר** בן בתירא שיחזיר ויחזור ויקמוץ, **קא משמע לן** רב שבכל הפסולין יחזיר ויחזור ויקמוץ כדין.

ותמהינן: **מאי שנא** קמץ **בשמאל** שהיה צד לומר שדווקא בזה יחזיר, כיון **דאשכחן לה הכשירא ביום הכפורים** שנוטל הכהן הגדול את הכף של הקטורת בשמאלו[4], והא פסול **דזר נמי אשכחן ליה הכשירא, בשחיטה** שכשרה בזר?

קודם קמיצה, ועוד דבגמרא לקמן מבואר שמה שלבן בתירא מועיל להחזיר ולקמוץ הוא דין הנלמד מפסוק, ואם נאמר שהטעם הוא דאפשר למלאות אם כן זהו סברא דכל זמן שלא קמץ אין לזה קביעות ומועיל למלאות ואין צריך לזה פסוק, ובשיטמ"ק הוסיף להקשות, שלדברי רש"י אין מחלוקת בן בתירא וחכמים כלל בקמיצת פסולין אלא שזה מחלוקת אם מועיל למלאות המנחה כשחסרה ובמשנה נראה דזה מחלוקת בקמיצת פסולין בדוקא.

ולכך פרשו התוספות, שבנחסר קודם קמיצה כולם מודים שמועיל לחזור ולקמוץ וכמו שמבואר בגמרא לקמן, וכל מחלוקת בן בתירא וחכמים זה בנחסר לאחר קמיצת פסולין, שבזה הוא שנחלקו אם זה נחשב לנחסר קודם קמיצה או לא, שלבן בתירא כיון דיחזיר ויחזור ויקמוץ אם כן הרי זה כנחסר קודם קמיצה, אולם לדעת חכמים אף דסברה הגמרא עתה שקמיצת פסולין אינה קמיצה ומועיל לחזור ולקמוץ, אולם זה נחשב מנחה שחסרה לאחר קמיצה וממילא לא מועיל לחזור ולקמוץ, ובזה מבואר מה שנחלקו דוקא בקמיצת פסולין, דזו מחלוקת בקמיצת פסולין בדוקא ונחסר אם זה נחשב לנחסר קודם קמיצה או לא.

ובקרן אורה הקשה בדבריהם, דאיך שייך לומר שאם נחסר לאחר קמיצת פסולין לרבנן הרי זה נחשב לנחסר לאחר קמיצה הרי עתה סוברת הגמרא דקמיצת פסולין לא נחשב כלל לקמיצה ולכך סוברים רבנן שיחזיר ויחזור ויקמוץ, ואם כן איך אפשר לומר דזה נחשב למנחה שחסרה אחר קמיצה, הרי כיון שאין לזה שם קמיצה הרי היא מנחה שחסרה קודם קמיצה, וצ"ע.

4. **הגר"ח** בספרו [הלכות תמידין ומוספין] הקשה על דברי הגמרא ששמאל נחשב שיש לו הכשר ביום הכיפורים, משום שבהולכת הקטורת היה מוליך המחתה בימינו והכף בשמאלו, הרי דין זה ששמאל כשר בהולכת הקטורת אין זה דוקא ביום הכיפרים אלא שהוא דין אף בכל השנה שהולכת הקטורת כשרה בשמאל, והוכיח זאת הגר"ח מדברי המשנה בתמיד, שמבואר שם שבהקטרת הקטורת היה מרדד הקטורת מתוך ידיו, דהיינו בין שני ידיו היה נשפך הקטורת וכך היה מקטירה על המזבח, ואם נאמר ששמאל פסול לעבודה הרי בזה שהוא מרדד הרי זה

ומשנינן: **שחיטה לאו עבודה היא**. ולא נחשב זה להכשר לגבי שאר עבודות

ותמהינן: **ולא** נחשבת השחיטה עבודה? **והא אמר רבי זירא אמר רב,"שחיטת פרה** [אדומה] **בזר" פסולה. ואמר רב עלה,** מה הטעם? "**אלעזר**" הכהן כתוב בה שישחטנה [עיין במס' יומא מב א שיש מחלוקת בזה], **ו"חוקה"** דמשמע שזה מעכב, **כתיב בה,** ששחיטתה בכהן מעכבת, אם כן משמע דשחיטה עבודה היא ולכך פסולה בזר?

ומשנינן: **שאני פרה,** דשחיטה בזר פסולה בה לא משום שעבודה היא, **דהרי קדשי בדק הבית היא,** ולא שייך בה עבודה, אלא על כרחך גזירת הכתוב היא דזר פסול בה.

ותמהינן: **ולא כל דכן הוא** דשחיטה נקראת עבודה? ומה פרה אדומה, שהיא **קדשי בדק הבית, בעו כהונה** בשחיטתן, משום ששחיטתן נחשב עבודה, **קדשי מזבח,** שנוהגים בהם כל העבודות, **לא** כל שכן ששחיטתן **בעו כהונה** משום שהיא עבודה!? ומוכח מזה שהתירה התורה שחיטה בזר שמצאנו היתר בעבודה בזר!?

ומשנינן: **אמר רב שישא בריה דרב אידי,** באמת שחיטה לא נקראת עבודה, ומה שצריך כהן בפרה גזירת הכתוב היא, **מידי דהוה אמראות נגעים דלאו עבודה נינהו ובעי כהונה,** שהדין הוא שדווקא כהן צריך לראות הנגעים אף שאינו עבודה ועל כרחך דגזירת הכתוב היא. אם כן, אף בשחיטת פרה מה שצריך כהן זה גזרת הכתוב, וממילא אין ראיה שזה עבודה.

ומקשינן: עדיין מה שרב אמר "זר שקמץ יחזיר" ואמרת שהוא לבן בתירא — מה צריך לחדש זאת? **ונילף מבמה** שהוכשרה בה עבודה בזר, שהרי הקריבו בה קודם שנתקדש אהרן והיתה העבודה בבכורות שהם זרים ואם כן כמו שבקמץ בשמאל

הולכה ואף שזה הולכה שלא ברגל הרי מבואר בזבחים שהולכה שלא ברגל נקרא הולכה, וכיון שהוא עבודת הולכה אם כן הרי הוא אף בשמאל שהרי רידוד זה הוא בשני ידיו, ומבואר בזה ששמאל כשר לעבודה, ואם כן למה כתבה הגמרא שדין זה ששמאל כשר הוא רק ביום הכיפורים.

וחידש הגר"ח מכח קושיה זאת, שבשאר ימות השנה אין בכלל דין הולכה בקטורת, שרק ביום הכיפורים נאמר בפסוק והביא אל מבית לפרוכת, ונתחדש בזה דיש דין הבאה לקודש הקדשים, ובזה אם יכול להביא הכף בשמאלו מבואר בזה שעבודת הולכה כשרה בשמאל, אולם בשאר ימות השנה לא נכתב כלל בתורה שיביא את הקטורת להיכל, אלא שהוא מחויב להביא הקטורת להיכל כיון שרוצה לקיים דין ההקטרה, אולם אין זה כלל עבודה, וכיון שאין זה עבודה הרי הוא יכול להביא אף בשמאלו, ולכך מה דמרדד הקטורת בשני ידיו אין זה ראיה דשמאל כשר בעבודה שאין זה עבודה כלל.

ובזה ישב הגר"ח קושית הרא"ש בתמיד, שהקשה הרא"ש על המשנה שם שמבואר סדר הקטרת הקטורת שהיה מביא הכף של הקטורת בתוך כלי, והקשה הרא"ש איך יכול להביאו בכלי אחר הרי בזה הוא חציצה שהרי אינו נוגע בכף של הקטורת, ומבואר בגמרא ביומא דהניח מזרק בתוך מזרק הרי זה חציצה וחציצה פוסלת העבודה.

ותירץ הגר"ח שכיון דנתבאר שבהולכת קטורת של כל השנה אין זה כלל עבודה, ואף

יחזיר מפני שיש לו הכשר ביום הכפורים, כך בקמץ זר פשוט שיחזיר כיון שיש לו הכשר בבמה[5]!?

וכי תימא מבמה לא ילפינן, שעדיין לא נתקדש אהרן ולא היה עדיין מושג של זרות, **והתניא, מנין ליוצא** מאימורי חטאת ועולה חוץ לקלעים, **ש**אף על פי שהוא פסול **אם עלה לא ירד**,שהרי מצינו **יוצא דכשר — בבמה**, שהרי לא היו שם קלעים וכל פסול שיש לו הכשר במקום אחר אם עלה לא ירד! ורואים שלומדים מבמה אף על פי שלא היה עדיין עניין קלעים, אם כן לענין זר שקמץ נלמד מבמה דזר שקמץ יחזיר?

ומשנינן: **תנא** דיוצא, **א"זאת תורת העולה"** שלומדים מזה "תורה אחת לכל העולין שאם עלו לא ירדו" **ממיך.** ומה שאמר התנא "שהרי יוצא כשר בבמה", סמך לדבריו הוא, ובאמת אין ללמוד מבמה.

ומקשינן: **אלא טעמא דאשמעינן רב** שבכל הפסולין אמר בן בתירא שיחזיר ויקמוץ, **הא לאו הכי, הוה אמינא בשאר פסולין פסל בן בתירא?**

והתניא: רבי יוסי ברבי יהודה ורבי אלעזר ברבי שמעון אומרים: מכשיר היה בן בתירא בכל הפסולין כולן?

ועוד ראיה שבכל הפסולין אמר בן בתירא, ד**תניא**, כתוב "והביאה אל בני אהרן הכהנים **וקמץ משם**" משמע **ממקום שרגלי הזר** [שהביא את המנחה] עומדות — קומץ! והיינו מקום דריסת רגלי ישראל שהוא י"א אמה במזרח עזרה, והשמיענו שלא צריך בצפון כאותם קדשים שדין עבודתם בצפון, אלא כל העזרה כשרה לקמוץ.

בן בתירא אומר, מנין שאם קמץ בשמאל

שמאל כשר בה אם כן אף חציצה לא פוסלת בזה שכל מה שפוסלת חציצה זה רק במקום שזה עבודה אולם כיון שנתבאר שבשאר ימות השנה לא נחשב לעבודה ממילא לא פוסל בו חציצה ולכך היה יכול הכהן להניח המזרק בתוך מזרק, שאף דהוא חציצה אין פוסלת בו חציצה.

5. **רש"י** פרש בדברי הגמרא דנילף מבמה שהכונה היא מבמה שהיתה קודם שנתקדש אהרון שהעבודה בבכורות, וכמו שמבואר במשנה בסוף זבחים דקודם שנתקדש אהרון לא היה דין כהונה.

ובתוספות הקשו על רש"י שהיה לו לפרש יותר בפשיטות, שהרי מבואר בסוף זבחים דאף לאחר שהוקם המשכן אולם בגלגל ובנוב וגבעון שהיה רק במה גדולה בזה היה מותר לכל אחד להקריב בבמה ובזה היה כשר אף זר, ואם כן למה פרש רש"י שקושית הגמרא היא דוקא מבמה קודם שנתקדש אהרון, הרי אף מבמה קטנה יש ראיה שזר כשר, ובקרן אורה הוסיף שהרי רש"י בעמו במסכת זבחים [סח ב] על דברי הגמרא שזר כשר בבמה פרש רש"י שהכונה בזה היא בשעת היתר הבמות.

ובחידושים המיוחסים לרשב"א כתב בבאור דעת רש"י, שרש"י סובר שרק מבמה שהיתה קודם שנתקדש אהרון אפשר להביא ראיה, כי מבמה שהיתה בשעת היתר הבמות אין ראיה, היות ואפשר שהטעם שזר כשר בבמה זו הוא משום שיש במה גדולה ושם היא עיקר העבודה, ובבמה קטנה כשר זר כי שם זה כלל לא עבודה, שהרי בבמה גדולה יש דין כהונה. אולם מבמה קודם שנתקדש אהרון, שלא היתה

שיחזיר ויחזור ויקמוץ בימין, תלמוד לומר "וקמץ משם", דמשמע שיקמוץ **ממקום שקמץ כבר** והחזיר לשם משום פסלות! וכיון שהפסוק "וקמץ משם" כתוב בסתם אם כן, **מה לי שמאל ומה לי שאר הפסולין**, הרי אין משמעות מהפסוק לשמאל יותר משאר הפסולים(6)?

אלא, חוזרת הגמרא ממה שאמרה שחידושו של רב הוא שאף בשאר הפסולים: **הא קא משמע לן רב** במה שאמר "זר שקמץ יחזיר" — **קמץ ואפילו קידש** את הקומץ, שנתנו בכלי שרת, בכל זאת יחזיר, **ולאפוקי מהני תנאי.**

דתניא, רבי יוסי בן יוסי בן יאסין ורבי יהודה הנחתום אמרו, לא שאנו אלא שקמץ ולא קידש, אבל קמץ וקידש — **פסל.**

ואיכא דאמרי כך אמר רב: **קמץ** לבד — **אין**, אבל אם כבר **קידש** בכלי, **לא! כמאן, כהני תנאי**, ושלא כדברי תנא קמא שחולק בברייתא ואמר שגם אם קידש יחזיר.

מתקיף לה רב נחמן: מאי קסברי הני תנאי? אי הם סוברים **דקמיצת פסולין עבודה היא** נחשבת ופוסלת את המנחה, אם כן **אף על גב דלא עביד ליה מתן כלי** תפסל המנחה, שהרי כבר עשו עבודה בפסלות בקמיצה עצמה. **ואי** הם סוברים **קמיצת פסולין לאו עבודה היא** כיון שנעשית בפסולין, אם כן **כי עביד לה מתן כלי מאי הוה**, הרי גם זה לא נחשב לעבודה?

הדר אמר רב נחמן: לעולם קמיצת פסולין **עבודה היא, ולא גמרה עבודתה** של הקמיצה **עד דעביד לה מתן כלי.** ולכך רק אם גמר את כל העבודה פסל את המנחה.

ומקשינן: איך אפשר לומר שסברו התנאים דגם אם נתן בכלי שרת פסל, **והרי** אם כן לעולם יפסל **דכי מהדר ליה לקומץ לדוכתיה** ז-א

כלל במה גדולה, בזה אם כשר זר הרי זה ראיה שזר כשר בעבודה.

6. **הר"ש משאנץ** בפרושו לתו"כ הקשה על דברי בן בתירא שמועיל להחזיר ולחזור ולקמוץ מדברי הגמרא בזבחים [טו א] שאם הוליך פסול והחזירו, והוליכו כשר, שהדין הוא שפסול, ולמה לא נאמר שיהיה כשר כמו בפסול שקמץ שמועיל להחזיר ולחזור ולקמוץ.

ותירץ בזה שדין זה של בן בתירא הוא דין מיוחד בקומץ שנלמד מהפסוק של וקמץ משם, ולא שייך להקשות כן בשאר דברים משום שזה דין מיוחד במנחה.

ובקרן אורה הקשה על עיקר דברי בן בתירא, דאיך שייך לומר שיכול לחזור ולקמוץ, הרי מבואר בגמרא במעילה שטמא עושה שיריים, דהיינו שכל עבודת טמא הרי היא פוסלת הקרבן, ואף אם נשאר דם אינו יכול לחזור ולזרוק, אף דשאר פסולים אינם עושים שיריים, אולם טמא עושה שיריים ופוסל הקרבן, ואם כן כיון שפוסל הקרבן איך הוא יכול לחזור ולקמוץ שהרי כבר נפסלה המנחה בקמיצתו.

ותירץ הקרן אורה שכיון שטמא עושה שיריים רק בזריקה שזה עיקר עבודת הקרבן אם כן כאן שמדובר בקמיצת טמא בזה אין הטמא עושה שיריים, ולכך הרי הוא יכול לחזור ולקמוץ. אולם הקשה בזה הקרן אורה לדעת הרמב"ם שאף בקבלה טמא עושה שיריים, ומבואר בזה שדין זה שטמא עושה שיריים הוא בכל העבודות אם כן תשאר הקושיה דאם הוא עושה שיריים איך הוא יכול לחזור ולקמוץ הרי כבר פסל הקרבן.

[לכלי שממנו קמץ] אחר שקמץ בפסלות, תחשב החזרתו לכלי כנתינה בכלי שרת **ותקדוש ולפסול** מיד, שאין חילוק בין כלי שרת זה לכלי שרת אחר[7]?

ומשנינן: **אמר רבי יוחנן, זאת אומרת, כלי שרת אין מקדשין אלא** אם נתן בהם **מדעת** לקדש, וכאן כיון שההחזרה לכלי לא היתה על דעת לקדש אין זה נחשב לקמץ וקידש.

ותמהינן: **הא** אם נתן בכלי **מדעת** לקדש — **מקדשין? והא בעא מיניה ריש לקיש מרבי יוחנן, כלי שרת מהו שיקדשו** קרבנות **פסולין** כגון שקמץ זר ונתנו בכלי שרת האם הכלי שרת מקדשו ומכשירו **לכתחילה ליקרב, ואמר ליה** רבי יוחנן, **אין מקדשין?**

ומתרצינן: מה שאמר רבי יוחנן אין מקדשין, **אין מקדשין** להיות כשר **וליקרב** אמר, **אבל מקדשין** את הפסולין בנתינתם בכלי **ליפסל,** שלא יכול עוד להחזירם לכלי ולקמוץ שוב.

רב עמרם אמר: אפילו אם תאמר כלי שרת מקדשין שלא מדעת. מה שלא קידש כשהחזירו לכלי שקמץ ממנו, **כגון שהחזירו לביסא** [כלי שרת שבו בוללין מנחה] **גדושה,** שהקומץ שהחזיר בולט מעל דפני הכלי, ובכך לא נתקדש, דקדוש צריך שיהא באויר הכלי.

ותמהינן: אם כן, שמדובר שהכלי גדוש, **ומקמץ בתחילה היכי קמץ?** והרי צריך לקמוץ מתוך אויר הכלי?

אלא כך הפרוש: **כגון שהחזירו** לקומץ **לביסא טפופה,** לא גדושה ולא חסירה, שכשקמץ בתחלה קמץ מתוך הכלי.

ותמהינן: והרי **כיון דקמץ לה בתחילה עבד ליה גומא** בסולת שהיתה בכלי, **וכי מהדר** את הקומץ, **לגוויה דמנא,** לתוך אותה גומא **קא מהדר ליה,** ואם כן יקדשנו הכלי?

ומתרצינן: כאן **מכי מהדר ליה** לקומץ **מנח**

---

7. **התוספות** הקשו על קושית הגמרא שליהדר הקומץ לדוכתיה וליקדיש, שהרי בכלי זה יש שיריים ואם כן השיריים חוצצים ואין זה יכול להחשב קבלה על הקומץ וממילא לא יתקדש הקומץ, ותרצו בזה התוספות דמין במינו אינו חוצץ, דהיינו שכיון שהשיריים הם אותו מין של הקומץ אין זה חציצה.

והגרי"ז הקשה על קושיתם, שלכאורה אין זה כלל חציצה שהרי הדין הוא שאויר כלי ככלי, ואם כן בזמן שהוא מגיע לאויר אף שאין הוא נוגע בכלי הרי זה נחשב לקבלה, וממילא לא שייך בזה חציצה, שרק אם היה דין שצריך לנגוע בכלי היה שייך להקשות שזה חציצה אולם כיון שאף קבלה באויר מועילה אין זה כלל חציצה, וצ"ע.

ובעיקר דברי הגמרא שיקדש הקומץ על ידי שיחזירו, הקשה בזה **האבי עזרי** על דברי השיטמ"ק בזבחים [סג ב] שכתבו דקבלת המנחה צריכה שתהא בצפון אף דקמיצה אינה צריכה צפון, ואם כן מה קושית הגמרא דליהדר לקומץ לדוכתיה, הרי הקמיצה היתה בעזרה ולא בצפון והקידוש צריך להיות בצפון וכשמחזיר הקומץ למקומו אין זה בצפון ולכך אין זה מועיל בתור קידוש קומץ, ולדעת השיטמ"ק אין מקום לקושית הגמרא.

וכתב האבי עזרי לחדש, שכל דברי השיטמ"ק זה רק במנחת חוטא ששם נאמר הפסוק המובא בגמרא בזבחים שם, ובמנחת חוטא כתב השיטמ"ק דקבלתה בצפון, אולם שאר מנחות לא הוקשו לחטאת בהמה ובהם הדין דלא צריך

ליה אדפנא דמנא, בצידי הכלי, לצד הגומא, ואחר כך **מניד ליה** לכלי **ונפל** הקומץ ממילא **לגומא, דנעשה** ההחזרה לתוך הגומא **כמי שהחזירו הקוף** שהרי ממילא נפל הקומץ לגומא ולא החזירו בעצמו, וכשהחזיר הוא עצמו — הרי היה מחוץ לדפני הכלי ולכך לא קידש הכלי.(8)

אמר ליה רבי ירמיה לרבי זירא: ולוקמא להעמיד מה שלא נפסל כשהחזירו לכלי **כגון שהחזירו לכלי המונח על גבי קרקע** שאינו מקדש?

ומתרצת הגמרא, **שמע מינה קומצין מכלי שעל גבי קרקע** וכמו כן מקדשין הקומץ בכלי שעל גבי קרקע(9).

אמר ליה רבי זירא לרבי ירמיה: בספק שלך **קא נגעת** במה שנסתפק לחברינו, **דאבימי תני מנחות בי** — אצל — **רב חסדא,**

ותמהינן: **ואבימי בי רב חסדא תני? והאמר רב חסדא, קולפי טבי**— מכות טובות, **בלעי**— קיבלתי **מאבימי** בשעה שלמדתי אצלו תורה **עלה דהא שמעתא:** שום היתומים, שמכריזין על נכסיהם כדי למכרם ביוקר, ובברייתא אחת מבואר שמכריזין שלושים יום ובברייתא אחרת שישים יום,

---

צפון אף לדעת השיטמ״ק ובזה יתישב קושית הגמרא דליהדר לדוכתיה וליקדוש, דכיון דמחזיר הקומץ הרי הוא קדוש אף כשאינו בצפון, דשאר מנחות לא צריך בקידוש שלהם צפון.

8. **החזו״א** הקשה על דברי הגמרא דכי מהדר ליה מנח ליה אדופנא דמנא ונעשה כמי שהחזירו הקוף, ומשמע מזה שכל החסרון הוא שכיון שזה נופל ממילא אין זה עבודת קבלה, ולכאורה אף אם היה בזה עבודת קבלה הרי זה פסול, שהרי הדין הוא שאם נשפך הקומץ מידו של כהן לרצפה הרי הוא פסול, ואם כן אף כאן הרי כשמניחו על דופני הכלי הרי לא נתקיימה הקבלה והרי זה כמו שהוא ברצפה, ואחר כך כשנופל לכלי הרי זה כבר קומץ פסול שהרי קודם הקבלה הוא נשפך, ואף אם לא נקרא כמי שהחזירו הקוף הרי הוא פסול.

ותירץ החזו״א דהוכרחה הגמרא לפוסלו שהוא כמי שהחזירו הקוף, דמצד זה שהוא נשפך היה מועיל לקדש לפסול דפסול נשפך מועיל לקדש לפסול, ולכך לגבי הנדון בסוגייתנו הרי מספיק מה דהוא מקדש לפסול, שכיון שהוא מקדש לפסול הרי זה קמץ וקידש, ולכך כתבה הגמרא דהטעם הוא דנעשה כמי שהחזירו הקוף, וכיון שהוא כמי שהחזירו הקוף אין כאן כלל עבודת קבלה וממילא אין זה נחשב לקמץ וקידש.

והוסיף החזו״א דלפי זה צריך לומר דתרוץ הגמרא בהמשך שאין מקדשין קומץ בכלי שע״ג קרקע הוא דאף קידוש ליפסל לא יהא בזה, דהרי בסוגייתנו מספיק שיהא קדוש ליפסל לגבי דין קמץ וקידש וכמשנ״ת.

והגרי״ד תירץ על פי דברי הגר״ח שבאר בדעת הרמב״ם דאם קבל קומץ פחות מכשעור אין זה נפסל מטעם נשפך, שאף דלא מתקיים בזה עבודת קבלה אולם אין זה נשפך כיון שאין זה נקרא שהקומץ נמצא במקום אחר, אם כן אף בסוגייתנו כשנתנו בדופני הכלי אף דלא מתקיים בזה עבודת קבלה אולם אין זה נחשב שהקומץ נמצא במקום אחר ולכך אין בזה פסול נשפך.

9. בעיקר דברי הגמרא דאין מקדשין בכלי שעל גבי קרקע וכן אין קומצין מכלי שעל גבי קרקע, באר **הקרן אורה** דכיון דהכלי עשוי לטלטל ואין זה דרך תשמישו כשהוא על הקרקע, לכך אין מועיל בזה לקדש המנחה, דרק כשמשתמש בכלי

ותירץ אבימי, **בא להכריז רצופין**, שמכריז כל ימות השבוע, מכריז **ל׳ יום**, אבל אם מכריז רק **שני וחמישי**, מכריז **שישים יומי**. והיה רב חסדא משבח התירוץ, והכהו אבימי על זה, ורואים מזה שרב חסדא תלמידו של אבימי היה?

ומתרצינן: **אבימי מסכתא דמנחות אתעקרא** [נשתכחה] **ליה, ואתא קמיה דרב חסדא** תלמידו **לאדכורי גמריה** [להזכירו לימודו].

ותמהינן: **ולישלח ליה** לרב חסדא **וליתי איהו** שיבוא הוא אליו?

ומתרצינן: **סבר** אבימי, **הכי מסתייעא מלתא טפי** לדעת תלמודו משום דביגיעתו הוא מובטח שיצליח שיגעת ומצאת תאמין.

ועתה חוזרת הגמרא לדברי רב זירא בכלי המונח על גבי קרקע, ומביאה הגמרא שכשלמד אבימי מנחות אצל רב חסדא **פגע ביה רב נחמן, אמר ליה** לאבימי: **כיצד קומצין?** והיה מונח לפניהם כלי על גבי קרקע. **אמר ליה** אבימי, **מכלי זה** שלפנינו, אם היה של קודש היה אפשר לקמוץ.

אמר ליה רב נחמן, **וכי קומצין מכלי שעל גבי קרקע? אמר ליה** לא, אלא **דמגבה ליה כהן** ואז קומץ.

עוד שאל רב נחמן את אבימי: **כיצד מקדשין את הקומץ** [גירסת צ״ק] אחר הקמיצה? **אמר ליה** אבימי, **נותנה** לקומץ **לכלי זה** שעל גבי קרקע ומקדשו.

ותמה רב נחמן, **וכי מקדשין** את הקומץ **בכלי שעל גבי קרקע? אמר ליה** אבימי, לא, אלא **דמגבה ליה כהן.**[10] **אמר ליה** רב נחמן: **אם כן הוצרכתה** לקמיצה **ג׳ כהנים**, אחד להגביה הכלי שקומץ ממנו, אחד להגביה הכלי שנותן לתוכו את הקומץ אחר הקמיצה ואחד שיקמוץ, [ואין כהן אחד יכול להחזיק שני הכלים או להחזיק ולקמוץ משום שאין עבודה בשמאל]?

אמר ליה: ותהא צריכה קמיצה אפילו **י״ג**

בדרך תשמישו מועיל לקדש בזה.

והגרי״ז הקשה בזה מדברי הגמרא בהמשך הסוגיא שהוכיחה שמועיל לקדש בכלי שעל גבי קרקע משולחן שקדשו הלחם עליו, והרי בשולחן הוא דרך תשמישו לקדש כשהוא מחובר, ואם כל הטעם שלא מועיל במחובר הוא מטעם דאין זה דרך תשמישו, אין ראיה כלל משולחן, ומוכח דאין זה הטעם שאין מקדשין בכלי שעל גבי קרקע

10. במה שהקשה רב נחמן לאבימי כיצד קומצין ואמר לו דמכלי זה, ובארה הגמרא דהיינו כשהוא מונח ע״ג קרקע **הקשו התוספות** דאם כן מה הקשה לו רב נחמן ומה חדש לו אבימי דכיון דכלי זה היה מחובר ודאי דמועיל לקמוץ ממנו, ותרצו התוספות דקושית רב נחמן היתה משום שזה כלי שלא נחנך בשמן המשחה, וחדש לו אבימי דאף שלא נמשח עבודתו מחנכתו, או שאף שהוא כלי עץ עבודתו מחנכתו, **והקשה הקרן אורה** שאם כל הספק הוא מטעם דהוא כלי שלא נחנך או דהוא היה כלי מעץ, אם כן מה הקשה לו שוב כיצד מקדשין קומץ, הרי כיון דאף בזה העמידה הגמרא דמגבה ליה כהן, אם כן מה החידוש בדין זה, ואין לומר דהיה כלי שלא נחנך או כלי עץ, דזה כבר אמר לו קודם שהוא כשר, ובזה תחזור קושית התוספות שמה חדש לו אבימי.

ובחדושי רבי אריה לייב כתב ליישב, דיש

כהנים **כקרבן תמיד**, ומה בכך!

איתיביה: מבואר במשנה לקמן גבי פיגול, **זה הכלל: כל הקומץ, והנותן בכלי, המוליך והמקטיר דבר שדרכו לאכול וכו', ואילו** "**מגביה**" את הכלי **לא קתני**, ומוכח מזה דאין צריך להגביה?

ומתרצינן: **תנא סדר העבודות** דקמיצה **נקיט**, אבל הגבהה דלאו עבודה חשובה היא [רש"י לקמן עמוד ב'] — לא פרט התנא[11].

בעו מיניה מרב ששת: מהו לקמוץ מכלי שעל גבי קרקע?

אמר ליה: פוק חזי מאי עבדין לגאו — בהיכל בשבת בסידור לחם הפנים. דמבואר במשנה לקמן, **ארבעה כהנים נכנסין, שנים בידם ב' סדרים** — שתי מערכות של לחם הפנים שבכל אחת מהם שש חלות, **ושנים בידם שני בזיכין** של לבונה שהיו מניחין על כל מערכת לבונה זכה. **וארבעה** כהנים **מקדמין לפניהם, שנים** כדי **ליטול שני סדרים** הישנים של הלחם מהשלחן **ושנים** כדי **ליטול ב' בזיכין** מהשלחן, **ואילו** שיהא כהן **מגביה את השלחן** בשעת סילוק הבזיכין **לא קתני**, ומוכח מזה שאפשר לסלק הבזיכין משלחן שעל גבי קרקע, וסילוק בזיכין של לחם הפנים הרי הוא כקמיצה של מנחה שמברר חלק גבוה מהשיריים. אם כן מוכח שקומצין מעל גבי קרקע! ז-ב

ודחינן: **לאו אמרת התם** בקושיא שהקשית מהמשנה ד"זה הכלל" — **סדר עבודות נקט**! אם כן אף במשנה זו סדר עבודות פרט התנא, ואף לדברי התנא צריך הגבהה אלא שאינה מהעבודות החשובות ולכך לא כתבה במשנה.

ודחינן לדיחויא: **מי דמי** משנה זו של סדור הלחם למשנה שהובאה לגבי דין פיגול? **התם לא נחית** התנא **למנינא דכהנים**, אבל **הכא** הרי **נחית למנינא דכהנים**, שכתב ארבעה כהנים וכו', ואם כן **אם איתא** שצריך

מקום לומר שכל הדין של עבודתו מחנכתו זה רק במקום שיש דין בעצם העבודה שתהא בכלי, אולם במקום שאין זה דין בעצם העבודה אלא שיש דין שמקום העבודה צריך להיות בכלי כגון בבלילה שאין זה דין עבודה בכלי, אלא שמקום העבודה הוא בכלי בזה אין דין שעבודתו מחנכתו, ולכך אף דבתחלה פשטה הגמרא שבקמיצה יש דין שעבודתו מחנכתו, אולם עדיין יש מקום להסתפק בקידוש מנחה ששם אין זה עבודה אלא שהוא רק דין שקידוש חל בכלי, בזה נסתפקה הגמרא אם יש עבודתו מחנכתו, ופשטה הגמרא שאף בזה יש דין שעבודתו מחנכתו, ולא קשה קושית הקרן אורה שזה אותו ספק, אלא זהו ספק חדש אם בקידוש מנחה יש דין שעבודתו מחנכתו.

11. מדברי הגמרא נראה דכיון דאין מקדשין בכלי שעל גבי קרקע אם כן הרי מפגלים בזה, והקשה **הקרן אורה** דאיך שייך לפגל בזה הרי אין זה עבודה וכדי לפגל צריך שיהיה אחד מארבעה עבודות קמיצה או קבלה או הולכה או זריקה, ואיזה עבודה יש בהגבהה, ותירץ הקרן אורה דההגבה לקמוץ הרי זה עבודת הולכה ולכך שייך בזה פיגול. **והגרי"ז תירץ** שכל קושית הגמרא דאף המגביה יפגל זה רק בקידוש קומץ דבזה ההגבהה הרי היא עבודת קבלה ושייך בזה פיגול, אולם במגביה לקמוץ לא הקשתה הגמרא שהוא יפגל דאין זה עבודה.

להגביה, **ליתני** גם **מגביה, אלא שמע מינה קומצין מכלי שעל גבי קרקע. שמע מינה:**

אמר רבא: פשיטא לי, קומץ המנחה **מכלי שעל גבי קרקע, שכן מצינו בסילוק בזיכין** שבאו עם לחם הפנים שהיא כמו מנחה, שהלבונה היא כקומץ והלחם הוא כמו שיריים, והרי מסלקין הבזיכין מעל גבי שלחן שעל גבי קרקע, אם כן גם קומצין מכלי שעל גבי קרקע.

ופשיטא לי נמי **דמקדשין מנחה בכלי שעל**

גבי קרקע, שכן מצינו בסידור בזיכין על השלחן שמונח על גבי קרקע(12). **בעי רבא: קידוש קומץ** בכלי שעל גבי קרקע, **מאי?**

[דמבזיכין אי אפשר ללמוד, ששם אין נתינה בכלי שהרי הם כבר בבזך אלא מקטירן מיד], **מקידוש מנחה** בכלי **ילפינן לה,** שהוכחנו דמקדשין מנחה בכלי שעל גבי קרקע, **או מקבלת דם** בכלי **ילפינן לה,** שארבע עבודות במנחה כנגד ד׳ עבודות בדם, וקידוש קומץ כנגד קבלת הדם, וקבלת הדם דווקא בכלי שביד, שכתוב ״והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם״ ואמרינן [זבחים ד א] והקריבו זו קבלת הדם!?

לאחר שנסתפק **הדר פשטה: מדם ילפינן לה** ופסול בכלי שעל גבי קרקע.(13)

ותמהינן: **ומי אמר רבא הכי** שמדם למדים?

---

12. **המקדש דוד** הקשה על הוכחת הגמרא דמקדשין בכלי שעל גבי קרקע מזה שמועיל לקדש הלחם על השולחן, דלכאורה כל הראיה היא רק למי שסובר דקדוש הלחם נעשה על השולחן, אם כן מוכח דאף על הקרקע מועיל קידוש, אולם לקמן [צה ב] מבואר דיש מי שסובר שתנור מקדש, דהיינו אף קודם נתינה על השולחן הרי הוא קדוש בתנור שאופים אותו, אם כן לדבריו אין ראיה מקידוש השולחן, דהרי לדבריו אין השולחן מקדש ואיך הוכיחה הגמרא בפשיטות דמועיל על גהי קרקע כיון דזה תלוי במחלוקת תנאים.

והגרי״ז תירץ דאף למי שסובר תנור מקדש, אולם אין זה קידוש גמור ליקרב והקידוש ליקרב נעשה רק כשהוא על השולחן, והוכיח זאת הגרי״ז מדברי הרמב״ם שסובר דפסול לינה אין אף אחרי קידוש התנור, ומוכח דאין זה קידוש גמור, ולכך הוכיחה הגמרא אף אם תנור מקדש, דהקידוש הגמור הוא בשולחן וזה על גבי קרקע ומוכח שמקדשין בכלי שעל גבי קרקע.

13. **החזון איש** הקשה בדברי הגמרא דמדם ילפינן ליה, דמבואר מזה דלא מועיל לקדש קומץ בכלי שעל גבי קרקע, מדברי הגמרא לקמן [פז ב] שמסתפקת אם מועיל לקדש קמצים על השולחן, ומסיקה הגמרא דמועיל לקדש לפסול, ומבואר מזה דמועיל לקדש קומץ מנחה על גבי קרקע, והרי מסקנת הגמרא בסוגייתנו דלא מועיל לקדש קומץ על גבי קרקע, ואיך מועיל על השולחן.

והחזון איש תירץ, שכל דברי הגמרא לקמן דמועיל לקדש קמצים על גבי השולחן היינו רק כשהגביה השולחן וכיון הגביה השולחן אין זה מקדש בכלי שעל גבי קרקע.

והגרי״ד תירץ, שכל מה שמבואר בגמרא שאין מועיל לקדש בכלי שעל גבי קרקע זה רק לעשות קידוש ליקרב דבזה אם הוא על גבי קרקע אין זה קבלה, אולם במה שמבואר בגמרא לקמן דמועיל לקדש על השולחן הרי אין זה אלא קידוש ליפסל כמבואר שם בסוגיא, ולגבי לקדש להפסל אף דהוא על גבי קרקע הרי זה מועיל.

והא איתמר, קומץ שחלקו אחר שקמצו, ונתנו **בשני כלים, רב נחמן אמר אינו קדוש, ורבא אמר קדוש. ואם איתא** שלמדים קומץ מדם, **לילף** לדבר זה גם **מדם** דאינו קדוש לחצאין [כדלקמן]?

ואמרינן: **הדר ביה רבא מההיא**, וסובר דקומץ שחלקו אינו קדוש, דמדם למדים שאינו קדוש.

והוינן בה: **ודם מנלן דלא קדוש לחצאין?**

ומשנינן: **דתני רב תחליפא בן שאול: קידש** מי חטאת של פרה לתוך האפר **פחות מכדי הזאה** דהיינו שיעור שיטבול ראשי הגבעולין של אזוב במים ויזה [כמו שכתוב "ולקח אזוב וטבל במים וגו'"] — **בכלי זה, ופחות מכדי הזאה בכלי זה, לא קידש!**

ואיבעיא להו בהזאה של **דם**, אם קיבל לחצאין דם הזאה של פרים ושעירים הנשרפים שצריך להזות ז' פעמים, כגון שקיבל שיעור ג' הזאות בכלי זה וד' הזאות בכלי זה, **מאי**, האם **הלכתא היא** למשה מסיני במי חטאת שאין לקדש לחצאין, **ומהלכתא לא ילפינן, או דלמא, התם** במים **מאי טעמא** לא קידש לחצאין, משום **דכתיב "וטבל במים"**, דמשמע שצריך שיטבול בכלי שיש בו שיעור מים, **הכא נמי הכתיב "וטבל בדם"** [גבי פר כהן משיח "וטבל הכהן את אצבעו בדם והזה מן הדם שבע פעמים וגו']!?

ואיתמר, אמר רבי זריקא אמר רבי אלעזר, אף בדם לא קידש לחצאין (14)!

ואמר רבא, תניא נמי הכי, "וטבל" אצבעו בדם כתוב, ומזה שכתוב וטבל לומדים — **ולא מספיג,** שצריך שיטבול אצבעו בדם ולא שיקנח את הדם מדפנות הכלי, ומזה שכתוב **"בדם"** לומדים **שיהא בדם** שבכלי **שיעור טבילה מעיקרו**, ולא שיהא מחצה בכלי זה

---

14. בדברי הגמרא שאין מועיל לקדש לחצאין כתב **רש"י** דמדובר שקיבל ארבע הזאות בכלי אחד ושלושה הזאות מכלי אחר, דהיינו שמדובר בחטאות הפנימיות שדינם לקבל שבע הזאות, והוא קיבל אותם לחצאין, ובזה נאמר הדין שאינו קדוש לחצאין. ונראה מדברי רש"י שבחטאות החיצונויות שדינם הוא לקבל רק ארבע הזאות ואין מעכב אלא הזאה אחת בזה אף שקיבל שנים בכלי זב או ושנים בכלי אחר הרי זה כשר.

והרמב"ם כתב "וכל הזבחים שקיבל דמם פחות מכדי הזייה לא קידש הדם" **והוכיח המל"מ** דלדעת הרמב"ם אין צריך שיקבל בכל קרבן שעור הזאתו, אלא לדעת הרמב"ם צריך שיהא בזה שעור הזאה של קרבן וכל שיש בזה שעור הזאה של קרבן הרי זה כשר, ומבואר דנחלקו רש"י והרמב"ם בעיקר דין פחות מכשעור, שלדעת הרמב"ם הוא דין שיהיה בזה שעור הזאה אפילו אחת, אולם לדעת רש"י צריך שיהיה בזה שעור הזאות המעכבות, וזה שייך רק בחטאות הפנימיות.

והנה רש"י כתב שאף באשם מצורע שייך ספק הגמרא, **והקרן אורה** הקשה בזה דמה הוסיף רש"י בזה שכתב אשם מצורע, ולא כתב שאר קרבנות, **והגרי"ז** באר דברי רש"י דאף באשם מצורע דדין קבלתו הוא ביד, וא"כ אין זה דין קידוש אלא דין קבלה שהרי לא שייך קידוש ביד, בכל אופן שייך בזה דין שלא מועיל לחצאין, דהדין שלא מועיל לחצאין הוא דין בעבודת הקבלה ולא דין בקידוש.

ומחצה בכלי אחר, ומזה שכתוב "**מן הדם**" לומדים **מן הדם שבענין** כמו שיבואר בהמשך.

ואצטריך למכתב "וטבל" ואצטריך למכתב "בדם".

דאי כתב רחמנא רק "**וטבל**", **הוה אמינא אף על גב דלא קיבל** בכלי שיש בו **שיעור** ז' **טבילות מעיקרו**, רק שיהא בשעת כל טבילה וטבילה שיעור להזאה בלי שיספיג, לכך **כתב רחמנא "בדם". ואי כתב רחמנא "בדם", הוה אמינא אפילו מספיג** בדפני הכלי, לכך **כתב רחמנא "וטבל"**(15).

והוינן בה: "**מן הדם שבענין**" המבואר בברייתא — **למעוטי מאי?**

אמר רבא, למעוטי שיריים של דם **שנשתיירו באצבע**, שצריך לטבול אצבעו לכל הזאה והזאה, אבל מה שנשתייר באצבעו אחר הזאה אחת פסול להזאה אחרת.

מסייע ליה לרבי אלעזר דאמר שיריים שבאצבע — פסולין להזאה.

אמר ליה רבין בר אדא לרבא: אמרי תלמידך, אמר רב עמרם: תניא, היה כהן **מזה** מדם חטאת **ונתזה הזאה מידו** על הבגד, דינו **שאם** ניתז הדם **עד שלא הזה, טעון** הבגד **כיבוס**, שהרי ראוי דם זה להזאה ונחשב לדם וכתוב "ואשר יזה מדמה על הבגד אשר יזה עליה תכבס וגו'", אבל אם נתזה **משהזה** כבר, לא נחשב לדם **ואין טעון כיבוס!**

ודייקנן: **מאי לאו**, מה שכתוב "עד שלא הזה" ו"משהזה", הכוונה **עד שלא גמר** ז' **הזאות ומשגמר** ז' **הזאות**, ומבואר שהדם שניתז מידו טעון כיבוס, אם כן רואים מזה ששיריים שבאצבעו כשרים להזאה, שהרי דם שאין ראוי להזאה אינו טעון כיבוס!?

ודחינן: **לא** תוכיח מכאן, כי פרוש דברי הברייתא "עד שלא הזה" ו"משהזה" הכוונה אם **עד שלא יצתה הזאה מידו** נפל דם מידו על הבגד, **טעון כיבוס**, שהרי זה עיקר דם הזאה, **ומשיצאה הזאה מידו, ונתזה** על הבגד **ממה שנשאר** בידו, **אין טעון כיבוס**,

---

15. **הגרי"ז בספרו** הקשה בדברי הגמרא מה שייך לעשות צריכותא מהדין של וטבל ולו מספג לדין של וטבל שיהא בדם שיעור טבילה, הרי אלו שני דינים נפרדים דזה דין שלא יספג, וזה דין שיהיה שיעור טבילה, ואף דזה הוא תרוץ הגמרא, אולם מה היה הצד לעשות צריכותא משני דינים אלו.

ובאר הגרי"ז דהדין שנאמר שיהיה בדם שיעור טבילה אין זה דין הנאמר על הקבלה שבשעת קבלה יהיה שיעור טבילה, אלא שהוא דין הנאמר על הזריקה שבשעת זריקה יהיה שיעור טבילה, ואף שכבר נאמר וטבל ולא מספג, אולם דין זה אין הוא דין בדם שלא יספג אלא דהוא דין בטבילה שלא יספג, לכך נכתב שיהא בדם שיעור טבילה, ובזה נאמר דדין זה שלא יספג הוא חלות שיעור בדם, וכיון שהוא חלות שיעור בדם, אם כן כל שקיבל פחות מזה אין זה קבלה דהרי הדם בעצמו אינו ראוי להזאה.

ובזה מבואר דברי הגמרא שעושה צריכותא, דכיון דגם הדין שלא יספג וגם הדין שיהיה בדם שעור טבילה שניהם נאמרו על שעת הזריקה אם

שהרי אלו שיריים[16].

איתיביה אביי: גמר הכהן **מלהזות** דם פרה אדומה שמזה בהר המשחה נכח פני אהל מועד לפני ששורפה, הרי הוא **מקנח** הדם שנותר **בידו בגופה של פרה**! ודייקינן: **גמר** מלהזות — **אין**, מקנח, אבל **לא גמר** — **לא**, מוכח מזה ששיירי דם שבאצבעו כשרים להזאה?

אמר ליה: גמר להזות **מקנח ידו, לא גמר** אינו צריך לקנח ידו, אבל ודאי **מקנח אצבעו** בין הזאה להזאה כדי שלא יזה שיירי דם שפסולין.

ומקשינן: **בשלמא גמר** להזות, הרי הוא **מקנח בגופה של פרה**, שהרי היא לפניו, שאחר שגמר הזאות יורד מהר המשחה ונשרפת לפניו שכתוב "ושרף את הפרה לעיניו", והדין הוא שצריך לשרוף את הדם, **אלא** מה שאמרת **לא גמר מקנח אצבעו, במאי מקנח**? הרי הפרה אינה לפניו על הר המשחה!?

אמר אביי: מקנח אצבעו **בשפת מזרק** שבו נמצא הדם. וראיה שמקנח במזרק, שהרי קרוי המזרק לשון "כפור" שהוא קינוח, **כדכתיב** בספר עזרא — "**כפורי זהב**" דהיינו מזרקים.

וחוזרת הגמרא לדברי רבי אליעזר שאמר שדם שקיבלו בשני כלים אינו קדוש לחצאין,

ותמהינן: **ומי אמר רבי אלעזר הכי** דאף בדם לא קידש לחצאין? **והא איתמר: חביתי כהן גדול** דהיינו עשירית האיפה שמקריב בכל יום מחציתה בבוקר ומחציתה בערב, **רבי יוחנן אמר אינה קדושה לחצאין**, שאם נתן חצי עשרון בכלי זה וחצי עשרון בכלי זה, לא קידש. **רבי אלעזר אמר, מתוך שקרבה לחצאין**, מחציתה בבוקר ומחציתה בערב, **קדושה לחצאין, ואם איתא** דדם לא קידש לחצאין, **לילף מדם** שלא יתקדש[17]? ח-א

כן למה צריך לשניהם, ועל זה מתרצת הגמרא דמהדין של ולא מספג לא נדע שצריך שיעור טבילה מעיקרא, לכך נכתב הפסוק שיהיה בדם שיעור טבילה.

16. הרמב"ם הביא בהלכות מעשה הקרבנות דין זה דאם ניתזה הזאה מידו לאחר שיצאת הזאה מידו אין טעון כיבוס, והקשה **האבי עזרי** מדברי הרמב"ם בהלכות פסולי המוקדשין שכתב היה מזה ונקטעה ידו של מזה קודם שהגיע דם למזבח פסולה ההזאה, ואם כן איך כתב הרמב"ם דהזאה לאחר שיצאת מידו אין טעון כיבוס, הרי רואים שכל זמן שלא הגיע הדם למזבח עדיין לא נתקיים הזריקה, ולכך אם נקטעה ידו הזריקה פסולה, ואם כן הרי דם זה צריך להיות טעון כיבוס.

ותירץ האבי עזרי, שאף שמבואר שאין זה נקרא שנגמר מצותו כל זמן שלא הגיע למזבח, אולם זה כבר נחשב לתחילת הזאה, ולכך כלפי הדם שבאצבע שנעשה שיריים זה נעשה מיד בתחלת ההזאה, ולכך אף שלא נגמרה מצותו הדם שבאצבע אין זה טעון כיבוס דכבר נהיה שיריים בתחלת ההזאה

17. **התוספות הקשו** מהי קושית הגמרא שנלמד שלא מועיל לקדש מנחת חביתין לחצאין מדם, הרי רבי אליעזר אמר טעם שמנחת חביתין קדושה לחצאין כיון שקריבה לחצאין, שהיו מקריבים חציה בבוקר וחציה בין הערביים וטעם זה לא שייך בדם.

וכי תימא רבי אלעזר מלתא ממלתא כגון חביתי כהן גדול מדם — **לא גמר, והא אמר רבי אלעזר: מנחה** שדינה לקמצה בעזרה כשאר קרבנות — **שקמצה בהיכל, כשרה, שכן מצינו בסילוק בזיכין** שנעשה בהיכל, וסילוק בזיכין היינו קמיצה, ומוכח מזה שרבי אלעזר לומד דבר מדבר?

ודחינן: רבי אלעזר **מנחה ממנחה יליף**, אבל **מנחה מדם לא יליף.**

ומקשינן: **ומנחה ממנחה מי יליף?**

והתניא, אם **עד שלא פרקה** למערכת לחם הפנים שמפרקין אותה בשבת ונוטלין הלבונה בבזיכין — **נפרס לחמה** אחת מחלותיה, כל **הלחם פסול ואין מקטיר עליו את הבזיכין,** שהרי היא כמנחה שחסרה קודם קמיצה שנפסלת.

אבל אם **משפרקה** דהיינו שסילק הבזיכין **נפרס לחמה, הלחם** אמנם **פסול,** דהרי הוא כשיריים שחסרו בין קמיצה דהיינו סילוק הבזיכין — להקטרה, והדין הוא הוא דהשיריים אסורין באכילה **ומקטיר עליו את הבזיכין.**

ואמר רבי אלעזר, מה שאמרנו פרקה, **לא פרקה ממש, אלא כיון שהגיע זמנה לפרק** דהיינו שעברו שש שעות [כדאיתא בפרק תמיד נשחט, דזמן מוספין בשש שעות וזמן סילוק בזיכין בשעה שביעית], **אף על פי שלא פרקה, כמי שפרקה דמיא.**

ותרצו התוספות, שאף בדם שייך הטעם הואיל וקרב לחצאין, שכיון שבסוגייתנו מדובר בדם חטאות הפנימיות אם כן הרי יש בו הקרבה לחצאין שהרי ארבעה הזאות עשו על קרנות המזבח, אף שעל הפרוכת עשו שבע, אולם שייך בו הקרבה לחצאין, ובכל אופן לא מועיל בזה, אם כן אף במנחת חביתין מקשה הגמרא שלא יועיל לחצאין. [וכל תרוץ התוספות הוא משום שהם סוברים כדעת רש״י שהדין שדם לא קדוש לחצאין הוא דין רק בשבע הזאות, אולם לדעת הרמב״ם שהבאנו לעיל שהוא בהזאה אחת עדיין תשאר קושיית התוספות].

עוד תרצו התוספות, שמה שאמר רבי אליעזר שמנחת חביתין קדושה לחצאין היות ויש בו הקרבה לחצאין, אין זה עיקר הטעם של רבי אליעזר, אלא אף בשאר מנחות שאינם קרבים לחצאין יש בהם דין זה שמועיל לקדש לחצאין, וכל דברי רבי אליעזר הם לרבנן שאף שבשאר המנחות הם נחלקו עליו שיודו לו לפחות במנחת חביתין שקריבה לחצאין, וממילא שואלת הגמרא שאיך מועיל לחצאין הרי דם לא מועיל לחצאין, ואין לומר שכיון שקריבה לחצאין, שהרי אף בשאר מנחות סובר רבי אליעזר שקדושה לחצאין.

והקרן אורה הקשה דדברי התוספות תמוהים, איך שייך לומר שרבי אליעזר סובר שכל המנחות מועיל הקידוש שלהם לחצאין, הרי זה ברייתא מפורשת בזבחים [פח א] שאין מקדשים אלא מלאים, דהיינו שמועיל קידוש מנחה רק כשהוא מלא, ואם כן איך חולק על זה רבי אליעזר.

ובעיקר דברי הגמרא שמדמה מנחת חביתין לדם **באר החזון איש,** שאף שבמנחה הוא בקידוש המנחה לקדושת הגוף ובדם הוא קידוש להקרבה, ואם כן מה שייך לדמות דם לקידוש מנחה, אולם כיון שמנחת חביתין אין בה קמיצה ומיד מקטירין אותה, אם כן הקידוש שלה הוא קידוש ככל מנחה והוא קידוש כמו דם להקרבה, ולכך שייך לדמות קידוש של מנחת חביתין לקידוש של דם.

ואם נאמר שלרבי אליעזר למדים מנחה ממנחה, **תיהוי כמנחה שחסרה קודם קמיצה** שפסולה, שכאן הרי היא כקודם קמיצה דהרי לא פרקה ממש, ובמנחה הדין שכל שלא קמצה אין בה פסול כשחסרה, ומוכח שלדעת רבי אליעזר לא לומדים מנחה ממנחה?

ומשנינן: **הא לא קשיא**, דבאמת לרבי אליעזר לומדים מנחה ממנחה, אבל כאן חלוקה מנחה של לחם הפנים מכל מנחה, **דמנחה לא בריר קומץ דידה** שהרי הוא מעורב עם כל המנחה ולכן כל זמן שלא קמץ לא שייך לומר שהוא כמו שקמץ, **והא** דלחם הפנים **בריר קומץ דידה** שהוא בזיכי הלבונה שעומדין בפני עצמן, ולכן כיון שהגיע זמנה לפרוק הרי הוא כמי שפרקה.

ומקשינן: **אלא תיהוי** איפה שנפרס לחמה קודם הקטרת הבזיכין **כשיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה דאין מקטירין קומץ עליהן** ולמה מבואר בברייתא דמקטיר את הבזיכין?

ומתרצינן: **ולא פלוגתא היא** לקמן?! **רבי אלעזר סבר לה כמאן דאמר שיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה מקטיר קומץ עליהן**, ולכך כאן בנפרס לאחר שפרקה — מקטיר הבזיכין.

גופא, חביתי כהן גדול, רבי יוחנן אמר אינה קדושה לחצאין, ורבי אלעזר אמר מתוך שקריבה לחצאין קדושה לחצאין.

אמר רבי אחא: מאי טעמא דרבי יוחנן? אמר קרא "מנחה מחציתה", ולמדים, **הבא מנחה** שלימה **ואחר כך חוציהו!**

מיתיבי: חביתי כהן גדול לא היו באות חצאין, אלא מביא עשרון שלם וחוצהו. ותניא, אילו נאמר "מנחה מחצית", הייתי אומר מביא חצי עשרון מביתו שחרית ומקריב, וחצי עשרון מביתו ערבית ומקריב, תלמוד לומר "מחציתה בבקר" דמשמע **מחצה משלם הוא מביא**, דהיינו "מחציתה" של השלמה הזו שלפניו, אם כן קשה מברייתא זו לדברי רבי אלעזר דאמר דקדשה לחצאין?

ומשנינן: מה שלומדים מהפסוק שצריך להביא שלם, **למצוה** בעלמא, אבל בדיעבד אם קידש לחצאין, קידש.

אמר ליה רב גביהא מבי כתיל לרב אשי: והא חוקה כתיב בה בחביתי כהן ["חק עולם לה'"], ומשמעות חק הוא לעכב?

אמר ליה, מה שכתוב בה חוקה **לא נצרכא אלא** לענין שצריך **להביאה שלם מביתו**, אבל לקדש בכלי שרת יכול גם לחצאין.

ותמהינן: **ומי אמר רבי יוחנן הכי** דאינה קדושה לחצאין? **והא אתמר**, מי שהיה צריך להביא עשרון למנחה [שאין מנחה פחותה מעשרון] **והפריש חצי עשרון** ונתנו בכלי שרת, **ודעתו להוסיף** ולהשלים לעשרון, **רב אמר אינו קדוש ורבי יוחנן אמר קדוש.**

ואם איתא דבחביתי כהן גדול אמר רבי יוחנן דאין קדושה לחצאין, **לילף מחביתין** שאף באופן זה לא יהא קדוש[18]!

---

18. **החזון איש** הקשה בדברי הגמרא, שאיך שייך להקשות על רבי יוחנן שסובר שמנחת חביתין לא קדושה לחצאין, מזה שמועיל לרבי יוחנן לקדש לחצאין כשדעתו להוסיף, הרי ברור

וכי תימא רבי יוחנן מלתא ממלתא לא יליף, והאמר רבי יוחנן, שלמים שדינן לישחט בעזרה, **ששחטן בהיכל, כשרין, דכתיב** בשלמים "**ושחטו פתח אהל מועד**" דהיינו בעזרה כנגד פתח אהל מועד, **ולא יהא טפל** דהיינו עזרה **חמור מעיקר** מאהל מועד דהיינו ההיכל, ואם כשר להשחט בעזרה, כל שכן בהיכל, ורואים מזה שלרבי יוחנן לומדים היכל מעזרה ואם כן אף נלמד שלא מועיל במנחה דעתו להוסיף ממנחת חביתין?

ומתרצינן: מה שאמר רבי יוחנן בעשרון דקדוש, משום **דדעתו להוסיף שאני. דתניא,** "שניהם **מלאים** סלת". **אין** הכוונה שיהו המזרקים **מלאים** ממש, **אלא** שיהו העשרונות קמח שקדשו במזרקים **שלמים** ולא חצאין.

ואמר רבי יוסי, אימתי צריך שיתן עשרונות קמח שלמים, **בזמן שאין דעתו להוסיף, אבל בזמן שדעתו להוסיף, ראשון ראשון** ששם במזרקין **קדוש.** ואפילו אם שם תחילה מקצת עשרון והשלימו לאחר מכן. ורואים מזה שכשדעתו להוסיף מתקדש לחצאין[19].

הוא שכשדעתו להוסיף הרי זה קדוש יותר לחצאין כיון שדעתו להוסיף. [והיה מקום ליישב, על פי דברי התוספות לעיל שהדין שדעתו להוסיף והדין של מתוך שקריבה לחצאין הם טעם אחד, ואף שדבריהם צריך באור, אולם מבואר היטב קושית הגמרא, שכיון שרבי יוחנן לא סובר הדין של מתוך אם כן אף הדין של דעתו להוסיף לא יועיל].

ותירץ החזון איש, שבקושיה סברה הגמרא, שאף מנחת חביתין נחשב כדעתו להוסיף, שאף שאין דעתו להוסיף על המנחה בעצמה, אולם כיון שדעתו להוסיף הקטרה בערב, אם כן הרי שייך בזה דעתו להוסיף, ואם בזה לא מועיל לרבי יוחנן, הוא הדין שאף בכל מנחה שדעתו להוסיף לא יועיל לרבי יוחנן, ועל זה תרצה הגמרא שבמנחה היות ודעתו להוסיף בכלי עצמו הרי זה מועיל, אולם במנחת חביתין שדעתו רק להוסיף בהקטרה אין מועיל.

19. **הלקוטי הלכות** הקשה, מה חידש רבי יוחנן בדבריו שדעתו להוסיף מועיל, הרי הגמרא מביאה ברייתא מפורשת שכן הוא הדין שכשדעתו להוסיף הרי זה מועיל, ואם כן מהו חידושו של רבי יוחנן. ועוד דאיך חולק בזה רב הרי זהו דין מוסכם בברייתא.

והגרי"ז תירץ בזה, על פי מה שחידש בעיקר דין זה שצריך שיקדש כל העשרון, שדין זה אינו דין בעצם המנחה שהיא צריכה להיות שלמה אלא שזהו דין בכלי שרת שכמו שצריך שהכלי יקדש מתוכו, ועוד דינים נוספים שהם דינים בצורה של הכלי, כן נאמר שהקידוש בכלי צריך להיות באופן שזה מלא, וכל שהוא לא מלא אין הכלי יכול לקדש.

והוכיח זאת הגרי"ז מדברי הרמב"ם [פרק ג' מפסולי המוקדשין הלכה כ'], שכתב שאף שיש דין שאין מקדשין אלא מלאים, אולם כל שקידש חצי הרי הוא קדוש ליפסל, ולכאורה הוא תמוה, שהרי בגמרא בזבחים אמרו דין זה על הדין שכלי הלח אין מקדשין היבש, שבזה הדין הוא שקדוש ליפסל כיון שהוא דין בכלי, אולם מאיפה למד הרמב"ם שאף בדין זה שצריך שיהיה מלא כן הוא הדין שקדוש להפסל, אולם כיון שנתבאר שדין זה הוא גם דין בכלי שיהיה מלא, אם כן סבר הרמב"ם שכמו שהדין שאין מקדש הלח את היבש הוא דין בכלי ומועיל לקדש לפסול, אם כן אף בדין זה של מלאים

והוינן בה: **ורב** שאמר הפריש חצי עשרון אינו קדוש, **בחביתין כמאן סבירא ליה? אי כרבי אלעזר** דאמר קדושה לחצאין, **לילף מחביתין**(20)?

וכי תימא רב מלתא ממלתא לא יליף, והאמר רב, מנחה הטעונה שמן ולבונה **קדושה** אף על פי שנתנה בכלי שרת **בלא שמן**, וצריך להביא שמן ולהקריבה, **שכן מצינו בלחם הפנים** שהוא כמנחה ובא בלי שמן, וכן מנחה קדושה **בלא לבונה, שכן מצינו במנחת נסכים** שאין בה לבונה, וכן קדושה **בלא שמן ובלא לבונה, שכן מצינו במנחת חוטא** שבאה בלא שמן ולבונה, רואים מזה שרב לומד דבר מדבר!

אלא, **על כרחך רב כרבי יוחנן סבירא ליה** דסבר בחביתין דאין קדושה לחצאין ולכן אף דעתו להוסיף לא מועיל.

גופא, אמר רב: מנחה הטעונה שמן ולבונה שנתנה בכלי שרת בלי שמן, הרי היא **קדושה בלא שמן, שכן מצינו בלחם הפנים.** וכן היא קדושה גם **בלא לבונה שכן מצינו במנחת**

שהוא דין בכלי מועיל לקדש לפסול.

ובזה תירץ קושית הלקוטי הלכות, שהדין הנאמר בגמרא בזבחים שמועיל לקדש בדעתו להוסיף, זה בדין של הכלי שיהיה בו מלא, ובזה נאמר דבדעתו להוסיף מועיל, ואף רב מודה לזה, אולם בסוגייתנו מה שחולקים רב ורבי יוחנן הוא בדין שכל מנחה שאינה שלמה הוא חסרון מצד עצם המנחה, ובזה חולקים רב ורבי יוחנן, אם כשדעתו להוסיף אין את החסרון הזה, והוסיף הגרי"ז דיש בזה נפקא מינה, בדין של נסכים שצריך שיהיה שלוש עשרונים או שני עשרונים, שבזה אין דין שעור מצד עצם המנחה, [וכמו שהוכיח זאת מדברי הגמרא בזבחים קי א] וכיון ששם אין זה דין בעצם המנחה אז רב מודה שבזה מועיל מה שדעתו להוסיף, שהרי כיון שאין זה אלא מצד הכלי שיהא מלא בזה מועיל דעתו להוסיף אף לרב, וכמו שנתבאר.

והקרן אורה בתחלת פרק שתי הלחם הקשה איך אפו את שתי הלחם אחד אחד, הרי יש דין שצריך לקדש כשהם מלאים, וכיון ששתי הלחם הם קרבן אחד הרי צריך לאפות אותם יחד למי שסובר שתנור מקדש, וכל שאופה אחד אחד הרי זה לחצאין ואיך מועיל בזה לקדש.

ותירץ הגרי"ז שכיון שדין זה שצריך שיהיה מלאים הוא דין בכלי, אם כן כל דין זה שייך על כלי שיש לו מדה, אולם בכלי שהוא לא כלי מדידה לא שייך דין זה, ולכך תנור שמקדש אין הוא כלי מדידה וממילא לא שייך להקשות שצריך שיאפו את שתי הלחם יחד, שכיון שאינו כלי מדידה אין בו דין לקדש הכל יחד.

20. **התוספות לעיל** [ז ב] הקשו על קושית הגמרא שרב ילמד שמועיל לקדש לחצאין ממנחת חביתין, ומזה מוכח שסובר דלא כרבי אליעזר, הרי כל סברתו של רבי אליעזר הוא כיון שדעתו להוסיף, ואם כן בשאר מנחות שאין דעתו להוסיף לא יועיל לקדש לחצאין.

ותרצו התוספות, שסברה הגמרא שהטעם שדעתו להוסיף והטעם שמתוך שקרב לחצאין הוא תלוי אחד בשני, ולכך אם היה סובר רב כרבי אליעזר שמתוך שקרב לחצאין קדוש לחצאין מועיל, אם כן צריך לסבור דאף שדעתו להוסיף מועיל, ואם מצאנו שסובר שדעתו להוסיף לא מועיל למה הוא לא לומד מחביתין שמועיל מתוך, וכמו כן יועיל במקום שדעתו להוסיף.

עוד תרצו התוספות, שסברה הגמרא שדין זה של רבי אליעזר הוא בכל המנחות, או מטעם

נסכים. וכן היא קדושה גם **בלא שמן ובלא לבונה שכן מצינו במנחת חוטא**[21].

ושמן ולבונה נמי קדשי, האי — שמן — אם נתנו לבדו בכלי שרת — **בלא האי** — סולת ולבונה, **והאי בלא האי** דהיינו לבונה בלא סולת ושמן.

ומבארינן: **שמן** לבדו קדוש, **שכן מצינו בלוג שמן של מצורע** שהלוג מקדשו בלא סולת ולבונה. וכן **לבונה** לבדה קדשה, **שכן מצינו בלבונה הבאה בבזיכין** עם לחם הפנים שקדשה לבדה בלא שמן וסולת, שהרי אינן ניתנין עמה בבזיכין.

ח-ב **ורבי חנינא** חולק **ואמר, לא זו קדושה בלא זו ולא זו קדושה בלא זו,** אלא צריך שיתן הסולת והשמן והלבונה יחד בכלי לקדשם.

ומקשינן: **ולרבי חנינא,** כלי המחזיק **עשרון** שהיה במקדש לצורך מנחות **למה נמשח** בשמן המשחה לקדשו כדי לקדש את הניתן לתוכו, והרי אותו הכלי אינו יכול להכיל אלא את העשרון של הסולת ולא את השמן והלבונה, והרי אין קדושין עד שיהו שלשתן ביחד?

ומשנינן: האי עשרון נמשח לקדש בו **מנחת חוטא** שאין בה שמן ולבונה.

ומקשינן: וכלי המחזיק **לוג למה נמשח,** הרי אין קדוש השמן לבדו?

ומתרצינן: **ללוג שמן של מצורע** שבא לבדו.

ואמרינן: **ואף שמואל סבר לה להא דרב** דאמר דכלי שרת מקדש סולת לבדה. דתנן, **כלי הלח מקדשין את הלח, ומדות היבש מקדשין את היבש. ואין כלי הלח מקדשין את היבש ולא מדות היבש מקדשין את הלח! ואמר שמואל, לא שנו** דאין כלי הלח מקדשין יבש, **אלא** בכלי **מדות** כגון הין וחצי הין שאינם ראויים למדוד בהן יבש, שהרי אין ביבש מידות אלו והן לא נמשחו

שלומדים ממנחת חביתין לכל המנחות, או משום שכל דברי רבי אליעזר שמתוך שקריבה לחצאין הוא רק לרבנן, שיודו לו לכל הפחות במנחת חביתין, ואם כן קושית הגמרא היא, שרב ילמד שאף כשאין דעתו להוסיף מועיל, היות ואין כלל דין שיהיה מלא, וכמו שמצינו שסובר רבי אליעזר.

21. **הגרי"ז** הקשה לדעת רב חנינא שאין מנחה קדושה בלא שמן, אם כן יהיה קשה לדבריו מזה שתנור מקדש, דהיינו שתנור יכול לקדש לחם הפנים, ואם נאמר דאין מנחה קדושה בלא שמן ולבונה אם כן איך מקדש התנור הרי אין בו לבונה.

והמקדש דוד הקשה מדברי המשנה לקמן [ק א] שמבואר שם דאם סידר את הלחם בשבת ואת הבזיכין באחד בשבת לא מועיל כיון שצריך לסדר הלחם והבזיכין בשבת, וכתב שם רש"י דאין יכול לסדר הלחם הזה לשבת הבאה דכיון דשם אותו בשבת קידשו השולחן והרי הוא נפסל בלינה בשבת הבאה, ולכאורה לרב חנינא שסובר שאין לחם קדוש בלא לבונה, אם כן אף בזה לא יתקדש הלחם כיון שעדיין לא שמו הבזיכין, ואיך כתב רש"י דקידשו שולחן הרי לרב חנינא לא מועיל קידוש זה.

ותירץ המקדש דוד, דאף לרב חנינא שסובר שאין סולת קדוש בלא לבונה כל זה רק לקדשו ליקרב אולם לקדשו ליפסל אף לחם מתקדש בלא לבונה, ולכך כיון שקידשו ליפסל שייך בזה פסול לינה. [ועיקר חידושו של המקדש דוד

אלא למדידה לפיכך אין מקדשין אלא על ידי מדידה, **אבל מזרקות** שעשויין לקבל דם דהן לא נמשחו למדידה, הלכך **מקדשות את היבש, שנאמר "שניהם"**— קערת כסף ומזרק — **"מלאים סלת בלולה בשמן למנחה"**! ורואים מזה דמזרק, שהוא כלי לח, מקדש סלת. והרי במזרק זה היה מנחת נסכים שטעונה שמן ובפסוק כתוב רק "מלאים סלת" בלא שמן, ורואים מזה שלשמואל כלי שרת מקדשין סלת בלי שמן[22].

צריך באור דמנליה זה דקדוש ליפסל נהיה אף בלא לבונה].

והחזון איש כתב ליישב דאף לרב חנינא שאין סולת קדוש בלא שמן, אולם כשדעתו להוסיף מועיל לקדש אף בלא שמן, כמו שמבואר לעיל לגבי דין מלאים שאם קידש חצי עשרון ודעתו להוסיף הרי זה קדוש, ואם כן אף במשנה מדובר שקידש הלחם בשבת והיה דעתו להוסיף ולכך חל הקידוש והרי הוא נפסל בלינה.

ובשפת אמת נסתפק בדין זה אם מועיל דעתו להוסיף לדברי רב חנינא, שאף שלגבי חצי עשרון זה מועיל אולם בדין זה שלא קדוש בלא שמן לא מועיל מה שדעתן להוסיף כיון שבאותו כלי לא יוכל להוסיף.

22. **רש"י** פירש דראית הגמרא מדברי שמואל שסולת קדוש בלא שמן ולבונה, הוא מדברי שמואל דמזרקות מקדשין, ואיך מקדשין המזרקות הרי אין בזה שמן, ומוכח דמנחה קדושה בלא שמן, **ובתוספות** הקשו בזה שהרי כתוב במפורש בפסוק שניהם מלאים סולת בלולה בשמן, ואם כן היה בזה שמן, ואם כן איך מוכח שמקדש בלא שמן.

ופרשו התוספות דראית הגמרא היא שכמו שמזרקות מקדשים את היבש אף שהוא דבר שאינו ראוי לה, כיון שבכלי אחר הוא ראוי, אם כן אף סולת בלא שמן מתקדש כיון שבכלי אחר הוא ראוי להתקדש כשהכל יחד, ומוכח מזה ששמואל סובר כרב שמנחה קדושה בלא שמן.

והקרן אורה הקשה בדבריהם, איך שייך לדמות דין זה דמזרקות מקדשים המנחה לדין זה דבלא שמן, הרי במזרקות המנחה היא כדינה רק שאין זה הכלי שלה, אולם בדין של רב חסר בעצם המנחה שאין היא כדינה כיון שאין בה שמן ולבונה, ואיך מועיל בזה הקידוש כמו במזרק, הרי הוא חסרון בעצם המנחה.

ובשיטה מקובצת כתב לבאר דברי הגמרא, שכיון שמדובר בפסוק במנחה שהיא נדבה, ובמנחה זו הרי יש שמן ולבונה, ומזרק זה אף שהיה בו שמן, אולם הרי לבונה לא היה בתוך המזרק, ואם כן איך נתקדשה המנחה בלא לבונה, ומוכח מזה שמנחה קדושה בלא לבונה, וזו הראיה ששמואל סובר כרב, שהרי במנחה זו לא היה לבונה.

ובעיקר מנחה האמורה בפרשת נשיאים שזו המנחה ששניהם מלאים סולת, נחלקו בזה הראשונים **שרש"י** בסוגייתנו מפרש שמנחה זו היא היתה מנחת נסכים, דהיינו שהיא היתה מנחה הבאה עם כל קרבן שדינה שבאה רק סולת ושמן ואינה נקמצת, אולם **השיטה מקובצת** בסוגייתנו כתב שמנחה זו היא היתה מנחת נדבה, שדינה שבאה עם לבונה ויש בה קמיצה.

והגרי"ז כתב דדין זה דמנחת נסכים הוא היה מנחת נסכים לעולה של הנשיאים, והוסיף הגרי"ז דעל מנחת נסכים זו היה חייב להקריב ביומו, אף דכל מנחת נסכים אפשר להקריבה לאחר עשרה ימים, אולם מנחה זו היתה חלק מחינוך הנשיאים, וממילא יש בזה דין נשיא ליום נשיא ליום.

אמר ליה רב אחא מדפתי לרבינא: איך אתה למד מפסוק זה דכלי לח מקדש יבש, הרי **מנחה לחה היא**, שהרי בלולה בשמן!

אמר ליה: לא נצרכא אלא ליבש שבה, שהרי אי אפשר שאין במנחה בלולה קצת סולת יבשה שלא נבללה ובכל זאת נתקדשה.

ואי בעית אימא, מנחה לגבי דם כיבש דמיא, שהרי הדם צלול הוא והמנחה היא עיסה ולכך אפשר ללמוד מזה דכלי לח מקדש יבש.

גופא, אמר רבי אלעזר: מנחה שקמצה בהיכל כשרה. שכן מצינו בסילוק בזיכין שנעשה בהיכל[23].

מתיב רבי ירמיה: כתוב "**וקמץ משם**", ולומדים ד"משם" היינו **ממקום שרגלי הזר עומדות** דהיינו אחד עשר אמה בכניסת העזרה ממזרח. מוכח מזה דווקא עזרה כשרה!? וסוף דברי הברייתא, **בן בתירא אומר, מנין שאם קמץ בשמאל שיחזיר ויקמוץ בימין, תלמוד לומר "וקמץ משם" — ממקום שקמץ כבר.**

ומתרצינן: **איכא דאמרי הוא מותיב לה והוא עצמו מפרק לה. ואיכא דאמרי אמר ליה רבי יעקב לרבי ירמיה: בר תחליפא אסברה לך: לא נצרכא** פסוק זה ד"וקמץ משם", **אלא להכשיר את כל העזרה כולה** לקמיצה, ולא ללמד שהיכל פסול לקמיצה, **שלא תאמר הואיל** וקרבן **עולה** הוא **קדש קדשים, ומנחה** גם **קדשי קדשים, מה עולה טעונה** שחיטה **בצפון, אף מנחה טעונה** דווקא **צפון**, לכך השמיענו התנא שכל העזרה כשרה לקמיצת המנחה.

ופרכינן: איך היה לך צד ללמוד מנחה מעולה **מה לעולה שכן** עולה **כליל** לגבוה, תאמר במנחה ששיריה לכהנים?

ואמרינן: אלא **מחטאת** אנו למדים, שאף היא טעונה שחיטה בצפון.

ופרכינן: **מה לחטאת שכן מכפרת על חייבי כריתות** מה שאין כן במנחה?

ואמרינן: אלא **מאשם** אפשר ללמוד, שאינו מכפר על חייבי כרת וטעון שחיטה בצפון.

ופרכינן: **מה לאשם שכן** כפרתו **ממיני דמים**, שזורקין את דמו, ועיקר כפרה כתובה בדם, שכתוב "כי הדם הוא בנפש יכפר", מה שאין כן במנחה שאין כפרתה בדם?

ומכולהו דהיינו עולה חטאת ואשם **נמי** אין ללמוד בהצד השוה, דאפשר להקשות מה

---

23. **התוספות בזבחים** [סג א] הקשו מה צריך לראיות שמנחה שנקמצה בהיכל כשרה הרי היכל היא מכלל העזרה וממילא תועיל בו קמיצה, ובעיקר לפי מה שנראה מדברי רש"י שאף שחיטת קדשי קדשים כשרה מעיקר הדין בהיכל.

ותרצו התוספות, שכיון שכתוב בפסוק וקמץ משם אם כן היה משמע מזה שמועיל רק בעזרה וכמו שמבארת הגמרא בהמשך, לכך צריך לחדש שמנחה שנקמצה בהיכל כשרה.

והנה לשון הגמרא הוא שקמצה, ומשמע מזה שרק בדיעבד מועיל בעזרה, וכן הוא **ברמב"ם בפרוש המשניות**, וכן משמע מדברי **הרמב"ם** בהלכות שרק בדיעבד מועיל הקמיצה בהיכל.

והרדב"ז כתב שמה שלא מועיל קמיצה בהיכל לכתחלה הוא משום דמשמעות הפסוק היא שקמיצה מועילה רק בעזרה כמו שכתוב

לחטאת ועולה ואשם **שכן** כולן **ממיני דמים?**

אלא לכך **אצטריך** הפסוק "וקמץ משם", ללמוד שכשרה המנחה בכל העזרה, כי **סלקא דעתך אמינא, הואיל וכתיב** "**והקריבה אל הכהן והגישה אל המזבח וקמץ**", שהייתי אומר, **מה הגשה** שמגיש את כל המנחה אל המזבח לפני הקמיצה — **בקרן דרומית מערבית, אף קמיצה נמי בקרן דרומית מערבית** דווקא, **קא משמע לן** דכל העזרה כשרה.

גופא, אמר רבי יוחנן: שלמים ששחטן בהיכל כשרין, שנאמר "ושחטו פתח אהל מועד" ולא יהא טפל דהיינו עזרה **חמור מן העיקר** דהיינו היכל[24].

מיתיבי: רבי יהודה בן בתירא אומר, מנין שאם הקיפו עובדי כוכבים את העזרה במלחמה, ואין הכהנים יכולין לאכול בעזרה מפני סכנת המלחמה — **שהכהנים נכנסין להיכל ואוכלין בקדשי קדשים ושיירי מנחות** ולא נפסלין הקדשים ביציאה מעזרה להיכל, **תלמוד לומר "בקדש הקדשים תאכלנו"** ט-א [ומדבר הפסוק באכילת קדשי קדשים, שכתוב בתחלתו "לכל חטאתם ולכל אשמם"] ומשמע דהכוונה להיכל, דאם הכונה לעזרה הרי כתוב במפורש, "בחצר אהל מועד יאכלוה"[25]. **ואם** איתא לסברא

וקמץ משם, לכך לא מועיל אלא בדיעבד.

והאחרונים כתבו שמה שלא מועיל קמיצה בהיכל לכתחלה הוא משום שאסור ליכנס ביאה ריקנית להיכל ללא צורך, ולכך אין זה מותר לכתחלה משום ביאה ריקנית.

24. **השפת אמת**, כתב להסתפק בדין המבואר בכמה מקומות ששלמים ששחטן קודם שיפתחו דלתות ההיכל הרי הם פסולים, אם דין זה שייך אף כששוחט בהיכל, שהרי בזה אין הוא כנגד הפתח, או שנאמר שאף שאין הוא שחיטה כנגד הפתח צריך שיהיו הדלתות פתוחות.

והמקדש דוד והגרי"ז הוכיחו מדברי הגמרא במסכת יומא שאף בזה צריך שיהיו הדלתות פתוחות, שמבואר שם שאם שחטו בחוץ קודם שיפתחו דלתות ההיכל הרי הוא פטור כיון שאינו ראוי לפתח אוהל מועד, ואם נאמר שכשוחט בפנים לא צריך שיהו הדלתות פתוחות אם כן למה הוא פטור הרי זה ראוי לפתח אוהל מועד, שהרי הוא יכול לשחוט בפנים ללא פתיחת דלתות, ומוכח מזה שאין שום אופן שלא צריך פתיחת דלתות, ולכך הוא פטור, ואם כן מוכח שאף כששוחט בהיכל צריך שיהיו הדלתות פתוחות.

25. **הרמב"ם** הביא דין זה שיכול לאכול בהיכל וכתב "ואין חטאת ואשם ושיירי מנחות נאכלים אלא לזכרי כהונה בעזרה אם נאכלו בהיכל נאכלו" והקשו **האחרונים** שהרי בסוגייתנו מבואר שדין זה הוא אף לכתחלה שכנכנסו גויים לעזרה, וברמב"ם משמע דהוא אף בלא נכנסו לעזרה, **ובקרן אורה** הקשה עוד שלגבי זה שבדיעבד מועיל לאכול לא צריך לזה פסוק, שהרי זה פשוט שהוא אכילה, וכל החידוש הוא רק בדיעבד.

והרדב"ז כתב בדעת הרמב"ם שכל הדין הזה שאם נאכלו נאכלו הוא רק בקדשי קדשים אבל בקדשים קלים לא מועיל לאכול בהיכל כשנכנסו גויים, ובזה באר הרדב"ז דברי הרמב"ם שכתב שבשר קדשים קלים שנכנס לעזרה שהוא כשר, ולמה כתב זאת הרמב"ם רק בקדשים קלים, ומבואר מזה דקדשי קדשים ודאי שמועיל אף בהיכל, שהרי זה הדין המבואר בסוגייתנו, וכל

זו דלא יהא טפל חמור מעיקר, הא למה לי קרא ללמוד אכילה בהיכל, **לימא "בחצר אהל מועד יאכלוה"** כתוב, **ולא יהא טפל חמור מן העיקר?**

ומתרצינן: **בעבודה, דאדם עובד** עבודת רבו **במקום רבו** וכך הוא דרך ארץ, **אמרינן** בה **שלא יהא טפל חמור מן העיקר,** ואם יכול לעבוד בעזרה, ודאי שיכול לעבוד בהיכל, אבל **אכילה, שאין אדם אוכל במקום רבו,** שאין זה דרך ארץ, לא שייך הקל וחומר, ולכן **טעמא דכתב קרא"** בקדש הקדשים **יאכלנו", הא לא כתב קרא, לא יהא טפל חמור מן העיקר לא אמרינן.**

איתמר, בללה למנחה בשמן **חוץ לחומת עזרה, רבי יוחנן אמר פסולה, ריש לקיש אמר כשרה**(26)**.**

ריש לקיש אמר כשרה, מה טעמו, **דכתיב "ויצק עליה שמן ונתן עליה לבונה" והדר** כתוב **"והביאה אל בני אהרן הכהנים וקמץ" — מקמיצה ואילך מצות כהונה, לימד על יציקה** דשמן **ובלילה שכשרין בזר,**

החידוש הוא שאף בקדשים קלים שאינם נאכלים בהיכל הרי הם כשרים.

והרמב"ן בפרשת קורח כתב, שאף שבדברי הגמרא מוזכר רק היכל אולם אף לקודש הקדשים הרי הוא יכול ליכנס ולאכול והיכל כולל קודש הקודשים.

26. **התוספות** הקשו איך שייך לומר שבלל בחוץ פסול, הרי הדין הוא שאף אם לא בלל כלל כשר, ואם כן ודאי שאף כשבלל בחוץ הרי הוא כשר דלא מגרע במה שבלל, ותרצו התוספות, שאף שלא בלל כשר אולם בכל אופן בזה שהוא בלל בלילה פסולה הרי הוא פסול.

והגרי"ז הביא בשם אחיו הגר"מ לבאר דברי התוספות, שדין זה שלא בלל כשר, מבואר בכמה מקומות שהוא מטעם שכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, כגון אם שם מנחה בכלי של שישים עשרון אף דלא בלל כשר, אולם אם שם מנחה של שישים ואחד בכלי של שישים ואחד שאינה יכול ליבלל דקשה לבלול שישים ואחד אין מועיל, מטעם שזה אינו ראוי לבילה, ואם כן אף בזה לאחר שבלל אינו ראוי עתה לבילה ולכך בבלל בלילה פסולה המנחה נפסלת.

אולם הגרי"ז הקשה על זה דדין זה שיהא ראוי לבילה הוא רק אם חסר בעצם השיעור של הבלילה כגון בשישים ואחד, שבזה אין הוא שעור הראוי לבילה, אולם במקום שהוא רק חסרון באפשרות בזה אין זה נקרא אינו ראוי לבילה, ואם כן אף בבלל בחוץ כיון שאין זה חסרון בשיעור אין זה נקרא אינו ראוי לבילה, והקשה בזה הגרי"ז על דברי התוספות לקמן [פט ב] שמשמע מדבריהם שאף בזה נחשב שאינו ראוי לבילה.

עוד הקשו **התוספות** איך לריש לקיש הוא כשר בבלל בחוץ, הרי בזה שהוא מוציא לחוץ הרי הוא נפסל ביוצא ואם כן איך כשרה המנחה, והוכיחו מזה התוספות שמנחה אינה נפסלת ביוצא קודם קמיצה, ולכך כאן שהוא קודם קמיצה אין בזה פסול יוצא, והקשו מזה על שיטת רש"י בכמה מקומות שאף קודם קמיצה שייך פסול יוצא, ולדבריו תשאר הקושיה איך כשרה המנחה הרי בזה שהוא מוציאה לחוץ היא נפסלת ביוצא.

ובאור שמח כתב ליישב דברי רש"י, שמה שכתוב בסוגייתנו מנחה שבללה בחוץ הכונה היא שבללה בלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש, ושם פסולה הבלילה לרבי יוחנן, שכיון שדין הלשכות הוא שהם חול כמבואר בזבחים

ומדכהונה לא בעיא ביציקה ובלילה, עשיה **בפנים** העזרה **נמי לא בעיא**[27].

ורבי יוחנן אמר פסולה, מה טעמו, **כיון דקדושת כלי היא**, שהרי עושה הבלילה בכלי שרת[28], **נהי דכהונה לא בעיא**, עשיה **בפנים מיהת בעיא.**

תניא כותיה דרבי יוחנן: בללה זר כשרה, חוץ לחומת העזרה — פסולה.

איתמר, מנחה שחסרה אחר שנתנה בכלי **קודם קמיצה, רבי יוחנן אמר, יביא מתוך ביתו** כמה שנחסרה **וימלאנה, ריש לקיש אמר לא יביא מתוך ביתו וימלאנה.**

רבי יוחנן אמר מביא מתוך ביתו וימלאנה, מה טעמו, **קמיצה קבעה לה** לכל המנחה יחד שאין יכול לשנות קצת ממנה ולהביא אחר תחתיה, אבל קודם קמיצה לא נקראת מנחה ולא סובר לדרוש הפסוק "מן המנחה — פרט לשחסרה" כדלקמן.

ריש לקיש אמר לא יביא מתוך ביתו וימלאנה, מה טעמו, **קדושת כלי קבעה לה** לכל המנחה יחד לשם מנחה, ומעתה נפסלת מדרשת הפסוק "מן המנחה" — פרט לשחסרה.

[נו ב] אם כן פסולה הבלילה לרבי יוחנן, אולם לגבי פסול יוצא אין נפסלת המנחה בלשכות אלו, אף שהם חול, כיון שמבואר שם שלגבי אכילה הם קודש, שמותר לאכול בהם קדשי קדשים, ואם כן פסול יוצא אין בזה וכמו שמוכח מזה שהיו נאפים המנחות שם אף לאחר שנתקדשו בעישרון, ולכך מבואר מה שלריש לקיש אינם נפסלים ביוצא, שהרי בזה אין פסול יוצא אף שלגבי בלילה הוא פסול.

27. **התוספות** הקשו על דברי ריש לקיש כיון דכהונה לא בעיא פנים נמי לא בעיא, דאם כן אף שחיטה תהיה כשרה בחוץ שהרי שחיטה בזר כשרה והרי לא יהיה צריך כלל לעשות בפנים לדברי ריש לקיש.

ותרצו התוספות, שכיון שהקבלה הרי צריכה כהונה ואם כן דינה להיות בפנים, לכך צריך לשחוט בפנים, שהרי הקבלה היא מיד בגמר השחיטה, ולכך אף לריש לקיש שחיטה בפנים היא.

ובשיטה מקובצת הקשה על דברי התוספות מדברי הגמרא בזבחים שמבואר שהשוחט בהמה בחוץ וצוארה בפנים חייב משום שחוטי חוץ, ואם נאמר שכל מה שצריך שחיטה בפנים זה רק בשביל הקבלה, אם כן באופן זה שצוארה בפנים הרי שייך בזה קבלה אף שהיא בחוץ ולמה הוא מתחייב משום שחוטי חוץ.

ובקרן אורה כתב ליישב קושית התוספות שמה ששחיטה צריכה להיות בפנים משום שהיא נפסלת ביוצא ולכך לא שייך לעשות השחיטה בחוץ, אולם מנחה קודם קמיצה שאינה נפסלת ביוצא וכמו שנתבאר לעיל בזה שייך דברי ריש לקיש שכיון שכהונה לא צריך אף דין פנים לא צריך.

28. הגירסא בגמרא היא כיון דעשייתה בכלי, **ובכסף משנה** [מעשה הקרבנות פרק י"ג הלכה ה'] הקשה מזה על דברי הרמב"ם שנראה מדבריו שהבלילה היתה נעשית בכלי חול, שהרי בסוגייתנו מבואר שהבלילה היתה נעשית בכלי קודש.

והגר"מ תירץ דדעת הרמב"ם היא כמו הגירסא של השיטה מקובצת בסוגייתנו כיון דקדושתה בכלי שרת, דהיינו שכיון שהמנחה מתקדשת בכלי שרת לכך הבלילה פסולה בחוץ דהיא בלילה בדבר קדוש, ואם כן לא כתוב

איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש: חסר הלוג של שמן של מצורע, אם **עד שלא יצק** הכהן מן השמן על כפו השמאלית — **ימלאנו!** רואים מזה שלא אומרים דקדושת כלי, דהיינו הלוג שהוא כלי שרת קובעת אותה, **תיובתא!**[29]

איתמר, שיריים של מנחה שנשארו בכלי אחר שקמץ, **שחסרו בין קמיצה להקטרה, רבי יוחנן אמר מקטיר קומץ עליהן**— על שיריים אלו, דאין פוסל החסרון את הקומץ להקטרה, **וריש לקיש אמר אין מקטיר קומץ עליהן.**

ואמרינן: **אליבא דרבי אליעזר כולי עלמא לא פליגי, כי פליגי אליבא דרבי יהושע, דתנן, נטמאו** כל **שיריה** של המנחה קודם הקטרת הקומץ, או **נשרפו שיריה** או **אבדו שיריה, כמדת רבי אליעזר** דאמר בזבח אף על פי שאבד הבשר זורק את הדם, אף המנחה **כשרה, כמדת רבי יהושע** דאמר אם אין בשר אין דם— **פסולה**[30], אם כן לרבי

בסוגיא שהבלילה היתה בכלי שרת, לכך כתב הרמב"ם שהבלילה בכלי חול.

29. **החזון איש** נסתפק האם רבי יוחנן וריש לקיש חולקים גם במנחות שאינם נקמצות כגון מנחת חביתין ומנחת נסכים שאין בהם קמיצה, האם אף בזה סובר ר"י דעד ההקטרה אין בהם קביעות, או שנאמר שבזה אין מחלוקת ובזה אף לדעת רבי יוחנן הכלי קובע, ויסוד הספק הוא על פי מה שמבואר בתוספות לעיל, שדין זה שמנחה לא נפסלת ביוצא עד הקמיצה הוא רק במנחות הנקמצות, אולם במנחות שאינם נקמצות פסולה המנחה אף קודם קמיצה, והטעם לכאורה דזה כבר נחשב קדוש ליקרב כמו דם לאחר קבלה, ואם כן אף לגבי קביעות המנחה נקבעת המנחה אף קודם קמיצה, או שצריך בפועל מעשה הקובע.

והגרי"ז דן בזה, והוכיח הגרי"ז מדברי הרמב"ם [פי"ב מפסולי המוקדשין הלכה ה'] שכתב שמנחת נסכים שחסרה הרי הוא יכול למלאות בין קודם שקרב הזבח בין לאחר שקרב הזבח, ומשמע מזה דשייך למלאות מנחת נסכים שחסרה, אף דמנחת נסכים אין בה קמיצה, ופסק הרמב"ם כרבי יוחנן שקמיצה קבעה, ומוכח שמה שקמיצה קבעה הוא אף במנחות שאינם נקמצות.

והתוספות הקשו איך סבר ריש לקיש שקידוש כלי קובע, וכי לא ידע ריש לקיש המשנה דחסר הלוג הוא פסול רק לאחר יציקה, וכי נעלמה ממנו משנה מפורשת.

ובשפת אמת כתב ליישב קושית התוספות, שסבר ריש לקיש שכיון שדין חסר הוא דין שנלמד מפסוקים, וכמו שמבואר לקמן, אם כן בלוג שאין פסוק לפסול חסר אין בו כלל פסול חסר, ולכך הדין הוא שחסר עד שלא יצק הרי הוא ממלא אותו משום שאין בו פסול חסר, ומה שמבואר שמשיצק אין ממלא אותו הוא סברא דלאחר שנעשה היציקה לא שייך למלאות, אבל קודם כיון דאין בזה פסוק הרי הוא כשר, ולכך סבר ריש לקיש שמהדין של לוג שמן אין זה סתירה מוכחת לדינו, רק דהגמרא הקשתה דמשמע מזה דאין פסול חסר קודם קמיצה,

והוסיף השפת אמת שמבואר בתורת כהנים מקור שאף בלוג יש פסול חסר, ומוכח מזה דזה כמו מנחה, ובזה אפשר לומר דלא ידע ריש לקיש שזה פסוק, ולכך סבר שהוא מסברא רק לאחר יציקה, ואין זה סתירה לעיקר דינו למנחה שחסרה קודם קמיצה, אולם הקשתה הגמרא דהוא פסול אף בלוג מדין ולא מסברא, ואם כן רואים שקמיצה קבעה לה.

30. מבואר בסוגייתנו דנחלקו רבי אליעזר ורבי

אליעזר שסובר בחסרו כל שיריה כשרה, כל שכן כאן שחסרה מקצתה שכשרה, אלא מחלוקתם לדברי רבי יהושע, **מאן דפסל — כרבי יהושע, ומאן דמכשר** סבר, **עד כאן לא אמר רבי יהושע התם, אלא דלא אשתיירו** כלל, **אבל היכא דאשתייר, אפילו רבי יהושע מודה.**

דתניא, רבי יהושע אומר, כל הזבחים שבתורה שנשתייר מהם כזית בשר או כזית חלב, זורק את הדם, שהרי הזריקה באה להתיר אכילת אדם ואכילת מזבח, וכאן יש אכילה, אבל אם נשאר **כחצי זית בשר וכחצי זית חלב, אינו זורק את הדם,** כיון שאין שיעור אכילה, דאכילת אדם ואכילת מזבח לא מצטרפים, **ובקרבן עולה אפילו** נשאר **כחצי זית בשר וכחצי זית חלב — זורק את הדם, מפני שבעולה כולה כליל** וגם הבשר וגם החלב אכילת מזבח הם ולכך מצטרפים להשלים השיעור, **ובמנחה, אף על פי שכולה קיימת — לא יזרוק.**

ט-ב ותמהינן עלה: **מנחה מאי עבידתה!?** הרי אין בה זריקת הדם?

ומבארינן: **אמר רב פפא, מנחת נסכים** הבאה עם הזבח עוסקת הברייתא, אם אבדו בשר וחלב של הזבח ומנחת נסכים קיימת לא יזרוק את הדם, **סלקא דעתך אמינא הואיל ובהדי זבח אתיא, כי גופיה** [כגופו] **דזבח דמיא** ונחשב שירים ויזרוק הדם, **קא משמע לן.**(31)

יהושע בזבח שנאבדו הבשר והאימורין אם שייך בזה זריקה או לא, שלדעת רבי יהושע כיון שכתוב ועשית עולותיך הבשר והדם משמע מזה שרק כשיש בשר שייך לזרוק הדם, וכל שאין בשר אין דם.

ובעיקר דין זה שכל שאין בשר אין דם, כתב בזה **רש"י** בסוגייתנו שהטעם בזה הוא שכיון שאין בשר זריקה זו למה, ונראה מדבריו שנאמר בזה סברא שכל זריקה היא צריכה להיות מתיר וכל שאין בה היתר לא שייך בזה זריקה שזריקה היא רק כלפי הקרבן, ולכך סבר רבי יהושע שאין בשר אין דם.

והגרי"ד הקשה על זה מדברי הגמרא לקמן שמבואר שם שצריך פסוק לכל דבר שנחשב ליש בשר, וצריך ללמוד שאימורים הרי הם בכלל יש בשר, ואף באימורים עצמם צריך פסוק לחלב ויותרת הכבד, ומשמע מזה, שהדין שאין בשר אין דם הוא לא מן הטעם שזריקה זו למה, שבזה אין צריך פסוק לכל דבר, אלא שהוא דין שרק כשיש בשר יש דם וכל שאין בשר אין זריקה ולא מטעם דזריקה זו למה, אלא שהוא גזרת הכתוב, ולכך צריך פסוק מיוחד על כל דבר ודבר.

31. **הרמב"ם** [פי"א מפסולי המוקדשין הלכה כ'] כתב "קמץ את המנחה ואחר כך נטמאו שייריה כולן או נשרפו או יצאו חוץ לעזרה או אבדו לא יקטיר הקומץ ואם הקטיר הורצה נשאר מעט מן השיריים בכשרותן יקטיר הקומץ ואותן השיריים אסורין באכילה". ומבואר בדברי הרמב"ם שפסק שבקומץ גם יש את הדין של אין בשר אין דם אולם אין זה מעכב ואם הקטיר אף שאבד הקומץ הורצה.

והלחם משנה הקשה על זה מדברי הרמב"ם [פרק א' שם] שכתב לגבי דם שאם נאבד הבשר ולא נשתייר כלום הרי זה פסול ואם כן איך כתב הרמב"ם שלגבי קומץ אם הקטיר הורצה.

והקהלות יעקוב כתב בישוב דברי הרמב"ם על פי יסוד הגר"ח שבהקטרת קומץ יש מלבד הקיום של דין זריקה שהקטרת הקומץ כנגד

ואמרינן: מי שמכשיר שיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה סובר אפילו כרבי יהושע כמו שאמרנו, **ומאן דפסל** מה טעמו, הרי חסרה רק מקצת המנחה ואי אפשר ללמוד מדברי רבי יהושע לגבי זבח?

אמר לך, **שאני הכא, דאמר קרא** "והרים הכהן **מן המנחה**" — **עד דאיתא לכולה מנחה יקטיר, ואי לא, לא יקטיר, ואידך** מי שמכשיר דורש הפסוק, "**מן המנחה**" — **שהיתה כבר** שלמה בשעת קמיצה, ואף על פי שעכשיו אינה שלמה, יקטיר(32).

איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש: אם **עד שלא פרקה** למערכת לחם הפנים **נפרס** — נחסר **לחמה, הלחם פסול, ואין מקטיר עליו את הבזיכין**, ואם **משפרקה נפרס לחמה, הלחם פסול ומקטיר עליו את הבזיכין. ואמר רבי אלעזר, לא פרקה פרקה ממש, אלא כיון שהגיע זמנה לפרק ואף על פי שלא פרקה** [דברי רבי אלעזר לא הוצרכו לקושית הגמרא, אלא אגב שהביא לעיל ח. הביא גם כאן], רואים דשיריים שחסרו בין סילוק הבזיכין להקטרה — מקטירין עליהם?

אמר ליה ריש לקיש: **המתניתא** לדעת, **רבי אליעזר היא** שסובר דכשרה אפילו אבדו כל השיריים.

אמר ליה רבי יוחנן: אנא אמינא לך משנה שלימה — סתם משנה, **ואמרת לי את רבי אליעזר היא? אי רבי אליעזר, מאי איריא נפרס**, הרי **אפילו שרוף ואבוד** לגמרי **נמי מכשר** רבי אליעזר ומזה שהתנא כתב רק נפרס מוכח שאין זה כרבי אליעזר?

אישתיק ריש לקיש.

זריקה, יש דין שהקומץ במנחה הוא כמו אימורים לזבח ובכל הקטרת קומץ יש קיום של הקטרת אימורים. ומעתה אפשר לומר שזה הטעם שבקומץ שאבדו השיריים אם הקטיר הורצה, שכיון שקומץ הרי הוא כמו אימורים אם כן אף שנאבדו השיריים אולם הרי בדין יש בשר מועיל אף אם יש אימורים וכיון שהקומץ הוא כאימורים מועיל בזה הקטרה,

אולם אם כן ישאר קשה שאף לכתחלה יוכל להקטיר ולמה כתב הרמב"ם שרק בדיעבד אם הקטיר הורצה.

ובאר הקהלות יעקב, שבדין זה של אין בשר אין דם יש שני דינים, אחד שכל שאין בשר הרי הוא גזרת הכתוב שאין זריקה, ומלבד זאת יש דין שהזריקה צריכה להתיר וכמו שהבאנו לעיל בשם רש"י, ואם כן אף שנאמר שהקומץ הוא כמו אימורים אולם כל זה מועיל לגבי הגזרת הכתוב של אין בשר אין דם, בזה כיון שהקומץ הוא כאימורים נחשב כיש בשר, אולם לגבי זה שזריקה צריכה להתיר, בזה לא מועיל מה שהקומץ הוא כאימורים שהרי אין הקומץ מתיר האימורים שהרי הוא בבת אחת, ולכך צריך לומר שדין זה הוא רק לכתחלה, ולכך כיון שהוא לכתחלה כתב הרמב"ם שלכתחלה לא יקטיר, אף שלגבי הגזרת הכתוב זה נחשב כיש בשר, אולם כיון שיש סברא אין מקטיר לכתחלה אולם אם הקטיר הורצה שאין דין זה מעכב וכמו שנתבאר.

32. בדין המבואר בסגייתנו שאף במנחה יש הדין של אין בשר אין דם, ואם נאבדו השיריים אינו יכול להקטיר הקומץ, לכאורה כמו שבבשר מבואר שצריך שישאר כזית בשר או כזית מהאימורין, אף בשיריים של מנחה צריך שישאר

ותמהינן: **ואמאי שתק? לימא ליה** לרבי יוחנן, לחם הפנים שהוא של **ציבור שאני, הואיל ואשתרי טומאה לגבייהו** דציבור, שכתוב בקרבן תמיד "במועדו" שמשמעותו אפילו בשבת ובטומאה, **אשתרי נמי חסרות** — שחסר הלחם?

ואמרינן: **אמר רב אדא בר אהבה**, מזה שלא תירץ לו כך **זאת אומרת, החסרון כבעל מום דמי**,וכמו **דאין** היתר **בעל מום בציבור** אלא דינו שפסול כביחיד, כמו כן אין היתר לחסר בציבור.

יתיב רב פפא וקאמר להא שמעתא ששתק ריש לקיש ולא השיב לרבי יוחנן דציבור שאני, **אמר ליה רב יוסף בר שמעיה לרב פפא**, כראוי עשה שלא השיב כן, **מי לא עסקינן** מחלוקת **דרבי יוחנן וריש לקיש** גם **במנחת** [**העומר**] דהיא של **ציבור** והם חולקים, ומוכח מזה שאף בציבור יש פסול חסר, ולכך לא השיב ריש לקיש שדין הציבור שונה!

אמר רבי מלכיו: תנא חדא, כתוב "וקמץ משם מלא קמצו **מסלתה**" — **שאם חסרה כל שהוא** מעשרון סלת שצריך במנחה — **פסולה**, "**משמנה**" — **שאם חסרה כל שהוא** מלוג שמן שצריך במנחה — **פסול. ותניא אידך**, כתוב "והנותרת מן המנחה לאהרן ולבניו"," **מן המנחה**"— משמע מנחה שלמה, **פרט למנחה שחסרה** שאין שייריה נאכלין, וכן **שחסר קומצה** אין שייריה נאכלין, שצריך שיירי מנחה שנעשתה כהלכתה, וקומץ החסר פסול, וכן **שלא הקטיר מלבונתה כלום**, שהקטרת לבונה מעכבת, אבל אם הקטיר קצת, נאכלין השיריים.

וקשיא, **תרי קראי** ד"מסלתה" ו"מן המנחה" **בחסרות למה לי, לאו חד למנחה שחסרה קודם קמיצה וחד לשיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה, ותיובתא דרבי יוחנן בתרוויהו**, שסובר שמנחה שחסרה קודם קמיצה ימלאנה, וכן למה שסובר ששיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה מקטיר הקומץ עליהם!

ומתרצינן: **לא, חד למנחה שחסרה קודם קמיצה, דאי מביא מביתו וימלאנה** כדעת רבי יוחנן — **אין**, כשרה, **ואי לא** — **לא, וחד לשיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה, דאף על גב דמקטיר קומץ עליהן, אותן שיריים אסורין באכילה** [שהרי הפסוק מן המנחה באכילת שיריים כתוב].

דדבר זה אם מותרים שיריים באכילה או לא **איבעיא להו, לדברי האומר שיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה מקטיר קומץ עליהן, אותם שיריים מה הן באכילה**(33)?

ממנו כזית.

ובלקוטי הלכות, והגרי"ז, הוכיחו מלשון הרמב"ם שמשמע שבשיריים של מנחה אף שנשאר רק כזית הרי הוא כשר, דלשון הרמב"ם נשארו מעט מן השיריים בכשרותן יקטיר הקומץ, ומשמע מזה שאף אם נשאר רק מעט ולא כזית הדין הוא שיכול להקטיר הקומץ, אלא שזה צריך באור מה שונה דין מנחה מזבח, שזבח צריך שיהיה כזית ומנחה מועיל אף אם נשאר מעט.

33. **התוספות** הקשו מה ספק הגמרא אם שיריים

אמר זעירי, אמר קרא "**והנותרת מן המנחה**" יאכלו, **ולא** שחסרו שיריים דהם **הנותרת מן הנותרת**, דשיריים עצמן הרי הם נותרת, וכשחסרו הרי נותרת מן הנותרת, **ורבי ינאי אמר**, "**מן המנחה**" **שהיתה כבר** בשעת

הקמיצה שלמה, ואף על גב שחסרה אחר הקמיצה, נקראת "והנותרת מן המנחה" ותאכל, והיינו דלזעירי השיריים אסורין באכילה ולרבי ינאי מותרין [ויש ברש"י לשון אחר אף לרבי ינאי אסורין ומשמעות דורשין יש ביניהם].

שנינו במשנה: **קמץ בשמאל וכו'.**

מנא הני מילי דהקומץ בשמאל פסול?

אמר רבי זירא, דאמר קרא "**ויקרב את המנחה וימלא כפו ממנה**", **כף זה איני יודע מהו**, ימין או שמאל, **כשהוא אומר** [בטהרת מצורע] "**ולקח הכהן מלוג השמן ויצק על כף הכהן השמאלית**", ואנו למדים, **כאן שמאלית, הא כל מקום שנאמר כף אינו אלא ימין**, ולכן אם קמץ בשמאל — פסול.

ומקשינן: **הא בעינן ליה** לפסוק **לגופיה**, לומר שיתן על כפו השמאלית ולא הימנית?

ומתרצינן: "**שמאלית**" **אחרינא כתיב** בפסוק שאחר כך, "מן השמן אשר על כפו השמאלית".

ומקשינן: **ואימא** ששני פעמים "שמאלית" הרי זה מיעוט אחר מיעוט, **ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות**, ונלמד דאף כף ימין של כהן כשרה בשמן דמצורע שבזה מדברת הפרשה?

ומשנינן: עוד "**שמאלית**" **אחרינא כתיב** [בטהרת מצורע עני], ואם באו הפסוקים למיעוט אחר מיעוט, למה צריך שלושה פסוקים? אלא מוכח שלמדים מזה, **כאן שמאלית** — בשמן דמצורע, **ואין** כשר במקום **אחר שמאלית.**

שחסרו בין קמיצה להקטרה שהדין הוא שמקטיר הקומץ עליהם אם אותם שיריים מותרים באכילה, הרי מבואר בברייתא לעיל שנפרס לחמה של לחם הפנים לאחר שפרקה יקטיר הבזיכין ואותם שיריים אסורים באכילה, והטעם בזה כיון שהם שיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה, אם כן מבואר בפורש ששיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה אף שמקטיר הקומץ הרי הם אסורים באכילה.

והגרי"ז תירץ בזה, על פי מה שיסד בעיקר דין נפרס לחמה, שהקשה הגרי"ז שבדברי רש"י והרמב"ם מבואר שדין זה שנפרס לחמה הביאו לגבי הלחם בעצמו שנחסר קודם שפרקוהו ולא לגבי הבזיכין, ולכאורה כיון שהוא מטעם של מנחה שחסרה קודם קמיצה היה להם להביא דין זה לגבי סילוק הבזיכין שהרי היא הקמיצה ומה שייך לתלות זה בלחם הרי בפירוק הלחם לא חל כלל דין קמיצה ומדוע הביאו דין זה לגבי הלחם בעצמו.

ובאר בזה הגרי"ז שדין נחסר שייך אף בלחם, משום שלחם הפנים אין הוא רק דין שיריים לבזיכין, אלא מלבד זאת יש בו דין עצמי שהוא עצמו קרבן, ואין זה כלחמי תודה וכשיריים של מנחה שהם רק שיריים אלא שהוא בעצמו קרבן, וזה הבאור בדברי השיטה מקובצת שכתב שדין זה של לחם הפנים שחסר הוא נלמד מפסוק של היא האמור בלחם הפנים, כיון שהוא דין מיוחד שלחם הפנים שנחסר פסול, ולכך אף שנחסר לאחר קמיצה אין הוא פסול משום שהוא שיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה, אלא שהוא פסול

ומקשינן: **ואימא אדרבה**, נלמד מכאן, **מה כאן שמאלית, אף בעלמא נמי שמאלית?**

ומתרצינן: **ארבעה "שמאלית" כתיבי, תרי** בקרבן מצורע **עני ותרי בעשיר**, וכך אנו לומדים, אחד לגופו, דבמצורע צריך שמאלית, ואחד לומר דדווקא כאן שמאלית אבל במקום אחר — ימין, ואחד לומר שלא תאמר שיש כאן מיעוט אחר מיעוט, ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות דאפילו ימין דכהן כשר בשמן דמצורע, ואחד דלא תאמר מה כאן שמאלית — אף בכל מקום שמאלית [עיי' ברש"י עוד פירושים].

אמר ליה רבי ירמיה לרבי זירא, כיון שאמרת שדורשים כל "שמאלית" הכתובה בפרשת מצורע, **"על בהן ידו הימנית" ו"על בהן רגלו הימנית" דכתיב** בשמן פעמיים [בעשיר ובעני] **למה לי**, למה פרט הפסוק כלל בוהן יד ורגל ימנית בשמן דמצורע, הרי כתוב ד"על דם האשם" יתן את השמן, והרי בדם האשם כתוב בהן יד ורגל, ולמה צריך לכותבו כאן?

[כך הוא לשון הכתוב, "ולקח הכהן מדם האשם ונתן הכהן על תנוך אזן המטהר הימנית ועל ידו הימנית ועל בהן רגלו הימנית", ובהמשך "ומיתר השמן אשר על כפו יתן הכהן על תנוך אזן המטהר הימנית ועל בהן רגלו הימנית על דם האשם", ולשון דומה כתוב [גם לגבי דם וגם לגבי שמן] במצורע עני, ושם כתוב "על מקום דם האשם].

ומשנינן: **חד** בהן יד ורגל **להכשיר צדדין** של בהן שכשרין, **וחד לפסול צידי צדדין** דהיינו בשר התחתון של כף, ד"על" דוקא — ולא תחת. י-א

ומקשינן: מה שכתוב **"על דם האשם" ו"על מקום דם האשם" למאי אתו הני**, שני הפסוקים, שפסוק אחד צריך לומר שיתן השמן

על דם האשם ולא בצידו, אלא מה צריך פסוק נוסף?

ומשנינן: **אי כתב רחמנא "על דם האשם"** לחוד, **הוה אמינא, איתיה לדם — אין**, יתן את השמן, אבל אם **נתקנח** הדם **לא** יתן, **כתב רחמנא "על מקום"**, שאף על פי כן יתן השמן על המקום שניתן עליו הדם, **ואי כתב רחמנא "על מקום"** לחוד, **הוה אמינא דווקא נתקנח, אבל** אם **איתיה** לדם, **אימא הוי חציצה** בין שמן לבהן ויפסל[34], **קא משמע לן** הפסוק הנוסף דנותן השמן על הדם ולא

חדש בדין הקרבן של לחם הפנים, ובזה מבואר דברי רש"י והרמב"ם שדין נפרס תלוי בפירוק הלחם, שכיון שהוא פסול חדש של לחם הפנים, ואין זה פסול של מנחה שחסרה אם כן הרי זה תלוי בפירוק הלחם.

ובזה מיושב קושית התוספות, שכיון שנתבאר שהדין של נפרס לחמה אין הוא מטעם של שיריים שחסרו שאסורים באכילה, אלא שהוא דין חדש על הלחם שכשנפרס הרי הוא פסול בין קודם קמיצה בין לאחר קמיצה, לכך אין מזה הוכחה לדין שיריים שחסרו, שהרי נתבאר שאין זה מטעם שיריים שחסרו אלא שהוא פסול בלחם ומיושב היטב קושית התוספות.

34. **הגרי"ז** הקשה מה צריך פסוק לומר שהדם אינו חוצץ בפני השמן, הרי מבואר בזבחים [לה

נקרא חציצה.

ועכשיו מבארת הגמרא למה אמר הפסוק "ימנית" כמה פעמים גבי שמן דמצורע:

אמר רבא: מאחר דכתיב "על דם האשם" ו"על מקום דם האשם", וכתיבא ימנית בדם, "על בהן ידו הימנית" ו"על בהן רגלו הימנית" דכתיבי בשמן דמצורע עשיר ועני למה לי, הרי את השמן צריך לתת על הדם שניתן על ימין?

אלא אמר רבא: לא למדים לפסול קמיצה בשמאל מד' פעמים שכתוב "שמאלית", אלא כך למדים, בא "**יד**"— "ידו הימנית" שכתוב בעשיר מצורע שלא צריך לעצמו — "**יד**"— "וימלא כפו" שכתוב בקמיצה [ואף על פי שלא נאמר כאן לשון "יד", צריך לומר דהיינו כרבי ישמעאל שדורש "ושב הכהן" — "ובא הכהן", זו היא שיבה זו היא ביאה], **ללמוד דקמיצה** בימין כמו במצורע.

ולומדים גם גזרה שוה "**רגל** — **רגל**", "רגל" שכתוב במצורע ו"רגל" שכתוב בחליצה "וחלצה נעלו מעל רגלו", ללמוד **דחליצה** בימין. ולומדים גם בגזרה שוה "**אזן** — **אזן**", "אזן" הכתובה במצורע ו"אזן" הכתובה ברציעה "ורצע אדניו את אזנו במרצע" ללמוד, מה מצורע בימין אף **רציעה** בימין.

ומקשינן: "**שמאלית**" השניה הכתובה במצורע **עשיר**", ויצק על כף הכהן השמאלית וטבל הכהן את אצבעו הימנית מן השמן אשר על כפו השמאלית" — **למאי אתא?**

ומתרצינן: **אמר רבי שישא בריה דרבי אידי**, פסוק זה בא **לפסול ימין דכהן במצורע**, דצריך ליתן ולטבול אצבעו דווקא בכפו השמאלית, **שלא תאמר** קל וחומר, **ומה במקום שלא נתרבתה שמאל**, דהיינו בכל קרבנות שבהם כל מקום שנאמר אצבע או כהונה אינו אלא ימין כמו שמבואר בהמשך — **נתרבתה ימין, מקום שנתרבתה שמאל**, דהיינו כאן בכהן דמצורע, **אינו דין שנתרבתה ימין?** לכך שנה הכתוב "שמאלית" השניה לומר דדווקא שמאלית.

ומקשינן: **ואידך שמאלית** הכתובה במצורע עני **למאי אתא**, הרי כתוב כבר שמאלית בעשיר?

ומתרצינן: **לכדתנא דבי רבי ישמעאל.** דאמר, **כל פרשה שנאמרה ונשנית לא נשנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה**, ובפרשת מצורע עני נתחדש קרבן עולה

א] שהדין הוא שדם לח אינו חוצץ ולא משמע שהחידוש הוא רק ביבש.

ותירץ הגרי"ז שאף שדם לח אינו חוצץ כל זה לגבי מה שמבואר בזבחים שיש דין שלא יהיה חציצה בין רגלו לרצפה בזה אנו אומרים שכיון שדם אינו חוצץ הרי זה כשר, אולם לגבי מצורע שיש דין שיתן השמן על הבוהן היה מקום לומר שאף שאינו חוצץ אולם אין זה על הבוהן, דבוהן הוא בוהן ממש, ולכך צריך לפסוק אף בדם לח שהוא כשר.

והוסיף הגרי"ז שאף שנתחדש שמועיל על הדם, אין הפרוש שנתחדש שאף שיש חציצה הרי זה כשר, אלא שנתחדש בזה שהדין של נתינת השמן מקומו הוא על הדם, וכיון שזה עיקר דינו לא שייך בזה חציצה כיון שכן הוא דינו.

ויורד דהיינו שאם אין ידו משגת מביא קרבן פחות.

אמר רבה בר בר חנה אמר ריש לקיש: כל מקום שנאמרה "אצבע" ו"כהונה" אינה אלא ימין.

ואמרינן: **קא סלקא דעתך** שאת שניהם, דהיינו — **"אצבע" ו"כהונה"** — **בעינן, כדכתיב** בחטאת "**ולקח הכהן מדם החטאת באצבעו**", ושם

גמר ימין **ממצורע דכתיב** בו "**וטבל הכהן את אצבעו הימנית**".

ומקשינן: **הרי קמיצה דלא כתיבא בה אלא כהונה, ותנן, קמץ בשמאל פסול?**

ומתרצינן: **אמר רבא**, כך הפרוש, כל מקום שנאמר **או אצבע או כהונה** אינו אלא ימין!

אמר ליה אביי: הרי הולכת איברים של הקרבן **לכבש** המזבח **דכתיב בהו כהונה, דכתיב** "**והקריב הכהן את הכל והקטיר המזבחה**" **ואמר מר זו הולכת איברים לכבש**[35], ובכל אופן **תנן, הרגל של ימין** הבהמה מוליך לכבש **ביד שמאל, ובית עורה** של הרגל, והיינו הצד של הרגל שהופשט העור ממנו, ולא צד החתך של הרגל מופנה **לחוץ** כלפי העם, כדי שלא יראה החתך! רואים מזה שאף על גב שכתוב כהונה, מוליך בשמאל?

ומתרצינן: **כי אמרינן** שאם כתוב אצבע או כהונה אינה אלא ימין, **בדבר המעכב כפרה** כמו בהזאות דמצורע, אבל הולכה לא מעכבת כפרה, שהרי יכול לשחוט ולנתח הבהמה אצל הכבש ולא יהא צריך הולכה

---

35. **הגרי"ז** הקשה שבכל מקום שמוזכר הולכת איברים מבואר הולכת איברים לכבש, ולכאורה כיון שדין ההקטרה באיברים הוא בראש המזבח, אם כן למה הוזכר לכבש, היה צריך לכתוב הולכת איברים למזבח שכן הוא עיקר דינו.

ותירץ הגרי"ז שבאמת כל הדין הולכה באיברים הוא רק עד הכבש ומה שמוליכו אחר כך אין זה דין הולכה אלא שהוא דין העלאה להקטרה, אבל דין ההולכה הוא רק עד הכבש, ויהיה בזה נפקא מינה, שהרי בהולכה מבואר בזבחים שיש מי שסובר שצריך שתהא ברגל, דהיינו שחייב ללכת, ואם כן מהכבש למזבח כיון שאין הוא דין הולכה, אלא שהוא דין העלאה להקטרה בזה אין דין שלא ברגל אינו העלאה אלא אף שלא ברגל מועיל בזה.

והגרי"ד הקשה לו, מדברי הגמרא בעירובין [קג א] שמבואר במשנה שהיו שמים מלח על הכבש שלא יחליקו, ומקשה הגמרא שזה חציצה להולכת האיברים, ואם נאמר כדברי הגרי"ז שהולכת איברים בכבש עצמו אין הוא כלל דין עבודה, אם כן מה קושית הגמרא שהוא חציצה הרי מהכבש למזבח הוא רק העלאה ואין הוא כלל עבודה הפוסלת בחציצה.

ואמר לו הגרי"ז, שאפשר שאף בכבש עצמו יש חילוק, כמו שמבואר בתוספות ביומא [מה ב] שהדין שאין לינה מועלת בראש המזבח הוא רק מחצי המזבח ולמעלה, ורואים מזה שבמזבח עצמו יש חילוקי מקומות, שחצי המזבח ולמטה אין הוא כמזבח, אולם חצי המזבח ולמעלה הרי הוא כמזבח, ואם כן אף מה שהולכת איברים מהכבש למזבח הוא העלאה הוא רק מחצי המזבח ולמעלה ששם הוא כמזבח, ומה שמבואר בעירובין שהוא חציצה היינו מחצי המזבח ולמטה ששם באמת הוא הולכה, אולם כיון

כלל(36).

ומקשינן: **והרי קבלה** דדם, **דדבר המעכב כפרה הוא, וכתב בה כהונה, דכתיב** "**והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם**" — **זו קבלת הדם, ותנן, קבל הדם בשמאל פסל ורבי שמעון מכשיר.** וקשה לרבי שמעון דמכשיר אף על גב שכתוב כהונה?

ומשנינן: **לרבי שמעון קאמרת? רבי שמעון תרתי**— כהונה ואצבע — **בעי** ללמוד שצריך ימין.

ומקשינן: **ומי בעי רבי שמעון תרתי? והתניא, רבי שמעון אומר, כל מקום שנאמרה יד — אינה אלא ימין, אצבע — אינה אלא ימין**, רואים דמאצבע לבד לומדים שצריך ימין?

ומשנינן: באמת "**אצבע**" **לא בעיא** "**כהונה**", אלא לומדים מ"אצבע" לחוד שצריך ימין, אבל "**כהונה**" **בעיא** "**אצבע**", ולחוד לא לומדים ממנה ימין, ובקבלה כתוב כהונה לחוד ולכך רבי שמעון מכשיר בשמאל.

ומקשינן: **ואלא** "**כהן**" שכתוב איפה שכתוב גם אצבע **למה לי**, הרי אצבע לא צריכה כהונה?

ומתרצינן: לומדים מזה שצריך עבודה **בכהונו** דהיינו בבגדי כהונה.

ומקשינן: **והרי זריקה, דלא כתב ביה אלא כהונה, ותנן: זרק בשמאל פסול!** ולא חולק רבי שמעון, והרי אמרנו שלדעת רבי שמעון צריך לכתוב כהונה? י-ב

ומשנינן: **אמר אביי**, אמנם לא חולק רבי שמעון במשנה, אבל מצינו **דפליג בברייתא. דתניא, זרק בשמאל פסול, ורבי שמעון מכשיר.**

ומקשינן: **ואלא הא דאמר רבא** שלומדים "**יד** — **יד**" **לקמיצה** ממצורע — **למה לי**, הרי מ"**כהונה**" **נפקא**, שכתוב בקמיצה "וקמץ הכהן"?

שמחצי המזבח ולמעלה אין הוא הולכה לכך כתוב הולכת איברים לכבש.

36. **רש"י** כתב שהטעם שאין היא עבודה המעכבת כפרה כיון שהוא יכול להפשיט ולנתח בצד המזבח, או שיכול להושיט מיד ליד עד המזבח, ובזבחים [כד ב] פרש רש"י שהטעם הוא כיון שאין הקטרה עצמה של האיברים מעכבת.

ובאר **הגרי"ז** על פי דברי התוספות לקמן שנסתפקו אם הקטרה כשרה בשמאל כיון שאין ההקטרה מעכבת, ומבואר בזה שאף דבר שאין הוא מעכב שהוא עבודה הרי הוא טעון ימין, ואם כן זה הבאור בדברי רש"י, שבסוגייתנו פרש מטעם שיכול להפשיט אצל המזבח, משום שהטעם של הקטרה שאינה מעכבת לא נקרא מטעם זה עבודה שאין מעכבת כפרה, אולם בזבחים סבר רש"י שמה שאין הוא עצמו מעכב כפרה אף שהוא עבודה הרי זה נחשב לאינו מעכב כפרה, ולכך אף בהולכת איברים דינה שכשרה בשמאל.

והקשה הגרי"ז על דברי רש"י שכיון שיכול לנתחה ולהפשיט אצל המזבח כשר בשמאל, שמה הטעם בזה שהרי עתה הוא מוליך האיברים, ובאר בזה הגרי"ז שכיון שלא היה הפשט ונתוח אם כן אין זה בכלל איברים אלא יש בזה שם בהמה וכיון שאין לזה שם איברים אין זה נחשב הולכת איברים לכבש.

ומתרצינן: שצריך את שני הפסוקים, **חד לקומץ**, דהיינו לקמיצה עצמה שתהא בימין, **וחד לקידוש קומץ** בכלי שצריך שיתנו בימינו לכלי שרת[37].

ומקשינן: **לרבי שמעון דלא בעי** לדעת אחד האמוראים **קידוש קומץ** בכלי, **ולמאן דאמר נמי דבעי קידוש קומץ** בכלי, הרי הוא סובר **דבשמאל אכשורי מכשר** כדלקמן, אם כן גזרה שוה "**יד — יד" דרבא למה לי?**

ואי תאמר שצריך גזרה שוה למילף ימין **לקמיצה גופה אליבא דרבי שמעון**, שלא לומד מ"כהונה" שהרי הוא סובר שכהונה צריכה "אצבע", **הא מדרבי יהודה בריה דרבי חייא נפקא,**

דאמר רבי יהודה בריה דרבי חייא, מאי טעמא דרבי שמעון דמכשיר הקטרת הקומץ אפילו שלא מתוך כלי שרת, **דאמר קרא** במנחה "**קדש קדשים היא כחטאת וכאשם**", ובא ההיקש של מנחה לחטאת ולאשם ללמדך — שאם **בא לעבדה ביד** בלא קידוש בכלי, **עובדה בימין כחטאת** שנותן מדמה ביד ימין, שכתוב בה אצבע וכהונה, **בא לעובדה בכלי, עובדה בשמאל כאשם** מצורע

---

37. **רש"י** בסוגייתנו פרש שקידוש קומץ הכונה היא למי שאוחז הכלי שבו ניתן הקומץ שיאחז הכלי ביד ימין, אולם בזבחים [כד ב] פרש רש"י קידוש קומץ שהכונה היא למי שנותן הקומץ בכלי שצריך שיהא ביד ימין,

ונראה מזה, שיש לדון בכל קידוש קומץ אם העבודה היא נתינת הקומץ בכלי, או שהעבודה היא קבלת הקומץ בכלי, ובזה תלוי פרוש דברי הגמרא, שאם העבודה היא הנתינה אם כן מה שצריך ימין הוא הנתינה בכלי, אולם אם העבודה היא קבלת הקומץ, אם כן בזה צריך שיהא ימין ולא בנתינה.

ובשיטה מקובצת הקשה איך כתב רש"י בזבחים שהכונה היא על המקדש שיהא בימין, הרי זה פשוט שלא יוכל להעביר לשמאלו, שהרי בגמרא לקמן מבואר שאם העביר מימינו לשמאלו הרי זה נחשב לנשפך, אם כן אף בזה שמעביר לשמאלו נפסל כיון שהוא כמו שנשפך על הרצפה.

והחזון איש כתב ליישב בזה שאין המיעוט שהוא עצמו לא יעביר לשמאלו שבזה הרי הוא נפסל כמו שנשפך, אלא הכונה היא שאם בא כהן אחר לעשות הקידוש מיד הכהן לתוך הכלי הדין הוא שלא יעשה את זה בשמאל, ובזה הרי אין הוא נפסל מטעם נשפך, שהרי בזה אין הוא עבר לשמאל של מישהו אחר אלא שהוא עושה עבודת קבלה, והוסיף החזון איש שאף בזה הוא יפגל כיון שהכהן האחר הנותן לכלי הרי הוא כמקדש.

והגרי"ד תירץ בזה שהכונה היא שיתן מימינו חצי קומץ לכלי שרת שבזה אין הוא נפסל מטעם נשפך, וכמו שבאר הגר"ח שכיון שאין הוא במקום אחר אין זה נחשב כרצפה, ועתה הוא רוצה ליתן לכלי שרת השני שיש בו חצי קומץ, ועל זה בא הדין שלא יקדש עתה בשמאל ובזה אין הוא כנשפך, אבל אם יעביר מימנו לשמאלו ויקדש ודאי שנפסל כיון שהוא נשפך וכדברי השיטה מקובצת.

והקהלות יעקב, כתב שלא קשה בכלל, שכיון ששמאל הוא מקום הראוי לקידוש בלי המיעוט אם כן אף אין זה נחשב לנשפך, שנשפך הוא רק במקום שאינו ראוי לקידוש, וכמו שבכלי שרת כתב הגר"ח שאין זה נשפך, אף בזה שהוא במקום הראוי לקדש אין בו פסול נשפך.

שכתוב בו שמאל וזריקת דמו היא בכלי, לומדים שהוקשה מנחה לחטאת ללמוד ימין, אם כן "יד — יד" למה הוצרך?

ומתרצינן: **לא נצרכא**" יד — יד" **אלא לקומץ דמנחת חוטא, סלקא דעתך אמינא, הואיל ואמר רבי שמעון** דאין נותן על מנחת חוטא שמן ולבונה **שלא יהא קרבנו מהודר, כי קמיץ לה** למנחה דחוטא בשמאל תוכשר, **קא משמע לן.**

שנינו במשנה: **קמץ ועלה בידו צרור או**
יא-א **גרגר מלח או קורט לבונה, פסול.**

ותמהינן: **כל הני — למה לי?**

ומשנינן: **צריכא. דאי תנא צרור** בלבד, היינו חושבים דווקא זה **משום דלאו בת הקרבה היא** לכן פסלה משום שחסר בשיעור הקומץ את מקום הצרור, **אבל מלח**[1]**, דבת הקרבה היא,** שלאחר שהיה הקומץ על המזבח היה מולחו, **אימא תתכשר.**

ואי תנא מלח, היינו חושבים דוקא זה פוסל **משום דלא איקבע בהדי מנחה מעיקרא,** אלא רק על המזבח מולח. **אבל לבונה, דאיקבע בהדי מנחה מעיקרא,** שמביאה על המנחה, **אימא תתכשר, קא משמע לן** שלא.

שנינו במשנה: **מפני שאמרו הקומץ החסר או היתר פסול.**

ותמהינן: **מאי איריא** שזה שעלה בידו צרור וכו' פסול **משום חסר ויתר, תיפוק ליה משום חציצה,** שהרי הצרור חוצץ בין ידו לקמח [או אפשר לפרש, חציצה בין קמח לקמח ונראה כשני חצאי קמצים, רש"י], וחציצה פוסלת בקדשים?

ומשנינן: **אמר רבי ירמיה, מן הצד** מדובר. דהיינו שהצרור אצל הגודל או הקמיצה בצד הקמח, שעכשיו לא חוצץ הצרור בין ידו לקמח [ולא בין קמח לקמח], אבל חסרון יש.

אמר ליה אביי לרבא: כיצד קומצין?

אמר ליה: כדקמצי אינשי— דהיינו בכל האצבעות. והניחה עתה הגמרא שהוא קומץ ממש בכל האצבעות, שהקמח בין כל אצבעותיו.

איתיביה ממה ששנינו לענין חמשת אצבעות האדם. **זו זרת**— אצבע קטנה — למידת החשן שארכה זרת. **זו קמיצה**— אצבע שליד הזרת — שממנה מתחיל הקומץ. **זו אמה**— שממנה מודדין מידת אמה. **זו אצבע**— שאותה טובל הכהן בדם. **זו גודל** — לדין

---

1. **השפת אמת** מקשה, מה הגמרא מחלקת שאם היה כתוב צרור לא הייתי יודע שמלח פוסל את הקומץ מפני שמלח ראוי להקרבה. וקשה, הרי היו מולחים את הקומץ אחר הקמיצה, ובשעת הקמיצה אין דין לתת עליו מלח, א"כ מלח זה אין בו דין הקרבה, ומה הסברא שלא יפסול את הקומץ. ותירץ על פי דברי הרע"ב שיש במנחה שתי נתינות מלח, אחת על כל המנחה לפני הקמיצה והשניה על הקומץ אחר הקמיצה, וא"כ זוהי כוונת הגמרא שיש דין למלוח את המנחה, ואף שעל מלח זה אין דין הקרבה על המזבח, מכל מקום מכיון שאם שכח ולא מלח את הקומץ אחר הקמיצה, היה צריך להיות פסול, וכשר רק מחמת שכבר יש בו מלח משעה ששמו מלח על כל המנחה, ולכן כיון שמלח זה מכשיר הקומץ היתה סברא שלא יפסול. עוד הקשה

בוהן דמצורע.

ומוכח שאינו קומץ בכל אצבעות, אלא מתחיל רק מהאצבע הנקראת "קמיצה"?

ומשנינו: זה שאמרנו שקומץ כפי שאנשים קומצים — בכל האצבעות, **להשוות**(2) אמרנו. שאם קמץ ויצא הקמח מצד האצבעות לצד הגודל או הזרת, מוחקו באצבעות אלו ומשווהו, שצריך שלא יהא הקומץ גדוש.

והשתא מבארינן: **היכי עביד** לקמיצה, שאמרנו שמתחיל לקמוץ מאצבע קמיצה?

אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב, חופה מכופף **שלש אצבעותיו, עד שמגיע על פס ידו** — **וקומץ.**

תניא נמי הכי, כתוב "**מלא קמצו**", **יכול מבורין**— גדוש, **תלמוד לומר "בקומצו", אי בקומצו, יכול** שיקמוץ **בראשי אצבעותיו** ולא יגיע עד פס ידו, **תלמוד לומר "מלא קמצו", הא כיצד, חופה שלש אצבעותיו על פס ידו, וקומץ.**

במחבת ובמרחשת, שלאחר שהן אפויין פותתן לפירורים ואז קומץ, והפתיתים גסים, וכשקומץ הם יוצאים ובולטים חוץ לג' אצבעות שקומץ בהן, הרי הוא **מוחק בגודלו מלמעלה, ובאצבעו קטנה מלמטה,** כי להשוות הקומץ, **וזו היא עבודה**(3) **קשה שבמקדש,** שצריך להשוות שלא יהא חסר ולא יתר על הקומץ.

ותמהינן: וכי **זו** בלבד עבודה קשה, **ותו לא!**? והרי יש מליקה, והרי יש חפינה של הקטרת, שנאמר עליהן במקום אחר שזוהי עבודה קשה?

ומתרצינן: **אלא**, אמור, **זו היא אחת מעבודות קשות שבמקדש.**

השפת אמת הרי מדאורייתא לגבי טבילה, חציצה פוסלת רק ברוב הגוף ומקפיד עליה, אבל חציצה במיעוט הגוף אף שמקפיד על כך או ברוב הגוף ואינו מקפיד, מדאורייתא אין זה פוסל את הטבילה, וא"כ בקורט לבונה וגרגיר מלח לכאורה הרי זו חציצה במיעוטו, ומתרץ שזה דין מיוחד בטבילה, אבל בשאר חציצות גם מיעוט מעכב.

2. בספר **שלמי יוסף** מביא שאלה איך מועיל למחוק את הקומץ אחרי הקמיצה, הרי בשעת קמיצה הוא היה 'יתר' ופסול. ומתרץ ע"פ המבואר בחזון איש ובגרי"ז שהמחיקה צריכה להעשות, לדעת החזו"א לפני שהופך את ידו כלפי מעלה. ולדעת הגרי"ז לפני שמוציא את ידו מן הכלי. ומוכח מדבריהם שגמר הקמיצה היא בהפיכת היד או בהוצאה מן הכלי. ולכן אע"פ שבשעת הקמיצה היה הקומץ יתר, אבל היות שבשעת גמר מלאכתו - הפיכת היד או הוצאת היד מהכלי - היה כשיעור - כשר.

3. הרמב"ם משמיט בחיבורו את הגמרא שקמיצה זו מהעבודות הקשות שבבית המקדש. וכמו כן כותב הרמב"ם שקמיצה היא שפושט ידו ולא כתב שרק שלש אצבעות. ותירץ הכסף משנה שהרמב"ם למד פשט בגמרא שרב פפא שאמר 'קמיצה כדקמצי אינשי' חולק וסובר שזה בכל היד וממילא אין זו עבודה קשה. והקשה **הקרן אורה**, אדרבה, אם כן, הרי זו עבודה עוד יותר קשה, שאם קמץ בכל היד, במה ימחק את הצדדים. ומתרץ המנחת אברהם שרק לרבא שהקמיצה היתה בשלש אצבעות, התפקיד של

אמר רב פפא: פשיטא לי, מלא קמצו — כדקמצי אינשי, דהיינו שמכניס ידו פשוטה כשהזרת כלפי מטה, ודוחק ידו בקמח, עד שנכנס הקמח בתוך ידו, וקומץ.

בעי רב פפא, קמץ בראשי אצבעותיו, דהיינו שהכניס ראשי אצבעותיו לקמח כשפס [כף] ידו כלפי הקמח, וקמץ מלא קמצו עד פס ידו — **מהו?**

קמץ מן הצדדין, דהיינו שהניח גב ידו לתוך הקמח, והוליכה על פני הקמח עד שנכנס הקמח לתוך ידו מצידיה — **מהו?**

קמץ מלמטה למעלה, דהיינו שתחב ראשי אצבעותיו בקמח, כאשר גב ידו כנגד הקמח וקמץ כלפי מעלה **מהו?**

ומסקינן: **תיקו.**

אמר רב פפא: פשיטא לי, "מלא חפניו" שכתוב בקטורת של יום הכפורים, היינו **כדחפני אינשי**, שמכניסין צידי ידיהם וחופנים.

חפן בראשי אצבעותיו כמו לעיל בקומץ **מהו? מן הצדדין מהו? ממטה למעלה מהו? חפן בזו ובזו**— בכל יד בנפרד, ואחר כך **קרבן זו אצל זו** — **מהו?**

ומסקינן: **תיקו.**

בעי רב פפא: דבקיה— הדביקו — **לקומץ בדפני**(4) **דמנא**, כשמקדשו בכלי, **מאי?**

תוך כלי בעינן, והאיכא, שהרי הקומץ בתוכו של הכלי, **או דלמא הנחה בתוכו בעינן, וליכא**, שהרי מודבק בדפנו ואינו מונח בו?

ומסקינן: **תיקו.**

בעי בר בר רב אשי: הפכיה למנא, ודבקיה לקומץ בארעיתא(5) בקרקעיתו **דמנא**, וכגון

שתי האצבעות הנותרות היה למחוק ולא יכול למחוק ע"י כהן אחר ואם כן, זו עבודה קשה, אולם לרב פפא שקומץ בכל היד, אם כן, המחיקה נעשית ע"י כהן אחר או אפילו ביד שמאל, אולם **הזבח תודה** מתקשה מאד בדברי הכסף משנה, ודוחה ראייתו שרב פפא חולק, ומבאר מפני מה הוצרך רב פפא לומר 'קמיצה כדקמצי אינשי' זה היה בתור פתיחה להמשך דבריו שמסתפק בקמץ בראשי אצבעותיו ומוכיח שלשון זה אינו מחייב שהקמיצה נעשית בכל החמש אצבעות שהרי הגמרא ביומא דף מ"ז אומרת 'מלא קומצו כדקמצי אינשי הא כיצד חופה ג' אצבעותיו, הרי שמלשון זה אין להוכיח.

4. מקשים האחרונים, מה מסתפקת הגמרא בקומץ שהדביקו בדפן הכלי, הרי מבואר בזבחים דף כ"ה שכלי מקדש באוירו. וא"כ כל אויר הכלי מקדש ולא רק הקרקעית. ותירץ בחידושי **רבינו מאיר שמחה והדבר אברהם** שרק דם שנשפך ממילא ויגיע מאליו מהאויר לקרקעית הכלי, הוא מתקדש באויר, אבל הקומץ שנמצא בתוך ידו ואיננו נופל ממילא, איננו מתקדש באויר. ובספר פירות תאינה תירץ, שכל זמן שהקומץ ביד הכהן, אם כן, ידו חוצצת בין הקומץ לאויר וכשמדביקו בדופן, ג"כ אינו מוקף אויר מכל הכיוונים ואינו מתקדש מדין אויר כלי. ולכן צריך לדון האם נחשב הנחה בכלי.

5. רש"י לומד בספק הגמרא 'דבקיה לקומץ בארעיתיה' שמדובר שהפך את הכלי, ושם הקומץ לקדשו בתחתית הכלי מבחוץ, ומדובר

שיש לכלי בית קיבול גם מאחוריו, והניחו באותו בית קיבול, **מאי?**

הנחה בתוכו בעינן, והאיכא, או דלמא כתיקנו בעינן, וליכא, שכשמניחו בצידו ההפוך אינו מונח כתקנו.

ומסקינן: **תיקו.**

מתניתין:

ריבה שמנה של המנחה, שנתן בה יותר מלוג, או **חיסר שמנה,** או **חיסר לבונתה,** ששיעורה מלא הקומץ — **פסולה.**

גמרא:

והוינן בה: **היכי דמי ריבה שמנה?**

אמר רבי אלעזר: כגון שהפריש לה שני לוגין[6] שמן, ויערבן עמה, שנראית כשתי מנחות.

ומקשינן: **ולוקמה כגון דעריב בה** מעט **שמן דחולין,** ואו **שמן דחברתה,** דהיינו מנחה אחרת?

וכי תימא שמן[7] **דחולין ושמן דחברתה לא**

שיש שם איזה בית קיבול. ואילו השיטה מקובצת מפרש שהפך את הכלי והדביק את הקומץ מתוכו. והספק אם כזו הנחה נחשבת הנחה לקדשו או שנחשב שעדיין לא נמצא בתוך כלי. וכתב המשנת רבי אהרן שמחלוקתם כאן היא כמחלוקתם במסכת שבת דף ט״ז גבי כלי חרס שנטמא מגבו שרש״י מפרש שם שנגע בתחתיתו מבחוץ ויש שם כעין בית קיבול, ולכן נחשב שנגע בתוך כלי חרס היות שיש שם אפשרות להניח דברים. ותוספות שם חולק, וסובר שאין זה נחשב תוך. ולכן תוספות לשיטתו שמבחוץ אין לו דין כלי, אין אפשרות לפרש שהגמרא כאן מסתפקת שיועיל קידוש קומץ שם. ולכן מפרש שהדביקו מתוכו.

6. רש״י בדיבור המתחיל ב׳ לוגין, מפרש אבל בלוג ומחצה קא סלקא דעתך דלא מיפסלא. ומשמע שלמסקנא אף בזה פסול כמו שמן חולין, אולם הרמב״ם פי״א מהלכות פסולי המוקדשים פוסק ששמן של מנחה אחרת או שמן חולין פוסל בכל שהוא, ובריבה שמנה כשר עד שני לוג. ומבאר טעמו הלקוטי הלכות, שכל זמן שמוסיף פחות מלוג שהיא שיעור שמן למנחות, נחשב שהפריש למנחה זו כמות שמן גדולה מהרגיל, ומצטרף לשיעור השמן המחוייב ואין כאן משהו זר, זה הופך להיות חלק מן המנחה, ורק אם הוסיף כמות של לוג שלם זה כבר נחשב למשהו אחר ופוסל, מה שאין כן בשמן של חולין או של מנחה אחרת, זה דבר זר, ופוסל בכל שהוא.

7. מבואר בסוגיא שבתחילה סברה הגמרא שרק שמן של המנחה עצמה פוסל ורק אם הפריש שתי לוגין נפסלת המנחה. וקשה, איך חלה ההפרשתו ואיך התקדש השמן המיותר, הרי הכמות הנוספת אינה מתקדשת וכפי שמבואר בתוספות ד״ה כגון [הראשון] ואם כן השמן המיותר הרי הוא חולין וחולין לא פוסל לפי ההוה אמינא. ותירץ המנחת אריאל לפי המבואר בתוספות פסחים דף צז ב דיבור המתחיל הפריש, שמקשה, מדוע בהפריש שתי חטאות לאחריות השניה רועה, והרי התברר שלא היה צורך בה, ולא התקדשה. ומתרץ התוספות שכך נאמרה ההלכה שאם הפריש לאחריות - רועה. ומשמע בתוספות שחל בה קדושה בכל אופן לאחריות, וזו כוונת התוספות בסוגייתינו

פסל, אלא מעתה, מנחת חוטא[8] דפסל אם נתן **בה שמן**, שכתוב "לא ישים עליה שמן" ואמרנו לקמן [נט ב] שאם שם בה שמן פסל — **היכי משכחת לה?** הרי **אי** שמן **דידה, הא לית לה** שמן כלל, ואינו יכול "להוסיף" עליו, **אי** מוסיף שמן **דחולין**, ושמן **דחברתה, הא אמרת, לא פסל?**

ומתרצינן: **ורבי אלעזר, "לא מבעיא" קאמר.**

לא מבעיא אם הוסיף בה שמן **דחולין ודחברתה,**[9] דודאי **פסיל, אבל הפריש לה**

שמדובר שהפריש לאחריות, וזה כבר נחשב לשמן של המנחה, ופוסל בשני לוגין [לפי ההוה אמינא].

8. שאילת הגמרא גבי מנחת חוטא ששמן לא יפסול כיון שאין לה שמן של עצמה קשה, אפילו אם נאמר שלא תפסל המנחה מחמת שריבה שמנה, אבל תפסל מצד ששם בה שמן, ובמנחת חוטא אסור לשים שמן בכלל. ותירץ המנחת אריאל לפי המבואר לקמן דף נט ב ברש"י שאם הוסיף למנחת חוטא קצת שמן אחרי הקמיצה כשירה לדעת ריש לקיש, מפני שעדיין נחשבת המנחה ל"חריבה". וקשה, הרי לדעת ריש לקיש כל האיסור ש"לא ישים עליה שמן" נאמר קודם קמיצה, ואם כן לאחר קמיצה יכול להוסיף הרבה שמן, אולם ההסבר ששני איסורים יש במנחת חוטא, אחד, לא ישים עליה שמן, והשני שצריכה להיות חריבה, ולכן אף שאחר קמיצה אין את האיסור של לא ישים עליה שמן, אולם מצד דין **חריבה** אסור לתת בה שמן. ולכן מפרש רש"י שאם שם רק קצת שמן עדיין נחשבת חריבה, מה שאין כן קודם קמיצה, אז אסור אפילו קצת שמן מחמת האיסור של "לא ישים עליה שמן". ולפי זה מובנת סוגייתינו, שכיון שהגמרא סברה שהאיסור של לא ישים עליה שמן שייך רק אם מוסיף שמן שלה, ובמנחת חוטא אין שמן שלה, אם כן נשאר לנו רק האיסור של "חריבה". ובזה מבואר ברש"י שאם שם קצת שמן עדיין נחשבת חריבה.

9. **הקרן אורה** מקשה, מדוע בשמן פוסלת תוספת של כל שהוא לדעת רש"י לפי מסקנת הסוגיא, ואילו לגבי לבונה מבואר בעמוד ב' שרק אם הפריש שתי קומצי לבונה פסול, ובפחות מכך כשירה. ותירץ שמכיון שבלבונה הדין שאם הפריש קומץ למנחה ונאבד רובו ונשאר קורט אחד - כשירה. מוכח מזה ששיעור קומץ בלבונה לא מעכב. וגם חסר כשר, לכן גם תוספת אינה פוסלת עד שיפריש שתי קמצים, אולם שמן שאם חסר כל שהוא המנחה פסולה, לכן גם בהוסיף כל שהוא המנחה פסולה. ובהגהות לשיטה מקובצת מתרץ היות שבקומץ אין את הפסול של הוסיף לבונה ממקום אחר, מחולין או ממנחה אחרת, לכן תוספת כל שהוא לא פוסלת, ורק אם הפריש שתי קמצים שזו כמות שמתאימה לשני מנחות פסל. וכן דעת הקרן אורה שבלבונה אין את הפסול של 'ריבה לבונתה ממקום אחר' מפני שמונח על המנחה ואינו מעורב בתוכה, מה שאין כן שמן שמתערב בתוכה, ולכן פוסל בכל שהוא. ומחדש לפי זה שדוקא אם הפריש שתי קמצים למנחה וכל קומץ בנפרד, אבל אם הפריש קומץ אחד גדול כשתים אינו פוסל, וכן הוכיח המקדש דוד מהירושלמי, ועיין הערה. ובחידושי הרשב"א תירץ שמכיון שאין לקומץ שיעור מוגדר ותלוי בגודל יד הכהן העובד ויש כהן שידו גדולה ויש שידו קטנה, ולכן אף שתלוי בכהן שעשה את הקמיצה בפעל, אולם כל זמן שאין הקומץ כפליים, מתקדש יחד עם המנחה, ורק אם הוסיף שיעור שלם נוסף, זה נחשב לתוספת ואינו

שני לוגין, הואיל והאי לוג **חזי ליה, והאי** לוג **חזי ליה, אימא לא ליפסיל, קא משמע לן** שההוספה פוסלת.

ותמהינן: **ומנא ליה לרבי אלעזר הא?** אולי דווקא שמן של חולין ושל חברתה פוסל?

ואמרינן: **אמר רבא: מתניתין קשיתיה. מאי איריא דתני "ריבה שמנה"** [שמשמע שהופרש כולה לשמה], **ליתני "ריבה לה שמן"? אלא,** בהכרח, **הא קא משמע לן, דאף על גב דהפריש לה שני לוגין**— שהן שמנה של המנחה — **פסול.**

שנינו במשנתינו: **חיסר לבונתה.**

תנו רבנן, חסרה הלבונה **ועמדה על קורט אחד, פסולה.** ואם עמדה **על שני קרטין**(10), **כשרה, דברי רבי יהודה.**

רבי שמעון אומר, עמדה **על קורט אחד כשרה, פחות מכאן, פסולה.**

יא-ב ומקשינן: **והתניא, קומץ ולבונה שחסר כל שהוא פסול.**

[ובתוספתא גורסים ברייתא זו בשם רבי שמעון: "רבי שמעון אומר, קומץ ולבונה שחסר וכו'" (רש"י). ואם כן קשה מרבי שמעון על רבי שמעון, שכאן הוא אומר שאם עמדה על קורט אחד כשרה]?

ומתרצינן: **תני** בברייתא: **קורט לבונה שחסר כל שהוא, פסול.**

ואי בעית אימא, כאן— שאמר רבי שמעון שאם חסרה כל שהוא כשרה, **בלבונה הבאה עם המנחה,** כפי שלומד רבי שמעון לקמן. **כאן**— שאמר רבי שמעון חסרה כל שהוא פסולה, **בלבונה הבאה בפני עצמה.** כגון שאמר "הרי עלי לבונה", שצריך להביא קומץ לבונה למזבח [כדתנן לקמן קו ב], ששם ודאי פסול בחסרון כל שהוא, שהרי אין לימוד להכשיר.

אמר רבי יצחק בר יוסף אמר רבי יוחנן: ג' מחלוקות בדבר:

רבי מאיר, שהוא התנא של המשנה שלנו, האומר חיסר לבונתה פסולה, **סבר** שצריך **קומץ בתחילה**(11) — שיהא בכלי בשעת קמיצה מלא קומץ לבונה, **וקומץ בסוף,**

מתקדש.

10. לדעת הרמב"ם שליקוט לבונה נחשב מתיר כמו הקמיצה, הסתפק **המקדש דוד** לפי מה שפוסקים שרק שתי קורטים מעכבים, האם רק שתי הקורטים הראשונים שליקט נחשבים למתיר, או גם הקורטים האחרים. וספק זה תלוי במחלוקת **הגר"ח והחזון איש,** שנחלקו מה הדין אם הקטיר רק שני קורטים מהלבונה ואת שאר הלבונה לא הקטיר, דעת הגר"ח שנחשב שהיתה הקטרה והמנחה כשירה. ודעת החזון איש שכל זמן שיש לפניו לבונה חייב ללקט את כולה, ואם ליקט רק חלק והקטירם, לא הותרה המנחה, ואפילו אם אחר כך נאבדו הקורטים האחרים, המנחה פסולה היות שבשעת הליקוט וההקטרה היו עדיין עוד קורטים. ואם כן לדברי החזון איש אין מקום לספיקו של המקדש דוד, וודאי שצריך ללקט כולו. ורק לדעת הגר"ח יש להסתפק מה הדין בפיגל בקורט השלישי והרביעי.

11. בדעת הרמב"ם נחלקו האחרונים, **השפת**

בשעת הקטרה, שאם חסרה — פסולה.

ורבי יהודה סבר, קומץ בתחילה, ושני קרטין בסוף מספיק.

ורבי שמעון סבר, קומץ בתחילה וקורט אחד בסוף מספיק.

ושלשתן — מקרא אחד דרשו.

כתוב "**ואת כל הלבונה אשר על המנחה** והקטיר המזבח".

רבי מאיר סבר, עד דאיתא בשעת הקטרה **ללבונה דאיקבעה בהדי מנחה מעיקרא** משמע, ובזה הרי כולם מודים שבתחילה צריך קומץ לבונה.

ורבי יהודה סבר, "כל" משמע **אפילו קורט אחד. "ואת" לרבות קורט אחר.** ולכן צריך ב' קרטין.

ורבי שמעון סבר, די בקורט אחד, משום ש"**את" לא דריש.**

ואמר רבי יצחק בר יוסף אמר רבי יוחנן: זו המחלוקת — בלבונה הבאה עם המנחה דווקא, **אבל בלבונה הבאה בפני עצמה — דברי הכל בעינן קומץ בתחילה וקומץ בסוף, שלהכי אצטריך** הפסוק "**אשר על המנחה**", ללמד שדווקא **דבהדי מנחה — אין, בפני עצמה — לא.**

ואמר רבי יצחק בר יוסף אמר רבי יוחנן: מחלוקת בלבונה הבאה עם המנחה. אבל בלבונה הבאה בבזיכין הבאים עם לחם הפנים, **דברי הכל שני קמצים** [קומץ לכל בזך] **בתחילה, ושני קמצים בסוף, בעינן.**

ותמהינן: **פשיטא,** שהרי לא כתוב בבזיכין "כל" שמשמע כל שהוא?

ומתרצינן: **כיון** דבזיכי הלבונה, **בהדי לחם אתיא,** כיון שהם באים עם לחם הפנים הרי היה מקום לומר כי **כלבונה "אשר על המנחה" דמיא,** ונלמד מהפסוק של הלבונה שעל המנחה, ללבונה של הבזיכין, שבכל שהוא מספיק, **קא משמע לן.**

ואמרינן: **פליגי בה רבי אמי ורבי יצחק נפחא.**

חד אמר, מחלוקת בלבונה הבאה עם המנחה, אבל בלבונה הבאה בפני עצמה, דברי הכל צריך **קומץ בתחילה וקומץ בסוף.**

וחד אמר, כמחלוקת בזו, כך מחלוקת בזו.

שנינו במשנתנו: **חיסר לבונתה פסולה.**

ומקשינן: משמע ממתניתין, **הא יתיר**[אם ייתר לבונתה] — **כשרה, והתניא: יתיר פסולה?**

ומתרצינן: **אמר רמי בר חמא,** הברייתא ההיא שאמרה פסולה — **כשהפריש לה שני**(12) **קמצין** של לבונה, שריבה לה יותר מדי, אבל בפחות מכאן, כשרה.

ואמר רמי בר חמא: הפריש לה שני קמצין,

אמת והאור שמח נקטו שסובר ש'קומץ בתחילה' היינו לכתחילה צריך קומץ, ובדיעבד מספיק קורט או שתי קורטין. **והליקוטי הלכות והגר"ח** למדו בדעת הרמב"ם ש'קומץ בתחילה' היינו שבשעת קידוש המנחה בכלי שרת צריך להיות קומץ, ואחר כך יכול להתחסר.

12. מבואר בגמרא שלבונה פוסלת רק אם

ואבד אחד מהן, אם **קודם קמיצה**[13] אבד, **לא הוקבעו** שני קמצין של הלבונה עם המנחה, וכשרה, כי בשעת קמיצה הוקבע רק קומץ אחד, ולא נחשבת ההפרשה גרידא כ"ריבה לה". אבל אם **אחר קמיצה** אבד, **הוקבעו** עם המנחה, ונפסלה מפני שריבה לבונתה.

ואמר רמי בר חמא: הפריש ארבעה קמצין לשני בזיכין הבאים עם לחם הפנים, **ואבדו שנים מהם**, אם **קודם סילוק בזיכין** מהשולחן אבדו, **לא הוקבעו** עם הלחם, וכשר, ואם **לאחר סילוק בזיכין** אבדו, **הוקבעו**, ופסול.

ותמהינן: **הא תו**— של לחם הפנים — **למה לי? היינו הך!** שהרי סילוק בזיכין כקמיצת מנחה!?

ומתרצינן: צריך את המימרא של סילוק בזיכין, כי **מהו דתימא, כיון דבריר קומץ דידה**, שעומד בפני עצמו ולא כקומץ של מנחה שמעורב עם המנחה, **כיון שהגיע**

הפריש שני קומצין. וכתב **האור שמח** [פי"א מהלכות פסולי המוקדשים ה"ח] שאף שבדיעבד אם הפריש שתי קורטין לבונה המנחה כשירה, מכל מקום אם הפריש קומץ ועוד שני קורטין, אין זה נחשב שהפריש שתי קמצים. ומשמע שדעתו שאם הפריש קומץ אחד גדול בשיעור שתי קמצים - פסולה. וכן משמע ברשב"א. אולם המקדש דוד מוכיח מהירושלמי שרק אם הביא שתי קמצים בנפרד פוסל, אבל קומץ אחד גדול איננו פוסל. והוכחתו שהירושלמי אומר שללחם הפנים היו מפרישים לבונה בשיעור גדול, שאם יבוא כהן בעל ידיים גדולות לקמוץ את הלבונה, יהיה בלבונה שיעור קמיצה. ומקשה המקדש דוד נחשוש הפוך, אם יבוא כהן בעל ידיים קטנות עלול להיות שהלבונה היא כפליים מגודל קומצו ותפסל הקמיצה, אלא מוכח מזה שאם הפרישו בקומץ אחד כמות כפולה אינו פוסל.

13. **האור שמח** [פי"א מהלכות פסולי המוקדשים הלכה י"ח] מקשה, מדוע לגבי דין יתור קומץ, אם הפריש ארבעה בזיכים ללחם הפנים וקודם שקמץ סילק שנים מהם ובשעת קמיצה היו רק שנים, הלחם כשר, ואין אנו אומרים שמשעה שהגיע זמן הראוי להקרבה נפסל הלחם, ואילו לגבי לחם הפנים שנפרס, הדין שאם נפרס אחרי שהגיע זמן הראוי להקרבה - כשר. ותירץ שבעצם השעה הקובעת זה השעה שראוי להקרבה, ורק בהפריש ארבעה קמצים שונה הדין, שמכיון שאם נאמר שהגיע שעת ההקרבה נקבעו כל ארבעת הבזיכים - נפסל הלחם, אם כן נחשב שלא הגיע זמן הקרבתו שצריך שיגיע זמן הקרבתו בכשרות. והמקדש דוד תירץ שזה ודאי שהשעה הקובעת לגבי הקמצים היא שעת הקמיצה, וזו השעה שמקדשת את הבזיכים, ולכן אם היו אז רק שני בזיכים הלחם כשר, אולם לגבי המנחה, מרגע שהגיע זמן הקרבתה כשירה, אולם אם נחסר חלק מן המנחה לפני הקמיצה, נחשב שיש פסול בקומץ שנחשב כאילו נאבד חלק מהקומץ והקומץ חסר ופסול, ולגבי הקומץ השעה הקובעת היא שעת הקמיצה, ואז כבר היה הקומץ נחשב לקומץ חסר כיון שאבד חלק מן המנחה, אולם בלחם הפנים אין חסרון זה, שכמות הקומץ ידועה ומונחת בכלי בפני עצמו, וכל הפסול בלחם שנפרס שנחשב שהלחם חסר ולא התקיים בו דין לחם הפנים שצריך לעמוד בשלימות שבוע שלם על השלחן, ולכן אם נפרס אחרי שהגיעה שעת הקרבתו, אם כן כבר התקיים בו הדין להיות על השלחן בשלימות, ולא מעכב מה שנחסר אחר כך.

זמנה[14] של מערכת לחם הפנים **לפורקה** ולסלק הבזיכין — **כמאן דפריקא דמיא,** ואם אבדו לאחר שהגיע זמנה, נאמר שהוקבעו כבר ונפסלו, **קא משמע לן** שרק בשעת סילוק הבזיכין הוקבעו.

מתניתין:

נאמר בתורה בפרשת צו "ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי פיגול הוא לא ירצה, המקריב אותו לא יחשב לו, פיגול יהיה" [ויקרא ז]. ואמרו בתורת כהנים [וכן הוא בזבחים כט א], אין כוונת הפסוק לומר שאם אכל מן הזבח ביום השלישי נעשה הוא פגול, שהרי נאמר "המקריב אותו" ובהכרח שכבר בעת ההקרבה נפגל ולא ביום השלישי. אלא פסוק זה עוסק בכהן שחשב בעת עשיית אחת מעבודות הזבח לאכול ממנו חוץ לזמן אכילתו [ובשלמים שדינם להיות נאכלים לשני ימים ולילה, היינו יום השלישי], שמחמת כן נעשה פגול. וממה שכפלה תורה שתי אכילות באומרה "ואם האכל יאכל" דרשו, שהמחשבה מפגלת בין באכילת אדם [ובמנחה היינו שיריים], ובין באכילת מזבח [ובמנחה היינו קומץ או לבונה המיועדות להקטרה], שבכל אלו אם חישב שאותה אכילה תהיה חוץ לזמנה, הרי זה פגול, והאוכל ממנו ענוש כרת.

ובמה שכפלה תורה דין זה פעם נוספת בפרשת קדושים באומרה "ואם האכל יאכל ביום השלישי פגול הוא לא ירצה. ואוכליו עונו ישא" [ויקרא יט] דרשו, מאחר ואינו ענין למחשבת חוץ לזמנו האמורה כבר בפרשת צו, תניהו ענין למחשבת חוץ למקומו. והיינו, שאף מחשבת אכילה או הקטרה חוץ למקומו המיועד לאכילה או הקטרה פוסלת את הזבח. אלא, שאין האוכל ממנו ענוש כרת כי נתמעט מן הכתוב בפרשת צו "והנפש האוכלת ממנו עונה תשא" שדווקא האוכל "ממנו" דהיינו הנפסל מחמת מחשבת חוץ לזמנו ענוש כרת, ואין האוכל מהנפסל מחמת חוץ למקומו ענוש כרת. ואת האמור בפרשת שמיני "ואוכליו עונו ישא" דרשו לחיוב כרת על האוכל מזבח הנותר לאחר זמן אכילתו.

ומאחר והוקשה המנחה לחטאת דרשו בזה, מה זבח נפסל במחשבה אף המנחה כן.

הקומץ את המנחה וחישב בעת הקמיצה על מנת **לאכול שיריה** המיועדים לאכילת אדם **בחוץ** לעזרה, **או** על מנת לאכול אפילו **כזית משיריה בחוץ.** וכן אם חישב **להקטיר** את **קומצה** דהיינו אכילת מזבח **בחוץ או** אם חישב להקטיר **כזית** מ**קומצה בחוץ, או** שחישב **להקטיר לבונתה בחוץ** — **פסול,** שמחשבת חוץ למקומו פוסלת, **ואין בו** חיוב **כרת** אם אכלו.

הקומץ את המנחה על מנת **לאכול שיריה למחר** דהיינו מחשבת חוץ לזמנו, שהמנחה

---

14. רש"י מפרש הגיעה זמנה שכבר הוקרבו המוספין. והקשה **המקדש דוד** הרי דין זה שזמן הבזיכים הוא אחר המוספים הוא רק לכתחילה, ובדיעבד כל היום כשר להקרבת הבזיכין ויכול להקריבם גם בבוקר, ואם כן שיחשב הגיעה זמנה מן הבוקר. ומתרץ שאף אמנם שזמן הקרבת לחם הפנים היא בדיעבד מן הבוקר, אולם יש תנאי שהלחם יעמוד על השלחן שבוע

אינה נאכלת אלא ליום ולילה, **או כזית משיריה למחר**, או **להקטיר קומצה למחר או כזית מקומצה למחר, או להקטיר לבונה למחר, פיגול** הוא **וחייבין עליו** אוכליו **כרת** שנאמר "והנפש האוכלת ממנו עונה תשא" [ויקרא ז] ודרשו גזירה שוה מאכילת נותר האמור בו "ואוכליו עונו ישא" מה נותר בכרת אף חוץ לזמנו בכרת.

יב-א

ומה שלא הזכירה המשנה בלבונה שיעור "כזית" כמו בשיריים וקומץ, היינו משום שסתמה המשנה דבריה כשיטה הסוברת שהלבונה כשרה בקורט אחד, ואין צריך כזית להקטרתה.(1)

עוד דרשו, כשם שבזבח פוסלת המחשבה באחת מארבע עבודותיו שהן שחיטה, קבלה בכלי, הולכה וזריקת הדם, כך במנחה פוסלת המחשבה באחת מארבע עבודות שבה. ובאה המשנה לפרט באלו עבודות מחשבה פוסלת.

זה הכלל, כל הקומץ את המנחה שקמיצת מנחה כנגד שחיטה בזבח היא, **ו־** או **הנותן** אותה **בכלי** קודש שזו כנגד קבלת דם הזבח בכלי, או **המוליך** אותה להקטרה שזו כנגד

שלם דהיינו שבע יממות תמימות. ומכיון שעל פי רוב הניחו את הלחם אחר הקרבת המוספין, אם כן כל זמן שלא הגיעה זמן הקרבת המוספין, עדיין לא עבר שבוע שלם מהזמן שבשבת שעברה הניחו את הלחם.

1. כן פירש רש"י. והקשה **השיטה מקובצת**, אם כן, מדוע לא נאמר במשנה "להקטיר קורט אחד מלבונתה"? ולכך כתב, כי אף במחשבה על הקטרת לבונה צריך שיעור כזית, אלא שהתנא לא פירש זאת, כי סמך על מה ששנה כבר כן לגבי קומץ.

ובטעם הדבר שצריך מחשבה על כזית, כתבו **התוס'** לקמן [נח ב], שהוא משום שלענין פיגול הוקש אכילת מזבח לאכילת אדם, מה אכילת אדם בכזית אף אכילת מזבח בכזית. ובאמת דברי רש"י צריכים ביאור, שהרי לא חישב על שיעור אכילת מזבח!?

ומעיקר דברי רש"י שאמר שמחשבה על הקטרת קורט לבונה מפגלת, מבואר שיש דין הקטרה על קורט לבונה, ואם כן נמצא שבמנחה כשרה מקטיר את הקורט לבונה בפני עצמו אף שהוא פחות מכזית. והקשה **השפת אמת**, לשיטה הסוברת אין הקטרה פחות מכזית, כיצד ניתן להקטיר את הקורט בפני עצמו?

וכתב **המקדש דוד** [ח ג], כי יתכן שמאחר ושיעור הקטרת לבונה הוא בקורט, הרי שבדיעבד חשובה זו הקטרה אע"פ שאין בו כזית, משום שזהו שיעור הקטרתו.

ולפי זה יש לומר שמאחר והקטרת לבונה כשרה אף בקורט, משום כך מפגלת בו המחשבה אפילו אם אין בו כזית.

והגרי"ז אמר לבאר דברי רש"י, על פי מה שיסד **הגר"ח**, שמה שמחשבת פיגול על זריקת הדם מפגלת, אין זה משום שחישב על אכילת מזבח חוץ לזמנו, אלא הוא דין מחשבה על עבודת זריקה שמפגלת. ולפי זה, הוא הדין בהקטרת לבונה שהיא כזריקת הדם, סיבת הפיגול בה היא מחמת שחישב על עבודת הקטרה שלא כדין. ואם כן אין צריך מחשבה על כזית שהרי דין כזית ענינו באכילת מזבח, ואילו דין פיגול בהקטרה ענינו בעבודת הקטרה, וכיון שעבודת הקטרת הלבונה נעשית בפחות מכזית, אף המחשבה בה מפגלת.

אולם **באבן האזל** [פסולי המוקדשין יד י] נקט שאם אין הקטרה פחות מכזית הרי שאף

הולכת דם הזבח, או **המקטיר** כנגד זריקת דם הזבח, וחישב באחת מאלו העבודות **לאכול דבר שדרכו לאכול** כגון שיריים המיועדים לאכילה ו— או **להקטיר דבר שדרכו להקטיר** כגון קומץ, אם חישב לעשות זאת **חוץ למקומו, פסול ואין בו כרת**, אבל **חוץ לזמנו, פיגול וחייבין עליו כרת.** אבל, אם חישב מחשבת הקטרה על שיריים המיועדים לאכילת אדם, או שחישב מחשבת אכילת אדם על קומץ ולבונה העומדים להקטרה לא פיגל, משום שבטלה דעתו אצל כל אדם.(2)

ובלבד, פסול זה של פיגול הבא מחמת מחשבת "חוץ לזמנו" ושחייבים עליו כרת אינו חל אלא בתנאי **שיקריב המתיר** דהיינו הקומץ והלבונה — **כמצותו** כאילו היתה זו מנחה כשרה, שלא יהיה בו שום פסול אחר חוץ מהפיגול, אבל אם בעת הקרבת המתיר של המנחה היה בה עוד פסול אחר, לא חל בה פסול פיגול, ואין חייבים כרת על אכילתו. ולמדנו זאת ממה שנאמר בפיגול "לא ירצה" ונאמר בזבח כשר "ירצה לקרבן אשה לה'" ודרשו, כהרצאת קרבן כשר כך הרצאת פיגול, וכשם שה"מתיר" של זבח כשר אינו מרצה עליו אלא אם כן אין בו שום פסול, כך הקרבת ה"מתיר" של פיגול אינה מרצה להחיל בו פסול פיגול אלא אם כן אין בו שום פסול אחר [פסול פיגול המחייב כרת אינו חל אלא לאחר הקרבת ה"מתיר"].

כיצד קרב המתיר כמצותו? קמץ **בשתיקה** שלא חישב מחשבת פסול בזמן הקמיצה, **ונתן בכלי והוליך והקטיר**— כל אלו על במחשבת **חוץ לזמנו, או שקמץ** במחשבת **חוץ לזמנו ונתן בכלי והוליך והקטיר בשתיקה, או שקמץ ונתן בכלי והוליך והקטיר**— כל אלו במחשבת **חוץ לזמנו, זהו שקרב המתיר כמצותו**, שלא היה שום פסול אחר מלבד מחשבת "חוץ לזמנו".

כיצד לא קרב המתיר כמצותו? קמץ במחשבת **חוץ למקומו, ונתן בכלי והוליך והקטיר** במחשבת **חוץ לזמנו, או שקמץ** במחשבת **חוץ לזמנו ונתן בכלי והוליך והקטיר חוץ למקומו, או שקמץ ונתן בכלי והוליך והקטיר חוץ למקומו** דהיינו שעשה אחת מאלו במחשבת חוץ למקומו ויתר הג' עבודות במחשבת חוץ לזמנו, **זהו שלא קרב המתיר כמצותו** שהרי מלבד מחשבת פיגול של "חוץ לזמנו", חישב עוד מחשבת פסול אחרת של חוץ למקומו.

בלבונה כן, אלא כוונת רש"י היא, שהאמור במשנה "או כזית" לגבי קומץ בא לחדש שאע"פ שאין קומץ פחות משני זיתים מכל מקום אם חישב להקטיר כזית אחד ממנו פיגל. ולזה כתב רש"י שלגבי לבונה לא הוצרכה המשנה לחדש זאת, שהרי לדעת רבנן די ללבונה בקורט אחד. ו כן לא הוצרכה המשנה לחדש עצם דין זה ש"צריך" מחשבה על כזית, שהרי הוא פשוט מאחר ואין הקטרה פחות מכזית.

2. כן פירש רש"י. ובכתבי **הגרי"ז** תמה על דבריו, מה ענין זה לבטלה דעתו אצל כל אדם, הלא זוהי הלכה בהלכות פיגול שצריך מחשבת הקטרה על דבר שדרכו להקטיר, ומחשבת אכילה על דבר שדרכו לאכול!?

יש מנחות אשר יתכן בהן פסול נוסף המוציא מידי פיגול וכגון מנחה הנפסלת מחמת "שלא לשמה". והיינו **מנחת חוטא ומנחת קנאות שקמצן שלא לשמן ונתן בכלי והוליך והקטיר חוץ לזמנו, או שקמץ חוץ לזמנו ונתן בכלי והוליך והקטיר שלא לשמן, או שקמץ ונתן בכלי והוליך והקטיר שלא לשמן** שבכל אלו נפסלת המנחה מחמת שנעשית שלא לשמה, ויש בהן עוד פסול אחר מלבד מחשבת פיגול, ולכן **זהו שלא קרב המתיר כמצוותו** ולא חל בהן פסול פגול, ואין באכילת שייריהן כרת. אולם, ביתר המנחות אין מחשבת שלא לשמה מוציאה מידי פיגול, כיון שאין מחשבה זו פוסלת בהן.

עד עתה עסקנו באופן שחישב בעבודה אחת חוץ לזמנו ובאחת חוץ למקומו, ואמרנו בזה שמחשבת חוץ למקומן מוציאה מידי פיגול. ועתה אומרת המשנה כי הוא הדין אם חישב את שתי המחשבות בעבודה אחת, כגון שחשב **לאכול כזית בחוץ וכזית למחר**, או **כזית למחר וכזית בחוץ** אף בזה יצאה המנחה מידי פיגול, מאחר והיתה כאן גם מחשבת חוץ למקומו. וכן אם חישב על **כחצי זית בחוץ וכחצי זית למחר**, או **כחצי זית למחר וכחצי זית בחוץ** בכל אלו **פסול ואין בו כרת.**

רבי יהודה חולק על תנא קמא בכזית למחר וכזית בחוץ: **אמר רבי יהודה, זה הכלל, אם מחשבת הזמן** דהיינו חוץ לזמנו, **קדמה למחשבת המקום** דהיינו חוץ למקומו, אין מחשבת המקום המאוחרת מוציאה מידי מחשבת הזמן שקדמה לה, אלא הרי זה **פיגול וחייבין עליו כרת** ורק **אם מחשבת המקום קדמה למחשבת הזמן, פסול ואין בו כרת** כתנא קמא, כי הולכים תמיד אחר המחשבה הראשונה. **וחכמים אומרים, זה וזה פסול ואין בו כרת.**[3]

דעת רבי יהודה אינה רק באופן שחישב את שתי המחשבות בשתי עבודות, אלא אפילו אם חישבן לשתיהן בעת עבודה אחת, הולכים אחר מחשבה ראשונה. ולכן, הביאה המשנה דין זה של "כזית למחר כזית בחוץ" בעבודה אחת, לומר לך שאף בזה חולק רבי יהודה.[4]

ואמנם, במחשב על חצי זית חוץ לזמנו וחצי זית חוץ למקומו, מודה רבי יהודה שאין כאן פיגול, כי אין המחשבה פוסלת או מפגלת אלא אם חישב על כזית. ומה שנפסלה המנחה, היינו משום שמצטרפות שתי

---

3. הקשו **התוס'**, חכמים היינו תנא קמא, ומה באו להוסיף? ותירצו, כי באו לסתום הדברים כתנא קמא. ובקרן **אורה** כתב, כי מאחר ואמר רבי יהודה, זה הכלל בין בעבודה אחת ובין בשתי עבודות אם קדמה מחשבת הזמן הרי זה פיגול, לכך אמרו לו חכמים, לא רק בעבודה אחת אנו סוברים שיש כאן עירוב מחשבות, אלא אפילו בשתי עבודות גם כן אין תופסים את הלשון הראשון אלא יש כאן עירוב מחשבות ואין הקרבן פיגול.

4. כן פירש רש"י. ובאמת, בזבחים [כט ב] נחלקו אילפא ורבי יוחנן בדעת רבי יהודה אם מודה בעבודה אחת שאין משמעות למחשבה שקדמה, או שמא חולק הוא גם בזה. ולדעה הסוברת שלא חלק רבי יהודה אלא בשתי

המחשבות על שני חצאי זיתים לפוסלה.

גמרא:

איבעיא להו: לדברי האומר [היינו רבי יוחנן, לעיל ט א] **שירים** של מנחה **שחסרו בין קמיצה להקטרה** ולא נותר מהן אלא כזית **מקטיר קומץ עליהן** [כי אע"פ שבזבח הדין הוא "אם אין בשר אין דם", וכן הוא במנחה אם אין שיריים אין הקטרת קומץ, היינו דווקא כשלא נשאר מהם כלום אבל כשנשתייר כזית רשאי להקטיר], **וקיימא לן** [שם ט ב] **דאותן שירים אסורין באכילה** [שנאמר "והנותרת מן המנחה לאהרן ולבניו" ודרשו בזה, ולא הנותרת מן הנותרת, וכזית זה הנו נותר מן השיריים שהיו נותר מהקומץ]. **מהו דתיהני להו** לשיריים אלו **הקטרה**— כגון שהקטיר הקומץ על מנת לאכול שיריים חוץ לזמנן — **למקבעינהו בפיגול.** האם נאמר, מאחר ומקטיר את הקומץ ברשות, הרי זו ככל הקטרה מעולה אשר אם חישב מחשבת חוץ לזמנו במנחה נקבעת היא בפיגול בהקטרה זו. או שמא, כיון שאין שיריים אלו נאכלין, הרי זה כמחשב לאכול מחר דבר שאין דרכו לאכול שאין המחשבה פוסלת בו.(5)

וכמו כן יש להסתפק בשיריים שחסרו והקטיר את הקומץ בשתיקה **האם לפקינהו**

עבודות, כתב שם רש"י, כי מה ששנתה המשנה את הבבא של כזית וכזית היינו משום האמור בהמשך המשנה בענין חצי זית וחצי זית שמצטרפים זה עם זה לפסול.

5. כן פירש רש"י. הקשו האחרונים: הנה, דעת רבי אליעזר, שאימורי קדשים קלים שיצאו חוץ לעזרה קודם זריקת הדם אין חייבים עליהם משום פיגול, ואין בהם מעילה. ופירש רש"י בזבחים [צ א], כי אין מחשבת פיגול חלה אלא לאחר שקרבו כל מתיריו של הזבח, והיינו, שזריקת הדם שהוא ה"מתיר" של הקרבן, היא זו שקובעת בפיגול את הזבח ה"ניתר" על ידי זריקה זו. וכיון שאימורים אלו נפסלו משום "יוצא", ואין זריקת הדם חשובה זריקה כלפיהם, הרי זה כמי שלא קרבו כל מתיריהם.

ומעתה, שיריים שחסרו ואסורים באכילה, אין הקטרת הקומץ מתירתם, ואינה חשובה הקטרה כלפיהם, ואם כן, מטעם זה היה לו לרש"י לומר שלא חל פיגול בשיריים אלו, מאחר ולא קרבו מתיריהם!?

ו**בטהרת הקדש** הוסיף להקשות, הרי לפי הטעם שכתב רש"י נמצא, שאם יחשב בעת הקטרת הקומץ להקטיר הלבונה חוץ לזמנה, וודאי יחול פיגול אף בשיריים, כי כיון שחישב מחשבת הקטרה על דבר שדרכו להקטיר, וחל פיגול במנחה זו, אף השיריים אסורים באכילה. ואילו לפי הטעם שהובא, הרי שאע"פ שחל פיגול במנחה, מכל מקום השיריים עצמן אינם מפוגלים, כי מאחר והקטרת הקומץ אינה חשובה הקטרה כלפיהם, הרי לא קרבו מתיריהם, ולא הוקבע בהם הפיגול.

ואכן, מכח קושיא זו למד **השיטה מקובצת** שספק הגמ' הוא בדבר זה, האם הקטרת מנחה שנחסרו שייריה קובעת את השיריים בפיגול, או שמא מאחר ואסורים באכילה הרי זה כמי שלא קרב המתיר כמצוותו.

ותירץ **טהרת הקדש**, עיקר הטעם בזה שלא חל פיגול אם לא קרבו כל מתיריו, הוא משום שאותה ההקרבה אינה הקרבה [שהרי דין הדם שלא להיקרב], אבל בשיריים שחסרו, מאחר והתירה תורה להקריב הקומץ על שיריים אלו,

הקטרה זו לשיריים **מידי** דין **מעילה** האם נאמר, כי מאחר וניתנה רשות להקטירו הרי זו ככל הקטרה מעולה המוציאה את השיריים מידי איסור מעילה וכפי המבואר במעילה [ט א] שאין מעילה בשיריים כיון שיש להם שעת היתר לכהנים, או שמא, כיון שאינם נאכלים, הרי הם כדבר שאין לו היתר לכהנים ואינו יוצא מידי מעילה.

אמר רב הונא:(6) **אפילו לרבי עקיבא דאמר** [במעילה ז א], **זריקה** של הדם **מועלת** גם **לבשר** שיצא חוץ לקלעים ונפסל משום "**יוצא**" להחשיבו כדבר שיש לו היתר לכהנים, ולהוציאו מידי חיוב מעילה, על אף שאין הזריקה מתירתו באכילה שהרי הוא פסול משום יוצא, מכל מקום אין לדמות נדון זה לענייננו [ולומר שמאחר והקטרה הנה כזריקת הדם, הרי שכשם שזריקה מועילה ליוצא כך הקטרה מועילה לפסול מחמת חסרון שיריים]. כי **הני מילי** בפסול **יוצא** משום **דהבשר איתיה בעיניה** ואין שום חסרון בגופו, **ופסול מחמת דבר אחר הוא** דהיינו אויר ירושלים הפוסלו כשיצא,(7) **אבל** בנדון דנן, דהיינו **חסרון** של שירים, **דפסולא דגופיה** של המנחה **הוא, לא מהני ליה הקטרה** להוציאה מתורת מעילה.

הרי זו חשובה הקרבה כלפיהם.

אולם בכתבי **הגרי"ז** מבואר, כי לפירושו של רש"י נמצא שאין מחשבה זו פוסלת את המנחה כלל, כיון שמחשבת אכילה על דבר שאין דרכו לאכול אינה מחשבה הפוסלת כל עיקר. ואילו לפי הטעם שלא קרב המתיר כמצוותו נמצא, שאע"פ שלא הוקבעה המנחה בפיגול, אבל מכל מקום נפסלה ע"י המחשבה, שהרי דין זה שיקרב המתיר כמצוותו ענינו לפיגול בלבד. ומעתה, אע"פ שאמת הוא שיש כאן חסרון של לא קרב המתיר כמצוותו, מכל מקום כתב רש"י לטעם זה שהוא דבר שאין דרכו לאכול, לומר לך שאינו נפסל כלל.

6. בדברי רב הונא מבואר, כי היה מקום לדמות פסול יוצא לפסול חסרון שיריים ואם זריקה מועילה ליוצא, אף לחסרון שיריים יש לה להועיל. ותמה בכתבי **הגר"יז**, הרי איסור אכילת שיריים שחסרו אינו מחמת איזה פסול האוסרם, אלא פסולם הוא בזה שאין הקומץ מתירם, ואילו יוצא, איסור אכילתו בא מחמת הפסול שחל בו ביציאתו, ואף אם יצא לאחר זריקת הדם נפסל, ומה הדמיון ביניהם?

וכתב לייסד, אע"פ שסובר רבי עקיבא שזריקה מועילה ליוצא, מכל מקום כלפי היתר אכילתו אין כאן זריקה. והיינו, שאיסור אכילת יוצא אינו בא רק מחמת פסול יוצא שבו, אלא שאין הזריקה מועילה כלל לענין היתר אכילת יוצא, ונחשב כאילו לא היתה זריקה כלפי זה. ולפי זה, היטב מדמה הגמ' את היוצא לשיריים שחסרו, כיון שאף היוצא אין הזריקה מועילה לו.

7. כן פירש רש"י. ובפירוש **ה"ר מאיר וה"ר שמואל** [בסוף הפרק] פירשו, פסול מחמת דבר אחר היינו שאינו פסול בגוף האימורים.

והקשה **באחיעזר** [יורה דעה מא א] הרי אף היוצא פסול הוא, ומה החילוק בין זה לפסול שיריים שחסרו!? וכתב לבאר, כי טעמו של רבי עקיבא במה שזריקה מועילה ליוצא, הוא משום שעצם הזריקה פועלת להפקיע הבשר מידי קדושתו, ורק שנתהווה על הבשר פסול אחר של יוצא, ופסול זה אינו נוגע לעצם הזריקה, שהרי אף אם יצא לאחר זריקה נפסל. ולכך מועילה הזריקה להוציא את היוצא מידי מעילה ולקובעו בפיגול, כיון שבזריקה עצמה אין שום פסול

אמר ליה רבא: אדרבה, אפילו לרבי אליעזר החולק על רבי עקיבא, **ודאמר אין זריקה מועלת ליוצא** להוציאו מתורת מעילה, יש לך לומר שמודה הוא בשיריים שחסרו. כי **הני מילי יוצא דליתיה בפנים** שהרי יצא לחוץ, משום כך אין הזריקה מועילה לו,[8] **אבל חסרון** דמנחה כיון **דאיתיה** להמנחה **בפנים** ולא יצאה חוץ לעזרה, לכך **מהניא ליה הקטרה,** וסובר רבי אליעזר, שפסול יוצא חמור מפסול חסרון שיריים.

אמר רבא: מנא אמינא לה לומר שמנחה שחסרה מועילה לה הקטרה לעניין פיגול ומעילה. **דתנן: הקומץ את המנחה** על מנת **לאכול שיריה בחוץ או כזית משיריה בחוץ וכו׳, ותני רבי חייא** למשנה זו כך: ״ **הקומץ את המנחה** לאכול שיריה בחוץ״ **ולא תני** רבי חייא את התיבות ״**או כזית**״ לא בקומץ ולא בשיריים בין לענין פסול חוץ למקומו ובין לענין פיגול של חוץ לזמנו. ולכאורה, **מאי טעמא לא תני ״או כזית״** לגבי מחשבת אכילת שיריים למחר, האם **לאו** משום שהתנא ששנה זאת סובר שהאמור בהמשך המשנה ״והנותן בכלי והמוליך והמקטיר לאכול דבר וכו׳ חוץ לזמנו״ מדובר גם כן באופן שחישב על כזית או חצי כזית **וכגון שחסרו שיריים** בין קמיצה להקטרה **וקמו להו אכזית,** ואמר, הריני נותן בכלי ומוליך ומקטיר על מנת לאכול את אותו כזית של שיריים למחר [ולפיכך שנה התנא ברישא ״או כזית״ בשביל הסיפא, לחדש שאף באופן שחסרו השיריים ועמדו על כזית

ופסול יוצא הנו פסול חדש, והרי זה כמי שנפסל לאחר זריקה. אולם בשיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה, שפסול זה אינו אלא קודם הקטרה, ואין הוא מחמת איזה חסרון בשיריים, אלא שגזרה תורה ששיריים אלו אינם ניתרים הקטרת קומץ, הרי שיש כאן חסרון בעצם המתיר שהיא ההקטרה. וזהו שאמר רב הונא, דווקא לגבי יוצא שפסולו מחמת דבר אחר דהיינו מחמת פסול מיוחד הקיים אף לאחר הזריקה, בזה מועלת הזריקה להוציא מידי מעילה, אבל חסרון שיריים שהוא פסול בגופו של מעשה ההקטרה שאינה חשובה הקטרה כלפיהם, הרי ממילא בקדושתם הם עומדים ולא יצאו מידי מעילה ע״י הקטרת קומץ זה.

ובכתבי **הגרי״ז** כתב לבאר, על פי המבואר בגמ׳ בזבחים, שכל מחלוקתם של רבי עקיבא ורבי אליעזר הנה רק באופן שבעת זריקת הדם היו האימורים בחוץ, אבל אם היו בפנים לדעת כולם מועילה הזריקה. ואם כן מבואר, שפסול ״יוצא״ אינו פסול הגוף לענין התר זריקה, אלא שאין זריקה מועילה לו בהיותו חוץ למחיצה.

עוד כתב לבאר [כעין מה שכתב באחיעזר], על פי מה שייסד [הובא לעיל] שאף לרבי עקיבא אין זריקה מועילה ליוצא לענין היתר אכילה. ועל כך אמר רב הונא, אע״פ שסובר רבי עקיבא שלענין היתר אכילה אין זריקה מועילה אף ליוצא, מכל מקום חלוק הוא משיריים שחסרו, כי ביוצא אין החסרון בכח הזריקה להתיר, שהרי לענין להוציא מידי מעילה מועילה הזריקה, אלא יסוד הדין בזה הוא שבשר שיש לו פסול יוצא לא חל בו היתר זריקה. אבל בשיריים שחסרו, מה שאין השיריים ניתרים באכילה אינו מחמת איזה פסול הקיים בהם אלא הוא דין בהקטרה שאינה מתרת שיריים אלו, ומשום כך יתכן שאף לענין מעילה ופיגול לא תחשב זו הקטרה.

8. ביאר בזה **הגרי״ז**, בגמ׳ בזבחים [צ א] מבואר, כי לא נחלקו רבי אליעזר ורבי עקיבא

מועילה בהם המחשבה לפגלם]. ואע"פ שאת עבודת הקמיצה הכלולה בסיפא זו אין להעמיד באופן זה, שהרי אם חסרה המנחה קודם קמיצה הרי זו פסולה ואינה נקבעת עוד בפיגול. אבל מכל מקום, את שלוש העבודות האחרות ניתן להעמיד באופן זה שחסרו שיריים.(9)

וטעמו של רבי חייא שלא שנה כן הוא, כי מאחר והעמדנו את המחשבה בשלוש העבודות באופן שכבר חסרה המנחה ועמדו השיריים על כזית, הרי שלא יתכן לשנות "או כזית" דהיינו שחישב על הכזית הנותר אלא במחשבה על אכילת אדם דהיינו על אכילת השיריים, אבל מחשבה על אכילת מזבח האמור שם דהיינו שחישב על הקומץ לא שייך לשנות כן,(10) משום שהדין הוא שקומץ שחסר נפסלה המנחה, ואין המחשבה בו מפגלת.

ואמנם, הרישא של המשנה העוסקת במחשבה בעת הקמיצה, וודאי אינה מדברת באופן שחסרו השיריים, שהרי שיריים שחסרו קודם קמיצה נפסלה המנחה, ואם כן הרי היה שייך לשנות בה "או כזית".(11)

אלא, ולכך לא שנה רבי חייא לתיבות "או כזית" אף ברישא, כי **כיון דב**סיפא העוסקת בשחשב בשעת **מתן כלי ובהילוך ובהקטרה לא מתני ליה "או כזית" אשירים** מהטעם יב-ב
שנתבאר, משום כך ברישא העוסקת **ב**מחשב בעת הקמ**יצה נמי לאכול שיריים** למחר **לא תני "או כזית"**.

אלא באופן שהיו האימורים בחוץ בעת הזריקה, ומבואר בתוס' בזבחים [כו א] שאע"פ שאם חזרו האימורים לפנים פסולים הם משום יוצא, מכל מקום סובר רבי אליעזר שזריקה מועילה להם בהיותם בפנים. נמצא, כי מה שאין זריקה מועילה ליוצא אין זה רק מחמת הפסול יוצא שבו, שהרי בהיותו בפנים מועילה הזריקה על אף פסולו. ולפי זה, זהו שאמרה הגמ', דווקא יוצא אין זריקה מועילה לו משום שהוא בחוץ והיינו שעצם היותו בחוץ הוא הגורם.

9. כן כתב רש"י. ובגירסת **השיטה מקובצת** מבואר שאף את עבודת הקמיצה ניתן להעמיד באופן זה, כגון שחישב בעת הקמיצה על מנת שאם יחסרו השיריים למחר ויעמדו על כזית ויאכלם.

10. וכיון שלא שייך לשנות כן על כל הבבא, משום כך לא שנה בזה רבי חייא "או כזית" כלל כי אין לשנות הבבא לצדדים, שאז תתפרשנה תיבות "או כזית" בשני אופנים: ביחס למחשבת הקטרת קומץ יהיה הפירוש "או כזית מקומץ שלם שלא חסר", וביחס למחשבת אכילת כזית מן השיריים יהיה הפירוש "או כזית של שיריים שחסרו ועמדו על כזית". ואילו התנא ששנה כן, אינו מקפיד אם יתפרשו תיבות "או כזית" לצדדים, ותתפרש הסיפא באופן שמחשבת אכילת השיריים הייתה על כזית שנשתייר מהם לאחר ההקטרה, ואילו המחשבה על ההקטרה תתפרש באופן שלא חסר מן הקומץ כלום[**שיטה מקובצת**, ע"פ רש"י ישן של כתב יד].

ובהשמטות הביא בשם **מורי רבי יצחק**, שמשום כך לא שנה רבי חייא "או כזית" בסיפא כלל, בכדי שלא יבואו לטעות ולומר שאפילו אם חסר מן הקומץ הרי זה פיגול, וזה אינו שהרי אם חסר ממנו קודם הקטרה נפסלה המנחה.

11. והיינו משום שבהכרח לא תתפרש הרישא

ומעתה, אחר שהעמדנו את המשנה באופן שחישב מחשבת פיגול על שיריים שחסרו **וקתני** על כך **בסיפא** שהוא **פיגול וחייבין עליו כרת, אלמא מהניא להו הקטרה** לשיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה, ומשום כך חל בהם פיגול!

דוחה הגמ׳: **אמר ליה אביי** לרבא, לעולם אין מועילה הקטרה לשיריים שחסרו להביאם לידי פיגול ולהוציאם מידי מעילה. ואין לך להוכיח זאת מרבי חייא, כי במשנה **לא** מדובר באופן שחסרו השיריים ועמדו על כזית שמשום כך לא שנה רבי חייא ״או כזית״ בסיפא.

אלא, טעמו של רבי חייא שלא שנה ״או כזית״ בברייתא שלו הוא, כי **הא** ברייתא זו **מני — רבי אלעזר היא** הסובר שאין חשובה הקטרה עד שיקטיר את כולו. **דתנן: הקומץ** של מנחת ישראל, **והלבונה** של מנחה, **והקטרת** שמקטירים בכל יום, **ומנחת כהנים** שהתנדב כהן שדינה שאינה נקמצת אלא מוקטרת כליל, **ומנחת כהן משיח** — מנחת חביתין שמביא כהן גדול והיא מוקטרת כליל, **ומנחת נסכים** שדינה גם כן שמוקטרת כליל, **שהקריב מאחת מהן כזית בחוץ — חייב, ורבי אלעזר פוטר עד שיקריב את כולו** כי סובר רבי אלעזר שאין הקטרה בכזית חשובה הקטרה. ומעתה, **כיון דבהקטרת קמיצה לא מתני ליה ״או כזית מקומצה בחוץ״** שהרי לא ניתן לשנות כן, כי מאחר ואין זו הקטרה אין המחשבה מפגלת בזה,(12) משום כך **בשיריים** דהיינו ״לאכול משירייה בחוץ״ — **נמי לא מתני ליה ״או כזית״.**(13)

לצדדים, כי כשם שהמחשבה על מנת להקטיר קומצה או כזית מקומצה תתפרש באופן שחישב על כזית מקומץ שלם שלא חסר, שהרי אם חסר הקומץ נפסלה המנחה, כך גם המחשבה על אכילת שיריים או כזית מהם תתפרש באופן זה שחישב על כזית משיריים שלא חסרו, שהרי אף אם חסרו השיריים קודם הקטרת הקומץ, נפסלה המנחה [**שיטה מקובצת** בהשמטות].

12. תמה **הקרן אורה**, מנין לגמ׳ לדמות דין הקטרת חוץ לדין פיגול, שמא לגבי פיגול מודה רבי אלעזר שהמחשבה מפגלת אף בכזית, שהרי לקמן למדה הגמ׳ דין זה מן הפסוק ״אם האכל יאכל״ הוקשה אכילת מזבח לאכילת אדם, מה אכילת אדם בכזית אף אכילת מזבח בכזית. וכן הקשה **בשפת אמת**, ותמה עוד, על מה שביאר רש״י בזה שסברת רבי אלעזר היא משום שהקטרה בכזית אינה חשובה הקטרה, והרי עיקר טעמו של רבי אלעזר הוא משום שהקטרה זו אינה מרצה בפנים ומשום כך אין חייבים עליה בחוץ!?

עוד הקשו, הרי אף לרבי אלעזר מצינו הקטרה בכזית, והיינו באופן שהקטיר כל המנחה בפנים מלבד כזית אחרון שהעלהו בחוץ, שבזה אף רבי אלעזר מחייב, ואם כן, אף לרבי אלעזר ניתן לשנות ״או כזית״ במחשב על הקטרת כזית אחרון? ותירץ **הקרן אורה**, כי זהו דווקא לענין הקטרת חוץ שכבר הקטיר הכל בפנים ולא נותר אלא כזית אחרון, שחייב עליו בחוץ משום שהשלים בו ההקטרה, אבל במחשבת פיגול הנעשית בעת הקמיצה, עדיין כל הקומץ קיים ומשום כך אין להבדיל בזה בין מחשבה על כזית ראשון או כזית אחרון.

13. לכאורה מבואר, כי רק מחשבת הקטרה אינה מועילה בכזית אבל מחשבת אכילת שיריים מועילה אף בכזית, וכן מבואר **ברש״י**. אולם, בפירוש **ה״ר מאיר וה״ר שמואל** [ד״ה ורבי

ומקשינן: **אי רבי אלעזר** היא, וכי **האי** מחשבה "על מנת **להקטיר קומצה**" מפגלת? והרי לדעת רבי אלעזר הקטרת הקומץ לבדו אינה חשובה הקטרה עד שיקטיר גם את הלבונה, ואם כן "**להקטיר קומצה ולבונתה**" **מבעי ליה** ליכתב במשנה!? כי אין המחשבה מפגלת עד שיחשב על הקטרת שניהם. **דתנן, הקומץ והלבונה שהקריב את אחד מהן בחוץ חייב, ורבי אלעזר פוטר עד שיקריב את שניהם?**

ומתרצינן: משנתנו שאמרה שמחשבת הקטרת קומץ לבדו מפגלת, עוסקת **בקומץ דמנחת חוטא** שאין בה לבונה ומשום כך מתפגלת מנחה זו במחשבת הקטרת הקומץ לבדו. ומה שאמרה המשנה שמחשבת הקטרת לבונה לבדה מפגלת, היינו בלחם הפנים שאין בו קומץ אלא הקטרת לבונה.

ומקשינן: וכי **איכפל**— טרח — **התנא** ושנה כל זאת רק בכדי **לאשמועינן קומץ דמנחת חוטא!?**

ומתרצינן: **אין. וכן כי אתא רב דימי אמר רבי אלעזר** [בן פדת, האמורא], אמר: משנתנו **בקומץ דמנחת חוטא הוא ורבי אלעזר** [בן שמוע, התנא] **היא.**

ואמרינן: **הדר אמר רבא, לאו מילתא היא** מה **דאמרי** ששיריים שחסרו והקטיר הקומץ עליהן מועלת להם ההקטרה לפיגול ולמעילה, אלא וודאי אינה מועילה. וראיה לכך, **דתניא**: נאמר בלחם הפנים "כי **קדש קדשים הוא** לו" [ויקרא כד], ומתיבת "הוא" למדנו **שאם נפרסה אחת מהן** מן החלות של מערכת לחם הפנים, הרי **חלותיה כולן פסולות** וישרפו. והטעם בזה, משום שהקטרת הבזיכין אינה כשרה עד שתהיה כל המנחה שלמה, וכיון שנפסלה אחת מהן, אין כאן שתי מערכות שלמות, ואין ההקטרה מועילה להן. ומשמע מכאן, שדווקא בפסול זה של נפרסה שענינו כמנחה שחסרה נפסלה ההקטרה לגבי כולן, **הא יצאת** אחת מחלותיה חוץ לקלעים ונפסלה משום יוצא, **הנך דאיכא גוואי** ולא יצאו **כשרות** הן ואינן נפסלות מחמת זו שיצאה. כי אף על גב שנפסלה אחת מהן משום יוצא, מכל מקום עדיין יש כאן הקטרה על שתים עשרה חלות, כיון שהקטרת הבזיכין חשובה הקטרה אף לגבי זו שיצאה, והיינו כרבי עקיבא הסובר שזריקה מועילה ל"יוצא", והקטרת בזיכי מנחה הנה במקום זריקת הדם של זבח. ומבואר אם כן, שזריקה מועילה אף לזו האסורה באכילה להחשיבה בין אלו שלא נפסלו. ומעתה, **מאן שמעת ליה דאמר זריקה מהניא ליוצא, רבי עקיבא היא, וקאמר** שדווקא ל"יוצא" מועילה ההקטרה, אבל **לנפרסה לא** מועילה, הרי שאין הקטרה מועילה לזו האסורה באכילה מחמת חסרון,[14] ואם כן, הוא הדין לשיריים שחסרו

אליעזר אומר] כתבו, שאם אמר הריני קומץ על מנת להקטיר כזית מן הקומץ, או על מנת לאכול כזית משיריה למחר, אין זה פיגול.

14. תמהו **התוס'** [ד"ה הוא], היכן נאמר כאן בברייתא שהקטרת הבזיכין אינה מועילה להוציא את החלות מידי מעילה, הרי לא אמרה הברייתא אלא שהן פסולות, והיינו שאסורות באכילה!?

שאין ההקטרה מועילה להם.

אמר ליה אביי: לעולם יתכן שהקטרה מועילה לשיריים שחסרו, ואין לך להביא ראיה מברייתא זו. כי **מי קתני** בברייתא במפורש "**הא יצאת**" כשרות שתכריח את

[ובאמת, מכח קושיא זו כתב **השפת אמת**, כי אין כוונת רבא ליישב הספק מבריתא זו, אלא עיקר דבריו נסובו על מה שאמר לעיל שפסול חסר עדיף מפסול יוצא, ואילו בברייתא זו מבואר שפסול חסר גרע מיוצא].

ותירצו התוס', שהגמ' דייקה כן ממה שדרשה הברייתא דין זה מתיבת "הוא" האמורה שם, ומזה שמענו שאין הקטרה מועילה להן כלל. וביאר בזה **באבן האזל** [פסולי המוקדשין, יב יד], כי בפסוק "קודש קדשים הוא" משמע, שיש בנמצא שישארו קדש קדשים ומועלים בהם, וכיון שדרשנו זאת על חלה שנפרסה הרי שאין ההקטרה מועילה להן להוציאן מידי מעילה אלא נשארו קדש קדשים.

עוד תירצו, כי מאחר והחמירה הברייתא בהן עד כדי שמחמת שנפרסה האחת נפסלו כולן, שמענו בזה שאין מועילה להם הקטרה.

ותמה **הקרן אורה**, הלא דין זה שנפסלו כולן מחמת שנפרסה האחת פשוט הוא, כי כשם ששיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה פסולים, הוא הדין ללחם שהוא כשיירי מנחה שאם חסר ממנו נפסל, ואם כן, כשם שלגבי שיריים שחסרו הסתפקה הגמ' שמא על אף פסולם מועילה הקטרתם לענין מעילה ופיגול, הוא הדין לגבי לחם שחסר שאע"פ שנפסל יתכן שמועילה לו הקטרתו לענין זה!?

וכן תמה **הקהלות יעקב** [סימן ז], שמאחר וכל החלות קרבן אחד הן, הרי שאם נפרסה אחת מהן נחשב הקרבן כולו חסר, ואם כן פשוט שאסורות באכילה, ומה ענין זה לענין לפסול את כולן מחמת שאין זריקה מועילה להן לפיגול ומעילה!?

וכתב לייסד, כי שני עניני "חסר" הן. שיריים של מנחה שחסרו, חל שם חסר על כל הנשאר, כי מאחר והוזקקה כולה להתקדש יחד בכלי שרת ואינה מתקדשת לחצאים, משום כך נחשבת כולה דבר אחד, ודין דבר אחד הוא שכאשר נפגם במקום אחד נחשב כולו פגום, ולכן אף לענין חסרון נחשב כולה בשם דבר החסר והרי זו מנחה שחסרה. אולם, שתים עשרה חלות של לחם הפנים, אם נפרסה או אפילו חסרה ממש אחת מהן אין שם חסר על האחרות, כיוון שכל חלה וחלה קיימת בפני עצמה. ומכל מקום, אם אין הקטרת הבזיכים מועילה לאותה חלה שנפרסה, כי אז נידונית חלה זו כמי שאינה, ונמצא שאין בלחם הפנים זה כי אם אחת עשרה חלות, ואף זה נקרא "חסר" כיון שחסר מן המנין של שתים עשרה חלות.

ומעתה, אם היתה הקטרת הבזיכים מועילה לאותה חלה שנפרסה, הרי היא בכלל החלות כולן, ואם כן אותן אחת עשרה חלות שלא נחסרו כשרות הן לגמרי, כי מאחר ואמרנו שאם נפרסה אחת מהן לא חל שם חסר אלא על אותה שנפרסה, ואף חסרון מנין אין כאן שהרי הועילה ההקטרה אף לזו הפסולה, שוב אין לפסול כלל את אותן שלא חסרו. ומה שאין כן לגבי שיריים שחסרו, שחל שם "חסר" על כולה, ואין הקטרה מועילה להתיר את המנחה שחסרה.

וזה שאמרו התוס', מאחר וראינו שאם נפרסה אחת מהן כולן אסורות, מוכח מזה שאין הקטרה מועילה למנחה שחסרה, שאם הייתה מועילה הרי שיש להכשיר לגמרי את אותן שלא חסרו כיון שלא חסר ממנין החלות כלום. אלא בהכרח שלא הועילה ההקטרה לאותה שחסרה ומשום כך אף אלו שלא חסרו אסורות באכילה מחמת שחסרה מהן חלה אחת.

הברייתא בשיטת רבי עקיבא? והלא אין כאן אלא דיוק, ואם כן **דלמא** כך יש לדייק: **הא נטמאת** החלה **כשרות** הנותרות. **ומאי טעמא, משום דמרצה ציץ** על טומאה, **אבל ביצאת** אחת מהן **לא** הוכשרו היתר, ומשום שברייתא זו **רבי אליעזר היא דאמר אין זריקה מועלת ליוצא.** ואם תאמר, אם כן מדוע לא שנתה הברייתא דין זה גם לגבי חלה שיצאה? אומר לך, **ובדין הוא דאיבעי ליה למתני נמי** שאם **יצאת** אחת מהן — כולן פסולות, **והאי דקתני נפרסה,** ולא נאמר "יצאה", כי **הא קא משמע לן** הברייתא **דאפילו נפרסה** חלה **דאיתיה בפנים** ולא יצאה חוץ לעזרה מכל מקום **לא מהניא לה הקטרה.**

אבל באמת **לרבי עקיבא דאמר זריקה מועלת ליוצא,** הרי שאפילו פסול **חסרון נמי מהניא ליה הקטרה,** ועדיין בעיה זו של שיריים שחסרו, תלויה במחלוקת רבי עקיבא ורבי אליעזר אם זריקה מועילה ל"יוצא" או לא.

מתניתין:

חישב בעת עבודות המנחה על מנת **לאכול כחצי זית** למחר **ולהקטיר כחצי זית** למחר, **כשר, שאין** מחשבת **אכילה והקטרה מצטרפין** לשיעור כזית.

גמרא:

מדייקת הגמרא: **טעמא** שאין מצטרפות שתי חשבות אלו, משום **דלאכול ולהקטיר** הן, ואין מחשבת אכילה והקטרה מצטרפות, **הא** אם חישב כחצי זית **לאכול** דבר שדרכו לאכול כגון שיריים וכחצי זית **לאכול דבר שאין דרכו לאכול** כגון קומץ — **מצטרף!** כיון שבשתיהן חישב מחשבת אכילה. ומבואר שגם מחשבה לאכול למחר דבר שאין דרכו לאכול דהיינו מחשבת אכילת קומץ — מפגלת. ואם כן קשה **והא קתני רישא:** חישב **לאכול דבר שדרכו לאכול ולהקטיר דבר שדרכו להקטיר** הרי זה פיגול, ומוכח כי דווקא אם חישב על **דבר שדרכו לאכול, אין,** הוא שנעשה פיגול, אבל אם חישב בדבר **שאין דרכו לאכול — לא** פיגל. ואם כן **מאן** הוא **תנא** דסיפא החולק על התנא של הרישא!?

ומתרצינן: **אמר רב ירמיה: הא** סיפא זו **מני רבי אליעזר היא,**(15) **דאמר מחשבין מאכילת** דבר המיועד לאדם כגון שיריים הנאכלין לכהנים — **לאכילת מזבח,** שאם חישב להקטיר למזבח למחר שיריים שהם דבר שדרכו לאכול ולא להקטיר, מועילה מחשבה לפגל. וכן מחשבין **מאכילת** דבר העומד **למזבח** כגון קומץ שדרכו להקטיר **לאכילת אדם** שאם חישב לאוכלו למחר — פיגל. **דתנן: הקומץ את המנחה לאכול דבר שאין דרכו לאכול ולהקטיר דבר שאין דרכו להקטיר כשר, ורבי אליעזר פוסל,** אולם אינו חייב כרת על אכילתו.

אביי אמר: אפילו תימא משנתנו **רבנן** היא, יש לך ליישב ולדייקה באופן אחר. כי **לא תימא** לדייק מן האמור "חישב לאכול חצי זית ולהקטיר חצי זית" — **הא לאכול** חצי

---

15. כתב **הקרן אורה,** דהיינו רבי אליעזר הגדול [ולא רבי אלעזר], שהרי במשנה זו מבואר

זית מדבר שדרכו לאכול **ולאכול** חצי זית מ **דבר שאין דרכו לאכול** מצטרף. **אלא אימא** לדייק כך: דווקא לאכול חצי זית למחר ולהקטיר חצי זית למחר הוא שאין מצטרף, משום שזו מחשבת אכילה וזו מחשבת הקטרה. **הא** אם חישב שתי מחשבות אכילה, וכגון **לאכול** חצי זית **ולאכול** עוד חצי זית, ובאופן שחישב חצי זית חוץ לזמנו וחצי זית חוץ למקומו והיו שתי המחשבות ב **דבר שדרכו לאכול**, הרי זה מצטרף לפסול!

ומקשינן על תירוץ זה: **ומאי קא משמע לן** במה שמצטרפות שתי מחשבות אכילה בשני חצאי זיתים לפסול? הרי דבר זה אמור מפורש במשנה [לעיל עמוד א'] **לאכול כזית בחוץ וכזית למחר**, לאכול **כזית למחר וכזית בחוץ, כחצי זית בחוץ וכחצי זית למחר, כחצי זית למחר וכחצי זית בחוץ, פסול ואין בו כרת!?** ומעתה, **הא תו** המשנה לעיל והדיוק ממשנתנו — **למה לי?** יג-א

אי נאמר שבא דיוק זה להשמיענו: **לאכול** דבר שדרכו לאכול **ולאכול דבר שאין דרכו לאכול דאין מצטרפין**, דבר זה **מרישא** של המשנה **שמעת מינה**, שהרי לעיל אמרה המשנה לדין פיגול במחשב על דבר שדרכו לאכול דווקא.

ואי תאמר שדין מחשבת הקטרה ואכילה שאינן מצטרפות האמור במשנתנו, לא בא בכדי לדייק ממנו דין אחר אלא בא להשמיענו עצם דין זה של **לאכול ולהקטיר**, שאין מצטרפות מחשבות הקטרה ואכילה, אף זה **מדיוקא דרישא שמעת מינה**, שהרי דייקנו ברישא שצריך שתהיינה מחשבות אכילה והקטרה בדבר העומד לכך, ואם חישב לאכול חצי זית שיריים וחצי זית קומץ למחר אין זו מחשבת פיגול, וכיון שכן פשוט הוא שלא תצטרפנה מחשבות אכילה והקטרה **דהשתא, מה לאכול** חצי זית שיריים **ולאכול דבר שאין דרכו לאכול** דהיינו חצי זית קומץ, שבשתיהן חישב מחשבת אכילה **אמרת לא מצטרף, לאכול** חצי זית שיריים **ולהקטיר** חצי זית קומץ שחלוקות המחשבות גם בעשייתן **מיבעיא** שאינן מצטרפות!?

ומתרצינן: **אין, לאכול ולהקטיר אצטריכא ליה** למשנה להשמיענו שאינן מצטרפות שתי מחשבות אלו, ואין לך ללמוד זאת מדין מחשבה בדבר הראוי לכך. כי **סלקא דעתך אמינא**, דווקא **התם** ברישא, שחישב לאכול חצי זית שיריים וחצי זית קומץ, **הוא** שאמרנו שאין מצטרף, כיון **דלא כי אורחיה קמחשב** בחצי זית קומץ שהרי אין דרכו לאכול וחישב עליו לאכול, **אבל הכא** בסיפא, **דבהאי** חצי זית של שיריים שחישב עליו לאכילה **כי אורחיה קמחשב, ובהאי** חצי זית של קומץ שחישב עליו להקטיר **כי אורחיה קמחשב, אימא לצטרף, קא משמע לן** סיפא שאין מצטרף.

הדרן עלך כל המנחות

שמחשבת הקטרת כזית מועילה לפגל, ורק ששתי מחשבות בפחות מכזית אינן מצטרפות. ואילו לעיל אמרה הגמ' כי כשם שסובר רבי אלעזר אין חייבים על הקטרת כזית בחוץ, כך אין המחשבה פוסלת בזה. אלא, ששם היינו רבי אלעזר בן שמוע, וכאן היינו רבי אליעזר הגדול.

פרק הקומץ את המנחה

מתניתין:

הקומץ את המנחה,(1) וחשב בעת הקמיצה על מנת **לאכול שירייה, או להקטיר קומצה, למחר, מודה רבי יוסי** — החולק בהמשך המשנה לענין מחשב על הקטרת לבונה — **בזה, שהוא פיגול, וחייבין עליו כרת.**

אבל, אם קמץ על מנת **להקטיר לבונתה למחר, רבי יוסי אומר, פסול, ואין בו כרת.**

וחכמים אומרים, פיגול, וחייבין עליו כרת.(2)

אמרו לו חכמים לרבי יוסי: **מה שינה** [במה שונה] **זה,** הלבונה, **מן הזבח,** שאם שחט

---

1. מפשטות המשנה משמע, שעבודת הקמיצה חשובה "מתיר" שלם, ואילו ליקוט הלבונה מן המנחה אינו חלק מעבודת הקמיצה, ולכך, אם חישב מחשבת פיגול בעת הקמיצה לבדה, נתפגלה המנחה. כי אם ליקוט הלבונה היה חשוב כחלק מעבודת הקמיצה, נמצא שהקמיצה לבדה אינה אלא "חצי מתיר", ופיגול אינו חל אלא באופן שחישב בעת עבודת כל המתיר ולא בחציו. וכן מבואר **בתוס'** [ד"ה קמ"ל] שהקמיצה מן המנחה חשובה עבודה שלמה, כיון שאין כיוצא בה בלבונה [שאינה נקמצת].

אולם, דעת **הרמב"ם** [פסולי המוקדשין, טז ז] שאין המחשבה בעת הקמיצה לבדה מפגלת אלא אם כן חישבה גם בעת ליקוט הלבונה, כי אין פיגול חל אלא אם חישב בכל המתיר, שהוא הקומץ עם הלבונה. ולשיטתו צריך להעמיד המשנה באופן שחישב בעת הקמיצה וליקוט הלבונה.

אלא **שבזבח תודה** דחה פירוש זה, שהרי דעת רבי יוסי בסיפא שאם חישב בעת הקמיצה על מנת להקטיר הלבונה חוץ לזמנה אין זה פיגול, וטעמו מבואר בגמרא משום שאין מתיר מפגל את המתיר, והיינו, שהמחשבה בעת הקמיצה אשר היא מתרת השיריים אינה מועילה לפגל את הלבונה שאינה ניתרת על ידה והיא מתיר בפני עצמו. ומעתה, לדברינו שהמשנה עוסקת באופן שחישב גם בעת ליקוט הלבונה [מדוע לא יחול הפיגול מחמת מחשבתו זו, הרי ליקוט הלבונה וודאי חשובה עבודת מתיר ביחס להקטרתה שהיא המתרת את הלבונה בהקטרה, אלא] בהכרח יש לומר, כי הטעם שלא די במחשבתו זו בכדי לפגל הוא משום שאין כאן מחשבה אלא בחצי מתיר, שהרי אין ליקוט הלבונה מועיל לבדו ללא הקמיצה. ואם כן מדוע מודה רבי יוסי ברישא שהוא פיגול מחמת מחשבתו בעת הקמיצה הלא אין זו מחשבה אלא בחצי מתיר, שהרי אין הקמיצה מועילה לבדה ללא ליקוט הלבונה!?

ולכך כתב, כי לדעת הרמב"ם יש לומר שדברי המשנה בדעת רבי יוסי המודה לחכמים ברישא, היינו לפי רבי מאיר הסובר "מפגלין בחצי מתיר", אבל לדעת חכמים החולקים על רבי מאיר אין המחשבה בעת הקמיצה מפגלת.

2. דעת רב חסדא לקמן [יז א] אין הקטרה מפגלת הקטרה, והיינו שאם חישב בעת הקטרת הקומץ על מנת להקטיר הלבונה חוץ לזמנה אין זה פיגול, וכן נפסק להלכה. והטעם בזה הוא משום שכל אחד מהם הנו מתיר בפני עצמו. והקשה **הרעק"א** בזבחים [מג א], והלא מפורש

זבח בהמה[3] על מנת להקטיר אימוריו למחר, הרי זה פיגול, ואם כן הוא הדין להקטרת לבונה של מנחה שהיא כהקטרת אימורים, ומדוע לא מועילה מחשבת הקטרת לבונה שחישבה בעת הקמיצה [שהיא כשחיטה]!?

אמר להם: אין הם דומים, **שהזבח דמו ובשרו ואימוריו אחד, ולבונה אינה מן המנחה.** ויבואר חילוק זה בגמרא.

במשנתנו שהמחשבה בעת הקמיצה מפגלת את הקטרת הלבונה, ומה החילוק בין זה לבין הקטרת הקומץ? ותירץ, מאחר ודין המנחה שיקמוץ ממנה תחילה, הרי שהקומץ הנו מתיר גם את הקטרת הלבונה, ומה שאין כן לענין הקטרה שאינו צריך להקטיר הקומץ תחילה ורשאי להקטיר קודם את הלבונה, ומשום כך אין הקטרת הקומץ חשובה "מתיר" להקטרת הלבונה.

ולדבריו נמצא, שהמחשבה בעת עבודות הקומץ על הקטרת הלבונה אינה מפגלת אלא בעבודות המעכבות את הקטרת הלבונה דהיינו קמיצה ומתן כלי, אבל אם חישב כן בעת הולכת הקומץ למזבח, אשר לכאורה הולכה זו אינה מעכבת את הקטרת הלבונה, הרי זה כמחשב מהקטרת קומץ להקטרת לבונה ואינו פיגול. וכן מבואר בדברי **החזון איש** [כב יא] שכתב, כי דעה זו שאין הקטרה מפגלת הקטרה סוברת שלא אמרו חכמים במשנתנו אלא על מחשבה בעת הקמיצה ומתן כלי, שכל זמן שלא קידש את הקומץ אי אפשר להקטיר את הלבונה, אבל בשעת הקטרת הקומץ, שכבר אפשר להקטיר את הלבונה קודם להקטרת הקומץ, אין הקטרה מפגלת הקטרה [והולכה כהקטרה].

ובשיטה מקובצת שם [אות ה] כתב לחלק בין הקטרה לקמיצה, שדווקא מחשב בעת הקמיצה להקטיר לבונתה חוץ לזמנה הרי זה פיגול משום שקודם קמיצה היו הקומץ והלבונה בכלי אחד, ומה שאין כן במחשב בעת הקטרת הקומץ שאינם כבר בכלי אחד. ולדבריו יש לעיין באופן שחישב בעת מתן כלי, שמאחר וכבר אינם בכלי אחד לכאורה לא תועיל מחשבתו בזה לפגל.

3. כן פירש רש"י את קושיית רבנן ששאלו לרבי יוסי ממפגל באימורים בעת שחיטת הזבח. אולם **השיטה מקובצת** [אות ד] העמיד את קושייתם ממפגל על אימורים בעת זריקת הדם. וביאר בכתבי **הגרי"ז**, כי זה פשוט שהשחיטה חשובה "מתיר" של האימורים, שהרי אף האימורים צריכים לשחיטה בכדי להקטירם, ואם כן כאשר חישב בעת השחיטה על הקטרת האימורים, הרי זה מפגל באותו המתיר, ולא כמחשב מ"מתיר" ל"מתיר" אחר, שהרי השחיטה חשובה גם כ"עבודת האימורים". ומה שאין כן מחשב בעת עבודת הקמיצה על הקטרת הלבונה שאין הקומץ חשוב "מתיר" של הלבונה. ולא הוקשה לרבנן אלא ממחשב בעת זריקת הדם, משום שהזריקה הינה עבודה בפני עצמה ואינה חשובה כעבודת האימורים. והשיב על כך רבי יוסי, כי מאחר והקטרת האימורים ניתרת על ידי זריקת הדם, משום כך אף הזריקה חשובה כ"עבודת האימורים" ולכך מפגלת בה המחשבה על הקטרת האימורים.

ובעיקר פירושו של השיטה מקובצת ביאר הגרי"ז, כי סובר הוא שהקטרת האימורים חשובה "מתיר" של הבשר באכילה, וזהו שאמרו חכמים: במה שונה המחשבה בעת הקמיצה על הקטרת לבונה מהמחשבה בעת זריקת הדם על הקטרת האימורים, הרי זריקה והקטרה אף הן חשובות כשתי מתירים, שהדם מתיר לאימורים

גמרא:

ודנה הגמרא: **למה לי למתנא** ברישא "**מודה רבי יוסי בזו**"? מדוע היה מקום לחשוב שהוא חולק בזה?

ומתרצינן: **משום דקא בעי למתנא סיפא: להקטיר לבונתה למחר, רבי יוסי אומר פסול ואין בו כרת.** ואם כן, **מהו דתימא, טעמא דרבי יוסי** בזה, הוא **משום דקסבר אין מפגלין בחצי מתיר,** ואם חישב מחשבת פיגול על עבודת חצי מתיר אין זה פיגול, וכיון שהקטרת הקומץ והקטרת הלבונה שניהם ביחד מתירין את השיריים, נמצא, שהקטרת הלבונה הינה עבודת "חצי מתיר", ולכן אם חישב להקטיר לבונתה למחר אין זה פיגול, (4) **ואם** נאמר כן, נמצא **שאפילו רישא נמי** לא יהא פיגול, שהרי הקטרת
יג-ב הקומץ אף היא עבודת חצי מתיר, לכן **קא משמע לן, דבהא,** היינו ברישא, **מודה** רבי יוסי.

[ומה שאין מפגלין בחצי מתיר — היינו במחשב בשעת עבודת חצי מתיר. אבל כאן חישב בשעת קמיצה, שהיא "מתיר שלם", שהרי הלבונה אינה נקמצת, ורק מחשבתו היתה על עבודת חצי מתיר, ובזה אין חסרון של חצי מתיר. רש"י לקמן יד א]. וטעמו של רבי יוסי החולק בסיפא יתבאר לקמן.

שנינו במשנתנו: **להקטיר לבונתה למחר, רבי יוסי אומר פסול, ואין בו כרת.**

אמר ריש לקיש: אומר היה רבי יוסי, כלומר, זהו טעמו של רבי יוסי במשנתנו, לפי שהוא סובר כי **אין** מחשבת פיגול בעבודת **מתיר** אחד, כגון קומץ, **מפגל את המתיר** האחר, כגון שחישב בשעת קמיצה מחשבת פיגול על הלבונה.

וכן אתה אומר בשני בזיכי לבונה של לחם הפנים, שאין מתיר אחד, דהיינו, מחשבת

והאימורים מתירים לבשר, ואף על פי כן מועילה המחשבה בזו על זו, ואם כן הוא הדין לקומץ ולבונה!? והשיב רבי יוסי, כי מאחר והדם חשוב "מתיר" לאימורים, נמצא זה מחשב על האימורים בעת עבודת המתיר שלהם, ומה שאין כן בקומץ ולבונה.

ובדעת **רש"י** ביאר, על פי המבואר לקמן [טז ב] שהשחיטה חשובה "מתיר" במה שמקדשת את הדם. ולכך אמרו חכמים כי כשם שניתן לפגל את ה"מתיר" של הקטרת אימורים על ידי המחשבה בעת ה"מתיר" של השחיטה, הוא הדין לקומץ ולבונה שהם שני מתירים. ואף על פי שעבודת השחיטה מקדשת את כל הקרבן מכל מקום מה שחשובה היא עבודה לענין שיתפגל הזבח על ידה הוא במה שהשחיטה מקדשת את הדם.

4. הקשה בכתבי **הגרי"ז**, הרי ענין המחשבה שמפגלת אינו במה שמחשב על דבר שהוא "מתיר" לעשותו שלא כדינו, אלא ענינו הוא במה שמחשב על אכילת מזבח שלא כדינה, ואם כן מדוע לא תועיל המחשבה על חצי מתיר, הלא מכל מקום חישב על אכילת מזבח!?

וכתב ליישב על פי מה שחידש **הגר"ח**, שענין המחשבה על זריקת הדם שמפגלת אין זה מטעם אכילת מזבח, אלא משום שחישב על עבודת הזריקה שלא כדינה. ומשום כך דם הניתן בכמה הזיות באופן שכולן מעכבות אין די במחשבה על הזאה אחת אלא צריך שיחשב על ההזאות כולן. ולפי זה סברה הגמרא כי מאחר ודין הקטרת הקומץ והלבונה ענינו כזריקת דם

פיגול בעת הקטרת מתיר אחד, **מפגל את המתיר** האחר, ולכן, אם חישב בעת הקטרת אחד הבזיכין להקטיר את חברו חוץ לזמנו, אין זו מחשבת פיגול הפוסלת.(5)

ומקשינן: **מאי "וכן אתה אומר"?** הלא פשוט הוא, שהרי כל מקום שהם שני מתירין וחישב מאחד על חבירו חולק רבי יוסי!?

הזבח, הרי שדין הפיגול בהם אף הוא אינו מטעם מחשבה על אכילת מזבח, אלא מטעם מחשבה על עבודת זריקה, וכיון שכן לא חל הפיגול אלא אם חישב בכל המתיר דהיינו הקומץ והלבונה.

ומה שבאמת מועילה המחשבה אף על הקומץ לבדו או על מקצתו ביאר הגר"ח, כי מאחר ובהקטרת קומץ מתקיים גם דין הקטרה כהקטרת אימורים, ובזה ענין הפיגול הוא מחמת המחשבה על אכילת מזבח, משום כך כל שחישב על הקטרה בשיעור אכילת מזבח הרי זה פיגול.

5. כן פירש רש"י באופן שחישב בעת הקטרת בזך אחד להקטיר את חבירו חוץ לזמנו. והקשה **השיטה מקובצת** [בהשמטות], לקמן [יז א] נחלקו אמוראים אם מחשבה בעת הקטרת קומץ על הקטרת לבונה מפגלת, דעת חריפי דפומבדיתא — הקטרה מפגלת הקטרה, ודעת רב חסדא — אין הקטרה מפגלת הקטרה. ומבואר שם בגמרא בדעת חריפי דפומפדיתא, כי אף על פי שאין מפגלים בחצי מתיר והקטרת הקומץ הינה חצי מתיר, מכל מקום, כיון שהמחשבה בעת עבודת החצי מתיר של הקטרת הקומץ הינה על החצי מתיר של הקטרת הלבונה הרי זה כמו שחישב בכל המתיר. ומעתה, מדוע במחשב בעת הקטרת הבזך על מנת להקטיר את חברו למחר סובר רבי יוסי שאין זה פיגול מחמת שאין מתיר מפגל את המתיר, והלא אמרנו שבאופן זה חשובה מחשבתו כמו שחישב בכל העבודה.

ואמנם, **ברש"י** שם מבואר, כי לא נאמרה סברא זו להחשיבו כמו שחישב בכל המתיר אלא כלפי הנדון של אין מפגלים בחצי מתיר, אבל לענין החסרון של אין מתיר מפגל את המתיר אין מועילה סברא זו, ואכן לדעת רבי יוסי אין מפגלים מהקטרה להקטרה. ולכאורה הביאור בזה הוא, שכאשר החסרון הוא במה שאין פיגול בחצי מתיר, אזי ניתן לומר שעל ידי מה שחישב על החצי האחר נחשב שיש כאן פיגול במתיר שלם, אבל כאשר החסרון הוא במה שאין מתיר מפגל את המתיר והיינו שענין הפיגול להיעשות באופן שמחשב ממתיר על ניתר [או באותו מתיר עצמו], מה יועיל בזה שיש כאן מחשבה גם במתיר השני, הלא מכל מקום אין כאן מחשבה מזה על זה.

עוד הקשה בשם **תוס' אחרות**, לדעת רב חסדא הסובר אין הקטרה מפגלת הקטרה, כיצד אמרו רבנן כי ניתן לחשב מהקטרת בזך אחד על חברו!? ומשום כך כתב בשם **ה"ר שמשון** לבאר דברי הגמרא באופן שבעת סילוק בזיך ראשון חישב להקטיר בזך חברו חוץ לזמנו וגם בעת סילוק הבזך השני חישב כן להקטירו חוץ לזמנו, וכיון שבעת שני הסילוקים היתה מחשבת פיגול הרי זה חשוב כמחשב במתיר שלם. ובתוס' אחרות העמידו הסוגיא באופן שבעת סילוק בזך ראשון חישב להקטיר את השני חוץ לזמנו ובעת סילוק השני חישב להקטיר את הראשון חוץ לזמנו שמאחר ופיגל בכל המתירין אין זה מפגל בחצי מתיר.

ונתבאר לעיל לגבי פיגול מקומץ על הקטרת לבונה המועיל, שהוא משום שקודם הקמיצה היו שניהם בכלי אחד, ואם כן אף בדעת ה"ר שמשון יש לבאר כן שמועילה המחשבה בעת

ומתרצינן: **מהו דתימא, טעמא דרבי יוסי בלבונה** של מנחה שלא מועלת המחשבה בעת הקמיצה לפגלה, הוא **משום** דהלבונה **לאו מינה דמנחה היא** שהמנחה הנקמצת היא סולת ואילו זו לבונה, **אבל בשני בזיכי לבונה דמינה דהדדי נינהו,** ששניהם מין אחד הם, **אימא מפגלי אהדדי, קא משמע לן** שטעמו של רבי יוסי אינו משום אינה ממין המנחה, אלא טעמו הוא שאין מתיר מפגל את המתיר השני, ומשום שזהו טעמו הרי גם בשני בזיכי לבונה של לחם הפנים אין מתיר מפגל מתיר.

ומקשינן: **ומי מצית אמרת דטעמא דרבי יוסי בלבונה לאו משום דלאו מינה דמנחה היא?**

והא קתני סיפא דמתניתין: **אמרו לו, מה שינה מן הזבח?** אמר להם, הזבח דמו ובשרו ואימוריו אחד ולבונה אינה מן המנחה. הרי, שטעמו הוא משום שהלבונה אינה ממין המנחה!?

ומתרצינן: **מאי** "הלבונה **אינה מן המנחה" דקאמר רבי יוסי — אינה בעיכוב מנחה!** כלומר אין הקטרתה מתעכבת מחמת העדר הקטרת הקומץ, ושונה היא מן הקומץ: **דלאו כי היכי דמעכב להו קומץ לשיריים** בכך דכל **כמה דלאו מתקטר קומץ לא מתאכלי שיריים, הכי נמי מעכב קומץ ללבונה** — במה שכל כמה שלא הקטיר את הקומץ מתעכבת הקטרת הלבונה, אין הדבר כן **אלא אי בעי האי מקטר ברישא ואי בעי האי מקטר ברישא** ואין אחד מעכב על חבירו(6) ולכך חשובים הקומץ והלבונה לשני מתירין ואין מתיר מפגל את המתיר. וזהו שאמר רבי יוסי לחלק בין הלבונה לאימורי הזבח, שהזבח כולו אחד, וזריקת הדם מתירה את האימורים להקטרה, וכל כמה שלא נזרק הדם אין להקטירן, ולכך אם חישב בשעת זריקה מחשבת פיגול על האימורים, אין זו מחשבה בשני מתירים, והרי זה פיגול, ומה שאין כן הלבונה שאין הקטרתה ניתרת על ידי הקטרת הקומץ וחשובה הקטרתה כמתיר בפני עצמו.

ורבנן החולקים סוברים: **כי אמרינן** לכלל זה **שאין מתיר מפגל את המתיר, הני מילי היכא דלא אקבעו בחד מנא** כגון כבשי עצרת [לקמן טו ב] ששחט אחד מהם במחשבה על מנת לאכול מחבירו למחר, שמאחר וכל אחד מהם הנו מתיר של הלחם הרי שאין האחד מפגל את חבירו, **אבל היכא דאיקבעו בחד מנא** כגון בזה שהקומץ

סילוק הבזך על הקטרת חברו מחמת שקודם הסילוק היו שניהם בכלי אחד. אולם לדעת הרעק"א שביאר לעיל שהקומץ חשוב מתיר לגבי הקטרת לבונה מחמת שאין להקטיר הלבונה קודם הקמיצה, הרי שלדעת ה"ר שמשון נוכרח לומר כן אף לגבי בזיכים שאין להקטיר האחד קודם סילוק חברו, ומשום כך חשוב הסילוק כמתיר את ההקטרה.

6. יש לתמוה, שהרי משנתנו עוסקת במחשב בעת הקמיצה ולא במחשב בעת הקטרת הקומץ, ואם כן אמנם אין הקטרת קומץ מעכבת להקטרת הלבונה ואין היא מפגלת אותה, אבל מכל מקום הקמיצה עצמה מעכבת להקטרת הלבונה ומדוע לא תועיל בה המחשבה על הקטרת הלבונה. וביותר קשה, ע"פ מה שהובא לעיל בשם הרעק"א שביאר את החילוק בין הקטרה שאינה

והלבונה הוקבעו בכלי אחד, הרי אלו **כחד דמי** ומתפגלים זה מחמת זה.

אמר רבי ינאי: ליקוט לבונה שלאחר הקטרת הקומץ היה מלקט הלבונה מעל גבי הסולת,(7) שנעשה **בזר—פסול,**(8) **מאי טעמא?** **אמר רבי ירמיה: משום הולכה נגעו בה,** שהליקוט הוא חלק מעבודת הולכה למזבח, וזה שליקטה ונתנה לכהן(9) מיעט בהילוך הכהן, וכיון שהולכה עבודה היא וכפי הנלמד מזבחים שנאמר בהם "והקריבו בני אהרן" שמשמעותו הולכה, משום כך פסולה

מפגלת הקטרה [לדעת רב חסדא] לבין קמיצה המפגלתה והיינו משום שהקמיצה מעכבת את הקטרת הלבונה!?

וביאר **המנחת אברהם**, כוונת הגמרא לחלק בין דם קמיצה הוא במה שהדם עצמו הנו מתיר על הקטרת האימורים ומשום כך חשובים הם כדבר אחד ומתפגלים האימורים על ידי המחשבה בעת זריקת הדם, אבל בלבונה אף על פי שהקמיצה מתירה את הקטרתה של הלבונה, אבל מכל מקום הקומץ עצמו אינו חשוב כדבר המתיר של הלבונה שהרי ניתן להקטיר הלבונה קודם הקטרת הקומץ, ורק שנאמרה הלכה שצריך לעשות מעשה קמיצה במנחה בכדי להתיר את הקטרת הלבונה, ומשום כך חשובים הקומץ והלבונה כשני מתירים במנחה.

7. כן פירש רש"י שליקוט הלבונה היה לאחר הקטרת הקומץ. והקשה **המשנה למלך** [מעשה הקרבנות יג יב] מדברי הגמרא בסוטה שמבואר שם שנותן הקומץ בכלי ומלקט הלבונה ונותנה על גביו ומעלהו ומקטירו שנאמר "ואת כל הלבונה אשר על המנחה" ופירש רש"י, שמשמעות הפסוק שיש להקטיר הקומץ והלבונה יחד. והיינו שלא כדברי רש"י כאן שהיה מלקט הלבונה לאחר הקטרת הקומץ!? ואמנם כתב **הרש"ש** שמלשון הגמרא לעיל שאמרה "אי בעי האי מקטר ברישא ואי בעי האי מקטר ברישא" מבואר שאין צריך להקטירם בבת אחת. **ובחדושי רבי חיים הלוי** [פסולי המוקדשין יח יב] כתב לפרש דברי הגמרא בסוטה שאין צריך להקטיר הקומץ והלבונה בבת אחת, ורק שיש ליתנה על גבי הקומץ ולקדשם יחד.

8. בהמשך הגמרא מבואר טעמו של רבי ינאי שהוא מחמת שהליקוט נדון כהולכה ופסולה בזר. והקשה **השיטה מקובצת** [אות ח], בגמרא בזבחים מובאית מחלוקת בין רבי ינאי לרב חייא באופן שהוליך זר והחזיר והוליך הכהן אם כשר או פסול, אחד סבר כשר משום שניתן לתקן את הולכת הזר על ידי חזרה, ואחד אמר פסול כי אי אפשר לתקן. ולא נתברר לגמרא מי הוא הפוסל ומי המכשיר, ולכאורה מדוע לא נוכיח מסוגייתנו שרבי ינאי הוא הפוסל שהרי פסל את ליקוט הזר מחמת היותו נדון כהולכה!?

ולכאורה היה אפשר לומר שאף רבי ינאי הפוסל את ליקוט הזר, היינו שיש ללקט הלבונה פעם נוספת על ידי כהן, ואם עשו כן יהיה זה כשר, ומנין לשיטה מקובצת שאף בדיעבד פוסל רבי ינאי?

9. מפירוש רש"י משמע, שמחמת הנתינה לכהן חשוב ליקוט זה כהולכה [ולקמן יובאו דברי השיטה מקובצת שפירש באופן אחר]. והקשה **הזבח תודה** [לעיל סוף פרק ראשון], הרי בהמשך הגמרא מבואר שליקוט לבונה חשוב כהולכה מחמת היותו עבודה חשובה כשם שבזבח חשובה ההולכה לעבודה חשבה, ואם כן נמצא שהליקוט מצד עצמו חשוב הולכה אף ללא הנתינה לכהן!? וכתב, כי דברי רש"י כאן הנם רק לדברי רב ירמיה המדמה את מעשה הליקוט למעשה ההולכה והיינו משום הנתינה לכהן, אבל לדברי רב מרי שהוא מחמת היותו עבודה חשובה, אין צריך לנתינה זו אלא הליקוט

היא בזר. **וקסבר** רבי ינאי **הולכה שלא ברגל** כליקוט זה שהזר לא זז ממקומו אלא ליקט והושיט לכהן — **שמה הולכה,** (10) **והולכה** שנעשתה **בזר פסולה.**

אמר רב מרי, אף אנן נמי תנינא לזה שליקוט לבונה עבודה היא, ששנינו במשנה לעיל: **זה הכלל כל הקומץ ונותן** את הקומץ **בכלי** שרת **והמוליך והמקטיר** ועשאן לעבודות אלו במחשבת פיגול נתפגלה המנחה, משום שאלו הן ארבע עבודות חשובות במנחה הדומות לארבע עבודות שבזבח, דהיינו שחיטה זריקה קבלה והולכה.

ומעתה, **בשלמא קומץ היינו שוחט,** שכשם שהשוחט מפריש חלק גבוה דהיינו הדם כך הקומץ מפריש חלק גבוה שהיא הקמיצה, וכן **מוליך** קומץ של מנחה **נמי היינו מוליך** כמוליך הדם, וכן **מקטיר היינו זורק** את דם הזבח. **אלא נותן בכלי** של מנחה **מאי קא עביד?** ומדוע חשובה זו עבודה?

אילימא משום דדמי הנתינה בכלי **לקבלה** של דם, **מי דמי? התם ממילא** נופל הדם במזרק מצואר הבהמה, מה שאין כן **הכא** דקא

מצד עצמו חשוב הולכה.

10. לכאורה יש להבין, מנין הוכיחה הגמרא שהולכה שלא ברגל שמה הולכה, שמא אין שמה הולכה ומשום כך כשנעשית על ידי זר פסולה כי הולכת הזר אינה חשובה הולכה!? וביאר בזה **הגרי"ז,** שהוכחת הגמרא היא מזה שלא נפסלה הולכה זו אלא כשנעשית על ידי זר, ואם אין שמה הולכה הרי שאף אם עשאה כהן פסולה, שהרי אי אפשר לתקנה, אלא בהכרח ששמה הולכה ומשום כך אם עשאה כהן כשרה, וכשעשאה זר פסולה.

אולם **בשיטה מקובצת** [אות ז] דייק מדברי הגמרא שאם הולכה שלא ברגל לא שמה הולכה הרי היא כשרה בזר. והקשה, מדברי הגמרא בזבחים [סוף פרק ראשון] שכתבה כי אף לשיטה הסוברת לא שמה הולכה פסולה היא בזר משום שמיעט בהולכת הכהן, ולא כמבואר בסוגייתנו!? ותירץ, מה שהולכה שלא ברגל אינה הולכה היינו באופן שקירב הדם או המנחה אל המזבח בהולכתו, שמאחר ומיעט בהולכת הכהן הרי היא פסולה, ומשום כך הולכת זר באופן זה שיש בה מיעוט בהולכת כהן פסולה. אבל סוגייתנו אינה עוסקת באופן זה, שהרי ליקוט הלבונה אין בו מיעוט בהולכת הכהן [ולא כרש"י שפירש שנתן המלקט לכהן ומיעט בזה בהולכתו], ורק שהקמיצה יש לה דין הולכה, ומשום כך אם הולכה שלא ברגל לא שמה הולכה לא היה הליקוט נפסל מחמת שנעשה על ידי זר שהרי אין כאן הולכה כלל ולא מיעט בהולכת הכהן, ורק משום שהולכה שלא ברגל נידונית כהולכה, הרי היא פסולה בזר כיון שעבודת הולכה בזר פסולה.

וכעין זה כתב **האבן האזל** [פסולי המוקדשין יא א] ליישב דברי התוס' כאן שהקשו על דברי הגמרא בזבחים [יג ב] שהמחשבה בעת טבילת אצבע בדם מפגלת, ואף זה מטעם הולכה שהרי גם דין זה הוכיחה הגמרא מדברי המשנה שנתינה בכלי מפגלת מחמת היותה עבודה חשובה והוא הדין לטבילת אצבע. ומעתה, מדוע לא אמרה שם הגמרא לבאר שהולכה שלא ברגל שמה הולכה כפי שאמרה בסוגייתנו!? ותירץ האבן האזל, חלוקה טבילת אצבע מליקוט לבונה, כי עיקר העבודה בטבילת אצבע אינהמה שמוציא את אצבעו הטבולה בדם, אלא מה שמוריד את אצבעו לכלי זו עיקר העבודה ובזה

שקיל לקומץ בידיו **ורמי** בכלי.

אלא משום דכיון דלא סגיא ליה דלא עבד לה לנתינה זו של קומץ בכלי ומוכרח הוא לעשותה, משום כך **עבודה חשובה היא, ועל כרחך משוי לה כקבלה**(11) אף על גב שאינה דומה לה לגמרי, ואם כן **הכא נמי** בליקוט לבונה, **כיון דלא סגיא לה דלא עבד לה, עבודה חשובה היא, ועל כרחך משוי לה כי הולכה**! ומכאן ראיה שליקוט לבונה חשובה הולכה.

דוחה הגמרא: **לא, לעולם** טעם הדמיון בין נתינת כלי במנחה לקבלה הוא משום **דדמי לקבלה,** ולא מחמת ההכרח בעשייתה, וזה שהוקשה לך לחלק ביניהם במה **דהתם ממילא** ואילו **הכא קא שקיל ורמי,** יש לך לתרץ: **מכדי,** הרי **תרוויהו קדושת כלי הוא,** בקבלת הדם מקדש הכהן את הדם על ידי כלי שמקבל בו, ובמנחה מקדש את הקומץ על ידי נתינה בכלי, ואם כן, **מה לי** אם ניתן לכלי **ממילא, מה לי קא שקיל ורמי,** סוף סוף דומים הם בזה ששניהם מתקדשים על ידי כלי שרת, ומה שאין כן ליקוט לבונה שאינה דומה לאף אחת מארבע עבודות שבזבח, יש לך לומר שאינה חשובה עבודה ואינה פסולה בזר.

מתניתין:

שחט שני כבשים של עצרת כדין שנאמר "ושני כבשים בני שנה לזבח שלמים" והם מתירין ומקדשין את שתי הלחם, ובעת שחיטתם חישב על מנת **לאכול אחת מן החלות למחר,** וכן **הקטיר שני בזיכין** של לחם הפנים על מנת **לאכול אחד מן** שני **הסדרים**(12) של שש חלות שהיו בלחם

אין שום קירוב למזבח ואין לדונה כהולכה, ורק שעל ידי טבילת אצבעו יוכל להוציאה ולקרב הדם למזבח וזו אינה הולכה ממש אלא סיוע להולכה, אשר מחמת היותה עבודה חשובה הרי היא מגדר הולכה, וכיון שכן אין לדונה כהולכה שלא ברגל. אבל ליקוט לבונה שפירשה רש"י שחשובה היא כהילוך מחמת היותו ממעט בהילוך הכהן, הרי זו הולכה ממש והולכה צריכה להיות ברגל, ומשום כך חשובה זו כהולכה שלא ברגל.

11. לכאורה יש לתמוה, מנין לגמרא לדון זאת כקבלה, ומדוע לא די במה שהיא עבודה חשובה בכדי שהמחשבה בה תפגל? ובכתבי **הגרי"ז** בזבחים [יב ב] מבואר, כי דין פיגול נאמר רק באחת מארבע עבודות ומשום כך צריך שאותם העבודות שאינם מארבע עבודות יכללו בארבע עבודות. אלא שעדיין קשה מדברי הגמרא בהמשך הדנה את הליקוט לבונה כהולכה מחמת היותו עבודה חשובה, ושם אין הנדון לענין פיגול כי אם לענין פסול זרות, ומדוע שם לא די בכך שעבודה חשובה היא ולשם מה יש לנו לדונה כהולכה!? וכתב **המשנה למלך** [פסולי המוקדשין יא א], שהוצרכה הג' לכלול את הליקוט בהולכה משום שלא למדנו מהתורה אלא שבארבע עבודות נפסל הזבח על ידי מחשבה, ובשלש עבודות נפסל הוא משום זרות, וכל עבודה שהיא עבודה חשובה פוסלת בה המחשבה ונפסלת בזר, ומדמים אותה לעבודה הדומה לה ביותר אף על פי שאין דמיונם עולה יפה, כגון מתן כלי לקבלה וטבילת אצבע להילוך וליקוט לבונה להילוך.

12. כתבו **התוס'** [ד"ה לאכול], הוא הדין אם חישב על חלה אחת מן הסדרים שחל פיגול בכל

הפנים **למחר, רבי יוסי אומר, אותו החלה ואותו הסדר שחישב עליו** הרי הוא **פיגול ,וחייבין עליו כרת** באכילתו, **והשני, פסול**(13) **ואין בו כרת.**

וחכמים אומרים, זה וזה פיגול וחייבין עליו כרת.

וטעמו של רבי יוסי יתבאר בגמרא.

גמרא:

אמר רב הונא: אומר היה רבי יוסי, פיגל בירך של ימין דהיינו שחישב על אכילת ירך ימין חוץ לזמנו **לא נתפגל הירך של**

הסדר אף לדעת רבי יוסי. ואף על פי שטעמו של רבי יוסי הוא מחמת הדמיון לטומאה אשר אינה פוסלת ומטמאת אלא אותו אבר שנטמא, ואם כן הוא הדין לגבי חלה אחת מן הסדר שמאחר ואין טומאתה מטמאת את כל הסדר, אף מחשבת הפיגול בה אין לה לפסול את כולו, מכל מקום יש לחלק בזה בין פיגול לטומאה, כי מאחר והוקבעו כל החלות בסדר אחד הרי הן חשובות כאחד לענין פיגול.

והוכיחו זאת מדברי רבי יוחנן המסתפק לקמן לגבי מחשב על מין אחד מארבעה מינים שבלחמי תודה אם לדעת רבי יוסי נתפגלו כולם או שמא מאחר והם מינים חלוקים לא נתפגל אלא אותו שחישב בו. ומבואר, כי לא נסתפק אלא מחמת שהם מינים חלוקים, אבל אם היו מין אחד וודאי נתפגלו כולם, ואם כן, הוא הדין לחלה אחת המפגלת את כל הסדר שכולן מין אחד.

והקשה **הקרן אורה**, מה ראיה היא זו, והלא ספיקו של רבי יוחנן הנו למסקנת הגמרא הסוברת שטעמו של רבי יוסי הוא מחמת שהכתוב עשאן לחלות שני גופים ואין מתפגלים זה מחמת זה, ובזה ניתן לדון אם מינים חלוקים חשובים שני גופים או לא, אבל לפי הבנת הגמרא עתה, שאף שני אברי בהמה אחת אינם מתפגלים זה מחמת זה [על אף שהם גוף אחד] והיינו שלא חילק רבי יוסי בין גוף אחד לשאינו גוף אחד, אם כן יש לומר שאין חלה אחת מפגלת לכל הסדר!?

13. יש לידע מפני מה נפסלה החלה השניה? ולכאורה היה מקום לומר שהוא מדרבנן שגזרו חלה שניה גזירה משום מקום שחישב בשניהם, וכפי המבואר בגמרא לקמן [יד ב] שגזרו ובנן פסול בכמה דברים גזירה משום פיגול [וכן נראה בדברי **השפת אמת** לקמן [יד א ד"ה בגמרא טעמא] שנקט כן]. אולם מדברי הגמרא שם שחיפשה ראיה לכך שרבי יוסי גזר גזירה בפיגול, ולא הוכיחה ממשנה זו נראה לכאורה שאין זה משום גזירה.

וכתב **החזון איש** [כח יא], שעבודה הנעשית במחשבה שאינה נכונה הרי היא עבודה פסולה, ונפסל הקרבן. ולכן, אף על פי שאין חיוב כרת אלא על החלה שחישב בה, אבל מכל מקום, שני הכבשים או שני הבזיכים נפסלו מחמת מחשבה שאינה נכונה, ונפסל הקרבן, ומשום כך אף החלה השניה והסדר השני פסולים הם מחמת פסול הקרבן.

עוד תירץ [וכן הוא בכתבי **הגרי"ז**], נאמר בפרשת פיגול "לא ירצה" והיינו שנפסל הזבח, ופסוק זה עוסק לגבי כל הקרבן שמחשבת פיגול מכלילה את כולו ב"לא ירצה", ורק לגבי האמור בפרשה "והנפש האוכלת ממנו עונה תשא" למדה הגמרא מתיבת "ממנו" שאין חייב כרת אלא על מה שחישב בו ולא על כולו. וכן למסקנת הסוגיא שטעמו של רבי יוסי הוא משום שהכתוב עשאן לשתי החלות כשני גופים ואם חילקן במחשבתו לא פיגל אלא את החלה שחישב בה, היינו רק לגבי דין פיגול האמור

שמאל(14) [והוא הדין בחלקים אחרים של הבהמה]. **מאי טעמא, אי בעית אימא סברא** היא **ואי בעית אימא** למדנו זאת מקרא.

אי בעית אימא סברא: לא עדיפא מחשבה של פיגול **ממעשה הטומאה,** שהרי **אילו איטמי חד אבר** של קרבן באופן שאינו מחובר לבשר אלא פרש ממנו **מי אטמי ליה כוליה** קרבן?! והוא הדין לענין פיגול, אין המחשבה באבר אחד מפגלת לכל הקרבן.

אי בעית אימא, קרא: נאמר באכילת פיגול, "**והנפש האוכלת ממנו עונה תשא**" [ויקרא ז] — משמע דווקא **ממנו** — מהאבר שפיגל בו **ולא מחבירו.**

איתיביה רב נחמן לרב הונא ממה ששנינו בברייתא: **לעולם אין בו** — בלחם שלא חישב עליו מחשבת פיגול — חיוב **כרת** על אכילתו, **עד שיפגל בשתיהן** [היינו בשתי החלות] **בכזית,** ואפילו אם רק בצירוף מחשבת פיגול של שניהם יש כאן מחשבה על כזית הרי שתיהן פיגול.

ומדייקת הגמרא, משמע, דווקא אם פיגל **בשתיהן אין,** בזה חל פיגול בכולם, **אבל אם חישב באחת מהן לא.**

ומוכיחה הגמרא: ברייתא זו בשיטת מי היא אמורה? **אילימא רבנן,** זה אינו, שהרי לשיטתם **אפילו** אם חישב **באחת מהן נמי** חל פיגול. **אלא פשיטא רבי יוסי** היא.

ומעתה, לגבי שתי ירכות, **אי אמרת בשלמא** מאחר ושתיהן באות מזבח אחד, הרי **חד גופא הוא,** ואם פיגל באחת מהן נתפגלה גם השניה, **משום הכי** ניתן לומר שבשתי חלות שפיגל בשתיהן בכזית **מצטרף.** כי אף על גב

בפרשה אבל דין הפסול עוסק בכל הזבח ולכן חל פסול בכולו.

ובכתבי **הגרי"ז** כתב עוד, כי מאחר והראשונה נתפגלה הרי שחסרה אחת מן החלות ולכך נפסלה השניה שאין זו כשרה בלא זו. עוד ביאר שהרי טעמו של רבי יוסי מבואר בגמרא [יד ב] שהוא משום שהכתוב עשאן לחלות כגוף אחד במה שמעכבות זו את זו ואין זו כשרה בלא זו, והכתוב עשאן כשני גופים במה שכל אחת נילושית ונאפית בפני עצמה, ומשום כך אם עירבן במחשבתו נידונות כגוף אחד ואם לא עירבן אלא חישב רק על אחת מהן לא נתפגלה חבירתה חבירתה. ודבר זה לא נאמר אלא לענין פיגול אבל לענין פסול לעולם חשובות הן כגוף אחד ונפסלת האחת מחמת המחשבה בחבירתה.

עוד כתב, כשחישב בעת הקטרת הבזיכים על אחד מן הסדרים, נתפגלו אף הבזיכים אלא שאין עליהם חיוב כרת מחמת היותם המתיר עצמו, ומכל מקום הקטרתן היא בתורת קרבן פיגול. ולפי זה יש לומר כי הטעם שנפסל גם הסדר השני הוא משום שהקרבת הקרבן שלו נעשה בפיגול. אלא שלענין הלחם אין לומר כן כיון שהלחם שנתפגל אינו מפגל את הכבשים. ואמנם נפסלו הכבשים מחמת פסול הלחם שהרי מעכבים הם זה את זה אבל מכל מקום אין תורת פיגול עליהם.

14. כתב בכתבי **הגרי"ז**, כי הוא הדין אם חישב באבר אחד לאכול כזית מסויים ממנו חוץ לזמנו, שלא נתפגל אלא אותו כזית שחישב עליו. ואף על פי שהגמרא בהמשך מדמה את ענין הפיגול לטומאה, ואם נטמא כזית מן האבר נטמא כולו, היינו משום שיש כאן נגיעה בחלק הטמא המטמאת את כולו, אבל לגבי פיגול שלא חישב אלא בכזית זה, אין לחלק בזה בין מחובר לשאינו מחובר. אמנם, אם לא חישב על כזית

שאין החלות באות מגוף אחד, מכל מקום, כיון שצירפן במחשבתו לאכול כזית משתיהן למחר, מצטרף, ומועילה מחשבתו שעירב בה אכילת שתיהן להחשיבן כאילו באו שתיהן מגוף אחד.(15) ומה שאין כן במשנתנו, שחישב על אכילת אחת בלבד, ולא צירפן במחשבתו, לכן לא נתפגלה האחת בפיגול חברתה.

יד-א **אלא אי אמרת** גבי שתי ירכות, **תרי גופי נינהו,** ואם פיגל באחת לא נתפגלה חברתה, אם כן, גבי חלות שחישב לאכול כזית משתיהן למחר **מי מצטרפי!?** וכי עדיפה עירוב מחשבתו להחשיבן כבאות מגוף אחד, יותר מאשר בירכות, שהן גוף אחד ממש!?

ומתרצינן: **הא, מני?** ברייתא זו הסוברת שמצטרפות שתי החלות להיות כגוף אחד, **רבי היא** ולא רבי יוסי.

דתניא, השוחט את הכבש של עצרת **לאכול חצי זית מחלה זו** של שתי הלחם למחר, **וכן** שחט את **חבירו לאכול חצי זית מחלה זו** השניה למחר, **רבי אומר, אומר אני שזה כשר!** וניתן להקטיר את אימורי הכבש ולאכול את בשרו.(16)

מסויים אלא חישב לאכול איזה כזית ממנו, בזה פשוט שחל הפיגול בכולו.

15. **רש"י** ביאר זאת על פי הגמרא לקמן [יד ב] המבואר שם שהכתוב עשאן לשתי החלות כגוף אחד ועשאן גם כשני גופים, ונראה בפירושו שסבר שמשום כך מועילה מחשבתו לצרפן שעל ידי צירוף מחשבתו הרי הן חשובות כגוף אחד, ולזה שאלה הגמרא כיצד יתכן שהמחשבה תועיל לצרף את החלות לגוף אחד כאשר אינה מועילה לצרף את הירכות הבאות מזבח אחד. ולדבריו נמצא שאף על פי שסוברת עתה הגמרא לדמות את המחשבה מירך אחת על חבירתה לצירוף מחשבות, מכל מקום בירכות עצמן שצירפן במחשבה אחת לאכול כזית משתיהן וודאי יחול פיגול, והיינו משום שהירכות מצד עצמן גוף אחד הן ואין צריך לצירוף מחשבתו, ורק במקום שצריך לצירוף מחשבתו בכדי להחשיב הדבר כגוף אחד הוקשה לגמרא כיצד תצורף המחשבה כאשר אינה מועילה לצרף בדבר שהוא גוף אחד מצד עצמו.

אולם מפירוש **התוס'** [ד"ה אי אמרת] נראה שפירש את הגמרא לקמן שמאחר והכתוב עשאן כגוף אחד הרי החלות נדונות כגוף אחד, ולזה שאלה הגמרא שאם בירכות שהן גוף אחד אין מועילה מחשבת כזית בשתיהן אם כן מה הועלנו במה שהחלות חשובות כגוף אחד, והרי אף בגוף אחד סובר רב הונא שאין מועילה מחשבה זו. והיינו, שהתוס' דימו את הירכות לחלות שכשם שהירכות הינן גוף אחד ממש כך החלות חשובות גוף אחד מחמת שכך עשאן הכתוב, ולא המחשבה מצרפתן לגוף אחד, אלא מחמת הכתוב חשובות הן גוף אחד. ולכן כתבו התוס', כי סברה עתה הגמרא בדעת רב הונא נמצא, שאם יחשב לאכול כזית אחד משתי הירכות לא יחול הפיגול, שכשם שאין מחשבה זו מועילה בחלות שהן גוף אחד מחמת שכך עשאן הכתוב, הוא הדין לירכות שהן גוף אחד מצד עצמן.

16. הקשה בכתבי **הגרי"ז**, בדברי רש"י נראה שאם היו החלות מתפגלות לא היה אפשר להקטיר את אימורי הזבח ולאכול את בשרו, ומדוע, והרי מבואר במשנה לקמן [טו א] שאם חישב בעת שחיטת הכבשים לאכול את הלחם למחר, הרי הלחם מפוגל והכבשים לא נתפגלו!? ותירץ, יתכן שכוונת רש"י שאם היה חל פיגול בחלות אזי היו הכבשים נפסלים מדין

ומדייקת הגמרא: **טעמא דאמר חצי חצי,** דהוי חצי אכילה שחישב עליה בחצי מתיר דהיינו כבש אחד, **אבל אמר** בכל כבש לאכול **כזית משתיהן** [דהיינו משתי החלות] למחר, שערבן במחשבתו, **מצטרף** לפיגול.(17)

ומקשינן: **ורבי,** ששנה משנה זו ואמר שלעולם אין בו כרת עד שיפגל בשתי החלות בכזית, **אליבא דמאן** תנא אמר את דבריו?

אי אליבא דרבנן, אם כן **אפילו** פיגל **באחת מהן נמי** חל פיגול בשתיהן, **אלא אליבא דרבי יוסי,** הסובר אין מתפגלת אלא החלה שחישב עליה, אם כן **הדרא קושיין** הראשונה **לדוכתה,** שלא עדיף צירוף על ידי מחשבה יותר מגוף אחד ממש!?

ומתרצינן: **לעולם אליבא דרבנן** שנה רבי את משנתו, **ולא תימא "עד שיפגל בשתיהן"** דהיינו בשתי החלות שהרי לרבנן מתפגלות שתיהן גם על ידי המחשבה באחת מהן, **אלא אימא "עד שיפגל בשניהן",** דהיינו בשני הכבשים, שלא די במה שחישב בעת שחיטת אחד מהם, אלא צריך לחשב בעת שחיטת שניהם. וכאשר חישב בעת שחיטת שני הכבשים אזי **אפילו חישב** רק **באחת מהן** — מהחלות — לאכול כזית למחר הרי זה פיגול, אבל אם חישב מחשבת פיגול על החלות רק בעת שחיטת כבש אחד ובשני לא חישב כלל, אין זה פיגול, כיון שאין מפגלין בעבודת חצי מתיר, **ולאפוקי מדרבי מאיר, דאמר מפגלין בחצי מתיר, קא משמע לן** בזה **דלא** מועילה מחשבת פיגול בעת עבודת חצי מתיר בלבד.(18)

ומקשינן: **אי הכי, מאי** באה המשנה לומר בלשון "**לעולם** אין בו כרת"? שמשמעותו להוציא ולמעט כמה אופנים שהיה מקום לדון בהם פיגול ובאה המשנה למעטם.

אי אמרת בשלמא שכוונת המשנה לומר שצריך לחשב **בשתיהן**— בשתי החלות,

---

אבדו החלות אבדו הכבשים, ואין להקריבם.

ויתכן לומר ע"פ מה שהבאנו לעיל מדברי **החזון איש** שעבודה הנעשית במחשבה שאינה נכונה הרי היא עבודה פסולה, ונפסל הקרבן. ואם כן, אף על פי שאין הכבשים מתפגלים מחמת הפיגול של החלות, אבל מכל מקום נפסלו מחמת ששחיטתם נעשית במחשבה שאינה נכונה.

17. הקשה **השפת אמת**, מנין לגמרא שבאופן זה שחישב על כזית אחד משתיהן הרי זה מצטרף לפיגול, שמא אף רבי מודה שאינן מצטרפות, ורק נפסלות מדרבנן מחמת גזירה, כשם שפוסל רבי יוסי את החלה השניה משום גזירה!? ומבואר בדבריו כי מה שנפסלה החלה השניה לדעת רבי יוסי, אין זה מעיקר הדין אלא מדרבנן, וכבר עמדנו בזה לעיל.

ותירץ, מסתבר לגמרא שבאופן שחישב על אחת מן החלות שייך לגזור יותר מבאופן שחישב על כזית משתיהן שבזה לא שייך כל כך גזירה, כפי המבואר בגמרא לקמן [יד ב]. ונראה כוונתו, כי כל ענין הגזירה הינה מחמת מחשבה המפגלת בקרבן או מנחה הדומה לזו, ובזה אומרת הגמרא לפוסלו גזירה משום מקום הדומה לו, אבל מחשבת כזית משניהם, אם אכן אינה מפגלת, מפני מה היה לנו לגזור בזה פסול, והלא לא מצינו שום מחשבה כעין זו שמפגלת.

18. הקשה **רש"י**, מאחר ומחשבת פיגול בעת

ובשניהן— בשני הכבשים, **ורבי יוסי היא** הסובר אין מתפגלת החלה מחמת המחשבה על חבירתה, ובדין זה באה המשנה **לאפוקי מדרבי מאיר** הסובר שמפגלין בחצי מתיר שלדבריו די במחשבה על כבש אחד בכדי לפגל את החלות, וכן להוציא מדעת **דרבנן** הסוברים שניתן לפגל את שתי החלות על ידי מחשבה באחת מהן, **היינו דקאמר "לעולם"** כלומר לעולם אפילו חישב בשני הכבשים, אין זה פיגול עד שיחשב בשתיהן דהיינו שתי החלות [ומבואר בזה שמכל מקום צריך לחשב אף בשני הכבשים].

אלא אי אמרת משנה זו **רבנן** היא, **ולאפוקי מדרבי מאיר קא אתי,** לומר שצריך לפגל בעת שחיטת שני הכבשים, **ותו לא** חידשה המשנה כלום, שהרי לדעת רבנן די במחשבה על אחת מן החלות בכדי לפגל את שתיהן, אם כן **מאי** לשון **"לעולם"?**

ועוד קשה על מה שאמרת בדעת רבי יוסי שאם פיגל בירך ימין לא פיגל בירך שמאל. **הא אמר רב אשי, תא שמע: רבי אלעזר אומר משום רבי יוסי, פיגל** דהינו חישב מחשבת פיגול בעת שחיטת פרים הנשרפים ושעירים הנשרפים, ומחשבתו היתה **בדבר הנעשה בחוץ דהיינו** הקטרת אימורים ושפיכת שיריים הרי זה **פיגל,** אבל אם היתה מחשבתו **בדבר הנעשה בפנים** ההיכל, כגון הזאות על הפרוכת ועל מזבח הזהב הרי זה **לא פיגל.**[19] **כיצד, היה עומד בחוץ ואמר, הריני שוחט על מנת להזות מדמו** בפנים

עבודת חצי מתיר אינה מפגלת, אם כן מדוע שנינו במשנתנו שהמחשב בעת הקמיצה פיגל, הלא הקמיצה אינה אלא חצי מתיר במנחה שהרי יש במנחה גם את עבודת הלבונה!? ותירץ, כי הקמיצה מצד עצמה וודאי חשובה עבודה שלמה כיון שאין הקמיצה נעשית אלא בקומץ ולא בלבונה, וראיה לדבר, שהרי המחשבה בעת הקטרת הקומץ לבדו אינה מפגלת לדעת רבנן, והיינו משום שעבודה זו נעשית גם בלבונה ומשום כך חשובה היא חצי מתיר.

עוד הקשה, והלא אף חכמים סוברים שניתן לפגל בחצי מתיר, שהרי אמרו במשנה שאם חישב בעת הקמיצה להקטיר קומצה למחר הרי זה פיגול, הרי שאף על פי שהקטרת קומץ הינה עבודת חצי מתיר מכל מקום מתפגלת מחמת המחשבה עליה!? ותירץ, אין זו קושיא, כי אין דבר זה דומה למחלוקת רבי מאיר ורבנן לגבי שני כבשים, כיון שמשנתנו עוסקת באופן שחישב על חצי מתיר בעת עבודת מתיר שלם, ומה שאין כן לגבי שני כבשים שחישב בעת שחיטת אחד מהם שלא היתה מחשבתו אלא בעת עבדת חצי מתיר.

19. **בתוס'** [ד"ה פיגל] מבואר כי דעת רבי יוסי היא שאין פיגול כלל בחטאות הפנימיות וכדעת רבי שמעון במשנה בזבחים [מג א]. ואמנם, כתבו התוס' שמכל מקום אף אלו נפסלים על ידי מחשבה וכפי שלמדה הגמרא בזבחים [יד א] קל וחומר ממחשבת שלא לשמה, שפוסלת בחטאת אף על פי שאינה פוסלת בשלמים, וכל שכן מחשבת פיגול הפוסלת בשלמים שתפסול בחטאת. וכן כתבו בזבחים [יד א] על פי המבואר שם בגמרא כי אף רבי שמעון מודה לענין פסול מחשבה בחטאות הפנימיות.

והקשה בכתבי **הגרי"ז**, והלא רבי יוסי לא אמר אלא שהמחשבה בעת עבודות הפנימיות אינה מפגלת, ומשמע שמכל מקום אם חישב בחטאות הפנימיות בעת עבודות החוץ שלהן הרי זה פיגול. ואם כן חלוקים רבי יוסי ורבי שמעון ביסוד הדין, לדעת רבי שמעון, מה שאין המחשבה פוסלת בפנימיות הנו דין בקרבן שכל

למחר, לא פיגל, כיון **שזו מחשבה בחוץ בדבר הנעשה בפנים** דהיינו הזאת הדם.[20]

היה עומד בפנים ואמר, הריני מזה על מנת להקטיר אימורים למחר ולשפוך את ה**שיריים** של הדם שישתיירו אחר ההזאות אשר נשפכים ליסוד מזבח החיצון — **למחר, לא פיגל,** כיון **שמחשבה בפנים בדבר הנעשה בחוץ.** אבל אם **היה עומד בחוץ ואמר, הריני שוחט על מנת לשפוך שיריים למחר ולהקטיר אימורים למחר, פיגל,** כיון **שזו מחשבה בחוץ בדבר הנעשה בחוץ.**

ומעתה, **האי** מחשב בעת השחיטה **לשפוך שיריים** שאמרנו בזה שהוא פיגול, **לאפגולי מאי,** מה יאכל שיתחייב משום פיגול?

אילימא לאפגולי דם, שאם יאכל מדם הקרבן בשוגג יתחייב חטאת משום פיגול [מלבד החטאת שמחוייב להביא משום אכילת דם], **דם מי מפגל?**

והתנן, "אלו דברים שחישב בהן מחשבת פיגול ואף על פי כן **אין חייבין עליהן** אוכליהם כרת **משום פיגול: הקומץ**[21] **והלבונה**[22] **והקטורת מנחת כהנים ומנחת**

שאינו קרב על מזבח החיצון לא נאמר בו דין פיגול, שהרי דין פיגול נלמד משלמים הקרבים על מזבח החיצון, וכיון שכן, הרי ניתן לומר שמאחר ולא למדנו משלמים אלא דין פיגול, ואילו פסול מחשבה לא משם למדנו, משום כך אף על פי שאין פיגול בחטאות הפנימיות מכל מקום דין פסול יש בהן מקל וחומר. אבל לדעת רבי יוסי מה שהמחשבה בעבודות הפנימיות אינה מפגלת, אין זה דין בקרבן שהרי בעבודות חוץ יש פיגול אף בחטאות הפנימיות, אלא שדין הוא בהלכות מחשבה שאינה נתפסת לפסול אלא בעבודות חוץ, והמחשב בעבודות פנים אין מחשבתו כלום, ואם כן הדין נותן שאף פסול לא יחול בו.

וכן הקשה **הקרן אורה** בזבחים [יד א], אלא שבמקום אחר [זבחים מד ב] תלה את הקושיא בפירוש דעת רבי יוסי, והיינו אם נפרש את דברי רבי יוסי באופן שאם חישב מעבודת חוץ לעבודת חוץ או מעבודת פנים לעבודת פנים הרי זה פיגול, ורק אם חישב מחוץ לפנים או להיפך אין זה פיגול, כי אז לא ניתן לומר שמכל מקום יפסל כיון שסברת רבי יוסי היא במה שאין המחשבה הנתפסת מעבודת חוץ לפנים. אבל אם נפרש את דבריו באופן שאף אם חישב מעבודת פנים לעבודת פנים אין זה פיגול, ומחלוקתו עם רבי שמעון הינה האם קרבן הנעשה בפנים נתמעט משלמים, או רק עבודות הפנים נתמעטו בזה, אזי ניתן לומר שמכל מקום יפסל הזבח במחשבת פנים על פנים מקל וחומר.

20. הקשה **העולת שלמה,** הרי אין נמחשבה מפגלת אלא במחשב על אכילת אדם או אכילת מזבח, וכיון שהזאות הפרוכת אינן אכילת מזבח אין המחשבה עליהן מפגלת כלל, ומדוע הוצרכנו לטעם זה שהוא משום מחשבה בחוץ על דבר הנעשה בפנים!? ותירץ, כי דין אכילת מזבח אינו בדווקא, אלא צריך שיחשב על אכילת גבוה, והזאות הפרוכת הינן אכילת גבוה.

ויתכן לומר עוד, ע"פ מה שייסד **הגר"ח,** כי מה שהמחשבה על זריקת הדם מפגלת אין זה מדין אכילת מזבח אלא מדין מחשב על עבודת זריקה, ואם כן יש לומר שאף הזאות הפרוכת הינן עבודת זריקה אשר המחשבה עליהן מפגלת.

21. הקשה **רש"י,** דין הפיגול שאינו חל אלא אם הקריבו את המתיר של הזבח או של המנחה כהלכתה, שהקרבה זו קובעת את הזבח בפיגול. ומאחר והקומץ הנו המתיר של המנחה כיצד היה מקום לחייב על אכילתו משום פיגול, והרי

נסכים ומנחת כהן משיח והדם"?![23] והטעם בזה, כי כל אלו אין להם מתירים, אלא הם מתירים את האחרים, ופיגול אינו חל אלא בדבר הניתר למזבח או לאכילת אדם מחמת דבר אחר, וכגון שיירי מנחה, הניתרים לאכילת אדם מחמת הקומץ, וכן אימורי בהמה הניתרים למזבח מחמת זריקת הדם. ודבר זה למדנו משלמים, אשר דין פיגול נלמד מן האמור בהם, וכשם שקרבן שלמים הינו "דבר שיש לו מתירים" את אימוריו למזבח ואת בשרו לאכילת אדם, והיינו מחמת זריקת הדם, אף כל דבר שיש לו

אם אכלו לא הקריבו ולא חל פיגול במנחה זו כלל!? ותירץ, יש להעמיד המשנה באופן שהעלהו לקומץ על המזבח ומשלה האש ברובו, שזו כבר חשובה הקרבה המתרת את השיריים באכילה כפי המבואר לקמן [כו ב] ובזה חל הפיגול, ולאחר מכן לקחו ואכלו, ואלמלא דין המשנה היה חייב עליו משום פיגול.

והקשו **התוס'** [ד"ה הקומץ], כיצד ניתן להעמיד באופן זה שמשלה האור ברובו, והרי מבואר בגמרא בזבחים [מג א] שקומץ פיגול שהעלהו על גבי המזבח ומשלה בו האור, פקע פיגולו ממנו, ואם כן לא יתחייב על אכילתו משדום פיגול!? ואין להעמיד באופן שהעלה חציו על גבי המזבח וחציו עדיין על הקרקע, שהרי מבואר שם [מג ב] שאף באופן זה ניתן להעלות לחציו השני על המזבח לכתחילה, והיינו שבמשילת האור בחציו פקע פיגול מכולו!?

אמנם, בזבחים [מב ב] כתבו התוס' [ד"ה הקומץ] ליישב באופן זה שחציו על המזבח וחציו על הקרקע, וכתבו, כי מה שמבואר בגמרא שאף באופן זה ניתן להעלות לחציו השני היינו באופן שכבר עלה על המזבח וירד, שבאופן זה פקע פיגולו ממנו על ידי משילת האור בחציו. אבל אם עדיין לא העלה אלא את חציו, לא פקע הפיגול מאותו חצי שלא עלה.

ובזבחים [מג ב] לגבי דברי הגמרא שם האומרת שהפיגול שהעלהו על גבי המזבח פקע איסורו ממנו, כתב **רש"י** דהיינו לענין שאם עלה לא ירד. וביאר **בהגהות הב"ח**, שלענין אם אכלו לאחר שהעלהו, לא פקע איסורו, שהרי מבואר במשנה שאין חייבים על הקומץ משום פיגול מחמת היותו דבר המתיר, ואלמלא כן היו חייבים עליו, והיינו בהכרח באופן שעלה על גבי המזבח ומשלה האור ברובו, וכדברי רש"י כאן.

22. הקשו **התוס'** [ד"ה והלבונה], מדוע אין המנחה חשובה כדבר הניתר, והלא הקומץ הוא המתירה בהקטרה, שהרי אין להקטירה קודם מעשה הקמיצה!?

ובכתבי **הגרי"ז** תמה, הרי מה שאין הלבונה נקטרת קודם הקמיצה, אין זה משום שהקמיצה מתירתה, אלא שכל זמן שלא קמץ את המנחה, אין עליה שם מנחה הנקבע במעשה הקמיצה!?

ותירצו התוס', כי מאחר ועיקר דין פיגול נלמד משלמים, הרי שלא די במה שיהיה זה דבר הניתר, אלא צריך גם שהוא לא יתיר אחרים, ואילו הלבונה מתרת את השיריים באכילה.

עוד תירצו, כי אף על פי שהקומץ מתיר ללבונה, אבל מכל מקום לא מצינו שום עבודה מעבודות המזבח אשר הלבונה ניתרת על ידה, ואינה דומה לשלמים שכל מתיריו הינם בעבודות שעל המזבח. ובכתבי **הגרי"ז** כתב, אולי כוונתם בזה כדבריו שאין הקומץ חשוב דבר המתיר, אלא שאין שם מנחה קודם קמיצה, והיינו שרק עבודות שעל המזבח חשובות "מתיר".

23. כתבו **התוס'** בזבחים [מג א], "ותימה הוא אם לא יתחייב בשיירי הדם משום פיגול, הא יש להם מתירין, שהמתנות מתירות לשפיכות

מתירים לאדם או למזבח חל בו פיגול, למעט אלו, שאין להם דבר אחר המתירם.

אלא פשיטא, לאפגולי בשר, שהאוכל מהבשר חייב משום פיגול. ומאחר וסובר רבי יוסי שהמחשבה על שפיכת שיירי הדם מפגלת את הבשר, אם כן כיצד יתכן שהמחשבה על ירך אחת לא תפגל את חבירתה, **השתא, ומה התם דלא חשיב ביה בבשר גופיה** אלא בשפיכת שיירי הדם **אמר רבי יוסי מיפגל** הבשר, אף על פי שמחשבת הפיגול לא היתה בבשר אלא בדם, **הכא** לגבי פיגל בירך ימין **דחשיב ביה בזבח גופיה** דהיינו בבשר, **לא כל שכן** דאם **פיגל בירך ימין** וחישב לאוכלה חוץ לזמנו הרי זה **פיגל** גם **בירך שמאל** שלא חישב עליה?! (24)

ועוד קשה, **האמר רבינא, תא שמע** מהמשנה בתחילת הפרק: **הקומץ את המנחה לאכול שיריה או להקטיר קומצה למחר, מודה רבי יוסי בזו שפיגל וחייבין עליו כרת.**

ומעתה זה שאמרה המשנה שאם חישב להקטיר קומצה הרי זה פיגול, **לאפגולי מאי,** מה יאכל שיתחייב משום פיגול, **אילימא לאפגולי קומץ,** שיאכל את הקומץ עצמו, **קומץ מי מיפגל?** והתנן, אלו דברים שאין חייבין עליהן משום פיגול הקומץ וכו'!?

אלא פשיטא לאיפגולי שיריים של המנחה. וכיון שסובר רבי יוסי ששיירי המנחה מתפגלים מחמת המחשבה על הקטרת הקומץ, כיצד יתכן שסובר הוא שאין ירך אחת מתפגלת מחמת המחשבה על חבירתה? **השתא, ומה התם** כשחישב להקטיר קומצה למחר **דלא חשיב בהו בשיריים גופיה** אלא בקומץ, **מיפגלי** שיריים, **הכא** בפיגל בירך ימין **דחשיב בהו בזביחה גופה,** דהיינו בבשר עצמו **לא כל שכן** שתתפגל ירך שמאל?! יד-ב

אלא אמר רבי יוחנן: מה שאמר רב הונא

שיריים ליסוד כמו שמתירות את האימורים". והיינו, שמאחר והטעם במה שאין חיוב כרת משום פיגול על אכילת הדם הוא משום היותו "מתיר", הרי שיירי הדם שהן דבר הניתר יש להתחייב עליהם משום פיגול. **וברעק"א** שם תמה על דבריו, שהרי בסוגייתנו מבואר בפירוש כי אין חייבים על שפיכת שיריים משום פיגול!? ואמנם, גירסת **השיטה מקובצת** בתוס' שם היא "ותימה הוא אמאי לא יתחייב וכו'", והיינו שלא קבעו התוס' כן, אלא הוקשה להם טעם הדבר.

ובכתבי **הגרי"ז** [בזבחים שם]תמה על דברי התוס', הרי אין מתנות הדם "מתירות" את השיריים, אלא שבכדי שיחול שם "שיריים" על הדם צריך שתהיה זריקה אשר הנותר ממנה שם שיריים לו!?

ותירצו התוס', יתכן שמאחר וקודם זריקת הדם, כל טיפה וטיפה ממנו היתה ראויה לזריקה, משום כך חשוב כולו כדבר המתיר.

24. הקשה **השפת אמת,** יש לחלק בין פיגול הירך, יפיגול שיירי הדם, שמאחר ושיירי הדם יש לו שם דם "מתיר", הרי שאברי הבהמה בטלים לגביו, וכאשר נתפגל הדם נתפגל אף הבשר, ומה שאין כן לגבי ירך שנתפגלה שאין טעם לומר שתתפגל חבירתה מחמתה!?

וכן הקשה על ראיית הגמרא לקמן ממה שמצינו שהמחשבה על הקומץ מפגלת את שיירי המנחה. שניתן לומר שמאחר והקומץ הנו המתיר של השיריים משום כך כל המנחה מתפגלת מחמתו, ומה שאין כן בשני אברי בהמה.

בדעת רבי יוסי שאם פיגל בירך ימין לא נתפגלה ירך שמאל זה אינו, שהרי ראינו שאף על פי שאם חישב בדם בלבד נתפגל הבשר. **והיינו טעמא דרבי יוסי** שאמר במשנתנו ששתי החלות הנן שני גופים ואם פיגל בזו לא פיגל בזו, ובמשנה אחרת אמר "עד שיפגל בשתיהן בכזית" שמשמע שהם גוף אחד ומצטרפות: כי **הכתוב עשאן** לשתי החלות[25] **גוף אחד** באומרו "שתים שני עשרונים", דהיינו שתים ולא אחת, ודין זה מעכב שהרי נאמר בו "תהיינה" וכל הויה הינה לעיכוב הויה. ומאידך אותו **הכתוב** עצמו **עשאן שני גופין,** ש"שתים" משמע — כל אחת בפני עצמה!

גוף אחד — **דמעכבי אהדדי:** כלומר שמעכבות הן זו את זו,

שני גופין — **דאמר רחמנא הא לחודא עבידא והא לחודה עבידא,** שלישתה ואפייתה של כל חלה תיעשה בפני עצמה.

ולכן, אם **ערבינהו** במחשבתו, ואמר על מנת לאכול כזית משתיהן, **מתערבין** ומצטרפין, משום **דהכתוב עשאן גוף אחד.** ואם **פלגינהו** במחשבתו ואמר על מנת לאכול מאחת מהן, **מיפלגי** ואין חברתה פיגול, **דהכתוב עשאן שני גופין.**

בעי רבי יוחנן: פיגל באחד המינים **שבלחמי תודה** הבאים מארבעה מינים, שלושה מיני מצה: חלות רקיקין ורבוכה, ומין אחד חמץ, **מהו** שיתפגלו המינים האחרים? האם אף בזה חולקים רבי יוסי ורבנן וסובר רבי יוסי שמאחר ואינם מאותו המין אין מין זה מתפגל מחמת המחשבה במין זה, או שמא בזה מודה רבי יוסי[26] שמאחר וזבח אחד מתיר את כל ארבעת המינים, הרי הם כדבר אחד וחל הפיגול בכולם!?[27]

ועוד הסתפק לדעת רבי שמעון הסובר שמנחת מאפה באה משני מינים חמש חלות

---

25. ולענין שני הסדרים, כתבו **התוס'** [ד"ה הכתוב] שנלמדים הם משתי הלחם.

26. רש"י העמיד את הספק בדעת רבי יוסי. וכתב **השפת אמת,** דוחק הוא לומר שיהיה הספק שלא לדעה הנפסקת להלכה. והוכיח מדברי **הרמב"ם** [פסולי המוקדשין, יז מה] שהעתיק דין זה שאם פיגל באחת מן החלות שתיהן מפוגלות, והיינו כחכמים, והוסיף, כי כן הוא בלחמי תודה ומאפה תנור. הרי שלדעת חכמים יש חידוש בלחמי תודה ומאפה תנור יותר מבשתי הלחם, והיינו משום ספק הגמרא בסוגייתנו שהסתפקה בזה לדעת חכמים. וביאר השפת אמת, כי טעמם של חכמים בזה שנתפגלו כולן הוא משום שהכתוב עשאן גוף אחד, ולכך הסתפקה הגמרא האם לחמי תודה ומנחת מאפה חשובים אף הם כגוף אחד.

27. רש"י פירש הספק שמחמת שהם שני מינים יתכן שאין מפגלים זה את זה. וכן לקמן בספק הגמרא לגבי מנחת מאפה פירש רש"י שהיינו לדעת רבי שמעון הסובר שהיא באה משני מינים. ומבואר בדבריו שאף לדעת רבי יוסי, אם פיגל באותו המין בלחם אחד חל הפיגול בכל הלחם שממין זה. ולכאורה קשה, במה שונה מין אחד בלחמי תודה משתי הלחם ושני הסדרים שאף הם מין אחד, וסובר בזה רבי יוסי שאין האחד מתפגל מחמת חבירו!? וכתב **הקרן אורה,** כי מאחר ולשתי הלחם יש שני זבחים ולשני הסדרים יש שני בזיכים משום כך אין האחד מתפגל מחמת חברו ומה שאין כן בלחמי

וחמשה רקיקין: פיגל במין אחד **שבמנחת מאפה**[28] **מהו** שיתפגל אף המין השני? האם אף בזה חולק רבי יוסי משום שהם שני מינים, או שמא מודה הוא בזה שחל הפיגול בשניהם, כיון שקמיצת מנחה זו נעשית משני המינים כאחד!?

ופושטת הגמרא: **תנא ליה רב תחליפא בר מערבא: וכן אתה אומר בלחמי תודה, וכן אתה אומר במנחת מאפה** שאף באלו נחלקו.

תנו רבנן: בשעת שחיטה חישב לאכול חצי זית ובשעת זריקה חישב לאכול חצי זית, הרי זה **פיגול, מפני ששחיטה וזריקה מצטרפין.**

ואומרת הגמרא: **איכא דאמרי** , דווקא **שחיטה וזריקה דתרוויהו מתירין** שהשחיטה מקדשת את הדם,[29] וכפי המבואר לקמן [טז ב] "הבא לקדש כבא להתיר דמי", והזריקה מתרת את הבשר — **אין,** מצטרפין, אבל אם חישב על חצי זית בעת **הקבלה** וחצי זית בעת **ההולכה לא** מצטרפות שתי המחשבות, משום שעבודות אלו אינן מתירות.[30]

ואיכא דאמרי, הנך שחיטה וזריקה **דמרחקן**

תודה.

אולם הקשה על פירוש רש"י שהעמיד הספק של מנחת מאפה לדעת רבי שמעון, אם כן היה לה לגמרא לומר זאת בפירוש!? ומשום כך כתב להעמיד את ספיקות הגמרא לענין אותו המין שבלחמי תודה ומנחת מאפה, וכך הסתפקה הגמרא: האם מאחר ונעשות חלות חלות משום כך סובר רבי יוסי שאין האחת מתפגלת מחמת חבירתה, או שמא דווקא בשתי הלחם אשר עשאן הכתוב כשני גופים סובר הוא דין זה, ומה שאין כן באלו שדין חילוק אפייתן לא נאמר בהן בפירוש, אלא למדנו זאת מדרשה.

28. לעיל הובאו דברי הקרן אורה שהעמיד הספק באותו המין. ולכאורה קשה, אם כן מדוע לא הסתפקה הגמרא אלא במנחת מאפה ולא בשאר המנחות הבאות אף הן עשר חלות!? וביאר בכתבי **הגרי"ז**, כי אף על פי שבאות הן עשר חלות, אבל מכל מקום אין שם חלות חלוק בזה, ואין זה מעיקר דין המנחה אלא דין צדדי, ומשום כך כולן חשובות כאחד. אבל מנחת מאפה שדינן נאמר בתורה "חלות ורקיקין" הרי שחילוק החלות בה הנו מעיקר הדין ולכך הסתפקה הגמרא אם מודה משום כך חולק בזה רבי יוסי או לא. אולם הקשה, כי מאחר ובדיעבד אף בחלה אחת כשרה המנחה ואין חילוק החלות מעכב, מדוע נאמר שחשובות כשני גופים?

29. כן פירש רש"י. הקשה בכתבי **הגרי"ז**, הלא אין השחיטה מקדשת את הדם, אלא קבלתו בכלי מקדשתו!? [**ובתוס'** [ד"ה שחיטה] הקשו, והרי "אף" הקבלה מקדשת את הדם]. ותירץ, כי מאחר והשחיטה מקדשת את כל הזבח, ועיקר הזבח הוא הדם המכפר, משום כך נקט רש"י שמקדשת את הדם.

ובקהלות יעקב [סימן י] תירץ, כי אמנם אף הקבלה מקדשת את הדם, אבל לענין "מתיר" אין חשוב אלא עבודה בדבר אחד המתירה דבר אחר, והיינו שהשחיטה שהיא עבודה בזבח מתירה את הדם, אבל דבר הנעשה בגוף הדבר אין עליו שם "מתיר", ולכך אין הקבלה חשובה מתיר כיון שאינה מקדשת דבר אחר אלא ענינה הוא בקדוש גוף הדם המתקבל בה.

30. הקשה בכתבי **הגרי"ז**, מאחר והקבלה בכלי מקדשת את הדם, אם כן הרי היא כשחיטה

מהדדי, שהרי יש ביניהם קבלה והולכה — מצטרפין, **וכל שכן הני** — קבלה והולכה שמצטרפות בהן המחשבות, משום **דמקרבן** שנעשות זו בסמוך לזו.(31)

ומקשינן: **איני?** וכי עבודות מצטרפות לפיגול? **והא תני לוי, ארבע עבודות אין מצטרפות לפיגול, שחיטה וזריקה קבלה והולכה!**

ומתרצינן: **אמר רבא, לא קשיא, הא** ששנינו אין מצטרפין, **רבי** היא, **והא** שאמרנו לעיל שמצטרפין לדעת **רבנן** היא.

דתניא, השוחט את הכבש של עצרת על מנת **לאכול חצי זית מחלה זו** של שתי הלחם, **וכן** חישב בעת שחיטת כבש **חבירו לאכול חצי זית מחלה זו, רבי אומר, אומר אני שזה כשר** ואינו פיגול, הרי שסובר הוא אין העבודות מצטרפות לפיגול.

אמר ליה אביי: אימר דשמעת ליה לרבי שאין העבודות מצטרפות — **ב**אופן שחישב בעת עבודת **חצי מתיר** דהיינו שחיטת כבש אחד, **ומחשבתו** היתה על **חצי אכילה** דהיינו חצי זית, אבל באופן שחישב בעת **כולו מתיר** כגון שחיטה שמתירה לבד את הדם או זריקה שמתרת לבד הבשר, **והיתה** מחשבתו על **חצי אכילה, מי שמעת ליה** לרבי שיאמר אף בזה שאם חישב בעבודה זו על חצי זית ובזו על חצי זית שאין מצטרפין?

אמר ליה רבא בר רב חנן לאביי: ואי אית ליה לרבי שכולו מתיר וחצי אכילה מצטרפין לפיגול, אם כן היה לו **לגזור** על **חצי מתיר וחצי אכילה** שיצטרפו לפיגול גזירה **אטו** [משום] **כולו מתיר וחצי אכילה** המצטרפים מעיקר הדין ויש בהם כרת. ומדוע היה לו לגזור? **דהא רבי יוסי גזר** גזירה בפיגול **ורבנן** גם כן **גזרי.**

והיכן מצינו שגזרו? **רבי יוסי גזר, דתנן,** הקומץ על מנת **להקטיר לבונתה למחר, רבי יוסי אומר פסול ואין בו כרת וחכמים אומרים פיגול וחייבין עליה כרת,** וראינו אם כן בדברי רבי יוסי כי אף על פי שלא נעשה פיגול מחמת מחשבתו זו מכל מקום נפסל, והיינו שגזר בזה רבי יוסי שיפסל גזירה משום דבר שיש בו פיגול.

ורבנן נמי מצינו שגזרי, דתנן: פיגל בקומץ

החשובה מתיר מחמת היותה מקדשת, שהבא לקדש כבא להתיר וכפי שביאר רש״י לעיל לגבי שחיטה!? ותירץ על פי מה שכתבנו לעיל שהשחיטה מקדשת את כל הזבח, ומשום כך חשובה מתיר כיון שהיא מתירה בקרבן עצמו, ומה שאין כן קבלה בכלי אינה מקדשת כי אם את הדם, ואין היא חשובה מתיר בקרבן.

אולם הקשה, לדברי התוס׳ [ד״ה שחיטה] שביארו את קדוש השחיטה שחשובה מתיר דהיינו מחמת שהסכין מקדש את הדם, ואם כן אף הקבלה יש לה להיחשב מתיר מחמת היותה מקדשת אף היא את הדם!? ותירץ, אף על פי שהקבלה מקדשת את הדם, מכל מקום אין כאן תוספת קדושה בדם, שהרי מעשה קבלה נדרש אף במקום שאינו מקדש את הדם וכגון בבמה ובפרה אדומה, והיינו, שקדושת הדם באה על ידי הסכין, והקבלה אף היא מקדשת אולם אינה מוסיפה קדושה.

31. הסתפק **הזבח תודה**, מה הדין במחשב חצי

ולא בלבונה או **בלבונה ולא בקומץ, רבי מאיר אומר פיגול** הוא **וחייבין עליו כרת, וחכמים אומרים, אין בו כרת עד שיפגל בכל המתיר** דהיינו הקומץ והלבונה, משמע בדברי חכמים כי דווקא כרת אין בזה משום שאינו פיגול, אבל מכל מקום נפסלה המנחה ואין לאוכלה, והיינו מחמת גזירה משום פיגול.

אמר ליה אביי: **הכי השתא, בשלמא התם** שחישב בעת הקמיצה על הקטרת הלבונה **גזר רבי יוסי** שיפסל **הקומץ דלבונה** גזירה **אטו קומץ דמנחה** שקמצו על מנת להקטירו למחר, שמאחר ומודה בזה רבי יוסי שהוא פיגול, משום כך גזר הוא פסול אף בזה שאינו פיגול כיון שדומים הם זה לזה.

וכמו כן **רבנן** נמי **גזרי** באופן שפיגל **בקומץ** ולא בלבונה, גזירה **אטו קומץ דמנחת חוטא** הבאה בלא לבונה ובה הקומץ הנו מתיר שלם. וכן בפיגל **בלבונה** בלא קומץ גזרו רבנן שיפסל, גזירה **אטו לבונה** של לחם הפנים **הבאה בבזיכין** אשר רק היא נקטרת והרי היא מתיר שלם ואם חישב בה וודאי חל הפיגול. וכמו כן **כבש נמי** שאמרו רבנן במשנה לקמן שאם שחט אחד מן הכבשים לאכול שתי חלות למחר הרי זה פסול אף על פי שאינו פיגול, היינו משום גזירה **אטו** מקום שחישב גם בעת שחיטת **כבש חבירו,** שכיון ששחט שניהם במחשבת פיגול, ודאי חל הפיגול שהרי פיגל בכל המתיר. וכן **בזך** האמור שם במשנה שאם הקטיר אחד מן הבזיכין על מנת לאכול את שני הסדרים למחר הרי זה פסול אף על פי שאינו פיגול, היינו משום גזירה **אטו בזך חבירו,** שאם פיגל בשני הבזיכין ודאי חל הפיגול.

אלא הכא, באופן שחישב בעת עבודת חצי מתיר על חצי אכילה, **מי איכא חצי מתיר וחצי אכילה בעלמא** אשר דינו פיגול דמשום כך **ליקום ולגזור** אף בזה גזירה משום מקום אחר? ומאחר ולא מצינו פיגול באופן כזה אין טעם לגזור בזה.

ואמרינן: **הכא נמי מסתברא דטעמא דרבנן משום הכי הוא,** שיש לגזור פסול בדבר הדומה לפיגול, **דקתני סיפא** של אותה משנה בה נחלקו רבי מאיר ורבנן, שאף על פי שסוברים פיגל בקומץ ולא בלבונה אין בו פיגול מכל מקום **מודים חכמים לרבי מאיר במנחת חוטא ומנחת קנאות** שאין בהן לבונה **שאם פיגל בקומץ, שחל הפיגול וחייבין עליה כרת,** מפני **שבמנחות** אלו **הקומץ הוא המתיר** לבדו.

ולכאורה יש לתמוה, **הא למה לי למתנא כלל,** והרי הוא **פשיטא** ! **וכי** מי איכא מתיר אחרינא **במנחות אלו** שמשום כך הייתי סובר שלא יחול הפיגול במחשבת הקמיצה לבדה?

אלא לאו, הא קא משמע לן סיפא זו: **דטעמא** של חכמים במה **דקומץ** של מנחת נדבה שחישב בעת הקטרתו בלבד ולא חישב בעת הקטרת הלבונה שהוא פסול, הוא **משום דאיכא קומץ דמנחת חוטא דדמי ליה** אשר בזה מודים חכמים לרבי מאיר שהוא פיגול, ולכן יש לגזור על מנחת נדבה שיש בה

זית בעת השחיטה וחצי זית בעת ההולכה, או חישב חצי זית בעת הקבלה וחצי זית בעת

לבונה ולפוסלה מחמת המחשבה בעת הקטרת קומץ לבדו, גזירה משום מחשב בעת הקטרת קומץ של מנחת חוטא שהיא פיגול.

מתניתין:

נטמאת אחת מן החלות של שתי הלחם **או אחד מן** שני **הסדרים** של שש שש חלות של לחם הפנים, **רבי יהודה אומר, שניהם** דהיינו ששתי החלות או שני הסדרים **יצאו לבית השריפה,**(32) לפי **שאין קרבן ציבור חלוק,** אלא קרבן אחד הוא, ואם נפסל חציו של הקרבן — נפסל כולו.

וחכמים אומרים, רק **הטמא בטומאתו** הוא, ופסול, **והטהור יאכל.**

גמרא:

אמר רבי אלעזר: מחלוקת חכמים ורבי יהודה הינה באופן שנטמאה החלה **לפני זריקה** דהיינו זריקת הדם של כבשי עצרת, ובלחם הפנים — באופן שנטמא הסדר קודם הקטרת הבזיכין, **אבל** אם נטמאו **לאחר זריקה** שזריקת הדם נעשתה בהכשר, **דברי הכל הטמא בטומאתו, והטהור יאכל.**

ומקשינן: **ובאופן** זה שנטמאו **לפני זריקה, במאי פליגי?**

ומבארת הגמרא: **אמר רב פפא, באם ציץ מרצה על** טומאת **אכילות** דהיינו טומאה שנגעה בדבר הנאכל לכהנים — **קמיפלגי.** טו-א

רבנן סברי כי אף על פי שאין ריצוי הציץ מועיל להתיר באכילה את מה שנטמא, מכל מקום **הציץ מרצה על אכילות** לענין שיהא זה חשוב קרבן גמור וזריקה מעולה אף על פי שנטמא, וכיון שהחלות והסדרים הנם דבר הנאכל לכהנים יש בהם ריצוי ציץ וזריקת דמם בכשרות היתה. ואם כן הרי החלה הטהורה הותרה מחמת זריקת הדם, וכמו כן לענין הסדר הטהור שהותר על ידי הקטרת הבזיך. ואמנם, אף על פי שחשוב זה קרבן מעולה, מכל מקום אין החלה הטמאה ניתרת באכילה, שהרי הזהירה תורה לבלתי אכול את הקודש הטמא, שנאמר "והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל".(33)

הזריקה, שלכאורה לדעת כולם אין זה פיגול, כיון שבכל אחד מאלו יש עבודה אחת שאינה "מתיר", ואף רחוקות הן זו מזו.

32. טעמו של רבי יהודה [למסקנת הסוגיא לקמן] הוא, שאין קרבן ציבור חלוק ומאחר ונפסל חציו של הקרבן, נפסל כולו. והעיר בכתבי **הגרי"ז**, כי לפי זה נמצא, שהחלה הטמאה אשר פסולה בגופה יש לה להישרף מיד, ואילו החלה הטהורה, שאין פסולה בגופה, לפי שאינו בא לה אלא מחמת שאין קרבן ציבור חלוק, הרי שאין היא נשרפת מיד, אלא טעונה עיבור צורה, ונשרפת רק לאחר שיעבור זמנה ותיפסל בלינה!? ותירץ, כי מאחר ולחם הפנים בא בשבת ושתי הלחם ביום טוב, הרי שאף החצי הטמא אינו נשרף כי אם ביום המחרת, שהרי אין שורפים קדשים ביום טוב ולא בלילה, ובעת שריפת הטמא כבר נפסל הטהור משום לינה, ויוצאים שניהם יחד לבית השריפה.

33. כן פירש רש"י. וכתב בכתבי **הגרי"ז**, משמע מפירושו, שאם ציץ מרצה, אין הבשר הטמא אסור באכילה אלא מחמת הלאו של טומאה, וכמו אם היה נטמא לאחר הזריקה. וכתב עוד, כי

ורבי יהודה סבר, אין הציץ מרצה על אכילות, ומשום כך לא היתה זריקת הדם בכשרות, (34) ולכך אף החלה הטהורה לא הותרה באכילה מחמתו.(35)

אמר ליה רב הונא בריה דרב נתן לרב פפא: **והא** דברים שדינן להיות **עולין** למזבח ונטמאו, **דלדעת** כולם **הציץ מרצה על העולין, ואף** על פי כן **פליגי** רבי יהודה וחכמים אף בזה.

דתניא, נטמא אחד מן **הבזיכין** אשר דינם

מלשון **התוס׳** [ד״ה ורבנן] היה אפשר לפרש, שהזריקה על הטמא אינה מועילה להתיר באכילה כלל, ומועילה רק לענין שלא יחשב הבשר כנאבד. כיון שבדעת רבנן כתבו התוס׳ ״לא למישרייה טמא באכילה, אלא לענין דלא הוי האי טמא כאבוד ושרוף, אלא חשוב כטהור לענין דשריא זריקה לאידך דטהור גמור״, והיינו שכלפי זה הטמא אין זו חשובה זריקה.

אולם, מגירסת **השיטה מקובצת** בתוס׳ שהביא את הלאו של אכילת טומאה, נראה שסבר שאף לדעת התוס׳ אין כאן כי אם לאו זה.

34. הקשו **התוס׳** [ד״ה ורבי יהודה], אמנם אין הציץ מרצה, אבל מכל מקום דעת רבי יהודה בפסחים [עז א] שטומאה הותרה בקרבן ציבור, ומדוע אם כן לא תתיר אף את לחם הפנים ושתי הלחם הטמאים!? ותירצו, כי מאחר ודין טומאה הותרה בציבור אינו מועיל להתיר את הטמא באכילה, משום כך אף את הטהור אין הוא מועיל להתיר.

ותמוה, והלא אף דין הציץ מרצה על הטומאה, אינו מתיר באכילה, ואם כן עדיין קשה, מדוע הוצרכנו לבאר בדעת רבי יהודה שהוא משום שאין הציץ מרצה!? וכתב בכתבי **הגרי״ז**, על פי מה שהעלה בדעת רש״י ותוס׳ בזבחים, שסוברים הם כי אף על פי שטומאה הותרה בציבור מכל מקום אין דין אכילה בהקרבה של טומאה, וכל ההתר הנו רק לענין ההקרבה. ולפי זה יש לומר, כי אף על פי שדעת רבי יהודה שטומאה הותרה בצבור, מכל מקום אין זה מהוה התר אכילה ולא הועילה הזריקה לענין זה כלל, ועדיין שם קרבן הבא בטומאה עליו, ולכך אף החלה הטהורה אסורה מחמת כן. אבל אם היה הציץ מרצה, הרי שאף על פי שהיה אסור הקרבן באכילה, מכל מקום היה עליו שם קרבן הבא בטהרה, וזריקת דמו הינה זריקה המתירתו. ומה שאין לאכול החלה בפועל, היינו משום איסור טומאה הקיים בה אשר אינה עדיפה מחלה שנטמאה לאחר זריקה שזו וודאי היתה זריקתה בהכשר, ואף על פי כן החלה עצמה אסורה באכילה, והוא הדין לזו, אבל החלה הטהורה וודאי היתה מותרת..

35. למסקנת הגמרא מבואר טעמו של רבי יהודה משום שסובר הוא ״אין קרבן ציבור חלוק״. וכתב **העולת שלמה**, כי גם עתה סברה כן הגמרא, ומשום כך סובר רבי יהודה שמאחר ואין הציץ מרצה על החלה הטומאה, משום כך נפסלה החלה השניה כי אין קרבן צבור חלוק. ואף רבנן מודים שאין קרבן צבור חלוק, אלא שמאחר וסוברים הם שהציץ מרצה על האכילות ואף החלה הטמאה חשובה כטהור, משום כך לא נפסלה השניה.

והתוס׳ [ד״ה רבנן] כתבו בדעת רבנן, כי הזריקה מתירה את החלה לענין שאינה נחשבת כאבדה או נשרפה. וכתב **העולת שלמה**, כי לדעת התוס׳, טעמו של רבי יהודה לפסול אף את השניה אינו משום שאין קרבן ציבור חלוק, אלא שמאחר ואין הציץ מרצה, הרי החלה הטמאה חשובה כאבדה או נשרפה, ונמצא הקרבן חסר. וביאר, כי דין שתי הלחם ולחם הפנים הוא כמנחה, שאם חסרו שייריה בין

לעלות על המזבח, **רבי יהודה אומר שניהם ייעשו** על המזבח **בטומאה** לפי שקרבן ציבור דוחה את הטומאה. ואף את הבזיך הטהור רשאי הוא לטמא על ידי שיגיעם זה לזה באופן שיטמא גם השני, **לפי שאין קרבן ציבור חלוק** והבזיך הטהור חשוב טמא גם אלמלא הגעתו לבזיך הטמא.

וחכמים אומרים, הטמא יוקטר **בטומאתו והטהור בטהרתו.** ומעתה, מאחר ולדעת הכל הציץ מרצה על הבזיכים העולים על המזבח, אם כן מדוע לדעת רבי יהודה רשאי הוא לטמא את השני, והרי יש כאן הקטרה מעולה מחמת ריצוי הציץ, ואם כן אותו הבזיך הטהור — בטהרתו הוא עומד, ואסור לטמא את הטהור!? (36)

ועוד קשה, והרי **אמר רב אשי, תא שמע:** לענין קרבן פסח אשר ניתן להקריבו בטומאת צבור, **רבי יהודה אומר, אפילו** אם רק **שבט אחד טמא** בי״ד בניסן **וכל** יתר **השבטים טהורין, יעשו** כולם את הפסח **בטומאה** כדין ציבור שנטמא, כי סובר רבי יהודה, שבט אחד קרוי קהל וטומאתו נדחית מפני קרבן פסח, ושאר השבטים גם כן עושים עמו בטומאה **לפי שאין קרבן ציבור חלוק** . ולחכמים שאר השבטים הטהורים עושים פסח ראשון, והשבט שנטמא יעשה פסח שני.

והכא מאי הציץ מרצה איכא, הרי אין הציץ מרצה על טומאת הגוף אלא רק על טומאת הקודש!? (37)

ועוד, האמר רבינא, תא שמע מהשנוי במשנתנו: **נטמאת אחת מן החלות או אחד מן הסדרין, רבי יהודה אומר שניהם יצאו לבית השריפה לפי שאין קרבן ציבור חלוק, וחכמים אומרים, הטמא בטומאתו והטהור ייאכל.**

ואם איתא שמחלוקתם הינה בדין ציץ מרצה

קמיצה להקטרה אסורים השיריים באכילה, וזריקת הדם של כבשי עצרת חשוב כהקטרת קומץ של מנחה, ולכן כאשר נטמאה החלה קודם זריקה, הרי זה כמנחה שחסרה, ואסורה באכילה, ולכך יצאו שניהם לבית השרפה.

36. כן פירש **רש״י**. ולדבריו נמצא, שאם היה מי שסובר אין הציץ מרצה על העולין, היה מובן שכיון שאין הציץ מרצה אין זו הקטרה כשרה, ולכך מותר לטמא את הטהור. אולם **התוס׳** [ד״ה ופליגי] הקשו, אדרבה, אם היה מי שסובר אין הציץ מרצה על העולין, היה זה קשה יותר, שהרי לענין הקטרת בזיכין סובר רבי יהודה שהציץ מרצה על העולין ולכך יעשו שניהם בטומאה, ואילו במשנתנו סבר אין הציץ מרצה על האכילות, ורבנן הסוברים לענין הקטרת בזיכים שאין הציץ מרצה על העולין ואשר משום כך יעשה הטהור בטהרתו והטמא בטומאתו, סוברים במשנה להיפך שהציץ מרצה על האכילות!?

וכתב **הקרן אורה**, מבואר בדברי התוס׳, שביאר את מחלוקת רבי יהודה ורבנן לגבי הקטרת הבזיכין באופן אחר מרש״י. והיינו, שדין זה שאמר רבי יהודה יעשו שניהם בטומאה מתבאר במה שהציץ מרצה על העולים, שמשום כך יש כאן הקרבה כשרה ולא איכפת אם יטמא הבזך השני. אבל אם לא היה הציץ מרצה והיתה זו הקרבה שלא כדין הרי שאין לטמא את הבזך השני.

37. בפשטות נראה, שקושיית הגמרא הינה לדעת

על אכילות, מדוע נימק רבי יהודה את טעמו בזה שאין קרבן ציבור חלוק, הרי **לפי שאין הציץ מרצה על אכילות מיבעי ליה** לומר?

אלא אמר רבי יוחנן: תלמוד ערוך הוא בפיו של רבי יהודה ששנאה מרבותיו **שאין קרבן ציבור חלוק**(38) ואם נטמא(39) חלק ממנו נפסל כולו.

מתניתין:

התודה שחישב עליה מחשבת פיגול, הרי היא **מפגלת את הלחם** דהיינו ארבעים חלות

חכמים [שאף הם סוברים "שבט אחד איקרי קהל" ואף על פי כן אין עושים כולם בטומאה], ומדוע לא יעשו כולם בטומאה, והלא אין הציץ מרצה על טומאת הגוף!? ויש שכתבו, כי לדעת התוס' לעיל הסוברים שאם אין הציץ מרצה אין לטמא את הטהור, יש לומר שקושיית הגמרא כאן הינה לדעת רבי יהודה, מדוע יעשו כולם בטומאה, והלא אין הציץ מרצה על טומאת הגוף והיה צריך להיות שיעשו אלו בראשון ואלו בשני, ובהכרח לא זה טעמו של רבי יהודה.

38. פשטות מסקנת הגמרא הוא, כי אף על פי שהציץ מרצה על האכילות, מכל מקום פוסל רבי יהודה לשניהם כיון שאין קרבן ציבור חלוק. ותמה בכתבי **הגרי"ז**, מאחר והציץ מרצה על האכילות, נמצא שלא היתה כאן הקרבה בטומאה וחלה זריקה גמורה להתיר המנחה באכילה, אלא שאסור לאוכלה מן הכתוב שהזהיר "והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל", והיינו שאותה החלה הטמאה איסור אכילה עליה, ואם כן איזו שייכות יש בין זו לחלה הטהורה ומה שייך כאון ענין אין קרבן ציבור חלוק הלא אין כאן פסול בקרבן אלא פסול קדשים טמאים בלבד!?

ותירץ, שכאשר נטמא בשר הקדשים[ונדון דנן החלה] קודם זריקה, אין איסורה משום קדשים שנטמאו, אלא שחסרה כאן זריקה להתירו באכילה, כי זהו דינו של בשר טמא שחשוב כמי שאין בו זריקה להתירו באכילה. ומאחר ואין קרבן צבור חלוק ויש כאן הקרבה אחת לשתי החלות הרי שרק אם היתה זריקה המתרת את שתיהן אזי נטהרו שתיהן, אבל כאשר על הטומאה אין זריקה המתירתו הרי שאף השניה פסולה כי אין קרבן ציבור חלוק. ולקמן יובאו דברי הרש"ש שביאר את מסקנת הסוגיא אף באופן שנטמאה החלה לאחר זריקת הדם.

אולם הקשה, ממה שמבואר לעיל בדברי רש"י שכתב שכאשר הציץ מרצה, אזי אף החלה הטמאה אינה אסורה אלא מדין איסור אכילת קדשים טמאים. וכן הוא בתוס' [עכ"פ לגירסת השיטה מקובצת שהובאה לעיל], ומבואר בדבריהם, כי מה שאין הזריקה מתירה את הפסול באכילה אין זה מחמת חסרון במעשה הזריקה אשר אינה חשובה עבודת זריקה ביחס לטמא, אלא שפסולו של הטמא מונעו מלהיות ניתר באכילה על ידי הזריקה.

ובדברי הגרי"ז מבואר כי אף למסקנת הסוגיא אם נטמאה החלה לאחר זריקה לא נפסלה השניה מחמתה לדעת הכל. וכתב **הרש"ש**, כי למסקנת הגמרא אין חילוק בין אם נטמאה החלה קודם זריקה לבין נטמאה לאחר זריקה, ובכל אופן נפסלו השניה מחמת הראשונה. כי כך פשטות הגמרא שכאשר נדחתה סברתו של רבי אלעזר בביאור דעת רבי, הרי שאף דבריו לחלק בין קודם זריקה ללאחריה נדחו. אמנם **הרמב"ם** הביא את דעת רבי אלעזר אף למסקנת הגמרא.

39. **א.** מסתפק **הקרן אורה**, אם דין זה שאין קרבן צבור חלוק היינו רק בפסול טומאה, אבל אם נפסלה אחת החלות משום "יוצא" הרי

הבאות עם הקרבן, **והלחם** שחישב עליו **אינו מפגל את התודה** והאוכלה אינו ענוש כרת.(40)

כיצד? שחט את התודה במחשבה על מנת **לאכול ממנה למחר — היא והלחם מפוגלין!** אבל אם שחטה על מנת **לאכול מן הלחם למחר — הלחם מפוגל והתודה אינה מפוגלת!**

וכן **הכבשים** של עצרת **מפגלין את** שתי **הלחם, והלחם אינו מפגל את הכבשים. כיצד?**

השוחט את הכבשים לאכול מהן למחר — הם והלחם מפוגלין! אבל אם שחטן על מנת **לאכול את הלחם למחר — הלחם מפוגל והכבשים אינן מפוגלין!**

גמרא:

ומקשינן: **מאי טעמא** בזה שהתודה מפגלת את הלחם?

אילימא משום דרב כהנא, דאמר רב כהנא, מנין ללחמי תודה שנקראו תודה, שנאמר "**והקריב על זבח התודה חלות**" [ויקרא ז]

האחרות מותרות, או שמא כלל הוא שנקט רבי יהודה שאין קרבן ציבור חלוק, ואף כלפי פסול "יוצא". וכתב, אם נאמר שכלל הוא בכל הפסולים, אם כן מדוע הוצרכנו פסוק ללמד שכאשר נפרסה אחת מן החלות נפסלו כולן, בלא זה גם כן היו נפסלות, שהרי לא הוכשרו אלא בשלמות ואין קרבן צבור חלוק.

ב. כתב **החזון איש** [קמא, כו טו], דין זה שפסל רבי יהודה לכל המנחה מחמת שאין קרבן צבור חלוק, היינו דווקא במנחה, כי מאחר ודינה שכאשר נחסר מקצתה [קודם הקטרה] אסורה כולה באכילה, ומיעוטה מעכב את כולה משום כך כאשר נטמאה מקצתה [קודם זריקה] נפסלה כולה. אבל בזבח שנטמא מקצת בשרו מודה רבי יהודה שהיתר נאכל, ולא שייך בזה "אין קרבן צבור חלוק" שהרי אף היה נשרף מקצתו היה הנשאר נאכל.

40. כן פירש רש"י. ודייק **הקרן אורה**, משמע מדבריו כי אף על פי שאין התודה מפוגלת ואין חייבים כרת על אכילתה, מכל מקום פסולה היא. ותמה, מנין לרש"י דבר זה, שאין לומר כי הוא משום גזירה דרבנן, שהרי לא נכללה התודה בין אותם אלו השנויים לעיל [יד ב] שגזרו בהם רבנן פסול. וכתב עוד, כי מסתימת לשון הרמב"ם נראה שהתודה כשרה, וכן הוכיח מדברי התוספתא [פרק ה].

ולדברי רש"י נמצא, שהוא הדין לגבי שתי הלחם שאף על פי שאם פיגל בהם לא נתפגלו הכבשים מכל מקום נפסלו. וביאר בזה בכתבי **הגרי"ז** [לעיל יד א] כי מאחר והלחם מעכב את הכבשים ואם אבד הלחם אבדו הכבשים, משום כך כאשר חל הפיגול בלחם נפסלו הכבשים מחמת פסולו של הלחם. אלא שלכאורה בלחמי תודה שאינם מעכבים את התודה, אי אפשר לפרש כן.

אולם ביאר בזה **הגרי"ד**, על פי המבואר בגמרא לקמן [מו א] שהשחיטה קובעת את הלחם והקרבן להיות אחד והוזקקו זה לזה לענין שאם נפסל אחד מהם נפסל השני. ומקשה הגמרא, והלא מבואר בברייתא שאם חל פסול בלחמי התודה קודם זריקה, הדם יזרק, והיינו שהזבח כשר!? ומתרצת הגמרא, שקרבן תודה, מאחר והוא קרוי שלמים הרי שכשם שהשלמים קרבים בלא לחם כך התודה. ומבואר ברש"י [מז ב] כי מכל מקום אין לזרוק הדם לשם תודה,

שמשמע בזה שהתודה הן החלות, שאם לא כן, היה לו לכתוב "והקריב חלות על זבח התודה". ומטעם זה שקרויות החלות תודה משום כך נאמר שאם פיגל בתודה נתפגלו החלות, אזי יקשה, **אי הכי איפכא נמי,** שאם פיגל בלחם תתפגל גם התודה?

ומתרצינן: **הא לא קשיא,** כי אמנם **לחם איקרי תודה** מטעם זה שאמרנו, ולכך אם חישב לאכול מן התודה למחר יש בכלל מחשבתו גם לאכול מן הלחם למחר.(41) אבל **תודה** דהיינו הבהמה **לא איקרי לחם** וכשחשב לאכול מן הלחם אין בכלל דבריו לאכול מן התודה, ולכך אם פיגל בלחם לא התפגלה התודה.

ומקשינן: טעם זה מבאר אמנם את דין התודה המפגלת את הלחם כי מצינו בכתוב שקרוי תודה. אולם **אלא הא דקתני "הכבשים** של עצרת **מפגלין את הלחם והלחם אינו מפגל את הכבשים", לחם היכא אשכחן דאיקרי כבשים** שנאמר משום כך שהמחשבה על הכבשים כוללת בתוכה את הלחם!?

ומתרצינן: **אלא היינו טעמא** בדיני המשנה, **לחם גלל** [בגלל] **תודה,** דהיינו התודה עיקר והלחם טפל לה,(42) ששחיטת התודה

אלא לשם שלמים. והיינו שהמבואר בברייתא שהדם יזרק, אין הכוונה שהתודה כשרה בתורת תודה, אלא שזורק הדם לשם שלמים, ומכשיר את הבשר בתורת שלמים. ולפי זה יש לומר, כי מאחר ואף שחיטת פיגול מקדשת את הלחם, הרי שהוקבעו התודה והלחם יחד, ואם כן יש לה לתודה להיפסל מחמת הלחם שנתפגל.

41. וביאר בזה בכתבי **הגרי"ז**, שמאחר והלחם קרוי תודה, נמצא שכשחושב לאכול מן התודה למחר הרי הוא כולל במחשבתו את הלחם שאף הוא קרוי כן, והרי זה כמו שחשב על תודה ולחמה. ולפי זה, אם חישב בפירוש לאכול מ"בשר תודה" כי אז לא נתפגל הלחם. ואין כוונתו שיש כאן מחשבה מפורשת על הלחם הקרוי תודה, אלא שכשחושב על דבר שהוא תודה, הרי כל מה שנכלל בשם זה כלול במחשבתו.

וכן נראה בתירוץ **הרשב"א**. שהקשה, מאחר והלחם קרוי תודה אם כן כאשר חישב על הלחם יש כאן מחשבה על דבר ששם תודה עליו, ואם כן, כשם שהמחשבה על התודה מפגלת את הלחם מחמת שם תודה שבו הוא הדין להיפך!? ותירץ, כי אמנם אם היה מפגל בלחם בשם תודה שבו, אזי היתה התודה מתפגלת מחמת כן, אולם כאשר מחשב על הלחם אינו מחשב בשם תודה שבו, שהרי אם יאמר על מנת לאכול מן התודה וכוונתו ללחם — אין זה במשמעות דבריו, כיון שאין הוא נתפס בפיגול בשם תודה. והיינו משום שבשם תודה נתפסת הבהמה עצמה שהיא התודה, והלחם אינו נתפס בשם זה אלא מפני שם התודה הקיים בבהמה אשר נמשך אף על הלחם. וכיון שמחשבתו על הלחם אינה בשם תודה שבו משום כך אינו מפגל את התודה.

ותירץ עוד באופן אחר, שהבהמה יש לה שם תודה בלבד, ואילו הלחם יש לו שם תודה ושם לחם, ולכך כאשר מזכיר שם תודה לבדו, אין נתפס בזה אלא מה שיש לו שם תודה בלבד. ואם כן, כאשר יחשב על הלחם בשם תודה לא יתפגל בכך אלא אם יזכיר גם שם לחם במחשבתו, ומאחר והתודה אינה קרויה לחם, אין היא יכולה להתפגל מחמת שם זה.

42. הקשה **הקרן אורה**, דעת רבי עקיבא שהלחם מעכב את הכבשים שאינם באים אלא

מקדשת את הלחם, ולכך אם פיגל בתודה נתפגל גם הלחם, **ואין תודה גלל לחם** ולכך פיגל בלחם לא נתפגלה תודה, וכן **לחם גלל כבשים,** ששחיטת כבשים מקדשת את הלחם, **ואין כבשים גלל לחם.**

וצריכי, למשנתנו יש צורך להשמיע דין זה גם בתודה וגם בכבשים.

דאי אשמעינן תודה בלבד[43], הייתי סובר כי דווקא **התם הוא דכי מפגל בלחם לא מפגלא תודה, משום דלא הוזקקו זה לזה בתנופה,** שאין מניפין אותן ביחד. **אבל כבשים,** דהוזקקו זה לזה, דהיינו הלחם והכבשים, **בתנופה, אימא כי מפגל בלחם ליפגלי נמי כבשים.**

וכן אם היתה המשנה שונה רק את דין הכבשים, הייתי סבור שדווקא בזה מפגלים הכבשים את הלחם מחמת שהוזקקו זה לזה בתנופה, ומה שאין כן בתודה, משום כך **צריכא** לשנות את דין שניהם.

בעא מיניה רבי אלעזר מרב: השוחט את התודה וחישב בעת שחיטתה **לאכול כזית ממנה ומלחמה** דהיינו חצי זית מזה וחצי זית מזה **למחר, מהו? לאיפגולי תודה לא מבעיא לי** ופשוט שהיא עצמה לא נתפגלה, כי **השתא** אם חישב לאכול את הכזית **כולו מלחמה — לא מיפגלא התודה** על ידי זה, אף על פי שזו מחשבה גמורה שאינה צריכה לצירוף מחשבה אחרת, והיינו משום ששנינו במשנה שהמחשבה על הלחם אינה מפגלת את התודה. כשחישב לאכול **ממנה ומלחמה** שאין שיעור פיגול במחשבת הלחם וזקוקה היא לצירוף של מחשבת חצי זית האחרת **מיבעיא** שלא יחול בזה פיגול!?

כי קמיבעיא לי לענין **איפגולי לחם, מי מצטרפה** המחשבת חצי זית **בתודה** למחשבה בלחם **לאיפגולי ללחם, או לא?**

אמר ליה: אף בזו הלחם מפוגל והתודה אינה מפוגלת וכדין מפגל בלחם לבדו.

ומקשינן: **ואמאי** נתפגל הלחם, **לימא קל וחומר: ומה תודה המפגל** את הלחם שסייעה בפיגולו, אף על פי כן היא עצמה **אין מתפגל** כפי שאמרנו שהתודה אינה מפוגלת, חצי זית של הלחם **הבא לפגל** את התודה **ולא פיגל, אינו דין שלא יתפגל?**

ומקשינן על קל וחומר זה: **ומי אמרינן קל**

עם הלחם, ואילו הכבשים אינם מעכבים את הלחם וניתן להביאו בפני עצמו, ולשיטתו נמצא שהלחם עיקר והכבשים טפל!? ותירץ **השפת אמת**, כי אף על פי שניתן להביא הלחם בפני עצמו, אבל מכל מקום כאשר הם באים ביחד הרי הכבשים עיקר שהם מתירין את הלחם, והוא טפל להם שניתר על ידם.

43. הקשה **השפת אמת**, מאחר ונפסק שהלחם הוא עיקר, והכבשים טפל, הרי שאלמלא היתה המשנה כותבת דין זה לגבי כבשים, הייתי סבור שהלחם מפגל את הכבשים מחמת שהוא עיקר. עוד הקשה, מאחר ובתחילה סברה הגמרא לפרש דין זה בתודה מחמת שלחם קרוי תודה ואין תודה קרויה לחם, וכל מה שנדחה זה הפירוש היינו מחמת דין הכבשים אשר בהם לא שייך טעם זה, אם כן לא היה ניתן לכתוב דין תודה בלבד, כיון שאז הייתי סבור שלא נאמר דין זה אלא בתודה ולא בכבשים אשר לא שייך בהם טעם זה!?

טו-ב **וחומר כי האי גוונא? והתניא, מעשה באחד שזרע** זרעים בתוך **כרמו של חבירו** אחר שכבר חנטו הענבים ונעשו **סמדר, ובא מעשה לפני חכמים, ואסרו את הזרעים** משום כלאי הכרם **והתירו את הגפנים!**(44) **ואמאי** אסרו את הזרעים, **לימא קל וחומר הוא,** ומה האוסר דהיינו הגפנים האוסרים את הזרעים — **אינו נאסר, הבא לאסור** דהיינו הזרעים הבאים לאסור את הגפנים — **ולא אסר, אינו דין שלא יתאסר!?**

ודוחה הגמרא: **הכי השתא, התם** לגבי כלאים **קנבוס ולוף** דווקא — שיש להם שורש ואין זרעם כלה — אותם **אסרה תורה** וכפי הנאמר "לא תזרע כרמך כלאים" ולמדנו בזה דהיינו זרעים הדומים לכרם ובאלו תולים אשכולות כעין ענבים, ואילו **שאר זרעים מדרבנן הוא דאסירי** ומאחר ואותם זרעים שנזרעו בכרם זה לא היו קנבוס ולוף אלא שאר זרעים שאינם אסורים אלא מדרבנן, משום כך(45) **האי** שזרע את הזרעים

---

44. כתבו **התוס'** [ד"ה שזרע], כי הטעם שהתירו הגפנים הוא משום שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו. ומטעם זה כתבו כי זה שנקטה הגמרא [והדגישה] שהגפנים היו "סמדר", היינו בכדי שלא נטעה לסבור שהטעם במה שהתירו את הגפנים הוא משום שכבר נגמרה גדילתם ולא הוסיפו שיעור מאתיים עם הזרעים, אלא שאף על פי שהיו סמדר והוסיפו מאתיים, מכל מקום הותרו מטעם זה שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו.

45. הקשה **הקרן אורה**, מדוע הוצרכה הגמרא לחדש ששאר זרעים מלבד קנבוס ולוף אינם אסורים אלא מדרבנן, והלא אף אם איסורם היה מדאורייתא לא היו הכרם והזרעים נאסרים מדאורייתא, כי מאחר ולא בעל הכרם זרעם אלא אדם אחר, הרי שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו ואין הכרם נאסר, ואף הזרעים לא היו נאסרים מדאורייתא משום הקל וחומר. ואם כן היה לה לגמרא להשיב שמאחר ולא שייך כאן איסור מדאורייתא כלל אלא מדרבנן בלבד, משום כך לא קנסו אלא את בעל הזרעים שזרע באיסור!?

ותירץ, כי בכלאים האסורים מן התורה הדין הוא שאדם אוסר דבר שאינו שלו, ואם שאר זרעים היו אסורים מדאורייתא, הרי שאף הכרם היה נאסר. ולכך חידשה הגמרא ששאר זרעים אסורים מדרבנן ובזה חלוק בעל הכרם שלא עשה איסור, מבעל הזרעים שעשה איסור. וכן מבואר **בתוס'** כאן [ד"ה והתירו] שכל הנדון אם אדם אוסר דבר שאינו שלו או לא היינו בכלאים דרבנן, וסוגייתנו הינה כרבי יוסי הסובר שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, אבל בכלאים דאורייתא לדעת הכל אדם אוסר דבר שאינו שלו

ודעת **התוס'** ביבמות [פג א ד"ה רבי יוסי] שאם הנדון בדין אדם אוסר דבר שאינו שלו ענינו בכלאים דאורייתא [וכפשטות הסוגיא שם שעוסקת בתבואה ממש דהיינו מחמשת המינים, **חזון איש**], הרי שסוגייתנו בשיטת רבנן היא הסוברים שאדם אוסר דבר שאינו שלו, וכפי המבואר בגמרא אם היו הזרעים כלאים דאורייתא אף הגפנים היו נאסרות. והקשו, מדוע באמת לא העמידה הגמרא בכלאים דאורייתא וכרבי יוסי המתיר משום שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו!? ותירצו, כי לדעת רבי יוסי אף הזרעים מותרים כי מאחר ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו, אין כאן כלאים כלל. ומבואר בדבריהם, שאם מדאורייתא אדם אוסר דבר שאינו שלו, אזי אף על פי שמדרבנן אין אדם אוסר, מכל מקום יש כאן שם כלאים על הזרעים, ומשום כך קנסו רבנן את בעל הזרעים על אף שמצד הדין היו מותרים משום הקל וחומר. ורק אם דין אין אדם אוסר וכו' נתחדש גם בדאורייתא, הרי אין כאן שם כלאים כלל, ולא שייך לקנוס בזה אפילו מדרבנן.

דעביד איסורא — **קנסוה רבנן,**[46] ואילו את **האי** דהיינו בעל הכרם **דלא עביד איסורא** — **לא קנסוה רבנן** , **אבל הכא** לגבי פיגול עדיין **לימא קל וחומר!**

ואיכא דמתנו לה לנדון זה של פיגול **אכבשים:**

בעא מיניה רבי אלעזר מרב: השוחט את הכבשים וחישב בעת שחיטתם **לאכול כזית מהן ומלחמן, מהו?**

לענין איפגולי כבשים לא קא מיבעיא לי, כי השתא, אם חישב לאכול הכזית **כולו מלחם** הרי הכבשים **לא מפגלי,** אם כן, כשחישב לאכול מהן ומלחמן, **מיבעיא!**

כי קא מיבעיא לי, לאיפגולי לחם, מי מצטרפי כבשים לאיפגולי ללחם, או לא?

אמר ליה: אף בזו, הלחם מפוגל, והכבשים אינן מפוגלין!

ומקשינן: **ואמאי** נתפגל הלחם, **לימא קל וחומר, ומה המפגל** דהיינו הכבשים **אינו מתפגל, הבא לפגל** — דהיינו הלחם — **ולא פיגל, אינו דין שלא יתפגל?**[47]

---

46. מבואר בגמרא, כי הזרעים שייכים לזה שזרעם שאם לא כן לא היו נאסרים, שהרי אין איסורם אלא משום קנס. והקשה **החזון איש** [כלאים ג טו] מאחר וזרע את הזרעים בתוך שדה חברו, אם כן דינו כיורד לשדה חבירו אשר בעל השדה זוכה בזרעים ואין ליורד כי אם תשלום הוצאותיו, וכפי המבואר בבא קמא [קא א], ואם כן זרעים אלו שייכים לבעל הכרם ומדוע נאסרו!? ותירץ, אפשר, שמאחר ואין דעת בעל הכרם נוחה בזרעים אלו [משום איסור זריעתם] הרי שאין הוא זוכה בהם, והנם של הזורע. עוד תירץ, מדובר באופן שזרע בשדה שלו ורק שהיה בתוך עבודת הכרם של חבירו.

47. וביאר **השפת אמת,** כי מאחר והלחם מתפגל רק משום שהוא טפל להקרבן, הרי שאם הקרבן עצמו לא נתפגל אף הלחם אין לו להתפגל. ודבריו צריכים ביאור, שהרי מצינו במשנתנו שהמחשבה על הלחם בעת שחיטת התודה אינה מפגלת כי אם את הלחם בלבד, ואילו התודה אינה מתפגלת.

והתוס' [ד"ה המפגל, בסוף הדיבור] ביארו את הקל וחומר וכתבו, שאם הלחם הבא לפגל את החצי זית של תודה על ידי שיצטרף לפוסלה אינו מצטרף לפוסלה, וודאי שלא יצטרף לפגל את עצמו. [ונראה שביארו הקל וחומר באופן זה: ומה תודה המפגלת את הלחם אינה מצטרפת לחצי של לחם לענין לפגל עצמה, הלחם שאינו מפגל את התודה, כיצד יצטרף לתודה לפגל את עצמו]. וכתבו עוד, כי לפי זה לא יקשה ממשנתנו על קל וחומר זה. וביאר **הצאן קדשים,** כי משנתנו עוסקת באופן שחישב את המחשבה כולה על הלחם, ולכך מתפגל, ומה שאין כן בנדון דנן שפיגולו חל על ידי צרוף עם התודה, בזה שייך קל וחומר למנוע צירוף זה שכיון שאינו מצטרף לפגל התודה לכך לא יצטרף לפגל עצמו.

והקשה השפת אמת, מדוע חשובה התודה "אינו מתפגל", והלא הפיגול חל אף על התודה, ורק שחסר לה שיעור כזית, ובאמת אם יחשב אח"כ בעבודה אחרת על חצי זית נוסף בתודה יחול בה פיגול, וכפי המבואר לעיל בברייתא שמחשבת חצי זית בשחיטה ומחשבת חצי זית בזריקה מצטרפות לפגל!? וכתב, שמא סוגייתנו סוברת כשיטת לוי שאין עבודות מצטרפות לפגל.

ומקשינן על קל וחומר זה: **ומי אמרינן קל וחומר כי האי גוונא, והתניא מעשה באחד שזרע כרמו של חבירו סמדר וכו׳ ואמאי, לימא קל וחומר, ומה האוסר אינו נאסר, הבא לאסור ולא אסר אינו דין שלא יתאסר?**

ודוחה הגמרא: **הכי השתא, התם קנבוס ולוף אסרה תורה, שאר זרעים מדרבנן הוא דאסירי, האי דעבד איסורא קנסוה רבנן, האי דלא עבד איסורא לא קנסוה רבנן, אבל הכא, לימא קל וחומר!**

ואמרינן: **מאן דמתני לה** לנדון זה **אתודה** וסובר בזה שמחשבת חצי זית ממנה וחצי זית מלחמה מפגלת את הלחם, **כל שכן** שישנה זאת **אכבשים** ויסבור שמצטרפים עם הלחם לפגלו. **ומאן דמתני לה אכבשים,** יתכן שלגבי תודה אינו סובר כן, כי **כבשים** דווקא **הוא** שמצטרפים לפגל את הלחם, משום **דהוזקקו** הלחם והכבשים **זה לזה לתנופה, אבל תודה דלא הוזקקה** תודה ולחם **זה לזה בתנופה לא** מצטרפת המחשבה בה לפגל את הלחם.

רבה זוטי בעי לה לספיקו של רבי אלעזר **הכי:**

בעא מיניה רבי אלעזר מרב: השוחט את הכבש האחד של עצרת, וחישב על מנת **לאכול כזית מחבירו למחר** ולא חישב בפירוש על הכבש האחר, אלא חישב על ״חבירו״, **מהו,**[48] האם מחשבת ״**חבירו**״ שחישב — **כבש משמע** ונמצא שחישב על הכבש האחר **ולא מפגל** וכפי השנוי במשנה לקמן [טז א] שהמחשב מכבש אחד על חבירו אינו פיגול, **או דלמא** מחשבת ״חבירו״ — **לחם משמע** ונמצא מחשב מכבש על לחם **ומפגל ליה** ללחם, כדין מחשב מכבש על לחם!?[49]

אמר ליה רב: **תניתוה, שחט אחד מן הכבשים** על מנת **לאכול ממנו למחר,** זה

---

48. כתב **השיטה מקובצת** [אות ח], כי ספק זה הנו רק לדעת רבי מאיר הסובר ״מפגלין בחצי מתיר״ ומשום כך, אף על פי ששני הכבשים חשובים מתיר אחד ניתן לפגל את הלחם על ידי המחשבה באחד מהם בלבד. אבל לדעת רבנן אף אם חישב בפירוש על הלחם אינו פיגול, כיון שלא חישב אלא בעת שחיטת האחד. ובאופן אחר כתב, כי אף לדעת רבנן הסתפקה לענין פסול בלבד, והיינו, אם יש כאן מחשבה מן הכבש על החלות הרי זה פסול, ואם אין כאן מחשבה על החלות אלא על הכבש האחר הרי שאינו פסול כלל. **והקרן אורה** העמיד הספק כדעת רבי מאיר, וכתב שהיה אפשר לגמרא להסתפק לדעת רבנן לענין פסול בלבד.

49. כתב **השפת אמת,** נראה שהגמרא עוסקת באופן שאמר המחשב כי באמת היתה דעתו לאכול מן החלות, אלא שאם לשון ״חבירו״ אינו חל על החלות הרי אלו דברים שבלב, כי אין הפיגול חל אלא על ידי דיבור ולא במחשבה בעלמא, וכפי שכתב רש״י לעיל [ב ב]. ואם לשון ״חבירו״ חל על החלות הרי זה פיגול כיון שאמר בפה לשון פיגול בחלות. אולם אם אמר שלא נתכוין לחלות, הרי שאף אם לשון ״חבירו״ משתמע על החלות אין זה פיגול, כיון שדיבור ללא מחשבה אינו חל.

והחזון איש [קמא, כח יד] הקשה מסוגיא זו על שיטת הרמב״ם הסובר שפיגול חל במחשבה בלבד, שאם כן מה הסתפקה הגמרא, הלא הדבר תלוי במחשבתו!? ויתכן ליישב על פי דברי

שחישב בעת שחיטתו **הוא פיגול וחבירו כשר**, ואם חישב **לאכול מחבירו למחר — שניהם כשרים. אלמא**, "חבירו" — **כבש משמע!**

ודוחה הגמרא: **דלמא** שם מדובר באופן **דפריש ואמר "חבירו כבש"**.

מתניתין:

הזבח שחישב עליו מחשבת פיגול הרי הוא **מפגל את הנסכים** שאם שתה מהם חייב כרת משום פיגול. ומאימתי מתפגלים? **משעה שקדשו בכלי** שאז קדושתם קדושה ואין לה פדיון, **דברי רבי מאיר**. אבל **הנסכים** שחישב עליהם מחשבת פיגול **אינן מפגלין את הזבח.**

כיצד?

השוחט את הזבח לאכול ממנו עצמו **למחר, הוא ונסכיו מפוגלין.** אבל שחט על מנת **להקריב נסכיו**[50] **למחר, הנסכים מפוגלין** אבל **הזבח אינו מפוגל.**

גמרא:

תנו רבנן: נסכי בהמה חייבין עליהן משום פיגול מפני שזריקת דם הזבח מתירן לקרב למזבח, ומשום כך חשובים הנסכים דבר שיש לו מתירים למזבח, ודין הפיגול שאינו חל בדבר המתיר, אלא בדבר הניתר על ידי אחרים. **דברי רבי מאיר.**

אמרו לו לרבי מאיר: והלא אדם מביא זבחו היום ונסכיו רשאי להביא **מכאן ועד עשרה ימים** וכפי שדרשו מן הנאמר "ומנחתם ונסכיהם", ואם כן לא חשובים הנסכים מגוף הזבח,[51] ומדוע מתפגלים הם על ידו?

טהרת הקודש לקמן [קב א] לגבי נדר שאף על פי שחל במחשבה, מכל מקום אם היתה דעתו להוציאו בפיו ולא החליט שיגמר הנדר במחשבתו, אין עליו חיוב לקיים מחשבתו. ולפי זה יתכן כי הוא הדין לגבי פיגול שאף על פי שהוא חל במחשבה, מכל מקום כל שהוציאו בפיו ודעתו להחילו על ידי דיבור אין הוא חל כי אם על ידי דיבור. וכן מבואר **בשיטה מקובצת** בבא מציעא [מג ב].

50. בכתבי **הגרי"ז** מסתפק, האם שיעור המחשבה על הקרבת נסכים הוא בכזית, כדין מחשבת פיגול בזבח, או שמא צריך לחשב על הקרבת שלושה לוגין שהוא השיעור המועט של נסכים, אשר אינם קרבים בפחות מכך, וכדין הקרבת חוץ שאין המנסך בחוץ חייב על ניסוך הפחות משלושה לוגין. וכתב במנחת אברהם, כי לדעת **הגר"ח** הסובר שמחשבת זריקה שלא בזמנה המפגלת אין ענינה משום מחשבה על אכילת מזבח, אלא משום שזו מחשבה על עבודת זריקה, הרי שכשם שבמחשבת זריקה צריך לחשב על כל עבודת הזריקה, הוא הדין למחשבת ניסוך שצריכה להיות על כל עבודת הניסוך אשר היא לכל הפחות שלושה לוגין.

51. וביאר בכתבי **הגרי"ז**, שנחלקו רבי מאיר וחכמים בשני דברים: א. לדעת רבי מאיר הוקבעו הנסכים עם הזבח והרי הם זבח אחד עמו, ב. הנסכים חשובים דבר שיש לו מתירין ולכך מתפגלים על ידי הזבח המתירם. ורבנן חולקים עליו בשניהם וסוברים שלא הוקבעו הנסכים עם הזבח, והרי הזבח והנסכים שני קרבנות, וכל שכן שאין הנסכים חשובים ניתרים על ידי הזבח. ונמצא שאין הזבח מפגל הנסכים

אמר להן רבי מאיר: אף אני לא אמרתי שהזבח מפגל את הנסכים הבאים לאחר עשרה ימים, **אלא בנסכים הבאין עם הזבח** בלבד אמרתי שמתפגלים על ידו, משום שבאופן זה חשובים הם מן הזבח.(52)

ומקשינן על דעת רבי מאיר: והרי **אפשר לשנותו** לנסכים **לזבח אחר,** ובהכרח שאין הם מן הזבח, שאם היו חלק מזבח זה כיצד ניתן לשנותם!?

ומתרצינן: **אמר רבא, קסבר רבי מאיר, הוקבעו** הנסכים **בשחיטה** להיות לזבח זה שנשחט, ואין רשאים לשנותם לזבח אחר,(53) **וכלחמי תודה** שהוקבעו עם הזבח ואי אפשר לשנותן לזבח אחר.

תנו רבנן: לוג שמן של מצורע הבא עם אשמו, **חייבין עליו משום פיגול** אם פיגל בשחיטת האשם, והטעם, **מפני שדם האשם**

לא רק מחמת שהם שני קרבנות, אלא שאין המחשבה בו חשובה כלל מחשבת פיגול שהרי לא חישב במתיר על הניתר.

והרמב"ם פסק שהשחיטה קובעת את הנסכים להיחשב קרבן אחד עם הזבח, וכפי המבואר במשנה לקמן [עט א] שאם נפסל הזבח לאחר שחיטה נפסלו הנסכים קרבן זה. ומאידך פסק הרמב"ם שהזבח אינו מפגל את הנסכים. וכתב **הקרן אורה**, כי לשיטתו אף חכמים מודים שהוקבעו הנסכים עם הזבח, אלא שמאחר ויכול להביאם מכאן ועד עשרה ימים, הרי שאין התירם תלוי בשחיטת הזבח, ומשום כך אין המחשבה בזבח מפגלתם. אכן, **התוס'** בסוגייתנו [ד"ה אפשר] אינם סוברים כהרמב"ם, והעמידו את המשנה לקמן בדעת רבי מאיר הסובר שהנסכים הוקבעו עם הזבח בשחיטתו.

52. וכתב בכתבי **הגרי"ז**, כי לדעת רבי מאיר ישנם שני סוגי נסכים: הבאים למחר הזבח ועד עשרה ימים אשר אלו חשובים קרבן בפני עצמו, והבאים ביום הקרבת הזבח, שמאחר ואי אפשר לשנותם לזבח אחר [כפי המבואר בסמוך] הרי הם קרבן אחד עם הזבח. ולדעת רבנן, אף אלו הבאים עם הזבח ניתן לשנותם לזבח אחר, ולכך אינם חשובים קרבן אחד עמו.

53. בדעת רבנן שאפשר לשנותם לזבח אחר הקשו **התוס'** [ד"ה אפשר], הלא לקמן [עט א] מבואר כי רק משום שלב בית דין מתנה על הנסכים להיות לקרבן אחר, משום כך ניתן לשנותם, אבל בקרבן יחיד שלא שייך בו תנאי בית דין, אי אפשר לשנות הנסכים לזבח אחר, וכיון שסוגייתנו עוסקת אף בקרבן יחיד [שהרי לא חילקה בזה הגמרא, ועוד, שהרי אף בלוג שמן נחלקו רבנן ורבי מאיר וכמבואר בסמוך], אם כן כיצד אמרו רבנן שניתן לשנותם לזבח אחר!? ולכך כתבו התוס' שהסוגיא שם בדעת רבי מאיר היא.

ובכתבי **הגרי"ז** תמה על קושייתם, הלא זה ששנינו שם שאי אפשר לשנות הנסכים זה משום שהופרשו לשם מנחה זו, ופסולים הם לשם מנחה אחרת, ואין זה נוגע לדין האמור כאן בדעת רבי מאיר שהוקבעו הנסכים עם הזבח, ומה שאין כן לענין פיגול, אין הנדון תלוי בדין שינוי, אלא בדין "הוקבעו", אשר בזה דעת רבנן שלא הוקבעו, ודעת רבי מאיר שהוקבעו.

ו**במקדש דוד** [י א] כתב ליישב דברי התוס', כי האמור שם שאין לשנות, היינו ממנחה למנחה שאם נתחייב מנחה והפריש לה שמן אינו יכול לשנותו למנחה אחרת, אבל לאותה מנחה עצמה שייך שיקבע השמן עם סולת אחרת, ואם היה חייב מנחה והפריש סולת ושמן ואבדה

מתירו למתנת **בהונות** המצורע, שדווקא לאחר מתן הדם על הבהונות נותן את השמן, וכפי הנאמר בפרשה שנותן השמן "על מקום דם האשם" [ויקרא יד] והיינו, שכל זמן שלא נתן מן הדם, הרי הוא מעוכב מליתן השמן. ומשום כך חשוב הלוג דבר הניתר על ידי אחרים,(54) **דברי רבי מאיר.**

אמרו לו לרבי מאיר: והלא אדם מביא אשמו היום ולוגו מיכן ועד עשרה ימים ואם כן אין השמן ניתר על ידי האשם!?(55)

אמר להן רבי מאיר: **אף אני לא אמרתי אלא בלוג שמן הבא עם האשם.**

ומקשינן: והרי **אפשר לשנותו** ללוג שמן זה **לאשם** מצורע **אחר?**

ומתרצינן: **אמר רבא: קסבר רבי מאיר, הוקבעו** השמן **בשחיטה כלחמי תודה.**

מתניתין:

פיגל בקומץ — שבשעת הקטרת הקומץ חשב על מנת לאכול את השיריים למחר, **ולא בלבונה.** או פיגל **בלבונה ולא בקומץ** טז-א

רבי מאיר אומר: פיגול הוא, **וחייבין עליו כרת,** שסובר רבי מאיר מפגלין בחצי מתיר. **וחכמים אומרים: אין בו כרת עד שיפגל בכל המתיר.** אבל כאן הרי פיגל רק בחצי המתיר, לפי שהקומץ והלבונה, שניהם יחד מתירין את המנחה.

ומודים חכמים לרבי מאיר במנחת חוטא

הסולת, יכול להפריש סולת אחרת למנחה זו. והוא הדין לגבי בהמה ונסכים, שאם הפריש בהמה ונסכים לקרבן מסויים, וודאי אינו יכול לשנות הנסכים לקרבן אחר ואף רבנן מודים בזה, וכל מחלוקתם היא באותו קרבן עצמו, שאם הפריש בהמה ונסכים לקרבן זה ונפסלה הבהמה לאחר שחיטתה, לדעת רבנן יכול להפריש בהמה אחרת ולהביא נסכים אלו עמה, ולדעת רבי מאיר אינו רשאי, כיון שהוקבעו הנסכים עם הבהמה שנפסלה, וכשאבדה הבהמה אבדו אף הנסכים.

54. בדברי רש"י כאן מבואר, כי דין זה המעכב את מתן השמן קודם מתן הדם מחשיבו להדם להיות "מתיר" למתן השמן. ולכאורה יש להעיר, שהרי ענינו של דין זה אינו אלא מפני שצריך ליתן השמן "על דם האשם" וכפי שכתב רש"י בפירוש, והיינו, שכל זמן שלא נתן הדם אין כאן נתינת שמן על דם האשם, ואם כן, אין זה משום שהדם הוא המתיר לנתינת השמן, ומדוע נחשב השמן להיות "ניתר" על ידי הדם!? **והשיטה מקובצת** [אות טז] כתב, כי היה אפשר לה לגמרא לומר שהדם מתיר את השמן למתן שבע [דהיינו הזאתו לפני ה' שבע פעמים] ומתן בהונות. ומבואר בדבריו, שהטעם במה שאין ליתן מן השמן קודם למתן הדם אין זה [רק] משום דין "על דם האשם" שהרי זה לא שייך לגבי מתן שבע, אלא שמתן הדם מעכב ומתיר את מתן השמן.

55. הקשה **השפת אמת**, מה בכך שאפשר להביא הלוג לאחר עשרה ימים, והלא מכל מקום כיון שאי אפשר ליתן מתן שמן קודם מתן דם, הרי הדם מתיר את השמן, והרי זה כבשר שלמים אשר אף על פי שנאכל לשני ימים אחר הקרבת הזבח מכל מקום מתפגל הוא על ידי דם השלמים כיון שהוא המתירו באכילה. ואמנם, בנסכים אין זו קושיא כל כך, שהרי מצינו שניתן להביא גם מנחת נסכים בפני עצמה, אבל מתן שמן לא מצינו כלל שיהיה ללא הקדמת מתן

ומנחת קנאות שאין בהן לבונה, **שאם פיגל בקומץ, שהוא פיגול, וחייבין עליו כרת,** לפי **שהקומץ הוא המתיר,** לבדו.

וכן אם, **שחט אחד מן הכבשים** של עצרת, במחשבה **לאכול ב׳ חלות** של שתי הלחם **למחר,** או **הקטיר אחד מן הבזיכין** הבאים עם לחם הפנים במחשבה **לאכול ב׳ סדרים** של לחם **למחר:**

רבי מאיר אומר: פיגול הוא **וחייבין עליו כרת. וחכמים אומרים, אין בו פיגול עד שיפגל בכל המתיר.** וכבש אחד, וכן בזך אחד, הם רק חצי מתיר של הלחם.

שחט אחד מן הכבשים של עצרת במחשבה **לאכול ממנו למחר,** הרי **הוא פיגול**(1) אף לחכמים, משום שרק לגבי התרת הלחם נחשב כבש אחד חצי מתיר, אבל לגבי עצמו, הוא מתיר שלם. **וחבירו** — הכבש השני שלא חישב בו — **כשר.**

ואם שחטו על מנת **לאכול מחבירו למחר** — **שניהם כשרים** [שאין מתיר מפגל את המתיר, כפי שאמרנו בדף יג ב].

גמרא:

אמר רב: מחלוקת של רבי מאיר ורבנן היא **כשנתן את הקומץ בשתיקה,** שלא חישב בו מחשבת פיגול, ורק **את הלבונה** נתן **במחשבה** של פיגול.

אבל אם **נתן את הקומץ במחשבה** של פיגול, **ואת הלבונה** נתן אחר כך **בשתיקה, דברי הכל פיגול** הוא. לפי **שכל העושה, על דעת ראשונה**(2) **הוא עושה,** ולכן, גם את הקטרת הלבונה הוא עשה על דעת מחשבת פיגול, ונמצא שפיגל בכל המתיר.

ושמואל אמר, עדיין היא מחלוקת(3), גם

דם!?

1. **הקרן אורה והשפת אמת** מקשים, מדוע שחט אחד מן הכבשים לאכול ממנו למחר פיגול, והרי שני כבשי עצרת מעכבים זה את זה, ואם כן כל אחד הוא חצי מתיר, ומתרצים שכל אחד כלפי עצמו הוא מתיר שלם, ורק תנאי צדדי יש בו שצריך שיקרב עמו הכבש השני. והסתפק **המנחת חינוך** באופן זה שהכבש התפגל מה דין הלחם, ומצדד שהלחם לא מתפגל, שכלפי הלחם הכבש הוא חצי מתיר. **והטהרת הקדש** כתב שבזה גם רבנן יודו שמתוך שהתפגל הכבש התפגל הלחם, שהלחם טפל לכבש. **והנזר הקודש** חולק, וסובר שמכיון שהלחם מתקדש בשחיטת הכבשים, אם כן כל זמן שלא שחט הכבש השני, עדיין לא התקדש הלחם, ואין שייך לומר בו פיגול, אולם אם שחט את הכבש הראשון בכשרות ובשני פיגל, בזה יש לדון שיתפגל הלחם על ידי כבש אחד.

2. הקשה **השפת אמת** לראשונים שסוברים שפיגול צריך לומר מפורש בפה שעושה על מנת להקטיר חוץ לזמנו, אם כן מה עוזר לנו שעל דעת ראשונה הוא עושה, הלא לא הוציא בפיו, ומתרץ שאם נאמר על דעת ראשונה, נחשב שיש כאן המשך המחשבה הקודמת, וכיון שהוציאה בפה נחשב שגם עכשיו מוציא בפה.

3. הקשה **רבי עקיבא איגר** מדוע כאן נחלקו רב ושמואל אם כל העושה על דעת ראשונה עושה, ואילו בתחילת מסכת זבחים פשוט לגמרא שעושה על דעת ראשונה. ותירץ הגרי״ז ששם

באופן הזה.

יתיב רבא, וקאמר לה להא שמעתא של רב.

איתיביה רב אחא בר רב הונא לרבא ממה ששנינו: **במה דברים אמורים** שמחשבת עבודת הקומץ מפגלת, **בקמיצה, ובמתן כלי, ובהילוך,**(4), (5) שעבודות אלו אינן נעשות בלבונה, ולכן המחשבה בהן היא פיגול בכל המתיר, ולא בחצי מתיר.

אבל אם **בא לו** עם הקומץ והלבונה **להקטרה, נתן** על המזבח **את הקומץ בשתיקה, ואת הלבונה במחשבה** של פיגול. **או שנתן את הקומץ במחשבה, ואת הלבונה בשתיקה, רבי מאיר אומר: פיגול** הוא, **וחייבין עליו כרת.**

וחכמים אומרים: אין בו כרת עד שיפגל בכל המתיר, וכאן, שחישב רק באחד מהם, הרי הוא חצי מתיר.

ומדייק רב אחא: **קתני מיהת, "נתן את הקומץ במחשבה,** ואחר כך **את הלבונה בשתיקה",** ובכל זאת **פליגי,** ואין אנחנו אומרים כל העושה על דעת הראשונה הוא עושה!

ודחינן: **אימא** בלשון זו, "נתן את הקומץ במחשבה, **וכבר נתן את הלבונה בשתיקה", מעיקרא.**

ופרכינן: **שתי תשובות בדבר** לדחות תירוץ זה:

חדא, דאם כן, שקודם עשה בשתיקה ואחר

לגבי מחשבת לשמה מספיק לומר שהמעשה נעשה לשם זה, ולכן הכלל שהעושה עושה על דעת ראשונה מספיק לברר שהמעשה נעשה לשם זה, אולם בפיגול אין זה מספיק שעושה על דעת שיאכל חוץ לזמנו, אלא צריך שיחשוב בפועל מחשבת פיגול, ועל זה נחלקו האם 'על דעת ראשונה עושה' נחשב כמחשבה בפועל או רק לרצון כללי, ובזה מיישב קושיית הקרן אורה שהקשה בכל מפגל בחצי מתיר, נאמר שאת המשך העבודה עושה על דעת ראשונה, ואם כן זו מחשבה בכל המתיר, ומתורץ לפי זה שכאן לא מספיק כוונה בלבד, אלא צריך מחשבה גמורה שרוצה וחושב עכשיו לפגל הקרבן, וכיון שהמחשבה שחשב בחצי מתיר אינה 'נתפסת' ואין לה תוקף של מחשבה, אם כן אי אפשר להעבירה לחצי השני של המתיר, ורק אם יש מחשבה מושלמת שייך לדון שעוברת גם לעבודה האחרת מכח הכלל 'על דעת ראשונה עושה'.

4. מבואר בגמרא שהקטרת הקומץ איננו מתיר של הלבונה. והקשה בחידושי **הגרז"ס** הרי מבואר לעיל דף י"ג ע"א שדעת רבנן שהקומץ על מנת להקטיר הלבונה מחר הרי זה פיגול, כלומר שקומץ הינו המתיר של הלבונה, ומדוע כאן מבואר שאיננו מתיר. ומתרץ שמכאן הוכחה לשיטת תוספות בזבחים דף מ"ג ע"א דבור המתחיל ובלבונה, שכתבו שאינו רשאי להקטיר הלבונה קודם שקומץ הקומץ. ולכן **קמיצת** הקומץ נחשבת מתיר ללבונה מה שאין כן **הקטרת** הקומץ אינה מתירה את המנחה. וכן הביא רבי עקיבא איגר ראיה זו מסוגייתנו לתוספות במסכת זבחים.

5. הילוך דמתן כלי. והקשה **הטהרת הקדש** הרי כל עבודות מנחה שמפגלות למדנו מקרבנות בהמה, ובזבח אין הולכה לצורך קידוש כלי שהדם יוצא מהבהמה לתוך הכלי, ואם כן מנין לנו לחדש במנחה עבודה שלא מצאנו בזבח. ובאמת כך כתוב במשנה למלך פי"ג מהלכות

כך עשה במחשבה, **היינו קמייתא**, "נתן את הקומץ בשתיקה, ואת הלבונה במחשבה".

ועוד, התניא בפירוש "**אחר כך" את הלבונה בשתיקה?**

אלא מתרצינן: **תרגמא רב חנינא**, כאן מדובר **בשתי דעות**, שכהן אחד הקטיר הקומץ במחשבה, ואחר כך הקטיר חבירו את הלבונה בשתיקה, ולא שייך לומר שעל דעת ראשונה עושה.

תא שמע: במה דברים אמורים שאם נתן מתנה אחת מדמים הניתנים על המזבח במחשבת פיגול — פיגל, **בדמים הניתנים על מזבח החיצון**. כיון שאף אם נתן רק מתנה אחת כיפר, אם כן, נמצא שפיגל בכל המתיר.

אבל, דמים הניתנים על מזבח הפנימי, כגון מ"ג הזאות **של יום הכפורים**(6)**, וי"א של פר כהן משוח, וי"א של פר העלם דבר של ציבור** [עיין ברש"י שמביא פירוט ההזאות], אם **פיגל בין בראשונה**, שמזה בין הבדים, **בין בשניה**, שמזה על הפרוכת, **ובין בשלישית**, שמזה על מזבח הזהב —

רבי מאיר אומר: פיגול, וחייבין עליו כרת. שסובר מפגלין בחצי מתיר.

וחכמים אומרים, אין בו כרת עד שיפגל בכל המתיר(7)**.** ואם לא פיגל בכולן, אין זה פיגול.

פסולי המוקדשים ה"ו שהילוך קומץ לקדשו בכלי אינו מן העבודות המפגלות, אולם הדבר קשה מאד שהרי בסוגיא מבואר להיפך.

6. הרמב"ם פוסק כרבי יוסי שאין מפגלים מעבודות הנעשות בפנים במחשבה על עבודות הנעשות בחוץ, ואם כן קשה איך יכול לפגל בפרים הפנימיים, הרי הקטרת האימורין נעשית בחוץ. ותירץ **הקרן אורה** שחשב בשעת הזאה ראשונה שיעשה את ההזאה השניה מחר, ואם כן זו מחשבה מפנים לפנים. ובהערות המנחת חינוך על הרמב"ם תירץ שמדובר שאת טבילת האצבע בכלי לצורך ההזאה עשה בחוץ וחשב על האימורים, ואם כן זו מחשבה בחוץ על חוץ. והקשה על תירוצו המנחת מרדכי שהרי הרמב"ם פסק שצריך לפגל בכל ההזאות, ואם כן אף שבהזאה הראשונה תירץ **המנחת חינוך** שטבל אצבעו בחוץ, אבל אחר כך שנכנס להזות, אם כן את שאר המחשבות חשב בפנים, ואין לתרץ שטבל בחוץ ונכנס והזה פעם אחת ושוב יצא וטבל והזה וכן הלאה, דאם כן שנכנס כבר לתוכו, אם חוזר ויוצא החוצה הדם נפסל בפסול "יוצא". ותירץ **השפת אמת** שחשב בכל ההזאות לשפוך שיירי הדם למחרת על המזבח הפנימי, ואם כן זו מחשבה מפנים לפנים, ובזה מודה רבי יוסי, ואף שאין מזבח הפנימי המקום שאמור לשפוך עליו השיריים, אולם מכיון שגם במזבח הפנימי נאמר הדין שכל הפסולים אם עלו לא ירדו, נחשב מקום שראוי לעבודה, וממילא התפגל הקרבן, וביד בנימין תירץ שחישב בשעה שטובל אצבעו בדם לעשות ההזאה למחר. ואם כן כל התירוצים האלו סוברים בדעת רבי יוסי שאף שאין מפגלין מפנים לחוץ, מפנים לפנים מפגלים, החשק שלמה מתרץ שמכיון שטבילת האצבע בדם כשירה בחוץ, נחשבת לעבודת חוץ אפילו אם עשאה בפנים, ואם חשב בשעת הטבילה על מנת להקטיר האימורים למחר נחשב שחשב מחוץ על חוץ.

7. מבואר בסוגיא שכל ה־מ"ג הזאות של הפר

ומדייקת הגמרא: **קתני מיהא, פיגל בין בראשונה בין בשניה ובין בשלישית, ופליגי.** ואין אנחנו אומרים שאם פיגל בראשונה, הרי בשניה ושלישית על דעת הראשונה הוא עושה!

וכי תימא שמא תאמר, כי **הכי נמי** מדובר **בשתי דעות**(8).

[שמא תשאל איך יתכן כזה דבר? והרי כל ההזאות של יום הכפורים אינן אלא על ידי כהן גדול!? אפשר לתרץ ולהעמיד באופן שהזה כהן גדול הזאות ראשונות, ומת, או אירע לו קרי ונטמא, ושימש אחר במקומו בהזאות שניות, שבאופן זה אין לומר על דעת ראשונה הוא עושה].

הניחא למאן דאמר, זה שכתוב "בזאת יבא אהרן אל הקדש, **בפר**" — **ואפילו בדמו של פר**, שאם שחט כהן גדול את הפר, ואחר כך אירע בכהן גדול פסול, יבא כהן גדול אחר ויעבוד בדמו, ואין צריך לשחוט פר אחר, ולפי דעה זו אפשר להעמיד בשתי דעות, כלומר שני כהנים גדולים, שיכול כהן אחד לשחוט ולזרוק זריקה ראשונה, וכהן אחר יזרוק זריקה שניה ואין צריך לשחוט פר

והשעיר נחשבים לחצי מתיר. והקשה השלמי יוסף הרי כל סדרת הזאות, בין הבדים, הפרכת, מזבח הזהב, כשירה בפר אחר, ואם כן מדוע זה נחשב חצי מתיר, הרי סידרה זו הכשירה את הפר הזה, ומתרץ שמתיר נחשב שפועל את כל הפעולה שהיה צריך לפעול, ולכן אף שביחס לפר זה הרי הם מתיר שלם, מכל מקום ביחס לעבודת יום כיפור זה חלק מהעבודה ונחשב לחצי מתיר, ועיין עוד בחידושי **הגרי"ז** למסכת זבחים דף ל"א ע"ב.

8. **האור שמח** מקשה על הגמרא שמעמידה בשתי דעות שמת כהן אחד ונכנס כהן אחר במקומו, והרי הכהן הזה צריך "חינוך" להיות כהן גדול, כלומר כדי שיחול עליו דין כהן גדול צריך להמשח בשמן המשחה [וזה לא היה בבית שני] או לעבוד עבודת כהן גדול וזה עצמו עושה אותו כהן גדול, וכאן שעבד עבודה מפוגלת אם כן מתברר שלא עבד עבודת כהן גדול בכשרות, ואם כן נשאר כהן הדיוט, ועדיין נשארת קושיית הגמרא שלא קרב המתיר כמצוותו. ותירץ החזון איש שמדובר לעתיד לבא, ויתקדש בשמן המשחה, ועוד תירוץ שמדובר ששנה שעברה נטמא הכהן גדול ביום כפור ונכנס כהן אחר במקומו, ואחר יום כפור הדין שאינו חוזר להיות כהן הדיוט, וכשמת הכהן גדול ביום כפור זה, נכנס זה במקומו, ואינו צריך 'חינוך' שכבר התקדש שנה שעברה, ובזה מיישב קושיית **הגבורות שמונים** מדוע הגמרא מעמידה במת הכהן גדול, נעמיד שנטמא, ומבואר בתוספות ישנים במסכת יומא דף מ"ט ע"ב שאם נטמא הכהן הגדול ונכנס אחר במקומו, אינו צריך להביא פר אחר, וממשיך בפר של הכהן שנטמא מפני שנחשב שלוחו, ואם כן מצאנו מקרה של שתי דעות בקרבן אחד. והגבורות שמונים מתרץ שמכיון שנחשב שלוחו של הראשון, אם כן עושה על דעתו, ואין זה נחשב לשתי דעות. **והחזון איש** מתרץ כפי שכתבנו קודם, שאי אפשר להעמיד בנטמא, מפני שהדין שבנטמא הכהן גדול, נכנס במקומו הסגן, והוא עדיין לא כהן גדול, וחוזרת קושיית האור שמח במה יתקדש הרי עבד עבודה פסולה, לכן צריך להעמיד דוקא במת, ואז הדין שנכנס כהן גדול שעבר ולא הסגן והוא כבר מקודש, האחיעזר מתרץ קושיית הגבורות שמונים שהסוגיא שלנו סוברת כדעת רבי יהודה שהיה בעזרה רק כן

אחר.

אלא, למאן דאמר "בפר" דווקא, ולא בדמו(9) **של פר, מאי איכא למימר?** שהרי לדעתו אי אפשר שכהן אחד יזרוק זריקה ראשונה וכהן אחר זריקה שניה, אלא צריך השני לשחוט שוב פר, ולזרוק את כל הזריקות מהתחלה?

אמר רבא: הכא במאי עסקינן, כגון שפיגל בזריקה ראשונה, ושתק בשניה, ופיגל בשלישית. שבאופן הזה אי אפשר לומר שאת השניה ששתק בה עשה על דעת הראשונה, משום **דאמרינן, אי סלקא דעתך "כל העושה על דעת ראשונה הוא עושה", מיהדר פיגולי בשלישית, למה ליז?** הרי היה לו לסמוך על מה שפירש בראשונה, כמו שבשניה סמך על הראשונה. אלא בהכרח שלא עשה על דעת ראשונה.

מתקיף לה רב אשי: מידי, וכי שתק בשניה קתני?

אלא אמר רב אשי: הכא במאי עסקינן, כגון שפיגל בראשונה ובשניה, ועדיין הוא חצי מתיר משום שבשלישית לא פיגל, **דאמרינן** שודאי לא עשה את השלישית על דעת הראשונות, **אי סלקא דעתך כל העושה על דעת הראשונה הוא עושה, מיהדר פיגולי בשניה למה לי?** היה לו לעשותה בשתיקה ולסמוך על דעת הראשונה אלא בהכרח שאדם זה לא סומך על דעתו הראשונה ולכן פירש בשניה, וממילא בשלישית שלא פירש, לא היתה כוונתו לעשות על דעת ראשונה ולא פיגל!

ומקשינן: **והא בין** בראשונה **בין** בשניה **קתני,** משמע שפיגל באחת מהזריקות ולא בשתים? טז-ב

ואמרינן: **קשיא!**

אמר מר, רבי מאיר אומר פיגול וחייבין עליו כרת.

ומקשינן: מכדי, הרי **כרת**(10) **לא מיחייב** בפיגול **עד שיקרבו כל המתירין,** שיגמור את כל העבודות המתירות, **דאמר מר,** כתיב "פיגול הוא לא **ירצה",** וכיון שגם בקרבן כשר נאמר "ירצה לקרבן אשה", הרי **כהרצאת כשר כך הרצאת פסול. מה הרצאת כשר,** איננו כשר **עד שיקרבו כל המתירין, אף הרצאת פסול,** אין חל על אכילתו חיוב כרת של פיגול, **עד שיקרבו כל המתירין,** כלומר שייעשו כל ההזאות. **והאי, כיון דחשיב בה בפנים** מחשבת פיגול, **פסליה,** ואחר כך, **כי מדי** [מזה מהדם] **בהיכל, מיא בעלמא הוא דקא מדי!** קרבן פסול הוא

אחד להניח עליו את המזרק עם הדם, והיות שהיו שני מזרקים, אחד של הפר ואחד של השעיר, אם נעמיד שמדובר שהכהן נטמא, בהכרח שנטמא אתו גם מזרק אחד של דם, אולם הוא דוחה תירוצו שהרי טומאה הותרה בציבור.

9. **רבי עקיבא איגר** מקשה אחר שהגמרא מעמידה שמדובר בארבעה פרים. אם כן גם למאן דאמר 'ולא בדמו של פר' שייך שיהיה שתי דעות באופן זה שהביאו שתי כהנים ארבעה פרים. ותירץ **הגרי"ז** שלפי מאן דאמר זה, אם נפסל פר אחד ומביא כהן אחר פר אחר צריך להתחיל את כל העבודה מ"בין הבדים".

10. **המשנה למלך** פי"ח מהלכות פסולי

נחשב, ולא נחשבת הזאת דמו בכלל הזאה [ואין זה דומה לפיגל בשחיטה, שאין אנו אומרים שהזאה אשר מזה אחר כך מים בלבד הוא מזה, לפי ששם, העבודה שפיגל בה נעשית כולה בקדושתה. אבל כאן, כל ההזאות עבודה אחת היא]!?

ומתרצינן: **אמר רבה, משכחת לה** שקרבו כל המתירין **בארבעה פרים וארבעה שעירים.** שהביא פר ושעיר, וחישב עליהם בפנים מחשבת פיגול, ונשפך[11] הדם אחר הזאות של בין הבדים, והביא פר ושעיר אחר להזאות הפרוכת, וחישב עליהן, ואחר ההזאות נשפך הדם, ועוד הביא פר ושעיר אחר לקרנות המזבח, וחישב עליהן, ולאחר ההזאות נשפך הדם. וכן הביא פר ושעיר אחר להזאות על טהרו של מזבח, שבזה קרבו כל המתירין [ואין צריך לחזור ולהזות מן הפר השני בין הבדים, אלא במקום שפוסק, משם הוא מתחיל].

רבא אמר: אפילו תימא פר אחד ושעיר אחד, לענין פיגולי, שייחשב פיגול, **מרצי** אלו ההזאות.

וחוזרת הגמרא ומקשה על הברייתא שכתוב בה מ"ג הזאות של יום הכפורים, ותמהה: וכי רק **מ"ג** הזאות מזה הכהן הגדול ביום הכיפורים? **והתניא, ארבעים ושבע** הזאות הוא מזה!?

ומתרצינן: **לא קשיא. הא** הברייתא שלנו, **כמאן דאמר מערבין** את דם הפר ודם השעיר למתן ד' **קרנות** של מזבח הפנימי.

והא, הברייתא שכתוב בה מ"ז הזאות, היא **כמאן דאמר אין מערבין** דם הפר ודם השעיר, ואם כן, נוספו עוד ד' הזאות שיש ד' הזאות מדם הפר, וד' הזאות מדם השעיר, כל אחד לחוד, ולא רק ד' משניהם יחד.

ומקשינן: **והתניא** בברייתא אחרת **ארבעים ושמונה** הזאות?

ומתרצינן: **לא קשיא, הא** שכתוב מ"ח **כמאן דאמר** שפיכת **שיריים** של כל ההזאות ליסוד המזבח **מעכבין**[12] ונוספה שפיכת שיריים ויש מ"ח, **והא דתניא מ"ז כמאן דאמר**

המוקדשים הלכה ז' מסתפק האם כשלא קרבו כל המתירים כדין, ואז אינו נעשה פיגול, האם נהיה פסול או לא. והאחיעזר [ב, כז] מוכיח מהגמרא 'מכדי כרת לא מיחייב עד שיקרבו כל המתירין', ומשמע שפסול הוא כן, ורק כרת אין בו.

11. רש"י מפרש שנשפך הדם אחר ההזאות, וקשה, מדוע צריך לזה, הרי העבודה היתה בפסול, ולכן חייב להביא פר אחר. ומבאר **השיטה מקובצת** שהרי כאן מדובר בכהן שטעה וחושב שכך המצוה — להקטיר למחר, אם כן, הסיבה שהפסיק באמצע בהכרח היתה שונה, ולכן פירש רש"י שנשפך הדם.

12. למאן דאמר שיריים מעכבים כתב רש"י במסכת זבחים דף נ"ב ע"ב שצריך להקריב פר נוסף זלהתחיל ממתנות המזבח כדי שיהיה לזה שם שיריים. **והשפת אמת** מצדד שצריך לחזור את כל ההזאות, ואפילו של בין הבדים והפרכת, ובשיטה מקובצת בזבחים דף מ"ב ע"ב כתב שמזה הזאה אחת על המזבח, ובזה מספיק לתת לשאר הדם דין שיריים.

שיריים לא מעכבין. ולכן לא נחשב בכלל ההזאות.

איבעיא להו: פיגל בהולכה של הקומץ, **מהו?** האם זה חצי מתיר, שהרי יש גם הולכה של לבונה, וחולקים רבי מאיר ורבנן גם בזה, או לא?

אמר רבי יוחנן: הולכה כקמיצה[13]**.** כמו שקמיצה היא מתיר שלם ולא חצי מתיר, שהרי אין קמיצה בלבונה, כן הדין בהולכה.

וריש לקיש אמר: הולכה כהקטרה. כמו שהקטרה יש בשניהם, בקומץ ובלבונה, ואם פיגל באחד מהם זה חצי מתיר, כן הדין בהולכה שזה רק חצי מתיר.

ואמרינן: **בשלמא לריש לקיש,** הרי **איכא נמי הולכה דלבונה,** ולכן מובן שסובר שחולקים רבי מאיר ורבנן גם בזה. **אלא לרבי יוחנן, מאי טעמה?** הרי יש הולכה גם בלבונה, ואם כן זוהי חצי מתיר!?

אמר רבא: קסבר רבי יוחנן, כל עבודה שאינה מתרת, כגון הולכה שאינה מעכבת, שהרי אפשר להושיט זה לזה בלי ללכת או לשחוט בצד המזבח, **עבודה חשובה היא לפגל בפני עצמה,** שלא שייך לומר בה עד שיפגל בכל המתיר, שאין זה מתיר, שהרי אינה מעכבת.

אמר ליה אביי: הרי שחיטת אחד מן שני הכבשים של עצרת, **דעבודה שאינה מתרת** היא, שרק הזריקה מתרת האימורים והבשר, ובכל זאת **פליגי.**

דתנן, שחט אחד מן הכבשים במחשבה **לאכול שתי חלות למחר,** או **הקטיר אחד הבזיכים** של לחם הפנים **לאכול שני סדרים** של לחם **למחר**

רבי מאיר אומר: פיגול הוא, **וחייבין עליו כרת. וחכמים אומרים: אין בו כרת עד שיפגל בכל המתיר.**

אמר ליה רבא: **מי סברת לחם בתנור** נעשה **קדוש?** אין הדבר כן, אלא **שחיטת כבשים מקדשא ליה, והכא לקדש כבא להתיר דמי,** ולכן סוברים רבנן שאם פיגל באחד מהכבשים אין זה פיגול, לפי שצריך שיפגל בכל המקדש, דהיינו, דווקא שני הכבשים, ולא אחד.

מתיב רב שימי בר אשי: אחרים אומרים, הקדים בשחיטת הפסח **מולים** [נימולים] **לערלים,** דהיינו ששחט סימן ראשון של הבהמה לשם מולים וסימן שני לשם ערלים, **כשר, הקדים ערלים למולים — פסול,**

---

13. הרמב"ם פוסק בפרק ט"ז מהלכות פסולי המוקדשים הלכה ז' שלא מפגלים בקומץ לחוד או בלבונה לחוד, אלא צריך לחשוב בשתיהם, דהיינו בקמיצת הקומץ וליקוט הלבונה או בשעת הולכת שתיהן, וקשה, שהרי מבואר בגמרא שדעת רבי יוחנן, וכן הלכה שבהולכה קומץ הוא מתיר שלם, וכן בקמיצה. ותירצו **החק נתן והאבן האזל** שלמד הרמב"ם שזו מחלוקת הסוגיות, סוגייתנו והברייתא במסכת סוטה דף י"ד ע"ב שמשמע שם שיש ארבע עבודות גם במנחה, אולם הקשה **במשנת רבי אהרן** שאין שם משמעות בברייתא שזו עבודה ונחשב מתיר, ואפילו נאמר שיש שם משמעות כזו, מכל מקום במה נדחתה סוגייתנו שדברו בה האמוראים, ומשמע שכך ההלכה. ועיין בחידושי רבינו חיים הלוי פי"ח מהלכות פסולי המוקדשים הי"ב

וחכמים חולקים, **וקיימא לן** [בפסחים סג א, ושם מפרש גם החילוק בין הקדים מולים לערלים להקדים ערלים למולים] **דבחצי מתיר פליגי,** שסימן אחד הוא חצי מתיר, והרי כאן שחיטה זו אינה מתרת ואינה מקדשת, שבקרבן פסח אין לחם שתקדש אותו שחיטה, וחולקים?

אמר ליה רבא: **מי סברת דם בצואר בהמה** נעשה **קדוש**? לא כך, אלא **דם סכין**(14) **מקדשא ליה,** ולכן נחשבת שחיטה בא לקדש, **והבא לקדש כבא להתיר דמי.**

תא שמע מברייתא דלעיל: **במה דברים אמורים** שלכולם זה פיגול אף שחישב רק בעבודת הקומץ, **בקמיצה ובמתן כלי ובהילוך!** ובפשוטו, ההילוך הזה שכתוב, הכוונה **בהילוך דהקטרה** מדובר, ולא חולקים רבנן, וראיה לרבי יוחנן.

ודחינן: **לא,** בהילוך דמוליכו **למתן כלי** מדובר, שלא נחשב חצי מתיר שאין מתן כלי בלבונה.

ומקשינן: **אי הכי,** איך כתוב "**במתן כלי ובהילוך**", הרי לדבריך "**בהילוך ובמתן כלי**" **מיבעי ליה,** שהרי מדובר בהילוך שקודם מתן כלי?

ואמרינן: **הא לא קשיא, תני הכי:** בהילוך, ובמתן כלי.

תו מקשינן: זה שכתוב בסיפא של הברייתא "**בא לו להקטרה**", ולדבריך **בא לו להולכה מיבעי ליה** לומר, שהרי בהולכה של הקטרה גם כן חולקים?

ומשני: **הא לא קשיא, כיון דהולכה צורך הקטרה היא, קרי לה הקטרה,** ובאמת הכוונה גם כן להולכה.

ומקשינן: אלא זה שכתוב "**נתן**" את הקומץ בשתיקה וכו' והיינו נתנו על המזבח להקטרה, לדבריך "**הוליך**" **מיבעי ליה** לומר, שהרי אמרת שאף בהולכה של הקטרה הם חולקים?

ומסקנת הגמרא: אכן **קשיא!**

הקטיר כמות של **שומשום** על מנת **לאכול** כמות של שומשום **למחר,** וחזר והקטיר כמות של שומשום על מנת לאכול כמות של שומשום למחר, **וכן עשה עד שכלה קומץ כולו** בהקטרות כאלו וכן עשה בהקטרת הלבונה, נחלקו בזה **רב חסדא ורב המנונא ורב ששת.**

חד אמר — **פיגול, וחד אמר** — **פסול** אבל איננו פיגול ואין בו כרת, **וחד אמר** — **כשר.**

שמבאר דעת הרמב"ם ורש"י בדין נתינת הלבונה בכלי, ומיישב הסוגיא בסוטה שגם לרש"י צריך נתינה בכלי.

14. תירוץ הגמרא דם סכין מקדשא ליה, קשה. אם כן, אין זו עבודת השחיטה המקדשת אלא הסכין, ומדוע נחשבת השחיטה 'באה לקדש', ומסביר **החזון איש** שאין הכוונה שהסכין מקדש את הדם, וגם לפעמים הסכין בכלל לא נוגע בדם, וגם מבואר לקמן דף ע"ח ע"א שהסכין מקדש את הלחם, ובודאי שאינו נוגע בהם, אלא כוונת הגמרא שעבודת השחיטה מקדשת את כל חלקי הקרבן, כל אחד למה שעומד להעשות בו, ובזה גם מיישב דעת

ואמרינן: **לימא מאן דאמר פיגול כרבי מאיר** הוא סובר שאמר מפגלין בחצי מתיר, וכאן גם כן כל שומשום שפיגל נחשב חצי מתיר, **ומאן דאמר פסול** — **כרבנן** הוא סובר שאמרו בחצי מתיר שהוא פסול ולא פיגול, **ומאן דאמר כשר** — **כרבי** הוא סובר שאמר לעיל [יד א] השוחט את הכבש לאכול חצי זית מחלה זו וכן חבירו לאכול חצי זית מחלה זו שכשר, שאין מצטרפים ב׳ החצאים לפיגול?

ודחינן: **ממאי** שזה הביאור? **דלמא, עד כאן לא קאמר רבי מאיר התם** שהוא פיגול, **אלא דחישב** מחשבת פיגול **בשיעורו**, בכמות של שיעור הקטרה, **אבל הכא, דלא חישב בשיעורו**, שכל מחשבה ומחשבה לא היתה אלא בשיעור שומשום — **לא** יהיה פיגול.

ועד כאן לא קאמרי רבנן התם שפסול, **אלא דלא חישב ביה בכוליה מתיר**, אלא רק בקומץ או בלבונה שהוא חצי מתיר. **אבל הכא, דחישב ביה בכוליה מתיר**, שהרי השלים כל הקומץ והלבונה במחשבות פיגול — **הכי נמי דפגיל.**

ועד כאן לא קאמר רבי התם שכשר, **אלא דלא הדר מלייה** לשיעור אכילה של כזית מאותה עבודה של הכבש הראשון, וחלה ראשונה, אלא חישב על חצי זית בחלה השניה בכבש השני. **אבל הכא, דהדר מלייה מאותה עבודה**, שהרי חישב סוף סוף בכל הקומץ והלבונה, **הכי נמי דפסול.**

אלא, מאן דאמר פיגול, סובר **שדברי הכל** הוא.

ומאן דאמר פסול, סובר **שדברי הכל הוא.**

ומאן דאמר כשר, סובר **שדברי הכל הוא.**

והשתא מבארינן: מאן דאמר פיגול דברי הכל, קסבר דרך אכילה בכך לאכול כמה פעמים שיעור שומשום עד שיסיים האכילה, **ודרך הקטרה בכך** להקטיר כמה פעמים שיעור שומשום, ואם כן, הרי הוא פיגול גמור כמקטיר כזית על מנת לאכול כזית למחר.

ומאן דאמר פסול דברי הכל, קסבר דרך אכילה בכך ואין דרך הקטרה בכך, והואי ליה כמנחה שלא הוקטרה. ולכן, פיגול לא נהיה, שלא נחשב מחשבה על הקטרה. וגם לא הותרו שיריים באכילה, שהרי זה כאילו לא הוקטרה המנחה.

ומאן דאמר כשר דברי הכל, קסבר דרך הקטרה בכך, ולכן הותרו שיריים באכילה, **ואין דרך אכילה בכך**, ואין זה מחשבה ״לאכול״, ולכן אין זה פיגול.

יז-א **אמרי חריפי דפומבדיתא: הקטרה מפגלת הקטרה.** דהיינו, אם הקטיר את הקומץ על מנת להקטיר לבונה למחר — הרי זה פיגול.

ואפילו לרבנן, דאמרי אין מפגלין בחצי מתיר, הני מילי היכא דחישב בהו בשיריים, שבשעת הקטרת הקומץ חישב על השיריים לאוכלן למחר, **ולבונה במלתא קיימא,** שלא

תוספות במסכת חולין שהסכין לא צריך להיות כלי שרת, וקשה, איך מקדש את הדם, ובזה מובן שעבודת השחיטה היא המקדשת, ולא הסכין.

חישב בשעת עבודתה מחשבת פיגול ולא חישב עליה להקטירה למחר. **אבל הכא,** אף שלא חישב בשעת הקטרת הלבונה, מכל מקום, כיון **דחישב בה בלבונה,** שבשעת הקטרת הקומץ חשב על הלבונה להקטירה למחר, **כמה** [כמו] **דחישב ביה בכוליה**(15) **מתיר דמי.**

אמר רבא: אף אנן נמי תנינא כך.

דתנן: **זה הכלל, כל הקומץ ונותן בכלי, והמוליך והמקטיר לאכול דבר שדרכו לאכול, ולהקטיר דבר שדרכו להקטיר,** אם חישב בשעת העבודה לאוכלו או להקטירו **חוץ למקומו,** הרי הוא **פסול ואין בו כרת.** ואם חישב בשעת העבודה לאוכלו או להקטירו **חוץ לזמנו,** הרי הוא **פיגול, וחייבין עליו כרת.**

מאי לאו, מחשבה המפגלת בשעת **הקטרה** של הקומץ, היא **דומיא דהנך,** הקומץ ונותן בכלי — **מה הנך, בין** חישב בשעת עבודתן **לאכול** שיריים חוץ לזמנם, **ובין** חישב **להקטיר** לבונה חוץ לזמנה — פיגל. **אף הקטרה, בין** חישב בשעת הקטרת הקומץ **לאכול** שיריים חוץ לזמנו **ובין להקטיר** לבונה חוץ לזמנה, פיגל.

ודחינן: **לא. הנך** דווקא **בין** אם חישב **לאכול בין להקטיר.** אבל **הקטרה,** רק אם חישב בה **לאכול** את השיריים חוץ לזמנם, **אין,** אזי מתפגלת המנחה, אבל אם חישב בשעת הקטרת הקומץ על מנת **להקטיר** את הלבונה חוץ לזמנה, **לא** נעשית המנחה פיגול.

יתיב רב מנשיא בר גדא קמיה דאביי, ויתיב וקאמר משמיה דרב חסדא: אין הקטרה של הקומץ **מפגלת הקטרה** של הלבונה. **ואפילו לרבי מאיר דאמר מפגלין בחצי מתיר, הני מילי היכא דחישב בהו בשיריים, דקומץ מתיר דידהו** הוא, שהרי הקטרת הקומץ מתרת את השיריים, **אבל הכא, דקומץ לאו מתיר דלבונה הוא,** שיכול להקטיר הלבונה קודם שהקטיר את הקומץ, **לא מצי מפגל ביה.**

אמר ליה אביי: עני מרי [עניני אדוני]! האם **משמיה דרב** אמרה רב חסדא?

אמר ליה: אין.

אתמר נמי, שמשמו של רב נאמרה המימרא, **אמר רב חסדא אמר רב: אין הקטרה מפגלת הקטרה.**

אמר רב יעקב בר אבא משמיה דאביי: אף אנן נמי תנינא:

שחט אחד מן הכבשים לאכול ממנו למחר, הוא פיגול וחבירו כשר.

שחט על מנת **לאכול מחבירו למחר — שניהם כשרים.**

מאי טעמא שניהן כשרים? **לאו, משום דכיון** דהאי כבש **לאו מתיר דידיה** של הכבש השני **הוא, לא מצי מפגל ליה.**

---

15. רש״י מקשה, ולא דמי לשוחט את הכבש דהתם לא איקבעו בחד מנא, ומקשה **הרש״ש,** הרי מבואר ברש״י הלאה דיבור המתחיל כחד דמו שכל זה לרבנן אבל לרבי יוסי באמת אין

ודחינן: **לא, התם הוא** לא נעשה פיגול משום **דלא איקבע בחד מנא** [כלי אחד] אלו ב׳ כבשים, **אבל הכא דאיקבע בחד מנא,** שהקומץ והלבונה בכלי אחד, **כי חד דמו,** ולכן בזה שייך לומר שהקטרה מפגלת הקטרה.

אמר רב המנונא: הא מלתא אבלע לי [הבליע לי, הטעימני ולימדני, רש״י] **רבי חנינא, ותקילא לי** [ושקול לי — חשוב לי] **ככולי תלמודאי: הקטיר קומץ להקטיר לבונה לאכול שיריים למחר,** דהיינו שבשעת הקטרת הקומץ חשב גם להקטיר לבונה למחר וגם לאכול שיריים למחר, **פיגול** הוא.

ותמהינן: **מאי קא משמע לן** רבי חנינא בזה? **אי דהקטרה מפגלת הקטרה, לימא ״הקטיר קומץ להקטיר לבונה״,** ומדוע הוסיף ״לאכול שיריים״, הרי גם בלי זה הוא פיגול?

ואי זה בא להשמיענו **דמפגלין בחצי מתיר, לימא ״הקטיר קומץ לאכול שיריים למחר״** שזה הרי חצי מתיר, שחשב רק בהקטרת הקומץ!

ואי תרוויהו קא משמע לן, שהקטרה מפגלת הקטרה ושמפגלים בחצי מתיר, ואו או קאמר, הקטיר קומץ להקטיר לבונה למחר שזה לחדש שהקטרה מפגלת הקטרה, או לאכול שיריים למחר שזה לחדש חצי מתיר, **לימא הקטיר קומץ להקטיר לבונה ולאכול שיריים למחר,** שלשון זה משמע או או?

אמר רב אדא בר אהבה: לעולם קסבר אין הקטרה מפגלת הקטרה ואין מפגלין בחצי מתיר, ובאמת בכל אחד מאלו המחשבות — להקטיר לבונה או לאכול שיריים למחר — לא נעשה פיגול, **ושאני הכא** דכיון שחשב את שתי המחשבות, **פשטה**[16] **ליה מחשבה בכולה מנחה.**

תני תנא קמיה דרב יצחק בר אבא: הקטיר קומץ לאכול שיריים, ובשעת הקטרת הלבונה לא חישב — **לדברי הכל פיגול.**

ותמהינן: **והא מיפלג פליגי!?** שהרי לרבנן אין מפגלין בחצי מתיר?

ומבארינן: **אלא אימא לדברי הכל פסול,** שרבנן גם כן מודו בזה.

ומקשינן: **ולימא ״הרי זה פיגול״ ורבי מאיר היא,** ולא היינו צריכים לשנות בדבריו של התנא ולומר במקום ״פיגול״ — ״פסול״?

מתיר מפגל את המתיר. ותירץ היד בנימין שבאמת גם כאן כוונת רש״י לפי רבנן, ומכל מקום היה קשה לו הרי מכבש לכבש גם רבנן מודים שאי אפשר לחשוב, ומתרץ שזה בכלי אחד, ועדיף.

16. הקשה **החזון איש** הרי אם אין מחשבים מהקטרה להקטרה, אם כן, מחשבתו שחשב בקומץ להקטיר הלבונה אינה מחשבה, וכן המחשבה שחשב על השיריים לאכלם חוץ לזמנו אינה מחשבה כיון שזה חצי מתיר, אם כן, מדוע שחשב שתי מחשבות אלו יחד תפסל המנחה? והרמב״ם כפי המתבאר בליקוטי הלכות מבאר הגמרא שחשב בשעת הקטרת הקומץ להקטיר הלבונה למחר, ובשעת הקטרת הלבונה לאכול השיריים למחר, וסובר שזה עדיף מרש״י, ובזה שחשב בשתי המתירים נחשב שפיגל בכל המתיר, ועדיין קשה, שהרי חשב מהקומץ על הלבונה, ואין מפגלים מהקטרה להקטרה.

ומתרצינן: **תנא** [ששנה לו לרב יצחק בר אבא], "**דברי הכל**" **אתניוה** [שנה לו], הלכך, "**פיגול**" **ב**"**פסול**" שייך לומר **שמיחלף ליה** ושנה פיגול במקום פסול, אבל לשון "**הרי זה**" **ב**"**דברי הכל**" **לא מיחלף ליה**, ואם לימדו אותו "הרי זה", לא היה טועה לומר "דברי הכל".

הדרן עלך הקומץ את המנחה

פרק הקומץ רבה

מתניתין:

א. **הקומץ את המנחה** על מנת **לאכול** ממנה חוץ לזמנו או חוץ למקומו **דבר שאין דרכו לאכול,** וכגון שחשב לאכול את הקומץ או את הלבונה שדינם בהקטרה ולא באכילה.

או שקמץ את המנחה על מנת **להקטיר** ממנה חוץ לזמנו או חוץ למקומו **דבר שאין דרכו להקטיר** כגון שחשב להקטיר את שיירי המנחה, הנאכלים על ידי הכהנים, הרי קרבן המנחה — **כשר!**

רבי אליעזר — פוסל!

ב. הקומץ את המנחה על מנת **לאכול** חוץ לזמנו או חוץ למקומו **דבר שדרכו לאכול, או** שחשב **להקטיר** חוץ לזמנו או חוץ למקומו **דבר שדרכו להקטיר,** אלא שהיתה מחשבת הפיגול שלו על **פחות מכזית** הרי הקרבן **כשר,** שאין מחשבת פיגול פוסלת אלא במחשבה על כזית!

ג. ואם חשב במחשבת פיגול **לאכול כחצי זית ולהקטיר כחצי זית** הרי הקרבן **כשר** — **שאין** מחשבות פיגול אודות **אכילה** [1]**והקטרה מצטרפין** לשיעור כזית[2]!

גמרא:

אמר רב אסי אמר רבי יוחנן: מאי טעמא דרבי אליעזר שפוסל במחשבת פיגול אפילו כשחשב על דבר שאין דרכו לאכול או להקטיר — משום **דאמר קרא** בפרשת פיגול "**ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו**" ומכפילות המילים "האכל יאכל" דורשים **שבשתי אכילות הכתוב מדבר: אחד אכילת אדם,** דהיינו פיגול בדבר שדרכו לאכול, **ואחד אכילת מזבח** דהיינו פיגול בדבר שדרכו להקטיר. והקישן הכתוב **לומר לך: כשם שמחשבין** מחשבת פיגול **באכילת אדם, כך מחשבין** נמי מחשבת פיגול **באכילת מזבח.**

---

1. מלשון המשנה משמע שחצי זית קומץ וחצי זית שיריים מצד עצמם יכולים להצטרף, והחסרון הוא רק משום שמחשבת אכילה והקטרה אין מצטרפין.

ובאמת מוכח כן ממה שאמר רבי ירמיה לעיל [יב ב] שלרבי אליעזר דסבירא ליה שמחשבין מאכילת מזבח לאדם, אם חישב על חצי זית קומץ וחצי זית שירים לאוכלן למחר שמצטרפין, הרי לנו שמאחר ושייך מחשבת אכילה בקומץ [לרבי אליעזר], הרי הוא מצטרף עם שירים שחשב בהם גם כן מחשבת אכילה, ולפי זה יש לומר גם לאידך גיסא, שאם חשב על חצי זית שירים לאכילה וחצי זית שירים להקטרה שלא יצטרפו אפילו לרבי אליעזר, שאף על גב ששניהם שירים הם, מכל מקום שני המחשבות השונות אינן מצטרפין.

2. הקשה רש"י הרי כבר למדנו דין זה במשנה לעיל [יב ב], ותירץ שהמשנה כאן באה לחדש שגם לרבי אליעזר הסובר שמחשבת אכילה פוסלת אפילו בדבר שאין דרכו לאכול, מכל מקום אין מחשבת אכילה והקטרה מצטרפין,

ולומדים מההיקש **כשם שמחשבין מאכילת אדם לאכילת אדם,** דהיינו שיירי המנחה שהם נאכלים, אם חשב לאכלם חוץ לזמנם — הרי זה פיגול. וכשם שמחשבים **מאכילת מזבח לאכילת מזבח,** דהיינו, קומץ שהוא נקטר על גבי המזבח, אם חשב להקטיר אותו למחר — הרי זה פיגול, **כך מחשבין מאכילת אדם למזבח,** שאם חשב על שיירי המנחה שהם נאכלים, להקטירם למחר, הרי זה מחשבת פיגול — ופסול, וכך מחשבים **מאכילת מזבח לאדם,** שאם חשב על הקומץ העומד להקטרה, לאוכלו מחר, הרי זה מחשבת פיגול — ופסול! (3)

מאי טעמא מהיכן למד רבי אליעזר, שהפסוק בא ללמדינו גם דין זה, שמחשבים מאכילת אדם למזבח, ומאכילת מזבח לאדם?

מדאפקינהו רחמנא מזה שקראה התורה להקטרה **בלשון אכילה,** וכמו שדרשנו שבשתי "אכילות" הכתוב מדבר, אחד "אכילת" אדם ואחד "אכילת" מזבח, לומדים מזה, שאכילה והקטרה שוים הם לענין זה שמחשבת הקטרה תפסול דבר שעומד לאכילה, ומחשבת אכילה תפסול דבר שדינו בהקטרה.

ורבנן מדוע הם לא דורשים את הפסוק כמו רבי אליעזר?

משום שהם סוברים, מה שהפסוק קרא להקטרה בלשון אכילה, זה בא ללמדינו דין אחר, — וכך הם דורשים את הפסוק: **האי**

ומשום שהיה מקום לומר שכמו שגזר רבי אליעזר ואסר מדרבנן אפילו בדבר שאין דרכו בכך, כך יגזור ויאמר שמדרבנן מצטרפין מחשבת אכילה והקטרה, עכת"ד, וכן מפורש לעיל שם בדברי רבי ירמיה שלרבי אליעזר אין מחשבת אכילה והקטרה מצטרפין, ומשמע מדברי רש"י שלדעת רבי יוחנן בגמרא הסובר שרבי אליעזר פוסל במשנה מן התורה, ודאי הוא שאין מחשבת אכילה והקטרה מצטרפין, וכן ביאר התוס' יום טוב ועיי"ש.

3. המקדש דוד [לג א] נסתפק האם כשחישב בבשר קדשים קלים להקטיר למחר הוי פיגול לרבי אליעזר, ומשום שהולכים אחר מחשבת ההקטרה שחישב בהם, והרי כל האימורין הנקטרים נפסלים אז, או שהולכים אחר עיקר זמן האכילה של הבשר שהוא לשני ימים, וכדי לפסול צריך שיחשב להקטיר ליום השלישי, וכמו כן נסתפק לענין דם שחישב לשתותו אחר שקיעת החמה, אם הולכים אחר מחשבת האכילה, והרי כל הנאכלין אינם נפסלים בשקיעת החמה, או שהולכים אחר עיקר זמנו של הדם שהוא נפסל בשקיעת החמה. וכמו כן יש לדון לענין מחשבת המקום, לענין בשר קדשים קלים שחישב להקטירן חוץ לעזרה בירושלים, שמחיצת אכילתן היא ירושלים, אבל כל הנקטרין מחיצתן היא העזרה.

ויעויין מנחת אברהם שהביא להוכיח מלשון רש"י לעיל [כח א ד"ה כאליה] שהולכים אחר עיקר זמנו ולא אחר המחשבה, שהרי כתב שם שאם חישב לאכול מאליה של שלמים למחר שהוא פיגול, והרי זמן אכילת שלמים הוא שני ימים, עכ"ד, אולם יש לדון בזה שמכיון והאליה שעולה לגבוה יש בה דין קדשי קדשים כמבואר בזבחים [פט א], והלא זמן אכילת קדשי קדשים הוא ליום אחד, [ויעויין בזבחים נה א בהערות ל"חברותא" הערה 1], אם כן גם אם הולכים אחר המחשבה הרי מחשבתו על למחר נחשבת

דאפקינהו רחמנא להקטרה **בלשון אכילה**
יז-ב הוא לומר לך **דלא שנא כי מחשב** על דבר הקטרה **בלשון "אכילה" למזבח**(4), וכגון שחישב "להאכיל" את הקומץ למזבח למחר(5), **ולא שנא כי מחשב בלשון "הקטרה" למזבח** למחר, הוי פיגול.

חוץ לזמנו.

4. הקשו התוס' הרי בזבחים [לא א] אמרינן שאם חישב שתאכלהו אש של הדיוט למחר הרי זה פיגול, ומשום שמצינו בכתוב שזה קרוי אכילה, ואם כן למה הוצרכנו ללימוד מיוחד על מחשבת אכילת מזבח שפוסלת, ותירצו שלענין אש של הדיוט הוי פיגול רק אם הזכיר בפירוש "אש", וכאן נתחדש שאכילת מזבח קרויה אכילה אפילו בלא הזכרת "אש", וכתב המנחת חינוך [קמד א] שחידוש דין זה הוא דוקא באימורין, שבהם נאמר אכילת מזבח, אבל בבשר אם חישב לאכילת מזבח בלא הזכרת "אש", לא הוי פיגול.

עוד תירצו התוס' שכל הדין דמחשבת אכילת אש של הדיוט פוסלת, זהו רק בדבר הראוי לאכילה, אבל באימורין אינה פוסלת, שהרי אין מחשבת אכילה פוסלת בהם, והוא הדין מחשבה זו שדינה כמחשבת אכילה, ולכן הוצרכנו ללמוד שמחשבת אכילת מזבח פוסלת בהם.

ובחידושי הגרי"ז תירץ על קושית התוס' שמהפסוק למדנו על מחשבת זריקת הדם ומחשבת ניסוך המים שפוסלת משום שהם גם כן אכילת מזבח, אבל בלא פסוק זה לא היו פוסלים, שהרי אינם נאכלים על ידי האש.

עוד תירץ שמצד מחשבת אכילת האש אין זה קרוי אכילה אלא אם כן חישב שיהיה נאכל לגמרי ונעשה דשן, וכמו באכילת אדם, אבל מאחר שלמדנו שמחשבת אכילת מזבח פוסלת, אם כן די במה שחישב שתצית האור בכולו, דאף על גב שבהצתת האור במיעוטו או ברובו עדיין לא מקרי הקטרה לענין מחשבת פיגול וכמו שמוכח בזבחים [לא ב], מכל מקום אין צריך שיהיה נשרף לגמרי, שבמשילת האור בכולו כבר נקרא שנעשה בו הקטרה אף על גב שעדיין לא נאכל לגמרי על ידי האש, ועיין מנחת אברהם.

5. יש לחקור במחשב בלשון אכילה למזבח, האם הפסול הוא משום מחשבת הקטרה, שלומדים מהפסוק שהקטרה קרויה גם כן אכילת מזבח, או שפסולו משום מחשבת אכילה, דאף על גב שבאימורין אין פוסל מחשבת אכילה על כל צורותיה, וכמו שהובא לעיל מהתוס' לענין אכילת אש ואכילת כלבים, ומשום שאין דרכן באכילה באופן כללי, מכל מקום אכילת מזבח הוא אופן מסוים של אכילה השייך באימורין ולכן פוסל בהם.

והנה התוס' כתבו שאם חישב על חצי זית בשר לאכילה וחצי זית אימורין לאכילת מזבח שמצטרפין, עיי"ש, ולכאורה מוכח מזה שהגדר בלשון אכילה למזבח הוא מחשבת אכילה, ולכן מצטרף עם מחשבת אכילה גמורה, שאם היה נידון כמחשבת הקטרה ורק שאפשר להגדירו בשם אכילת מזבח, לא היו מצטרפין, וכנראה שבזה נסתפקו התוס', ולכן בקושיתם סברו שאינם מצטרפין באופן זה.

והנה הגרי"ז כאן נסתפק בחישב בלשון אכילה למזבח חוץ לזמנו, האם הולכים אחר עיקר זמן הקרבתו, וכגון בדם שזמנו הוא עד שקיעת החמה, או אחר זמן אכילה, שהוא לכל הפחות עד עלות השחר, וכעין הספק שהובא לעיל מהמקדש דוד בחישב מאכילת מזבח לאדם לרבי אליעזר, ולכאורה ספק זה יהיה תלוי במה שנתבאר לעיל, שאם לשון אכילת מזבח הוא מחשבת הקטרה, ודאי שאין הולכים בזה אחר זמן אכילה, וכל הנידון הוא רק אם נפסל משום מחשבת אכילה, [ולכאורה גם אם ננקוט בזה שאין הולכים אחר זמן האכילה, שהרי אינו נפסל

אי נמי, או שנאמר שלפי רבנן מה שהפסוק קרא להקטרה בלשון אכילה, זה בא לומר: **מה אכילה בכזית, אף הקטרה בכזית**(6), שאין מחשבת פיגול בהקטרה בפחות מכזית, כמו שאין מחשבת פיגול באכילה בפחות מכזית, **ולעולם "אכילה"** של הפסוק, היינו מחשבת אכילה **דאורחא משמע,** והיינו להקטיר את הקומץ ולאכול את השיריים.

[כלומר, נחלקו שני תירוצי הגמרא, לפי רבנן מה הדין אם חשב על הקטרה בלשון אכילה, כגון "להאכיל את המזבח למחר", האם זה פיגול או לא. לפי תירוץ ראשון בגמרא — פיגול. לפי תירוץ שני בגמרא — אין זה פיגול].

ורבי אליעזר שלומד מהפסוק גם את הדין שמחשבים מאכילת אדם למזבח וכו', אמר לך: **אם כן** כדברי חכמים שלא מחשבים מאכילת אדם למזבח ומאכילת מזבח לאדם, **לכתוב רחמנא "אם האכל האכל". אי נמי** לכתוב **"אם יאכל יאכל", מאי "האכל יאכל"** מדוע הפסוק שינה בלשונו? אלא מזה ששינה הכתוב את לשונו **שמעת מינה תרתי** נלמדים מזה שני הדינים, א. הדין של רבנן [או שמחשב בלשון אכילה למזבח הוי פיגול, — כתירוץ הראשון בגמרא. או שהקטרה היא רק בכזית כמו אכילה, — וכתירוץ השני בגמרא]. ב. הדין של רבי אליעזר, שגם מחשבה להקטיר דבר שעומד לאכילה, או לאכול דבר שעומד הקטרה — הרי היא מחשבת פיגול.

אמר ליה רבי זירא לרב אסי: ואי טעמא דרבי אליעזר משום הכי הוא שדורש את דינו מזה ששינה הכתוב באומרו "האכל יאכל" — **כרת נמי ליחייב** כשמחשב מאכילת אדם לאכילת מזבח או להיפך, כמו כל פיגול שדינו בכרת!?

וכי תימא הכי נמי שלפי רבי אליעזר חייב כרת, אם כן אני הקשה לך — **והא את** רב

משום מחשבת אכילה סתמית, אלא משום אכילת מזבח, ואם כן דין הוא שיהיה זמנו נקבע לפי דיני אכילת מזבח, עדיין יהיה מקום לדון אם נסבור שגם באימורין פוסל מחשבת אכילת אש, וכמו שנוקט המנחת חינוך [קמד] בדעת רש"י, שבזה יש יותר סברא לומר שנלך אחר זמני אכילה, שהרי בזה נפסל הוא מצד מחשבת אכילה סתמית, וצ"ע].

6. הנה לקמן [כו ב] נחלקו אמוראים האם יש הקטרה בפחות מכזית, וכתב שם בשיטה מקובצת וכן כתבו התוס' [לקמן נח ב] שמכל מקום לענין מחשבת חוץ לזמנו ומקומו לכולי עלמא אינו פיגול אלא בכזית, ומשום שלומדים מפסוק כמבואר בסוגיין.

והנה הרמב"ם [פסולי המוקדשין יד י] כתב הטעם שצריך כזית למחשבת פיגול, משום שאין הקטרה פחותה מכזית, והקשה הגרי"ד [הובא במנחת אברהם] אם כן למה הוצרכנו ללמוד זה ממה שהוציאתו התורה בלשון אכילה, ותירץ הגרי"ד שדין זה שצריך כזית בהקטרה נאמר בקיום ההקטרה ולא במעשה ההקטרה, שפעולת הקטרה שייכת גם בחצי זית, ולכן אם שני כהנים יזרקו כל א' חצי זית יהיה נחשב הקטרה, משום שסוף סוף נעשית כאן הקטרה יחד של כזית, ומשום כך בלא שחידש הכתוב להצריך כזית במחשבת פיגול, היינו אומרים שיפסול גם בחצי זית, משום שיש שם של מעשה הקטרה גם בפחות מכזית, והשמיענו הפסוק שצריך שהמחשבה תהיה על קיום של הקטרה שהוא

אסי **הוא דאמרת משמיה דרבי יוחנן: מודה רבי אליעזר שאין ענוש כרת?!**

אמר ליה רב אסי לרבי זירא: מחלוקת **תנאי היא אליבא דרבי אליעזר** אם חייב כרת או לא:

איכא למאן דאמר שלפי רבי אליעזר **פסולה מדאורייתא**, משום שלומד זאת מ"האכל יאכל" ויש בה כרת. [וכהבנת רבי זירא, שאם נלמד מהפסוק, הרי זה פיגול גמור].

ואיכא למאן דאמר שלפי רבי אליעזר היא רק **פסולה דרבנן**, שפסלו זאת, כדי שלא יבואו להכשיר מחשבה שהיא כדרכה, מאדם לאדם או ממזבח למזבח.

והראיה שנחלקו בה תנאים אליבא דרבי אליעזר:

דתניא: השוחט את הזבח וחשב **לשתות מדמו**, [היינו מחשבת אדם על אכילת מזבח,] **למחר**, או שחשב **להקטיר מבשרו** [היינו מחשבת מזבח על אכילת אדם,] **למחר**(7), או **לאכול מאימוריו** [היינו מחשבת אדם על אכילת מזבח,] **למחר**, הרי הזבח **כשר**, שאין הזבח נפסל אלא במחשב מאכילת אדם לאכילת אדם, או מאכילת מזבח לאכילת מזבח.

ורבי אליעזר פוסל, משום שסובר, שמחשבה מאכילת אדם לאכילת מזבח, או מאכילת מזבח לאכילת אדם — פוסלת.

חשב **להניח מדמו** של הקרבן **למחר**, למרות שאין במחשבה זו לא משום אכילת אדם ולא משום אכילת מזבח, **רבי יהודה פוסל!** [וכפי שיתבאר טעמו לקמן].

אמר רבי אלעזר: אף בזו, שחשב להניח דמו למחר, **רבי אליעזר פוסל, וחכמים מכשירין** משום שאין זו מחשבת אכילה.

והוינן בה: **רבי יהודה** שפוסל במחשב להניח מדמו למחר **אליבא דמאן** סבירא ליה?

אילימא אליבא דרבנן שאומרים אין מחשבין מאכילת מזבח לאכילת אדם ומאכילת אדם לאכילת מזבח, אם כן קשה **השתא, ומה התם**, שמחשב מאכילת מזבח לאכילת אדם או להיפך, אף על פי **דקא מחשב בלשון אכילה**, בכל זאת **מכשרי רבנן** משום שאינו מחשב מאכילת אדם לאכילת אדם, או מאכילת מזבח לאכילת מזבח, **הכא**, דאינו מחשב כלל לא על אכילת אדם ולא על אכילת מזבח, אלא על הנחת הדם **לא כל שכן** שלא פוסלים

בכזית דוקא.

7. המקדש דוד [לג א] מסתפק האם שיעורו ברביעית [כשיעור שתית יין לנזיר] או בכזית [כשיעור איסור שתית דם], והשפת אמת דן לומר ששיעורו הוא בכדי הזאה, שהוא שיעור הדם לענין מחשבת זריקה חוץ לזמנו כמו שכתב הרמב"ם [פסולי המוקדשין יד י]. והנה היה מקום לחקור בשיעור כזית הנאמר במחשבת אכילה והקטרה, אם הוא בהחפצא של הבשר והאימורין, או שהוא שיעור הנאמר במעשה האכילה וההקטרה שעליה חישב, [שאפילו אם יש הקטרה פחותה מכזית, מכל מקום נתחדש שצריך הקטרה חשובה], ומדברי השפת אמת נראה שהבין שהוא שיעור בהחפצא, ולכן גם לענין שתיה יהיה די בשיעור של כדי הזאה, אבל

רבנן!?(8)

אלא בהכרח, רבי יהודה שהכשיר מחשבת הינוח **אליבא דרבי אליעזר** אמר את דבריו.

ועל זה **אמר רבי אלעזר: אף בזו,** במחשבת הינוח, **רבי אליעזר פוסל וחכמים מכשירין.**

והרי יש לתמוה, שאם כן דברי **רבי אלעזר היינו** דברי **רבי יהודה,** ושניהם אמרו דבר אחד, שרבי אליעזר פוסל במחשבת הינוח, ומה הוסיף רבי אלעזר על דברי רבי יהודה!?

והשתא מוכיחינן: **אלא לאו,** עונש **כרת** הוא **דאיכא בינייהו,** שרבי יהודה ורבי אלעזר נחלקו בשיטת רבי אליעזר. **דתנא קמא,** דהיינו רבי יהודה, **סבר** חושב **להניח** — **פסולא בעלמא** הוא, ואין בו כרת, אבל **בהנך** באותם דברים שהזכירה הברייתא בתחילה שרבי אליעזר פוסל, שפסולם הוא משום שמחשב מאכילת אדם למזבח או מאכילת מזבח לאדם, **כרת נמי מיחייב. ואתא רבי אלעזר למימר** שרבי אליעזר סובר כי **אידי** בין מחשבת הינוח **ואידי** ובין מחשבה מאכילת אדם למזבח או להיפך, הרי הם רק **פסול** מדרבנן **ואין בו כרת!**

דוחה הגמרא את הראיה: **לא** תוכיח מכאן שזה מחלוקת תנאים בדעת רבי אליעזר. משום שאפשר לומר **דכולי עלמא,** בין רבי יהודה ובין רבי אלעזר סוברים, כי **כרת** אליבא דרבי אליעזר **ליכא!** וגם לפי רבי יהודה אין טעמו של רבי אליעזר שזה פיגול מדאורייתא.

והכא בברייתא — **ג' מחלוקת בדבר:**

א. **תנא קמא סבר** — **בהנך** שמחשבים מאדם למזבח וממזבח לאדם **פליגי** חכמים ורבי אליעזר, שחכמים מכשירים. ורבי אליעזר סובר פסול, משום גזירה, שלא יבואו להכשיר מחשבת אכילה כדרכה, אבל מחשבה **להניח,** שאינה מחשבת אכילה כלל, לא גזרו עליה, ולדברי **הכל** — **כשר!**(9)

ב. **ורבי יהודה סבר** רק **בהנך** באותם שחשב עליהם שלא כדרכם, דהיינו מאכילת מזבח לאדם או להיפך **פליגי** רבנן על רבי אליעזר — ומכשירים. אבל מחשבת **להניח** שהיא מחשבה בדבר שדרכו בכך, **דברי הכל פסול** מדרבנן. **מאי טעמא** פסול מדרבנן? **גזירה** במחשב להניח **מקצת דמו** למחר **אטו** מחשב להניח **כל דמו** למחר, ומחשבה יח-א

אם היה השיעור נאמר במעשה האכילה, הרי ודאי שאין שתיה בפחות מכזית.

8. מבאר החזו"א [כג ד] שכונת הגמרא היא מצד שבכל מחשבת שתיה למחר, ישנה גם כן מחשבת הינוח, שהרי יניחנו עד למחר ולא יזרוק אותו ואז ישתהו, ואם כן מוכח שלרבנן דרבי אליעזר מחשבת הינוח גם כן אינה פוסלת, אבל למסקנא אמרינן שרבי יהודה סבר שלרבנן דרבי אליעזר מחשבת הינוח פוסלת ומכל מקום מחשבת שתיה אינה פוסלת, וביארו התוס' שכשחישב לשתותו למחר אינו מוכרח בדבריו שיניחנו ולא יזרקנו, שיתכן שיזרוק היום מדמו ולמחר ישתהו, ורק כשחשב להניחו למחר נפסל, שהרי חשב בפירוש שלא יזרוק היום, והחזו"א העיר שלא נזכר כלל בדברי הגמרא מכל שקלא וטריא זו, ועיי"ש, ויעויין גם בשפת אמת על דברי התוס' בזה.

9. רש"י מפרש שלת"ק לכולי עלמא לא גזרינן

להניח **כל דמו** למחר הרי הוא **פסולא דאורייתא!**(10)

ומצאנו שרבי יהודה סובר שמחשבת הינוח פוסלת. **דתניא: אמר להם רבי יהודה** לחכמים שסוברים שאין מחשבת הינוח פוסלת מהתורה, גם כשמחשב להניח כל דמו: וכי **אי אתם מודים לי שאם הניחו למחר שהוא פסול**, ומכיון שמניח למחר פסול, אף אם **חישב להניחו למחר נמי** הרי הוא **פסול!** וטעמו של רבי יהודה הוא, כיון שאילו יעשה את הדבר בפועל ייפסל הקרבן, אף מחשבה פוסלתו.

ג. **ואתא רבי אלעזר למימר — אף בזו,** במחשבת הינוח נחלקו, **שרבי אליעזר פוסל וחכמים מכשירין!**

והוינן בה: וכי **סבר רבי יהודה** כי חשב **להניח מדמו למחר דברי הכל פסול?!**

ותניא: אמר רבי: כשהלכתי למצות מדותי, לשאול ספיקותי, **אצל רבי אלעזר בן שמוע, ואמרי לה** ויש אומרים שכך אמר רבי: כשהלכתי **למצות מדותיו של רבי אלעזר בן שמוע,** ללמוד ולמצות מחכמתו, **מצאתי** את **יוסף הכבלי יושב לפניו. והיה חביב לו** יוסף לרבי אלעזר **ביותר.** ועסקו

מקצת דמו אטו כל דמו, אולם הקרן אורה הקשה בזה שהרי בזבחים [לה־לו] מבואר שרבנן נחלקו עם רבי יהודה וסוברים שלהניח כל דמו גם כן אינו פוסל, ואם כן יש לפרש בפשיטות שת"ק סובר כרבנן דרבי יהודה שם, ולכן לא שייך כלל לגזור אטו כל דמו, שגם בכולו כשר.

10. התוס' דנו האם גם במחשבת הינוח על כל האימורין יש פסול מן התורה, ובתירוצם הב' כתבו שמאחר ואם לא הקטיר האימורין אין הקרבן נפסל, משום כך לא יפסול כלל מחשבת הינוח בהם מן התורה, ורק מדרבנן פסול בזה אטו מחשבת הינוח בכל הדם, אולם בזבחים [לו א ד"ה שיאכלוהו] נקטו התוס' שנפסל מן התורה, וביארו שם שמאחר וכל זמן שהאימורים קיימים ולא הוקטרו, עדיין אסור הבשר באכילה, ואחר שיעלה השחר ויפסלו האימורין בלינה, יפסל הבשר גם כן בלינה, עכ"פ בקדשי קדשים, אם כן כשחישב להניח האימורין יש בזה מחשבה על פסול הקרבן, דאף על גב שהבעלים נתכפרו שהרי נזרק הדם כדינו, מכל מקום הבשר אין בו היתר אכילה, וכן נראה כאן בתירוצם הא'.

והנה בברייתא נזכר בדברי רבי יהודה "להניח מדמו", ויש לעיין למה לא הזכיר גם להניח מאימוריו כמו ברישא, ולפי תירוצם הב' של התוס' הנ"ל ודאי שלא קשה כלום, שמכיון שבמחשבת הינוח בכל האימורין לא נפסל אלא מדרבנן, משום כך לא גזרינן במקצתו אטו כולו, שהוא גזירה לגזירה, אבל לפי שיטתם בזבחים הנ"ל יקשה לכאורה, ויש ליישב עפ"י מה שכתב המקדש דוד [לג א] שמחשבת הינוח באימורין חמור יותר מבדם, שהרי נתבאר שבאימורין מחשבת הינוח פוסלת משום שהבשר לא הותר כל זמן שלא הוקטרו, ומשום כך אפילו כשחישב להניח מקצת האימורין יפסל הבשר מן התורה, שהרי כל זמן שעדיין קיימים מקצת האימורין לא הותר הבשר, עכ"ד, ולפי זה יש ליישב בפשיטות שלכן לא הזכיר ר' יהודה להניח מאימוריו, משום שבזה הלא נפסל מן התורה, הגם שחישב רק על מקצתן, ורבי יהודה הרי בא להשמיענו פסול דרבנן במקצת דמו אטו כל דמו. ובעיקר הדין דמחשבת הינוח באימורין, יעויין בחידושי רעק"א זבחים [לו] ובקהלות יעקב שם [כא ב].

בהלכות **עד** שהגיעו להלכה **אחת. אמר לו** יוסף לרבי אלעזר: **רבי, השוחט את הזבח** על מנת **להניח מדמו למחר, מהו?** האם זו מחשבת פסול, או שמא רק כשחושב לאכול או להקטיר למחר הרי זו מחשבה הפוסלת, ולא כשחושב להניח למחר בלבד.

בשחרית, אמר לו רבי אלעזר: **כשר! בצהרים** שאלו שוב, **אמר לו: כשר! במנחה** שאלו שוב, **אמר לו: כשר! ערבית** שאלו שוב, ואז **אמר לו: כשר, אלא שרבי אליעזר פוסל!**

צהבו פניו של יוסף הבבלי מחמת שמחה, **אמר לו** רבי אלעזר: **יוסף! כמדומה אני שלא כיוונו שמועתינו,** שמה שאמרתי לך שהזבח כשר, לא היה נראה לך שזוהי ההלכה, **עד עתה** שאמרתי לך — פסול!?

אמר לו יוסף: **הן רבי הן,** אכן כיוונת קודם לכן להלכה, **אלא** לכך צהבו פני לבסוף, מפני **שרבי יהודה** — **"פסול", שנה לי! וחזרתי על כל תלמידיו** של רבי יהודה **ובקשתי לי חבר** שיאמר כן משמו של רבי יהודה **ולא מצאתי** וחששתי שמא שכחתי וטעיתי בדבריו של רבי יהודה. **עכשיו, ששנית לי — פסול, החזרת לי אבדתי!**

זלגו עיניו דמעות של רבי אלעזר בן שמוע. אמר: אשריכם תלמידי חכמים שדברי תורה חביבין עליכם ביותר! קרא עליו המקרא הזה "מה אהבתי תורתיך כל היום היא שיחתי"! [עיין "אמונה ובטחון" לחזון איש פרק ג — כ]

ועוד אמר לו רבי אלעזר בן שמוע: **הא** שאמר לך רבי יהודה "פסול", לא משום שהלכה כן, אלא **מפני שרבי יהודה בנו של רבי אילעאי, ורבי אילעאי תלמידו של רבי אליעזר, לפיכך שנה לך** רבי יהודה **משנת רבי אליעזר** הואיל וחביבה עליו.

ומסקינן לקושיא: **ואי סלקא דעתך** שרבי יהודה שלימד את יוסף הבבלי **"דברי הכל פסול"** על מחשבת "להניח" **אתנייה** לימד לו, **מאי "החזרת לי אבדתי"** שאמר לו יוסף לרבי אלעזר, והרי גם כששמע מרבי אלעזר בן שמוע את דברי רבי יהודה, אין זה אותם דברים ששמע יוסף הבבלי מרבי יהודה, **דאיהו,** רבי אלעזר, **נמי פלוגתא** [כשר, ורבי אליעזר פוסל]. **קאמר ליה,** ואילו יוסף הבבלי שמע מרבי יהודה שלפי כולם פסול?

ומתרצינן: **אלא מאי** רצונך להוכיח מכאן, שגם לפי רבי יהודה מחשבת הינוח היא מחלוקת, ו**"כשר, ורבי אליעזר פוסל" אתנייה** רבי יהודה ליוסף הבבלי, וכמו שאמר רבי אלעזר בן שמוע. **אי הכי מאי** האי שאמר רבי אלעזר בן שמוע ליוסף הבבלי, **"הא מפני"** וכו', שמשמע שהוצרך לתת טעם למה שנה רבי יהודה את דברי רבי אליעזר שפוסל, הרי אין הלכה כמו רבי אליעזר, **והא אנן נמי פלוגתא קא מתנינן,** שבכל מקום גם אנו שונים אף את דברי היחיד, אף שהם נגד הרבים? [עפ"י ביאור הרש"ש].

ומסקינן לתירוצא: **אלא, לעולם "דברי הכל פסול" אתנייה** רבי יהודה ליוסף הבבלי. ומה שהקשית **"ומאי החזרת לי אבדתי"** שאמר יוסף, הרי רבי אלעזר בן שמוע אמר לו שזה מחלוקת, ולא כדברי רבי יהודה? הכי קאמר: **דאהדר ליה** דאיכא **מיהא שום פסלות בעולם.** כיון שאמר לו רבי אלעזר שיש דיעה

הסוברת דפסול ב"להניח", הוא החזיר לו אבדתו בכך, שמעתה הוא יכול לשנות משום רבי יהודה דלדברי הכל פסול.

סדר המנחה:

הנודר או הנודב מנחת סולת מביא עשרון סולת ולוג שמן. ונותן תחילה מעט שמן בכלי, ונותן הסולת עליו. וחוזר ויוצק מעט שמן על הסולת, ובולל הכל יחד. ואחר כך, יוצק עליה את מותר השמן הנשאר מהלוג, ונותן עליה לבונה, ומביאה אל הכהן. והכהן מגישה למזבח בקרן דרומית מערבית, בחוד הזוית, ואחר כך קומץ הכהן מהמנחה, ומלקט את הלבונה ומולחם, ומקטירם על גבי המזבח, והשיריים נאכלים לכהנים.

ויש מנחות שאחר הבלילה בשמן נאפות הן, ואחר אפייתן פותתן לפתיתים בגודל של כזית, ויוצק עליהם את השמן הנשאר מהלוג, והכהן קומץ מהפתיתים ומקטיר על המזבח.

מתניתין:

לא יצק את השמן על המנחה והיינו יציקה אחרונה של מותר השמן, אלא נתן את כל לוג השמן בכלי קודם עשיית המנחה, וכן אם **לא בלל**(11) את השמן עם הסולת, **ולא פתת**(12) את המנחה באותן מנחות הצריכות פתיתה(13), **ולא מלח, ולא הניף** את אותה המנחה הטעונה תנופה, כגון מנחת סוטה ומנחת העומר, וכן אם **לא הגיש** למזבח, **או שפתתן פתים "מרובות",**(14) שהיו הפתיתים

---

11. רש"י מפרש שהכונה היא שלא נתן מתנת שמן שנותנים לצורך מצות בלילה, אבל עשה את פעולת הבלילה, והחזו"א [כה יב] כתב שלכאורה היה אפשר לפרש כפשוטו שנתן שמן לבלילה, ורק שלא בלל, אלא שא"כ נמצא שגם לא יצק, שהרי כל שמן שנותן במנחה כשעדיין לא בלל, כל זה נחשב ממתנת השמן שנותנים לבלילה, ורק אחר שבולל ומוסיף אח"כ עוד שמן, זה נחשב יציקה, והרי כשלא יצק למדנו בגמרא שפסול, ומשום כך לא פירש רש"י כן, אולם כתב החזו"א שעדיין יש להעמיד המשנה באופן שבלל בלילה פסולה, וכגון שבלל ששים ואחד עשרונים בכלי אחד, שמבואר לקמן בסוגייא שאין זה בלילה כשירה, שבזה יש לומר שמכל מקום נחשב שנעשית בלילה, לענין השמן שמוסיף אח"כ שהוא נחשב ליציקה, ועיי"ש.

וכתב המנחת חינוך [קטז ה] שגם מתן שמן בכלי דינו כבלילה לענין זה, שאם לא נתן שמן בכלי קודם עשיתו כשר.

12. הרש"ש מבאר שאין כונת המשנה שלא פתת כלל, שהרי למדנו לעיל [ו א] שאם קומצו מבורץ, כלומר גדוש יותר מדאי, פסול, והרי המנחה גדולה הרבה יותר מכדי קומצו, אלא הכונה שפתת רק כדי קמיצה והשאר הניחו כמות שהיה, וכן מפרש בכונת דברי רש"י.

13. המשנה למלך [מעשה הקרבנות יג י] מביא בשם רבינו אליהו מזרחי לדקדק מלשון רש"י [פרשת ויקרא, וכן הוא לשון רש"י במשנתינו] שמצות פתיתה הוא רק במנחות הנאפות קודם קמיצה, אבל מנחת הסולת שהיתה נקמצת כשהיא סולת, לא היה בה כלל מצות פתיתה, עיי"ש.

14. לקמן [עה ב] במשנה מבואר שכל חלה מהעשר חלות היה פותת לארבעה, ופירש רש"י שם בלשון א' ששוב היה פותתו עד שיעמיד כל פתית על כזית, עיי"ש, והחזו"א [כה ט] העיר בלשון משנתינו שלא אמר "שלא פתתן לארבעה", ורצה לדקדק מזה כדברי רש"י הנ"ל, ומשום כך לא נקט התנא מנין הפתיתין, הואיל

גדולים מכזית, וכן אם **לא משחן**(15) את אותן המנחות הטעונות משיחה [והיא מנחה הבאה רקיקין, שדינה למשוח את הרקיקין מלוג השמן המובא עם המנחה](16) **כשירה** המנחה גם אם לא עשה את כל אלו.

גמרא:

והוינן בה: **מאי "לא יצק"** האמור במתניתין? **אילימא לא יצק כלל,** מדוע המנחה כשירה, והא **עיכובא כתיב בה** שהרי דין יציקה כתבה התורה פעמיים, ויש לנו כלל "כל דבר שחזר ושנה הכתוב במנחה, אינו אלא לעכב". ואם כן הדין ביציקה שאם לא עשאה פסולה המנחה?

אלא, כך פירוש המשנה: **לא יצק כהן אלא זר** כשירה(17), שהיציקה היא מעבודות

ובאמת אין להם שום מנין, אלא הפתיתה היא עד שיהיה כל פתית כזית.

15. הלחם משנה [מעשה הקרבנות יג ח] הביא בשם רבינו אליהו מזרחי שאם שינה ועשה מצות חלות ברקיקין או מצות רקיקין בחלות פסול, וכתבו האחרונים שכן הוא בתוספתא [ח ג], והטעם הוא שכשעושה תורת חלות ברקיקין ובללן כדין חלות, הוא גרוע מלא משח הרקיקין כדינם.

16. המשנה למלך [מעשה הקרבנות יג ה] הביא שלהתוס' היה מצות מתן שמן בכלי קודם עשיה במאפה תנור כשאר המנחות, ולהרמב"ם לא נאמר מתן שמן בכלי במאפה תנור, עיי"ש.

והקשה הליקוטי הלכות אם כן איך יפרש הרמב"ם למשנתינו, שהרי מפורש לקמן [עה א] שלא נאמר יציקה במאפה תנור, ואם כן כשלא משח הרקיקין נמצא שלא נתן בהם כלל שמן, שמתן שמן בכלי ויציקה לא נאמרו בהם, ובלילה ודאי שלא נאמר בהם, שהרי זהו החילוק שבין חלות לרקיקין, שהחלות נבללין בשמן קודם אפיה והרקיקין נמשחין אחר אפיה, והרי חיסר שמנה פסול [לעיל יא], וכתב שנצטרך לומר שעכ"פ נתן בהם שמן בתחילה, עכ"ד.

אלא שהעיר החזו"א [כה יג] שאם נתן בהם שמן בכלי קודם עשייתן אם כן שם חלות עליהן, שהרי יהיו אח"כ נבללין בשמן זה, וכמו שנתבאר שזהו החילוק שבין חלות ורקיקין, והגם שמשיחת הרקיקין לא נאמר בה עיכוב, מכל מקום ודאי שצריך שיהיה עליהם שם רקיקין, ולא שם חלות, [וכמו שהובא לעיל מהתוספתא], והוסיף החזו"א שאפילו שישנו חילוק נוסף ביניהם, שהחלות הם עבות והרקיקין הם דקות, [וכמו שציינו לדברי אבן עזרא שמות כט ב], מכל מקום גם חילוק זה של זמן נתינת השמן צריך שיהיה ביניהם, עכ"ד, ולכאורה כונתו שנצטרך להעמיד בדוקא באופן שנתן השמן אחר הבלילה וקודם אפיה, שאז אמנם לא נמשח כדינו אחר אפיה, אבל שם חלות גם כן אין עליהם, הואיל ולא נבללו, וכל זה להרמב"ם, אבל לדעת התוס' שלעולם נותן שמן ברקיקין, אם כן בזה שנבללו אח"כ הרקיקין בשמן עדיין שם רקיקין עליהן.

אולם המנחת חינוך [קטז י] הבין שמכיון שנתן בהם שמן קודם אפיה, אף על גב שהיה זה אחר בלילה, מכל מקום שם חלות עליהן, שהרי גם בחלות אין מעכב שיהיה בלילה בדוקא, ומשום כך הניח בקושיא עיקר דין זה דלא משחן כשר.

17. לקמן בגמרא לומדים להכשיר בזר משום דמקמיצה ואילך מצות כהונה, וכתב המנחת חינוך [קטז ה] שא"כ הוא הדין שלכתחילה כשרה יציקה בזר, וכמו בשחיטה שכשירה לכתחילה בזר, משום הלימוד ד"מקבלה ואילך מצות כהונה", ודקדק כן גם מלשון הגמרא לעיל [ט א] "דכהונה לא בעיא", וכן כתבו הליקוטי

הכשירות בזר[18].

ומקשינן: **אי הכי "לא בלל"** שכתוב במשנה **נמי** נפרש כן **שלא בלל כהן אלא זר,** ונדייק מזה, דוקא כשבלל הזר כשירה, **הא לא בלל**
יח-ב **כלל פסולה, והתנן: ששים** עשרונות סולת **נבללין** בלוג אחד שמן **ששים ואחד** עשרונות **אין נבללין** בלוג שמן, ולפיכך לא יביא מנחה יותר מששים עשרונות בכלי אחד.

והוינן בה: כי אינם נבללין מאי הוי? והתנן: לא בלל כשירה.

ומתרצינן: **ואמר רבי זירא: כל הראוי לבילה** דהיינו עד ששים עשרונות **אין בילה מעכבת בו, וכל שאינו ראוי לבילה** כגון למעלה משישים עשרונות **בילה מעכבת בו** לפסול[19].

ואם כן קשה, שמדברי רבי זירא רואים, שבילה [במקום הראוי לבילה] אינה מעכבת, ועל כרחך מה שכתבה המשנה "לא בלל", אין פירושו "לא בלל כהן אלא זר", אלא "לא בלל כלל". ואם כן גם מה שכתבה המשנה "לא יצק" פירושו "לא יצק כלל", וחוזרת הקושיא הראשונה, מדוע לא יצק כלל — כשרה, והרי יציקה מעכבת?

ומתרצינן: **מידי איריא** ששוים הם? **הא כדאיתא והא כדאיתא. "לא יצק"** היינו **לא יצק כהן אלא זר,** ואילו **"לא בלל"** היינו **לא בלל כלל.**

שנינו במשנה: **או שפתתן פתים מרובות כשירה.**

והוינן בה: מה החידוש? **השתא** אם **לא פתת כלל כשירה,** כמבואר במתניתין, פתתן **פתין מרובות** דהיינו לחתיכות גדולות **מיבעיא** צריך להשמיע לנו שכשירה?

ומתרצינן: **מאי "פתין מרובות"** שכתוב במשנה — **שריבה בפתיתין,** שפתתן לחתיכות קטנות מדאי, וזה יותר גרוע מאילו לא פתת כלל, וצריך להשמיעינו שגם בזה

הלכות והחזו"א [כה יז], והוכיחו כן מדברי הרמב"ם [מעשה הקרבנות יג יב].

והקשו האחרונים שמלשון המשנה דתני כשר משמע שהוא רק בדיעבד, ותירצו שנקט כן אגב שאר הדברים שכשרים רק בדיעבד, וכגון לא בלל ולא הגיש.

18. כתב המנחת חינוך [קטז ה] שהוא הדין בשאר פסולין שיצקו דכשר, אולם כתב המקדש דוד שאם יצק עכו"ם פסול, משום דבאמת יציקה עבודה היא אלא שהיא כשירה בפסולים, מה שאין כן עכו"ם שהוא מופקע לגמרי מזה, והחזו"א [כה יא] כתב גם כן שאם נשפך עליה שמן מאליו או על ידי קוף פסול.

19. לכאורה קשה למה לא יביא המנחה כולה בכלי א' ורק הבלילה יעשה בשני כלים, וכתב הגרי"ז [נזיר לח] שהבלילה צריכה להיות נעשית בדוקא בכל המנחה בכלי אחד, אולם החזו"א [כו ה] כתב שאמנם אפשר לבלול בשני כלים, אבל צריך שיהיה ראוי להיות נבלל כולה בכלי אחד. עוד ביאר הגרי"ז [בס' הליקוטים] בלשון הרמב"ם, שבאמת ס"א עשרונים בכלי אחד יכולים להיות נבללין, אך בדין בלילה נאמר שצריך שיהיה נבלל הכל במעשה אחד, כלומר שיהיה נעשה הבלילה בכל המנחה בעת אחד, ולא שיבלול חלק אחד מהמנחה ואח"כ חלק נוסף, וס"א עשרונים אינם יכולים להיות נבללים בבת אחת.

כשירה.

ואיבעית אימא: לעולם מתניתין **בפתים מרובות ממש** דהיינו חתיכות גדולות, ואל תקשה מה החידוש, הרי כל שכן הוא מלא פתת כלל **דמהו דתימא התם** בלא פתת כלל **הוא** דכשירה **דאיכא תורת** "חלות" **עליהן, אבל הכא** כשפתתן לחתיכות גדולות **דלא תורת** "חלות" שהרי אינן שלימות, **איכא, ולא תורת** "**פתיתין**" **איכא** שהרי הן חתיכות קטנות מדאי, והייתי חושב שהמנחה פסולה, **קא משמע לן** המשנה שהמנחה כשירה[20].

והוינן בה: **לימא מתניתין** שמכשירה יציקה בזר **דלא כרבי שמעון**?[21] **דתניא: רבי שמעון אומר: כל כהן שאינו מודה בעבודה** שנצטוינו עליה מפי הגבורה[22] **אין לו חלק בכהונה,** בחלוקת הקדשים, **שנאמר** "**המקריב את דם השלמים ואת החלב מבני אהרן — לו תהיה שוק הימין למנה**" ודורשים: מי שהוא **מודה בעבודה יש לו חלק בכהונה,** אך כהן **שאינו מודה בעבודה אין לו חלק בכהונה.**

ואין לי אלא המודה בעבודה **זו** של הולכה **בלבד,** שהרי בפסוק כתוב "המקריב", והיינו הולכה, **מנין לרבות חמש עשרה עבודות** שגם הן בכלל, ואלו הן: **היציקות** [23]יציקת השמן במנחה שלוש פעמים, [כמבואר בהקדמה למשנה], **והבלילות** בלילת השמן והסולת במנחה, **והפתיתות** במנחת מחבת ומרחשת ומאפה תנור, הטעונים פתיתה לאחר אפייתן. **והמליחות** מליחת המנחות, כמו שכתוב "וכל קרבן מנחתך במלח תמלח". **והתנופות** קודם הגשת המנחה למזבח, הכהן מניפה לכיוון ארבע רוחות

---

20. הגרי"ז נסתפק האם החידוש במשנה הוא שגם פתים גדולות שם פתיתין עליהם, ובאמת קיים בזה מצות פתיתה בדיעבד, או שבאמת אין זה קרוי פתיתים, ומכל מקום אין מעכב שיהיה שם חלות או פתיתין עליהם, וכתב שאם נפרש כפי האופן הא', נמצא שאם יהיה נפתת על ידי הרוח וכדומה יהיה פסול, משום שאין שם חלות ופתיתין עליהם, עכ"ד, ולכאורה היה אפשר לפרש באופן נוסף, שנתחדש דלעולם שם חלות עליהן ואפילו אחר שנפתתו, וגם לפי זה נפתתו על ידי הרוח יהיה כשר.

21. הקשה בטהרת הקדש הרי יש לומר שרבי שמעון מכשיר בדיעבד, ואם כן לא נחלק על המשנה, שגם בלשון המשנה משמע שכשר רק בדיעבד, ותירץ שבכל מקום שנאמר דין כהונה הרי זר פסול אצלה, ולא מצאנו עבודה שנאמר בה דין כהונה רק לכתחילה, וכן תירץ החזו"א [כה יד].

22. רש"י בחולין [קלב ב] מפרש שאינו מאמין שנצטוו בהם מהקב"ה ח"ו, והחפץ חיים בביאורו על התורת כהנים [פרשת צו פרק טז] הקשה שהרי כל מי שאינו מאמין אפילו באות אחת מן התורה הרי הוא אפיקורס ויצא מכלל ישראל לגמרי, ואם כן למה אמר רבי שמעון "אין לו חלק בהם", דמשמע שעדיין בכלל ישראל הוא, ועל כן רצה לפרש שהכונה היא שאינו מקבל עליו להתעסק בהם, ובדרך אמונה [ביכורים א א] הביא מפירוש ר"ח שמשמע מדבריו שמפרש כהח"ח, אולם בעיקר הקושיא רצה ליישב שבאמת מכאן לומדים דין זה שיצא מכלל ישראל לכל דבר.

23. התוס' נקטו בפשיטות שלרבי שמעון אם בלל זר יהיה פסול, ומשום כך דנו האם יחלוק

השמים, ומעלה ומוריד. [ודין זה אינו בכל המנחות, כמבואר לקמן דף ס—א] **והנגשות** הגשת המנחה לקרן מערבית דרומית כנגד חודה של קרן, קודם הקמיצה. **והקמיצות** קמיצת המנחה. **והקטרות** הקטרת המנחה על גבי המזבח. **והמליקות** מליקת קרבן העוף. **והקבלות** של דם קרבן בהמה בכלי. **והזאות** הדם על גבי המזבח. **והשקאת סוטה, ועריפת עגלה, וטהרת מצורע, ונשיאות כפים בין מבפנים** במקדש **בין מבחוץ** בכל עיר ועיר, **מנין** שכהן שאינו מודה באחת מהן אינו חולק בקדשים?

תלמוד לומר: "מבני אהרן" ודורשים: כל **עבודה המסורה לבני אהרן — כל כהן שאינו מודה בה אין לו חלק בכהונה!**

ומזה שרבי שמעון כלל "יציקות" עם כל העבודות המסורות לבני אהרן, מוכח שרבי שמעון סובר, ש"יציקה" צריכה כהן, ולא כדברי המשנה שמכשירה יציקה בזר?

ומתרצינן: **אמר רב נחמן: לא קשיא** מהמשנה על דברי רבי שמעון. **כאן** דברי רבי שמעון שיציקה פסולה בזר, מדובר **במנחת כהנים, כאן** המשנה שהכשירה יציקה בזר, מדובר **במנחת ישראל.**

ומבארינן: **מנחת ישראל דבת קמיצה היא** לומדים כיון שהתורה אמרה "וקמץ הכהן", משמעות הפסוק **שמקמיצה ואילך מצות כהונה** שייעשו על ידי כהן, ואם כן, **לימד על יציקה ובלילה** שהן קודם לקמיצה, **שכשירה בזר. מנחת כהנים דלאו בת קמיצה היא** שהרי כולה כליל למזבח, **מעיקרא** מתחילת עשייתה **בעיא כהונה** ואף ביציקה, ובזה דיבר רבי שמעון.

ומקשינן: **אמר ליה רבא** לרב נחמן: **מכדי, הרי מנחת כהנים מהיכא איתרבי לדין יציקה,** הא במנחת כהנים לא כתבה התורה דין יציקה, אלא שלומדים את זה **ממנחת ישראל** ששם הוא כתוב דין יציקה, וממנו נלמד לכל המנחות, ואם כן יש לנו לומר, **מה התם** במנחת ישראל **כשירה** יציקה **בזר, אף הכא נמי** במנחת כהנים נאמר **שכשירה**

ר"ש על מה שלמדנו במשנה שלא בלל כלל כשר, ותירצו בתירוץ א' שכאשר זר בולל גרע יותר מלא בלל כלל, ומדמים זאת למה שלמדנו לעיל [ט א] בבלל חוץ לחומת העזרה שפסול, ובתירוץ ב' כתבו התוס' שלר"ש לא בלל כלל יהיה פסול, שמאחר והצריך הכתוב כהן, אם כן ודאי היא עבודה המעכבת, עכ"ד התוס'.

ותמה החזו"א [שם] שלכאורה היה אפשר לפרש בפשיטות שאמנם ר"ש הצריך כהן בבלילה, אבל כשבלל זר יהיה כשר, שלא יהיה גרוע מלא בלל כלל, אולם הטהרת הקדש והעולת שלמה ביארו שממה שר"ש נקט בלילות יחד עם קמיצות ושאר עבודות הפסולות כשנעשו על ידי זר, משמע שגם בבלילה יהיה הדין דפסול בזר.

ובעיקר ביאור תירוצי התוס' כתב המקדש דוד [טו א] שזה תלוי ביסוד הדין דזר מחלל עבודה, שיש לחקור בכל עבודה הנפסלת כשנעשית בזר, האם הוא משום שנחשב כאילו לא נעשית העבודה, הואיל והוא פסול אליה, או שהגדר הוא שהזר פוסל את הקרבן, והנה לפי תירוץ א' של התוס' הרי מוכח שהוא פסול בקרבן, וממילא אפילו בעבודה שישנה אפשרות לעשותה שוב בכשרות לא יועיל להכשירה, אבל לתירוץ הב' אין הזר פוסל, אלא שהעבודה נחשבת כמו שלא נעשית וממילא פסול הקרבן.

יציקה **בזר,** ומכיון שאין לחלק בין מנחת ישראל למנחת כהנים, חוזרת הקושיא שעל כרחך המשנה שמכשירה יציקה בזר, לא כמו רבי שמעון?

איכא דאמרי: כך **אמר רב נחמן: לא קשיא** לרבי שמעון ממתניתין. **כאן** המשנה מדברת **במנחות הנקמצות, כאן** רבי שמעון מדבר **במנחות שאין נקמצות,** וכמו שפירשנו למעלה לפי התירוץ הראשון בגמרא. [והנפקא מינה בין שני התירוצים הוא, שלפי האיכא דאמרי לא רק במנחת כהנים פסול בה יציקה בזר, אלא גם מנחת נסכים פסול בה יציקה בזר, שגם היא אינה נקמצת].

אמר ליה רבא לרב נחמן: **מכדי שאין נקמצות מהיכא איתרבי ליציקה, מנקמצות,** ואם כן תהא **כנקמצות — מה התם כשירה בזר אף הכא נמי כשירה בזר?!** [הסבר הקושיא הוא כמו לפי האיכא דאמרי הראשון].

ומסקינן: **אלא מחוורתא,** מחוור וברור **שמתניתין דלא כרבי שמעון!**

והוינן בה: **מאי טעמא דרבנן** שמכשירים יציקה בזר?

ומשנינן: **אמר קרא "ויצק עליה שמן ונתן עליה לבונה והביאה אל בני אהרן הכהנים וקמץ"** ודרשינן: מסמיכות המילים "הכהנים וקמץ" שרק **מקמיצה ואילך מצות כהונה, לימד על יציקה ובלילה שכשירה בזר**[24]**.**

ורבי שמעון שפוסל יציקה בזר כך הוא דורש: "**בני אהרן הכהנים**" **מקרא** זה **נדרש לפניו ולאחריו** דהיינו שגם "ויצק" שכתוב לפניו, וגם "וקמץ" הכתוב אחריו, ייעשו על ידי כהנים. יט-א

והוינן בה: **וכי סבר רבי שמעון "מקרא נדרש לפניו ולאחריו"?**

והתניא: כתוב "ולקח הכהן מדם החטאת באצבעו ונתן על קרנות המזבח" ודרשינן: "**באצבעו** — **ולקח**" שהמילה "באצבעו" הולכת על מה שכתוב בתחילת הפסוק "ולקח", והרי זה **מלמד שלא תהא קבלה** של הדם [שזוהי משמעות של "ולקח"] **אלא בימין** דהיינו "באצבעו", שכל מקום שנאמר "אצבע" אינו אלא ימין.

עוד דרשינן: "**באצבעו** — **ונתן**" שמילה "באצבעו" הולכת על מה שכתוב לאחריה "ונתן" והרי זה **מלמד שלא תהא נתינה** על קרנות המזבח **אלא בימין.**

אמר רבי שמעון: וכי נאמרה "יד" דהיינו "אצבע" **בקבלה?** דהאי "באצבעו" קאי א"ונתן" ולא א"ולקח". **והואיל ולא נאמרה**

---

24. כתב בליקוטי הלכות שצורת הלימוד הוא, שמאחר ונאמר תחילה בפסוקים יציקה, ואח"כ נאמר שבקמיצה צריך כהונה, אם כן למדנו מזה שביציקה אין צריך כהונה, וכל שכן בבלילה שא"צ כהן, שהרי בלילה קודמת היא ליציקה, אבל אין לפרש שלמדנו שכל העבודות שקודם קמיצה אינן צריכות כהן, ואפילו אותם עבודות שלא נזכרו בפסוק זה, שהרי הגשה שהיא קודם קמיצה צריכה כהן, כמו שמפורש בפסוק [ויקרא ו ז], ובאמת שכבר כתב כן הרמב"ן [ויקרא ב א]. [ויש לעיין באמת מנין לרבי שמעון להצריך כהן בבלילה, והרי לא נאמר בענין ראשון אלא יציקה שהיא מאוחרת לבלילה].

"יד" בקבלה, לפיכך **קיבל בשמאל כשר.**

ולבאר סברת מחלוקתם **אמר אביי: ב"מקרא נדרש לפניו ולאחריו" קא מיפלגי** רבנן ורבי שמעון, שלפי רבנן דורשים "באצבעו" גם לפניו דהיינו על "ולקח", ורבי שמעון סבר לאחריו נדרש דהיינו על "ונתן", ולפניו על "ולקח" אין נדרש.

ואם כן, שרבי שמעון לא סבר מקרא נדרש לפניו, מדוע הוא סובר שיציקה בזר פסולה?

ומתרצינן: **אלא** רבי שמעון לא סובר מקרא נדרש לפניו, וביציקה הפסולה בזר **היינו טעמא דרבי שמעון:** משום שכתוב "**והביאה** אל בני אהרן הכהנים" ודורשים: **וי"ו** שבמילה "והביאה" **מוסיף על ענין ראשון** שהוא "ויצק" שכתוב למעלה ממנו, לומר שגם היציקה נעשית על ידי כהן[25].

ומקשינן: **וסבר רבי שמעון וי"ו מוסיף על ענין ראשון? אלא מעתה** זה שכתוב "**ושחט את בן הבקר והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם וזרקו את הדם**" ומזה שהמילה "הכהנים" מתייחסת למה שכתוב אחריה "והקריבו", דהיינו קבלת הדם, לומדים שרק **מקבלה ואילך מצות כהונה — מלמד על שחיטה שכשירה בזר!**

ואי אמרת **שלרבי שמעון** סבירא ליה **וי"ו מוסיף על ענין ראשון** אם כן נאמר ש — וי"ו של "והקריבו" מוסיף על "ושחט" **ושחיטה — הכי נמי בזר תהא פסולה?!** והרי הלכה פסוקה היא שחיטה כשירה בזר.

ומתרצינן: **שאני התם דאמר קרא "וסמך — ושחט"** הקישן הכתוב לומר: **מה סמיכה בזרים** שהרי הבעלים סומכים ידיהם **אף שחיטה בזרים.**

ומקשינן: **אי** הכי שדורשים "וסמך ושחט", נדרוש גם לדין: **מה סמיכה בבעלים, אף שחיטה בבעלים** דוקא?

ומתרצינן: **ההוא** שצריך שחיטה בבעלים דוקא, **לא מצית אמרת, דקל וחומר** הוא **ומה זריקה דעיקר כפרה** היא **לא בעיא בעלים,** שהרי הכהנים עושים את הזריקה, **שחיטה דלאו עיקר כפרה לא כל שכן** שלא צריך שתיעשה על ידי הבעלים דוקא[26].

וכי תימא אין דנין שחיטה **שאפשר** שתיעשה על ידי בעלים **מזריקה שאי אפשר** בבעלים, שהרי הכהנים זורקים את הדם,

---

25. הקשה בטהרת הקדש שעדיין יקשה דרבנן אדרבנן, שהרי רבנן דרבי שמעון בבריתא סוברים שמקרא נדרש לפניו ולאחריו, ואם כן במשנה היה להם גם כן לדרוש המקרא לפניו ולהצריך כהן ביציקה, ותירץ שזה היה פשוט להגמרא שאין מקום להקשות על איזה דרשה למה לא דורשים כן, ורק כשמצאנו שתנא אחד דורש באופן מסוים, בזה יש להקשות ולבאר מדוע התנא השני לא דרש גם כן כך, ומשום כך אחר שהסיקה הגמרא שר"ש לא דרש להצריך כהונה ביציקה ממקרא נדרש לפניו, אין להקשות על רבנן למה לא דרשו הם כך.

26. הקשה העולת שלמה והרי יש לומר סמיכה תוכיח שאינה עיקר כפרה, כמבואר בזבחים [ו א], והצריך הכתוב שיהיה בבעלים דוקא, ותירץ שיש לומר מה שצריך בסמיכה בעלים, משום הוידוי הוא שאי אפשר אלא בו, אולם עדיין הוקשה לו לדעת הרמב"ם [מעשה הקרבנות ג טו] שלא היה וידוי בשלמים.

ועדיין נלמד שחיטה מסמיכה דדוקא בעלים? (27)

ומתרצינן: ממה שגלי **רחמנא ביום הכפורים** גבי שחיטת פרו של אהרן שצריך בעלים דוקא שכתוב "**ושחט את פר החטאת אשר לו**" יש ללמוד מזה **מכלל דשחיטה בעלמא** בשאר קרבנות **לא בעינן בעלים!** (28)

אמר רב: כל מקום שנאמר "תורה" ו"חוקה" אינו אלא לעכב!

קא סלקא דעתין תרתי שיהיה כתוב שניהם **בעיא** הצריך רב כדי שנלמד מזה שמעכב, **כדכתיב "זאת חוקת התורה"**, אבל אם כתוב רק "תורה" או "חוקה" בלבד אינו מעכב.

והוינן בה: **והרי נזיר דלא כתיבא ביה אלא "תורה"** שכתוב "על תורת נזרו" **ואמר רב: תנופה בנזיר מעכבא**, ואף על פי שבשאר קרבנות הטעונים תנופה, אין התנופה מעכבת. ועל כרחך משום שבנזיר כתיב "תורה", ואפילו שלא כתוב "חוקה"?

ומשנינן: **שאני התם, כיון דכתיב "כן יעשה** על תורת נזרו" **כמאן דכתיבא בהו "חוקה" דמי!** ולעולם צריך גם "תורה" וגם "חוקה" לעיכובא.

ומקשינן: **הרי תודה דלא כתיבא ביה אלא "תורה"** שכתוב "וזאת תורת וגו' אם על תודה יקריבנו", **ותנן: ארבעה מינים** של לחמים **שבאים** עם קרבן **תודה מעכבין זה את זה** שאם חסר מין אחד אינו יכול להביא את האחרים, הרי שמ"תורה" לבד לומדים שזה מעכב, וקשה לרב שמצריך שניהם?

ומשנינן: **שאני תודה דאיתקש לנזיר דכתיב "על זבח תודת שלמיו" ואמר מר: "שלמיו"** מיותר הוא **לרבות שלמי נזיר** שדינו כתודה, הרי הוקשו תודה ונזיר בפסוק, וכשם שנזיר כתוב בו עיכובא, כדאמרן לעיל, הוא הדין תודה.

ותו פרכינן: **והרי מצורע, דלא כתיב ביה אלא "תורה"**, שכתוב "וזאת תהיה תורת המצורע", **ותנן: ארבעה מינין שבמצורע** שהם עץ ארז ואזוב ושני תולעת וצפרים — הבאים לטהרת המצורע, **מעכבין זה את זה?!**

ומשנינן: **שאני התם, כיון דכתיב "זאת תהיה תורת המצורע", כמאן דכתיב ביה "חוקה" דמי!** ד"תהיה" משמע עיכובא.

ותו פרכינן: **והרי יום הכפורים, דלא כתיב ביה אלא "חוקה"**, שכתוב "והיתה לכם

---

27. הקשה העולת שלמה הרי מוכח לקמן [עד א] שגם כשבעל הקרבן הוא כהן, יכול כהן אחר לזרוק את דמו, שמשום כך צריך פסוק לומר שיכול הכהן בעל הקרבן להקריב את קרבנו אע"פ שאינו במשמר שלו, ואם כן מוכח מן הפסוק שלא נאמר דין בעלים בזריקה כלל אפילו במקום שאפשר, עיי"ש מה שכתב בזה, ואולי יש לומר שמאחר וכשהבעלים ישראל הרי אי אפשר שהזריקה תהיה בבעלים, משום כך לא נאמר כלל דין בעלים בזריקה, ומכל מקום זה קרוי "אי אפשר" ואין למדים ממנו.

28. הקשה הטהרת הקודש הלא גם אם לומדים מסמיכה להצריך בעלים, לא היה בזה עיכוב, מאחר ולא שנה עליו לעכב, ואם כן נאמר שביוהכ"פ נתחדש עיכוב שיהיה השחיטה בבעלים דוקא, וכמו שכתבו התוס' כאן לדעת

לחוקת עולם", **ותנן: שני שעירי יום הכפורים** שמגרילין עליהם אחד לה' ואחד לעזאזל **מעכבין זה את זה?**

ומשנינן: **אלא** כך כוונת רב לומר: כל מקום שנאמר **או** "**תורה**" **או** "חוקה" אינו אלא לעכב.

ומקשינן: **והרי שאר** כל הקר**בנות דכתיב בהו** "**תורה**" שכתוב "זאת התורה לעולה ולמנחה" וגו', **ויש** בהם דברים **שלא מעכבי?**

ומתרצינן: אם כתוב "**תורה**" **בעיא** צריך שיהא כתוב גם "חוקה" כדי שנלמד לעיכובא, ו[אבל] "חוקה" **לא בעיא** "**תורה**", אלא מ"חוקה" לבד לומדים עיכובא.

ומקשינן: **והא** "**תורה**" ו"חוקה" **קא אמר** רב, ומשמע ששניהם שוים?

ומתרצינן: **הכי קאמר** רב: **אף על גב דכתיב** "**תורה**", **אי כתיבא** "חוקה" **אין** הרי זה מעכב, **ואי לא** — **לא** מעכב!

ומקשינן: **והרי מנחה דכתיב בה** "חוקה" שכתוב "כל זכר בבני אהרן יאכלנה, חק עולם", **ואמר רב: כל מקום** כל דין **שהחזיר** [מלשון חזרה] **הכתוב** בפרשת צו **בתורת מנחה** מה שכבר אמור בפרשת ויקרא **אינו אלא לעכב!** ומשמע מזה: **החזיר אין, לא החזיר לא** מעכב במנחה, ואף על פי שכתוב במנחה "חוקה"?

ומתרצינן: **שאני התם, דכי כתיבא** "חוקה" במנחה **אאכילה כתיבא** שנאמר "כל זכר בבני אהרן יאכלנה חק עולם" וכיון שהאכילה אינה מעכבת, על כרחך מה שכתוב "חוקה" במנחה, אין משמעותה לעיכוב.

ומקשינן: **והרי לחם הפנים, דכי כתיבא** בו "חוקה" **אאכילה כתיבא,** שכתוב "ואכלוה במקום קדוש וגו' חק עולם" וגו', **ואפילו הכי תנן: שני סדרים** של לחם הפנים, שש חלות לכל אחד, **מעכבין זה את זה. שני בזיכין** של לבונה הנתונים על שני הסדרים **מעכבין זה את זה. הסדרין והבזיכין מעכבין זה את זה?!**

ומתרצינן: **אלא כל היכא דכתיבא** "חוקה", אף על גב שאינה כתובה אלא **אאכילה** אמרינן **אכולא מילתא כתיבא** ולומדים מזה עיכובא. ומכל מקום לא קשה ממנחה למה לא אומרים בה שזה לעיכוב מזה שכתוב "חוקה", **דשאני התם** במנחה **דאמר קרא** "**מגרשה ומשמנה**" ומהייתור של ה — ה"א, שהיה יכול לכתוב "מגרש ומשמן", לומדים לענין שאם חסר כל שהוא מגרשה ומשמנה — פסול, וכיון שהוצרך לכתוב עיכובא לדין זה, שמע מינה דדוקא **גרש ושמן מעכבין** יט-ב
ואין דבר אחר מעכב,[29] וזה גילוי

רבי שמעון, אבל למצוה גם בשחיטת שאר קרבנות צריך בעלים, והחשק שלמה כתב לחדש שבאמת קרבן יחיד לכתחילה דינו בבעלים, והלימוד מפרו של אהרן הוא רק שאינו מעכב בשאר קרבנות, עיי"ש.

29. התוס' מפרשים שכאן מדברים מהעיכוב שהסולת והשמן מעכבין זה את זה, [כלומר שאם אין לו אלא אחד מהם, אינו מביא כלל], ועיקר הלימוד הוא מהפסוק ד"מסלתה ומשמנה", עיי' בדבריהם, והביא החזו"א [כה יב] שבתורת

ש"חוקה" הכתובה במנחה, לא בא ללמד עיכובא.

גופא, אמר רב: כל מקום שהחזיר לך הכתוב בתורת מנחה אינו אלא לעכב, ושמואל אמר: גרש ושמן מעכבין משום דשנה בהם הכתוב [תו' הקשו דרש"י סותר עצמו ממה שכתב קודם דילפינן מיתורא ד—ה"א ולא מזה ששנה הכתוב], **ואין דבר אחר מעכב,** ואפילו בדבר ששנה בו הכתוב.

ותמהינן: **ולשמואל,** האם **אף על גב דתנא** שנה **ביה קרא לא מעכבא?!**

ומשנינן: **אלא, כל היכא דתנא ביה קרא ודאי מעכבא** בין לרב ובין לשמואל, **והכא ב"מלא קומצו"** — **"בקומצו" קא מיפלגי** רב ושמואל, וכדמבארינן:

דתניא: כתוב "וקמץ... **מלא קומצו",** ובמקום אחר שינה הכתוב בלשונו וכתב **"בקומצו",** ודרשינן: **שלא יעשה מדה** כלי מדידה כמדת הקומץ **לקמוץ בו את הקומץ,** אלא יקמוץ בידו דוקא[30].

רב סבר: דין זה הוא לעיכובא, ואם קמץ בכלי פסול, **דהא נמי תנא ביה קרא דכתיב** בשמיני למילואים **"ויקרב את המנחה וימלא כפו ממנה"** משמע כפו ולא כלי. וכיון ששנה בו הכתוב, הרי זה מעכב.

ושמואל סובר: **לא יליף** קדשי **דורות** מקדשי **שעה,** הלכך אין ללמוד כלום ממנחת שמיני משום שלא היתה אלא לשעה, ולא מצינו אם כן ששנה הכתוב לקמיצה שתהא ביד, וממילא אינו מעכב, ואם קמץ בכלי, בדיעבד כשר.

ומקשינן: **ולא יליף שמואל דורות משעה?**

והתנן: כלי הלח שהם כלים המיועדים לעבודה של דברים לחים כגון דם או שמן — **מקדשין את הלח** בקדושת הגוף! שמשעה שנתן דבר לח בכלי הלח, אינם

כהנים דורשים גם כן מפסוק זה ד"מסלתה ומשמנה" שתהא המנחה בלולה בשמן, ופירש החזו"א שהכונה היא לומר שאם הביא שניהם אבל כל אחד מהם עומד לעצמו שפסול, דאף על גב שלא בלל כשר, זהו דוקא כשלא עשה הבלילה כדין וכמו שנתבאר לעיל, אבל אם המנחה חריבה ואינה בלולה בשמן כלל פסולה, ועוד הביא מתוספתא [א י] שאפילו היתה המנחה בלולה מקצתה בשמן, וקמץ שלא ממקום השמן שפסול גם כן, ופירש שהוא נלמד מפשט הכתוב ד"מסלתה ומשמנה", שמדבר מהקמיצה.

30. רש"י מפרש שלא יקמוץ על ידי כלי אלא בידו, ובתוס' ישנים יומא [מז א] הביאו בשם רבינו שמואל שמפרש שלא יתן הקומץ בכלי בפני עצמו ויקמוץ בידו משם, אלא יקמוץ מן המנחה כשהיא כולה בכלי אחד, אבל דין זה שצריך לקמוץ בידו דוקא ולא על ידי כלי, זה לומדים מ"וקמץ" עכ"ד, והגבורת ארי ביומא שם הקשה על פירוש זה, שהרי לקמן [כד] למדנו מפסוק ד"והרים ממנו" שצריך להרים מן המחובר, כלומר שהקומץ והשירים יהיו נוגעין ומחוברין זה לזה בשעת קמיצה, ואם כן כשנתן הקומץ בכלי ובא אח"כ לקמוץ בידו, הלא יש לפסול מצד שאינו מחובר אז לשירים, ואין להעמיד באופן שנוגע הקומץ שבכלי בשעת קמיצה, שהרי בציור זה ודאי יהיה כשר גם לפי האמת, הואיל ושוב צריך הוא למדוד ולהפריש בידו הקומץ מהשירים בשעת קמיצה, אבל

ניתנים עוד ליפדות. **ומדת היבש,** כלים המיועדים למדידת קמח שהוא יבש, **מקדשין את היבש!**

ואין כלי הלח מקדשין את היבש שאם הכניס לתוכן קמח אין הכלי מקדשו, **ולא מדת היבש מקדשין את הלח.**

ואמר שמואל: לא שנו שאין כלי הלח מקדשים את היבש **אלא מדות** כלומר כלים המיועדים למדידת דברים לחים, כגון מדת הין, לפי שאותן כלים אינם משמשים כלל ליבש, **אבל מזרקות** כלים שזורקים בהם את הדם **מקדשין** גם את היבש **דכתיב** בקרבנות הנשיאים, שהביאו קערה ומזרק והיו "**שניהם מלאים סלת**" הרי שהמזרק משמש גם לצורך דברים יבשים, ולפיכך מקדש אותם.

הרי שלומד שמואל מנשיאים, דהיינו דורות משעה, ואם כן גם גבי קמיצה בכלי היה לו ללמוד שעה מדורות, ולפסול קמיצה בכלי!?

ומתרצינן: **שאני התם** לענין הדרשה של "שניהם מלאים סלת", **דתנא** שחזר **בה קרא** בנשיאים **תריסר זימנין** ולכן לומדים משם, אף שהוא קדשי שעה[31].

אמרו [שאלו] **ליה רב כהנא ורב אסי לרב:** מה אמרת שכל מקום שהחזיר הכתוב בתורת מנחה אינו אלא לעכב, **והרי הגשה** של המנחה לקרן המזבח, **דתנא בה קרא ולא מעכבת?**[32]

ומפרשינן: **ומאי תנא בה,** היכן מצינו ששנה בה הכתוב? **דכתיב** בפרשת צו "**זאת תורת המנחה הקרב אותה** בני אהרן לפני ה'", וכבר נאמרה תורת הגשת מנחה בפרשת ויקרא, וחזרה ונשנתה כאן, **ואפילו הכי תנן: לא הגיש כשר?**

לפירוש רש"י ניחא, שאם היה כשר לקמוץ על ידי כלי, ודאי שלא היה חסרון של קומץ מחובר לשירים בעת הקמיצה, עכ"ד.

ובליקוטי הלכות כתב שלדברי רב שדין זה נאמר לעכב, הרי זה כאילו לא נקמץ כלל, ועל כן יכול אח"כ לקמוץ ויהיה כשר, ואין זה דומה למה שלמדנו לעיל [ו] שאם קמץ זר פסול לרבנן דבן בתירא, משום ששם שם קמיצה עליה, מה שאין כן כאן שאין זה קמיצה כלל.

31. התוס' כתבו דאין להקשות והרי שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין, ולא ביארו התירוץ על זה. והטהרת הקדש ביאר שבכל התורה ב' כתובין אין מלמדים, משום שבזה שנכתב פעמיים מוכח שאין מלמדים, דאם היה אפשר ללמוד מהם, היה די שיהיה נכתב רק פסוק א' ונלמד ממנו לכל שאר המקומות, אבל כאן מאחר שאין לומדים דורות משעה, אם כן בפסוק א' לא היה די כדי ללמוד ממנו לדורות, ועל כן הוצרכה התורה לכפול הכתובים.

32. הנה היה פשוט לגמרא שכונת המשנה ד"לא הגיש" הוא שלא הגיש כלל, ואין לפרש שהכונה היא לא הגיש כהן אלא זר, אבל הגשה עצמה מעכבת, וכמו שמקשה הגמרא לקמן לענין מליחה, וכנראה משום שבפסוק מפורש שהגשה צריכה כהונה, שנאמר "הקרב אותה בני אהרן" ויקרא [ו ז], ועל כן אם הגשה היתה מעכבת, היה הדין דהגיש זר פסול. ולכאורה לפי האמת שהגשה אינה מעכבת, אם כן הוא הדין כשהגיש זר שיהיה כשר, וכן מפורש ברמב"ם [פסולי המוקדשין יא ז], אולם לפי מה שכתבו התוס'

ומתרצינן: **ההוא** קרא דפרשת צו **לקבוע לה מקום** להגשה **הוא דאתא**, ומכיון שהפסוק אינו מיותר, אי אפשר ללמוד מזה עיכובא.

דתניא: "לפני ה'" יכול יגישנה למנחה **במערב** המזבח שהוא כנגד פתח ההיכל וקרוי "לפני ה'"[33], **תלמוד לומר "אל פני המזבח"** שהוא צד דרום, שהכבש, שהוא פני המזבח, היה בדרום.

אי אם כן שכתוב **"אל פני המזבח", יכול** תהא ההגשה **בדרום? תלמוד לומר "לפני ה'"** שהוא צד מערב.

הא כיצד יתקיימו שני מקראות הללו?

מגישה למנחה **בקרן דרומית מערבית, כנגד חודה של קרן!**[34] ונמצינו מקיימים את שני הכתובים, גם בדרום וגם במערב.

ודיו שיגיש את הכלי לחודה של הקרן, ואין צריך שתגע המנחה עצמה במזבח.

רבי אליעזר אומר: אין צריך להגיש בחוד הקרן, אלא מגישה בצד דרום המזבח בסופו סמוך לקרן מערבית.

לעיל [יח ב] דלרבי שמעון אע"פ שלא בלל כלל כשר, מכל מקום בלל זר פסול, שבזה גרוע יותר, אם כן יש לומר שהוא הדין לענין הגשה שאם נעשית בזר יפסול. עוד מבואר שם בדברי הרמב"ם, שאם הגיש זר יגיש אח"כ הכהן, [ואינו דומה לקמיצה שנתבאר לעיל [ו] שלרבנן אי אפשר לחזור ולקמוץ, או להולכה שנחלקו בזה אמוראי בזבחים [טו] אם אפשר לחזור ולהוליך].

33. לקמן [סא א] מבואר שגם במזרח נחשב "לפני ה'", ומה שעושים הגשה בקרן מערבית דרומית בדוקא, ולא בקרן מזרחית דרומית, הוא משום שלומדים מפסוק שהגשה צריכה שתהיה כנגד היסוד, ובקרן מזרחית דרומית לא היה יסוד, עיי"ש ובתוס', ולפי זה מה שאמרו כאן "יכול במערב", לכאורה הוא לא בדוקא, דהוא הדין במזרח, שהרי עדיין לא דרשנו מהפסוק ד"פני המזבח" שצריך לעשות ההגשה ברוח דרומית, ואם כן שוב אפשר לעשותה במזרח המזבח, באמה הסמוכה לקרן מזרחית צפונית שהיה שם יסוד, ורק אחר שלמדנו שצריכה ליעשות בדרום, אם כן בהכרח שתהיה בקרן מערבית דרומית, משום היסוד.

ובאמת שכבר הקשה כן בעולת שלמה [זבחים סג ב], ומכח קושיא זו ביאר בדברי הגמרא לקמן, שכל מה שאפשר לפרש ש"לפני ה'" הוא במזרח, זהו רק אם לא נאמר שצריך כנגד היסוד, שאז "לפני ה'" הכונה בכל רוח מרוחות העזרה, אבל אחר שנאמר שצריך הגשה כנגד היסוד, אם כן בהכרח ש"לפני ה'" אינו בכל רוחות העזרה, שהרי צריך שיהיה כנגד היסוד, ולכן אנו מפרשים שהכונה למערב בדוקא, ומשום כך אמרו בגמרא "יכול במערב", מאחר שכבר ידענו הדין שצריך יסוד, ואם כן הוא מערב בדוקא, אולם עדיין הוקשה לו דא"כ למה הוצרכו בגמרא ליתן טעם משום שבקרן מזרחית דרומית לא היה יסוד, והרי גם אילו היה שם יסוד לא היה מתקיים שם דין ד"לפני ה'", שהרי צריך מערב, עכ"ד, ויעויין בזה עוד בהערה הבאה, ובעיקר דין יסוד בהגשה, עיי' תוס' זבחים [סג ב ד"ה מה].

34. הקשה הטהרת הקדש בזבחים שם, למאן דאמר שהמזבח היה כולו בדרום, איך מתקיים "לפני ה'" כשמגיש בקרן מערבית דרומית, והלא אינו מכוון כלל כנגד פתח ההיכל, והגרי"ז כאן תירץ שכל רוח מערב קרויה "לפני ה'", מאחר

וכך לומד רבי אליעזר: **יכול יגישנה למערבה של קרן** וגם **לדרומה של קרן, אמרת** לא כך מתפרש הכתוב, שהרי קיימא לן **שכל מקום שאתה מוצא שתי מקראות, אחד מקיים עצמו** וכשאתה מקיים מה שכתוב בו, הרי אתה **מקיים** גם דברי **חבירו,** דהיינו, כשתקיים מה שכתוב בפסוק האחד, לא יהיה בזה סתירה לפסוק האחר, ו[אבל] **האחד מקיים עצמו** וכשאתה מקיים מה שכתוב בו, הרי אתה **מבטל את** דברי **חבירו,** שקיום דברי הפסוק מהוה סתירה למה שכתוב בפסוק האחר, [וכמו שיבואר לקמן] — **מניחין** עוזבים **את** המקרא **שמקיים עצמו ומבטל חבירו, ותופשין** כעיקר **את** הפסוק **שמקיים עצמו ומקיים חבירו!** וכן בענינינו, **שכשאתה אומר** שיגישנה במערב, קיימת מה שכתוב **"לפני ה'"** דהיינו **במערב,** אבל **בטלתה** מה שכתוב **"אל פני המזבח"** דהיינו **בדרום. וכשאתה אומר** שיגישנה בדרום כדי שקיים **"אל פני המזבח"** — **בדרום קיימתה** בזה גם **"לפני ה'"** — במערב.

והיכא קיימתה?

אמר רב אשי: קסבר האי תנא רבי אליעזר **כוליה מזבח בצד צפון** של עזרה **קאי**[35], נמצא שדרומו של מזבח הוא כנגד אמצע פתח ההיכל [שפתח ההיכל חציו בצפון וחציו בדרום] וגם הוא קרוי "לפני ה'", ונמצא כשמגיש בצד דרום נתקיימו שני המקראות.

מתקיף לה רב הונא לרב: **הרי מלח דלא תנא ביה קרא, ומעכבא?**

דתניא: כתיב **"ברית מלח עולם הוא"**

והיא הרוח הסמוכה להיכל ולדביר, עכ"ד.

ולכאורה יש לבאר שבזה נחלקו באמת רבי אליעזר ורבנן, שלפי רבנן אפילו אם נסבור שהיה המזבח כולו בצפון, וכמו שסובר ר"א, מכל מקום אי אפשר לומר שיגיש ברוח דרום כסברת ר"א, משום שלרבנן "לפני ה'" הכונה היא הרוח שהיא "לפני ה'", כלומר הרוח הסמוכה להיכל, שהיא מערב, ואין הדרום בכלל זה, ואין מתחשבים במה שהוא מכוון כנגד פתחו של היכל, ואם כן בהכרח שמגיש לקרן זוית שיתקיימו שני המקראות יחד, אבל רבי אליעזר הולך אחר מה שמכוון כנגד פתח ההיכל, ואם כן יכולים לקיים שניהם בהגשה לרוח אחת ואין צריך להגיש לשני רוחות.

אולם בעיקר הדבר לכאורה יש לתמוה, לפי מה שהובא בהערה הקודמת מהסוגיא לקמן [סא] שגם המזרח קרוי "לפני ה'", ומבואר שם בפירוש רש"י שהכונה היא שאפילו המזרח [שהוא רחוק מההיכל] קרוי כן, ואם כן הדרום גם כן נחשב "לפני ה'", ואם כן יקשה איך למדו רבנן מ"לפני ה'" להצריך הגשה בקרן מערבית דרומית, נאמר שיעשה הגשה בדרום המזבח, באמה הסמוכה לקרן מערבית דרומית, שהוא כנגד היסוד, מאחר שהדרום גם כן קרוי "לפני ה'", וכמו כן קשה לכאורה מדוע הוצרך רבי אליעזר לומר שהדרום קרוי "לפני ה'" הואיל והמזבח כולו עומד בצפון, והרי כל צידי המזבח גם כן קרויים כן כנ"ל, ואמנם לפי מה שהבאנו שם מהעולת שלמה, שמאחר ונאמר דין יסוד, שוב אין כל הרוחות קרויות "לפני ה'", לא קשה כלל, אך דבריו נסתרים לכאורה מלשון הגמרא דלקמן, וכמו שהקשה בעצמו, וצ"ע.

35. התוס' דנו האם לפי רבי אליעזר צריך

כ-א ודרשינן: **שתהא ברית אמורה במלח!**[36] כלומר — שלא יפסוק המלח מהקרבנות לעולם, ומשמע שזה לעיכובא, **דברי רבי יהודה.**

רבי שמעון אומר: מכאן אתה לומד שמעכבת: **נאמר כאן** גבי קרבנות "**ברית מלח עולם הוא**", **ונאמר להלן** אצל פינחס "**ברית כהונת עולם**" — **כשם שאי אפשר לקרבנות בלא כהונה** שהרי רק הכהנים

להגיש דוקא בסמוך לקרן מערבית דרומית, או שיכול להתרחק יותר מן הקרן, שגם שם קרוי "לפני ה'", עיי"ש, ולכאורה לפי המבואר לעיל שצריך יסוד בהגשה, וכמו שהוכיחו התוס' בזבחים שם [ד"ה בדרום] שגם רבי אליעזר מודה בדין זה, אם כן ודאי שצריך להגיש בסמוך לקרן, שרק שם היה יסוד, וצ"ע.

36. שיטת הרמב"ם [איסורי מזבח ה יב] שמליחה מעכבת במנחה אבל לא בשאר הקרבנות, וביאר הכסף משנה שהרמב"ם גרס בבריתא "מלח ברית", כרבינו תם שהובא בתוס', שזה פסוק הנאמר במנחה בלבד, ומפרש שבזה נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון, שר"י סובר שמליחה מעכבת רק במנחות, ור"ש שאמר "אי אפשר לקרבנות בלא מלח", כלל בדין זה גם שאר הקרבנות.

וביאר בזה הגרי"ז [לקמן סז ב] שבדין מליחה נאמרו ב' דינים, א', דין כללי הנאמר בכל הקרבנות שצריך למולחם, וכמו שלומדים בגמרא לקמן מפסוקים, ב', דין מליחה שנאמרה באופן מיוחד ומסויים במנחות, כנאמר בפרשת מנחה "וכל קרבן מנחתך במלח תמלח", והנה הדין הראשון אינו מעכב, משום שאינו חלק מעצם הקרבן, אלא דין נוסף הוא שצריך למלחו, אבל הדין שנתחדש במנחות, הרי הוא דין הנאמר במנחה עצמה, ועל כן הוא מעכב, משום שהוא שינוי מצורת המנחה, מכמו שהיא צריכה להיות נעשית, והגרי"ז הוכיח גם כן יסוד זה מדברי הרמב"ם בספר המצוות, שמנה דין מליחה בכל הקרבנות כמצוה בפני עצמה, אבל במליחת המנחות כתב שהוא נכלל עם מצות המנחה, כבלילה ויציקה, ועל כרחך משום שמליחת הקרבנות הוא חלק מצורת המנחה עצמה, מה שאין כן בשאר הקרבנות שהוא דין בפני עצמו, וכמו שנתבאר שלכן אינו מעכב גם כן.

אולם החשק שלמה מפרש בדעת הרמב"ם [וכן מצדד הליקוטי הלכות] שאין כל חילוק בין מנחה לקרבנות, אלא מאחר שבשאר הקרבנות היו מולחין רק את האימורין, והרי אפילו לא הקטירן כלל נתכפרו הבעלים בדם, משום כך גם כשלא מלחן כשר הקרבן, שהרי נזרק דמו כדין, אבל במנחה שהיו מולחין את הקומץ, והרי בו תלוי כל ריצוי המנחה, ועל כן מאחר שמליחה מעכבת פסולה המנחה, והחזו"א [כה יח] גם כן נוקט כך בדעת הרמב"ם, אלא שהוסיף וחידש שהקטרת האימורין בלא מליחה הרי היא הקטרה כשירה, ומשום שכל דין עיכוב המליחה אינו אלא בדבר שבו תלוי עיקר ריצוי הכפרה, אבל באימורין שאין הריצוי תלוי בהם, הרי ההקטרה עצמה של האימורין שלא נמלחו כשירה. ויעויין מה שהובא בזה בהערות לקמן [כא א].

והנה יש נפקא מינה בין שני ביאורים אלו לענין מנחת כהן ומנחת נסכים שאינן נקמצין, שהגרי"ז מדקדק מלשון הרמב"ם שם, שהדין הנאמר במסויים במנחות, אינו אלא בקומץ המנחה, ולא במנחה שהיא כליל, שבמנחות אלו דין מליחתן הוא כמו בשאר הקרבנות שאינו מעכב, אבל לפי ביאור החשק שלמה והחזו"א פשוט הוא שיהיה עיכוב בהם כשלא נמלחו, שהרי הריצוי הוא על ידי הקטרת כל המנחה, וכן

מקריבים, **כך אי אפשר לקרבנות בלא מלח!**(37)

מבואר בברייתא שלפי כולם מלח מעכב, וקשה לרב שאומר דוקא מה שהחזיר הכתוב הוא מעכב?

ומתרצינן: **אמר רב יוסף: רב** שאומר מלח לא מעכב, **כתנא** דמתניתין **דידן סבירא ליה, דאמר: לא מלח — כשר!**

אמר ליה אביי לרב יוסף: **אי הכי** שאמרת שמה שכתוב במשנה "לא מלח", פירושו לא מלח כלל, אם כן מה שכתוב במשנה "**לא יצק**", **נמי** נפרש שלא **יצק כלל**, וכי אפשר לומר כן, והרי יציקה מעכבת!?

אלא על כרחך מה שכתוב: "**לא יצק**" היינו לא יצק **כהן אלא זר**. ואם כן **הכא נמי** נפרש "**לא מלח**", לא מלח **כהן אלא זר**, אבל לא מלח כלל, מודה התנא של המשנה לרבי יהודה ורבי שמעון, דפסול. וקשה לרב!?

ומתרצינן: **אמר ליה** רב יוסף: "לא מלח" שכתוב במשנה, אי אפשר לפרש "לא מלח כהן אלא זר" **דוכי תעלה על דעתך שזר קרב לגבי מזבח** ששם מולחין את הקרבן?(38) והרי זר אסור לו להכנס לעזרת כהנים. ועל

יהיה נפקא מינה לענין לבונה הבאה בבזיכין ולבונה הבאה בפני עצמה, וכמו שהעיר הליקוטי הלכות שהרמב"ם לא הזכיר בדבריו שיש עיכוב בהם כשלא נמלחו.

37. המשך חכמה [פרשת ויקרא] מבאר שמחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון היא האם בבמה היה גם כן מצות מליחה בקרבנות, שר"ש תלה הדבר בכהונה ואמר "כשם שאי אפשר לקרבנות בלא כהונה וכו'", משום שסובר שבבמה שאין דין כהונה, לא נאמרה גם כן מצות מליחה, מפני שהברית עם המלח היתה רק עם אהרן וזרעו, וכתב עוד שלפי רבי שמעון מובן מדוע נאמרה מצות מליחה בפרשת מנחה, אף על גב שמרבים מפסוקים להצריך מליחה בכל הקרבנות, והטעם משום שיש תנאים הסוברים לקמן [קיג א] שאין מנחה קריבה בבמה, ומאחר שגם מליחה איננה בבמה, משום כך נאמרה גם כן המליחה אצלה, להורות שרק במקום שהמנחה קריבה, קיימת גם כן מצות המליחה.

38. בפשוטו הכונה היא מצד האיסור שבדבר, וכן פירש רש"י ביומא [מה א], אולם הקשה הטהרת הקדש [וכבר הקשה כן בשיטה מקובצת, עיי"ש] מדוע אי אפשר לפרש המשנה באופן שהזר עבר ועלה על המזבח, ובזה השמיענו התנא שכשר, ועל כן רצה לפרש, שהיה פשוט לחז"ל שכל עבודה הנעשית על גבי המזבח, אינה כשירה אלא בכהן, והביא בשם המשנה למלך [ביאת מקדש ט טו] שרצה גם כן לפרש על דרך זה, לפי דעת התוס' והרמב"ן הסוברים שאין איסור מן התורה לזר ליכנס מהמזבח ולפנים כשאינו עובד עבודה המסורה לכהנים, ועיי"ש.

עוד הקשה הטהרת הקדש דאמנם מליחת הקומץ היתה נעשית בראש המזבח, אבל מן התורה הלא אפשר לעשותה גם ברצפה, ואם כן אין המליחה עבודה הצריכה כהונה, שהרי אינה צריכה מזבח, והניח בצ"ע, וכדבריו מבואר גם כן בלחם משנה [איסורי מזבח ה יב] עיי"ש, אולם החזו"א [כה טו] כתב להוכיח מסוגיין שהמליחה היא בדוקא בראש המזבח, ומשום שדין המליחה ליעשות כשכבר הקומץ מוכן להקטרה, ואם מלח למטה פסול, ולכאורה דבריו ז"ל צריכים תלמוד, שהרי מבואר לקמן [כא ב] שהיו מולחים בראש מזבח החיצון את הקטרת,

כרחך "לא מלח" היינו שכשר אפילו לא מלח כלל וכדברי רב[39].

ואיבעית אימא: מודה רב שמלח מעכב, כיון **דכתיבא ביה "ברית", כמאן דתנא ביה קרא** לעיכובא **דמיא!**[40]

מתוך דברי הגמרא עד כאן, נתבאר, שמלח לא שנה בו הכתוב לעיכוב, אלא או שסוברים שמלח אינו מעכב, ומי שסובר שמלח מעכב, לומד זאת מזה שכתוב "ברית".

והוינן בה: וכי **לא תנא ביה קרא** במלח? **והכתיב** עוד קרא "**וכל קרבן מנחתך במלח תמלח**"?

ומתרצינן: **ההוא** הפסוק "וכל קרבן מנחתך במלח תמלח", — **מיבעיא ליה לכדתניא: אילו נאמר "כל קרבן במלח" שומע אני אפילו עצים ודם** יוצרכו מלח בהקרבתם **שהרי נקראו "קרבן", תלמוד לומר "מנחה"** ודורשים: **מה מנחה מיוחדת שאחרים באין לה חובה,** שאי אפשר להקריבה כמות שהיא על המזבח, אלא טעונים עמה דברים אחרים כדי להקריבה, והיינו, שמביאין עצים לצורך

הרי שאין דין המליחה ליעשות כשכבר הוא מוכן ועומד במקום הקטרתו, שהרי היה נקטר בהיכל על מזבח הזהב. ועוד כתב החזו"א שם, שמדין זה שמליחה צריכה ליעשות בראש המזבח בדוקא מוכח שמליחה היא עבודה שנאמרו בה דינים כיצד נעשית, ואין די במה שיש מלח על הקרבן, ועל כן אם מלח קוף לא קיים מצות מליחה.

39. התוס' לעיל [יח ב ד"ה ור"ש] כתבו טעם נוסף להצריך כהן, שמאחר והמליחה היתה נעשית אחר הקמיצה, והרי מקמיצה ואילך מצות כהונה, אם כן דינה גם כן בכהן, ועיין בהערה הבאה עוד מזה.

40. הלחם משנה [איסורי מזבח שם] כתב לבאר בדעת הרמב"ם, שלפי תירוץ שני שבגמרא חזרנו לפרש ד"לא הגיש" כהן אלא זר, אבל הגשה עצמה יתכן שמעכבת, וכדעת רבי יהודה ורבי שמעון דברייתא, ועל כן פסק הרמב"ם כמותם שהגשה מעכבת, [עכ"פ במנחה, וכמו שנתבאר בהערות למעלה], וכן פסק [פסולי המוקדשין יא ז] שמלח זר כשר, ומסתימת דבריו משמע שכן הדין אפילו במנחה שהמליחה בה מעכבת, ובאשר לקושית רב יוסף "וכי תעלה על דעתך שזר קרב לגבי מזבח", כתב הלחם משנה שאין זה קושיא כ"כ, משום שאפשר להעמיד המשנה באופן שמלח הזר למטה מהמזבח, שאין זה מעכב שיהיה על המזבח בדוקא, והשער המלך [יום טוב ג ד ד"ה כתבתי] כתב שאפשר להעמיד המשנה גם כן כשעמד הזר על הרצפה ומלח משם על המזבח, ולא עלה על גביו, והחשק שלמה כתב שאפשר להעמיד המשנה כשעבר ועלה, ומכל מקום כשרה המנחה.

אולם הקשה הר"י קורקוס ממה שכתבו התוס' שמליחה טעונה כהן משום שהיא אחר קמיצה,

ומדוע הכשיר בזה הרמב"ם, ותירץ שאפשר להעמיד במנחת כהן ובמנחת נסכים שאינם נקמצות, ומשום כך אין צריך כהן במליחתן, שהרי אינה מקמיצה ואילך, עכ"ד, ומבואר בדבריו שהעבודות שאחר קמיצה שדינם בכהן, הוא גם כן מכח זה שהם אחרי קמיצה, ולכן במליחת מנחת נסכים אין צריך כהן, ואין זה רק דרשה שאחר קמיצה צריך כהונה בכל העבודות. ובאמת שלפי מה שהבאנו לעיל מהגרי"ז בדעת

הקרבתה, **אף כל** קרבן **שאחרים באין לה חובה** טעון מלח, לאפוקי דם ועצים, שאין מביאין עמם עצים, גם אינם טעונים מלח.

ואי ואולי תרצה לומר שיש לדרוש הפסוק "כל קרבן מנחתך" באופן אחר, ונאמר: **מה מנחה מיוחדת שמתרת** אחרים, שהקומץ מתיר שיריים באכילה, **אף כל שמתיר** אחרים יצטרך מלח, ובכך **אביא דם** שצריך מלח **שהרי מתיר** את הבשר לאכילה, ואין לי למעט מהפסוק אלא עצים, שהרי אינם מתירים אחרים? **תלמוד לומר "מעל מנחתך" ולא מעל דמך!**

יכול תהא מנחה כולה, ואף השיריים הנאכלים לכהנים, **טעונה מלח? תלמוד לומר "קרבן",** לומר לך: **קרבן** דהיינו הקומץ הקרב למזבח, **טעון מלח, ואין מנחה כולה טעונה מלח!**

ואין לי טעון מלח **אלא** קומץ, **מנין לרבות את הלבונה? מרבה אני את הלבונה** מסברא שדינה כקומץ **שכן** היא **באה עמה בכלי אחד.**[41]

מנין לרבות את הלבונה הבאה בפני עצמה [שאפשר להתנדב לבונה לבד בלא מנחה] **ולבונה הבאה בבזיכין** של לחם הפנים, **והקטרת**[42], **ומנחת כהנים** שדינה שונה ממנחת ישראל, שכולה כליל, **ומנחת כהן**

הרמב"ם, שבמנחות שאינם נקמצות אין המליחה מעכבת בהם, ומשום שדינם לענין מליחה כשאר הקרבנות כולם, אם כן מטעם נוסף אין מליחת הזר פוסלת בהם, שהרי גם אם לא מלח כלל כשר בהם.

והנה הרע"ב פירש במשנה ש"לא מלח" הכונה שמלח רק את הקומץ ולא את כל המנחה, והקשה הגרע"ק איגר דאם כן משמע שלכתחילה יש למלוח את כולה, ולכן אמר התנא "לא מלח כשר", והרי לקמן בבריתא למדנו מפסוק שאין מולחים אלא את הקומץ, ולא את כל המנחה, והניח בצ"ע, והשפת אמת חידש שמה שלמדנו לקמן לחלק בין הקומץ לכל המנחה, הוא רק לענין בדיעבד, אבל לכתחילה צריך למלוח את כולה קודם הקמיצה, וכן כתב גם כן החתם סופר חולין [יד] ליישב דעת הרא"ה שהביא הר"ן שם.

והנה גם להרע"ב יתפרש התירוץ השני שבגמרא כמו שביאר הלחם משנה הנ"ל, כלומר שמליחה עצמה מעכבת לפי תנא דמתניתין, כמו לרבי יהודה ורבי שמעון, וכפי שפסק רב, ורק שיש חילוק בזה בין הקומץ לכל המנחה.

41. המנחת אברהם הביא לחקור האם הלבונה הבאה עם המנחה בכלי א' היא בעצם חלק מהמנחה, או שהיא דבר נוסף עליה, וכתב שלכאורה מברייתא זו שלומדים דין מלח בלבונה מהפסוק ד"קרבן מנחתך", ואין צורך לריבוי ד"על כל קרבנך", יש להוכיח שהיא נחשבת מהמנחה עצמה, אולם לקמן בגמרא אמרו שהלבונה נחשבת שבאה לחובת המנחה, כמו נסכים הבאים חובה לקרבן, ומשמע שהוא דבר נוסף עליה, עוד הביא שבתורת כהנים לומדים לבונה הבאה בכלי א' להצריך מלח מ"על כל קרבנך", ולא כמו הבריתא שבגמרא. ועיין בזה עוד בהערות לקמן [כא א].

42. המנחת חינוך [קיח א] כתב שגם הקטרת שכהן גדול היה מקטיר ביום הכפורים בקדש הקדשים היה טעון מלח, אולם המקדש דוד [יג] כתב לדון שדוקא קטרת של כל יום צריכה מלח, דאמנם אינה דומה לפרט של קומץ המנחה מאחר והיא נקטרת בפנים, מכל מקום שניהם היו קרבים על מזבח, מה שאין כן זו שלא היתה על מזבח כלל.

משיח שהיא מנחת חביתין שמקריב כהן גדול בכל יום, **ומנחת נסכים** שמביאים עם הקרבן, **אימורי חטאת, ואימורי אשם, ואימורי קדשי קדשים,** כבשי עצרת, **ואימורי קדשים קלים, ואברי עולה ועולת העוף** שכל אלו טעונים מלח, הרי הפסוק מדבר על קרבן מנחה?

תלמוד לומר "על כל קרבנך תקריב מלח".

אמר מר: אין לי אלא קומץ, מנין לרבות את הלבונה, מרבה אני את הלבונה שכן באה עמה בכלי אחד. מנין לרבות את הלבונה בפני עצמה וכו'.

והוינן בה: למה צריך את הפסוק "על כל קרבנך" לרבות כל אלו **והא אמרת: מה מנחה מיוחדת שאחרים באין לה חובה** אף כל שאחרים באין לה חובה, ובכלל זה כל אלו שמנתה הברייתא, שהם צריכין עצים להקרבתם ואפשר ללמוד אותם מ"מנחה"?

הקדמה לתירוץ הגמרא: בשלוש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן, יש מידה "כלל ופרט", והיינו, שהתורה כתבה מילה, שמשמעותה, שהדין עליו דיברה התורה, הוא על כל הדברים. ואחר כך פרטה התורה דבר אחד, ויש לנו לומר שדין זה שהתורה דיברה עליו, אינו נוהג אלא בדבר המסויים הזה. ומה שהתורה כתבה בתחילה את ה"כלל" הראשון, הוא לרבות עוד דבר אחד.

אמנם, אם אחרי ה"פרט", כתבה התורה עוד איזו מילה, שמשמעותה שדין זה שדיברה עליו התורה, הוא על כל דבר, הרי זה נקרא "כלל ופרט וכלל", ודורשים לרבות כל דבר שדומה ל"פרט".

ומתרצינן: **הכי קאמר** תנא דברייתא: **אימא** לא נדרוש לרבות כל הדומה למנחה, אלא כך נדרוש: "**קרבן" כלל, ו"מנחה" — פרט, "כלל ופרט" — אין בכלל אלא מה שבפרט, מנחה אין,** מנחה צריכה מלח, **מידי אחרינא** שאר קרבנות **לא** טעונים מלח?!

הדר אמר ברייתא: "**על כל קרבנך" חזר וכלל,** והוי ליה **כלל ופרט וכלל — ואי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט** קרבן מנחה **מפורש שאחרים באין לה חובה, אף כל** קרבנות **שאחרים באין לה חובה,** וכמו שאמרה הברייתא ברישא, שנתרבו כל הדומים למנחה.

ומבארינן: "**אחרים דבאין לה חובה" מאי ניהו? עצים,** שבאים עם המנחה, **אף כל** דבר שמביאים עמו **עצים** טעון מלח.

והוינן בה: **אימא** נאמר שהמיוחדות של מנחה ש"אחרים באין לה חובה", פירושו, שיחד עם הקרבן מנחה, מביאים עוד קרבן, ומאי ניהו — **לבונה** הבאה חובה עם הקומץ, ונאמר, אף כל קרבן שבא עמו עוד דבר לחובה, טעון מלח, **ואם** נדרוש כך **אייתי** נרבה שגם **דם** טעון מלח, משום שאחרים באין לו חובה **דאיכא נסכים** שבאין עמו חובה, שהנסכים באים עם הזבח?

ומתרצינן: **נסכים** אינם נחשבים כמי שבאים עם הדם של הזבח, אלא **בהדי אימורין הוא דאתו!**[43]

---

43. השפת אמת והחזו"א [כז ח] מעירים שלפי הסלקא דעתך היה הדין לכאורה שאם נטמאו או נאבדו האימורין, שאינו מביא נסכים, שהרי רק מחמת האימורין נתחייב בנסכים, ולפי דחיית

מאי טעמא? מסתבר שצריך בהקטרת הזבח "**אכילה ושתיה**", והיין של הנסכים הוא השתיה, הבאה עם האימורין שהם אכילה.

ומקשינן: **אדרבה** מסתברא שהיין לצורך הדם של הזבח הוא בא, שהרי הדם הוא **כפרה** והיין הוא **שמחה**, ודרך המתכפר שהוא שמח לאחר כפרתו?

ומתרצינן: **אלא** לכך לא מרבים דם שבאים עמו נסכים, כמנחה שבאה עמה לבונה, לפי שאינם דומים, **שלבונה באה עמה** עם המנחה **בכלי אחד** ואילו **נסכים אין באין** עם הדם **בכלי אחד. אבל** כשאנו מרבים כל קרבן שבאים עמו **עצים** הרי זה דומה למנחה **דכי היכי דמתכשרא בהו** בעצים **מנחה — הכי מתכשרא בהו כולהו קרבנות!**

והוינן בה: **ואימא** כך נדרוש את הכלל ופרט וכלל: **מה הפרט מפורש שאחרים באין לה חובה ומתרת** שכן הקומץ מתיר שיריים באכילה, **אף כל** הדומה בשני צדדין, **שאחרים באין לה חובה, ומתרת, ומאי ניהו — לבונה הבאה בבזיכין, דשריא** שמתירה את **לחם** הפנים וגם טעונה עצים, **אבל מידי אחרינא** שאר קרבנות **לא** יטענו מלח?

ומתרצינן: **מדאיצטריך** קרא ד"**מעל מנחתך**" למעט **ולא מעל דמך**, מזה שהתורה כתבה מיעוט שדם לא צריך מלח, שמע מינה שלוליא המיעוט היינו מרבים גם דם, אף שאינו דומה למנחה אלא בצד אחד, בזה שמתיר כמותה, **מכלל דהנך כולהו**, כל הקרבנות שלא נתמעטו, **אתו** מרבים אותם שטעונים מלח, הואיל ודומים למנחה **בחד צד**, שאחרים באים להם חובה!

אמר מר: "מעל מנחתך" ולא מעל דמך.

והוינן בה: **ואימא** לא נמעט דם, אלא כך נדרוש: "**מעל מנחתך" ולא מעל איבריך** שאיברים הקרבים על גבי המזבח לא יהיו טעונים מלח?

ומתרצינן: **מסתברא שאיברים הוה ליה לרבויי, שכן** האיברים דומים למנחה יותר מאשר הדם, בדברים דלהלן:

א. **אחרים באין לה חובה כמותה.**

ב. נשרפת על **האישים כמותה**, מה שאין כן דם שאינו נשרף על גבי המזבח.

ג. הוא קרב רק **בחוץ כמותה**, שאיברים ומנחות קרבים רק על המזבח החיצון, אבל דם יש לפעמים שנכנס לפנים בהיכל להזאה.

ד. חייבים עליהם כרת משום **נותר כמותה.**

ה. וכן יש בהם חיוב כרת אם אכלם **בטומאה כמותה.**

ו. ואם מעל בהם חייב עליהם קרבן **מעילה כמותה**, מה שאין כן דם שנתמעט מחיוב של נותר וטומאה ומעילה.

ומקשינן: **אדרבה, דם הוה ליה לרבויי**, שהרי כ-ב דומה הוא למנחה בכך, **שכן** הוא:

א. **מתיר** את הקרבן להאכל, **כמותה.**

הגמרא גם באופן זה יהיה חייב בנסכים, ועיין לקמן [כו א] בהערות עוד בזה.

ב. **נפסל בשקיעת החמה כמותה** שהרי בלילה אין זורקים את הדם, וכן מנחה לא מקריבין ממנה את הקומץ בלילה, וממילא למחר נפסלים הם בלינה. אבל איברים אינם נפסלים בשקיעת החמה, שהרי אפשר להקריבם כל הלילה(44).

ומתרצינן: מכל מקום, **הנך** אותם ענינים שדומים איברים למנחה, **נפישן** יותר משני הענינים שדומים בהם דם למנחה.

אמר מר: שומע אני אפילו עצים ודם שנקראו "קרבן".

והוינן בה: **מאן** תנא **דשמעת ליה דאמר: עצים איקרי "קרבן"** גמור, שהרי השווה העצים לדם — **רבי**! ואם כן למה אמרת שעצים אין טעונים מלח, הא **לרבי מבעא בעיא מלח?**

דתניא: כתוב "נפש כי תקריב קרבן מנחה" ודורשים את הפסוק "**קרבן**" — **מלמד שמתנדבין עצים** למערכה שעל המזבח! (45) **וכמה? שני גזרין.**

וכן מצינו שעצים נקראים "קרבן", שהרי **הוא אומר** "**והגורלות הפלנו על קרבן העצים**".

רבי אומר: עצים קרבן גמור **הן, וטעונין**

---

44. רש"י מפרש שהקומץ אי אפשר להקריבו בלילה כמו שלומדים מ"ביום צוותו", ולמחר יהיה נפסל בלינה, ומשמע מדבריו שמכל מקום אין בו חלות פסול בעצם בשקיעת החמה, ורק שאין אפשרות אז בפועל להקריבו, ונפקא מינה לענין מחשבת חוץ לזמנו, שאם חישב בשעת הקמיצה להקטיר הקומץ בלילה, שלא יהיה נעשה המנחה פיגול בזה, ומשום שלדין פיגול צריך שהמחשבה תהיה על זמן שיש אז פסול בקרבן לאכלו או להקטירו, וכמו שהובא בהערות ל"חברותא" זבחים [נו, הערות 3 7].

ולכאורה מהשוואת הגמרא קומץ לדם היה משמעות שגם בדם כן הוא גדר הדבר, שאין בו פסול בשקיעת החמה וכנ"ל, ורק שאין אפשרות בפועל להקריב אז, אולם בדברי רש"י בזבחים שם מוכח שהוא פסול נוסף שחל בשקיעת החמה, ועל כן לא מועיל לזה הלנה בראש המזבח, עיי"ש, ובהכרח צריך לפרש שמכל מקום יש דמיון בין קומץ ודם, בזה שבשקיעת החמה כבר אין אפשרות לעשות בהם עבודה לעולם. אולם יעויין בדברי רש"י לקמן [כו ב ד"ה והא עם בא, וד"ה לקלוט], שמשמע שגם הקומץ נפסל בשקיעת החמה, וכן דקדק החזו"א [זבחים יט מג]. ובמנחת אברהם כתב שלפי רבינו תם [בתוס' זבחים שם] שמפרש ששקיעת החמה לענין פסול דם הכונה בזמן שהוא עדיין יום, עיי"ש, אם כן בהכרח שגם בקומץ נאמר דין מחודש זה לפסלו אפילו שהוא עדיין יום לשאר כל דיני התורה.

45. הקהלות יעקב כתב שלכאורה דבר זה שהעצים קרויין קרבן הוא רק כשמתנדב להביא עצים, אבל עצי המערכה אינם חשובים כקרבן, שאין ענינם אלא כדי להקטיר עליהם הקרבנות, אולם ממה שהביאה הבריתא ראיה [לדין זה שהעצים קרויים קרבן] מהפסוק המדבר מעצי המערכה, מוכח שגם בעצי המערכה יש בהם דין נוסף שהם קרבן, מלבד מה שהם משמשים להקטיר עליהם קרבנות, וכן הביא מדברי הרמב"ם [ביאת מקדש ט ה] ששני גזירי עצים, שדינם כדין עצי המערכה, הרי הם חשובים קרבן, ועל כן זר המסדרם חייב מיתה, עכ"ד, [ולכאורה כונתו שאם היה כל ענינם רק כדי להקטיר עליהם, לא היה נחשב עבודה תמה,

מלח(46) **וטעונין הגשה** למזבח — כמנחה!

ואמר רבא: לדברי רבי, עצים טעונין קמיצה כמנחה, שמרסק העצים לקסמין דקים, וקומץ מהם.

ואמר רב פפא: לדברי רבי, המתנדבים **עצים צריכין** להביא עמם **עצים** אחרים להסיקן, כשם שמביאים עם שאר הקרבנות.

ומתרצינן: אין הכי נמי, **סמי** תסלק **מיכן עצים!** ולא גורסים בברייתא שממעטים עצים שלא יטענו מלח, שהרי הברייתא בשיטת רבי נאמרה, ולשיטתו עצים טעונים מלח.

ומקשינן: **ואלא קרא** של "מנחה", שדורשים ממנה בברייתא למעט כל שאין אחרים באין לה חובה, **למעוטי מאי? אי למעוטי דם** לבד, אין צריך ללמוד זאת מזה שאינו דומה למנחה, שהרי מהדרשה **מ"על מנחתך"** ולא מעל דמך **נפקא?!**

כא-א ומתרצינן: **אפיק** מברייתא **עצים,** וכמו שאמרנו שהברייתא בשיטת רבי, **ועייל** יין של **נסכים** במקומו, למעטו שאינו טעון מלח, לפי שאין אחרים באין לה חובה, שהרי אין מביאים עמו עצים(47).

כדתניא: אבל היין של נסכים **והדם והעצים והקטרת אין טעונין מלח.**

והוינן בה: **מני** בשיטת איזה תנא נשנית ברייתא זו?

אי רבי, קשיא מה שכתוב בברייתא **שעצים** אין טעונין מלח, הרי רבי סובר שעצים טעונין מלח. **אי רבנן, קשיא קטרת,** שהרי מהכלל ופרט וכלל נתרבו כל הדברים שאחרים באין לה חובה, שטעונים מלח, והקטרת בכלל, שהרי צריכה עצים?

ומתרצינן: **האי תנא הוא, דתניא: רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר:** כלל ופרט וכלל האמור בענין של מלח, כך הוא נדרש: **מה הפרט** דהיינו מנחה **מפורש** שהוא **דבר שמקבל טומאה, ועולה לאישים, וישנו על מזבח החיצון,** וטעון מלח, **אף כל דבר המקבל טומאה ועולה לאישים וישנו על מזבח החיצון** טעון מלח.

שהרי יש אחריה סידור אברים, יעויין יומא [כד ב]].

46. פשטות הסוגיא היא שלרבי לומדים דין קרבן עצים ממנחה גם לענין שצריכים מלח, אולם בדברי רש"י [ד"ה דם מעל מנחתך] משמע שיש עוד לימוד נוסף להטעין בהם מלח, שמאחר ולדברי רבי עצים צריכים עצים, וכמו שאמר רב פפא, אם כן חזר דין העצים להיות ככל דבר שאחרים באים חובה להם, שטעונים מלח, עיי"ש, ולכאורה יש נפקא מינה בין שני הטעמים לענין עיכוב בדיעבד, שמצד הלימוד ממנחה הרי יש בזה דין עיכוב, וכמו שנתבאר לעיל בדעת הרמב"ם, אבל אם הוא רק מהדין הכללי של כל הקרבנות, יתכן שאינו מעכב.

47. לפי המבואר במסקנת הסוגיא אין טעמי הבריתות שוים בזה, שלפי הבריתא הראשונה דלעיל הטעם שנסכים נתמעטו ממלח הוא משום שאין אחרים באים להם חובה, אבל טעם הבריתא השניה למעט נסכים הוא משום שאינם עולים לאשים, שהרי מעמידים בריתא זו כרבי ישמעאל. שו"ר שכבר עמד בהערה זו השאגת אריה בחדשות [טז].

יצאו עצים — [48]**שאין מקבלין טומאה**[49], **יצאו דם ויין** — **שאין עולים לאישים**[50], **יצאה קטרת**[51] — **שאינה** קריבה **על מזבח החיצון** אלא על מזבח הפנימי[52], שכל אלו

---

48. כתב הקרן אורה שמכאן מוכח שגם לרבנן דרבי צריך לימוד על כך שעצים אינן טעונים מלח, וכמו שמבואר בדברי התוס׳ [ד״ה מלמד], שהרי רבי ישמעאל ודאי סובר כרבנן ולא כרבי, שלרבי עצים טעונים מלח, ובכל זאת הוצרך למעטם מכלל ופרט וכלל, וטעם הדבר הוא, דאף על גב שאינן קרבן גמור, מכל מקום שם קרבן עליהם, וכמו שנלמד מהפסוק ד״קרבן״, ומה שלא העמדנו הברייתא דלעיל שעצים אינן צריכין מלח, כרבנן, הוא משום שמאחר והברייתא כרכה יחד דם ועצים, היה משמע שהוא קרבן גמור וכרבי, [אבל רבי ישמעאל לא כרך שניהם יחד], כן כתבו התוס׳.

49. רש״י מפרש שמן התורה אינן מקבלין טומאה, אבל מדרבנן נטמאין הם מדין חיבת הקדש, והתוס׳ הקשו ע״ז, שהרי חיבת הקדש הוא מן התורה, ועל כן פירשו שהכונה היא שעצים בעלמא של חולין אינן מקבלין טומאה, ועיין מה שהבאנו לקמן בשם הקרן אורה ביאור אחר בזה.

50. הרמב״ם [איסורי מזבח ה יא] פסק דין זה דנסכים אינן צריכין מלח, וכתב ע״ז הכסף משנה שהרמב״ם פסק כרבי ישמעאל בנו של ריב״ב שמובא בברייתא, אולם הלחם משנה ועוד אחרונים כתבו שמדברי הרמב״ם מוכח שלא פסק כמותו, שהרי לא כתב שקטרת אינה טעונה מלח, אלא הרמב״ם סובר שגם לרבנן הדין הוא שנסכים אינם טעונים מלח, ומשום שאין אחרים באים להם חובה, כלומר שאינם צריכים עצים, וכן אינם מתירין, ואם כן אינם דומים בשום צד לקומץ המנחה, וכמו עצים לרבנן דרבי.

עוד כתב הרמב״ם [מעשה הקרבנות [טז יד] שהמתנדב יין הרי הוא מולחו קודם שמנסכו, והקשה הכסף משנה מדבריו בהלכות איסורי מזבח הנ״ל, ותירץ שיש חילוק בין נסכים הבאים מחמת הזבח, ובין נסכים הבאים בפני עצמן שטעונים מלח, אולם הלחם משנה תמה שהרי הטעם שאין מלח בנסכים הבאים מחמת הזבח הוא משום שאינו עולה לאשים, [או משום שאינו טעון עצים], ואם כן הוא הדין לנסכים הבאים בפני עצמן, ועיין מקדש דוד [יג] שמבאר שמאחר ואם לא היה איסור בכיבוי האש של המערכה, היו מזלפין אותו על גבי האש, עיי׳ זבחים צא ב, משום כך נחשב שעולה לאשים, ועדיין צ״ע.

51. הקשה הראב״ד בפירושו לתורת כהנים [יב יד ד] הרי מקרא מפורש הוא בקטרת ״ממולח״ [שמות ל, ועיי״ש ברש״י ורמב״ן], ועוד שהרי שנינו בסדר עשית הקטרת [כריתות ו א] ״מלח סדומית רובע ״, ותירץ שהנידון כאן הוא אם צריך ליתן מלח בשעת הקטרה מלבד המלח שנתנו בעת עשיתו, וכן הביא הליקוטי הלכות בשם פסקי תוס׳ לכריתות, ולכאורה כונתם כמו שכתב החזו״א [כה יז] שהמליחה צריכה להיות נעשית כשכבר ראויה הקטרת להיות נקטרת על המזבח, כלומר שכבר נתקדשה קדושת הגוף להקטרה, ומאחר שהמכתשת שבה נעשית אינה מקדשת אותה, משום כך צריך מליחה נוספת אחר שתתקדש בכלי, שהרי המלח הראשון שנמצא עכשיו בקטרת לא בא על ידי מעשה מליחה, אלא כאילו בא מאליו על ידי קוף, הואיל ולא נמלח בשעה הראויה לכך, עכ״ד, וכעין זה כתב גם כן המקדש דוד [יג].

אולם הליקוטי הלכות הביא מהכלבו שמפרש שמלח סדומית שנזכר בעשית הקטרת הוא לקיום מצות מלח, וכן ביאר הרדב״ז [איסורי מזבח ה יג] בדעת הרמב״ם.

52. הקשה הראב״ד בפירושו לתורת כהנים שם

אין טעונין מלח.

והוינן בה: **אלא טעמא** שדם אין טעון מלח משום **דמעטיה קרא לדם, הא לאו הכי** לוליא המיעוט **הוה אמינא** הייתי אומר **דם ליבעי** צריך **מלח,** והרי **כיון דמלחיה נפיק ליה מתורת דם**(53) ואינו כשר עוד לזריקה על המזבח, ובלא קרא ידענו שאין הדם העומד לזריקה טעון מלח, שהרי אם ימלח את הדם, יפסל?

דאמר זעירי אמר רבי חנינא: דם שבישלו ואכלו **אינו עובר עליו** משום איסור דם(54), שלא אסרה תורה אלא דם הראוי לכפרה בקדשים, ודם מבושל יצא מתורת דם ופסול למזבח.

ורב יהודה אמר זעירי: דם שמלחו ואכלו **אינו עובר עליו** משום איסור דם, שגם הוא פסול לזריקה שמליח הרי הוא כרותח.

מדוע לא מיעט רבי ישמעאל קטרת מצד שאינן ראויים לאכילה ואינם מקבלים טומאה, [ולכאורה מפורש הוא במשנה בזבחים [מה ב] שקטרת אינה ראויה לאכילה, ועיין עולת שלמה שהביא מקור אחר לזה, ויעויין עוד בראש יוסף פסחים [יט א] שדן בזה].

עוד הקשה הראב"ד למה לא מיעט רבי ישמעאל גם כן לבונה שאינה ראויה לאכילה ואינה מקבלת טומאה, ועל קושיא זו תירץ שמאחר ולבונה הבאה עם המנחה בכלי א' ודאי טעונה מלח, שהרי לומדים זאת מ"קרבן מנחתך", משום כך גם לבונה הבאה בפני עצמה צריכה מלח, עכ"ד, וביאר במנחת אברהם ע"פ דברי הגרי"ז שהובא לעיל, שנאמרו במלח שני מצוות, א', דין כללי בכל הקרבנות, ב', מצות מלח במנחה, שהוא דין בצורת עשיית המנחה, ועל זה חידש הראב"ד שלבונה הבאה עם המנחה הרי היא חלק מהמנחה עצמה, והדין מלח שבה הוא ממצות מליחה שנאמרה במסויים במנחות, ועיי"ש.

והקרן אורה יישב ע"פ מה שמבואר בתוס' [ד"ה עצים], שהדין דעצים מקבלים טומאה מחמת חיבת הקדש, הוא רק לפי רבי הסובר שעצים קרבן גמור הן, אבל לרבנן אינן מקבלין טומאה, מה שאין כן לבונה שהיא קרבן גמור מקבלת טומאה, ואם כן רבי ישמעאל הסובר בזה כרבנן, מיעט בדוקא עצים משום שאינם מקבלים טומאה, מה שאין כן לבונה שיש בה דין חיבת הקדש, עכ"ד, ולפי דבריו מיושבת גם כן קושית הראב"ד הנ"ל מקטרת.

והעולת שלמה יישב לפי המבואר בחולין [קיז ב] שתבלין ראויים להצטרף עם האוכל להשלים שיעור של קבלת טומאה, אף על גב שבפני עצמם אינם מקבלים טומאה, ועל כן אי אפשר למעט לבונה וקטרת [שהם תבלין] משום שאינם מקבלים טומאה, שהרי מכל מקום ראויים הם להצטרף ולקבל טומאה עם האוכל, מה שאין כן עצים שאינן ראויים אפילו לזה.

53. לפי המבואר בסוגיא לקמן לדעת רש"י, הדין הוא שבחטאות החיצוניות הדם כשר לכפרה אפילו כשהקפהו באור, והוא הדין כשמלחו, ואם כן צריך פסוק לומר שבדמם אין מצות מלח, וצריך לומר שכל קושית הגמרא כאן הוא רק לפי מה שסברנו בסלקא דעתך שאין חילוק בין הקרבנות.

54. הפרי מגדים [יו"ד פתיחה לסי' סט העיקר הא'] כתב שהיה אפשר לפרש שאין בו מלקות אבל יש בו איסור תורה, אולם כתב שבדברי התוס' חולין [קיא א ד"ה דם] מבואר שהוא אסור רק מדרבנן, ובאמת שהרשב"א בחולין

ורב יהודה דידיה אמר: אברים של קרבנות **שצלאן** תחילה חוץ למערכה של המזבח, **והעלן** לאחר מכן על המזבח, **אין בהם משום "לריח ניחוח"**, שמכיון שנצלו שוב אין יוצא מהם ריח!?

ומתרצינן: לכך צריך קרא למעט נתינת מלח על הדם **דמהו דתימא מישדא בה** מלח **משהו למצוה בעלמא** ועל ידי אותו משהו לא יצא עדיין מתורת דם, **קא משמע לן** הפסוק שדם אין טעון מלח.

גופא אמר זעירי אמר רבי חנינא: דם שבישלו אינו עובר עליו.

יתיב רבא וקא אמר לה להא שמעתא. איתיביה אביי: ממה שכתוב בברייתא: **הקפה** הקריש **את הדם ואכלו, או שהמחה את החלב וגמעו — חייב** כרת משום דם או חלב! ובתחילה חשבה הגמרא, שהקפה את הדם על ידי בישול, ומכל מקום חייב עליו, וקשה לזעירי שאומר דם שבישלו אינו עובר עליו?

ומתרצינן: **לא קשיא. כאן** זעירי שפוטר דם שבישלו, מדבר **כשהקפה באור, כאן** בברייתא שכתוב שחייב על דם שבישלו, מדובר **שהקפה בחמה!**(55) וכדמפרש ואזיל:

הקפהו לדם **באור** פטור, משום **דלא הדר** שאינו חוזר להיות לכמות שהיה, ונמצא שבטל ממנו תורת דם. אבל אם הקפהו **בחמה** חייב, הואיל **והדר** להיות צלול, כמו שהיה בתחילה, הלכך גם עתה כשהוא קרוש, לא יצא מתורת דם.

[קיא א] הביא דעת בעל העיטור הסובר שיש בזה איסור תורה כחצי שיעור. עוד כתב שם שדוקא על ידי בישול גמור בכלי ראשון הוא שנפקע שם דם ממנו, אבל על ידי כלי שני אפילו להדיעות [יו"ד ריש סי' קה] שהוא מבליע ומפליט, מכל מקום אינו בשם בישול, ועל כן עדיין חייבין עליו משום, דם, וכן על ידי כבישה אף על גב שהוא מבליע בכולו כבישול, מכל מקום לענין דם אינו חשוב כבישול, וגרע ממליחה.

55. הקרן אורה ועוד אחרונים מבארים שיטת רש"י בסוגיא, שדם שבישלו אין עוברין עליו משום דם, הואיל ואינו ראוי לכפרה מצד שהוא קפוי וקרוש, ובזה יש חילוק בין הקפה בחמה להקפה באור, שבחמה מאחר שהוא חוזר לכמות שהיה, האוכל ממנו כשחזר להיות צלול הרי הוא חייב, ועל זה מקשה הגמרא שגם בזה היה לנו לפטרו מצד שכבר נדחה שעה אחת, והגם שאין דיחוי באיסורין לרבי יוחנן [לקמן נד], מכל מקום מאחר שיש דיחוי לענין קרבנות, אם כן הדם כבר אינו ראוי לכפרה משום הדיחוי, ואם כן גם איסור דם אין בו, ומתרצינן שבחטאות החיצונות אין שום חסרון בזה שהוא קרוש, שגם אז הוא ראוי לכפרה, ועל כן חייב משום דם בין בחטאות חיצוניות ובין בדם חולין, הואיל וכנגדו ראוי לכפרה בקדשים, ובזה מדברת הבריתא דהקפה את הדם ואכלו שחייב, וזעירי הפוטר מדבר בחטאות הפנימיות, שבהם צריך שיהיה הדם צלול כדי לקיים הזאה, ועל כן בקפוי פטור גם כן משום איסור דם, דהואיל ובעצמו הוא דם ששייך בו הזאה, אילו היה צלול, משום כך אין מועיל מה שבכנגדו, בחטאות החיצונות, הוא ראוי לכפרה אפילו בקרוש, וכן רבי יוחנן שדיבר מדין דיחוי מדבר לענין חטאות פנימיות, ורבא חולק על זה וסובר שגם בחטאות פנימיות מועיל מה שבכנגדו [בחיצונות] הוא ראוי לכפרה.

אולם התוס' מפרשים הסוגיא שיש כאן שני

ומקשינן: הקפהו **בחמה, נמי לימא** שהאוכלו פטור, שהרי בדם קדשים אינו ראוי שוב לזריקה על המזבח, **דהואיל ואידחי** מזריקה בשעה שהיה קרוש, **אידחי** לגמרי אף לאחר שנפשר, וכיון שאינו ראוי לזריקה אילו היה דם קדשים, אין חייב עליו משום אכילת דם!?

וראיה שאומרים בדם קדשים שקרש, הואיל ונדחה מזריקה בזמן שהוא קרוש, נדחה לעולם גם כשיפשיר, **דהא בעא מיניה רבי מני מרבי יוחנן: דם שקרש ואכלו, מהו** שיתחייב עליו כרת משום דם?

אמר ליה רבי יוחנן: **הואיל ונדחה** מזריקה בשעה שהוא קרוש, **ידחה** לעולם. והילכך אין חייבים על אכילתו! (56)

אישתיק רבא!

אמר ליה אביי: **דלמא** לא קשיא. כי **כאן** בברייתא שכתוב הקפה בחמה ואכלו חייב, מדובר **בדם חטאות החיצוניות** שראוי ליתנו על המזבח אף כשהוא קרוש, וממילא גם

נידונים, א׳, מצד שהדם שהוא מבושל או נמלח [אפילו הוא צלול] כבר אין בו תורת דם ונפקע שם דם ממנו, ב׳, מצד שהוא קפוי וקרוש ואינו ראוי לכפרה, וזעירי פטר מצד שנפקע שם דם ממנו, ומקשה הגמרא מהבריתא, ומתרצינן שבחמה לא נשתנה הדם בעצמותו, והראיה ממה שהוא חוזר לכמות שהיה צלול, ועל כן שמו הראשון עליו, ולכן אפילו כשהוא קפוי יהיה חייב עליו, ושוב מקשה הגמרא שהיה לנו לפטור אפילו בחמה מצד הטעם שאינו ראוי לכפרה, ואפילו כשחזר להיות צלול יהיה פטור משום דיחוי, ומתרצינן שיש חילוק בין חטאות פנימיות לחיצוניות.

ונפקא מינה רבתי ביניהם, שלרש״י דם חולין שבישלו באור חייב עליו, אבל להתוס׳ פטור, ורק כשבישלו בחמה יהיה חייב, ובזה ביארו האחרונים מחלוקת רש״י ותוס׳ בחולין [קט א] לענין דם שבישלו, עיי״ש. ולכאורה עדיין צ״ע ממה שכתב רש״י [ד״ה כאן בחטאות] בתוך דבריו, דהבריתא דהקפה את הדם מדברת כשהקפה בחמה, ולכאורה אין צורך לזה לפי כל הנ״ל. שו״ר שכבר העיר בזה השאגת אריה [חדשות טז], וכתב שטעות סופר הוא ברש״י.

ובעיקר הדבר שהבישול באור מפקיע ממנו שם דם לשיטת התוס׳, מבואר בדברי התוס׳ שהטעם הוא משום שאינו ראוי לזריקה, וביאר באתוון דאורייתא [ד ב] שכל דבר שנשתנה מכמות שהיה על ידי בישול וכדומה הרי הוא פסול לקרבנות ולמצוה, וכמו יין המבושל שהוא פסול לנסכים [לקמן פו ב], וכן למדנו בסוכה [לו] לענין אתרוג הכבוש ומבושל שהוא פסול למצוה, וממילא גם איסור דם אין בו, משום שאינו ראוי לזריקה.

אולם הר״ן בחולין [מא א בדפי הרי״ף] כתב שדם המבושל נפקע שם דם ממנו, משום ששאינו כמות שהיה, עכ״ד, ומשמע שלדבריו אין זה מצד שאינו ראוי לכפרה, אלא הוא טעם בפני עצמו לענין איסור דם, והקשה בקהלות יעקב מה חילוק יש בין איסור דם לשאר איסורי מאכלות שבתורה, שאיסורם לא נפקע על ידי הבישול, אפילו אם ישתנו בזה לגריעותא, כל זמן שהן ראויין עדיין לאכילת אדם, וכתב ליישב שמאחר ועיקר איסור דם מבואר בפסוקים שהוא מחמת שנפש וחיות הבהמה תלוי בו, ואם כן יתכן שכשבישלו כבר איבד הדם מסגולתו, ואינו יכול להוות עוד נפש הבהמה וחיותה.

56. הקשה השפת אמת מה שייכות קושיא זאת

בדם חולין חייב על אכילתו, הואיל והוא ראוי לכפרה בקדשים. ואילו **כאן** שפוטר רבי יוחנן בדם קרוש מדובר **בחטאות הפנימיות** שאין ראוי דם קרוש להזאה כדמפרש לקמן, ולכן פטור עליו משום דם אם אכלו.

אמר רבא: **אדכרתן מילתא** הזכרת לי דבר **דאמר רבה אמר רב חסדא: דם שקרש בחטאות החיצונות ואכלו — חייב!** והטעם שחייב: "**ולקח** מדם החטאת **ונתן** על קרנת מזבח העולה" **אמר רחמנא** בדם החטאות החיצוניות. והדם של חטאות החיצונות, אף על פי שהוא קרוש, ראוי הוא למזבח **דבר לקיחה ונתינה הוא**[57]. אבל דם שקרש **בחטאות הפנימיות ואכלו — פטור.** ד"**וטבל** בדם **והזה**" **אמר רחמנא** בחטאות הפנימיות, **והאי** דם שקרש **לאו בר טבילה והזאה הוא,** וממילא בזמן שקרש אינו ראוי לגבי המזבח!

ורבה דידיה חולק על רב חסדא, **ואמר: אפילו** דם שקרש **בחטאות הפנימיות ואכלו — חייב** אף שאינו ראוי לכפרה בדם **הואיל** ודם קרוש **כנגדו ראוי** לנתינה **בחטאות החיצוניות** [שהיא כנגד ההזאה בפנימיות].

אמר רב פפא: מאחר שאמרנו שאף דם שאינו ראוי לכפרה חייב על אכילתו, הואיל ויש "כנגדו" דם הראוי לכפרה במקום אחר, **הלכך דם** של **חמור שקרש ואכלו — חייב,** אף על פי שחמור אינו ראוי לקרבן, **הואיל** ויש דם קרוש "**כנגדו**" **ראוי** לנתינה **בחטאות החיצונות!**[58]

אמר רב גידל אמר זעירי: דם, בין שהוא **לח בין** שהוא **יבש** הרי הוא **חוצץ** לענין טבילה ולענין נטילת ידים.

מיתיבי: כתוב בברייתא: **הדם והדיו והדבש והחלב** כשהן **יבשין — חוצצין,** כשהן **לחין — אינן חוצצין!**[59] וקשה לזעירי שאומר

לדברי זעירי, הלא גם לולא דברי זעירי, מהבריתא דהקפה את הדם שחייב היה יכול להקשות על רבי יוחנן שפטר מצד דיחוי, והניח בצ"ע.

57. הקשה הקרן אורה ממה שאמרו בפסחים [סא] שחטו לקרבן פסח קודם התמיד, יהיה אחד ממרס בדמו כדי שלא יקרוש, עד אחר שיזרק דם התמיד, ומה איכפת לנו אם יקרש, [וכמו כן יש להביא ממה ששנינו במשנה [שם סד] ולא היו לבזיכין שוליים, שמא יניחום ויקרש הדם, ותירץ שמאחר ובפסח נאמר דין שפיכה, [עיי' סוף פסחים], משום כך צריך דם צלול בדוקא, עוד כתב שלכתחילה בכל הקרבנות צריך שיהיה צלול.

58. הקשו האחרונים הרי משנה מפורשת היא בכריתות [כ ב] שדם בהמה וחיה טמאים בכרת, ואם כן ודאי שכל חידושו של רב פפא הוא רק בדם חמור שקרש, ונמצא שלפי רב חסדא יהיה פטור בזה, וקשה שמכיון שגם בדם של טמאים אנו מחייבים מאחר ושכנגדו בטהורים ראוי הוא לזריקה, אם כן הוא הדין כשקרש צריך לחייב על דמם, שהרי ראוי הוא לזריקה בחטאות חיצונות, וכמו לענין דם חולין שחייב כשקרש, הואיל וראוי בחטאות החיצונות, וכל מחלוקת רב חסדא ורבא הוא רק לענין דם הפנימיות שקרש, וכמו שנתבאר לעיל, מאחר שהוא מצד עצמו שייך בו זריקה אילו היה צלול, והשאגת אריה [שם] סיים שצריך נגר ובר נגר לפרק קושיא זאת, ויעויין בעולת שלמה מה שכתב בזה.

59. הקהלות יעקב [טהרות נח] הביא מחלוקת הראשונים בטעם הדבר שלח אינו חוצץ,

אפילו לח חוצץ?

ומתרצינן: **לא קשיא. הא** זעירי שאמר דם לח חוצץ, דיבר **בדסריך** שמתחיל להתייבש קצת, **הא** הברייתא שכתוב דם לח אינו חוצץ, דיברה **בדלא סריך,** שהוא לח לגמרי.

כתוב "וכל קרבן מנחתך במלח תמלח".

והוינן בה: "**תמלח" למאי אתא?** מספיק לכתוב "וכל קרבן מנחתך במלח".

ומשנינן: **לכדתניא:** אי הוי כתיב רק "**במלח", יכול תבונהו?** [ולקמן מפרש לה] **תלמוד לומר** "**תמלח". ואי** היה כתוב רק "וכל קרבן מנחתך **תמלח" יכול** ימלח **במי מלח? תלמוד לומר "במלח"** דוקא!

עוד כתוב: "**ולא תשבית מלח**" ודרשינן: **הבא מלח שאינה שובתת** בין בקיץ בין בחורף. **ואיזו — זו מלח סדומית** שהים משליך לחוץ תדיר.

ומנין שאם לא מצא מלח סדומית שמביא מלח איסתרוקנית שנעשית מן הקרקע, ובידי אדם? **תלמוד לומר** "על כל קרבנך **תקריב** מלח" והמילה "תקריב" מיותרת לדרוש: **תקריב**— **מכל** מלח **שהוא,** בין סדומית בין איסתרוקנית!

ועוד דורשים מהפסוק: **תקריב** — **מכל מקום** שהוא, ואפילו מחוץ לארץ! [60]**תקריב** — **ואפילו בשבת!**[61] **תקריב** — **ואפילו בטומאה!**[62] והפסוק מלמדינו שמליחה

שהמרדכי הביא בשם הרא"ם שהטעם הוא משום שאינו מקפיד על זה, אולם יש מהראשונים הסוברים שהמים מחלחלים מתחתיו ונוגעים לבשרו, ועיי"ש.

60. המשנה למלך [שבת יא ה] הקשה ממה שמבואר בשבת [עה ב] ונפסק כן ברמב"ם שם שאין עיבוד באוכלין מן התורה, והרי העלו הקרבן למזבח אחר הפשט העור, ואם כן למה הוצרכנו ללמוד מפסוק להתיר המליחה בשבת, והביא בשם הרא"ה לתרץ שגם חלק הכהנים היה צריך מליחה, והרי אם רצו היו יכולים לאכול את הבשר שבחלקם עם העור, ולכן הוצרכנו להתיר המליחה בשבת, שהרי בזה יש משום עיבוד, עכ"ד, [ובעיקר דברי הרא"ה שיש מצות מלח בחלק הכהנים, יעויין מה שהבאנו בזה לעיל [כ א] בביאור דברי הרע"ב שם], ועיי"ש עוד במשנה למלך.

והגרע"ק איגר בגליון הרמב"ם שם הביא מתשובות מהר"ם מרוטנברג שתירץ על קושיא זו, שהתיר הכתוב להביא המלח דרך רשות הרבים, [ויעויין פסחים ריש פ' אלו דברים], ועוד שיש איסור נוסף של הבערה בזה שמבעיר את המלח, עכ"ד. והשפת אמת העיר שלכאורה איסור זה הוא רק ריבוי בשיעורים, שנחלקו בזה הראשונים אם הוא אסור מן התורה או מדרבנן. והאחרונים כתבו שנצרך להתיר משום מליחת החלבים שאינם נחשבים כאוכל לענין זה, או משום מליחת הראש שהוא קרב עם עורו.

61. הקשה החזו"א והרי מליחה מעכבת בהקטרת הקרבן, שאמנם אם לא ימלח יהיה ריצוי וכפרה בקרבן, שלא יהיה חמור יותר מלא הקריב האימורים כלל, אבל מכל מקום אינה הקטרה בלא מלח, ואם כן מה צריך לימוד על כך שמותר למלוח בשבת, שמכיון שהתירה התורה הקטרת הקרבן בשבת, בהכרח שגם המליחה מותרת, שהרי אינה הקטרה מבלעדיה, ותירץ שכל העיכוב שנאמר בלא נמלח הוא רק בדבר שבו תלוי עיקר ריצוי הקרבן, וכמו קומץ המנחה וכדומה, אבל באימורין שאין הריצוי תלוי בהם, הרי ההקטרה כשירה בדיעבד אפילו בלא נמלח, ועיין בהערות לעיל [כ א] עוד בענין זה.

62. רש"י מפרש שהפסוק מלמדנו שהמליחה

מעבודת הקרבן היא, ודוחה שבת וטומאה בקרבנות ציבור.

והוינן בה: **מאי** "**תבונהו**" האמור בברייתא?

אמר רבה בר עולא: הכי קאמר אי הוי כתיב "במלח" **יכול יתבננו** שישים עליו הרבה מלח **כתבן** הניתן **בטיט**, תלמוד לומר "תמלח" שיתן עליו מעט מלח, כדרך שמולחין.

אמר ליה אביי לרבה: **אי הכי**, יכול "**יתבננו**" **מיבעי ליה** לכתוב בברייתא, ולמה נקט התנא לשון "יכול תבונהו"?

אלא אמר אביי: הכי קאמר: **יכול יעשנו כבנין** שיתן עליו מלח הרבה כבנין, שהוא שורה על שורה.

אמר ליה רבא לאביי: **אי הכי**, יכול "**יבננו**" דהוא לשון בנין, **מיבעי ליה** לכתוב בברייתא?

אלא אמר רבא: אין לפרש כדברי רבה בר עולא וכדברי אביי, אלא זאת כוונת התנא של הברייתא "**יכול תבונהו**"!

ומסבירה הגמרא את דברי רבא: **מאי** "**תבונהו**"?

אמר רב אשי: לשון נוטריקון הוא — **יכול יתן בו** הרבה מלח עד שיתן בו **טעם כבינה** שנותנת טעם באדם? **תלמוד לומר** "**תמלח**". [עיין בביאור התוס'!].

כיצד הוא עושה את המליחה? **מביא האבר, ונותן עליו מלח, וחוזר והופכו, ונותן עליו מלח, ומעלהו** על גבי המזבח.

אמר אביי: וכן לקדירה! היינו, כשמולח הבשר להוציא דמו ולהכשירו לאכילה אין צריך למולחו יותר(63).

תנו רבנן: מלח שעל גבי האבר של הקרבן **מועלין בו**, שאם נהנה ממנו חייב קרבן מעילה. אבל מלח **שעל גבי הכבש, ושבראשו של מזבח**, [שבשני מקומות אלו מולחין הקרבנות ונופל מהם המלח], הרי אם נפל שם מלח מעל האבר הנמלח **אין מועלין בו**, שמלח זה שכבר נמלח שוב אינו כא-ב

עבודה היא ודוחה טומאה, ואם כן לכאורה פשוט הוא שאין הנידון לענין פעולת המליחה, שהרי אדרבה בלא הפסוק לא היינו אוסרים למלוח בטומאה משום שאיננה עבודה כלל, אלא הנידון הוא לענין ההקטרה של המלח בטומאה, שבלא הלימוד מ"תקריב" היינו אוסרים להקריב הקרבן עם המלח בטומאה, שאמנם התירה התורה להקריב קרבן ציבור בטומאה, אבל עדיין לא היינו יודעים שמותר גם להקריב את המלח בטומאה, שזה כמו הקטרה נוספת בטומאה. ויעויין אבן האזל [איסורי מזבח ה יא ז] שכתב שלמדנו גם כן שמותר למלוח במלח טמא, ועיין עוד מנחת אברהם בזה.

63. התוס' הביאו שיש ראשונים הגורסים "וכן לצלי", וסוברים שגם האוכל בשר צלי, צריך קודם למלחו ולהוציא דמו, ורק אח"כ מותר לאכלו, אולם הר"ן בחולין [ד ב בדפי הרי"ף] הביא שהרא"ה גם כן גורס "וכן לצלי", אולם מפרש שהכונה היא שגם חלק הכהנים צריך מליחה כדי לקיים מצות מלח, ולכן נקט אביי צלי, הואיל ולקדירה בכל ענין צריך מליחה כדי להוציא דמו, מה שאין כן בצלי שבחולין אין צריך מליחה, שיוצא הדם על ידי הצליה.

ראוי למליחת קרבנות(64).

אמר רב מתנה: מנין שמלח שעל גבי האבר מועלין בו?(65) **אמר קרא** "**והקרבתם לפני ה', והשליכו הכהנים עליהם מלח, והעלו אותם עולה לה'**" משמע שהאבר עם המלח שניהם קרויין "עולה" ומועלין בהם [וביאר החזון איש שמועלין בו מתורת קרבן ולא מתורת קדשי בדק הבית, שאף אם נפלו חייב להקטירן, ולא אמרינן דאין מועלין משום שנעשה מצותן].

תנן התם: תנאי התנו בית דין **על המלח ועל העצים** של קודש **שיהו הכהנים נאותין** נהנים **בהן!**

אמר שמואל: לא שנו שהכהנים נהנים מן המלח **אלא לקרבנם, אבל לאכילה לא.**

קא סלקא דעתין מאי "לקרבנם" — **למלוח קרבנם,** שמותרים הכהנים למלוח קרבנות עולה ומנחה שהם מביאים. ומאי **לאכילה** — **לאכילת קדשים** שאסורים למלוח במלח הקודש את בשר הקרבנות הניתן לכהנים לאכילה, כגון חזה ושוק המגיע להם.

והוינן בה: **השתא למלוח עורות קדשים** שזוכים בהם הכהנים **יהבינן** להו מלח של הקדש, **לאכילת קדשים לא יהבינן?**

דתניא: נמצאת אתה אומר: בשלשה מקומות במקדש **המלח נתונה** — **בלשכת**

---

64. רש"י מפרש שהכונה היא להמלח שנופל כשמולחין את האברים שם, ואין בו מעילה משום שאינו ראוי עוד למלוח בו, והקשה השפת אמת מדוע אינו ראוי לאספו ולמלוח בו. ואולי כונת רש"י על הדם שכבר נמלח על האבר ונפל ממנו, שאינו ראוי למלוח בו שנית מפני הכבוד, [ועיין חזו"א כה טז]. והשפת אמת פירש שהכונה היא להמלח המונח שם קודם שמולחים האברים, שמאחר ומבואר לקמן בגמרא שהיה תנאי בית דין שיהיו הכהנים נהנים מהמלח לצרכי אכילת הקדשים, משום כך אין מעילה כלל קודם שנמלח, ואפילו שלשאר צרכיהם לא היו רשאין ליטול, מכל מקום מעילה גם כן אין בו אז.

65. החזו"א [כה טז] מבאר דאף על גב שודאי המלח קדוש בקדושת בדק הבית, מכל מקום אם לא היה פסוק לומר שהמלח יש בו גם כן קדושת הגוף עצמית של קרבן, היינו אומרים שמאחר והקרבן כבר נמלח, אם כן כבר נעשית מצותו של המלח בזה, שהרי כל קדושתו הוא כדי למלוח בו, ונפקע קדושתו של המלח ואין בו מעילה, כדין כל דבר שנעשית מצותו, וכמו המלח שעל הכבש ושבראשו של מזבח שנתפזר בעת המליחה, שאין בו מעילה, והטעם הוא דהואיל ואי אפשר שלא יתפזר מהמלח כלום בשעת המליחה, כבר נתקיימה מצותו של המלח [שנתפזר] בזה שהקרבן נמלח על ידי מדה זו של מלח, [כלומר דאמנם באותם הגרגירים שנפלו בעת המליחה לא נתקיימה שום מצוה, מכל מקום מאחר שכן הוא טבען של דברים שמתפזר אז מהמלח, משום כך אנו מתייחסים לכללות המלח ואומרים שמתוך כל המלח שנצרך כדי למלוח אבר זה, נתקיימה כבר מצותו], ואם כן הוא הדין אם יקח בידים מהמלח שעל האבר לא יהיה בו מעילה, שהרי כבר נעשית מצות המלח בכללותו, והמליחה אינה מתבטלת בזה שנוטל ממנה מעט מלח, אבל אחר הלימוד מהפסוק נתחדש שהמלח שכבר נמלח על הקרבן נתקדש בקדושת הגוף של קרבן, ודינו להיות קרב על המזבח מצד עצמו, וכל זמן שלא הוקרב לא נעשית עדיין מצותו, ולכן יש בו מעילה.

המלח, ועל גבי הכבש, ובראשו של מזבח.

בלשכת המלח, ששם מולחין עורות קדשים הניתנים לכהנים(66).

על גבי הכבש, ששם מולחים את האברים העולים למזבח.

בראשו של מזבח, ששם מולחין הקומץ והלבונה והקטורת ומנחת כהנים ומנחת כהן משיח ומנחת נסכים ועולת העוף. שכל אלו דברים יבשים הם, וכדי שלא יתלכלכו מדם האברים נמלחו במקום מיוחד ולא במקום מליחת האברים.

הרי מצינו שנותנים לכהנים מלח של הקדש לצורך מליחת עורותיהם, וכל שכן שיש ליתן להם לצורך אכילת קדשים?

ומתרצינן: **אלא, מאי "לקרבנם" — לאכילת קרבנם,** דהיינו לאכילת חלקם הניתן להם לאכילה מהקרבנות, מותר להם לקחת מלח של הקדש(67). **ומאי "לאכילה" — אכילה דחולין,** שלצורך אכילת חולין אסור להם לקחת מלח של הקדש.

ותמהינן: **חולין, פשיטא** שאין יכולים למלוח במלח הקדש, **דמאי בעו התם** בעזרה, הרי אסור להכניס חולין לעזרה?(68)

ומשנינן: בחולין הבאים לצורך אכילת קדשים מיירי, והחידוש בחולין אלו, **דאף על גב דאמר מר:** כתיב במנחה "והנותרת ממנה **יאכלו** אהרן ובניו", ומדכתיב "יאכלו" ולא "יאכלוה" כדכתיב בסיפא של הפסוק, דרשינן: **שיאכלו עמה** [עם המנחה] **חולין ותרומה כדי שתהא** המנחה **נאכלת על השובע,** כדין אכילת קדשים שצריך לאכלן על השובע ולא מתוך רעבתנות, שכתוב "למשחה" והיינו לגדולה, כדרך שהמלכים אוכלים, **אפילו הכי — מלח דקדשים לא יהבינן לחו** לצורך מליחת החולין והתרומה הנאכלים עמה, על אף שאכילתם היא לצורך אכילת המנחה על השובע.

[ונחלקו הראשונים אם מותר להכניס חולין

[ובהערה הקודמת הובאו ביאורים נוספים בדין המלח שבראש המזבח שאין מועלין בו].

66. התוס' כתבו שמליחת העורות באמת היתה בלשכת הפרוה, כמבואר במשנה במס' מדות, אלא שבלשכת המלח היה מונח המלח לצורך מליחת הקרבנות, , והקשו התוס' שאם כן היה צריך לומר בארבעה מקומות המלח נתונה, ולהוסיף את לשכת הפרוה, והניחו בקושיא, והלחם משנה [איסורי מזבח ה יג] כתב ליישב שבאמת בלשכת המלח היה מונח רק המלח שהיה לצורך מליחת העורות, ולכן לא הוצרך לכתוב גם לשכת הפרוה.

67. יש להעיר לכאורה לפי דעת הרא"ה שהובא לעיל שגם חלק הכהנים היה צריך מלח, ואם כן למה הוצרכו לתנאי בית דין, והלא זהו מדיני הקרבן למלוח גם הבשר, ואולי לא התירה תורה מלח של הקדש אלא לצורך אכילת מזבח ולא לאכילת אדם.

68. רש"י מפרש מצד האיסור להכניס חולין בעזרה, ומתרצינן שהיו אוכלין חולין ותרומה בחוץ ואח"כ נכנסין לעזרה ואוכלין הקדשים, כדי שיהיו נאכלין על השובע, והתוס' כתבו שמאחר והיה זה לצורך קיום מצות אכילת הקרבנות, היה מותר גם כן להכניס החולין לעזרה. והתוס' בתמורה [כג א] כתבו שכל

לעזרה לצורך אכילתם עם הקדשים].

אמר ליה רבינא לרב אשי: הכי נמי מסתברא ד"לקרבנם" שאמר שמואל, היינו לאכילת קרבנם. **דאי סלקא דעתך מאי "לקרבנם", למלוח** את עולותיהם ומנחותיהם הקרבים על גבי המזבח, תיקשי: **טעמא דאתני בית דין** הוא שמותרים הכהנים ליקח ממלח הקדש, **הא לא אתני בית דין, לא!** וכיצד יתכן לומר כן: **השתא לישראל יהבינן** מלח הקדש לצורך קרבנותיהם, **לכהנים לא יהבינן?!**

דתניא: יכול האומר הרי עלי מנחה יביא מלח כדי למלוח הקומץ **מתוך ביתו כדרך שמביא לבונה מתוך ביתו. ודין הוא** שיביא מלח מביתו שהרי **נאמר** — **הביא מנחה והביא מלח** עמה! **ונאמר** — **הביא מנחה והביא לבונה** עמה! **מה לבונה** מביאה **מתוך ביתו, אף מלח** יביא **מתוך ביתו?!**

או כלך לדרך זו: נאמר הביא מנחה והביא מלח, ונאמר הביא מנחה והביא עמה **עצים** להקטרתה — **מה עצים משל ציבור אף מלח משל ציבור?!**

נראה למי הוא **דומה. דנין** מלח שהוא **דבר הנוהג בכל הזבחים** מעצים שגם הוא **דבר הנוהג בכל הזבחים. ואל תוכיח לבונה, שאינה נוהגת בכל הזבחים** אלא במנחות בלבד.

או כלך לדרך זו: דנין מלח שהוא **דבר הבא עמה** [עם המנחה] **בכלי אחד,** שהמלח ניתן על הקומץ בעודו בכלי, מלבונה שאף היא **דבר הבא עמה** עם הקומץ **בכלי אחד, ואל יוכיחו עצים שאינן באין עמה בכלי אחד!**

תלמוד לומר "ברית מלח עולם הוא", ולהלן בלחם הפנים **הוא אומר "מאת בני ישראל ברית עולם",** ולומדים בגזירה שוה **מה להלן** בלחם הפנים הוא בא **משל ציבור,** כמו שכתוב "מאת בני ישראל", **אף כאן** במלח הרי הוא בא **משל ציבור!**

ודחינן: **אמר ליה רב מרדכי לרב אשי: הכי קאמר רב שישא בריה דרב אידי:** לעולם מאי "לקרבנם" — למלוח קרבנם. ואין להקשות למה הוצרכו בית דין להתנות שיהיו הכהנים מותרים למלוח קרבנם משל ציבור, והרי גם לישראל נותנים משל ציבור. כי **לא נצרכא** לתנאי בית דין **אלא לבן בוכרי,** שסובר שאין הכהנים חייבין לתרום מחצית השקל, הילכך הייתי חושב שהם גרועים מישראל משום שאין להם חלק במלח.

דתנן: אמר רבי יהודה: העיד בן בוכרי ביבנה: כל כהן ששוקל שנותן מחצית השקל, אף על פי שהכהנים אינם חייבים ליתן ככל ישראל, **אינו חוטא!** [והיינו שאינו חוטא בהבאת שקלו מדין הבאת חולין בעזרה, כמבואר להלן].

אמר לו רבן יוחנן בן זכאי לבן בוכרי: **לא כי** לא כמו שאמרת, **אלא** הכהנים חייבים במחצית השקל **וכל כהן שאינו שוקל** הרי הוא **חוטא! אלא שהכהנים** טועים לומר שאינם חייבים **שדורשין מקרא זה לעצמן** להנאתן וכך הם דורשים: הרי נאמר בתורה

האיסור להכניס חולין לעזרה זהו רק כשעושה בו איזה עבודה, אבל בהכנסה בעלמא אין כל

שמנחת כהן אינה נאכלת, כדכתיב "**וכל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל**" ואם כן, **הואיל** ומנחת **העומר ושתי הלחם ולחם הפנים** נקנים מהשקלים, הרי אילו היינו שוקלים — **שלנו היא**, היה לנו חלק מנחות של הציבור, והרי הם כמנחת כהן, ואם כן **היאך** יהיו **נאכלין**? אלא ודאי הכהנים אינם שוקלים ולפיכך מנחות הציבור אינן שייכות לכהנים ולכן הן נאכלות. [ורבן יוחנן בן זכאי סובר, שמנחת כהן אינה נקראת אלא אותה מנחה שכהנים מביאים לבדם].

והוינן בה: **ולבן בוכרי, כיון דלכתחילה לא מיחייב** הכהן **לאיתויי** להביא מחצית השקל **כי מייתי נמי** — **חוטא הוא, דקא מעייל** שקל **חולין לעזרה?**

ומשנינן: **דמייתי, ומסר להון לציבור!** ונמצא שבשעה שנכנס מחצית השקל שלו לעזרה, הוא כבר היה קדוש כמו כל ממון הציבור.

ועכשיו חוזרים לפרש מה שאמרנו "לא נצרכא תנאי בית דין אלא לבן בוכרי": **סלקא**
כב-א **דעתך אמינא כי זכי להו רחמנא** שימלחו קרבנם ממלח של ציבור **לישראל** דוקא הוא דזכי, משום **דאית להו** לישראל **לשכה**, שהם נתנו השקלים בלשכה ומהם נקנה המלח, אבל **לכהנים דלית להו** חלק בתרומת **הלשכה**, שהרי אינם שוקלים, **לא זכי להו רחמנא** מלח לקרבנותיהם, **קא משמע לן** שאפילו הכי מותרים למלוח משל ציבור, לפי שתנאי בית דין הוא!

והוינן בה: **ועצים, דפשיטא ליה לתנא** של הברייתא דלעיל **דמשל ציבור** הם באים, **מנלן?**

ומשנינן: **דתניא: יכול האומר הרי עולה יביא עצים מתוך ביתו כדרך שמביא נסכים מתוך ביתו?**

תלמוד לומר "על העצים אשר על האש אשר על המזבח" ודורשים: **מה מזבח משל ציבור — אף עצים ואש משל ציבור! דברי רבי אלעזר בר רבי שמעון.**

רבי אלעזר בן שמוע אומר: אף זה אנו דורשים: **מה מזבח שלא נשתמש בו הדיוט** כמבואר במסכת זבחים שצריך לעשותו מדבר שלא השתמש בו הדיוט **אף עצים ואש** לא יביא אלא ממה **שלא נשתמש בהן הדיוט!**

והוינן בה: **מאי בינייהו?**

ומשנינן: **איכא בינייהו** עצים **חדתי**, דלרבי אלעזר בר רבי שמעון אין צריך שהעצים והאש יהיו חדשים, שלא אכפת לן אם השתמש בהן הדיוט, ואילו לרבי אלעזר בן שמוע צריך להביא עצים חדשים[69].

איסור, ועל כן היו אוכלין בפנים.

עוד כתבו התוס' כאן שאמנם לא היו נוטלין מלח של הקדש לצורך אכילת חולין שלהם, אבל יתכן שלצורך תיבול הקדשים, וכדי לקיים "למשחה", כדרך שהמלכים אוכלים, היה מותר להם מלח של הקדש, עכ"ד, וכנראה טעמם משום שהתבלים מתערבים ממש עם הקדשים.

69. כתב הלחם משנה [איסורי מזבח ו ב] שמשמע מדברי הגמרא אלו שרבי אלעזר בן שמוע לא נחלק על תנא קמא, ומודה שהעצים

ומקשינן: **ועתיקי לא** יביא לרבי אלעזר בן שמוע? **והכתיב** "**ויאמר ארונה אל דוד: יקח ויעל אדוני המלך הטוב בעיניו, ראה הבקר לעולה, והמוריגים וכלי הבקר לעצים**" דהיינו, להבעיר בהם אש על המזבח, ומוכח דהוכשרו המוריגים וכלי הבקר אפילו לאחר שהשתמש בהם ארונה!?

ומשנינן: **הכא נמי** מדובר **בחדתי,** שחדשים היו, שלא נשתמש בהם ארונה, אלא רק עשאם לשם "מוריגים"[70].

ומבארינן: **מאי "מוריגים"? אמר עולא — מטה של טרבל! מאי מטה של טרבל? אמר רב יהודה — עיזא דקורקסא, דדיישי דשתאי!** לוח עץ מלא יתידות, המשמש לדישת התבואה, שקושרים אותו לשוורים והם מושכין אותו, ועל ידי כך נידושת התבואה.

אמר רב יוסף: מאי קראה שמוריגים לצורך דישה הם? שנאמר "**הנה שמתיך למורג חרוץ חדש, בעל פיפיות, תדוש הרים**".

מתניתין:

נתערב קומצה של מנחת נדבה **בקומץ** של **חבירתה,** מנחת נדבה אחרת, או שנתערב **במנחת** נדבה של **כהנים,** או **במנחת כהן משיח** שהיא מנחת חביתין שהיה מקריב הכהן הגדול בכל יום, או **במנחת נסכים** שמביאים עם קרבן בהמה, הרי התערובת כולה **כשירה** להקטרה על גבי המזבח, שכן דינם של כל אלו שוה, שנקטרין על גבי המזבח כמו הקומץ.

רבי יהודה אומר: אם נתערב הקומץ **במנחת כהן משיח** או **במנחת נסכים — פסולה** התערובת! לפי **שזו** הקומץ של מנחת נדבה, **בלילתה עבה** שאין בה אלא לוג שמן לעשרון סולת, **וזו,** מנחת כהנים וכהן משיח, **בלילתה רכה** שנותנים בהן שלשה לוגין לעשרון, וכשנתערבו הרי **הן בולעות** שמן **זו מזו**[71] והשמן המרובה של המנחות נכנס בקומץ ופוסלו, דהוי ליה "ריבה שמנה", וכן

באין משל הקדש, וכל המחלוקת הוא רק בחדתי.

70. בגמרא זבחים [קטז ב] מבואר שנחלקו בזה אביי ורבא, דרבא סובר כמו תירוץ הגמרא כאן שלא נשתמשו עדיין בהם, ואביי סבר שבבמה לא נאמר דין זה שיהיו חדשים, עיי"ש, ויש לומר שהם הולכים לשיטתם, שבסנהדרין [מז ב] נחלקו בדין הזמנה מילתא היא, דאביי סבר אסור דהזמנה מילתא היא, ורבא אמר מותר דלאו מילתא היא, ועל כן אביי אינו יכול ליישב כרבא, שעדיין לא נשמש ארונה בכלי הבקר ומוריגין, שהרי סוף סוף יש כאן הזמנה, ולכן הוצרך לומר שבבמה אין דין זה נוהג.

71. רש"י לקמן [כג א ד"ה רבי יהודה] מבאר שמחלוקת דרבנן ורבי יהודה תלויה במה שנחלקו הם עצמם לקמן בגמרא, האם יש דין שהעולין לגבי מזבח [בנידון דידן הסולת והשמן] אינם מבטלין זה את זה ברוב, שרבנן סוברים שאינם מבטלים זה את זה, ועל כן מאחר ויש כאן בתערובת שני מנחות, אנו אומרים שכל מנחה גוררת אחריה את השמן שלה, ולכן אין לפסול מצד ריבה שמנה או חיסר שמנה, משום שלכל אחת יש את שמנה בלבד, אבל רבי יהודה סבר שעולין מבטלין זה את זה, ומאחר שהשמן של מנחה אחת הבלוע בסולת של המנחה השניה הוא בטל אצלה ברוב, ממילא יש כאן פסול מצד ריבה שמנה. והתוס' לקמן [כג א ד"ה חרב]

המנחות נפסלין משום "חיסר שמנה"[72].

גמרא:

תנן התם: דם של קרבן העומד ליזרק על המזבח **שנתערב במים — אם יש בו,** בתערובת, **מראית דם,** לא בטל הדם במים **וכשר** הוא לזריקה[73]. ואם **נתערב** דם הקרבן **ביין** שהוא אדום ומראהו כמראה הדם **רואין אותו** את היין **כאילו הוא מים!** דהיינו, אם כמות היין היא במדה כזאת, שאילו היה אותו היין בצבע של מים, היה בתערובת מראה דם — כשר הדם לזריקה! וכן הדין אם **נתערב בדם בהמה** של חולין **או בדם חיה, רואין אותו** את דם החולין או את דם החיה **כאילו הוא מים,** ואם היה ניכר במים מראית הדם, הרי הוא כשר לזריקה.

רבי יהודה אומר: אם נתערב בדם חולין אפילו במידה מרובה, שאילו היה מים לא היה בתערובת מראה דם, כשר הוא, לפי **שאין דם מבטל דם!** ורבי יהודה לשיטתו שסובר מין במינו לא בטיל!

אמר רבי יוחנן: ושניהם, רבנן ורבי יהודה, שנחלקו אם דם מבטל דם **מקרא אחד דרשו** למדו את דינם מאותו הפסוק. שנאמר בעבודת הכהן הגדול ביום הכיפורים "**ולקח מדם הפר ומדם השעיר**" וכוונת הכתוב היא שיקחם כשהם מעורבים יחד בכלי אחד. והרי **הדבר ידוע שדמו של פר מרובה מדמו**

הוכיחו שגם לרבי יהודה אין לפסול משום חיסר שמנה, אלא משום ריבה שמנה, שאפילו כאשר דנים מצד ביטול ברוב לומר שהשמן נגרר אחר המנחה השניה שהוא בלוע אצלה, [ועל כן היא נפסלת מצד ריבה שמנה], מכל מקום הוא נגרר גם כן אחר המנחה שלו, ונחשב שלא נחסר משמנה כלום. אולם מדברי רש"י במשנתינו וכן מדברי התוס' כאן [ד"ה שזו] מבואר שאין לחלק בזה, ויש לפסול משום חיסר שמנה. ועיין טהרת הקדש על תוס' ד"ה והן [הראשון] בזה.

72. התוס' [ד"ה והן] הקשו למה רבי יהודה לא פסל גם כן בנתערב קומץ עם קומץ אחר, שהשמן של קומץ אחד מתבטל אצל הקומץ השני, ומה מועיל לנו מה שבלילתן שוה, ודוחק לומר שמשום שבלילתן שוה אינן בולעין כלל זה מזה, עכ"ד. [ולכאורה עיקר קושיתם היא על נתערב קומץ עם מנחת כהנים, שמשמע שכשר לכולי עלמא, אבל על נתערבו שני קומצים לא קשה כן, שהרי בגמרא לקמן [כג ב] למדנו שיש דרשה מיוחדת על כך שאין הקומץ והשיריים מבטלים כלל זה את זה, ומבואר בדברי התוס' [ד"ה והן, בסופו] שהוא הדין שאין הסולת מבטל את השמן בקומץ ושיריים, ורק במנחת כהנים הוקשה להם שיהיה ביטול, הואיל ואין בהם קומץ ושיריים, אלא כולה כליל, וכמו שכתבו התוס' שם לענין מנחת נסכים].

והשיטה מקובצת [יז] תירץ שמאחר והמנחות בלילתן שוה, לכן אפילו הסולת והשמן הרי הם נחשבים כמין במינו, שלרבי יהודה אינו בטל.

73. התוס' [זבחים עז ב] הקשו שאמנם אין הדם קדשים בטל, אבל מכל מקום איך יכול לזורקו עם דם חולין, ותירצו שמאחר ואין זורק את דם החולין לשם זריקה, אין איסור בדבר, וכתבו שיתכן דאפילו רבנן דרבי אליעזר [זבחים עט] האוסרים בנתערב דם הניתנין למעלה עם דם הניתנין למטה, לזרקם, מכל מקום כאן מודים, ששם מאחר והכל הוא דם קדשים, ממילא כשזורק שלא במקומו הרי הוא עושה איסור, מה שאין כן כאן שדם החולין אינו נחשב לזריקה כלל.

של שעיר(74) ואם היה מעורב בדם השעיר, מים בכמות של דם הפר, לא היה בתערובת מראה דם, ואף על פי כן לא אומרים שדם השעיר בטל בדם הפר, שהרי הכתוב קוראו "דם השעיר", אפילו כשהוא בתערובת עם דם הפר.

רבנן שאומרים דם קדשים שנתערב בדם חולין בטל היכן שאין בהם מראה דם, **סברי: מכאן** מפסוק זה יש ללמוד, **לכל העולין** על גבי המזבח שנתערבו זה בזה **שאין מבטלין זה את זה,**(75) כמו דם הפר והשעיר ששניהם כב-ב

---

74. התוס' מבארים שאמנם ניכר קצת מראית דמו של השעיר בדם הפר [אילו היה מים], מכל מקום אין די באדמומית כל שהו, אלא צריך שיהיה מראית דם ממש, ואז אינו בטל.

עוד הקשו התוס' והרי למדנו במשנה ביומא שהיה הכהן גדול מערה דמו של פר לתוך של השעיר, ואם כן אדרבה היה צריך דם הפר להיות בטל, שהרי קמא קמא בטיל, שבתחילת השפיכה היה מעט מדם הפר בתוך של השעיר ולא היה ניכר בו, ושוב אינו חוזר וניעור, ואפילו אם נסבור בעלמא שהוא חוזר וניעור, מכל מקום כאן הלא כבר נדחה שעה אחת מזריקה, ותירצו שמאחר והיה מערה בשפיכה גדולה הרבה יחד, ממילא לא שייך בזה קמא קמא בטיל ודין דיחוי.

והגרי"ז [טומאת צרעת יא א] כתב שמדברי תוס' אלו מוכח שהבינו שהנידון של הביטול לענין דם שעיר הוא, שמאחר והוא בטל, אין מתקיים דין מתן דם השעיר, שהרי נתבטל דין דם שעיר ממנו. אולם הביא שמדברי הגרע"ק איגר בגליון הש"ס [סוטה טז ב] מוכח שהבין שאמנם ודאי שיתקיימו דין המתנות, מאחר שכך היא מצות הנתינה לערבן וליתן משניהם יחד, אולם הנידון הוא על לשון התורה שנקרא "דם השעיר", אף על גב שבעלמא היה צריך להיות בטל בדם הפר, ולפי זה ודאי לא קשה שנאמר דיחוי, מאחר ומעולם לא נפסל לזריקה, ועתה הרי ודאי שם "דם פר" עליו.

75. הר"ן [נדרים נב א] מבאר שאין זה דין הנאמר רק בעולין, אלא כל שני דברים השוים בדינם להיתר וכדומה, אינם מבטלים זה את זה מן התורה, ומשום דרבנן גם כן מודים לרבי יהודה בעיקר הדבר דמין במינו אינו בטל, אלא שרבנן סוברים שהגדרת המינים נקבעת לפי דיני ההיתר והאיסור, ושני דברים השווים במינם וחלוקים בדינם, כמו היתר ואיסור ממין אחד, הרי הם חשובים כשני מינים, ועל כן מבטלים הם זה את זה, אבל היתר בהיתר הרי הם כמין אחד ואינם מבטלים. והפרי מגדים [פתיחה להלכות תערובות ב א] הבין בדעת הר"ן שדוקא אם הם גם כן מין אחד, אבל כשהם מינים שונים, מן התורה מבטלים הם זה את זה, ורק מדרבנן החמירו שלא יבטלו, עיי"ש, ולכן תמה על זה ממה שמבואר בהמשך דברי הגמרא, דלרבנן אין עולין מבטלין זה את זה אפילו כשאינם ממין אחד. [ואולי היה אפשר לפרש בדברי הר"ן, שלרבנן עיקר הגדרת המינים תלוי רק בדינים, והיתר בהיתר אין מתבטל מן התורה אפילו כשהם משני מינים, ורק לענין דבר שיש לו מתירין אמר הר"ן שהוא חומרא מדרבנן, עיי"ש וצ"ע]. אולם הפרי מגדים שם כתב שמדברי רש"י נראה שהדין דעולין אין מבטלין נאמר רק בעולין על המזבח בלבד, [ואולי כוונתו לדברי רש"י כג ב ד"ה עולין הוא], ושלא כדעת הר"ן.

וכתב דנפקא מינה לענין חלב חיה [כלומר שנחלב מבהמה חיה], שנתערב ברוב של חלב שחוטה שאסור עם בשר רק מדרבנן, שלדעת הר"ן לא יהיה בטל ואם יבשלו התערובת עם בשר יהיה אסור הכל בהנאה, שהרי חלב בפני

עולין הם למזבח ואינם מבטלים זה את זה! אבל כשנתערב דם קדשים בדם חולין שאינו עולה למזבח, מבטלין החולין את הקדשים.

ורבי יהודה סבר: מכאן למין שנתערב **במינו שאינו בטל!**(76) שזה הטעם שדם השעיר לא בטל בדם הפר, ולכן גם כשהתערב דם מועט של קדשים בדם מרובה של חולין, לא מתבטל דם הקדשים בדם החולין, משום שמין במינו הוא(77).

והוינן בה: **ורבנן דסברי מכאן לעולין שאין מבטלין זה את זה** מנין להם לדרוש כך, **ודלמא** אולי מה שלא בטל דם השעיר בדם הפר הוא **משום דמין במינו הוא** כמו שסובר רבי יהודה?

ומשנינן: **אי אשמעינן** אם התורה היתה אומרת את הדין הזה שאין ביטול, על מציאות כזאת שהתערובת היא רק **מין במינו, ולא אשמעינן** ולא היתה מדברת על מציאות שהתערובת היא של שני דברים ה"**עולין**" על גבי המזבח, הייתי אומר **כדקא אמרת** שיש ללמוד מכאן שמין במינו אינו בטל, **השתא דאשמעינן** שהפסוק מדבר באופן שהתערובת היא בדברים **שעולין** על גבי המזבח, אמרינן הטעם שאין זה בטל, הוא **משום ד"עולין"** לא מבטלים אחד את חבירו!

עצמו היתר הוא, כל זמן שלא נתבשל עם בשר, אבל לרש"י יהיה בזה ביטול.

76. התוס' הביאו שר"ת בתחילה היה סבור לומר שכל דין זה נאמר דוקא בלח, אבל ביבש מודה ר"י דבטל, ושוב חזר בו מפירוש זה, אולם התוס' בזבחים [עז ב ד"ה הא] כתבו בפשיטות חילוק זה שבין לח ליבש, והוסיפו עוד דהוא הדין בעולין לרבנן, שביבש יהיה בטל, וביאור הדבר הוא, שבאמת גדר ביטול דלח הוא שונה משל יבש, שביבש יסוד הביטול הוא שעל כל חתיכה מהתערובת אנו דנים שהיא מהרוב של היתר, ועל ידי כך אנו מתירים את כל החתיכות, אבל בלח מאחר שהכל מעורב יחדיו אין שייך לומר שעל כל חלק דנים שהוא מהרוב דהיתר, שהרי בכל משהו ומשהו יש גם מהאיסור, ועל כרחך שגדר הביטול הוא שהמיעוט מקבל את דיני הרוב ונהיה כמותו, וידוע מה שהביא הכסף משנה [אבות הטומאות א יז] בשם הר"י קורקוס, שהגם שמחלקים בגמרא בכורות [כג] לענין ביטול חתיכת נבילה בשחוטות בין טומאת מגע לטומאת משא, שלענין משא כשנושא הכל יחד לא מועיל הביטול, מה שאין כן לענין מגע שכל נגיעה היא נגיעה בפני עצמה, ועל זה כתב הר"י קורקוס שזהו דוקא לענין יבש, אבל בתערובת דלח יועיל הביטול גם לענין משא, ומבארים בזה כנ"ל, שבביטול הלח נאמר ביטול של דיני המיעוט אצל הרוב, וע"כ פרחה לה הטומאה לגמרי, ולכן לענין מין במינו יש גם כן חילוק בין יבש ללח, שאמנם יש סברא לומר שהמין מחזק את מינו ואינו מבטלו, וכמו שכתב הר"ן שם, מכל מקום זהו דוקא לענין ביטול הלח, שהוא מבטל את דיני המיעוט, וכיון שהוא ממינו אינו יכול לפעול ביטול דיניו, אבל ביבש מאחר שדיני המיעוט לא נפקעו, וכל עיקר הביטול הוא רק שאנו דנים בו שהוא מהרוב דהיתר, בזה לא איכפת לן במה שהוא מינו, ועיין בקובץ הערות [ס] שכתב כעין זה.

77. בעבודה זרה [סו] נחלקו אביי ורבא אם הולכים בהגדרת המינים אחר הטעם של האוכל או אחר שמו, ונפקא מינה לענין יין חדש שנתערב בענבים, שלאביי הרי זה מין במינו מכיון ששוים בטעמם, ולרבא זה נחשב מין

ומקשינן: **ודלמא** אולי לא אומרים שלא יבטלו זה את זה **עד דאיכא** גם **מין במינו** וגם **עולין,** כלומר, נלמד מהפסוק שצריך שני תנאים כדי שלא יתבטל, גם ששניהם עולים, וגם שיהיו מין במינו, שהרי הפסוק מדבר בדם הפר והשעיר שהם גם מין במינו וגם עולין, ומנין שעולין לבד אינם מבטלין זה את זה?

ומסקינן: **קשיא!**

ותו הוינן בה: **רבי יהודה דסבר מכאן למין במינו שאינו בטל:** מנין לו לדרוש כך **ודלמא** אולי מה שלא בטל דם השעיר בדם הפר, הוא **משום דעולין הוא** וכמו שסוברים רבנן?

ומשנינן: **אי אשמעינן** אם התורה היתה אומרת את הדין שאין ביטול, על מציאות כזאת שהתערובת היא רק ששניהם **עולין,** ואינם מין אחד אלא **מין בשאינו מינו,** היינו למדין לעולין שאין מבטלין זה את זה **כדקאמרת, השתא דאשמעינן** שהפסוק מדבר באופן שהתערובת היא **במין במינו** אמרינן הטעם שאין זה בטל, הוא **משום דמין במינו הוא!**

ומקשינן: **ודלמא עד דאיכא** שניהם — **מין במינו ועולין** [וכמו שהקשינו לפי רבנן]?

ומסקינן: **קשיא!**

תנן: רבי יהודה אומר: נתערב הקומץ של מנחת נדבה **במנחת כהן משיח ובמנחת נסכים** הרי התערובת כולה **פסולה, שזו בלילתה עבה וזו בלילתה רכה, והן בולעות זו מזו,** ונפסל הקומץ משום ריבה שמנה, והמנחות נפסלו משום חיסר שמנה.

והוינן בה: **וכי בולעות זו מזו מה הוי?** מה איכפת לי שהן בולעות, הרי השמן של המנחות הנבלע בקומץ אינו בטל בשמן של הקומץ, שהרי **מין במינו הוא** ומין במינו אינו בטל לרבי יהודה, ואם כן יש לומר שהשמן העודף הנמצא בתוך הקומץ כאילו עדיין הוא קיים במנחת הנסכים הנמצאת בתוך התערובת, וממילא לא הוי הקומץ "ריבה שמנה" ולא המנחות "חיסר שמנה"?

כג-א ומשנינן: **אמר רבא: קסבר רבי יהודה: כל שהוא** תערובת של **מין במינו** וגם **דבר אחר,** שאינו מינו מעורב בו, אומרים — **סלק את מינו כמי שאינו, ושאינו מינו** המעורב עמו **רבה עליו ומבטלו!**[78] וכן הוא אצלינו, השמן אמנם אינו מבטל את השמן מחמת שהוא מינו, אבל הסולת של הקומץ מבטלת את השמן שנבלע בה ממנחת הנסכים. ומעתה אין לומר ששמן זה עדיין הוא קיים במנחת הנסכים, אלא לקומץ הוא שייך, והוי ליה "ריבה שמנה" לגבי הקומץ, ו"חיסר

בשאינו מינו מכיון שחלוקים בשמם, ורש"י בחולין [קט א] מפרש שמחלוקת אביי ורבא הוא לפי רבי יהודה, ולכן פסק כמותו, ועיין תוס' חולין [צז א] שנחלקו עליו, ומפרשים שמחלוקתם לענין טבל ויין נסך שאוסרים במשהו במינם.

78. החזו"א [כט ו] מבאר שבלא חידוש זה ד"סלק את מינו", היינו אומרים שמצא מין את מינו ונעשו חטיבה אחת, ועל כן אין די לבטל [על ידי האינו מינו] רק את המינו דאיסור, אלא צריך לבטל את שניהן, כלומר להצריך ס' באינו מינו נגד כל המינו, אולם כל זה הוא בשאר

שמנה״ לגבי המנחות. [ורבנן שחולקים על רבי יהודה של המשנה, ומכשירים הקומץ שנתערב במנחת נסכים, הולכים לשיטתם ש״עולין״ אין מבטלין זה את זה ואפילו מין בשאינו מינו — ביאור הסוגיא עפ״י הרש״ש ופי׳ רעק״א במשניות].

איתמר: קומץ דנקמץ ממנחת חוטא [ודין מנחת חוטא הוא שאין נותנין בה שמן כלל] **ששמנו,** שנתן על הקומץ שמן, **רבי יוחנן אמר: פסול! וריש לקיש אמר: הוא עצמו** הקומץ תחילת מצותו כך היא — **משכשכו** לקומץ של מנחת חוטא **בשירי הלוג** שמן של מנחה אחרת שיש בה שמן! ורק לאחר שהוא משפשף את הקומץ בשמן **מעלהו** על גבי המזבח[79], וכל שכן היכן ששימנו לקומץ, שהוא כשר להעלותו.

והוינן בה לריש לקיש: **והכתיב** במנחת חוטא ״**לא ישים עליה שמן ולא יתן עליה לבונה**״?

ומתרצינן: **החוא** קרא הכי קאמר: **שלא יקבע לה שמן** למנחת חוטא קודם הקמיצה **כחברותיה,** כשאר המנחות שקובע להם שמן עוד לפני קמיצתן, אבל לאחר קמיצה אם שימנו להקומץ הרי הוא כשר[80].

איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש: תניא: קומץ **חרב** שאין בו שמן **שנתערב בבלול,** בקומץ של מנחה הבלולה בשמן — **יקריב** הכל למזבח! **רבי יהודה אומר: לא יקריב!** [רבנן ורבי יהודה הולכים לשיטתם כמו שנחלקו במשנה].

מאי לאו לכאורה מדברת הברייתא **בקומץ דמנחת חוטא** שהוא חרב **דאיערב** שנתערב **בקומץ דמנחת נדבה**[81] שהוא בלול[82],

---

איסורי תורה, אבל כאן הלא השמן של המנחה הזאת אינו מתבטל כלל על ידי הסולת שלה, שהרי שניהם יחד הם ממצות המנחה, ועל כן גם אם יהיה בסולת כדי לבטל את השמן של שתי המנחות יחד, לא היה מועיל ביטול כלל, שלעולם השמן של המנחה הזאת אינו מתבטל בה, והרי הוא מחזק ומצטרף עם השמן של חבירתה שהן מין אחד, ובזה חידש רבא שכל אחד הוא נידון בפני עצמו, ואפשר לבטל רק את האיסור, או בנידון דידן רק את השמן של חבירתה.

79. הגרי״ז ביאר שהיו עושין כן לכתחילה, כדי שתהיה המנחה נדבקת יחד מעט, שאם לא תהיה מדובקת כלל, יש לחוש שיהיו חלקיה מתפזרים הרבה, ויוכל להיות שיהיה במקום אחד פחות מכדי שומשום, שנחלקו לעיל [טז ב] אם דרך הקטרה בכך.

80. רש״י מפרש שהכונה היא שלא יתן בה שמן קודם קמיצה אלא אחר הקמיצה, והקשה הגרי״ז אם כן מה מקשים לריש לקיש מהבריתא דחרב שנתערב בבלול שהוא פסול משום שנעשה החרב משומן, והרי אפשר להעמיד בפשיטות קודם קמיצה שאז מודה ריש לקיש שפסול, ובטהרת הקדש כתב שכונת רש״י לומר שאם בא ליתן שמן בכונה תחילה, שאינו יכול ליתן אלא אחר הקמיצה, אבל כשנתערב שלא בכונה, כמו בבריתא, בזה אפילו קודם קמיצה יהיה כשר לריש לקיש, עכ״ד, וכנראה משום שעיקר הקפידא הוא שלא יהיה נעשה כשאר המנחות שיש בהם שמן, ועל כן כשהוא שלא בכונה או אחר הקמיצה כשר.

81. התוס׳ לעיל [כב א] כתבו שהגירסא הנכונה היא ״קומץ דמנחת חוטא דאיערב במנחת נסכים״, וביארו שקומץ שנתערב עם קומץ אחר לעולם אינו נפסל על ידי דין ביטול ברוב אפילו

ודוקא משום שנתערב בקומץ אחר, ששניהם "עולין" הן, חולקים רבנן על רבי יהודה וסוברים "יקריב", אבל אם נתן סתם שמן [שאינו "עולה" למזבח] על הקומץ של מנחת חוטא, מודים רבנן שפסול להקרבה, וקשה לריש לקיש?

ומתרצינן: **לא** מדובר בברייתא בעירוב קמצים של מנחת נדבה ומנחת חוטא, אלא מדובר שנתערבו **מנחת פרים ואילים** שהם "חרבים" יחסית, שאין בהם אלא שני לוגין שמן לעשרון סולת, **במנחת כבשים** שהיא "בלולה" יחסית, שיש בה שלשה לוגין שמן לעשרון סולת. וכיון שמנחת פרים ואילים גם היא בלולה בשמן, אלא שחריבה היא ביחס למנחת הכבשים, לכך נקטה בברייתא לשון "חרב שנתערב בבלול", ורק בזה נחלקו רבנן ורבי יהודה, וטעמו של רבי יהודה שפסולה, משום שנשתנה בלילתה — מבלילה עבה לבלילה רכה. אבל בקומץ של מנחת חוטא, שאין בה שמן כלל, לפי כולם אינה נפסלת כשנתן עליה שמן לאחר שנקמצה!

ומקשינן: **והא בהדיא קתני לה** למנחת פרים ואילים ברישא של אותה ברייתא. דתניא: **מנחת פרים ואילים** שנתערבה **במנחת כבשים**, וכן **חרב שנתערב בבלול** — **יקריב. רבי יהודה אומר** — **לא יקריב!** ואם כן על כרחך מה שכתוב "חרב שנתערב בבלול" לא מדובר במנחת פרים ואילים, אלא בקומץ דמנחת חוטא שנתערב במנחת נדבה?

ומשנינן: לעולם הברייתא מדברת במנחת פרים שנתערבה במנחת כבשים ומה שכתוב "חרב שנתערב בבלול", **פרושי קמפרש לה**, הוא פירוש למה שאמר בתחילה "מנחת פרים" וכו'. והכי קאמר: מנחת פרים וכו', דהיינו חרב שנתערב בבלול!

בעי רבא: קומץ שמיצה שמנו הבלוע בתוכו

לרבי יהודה, [וכדמוכח לקמן בעמ' ב' בגזירה שוה דרבי זירא], ודוקא כשנתערב עם מנחת נסכים שהוא כליל ואין בו קומץ ושיריים, בזה שייך פסול מצד ביטול, אולם הקשו על זה דהא גופא מנין לנו דין זה שאינו בטל קומץ בקומץ, עיי"ש.

וליישב הגירסא שלפנינו אולי יש לומר שכל הגזירה שוה דרבי זירא היא רק לענין ביטול סולת בסולת, שהיה צריך להיות בטל [אף על גב שהם מין במינו, משום שדינם חלוק, וכמבואר לקמן בעמ' ב'], אבל סולת ושמן שהם מינים חלוקים לגמרי, בזה לא למדנו כלום מדברי רבי זירא, ואפילו בשני קומצים יש אצלם ביטול, ויעויין בטהרת הקדש שכתב על דברי התוס' לעיל, שרבי זירא דיבר לענין ביטול סולת בסולת, וצ"ע.

82. הקשו התוס' מנין לנו שלא יקריב לרבי יהודה משום שהמנחת חוטא נפסלה הואיל ושימנה, והרי יתכן לפרש שלא יקריב משום שהבלול נפסל הואיל וחיסר שמנה, ומכיון שמעורבין מנחה כשירה עם פסולה יתכן שאסור להקריב כלל, ותירצו שלעולם אין נפסל [על ידי ביטול במנחה אחרת] מצד חיסר שמנה, אלא מצד ריבה שמנה, עכ"ד, והעולת שלמה מבאר שהנידון של התוס' אם מותר להקריב מנחה כשירה עם פסולה, זה תלוי במה שדנו התוס' בזבחים [עז] לענין דם קדשים שנתערב בדם חולין, אם מותר לזרוק הדם לרבנן דרבי אליעזר, וכמו שהובא בהערות לעיל [כב א]. ועיין עוד בטהרת הקדש בזה.

על גבי עצים של המערכה שעל גבי המזבח, ונתן גם הקומץ על אותם עצים והקטירו עליהם **מהו** לפוסלו משום שחיסר הקומץ? (83)

מי אמרינן **חיבורי עולין,** השמן שבעצים שהוא מחובר לקומץ כשחזר ונתנו לקומץ על העצים שבתוכם השמן, **כעולין דמו** כאילו מובלע השמן בקומץ ולא הוי חיסר הקומץ וכשר, **או לאו כעולין דמו** ופסול? [פי׳ אחר — **חיבורי עולין** דהיינו השמן שמחובר לקומץ **כעולין דמו** וחייב הוא בהקטרה כי אם לא יקטירנו הוי כמקטיר קומץ חסר ואם נתמצה על העצים יקטיר הקומץ עם העצים, **או לאו כעולין דמו** ולא חשיב כקומץ שחסר].

אמר ליה רבינא לרב אשי: וכי **לאו היינו** מחלוקת **דרבי יוחנן וריש לקיש. דאיתמר: המעלה** מחוץ לעזרה **אבר** מהקרבן **שאין בו כזית, ועצם משלימו לכזית** [וכזית הוא השיעור לחיוב כרת משום העלאת חוץ] **רבי יוחנן אמר: חייב** כדין מעלה כזית קדשים בחוץ. **ריש לקיש אמר פטור:**

ומבארינן טעמייהו: **רבי יוחנן אמר חייב** משום שהוא סובר **חיבורי עולין** דהיינו העצם שמחובר לבשר שהוא ״עולין״ **כעולין דמו, וריש לקיש אמר פטור** משום שהוא סובר **חיבורי עולין לאו כעולין דמו.**

ודחינן: אין שאלתנו דומה למחלוקתם, אלא **תיבעי לרבי יוחנן, ותיבעי** נמי **לריש לקיש.**

תיבעי לרבי יוחנן: עד כאן לא קא אמר רבי יוחנן התם שחיבורי עולין כעולין **אלא בעצם, דמינא** ממין **דבשר הוא, אבל הכא דשמן לאו מינא דקומץ הוא,** שזה סולת וזה שמן, אולי **לא** נאמר חיבורי עולין כעולין דמו.

או דלמא אפשר לומר להיפך, **דאפילו ריש**

---

83. לפי פירוש א׳ ברש״י הנידון הוא האם השמן המונח על גבי העצים נחשב כבלוע בקומץ משום דחיבורי עולין כעולין, או שאינו חשוב כמחובר, ועל כן הוא כאילו נחסר הקומץ בהקטרה, והקשה הגרי״ז למה לא יקטיר השמן בפני עצמו ומה פסול יש בזה, אולם השיטה מקובצת [ג] ביאר שמאחר ואין השמן ניכר, אינה חשובה הקטרה אם אינו נחשב כמחובר אל הקומץ. אולם הקשה בנתיבות הקדש, שהרי אפשר להוכיח ממה שלמדנו לעיל דלרבנן דאין עולין מבטלין זה את זה, אין פסול במה שהשמן של מנחה אחת בלוע ובלול עם מנחה אחרת, ואף על גב שהשמן אי אפשר להקטירו בפני עצמו, שאין הקטרתו חשובה וכנ״ל, ועל כרחך משום דחיבורי עולין כעולין, והרי הוא כמחובר לקומץ שלו. ולפי פירוש שני ברש״י, הנידון הוא, האם צריך להקטיר גם את העצים שהשמן נתמצה עליהם, שמאחר וחיבורי עולין כעולין, הרי דין השמן שהיה מחובר לקומץ כדין קומץ, ועל כן צריך להקטיר גם אותו, או לאו, וביאר השיטה מקובצת שם שמצד דין חיסר שמנה היה אפשר לומר שהוא רק כשנחסר קודם קמיצה ולא לאחריה. והשיטה מקובצת הביא שם מתוס׳ חדשים ביאור נוסף, שמאחר והשמן שמיצה נבלע בעצים ואינו בעין, אם כן יש לדון שהוא יתבטל אצלם ויהיה כחיסר שמנה דפסול, ורק אם נאמר שחיבורי עולין כעולין, נמצא שהעצים שהם מחוברין לעולין דין עולין עליהם, ושוב לרבנן אין מבטלין זה את זה, וכמו במשנתינו בנתערב קומצה עם מנחת נסכים, שכשר לרבנן

לקיש לא קא אמר שחיבורי עולין לא כעולין דמו **אלא בעצם, דבר מפרש הוא,** שאפשר להפרישו מהבשר, **ואי פריש** מהמערכה ונפל **לאו מצוה לאהדורי, אבל שמן דלאו בר מפרש הוא** מהסולת **לא** אומרים לאו כעולין דמו, **או דלמא לא שנא?**

ומסקינן: **תיקו!**

מתניתין:

שתי מנחות שלא נקמצו עדיין **ונתערבו זו בזו, אם** נתערבו באופן כזה שנשאר מכל מנחה מעט סולת כדי שיעור קומץ שאינו מעורב במנחה השניה אלא הוא ניכר בפני עצמו, **ויכול לקמוץ** ממנחה **זו בפני עצמה, וממנחה זו בפני עצמה,** המנחות **כשרות. ואם לאו,** שנתערב כל הקמח של שתי המנחות זו בזו, הרי שתיהן **פסולות,** שאין המנחה כשרה אלא כשכל הקומץ הוא מהמנחה עצמה, ולא כשנתערב בו מסולת של מנחה אחרת.

קומץ שנתערב במנחה אחרת **שלא נקמצה — לא יקטיר** את כל התערובת, שאין להקטיר עם הקומץ דבר שאינו טעון הקטרה! וגם אי אפשר לקמוץ עתה מהתערובת באותו מקום שהתערב בו הקומץ, שתי קמיצות עבור שתי המנחות, שמא בכל קומץ יהיה מעורב מסולת המנחה האחרת.

ואם הקטיר את כל התערובת — **זו שנקמצה עלתה לבעלים** ויצאו ידי נדרם, שהרי הקומץ שלה הנמצא בתערובת הוקטר על גבי המזבח, **וזו שלא נקמצה לא עלתה לבעלים** משום שאינה ניתרת בלא קמיצה.

נתערב קומצה של מנחה **בשיריה** של אותה מנחה, **או בשיריה של חבירתה**[84] — **לא יקטיר** את התערובת, ששירים של מנחה אסורים בהקטרה, משום שכל דבר שחלק ממנו עולה לאישים על המזבח, שאר חלקיו אסורים בהקטרה מן התורה[85]. **ואם** עבר **והקטיר, עלתה לבעלים,** שהרי הוקטר הקומץ

מהטעם הזה. ויעויין עוד בתוס׳ ובקרן אורה.

84. השיטה מקובצת [ז] מבאר בדברי רש״י שבמנחה שלא נקמצה אין איסור מן התורה להקטיר, אבל מכל מקום אין ראוי להקטירה מאחר שאין דינה להיות נקטרת, אבל בשיריים יש בזה איסור ד״כל שממנו לאשים הרי הוא בבל תקטירו״, וכמו שכתב רש״י. והגרי״ז תמה למה לא יקטיר המנחה שלא נקמצה ואיזה איסור יש בדבר, והניח בצ״ע, ויעויין בזבחים [עט ב] שיש גזירה מדרבנן שלא לזרוק דם התמצית ודם פסולין שנתערבו עם דם כשר.

והנה בתוספתא [ד א] מובא שרבי אליעזר סובר שמותר גם להקריב לכתחילה בכל אופנים אלו, וביאר באור שמח [פסולי המוקדשין יא לא] שרבי אליעזר הולך לפי שיטתו בזבחים [עז], שכשנתערבו אברים של חטאת עם אברי עולה מותר להקריב הכל, ורואין האברים של חטאת כאילו הם עצים, וכן כאן רואים השירים כאילו הן עצים, ואין האיסור של בל תקטירו.

85. בפשטות כונת המשנה היא שנתערב קומצה בשירי חבירתה, וגם בזה האיסור להקטיר הוא משום הלאו ד״כל שממנו לאשים״ הנ״ל, ומכל מקום אינו מתבטל בהם ברוב, וכמו שלומד רבי זירא מגזירה שוה לקמן בגמרא, אולם מדברי הרמב״ם [פסולי המוקדשין יא לא] מבואר שמפרש שנתערבו השירים של מנחה אחת

של מנחתם על המזבח.

גמרא:

אמר רב חסדא: חתיכת בשר **נבילה** שנתערבה בשתי חתיכות בשר של בהמה שחוטה — **בטילה** הנבילה [ברוב] **בשחוטה,** ואם נגע אדם באחת מהחתיכות אינו טמא, שתערובת זו נחשבת כתערובת מין בשאינו מינו שנוהג בה דין ביטול ברוב, **שאי אפשר** לעולם **לשחוטה שתיעשה נבילה** ותטמא, לפיכך הוי הנבילה לגבי השחוטה כמין אחר(86).

ושחוטה שנתערבה בשתי חתיכות נבילה (87)**אינה בטילה בנבילה**(88) ואם נגעה תרומה באחת מהחתיכות אינה טמאה

בשירי מנחה אחרת, וביאר האור שמח שם, שכל הגזירה שוה של רבי זירא שאין ביטול ברוב בקומץ ושירים, היא רק לענין שאין הקומץ בטל בשירים, אבל השירים בטלים הם בשירים אחרים, וממילא חזר להיות דין המנחה כמנחה שנאבדו שיריה בין קמיצה להקטרה, שפסק הרמב"ם [שם כ] שלא יקטיר, ואם הקטיר הורצה, ולכן גם כאן נאמר במשנה "לא יקטיר ואם הקטיר עולה לבעלים".

86. הרמב"ם [אבות הטומאות א יז] הביא מימרא זו של רב חסדא כצורתה, ותמה עליו הראב"ד שם שהרי כל דברי רב חסדא הם רק לרבי יהודה, אבל לרבנן שמין במינו בטל, אין צריך כלל לטעם זה שאין השחוטה יכולה ליעשות נבילה, ועיי"ש בנושאי כלי הרמב"ם, ובקובץ הערות [נט] הוכיח מדברי הר"ן [עבודה זרה כא ב מדפי הרי"ף] שגם סובר בזה כהרמב"ם.

87. בשו"ת עונג יו"ט [ד] דן האם ביטול ברוב בכחו רק להוריד ולהפקיע דיני איסור וטומאה וכדו', אבל אין בכחו לחדש דינים על המיעוט, או שיש באפשרותו גם להמציא דינים חדשים במיעוט, ונפקא מינה לענין חוטי ציצית שנעשו שלא לשמה שנתערבו עם רוב חוטין שנעשו לשמה, ורצה להוכיח ממה שהגמרא דנה כאן לענין ביטול השחוטה בנבילה, שיחול על השחוטה דיני טומאה על ידי הביטול, הרי שהביטול כחו יפה גם לחדש דינים, ועיי"ש מה שדחה זאת. ובקובץ הערות [נט] כתב שעיקר נידון זה הוא תלוי במחלוקת התוס' עם הרמב"ן, שנחלקו האם ההיתר יכול להיות נעשה איסור על ידי הביטול, ובאשר לראיה הנ"ל מסוגיין כתב לחדש שהיתר שחיטה הוא דבר הנמשך לעולם, ואם בזמן מן הזמנים יהיה מסתלק היתר השחיטה מכאן ולהבא מאיזה טעם שיהיה, תחזור הבהמה להיות נבילה, ואין די במה שבשעת מיתתה ניטל חיותה על ידי שחיטה, [וכונתו לומר שהוא הדין לענין טומאת נבילה], ועל כן מאחר שהביטול ברוב הסיר והפקיע ממנה את היתר השחיטה שלה, ממילא חזרה להיות כנבילה, ואין הביטול צריך ליתן עליה שם נבילה, אלא ממילא הוא. אולם הוקשה לו דאם כן מדוע בטילה הנבילה בשחוטה, שהרי גם השחוטה עצמה אם לא היתה בשם שחוטה היתה נאסרת, ומכיון ששם שחוטה אי אפשר שיחול על הנבילה על ידי ביטול ברוב, [שהרי לשיטה זו אין הביטול מחדש דינים נוספים], אם כן איך נתיר את הנבילה, והרי אין כחו של המיעוט יפה יותר מהרוב, להיות ניתר בלא שיחול עליו שם שחוט, ועיי"ש שהוכיח כן מסוטה [מג] שכדי להתיר את המיעוט אין די במה שסוף סוף אין על הרוב דיני איסור.

88. רש"י מפרש שמאחר ואין ביטול הרי דינו

בודאי, אלא הרי היא ספק טמאה, ואין שורפים אותה[89], משום **שאפשר לנבילה שתיעשה שחוטה** כלומר, אפשר שהנבילה יהיה בה דין של שחוטה לענין זה שלא תטמא, והיינו **דלכי מפרחה** כשבשר הנבילה יסריח ולא יהיה ראוי לאכילה **פרחה טומאתה,** הלכך הוי כמין במינו שאינו בטל. — שלפי לרב חסדא הולכים אחר הרוב המבטל, שאם הוא יכול להיות כהמיעוט, נחשב מין במינו, ואם לא, נחשב כמין בשאינו מינו.

ורבי חנינא אמר: הולכים אחר הדבר הבטל. הילכך, **כל שאפשר לו** להמעוט הבטל **להיות כמוהו,** כהרוב המבטל, כגון מיעוט נבילה שנתערב ברוב שחוטה הוי כמין במינו **ואינו בטל, וכל שאי אפשר לו** להבטל **להיות כמוהו,** כמבטל, כגון מיעוט שחוטה שנתערב ברוב נבילה הוי מין בשאינו מינו, **ובטל,** וכל החתיכות נחשבות כדין ודאי טמאות, ושורפין תרומה שנגעה באחת מהן.

והוינן בה: **אליבא דמאן** נחלקו רב חסדא ורבי חנינא?

אי אליבא דרבנן שאמרו לעיל (דף כ"ב — א') דם מבטל דם **הא אמרי "עולין"** למזבח, כגון דם פר ודם שעיר שנתערבו **הוא דלא מבטלי אהדדי, אבל מין במינו** אם זה לא עולה למזבח **בטל,** ואם כן נבילה ושחוטה מבטלין זה את זה בכל אופן שהתערבו!?

שתולין, כלומר אין אוכלין ואין שורפין התרומה, אולם התוס' כתבו שברשות הרבים הרי הוא טהור לגמרי, שהרי כל קבוע כמחצה על מחצה דמי, עכ"ד, וכונתם לכאורה שאם היה ביטול בזה, אזי היה הדין שטמא בתורת ודאי אפילו ברשות הרבים, ואין מועיל לזה דין קבוע, שמאחר והוא בטל, הרי הוא כאילו אין כאן חתיכת שחוטה כלל, וכן כתב הר"ן חולין [צה], אבל מאחר שאין בזה דין של ביטול ברוב, והשחוטה עומדת בטהרתה, ממילא לא שייך לדון בזה מצד הלך אחר הרוב, שהרי הוא קבוע, וכמחצה על מחצה הוא, וספק טומאה ברשות הרבים טהור, וסוברים התוס' כהראשונים דקבוע אע"פ שאין האיסור ניכר הרי דינו כקבוע, עיי' פרי מגדים [קי שפ"ד יד]. ובביאור דברי רש"י כתב העולת שלמה שרש"י סובר כהתוס' [סוטה כח ב] דספק טומאה ברה"ר שטהור הוא משום חזקת טהרה של האדם, וכאן מדובר שיודע בודאי באיזה חתיכה נגע, ורק שאיננו יודעים אם טהורה היא אם לא, ולכן אין שייך חזקה כלל בזה, שהרי ודאי נגע בה, וכל הנידון הוא רק על החתיכה, ובה אין שייך חזקת טהרה, [ויעויין בהערה הבאה]. והתוס' יפרשו שמדובר שנגע ואינו יודע גם כן באיזה חתיכה נגע, שבזה יסוד הספק הוא אם נגע בנבילה או בשחוטה, ובזה שייך לדון מכח חזקת טהרה של האדם שנגע בשחוטה.

89. השב שמעתא [ד ב] הקשה למה לא נטמא בזה מצד חזקה, שהרי בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת, ואם כן כשיש ספק על החתיכה שנגע בה אם היא נבילה או שחוטה, אנו מכריעים מכח חזקת איסור, שלא נשחטה, וכיון שהכרענו לענין איסור, הרי גם לענין טומאה ננקוט שלא נשחטה וטמאה היא, ותירץ שמאחר ויש לנו כאן כמה חתיכות, ובודאי שהיו בהם שחוטות ונבילות, על כן שם הספק הוא האם החתיכה הזאת היא השחוטה או שהיא הנבילה, ומאחר שאין הנידון עליה בפני עצמה מה היא, על כן לא שייך כלל חזקה בזה.

אי אליבא דרבי יהודה שאמר אין דם מבטל דם, נחלקו האמוראים כאן, אם כן קשה — כג-ב **והא רבי יהודה בתר חזותא אזיל**[90], דהיינו אחר עצם הדבר, ואין הדבר תלוי אם דינו של זה יכול להיות כדינו של זה, שהרי במשנה אמר רבי יהודה שאין דם חולין מבטל דם קדשים, אף על פי שאין זה יכול להיות כזה. ואם כן קשה, לשיטת רבי יהודה במה נחלקו רב חסדא ורבי חנינא בנבילה שהתערבה בשחוטה, והרי **אידי ואידי מין במינו הוא** שניהם מין בשר הם ואין לאחד לבטל את השני בכל אופן שנתערבו?

ומשנינן: **אלא** מחלוקת רב חסדא ורב חנינא היא **אליבא דרבי חייא.**

דתני רבי חייא: נבילה ושחוטה בטלות זו בזו! ונחלקו בדברי רבי חייא האם נבילה בטילה בשחוטה, או ששחוטה בטילה בנבילה.

והוינן בה: **ורבי חייא** עצמו **אליבא דמאן** אמר את דבריו? **אי אליבא דרבנן, הא אמרי "עולין" הוא דלא מבטלי אהדדי, הא מין במינו בטיל,** ואילו מדברי רבי חייא משמע שהוא סובר שמין במינו אינו בטל, ודווקא נבילה בשחוטה בטלות זו בזו, משום שנחשבות מין בשאינו מינו. שאם רב חייא סובר כרבנן, היה לו לומר בסתם — מין במינו בטל זה בזה, ומדוע נקט דוקא דוגמא של נבילה ושחוטה!?

ואי אליבא דרבי יהודה, הא **כל מין במינו לרבי יהודה לא בטיל** ונבילה בשחוטה מין במינו הוא לפי רבי יהודה!?

ומשנינן: **לעולם** רבי חייא אמר דבריו **אליבא דרבי יהודה**[91], וסובר רבי חייא **דכי קא אמר רבי יהודה מין במינו לא בטל, הני מילי היכא דאפשר ליה** לאחד **למיהוי כוותיה** דהשני, **אבל היכא דלא אפשר ליה** לאחד **למיהוי כוותיה** דהשני — **בטל!** שנחשב מין בשאינו מינו, והרי הוא בטל[92].

---

90. רש"י מפרש, שממה שאמר רבי יהודה שדם השעיר אינו בטל בדם הפר משום שהם מין אחד, מוכח שאין צריך שיהיו שוים קצת בדינם, שכיון ששניהם מין בשר הם, אפילו שאינם יכולים להיות זה כמו זה, מכל מקום אינן מבטלים זה את זה, והקשה הטהרת הקדש אם כן למה נקטה הגמרא שרבי יהודה הולך אחר השתוותם במראה, שעל ידי זה הם חשובים כמין אחד, והרי בנידון זה הם שוים בשמם.

91. רש"י מפרש שלפי רב חסדא נחלק רבי חייא עם התנא שבמשנה דזבחים [עח] שהביאה הגמרא לעיל, ששם נאמר שלרבי יהודה דם קדשים שנתערב עם דם חולין הרי הוא אינו בטל משום מין במינו, ואילו לרבי חייא היה צריך להיות בטל אפילו לרבי יהודה, שהרי המבטל שהוא דם חולין אינו יכול להפוך ולהיות דם קדשים כמו המתבטל, אולם לרבי חנינא מאחר והדם קדשים המתבטל, אם יהיה נפסל בלינה יחזור דינו להיות כדם חולין המבטל, אם כן הרי זה כמין במינו ואינו בטל, והתוס' [כב ב] הסכימו עם רש"י בזה, וכתבו שמכאן מוכח שדברי רבי חייא בדעת רבי יהודה אינם מוסכמים ולא נקטינן כמותו, וכן הוכיחו מעוד כמה וכמה מקומות.

92. התוס' ביארו שאף על גב דדם השעיר אינו יכול להשתנות שיהיה דינו כדם הפר, וכן להיפך, מכל מקום מאחר שהתורה ציותה לערב מדמם יחד וליתן מתנה אחת משניהם, משום כך

ובהא קא מיפלגי רב חסדא ורבי חנינא בדברי רבי חייא! **דרב חסדא סבר: בתר מבטל אזלינן** שאם יכול המבטל להיות כהבטל הרי זה מין במינו. **ורבי חנינא סבר: בתר בטל אזלינן** שרק אם יכול הבטל להיות כהמבטל זה נחשב מין במינו. [ודם קדשים וחולין שאמר רבי יהודה במשנה, שאין מבטלין זה את זה, בשלמא לפי רב חנינא זה טוב, שהרי אפשר לדם קדשים להיות כחולין, שאם ילינו לילה אחד יצאו מקדושתם ואין בהם מעילה והרי הם כחולין. אבל לפי רב חסדא שהולכים לפי המבטל, לכאורה קשה, הרי דם חולין אינו יכול להיות כקדשים. ולפי רב חסדא צריך לומר, שהמשנה בדעת רבי יהודה סוברת שלא כמו רבי חייא. רש"י על פי דברי התוס' לעיל כ"ב—ב' דיבור המתחיל "רבי יהודה"].

תנן במשנה: **שתי מנחות שלא נקמצו, ונתערבו זו בזו — אם יכול לקמוץ מזו בפני עצמה ומזו בפני עצמה — כשירות, ואם לאו — פסולות.**

והוינן בה: **והא הכא, כיון דקמיץ ליה מחדא** מנחה, הרי **אידך,** הנשאר מהמנחה לאחר הקמיצה, **הוה ליה "שירים"** של מנחה שנקמצה **ולא קא מבטלי** הני **"שירים" ל"טיבלא"** למנחה השניה [וקרי לה "טיבלא" משום שעדיין לא נקמצה, שהרי זה כמו טבל שלא הופרש ממנו תרומות][93].

והרי היה מקום לומר שיתבטל מקצת מן ה"טבל" של המנחה השניה ב"שיריים" של המנחה הראשונה, שהרי ברור הדבר שיש מקום אחד בתוך התערובת שבו מעורב רוב

הרי זה כמין במינו ואינו בטל לרבי יהודה.

93. הקשה רש"י הרי גם לרבי חנינא קשה מהמשנה על רבי חייא, שמאחר ויתכן גם שהטבל מרובה על השירים, אם כן יבטל הטבל את השירים להיות טבל כמותו, ונמצאת המנחה שלא נקמצה פסולה כדין ריבה סולתה, שהואיל והמתבטל שהוא השירים אינו יכול לחזור ולהיות כהמבטל שהוא טבל, הרי זה כמין בשאינו מינו לדבריו, שהוא בטל לכולי עלמא, ותירץ שעל ידי ביטול ברוב אי אפשר לפסול מצד ריבה סולתה, שהרי אין המיעוט נהפך להיות כהרוב לקבל את דיניו, וכל הנידון לפסול בביטול הוא רק משום חיסר סולתה, שמכח הביטול נפקע דינו של המיעוט, עכ"ד.

והקשו התוס' [כב א] דאם כן למה פסל רבי יהודה במשנה לעיל [כב] כשנתערב קומץ עם מנחת נסכים, והרי הפסול שם הוא על ידי שנתבטל השמן ברוב הסולת, ומוכרח גם כן שהפסול הוא משום שעל ידי כך נתרבה שמנה של הקומץ, ולא משום חיסר שמנה של המנחת נסכים, וכמו שהוכיחו התוס' מהגמרא לעיל [כג א], [הובא לעיל בהערות שם], ולפי דברי רש"י הרי לא שייך גם כן לפסול מצד ריבה שמנה, הואיל והשמן של המנחת נסכים שנבלע בקומץ אינו מקבל דיני הקומץ על ידי ביטול ברוב, והניחו בקושיא.

ובעונג יו"ט [ד בהגהה] יישב דעת רש"י שיש לחלק בין ביטול של מין במינו לביטול דמין בשאינו מינו, שכאשר הוא מין בשאינו מינו גמור כסולת ושמן הביטול כחו יפה ליתן גם את דיני הרוב על המיעוט, ולכן נפסל מצד ריבה שמנה, מה שאין כן לענין ביטול של השירים בטבל שהוא ביטול של סולת בסולת, אף על גב

שיריים במעוט טבל, ואם היה בטל אותו מעט מהטבל נפסלת המנחה הזו, שהרי זה כמנחה שחסרה קודם קמיצה, שאין מועיל לה עוד קמיצה. [לפי שטמ"ק אות ב'].

מני מי הוא התנא של המשנה שסובר שלא בטל הטבל בשירים. **אי רבנן, הא אמרי "עולין" הוא דלא מבטלי הדדי, הא מין במינו בטל!** ושירים אינם "עולין" הן, ולמה לא יבטלו את הטבל?

אלא, פשיטא שהתנא של המשנה **רבי יהודה** הוא, ולכן לא בטל הטבל, משום שהשירים והטבל הן מין במינו.

והשתא מקשינן: **בשלמא למאן דאמר בתר בטל אזלינן** ואז זה נחשב מין במינו, אם כן במקרה של המשנה, הטבל שהוא ה**בטל הוי** יכול להיות **כמבטל** דהיינו כמו השירים, **דלכי** קמץ **מאידך,** מהטבל, **הוו להו** לטבל הבטל **שירים** — **כי הני** השירים המבטל! [לכאורה קשה גם למאן דאמר הזה, מדוע לא יבטלו הטבל את השירים הרי השירים אינם יכולים להיות טבל, ותיפסל המנחה שהיא טבל משום "ריבה סולתה", שאותו מיעוט מהשירים הבטל בה נוסף על שעורה, וע' רש"י מה שתירץ].

אלא למאן דאמר בתר מבטל אזלינן — **שירים** שהם המבטל **מי קא הוו טיבלא** כמו הבטל!? והרי לעולם לא יחזרו השירים להיות טבל. ואם כן הוי מין בשאינו מינו, ולמה לא יבטלו השירים את הטבל?

לימא נאמר, שלפי רב חסדא שסובר שהולכים לפי המבטל, **מתניתין דלא כרבי חייא** שאומר בשיטת דרבי יהודה שלא נחשב מין במינו אלא כשיכול להיות זה כזה, שהרי במשנה מבואר שלפי לרבי יהודה כל שדומין בעצמותן הוי מין במינו?

ומשנינן: **התם** מה שמבואר במשנה שלא מבטלים שירים לטבל, הוא מטעם אחר — **וכדרבי זירא. דאמר רבי זירא: נאמרה הקטרה בקומץ, ונאמרה הקטרה בשירים** שנאמר עליהם "לא תקטירו", ולומדים: **מה הקטרה האמורה בקומץ אין הקומץ מבטל את חברו** שהרי שוים הם ממש בדינם, **אף הקטרה האמורה בשירים** שלא להקטירם, **אין שירים מבטלין את הקומץ,** וכן אין השירים מבטלים את הטבל שהרי יש בתוכו גם קומץ (94).

שאנו מחשיבים אותו קצת כאינו מינו הואיל ואין דיניהם שוים, מכל מקום אינו מועיל אלא להפקיע דיני המיעוט ולא לחדש עליו דינים.

אולם התוס' כאן הקשו עוד על דברי רש"י שמכל מקום תיפסל המנחה שנקמצה, לדעת ריש לקיש [לעיל ט] הסובר שאם נחסרו השירים אחר קמיצה קודם הקטרה שפסולה המנחה, שמאחר שהטבל היה רב על השירים נתבטלו השירים מהדין שלהם על ידי ביטול ברוב, ולא יישבו הקושיא.

והגרי"ז כתב ליישב שאמנם יהיה ביטול על השיריים, אבל מאחר שהמנחה שלא נקמצה כשירה, אם כן לאחר שיקמוץ יהיה כל התערובת בדין שירים, ואם כן יהיו השירים של המנחה שנקמצה בראשונה חוזרין וניעורין, שכולם מין אחד הם ואינן מבטלין זה את זה, ותחזור המנחה לכשרותה, עכ"ד, [ולכאורה יש לעיי' מצד דיחוי בזה].

94. עיקר דינו של רבי זירא הוא לקמן בגמרא,

תא שמע: כתוב במשנה: **הקומץ שנתערב במנחה שלא נקמצה — לא יקטיר, ואם הקטיר** הרי **זו שנקמצה עלתה לבעלים, וזו שלא נקמצה לא עלתה לבעלים!**

ולא אומרים **קא מבטיל ליה טיבלא לקומץ** והרי זה כאילו אבד הקומץ ולא הוקטר על המזבח, ולא תעלה לבעלים אף זו שנקמצה.

מני מיהו התנא של המשנה? **אי רבנן — הא אמרי "עולין" הוא דלא מבטלי הדדי, הא מין במינו בטיל,** ולמה לא יתבטל הקומץ?

אלא, פשיטא רבי יהודה היא. **בשלמא למאן דאמר בתר מבטל אזלינן** מובן מה שכתוב במשנה שלא בטל הקומץ, שהמנחה שלא נקמצה, שהיא **המבטל, הוי** יכולה להיות **כ**קומץ **הבטל, דכל פורתא** כל מקצת מהמנחה שלא נקמצה **חזי למקמץ מיניה** ולהיות קומץ [אילולא נתערב בה הקומץ] **והוי ליה מין ומינו ומין במינו לא בטל.**

אלא למאן דאמר בתר בטל אזלינן אם כן קשה מדוע לא בטל הקומץ, הרי קומץ שנתערב במנחה נחשב כמין בשאינו מינו, **דקומץ מי קא הוי** יכול להיות **טיבלא?**

ומשנינן: **הא נמי כדרבי זירא** שכשם שאין הקומץ מבטל את הקומץ, כך הטבל שיש בו קומץ אינו מבטל הקומץ.

תא שמע: למדנו במשנה **נתערב קומצה בשיריה או בשיריה של חברתה, לא יקטיר, ואם הקטיר עלתה לבעלים!**

והא הכא דלא הוי מבטל שהוא השיריים יכול להיות **כ**הקומץ שהוא **הבטל,** שאחר שנקמצה ונעשתה שיריים אי אפשר לקמוץ עוד ממנה, **ולא בטל** יכול להיות **כמבטל,** שאין הקומץ יכול להיות שיריים, **ולא** אומרים **דקא מבטלי ליה שירים לקומץ** ולא עלתה לבעלים אף אם הקטיר את כל התערובת.

מני, אי רבנן, וכו' [וכדלעיל] אלא פשיטא רבי יהודה היא, וקשה בין למאן דאמר בתר מבטל אזלינן, ובין למאן דאמר בתר בטל אזלינן?

ומשנינן: **אמר רבי זירא** [והיינו, כאן אמר רבי זירא את דבריו — שטמ"ק י"א]: **נאמרה הקטרה בקומץ ונאמרה הקטרה בשירים — מה הקטרה האמורה בקומץ אין קומץ מבטל את חברו, אף הקטרה האמורה בשירים אין שירים מבטלין את הקומץ!**

תא שמע: למדנו בברייתא: עיסה של מצת מצוה **שתיבלה בקצה** מין תבלין, או

שאין השירים מבטלים את הקומץ מכח גזירה שוה זו, והשיטה מקובצת [יב] מבאר שמשום כך אין השירים מבטלים גם כן את הטבל, שהרי הטבל מורכב הוא מקומץ ושירים.

ובעיקר חידושו של רבי זירא ביאר הגרי"ז שהגדר הוא שגם השירים יש עליהם איזה שהוא שם של עולין לגבי מזבח, וכמו שרואים שנאמר בהם לאו על הקטרתן, ועל כן אינם מבטלים את הקומץ לרבנן שאין עולין מבטלין זה את זה, ואפילו לרבי יהודה שסובר שיכולין עולין לבטל זה את זה, מכל מקום מאחר ששניהם סולת והם בעצם מין אחד, והם גם כן משתווים בשם "עולין" שיש בהם, משום כך אינם מבטלים זה את זה.

בשומשמין, או בכל מיני תבלין[95]**, כשרה** לצאת בה ידי חובת מצה, משום שמ**צה היא, אלא שנקראת "מצה מתובלת"**.

קא סלקא דעתך דאפיש שהרבה **לה תבלין טפי** יותר **ממצה** מהקמח והמים, ובכל זאת לא בטלה המצה בתבלין.

בשלמא למאן דאמר בתר בטל אזלינן הוי כמין במינו, שהמצה ה**בטל הוי** יכולה להיות **כ**תבלין ה**מבטל**, משום **דלכי מעפשא** כשתתעפש המצה, יצאה מתורת מצה **והוי לה כתבלין** שאין יוצא בה ידי חובתו. [96]**אלא למאן דאמר בתר מבטל אזלינן, תבלין מי קא הוי מצה**, ואם כן הוי מין בשאינו מינו, ולמה לא תתבטל המצה? [97]

ומשנינן: **הכא במאי עסקינן: דלא אפיש לה תבלין**, אלא מדובר **דרובה מצה היא, ולא בטלה.**

דיקא נמי, דקתני "מצה היא, אלא שנקראת מצה מתובלת", ומשמע שרובה מצה. **שמע מינה!** [ועיין חידושי ר' חיים הלוי בהלכות חמץ ומצה ובהגהות החזון איש שם].

כי סליק כשעלה **רב כהנא** לארץ ישראל **אשכחינהו** מצאם **לבני רבי חייא דיתבי** שישבו **וקאמרי: עשרון** סולת שהקדישו למנחה **שחלקו** לשני חלקים, **והניחו בביסא** בכלי שבוללין בתוכו את המנחה באופן ששני החצאין אין נוגעין זה בזה, **ונגע טבול יום באחד מהן, מהו** שיטמא את החצי השני שלא נגע בו? [דוקא בטבול יום נסתפקו, משום שאין טומאתו חמורה, והנטמא ממנו אין בכחו לטמא אחרים, אבל באדם טמא אין להסתפק, משום שהשמן שבמנחה נטמא ממנו ומטמא את הכלי, והכלי מטמא את כל מה שבתוכו — רש"י, עפ"י עולת שלמה].

כד-א

וצדדי הספק הם: **כי תנן: כלי מצרף מה שבתוכו** להיות אחד, שאם נגע טמא

---

95. רש"י מפרש שתיבלה בעודה עיסה, אולם הראב"ד [חמץ ומצה ו ה] מפרש שתיבלה אחר אפיה בדוקא, שאם לא כן אינה קרויה לחם עוני.

96. החזו"א [כט ח] מבאר דאף על גב שהמצה עם התבלין הם מין בשאינו מינו, מכל מקום מאחר שהתבלין בא לתקן העיסה, הרי הם כמין אחד, וכמו שכתבו התוס' בביצה [לט א].

97. התוס' הקשו שהרי טעם המצה נרגש בתערובת, ואם כן אינו בטל ברוב, כדין תערובת של מין בשאינו מינו בטעמם, [לענין איסורי אכילה], עיי"ש, והאחרונים הוסיפו להביא ממשנה מפורשת במס' חלה [ג ז] לענין תערובת של חטים ואורז, שאם יש בה טעם דגן יוצא בה ידי חובת מצה בפסח.

ובחידושי רבינו חיים הלוי [חמץ ומצה ו ה] כתב ליישב שכל דין דטעם כעיקר נאמר רק לענין הדינים של האוכל, שמאחר ונרגש הטעם של האיסור בהעיקר, מקבל העיקר גם כן את דיני האיסור שישנם על הדבר האסור, וממילא גם כן נובע מכך שאין עליו ביטול, אבל אין דין טעם כעיקר מועיל ליתן שם של "לחם" [הנצרך למצת חובה] על העיקר, וממילא לענין זה אנו דנים שנתבטל המצה בהתבלין שהם הרוב, והמשנה דחלה הנ"ל מדברת בדוקא לענין חטים ואורז, שבהם נאמר דין מיוחד של גרירה, שהחטים גוררות אחריהם את האורז, וכמבואר בירושלמי דחלה שהביאו הראשונים, [עיי' רא"ש סוף הלכות חלה]. וכל זה מצד דין טעם כעיקר,

בחתיכה אחת שבכלי כל החתיכות הנמצאות שם טמאות, אם הם של **קדש**, כאילו הן חתיכה אחת, **הני מילי היכא דנגעי** החתיכות **בהדדי, אבל היכא דלא נגעי בהדדי לא** מצטרפין ולא נטמא אלא מה שנגע בו הטבול יום, **או דלמא לא שנא?**

אמר להו איהו רב כהנא: **מי תנן "כלי מחבר"!?** שהיה משמע דוקא שהם נוגעים זה בזה, הכלי מחברן להיות אחד, "**כלי מצרף" תנן** שמשמע **כל דהו**, אפילו שאין נוגעים, מצרפן הכלי כאילו הם נוגעים.

תו איבעיא להו: **הושיט** חצי עשרון סולת **אחד** שאינו שייך למנחה **לביניהן** בין שני החצאים האלו, ונגע בו הטבול יום **מהו** שיטמא את שני החצאים? האם הכלי מצרף גם את החצי הזה שאינו שייך למנחה, עם שני החצאים כאילו הם אחד?(98)

אמר להו רב כהנא: **הצריך לכלי**, דהיינו הסולת של המנחה, **הכלי מצרפו**, אבל חצי העשרון הנוסף **שאין צריך לכלי, אין כלי מצרפו!** וממילא לא נטמאו שני החצאים האחרים שלא נגע בהן הטבול יום(99).

תו איבעיא להו: **הושיט טבול יום את אצבעו ביניהן** באויר שבין שני החצאים ולא

אבל אם היינו דנים שהם נחשבים כמין במינו, אם כן אין בזה ביטול כלל, ועל כן יש גם שם "לחם" על המצה שבתערובת, שהרי לא נתבטלה, עכ"ד.

98. לפי רש"י הנידון היה האם הכלי מצרף רק את החלקים שהם ממנחה אחת, שמאחר והם צריכים את הקידוש של הכלי יחד, משום כך מועיל הכלי גם לצרפם לענין טומאה, אבל אם יש בכלי מנחה שאינה ראויה להצטרף כלל עם שאר החלקים, משום שהיא מנחה אחרת, אין הכלי מצרף כלל אותה מנחה, [בין יהיה זה עשרון או חצי עשרון], או שאין חילוק כלל, ובכל ענין הכלי מצרפם, ועל זה השיב להם שבאמת אין הכלי מצרף אלא באופן שכולם צריכים לקידוש כלי יחד. וכן מבואר לקמן [בעמ' ב] בדברי אביי ורבא, שהכלי מצרף רק שני חלקים ממנחה אחת.

והקרן אורה העיר שאם כן למה הזכירו בדבריהם "הושיט אחד לביניהן", והרי גם אילו היתה אותה מנחה מן הצד, היה מקום להסתפק ספק זה.

אולם מדברי הרמב"ם [אבות הטומאה יב ח] מבואר שעיקר דין זה שדבר שאינו ראוי להתקדש בכלי אינו מצטרף לענין טומאה, היה ידוע להם, וכל הספק היה באופן שאותו דבר שאינו ראוי לכלי מפסיק בין החלקים הראויים לכלי, האם זה יגרום שגם החלקים הראויים לכלי לא יצטרפו לטומאה, והשיב להם שבאמת באופן זה לא יצטרפו כלל, הואיל ויש הפסק ביניהם.

99. התוס' הקשו שבמסכת חגיגה [כג-כד] משמע שרב כהנא סובר שגם כשאין צריך לכלי הכלי מצרף עכ"פ מדרבנן, ובאמת הר"ש [טהרות א ט] כתב מכח זה לפרש שרב כהנא בסוגיין דיבר רק לענין דין דאורייתא, אבל מודה הוא שמדרבנן יהיה הכלי מצרף, [וכן יתפרש לפי דבריו, מימרא דאביי ורבא לקמן בעמ' ב]. והתוס' תירצו [בתירוצם הב'] שבאמת כשא"צ לכלי כלל אינו מצרף אפילו מדרבנן, אבל בסוגיא דחגיגה מדברים בשירי מנחה, שאמנם עתה א"צ לכלי, אבל קודם קמיצה היו צריכים לכלי, ועל כן החמירו בזה רבנן שיהיה מצרף, עכ"ד.

והנה הטורי אבן [חגיגה שם] נקט בפשיטות

נגע בהם, **מהו** שיטמא מה שבתוכו? (100)

אמר להו רב כהנא: **אין לך דבר שמטמא מטומאה** הנמצאת **באוירו אלא כלי חרס בלבד** ולא שאר כלים!

הדר רב כהנא **איהו בעא מינייהו** מבני רבי חייא: **מהו לקמוץ מחצי** עשרון **זה** שבביסא ותועיל הקמיצה גם **על** חצי **זה?**

וצדדי הספק הם: האם ענין זה של **צירוף** כלי שכל מה שבתוכו נעשה אחד הוא

שכאשר נמצאים חלקי המנחה בכלי שאין לו תוך, אין החלקים מצטרפים לטומאה [עכ"פ מן התורה], משום שאינן ראויים להתקדש בכלי זה, ועיי"ש שמכח זה תמה על תירוץ א' שבתוס' כאן, ולכאורה כדבריו משמע קצת מדברי הר"ש בטהרות, עיין שם היטב.

ובעיקר דין זה דא"צ לכלי אין הכלי מצרפן הקשו הטורי אבן וטהרת הקדש, שבחגיגה [כ ב] למדנו במשנה, חומר בקודש מבתרומה, שבקדש הכלי מצרף לטומאה, מה שאין כן בתרומה, ואם גם בקדש אין צירוף אלא אם כן צריך לכלי, אם כן מנין לנו שהוא חמור יותר מתרומה לענין זה, והרי תרומה לעולם א"צ לכלי, ולכן לא שייך שיהיה בה דין זה של צירוף לטומאה, ואין זה משום שהיא קלה מקדש לענין זה.

והנה הרמב"ם [אבות הטומאה יב ז] הביא דין דצירוף כלי לענין צימוקין וגרוגרות, [וכגון שיש בדעתו ליתנם אח"כ לתוך שיירי מנחה כדי לאוכלם יחד, שבענין אחר אין למצוא צימוקין וגרוגרות של קדש, כ"כ החזו"א [לא ו]]. והקשה הטורי אבן הרי אינם צריכים לכלי ואם כן למה מצרפן, ועיי"ש שהוכיח שאפילו מאן דאמר צירוף כלי אינו אלא מדרבנן, [עיי' חגיגה שם, וכן פסק הרמב"ם שם], מכל מקום מודה הוא שאם א"צ לכלי, אינו מצרפן, והניח בקושיא. והחזו"א שם הגדיל הקושיא, שהרי הרמב"ם עצמו [שם הל' ח] פסק בפירוש דין זה דדוקא כשצריך לכלי הוא מצרפן, וכן בהלכות פסולי המוקדשין [יא כו], עיי"ש, והחזו"א יישב שבאמת מדרבנן אפילו כשא"צ לכלי הוא מצרפן, וכמו שמשמע בסוגיא דחגיגה, ודוקא כשנמצאים בכלי שתי מנחות שונות, שאינם מצטרפים בכלי להיות אחד, מאחר שהדבר ניכר שאין ביניהם צירוף, משום כך לא גזרו חכמים שיצטרפו לטומאה.

100. הטהרת הקדש מבאר שיסוד הספק הוא, שמאחר ולמדנו שחלקי המנחה מצטרפין לענין טומאה, אם כן יש לומר שהגדר הוא שאנו מחשיבים כאילו כולה היא כמקשה אחת, וכאילו מלאנו האויר שביניהם במנחה, [דוגמת דין לבוד], ועל כן אם יגע באויר שביניהם יהיו נטמאין, שהרי הוא כאילו נגע במנחה עצמה. והנה הטורי אבן הקשה איך יתכן לומר שאויר הכלי גורם טומאה לקדש, והרי לשון המשנה בחגיגה הוא "הכלי מצרף מה שבתוכו", כלומר שהצירוף הוא בחתיכות הקדש, ואם היה טומאה באויר הכלי אין אנו צריכים כלל לצירוף החתיכות, שכולם נטמאו מאויר הכלי, ולכן כתב שישנם באמת [לפי הסלקא דעתך] שני הלכות בצירוף כלי, א', שהאויר כלי טמא, ב', שהכלי מחברן להיות אחד, יעויי"ש, אולם לפי דברי הטהרת הקדש יש לומר, שבאמת אין טומאה באויר הכלי כשלעצמו, ורק כאשר יש בהם חתיכות קדש שאז הכלי מצרפן, ומאחר שגדר הצירוף הוא למלאות האויר שביניהם, משום כך יש גם כן טומאה באויר שביניהם. ובאמת שהטהרת הקדש דקדק מלשון הגמרא "הושיט אצבעו ביניהם", שמשמע שכל הנידון לומר שיש טומאה באויר הכלי, הוא דוקא בין החתיכות, וכמו הסברא הנ"ל, אולם מהשואת הגמרא לאויר כלי חרס משמע לכאורה להיפך.

דאורייתא ואפילו לקמיצה אומרים כן, **או** דלמא **דרבנן** הוא, ורק לחומרא כגון לענין טומאה נאמר דין זה, אבל לענין שתועיל הקמיצה מחלק אחד על השני כאילו הם נוגעים זה בזה לא?(101)

אמרו לו בני רבי חייא: **זו לא שמענו,** אבל **כיוצא בו שמענו, דתנן** במשנה: **שני מנחות שלא נקמצו ונתערבו זו בזו, אם יכול לקמוץ מזו בפני עצמה ומזו בפני עצמה כשרות, ואם לאו פסולות**(102).

ודייקינן: **כי יכול לקמוץ מיהא** מכל אחד על ידי שנשאר מעט סולת שאינו מעורב במנחה השניה **כשרות,** והבינה הגמרא, שאותו מעט סולת עומד בצד הכלי ולא נוגע בתערובת, ואם כן **אמאי** מועילה הקמיצה לתערובת, הרי **הך דמערב הא לא נגע** בקומץ? אלא ודאי משום שהכלי מצרף כל מה שבתוכו לענין קמיצה, ואפשר ללמוד מכאן שיש צירוף אפילו לענין קמיצה, שדין צירוף הוא דאורייתא!

ודחינן: **אמר רבא: דלמא** מתניתין כשהקומץ אינו עומד בפני עצמו, אלא צורת התערובת היא **ב**אופן שה**גושין** של המנחה **הם מחולקין** בצד אחד, ושם ניכר כשקומץ מכל מנחה בפני עצמה, ובצד השני מחוברין הם כל התערובת, **והם עשויין כמסרק** שמצד אחד מחובר ומצד שני שיניו מפוזרות, ונמצא שהקומץ אף הוא מחובר לכל חלק שבמנחה ואין צריך לצירוף כלי.

מאי הוי עלה על הבעיה הזאת האם מועיל צירוף כלי לענין קמיצה [האם אפשר לפשוט את הספק]?

אמר רבא: תא שמע: דתניא: כתוב בסדר קמיצת המנחה "**והרים ממנו** בקומצו", ודורשים מהמילה "ממנו" — **מן המחובר,** דהיינו שהקומץ יהיה מחובר למנחה, **שלא יביא עשרון** סולת **בשני כלים ויקמוץ** מכלי

---

101. רש"י מפרש שהנידון הוא האם צירוף לענין טומאה הוא מן התורה או מדרבנן, ובה תלוי גם כן הדין לענין קמיצה, שמאחר ולמדנו לקמן מפסוק שצריך לקמוץ באופן שהקומץ והשיריים מחוברים יחד בשעת קמיצה, על כן אם אין הכלי מצרף מן התורה, צריך שיהיו בדוקא נוגעין זה בזה.

והאחרונים הקשו, שהרמב"ם [אבות הטומאה יב ז] פסק שצירוף לטומאה הוא מדרבנן, ואילו לענין קמיצה פסק [פסוה"מ יא כג] שהוא ספק אם צריך שיהיו נוגעין זה בזה בתוך הכלי. ותירץ הקהלות יעקב [טז] שחילוק גדול יש בין הנושאים, שלענין טומאה הדין צירוף נצרך כדי לעשות החלקים כגוף אחד ממש, אבל אין מועיל לעשותם רק כנוגעין זה בזה, שהרי אוכל קדש הנוגע בטבול יום אינו פוסל אחרים הנוגעים בו, מה שאין כן לענין קמיצה, אין צורך להחשיבם כאילו הם מחוברין, ודי לנו במה שיהיו נחשבין כנוגעין זה בזה, ואם כן נידון הגמרא כאן היה האם מה שלמדנו מהפסוק ד"כף אחת", שהכתוב עשה כל מה שבכף כאחד, הוא מן התורה, ולכן מועיל זה לענין קמיצה, שאנו דנים כאילו החלקים נוגעים זה בזה, אבל לענין טומאה ודאי שאין מועיל מן התורה, הואיל ואין ללמוד מהפסוק שהצירוף עושה אותם כגוף אחד ממש, אלא כנוגעין זה בזה.

102. הקשה הטורי אבן בחגיגה שם, מאחר והיה פשוט לבני רבי חייא שהכלי מצרף לענין קמיצה

אחד על השני(103)

ודייקינן: כל החסרון הוא דוקא משום שחלקו בשני כלים, **הא** אבל אם שני החלקים הם **בכלי אחד דומיא דשני כלים,** דהיינו שאינם נוגעים זה בזה, כמו מנחה בשני כלים שאין חלק אחד נוגי בחבירו, **קמיץ** מאחד על השני! הרי שגם לענין קמיצה יש צירוף כלי.

ודחינן: **אמר ליה אביי: דלמא** מה שממעטים **שני כלים** הוא באופן שנוגעים זה בזה **והיכי דמי כגון קפיזא בקבא** בכלי אחד שבתוכו שני בתי קיבול, ודופן מפריד ביניהם לכל גובה הכלי, **דאף על גב דעריבי** שמעורבים שני חלקי העשרון **מעילאי,** בגודש שמעל שפת הכלי, **כיון דמיפסק מחיצתא דקפיזה מתתאי** בתוך הכלי לכל גובהו, הרי זה נחשב לשני כלים ולא יקמוץ מאחד על חברו(104).

ומה דדייקינן: **הא כלי אחד דומיא דשני כלים** אפשר לקמוץ, מדובר גם כן כשנוגעים, **והיכי דמי כגון עריבת תרנגולין** שיש בתוכה מחיצה לחלק בין המים למורסן, **ואף על גב דמיפסקן מחיצתא** אינה נחשבת לשני כלים **דהא נגיע** שני חלקי העשרון זה בזה כשהן בתוך אויר הכלי, לפי שאותה מחיצה נמוכה ואינה לכל גובה הכלי ומעל אותה מחיצה מעורבים הם.

אבל הכא, בעשרון שחלקו והניחו בביסא זה בצד זה, **דלא נגיע כלל** חלקי העשרון זה בזה, **תיבעי לך** אם יש צירוף כלי לענין קמיצה. [ונשארה הגמרא בספק].

בעי רבי ירמיה: שני חצאי עשרון שאין נוגעים זה בזה, ויש ביניהם **צירוף כלי** על ידי שנמצאים בכלי אחד, ועוד חצי עשרון נמצא מחוץ לכלי ומחובר לחצי האחד שבכלי על ידי **חיבור מים** הנמצאים ביניהם, ונגע טבול יום באותו החצי השני שבכלי [שאינו מחובר לזה שבחוץ על ידי מים], ונטמא חצי השני שבתוך הכלי משום צירוף

כשאינם נוגעים, אם כן מדוע נסתפקו הם בתחילת הסוגיא אם צירוף כלי לטומאה נאמר דוקא כשנוגעים זה בזה, והרי אם מועיל לקמיצה שהוא לקולא, כ"ש שיועיל לטומאה שהוא לחומרא, והניח בקושיא, ואולי יש ליישב בזה ע"פ מה שהובא בהערה הקודמת בשם הקהלות יעקב, שלענין טומאה אנו נצרכים לעשותם כגוף אחד, מה שאין כן לענין קמיצה שאין צריך אלא שיהיו כנוגעין, ואם כן יש לומר, שלקמיצה, אף על גב שאינם נוגעים, מכל מקום על ידי צירוף כלי הרי הם כנוגעים, אבל לענין טומאה, דוקא כשנוגעים מועיל הצירוף כלי לעשותם כגוף אחד, אבל אין מועיל הצירוף לעשות שני דברים, כלומר שהם כנוגעים ושהם כגוף אחד.

103. הר"ש במעשר שני [ג יב] הקשה מדוע כאן מצריכים שיהיו בכלי אחד בדוקא, ואילו לענין הדין שצריך להפריש תרומה מן המוקף, שנלמד גם כן מהפסוק ד"והרמותם ממנו", למדנו במשנה שם שאינן צריכים להיות בכלי אחד, ותירץ שמאחר והמנחה טעונה כלי שרת בקמיצתה, משום כך מתפרש "ממנו" הנאמר בה, לענין שיהיו בכלי אחד, מה שאין כן לענין תרומה שאינה צריכה כלי בהרמתה, דיינו במה שהם סמוכים זה לזה.

104. לפי רש"י הפירוש הוא שיש בכלי שני חללים זה בצד זה, והמחיצה שביניהם מגעת עד

כלי, **מהו** שיטמא גם את החצי [השלישי] שבחוץ?

וצדדי הספק הם: **כי תנן** מה שלמדנו במשנה **שכלי מצרף מה שבתוכו לקדש, הני מילי** זה דוקא **דגואי** לאותו שבתוך הכלי מועיל הצירוף, **אבל דבראי** החיצון **לא** הוי כמחובר להחצי הראשון, כיון שאינו עמו בכלי וגם לא מחובר עמו במים[105], **או דלמא כיון דמחבר** החיצון להחצי השני על ידי מים, **מחבר** נמי לחצי הראשון, ונחשבים כולם כמחוברים יחד?

ואם תימצי לומר: כיון דמחבר מחבר, עדיין יש להסתפק: **חיבור מים וצירוף כלי** דהיינו כבאופן הקודם, **ונגע טבול יום** באותו החצי **שמבחוץ** וממילא נטמא החצי שבכלי המחובר אליו במים, **מהו** שיטמא גם החצי השלישי שבתוך הכלי על ידי צירוף כלי?

וצדדי הספק הם: **כי תנן** מה שלמדנו במשנה **שכלי מצרף, הני מילי דנגע** טומאה **מגואי** בתוך הכלי **אבל** לטומאה שאירעה **מבראי** מחוץ לכלי **לא** מועיל צרוף כלי, **או דלמא לא שנא?**

ומסקינן: **תיקו!**

בעי רבא: עשרון של מנחה **שחלקו** לשני חצאים **ונטמא אחד מהן** ואחר כך **הניחו** לזה שנטמא אם החצי השני **בביסא** באופן שאינם נוגעים זה בזה, שאין החצי הטמא מטמא את החצי השני, [ואף על פי שהם בכלי אחד לא שייך לומר "צירוף כלי", שדין צירוף כלי נאמר רק אם בשעת קבלת הטומאה היו ביחד בכלי, ולא באופן שנצטרפו לאחר מכן][106], **וחזר טבול יום ונגע באותו** החצי **הטמא, מהו** שיקבל ממנו טומאה, למרות שהוא כבר טמא, בכדי לפסול את החצי השני משום צירוף כלי?

וצדדי הספק הם: **מי אמרינן** שהחצי הטמא

שפת הכלי, והמנחות מתערבים מעל גבי חלל הכלי וחוצה לו, ומאחר ואין צירוף ביניהם בתוך חלל הכלי, אינן חשובים כמחוברין, אבל בעריבת התרנגולים, שהמחיצה החולקת בין החללים אינה מגעת עד שפת הכלי, ואם כן מתערבים המנחות תוך חלל הכלי, ועל כן חשובים כמחוברים. אולם הרמב"ם [פסוה"מ יא כא-כב] מפרש שבקפיזא דקבא מאחר והמחיצה מגעת עד שולי הכלי, משום כך אינן כמחוברין, ואפילו יתערבו בתוך חלל הכלי למעלה מהמחיצה, אבל עריבת התרנגולים המחיצה שבה היא תלויה ואינה מגעת לשוליה, ועל כן הן כמחוברין כשמתערבים תחתיה.

105. הנתיבות הקדש מבאר שרבי ירמיה נסתפק האם על ידי צירוף כלי לטומאה הרי הוא כאילו נגע בכל החתיכות קדש שבכלי, וממילא יהיה נטמא גם מה שחוצה לו, על ידי חיבור המים, או שהוא רק פסול של טומאה לענין דיני קדש, אבל אינו טמא בעצם, [וכעין מה שהובא בשם הגרי"ז לענין דין חיבת הקדש, בהערות ל"חברותא" זבחים מו ב הערה 5], ועל כן לא שייך שיהיה נטמא מה שחוץ לכלי על ידי חיבור מים, עכ"ד. והספק השני של רבי ירמיה הוא, שיתכן שכל דין צירוף כלי הוא רק לנגיעה של טומאה שאירעה בתוך הכלי, אבל כשיש בכלי חתיכה של קדש שאנו מחשיבים כאילו שנגע בה הטמא, על ידי חיבור מים, בזה לא נאמר דין צירוף כלי לטומאה.

106. רש"י מפרש שמדובר באופן שלא היה החצי השני בכלי בשעת המגע הראשון, ועתה

כבר **שבע ליה טומאה** [לשון שביעה, כאדם שבע שאינו יכול לאכול עוד, כך גם החצי שנטמא כבר מלא מהטומאה הראשונה שקיבל], ואינו מקבל עוד טומאה נוספת, וממילא לא נטמא החצי השני הנמצא עמו בכלי(107), **או** דלמא **לא** אמרינן שבע לה טומאה, וחוזר ונטמא כדי לפסול את השני מדין צירוף כלי?

אמר ליה אביי: ומי אמרינן "שבע ליה טומאה"?

והתנן: סדין שהוא **טמא מדרס,** שנטמא על ידי ששכב עליו הזב, ונעשה אב הטומאה שמטמא את האדם, ולאחר מכן **עשאו** לסדין שישמש **כוילון** — **טהור** הסדין **מן** טומאת **המדרס!** כיון שאינו מיוחד עוד לשכיבה, וכל שאינו מיוחד למדרס אינו טמא טומאת מדרס, **אבל טמא** הוא עדיין טומאה קלה, שאינו מטמא אדם אלא אוכלין או משקין, כדין "**מגע מדרס**", שדין הסדין ככלי שנגע במדרס, שמטמא אוכלין ומשקין בלבד(108).

כשמניחם יחד בכלי לא נטמא השני מכח צירוף כלי, על ידי מה שהוא בכלי אחד עם הטמא, שדין צירוף נאמר רק בשעת המגע עצמו, ולכן נסתפק רבא אם אמרינן שבע לו טומאה, והקשו הטורי אבן והטהרת הקדש שמאחר ונלמד מפסוק הדין שכלי מצרף כל מה שבתוכו להיות כאחד, אם כן גם כשלא היה בשעת מגע הטמא, מכל מקום כשנתנו אח"כ בכלי עם החתיכה שנטמאה, עלינו לומר שגם החתיכה הטהורה נטמאה, שעל ידי צירוף הכלי נחשב כאילו נגעה עכשיו בהטמאה.

ולכן כתב הטורי אבן לפרש שמדובר כאן באופן שהטמא הראשון שנגע היה טבול יום, ומאחר וקיימא לן שדבר הנוגע בטבול יום אינו פוסל אחרים, [עיי' סוטה כט ב], לכן לא יהיה נטמא החתיכה הטהורה מכח מה שהוא כנוגע עתה בהטמאה, ורק אם לא אמרינן שבע לו טומאה, ואם כן נחשב כאילו עתה נטמאת החתיכה הטמאה שנית, ושוב נאמר צירוף כלי להחשיבם כגוף אחד ממש, ונטמאת הטהורה מן הטבול יום עצמו.

אולם דעת רש"י עדיין צריכה ביאור, וכמו שהעיר הטהרת הקדש, שהרי כתב כאן שלא נגעו החתיכות זה בזה, ובהכרח שכונתו להעמיד דברי רבא באופן שהטמא הראשון היה ראשון לטומאה, או שכונתו להעמיד אפילו להתנאים הסוברים בסוטה שם שמגע טבול יום פוסל אחרים, ואם כן חוזרת הקושיא הנ"ל למקומה, שמדין צירוף כלי היינו צריכים לטמא הטהורה אפילו בלא נגיעת הטבול יום עתה. ובאמת שכדברי רש"י כתב גם כן הרמב"ם [אבות הטומאות יב י].

107. בחידושי רבי אריה לייב [ב לט] הוכיח, שאין לומר שהגדר בדין "שבע לו טומאה" הוא, שאין מקום לטומאה השניה לחול על הדבר, וכמו הדין דאין איסור חל על איסור, שהרי לענין איסורין מצאנו שהאיסור השני תלוי ועומד הוא, ומיד כשיהיה נפקע האיסור הראשון, יחול השני, ואילו לענין טומאה אין הטומאה השניה חלה כלל, וכמו שמבואר בהמשך הסוגיא, ולכן ביאר שם הענין בשני דרכים, א', שהוא חסרון בחלות הטומאה, ומשום ששמם של שני הטומאות אחד הוא, ואין כאן שני טומאות אלא אחד, ב', שהוא חסרון במגע המטמא, כלומר שנגיעת הטהור בטמא גורמת טומאה עליו, אבל נגיעת טמא בטמא, אין זה נגיעה המטמאת, ועיי"ש עוד.

108. בחולין [עב ב] מבואר בגמרא, שטעמו של

אמר רבי יוסי: וכי באיזה מדרס נגע הסדין **הזה?**[109] ואם כן, למה תשאר עליו טומאת מגע מדרס? ולא יתכן לומר שאחרי שיעשה מהסדין וילון יהיה בו טומאת מגע, **אלא** רק באופן **שאם נגע בו הזב** בסדין בשעת שכיבתו עליו [ששכיבת הזב המטמאת במדרס תתכן גם בלא נגיעה בסדין, וכגון שיש דבר המפסיק ביניהם], ונטמא הסדין בשתי טומאות, במדרס הזב ובמגע הזב, ולאחר שנעשה וילון ובטל ממנו שם מדרס, הוא נטהר מטומאת מדרס, ועדיין **טמא** טומאה קלה משום **מגע הזב,** שכן טומאה זו אינה דוקא בדבר המיוחד לשכיבה, ואינה מתבטלת כשנעשה הסדין לוילון.

ומסיים אביי את שאלתו לרבא: **כי נגע בו הזב, מיהא** — **טמא** הוא משום מגע זב, **ואפילו** אם הנגיעה היתה **לבסוף,** לאחר ששכב עליו ונטמא כבר משום מדרס![110] **ואמאי** מדוע חלה על הסדין טומאת מגע? **לימא** נאמר — **שבע ליה** הסדין **טומאה** של מדרס, ואינו מקבל עוד טומאה נוספת!? אלא ודאי שלא אומרים "שבע ליה טומאה" ואם כן אין מקום לספיקו של רבא?

אמר ליה רבא: **וממאי דהאי "שאם נגע בו הזב** טמא משום מגע" שאמר רבי יוסי — מדובר שנגע **לבתר** אחרי שכבר נטמא בטומאת **מדרס** הוא? **דלמא** אולי **מקמי** קודם שנטמא בטומאת **מדרס** היתה הנגיעה, ואחר כך דרס עליו, ולכן לא אומרים "שבע ליה טומאה", משום **דהויא** טומאת המדרס **טומאה חמורה** שיכולה לחול **על טומאה קלה** של מגע זב. **אבל הכא,** בחצי עשרון מדובר

רבי מאיר כאן הוא משום שסובר מגע בית הסתרים חשוב כמגע לענין טומאה, ובפשוטו הכונה שכל חלק מהסדין נוגע בחבירו, וכן פירש רש"י בחולין שם. והנה התוס' כאן הקשו למה לא הוכיח אביי מדברי ר"מ שלא אומרים "שבע לו טומאה", שהרי באו יחד טומאת מדרס החמורה עם טומאת מגע מדרס הקלה, ולקמן מוכיח אביי כן מדברי רבי יוסי, שגם כן מטמא באופן שבאו טומאה קלה וחמורה בבת אחת, עיי"ש מה שתירצו בזה, ובסוף דבריהם הביאו לתרץ בשם רבינו שמעון, שכאשר הטומאה מגיעה לדבר ממנו בעצמו, לא שייך "שבעה לו טומאה", ומבאר החזו"א [כלים לא א] שלדבריו גדר טומאת המגע בסדין הוא, שלאחר שנעשה וילון ונפקע ממנו טומאת המדרס, מיד בשעה זו חלה עליו טומאת מגע, שנחשב כאילו הדבר נוגע עתה בעצמו במציאותו ברגע הקודם, ועל כן לא שייך כאן "שבע לו טומאה", שהרי זה יוצא וזה נכנס, ועיי"ש.

109. התוס' ביארו, שמדובר באופן שכאשר דרס עליו הזב היה דבר שאינו מקבל טומאת מדרס מפסיק בין הזב לוילון, והכריחו כן, משום שאם דרס עליו ברגלו בלא כל הפסק, הרי נטמא הוילון בבת אחת גם משום מגע הזב, ואם היה דבר המקבל טומאת מדרס ביניהם, הרי נטמא הוילון בבת אחת גם משום מגע מדרס, ולקמן מבואר שרבי יוסי מודה שבאופן זה חלים שני הטומאות יחד.

110. לכאורה יש להתבונן בראיה זו, שגם אם נאמר שיכולה טומאה קלה לחול על חמורה, זהו משום ששני שמות טומאה הם, אבל עדיין מנין לנו שטומאה אחת משם אחד ממש יכולה לחול פעמיים, [ועכ"פ לפי מה שכתב הטורי אבן שגם הראשון היה טבול יום, אם כן הם ממש טומאה אחת].

באופן שכבר נטמא, ואחר כך נגע בו טבול יום, **דאידי ואידי** ששתי הטומאות **טומאה קלה** הן, לכן יש מקום להסתפק ולומר **שלא** תחול הטומאה השניה לאחר ששבע ליה מהטומאה הראשונה.

אלא אמר אביי לרבא: **מסיפא** יש להוכיח שלא אומרים שבע ליה טומאה. שכתוב: **מודה רבי יוסי** שהסדין טמא משום מגע מדרס — **בשני סדינין, המקופלין ומונחין זה על זה, וישב זב עליהן** [ולא נגע בהם, וכגון שהיה דבר שהפסיק בינו לבין הסדינים], **שהעליון טמא מדרס, והתחתון טמא מדרס** שכל מה שתחת הזב, ואפילו מתחת לעשר מצעות, הרי הוא טמא מדרס. וגם טמא התחתון, משום **מגע מדרס**, לפי שהתחתון נוגע בעליון שהוא מדרס. ואם עשה מהסדין התחתון וילון — הוא טהור ממדרס, אך נשארה עליו טומאת מגע מדרס. [בתוס׳ בדף כ״ה — א׳ דבור המתחיל בשני ביארו למה העליון אינו טמא מגע מדרס, שגם הוא נוגע בתחתון?].

ומדייק אביי: **ואמאי** מדוע התחתון טמא משום מגע מדרס **לימא** נאמר **שבע ליה טומאה** של מדרס ולא חלה עליו טומאת מגע הקלה!? אלא, מוכח מכאן שלא אומרים שבע ליה טומאה!

ותריץ רבא: **התם** בסיפא של המשנה — **בבת אחת** באות שתי הטומאות, שנגיעת התחתון בעליון, היא באותה שעה שמכביד הזב על התחתון ונטמא במדרס, ולכן חלים שתי הטומאות בבת אחת(111). אבל **הכא**, בחצי עשרון — **בזה אחר זה** הן באין, ולכן יש להסתפק שמא לא חלה הטומאה השניה משום שכבר שבע ליה טומאה ראשונה. [וספיקו של רבא לא נפשט!]

אמר רבא: עשרון שחלקו לשני חלקים, **ואבד אחד מהן, והפריש אחר תחתיו**, ואחר כך **נמצא** החלק **הראשון, והרי שלשתן מונחין בביסא** וניכרין כל אחד בפני עצמו, כך הוא דינם:

אם **נטמא** עכשיו אותו חלק שהיה **אבוד**, הרי **אבוד** זה והחלק **הראשון** שהיה בתחילה עמו **מצטרפין** בכלי להיותם אחד מדין צירוף כלי, ונטמא החלק הראשון מחמת האבוד, שהרי מלכתחילה היו עומדים שני החלקים האלה להצטרף ולהיות מנחה אחת. אבל החלק **המופרש** תחת האבוד **אין מצטרף** להיות גם הוא טמא, כיון שאינו קשור עם החלק האבוד, שהרי לא הופרש על מנת להצטרף עמו אלא הוא בא במקומו(112).

ואם **נטמא** החלק **המופרש** [תחת האבוד]

---

111. התוס׳ הקשו למה לא פירש רבא דברי רבי יוסי באופן שהסדינים מונחים זה על זה ממש, ובשעה שישב עליהם הכביד קודם על העליון, ואז נטמא התחתון משום מגע מדרס, שהרי נגע בעליון, ואח״כ הכביד גם על התחתון ונטמא גם כן משום מדרס, שבזה חלה הטומאה חמורה על הקלה וכמו שהעמדנו לעיל ברישא, אבל בבת אחת יתכן שאין חלה הטומאה הקלה עם החמורה, ותירצו [בתירוצם הב׳] שחידוש זה כבר ידענו מרישא, שחלה חמורה על קלה, ובהכרח שרבי יוסי חידש בסיפא שחלים שניהם בבת אחת.

112. טעם הדבר הוא, שמאחר והפריש את

הרי **המופרש וראשון** [והיינו אותו החלק שלא נאבד]. **מצטרפין** וגם החלק הראשון שלא נאבד, נטמא מדין צירוף כלי, משום שגם הם היו עומדים להיות מנחה אחת לולא שנמצא האבוד. אבל **האבוד אין מצטרף** אל המופרש, כאמור, שהאבוד והמופרש לא היו עומדים כלל להיות יחד.

ואם **נטמא הראשון, שניהם** האבוד והמופרש **מצטרפין** אל הראשון, כיון שכל אחד מהם היה עשוי להיות יחד עם הראשון מנחה אחת, האבוד קודם שנאבד, והמופרש אחר האבידה, לכך מצטרפים הם עמו.

אביי אמר: אפילו נטמא אחד מהן, דהיינו המופרש או האבוד, **נמי שניהם מצטרפין. מאי טעמא? כולהו בני ביקתא דהדדי נינהו,** בני בית אחד הן, כלומר, כולם מכח ולצורך מנחה אחת הם באים הילכך מצטרפים זה עם זה[113].

וכן אמר רבא **לענין קמיצה**[114]**: קמץ מן האבוד — שיריו** ושירי **ראשון נאכלין,** שהקומץ קרב עבור שני אלו שהם מנחה אחת ומתירם באכילה, **ומופרש אינו נאכל** שאינו שייך לאבוד, ולא קרב עבורו הקומץ.

קמץ מן המופרש — שיריו ושירי **ראשון**

המופרש כדי להצטרף עם הראשון ולא עם האבוד, אם כן המופרש עם האבוד הרי הם כמו שתי מנחות שונות שאין הכלי מצרפם לענין טומאה, וכמו שאמר רב כהנא [בעמ׳ א], אבל הראשון שהוא יכול להצטרף למנחה אחת עם כל אחד משני האחרים, הרי הוא מנחה אחת עמם, ולכן הכלי מצרפם לטומאה. והקשה הנתיבות הקדש מאחר שסוף סוף הראשון נטמא כשנוגע הטמא באבוד, אם כן מצד זה יהיה נטמא גם כן המופרש, שהרי המופרש והראשון הם כמנחה אחת, וכמו שנסתפק רבי ירמיה לעיל [בעמ׳ א] שהכלי יצרף גם כשנטמאה חתיכה אחת שבכלי, על ידי חיבור מים, והוא הדין כשנטמאה על ידי צירוף כלי, וצ״ע.

113. רש״י מפרש שכולם מחמת מנחה אחת הן באין, ולכאורה בהמשך הסוגיא מבואר, שלפי אביי, המופרש יכול הוא להצטרף גם עם האבוד, ולא רק עם הראשון, ולפי זה יהיה מובן גם כן הדין, שלאביי אם נגע באבוד נטמא גם המופרש, שהרי הם כמנחה אחת ממש.

114. סברת רבא לפי מסקנת הגמרא לקמן הוא, שכאשר קמץ מן המופרש הרי בזה בירר אותו שיהיה הוא קרב למנחה ולא האבוד, וכן להיפך כשקמץ מהאבוד, אבל כשקמץ מהראשון הרי לא בירר על איזה חצי עשרון נוסף היה בדעתו בשעת הקמיצה להקריב ממנו הקומץ, ולכן מספק שניהם אינן נאכלין, ואביי סבר שמאחר והמופרש והאבוד גם כן יכולים הם להצטרף יחד למנחה אחת, אם כן גם כשקמץ מהאבוד עדיין אין בזה בירור כלל איזה חצי עשרון נוסף יהיה קרב עם האבוד. ועיין בחזו״א [לא ג] שכתב, שאם יאבד הראשון וירצה לצרף את האבוד עם המופרש למנחה אחת, שדין זה יהיה תלוי במחלוקת אביי ורבא, שלאביי יכול לצרפם, ולרבא אינם מצטרפים. ועיין עוד בתוס׳ לקמן [פ ב ד״ה כולהו]. עוד כתב שם החזו״א, שגם אביי מודה בעיקר הדבר שהקמיצה תלויה בדעתו של הכהן, ומשום כך כשקמץ מכל אחד מהג׳ חצאים, אזי שירי אותו מחצה נאכלין, שהרי אותו מחצה ודאי נתברר להיות קרב, אלא מאחר שהאבוד והמופרש מצטרפין, משום כך אין בקמיצתו מן האחד מהם שום בירור איזה חצי עשרון נוסף נבחר להיות נקרב.

נאכלין שגם הם שייכים זה עם זה[115]. **ואבוד אינו נאכל,** שאינו קשור עם המופרש.

קמץ מן הראשון — **שניהם** המופרש והאבוד **אינן נאכלין!** לפי שהקומץ אינו יכול להתיר אלא עשרון אחד בלבד, וכיון שאין ידוע על איזה משני החצאים הנוספים מלבד הראשון הוקרב הקומץ, הרי ששניהם לא נאכלים.

אביי אמר: אפילו קמץ מאחד מהן, מהמופרש או מהאבוד, **שניהן אינן נאכלין. מאי טעמא? כולהו נמי בני ביקתא דהדדי נינהו,** שכולם קשורים זה עם זה, וממילא הקומץ המופרש מאחד מהם יכול להיות עבור כל אחד מהנשארים, ולא ידוע עבור איזה מהם, ולכן כל אחד משניהם הוא בספק שמא לא קרב עבורו הקומץ.

מתקיף לה רב פפא: וכי **שירים דידיה** של החלק שממנו הופרש הקומץ **מיהא נאכלין,** אף על פי ששני האחרים אין נאכלים, [לרבא בקמץ מהראשון ולאביי בכל ענין], ומדוע נאכלים, **הא איכא** הרי יש **תילתא** שליש **דקומץ דלא קריב,** שהרי הקומץ קרב עבור שלושת החלקים, וכיון שאינו מתיר אלא שני חלקים, נשאר שליש ממנו שאינו חשוב כקומץ, ואם כן הרי זה קומץ חסר, ואיך מתיר השירים?[116]

מתקיף לה רב יצחק בריה דרב משרשיא: עד שאתה מקשה על השיריים כיצד הם נאכלין, אפשר להקשות — **וקומץ גופיה היכי קריב** על המזבח, **הא איכא** הרי יש **תילתא** שליש ממנו שהוא **חולין?**

ומתרצינן: **אמר רב אשי:** זה לא קושיא, כי קמיצת הקומץ **בדעתא דכהן תליא מילתא** [בדעתו של הכהן תלוי הדבר,] **וכהן כי קמיץ** [כשהכהן קומץ] **אעשרון** אחד בלבד **קא קמיץ!** דהיינו, דעתו על עוד חצי אחד נוסף מלבד החצי שממנו הוא קומץ, וממילא לא הוי קומץ זה חסר כלום. אלא מכיון שאין ידוע לאיזה מהם היה דעתו לקמוץ, לכן שניהם אינם נאכלים.

מתניתין:

נטמא הקומץ, והקריבו, הרי המנחה כשרה ושיריה נאכלים, לפי שה**ציץ מרצה** על הנקרבים בטומאה. כה-א

יצא הקומץ מחוץ לעזרה ונפסל וחזר והכניסו **והקריבו** על המזבח, **אין הציץ מרצה,** והמנחה פסולה. **שהציץ מרצה על הטמא, ואינו מרצה על היוצא!**

---

115. הרמב"ם [פסוה"מ יא כז] העמיד דין זה באופן שלא נגעו החצאי עשרונות זה בזה בשעת קמיצה, ותמה הר"י קורקוס שהרי הרמב"ם [שם הל' כג] פסק שכאשר אין הקומץ נוגע בשיריים בשעת קמיצה, הרי הוא קמיצה מספק, וכמו שלמדנו לעיל [בעמ' א], עיי"ש מה שכתב בזה, והאור שמח כתב ליישב שאמנם בכל קמיצה צריך שיהיו נוגעין זה בזה, אבל כאן מאחר שישנם כאן שלשה חצאי עשרונות, ואם יהיו נוגעין זה בזה יהיו כמו מנחה אחת של עשרון ומחצה, ושוב יהיה נפסל משום ריבה סולתה, ועל כן אין צריך שיהיו נוגעין זה בזה, שעיקר הקפידא בדין נוגעין הוא, שלא יהיו נראין כמחולקין זה מזה, וכאן לא שייך זה.

116. יש לעיין לפי מה שסברו רב פפא ורב

גמרא:

תנו רבנן: כתוב בציץ "והיה על מצח אהרן **ונשא אהרן את עון הקדשים". וכי איזה עון הוא נושא?** כלומר, איזה פסול הוכשר על ידי הציץ?

אם תאמר שהציץ מכפר על **עון פיגול** שחשב לאכול את הקרבן חוץ למקומו, **הרי כבר נאמר "לא יחשב"?**

אם תאמר שהציץ מכפר על **עון נותר,** דהיינו מחשבת נותר, שחשב לאכול את הקרבן חוץ לזמנו, אחר שייעשה נותר, **הרי כבר נאמר "לא ירצה"?**

הא על כרחך **אינו נושא** הציץ **אלא עון טומאה,** שהוא עון קל יותר משאר הפסולים, בכך **שהותרה** טומאה **מכללה בציבור,** שמקריבים קרבנות צבור אפילו בטומאה. הלכך, בקרבן יחיד אף על פי שלא הותרה בו טומאה, מרצה הציץ בדיעבד[117].

מתקיף לה רבי זירא: אימא נאמר שהציץ מרצה על **עון יוצא** שהוא עון קל יותר, וקולתו היא בזה **שהותר מכללו בבמה,** שבשעת היתר הבמות מקריב היחיד בכל מקום שירצה, ואין שם פסול יוצא?[118]

ומתרצינן: **אמר ליה אביי: אמר קרא** "והיה על מצחו תמיד **לרצון להם לפני ה',** דמשמע **עון דלפני ה'** דהיינו פסול שנעשה במקדש, **אין,** דוקא הוא שמרצה עליו הציץ, אבל **עון דיוצא,** שאירע בחוץ, **לא** מכפר הציץ![119]

יצחק בריה דר"מ, שהקמיצה נעשית על כל השלש חצאי עשרונות, אם כן יש לפסול בזה מצד ריבה סולתה, ולמה לא הקשו על רבא שיהיה פסול מטעם זה.

117. התוס' הקשו, מאחר וכבר אמר התנא ברישא שלא יתכן שהציץ מרצה על פיגול ונותר, אם כן ממילא בהכרח שהוא מרצה על טומאה, שאם לא כן, על מה ירצה? ותירצו בשם ר"ת שבריצוי הציץ נאמר בפסוק "לרצון להם", ואם כן משמע שמדובר בפסול כזה שהתורה הכשירה אותו במקום אחר, ומשום כך אמר התנא שמצאנו שטומאה הותרה בציבור. ומשום כך טרחו התוס' למצוא היכן מצאנו שהותרו פיגול ונותר מכלל איסורם, שמשום כך הוצרכה הבריתא לדרוש מפסוק מיוחד שאין הציץ מרצה בהם, עיי"ש.

והנה הגמרא ביומא [ז] מוכיחה מלשון הבריתא "שהותרה מכללה בציבור", שתנא זה סובר טומאה הותרה בציבור, ואם כן כונת הבריתא היא, שהגם שבציבור אין צריך את ריצוי הציץ, הואיל והיתר הוא, וכמבואר בסוגיא דיומא שם, מכל מקום ביחיד הציץ מרצה, הואיל ומצאנו שהותרה בציבור.

118. רש"י מפרש שבבמת נוב וגבעון [שהיה לה דין במה גדולה] לא היו קלעים, ואם כן הותר שם יוצא, אולם התוס' יו"ט הקשה עליו ממשנה בזבחים [קיב ב], שמפורש שם שהיו בהם קלעים, ועיין רש"ש בזה. והתוס' יו"ט מפרש שכונת הגמרא היא, שהותר שם יוצא בקדשים קלים, שכאשר היו בנוב וגבעון היו נאכלים בכל מקום, אף על גב שאין שם קדושת מחנה ישראל, כמבואר במשנה בזבחים שם., ויעויין בהערה הבאה עוד בזה.

119. התוס' בזבחים [כד ב] ביארו שהכונה היא שהפסול של יוצא אינו חשוב "לפני ה'", מאחר והוא נעשה בחוץ, אבל פסול של מחשבת חוץ למקומו, מאחר והוא נעשה בפנים, אינו מתמעט

מתקיף לה רב אילעא: אימא נאמר שהציץ מרצה על **עון שמאל** שאם עבד הכהן ביד שמאל, הקרבן כשר, [ואף על פי שלכתחילה צריך ימין], שהוא עון קל יותר, וקולתו היא בזה **שהותר מכללו ביום הכפורים,** שהכהן הגדול נוטל המחתה של הקטורת בימין והכף בשמאל?

ומתרצינן: **אמר ליה אביי: אמר קרא** "ונשא אהרן את **עון**", ומשמע דמיירי **בעון שהיה בו** — **ודחיתיו!** כגון טומאה, שאפילו במקום שהותרה יש בו עון, אלא שדחוי הוא מפני כבוד הציבור, **לאפוקי** שמאל שבמקום היתרו, דהיינו **ביום הכפורים,** אין בו עוון, **דהכשירו** — **בשמאל הוא!** שכך הוא מצותו ביום הכיפורים לכתחילה(120).

רב אשי אמר: לכך אי אפשר לומר שהציץ מרצה על עון שמאל, דאמר קרא "**עון הקדשים**", דהיינו שהפסול הוא מחמת הקרבן, **ולא עון המקדישין,** שנפסל על ידי הכהנים שעבדו בשמאל.

אמר ליה רב סימא בריה דרב אידי לרב אשי. ואמרי לה, רב סימא בריה דרב אשי לרב אשי: ואימא נאמר שהציץ מרצה על **עון בעל מום** שהוא עון קל יותר, וקולתו היא בזה **שהותר מכללו בעופות** שאפילו בעלי מומים הוכשרו בהם לקרבן?

דאמר מר: תמות וזכרות נאמרו רק **בקרבן בהמה** שיהיה הקרבן תם וזכר [בקרבן עולה], **ואין תמות וזכרות בעופות** שכשר בהם בעלי מומים, ונקבות [לעולה].

ומתרצינן: **אמר ליה** רב אשי: **עליך אמר קרא** "**לא ירצה**" "**כי לא לרצון יהיה לכם**"! ופסוקים אלו בבעלי מום נאמרו, לומר שאין הציץ מרצה בהם(121).

תנו רבנן: דם הקרבן **שנטמא וזרקו, בשוגג הורצה** [לקמן מפרש במה היתה השגגה —

מפסוק זה, ולכן הוצרכנו בבריתא ללימוד אחר.

והנה התוס' הקשו למה לא נעמיד הריצוי ציץ בפסול זרות, שגם כן הותר בבמה, עיי"ש מה שכתבו בזה, ובחק נתן מפרש כונת תירוצם, שבאמת מה שמצאנו שהותר בבמה קטנה, אין זה מספיק להיות נחשב הותר מכללו לענין זה, הואיל ובפסוק נאמר "לרצון להם לפני ה'", שמשמעותו שפסול זה הוכשר במקום אחר "לפני ה'", ובמה קטנה הרי אינה קרויה "לפני ה'", אולם פסול שמצאנו שהותר בבמה גדולה נחשב הותר מכללו, שהיא קרויה "לפני ה'", כמבואר בזבחים [קיט ב], ועל כן פסול זרות שהותר רק בבמה קטנה [כמבואר בתוס' זבחים שם ד"ה אין], אינו חשוב שהותר מכללו, אבל פסול יוצא שהותר בבמה גדולה, [וכמו שנתבאר בהערה הקודמת], נחשב הותר מכללו, ולכן הוצרכנו לטעם שהפסול עצמו אינו נעשה "לפני ה'".

120. הקרן אורה כתב שלפי זה לא הוצרך אביי להטעם שאמר לעיל על הקושיא מיוצא, שמאחר ויוצא כשר בבמה לעולם, אם כן הכשירו בכך הוא ואינו נחשב לעון שהיה בו ודחיתיו, עכ"ד, אולם התוס' בזבחים [כד ב] כתבו שדוקא אם הוכשר בפנים, אז נחשב שהכשרו בכך, אבל כשכל היתרו הוא רק בבמה, הרי הוא חשוב שהיה בו עון ודחיתיו, ולכן הוצרכנו בבריתא ללימוד על מחשבת חוץ למקומו, הואיל והותר בבמה, עכ"ד התוס', ולכאורה הוא הדין לענין יוצא.

121. הקרן אורה מבאר שרב אשי הולך לפי שיטתו, שאינו מחלק כאביי בין מקום שהכשרו

בזריקה או בטומאה] (122)**במזיד לא הורצה**(123).

במה דברים אמורים, בקרבן יחיד, אבל בקרבן צבור — בין בשוגג בין במזיד, הורצה!

ובקרבנות שהביא **עובד כוכבים** ונטמא הדם, **בין בשוגג בין במזיד, בין באונס בין ברצון** [ההבדל בין שוגג לאונס, ששוגג היינו שסובר שקרבנות לא מקבלים טומאה, ואונס הוא שנטמא בעל כרחו, ובין מזיד לרצון אין הבדל] **לא הורצה!** שאין הציץ מרצה בקרבנות עובדי כוכבים. כה-ב

ורמינהי: למדנו בברייתא: **על מה הציץ מרצה?**

על הדם ועל הבשר(124) **ועל החלב**(125)

בכך להיכן שהיה בו עון ודחיתיו, ומשום כך הוצרך לדרוש לעיל "עון הקדשים ולא עון המקדישים", ולכן גם כאן הוצרך ללימוד זה, אבל לפי אביי, אין צורך לזה, שהרי הכשרן של עופות הוא גם באופן שהם בעלי מומין.

וכתבו התוס' [לעיל טו א], שלפי דעת רב אשי צריך לומר, שכל ענין ריצוי הציץ שנאמר בטומאת הציבור, [למאן דאמר דחויה היא בציבור], הוא רק לענין טומאת הבשר, אבל טומאת הגוף אין עליה ריצוי הציץ, שהרי עון המקדישים הוא, ואם כן כשר בלא ריצוי הציץ.

122. הטהרת הקדש מדקדק מדברי התוס' בפסחים [עח א] שמן התורה מותר לכתחילה לזרוק הדם שנטמא, הואיל והציץ מרצה, ורק מדרבנן אסרוהו, עכ"ד, ואם כן קנס זה שאמרו במזיד לא הורצה, הוא על איסור דרבנן שעבר.

ובגמרא פסחים [טז] מבואר שלדברי האומר שטומאת משקין אינו אלא מדרבנן, מה שצריך כאן ריצוי ציץ, אינו אלא מדבריהם, כלומר שבלא ריצוי הציץ לא היה נאכל הבשר, אבל קרבן אחר לא היה מביא, שהרי הוא חולין בעזרה מן התורה, [יעויין הערה הבאה], כ"כ הצאן קדשים [בזבחים מה]. ושיטת הרמב"ם [פסוהמ"ק א לו] דאף על גב שטומאת משקין מן התורה היא, מכל מקום יש לימוד מיוחד שדם קדשים אינו מקבל טומאה מן התורה, וכתבו האחרונים שלפי שיטתו גם כן נפרש שהריצוי נצרך רק מדרבנן.

123. מבואר בגמרא יבמות [צ א] שמן התורה אין חילוק בין שוגג למזיד, ובכל ענין הציץ מרצה, ורבנן קנסו כשעבר במזיד, שלא ירצה, ונחלקו אמוראים שם האם מאחר שלא הורצה יביא קרבן אחר, ומשום שרבנן מתנים לעקור דבר מן התורה אפילו בקום ועשה, או שרק הבשר אינו נאכל, שזה עקירה בשב ואל תעשה על מצות האכילה, אבל אינו מביא קרבן אחר, שהרי אז יעבור בידים על איסור תורה של חולין בעזרה.

124. רש"י בפסחים [טז ב] מפרש שאף על גב שבפועל ודאי אין הבשר הטמא נאכל, וכמו שמפורש על כך לאו בפסוק, מכל מקום מועיל ריצוי הציץ על הבשר לענין שיוכלו לזרוק את הדם של הקרבן, ומשום שבריתא זו סוברת כרבי יהושע הסובר לקמן "אם אין בשר וחלב אין דם", כלומר שכאשר נאבד כל הבשר והחלב אי אפשר לזרוק את הדם, ולכן צריך לריצוי הציץ על הבשר, שכאשר נטמא כל הבשר [והחלב גם כן נאבד כולו] יוכל לזרוק הדם, עכ"ד, [ולכאורה כונת רש"י שמן התורה אפשר יהיה לזרוק, אבל מדרבנן אין זורקים, ויעויין בהערות לקמן [כו א] עוד מזה]. אולם התוס' שם הביאו מהגמרא בפסחים [עח] שגם לרבי אליעזר החולק על רבי יהושע נפקא מינה מריצוי הציץ, לענין שבשר קדשי קדשים אחר זריקת הדם יוצא מידי מעילה אפילו כשהוא טמא, וכן נפקא מינה לענין שזריקת הדם קובעת את הבשר הטמא באיסור פיגול, ומחשיבה כאילו קרבו מתיריו בהכשר, עכ"ד,

שנטמא, בין בשוגג בין במזיד, בין באונס **בין ברצון, בין ביחיד בין בצבור**(126)! הרי שאפילו ביחיד מרצה הציץ במזיד, וזה סתירה לברייתא הקודמת, שאמרה שבמזיד מרצה הציץ רק בציבור, ואינו מרצה ביחיד!?

ומתרצינן: **אמר רב יוסף: לא קשיא: הא רבי יוסי, הא רבנן!** שמצינו שנחלקו אם קנסו רבנן את המזיד.

דתניא לגבי הפרשת תרומה: **אין תורמין מן הטמא על הטהור, ואם תרם בשוגג,** שלא ידע שהוא טמא, **תרומתו תרומה. במזיד — אין תרומתו תרומה!** שקנסו את המזיד. **רבי יוסי אומר: בין בשוגג בין במזיד — תרומתו תרומה!**

וכשם שנחלקו בתרומה הוא הדין בציץ. והברייתא שכתוב בה שבמזיד לא הורצה ביחיד, היא כרבנן שקנסו את המזיד, והברייתא שכתוב שהורצה במזיד ביחיד, זה בשיטת רבי יוסי שלא קונס את המזיד.

ומקשינן: וכי אפשר לומר שהברייתא שכתוב בה "במזיד הורצה" היא לפי רבי יוסי. והלא בברייתא זו כתוב שהציץ מרצה אף על בשר הקרבן העומד לאכילה — שנטמא [לא שיהיה מותר באכילה, אלא כדמפרש לקמן, ועיין עוד שיטמ"ק אות ב'] **ואימר דשמעת ליה לרבי יוסי** אלא **דלא קנים** את המזיד, אבל **דמרצה ציץ על אכילות** היינו שלא רק על העולה למזבח מרצה הציץ, אלא אף על הנאכל מהקרבן שנטמא, **מי שמעת ליה?** והרי שמענו הפוך, שלפי רבי יוסי אין הציץ מרצה על האכילות?

והתניא: רבי אליעזר אומר: הציץ מרצה על אכילות. רבי יוסי אומר: אין הציץ מרצה על אכילות.

ומתרצינן: **איפוך** תהפוך את דברי הברייתא, וכך צריך לגרוס בברייתא: **רבי אליעזר אומר אין הציץ מרצה על אכילות. רבי יוסי אומר הציץ מרצה על אכילות.** ועכשיו מיושב, שהברייתא שכתוב בה "במזיד הורצה" ו"ציץ מרצה על אכילות", היא בשיטת רבי יוסי שסובר את שני הדברים.

מתקיף לה רב ששת: ומי מצית אפכת לה וכי אפשר לגרוס בברייתא הפוך, ולומר שלפי רבי אליעזר אין הציץ מרצה על האכילות? **והתניא: יכול בשר שנטמא לפני זריקת דמים** ואכלו קודם זריקה אדם שהוא טמא **יהיו חייבין עליו** כרת **משום** אכילת

[וכן מבואר בהמשך הסוגיא לענין בשר שנטמא קודם זריקה, שהציץ מרצה לענין שיהיה חייב עליו אם יאכלנו אחר זריקה בטומאת הגוף, שגם לענין חיוב כרת זה צריך שיקרבו מתיריו].

125. האבן האזל [פסוה"מ א לד] מבאר דאף על גב שודאי אין האימורין קרבין בטומאה על ידי ריצוי הציץ, מכל מקום יש נפקא מינה לענין הנודר קרבן והתנה שיהיה חייב באחריותה עד אחר ההקטרה, ואם לא היה הציץ מרצה על הקטרתן בטומאה, היה חייב להביא קרבן אחר, וכיון שהציץ מרצה, הרי שם הקטרה עליה עכ"ד, ובאמת שיש גם כן נפקא מינה לרבי יהושע, הסובר שאם אין חלב ובשר אין דם, ואם כן כאשר נטמא כל החלב והבשר נאבד, מאחר והציץ מרצה על החלב יוכלו לזרוק את הדם [עכ"פ מן התורה, ויבואר אי"ה לפנינו].

126. הגמרא ביומא [ז] רוצה להוכיח מכאן שטומאה דחויה היא בציבור, ואינה בגדר היתר גמור, ולכן צריך לריצוי הציץ, ודוחה הגמרא שבאמת מה שהזכירה הבריתא ריצוי הציץ, אינו

קדשים **בטומאה** של הגוף? (127)

תלמוד לומר "כל טהור יאכל בשר. והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה' וטומאתו עליו — ונכרתה", ודורשים מזה שכתוב "כל טהור יאכל בשר" — בשר **הניתר** באכילה **לטהורין** ואכלו אדם טמא, **חייבין עליו משום טומאה, ושאינו ניתר לטהורין** כגון בשר קודם זריקת דמים, שאף לטהורים אינו נאכל, **אין חייבין עליו משום טומאה!** [אבל אם אכלו לבשר הטמא אחר זריקה, חייב עליו משום טומאת הגוף, אף שבשר טמא אינו נאכל לטהורים, כדמפרש לקמן].

או אינו אלא כך נדרוש: **נאכל לטהורין חייבין עליו משום טומאה, ושאינו נאכל לטהורין,** אף שנזרק הדם וכבר ניתר לטהורים, כיון שאחר כך אירע בו פסול שעתה אינו נאכל, **אין חייבין עליו משום טומאה, ואוציא אני** אף **את** הבשר **הלן ואת היוצא** מהעזרה לאחר זריקה, שאין חייבים עליהם כרת האוכלן בטומאת הגוף לפי **שאינן נאכלין לטהורים!**

תלמוד לומר, כתוב באותו פסוק, **"אשר לה'"! ריבה** פסולין אלו לחיוב משום טומאה.

יכול שאני מרבה מ"אשר לה'" אף **את הפיגולין ואת הנותרות?**

ותמהה הברייתא: **נותרות היינו לן** שאמרנו שנתרבו באמת לחיוב? (128)

חוזר אלא על יחיד ולא על ציבור, או שמדובר בקרבנות שאין קבוע להם זמן, שבהם לא הותרה הטומאה בציבור, ועיין עוד במהרש"א שם.

127. רש"י מביא שבתורת כהנים הגירסא יותר ברורה, ששם נאמר "יכול יהיו חייבין משום טומאת הגוף לפני זריקה", ומפרש רש"י שהכונה היא אפילו בבשר טהור.

והנה התוס' בזבחים [מו ב] הקשו שבגמרא שם דרשו מהפסוק "אשר יקרב" שנאמר בטומאת הגוף, שאינו חייב עד שיקרבו מתיריו, ומדוע הוצרכנו כאן ללימוד נוסף על כך, ותירצו שמהלימוד של "כל טהור" וגו' הייתי מוציא מן הכלל רק האוכל [בטומאת הגוף] קודם זריקה בשר שנטמא, אבל האוכל קודם זריקה בשר טהור, היינו מחשיבים אותו ניתר לטהורים, אף על גב שעדיין לא ניתר לטהורים, שהרי מכל מקום עתיד הוא להיות ניתר אחר זריקה לטהורים, ומ"אשר יקרב" ממעטים שאינו חייב כל זמן שלא קרבו מתיריו, ועיי"ש, ולפי זה כתב הטהרת הקדש ליישב הגירסא שבגמרא, שמאחר והבריתא כאן לומדת מ"כל טהור", ומשם הרי אין למעט רק נטמא קודם זריקה, משום כך נקט אופן זה בדוקא, עכ"ד.

אולם לכאורה יש לדון בזה, שבעיקר דברי התוס' ביאר בעולת שלמה שם, שכונתם רק למאן דאמר אין הציץ מרצה על האכילות, ומשום כך אמרו שהבשר אינו עתיד להיות ניתר לטהורים בזריקה, אבל לדברי האומר הציץ מרצה על האכילות, מאחר שעל ידי הזריקה יהיה נחשב שהבשר הותר לטהורים, עכ"פ לענין שיהיה חייב עליו משום טומאה, וכמו שמבואר בהמשך דברי הגמרא, אם כן גם קודם זריקה עתיד הוא להיות ניתר לטהורים, שהרי מן התורה ודאי שמותר לזרוק את הדם באופן זה, [עיי' תוס' פסחים עח א], עכ"ד העולת שלמה, ואם כן מאחר שבבריתא כאן מבואר בפירוש שהציץ מרצה על האכילות, אם כן לפי תנא זה אין שייך תירוץ התוס' בזבחים הנ"ל.

128. הקשו הטהרת הקדש והרש"ש מדוע לא פירשה הגמרא ש"פיגולין" הכונה למחשבת חוץ

אלא כך הפשט בברייתא: יכול שאני מרבה **אף** את **הפיגולין** שחייב עליהם משום טומאה **כמו** שחייב על **הנותרות?**(129)

תלמוד לומר כתוב בפסוק "**מזבח השלמים**" ומשמע מהמילה "מזבח" חלק מהזבח, ולא כל זבח — **מיעט** פסולים אלו מחיוב טומאה!

ומה ראית לרבות את אלו הלן והיוצא שחייב עליהם משום טומאה, **ולהוציא את אלו** הפיגולין שפטור עליהם משום טומאה?

אחר מכיון שגם **ריבה הכתוב,** וגם **מיעט, אמרת: מרבה אני את** הפסולין **האלו שהיתה להן שעת הכושר,** שהיו מותרין לאכילה משעת זריקה עד שנפסלו בלינה וביוצא, **ומוציא אני את אלו שלא היתה להן שעת הכושר** שהרי הפיגול משעת זריקה הוא נפסל, ולא היה ראוי לאכילה אפילו שעה אחת.

ואם תאמר, בשר שנטמא לפני זריקת דמים ואכלו לאחר זריקת דמים בטומאת הגוף **מפני מה חייבין עליו משום טומאה** — שהרי אף הוא לא היתה לו שעת הכושר? ולעיל לא מיעטנו אלא פיגול, ומשמע שבשר טמא חייבים עליו לאחר זריקה(130).

מפני שהציץ מרצה על הבשר הטמא שזריקת הדם תועיל לו לענין שייחשב כניתר לטהורים, אף על פי שלמעשה אינו נאכל.

ומסיק רב ששת לקושיתו: **נטמא** קודם זריקה — **אין!** דוקא בו כתוב בברייתא שחייב עליו האוכלו בטומאת הגוף לאחר זריקה, אבל **יוצא** מהעזרה לפני זריקה **לא** חייבים עליו אפילו אחר זריקה, שהרי הציץ אינו מרצה על היוצא.

מאן שמעת ליה דאמר מי הוא התנא ששמעת שסובר: **אין זריקה מועלת ליוצא**

למקומו, ו"נותרות" הוא הנפסל במחשבת חוץ לזמנו, וכמו שלמדנו לעיל [בעמ' א'] בברייתא, "אם תאמר עון פיגול, אם תאמר עון נותר", והניחו בקושיא, ועיין בהערה הבאה קצת ישוב לזה.

129. הקשה השיטה מקובצת שהרי פיגול גם כן לא היה לו שעת הכושר, ומדוע הוצרך ללימוד מיוחד שאינו חייב עליו משום טומאה, ותירץ שמאחר ובפיגול נאמר דין שאינו חייב עד שיקרבו מתיריו בהכשר, וכשקרבו מתיריו אנו דנים כאילו הוא הותר באמת, דכהרצאת כשר כך הרצאת פסול, משום כך היינו סבורים שיועיל זה גם לענין טומאה, שיהיה נידון כאילו קרבו מתיריו, עכ"ד, ולפי זה יש ליישב קצת הקושיא שהוזכרה בהערה הקודמת, שהרי המשנה למלך [פסוה"מ יח ז] נסתפק האם כדי לפסול הקרבן במחשבת חוץ למקומו גם כן נאמר התנאי שיקרבו מתיריו, עיי"ש, ואם ננקוט שאין צריך שיקרבו, אם כן הרי הדבר פשוט שאין לחייב משום טומאת הגוף על קרבן הנפסל משום מחשבת חוץ למקומו, שהרי באמת לא היה לו שעת הכושר, וכאן לא שייך תירוץ השיטה מקובצת הנ"ל, שהרי אין צריך שיקרבו מתיריו, ולכן לא תירצה הגמרא ש"פיגולין" הכונה למחשבת חוץ למקומו.

130. רש"י מפרש שהדקדוק הוא ממה שלא הוציאה הבריתא מן הכלל אלא פיגול, והקשה בטהרת הקדש שהרי לקמן בגמרא מבואר שגם בשר היוצא קודם זריקה אין חייבין עליו משום טומאת הגוף אפילו לאחר הזריקה, אף על גב

שתועיל עבורו הזריקה כאילו היה בפנים [ויש בזה נפקא מינה לכמה דברים] — **רבי אליעזר**, שמצינו במקום אחר שסובר כן, ובריתא שלנו גם כן רבי אליעזר היא, שאילו לפי מי שסובר זריקה מועלת ליוצא, דין הוא שיתחייב עליו לאחר זריקה משום טומאה, אף שהיה בחוץ בשעת זריקה, שהרי הזריקה הועילה עבורו ונחשב כניתר לטהורים, **וקתני** בברייתא **דמרצה ציץ על אכילות** הרי שרבי אליעזר סובר "ציץ מרצה על האכילות", ואי אפשר לומר "איפוך" במחלוקת רבי אליעזר ורבי יוסי, וחוזרת הקושיא למקומה סתירת הבריתות שלעיל, בדין ציץ מרצה בקרבן יחיד שנטמא במזיד?

ומתרצינן: **אלא אמר רב חסדא: לא קשיא: הא** ברייתא שכתוב שהציץ מרצה במזיד אפילו ביחיד **רבי אליעזר** היא, שכן באותה ברייתא קתני נמי שמרצה ציץ על אכילות כרבי אליעזר. **הא** ברייתא דקתני דאינו מרצה **רבנן** היא.

ומקשינן: **אימר דשמעת ליה לרבי אליעזר** אלא **דמרצה ציץ על אכילות** אבל דין זה שכתוב בברייתא **דלא קנים** את המזיד — **מי שמעת ליה** לרבי אליעזר שסובר כן?

ומתרצינן: **אין! כי היכי דשמעת ליה לרבי יוסי** שלא קונס במזיד, **שמעת ליה** נמי **לרבי אליעזר. דתניא רבי אליעזר אומר:** אם תרם מן הטמא על הטהור **בין בשוגג בין במזיד תרומתו תרומה.**

ומקשינן: **אימר דשמעת ליה לרבי אליעזר** שלא קונס את המזיד, אלא **בתרומה דקילא,** אבל לגבי ריצוי ציץ **בקדשים דחמירי מי שמעת ליה?**

ומתרצינן: **אם כן, הא** ברייתא של ריצוי ציץ במזיד **אמאן תרמייה** לאיזה תנא תייחס אותה? ועל כרחינו צריך לומר שאין חילוק בין תרומה לקדשים, כדי שנוכל להעמיד את הברייתא כרבי אליעזר.

רבינא אמר: אפשר ליישב את סתירת הברייתות בענין אחר, שאין שתי הברייתות מדברות בענין אחד. אלא, הברייתא שאומרת "בין בשוגג בין במזיד", דיברה שהטומאה היתה במזיד, וכך פירוש הברייתא: **טומאתו** של הדם **בין** אם אירעה **בשוגג בין במזיד** — **הורצה.** והברייתא שאומרת "במזיד לא הורצה", דיברה על זריקת הדם שהיה במזיד, וכך פירוש הברייתא: **זריקתו** דוקא אם היתה **בשוגג,** שלא ידע הכהן שהדם טמא, אז **הורצה.** אבל אם זרקו **במזיד** — **לא הורצה.**

ורב שילא אמר: ישוב הברייתות הוא כמו רבינא, אבל בהיפוך: **זריקתו, בין בשוגג בין במזיד, הורצה. טומאתו, בשוגג הורצה, במזיד לא הורצה!**

ומקשינן: **ולרב שילא, הא** במפורש **קתני: שנטמא בין בשוגג בין במזיד** הורצה, והיינו

שלא נזכר בפירוש בבריתא, ותירץ שמאחר שנזכר בבריתא פיגול, שהוא כולל הנפסל במחשבת חוץ לזמנו וחוץ למקומו, ואם כן מהנפסל במחשבת חוץ למקומו ידענו גם כן למעט במכל שכן יוצא, שהרי הוא יצא באמת חוצה, ולא שהיה כן רק במחשבתו.

כרבינא שטומאתו בין בשוגג בין במזיד?

ומתרצינן: זה שכתוב "בין בשוגג בין במזיד" לא הולך על "נטמא", אלא **הכי קאמר:** דם **שנטמא בשוגג, וזרקו בין בשוגג בין במזיד.**

כו-א תו מקשינן לרב שילא דאמר זריקתו בין בשוגג בין במזיד: **תא שמע: דם שנטמא וזרקו בשוגג הורצה במזיד לא הורצה!** הרי שזריקתו דוקא בשוגג הורצה?

ומתרצינן: **הכי קאמר: דם שנטמא וזרקו, זרקו — בין בשוגג בין במזיד,** הרי הדבר תלוי — אם **נטמא בשוגג הורצה, במזיד, לא הורצה.**

מתניתין:

הקומץ את המנחה, ולפני שהקטיר את הקומץ **נטמאו שיריה** או **נשרפו שיריה** או **אבדו שיריה,** הרי דינה של המנחה תלוי במחלוקתם של רבי אליעזר ורבי יהושע בדין קרבן שנאבד בשרו לפני זריקת הדם.

כמדת רבי אליעזר, הסובר שזורקים את הדם גם כאשר הבשר אינו קיים — **כשירה** המנחה להקטיר את קומצה.

וכמדת רבי יהושע[131]**,** הסובר אם אין בשר אין זורקים את הדם — **פסולה** המנחה מלהקטיר את קומצה[132].

גמרא:

אמר רב: מה שמבואר במשנה שלפי רבי יהושע אי אפשר להקטיר את הקומץ כשנטמאו השיריים, **והוא,** זה מדובר רק באופן — **שנטמאו כל שיריה** של המנחה, **אבל** אם נטמאו רק **מקצת שיריה לא** נפסלה

---

131. בסוגיא דפסחים [עז ב] מבואר בפשטות שלפי רבי יהושע אין חילוק בין זבחים למנחות, ובשניהם אם לא נותר כלל שירים אין זורקין הדם ואין מקטירין הקומץ מן התורה, ומבואר שם עוד שהגם שהמשנה כאן כרכה יחד את דין נטמאו ונשרפו או שאבדו השיריים, מכל מקום חילוק גדול יש ביניהם, שבנשרפו ואבדו גם אם הקטיר או זרק בדיעבד לא הורצה הקרבן כלל, אבל בנטמאו השיריים, אמנם לכתחילה לא יקטיר הקומץ ולא יזרוק הדם, מכל מקום אם הקטיר הורצה, [ויעויין בחידושי רעק"א כאן]. וטעם הדבר ביארו התוס' שם, שמאחר והציץ מרצה מן התורה גם על האכילות לרבי יהושע, ומן התורה מותר לכתחילה להקטיר הקומץ בזה, משום כך הגם שמדרבנן אסור להקטיר, אבל אם הקטיר הורצה, [והאחרונים דקדקו מלשון הרמב"ם [פסוה"מ א לד] שאפילו זרק במזיד את הדם הורצה, ואינו דומה לדין דם שנטמא שזרקו במזיד, שלמדנו לעיל שלא הורצה משום קנס, ולכאורה היה אפשר לבאר החילוק באופן פשוט, שהרי בדם שנטמא למדנו שלא הורצה להתיר הבשר, אבל הבעלים נתכפרו, ואם כן כאן גם כן שהבשר כולו נטמא, ואין הנידון לאכלו, כל הריצוי הוא רק לענין שנתכפרו הבעלים במנחה זאת]. ומדברי רש"י בסוגיא שם מבואר שגם בלא ריצוי הציץ, מאחר וסוף סוף השיריים קיימים ונמצאים בעולם, לכן כשרה ההקטרה בדיעבד, ורק לכתחילה לא יקטיר מדרבנן, מה שאין כן כשנשרפו ונאבדו שאינם בעולם, וגדר האיסור שמדרבנן, יבואר בהערה הבאה אי"ה.

132. האחרונים נתקשו בדברי הרמב"ם,

המנחה, ואפשר להקטיר את הקומץ.

קא סלקא דעתיה מזה שאמר רב "והוא שנטמאו כל שיריה" משמע שרק היכן **שנטמא** חלק מהשיריים, **אין,** אכן אמר רב שמותר להקטיר את הקומץ אפילו אליבא דרבי יהושע, אבל היכא **דאבוד ושרוף** חלק מהשיריים **לא** אמר רב שיכולים להקטיר את הקומץ לפי דרבי יהושע.

והוינן בה: **מאי קסבר** רב, שמחלק בין נטמא מקצת מהשיריים, לבין אבד או נשרף מקצת מהשיריים?

אי קסבר רב, שלרבי יהושע **שיורא** מה שנשתייר משיירי המנחה **מילתא היא,** דבר חשוב הוא להחשב כאילו השיריים קיימים, אם כן, **אפילו אבוד ושרוף** חלק מהשיריים, **נמי** גם ייחשבו השיריים שנותרו מהשיריים, כאילו כל השיריים קיימים(133).

ואי קסבר רב שלרבי יהושע **שיורא לאו מילתא היא** ולכן כשנשרפו או נאבדו מקצת מן השיריים, אין מקטירים את הקומץ, אם כן כשנטמא חלק מהשיריים **מאי טעמא** מקטירים את הקומץ על כרחך צריך לומר, משום **דמרצה ציץ** על קדשים שנטמאו. **אי הכי,** שמקטירים את הקומץ הוא משום ריצוי

שבהלכות פסולי המוקדשין [א לא] לענין זבחים כתב שאם נאבד ונשרף כל הבשר והחלב וזרק, לא הורצה הקרבן, ואילו לענין מנחות [יא כ] כתב שאם לא נשתייר כלום והקטיר, בדיעבד הורצה, והרי מהסוגיא בפסחים הנ"ל משמע שדינם שוה, והאור שמח [מעילה ג ג בסוף דבריו] כתב לפרש איך למד הרמב"ם בסוגיא שם, ובעיקר הסברא לחלק בין זבחים למנחות כתב שם, שבהקטרת הקומץ במנחות, יש בו שני חלקים, א', שהוא כזריקת הדם בקרבנות, ב', שהוא כהקטרת אימורין, וכמו שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות לעיל פרק א', ומשום כך אמנם נאמר תנאי שאם אין בשר אין דם, וכמו כן במנחות לענין הקטרת הקומץ, מכל מקום מאחר ויש בקומץ גם שם של שיריים, הרי נתקיים תנאי זה, עכ"ד.

ובקהלות יעקב [פסחים נח] כתב שלכאורה יקשה אם כן מדוע אסר הרמב"ם להקטיר לכתחילה, והרי יש כאן שיריים לפנינו, וביאר שם, שלכתחילה נאמר הדין שצריך שהקומץ או הדם יהיו מתירין את השיריים בהקטרתן ובזריקתן, אבל מן התורה די לנו במה שיש לפנינו דבר שיש עליו שם שיריים, אף על גב שאינו ניתר על ידיהם, ולכן אמנם יש בקומץ שם שיריים וכנ"ל, מכל מקום ודאי שאינו נחשב ניתר על ידי הקומץ עצמו, אלא רק שם שיריים עליו, ולכן מדרבנן אין להקטיר לכתחילה הקומץ משום שיריים שעליו, ורק שאם הקטיר הורצה מן התורה, משום שהוא חשוב כשיריים.

עוד הביא בקהלות יעקב שם מדברי התוס' לעיל [יב א] שאם יצאו כל השירים והקטיר אח"כ הקומץ, הורצה, וכן הוא בהרמב"ם [פסוה"מ א לא], וביאר גם כן על הדרך הנ"ל, שאף על גב שלא יהיה ניתר על ידי הזריקה כלל, [אפילו לענין להוציאו מידי מעילה ולחייבו משום פיגול], שהרי אין הציץ מרצה על היוצא, מכל מקום שם שיריים עליו, וכן מבואר גם כן משיטת רש"י שהובא בהערה הקודמת, שגם לענין נטמאו השיריים, אפילו בלא ריצוי הציץ, אם הקטיר וזרק הורצה. [ולשיטת התוס' צריך לומר לכאורה שנטמא גרוע מיוצא, ולכן צריך לריצוי הציץ, ועיין אחיעזר ב מב].

133. לכאורה יש להתבונן בזה, שהרי הובא

הציץ על הטומאה, קשה למה אמר אמר רב שאם נטמאו כל שירייה פוסל רבי יהושע, והרי אם הסיבה שאפשר להקטיר בנטמאו מקצת שירייה הוא משום ריצוי הציץ, גם אם נטמאו **כל שיריה נמי** יוכל להקטיר, שהרי הציץ מרצה!?(134)

ומשנינן: **לעולם קסבר** רב — **שיורא מילתא היא**(135), ומשום כך מקטיר בנטמאו מקצת שירייה, ולא מצד ריצוי ציץ. ונקט רב **נטמא** חלק משירייה, **והוא הדין לאבוד ושרוף. והאי דקאמר** רב "**נטמא**" — **רישייהו** הדבר שכתוב ברישר של הברייתא **נקט**! שהרי דין "נטמאו שייריה" נשנה תחילה במשנה.

כדתניא שרבי יהושע נמי מכשיר בנשתיירו מקצת שיריים, בין שנטמאו השאר ובין שאבדו ונשרפו:

רבי יהושע אומר: כל הזבחים שבתורה, שנאבדו הבשר העומד לאכילה, והחלב העומד להקטרה, קודם זריקת הדם, **שנשתייר מהן כזית בשר או כזית חלב — זורק את הדם!** והטעם, משום שעדיין מתקיים בזה מה שכתוב "הבשר והדם". אבל אם לא נשתייר שיעור של כזית לא מהבשר ולא מהחלב, אלא רק **כחצי זית בשר וכחצי זית חלב — אינו זורק את הדם!** והקרבן נפסל, משום שאין מצרפים את הבשר העומד לאכילה, והחלב העומד להקטרה לשיעור של כזית.

ובעולה — אפילו נשתייר **כחצי זית בשר וכחצי זית חלב — זורק את הדם! מפני שהעולה כולה כליל** ומצטרפים הבשר והחלב להקטרה.

ובמנחה — אפילו כולה קיימת — לא יזרוק את הדם!

ותמהינן טובא: **מנחה — מאי עבידתה?!** איזו זריקת דם יש במנחה!?

אמר רב פפא: הברייתא מדברת על **מנחת נסכים** הבאה עם הזבח, שנאבד כל הזבח, והיא נשתיירה, ועל זה כתוב בברייתא שלא יזרוק את דם הזבח, אף על פי שהמנחת נסכים קיימת. ומה שצריך התנא להשמיע

בהערות לעיל שיש חילוק גדול ביניהם, שבשרוף מן התורה אינו מקטיר הקומץ, ובנטמא הוא רק מדרבנן, ואולי סברה הגמרא שלענין כמות השיעור הנצרכת להתיר ההקטרה, אין סברא לחלק בזה.

134. ומה שבאמת אין מועיל כאן ריצוי הציץ, לשיטת רש"י בפסחים [עח א] הוא משום שרבי יהושע סובר אין הציץ מרצה על האכילות, ולשיטת התוס' שם, מן התורה מרצה הוא, ורק מדרבנן אסרו בזה.

135. לעיל [ט א] נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בזה, שרבי יוחנן סובר כרב, וריש לקיש סובר שאם נחסר מן השיריים קודם הקטרה, אינו מקטיר. עוד מבואר שם [בעמ' ב], שאפילו נשתייר מהשיריים, מכל מקום אין מועיל זאת אלא לענין הכשר המנחה, שנתכפרו הבעלים, אבל אין השיריים נאכלין, הואיל ונחסרו קודם הקטרה, ועיין ליקוטי הלכות כאן שדן לענין נטמאו מקצת שייריה, האם נאכלין השיריים. ולענין שיעור הכמות שצריך להשתייר מהשיריים כדי להכשיר המנחה, לפי רב ורבי יוחנן, נקטו הליקוטי הלכות והחזו"א [לב לח] שצריך

לנו דין זה, משום **דסלקא דעתך אמינא הואיל ובהדי זבח קא אתיא** הרי היא **כגופיה דזיבחא דמיא,** ומה שנשתיירה נחשב כאילו בשר הזבח קיים ואפשר לזרוק את הדם(136), **קא משמע לן** שאין מנחת הנסכים נחשבת כנשתייר מבשר הזבח, דלא קרינא בה "הבשר והדם".

והוינן בה: **מנהני מילי** מנין לנו הדין שכתוב בברייתא, שאם נשתייר אפילו כזית מהחלב קרינן ביה "הבשר והדם", ואפשר לזרוק את הדם?

אמר רבי יוחנן משום רבי ישמעאל, ומטו בה משום רבי יהושע בן חנניא: אמר קרא "וזרק הכהן את הדם על מזבח ה' **והקטיר החלב לריח ניחוח לה'"** ומשמע שזריקת הדם היא משום הקטרת **החלב, ואף על פי שאין בשר.**

ואשכחן חלב המשמעות של הפסוק מוכח שגם עליו נזרק הדם, **יותרת ושתי הכליות** שאינן לא בשר הנאכל ולא חלב המוקטר, אלא הן נקטרות יחד עם החלב **מנלן** שאם אבד כל הזבח ונשתיירו רק הם, שנחשב כאילו נשתייר מהזבח כדי שיהיה אפשר לזרוק את הדם?

ובמאמר מוסגר מבארת הגמרא שזוהי אכן דעתו של תנא של הברייתא שהיותרת ושתי הכליות נחשבות שיור, **דקתני** בברייתא: **ובמנחה, אפילו כולה קיימת לא יזרוק!** ומדייקים: **מנחה הוא דלא יזרוק,** שאינה חשובה שיור, כיון שאין היא מגוף הזבח, **הא יותרת ושתי כליות** שהם מגוף הזבח — **יזרוק!**

ועכשיו חוזרים למה שהוינן בה — **מנלן** שיותרת ושתי כליות נחשבות שיור?

ולא מצאנו מהיכן למד רבי ישמעאל דבר זה. **רבי יוחנן דידיה** [בעצמו] **אמר:** כך דורשים: "והקטיר החלב **לריח ניחוח"** — **כל שאתה מעלה לריח ניחוח** הרי הוא כחלב, שאם נשתיירו אפילו יותרת ושתי הכליות, שמעלים אותם לריח ניחוח, הרי זה כנשתייר מגוף הזבח, וזורקים את הדם!

אלא שיש להקשות, כיון שלומדים מ"ריח ניחוח" שכל העולה לריח ניחוח זורקים עליו את הדם, למה צריך לכתוב בפסוק את שניהם, גם "חלב" וגם "ריח ניחוח"?

ומשנינן: **ואיצטריך למכתב "חלב" ואיצטריך למיכתב "לריח ניחוח". דאי כתב "חלב"** בלבד, **הוה אמינא** כי רק **חלב** — **אין** [כן] אפשר לזרוק הדם אם הוא קיים, אבל **יותרת ושתי כליות לא** חשובות לזרוק עליהן את הדם, לפיכך **כתב רחמנא** גם "**ריח ניחוח**".

ואי כתב רחמנא "**לריח ניחוח**" בלבד, **הוה אמינא** — **אפילו מנחה** הבאה עם הזבח, שהרי גם היא מוקטרת כליל לריח ניחוח על המזבח, ולפיכך אם נשתיירה כשאבד הזבח, יכול לזרוק עליה את הדם, — **כתב רחמנא** "**חלב**", שמשמע שלא בא "ריח ניחוח"

להשתייר כזית, וכמו לענין שיור בשר הקרבן שהוא בכזית.

136. החזו"א [כז ח] מוכיח מכאן שאם נאבד הבשר והחלב, ונזרק דם הקרבן [לרבי אליעזר

לרבות, אלא דבר שהוא מגוף הזבח ולא מנחה שאינה מגוף הזבח.

מתניתין:

א. הקומץ **שלא** קידשו אותו על ידי נתינתו **בכלי שרת** לאחר הקמיצה הרי הוא **פסול**(137). **ורבי שמעון מכשיר.**

ב. הקטיר קומצה של מנחה **פעמיים,** שהקטיר חצי קומץ תחילה, ולאחריו הקטיר את חצי הקומץ השני — **כשרה!**

גמרא:

אמר רבי יהודה בריה דרבי חייא: מאי טעמא דרבי שמעון שמכשיר לקומץ שלא הקדישו בכלי שרת לאחר קמיצה?

אמר קרא במנחה — "**קדש קדשים היא — כחטאת וכאשם**", ללמדך:

בא לעובדה לעבודות המנחה (138)**ביד,**

שיש דם אע"פ שאין בשר], הרי הוא חייב בנסכי הקרבן, ומשום שחיובם הוא מכח זריקת הדם, ולא מכח האימורים והבשר, ויעויין לעיל [כ א] בהערות מה שהובא בזה.

137. רש"י מפרש שאין הנידון לענין נתינתה בכלי בתחילת המנחה, שבזה ודאי צריך כלי שרת, וכמו שלומדים מפסוקים לקמן [צו א], אלא המחלוקת היא בדין קידוש הקומץ בכ"ש אחר הקמיצה, עכ"ד, והנה באמת ישנם שלשה דינים בנתינת המנחה בכלי שרת קודם הקמיצה, א', כדי לקדשה בקדושת הגוף ליפסל ביוצא ולינה, ב', עריכתה ועשיתה בכ"ש, ג', שצריך לקמוץ מתוך הכ"ש, והתוס' לקמן [צו] כתבו שהלימוד מהפסוקים שבגמרא שם, הוא להצריך עשייתה בכ"ש, אבל קמיצתה מכ"ש נלמד משחיטה, שכמו ששחיטה צריכה ליעשות בכלי, כך הקמיצה, שהיא במנחות במקום שחיטה בקרבנות, צריכה כלי שרת, עכ"ד התוס', וכמו כן תחילת נתינתה בכ"ש דבר פשוט הוא, שהרי ודאי המנחה צריכה להיות קדושה בקדושת הגוף כדי שתהיה ראויה להקרבה, ועל זה אין צריך לימוד מפסוק, וכן מבאר הגרי"ז כאן.

138. הקשה הטהרת הקדש, הרי בחטאת עצמה דין יד שבה הוא רק בנתינתה על המזבח, אבל ודאי צריכה קבלה בכלי שרת, כדי לקדש בה הדם לזריקה, ואם כן מהיכן למד רבי שמעון לקומץ שאין צריך קידוש בכ"ש כלל, והניח בקושיא, וכן הקשה השפת אמת, והיא באמת קושיא גדולה לכאורה, [ועיין תוס' לעיל [י ב ד"ה בשמאל בסוף הדיבור] שכתבו בתירוצם הב', שבפרט זה גופא נחלק רב נחמן בר יצחק], ובספר יד בנימין רצה ליישב, שרבי שמעון סבר כן מסברא שהקומץ אינו טעון קידוש כלי, הואיל וכבר נתקדש קודם קמיצה עם כל המנחה בכ"ש, ואמנם רבנן מדמים אותו לדם הקרבן, שאף על גב שכבר נתקדש על ידי הסכין בשעת שחיטה, צריך הוא אח"כ קידוש נוסף בכ"ש, וכמו כן צריך הקומץ קידוש נוסף בכ"ש אחר הקמיצה, וכמו שאמרה הגמרא בסוטה [יד ב], אבל רבי שמעון אין נראה לו לדמותם, שהרי הדם אינו מתקבל בתוך הסכין, מה שאין כן קומץ שהיה ממש בכ"ש, ומה שצריך לרבי שמעון כ"ש כשאינו עובדה ביד, אינו משום קידוש הקומץ, אלא משום שצריך להקטיר בכ"ש, וכמו שנלמד מאשם, עכ"ד, אולם הגרי"ז [לעיל י ב] והחזו"א [כב א] נקטו באופן פשוט שגם לרבי שמעון יש קידוש כלי בקומץ, עכ"פ

שמוליך בידו את הקומץ לאחר שקמץ אותו, ומקטירו על המזבח מתוך ידו ולא מתוך כלי [והקטרת הקומץ נחשבת כזריקת הדם על המזבח](139) הרי הוא **עובדה ביד ימין, כחטאת** שנותנים את דמה על המזבח באצבע ולא בכלי, וצריך ליתן באצבעו שביד ימין, שמההיקש של מנחה לחטאת לומדים שיכול לעבוד שלא בכלי, אך צריך שתהיה עבודתו בימין(140).

בא לעובדה **בכלי** — **עובדה בשמאל, כאשם**, שדמו נזרק מתוך הכלי דוקא, ויכול להחזיק את הכלי ביד שמאל ולזרוק ממנו, רבי שמעון סובר, רק היכן שכתוב גם "כהונה" וגם "אצבע" צריך ימין בדוקא, ורק בחטאת נאמר "אצבע" ו"כהונה", ואילו בשאר הקרבנות נאמר רק "כהונה" ולא "אצבע".

הילכך, כיון שהוקשה מנחה גם לאשם — יכול הוא לעובדה ביד שמאל, אבל אז חייב הוא לעובדה בכלי [כמו אשם שזריקתו ביד ולא בכלי, ויכול לעשותו בשמאל].

ורבי ינאי אמר: טעמו של רבי שמעון הוא — **כיון שקמצו מכלי שרת** שוב אין הקומץ צריך לקידוש נוסף של כלי שרת, אלא **מעלהו** למזבח **ומקטירו אפילו בהמיינו** באבנטו, **ואפילו במקידה כלי של חרש!**(141)

ואילו **רב נחמן בר יצחק אמר:** לא הכשיר רבי שמעון את הקומץ בלי נתינתו לכלי

כשבא לעובדה בכלי, וצ"ע, ואי"ה יבואר עוד נפקא מינה מנידון זה בהמשך הסוגיא.

139. רש"י כתב "שלא קדשו בכלי", והגרי"ז [לעיל י ב] מדקדק מלשונו שאם כבר נתקדש הקומץ בכלי שרת, אינו יכול כבר לעובדה ביד, ומשום שכבר חל בו דין עבודת כלי, ואין מועיל בו יותר עבודת יד, עכ"ד, ומבואר מדבריו אלו ששייך בקומץ קידוש כלי אפילו לר"ש, וכמו שהובא בהערה הקודמת, אולם החזו"א שם, אף על גב שנקט גם כן ששייך קידוש כלי בקומץ לר"ש, מכל מקום כתב שם שיכול לעובדה ביד גם אחר שכבר נתקדש בכלי.

140. הגרי"ז [רי"ז הלוי עמ' מו] מבאר שהלימוד מחטאת אינו רק לענין הדין שצריך להיות בימין, אלא נלמד מחטאת שיש דין יד בהקטרת המנחה, כלומר שישנם שני אופנים בהקטרת הקומץ, א', עבודת יד, וכמו נתינת דם החטאת, ובזה נלמד גם כן שצריך ימין, ב', עבודת כלי שרת, וכמו בזריקת דם האשם, ובזה כשר בשמאל גם כן. ועיי"ש שהכריח לומר כן, שהרי לרבי שמעון שכל העבודות כשרות בשמאל, אם כן בהכרח מה שהצריכה התורה ימין בחטאת, אין זה מדין עבודה שבה, שמצד דיני עבודה אין שום פסול בשמאל, אלא היא הלכה שנאמרה בדין יד האמור בנתינת החטאת, שצריך ימין בדוקא, וכן לענין קמיצה שצריך ימין לרבי שמעון, הוא גם כן מדין יד האמור בה, ולא מדין עבודה שבקמיצה, והוא הדין לענין הקטרת הקומץ, וכנ"ל.

141. רבי ינאי סובר שלרבי שמעון לא נאמר קידוש כלי בקומץ, וגם כן לא נאמרו דינים באופן הקטרתו, אלא דינו כהקטרת אימורים שכשרה בכל ענין, ואפילו בכלי חול, אולם הקשה החזו"א [כב ב] שמכל מקום בכלי חול יהיה פסול משום חציצה, שחוצץ הכלי בין הכהן לקומץ, וכמו שכתב רש"י בפסחים [נז] לענין אותו כהן שהיה כורך ידיו בבגד ועובד,

שרת, אלא **הכל מודים בקומץ** (142)**שטעון קידוש** בכלי שרת(143), אלא, שאם כבר קידשו בכלי שרת, אזי חולק רבי שמעון וסובר שיכול להעלותו בידו ולהקטירו מתוך ידו.

מיתיבי: כתוב בתוספתא: **הקטר חלבים ואברים ועצים** של מערכה, **שהעלן** על המזבח — **בין ביד בין בכלי, בין בימין ובין בשמאל, כשרין!**

הקומץ והקטורת והלבונה שהעלן בין ביד בין בכלי(144)**, בין בימין בין בשמאל**(145) — **כשרין!**

יעוויי״ש, ותירץ שמאחר ואין אוחז הקומץ כלל בידו, אלא לקיחתו היא על ידי דבר אחר, שהוא הכלי, משום כך אין זה חציצה, וכמו שכתבו התוס׳ בסוכה [לז]. עוד כתב שם שרבי ינאי דיבר רק מצד דיני ההקטרה, אבל ודאי שהוא בזיון קדשים באופן זה, וכמו שכתב רש״י בפסחים שם.

142. כבר הובא בהערות לעיל דברי הגמרא בסוטה [יד], שקמיצה נלמדת משחיטה, שצריכה קידוש בכלי אף על גב שכבר נתקדש כל הדם בשחיטה על ידי הסכין, וכמו כן בקומץ צריך להתקדש בכלי, אף על גב שכבר נתקדשה כל המנחה בכלי קודם הקמיצה. וגדר הדבר לכאורה הוא, שהקידוש הראשון הוא באופן כללי על כל הדם והמנחה, שיהיה קדוש כדי להוציא ממנו דם וקומץ לעבוד בהם עבודה, ואח״כ מקדש את אותו הדם והקומץ שנתייחדו לעבודת הזריקה והקטרה, שיהיו קדושים בפועל לזה.

ובעיקר מעשה הקידוש ביאר הליקוטי הלכות [זבחים כד] שיש בו שני חלקים, א׳, מה שנותן מידו לכלי שרת, ב׳, מה שמקבל למטה הקומץ בכ״ש, ונפקא מינה, ששניהם צריכים להיות בימין, לרבנן דרבי שמעון.

143. רב נחמן בר יצחק לא ביאר לנו איך סובר הוא לענין הקטרה, אם כרבי יהודה בריה דר״ח או כרבי ינאי, והתוס׳ [לעיל י ב ד״ה בשמאל, בתירוץ הב׳] כתבו שסובר כרבי יהודה.

144. התוס׳ נסתפקו האם רבנן נחלקו גם על הרישא דברייתא, ולדבריהם אין מקטירין חלבים ואברים בשמאל, או שרבנן מודים בזה, וכמו שלמדנו לעיל [י א] לענין הולכת אברים לכבש, שמאחר ואין עבודה זו מעכבת כפרה, אין לנו לימוד להצריך ימין בדוקא, עכ״ד, ועיין חזו״א [כב ד], והרמב״ם [פסוה״מ ב כד] פסק שכשר בשמאל.

145. רש״י מפרש שברייתא זו ודאי סוברת כר״ש ולא כרבנן, שהרי לרבנן צריך להקטיר מכלי שרת, עכ״ד, והנה עיקר טעמם של רבנן לא נתפרש בגמרא, ויתכן שהם מדמים קומץ לשאר כל הקרבנות שזריקתן מכ״ש, ואינם לומדים כלל מחטאת.

והרמב״ם [פסוה״מ שם] פסק הברייתא כצורתה, ותמהו האחרונים שלרבנן דרבי שמעון ודאי אם הקטיר שלא מכ״ש פסול, והרמב״ם עצמו [פסוה״מ יא ו] פסק שאם העלהו למזבח שלא בכלי שרת שהוא פסול, והר״י קורקוס כתב לחלק שלענין העלאה למזבח צריך כ״ש בדוקא, אולם בנתינתו על האשים אין זה מעכב שיהיה מכ״ש, וכן כתבו עוד אחרונים. אולם המקדש דוד [ח ג] הקשה על זה, ממה שלמדנו בגמרא לעיל [כ] שהמלח בא עם המנחה בכלי אחד, עיי״ש, והרי מליחת הקומץ היתה נעשית בראש המזבח כמבואר בסוגיא שם, ואם אינו מעכב שתהיה ההקטרה על האשים מכ״ש, אם כן הרי יכול להעלות על המזבח את המנחה בכ״ש, ולהוציאה משם, ואח״כ למלוח, ומדוע היה

ובריתא זו בהכרח נאמרה בשיטת רבי שמעון, שהרי התנא של הברייתא מכשיר הקטר הקומץ אפילו ביד, שלא בכלי שרת(146). וכתוב שאפילו העלה ביד שמאל הרי זו הקטרה כשירה — **תיובתא דרבי יהודה בריה דרבי חייא**, שאמר: לא הכשיר רבי שמעון כשעובד ביד, אלא ביד ימין כמו חטאת!?

ומתרצינן: **אמר לך רבי יהודה בריה דרבי חייא: לצדדין קתני** הברייתא, כלומר, מה שכתוב "בין בימין ובין בשמאל", זה לא הולך גם על יד וגם על כלי, אלא כך פירוש הברייתא: העלהו **ביד** — **בימין**! העלהו **בכלי** — **בין בימין בין בשמאל**!

ומקשינן לרב נחמן: **תא שמע: קמצו מכלי שרת**, שנתקדשה בו המנחה, **ו"קידשו"** [והיינו, ונתנו] **שלא בכלי שרת, והעלו והקטירו שלא בכלי שרת — פסול!**

רבי אלעזר ורבי שמעון מכשירין במתן כלי על אף שאינו כלי שרת!

תיובתא לרב נחמן דאמר הכל מודים בקומץ שטעון קידוש בכלי שרת!?

ומתרצינן: באמת רבי אלעזר ורבי שמעון מכשירין לאחר שהתקדש הקומץ בכלי שרת, **אימא** ובדבריהם צריך לגרוס במקום "מכשירין במתן כלי", "מכשירין **ממתן כלי ואילך**" והיינו שהולכה והקטרה אין צרך בכלי שרת.

תא שמע: וחכמים אומרים: קומץ טעון כלי שרת — כיצד?

קומצו מכלי שרת, ומקדשו בכלי שרת, ומעלו ומקטירו בכלי שרת!(147)

רבי שמעון אומר: כיון שקמצו וקדשו מכלי שרת — מעלו ומקטירו שלא בכלי שרת, ודיו!

פשוט לגמרא שם שהם באים בכלי אחד, ובהכרח שצריך גם להקטיר מכ"ש, ואם כן מוכרח הוא שיבואו בכלי אחד, שהרי מולח קודם ההקטרה.

ויעויין בדברי התוס' יומא [סז ב], שמשמע מדבריהם שאין צריך כ"ש בהקטרת הקומץ, ועמד בזה החזו"א [כב ג].

146. כבר הובאו דברי רש"י בזה בהערה הקודמת, אולם הגרי"ז כתב לפרש שמאחר והכשיר התנא דברייתא בשמאל, אם כן ודאי שאין זה כרבנן, שאפילו אם הקטר חלבים כשר בשמאל וכנ"ל, מכל מקום הקטרת הקומץ הרי היא מעכבת כפרה, שהיא כזריקה בקרבנות, ואם כן ודאי שלרבנן יהיה פסול בשמאל.

והרמב"ם [פסוה"מ שם] כתב שאם הקטיר הקומץ בשמאל כשר, ותמהו הליקוטי הלכות [זבחים כד] והחזו"א [כב ו] שמאחר וקיימא לן כרבנן, ודאי יהיה פסול בזה, שהרי הוא אחד מארבע עבודות המעכבות כפרה וכנ"ל, ועיי"ש שרצו להגיה בדברי הרמב"ם.

147. המקדש דוד [ז ג] מוכיח מכאן שעבודת הולכה בדם צריכה כלי שרת, שהרי כל עיקר הדין שמנחה טעונה כ"ש לרבנן, נלמד מדם, ואם כן גם מה שהעלאה [שהיא הולכה] טעונה כ"ש נלמד מדם, עכ"ד, ולכאורה היה נראה להוכיח עוד מכאן, שהולכת הדם בחטאת אינה טעונה כ"ש, שהרי בסיפא דברייתא למדנו שלרבי שמעון אין צריך להעלות בכ"ש, והרי רבי

וקשה לרב נחמן בר יצחק שאומר, הכל מודים בקומץ שטעון קידוש בכלי שרת?!

ומתרצינן: **אימא** צריך לגרוס בברייתא — **כיון שקמצו, וקדשו "בכלי" שרת** — **מעלו ומקטירו** אפילו שלא בכלי שרת, **ודיו!**

תא שמע תיובתא לרב נחמן: **קמץ בימינו, ונתן בשמאלו** [בלא כלי] — **יחזיר לימינו!** וכמו שאמר רבי יהודה בריה דרבי חייא: בא לעובדה ביד עובדה בימין(148).

כו-ב ואם נתן את הקומץ **בשמאלו, וחישב,** כשהוא ביד שמאל, **עליה** מחשבה פסולה, **בין חוץ למקומו בין חוץ לזמנו** — **פסול, ואין בו כרת** על אכילתו [משום שאין עבודתו ביד שמאל כשירה לרבי שמעון],(149) **דברי רבי אלעזר ורבי שמעון.**

וחכמים אומרים: כיון שנתנו לשמאל — **פסלתו מתנתו** ליד שמאל, ושוב אין לו תקנה בהחזרתו ליד ימין.

ומפרשינן: **מאי טעמא** של חכמים? **משום דבעי לקדושיה** צריך לקדש את הקומץ **בכלי** שרת, **וכיון שנתנו לשמאל, נעשה** דינו של הקומץ **כדינו** של **דם** קרבן **שנשפך מצואר בהמה** שלא לתוך כלי שרת, אלא נשפך **על הרצפה, ואספו** מן הרצפה, **שפסול** אפילו יתנו עתה לכלי שרת, וגם כאן הוא כך, כיון שצריך הקומץ להנתן לאחר קמיצה בכלי שרת, הרי אם ניתן בשמאל, שוב לא תועיל חזרתו לימין כדי להנתן בו לכלי שרת.

ודייקינן: **מכלל, דרבי אלעזר ורבי שמעון,** שאומרים שיכול להחזיר מידו השמאלית לידו הימנית, משום שהם סוברים **דלא בעו "מתן כלי"** [והיינו, מתן הקומץ לכלי שרת לאחר שנקמץ](150), שאם נאמר שצריך כלי, נתינתו לידו השמאלית לפני מתן הכלי, נחשבת להיות כדין נשפך הדם מהצואר לרצפה, ששוב לא מועיל ליתנו בכלי שרת!

תיובתא דרב נחמן שאומר, הכל מודים בקומץ שטעון קידוש — **תיובתא!**

ואילו **לרבי יהודה בריה דרבי** — **מסייעא ליה** האי ברייתא, שמוכח כדבריו שסובר רבי

שמעון לומד דין מנחה מחטאת, ואם כן משמע שגם בחטאת הדין כן שא"צ כ"ש.

148. כתב החזו"א [כב א] שדוקא לימינו יכול להחזיר ולעבוד הקטרתה ביד, אבל לא יוכל עתה ליתנה בכלי שרת ולהקטיר בה, שהרי בדבר הצריך קידוש כלי נאמר שלא יהיה במקום אחר קודם הקידוש, אבל לימינו יחזיר, הואיל וכדי להקטיר בידו אין צורך בקידוש כלי, עכ"ד בתוספת ביאור.

149. רש"י מפרש שהכונה היא שחישב עליה בעודה בשמאלו, ואינה מתפגלת במחשבתו, הואיל ושמאל אינו ראוי לעבודה ביד, עכ"ד, וכונתו שחישב עליה בשעת הולכה למזבח, והקשה בשיטה מקובצת [א] אם כן מדוע נפסלת כלל, והרי אין חל פסול כלל על ידי מי שאינו ראוי לעבודה, ועוד הרי רבי שמעון סובר בזבחים [יג] שמחשבה בשעת הולכה אינה פוסלת כלל, ועיי"ש, והחזו"א [כב ה] מיישב שמאחר והוליך בשמאל המנחה פסולה כדין זר שהוליך, שיש אמוראים הסוברים [זבחים יד] שאפילו לרבי שמעון פסול, והחולקים שם יפרשו שפסול כאן מדרבנן.

150. כתב רש"י שאילו היו מצריכים ליתן בכלי

שמעון שלאחר קמיצה יכול לעובדה אפילו ביד.

אולם **לרבי ינאי** שאמר, כיון שקמצו מכלי שרת מעלהו ומקטירו אפילו באבנטו, וכל שכן שיכול להקטירו ביד שמאל, יש להסתפק — **לימא תיהוי תיובתא,** דלכאורה מוכח מכאן שצריך להחזירו ליד ימין ולא יכול להקטירו ביד שמאל!?

אמר לך רבי ינאי: אי אפשר לדחות את דברי מכח הברייתא, כי **אנא דאמרי כתנא** של הברייתא האחרת שכתוב בה **ד"הקטר** חלבים וכן הקומץ והלבונה שהעלן בין ביד בין בכלי בין בימין בין בשמאל כשרין",ואני אסביר את הברייתא **ולאו לצדדים קתני** כמו שאמרה הגמרא למעלה לשיטת רבי יהודה בריה דרבי חייא, אלא הברייתא כפשוטה, שאפילו עובדה ביד יכול לעבוד בשמאל. ואם כן הוא מחלוקת הברייתות, ויש תנא שסובר כמותי..

שנינו במשנה: **הקטיר קומצה פעמים — כשרה!**

אמר רבי יהושע בן לוי: זה שכתוב שיכול להקטיר את הקומץ **פעמים** כשחילקו לשני חצאין, הוא בדוקא, **ולא פעמי פעמים,** שאינו רשאי להקטירו בשלשה וארבעה פעמים(151).

ורבי יוחנן אמר: פעמים — ואפילו פעמי פעמים!

מאי בינייהו? — מהו יסוד מחלוקתם וטעמם של רבי יהושע בן לוי ורבי יוחנן?

אמר רבי זירא: אם **יש קומץ פחות משני זיתים** ואם **יש הקטרה פחותה מכזית — איכא בינייהו!**

שרת קודם ההקטרה, אזי היה נפסל הקומץ כדין נשפך על הרצפה, הואיל ושמאל אינה ראויה לעבודה ביד, עכ"ד, והגרי"ז [רי"ז הלוי עמ' מו] הקשה שלכאורה גם אם יתן לימין חבירו יהיה פסול משום נשפך, שהרי יד אינה ראויה כלל לקידוש, כלומר לקדש בתוכה, ואם כן נמצא שבא הקומץ למקום אחר קודם הקידוש, ומדוע נקט רש"י שהפסול הוא משום שמאל, ותירץ שם שפסול דנשפך הוא רק כשבא לרצפה וכדומה, שהוא מקום שאינו ראוי לעבודה, אבל כשבא הקומץ למקום שהוכשרה עבודתו בו, אף על גב שאינו מקום קידוש, ואינו יכול להתקדש שם, מכל מקום אינו פסול משום נשפך, ולכן לרבי שמעון שהכשיר עבודת יד בהקטרת קומץ, לא יפסול אם יתן לימין חבירו, שהרי ידו כשירה בעצמה להקטרת הקומץ, וידו היא מקום הראוי לעבודת הקומץ, אבל שמאל הגם שהיא כשירה להקטיר בכ"ש, מכל מקום הרי אינה בעצמה מקום העבודה, שהעבודה נעשית בכלי שרת, ולכן יפסול משום נשפך, אבל לרבנן דרבי שמעון גם אם יתן לימין חבירו יפסול, שלדבריהם שגם בימין צריך כ"ש, ואם כן הרי הוא כשמאל לרבי שמעון.

151. מדברי הרמב"ם [פסוה"מ יא טו] מבואר שאם יהיה קומצו מחזיק ג' כזיתים ויותר, ודאי שיוכל להקטיר אפילו ג' פעמים ויותר, אלא שרבי יהושע ב"ל דיבר באופן שיש בקומצו כשיעור המועט ביותר, שהוא ב' זיתים.

רבי יהושע בן לוי סבר: אין קומץ פחות משני זיתים(152)**, ואין הקטרה פחותה מכזית!**(153) ולכן נקט תנא של המשנה "פעמיים" דוקא, שיכול לחלוק את הקומץ רק לפעמיים, כדי שתהיה בכל הקטרה לפחות שיעור של כזית, כי אם יחלקנו לכמה פעמים לא יהיה בכל חלק שיעור של כזית(154).

ורבי יוחנן סבר: יש קומץ פחות משני זתים,

---

152. המשנה למלך [מעשה הקרבנות יג יד] הביא מירושלמי יומא, שכהן שאין קומצו מחזיק שני זיתים הרי הוא פסול לעבודה, ועיי"ש שנקט שמשום שאינו ראוי לקמיצה, ממילא הרי הוא פסול לכל העבודות, ועכ"פ לדעת הירושלמי השיעור דשני זיתים נאמר במעשה הקמיצה עצמה, אולם החתם סופר [או"ח צח] רוצה לפרש בדעת הבבלי שאפילו לקמיצה יהיה כשר, שיקמוץ ויחזור ויקמוץ עד שישלים לשיעור שני זיתים, ולדבריו השיעור נאמר בקומץ שיהיה כשני זיתים, ולא בקמיצה.

153. ביסוד המחלוקת אם יש הקטרה בפחות מכזית, ביאר הקהלות יעקב בג' אופנים, א', שכולם מודים שיש שם של מעשה הקטרה בפחות מכזית, אולם רבי יהושע ב"ל סובר שמכל מקום נאמר דין שיעור של כזית בזה, ולרבי יוחנן לא נאמר בזה כלל שיעור, ב', שכולם מודים שצריך כזית בהקטרה, ור"י בן לוי חידש שאין שם של מעשה הקטרה בפחות מזה, ואין זה רק הלכה של שיעור, ג', שכולם מודים שיש שם הקטרה בפחות מכזית, וכולם מודים שמכל מקום נאמר שיעור כזית, ונחלקו האם יכולים לצרף יחד שני הקטרות נפרדות.

והנה התוס' הקשו על רבי יוחנן, ממה שהצריך רבי יהושע לעיל [הסובר אם אין בשר וחלב אין דם] שישתייר כזית חלב כדי שיהיה אפשר לזרוק הדם, הרי שצריך כזית להקטרה, ותירצו שרבי יוחנן מודה לענין אימורין שצריך כזית, ורק לענין קומץ מנחה יש לו לימוד מיוחד שאין צריך כזית, עכ"ד, וכתב הקהלות יעקב להוכיח מזה, שהתוס' כאן סוברים כמו האופן א' הנ"ל, ולכן אף על גב שיש מקרבן זה רק פחות מכזית, מכל מקום הוקשה להם שיתקיים בזה מצות הקטרה, אולם הביא שהתוס' [זבחים קז ב] כתבו בישוב קושיתם הנ"ל, שכל דברי רבי יוחנן הם רק כשבין הכל יש כזית, וכתב שכנראה התוס' שם הבינו כאופן הב' או הג' הנ"ל, כלומר שר"י חידש שגם בפחות מכזית חשוב מעשה הקטרה, ולכן יש אפשרות לצרף שני הקטרות, או שחידש שהקטרות יכולות להצטרף.

154. לעיל [טז ב] נחלקו אמוראים האם כשמקטיר בכשומשום [שהוא שיעור מועט מאד] חשוב הוא דרך הקטרה, ובפשוטו כל מחלוקתם היא משום שסוברים כרבי יוחנן שיש הקטרה בפחות מכזית, ונחלקו האם גם בכשומשום יש הקטרה, אולם הרמב"ם [פסוה"מ יא טו] פסק כר"י בן לוי שצריך כזית, ולענין הקטיר כשומשום פסק [שם טז ט, לפי ביאור הכ"מ] שהוא ספק אם חשובה הקטרה, [ועיי"ש בר"י קורקוס], ותירץ במנחת אברהם שבאמת שני דינים נפרדים הם, שהדין דפחות מכזית לא נאמר בפעולת ההקטר, כלומר בהנחה על האש, אלא נאמר בדבר המוקטר, ואם שני כהנים נתנו כל אחד חצי זית, באופן שמונח כזית ביחד על האשים, אף על גב שכל נתינה מצד עצמה היתה בפחות מכזית, הרי זה הקטרה, אולם הדין דשומשום נאמר בפעולת ההנחה על האשים, ולכן בזה לא יועיל אפילו כשיהיה צירוף של כמה שומשמין יחד, עכ"ד, ויעויין בהערות [לעיל יז] עוד בזה.

ויש הקטרה פחותה מכזית, ואם כן לא אכפת לנו שיחלק את הקומץ לכמה וכמה חלקים(155).

איתמר: קומץ שהקטירו על המזבח — **מאימתי** הוא **מתיר** את **השירים באכילה?**(156)

רבי חנינא אומר: משמשלה בו את האור, והיינו, משעה שנתפסה האש במקצת מהקומץ.

רבי יוחנן אומר: משתצית בו את האור ברובו!

אמר ליה רב יהודה לרבה בר רב: אסברה לך טעמא דרבי יוחנן — אמר קרא "והנה עלה קיטור הארץ — כקיטור הכבשן", וכיון שגם בקומץ נאמר "והקטיר", מצריכים הקטרה כמו הקטרת הכבשן, והרי **אין כבשן מעלה קיטור עד שתצית האור ברובו!**

אמר ליה רבין בר רב אדא לרבא: אמרי תלמידיך — אמר רב עמרם: תניא: נאמר בפרשת צו "היא העולה על מוקדה, על המזבח כל הלילה, עד הבוקר, ואש המזבח תוקד בו". **אין לי** ללמוד מדברי הכתוב **אלא דברים שדרכן ליקרב בלילה, כגון אברים** של קרבן עולה **ופדרים** [חלבים, של כל הקרבנות] **שמעלן ומקטירן מבוא השמש, לאחר שיבוא השמש, ומתעכלין והולכין כל הלילה כולה.**

דברים שדרכן ליקרב ביום, כגון: הקומץ והלבונה והקטורת ומנחת כהנים ומנחת כהן משוח ומנחת נסכים, שנלמד מ"ביום צוותו" שיש להקריבן ביום, **מנין** לנו **שמעלן ומקטירן מבוא השמש.**

ותמהינן: וכי אפשר להקטירן מבוא השמש, שהתנא שואל מנין שאפשר, **והא אמרת שדרכן ליקרב ביום?!**

---

155. רש"י מפרש שמאחר ויש קומץ פחות משני זיתים, ובמשנה הרי למדנו שאפשר להקטיר אפילו בשני פעמים, אם כן בהכרח שיש הקטרה בפחות מכזית, והנה הגרי"ז דן האם אפשר לצרף משני מנחות להשלים שיעור כזית, ורצה להוכיח מכאן שאינן מצטרפין, שהרי מקטירים עם הקומץ גם לבונה, ואם כן גם אם הקומץ יהיה בו פחות מכזית, עדיין יתכן שיהיה בכל הקטרה כזית עם הלבונה, ואפילו נרצה לדחוק ולהעמיד במנחת חוטא שהיא חריבה, מכל מקום יש גם כן את המלח שמקטירים עמה, ועל כרחך שאם נאמר שיעור כזית בהקטרה, צריך שיהיה בקומץ עצמו כזית, עכ"ד. והמקדש דוד [ח ג] רוצה לחלק בין המנחות לענין זה, שבמנחת כהנים וכדומה שאינה נקמצת, אם כן המנחה והלבונה הם שוים בדינם לגמרי, ולכן ודאי שיצטרפו, אבל במנחה הנקמצת, מאחר והקומץ והלבונה הרי הם כשני מתירין על השיריים, משום כך יתכן שלא יצטרפו.

156. הגר"ח [הובא בקהלות יעקב פסחים נח] מביא שבירושלמי [יומא רפ"ב] נחלקו אמוראים מחלוקת זו באופן שהרוח פיזרה את הקומץ, מאימתי השיריים מותרים באכילה, והקשה הגר"ח הרי גם כשלא נתפזר שייך לדון מאימתי מותר כבר באכילה, וביאר שכולי עלמא מודים שבדין הקטרת אימורין ודאי אין די במשילת האור במקצת, אלא צריך שיהיה ברובו, [ושלא כדברי התוס' כאן], וכל המחלוקת היא רק לענין דין הקטרת קומץ, שהוא מתיר השיריים כזריקת דם הקרבן שהוא מתיר הבשר באכילה, שבזה סובר רבי חנינא שההיתר תלוי במשילת האור

ומבארינן: **אלא,** כוונת התנא היא לומר: שמעלן ומקטירן **עם בוא השמש,** מבעוד יום, סמוך לבוא השמש, **ומתעכלין והולכין כל הלילה.**

מנין שכך הוא? **תלמוד לומר "זאת תורת העולה"** — **ריבה** לכל העולין, אפילו אלו שדרכם להקטירם ביום, שהולכים ומתעכלים כל הלילה על גבי המזבח.

והשתא דייקינן: **והא** והרי כשמקטיר את הקומץ **עם בוא השמש** — **לא משכחת לה שתצית האור ברובו,** ואם לא נחשב הקטרה עד שתצית ברובו, אם כן ייפסל הקומץ בשקיעת החמה!?

ומתרצינן: **לא קשיא! כאן** בברייתא שכתוב שיכול להקטיר בסמוך לבוא השמש, מדובר **לקלוט**(157), כי משעה שמשלה בו האור, ואפילו במקצת, הרי הוא נקלט על גבי המזבח ושוב אינו נפסל בלינה, ויכול להקטירו למחר ביום(158).

כאן, מה שאמר רבי יוחנן, שכל עוד לא משלה האש ברובו לא נחשבת הקטרה, מדובר לענין **להתיר** את השיריים, שרק כשתמשול האש ברובו, מתירה ההקטרה של הקומץ את השיריים לאכילה.

במקצתו, אולם מאחר ובכל הקטרת קומץ יש גם דין הקטרת אימורין, וכמו שהובא בהערות לעיל [בעמ' א], אם כן כשלא נתפזר הקומץ, לכולי עלמא אין לאכול עדיין השיריים, דאף על גב שכבר חל בהם היתר על ידי הקטרת הקומץ, מכל מקום עדיין אסור לאוכלם כל זמן שלא נתקיימה כל דין ההקטרה שבו, וכדין הבשר שאסור לאכלו כל זמן שלא הוקטרו האימורין, ורק כשנתפזר הקומץ שהוא כמו שנאבדו האימורין, בזה יהיה מותר לאכול השיריים, כדין הבשר שמותר לאכלו כשנאבדו האימורין, וכמבואר בפסחים [נט].

157. רש"י מפרש שהוא לענין שלא יחול בו פסול לינה, וכונתו שאם לא יתקיים בו כבר דין הקטרה בשקיעת החמה, יהיה נפסל אז, וכמו שלמדנו בזבחים [נו] לענין דם שנפסל בשקיעה, ויעויין לעיל [כ ב] בהערות מה שהובא עוד בזה, והנה הקרן אורה כתב להוכיח מכאן, שהגם שרבה סובר [בזבחים פז] שבראשו של מזבח אין שייך שם פסול לינה [בעלות השחר], מכל מקום פסול שקיעת החמה שייך שם, שאם לא כן למה הצריכה הברייתא לומר שמקטירן עם בא השמש, והרי די בזה שעלו לראש המזבח, אלא על כרחך שאם לא יהיו מוקטרין בשקיעת החמה, יהיו נפסלין בראש המזבח, אולם בקהלות יעקב רצה לדחות ראיה זו, שהרי מלבד מה שיש כאן פסול דשקיעה, יש כאן גם לדון מצד שלילה אינו כשר להקטרת קומץ, ובזה השמיעה לנו הברייתא שאם כבר משלה האור בקומץ קודם הלילה, נחשב שכבר התחילה הקטרתו, ועל כן יכול להיות מוקטר והולך גם בלילה, אבל יתכן באמת שמצד הפסול דשקיעה היה די בזה שיהיה בראש המזבח, ויעויין ב"חברותא" זבחים [נו א הערה 3].

158. הגרי"ז [רי"ז הלוי עמ' עז] נקט בפשיטות שכל הדין שמועיל משילת האור במקצת, הוא רק לענין שקלטו המזבח, שאף על גב שעדיין לא נשלמה דין ההקטרה שבו, והיינו צריכים לומר שיהיה פסול להקטיר בלילה, כדין הקטרת קומץ שפסולה בלילה, בזה נתחדש שיכול להשלימו בלילה, הואיל וכבר התחילה ההקטרה ביום, ומכח זה הוקשה לו שבברייתא נזכר גם כן קטרת, והרי ודאי שעיקר זמן הקטרתה אינו אלא ביום, כנאמר בפסוק "בין הערבים", ואם כן מה

רבי אלעזר מתני לה להא ברייתא שמקטירין לקומץ ולבונה **מבוא השמש** ולא מבעוד יום בסמוך לבוא השמש, **ומוקים לה ב**הקטרת קומץ ולבונה שכבר הועלו מבעוד יום, ועכשיו נעשו "**פוקעין**", שקפצו מתוך האש ונפלו, שמותר להעלותם כל הלילה[159].

וכן כי אתא רב דימי אמר רבי ינאי: שברייתא זו מדברת **בפוקעין.**

ותמהינן: **ומי אמר רבי ינאי הכי** שמחזירין פקיעין של קטורת למזבח? **והא אמר רבי ינאי: קטורת שפקעה מעל גבי המזבח, אפילו** פקעו **קרטין שבה,** שהם חלקים חשובין ושלמים מהקטורת, **אין מחזירין אותן?!**

ותני רבי חנינא בר מניומי ברבי אליעזר בן יעקב: נאמר "**אשר תאכל האש את העולה על המזבח**", ודורשים: **עיכולי עולה אתה מחזיר** כשפקעו מעל המזבח, **ואי אתה מחזיר עיכולי קטורת!**

ואם כן קשה, איך העמיד רבי ינאי את הברייתא שכתוב בה "קטורת", בפוקעין שמצוה להחזירם בלילה?

ומתרצינן: **סמי** סלק **מכאן,** מדברי הברייתא, **קטרת.**

אמר רב אסי: כי פשיט, כאשר היה שונה, **רבי אלעזר במנחות, בעי הכי** היה מסתפק בדין זה: **קומץ שסידרו** על גבי המזבח **וסידר עליו את המערכה** של עצים **מהו** מה דינו? האם **דרך הקטרה בכך** וכשר, **או אין דרך הקטרה בכך** ופסול?

ומסקינן: **תיקו!**

בעי חזקיה: אברין שסידרן על גבי המזבח **וסידר עליהן את המערכה** של עצים **מהו,** מה דינם? האם "**על העצים**" **דאמר רחמנא דוקא על העצים** הוא ואם כן פסול הקרבן[160]. **או דילמא כיון דכתיב קרא אחרינא "אשר תאכל האש את העולה על המזבח"** שמשמע מזה שסמוך לעצים, על המזבח, זה גם טוב, ואם כן — **אי בעי** אם הוא רוצה **הכי עביד** עושה כך — ליתן על העצים עצמן, **אי בעי הכי עביד** — ליתן על המזבח בסמוך לעצים!?

יועיל משילת האור במקצתה, שאמנם מצד פסול לילה אין כאן, אבל סוף סוף לא נתקיים דין הקטרתה בזמנה האמור בה, והביא שהקשה כן לאביו הגר"ח, ואמר בזה, שאדרבה עיקר ההקטרה תלויה במשילת האור במקצת אפילו לרבי יוחנן, ורק לענין היתר השיריים נאמר שצריך משילת האור ברובו,עכ"ד, ויש להתבונן כיצד להתאים דברי הגר"ח אלו עם דבריו שהובאו לעיל, שבהקטרת אימורין לכולי עלמא צריך משילת האור ברובו.

159. המקדש דוד [ח ג] מוכיח מכאן שבהקטרת קומץ יש גם דין הקטרת אימורין, שהרי מצד דין הקומץ שבא לריצוי ולהתיר השיריים, הלא בזה שהוצת האור ברובו כבר נתקיים כל דינו, שהורצה המנחה והותרו השיריים, ומדוע יהיה דין להחזיר את הפוקעין, ועל כרחך שמצד דין האימורין שבו צריך להחזירם למערכה.

160. הקרן אורה מבאר שבספק הראשון לענין קומץ, מאחר שלא נאמר בפסוק בהקטרתו "על העצים", לכן נסתפק רבי אלעזר רק מצד הסברא דדרך הקטרה, [והמקדש דוד שם הוסיף שאמנם מאחר ובהקטרת קומץ יש גם דין אימורין, וכמו

ומסקינן: **תיקו!**

בעי רבי יצחק נפחא: אברין שסידרן בצידי המערכה, אצל העצים שעל המזבח, **מהו?**

ומבארים לבעייתו של רבי יצחק: **אליבא דמאן דאמר** לקמן, בדין מקום הבזיכין, שהיכן שכתוב "**על**", כוונת הכתוב ליתנו על אותו מקום **ממש, לא תיבעי לך,** כיון שכתוב "על העצים", יש ליתנו ממש על העצים.

כז-א **כי תיבעי לך אליבא דמאן דאמר, "על" — בסמוך** משמע. **מאי** — האם **הכא נמי** נאמר "**על** העצים", **בסמוך** לעצים, **או דילמא "על העצים" דומיא ד"על המזבח"** — **מה התם "על** המזבח" **ממש,** שהרי לא יתכן להקטיר שלא על גבי המזבח, **אף הכא נמי "על** העצים" **ממש?!**(161)

ומסקינן: **תיקו!**

מתניתין:

הקומץ — **מיעוטו מעכב את רובו,** שאם חסר ממנו אפילו כל שהוא פסול הוא.

העשרון סולת של המנחה — **מיעוטו מעכב את רובו.**

היין שמביאים עם הקרבן לנסך על המזבח — **מיעוטו מעכב את רובו.**

השמן של המנחה — **מיעוטו מעכב את רובו,** שאם חסר כלשהוא משיעור היין והשמן הצריך באותה מנחה — פסולים הם.

הסולת והשמן שבמנחה — **מעכבין זה את זה,** שאם חסר אחד מהם פסולה.

הקומץ והלבונה — **מעכבין זה את זה,** שאם הקטיר אחד מהן בלא השני — פסולה המנחה(162).

שהובא בהערות לעיל, ואם כן מצד דין זה יהיה צריך גם בקומץ להקטירו "על העצים", וכמו באימורין, מכל מקום העדיף רבי אלעזר להסתפק מצד דרך הקטרה, משום שמצד טעם זה לא יחול כלל היתר על השיריים, ולא יהיה הקומץ מרצה כלל, אבל מצד דין הקטרת אימורין שבקומץ, לא היתה נפסלת המנחה בכך, ורק שלא קיים מצות הקטרת האימורין שנאמרה בקומץ], וכן לענין אברים הספק הוא רק מצד הפסוקים, הואיל וודאי דרך הקטרה בכך, אולם הרמב"ם [פסוה"מ ב כו] כתב גם לענין אברים שסידרן תחת המערכה, שהוא בדין ספק, מאחר ויתכן שאין זה דרך הקטרה, ולכן כתב הקרן אורה לבאר, שגם הספק לענין קומץ יסודו הוא משום דרך הקטרה, כלומר שאם דרך הקטרה בכך, אנו מפרשים הפסוק ד"על העצים" שהוא לאו דוקא, ואם אין דרך הקטרה ברך הרי הוא בדוקא.

161. הליקוטי הלכות מבאר שספק זה הוא בדרך אם תמצא לומר, כלומר שגם אם ננקוט ש"על העצים" הוא בדוקא, ותחת המערכה אי אפשר להקטיר, עדיין יתכן שבצידי המערכה יהיה כשר. עוד כתב שם, שלכאורה כל ספק זה דצידי המערכה הוא רק לענין אברים, שבהם נאמר "על העצים", אבל לענין קומץ יהיה ודאי כשר, דאף על גב שתחת המערכה הוא ספק, הואיל ויתכן שאינו דרך הקטרה שם, מכל מקום בצידיה דרך הקטרה הוא, ולכן נסתפק רבי יצחק נפחא רק מכח פירוש הפסוקים, אולם הביא שהרמב"ם שם הביא ספק זה דצידי המערכה גם בקומץ.

162. הנה הלבונה היתה ניתנת בכלי שבו המנחה קודם הקמיצה, ויש לעיין האם העיכוב של

גמרא:

והוינן בה: **מאי טעמא** מעכב הקומץ מיעוטו את רובו?

ומשנינן: **אמר קרא "מלוא קומצו" תרי זימני** — שנה עליו הכתוב לעכב שלא יחסר ממנו כלום.

והוינן בה: **עשרון** סולת שכתוב במשנה **מיעוטו מעכב את רובו — מאי טעמא?**

ומשנינן: **אמר קרא "מסלתה"** ודורשים מהיתור של האות ה"א, **שאם חסרה כל שהוא פסולה.**

היין מיעוטו מעכב את רובו לומדים מזה שכתוב בנסכים **"ככה"**, ומשמע לעכובא.

השמן — מיעוטו מעכב את רובו!

שתי מנחות הן שיש בהן שמן, ובשניהם לומדים שהשמן מעכב: שמן **דמנחת נסכים** נלמד שמעכב, מזה שהתורה כתבה **"ככה"**, ושמן **דמנחת נדבה** נלמד שמעכב, מזה **שאמר קרא "ומשמנה"** ביתור ה"א לומר: **שאם חסר כל שהוא פסולה.**

השמן והסולת מעכבין זה את זה, ולומדים זאת מזה שכתוב **"מסלתה ומשמנה"**, ומשמע ששניהם צריכים להיות במנחה, וחזרה התורה וכתבה **"מגרשה"**, דהיינו סולת, **"ומשמנה"**, ללמד ששניהם מעכבים. [שכן הוא הכלל, כל דבר ששנה עליו הכתוב, אינו אלא לעכב].

הקומץ והלבונה מעכבין זה את זה נלמד מזה שכתוב "וקמץ מלוא קומצו... **על כל לבונתה**", ומשמע ששניהם צריכים להיות בהקטרה, וחזרה התורה וכתבה "והרים ממנו בקמצו... **ואת כל הלבונה אשר על המנחה**", ללמד ששניהם מעכבים אחד את חבירו, [וכמו שנתבאר גבי שמן וסולת].

מתניתין:

שני שעירי יום הכפורים, שנותנים עליהם גורלות אחד לה' ואחד לעזאזל, **מעכבין זה את זה,** שאי אפשר להביא אחד בלא השני.

שני כבשי עצרת מעכבין זה את זה.

שתי חלות הבאים עם כבשי העצרת **מעכבות זו את זו.**

שני סדרין של לחם הפנים הערוכים על השולחן בשתי מערכות, שש חלות בכל אחת, **מעכבין זה את זה.**

שני בזיכין כפות שבהן לבונה הנתונים על שתי המערכות של לחם הפנים, **מעכבין זה את זה.**

הסדרין והבזיכין מעכבין זה את זה, שאם חסר אחד מהם, לא ישים על השולחן את השני לבד.

שני מינים של לחם **שב**קרבנות **הנזיר** שמביא בגמר נזירותו, **שלושה** מינים **שבפרה** אדומה, עץ ארז ואזוב ושני תולעת, שמשליכין לתוך שריפת הפרה, **וארבעה** מיני לחמים **שבתודה, וארבעה** מינים **שבלולב, וארבע** מינים **שבמצורע,** צפורים ועץ ארז

לבונה הוא רק בהקטרה, או שהעיכוב נאמר גם לענין שיתן אותה בכלי קודם קמיצה, ומלשון

ואזוב ושני תולעת, כל אלו **מעכבין זה את זה.**

שבעה הזאות שבפרה שמזה מדמה נכח פני אהל מועד **מעכבות זו את זו.**

שבע הזיות שעל בין הבדים ביום הכפורים(163), שבע **שעל הפרכת,** שבע **שעל מזבח הזהב** [מאותם קרבנות שמזין מהן על הפרכת ועל מזבח הזהב] **מעכבות זו את זו** שאם חסר הזיה אחת מהן לא כיפר.

גמרא:

שני שעירי יום הכפורים שלמדנו במשנה **שמעכבין זה את זה** נלמד מזה שכתוב בהם "חוקה" ומשמע עיכובא. [וכמו שאמר רב לעיל דף י"ט—א', כל מקום שכתוב "חוקה" אינו אלא לעכב].

שני כבשי עצרת מעכבין זה את זה נלמד מזה שכתוב בהם לשון "**הויה**", שכתוב "קדש יהיו לה' לכהן", ו"הויה" משמע שזה מעכב.

שתי חלות מעכבין זה את זה, נלמד מזה שכתוב בהן לשון "**הויה**", שכתוב "סולת תהינה".

שני סדרין מעכבים זה את זה, נלמד מזה שכתוב בהם "חוקה".

שני בזיכין מעכבים זה את זה, נלמד מזה שכתוב בהם "חוקה".

הסדרין והבזיכין מעכבין זה את זה, נלמד מזה שכתוב בהם "חוקה".

שני מינים שבנזיר מעכבין זה את זה, נלמד מ**דכתיב** בנזיר "**כן יעשה**" ומשמע עיכובא.

שלושה מינים **שבפרה** מעכבים זה את זה, נלמד מזה שכתוב בהם "חוקה".

ארבעה לחמים **שבתודה** מעכבין זה את זה, נלמד מ**דאיתקש** תודה **לנזיר, דכתיב** "**על זבח תודת שלמיו**", **ואמר מר:** "**שלמיו**" מיותר הוא **לרבות שלמי נזיר** שדינו כתודה לענין שיעור הסולת והשמן שבלחם שהנזיר מביא, וכיון שהוקש נזיר לתודה, דינו כתודה גם לענין עיכובא.

וארבעה מינים **שבמצורע** מעכבין זה את זה, נלמד מהא **דכתיב** "**זאת תהיה תורת המצורע**", ו"תהיה" משמע עיכובא.

וארבעה מינים **שבלולב** מעכבין זה את זה, נלמד מזה שכתוב בהם "**ולקחתם**" ודרשינן:

המשנה נראה קצת שרק בהקטרה מעכב.

163. כתב הרש"ש, שגם ההזאה אחת למעלה שעל בין הבדים ושעל הפרוכת שביום הכפורים, היתה מעכבת. עוד הביא רש"י [לקמן בגמרא] מסוגיא דזבחים, שגם הד' הזאות שהיו על קרנות מזבח הפנימי בכל חטאות הפנימיות, הן מעכבות זו את זו, ועיין ברש"ש שנתן טעם מדוע המשנה לא הזכירה דינים אלו גם כן. והנה הגרי"ז [רי"ז הלוי עמ' 96] מבאר שיש חילוק גדול בין הדין עיכוב שנאמר בז' הזאות, ובין העיכוב שנאמר בד' הזאות, שבז' הזאות מאחר שנאמרו בפסוק בתורת מספר שבע, "שבע פעמים", אם כן כל שלא היזה ז' הזאות, הרי זה כמו חצי קומץ, שלא עשה כלום בזה, מה שאין כן במתן ד', שלא נאמרו בפסוק כמספר ארבע, אלא נאמר שצריך ליתן על קרנות מזבח הפנימי, וממילא ידענו שהן יחד ארבע, ועל כן אמנם

שתהא **לקיחה תמה** [שלימה] שיקח ארבעתן כאחד(164).

אמר רב חנן בר רבא: לא שנו שארבעה מינים שבלולב מעכבים זה את זה, **אלא שאין לו** את כל ארבעת המינים, ואז אינו יוצא, כיון שלא נטל את כולם. **אבל יש לו** ארבעה מינים ונטלם כאחד, אלא שלא אגדם באגודה אחת, **אין מעכבין** זה את זה, ויצא(165).

מיתיבי: תניא: **ארבעה מינים שבלולב, שנים מהן** האתרוג והלולב **עושין פירות, ושנים מהם** ההדס וערבה **אין עושין פירות. העושין פירות יהיו זקוקין לשאין עושין פירות, ושאין עושין פירות יהיו זקוקין לעושין פירות, ואין אדם יוצא ידי חובתו בהן עד שיהיו כולן באגודה אחת** [מלבד האתרוג](166).

וכן ישראל אפילו כשהן מתענים ומתפללים, אינם **בהרצאה**, שאינם נענין **עד שיהיו כולן**

למדנו מפסוקים שהם מעכבין אלו את אלו, מכל מקום אין זה כחצי דבר שלא עשה כלום.

164. החזו"א [או"ח קמט] כתב שלולא דרשה זאת, היה הדין שהשלשה הדסים גם כן אינן מעכבין זה את זה, וגם לפי האמת שהן מעכבין, מכל מקום אם יטול שלשה הדסים בזה אחר זה יוצא ידי חובתו, וכמו בשאר המינים [לשיטת הבה"ג המובאת בהערה הבאה], אולם אם יטול הדס אחד ג' פעמים ודאי לא יצא. עוד כתב שם, שגם לרבי יהודה שלולב צריך אגד, מכל מקום לענין אתרוג, מאחר שאינו עם הלולב באגודה אחת, אם כן יוכל ליטלו אפילו אחר גמר נטילת הג' מינים, וכמו בכל המינים לרבנן [לשיטת הבה"ג].

165. יש בדבר זה כמה שיטות בראשונים, התוס' הביאו בשם רבינו תם, שכל חידושו של רב חנן בר רבא הוא רק שלולב אינו צריך אגד, אבל עדיין צריך ליטלם יחד בבת אחת מן התורה משום "לקיחה תמה", [וכן דייקו כמה אחרונים מדברי רש"י], אולם בשם הלכות גדולות כתבו, שאפילו יטול כולם בזה אחר זה יצא, וביאר החזו"א [או"ח קמט א], שלפי זה למדנו מהדרשה ד"לקיחה תמה", שהד' מינים אין הם כארבע מצוות נפרדות, שיכול לקיים אחת מהן בפני עצמה, אלא כולם יחד מצוה אחת הן [כלשון הרמב"ם], ועל כן מעכבות זו את זו, אבל עדיין יכול ליטלם כל אחד בפני עצמו, והרמב"ם [לולב ז ו] גם כן פסק כשיטה זו, אלא שהצריך שיהיו כולם מצויים אצלו ברשותו, אבל אם היה לו רק מין אחד ונטלו, ואח"כ הביאו לו שאר המינים ונטלן לא יצא, אלא צריך לחזור וליטול שוב את המין הראשון, וכתב הקרן אורה שכדבריו משמע מלשון רב חנן בר רבא, שחילק בין יש לו ובין אין לו, ולא חילק בין נטל כולם ובין נטל מקצתם, הרי שהדבר תלוי בזה שיש לו וכולם מצויים אצלו יחד, ובין אין לו את כולם יחד, והגר"א [תרנא יב] פירש בדעת הרא"ש, שצריך גם כן שיהיו כולם נמצאים לפניו כשנוטל אחד מהם, ואם לא כן, אינו חשוב "לקיחה תמה", והביאור הלכה שם הוסיף, שאפילו אם נחלוק על כך, מכל מקום צריך שלא יפסיק בדיבור ביניהם מן התורה, כדי שיהיה נחשב לקיחה אחת.

166. העיר הרש"ש ממה שלמדנו בסוכה [לד] שהאתרוג אינו עם הג' מינים באגודה אחת, ואם כן כולן הוא לא בדוקא, והב"י [תרנא] הביא בשם הארחות חיים שכתב בשם הירושלמי, שאם נטל כל הד' מינים ביד אחת [אפילו לא אגדן כאחד] לא יצא.

באגודה אחת, צדיקים ורשעים, **שנאמר "הבונה בשמים מעלותיו ואגודתו על ארץ יסדה",** ומשמע שכך יסדם, כדי שיהיו באגודה אחת.

וקשה לרב חנן, שהרי מבואר בברייתא להדיא, שארבעה מינים מעכב בהם שיהיו אגודה אחת?

ומתרצינן: מחלוקת **תנאי היא** אם מעכב האגוד.

דתניא: לולב בין אגוד בין שאינו אגוד עם שני המינים האחרים **כשר. רבי יהודה אומר: אגוד כשר, שאינו אגוד פסול!** ורב חנן סובר כתנא קמא.

מאי טעמא דרבי יהודה שאגד מעכב? **גמר** לומד זאת מגזירה שוה "קיחה" — "קיחה", לולב **מאגודת אזוב** שבפסח מצרים, שבשניהם נאמר "ולקחתם", **מה להלן** בפסח מצרים צריך שיהיו הקלחין של האזוב **באגודה,** שהרי נאמר "אגודת אזוב", **אף כאן** בלולב צריך שיהיו **באגודה.**

ורבנן שסוברים שלא צריך לאגוד הלולב עם שאר מינים, **לא גמרי** לא קיבלו מרבותיהם ללמוד את הגזירה שוה של "קיחה" — "קיחה".

והוינן בה: **כמאן אזלא הא דתניא: לולב מצוה לאוגדו** ביחד עם שני המינים האחרים, **ואם לא אגדו כשר! כמאן, אי כרבי יהודה לא אגדו אמאי כשר? אי רבנן, מאי מצוה** איכא באיגוד?

ומשנינן: **לעולם רבנן** היא, **ומאי מצוה?** — **משום "זה אלי ואנוהו"** שכך הוא נוי המצוה בלולב אגוד.

הא דתנן במתניתין: **שבע הזאות שבפרה מעכבות זו את זו** נלמד מזה שכתוב בפרשת פרה "חוקה".

שבע הזאות שעל בין הבדים ושעל מזבח הזהב ושעל הפרוכת מעכבות זו את זו, מנלן?

הני הזאות **דיום הכפורים** מעכבין זה את זה, נלמד מ**דכתיב** בהם "חוקה".

ודפר כהן משוח ודפר העלם דבר של צבור ודשעירי עבודת כוכבים שמזין מהם על הפרוכת ועל מזבח הזהב, לומדים בהם שמעכבים, **כדתניא:** כתוב בפר העלם דבר של צבור "**ועשה לפר כאשר עשה לפר החטאת**" והיינו כאשר נעשה בפר כהן משיח שכתוב למעלה ממנו.

מה תלמוד לומר הלא כל העבודות של פר כהן משיח, כתובים גם בפרשת פר העלם דבר, ולשם מה הוצרכה התורה לומר שעושים לפר העלם דבר, כמו לפר כהן משיח?

אלא לכך הוא בא: **לכפול בהזאות** של פר העלם דבר, וכאילו שנה הכתוב את סדר הזאותיו לומר:

שאם חיסר אחת מן המתנות לא עשה כלום כז-ב
[ומכאן למדנו עיכובא לפר העלם דבר. ובהמשך ברייתא זו יש דרשות ללמד עיכובא גם בפר כהן משיח ושעירי עבודת כוכבים, עיין רש"י כאן וגמ' זבחים ל"ט — א'].

תנו רבנן: שבע הזאות שבפרה אדומה **שעשאן בין שלא לשמן בין שלא מכוונות** שלא כנגד פתחו של היכל, הרי הן **פסולות.**

שלא לשמה פסול — לפי שכתוב חטאת היא, התורה קראה לה "חטאת", ובחטאת הדין שאם עשאה שלא לשמה — פסולה, ושלא מכוונות פסול — לפי כתוב "אל נוכח פני אהל מועד", משמע שצריך מכוון, ובפרה כתוב "חוקה" ולכך הדין שיהא מכוון הוא לעיכובא.

והזאות שבפנים כגון של יוה"כ, ופר כהן משיח, ופר העלם דבר, ושעירי עבודת כוכבים, **ושבמצורע** בשער נקנור, שצריך להזות ז' הזאות כנגד בית קדשי הקדשים לשמו של מצורע, שעשאן **שלא לשמן — פסולות.** אבל אם עשאן **שלא מכוונות** כנגד בית קדשי הקדשים **כשרות.**

ומקשינן: **והתניא גבי פרה** שאם עשה את ההזאות **שלא לשמן — פסולות,** אבל **שלא מכוונות — כשרות.** ואילו בברייתא לעיל כתוב שהם פסולות!?

ומתרצינן: **אמר רב חסדא: לא קשיא: הא** שכתוב "כשרות" הוא לפי **רבי יהודה,** שלדעתו "אל נוכח" הוא לאו דוקא, **הא** שכתוב "פסולות" הוא לפי **רבנן** שסוברים ד"אל נוכח" הוא דוקא.

דתניא: מחוסרי כפרה טמאים [כגון זב ומצורע שצריכים להביא קרבן ביום השמיני] שטבלו ביום והגיע הלילה, ועדיין צריכים להביא קרבנות, **שנכנסו לעזרה — בשוגג חייב חטאת, במזיד ענוש כרת** כדין טמא שנכנס למקדש, **ואין צריך לומר טבול יום** דהיינו טמא שטבל ועדיין לא הגיע הלילה **ושאר כל הטמאים** שלא טבלו כלל, שחייבים.

וטהורים שנכנסו לפנים ממחיצתן, אם הם נכנסו **להיכל כולו** עונשם **בארבעים** מלקות, לפי שעברו על הלאו "ואל יבא בכל עת אל הקדש"[167], אבל אם נכנסו **מבית לפרוכת** לפני ולפנים ששם הארון, ולא הלכו עד לפני הארון, או **אל פני הכפורת** שהלכו עד לפני הארון, עונשם **במיתה. רבי יהודה אומר, כל ההיכל כולו ומבית לפרוכת — בארבעים, ו"אל פני הפרוכת" במיתה.**

ומפרש: **במאי קמיפלגי** רבי יהודה ורבנן?

בהאי קרא: "ויאמר ה' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבוא בכל עת אל הקודש מבית לפרוכת אל פני הכפורת אשר על הארון ולא ימות".

רבנן סברי, "אל הקודש" היינו היכל — **ב"לא יבוא"** ולוקה, **מ"בית לפרכת" ו"אל פני הכפורת" — ב"לא ימות".**

ורבי יהודה סבר, "אל הקודש ומבית לפרכת" — ב"לא יבוא" ולוקה, **ו"ואל פני הכפרת" — "בלא ימות".**

ומקשינן: **מאי טעמא דרבנן** שדורשים את "מבית לפרוכת" יחד עם "מבית לכפורת", ומחייבים על זה מיתה, ולא דורשים כרבי יהודה?

ומתרצינן: **אי סלקא דעתך כדקאמר רבי יהודה** שמבית לפרכת רק לוקה, ואינו חייב מיתה, **לכתוב רחמנא "אל הקודש ואל פני**

---

167. התוס' הביאו בשם רבינו תם, שכהן הנכנס להיכל כדי להשתחוות אינו עובר בלאו זה

הכפרת" בלבד **ולא בעי** ולא צריך לכתוב "**מבית לפרכת**", **ואנא אמינא:** ואני יאמר הנכנס **להיכל מיחייב** מלקות, **מבית לפרכת מבעיא** צריך להשמיע שחייב מלקות!? הרי ההיכל הוא בכלל מבית לפרכת, שאי אפשר להכנס אל "מבית הפרוכת" אלא דרך ההיכל, ומשעת ביאת היכל כבר נתחייב במלקות. אם כן "**מבית לפרכת**" **דכתב רחמנא למה לי?**(168) **שמע מינה — במיתה!** שהרי קדושתו חמורה יותר מהיכל.

ורבי יהודה, מה הטעם שאינו דורש את הקל וחומר?

אי כתב רחמנא: "**אל הקודש**" **ולא כתב** "**מבית לפרכת**", **הוה אמינא מאי** "**קודש**" שכתוב בפסוק היינו "**מבית לפרכת**", **אבל** אם נכנס **להיכל**, איסור **לאו נמי לא** יעבור ואינו לוקה. לכן היה צריך לכתוב שניהם, לגלות שמה שכתוב "קודש" היינו היכל, וגם על היכל וגם על מבית לפרכת עובר בלאו, ולוקה על שניהם.

ורבנן, ההוא שהיכל אינו נקרא קודש, אילולי שהיה כתוב מבית לפרכת, **לא מצית אמרת**, והתורה לא צריכה ללמדנו כאן, ש"קודש" היינו היכל, שהרי במקום אחר מצינו **דהיכל כולו איקרי קודש, שנאמר:** "**והבדילה הפרכת לכם בין הקודש**" דהיינו ההיכל "**ובין קדש הקדשים**".

ומקשינן: **ורבי יהודה מאי טעמיה** שחולק על רבנן?

ומתרצינן: **אי סלקא דעתך כדקא אמרי רבנן** שהנכנס מבית לפרכת במיתה, **לכתוב רחמנא** "**אל הקודש ומבית לפרכת**" בלבד, **ולא בעי** לכתוב "**אל פני הכפרת**", **ואנא אמינא: מבית לפרכת במיתה, אל פני הכפרת מבעיא** שמתחייב מיתה?! הרי משעה שנכנס מבית לפרכת כבר נתחייב מיתה, ויש בכלל מבית הפרכת גם פני הכפרת, וכל שכן שחייב מיתה. אם כן "**אל פני הכפרת**" **דכתב רחמנא למה לי? שמע מינה** "**אל פני הכפרת**" **במיתה**, "**מבית לפרכת**" **באזהרה** ואינו עובר אלא בלאו, ולוקה.

ורבנן למה אינם דורשים הקל וחומר הזה?

הכי נמי דלא צריך לכתוב אל פני הכפרת, **והאי דכתב רחמנא** "**אל פני הכפרת**" — **למעוטי** הנכנס **דרך משופש** כגון משובש, שחתר תחת החומה של לפני ולפנים ועשה פתח בדרום או בצפון ונכנס, ולא נכנס בפתח שבמזרח שיהיה פניו למערב [ועוד

דביאה ריקנית, שהשתחואה צורך עבודה היא, והמנחת חינוך [קפד ב] דן שלכאורה גם לישראל יהיה מותר ליכנס לצורך השתחוואה, אבל התוס' יום טוב [תמיד ז א] רצה לפרש בדברי התוס', שכל ההיתר הוא רק כאשר נכנס לצורך עבודה ממש, בזה מותר לו להשתחוות, עכ"ד, וכנראה שכונתו שמצד האיסור דביאה ריקנית נאסר גם כן לשהות שם שלא לצורך, ורק כששוהה כדי להשתחוות מותר, והכסף משנה [ביאת מקדש ב ד] הביא בשם הסמ"ג, שאין היתר ליכנס להשתחוות, והנה הקרן אורה כתב להוכיח כשיטת הסמ"ג, שאם מותר ליכנס להיכל להשתחוואה, אם כן יהיה מותר גם כן ליכנס לצורך זה לקדש הקדשים, וזה ודאי לא שמענו.

168. רש"י מפרש שמאחר ונכנס ל"מבית

פירש״י, שנכנס בפתח וצידד באלכסון והלך לצדדים, ואינו מתחייב משום שצריך ״אל פני״, היינו שיהיו פניו אל המזרח, ועיין עוד פירושים בתוספות[169].

כדתנא דבי רבי אליעזר בן יעקב, כתוב ״**אל פני הכפרת קדמה**״ — **זה בנה אב** ומלמד **לכל מקום שנאמר ״פני״, שאינו אלא פני קדים** דהיינו צד מזרח, כמו כאן שכתוב קדמה גבי ״פני״.

ועכשיו מפרשים למה שאמרנו למעלה, שיש לתרץ הסתירה בין הברייתות לענין שבע הזאות של דם הפרה שעשאן שלא מכוונות, לפי רבי יהודה ורבנן:

ורבי יהודה סובר, אילו היה הכתוב בא למעט דרך משופש בלבד **לימא קרא ״פני״, מאי ״אל פני״? שמע מינה ״אל״ דוקא** ואינו מיותר. לכן הנכנס אל פני הכפרת — במיתה, ואל מבית לפרכת — בלאו.

ורבנן — ״**אל״ לאו דוקא,** ולכן דורשים ״אל פני הכפרת״ למעט דרך משופש, ו״אל מבית לפרכת״ — למיתה.

ונמצא: לרבי יהודה דאמר ״אל פני הכפרת״ דוקא. הוא הדין ״**והזה אל נכח״, נמי דוקא** לכן אם עשה ההזאות שלא מכוונות — פסולות[170].

לפרוכת״, הרי כבר עבר בלאו זה, שהרי נכנס שם דרך ההיכל, אולם המצפה איתן הקשה על זה, שהרי מותר ליכנס להיכל לצורך תיקונו, וכמו שמצינו שאפילו לקדש הקדשים היו נכנסים לצורך זה, ואם כן צריך הפסוק להשמיענו, שגם כאשר נכנס לתקן ההיכל, אסור לו ליכנס ל״מבית לפרוכת״ שלא לצורך, ולכן פירש שכונת הגמרא מצד הסברא, שאם אסרה תורה ליכנס להיכל שלא לצורך, כל שכן שיהיה אסור ל״מבית לפרוכת״, שהוא יותר מקודש מההיכל, ואין שייך כאן הכלל ד״אין מזהירין ועונשין מן הדין״, משום שאינו אלא גילוי מילתא בעלמא.

169. התוס׳ [בסוף דבריהם] הקשו, ממה שמבואר בזבחים [פב], שכאשר הכניסו דם של חטאת להיכל דרך משופש אינו חשוב [לרבא] דרך הבאה, ועל כן אינו נפסל, ואם כן גם לענין ביאה ריקנית שנאמר ״ואל יבוא״, יהיה מתמעט הנכנס דרך משופש, ולמה צריך לזה מיעוט נוסף, ותירצו שיש חילוק בין הבאת דם לביאת אדם, עכ״ד, והגר״ח [ביאת מקדש ג כא בסופו] ביאר שכונתם היא, שאמנם דרך משופש אינו חשוב דרך ביאה, מכל מקום לענין כניסת אדם, אפילו שמצד עצם הכניסה אינו חשוב מעשה ״ביאה״, הואיל והוא שלא כדרך ביאה, מכל מקום מה שהוא מצוי בפנים, זה עצמו חשוב שהוא בא שם, [אלא שכדי להחשיב דבר זה ל״ביאה״, אין די בביאת רובו, אלא צריך שיבוא כולו, עיי״ש], ולכן צריך למעטו מהפסוק ד״פני הכפורת״, שהוא מיעוט על כל שלא בא למקום שהוא כנגד הפנים המזרחיות של הכפורת, מה שאין כן לענין הבאת הדם, מאחר ואם נכנס הדם להיכל מאליו, אינו נפסל בכך, כמבואר בגמרא דזבחים, הרי שכדי שיהיה נפסל צריך שיהיה נעשה בו מעשה הבאה, ואין די במה שהוא מצוי בפנים, ועל כן לא יפסל גם כן כשהובא שלא כדרך הבאה, שזה גם כן נחשב שלא נעשה בו מעשה הבאה, אולם כתב שהתוס׳ בתירוצים הראשונים חלוקים על זה, וסוברים שכאשר נכנס שלא כדרך ביאה, לעולם אין לדון מצד מה שהוא בפנים, להחשיב דבר זה לביאה.

170. כתב החזו״א [מב טז], שלפי זה צריך

ולרבנן, מדהתם "אל פני" **לאו דוקא, הכי נמי** "אל נכח" **לאו דוקא,** לכן אם עשה ההזאות שלא מכוונות כשרות.

מתקיף לה רב יוסף לרבי יהודה: מד"אל" דוקא, "על" נמי דוקא! כלומר, " והזה על פני הכפרת של יום הכפורים" [ויקרא טז,יד] האם גם הוא דוקא? **אלא,** אם כן ש"על" הוא דוקא, יקשה **דמקדש שני, דלא הוו ארון וכפורת** שיאשיהו המלך גנז את הארון **הכי נמי דלא עביד הזאות?!** והרי למדנו שמזה?

ומתרצינן: **אמר רבה בר עולא: אמר קרא "וכפר את מקדש הקודש"** ודורשים: שמזה על **מקום המקודש לקדש** דהיינו על מקום הארון, אפילו אין שם ארון.

ועוד מתרצינן: **רבא אמר: הא והא רבנן!** דיש לתרץ את שתי הברייתות לענין הזאות שלא מכוונות כנגד הפתח, לפי רבנן **הא** שכתוב כשרות — **דקאי** שעמד הכהן עם אחוריו **למזרח** ופניו **למערב**(171), **ואדי** והזה, שכך מצוותו(172). **הא** שכתוב פסולות **דקאי** שעמד הכהן עם צד אחד **לצפון** וצדו האחר **לדרום, ואדי** שלא כמצותו. כח-א

אמר מר: ושבע הזאות **שבפנים** כגון יוה"כ, פר כהן משיח, פר העלם דבר, ושעירי ע"ז

לומר, שמה שנזכר בברייתא של רבי יהודה, שהזאות שבפנים שהיו שלא מכוונות, שהם כשירות, אין זה מדברי רבי יהודה, שהרי לר"י כמו שדורשים "אל נוכח" שהוא דוקא, כמו כן דורשים "על פני הכפורת" [שנאמר לענין הזאת פר ושעיר של יוהכ"פ] שהוא דוקא, וכמו שבאמת מבואר בהמשך הסוגיא, ואם כן כאשר ההזאות לא היו מכוונות יהיה פסול, ועל כרחך שאין הכל ברייתא אחת שנאמרה יחד, אלא השונה שמען כל אחת בפני עצמה וסידרן אח"כ יחד, עכ"ד, אולם מדברי רש"י [ד"ה שלא מכוונות] שכתב "שלא נאמר בהן אל נוכח", לכאורה לא משמע כן. ועיין בזה עוד לקמן בהמשך הסוגיא.

171. רש"י מפרש שאפילו שלא היזה כנגד פתח ההיכל כשר, וביאר הגרי"ז [רי"ז הלוי פרה ד ה] בשיטתו, שלכתחילה צריך שיהיה מזה כנגד פתח ההיכל, אולם בדיעבד כשר גם כשלא כיוון נגד הפתח, אבל אם לא היזה כנגד ההיכל עצמו פסול, וכן ביאר החזו"א בדעת הרמב"ם שם, אולם לפי גירסאות אחרות בלשון הרמב"ם למדנו מדבריו שאין מעכב שיהיה נגד ההיכל גם כן, והגרי"ז עמד שם בזה, שלפי גירסאות אלו לא הביא הרמב"ם שם כלל הדין, שלכתחילה צריך שיהיה מכוון נגד פתח ההיכל, ולכן ביאר בדעת הרמב"ם, שכל הדין שצריך לכתחילה להזות כנגד הפתח, אין זה בעצם משום דין "פתח", שהרי בפסוק לא נאמר כלל "פתח", אלא שמאחר ונאמרו שתי הלכות בהזאה, א', שיהיה מכוון כנגד ההיכל, ב', שיהיה רואה בשעת הזאה את ההיכל, ואם כן בהכרח צריך להיות כנגד הפתח, שהרי כשאינו כנגדו, אפילו יהיה כנגד כותל ההיכל, לא יוכל לראות משם חללו של היכל, שהוא עצמו של היכל, ואין די במה שרואה את כותל ההיכל, ולכן בהלכות פרה אדומה לא הזכיר הרמב"ם תנאי זה שיהיה נגד הפתח.

172. לפי פשוטם של דברים, בהזאות של חטאות הפנימיות יהיה כשר גם כשעמד צפון ודרום, שהרי באותה ברייתא שנזכר דין הזאות שבפרה שפסולה, נאמר בסיפא שבהזאות שבפנים כשר אפילו שלא מכוונות, והרי לפי רבא מדובר בה לענין צפון ודרום, וכן כתב באמת הליקוטי הלכות, אולם החזו"א [מב טז

ושבמצורע [בשער נקנור] שעשאן **שלא לשמן — פסולות. שלא מכוונות — כשרות!**

ומקשינן: **והתניא: בין שלא לשמן בין שלא מכוונות — כשרות?!**

ומתרצינן: **אמר רב יוסף: לא קשיא. הא** שכתוב שלא לשמן פסולות — **רבי אליעזר. והא** שכתוב שכשרות — **רבנן.**

ומפרשינן: **רבי אליעזר דמקיש אשם לחטאת** משום שכתוב "כחטאת כאשם", ולומד שאשם מצורע שלא לשמה פסול, **מקיש נמי לוג לאשם** כמו שכתוב "כבש אחד אשם לתנופה", ובסוף הפסוק: "ולוג אחד שמן", וחוזר ולומד שהזאות לוג שמן של מצורע שלא לשמן — פסול.

רבנן לא מקשי, ואף על פי שרבנן מודים שאשם שלא לשמו פסול, הם לא מקישים לוג שמן של מצורע לאשם. [ועי' שיטה מקובצת שכתב, רבנן אינם מקישים אשם לחטאת, ואפילו אשם מצורע שלא לשמו כשר, וכל שכן הזאת לוגו שלא לשמו כשר].

ומקשינן: **ולרבי אליעזר — וכי דבר הלמד בהיקש** אשם הלמד בהיקש מחטאת — לפסול שלא לשמה **חוזר ומלמד בהיקש** על לוג שמן מצורע, לפסול הזאה שלא לשמה!? והרי יש לנו כלל, שאין למדים למד מן הלמד בקדשים?

ומתרצינן: **אלא, אמר רבא: הא והא** יש לתרץ שתי הברייתות לפי **רבנן: כאן** שכתוב שהזאותיו שלא לשמן כשרות, היינו **להכשיר** את שירי לוג השמן באכילה, ששירי לוג מצורע נאכלין, **וכאן** שכתוב שהזאותיו שלא לשמן פסולות, **לרצות** שאינן עולות לו לשם חובה, ולהתיר מצורע לבא בקהל [בעמוד הקודם וביומא פירש"י להתירו לאכול בקדשים], והרי הם פסולות!

מתניתין:

א. **שבעה קני המנורה, מעכבין זה את זה.** שאם חסר אחד מהם אין המנורה ראויה למצותה. שנאמר בפרשת המנורה "וששה קנים יוצאין מצידיה", כלומר שיעשה את גוף המנורה עצמה שבאמצע, ועוד ששה קנים היוצאים ממנה.

שבעה נרותיה שבעה נרות שניתנו בראש כל קנה וקנה, והיו כעין בזיכים, ובהם נתנו את השמן והפתילות **מעכבין זה את זה!** ואם חסר נר אחד משבעת הנרות, המנורה פסולה[1].

כתב לתמוה על זה מצד הסברא, ולכן רצה לומר שהברייתא נשנית לצדדין, כלומר, שבריש אמר התנא שאפילו בפרה ישנם אופנים שהזאות שלא מכוונות יהיו פסולות, וזה בצפון ודרום, ובסיפא אמר שאפילו בפנים ישנם אופנים שיהיו כשירות, וזה במזרח ומערב.

1. להלן פ"ח ב' נחלקו תנאים ואמוראים אם הנר היה מקשה אחת עם המנורה או שהיה נר של פרקים, המתפרק מן המנורה. ולדעת הסובר שהיה מקשה אחת, מובן היטב הדין ששבעת הנרות מעכבין זה את זה. שמאחר והם מחוברים לקנים דינם כקנים [וכ"כ **המנ"ח** מצוה צ"ח לענין נרות בשאר מיני מתכות שמעכבין זה את זה, וכן לענין נרות מגרוטאות שפסולים מטעם זה]. אבל לסובר שהנרות היו של פרקים קשה

ב. **שתי פרשיות שבמזוזה** פרשת "שמע", ופרשת "והיה אם שמוע", שבשתיהם נאמר "וכתבתם על מזוזות ביתך" **מעכבות זו את זו!** אם חיסר פרשה אחת המזוזה פסולה.

ואפילו כתב אחד כתיבת אות אחת שאינה כהלכתה **מעכבן,** ופוסל את המזוזה. שנאמר "וכתבתם על מזוזות" ודרשו חז"ל "וכתבתם" כתיבה תמה ושלימה[2].

ג. **ארבע פרשיות שבתפילין** פרשת "שמע", פרשת "והיה אם שמוע", פרשת "קדש לי כל בכור", ופרשת "והיה כי יביאך", שבכולן נאמר "לטוטפות בין עיניך", או "לזכרון בין עיניך" **מעכבין זו את זו!** שאם חיסר פרשה אחת מהן, התפילין פסולות.

ואפילו כתב אחד אות אחת שנכתבה שלא כהלכתה **מעכבן,** ופוסל את התפילין. שנאמר "והיו לטוטפות", שהוא לשון הויה לעכובא.

ד. **ארבע ציציות** על ארבע כנפות הבגד, **מעכבות זו את זו!** שאם חיסר אחת מהן לא יצא ידי חובת ציצית. **שארבעתן מצוה אחת,** היא, ואם חיסר אחת מהן לא קיים את המצוה.

רבי ישמעאל אומר: אינן מעכבות זו את זו, כי **ארבעתן ארבע מצוות** נפרדות הן. כך שגם אם חיסר ציצית באחת מכנפות הבגד מכל מקום הרי הוא מקיים את המצוה בשלשת הכנפות האחרות אף על פי שחיסר את המצוה בכנף הרביעי.

גמרא:

והוינן בה: **מאי טעמא** מעכבין קני המנורה זה את זה?

ומשנינן: **הויה כתיב בהו,** בקנים, שנאמר בפרשת המנורה "כפתוריהם וקנותם ממנה יהיו", ולשון הויה הוא לשון עכוב.

תנו רבנן: מנורה היתה באה מן העשת, [חתיכה אחת, ולא מורכבת מכמה חלקים][3], והיה מכה עליה בקורנס עד שיצאו ממנה כל כליה. **והיתה עשויה מן הזהב,** כמו שנאמר "מנורת זהב טהור".

עשאה מן הגרוטאות, מזהב שבור, דהיינו

מנין שהנרות מעכבין, שהרי המילה "יהיו" שממנה לומדים שהקנים מעכבים, נאמרה בתורה לפני "נרותיה". ותירץ **הח"ח בליקוטי הלכות** כיון שהקנים נעשו לצורך עמידת הנרות עליהם והם מעכבים, הוא הדין שהנרות עצמם מעכבים. וכ"כ האוה"ח פ' תרומה. **ובקרית ספר** תירץ, שהמקור הוא ממה שנאמר בפסוק שתי פעמים "נרותיה".

2. כן פירש **רש"י**. וצריך ביאור למה הוצרך רש"י ללימוד לזה, הרי פשיטא שאם אמרה תורה לכתוב כמה פרשיות שלא יצא בחלקן, וביאר בספר **גדולי הקדש** [על הדעת קדושים סימן רע"ד סקי"ג] שודאי גם לולא הפסוק היינו יודעים שצריך את כל הפרשות לעכובא. אלא שהיינו אומרים שאם אין באפשרותו להניח את כל הפרשות לכל הפחות יניח פרשה אחת ויקיים חלק מן המצוה, ומהפסוק למדים שאם אין את כל הפרשות אין כאן שום קיום מצוה כלל [וראה **בשפ"א** כאן].

3. שיטת **רש"י** שעשת הוא חתיכה שלימה,

מכמה חתיכות זהב **פסולה!**

אבל אם עשאה **משאר מיני מתכות כשרה!**

והוינן בה: **מאי שנא מן הגרוטאות** שהמנורה פסולה, משום **דכתיב** "**מקשה** תיעשה המנורה", ומקשה משמע חתיכה אחת[4], ונאמר גם כן באותה פרשה **הויה** "וכפתוריה ופרחיה ממנה יהיו" שמשמע לשון עיכוב, ואם כן **שאר מיני מתכות** גם כן יפסלו, שהרי נאמר **נמי** שתעשה המנורה **זהב,** וגם עליו נאמר לשון **הויה** שהוא לעיכובא!?

ומשנינן: **אמר קרא** "זהב טהור מקשה **תיעשה** המנורה", ומשמע תיעשה, מכל מקום! ומזה אנו לומדים: **לרבות שאר מיני מתכות!**

ופרכינן: **ואימא** שמא נאמר שהמילה "תיעשה" באה **לרבות גרוטאות,** שגם אם לא נעשתה ממקשה הרי היא כשירה?!

ומשנינן: **לא סלקא דעתך** לרבות גרוטאות ולמעט שאר מיני מתכות, **דא"מקשה" כתיבה הויה!** שהמילה "יהיו", שמשמעותה לשון הויה ועכוב, סמוכה בפסוק ל"מקשה" יותר מאשר ל"זהב"! [שנאמר "זהב טהור מקשה תיעשה המנורה וכו' ממנה יהיו". ולכן מסתבר שהעכוב נדרש על מקשה ולא על זהב].

ופרכינן: והלא כל הריבוי לשאר מתכות לומדים אנו ממה שנאמר "תיעשה" מכל מקום, והרי "**תיעשה" נמי א"מקשה" כתיב** שנאמר "מנורת זהב טהור מקשה תיעשה המנורה", ואם כן מסתבר ש"תיעשה" בא לרבות גרוטאות ולא שאר מתכות!?

ומשנינן: ממה שכתבה התורה פעמיים "**מקשה—מקשה**" בפרשת תרומה. א. "מקשה תיעשה המנורה" ב. "כלה מקשה אחת" לומדים אנו ש"מקשה" הוא **לעכב.** ואין לרבות גרוטאות מהמילה "תיעשה".

ופרכינן: "**זהב—זהב" נמי** כתוב פעמיים: א. "ועשית מנורת זהב טהור" ב. "מקשה אחת זהב טהור", ואם כן נלמד מזה שזהב **לעכב** במנורה כמו שמקשה מעכב!?

ומשנינן: **האי מאי?** אינך יכול לרבות גרוטאות ולמעט שאר מתכות. כי **אי אמרת**

היפך גרוטאות שהן חתיכות זהב. אבל **ברמב"ם** פ"ג ה"ד מבית הבחירה משמע שעשת פירושו שלא תהא המנורה חלולה אלא זהב מלא. והנה לשיטת רש"י בשאר מיני מתכות שאין צורך שיהו מקשה אפשר לעשותם מגרוטאות, אבל ברמב"ם משמע שגם בשאר מיני מתכות עשאה גרוטאות פסולה [כ"כ **הקר"א והח"ח בליקוטי הלכות** בסוגיתנו, **ובמרכה"מ** על הרמב"ם שם, **ובמלבי"ם** פרשת תרומה **ובדבר אברהם** ח"ג סימן א' ולא **כמל"מ**]. והיינו שמה שבשאר מיני מתכות כשר הוא רק בחלולה ולא בעשויה מגרוטאות.

4. מבואר ברש"י ש"מקשה" משמעותו חתיכה אחת, עוד כתב רש"י, שמקשה משמעותו דבר המוכה ונהלם. ויש להסתפק אם כוונתו שמקשה משמעותו מוכה ונהלם, וממילא למדים מכאן שצריך חתיכה אחת שעל ידי הכאה והלמות פטישים תתפשט לצורת מנורה, או שמא כוונת רש"י שישנם שתי משמעויות למקשה, חתיכה אחת ומוכה ונהלם. [**דבר אברהם** שם].

בדעת הרמב"ם נקט **הדבר אברהם** שאכן

בשלמא מן הגרוטאות פסולה, משום שמקשה־מקשה שנאמר בפרשת תרומה, בא לעכב, **ומשאר מיני מתכות כשרה, היינו** משום כך הוצרכה התורה לכתוב **זהב־זהב** בפרשת תרומה, ו"**מקשה־ומקשה**" בפרשת בהעלותך **לדרשא** לדרשות המבוארות לקמן. ומדרשות אלו נשמע שמנורה כשרה משאר מיני מתכות. **אלא אי אמרת מן הגרוטאות כשרה, ומשאר מיני מתכות פסולה, זהב־זהב** שנאמר בפרשת תרומה, **ומקשה־מקשה** הנאמר בפרשת בהעלותך **מאי דרשת ביה?**

מבארת הגמרא: **מאי דרשא** איזו היא הדרשא שממנה מוכח שמנורה משאר מתכות כשרה?

חמש פעמים מוזכרת המילה "זהב" בפרשת המנורה. ארבע פעמים בפרשת תרומה ופעם אחת בפרשת בהעלותך.

וארבע פעמים מוזכרת המילה "מקשה" בפרשת המנורה. פעמיים בפרשת תרומה, ופעמיים בפרשת בהעלותך [ובברייתא דלהלן מבוארים רק שלשה פסוקים שמוזכרת בהם המילה זהב].

דתניא: כתוב בפרשת תרומה, "**ככר זהב טהור יעשה אותה את כל הכלים האלה**"!

ודורשים את הפסוק: אם **באה** המנורה **זהב** הרי היא **באה ככר!** דהיינו, אם עושים את המנורה מזהב צריכה היא להיות עשויה מככר זהב(5).

אבל כאשר **אינה באה זהב** אלא משאר מתכות, **אינה באה ככר,** אלא ניתן לפחות או להוסיף.

[על פי השיטה מקובצת] עוד כתיב בפרשת תרומה, "**כפתוריהם וקנותם ממנה יהיו כלה מקשה אחת זהב טהור**".

ודורשים את הפסוק: אם **באה** המנורה **מזהב,** צריך שיהיו בה **גביעים כפתורים ופרחים,** אבל כאשר **אינה באה זהב** אלא משאר מתכות **אין** צריך שיהיו בה **גביעים**

ישנם שתי משמעויות למקשה, וממשמעות מוכה ונהלם למדים שלא תהא חלולה אלא זהב קשה ומוצק בלא נקבים פנימיים. וממשמעות חתיכה אחת למדים שלא תהא גרוטאות, וסובר הרמב"ם שדין זה השני לא התמעט בשאר מיני מתכות. [בטעם הדבר שלא למעט גם חלולה בשאר מיני מתכות עיין בליקוטי הלכות **ובדבר אברהם**].

5. מדברי **רש"י** בסוגיתנו [ד"ה באה] משמע שבזהב צריך ככר מצומצם לא פחות ולא יותר. וכ"כ בפי' החומש [שמות כה לט] וכ"כ **המל"מ** [פ"ג הלכה ד' ה' מבית הבחירה]. אבל **המנ"ח** מצוה צ"ח דן שלולא דברי רש"י יתכן לפרש שצריך ככר לכל הפחות, שלא יפחות מככר אבל אם מוסיף אין בכך כלום. [ורק לכתחילה השתדלו לעשות כמנורה של משה שהיתה מככר מצומצם].

בבכורות י"ז ב' מקשה הגמרא למ"ד אי אפשר לצמצם איך צמצמו מידת הכלים, ומתרצת שכוונת התורה לעשות כפי שכח בנ"א יכול לצמצם, אבל אין צריך לצמצם במכוון ממש. וכך צ"ל לענין המנורה לדעת רש"י הנ"ל.

כתב **הח"ח בלקוטי הלכות** שאם לא צמצם מדת הככר אינו פוסל בדיעבד שלא מצינו ששנה עליו הכתוב לעכב.

כפתורים ופרחים![6]

דרשה זו תיתכן רק אם אכן יכולה המנורה לבוא משאר מתכות, ומזה מוכיחה הגמרא שהדרשה "תיעשה" מרבה שאר מיני מתכות, ומקשה־מקשה נדרש לעכב, שאם נדרוש להיפך אין במה להעמיד את דרשת הברייתא.

ודנה הגמרא: אם ממעטים שמנורה שאינה מזהב שאין בה את כל פרטי דיני המנורה.

ואימא נמי, שמא נדרוש גם כן, אם **באה זהב** הרי היא **באה** עם **קנים,** אבל כאשר **אינה באה** מן **זהב** אלא משאר מתכות, **אינה באה קנים,** אין צורך שיהיו בה קנים!?

ומסבירה הגמרא: **ההוא,** מנורה ללא קנים, אינה נקראת מנורה אלא "**פמוט**" **מיקרי,** ולכן אפילו כשעושים את המנורה משאר מתכות צריכים שיהיו בה קנים!

ומהפסוק שנאמר בפרשת בהעלותך, "**וזה מעשה המנורה מקשה זהב**" דורשים: **באה** המנורה **מזהב באה מקשה!** צריכים שתהיה עשויה מקשה. אבל כ**שאינה באה זהב** אלא משאר מתכות **אינה באה מקשה!**

[וישנם עוד שני פסוקים בפרשת תרומה שכתוב בהם זהב, "ועשית מנורת זהב טהור" שממנו דורשים לקמן לכלל ופרט וכלל. "ומלקחיה ומחתותיה זהב טהור" שממנו לומדים שגם כלי המנורה נעשו מזהב טהור].

[ומהפסוקים בפרשת תרומה שכתוב בהם מקשה לומדים שדין מקשה מעכב, כיון ששנה הכתוב דין זה, הרי זה מעכב. ומהפסוק בפרשת בהעלותך "וזה מעשה המנורה מקשה זהב" דורשים את הדרשה המובאת לעיל: באה זהב, באה מקשה. אינה באה זהב אינה באה מקשה].

וממשיכה הגמרא: "**מקשה**" שנאמר **בסיפא** של הפסוק בפרשת בהעלותך "עד ירכה עד פרחה מקשה היא" **למאי אתא?**

למעוטי חצוצרות שבהם אין מקשה מעכב, שאם עשאן מן הגרוטאות כשרים. **דתניא: חצוצרות היו באים מן העשת** חתיכה אחת **ומן הכסף**[7]**. עשאם** לחצוצרות **מן הגרוטאות כשרים.**

אבל **משאר מיני מתכות פסולים!**

מקשה הגמרא: הלא בפסוק בפרשת חצוצרות כתוב "עשה לך שתי חצוצרות כסף

---

6. משמע **מרש"י** שאם רוצה לעשות בשאר מינים גביעים כפתורים ופרחים רשאי. אבל **ברמב"ם** משמע שאסור לעשות גביעים כפתורים ופרחים בשאר מינים, והטעם ביאר **המל"מ** [שם] שהרי אילו נאמר סתם ועשית מנורה, פשיטא שאין רשאי לעשות מדעת עצמו דברים שלא נאמרו, ואם כן לגבי שאר מיני מתכות ה"ז כמו שלא אמרה תורה כלל לעשות כן.

7. חמשה מיני חצוצרות הן. א] חצוצרות של משה. ב] חצוצרות של תענית. ג] חצוצרות של "יום שמחתכם מועדיכם וראשי חדשיכם" ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם" [פרשת בהעלתך]. ד] חצוצרות של כהנים בזמן הקרבת תמיד. ה] חצוצרות של כלי

מקשה תעשה אותם".

ומאי שנא שאם עשאם **משאר מיני מתכות פסולים,** משום שנאמר בפסוק **כסף, והויה** "תעשה אותם והיו לך", **מן הגרוטאות נמי** כתוב בהם **מקשה והויה.** וכשם שפוסלים שאר מיני מתכות, הוא הדין גרוטאות יפסלו.

מתרצת הגמרא: **מיעט רחמנא** וכתב **גבי מנורה** "**מקשה היא**" ללמדנו **היא,** המקשה של מנורה בלבד מעכב **ולא** המקשה של **חצוצרות!**

כח-ב **תנו רבנן: כל הכלים שעשה משה כשרים לו, וכשרים** גם **לדורות.** אבל **חצוצרות** שעשה משה, **כשרות לו** בלבד **ופסולות** הן **לדורות!**

והוינן בה: **חצוצרות מאי טעמא** פסולות לדורות?

אילימא משום **דאמר קרא** בפרשת חצוצרות "**עשה לך** שתי חצוצרות" ומזה נדרוש: **לך ולא לדורות!**

אלא מעתה הפסוק שנאמר בפרשת עקב "**ועשית לך ארון עץ**", האם **הכי נמי** שנדרוש **דלך ולא לדורות** והלא הארון הזה היה יוצא עמהם למלחמה לדורות [לפרש"י, דברים י-א]!? **אלא** המילה "לך" נדרשת **אי למאן דאמר** שדורש בפרק ראשון של יומא [את האמור בפרשת קרבן המלואים "ויאמר אל אהרן קח לך עגל בן בקר"] **לך משלך,** שצריכים שקרבן המלואים יהיה משל אהרן.

אי למאן דאמר השני במסכת יומא שדרש את הפסוק, שהקדוש ברוך הוא אומר, **כביכול** אם הצבור היה יוצא ידי חובתו בשל יחיד, **בשלך אני רוצה יותר משלהם.** שכביכול הקדוש ברוך הוא היה רוצה יותר שקרבן המלואים יבא משל אהרן, אבל למעשה יבוא הקרבן משל ציבור.

וכשם שדורשים את הפסוק הנאמר בפרשת המלואים לפי שני הפירושים, **האי** "**לך**" הנאמר בפרשת החצוצרות **נמי מיבעי ליה** לאותן דרשות. ומנין לך לפסול את החצוצרות שעשה משה לדורות?

מתרצת הגמרא: **שאני התם** בפרשת החצוצרות, **דאמר קרא לך־לך תרי זימני:** "**עשה לך** שתי חצוצרות", "**והיו לך** למקרא העדה" וממה שנאמר "לך" תרי זימני דורשים שהחצוצרות של משה פסולות לדורות.

שיר של הלויים. סוגיתנו עוסקת בחצוצרות של משה כך מבואר **בתוס'**. **והרמב"ם** כתב את דין הסוגיא על חצוצרות הקרבנות סוג ג' הנ"ל. [עיין פ"ג ה"ה מכלי המקדש]. **במל"מ** שם מפרש שחצוצרות הכהנים שכתבו התוס' הם הם החצוצרות שדיבר בהם הרמב"ם. לפי זה סוג ג' וד' הם היינו הך. ברם **בקר"א** נוקט ששני סוגים הם, שהרי הכהנים תוקעים בחצוצרות בכל יום, ואילו **הרמב"ם** כתב דין סוגיתנו רק לגבי מועדות וראשי חדשים. [ולדבריו נראה שמש"כ **תוס'** שחצוצרות הכהנים היו מכסף אין זה דין הסוגיא, אלא הוא הלכה אחרת. אבל **המל"מ** מפרש בדעת תוס' שהסוגיא עוסקת בחצוצרות הכהנים, וזה לשיטתו שהכל אחד].

לגבי חצוצרות תענית כתב **הקר"א** שמסתבר שדינם כחצוצרות המועדות שהרי באותה פרשה נאמרו. [ובדברי **הרמב"ם** לא נתבאר דין זה]. חצוצרות הלויים לכו"ע כשרים גם משאר מינים.

תני רב פפא בריה דרב חנין קמיה דרב יוסף: מנורה היתה באה מן העשת חתיכה אחת, **ומן הזהב. עשאה של כסף כשרה.**

של בעץ בדיל **ושל אבר** עופרת **ושל גיסטרון** מיני מתכות **רבי פוסל, ורבי יוסי ברבי יהודה מכשיר.**

של עץ ושל עצם ושל זכוכית דברי הכל פסולה! ואפילו רבי יוסי ברבי יהודה פוסל.

אמר ליה רב יוסף לרב פפא: **מאי דעתך** כלומר מהי סברתך שלרבי כשרה רק מזהב וכסף. ולרבי יוסי ברבי יהודה כשירה אף בשל בעץ, אבר וגיסטרון.

אמר ליה רב פפא לרב יוסף: **בין מר** רבי **ובין מר** רבי יוסי ברבי יהודה **דרשי** את הפסוקים **בכללי ופרטי**, שניהם דורשים את הפסוקים במידה של כלל ופרט וכלל כמבואר לקמן: "ועשית מנורת" כלל, "זהב טהור" פרט, "מקשה תיעשה" כלל.

מיהו, מר רבי יוסי ברבי יהודה **סבר, מה הפרט** זהב **מפורש** שהוא **של מתכת, אף כל** הנלמדים בכלל ופרט וכלל צריכים שיהיו **של מתכת.** ולכן כל סוגי המתכות כשרים. **ומר** רבי **סבר, מה הפרט** זהב **מפורש** שהוא **דבר חשוב, אף כל** מתכת הנלמדת בכלל ופרט וכלל צריך שתהיה **דבר חשוב,** כגון כסף, אבל אבר ובעץ שאינן מתכות חשובות אינן כשרות.

אמר ליה רב יוסף לרב פפא: **סמי** הסר משנתך שאתה שונה שרבי יוסי ברבי יהודה פוסל בשל עץ, ורבי פוסל בשל אבר ובשל עץ **מקמי דידי** מפני משנתי, שאני שונה שרבי יוסי ברבי יהודה מכשיר בשל עץ, ורבי מכשיר גם כן בשל אבר ובשל עץ.

דתניא: כלי שרת שעשאן של עץ, רבי פוסל, ורבי יוסי ברבי יהודה מכשיר!(8)

מבארת הגמרא: **במאי קא מיפלגי** רבי ורבי יוסי ברבי יהודה: **רבי דריש** את הפסוקים במידה של **כללי ופרטי** [והיינו: כלל ופרט וכלל]. **ורבי יוסי ברבי יהודה דריש** את הפסוקים במדה של **רבויי ומעוטי.**

והיינו: **רבי דריש כללי ופרטי,** שנאמר בפרשת המנורה: "**ועשית מנורת" כלל,** שמשמע מכל דבר — "**זהב טהור" פרט.** "**מקשה תיעשה המנורה" חזר וכלל,** שתיעשה משמע מכל חומר שהוא.

ואופן הלמוד של **כלל ופרט וכלל** הוא **אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט** זהב טהור **מפורש** שהוא **של מתכת, אף** כל

---

8. מבואר כאן שכל כלי שרת נלמדים ממנורה, ואם מנורה כשרה מעץ כל כלי שרת כשרים, ואם פסולה גם הם פסולים. וצ"ב מנין שאם מנורה מעץ פסולה גם שאר כלי שרת מעץ פסולים, הרי יתכן שדין מסוים הוא במנורה שתיעשה ממתכת. וראה **בקר"א** שכתב שמסברא כלי מעץ פסול, משום שאין עניות במקום עשירות, ולכן אם אין מקור ממנורה להכשיר כלי עץ נפסול מסברא. [ולפי זה נראה שגם הפוסל מנורה העשויה מבעץ אבר וגיסטרון, מכשיר כלי שרת העשויים מחומרים אלה, כיון שאי אפשר לפסלם מסברא]. **ובאבן האזל** [פ"א הי"ח מבית הבחירה אות ד'] כתב שמה שנאמר "בתורת צווי" כגון ועשית שלחן עצי שטים. אי אפשר ללמוד מזה על שאר כלי שרת, שזה דין מסוים באותו הכלי, וכן י"ל שבדיעבד כשר אפילו אם עשה את כל השלחן

הנלמד מהכלל צריך שיהיה כעין הפרט **של מתכת**! ולכן רבי פוסל בשל עץ.

ורבי יוסי ברבי יהודה דריש ריבויי ומעוטי:

"ועשית מנורת" ריבה. "זהב טהור" מיעט, "מקשה תיעשה המנורה" חזר וריבה! וכיון **שריבה ומיעט וריבה — ריבה הכל**, ומיעט דבר אחד.

ומבארת הגמרא: **ומאי רבי, רבי כל מילי**, ואפילו עץ ג"כ. **ומאי** מיעט, **מיעט** כלי **של חרס**, שהוא פחות מכל הכלים ואינו ראוי אפילו למלך בשר ודם.

אמר ליה רב פפא לרב יוסף: **אדרבה סמי דידך מקמי דידי**, שיש לומר שמחלוקת התנאים בברייתא בשל עץ היינו דוקא בשאר כלי שרת, אבל במנורה שנאמר בה זהב, הכל מודים שלא מרבים עץ[9].

אמר ליה רב יוסף: **לא סלקא דעתך** שרבי יוסי ברבי יהודה פוסל מנורה של עץ. **דתניא** במפורש גבי מנורה, **אין לו זהב** למנורה **מביא אף של כסף, של נחושת, של ברזל, ושל בדיל, ושל עופרת.**

רבי יוסי ברבי יהודה מכשיר אף בשל עץ!

ותניא אידך: לא יעשה אדם[10] **בית בתבנית ההיכל**[11] שיהיה שוה להיכל בכל מידות האורך הרוחב והגובה[12]. וכן לא יעשה

ממתכת, וכמו שמשמע ברמב"ם הנ"ל. מה שאין כן במנורה " שדרשינן מכלל ופרט וכלל", זהו למוד על עצם הכשר המנורה, ומזה למדים על שאר כלי שרת. [ולפי זה נראה שהפוסל בעץ אבן וגיסטרון במנורה פוסל גם בשאר כלים].

9. כן פירש **המיוחס לרשב"א** בפי' השני **והטהרת הקודש והשפת אמת.**

10. במסכת ר"ה כ"ד א' משמע שהאיסור נלמד מהפסוק לא תעשון אתי [ס"פ יתרו]. אולם **ברמב"ם** פ"ז ה"י מבית הבחירה שכתב דין זה עם שאר הלכות מורא מקדש, משמע שהאיסור מדין מורא מקדש. וראה **מנ"ח** מצוה לט שמבאר שלמסקנת הגמרא בר"ה באמת אין לאו אלא רק עשה של מורא. **במהרי"ק** ס"ס עה מבואר שהאיסור הוא איסור תורה. אך **בשו"ת בית אפרים** או"ח סימן י' כתב שהוא איסור דרבנן. **ובאבי עזרי** כתב שגם לדעת הרמב"ם עובר בלאו של לא תעשון אתי, אלא שישנם שני דינים בלאו, שעיקר הלאו הוא משום גדרי ע"ז שלא לעשות דמות שמש וירח וכדו'. ואגב גררא למדים מכאן גם איסור לאו לעשות כדמות כלי המקדש, וזה משום גדרי מורא מקדש. **ובתוס'** ע"ז מ"ג ב' מבואר שגם למסקנא למדים את איסור בניית היכל מלא תעשון אתי.

11. יש לדקדק למה לא אמר "היכל תבנית היכל" כמו בהמשך הברייתא "שלחן כנגד שלחן". וביאר **החת"ס** [חידושי סוגיות עמ' לו] שהברייתא באה להשמיענו שאפילו לא עשה ממש כעין ההיכל. שכולו חלול, גם כן אסור. ועפ"ז ביאר **החת"ס** מש"כ רש"י כאן שחייב דוקא אם עשה שוה במידת אורך גובה ורוחב להיכל, שאם לא כן אין לזה כלל דמיון להיכל. אבל אם עשה כצורת ההיכל ממש אין צריך שיהא מכוון לגודל ההיכל. [וראה הערה 12].

12. כך כתב **רש"י** כאן. ובע"ז מ"ג א' הוסיף **רש"י** שצריך שיהא מכוון גם במידת פתחיו, וראה **שו"ת בית אפרים** או"ח סימן שמבאר מדוע כאן לא פירש רש"י כך. [וע"ש שדן אם חייב כשעשה כנגד היכל של בית המקדש הראשון].

אכסדרה בנין שיש לו רק שלש מחיצות ורוח הרביעית פתוחה, **כנגד** [במידות] של **האולם**(13). וכן לא יעשה **חצר כנגד** [במדות] של **העזרה**. ולא יעשה **שלחן כנגד** כצורתו של **השלחן** שהיה בבית המקדש. וכן לא יעשה **מנורה כנגד** כצורה של **מנורה**!(14)

אבל עושה הוא(15) מנורה **של חמשה ושל ששה ושל שמונה**(16) קנים, שאינם דומים למנורת המקדש שהיו בה שבעה קנים, ובאופן שאינו דומה למנורת המקדש לא אסרה התורה. ומנורה **של שבעה** קנים כמו המנורה שבמקדש **לא יעשה, ואפילו משאר מיני מתכות** ג"כ לא יעשה משום שמנורה ממתכת כשירה להדלקה במקדש.

רבי יוסי ברבי יהודה אומר: אף של עץ לא יעשה שהרי הוא **כדרך שעשו מלכי בית חשמונאי** במקדש, אחר שגברה ידם על היונים וטהרו את המקדש והיו עניים ולא יכלו לעשותה זהב.

אמרו לו לרבי יוסי ברבי יהודה: **משם** אתה רוצה להביא **ראיה** להכשיר מנורה של עץ? **שפודים של ברזל** [בלא גביעים כפתורים ופרחים] **היו, וחיפום בבעץ** בבדיל, וזו היתה המנורה! ואינך יכול להביא ראיה להכשיר מנורה של עץ.

ולאחר **שהעשירו עשאום של כסף.**

חזרו והעשירו יותר **עשאום של זהב!**

ומכל מקום שמענו מברייתא זו שרבי יוסי ברבי יהודה מכשיר מנורה של עץ כדעת רב יוסף ודלא כדעת רב פפא.

אמר שמואל משמיה דסבא זקן אחד:

---

13. וראה **בתוס'** שהקשו שהאולם לא דומה לאכסדרה. בביאור תירוצם נחלקו המפרשים. **המהרי"ק** [שרש עה] מפרש שאסור לעשות דבר הדומה במקצת לאולם אף על פי שאינו ממש בצורת האולם. אבל **בשו"ת חכ"צ** סימן ס' מפרש שכוונת תוס' שבאמת רק אם עשה את האכסדרה בצורת ההיכל חייב. וראה הערה 10 שלפי ביאור **החת"ס** מוכח כדינו של **המהרי"ק** שחייב אפילו אם אין מכוון ממש.

14. כתב **המהרי"ק** [שרש עה] שאסור לעשות מנורה שנמוכה מי"ח טפחים, משום שאין שיעור י"ח טפחים מעכב במקדש. ועוד שגם צורה הדומה למה שהיה במקדש אסור לעשות, [שכן דעת **מהרי"ק** כמובא בהערה הקודמת] וכן פסק **השו"ע** סימן קמ"א ס"ח.

15. כתבו **המהרי"ק והשו"ע** [שם] שאסור לעשות המנורה גם בלא גביעים כפתורים ופרחים. וע"ש **בש"ך** ובהגהות **הגרע"א** שמדייק מדבריו שבמנורה של זהב שהגביעים מעכבים מותר לעשות בלי גביעים כפתורים ופרחים. אולם הביא **הגרע"א שהבכור שור** אוסר גם במנורת זהב בלא גביעים כפתורים ופרחים, כיון שמצינו סוג מנורה במקדש שכשרה בלא גביעים כפתורים ופרחים.

16. כתב **בשו"ת שואל ומשיב** [קמא ח"ג סימן ע"א] שעפ"ז יש ליישב קושייתו המפורסמת של **הב"י** [סימן תרע] מדוע תקנו בחנוכה להדליק שמונה נרות, הרי ביום הראשון לא היה נס, שהרי השמן הספיק ליום אחד. ולפי המבואר כאן י"ל שחששו שאם יתקנו חנוכה שבעה ימים יבואו לעשות מנורה של שבעה נרות, ולכן תקנו שידליקו שמונה ימים, שבמנורה של שמונה קנים אין איסור.

גובהה של מנורה היה **שמונה עשר טפחים**[17].

וזוהי החלוקה של גובה המנורה:

א. **הרגלים** מתחת היו בסיס המנורה, ועליהם היה **פרח** כדמות ציור שחוקקין צורפי הזהב וגובה שניהם ביחד היה **שלשה טפחים**.

ב. מעליהם, בקנה האמצעי, הנקרא גוף המנורה, היו **טפחיים** שטח **חלק** בלי שום צורה, הרי חמשה טפחים.

ג. **וטפח, שבו** היו מצד אחד של המנורה **גביע**, ומצדה השני **כפתור**, ומצד שלישי **פרח**. [וזהו אחד מן הגביעים והכפתורים והפרחים שהיו בגוף המנורה] הרי ששה טפחים.

ד. **וטפחיים חלק** מעליהם, הרי שמונה טפחים.

ה. **וטפח** שבו מצוי **כפתור, ושני הקנים** הארוכים **יוצאין ממנו. אחד אילך** לצד זה, **ואחד אילך** לצד השני. **ונמשכין** שני הקנים **ועולין** עד **כנגד גובהה** של **המנורה** [שהוא גובה הקנה האמצעי, הנקרא גוף המנורה].

ו. **וטפח חלק** מעליו, הרי עשרה טפחים.

ז. **וטפח כפתור, ושני הקנים** הבינונים **יוצאין ממנו, אחד אילך ואחד אילך, נמשכין ועולין** הקנים עד **כנגד גובהה של המנורה.**

ח. **וטפח חלק** מעליו, הרי שנים עשר טפחים.

ט. **וטפח כפתור, ושני הקנים** הקצרים **יוצאין ממנו, אחד אילך ואחד אילך, נמשכין ועולין כנגד גובהה של מנורה.**

י. **וטפחיים חלק מעליו,** הרי חמשה עשר טפחים.

יא. **נשתיירו שם שלושה טפחים שבהן** היו **שלשה גביעין וכפתור ופרח.** הרי שמונה עשר טפחים. [נמצא שהיו בגוף הקנה האמצעי ארבעה גביעים, ושני כפתורים, ושני פרחים. מלבד הפרח שהיה ברגלי המנורה, ומלבד שלשת הכפתורים שמהן יצאו ששת הקנים. ולקמן תבאר הגמרא המקור לזה].

ומפרשינן: **וגביעין** של המנורה **למה הן דומין כמין כוסות אלכסנדריים** שנעשים באלכסנדריה, וארוכין וצרים היו.

כפתורים למה הן דומין לתפוחי הכרתיים, לתפוחי המקום ששמו כרתים. [ויש גורסים לתפוחי הבירותיים].

פרחים למה הן דומין כמין פרחי העמודין. כעין ציורים שמציירין בעמודים, כך היו חוקקין צורפי הזהב במנורה.

ומסכמת הגמרא: **ונמצאו** במנורה: **גביעין עשרים ושנים, כפתורים אחד עשר. פרחים תשעה!**

גביעים מעכבין זה את זה. שאם חסר גביע אחד, מעכב הוא את כולן. כאילו לא נעשו כלל גביעים. וכן **כפתורים מעכבין זה את זה. ופרחים מעכבין זה את זה.**

וכן **גביעים כפתורים ופרחים מעכבין זה את**

---

17. גובהה של מנורה שמונה עשר טפחים. **במהרי"ק** [שרש עה] הביא בשם תוס' שדרשו

זה. שאם חסר אחד מהם מעכב הוא את כולם[18].

מקשה הגמרא: **בשלמא גביעים עשרים ושנים** אשכחן, דכתיב בפסוק "**ובמנורה ארבעה גביעים** משוקדים". ומבואר שבגוף המנורה היו ארבעה גביעים.

וכתיב בעוד פסוק "**שלשה גביעים משוקדים בקנה האחד כפתור ופרח,** כן לששת הקנים היוצאים מן המנורה".

נמצא דבכל ששת הקנים היו שמונה עשר גביעים ואם כן מצאנו, **ארבעה** גביעים **דידה** של גוף המנורה, **ותמני סרי** שמונה עשר גביעים **דקנים, הא** יש לנו מקור **לעשרים ותרתין** גביעים. כט-א

כפתורין, נמי מצאנו **אחד עשר כפתוריה: תרי דידה** של גוף המנורה, כמו שנאמר "כפתוריה ופרחיה ממנה יהיו". וכפתוריה היינו שני כפתורים.

וששה כפתורים **היו בקנים.** כמו שנאמר "שלשה גביעים משוקדים בקנה האחד כפתור ופרח" ובכל קנה היה כפתור אחד. ואם כן בכל הקנים היו ששה כפתורים.

וכפתור וכפתור וכפתור הרי שלשה כפתורים שמכל אחד מהם יצאו שני קנים של המנורה שנאמר שלש פעמים בפסוק, "וכפתור תחת שני הקנים" **הא חד סר,** אחד עשר כפתורים!

אלא פרחים תשעה מנלן?

הרי מצינו רק **תרי דידה** של גוף המנורה. כמו שנאמר "ובמנורה ארבעה גביעים משוקדים כפתוריה ופרחיה". ודרשינן כפתוריה שנים ופרחיה שנים, הרי לנו שני פרחים בגוף המנורה. **וששה דקנים,** שבכל קנה היה כפתור ופרח, כמו שנאמר "בקנה האחד כפתור ופרח". הרי לנו ששה פרחים בששת קני המנורה. ואם כן **תמניא** שמונה **הוו,** ולא תשעה?

אמר רב שלמן: נאמר בפרשת בהעלותך "וזה מעשה המנורה "מקשה זהב **עד ירכה עד פרחה מקשה היא**" ריבה לך הכתוב פרח נוסף [וזהו הפרח הראשון שהיה סמוך לבסיס המנורה, בג' הטפחים הראשונים של המנורה] הרי לנו תשעה פרחים במנורה.

אמר רב: גובהה של מנורה תשעה טפחים!

איתיביה רב שימי בר חייא לרב:

זאת ממה שכתוב "וזה מעשה המנורה", "וזה" בגימטריא י"ח.

18. כתב **הח"ח בלקוטי הלכות** שאם אין גביעים כפתורים ופרחים המנורה עצמה פסולה. ודייק כך מדברי **הגרע"א** המובא בהערה 14. אולם הביא שם שבספר **הר המוריה** נסתפק בזה, שיתכן לפרש שאין הגביעים והכפתורים מעכבין במנורה, וודאי המנורה עצמה כשירה גם בלא גביעים שאין מנורת זהב גרועה ממנורת שאר מינים. אלא מה שמעכבים הכוונה שאם אי אפשר לעשות את כולם אין ענין בעשיית אחד מהם, שרק על ידי כולם כאחד יש מצוה. [ויתכן לומר עוד שלפי שיטת **הרמב"ם** המובאת בהערה 6 אסור לעשות חלק מן הגביעים וכדו' כמו שאסור לעשות גביעים במנורת שאר המינים]. ובאמת יתכן לפרש כך בדעת **הש"ך** ס"ס קמ"א ולא כמו שפירש **הגרע"א** המובא בהערה 14.

שנינו במשנה במסכת תמיד: **אבן היתה לפני המנורה**[19], **ובה שלש מעלות** מדרגות[20], **שעליה הכהן עומד ומטיב את הנרות**! ואם כל גובהה של המנורה היה רק תשעה טפחים, [דהיינו אמה וחצי] מדוע היה הכהן צריך לעמוד על גבי אבן? והרי גם אם היה עומד על הרצפה יכול היה להיטיב את הנרות?

אמר ליה רב: שימי את? אתה הוא שימי, חכם גדול כמוך מקשה לי דבר זה?! **כי קאמינא** דגובה המנורה היה תשעה טפחים **משפת הקנים**— ממעל למקום יציאת הקנים מגוף המנורה **ולמעלה** עד סוף המנורה. ומן הארץ ועד לקנים היו עוד תשעה טפחים, וביחד היתה המנורה שמונה עשר טפחים.

כתיב בדברי הימים פרק ד גבי המנורה שעשה שלמה — "**והפרח והנרות והמלקחים זהב הוא מיכלות זהב**". מבארת הגמרא: **מאי "מיכלות זהב"?**

אמר רב אמי: שמרוב זהב שהכניסו במנורה, **כילתו** שנגמר **כל זהב סגור**, הזהב המשובח [ונקרא זהב סגור משום שבשעה שמוכרין אותו נסגרות כל החנויות המוכרות זהב אחר] **של שלמה.**

דאמר רב יהודה אמר רב: עשר מנורות עשה שלמה. [כמו שנאמר בספר מלכים] **ולכל אחת ואחת** מהמנורות **הביא לה אלף ככר זהב, והכניסוהו** [לאלף ככר] **אלף פעמים לכור** כדי לזקקו. ולאחר הזקוק **העמידוהו על ככר** זהב.

והוינן בה: **איני, והכתיב** בספר מלכים, "**אין כסף נחשב בימי שלמה למאומה**" ומוכח ששלמה עשיר הוה, ואיך יתכן לומר שהזהב שנכנס במנורה כילה את כל הזהב של שלמה?

ומשנינן: מה שאמרנו שכלה הזהב של שלמה **לזהב סגור קאמרינן**! ומכל מקום שלמה נשאר עשיר, ולכן הכסף לא נחשב

---

19. אין להקשות ממה שאמרה תורה ולא תעלה במעלות על מזבחי, שאיסור זה נאמר דוקא במזבח כמו שמבואר במכילתא ס"פ יתרו.

20. בספרי דרש דין זה ממה שנאמר "בהעלתך" כלומר עשה לה מעלות. והראב"ד בפירושו על מסכת תמיד הקשה מנין שיעשו דוקא שלש מעלות ולא שתים או ארבע. והברטנורא שם מפרש שהמקור לשלש מעלות כנגד שלש העלאות הכתובים במנורה, בהעלותך את הנרות [במדבר ח' ב'] והעלה את נרותיה [שמות כה לז], להעלות נר תמיד [שמות כז כ']. [בחדושים מלוקטים מספר זרע יצחק הנדפס בסוף המשניות במס' תמיד הקשה שהרי כתוב בפרשת אמור עוד פעם להעלות נר תמיד ולכאו' עוד יש להקשות שבשמות [ל ח'] נאמר ובהעלות אהרן את הנרות ושם [מ' כה] ויעל הנרות לפני ה' ושם [מ' ד'] והעלית את נרותיה. ובבמדבר [ח' ג'] אל מול פני המנורה העלה נרותיה. וצריך לחלק שרק המקראות שנאמרו בצווי העשיה מלמדים שיעשה מעלות, ולא שאר המקראות].

והנה מקושית הגמרא כאן משמע שהטעם שהיו מעלות הוא כדי שיוכל הכהן להדליק המנורה בנקל, וכן פירש באמת הרמב"ם בפיה"מ בתמיד שזהו הטעם שעשו מעלות. אבל לפמש"כ בספרי שיש על זה דרשא צ"ב מה הקשה רב אשי. וצריך לומר שהיה פשוט לגמרא שאם לא היה צורך במעלות לא היתה התורה מצוה על זה. או שיתכן שהלימוד הוא אסמכתא.

למאומה בימיו.

ופרכינן: **ומי חסר** הזהב **כולי האי,** כמות גדולה כזו שהכניסו אלף ככר לכור אלף פעמים עד שעמד על ככר. ומשמע שבכל פעם שהכניסוהו לכור חסר הזהב ככר.

והתניא: רבי יוסי ברבי יהודה אומר: מעשה והיתה מנורת בית המקדש יתירה במשקל **על** המנורה **של משה** בגודל של **דינר זהב** [ממקום ששמו] **קורדיניקי, והכניסוה שמונים פעמים לכור, והעמידו** את משקלה **על ככר** כמו משקל המנורה שעשה משה[21]. ומוכח מזה שאין הזהב פוחת כל כך בתוך הכור!?

ומשנינן: **כיון דקאי** שנשרף כבר אותו הזהב בכור בימי שלמה, **קאי** לכן לא נחסר עכשיו רק דינר.

אמר רב שמואל בר נחמני אמר רב יונתן: מאי דכתיב בפרשת אמור "**על המנורה הטהורה** יערך את הנרות"? ממה שכתבה התורה "הטהורה", משמע **שירדו מעשיה ממקום טהרה!** שהראוהו למשה מן השמים מנורה, ועשה כדוגמתה.

ופרכינן: **אלא מעתה,** לדבריך, מה שנאמר "שש המערכת על **השלחן הטהור**" האם גם שם נפרש **שירדו מעשיו ממקום טהור?** [ואם כן קשה למה דרש כך רק במנורה][22].

אלא ודאי באור הפסוק כך הוא, שהשלחן צריך להיות **טהור, ומכלל שהוא טמא** דהיינו שהוא מקבל טומאה! ואם כן **הכא נמי** נדרוש במנורה — "**טהורה**", מכלל **שהיא טמאה** דהיינו שהיא ראויה לקבל טומאה, ומניין לך לדרוש שירדו מעשיה ממקום טהרה!?

ומשנינן: **בשלמא התם** בשלחן ישנו חידוש שהוא מקבל טומאה והוצרכה התורה להשמיענו דין זה משום קושיתו של **ריש לקיש. דאמר ריש לקיש: מאי דכתיב "על השלחן הטהור"** ודורשים מכך **מכלל שהוא טמא** וקשה והרי השלחן היה **כלי עץ העשוי לנחת,** שהרי השולחן היה מונח על מקומו בצורה קבועה ולא היה מיטלטל.

וקיימא לן **דכל כלי עץ העשוי לנחת,** שאינו

---

21. **המנ"ח** [מצוה צ"ח] הוכיח מכאן שהשיעור ככר הוא לא רק למעט פחות מככר, אלא גם יותר מככר אסור, ולכן דקדקו שיהא ככר מצומצם. ושוב דחה **המנ"ח** שלעולם מותר גם ביותר מככר אלא שמ"מ רצו לעשות המנורה דומה לשל משה. [וראה הערה 5].

הרש"ש הקשה להיפך, שלפי פשוטו משמע שהמעשה אירע בבית שני. והמנורה היתה מבית ראשון שהחזיר להם כורש. ולפי זה קשה איך השתמשו במנורה בבית ראשון לדעת ראב"ש הסובר [להלן צ"ט ב'] שבבית ראשון הדליקו במנורות של שלמה. ולדברי **המנ"ח** מיושב, שמנורה היתירה מככר זהב כשירה. [ומה שבבית ראשון לא טרחו לעשותה כשל משה, י"ל כיון שהיתה שם גם מנורתו של משה עצמה לא חששו לשאר מנורות]. וראה **בשפ"א** שכתב שמעשה זה זה אירע בימי שלמה כשעשו את המנורות ומיושבת קושית הרש"ש.

22. קושית הגמרא צ"ב שהרי באמת גם שלחן של אש ירד מן השמים כמבואר להלן ואם כן אפשר לפרש שירדו מעשיו ממקום טהרה. וביאר **הגרי"ז** שכוונת הגמרא כאן אינה לומר שראה איך הוא תואר וצורת המנורה, אלא הראו למשה

מיטלטל **אינו מקבל טומאה!** שנאמר בפרשת טומאת שרצים "וכל אשר יפול עליו מהם במותם יטמא, מכל כלי עץ או בגד או עור או שק", ודרשינן: מה שק מיטלטל מלא וריקם, אף כל מיטלטל מלא וריקם. אבל כלי עץ שאינו מיטלטל אלא מיועד לעמוד בקביעות אינו מקבל טומאה. ואם כן כיצד היה השלחן מקבל טומאה? **אלא** ממה שמוכח בפסוק ששולחן מקבל טומאה, **מלמד** שהיו **מגביהין אותו** בשעת הרגל כדי להראותו **לעולי רגלים, ומראים להם** עליו את **לחם הפנים** שהיה על השלחן. **ואומר להם ראו חיבתכם לפני המקום!** וכיון שהיו מגביהין את השלחן לעולי הרגלים, הילכך נחשב ככלי שהוא מיטלטל מלא וריקם ומקבל טומאה.

ומבארינן: **מאי "חיבתכם"** שראו אותה בלחם הפנים?

כדרבי יהושע בן לוי. דאמר רבי יהושע בן לוי: נס גדול נעשה בלחם הפנים, שהיה החום של הלחם בשעת **סילוקו,** אחר שעמד שבוע על השולחן, כמו בעת **סידורו** על השלחן! **שנאמר** בספר שמואל "כי אם לחם הפנים המוסרים מלפני ה' **לשום לחם חם ביום** הלקחו". ומשמע שגם בעת הלקחו מהשלחן היה הלחם חם.

וכיון שצריך להשמיענו את החדוש הזה שהשלחן היה מקבל טומאה מחמת טילטולו בשעת הרגל, הוצרכה התורה לכתוב "השלחן הטהור".

אלא הכא במנורה, מדוע הוצרכה התורה לכתוב "**טהורה**" להשמיענו **מכלל שהיא טמאה,** שהיא מקבלת טומאה, שהרי **פשיטא** שהיא מקבלת טומאה, שהלא **כלי מתכות נינהו, וכלי מתכות** פשיטא לן שהם **קבולי מקבלי טומאה** אפילו כשאינן מיטלטלין!?

אלא, ודאי מה שכתבה התורה "המנורה הטהורה", ללמד באה **שירדו מעשיה ממקום טהרה!**

תניא רבי יוסי ברבי יהודה אומר: ארון של אש, ושלחן של אש, ומנורה של אש, ירדו מן השמים, וראה משה ועשה כמותם. שנאמר בסוף פרשת המנורה: "**וראה ועשה בתבניתם אשר אתה מראה בהר**". ודרשינן שהמילה "בתבניתם" נאמרה גם על הארון וגם על המנורה וגם על השלחן, שעל כולם נאמר "אשר אתה מראה בהר".

ופרכינן: **אלא מעתה** מה שנאמר "**והקמת את המשכן כמשפטו אשר הראית בהר**", האם **הכי נמי** נדרוש שמשכן של אש ירד למשה מן השמים?

ומשנינן: **הכא** במשכן **כתיב "כמשפטו"**, ומשמע שהלכותיו של המשכן נאמרו לו בהר, ואילו **התם** במנורה שלחן וארון, **כתיב "כתבניתם"** שמשמע שהראוהו כמותם וכצורתם.

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן:

סדר עשייתה שצריך להקיש בקורנס כדי שתהא מקשה, ואם כן זה לא שייך בשלחן שאין בו דין מקשה. ועיין במיוחס **לרשב"א**.

המלאך **גבריאל היה חגור כמין פסיקיא** חגור היה באזור, כדרך אומנים שחוגרין עצמן כדי שלא יהיו בגדיהם נגררין עליהם, **והראה לו למשה מעשה מנורה**[23].

דכתיב "**וזה מעשה המנורה**", משמע שהראו למשה את מעשה המנורה.

תנא דבי רבי ישמעאל: שלשה דברים היו קשין לו למשה להבינם, עד שהראה לו הקדוש ברוך הוא באצבעו.

ואלו הן: מנורה וראש חדש, ושרצים.

מנורה דכתיב, "וזה מעשה המנורה". ומהמילה "זה" משמע שהוצרך להראותה לו [ונתקשה בה משה לפי שהיו צריכים לעשותה עם גביעיה וכפתוריה ופרחיה מקשה אחת. מהרש"א][24].

ראש חדש דכתיב "החדש הזה לכם ראש חדשים". ומהמילה "זה" משמע דהראהו. [ונתקשה בו משה לפי שבעת המולד אין הלבנה ניכרת כל כך, ולכן היה צריך להראות לו באיזה אופן נקרא הדבר שנראתה הלבנה][25].

שרצים דכתיב "וזה לכם הטמא", ומהמילה "זה" משמע דהראהו את סוגי השרצים הטהורים והטמאים [ולפי שיש הרבה מיני שרצים לא היה מכיר איזה טמא ואיזה טהור][26], [27].

---

23. פי' **הגרי"ז** שבברייתא מצינו רק שראה צורת המנורה, ורחב"א חידש שגבריאל הראה לו גם את אופן עשייתה על ידי קורנס, ולכן היה חגור פסיקיא [חלוק האומנים] וראה בהערה הקודמת.

24. כתב **הרמב"ן** בפירושו על התורה [שמות כה ל']: חכמת המנורה בגביעיה וכפתוריה ופרחיה מאין תמצא, ונעלמה מאד, אבל היותה מקשה בששה קנים יוצאין מן השביעי ועליהם נר אלוקים ומאירים כלם אל עבר פניה, כל זה תוכל להבין מדברינו שכתבנו במקום אחר. וזה מאמרם [מנחות כ"ט] שנתקשה משה במנורה. עכ"ל. משמע שהתקשה משה בסודות המנורה. ולאמור לעיל נמצא שהראו למשה שלשה דברים, תואר המנורה, סדר עשייתה, וסודותיה. אולם בפי' **הריב"א** עה"ת פ' תרומה וכן **בחזקוני** פירשו שמשה נתקשה בגובה המנורה שכן לא נאמר לו באיזה גובה תהיה. **ובכלי יקר** כתב שנתקשה בצורת עשייתה [וכעין שנתבאר לעיל בשם **הגרי"ז** על המימרא שגבריאל חגור כמין פסיקיא וכו']. כתב **רש"י** עה"ת [שמות כה לא] "תֵיעשה המנורה מאליה לפי שהיה משה מתקשה בה, אמר לו הקב"ה השלך את הככר לאור והיא נעשית מאליה לכך לא נאמר תַעשה. וקשה שאם כן למה הראו לו את המנורה. וביאר **בגור אריה** שעשה קצת בעצמו וסייעהו הקב"ה לגמור. וכן מפורש בתנחומא פ' בהעלותך.

25. וצ"ב דמה שייך להתקשות בזה הרי אם רואים הלבנה יקדשו ואם לאו לא יקדשו. ופירש **הגרי"ז** שאי"ז סתם דין שצריך לראות, אלא הוא שיעור שאפשר לקדש רק כשהלבנה בגודל כזה שאפשר לראותה, וזה נוגע למקדש על פי החשבון שצריך לדעת מאימתי נקרא מולד. ועיין בחידושי **הגרי"ז** עה"ת.

26. צ"ב למה הוצרך להראותו שרצים יותר מכל מין אחר, וביאר **הגרי"ז** על פי דברי **הגר"ח** שמייסד שחלוק דין שרצים מדין שאר בע"ח האסורים, שבשאר בע"ח הדבר תלוי במין, והיוצא מן הטמא טמא. אבל בשרצים הדבר תלוי בתואר וכל שהוא רוחש ושורץ אסור, ולכן הוצרך להראות לו מהו תואר השרץ.

27. **בר"א** על התורה פרשת תרומה כתב שרבי

ויש אומרים: אף הלכות שחיטה הראהו. **שנאמר** בפרשת תצוה, "**וזה אשר תעשה על המזבח**". ותחילת העשיה על המזבח היא השחיטה. ומשמע שהראוהו את אופן השחיטה [ונתקשה משה היכן הוא במדוייק מקום בית השחיטה, והיכן הוא מקום שפסול לשחיטה].

שנינו במשנה: **שתי פרשיות שבמזוזה מעכבות זו את זו, ואפילו כתב אחד מעכבן.** ותמהינן: **פשיטא** שאות אחת מעכבת, שנאמר בפרשת מזוזה "וכתבתם על מזזות ביתך". ודרשינן במסכת שבת וכתבתם נוטריקון כתיבה תמה שתהיה הכתיבה שלימה, ואם אות אחת כתובה שלא כהלכתה בשלימותה אין זו כתיבה תמה.

ומשנינן: **אמר רב יהודה אמר רב: לא נצרכה** משנתינו להשמיע אלא **לקוצה של יוד,** שאם חסרה אפילו הרגל הימנית של היוד מעכבת[28].

ופרכינן: **והא נמי פשיטא,** שהרי לא נעשית האות כהלכתה, ואות זו מעכבת ואם כן הרי זה כמו שלא נכתבה האות כלל!?

ומשנינן: לא נצרכה **אלא לכאידך** לדין האחר של **רב יהודה אמר רב. דאמר רב יהודה אמר רב: כל אות שאין גויל** מקום חלק בלא כתב **מוקף לה מארבע רוחותיה,** וכגון שהאות הסמוכה לה נוגעת בה, הרי היא **פסולה.** [וצריכים שמסביב לאות מכל רוחותיה יהיה גויל חלק ריק]. וזהו מה ששנינו במשנה שכתב אחד מעכבן, שההלכות שנאמרו במזוזה [דהיינו מוקף גויל] אם אין הן מתקיימות אפילו בהלכותיה של אות אחת הרי הן מעכבות במזוזה[29], [30].

ישמעאל חולק על רבי יוסי ברבי יהודה שאמר לעיל שהראו למשה גם ארון ושלחן, ואילו רבי ישמעאל הזכיר רק מנורה. ובגור אריה [**למהר"ל**] כתב דאין מחלוקת, אלא שמשה נתקשה במנורה, וכיון שהראו לו המנורה הראו לו את כל כלי המשכן שיראה דבר שלם.

28. **רש"י** פי' רגל הימנית של יוד. **ור"ת** בתוס' מפרש שהכוונה לראש הכפוף של היוד. א והרא"ש מפרש שהכוונה לתג שלמעלה ב וראה בביאוה"ל בצורת האותיות שבסימן ל"ו אות י'].

29. **התוס'** בגיטין כ' ב' כתבו שהמקור לזה הוא מהדרשא וכתבתם שצריך כתיבה תמה. ולפי זה כתבו דבגט אין קפידא אם תגע אות בחברתה כיון שבגט אין דין כתיבה תמה. אך **בשלטי הגבורים** בתחילת גיטין הביא **מספר התרומה** שפוסל גם בגט אם אינו מוקף גויל משום שפסול אות שאינה מוקפת גויל הוא מטעם שלא נקראת אות, שאין ניכר היכן כלתה האות. וכן כתב **הרשב"א** בשו"ת ח"א סימן תרי"א שהחסרון משום שאי"ז אות ומדייק כך מלשון הגמרא.

30. כתב **רש"י** "מעכבו למזוזה ותפילין". משמע שספר תורה אינו נפסל כשאינו מוקף גויל. וראה בספר **ברכת הזבח** שכתב שגם מדברי הרי"ף והרא"ש שהזכירו דין מוקף גויל רק בהלכות מזוזה ותפילין ולא בהלכות ספר תורה משמע כך. ועיין **במרדכי** אות תתקנב שהביא שהרא"ש הסתפק אם ספר תורה נפסל כשאינו מוקף גויל. **והרשב"א** בשו"ת ח"א סימן תריא הביא צד שספר תורה כשר, ודחה צד זה שהרי ספר תורה חמור יותר מתפילין ומזוזה, ועוד שהרי החסרון הוא משום שאי"ז אות [ראה בהערה הקודמת] ואם כן גם בספר תורה מסתבר שפסול.

אמר רב אשיאן בר נדבך משמיה דרב יהודה: ניקב תוכו של האות **ה״י** [שבפרשיות התפילין] דהיינו, הרגל הקצרה השמאלית של הה״י. ויש מפרשים ניקב הפנים של האות, דהיינו הגויל החלק שבתוך האות(31), **כשר** הרי האות כשרה.

ניקבה **יריכו** הרגל הימנית הארוכה של הה״י, **פסול** הרי האות פסולה.

אמר רבי זירא: לדידי מפרשה לי שמעתי לפרש, **מיניה** מפיו **דרב הונא.**

ורבי יעקב אמר: לדידי מפרשה לי שמעתי לפרש, **מיניה דרב יהודה: ניקב תוכו של ה״י כשר!** [לפירוש דהיינו הרגל השמאלית החידוש הוא שאין שיעור לאורך הרגל השמאלית ואם נשאר כל שהוא הרי האות כשרה. ולפירוש דהיינו תוך האות, הטעם שכשירה הוא משום שבתוך האות אין פסול של מוקף גויל](32).

אבל ניקב **יריכו**, הרי אם **נשתייר בו** מהירך הימנית **כשיעור אות קטנה** [היינו כשיעור האות יו״ד. לפי המשנה ברורה] הרי הוא **כשר**(33), **ואם לאו** שנשתייר בירך פחות מכשיעור אות קטנה **פסול!**

אגרא, חמוה חמיו של **רבי אבא איפסיקא ליה כרעא דה״י,** שאירע שנפסקה הרגל כט-ב

ובדעת רש״י אפשר לבאר שסובר שהחסרון באינו מוקף גויל הוא משום שאי״ז כתיבה תמה [ראה בהערה הקודמת] ובספר תורה אין דין כתיבה תמה. והנה **הרשב״א** בתשובה הנ״ל כתב שגם בספר תורה ישנו לדין כתיבה תמה, והוכיח כן מברייתא בשבת דף ק״ג, אולם המעיין ברש״י שם יראה שרש״י מפרש תחילת הברייתא על תפילין ומזוזות ולא על ספר תורה, ולפי זה אין ראיה.

הרשב״א בתשובתו הנ״ל דן להכשיר משום שספר תורה שחסר בו לגמרי אות גם כן יתכן שכשר, ועל זה האריך להוכיח שספר תורה שחסר בו אות אחת פסול. אכן **מרש״י ותוס׳** במגילה ט׳ א׳ משמע שספר תורה שחסר בו אות אחת כשר, לפי זה יתכן שלכן כתב רש״י שכאן מדובר רק בתפילין ומזוזה, שכן באם רק אות אחת מן הספר תורה אינה מוקפת גויל הרי זה כשר שאין זה גרוע מאות שחסרה לגמרי.

31. בפירוש ראשון מפרש **רש״י** שהכוונה לרגל שמאל של ה׳, ולפי זה ברגל שמאל כשר אם נשאר כל שהוא וברגל ימין צריך כמלא אות קטנה.

ובפירוש שני מפרש **רש״י** שתוכו הכוונה הגויל החלק שבתוך הה״י. ולפי זה מבואר שבתוך חלל האות אין דין מוקף גויל. אכן הראשונים [**מרדכי** ועוד] הביאו שבירושלמי במסכת מגילה מפורש שגם בתוך חלל האות יש דין מוקף גויל. [עיין **בטור** או״ח סימן לב סט״ו]. ולפירוש שני אין מקור להכשיר רגל שמאלית של הה׳ בכל שהוא, וצריך שגם היא תהא כמלא אות קטנה וכן פסק **הרמ״א** [סימן ל״ב סט״ו].

32. כך מוכח מדברי **הטור** סימן ל״ב.

33. **הב״י** בסימן ל״ב הקשה מדוע כשר כשנשאר כמלא אות קטנה, הרי אי״ז מוקף גויל. ותירץ שני תירוצים: א. יש לחלק בין נקב לדיבוק אותיות, שבנקב אין חסרון של מוקף גויל. ב. יש לחלק בין כתב במקום נקב, לכתב בהכשר ואחר כך ניקב. **מרש״י** ד״ה שאין, וכן בע״ב ד״ה וי״ו מוכח כפירוש ראשון, ואילו מדברי **הרמב״ם** [פ״א ה״כ מתפילין] משמע

הימנית של הה״י [בפרשת ״קדש לי כל בכור״ שבתפילין] שבמילה ״ויאמר משה אל **העם** זכור את היום הזה״, **בניקבא** על ידי שהרגל ניקבה.

אתא לקמיה דרבי אבא. אמר ליה: אם נשתייר בו ברגל של הה״י **כשיעור אות** [יו״ד] **קטנה כשר, ואם לאו,** הרי הוא **פסול!**

ראמי בר תמרי, דהוא רמי בר דיקולי, איפסיקא ליה כרעא דוי״ו אירע לו בפרשת ״והיה כי יביאך״ שבתפילין שנפסקה הרגל של הוי״ו שבמילה ״**ויהרג** ה׳ כל בכור״ **בניקבא** על ידי זה שהרגל ניקבה, והיתה אותה הוי״ו נראית כמו יו״ד.

אתא לקמיה דרבי זירא. אמר ליה רבי זירא **זיל אייתי ינוקא, דלא חכים ולא טפש,** לך ותביא תינוק שאינו חכם [שאם הוא חכם יבין שאי אפשר לומר ייהרג ה׳ שזהו גידוף כלפי מעלה. ובהכרח יקרא כאלו כתוב ויהרוג ה׳], ואינו טפש. [שאם הוא טפש אינו יודע לקרוא רק אות שלמה] וחזי

אי קרי ליה אם יקרא אותו תינוק את המילה ״**ויהרג״ כשר,** שהאות כשירה הואיל ונקראת בתור וי״ו.

אי לא יקרא אותה בתור וי״ו אם כן משמעות המילה ״**יהרג״ הוא, ופסול,** שמאחר והאות וי״ו נקראת בתור אות יו״ד נמצא שחסרה אות אחת בתפילין[34].

אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שעלה משה

כפי׳ שני.

כתבו **הנו״ב** [קמא יו״ד סימן עה] **והבית הלוי** [עה״ת בסופו בענין מוקף גויל] שלתירוץ ראשון אין הכוונה שאין כלל חסרון של מוקף גויל בנקב, אלא רק באופן שבין אות זו לאות האחרת יש גויל סמוך לאות השניה אז כשר אבל אם יש נקב בין שתי אותיות ואין כלל גויל באמצע פסול.

[**הביה״ל** ביאר זאת בשני אופנים. א. באמת צריך מוקף גויל אלא שהגויל המרוחק גם כן מספיק לכך. ב. שאין הדין ״מוקף גויל״ בצורת האות, אלא הוא דין בהפסק שבין אות לאות. ונפקא מינה בין ההסברים, באות הסמוכה לקצה הגויל. לפירוש הראשון פסול, ולפירוש השני כשר]. ובהסבר זה מובן מה שדנו הראשונים [ראה הערה קודמת] שהבבלי חולק על הירושלמי בדין מוקף גויל מתוכו, ששם מדובר שאין כלל הפסק גויל בין צד פנימי זה של האות לצד הפנימי שמולו, ובזה כל ההכשר רק משום שאין צריך מוקף גויל מתוכו.

34. ולעיל לגבי אות ה׳ מבואר שהשיעור הוא כמלא אות קטנה, וצריך להבין מדוע כאן ישנה בדיקה אחרת. **המרדכי** מפרש שיש להבחין בין אותיות שיש להם שתי ירכות שהם ניכרים בצורתם ובהם מספיק כדי אות קטנה. אבל אותיות שיש להם ירך אחת אדרבה אם נשאר כדי אות קטנה הרי הם דומים לי׳. ולכן צריך בדיקת תינוק.

והמאירי [בספרו קרית ספר] מבאר שלעיל מדובר כשנפסק שפת רוחב הרגל ג ובזה מספיק שיעור אות קטנה. דהיינו אם יש בעובי הרגל במקום הפסוק כדי עובי אות קטנה כשר. אבל כאן מדובר שנפסק לגמרי ונהית האות קטועה לשנים, ובזה כיון שאין שום חיבור בין חלק העליון לתחתון צריך לבדוק על ידי תינוק ורק עי״ז אפשר לצרף.

מדברי **המאירי** יוצאים שני חדושים: א] שיש שיעור לעובי האות ועל זה אמרו בגמרא שצריך שיעור אות קטנה. [וראה מש״כ על זה הביאוה״ל סימן ל״ב סט״ו ד״ה ניקב]. ב]

למרום לקבל את התורה, **מצאו** משה **להקדוש ברוך הוא שיושב וקושר כתרים** כגון התגין של ספר תורה **לאותיות** התורה.

אמר לפניו: רבונו של עולם מי מעכב על ידך?! מדוע אתה צריך להוסיף עוד על האותיות את הכתרים.

אמר לו: אדם אחד יש, שעתיד להיות בסוף כמה דורות, ועקיבא בן יוסף שמו, שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות מאותם כתרים!

אמר לו משה רבינו: **הראהו לי?!**

אמר לו הקב"ה למשה: **חזור לאחורך!** [שהראהו הקב"ה למשה, במראה הנבואה, כאילו הוא נמצא בבית מדרשו של רבי עקיבא, ושומע את קולו של הקב"ה לצעוד אחורה].

הלך משה רבינו **וישב בסוף שמונה שורות** של התלמידים שהיו יושבים לפני רבי עקיבא, **ולא היה יודע מה הן אומרים,** שלא הבין משה רבינו את המשא ומתן שלהם בדברי תורה[35].

תשש כוחו של משה רבינו, שחלשה דעתו שאינו מבין את צורת הלימוד שבבית מדרשו של רבי עקיבא. **כיון שהגיע** רבי עקיבא **לדבר שצריך לתת בו טעם** [נימוק] **אמרו לו תלמידיו** לרבי עקיבא: **רבי, מנין לך** דבר זה? **אמר להן** רבי עקיבא: דבר זה הוא **הלכה** שנאמרה **למשה מסיני** [שכך הוא הדין במסורת ממשה רבינו ואין צורך לנמקו ולהוכיחו מסברא או ממידה שהתורה נדרשת בה]. מיד **נתיישבה דעתו** של משה רבינו!

חזר משה רבינו **לפני הקדוש ברוך הוא, ואמר לפניו:**

רבונו של עולם! יש לך אדם כזה, ואתה נותן

שאפשר לצרף חלק האות העליון עם חלקה התחתון על ידי תינוק, אף על פי שמחולקים לגמרי באמצעם. ולא נפסק כן להלכה. [ראה **מ"ב** סימן ל"ב סקכ"ח].

35. בחידושי **הגרי"ז** מבאר על פי מה שהביא **הרמב"ן** [דברים כ"ז ח'] בשם ספר תאגי שבימי עזרא העתיקו את התגין מן האבנים שכתב עליהם משה את התורה באר היטב. וקשה למה לא העתיקו זאת מספרי התורה הכשרים שיהיו במשך הדורות. וביאר **הגרי"ז** לפי דברי הגמרא בסנהדרין [כ"א ב'] שעד עזרא היתה התורה כתובה בכתב ליבונאה [סוג כתב] ואז היתה נבואה שמכאן ואילך תיכתב בכתב אשורית. ולפי זה יש לומר שרק כתב אשורית צריך תגין ולא כתב ליבונאה, ולכן לא יכלו לברר דיני התגים מספרי התורה שמקדם שהיו כתובים בכתב ליבונאה. והעתיקו מהאבנים שנכתבו בשבעים לשון וביניהם כתב אשורית. עפ"ז יש לומר שמה שמשה לא דרש התגין היינו מפני שעד שלא ניתנה נבואה לכתוב התורה בכתב אשורית לא ניתן עדיין לדרוש את התגין ורק מזמן בית שני שהיתה נבואה לכתוב באשורית ובתגין אז ניתן לדרוש את התגין. לכן אמר משה להקב"ה מי מעכב על ידך לתת התורה כבר היום בכתב אשורית וידרשו התגין כבר עתה. א"ל שרק רבי עקיבא ידרוש ולא אתה. א"ל משה אם כן תן התורה מיד לרבי עקיבא בכתב אשורית שידרוש התגין. א"ל שתוק כך עלתה במחשבה לפני שתינתן התורה באשורית רק בעתיד.

תורה על ידי, ולא על ידו!? **אמר לו** הקדוש ברוך הוא **שתוק! כך עלה במחשבה לפני.** [ואין אתה יכול לעמוד על סוף דעתי] **אמר לפניו** משה רבינו, **רבונו של עולם! הראיתני תורתו** של רבי עקיבא, **הראיני** מתן **שכרו. אמר לו חזור לאחוריך** וראה במראה הנבואה! **חזר לאחוריו, וראה ששוקלין** הרומאים את **בשרו** של רבי עקיבא **במקולין** באיטליז, מקום שהקצבין שוקלין את הבשר [לאחר שנהרג על קידוש ה׳ שסרקו את בשרו במסרקות של ברזל].

אמר לפניו: רבונו של עולם! זו תורה וזו שכרה?! וכי זהו השכר שמגיע לרבי עקיבא? **אמר לו** הקדוש ברוך הוא **שתוק!** כך עלה במחשבה לפני!

[רבי עקיבא נידון על פי מה שעלה במחשבה לפני הקדוש ברוך הוא לברוא את העולם במדת הדין] [עפ״י הגר״א והצ״ק].

אמר רבא: שבעה אותיות שבספר תורה, תפילין, ומזוזות וכן בשאר ספרי הנביאים הכתובים והמגילות **צריכות** כל אחת מהן **שלשה זיונין** תגין קטנים בראשם. ואותם שלשה תגים אחד נוטה לימין ואחד נוטה לשמאל ואחד נוטה למעלה(36).

---

36. יש בזה כמה פירושים.

התוס׳ הביאו בשם **נ** שיעשה בראש האות קוים ישרים אחד מימין ואחד משמאל ואחד באמצע. ד עוד פירוש שהחיצונים נוטים באלכסון החוצה. ה **עוד פירשו** שיעשה שנים למעלה ואחד נוטה למטה ו. **ובהגה״מ** פ״א מהלכות ספר תורה פירש בשם **הרא״ם** שאין צריך זיונים בולטים, אלא הכוונה שקצות האותיות יהיו במרובע ולא בעגול. ז [אך **החזו״א** סימן ט׳ סק״א נדחק לפרש דברי הרא״ם באופן אחר]. מפשטות הראשונים והפוסקים משמע שגם בספר תורה ותפילין צריך זיונים אולם **הרמב״ם** נוקט שאין זה דין כללי בכל סת״ם, אלא זו הלכה מיוחדת במזוזה, אבל בספר תורה ותפילין ישנם אותיות אחרות שבהם עושה זיון אחד. [ראה **רמב״ם** פ״ב ה״ח מתפילין, **ובהגה״מ** שם בהגהה המתחלת באלפא ביתא, **ובביאור הגר״א** ס״ס ל״ו].

מדברי **הרמב״ם** משמע שאין התגין מעכבים, [כמו שדייק **הב״י** בסימן לו, וראה בחידושי **הגרי״ז** שהרמב״ם לשיטתו שאין התגין מצורת הכתב הכללי אלא רק באותיות מסוימות]. וכן לדעת **הרא״ם** המובא לעיל שאין צריך כלל תגים בולטים פשיטא שאין חסרונם פוסל. אכן כמה ראשונים פוסלים [ראה בב״י שם]. לשיטות הפוסלות יש לפרש טעם הפסול בשני אופנים. א] שהתג הוא חלק מצורת האות, ובלא תג אי״ז אות כלל. ב] שאמנם אין התג חלק מצורת האות ומ״מ הסת״ם נפסל בהעדרם שכך נמסרה ההלכה שחסרון התג פוסל. נ״מ לדינא בין ההסברים האם בגיטי נשים התגים מעכבים, שאם התג הוא חלק מצורת האות ה״ז מעכב גם בגט, אבל אם העכוב בסת״ם הוא הלכה, הרי הלכה זו נאמרה רק בסת״ם ולא בגיטין [ונחלקו בזה **הריב״א וספר התרומה** [סימן קיד], וראה מש״כ בזה **הגרע״א** ח״א סימן כא].

להלכה פסק **המ״ב** [סימן לו ס״ק טו] שלכתחילה יש להחמיר מאוד בזה ויוסיף התגים אחר כך, ואין בזה חסרון של ״שלא כסדרן״ כיון שבלי התגין גם כן צורת האות עליה.

לגבי האות ח׳ שצורתה כשני זייני״ן ועליהם גג, לשיטת ר״ת להלן, כתב בסה״ת שאין צריך לזיין את הזייני״ן, והאריך בזה **הגרע״א** הנ״ל.

ואלו הן האותיות: **שעטנ"ז ג"ץ** ש', ע', ט', נ', ז', ג', ץ', והוא הדין לנו"ן סופית ולצד"י רגיל.

אמר רב אשי: חזינא להו ראיתי **לספרי דווקני** לסופרים המדקדקים לכתוב כתב מיושר **דחטרי להו לגגיה דחי"ת** שהגביהו את הרגל השמאלית של האות ח' למעלה[37] [ויש מפרשים שהיו מגביהים את אמצע גגו של הח' כמו חטוטרת של גמל[38]].

ותלו ליה לכרעיה דה"י, ואת הרגל השמאלית של הה"י תלו באויר כמו שאנו עושים. ולא חברו אותה לגג האות. וזו צורתה ה[39].

והטעם **דחטרי להו לגגיה דחי"ת, כלומר** להראות ולרמז **חי הוא** הקדוש ברוך הוא והוא שוכן **ברומו של עולם,** שהחית היינו "חי", והחטוטרת מצביעה כלפי מעלה.

והטעם **דתלו ליה לכרעיה דה"י** הוא **כדבעא מיניה רבי יהודה נשיאה מרב אמי: מאי** הוא הביאור במה **דכתיב** בפסוק "**בטחו בה' עדי עד כי ביה ה' צור עולמים"? אמר ליה** רב אמי: **כל התולה בטחונו בהקדוש ברוך הוא, הוה לו מחסה בעולם הזה ולעולם הבא.** וזהו באור הפסוק: בגלל שבטחו בה' עדי עד, יש להם ביה ה' צור ומחסה לעולמים, בשני העולמים, העולם הזה והעולם הבא.

אמר ליה רבי יהודה נשיאה: **אנא הכי קא קשיא לי** זהו מה שקשה לי בפסוק הזה: **מאי שנא דכתיב** בפסוק "**ביה**" **ולא כתיב** "**יה**".

אמר ליה רב אמי: באור הפסוק כך הוא **כדדרש רבי יהודה בר רבי אילעאי: אלו שני עולמות שברא הקדוש ברוך הוא, אחד ב**אות **ה"י ואחד ב**אות **יו"ד,** שחלק הקדוש ברוך הוא את שמו לשתי אותיות, ובכל אחת מהן ברא עולם אחר. [וזהו באור הפסוק — "כי ביה ה' צור עולמים", שבשתי אותיות האלו יוד והא ברא ה' את שתי העולמות].

ועדיין **איני יודע אם העולם הבא** נברא **ביו"ד, והעולם הזה** נברא **בה"י,** או **אם העולם**

---

37. כ"כ התוס' בשם רש"י. ומזה משמע שהחוטרא הוא באמצע הזיי"ן השמאלי כנגד רגל הזי"ן ח. אולם **הפוסקים** כתבו לעשות החוטרא בשמאל הזיי"ן ט וזה צ"ב שאי"ז כדברי תוס'. [וראה מה שיישב בזה בספר שלמי יוסף סימן קמח].

38. ויש בזה שני מנהגים. יש עושים גג סתום י ויש עושים גג פתוח כגג רעפים. יא צורה ראשונה היא כצורת גגות שבארץ ישראל שהגג ישר אלא שעושים את עליוניו בשפוע כדי שיזובו המים. וצורת הגג השני היא כגגי חו"ל. [ראה **באליהו רבה** סימן לו].

כתב **הריב"ש** [סימן קכ] שאין החוטרא של גג החי"ת מעכב, שהרי אמרו בגמרא שרק ספרי דווקני עשו כן. [וראה **בפמ"ג** בצורת האותיות אות ח' **וברע"א** בגליון שו"ע סימן לו].

39. מכאן משמע שאם רגל שמאל של הה"י מחוברת לגג ה"ז כשר, שהרי רק ספרי דווקני דקדקו שתלות רגל הה"י. ואכן כך היא דעת **התשב"ץ** [סימן נ' נ"א], אולם **הריב"ש** [סימן ק"כ] פוסל אם תגע רגל הה"י, ומפרש שמה שאמר רב אשי שרק ספרי דווקני דקדקו בזה, היינו על מה שחטריה לגגיה דחי"ת, ומה שלא הדביקו רגל הה"י, זה דבר הפוסל והכל מקפידים בזה, אלא שחידש רב אשי שאף על פי שאחר שחטריה לגגיה דחי"ת שוב לא יחליפו

הזה נברא **ביו"ד, והעולם הבא** נברא **בה"י?!**

כשהוא אומר בפסוק בפרשת בראשית, "**אלה תולדות השמים והארץ בהבראם**" ודרשינן **אל תקרי "בהבראם", אלא בה"י בראם!** הוי אומר, מוכח מכאן, **שהעולם הזה** הוא זה שנברא **בה"י, והעולם הבא** הוא זה שנברא **ביו"ד.**

ומפרש רב יהודה בר רבי אלעאי: **ומפני מה נברא העולם בה"י** שהוא פתוח למטה, **מפני** שהעולם הזה **דומה לאכסדרה** שפתוחה היא לגמרי בדופן אחד, וכך העולם הזה פתוח הוא **שכל הרוצה לצאת** לתרבות רעה **יצא,** והיינו שהבחירה היא בידי האדם!

ומאי טעמא תליא כרעיה תלויה הרגל הפנימית של הה"י ואינה מחוברת לגגו?

ללמדך: **דאי הדר** שאם יחזור אותו החוטא **בתשובה, מעיילי ליה** מעלין אותו באותו הפתח העליון שבין הרגל השמאלית והגג של הה"י, ומקבלין אותו בחזרה.

ופרכינן: **וליעייל** שיכנס אותו חוטא **בהך** פתח התחתון שיצא בו, ומדוע צריכים פתח מיוחד שיוכל לחזור בו בתשובה?

ומפרשינן: **לא מסתייעא מילתא** אין הדבר אפשרי! וכדברי **ריש לקיש:**

דאמר ריש לקיש: מאי הוא באור הפסוק **דכתיב** במשלי "**אם ללצים — הוא יליץ, ולענוים יתן חן**"?!

ללמדך: מי שהוא **בא ליטמא פותחין לו** פתח להיות לץ (40).

אבל מי שהוא **בא לטהר,** אחר שחטא, **מסייעין אותו,** שצריך הוא סיוע מן השמים מפני יצר הרע המונע בעדו מלשוב, הלכך פתחו עבורו פתח מיוחד כדי שיוכל לשוב ולא די לו בפתח התחתון.

ומאי טעמא אית ליה לה"י **תאגא,** שהוא כתר קטן בצדו השמאלי של גגו? (41)

כי **אמר הקדוש ברוך הוא: אם חוזר בו, אני קושר לו כתר!**

ומפני מה נברא העולם הבא ביו"ד?

מפני **שצדיקים שבו מועטים** ודומים הם

בין ה"י שרגלה מחוברת לחי"ת שהרי לחי"ת יש חוטרא, מ"מ גם בזה נפסלת הה"י. עוד תירץ הריב"ש שכוונת הגמרא "תלו ליה לכרעיה דה"י" היא שלא היה די להם בהפרדה קטנה אלא היה מופרד הרבה, ובזה דקדקו רק ספרי דווקני.

בטעם הפסול כתב **הריב"ש** שמה שרגל הה"י אסור שתגע בגג אין הטעם כדי שלא תדמה לחי"ת, אלא שכך היא עיקר צורת הה"י שיהיה בה פתח וכמבואר להלן בגמרא שיהיה לבעלי תשובה פתח מיוחד.

40. לפי הגירסא פותחין לו, החילוק בין בא ליטמא לבא ליטהר ש"מסייעין" הוא סיוע יותר מ"פותחין". ויש שגורסים בא ליטמא פותחין לו, פירוש שיש לו פתח מזומן, אבל בא ליטהר מסייעין אותו היינו שעבורו פתחו פתח מיוחד.

41. שיטת **רש"י** שהכתר בצד שמאל, ושיטת **ר"ת** שהכתר בצד ימין וכתב הטור [סימן לו]

ליו"ד שהוא אות קטנה.

ומפני מה כפוף ראשו של היו"ד?

מפני שצדיקים שבו בעולם הבא **כפוף ראשיהם** מפני שהאחד מתביש מחבירו. **מפני מעשיהן שאינן דומין זה לזה,** וכבודו של זה גדול משל זה.

אמר רב יוסף: הני תרתי מילי, שתי הלכות, **אמר רב בספרים** בהלכות ספרי תורה, [ולקמן תתפרש ההלכה השניה] **ותניא תיובתיה** ובברייתא שנינו שלא כדבריו.

חדא, הלכה אחת היא **הא דאמר רב:** ספר תורה שיש בו שתי טעויות בכל דף ודף מדפי הספר **יתקן** את הספר. והיינו, שאפשר לתקנו ולהכשירו. אבל כשיש בספר תורה **שלש** טעויות בכל דף **יגנז!** שאי אפשר לתקנו.

ותניא תיובתיה דרב, ששנינו: **שלש** טעויות שנמצא בכל דף **יתקן, ארבע** טעויות **יגנז!**

תנא: אם יש בו בספר תורה **דף אחת שלימה** בלא טעות, **מצלת על כולן.** שאפילו יש ארבע טעויות בכל דף, אותו דף שאין בו טעות מציל את הספר כולו, שאפשר לתקנו.

אמר רב יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב: והוא מה שאמרנו שדף אחת שלימה מצלת על כולו, זה דווקא **דכתיב רוביה דספרא שפיר.** שרוב האותיות[42] כתובים בלא טעויות. ואז אף על פי שבכל דף ודף יש ארבע טעויות ויותר, מכל מקום כיון שרובו של הדף הוא בלי טעויות, מציל הדף השלם שאין בו טעות את כל הספר [עפ"י השטמ"ק].

אמר ליה אביי לרב יוסף: אי אית בההוא דף שלם **שלש טעויות מאי?**

האם נאמר שמה שדף אחד שלם מציל את הספר הוא דוקא כאשר הדף הזה שלם לגמרי בלי שום טעות. או שנאמר שכל דף שאין בו ארבע טעויות, אפילו שיש בו שלש טעויות גם כן נחשב לדף שלם, ומציל את כל הספר!?

אמר ליה רב יוסף: **הואיל** וספר תורה שיש בו שלש טעויות בכל דף **איתיהיב לאיתקוני,** ניתן הוא לתקון **מיתקן!** מתקן הוא את הדף שיש בו רק שלש טעויות. וממילא מציל הוא את כל הספר תורה אף על פי שיש טעויות בכל שאר הדפים ואפשר לתקן על ידו את כל הספר.

והני מילי דאמרינן דאם איכא ארבע טעויות בדף יגנז, **בחסירות** שחסרו ממנו אותיות. **אבל** אם הפסול הוא **ביתירות** שיתר אותיות או מילים **לית לן בה!** שאין הספר פסול, אלא גורר את היתירות והספר כשר.

מבארת הגמרא: **חסירות מאי טעמא לא**

שטוב לעשות כדברי שניהם. אכן **המ"ב** בצורת האותיות הכריע לעשות **כרש"י,** שרוב הפוסקים סוברים כמותו, ובפרט שאין הכתר מעכב בדיעבד.

42. על פי **הכ"מ והב"י והש"ך** [סימן רע"ט סק"ד]. אכן **בשטמ"ק** מפרש שצריך שכל דף ודף יהיה בלא טעות שלא יהיה יותר משמונה או ששה טעויות בכל דף. ועיין **בביה"ל** [עה"ת בסופו] שמדייק **מהרמב"ם** שצריך רוב דפים

מהני תקון?

אמר רב כהנא: משום דמיחזי שנראה הספר תורה **כמנומר**! כשכותב ומוסיף בין השיטין את מה שחיסר. אבל ביתירות אין גרידת האותיות מכערת את הספר כל כך, ואינו נראה כמנומר.

אגרא, חמוה חמיו **דרבי אבא, הוה ליה** ארבע אותיות **יתירות** בכל דף **בסיפריה** בספר התורה שלו. **אתא לקמיה דרבי אבא** לשאול אותו האם הספר תורה טעון גניזה.

אמר ליה רבי אבא: **לא אמרן** שהספר תורה
ל-א פסול **אלא בחסירות** כאשר חסרו ארבע אותיות בכל דף **אבל ביתירות לית לן בה!** ויכול הוא לגרור את היתירות.

עד כאן ביארה הגמרא את המימרא הראשונה של רב!

אידך המימרא השניה שאמר רב בהלכות ספר תורה, וקשה עליה מהברייתא היא הא **דאמר רב: הכותב ספר תורה, ובא לגמור** את הפסוק האחרון שבפרשת וזאת הברכה **גומר** את הכתיבה **ואפילו באמצע הדף,** ואינו צריך לסיים כתיבת ספר התורה דוקא בסוף הדף. [דף היינו טור שלם בספר תורה].

מיתיבי: הכותב ספר תורה, בא לו לגמור את כתיבת הספר בסיום פרשת וזאת הברכה, **לא יגמור באמצע הדף כדרך** שיכול הוא **לגמור** בסיום שאר **החומשין.**

אלא מקצר את השורות **והולך** הלוך ומצמצם את רוחבן עד שיגמור את המילים שבסיום הספר "לעיני כל ישראל" **בסוף הדף.** ומברייתא זו קשה על רב שמתיר לסיים באמצע הדף.

ומשנינן: **כי קא אמר רב** שיכול לגמור באמצע הדף, **בחומשין,** שעשויין וכתובין בגליון כספר תורה, אבל אינם כרוכים יחד, ואינן עשויים בקדושת ספר תורה, אלא נכתבו כל חומש לעצמו.

ותמהינן: **והא "ספר תורה" קאמר** רב, ואיך אפשר לומר שעל חומשין דבר רב?

ומשנינן: מה שאמר רב שיכול לגמור באמצע הדף, בסיום **חומשין של ספר תורה** אמר, וכגון בסיום ספר בראשית, שמות וכו'. אבל בסיום ספר תורה עצמו בפרשת וזאת הברכה בפסוק "לעיני כל ישראל" מודה רב שצריך לסיים בסוף הדף.

ופרכינן: **איני, והאמר רבי יהושע בר אבא, אמר רב גידל, אמר רב: לעיני כל ישראל** נכתב **באמצע הדף!** ומוכח שאפילו בסיום ספר תורה אמר רב שיכול לגמרו באמצע הדף!?

ומשנינן: **ההיא** דקאמר רב ש"לעיני כל ישראל" נכתב באמצע, אין הכונה לאמצע הדף אלא כונתו **באמצע השיטה** השורה האחרונה של הספר, אבל מודה רב דצריך לסיים בסוף הדף.

איתמר: רבנן אמרי: אפשר לסיים "לעיני כל ישראל" באמצע הדף[43] **ואף באמצע שיטה!**

כשרים ולא די ברוב אותיות ע"ש. עבר ותיקן כתב הביה"ל שם שכשר.

43. על פי פירוש **רש"י**. ולפי זה רבנן חולקים על המבואר לעיל שלא יסיים את התורה באמצע

רב אשי אמר "לעיני כל ישראל" נכתב **באמצע שיטה דוקא,** אך לא באמצע הדף אלא בסופו, שעל ידי זה יידעו הכל שזהו סיום התורה [ט"ז].

אמר רבי יהושע בר אבא, אמר רב גידל, אמר רב: שמונה פסוקים האחרונים **שבתורה** מהפסוק "וימת שם משה", **יחיד** אדם אחד **קורא אותן בבית הכנסת** בצבור, שאין מפסיקין באותם פסוקים כדי שאדם אחר יעמוד ויקרא את המשכן[44]. ומבארינן: **כמאן** נאמר דין זה **דלא כרבי שמעון!**

דתניא: נאמר בפסוק "**וימת שם משה עבד ה'". וכי אפשר** הדבר **שמשה חי, וכתב** בעצמו "**וימת שם משה**" בעודנו חי? **אלא, עד כאן כתב משה,** ואילו **מכאן** מפסוק זה ד"וימת שם משה" — **ואילך, כתב יהושע בן נון, דברי רבי יהודה. ואמרי לה** ויש אומרים **שרבי נחמיה** אמר זאת.

אמר לו רבי שמעון: וכי **אפשר** הדבר **שספר תורה חסר** אפילו **אות אחת,** ומשה קורא לו "ספר תורה"!? **וכתיב** בפרשת וילך "ויצו משה את הלוים וכו' **לקוח את ספר התורה הזה ושמתם אותו** וכו'". וכיון שאמרת שמשה לא כתב את אותם שמונה הפסוקים האחרונים אם כן היה הספר תורה חסר, ואיך אמר משה ללוים לקחת את "ספר התורה"!?

אלא, עד כאן הקדוש ברוך הוא אומר למשה, **ומשה אומר** אחריו, כדי שלא יטעה[45], **וכותב. מכאן,** מתחילת שמונה פסוקים אלו **ואילך, הקדוש ברוך הוא אומר,**

הדף, וקשה עליהם מהברייתא המובאת לעיל. **ובשטמ"ק** אות ט' פירש שכוונת רבנן "אף באמצע שיטה" פירושו לא רק בסוף שיטה אלא גם באמצע, אבל מכל מקום צריך לסיים בסוף העמוד.

רש"י לא פירש **כשטמ"ק,** משום שהוקשה לו מהי התיובתא על רב [כמו שאמר רב יוסף לעיל ששני הדברים של רב קשים מברייתא] הרי הגמרא תירצה היטב, ולכן מפרש שהקושיא היא לדברי רבנן שפירשו בדעת רב שמסיים באמת באמצע העמוד. [על פי שו"ת **פנים מאירות** סימן קעט] ועיין בתוס' לעיל כ"ט ב' ד"ה ותניא.

אם לא סיים באמצע שיטה כתב בשו"ת **באר שבע** שהספר תורה פסול, וראה מש"כ על זה בשו"ת **פנים מאירות** הנ"ל.

44. כך פירש **רש"י. והרמב"ם** בפי"ג ה"ו מהלכות תפילה מפרש שאפשר לקרא פסוקים אלו אפילו אם אין עשרה. מה שאין כן שאר קריאת התורה צריך שיהיו עשרה שישמעו. וראה בהשגות **הראב"ד ובכס"מ ובקר"א** מש"כ בזה.

הגרי"ז הקשה ע"ד הרמב"ם שהרי קריאת התורה טעונה צבור מדין "דבר שבקדושה" ואם כן מדוע פסוקים אלו אינם טעונים צבור. [בשלמא אם מה שצריך עשרה הוא מהלכות קריאת התורה י"ל שפסוקים אלו השתנה דינם, אבל אם הסיבה שצריכים צבור משום שכל דבר שבקדושה טעון עשרה אם כן גם שמונה פסוקים הללו הם דבר שבקדושה] [הובאו דבריו **בשיעורי רבי שמואל** ב"ב טו].

45. מדברי הגמרא כאן משמע שהכותב ספר תורה צריך לומר בפיו את אשר הוא כותב. [כ"כ **תוס'** ועוד ראשונים, ונפסק בשו"ע או"ח סימן ל"ב סעיף ל"א]. בטעם הדין כתב **רש"י** כדי שלא יטעה, ולפי זה הכותב מתוך ספר אין צריך להוציא בפיו, שהרי רואה בעיניו כיצד לכתוב, וכן פסק השו"ע שם. אולם **הב"ח** ועוד אחרונים

ומשה כותב בדמע ולא היה אומר אחרי הקדוש ברוך הוא מרוב צער[46]. **כמה שנאמר, להלן** בספר ירמיה כשביאר ברוך לשרים היאך כתב את מגילת איכה: "**ויאמר להם ברוך מפיו יקרא אלי** ירמיהו **את כל הדברים האלה, ואני כותב על הספר בדיו**". ומשמע שירמיהו אמר את דברי הנבואה וברוך רק כתב אותם אך לא חזר עליהם בפיו כיון שהיו דברי קינות והיה בצער.

ומבארינן: **לימא** שמא נאמר שדברי רב גידל אמר רב ששמונת הפסוקים יחיד קורא אותן הינם **דלא כרבי שמעון**. שלרבי שמעון כיון שמשה כתבם אין הם שונים משאר הפסוקים שבתורה שאפשר להפסיק ביניהם, ואחר יכול לקרא חלק מהם.

ומשנינן: **אפילו תימא כרבי שמעון**, בכל זאת אין להפסיק בהם, **הואיל ואישתני**, שהשתנו משאר הפסוקים בכך שנכתבו בדמע, הילכך **אישתני** גם דינם משאר הפסוקים של הספר תורה, שרק יחיד קורא אותן בבית הכנסת[47].

ואמר רב יהושע בר אבא, אמר רב גידל, אמר רב, הלוקח הקונה **ספר תורה מן השוק,** הרי זה **כ"חוטף" מצוה מן השוק,** שאף על פי שקיים את המצוה, מכל מקום אם היה כותב את הספר תורה והיה טורח בו היתה לו מצוה יתירה[48].

כתבו ולא לקחו מן השוק, **מעלה עליו הכתוב כאילו קבלו מהר סיני!**

[שיש למידת הרחמים לומר שכשם שטרח כאן, כך היה טורח ללכת במדבר כדי לקבל את התורה מהר סיני. נימוקי יוסף].

סוברים שגם הכותב מתוך הכתב צריך לומר בפיו, שעל ידי אמירתו מושך קדושה על האותיות. ומ"מ בדיעבד אין הספר תורה נפסל אפילו אם לא אמר בפיו. [כמש"כ **המ"ב** סקל"א].

במילים שהכתיב שונה מהקרי נחלקו האחרונים אם יאמר בפיו הכתיב או הקרי, **הגר"ש קלוגר** [בשו"ת סתם סימן פ"ו] **והמשנת אברהם** [סימן י"ז סעיף ט"ו] נקטו שיאמר את הכתיב. ואילו **הבית אהרן** [סימן ב' סעיף א'] נקט שיאמר את הקרי. ונראה מסברא שאם הטעם שצריך לומר הוא כדי שלא יטעה פשוט שצריך לומר את הכתיב שלא יטעה בכתיבתו, ורק אם נאמר כשיטת הב"ח שעל ידי אמירתו מושך קדושה על האותיות יש מקום לומר שצריך לומר את הקרי. [וראה בשלמי יוסף סימן קנו].

46. נראה **שרש"י** פירש שהכוונה "בדמע" היינו שצערו היה רב עד שעמדו דמעות בעיניו. **והמהרש"א** בב"ב ט"ו מפרש שכתב הפסוקים בדמעות ולא בדיו. **והגר"א** בקול אליהו פירש שכתב הכל ברצף בלא רווח בין המילים. ו"דמע" מלשון ערבוב כמו "מדומע". והיינו לפי שהתורה היא שמותיו של הקב"ה ואפשר לקראה בצורה אחרת, ורק אחר כך ניתנה למשה באופן שאנו קוראין אותה [וכמו שכתב **הרמב"ן** בהקדמתו לפירושו על התורה].

47. ראה בחידושי **הגרי"ז** שהאריך לבאר הדברים.

48. כך היא שיטת **רש"י** שהלוקח ספר תורה מן השוק יצא. אבל **הרמ"א** ביו"ד סימן ע"ר כתב שלא יצא יד"ח, וראה **בביה"ל** [ח"א סימן ו'] שמדייק כך בדעת הרמב"ם.

אמר רב ששת: אם הגיה אדם בספר תורה **אפילו אות אחת** שהיתה בו טעות **מעלה עליו** הכתוב **כאילו כתבו.** ואינו נחשב עוד כחוטף מצוה מן השוק[49].

תנו רבנן: עושה אדם יריעה של ספר תורה **מבת שלש דפין ועד בת שמונה דפין.** דהיינו שכל יריעה יכולה להכיל משלש דפין ועד שמונה דפין.

פחות מיכן משלשה דפין, **ויתר על כן** על שמונה דפין, **לא יעשה!** פחות משלשה דפין לא יעשה כדי שלא יהיו התפירות קרובות זו לזו, שאין זה נוי לספר תורה שיהיו בו תפירות סמוכות[50] ויותר משמונה דפין לא יעשה כדי שלא להרחיק את התפירות יותר מדאי, שכן התפרים מוסיפים נוי לספר תורה[51].

ולא ירבה לעשות שמונה **דפין** ביריעה כשיש לו יריעה קטנה, **מפני** שהדפין יהיו צרים ברחבם **ונראה** כל דף **כאגרת** ולא כדף של ספר.

ולא ימעט לעשות שלשה **דפין** רחבים

בסנהדרין כ״א ב׳ מבואר שהיורש ספר תורה מאביו לא יצא יד״ח מצות כתיבת ספר תורה, ובפשטות הסברא שהמצוה היא ״לכתוב״ ספר תורה כלשון הכתוב שממנו דורשת הגמרא שם דין זה: ״ועתה כתבו לכם את השירה הזאת״. [וראה בהגהות **הגרע״א** בסימן ע״ר וכן **בפ״ת** סק״ג שדנו האם צריך שיהא הספר תורה תורה שלו או אפילו אם מקדישו לרבים או שנאבד אחר כך מ״מ קיים המצוה בכתיבה, ולכאו׳ תלוי בהנ״ל, ויתכן שצריך גם כתיבה וגם שיהיה אצלו].

ויש להקשות על שיטת רש״י שסובר שהקונה ספר תורה יצא יד״ח, מדוע היורש לא יצא יד״ח, הרי שניהם לא כתבו ספר תורה. **ובבית הלוי** [שם] מתרץ שרש״י פסק כאביי בסנהדרין שהקשה על הדין של יורש וסובר דבאמת גם יורש יוצא יד״ח. [וראה **במקדש מעט** סימן ע״ר שמבאר שרש״י סובר שאין צריך שיכתוב בפועל, ודי במה שמשתדל להשיג ספר תורה, מה שאין כן ביורש שזכה בספר תורה ממילא].

49. **הנמוק״י** פירש שגם כשכותב אות אחת אומרת מדת הרחמים שאם היו בו טעויות נוספות היה מתקנם גם כן. **ובתוס׳** פירשו כיון שחבירו השהה את הספר תורה שלא כדין שאסור להשהות ספר שאינו מוגה לכן אין בזה איסור. ומשמע מדבריהם שהסיבה שהקונה ספר תורה כחוטף מצוה מן השוק היא מפני שמפסיד לבעל הספר תורה את המצוה. שהרי אסור למכור ספר תורה. ולכן באופן שהמוכר השהה באיסור מותר לקנות. [וראה **בט״ז** סק״א **ובפ״ת** סק״ח שלפי זה כל מקום שקנה בהיתר יצא יד״ח].

לשיטת **הרמב״ם** שהקונה לא קיים שום מצוה, וכמו יורש ספר תורה, צ״ל שעל ידי שתקנו נחשב ככתב את כל הספר תורה, ולפי זה ה״ה ביורש שתיקן אות אחת יצא יד״ח וכ״כ **הרדב״ז**. אכן **השאג״א** [סימן לד] כתב שיורש שתיקן אות אחת לא יצא יד״ח. ולדבריו צריך לומר שיש חילוק בין יורש ללוקח.

50. **בפ״ת** [סימן ערב סק״ד] הביא בשם שו״ת **גבעת שאול** שאם הכתב גס שאז גם בשתי דפים התפירות רחוקות יכול לעשות שתי דפים ביריעה.

51. כך פירש **רש״י והטור** [סימן ער״ב]. **והנמוק״י** פירש שהטעם שלא ירחיק התפרים

ביריעה כשיש לו יריעה גדולה, **מפני שעיניו משוטטות** כשבא לקרא מפני רוחב השורות וטועה הוא בראשי השורות.

אלא שעור רחבו של דף למצוה הוא, **כגון** שיוכל לכתוב בו "**למשפחותיכם**" **שלש פעמים**; ושעורו טפח. [הגהות מיימוניות].

נזדמנה לו יריעה שלפי מדת הדפים האחרים באותו ספר היא יריעה **בת תשע דפים**. וצריך לחלקה, כמו שאמרנו שלא יעשה יריעה יותר משמונה דפין, **לא יחלוק** את היריעה בשיעור **שלש** דפים **לכאן** ובשיעור של **שש לכאן**. **אלא** חולקה **ארבע** דפין **לכאן, וחמש** דפין לכאן. כדי שלא תהא האחת יתירה על השניה יותר מדאי[52].

במה דברים אמורים שלא ימעט ולא ירבה בדפין, **בתחילת הספר**, ובהמשכו, **אבל בסוף הספר אפילו** אין לו לכתוב אלא **פסוק אחד** יכתבנו בכל היריעה, **ואפילו דף אחד** יעשה מכל היריעה.

והוינן בה: וכי **פסוק אחד סלקא דעתך**? והרי צריך לגמור את ספר התורה בסוף הדף, וכיצד ימלא פסוק אחד את כל היריעה?

ומשנינן: **אלא, אימא** שיכול הוא לעשות **פסוק אחד בדף אחד** על ידי שיקצר את השורות ובכל שורה יכתוב מילה אחת, כך שיגמור את הפסוק בסוף הדף [ושאר היריעה יכולה להשאר חלקה][53].

וממשיכה הברייתא: **שיעור גליון** חלק שצריך להשאיר בספר תורה: **מלמטה** בסוף הכתב, משאיר **טפח** פנוי. **מלמעלה** מספיק להשאיר **שלש אצבעות** שאין היד ממשמשת בגליון למעלה כמו למטה [נמוקי יוסף].

ובין דף לדף משאיר **כמלא ריוח שתי אצבעות**.

ובחומשין, שאינן עשויין לספר תורה, אבל עשויין הן כגליון של ספר תורה **למטה** משאיר **שלש אצבעות, מלמעלה שתי אצבעות**.

ובין כל **דף לדף** בחומשין משאיר **רווח כמלוא גודל**.

ובין כל **שיטה** [שורה] **לשיטה** ישאיר רווח בין בספר תורה ובין בחומשין **כמלוא שיטה**.

ובין כל **תיבה לתיבה** ישאיר רווח **כמלוא אות קטנה** [יו"ד][54].

מפני שאמרו במסכת מגילה שמצוה להעמידו על התפר כשגוללו ואם היריעה ארוכה יהיה לו טורח לגלול עד התפר. [הטעם שמצוה להעמידו על התפר פי' **הרי"ף** כדי שאם יקרע יקרע רק התפר. ורש"י פירש שאם מעמידו על התפר מתהדקת הגלילה יפה].

52. כן פירש **רש"י**. **והטור** [סימן ער"ב] כתב הטעם משום שעיקר הנוי ביריעות בנות ארבע וחמש דפים.

53. וה"ה שיכול לעשות אותיות ארוכות שכל אחת מהן בגודל כמה שיטין של הדפים האחרים. [**תוס'** ופוסקים].

54. ובדיעבד כשר כל שנראה כשתי תיבות, אפילו אם אין כמלא אות קטנה, אבל אם סמוכה לתיבה בשניה לגמרי פסול. [**ש"ך** סימן רע"ד סק"ד] [ואם התיבה הראשונה מסתימת באות סופית כגון ם, נסתפק בזה בספר **בני יונה**,

ובין כל **אות לאות** ישאיר רווח **כמלוא חוט השערה.**

וכן **אל ימעט אדם** הכותב ספר תורה **את הכתב.**

והיינו, שיתכנן הכותב מראש את צורת הכתיבה כדי שלא יגיע למצב שבו הוא יצטרך להקטין את גודלן הרגיל של האותיות בשאר הספר ויפגום בכך את הדר הכתיבה, שאם תהיינה מקצת האותיות גדולות ומקצתן קטנות לא יהיה הכתב נאה. [נמוקי יוסף](55).

ויתכנן היטב את כתיבתו כדי שלא יצטרך להקטין את האותיות **לא מפני ריוח של מטה,** בצד התחתון של הגליון, כדי שיהיה בו את שיעור הרווח הראוי.

ולא מפני ריוח של מעלה, כדי שיהיה שיעור שלש אצבעות גיליון ריק.

ולא מפני ריוח שבין שיטה לשיטה. והיינו שיתכנן שלא יקרה שיזדמנו שתי שורות ששרטוטן קרוב, וכדי שישאר לו ריוח כמלוא שיטה בין שיטה לשיטה הוא יאלץ להקטין את האותיות, ונמצא שאותן אותיות שבאותן שתי שורות תהיינה יותר קטנות מהאותיות שבשאר השורות.

ולא מפני ריוח שהן פרשה לפרשה, כדין רווח שבין פרשה פתוחה או פרשה סתומה [כמו שיתבאר להלן].

ואם **נזדמנה לו** לכותב ספר תורה לכתוב **תיבה בת חמש אותיות** בסוף השורה, ולא היה די מקום בשורה לכתוב את התיבה כולה אלא צריך להמשיכה מחוץ לשורה, מעבר לשירטוט של הדף, הרי **לא יכתוב שתים** אותיות **בתוך הדף ושלש** אותיות **חוץ לדף** [דהיינו ברווח שבין הדפים], **אלא** יכתוב ל-ב
שלש אותיות **בתוך הדף, ושתים** הוא יכול לכתוב **חוץ לדף**; [והיינו, שלא יצא חוץ לדף יותר משתי אותיות. לפי הרא"ש בהלכות ספר תורה](56).

במה דברים אמורים, שיכול לכתוב מחוץ לדף כאשר חלק מן המילה הוא כותב בתוך

והגרע"א בגליון שו"ע סימן רעד הביא מספר **עזרת נשים** שפוסל].

55. **הפרישה והט"ז** [סימן רע"ג סק"ב] פירשו שמה שכתב **הנמוק"י** שיתכנן מראש שיצא הכתב יפה, זה רק כלפי הדין של בין פרשה לפרשה. אבל לגבי דין מעוט האותיות משום רווח של מעלה ומטה ובין השיטין כוונת הברייתא שיעשה האותיות כגודלם הרגיל אף על פי שעי"ז לא יהיה שעור הגליון כדינו.

אכן **הערוך השולחן והמקדש מעט** כתבו שדברי הנמוק"י נאמרו גם כלפי רווח שבין השיטין, שגם בזה כוונת הברייתא שישתדל בכתיבתו שלא יצטרך לצמצם האותיות, ואם אירע שאין הגליון העליון כשיעורו [והיינו שהשרטוט קרוב לשולי היריעה העליונים] יעשה שרטוט סמוך לשוליים ולא ימעיט גודל האותיות.

56. דעת **הרא"ש** שההיתר לתלות חלק ממילה בין הדפין תלוי במספר האותיות התלויות, אם תולה שתים מותר אפילו במילה בת שלש אותיות שרובה בחוץ, ואם יותר משתי אותיות אסור אפילו במילה בת שבע אותיות שרובה בפנים.

והרמב"ם [פ"ז ה"ו מספר תורה] כתב שאם

הדף, אבל אם **נזדמנה לו** בסוף השורה **תיבה** שלימה **בת שתי אותיות** הרי **לא יזרקנה** לתיבה השלימה **בין הדפין, אלא, חוזר וכותב** את התיבה **בתחילת השיטה** הבאה (57).

יהודה. [והמדובר הוא כשגילה את הטעות לאחר שכבר נכתבו שאר המילים שלאחר מכן, ולכן הוא תולה את המילה הבאה אחר השם, משום שאינו יכול לכותבה בהמשך השורה] (58).

הטועה בשם, שבמקום לכתוב את שם ה׳ הוא כתב את המילה הבאה אחריה, שהיא מילת חולין, הרי הוא **גורר** בסכין **את מה שכתב** במקום שם ה׳ [והגרירה בסכין תעשה לאחר שיתייבש הדיו, ולא ימחוק את הדיו בעודו לח כי אז אין המחיקה מתקבלת בצורה נאה]. ולאחר שגרר את אותה המילה שנכתבה במקום שם ה׳ הרי הוא **״תולה״ את מה שגרר,** והיינו, שכותב אותה בין שני השיטין, וכתיבה שכזאת נקראת ״תליה״, **וכותב את השם על מקום הגרר, דברי רבי יוסי.**

רבי יוסי אומר: אינו צריך לגרור, אלא **אף תולין את השם** בין השיטין!

רבי יצחק אומר: אינו צריך לחכות עד שיתייבש הדיו ויוכל לגוררו, אלא **אף מוחק** את הדיו בעודו לח, **וכותב** במקום המחק את השם.

רבי שמעון שזורי אומר: כל השם כולו **תולין,** אבל **מקצתו אין תולין:** שאין כותבים מקצת מן השם בשורה ומקצת מן השם בין

רוב המילה או אפילו חציה בפנים מותר אפילו יותר משלש אותיות בחוץ, כגון במילה בת עשר אותיות מותר שחמש יהיו בתוך השורה וחמש בין הדפין. ונחלקו האחרונים אם הרמב״ם חולק גם על דינו השני של הרא״ש במילה בת שלש אותיות ששתים מהן בחוץ, דעת **הגר״א** [או״ח סימן ל״ב סל״ג] שהרמב״ם חולק גם בזה על הרא״ש ופוסל הואיל ורוב האותיות מחוץ לדף. אבל **המג״א** [סקמ״ו] כתב שבזה לא נחלק הרמב״ם ומודה שכשר. והטעם להכשיר משום שאות אחת אין לה שום משמעות וממילא כל הרואה יודע בהכרח ששתי האותיות הסמוכות הן המשך של אותה אות שבפנים, כ״כ **הבנ״י** סימן רעג. [ולפי זה לרמב״ם כשר בשני האופנים בין בחציה בפנים, בין בפחות משלש אותיות בחוץ אפילו אם רוב בחוץ].

57. ואם כתב תיבה בת שתי אותיות מחוץ לשיטה, **הטור והשו״ע** בסימן רע״ג מכשירים בדיעבד. **והתשב״ץ** [ח״א סימן קע״ד מובא **בב״י** יו״ד סימן רעו] פוסל.

בעיקר הדין שלא יכתוב תיבה שלימה או שלש אותיות חוץ לדף, עיין **ברא״ש** שביאר הטעם משום שגנאי הוא. **ובתשב״ץ** הנ״ל מבואר טעם אחר שדין ספר תורה הוא שיכתב בתוך הדף וכל שנכתב מחוץ לדף אין זה מקום כתיבת ספר תורה ולכן סובר שאפילו בדיעבד פסול. [ומה שיכול לכתוב שתי אותיות הוא משום שבזה האותיות שבחוץ נגררות אחר אלו שבפנים וכאילו הכל כתוב בפנים]. **ובלבוש** כתב הטעם שלא יכתוב שלש אותיות בחוץ משום שנחשב כאילו הם שני מילים, שהכתוב בפנים הוא יחידה לעצמו והכתוב בחוץ עומד לעצמו. מה שאין כן אם הרוב בפנים ניכר לכל שהחיצון נגרר ונטפל לפנימי.

58. סברת תנא זה היא שאסור לתלות את השם משום שצריך לנהוג בו כבוד ובתלית מילה יש

השורות[59], [60].

רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי מאיר: אין כותבין את השם לא על מקום הגרר, ולא על מקום המחק, ואין תולין אותו בין השיטין, שאין זה כבודו. ואם אירע שטעה וכתב מילה אחרת במקום שם ה׳ ולאחריה כתב מלים נוספות **כיצד עושה,** כיון שאין לו שום אפשרות למחוק ולכתוב במקום המחק?

מסלק את היריעה כולה שיש בה את הטעות, **וגונזה,** משום שכתובים באותה יריעה שמות נוספים.

איתמר: רב חננאל אמר רב: הלכה תולין את השם!

רבה בר בר חנה אמר רבי יצחק בר שמואל: הלכה מוחק, וכותב את השם על מקום המחק.

והוינן בה: **ולימא מר** רב חננאל אמר רב **הלכה כמר** כרבי יוסי שסובר תולין את השם.

ולימא **מר** רבה בר בר חנה אמר רבי יצחק **הלכה כמר** כרבי יצחק שסובר אף מוחק וכותב!?

קצת גנאי. [**המאירי בקרית ספר**].

59. בפשטות סברתו של ר״ש שזורי שתלית כל השם אינה גנאי ותלית מקצת הוא גנאי. **והגרע״א** [בדו״ח ח״א עמ׳ פט] מבאר הטעם שלא לעשות פירוד בשם ח״ו.

והנה מבואר שבספר תורה אפשר לתלות מילה בין השיטין לכו״ע [והמחלוקת רק בשם] ובירושלמי [מגילה יא:] מבואר שאין תולין בתפילין ומזוזות, והראשונים פירשו החילוק בשלשה אופנים. **הר״ן** בשו״ת [סימן לט] מבאר שבתו״מ הכתב קטן ואי אפשר לכתוב בין השיטין. אמנם הביא **מספר התרומה** שפסול משום שלא כסדרן, ופירש הר״ן שהשלא כסדרן אינו בסדר מעשה הכתיבה, אלא כיון שהמילה כתובה בין השורות הרי סדר הקריאה הוא לקרוא הכתוב בין השורות קודם ואחר כך לקרוא את השורה שתחתיה, ונמצא שצורת הפרשה עצמה היא שלא כסדר. [וראה מש״כ בזה **החת״ס** או״ח סימן ח׳, **והגרי״ז** בה׳ ספר תורה]. ובאופן שלישי יש לפרש שהשלא כסדרן הוא במעשה הכתיבה עצמו. וכמו שמשמע **בטור** סימן ל״ב שצריך שסדר מעשה הכתיבה עצמו יהיה כסדרן.

ויעוין **ברע״א** [יו״ד סימן רעו ס״י] שהביא כמה פוסקים שסוברים שהשם צריך להיות כתוב כסדרו גם בספר תורה, ובשו״ת **אבנ״ז** [יו״ד סימן שס״א] רצה השואל לפרש שמה שאין תולין מקצת מאותיות השם הוא משום שמה שתולה כתוב שלא כסדרן וכהסבר הר״ן הנ״ל. והאבנ״ז דחה דבריו ע״ש.

תלה מקצת אותיות השם **הטור** פוסל, וכ״כ **הרמב״ם** בשו״ת פאה״ד מובא בבד״ה. **והש״ך** [סימן רע״ו סק״ז] הביא שיש מכשירין.

60. **בתוס׳** כתבו בשם ר״ת שאין לכתוב מקצת אותיות השם בין הדפים אלא רק בתוך השיטין. **והגר״א** [או״ח סימן ל״ב סעיף ל״ה] מפרש שהכתוב בין הדפין דינו כתליה ולכן אין תולין מקצת אותיות השם. והנה האחרונים כתבו שאם כתב מקצת אותיות השם בין הדפין פסול, וכתב **המ״ב** [ס״ק קנד] שכ״ז אם מקצת האותיות בין הדפין, אבל אם כתב כל המילה בין הדפין ה״ז כשר כמו שתליה של כל תיבת השם כשרה [ומדין בין הדפין גם כן כשר ראה הערה 56] אכן **הגרע״א** כתב שפסול תיבה שחוץ לעמוד

ומשנינן: **משום** שישנם תנאים **דהפכי להו** את דברי רבי יוסי כדעת רבי יצחק, ואת דברי רבי יצחק כדעת רבי יוסי, ולכן היו צריכים לפסוק במפורש ולומר שתולין, או שמוחקין וכותבין. ולא יכלו להסתפק בהזכרת שמות התנאים שפסקו כמותם.

אמר רבין בר חיננא אמר עולא, אמר רבי חנינא: הלכה כרבי שמעון שזורי! ולא עוד, אלא כל מקום ששנה רבי שמעון שזורי הלכה כמותו!

והוינן בה: **אהחיא** על איזה דין אמר רבין בר חיננא שהלכה כרבי שמעון שזורי?

אילימא אהא על מה ששנינו: **רבי שמעון שזורי אומר כל השם כולו תולין, מקצתו אין תולין! והא איתמר עלה** על נידון זה, **אמר רב חננאל אמר רב: הלכה תולין את השם! ורבה בר בר חנה אמר רב יצחק בר שמואל: הלכה מוחק וכותב!**

ואם איתא שרבין בר חיננא אמר בשם עולא שרבי חנינא פסק כרבי שמעון שזורי בדין תליית השם, אם כן **הוא** רבין בר חנינא **נמי לימא** דבריו בכלל דברי רב חננאל ורבה בר בר חנה, ומדוע נשנו דבריו לחוד!?

אלא אהא אמר רבין בר חיננא שפסק רבי חנינא שהלכה כרבי שזורי:

שנינו במסכת חולין [דף עד—ב:] השוחט את הבהמה ומצא בה וולד בן תשעה חודשים כשהוא חי, חכמים אומרים שחיטת אמו מטהרתו ושוב אינו צריך שחיטה [והוא הנקרא "בן פקועה"] (61).

רבי שמעון שזורי אומר: אפילו אם גדל אותו "בן פקועה" והרי הוא **בן חמש שנים,** והוא **חורש בשדה,** אינו טעון שחיטה משום **ששחיטת אמו מטהרתו** [ובגמרא שם מתבאר במה נחלקו חכמים ורבי שמעון שזורי].

ועל זה אמר רבין בר חיננא, בשמו של עולא, שפסק רבי חנינא שהלכה כרבי שמעון שזורי.

ודחינן: **הא איתמר עלה,** על דין זה במסכת חולין, **אמר זעירי אמר רבי חנינא: הלכה כרבי שמעון שזורי! ואם איתא** ואם גם רבין בר חיננא התייחס לאותו דין של רבי שמעון בן שזורי, **הוא,** רבין בר חיננא, **נמי לימא** יאמר את דבריו יחד עם זעירי, ומדוע לא הוזכרו דבריו במסכת חולין שם!?

אלא אהא אמר רבין בר חיננא את דבריו: דתנן במסכת גיטין: **בראשונה היו אומרים:** היוצא בקולר ליהרג **ואמר כתבו גט לאשתי,** אף על פי שלא אמר "תנו" אותו לאשתי, **הרי אלו יכתבו** עבורו גט **ויתנו.** כיון שאמר כתבו מסתמא גלה בדעתו שלשם נתינה התכוון, שגם יתנו לה את הגט, כיון שיוצא הוא ליהרג אין רצונו שתיפול אשתו לפני יבם ורוצה הוא שתהיה מגורשת. **חזרו לומר אף המפרש** בים, **והיוצא בשיירא,** שאמרו כתבו גט לאשתי הרי אלו נותנים את הגט. **רבי שמעון שזורי אומר: אף המסוכן** [חולה]

הוא פסול חדש ופסול אפילו אם כל המילה בין העמודים.

61. בפשטות הכוונה שאינו צריך שחיטה כלל ואפילו אם סקלוהו או הרגוהו בכל מיתה מותר

שאמר כתבו, נותנין לאשתו את הגט! **אי נמי, אהא** מתניתין אמר רבין בר חיננא את דבריו:

[קיימא לן שהלוקח פירות דמאי, דהיינו פירות של עם הארץ שאינו נאמן על המעשרות, חייב לעשר את הפירות, ואם שכח ולא עשר את הפירות, ונכנסה השבת, הרי הוא שואל את העם הארץ אם הפריש, ואוכל על פיו. שהקילו חכמים עליו משום עונג שבת הואיל ורב עמי הארץ מעשרים. ולמוצאי שבת לא יאכל עד שיעשר. ותנן במסכת דמאי, **תרומת מעשר של דמאי שחזרה למקומה** והתערבה עם הפירות שהפריש עליהן[62], ואין בפירות שהפריש עליהן אלא תשעים ותשע חלקים כנגד התרומת מעשר, ונמצא הכל מדומע, שאין התרומה מתבטלת, ואוסרת היא את כל הפירות, ואין לפירות תקנה **רבי שמעון שזורי אומר: אף ביום חול שואל** הקונה את המוכר אם עשר את הפירות, **ואוכלו על פיו** אם אמר לו שהפירות מעושרין שהקילו לסמוך על עם הארץ כאשר התערבה תרומת המעשר בחולין משום הפסד החולין, והרי הוא נאמן עליהם אפילו ביום חול![63]

ועל זה בא רבין בר חיננא לומר שהלכה כדברי רבי שמעון שזורי.

ודחינן: **והא איתמר עלה אמר רבי יוחנן: הלכה כרבי שמעון שזורי במסוכן** לענין גט, **ובתרומת מעשר של דמאי!**

ואם איתא, שרבין בר חיננא דבר על מקרים אלו, **הוא נמי לימא** שם שהלכה כרבי שמעון שזורי, ומדוע הוא לא הוזכר שם? אלא ודאי שלא על זה אמר רבין בר חיננא את דבריו. **אלא אהא** אמר רבי חנינא את דבריו:

[קיימא לן לגבי חיוב מעשרות שבפירות נקבעת שנת המעשר לפי החנטה, ובירק לפי הלקיטה, ובקטניות נקבעת השנה לפי השרשה].

לאכלו. וכן מוכח בתוס׳ ב״ק מ״א א׳. ולפי זה אין בו איסור אבר מן החי, וכן פסק הט״ז [יו״ד סימן יג סק״ג]. אכן בשטמ״ק בב״ק שם הביא בשם רבנו ישעיה [בעל תוס׳ רי״ד], שבן פקועה טעון נחירה ודומה לעוף למ״ד אין שחיטה לעוף מן התורה והובאו דבריו באמרי בינה הלכות שחיטה סימן יג.

62. ומה שנקט שחזרה למקומה, מבואר בירושלמי על משנה זו שאם חזרה שלא למקומה מותרת ורק אם חזרה למקומה אסורה הואיל והיא עצמה התירה את הכרי. [וידועין דברי **היעב״ץ** [ח״ב סימן צח] **והחת״ס** [יו״ד סימן שיט] שמבארים שתרומה שנפלה למקומה בטלה התרומה והחולין חוזרים לטיבלם. **והחזו״א** [דמאי ט״ו י׳] חולק על זה וכמו שמשמע **בפירוש הגר״א** שסברת ר״ש שזורי רק מפני שבאותו הכרי אם לא נתיחס לתרומה כדבר קדוש ולא תאסור הרי זה כחוכא ואיטלולא].

63. שיטת **רש״י** שהלוקח הפריש תרו״מ ונתערבה בחולין וכאשר המוכר אומר שהיה מעושר אינו חושש משום דמוע. **והרמב״ם** [פי״ב ה״ד ממעשר] מפרש שהעם הארץ הפריש תרו״מ מפירותיו שהם דמאי וראינוה שנפלה בפנינו ואמר חזרתי והפרשתי אותה [פירוש שהוא מכיר את התרו״מ והעלה אותה] נאמן.

רבי יוסי בן כיפר אומר משום רבי שמעון שזורי: פול המצרי [מין קטנית שאוכלים את הירק שבו ואת זרעוניו. ויש שרגילין לזורעו לירק, ויש שזורעים אותו כדי לאכול את זרעוניו. ולכן אם זרעו אותו לזרע הרי שנת המעשר נקבעת על פי ההשרשה שדינו כקטנית. ואם זרעו אותו לירק נקבעת שנת המעשר על פי הלקיטה שדינו כירק]. ואם אירע **שזרעו לזרע, ומקצתו של** שדה **הפול השריש לפני ראש השנה, ומקצתו השריש לאחר ראש השנה,** הרי **אין תורמין** מפרישין **מזה** שהשריש לפני ראש השנה **על זה** שהושרש לאחר ראש השנה, וכן להיפך. לפי שאין **תורמין ומעשרין לא מן** היבול **החדש** של השנה החדשה **על** היבול **הישן** של שנה שעברה, **ולא מן הישן על החדש: כיצד יעשה?** שטורח הוא להפריש על כל חלק בפני עצמו. **צובר גורנו לתוכו** בולל אותו יפה באמצע הגורן שיהא כולו כאחד, ועל ידי כך **נמצא שתורם ומעשר מן** הזרע **החדש שבו** שבתוך התרומה **על** הזרע **החדש שבו, ומן** הזרע **הישן שבו על** הזרע **הישן שבו.** שסומכים על מה שבלל, ונוקטים שעשר גם מן הישן וגם מן החדש באופן יחסי במידה שהוא צריך לעשר ולתרום.

ועל זה אמר רבין בר חיננא משמיה דעולא שפסק כאן רבי חנינא כרבי שמעון שזורי.

ודחינן: **הא איתמר עלה** על הדין של פול המצרי, **אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן: הלכה כרבי שמעון שזורי!**(64)

ואם איתא, שרבין בר חיננא אמר את דבריו על דין זה, **הוא נמי לימא** את דבריו יחד עם רבי שמואל בר נחמני! אלא, ודאי שלא על זה אמר רבין בר חיננא את דבריו.

אלא אמר רב פפא: דבריו של רבין בר חיננא דפסק כרבי שמעון שזורי נאמרו **ארבי** שמעון שזורי בדין **שידה.**

שידה היא ארגז גדול המכיל למעלה מארבעים סאה, וקיימא לן שכלים גדולים של עץ המכילים ארבעים סאה [בלח, שהן כוריים ביבש] אינם נטמאים בטומאת כלים משום שאינם דומיא דשק, שאינם מיטלטלין מלא וריקם מחמת גודלם, ויצאו מתורת כלי. ונחלקו בית שמאי ובית הילל כיצד מודדים את אותם ארבעים סאה של השידה, מבפנים או מבחוץ, ואמר שם רבי שמעון שזורי שלדברי בית הילל מודדים אפילו את חלל האויר שבין רגלי השידה, אם אין בגובה הרגליים טפח.

---

64. בר"ה י"ג ב' מבואר שטעמו של ר"ש שזורי משום שיש בילה ותולים שמכל מה שנוטל יש מן החדש ומן הישן כחלקם היחסי שבתערובת. ובדעת שמואל מבואר בגמרא שמה שפסק כר"ש שזורי אינו מטעם זה אלא משום שפוסק ששנת המעשר נקבעת לפי גמר הפרי ולא לפי השרשה. ופירשו **רש"י ותוס'** שם ששמואל לקח שיטה חדשה לעצמו לא כר"ש שזורי ולא כרבנן. ולפי זה קשה מהי הוכחת הגמרא כאן מכך שלא אמר רבין בר חיננא את דבריו עם דברי רב שמואל בר נחמני, הרי יש לחלק שרב שמואל בר נחמני פסק כר"ש שזורי ולא מטעמיה, אלא מחמת שהולכים אחר גמר פרי, ואילו רבין בר חיננא בשם רבי חנינא פסק לגמרי כר"ש שזורי. [כך הקשה בספר **דרך אמונה** פ"א ה"ח ממע"ש בביאור ההלכה].

ורב נחמן בר יצחק אמר: דבריו של רבין בר חיננא נאמרו **אדברי** רבי שמעון שזורי בדין **יין,** וכמו שתבאר הגמרא בסמוך.

ותחילה מבארת הגמרא דין שידה.

לא-א **רב פפא אמר אשידה: דתנן** במסכת כלים:

השידה, שהיא ארגז גדול, כיצד מודדים אותה אם היא מכילה יותר מארבעים סאה, ובכך היא יוצאת מתורת כלי ואינה נטמאת?

בית שמאי אומרים: נמדדת מבפנים, אם יש בחללה למעלה מארבעים סאה.

ובית הלל אומרים: נמדדת **מבחוץ,** שגם עובי הנסרים של כותליה מצטרפים לנפח חללה הפנימי לשיעור של יותר מארבעים סאה.

ומודים אלו ואלו שאין עובי הרגלים שעליהם ניצבת השידה, שעובי הרגלים הוא יותר מעובי הנסרים, וכן אין **עובי הלבזבזין** [המסגרת שסביב לפיה של השידה].

רבי יוסי אומר: מודים בית שמאי ובית הלל **שעובי הרגלים ועובי הלבזבזין** כן **נמדד,** אלא שהאויר **שביניהן,** בין הרגלים, **אין נמדד!**

רבי שמעון שזורי אומר: אם היו רגלים של שידה **גבוהות** מהריצפה **טפח,** שהוא מקום חשוב בפני עצמו, **אין** האויר **ביניהן** של הרגלים נמדד עמה, **ואם לאו,** שהיו רגלי השידה נמוכות מטפח, הרי גם האויר **ביניהן נמדד** ומצטרף לשיעור יותר מארבעים סאה!

עוד מבארת הגמרא היכן דיבר רבי שמעון שזורי על יין. **רב נחמן בר יצחק אמר איין:**

דתנן במסכת טהרות: **רבי מאיר אומר: שמן** הרי הוא כשאר המשקים המקבלים טומאה, ולפיכך, אם נטמא אפילו מדבר שהוא שני לטומאה הרי הוא בדרגת ראשון לטומאה, משום שגזרו חכמים על המשקין שיהיו **"תחילה" לעולם!**(65)

וחכמים אומרים: אף הדבש נחשב למשקה, וגם בו גזרו חכמים שאפילו אם נטמא משני לטומאה הרי הוא "תחילה" לעולם.

רבי שמעון שזורי אומר: אף היין משקה הוא והרי דרגת טומאתו היא "תחילה" לעולם.

ותמהינן: **מכלל** שהוסיף רבי שמעון שזורי על דברי תנא קמא שאף היין חשיב משקה משמע **דתנא קמא** עצמו **סבר** כי **יין לא** חשיב משקה. והדבר תמוה, האם יתכן מי שיסבור שיין אינו משקה?

ומשנינן: **אימא רבי שמעון אומר: יין** בלבד הינו משקה [ואפילו כשהוא קרוש!] ולמעט שמן ודבש שאינם משקין כשהן קרושין! ועל זה אמר רבין בר חיננא משמיה דעולא שפסק רבי חנינא בזה כרבי שמעון שזורי, שדוקא יין קרוש נעשה תחילה ולא שמן ודבש קרושין. [עיין תוס' שמעמידים

אכן מדברי **הרמב"ם** משמע ששמואל פירש דברי ר"ש שזורי שגם הוא עצמו סובר שהולכים אחר גמר פרי ולפי זה מיושבת הקושיא הנ"ל.

65. הטעם מבואר במסכת שבת י"ד ע"ב גזירה משום משקין שנגעו בשרץ שהם ראשון, ובאוכלים לא גזרו כן משום שמשקים עלולין

הברייתא בקרוש!](66)

תניא: אמר רבי שמעון שזורי: פעם אחת נתערב לי טבל גמור(67) **בחולין** מתוקנים, ומדאורייתא בטל הטבל ברוב החולין אלא שגזרו חכמים שטבל שהתערב ברוב חולין הרי הוא חייב מדבריהם בתרומות ומעשרות(68).

ולהפריש מהתערובות עצמה הוא אינו יכול שהרי יש בה חולין מתוקנים, שאי אפשר להפריש עליהם, ושמא לא נבללו הטבל והחולין במידה שוה(69).

ובאתי ושאלתי את רבי טרפון כיצד לתקן את התערובת.

ואמר לי: קח לך מן השוק תבואת דמאי מן עם הארץ, **ועשר עליו!**

ומבארינן: **קסבר** רבי שמעון שזורי כי טבל **דאורייתא ברובא בטל** וחיוב המעשרות מן התערובת הוא רק מדרבנן, וביחס לתבואה מן השוק הרי **רוב עמי הארץ מעשרים הן,** ואם כן התבואה שנלקחה מעם הארץ אינה חייבת בתרומות ומעשרות אלא מדרבנן, **והוה ליה** המפריש מהדמאי על התערובת **כתורם מן הפטור** דאורייתא וחייב מדרבנן **על הפטור** מדאורייתא וחייב מדרבנן(70).

לקבל טומאה שאינן צריכין הכשר כדי לקבל טומאה, אבל אוכלים שאינם מקבלים טומאה אלא אם כן הוכשרו לא גזרו בהם.

66. ובחידושי **הגרי"ז** מדייק מדברי הרמב"ם שגם בזמן שהוא קרוש יש לו תורת משקה ומ"מ אינו מקבל טומאה משום שאינו ראוי לא לאכילה ולא לשתיה, ע"ש שהאריך.

67. כך פירש רש"י בפירושו השני. ולפירושו הראשון מדובר בדמאי שהתבטל ברוב. וראה **במל"מ** פ"ה הי"ז מתרומות שמבאר היטב פירוש זה.

68. הטעם שגזרו הוא מפני שלטבל יש לו מתירין [על ידי הפרשה] וכל שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטל. [נדרים נ"ח א'].

אלא שהדברים טעונים הסבר, שהרי מדאורייתא הטבל התבטל ואי אפשר להפריש עליו ממקום אחר, שזה מפריש מן החיוב על הפטור, וגם מדמאי או מנכרי אי אפשר להפריש [לולא הדין שדבר שיש לו מתירין אינו בטל] שה"ז מפריש מן החיוב דרבנן על הפטור, ואם כן איך מתחיל הדין של דבר שיש לו מתירין, הרי אם יתבטל לא יהיו לו מתירין. והוכיח מזה בשו"ת **בית הלוי** [ח"ג סימן ל'] שגם באופן שרק על ידי שיאמרו חז"ל שלא יתבטל יהיה לזה דין דבר שיש לו מתירין תקנו שלא יתבטל ע"ש.

69. הקשו **הטורי אבן** [ר"ה דף יג] **והחזו"א** [שביעית סימן ז ס"ק י"ח] הרי ר"ש שזורי עצמו סובר שיש בילה כמו ששנינו לעיל בברייתא לגבי פול המצרי ואם כן יכול להפריש מן התערובת. ותירצו שלא רצה להפריש מן התערובת שאז יפריש כמות גדולה גם כשעור החולין ויפסיד בתרומת המעשר כמות גדולה. עוד תירצו שרבי טרפון חולק על ר"ש שזורי וסובר שאין ברירה, ולא רצה ר"ש שזורי לנהוג במקומו של רבי טרפון נגד שיטתו.

70. והקשה **המשנה למלך** [פ"ה מתרומות הי"ז] שהרי שנינו במסכת דמאי שאין מפרישין מן הדמאי על הדמאי שמא אחד מהם מעושר והשני לא. [ואין בזה היתר של ספק ספיקא

והוינן בה: והרי ישנה דרך נוספת לתקן את התערובת **ולימא ליה** רבי טרפון: **לך קח** תבואה **מן העובד כוכבים,** שתבואתו פטורה מן התורה וחייבת מדרבנן!?[71]

ומשנינן: **קסבר** רבי טרפון **אין קנין לעובד כוכבים בארץ ישראל להפקיע** את קדושת הארץ **מיד** חיוב **מעשר** של פירותיה, ולכן התבואה הנקנית מן העכו"ם טבל גמור מדאורייתא, ואינו יכול להפריש ממנה על התערובת שאין חיובה אלא מדרבנן, כי **הוה ליה** כמפריש **מן החיוב על הפטור!**

[ועיין בתוס' ביחס למירוח העכו"ם שצריך לפטור].

איכא דאמרי הכי **אמר ליה** רבי טרפון לרבי שמעון שזורי: **לך קח** תבואה **מן העובד כוכבים!**

ומבארינן: **קסבר** רבי טרפון **יש קנין לעובד כוכבים בארץ ישראל להפקיע מיד מעשר, והוה ליה** הפרשה זו, הפרשה **מן הפטור על הפטור.**

והוינן בה: **ולימא ליה קח** תבואה **מהשוק** מעם הארץ דהוה ליה הפרשה מן הפטור דאורייתא על הפטור דאורייתא.

ומשנינן: **קסבר אין רוב עמי הארץ מעשרין** ושמא זה שמכר לו את הפירות לא עישר, והוה ליה חייב מדאורייתא, וטבל המעורב בתערובת פטור הוא מדאורייתא. והרי זו הפרשה מן החיוב על הפטור.

שלח ליה רב יימר בר שלמיא לרב פפא את השאלה הבאה: **הא דאמר רבין בר חיננא אמר עולא אמר רבי חנינא הלכה כרבי שמעון שזורי ולא עוד, אלא כל מקום ששנה רבי שמעון שזורי הלכה כמותו!** האם **אף בנתערב ליה טבל בחולין** פסקינן כרבי שמעון שזורי?

אמר ליה: אין, גם בזה הלכה כמותו!

אמר רב אשי: אמר לי מר זוטרא: קשי בה הקשה על זה **רב חנינא מסורא,** מה היתה שאלתו של רב יימר בר שלמיא, **פשיטא**

שבשני גופין אין היתר ספק ספקא **רע"א** בתשובה ו]. ואם כן גם כאן לא יעשר שמא עישר מן הפטור. ותירץ **המל"מ** שרק על דבר שיש בו ספק איסור דאורייתא לא יעשר אבל כאן שהטבל אסור רק מדרבנן הקילו שיוכל להפריש מן הדמאי עליו. **והקה"י** [זרעים סימן ד] הוסיף לבאר שדמאי מלבד הספק דאורייתא יש בו גם "חיוב ודאי" מדרבנן, ולכן יכול לפטור את הטבל. [ודומה לזה כתב **החזו"א** [שביעית סימן א' סקי"ז], וע"ע **במהרש"א** פסחים דף ל"ה].

עוד הקשו **האחרונים** איך הדמאי מותר באכילה אחר ההפרשה הרי שמא הוא חיוב והרי זה כמפריש מן החיוב על הפטור שלא יאכל עד שיפריש על התרומה עצמה תרו"מ. ותירצו שלא החמירו על תרומת הדמאי כמו שבמפריש מן הדמאי על הדמאי אסרו רק את החולין ולא את התרומה, וראה באחרונים הנ"ל שהרחיבו בזה.

71. לענין הפרשה מעציץ שאינו נקוב על הטבל שהתבטל ברוב, שיטת **תוס'** בסוגיתנו שאי אפשר להפריש משום שעציץ שאינו נקוב דומה יותר לחיוב מאשר טבל שהתבטל ברוב. ודעת **הרא"ש** בנדרים דף נ"ח שיכול להפריש גם מעציץ שאינו נקוב, וראה **במל"מ** פ"ה מתרומות הי"ז מה שכתב בזה.

לא-ב שגם בזה פסקינן כרבי שמעון שזורי. שהרי **מי קאמר** רב חנינא "הלכה כרבי שמעון שזורי **במשנתינו**" שמשמע דוקא במשנה הלכה כמותו ולא בברייתא, והרי "**כל מקום ששנה** רבי שמעון שזורי הלכה כמותו" **קאמר** ואם כן גם הלכה זו כלולה בכלל זה!

אמר רב זעירא אמר רב חננאל אמר רב: קרע, שנקרע גליון של ספר תורה מלמעלה למטה או מלמטה למעלה, **הבא בשני שיטין** בתוך הכתב [ובאופן שלא נקרע הכתב כגון בין האותיות] **יתפור** את הקרע והספר תורה כשר.

אבל אם נכנס הקרע **בשלש** שיטין **אל יתפור** את הקרע, אלא יסלק את היריעה כולה. [משום שאין התפירה הדר. ריב"ש סימן ל'] (72).

אמר ליה רבה זוטי לרב אשי: הכי אמר רבי ירמיה מדיפתי משמיה דרבא. הא דאמרינן שאם נכנס הקרע **בשלש אל יתפור, לא אמרן אלא בעתיקתא** בקלף ישן שמכוערת בו התפירה. **אבל חדתתא** קלף חדש — **לית לן בה!** (73)

והא דאמרינן עתיקתא וחדתא, **לא עתיקתא** שהוא **עתיקתא ממש ולא חדתתא** שהוא **חדתתא ממש, אלא הא** כיריעה חדשה נחשבת באופן **דלא אפיצן** שאין הקלף מתוקן בעפצין ואפילו שהוא ישן, **והא** שנחשב כעתיקתא מיירי אפילו בחדש **בדאפיצן** כשהקלף מתוקן בעפצין, שאז הקלף שחור ונראה כעתיק (74).

והני מילי שתופר בספר תורה **בגידין** של בהמה שרק בהם אפשר לתפור, **אבל בגרדין,** בחוטי אריגה, **לא** יתפור! (75)

בעי רב יהודה בר אבא: ספר תורה שהיה בו קרע בגליון **שבין דף לדף** והיה הקרע מגיע עד כנגד הכתב, והיה שיעור אורכו של

---

72. וכל זמן שלא תפר, **הב"ח** פוסל, **והט"ז** [סימן ר"פ ס"ק א'] מכשיר.

73. בפשטות משמע שבקלף חדש מותר גם בארבע וחמש שיטין, אכן **הריב"ש** [סימן ל'] כתב שרק בשלש שיטין מותר, אבל בארבע אין זה הדר אפילו בקלף חדש. וראה **בנקודות הכסף** סימן ר"פ שהביא **שהרשב"ש** העיד **שהריב"ש** חזר בו ומכשיר אפילו ביותר משלש שיטין.

74. כך פירש **רש"י, הרמב"ם** פסק להיפך שבקלף מעופץ פירוש שניכר עיפוצו מותר. ובאינו מעופץ פירוש שהוא ישן כל כך עד שאין עפוצו ניכר אסור שאז עלולה התפירה להיקרע. והנה התוס' הקשו איך יתכן ספר תורה בלי עפוץ, הרי מבואר בכמה מקומות בש"ס שספר תורה שאינו מעופץ פסול. ותירצו שאם משרים העור בסיד אין צריך לעפץ. אכן לדברי הרמב"ם שהפירוש בלא עפיצן שהעיפוץ ישן ואינו ניכר, לא קשה. [**הגר"א** סימן ר"פ סק"א].

75. **הריב"ש** [סימן ל'] מפרש שזה מכלל ההלכה למשה מסיני שספר תורה נתפר בגידין [כמבואר בירושלמי במגילה]. אולם **בשו"ת הרא"ש** [כלל ג' סימן יא] כתב שהדין שספר תורה נתפר בגיד נאמר רק על תפירת היריעות זו לזו, אבל בקרע שהתפירה באה רק לתקון הקלף אפשר לתפור גם במשי. ולפי זה אין לפרש בסוגיתנו כדברי הריב"ש, אלא צריך לומר שהוא דין בפנ"ע שלא יתפור בגרדין שאין זו הדר. אלא שצריך עדין להבין מהו החילוק בין חוטי

הקרע כנגד יותר משלש[76] שיטין שבכתב, או שהיה הקרע **בין שיטה לשיטה**[77], **מאי** האם יש לו תקנה בתפירה או לאו?

ומסקינן: **תיקו!**[78]

אמר רב זעירי אמר רב חננאל אמר רב: מזוזה שכתבה בשיטות קצרות, שכתב **שתים שתים** תיבות בכל שיטה **כשירה!**[79]

איבעיא להו: כתב בשיטה ראשונה **שתים** תיבות, ובשיטה שניה כתב **שלש** תיבות, ובשיטה שלישית כתב תיבה **אחת** בלבד **מהו?**

אמר רב נחמן: כל שכן שהיא כשירה, משום **שעשאה כ**כתיבת **שירה!** שהרי היא דומה לצורת הכתיבה של שירת הים, שכותב בתחילה שיטה אחת ארוכה ותחתיה שיטה אחת קצרה ממנה, שאינה ארוכה כאורך

משי [שהכשיר הרא"ש] לגרדין. וכבר תמהו בזה **הב"י והגר"א** בסימן רפ. והנה **בבעל העיטור** [עמ' 114] הביא גירסא "הנ"מ בגידין אבל בגרדין לית לן בה" ופירש שגרדין הם רצועות מקלף ובזה אפשר לתפור אפילו יותר מג' שיטין. ולפי זה אין מקור לפסול חוטי משי ומיושבת השיטה הנ"ל, ברם בדברי הרא"ש עדיין קשה שהוא גורס כאן כגירסתנו. [דברי בעל העיטור הובאו **בב"י ובגר"א** סימן לב סעיף נ].

76. כך כתב **רש"י** [יותר משלש] וצריך עיון שהרי כל שהוא יותר משתי שיטין כבר הוא פסול. ומזה הוכיח **הריב"ש** שגם בחדתא אסור ביותר משלש [ראה הערה 81] ורש"י רצה לפרש כאן אופן שפסול אפילו בחדתא.

77. הספק בין שיטה לשיטה הוא אפילו בקרע קצר, והטעם לפסול הוא מחמת שאין דרך לתפור היריעה לרחבה. [**דרישה** סימן רפ].

המרדכי מפרש באופן אחר, שספק הגמרא אם תמצי לומר שקרע שבין הדפים אינו פוסל, איך הדין אם אותו קרע מתעקל וחודר לבין השיטין.

78. **הרא"ש** פסק לחומרא, **והרמב"ם** פסק לקולא, וביאר **הב"ח** [סימן רפ] **שהרא"ש** סובר שהפסול הוא דאורייתא ולכן ספיקו להחמיר. **והרמב"ם** סובר שהוא מדרבנן שמא יקרע ולכן ספיקו לקולא.

79. לכאורה החידוש הוא שאף על פי שבספר תורה שעור השורה היא שלש פעמים למשפחותיכם [כמו שמבואר לעיל ל' א'] מכל מקום במזוזה די בשורות קצרות. ולפי זה הדין שבספר תורה פסול אם אין בו שעור שלש פעמים למשפחותיכם ובמזוזה כשר. וכן משמע לכאורה בתוס' ל"ב ב' ד"ה כתבה. אכן בפירוש **הגר"ח קניבסקי שליט"א** למסכת מזוזה פ"ס סימן ה' כתב בשם אביו לבאר בדעת התוס' הנ"ל שגם ספר תורה כשר אם אין שלש פעמים למשפחותיכם, וכן מבואר **ברמב"ם** פ"ז מהלכות ספר תורה שאם קיצר השורות הרי זה כשר.

ובקרן אורה כתב שחידוש הגמרא אינו באורך השורות, אלא במספר המילים שבכל שורה, שספר תורה צריך שיהיו לכל הפחות שלש מילים בכל שורה, [והשעור של שלש פעמים למשפחותיכם הוא משום שלכתחילה נתנו שעור כאורך שלשת המילים הארוכות ביותר] אבל במזוזה כשר גם בפחות, וה"ה שאם כתב המילים אחד אחד כשר.

ולפי זה צריך ביאור למה אמרו לעיל ל' א' שבסוף הספר כשר אפילו פסוק אחד בדף, ופירש רש"י שבכל שורה יכתוב מילה אחת, ואם

השיטה שכנגדה מעליה! [80]

מיתיבי: עשאה [כעת סברה הגמרא שהמדובר במזוזה] **כ**צורת כתיבת **שירה** או שכתב בספר תורה את **השירה כמותה** [שכתב את השירה כשאר הכתיבות הרגילות] הרי היא כתיבה **פסולה**?!

ומתרצינן: **כי תניא ההיא בספר תורה** ולא במזוזה, שכתב את שאר פרשיות התורה בצורה של אריח על גבי לבינה שכתיבה שכזאת כשירה רק בכתיבת השירה ולא בכתיבת פרשיות אחרות [81].

איתמר נמי: אמר רבה בר בר חנה, אמר רבי יוחנן. ואמרי לה, אמר רב אחא בר בר חנה, אמר רבי יוחנן: מזוזה שעשאה שכתב בה שלש שורות, ובאותן שלש שורות כתב בראשונה **שתים** תיבות, ובשורה השניה כתב **שלש** תיבות, ומתחתיה בשורה השלישית כתב תיבה **אחת** בלבד הרי היא **כשרה, ובלבד שלא יעשנה כקובה,** כאהל שהוא רחב מלמטה וצר מלמעלה [דהיינו, תיבה אחת, שתים, ושלוש].

ובלבד שלא יעשנה כזנב [דהיינו, שלש, שתים, אחת].

אמר רב חסדא: הכותב מזוזות יש לו לכתוב את שתי המלים האחרונות של המזוזה שהן "**על הארץ**" לבדן **בשיטה אחרונה** של המזוזה!

איכא דאמרי שכותבים את "על הארץ" **בסוף השיטה** וזו צורת הכתיבה:

"לתת להם כימי השמים
על הארץ" [82]

ואיכא דאמרי שכותבים אותם **בתחילת השיטה** וזו הצורה:

"לתת להם כימי השמים
על הארץ" [83].

דבר זה פוסל בספר תורה איך כשר בדף אחרון. וצריך לומר שדף אחרון דינו שונה וצ"ב.

80. **הבית יוסף** בסימן ל"ב הביא **מספר התרומה** שהסתפק שמא בתפילין שתים שלש ואחת פסול. וצריך להבין מהו החילוק בין תפילין למזוזה. ובחידושי **הגרי"ז** לדף ל"ב מובא בשם **הגרי"ד** לבאר על פי מה שכתב **הגרי"ז** [בהלכות תפילין, ועל התורה בפרשת ואתחנן] שלמזוזה יש דין כתיבה בפני עצמו, ולכן נאמר בה "וכתבתם", מה שאין כן בתפילין, שהדין הוא לכתוב בהם את פרשיות התורה כמו שכתובים בתורה, ולכן בתפילין אם עשאה כשירה פסולה, כשם שבתורה זה פסול.

81. הטעם לחלק בין ספר תורה למזוזה כתב **הגר"ש קלוגר** בספרו **שו"ת סת"ם** סימן כ"ג, שבספר תורה, כיון שיש גם שירה וגם שאר פרשיות, צריך היכר מהי שירה ומה הם שאר הפרשיות, ולכן אם שינה פסול. מה שאין כן במזוזה, שאין בה שני סוגי פרשיות. [וע"ע **בשלמי יוסף** סימן קסה].

82. **הפמ"ג** באו"ח סימן לב משבצות סקכ"ו הקשה שלפי זה הרי הוא עושה הפסק פרשה בתוך המזוזה שלא כדין. ותירצו על זה שכל שעושה הרווח משום דיני המזוזה אין רווח זה מוגדר כהפסק פרשה ולא נחשב כפרשה חדשה.

83. **המהרש"ל** בשו"ת סימן לז ד"ה ואני אומר הקשה על הסוברים שגם בסוף הענין יש צורת פרשה [אפילו אם לא כתוב אחר כך כלום] אם כן על ידי שכותב על הארץ בתחילת שורה ה"ז פרשה פתוחה, ולהלן [ל"ב א'] מבואר שכותבים

מאן דאמר שכותבים אותם **בסוף השיטה** סבר, משום שנאמר בתהילים "**כגבוה שמים על הארץ** גבר חסדו על יראיו" ולכן צריך שהמלים "כימי השמים" תהיינה כתובות מעל המלים "על הארץ", שמשמע שכגבוה השמים על הארץ כן יאריכו ימיכם.

ומאן דאמר שכותבים אותם **בתחילת שיטה** [ואין ימי השמים כתובים מעל הארץ] סבר, שצריך להרחיק את הארץ מהשמים, שכך היא משמעות הפסוק: **כי היכי דמרחקא שמים מארץ** כן יאריכו ימיכם!

אמר רבי חלבו: חזינא ליה לרב הונא דכריך לה למזוזה **מ"אחד" כלפי שמע.** שהיה כופל את המזוזה מהמילה אחד שמצד שמאל לכוון המילה שמע שבצד ימין. שבראש השורה הראשונה של המזוזה כתובה המילה "שמע" ובסוף השורה כתובה המילה "אחד". וכשבא לגלול את המזוזה כדי להניחה בדלת היה מתחיל את הקפול במילה "אחד" עד שבא למילה "שמע"[84].

בתורה יש שתי סוגי פרשיות: פרשה פתוחה, ופרשה סתומה. פרשה פתוחה היא פרשה חדשה שאינה קשורה לקודמתה, ואילו פרשה סתומה היא המשך לפרשה שלפניה[85], פרשה "פתוחה" תחילת כתיבתה היא בתחילת השורה. ופרשה "סתומה", תחילת כתיבתה היא באמצע השורה[86].

והיה **עושה** רב הונא **פרשיותיה** של המזוזה **סתומות!** והיינו שסיים את הפרשה הראשונה לאחר תחילת השורה, והיה עושה רווח באמצע השורה, והיה מתחיל בסוף אותה שורה את הפרשה השניה.

בעור הבהמה ישנם שלושה חלקים שעליהם כותבין תפילין, מזוזות, וספר תורה. ואלו הם: גויל, קלף, דוכסוסטוס. גויל, זהו עור שלא נקלף ממנו כלום. דוכסוסטוס, זה עור שחולקין אותו לשנים, ואותו חלק שכלפי

המזוזה בצורת פרשה סתומה. וראה בהערה הקודמת.

84. ואם לא כרך המזוזה אלא תלאה פשוטה, כתב **הגר"ח קניבסקי** בספרו על מסכת מזוזה שכשר בדיעבד, וראיתו ממה שאמרו [לקמן ל"ד א'] יכול יכתבנה על האבנים ע"ש, ולפי ההו"א שכותב על האבנים הרי אי אפשר לכרוך ומ"מ כשרה.

85. ראה אריכות בזה **בשו"ת מהרש"ל** סימן לז.

86. בדיני פתוחה וסתומה ישנן דעות רבות. ושתי השיטות העיקריות הן שיטת **הרמב"ם** ושיטת **הרא"ש**. לדעת **הרמב"ם** פרשה פתוחה היא פרשה המתחלת בתחילת שורה, ויש בזה שני אופנים, האחד, שיגמור הפרשה הקודמת באמצע השורה ויתחיל הפרשה החדשה בתחילת השורה הבאה. והשני, אם סיים הפרשה הקודמת בסוף השורה ידלג שורה אחת, ויניחנה ריקה, ויתחיל לכתוב בתחילת השורה שתחתיה. ואילו פרשה סתומה מתחלת באמצע שורה. ויש בזה שלשה אופנים. א. שיסיים הפרשה הקודמת בתחילת השורה ויתן רווח ויתחיל הפרשה השניה בסוף אותה שורה. ב. אם אין די מקום באותה שורה להתחיל במילה הראשונה של הפרשה הבאה, יתחיל השורה הבאה מאמצעה ויניח בתחילת השורה מעט מקום פנוי. ג. אם סיים הפרשה הקודמת בסוף השורה ממש יניח

הבשר הוא הנקרא דוכסוסטוס. והקלף הוא אותו החלק שכלפי השיער [ויש שכתבו להיפך].

מיתיבי: אמר רבי שמעון בן אלעזר: רבי מאיר היה כותבה על דוכסוסטוס, כמין דף, והיינו, כמו עמוד ארוך וצר.

לב-א **ועושה ריוח** בגליון **מלמעלה, וריוח מלמטה, ועושה פרשיותיה פתוחות.**

אמרתי לו: רבי, מה טעם אתה עושה אותם פתוחות, והלא בתורה סתומות הן!? שהריוח שלאחר סיום פרשת "שמע" סתום הוא!?

אמר לי רבי מאיר: **הואיל ואין** שתי הפרשיות שבמזוזה **סמוכות מן התורה.** שפרשת שמע כתובה בפרשת ואתחנן ופרשת והיה אם שמוע כתובה בפרשת עקב. ולכן אני עושה אותם פתוחות, להראות שאינן המשך זו לזו, כדין פרשה פתוחה, שסימן ה"פתוחה" היא שלא נאמרו כהמשך של אחת לשניה[87]. **ואמר רב חננאל אמר**

בתחילת השורה הבאה כשעור רווח שבין פרשה לפרשה [לדעת הרמב"ם השעור הוא כתשע אותיות] ויתחיל משם. [עיין ברמב"ם פ"ח מספר תורה].

ודעת **הרא"ש** שההבדל בין פרשה פתוחה לסתומה אינו תלוי אם הפרשה מתחלת בתחילת השורה או באמצעה, אלא תלוי בסוג הרווח שבין הפרשות, שאם הרווח סגור משני צידיו כגון שהרווח באמצע השורה והפרשות משני צידיו, הרי זו פרשה סתומה, ואם פתוחה השורה הרי זה פרשה פתוחה. ובאופן שמדלג שורה שלימה כתב הרא"ש שזו פרשה סתומה, שרואים את השורה הריקה כאילו היא בין שתי הפרשות והיא סתומה. [עיין בהרא"ש הלכות ספר תורה].

בשני אופנים יש הבדל בין הרמב"ם לרא"ש. א] במדלג שורה שלימה, לרמב"ם דינה כפרשה פתוחה, ולרא"ש דינה כסתומה. ב] במניח רווח בתחילת השורה, לרמב"ם זו פרשה סתומה, ולרא"ש דינה כפרשה פתוחה.

להלכה, נוקטים כעיקר כשיטת הרמב"ם, אלא שחוששים גם לדעת הרא"ש, ולכן מקפידים שבספר תורה בפרשות הפתוחות יסיים הפרשה הקודמת באמצע שורה ויתחיל הפרשה הבאה בתחילת שורה, שבזה הכל מודים שזו פרשה פתוחה. ואילו בפרשה סתומה מניח הרווח באמצע השורה ומתחיל הפרשה הבאה בסוף השורה שבזה הכל מודים שהיא פרשה סתומה. [**שו"ע** יו"ד סימן ער"ה סעיף ב'].

במזוזה נוהגים להתחיל פרשת והיה אם שמוע בשורה חדשה, ולכן אי אפשר לצאת ידי דעת הרא"ש ולעשותה סתומה לכו"ע, אלא עושים סתומה כדעת הרמב"ם שמתחיל והיה אם שמוע באמצע שורה. [**ש"ך** יו"ד סימן רפ"ח סק"י].

הט"ז [באו"ח סימן ל"ב סקכ"ו] מחדש שאם משאיר חצי שעור רווח בשורה העליונה, וחצי שעור רווח בשורה הבאה לפני תחילת הפרשה החדשה [והיינו לדעת הרמב"ם ששיעור הרווח כמו תשע אותיות יניח שעור ארבע אותיות למעלה ושעור חמש בשורה התחתונה וכדומה] הרי זו פרשה סתומה גם לפי הרא"ש. ולפי זה אפשר לצאת ידי דעת הרמב"ם והרא"ש גם במזוזה אם יעשה כצורה זו. [**פמ"ג** סימן ל"ב משבצות סקכ"ו].

[בכתיבת פרשה רביעית בתפילין ישנה מבוכה גדולה, עיין בשו"ת מהרש"ל סימן לז, **ובט"ז** או"ח סימן לב סקכ"ו **ובפמ"ג** שם, ועוד האריכו בזה האחרונים].

87. לפי סברא זו נראה שגם בפרשת והיה אם

רב: הלכה כרבי שמעון בן אלעזר!

והוינן בה: **מאי לאו, אפתוחות** אמר רב שהלכה כרבי שמעון בן אלעזר, וקשה על רב הונא שעשה את פרשיותיה סתומות!?

ומשנינן: דברי רב שהלכה כרבי שמעון בן אלעזר **לא** על פתוחות נאמרו, אלא **אריוח** שלמעלה ולמטה אמר דבריו. **וכמה** הוא שעור **הריוח** שצריך להשאיר במזוזה למעלה ולמטה?

אמר רב מנשיא בר יעקב, ואמרי לה אמר רב שמואל בר יעקב: כמלא אטבא דספרי! כגודל עץ סדוק של הסופרים שתופס את דפי הקונטרסים שלא יתקפלו בעודו כותב, והוא כרוחב חצי צפורן [רא"ש][88].

אמר ליה אביי לרב יוסף: ואת לא תסברא וכי אינך סבור, **דכי אמר רב** שהלכה כרבי שמעון בן אלעזר **אריוח** אמר את דבריו?

והא רב אית ליה שפסק ההלכה נקבע לפי **מנהגא, והאידנא** ועכשיו, **נהוג עלמא** לכתוב את פרשיות המזוזה **סתומות!**

ומנין לנו שרב פוסק כפי המנהג. **דאמר רבה אמר רב כהנא אמר רב: אם יבא אליהו ויאמר: חולצין** ליבמה **במנעל** שעשוי מעור דק **שומעין לו!**

[אף על פי שיש מקום לגזור שלא לחלוץ במנעל שכזה כדי שלא יבואו לחלוץ במנעל מרופט שאינו חופה את הרגל] אבל אם יאמר אליהו ש**אין חולצין בסנדל** של עור קשה, **אין שומעין לו!** וטעמו של דבר: **שכבר נהגו העם** לחלוץ **בסנדל!** ורב יוסף אמר רב כהנא אמר רב: **אם יבא אליהו ויאמר: אין חולצין במנעל שומעין לו!** ואם יאמר: **אין חולצין בסנדל אין שומעין לו!** משום **שכבר נהגו העם** לחלוץ **בסנדל.**

ואמרינן: מאי בינייהו בין שתי הלישנות? הלא לדברי שניהם אם יאמר לא לחלוץ בסנדל אין שומעין לו, ואלו במנעל כל מה שיגיד שומעים לו.

ומשנינן: האם חולצין כעת **במנעל לכתחילה איכא בינייהו!** שאותו מאן דאמר אם יבא אליהו ויאמר חולצין במנעל שומעין לו, סובר שכהיום לא חולצין לכתחילה במנעל אלא לכתחילה צריך לחלוץ בסנדל, עד שיבא אליהו ויורה שחולצין במנעל. והמאן דאמר השני סובר שההלכה היא שחולצין לכתחילה במנעל, עד שיבא אליהו ויאמר שאין חולצין. ומכל מקום, שמענו מכאן

שמוע שבתפילין אם עושה אותה פתוחה כשרה כיון שאינה סמוכה לה בתורה, וכן דעת **בעל העיטור**. אכן מדברי **הרמב"ם** [פ"ב מתפילין ה"ב] משמע שאם עשה את הפרשה הרביעית פתוחה פסולה. והקשה **הב"י** [סימן לב] מסוגיתנו שמבואר כיון שאין סמוכות לה בתורה כשרה. ותירץ, כיון שבפרשות התפילין הפתוחות אם סתמן פסולות, ה"ה בסתומה אם פתחה פסולה שלא רצו חכמים לחלק בזה. וע"ע **בב"ח** מה שתירץ. ובחידושי **הגרי"ז** תירץ, שלמזוזה יש דין כתיבה בפני עצמה, מה שאין כן בתפילין הדין הוא לקחת את ה"פרשה הכתובה בתורה" ולתתה בתוך התפילין, ולכן דינם כדין ספר תורה. וראה הערה 70.

88. הסיבה שהצריכו רווח כמלא אטבא דסיפרי

שרב פוסק כפי המנהג, ואם כן גם בענין כתיבת המזוזה ודאי סובר שנפסוק כפי המנהג, וכותבין אותה בפרשיות סתומות. **אלא, לאו, שמע מינה** שמה שאמר הלכה כרבי שמעון בן אלעזר לא על עשייתן פתוחות שהוא כנגד המנהג, אלא **אריוה** בלבד קאמר. **שמע מינה!**

רב נחמן בר יצחק אמר: מצוה לעשותן לפרשיות המזוזה **סתומות.** ומכל מקום **אי עבדינהו פתוחות שפיר דמי!**

ומאי פתוחות, דקאמר רבי שמעון בן אלעזר שמשמע לכאורה שלכתחילה צריך לעשותן פתוחות, אין כונתו כך, אלא כונתו שאפשר לכתוב את המזוזה **אף** בפרשיות **פתוחות,** וכל שכן סתומות!

לימא מסייע ליה לרב נחמן בר יצחק שאמר, שמצוה לעשות את המזוזה בפרשיות סתומות.

ששנינו בברייתא: תפילין של יד עושין אותן לשל ראש. ושל ראש אין עושין אותן לשל יד.

וכן **כיוצא בו ספר תורה שבלה, ותפילין שבלו, אין עושין מהן מזוזה, לפי שאין מורידין מקדושה חמורה** של ספר תורה, ותפילין שיש בהן ארבע פרשיות **לקדושה קלה** של מזוזה שיש בה רק שתי פרשיות. ומשמע **הא** אם היה הדין **שמורידין** מקדושה חמורה לקדושה קלה, היו **עושין** מספר תורה ותפילין שבלו, מזוזה(89). **ואמאי** איך אפשר לעשות מהן מזוזה, הרי **הכא,** בספר תורה ובתפילין(90), הפרשיות **סתומות** הן, **והכא,** במזוזה, הפרשיות **פתוחות** הן, ואם עשאן סתומות. המזוזה פסולה! אלא שמע מינה שבמזוזה ג"כ הפרשיות סתומות הן, הילכך אם היה מותר להוריד מקדושה חמורה לקדושה קלה היתה אפשרות לעשות מספר תורה ומתפילין מזוזות.

משום שכשכותב מחזיק את הקלף על ידי האטבא דספרי וצריך שיוכל להתחיל לכתוב מתחתיו [**נמוק"י**].

89. לפי קושית הגמרא שאינו משלים פרשת והיה אם שמוע בסמוך לפרשת שמע, אלא נוטל היריעות כמות שהן וקובען בתורת מזוזה, צ"ב הרי במזוזה ישנם רק שתי פרשיות, ואילו בתורה יש הפסק רב בין שמע לוהיה אם שמוע.

הקרן אורה מבאר [על פי רש"י בשבת דף עט] שאכן נוטל הוא כל היריעה שמשמע ועד והיה אם שמוע וקובעה בפתחו, ואין פסול במזוזה במה שכתובים בה פרשות נוספות.

אכן **ברמב"ם** [פ"ה ממזוזה ה"ג] מבואר שאם הוסיף במזוזה אפילו אות אחת פסול, ולפי זה אי אפשר לפרש כפירוש הנ"ל. ובספר **עולת שלמה** מפרש שנוטל ספר תורה שנמחקו כל הפרשיות שבאמצע ונותרו בו רק פרשת שמע ופרשת והיה אם שמוע. **החת"ס** [בשבת עט] מפרש שכתב כל הפרשות שבין שמע לוהיה אם שמוע בדף אחד, והתחיל והיה אם שמוע בראש הדף השני ועתה חותך את חציו התחתון של הקלף ונותרים בידו פרשת שמע ווהיה אם שמוע זו בצד זו. [אלא **שרש"י** להלן ל"ג א' סובר שמזוזה שכתבה בשני דפים פסולה, ולשיטתו אי אפשר לפרש כך].

הריטב"א בשבת שם מפרש שחותך פרשת שמע ופרשת והיה אם שמוע מן הספר תורה ותופרן זו מעל זו, ולפי זה הרי הכל כתוב בדף אחד וכשר גם לדעת רש"י.

90. ראה הערה לעיל שדעת **בעל העיטור**

ודחינן: **דלמא** מה שאמרנו שהיו עושין מתפילין מזוזה כונת הברייתא היא **להשלים.** שאם חסרה המזוזה שיטה אחת, אם היה מותר להוריד מקדושה חמורה, היו נוטלין שיטה אחת מספר תורה ותופרה במזוזה ומשלימין אותה(91).

עוד מקשה הגמרא על הברייתא: **הא** אם היה הדין **דמורידין** מקדושה חמורה, **עושין** מספר תורה ותפילין שבלו, מזוזה.

והתניא: הלכה למשה מסיני שתפילין כותבין **על הקלף** [עור שנחלק לשנים והחלק החיצון נקרא קלף] **ומזוזה על הדוכסוסטוס** [החלק הפנימי של העור שנחלק].

קלף כותבים עליו **במקום בשר** היינו, במקום הקרוב לבשר.

דוכסוסטוס כותבים עליו **במקום שער** היינו במקום הקרוב לשער.

ואם כן קשה, היאך אפשר לעשות מתפילין, שנכתבים על הקלף, מזוזה, שנכתבת על הדוכסוסטוס!?

ומשנינן: הדין שמצוות תפילין היא לכתוב על הקלף, ומזוזה לכתוב על הדוכסוסטוס, היינו **למצוה** לכתחילה, אבל אם שינה אין זה פוסל. ולכן אם היו מורידין מקדושה חמורה, אפשר היה לעשות מתפילין, מזוזה.

ומקשינן: **והתניא: שינה** — **פסול!** וסברה הגמרא שבין בתפילין בין במזוזה אם שינה את עורן פסול.

ומתרצינן: מה ששנינו פסול, **בתפילין** עוסקת הברייתא, שאם כתבן על הדוכסוסטוס פסול. אבל מזוזה על הקלף כשרה(92).

שבתפילין כשר גם אם השאיר הפרשה פתוחה, ולפי זה צריך לומר שקושית הגמרא רק מספר תורה, שאילו בתפילין יש לומר שעשאן פתוחות וכשרות כמו שמזוזה כשרה. אך לדעת **הרמב"ם** הקושיא גם מתפילין שדעתו היא שגם התפילין פסולים בעשאן פתוחות. וראה **בט"ז** [או"ח סימן ל"ב ס"ק כה] שהביא ראיה מקושית הגמרא לשיטת הרמב"ם.

91. כך פירש **רש"י**. ומבואר שדעתו שמזוזה כשרה אפילו אם כתובה בשני עורות. אולם **הרמב"ם** [פ"ה ה"א ממזוזה] פוסל אם עשאן בשני עורות. ולדעתו צריך לפרש כמו שכתבו תוס' שפרשת שמע כתובה בסוף העמוד והוסיף את פרשת והיה אם שמוע בגליון.

אפשרות נוספת כתבו **תוס'**, שפרשת והיה אם שמוע היתה כתובה בתחילת עמוד, והוסיף פרשת שמע בגליון שעליה. ודבריהם תמוהין, שהרי כתב הפרשיות שלא כסדרן. ותירץ **הט"ז** [יו"ד סימן רצ] שבפרשיות אין דין כסדרן, ורק במילים שבתוך הפרשה ישנו דין שיכתבו כסדרן. **והנקודות הכסף** חולק ומבאר שדברי התוס' נאמרו רק להו"א, אבל למסקנת הגמרא באמת פסול גם בכתב הפרשות שלא כסדרן.

ובחידושי **מרן רי"ז הלוי** [וכן **באבנ"ז** או"ח תשובה י'] כתבו שדעת תוס' שדין שלא כסדרן אינו על מעשה הכתיבה, אלא על צורת המזוזה לאחר כתיבתה, וכיון שאחר שיוסיף הפרשה למעלה הכל יהיה כתוב כסדר, לא איכפת לנו שסדר מעשה הכתיבה היה שלא כסדרן.

92. ואם כתב מזוזה על גויל, דעת **הרמב"ם** [פ"א מהלכות תפילין] שהמזוזה כשרה. **והרא"ש** בהלכות מזוזה הביא בשם ר"י לפסול על גויל.

עוד נחלקו הראשונים אם לכתחילה יש מצוה

ומקשינן: **והתניא, שינה — בין בזה ובין בזה פסול!** וסברה הגמרא שמה ששנינו בין בזה ובין בזה פירושו שבין בתפילין ובין במזוזה, פסול.

ומתרצינן: **אידי ואידי** מדובר ששינה **בתפילין,** אלא, **הא דכתבינהו אקלף במקום שער** ולא במקום בשר, ונפסלו משום השינוי בקלף עצמו.

לב-ב **והא דכתבינהו** לתפילין **אדוכסוסטוס במקום בשר,** והוא הדין במקום שער, שלא הוכשרו התפילין אלא על הקלף ובמקום בשר! [והטעם שהשינוי פוסל יותר בתפילין מאשר במזוזה משום שקדושת התפילין חמורה. רשב"א].

ואיבעית אימא: שינה בזה ובזה תנאי היא! נחלקו בדין זה תנאים. והברייתא שדייקנו ממנה שאם מורידים מקדושה חמורה היו עושים מתפילין שבלו מזוזה, נשנית למאן דאמר שינה בזה ובזה כשר.

דתניא: שינה בזה ובזה פסול!

רבי אחאי מכשיר משום רבי יהודה ברבי חנינא! ואמרי לה, משמיה דרבי יעקב ברבי חנינא!

עוד מקשה הגמרא על הברייתא: **הא מורידין** מקדושה חמורה **עושין** מתפילין שבלו מזוזה. וקשה **והא** מזוזה **בעיא שרטוט,** שצריך להתוות בה בקנה חריצים של שורות, כדי לכתוב לפיהן את המזוזה!? **דאמר רב מניומי בר חלקיה אמר רב חמא בר גוריא אמר רב: כל מזוזה שאינה משורטטת** הרי היא **פסולה!** ורב מניומין בר חלקיה דידיה אמר שרטוט של מזוזה, הלכה למשה מסיני! (93)

ואלו בתפילין לא מצאנו שהן צריכין שרטוט. ואם כן היאך אפשר לעשות מתפילין שבלו מזוזה, והרי חסר בהם שרטוט!? (94)

לכתוב המזוזה על דוכסוסטוס, דעת **הרא"ש והר"ן** שאפשר לכתחילה לכתוב על קלף, אבל **הרמב"ם והרי"ף** פסקו שלכתחילה יכתבנה על דוכסוסטוס. [וראה מש"כ בזה בספר **בית הלוי** על התורה עמ' 69].

93. **רבי עקיבא איגר** [בשו"ת סימן נ'] הקשה שהרי יכול לשרטט עכשיו את המזוזה ויכשירנה. והוכיח מזה רע"א שאי אפשר להכשיר את המזוזה על ידי שרטוט שנעשה אחר הכתיבה אלא צריך שהכתיבה תיעשה בקלף שהוא כבר משורטט. בטעם הדבר יעוי' **בשו"ת התשב"ץ** שעיקר דין שרטוט הוא כדי שיכתוב ביושר, ולכן צריך שיהא השרטוט קים בשעת הכתיבה. [ועיין **ברע"א** הנ"ל שכתב שאין לפסול אם שרטט אחר הכתיבה משום פסול "שלא כסדרן", מאחר ופסול זה נאמר רק בכתב ולא בשרטוט שהוא הכשר הכתב].

94. ראה **בתוס'** שהקשו שהרי אסור לכתוב אפילו פסוקים בעלמא בלי שרטוט כמבואר במסכת גיטין דף ו', ואם כן מדוע תפילין מותר לכותבם בלי שרטוט. ותירצו שלדין שרטוט פסוקים די בשרטוט למעלה ומן הצדדים, ואילו מזוזה צריכה שרטוט בכל שורה ושורה. [**והכס"מ** סוף פ"ז מהלכות ספר תורה תירץ, שההיתר לכתוב תפילין בלי שרטוט הוא באופן שכל שורה אין בה יותר משלש תיבות. שדין שרטוט נאמר רק אם כותב ארבע תיבות. וקשה לדבריו שאם כן מהי קושית הגמרא כאן, הרי

ופרקינן: **תנאי היא** אי מזוזה בעי שרטוט.

דתניא: רבי ירמיה אומר משום רבינו: תפילין ומזוזות נכתבות שלא מן הכתב שאין צריך הסופר הכותבם להעתיק מספר אחר. שאין אנו חוששים שמא יטעה בכתיבתו.

ואין צריכות שרטוט! הילכך, הברייתא שדייקנו ממנה שאם מורידין מקדושה חמורה עושין מתפילין שבלו מזוזה נשנית כאותו תנא, שלא הצריך שרטוט אף במזוזה.

ומסקינן: **והילכתא, תפילין לא בעי שרטוט, ומזוזה בעיא שרטוט!**[95]

ואידי ואידי תפילין ומזוזות **נכתבות שלא מן הכתב!** ומאי טעמא לא בעינן שיכתבם מתוך ספר? כי **מיגרס גריסין** שגורים הם בפי כל אדם, ואין חשש שיטעו בכתיבתם. הילכך, אין צריך להעתיקם מספר אחר.

אמר רב חלבו: אנא חזיתיה אני ראיתי **לרב הונא דכף כדא אארעא** שכפה כד על הארץ, **ואנח עליה** על הכד, את **ספר תורה. והדר** ואחר כך, **יתיב במיטה** שהספר תורה היה מונח עליה מקודם.

קסבר רב הונא: **אסור לישב על גבי מיטה שספר תורה מונח עליה** מפני כבודו של ספר התורה[96], הילכך הניחו על גבי הכד. **ופליגא** רב הונא, על **רבה בר בר חנה.**

דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: מותר לישב על גבי מיטה שספר תורה מונח עליה.

ואם לחשך אדם לומר שאסור לישב משום ששנינו במסכת סופרים: **מעשה ברבי אלעזר שהיה יושב על המיטה ונזכר שספר תורה מונח עליה, ונשמט וישב על גבי קרקע, ונדמה כמי שהכישו נחש.** שמרוב צער שישב על מיטה שספר תורה עליה היה נדמה לו צערו כמי שמצטער מהכשת נחש!

סתם תפילין כתובות בשורות ארוכות ואם כן טעונות שרטוט].

והרמב"ן בגיטין מתרץ בשם רב **נטרונאי גאון** שתפילין אינן צריכין שרטוט כיון שהן מחופין ולא נתנו לקרות, והיינו שסוברים שדין שרטוט הוא כדי שהקורא יקרא ביושר ולא ידלגו עיניו משורה לשורה, וממילא תפילין שהן מחופין ואינם עומדים לקריאה אינם צריכים שרטוט. וראה בהערה הקודמת בשם התשב"ץ טעם אחר לשרטוט.

95. **הרמב"ם** מפרש הטעם משום שהן מחופין, וביאר **הגרי"ז** בהלכות מגילה שכוונתו לתת טעם למה אין ההלכה למשה מסיני כוללת גם את דין תפילין משום שהן מחופין. וכן משמע **בכס"מ** שם. וראה בהערה הקודמת בשם הראשונים בגיטין שכתבו טעם זה לענין מה שאין צריך שרטוט משום דין כתבי הקודש.

ומה שמזוזה אינה נקראת מחופה אף על פי שמניחין אותה מקופלת בקנה, ביאר **הר"ן** במגילה [דף טז ע"ב] משום שמזוזה צריכה בדיקה פעמים בשבע שנים. ובספר המכריע סימן פה כתב שמחלוקת התנאים אם מזוזה צריכה שרטוט היא בסברא זו האם גם מזוזה דומה לתפילין שהיא גם כן מחופה, או כיון שאינה נקמעת ונכרכת כתפילין צריכה שרטוט.

96. התוס' הביאו בשם **הירושלמי** שאם היה הספר תורה מונח על דבר אחר מותר, ובשעור עוביו של הדבר החוצץ נחלקו האמוראים שם

ומשמע שאסור לישב על גבי מיטה שספר תורה עליה!?

יש לך להשיב לו: **התם ספר תורה** לא על המיטה שישב עליה היה אלא מושלך **על גבי קרקע הוה**. וכיון שהיה בזיון גדול לספר לכן נצטער על זה.

אמר רב יהודה אמר שמואל: כתבה למזוזה[1], **כאיגרת** בלי לדקדק בחסירות ויתירות ובלי שרטוט אלא כאיגרת רגילה **פסולה.**

מאי טעמא? אתיא בגזירה שוה **כתיבה כתיבה מ"ספר"**, שכתוב במזוזה "וכתבתם על מזוזות" ובגט גם כתוב "וכתב לה ספר כריתות", ועוד יש לומר שלמדים מהפסוק בפרשת עמלק "כתוב זאת זכרון בספר".

ואמר רב יהודה אמר שמואל: תלאה למזוזה **במקל** שהעמיד את המזוזה על גבי מקל סמוך לפתח ולא קבעו בו — **פסולה**[2].

מאי טעמא: בשעריך בעינן, שיקבע את המזוזה בתוך צורת הפתח עצמו.

תניא נמי הכי: תלאה במקל, או שהניחה שקבעה בכותל **אחורי הדלת**[3], שוב אין

אם שעורו בכל שהוא או שצריכים טפח. **והש"ך** סימן רפ"ב סק"ח הביא בשם הב"י שלכתחילה יהיה גבוה עשרה טפחים או לכה"פ שלשה, אבל מדינא די בטפח.

ובשאר ספרים משמע בש"ך סק"ח בשם רבנו מנוח שדי לתתם על גבי דבר אחר שעוביו כל שהו.

1. הקשה **בקרן אורה** מדוע נקט שמואל דין זה במזוזה דווקא ולא גם בתפילין. ולפי הפירוש שאגרת הכוונה בלי שרטוט. מובן שלא הזכיר את דינו בתפילין. כי הרי תפילין אינם צריכים שרטוט. אך לפי הפירוש שאגרת הכוונה שלא דקדק בחסירות ויתירות. הרי דין זה הוא גם בתפילין. ומדוע דיבר שמואל רק במזוזה. ותירץ **הקרן אורה**, שבתפילין פשוט שצריך לדקדק בחסירות ויתירות, שהם ממש כמו ספר תורה. כמו שנאמר בפסוק על תפילין למען תהיה תורת ה' בפיך.

ויש לבאר דבריו יותר על פי מה שכתב **הגרי"ז** (עה"ת סוף ואתחנן), בשינוי לשון הפסוק **וקשרתם** לאות על ידך. **וכתכתם** על מזוזות ביתך. ולגבי תפילין כתבה התורה וקשרתם ואילו במזוזה וכתבתם.

וביאר **הגרי"ז** שתפילין דין כתיבתם הוא בדיוק כמו ספר תורה. אך במזוזה יש דיני כתיבה מחודשים, לכן בתפילין כתוב וקשרתם דהיינו שכל דינם הוא רק לקשור על היד. אך הכתיבה היא כמו בספר תורה. אבל במזוזה כתוב וכתבתם כי נאמרו בה גם דיני כתיבה חדשים.

וזוהי כוונת **הקרן אורה** שבתפילין פשוט שצריך לדקדק בחסירות ויתירות וכמו בספר תורה. ורק במזוזה שיש בה דיני כתיבה חדשים, משום כך היה צריך שמואל ללמדנו שגם בה צריך לדקדק בחסירות ויתירות.

2. הקשו **התוס'** (ד"ה סכנה) מהגמרא בהשואל שמבואר שמזוזה אפשר להניחה בגובתא דקניא. ופירש רש"י **שיתלה** אותה בקנה חלול. והרי כאן מפורש שתלאה במקל פסולה.

ותירצו **התוס'** ששם לא הכוונה לתליה ממש. **ובמרדכי** מפורש יותר התירוץ. ששם הכוונה שמכניס אותה בתוך קנה וקובע אותו לכותל. וביאר **הב"ח** שכיון שמכניס אותה בתוך קנה ומחבר אותו במסמרים לכותל, שוב אין זה נחשב תלאה בקנה.

3. כתב **הטור** (רפט) שאם הניחה אחרי הדלת יצא ידי חובה. וביאר **הבית יוסף** שלפי זה מה

הבית משתמר על ידי אותה מזוזה אלא יש בבית **סכנה** מן המזיקים. **ואין בה** בקביעה כזו של מזוזה, **מצוה.** כי צריך שיקבע את המזוזה בתוך צורת הפתח ולא אחורי הדלת.

אנשי המלכות **של בית מונבז המלך היו עושין בפונדקותיהן כן,** שכאשר היו מהלכים בדרך היו נושאים אתם מזוזות, וכשבאו לפונדק היו תולים את המזוזות על גבי מקל(4) בפתח **זכר למזוזה:**

שכיון שלא היו בדירת קבע שלהם היו פטורים מן המזוזה. כמבואר בגמרא להלן הדר בפונדק בארץ ישראל כל שלשים יום פטור מן המזוזה. וכיון שלא היו דרים אף פעם בדירת קבע אלא היו הולכים מעיר לעיר בתור אנשי המלך, עשו להם זכר למצות מזוזה.

ואמר רב יהודה אמר שמואל: מצוה להניחה את המזוזה **בתוך חללו של פתח** ולא מחוץ לפתח(5).

והוינן בה: **פשיטא** שלא יקבענה מבחוץ, שהרי "**בשעריך**" **אמר רחמנא** והיינו במקום סגירת השער.

ומשנינן: **סלקא דעתך אמינא, הואיל ואמר רבא מצוה להניח** את המזוזה **בטפח הסמוך** לג-א **לרשות הרבים** [כגון אם היה עובי החלל ארבעה טפחים, יניח את המזוזה בתוך חלל הפתח, בטפח החיצון הסמוך לרשות הרבים. וטעם הדבר כדי שיפגע במצוה תיכף בבואו לביתו], אם כן היה מקום לומר **שכמה דמרחק** את המזוזה מן הבית **מעלי** הדבר יותר ויניח את המזוזה אפילו מבחוץ סמוך לפתח, **קא משמע לן** שמצוה להניחה בתוך חלל הפתח, ולא מחוצה לו.

ואמר רב יהודה אמר שמואל: כתבה על שני דפין, חציה בדף אחד(6) וחצי בדף השני, [ויש מפרשים בשני דפין חתוכים. תוספות]

שאמרו בגמרא ואין בה מצווה, הכוונה שאינה מצווה מן המובחר. וזה שאמרו בגמ' **סכנה.** פירש רש"י שכיון שלא קיים את המצווה יש כאן סכנה מן המזיקים. אך לדעת הטור אי אפשר לפרש כך כי לשיטתו הרי מקיים את המצווה. וכתב **הב"ח** שהטור מפרש כפירוש **ר"ת** שהביאו התוס'. שהסכנה היא שידפוק את ראשו במזוזה, כיון שעומדת במקום שאינו זוכר שהיא שם ואינו נזהר ממנה.

אך דעת **הרמב"ם והנימוקי יוסף ורש"י** שדין זה מעכב. ואם הניחה אחורי הדלת פסולה.

4. הקשה **השפת אמת** לפירוש **ר"ת** שהסכנה בתלאה בקנה היא מפני שנוקף ראשו. אם כן איך עשו כך בפונדק והרי גם שם יש חשש מסכנה זו.

ותירץ שכיון שהיו שם רק לילה אחד או שנים, לא שכחו שהמזוזה מונחת שם. וממילא נזהרו שלא לנקוף את הראש.

5. זהו פירוש רש"י. וזה שכתב רש"י ולא **מבחוץ.** ולכאורה הוא הדין גם אם יניח בתוך הבית יהיה פסול, ומדוע נקט רש"י מבחוץ דווקא.

וביאר **במלאכת יום טוב** שוודאי שגם בתוך הבית פסול. ומה שנקט רש"י מבחוץ, כיון שבגמרא בסמוך מבואר שחידושו של שמואל הוא, שהיה מקום לומר שתהיה המזוזה כמה שיותר קרובה לרשות הרבים. ועל זה אמר שמואל שצריך בתוך הפתח דווקא ולא להרחיק לחוץ. ולכן פירש רש"י ולא **מבחוץ** כיון שזהו עיקר כוונתו ללמדנו.

6. זוהי דעת **רש"י,** שצריך לכתוב את כל

פסולה.

מיתיבי: כתבה על שני דפין, והניחה בשני סיפין על שתי מזוזות הפתח, **פסולה.**

ומשמע, **הא** אם הניחה למזוזה זו **בסף אחד** הרי היא **כשרה.** ולא כדברי רבי יהודה אמר שמואל שפסל בשני דפים.

ומשנינן: אין הכונה שהניחה בשני סיפין, אלא באמת הניחה בסף אחד, אלא שהמזוזה היתה **ראויה לשני סיפין, קאמר** שהניח קלף חלק בין דף לדף כך שהמזוזה ראויה להנתן חציה על סף זה וחציה על הסף השני [אם היה מחלק את שני הדפים].

ואמר רב יהודה אמר שמואל אם רצונך לדעת היכן היא הכניסה לענין חיוב **מזוזה**(7) **הלך אחר היכר ציר.**

מאי היכר ציר? **אמר רב אדא: אבקתא.** חור שבאיסקופת [שבסף] הפתח שציר הדלת סובב עליו.

ומבארינן: **היכי דמי** שהולכים אחרי היכר ציר לענין קביעות המזוזה **כגון פיתחא** פתח **דבין תרי בתי** בתים וכגון: **בין בי גברי לבין בי נשי.** אדם שחילק את ביתו לשני

המזוזה בטור אחד, ואם כתב אותה בשני טורים הרי היא פסולה. **ובקרן אורה** תמה בזה מדוע זה אחרת מתפילין, שגם בהם כותבים כמה פרשיות. וכל אחת בטור אחר. ואילו במזוזה צריך הכל בטור אחד ומה הטעם לחלק ביניהם?

והתוס' מפרשים ששני דפים הכוונה כפשוטו בשני קלפים, שצריך לכתוב את כל המזוזה בקלף אחד ואם כתב בשני קלפים פסול. אך מבואר בתוס' לעיל (לב.) שתפירה מועילה לזה. ואם תפר שני קלפים יחד אפשר לכתוב עליהם את המזוזה. והתוס' כאן הביאו **מהירושלמי** שיש חילוק בין ספר תורה לתפילין ומזוזות. שספר תורה אפשר לכתוב בכמה עורות. ואילו תפילין ומזוזות רק בעור אחד. וכתב **בקרן אורה** שמדברי הירושלמי האלו מוכח שלא מועיל במזוזה לתפור את העורות לעשותם אחד, שהרי מבואר בירושלמי שספר תורה אפשר לכתוב בכמה עורות. אבל אחר כך וודאי חייבים לתפור את כולם יחד. ועל זה מסיים הירושלמי שמזוזה צריך דווקא עור אחד. אם כן מוכח שבמזוזה תפירה אינה מועילה. וזה החילוק בין ספר תורה [שמועיל תפירה] למזוזה [שלא מועיל תפירה].

והיה מקום ליישב שבספר תורה מועיל לתפור את העורות גם אחרי הכתיבה. מה שאין כן במזוזה צריך לתפור לפני הכתיבה דווקא. אך מדברי התוס' לעיל מוכח שבמזוזה מועיל תפירה גם אחרי הכתיבה. ועל זה תמוה מאד מהירושלמי שמחלק בין ספר תורה למזוזה לענין כמה עורות.

ובמרדכי כתב שמהירושלמי הזה מוכח כפירוש רש"י בשני דפין [שזה שני טורים], שהירושלמי שם מונה כמה חילוקים בין ס"ת למזוזה. האחד, שס"ת בשני **דפים** ותפילין ומזוזות **בדף** אחד. והשני, שס"ת בשני **עורות** ותפילין ומזוזות **בעור** אחד. הרי מבואר בפירוש שחוץ ממה שצריך **עור** אחד צריך גם **דף** אחד במזוזה וכדעת רש"י.

7. הנידון כאן לכאורה רק באיזה צד להניח את המזוזה. אך **במרדכי** מבואר שיש בזה נפקא מינא נוספת. באופן שהדלת הזאת מפרידה בין דירות של שני אנשים, ויש כאן ספק **מי** מחוייב במזוזה לדלת זאת.

וגם זה נקבע על פי הכר ציר. שזה שהציר אצלו הרי פתח זה הוא כניסה אליו, והוא חייב לשים בו מזוזה והשני פטור.

חדרים, אחד להילוך אנשים ואחד לאשתו שתעשה בו מלאכתה בצניעות, ויש פתח בין שני חדרי הבית, ולכל אחד מחדרי הבית יש פתח לרשות הרבים. ועכשיו לא יודעים איזה צד של אותו הפתח שבין שני חלקי הבית נחשב דרך יציאה, ואיזה צד נחשב דרך כניסה של הבית, שבו קובעים את המזוזה. ובמצב שכזה, שאין הכרעה מהי הכניסה ומהי היציאה, היכר הציר הוא הקובע. שבאותו צד, שנמצא בו החור שבסף, שציר הדלת סובב בו, קובעין את המזוזה בצד ימין, שהוא דרך הכניסה.

ריש גלותא בנא ביתא בנה בית, **אמר ליה** ריש גלותא **לרב נחמן: קבע לי מזוזתא** במקום הראוי בפתחי הבית.

אמר ליה רב נחמן לריש גלותא: **תלי דשא ברישא,** קודם תקבע את הסיפין דהיינו, מזוזות הפתחים בבנין, [כי הפתח החייב במזוזה צריך שיהיה בו שתי מזוזות ומשקוף] ורק אחר כך אקבע לך את המזוזות בסיפין.

שאם תקבע קודם את המזוזות בסיפין ואחר כך תקבע את הסיפין בבנין תהיה קביעת המזוזה פסולה, שזהו תעשה ולא מן העשוי. כי קביעת המזוזות בסיפין קדמה לחיוב המזוזה, שהסיפין אינן חייבין במזוזה לפני שנקבעו בבנין ! (8)

אמר רב יהודה אמר רב: עשאה קבעה למזוזה **כמין נגר** יתד שתוחבים הנגרים בדלת. והיינו, שלא זקף את המזוזה לאורכה אלא השכיב אותה לרוחבה ונעץ אותה לעומק הקיר(9) **פסולה.** כי המצוה לקובעה בזקיפה (10).

והוינן בה: איני הלא אין ההלכה כך, **והא כי אתא רב יצחק בר יוסף** מארץ ישראל, **אמר:** כולהו מזוזתא דבי רבי כל המזוזות שהיו בבית רבי **כמין נגר הוו עבידן. והיא**

---

8. זהו פירוש **רש"י** שהנידון כאן הוא שלא להניח את המזוזה בסף, ואחר כך לקבוע אותו בקיר, שזה פסול משום תעשה ולא מן העשוי.

והתוס' מפרשים שהיה זה פתח שבין שני בתים, שהוא תלוי בהכר ציר, ועל זה אמר רב נחמן לריש גלותא, שבתחילה יקבע את הדלתות כדי לראות איפה ההיכר ציר, ועל פי זה לקבוע את המזוזה.

והרמב"ם (פ"ו ממזוזה ה"א) כתב שבית חייב במזוזה רק אם יש לו **דלתות. והכסף משנה** (שם ה"ה) הביא **תשובת הרמב"ם** בזה **לחכמי לוניל.** וביאר הרמב"ם שמקורו לזה הוא מסוגיא זו. והיינו שרצה ריש גלותא שיקבעו את המזוזות. ואמר רב נחמן שלפני שיש דלתות אין חיוב מזוזה. ולכן צריך קודם לקבוע את הדלתות ורק אחר כך את המזוזות.

וכתב **הרמב"ם** שם בתשובה שזהו גם פירוש הפסוק על מזוזות ביתך **ובשעריך.** ושעריך הכוונה דלת. וכשאין דלת אין חיוב מזוזה.

9. תמה **בקרן אורה** כיון שהייסוד הוא שהמזוזה צריכה להיות **זקופה,** אם כן מדוע נקטה הגמ' שהפסול הוא בעשאה **כנגר.** דהיינו שנעץ אותה בעומק הקיר, היה לגמרא לומר הניחה **לרוחבה** פסולה. שזה קובע את הפסול. מכיון שדינה להיות זקופה.

10. זוהי דעת **רש"י** שהכשר מזוזה הוא בזקיפה דווקא [או באלכסון]. אך התוס' הביאו דעת **ר"ת** הסובר להיפך. שעשאה כנגר היינו זקופה וזה

פיתחא דעייל ביה רבי לבי מדרשא ואותו פתח קטן מיוחד שהיה לרבי, שבו היה נכנס למקומו בבית המדרש ויוצא, כדי שלא יצטרך להטריח את התלמידים לעמוד לפניו בעוברו לפניהם, **לא הוה לה מזוזה.** ומבואר שרבי קבע את מזוזותיו כמין נגר!?

ומשנינן: **לא קשיא. הא** שפסול **דעבידא** אותה מזוזה **כסיכתא** כנגר של אומנים, והיינו שקבעוה לרוחבה.

והא ומזוזותיו של רבי **דעבידא** היו עשויות **כאיסתוירא,** כמקום חיבורם של השוק והרגל, והיינו, שנקבעו בעמידה. [ויש מפרשים שהעמידו אותם בצורה מקופלת כמו נון כמו מקום חיבור השוק וכף הרגל, שהשוק זקוף וכף הרגל שוכבת לרוחבה, וכך קבע את המזוזה. והטעם שכשירה באופן זה, כיון שראשה האחד זקוף ועומד כלפי מעלה].

והוינן בה: **איני** היאך שנינו שהפתח של בית המדרש של רבי לא היה בו מזוזה, **והא ההוא פיתחא דהוה**(11) **עייל ביה רב הונא לבי מדרשא** והלא הפתח שרב הונא היה נכנס דרכו לבית המדרש **הויא לה** לאותו פתח **מזוזה,** ומדוע בפתח בית מדרשו של רבי לא היתה מזוזה?

ומשנינן: **ההוא** פתח בית מדרשו של רב הונא **רגיל הוה,** שרוב הנכנסין לבית המדרש דרך אותו פתח היו נכנסים. אבל הפתח של בית רבי לא שמש את כולם אלא את רבי לבדו, שלפעמים היה נכנס ויוצא דרכו כדי לא להטריח את תלמידיו לעמוד מפניו, ופתח אחר היה בו, שהיו רגילים להכנס ולצאת דרכו. והקובע לענין חיוב מזוזה הוא הפתח הרגיל. **דאמר רב יהודה אמר רב:** במזוזה **הלך אחר** הפתח **הרגיל** להכנס ולצאת בו. והיינו: שאיפה שיש שני פתחים לחדר אחד הרי באותו פתח שרגילים יותר להכנס דרכו, יניח מזוזה. ולא בפתח השני. ולכן רבי לא שם מזוזה בפתח שדרכו היה נכנס לבית המדרש, כיון שהוא לא שמש בקביעות בתור כניסה לחדר.

אמר רב זירא אמר רב מתנא, אמר שמואל: מצוה להניחה למזוזה **בתחילת שליש העליון.** דהיינו אחר שני שליש של גובה הפתח מלמטה, בתחילת השליש העליון.

ורב הונא אמר: מגביה מן הקרקע טפח, ומרחיק מן הקורה המשקוף **טפח. וכל הפתח כולו** מלבד הטפח התחתון והעליון **כשר** לקביעת **המזוזה.**

פסול. כי צורת ההנחה היא בשכיבה דווקא, וכן סובר ר״ת גם בספר תורה שצריך להניחו בארון בשכיבה. וכן פרשיות תפילין לר״ת צריך להניחן בבתים כשהן שוכבות.

11. **והתוס׳** גורסים **דהוה בי** רב הונא והויא ליה מזוזה. וכתבו התוס׳ שמשמע מזה שכל הנידון רק על פתח ביתו של רב הונא שהיה הולך ממנו לבית המדרש, ופתח זה חייב במזוזה. אך בית המדרש עצמו וכן בית הכנסת פטורים ממזוזה.

והביאו התוס׳ מחלוקת תנאים בזה אם בית כנסת שאין בו דירה לחזן חייב במזוזה או לא.

וכתב **הבית יוסף** (רפו) שדעת **רש״י** בסוגיא היא שלא כתוס׳. שהרי בתירוץ הגמרא ההוא רגיל הוה. פירש רש״י שרוב הנכנסים **לבית**

מיתיבי: מגביה מן הקרקע טפח, ומרחיק מן הקורה טפח. וכל הפתח כולו כשר לקביעת **מזוזה דברי רבי יהודה.**

רבי יוסי אומר: כתוב בפרשת שמע "**וקשרתם** לאות על ידיך" וכתוב "**וכתבתם** על מזזות ביתך", ומקישים כתיבה לקשירה.

מה קשירה של התפילין היא **בגובה** הראש, במקום שמוחו של תינוק רופס. **אף כתיבה** קביעת המזוזה היא **בגובה** הפתח דהיינו סמוך לתקרת הפתח, וזה לא כשמואל שאמר מניחה בתחילת השליש העליון.

ומפרשינן: **בשלמא לרב הונא,** שאומר כל הפתח, חוץ מטפח התחתון והעליון, כשר לקביעת המזוזה, **הוא דאמר כרבי יהודה** הסובר שקביעת המזוזה היא בכל הפתח חוץ מהטפח העליון והתחתון.

אלא לשמואל, דאמר שמקום קביעת המזוזה היא בתחילת השליש העליון. **כמאן** אמר את דבריו? **לא כרבי יהודה** שאמר כל הפתח כשר לקביעת המזוזה, חוץ מטפח התחתון והעליון, **ודלא כרבי יוסי** שאמר שקביעת המזוזה היא בגובה הפתח, והיינו סמוך לתקרת הפתח, ואילו לשמואל רק בתחילת שליש העליון.

אמר רב הונא בריה דרב נתן: לעולם שמואל **כרבי יוסי** סבירא ליה.

לג-ב **ומאי תחילת שליש העליון דקא אמר שמואל להרחיקה.** והיינו **שלא**(12) **להרחיק** את מקום

המדרש היו מאותו פתח. הרי מבואר שדעת רש"י שהנידון כאן על חיוב מזוזה לבית המדרש. וזה תלוי ברוב הנכנסים לבית המדרש מאיזה פתח הם נכנסים אליו. ואותו פתח שרובם נכנסים בו לבית המדרש חייב במזוזה. ולא כדעת תוס' שהנידון על פתח ביתו של רב הונא.

ובמרדכי מחלק, שבית כנסת פטור ממזוזה. ובית מדרש חייב. וביאר **הב"ח** כי בית כנסת נמצאים בו רק בשעת תפילה ואין זה כמו דירה. מה שאין כן בית מדרש שנמצאים בו כל היום זה נחשב כדירה, וחייב במזוזה.

12. כך פירש **רש"י**, אבל **הרמב"ם** כתב (פ"ו ממזוזה הי"ב) וז"ל והיכן קובעים את המזוזה בתוך חלל של פתח בטפח הסמוך לחוץ בתחלת שליש העליון של גובה השער. ואם קבעה למעלה מזה כשירה והוא שירחיקנה מן המשקוף טפח. וכו' עכ"ל. מבואר **ברמב"ם** שלכתחילה צריך לקבוע את המזוזה בתחילת שליש העליון. ובדיעבד כשר גם למעלה מזה.

ופירש **הרמב"ם** את דברי שמואל מצווה להניחה בתחילת שליש העליון, שלכתחילה צריך להניח **דווקא** שם, ובדיעבד אם הניח למעלה כשירה. ובתירוץ הגמ' כאן להרחיקה, מפרש הרמב"ם שצריך להרחיקה לכתחילה עד שליש הפתח.

אך דעת **רש"י והרא"ש** לא כך. והם מפרשים ששמואל רק פסל למטה משליש הפתח. אבל מהשליש ולמעלה הכל כשר לכתחילה.

ודעת **הרמב"ם** שצריך להרחיק את המזוזה מן המשקוף טפח, **והרא"ש** חולק וסובר שאפשר לקובעה למעלה עד המשקוף. וביאר **הבית יוסף** (רפט), ששיעור זה של טפח למטה מהמשקוף. אמר אותו רבי יהודה, אך ההלכה היא כדעת רבי יוסי האומר מה קשירה בגובה אף כתיבה בגובה. ורבי יוסי לא הזכיר שצריך להנמיך טפח, וזוהי דעת **הרא"ש** שכשר גם בטפח העליון כיון שההלכה היא כרבי יוסי.

אך דעת **הרמב"ם** היא, שמכיון שלא חלק

קביעתה של המזוזה **מן הקורה של מעלה יותר משליש.**(13) דהיינו, שהמקום הנמוך ביותר לקביעת המזוזה הוא בתחילת שליש העליון, ולמטה מזה לא יקבענה. אבל למעלה משליש העליון יכול הוא לקבוע את המזוזה.

אמר רבא: מצוה להניחה את המזוזה **בטפח הסמוך לרשות הרבים.** וכגון שהיה עובי חלל הפתח ארבעה או חמשה טפחים, שיניחנה בטפח הסמוך לרשות הרבים.

מאי טעמא?

רבנן אמרי, לכן מצותה בטפח הסמוך לפתח **כדי שיפגע במצוה מיד** בהכנסו בפתח.

רב חנינא מסורא אומר: כי **היכי דתינטריה** שתשמור המזוזה את כל הבית מן המזיקין, ולכן עדיף לקובעה בטפח הסמוך לחוץ, כדי שגם מקום זה יהיה שמור מן המזיקין.

אמר רבי חנינא: בוא וראה, שלא כמדת כדרך **הקדוש ברוך הוא, מדת** דרך **בשר ודם. מדת בשר ודם, המלך יושב מבפנים ועבדיו משמרים אותו** להגן עליו **מבחוץ.** אבל **הקדוש ברוך הוא אינו כן,** אלא, **עבדיו** בני ישראל המקיימים מצות מזוזה, יושבים מבפנים, **והוא,** הקב"ה, **משמרן מבחוץ, שנאמר** "ה' שומרך, ה' צלך על יד ימינך" ליד המזוזה, שהיא בצד ימין של כניסתו.

דרש רב יוסף בריה דרבא משמיה דרבא: העמיק את החור שבו נקבעת המזוזה **טפח**(14)**,** וקבע שם את המזוזה, **פסולה.**

לימא מסייעא ליה לרבא: **הניחה** למזוזה **בפצין** בעומק העמוד של הפתח **או שטלה עליה** שהוסיף לסף **מלבן** לבינה, דהיינו, שלאחר שקבע את המזוזה בפתח, הוסיף

על זה רבי יוסי בפירוש, מוכח שגם הוא מודה שצריך להנמיך טפח. והוסיף עוד **הבית יוסף,** שהרי רבי יוסי לומד מתפילין שהם בגובה. והרי גם תפילין לא מניחם אותם במקום הגבוה ביותר בראש, אלא קצת נמוך יותר. והוא הדין במזוזה שלומדים מתפילין, גם כן צריך להנמיך קצת ולא להניח בטפח העליון.

13. **התוס'** הביאו מהירושלמי, שכאשר הפתח גבוה מניח את המזוזה כנגד כתפיו. אף על פי שזה למטה משליש הפתח. וסיימו שהירושלמי חולק על הבבלי הזה, כי לבבלי צריך דווקא עד שליש הפתח.

אך **במרדכי** מבואר שאין כאן מחלוקת בין הבבלי לירושלמי. וגם הבבלי מודה שכשיש פתח גבוה מניחים את המזוזה בגובה הכתפיים כדי שיראו אותה.

והרמב"ם (פ"ו ממזוזה הי"ב) הביא את דין הגמרא שאפשר להניח עד שליש הפתח. **והראב"ד** השיג שכאשר הפתח גבוה מניחים כנגד הכתפיים. וכתב **המגדל עוז** שטעמו של הרמב"ם הוא שמכיון שהבבלי לא חילק בין פתח גבוה לנמוך, מוכח שתמיד אפשר רק עד שליש הפתח ולא כדעת הירושלמי.

נמצא שמחלוקת הרמב"ם והראב"ד היא כמחלוקת התוס' והמרדכי, אם יש כאן מחלוקת בבלי וירושלמי בדין פתח גבוה [כך דעת תוס' והרמב"ם] או שגם הבבלי מודה לירושלמי בזה [דעת המרדכי והראב"ד].

14. **והשפת אמת** מסתפק בזה, אולי הפסול הוא רק כשכל המזוזה **לפנים** מהטפח החיצון, אבל אם המזוזה עדיין בתוך הטפח החיצון הרי זה כשר.

טלאי לעובי הפתח, כך שהמזוזה נמצאת עתה לא על סף הפתח אלא בתוך העומק של סף הפתח, הרי **אם יש שם,** בעומק הפצין במקום שקבע את המזוזה או באותו טלאי שהוסיף על הסף, **טפח,** דהמזוזה קבועה עכשיו בעומק הכותל טפח, **צריך** לקבוע **מזוזה אחרת** במקום הראוי. **ואם לאו,** שאין בעומק הפצין או בעובי הטלאי טפח, **אינו צריך לקבוע מזוזה אחרת.** ומבואר שאם העמיק את המזוזה טפח, קביעת המזוזה פסולה, וכדברי רבא.

ודחינן: **כי תניא ההיא** שאם יש בה טפח פסולה **בפתח שאחורי הדלת** כגון בבית של עשירים, שדרכם היה לעשות שער גדול שאותו לא פתחו בתדירות, ולידו היה פתח קטן שהיה פתוח תמיד, ומדובר באופן ששני הפתחים פתוחים לכוון אחד. ובתחילת הבנין שלהם לא היה פצים שמבדיל בין שני הפתחים אלא היה פתח אחד רחב ואחר כך קבעו פצים כדי להבדיל בין שני הפתחים. ואם יש בין פתח לפתח טפח דהיינו שעובי הפצים הוא טפח נחשבים שניהם כשני פתחים שונים וצריך מזוזה לכל פתח בנפרד. ואם אין ביניהם טפח מספיק מזוזה אחת לשני הפתחים, כי שני הפתחים נחשבים כפתח אחד.

[ויש מפרשים שמדובר בפצים העומד בקרן זוית ומשמש כעמוד לשני פתחים הנפתחים לשני צדדים ואם יש בעובי העמוד טפח צריך מזוזה לכל פתח, ואם אין בו טפח מספיק מזוזה(15) אחת לשני הפתחים. והאריכו המפרשים בביאור פירוש זה].

ופרכינן: איך אפשר להעמיד את האמור בברייתא "בפצין, או שטלה עליה מלבן", בפתח שאחורי הדלת, **הא בהדיא קתני לה בברייתא** "פתח **שאחורי הדלת אם יש שם טפח צריך מזוזה אחרת. אם לאו, אינו צריך מזוזה אחרת".** ומשמע שהרישא לא מדובר באופן זה.

ומשנינן: הברייתא "**כיצד" קתני,** והיינו, שהסיפא מסבירה את הרישא. וכך הפירוש: הניחה בפצים או שטלה עליה מלבן אם יש שם טפח צריך מזוזה אחרת וכו' כיצד כגון פתח שאחורי הדלת.

תנא: לא מצא עצים לעשות את צורת הפתח ממזוזות עץ, ועשה את צורת הפתח על ידי **שהעמיד לה מלבן של** קנים, דהיינו שעשה את צורת הפתח ממסגרת של קנים, **חותך שפופרת** חותך חתיכה מאחד מהקנים

אך סיים שלשון הגמרא העמיק לה טפח, משמע שהגומא היתה טפח, ומכל מקום פסול כיון שהמזוזה בקצה הטפח החיצון. [לצד פנים].

15. **המרדכי** וכן **בשיטה מקובצת** (אות ג') תמהו על רש"י בזה, שהרי לפתח השני המזוזה עומדת משמאל. ואם כן אפילו אם אין טפח בין שני הפתחים, איך מועילה המזוזה לפתח השני, והרי המזוזה צריכה להיות דווקא בימין.

ולכן פירש **המרדכי** שמדובר כאן באופן כזה, שפתח אחד משמש לכניסה לבית. והפתח השני משמש לכניסה לחדר חיצון שמחוץ לבית, ואם כן המזוזה הקבועה בפצים היא באמת בימין הכניסה לשני הפתחים.

אך דעת רש"י היא, ששני הפתחים הם לכניסה לבית. ומכל מקום המזוזה שעל האחד בימין, מועילה גם לפתח השני שהמזוזה בשמאלו. וביאר **הדרישה** (סי' רפו) שסברת רש"י היא, שכיון שנקבעה המזוזה כדין בימין

החלולים המשמשים לצורת הפתח, ובאותו חלל **מניחה** את המזוזה.

אמר רב אחא בריה דרבא: לא שנו שכשירה המזוזה באופן כזה **אלא שהעמיד** קודם את הקנים בתור צורת הפתח, **ולבסוף חתך** את אחד הקנים, **והניחה** למזוזה שם.

אבל, חתך קודם את הקנה **והניח** במקום החתך את המזוזה, ולבסוף **העמיד** את מלבן הקנים בתור צורת הפתח, **פסולה** קביעת המזוזה משום "**תעשה ולא מן העשוי**".(16)

שקביעת המזוזה על הקנה כשהיה תלוש ופטור ממזוזה, אינה מועילה, שכל עוד שלא נקבע בתור צורת הפתח, אין חיוב מזוזה.

ואמר רבא: הני פיתחי שימאי פתחים מקולקלים, שמחוסרין תיקון, **פטורין מן המזוזה.**

מאי פתחי שימאי?

פליגי בה בביאור פתחים אלו, **רב ריחומי ואבא יוסי.**

חד אמר: דלית להו תקרה, משקוף(17) (18),

הפתח האחד. שוב היא מועילה לפטור את הפתח השני גם כן. כיון שהם כפתח אחד. ואף על פי שהיא בשמאלו אין זה חסרון. כיון שהיא קבועה **כדין** בימין הפתח השני.

והט"ז תמה מאד, שהרי יש לפרש ברש"י כפשוטו שקובע מזוזה אחת והיא בימין לשני הפתחים. כגון שפתח אחד בדרום והשני במערב, וכשקובע מזוזה בימין הפתח הדרומי. הרי היא גם לימין הפתח המערבי, ומהיכן הוכיחו הראשונים ברש"י שלפתח השני נמצאת המזוזה בשמאל?

16. **והגרע"א** בהגהות לשו"ע (רפ"ט ס"ה) הביא מתשובת **מהר"א ששון,** שאם קבע את המזוזה בקנה כשהוא מחובר בכותל. ואחר כך פירק אותו ושוב חזר וחיברו בכותל. גם באופן זה פסול משום תעשה ולא מן העשוי.

וכתב **הגרע"א** שלדעת **המגן אברהם** יש בזה חילוק. שאם יעביר את הקנה לבית אחר, בזה יהיה פסול תעשה ולא מן העשוי, אך אם יחזירנו לבית הראשון, הרי הוא כשר, ואין פסול תעשה ולא מן העשוי, כיון שתחילתו בכשרות.

17. כתב **הרמב"ם** (פ"ו ממזוזה ה"ד) וז"ל בית שיש לו מזוזה מכאן ומכאן, וכיפה כמין קשת על שתי המזוזות במקום המשקוף, אם יש בגובה המזוזות עשרה טפחים או יותר חייב במזוזה. ואם כין בהם עשרה טפחים פטורים מפני שאין לו משקוף. עכ"ל. והיינו שאם המשקוף עגול הרי זה תלוי. אם המזוזות גבוהות עשרה טפחים חייב במזוזה. ואם אין בהם גובה עשרה טפחים פטור ממזוזה. והטעם בזה כתב הרמב"ם מפני שאין לפתח משקוף.

ותמה בזה **הכסף משנה,** אם סובר הרמב"ם שמשקוף מעוגל אין לו דין משקוף, אם כן אפילו כשיש במזוזות גובה עשרה טפחים שיהיה פטור ממזוזה, ואם יש למעוגל דין משקוף, מדוע כשאין במזוזות עשרה טפחים פטר הרמב"ם ממזוזה מפני **שאין לו משקוף?**

וביאר **הגר"ח** שמשקוף מעוגל אפשר לדון אותו בשני אופנים. או לדון אותו כמשקוף, או מכיון שהוא מעוגל והמשך למזוזות הרי הוא נידון כמזוזה.

ולכן, כשיש במזוזות גובה עשרה טפחים, דנים את המשקוף המעוגל למשקוף, וחייב הפתח במזוזה. אך כשאין במזוזות גובה עשרה טפחים, ואין בהם השיעור הנצרך לחיוב מזוזה, הרי אנו צריכים לדון את המשקוף למזוזה כדי להשלים את המזוזות לגובה עשרה טפחים. וממילא נמצא שאין לפתח משקוף, ואלו הם דברי הרמב"ם.

18. עוד פירש **רש"י,** שהכוונה שלבית צריך

שיש לו לפתח רק שתי מזוזות אך בלי משקוף, או שבמשקוף אבן נכנסת ואבן יוצאת [ופתח צריך שיהיו בו שתי מזוזות ומשקוף כדי להתחייב במזוזה].

וחד אמר: דלית להו שקפי מזוזות, שאין המזוזות[19] ישרות אלא יש בהן אבן נכנסת ואבן יוצאת (רש"י בעירובין).

אמר רבה בר שילא אמר רב חסדא: אכסדרה חצר שיש בה רק שלש דפנות, והדופן הרביעית פתוחה במלואה, ורק למעלה ליד התקרה יש רצועה של הדופן כדי להחזיק את התקרה **פטורה מן המזוזה. לפי שאין לה** בפתחה **פצימין** עמודים. ופתח כזה הפתוח במלואו, בלי מזוזות הסוגרות את מקצת הפתח, אינו נחשב כפתח להתחייב במזוזה.

והוינן בה: משמע, **הא יש לה** לאכסדרה **פצימין חייב** במזוזה!? והרי פצימין אלו **לחיזוק התקרה הוא דעבידי** [נעשו], ולא לשם פתח, ואם כן אינם נחשבים כפצימין המחייבים את הפתח במזוזה!?

ומשנינן: **הכי קאמר** רב חסדא: אכסדרה **אף על פי שיש לה פצימין פטורה** מן המזוזה, משום **שאין עשויין** הפצימין **אלא לחיזוק לתקרה.**

אמר אביי: חזינא להו לאיספלידי דבי מר, ראיתי את האכסדראות של בית רב, **דאית להו פצימי** [פצימין], **ולית להו מזוזתא.**

קסבר רב דהפצימין **לחיזוק תקרה הוא דעבידי,** ולכן אינם נחשבים כפצימין המחייבים את הפתח במזוזה.

מיתיבי: בית שער [בית קטן שהשומר יושב בו בצד שער החצר], וכן **אכסדרה ומרפסת חייבין במזוזה** מדרבנן.[20] וקשה על אביי

להיות תקרה, ואם אין לבית תקרה פטור ממזוזה. וכן דעת **הרמב"ם.**

והתוס' כאן הקשו על זה, שהרי שערי חצירות חייבים במזוזה. ולחצירות הרי אין תקרה ומכל מקום מבואר שחייבות במזוזה.

והרא"ש (הלכות מזוזה סי' יא) תירץ את קושיית התוס'. שחצר כך דרכה שאין לה תקרה. ולכן חייבת במזוזה אף שאין לה תקרה. אבל בית דרכו שיש לו תקרה, ואם אין לבית תקרה הרי זה בית מקולקל [שימאי] ופטור ממזוזה.

והבית יוסף (רפו יד) הביא בשם **רבינו מנוח** לתרץ את הקושיא, שהחיוב של שערי חצירות הוא מכיון שדרכם נכנסים לבית, וכיון שהבית מקורה שוב שער החצר המוביל אליו חייב במזוזה. אבל בית בלי תקרה אינו בית ואינו חייב במזוזה. וגם שער החצר של בית כזה אכן פטור ממזוזה כיון שאינו מוליך לבית מקורה.

19. כתב **החזו"א** שפתח שמזוזת ימין שלו טובה, ואילו מזוזת שמאל אבן יוצאת ואבן נכנסת [שימאי]. הרי פתח זה תלוי במחלוקת הפוסקים בדי פתח שיש לו רק מזוזת ימין אם חייב במזוזה. ולדעות שמספיק מזוזת ימין בלבד לחיוב מזוזה, הוא הדין כאן שמזוזת ימין עשויה כדין ומזוזת שמאל היא מקולקלת, גם כן יהא חייב הפתח במזוזה.

20. כך פירש **רש"י.** ומה שהכריח את רש"י לזה שהחיוב רק מדרבנן, כי התוס' כאן הקשו מהגמרא ביומא שמבואר שם שיש דרשה שבית שער אכסדרה ומרפסת פטורים ממזוזה. ותירצו התוס' שמדאורייתא פטורים, ובסוגיא כאן שכתוב שחייבים זה רק מדרבנן. וזוהי גם דעת רש"י שפירש שהחיוב של בית שער אכסדרה

שפטר אכסדרה ממזוזה.

ומשנינן: ההיא אכסדרה דקתני חייבת מיירי **באכסדרה דבי רב** שיש לה ארבע דפנות, אלא שאינן מגיעות לסכך [ולכן נקרא מקום זה בשם אכסדרה כיון שאין הדפנות מגיעות לסכך].

ופרכינן: **אכסדרה דבי רב כאינדרונא** [כחדר] **מעלייתא** [רגיל] **הוא,** שדפנותיה גבוהות עשרה טפחים, ומה החידוש בזה שהיא חייבת במזוזה, והרי חיובה הוא מדאורייתא!?

ומשנינן: זה שכתוב בברייתא שחייבת מדובר **באכסדרא רומיתא** שמוקפת בחלונות המגיעים עד למחיצות, והחידוש הוא שאף על פי שאין המחיצות מגיעות עד התקרה, חייבת היא במזוזה.

אמר רחבה אמר רבי יהודה: בי הרזיקי חייב בשתי מזוזות.

מאי בי הרזיקי?

אמר רב פפא סבא משמיה דרב: בית שער בית קטן **הפתוח** בפתח אחד **לחצר,** ודרכו נכנסים מהחצר. **ובתים פתוחים לבית שער** לשער שני, ומהבית שער נכנסים לבתים. וכיון שהבית שער משמש גם לבתים וגם לחצר, לכן שני[21] פתחיו חייבין[22] במזוזה.

תנו רבנן: בית שער הפתוח לגינה ולקיטונית [חדר קטן. והיינו שהבית שער היה באמצע והיה לו פתח אחד לחדר ופתח אחד לגינה], **רבי יוסי אומר:** הבית שער **נידון כקיטונית** וכמקום הנפרד מהגינה, ודנים את הבית שער כמשמש לקיטונית וחייב במזוזה.

וחכמים אומרים שהבית שער **נידון כאויר** הגינה וכחלק בלתי נפרד ממנה, ואינו חייב במזוזה.

ומפרשינן: **רב ושמואל דאמרי תרוייהו מגינה לבית,** אותו פתח שמהגינה לבית שער, וכשהוא פותח את הדלת ההיכר ציר נמצא לצד הבית, **כולי עלמא לא פליגי דחייב** במזוזה.

מאי טעמא? שכיון שהיכר הציר הוא לכיוון הבית אם כן הפתח הזה **כביאה דבית היא.**

כי פליגי רבי יוסי וחכמים **מבית לגינה** כשההיכר ציר הוא לגינה, **מר** רבי יוסי **סבר קיטונית עיקר** וחייב הבית שער במזוזה ואף על פי שההיכר ציר הוא לכיוון הגינה, כיון שעיקר הבית שער נעשה עבור הקיטונית ואם כן כולו נחשב כפתח של הבית [ומה שאמרנו למעלה שההיכר ציר קובע, זה דווקא בפתח שבין שני בתים דשניהם שוים בחשיבותם, אבל כאן ודאי שהקיטונית

ומרפסת במזוזה הוא מדרבנן.

אך התוס׳ הביאו את דברי **הרי״ף** המתרץ שכאן מדובר שהם פתוחים לבית. ובאופן כזה כיון שדרכם נכנסים לבית הם חייבים מדאורייתא. והגמ׳ ביומא מדברת באופן שאינם פתוחים לבית ולכן פטורים.

21. וכתב **הטור** (רפו) שחוץ משני פתחים אלו, גם פתח הבית שער **לרשות הרבים** חייב במזוזה.

22. הקשה **המרדכי** מה החידוש בזה. הרי זהו הדין בכל בית שער שהוא חייב במזוזה. ותירץ בשם **ר״י** שמדובר שהוא רגיל להשתמש בפתח

חשובה יותר מהגינה].

ומר חכמים **סברי גינה עיקר** ופטור הבית שער ממזוזה, כיון שההיכר ציר לכיוון הגינה, ולכן נחשב פתח הבית שער כפתח של הגינה שהיא מקום הפטור ממזוזה.

רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: פירשו באופן הפוך את מחלוקת רבי יוסי וחכמים:

מבית לגינה כשההיכר ציר הוא לכיוון הגינה, **דכולי עלמא** בין רבי יוסי ובין חכמים **לא פליגי דפטור** הבית שער ממזוזה.

מאי טעמא? משום שהבית שער **פיתחא דגינה הוא** שההיכר ציר הרי הוא בצד הגינה.

כי פליגי רבי יוסי וחכמים, מגינה לבית כשההיכר ציר הוא לכיוון הבית.

מר רבי יוסי **סבר** דהבית שער **ביאה דבית** הוא, שהלא ההיכר ציר הוא לכיוון הבית.

ומר חכמים **סברי, כולה** בית שער, **אדעתא דגינה הוא דעבידא,** בעיקר נעשה עבור הגינה, ולכן אפילו שההיכר ציר הוא לכיוון הבית, מכל מקום הוא נחשב כפתח של הגינה ופטור הוא מן המזוזה [ברש"י הביא עוד פירוש אחר בענין זה]. לד-א

אביי ורבא עבדי בענין זה **כדברי רבה ורב יוסף,** שכאשר ההיכר ציר לכיוון הגינה, כולם סוברים שפטור הבית שער ממזוזה, וחולקים רק כאשר ההיכר ציר הוא לכיוון הבית.

ורב אשי עביד בענין זה **כדברי רב ושמואל לחומרא.**

והלכתא **כרב ושמואל לחומרא.** ובכל האופנים, ואפילו אם ההיכר ציר[23] הוא לכיוון הגינה חייב הבית שער במזוזה כדעת רבי יוסי.

אחד יותר מהשני. וזהו החידוש שמכל מקום חייב במזוזה. [וביאר שם מדוע אכן זה שונה מהדין שהולכים אחרי הרגיל]. וכתב **החזו"א** שכוונתו היא, שהפתח מרשות הרבים לבית שער הוא רגיל יותר מאשר הפתח שמהחצר לבית שער.

23. כתב **הט"ז** (רפ"ט ד') שחצר שנמצאת אחורי הבית ואיננה פתוחה לרשות הרבים, ויש פתח בינה לבין הבית. צריך לקבוע את המזוזה בימין הכניסה לחצר, ואפילו אם ההיכר ציר הוא בבית גם כן קובעים בימין הכניסה לחצר. כי כל מה שהולכים אחרי הכר ציר זה דווקא כשיש שני חדרים שכל אחד פתוח לרשות הרבים, וכשיש פתח ביניהם דינו תלוי בהיכר ציר, אבל כשרק אחד פתוח לרשות הרבים והשני הוא פנימי, בזה לא הולכים אחרי הכר ציר כמבואר בראשונים, ומניחים את המזוזה בימין הכניסה לחדר הפנימי, והוא הדין בחצר שהיא לפנים מהבית ואיננה פתוחה לרשות הרבים. שקובעים את המזוזה בימין הכניסה לחצר, ואפילו כשההיכר ציר בתוך הבית.

אך **הבית מאיר** (יו"ד) חולק עליו, ומדמה את דין החצר לדין **גינה** המבואר בסוגיא. שכיון שהגינה פטורה ממזוזה, הרי תמיד קובעים את המזוזה בימין הכניסה לבית ואפילו כשההיכר ציר הוא בגינה. והוא הדין חצר שהיא פטורה ממזוזה. ממילא מקום המזוזה הוא בימין הכניסה לבית.

ואף על פי שמבואר ששערי חצירות חייבים

איתמר: לול הפתוח מן הבית לעליה חלל שהיה ברצפת העליה ודרכו היו עולים במדרגות מן הבית לעליה ויורדים מן העליה לבית, וסביב למדרגות היו עושים ארבע מחיצות כדי שלא יוכלו להכנס בני הבית אל העליה ובני העליה אל הבית ללא רשות. ולפעמים המחיצות היו מסביב המדרגות גם בעליה וגם בבית, ולפעמים בעליה בלבד או בבית בלבד. ובמחיצה היה פתח.

אמר רב הונא: אם יש לו לאותו לול **פתח אחד** או בעליה או בבית, **חייב במזוזה אחת. ואם יש לו שני פתחין, חייב בשתי מזוזות** [ולקמן מפרשינן מה חידש רב הונא].

אמר רב פפא: שמע מינה מדרב הונא, האי אינדרנא [חדר] **דאית ליה ארבעה באבי** [פתחים], **חייב בארבע מזוזות.**

והוינן בה: פשיטא! כיון שיש לחדר ארבעה פתחים, ודאי שחייב בארבע מזוזות.

ומשנינן: **לא צריכא, אף על גב דרגיל** הוא להשתמש **בחד** מן הפתחים יותר מאשר בשאר הפתחים, מכל מקום כל הפתחים חייבים(24) במזוזה [ומה שאמרנו למעלה ש"במזוזה הלך אחר הרגיל" היינו באופן שישנם רק שני פתחים, שאז הולכים אחרי הפתח הרגיל ורק הוא חייב במזוזה, אבל כשישנם שלשה או יותר פתחים, לא הולכים אחרי הרגיל, שאין פתח אחד מבטל את שאר הפתחים. ויש מפרשים שרק פתח המשמש לאדם אחד ושאר האנשים נכנסים מפתח אחר אז אותו פתח פטור, אבל פתחים המשמשים לכניסת כולם ובפתח אחד משתמשים יותר מאשר בשאר פתחים אזי כל הפתחים חייבים במזוזה].

וזהו מה שחידש רב פפא, שאף על פי שהרגילות היתה רק בפתח אחד, מכל מקום

במזוזה, ואם כן מוכח שחצר איננה כמו גינה, ביאר **הבית מאיר** שכל חיוב שערי חצירות הוא כמו שכתב **רבינו מנוח** [הובאו דבריו לעיל] משום שמשם הולכים לבית. אך החצר עצמה פטורה ממזוזה. ואם כן תמיד קובעים את המזוזה בפתח שבין החצר לבית. בימין הכניסה לבית.

וסיים **הבית מאיר** שנלך אחרי לשון בני אדם, שהם אומרים **נכנס** מהחצר לבית. **ונצא** מהבית לחצר. הרי **שהכניסה** היא לבית, ואם כן המזוזה בימין כניסתו לבית. שזוהי דרך הכניסה וזהו המחייב במזוזה.

וכתב **החזו"א** שסברת הט"ז היא שחצר עצמה חייבת במזוזה, וכדעת **הרא"ש** שאף על פי שאין לה תקרה היא חייבת במזוזה. כיון שכך דרך חצר להיות בלי תקרה, וכיון שהיא חייבת במזוזה אין דינה כמו גינה המבואר כאן. ולכן קובע את המזוזה בימין הכניסה לחצר.

24. הקשה **בשיטה מקובצת** (אות ג) כיצד אפשר ללמוד זאת מדברי רב הונא. והרי בדינו של רב הונא הוא רגיל בשני הפתחים במידה שווה. שהרי אחד מהם הוא כניסה ללול והשני ליציאה. ואיך אפשר ללמוד מזה לפתח שאינו רגיל בו שהוא חייב במזוזה.

ולכן פירש **השיטה מקובצת** בשם **הר"מ** שלא כמו רש"י. ושני פתחים שאמר רב הונא שניהם נמצאים בכניסה ללול. או ביציאה מהלול. והוא רגיל באחד מהם יותר מאשר בשני. ועל זה אמר רב הונא ששניהם חייבים במזוזה. ואם כן אפשר ללמוד מזה לאינדרונא שיש בה ארבעה פתחים. שכולם חייבים במזוזה ואפילו

כל הפתחים חייבים במזוזה.

אמר אמימר: האי פתחא דאקרנא פתח שנמצא בקרן זוית של הבית [יש מפרשין שרוח רביעית פרוצה[25] במלואה, ויש מפרשים (חזו"א) שהפתח עשוי מפרצה בשתי הדפנות הצמודות], **חייב במזוזה.**

אמר ליה רב אשי לאמימר: והא לית ליה לפתח זה **פצימין?!**

אמר ליה: עדי הרי, אלו ראשי הכתלים, משמשים כ**פצימין** של הפתח.

רב פפא איקלע [הזדמן] **לבי מר שמואל, חזא ההוא פתחא** [ראה את אחד הפתחים] **דלא הוה ליה אלא פצים אחד משמאלא** [מצד שמאל של הפתח]. **ועבידא ליה** והיתה עשויה לאותו פתח **מזוזה.**

אמר ליה רב פפא לשמואל: **כמאן** אתה סובר שקבעת מזוזה, האם **כרבי מאיר** שמחייב במזוזה אף על פי שאין אלא פצים אחד?

אימר דאמר רבי מאיר כאשר הפצים **מימין,** אבל כאשר הפצים **משמאל מי אמר** רבי מאיר שחייב במזוזה? והרי צריך לקבוע את המזוזה בימין!

מאי היא מנין דין זה שהמזוזה תהיה בצד ימין?

דתניא: כתוב "וכתבתם על מזזות **ביתך**", ודורשים: **ביאתך מן הימין.** דהיינו בימין ביאתו לבית. **אתה אומר** שביאתך היא **מן הימין, או אינו אלא מצד שמאל?**

תלמוד לומר "ביתך".

מאי תלמודא היאך אתה דורש מ"ביתך" שצריך צד ימין?

אמר רבה: דרך ביאתך [שדורשים "ביתך" לשון ביאה] כדרך בואך לבית תקבע את המזוזה, ולא כיציאתך מן הבית. וזה **מן הימין, דכי עקר איניש כרעיה** [כשאדם עוקר את רגלו ללכת], **רגל דימינא עקר ברישא**[26]

בפתח זה שאינו רגיל בו.

25. כך פירש **הרא"ש** (הלכות מזוזה סי' י"ד) והטור (רפז). ותמה הפרישה (רפז ג) הרי מבואר בגמ' לעיל שאכסדרה פטורה ממזוזה כיון שאין לה פצימין והיא פרוצה במלואה. ופסק כך הטור. ומדוע כאן חייב במזוזה.

ותירץ **הפרישה** שכאן מדובר שיש לפתח **דלת** ולכן חייב במזוזה.

וכתב **החזו"א** שלכאורה כוונת הפרישה היא, שכאשר יש דלת חייבים במזוזה גם בלי פצימין. אך דחה החזו"א זאת. שהרי הגמ' מקשה כאן בפתחא דאקרנא מדוע חייב והרי אין לו פצימין. ומתרצת הגמ' שראשי הכותל הם הפצימים. אם כן מוכח שיש כאן פצימים. ולכן ביאר **החזו"א** שכאשר עושים דלת שוב מוכח מזה שראשי הכותל נעשו לשם פצימין, וחייב במזוזה.

26. כתב **המחבר** (או"ח קכג ג) שכאשר פוסעים לאחור אחרי תפילת שמונה עשרה, צריך לפסוע בהתחלה ברגל שמאל, וכתב **המגן אברהם** שהטעם הוא, מכיון שמבואר כאן שדרך האדם לפסוע בימין תחילה, לכן אחרי התפילה פוסעים בשמאל תחילה להראות שקשה לנו ללכת מלפני הקב"ה.

(27) [בתחילה], ומזה לומדים שקביעת המזוזה תהיה בימין הכניסה לבית.

רב שמואל בר אחא קמיה [לפני] **דרב פפא משמיה דרבא בר עולא אמר: מהכא** לומדים שקביעת המזוזה היא בצד ימין, וכתוב בספר מלכים "**ויקח יהוידע הכהן ארון אחד ויקב חור בדלתו ויתן אותו אצל המזבח מימין בבוא איש בית ה', ונתנו שמה הכהנים שומרי הסף את כל הכסף המובא בית ה'**". וכשאדם היה נכנס לעזרה מצד מזרח והלך לצד מערב, אותו ארון שעמד בצד צפון של המזרח היה בצד ימין של הנכנס. ומזה רואים שביאת האדם למזבח היתה בצד ימין, ולכן נתנו שם את הארון. ומזה נלמד שדרך ביאה של אדם היא תמיד לצד ימין. והוא הדין במזוזה שכתוב דרך ביאה צריך לקובעה בצד ימין.

ומפרשינן, **מאי** היכן שנינו את דברי **רבי מאיר** שמספיק פצים אחד לחיוב מזוזה.

דתניא: בית שאין לו אלא פצים אחד רבי מאיר מחייב במזוזה.

וחכמים פוטרין כיון שאין לו שני פצימין.

מאי טעמא דרבנן שהצריכו שני פצימין? "**מזוזות**" **כתיב,** ומעוט מזוזות היינו שתים.

מאי טעמא דרבי מאיר שמספיק פצים אחד?

דתניא: כתיב בפרשת שמע "וכתבתם על **מזוזות** ביתך", **שומע אני** ממשמעות הפסוק שכתב מזוזות ולא מזזת, **מיעוט מזוזות** דהיינו המספר הקטן ביותר שאפשר לפרש את המילה מזוזות וזהו **שתים. כשהוא אומר** "וכתבתם על **מזוזות** ביתך" **בפרשה שניה** והיה אם שמוע, **שאין תלמוד לומר,** שלכאורה מילה זו מיותרת, שכבר כתוב מזוזות בפרשה ראשונה [פרשת שמע], וכיון שכך **הוי** המילה מזוזות המוזכרת בשתי הפרשיות **ריבוי אחר ריבוי,** וכלל הוא בידינו **שאין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט. מעטו הכתוב למזוזה אחת,** לומר שאפילו אם אין בפתח אלא פצים אחד חייב הוא במזוזה, **דברי רבי ישמעאל.**

רבי עקיבא אומר: אינו צריך ללמוד מרבוי אחר רבוי, שמספיק מזוזה אחת.

כשהוא אומר בפרשת קרבן פסח "וראה את הדם **על המשקוף ועל שתי המזוזות", שאין תלמוד לומר שתי** מזוזות, שפירוש המילה מזוזות הוא לכל הפחות שתי מזוזות, ואם כן המילה "שתי" מיותרת.

אם כן **מה תלמוד לומר "שתי", זה בנה אב, שכל מקום שנאמר מזוזות אינו אלא אחת, עד שיפרט לך הכתוב שתים** כמו שפרט בפרשת קרבן פסח. וכיון שכך במזוזה שכתוב סתם "מזוזות", מפרשים שכונת הכתוב הוא למזוזה אחת. וזהו דעת רבי מאיר שמספיק פצים אחד לחיוב מזוזה.

תנו רבנן: כתוב בפרשת מזוזה "**וכתבתם**

---

27. כתב **המרדכי** (סי' תתקסב) שאם זהו הטעם, אם כן **באיטר** שדרכו לעקור רגל שמאל תחילה ישתנה הדין ויקבע מזוזה בשמאל. וכמו שמצאנו בתפילין שאיטר חלוק משאר האנשים ומניח תפילין בימין. הוא הדין במזוזה יהיה דינו לקובעה בשמאל.

על מזוזות". **יכול יכתבנה** [את המזוזה] **על האבנים**[28] של המזוזות, ככתוב "וכתבתם על מזוזות", ומשמע על המזוזות עצמם!?

נאמר כאן במזוזה **כתיבה, ונאמר להלן** בפרשת גט **כתיבה** "וכתב לה ספר כריתות", **מה להלן** בגט, כתיבה **על הספר**[29], **אף כאן** במזוזה כתיבה **על הספר.**

או כלך לדרך זו? אולי נלמד באופן אחר את הגזירה שוה:

נאמר כאן במזוזה **כתיבה, ונאמר להלן** כשנצטוו לכתוב את התורה על האבנים כשעברו את הירדן **כתיבה** "וכתבת עליהן את כל דברי התורה".

מה להלן כשעברו את הירדן כתבו **על האבנים, אף כאן** במזוזה[30] **על האבנים?!**

נראה למי דומה מזוזה: **דנין** את כתיבת המזוזה שהיא **כתיבה הנוהגת לדורות, מכתיבה** של גט שהיא כתיבה **הנוהגת לדורות. ואין דנין כתיבה הנוהגת לדורות** מזוזה, מכתיבת התורה על האבנים שהיא **כתיבה שאינה נוהגת לדורות,** אלא הוראת שעה היתה.

וכמו כן צריך לכתוב בדיו בין במזוזות ובין בגט[31], **וכמו שנאמר להלן** בספר ירמיה לגבי כתיבת פרשת איכה על ידי ברוך בן נריה "**ויאמר להם ברוך מפיו יקרא אלי את הדברים האלה ואני כותב על הספר בדיו**". ולמדים מזה שכל מקום שצריך כתיבה בספר צריך לכתוב בדיו.

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: רחמנא אמר "וכתבתם על **מזוזות**" ומשמע שצריך כתיבה על הסף ממש ולא בקלף, **ואת אמרת שנילף** שכותבים את המזוזה על הקלף בגזירה שוה **דכתיבה כתיבה** מגט!? ואיך אפשר לעקור את משמעות הפסוק

ודחה **המרדכי**, שתפילין מיועדים רק למניח, ולכן איטר מניח בימין. אך מזוזה מיועדת לכל הבאים לבית, ואפילו כשהוא איטר לא ישתנה הדין וקובע בימין.

28. **בהגהות מיימוניות** (פ"א מתפילין אות ז) הוכיח מזה שקלף המזוזה איננו צריך עיבוד לשם קדושת מזוזה. שאם נאמר שצריך עיבוד לשמה, אם כן איך יש צד בגמרא שיכתבו את המזוזה על אבן, והרי באבן לא שייך עיבוד לשמה. אלא מוכרח מזה שמזוזה איננה צריכה עיבוד הקלף לשם מזוזה.

29. **התוס'** הקשו על זה שהרי מפורש במשנה בגיטין שאפשר לכתוב גט על עלה של זית ועל קרן של פרה ולא צריך **ספר**. ומה שכתוב בתורה **ספר** כריתות בא ללמד שצריך שתהיה בגט **ספירת** [ביאור ופירוש] דברים. אבל אין צורך בקלף דווקא.

ולכן פירשו **התוס'** שמה שלומדת הגמ' כתיבה כתיבה, אין הלימוד מגט [כמו שפירש רש"י], אלא מפרשת סוטה או מספר תורה של מלך, שבשניהם נאמר דין כתיבה בספר.

30. תמה **הקרן אורה**, הרי יש הלכה למשה מסיני שמזוזה נכתבת על דוכסוסטוס, שזהו מקום מסויים בקלף, ואם כן איך שייך ללמוד מגזירה שווה שיכתבו את המזוזה על אבנים, הרי יש הלכה למשה מסיני מפורשת שהיא בקלף דווקא.

31. גם בזה הקשו **התוס'** שהרי מפורש במשנה

שצריך כתיבה על הסף על ידי זה שלמדים גזירה שוה.

אמר ליה: **אמר קרא "וכתבתם"** ומשמע שצריך **כתיבה תמה** [שלמה], וכתיבת דיו על האבנים איננה כתיבה תמה [לפי שאינה מתקיימת, תוס'], אלא רק על הספר שייך כתיבה תמה, **והדר** ואחר הכתיבה, אמרה תורה לשים אותה **על המזוזות** של הפתח.

והוינן בה: **ומאחר דכתיב "וכתבתם"** ודורשים שאי אפשר לכתוב את המזוזה על האבן אלא על הספר, **האי גזירה שוה** שלמדים ממנה שכותבים על הספר **למה לי?** הרי גזירה שוה זו מיותרת.

ומשנינן: **אי לאו** דילפינן האי **גזירה שוה, הוה אמינא ליכתבא אאבנא** יחקוק את הכתב בסכין על גבי האבנים [ועל ידי חקיקה אפשר לכתוב כתיבה תמה גם על אבן] **והדר ליקבעה אסיפא** — ואחר החקיקה יקבע את האבן שחקק בה בצורת הפתח, ועל ידי זה יקיים את הפסוק "וכתבתם" כתיבה תמה, שעל ידי חקיקה היא כתיבה תמה, ואחר כך יקבענה במזוזת הפתח, **קא משמע לן** הגזירה שוה שצריך כתיבה בספר ולא באבן [עיין בשטמ"ק פירוש אחר].

שנינו במשנה: **ארבע פרשיות שבתפילין מעכבות זו את זו, ואפילו כתב אחד** [אות אחת] **מעכבן.**

והוינן בה: פשיטא שכתיבת אות אחת מעכבת שהרי כתוב "והיו לטוטפות" ומשמע לשון הויה ועכוב.

אמר רב יהודה אמר רב: לא נצרכא משנתינו להשמיע **אלא לקוצו של יו"ד** שגם הוא מעכב [יש מפרשים שהוא הרגל הימנית של היו"ד, ויש מפרשים שזה הכיפוף בצד שמאל של גג היו"ד, והוא הנקרא קוצו של יו"ד של רבינו תם].

והוינן בה: **והא נמי פשיטא** שקוצו של יו"ד מעכב, שהרי הוא חלק מהאות?

ומשנינן: **לא נצרכא אלא לאידך** דין שהשמיע **רב יהודה. דאמר רב יהודה אמר רב: כל אות שאין גויל** שאין גליון חלק של קלף **מוקף** לה מסביב **מארבע רוחותיה** אלא נוגעת אות אחת בחברתה **פסולה.**

וזהו שכתוב ואפילו כתב אחד מעכבן, שאפילו הלכות ומשפט אות אחת מעכב את התפילין, ואם אות אחת בתפילין אינה מוקפת גויל התפילין פסולות.

תנו רבנן: כתוב בתורה שלש פעמים את המילה "טוטפות". א. בפרשת שמע "והיו **לטטפת** בין עיניך", ב. בפרשת והיה אם שמוע "והיו **לטטפת** בין עיניכם", ג. בפרשת והיה כי יביאך "והיה לך לאות על ידך **ולטוטפת** בין עיניך" [אך לפי המסורת שבידינו גם המילה לטטפת שבפרשת והיה אם שמוע כתובה לטוטפת עם וי"ו]. לד-ב

וכיון שבשתי הפרשיות שבקריאת שמע

בגיטין שאפשר לכתוב גט גם בסם ובסיקרא, ואין צורך בדיו דווקא.

והתוס' באמת מפרשים שאין כוונת הגמרא על גט, אלא על פרשת סוטה או ספר תורה של מלך.

כתובה המילה לטטפת בלי וי״ו ובפרשת והיה כי יביאך כתובה המילה מליאה עם וי״ו, **הרי כאן ד׳** פעמים שכתובה המילה לטטפת. כי המלא הוא כשנים.

ומזה למדים שבתפילין של ראש צריך שיהיו ארבעת הפרשיות בארבעה בתים, **דברי רבי ישמעאל.**

רבי עקיבא אומר: אינו צריך ללמוד מאופן הכתיבה של המילה לטוטפות בשלשת הפרשיות. אלא למדים שצריך ארבעה בתים מביאור המילה לטטפות:

טט, במקום הנקרא **כתפי,** פירושו **שתים.** ו**פת** במקום הנקרא **אפריקי,** פירושו **שתים.** ומהמילה לטוטפות המורכבת משתי המילים טט — פת למדים שצריך ארבעה בתים.

תנו רבנן: יכול יכתבם את התפילין של ראש **על ד׳ עורות, ויניחם** בתוך **ד׳ בתים** העשויים **מד׳ עורות** נפרדים?

תלמוד לומר בפרשת ״קדש לי״ ״והיה לך לאות על ידך **ולזכרון בין עיניך״ זכרון אחד אמרתי לך, ולא ב׳ וג׳ זכרונות!** ואם הוא מניחם בארבעה בתים נפרדים הרי זה ארבעה זכרונות.

הא כיצד הוא עושה להכניס ארבע פרשיות בארבעה בתים ושיהיה זכרון אחד?

כותבן על **ד׳ עורות ומניחן בד׳ בתים** העשויים **מעור אחד**[1] [וכיצד עושים: לוקחים חתיכת עור ומניחים אותה בדפוס שיש בו צורת ד׳ אצבעות, ולוחצים את העור על הדפוס, וכשמתיבש העור מוציאים אותו מהדפוס ונעשים הארבעה בתים מאליהם].

ואם בדיעבד **כתבן** את ארבעת הפרשיות **בעור אחד והניחן בד׳ בתים** על ידי שעשה בקלף שלשה חתכים, חתך בין כל פרשה[2] לפרשה, **יצא** ידי חובתו.

---

1. **הבית יוסף** (ל״ב ל״ח) הביא **מספר התרומה** שאם תפר כמה עורות יחד הרי הם נחשבים עור אחד ואפשר לעשות מהם בית של תפילין. אך טוב ונכון לעשות מעור אחד ממש בלי תפירה. אך **הב״ח** חולק וסובר שעורות שמחוברים על ידי תפירה אינם נחשבים עור אחד ואי אפשר לעשות מהם בית לתפילין.

ולענין דיבוק כמה עורות יחד בדבק אם נחשב כעור אחד או לא. הביא בזה **הביאור הלכה** (ל״ב ל״ח) כמה דעות. דעת **המחצית השקל** שדיבוק הוא כמו תפירה ותלוי במחלוקת הב״י והב״ח. ובהגהות **הגר״ח צאנזר** כתב שדיבוק עדיף מתפירה ומועיל לפי כולם להיות עור אחד. ודעת **החתם סופר** בתשובה שדיבוק לפי כולם אינו מועיל. **ובאור זרוע** מוכח שדיבוק הוא כמו תפירה. ואם כן דין דיבוק תלוי במחלוקת הב״י והב״ח בתפירה.

והגרע״א בתשובה (י״א) כתב, שבגט שצריך שיהיה ספר אחד ולא שנים, פסק הרמ״א שאם הדביק שני דפים וכתב עליהם את הגט זהו ספק אם הגט כשר. והיינו שזהו ספק אם דיבוק מועיל להיות **אחד,** ואם כן הוא הדין בתפילין שצריך עור אחד הרי זה ספק אם דיבוק מועיל.

2. הט״ז (ל״ב ל״ו) הקשה שאם חתך את הקלף בין פרשה לפרשה הרי זה כמו שכתב כל פרשה בקלף נפרד ואין זה נחשב שכתבם בעור אחד.

ועל כן פירש באופן אחר, שמדובר שכתב את הפרשיות בחלק התחתון של הקלף. וחתך מלמעלה בקלף **החלק** מול ההבדל שבין פרשה

וצריך שיהא ריוח בין הפרשיות כשיכתבם על עור אחד, כדי שלאחר שיכתבם יוכל לתת כל פרשה בבית בפני עצמו על ידי שיחתוך את העור שבין כל פרשה ופרשה.

וצריך שיהא ריוח ביניהן בין הבתים שיהיו נפרדים זה מזה, **דברי רבי.**

וחכמים אומרים: אינו צריך לעשות ריוח בין בית לבית.

ושוין חכמים ורבי, **שנותן חוט**(3) **או משיחה** [חבל דק] **בין כל אחת ואחת** מהבתים להבדיל ביניהן [וזהו טעמם של חכמים שלא הצריכו רווח בין בית לבית כי מספיק לדעתם ההבדל שעל ידי החוט או המשיחה, עפ״י הבית יוסף].

ואם אין חריצן(4) החריץ שבין בית לבית **ניכר מבחוץ, פסולות** התפילין.

תנו רבנן: כיצד כותבן לתפילין? **תפלה של יד כותבה על עור אחד** את כל ארבעת הפרשיות, **ואם כתבה בארבע עורות** נפרדים **והניחם** את ארבעת הפרשיות **בבית אחד, יצא.** ומכל מקום **צריך לדבק**(5) את ארבעת העורות שעליהם נכתבו ארבעת הפרשיות, או בדבק או על ידי תפירה.

לפרשה. ואת הקלף החלק החתוך הכניס בארבעת הבתים. והפרשיות נמצאות מתחת לבתים וזה באמת נחשב שהפרשיות בקלף אחד. כיון שבין הפרשיות לא חתוך כלום.

3. **התוס׳** הביאו בזה שתי דעות אם הדין שצריך לתת חוט או משיחה בין בית לבית זה רק כשכתב את כל הפרשיות בקלף אחד. או אפילו כשכתבן בארבעה קלפים נפרדים. והמחבר (ל״ב נ״א) פסק שצריך לתת חוט או משיחה גם כשכתבם בד׳ קלפים. ותמה **הט״ז** (ס״ק ל״ח) אם כן מדוע הזכיר המחבר דין זה גם בכתבן בקלף אחד, והרי לדעתו אפילו בד׳ קלפים צריך חוט או משיחה ומדוע היה צריך לומר זאת גם בכתבן בקלף אחד. וביאר **הט״ז** שבד׳ קלפים זה רק לכתחילה ואם לא הניח חוט ביניהם כשר בדיעבד. אך כשהם בקלף אחד בזה החוט הוא לעיכובא ואם לא הניח חוט ביניהן התפילין פסולות.

ובדעה זו שצריך חוט רק כשכתב בקלף אחד, תמה **הקרן אורה** מה שייך החוט שהוא בין **הבתים** לפרשיות שהן בקלף.

ובעיקר דין חוט או משיחה **בשטמ״ק** הביא בזה פירוש אחר שהכוונה שצריך לכרוך כל פרשה בחוט, ולדבריו מיושבת קושיית הקרן אורה שהרי באמת מניחים את החוט על הפרשיות.

4. פירש רש״י שעשה מבפנים ארבעה בתים נפרדים וביניהם מחיצות. אך מבחוץ אין החריץ ניכר. **והשטמ״ק** הקשה איך יתכן שיהיו ארבעה בתים ולא יהיה החריץ ניכר מבחוץ. וכתב לפרש שזה באופן שכיסה את הבתים בעור אחד ועל ידי זה אין החריץ ניכר. **והחתם סופר** בתשובה (או״ח ה׳) גם כן התקשה בזה איך יתכן ארבעה בתים והחריץ אינו ניכר. וביאר שהרי הסופרים מדביקים בתפילין של ראש בין בית לבית כדי שלא יתפרקו הבתים זה מזה ויתקלקל הריבוע. ולפעמים על ידי הדיבוק אין החריץ ניכר. ועל זה נאמר בגמ׳ שאם אין החריץ ניכר פסולות התפילין.

5. **הגרע״א** בתשובה (ח״א תשובה יא) הביא **שהבית שמואל** (אהע״ז סי׳ ק״ל) הוכיח מכאן שעל ידי דיבוק נהיה הכל אחד, שהרי רבי יהודה סובר שצריך אות **אחת** מבפנים ומבואר כאן

שנאמר, "והיה לך לאות לסימן **על ידך"** שגם לך צריך שיהיה רק אות אחת! **כשם שאות אחת מבחוץ,** שלאותם אחרים שאינם רואים רק את הבית החיצון, הרי אפילו שבפנים ישנם ארבע עורות, מכל מקום מבחוץ זה נראה כאות אחת, **כך אות אחת מבפנים** כך לך המניח את התפילין וממשמש בהן, צריך שיהיה אות אחת. ואם לא ידביק את העורות בפנים, הרי על ידי המשמוש בתפילין [שהיו עושים את הבתים מעור דק] ירגיש המניח שיש בפנים כמה עורות, ואין זה אות אחת אלא ככמה אותות. ולכן צריך שידביק את העורות מבפנים, **דברי רבי יהודה.**

רבי יוסי אומר: אינו צריך לדבק, שאינו מקפיד על אות אחת מבפנים.

אמר רבי יוסי: ומודה לי רבי יהודה ברבי [החכם], **שאם אין לו תפילין של יד ויש לו שתי תפילין של ראש** העשויין מארבעה בתים, **שטולה** [שמכסה, מלשון טלאי] **בעור** את **אחת** מהתפילין של ראש, ועל ידי שמכסה את ארבעת הבתים בעור אחד נראין עתה התפילין של ראש כבית אחד, **ומניחה** על היד! וכשרים הן לתפילין של יד ואף על פי שלא דיבק את הפרשיות שבפנים.

ותמהינן: היאך אמר רבי יוסי, **מודה** לי רבי יהודה, הרי עצם דין זה **היינו**(6) **פלוגתייהו** דרבי יוסי ורבי יהודה אם צריך לדבק את הפרשיות בפנים, שרבי יהודה סובר שצריך לדבק, והיאך אמר רבי יוסי שלא הצריך רבי יהודה לדבק?

אמר רבא: מדבריו של רבי יוסי נשמע, שחזר **בו רבי יהודה** וסובר שלא צריך לדבק, ולכן אמר רבי יוסי שמודה לו רבי יהודה.

ופרכינן: **איני,** היאך אפשר לומר שעושים מתפילין של ראש תפילין של יד, **והא שלח רב חנניה ואמר משמיה דרבי יוחנן: תפלה של יד עושין אותה** מותר לשנותה לתפלה

שדיבוק מועיל לזה, הרי מוכח מזה שדיבוק עושה **לאחד.** והוא הדין לגט שצריך ספר **אחד** אם ידבק שני דפים יחד ויכתוב עליהם את הגט יהיה כשר.

והגרע"א וכן הגאון **רבי מרדכי בנעט** בביאור מרדכי דחו ראיה זו על פי מה שכתב רש"י כאן (ד"ה והיה) שהחסרון בארבעה קלפים הוא, שלזה שמניח את התפילין וממשמש בהם ניכר שהם ארבעה קלפים.

ואם כן שכל החסרון הוא משום המשמוש, לזה מועיל דיבוק ושוב אין היכר במשמוש שהם ארבע. אך במקום שצריך שיהא אחד ממש יתכן שדיבוק אינו מועיל.

6. הקשה **בקרן אורה** הרי יש לומר שבאותן תפילין של ראש היו הפרשיות בקלף אחד ומפורש לעיל ששל ראש בקלף אחד כשר ולכן הכשיר רבי יהודה לעשותן של יד. ותירץ שאם כן לא שייך לומר ומודה רבי יהודה כיון שאין זה שייך כלל למה שחלק רבי יהודה עם רבי יוסי.

והשפת אמת רוצה לחדש שלפי רבי יהודה יהיה פסול אפילו אם היו הפרשיות בעור אחד. שהרי כשמכסה את השל ראש בעור עדיין נשאר המחיצות בין הבתים מבפנים. וכיון שטעמו של רבי יהודה הוא שכשם שאות אחת מבחוץ כך אות אחת מבפנים. אם כן כמו שבחוץ אם יש ארבעה בתים פסול לשל יד [ולכן צריך לכסות את הבית מבחוץ בעור אחד] כמו כן כשיש מחיצות מבפנים בין הבתים והם ארבעה בתים

של ראש(7), אבל תפלה **של ראש אין עושין אותה של יד, לפי שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה**; ותפילין של ראש קדושתם חמורה כי רוב המילה "שדי" נמצאת בהם. השי"ן בבית של התפילין והדלי"ת בקשר של הרצועה. אבל בשל יד אין בהם אלא היו"ד ברצועה של התפלין.

ועוד, שכתוב "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך", ותניא: רבי אליעזר הגדול אומר, אלו תפילין שבראש. ולכן אסור להוריד תפילין של ראש מקדושתם ולעשותן תפילין של יד.

ואם כן איך אמר רבי יוסי שאפשר לעשות מתפילין של ראש תפילין של יד?

ומשנינן: **לא קשיא, הא** דברי רבי יוחנן שאין עושים מתפילין של ראש תפילין של יד מדובר **בעתיקתא**, בתפילין שהונחו כבר בראש ואז אסור להורידם לקדושה קלה ולעשותם תפילין של יד.

והא דברי רבי יוסי שעושים מתפילין של ראש תפילין של יד מדובר **בחדתתא**, בתפילין שעדיין לא הונחו בראש, וכיון שכן, עדיין לא התקדשו בקדושת של ראש שיהיה אסור להורידם ולעשותם תפילין של יד.

והוינן בה: **ולמאן**(8) **דאמר** במסכת סנהדרין **הזמנה מילתא היא** הזמנה ויחוד לדבר, נחשב כאילו הדבר נעשה בפועל, ואם כן כאן כשהזמין את התפילין להניחם בראש, אף על פי שלא הניחם, נחשב הדבר כאילו הניחן בפועל, ואסור להורידן ולעשותן

מבפנים גם כן פסול לרבי יהודה לשל יד [לפני שחזר בו רבי יהודה והודה לרבי יוסי].

7. מבואר כאן בגמ' שתפילין של יד קדושתן קלה משל ראש ולכן מותר לשנותם ולעשותם לשל ראש. ותמה **בקרן אורה** שהרי מבואר בשו"ע שקלף שעיבדו אותו לשם מזוזה פסול לתפילין, כי קדושת מזוזה קלה מקדושת תפילין ועיבוד לשם קדושה קלה אינו מועיל לקדושה חמורה והרי זה שלא לשמה. ואם כן איך העיבוד והכתיבה לשם תפילין של יד שהיא קדושה קלה מועיל לתפילין של ראש שהם קדושה יותר חמורה.

ותירץ שתפילין מצווה אחת הם ולכן מועיל הלשמה לשם של יד גם לשל ראש. ורק מזוזה שהיא מצווה נפרדת לא מועיל העיבוד לשם מזוזה שהיא קדושה קלה לתפילין שהם חמורות.

8. כתב **הרמ"א** (או"ח מ"ב ג') שקלף שעיבדו אותו לשם תפילין אסור להשתמש בו לדברי חול. ואף על פי שפוסקים להלכה שהזמנה לאו מילתא ואינה אוסרת, זה דווקא בדברים שהם **תשמישי** קדושה. אך דברים שהם **גוף** הקדושה בהם הזמנה מילתא, וקלף הוא גוף הקדושה וכיון שהזמינו להיות לתפילין אסור להשתמש בו לדברי חול.

והגרע"א בתשובה (ח"א ב' ג') הקשה מסוגיא זו, שמבואר שתפילין שייחדם לשל ראש תלוי במחלוקת של הזמנה מילתא אם מותר להורידם לשל יד, והלא תפילין הם גוף הקדושה ובזה כולם מודים שהזמנה מילתא היא.

ומתחילה רצה **הגרע"א** לתרץ שבהזמנה לגוף הקדושה אוסר הרמ"א רק להוריד לדבר חול. אך לקדושה קלה מותר להוריד. אך תמה על זה שכמו שלמאן דאמר הזמנה מילתא מבואר כאן בסוגיא שאסור להוריד מקדושה

תפילין של יד. ואם כן איך מותר לשנות מתפילין של ראש לשל יד?

ומשנינן: זה מדובר כגון **דאתני**(9) **עלייהו מעיקרא** בתחילת עשיית התפילין של ראש התנה עליהם לעשותם לשל יד אם יצטרך לכך, ולכן מותר לשנותם.

תנו רבנן: כיצד סדרן כיצד סדר הנחת הפרשיות בבתים?

פרשת **קדש לי**, ופרשת **והיה כי יביאך מימין**. ופרשת **שמע**, פרשת **והיה אם שמוע משמאל!**

והוינן בה: **והתניא איפכא**, שקדש והיה כי יביאך משמאל, ושמע והיה אם שמוע מימין?

אמר אביי: לא קשיא. כאן שכתוב קדש והיה כי יביאך מימין, היינו **מימינו של קורא, כאן** שכתוב ששמע והיה אם שמוע מימין, היינו **מימינו של מניח**. שצד ימין של הקורא את הפרשיות מבחוץ הוא צד שמאל של המניח את התפילין, **והקורא** את הפרשיות מבחוץ **קורא** אותן **כסדרן**(10), כסדר שהן כתובין בתורה, קודם הפרשה המוקדמת בתורה ואחר כך את הפרשה המאוחרת בתורה.

הלכך, זה שכתוב קדש והיה כי יביאך מימין, היינו מימין הקורא, שכשהוא קורא כדרך שקוראים מימין לשמאל, נמצא דפרשת קדש והיה כי יביאך שהן המוקדמות בתורה הן לימין הקורא, ופרשת שמע והיה אם שמוע, הן לשמאל הקורא.

וזה שכתוב הפוך, שקדש והיה כי יביאך משמאל, הכוונה על המניח, שהוא ימין של הקורא [וידועה שיטת רבינו תם והתפילין שנקראים על שמו תפילין דרבינו תם, שסדר

חמורה לקדושה קלה. הוא הדין בהזמנה לגוף הקדושה שגם כן יהיה אסור להוריד לקדושה קלה.

והחזו"א מבאר שתפילין של יד ושל ראש הם באמת קדושה אחת. ורק **כבוד הקדושה** של ראש הוא יותר משל יד. ולכן בזה משום הזמנה לגוף הקדושה אין לאסור להוריד משל ראש לשל יד כיון שקדושתם אחת.

והגרע"א תירץ שיש באמת מאן דאמר בגמ' שסובר שגם בגוף הקדושה הזמנה לאו מילתא. וזוהי כוונת הגמ' כאן ולמאן דאמר הזמנה מילתא. כי יש מי שחולק גם באופן זה [של גוף הקדושה] וסובר שהזמנה לאו מילתא.

והגר"ח (פ"א מתפילין הי"א) תירץ, שלפי המאן דאמר הזמנה מילתא היא. כל צורה של הזמנה מועילה, אך להלכה שהזמנה לאו מילתא ורק לגוף הקדושה מועיל, הרי כל מה שמצאנו שמועיל זה בעיבוד קלף לשמה, והרי הדין עיבוד **לשמה** בתפילין הוא לשם תפילין סתם, ולא מעבדים לשם של ראש אלא רק לשם תפילין סתם. ולכן ההזמנה שחלה היא רק קדושת **תפילין** ולא קדושת **של ראש**, וזהו שמבואר כאן בגמ' שלמאן דאמר הזמנה לאו מילתא מותר להוריד תפילין של ראש חדשות שלא השתמשו בהם ולעשותם של יד.

9. ומבואר בשו"ע (או"ח מ"ב ב') שאם התנה עליהם, הרי זה מועיל גם אם **כבר השתמש** בהם שיהיה מותר לשנותם לשל יד.

10. כתב **התרומת הדשן** (סי' מ"ט) שכיון שרואים כאן שיש ענין של קריאת הקורא העומד

הפרשיות בהם הוא כזה: קדש, והיה כי יביאך, והיה אם שמוע[11], שמע[12]].

אמר רב חננאל אמר רב: החליף סדר **פרשיותיה** של התפילין, **פסולות.**

אמר אביי: לא אמרן שכאשר החליף פרשיותיה הרי התפילין פסולות **אלא** רק אם לה-א
החליף פרשה **גוייתא** פנימית, הנתונה בבית הפנימי, **לברייתא,** לפרשה חיצונית, הנתונה באחד משני הבתים החיצוניים. וכגון שהניח את פרשת "והיה כי יביאך" [הצריכה להנתן בבית הפנימי] בתוך הבית החיצון, במקום שצריכה להיות נתונה בו פרשת "קדש". או שהחליף את פרשה **ברייתא** ונתנה למקום של **גוייתא,** וכגון שנתן את פרשת "קדש" בבית פנימי, במקומה של פרשת "והיה כי יביאך". **אבל,** אם החליף **גוייתא לגוייתא,** שהחליף את סדרן של שתי הפרשיות הפנימיות ונתן את פרשת "שמע" במקומה של פרשת "והיה כי יביאך", או שהחליף **ברייתא לברייתא** ונתן את פרשת "קדש" במקומה של פרשת "והיה אם שמוע" **לית לן בה** לחשוש לשינוי זה, והרי הן תפילין כשרות.

אמר ליה רבא לאביי: **מאי שנא** החליף **גוייתא לברייתא** וכן החליף **ברייתא לגוייתא דלא** הכשרת אותן משום **דהך** פרשה החיצונית **דבעי למיחזא אוירא** לראות את האויר, והיינו, שדינה להיות בבית החיצון הסמוך לאויר [להבדיל מהבית הפנימי הרחוק מהאויר] **לא קא חזייא** לאויר, וכן **הא** פרשה פנימית, **דלא בעי למיחזי אוירא, קא חזייא** לאויר, כשניתנה בבית החיצון. אם כן גם כששינה והחליף את מקומה של פרשה **ברייתא לברייתא** אחרת, או ששינה את מקומה של פרשה **גוייתא לגוייתא** אחרת **נמי** צריך לפסול, משום **דהך** פרשה **דבעיא למיחזי אוירא דימין קא חזיא**

כנגד התפילין, צריך גם כן שיהיו הפרשיות מגוללות מהסוף להתחלה, כדי שיהיו מונחות כנגד הקורא בצורת קריאה. והובאו דבריו ברמ"א (ל"ב מ"ו).

11. והתוס' הקשו עליו מהמכילתא שמפורש בה שסדר הפרשיות הוא קדש והיה כי יביאך **שמע** והיה אם שמע. ומכח קושיא זו חידשו התוס' שנאמר בתפילין גם **סדר כתיבתן**. וצריך לכתוב את הפרשיות כסדר שהן כתובות בתורה, ועל זה נאמר במכילתא ששמע קודמת לוהיה אם שמע היינו לסדר כתיבתן. אך בהנחתן בתפילין בזה והיה אם שמוע קודמת לשמע.

וכתב **הגרי"ז** (פ"ה מתפילין ה"א) שלכאורה כל דין זה שיש **סדר כתיבה** הוא רק לדעת ר"ת כדי ליישב את הקושיא מהמכילתא. אך לדעת רש"י הרי אין שום ראיה לחידוש זה, כי המכילתא כפשוטה שזהו באמת סדר ההנחה בבתים ומנין לנו לחדש שיש דין מחודש של סדר כתיבתן.

אך בשו"ע מוכח לא כך. שפסק כדעת רש"י ששמע קודמת לוהיה אם שמוע, ומכל מקום פסק שצריך גם כתיבה כסידרן בתורה.

12. בראשונים מבואר שמחלוקת רש"י ור"ת היא גם בתפילין של יד כיצד הסדר. והגרי"ז (פ"ה מתפילין ה"א) הביא **שהגר"ח** הקשה בזה מה שייך סדר בתפילין של יד. והרי אם כתב הפרשיות של יד על ארבעה קלפים כשר. והיינו שכל פרשה היא נפרדת מחברתה. ואם כן מה שייך כלל דין סדר בזה.

אוירא דשמאל, והפרשה שצריכה לראות את האויר **דשמאל קא חזיא אוירא דימין?!**

אלא, מסיק רבא: **לא שנא** החליף חיצונית בפנימית ולא שנא החליף פנימית בפנימית או חיצונית בחיצונית הרי הן פסולות!

ואמר רב חננאל אמר רב: תיתורא[13], והיינו המשטח התחתון של הבתים **דתפילין**, הסוגר את פתחי הבתים, ועשוי מהעור של הבית [שאחת מדפנות הבית היא ארוכה ומתקפלת בתור משטח סגירה מתחת לשאר הדפנות] **הלכה למשה מסיני!** שצריך לעשותה.

אמר אביי: מעברתא דתפילין[14], שהיא בליטת העור של התפילין, ושם מתקפל עור הבית הארוך כדי להעשות למשטח התחתון, ועושים בו חלל כדי שתעבור בו רצועת התפילין [ונקרא "מעברתא" משום שרצועת התפילין עוברת בו] **הלכה למשה מסיני!** שצריך לעשותה.

ואמר אביי: שי"ן של תפילין העשויה מקמטי העור בשני הבתים[15] החיצוניים של תפילה של ראש **הלכה למשה מסיני!** שצריך לעשותה.

וצריך שיגיע חריץ שבין בית[16] לבית בתפילה של ראש עד **למקום התפר** של התיתורא לבית, והיינו עד לתחתית הבית!

רב דימי מנהרדעא אמר: אין צורך שיגיע החריץ עד למטה, אלא **כיון** שהיה החריץ **דמנכר**[17] קצת למעלה יותר **לא צריך!**

ואמר אביי: האי קילפא קלף **דתפילין צריך למיבדקיה** אם הוא ראוי לכתיבה **דילמא אית בה ריעותא** של נקב ושוב לא תהיה הכתיבה כתיבה תמה, נאה ושלימה, שבמקום הנקב אין הדיו נכתב, **ובעינא כתיבה תמה** בפרשיות התפילין, **וליכא!**

---

13. כתב הרא"ש (הלכות תפילין סי' ט') שצריך לעשות חתך בשני צידי המעברתא במקום החיבור לתיתורא, שעל ידי זה יהיה ניכר **ריבוע** התיתורא. שאם לא כן הרי התיתורא בצורת מלבן.

14. **והתוס' והרא"ש** הביאו שיטות שמעברתא היא, שמעבירים את הרצועה של יד על גבי בית התפילין של יד.

15. התוס' הביאו **משימושא רבא** שעושין בימין הבית שי"ן של שלשה ראשים, ובשמאל הבית שי"ן של ארבעה ראשים. ואם הפך את הסדר ועשה בימין של ארבע ובשמאל של שלש גם כן כשר.

16. זהו פירוש רש"י. **והרא"ש** (הלכות תפילין סי' ח') פירש שהכוונה על השי"ן. שצריך שיגיע השי"ן עד התפר למטה. וסיים הרא"ש שנוהגים להחמיר כשני הפירושים, ובין השי"ן ובין החריצים שבין בית לבית יגיעו עד התפר.

17. **בביאור הלכה** (סי' ל"ב מ') הביא שנחלקו **החיי אדם והחתם סופר** לפי הדיעות שעל ידי **דבק** נהיה הכל **אחד**. אם אפשר להדביק את הבתים של ראש אחד לשני ולמעלה להשאיר בלי דבק, שהחיי אדם מכשיר והחתם סופר פוסל, ודברי החיי אדם לכאורה מוכחים מכאן שמבואר שמספיק שיהיה ניכר למעלה ההבדל בין הבתים ולא צריך שיהיה ניכר עד למטה [ורק לכתחילה צריך עד למטה אך אינו מעכב].

וסברת החתם סופר היא, שכל זה רק לגבי

רב דימי מנהרדעא אמר: לא צריך לבדוק את הקלף כי **קולמוסא בדיק לה,** שאם האות נראית שלימה ולא נראה בה חור הרי היא כשירה ולא חוששים לחור שבקלף.

אמר ר׳ יצחק: רצועות התפילין צריך שתהיינה[18] **שחורות הלכה למשה מסיני!**

מיתיבי: בתי **התפילין אין קושרין אותן אלא במינן** דהיינו ברצועות של עור[19], **בין** שהיו אותן רצועות עור **ירוקות בין** שהיו **שחורות, בין לבנות,** אבל רצועות **אדומות לא יעשה** מחמת שני טעמים:

האחד, **מפני גנאי,** שמא יאמרו הרואים שאותו אדם סובל מגירוד בעורו ונצבעו רצועות התפילין באדום מדם פצעיו, וגנאי הוא.

והשני, מפני **דבר אחר** שלא יאמרו שבעל את אשתו בזמן נדותה ונצבעו הרצועות מדם הנדה.

וממשיכה הברייתא: **אמר רבי יהודה: מעשה בתלמידו של רבי עקיבא שהיה קושר תפיליו בלשונות** צמר **של תכלת, ולא אמר לו** רבי עקיבא **דבר!** והוכיח מכאן רבי יהודה: וכי **איפשר** כי **אותו צדיק** רבי עקיבא **ראה תלמידו** מניח תפילין שלא כהלכה **ולא מיחה בו?** אלא מוכח מכאן שגם לשונות של צמר כשירות לקשירת התפילין ולא צריך דוקא רצועות עור.

אמרו לו חכמים לרבי יהודה: **הן,** אפשר הדבר שלא מיחה בו רבי עקיבא ובכל זאת אין ראיה, כי רבי עקיבא **לא ראה אותו** קושר את תפיליו בלשונות של תכלת, **ואם** היה **רואה אותו לא היה מניחו** לעשות כן.

וממשיכה הברייתא: **מעשה בהורקנוס, בנו של רבי אליעזר בן הורקנוס, שהיה קושר תפיליו בלשונות של ארגמן, ולא אמר לו** רבי אליעזר בן הורקנוס לבנו **דבר!** ומוכיח רבי יהודה ממעשה זה: וכי **איפשר** כי **אותו צדיק** רבי אליעזר בן הורקנוס **ראה** את **בנו** מניח תפילין שלא כהלכה **ולא מיחה בו?! אמרו לו** חכמים: **הן,** אפשר הדבר שלא מיחה בו, ולא משום שסבר שנכון לעשות כן, אלא, **לא ראה אותו** קושר תפיליו בלשונות של ארגמן, **ואם ראה אותו לא היה מניחו** לעשות כן!

ועכשיו מקשים על ר׳ יצחק שאמר רצועות שחורות הן הלכה למשה מסיני: **קתני מיהא** בברייתא שרצועות התפילין כשירות **בין** כשהן **ירוקות, בין שחורות ובין לבנות?!**

ומתרצינן: **לא קשיא!** כאן שהכשיר התנא

ההיכר שבין הבתים. ועל זה מבואר בגמ׳ שמספיק שיהיה ההיכר למעלה וכשר בכך. אך גוף הבדלת הבתים צריכה להיות בכל גובה הבתים, ולכן אם דיבוק עושה **אחד** אסור להדביק גם למטה כיון שעל ידי זה שני הבתים נהיים **אחד**.

18. ולגבי הבתים פסק **המחבר** (לב מ) שמצווה לעשות אותם שחורים אך זה לא מעכב. **ובמשנה ברורה** (ס״ק קפ״ד) הביא שיש דעות שגם בתים שחורים זה הלכה למשה מסיני ומעכב.

19. כך פירש רש״י. אך **הרמב״ם** (פ״ג מתפילין הי״ד) כתב שאת הצד **הפנימי** של רצועות התפילין צריך לצבוע באותו צבע שנצבעו

בברייתא אפילו רצועות שאינן צבועות בשחור מדובר שצבען **מבפנים**[20], לצד הפנימי של הרצועות, ואילו **כאן** שפסל ר׳ יצחק מדובר שצבען **מבחוץ**, שכלפי חוץ חייבות הרצועות להיות צבועות בצבע שחור דווקא.

ופרכינן: **אי** העמדת את הברייתא שצבען **מבפנים** מדוע לא יצבע אותן גם בצבע אדום, כי **מאי גנאי** יש בצבע בצד הפנימי, ואיזה חשד של **דבר אחר** יש בו, והרי הצד הפנימי אינו נראה!?

ומשנינן: עדיין יש לחשוש לגנאי ולדבר אחר כי **זימנין דמתהפכין ליה** הרצועות וניכר הצבע האדום לבריות!

תנא: תפילין צריך שתהיינה **מרובעות**, והיינו, שיהיו בתי התפילין [עיין היטב בלשונו של רש״י ובדברי התוס׳!] מרובעים באורכן וברוחבן [ולמעט גובהן!] **הלכה למשה מסיני!**

אמר רב פפא: ריבוע התפילין צריך להיות

הבתים. ואם הבתים בצבע ירוק צריך לצבוע את פנים הרצועות גם כן בצבע ירוק וכו׳.

ובאור זרוע (הלכות תפילין סי׳ תקס״ד) הביא שיש ראשונים שפירשו את כוונת הגמ׳ אין קושרין אלא **במינן** שהכוונה היא שיהיה **צבע** הרצועות מבפנים כמו צבע בתי התפילין, וזוהי גם דעת הרמב״ם ולכן הצריך שיהיה פנים הרצועות באותו צבע של הבתים.

אך האור זרוע חולק עליהם ומפרש כמו רש״י שבמינן הכוונה שיהיו **מעור** כמו הבתים ולפסול משי וצמר. אך לא מדובר כלל לענין צבע.

20. בגמרא לא מבואר מה נחשב **פנים** ומה נחשב **חוץ** של הרצועות. **והביאור הלכה** (לג ג) הביא שדעת **הפרי מגדים** שפנים וחוץ נקבע על פי האדם הלובש את התפילין. והצד הסמוך לגופו הוא **פנים**. והצד שכלפי חוץ ונראה הוא **החוץ**. ועל צד זה שנראה נאמרה ההלכה למשה מסיני שהוא צריך להיות שחור. וכתב הבה״ל שיצא לפי זה חומרא גדולה. שאם תתהפך הרצועה בתוך הקף הקשר ויהיה השחור בפנים והלבן בחוץ לא יצא ידי חובה. שנמצא שכעת אין החוץ שחור.

אך **הביאור הלכה** חולק וסובר שפנים וחוץ תלוי **בבהמה**. שהצד הפנימי של העור הקרוב לבשר הוא פנים. והצד החיצון של העור הסמוך לשיער הוא החוץ. ולפי זה גם אם תתהפך הרצועה לא משתנה הפנים והחוץ ויוצא ידי חובה.

הביאור הלכה מסתפק אם אחרי שיעור ההכשר של הרצועה [מבואר ברמב״ם פ״ג מתפילין הי״ב ששיעור רצועה של ראש הוא שתקיף את הראש ויעשה בה קשר וישתלשלו הרצועות עד הטבור או למעלה ממנו קצת. ושיעור רצועה של יד הוא שתקיף את הזרוע ויעשה הקשר ותגיע עד אצבע אמצעית ויכרוך עליה שלש פעמים ויקשור] וירד השחור מן הרצועה האם זה פוסל. שמצד אחד אפשר לומר שגם בלי חתיכה זו גם כן יש שיעור רצועה ויהיה כשר. אך יש לומר שלמעשה היום זוהי הרצועה וחלק ממנה אינה שחור, ופסול. ולא הכריע בזה.

עוד הסתפק **הביאור הלכה** אם צריך לצבוע בשחור את הרצועה הנמצאת בתוך המעברתא. שיתכן שמכיון והיא אינה נראית הרי היא כמו הצד הפנימי של הרצועות שאינו טעון צבע שחור.

בתופרן, שכאשר הוא[21] תופר את עור התיתורא [הסוגרת את פתחי הבתים] יזהר שלא ימשוך את חוט התפירה יותר מדאי כדי שלא יתכווץ עור הבית ויתבטל הריבוע.

וכן צריך הריבוע להיות **באלכסונן** והיינו שיהיה האורך שוה לרוחב ולא יהיו בצורת מלבן שהאורך יותר מהרוחב. [והכונה ל"אלכסון" היא שלכל מידת אורך יש גם את ה"אלכסון" הקבוע שלה בריבוע, שאורך האלכסון בריבוע גדול ממידת הצלע בשתי חמישיות, הילכך, אם האלכסון של הבית הוא בשיעור של אחד ועוד שתי חמישיות מצלע הבית הרי זה מרובע, ואם לאו הרי זה מלבן או מעוין].

לימא מסייע ליה לרב פפא שצריך מקום התפר להיות מרובע. דתנן במסכת מגילה: **העושה תפילתו** של ראש **עגולה** בלי בית מושב, אלא היא עשויה כביצה, הרי יש **סכנה** להניחה בראשו, שמא כשיכנס בפתאומיות לפתח מבלי שישים לב הוא יכה ראשו באיסקופה של הפתח ותכנס התפילה העגולה לראשו. **ואין בה** בהנחת התפילה העגולה משום קיום **מצוה** של הנחת תפילין מחמת שהיא עגולה! ומוכח כרב פפא שצריך שיהיו התפילין מרובעות במשטח התחתון הסמוך לראשו של המניח!

ודחינן: **אמר רב פפא:** מהמשנה שם אין ראיה ששם מדובר **דעבידא** התפילה העגולה **כי אמגוזא** כאגוז [רש"י במגילה כד-ב] שבית מושבו הוא חד, [ולכן מסוכן ללובשה] ואין מקיימין בה מצות תפילין משום שאין מושב התפילין החד ראוי להנחת[22] תפילין, אבל תפילין[23] שתחתיתן עגולה ואינה בית כמושב חד היה מקום לומר שהוא כשר להנחה, על אף היותו מעוגל! וחידש רב פפא שגם זה פסול.

אמר רב הונא: תפילין שיש בהן נקבים בעור שבין הבתים, הרי **כל זמן שפני טבלא קיימת**[24]**.** שהעור החיצוני נשאר שלם, הרי הן **כשירות.**

---

21. זהו פירוש רש"י. שכוונת רב פפא בתפרן היינו שיזהר שמתיחת חוטי התפירה לא תכווץ את הבית ויתקלקל הריבוע. אך **הרמב"ם** (פ"ג מתפילין ה"א) מפרש אחרת. שהוא כתב שהלכה למשה מסיני שתהיה **התפירה** מרובעת. הרי שפירש את דברי רב פפא בתפרן שהכוונה שהתפירה עצמה תהיה מרובעת.

22. **הרמב"ם** (פ"ד מתפילין ה"ג) הביא את הדין שהעושה תפילין עגולים כאגוז לא קיים את המצווה. ודייק **הגרי"ז** מזה שהביא הרמב"ם את הדין בפרק ד' המדבר בדיני **הנחת** תפילין. מוכח מזה שתפילין שמושבם עגול זהו חסרון **בהנחת** התפילין. חוץ מהחסרון **בחפצא** שאין התפילין מרובעות.

23. **והנימוקי יוסף** ביאר באופן אחר. שכוונת הגמ' שאמנם יש מכאן ראיה שעגול פסול וצריך שיהיו לתפילין זויות. אך אין ראיה שצריך דווקא ריבוע. ויתכן שגם בצורת מלבן כשר. ובזה חידש רב פפא שצריך שיהיו התפילין דווקא **ריבוע.**

24. אבל אם נקרע העור מבחוץ הרי התפילין פסולות. כך פירש **הנימוקי יוסף** והובאו דבריו **בבית יוסף וברמ"א** (לג א) וכפי שביאר **במשנה ברורה** (ס"ק ו). ורק בקרע בפנים נאמרו כל החילוקים שבשנים כשר. אבל מבחוץ אפילו בקרע אחד נפסל.

רב חסדא אמר: נפסקו נקרעו או ניקבו **שתים** דופנות[25] של שני בתים הרי התפילין עדיין **כשירות,** אך אם ניקבו **שלש** דפנות של הבתים הרי התפילין **פסולות.**

אמר רבא: לא אמרן שבשתי דפנות של שני בתים אין הנקבים והקרעים פוסלים **אלא** כשהיו הנקבים **זה שלא כנגד זה,** שלא נראה הקרע האחד לקרע השני, **אבל** אם היו **זה כנגד זה,** בשתי דפנות סמוכות, הרי התפילין **פסולות** אפילו בשני קרעים בלבד!

והוסיף רבא אומר: **וזה כנגד**[26] **זה** דאמרן דפסולות **נמי לא אמרן אלא בחדתתא,** שהיה עור הבתים חדש, שהנקבים והקרעים מעידים על העור שהוא מקולקל מצד עצמו, **אבל** אם אירעו שני הקרעים הסמוכים **בעתיקתא** בעור ישן **לית לן בה** לפסול, משום שאין העור כשלעצמו נחשב עור מקולקל אלא שאירעו בו הקרעים מחמת ישנו[27].

אמר ליה אביי לרב יוסף: היכי **דמיין** עור **חדתתא, והיכי דמיין** עור **עתיקתא?**

אמר ליה רב יוסף: **כל היכא דמיתלי ביה בשילחא,** כשאוחז את העור ומפשט אותו, **והדר חלים,** ובשעה שמרפה ממנו ומניחו הוא חוזר ומתכווץ כמו שהיה מקודם זהו עור **עתיקתא,** שגם כשמתרחב חוזר ומתכווץ. **ואידך,** שאינו מתרחב ואחר כך חוזר ומתכווץ זהו עור **חדתתא!** לה-ב

ואי נמי כל היכי דכי מיתלי ביה במתנא, כשאוחז אדם ברצועה ומושך אליו את התפילין **אתייה** התפילה **אבתריה** ואינה נקרעת **חדתתא. ואידך,** אם התפילה נקרעת **עתיקתא!**

אביי הוי יתיב קמיה דרב יוסף, איפסיק ליה לאביי **רצועה דתפילי. אמר ליה** אביי לרב יוסף: **מהו למיקטריה** את הרצועה שנקרעה?

אמר ליה רב יוסף: "**וקשרתם**" **כתיב שתהא קשירה** "**תמה**", והיינו נאה, ורצועה שיש בה קשר [חוץ מהקשר שבראש] אינה רצועה נאה[28].

---

25. **והרמב"ם** (פ"ג מתפילין הי"ח) ביאר באופן אחר לגמרי. שהמדובר הוא על חוטי התפירה של הבית. שאם נפסקו שלש תפירות הרי התפילין פסולות. ואם נפסקו שתי תפירות אם הן זה בצד זה פסול. ואם אינן זה בצד זה כשר.

ובשו"ע (לג סעיף א' וב') הביא את שתי השיטות. דעת רש"י שמדובר לגבי קרע בדפנות הבתים. ודעת הרמב"ם שמדובר לגבי פסיקת חוטי התפירה.

26. לפי גירסא זו החילוק בין חדש לישן הוא בנפסקו שתים זה כנגד זה. אבל בנפסקו שלש אין חילוק ופסול בין בחדש בין בישן. אך גירסת **הרי"ף** היא שגם בנפסקו שלש יש את החילוק הזה בין ישן לחדש.

27. **והרי"ף** מפרש להיפך. שישן פסול מכיון שחוששים שמרוב היושן ימשיך להקרע. אך בחדש שהעור עדיין חזק, לא חוששים בו שיקרע וכשר.

28. כתב **הרא"ש** (הלכות תפילין סי' י"א) שכל זה דווקא ברצועות המקיפות את הראש והזרוע. שהן **קושרות** את התפילין ולכן רצועה קשורה פסולה כי צריך קשירה תמה. אך שאר הרצועות התלויות ואינן **קושרות** את התפילין, מועיל בהן

אמר ליה רב אחא בריה דרב יוסף לרב אשי: מהו למיתפריה לרצועה שנקרעה, **ועייליה לתפירה לגאו,** לצידה הפנימי של הרצועה, בצורה שלא תראה כלפי חוץ?

אמר ליה רב אשי: **פוק חזי מה עמא דבר!** צא וראה כיצד נוהגים האנשים ברצועה שנקרעה, שאינם קושרים אותה, ואף אתה לא תקשור(29).

אמר רב פפא: גרדומי רצועות, והיינו רצועות התפילין שאחרי הקשר של ראש [ששיעור אורכן מתבאר לקמן] שנחתכו, ונשתייר מהן שיור מועט והיינו "גרדומין" [שהן כינוי לשיורי] הרי הן **כשירות,** כיון שבתחילה היה בהן כשיעור הרי גם עתה שנחתכו ונשתייר פחות מכשיעור הם עדיין ראויים למצותן, מדין "גרדומי מצוה", וכמו בגרדומי ציצית!

ודחינן לדברי רב פפא: **ולאו מילתא היא!** שאין דין "גרדומין של מצוה" נוהג ברצועות התפילין. וראיה לדבר **מדאמרי בני רבי חייא: גרדומי** חוטי **תכלת** של ציצית **וגרדומי אזוב** שנשתיירו מקלחי האזוב שמזים בהם מי חטאת [של אפר פרה אדומה] על המְטַהֲרים מטומאת מת, הרי הם **כשירין** גם כשלא נשתייר בהם השיעור הראוי לתחילת קיום המצוה!

ומזה שלא כללו בני רבי חייא את גרדומי רצועות התפילין בכלל הדברים שגרדומים כשרים בהם, מוכח שלא נאמר ברצועות תפילין דין גרדומין, אלא רק בציצית ובאזוב נאמרו **משום דתשמישי מצוה נינהו. אבל הכא,** רצועות תפילין **דתשמישי קדושה נינהו, לא** [שהרי יש קדושה ברצועות התפילין מה שאין כן בציצית ובאזוב]. ולכן צריך שיהיה בהן את השיעור תמיד, הלכך אין בהם דין גרדומין. [ועיין באור שמח בהלכות לולב במה נוהג דין גרדומין].

והשתא דייקינן: מזה שלא מועיל ברצועות התפילין דין גרדומין מוכח **מכלל** זאת **דאית**

קשירה לרצועה.

וברצועה של יד מבואר בשו"ע (ל"ג ה') שצריך שתהיה רצועה שלימה בשיעור שתקיף את הזרוע ויגיע אח"כ לאצבע האמצעית ויכרוך עליה שלש פעמים. ולשאר הרצועה המקיפה את היד שבע פעמים לזה מועיל רצועה קשורה.

ובביאור הלכה הביא שנחלקו האחרונים בזה, כאשר יש רצועה שלימה בשיעור הקפת הזרוע ועד שמגיע לאצבע וכריכת שלש פעמים. ושאר הרצועה קשורה. שדעת **המחצית השקל** שבאופן זה צריך לכרוך את הרצועה פעם אחת על הזרוע ולהביא אותה לאצבע ולכרוך ג"פ. ורק אחר כך לעשות את שבע הכריכות על הזרוע. כדי שתהיה כריכת האצבע ברצועה השלימה ולא בקשורה.

אך **מהר"ש קלוגר בספר החיים** חולק, וסובר שעושה את הכריכות כדרכו. שמכיון שיש ברצועה השלימה שיעור שתגיע לאצבע ויכרוך, ורצועה זו **ראויה** לקשירה כראוי, שוב שייך בזה הכלל כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו. וכמו כן כאן כיון שראוי לקשירה אין הקשירה מעכבת.

29. כך פירש רש"י. והתוס' הביא מרבינו תם שפירש הפוך. שמנהג העולם **להכשיר** ברצועה תפורה. ובשו"ע (ל"ג ה') הובאו שתי הדעות. וסיים המחבר שבשעת הדחק יש לסמוך על המכשירים בתפירה, כדי שלא לבטל מצוות

להו שיעורא.

והוינן בה: **וכמה** הוא שיעורן?

[לרש״י השאלה היא ביחס לרצועות של תפילה של ראש התלויות על הגוף, לאחר הקשר של ראש, ולהרבה ראשונים(30), וכן הוא להלכה, הבעיה היא ביחס לשיעור הרצועות של תפילה של יד. הסוגיא להלן מתבארת לפי רש״י!].

אמר רמי בר חמא אמר ריש לקיש: כמרחק שבין אחת האצבעות [שלקמן יתבאר איזו היא] **עד אצבע צרדה** שהיא האצבע הסמוכה לאגודל(31), והנקראת כן מלשון ״צרה״, בהיותה סמוכה לאגודל, כשם ששתי נשים הנשואות לבעל אחד נקראות צרות זו לזו.

רב כהנא מחוי [היה מראה] **כפוף!**

רב אשי מחוי [היה מראה] **פשוט!**

לדעת רב כהנא יש למדוד את המרחק בין האצבע האמצעית [הנקראת אמה] לבין האצבע הצרדה הסמוכה לאגודל, ואילו לדעת רב אשי יש למדוד את המרחק בין האגודל לבין האצבע הצרדה הסמוכה לו. ומכיון שהמרחק בין אמה לאצבע הוא פחות מאשר המרחק שבין אגודל לאצבע, לכן הראה רב כהנא כפוף שהוא פחות גבוה מפשוט [זקוף].

רבה, כשהיה מניח תפילין של ראש **קטר להו,** היה קושרם בראשו ואת הרצועות שלאחר הקשר **פשיט,** היה פושט אותם, **ושדי להו** ותלויות על כתפיו מאחור.

רב אחא בר יעקב קטר להו ומתלית להו, היה קולע את שתי הרצועות יחד ומשלשל אותן [ולא נתבאר אם לפניו או לאחוריו].

מר בריה דרבינא עביד כדידן, שהיה תולה את הרצועות מלפנים, כמו שאנו נוהגים, ולא היה קולע אותן.

אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב: קשר של תפילין שצריך לעשותו בצורת האות דלי״ת [כדי שיהיה השם ש—ד—י בתפילין: שי״ן בתפילה של ראש, דלי״ת בקשר של רצועות הראש ויו״ד ברצועה של יד הסמוכה לבית של יד] זהו

תפילין.

30. התוס׳ הביאו דעת **הערוך** שהנידון כאן בסוגיא הוא על שיעור רצועות של יד. ולשיטה זו מה שמבואר בגמ׳ עד אצבע צרדה נאמרו בזה שתי שיטות בראשונים. **יש מפרשים** שהכונה שאחרי ההידוק על היד יהיה רצועה כשיעור המרחק שבין אגודל לאמה או אצבע לאמה. אך **יש ראשונים** שפירשו שצריך שתגיע הרצועה עד האצבע של המניח. וכפוף זה שיכפוף את האצבע ותגיע לשם הרצועה. ופשוט שתהיה האצבע ישרה ותגיע הרצועה לראש האצבע.

ובמרדכי כתב לבאר לשיטה זו המשך דברי הגמ׳. רבה קטר להו, שלא מספיק שתגיע הרצועה לאצבע אלא צריך גם שיקשור אותה על האצבע. רב אחא בר יעקב קטר להו **ומתלית** להו. היינו שכורך **שלש** פעמים על האצבע וזהו לשון **מתלית,** מר בריה דרבינא עביד כדידן. היינו שלא היה קושר את הרצועה כלל על האצבע ומספיק שתגיע לאצבע.

31. והתוס׳ הביאו **מהערוך** שאצבע צרדה היא

הלכה למשה מסיני!

אמר רב נחמן: ונוייהן של התפילין [רש"י ביאר שני ביאורים. א. אותיות השם ש—ד—י המופיעות על התפילין, והנחשבות בתור הנוי שלהן. ב. הרצועות בצד שהן חלקות וצבועות בשחור] צריכות להראות **לבר**, בחוץ.

רב אשי הוה יתיב קמיה דמר זוטרא, איתהפכא ליה רצועה דתפילין הצד הפנימי של הרצועה התהפך כלפי חוץ, והצד החיצוני הצבוע בשחור התהפך כלפי פנים. [ויש מפרשים שהדלי"ת שבקשר התהפכה כלפי פנים].

אמר ליה מר זוטרא לרב אשי: וכי **לא סבר לה מר** את מה שלמדנו שצריך **שנוייהן** יהיו **לבר** כלפי חוץ!?

אמר ליה רב אשי: **לאו אדעתאי** לא שמתי לב, ושוגג הייתי!

כתוב בפרשת נצבים "**וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך**".

תניא: רבי אליעזר הגדול אומר: אלו תפילין שבראש, שרוב שם ה' נמצא בהן האות שי"ן והאות דלי"ת (32).

כתוב בפרשת כי תשא "והסרותי את כפי וראית את אחורי".

אמר רב שמעון חסידא: מלמד שהראה לו הקדוש ברוך הוא למשה באותו זמן **קשר של תפילין** של ראש הנמצא מאחורי העורף [ואמרינן במסכת ברכות [דף ו'] שהקדוש ברוך הוא מניח תפילין ככתוב "נשבע ה' בימינו ובזרוע עוזו" ואין עוז אלא תפילין].

אמר רב שמואל בר בידרי אמר רב, ואמרי לה אמר רב אחא אריכא אמר רב הונא, ואמרי לי אמר רב מנשיא אמר שמואל: תפילין, מאימתי מברך עליהם? משעת הנחתן, לאחר שהניחן.

ומקשינן: **איני, והא אמר רב יהודה אמר שמואל: כל המצות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן** לפני העשיה [עובר מלשון "קודם" פסחים דף ז' עמוד ב']?

אביי ורבא דאמרי תרוייהו: מברך על

האצבע האמצעית. וכן מוכח גם **בקליר**.

32. זוהי דעת רש"י. שגם הדל"ת [שבקשר של ראש] והיו"ד [שבסוף הקשר של יד] הם אותיות גמורות. ולכן תפילין של ראש נקראים **שם ה'** נקרא עליך. מכיון שיש בהם את רוב השם.

אך התוס' חולקים על רש"י, והוכיחו שהדל"ת והיו"ד אינן אותיות גמורות.

וכתב **בקרן אורה** שאין כוונת התוס' שאין כלל דין לעשות דל"ת, שהרי בסוגיא בעירובין (צז.) מוכח שהקשר של ראש יש לו צורה מיוחדת. אלא וודאי שגם התוס' מודים שהוא בצורת דל"ת, והם חולקים רק שהדל"ת איננו מאותיות השם.

והרמב"ם (פ"ג מתפילין ה"א) כתב וז"ל שמונה הלכות יש במעשה התפילין כולן הלכה למשה מסיני וכו' ואלו הן וכו' ושיהיה הקשר שלהן קשר ידוע **כצורת דל"ת**. עכ"ל. וכתב **הגרי"ז** שמבואר מלשון הרמב"ם שהדל"ת איננה כלל אות. אלא רק שכך היא צורת הקשר שיהיה כצורת דל"ת. מה שאין כן השי"ן היא אות גמורה וכמו שכתב **הרמב"ם** (פ"ג מתפילין הט"ז) וז"ל אין עושין התפילין אלא ישראל שעשייתן **ככתיבתן** מפני **השי"ן**. עכ"ל. הרי שהשי"ן היא אות גמורה ויש לה דין של כתיבת התפילין.

התפילין **משעת הנחה ועד שעת קשירה**[33] וכיון שלא קשרן עדיין עובר לעשייתן הוא, ולפני הנחתן על היד אין לברך מפני שזהו עובר לעובר, ואין להקדים כל כך את הברכה, אלא מברך סמוך לעשיית המצווה לפני העשיה.

לו-א **אמר רב חסדא: סח בין** הנחת **תפילה** של יד להנחת **תפילה** של ראש **חוזר ומברך** על של ראש!

ודייקינן: **סח, אין,** צריך לברך על של ראש, אך אם **לא סח, לא** מברך על של ראש.

וקשה, **והא שלח רב חייא בריה דרב הונא משמיה דרבי יוחנן: על תפלה של יד אומר "ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין", על תפילין של ראש אומר "ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות תפילין".** ומוכח מדברי רב חייא שבין סח בין לא סח מברך שתים, אחת על של יד ואחת על של ראש?

ומתרצינן: **אביי ורבא דאמרי תרוייהו** לפרש שאם **לא סח** בין הנחת תפילה של יד לתפילה של ראש **מברך אחת** רק על של יד בלבד, ופוטר בברכה זו גם[34] את של ראש,

---

33. התוס׳ הביאו את דברי **רבינו אליהו.** שהוכיח מכאן שצריך לקשור כל יום מחדש את קשר התפילין. וראייתו היא מזה שמבואר כאן שיש כל יום **קשירה.** אך **רבינו תם** חולק עליו. ופירש שכוונת הגמ׳ קשירה היא **הידוק.** וההידוק גם כן קרוי קשירה.

34. זוהי דעת רש״י ועוד הרבה ראשונים. שברכת **להניח** פוטרת בין תפילין של יד בין של ראש. ורק אם סח ביניהם צריך לחזור ולברך על של ראש ברכת על מצות תפילין.

אך דעת **רבינו תם** שגם בלא סח צריך לברך על של ראש ברכת על מצות תפילין, ואם סח ביניהם צריך לברך על של ראש בין להניח תפילין ובין על מצות תפילין. כי ברכת להניח פוטרת גם את של ראש. וכשסח ביניהם ושוב אינה יכולה לפוטר את של ראש צריך לברך על של ראש להניח ועל מצות.

ובביאור הגר״א (כ״ה ה׳) הקשה על דעת רבינו תם מהתוספתא בברכות (פ״ו הט״ו) שמבואר שם שהמניח תפילין מברך אשר קדשנו להניח תפילין. ולא נזכר כלל על מצות. הרי מוכח מזה שבדרך כלל [כשלא סח] יש רק ברכת להניח ולא על מצות.

עוד הקשה מהתוספתא שם (הי״ט) שההולך להפריש תרומה ומעשרות מברך על כולם יחד ברכה אחת אשר קדשנו במצוותיו להפריש תרומה ומעשר. הרי שאפשר לכלול כמה מצוות בברכה אחת, וכמו כן אפשר לכלול תפילין של יד ותפילין של ראש בברכת להניח, ואין צורך בברכה נפרדת לשל ראש.

והמחבר (כ״ה ה׳) פוסק כרש״י שבלא סח מברך רק ברכה אחת לשתיהן. **והרמ״א** פוסק כדעת רבינו תם שגם בלא סח מברך על של ראש על מצוות תפילין. אלא שהוסיף הרמ״א שטוב להוסיף אחרי הברכה השניה ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. מחשש שהלכה כרש״י וזוהי אם כן ברכה לבטלה. **ובמשנה ברורה** (ס״ק כ״א) כתב בשם **הפרי מגדים** שיזהר מאד לומר את הברוך שם וכו׳ רק אחרי שגמר להדק את התפילין של ראש על הראש. שאם יאמר את הבשכמל״ו לפני שקיים את מצוות של ראש, הרי זהו הפסק בין הברכה למצווה ויצאה הברכה לבטלה וצריך לחזור ולברך.

והגרע״א בהגהות לשו״ע שם כתב עצה לצאת ידי כל הדעות בלי חשש ברכה לבטלה. שיכוין בברכת להניח תפילין כך .אם הלכה

ורק אם **סח**[35] בין הנחת תפילה של יד לשל ראש **מברך שתים** דהיינו שמברך על של ראש ברכת "אשר קדשנו במצוותיו וצונו על מצות תפילין" בנוסף לברכה שבירך על של יד, וזהו ששלח רב חייא, שבאופן זה שסח יברך שתים.

תנא: סח בין הנחת **תפילה** של יד **להנחת תפילה** של ראש ולא בירך ברכה על של ראש **עבירה היא בידו** שהרי נתחייב ברכה על של ראש ונמצא מניח תפילין של ראש בלא ברכה[36], **וחוזר עליה** על עבירה זו **מערכי המלחמה** כמבואר במסכת סוטה [דף

כרבינו תם הרי אני מכוין שתחול ברכת להניח גם על תפילין של ראש. אך אם הלכה כרש"י אני מכוין שברכת להניח תחול רק על של יד ולא על של ראש. וממילא חייב גם לדעת רש"י לחזור ולברך על של ראש כיון שברכת להניח לא פטרה את של ראש.

ובביאור הלכה הוסיף שאין בזה איסור ברכה שאינה צריכה לפי רש"י [כשמכוין שברכת להניח לא תפטור את של ראש ושוב חייב לברך על של ראש], מכיון שעושה זאת כדי לצאת את כל הדיעות.

35. וכל זה בסח שיחת חולין. אך אם ענה לקדיש וקדושה בין תפילין של יד לשל ראש נחלקו בזה הראשונים. המרדכי הביא דעת **רבינו תם** שבקדיש וקדושה אינו צריך לחזור ולברך על של ראש, שאין זהו הפסק מכיון שחייב לענות. והרא"ש (הלכות תפילין סי' ט"ו) כתב שגם בקדיש וקדושה חייב לחזור ולברך על של ראש. אך הוסיף הרא"ש שאין זה חמור כשיחת חולין. שבשח שיחת חולין בין של יד לשל ראש מבואר בגמ' להלן שעבירה היא בידו וחוזר עליה מערכי המלחמה. אך אם ענה קדיש וקדושה אף שזוהי עבירה משום שגורם ברכה שאינה צריכה, מכל מקום אין זו עבירה גדולה כל כך ואינו חוזר עליה מהמלחמה.

ובבית יוסף הביא **מתשובות הרשב"א** (ח"ה סי' י"ג) שמותר לענות קדיש וקדושה בין של יד לשל ראש. אך צריך לחזור ולברך על של ראש. וצריך לומר בביאור דבריו, שזה שאין כאן איסור ברכה שאינה צריכה [שגורם לברך על של ראש עוד ברכה]. שנחשב שיש כאן **צורך** כדי לענות קדיש וקדושה.

הרי שיש בזה שלש דעות בדין עניית קדיש וקדושה בין של יד לשל ראש. דעת **ר"ת** שאינו צריך לחזור ולברך על של ראש. דעת **הרא"ש** שחוזר ומברך ועובר באיסור ברכה שאינה צריכה. ודעת **הרשב"א** שחוזר ומברך ואין איסור ברכה שאינה צריכה.

והגרע"א בהגהות לשו"ע הביא מתשובות **פנים מאירות** שאם בין של יד לשל ראש שומע את חבירו מברך על של יד, לכולי עלמא מותר לו לענות אמן, שכיון שגם האמן הוא על ברכת תפילין, אין אמן זה הפסק בין הברכה להנחת התפילין. והגרע"א תמה עליו שמוכח בכמה מקומות שגם אמן של אותה ברכה נחשב הפסק.

36. זוהי דעת **רש"י** הסובר שהעבירה היא משום שלא חזר ובירך על של ראש. ונמצא שהניח של ראש בלי ברכה.

אך יש בזה עוד שיטות בראשונים. מדעת **רב האי גאון** (המובא ברי"ף סוף ראש השנה) מבואר שיש איסור להפסיק בשיחה באמצע עשיית מצווה. ותפילין של יד ושל ראש כיון שהם שייכים זה לזה, הרי הם כמצווה אחת שאסור לדבר באמצע.

ובאמת **התרומת הדשן** כתב, שהמניחים תפילין בחול המועד בלי ברכה, גם כן אסור להם לשוח בין של יד לשל ראש כפי שמוכח מדברי **רב האי גאון** האלו, שאיסור השיחה איננו מפני הברכה. ואם כן גם כשלא מברכים מכל מקום אסור לשוח.

מ"ד] על הפסוק "מי האיש הירא ורך הלבב ישוב לביתו" וזהו הירא מעבירות שבידו, ועבירה זו של הנחת תפילה של ראש בלא ברכה גם היא נחשבת לעבירה לענין שישוב הירא ממנה לביתו.

תנא: כשהוא מניח תפילין, **מניח** את **של יד** תחלה **ואחר כך מניח** את **של ראש. וכשהוא חולץ** את התפילין **חולץ** את **של ראש** תחלה **ואחר כך חולץ** את תפילין **של יד.**

והוינן בה: **בשלמא** זה שאומרים **כשהוא מניח מניח של יד ואחר כך מניח של ראש,** למדים זאת מ**דכתיב** בפסוק: "**וקשרתם לאות על ידך והיו לטוטפת בין עיניך**" הרי שפירש לנו הכתוב סדר הנחת תפילין: של יד תחילה ואחר כך[37] של ראש. **אלא** דין זה **כשהוא חולץ חולץ של ראש ואחר כך חולץ של יד, מנלן?**

אמר רבה: רב הונא אסברה לי שלומדים את סדר חליצת התפילין מזה ש**אמר קרא:** "**והיו לטוטפת בין עיניך". כל זמן שבין עיניך יהו שתים!** ואם יקדים לחלוץ את של יד הרי ישאר עם תפילה אחת בלבד בין עיניו.

תנו רבנן: תפילין שהניחן קודם עמוד השחר[38] ועדיין לא הגיע זמן תפילין, **מאימתי מברך עליהם? משעת הנחתן!** משעה שהגיע זמן שאפשר להניחם, והיינו משיכיר את חבירו הרגיל עמו קצת בריחוק ד' אמות.

כיצד? היה משכים לצאת לדרך לפני זמן הנחת תפילין, **ומתיירא שמא יאבדו** התפילין אם ישא אותם בידו, **מניחן** בראשו בלא ברכה. **וכשיגיע זמנן ממשמש בהן ומברך עליהם.** שהמשמוש הוא כמו הנחה.

ועד מתי מניחן? עד שתשקע החמה. רבי יעקב אומר: עד שתכלה רגל מן השוק לאחר חשיכה [חצי שעה כדאמרינן במסכת שבת

ודעת **בעל המאור** (בסוף ראש השנה) שזהו דין מיוחד בתפילין, שנאמר בהם **והיו** לאות על ידך ולזכרון בין עיניך. ולמדים מזה שצריך שתהיה **הויה אחת** לשניהם, דהיינו שיניחם בבת אחת בלי שום הפסק ביניהם ולכן אסור לשוח.

ודעת **הר"ן** שם שהאיסור הוא מפני שגורם ברכה שאינה צריכה לחזור ולברך על של ראש.

37. כתבו **התוס'** (ד"ה וקשרתם) שאף על פי שבכל מקום הדין שאין מעבירין על המצוות, אך בתפילין אין הדין כך. שאם נזדמן לידו תחילה תפילין של ראש, יעזבם ויניח קודם תפילין של יד, שכיון שמפורש בתורה שהסדר הוא בתחילה של יד ורק אחר כך של ראש, חייב להניח תפילין של יד קודם.

ואם שכח והניח של ראש קודם, או שזזו תפילין של יד מהמקום [וזה כמו שאינם מונחות כלל] נחלקו בזה האחרונים, שיש אומרים שגם באופן זה צריך להוריד את של ראש. ולחזור ולהניח כסדר בתחילה של יד ואחר כך של ראש.

אך דעת **הט"ז** שלא יוריד את התפילין של ראש מראשו. וביאר **הביאור הלכה** הטעם, שכיון שכל רגע שהתפילין עליו הוא מקיים מצווה, בוודאי שאין לנו לומר שיבטל כעת מצווה זו כדי שיקיימנה אחר כך באופן מובחר יותר. ולכן **ישאיר** את השל ראש על ראשו. ויחזור ויניח של יד.

38. כך פירש **רש"י** שמדובר כאן קודם עמוד השחר. ויש לתמוה בזה. שהרי בהמשך הברייתא מפרש רש"י שברייתא זו סוברת שבלילה אסור מדאורייתא להניח תפילין. ולפני עמוד השחר

דף כ״א לענין נר חנוכה] **וחכמים אומרים: עד זמן שינה** עד שהולך לישון יכול להשאירן עליו. **ומודים חכמים ורבי יעקב שאם חלצן לצאת לבית הכסא או ליכנס לבית המרחץ ושקעה חמה שוב אינו חוזר** אחר השקיעה **ומניחן** משום שלילה לאו זמן תפילין, [ולחלצן אין צריך, שאף למ״ד לילה לאו זמן תפילין האיסור בלילה הוא רק להניחן, ואם כבר מונחין עליו אינו עובר(39) איסור עיין בספר טהרת הקודש כאן, ובביאור הגר״א סימן ל׳ סעיף ב׳].

אמר רב נחמן: הלכה כרבי יעקב שאמר מניח תפילין עד זמן שתכלה רגל מן השוק, וראיה לדבר שכך היא ההלכה דהא רב חסדא ורבה בר רב הונא מצלו בהו התפללו בתפילין **באורתא** תפלת ערבית.

איכא דאמרי: אמר רב נחמן: אין הלכה כרבי יעקב.

ומקשינן: **והא רב חסדא ורבה בר רב הונא מצלו בהו באורתא?** לו-ב

ומסקינן: **ההוא פליגא,** שיש מחלוקת אמוראים כמי ההלכה.

הרי זהו לילה ואיך יכול להניח אז תפילין.

אלא הרי בהמשך הברייתא מבואר שמדובר במי שיוצא לדרך ופוחד שיאבדו לו התפילין ולכן מניח אותן לפני שיוצא לדרך כדי שלא יאבדו. ובהמשך הסוגיא הלא מבואר שלצורך שמירת התפילין מותר להניח אותן בלילה. ואם כן מובן שיכול כאן להניח אותן לפני עמוד השחר כיון שזה לצורך שמירתם של התפילין.

אך **השיטה מקובצת** (לו: אות א) חולק על רש״י. וסובר שזה שמותר תפילין בלילה לצורך שמירתם. זה רק לענין שאינו חייב **להורידם.** אך להניח מלכתחילה בלילה אסור גם כשזה לצורך שמירה. ואם כן קשה איך יכול להניח כאן תפילין לפני עמוד השחר.

ותירץ **השיטה מקובצת** שמדובר באמת **אחרי** עמוד השחר. וזה שאינו יכול לברך בשעת ההנחה, כיון שעדיין לא הגיע הזמן משיכיר את חבירו בריחוק ד׳ אמות שזהו הזמן שאפשר לברך על התפילין. אך כיון שכבר עלה עמוד השחר הרי זהו יום גמור. ואין את האיסור של הנחת תפילין בלילה.

39. זהו דעת **רש״י והרמב״ם** (פ״ד מתפילין הי״א) שלמאן דאמר שלילה אסור מן התורה בהנחת תפילין, זהו רק להניחם **מתחילה.** אך אם היו מונחים עליו מהיום **ומשאיר** אותם בלילה אין בזה איסור.

והנה, חכמים ורבי יעקב מחלקים. שאם היו עליו התפילין מבעוד יום, יכול להשאירם עליו עד שתכלה רגל או עד זמן שינה. אבל אם חלצם שוב אסור לחזור ולהניחם. ובטעם החילוק פירש **רש״י,** שהם סוברים שלילה אסור מן התורה בתפילין. ולכן אם חלץ אסור לחזור ולהניח. מה שאין כן אם היו עליו כבר מהיום. אז אין איסור מהתורה להשאירם ויכול להמשיך ולקיימם עליו עד שתכלה רגל.

אך הרבה ראשונים חולקים על זה. וסוברים שלפי המאן דאמר שלילה אסור מן התורה בהנחת תפילין, אסור גם להשאיר אותן עליו מהיום. **והרא״ש** (הלכות תפילין סי׳ י״ז) הביא **מספר התרומה** שהוכיח כך. ואחת מהראיות היא מהגמ׳ בנדה, שמבואר שם שבני ארץ ישראל כשהיו מורידים את התפילין היו מברכים על ההורדה אשר קדשנו במצוותיו וצוונו לשמור חוקיו. והביאו **התוס׳** (להלן ע״ב ד״ה ושמרת) **מרבינו תם** שביאר שהמצווה שמקיימים בהורדת התפילין היא, כשמורידים אותן לפני

ומקשינן: **ומי אמר רבה בר רב הונא הכי** דהלכה כרבי יעקב, **והא אמר רבה בר רב הונא: ספק חשיכה ספק לא חשיכה לא חולץ תפילין שעליו ולא מניח** אם כבר חלץ, ומוכח מדבריו **הא** אם היו תפילין מונחין עליו בזמן שהוא **ודאי חשיכה, חולץ!** וקשה, דאם כן יש סתירה בין זה שאמר רבה בר הונא שבודאי חשיכה חולץ, לזה שנהג רבה בר רב הונא להתפלל ערבית בתפילין בלילה?

ומשנינן: **התם** שחייב לחלוץ כשודאי חשיכה **בערב שבת איתמר,** והוא סובר שבת איננה זמן תפילין ומשום כך כשודאי חשיכה חייב לחלוץ.

והוינן בה: **מאי קסבר** רבה בר רב הונא?

אי קסבר לילה זמן תפילין, שבת נמי זמן תפילין וכמבואר בהמשך, **אי קסבר לילה לאו זמן תפילין, שבת נמי לאו זמן תפילין** שמפסוק אחד למדים את שניהם, **דמהיכא דממעטא שבת** ממצות תפילין **מהתם** מאותו פסוק **ממעטי** גם **לילות.**

דתניא: כתוב: "**ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה**", ולמדים: **ימים** הם זמן תפילין **ולא לילות,** ועוד למדים: מזה שכתוב בפסוק **מימים** והוסיף הכתוב אות מ', ללמדנו: **ולא כל ימים** הם זמן תפילין **פרט לשבתות וימים טובים, דברי רבי יוסי הגלילי.**

רבי עקיבא אומר: לא נאמר הפסוק "**חוקה** זו" **אלא לפסח בלבד** ובא הפסוק לומר: עשה פסח משנה לשנה!

וכיון ששבת ולילות התמעטו מאותו הפסוק קשה מנין לו לרבה בר רב הונא למעט שבת ולא למעט לילה?

ומשנינן: רבה בר רב הונא **נפקא ליה** למעט שבתות וימים טובים **מהיכא דנפקא ליה לרבי עקיבא** למעט שבתות וימים טובים, ולא מהפסוק שהתמעטו בו הלילות.

דתניא: רבי עקיבא אומר: יכול יניח אדם תפילין גם **בשבתות וימים טובים, תלמוד לומר:** "והיה לאות על ידך ולטוטפת בין עיניך".

מי שצריכין אות צריך להניח בהן תפילין שנקראים "אות", **יצאו שבתות וימים טובים שהן גופן אות,** ואין בהן[40] צורך[41] לאות נוסף של תפילין!

הלילה ואז יש את המצווה של ושמרת שאסור להניח תפילין בלילה, ועל קיום מצווה זו מברכים לשמור חוקיו. ואם כן מוכח שיש איסור בהשארת התפילין מהיום, וכמבואר שעל מצווה זו **להורידם** לפני הלילה היו מברכים.

ועל כן פירשו **התוס'** ועוד הרבה ראשונים, שחכמים ורבי יעקב סוברים שלילה מן התורה **מותר** בתפילין. ולכן אפשר להשאירם עליו. [עד שתכלה רגל או עד זמן שינה] וזה שמודים שאם חלצן שוב אסור להניח. זהו איסור **מדרבנן** שאסרו להניח בלילה מחשש שמא ירדם.

40. ונחלקו בזה הראשונים. דעת רש"י ותוס' (ביצה טו.) שזהו רק **פטור** ולא **איסור.** ואם רוצה להניח תפילין בשבת ויום טוב אין בזה איסור.

ואמנם למאן דאמר שלילה אסור מהתורה בתפילין, זהו דין **איסור** שנאמר על לילה **ושבת ויום טוב.** ולמדים זאת מושמרת שכל מקום שנאמר השמר זהו איסור כמבואר בגמרא.

אך להלכה שלילה מותר בתפילין, והלימוד לשבת ויום טוב הוא מהפסוק **לאות** יצאו אלה שהן עצמן אות. הרי זהו רק **פטור** ולא **איסור.** אבל **הרא"ש** (הלכות תפילין סי' ט"ז) הביא **מספר העתים** בשם **הגאון** שיש **איסור** בשבת ויום טוב.

והמחבר (לא א) כתב בשם **מדרש הנעלם**

אמר רבי אלעזר: כל המניח תפילין אחר שקיעת החמה, עובר בעשה, וכמפורש בהמשך.

ורבי יוחנן אמר: המניח תפילין אחר שקיעת החמה **עובר בלאו.**

לימא רבי אלעזר ורבי יוחנן בכלל זה שאמר **רבי אבין אמר רבי אילעא קא מיפלגי, דאמר רבי אבין אמר רבי אילעא**: כל מקום שנאמר בתורה הלשון "**השמר**" או נאמר הלשון "**פן**" או נאמר הלשון "**אל**", **אינו אלא לא תעשה**! וכאן בתפילין כתוב לשון "השמר" [ושמרת את החוקה הזאת] **דמר** רבי יוחנן, **אית ליה** להא דאמר ר' אבין אמר ר' אילעא שעובר בלאו במקום שכתוב לשון שמירה. **ומר** ר' אלעזר **לית ליה** מה שאמר ר' אבין אמר ר' אילעא.

ודחינן: **לא** נחלקו ר' אלעזר ורבי יוחנן במה שאמר ר' אבין אמר ר' אילעא, אלא **דכולי עלמא אית להו** לכלל זה **דר' אבין אמר ר' אילעא. והכא בהא קא מיפלגי.**

מר ר' אלעזר **סבר:** "השמר" שכתוב לענין **לאו** והיינו, בענין שבא הכתוב למנוע מלעשות, הוא **לאו**, ו"**השמר**" שכתוב לענין עשה והיינו במקום שבא ללמדנו לעשות, הוא **עשה**. ובתפילין הלא זהו עשה להניח תפילין.

ומר רבי יוחנן **סבר:** "השמר" שכתוב לגבי **עשה** וכגון תפילין שמשמעות השמירה היא לשמור לעשות את המצוה **נמי לאו** הוא!

ואמר רבי אלעזר: אף על גב שאסור להניח תפילין אחר שקיעת החמה, מכל מקום **אם** מניחן כדי **לשומרן** שלא יאבדו **מותר** להניחם אחר שקיעת החמה. [ואף למ"ד לילה לאו זמן תפילין, מותר להניח, כדי לשומרן עיין ביאור הגר"א סימן ל' סעיף ג'].

ואמר רבינא: הוה יתיבנא קמיה דרב אשי, וחשך היום **והניח**(42) **תפילין.**

ואמרי ליה לרב אשי **לשמרן קא בעי להו מר?** האם הניחן עליו משום שחפץ היה

של יום טוב תלויה באיסור מלאכה. ובחול המועד שמותר במלאכה אין עליו דין **אות** יו"ט וחייב בתפילין.

והרמ"א (לא ב) פסק שחול המועד **חייב** בתפילין. רק לא לברך עליהם בקול רם בבית הכנסת.

ובארץ ישראל המנהג שלא מניחים תפילין בחול המועד. ותמהו בזה מדוע לא חוששים לביטול מצווה דאורייתא מאחר והרמ"א מחייב בתפילין.

וידוע מה שאמר בזה אחד מהגדולים. שבתפילין אין המצווה להניח **כל יום**. אלא המצווה היא להניח אותן **תמיד**. וכבר מלפני שנים רבות תיקנו שלא להניח אותן כל היום מאחר ואי אפשר להזהר כראוי בכל דיניהם.

ואם כן נמצא שכאשר אינו מניח יום אחד אין זה ביטול מצווה דאורייתא, מאחר ואין המצווה תלויה כלל בלהניח **כל יום**. [ועיין ביאור הלכה תחילת סי' ל"ז שהביא כמה שיטות בגדר חיוב תפילין. אם הוא כל **יום** או כל **היום** יעו"ש].

42. לפי הגירסא שלפנינו בגמרא וחשך **והניח** תפילין, משמע שהניח את התפילין בתחילה בלילה. וכיון שלילה זמן תפילין מותר להניחם בתחילה בלילה.

וכל זה לדעת רש"י בתחילת הסוגיא. שזה

לשומרן? **ואמר לי: אין**, נכון הדבר, שלשומרן אני רוצה. ואף על פי שכך אמר לי, **חזיתיה לדעתיה** של רב אשי **דלאו לשמרן הוא** הניח, אלא משום **דקסבר** לילה זמן תפילין הוא, ודין זה הוא **הלכה, ואין מורין כן,** שמא ישכחם בראשו וישן בהם, ולכן תירץ רב אשי את עצמו ואמר לשומרן אני צריך. ולא אמר את דעתו שלילה זמן תפילין.

אמר רבה בר רב הונא: חייב אדם למשמש(43) (44) **בתפילין בכל שעה** [בכל זמן שנזכר בהם כדי שלא יגיע לידי היסח הדעת] ודין זה שאסור להסיח דעת מהתפילין למדים אותו בקל **וחומר מציץ. ומה ציץ שאין בו אלא אזכרה אחת** של שם שמים **אמרה תורה "והיה על מצחו תמיד", שלא תסיח דעתו ממנו. תפילין, שיש בהן אזכרות הרבה** של שם שמים, **על אחת כמה וכמה** שאסור להסיח(45) דעתו מהם.

שכתוב בברייתא שאם חלץ את התפילין בלילה אסור לחזור ולהניחם, הטעם משום שלילה אסור בתפילין מן התורה, ואם כן רב אשי שסובר שלילה מותר בתפילין, מותר להניח תפילין בתחילה בלילה.

אך לדעת התוס׳ שם שהברייתא סוברת שלילה מן התורה מותר בתפילין. ומכל מקום מדרבנן אסור להניחן בלילה בתחילה גזירה שמא ירדם בהן. אם כן אפילו אם סובר רב אשי לילה זמן תפילין. הרי אסור מדרבנן להניחם בתחילה?

וכתב **השיטה מקובצת** שיש לגרוס כגירסת **הרי"ף** וחשק ולא **סליק** תפילי. והיינו שהיו התפילין כבר מונחות עליו ביום. ולא הוריד אותן כשנהיה לילה. וזה באמת מותר למאן דאמר לילה זמן תפילין, ואפילו מדרבנן אין איסור להשאיר וכמבואר בברייתא שמותר עד שתכלה רגל או עד זמן שינה.

43. בגמרא בסוכה (מו.) מבואר שרבנן דבי רב אשי כל פעם שהיו ממשמשין בתפילין היו מברכים. ונחלקו הראשונים בביאור דברי הגמ׳. דעת **רש"י ותוס׳** שם ועוד ראשונים. שהכוונה היא למשמוש המוזכר כאן בסוגיא שחיובו הוא כדי שלא יסיח דעת מהתפילין. וכיון שהמשמוש הזה מצווה, חייבים לברך עליו כמו על שאר המצוות.

והתוס׳ שם מסתפקים מהי הברכה שמברכים על המשמוש. אם **לשמור חוקיו** כמו שמברכים בשעה שמורידים את התפילין לפני הלילה, או שהברכה היא **להניח תפילין**. וכתבו שמסתבר לברך לשמור חוקיו. כי אי אפשר לברך להניח תפילין מאחר והם כבר מונחים ועומדים.

אך **השטמ"ק** כאן (אות ד׳) חולק, וסובר שאין מברכים על המשמוש הזה שהוא משום שלא יסיח דעתו. ורבנן דבי רב אשי שבירכו, שם מדובר שמצאו שזזו התפילין ממקומם. וכשמחזיר אותם למקומם זוהי הנחה חדשה וחייב לברך על עיקר המצווה. וכן פירש **הרא"ש** (הלכות תפילין סוף סימן יד) בשם **הר"י**.

44. והמשמוש הוא לכאורה כדי שלא יסיח דעת מהם. אך **הנימוקי יוסף** בהלכות תפילין כתב שכאשר מסיח דעת חייב למשמש לראות אם לא זזו התפילין ממקומם. **והמשנה ברורה** (כח א) הביא כך מהפרי מגדים בשם **מהרא"י** שהמשמוש הוא גם כדי לתקנם שלא יזוזו ממקומם.

45. **בביאור הלכה** (סי׳ מד) הביא את דברי **האור זרוע** שזה שאסור להסיח דעת מהתפילין.

תנו רבנן: "ידך" האמור לגבי תפילין **זו** יד **שמאל. אתה אומר:** זו יד **שמאל, או אינו אלא** יד **ימין**, ומנין לך שזו יד שמאל? **תלמוד לומר:** מהכתוב בפסוק "**אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים**" ש"יד" האמורה בכתוב היא שמאל שכן ליד ימין קורא "ימיני" וליד שמאל "ידי".

ואומר, ועוד מוכח כך מהכתוב בשירת דבורה ביחס ליעל — "**ידה ליתד תשלחנה, וימינה להלמות עמלים**".

ואומר, ועוד מוכח כך מהפסוק: "**למה תשיב ידך, וימינך מקרב חיקך כלה**"?

רבי יוסי הגלילי [שהיה חוטמו משוקע] לז-א **אומר: מצינו** הלא **ימין שנקרא** "**יד**", **שנאמר:** "וירא יוסף כי ישית **אביו יד ימינו**".

ואידך: תנא קמא לא קשה לו משם משום ש"**יד ימינו**" במפורש **איקרי**, אך "**יד**" **סתמא לא איקרי** ליד ימין, אלא ליד שמאל.

רבי נתן אומר: אינו צריך ללמוד מכל אלו הפסוקים אלא למדים זאת: **דהרי הוא**

הוא כדי שעל ידי שזוכר שהשם הנכבד מונח עליו לא יבוא לידי קלות ראש. וכתב שלכן כשאדם מכוון לבו בתפילה או בתורה אינו צריך להרהר ולתת דעתו על התפילין. שמכיון שלבו עסוק בתפילה ותורה כל שכן שיש בו יראת ה'.

אך **השטמ"ק** כאן סובר לא כך, שהקשה בשם **הר"ר שמחה**, איך אפשר להניח תפילין בשעת קריאת שמע ותפילה. והרי ק"ש ותפילה צריכים כוונה ואיך יוכל לכוון גם על התפילין. ותירץ שכיון שעוסק במצווה [ק"ש ותפילה] פטור מן המצווה [לכוון על התפילין] כיון שאי אפשר לקיים שניהם יחד. על כל פנים מבואר מדבריו שבעצם גם בק"ש היה צריך שיכוון על התפילין. אלא שנפטר משום עוסק במצווה פטור מן המצווה.

והרא"ש (ברכות פ"ג סימן כח) הקשה איך מותר לישון בתפילין שינת ארעי, והרי בשינה מסיח דעתו מהן. וכתב לתרץ בשם **רבינו יונה** שהאיסור הוא רק שחוק וקלות ראש. וכשישן הלא אדרבא מסיר את הבלי העולם מליבו ולכן מותר לישון בתפילין.

ובשאגת אריה (סימן לט) תמה על הרא"ש. אם כל האיסור הוא שחוק וקלות ראש, מה עוזר לזה המשמוש. ותירץ שעל ידי שממשמש בתפילין וזוכר אותם שהם עליו, שוב לא יבוא לידי קלות ראש. וכיון בזה לדברי **האור זרוע** שהבאנו לעיל שכתב כך בפירוש "כי מחמת שזוכר שנושא שם הנכבד עליו אינו בא לידי קלות ראש ותופס יראת שמים בליבו".

עוד הקשה **השאגת אריה**, הרי שחוק וקלות ראש אסור תמיד ולא דווקא בתפילין. ובפרט הרי מבואר כאן בגמ' שדין תפילין נלמד מציץ שאסור בהיסח הדעת. והציץ הרי לובש הכהן בבית המקדש. ושם הרי יש איסור דאורייתא על קלות דעת משום ומקדשי תיראו, ואפילו כשאינו לבוש בציץ.

ומדעת **הרמב"ם** הוכיח השאג"א שחולק על **הרא"ש**. שהרמב"ם פוסק שמצטער פטור מן התפילין מפני שהמניח תפילין אסור להסיח דעתו מהן. הרי מבואר שהאיסור הוא בכל הסח דעת אפילו בלי שחוק וקלות ראש.

אלא שקשה קושיית **הרא"ש** איך מותר שינת ארעי בתפילין. וביאר **השאגת אריה** (סימן מ) שוודאי אינו צריך להרהר כל הזמן בתפילין ויש איזה שיעור זמן שיכול לא להרהר בתפילין. וכתב שנראה ששיעור הילוך מאה אמה מותר להסיח דעת מהן. ובשיעור זמן זה הותרה שינת ארעי בתפילין.

הכתוב **אומר**״: **וקשרתם** לאות על ידך וגו׳ **וכתבתם**״, ודורשים: **מה כתיבה** של מזוזה ביד **ימין** שכן דרך רוב(46) בני אדם לכתוב ביד ימין, אף **קשירה** של התפילין עושה אותה **בימין, וכיון דקשירה** עושה **ביד ימין** אם כן **הנחה** היא **בשמאל** שקושר ביד ימינו את התפילין המונחים ביד שמאלו! עד כאן לשון הברייתא.

והוינן בה: **ורבי יוסי החרום** הסובר שאי אפשר ללמוד מ״ידך״ שמקום תפילין הוא יד שמאל, **הנחה דבשמאל מנא ליה?**

ומשנינן: רבי יוסי החרום **נפקא ליה** לדין יד שמאל בתפילין **מהיכא דנפקא ליה לרבי נתן.** ממה כתיבה בימין אף קשירה בימין.

רב אשי אמר: רבי יוסי החרום לומד דין יד שמאל בתפילין זה שכתוב ״**ידכה**״ **בה״י,** שהיה לו לכתוב ״ידך״ וכתבה תורה באות ה׳, שמתפרש **יד כהה** וזו היא יד שמאל שאין בה כח כיד ימין.

אמר ליה רבי אבא לרב אשי: מנין לך לדרוש פסוק זה שבא להשמיענו יד כהה, **ואימא** נדרוש פסוק זה שבא להשמיענו **ידך שבכח** [כאילו כתיב יד — כח] והיא יד ימין? [וכן מצינו בסוטה שהאות ה׳ מתחלפת בח׳ שלשון הינקי משמעותו חינקי].

אמר ליה רב אשי: **מי כתיב** באות **ח״ית,** והלא כתוב באות כ׳ וזה משמע יד כהה.

ולימוד זה של רב אשי הוא **כתנאי** שנחלקו אם למדים יד שמאל מ״ידכה״ יד כהה, דתניא: ״**ידכה**״ נאמר בייתור האות **ה״י** ללמדנו **זו** יד **שמאל. אחרים אומרים:** ״**ידכה**״ **לרבות את הגידם** שנקטעה כף ידו, ועדיין זרועו קיימת, שמשמעות ״ידכה״ כהה היא יד רעועה ומקולקלת.

תניא אידך: אין לו **זרוע** שמאל כלל **פטור מן התפילין** ואינו חייב להניח ביד ימין [ובתפילין של ראש חייב עיין שאגת אריה סימן ל״ז]. **אחרים אומרים:** מהכתוב ״**ידכה**״ למדים **לרבות את הגידם** שנקטעה כף ידו ועדיין זרועו קיימת שחייב.

---

46. כך פירש רש״י. אך **הבית יוסף** הביא דברי **ספר התרומה** שהוכיח מכאן שצריך לכתוב סת״ם ביד ימין דווקא. והיינו שנאמר כאן **דין** שכתיבה היא בימין. ועוד הוכיח דין זה מהגמ׳ בשבת שמקשה על הברייתא שאומרת הכותב בשמאלו בשבת חייב. ומקשה הגמ׳ והרי אין זה דרך כתיבה, ומתרצת הגמ׳ שמדובר באחד ששולט בשתי ידיו ולכן חייב בשבת על כתיבה בשמאל. ומוכח מזה שלמי ששולט רק בימין כתיבה בשמאל איננה כתיבה, ופסול בסת״ם אפילו בדיעבד.

והמחבר (לב ה) כתב וז״ל, צריך שיכתוב בימינו אפילו אם הוא שולט בשתי ידיו ואם כתב בשמאל פסול. עכ״ל. וכתב **במגן אברהם** (סק״ד) שזה שסיים המחבר שפסול, זה דווקא במי ששולט רק בימין. אך מי ששולט בשתי ידיו אם כתב בשמאל כשר [רק איננו לכתחילה].

וביאר **הגרע״א** בגליון השו״ע את כוונת המג״א כך, שלכאורה יש סתירה בין שתי הראיות שהביא ספר התרומה לדינו. שבסוגיא בשבת הרי מבואר שמי ששולט בשתי ידיו, גם כתיבת שמאל נחשבת כתיבה. ואילו בסוגיא כאן מוכח לא כך. שהרי בהמשך הסוגיא מבואר שמי ששולט בשתי ידיו מניח תפילין בשמאל. והרי המקור להנחה בשמאל הוא שמכיון שכתיבה בימין הנחה בשמאל. ואם כן מוכח שגם השולט

[ולא נחלקו התנאים בברייתא זו, אלא דתנא קמא אמר לפטור מי שאין לו זרוע כלל, ואחרים אמרו לחייב מי שאין לו יד ויש לו זרוע(47) תוספות ועיין מגן אברהם סימן כ"ז ס"ק ג'].

תנו רבנן: אטר שרוב כוחו בשמאלו ועושה מלאכתו בשמאלו מניח תפילין בימינו(48), מפני שיד ימינו **הוא שמאלו** שלו שהיא ידו הכהה.

ומקשינן: **והתניא:** אטר **מניח בשמאלו** שלו משום **שהוא שמאלו של כל אדם?!**

אמר אביי: אין זו סתירה, **כי תניא ההיא** ברייתא שאטר מניח בשמאל כל אדם **באטר ששולט בשתי ידיו** שכח שתיהן שווה, הלכך מניח בשמאלו, ככל אדם.

תנא דבי מנשה: זה שכתוב בפסוק לגבי תפילין של יד "וקשרתם לאות **על ידך" זו קיבורת,** וכמבואר לקמן בגמרא. וזה שכתוב בפסוק לגבי תפילין של ראש "והיו לטוטפת **בין עיניך" זו קדקד.**

והוינן בה: **היכא** הוא בקדקד מקום הנחת

בשתי ידיו כתיבה בימין [ולכן הנחה בשמאל].

ולכן צריך לומר, שבסוגיא כאן שמבואר שכתיבה בימין, זהו רק דין לכתחילה, ודין זה הוא גם בשולט בשתי ידיו שלכתחילה כותב בימין. ובסוגיא בשבת שמבואר שכתיבת שמאל גם בדיעבד אינה כתיבה. הרי באמת מבואר שם שכששולט בשתי ידיו נחשבת כתיבה. וזהו מקור דברי המגן אברהם. שמי ששולט רק בימין הרי כתיבתו בשמאל פסולה. אך מי ששולט בשתי ידיו, לכתחילה יכתוב בימין וכפי שמוכח בסוגיא כאן. ואם כתב בשמאל כשר וכמבואר בסוגיא בשבת.

47. **המגן אברהם** הקשה על דברי התוס', שהרי דרשה זו ידכה לרבות את הגידם. מובאת גם בספרי ושם מבואר לרבות את הגידם שמניח **בימין**. אם כן מוכח שנקטעה גם הזרוע ולכן מניח בימין. ולתוס' שפירשו שגידם הכוונה שנשארה זרוע מדוע מניח בימין.

וביאר **המגן אברהם** את דעת התוס'. שכיון שנקטעה ידו שוב אין זו יד גמורה, אך מכל מקום נחשבת יד לענין זה שיהיה חייב להניח **בימין**. מה שאין כן מי שאין לו זרוע שמאל כלל. הוא פטור מלהניח בימין. ורק מי שנשאר לו זרוע שמאל, אע"פ שאין זו יד לענין להניח עליה תפילין מאחר ונקטעה עד הזרוע. אך מכל מקום זה מחייב אותו להניח ביד ימין.

ודעת **האור זרוע** שגידם פטור לגמרי מהנחת תפילין אע"פ שיש לו זרוע, וכתב **המשנה ברורה** (כז ה) שזה דווקא כשלא נשאר לו מתחת המרפק כלום. אבל אם נשאר קצת מהקנה, גם האור זרוע מודה שחייב להניח התפילין.

48. **התוס'** (ד"ה מה כתיבה) הסתפקו במי שכותב ביד ימין ושאר המלאכות עושה בשמאל באיזה יד יניח תפילין. וייסוד הספק הוא. שהרי מבואר בגמ' שלרבי נתן הלימוד הוא שכתיבה וקשירה בימין והנחה בשמאל. והיינו שההנחה היא על היד **שאינו** כותב בה. ואם כן מי שכותב בימין הרי הנחתו בשמאל אע"פ שאת כל המלאכות עושה בשמאל.

וכתב **הרא"ש** (הלכות תפילין סימן יח) שאמנם לרבי נתן כך הדין שיניח בשמאל מחמת שאינו כותב בה. אך ההלכה היא שהלימוד הוא **מידכה** יד כהה. ואם כן אדם זה שכל מעשיו עושה בשמאל. הרי שמאלו היא היד החזקה וימין היא ידו הכהה ויניח תפילין בימין.

תפילין?

אמר דבי רבי ינאי: יניחם על **מקום שמוחו של תינוק רופס,** במקום שהוא רך כשהוא קטן בן שנה.

בעא מיניה פלימו מרבי: מי שיש לו שני ראשים, באיזה[49] מהן מניח תפילין?

סבור היה רבי שאין בריה כזו, ולפיכך אמר לו לפלימו: אתה לועג לי, וראוי אתה לעונש, הילכך **או קום גלי,** צא לגלות, **או קבל עלך שמתא** תשב בנידוי.

אדהכי לפני שענש רבי את פלימו, **אתא ההוא גברא** לפני רבי, **אמר לו: איתיליד לי ינוקא דאית ליה תרי רישי,** ומסתפק היה לענין מצוות פדיון בכור **כמה בעינן למיתב לכהן?** האם חייב לפדותו בעשרה סלעים משום ששני הראשים יצאו יחד וחשוב כשני אנשים או שחייב לפדותו בחמשה סלעים בלבד?

אתא ההוא סבא, תנא ליה: חייב ליתן לו לכהן **עשרה סלעים.**

ומקשינן: **איני, והתני רמי בר חמא: מתוך שנאמר "פדה תפדה את בכור האדם" שומע אני אפילו** אם **נטרף** נהרג הבכור **בתוך שלשים** יום שיהא חייב האב בפדיונו, **תלמוד לומר** שאם נהרג בתוך ל' יום האב פטור מלפדותו, דכתיב "**אך** פדה תפדה" ודרשינן "אך" **חלק** שהנהרג פטור מפדיון, וכן בכור זה שיש לו שני ראשים הרי אינו יכול לחיות וכנטרף הוא, ומדוע חייב לפדותו? לז-ב

ומשנינן: מ"אך" חלק אין ללמוד לכאן[50] כיון שעדיין הוא חי ולא מת, וזה שחייב עשרה סלעים ולא חמשה **שאני הכא** לגבי פדיון **דבגולגולת תלא רחמנא** שכתוב "חמש שקלים לגולגולת" וכיון שיש לו שני ראשים חייב עשר, חמש על כל ראש.

אמר מר לעיל: "**ידך" זו קיבורת!**[51] **מנלן?**

והמחבר (כז ו) הביא דעת **הרא"ש,** ודעת החולקים וסוברים שהכל תלוי בכתיבה. ומניח ביד שאינו כותב בה. **והרמ"א** הכריע כדיעה שתלוי בכתיבה.

49. כתב **הקרן אורה** שהספק הוא אם יניח בראש השמאלי. כשם שביד מניח על ידו השמאלית דווקא, הוא הדין בשני ראשים יניח בשמאלי.

50. כך פירש רש"י. אך תמוה מאד שאם כן העיקר חסר בגמרא. שקושיית הגמ' מבכור שנטרף היתה שגם בעל שני ראשים הוא כנטרף כי אינו יכול לחיות. ובתירוץ לא ענתה על זה הגמ' כלום, ורק רש"י ביאר שעכשיו מכל מקום לא מת.

והשפת אמת כתב לבאר, שזה שנולד עם שני ראשים, מתחילת יצירתו היה תאומים. ורק אחר כך התקלקל אחד מהם ונדבק הראש לחבירו. וקושית הגמרא היא מדוע חייב הראש הזה בפדיון הבן הרי מכיון שלא נגמר גופו הרי הוא כנפל ופטור מפדיון הבן.

ומתרצת הגמ' שכתוב בפסוק גלגלתם. וגולגולת זו יש לה קיום וחיות על ידי שמחוברת לגוף, ולכן חייבת בפדיון הבן ואינה כנפל שאין לו קיום.

51. כתב **המחבר** (כז ז) שמקום הנחת תפילין של יד הוא רק בקיבורת שבחצי הזרוע התחתון הסמוך למרפק. וכן כתב **הרמ"א** (כז א).

דתנו רבנן: "על ידך" זו גובה[52] **שביד** דהיינו הקיבורת, שהיא סמוכה לכתף. **אתה אומר זו גובה שביד, או** אולי תאמר שמקום הנחת תפילין **אינו אלא על** כף **ידך ממש?**

אמרה תורה: הנח תפילין ביד והנח תפילין בראש, מה להלן בתפילין של ראש מקומם הוא **בגובה שבראש** כמו שלומדת הגמרא הלאה מהפסוק **אף כאן** תפילין של יד מקומם הוא **בגובה שביד,** שזה מקום הקיבורת.

רבי אליעזר אומר: אינו צריך ללמוד תפילין של יד מתפילין של ראש, אלא מכאן למדים זאת: **הרי הוא** הכתוב **אומר** לגבי תפילין של יד "**והיה לך לאות**" ודרשינן: "**לך לאות" ולא לאחרים לאות.** שמקום התפילין של יד אינו בכף היד הנראית לכל, אלא בחלק העליון שהוא מוסתר[53].

רבי יצחק אומר: אינו צריך ללימוד זה ללמוד מקום תפילין של יד, **שהרי הוא** הכתוב **אומר: "ושמתם את דברי אלה על לבבכם וקשרתם"** ולמדים **שתהא שימה** בקיבורת שהיא **כנגד הלב.**

רבי חייא בריה דרב אויא מכוין ומנח ליה לתפילין של יד **בהדי ליביה,** שמלבד שהיה מניח את התפילין על הקיבורת שהיא כנגד הלב היה מטה את התפילין עצמם שיהיו נוטים לצד הלב [עיין בית יוסף סימן כ"ז ד"ה "ויטה"].

רב אשי הוה יתיב קמיה דאמימר, הוה ציריא בידיה היתה מכה בידו ומשום כך קרע את חלוקו כנגד המכה כדי שלא תדחק המכה **וקא מתחזיין תפילין** והיו התפילין נראים דרך מקום הקריעה. **אמר ליה:** לא סבר לה מר הא דדרשינן "**לך לאות" ולא לאחרים לאות?** והרי התפילין שלך נראות לכולם.

אמר ליה: אין הכוונה שלא יהיו התפילין של יד נראים, אלא רק שיהיו התפילין **במקום** שהוא מכוסה על פי רוב, שהוא רק "**לך לאות", איתמר.**

וזה שאמרנו דתפילין שבראש מקומם הוא

אך **בביאור הגר"א** חולק וסובר שכל הזרוע כשירה להנחת התפילין. ואפשר להניח גם בקיבורת שבחצי העליון של הזרוע.

וכתב **בביאור הלכה** שהמחלוקת היא אם הקיבורת היא גם בחצי העליון של הזרוע או שהיא רק בחצי התחתון.

52. כתב **השפת אמת** שהדיוק הוא מתיבת **על** ידך. שעל משמע לשון עליון וגובה. ובהמשך מקשה הגמ' אולי נאמר שההנחה היא בכף היד. ומתרצת הגמ' שנאמר והיה לך לאות ולא לאחרים לאות. והיינו שלא יהיו התפילין של יד נראים לאחרים. ולכן אי אפשר לומר שמקום הנחתם הוא בכף היד. ששם זה נראה לכולם.

והקשה **השפת אמת** הלא אפשר להניחם בתוך כף היד ואז אינם נראים לכולם, ותירץ שזה אי אפשר לומר שהרי נאמר **על** ידך שזה לשון למעלה. ואם היה מניח בכף היד היה צריך להניח אותם בגב כפו כדי שיהיו למעלה.

53. ותמה **הקרן אורה** הלא עדיין אפשר לומר שמקום ההנחה הוא בקנה היד דהיינו בין המרפק לכף היד וזה הרי אינו מקום גלוי. ותירץ שדרך צדוקים שגם חלק זה גלוי. ולכן צריך לומר שמקום ההנחה הוא בזרוע שאותה כולם מכסים.

בגובה שבראש, מנלן?

דתנו רבנן: "בין עיניך" זו גובה שבראש. אתה אומר זו גובה שבראש, או שמא תאמר מקום תפילין של ראש **אינו אלא בין עיניך ממש?**

נאמר כאן לענין תפילין "**בין עיניך**", **ונאמר להלן "לא תשימו קרחה בין עיניכם למת"**, ודורשים: **מה להלן** לענין איסור קרחה קוראים "בין עיניכם" למקום **גובה שבראש** שיש בו שיער. והוא **מקום שעושה קרחה, אף כאן** לענין תפילין "בין עיניך" היינו **גובה שבראש**, שהוא **מקום שעושה קרחה**(54).

רבי יהודה אומר: אינו צריך ללימוד זה שהרי **אמרה תורה: הנח תפילין ביד, הנח תפילין בראש**, ודורשים **מה להלן** בתפילין של יד אמרה תורה הנח תפילין **במקום הראוי ליטמא בנגע אחד** שהיד נטמאת בנגע אחד בלבד, דהיינו כשיש שער לבן בנגע **אף כאן** בתפילין של ראש אמרה תורה הנח תפילין **במקום הראוי ליטמא בנגע אחד** שהוא גובה שבראש שנטמא בנגע אחד כשיש בו שער צהוב, **לאפוקי** מקום **בין עיניך** בין העינים **דאיכא בשר ואיכא שער** של גבות העינים וצריך שני סימני טומאה כדי שיטמא הנגע שאינו מטמא עד **דאיכא שער לבן** בבשר שבין העינים, **ואיכא נמי שער צהוב** במקום שער של גבות העינים!

שנינו במשנה: **ארבע ציציות מעכבות זו את זו, שארבעתן מצוה אחת**, ורבי ישמעאל חולק וסובר שארבעתן ארבע מצות.

והוינן בה: **מאי בינייהו** בין תנא קמא ורבי ישמעאל, והרי בין לתנא קמא ובין לרבי ישמעאל חייב בארבע(55) ציציות ככתוב "על ארבע כנפות כסותך"?

ומשנינן: **אמר רב יוסף: סדין בציצית איכא בינייהו, אם יש סדין של פשתן שמותר להטיל בו ציצית של תכלת שהיא צמר, ואף על גב שזהו שעטנז, מכל מקום התירה התורה שעטנז לצורך מצות ציצית ואומרים יבוא עשה של ציצית וידחה לא תעשה של כלאי בגדים. ובזה יש נפקא מינה בין תנא—קמא לרבי ישמעאל אם הטיל שלש ציציות ובהם תכלת בסדין פשתן, שלתנא קמא עובר באופן זה על איסור כלאים, שהרי לא מקיים מצות ציצית כלל, ולא נדחה הלא—תעשה של כלאים, ולרבי ישמעאל מקיים באופן זה מצות ציצית, ונדחה איסור כלאים.**

רבא בר אהינא אמר לתרץ קושיית הגמרא

---

54. יש לתמוה בזה. הרי בין העיניים גם יש שיער גבות העינים וכמבואר בגמ' בהמשך. ואם כן זהו מקום הראוי לעשות קרחה.

וביאר **הנימוקי יוסף** שמקום הראוי לקרחה זה רק כשיש הרבה שיער. ואילו בין העיניים יש רק מעט שיער ואינו ראוי לקרחה.

55. דעת **המרדכי** שאין **איסור** ללכת בבגד בלי ציצית. ורק יש **חיוב** לעשות ציצית. ולכן מי שאינו יכול לעשות ציצית מותר לו ללכת בבגד בלי ציצית, כי הוא אנוס ופטור מציצית.

ותמה **השפת אמת** שאם כן יכלה הגמ' לומר נפקא מינא בין תנא קמא לרבי ישמעאל, במי שיש לו חוטים רק לג' כנפות ולא לארבע. שלפי ת"ק שהכל מצווה אחת, ואחד מעכב את כולם. אינו צריך לעשות כלום וילך עם הבגד בלי

מאי בינייהו: **טלית בעלת חמש** כנפות **איכא בינייהו.** שאם חתך קרן אחת באלכסון, ונעשתה שתי קרנים, חייב בגד זה בציצית [כמבואר לקמן דף מ"ג], ולמדים זאת מריבוי "אשר תכסה בה".

ומעתה לתנא קמא שאמר שכל הארבע מצוה אחת הן, הרי זוהי צורת המצוה, ולפיכך הריבוי הוא שגם בגד של חמש כנפות הוא בגד המחוייב בציצית, אך יש ליתן בו רק ארבע ציציות שהן מצוה אחת וזוהי צורתה. ולרבי ישמעאל חייב בגד זה בחמש ציציות משום שלדעתו הטלת ציצית בכל כנף היא מצוה בפני עצמה.

רבינא אמר לתרץ קושיית הגמ' מאי בינייהו: **דרב הונא איכא בינייהו, דאמר רב הונא: היוצא בטלית שאינה מצויצת כהלכתה בשבת חייב חטאת.** שאם יצא בטלית שיש בה חוטי ציצית אך אינה מצויצת כהלכתה ואין מקיים את מצות ציצית מחמת שאין בה מספיק חוטים, הרי הוא עובר על איסור הוצאה בשבת משום שחוטי הציצית באופן זה הם משוי ואינם טפלים לבגד, ומעתה, אם יצא בשבת בבגד שיש בו חוטי ציצית רק בשלש כנפותיו, לרבי ישמעאל איננו חייב חטאת כי קיים מצוה גם באופן זה, ולתנא קמא לא קיים מצוה כלל משום שאין חוטי ציצית בכל ארבעת הכנפות, וחייב חטאת, כדין מוציא בשבת.

אמר רב שישא בריה דרב אידי: האי מאן דבצריה לגלימיה שחתך באחת מן הקרנות חתיכה שנראית פגימה, ונראה כשתי קרנות, **לא עבד ולא כלום** לפוטרה מהציצית והבגד חייב עדיין בציצית, כי **שוייה** לבגד **טלית בעלת חמש** כנפות, וההלכה היא שבעלת חמש כנפיים[56] חייבת בציצית.

אמר רב משרשיא: האי מאן דציריה לגלימיה שכפל טליתו ותלה את חוטי הציצית בקרנות הכפל, לא עבד ולא כלום. לא קיים מצות ציצית, שעכשיו חוטי הציצית אינם בקרנות, אלא באמצע הבגד שעל ידי כפילת הבגד לא פקע שם קרנות מהקרנות [ואף על גב שהדביק את הבגד אחרי שכפל], **מאי טעמא?** משום **דכמאן דשרייה**

ציצית. אך לרבי ישמעאל שכל אחת מצווה לחוד חייב על כל פנים לעשות שלש, ורק את הרביעית שאין לו פטור משום אונס.

56. זוהי דעת רש"י. אך בהגהות מיימונית (פ"ג מהלכות ציצית אות ב') הביא דעת **רבי אליעזר ממיץ** (ספר יראים) שפירש להיפך. ששוויה טלית בעלת חמש כנפות **ופטורה** מציצית. ובזבחים (יח:) מביאה הגמ' בזה מחלוקת הברייתות אם בעלת חמש כנפות חייבת בציצית. ופוסק הרא"מ כאותה ברייתא הפוטרת טלית בעלת חמש כנפות מציצית.

וכן בדברי הגמ' לעיל שהנפקא מינא בין תנא קמא לרבי ישמעאל הוא בטלית בעלת חמש. גם שם פירש לא כמו רש"י. אלא מבאר שלדעת תנא קמא [שהלכה כמוהו] בעלת ה' פטורה מציצית. ולרבי ישמעאל חייבת.

והקרן אורה בזבחים ביאר את כוונתו. שלתנא קמא שאי אפשר להטיל ציצית בכנף החמישית [כמבואר כאן בסוגיא] לכן פטור לגמרי מאחר ואינו יכול להטיל בכולן. אך לרבי ישמעאל שמטיל גם בחמישית [כמבואר כאן בסוגיא] שוב שייך לחייב טלית בת ה' כנפות בציצית.

דמי, שסופו להתיר את הבגד, ומשום כך גם כשעדיין לא התיר נחשב הבגד כאילו הותר מהכפל, ונמצאו החוטים עומדים באמצע הבגד, **ותנן נמי** במשנה במסכת כלים לענין קבלת טומאה שכל דבר שאין לו בית קיבול אינו נחשב כלי, ושנינו **כל חמתות הצרורות** שאין שוליהן תפורים אלא צרורים וקשורים הרי הן **טהורות** שאינן נטמאות, ואף על גב שעכשיו יש להם בית קיבול רואים אותם כאילו הותר הקשר שלהן, **חוץ** מחמתות **של ערביים** שדרכם בכך לקשור את החמתות הנקובות ואין עומדים להתירן.

אמר רב דימי מנהרדעא: האי מאן דחייטיה לגלימיה שכפל[57] את טליתו שהיתה ארוכה ותפר[58] אותה אחר שכפל, **לא עבד ולא כלום,** ואינו יכול להטיל את חוטי הציצית עד שיתיר את התפירה, וכמו שאמרנו בכפל ודיבק. כי **אם איתא דלא מיבעי ליה** את אורך הטלית, משום שהיא ארוכה לו כשאינה כפולה, **ליפסוק ולישדייה,** שיחתוך את הנותר ויזרקנו, ויתלה הציצית בכנפותיה, ומזה שלא חתך את עודף הבגד הארוך אלא טרח לכופלו ולתופרו מוכח מזה שסופו של בגד זה שיתירו אותו ויאריכו אותו, ומשום כך נחשבות כנפותיו הראשונות לכנף הבגד ולא בטל מהם שם כנף גם אחר התפירה, ועכשיו הרי אינו יכול להטיל בכל ארבעת הכנפות שהרי כפולות הן ותפורות.

שנינו במתניתין: **רבי ישמעאל אומר: ארבעתן ארבע מצות** שארבעת חוטי הציצית בארבעת הכנפות הם ארבע מצות.

אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי ישמעאל שארבע ציציות הם ארבע מצות.

ומסקינן: **ולית הלכתא כותיה** כרב יהודה אמר שמואל שפסק כרבי ישמעאל, אלא כתנא קמא שארבעתן מצוה אחת.

רבינא הוה קא אזיל אבתריה דמר בר רב אשי בשבתא דריגלא היה הולך אחריו בשבת שקודם הרגל שהיו נוהגין לדרוש בה הלכות הרגל, ראה רבינא **שאיפסיק קרנא דחוטי** שנחתכו חוטי הציצית של מר בר רב אשי **ולא אמר ליה** רבינא למר בר רב אשי **ולא מידי, כד מטא** מר בר רב אשי **לביתיה, אמר ליה** רבינא: **מהתם איפסיק** שנחתכו החוטים כבר קודם. **אמר ליה** מר בר רב אשי לרבינא: **אי אמרת לי מהתם שדיתיה!** אילו היית מגלה לי דבר זה מקודם כשנפסקו החוטים, הייתי זורק את הבגד ומורידו מעלי כבר באותו מקום, כדי שלא אחלל שבת, שכיון שחסרו החוטים באחת מהכנפות הרי זה משא, כי הלכה כתנא קמא.

---

57. זהו פירושו הראשון של **רש"י**. אך הוא הקשה על זה מהגמ' בפרק התכלת שמבואר שאם כפלה ותפרה **חייבת** בציצית. ולכן פירש בלשון אחר שכאן מדובר שקשר ותפר רק את **הקרנות**. וזה לא מועיל. אך שם שכפל את **כל הבגד** ותפר אותו הרי הוא חייב בציצית.

והמרדכי (הלכות ציצית סימן תתקמה) תירץ על הפירוש הראשון. שבפרק התכלת מדובר שכפל את כל הבגד לחצי ואחר כך תפר, ועל זה נאמר שם שחייב בציצית. ואילו כאן מדובר שכפל רק את חלק מהבגד ותפרו. וזה לא מועיל.

58. כתב **בקרן אורה,** שלכאורה רב משרשיא ורב דימי מנהרדעא חולקים ביניהם. שלדעת רב משרשיא רק בקשר את הבגד פטור. ומשמע שאם תפר חייב. ואילו לרב דימי אפילו בתפירה

ומקשים על מר בר רב אשי: מדוע אמר שאילו היה יודע שנפסקו חוטי ציציותיו היה מוריד את בגדו, **והא אמר מר**: גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה והורדת הבגד ברשות הרבים ודאי אינה כבוד הבריות?

ומשנינן: **תרגומה רב בר שבא קמיה דרב כהנא,** פירש את הדין של גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה, שדין זה נאמר רק בעבירות דרבנן שעובר עליהן **בלאו דלא תסור** מכל אשר יורוך, אבל איסור דאורייתא כגון טלטול ברשות הרבים לא נדחה מחמת כבוד הבריות. לח-א

ואיכא דאמרי לא כך היה מעשה, אלא **מהתם** ממקום שראה שנפסקו ציציותיו **אמר ליה** רבינא למר בר רב אשי שנפסקו החוטים, **ואמר ליה** מר רב אשי: **מאי דעתיך** שסיפרת לי דבר זה, וכי סבור אתה שחייב אני **למישדייה** להוריד מעלי את הבגד, **והא אמר מר: גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה.** ואין זה כבוד הבריות להוריד את הבגד.

ומקשינן על מר בר רב אשי: איך התיר להמשיך ללכת עם בגד בלא ציצית ולעבור על איסור שבת מחמת שאין זה כבוד הבריות להורידו, **והא תרגומה רב בר שבא קמיה דרב כהנא** שכל ההיתר לעבור על לאו מחמת כבוד הבריות הוא רק בעבירה דרבנן שעוברים עליה **בלאו דלא תסור**, וכאן הרי זהו איסור דאורייתא של טלטול ברשות הרבים?

ומשנינן: **הכא נמי,** המעשה של מר בר רב אשי, היה **בכרמלית** שאינה רשות הרבים מן התורה, והטלטול בה רק איסור **דרבנן היא**(59).

הדרן עלך הקומץ

פטור, אך סיים שמלשון הגמ׳ משמע שאין זו מחלוקת.

59. **המרדכי** (הלכות ציצית סי׳ תתקמד) הביא דעת ה״ר שלמה מדרוש, שאם נפסקו חוטי הציצית בשבת, אסור ללבוש את הבגד כי מבטל מצוות ציצית.

והמרדכי חולק והוכיח מכאן שלא כדבריו, שמבואר שכל הנידון הוא משום כרמלית דרבנן שהיא לאו דלא תסור. ולדעת ה״ר שלמה הרי יש כאן ביטול מצוות ציצית דאורייתא.

וביאר **המרדכי** שאין **איסור** ללבוש בגד בלי ציצית. אלא **חיוב** הוא שחייבה תורה להטיל ציצית בבגד. ובשבת שאי אפשר להטיל ציצית הרי הוא אנוס. ואונס רחמנא פטריה. ולכן בשבת אין איסור כלל משום ביטול מצוות ציצית. רק משום טלטול החוטים. ובכרמלית שהיא דרבנן מותר משום כבוד הבריות.

והרמ״א (או״ח יג א) הביא דין זה, אך כתב שמותר ללבוש בשבת בגד בלי ציצית רק כשמתבייש להיות בלי ציצית ואז מותר משום כבוד הבריות. אך ללבוש סתם אסור.

וביאר **המגן אברהם** (ס״ק ח) שאמנם מדאורייתא מותר בכל אופן וכמו שביאר המרדכי שזהו רק חיוב לעשות ציצית. ואילו הוא אנוס בשבת ופטור. אך מכל מקום יש בזה איסור מדרבנן ללבוש בגד בלי ציצית גם כשהוא אנוס על עשיית הציצית. ולכן התיר הרמ״א רק כשמתבייש. ואז כבוד הבריות מתיר את האיסור דרבנן.

פרק התכלת

מצות ציצית נוהגת בבגד שיש בו ארבע כנפות, ומצוה מן התורה ליתן בכל ארבעת כנפותיו "גדילים", העשויים מגדילי חוטים [חוטים הכרוכים יחד], והמתפצלים לפתילים. הגדיל והפתילים מצותם שייעשו משני חוטי לבן ומשני חוטי תכלת,(1) שהם ביחד ארבעה חוטים, וכאשר הם נכפלים, הרי הם שמונה חוטים.

מתניתין:

א. **התכלת אינה מעכבת את הלבן.** המצוה לתת פתיל תכלת בגדיל הציצית אינה מעכבת את נתינת החוטים הלבנים בו. והיינו, שאם אין חוטי תכלת, אפשר לעשות את הגדיל והפתילים מארבעה(2) חוטים לבנים [וכשהם נכפלים, הרי הם שמונה חוטים לבנים].

---

1. זו דעת רוב הראשונים, אבל דעת **הראב"ד** [ציצית א' ו'] ששלשה חוטים הם לבן, ואחד תכלת. וכשכופלן יהיו ששה לבנים ושנים תכלת. ודעת **הרמב"ם** שם שיהיו שבעה לבנים ואחד תכלת. וביאר בתשובה לחכמי לוניל [הובאה בכס"מ שם, ז] שיצבע חצי חוט בתכלת וחציו לבן. ודעתו שמצות התכלת היא לכרוך בו את החוטים הלבנים. וכלשונו [ציצית א ג] "נמצאו במצוה זו שני צווים: שיעשה על הכנף ענף יוצא ממנה. ושיכרוך על הענף חוט תכלת". וכן כתב בפירוש המשנה כאן. ולכן צובע בתכלת רק חצי החוט שכורך בו והשאר לבן. ראה **עמק ברכה** [ציצית א'] ונרחיב בהערות להלן [לח ב].

2. כן פירש **רש"י**, וביארו **התוס'** שיטתו שפחות מד' חוטים פסול כיון שדרשו מהפסוק גדיל שנים, גדילים ארבעה. בין יש בו מין א' תכלת או לבן, בין יש בו ב' מינים, תמיד יהא הגדיל עשוי מד' חוטים.

והתוס' והרא"ש [בסימן ו] למדו ממה שדימתה המשנה את הדין שתכלת אינו מעכב את הלבן לדין שתפילה של יד אינה מעכבת של ראש, ובתפילין הכונה היא שאם יש לו תפלה אחת בלבד יניח רק אחת מהשתיים, וכמו כן כשאין לו תכלת יתן רק שני חוטים לבן ויוצא ידי חובה בזה. אבל גם לשיטתם, אם יתן ארבעה חוטי לבן לא יעבור על בל תוסיף כי הוספה במספר החוטים נחשבת בל תוסיף רק אם מוסיף יותר מארבעה חוטים שזה יותר מ"גדילים". אבל להוסיף על ב' חוטי הלבן להשלים ל"גדילים" שיהא ארבעה חוטי לבן לא נחשב בל תוסיף, ולכן אנו נוהגים לתת ארבעה חוטי לבן.

ולדעת הרמב"ם, כתב **הבית יוסף** [יא, ד"ה רבינו], שיתן ארבעה חוטי לבן ומטעם אחר, שהרי שיטת הרמב"ם היא שרק חצי חוט צבוע בתכלת, ואין כלל דין **חוט** תכלת אלא **צבע** תכלת לכרוך בו הלבן, וכשהמשנה אומרת שהתכלת אינו מעכב הלבן, הכונה היא שצבע התכלת לא מעכב. אבל צריך את החוט. ומוכח, שלדעת הרמב"ם יתן ארבעה חוטי לבן. וכן לשון הרמב"ם [א ט]. ולדעתו אין להוכיח ממה שדימתה המשנה הדין שתכלת אינו מעכב הלבן, לדין תפילין של יד אינה מעכבת של ראש, כי הוא מחלק בין הדינים במשנה בציצית ובתפילין, שהם משתי סיבות שונות לגמרי. וראה בהערה לסוף המשנה.

וכמו כן, **הלבן אינו מעכב את התכלת.** המצוה של נתינת החוטים הלבנים אינה מעכבת את מצות הנתינה של חוטי התכלת.[3] ולכן, אם אין חוטים לבנים, אפשר ליתן במקומם עוד שני חוטי תכלת, ויוצאים ידי חובת ציצית[4] בגדיל ופתילים העשויים

---

3. הטעם שאין חוטי התכלת והלבן מעכבין זה את זה, מבואר **בתוס'** [לח ב ד"ה אלא] מפני שהם שתי מצוות נפרדות. ורבי שחולק [בברייתא בגמרא] וסובר שמעכבין זה את זה סובר שזה מצוה אחת. ולפי זה ביאור המשנה הוא כמו ששנינו לעיל [כח א] "ד' ציציות מעכבות זו את זו שארבעתן מצוה אחת. רבי ישמעאל אומר ארבעתן ארבע מצוות". ומשמע שעיכוב אחד לחבירו תלוי אם הם מצוה אחת מעכבין זה את זה. ותכלת ולבן שאין מעכבין זה את זה, לפי שהם שתי מצוות נפרדות.

אבל **הרמב"ם** [ציצית א ה] כתב: "אע"פ שאין אחד מהם [תכלת או לבן] מעכב את חבירו אינן שתי מצות אלא מצות עשה אחת". והביא דרשה מספרי: מלמד ששניהם מצוה אחת, וכן כתב **החינוך** [שפו]. ולכאורה דבריהם נסתרים מהמשנה הנ"ל, שהרי אם תכלת ולבן אינם מעכבין זה את זה בהכרח שהם ב' מצוות? וראה **בספר המצות להרמב"ם** [שרש י"א] שבאמת מסברא הם שני מצוות, אלא שיש דרשה בספרי שהם נחשבים מצוה אחת. כי באמת מה שמעכב זה את זה זה מוכיח שהם מצוה אחת כמבואר במשנה לעיל שד' ציציות מעכבין זה את זה **מפני** שהם מצוה אחת. אבל בדברים שאינם מעכבין זה את זה, כתכלת ולבן, בזה אין הכרח שהם שתי מצות, ואף שמסברא זה כך, למדנו מהספרי שזה מצוה אחת, ובכל זאת אין מעכבין זה את זה. ובאמת בדין השני במשנה, "תפילין של יד אינה מעכבת של ראש", כתב **הרמב"ם** [תפילין ד ד] שהטעם הוא "**מפני** שהן שתי מצות, זו לעצמה וזו לעצמה". ומוכח שכך הוא מסברא, שכל המצוות שאינן מעכבות זו את זו נחשבות כשתי מצות, לולי הדרשה בספרי שתכלת ולבן מצוה אחת הן.

והרמב"ן בהשגות לספר המצות [שרש י"א] פירש שכוונת הספרי ללמד שיעכבו זה את זה וכשיטת רבי בברייתא, ותמה על הרמב"ם מה צריך דרשה למנין המצות? אולם הרמב"ם הביא להלכה דרשה זו שהן מצוה [ציצית א ה]. ותמה **הקרן אורה** מה הנפקא מינה להלכה בזה [וראה בהערות להלן]. עוד הקשה הרמב"ן, שבמשנה כאן נשנו יחד תכלת ולבן ותפלה של יד ושל ראש, ואיך נחלק ביניהם [ויבואר בהערה בסוף המשנה].

4. כן **פירש"י**. אבל **הרמב"ם** [ציצית א ד] פירש המשנה "כיצד, הרי שאין לו תכלת עושה לבן לבדו, וכן אם עשה לבן ותכלת ונפסק הלבן ונתמעט עד הכנף ונשאר התכלת לבדו כשר". והיינו שאין לפרש המשנה כפשוטה שאם אין לו לבן יתן רק תכלת, אלא הדין שכשאין לו לבן פטור מתכלת, וכוונת המשנה שבנפסק הלבן כשר בשני חוטי התכלת לבד. וביאר **הכס"מ** שהרמב"ם לשיטתו שכל מהותה של מצות תכלת היא בכדי לכרוך בו הלבן, ולכן כתב [שם] שרק חצי החוט שכורך בו צבוע בתכלת. ונמצא שאם אין לבן לא שייך כלל לקיים מצות התכלת שהרי אין מה לכרוך בו. [ואם יעשה ממנו ענף תכלת לא קיים בו מצות תכלת אלא מצות לבן וכלשונו בה"א: וזה הענף הוא הנקרא לבן]. ולכן הוכרח הרמב"ם לפרש ש"לבן אינו מעכב התכלת" באופן שנפסק הלבן. [וראה בהערות להלן ע"ב].

וכתבו **האחרונים, המשכנות יעקב** [או"ח יח] **והקרן אורה והגר"מ בנעט** בביאור

מארבעה חוטי תכלת(5).

ב. **תפלה** [תפילין] **של יד אינה מעכבת את של ראש.** לכן, אם אין לו תפילה של יד,

---

המרדכי [תתקל"ט ד"ה אפילו] ובכתבי **הגרי"ז [בשם הגר"ח]** שלדעת הרמב"ם אין כוונת המשנה לדין גרדומי ציצית [דהיינו שיירי חוט שנפסק] שמבואר להלן [לח ב] שהם כשרים, שהרי בגרדומין צריך שישאר בחוט כדי עניבה ואז כשר החוט הנפסק בעצמו, ומקיים בו בעצמו את המצוה, אך אם נפסק החוט כולו, פסול, כמבואר ברמב"ם [א יח]. אבל במשנה מבואר שלא מקיים מצות לבן בחוטים שנפסקו, אלא שאין חסרונם מעכב את התכלת, ומקיים **רק** מצות תכלת. ולכן כאן כתב הרמב"ם: ונתמעט עד הכנף ונשאר התכלת לבדו. ואז אפילו שאין מקיים מצות הלבן בחוט שנפסק, אין זה מעכב התכלת ומקיים מצות תכלת לבד. ודברי הרמב"ם כאן [א' ד'] ודבריו בסוף פ"א [הי"ח] הם שני דינים שונים של גרדומין. אבל **הכס"מ** [סופ"א] למד שהכל דין אחד, והאריך לבאר שלא יסתרו דברי הרמב"ם בג' אופנים.

5. א. **השאגת אריה** [סימן לב בסופו] הקשה איך ילבש לבן לבד הרי מבטל מצוה של תכלת? ואם כן, עדיף שלא ילבש הבגד כלל שאין עשה דוחה עשה והעלה מכך השאגת אריה כדעת ר"י **במרדכי** [תתקמ"ד] שאין איסור ללבוש בגד שיש בו ד' כנפות בלי ציצית, אם אין לו ציציות לשים בו, וכן בשבת שאסור לקשור ציציות בשבת, מותר ללבוש את הבגד בלי ציצית. כי חיוב מצות ציצית חל רק אחרי שלובש את הבגד. ולכן כשיש לו רק לבן, אינו מבטל מצות תכלת בזה שלובש הבגד בלי תכלת. **והר"ש מרדוש** במרדכי שם חולק וסובר שאסור ללבוש בגד עם ד' כנפות בלי ציצית אפילו בשבת, ולשיטתו שבה הקושיא הנ"ל. ותירצו **בהמאיר לעולם** [ח"ב ז'] **ובעמק יהושע** [סימן ב] שרבנן הסוברים שאין התכלת ולבן מעכבים זה את זה, דרשו כן מפסוק וזה גופא חידשה התורה, שיכול לבטל אחד מהם ולקיים השני.

עוד תירץ בהמאיר לעולם, שהטעם שאין עשה דוחה עשה הוא משום "מאי אולמיה האי עשה מהאי עשה", וזה נאמר רק באופן שיש לפניו שתי מצוות בקום ועשה, כגון לשלח הקן או לקיים בו טהרת מצורע, וכיון שאין עדיפות למצוה אחת על השניה אין עשה דוחה עשה. אבל כשיש לפניו מצוה בקום ועשה וביטול עשה בשב ואל תעשה, העשה דוחה את האיסור באי העשיה, כמו שעשה דוחה לא תעשה. והוכיח חידוש זה מדברי **הרשב"א** שהביא **המל"מ** [נערה א' ה'] שעשה דוחה לאו הבא מכלל עשה אף שדינו כעשה, כיון שהוא בשב ואל תעשה, עשה דוחה אותו. וכמו כן "איסור ביטול עשה" דומה ללא תעשה, ועשה דוחה אותו. **ובקהילות יעקב** [מנחות כג ב] תירץ, שהכלל שאין עשה דוחה עשה שייך כשיש לפניו שתי מצוות ויכול לקיים רק אחת מהן, או רק את השניה, אבל כאן הרי יכול לקיים לבן ולבטל התכלת, או לבטל את שתי המצות, ועדיף לבטל מצוה אחת מלבטל את שתיהן, ולכן העשה שיכול לקיימו לבד אלים ועדיף מהעשה השני שאין לו אפשרות לקיים אותו כלל.

ב. **הבית הלוי** [ח"א מב] הקשה, איך ילבש לבן לבד הרי עובר ב"בל תגרע" [כמבואר בספרי שיש בל תגרע בציצית] ותירץ שעשה דציצית דוחה לא תעשה דבל תגרע. אבל **בעונג יו"ט** [סימן א] כתב שלא שייך בזה עשה דוחה לא תעשה כיון שיכול שלא ללבוש הבגד בכלל ולא יתחייב בעשה, ובאופן כזה אין עשה דוחה לא תעשה. ומדברי העונג יו"ט מבואר תירוץ נוסף על קושית הבית הלוי לפי דברי **הרשב"א** [ר"ה

יכול להניח תפילה של ראש בלבד(6).

וכמו כן תפלה **של ראש**, אם היא חסירה, **אינה מעכבת** את מצות הנחת תפילין **של יד**, ויכול להניח על ידו בלבד(7).

גמרא:

והוינן בה: **לימא מתניתין**, שאמרה אין חוטי הלבן והתכלת מעכבים זה את זה, **דלא כרבי?!**

דתניא: "וראיתם אותו", מלמד שחוטי התכלת והלבן **מעכבין זה את זה**, שאם חסר אחד מהם אי אפשר לקיים מצות ציצית כלל, **דברי רבי. וחכמים אומרים, אין מעכבין.**

ומבררת הגמרא: **מאי טעמא דרבי** שסובר מעכבים זה את זה?

דכתיב "**הכנף**", ודרשינן, שיהיו החוטים לבנים כמו **מין כנף**, לפי שרוב הטליתות שבימיהם היו עשויות מבד פשתן לבן. **וכתיב** נמי "**פתיל תכלת**", ועל שניהם **אמר רחמנא** "**וראיתם אותו**", לומר, **עד דאיכא תרוייהו**, לבן ותכלת, **בחד** גדיל של ציצית.

טז ב] שגם אם מבטל לגמרי את המצוה עובר על לאו דבל תגרע, ואם כן גם אם לא יתן כלל ציצית יעבור בבל תגרע, ולכן לפחות יקיים מצות אחת. ותירוץ זה מובן רק לדעת ר"י במרדכי [הובא לעיל] שאם יאסר להטיל ציצית יוכל ללבוש הבגד בלי ציצית כלל, ולהרשב"א יעבור באופן זה בבל תגרע ולכן יקיים לפחות מצוה אחת. אבל אם יאסר ללבוש הבגד, בודאי לא יעבור על בל תגרע אפילו לדעת הרשב"א. ולפי דברי **המאיר לעולם ועמק יהושע** הנ"ל שרבנן דרשו מפסוק שאין התכלת ולבן מעכבין זה את זה נמצא שגזירת הכתוב מגלה גם שאין לאו דבל תגרע. [ויש להעיר שקושיא זו היא רק לדעת הרמב"ם [ציצית א' ד'] שתכלת ולבן הם מצוה אחת, אבל לדעת התוס' [לח ב] שלרבנן תכלת ולבן הם שתי מצוות נפרדות, לא שייך בזה כלל "בל תגרע" מצוה אחרת].

6. **הרמב"ם** [תפילין ד ד] ביאר הטעם שאין מעכבין זה את זה "**מפני** שהן שתי מצוות זו לעצמה וזו לעצמה". **ובט"ז** [או"ח סוף סימן כ"ה] הביא תשובה מאחיו שיברך על מצוות [תפילין] בחולם תחת הוו לשון רבים, שהם שתי מצות. והביא **רי"ף ורא"ש** בסוף מס' ר"ה בדין הפסק בין מצוות שכתבו שתפילין הן שתי מצוות, ולמדו זאת ממשנתנו שאין מעכבין זה את זה. ולדעת הרמב"ם [ציצית א ה] שתכלת ולבן הן מצוה אחת, נמצא שהסיבות שאין מעכבין זה את זה בשני הדינים במשנה אינן דומות זו לזו. וכבר העיר כן **הרמב"ן** בהשגות לסה"מ [שרש יא].

והתוס' והרא"ש [הובאו לעיל] שהוכיחו מהדמיון במשנה בין שני הדינים, שבלבן לבד די בשני חוטים, כתב **הגרי"ז** שזה לשיטתם ששני הדינים במשנה הסיבה בהם שוה, מפני שהם שתי מצוות.

והחילוק בין ציצית שהיא מצוה אחת לתפילין של יד ושל ראש שהן שתי מצוות, **הרמב"ם בספר המצוות** ובפ"א ה למד זאת מפסוק, **והרמב"ן** [שם] ביאר משום שמצות ציצית הוא במעשה לבישה אחד, ותפילין הם בשני מעשים. **והלבוש** [יא ד] הוסיף שבתפילין אי אפשר לקיים את שניהם כאחת, לכן הם שתי מצוות.

7. **השאגת אריה** [סימן ל"א] חידש שתכלת לא

ורבנן, מהיכן דרשו שאין מעכבין זה את זה?

משום דכתיב "**וראיתם אותו**", ולא כתב "וראיתם אותם" [שאילו היה כתוב וראיתם אותם היה במשמעו ששניהם לעיכובא], הילכך, **כל חד לחודיה משמע.** שבחוטי לבן בלבד או בחוטי תכלת בלבד ניתן לקיים מצות ציצית, כי אין אי קיום של חלק אחד מהמצוה מעכב את השני(8).

מעכב את הלבן רק אם ראוי לתכלת אבל באין ראוי לתכלת, התכלת מעכב, וכמו הדין במנחה, שאם נתן שמן ולא לא בלל אותה בשמן, היא כשרה, ואמר רבי זירא [לקמן קג ב]: כל שאינו ראוי לבילה, בילה מעכבת בו. ולכן מי שהוא ספק מחוייב בציצית, שאסור לו ללבוש תכלת בגד פשתן משום ספק כלאים, פטור גם מליתן חוטי לבן. ובסימן ל"ז דן השאגת אריה בגידם שאין יכול להניח תפילין של יד, אם מסיבה זו יפטר מתפילין של ראש. ומסקנתו, שהוא חייב בתפילין של ראש. ולמד כן מגמרא בערכין ג ב, שכהנים חייבים בתפילין של ראש והם פטורים מתפילין של יד משום חציצה לכתנת. [**ובארצות החיים** [כ"ו ב'] דוחה הראיה מכהנים, שחציצה לבגדי כהונה לא נחשב "אין ראוי" לתפילין של יד, אלא שמצות בגדי כהונה דוחה את מצות תפילין].

והחילוק בין ציצית לתפילין ביאר **השאגת אריה** [לז], משום שציצית היא מצוה אחת, ושייך לומר בה שאם אין ראוי לכל המצוה, פטור לגמרי. אבל תפילין, שהם שתי מצוות, לא נפטר ממצוה אחת על ידי שאין ראוי למצוה אחרת. ולפי דבריו, מהגמרא הנ"ל מוכח שתפילין הן שתי מצוות. ונמצא לפי זה נפקא מינה להלכה, אם ציצית זה מצוה אחת או שתי מצוות, ולכן כתב זאת הרמב"ם בהלכות [א' ד'].

אבל האחרונים כתבו סיבות אחרות למה גידם חייב בתפילין של ראש על אף שאין הוא ראוי לתפילין של יד.

א. **בארצות החיים** [כו ב] כתב שדין אין ראוי לבילה בילה מעכבת בו, הוא דוקא אם מחוייב בשני הדברים ואין ראוי לקיום מצות בילה, אבל גדם פטור לגמרי מתפילין של יד ולא נחשב "אין ראוי" אלא "אין מחויב" ולא נפטר על ידי זה מתפילין של ראש.

ב. **בעמק יהושע** [סימן ג] כתב שדין אין ראוי לבילה שמעכב המנחה הוא דוקא בשתי מצוות השייכות זה לזה שאי אפשר לקיים בילה רק כשמביא מנחה, וכן קריאת ביכורים שהמצוה היא רק כשמביא ביכורים, אבל שתי מצוות שאת כל אחת מהם אפשר לקיים בפני עצמה בלי השניה כמו תכלת ולבן, ותפילין של יד ושל ראש, הם נחשבים כשני דברים נפרדים ואין צריך שיהא ראוי לקיים שתיהן כדי להתחייב.

ג. **בקרן אורה** [מ ב סוד"ה גזירה] כתב שלא מצינו הכלל שצריך ראוי לבילה רק בדינים על חפצא כמנחה, שבלילה זה מדיני הקרבן אבל מצות שעל גופו כציצית ותפילין, אין צריך להיות ראוי **לכל** המצוה כדי להתחייב בה.

ד. **במשנה למלך** [ביכורים ב יד] הביא המגיה מ**כנסת הגדולה,** שדין זה שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו חידוש הוא ורק כשמצינו כן בגמרא הדין כך ואין למדין למקום אחר.

8. גמרא זו יש לפרשה בב' אופנים, או שרבי דרש מהפסוק שמעכבין זה את זה ורבנן רק דחו הדרשה של רבי וכן משמע לשון הגמרא, או שרבנן **דרשו** מהפסוק שאין מעכבין זה את זה. **ובחידושים המיוחסים לרשב"א** הקשה לרבנן, שלא יכתוב הפסוק כלום ולא נלמד עיכוב כרבי, וממילא לא יעכבו זה את זה? ותירץ, שבא

וחוזרת שוב הגמרא: **לימא** משנתנו, שאמרה אין התכלת והלבן מעכבין זה את זה, **דלא כרבי,** הסובר ששניהם מעכבין האחד את השני?!

ומשנינן: **אמר רב יהודה אמר רב: אפילו תימא** משנתנו **רבי** היא,(9) ולקיום המצוה צריך שיתן גם תכלת וגם לבן, והמשנה מדברת כשנותן את שניהם, בכל זאת אפשר ליישב את המשנה, כי מה שאמרה המשנה שאין מעכבין זה את זה, **לא נצרכא, אלא להקדים.** שבאה המשנה לומר, שאם הקדים את נתינת התכלת על כנף הבגד לפני נתינת הלבן, יצא ידי חובה, בדיעבד, ואין צורך לנתק את חוטי התכלת כדי ליתן קודם את חוטי הלבן ולאחריהם את חוטי התכלת, אלא יכול הוא ליתן עתה את חוטי הלבן.

דתניא: מצוה להקדים לבן לתכלת בתלייתם בבגד.(10) לפי שכך הוא סדר העשיה בתורה,

---

ללמד מצות "ראיה" [ראה הערות לדף מג ב שזו מצוה בפני עצמה]. ועוד תירץ, שבא ללמד שבאחד לבד מקיים מצוה מן המובחר.

והובא לעיל שנחלקו האחרונים: **שהשאגת אריה** [סימן לב] שהקשה איך יבטל עשה אחד? **והבית הלוי** [ח"א מב] שהקשה איך יעבור על "בל תגרע"? נקטו שלרבנן אי"ז דרשה, אבל **המאיר לעולם** [ב' ז'] **ועמק יהושע** [ס"ב] תירץ שזה דרשה וגזירת הכתוב שיתן רק אחד מהם כשאין לו את השני. ולדבריהם לא קשה קושיית הרשב"א, משום שהפסוק בא ללמד שיכול לבטל עשה ושאין בזה "בל תגרע".

9. **הבעל המאור** פ"ב דשבת [יב א בדפי רי"ף שלנו] למד ממה שנדחקה הגמרא לפרש משנתנו כרבי, שהלכה כמותו שתכלת מעכב הלבן, **והרמב"ן שם** [במלחמות] כתב שהבעל המאור פטר עצמו מציצית כל ימיו כיון שאין לנו תכלת, והוא מעכב הלבן. אבל כל הראשונים והפוסקים הסכימו שהלכה כרבנן ובזמן הזה חייבים בציצית לבן. ולשון הרמב"ן שם: "והרי אבות קדמונים מימות הגאונים נהגו לצאת בטלית שיש בה לבן בלא תכלת". **ובארצות החיים** [יג ב] **והפרי מגדים** [פתיחה להל' ציצית] כתבו שלדעת הבעל המאור יש חיוב **מדרבנן** ותמה **בארגמן** [פירוש למסכת ציצית, להגר"ח קניבסקי] שהרמב"ן העיד שהבעל המאור פטר עצמו מציצית כל ימיו, ומוכח שהוא סובר שאין חיוב כלל אפילו מדרבנן.

10. כן **פירש"י**, ותמה **הקרן אורה** הרי רק בקשירה זה נעשה לציצית, ואז קושר הכל יחד, ומה המצוה להקדים את תחיבת חוטי הלבן בבגד? אבל **החזון איש** [ג יא] הוכיח מזה שצריך לכוון בתחיבת החוטים לשם מצות ציצית, שזו היא תחילת העשייה, וכמו שכתב **הביאור הלכה** [יד ב]. אבל **בשיטה מקובצת** [אות ג] פירש שמצוה להקדים, הכונה לסדר את כריכת החוליות שיכרוך הלבן קודם התכלת, ואין זה דין בסדר העשיה, אלא דין בצורת הגדיל.

והרי"ף והרמב"ם השמיטו מצוה זו להקדים הלבן. וכתב **הקרן אורה** שאפשר לומר שהרי"ף השמיט דין זה משום שאינו נוהג כיום שאין לנו תכלת. והרמב"ם סובר שברייתא זו נאמרה רק לרבי, ואנו פוסקים כרבנן, אבל הקשה, שבתוספתא מפורש שמצוה להקדים גם לפי רבנן?

וכתבו **החזון איש** [ג יא] **והגרי"ז** שהרמב"ם פירש את הגמרא **כהשיטה מקובצת** הנ"ל, וזהו הדין שכתב הרמב"ם [א ז] שמקדים כריכת הלבן. ובאמת הרמב"ם מוכרח לפרש כך בגמרא כיון ששיטתו [א' א'] שתחיבת החוטים זה מצות לבן ומצות תכלת היא לכרוך בו את

קודם נותנים את חוטי הלבן, ואחר כך את התכלת, דכתיב "ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת", והיינו, שעל הציצית העשויה ממין כנף הבגד, שהוא צבע לבן, כמבואר לעיל, שרוב בגדיהם היו עשויין מבד פשתן לבן, עליה יש ליתן "פתיל תכלת". **ואם הקדים** את תחיבת חוטי **תכלת ללבן, יצא, אלא שחיסר מצוה.**

ומבארינן: **מאי "חיסר מצוה"?**

אילימא חיסר מצוה דלבן, משום שאיחר את הלבן, **וקיים מצוה דתכלת,**(11) אי אפשר לומר כך, שהרי **לרבי, עכובי מעכב** הלבן והתכלת **אהדדי.** ואם לא קיים את מצות הלבן, למה יצא ידי מצות תכלת?(12) לח-ב

אלא, **אמר רב יהודה אמר רב,** הכי קאמר: **שחיסר מצוה** של הקדמת הלבן, **ועשה מצוה.** שגם מצות לבן יש לו, שהרי יש כאן

חוטי הלבן אם כן אין צורך לומר שמצוה להקדים את תחיבת החוטים הלבנים שהרי אי אפשר להקדים את הכריכה בתכלת לתחיבת החוטים הלבנים, ולכן מוכרח הרמב"ם לפרש את הגמרא כהשיטה מקובצת.

11. מבואר בגמרא שאם הקדים תכלת ללבן החסרון הוא במצות הלבן שאיחרו ולא במצות התכלת שהקדימו. **והתוס'** הקשו שהסברא להיפך, והחיסרון הוא במצות התכלת שנעשתה שלא כדין כשהקדימה, אבל את הלבן הרי עשה כדין, כי לאחר ששם תכלת, ודאי חייב לתת לבן? ותירץ, שהגמרא נקטה לשון זה רק בגלל ביאור המשנה לפי ההוה אמינא [וראה חזו"א ג יא]. **ובעמק ברכה** [ציצית ג'] תמה על התוס' שהמצוה להקדים הלבן אין הסיבה כדי לאחר את התכלת אלא שהלבן מין כנף צריך להיות ראשון כסדר הפסוק, ואם כן כשהקדים את התכלת החסרון הוא בלבן שלא הקדימו ולא בתכלת?

ובאמת יש לדון בכל דבר שיש לו סדר זה אחר זה ושינה הסדר, במה החסרון אם בראשון או בשני, והעמק ברכה נקט שתלוי **בסיבה** של הסדר אם נקבע כך בגלל הראשון כדי להקדימו, או שהסיבה כדי שהשני יהא אחריו. ובאמת **השפת אמת ועמק ברכה** פירשו **בראב"ד** [ציצית ב ח] שזה מחלוקת בגמרא לקמן "מידי ציבעא גרים" אם דין הקדימה הוא כדי שהלבן יהא ראשון או כדי שהתכלת יהא אחרון. אבל בלשון תוס' מבואר שאי"ז תלוי בסיבה אלא **במעשה** שעשה שלא כדין, כיון שהסדר אינו דין בלבן או בתכלת אלא שצריך לעשות כמו הסדר בפסוק ולכן החיסרון הוא במה עשה שלא כדין, ופשוט לתוס' שעשה שלא כדין בתכלת שהקדים, ואח"כ הרי מחויב בלבן, וממילא עשייתו היתה כדין. **והגרא"מ הורביץ** תמה על תוס' איך אפשר לומר שהתכלת עשה שלא כדין, הרי אם אין לו לבן נותן רק תכלת ומה שעשה שלא כדין זה משום שהיה לפניו לבן **ולא עשאו** ואם כן החסרון בלבן? ובאמת **בחי' שנדפסו ע"ש רשב"א** כתב שכל דבר שיש לו סדר ושינה הסדר, החסרון הוא בשני שלא עשאו קודם, להיפך מסברת תוס'.

ובחי' הגרי"ז כתב שלפי השיטה מקובצת והרמב"ם [הובאו לעיל בהערות] שפירשו דין הקדימה שהכונה היא לסדר החוליות, אין זה **סדר עשייה** אלא דין **בצורת הגדיל.** ואם שינה. ובאנו לדון באיזה מהם החיסרון, זה יהיה תלוי **בסיבת** הסדר, ומסתבר שהסיבה היא בלבן מין כנף. והתוס' הקשו לשיטתם שהקדימה היא דין בסדר העשייה, ולכן החיסרון כששינה הוא במה שעשה מעשה שלא כדין.

12. **התוס'** לח א [ד"ה התכלת] **והשיטמ"ק**

עתה לבן ותכלת.

ומאי, מהו הלשון ש"**חיסר מצוה**"? — **דלא עבד מצוה מן המובחר,** שאין המצוה מושלמת.

ומקשה הגמרא על התירוץ שמשנתנו כרבי, וביאור המילים "הלבן אינו מעכב התכלת" הוא שאי הקדמת הלבן אינו מעכב התכלת.

התינח לבן דאינו מעכב את התכלת, שהפירוש בזה הוא שאי הקדמת הלבן אינה מעכבת את מצות התכלת.

אלא הדין השני במשנה, **תכלת דאינה מעכבת את הלבן,** ולפי מה שפירשנו שהלבן אינו מעכב את התכלת הכונה היא שאין הקדמת התכלת ללבן מעכבת את המצוה, נצטרך לפרש "התכלת אינה מעכבת את הלבן" שהקדמת נתינת הלבן אינה מעכבת את המצוה, **מאי היא?!** והרי הקדמת הלבן הוא דין לכתחילה, שכך היא מצותו, וכיצד נקטה המשנה לשון ש"אינו מעכב"?! [13]

ותרצינן: **אמר רמי בר חמא: לא נצרכא** דין המשנה שהתכלת אינה מעכבת את הלבן **אלא לטלית שכולה תכלת,** שמצוה ליתן בה תחילה תכלת ואחר כך לבן, שתמיד הסדר הוא מין הכנף בתחילה ובטלית זו התכלת קודם [באופן רגיל הם חוטים לבנים כמו הכנף שהיא לבנה, ולאחריה תכלת שאינה ממין הכנף, אבל כאן, שמין הכנף הוא תכלת, צריכים לתת תחילה חוטי תכלת שהם ממין הכנף, ולאחריהם את חוטי הלבן]. ועל טלית תכלת אמרה המשנה שאם הקדים הלבן אין אי הקדמת התכלת מעכבת הלבן.

איתמר נמי, שהפירוש בדין המשנה זה, שאין ההקדמה מעכבת: **אמר ליה לוי לשמואל: אריוך!** [לשון מלך, כיון שהלכה כשמואל בדיני הרי הוא כמלך, שדינו דין] **לא תיתיב,** אל תשב, אלא עמוד **אכרעך** על

הקשו, שבגמרא משמע שלרבנן שאין מעכבין זה את זה מובן, שחיסר לבן וקיים תכלת. וקשה על רש"י שפירש שאם נותן רק מין אחד צריך דוקא ארבעה חוטים, ואם הקדים התכלת וחיסר מצות הלבן איך יוצא ידי חובה על ידי שני חוטי התכלת? ותירצו **התוס'**, שכדי להכשיר את שני חוטי התכלת מועיל גם הלבן ששם אחר כך ואפילו שלא קיים בו מצות לבן, כיון שיש כאן גדילים ארבעה חוטים. והביאור בתוס', שגם לדעת רש"י שצריך ד' חוטים כשהם מין אחד, בכל זאת, כשיש תכלת ולבן, מצות תכלת היא בשני חוטים, אלא שצריך שתהא התכלת בצורת גדיל של ד' חוטים, ואין צריך שיקיים את מצות הלבן, רק שתהא מציאות של גדיל לקיום מצות התכלת בשני חוטים. ולכן, כשהקדים הלבן, אף שחיסר מצות לבן, יש כאן "גדיל" לקיום מצות התכלת. וסברא זו לרש"י, היא ביאור ההוה אמינא בגמרא, ולא נשאר כך למסקנא. אבל מצינו סברא זו בסוגיית גרדומין ויבואר להלן.

13. כן פירש **רש"י**. אבל **הכס"מ** [ציצית א' ד'] כתב, **שהרמב"ם** פירש את קושיית הגמרא גם לרבנן, אם נפרש המשנה כפשוטה, ולא לדין קדימה. דמקשינן איך נפרש "הלבן אינו מעכב את התכלת" שאם אין לו לבן יתן רק תכלת, הרי כל מהות מצות תכלת זה לכרוך בו הלבן ואי אפשר לקיים מצות תכלת בלי לבן? ולכן פירש הרמב"ם [א, ד] את המשך המשנה "הלבן אינו מעכב את התכלת" כמו תירוץ הגמרא כאן, אף שפסק כרבנן.

רגליך **עד דמפרשת לי להא מילתא** עד שתפרש לי משנה זו "**התכלת אינה מעכבת את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת", מאי היא?** האם באה המשנה לומר שחכמים חולקים על רבי וסוברים שאין הם מעכבים האחד את השני, או שהיא באה להשמיענו דין קדימת הלבן שאינו מעכב, ואפילו לרבי?

אמר ליה שמואל ללוי: **לא נצרכא** משנה זו **אלא לסדין** לבן [והוא הדין צבעים אחרים, שאינם תכלת, שהם שכיחים] **בציצית, דמצוה לאקדומי** לנתינת חוטי **לבן ברישא.**

ומפרשת הגמרא **מאי טעמא?** דדרשינן מדכתיב "ונתנו על ציצית **הכנף**" שצריך שהחוטים הראשונים שיינתנו בבגד יהיו **מין כנף,** ולאחריהם יינתנו חוטי התכלת שאינם מין כנף. **ואי אקדים תכלת ללבן לית לן בה,** ואינו מעכב.

ומקשינן: **תינח לבן דאינו מעכב את התכלת,** אם הקדים ונתן התכלת לפניו, **תכלת דאינה מעכבת את הלבן, מאי היא?** והרי לכתחילה צריך לתת את הלבן לפני התכלת?

אמר רמי בר חמא: לא נצרכא אלא לטלית שכולה תכלת, דמצוה לאקדומי בה **תכלת ברישא,** היות דהלימוד "**הכנף מין כנף**" מלמדנו שחוטי התכלת צריכים להנתן תחילה בבגד של תכלת, שהרי במקרה הזה התכלת היא "מין הכנף", ובכל זאת, **אי אקדים** ונתן **לבן ברישא לית לן בה,** ואינו מעכב.

ומקשינן: **אמר רבא:** הרי מה שדרשו מדכתיב "ונתנו על ציצית הכנף [מין כנף] פתיל תכלת" שצריך להקדים את חוטי הלבן הוא דין קבוע, ואפילו בבגד של תכלת, כי **מידי,** האם **ציבעא קא גרים**(14) את סדר נתינת החוטים והוא משתנה מבגד לבן לבגד

---

14. לשון הגמרא משמע שהצבע אינו קובע בדיני הציצית, אלא מין החוטים קובע את מין הכנף. וכן פירשו **התוס'** בפירושם השני.

ודעת רש"י [מא ב] וכן פסק **הרמב"ם** [ציצית ב ח], שצריך שיהיו הציציות מצבע הבגד, כגון ציציות אדומים לבגד אדום. ותמהו **הראב"ד** בהשגות והתוס' שבגמרא כאן מפורש שאין הצבע קובע את מין הכנף? ולכן פירשו התוס' שקושיית הגמרא שצבע הבגד אינו קובע, היא רק לגבי תכלת ולבן, שעל זה דיברה התורה [בבגד לבן וחוטי לבן, ועל זה יתן חוטי תכלת], וקבעה סדר שהלבן קודם לתכלת, ואפילו בבגד שכולו תכלת. ובשני מיני הצבעים האלו בלבד הקדימה תורה את הלבן לתכלת. אבל בשאר צבעים, צריכים להיות החוטים כצבע הבגד.

והשפת אמת ועמק ברכה פירשו את **תירוץ הראב"ד** שם, שקושיית הגמרא שאין דין בלבן שיהא ראשון, אלא דין בחוטי התכלת שינתנו על חוטי הלבן, שעיקר סדר הקדימה הוא כדי שיהא "ונתנו על ציצית הכנף, פתיל תכלת". ולכן, בגד שכולו תכלת יש אותו דין להקדים הלבן. וזה מובן יותר לפי הרמב"ם, שכל מצות התכלת הוא לכרוך הלבן.

והשפת אמת עצמו כתב פשט חדש בגמרא, שבבגד שכולו תכלת אין מצות לבן כלל וישים בו ד' חוטי תכלת, כיון שכל דין לבן נלמד ממין כנף ובבגד תכלת המין כנף הוא תכלת ועל זה פתיל תכלת בלי לבן כלל. וכתב שבראשונים מוכח לא כך, וסוברים שבבגד תכלת צריך חוטי לבן.

תכלת? הרי בהכרח, לא זאת כונת התורה. אלא, כיון שרוב הבגדים עשויים מבדים שאינם צבועים בצבע תכלת, אמרה התורה שתמיד יקדימו ליתן את חוטי הלבן לפני נתינת חוטי התכלת לפי שהחוטים הלבנים הם מהמין הרגיל בבגד, ולא חוטי תכלת, שהם מין שאינו שכיח בבגד. ולכן כתבה התורה "תכלת" אחר "ציצית הכנף", ללמד שלעולם התכלת ניתנת בסוף. ואם כן, חוזרת הקושיא, מה הפירוש "התכלת אינה מעכבת את הלבן".

אלא, אמר רבא: פירוש חדש במשנה. **לא נצרכא** דין המשנה שאין התכלת והלבן מעכבין זה את זה **אלא לגרדומין,** כאשר נחתכו חלק מחוטי הציצית, ונשארו מהם שאריות חוטים קטנות התלויות בגדיל של הציצית, וכפי שיפורש שיעורן לקמן, **דאי איגרדם** אם נחתכו חוטי **תכלת, וקאי** ונשארו חוטי **לבן** בשיעור הראוי. והוא הדין **אי איגרדם** חוטי **לבן, וקאי** חוטי **תכלת**[15] **לית לן בה,** והרי הם כשרים[16].

וכמו **דאמרי בני רבי חייא: גרדומי תכלת**

---

15. לשון הגמרא שנפסק מין אחד לגמרי ונשאר השני, ואפילו שאינו מקיים המצוה במה שנפסק אי"ז מעכב המין השני ודין גרדומין מועיל למנוע עיכוב זה את זה **לרבי** והביאו **תוס'** [ד"ה אלא] **והרא"ש** [סימן ז'] יש מפרשים שכל דין גרדומין זה רק לרבי, אבל לרבנן אין כלל דין זה. והיינו שקולא זו שגרדומין כשרין אינו מכשיר את החוטים שנפסקו עצמם אלא ביחס להכשיר המצוה במין השני ואם כן דין זה שייך רק לפי רבי. ודחו שיטה זו לגמרי, כיון שגרדומין זה דין פשוט בסוגיא, ואי אפשר לומר שאינו להלכה, והרי הלכה כרבנן. ואף שלשון הגמרא בגרדומין כרבי וביחס לעיכוב מין א' לחבירו אבל הדין נכון גם לרבנן.

והמרדכי [תתקל"ט] כתב תירוץ אחר למה נקטה הגמרא דין גרדומין לרבי. שבאמת גרדומין מועיל לכולי עלמא, ואדרבה לרבנן מועיל יותר מלרבי, כיון שלרבנן אין מעכבין זה את זה והם שתי מצוות נפרדות, אי אפשר לפרש דין גרדומין שנשאר מין אחד שלם, והוא מכשיר את המין השני, שהרי זה מצוה אחרת לגמרי. ועל כרחך, הכשר גרדומין הוא בנפסקו כל החוטים, וכשר גם החוט הנפסק בעצמו.

אבל לרבי, שמעכבין זה את זה, והיא מצוה אחת שיש בה שני חלקי המצוה, אנו מפרשים דין גרדומין כשנפסק חלק אחד מהמצוה וחלק השני שלם, ומועיל מין אחד לשני [כן פירוש **הקרן אורה** את דבריו]. וצריך לומר, שהמרדכי סובר שהכשר גרדומין הוא גזירת הכתוב [כהתשובות אשכנזית בב"י ויבואר בסמוך] וכל תנא מפרש הדרשה לפי שיטתו. והגמרא נקטה הדין ופירוש המשנה לרבי, ולרבנן זה יועיל אפילו נפסקו כל החוטים. ושיטה זו לא הובאה כלל בפוסקים, ויבוארו שתי השיטות להלכה בדין זה להלן.

16. בגמרא לא מבואר המקור להכשר גרדומין, ומצינו דין זה רק בציצית. ויש כמה שיטות בטעם וגדר דין זה:

א. **הבית יוסף** [סימן לב, ד"ה מצאתי] הביא מתשובה אשכנזית, שאם התקלקל ריבוע התפילין פסולים התפילין ואין להכשירם כגרדומי ציצית, לפי שכאן **דרשו** חז"ל מ"ועשו להם ציצית" שרק בשעת העשייה צריכים הציציות להיות שלימים, ולאחר מכן אפילו גרדומין כשרים, ואין ללמוד למקום אחר. ותמה **באחיעזר** [ח"ג מ"ו] שבגמרא לעיל [לה ב] מבואר שאפשר היה להכשיר גרדומי רצועות

כשרין(17) משום שנשתיירו חוטי לבן בשיעור הראוי.

וכן אמרו בני רבי חייא: גרדומי אזוב, שנשתיירו מהקלחים שבאגודת האזוב, שבהם מזים את מי החטאת על טמאי מת

תפילין כמו ציצית. והמסקנא שם שזה פסול מסיבה אחרת, משום שרק בתשמישי מצוה גרדומין כשרים ולא בתשמישי קדושה. ומוכח שדין זה נלמד לכל המצוות?

ב. **הלבוש** [ריש סי"ב] כתב, ששיעור אורך חוטי הציצית הוא רק מדרבנן, והקילו רבנן שבנפסק לא יצטרך להחליפו אם עשאו כשיעור. ולדבריו צריך לומר, שרצועות תפילין שיעורן הוא מדרבנן, שהרי בגמרא לעיל [לה ב] רצינו להכשיר גרדומי רצועות. וכן כתב **הרד"ל** שם **וחזון איש** [ד א]. ואפשר לומר, שהלבוש סובר כמו **החיי אדם** [יא טז], ששיעור כדי עניבה הוא דאורייתא, ולכן צריך שישאר לכל הפחות שיעור זה.

ג. **בתרומת הדשן** [ח"ב נ"ב] כתב שאתרוג חסר כשר ביום שני דסוכות, מדין גרדומין כציצית. ולכן פסק, כי מה שרצו כמה יישובים לקנות אתרוג אחד ולחלקו לכמה חלקים ולברך עליו כמו שמברכים על אתרוג חסר, זה לא מועיל, משום שגרדומין הם "שיירי מצוה", שנחסר החפץ של המצוה, ובלה, וכשר גם לאחר שבלה. אבל אם חותכים אתרוג לכמה חתיכות, אין כל חתיכה של אתרוג נחשבת לגרדומי אתרוג. ולדעתו, גרדומין כשרים בכל המצוות. **ובשו"ת חתם סופר** [יו"ד רנ"ו] הקשה, למה לא נכשיר גרדומי שופר [שנתקלקל] ולולב? ותירץ, שדוקא חפצא דמצוה עצמה, כמו ציצית שנפסקה, כשרה, אבל בשופר ולולב, המצוה היא מעשה התקיעה והנטילה. וכל פעם שתוקע ונוטל, זו היא התחלת המצוה. ואילו גרדומי מצוה הותרו רק בסופה, ולא בתחילתה, כלשון הגמרא לט א. וכעין זה כתב **הרד"ל** [לה ב]. וראה **אור שמח** [לולב פ"ז ה"ח].

ד. **היראים** [שצ"ט] כתב שאם נמחק קצת מהכתב בס"ת ומזוזה, ותינוק יכול לקרותו הרי הם כשרים מדין גרדומין כציצית. ותמהו **החתם סופר ובאחיעזר** [הנ"ל], שבגמרא בדף לה ב אמרינן שבתשמישי קדושה אין דין גרדומין? ורמז באחיעזר ליישב, שעל אף שבתשמישי קדושה פסולים גרדומין, בקדושה עצמה הם כשרים.

ה. **האחיעזר** [ג מו] למד **מתוס'** נדה כו ב [ד"ה תחילתו] ביאור חדש בהכשר גרדומין, שיש סברא **בשיעורי** התורה שהם נאמרו על העשיה בתחילה, אבל כאשר נתמעט אחר כך אין חסרון ב"שיעור". ולכן למדו התוס' מכאן ל"שיעור" כלי לטומאה, שאם היה כשיעור, ונפחת, כל זמן שעדיין ראוי הכלי לשימוש הרי הוא טמא מדין גרדומין. ולכן תמה באחיעזר על **היראים והחתם סופר** [הנ"ל] שרצו להכשיר בכתב ס"ת ומזוזה שנתכהה הדיו, מדין גרדומין, והרי אין "שיעור" בצבע הדיו, ולא נאמר במצוה היתר זה אלא ב"שיעור" המצוה?

ו. **בחי' חתם סופר** [סוכה לו א] והובא **בחיים וברכה** [קנ"ה] מצינו ביאור נוסף. שכתב שאתרוג מנומר בכתמים על ידי משמוש היד של רבים לנטילה של מצוה, כשר, כגרדומי ציצית. והיינו, שזו היא סברא מדאורייתא שמצוה העשויה לשימוש, כלבישת ציצית, ודרכו שיבלה ויפסק על ידי השימוש, גרדומיו כשרים. ולכן משמוש היד לא פוסל באתרוג, ואינו דומה לנקטם ראשו, או נחתך שיעור הלולב.

17. בדין זה דגרדומין יש שתי שיטות בראשונים שהובאו **בפוסקים** להלכה.

ומצינו שני אופנים בגמרא על דין זה:

כדי לטהרם, הרי הם **כשרין** להזאה.

והוינן בה: **וכמה** הוא **השיעור** של **גרדומין** בציצית? כמה צריך להשאר מהחוט שיהא עדיין כשר?

ומפרשינן: **אמר בר המדורי אמר שמואל:** כל שנשתייר בהם בחוטים שנחתכו **כדי לענבן,** והיינו, לעשות בהן קשר של **עניבה** (18).

איבעיא להו: האם השיעור "כדי לענבן"

האחד, באופן שנפסק מין אחד ונשאר השני, ולרבי כשר. והשני, בני רבי חייא אמרו סתמא, שגרדומין כשרים, ובנשאר בהם כדי עניבה. ונחלקו איך הדין לרבנן להלכה.

א. **דעת ר"ת** שיש שני תנאים להכשר גרדומין. א. שישאר מין אחד שלם, ובזמן הזה שני צריך שיהיו חוטי לבן שלימים. ב'. שישאר בחוטים שנפסקו כדי עניבה, ואין חילוק בין רבי לרבנן. והקשה **המרדכי** מה מוסיף ב' חוטי לבן שלימים כדי להכשיר הגרדומין, שהרי צריך לתת ד' חוטים לקיום מצות לבן, ומה ההבדל אם חסר שני חוטים או ד' חוטים, ולמה ב' חוטים לבנים שלימים נחשבים כמין א' שלם, הרי מין הלבן צריך להיות ד' חוטים?

וביאר **הגר"ח** [הובא בחי' הגרי"ז] שאפילו שצריך ד' חוטי לבן כשאין לו תכלת, אין שיעור המצוה ד' חוטים, אלא כמו שביארו **התוס'** [לח א] ש"גדילים" הם צורת המצוה, וזה מתקיים כשיש ד' חוטים. ואם יש תכלת ולבן, מקיים המצוה בכל מין על ידי שני חוטים, ושני המינים יחד משלימים לצורת "גדיל". וכשיש לו רק לבן, לקיום מצות הלבן השיעור הוא ב' חוטים אלא שחסר בצורת ה"גדיל", וצריך ב' חוטי לבן נוספים להשלים צורת גדיל. ודעת ר"ת שהכשר גרדומין נאמר רק ביחס להשלמת צורת גדיל, ולא יועיל דין זה שיחשב לקיום שיעור המצוה בחוטים שנפסקו עצמם. ולכן צריך שב' החוטים של קיום המצוה יהיו שלימים, ובשנים הנוספים שמשלימים את צורת הגדיל שישאר בהם כדי עניבה.

ב. **דעת ר"י** [בתוס' ורא"ש] שאפילו נפסקו כל הד' חוטים אם נשאר בהם שיעור כדי עניבה כשר. וזה הדין שאמרו בני רבי חייא. ויש עוד דין גרדומין נוסף רק לפי רבי. והוא, שאפילו נפסקו ב' חוטים לגמרי ולא נשאר בהם כדי עניבה, אם יש מין א' שלם כשר. אבל דין זה אינו להלכה, כיון שאנו פוסקים כרבנן, והם סוברים שאין התכלת ולבן מעכבים זה את זה והם שני מצוות נפרדות ולכן לא יועיל מין א' שלם להכשיר מין השני שהרי הוא מצוה נפרדת.

ובדעת הרמב"ם הובא לעיל **ממשכנות יעקב** [או"ח י"ח] **קרן אורה והגר"ח** [בחי' הגרי"ז] שיש שני דינים בגרדומין גם לפי רבנן א] אם נפסקו כל החוטים ונשאר בהם כדי עניבה כשרים ומקיים בחוטים אלו עצמם את המצוה. ב] אם נפסקו ב' חוטי הלבן לגמרי ולא מקיים בהם עצמם המצוה שהרי אין בהם שיעור כדי עניבה, אבל מועיל דין גרדומין כדי שחוטי התכלת השלימים יקיים בהם מצות תכלת ונחשב שהם "על ציצית הכנף" אפילו שנפסק הלבן. וראה עוד להלן לט א בזה.

18. יש בזה שני דעות בראשונים. דעת **רש"י** ששיעור זה נאמר בענף בחוטים שמתחת לגדיל שצריך שישאר בהם כדי עניבה. ודעת **ר"י בתוס'** ששיעור כדי עניבה הוא בגדיל, ואפילו אם נחתך כל הענף ויש בגדיל כדי עניבה כשר. **ובשו"ע** [יב ג] כתב שהמנהג כרש"י אבל בשעת הדחק יש לסמוך על שיטת ר"י.

משמעותו **לכולהו** שמונה חוטים **בהדדי,** שהוא שיעור גדול,[19] **או דלמא** שיעור שבו ניתן לענוב **כל חד וחד** מהחוטים **לחודיה?**

ומסקינן: **תיקו!**[20]

בעי רב אשי: מה הדין אם נשתיירו חוטים שהן **אלימי,** עבים, **דלא מיענבי** מחמת עובים, אבל **אי הוו קטיני,** אם הם היו דקים, הם היו **מיענבי, מאי?**

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: כל שכן שהן כשרין, שהרי יש בהם אורך כזה שאילו הם היו דקים היה בהם כדי עניבה, וכל מה שאי אפשר לענוב אותם הוא רק מחמת עובים, **דמינכר מצותייהו** יותר, ניכרים על ידי העובי, והרי כל השיעור בדין גרדומין הוא כדי שיהיה ניכר ענין המצוה. ומבררת הגמרא: **מאן** הוא **תנא** [חכמים בברייתא] **דפליג עליה דרבי,** וסובר שאין חוטי תכלת והלבן מעכבין זה את זה?

ועונה הגמרא: **האי תנא הוא:**

דתניא: רבי יצחק אומר משום רבי נתן, שאמר משום רבי יוסי הגלילי, שאמר משום רבי יוחנן בן נורי: אם **אין לו תכלת, מטיל** במקומם **חוטי לבן,** ויוצא ידי חובת ציצית בארבעה חוטי לבן.

---

19. כן פירש רש"י. אבל **המגן אברהם** [י"ב ב'] פירש בדעת **המרדכי** שבודאי השיעור הוא כדי לענוב את **כל** החוטים רק הספק בגמרא אם צריך לקשור את כולם בקשירה אחת, או לקשור את כולם בקשירה נפרדת לכל חוט בפני עצמו ולזה צריך חוט יותר ארוך. וזה להיפך מדברי רש"י שהצד בגמרא שצריך כדי לקשור את כולם יחד זה "שיעור גדול". **והבית יוסף** [סוף סי"ב] פירש את דעת המרדכי שאם צריך כדי לקשור את כולם, הכונה לחוטים שנפסקו, ולא לכל הח' חוטים. ולדבריו השיעור כדי עניבה ישתנה לפי מספר החוטים שנפסקו, וכן פסק בשו"ע [י"ב א']. **והחזון איש** [ג יד] פוסק שהשיעור הוא קבוע ולא משתנה לפי מספר החוטים שנפסקו, אלא צריך שישאר כדי לקשור את מספר החוטים שיכולים להיות פסוקים, לפי השיטות בסוגיית גרדומים שהובאו לעיל: לר"ת ב' חוטים ולר"י ד' חוטים.

20. **הרי"ף והרמב"ם** השמיטו ספק זה. וכמו כן בספק הגמרא להלן בחוטים שמפני עוביין אי אפשר לעונבן, השמיטו את מסקנת הגמרא. וכתב **הכס"מ** [סוף הי"א] **ובית יוסף** [יב] שהם סוברים שהשיעור כדי עניבה הוא דרבנן וספק לקולא. ולעיל הובא **חיי אדם** [יא טז] שכדי עניבה הוא שיעור דאורייתא ושוב קשה למה השמיטו זה הרי"ף ורמב"ם וכן תמה **החזון איש** [ג טו]. [**והרא"ש והטור** פסקו באמת לחומרא]. ועל שהשמיטו הספק השני בגמרא הביא הבית יוסף תירוץ **מהרי"א** שכיון שפשטה הגמרא שזה נלמד מ"כל שכן" לא טרחו להביאו. ותמה הבית יוסף אם ר' אשי הסתפק בזה למה אין צורך ללמד את זה אותנו?

והחזון איש מיישב ב' הקושיות יחד וכתב שאת שני הספיקות בגמרא פירש הרמב"ם שהם ספק אחד בהבנת שיעור כדי עניבה: וצדדי הספק הוא האם זה שיעור באורך החוט ודנים על החוט לעצמו או שזה שיעור בהיכר הגדיל והענף כולו כמה הוא ניכר ביחס לבגד והכנף? והגמרא מסתפקת שמא השיעור הוא כדי לקשור כל הענף יחד מפני שזה שיעור בענף ולא בחוט עצמו, ומסיבה זו דנה הגמרא בחוט עבה שאף אם יש אורך כדי עניבה בחוט עצמו אבל על ידי עביו לא ניכר האורך שלו, וחסר עדיין בשיעור

אמר רבא: שמע מינה מהדין שגרדומי ציצית כשרים הם, כי **צריך לקשור** קשר בחוטי הגדיל, **על כל חוליא וחוליא** מארבעת חוליות הגדיל.

דאי סלקא דעתך לא צריך לקשור בין כל החוליות, אלא די בקשר אחד בסוף הגדיל, לפני תחילת הפתילים, קשה **הא דאמרי בני רבי חייא גרדומי תכלת כשרין**, וכן **גרדומי אזוב כשרין.** והרי כיון שנחתכו פתילי הציצית ונשתיירו רק פתילים קצרים בסמוך לקשר שבסוף הגדיל, עתיד הקשר הזה להתפרק [משום שחוטים קצרים הנמצאים לאחר הקשר, גורמים להתרופפות הקשר], ואז, **כיון דאישתראי ליה** קשר **עילאי** העליון שבסוף הגדיל, **אישתרי ליה כולה**, יתפרקו ויותרו כל החוליות המרכיבות את הגדיל, ולא ישאר כלל גדיל אלא פתילים נפרדים. והרי צריך שישארו גם גדיל וגם פתילים, שזו היא צורת ציצית. כי לולי הגדיל, אין ציצית.

ואם כן, מוכח שצריך לקשור בין חוליה לחוליה[21], לפי שאז, אם נשתיירו גרדומין מהפתילים אין לנו לחשוש שמא יתפרק הקשר שבסוף הגדיל, משום שגם אם יתפרק הקשר הראשון, עדיין ישארו קשרים נוספים שיחזיקו את הגדיל, ולפתילים שישארו אחרי פירוק הקשר שבסוף הגדיל יהיה אורך מספיק כדי שלא יתפרקו הקשרים הנוספים.

ודחינן: מה הראיה ממה שהכשירו בני רבי חייא גרדומין שצריך תמיד לקשור על כל לט-א
חוליא וחוליא? **דילמא** מה שהכשירו בני רבי חייא גרדומין מדובר באופן שאירע **דאיקטר**, וקשר קשרים בכמה חוליות!?

ואמר רבה: שמע מינה ממה שהוצרכה התורה להתיר כלאים בציצית מדין עשה דוחה לא תעשה, שקשירתו של **קשר עליון** [והוא הקשר התחתון שבסוף הגדיל[22], שמקיים את הגדיל מעל לפתילים] הוא חיוב

הענף והגדיל. ומסקנת הגמרא שחוט עבה באורך כדי עניבה [שראוי לענוב בחוט רגיל] כשר, והיינו שהשיעור הוא בחוט לעצמו. ומעתה נפשטו שני הספיקות לקולא, והרמב"ם לא גרס תיקו.

21. **התוס'** [ד"ה כיון] העירו שהראייה היא רק שצריך קשר אחד נוסף על הקשר שבסוף הגדיל, אבל מנין לנו שצריך קשר לכל חוליא? ותירצו שכיון דמוכח שצריך קשר נוסף, מסתבר שהכונה היא לקשר בין החוליות כדי להפסיק בין החוליות. **והחזון איש** [ג ד] הקשה להיפך מה צריך ראיה לזה, הרי אם לא יקשור מה יפסיק בין החוליות? ותירץ שצריך לקשור, הכונה לשני קשרים זה על זה, ובשביל הצורך להפסיק בין החוליות די בקשר אחד. והיינו שיש דין "קשר" שמתקיים שהוא קשר כפול, גם בין החוליות, ולא רק כדי להבדיל בין החוליות. אבל לשון **הרא"ש** [סימן טו] על הקשר בין החוליות: כי הקשר הוא להכיר מנין החוליות. ומשמע, שאין דין לקשור שני קשרים בין החוליות. וראה להלן, שקשר עליון בודאי הכונה לשני קשרים.

22. כן פירש **רש"י**, ויש פירוש נוסף **בתוס'** [בשם רש"י] שהוא הקשר הסמוך לכנף הבגד, והוכחת הגמרא היא, שצריך דוקא קשר סמוך לבגד שאם יקשור רק בסוף הגדיל אין זה כלאים כיון שהקשר רחוק מהבגד. **והקרן אורה** תמה על סברא זו, מה משנה ביחס לכלאים היכן הקשר הרי זה אותו חיבור לבגד?

מדאורייתא.

והיינו, שחייבים מן התורה לעשות בציצית לפחות קשר אחד, ויש לעשותו בסוף הגדיל, מעל לפתילים.

דאי סלקא דעתך שמהתורה אין צריך לקשור, אלא די בכך שיכרוך את חוטי הציצית ויעשם גדיל בלא לקושרם, ויחזיק הגדיל הזה מעמד יום או יומיים, וכל חיוב הקשירה הוא רק **דרבנן**, אם כן, **אמאי איצטריך למישרי סדין** של פשתן **בציצית** של צמר ולהתיר איסור כלאים(23) [שהתכלת היא צמר צבוע בצבע תכלת], והרי אפשר להמנע מקשירה, ויכול להסתפק בעניבה, ושוב לא יעבור באיסור כלאים. ואם כן **פשיטא** שמותר באופן כזה שלא קושר, שהרי תחיבת החוטים של הצמר לתוך בגד הפשתן אינה נחשבת לכלאים, כי **התוכף תכיפה אחת** של חוט צמר בבגד פשתים, **אינו** נחשב **חיבור** ביחס לאיסור כלאיים, וכאן תחיבת החוטים לבגד היא תכיפה אחת בלבד!?

אלא, שמע מינה, שלא די בעשיית גדיל שיכול להתקיים באופן זמני, אלא צריך

עוד הקשה, אם כן יהא צריך מדאורייתא שני קשרים אחד סמוך לכנף, ועוד קשר בסוף הגדיל כדי להחזיק את הגדיל שלא יתפרק, ובגמרא מבואר שרק קשר אחד מדאורייתא? וזה בעצם קשה גם לפי הפירוש שקשר עליון הוא בסוף הגדיל, מה צריך ראיה לזה הרי מוכרח לקשור כדי לקיים את הגדיל? אבל **בתוס'** [ד"ה לא] **וברא"ש** [טו] **ומרדכי** [תתקמ] מבואר שכונת הגמרא "קשר" היא לשני קשרים זה על זה ולמדו כן מקושר במלאכות שבת, שרק כך נחשב לקשר של קיימא, והוכחת הגמרא היא שצריך קשר כפול, ולא די בקשר אחד הנצרך כדי לקיים את הגדיל שלא יתפרק. **והמגן אברהם** [יא יג] הוכיח כן משיטת **הרא"ש** [הובא ברמ"א יו"ד ש ב] שבכלאים תכיפה אחת אפילו עם קשר, אינו חיבור. וקשה הרי ציצית זה תכיפה אחת כמבואר בגמרא כאן, ואפילו אם יקשור אין זה כלאים? ומוכח שבציצית צריך שני קשרים זל על זה, ובאופן כזה נחשב חיבור גם בתכיפה אחת.

וכתב **הביאור הלכה** [יא י ד"ה ונתקו] בשם **הגר"א** שאנו מחמירים כשני הפירושים, וקושרים שני קשרים זה על זה סמוך לכנף וגם בסוף הגדיל, מספק מה הפירוש קשר עליון.

23. **ר' עקיבא איגר** [או"ח יא ט] הביא שהקשו מה הוכחת הגמרא מהיתר כלאים בציצית, נאמר שההיתר נצרך באופן שנקשר מאליו בשבת ואין יכול להתיר הכלאים בשבת? **ורע"א** עצמו הקשה שנאמר שצריך את ההיתר באופן שהבגד בעצמו כלאים להתיר להטיל בו ציצית וללובשו?

ותירץ, שבאמת מסברא ציצית לא דוחה כלאים כיון שיכול להמנע מללבוש את הבגד לגמרי ולא יהא מחויב בציצית, ולמה עשה דציצית דוחה כלאים? וצריך לומר לפי דברי **ר"י במרדכי** [הובא ברמ"א יג ג] שאם אין לו ציציות יכול ללבוש בגד של ד' כנפות בלי ציצית, וכן בשבת שאסור לקשור ציציות מותר ללבוש את הבגד בלי ציצית. ואם כן בבגד פשתן, אם ציצית לא היה דוחה לאו של כלאים יוכל ללבוש את הבגד בלי ציציות ולכן התירה התורה כלאים כדי שיהא חייב להטיל ציצית צמר גם בבגד פשתן. ולפי זה, כל ההיתר הוא רק בבגד שמותר ללבוש אותו בלי הציצית כגון בגד פשתן, אבל בגד שהוא עצמו כלאים ואסור ללבוש אותו לבד, אין ציצית בבגד כזה דוחה כלאים, שהרי אין חיוב ללבוש בגד כדי לקיים

לקושרו בסופו, ומוכח מכאן שקשר עליון בציצית, **דאורייתא** הוא.[24]

אמר רבה בר רב אדא, אמר רב אדא אמר רב: אם נפסק ראש **החוט** המחובר לטלית[25] **מעיקרו**, הרי היא ציצית **פסולה.**[26]

יתיב רב נחמן, וקא אמר להא שמעתא.

איתיביה רבא לרב נחמן: הרי שנינו בברייתא לקמן בדיני שיעור הציצית: **במה דברים אמורים** שצריך שיעור בציצית,

---

מצות ציצית. ומיושב הוכחת הגמרא, שההיתר נאמר רק בכלאים שעל ידי חיבור הציציות לבגד, ומוכח שצריך קשר מדאורייתא.

24. **הבית הלוי** [ח"א א ה] הקשה למה באמת צריך היתר כלאים בציצית, הרי מצות לאו ליהנות ניתנו ואין לו הנאה מחוטי הציצית ואין זה כלאים? **ובחידושי ר' שמואל** [יבמות ה] הוסיף שבכלאים האיסור רק אם נהנה בבגד הנאת חימום ומהציציות אין הנאת חימום? ותירץ הבית הלוי שחוט צמר אחד עושה את כל הבגד לחפצא של כלאים ואם נהנה מהבגד אסור, ואין צריך הנאה מהחוט צמר עצמו. אבל **הגר"ח** [כתבים החדש עד] כתב בדעת **הרמב"ם** שיש שני דינים בכלאים. א] כשהבד טווי ושזור מצמר ופשתים יחדיו נעשה הכל חפצא דכלאים. ואין צורך ללבוש את הצמר עצמו. ב] כשהבגד ממין אחד ומחובר אליו בתפירות מין אחר האוסרו, אין זה חפצא דכלאים אלא נחשב על ידי החיבור שלובש צמר ופשתים יחדיו. אבל אסור דוקא אם ילבש ויהנה משני המינים. ולדבריו יקשה הרי לא נהנה [ומתחמם] בחוטי הציצית?

ותירץ **בחידושי ר' שמואל** [יבמות ה] שהגר"ח מפרש שחיבור בב' תכיפות מחשיב הכל כבגד אחד ואפילו אם חלק הצמר נסרך על הארץ נחשב שהוא לובש אותו כולו, וכיון שנהנה מהבגד נאסרה הלבישה. ולדעתו מה שצריך הנאת חימום בכלאים הוא תנאי בלבישת הבגד ואין זה גדר באיסור ההנאה מהכלאים עצמם. אבל **הבית הלוי** [הנ"ל] כתב שהאיסור הוא ההנאה מהכלאים, ולכן תמה הרי אין הנאה מהציציות.

25. כך פירש **רש"י**. אבל **תוס'** [לח ב ד"ה אלא] פירשו שנפסק החוט כולו ולא נשאר ממנו אלא פחות מכדי עניבה. וכתב **הבית יוסף** שלא נחלקו לדינא, ושני האופנים נחשבים לנפסק מעיקרו. **והקרן אורה** הקשה מה החידוש לפי פירש"י? ואיך רצה רבא רצה להכשיר? הרי הגדיל לא תלוי בבגד, שנפסק החיבור. וכתב שהחידוש הוא באופן שנפסק חוט אחד לבד והוא נשאר קשור לגדיל וזה נחשב חיבור לבגד כדי להכשיר הציצית.

26. לעיל הובאו שתי השיטות להלכה בסוגיית גרדומין: דעת **ר"ת** שצריך שני חוטים שלימים וכן צריך שישאר בחוט שנפסק כדי עניבה. ודעת **ר"י ורא"ש** שאפילו נפסקו כל החוטים אם נשאר בהם כדי עניבה כשר. ונחלקו מחלוקת נוספת שדעת **ר"ת** שדין גרדומין שוה בין לרבי שסובר שתכלת ולבן מעכבין זה את זה ובין לרבנן. ואפילו בציצית שיש בה רק חוטי לבן צריך שישארו ב' חוטים שלימים ושישאר בחוט שנפסק כדי עניבה. ודעת **ר"י ורא"ש** שדין הגמרא לעיל הוא רק לרבי אבל לרבנן לא יועיל מין אחד, או שני חוטי לבן שלימים להכשיר הגרדומין. ולכאורה הם שני מחלוקות נפרדות ואינן שייכות זו לזו. אבל **בטור ושו"ע** [סי"ב] מבואר שהיא מחלוקת אחת **ותמה הקרן אורה** למה לדעת ר"י אי אפשר לומר שרבנן יודו ששני

בתחילתו, בשעת עשיית הציצית **אבל בסופו**[27], לאחר שכבר היתה הציצית עשויה בבגד, וניתקו חלק מפתיליה, הרי **שיריו וגרדומיו** [וכפי שיבואר להלן] — **כל שהוא.**

והוינן בה: **מאי שיריו ומאי גרדומיו?**

מאי לאו, שיריו — **דאיפסיק מינייהו** מחוטי הציצית קצת חוטים, **ואישתייר מינייהו** קצת. **גרדומיו** — **דאיגרדום איגרדומי** החוט לגמרי עד לחיבורו לעיקר הבגד. וקשה למאן דאמר נפסק החוט מעיקרו הרי היא פסולה!?

ומשנינן: **לא.** אין כאן בברייתא שני אופנים שונים, של שייריו, וגרדומיו, והיינו נפסק החוט מעיקרו. אלא **חדא קתני** בברייתא: **שיורי גרדומיו** — **כל שהוא.** והיינו, דוקא בנשתייר מן החוט, אבל נפסק החוט מעיקרו, הרי היא פסולה.

ומקשינן: אם כן, **לימא** "**גרדומיו** כל שהוא"?! שהרי ביאור הלשון גרדומין הוא שיריים, ומה שהוסיף התנא "**שיריו**" — **למה לי?**

ומשנינן: **הא קא משמע לן, דבעינן שיורא לגרדומיו,** ולא די בכל שהוא, וכמה הוא השיעור שצריך שישאר — **כדי לענבן,** ואם

חוטים שלימים מכשירים את החוטים האחרים שנפסקו לגמרי, כמו לר"ת?

ותירץ **החזון איש** [ג ז] שזה מוכח מהגמרא כאן שחוט אחד שנפסק מעיקרו פסול, ולדעת ר"ת הכונה שאם אין בו שיעור כדי עניבה פסול, אבל לדעת ר"י שאם יש שני חוטים שלימים אין צורך שישאר בחוט שנפסק כדי עניבה איך נפרש את הגמרא כאן? ועל כרחך צריך לומר שהדין בגמרא לעיל הוא דוקא לרבי והדין כאן בגמרא הוא לרבנן, וסוברים שצריך שישאר בחוט שנפסק כדי עניבה, ולא מועיל שני חוטים שלימים.

ולדעת **הרמב"ם** לפירוש האחרונים בדבריו [הובאו לעיל] שבנפסקו כולם צריך שישאר בהם כדי עניבה, ובכל זאת כשנפסק הלבן לגמרי עדיין מקיים מצות תכלת, צריך לומר שדין הגמרא כאן נפסק חוט אחד פסול, ואפילו נפסק חוט אחד לבן פסול, הכונה היא לחוט בעצמו שלא מקיים בו מצות לבן, והגמרא לעיל זה ביחס לקיום מצות התכלת.

27. שהכשר גרדומין הוא דוקא אחרי שנעשו הציצית בכשרות כשיעור. **ובביאור הלכה** [יב א ד"ה שמא] כתב שאם גמר חוליא אחת והציצית כבר כשרה, אם נפסק החוט כשר מדין גרדומין. אבל הביא **שהפרי מגדים** סובר שרק לאחר שגומר לכרוך הגדיל כולו, אם נפסק כשר. ולכן פסק הפמ"ג שצריך שיעור [י"ב גודלין] בחוט שכורך בו מלבד החלק של הכריכות.

וביאר **הביאור הלכה** [יא ד ד"ה יותר] שהוא סובר שכל זמן שעוסק בכריכות אפילו שאינו מעכב, לא נגמרה המצוה ונחשב "בתחילתו", [ודימה את זה לציצין שאין מעכבין המילה] ולדבריו, אם בדעתו לכרוך רק חוליא אחת, נגמרה בזה המצוה וכשר גרדומין, אבל כשדעתו לקשור עוד חוליות אין הגרדומין כשרים עד שיגמור. וראה להלן [לט ב] **שהחזון איש** [ג ג] פסק שאפילו הפסיק לכרוך ונמלך בדעתו והוסיף חוליות, אם נפסק חוט הענף מעיקרו פסול ויבואר להלן. עוד כתב **החזון איש** [שם] שאם קשר ציצית רק בכנף אחד ונפסק החוט [ונשאר בו כדי עניבה] קודם שהשלים הארבע כנפות כשר.

נפסק לגמרי פסולה. ולשון הברייתא "כל שהוא" הוא כדי עניבה, וכפל הלשון "שיריו" ו"גרדומיו" ללמדך שצריך חשיבות לשיור, שיהיה לפחות בכדי עניבה.[28]

יתיב רבה, וקאמר משמיה דרב: חוט של כרך, שבו הוא כורך את החוטים שבגדיל, **עולה לו מן המנין**[29] של שמונה חוטים.

אמר ליה רב יוסף לרבה: **שמואל** הוא **שאמרה** דין זה, ולא רב![30]

איתמר נמי: אמר רבה בר בר חנה: סח לי רבי יאשיה דמן אושא: חוט של כרך עולה לה לציצית **מן המנין** של שמונה החוטים.

יתיב רבא, וקאמר משמיה דשמואל:

תכלת [כך קרויה הציצית], **שכרך רובה**, ועשה שני שליש גדיל ושליש פתילים — **כשרה**, על אף שמצותה לכתחילה שתיעשה שליש גדיל ושני שליש פתילים.

אמר ליה רב יוסף: רב אמרה דין זה, **ולא שמואל** אמר זאת!

איתמר נמי — אמר רב הונא בר יהודה אמר רב ששת אמר רב ירמיה בר אבא אמר רב: תכלת שכרך רובה כשרה.

רב חייא בריה דרב נתן מתני הכי: אמר רב הונא אמר רב ששת אמר רב ירמיה בר

---

28. בדין גרדומין כשרים נחלקו האחרונים האם ראוי להחליפן משום נוי מצוה או שאסור להתיר הציצית משום ביזוי מצוה. **שהמשנה ברורה** [טו ג] כתב בשם **הלבוש** ש"מותר" להתיר הציציות שנפסקו אפילו שעדיין כשרים ולתת תחתיהם חוטים נאים ושלימים. אבל **בכתר ראש** [אות ז] כתב בשם **הגר"א** שאין להתיר ציציות שנפסקו כל זמן שהם כשרים משום ביזוי מצוה. ובספר ארחות רבינו כתב **שהחזון איש** נהג להחליף גרדומין, ואמר שעושה כן מפני חשש חילול ה', שהרואים יחשבו שלובש ציצית פסולה.

29. **בחי'** שנדפסו בשם **רשב"א** הקשה מה החידוש בזה וכי אין חוט של כרך מחוטי הענף? ותירץ שהחידוש הוא שלא נאמר שגדיל וענף הם שני דברים נפרדים ואין יכול לעשות מחוט הגדיל ענף. ובחידושי **הגרי"ז** הוסיף לבאר לפי דברי **הרמב"ם** [א ג] שעיקר מצות התכלת היא לכרוך בו את חוטי הלבן, והם שתי מצות נפרדות היה אפשר לומר שאותו חוט שכורך בו לא יחשב חלק ממצות הענף. ועוד תירץ שהיה אפשר לומר שצריך לכרוך את כל הענף שהוא ד' חוטים, ולא מתוך חוטים אלו עצמם שבאופן זה כורך רק שלשה חוטים שלימים. וראה להלן עוד ביאור בגמרא שמיישב הקושיא הנ"ל.

30. ולהלן על הגמרא שתכלת שכרך רובה כשרה אמרינן להיפך רב אמרה ולא שמואל. והקשה **השפת אמת** שלא מצינו כן בגמרא בשום מקום, ומנלן שרב לא אמרה? **והקרן אורה** הקשה עוד שלפירוש אחד ברש"י בע"ב דברי רב "ופותליהו מתוכו" הכונה היא שחוט הכרך עולה למנין, ואם כן רב אמרה? ופירש **השפת אמת** את הדין שחוט הכרך עולה מן המנין, דהיינו ביחס לשיעור אורך החוט שהחלק שכורך בו נחשב חלק מהשיעור, ולכן אפילו אם יכרוך את כל החוט כשר. וזה סותר לדין שתכלת שכרך רובה כשרה, ומשמע שכרך כולו פסול ולכן מוכרח שדין זה רק שמואל אמרה ולא רב ולהלן בגמרא להיפך שדוקא רב אמרה ששני הדינים סותרים זה את זה.

והקרן אורה פירש כעין זה וכתב שרב להלן בגמרא שסובר ש"גדילים" דורשים למניינא

אבא אמר רב: תכלת שכרך רובה — כשרה.

וכמו כן להיפך: **ואפילו לא כרך בה**, בגדיל, **אלא חוליא אחת**, שהקיף את חוטי הגדיל בחוט הכרך שלש פעמים בלבד, הרי היא **כשירה**.

ונויי תכלת(31), והיינו עיקר מצות ציצית לכתחילה, הוא לעשותה **שליש גדיל, ושני שליש ענף** של פתילים נפרדים.

וכמה הוא **שיעור חוליא**, כמה כריכות יש לסובב כדי לקבל "חוליא" אחת? [ומספר החוליות יבואר לקמן]

תניא: רבי אומר: שיעור חוליא הוא **כדי שיכרוך, וישנה, וישלש.**

תאנא: הפוחת בעשיית החוליות, **לא יפחות משבע** חוליות. **והמוסיף, לא יוסיף על שלש עשרה** חוליות.

ומבארינן: **הפוחת לא יפחות משבע — כנגד שבעה רקיעים**, שהרי תכלית מצות התכלת היא לזכור את הקב"ה [על ידי שהתכלת דומה לים, וים דומה לרקיע]. **והמוסיף לא יוסיף על שלש עשרה, כנגד שבעה רקיעים וששה אוירין שביניהם.**(32)

תנא: כשהוא בא להתחיל את עשיית הציצית, והוא **מתחיל** לכרוך את הגדיל, **מתחיל לכרוך** בחוט כרך ארוך **בלבן**, משום שנאמר "ונתנו על ציצית **הכנף**", ודרשינן שצריך ליתן תחילה חוט שהוא **מין כנף**, ורוב כנפות הבגדים עשויים מפשתן לבן.

וכשהוא מסיים את כריכת הגדיל, הרי הוא **מסיים** שוב **בלבן, משום מעלין בקודש ולא מורידין.** והיינו, שהחוט הלבן שלמדנו מהפסוק "מין כנף" שהוא קודם, הרי הוא

דהיינו שצריך ד' חוטים בענף, אם כן חוט של כרך לא עולה למנין להחשב גם כענף ולכן דוקא שמואל אמרה ולא רב. ושמואל סובר כמו רבה בר בר חנה [להלן ע"ב] שסובר שדורשים או גדיל או פתיל, וחוט של כרך יכול להיות גם גדיל וגם ענף. וכמו כן הדין שתכלת שכרך רובה כשרה שמשמע שאם כרך כולה פסול דוקא רב שסובר שצריך ענף אמרה ולא שמואל שסובר שכשר גם בגדיל לבד. אבל כתבו שהפוסקים לא סוברים כן שהרי הלכה כרב שצריך גדיל ופתיל ופסקו את הדין שחוט של כרך עולה למנין. וכן סתימת **השו"ע** [יא ד] ששיעור החוט לא כולל את החלק שכורך בו אלא את הענף הפתילים לבד.

31. **הרמב"ם** [ציצית א ט] כתב: יש מי שאינו מדקדק דבר זה [שיהא שליש גדיל וב' שליש ענף] בלבן. וכתב **הכסף משנה** שדייק זאת הרמב"ם מלשון הגמרא "ונוי תכלת" שזה נאמר רק בתכלת. וכמו כן סדר ומנין הכריכות שכתב הרמב"ם שם הוא רק בתכלת. וזה מבואר יותר לשיטת הרמב"ם [א ג הובא לעיל] שעיקר מצות התכלת הוא לכרוך בו את הלבן, ובזה יש: סדר וצורה, ומנין כריכות. אבל בלבן לבד אין לדקדק. ובזמן הזה שאין לנו תכלת, צריך לדקדק שיהיא חוליא אחת גדיל, וענף דהיינו פתילים וזה מעכב גם בלבן לבד כמבואר בגמרא בע"ב. וראה שם בהערות.

32. **התוס'** [ד"ה לא] הביאו פירוש נוסף בגמרא, שלא יפחות מז' ולא יוסיף על י"ג הכונה על מספר הכריכות בכל חוליא. והמנהג שלנו הוא גם כפירוש זה, **שהשו"ע** [יא יד] כתב ונוהגים לכרוך באויר ראשון ז' כריכות, ובשני ט'

חשוב יותר מחוט התכלת. ולכן, אם נתן תחילה חוט לבן ואחריו חוט תכלת, נראה הדבר שסיום עשיית הכריכה הוא בתכלת, הפחותה בחשיבותה, ונמצא שהסיום הוא הורדה בקודש, והדין הוא שמעלין בקודש ואין מורידין, לכן צריך לחזור ולכרוך בחוט לבן, כדי שסוף הכריכה תהיה בהעלאה בקודש.

רב ורבה בר בר חנה הוו יתבי. הוה קא חליף ואזיל ההוא גברא דמיכסי גלימא, דכולא היתה עשויה **תכלתא, ורמי ליה תכלתא** לט-ב [ציצית] **וגדילא מיגדיל**, והיתה אותה ציצית עשויה כולה גדיל ולא עשה לה ענף של פתילים.

אמר רב: יאי גלימא, נאה היא אותה הגלימה העשויה כולה תכלת, **ולא יאי תכלתא.** שאין הציצית שלה נאה שהרי לא עשה לה ענף אלא גדיל בלבד(33).

רבה בר בר חנה אמר: יאי גלימא ויאי תכלתא!

ומבארת הגמרא: **במאי קא מיפלגי?** מהו יסוד מחלוקתן אם כשרה ציצית שיש בה גדיל בלא פתיל?

ובשלישי י״א וברביעי י״ג. והאחרונים הסכימו שיכרוך בשני ח׳. [משנה ברורה יא ע]. וראה **בלבוש** [יא יד] שהסיבה למנהגים במספר הכריכות הוא על פי סדר הרקיעים והמזלות, ולמדו זאת מהגמרא כאן שהחוליות הם כנגד הרקיעים.

33. **הגרי״ז** הקשה הרי כשכרך וקשר חוליא אחת כבר היתה הציצית כשרה ואז היה גם ענף. ואם כן כשהמשיך לכרוך את כל הענף למה יפסל לרב, הרי לא גרע מגרדומין שנפסק הענף ונשאר הגדיל שכשר? ותירץ, לפי השיטות שקשר עליון הכונה אחר הגדיל והוא מדאורייתא אפשר ליישב שכאן היה הכל חוליא אחת ובסופה קשר, ולכן לא היה מתחילה גדיל ופתיל כשר.

ועדיין קשה לפי השיטות שקשר עליון הוא הסמוך לבגד ואם כן היתה הציצית כשרה מיד כשהתחיל לכרוך? ועוד הקשה לפי דעת **ר״י** שהובא **במרדכי** [תתק״מ] שלרב כשר גם ענף לבד אם כן מיד כשקשר את החוטים לבגד הציצית כשרה, ולמה יפסל כשעשה מכולה גדיל הרי לא גרע מגרדומין? ותירץ שמה שהיה כשר מדין פתיל ענף, לא יכול להחשב לגדיל ואפילו לא לגרדומין, כיון שגדיל ופתיל הם שני דברים נפרדים ואי אפשר להכשיר פתיל מדין גדיל וכן להיפך. אבל כתב שבתוס׳ [לח ב ד״ה כיון] מבואר שגדיל שהתפרק כשר מדין פתיל.

ומצינו מחלוקת אחרונים בסברא זו. **שהביאור הלכה** [יא ד ד״ה ארוך] פסק שאם בשעה שכרך חוליא ראשונה היתה הציצית כשרה אפילו מיעט שיעור החוט על ידי הוספת כריכות כשר מדין גרדומין. וכתב **שהפרי מגדים** פוסל, וסובר שהיתר גרדומין הוא דוקא אחרי שגמר לקשור את כל החוליות שבדעתו לכרוך, וביאר הביאור הלכה את דבריו שגמר המצוה הוא כשגומר לעסוק בקשירה וכריכות. ולדבריו מיושב קושית **הגרי״ז** הנ״ל. **והחזון איש** [ג ג] פסק כהפרי מגדים ומטעם אחר, מצד הסברא הנ״ל שגדיל לא יכול להיות כשר מדין פתיל וכן להיפך. ולכן פסק שאפילו סיים לכרוך והציצית כשרה, אם נמלך וכרך את כל הענף פסולה. ולדברי **הביאור הלכה** באופן כזה גם הפרי מגדים יכשיר.

רבה בר בר חנה סבר: כתיב "**גדיל**" [גדילים תעשה לך], **וכתיב** "**פתיל**", למדנו מכאן שאפשר לעשות את הציצית, **או גדיל או פתיל.**

ורב סבר: לעולם "**פתיל**" **בעינן.**[34] **והיא,** הפסוק "**גדילים**", **למניינא** של החוטים **הוא דאתא,** ללמדנו שצריך שמונה חוטים. וכך דרשו: אילו לא כתבה התורה אלא "**גדיל**" בלבד, היה משמע **שנים** חוטים, משום שאי אפשר לעשות גדיל בפחות משני חוטים, שהרי צריך חוט אחד לכרוך בו חוט שני. ועכשיו שכתבה תורה **גדילים** בלשון רבים, הרי משמע שני גדילים, שבכל גדיל יש שני חוטים, הרי **ארבעה**[35] חוטים שצריך לתוחבם בחור שבכנף הבגד. וכתיב "ונתנו על ציצית הכנף פתיל" — אמרה תורה: **עשה** מארבע חוטים **גדיל** אחד, וכשתתחבם בכנף הבגד ותכפלם לכאן ולכאן יהיו שמונה חוטים, **ופותלחו** לאותו גדיל, **מתוכו,** שבסופו של הגדיל יהיה ענף של פתילים.

אמר שמואל משמיה דלוי: חוטי צמר לבנים **פוטרין,** מקיימים בהם מצות ציצית, **בשל** בגד העשוי **פשתן.** כי מאחר ושני החוטים של תכלת עשויים מצמר, ויש ליתנם בבגד

---

34. **המרדכי** הביא **ר"י** שלרב יוצא ידי חובה בפתיל ענף לבד. ודוחה המרדכי דבריו מהגמרא לעיל שרב מכשיר חוליא אחת, ומוכח שצריך גדיל, ולכן פירש שרב סובר שצריך **גם** פתיל. **והכסף משנה** [ציצית א ט] כתב שהגמרא לעיל לרב שצריך חוליא אחת והגמרא כאן שלרב צריך פתיל הם המקור להלכה שצריך גם גדיל וגם ענף. **והתוס'** הביאו ספרי פ' שלח שדרשו מ"ציצית" שצריך ענף, ומ"גדילים" שצריך גדיל. אבל **הרמב"ם** [א ג] כתב דרשה לכריכות מ"ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת" ולא את דרשת הספרי והגמרא. וביאר **המשכנות יעקב** [יג] שהרמב"ם הביא דרשה זו רק על כריכות תכלת אבל במצות לבן, המקור לגדיל וכריכות הוא מ"גדילים" כהספרי, והגמרא כאן.

והתוס' [ד"ה או] הקשו שהסיפרי דורש שצריך ענף מ"ציצית" והגמרא דורשת מ"פתיל"? ועוד הקשו לרבה בב"ח שדורש או גדיל או פתיל, והרי בספרי דרשו מציצית שצריך פתילים? ותירץ **בעמק ברכה** [ציצית ב] לפי דברי הרמב"ם [א ג] שמהות מצות התכלת היא לכרוך בה את הענף, אפשר לפרש שבאמת דין גדיל וענף נלמד כהספרי מ'ציצית', ו'גדילים', והמחלוקת בגמרא כאן היא על התכלת לבד, שהמעשה שבא לפני רבב"ח ורב היה שכרך את כל חוט התכלת ובענף נשאר רק לבן, ונחלקו האם יש דין ענף תכלת, או שכיון שעיקר מצות התכלת היא לכרוך בו, אין צורך בענף תכלת. ולפירושו צריך לומר שהלכה כרבה בב"ח, שהרי משמע בפוסקים שאין מעכב שיהא ענף מהתכלת.

35. **הרמב"ם** [ציצית א א] כתב: ואין לחוטי הענף מנין מן התורה. וכתב **הכס"מ** שדעתו שמנין ח' חוטים הוא מדרבנן. ותמה **המשכנות יעקב** [או"ח טו] למה לא סיים הרמב"ם, ומדרבנן יש לו שיעור? **והכסף משנה** תמה שבגמרא יש דרשה "גדילים" למניינא שצריך ארבעה חוטים והלכה כרב? ותירץ **המשכנות יעקב** [הנ"ל] **ובכתבי הגר"ח** [החדש, שמ] שכונת הרמב"ם היא שמן התורה צריך שיהא "גדיל" ושיערו חכמים שצורת גדיל הוא לפחות שמונה חוטים, אבל אין זה "שיעור" ומנין חוטים אלא כדי שיהיה בצורת גדיל. והנפקא מינא שאין עובר ב"בל תוסיף" אם יוסיף יותר חוטים, כיון שאינו "שיעור" ו"מנין" מהתורה.

של פשתן, מותר ליתן בו גם את שני חוטי הלבן כשהם עשויים מצמר.

איבעיא להו: חוטים של **פשתן** — **מהו שיפטרו בבגד** של **צמר?**

וצדדי הספק הם: האם חוטי **צמר בשל** בגד **פשתים הוא דפטר, דכיון דתכלת** שהיא עשויה צמר, וחייבת להנתן גם בבגד פשתן **פטרה**, ומקיים בזה מצות ציצית, לכן חוטי **לבן** של צמר **נמי פטר.**[36] **אבל** ליתן חוטי **פשתים בצמר לא** התירה התורה, שהרי

---

36. **התוס'** [מ א ד"ה כיון] ביארו את לשון הגמרא כאן שעל ידי חוטי התכלת נעשה הבגד כלאים ומיגו שהותר תכלת הותר גם לבן, ויותר מפורש כתבו התוס' יבמות [ד ב ד"ה דאפילו] שההיתר משום מיגו. **והרשב"א** יבמות [ד ב] הביא דעה שאם יש לו חוטי לבן לבד אסור לתת ארבעה חוטי צמר בבגד פשתים, אלא שני חוטים נחשבים למצות לבן והשנים האחרים אסורים משום כלאים. ותמהו האחרונים למה צריך היתר משום מיגו? ולמה אוסר הרשב"א להוסיף חוטי צמר על הציצית הרי הבגד כבר נעשה כלאים על ידי שני החוטים, והרי בכלאים אין חילוק כמה חוטי צמר וכמה חוטי פשתן יש בבגד? **והמנחת חינוך** [רסד ט] הוכיח **מתוס'** לעיל [לח א ד"ה התכלת] שאסור להוסיף חוטי צמר בכלאים בציצית, ולכן צריך היתר של מיגו. ותמה מאד שלכאורה זה כמו בהמה שהיא טריפה משני סיבות?

ותירץ **המנחת חינוך** לפי השיטות שכלאים "דחויה" בציצית ולא "הותרה", יש ליישב על פי שיטת **הר"ן** [ביצה ט ב בדפי הרי"ף] שב"דחויה" אם מרבה בשיעור יותר מהצורך אסור מדאורייתא, ולכן הוספת חוטי צמר הוא ריבוי בשיעורין שאסור מהתורה. אבל **בקובץ הערות** [ז ד] הקשה שהרשב"א עצמו [פ"ק דחולין] סובר שריבוי בשיעורים אפילו בדחויה מותר מדאורייתא? ותירץ, שהוספת חוט צמר דומה לשחט שני בנים ואחר כך שחט האם שנחשב לשני לאוין ואפילו שחייב רק מלקות אחד כיון שעשה האיסורים במעשה אחד, אבל עבר שני לאוין כמו שני זיתי חלב שהם שני איסורים.

ובחידושי ר' שמואל [יבמות ה ו] מיישב לפי דברי **הגר"ח** [בכתבים החדש, עד] שבחיבור חוט צמר לבגד פשתן בתפירה וקשר, אין הבגד כולו נעשה חפצא של כלאים אלא שאסור לו ללבוש את הבגד והחוט יחד, וזהו איסור כלאים בציצית שהתירה התורה. [הובא לעיל לט א בהערות. **והבית הלוי** חולק ראה שם] ואם כן כשמוסיף חוט צמר, נוסף איסור חדש, שהרי גדר האיסור הוא ללבוש חוט צמר יחד עם הבגד פשתן והחוט של הציצית הותר ולא חוט הנוסף. אך הקשו עוד על התוס' למה צריך מיגו, הרי אם יתן חוטי פשתן לבן הם יהיו כלאים עם חוטי התכלת ומה החילוק אם חוטי הלבן יהיו כלאים עם הבגד, או עם חוטי התכלת?

ותירץ **בחידושי ר' שמואל** שהיתר כלאים בציצית נאמר דוקא במקום שלולי הציצית היה מותר ללבוש את הבגד לבד, ולכן אם יוסיף חוטי צמר לבן הרי הבגד יהיה אסור גם בלי הציציות ולא הותר באופן כזה כלאים בציצית. והטעם שדוקא כך הוא ההיתר, מצינו כמה ביאורים: א] **ר' עקיבא איגר** [או"ח יא ט] כתב שכיון שלא מחויב ללבוש את הבגד, ויכול להמנע מחיוב העשה אינו דוחה כלאים ודוקא בגד פשתן לבד שמותר ללובשו בפני עצמו חייב בציצית צמר. ב] **העונג יום טוב** [סימן א] כתב שבגד שהוא עצמו כלאים לא נחשב "כסותך אשר תכסה בה" ופטור מציצית, וממילא אסור

התכלת הניתנת בצמר אין בה משום כלאים ואם כן מדוע שנתיר נתינת חוטי פשתן בצמר.

או דילמא, כיון ששניהם [צמר ופשתים] מוזכרים בפסוק, **דכתיב "לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדו — גדילים תעשה לך"**, ומכאן למדנו שמותר ללבוש כלאים לצורך קיום מצות ציצית, אם כן, **לא שנא צמר בפשתים,** התירה התורה, שהרי התכלת, העשויה מצמר, כלאים היא בבגד פשתן, **ולא שנא פשתים בצמר** [ציציות פשתן בבגד צמר].

ומביאה הגמרא ראיה: **תא שמע: דאמר רחבה אמר רב יהודה: חוטי צמר פוטרין בשל פשתן, ושל פשתן פוטרין בשל צמר.** ואילו **חוטי צמר ופשתים פוטרין בכל מקום,** בכל מיני בגדים, **ואפילו בשיראין,** בגדי משי שאינם לא צמר ולא פשתים.

ומפורש בדברי רבי יהודה שחוט פשתן פוטרין בבגד צמר, ונפשט הספק של הגמרא.

ועל הדין הנוסף של רבי יהודה, ששני חוטי פשתן לבן ושני חוטי תכלת יחד, פוטרין בכל סוגי הבגדים, אומרת הגמרא:

ופליגא, אדרב נחמן. דאמר רב נחמן: השיראין — פטורין מן הציצית. שלא חייבה התורה בציצית אלא בבגד צמר או פשתן.

איתיביה רבא לרב נחמן: הרי שנינו: **השיראין,** מעיל של משי, **והכלך והסריקין** שהוא מעיל העשוי מנעורת של משי — **כולן חייבין בציצית?!**

ומתרצינן: **מדרבנן** הרי הם חייבים בציצית, ורב נחמן פטר רק מחיוב דאורייתא.

ומקשינן: **אי הכי,** ששיראין אינם חייבים בציצית אלא מדרבנן, **אימא סיפא: וכולן,** כל הבגדים שאינם מצמר ופשתים, חוטי **צמר ופשתים** [ומשמע שהכונה לשני חוטי פשתן לבן ושני חוט צמר תכלת] **פוטרין בהן.**

ומעתה קשה: **אי אמרת בשלמא** שחיוב שיראין בציצית **דאורייתא** הוא, **היינו דמישתרו בהו כלאים,** לפי שאיסור כלאים הותר בציצית.

אלא אי אמרת כרב נחמן, שחיוב שיראין בציצית **דרבנן** הוא — **היכי מישתרי בהו** נתינת חוטי צמר ופשתים ביחד דהוו **כלאים?** (37)

ומשנינן: **אימא:** נותן בשיראין **או** חוטי **צמר, או** חוטי **פשתים.**

משום כלאים. ג] **בחידושי ר' שמואל** ביאר שדחית הלאו הותרה רק אחרי שמחויב במצוה, אבל ללבוש בגד כלאים כדי לקיים מצות ציצית לא הותר ולכן בגד שהוא כלאים גם בלי הציציות, אסור ללובשו ולא הותר על ידי הציצית.

37. **הנודע ביהודה** [תניינא יו"ד קפו] מסתפק בבגד משי שתפר חוטי צמר ופשתים בצידו אם כל הבגד נאסר, או שאסור רק אם לובש את הצמר ופשתים עצמם? ונפקא מינה אם חלק הכלאים נסרך על הארץ או שאינו דרך לבישה. וכתב **שהרמב"ם** אוסר **והרא"ש** מתיר באופן זה. [וראה **שערי יושר** ש"ג כ בזה]. **ובאבי עזרי**

ומוכיחה הגמרא את התירוץ: **הכי נמי מסתברא** כרב נחמן, ששיראין אינם חייבים מהתורה בציצית.

דקתני סיפא: הן עצמן, ציציות משאר המינין, **במינן** הרי הם **פוטרין**, שיוצאים ידי חובה בנתינת חוטי משי בבגד של משי, אבל **שלא במינן — אין פוטרין.**

ומוכיחה הגמרא: **אי אמרת בשלמא** שחיוב שיראין בציצית הוא רק חיוב **דרבנן, היינו דמיפטרו** בגדי שיראין **במינן,**(38) בחוטי משי.

אלא אי אמרת שחיובם של שיראין בציצית **דאורייתא** הוא, קשה, כיצד פוטר אותם חוט משי? והרי רק חוט **צמר ופשתים הוא דפטר** וכשר **לציצית**, שהרי מן התורה לא מצינו אלא שחוטי צמר ופשתים פוטרים, דכתיב "צמר ופשתים... גדילים תעשה לך"!?

ודחינן: **אי משום הא, לא איריא.** מזה אין להביא ראיה לרב נחמן, אלא גם לרב יהודה חוטי משי פוטרים בגד של משי, **כדרבא.**

דרבא רמי, הקשה, שיש סתירה לכאורה בלשון הפסוק, **כתיב** "**הכנף**", ודרשו שבא לומר שצריך ליתן ציצית שהיא **מין כנף**, ונכלל בזה גם חוטי שיראין לבגד שיראין. ומאידך, **כתיב** בסמוך לפסוק "גדילים תעשה לך", **צמר ופשתים.** ומשמע שרק בהם יוצאים ידי חובה

הא כיצד?

[כלאים י יח] **ובחידושי ר' שמואל** [יבמות ה ד] תמהו שכאן מפורש בגמרא שבגד שיראין וכלך אם יטיל בהם ציצית מצמר ופשתים, נאסר הבגד כולו, והרי הציציות אין בהם הנאת חימום ומצות לאו ליהנות ניתנו? עוד הקשו מהגמרא כאן על **הרמב"ם** [כלאים י כ] שפסק "ציץ של עור או משי שתלה בהם חוטי צמר ופשתים מדולדלין על פני האדם להפריח הזבובים, אין בו משום כלאים שאין דרך חימום בכך". וקשה הרי זה דומה לבגד משי שיש בו ציציות צמר ופשתים, ואין דרך חימום בציציות?

ותירץ **באבי עזרי** שלאיסור כלאים אין צורך שיהנה ויתחמם מן הצמר ופשתים עצמם, והנאת חימום הוא תנאי בלבישת הבגד לאסור את הלבישה, ולכן כשיש ציציות כלאים בבגד משי והציצית היא צורך הבגד ונחשב לחלק מהבגד, אם לובש את הבגד דרך חימום אסור אפילו שלא נהנה מחוטי הציצית עצמם. אבל בציץ עור שתלוי בו חוטים להפריח הזבובים יש כאן תשמיש אחר מלבישה ולא נעשה לחלק מהבגד, אלא שלובש חוטי צמר ופשתים להפריח זבובים וכיון שאין זה דרך חימום מותר. ומיושב **הנודע ביהודה** שדבריו הם בחיבור שאינו צורך הבגד אבל ציציות הם חלק מהבגד ואוסרים גם בגד משי וכעין זה כתב **בדרך אמונה** [כלאים י כ בביה"ל].

38. בחידושים שנדפסו בשם **רשב"א** הקשה למה יתקנו חז"ל ציציות משי? הרי ציצית בתורה היא דוקא מצמר או פשתים ושיתקנו כעין דאורייתא ולא יחדשו ציציות משי? ותירץ שהתקנה היא כעין דאורייתא כמו שבגד צמר ופשתים חייבה התורה ציציות ממינם, כמו כן כשתיקנו חז"ל חיוב ציצית בשיראים, הציציות יהיו ממינם.

ויש לבאר דבריו לפי מה שחקר **באגרות משה** [או"ח א] אם גדר החיוב מדרבנן בשאר בגדים הוא, שהחשיבו את כל המינים כצמר ופשתים [שדומים להם ויבואו לטעות ולהחליף], או שחייבו להטיל ציצית בכל מה שלובש אפילו

צמר ופשתים פוטרין בין במינן(39) **ובין שלא במינן.** ואילו **שאר מינין** רק **במינן פוטרין,** אבל **שלא במינן אין פוטרין.** ודרשא זו מוכיחה שחיוב שיראין בציצית הוא מן התורה.

ורב נחמן, שפטר מן התורה שיראין מציצית, משום **דאמר כתנא דבי רבי ישמעאל. דתנא דבי רבי ישמעאל: הואיל ונאמרו** "**בגדים**" **בתורה** במצות ציצית, "על כנפי בגדיהם", **סתם,** ולא פירט הכתוב מאיזה מין הם אותם בגדים, **ופרט לך הכתוב באחד מהן,** בפרשת נגעים, שכונת הכתוב היא לבגד **צמר ופשתים,** יש ללמוד מכאן, **אף כל** מקום שאמרה התורה "בגד", הכונה היא לבגד **צמר ופשתים.**(40)

שאינו בגד כדי לזכור מצוות ה' בראייתם. ונפקא מינה לבגד סינטטי, ניילון וכדומה שאינו עשוי מחוטים אם חייב מדרבנן? והוכיח מהגמרא [מ ב] שבגד עור פטור אפילו מדרבנן משום שאינו ארוג, ומוכח שגדר החיוב מדרבנן הוא, שעשו שאר מיני חוטים כמו צמר ופשתים. ומעתה, אם החשיבו כלך ושיראים כצמר גם הציציות ממין זה יחשבו כצמר.

39. **הרי"ף** פסק הלכה כרבא שצמר ופשתים פוטרים בכל הבגדים, והביא דעת מקצת רבותינו שאסרו לתת ציציות פשתן בבגד פשתן ותמה עליהם. **והבעל המאור** [שבת יא ב בדפי רי"ף שלנו] כתב שכל **הגאונים** אסרו ציציות פשתן בבגד פשתן ולא היה חולק, עד הרי"ף. ופירש שיטתם, שמצד הגזירה של סדין בציצית שבסוגיא להלן אסרו גם ציציות מפשתן.

והרא"ש [סימן יז] תמה, שממה נפשך יהיה מותר ציצית פשתן בבגד פשתן, שבין אם נדרוש כרבא שפשתן פוטר כל המינים או שנדרוש הכנף מין כנף, יהיה כשר ציצית פשתן בבגד פשתן שהוא מינו? והביא שדעת **בעל העיטור** בשם הגאונים לאסור, וביאר דעתם שאף שאין לנו את צבע התכלת צריך לתת דוקא חוטי צמר לבן במקום תכלת, וכיון שבפשתן גזרו שלא לתת חוטי צמר פטור גם מפשתן. והיינו שבמצות תכלת יש שני דינים, שיתן חוטי צמר ושיהיו החוטים צבועים בצבע תכלת, ואף כשאין את הצבע צריך לתת חוטי "צמר" לבן.

עוד כתב **הרא"ש** טעם האוסרים שחז"ל כשגזרו בבגד פשתן שלא יתן חוטי צמר, אסרו ופטרו גם מציציות פשתן שמא יתן של צמר. **והבית יוסף** [ט]. כתב שגזרו לאסור כיון שיש בגד צמר שנראה כמשי ויטעו ויתנו בו ציציות פשתן. **ובשו"ע** [ט ב] פסק כהרי"ף ורא"ש **והרמ"א** פסק שלא לעשות ציצית של פשתן וכתב **הט"ז** שלכל הדעות אי אפשר לפטור בגד פשתן מציצית שהלכה כהרי"ף ורא"ש שחייב בציצית פשתן רק שיש להחמיר לצאת ידי חובה לפי כולם לכן יעשה בגד צמר וחוטי צמר וגם בבגד משי יעשה חוטי צמר להחמיר כהגאונים, וכבעל העיטור.

והמרדכי [תתקנ] כתב טעם האוסרים ציציות פשתן בבגד פשתן ומשי, משום שבגמרא כאן שמתירה פשתן לפשתן "יש ב' פירושים". וביאר **הב"ח,** והביאור על המרדכי הביא כן **מתרומת הדשן, והגר"א** [בביאורו או"ח ט ב] שכונתו לפירוש שהביא **הגהות מימוניות** [ציצית ג אות ו] שצמר ופשתן פוטרין בכל המינים הכונה היא דוקא צמר ופשתים יחדיו שני חוטי צמר ושני חוטי פשתן, אבל חוטי פשתן לבד לא יתן אפילו בבגד משי שאין זה מינו, ולכן פסק **הרמ"א** שיעשה בגד צמר וציצית צמר.

40. **הרי"ף והרמב"ם, ושו"ע** [ט א] פסקו כרב נחמן שבגדי צמר ופשתים חייבים מן התורה ושאר בגדים מדרבנן. **ותוס' ורא"ש** [סימן יח] והביאם **הרמ"א** [ט א] פסקו שכל המינים

אמר אביי: והאי תנא דבי רבי ישמעאל, שדרש מפסוק לפטור שאר מינין מציצית, **מפיק,** בא לחלוק ולהוציא **מאידך תנא דבי רבי ישמעאל,** שמרבה מדרשה, שכל "בגד" בפסוק כולל שאר מיני בגדים.

דתנא דבי רבי ישמעאל: כתיב בפרשת נגעים "**בגד** צמר". **אין לי אלא בגד צמר** שנוהג בו דין נגעים, **מנין לרבות** בגד העשוי **צמר וגמלים וצמר ארנבים ונוצה של עזים והכלך והסריקין והשיראין, מנין** שגם הם מטמאין בטומאת נגעים? — **תלמוד לומר** "**או בבגד** פשתים". כפל הכתוב לשון "בגד", לרבות שאר בגדים.

תנו רבנן: סדין של פשתן [העשוי לבגד], מ-א
האם **חייב בציצית** או לא? **בית שמאי פוטרין** אותו מהציצית, משום איסור כלאים, שהרי התכלת היא צמר, והסדין עשוי מפשתן. ובית שמאי אינם דורשים(41) את הסמיכות של כלאים לציצית כדי להתיר כלאים בציצית.(42)

ובית הלל מחייבין ליתן ציצית של צמר בסדין של פשתן, לפי שהם דורשים "סמוכין" להתיר כלאים בציצית.

חייבים בציצית מדאורייתא. **והמשנה ברורה** [ט ה] הביא אחרונים שכתבו שירא שמים יחמיר ויעשה טלית של צמר כדי לקיים מצות ציצית דאורייתא לכל הדעות. אבל **במעשה רב** [יז] כתב **שהגר"א** לבש טלית קטן ממין אחר ולא צמר. **ובשונה הלכות** כתב שכן נהג **החזון איש** [וכתבו תלמידי הגר"א כמה השערות לבאר את מנהגו. ראה הערות למעשה רב].

41. כן פירש **רש"י, והתוס'** פירשו שבית שמאי מודים להיתר כלאים בציצית אלא שאוסרים מצד הגזירה כמו שמבואר בהמשך הסוגיא משום כסות לילה או שמא יקרע, ודברי רבי הם לבאר את דברי בית שמאי. ולפי רש"י רבי מסביר את האיסור בירושלים אפילו שהלכה כבית הלל. וראה בהערות להלן.

42. הראשונים הקשו למה נקטו בית שמאי "פוטרין" ולא "אוסרין" שהרי אם אין זה מצוה הבגד אסור משום כלאים? **ורש"י** תירץ שהם סוברים שכלי קופסא שאין לובשם חייבים בציצית והרי אין עובר בו איסור כלאים, ולכן אמרו בית שמאי שהוא "פטור" מציצית ואינו "אסור".

והתוס' תירצו לפי רש"י שנקטו "פוטרין" ללמד שפטור גם מהלבן שאינו כלאים, שבית שמאי סוברים שהתכלת מעכב את הלבן. והקשה **הקרן אורה** שאם אסור לו ליתן תכלת משום כלאים לכאורה גם רבי יודה שאינו מעכב את הלבן, שהרי הוא "פטור" מתכלת? וכנראה שהתוס' לשיטתם [לח ב ד"ה אלא] שלרבי סיבת העיכוב תכלת ללבן היא מפני שהיא מצוה אחת ולכן אין חילוק אם אין לו תכלת או שפטור מתכלת, ובכל אופן אין מצוה בלבן לבד, שהוא חצי מצוה.

ורבנו תם [בתוס'] תירץ שבית שמאי אסרו תכלת משום גזירה כדברי רבי בסוגיא ו"פטרו" אפילו מציציות לבן של פשתן שמא יתן תכלת ולכן נקטו "פוטרין". והובא לעיל **שהרא"ש** [סימן יז] **והבעל המאור** [שבת יא ב בדפי רי"ף שלנו] כתבו שזו דעת הגאונים שאסרו ציצית פשתן בבגד פשתן. **והמרדכי** [תתקמא] תמה: מנא לן לבדות גזירות מליבנו?

והרמב"ן במלחמות [שבת שם] כתב טעם אחר שבית שמאי "פוטרין" גם מהלבן אפילו ממינו, "שטלית שאסור בתכלת לא חייבתו תורה

ומכריע התנא בברייתא: **והלכה** — **כדברי בית הלל!**

אמר רבי אליעזר ברבי צדוק: הלכה אינה כבית הלל שמחייבים להטיל ציצית בסדין. והראיה, שאין נוהגין להטיל ציצית כדברי בית הלל: **והלא כל המטיל תכלת** לסדינו **בירושלים** — **אינו אלא מן המתמיהין,** שהכל תמהים כיצד הוא עושה זאת. ואילו לבית הלל הרי הוא חייב ליתן בסדין ציצית.(43)

אמר רבי: אם כן, שהלכה כבית הלל, **למה אסרוה** להטלת הציצית בסדין בירושלים? — **לפי שאין בקיאין** בני ירושלים בדרשת סמוכין, ואינם יודעים את ההיתר. ואם נתיר להם כלאים בציצית, יבואו להתיר כלאים בכל מקום. ולפיכך העדיפו חכמים לבטל מצות עשה מן התורה בשב ואל תעשה, כדי שלא יבואו לעבור על איסור כלאיים בקום ועשה.(44)

אמר ליה רבא בר רב חנא לרבא: למה אי אפשר לפרסם את ההיתר של ציצית כלאים — **ולרמו כי עשרה,** יטילו ציציות תכלת בכנפיהם בבגד פשתן של עשרה אנשים, **ונפקו לשוקא** בציציותיהם, **ומפרסמא למילתא** שכלאים מותרים בציצית!?

ומשנינן: אם יעשו כן הרי **כל שכן דמתמהו** אנשי ירושלים **עילון** על אותם האנשים, הכיצד אנשים הגונים שכאלה לובשים כלאיים!?

ומקשינן: **ולידרשא בפירקא,** בשעה שמתאספין אנשי העיר לשמוע את דרשת הרב, שידרוש שכלאים בציצית מותרין!?

ומשנינן: מה שלא נהגו להטיל ציצית בסדין בירושלים היה משום **גזירה,** שגזרו שלא להטיל ציצית בבגד פשתן **משום קלא אילן,** שמא יבואו לצבוע את חוטי התכלת בצבע שאינו תכלת אלא דומה לו, הנקרא "קלא אילן".

בלבן וכי כתיב ועשו להם ציצית, בבגד הראוי לתכלת קאמר" וכו'. וכתב **השאגת אריה** [לא] שכונתו לכלל שכל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו [ראה בהערות לח א]. וכן ביאר דבריו **הקרן אורה** כאן.

43. ויש פירוש נוסף **ברש"י ותוס',** שקושיית רבי אליעזר ברבי צדוק היא על בית שמאי, איך אסרו והרי גם בירושלים היתה רק תמיהה, ולא איסור? ורבי שמבאר למה אסרו בירושלים, בא להסביר את בית שמאי. וכתבו **התוס'** [ד"ה אמר] שפירוש זה הוא לפי רבנו תם הנ"ל שבית שמאי אסרו משום גזירה והמשך הסוגיא לבית שמאי. אבל לרש"י שפירש שבית שמאי אסרו מדאורייתא, צריך לפרש כאן שר' אליעזר בר צדוק תמה על בית הלל ורבי פירש את דברי בית הלל, שאסרו רבנן משום גזירה.

44. הגמרא ביבמות [צ ב] מבארת שיכולים חז"ל לעקור מצות ציצית דאורייתא כיון שזה בשב ואל תעשה. והקשו **התוס'** [שם ד"ה כולהו] הרי כשלובש בגד בלי ציצית עוקר את המצוה בידים? ותירצו שהחיוב במצוה הוא אחרי שלבש את הבגד להטיל בו ציצית, ותיקנו חכמים שלא יתן ציצית בשב ואל תעשה. והקשו התוס' מלאו דכלאים שמבואר בגמרא [ברכות כ א] שאם אינו פושט בגד כלאים נחשב שעובר לאו בקום ועשה? ותירצו שבכלאים הלאו הוא מעשה הלבישה, מה שאין כן מצות ציצית חיובה רק אחרי שלובש את הבגד. **ובתוס'**

ומקשינן: ומה איכפת לנו אם לא יצבעו חוטי התכלת כהלכתן, **ולא יהא** הקלא אילן **אלא** כאילו לא נצבע כלל, וישאר החוט **לבן**, הרי גם בחוטי לבן מתקימת מצות ציצית כמו ששנינו במשנתנו שאם אין תכלת מטילים חוטי לבן במקומם!?(45)

ומשנינן: שאסור להטיל חוטי לבן של צמר בבגדי פשתן **כיון דאפשר** להטיל **במינן**, שהרי יוצאים ידי מצות ציצית גם בהטלת חוטי פשתן לבנים בבגדי פשתן, ולכן **לא** הותר(46) להטיל בהן חוטי צמר, **כדריש לקיש!**

דאמר ריש לקיש: כל מקום שאתה מוצא שנפגשים **עשה** המחייב לעשות מצוה **ולא**

הרא"ש [שם] כתב שמכאן למד **ר"י** שהביא **המרדכי** את הדין שבשבת שאין יכול לקשור ציצית או כשאין לו ציציות, מותר ללבוש בגד של ד' כנפות בלי ציצית.

45. **התוס'** לעיל [לח א ד"ה התכלת] הקשו הרי יש חוץ מהקלא אילן עוד שני חוטי לבן ואם כן יאסרו החוטים הנוספים מצד כלאים? והוכיחו מזה כדעת **רש"י** [לח א] שגם אם נותן חוטי לבן לבד צריך ד' חוטים. והקשה **המנחת חינוך** [רסד ט] **והביאור** למרדכי **[מהגר"מ בנעט,** ריש הל' ציצית] מה הראייה של תוס', הרי אין תוספת איסור בהוספת עוד חוטי צמר, שכבר נעשה כלאים על ידי שני חוטי הלבן? ותירץ שהתוס' הוכיחו כן לפי השיטות שכלאים "דחויה" בציצית וכל חוט אחר שלא נדחה איסורו [מפני שאינו צורך הציצית] הוא תוספת לכלאים.

אבל **בעונג יו"ט** [א] כתב שהסברא להיפך שאם כלאים "הותרה" בציצית, חוטי הציצית לא עושים את הבגד לכלאים ולכן החוט הנוסף אוסר את הבגד, אבל אם כלאים "דחויה" בציצית הבגד נחשב לכלאים, אלא שמותר לעבור על הלאו כדי לקיים מצות ציצית, ואם כן הוספת חוטי צמר לא מוסיף באיסור כלאים. ולדבריו יש ליישב להיפך שראיית התוס' היא לפי שיטתם שכלאים "הותרה" בציצית. עוד תירץ שאם הבגד הוא כלאים גם בלי חוטי הציצית, אין זה "כסותך אשר תכסה בה", ופטור מציצית ומיושב הוכחת התוס'. וראה לעיל בהערות [לט ב] עוד ביאורים בזה.

46. הראשונים הקשו שלעיל [לט ב] פשוט לגמרא שחוטי צמר לבן פוטרין בבגד פשתן וכאן מבואר שאסור, משום שאפשר לקיים במינו פשתן? ויש בזה כמה שיטות: א] הרמב"ן יבמות [ד ב] כתב שר' יהודה שהתיר חולק על ריש לקיש, ולדעתו אין את הכלל שאם אפשר לקיים שניהם אין עשה דוחה לא תעשה. וריש לקיש לא סובר את הדרשה שבגמרא לעיל להתיר חוטי צמר בבגד פשתן.

ב] **הרשב"א** ביבמות [שם] תירץ שדברי הגמרא כאן שאסור משום שאפשר במינו מדובר באופן שיש לו חוטי פשתן, אבל אם אין לו אלא חוטי צמר דינו כמי שאין יכול לקיים שניהם, ובאופן כזה אמר ר' יהודה שמותר. [וראה בהערה להלן מהו הגדר בדין אפשר לקיים שניהם]. והגזירה היא שמא יהיה לו חוטי לבן פשתן שזה מצוי, והוא יתן חוטי צמר ויעבור על לאו דכלאים. ג] **התוס'** ובחידושים שנדפסו בשם **רשב"א** תירצו שר' יהודה התיר חוטי צמר לבן בבגד פשתן רק יחד עם חוטי תכלת משום מיגו שתכלת פטר לבן גם פוטר וריש לקיש אוסר כשנותן רק חוטי לבן לבד. ד] עוד תירצו **התוס'** שמה שהגמרא אוסרת משום שאפשר במינו, היא גזירה מדרבנן, ואין את הכלל של ריש לקיש ביחס לכלאים בציצית כיון ש"הותרה" מהתורה לגמרי גם כשאפשר במינו,

תעשה המונע מלקיים את המצוה, **אם אתה יכול לקיים את שניהם, מוטב**(47) [כגון, לתת חוטי לבן של פשתן בבגד פשתן] וחייב לקיים המצוה באופן שלא יעבור על הלאו **ואם לאו,** כגון ליתן חוטי תכלת שהם צמר לבגד פשתן, שאי אפשר לקיים את מצות התכלת מבלי לעבור על הלאו של כלאים — **יבוא עשה וידחה את לא תעשה!**

והיינו, שגזרו חכמים שלא יתנו ציצית בבגד של פשתן משום החשש שמא יעשו את חוטי התכלת מקלא אילן, שאינו אלא חוט

ורבנן גזרו שאם יכול לקיים שתיהן אסור. וראה להלן [מ ב] אם כלאים בציצית הותרה או דחויה.

47. **השאגת אריה** [סימן צו] מסתפק אם כלל זה נאמר על **המצוה,** שאם יש אפשרות שהיא שתתקיים בלי לעבור על הלאו אין מצוה זו דוחה לא תעשה, ורק עשה שאי אפשר לקיימו אלא על ידי איסור [כגון תכלת בציצית] דוחה לא תעשה. או שזה נאמר על **האדם** שבא לקיים עשה ויכול להמנע מלעבור על הלאו אין העשה דוחה לא תעשה. ונפקא מינה למי שאין לו מצה אלא של טבל, אם עשה דמצה ידחה טבל?

וכתבו **האמרי משה** [יב ד] **ודברי יחזקאל** [יב יד] שנחלקו בזה הראשונים, **שהרשב"א** [יבמות ד ב] שהובא לעיל סובר שאם אין לו חוטי פשתן יכול לתת חוטי צמר לבן בבגד פשתן, וכן כתב **בבית יוסף** סי"א בשם רבנו ירוחם. **והרמב"ן** [יבמות שם] חולק ואוסר, **והכס"מ** [ציצית ג ו] כתב **שכך** היא דעת **הרמב"ם.**

אך קשה על דעת האוסרים הוכחת **השאגת אריה** מגמרא [שבת קלג א] דאמרינן שאב יכול למול את בנו ולקוץ בהרת, ויבא עשה דמילה וידחה לא תעשה ד"השמר בנגע הצרעת", אבל אם יש אחר שיכול למול, והוא אינו מכון לקציצת הבהרת ולא עובר על הלאו, יעשה על ידי אחר. ולכאורה האב שמל כשאין אחר, דומה לאדם שאין לו חוטי פשתן, ומוכח שמותר? ותירץ **האמרי משה** שדין מילה שדוחה צרעת, אין העשה סיבת הדחייה, שהרי יש בצרעת עשה ולא תעשה, אלא הוא גזירת הכתוב והדחייה היא כדי שהתינוק לא יהא ערל שמילה חמורה, ולכן אם אפשר שהתינוק יהא מהול על ידי אחר אין מצות האב דוחה לא תעשה דצרעת, וכשאין אחר ימול האב. אבל בשאר מצות עשה שעשיית המצוה דוחה לא תעשה, אף שאפשר על ידי אחר מותר לדחות הלא תעשה שהרי הוא לא יכול לקיים המצוה רק בדחית הלאו. ואין מכאן ראייה למצוה שהוא בעצמו יכול לקיימה בלי לעבור על לאו. [ומילה שדוחה צרעת הוא דין דחיה אחר מעשה דוחה לא תעשה].

עוד תירץ שהאב עצמו הרי יכול למול בלי לכון ולהנות מקציצת הבהרת, אלא שחוששים שמא יהנה ויעבור על הלאו ולכן ימול אחר, ובשאר מצות אין נחשב ל"אפשר" מה שיעשה על ידי אחר, שהרי הוא לא יקיים את המצוה. אבל כשהוא עצמו יוכל באופן אחר לקיים העשה, אינו דוחה לא תעשה.

ב. **התוס'** בכתובות [מ א ד"ה כגון] הקשו למה הותר כלאים בציצית הרי "אפשר" לקיים בבגד צמר? ותירצו שזה לא נחשב אפשר, כיון שבבגד פשתן אי אפשר לקיים תכלת בלי כלאים. **ובשיטמ"ק** [שם] הוסיף שלא אסרה תורה ללבוש בגד פשתן. אולם **הפני יהושע** [שם] פירש את תירוץ התוס' לפי שיטת **הר"י במרדכי** שאם יאסר עליו להטיל ציצית בבגד פשתן יהא מותר ללבוש את הבגד בלי ציצית, ולכן נדחה כלאים. ונקט שבשאר מצות עשה, אם יש אפשרות לקיים את המצוה בצורה אחרת אינו

לבן הצבוע בצבע שאינו תכלת, שאינו דוחה את הכלאים, כיון שאפשר לקיים את מצות חוטי לבן גם כשהם עשויים מפשתן, ואין צורך לדחות עבורן את הכלאים.

ומקשינן: למה גזרו משום חשש זה שלא לקיים מצות ציצית, שיעשו תקנה — **וליבדקוה** לכל אותן היורות שצובעין בהן את התכלת אם הן תכלת או קלא אילן!?

ומשנינן: **אלא** חוזרת בה הגמרא שאין הגזירה משום קלא אילן, אלא **גזירה משום טעימה,** שמא היתה הצביעה של תכלת לצורך נסיון, לנסות צבע התכלת אם הוא כבר ראוי לצביעה, וצביעה שנעשית לצורך ניסוי היא פסולה למצות ציצית [וכפי שיבואר בדף מב ב בסופו], ודבר זה לא ניתן לבדיקה, שאין אפשרות לבדוק אם נצבע החוט לצורך נסיון או לצורך הצביעה עצמה.

ומקשינן: שעדיין יש עצה למנוע חשש הניסיון בצבע **וליכתבה אדיסקי** שיכתבו את האיסור של ניסוי באגרות ויפרסמום בכל מקום, ויודיעו שצריך לקחת מקצת צבע מתוך היורה ולנסות בו את הצבע, ולשרוף את אותו הצמר!?

ומשנינן: **וכי אדיסקי ליקום וליסמוך?!** למנוע חשש איסור, הרי אפשר שלא כולם יראו אגרות אלו ואפשר גם שלא יקיימו מה שכתוב בהם.

ועל תירוץ זה **אמר רבא:** כיצד אמרת שאין תועלת במשלוח האגרות משום שהאנשים לא יצייתו להם?

השתא ביחס לדין **חמץ בפסח,** וביחס לאכילה **ביום הכיפורים,** שאיסור **דכרת** הם, ובכל זאת **סמכינן אדיסקי,** על האגרות שיצאו מבית דין להודיע אימתי פסח ואימתי יום הכיפורים, **הכא,** ביחס לתכלת, **דעשה בעלמא** הוא **לא כל שכן** שיש לסמוך על האגרות?! מ-ב

אלא אמר רבא: הא מילתא אמרי אמרתי אני בבבל, **ואיתמר** אותו דבר **במערבא** [בארץ ישראל] **משום דרבי זירא כוותי,** שהסיבה שאסרו ציצית בסדין **שמא יקרע סדינו בתוך ג׳** אצבעות משפת הסדין, **ויתפרנו** לקרע בחוטי פשתן, ומשארית החוטים שישארו תלויים בשפת הסדין הוא יעשה ציצית[48] [בצירוף חוטי תכלת], וחוטים אלו שנשארו

דוחה לא תעשה. **והתוס׳** כאן [ד״ה סדין] כתבו שבית שמאי אוסרים סדין בציצית משום שיכול לקיים ציצית בבגד צמר.

ובאמת יש שנקטו כסברת התוס׳ בקושיא, **שהכס״מ** [ציצית ג ו] כתב שמטעם זה צריך דרשה להתיר כלאים בציצית. וכן **הגרעק״א** [או״ח יא ט] נקט שציצית מסברא לא תדחה כלאים, כיון שיכול להמנע מללבוש את הבגד. [והדחיה היא מצד שיטת הר״י במרדכי **וכהפני יהושע** הנ״ל]. **והעונג יו״ט** [א] כתב בדעת **הרמב״ם,** שלכן אסור ליתן חוטי לבן בבגד פשתן שהרי אינו מחויב ללבוש את הבגד.

אך קשה, **שהמאיר לעולם** [א א] **והקובץ הערות** [יד ב] הוכיחו מייבום, ש״אפשר״ לחלוץ ולא יתבטל העשה, ובכל זאת הוא דוחה לא תעשה? וכתב **העונג יו״ט** לחלק, שמצות ייבום כבר חלה עליו אלא שיכול לקיים באופן אחר, אבל במצות ציצית יכול להמנע מהחיוב, שלא יחול עליו כלל ולכן אינה דוחה לא תעשה.

48. כן פירש **רש״י.** וכתבו **התוס׳** [ד״ה שמא] דאף שנחלקו רבי מאיר וחכמים לקמן [מ א]

תלויים לאחר התפירה אינן ראויים למצות ציצית, שהרי **התורה אמרה** "גדילים **תעשה** לך", שתהיה עשייתם מתחילה לשם מצות ציצית, **ולא** תתקיים המצוה **מן העשוי** מכבר בבגד שלא לשם מצוה[49]. וכיון שלא יקיים מצות ציצית הרי חוטי התכלת שיצרף לחוטי הפשתן אוסרין את הסדין משום כלאיים שלא במקום מצוה, לכן, חששו חכמים למצב שכזה ואסרו להטיל ציצית בסדין, שמוטב שימנעו מקיום מצות ציצית בשב ואל תעשה מאשר שיעברו על איסור כלאים בקום ועשה.

שרא רבי זירא לסדיניה: התיר רבי זירא את חוטי הציצית שהיו בסדינו, שהיה עשוי מפשתן, והסכים לגזירה, מחשש שמא יקרע ויתפור, ויכול להכשל בכלאים.

רב זירא אמר: מה שאסרו חכמים להטיל ציצית בסדין הוא מטעם אחר: **גזירה נמי**[50]

בנקרעה הטלית תוך שלש אם יכול לתפור, ופירש רש"י שרבי מאיר גזר מחשש שיעשה ציציות מחוטי התפירה וחכמים לא חששו, כאן בבגד פשתן גם לחכמים יש לגזור, שדוקא כשהחשש הוא רק שהציצית תהיה פסולה לא חששו, אבל כשיש חשש שעל ידי זה יכשל בכלאים אסרו. עוד הקשו התוס', הרי אף אם חוטי הלבן יהיו פסולים אינו מעכב את התכלת ומותר כלאים? ותירצו שכדי לקיים את המצוה בתכלת לבד צריך ארבעה חוטי תכלת והחשש הוא שיתן רק שנים, ופירוש רש"י הוא לשיטתו [לח א], שסובר כך.

והתוס' פירשו שהגזירה שמא יקרע הבגד עם הציצית יחד בתוך שלש ונחשב כנפסק, ואם יתפור אותו כך אין כאן "עשיית ציצית" אלא מן העשוי, וכן פירשו את המחלוקת ר' מאיר וחכמים [מ א].

והרא"ש [סימן יא] פירש שאם נקרע הבגד תוך שלש אפילו קודם שהטיל בו ציצית וחזר ותפרו, אינו נחשב לכנף הבגד אלא תוספת ואי אפשר לתלות בו את הציצית. וכן פירש **הבית יוסף** דבריו, ופסק **בשו"ע** [טו ד] שאם אפשר ראוי להחמיר כן. אבל **הט"ז** [טו ד] **וקרן אורה** תמהו אם כן אין הפסול מצד שהציצית "מן העשוי" אלא שאינה תלויה בבגד, ודחק הט"ז שכונת הרא"ש כהתוס'.

49. **התוס'** הקשו על פירוש רש"י שהגזירה היא שמא ישתמש בחוטי התפירה לציצית, אם כן החיסרון הוא משום שלא נעשו לשמה, ולא מצד שהציצית "מן העשוי"? ותירץ **בעמק ברכה** [ציצית ז] שכדי שיהיו הציצית עשויין לשמה אפשר לכוון לשם ציצית בעשיית החוליות והקשר שהם מעכבים, ודי בזה להחשיב את העשיה לשם ציצית, אבל כיון שפסלה התורה ציצית "מן העשוי", אם תליית החוטים לא נחשבת כעשייה לשם ציצית לא תועיל העשיה לשמה אחר כך להכשיר את התלייה, שהיא "מן העשוי".

עוד הקשו **התוס'** על רש"י, שרב במסכת סוכה [יא ב] מכשיר ציצית שקשר וכרך הגדיל מחוט אחד ארוך ואחר כך חתך אותו לארבעה חוטים, ואינו "מן העשוי" שפסיקתו זו היא עשייתו ואם כן כשיעשה גדיל מחוטי התפירה, קשירתן תהא עשייתן? ותירץ **בעמק ברכה** שאם עשה את הגדיל מחוט אחד אינו ציצית כלל ולכן כשחותך אותו לארבעה זה נחשב לעשיה, אבל חוטי התפירה מצד צורתם הם ראויים להיות ציצית אלא שנעשו לשם תפירה ולכן נחשבים "מן העשוי".

50. כך הגירסא לפנינו, והיינו שהוא עצמו פירש

משום כסות לילה: שמא יבואו להתכסות בו בלילה, שאינו זמן קיום מצות ציצית, ונמצא עובר על איסור כלאים בזמן שאינו מקיים מצות ציצית(51).

ואמר רבא: הא מילתא אמרי אמרתי אני בבבל, **ואיתמר במערבא משמיה דרבי זירא כוותי:** טלית שה**יא של בגד** העשוי מאריג, **וכנפיה** של הטלית הן **של עור** הרי היא **חייבת** בציצית.

אבל אם הטלית עצמה **היא של עור,** הרי למרות ש**כנפיה** הן של **בגד** [אריג] הרי היא **פטורה** מהציצית.

ו"בגד" נקרא רק אריג ולא כשהוא עשוי מחתיכת עור(52).

ומבררת הגמרא: **מאי טעמא** לא נקבע החיוב לפי מקום הטלת הציצית? כי **עיקר בגד בעינן** לקביעת חיוב הציצית, ולכן רק אם עיקר הבגד עשוי ממין המחויב, חייב בציצית.

רב אחאי אזיל בתר כנף, ואם הוא היה עשוי מבגד, היה מטיל בו ציצית על אף שעיקרו

שהגזירה משום שמא יקרע וכו' והוסיף עוד סיבה לגזירה. וכתב **הקרן אורה** שתוס' לא גרסו "נמי", ולכן כתבו שרב זירא ורבי זירא הם שני אמוראים וכל אחד פירש טעם אחר. אבל **רש"י** בכתובות [מג ב] כתב שרב זירא עלה לארץ ישראל ונסמך ומאז נקרא 'רבי' זירא, וכתב בחידושים בשם **רשב"א** שעל הטעם שמא יקרע אמר רבא שלמדו כן בארץ ישראל, והיה זה לאחר שעלה רב זירא לכן נקטה שם הגמרא "רבי" זירא.

51. **רש"י** כאן פירש את הגזירה שמא יתכסה בו בלילה. וכן כתב **הרמב"ם** [ציצית ג ז] ולמד מזה **הכס"מ** ו**בית יוסף** [סי"ח] שדעתו שבגד המיוחד ליום פטור מציצית בלילה והחיוב והפטור תלוי **בזמן** יום ולילה. ודעת **תוס' והרא"ש** [סימן א] שהחיוב תלוי **בכסות** יום, והיא חייבת גם בלילה, ומדויק לשון הגמרא גזירה משום "כסות" לילה, שהיא פטורה אפילו ביום וחששו שמא יטיל כלאים בציצית בבגד שהוא מיוחד ללילה, וכן פירש **רש"י** שבת [יא ב] ולהלכה מחמירים כשני השיטות מספק, אבל בברכה מקילים כשניהם ואין מברך אלא על בגד המיוחד ליום ודוקא כשלובשו ביום יברך.

ובדעת רש"י שלכאורה סותרים דבריו כאן למה שפירש במסכת שבת, כתב **הקרן אורה** ליישב, שיש שני אופנים בפטור לילה שבגד המיוחד ללילה פטור לגמרי מפני שלילה לאו זמן ציצית, וגם בגד המיוחד ליום, פטור בלילה. והיינו שהחיוב והפטור תלוי ב"זמן" אבל בגד המיוחד לזמן של פטור, אינו מחויב כלל.

52. כן פירש **הלבוש** [י ד]. **ובאגרות משה** [או"ח ח"ב א] הוכיח **מהרע"ב** במסכת כלים [פכ"ז מ"א] שאפילו אם יחתוך את העור לחוטים ויארוג ממנו בגד, דינו כעור ופטור מציצית, ולמד מזה לפטור מציצית בגד ארוג מחוטי ניילון. שבגד העשוי מדבר שדרכו לשימוש כחתיכה אחת ולא חוטים ארוגים לא נחשב בגד.

והטעם שהחיוב נקבע לפי עיקר הבגד ביאר **הלבוש** [שם] דכתיב "על כנפי בגדיהם" שהצורך ב"בגד" נאמר על עיקרו ולא על הכנף, **והמהרי"ק** [שרש קמא] כתב בשם רבנו מנוח [הובא בב"י] דכתיב "כסותך אשר תכסה בה" ואדם מתכסה בעיקר הבגד ולא בכנף.

של הבגד היה עשוי מעור[53].

אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא: הטיל חוטי ציצית לטלית שהיתה **בעלת שלוש** כנפות בלבד, ולאחר מכן **השלימה לארבע** כנפות על ידי שתפר בה קרן נוספת, הרי למרות שהטיל עתה ציצית בכנף הרביעית, היא **פסולה, משום "תעשה ולא מן העשוי"!** שבשעה שהוטלו חוטי הציצית בשלש הכנפות הראשונות לא היתה הטלית חייבת בציצית, ונמצא שבשעת חיובה, כשתלה בה את הקרן הרביעית, כבר היו בה חוטי הציצית, והתורה חייבה להטיל בה ציצית כשהיא מתחייבת בהן, ולא יוצא ידי חובה בציציות שכבר היו תלויות בבגד לפני שעת החיוב.

מיתיבי: **חסידים הראשונים** שהשתדלו בכל מאודם לדקדק במצוות, נהגו להטיל ציצית בבגד ברגע הראשון שרק היה אפשר. ולפיכך, בשעה שארגו והכינו בגד בעל ד' כנפות, **כיון שארגו בה ג'** אצבעות של אריג, שהוא השיעור הקטן ביותר של בגד, **היו מטילין לה** חוטי **תכלת** בשני הכנפות שכבר נארגו. ומוכח, שאע"פ שבגד קטן וצר ברוחב ג' אצבעות אינו חייב בציצית כיון שאין בו שיעור, אעפ"כ אין זה פוסל את הציצית המוטלת בו משום "תעשה ולא מן העשוי"! וקשה על רבא.

ומתרצינן: **אימא כיון שפצעו בה ג'**! והיינו, שבשעת גמר אריגת הבגד, כשנכנסו לתוך ג' אצבעות האחרונים שעוד נשאר לארוג בבגד והיה שייך כבר להטיל בו צצית כיון שהיו בה כבר ד' כנפות, **היו מטילין לה תכלת.** שאז היה כבר שם "עשייה" בהטלת הציציות.

ומקשינן: **ומי אמרינן** כיצד יתכן לומר שציצית שהוטלה בשעה שהבגד היה פטור עדיין מציצית פסולה משום **תעשה ולא מן העשוי, והאמר רבי זירא: הטיל** ציצית נוספת **למוטלת,** שכבר הטיל ציצית פעם אחת בבגד ועתה בא להוסיף ציצית נוספת בכל כנף, הרי היא **כשרה,** ואף אם פסק אחר כך את הציציות הראשונות! והרי במקרה כזה אין שם עשייה על הציציות השניות שנשארו עתה, כיון שהבגד כבר נפטר בציציות הראשונות, ובכל זאת לא נפסלים משום תעשה ולא מן העשוי!?

ומתרצינן: **אמר רבא: השתא ב"בל תוסיף" קאי,** בעשיית הציציות השניות, הילכך — "**מעשה" לא הוי!** שכיון שבעשיית הציציות השניות עבר על איסור "בל תוסיף" אין שם "עשייה" כלל בהטלתן[54], ואח"כ כשפוסק

---

53. כתב **השפת אמת,** שלכאורה היה אפשר לפרש שרב אחאי בא להקל וסובר **ש"גם"** הכנף קובע החיוב, וכדי להתחייב בציצית צריך שהבגד וגם הכנף יהיו ממין המחויב ואם אחד מהם מעור פטור. אבל **ברש"י** מבואר שלרב אחאי הכנף לבד קובע חיוב, ועדיין אפשר לומר ששניהם מחייבים וכנף בגד מחייב אפילו בבגד עור, ואם הכנף מעור והבד צמר חייב מצד הבגד. אבל ברש"י משמע שלרב אחאי **רק** הכנף קובע החיוב ואפילו בבגד צמר אם הכנף מעור פטור.

54. כן פירשו **רש"י ותוס'.** ותמה **הקרן אורה** למה איסור בל תוסיף גורם שאין זה "עשיה" ואדרבה אינו רק עשיה בפטור אלא אפילו באיסור? ועוד תמה, הרי בעשייה לא עובר

את הראשונות, אותה שעה נחשבת הקציצה כ"עשיית" הציציות השניות ואין זה נקרא "מן העשוי". אבל בטלית בת ג' כנפות שהטיל בה ציצית ואחר כך עשאה בת ד' כנפות, נחשבת הטלת הציצית "עשייה", ולכן כשנעשית הטלית לאחר מכן מחויבת, נחשב "מן העשוי", ופסול.

מתקיף לה רב פפא: ממאי דגברא לאוסופי קא מיכוין? מנין לנו שזה שמטיל ציצית בשנית מתכוין להוסיף על מה שצותה תורה, ועבר בכך על בל תוסיף, ולכן אין במעשיו שם "עשייה" כלל? [ולכן כשיחתוך את הראשונות הציציות השניות יהיו כשרות]. **דלמא לבטולי קא מיכוין** אולי מתכוין המטיל לבטל בעשייתו את הציציות הראשונות, ובמחשבתו להסירם לאחר מכן ו"לעשות" כעת במקומם ציציות אחרות לשם מצות ציצית, ובכך "**בל תוסיף" ליכא,** אבל שם **מעשה איכא!** והיא "עשיה" בפטור כמו טלית בעלת שלש כנפות, ואם כן מוכח מכאן שאין פסול "תעשה" ולא מן העשוי בשעה שהבגד פטור מעשיית אותן הציציות! (55)

אמר רב זירא אמר רב מתנא אמר שמואל:

איסור כלל ורק אם ילבש כך את הבגד יעבור בלאו ומדוע האיסור בלבישה גורם שלא יחשב עשיה? **ובשיטמ"ק** [אות ז] הקשה כן, ומשמע מתירוצו ששני קושיות אלו מיישבות זו את זו, שכיון שנאסר הבגד בלבישה על ידי עשיית ציציות הנוספות אין זו עשיית ציצית הראויה ללבישה ולכן אינה עשיה, אבל אם עשה ציצית בטלית פטורה יש כאן עשיה ללבישה בפטור.

ומדברי **הרמב"ם** [א טו] למד **הכס"מ,** שפירש את דברי רבא בתמיהה, שאם עובר בלאו איך אפשר לומר שלא נחשב לעשיה? אלא על כרחך זה "עשיה" בפסול. וראה בהערה להלן.

55. כן פירשו **רש"י ותוס',** לשיטתם בביאור דברי רבא. ולפירושם אם נפסוק שיש פסול "מן העשוי" בהטיל ציצית כשהטלית פטורה, יהיה הדין לפי רב פפא שאם התכוין להוסיף ואח"כ חתך את הראשונות, הציציות השניות כשרות, ואם התכוין לבטל את הראשונות, הציצית פסולה שהטלת החוטים הנוספים היא "עשיה" בפטור. אבל **הרמב"ם** [א טו] פסק להיפך, שאם כוונתו להוסיף אפילו יחתוך אח"כ אחת מהן פסולה, ואם כוון לבטל את הראשונות וחתך את הראשונה, כשרה?

וביאר **הכס"מ ובית יוסף** [סימן י] שהרמב"ם פירש את הגמרא הפוך מרש"י ותוס', שרבא שאל בתמיהה השתא בבל תוסיף קאי מעשה לא הוי? וסובר שהאיסור בל תוסיף מוכיח וגורם שנחשב לעשיה פסולה. ורב פפא חולק וסובר שאם כיון להוסיף זה עשיה בפסול וגם אם יחתוך אחד מהם נחשב "מן העשוי" ופסול, אבל אם כיון לבטל את הראשונות נחשב לעשיית ציצית כשרה. וראה עוד בהערות להלן [מא א].

והראב"ד בהשגות פירש, שרב פפא לא חולק על רבא בגדר "מן העשוי" אלא חולק עליו בדין בל תוסיף, וסובר שאם כיון לבטל את הראשונות אינו עובר בלאו דבל תוסיף ונחשב ההוספה כעשיית ציצית כשרה, ואם כיון להוסיף מודה רב פפא שאינה "עשיה" וכשיחתוך את הראשונות זו היא עשיית השניות וכשרה.

ב. **הרמב"ם** הנ"ל [א טו] פירש את הדין שאם כיון להוסיף אפילו חתך אחת משתיהן פסולה שהרי כשהוסיף פסל את הכל וכשהתיר או חתך התוספת נמצא השאר נעשה מן העשוי". ומבואר שסובר שהלאו ד"בל תוסיף" פוסל את

חוטי **תכלת** מצמר שהוטלו בבגד יחד עם חוטי לבן הפשתן **אין בהם משום** איסור **כלאים**[56], **ואפילו** אם הטילם **בטלית** כזו **שפטורה** מחובת ציצית.

והוינן בה: **מאי "טלית פטורה"?** באיזו טלית מדובר?

הציצית כולה. **והראב"ד** בהשגות חולק וסובר שאם הוסיף עוד גדיל הרי הוא קשור בפני עצמו "והאי לחודיה קאי" אינו פוסל את הציצית. **והתוס'** לעיל לח א [ד"ה התכלת] סוברים כהראב"ד ש"בל תוסיף" אינו פוסל את הציצית והוכיחו כן מהגמרא סנהדרין [פט א]. [וראה **רעק"א** בשו"ע [י ו] **ובביאור למרדכי** [תתקמב] ביאור דעת הרמב"ם.]

ובעמק ברכה [ציצית ו] כתב בשם **הגר"ח** שהרמב"ם אינו פוסל מצד הלאו, אלא משום שיש כאן שמונה גדילים שכל אחד מהם ראוי להחשב ציצית וצריך לחתוך ארבע שהם הוספה, וממילא כל אחד יכול להחשב גם לציצית וגם לחולין וזה פוסל את כולם מלהחשב עשויים לשם ציצית. [ראה חידושי הגר"ח החדש שמ.]

56. **התוס'** כתבו **שרבנו תם** דייק מלשון הגמרא שכלאים "הותרה" לגמרי בציצית ואפילו בלילה שאין מצוה, ובתוס' חולין [קי ב] הוסיפו ש"הותרה" כלאים בציצית גם לנשים ולמי ששואל את הטלית שפטור מציצית. ודעת **הראב"ד** [ציצית ג ט] בהשגות, שאסור לנשים, **והכס"מ, ושאגת אריה** [סימן ל] כתבו בדעת הרמב"ם [ג ז] שאסור בלילה משום שכלאים רק "דחויה" בציצית.

והרמב"ן יבמות [ד ב] תמה על ר"ת הרי מכלאים בציצית למדו את הדין עשה דוחה לא תעשה, ודוקא אם אין יכול לקיים שניהם, ואיך אפשר לומר שכלאים "הותרה" בציצית אפילו אם אינו מקיים את המצוה? ובאמת האחרונים תמהו מה נשתנה דחיית כלאים בציצית מכל עשה דוחה לא תעשה? ומצינו כמה ביאורים בזה:

א) **הגרעק"א** [או"ח יא ט] נקט שמסברא ציצית לא דוחה כלאים כיון שיכול לא ללבוש את הבגד וימנע מחיוב ציצית, **והכס"מ** [ג ו] כתב שמטעם זה צריך גזירת הכתוב ללמד שכלאים מותר בציצית. וכיון שאין דחיה זו כשאר עשה דוחה לא תעשה סובר ר"ת שזה "הותרה".

ב) **השאגת אריה** [ל] כתב עוד סיבה שאין דחיה זו כשאר עשה דוחה לא תעשה. שהרי דעת **תוס'** יבמות [צ ב] **והר"י במרדכי** שחיוב ציצית הוא רק אחרי הלבישה, ואיסור כלאים הוא בלבישה עצמה ואם כן בעידנא דמיעקר לאו בלבישה, עדיין לא התחייב בעשה? ועשה דוחה לא תעשה רק כשהעשה והלאו הם בזמן אחד ממש, ומוכח שכאן זה "הותרה" לגמרי. והאחרונים דחו דבריו, ראה **בביאור למרדכי** [תתקמד] שכתב שאף שהחיוב הוא אחר שלובש אבל אם לובש בגד שיש בו ציצית, "קיום" המצוה היא מיד בלבישה ולכן נוסח הברכה להתעטף, וקיום העשה דוחה לא תעשה. עוד נקטו שמעשה המוכרח לקיום העשה דוחה לא תעשה אפילו שאינו אלא הכשר מצוה כשבירת עצם בקרבן פסח כדי לאכול מה שבתוכו שדוחה לא תעשה, וכל שכן לבישת בגד עם ציצית, וראה עוד להלן.

ג) **בזכר יצחק** [סימן לא] תירץ שהטלית אינה המצוה עצמה, אלא "הכשר" מצוה שאינו דוחה לא תעשה, ואם התירה התורה על כרחך שזה "הותרה". **ובחידושי ר' שמואל** [יבמות ה] תמה שאפילו שבירת עצם בקרבן פסח נידחית כדי לאכול מה שבתוכו ואין זה אפילו הכשר

אילימא דלית בה שיעורא ונאמר שאין איסור כלאים אפילו אם הטיל צמר ופשתים בטלית שהיא פחותה מכשיעור, הרי למדנו להיפך, שאם אין בה שיעור חיוב יש בה איסור כלאים. שהרי למדנו:

מא-א **והתניא: טלית שהקטן מתכסה בו ראשו ורובו והגדול יוצא בה** לשוק **דרך עראי** ואינו מתבייש — זהו שיעור הטלית שהיא **חייבת בציצית**(57). אבל אם **אין הקטן מתכסה בה ראשו ורובו,** הרי **אע"פ שהגדול יוצא בה עראי פטורה**(58) מחיוב ציצית, **וכן** הדין **לענין כלאים!**

מצוה אלא מעשה הנצרך כדי לקיים מצוה ובודאי שעיטוף בטלית של כלאים ידחה לא תעשה.

ד] **בעונג יו"ט** [א] כתב שר"ת סובר כן דוקא בדעת רב יהודה [לט ב] ומשום שדעתו שציצית חובת טלית הוא ואם כן יכול לקיים מצות ציצית בלי שילבש את הבגד ולא יעבור בלאו דכלאים, אלא שאם יאסר ללבוש את הבגד יהיה פטור מציצית שהחיוב הוא רק בבגד הראוי ללבישה, ולא יועיל "דחיה" ללאו דכלאים שהרי שוב יהיה אסור לו ללבוש את הכלאים כיון שמקיים את העשה בלי לבישה, ועל כרחך ש"הותר" כלאים.

57. **הרמב"ם** [ג א] השמיט את הדין בברייתא שהגדול יוצא בה דרך ארעי. וכתב **הכס"מ והבית יוסף** [טז] שסובר שאין זה משיעור הבגד רק הברייתא באה לומר שהחיוב **לגדול** הוא בשיעור שקטן מתכסה בו, ונקטה גדול יוצא בה ארעי לבאר איך יצוייר חיוב בבגד שראוי לקטן. **ובביאור הגר"א** [טז] תמה אם כן מה קושיית הגמרא מדין אין ארעי בכלאים הרי השיעור אינו תלוי אם גדול יוצא בה ארעי? וכתב שהרמב"ם היה לו גירסא אחרת בגמרא.

והטור והרמ"א [טז] נקטו את לשון הברייתא וסוברים שיש שני תנאים בשיעור טלית, קטן מתכסה בו וגדול יוצא בה דרך ארעי, **והראב"ד** בהשגות [ג א] נקט שכן היא דעת הרמב"ם ומכאן למד שהכונה בברייתא לקטן שהולך לבדו בשוק [והטור כתב בן תשע שנים והב"י כתב שזה אותו שיעור של הרמב"ם.] ופחות מזה אי אפשר שגדול יצא בו. והקשה **הקרן אורה** שעדיין אין מובן קושיית הגמרא מהדין שאין ארעי בכלאים, הרי אפשר שמצד לאו דכלאים אסור אפילו מה שאין גדול יוצא בה, וכן לבישת ארעי, אבל מצד שיעור הבגד צריך כדי מדה זו?

ותירץ שבאמת ה"שיעור" הוא שהקטן מתכסה בו ראשו ורובו ולכן נקט הרמב"ם רק שיעור זה, אלא שה"סיבה" לקביעת השיעור כך היא מפני שגדול יוצא בה ארעי, שמסתבר שהשיעור נקבע לפי מי שמחויב במצוה ולא לפי קטן הפטור. ולכן מקשה הגמרא למה נקבע שיעור זה לבגד כלאים ופחות משיעור זה מותר "מפני" שאין הגדול יוצא בה ארעי, הרי אין ארעי בכלאים.

58. **הביאור הלכה** [טז ד"ה לשוק] כתב שהדין שכתב **הרמ"א** שאם גדול אינו יוצא בו ארעי לשוק פטור מציצית הוא דוקא אם הוא מתבייש לצאת בבגד כזה מפני קיצורו וקטנותו, אבל טלית קטן שלנו שמתבייש לצאת בו מפני צורתו, ומפני שאין דרך לצאת בו, אם יש בו שיעור לכסות ראשו ורובו של קטן חייב.

הב"ח דייק מלשון הגמרא שאם גדול יוצא בבגד דרך קבע חייב אפילו אין בו כשיעור שקטן מתכסה בו, והעתיקו להלכה **המשנה ברורה** [טז ב]. אבל הוסיף **בביאור הלכה** [ד"ה ואז] שהב"ח סובר כן דוקא בבגד שלובשו דרך מלבוש הנראה וניכר אבל טלית קטן שלנו

והוינן בה: **מאי "וכן לענין כלאים"?** לאיזה ענין דימו ציצית לכלאים? **אילימא** שכוונת הבריתא להורות **שכן** הדין **לענין איסורא דכלאיים.** שטלית שהיא קטנה מהשיעור המוזכר בברייתא מותר לעשותה מצמר ופשתים ואין בכך איסור כלאים, לא יתכן לומר כך, [שהרי] **והא אנן תנן: "אין עראי בכלאים"** ואפילו בגד קטן שמתבישים לצאת עמו עראי לשוק אסור משום כלאים!

ואמר רב נחמן בר יצחק "וכן לענין סדין בציצית" שכוונת הבריתא היא לדמות שיעור ציצית לכלאים, שאם יש לו בגד פשתן גדול שיש בו שיעור חיוב ציצית, מותר להטיל בו תכלת מצמר ואין לו לחוש לאיסור כלאים, אבל אם הבגד קטן ואין בו שיעור חיוב ציצית, אין להטיל בו תכלת, מפני שלובש כלאים שלא במקום מצות ציצית.

ואם כן מפורש בברייתא, שטלית שאין בה שיעור ציצית אסור להטיל בה צמר ופשתים. וקשה לרב מתנא, שאמר שמותר להטיל תכלת בבגד פשתן ואפילו בטלית פטורה מהי אותה טלית פטורה?

ומתרצינן: **אלא מאי פטורה הטיל למוטלת!** שאם הטיל בבגד פשתן ציציות נוספות על הראשונות ויש בהם תכלת מצמר אין בכך משום איסור כלאים למרות שבציצית הנוספת הוא אינו מקיים מצוות ציצית, שכלאים הותרו בציצית לגמרי.

ומקשינן: **והא** כבר **אמרה רבי זירא חדא זימנא?** לעיל, שאם הטיל למוטלת כשרה, ומכיון שהתחדש שם שיכול לפרוק איזו שירצה, הראשונות או האחרונות, וכשר, פשיטא שיש שם ציצית על שניהם, ואין בכך איסור כלאים? (59)

ומתרצינן: **חדא מכלל דחברתא אתמר** שבאמת את הדין שכלאים "הותרה" אפילו בטלית פטורה, למד רב זירא מהדין הראשון ש"הטיל למוטלת כשרה".

תנו רבנן: טלית כפולה, שהיתה ארוכה כשתים וכפלה, **חייבת בציצית.** ונותן הציציות על מקום הכפל, דהיינו, בד׳

שלובשו תחת בגדיו אם אין בו שיעור בודאי פטור וכבר צווחו כל האחרונים שאם אין בטלית קטן שיעור הוא מבטל מצות ציצית ואם יברך עובר בלא תשא. [ראה משנ"ב טז ד].

59. כן פירש **רש"י. והשיטמ"ק** [אות א] תמה שהדין לעיל הוא כשיחתוך את הציציות הראשונות וחידש ר׳ זירא שהשניות כשרות, אבל מנין לנו שאם שתיהן על הבגד שאין איסור כלאים? ולכן פירש כמו **התוס׳** [ד"ה חדא] שקושיית הגמרא להיפך שמהדין שאין בתוספת משום כלאים נלמד שאם יחתוך את הראשונות הציצית כשרה.

והקרן אורה תירץ לפי דברי **הרמב"ם** [א טו] שהמוסיף גדילים על הציצית וכיון לבטל הראשונות, "מתיר הראשונה או חותכה וכשרה", ומבואר שפירש את הדין הטיל למוטלת כשרה דוקא הציצית השניה. ומיושב קושיית הגמרא כאן שמוכח מזה שאין ציציות שניות אסורות משום כלאים ואפילו אם לא יחתוך הראשונות, רק השניות הם הכשרות. [וראה **בקרן אורה** לעיל [מ ב] שמסתפק שמא לשון הרמב"ם לאו דוקא.]

הפיאות כשהיא כפולה.

ורבי שמעון פוטר מליתן בה ציצית. משום שאם יתן ציציות במקום הכפל, נמצא שאם תפשט, יהיו הציציות באמצעיתה[60].

ושוין רבי שמעון ורבנן בזה **שאם כפלה ותפרה שחייבת** משום שעל ידי התפירה לא תיפשט.

ומקשינן: אי **תפרה** ממש, **פשיטא** שחייבת, דהלא כעת זו היא צורתה?

ומשנינן: **לא צריכא, דנקטה בסיכי,** שחברה על ידי סיכות, שאין זו תפירה של קיימא.

רבה בר הונא אקלע לבי רבא בר רב נחמן. חזייה דהוה מיכסי בטלית כפולה [שלא היתה מהודקת בסיכות], **ורמי ליה חוטי עלוי כפילא** [והיו בה חוטי הציצית במקום הכפל]. **אפשיטא** [נפשטה] הטלית **ואתא חוטא וקם להדי רישא** [ונמצאו חוטיה באמצע, בצד ראשו של רבא בר רב נחמן]. **אמר ליה** רבה בר הונא: באופן זה, שעומדים החוטים באמצע הטלית, **לאו היינו כנף דכתב רחמנא באורייתא!** שכנף הוא שפת הבגד.

אתא רבא בר רב נחמן **שדייה** לבגד זה, **ואיכסי בגלימא אחריתי.**

אמר ליה רבה בר הונא: **מי סברת** ציצית **חובת גברא הוא,** כך שהועלת במעשיך לקיים מצות ציצית בטלית אחרת, ולא אכפת לך שהטלית הכפולה תשאר כשהיתה? הא ציצית **חובת טלית הוא!** ואף כשאין אתה לובשה הרי היא טעונה ציצית, ואם כן **זיל, רמי לה** לטלית זו הכפולה ציצית, כיון שנפשט כפילה.

ואמרינן: **לימא מסייע ליה** לרבה בר הונא שסובר שציצית חובת טלית היא. ששנינו: **חסידים הראשונים, כיון שארגו בה** בטלית אורך של **שלוש** אצבעות שהוא שיעור בגד, **היו מטילין בה תכלת** מיד בשעת האריגה, עוד לפני שהבגד הושלם וראוי ללבישה. ואם תחילת החיוב הוא בלבישה זה עדיין לפני שעת חיוב? ומוכח שהמצוה על הטלית.

ודחינן. **שאני חסידים** הראשונים **דמחמרי אנפשייהו.**

ואמרינן: שרבה בר הונא הסובר שציצית חובת טלית הוא **ופליגא דמלאכא** [חלוק הוא בכך על דברי המלאך].

דמלאכא [מלאך] **אשכחיה לרב קטינא**

---

60. **הבית יוסף** [י] פירש שרבי שמעון פוטר מליתן ציצית במקום הכפל אבל מחייב בציצית על הכנפיים הפשוטים. **והדרכי משה** [אות ג] חולק, וסובר שרבי שמעון פטר לגמרי כלשון הברייתא. והטעם שפטור לגמרי לרבי שמעון ביאר **הקהילות יעקב** [סימן כד] משום שכל הד׳ כנפות הם בצד אחד של הבגד והחיוב הוא דוקא כששני כנפות לפניו ושנים מאחריו, כמו שכתבו **השו״ע והרמ״א** [י יב]. [והאחרונים מחמירים בזה ראה משנה ברורה [י לו].]

וכתבו **המשכנות יעקב** וקרן **אורה** שאת דברי תנא קמא שטלית כפולה חייבת, לפי **הבית יוסף** צריך לפרש שחייבו להטיל ציצית במקום הכפל ובזה חולקים על רבי שמעון שמחייב בכנפיים הפשוטים, ולפי **הדרכי משה** צריך לומר שתנא קמא מחייב בכנפיים הפשוטים ורבי

דמיכסי בסדינא שלא היה לה ציצית, שגזרו שלא להטיל בה ציצית משום כסות לילה.

אמר ליה המלאך: **קטינא, קטינא!** כיון שאתה מתכסה **בסדינא** שאין מטילין בה ציצית **בקייטא** [בקיץ]. **ובסרבלא** [שהוא בגד שקצותיו עגולין ואין לו אלא שני כנפים למטה, ופטור מן הציצית] אתה מתכסה **בסיתוא.** אם כן **ציצית מה תהא עליה?** אימתי תקיים מצות ציצית?

אמר ליה רב קטינא למלאך: וכי בשמים **ענשיתו אעשה**(61)? הרי אין אדם מחוייב לקנות טלית המחוייבת בציצית כדי להטיל בה ציצית, אלא רק אם הוא לבוש בבגד שיש לו ארבע כנפות הוא חייב להטיל בה ציצית, ומדוע אמרת לי ציצית מה תהא עליה?!

אמר ליה המלאך: אמנם בזמן רגיל אין עונשין בשמים מי שאינו קונה בגד המחויב בציצית, אבל **בזמן דאיכא ריתחא** בעולם **ענשינן** אפילו על אי קיום מצות עשה.

ומבררת הגמרא דברי המלאך: **אי אמרת בשלמא חובת גברא הוא,** מובן **היינו דמחייב** עונש בעידן ריתחא משום **דלא קא רמי** עליו ציצית, **אלא אי אמרת חובת טלית הוא,** קשה, דסדין וסרבלא **הא לא מחייבא** בציצית, ולמה יענש על שאין לו בגד המחוייב?

ומקשינן: **אלא מאי** אמרת, **חובת גברא הוא,** הרי עדיין קשה **נהי דחייבי רחמנא** בציצית,

---

שמעון פוטר לגמרי, שהרי במעשה בגמרא מרבה בר רב הונא מבואר שהוא סובר שמקום הכפל אינו כנף ובכל זאת צוה עליו "זיל רמי" והיינו בכנפיים הפשוטים ולפי הדרכי משה הוא סובר כתנא קמא, ולפי הבית יוסף כרבי שמעון.

הנמוקי יוסף פירש טלית כפולה שהיא גדולה פי שנים מקומת הלובש, ואי אפשר ללובשה בלי לכופלה, ופטורה משום שאין זה דרך לבישת בגד. והביאו **המגן אברהם** [י ז]. ולפירושו צריך לומר שהברייתא והמעשה ברבה בר רב הונא אינם ענין אחד.

61. הקשו **התוס'** הרי עונשין על ביטול עשה כמבואר בגמרא כתובות [פו א] שהאומר סוכה איני עושה וכדומה מכין אותו עד שתצא נפשו? ותירצו שכונת הגמרא למצות ציצית דוקא שאינו מבטלה אלא שנמנע מהחיוב על ידי שאינו לובש טלית המחוייבת. **והשיטמ"ק** [אות ו] תירץ שדוקא על ביטול מצוה קבועה מענישים אבל ציצית שאין זמנו קבוע לא נענש. ובחידושים בשם **רשב"א** תירץ לפי דברי **התוס'** [מ א ד"ה סדין] שרב קטינא הטיל חוטי לבן ורק מתכלת נמנע מפני הגזירה שפטרו סדין בציצית, והמלאך הוכיחו על שביטל מצוה מן המובחר ועל זה אין עונשין.

והקשה **הגר"ח** [החדש, שמא] מה קשה לתוס' הרי דין זה שמכין אותו עד שיעשה סוכה אינו **עונש** אלא **כפיה** על המצוות? ובאמת כן הוא דעת **הנתיבות המשפט** [סימן ג] שאין צריך לזה בית דין אלא כל אדם יכול להכותו, כמו שיכול למנוע חוטא מלעבור על לאו. אבל בראשונים הנ"ל מבואר שזה עונש, וכן נקט **המשובב נתיבות** [סוף סימן ג] שצריך דוקא בית דין לזה ואינו דומה להכאה כדי למנוע מלעבור על לאו.

ודעת **הרמב"ן** על התורה [שמות כ ח] שרק את "המורד" ואומר סוכה איני עושה והזכיר הרמב"ן שם גם ציצית איני עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו ולדבריו לא קשה קושיית תוס'.

היינו **כי מיכסי** [שנתכסה כבר] **בטלית דבת חיובא**, אבל **כי מיכסי טלית דלאו בת חיובא מי חייביה רחמנא!?**

אלא, בהכרח, **דהכי קאמר ליה** המלאך לקטינא: **טצדקי** [תחבולות] אתה עושה **למיפטר נפשך מציצית!** וזה ודאי אינו רשאי לעשות תחבולות כדי להיפטר מן המצוה. ומעתה אפילו אם ציצית חובת טלית הוא אין זה ראוי, ולכן נענש על כך בשעת ריתחא(62).

אמר רב טובי בר קיסנא אמר שמואל: כלי קופסא, דהיינו טליתות הראויות לציצית, אף על פי שמקופלות ומונחות בקופסא, מכל מקום כיון שהן עומדות להתכסות בהן נחשבות ככסותך "אשר תכסה בה", **וחייבין** הן **בציצית.**

ומודה שמואל, בזקן שעשאה לטלית זו **לכבודו**, שיהו לו לתכריכין אחר שימות, **שפטורה** היא מן הציצית.

מאי טעמא?

"אשר תכסה בה" אמר רחמנא, והאי לאו לאיכסויי עבידא.

ומכל מקום, **בהיא שעתא** — אחר שמת, שמכסין אותו בתכריכין, **ודאי רמינן ליה**(63) ציצית לטלית זו **משום** הכתוב "**לועג לרש חרף עושהו**", שאם אין מטילין בהן ציצית נראה כלועג למת, כאילו אומרין לו פטור אתה מן המצוות.

אמר רחבה אמר רבי יהודה: טלית שנקרעה אם **חוץ לשלש** אצבעות משפת הבגד נקרעה, **יתפור** אותה ולא חששו שמא ישאר משהו מחוט התפירה ויניחו בטלית ויוסיף עליו עוד עד שיהיו ארבעה חוטים לשם ציצית [ואם יעשה כן, לא תהא הטלית כשירה, שחוט זה שנשאר מן התפירה אינו כשר לציצית, שצריך דוקא "תעשה, ולא מן העשוי", וחוט זה הנשאר הוא כבר עשוי] והטעם שלא חששו, כיון שהוא תופר מחוץ לשלש אצבעות משפת הבגד, אין זה מקום הטלת ציצית.

---

62. כן פירש **רש"י**. וגרס בגמרא "אלא", וחוזרת בה הגמרא מהראיה ואפילו אם ציצית היא חובת טלית נענש. ולדעת רש"י העונש אינו על ביטול המצוה שהרי נמנע מלהתחייב בה אלא העונש הוא על התחבולה וההתחכמות להפטר מהחיוב, וכן מבואר **בתוס'** ערכין [ב ב ד"ה הכל] שכתבו שדוקא בזמן חז"ל שכל הטליתות היו בת ד' כנפות יש עונש למי שמשנה בגדו כדי להפטר, אבל בזמן הזה שרוב הטליתות פטורין אין עונש למי שאינו קונה בגד עם ד' כנפות.

אבל **התוס'** לא גרסו "אלא" וכתבו שגם למסקנא נשארת הראיה מהעונש בעידן ריתחא שציצית היא חובת גברא, אבל אם היא חובת הטלית אין עונש על שאין לו בגד מחוייב. ולדבריהם העונש הוא על שלא טרח לקיים את המצוה, וביאר **השפת אמת** שמצוה שהיא חובת הגוף ראוי שיתחייב ויקיים אותה, כדי להשלים מצוותיו. וראה **במהרש"א** שביאר למה נענש דוקא בעידן ריתחא, שאז צריך להרבות במצוות לזכות הדור להגן מהריתחא, ולכן "הצדיקים" נענשים על כך. **והרמב"ם** [ג יא] כתב: אין ראוי לאדם חסיד שיפטור עצמו ממצוה זו. והיינו שהיא מידת חסידות.

63. **התוס'** בברכת [יח א] ונדה [סא ב] כתבו

אבל אם נקרעה הטלית **תוך שלש** אצבעות משפת הבגד **לא יתפור**, כיון שזהו מקום הציצית חששו שיניח מחוט התפירה ויעשהו ציצית, והיא תהיה פסולה(64).

תניא נמי הכי: טלית שנקרעה חוץ לשלש אצבעות — **יתפור**(65). **תוך שלש** אצבעות **רבי מאיר אומר לא יתפור, וחכמים אומרים יתפור.** ומדברי רבי מאיר מוכח כדברי רחבה אמר רבי יהודה(66).

וממשיכה הברייתא: **ושוין** רבי מאיר ורבנן

שהמנהג הוא שלא להטיל ציצית למת, וביארו שנוהגין כן על פי מסכת שמחות [פי"ב] שאבא שאול צוה לבניו שיסירו הציצית מתכריכיו וסיימו התוס' ומיהו לא נתברר טעמו, וכתבו כמה סיבות למנהג שלנו שנשתנה מזמן הגמרא.

אבל **הרמב"ן** בתורת האדם שער הוצאת המת [**ובמלחמות** סוף מו"ק] מיישב את הסתירה ממנהג הגמרא למסכת שמחות, שמצינו במסכת ציצית מחלוקת אם יש קדושה בציצית לאסור להשתמש בה שלא לצורך מצוה, ואבא שאול סובר שיש לה קדושה ולכן צוה שלא לקוברו בציצית שלו מפני שנחשב השתמשות בלי קיום המצוה, אבל אין זה סותר לגמרא שזקן שעשה ציצית לתכריכיו קוברין אותו בה, שכיון שאין התכריכים חייבין בציצית אין להם קדושה ומותר להשתמש בהם לכבודו. וכיון שההלכה שתשמישי מצוה נזרקין כחכמים, לכן נהגו לקבור בהם. וכן פסק **השו"ע** ביו"ד [שנא ב], אבל **הרמ"א** כתב להחמיר כדעת תוס' ולקשור הציציות ולכסותם בשעת קבורה.

64. כן פירש **רש"י**. **והתוס'** [מ ב ד"ה שמא] פירשו שנקרע הכנף עם הגדיל, ואם הקרע בתוך שלש משפת הבגד זה נחשב שנתלש הגדיל וכשתופרו הוא "מן העשוי". [וראה להלן אם מדובר שנתלש לגמרי, או שנקרע, ועדיין מחובר]. **והרא"ש** [סימן יא] הביא פירוש רב עמרם שאפילו נתלש הכנף לפני שהטיל הציצית, כיון שנפסק סמוך לשפת הבגד גם אם חזר ותפרו אינו נחשב חלק מהבגד, אלא דבר נפרד ואי אפשר לתלות בו ציצית. **והשו"ע** [טו ד] כתב שירא שמים יצא ידי כל הדעות הנ"ל.

65. **הרשב"א** בתשובה [ח"א ריז] נשאל על טלית גדולה שנחתכה לשנים אם הציציות שנשארו בה כשרות? והשיב שיכול להטיל בה עוד שתי ציציות בכנפות החדשים וכשר. **והבית יוסף** פסק כך והוסיף שיכול לתפור בה חתיכה אחרת ולהטיל בה ציצית וכשרה וכן פסק **בשו"ע** [טו ג]. **והב"ח** חולק וכתב שכשמתחיל לתפור צד אחד נעשית הטלית בעלת שלש כנפות ונפסל הציצית. ותמה **המגן אברהם** [טו ד] הרי בברייתא מפורש: טלית שנקרעה חוץ לשלש יתפור? ומוכח כהב"י, ועל קושיית הב"ח תירץ שהתפירה אינה נחשבת לבגד חדש, אלא מיד כשמתחיל לתפור חוזר הבגד למצבו הקודם ונחשב הכל בגד אחד עם ד' כנפות.

ובתהלה לדוד העיר שקושיית המג"א מהברייתא היא דוקא לפי פירוש הב"י, אבל הב"ח עצמו פירש את התוס' לעיל שפירשו שנקרע הכנף עם הציצית, שמדובר באופן שלא נתלש לגמרי אלא נשאר מחובר, אבל אם נתלש לגמרי גם חוץ לשלש לא יוכל לתפור, ולדבריו לא קשה מהברייתא. וראה להלן בהערה בדברי הרשב"א. [וצריך בירור לפי המגן אברהם אם צריך לתפור את החתיכה שמוסיף עם הציציות, לשם מצות ציצית. וכן אם גרדומין כשרים בתפירה זו, או שהיא כעשייה מחדש שגרדומין פסולים].

66. לכאורה הרי מוכח להיפך שהרי רבנן מתירים לתפור? וביאר **בהגהות מימוניות** [א

בדבר זה **שלא יביא** פיסת בד **אפילו** היא גדולה **אמה על אמה ממקום אחר** [מטלית אחרת](67) **ובה תכלת ותולה בה**, משום דכתיב "ועשו להם ציצת על כנפי בגדיהם" דהיינו שבשעת הטלת הציצית תהא הטלתה על הבגד וכאן הרי כנף זו לא היתה מהבגד הזה בעת עשית הציצית(68).

אות מ] שכיון שהלכה כרבי מאיר בגזירותיו הוכיחו מרבי מאיר שהדין כרחבה אמר רב יהודה. וכתב **הרש"ש** שאפשר לומר אף לפירוש **התוס'** שהובא לעיל שנקרעה בתוך שלש סיבת הפסול היא משום שהגדיל הוא מן העשוי, שזה דוקא כשנחתך הכנף לגמרי מהבגד, והברייתא מדברת כשלא נתלש לגמרי **וגזרו** שמא יקרע לגמרי ואם יחזור ויתפור יהיה הגדיל פסול, והלכה כרבי מאיר בגזירותיו. אבל לפירוש רב עמרם שהפסול הוא ב"כנף" שאינו נחשב חלק מהבגד קשה שפסול זה אינו משום גזירה? וצריך לומר שגרס בברייתא **כהנמו"י** שגורס להיפך, וחכמים אומרים לא יתפור והראיה של הגמרא מחכמים.

67. **הרשב"א** בתשובה [טו ג] **והשו"ע** [טו ג] מתירים לחבר טלית שנחתכה לשנים וכשיחזור ויתפרנה היא כשרה, ודעת **הט"ז** [טו ג] שדוקא שני הציציות שהיו בה כשרות, אבל בכנפות שמוסיף בתפירה צריכים להטיל את הציציות אחרי התפירה, ואפילו אם מוסיף חתיכה שיש בה שיעור ציצית צריך להטיל את הציציות אחרי התפירה. ולדבריו הלשון בברייתא שלא יביא אפילו "אמה על אמה", החידוש הוא אפילו שהוא כשיעור טלית אי אפשר לתופרה עם הציציות. וכן כתב **בצאן קדשים** הביאו **הקרן אורה** וראה להלן.

אבל קשה **שהמרדכי** דייק מלשון הברייתא: "ממקום אחר", שאם תופר את אותה חתיכה שנתלשה מבגד זה עם הציציות כשרה, ולהט"ז צריכה להיות פסולה? ולשון המרדכי עצמו שאם יתפור את אותו בגד עצמו שנקרע "ועדיין מחובר לבגד" כשר. ותמה **הביאור למרדכי** שהדיוק מהברייתא הרי מלמד שאותו בגד עצמו אפילו אם נתלש לגמרי יכול לחזרו ולתפרו? וצריך לומר שהמרדכי פירש את לשון הברייתא "ממקום אחר" שהכונה היא שנתלש לגמרי ואינו מחובר ובזה מיושב גם הט"ז הנ"ל.

ודעת **המגן אברהם** [טו ג] שאם יש בחתיכה שיעור טלית עם שני ציציות, יכול לתפור אותה כך לטלית וכשרה. וכתב **בשו"ע הגר"ז** [טו ז] **ובמשנה ברורה** [טו ה] שאפילו אם החתיכה היא מבגד אחר יכול לתופרה עם הציציות, וכתבו שלדעה זו צריך לומר ש"אמה על אמה" בברייתא, אין בה שיעור טלית ולכן אוסרת הברייתא לתופרה עם הציציות. והקשה **החזון איש** [ג כא] אם כן מה החידוש בברייתא "אפילו" אמה על אמה? הרי רק בשיעור טלית יכול לתפור להמגן אברהם? ולכן כתב שהמגן אברהם מתיר לתפור דוקא את החתיכה שנקרעה מאותו בגד וכלשון הברייתא לא יביא "ממקום אחר", ואמה על אמה הוא שיעור טלית, והחידוש בברייתא שאפילו טלית עם שיעור ויש בה שני ציציות לא יתפור אם היא מבגד אחר. וראה להלן.

68. כן פירש **רש"י** וכן כתב **השו"ע** [טו ב], אבל **הרמב"ם** [א יג] **והנמוקי יוסף** פירשו שפסול משום שהוא "מן העשוי". וקשה למה הוצרך רש"י לטעם זה? ותירץ **בצאן קדשים** שאמה על אמה הוא שיעור טלית ולדעת **הרשב"א** בתשובה [הובא לעיל] יכול לתופרה עם הציציות ולכן כתב רש"י הטעם מפני שהכנף אינו מבגד זה.

והקשה **הקרן אורה ותהלה לדוד** שלדעת המגן אברהם [להגר"ז, ומשנה ברורה הנ"ל]

ושוין, רבי מאיר ורבנן, גם בדבר זה, **שמביא** ומתיר **תכלת** [היינו ציצית] **ממקום**
מא-ב **אחר** מבגד אחר **ותולה בה** בבגד זה, **ובלבד שלא תהא מופסקת** אלא יהיו כל חוטיה שלמים(69). [ואין לפסול משום תעשה ולא מן העשוי שהרי צריך לחזור ולכורכה ולתקנה בבגד השני כבתחילה, והיינו עשייתה].

ואמרינן: **שמעת מינה,** מהדין שמביא תכלת ממקום אחר ותולה בה, **שמתירין** ציצית **מבגד לבגד** ולא אסרו משום בזיון, שמבזה את הטלית הראשונה.

ודחינן: **דילמא** באמת הדין שאין מתירין ציצית מבגד לבגד משום בזיון הטלית הראשונה, והברייתא שמתירה מדברת **דאי בלאי** [שנתבלתה] הטלית הראשונה ואינה ראויה עוד ללבישה, ובאופן זה אין בזיון בהתרת הציצית.

תנו רבנן: טלית שכולה צבועה **תכלת כל מיני** חוטים **צבעונין פוטרין בה,** לקיום מצות הלבן, שכיון שדרשו מ"ונתנו על ציצית הכנף" שתהא ציצית ממין הכנף, ובבגד תכלת אי אפשר לתת ציציות שהם תכלת כצבע הכנף, שהרי צריך שני מינים לבן ותכלת, וכיון שבין כך הלבן אינו ממין הכנף, יכול לתת בה כל מיני צבעונין. **חוץ מקלא אילן** שהוא צבע הדומה לתכלת ואינו כשר לתכלת, ובכל זאת אסרו לתת קלא אילן בבגד תכלת אפילו למצות לבן, כיון שנראה הכל כצבע תכלת ולא ניכר שיש כאן שני צבעים לקיום מצות לבן ותכלת(70).

יכול לתפור טלית שהיא כשיעור אפילו מבגד אחר עם הציציות, ואיך נפרש את הברייתא שאוסרת? ותירצו שהמגן אברהם סובר שאמה על אמה הוא פחות משיעור טלית וכן מבואר **במשנה ברורה** [טו ה]. **והחזון איש** [הנ"ל] תירץ שהמגן אברהם מתיר לתפור דוקא מאותו בגד עצמו ואמה על אמה הוא שיעור טלית, והחידוש בברייתא שאי אפשר לתפור טלית כשיעור עם הציציות מבגד אחר, ולכן הוצרך רש"י לפרש את הסיבה לחילוק בין אותו בגד עצמו לבגד אחר.

69. **התוס' ונמוקי יוסף** תמהו מה החידוש בזה? ותירץ **הבית יוסף** [טו] שאם בציצית הקודמת נשאר בגדיל רק גרדומין והיו כשרים, אי אפשר להעבירם לטלית אחרת, שעל ידי הקשירה מחדש נחשב כעשיית ציצית "בתחילתו" שגרדומין פסולים. וכן פירש **בשיטמ"ק** [אות א].

70. כן פירש **רש"י** בפירושו השני, וכן משמע **ברמב"ם** [ב ח] והוסיף שצבע שחור גם אסור מפני שהוא נראה כתכלת. **והטור ושו"ע** השמיטו דין זה וכתב **הבית יוסף** [ט] שבזמן הזה שאין לנו תכלת לא נוהג דין זה, ואדרבה לדעת השו"ע [ט ה] שראוי שיהיו הציציות מצבע הטלית, גם בבגד תכלת יעשה כך. **והתוס'** הקשו על פירוש זה, מה קושיית הגמרא מהברייתא שאמרה שקלא אילן כשר, נאמר שהטעם משום שהברייתא סוברת שאין הלבן מעכב את התכלת? ותירצו **הקרן אורה ושפת אמת** שקושיית הגמרא שיהיה אסור מצד שמבטל מצות לבן, והרי בברייתא משמע שאם כל החוטים תכלת ודאי פסול, ובהכרח שזה מצד ביטול מצות הלבן אפילו אם אינו מעכב את התכלת.

ויש פירוש נוסף **ברש"י** שהאיסור לתת קלא אילן מצד שמא יבא לקיים בו מצות תכלת בבגד

ומקשינן **מיתיבי: טלית אין פוטר בה אלא מינה** שאם אדומה היא יתן בה ציציות אדומות[71] וכן טלית בשאר גוונים יהא צבע ציציותיה כמותה שתהא הציצית ממין הכנף [ויתן בה עוד שני חוטים תכלת]. **וטלית שכולה תכלת מביא** שני חוטי **תכלת ודבר אחר** לשם לבן **ותולה בה. וקלא אילן לא יביא, ואם הביא כשר.** וקשה, שבברייתא לעיל כתוב כל מיני צבעונין פוטרין בה חוץ מקלא אילן, ומשמע שאף בדיעבד אינו מועיל וכאן כתוב ואם הביא כשר!?

ומשנינן: **אמר רב נחמן בר יצחק: לא קשיא. כאן בטלית בת ארבעה חוטין** ולכן אפילו בדיעבד פסול, כיון שאין כאן שני מיני צבע **וכאן** הברייתא שמכשירה בדיעבד מדברת **בטלית בת שמונה חוטין,** חציין תכלת וחציין לבן, והוא רוצה להטיל בה עוד ארבעה חוטים והדין שלכתחילה לא יעשה כן, שמא ימכרנה לטלית זו לאיש אחר ויהא אותו האיש סבור שהם תכלת, ויתירם מכאן ויתנם בטלית אחרת במקום תכלת עם לבן, ולא יצא ידי חובת תכלת. ובכל זאת אם הביא ונתן בה קלא אילן כשר בדיעבד שהרי נפטרה טלית זו בארבע חוטים של תכלת ודבר אחר.

ואמרינן: **שמעת מינה** מהדין שאסור לכתחילה להוסיף חוטי קלא אילן על הציצית, מחשש שמא יתיר הציצית מבגד זה ויתן בבגד אחר, **שמתירין** ציצית **מבגד לבגד**[72].

ודחינן: **דלמא** לכתחילה אסור להתיר ציצית מבגד לבגד, ובכל זאת חששו משום **דאי עבד:**

איתמר: רב אמר: אין מתירין ציצית **מבגד לבגד. ושמואל אמר מתירין** ציצית **מבגד לבגד**[73].

אחר, ולפי זה מסקנת הגמרא שבטלית בת ארבעה חוטים אין לחשוש וכשרה ובת שמונה חוטים פסולה. [ולפירוש השני המסקנא להיפך].

71. כן פירש **רש"י** וכן פסק **הרמב"ם** [ב ח]. **והתוס' והראב"ד** בהשגות הקשו מהגמרא לעיל [לח ב] שהצבע אינו קובע מין הכנף, וכתבו התוס' שמא זה מדין נוי מצוה וראה לעיל בדף לח ב ביאור תירוץ **הראב"ד. והשו"ע** [ט ה] כתב שהמדקדקים נוהגין כרש"י והרמב"ם, **והרמ"א** כתב שיעשה הציציות דוקא לבנים ואין לשנות. ומדבריו מבואר שגם בבגד צבוע יעשה ציציות לבנים אבל **הב"ח והט"ז** וכן הסכמת כל האחרונים שראוי לעשות גם את הטלית לבן, ויצא ידי כולם כשיעשה הציציות לבנים.

72. **הקרן אורה** הקשה לפירוש שני ברש"י, שטלית בת שמונה חוטים אסרו לכתחילה לתת קלא אילן שמא יתיר ויתן בבגד אחר, למה שיהא בזה איסור להתיר מהבגד הרי הם חוטים מיותרים ולא מבטל שום מצוה? ולפי פירוש ראשון ברש"י האיסור הוא בטלית בת ארבעה חוטים ומובן הוכחת הגמרא.

73. **ובשו"ע** [טו א] הוסיף שלהתיר לא כדי להניחם בבגד אחר אסור. וכתבו **הלבוש ומגן אברהם** [טו ב] שלהתיר הציצית כדי לתת תחתיהם חוטים נאים יותר מותר. וכתב **הרד"ל** שזה מותר אפילו לרב ומשום שיש בדין זה שני סיבות לאסור א] משום בזיון הטלית שמפקיע ממנה את המצוה ואפילו שנותן את הציציות בבגד אחר, ובזה נחלקו רב ושמואל. ב] בזיון

עוד נחלקו רב ושמואל **דרב אמר: אין מדליקין** נר חנוכה **מנר לנר, ושמואל אמר מדליקין מנר לנר.**

ועוד נחלקו רב ושמואל בהלכות שבת במה שנחלקו רבי יהודה ורבי שמעון בדין דבר שאין מתכון בשבת, כגון הגורר ספסל במקום שיש חשש שיעשה חריץ באדמה ויעבור על איסור חורש, שרבי שמעון מתיר כיון שאינו מתכוין אלא לגרור את הספסל ולא מתכוין לעשות חריץ, ודבר שאין מתכוין מותר, ורבי יהודה סובר שאף אם אינו מתכוין מכל מקום אסור. ונחלקו רב ושמואל להלכה, **דרב אמר אין הלכה כרבי שמעון בדין גרירה ושמואל אמר הלכה כרבי שמעון בגרירה.**

אמר אביי: כל מילי דמר [רבה] **עביד כרב,** [בכל הלכותיו פסק רבה ונהג כרב] **לבר מהני תלת** הלכות **דעביד כשמואל.** ואלו הן: **מתירין** ציצית **מבגד לבגד. ומדליקין מנר לנר. והלכה כרבי שמעון בגרירה.**

ודין גרירה היינו הא **דתניא: רבי שמעון אומר: גורר אדם מטה כסא וספסל ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ.**

וחוזרת הגמרא לדון בעניני החששות שמא יתנו בציצית קלא אילן במקום תכלת, שיש שחששו כן גם כשמוסר טליתו לכובס שמא ינתק חוט התכלת ויתן בה הכובס קלא אילן במקום תכלת(74).

ואמרינן: **רב יהודה** לא חשש לזה, **ומסר ליה** לטליתו **לקצרא** [לכובס] אבל **רב חנינא** חשש **ועביד לה סיסא.** דהיינו שכשמסר טליתו לכובס היה מקפלה כמין פקעת כדי שלא ינותקו חוטים מן הטלית.

רבינא חייט להו מיחט. היה עושה לטליתו כמין שפה ומחביא החוטים בתוכה, ותופר השפה כדי שלא יקרעו החוטים.

הציציות כשמחליפם, ועל זה כתב הלבוש שלצורך נוי מצוה מותר. **ובכתר ראש** [ז] בשם **הגר"א** אוסר, ותמה על המתירים. והובא לעיל **שהחזון איש** נהג להתיר גרדומין, מפני הרואים שיחשבו שהם פסולים.

והתוס' הקשו למה מתיר שמואל, הרי הוא סובר ציצית חובת טלית ואיך יבטל מצוה מהטלית? ותירצו שכיון שיש לו רק ציצית אחת ושני טליתות עדיף להטיל הציצית בטלית שמתעטף בה. ותמה **הרד"ל** שבאופן כזה רב מודה שמותר שהרי בטלית שלא לובשה אין מצוה לדעת רב שציצית חובת גברא, ובודאי עדיף להתיר הציצית מאשר לבטל מצוה בטלית שלובש? **ובעמק ברכה** הקשה למה לשמואל מותר להתיר, הרי מבטל בידיים מצוה בטלית שמתיר ממנה הציציות? ולכן פירשו שמדובר באופן שנותן בטלית שמתיר ממנה את הציציות, ציצית גרועה יותר, והמחלוקת היא אם חוששים לבזיון הטלית.

74. **הקרן אורה** פירש השייכות לגמרא הקודמת, שאם מתירין מבגד לבגד יש מקום לחשוש שהכובס יתן בבגד ציציות מבגד אחר ולכן חששו רב חנינא ורבינא, אבל רב יהודה סובר שאין מתירין מבגד לבגד ואין לחשוש שיחליף הכובס את הציציות. **והרי"ף והרמב"ם** והפוסקים השמיטו דין זה וכתב **הקרן אורה** שאפשר לומר שהם פירשו את החשש שמא יתיר הכובס מבגד לבגד, וכיון שההלכה שמותר אין בזה חשש.

תנו רבנן: כמה חוטין הוא נותן בציצית?

בית שמאי אומרים: ארבעה חוטים נותן בחור הטלית וכופלן לשמנה.

ובית הלל אומרים: שלשה חוטים הוא נותן בחור הטלית וכופלן לשש.

וכמה תהא משולשת? היינו כמה יהא אורך הענף, שהוא החוטים התלויים אחר סוף קשרי הציצית [אחר הגדיל]?(75)

בית שמאי אומרים: ארבע אצבעות.

ובית הלל אומרים: שלש אצבעות.

ושלש אצבעות **שאמרו בית הלל** שיעורן הוא שתהא כל אצבע **אחת מארבע בטפח של כל אדם,** שכל אצבע שיעורה רביע טפח.

אמר רב פפא: טפח דאורייתא מורכב **מארבעה** חלקים **בגודל.** שאם נחלק את הטפח לגודלים נמצא שיש בו ארבעה גודלים, ומ**שית** חלקים **באצבע קטנה** [זרת], שאם נחלק טפח לזרתות נמצא שיש בו שישה זרתות. ומ**חמש** חלקים **באצבע ותילתא** שאם נחלקו למידה של אצבעות נמצא שיש בו חמש אצבעות ושליש אצבע.

אמר רב הונא: נותן **ארבעה** חוטים בטלית כדברי בית שמאי, ונותנן **בתוך ארבע** אצבעות משפת הכנף, שלא ירחיק מן השפה יותר מזה. **וצריך שתהא משולשת ארבע!** שגודל הענף יהא ארבע אצבעות.

ורב יהודה אמר: נותן **שלשה** חוטים **בתוך שלש** אצבעות משפת הענף, ותהא **משולשת שלוש** כדברי בית הלל.

אמר רב פפא: הלכתא, נותן **ארבעה** חוטים **בתוך שלש** אצבעות משפת הבגד, ותהא **משולשת ארבע**(76).

ורבנו גרשום פירש שהחשש שמא יתקלקל התכלת על ידי הכיבוס, ולפירושו מובן השייכות לכאן שזה המשך לדין בזיון הציצית, ומיושב השמטת הפוסקים דין זה שלפירושו רב חנינא ורבינא נהגו בעצה טובה כדי למנוע קלקול, ואינה הלכה.

75. כן פירש **רש"י**, וכיון שמבואר בגמרא לט א שהענף שני שליש והגדיל שליש צריך להיות הכל שש אצבעות, ומשולשת פירש רש"י תלויה, **ובשיטמ"ק** [אות ג] בשם **רבנו גרשום** פירש מלשון שליש שהגדיל שליש והענף שני שליש. **ודעת התוס'** ששיעור ד' אצבעות הוא הגדיל, והענף ח' אצבעות והביאו כן מספרי, **והמגן אברהם** [יא כא] הביא **מהזהר** ששיעור ציצית י"ב גודלין וכן נוהגין וכן כתבו **הטור ושו"ע** [יא ד].

ודעת **הרמב"ם** [א ו] ששיעור הגדיל והענף יחד ד' אצבעות ולשון "משולשת" אפשר לפרש לשיטתם כהשיטמ"ק, **והרא"ש** פירש מלשון גדילה וחיבור **והמרדכי** כתב מלשון שלשלת. **וברבנו גרשום** גרס "משולשלת" ופירש שהשיעור הוא על היוצא חוץ לבגד ומה שעל הכנף לא נכלל בשיעור. **והבית יוסף** [יא] כתב כן מסברא ופסק כן **הרמ"א** טו ד [וראה **במרדכי** שמשמע כן].

76. **הביאור הלכה** [יא ד ד"ה וכן] הביא מחלוקת אם שיעור י"ב גודלין מעכב מדרבנן **שהפרי מגדים** כתב שמעכב **והביאור על המרדכי** מסתפק בזה, **ובחינוך** מצוה שפו משמע שאינו מעכב. **ובביאור הלכה** [יב א ד"ה

ומקשינן: **למימרא, דאית להו שיעורא** לחוטי הציצית?.

ורמינהו סתירה לכך ממה שלמדנו בברייתא:

דתניא, ממשמע שנאמר **ציצית,** יודע אני **שאין ציצית אלא יוצא.**(77) **ואין ציצית אלא משהו.** שפירוש המילה ציצית משמעו שתהא הציצית תלויה ויוצאת מן הכנף משהו.

וכבר עלו זקני בית שמאי וזקני בית הלל לעליית יונתן בן בתירא ואמרו: ציצית, אין לה שיעור. כיוצא בו לולב, אין בו שיעור. מאי לאו, הכוונה היא **שאין לה שיעור כלל.** וקשה, שבמחלוקת בית שמאי ובית הלל לעיל מוכח שלכולי עלמא יש שיעור לאורך החוטים, ורק נחלקו מהו שיעורן?

ודחינן: **לא.** מה שאמרו **אין לה שיעור,** הכוונה היא שאין לה שיעור **למעלה,** ויכול לעשות את אורך החוטים כמה שירצה, **אבל יש לה שיעור למטה.** מב-א

ומוכחה הגמרא שזו היא כוונת הברייתא: **דאי לא תימא הכי** יהיה קשה המשך הברייתא: "**כיוצא בו לולב אין לו שיעור**"

אם וד"ה ולרבינו תם] כתב שהשו"ע נקט עיקר לדינא שהשיעור הוא ד' גודלים ונוהגין י"ב גודלים.

והנה שיעור חוטי הציצית נקבע לפי שיעור הגדיל **לתוס'**, ולפי שיעור הענף **לרש"י**, ולפי הכלל שהגדיל הוא שליש והענף שני שליש. אמנם גם לדעת **הפרי מגדים** [הנ"ל] שהשיעור מעכב, אבל דין זה שיהא הענף שליש הסכימו האחרונים שאינו מעכב וכן פסק **המשנה ברורה** [יא סד־סט], וזה מבואר בגמרא לעיל לט א שהוא רק משום נוי הציצית, ובכל זאת למדו מזה את שיעור החוטים כיון שזו היא צורת המצוה כתיקונה, בכך נקבע שיעור החוט. **והטור והשו"ע** לא כתבו כלל דין זה שיעשה שליש גדיל, **והרמב"ם** [א ח] כתב דין זה אבל דעתו [א ט] שזה נאמר רק בתכלת ולא בענף לבן לבד, **והרמ"א** [יא יד] כתב דין זה, שגם אם מוסיף על השיעור יראה ששליש יהא גדיל ושני שליש ענף.

והחזון איש [ג י] פסק שבשיעור זה לנוי הציצית נאמר רק שהענף לא יהיה פחות משני שליש, אבל יכול להאריך את הענף יותר משני שליש מהגדיל, ודחק מאד בלשון הרמ"א. ובאמת **המגן אברהם** [יא ו] כתב שר"י היה נוהג לעשות חוטים ארוכים כדי שאם יפסקו ישארו כשרים. אבל **בארצות החיים** [יא ד] כתב על מנהג ר"י הנ"ל שכנגד זה הוסיף בגדיל שיהא שליש, וכן משמע **בביאור הלכה** [יא ד ד"ה יכול לקצרו] שראוי לחתוך הענף שלא יהיה יותר משני שליש. וכתב בספר **שיעורין של תורה** [ה ה] שכיון ששיעור זה הוא לנוי המצוה אין צריך לדקדק שיהא בדיוק שליש רק שיהא נראה כשליש, וכן הוא לשון הביאור הלכה [הנ"ל] שאפילו היה "הרבה" יותר משני שליש יכול לקצרו.

77. **ברש"י** משמע שיוצא, ומשהו, הוא דין אחד בשיעור החוט. אבל **המגן אברהם** [ח יג] כתב פירוש חדש בגמרא, שיש דין שהציצית יצאו חוץ לבגד ואם תוחב את הציציות בכנף אינו יוצא. ולכן פסק שההולכין בין העכו"ם, יקפידו שבשעת הברכה יהיו מגולין ויצאו חוץ לכנף. **ובהגהות רד"ל** הקשה מהגמרא לעיל, שרבינא היה תוחב הציציות בכנף בשעת כיבוס, ואם נפרש שעשה כך משום שסובר ש"ציצית חובת גברא" ופטור בשעת כיבוס, אם כן היה לגמרא

וכי **הכי נמי** נוכל לפרש **דאין לו שיעור כלל? והתנן: לולב שיש בו שלשה טפחים כדי לנענע בו כשר?! אלא**, בהכרח, הכוונה **שאין לו שיעור למעלה אבל יש לו שיעור למטה. והכי נמי** הכוונה בדין ציצית **שאין לו שעור למעלה אבל יש לו שיעור למטה.** [והדין בברייתא: "אין ציצית אלא משהו" הכוונה שאם היו החוטים בתחילה גדולים ונחתכו ונשאר משהו, מכל מקום הציצית כשירה(1). אבל ודאי בתחילה צריך שיעור].

תנו רבנן: "ועשו להם **ציצית**" אין ציצית אלא ענף! דהיינו, חוטים התלויים משפת הבגד. **וכן הוא אומר:** "וישלח תבנית יד **ויקחני בציצית ראשי**". הרי שציצית היינו חוטים או שערות היוצאין ממקום מסוים.

ואמר אביי: וצריך לפורדה להפריד את חוטי הציצית שלא יסתבכו זה בזה, אלא יהיו **כי צוציתא דארמאי** [כבלורית של עובדי כוכבים], שדבוקות השערות מלמטה ופרודות מלמעלה(2).

תנו רבנן: הטיל ציצית **על** שפת חודה של **קרן** הבגד, **או** שהטילה **על הגדיל** שהוא חוט עבה וחזק שתופרין בשפת הבגד כדי שלא יקרע הבגד(3) **כשירה**, אף שלא הרחיק את חוטי הציצית משפת הבגד.

רבי אליעזר בן יעקב פוסל בשתיהן.

ומביאה הגמרא את דברי רב גידל אמר רב שגם הוא מצריך להרחיק חוטי הציצית מכנף הבגד, וביאר טעמו של דין זה.

ואמרינן: **כמאן אזלא הא דאמר רב גידל**

להוכיח מרבינא שסובר ציצית חובת גברא. ולכן חולק **הרד"ל**, אבל הביא ראיות שמנהג חז"ל הוא שהציציות היו נגררים חוץ לבגדים.

1. כתב **הקרן אורה**, מאחר שבמסקנא מפרשים את הברייתא על גרדומין, ובתחילה רצינו לפרש שהברייתא מדברת על שיעור הציצית, אם כן מוכח שמדובר על אותו חלק בציצית גדיל או ענף שעליו נאמר דין גרדומין וגם שיעור ארבע גודלים. ומעתה נמצא, שהמחלוקת **רש"י ותוס'** [הובא לעיל] בשיעור ד' גודלים אם הוא בגדיל או בענף, היא לשיטתם שנחלקו בדף לח ב בשיעור גרדומין כדי עניבה, שלדעת **רש"י** השיעור הוא בענף ודעת **תוס'** [שם] שהשיעור הוא בגדיל, ולכן נחלקו אותה מחלוקת כאן בסוגיא, על מה נאמר שיעור ארבע גודלים.

2. **הבית יוסף** הביא **בעל העיטור** שכתב שהדין להפריד החוטים נאמר רק בתכלת להפרידו מהלבן, ובזמן הזה שאין תכלת יפה לעשות זכר לתכלת ולהפריד את החוטים. ולכן פסק **המגן אברהם** [ח י] שאם יפסיד על ידי ההפרדה תפילה בציבור לא ידקדק להפריד. אבל **בביאור הגר"א ובביאור הלכה** [ח ז] כתבו שברש"י ובפוסקים משמע שזה נאמר גם בלבן לבד ולשון **הטור ושו"ע** להפריד את כל החוטים זה מזה [ולדעת בעל העיטור אין צורך להפריד כל חוט בפני עצמו] ואם כן בזמן הזה ההפרדה מעיקר הדין.

והביאור הלכה מסתפק שמא לא יברך על הטלית עד שיפריד הציציות. **והחזון איש** [ג ט] כתב שההפרדה משום נוי מצוה ואינה מעכבת. **ובהגהות רד"ל** כתב שיפריד אפילו אם יפסיד תפילה בציבור וכן משמע **בארצות החיים**, ונראה מדבריהם שלא יברך אם לא הפריד הציציות.

3. פירוש ראשון **ברש"י**. ועוד פירש שאלו הם

אמר רב: ציצית צריכה שתהא תולה **ונוטפת על הקרן.** ולפיכך צריך לתלותה למעלה מן השפה, ולהרחיקה משני צידי הכנף כשיעור שיבואר להלן,(4) שעל ידי כך תהא "נוטפת" הציצית ונסמכת על הקרן. ולמדים אנו הלכה זו ממה **שנאמר** "ועשו להם ציצית **על כנפי בגדיהם",** שתהא הציצית נוטפת על כנפי בגדיהם.

אמר רבי יעקב אמר רבי יוחנן: וצריך שירחיק הציצית משפת הבגד בשיעור **מלא קשר גודל** [שהוא כשיעור האגודל מתחילתו עד הפרק הראשון שבו] משני צידי הכנף, ואם הרחיק פחות משיעור זה, נחשב כתולה על הקרן, ופסול.

כמאן אמרה רב גידל להלכה זו **כרבי אליעזר בן יעקב,** שפסל ציצית התלויה בשפת הבגד, אבל רבנן הכשירוה.

וכעין זה אמר רב פפא לעיל [מא ב] שצריך ליתן חוטי הציצית בתוך שלש אצבעות משפת הבגד ולא יותר.

שיירי חוטי השתי שאין עליהם חוטי ערב. **והשו"ע** [יא יא] פסק כפירוש שני וביאר ש"אינו נחשב מהבגד". והוסיף שביחס למדידת מקום הנקב לתלות הציציות, הגדיל דהיינו חוטי השתי לבד, נחשבים לשיעור כבגד, **ובבית יוסף** כתב שהמקור לדין זה **מרש"י ורשב"א** בבא קמא קיט ב שפירשו כך את הגמרא שם. **והט"ז** [יא יב] תמה למה לתליית הציצית אין הגדיל נחשב בגד, ולמדידת השיעור הוא חלק מהבגד? ותירץ שמן התורה הוא חלק מהבגד רק אסרו חכמים לתלות בו את הציציות שמא הכובס יחתוך חוטים אלו עם הציציות, שמותר לכובס לחתוך חוטים אלו כמו ששנינו בבבא קמא [קיט א]. **והרמ"א** מחמיר להחשיב חוטים אלו כחלק מהבגד לחומרא לשני הצדדים, שימדוד שלש אצבעות עם חוטים אלו, וקשר אגודל ימדוד בלי חוטים אלו ויתן הציצית בין שתיהם.

4. לשון **רש"י** משמע שהכונה היא שלא יתלה את הציציות בקצה הבגד רק רחוק קשר אגודל וזהו אותו דין של רבי אליעזר בן יעקב שפוסל בהטיל על הקרן. ואפשר לפרש כך רק לפי פירוש רש"י לעיל: על הקרן, על שפת חודה של קרן, אבל **הבית יוסף** [סוף סימן יא] הביא **בעל העיטור** שפירש על הקרן באלכסון ואם כן הדין של רבי אלעזר בן יעקב אינו אותו דין שתהא נוטפת על הקרן שהרי יכול להרחיק קשר אגודל גם באלכסון, ולשיטתו צריך לפרש את הדין שתהא נוטפת על הקרן שלא יתלה הציצית באלכסון אלא לצד הבגד וכן פירש **הרא"ם** הובא **בהגהות מיימוניות** [א אות ב]. והבית יוסף הביא שפירשו כך את הספרי בפרשת שלח שעל הקרן פסול "מפני שהיא בעלת שמונה" והיינו שלא יתלה הציצית באלכסון שנראה שמתכון שהגדיל יחשב לשני הצדדים.

והכלבו וארחות חיים פירשו, שצריך לתלות הציצית לאורך הבגד ולא לרחבו, וכן פסק **השו"ע** [יא טו]. ופירשו **האחרונים** שאורך הבגד הכונה היא מה שלובש לרוחב הגוף ומתעטף בו, ורוחב הבגד הוא מה שלובש לגובה הגוף. וצריך שהציציות יהיו לכוון צדו של הלובש כדי שתהא נוטפת ונוגעת בצד הכנף ואם יתלה הציצית למטה אינם נוגעות בכנף. וכתב **הביאור הלכה** [יא טו] שבטליתות שלנו ביחס לכנפות התחתונות נחשב שלובש את רוחב הבגד לגובה הגוף ולכן יתלה את הציציות לאורך הבגד, אבל הכנפות העליונות שמקפל אותם לפניו ואז אורך הבגד הוא כלפי הקרקע ולא לצד

ומבארת הגמרא: **איצטריך** גם את דברי **דרב פפא, ואצטריך** גם את דברי **רבי יעקב,** ואי אפשר ללמוד דין אחד מהשני.

דאי היינו יודעים רק את דברי **מדרב פפא, הוה אמינא** שהדין שאמר רב פפא צריך לתלות הציצית **תוך שלש** אצבעות, היינו **דלא לירחיק** משפת הבגד **טפי** משיעור זה, אבל **כמה דמקרב** לשפת הבגד **מעלי** ויוכל לשים הציציות אפילו בחודה של שפה, לכך **אצטריך לדרבי יעקב** שאמר שצריך להרחיקה משפת הבגד כשיעור קשר גודל.

ואי היינו יודעים רק את הדין שאמר **מדרבי יעקב, הוה אמינא** שמה שצריך שיעור של **מלא קשר גודל** היינו **דלא ליקרב טפי** לשפת הבגד, אך **כמה דמרחיק מעלי** ועדיף להרחיק כמה שיותר משפת הבגד, לכך **צריכי** לשני הדינים, להשמיענו שאין להרחיק מהשפה יותר משלש אצבעות, וכן אין לקרב לשפה פחות ממלא קשר גודל(5).

רבינא ורב סמא הוו יתבי קמיה דרב אשי, חזייה, ראה **רב סמא לקרניה דגלימא,** את קרן בגדו **דרבינא דסתר,** שהתרחב הנקב, וירד הגדיל למטה, עד **דבצר,** [נפחת] המרחק מהחוטים לשפת הבגד פחות **ממלא קשר גודל.**

אמר ליה רב סמא לרבינא: וכי **לא סבר לה מר להא דרבי יעקב** שצריך להרחיק את הגדיל מהשפה כמלא קשר גודל?

אמר ליה רבינא לרב סמא: מה שאמר רבי יעקב שצריך שירחיק כמלא קשר גודל **בשעת עשיה** דציצית **איתמר.**(6) ואני אכן בשעת עשיה הרחקתי את הגדיל בשיעור זה, ורק אחר כך התרחב הנקב וירד הגדיל למטה מן השיעור.

כששמע רב סמא תשובתו דרבינא, **איכסיף,** על שלא ידע שבשעת עשיה אתמר.

אמר ליה רב אשי לרב סמא: **לא תתקיף לך,** אל תצטער על דבר זה, **דחד מינייהו** מבני ארץ ישראל [רבינא היה מבני ארץ ישראל

הלובש, ולכן יתלה את הציציות לרוחב הבגד כדי שיהיו לצדו של הלובש. [**והחזון איש** [ג יב] כתב שטליתות שלנו ארוכות מאד ומתקפלות באופן שנוטפות על הקרן כשתלויין באורך הבגד]. וכתב **המגן אברהם** [יא כד] שלפי פירוש זה הוא רק דין לכתחילה, ובדיעבד כשר.

5. **הבית יוסף והלבוש** [יא ט] ביארו שבתורה נאמר "על כנפי בגדיהם" ומה שרחוק יותר משלש אצבעות מהשפה הוא "בגד" ולא כנף, וכן מה שבתוך קשר אגודל לקצה הבגד אינו "על הכנף" אלא תחת הכנף. **ובשו"ע** [יא י] הביא יש אומרים ששיעור רחוק קשר אגודל נאמר דוקא ברוחב הבגד והיינו בצד שבו תולה את הציציות אבל באורך הבגד אין שיעור אגודל. [**ובבית יוסף** כתב שגם לדעה זו שיעור שלש אצבעות נאמר בשני הצדדים] ולהלכה נקטינן שצריך את השיעור בין באורך ובין ברוחב הבגד. וראה להלן.

6. **השפת אמת** מסתפק אם דברי רבינא ששיעור קשר אגודל נאמר על שעת העשיה, הם גם ביחס לשיעור תוך שלש אצבעות, ובאמת **הפרי מגדים** במשבצות זהב [יא יב] נקט שאם התרחב הנקב לצד הפנימי ותפר את השלש אצבעות אחר העשיה, וממילא הציצית רחוק מהשפה יותר מהשיעור פסול. ותמה שהרי למדו דין זה מ"ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם" שדוקא

[חשוב כתרי מינן מבני בבל], שבני ארץ ישראל פקחים וחריפים(7).

עתה מביאה הגמרא שלש דעות בענין חוטי הציצית, וצורת תלייתן בבגד:

רב אחא בר יעקב רמי [היה נוטל] **ארבע** חוטי ציצית **ועייף להו מיעף** [היה כופלן לשמונה קודם שיתלם בכנף] **ומעייל להו בגלימא,** היה מכניס את חוטי הציצית במקום של הכפל לנקב הטלית באופן שהיתה נוצרת כמין טבעת במקום הכפל, ואחר כך **אביק ליה מיבק,** [היה נוטל את שמונת ראשי החוטין וחוזר ומכניסן לתוך הכפל כך שהיו תלויין בעניבה בטלית]. והסיבה שעשה כך משום דקס**בר בעינן תמניא** שמונה חוטין **בגלימא** עצמה, **כי היכי דליהוי "גדיל" "גדילים" במקום פתיל.** וכך דרש: כתיב "גדילים תעשה לך", וגדיל עצמו הוא לכל הפחות שני חוטים, שחוט אחד לא שייך לגודלו, ומדכתיב "גדילים" משמע שני גדילים והיינו ארבעה חוטין, וכשכופלן הם שמונה. וסובר שכל השמונה צריכים להיות תחובים בבגד, ולא שיתחוב ארבעה חוטים ורק הענף יהא שמונה חוטים.

רבי ירמיה מדפתי רמי תמניא חוטים ומכניסם בנקב הטלית, וכופלן באמצע ונמצא **דאינהו שיתסר** [שאחר שכופלן נעשים לששה עשר חוטים תלויים] **ולא אביק להו** [אינו עונבם] אלא כורך עם אחד החוטים את החמשה עשר חוטין. וגם לדבריו יש שמונה חוטים בנקב הבגד, כדעת רב אחא.

מר בריה דרבינא עביד לציצית **כדידן,** מכניס ארבע חוטים לנקב וכופלם באמצע ונמצאו שמונה חוטים תלויים מן הכנף.

רב נחמן אשכחיה לרב אדא בר אהבה רמי חוטי, ראה את רב אדא בר אהבה כשהוא מטיל חוטי ציצית לטליתו, **וקא מברך "לעשות ציצית".**

אמר ליה בלשון לגלוג: **מאי ציצי** דקא **שמענא?** הרי **הכי אמר רב:** עשיית **ציצית אין צריכה ברכה.**

כי נח נפשיה דרב הונא, על רב חסדא למירמא להקשות מדברי **דרב** אמימרא **דרב** עצמו, שלכאורה סותרים זה לזה. וכך הקשה: **ומי אמר רב ציצית אין צריכה ברכה? והא אמר רב יהודה אמר רב: מנין לציצית** שעשאה **עובד כוכבים שהיא פסולה? שנאמר**(8) **"דבר אל בני ישראל ועשו להם ציצית",** ודרשינן: **בני ישראל**

בעשיה יהא על הכנף ולמה לא יהיה כשר מטעם זה גם כשאחר עשיה הוא רחוק יותר משלש אצבעות? ותירץ **בתהלה לדוד** [יא ז] שקולא זו היא דוקא כשירד אחר עשיה ל"תחת הכנף", אבל כשזה נכנס ל"בגד עצמו" ואינו בכנף כלל פסול.

7. פירש **רבנו גרשום** מפני שאוירא דארץ ישראל מחכים. וכתב **המהרש"א** [סנהדרין כד א] שבגמרא כתובות עה א מבואר שאין זה מפני שבני ארץ ישראל מטבעם מוכנים יותר להשגת חכמה, אלא שאויר ארץ ישראל מחכים, ולכן אומרת הגמרא בכתובות שאחד מבני בבל שיעלה לארץ ישראל חשוב כמו שנים מבני ארץ ישראל.

8. מבואר בגמרא שצריך דרשא לפסול עובד כוכבים לעשיית ציצית. והקשו **התוס'** הרי להלן

יעשו ולא העובדי כוכבים יעשו.(9) והוינן בקושית רב חסדא: **והאי מאי רומיא?** והרי שני אימרות אלו אינן סותרות זו את זו?

בגמרא [מב ב] מבואר שטווית ציצית צריכה להיות לשמה ואם כן תהא עשיית גוי פסולה משום שאינו מכוין לשמה? ותירצו שסתם עשיית ציצית נחשבת לשמה וכשרה ולכן דרשו מפסוק לפסול עשיית גוי. ומבואר בתוס׳ שסוברים שהדין שנאמר בטויה שצריכה להעשות לשמה הוא בכל עשיית הציצית. וכן דעת **רש״י** מב ב **והרא״ש** [סימן יד] שצריך תליית החוטין לשמה.

אבל **הרמב״ם** [א יא] פסק שצריך בציצית טויה לשמה, ובתליית החוטים בבגד פסק [א יב] שעשיית כותי פסולה אבל אם עשה אותה ישראל בלא כונה כשרה. והיינו שהוא מחלק בין טויה שצריכה לשמה לתליית החוטים שאין צריכה כונה. וכתבו **הכס״מ והאחרונים** שהרמב״ם למד ממה שצריך פסוק לפסול עשיית גוי ואפילו שלא מכוון לשמה, שאין צריך תליה לשמה. **והשו״ע** [יד ב] פסק שאפשר להקל בשעת הדחק שאין צריך תליה לשמה אבל לא יברך על ציצית זו. וכתב **הביאור הלכה** [יד ב ד״ה הטיל] שבבית יוסף מוכח שלשיטת הרמב״ם אפילו כיון בפירוש שלא לשמה כשר. והתוס׳ סוברים שאם כיון שלא לשמה פסול ודוקא סתמא כשר. והתוס׳ פירשו את הדרשא בטויה ותליה סתמא, שגוי פסול וישראל כשר. והרמב״ם פירש דוקא בתליה ואפילו כיון שלא לשמה, ובטויה באופן כזה אפילו בישראל פסול.

ובמגן אברהם [יד א] מבואר תירוץ נוסף על קושיית התוס׳ הנ״ל, **שהרא״ש** סובר שבכל מקום שצריך לשמה אם עושה גוי וישראל עומד על גביו כשר. ובאופן כזה צריך דרשא לפסול עשיית גוי בציצית, וזה נאמר על התליה אבל הטויה אם עשה גוי וישראל עומד על גביו כשר להרא״ש, כמו שכתב **השו״ע** [יא ב]. **ובגליון רע״א** מבאר שהרמב״ם והרא״ש נחלקו לשיטתם, שהשו״ע [יא ב, לב ט] הביא שנחלקו בעשיית גוי בציצית ותפילין וישראל עומד על גביו שהרא״ש מכשיר והרמב״ם פוסל, ולכן הרמב״ם לשיטתו הוכיח ממה שצריך דרשא לפסול עשיית ציצית על ידי גוי, שאין התליה צריכה כונה לשמה, אבל הרא״ש מפרש שצריך את הדרשא באופן שישראל עומד על גביו ולשיטתו זה נחשב לשמה. ובכל זאת פסלה התורה עשיית גוי, אבל בטווית החוטים באופן כזה גוי כשר. [וראה ביאור הגר״א יא ז ויט]. **ובגליון רע״א** [לט א] **ובתשובות רע״א** [סימן ד] כתב עוד כמה תירוצים על קושית תוס׳ הנ״ל.

והקרן אורה ומשכנות יעקב [או״ח כ] תמהו על **הרמב״ם** למה טויה שהיא הכשר והכנת חוטים למצוה צריכה לשמה והתליה בבגד שהיא עשיית המצוה עצמה אינה צריכה כונה לשמה, ולכן פירשו שהרמב״ם מכשיר תליה בלי כונה רק משום שסתמא לשמה אבל אם כיון בפירוש שלא לשמה פסול והובאה דעה זו **בביאור הלכה** [יד ב]. **ובקרן אורה** להלן מב ב [ד״ה עשאה מן הקוצין] ביאר שעשיית המצוה עצמה אינה צריכה כונה לשמה, אבל צריך שהצמר והעור למצוה יהיו עשויים לשם מצוה משום כבוד המצוה, ולכן זה נאמר בגמרא יחד עם הדין שעשאן מן הקוצים והגרדין פסולה שהרמב״ם סובר שהם פסולים משום ביזוי מצוה וראה בהערות שם.

9. **התוס׳** דייקו מהדרשא לפסול עשית גוי שאשה יכולה לעשות ציצית ואין לפסול משום שאינה חייבת במצוה, ודוקא בתפילין דרשו שהכתיבה כשרה רק על ידי מי שמחויב בקשירה. אבל **התוס׳** בגיטין [מה ב ד״ה כל]

אמר רב יוסף: קסבר רב חסדא שכל מצוה שכשירה בעובד כוכבים, אם עשאה **ישראל אין צריך לברך,** שאין יכול לומר "אשר קדשנו במצוותיו" שהרי עובד כוכבים גם כשר בה(10). **וכל מצוה שפסולה בעובד כוכבים, בישראל צריך לברך,** וכיון שסובר רב שציצית אינה כשרה בעובד כוכבים, אם כן לפי כלל זה היה צריך לברך, וקשה מדוע אמר רב שאין צריך לברך.

ומקשינן: וכי **כללא הוא** דבר זה? **והרי** מצינו **למילה דכשירה בעובד כוכבים.**

כתבו **שרבנו תם** סובר שכל עשיית חפץ של מצוה צריך שיעשה על ידי מי שמחויב במצוה. **והשו"ע** [יד א] פסק שעשיית אשה כשרה **והרמ"א** מחמיר לכתחילה שלא תעשה ציצית. **והמגן אברהם** הקשה הרי בכמה מקומות דרשו מבני ישראל למעט בנות ישראל? ותירץ **הקרן אורה** שלא מסתבר לדרוש למעט אשה מהכשר מצוה שהרי היא כאיש לכל דבר ודוקא מהמצוה עצמה יש מקומות שהיא פטורה ועשיית ציצית אינה מצוה רק הכנה והכשר למצוה.

ובאמת **ההגהות מימוניות** [א אות ט] הביא שיש מי שאוסר לאשה לעשות ציצית משום שדורש בני ישראל ולא בנות ישראל. והביא גם את הטעם הנ"ל משום שאינה חייבת במצוה. וכתב **הביאור הלכה** יד א [ד"ה להצריך] שהרמ"א חשש להחמיר רק לטעם ההגהות מימוניות שממעטים אשה מבני ישראל, אבל לא חשש לדעת רבנו תם שמצריך בכל מצוה כסוכה ולולב שיעשה על ידי מי שמחויב במצוה, ונפקא מינא בין הטעמים לעשית קטן שכשרה אפילו לפי הרמ"א, אבל **הפרי מגדים ודרך החיים** החמירו שלא יעשה קטן ציצית משום שאינו חייב במצוה. [**והביאור הלכה** [ד"ה וטוב] כתב שעשיית קטן כשרה דוקא כשגדול עומד על גביו ומלמדו לעשות לשמה וראה עוד להלן].

ובשו"ע הלכות תפילין [לט א] הזכיר פסול עשית קטן וכאן **הרמ"א** לא הזכיר שקטן פסול ומשמע כהביאור הלכה הנ"ל, שהרמ"א החמיר רק את טעם ההגהות מימוניות ואינו חושש לדעת רבנו תם. אבל **בפרי יצחק** [ח"א יג] כתב שבציצית עשיית קטן כשרה גם לרבנות תם, שהרי התוס' בגיטין [כב ב ד"ה והא] הקשו למה קטן כשר לכתוב גט והרי אינו בר כריתות. ותירצו, שכשיגדיל יהיה בר כריתות ולכן כשר, וקשה אם כן יהיה קטן כשר מטעם זה לכתיבת תפילין? וביאר הפרי יצחק שבמצוה חיובית כמו תפילין צריך שהכותב יהיה "ישנו בקשירה" והיינו מחויב במצוה בשעת הכתיבה ולא יועיל לזה שיתחייב כשיגדיל, אבל במצוות שאין בהם חיוב כמו שחיטה וכתיבת גט שגם לגדול הם מצוה קיומית צריך רק שהעושה יהיה שייך במצוה בר זביחה ובן כריתות, ועל זה חידשו תוספות שקטן נחשב שייך למצוה שכשיגדיל יהיה מחויב בה. ולפי זה בעשיית ציצית קטן כשר אפילו לרבנו תם כיון שיתחייב בה כשיגדל.

10. כן פירשו **רש"י ותוס'. והרד"ל** מוסיף לבאר שאם עשיית גוי פסולה מוכח שעשיית הציצית היא חלק מהמצוה ושייך בה ברכת המצוות, אבל אם עשיית גוי כשרה והיינו שתליית החוטים זה רק הכשר והכנה למצוה ואינה מצוה, לא תיקנו על זה ברכת המצוות. ועל דרך זה פירש **בחידושי הרשב"א** את מסקנת הגמרא להלן שברכה על עשיה תלוי אם ציצית חובת טלית או חובת גברא, ופירש **רש"י** שם שרב חסדא מחייב לברך מפני שסובר חובת טלית. והקשו על רש"י הרי רב חסדא פירש בעצמו את טעמו מפני שעשיית גוי פסולה? ותירץ הרשב"א שרב חסדא סובר שהעשיה היא מעשה מצוה והוכיח כן ממה שעשיית גוי פסולה

דתניא: עיר שאין בה רופא [מוהל] **ישראל ויש בה רופא ארמאי** [גוי], **ורופא כותי ימול ארמאי ואל ימול כותי!** לפי שהכותים מלים לשם הר גריזים ולא לשם ה׳, **דברי רבי מאיר.**

רבי יהודה אומר: ימול **כותי ולא** ימול **ארמאי!** מפני שחשוד על שפיכות דמים.

על כל פנים, למדנו כאן שגוי כשר למול, ובזה לא נחלקו.

ומאידך, **ובישראל** שמל **צריך לברך, דאמר מר: המל אומר ״ברוך אשר קדשנו במצותיו וציונו על המילה״,** ואם כן, מילה כשירה בעובד כוכבים וישראל מברך עליה, וזהו נגד הכלל של רב חסדא!?(11)

ומשנינן: **מידי הוא טעמא** שאמר רב חסדא כלל זה **אלא לרב,** ולדעת **רב** לא קשה ממילה, שרב הרי **מיפסל פסיל** מילה בעובד כוכבים.

דאיתמר: מנין למילה בעובד כוכבים שהיא פסולה? דרו בר פפא משמיה דרב אמר: מדכתיב ״**ואתה את בריתי תשמור**״ ודרשינן לנימול כמותך אני מוסרו!

רבי יוחנן אמר: מדכתיב ״**המול ימול**״, ודרשינן: **המל ימול!** ומי שאינו מצווה במילה לא ימול. וכיון שלרב גוי אינו כשר למילה משום כך ישראל מברך עליה.

ואמרינן: דין **סוכה מסייע ליה** לרב חסדא, ומאידך דין **תפילין הוי תיובתיה.**

ומפרשת הגמרא: **הרי סוכה דכשירה בעובד כוכבים.**

דתניא: סוכת עובדי כוכבים, סוכת נשים, סוכת בהמה, סוכת כותיים, סוכה מכל מקום כשירה, ובלבד שתהא מסוככת כהלכתה.

ובישראל אין צריך לברך, דתניא: העושה

ודוחה הגמרא שאין עשיית גוי ראיה על חיוב ברכה, אבל הסברא נכונה שהחיוב ברכה תלוי אם יש מצוה בעשיה.

11. קושית הגמרא צריכה ביאור שהנידון כאן הוא על עשיית חפץ של מצוה כציצית ותפילין וסוכה, אבל ברכת המילה זה ברכת המצות בשעת קיום המצוה ואין חולק על חיוב ברכת המצוות? והנה בעבודה זרה [כז א] הביאה הגמרא ברייתא שנחלקו אם מילת גוי וכותי כשרה ומפורש שם בגמרא שכותי מל לשם הר גריזים, ורבי יוסי מכשיר משום שאין צריך מילה לשמה. והקשה **רבי עקיבא איגר** [ליקוטים] למה מילה אינה ככל המצוות שצריכות כונה? ואפילו אם מצוות אין צריכות כונה הרי אם מכון לשם דבר אחר לא יצא והרי כותי מכון לשם הר גריזים?

ותירץ **רע״א** שמצות מילה אינה מעשה המילה עצמה אלא שיהיה מהול, ומצוה על האב שיהא בנו נימול, וכונת המצוות וקיומה היא על ידי שמשתדל האב שימולו את בנו. והמחלוקת בברייתא אם מעשה גוי וכותי כשר למילה ואם ״מעשה המילה״ צריך כונה לשמה, אבל בודאי שקיום המצוה הוא על ידי כונת האב, וביחס לאב שייך הנידון אם מצוות צריכות כונה. והברייתא דנה על ״הכשר המילה״ ולא על קיום המצוה. וכתב שמעשה המילה דומה לעשיית ציצית וסוכה שאין חיוב המצוה העשיה עצמה אלא שישב בסוכה ויהיה לבוש בציצית. ולפי דבריו מובנת הגמרא כאן שמוכיחה ממעשה

סוכה לעצמו(12) **אומר: ברוך אתה ה׳ אלקינו מלך העולם שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה, נכנס לישב בה אומר: ברוך אתה ה׳ אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו לישב בסוכה.**

ואילו ברכת ״**לעשות סוכה**״ **לא מברך.** וזה מסייע לרב חסדא שדבר שכשר בעובדי כוכבים אין ישראל מברך על עשייתו.

המילה שכשרה בגוי ובכל זאת יש חיוב ברכה על מעשה המילה, שהמל מברך אפילו כשקיום המצוה הוא על ידי האב והאב מברך ברכה בפני עצמו.

והקרן אורה כתב שלא מצינו שום מצוה חיובית שיועיל על ידי גוי ובודאי כל הסוגיא היא דוקא במצוה שמקיימה ישראל כמו ציצית בלבישה, ולמאן דאמר חובת גברא, וכן מילה שהמצוה היא הסרת הערלה ושיהא מהול, ועל זה יש צד להכשיר מעשה גוי וכותי אבל קיום המצוה לא שייך כלל בגוי. [וראה **קרן אורה** זבחים ב ב על תוד״ה סתם שהאריך לבאר כרע״א הנ״ל].

12. מבואר בברייתא שברכת שהחיינו על עשיית סוכה מברך רק העושה סוכה לעצמו וכך הוא לשון **השו״ע** [או״ח תרמא] וכן פסק **המגן אברהם** שם. **ובביאור הלכה** [שם ד״ה לעצמו] ביאר דבריו שברכת שהחיינו שייך רק למקיים המצוה, ומה שכתב **השו״ע** [תקפה] שמי שיצא בתקיעות ותוקע להוציא אחרים מברך שהחיינו, הוא משום שהשומע נחשב כמברך מדין שומע כעונה, אבל **התוס׳** בסוכה [מו א ד״ה העושה] ביארו שדוקא על עשיית סוכה שאינה גוף המצוה ולכן אין מברך לעשות סוכה אלא שהחיינו, תיקנו את הברכה דוקא כשעושה לעצמו, ולפי זה במצוה שיש ברכה על גוף המצוה יכול לברך שהחיינו גם כשעושה לאחרים.

התוס׳ בסוכה [מו א] הקשו מה הטעם שמצינו כמה מצוות שמברך שהחיינו כגון פדיון הבן ועשיית סוכה, ומאידך בעשיית ציצית ותפילין ומילה אינו מברך שהחיינו? ותירצו שמצוה שיש בה שמחה תיקנו שהחיינו. אבל **הרמב״ם** [ברכות יא ט] כתב כלל בזה: שכל מצוה שהיא מזמן לזמן כסוכה ושופר מברך שהחיינו, וכן מצוה שאינה מצויה בכל עת כמילה ופדיון הבן נחשב כמו מצוה שבאה מזמן לזמן, וכן מצוה שהיא קנין לו כגון ציצית ותפילין ומזוזה ומעקה מברך שהחיינו. ומבואר שדעתו שמברכים שהחיינו בעשיית ציצית ותפילין וסוכה.

ובשו״ע [תרמא] פסק שאף שראוי לברך על עשיית סוכה שהחיינו, אנו סומכין על ברכת שהחיינו בקידוש היום ומועיל גם לעשיית הסוכה. והראשונים פירשו שזו כונת הגמרא סוכה מו א שרב כהנא היה סודרן על הכוס של קידוש. **והרמ״א** הוסיף שאם לא בירך זמן בסוכה אלא בביתו, יברך בפעם ראשונה שאוכל בסוכה שהחיינו על הסוכה.

ובספר **מקראי קדש** הביא שאלה אם בנה סוכה בתוך החג אחר שבירך שהחיינו אם יברך על עשיית הסוכה שהרי לא יצא ידי חובה בברכת הקידוש, ורצה לומר שספק זה תלוי במחלוקת שהביא **הביאור הלכה** [תרמא ד״ה אלא] אם בירך שהחיינו על עשיית הסוכה אם יברך שוב בקידוש שהתוס׳ ור״ן בסוכה [מו א] סוברים שלא יברך והרמב״ם וריטב״א סוברים שיברך, ואפשר שהתוס׳ ור״ן סוברים שהסוכה והיו״ט הם ענין אחד ולכן כשמברך שהחיינו על הסוכה מועיל גם ליום טוב שיבא אחר כך. והוא הדין להיפך אם קידש ובירך שהחיינו מועילה

ומ**תפילין** מוכח להיפך והיא **תיובתיה: והרי תפילין דפסולות בעובד כוכבים, דתני רב חיננא בריה דרבא מפשרניא: ספר תורה תפילין ומזוזות שכתבן מין, מסור, עובד כוכבים, עבד, אשה וקטן** או **מומר,** הרי אלו **פסולין, שנאמר** "**וקשרתם וכתבתם**" ודרשינן **כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה, כל שאינו בקשירה אינו בכתיבה,** וכל אלו שהוזכרו אינם בקשירה שכולם פטורים מן התפילין [ומסור ומומר על אף שחייבים, נחשבים שאינם בקשירה, שהרי פרקו מעליהן עול. גיטין מה ב]. ומאידך **בישראל אין צריך לברך** על עשיית תפילין, **דשלח רב חייא בריה דרב הונא משמיה דרבי יוחנן: על** הנחת **תפילין של יד אומר** "**ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין**", **ועל** הנחת **תפילין של ראש אומר** "**ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות תפילין**", **ואילו לעשות תפילין לא מברך** בעשייתן[13], וקשה על רב חסדא שאמר שכל שאין גוי כשר לעשותו מברכים עליו?

מב-ב

ומסקינן: **אלא לאו היינו טעמא,** אלא הכלל הוא: **שכל מצוה דבעשייתה גמר** את **המצוה כגון מילה, אף על גב דכשירה בעובד כוכבים** מכל מקום **בישראל צריך לברך, וכל מצוה דעשייתה לאו** היינו **גמר המצוה כגון תפילין,** שאין עשייתן גמר המצוה אלא הנחתן, **אף על גב דפסולות בעובד כוכבים,** מכל מקום **בישראל אינו צריך לברך.**

ובציצית שנחלקו רב נחמן ורב חסדא[14]

ברכתו גם לסוכה שיבנה אחר כך. וראה שם שדחה שגם התוס' יודו שברכת עשיית הסוכה פוטרת מברכת היום טוב אבל ברכת היו"ט אינה פוטרת משהחיינו את הסוכה שיעשה אחר כך.

13. הובא לעיל **שהתוס'** בסוכה [מו א] דייקו מכאן שאין מברך על עשיית תפילין שהחיינו, ודעת **הרמב"ם** [ברכות יא ט] שמברך על עשיית ציצית ותפילין. **והטור** [כב] פסק שיברך שהחיינו בעשיית הציצית והקשה **הבית יוסף** למה לא פסק כך בעשיית תפילין כהרמב"ם? ותירץ שהטור סובר **כבעל העיטור** שהברכה היא משום כלים חדשים ומברך על הבגד [אבל תפילין הם רק למצוה ולא ליהנות] וכן פסק בשו"ע, וביאר **המגן אברהם** שהקונה כלי חדש מברך בשעה שקונה, ובטלית כיון שאינה ראויה ללבישה בלי ציצית לכן יברך בשעה שמטיל בה ציצית.

והביאור הלכה כתב שראוי להחמיר שהעושה תפילין לעצמו יפטור את עצמו משהחיינו על ידי פרי חדש כיון **שהט"ז והגר"א** פסקו כהרמב"ם. והוסיף שהמניח תפילין פעם ראשונה בחייו בודאי ראוי שיברך שהחיינו על פרי או בגד חדש משום שיש פוסקים שכל מצוה כשמקיימה פעם ראשונה יברך שהחיינו. ועוד כתב שאם לא בירך בהטלת הציציות וגם לא בשעת עיטוף ראשון, יברך שהחיינו אחר כך כשלובש את הטלית למצוה.

14. כך פירש **רש"י**. והקשו האחרונים שהרי רב חסדא עצמו פירש טעמו משום שעשיית גוי פסולה והגמרא דחתה טעם זה? ולכן פירשו **השפת אמת וקרן אורה** שכונת הגמרא לפרש את מחלוקת רב נחמן ורב אדא בר אהבה אם מברכים על עשיית ציצית וכן משמע **ברי"ף** וראה פירוש **רבנו גרשום**. ובחידושי **הרשב"א** תירץ שבאמת סברת רב חסדא משום שעשיית הציצית אינה מצוה אלא הכשר והכנה למצוה והוכיח כן ממה שכשר עשיית גוי. והגמרא דחתה את הראיה אבל סברתו לפטור תלוי אם

אליבא דרב אם צריך לברך על עשייתן **בהא קמיפליגי, מר סבר, חובת טלית הוא** ואפילו אינו לובשה חייב להטיל בה ציצית, ואם כן הטלת הציצית היינו גמר עשייתה ולכן צריך לברך. **ומר סבר, חובת גברא הוא** ואין גמר מצותה אלא בלבישתה, ולפיכך אין צריך לברך על עשייתה.

אמר ליה רב מרדכי לרב אשי, אתון הכי מתניתו לה לדין זה, שאמר רב יהודה אמר רב לעיל שציצית שעשאה עובד כוכבים פסולה, ולכן הוקשה לכם מדוע אין צריך לברך על עשייתה. **אנן הכי מתנינן לה:**

אמר רב יהודה אמר רב: מנין לציצית בעובדי כוכבים שכשירה, שנאמר "דבר אל בני ישראל ועשו להם ציצית". ודרשינן, **יעשו להם אחרים,** שגם אחרים דהיינו גוים כשרים לעשות ציצית(15).

אמר רב יהודה אמר רב: אם **עשאן** [את חוטי הציצית] **מן הקוצים,** דהיינו חוטים התלויים בסוף יריעת הבגד וקוצצים אותם מן הבגד, והוא לא קצצן אלא עשה מהן ציצית לבגד, או שעשאן **מן הנימין,** כגון טלית שתפרוה או שעשו בה אימרא במחט, וראשי חוטי התפירה תלויים בה, ומהן גדלו את הציצית, או **מן הגרדין,** שהם חוטי האריגה שנותרו, שתולים בסוף הבגד, ומהם עשה את הציצית לבגד זה שהם תלויים בו, כל זמן שחוטין אלו מחוברין לבגד **פסולה,** שתלייתן בבגד לא נעשתה לשם מצות ציצית(16).

אבל אם עשאן **מן הסיסין** [פקעיות כדוריות של חוט, רש"י סוכה ט א], **כשרה,** הואיל וכשנתלו בבגד לשם ציצית נתלו, ונחשב עשיה לשמה, ואפילו שלא טוו חוטים אלו לשמה.

ציצית היא חובת גברא בלבישה או חובת טלית כמסקנת הגמרא.

15. כתב **הביאור הלכה** [יד ב ד"ה לא] שכיון שבגמרא מדובר על גוי שעושה ציצית עבור ישראל ודרשינן ועשו להם אחרים להכשיר עשיית גוי עבור ישראל. אפשר לומר שהלשון הראשון בגמרא שפוסל עשיית גוי [וכך ההלכה] והובא לעיל **שהרמב"ם** דייק מזה שאין התליה צריכה כונה לשמה **והרא"ש ורש"י** סוברים שצריך תליה לשמה, המחלוקת היא דוקא כשישראל עושה את הציצית עבור אחרים כמו גוי שעושה לישראל, שהרא"ש סובר שכונתו היא לעשות בקשת חבירו להטיל ציצית בבגדו וזה לא נחשב לשמה, אבל כשעושה ציציות לעצמו גם הרא"ש מודה שסתמא כונתו לשם מצוה וכשר. וסיים שראוי להחמיר לומר בפה לשם מצות ציצית.

והרי"ף גורס בלשון הראשון בגמרא [מב א] מנין ללוקח ציצית מן הנכרי והיינו שמדובר על גוי שעשה ציצית כדי למכור ולא ששלחו ישראל, וכתב **הביאור הלכה** [הנ"ל] שלפי דבריו אפשר לומר שאין מחלוקת בין שני הלשונות בגמרא בשם רב שאם הגוי עשה מעצמו ציציות פסולה אבל כשעושה לצורך ישראל דרשינן מועשו להם אחרים שכשרה, אבל כל הפוסקים סוברים שכל עשיית גוי פסולה.

16. כך פירש **רש"י** כאן. **והתוס'** הביאו בשם רש"י שהפסול משום שהוא "מן העשוי" וחולקים על טעם זה ופירשו משום שאינו עשוי לשמה, וגם לרב צריך תליה לשמה. **והשו"ע** [יא ה] כתב שהטעם משום ביזוי מצוה, וביאר **הט"ז** [יא ד] שצריך לטעם זה באופן שטוה חוטים

אמר רב יהודה: **כי אמריתה** לדינים אלו **קמיה דשמואל, אמר: אף** אם עשאן **מן הסיסין פסולה,** שעל אף שנתלו החוטים לשם מצות ציצית, מכל מקום טווית החוטים לא נעשתה לשם ציצית, ובציצית **בעינן טויה לשמה**(17).

ואמרינן: מה שנחלקו רב ושמואל אם צריך טויה לשמה **כתנאי** היא.

דתניא: ציפן לתפילין **בזהב,** שעשה בתי התפילין מזהב ולא מעור, **או שטלה עליהן** [לשון טלאי וחיפוי] **עור בהמה טמאה,** שעשה בתי התפילין מעור בהמה טמאה, הרי בתי התפילין הללו **פסולות,** לפי שצריך בית של עור(18).

וכן צריך דוקא עור בהמה טהורה, שלמדנו מהפסוק "למען תהיה תורת ה' בפיך" שכתיבת ספר תורה וכן דברים שבקדושה צריך שיעשו מן המותר בפיך, ועור בהמה טמאה אסור הוא בפיך. אבל, אם עשאן **מעור בהמה טהורה כשרות, ואף על פי שלא עיבדן לשמן,** לשם מצות תפילין.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: אף עור בהמה

לשם ציצית ואחר כך ארג מהם בגד ובכל זאת שיירי השתי פסולים משום ביזוי מצוה. **והמגן אברהם** [יא ט] הביא **שהבעל המאור** בסוכה [ט א] כתב טעם נוסף שפסול אפילו לרב שסובר שאין צריך עשיה לשמה, משום שהם פסולת הצמר ואין בגד נעשה מהם לכן פסולים לציצית. ולמד מדבריו המגן אברהם שכל חוט גרוע שאינו ראוי לעשיית בגד פסול לציצית.

ובארצות החיים רוצה לומר שהנפקא מינא בין טעם **השו"ע** לטעם שכתב **בעל המאור** אם יהא כשר בדיעבד, שביזוי מצוה אינו פוסל בדיעבד, אבל **הט"ז** [שם ד] **ומשנה ברורה** [שם כה] פוסלין אפילו בדיעבד גם לפי טעם השו"ע וכן משמע **ברמב"ם** [א יא].

17. הובא לעיל שדעת **רש"י ותוס'** כאן **והרא"ש** [סימן יד] שאפילו לרב צריך תליית החוטים לשמה ושמואל סובר שגם הטויה צריך לשמה, וכן פסק השו"ע [יד ב]. ודעת **הרמב"ם** [א יא יב] שדוקא טויה צריך לשמה אבל תליית החוטים אינה צריכה כונה לשמה, [וראה לעיל [מב א] בהערות ביאור דבריו] ופסק **השו"ע** שבשעת הדחק יכול לסמוך על דעת הרמב"ם, אבל לא יברך על ציצית זו.

והמרדכי [תתקמט] כתב שצריך לומר בפה לשם ציצית וכן פסק **השו"ע** [יא א]. **והמשנה ברורה** [שם ד] פסק שאם רק חשב לשמה פסול. **ובגליון רע"א** [לב ח] ביחס לעיבוד תפילין מסתפק אם מחשבה לשמה כשר בדיעבד, וכן מסתפק **בשו"ע הגר"ז** וכתב שהוא ספק דאורייתא. [**והמשנה ברורה** לב כד פסק שעיבוד במחשבה לשמה כשר בדיעבד, ובסימן לב צה ביחס לכתיבת הפרשיות פוסל מחשבה לשמה אפילו בדיעבד].

עוד כתב **המרדכי**: או שיאמר לאשה טוי לי ציצית ותו לא צריך. וכתב **הביאור הלכה** [יא א] בשם **הביאור למרדכי** שכונתו שאין צריך יותר דיבור, אבל צריך שתכוין האשה לשם ציצית. [**והשו"ע** השמיט סיום לשון המרדכי שאין צריך יותר] אבל **בביאור הגר"א** [יא ה] פירש שעל ידי האמירה לאשה טוי לי ציצית נעשה הסתמא של מעשה האשה לשמה ואינה צריכה כונה נוספת, וכתב שכך מבואר במרדכי. [וראה בביאור הלכה שם שעדיף לומר כל מה שאטוה יהא לשם ציצית].

18. **רש"י,** ולמד את זה מרצועות התפילין. ובסנהדרין [מח ב] פירש **רש"י** שהוא הלכה

טהורה פסולות עד שיעבדן לשמן.

וכמו שנחלקו רבנן ורבן שמעון בן גמליאל בהכנת העור לעשיית בתי התפילין אם צריך שיעשה לשמה, כמו כן נחלקו רב ושמואל בטווית חוטי הציצית שהיא הכנת החוטין לתלייתן אם צריך שיטוו לשמן. נמצא שנחלקו רב ושמואל במחלוקת רבנן ורבן שמעון בן גמליאל[19].

אמר ליה אביי לרב שמואל בר רב יהודה: הא תכילתא, חוטי התכלת שבציצית, **היכי צבעיתו לה?**

אמר ליה: מיתינן [מביאים אנו] **דם חלזון וסממנין, ורמינן להו ביורה ומרתחינן ליה** [משליכים את הדם והסממנין ליורה ומרתיחין אותם], **ושקילנא פורתא בביעתא** [לוקח מעט מן הצבע בקליפת ביצה כדי לנסות את הצבע], **וטעמינן להו באודרא** [צובע עם מוך בתוך אותה קליפה לידע אם תכלת זו יפה היא], **ואחר כך שדינן ליה לההוא ביעתא, וקלינן ליה לאודרא,** זורקים את הצבע שבקליפת הביצה ושורפים את המוך שצבעו בו.

וממימרא זו **שמע מינה תלת** דיני:

למשה מסיני, אבל במגילה [כד ב] כתב שילפינן מתורת ה׳ בפיך שכל התפילין יהיו עשויות מבהמה טהורה ולכן זהב פסול.

והנה לשון **רש״י** שטלה עליהם היינו שעשה את הבתים עצמם מעור בהמה טמאה **והבית יוסף** [לב] הביא **שהמרדכי** פירש כך ציפן זהב שעשה את הבתים מזהב, ודייק מדבריו שאם יעשה הבתים מעור בהמה טהורה ויצפה הבית בזהב או עור בהמה טמאה יהיה כשר, וסיים שהמרדכי חזר בו ופוסל גם אם ציפה או עשה טלאי מזהב או עור בהמה טמאה על בית כשר, וכתב שכך פירש **הרמב״ם** את הברייתא. **והנודע ביהודה** [או״ח א א] תמה עליו וכתב שכל הראשונים פירשו את הברייתא שעשה את הבתים עצמם מזהב או עור טמא, וציפן וטלה עליהן הכונה היא על הפרשיות וכן משמע לשון הרמב״ם [תפילין ג טו]. והוכיח כן מהטעם שפירש כאן רש״י שזהב פסול כיון שצריך בית מעור כמו הרצועות. ותמה על הטעם שכתב רש״י במגילה וכי זהב אינו מותר בפיך? ועל כל פנים מהטעם ברש״י מוכח שמדובר על עשיית הבתים עצמם. ופסק שם להלכה שמותר לצפות הבתים בטיח וצבע עבה אפילו שאינו עור, אבל ציפוי וטלאי מדבר טמא פסול כמו שפסק **השו״ע** [לב מח].

19. הקשו **התוס׳** איך הגמרא מדמה ציצית לתפילין לדין עשיה לשמה, הרי בגמרא סוכה [ט א] יש דרשא שציצית צריכה לשמה ובתפילין לא מצינו דרשא? ולכאורה מוכח מהגמ׳ כאן שהמחלוקת אם צריך עיבוד לשמה אינה בדיני עשיית תפילין אלא כמו שמפרשת הגמרא בסנהדרין [מח ב] שנחלקו אם הזמנה מילתא היא או לא. והיא מחלוקת בכל המצוות בדין הזמנה ולכן דימו ציצית לתפילין. אלא שעדיין קשה מנין לנו שנחלקו אם הזמנה מילתא הרי אפשר לומר שנחלקו בחיוב עשיה לשמה בתפילין?

ובאמת **הרמב״ן במלחמות** בסוכה [ט א] **והראב״ד** בהשגות על הרי״ף שם כתבו שהיא מחלוקת הסוגיות. והגמרא כאן היא כהסוגיא בסנהדרין, אבל לפי מסקנת הסוגיא בסוכה שיש דרשא שציצית צריכה לשמה אין ראיה לדמות ציצית לתפילין וכן לתלות המחלוקת בדין הזמנה מילתא. [וראה חידושי רבנו חיים הלוי תפילין א]. והביא הרמב״ן שם ירושלמי ביומא

א. **שמע מינה** ממה ששורפין את הצמר הנסיון שלא יעשה ממנה ציצית, **שטעימה פסולה,** והיינו שאותו צמר שצובעין לשם נסיון פסול לציצית[20].

ב. **ושמע מינה** גם כן **דבעינן צביעה לשמה** [לשם מצות ציצית] ומשום כך פסול מה שנצבע לנסיון.

ג. **ושמע מינה** ממה שצריך לזרוק את הצבע שבביצה ואינו רשאי להשליך הביצה לתוך יורת הצבע, **דטעימה פסלה,** והיינו שאם שפך לתוך היורה את הצבע שהשתמשו בו לנסיון, פוסל את כל היורה[21].

שבמחלוקת זו אם הזמנה מילתא תלוי דין לשמה בכל חפץ של מצוה וקדושה, כגון אבני הקדש ובגדי כהונה אם צריכים חציבה ואריגה לשמה. ולפי הסוגיא כאן ובסנהדרין לרב אין דין לשמה כלל בתפילין אפילו בכתיבת הפרשיות, וכן בציצית רב חולק על דין לשמה אפילו בתליית החוטים.

ולפי פירוש **רש"י ותוס'** לעיל שרב פוסל מן הנימין והגרדין משום לשמה קשה למה הגמרא מפרשת שנחלקו בדין לשמה מצד הזמנה והרי נחלקו דוקא בטויה? וביאר **הגאון רבי אלעזר משה הורביץ** שלפי דעה זו צריך לפרש שהדמיון למחלוקת תנאים בתפילין הוא רק ביחס לדין לשמה בהכשר למצוה כמו עיבוד העור שדימו לטווית חוטים, אבל עשיית המצוה עצמה ודאי צריכה לשמה. [ובהשגות **הראב"ד** על הרי"ף בסוכה שם כתב כעין זה. וראה **ביאור הגר"א** או"ח סוף סימן מב].

20. כתבו **התוס'** שאפילו עשה לשם ציצית וגם לשם נסיון פסולה כמו מנחה שקמצה לשמה ושלא לשמה. והקשה **הקרן אורה** שלשם זבח אחר או מנחה שקמצה שלא לשמה יש כאן מחשבה סותרת אבל לשם נסיון אינה סתירה לכונה לשם ציצית ומנין שהיא פסולה? **ובקובץ שיעורים** [ח"ב כב] הביא **שהגר"ח** הקשה שמחשבת שלא לשמה בקדשים פסולה לא משום שלא כוון לשמה, אלא היא מחשבת פסול ולכן לשמה ושלא לשמה פסול אבל בציצית שהחיסרון משום שצריך כונה לשמה מסתבר שלשם ציצית וגם לנסיון נחשב לשמה? וכן תמה **במנחת ברוך** [או"ח ג] ונקטו שאין כלל דין כונה לשמה בקדשים. והקובץ שיעורים הנ"ל דן בזה והביא ראיות לשני הצדדים. [וידוע **שהגרי"ז** בהל' מעשה הקרבנות [ד] כתב שיש דין לשמה בקדשים אלא שסתמא לשמה, וזהו חלות דין בגוף הקרבן שסתמו לשמו ואפילו אם יחשוב לשם חולין לא נפקע הסתמא לשמה, אלא שאם חשב שלא לשמו זו מחשבת פסול. ועל כל פנים אינו דומה לדין לשמה בציצית].

ותירץ **באבי עזרי** [ציצית ב ג] שהביאור הנ"ל במחשבת שלא לשמה בקדשים שהיא מחשבת פסול הוא דוקא בכל הקדשים לגבי שלא יעלו לבעלים לשם חובה, אבל חטאת ופסח שאם שחטן שלא לשמן פסולין לגמרי הפסול הוא מצד חסרון כונה לשמה ולכן אם שחטן לשם חולין כשר ואינו מרצה, ומדין זה למדו התוס' לפסול ציצית שנעשו גם לנסיון. ועל קושיית **הקרן אורה** מגמרא בפסחים שאם חשב לשמה וגם לשם דבר נוסף שאינו סותר הלשמה כשר, תירץ **האור שמח** [גירושין א] שאם חושב לנסיון כונתו היא שמא אין הצבע טוב ואינו ראוי למצות תכלת, וכונה זו נחשבת סתירה למחשבה לשם ציצית.

21. כך פירש **רש"י**. ותמה בליקוטי הלכות זבח תודה [מהחפץ חיים] למה לא יתבטל ברוב הצבע הכשר? **ובמרומי שדה** פירש שרש"י סובר שמין במינו לא בטל מן התורה. והרמב"ם סובר שבטל מן התורה ורק מדרבנן לא בטל

ומקשינן: איך אמרת שלמדנו מכאן שלשה דינים נפרדים, הרי **היינו טעימה פסולה היינו צביעה לשמה,** ששניהם דין אחד הוא, שטעימה פסולה משום שבעינן צביעה לשמה?

ומשנינן: **אמר רב אשי,** שבאמת אין אלו שני דינים שונים אלא **מה טעם** הדבר **קאמר. מה טעם טעימה פסולה משום דבעינן צביעה לשמה.**

ואמרינן: דין זה שטעימה פסולה לציצית **כתנאי** היא.

דתניא: **טעימה פסולה משום שנאמר** בעשיית מעיל לכהן גדול "**כליל תכלת**"[22] ומשמע שצריך שיהא כל עיקר מראה החלזון צבוע בצמר הציצית, ולא יהא צבוע בתכלת שביורה זו צבעו דבר אחר קודם לכך, **דברי רבי חנינא בן גמליאל.**

רבי יוחנן בן דהבאי אומר: אפילו מראה שני שבה, שכבר צבעו ביורה זו צמר אחר, **כשר** השאר לצביעת צמר לציצית, **משום שנאמר** "**ושני תולעת**", ומשמע שאפילו מראה שני של זהורית קרוי עדיין תולעת. ואם כן הוא הדין לתכלת המוזכרת באותו פסוק דמראה שני שלה קרוי תכלת[23].

תנו רבנן: תכלת אין לה בדיקה [וסברה

ולכן פירש באופן אחר. **והאור שמח** [ציצית א יא] תירץ שביטול ברוב נחשב המיעוט כמי שאינו כלל ובטל האיסור אבל לא נהפך המיעוט להיות כמו הרוב לחדש בו דינים, ולכן המיעוט של הצבע לנסיון לא יכול להחשב כמו שנעשה לשמה וממילא הכל נפסל. והאחרונים דנו בסברא זו באופן שנתערבו חוטים כשרים בחוטים שנעשו שלא לשמה ראה שו"ת עונג יו"ט [או"ח ד].

וכתבו **שהרמב"ם** [ב ג] פירש טעימה שהכניס מעט צמר לתוך היורה כדי לבדוק את הצבע והנסיון פוסל את היורה כולה. [ומה ששופך את צבע הנסיון הוא משום שאין מבטלין לכתחילה, ואם ישפוך את הנסיון ליורה דינו כדיני ביטול].

22. כך פירש **רש"י**. והקשו **התוס'** שלעיל אמרינן שפסול טעימה הוא משום לשמה וכאן מבואר שיש דרשא שצריך צבע ראשון? ולכן פירשו שהדרשא היא שלא יצבע מקודם שלא לשם ציצית שאינו צבע ראוי לתכלת משום שצריך צביעה לשמה. **ובפירוש ארגמן** למסכת ציצית [להגר"ח קניבסקי עמוד כד] תירץ שרש"י סובר שיש פסול לשמה בצמר הצבוע לנסיון בעצמו וכולי עלמא מודו שפסול, ומחלוקת התנאים כאן היא על הדין הנוסף שאם שופך צבע נסיון ליורה נפסל כל היורה שרבי חנינא דרש שכל היורה צריך להיות צבע כשר לתכלת ורבי יוחנן בן דהבאי חולק.

ורבנו גרשום כתב: כלומר כל הצמר שביורה בעינן שיהא לשם תכלת. והיינו לפי פירוש **הרמב"ם** שהובא לעיל שטעמה פסלה הכונה היא שאם הכניס צמר לתוך היורה כדי לנסות את הצבע נפסל כל היורה, דרשו "כליל תכלת" **שיהיה** כל הצבע רק לצביעת מצוה וראה **קרן אורה.** וגם לפירושו, כתנאי היינו בדין טעמה פסלה ולא על דין טעימה פסולה וכנראה גרסו כך בגמרא.

23. **בליקוטי הלכות** הקשה שמבואר מהדרשא שיש דין צביעה לשמה בבגדי כהונה ולא מצינו דין זה, ומפורש בתורה שהביאו לתרומת המשכן תכלת צבוע והרי צריך צביעה לשמה? ועוד שלא מצינו עשיה לשמה בבגדי כהונה ודוקא

הגמרא שכוונת הברייתא שתכלת אי אפשר לבודקו אם תכלת הוא או שמא צבע קלא אילן שהוא הדומה ביותר לתכלת של דם החלזון].

וכיון שאין לה בדיקה, **אינה ניקחת** [אין לקנות תכלת] **אלא מן המומחה** שיודע שקלא אילן אסור לציצית(24).

אבל **תפילין יש להן בדיקה,** שאדם יכול לבדוק את פרשיות התפילין אם דקדק הכותב בחסרות ויתרות או לא, ואף על פי כן **אין נקחין אלא מן המומחה** היודע שצריך לעבד הקלף לשם תפילין.

ספרים [ספרי תורה] **ומזוזות יש להן בדיקה,** שאפשר לבדוק הכתב אם נעשה כהלכתו ואף **ניקחין** הם **מכל אדם** משום שאין צורך לעבדן לשמן(25).

ומקשינן על הדין הראשון: **ותכלת אין לה בדיקה? והא רב יצחק בריה דרב יהודה בדיק ליה** לצבע לידע אם תכלת הוא או קלא אילן הכי

(סימן בגשם):

מייתי מביא **מגביא גילא** [מין צבע] **ומיא**

בציצית שדרשו שיש דין עשיה וטויה לשמה, למדו גם לצביעה שצריכה לשמה. [לעיל הובא **רמב"ן במלחמות** סוכה [ט א] שיש דין אריגה לשם בגדי כהונה].

והקרן אורה הקשה איך נחלקו רב ושמואל אם צריך עשיית ציצית לשמה הרי כאן בברייתא לכולי עלמא יש דין לשמה ותירץ שאפשר לפרש דין טעימה פסלה בבגדי כהונה בשאר פסולים ולא בפסול שלא לשמה, שכל צביעה פסולה שאינו ראוי למצוה גורם שאחר כך נחשבת הצביעה לצבע שני.

24. כך פירשו **רש"י ותוס'**, אבל **הרמב"ם** [ב ד] פירש שחוששים שמא צבעה שלא לשמה. וכתב בחידושי **הרשב"א** שלפירוש רש"י ותוס' יכול לקנות מכל אדם ולבדוק אם הוא קלא אילן על ידי הבדיקה שבגמרא להלן, אבל **הרמב"ם** פירש שאם קנה מאינו מומחה פסולה ולא יועיל לבדוק. **ובתהלה לדוד** כתב שלפירוש הרמב"ם גם חוטי לבן ניקח רק ממומחה, אבל לשון הברייתא הוא "תכלת", וגם **ברמב"ם** משמע שהחשש רק שלא ידעו שצריך צביעה לשמה אבל לטויה שלא לשמה לא חששו.

25. כך היא גירסת **רש"י ותוס'** כאן. אבל **הרי"ף** גורס להיפך שתפילין ומזוזות אין ניקחין אלא מן המומחה וספרים ניקחין מכל אדם שאינם צריכים עיבוד לשמה. **והרמב"ן במלחמות** [סוכה ט א] הביא גירסא שתפילין ומזוזות ניקחין מכל אדם כיון שאינם צריכים עיבוד לשמה וספרים ניקחין דוקא מן המומחה שצריך עיבוד לשם ספר תורה וביאר שאין דרשא להצריך לשמה בתפילין ומזוזה, אבל בספר תורה דרשינן "כתבו לכם" לשם חובתכם וכמו הדרשא בציצית.

ודעת **הרמב"ם** [תפילין א יא] שספרים ותפילין צריכים עיבוד לשמה ומזוזה אין צריכה עיבוד לשמה ותמהו על טעמו וכתבו **התוס'** כאן שמא למד כך מהגמרא כאן. ואם כן גירסתו כאן ספרים ותפילין דין אחד, ומזוזה ניקחת מכל אדם.

ולפי גירסת **רש"י** עדיין קשה למה לוקחין תפילין מכל אדם הרי לדעת **רש"י ובעל המאור** בסוכה [שם] הכתיבה ודאי צריכה להיות לשמה ונחשוש שנכתבו שלא לשמה וכן הקשה **הרמב"ן** במלחמות שם, וצריך לומר שלא

דשבלילתא מים היוצאין מן התלתן, **ומימי**
מג-א **רגלים** מתינוק **בן ארבעים יום** [ועוד פירוש ברש"י, מי רגלים שעברו ארבעים יום משיצאו מגוף האדם], **ותרי להו בגויהו מאורתא עד צפרא** [ושורה הצבע בתוכם מהלילה עד הבוקר], **אי איפרד חזותיה** שנתקלקל מראה הצבע, **פסולה** לציצית, שקלא אילן הוא, ואם **לא איפרד חזותיה** ולא נתקלקל מראהו, סימן הוא שתכלת היא **וכשרה** לציצית.

ורב אויא קמיה דרבא משמיה דרב עוירא אמר שכך בודקין: **מייתי חמירא ארכסא דשערי,** [שאור קשה שהחמיץ הרבה], **ואפיא לה בגוויה,** [ויאפה את הצבע בתוכו], אם **אשתנאי למעליותא כשרה,** אך אם השתנה **לגריעותא פסולה. וסימניך** לידע איזה שינוי כשר ואיזה שינוי פסול **שינוי שקר, שינוי אמת!** והיינו המשנה דברו לרעה הכל יודעים שרע הוא, ואם משנה דברו להוסיף עליו ולקיימו הכל יודעים שטוב הוא. וזה הסימן לבדיקת תכלת שאם נשתנה לרעה פסול, ואם השתנה לטובה כשר.

ומעתה קשה על הברייתא שאמרה שתכלת אין לה בדיקה, והרי האמוראים אמרו איך לבדוק את הצבע לדעת אם תכלת הוא?

ומשני: **מאי** "תכלת **אין לה בדיקה" נמי דקאמר,** לא מדובר על בדיקת הצבע לדעת אם תכלת הוא או קלא אילן, שאת זה באמת אפשר לבודקו, אלא הכונה היא **אטעימה,** שאין אדם יכול לבדוק צמר צבוע בתכלת אם נצבע לשם תכלת וכשר או לטעימה לשם נסיון ופסול, וכיון שאי אפשר לבדוק דבר זה, אין לקנות תכלת אלא מן המומחה שיודע שצבע שנצבע לנסיון פסול[26].

מר [שם חכם] **ממשכי** [שם מקום], **אייתי תכלתא בשני רב אחאי** [הביא תכלת בזמנו של רב אחאי], ורצה לבודקו אם תכלת הוא או קלא אילן. **בדקוהו בדרב יצחק בריה דרב יהודה,** על פי בדיקתו הנזכרת, **ואיפרד חזותיה.** נתקלקל מראהו. ואמרנו לעיל שאם נתקלקל מראהו פסולה. ושוב בדקו לתכלת זו **בבדיקתו דרב אויא,** ואפו את התכלת בתוך שאור קשה, כמבואר לעיל **ואישתנאי למעליותא,** ואמרינן לעיל שאם נשתנה לטובה, כשרה.

סבר מר **למיפסלה** לצבע, כיון דאיפרד חזותיה.

אמר להו רב אחאי: אלא מה נוכיח מהבדיקות, וכי **הא, לא תכילתא היא, ולא קלא אילן היא!?** שהרי בבדיקתו של רב יצחק

חששו לזה שכל הכותב תפילין יודע ועושה לשם תפילין ורק לעיבוד חששו שיעשה על עור מוכן.

26. הקשו **התוס'** אם כן לאיזה צורך נאמרה הבדיקה שבגמרא לעיל הרי עדיין צריך לקנות רק ממי שנאמן שצבע כדין, ותירצו שצריך בדיקה זו כשקנה ממומחה שיודע דיני הצביעה ולא יודע אם הצבע שיש לו אינו קלא אילן. וכך צריך לכאורה לפרש את המעשה בשני רב אחאי בגמרא לעיל שבדקו ציצית שהביאו ממקום אחר. **והשפת אמת** תירץ שאם נתערבו חוטים שנצבעו כדין לשם ציצית עם חוטי קלא אילן צריך בדיקה זו.

התקלקל מראהו ואם כן, אינו תכלת. ומאידך, בבדיקתו של רב אויא אישתני למעליותא, ואם כן, אף קלא אילן אינו?

אלא ודאי **שמע מינה, שמועתא** של רב יצחק ורב אויא **אהדדי איתמר,** ובשתיהן יחד בודקים, ואינה מחלוקת. אלא רב אויא מוסיף על דברי רבי יצחק. וכך עושים: בתחילה בודקים בבדיקתו של רב יצחק, **והיכא דבדקנא בדרב יצחק בריה דרב יהודה ולא איפרד חזותיה, כשרה.** ואם **איפרד חזותיה,** אינה פסולה עדיין, אלא **בדקינן לה** שוב **בדרב אויא,** שאופים את הצבע **בחמירא ארכסא** [בשאור שהחמיץ הרבה]. ואם **אשתני למעליותא, כשרה.** אך אם אשתני **לגריעותא פסולה.**

וכן **שלחו מתם** [מארץ ישראל]: **שמועתא** אלו, גבי **אהדדי איתמר,** ואינה מחלוקת.

רבי מני דייק וזבין [הקפיד לקנות תכלת רק ממומחה היודע שצבע נסיון פסול], **כחומרי מתניתא** דלעיל שטעימה פסולה, ולכן צריך לקנותה מן המומחה.

אמר ליה ההוא סבא לרבי מני: **הכי עבוד קמאי דקמך** [כך עשו בדור שקדם לקודמך, שקנו תכלת רק מן המומחה], **ואצלח עסקייהו.**

תנו רבנן: הלוקח טלית מצוייצת מן השוק, אם קנאה **מישראל, הרי היא בחזקתה** שכשרה היא. ואם קנאה **מן העובד כוכבים, מן התגר כשרה,** שודאי קנה טלית זו מישראל ומאחר והוא תגר לא יגרום להפסיד נאמנותו למכור טלית שאינה כשרה. אך אם קנאה **מן** עובד כוכבים **הדיוט**[27] **פסולה,** שמא הוא צבעה וצביעה זו לא נעשית לשם מצות ציצית, **ואף על פי שאמרו** רבנן **שאין אדם רשאי למכור טלית מצוייצת לעובד כוכבים עד שיתיר ציציותיה,** בכל זאת אנו אומרים שתגר ישראל מכר לו טלית

וכתב עוד **שברמב"ם** [ציצית ב, ג וה] משמע שכל ציצית צריך לבדוק את הצבע אם הוא נקלט היטיב, ולאו דוקא כשיש ספק אם הוא קלא אילן. [ובדבריו מיושב לשון **הרמב"ם** שם [ב ד] ראה **כס"מ** שנדחק בלשונו] וכונתו שמהרמב"ם [ב א] מבואר שתכלת שנאמרה בתורה בכל מקום [בבגדי כהונה] היא צמר צבוע כפתוך שבכחול כעין הרקיע, ויש דין נוסף בתכלת בציצית "שתהיה צביעה ידועה שעומדת ביופיה ולא תשתנה". ועל זה פירש הרמב"ם שמביאים חלזון וכו' וסיים וזו היא התכלת של ציצית. וכן פירש דבריו **העמק ברכה** [ציצית ה] **ובארגמן** [עמוד כה], וכתבו שלכן בהלכות כלי המקדש [ח יג] הביא הרמב"ם רק דין הצבע ומראהו והשמיט שמביא חילזון, שבאמת בבגדי כהונה לא צריך חילזון.

וזו כונת השפת אמת הנ"ל, שכיון שחילזון אינו צבע אחר, אלא צביעה טובה שלא תשתנה והוא דין מיוחד בצביעת ציצית לכן צריך לבדוק בצביעת ציצית שהצביעה טובה. אבל **המשנה למלך** [כלי המקדש ח יג] נקט שצריך בצביעת בגדי כהונה דם חילזון. והרמב"ם סמך על מה שפירש בהלכות ציצית.

27. כתב **המשנה ברורה** [כ א] שהוא הדין אם קנה מישראל חשוד פסולה, וחשוד ביחס לזה הוא כמו כללי חשוד ביו"ד סימן קיט וראה שם בסעיף ח שהחשוד על הדבר אינו נאמן עליו אפילו בשבועה. ואסור לקנות ציצית מחשוד על ציצית וראה **מגן אברהם** [כ א] שהשולח ציצית

מצוייצת.

ומאי טעמא אין רשאי למכור טלית מצוייצת לעובד כוכבים?

הכא תרגימו, [כאן בבבל פירשו דין זה] שאסרו **משום זונה,** שמא יש לעובד כוכבים זה זונה ישראלית ותבעל לו לפי שסבורה היא שישראל הוא שהרי עטוף הוא בציצית, ואינה יודעת שבביאה זו היא עוברת על לאו "לא תתחתן בם" האמור בבעילת עובדי כוכבים. ומשום כך אסרו חכמים למכור לעובד כוכבים טלית מצוייצת.

רב יהודה אמר: הטעם שאסרו חכמים למכור לו הוא משום חשש **שמא יתלוה** ישראל **עמו** עם עובד כוכבים זה **בדרך** ויחשוב שישראל הוא שהרי יש לו ציצית בבגדו, **ויהרגנו.**[28]

רב יהודה רמי תכילתא לפרזומא דאינשי ביתיה, היה מטיל ציצית לבגד שמתכסה בו אשתו.

ועוד היה עושה רבי יהודה: היה **מברך כל צפרא** בהתעטפו בטליתו, "**להתעטף בציצית**".

ומקשינן על רב יהודה: הרי **מדרמי** רב יהודה תכלת לכסות אשתו מוכח שסובר נשים חייבות בציצית, ואם כן, **קסבר** שציצית **מצות עשה שלא הזמן גרמא הוא,** שזמנה בין ביום ובין בלילה [כי אם מצוה זו הזמן גרמא ואינה נוהגת אלא ביום, נשים פטורות ממנה].[29] וכיון שאף לילה הוא זמן ציצית, **אמאי** היה **מברך** רב יהודה **כל צפרא וצפרא?** הרי לא היה לו לברך אלא כשנתעטף בה פעם ראשונה, כשהיתה חדשה, ומכאן ואילך נחשב הכל כיום אחד

על ידי גוי או חשוד צריך שני חותמות כמו בבשר.

28. **הרמב"ם** [ג ט] כתב הטעם שמא יהרגנו ולא הביא את הטעם השני. **והבית יוסף** כתב ששני הטעמים אמת. והרמב"ם נקט את היותר מצוי ויותר חמור. ולכן כתב **החיי אדם** והובא במשנה ברורה [כ ז] שבזמן הזה שאין חשש שיהרגנו אסור למכור לגוי מהטעם השני. **ובביאור הלכה** [כ ב] כתב **שבביאור הגר"א** מבואר עוד נפקא מינא בין הטעמים לדין השו"ע שם שאסור להפקיד ולמשכן לגוי, ואיסור זה הוא רק מצד שאנו חוששים גם לטעם שמא יהרגנו ולכן גם בהקפדה והשאלה שייך חשש זה. [ומסתפק שם אם בזמן הזה שאין חשש שיהרגנו כמו שכתב החיי אדם הנ"ל יהא מותר להשאיל ולהפקיד ציצית לגוי].

29. **המנחת חינוך** [שפו ז] הקשה מכאן על הריטב"א בקידושין [כט א] שכתב שמצוה שאינה חיוב הגוף אלא על אחרים, כמו חיוב האב למול את בנו אין בה פטור לנשים אפילו שהזמן גרמא, [שמילה פסולה בלילה] ולכן צריך דרשא לפטור אשה מהחיוב למול את בנה. וקשה אם כן מה הראיה של הגמרא ממה שהטיל רב יהודה ציצית בבגד אשתו שהוא סובר שלילה זמן ציצית הוא, שמא הוא סובר כשמואל לעיל [מא א] או כרב אליבא דרב חסדא לעיל [מב ב] שציצית חובת טלית היא ולכן אשה לא נפטרת ממצוה זו אפילו שהזמן גרמא ובלילה אינה נוהגת?

ותירץ שכיון שהיה רב יהודה מברך כל יום להתעטף בציצית מוכח שסובר ציצית חובת גברא, שאם היא חובת טלית היה נוסח הברכה

ארוך, כיון שאין הלילה מפסיק את קיום המצוה?(30)

ומשנינן: רב יהודה סבר לה **כרבי.**(31)

דתניא: תפילין כל זמן שמניחן מברך עליהן, ואפילו חולצן ומניחן מאה פעמים ביום, **דברי רבי.** וחכמים אומרים: אינו מברך אלא שחרית בלבד.

וכיון שסבר כרבי, היה מברך על הציצית כל בוקר, אף שהכל נחשב כיום אחד ארוך.

ומקשינן: **אי הכי,** שסובר כרבי, מדוע היה מברך רק כל צפרא, הרי **כל שעתא** שלובש כסותו היה לו לברך, אף באמצע היום?

ומשנינן: **רב יהודה איניש צניעא הוה, ולא שרי ליה לגלימיה,** לא הסיר כסותו **כוליה יומא** אלא בלילה. ולכן לא ברך אלא בצפרא.(32)

ומקשינן: **ומאי שנא** שהיה מברך **מצפרא?** שיברך עליה אפילו אם התעטף בה קודם אור היום, באשמורת, כשהתעטף בה לתלמודו?

ומשנינן: שתי טליתות מצוייצות היו לו לרב יהודה, אחת ליום ואחת ללילה. ובצפרא, **כי משני מכסות לילה לכסות יום,** היה מברך.(33)

תנו רבנן: הכל חייבין בציצית, כהנים לוים וישראלים, גרים נשים ועבדים.

על מצות ציצית או שהיו מברכים רק בעשיה כמו שהוכיחו התוס׳ לעיל [מ א ד״ה סדין].

30. **השאגת אריה** [ל] הקשה, לפי דעת **רבנו תם** בתוס׳ לעיל [מ ב ד״ה משום] **והרא״ש** [סימן א], שכסות יום חייב בלילה וכסות לילה פטור ביום מה הגמרא רוצה להוכיח שרב יהודה סובר לילה אינו זמן ציצית, הרי כסות יום לכולי עלמא חייב בלילה ויהיה קשה למה בירך כל בוקר על כסותו שהיא חייבת בציצית בלילה? והוכיח מכאן השאגת אריה כדעת **הרמב״ם** [ג ז] שאם לילה אינו זמן ציצית אפילו כסות יום פטורה בלילה ומיושב הוכחת הגמרא.

אבל **בבית יוסף** [סוף סימן ח] הוכיח מתשובת **הרא״ש** [ב יג] שאפילו שדעתו שכסות יום חייבת בלילה, בכל זאת הלן בטליתו מברך בבוקר שלילה נחשב הפסק משום שאינו זמן ציצית בכסות לילה. וכן פסק **השו״ע,** [ח טז] ומיושב קושיית **השאגת אריה** [וראה להלן].

31. **הקרן אורה** תמה שבגמרא סוכה [מה ב] מפורש שרב יהודה סובר כרבנן שסוכה מברך פעם אחת ולא בכל יום ואיך אמרינן כאן שסובר כרבי? ותירץ שרב יהודה סובר שדוקא במצוה זמנית כמו סוכה אפשר לומר שיברך רק פעם אחת כרבנן, אבל מצוה שאין לה זמן כמו ציצית אם חייבת בלילה, אי אפשר לומר שיברך רק פעם אחת אלא מברך בכל פעם שלובש כרבי.

32. **הרמב״ם** [ג ט] פסק שמותר להכנס עם ציצית לבית הכסא. וכן פסק **השו״ע** [כא ג]. וכתב **הנמוקי יוסף** [יב א בדפי רי״ף שלנו] שהמקור לדין זה הוא מתירוץ הגמרא כאן שרב יהודה לא פשט טליתו כל היום אפילו כשעשה צרכיו. [ויש שהוכיחו כך מסוכה מב א שקטן היודע להתעטף עושה לו ציצית ואילו לתפילין צריך יודע לשמור תפילין ופירש רש״י שם לשמור שלא יכנס עמהם לבית הכסא].

33. הקשה **הרא״ש** [סימן כ] אם כן למה לא בירך בלילה כשהחליף מכסות יום לכסות לילה? ותירץ שהיה לובש את כסות הלילה גם ביום,

רבי שמעון פוטר בנשים מפני שמצות עשה שהזמן גרמא הוא. שלילה אינו זמן ציצית לרבי שמעון, אלא ביום בלבד הוא זמנה. **וכל מצות עשה שהזמן גרמא, נשים פטורות.**(34)

אמר מר: הכל חייבין בציצית כהנים לוים וישראלים.

ומקשה הגמרא: הרי **פשיטא** הוא, **דאי** נאמר

והיה פושט כסות היום בלילה וכשלובשה בבוקר על כסות הלילה היה מברך. ולמד מכאן הרא"ש שהלובש שני בגדים עם ד' כנפות חייב להטיל ציציות בשניהם. וכן פסק **השו"ע** [ח יב]. **והלבוש** כתב שזה נלמד מהפסוק על כנפי בגדיהם לשון רבים. **[והבית יוסף** הביא דעה שדוקא בגד העליון חייב].

ובתשובות הרא"ש [כלל ב יג] הוכיח מההוה אמינא בגמרא כאן שלא פשט טליתו, ובכל זאת אם לילה לאו זמן ציצית צריך לברך בבוקר, שלהלכה לדידן שלילה לאו זמן ציצית אם ישן בלילה בטליתו צריך לברך ביום. **והטור** פסק שלא יברך ותמה **הבית יוסף** למה לא פסק כתשובת הרא"ש. **והשו"ע** פסק [ח טז] שיברך. **והב"ח והט"ז** [ח טו] תמהו שכיון שסובר הרא"ש שכסות יום חייבת בלילה אם כן אין שום הפסק במצוה כשישן בטליתו? וכתבו שלכן פטר **הטור** ונקטו שכך ההלכה. [כעין קושיית השאגת אריה [ל] הנ"ל]. אבל **הבית יוסף** כתב שסובר הרא"ש שאפילו שכסות יום חייבת בלילה בכל זאת הלילה שאינו זמן ציצית בכסות לילה, נחשב הפסק גם אם ישן בכסות יום.

עוד הקשו **הב"ח והט"ז** [ראה **פרי מגדים** משב"ז ח טו] על ראיית **הרא"ש** בתשובה שסותר לדבריו בהלכות [סימן כ]. והיינו שאת ההוה אמינא בסוגיא יש לפרש בשני אופנים: א. כמו **רש"י** [ד"ה אם כן] שרב יהודה סובר כרבנן בסוכה [מו א] שאפילו חלץ תפילין ביום אינו חוזר ומברך כשמניחן, ולכן סברה הגמרא שאפילו שפשט רב יהודה טליתו בלילה כיון שלילה זמן ציצית אינו חוזר ומברך אפילו שפשט טליתו. וכן מבואר **בהרא"ש** בהלכות. ב. כמו **הרא"ש** בתשובה שידענו שהלכה כרבי וגם רב יהודה סובר כך, אלא שסברה הגמרא שלא פשט טליתו כלל בלילה והקשו למה היה מברך בבוקר הרי סובר שלילה הוא זמן ציצית ולא הפסיק את המצוה. ואם כן דברי הרא"ש סותרים, [בביאור ההוה אמינא], ולכן פסקו **הטור וב"ח וט"ז**, כהרא"ש בהלכות.

אבל **הגר"א** בביאורו [שם] תירץ שהרא"ש בתשובה גם פירש את ההוה אמינא שרב יהודה סובר כרבנן, ומה שכתב שסברה הגמרא שלא פשט טליתו היינו משום שלרבנן אין שום חילוק אם פשט טליתו או לא וחיוב הברכה תלוי רק בזמן החיוב, וכיון שמוכח מההוה אמינא שלרבנן אם לילה לאו זמן ציצית מברך כל יום ואפילו לא פשט טליתו, נלמד מכאן גם לרבי ולהלכה שלילה לאו זמן ציצית, שהישן בטליתו מברך ביום. [והיינו דמוכח שלא כקושיית השאגת אריה הנ"ל וסברת ב"ח וט"ז, אלא כסברת הבית יוסף הנ"ל].

34. **הרמב"ם** [ג ט] פוסק כרבי שמעון וכן **הרא"ש** [סימן א] **ושו"ע** [יז ב]. ולענין אם רוצה ללבוש פסק **הרמב"ם** שלא תברך שאינה מצווה, אבל **הרמ"א** [יז ב] כתב שיכולה לברך והיא דעת **התוס'** בעירובין [צו א ד"ה דילמא] וראש השנה [לג א ד"ה הא] שכל מצוה שאשה פטורה יכולה לברך.

ובתרגום יונתן בן עוזיאל [דברים כב ה] תרגם הפסוק "לא יהיה כלי גבר על אשה", שלא

שכהנים לוים וישראלים פטירי מציצית, **מאן לחייב?**

ומשנינן: **כהנים** הוא **דאצטריכא ליה** לתנא להשמיענו שחייבים בציצית. כי **סלקא דעתך אמינא, הואיל וכתיב** בקרא "**לא תלבש שעטנז, צמר ופשתים יחדיו**", וסמכה לו התורה "**גדילים תעשה לך**", ואפשר לדרוש, **מאן דלא אישתרי כלאים לגביה בלבישה,** שישנו באיסור לבישת כלאים, **הוא דמחייב במצות ציצית,** אבל **הני כהנים, הואיל ואישתרי** איסור **כלאים לגבייהו** בלבישת בגדי כהונה [שהרי האבנט(35) היה עשוי מצמר ופשתים, כדכתיב בשמות לט כט "שש ותכלת"], היה מקום לומר **שלא ליחייבו** בציצית.

לכן **קא משמע לן** התנא, **דנהי דאישתרי** לכהנים לבישת כלאים בבגדי כהונה, זה דווקא **בעידן** בזמן **עבודה.** אבל **בלא עידן עבודה, לא אישתרי**(36) להו ללבוש כלאים. וכיון שאף הם ישנם באיסור כלאים הרי הם

תלבש טלית ותפילין. **והלבוש** [יז ב] פסק שלא תלבש אשה ציצית משום לאו זה. **והרמ"א** כתב שיש בזה חשש יוהרא אבל אם רוצה תלבש ותברך.

ובעירובין [צו א] אמרינן שמיכל בת שאול היתה מנחת תפילין ולא מיחו בה חכמים. והגמרא רוצה להוכיח מזה שתפילין אינה מצוה שהזמן גרמא ולכן לא מיחו בה, ודחינן שלא מיחו בה משום שסוברים נשים סומכות רשות. ומבואר שיש סיבה למחות בנשים שלא יניחו תפילין. **והתוס'** שם ד"ה מיכל הביאו פסיקתא שמיחו בה חכמים **והרמ"א** בהלכות תפילין [לח ג] חשש לדעה זו ואוסר לאשה להניח תפילין.

ולענין ציצית לאשה יהא תלוי בטעם למה יש למחות בידם, **שרש"י** בעירובין [שם] פירש משום בל תוסיף. **והתוס'** חולקים וסוברים שאין בזה משום בל תוסיף אלא הטעם משום שצריך להיזהר בגוף נקי, **ולתרגום יונתן** דלעיל יש לאו שלא יהיה כלי גבר על אשה. **והרמ"א** חשש רק לטעם של תוס' ולכן בציצית כתב לחוש משום יוהרא אבל מותר לאשה ללבוש ציצית. **והלבוש** חשש לתרגום יונתן.

35. כך פירש **רש"י**, ונקט אבנט שהיה גם בכהן הדיוט, ובבגדי כהן גדול יש עוד בגדים שהיו כלאים. **והר"ן** בביצה [ז ב בדפי רי"ף ד"ה ונראה] כתב שדעת רש"י ביומא שאבנט אין בו איסור כלאים מהתורה משום שהיה קשה ואינו מחמם. והקשה עליו **רבנו תם בתוס'** יומא [סט א] מהגמרא כאן, ותירץ **הר"ן** שאפשר לפרש את הגמרא כאן בבגדי כהן גדול.

והמנחת חינוך [צט ד] הקשה למה לא אמרה הגמרא שהיינו פוטרים כהנים מציצית משום שמצינו שהמעיל של כהן גדול לא היה לו ציצית ואין צורך בהיקש לכלאים? ועל האבנט אפשר לומר שפטור מציצית משום שכל הארבע כנפות שלו הם מצד אחד של גוף הלובש. **והשו"ע** [י ב] פוטר בגד כזה מציצית. והמעיל, לדעת **רש"י** [שמות כח ד] **והראב"ד** בהשגות [כלי המקדש ט ג] היה לו רק שתי כנפיים ופטור מציצית. אבל לדעת **הרמב"ם** [שם] **והרמב"ן** [שמות כח לא] היה לו ארבע כנפות שתיים לפניו ושתיים מאחריו, ולמה לא הביאה הגמרא מזה ראיה שכהנים פטורים מציצית?

ותירץ שבגדי כהונה פטורים מציצית משום שאינם של הכהן ואינו "כסותך" ודומים לטלית שאולה שהיא פטורה מציצית, ולכן צריכה הגמרא להיקש לכלאים [וראה **בארגמן** למסכת ציצית בתחילת הספר].

36. **התוס'** לעיל [מא א ד"ה תכלת] כתבו בתירוץ השני שבמקדש מותר לכהנים ללבוש

חייבים בציצית.

עוד שנינו בברייתא זו: **רבי שמעון פוטר** מציצית **בנשים.**

מאי טעמא דרבי שמעון?

דתניא: כתיב גבי ציצית "**וראיתם אותו**", ודרשינן, **פרט לכסות** העשויה ללבישה **בלילה,** שפטורה מן הציצית, לפי שאינה בראיה, שבלילה אין רואים.

אתה אומר שהפסוק בא למעט **פרט לכסות לילה, או אינו** בא **אלא** למעט **פרט לכסות סומא,** שאינו בכלל "וראיתם"?

כשהוא אומר בפרשת ציצית "**אשר תכסה בה**", שיש כאן ריבוי בפסוק לדרשה, **הרי כסות סומא אמור,** שאת זה בא הפסוק ללמד לחייב סומא. אם כן, **הא מה אני מקיים** במיעוט מ"**וראיתם אותו**"? — **פרט לכסות לילה.**

ומה ראית לרבות כסות סומא מ"אשר תכסה בה", **ולהוציא כסות לילה** מ"וראיתם אותו"? ומדוע לא נדרוש להיפך, שהפסוק "אשר תכסה בה" מרבה כסות לילה, והפסוק "וראיתם אותו" ממעט כסות סומא?

מרבה אני כסות סומא לחייבה בציצית, **שכן ישנה** על כל פנים **בראיה אצל אחרים,** שהרי כל העולם רואים את כסותו ומתקיים בה "וראיתם אותו" לאחרים ביום, **ומוציא אני כסות לילה** לפוטרה מן הציצית, **שכן** בלילה **אינה בראיה** אף **אצל אחרים.** ולכן, מסתבר יותר לדרוש מ"וראיתם אותו" למעט כסות לילה, ומהפסוק "אשר תכסה" לרבות כסות סומא.

ומקשינן: **ורבנן,** החולקים על רבי שמעון, וסוברים שאף לילה זמן ציצית הוא והיא מצות עשה שלא הזמן גרמא ונשים חייבות, מג-ב **האי** פסוק "**אשר תכסה בה**", שדרש רבי שמעון לרבות כסות סומא, **מאי עבדי ליה?** שהרי לרבות כסות סומא אינם צריכים דרשא, כיון שרבנן אף בכסות לילה מחייבים בציצית, כל שכן שכסות סומא, שישנה בראיה אצל אחרים, חייבת בציצית?[37]

ומשנינן: רבנן **מיבעי להו** לדרוש פסוק זה **לכדתניא:** כתיב בציצית "גדילים תעשה לך **על ארבע כנפות כסותך**", ודרשינן "**ארבע** כנפות", **ולא שלש,** שטלית בעלת שלש כנפות, פטורה מן הציצית.

אתה אומר לדרוש למעט **ארבע ולא שלש, או אינו** בא למעט **אלא ארבע ולא חמש,** שטלית בעלת חמש כנפות פטורה מן

בגדי כהונה כלאים גם שלא בשעת עבודה, וכונת הגמרא כאן שלא הותר להם כלאים בבגדים אחרים שאינם בגדי כהונה, או שהכונה היא שלא הותר להם מחוץ "למקום" העבודה חוץ למקדש.

37. **בגליון מהרש"א** ציין **שער המלך** [ציצית ג] שתמה מכאן על **רש"י** בסוכה [יא א ד"ה לפרזומא] שכתב שרבנן דרשו מוראיתם אותו לפטור כסות סומא ואם כן מה קושיית הגמרא? **ובנמוקי הגרי"ב** ציין שכך כתבו גם **התוס'** בשבת [קלא א ד"ה ושוין] וכן **הרא"ש** בהלכות תפילין [סימן טז] הובא **בבית יוסף** [לח] כתב שסומא פטור מציצית מדרשא זו, וראה מעדני

הציצית?

כשהוא אומר בהמשך הפסוק "**אשר תכסה בה**", בא לרבות טלית בת חמש כנפות שחייבת בציצית. ואם כן, **הרי בעלת חמש אמור**, ובהכרח **מה אני מקיים** במיעוט מ"**על ארבע כנפות**"? — טליות בת **ארבע** כנפות חייבת בציצית, **ולא** טלית בעלת **שלש** כנפות.

ומקשינן: **מה ראית לרבות בעלת חמש** שחייבת בציצית **ולהוציא בעלת שלש** לפוטרה מן הציצית? נדרוש להיפך, שהפסוק "אשר תכסה בה" מרבה בעלת שלש, והפסוק "על ארבע" ממעט בעלת חמש?

ומשנינן: **מרבה אני בעלת חמש** לחייבה בציצית ולא בעלת שלש, משום **שיש בכלל חמש ארבע**,[38] **ומוציא אני בעלת שלש, שאין בכלל שלש ארבע.**

ומקשינן: **ורבי שמעון**, שדורש את הפסוק "אשר תכסה בה" לרבות כסות סומא, מהיכן דרש שבעלת חמש חייבת בציצית?

ומשנינן: **רבי שמעון** מתיבת "**אשר**" האמורה בפסוק "אשר תכסה בה", **נפקא ליה**, ומתיבות "תכסה בה" יליף לכסות סומא.

ורבנן, שדרשו לחייב בעלת חמש מאשר תכסה בה, ולא דרשו מתיבת "אשר", כי המילה "**אשר**" **לא משמע להו** שהיא באה לדרשה.

ומקשינן: **ורבנן, האי "וראיתם אותו"** שדרש רבי שמעון למעט כסות לילה, **מאי עבדי ליה**, שהרי הם סוברים שלילה זמן ציצית, ונשים חייבות בציצית?

ומשנינן: **מיבעי להו לכדתניא: "וראיתם אותו וזכרתם** את כל מצוות ה'". **ראה מצוה זו וזכור** על ידה **מצוה אחרת התלויה בו, ואיזו זו, זו קריאת שמע**, שזמן קריאת שמע הוא משעה שיש די אור המאפשר להכיר בין גווני הציצית.

כדתנן בברכות, **מאימתי קורין את שמע בשחרית?** — **משיכיר בין תכלת** שבציצית

יום טוב שם [אות י]. וכתב שצריך לומר שהיה להם גירסא שרבנן דרשו פרט לסומא אי נמי לכדתניא וכו'.

והשו"ע פסק [יז א] שסומא חייב בציצית **ובמשנה ברורה** [שם א] כתב שיברך עליה.

38. לעיל בגמרא [לז ב] מבואר שנחלקו חכמים ורבי ישמעאל בטלית בעלת חמש אם יטיל בה חמש ציציות או ארבע. **והרמב"ם** [ג ג] פסק שיתן בה ארבע ציציות ולמד כן מהטעם של הגמרא כאן, שהסיבה שמחייבים בעלת חמש כיון שיש בכללה ארבע ולכן החיוב רק על ארבע. **והרא"ש** [סימן ג] הביא ספרי שדרשו מ"ארבע כנפות" לפטור בעלת חמש, ופירש שכונת הדרשא בספרי לפטור את הכנף הנוסף.

והרמב"ם הוסיף שיעשה את הציציות בכנפיים המרוחקות ביותר **והכס"מ** כתב שהיא סברת הרמב"ם. **והט"ז** [י ב] פירש ש"כנפות" בתורה הם הקצוות הניכרות ביותר וראה **אור שמח** שכתב מקור לסברא זו מגמרא. **והמשנה ברורה** [י ה] מביא יש אומרים שאם עשה בארבע הכנפות שאינם המרוחקות פסולה הציצית מדאורייתא, וכתב עוד [שם ג] שלא ילבש לכתחילה טלית בעלת חמש כנפות.

ללבן שבה.[39]

ותניא אידך, "וראיתם אותו וזכרתם". ראה מצוה זו ציצית **וזכור** על ידה **מצוה אחרת הסמוכה לה** בתורה, **ואיזו זו, זו מצות כלאים, דכתיב "לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדיו".** וסמוך לה **"גדילים תעשה לך".**[40]

תניא אידך, "וראיתם אותו וזכרתם את כל מצוות ה'". כיון שנתחייב אדם במצוה זו כשהאיר היום **נתחייב בכל המצוות כולן,** שרוב המצוות נהגות ביום.[41]

ובריתא זו, **כרבי שמעון היא, דאמר** ציצית **מצות עשה שהזמן גרמא היא,** ואין חיובה אלא ביום, ואילו לרבנן אין זמנה של ציצית משהאיר היום, שאף בלילה זמנה.

תניא אידך, "וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה'". שקולה מצוה זו כנגד כל המצוות כולן, כדכתיב "את כל מצוות ה'". וכן[42] מצוה זו בגימטריא היא תרי"ג, כמנין כל המצוות, שציצית בגימטריא ת"ר, הוסף

---

39. **התוס'** כתבו שזו אסמכתא בעלמא כיון שקריאת שמע דרבנן. ותמה **הקרן אורה** שרק אמורא יחיד סובר כך רב יהודה, ולכולי עלמא קריאת שמע דאורייתא? ותירץ שכונתם לרב יהודה לעיל [מג א] שסובר שלילה זמן ציצית, ולדבריו תירוץ זה בגמרא הוא אסמכתא.

והשאגת אריה [סימן א] תמה הרי מפורש בגמרא שזו דרשא גמורה ולכן חייבו חכמים כסות לילה? ותירץ שבאמת גם מי שסובר קריאת שמע דרבנן היינו קריאת פרשה זו, אבל גם הוא מודה יש מצוה מדאורייתא ללמוד תורה בזמן שכיבה וזמן קימה כמבואר בנדרים [ח א] שמושבע ועומד מהר סיני ללמוד תורה שחרית וערבית, וחכמים קבעו חיוב על פרשה זו דוקא. וכונת **התוס'** שנקטה הברייתא "קריאת שמע" לאסמכתא כיון שהיא מדרבנן, ועיקר הדרשא מהתורה היא על מצות תלמוד תורה בשחרית.

[והמהרש"א פירש שדרשו כך על קריאת שמע דוקא, שהיא כ"כל מצות ה'" שהיא אמונה וקבלת עול מצוות כדרך שאמרו חכמים בא חבקוק והעמידן על אחת אמונה].

40. **השפת אמת** פירש שיזכור על ידי שצריך לבדוק את התכלת שאינו קלא אילן. **והמשך חכמה** [במדבר טו לח] פירש שדרשו כעין דרשת הגמרא בביצה [טו ב] שדרשה זכור את יום השבת זכרהו מאחר שבא להשכיחו, כשחל ערב יום טוב בשבת והכנת יום טוב משכח את השבת, זכרהו על ידי עירוב תבשילין, וכמו כן דרשו כאן שתזכור מצות כלאים על ידי מצות ציצית שהיא גורמת לשכחה שהרי הותר כלאים בציצית, ולכן סמכו לה לאו דכלאים להזכירו.

41. בספר **אמת ליעקב** [הגר"י קמינצקי] על התורה [במדבר טו מא] הקשה הרי זמן כל מצוות היום הוא מעלות השחר כדתנן במגילה [כא], וזמן ציצית משיכיר בין תכלת ללבן הוא זמן מאוחר יותר כמו שכתבו **תוס'** בברכות [ח ב ד"ה לא], ובגמרא כאן משמע שזמן חיובם אחד?

ותירץ שישנם שני זמנים המחלקים בין יום ולילה עלות השחר והנץ החמה. והדרשא מציצית היא, כיון שזמנה משיכיר בין תכלת ללבן הוא קודם נץ החמה, אם כן למדנו שתחילת היום ביחס למצוות הוא עלות השחר כיון שאין זמן אחר לחלק בין היום והלילה. והזמן של ציצית אינו תלוי ביום ולילה אלא בראיה.

42. לשון **רש"י** "ועוד" שציצית בגמטריא וכו'.

עליהם חמשה קשרים שבציצית ושמונה חוטים, הרי כאן תרי"ג.(43)

ותניא אידך, "וראיתם אותו וזכרתם ... ועשיתם". ראיה של הציצית(44) **מביאה לידי זכירה** של כל המצוות. **וזכירה מביאה לידי עשיה.**(45)

ורבי שמעון בן יוחאי אומר: כל הזריז במצוה זו זוכה ומקבל פני שכינה. דכתיב הכא גבי ציצית **"וראיתם אותו", וכתיב התם "את ה' אלהיך תירא ואותו תעבוד",** מה להלן דכתיב "אותו" היינו שכינה, כמו כן בציצית שנאמר "וראיתם אותו", היינו

והטור [כד] העתיק את לשונו והשמיט "ועוד", וכתב **הבית יוסף** שהשמיט בלא כונה והם שני טעמים שונים. אבל **הב"ח** כתב שהטור סובר שהגמטריא אינה סיבה שתהא מצות ציצית "שקולה" כנגד כל המצוות שאין זה מוסיף חשיבות למצוה, ולכן פירש שחשיבות המצוה היא משום שעל ידה יזכור ויקיים את כל המצוות. והסיבה שעל ידה יזכור המצוות היא משום שציצית עולה בגמטריה תריג.

43. **התוס'** לעיל [לט א ד"ה לא] העירו שציצית בתורה חסר ואינו עולה ת"ר? ותירצו שיש שלש פעמים בפרשה "ציצית" ובפעם אחת כתיב "לציצית" והלמ"ד משלים עשרה לכל ציצית. **והטור** הביא תירוץ זה ממדרש תנחומא.

והרמב"ן על התורה הקשה על רש"י שמן התורה צריך רק שני קשרים, ופירש שהזכירה היא על ידי התכלת שדומה לרקיע וכסא הכבוד.

44. **הרשב"א** לעיל [לח א] כתב שהפסוק בא ללמד שיש מצוה בראיית הציצית. **והסמ"ק** מנה הראיה למצוה, וכן **החרדים** [פ"י] מנה במצוות התלויות בעיניים ראיית הציצית. **והשו"ע** [כד א] כתב ונכון ללובשו על המלבושים וציין **הגר"א** לגמרא כאן, ושם סעיף ג': טוב להסתכל בציצית בשעת עטיפה וציין הגר"א למה שפירש **רש"י** [במדבר טו לח] שנקראת ציצית על שם "וראיתם אותו" מלשון מציץ מן החרכים. וראה **שו"ע** ח יא ומשנה ברורה שם.

והאבן עזרא [במדבר טו לט] כתב שכיון שהמצוה "למען תזכרו" לכן המצוה כל היום. והמתפללים בטלית רק בשעת התפילה עושים כך מפני שקוראים הפרשה ועשו להם ציצית, ולפי דעתי יותר הוא חייב להתעטף בציצית בשאר השעות משעת התפילה, למען יזכור ולא ישגה ולא יעשה עבירה בכל שעה, כי בשעת התפילה לא יעשה עבירה.

45. **במנחת שלמה** [סימן א] כתב שיש כאן דרשא ולימוד לגדר מצות ציצית. **שהביאור הלכה** [ס ד ד"ה וי"א] כתב שאם לובש טלית בלי כונה לשם מצות ציצית מבטל מצות עשה של ציצית. והמנחת שלמה מפקפק בזה, אבל על כל פנים מבואר שמצות ציצית אינה מסתיימת בתליית הציציות אלא כל לבישה היא מצוה לעצמה. והקשה מנין לנו שציצית אינה דומה למצות מעקה שעיקרה שיהא מעקה לגגו ואין המצוה עשיית המעקה, ופשוט שאם בנה מעקה בלי כונה יצא ידי חובה ובודאי שלא נחשב לביטול עשה, ואחרי שבנה מעקה אין מצוה לגור בבית כזה יותר מבית שאינו צריך מעקה, ובמה שונה מצות ציצית?

וביאר שכיון שאמרה תורה שמצות ציצית כוללת ראיה כדי שיזכור ויעשה את כל המצוות לכן היא מצוה תמידית ונמשכת והלבישה יש בה קיום מצוה חדשה וצריכה כונה כמו כל מעשה מצוה שצריכה כונה, ובמעקה אחר העשיה אין שום מצוה לגור בבית שיש בו מעקה, ואינה דומה למצות מזוזה וציצית שיש מצוה לדור בבית עם מזוזה וללבוש בגד עם ציצית.

ראיית פני שכינה.

תנו רבנן: חביבין ישראל שסיבבן(46) **הקדוש ברוך הוא במצות.**

ציום להניח **תפילין בראשיהן, ותפילין בזרועותיהן, וציצית בבגדיהן** [ארבע ציציות ארבע מצוות הן],(47) **ומזוזות בפתחיהן.**

ועליהן, על שבע מצוות אלו המקיפות את האדם, **אמר דוד** המלך בתהילים "**שבע ביום הללתיך על משפטי צדקך".**

ובשעה שנכנס דוד לבית המרחץ,(48) **וראה עצמו עומד ערום, אמר: אוי לי שאעמוד ערום בלא מצוה!**(49) **וכיון שנזכר במילה שבבשרו,**(50) **נתיישבה דעתו.**

---

46. **הטור ושו"ע** [ח ד] כתבו: מחזיר שתי ציציות לפניו ושתים לאחריו כדי שיהיה מסובב במצוות. [והטור בסימן כד כתב ועל כן יש בה ארבע כנפיים שבכל צד שיפנה יזכור] **והבית יוסף** הביא שלמדו זאת ממדרש. **והגר"א** [ח י] הביא שכך מבואר בפסיקתא. ומצינו שכך היא עיקר צורת קיום המצוה, **שהרמ"א** [יז ג] פסק שחיוב חינוך קטן בציצית ששנינו שהוא כשיודע להתעטף, היינו דוקא כשיודע לעטוף שתי ציצית לפניו ושתים לאחריו ומקורו מירושלמי סוכה.

ובדרכי משה [סוף סימן י] הוסיף עוד שבגד שדרך לבישתו היא שכל הארבע כנפות לפניו פטור מציצית, משום שמהמדרש הנ"ל למדנו שכך היא צורת מצות ציצית. והאחרונים שם חלקו עליו ראה **משנה ברורה וביאור הלכה** [י יב]. **ובכתר ראש** [ו] **ומעשה רב** [לט] מובא **שהגר"א** הקפיד בשעת קריאת שמע להחזיק בידיו רק את הציציות שלפניו משום שאין מקור מהגמרא להחזיק את הציציות, ועיקר המצוה היא שיהיו שני ציציות מאחוריו. **ובביאור הגר"א** [יז בסופו] הביא שהגירסא בירושלמי תינוק שיודע להשליך ב' ציציות לפניו וב' לאחריו כשורה בשעת קריאת שמע.

47. העיר **המהרש"א** אף שנחלקו בזה תנאים לעיל [כח א], וחכמים סוברים שארבע ציציות מצוה אחת אבל ביחס לסיבוב במצוות, הם ארבעה גופי מצוה.

48. **המגן אברהם** [כא ב] הביא **שהאר"י ז"ל** הקשה למה כשישן בלילה לא אמר שהוא ערום מן המצוות. והוכיח מכאן שיש לישן בטלית קטן ולא כהדעות שהביא **הרמ"א** [כא ג] שלא לשכב בטלית שיש בו ציצית. **והמגן אברהם** דחה את הראיה משום שבלילה היה מסובב במצות מזוזה ולכן דוקא במרחץ שאין בו מזוזה אמר כן. [ראה עוד להלן מד א על דברי המגן אברהם].

ובגליון רע"א [שם] כתב שתירוץ **האריז"ל** מיישב רק לפי דעת **הרא"ש** [הובא בשו"ע יח א] שכסות יום חייב בלילה וכיון שישן עם ציצית מקיים את המצוה, אבל לפי דעת **הרמב"ם** שכסות יום פטור בלילה עדיין קשה שבלילה היה ערום ממצות ציצית. ובשערי תשובה [שם ד] כתב שדוד מלך היה. והיה קשור לו ספר תורה בזרועו, ורק במרחץ שאינה נכנסת עמו אמר אוי לי שאעמוד ערום בלא מצוה.

49. **בבן יהוידע** העיר הרי היה לו מצות פאת הראש והזקן, וביאר שצערו היה שעומד בלא מצות עשה ופאת הראש היא מצות לא תעשה.

50. **בשו"ת מהר"ח אור זרוע** [יא] הקהש הרי כבר קיים את המצוה בשעת המילה ולמה שמח בה עכשיו יותר מכל המצות שקיים. והוכיח מכאן שמצות מילה אינה מעשה המילה אלא שיהא נימול, וזו מצוה שנמשכת כל ימי חייו ולכן שמח בה. וכתב עוד [קפג] שכיון שמבואר כאן שכל חייו מקיים מצות מילה מוכח שדין

לאחר שיצא, אמר עליה על מצוה זו **שירה. שנאמר "למנצח על השמינית מזמור לדוד"**, והיינו מזמור לדוד **על המילה שנתנה בשמיני.**(51)

רבי אליעזר בן יעקב אומר: כל שיש לו תפילין בראשו, ותפילין בזרועו, וציצית בבגדו, ומזוזה בפתחו, הכל בחיזוק. מכל וכל עומד בחזקה **שלא יחטא. שנאמר "והחוט המשולש לא במהרה ינתק".** והחוט המשולש היינו תפילין ציצית ומזוזה.

ואומר, "חונה מלאך(52) **ה' סביב ליראיו** [אלו המסובבין במצוות], **ויחלצם"** מחטא.

תניא: היה רבי מאיר אומר: מה נשתנה צבע **התכלת** שייחדו הקדוש ברוך הוא למצוות ציצית יותר **מכל** שאר **מיני צבעונין? מפני שהתכלת דומה לים** [שנעשו בו ניסים לישראל], **וים דומה לרקיע, ורקיע** דומה **לכסא הכבוד,** ומתוך התכלת שבבגדו שצבעה ככסא הכבוד, מכיר וזכור הוא ביושב הכסא.

וטעם נוסף יש בצבע התכלת, שנאה הוא לישראל, שיהא דמות כסאו עליהם.

ומה שרקיע דומה לכסא הכבוד למדנו

עוסק במצוה פטור ממצוות לא נאמר על "מקיים" מצוה, שאם כן כל מי שנימול פטור ממצוות אלא דוקא "עוסק" במצוה פטור מן המצוה. וראה לעיל מב א בהערות **שרע"א** [עבודה זרה כז א] כתב סברא זו ביחס לכונה לשם מילה.

ובבית הלוי [ח"ב מז] חידש שהידור מצוה שייך דוקא בשעת קיום עיקר המצוה אבל אחר קיום המצוה אי אפשר להוסיף הידור מצוה בפני עצמו, ולכן לאחר שסילק ידו ממעשה המילה בשבת אסור לחזור על ציצין שאין מעכבין שהם רק מדין הידור מצוה. וביאר לפי זה את המחלוקת אם יש לחזור על ציצין שאין מעכבין את המילה כשמל בחול, שנחלקו אם מצות מילה מסתיימת בגמר מעשה המילה, או שהיא נמשכת כל זמן שהוא מהול, וממילא תמיד ההידור נחשב בשעת המצוה.

והפרי יצחק [ח"ב ל] השיב לו שממעשה דוד המלך כאן מוכח שהיא מצוה הנמשכת לעולם. והעיר אם כן למה אינה כמו שבע המצוות שמסובב בהן, וביאר ששבע המצוות הם על ידי עשייה מתחדשת. [וראה להלן שהמהרש"א באמת פירש שמילה היא כשבע המצוות, ועדיפה מהן]. **והשפת אמת** בבכורות [מט א] כתב לפרש לפי דברי **מהר"ח אור זרוע** הנ"ל למה לא מברכים שהחיינו על מצות מילה לדעת תוס' שם, משום שהיא מצוה שאין לה זמן עשיה אלא נמשכת משעת המילה כל ימי חייו.

51. **התורה אור** ציין תהלים יב, וכתבו **היפה עינים וחשק שלמה** שמזמור זה אינו שייך למילה לכאורה, ולכן כתבו שהגירסא היא "למנצח בנגינות על השמינית" והיינו מזמור ו שהמדרש תהלים דורשו על מצות מילה.

וכתבו **המהרש"א ושפת אמת** שעל השמינית מרמז על המצוה השמינית שנוספת על השבע המצוות שמסובב בהן ועליהם "שבע ביום הללתיך", יש מצוה שמינית שאפילו כשאינו מסובב בשבע המצוות מקיים אותה.

52. לשון **הרמב"ם** סוף פ"ו מתפילין: שהרי יש לו מזכירים רבים, והם [המצוות] הם המלאכים שמצילים אותו מלחטוא שנאמר חונה מלאך ה' סביב ליראיו.

מהפסוק, **שנאמר** "ויראו את אלהי ישראל **ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטהר**". ולמדנו שהמים דומים לספיר, וספיר הוא מראה כסא הכבוד. **דכתיב "כמראה אבן ספיר דמות כסא"**, אם כן, מראה הרקיע כמראה כסא הכבוד הוא. [תכלת דומה לים וים לרקיע, דבר הנראה לעיניים הוא].

תניא: היה רבי מאיר אומר: גדול עונשו של מי שאינו מטיל חוטי **לבן** בכנף בגדו **יותר מעונשו של** מי שאינו מטיל פתיל **תכלת**, לפי שאינו מצוי.(53)

משל למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שאמר לשני עבדיו להביא לו חותמות [דרכם היה לעשות חותם לבהמה ולעבד כשקונים אותם לשם סימן עבדות], **לאחד אמר, הבא לי חותם של טיט, ולאחד אמר הבא לי חותם של זהב, ופשעו שניהם ולא הביאו. איזה מהן עונשו מרובה? הוי אומר זה שאמר לו** המלך **הבא לי חותם של טיט,** לפי שמצוי הוא **ולא הביא**, עונשו מרובה. ולכן מרובה עונשו של זה שאינו מטיל חוטי לבן, מאחר שחוטי לבן מצויים הם.

תניא: היה רבי מאיר אומר:(54) **חייב אדם לברך מאה**(55) **ברכות בכל יום, שנאמר "ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך"**, וקרינן ביה: מאה שואל מעמך!

רב חייא בריה דרב אויא בשבתא וביומי טבא [בשבתות ובימים טובים] שאין מתפללים שמונה עשרה ברכות כי אם שבע, **טרח וממלא להו** למנין מאה ברכות **באיספרמקי**, בבשמים הטעונים ברכת הריח, **ומגדי**, מיני מגדים שטעונים ברכה, ועל ידי שהרבה בברכות הנהנין השלים ברכותיו למנין מאה ברכות.

תניא: היה רבי יהודה אומר: חייב אדם לברך שלש ברכות(56) **בכל יום, ואלו הן:**

---

53. **באור ישראל** [להגאון רבי ישראל סלנטר] אגרת ח **ובאהבת חסד** [ח"ב כב] למדו מכאן שכשם שבמצוות עשה אמרו חז"ל לפום צערא אגרא ששכר מצוה הוא לפי הקושי והנסיון בקיום המצוה, כמו כן בחטא, העונש הוא לפי הקושי והנסיון במניעת העבירה שככל שקל יותר להמנע מהחטא יגדל עונשו.

54. **ברמב"ם בספר המצות** [שרש א] כתב שהיא מצוה מדרבנן. והדרשא כאן בגמרא צריך לומר שהיא אסמכתא, וכן הוא לשון **הטור** [מו] וכתב שדוד המלך תיקנה ברוח הקודש על שהיו מתים בכל יום מאה נפשות מישראל. והשייכות לגמרא לעיל משום שתקנת ברכות היא גם "כדי שיזכור את הבורא תמיד וליראה ממנו" כלשון **הרמב"ם**. [ברכות א ג וד].

55. כתבו בשם **הגרי"ז** שאם יודע שיחסר לו ממאה ברכות [כגון ביום הכיפורים] אין צריך להרבות ברכות, שהתקנה אינה להרבות ברכות עד מאה אלא תיקנו שיברך מאה ברכות ואם לא יקיים את התקנה במאה, כשיוסיף קצת לא עשה כלום. [וכן משמע בספר שערי אורה שער א עמוד ו].

56. כתב **רבנו גרשום** שנקט ברכות אלו בפני עצמם משום ששאר ברכות השחר מברך על צורך דבר מעשה. והיינו כששומע שכוי וכשלובש בגדיו וכדומה וברכות אלו הם על עצם בריאתו. ודעת **הרמב"ם** [תפלה ז ז] שאם לא שמע שכוי או שישן בכסותו או הולך יחף וכדומה לא יברך, וכתב [שם ט] שמנהג העם

א. **שעשאני ישראל** [ויש שגרסו: שלא עשני גוי].[57]

ב. **שלא עשאני אשה.**

ג. **שלא עשאני בור** [עם הארץ].

רב אחא בר יעקב שמעיה לבריה דהוה קא מברך [שמע בנו שמברך ברכת] **שלא עשאני בור. אמר ליה: כולי האי נמי** אתה מוסיף לברך ולשבח עצמך שאינך עם הארץ!?[58] ודאי אין לברך כלל ברכה זו.

אמר ליה בריה: **ואלא** אם כן, שאינו מברך ברכה זו, **מאי מברך** להשלים שלש ברכות שאמר רבי מאיר שחייב אדם לאמרם בכל יום?

ענהו רבי חייא: מברך **שלא עשאני עבד.**

ומקשינן: למה צריך לברך שלא עשאני עבד, הרי עבד **היינו אשה,** שאשה מחוייבת במצוות כמו כמו עבד, ועל זה הרי מברך שלא עשאני אשה ומדוע צריך שתי ברכות על ענין זה?

ומשני: **עבד זיל** מזולזל הוא **טפי** מאשה, לכן צריך לברך על ענין זה ברכה בפני עצמה. מד-א

תנו רבנן: חלזון, זהו תוארו: מראה **גופו דומה ליום, ובריתו** [תבנית דיוקנו] **דומה**

לברך כשלא נהנה, טעות. **והשו"ע** [מו ח] פסק שיברך בלא שם **והרמ"א** כתב שיברך בשם ומלכות. ובודאי שעיקר התקנה היתה שיברך בשעה שנהנה [ושלש ברכות אלו לא שייך שעת מעשה] ורק מפני נקיות ידיים וכן מפני עמי הארץ נהגו לברך כולם בבית הכנסת ראה **טור ושו"ע** [מו ב].

עוד כתב רבנו גרשום שהגמרא באה לומר ששלש ברכות אלו הם מכלל המאה ברכות. והיינו שאין צריך מאה ברכות הנאה, או שבח על מעשה שבא לידו אלא גם ברכות אלו בכלל המאה ברכות.

57. כך גירסת **רי"ף ורמב"ם** וכל הפוסקים. והקשה **הב"ח** [מו] למה תיקנו ברכות אלו בלשון שלילה שלא עשני, ולא כשאר ברכות שהם בלשון חיוב על מה שנתן לנו? והביא תירוץ משום שאי אפשר לברך בלשון חיוב על שעשני ישראל ובן חורין כיון שאמרו חז"ל נוח לו לאדם שלא נברא. **והב"ח** תירץ שאם יברך שעשני ישראל שוב לא יוכל לברך שעשני איש ובן חורין שהכל נכלל בברכה שעשני ישראל, ולכן תיקנו בלשון שלילה שיברך שלש ברכות על כל חסד בפני עצמו.

והמגן אברהם [מו ט] חולק וסובר שאם בירך שעשני ישראל יכול לברך את שני הברכות שלא עשני עבד ואשה. **והמשנה ברורה** [טו] מזהיר שלא יברך שעשני ישראל שיש לחוש לדעת הב"ח. **והט"ז** [שם ד] תירץ שאם יברך בלשון חיובי שעשני ישראל ובן חורין יהא משמע שיש חיסרון בבריאת הגויים והעבדים וזה אינו נכון, לכן תיקנו את הנוסח שיברך על שהוא זכה להברא במעלה נוספת.

58. **רש"י.** ועוד פירש שהברכה היא על שנברא מחוייב בתוספת מצוות מעבד ואשה, אבל בור חייב בכל המצוות וכן פירשו **התוס'.** והוסיף **הקרן אורה** שעל דבר שתלוי בבחירה אי אפשר לברך שלא עשני בור שאינו בידי שמים. ובאמת **הב"ח** [מו] כתב סברא זו ביחס לגר שלא יברך שעשני גר כיון שתלוי בבחירתו הטובה, אבל **הרמ"א** [מו ד] פסק שיברך שעשני גר.

לדג[59], **ועולה** מן הארץ **אחד לשבעים שנה, ובדמו צובעין** פתילי **תכלת, ולפיכך,** כיון שאינו עולה אלא אחת לשבעים שנה, **דמיו יקרים.**

תניא, אמר רבי נתן: אין לך כל מצוה קלה שכתובה בתורה שאין מתן שכרה בעולם הזה[60] **ובעולם הבא, אבל איני יודע כמה** שכרה. **צא ולמד ממצות ציצית,** שנחשבת מצוה קלה שהיא רק עשה[61].

מעשה באדם אחד שהיה זהיר[62] **במצות ציצית.** אירע **ששמע** אותו אדם **שיש זונה** אחת **בכרכי הים שנוטלת ארבע מאות זהובים בשכרה. שיגר לה ארבע מאות זהובים וקבע לה זמן** שיבוא אצלה, **כשהגיע זמנו בא וישב על הפתח, נכנסה שפחתה ואמרה לה אותו אדם ששיגר לך ארבע מאות זהובים בא וישב על הפתח, אמרה היא: יכנס! ונכנס, הציעה לו שבע מטות** זו גבוהה מזו **שש של כסף, ואחת של זהב, ובין כל אחת ואחת סולם של כסף,** ולמטה **העליונה** היה סולם **של זהב. עלתה וישבה על גבי** המטה **העליונה כשהיא ערומה, ואף הוא עלה לישב ערום כנגדה.**

נעשה נס **ובאו ארבעת ציציותיו וטפחו לו על פניו,** מיד **נשמט** ממיטות אלו **וישב לו על גבי קרקע, ואף היא נשמטה וישבה על גבי קרקע, אמרה לו: גפה של רומי,** נשבעת אני בחיי המלך, שהוא שרה של רומי, **שאיני מניחתך עד שתאמר לי מה מום ראית**

---

59. **הנודע ביהודה** [תניינא או״ח ג] הקשה איך צובעים את הציצית מחילזון הרי אינו טהור ואינו מן המותר בפיך? ובאמת **הר״ן** בחידושיו לראש השנה [כו ב] מסתפק אם בכל המצוות צריך שיהיו מן המותר בפיך אבל, **הרמ״א** [תקפו א] פסק ששופר מבהמה טמאה פסול. ויש שתירצו לפי מה שכתב **הרמב״ן** [שמות ל כג] על מור מסממני הקטרת, שאף שהוא יוצא מבעל חי הוא טהור. **והחתם סופר** [או״ח לט] דן שצבע הוא חזותא בעלמא ואין בו פסול משום שאינו מותר בפיך.

וכל הקושיא הנ״ל היא משום שנקטו **כרש״י** בסנהדרין [צא א] שחילזון זו תולעת, ולשון רש״י כאן שעולה מן הארץ, אבל ברש״י כאן משמע שתבניתו כדג וברש״י מגילה [ו א] כתב שעולה מן הים להרים **והיעב״ץ** כתב על מה שכתב רש״י כאן שעולה מן הארץ היינו מקרקע הים, ואם כן יכול להיות שהוא דג טהור.

60. כתב **השפת אמת** ששכרה בעולם הזה היינו להצילו מהחטא, ששכר מצוה ממש בהאי עלמא ליכא, ולשון כזה מצינו במשנה באבות ״שכר מצוה מצוה״.

61. כך פירש **רש״י**, וכתב הרש״ש שאי אפשר לפרש כאן כמו המשנה בסוף חולין: מצוה קלה שהיא כאיסר ופירש רש״י שם שאין בה חיסרון כיס, שהרי על תכלת אמרינן לעיל שדמיו יקרים, ודימו את זה לחותם של זהב [מג ב].

והשפת אמת פירש שהכונה היא למצות הסתכלות בציצית, שבזה היה זהיר אותו אדם ולכן זכה שטפחו לו הציציות על פניו להצילו מהחטא. **ובבן יהוידע** פירש שהיא מצוה קלה לקיום, שאין צריך בשעת קיומה לשמור על גוף נקי.

62. **האלשיך** [סוף פרשת שלח] כתב שהדגישו כאן חז״ל שסגולת מצות ציצית לזכור ולעשות המצוות, היא דוקא במי שזהיר בה. וכתב **הקרן אורה** שאפילו שהיה אותו אדם במעלה גדולה

בי שלכך נשמטת וירדת! **אמר לה, העבודה** [נשבע אני] **שלא ראיתי אשה יפה כמותך, אלא** ישנה **מצוה אחת שציוונו ה׳ אלהינו וציצית שמה, וכתיב בה ״אני ה׳ אלהיכם״ שתי פעמים,** אחת בתחילת הפסוק האחרון בפרשה ואחת בסופו ללמדך: **אני הוא שעתיד ליפרע** מן העוברים על מצוותי, **ואני הוא שעתיד לשלם שכר** לשומרי מצוותי. **ועכשיו** כשעליתי אליך **נדמו עלי** ציציותי שטפחו בפני **כארבעה עדים** המעידים על כך שעתיד ה׳ להיפרע מעוברי רצונו.

אמרה לו: איני מניחך עד שתאמר לי מה שמך ומה שם עירך ומה שם רבך ומה שם בית **מדרשך שאתה למד בו תורה!** השיב **וכתב** לה כל אשר שאלה **ונתן בידה.**

עמדה אותה אשה **וחילקה כל נכסיה, שליש** נתנה **למלכות** שיניחוה להתגייר, **ושליש** מנכסיה חילקה **לעניים, ושליש** מכרה **ונטלה** המעות **בידה חוץ מאותן מצעות** שאותם לא מכרה אלא לקחה אותן עמה, **ובאת לבית מדרשו של רבי חייא, ואמרה לו** לרבי חייא: **רבי, צוה עלי** לתלמידך **ויעשוני גיורת**(63), **אמר לה: בתי, שמא** לא באת להתגייר אלא משום **שעיניך נתת באחד מן התלמידים** ואין מקבלין גרים לשם אישות **הוציאה כתב מידה** [הוא הכתב שקיבלה מאותו אדם שלמד בישיבה זו], **ונתנה לו,** וסיפרה לו את כל המאורע שלשם שמים היא מתגיירת לפי ששמעה מאותו תלמיד נס גדול של סגולת מצות ציצית שטפחו לו ארבעת ציציותיו על פניו, כיון ששמע כך, **אמר לה: לכי זכי במקחך!**

הלכה ונתגיירה, ונישאה לאותו תלמיד, **ואותן מצעות** של כסף וזהב **שהציעה לו** בתחילה **באיסור** — **הציעה לו** עתה **בהיתר, וזה** היה **מתן שכרו בעולם הזה**(64), **ולעולם הבא איני יודע כמה** מתן שכרה של מצוה.

אמר רב יהודה: טלית שאולה, עד שלשים יום פטורה מן הציצית שצריך שיהא הבגד שלו, דדרשינן ״כסותך״ ולא של אחרים(65), **מיכן ואילך,** אף על פי ששאולה היא, **חייבת** בציצית, מדרבנן.

תניא נמי הכי גבי מזוזה: **הדר בפונדקי** [בית שלנים בו עוברים ושבים] **בארץ ישראל, והשוכר בית בחוץ לארץ, כל**

במצות ציצית שסגולתה לשמרו שלא יתור אחרי עיניו, בכל זאת נתגבר עליו יצרו להכשילו דוקא בלא תתורו וטרח מאד לעבור עבירה, ואף על פי כן זכה שהמצוה הצילתו וגרר את הזונה עמו לגירות ותשובה.

63. **התוס׳** ביבמות [כד ב ד״ה לא] הקשו הרי לא קבלו גרים בימי דוד ושלמה מפני חשש שבאו שלא לשם שמים? ותירצו שבטוח היה שסופה לעשות לשם שמים. **ובתוס׳** יבמות [קט ב ד״ה רעה] כתבו שאם מתאמצים להתגייר מקבלים אותם וכאן הרי חילקה כל נכסיה ובודאי שמותר לגיירה.

64. **בשיחות הגר״ח שמואלביץ** [ד לא] ביאר ששמרה אותן מצעות עצמם שיזכירו להם תמיד את ה״שעה אחת״ של ההתעוררות לתשובה, וזה שכרו בעולם הזה להצילו מהחטא שיקנה עולמו על ידי ראיית וזכרון השעה אחת של תשובה.

65. דעת **התוס׳** שטלית שאולה פטורה מדאורייתא לעולם, ולאחר שלושים יום חייבת

שלשים יום פטור מן המזוזה. מיכן ואילך, חייב במזוזה.(66)

אבל השוכר בית בארץ ישראל, אף על פי שאין זה ביתו, **עושה מזוזה לאלתר,** מיד בכניסתו, **משום** שעל ידי זה יתרבה **ישוב ארץ ישראל,** שהרי הקובע מזוזה אסור לו ליטלה משם אפילו כשיוצא מדירתו, כדאמרינן בבבא מציעא [דף קב א], לכן אם יקבע מזוזה בדירתו השכורה, בקושי יצא ממנה, מפני שיצטרך לטרוח במזוזות חדשות לדירתו האחרת, ואף אם יעזוב דירה

רק מדרבנן משום שנראית כשלו. **ורבנו תם** בתוס׳ חולין [קי ב ד״ה טלית] הוכיח מכאן שסתם שאלה לשלושים יום כמו הלואה. והתוס׳ חולקים עליו, וכן דעת **הרמב״ם** [שאלה ופקדון א ה] שאין סתם שאלה לשלושים יום.

והתוס׳ חולין [שם] **והרא״ש** שם [פ״ח כו] דנו על השואל טלית ורוצה להטיל בה ציצית תוך שלושים יום אם יכול לברך וכתבו שאפשר שדין זה דומה לאשה המקיימת מצות עשה שהזמן גרמא שהיא פטורה, ואם רוצה יכולה לברך, [ודעת **הרמב״ם** [ציצית ג ט] שלא תברך הובא לעיל מג א בהערות]. ודחו שמצוה שאנשים חייבים בה יכולה לקיים ולברך אבל טלית שאולה היא טלית שכולם פטורים בה מחיוב ציצית ולכן לא יברך השואל, וסיימו, והמברך לא הפסיד וכן פסקו האחרונים. [באו״ח יד ג]. וכתב **הפתחי תשובה** [יו״ד רפו יז] שמטעם זה יכול להטיל ציצית בתוך שלושים יום, ויועיל גם על שעת חיוב לאחר שלושים יום וראה להלן ביחס למזוזה.

והרא״ש כאן [סימן ב וסימן י] חידש שפטור טלית שאולה הוא כששואל טלית בלי ציציות אבל השואל טלית מצוייצת **חייב** לברך, ובחולין [שם] ביאר הרא״ש שכיון שהמשאיל יודע שכונת השואל לקיים בה מצות ציצית נותן לו במתנה על מנת להחזיר. **והריטב״א** בחולין [קלו א] כתב שבשואל טלית מצוייצת חייב מטעם אחר, שכל הפטור מהתורה הוא על ״גדילים תעשה לך״ והיינו מעשיית הציצית אבל כשיש בבגד ציצית חייב מן התורה. ולפי דבריו אפילו משאיל לו במפורש כדי שלא יתחייב בציצית חייב, וראה **שער הציון** [או״ח תקפא ה] שפוטר באופן זה **ובגליון רע״א** [יד ג] העיר **שברא״ש** [סימן ב׳] מבואר שחייב אפילו באופן כזה.

ובנמוקי יוסף משמע שהשואל טלית אפילו שהוא ״פטור״ מלהטיל בה ציצית אם רוצה לקיים מצוה יכול להטיל בה ציצית ולברך, ומקיים מצוה דאורייתא שהדרשא רק ״לפטור״ אבל יכול לקיים את המצוה מן התורה.

66. **התוס׳** בתירוץ ראשון כתבו שהחיוב מן התורה ובתוך שלושים פטור משום שאין זה דירה, וכן דעת **החינוך** [תכג] ראה **מנחת חינוך** שם [ב]. ובתירוץ שני כתבו התוס׳ שהחיוב רק מדרבנן ומדאורייתא פטור כיון שאין הדירה שלו. וכתב **הנחלת צבי** [יו״ד רפו] בשם **סידור דרך החיים** שאם שכר ליותר משלושים יום חייב מיד כשנכנס לדור. **והבית הלוי על התורה** [בסוף הספר דף לז] כתב שכן מבואר **בנמוקי יוסף**. וכתבו שדין זה תלוי בשני התירוצים בתוס׳, שאם החיוב הוא רק מדרבנן משום שנראה כביתו, חייבו חכמים רק אחרי שדר בו שלושים יום, אבל אם החיוב הוא מן התורה ובתוך שלושים פטור כי לא נחשב דירה, מסתבר שאם דעתו לגור בו יותר משלושים יום חייב מיד.

והמנחת חינוך [תכג ב] מסתפק אם קבע מזוזה בתוך שלושים יום אם היא כשרה לזמן חיובו או שהיא נחשבת ״מן העשוי״. וכתב

זו, ישכרנה ישראל אחר בקלות כיון שיש בה מזוזות, ועל ידי זה שחייבוהו לקבוע מזוזה בדירתו השכורה נמצאת ארץ ישראל מיושבת(67).

שנינו במשנה: **תפלה של יד אינה מעכבת** את של ראש ותפלה של ראש אינה מעכבת את של יד, ואם הניח אחת מהם, קיים את אותה מצוה בפני עצמה.

אמר רב חסדא: לא שנו שאין תפילין של יד וראש מעכבות זו את זו, **אלא שיש לו** שתיהן והניח אחת, **אבל אין לו** אלא אחת והניחה, **מעכבת** ולא קיים אף מצוה אחת.

אמרו לו: וכי **אמרת** כן? שאפילו מצוה אחת לא קיים?

אמר להו רב חסדא: **לא** אמרתי כך! שחזר בו מדין שאמר תחילה. ואמר: וכי תעלה על דעתך **דמאן דלית ליה תרי מצות** אלא אחת, **חד מצוה נמי לא ליעבוד?!** אלא ודאי דכשאין לו אלא אחת, יניחנה, שאין מעכבות זו את זו ולא כפי שסברתי בתחילה.

והוינן בה: **ומעיקרא,** דאמר רב חסדא דכשאין לו אלא אחת מעכבות זו את זו ולא יניחנה, **מאי קסבר?**

ומשנינן: סבר דלא יניח האחת **גזירה שמא**

הפתחי תשובה [יו"ד רפו יז] בשם **אשל אברהם** שכיון שפסקו **תוס' והרא"ש** שיכול לברך על טלית שאולה בתוך שלושים יום [הובא לעיל] הוא הדין במזוזה. וממילא פשוט שהמזוזה והציצית כשרה.

אבל **בתשובות רבי עקיבא איגר** [סוף סימן ט] מסתפק אם קבע מזוזה כשלא גר בבית עדיין. והוסיף ואפילו מי שיוצא מביתו לכמה ימים שהוא נפטר ממזוזה וגם לא מקיים את המצוה מחוץ לביתו, שיהיה חייב לברך על המזוזה כשיחזור לביתו. ובאמת **המגן אברהם** [יט א] כתב שהקובע מזוזה קודם שגר בבית יברך בשעה שנכנס לדור "וצונו לדור בבית שיש בו מזוזה" ופשוט לו שהמזוזה כשרה כמו שהטלת ציצית היא לפני שלובש והמצוה רק בשעת לבישה, אבל **הברכי יוסף** חולק וכתב שתיקנו את הברכה והנוסח, רק בשעת קביעת המזוזה.

והאחרונים חולקים על **תשובת רע"א** הנ"ל ראה **נחלת צבי** [יו"ד רצא] ותשובות **עין יצחק** [יו"ד לא] **ודבר אברהם** [ח"א לז בהג"ה]. ונקטו שגם כשיוצא מביתו מקיים מצות מזוזה. ורע"א הוכיח **מהמגן אברהם** [כא א] שכתב שדוד המלך הצטער על שהוא ערום ממצוות [לעיל מג ב] דוקא בבית המרחץ ולא בלילה כשישן בלי ציצית משום שקיים מזוזה, אבל בבית המרחץ אין מזוזה, ולמד מזה רע"א שהיוצא מביתו לא מקיים מצות מזוזה, [הובא לעיל מג ב] ודחו האחרונים הנ"ל שכונת המגן אברהם שבבית המרחץ הצטער משום שלא היה מסובב ומוקף במצות מזוזה, אבל בודאי שמקיים את המצוה.

67. כך פירש **רש"י**, וכתב **הבית הלוי** על התורה [בסופו דף לז] שלפי טעם זה השוכר מגוי בארץ ישראל שיכול ליטול את המזוזה כשיוצא מהבית יהיה פטור כל שלושים יום, ולא מצינו חילוק זה? וגם **הרמב"ם** [תפילין ה י] השמיט הטעם משום יישוב ארץ ישראל. ותירץ שהרמב"ם מפרש את הטעם, שכיון שיש מצוה לגור בארץ ישראל לכן קביעות הדירה היא אפילו בפחות משלושים יום, אבל פונדקי פטור אפילו בארץ ישראל משום שדירתו ארעי. ופירוש זה הוא דוקא לפי התירוץ בתוס' שהחיוב לאחר שלושים יום הוא מדאורייתא.

יפשע, שאם אתה מניחו להניח תפלה אחת, יפשע ולא יקנה האחרת שחסרה לו. ולכך גזרו שלא יניח כלל שמעכבות הן זו את זו וממילא יקנה את האחרת כדי לקיים מצות תפילין. ולבסוף, חזר בו רב חסדא וסבר שלא אוסרים להניח אחת ויקיים על כל פנים מצוה אחת.

אמר רב ששת: כל שאינו מניח תפילין עובר בשמונה מצוות **עשה,** שהרי ארבע פרשיות יש בתפילין, ועל כל פרשה נאמרו שני עשין, א. "וקשרתם לאות על ידך", ב. "והיו לטוטפות בין עינך" הרי כאן שמונה.

וכל שאין לו ציצית בבגדו עובר בחמשה מצוות **עשה,** א. "ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם", ב. "ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת", ג. "והיה לכם לציצית", ד. "וראיתם אותו"(68), ה. "גדילים תעשה לך".

וכל כהן שאינו עולה לדוכן לברך את העם בברכת כהנים **עובר**(69) **בשלשה** מצוות **עשה** האמורות בברכת כהנים: א. "כה תברכו את בני ישראל", ב. "אמור(70) להם יברכך ה' וישמרך וגו'", ג. "ושמו את שמי על בני ישראל".

וכל מי שאין לו מזוזה בפתחו עובר בשני

והשפת אמת פירש שחייבו משום יישוב ארץ ישראל כיון שהמזוזה שומרת על הבית ורצו שישמור בתי ארץ ישראל כדי ליישב הארץ.

68. כך פירש **רש"י,** אבל **הרמב"ם** בספר המצוות בשרש תשיעי כתב המצוה החמישית "על ארבע כנפות כסותך". ותמה **בזהר הרקיע** [במצות עשה יד] שאין בפסוק זה שום תוספת מצוה. והאריך שם להוכיח כפירוש **רש"י** שיש מצוה בראיה, וראה לעיל מג ב מקורות למצות ראיה בציצית.

69. כתב **הרמב"ם** סוף הלכות תפילה שכהן שאינו עולה לדוכן: אף על פי שבטל מצות עשה אחת הרי זה כעובר על שלש עשה, וכתב **הכסף משנה** שם שהרמב"ם סובר שאינה ביטול מצוה ממש כיון שאינה בלשון ציווי אלא "כה תברכו". **והפרי חדש** [או"ח קכח ב] פירש שהרמב"ם כתב כן משום שמצות "אמור להם" דרשו חז"ל על ישראל שאומרים לכהנים לברך, [ראה להלן שלדעת הרמב"ם זה לא מעכב את הברכת כהנים] וגם משום שבירושלמי כתוב שעובר רק על עשה אחד. אבל **הגר"א** [או"ח שם] ציין **לספר המצוות להרמב"ם** שרש ט שמבאר שאם נכפל עשה כמה פעמים אינו מצוה נוספת רק לחיזוק החיוב והביא הגמרא כאן, ועדיין קשה שבהלכות תפילין [ד כו] לא כתב הרמב"ם כך ביחס לשמונה מצוות בתפילין.

70. כתבו **התוס'** שהכהן מבטל את העשה רק אם קורין לו לעלות ואינו עולה וכן כתב **הטור ושו"ע** [או"ח קכח]. ודעת **תוס'** שמצות ברכת כהנים דאורייתא היא דוקא כשאומרים לכהנים לברך ולכן בכהן אחד שהגמרא בסוטה [לח א] אומרת שלא אומרים לו לברך אין מצוה מן התורה רק מדרבנן. וכתב **הגרי"ז** שדעת **הרמב"ם** שכהן אחד גם מצווה לברך מדאורייתא, ורק את המצוה "אמור להם" שישראל יקרא לו אין בכהן אחד שהיא מצוה בפני עצמה ואינה מעכבת את הברכת כהנים דאורייתא.

ובאמת **הטור** הביא דעה שכהן אחד לא עובר בעשה כשאינו מברך משום שאין באחד "אמור להם" והטור חולק וכתב שאמור להם נאמר לכהנים. ותמה **הבית יוסף** הרי הטור פוסק שעובר בעשה רק אם קראו לו ולא עלה לברך

מצוות **עשה,** דכתיב בפרשת שמע ישראל "**וכתבתם** על מזוזות ביתך", וכן כתיב בפרשת והיה אם שמוע "**וכתבתם** על מזוזות ביתך", הרי כאן שתי מצוות עשה.

ואמר ריש לקיש: כל המניח תפילין מאריך ימים, שנאמר בישעיה "**ה' עליהם יחיו ולכל בהן חיי רוחי ותחלימני והחייני**", והיינו שאותם שנושאים עליהם שם ה' בתפילין — יחיו! מד-ב

מתניתין:

קרבנות עולה של בהמה או קרבנות שלמים [בין שהם של יחיד בין של צבור], וחטאת ואשם של מצורע — טעונים מנחת נסכים. אבל שאר חטאות ואשמות, וכן בכור ומעשר ופסח, וכל קרבנות העופות — אינם טעונים מנחת נסכים.

הנסכים הם: מנחת סולת הבלולה בשמן, והנקראת "מנחת נסכים", ויין, הנקרא "נסך". שיעור הסלת, השמן והיין, מפורשים בתורה [במדבר טו, ד—י], ומנחה זו מוקטרת ונשרפת כולה על גבי המזבח.

המשנה מבארת האם מעכבים המנחה והיין זה את זה, ובסוגיית הגמרא נידון מה קודם להקרבה — מנחת נסכים או היין.

הסלת והשמן, הבאים ל"מנחת נסכים", **אין מעכבין** בהעדרם **את היין,** אלא מביאין יין לנסכים בלא סלת ושמן.

ולא היין מעכבן, שבהעדר יין מביאים סלת ושמן לבדם, ואפשר להביא את היין אף במועד אחר[1].

כל **המתנות** הניתנות מן הדם, בין בזריקה בין בנתינה באצבע על קרנות המזבח, **שניתנות על המזבח החיצון אין מעכבות** בדיעבד **זו את זו,** ואפילו אם נתן מהן מתנה אחת מכפרת הנתינה הזאת.

ובכהן אחד אין קוראין לו ואיך יעבור על העשה? ותירץ, שאם קראו לו עובר בעשה. אבל **הט"ז** [קכח ג] **והפרי חדש וחידושי הגהות** בטור כתבו שמה שכתב הטור שדוקא קראו לו ולא עלה עובר נאמר רק בשני כהנים שיש כהן אחר שיברך אבל בכהן אחד שאם לא יעלה אין כהן אחר שיברך עובר בעשה אם לא מברך אפילו אם לא קוראים לו.

1. **התוספות** הקשו, שמשמע מדברי המשנה שרק היין אין מעכב הסולת והשמן, אולם הסולת והשמן בעצמם מעכבים זה את זה, דהיינו שאינו יכול להביא סולת בלי שמן, ולכאורה מה המקור לדין זה שסולת ושמן מעכבין זה את זה, שהרי על כל מנחת נדבה יש פסוק, אולם במנחת נסכים אין לזה פסוק, ובגמרא לעיל [כז א] נראה שצריך פסוק נפרד לשמן שמיעוטו מעכב את רובו, פסוק אחד במנחת נסכים ואחד במנחת נדבה, ואם כן, בזה שאין פסוק מהיכן לומדים ששמן וסולת מעכבים זה את זה.

ותירצו התוספות, שלאחר שאנו לומדים שבמנחת נסכים מיעוטו מעכב את רובו כמו במנחת נדבה, אם כן, עכשיו לכל הדינים שוה מנחת נסכים למנחת נדבה ולכך הסולת מעכבת השמן אף במנחת נדבה.

והגרי"ז תירץ את קושית התוספות, שכל מה שצריך לימוד מיוחד על מנחת נסכים בנפרד הוא רק לגבי זה שמיעוט השמן מעכב את רובו, שבזה כיון שמנחת נדבה היא לוג אחד ומנחת

גמרא:

תנו רבנן: כפל הכתוב בקרבנות חג הסוכות בכל יום — "**ומנחתם ונסכיהם**", ומכאן הרינו למדים, כי סדר הבאת נסכים הוא: **הבא מנחה**, שהיא הסלת הבלולה בשמן של הנסכים, שנקראת "מנחת נסכים", **ואחר כך הבא** את יין **הנסכים**. זוהי דעת רבנן.

רבי אומר: אין זה הסדר, שהרי הכתוב אומר בפרשת אמור "להקריב אשה לה' עולה ומנחה **זבח ונסכים**", ואנו דורשים: **הבא זבח, ואחר כך**, מיד אחר הקרבן עצמו, **הבא נסכים**. דהיינו, שהיין הסמוך ל"זבח" הוא קודם למנחת הנסכים.

ומקשינן: **ורבי נמי**, כיצד יסבור שהיין קודם, **הכתיב** "**ומנחתם ונסכיהם**", ולכאורה בא פסוק זה ללמד שהסדר הוא כדעת רבנן, שהמנחה קודמת?

ומשנינן: **ההוא** פסוק זה אינו מיותר, אלא **מיבעי** לדרשה אחרת, **ללימוד** ההלכה ש"**מנחתם ונסכיהם בלילה**", דהיינו, שהנסכים ניתנים להפרדה מן הזבח ולהקריבם בפני עצמן בלילה, שאינו זמן הקרבה בזבח.[2] וכמו כן נדרוש מ"**מנחתם ונסכיהם**" שניתן להביאם בפני עצמן, **אפילו למחר** [כל זמן שלא נתקדשו בכלי, כי אם נתקדשו הם נפסלין בלינה].

ופרכינן: **ורבנן נמי**, **הכתיב** הרי כתוב כפי שדרש רבי, ש"הנסכים", שהם היין, קרובים לזבח, ובאים מיד אחריו, כלשון הכתוב "**זבח ונסכים**", ואם כן, הם קודמים למנחה?

ומשנינן: **ההוא** פסוק זה של "זבח ונסכים" **מיבעי ליה** לדעת רבנן **לכדדרשתו** של **זעירי**. **דאמר זעירי: אין נסכים מתקדשים** להקבע עם זבח זה [אף על פי שהפריש הנסכים לשם זבח זה], שלא יוכל לשנותם ולהקריבם עם זבח אחר **אלא בשחיטת הזבח**, שהיא מקדשתם להיות חלק מן הזבח.

ולכך אין רבנן דורשים כרבי, משום שהפסוק נצרך לדרשה האחרת.

ומעתה מקשה הגמרא לדעת שניהם, שאין הפסוקים שנזכרו לעיל מיותרים, ומקשינן: **ורבי נמי**, כיצד למד מ"זבח ונסכים" את סדר המנחה אחר הנסכים? הרי **מיבעי ליה** לדרוש "זבח ונסכים" **לכדזעירי**?

ולדעת **רבנן נמי** קשה, איך דרשו הקדמת המנחה לנסכים מ"מנחתם ונסכיהם"? הרי **מיבעי להו** לפסוק לדרוש: **מנחתם ונסכיהם בלילה, ומנחתם ונסכיהם אפילו למחר**?

ומסקינן: **אלא, היינו טעמייהו דרבנן** הסוברים שמנחת נסכים קודמת לנסכים, משום **דכתיב** בפרשת אמור "להקריב אשה לה' — **עולה ומנחה**". מלמד הכתוב ש"מנחה", שהיא הסולת ושמן של הנסכים,

---

נסכים היא שלושה לוגין צריך מקור לומר שמנחת נסכים גם מיעוט מעכב הרוב, אולם לגבי הדין של סולת ושמן בזה מסברא כמו שמנחת נדבה הוא מעכב אף במנחת נסכים הוא מעכב.

2. מנחת נסכים הבאה עם הזבח זמן הקרבתה הוא ביום דוקא. וכאן מדובר כגון שהביא זבח בלא נסכים, ואחר כך הביא נסכים בפני עצמם, שאז יכול להביאם בלילה. **רש"י**.

היא זאת הסמוכה ל"עולה", שהיא הזבח, והיא קודמת ליין!

ומקשינן: **ורבי נמי,** כיצד יסבור שהיין קודם למנחה **הכתיב "עולה ומנחה"?**

ומסקינן: **אלא,** לא נחלקו רבי ורבנן בכל האופנים. **ובבאים** הנסכים **עם הזבח** — **דכולי עלמא לא פליגי:** דבין לרבי ובין לרבנן, הסדר הוא **דמנחה** של הסולת והשמן קודמת **ואחר כך נסכים** דיין. **דהרי כתיב "עולה ומנחה"** ודורשים שתהא המנחה סמוכה לזבח.

כי פליגי רבי ורבנן לענין סדרן של מנחה ונסכים, **בבאין בפני עצמן** בלא זבח, [דכפי שנתבאר לעיל בגמרא ניתן להביא הנסכים בלילה או למחר ללא הזבח] ובאופן זה נחלקו:

רבנן סברי, מדמצינו בנסכים **דבאין עם הזבח,** שסדר הבאתן הוא **מנחה ואחר כך נסכים,** וכמו שדורשים מן הפסוק ד"עולה ומנחה", כן הוא הדין בבאין הנסכים **בפני עצמן, נמי,** שאף כאן זהו סדרן — **מנחה, ואחר כך נסכים.**

ורבי סובר שיש לחלק: **התם,** בפסוק ד"עולה ומנחה" בבאין עם הזבח **הוא דאיירי** הפסוק לומר שהמנחה קודמת. וטעם הדבר: כיון **דאתחיל** בזבח **באכילה,** שאכילת מזבח בדם או באימורים נקראת "אכילה", לפיכך **גמר לה לכולא מילתא דאכילה,** ויביא מנחת הנסכים מיד לפי שאף היא נחשבת אכילה, בעוד שהיין נחשב "שתיה".

אבל, כשבאים **בפני עצמן** ואין סברת "אתחיל באכילה" אז, אדרבה, **נסכים עדיפי** לענין הקדמה, **הואיל דמיתאמרא שירה** של לויים, בקרבן הטעון שירה, **עלייהו** דנסכים דוקא, ד"אין אומרים שירה אלא על היין" ומכאן אתה למד חשיבותו ולפיכך הוא קודם למנחה בבאין בפני עצמן.[3] [4]

---

3. התוספות הקשו,איך הגמרא אומרת שכיון שאומרים שירה על הנסכים לכן יש בהם דין קדימה, הרי במסכת ערכין מבואר שזה ספק אם אומרים שירה על יין הבא בפני עצמו, וכאן הרי מדובר ביין הבא בפני עצמו ואיך כתוב שיש בזה שירה? ותירצו התוספות, כיון כשהיו באים עם הזבח היה בהם שירה, הרי הם עדיפים וקודמים.

והמנחת חינוך כתב ליישב דברי התוספות, על פי מה שרוצה לחדש שכל הספק של הגמרא שם הוא משום שצריך שתהיה אכילה ושתיה, דהיינו הקטרה ונסכים, ורק על זה יש שירה, ולכך מסתפקת הגמרא שבבאים בפני עצמם לא יאמרו שירה. אולם במקום שיש אכילה של הקרבן אף לאחר עשרה ימים, בזה ודאי שיהיה הדין שיהיה שירה, ואם כן, כל דברי הגמרא זה רק כשמקריב הנסכים לחוד, שאז אין אכילה, אולם בסוגייתנו, שמקריב המנחה יחד עם נסכים, בזה הדין שיהיה שירה, שהרי יש כאן אכילה ושתיה. ומיושבת היטב קושית התוספות, כי היות ויש כאן אכילה עם שתיה, יש בזה שיר. ולכך סבר רבי שהוא קודם למנחה.

אולם הקשה המנחת חינוך, כיון שלדעת רבי הרי היין קודם, אם כן, הוא שתיה קודם לאכילה, ובזה לא שייך שירה, שרק אם יש קודם אכילה ואחר כך שתיה יש שירה, ושוב חוזרת קושית תוספות שזה תלוי בספק הגמרא במסכת ערכין.

4. **הרמב"ם** [הלכות תמידין ומוספין] הביא

שנינו במשנתנו: **המתנות שעל מזבח החיצון אין מעכבות זו את זו.**

תנו **רבנן: מנין לכל** הדמים **הניתנין על מזבח החיצון, שנתנן במתנה אחת — שכיפר,** גם כאשר מצוותן היא בנתינת כמה מתנות? **שנאמר** בפרשת ראה "**ודם זבחיך ישפך על מזבח ה' אלהיך**" ולשון "ישפך" מורה אף שפיכה אחת. [מזה שלא כתוב: על המזבח "סביב", שמשמע כמה מתנות].

בפרשת פנחס נאמרו סדרי קרבנות מוספין של ראש חודש "פרים בני בקר שנים ואיל אחד כבשים בני שנה שבעה תמימים" וכך הוא גם קרבן חג השבועות הנקרא "עצרת".

מלבד העולות הבאות כקרבנות מוסף בחג השבועות, ישנם גם עולות הבאות עם שתי הלחם שנאמרו בפרשת אמור, והם "שבעה כבשים ופר בן בקר אחד ואילם שנים".

בחג הסוכות משתנה הרכב הקרבן מיום ליום במספר הפרים, אולם בכל יום קרבים למוסף "אילים שנים כבשים בני שנה ארבעה עשר".

מתניתין:

הפרים והאילים והכבשים [**והשעירים**] הנאמרים בקרבן של יום מסויים, **אינן מעכבין זה את זה,** שהעדר אחד המינים אינו מעכב את השאר. וכן באם אין להם את המנין הדרוש מכל מין יביאו כפי מה שבידם. וכן אין הפרים האיל והכבשים הבאים כקרבנות מוסף בחג השבועות מעכבים את האלים הפר והכבשים הבאים עם שתי הלחם.(5) (6)

אמר רבי שמעון: אם היו להם פרים מרובים כפי מצות קרבן היום, **ולא היו להם נסכים** כלל, אל תאמר יביא עתה הפרים כלם בלי נסכים וישלים הנסכים לאחר מכן. אלא, **יביא פר אחד ונסכין,** וימעט ממספר הפרים של מצות קרבן היום [שכאמור אין מספר הקרבנות מעכב] **ולא יקריבו כולם בלא נסכים.** על אף שאם יקריבום עתה בלא נסכים ניתן להשלים את נסכיהם לאחר הזמן, מכל מקום בקרבן ציבור צריך לכתחילה להביא נסכים ביחד עם הזבח, כיון שאם

הדין שמנחה הבאה עם הזבח קודמת לנסכים, אולם מה הדין במנחה הבאה בפני עצמו לא הוזכר ברמב"ם בפרוש אם הלכה כרבנן שמנחה קודמת או שהלכה כרבי שנסכים כיון שאומרים עליהם שירה הרי הם קודמים.

5. ולפי **הרמב"ם** המשנה מדברת **רק** באופן זה.

6. בפשטות דין המשנה שאין הפרים והאילים והכבשים מעכבים זה את זה, הוא בדין מוספים של שבת ומועד, שאף שיש דין להביא מספר מסוים של כל אחד מהם אם אין לו הכל הרי הוא יכול להקריב אף חלק מהם, ובגמרא מבואר שבאילים זה חידוש בעצרת שיש שני אילים שהם חיוב מצד החג, ויש עוד איל של מוסף שבזה נתחדש שאינם מעכבים זה את זה.

והרמב"ם בפירוש המשניות ובהלכותיו נראה שמפרש המשנה באופן אחר, שכל הדין של המשנה הוא רק בעצרת, שהדין הוא שצריך שני פרים למוסף ופר לחובת היום, וכן שבעת כבשים למוסף ושבעה כבשים לחובת היום, שבזה הוא חידוש המשנה שאין הפר של חובת היום מעכב השני פרים של מוספין, וכן אין השבעת כבשים של חובת היום מעכבים השבעת

מביאם למחר מבטל מצות שירה.[7]

גמרא:

והוינן בה: **הני פרים וכבשים,** שעליהם נאמר במשנה שאינן מעכבין זה את זה, **דהיכא,** של איזה יום מועד הם?

אילימא דחג הסוכות, הרי **"כמשפט", "כמשפטם" כתיב בהו,** ולשון זה מלמד על דבר המעכב, ואם כן, בקרבנות הסוכות אכן אין להקריב אם לא מצאו כדי כל הקרבן, ואין לפרש את משנתנו בקרבנות אלו[8].

אלא, משנתנו מדברת בקרבנות מוסף **דראש חודש,** וכן בקרבנות **עצרת** האמורים בפרשת פנחס **דחומש הפקודים** [חומש במדבר].

ומקשינן: אם אכן המשנה מדברת במוסף ר"ח ומוסף עצרת שנאמרו בפרשת פנחס <-מה א&" פ**לאילים**" הכתובים במשנתנו, דמשמע שנים, **דהיכא?** היכן ישנם שני אילים?

אי דהנהו ראש חודש ועצרת, הרי **חד איל הוא,** שאין קרב בכל אחד מהם אלא איל אחד, ומהו "האילים אין מעכבין"?

ואם כוונת המשנה לקרבנות **דעצרת דתורת כהנים,** שאף בחומש ויקרא, בפרשת אמור, ישנה פרשת של קרבנות עצרת שהם מערכת נפרדת של קרבנות הבאים עם שתי הלחם וכמבואר להלן [מה ב], ושם אכן מוזכרים שני אילים, אף זאת אי אפשר לומר, שהרי **הויה כתיב בהו** שנאמר שם "יהיו עולה" ולשון "הויה" מורה עיכוב, ואם כן בהעדר חלק מן הקרבן לא ניתן להקריב את השאר?

ומשנינן: **לעולם,** מה שנאמר "אילים" בלשון רבים מוסב על קרבנות **דעצרת,** האמורים בפרשת אמור **דתורת כהנים.** ואף שקרבנות

כבשים של המוספין, וכן באילים אין איל של מוסף מעכב שני אילים של חובת היום, וזה כל דין המשנה שהפרים והאילים והכבשים אין מעכבין זה את זה.

והקרן אורה הוסיף שלדעת הרמב"ם שני אילים של חובת היום אינם מעכבים זה את זה, וכן שבעת הכבשים של חובת היום [דהיינו האמורים בתורת כהנים] אינם מעכבים זה את זה, ואף שמשמע מהסוגיא דאינו כן, אולם דעת הרמב"ם שכל דין המשנה הוא רק לגבי זה שקרבנות של חובת היום [דהיינו תורת כהנים] אינם מעכבים קרבנות של מוספין [דהיינו חומש הפקודים].

7. כי אין אומרים שירה אלא על היין [**תוס**' ר"ה ל ב] ומשום כן סובר רבי שמעון שעדיף להביא פר ונסכיו, מלהביא פרים הרבה בלא נסכים.

8. **האחרונים** הקשו מדברי הגמרא על הרמב"ם שפסק שמוספין של מועדים אינם מעכבין זה את זה ואם לו אלא אחד הרי הוא מביא אחד, ומשמע מדבריו שאף מוספין של חג הסוכות אינם מעכבין זה את זה. והרי מבואר כאן שבחג, שכתוב כמשפטם, הרי המוספין מעכבין זה את זה.

והחזון איש כתב, שלדעת הרמב"ם מה שאומרת הגמרא משפטם כתיב בהו אין הכונה שמטעם זה הרי הם מעכבין זה את זה, אלא כונת הגמרא שאי אפשר לומר שהמשנה דברה רק במוספי החג, שהרי במוספי החג כתוב כמשפטם ומשמע מזה שהם יותר חמורים בדינם שיעכבו, ואם כן איך אפשר לפרש שכונת

העצרת האמורים שם בתורת כהנים מעכבים זה את זה, שנה לנו התנא כאן דין אחר, **והכי קאמר:** האילים, האמורים בשתי הפרשיות של קרבן עצרת אינם מעכבים זה את זה. ולפיכך: **לא אילים דתורת כהנים** הבאים עם שתי הלחם **מעכבי ליה** בהעדרם **לאיל דחומש הפקודים** הבא בתורת מוסף. וכן לצד השני — **לא איל דחומש הפקודים מעכב לחו,** בהעדרו, **לאילים דתורת כהנים** [כמו כן יש לפרש במשנה: אין שני הפרים של מוספים מעכבים הפר של שתי הלחם, ולא הפר של שתי הלחם מעכב ב׳ פרים של מוספים, וכן הכבשים של שתי הלחם ושל מוספים אינם מעכבים אלו את אלו].

ומקשינן: **אלא,** נמצא לפירוש זה, כי המשנה מתפרשת לצדדין. שהרי **פרים** וכן כבשים של עצרת האמורים בפרשת פנחס **אפילו אחדדי,** האחד את השני **לא מעכבי,** על אף שהם קרבן אחד, שאם אין לו יביא אחד, ואילו ״**אילים**״ האמורים במשנה לענין עצרת רק **דהכא** של פרשת אמור, **ודהכא** של פרשת פנחס, **הוא דלא מעכבי** בהעדרם זה את זה, הואיל ולא נכתבו ביחד וכל פרשה מתקיימת ללא קשר לחברתה, אבל **אינהו,** אילים עצמם שנאמרו באותה פרשה עצמה, כן **מעכבי** האחד את חברו, שהרי רק בפרשת אמור נאמרו שנים אלים, והללו מעכבין זה את זה לפי שנאמר שם ״יהיו״! ?(9)

ומשנינן: אכן, **תנא** דמשנתנו — **מילי מילי קתני** דבר דבר כתב, שכל אחד מן הדברים שבמשנה: פרים, אילים, כבשים, מתפרש בפני עצמו, ואף באופן שונה.

הפסוק דלהלן נאמר בנביא יחזקאל פרק מ״ו ויש בו שינויים מן האמור בתורה, והם נדרשים בגמרא:

״**וביום החדש** הוא ראש חודש **פר בן בקר תמימים וששת כבשים ואיל תמימים יהיו**״.

פר יחיד, **מה תלמוד לומר?** והרי בתורה נאמר בקרבן ראש חודש שני פרים!? ולאיזו דרשה נאמר השינוי של הפסוק ביחזקאל? אלא, בא הכתוב ללמדך שלא תאמר **לפי שנאמר בתורה פרים** שנים, הרי שמנין זה

מעכב, **ומנין שאם לא מצא שנים מביא אחד? תלמוד לומר** ביחזקאל — **פר!** שמשמע אחד בלבד, שבהעדר שנים מביאין

המשנה על מוספי חג, הרי אם תפרש כך משמע ששאר מוספין מעכבין זה את זה , אבל באמת אף מוספי החג אינם מעכבים זה את זה.

והוסיף החזון איש, שאף מה שמקשה הגמרא בהמשך על אילים הויה כתיב בהו אין הכונה שבגלל זה זה מעכב, אלא כונת הגמרא שכיון שכתוב הויה הרי הם חמורים, ואי אפשר להעמיד דין המשנה רק בזה אבל אף אילים של עצרת אינם מעכבים זה את זה וכמו שמשמע מדברי הרמב״ם.

9. וכן הפר והכבשים שבפרשת אמור מעכבים אחד את השני, כן כתב **התוי״ט לפי רש״י**. וכן כתב התוספות ד״יהיו״ הוא על כולם. אבל הכסף משנה כתב וכן משמע **בשטמ״ק ברש״י** שדוקא האילים מעכבים אחד את השני , אבל לא הפר והכבשים הבאים עם שתי הלחם.

אחד.[10]

ומבארינן להמשך הכתוב ביחזקאל, שנאמר שם: **ששה כבשים,** בעוד שבתורה נאמר בקרבן ראש חודש שבעה, **מה תלמוד לומר?** הרי ודאי השינוי ביחזקאל אינו כפשוטו, אלא לדרשה כל שהיא.

לפי שכתב בתורה שבעה, הייתי אומר שמספר זה מעכב, **ומנין שאם לא מצא שבעה יביא ששה? תלמוד לומר** ביחזקאל — **ששה** כבשים!

ומנין שאם לא מצא ששה יביא חמשה, דאולי למטה מששה האמורים ביחזקאל לא ניתן להביא? ומפרט והולך: מנין שאם לא מצא **חמשה יביא ארבעה,** לא מצא **ארבעה יביא שלשה,** לא מצא **שלשה יביא שנים, ואפילו** יש בידו רק **אחד** יביאנו — **תלמוד לומר** ביחזקאל "**ולכבשים כאשר תשיג ידו**". ומכאן שגם אם אין לו אלא כבש אחד יביאנו.

ומקשינן: **ומאחר דכתיב הכי,** "כאשר תשיג ידו" שמשמע אפילו אחד, אם כן, מה שנאמר "**ששה כבשים**", ופירשנו שבא ללמד שאם לא מצא שבעה יביא ששה, **למה לי?** הרי ניתן ללמוד זאת מ"כאשר תשיג ידו".

ומשנינן: ללמדך **דאף** שבדיעבד יצאו בכבש אחד, מכל מקום **כמה דאפשר להדורי** [לחזר] אחר מספר בהמות הקרוב למנין השלם **מהדרינן,** ואפילו אין לו שבעה ישתדל להביא ששה או חמשה, ופוחת והולך רק לפי ההעדר.

ומנין שאם יש להם כפי הנדרש והביאו פחות מן המנין, או הביאו פרים בלא אילים, מנין **שמעכבין זה את זה,** ובמקרה שכזה החסרון מעכב לכל הקרבן? **תלמוד לומר** בפסוק דיחזקאל: וששת כבשים ואיל תמימים "**יהיו**", שהוא לשון עיכוב. ומה שלמדנו שיכולים להביא גם בפחות מן המנין, היינו רק כשאין להם כפי הנדרש[11].

כתוב ביחזקאל פרק מ"ה "**כה אמר ה' אלהים:** בראשון, באחד לחודש, תקח פר בן בקר תמים, וחטאת את המקדש".

ולפי פשוטו הרי הן קרבנות ראש חודש, שהרי אין יום א' ניסן טעון קרבן מלבד קרבן ראש חודש.

ומקשינן: הרי לשון הכתוב ביחזקאל "וחטאת את המקדש" משמע שהוא קרבן חטאת, וכי קרב בראש חודש פר **חטאת?** הרי הקרבת פרי ראש חודש **עולה היא** כאמור "ובראשי חדשיכם תקריבו עולה לה' פרים בני בקר" וגו' ואף שקרב חטאת היינו השעיר, אולם הפר עולה היא ולא חטאת.

אמר רבי יוחנן: פרשה זו דיחזקאל אין אנו

---

10. וזה נדרש מזה שכתוב בפסוק פר - יחיד, ואמר תמימים רבים. **רד"ק.**

11. **רש"י** מפרש שבאור דברי הגמרא שמעכבין זה את זה היינו שכשיש לו את כל המוספים הרי הם מעכבים זה את זה, אף שבאין לו אלא אחד אינם מעכבים, וביאר **החזון איש** דהיינו שהם מעכבין לפסול, שאם לא הקריב אלא אחד הרי הוא פסול ולא רק שחיסר המצוה שזה פשוט ולא צריך לזה פסוק.

והתוספות מפרשים שכונת הגמרא שמעכבין זה את זה היינו שלא כדעת רבי שמעון שסובר

יודעין לפרשה משום שיש בה קושיות[12] עד שיבא **אליהו**, שהוא **עתיד לדורשה.**

רב אשי אמר, אני אפרש: לא בקרבן ראש חודש הכתוב מדבר, אלא יחזקאל מתנבא על העתיד לבא בחנוכת בית שני, לאמר: **מילואים הקריבו בימי עזרא** באחד בניסן, והביאו פר חטאת למילואים **כדרך שהקריבו בימי משה** עגל בן בקר[13] לחטאת ביום השמיני של המילואים, באחד בניסן.

תניא נמי בברייתא **הכי,** כדעת שניהם, רבי יוחנן ורב אשי:

רבי יהודה אומר: פרשה זו — אליהו עתיד לדורשה. כפי שסבר רבי יוחנן שאין אנו יודעים לפרשה. **אמר לו רבי יוסי:** מלואים הקריבו בימי עזרא, כדרך שהקריבו בימי משה, וכפירושו של רב אשי.

וחזר רבי יהודה וקיבל פירושו של רבי יוסי **ואמר לו: תנוח דעתך, שהנחת דעתי**[14]**!**

בפירושו של פסוק נוסף ביחזקאל נתקשו בגמרא. נאמר שם בפרק מ"ד: "**וכל נבלה וטרפה מן העוף ומן הבהמה לא יאכלו הכהנים**".

ותמהינן: וכי **כהנים** בלבד **הוא דלא יאכלו** נבילה וטריפה, **הא ישראל אכלי!?** וכי כל

במשנה שאם יש לו דמים לקנות פרים הרבה יקנה פר ונסכים ולא פרים הרבה, וזה הבאור שמעכבין זה את זה, דהיינו שצריך לקנות פרים הרבה ולא פר ונסכים.

והרמב"ם לאחר שהביא הדין שפרים ואילים וכבשים מעכבים זה את זה, כתב שאם נשחטו הרי הם מעכבים זה את זה, והיינו שכמו שמבואר לקמן [מו א] ששתי הלחם וכבשים אף שאינם מעכבין זה את זה אולם אם נשחטו הרי הם מעכבין זה את זה ואם אבד אחד הרי השני נפסל, כן דין הכבשים ופרים ואילים שאף שאין מעכבין פרים ואילים וכבשים של חובת היום [תורת כהנים] את פרים ואילים וכבשים של מוספין [חומש הפקודים] בכל אופן אם כבר נשחטו הרי הם נזקקו כאחד והם מעכבים זה את זה.

והברכת הזבח כתב שמקור דברי הרמב"ם מגמרא זו, ולמד הרמב"ם שפרוש דברי הגמרא שמעכבים זה את זה הכונה היא שכשנשחטו הרי הם מעכבים זה את זה, ולא כפרוש רש"י ותוספות, ולכך כתב ששחיטה עושה אותם כאחד והם נפסלים אם נאבד אחד מהם.

והקרן אורה הקשה, איך שייך לומר שאף בכבשים של מוסף וחובת היום הרי הם מעכבים זה את זה, הרי אין שייכות כלל ביניהם, וכל מה שמבואר בהמשך ששתי הלחם וכבשים מעכבין זה את זה לאחר שחיטה, היינו רק בשתי הלחם שדינם שמתקדשים ומונפים יחד עם הכבשים הרי הם קרבן אחד, אולם בכבשים הללו, הרי אין שייכות בין אחד לשני ואיך הם מעכבין אלו את אלו לאחר שחיטה.

12. **רבינו גרשום.**

13. **רש"י, תוס'.**

14. רש"י מפרש שכונת הגמרא שמילואים הקריבו בימי עזרא, דהיינו שהפסוק ביחזקאל של וחטאת מדבר על הזמן של עזרא.

וברבנו גרשום, ובשיטה מקובצת, נראה שפרוש דברי הגמרא לא שנבואת יחזקאל היא על זמן עזרא, אלא שנבואת יחזקאל היא על הבית השלישי שיהיה בו חינוך של מילואים בפר, רק שכונת הגמרא שכמו שבזמן עזרא היה

ישראל אינם מצווים על כך?

אמר רבי יוחנן: פרשה זו אין אנו יודעים לפרשה, עד שיבא **אליהו**, והוא **עתיד לדורשה.**

רבינא אמר, אני אפרש הכתוב: **כהנים איצטריך ליה** לאוסרם במיוחד באיסור נבילה וטרפה שאם לא כן **סלקא דעתך אמינא** שאין איסורים אלו נוהגים בכהנים, **הואיל ואשתרי** והותרה להם אכילת חטאת העוף על ידי **מליקה**, והרי על ידי המליקה העוף נעשה טריפה בשבירת מפרקתו, וכן הריהו נבילה כיון שהמליקה נעשית בציפורן, ומצד העורף, ולא בשחיטה — ועם זאת הותרה **לגבייהו** דכהנים אכילת המליקה, אם כן, היה מקום לבוא לידי טעות, **ותשתרי נמי** לכהנים כל אכילת **נבילה וטריפה** וכגון מליקת חולין(15) **קא משמע לן** הפסוק שאיסור נבילה וטריפה בכללותו נאמר אף לכהנים.

ומפרשת הגמרא עוד פסוק ביחזקאל שכתוב שם בפרק מ"ה: "**וכן תעשה בשבעה בחודש מאיש שוגה ומפתי, וכפרתם את הבית**".

ואף בפסוק זה נתקשו חכמים, ואי אפשר להולמו לפי פשוטו, ופירשוהו לענין פר העלם דבר של צבור וכך הם דורשים אותו:

"כן תעשה **בשבעה** בחודש" — **אמר רבי יוחנן:** כן תעשה כדי לכפר את הבית, פר חטאת שבא בתורת פר העלם דבר של ציבור, ומה שכתוב "בשבעה" הכונה היא —

אלו שבעה **שבטים שחטאו** בהוראת בית דין הגדול [שהורו בטעות], שהם נחשבים רוב קהל מפני שהם רוב מנין השבטים, **ואף על פי שאין** במספר אנשיהם **רובה של קהל** של כלל ישראל, לפי שמנין אנשי חמשת השבטים האחרים הוא רב מהם, בכל זאת חייבים להביא פר העלם דבר, מפני ששבעת השבטים שחטאו הם רוב המנין של י"ב השבטים. ועל כך רומז הכתוב במילת "**בחודש**", שפירושה: **אם חדשו** בית הדין הגדול הוראה בטעות, **ואמרו שחלב** מסוים, כגון החלב שעל גבי הקיבה, **מותר** באכילה לפי שלדעתם הוא אינו חלב אלא שומן, ועשו שבעת השבטים על פיהם, חייבים להביא קרבן פר העלם דבר של ציבור.

ועוד רמז בפסוק זה בענין קרבן העלם דבר: ממה שאמר הכתוב "**מאיש שוגה ומפתי**", משמע שיש כאן "שגגה" בהוראה, ובנוסף לה גם "פתיות", שהיא ההתפתות במעשה,

---

מילואים, כן נבואת יחזקאל היא על זמן המילואים של בית השלישי.

והרמב"ם כתב שכל נבואת יחזקאל היא על הבית השלישי, ומשמע מזה שפרש כדברי רבנו גרשום שכמו שבימי עזרא הקריבו מילואים כן בבית שלישי הקריבו מילואים.

והגרי"ז הקשה בזה, למה באמת היה צריך לעשות מילואים, הרי יש מי שסובר שקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא, דהיינו שבחורבן בית ראשון לא בטלה קדושת המקום, ואם כן למה היה צריך לעשות מילואים בימי עזרא לדעת הסובר שקדשה לעתיד לבוא, וצ"ע.

15. **רש"י** שבת יג ב.

מלמד שאין חייבין אלא על העלם דבר, שהיא שגגת ההוראה של בית דין הגדול, **עם שגגת מעשה,** שאכלו הציבור בשוגג על פי הוראת הבי״ד.

אמר רב יהודה אמר רב: זכור הוא אותו האיש לטוב, וחנינא בן חזקיה שמו, שאלמלא הוא, נגנז ספר יחזקאל. שבקשו לגונזו מפני **שהיו דבריו** בסוף הספר לענין הקרבנות[16] נראין **כסותרין דברי תורה,** כמו שמצינו בפסוקים שנזכרו לעיל, כגון קרבן ראש חודש, שנאמר בתורה שני פרים, ואילו ביחזקאל נאמר פר אחד.

מה עשה חנינא בן חזקיה? **העלה שלש מאות גרבי שמן** להאיר בהן בלילות וללמוד לאורן, **וישב בעלייה, ודרשו** לספר יחזקאל, ובכך נמנעה גניזת ספר יחזקאל, לאחר שנתפרשו דבריו על ידו כהוגן.

שנינו במשנתנו: **אמר רבי שמעון אם היו להם פרים מרובין** ולא היו להם נסכים יביא פר אחד ונסכיו, ולא יקריבו כולם בלא נסכים[17].

תנו רבנן: נאמר ביחזקאל בפרק מ״ו: **״ואיפה לפר, ואיפה לאיל, יעשה מנחה. ולכבשים — כאשר תשיג ידו. ושמן הין — לאיפה״.**

אמר רבי שמעון: פסוק זה לא ניתן להתפרש כפשוטו **וכי מדת פרים ואילים אחת היא?** והלא לפר הוא מביא שלשה עשרונים סולת ולאיל שני עשרונים, וכיצד נאמר ״איפה לפר ואיפה לאיל״? **אלא,** בא הכתוב ללמד: **שאם היו להם** דמים עבור **פרים מרובין** כמצות היום, **ולא היו להם** דמים עבור **נסכים** — **יביאו פר אחד** בלבד ובכסף הנותר יביאו **נסכיו, ואל יקרבו** הפרים **כולן בלא נסכים.** ובפסוק ביחזקאל מתפרשת ״איפה״ מלשון ״מידה הראויה״, שבא הכתוב להודיעך שמוטב להביא ״איפה לפר״, לתת לו

---

16. **רש״י** חגיגה יג א.

17. **הרמב״ם** בפרוש המשניות כתב ואין הלכה כרבי שמעון, ומשמע מזה שרבנן חולקים על רבי שמעון, וסוברים שיביא פרים הרבה ולא פר בנסכיו [וכן משמע מדברי התוספות בסוגייתנו שכתבו שמעכבים זה את זה היינו שצריך להביא פרים הרבה שלא כדעת רבי שמעון].

והקרן אורה הקשה למה לא הביא הרמב״ם דין זה להלכה שעדיף פרים הרבה מפר ונסכיו, וביאר הקרן אורה שכיון שכתב הרמב״ם שמביא זבחו היום ונסכיו לאחר זמן, ממילא מבואר מזה שצריך להביא הזבח שאי אפשר להביאו לאחר זמן.

והגרי״ד הקשה על דברי רבי שמעון שסובר שיקנה פר ונסכים ולא יקנה הרבה פרים, הרי מבואר למעלה [מד ב] שנסכים אפשר להקריב אפילו לאחר כמה ימים, ואם כן, עדיף לקנות פרים שזה הרי לא יוכל להקריב לאחר מכן שהרי הדין הוא בזה שעבר זמנו בטל קרבנו.

ורש״י בתמורה [יד א] כתב, שדין זה שאפשר רק לאחר כמה ימים הוא רק בלא נזדמנו לו נסכים עכשיו, דהיינו שלכתחלה צריך להקריב הנסכים עכשיו, ולפי דבריו מתורץ מה שלרבי שמעון יקריב עכשיו פר ונסכים שהרי לכתחלה הדין הוא להקריבם עכשיו, אולם בדברי הרמב״ם וכן מוכח בתוספות במסכת ראש השנה אף לכתחלה יכול להקריב לאחר כמה ימים, ואם כן תחזור הקושיה על רבי שמעון, שעדיף שיקנה פרים ויקריב נסכים לאחר כמה

כמידתו "כאשר תשיג ידו" ולהביא פר אחד בלבד, מאשר להביא שנים בלא הנסכים הראוים להם.

מה-ב וכמו כן, **ואם היו להם** דמים עבור **אילים מרובין** כנדרש, **ולא היה להן** דמים עבור נסכיהם כ"**איפתן**", שהיא המידה הראויה להם, **יביאו איל אחד ואיפתו, ולא יקרבו** האילים **כולם בלא איפות** הראויות לנסכיהם.

מתניתין:

בפרשת אמור נכתבו שתי מערכות של קרבנות הקשורות להבאת שתי הלחם בעצרת.

א. כבשים, פר, ואילים **לעולה,** ושעיר **חטאת.**

ב. **שני כבשי שלמים,** שעמם מניפים את שתי הלחם, ושחיטת הכבשים מקדשת את שתי הלחם, ומתירה אותן באכילה.

הקרבנות הבאים עם שתי הלחם [האמורים בפרשת אמור], והם: **הפר, והאילים, והכבשים,** הבאים לעולה, **והשעיר** הקרב לחטאת — **אין מעכבין את הלחם,** והוא קרב גם בלעדם.

ולא הלחם מעכבן, והרי הם קרבים גם ללא לחם.

כל זאת ביחס לעולות ולחטאת. אבל ביחס לשני הכבשים שהם שלמי ציבור והם מונפים ביחד עם הלחם, ואף מקדשין אותו, ומתירים אותו לאכילה בשחיטתן, נחלקו התנאים האם מעכבים הכבשים את שתי הלחם, או האם מעכבים שתי הלחם את הכבשים.

הלחם מעכב את הכבשים, ובלא לחם אין כבשי השלמים קרבים. **ואין הכבשים מעכבין את הלחם** ובהעדר כבשים בא הלחם בלעדיהם, **דברי רבי עקיבא.**

אמר רבי שמעון בן ננס: לא כי, אלא הכבשים הם אלו **שמעכבין את הלחם,** שאין הלחם קרב בלא כבשים. **והלחם אינו מעכב את הכבשים,** אלא הם קרבים גם בלא לחם. וההוכחה לכך: **שכן מצינו, כשהיו ישראל במדבר מ' שנה** ולא ניתן היה להביא לחם, לפי שאינו בא אלא מתבואת ארץ ישראל, ובכל זאת **קרבו הכבשים בלא לחם.** ומכאן ראיה, **שאף כאן,** כאשר אין לחם, **יקרבו כבשים בלא לחם.**[1]

ימים, ואפשר, כיון שלאחר כמה ימם אין שירה כמו שמבואר בגמרא בערכין, לכך אין זה נקרא שיש לו אפשרות להביא לאחר כמה ימים שאז הרי יפסיד דין שירה.

1. במה שמבואר במשנתנו שלדעת בן ננס לא קרב לחם במדבר, כתב **רש"י,** שהטעם הוא משום

שכתוב בדין שתי הלחם ממושבותיכם תביאו, ומבואר בזה שצריך דוקא מהארץ, ולכך במדבר לא היה להם לחם מהארץ ולא הקריבו.

והתוספות הביאו פירוש רש"י שהטעם הוא שלא היה להם לחם אלא מן ולכך לא היה שייך להביא קרבן שתי הלחם. וכן כתב **הרמב"ם בפרוש המשניות. והתוספות** הקשו על זה, שהרי מבואר במסכת יומא שהגוים היו מביאים להם לחם, ואם כן היה להם לחם. ועוד, שהרי היה להם לחם הפנים במדבר, וכן היה להם

אמר רבי שמעון: הלכה כדברי בן ננס, שרק הכבשים הם המעכבים את הלחם[2]. **אבל אין הטעם** וההוכחה לדין זה **כדבריו** של בן ננס, משום שהוא אומר שבמדבר קרבו כבשי שלמים, ולא היא!

שכל האמור בחומש הפקודים, קרבנות מוספי עצרת שנאמרו בחומש במדבר בפרשת פנחס, **קרבו במדבר. וכל האמור בתורת כהנים** שהוא ספר ויקרא וכגון אלו ז׳ כבשים ופר ואלים לעולה, וכבשי השלמים, הבאים עם שתי הלחם — **לא קרב במדבר.** ואם כן, שגם כבשי השלמים הבאים עם הלחם, הכתובים בפרשת אמור בספר ויקרא, לא קרבו בטרם בואם לארץ, אין הוכחה על הקרבתם אפילו בלא שתי הלחם, כי במדבר לא קרבו לא לחם ולא כבשים, **ומשבאו לארץ קרבו אלו ואלו.**

ומפני מה אני אומר כדעתו של בן ננס **שיקרבו כבשים בלא לחם,** אף שאני חולק על הוכחתו?

מפני **שהכבשים מתירין את עצמן,** ואף את שתי הלחם, לאכילה, שאין היתר האכילה של שני הכבשים תלוי בעשיית ״מתיר״

מנחת העומר, ואם כן היה להם לחם.

והקרן אורה הקשה, איך שייך לומר שהיה מנחת העומר במדבר, הרי מנחת העומר בא להתיר איסור חדש וקודם שנכנסו לארץ לא היה איסור חדש, ואם כן אין מנחת העומר? **ובשפת אמת** הקשה, הרי בדין קרבן העומר הדין הוא שרק קציר ישראל כשר אבל קציר של עכו״ם פסול ואם כן איך היה שייך להביא מנחת העומר, וכתב שצריך לומר שהם זרעו במדבר ואם כן זה היה קציר שלהם.

והתוספות תירצו, כיון ששתי הלחם הם נקראים ביכורים, לכך היה שייך להביא שני הלחם רק בארץ, כמו שביכורים הדין הוא שמביאים אותם רק בארץ. עוד תירצו התוספות, כמו שכתב רש״י, כיון שכתוב ממושבותיכם, צריך שיהא דוקא מארץ ישראל.

ובקרן אורה כתב ליישב, כיון שלא היה איסור חדש כלל קודם שנכנסו לארץ, לא יתכן כלל קרבן שתי הלחם, לפי שקרבן שתי הלחם בא להתיר חדש במקדש, וכל שאין איסור חדש, לא שייך הקרבן הזה, ולכך לא קרבו שתי הלחם במדבר.

2. **התוספות** הקשו, מה צריך לומר ר״ש שהלכה כבן ננס, והרי אין בזה הלכה למעשה שהרי חרב בית המקדש, וכמו שמקשה הגמרא בזבחים על דין מסוים הנוגע לפיגול שמבואר דהלכה כמוהו, וכי הלכתא למשיחא, ואם כן, אף במשנתנו קשה, וכי הלכתא למשיחא.

ובשפת אמת כתב ליישב, שבמחלוקת זו יש בה הלכה הנוגעת אף לזמן החורבן, שאם נאמר שהכבשים עיקר והלחם אינו מעכב הכבשים, היה צריך להזכיר בתפלת מוסף אף את הכבשים האלו של כבשי עצרת. אולם אם הלחם עיקר, ורק הכבשים באים בשביל הלחם, אין צריך להזכיר הכבשים, כיון שאינם עיקר הקרבן. ולכך באמת אנו לא מזכירים הכבשים, כיון שאנו פוסקים שהלחם עיקר. אולם לפי רבי שמעון שבא לפסוק כבן ננס שכבשים עיקר, לפיו צריך להזכירם במוסף של עצרת, ואם כן, אין זה רק הלכה לימות המשיח.

אולם דחה השפת אמת את תירוצו, משום שהרי היה צריך להזכיר הפרים והאילים והכבשים שאינם מוספין ובאים בשביל הלחם ואינם טפלים ללחם. וצריך לומר, כי מה שלא מזכירים אותם הוא משום שלא קרבו במדבר, כי

כלשהו בשתי הלחם, ולכך, יכולים להביא את הכבשים אף בשעה שאין מביאין את שתי הלחם.

ולא הלחם בא **בלא כבשים,** לפי **שאין לו מי יתירנו,** שאין שתי הלחם מותרות באכילה עד שיקרבו הכבשים.[3]

גמרא:

תנו רבנן: כתוב "והקרבתם על הלחם שבעת כבשים תמימים בני שנה ופר בן בקר אחד ואילים שנים. ועשיתם שעיר עיזים אחד לחטאת ושני כבשים בני שנה לזבח שלמים".

ודרשינן לפסוק זה: "**והקרבתם על הלחם**" — **חובה על הלחם.** דמשמע מכאן שאין שני כבשי עצרת קריבין בלא לחם, ואין שתי הלחם קריבין בלי שני הכבשים.

ובסוף הפסוק כתוב: "**שבעת כבשים תמימים**" — **אף על פי שאין לחם!** שהרי פשוט שאין שבעת הכבשים, שהם עולה, הכתובים בפסוק זה, מעכבים את הלחם.

אם כן, מה תלמוד לומר בתחלת הפסוק "**על הלחם**"?

מלמד שלא נתחייבו בשני הכבשים קודם שנתחייבו בלחם, דברי רבי טרפון.[4]

רבי עקיבא אומר: יכול כבשים האמורים כאן, בחומש ויקרא בפרשת אמור, **הן הן** אותן **כבשים האמורים** בפרשת פנחס **בחומש הפקודים,** ואין כאן שתי מערכות נפרדות של קרבנות?

אמרת, כשאתה מגיע אצל פרים ואילים אתה רואה כי **אינן הן.** שבפרשת אמור כתוב פר אחד ושני אילים, ובפרשת פנחס כתוב שני פרים ואיל אחד. **אלא,** למדת כי **הללו** שבחומש הפקודים **באין בגלל עצמן** לקרבן מוסף, **והללו** שבחומש ויקרא **באין בגלל הלחם.**

נמצא, מה שאמור בחומש הפקודים קרב במדבר שאין לו קשר ללחם, **ומה שאמור בתורת כהנים,** שהוא בא בגלל הלחם, **לא קרב במדבר,** כיון שעדיין לא נתחייבו על הבאת הלחם.

ומקשינן: **ודילמא** רק **פרים ואילים,** שיש בהם שינוי בין הפרשיות, **לאו אינהו נינהו.**

הא כבשים, שבשתי הפרשיות כתוב בהן שבעה, **אינהו נינהו,** שהכבשים הנזכרים

רק מה שקרב במדבר מזכירים במוספין. ואם כן שוב אי אפשר לומר שאף במחלוקת זו יש הלכה למעשה לגבי תפלת מוסף, שהרי נתבאר שכל קרבן שלא קרב במדבר לא מוזכר בתפילה, ואם כן, אף אם כבשים עיקר, לא צריך להזכירם.

ובעיקר קושית השפת אמת למה לא מזכירים הכבשים והפרים ואילים וכבשי עצרת, יש לומר בזה, שכל מה שיש דין להזכיר במוספין הוא קרבנות המוספין, אבל קרבנות אלו של כבשי עצרת אין עליהם כלל שם מוסף, אלא שזה קרבן שבא לחובת היום, ובקרבן כזה שבא רק לחובת היום אין בזה דין הזכרה בתפלת מוסף.

3. וכן הגירסא בכל ספרי המשניות.

4. לפי ביאור **הר"ש משאנץ** בתורת כהנים.

בפרשת אמור הם אותם שבפרשת פנחס, ואין קרבים ארבעה עשר כבשים אלא רק שבעה?

ומשנינן: **מדהני** הפרים והאילים **אישתנו, הני נמי** הכבשים האמורים בשתי הפרשיות אינם אותם כבשים, אלא **דאחריני** הם, משום ששתי פרשיות חלוקות הן.

ופרכינן: **ופרים ואילים,** ששינה הכתוב במספרם בשתי הפרשיות, **ממאי דאישתנו? דילמא הכי קאמר רחמנא,** שהדבר תלוי ברצונו, **אי בעי** להקריב **פר ושני אילים, ליקרב. אי בעי** להקריב **שני פרים ואיל אחד, ליקרב?!**

ומשנינן: **מדאישתני סדרן,** שבפרשת אמור נאמרו בסדר זה: כבשים, פר, אילים. ואילו בפרשת פנחס סדרם: פרים, איל, כבשים. **שמע מינה** משינוי הסדר, כי **אחריני נינהו,** ויש כאן שני סוגי קרבנות נפרדים: קרבנות בגלל הלחם, וקרבנות מוסף לחובת היום.

שנינו במשנתנו: **הלחם מעכב את הכבשים, ואין הכבשים מעכבין את הלחם, דברי רבי עקיבא**(5).

והוינן בה: **מאי טעמא דרבי עקיבא?**

ומפרשינן: ממה שנאמר בפרשת אמור "והניף הכהן אותם על לחם הביכורים תנופה לפני ה' על שני כבשים קודש יהיו לה' לכהן", ולשון "יהיו" מתפרש לעיכוב, אלא שעדיין אין מבואר אם נאמר "יהיו" על הכבשים או על הלחם, ולמד רבי עקיבא מגזרה שוה: **גמר "יהיו"** האמור בפסוק זה **מ"תהיינה"** האמור לעיל על החלות או שתי הלחם "סלת תהיינה". **מה להלן** נאמר "תהיינה" **בלחם אף כאן** נאמר "יהיו" **בלחם.**

ומבארינן טעמו של בן ננס: **ובן ננס,** החולק וסובר כי דוקא הכבשים הם המעכבים את הלחם ולא הלחם מעכב את הכבשים, **גמר** בגזרה שוה אחרת, "**יהי יהיו". מה להלן כבשים,** שנאמר בשבעת הכבשים "**יהיו** עולה לה' "**אף כאן** שנאמר "קודש יהיו לה' לכהן", משמעות "יהיו" לעיכובא מתייחסת **לכבשים,** ולא לשתי הלחם.

ומקשינן: **ובן ננס נמי,** שלמד "יהיו" מכבשי העולה על כבשי השלמים, **נילף מ"תהיינה"** האמור בלחם, ללחם הדומה לו, **מה להלן לחם אף כאן לחם,** ולא ילמד מכבשי העולה לכבשי השלמים, שהם קרבנות חלוקים.

ומשנינן: **דנין "יהיו" מ"יהיו"** שדומין בלשון, **ואין דנין "יהיו" מ"תהיינה"** שהלשון חלוק, על אף שהענין יותר דומה.

---

5. **המנחת חינוך** [מצוה שז] נסתפק בדין זה שלרבי עקיבא אי אפשר להביא כבשים בלא לחם, מה יהיה הדין אם הביאו לחם שהרי לפי רבי עקיבא אפשר להביא לחם לבד ולאחר שקרב הלחם נמצאו כבשים, האם באופן זה צריך להקריב עתה הכבשים עם עוד לחם, או כיון שכבר קרב הלחם קודם, הרי זה נחשב שהכבשים לא באו לחוד אלא עם לחם.

וכן נסתפק להיפך, לדעת בן ננס שאין להקריב לחם לבד, והקריבו כבשים לחוד כיון שלא היה לחם, ולאחר מכן נמצא לחם, האם עתה צריך להקריב לחם רק עם הכבשים, או לא.

ויסוד הספק הוא, האם הדין שאין כבשים קרבים בלא לחם הוא דין בהקרבתם, דהיינו

ופרכינן: **מאי נפקא מינה** בחילוק הלשון לענין גזרה שוה? **הא תנא דבי רבי ישמעאל** לענין נגעי הבתים שניתן ללמוד בגזרה שוה של "**רשב הכהן**" "**וכא הכהן**" מפני שמשמעות שתי המילים שוה, כי **זהו שיבה, זהו ביאה?**

ומשנינן: **הני מילי** שאין דיוק הלשון קובע, **היכא דליכא דדמי ליה,** שאז ניתן ללמוד גזירה שוה לפי המשמעות, **אבל היכא דאיכא דדמי ליה** בדמיון הלשון, **מדדמי ליה ילפינן,** ואף שיש אפשרות ללמוד באופן אחר — ביתר דמיון של הענינים הנלמדים — אין למדים אלא מן הדומה בלשון.

והדרינן להקשות לרבי עקיבא: **ורבי עקיבא נמי לילף "יהיו" מ"יהיו"?** כיון שיש להעדיף דמיון הלשון על פני דמיון הענין!?

ומפרשינן: הוא סבר: **דנין** את שתי הלחם שהם **דבר שמתנה לכהן, מדבר שמתנה לכהן,** לחם וכבשי שלמים, ועל כן למד מ"סולת תהיינה" הנאמר בחלות. **לאפוקי** מן האפשרות ללמוד בגזירה שוה **מהני** שבעת כבשים, **דעולות נינהו,** ואין בהם לכהן כלום דקריבין כליל הילכך אין ראוי ללמוד מהן על הלחם, אלא דמיון הענין עדיף על דמיון הלשון.

ומפרשינן עוד באופן אחר מחלוקתם אם כבשים מעכבים או לחם מעכב: **ואיבעית אימא בקרא גופיה קא מיפלגי** ולא בגזרה שוה אלא במה שנאמר "**קדש יהיו לה' לכהן**", ולשון "יהיו" מלמד עיכוב.

רבי עקיבא סבר בלחם הכתוב מדבר, וטעמו: **איזהו דבר שכולו לכהן** ואין בו חלק למזבח **הוי אומר זה לחם** ולא כבשים, שאף בשלמים יש חלק למזבח, והיינו אימוריהן.

ובן ננס סובר **מי כתיב** "**קודש יהיו לכהן**"? שאילו נאמר כך אכן משמע שמדובר במה שכולו לכהן, הרי "**קודש יהיו לה' לכהן**" **כתיב,** ולפיכך כך מתפרש הכתוב: **איזהו דבר שמקצתו לה' ומקצתו לכהן? הוי אומר אלו כבשים,** הקרבים שלמים! שהכהן נוטל מהם את החלק הנאכל כדין שלמי ציבור, ועליהם נאמר בפסוק לשון עיכוב "קודש יהיו לה' לכהן".

ותמהינן: **ורבי עקיבא** מדוע לא סבר לפרש כן, ואמאי דייק מלשון "לה' לכהן" שמדובר בדבר שכולו לכהן?

ומשנינן: **מי כתיב** "**קודש יהיו לה' ולכהן**" בו' החיבור? שאז היה מתפרש שמדובר בדבר הניתן לשניהם. "**לה' לכהן**" **כתיב,** בלא ו' החיבור, ועל כן אין לפרש כבן ננס. ומה שהוזכר "לה'" בלחם שכולו לכהן, הוא **כדרב הונא. דאמר רב הונא: קנאו ה', ונתנו לכהן!** דהיינו, שהכהנים משולחן גבוה זוכים. ואם כן, הכתוב מדבר בלחם, שעליו אמר הכתוב לשון עיכוב — "יהיו"[6]!

שצריך להקריב את שניהם יחד, או שהוא דין בהבאתם, שאי אפשר להביאם לחוד, אבל כל שכבר הביאו לחם, אפשר להביא עכשיו כבשים לחוד.

ובחזו"א נראה שלפי רבי עקיבא צריך להקריב עתה עם הכבשים לחם, לפי שהוא דין בהקרבתם, שרק ביחד הם קרבים, ואינם קרבים לחוד.

6. **רש"י** מפרש שדברי רב הונא שקנאו השם

אמר רבי יוחנן: על אף ששנינו במשנתנו שלרבי עקיבא אין הכבשים מעכבין את הלחם, ולרבי שמעון ולבן ננס אין הלחם מעכב הכבשים, כל זאת הוא קודם שנוצרה
מו-א זיקה ביניהם, אבל **הכל מודים שאם** כבר היו כבשים ולחם ביחד בזמן הגורם זיקה ביניהם — שהוזקקו **זה לזה**, אז דינם **שמעכבין זה את זה**, ואם אבד אחד מהם, בין אם אבד הלחם ובין אם אבדו הכבשים, אי אפשר להביא את האחד מהם לבדו לבדו, אלא ישרף הנותר שלפנינו, כי הוא נדחה משום אבדת חבירו, ויביאו לחם וכבשים אחרים.

ואיזה הוא הדבר הגורם **זיקה שלחן** לקובעם יחד?

שחיטה! שבשעת שחיטה הוקדש הלחם, ומאז הוא והכבשים תלויים זה בזה, שאם אבד אחד מהם, אבדו כולם(7).

אמר עולא: בעו במערבא: נסתפקו בני ארץ ישראל — האם גם **תנופה** שמניפים יחדיו את הלחם והכבשים מחיים, גם היא **עושה** ביניהם **זיקה**, שיפסל האחד באבדן חברו, **או אין** תנופה **עושה זיקה** לקובעם כדבר אחד, ורק השחיטה זוקקת אותם.

ומנסה הגמרא לפשוט את הספק שהביא עולא: **פשוט ליה** לספק זה בענין תנופה, **מדרבי יוחנן**, שלא אמר בענין זיקה אלא

ונתנו לכהנים נאמרו לגבי גזל הגר והגמרא מדמה זאת אף לגבי שתי הלחם שזוכה הכהן, **ובתוספות** הקשו שהרי לגבי גזל הגר הדין הוא שזוכה אף לקדש בזה אשה, ובשתי הלחם ודאי שלא זוכה לקדש בזה אשה.

ובשפת אמת כתב בזה שכיון שלדעת רבי עקיבא שתי הלחם הם ניתנו לאכילה ולומדים זאת מביכורים כמו שמבואר בהמשך הסוגיא [מו ב] אם כן אפשר לקדש בזה אשה שהרי הוא ממונו לגמרי.

7. **השפת אמת** הקשה מהו לשון הגמרא שאם הוזקקו זה לזה מעכבין זה את זה הרי אם רוצה להביא לחם אחר לרבי עקיבא או כבשים אחרים לבן ננס הרי יכול להביא, ואם כן איך אפשר לומר שכולם מודים שהוזקקו זה לזה הרי זה עדיין מחלוקת לגבי כבשים או לחם אחר.

וחידש השפת אמת, שבאמת אם הפריש כבשים ולחם כאחת אם ירצה עתה להביא לחם אחר לחוד לרבי עקיבא או כבשים אחרים לבן ננס לא יוכל להביא, כיון שכבר נקבע שיש לו כבשים ולחם כאחת, ולכך מבואר שכולם מודים שמעכבין ואינו יכול להביא רק אחד מהם, והוסיף שזה צ"ע.

הקרן אורה, ביאר דברי הגמרא שהוזקקו זה לזה אין זה רק לגבי זה שעכשיו צריך להקריבם כאחת, דהיינו שאף למי שסובר שקרב לחם לחוד כאן חובה להקריבו יחד, וכן למי שסובר כבשים לחוד כאן חובה להקריבם יחד, אלא שזה נהיה קרבן אחד ממש, וכמו שמבואר בהמשך הסוגיא שכשאבדו הכבשים אבד הלחם, דהיינו שכל אחד נדחה במה שהשני נפסל וזה מטעם שהם נהיו לקרבן אחד.

והקשה הקרן אורה, שאם מבואר שלרבי יוחנן יש צד שתנופה גם עושה זיקה אם כן למה היה צריך לומר שחיטה עושה זיקה הרי כבר בתנופה חל הזיקה.

ותירץ הקרן אורה, שהרי מבואר לקמן שתנופה אינה מעכבת, דהיינו שאם לא הניף כלל הרי הקרבן כשר, ואם כן בזה חידש רבי יוחנן שאף באופן שלא הניף אלא שחט בלא תנופה בזה גם הדין ששחיטה עושה זיקה.

שחיטה.

דאמר רבי יוחנן: שחיטה עושה זיקה! ומשמע **מכלל** דבריו שנקט שחיטה, **דתנופה אינה עושה זיקה.** שאם לא כן, היה לו לומר דבר שהוא חידוש יותר, דאף התנופה, הקודמת לשחיטה, זוקקת אותם זה לזה!

ומבארת הגמרא שאי אפשר לפשוט כך את הספק, כי **דרבי יוחנן גופא,** מה טעם לא הזכיר תנופה, זהו **דקא מיבעיא ליה** לבני מערבא.

האם **מיפשט פשיטא ליה לרבי יוחנן דשחיטה** דוקא **עושה זיקה, ותנופה אינה עושה זיקה,** ולפיכך הזכיר דוקא זיקה בשחיטה, **או דלמא** על ידי **שחיטה פשיטא ליה** שנוצרת זיקה, **ותנופה** היא **דמספקא ליה** לרבי יוחנן האם היא זוקקת, ולפיכך לא הזכיר אלא שחיטה, שדינה ברור לו.

ומסקינן: **תיקו.**

ופרכינן: **אמר ליה רב יהודה בר חנינא לרב הונא בריה דרב יהושע:** כיצד ניתן לומר שתנופה עושה זיקה? **והא כי כתיב** "**קודש יהיו לה' לכהן**", [שנחלקו בו תנאים אם ללמוד ממנו שכבשים מעכבים את הלחם או שהלחם מעכב את הכבשים], **בתר תנופה כתיב, ופליגי בן ננס ורבי עקיבא** מה מעכב את מה. ורואים מזה, שגם אחר תנופה אין זיקה מיוחדת בין הלחם והכבשים יותר מאשר לפניה.

ומשנינן בדרך קושיה: **ולטעמיך,** שאין תנופה זוקקת, וכי הכתוב מדבר **בתר תנופה ולא בתר שחיטה?** והלא זכיית הכהן בלחם היא רק אחד שחיטת הכבשים, ואם כן הרי שחיטה ודאי זוקקת, ומעכבים זה את זה, והיאך נחלקו רבי עקיבא ובן ננס אם כבשים מעכבים או הלחם מעכב בדרשה של פסוק זה? **אלא מאי אית לך למימרא** ליישב שיטתך, בהכרח, כי האמור "יהיו לכהן" נאמר על שם העתיד להינתן. שאין הכתוב מדבר על הנתינה בפועל אלא **מעיקרא קאי,** קודם שחיטה, **ומאי** "**קדש יהיו לה' לכהן**" שהוא אמר — **דבר שסופו** להנתן **לכהן,** לכשישחט! ואם כן, **הכא נמי** לדברי, שתנופה עושה זיקה, מתפרש "יהיו לכהן" שבסוף הפסוק — **דבר שסופו** [לאחר כל המעשים] להינתן **לכהן.** אמנם, עתה מדבר קודם תנופה, ובזה נחלקו רבי עקיבא ובן ננס אם הכבשים מעכבים את הלחם או הלחם את הכבשים, כיון שעדיין לא הוזקקו, בתנופה, זה לזה[8].

---

8. עיקר דין תנופה בשתי הלחם מבואר במשנה לקמן [דף סא.] שהיו מניפין הלחם עם הכבשים, ורש"י פרש שם שהיו מניפים הלחם עם הכבשים מחיים, וכן היו מניפים הלחם לאחר שחיטה דהיינו עם החזה ושוק, דהיינו שהיה שתי תנופות בלחם, אולם ברמב"ם מבואר שהתנופה של הלחם היה רק לאחר שחיטה ולא היה רק תנופה אחת בלחם.

והגרי"ז בספרו ביאר שיסוד המחלוקת בין רש"י לתוספות הוא על פי מה שיש לחקור בעיקר דין תנופה של כבשי עצרת לאחר שחיטה, האם דין התנופה הוא כמו כל תנופה של שלמים, או שהוא דין מיוחד מצד הקרבן כבשי עצרת שהוא טעון תנופה.

וביאר הגרי"ז שבזה נחלקו רש"י והרמב"ם, שלרש"י הדין תנופה לאחר שחיטה הוא ככל

ומקשינן על דברי רבי יוחנן: **וכי שחיטה עושה זיקה? ורמינהי** סתירה לכך מברייתא בענין לחמי תודה, שבקרבן תודה יש ארבעים לחמים המתקדשים בשחיטת הזבח, ולחם שנחסר ממנו על ידי שנפרס פסול. ושם שנינו: **עד שלא שחטה** לתודה **נפרם** אפילו אחד **מלחמה**, ונפסל כל הלחם, **יביא לחם אחר, ושוחט** עליו את הזבח.

ואם **משששחטה נפרם לחמה**, לאחר השחיטה, ושוב אי אפשר להביא לחם אחר ולקדשו בשחיטה, אף על פי כן **הדם יזרק** לשם שלמים ולא לשם תודה **והבשר יאכל** כדין שלמים, והקרבן אינו נפסל אלא שאינו מקיים חובתו לקרבן תודה, **וידי נדרו לא יצא**, שנדרו הוא תודה, **והלחם** עצמו **פסול**(9).

ואם **נזרק הדם** של התודה ולאחר מכן נפרס הלחם ואינו ראוי לתרום ממנו, **תורם** את ארבעת הלחמים הניתנים לכהן והנקראים "תרומת לחמי תודה" **מן השלם**, [שלא נפסלו הלחמים, כיון שבשעה שזרק הדם היו כל הלחמים בשלמות], ולכן, יתרום מלחם שלם גם **על הפרוס**, אבל לא יתרום מן הפרוס, שכתוב גבי תודה: "והקריב ממנו

תנופת שלמים, וכיון שהוא לא מדין הקרבן של כבשי עצרת לא שייך בזה תנופה עם הלחם ולכך מוכח שאף מחיים היה תנופה עם הלחם, שתנופה מחיים היא עיקר התנופה של כבשי עצרת, אולם הרמב"ם סובר שדין התנופה לאחר שחיטה הוא דין מצד דין כבשי עצרת ולכך שייך לקיים אף לאחר שחיטה דין תנופה של הלחם וממילא אין הכרח שאף מחיים היה תנופה עם הלחם, כיון שאף בתנופה שלאחר שחיטה מתקיים דין תנופה דשתי הלחם.

והקשה הגרי"ז, לדעת הרמב"ם שלא היה כלל תנופה מחיים אם כן קשה לדבריו מה שמבואר בסוגייתנו שתנופה עושה זיקה, והיינו התנופה שמחיים שקודם שחיטה, והרי לדעת הרמב"ם דין תנופה של הלחם הוא לאחר שחיטה ואם כן איך שייך שהוא יעשה זיקה אם לא צריך כלל תנופה.

ותירץ הגרי"ז, כי מה שסובר הרמב"ם שאין תנופה מחיים בלחם אין זה משום שלא מועיל תנופה מחיים, אלא שסובר הרמב"ם שבלחם לא שייך כלל שתי תנופות, ובזה הוא שחולק על רש"י שיש תנופה מחיים ולאחר שחיטה, אולם לדעת הרמב"ם לא שייך קיום שתי תנופות בלחם, וכיון שכן הוא אף לדעת הרמב"ם אם יניף מחיים יתקיים בזה דין תנופה רק דעיקר מצותו הוא לאחר שחיטה, וכל שהניף מחיים לא יצטרך להניף שוב, ואם כן מה שמבואר בסוגייתנו שתנופה עושה זיקה היינו אם קיים תנופה מחיים שנתבאר שאף לדעת הרמב"ם תנופה היא.

9. במה שמבואר שבשחטו ונפרס לחמה הדם יזרק וידי נדרו לא יצא כתב **רש"י** דיזרק לשם שלמים, דהיינו רק לשם שלמים יכול לזורקו ולא לשם תודה, והטעם בזה שסבר רש"י שאינו יכול לזרוק לשם תודה כיון שתודה בלי לחם פסולה.

ורעק"א [בגליון הרמב"ם] הביא דברי הר"י אלפנדרי שלדעת רש"י שהוא זורק לשם שלמים הרי הבשר נהיה כדין בשר שלמים, שדינו שהוא נאכל לשני ימים ולילה אחד, ואין דינו כתודה שהוא נאכל ליום ולילה כיון שבזה ששוחטו לשם שלמים הרי הוא נעקר להיות כשלמים.

ובקרן אורה ובחזו"א, הוכיחו מדברי הרמב"ם שכתב וסתם הדם יזרק ולא פרט לשם שלמים, שהוא חולק על רש"י וסובר שהוא זורק את זה לשם תודה, וביאר הקרן אורה שסובר

אחד מכל קרבן תרומה לה׳״, ודרשו: ״אחד״, שלא יטול פרוס אלא שלם.

והוא הדין לענין אם נפסל הלחם ביציאה מחומת ירושלים לאחר שנתקדש, משום ״יוצא״.

שאם **עד שלא שחטה** לתודה, שעדיין לא נתקדש הלחם בקדושת קרבן, **יצא לחמה** מחוץ לחומת העיר לא נפסל. **ומכניסה** בחזרה לפנים, **ושוחט את** התודה על לחם זה עצמו, שכל זמן שאינו קדוש בשחיטה אינו נפסל ביוצא.

אולם, אם **משששחטה יצא לחמה,** לאחר שכבר נתקדש בשחיטת התודה, ונפסל ביציאתו, ויש כאן תודה ללא לחם, הרי **הדם יזרק** לשם שלמים **והבשר יאכל** בתורת שלמים, שהקרבן אמנם כשר אך **ידי נדרו** להביא תודה ולחמה **לא יצא , והלחם** עצמו **פסול!**

ואם כבר **נזרק הדם,** והלחם שיצא אסור באכילה, הרי לאחר הזריקה **תורם** תרומת לחמי תודה **ממה שבפנים,** שעודנו כשר, **על** הלחמים הפסולים **שבחוץ!** שהתרומה מתייחסת לכלל ארבעים הלחמים, אלא שיכולה לחול גם כלפי לחם שיצא אל מחוץ לעיר.

אך יש חילוק בין נפרס ויוצא לבין נטמא הלחם, שאם **עד שלא שחטה** לתודה **נטמא לחמה** הרי זה כמו שאין לחם בשעת שחיטה וזריקה, ולכן **מביא לחם אחר, ושוחט** עליו את התודה.

ואם **משששחטה** לתודה **נטמא לחמה,** ולא ניתן להביא לחם אחר, שהרי דינו להתקדש בשחיטת התודה, אף על פי כן — **הדם יזרק** לשם תודה, כדלהלן, **והבשר יאכל** בתורת תודה. ולא זו בלבד, אלא **וידי נדרו יצא!** מפני **שהציץ מרצה על הטמא,** וכל הבא בטומאה בדיעבד הרי הוא כשר על ידי הציץ, שהוא מרצה על קרבנות טמאים, שהרי הם ככשרים, ואם כן נמצא שנשחט לשם תודה וגם נחשב שהיה ארבעים חלות לכך הרי הוא יוצא ידי נדרו.

ואם **נזרק הדם** ואחר כך נטמא הלחם — **תורם** תרומת לחמי תודה **מן** הלחם **הטהור על הטמא!** עד כאן לשון הברייתא.

ועתה מקשה הגמרא בענין שחיטה עושה זיקה.

ואי סלקא דעתך כמו שאמר רבי יוחנן בלחמי עצרת **דשחיטה עושה זיקה,** כמו כן יש לנו לומר בלחמי תודה ששחיטת התודה מקדשתם, ואם כן, **כיון דהוזקקו זה לזה** הלחם והתודה **בשחיטה,** יש לומר כמו בכבשי עצרת שהכבשים נדחים כשנפסל הלחם, אף בתודה נאמר כן, שאם **איפסיל**

הרמב״ם שאף תודה ללא לחם כשרה, ומה שלא יצא ידי נדרו היינו משום שהרי הביא תודה בלי לחם, והוכיח הקרן אורה כדבריו מדברי הגמרא לקמן [פא ב] שמותר תודה קריבה בלא לחם אם כן מבואר ששייך תודה בלא לחם ולכך סבר הרמב״ם שאף בנפרס ויצא יקרב לשם תודה.

ולדעת הרמב״ם מה שהוא לא יוצא ידי נדרו אין זה מטעם שקרב לשם שלמים, אלא שלא היה תודה עם ארבעים חלות לכך אינו יוצא ידי חובת תודה.

ליה לחם תיפסל נמי תודה ותדחה, ולא יזרק דמה כלל!?

ומשנינן: **שאני תודה, דרחמנא קרייה "שלמים"**! שנאמר בקרבן תודה "זבח תודת שלמיו". ולכן, אף שבהעדר לחם נפסלה מתורת תודה, הרי היא קרבה בתורת שלמים וקריבה בלא לחם, כי **מה שלמים**, שהוקדשו מעיקרא לשם שלמים, **קרבים בלא לחם, אף תודה** שהוקדשה לתודה ונפסל לחמה, **קרבה בלא לחם**, לשם שלמים. [אמנם, מתורת תודה נפסלה על ידי שנפסל לחמה]. אבל כבשי עצרת בלי לחמים אינם קרואים "שלמים".(10)

אמר רבי ירמיה: אם תמצא לומר כצד הספק שלמעלה, **שתנופה עושה זיקה**, אם כן, כאשר **אבד הלחם** אחר התנופה — **אבדו כבשים**, ויש להביא לחם וכבשים אחרים. מו-ב

וכמו כן, אם **אבדו כבשים** — **אבד הלחם**. כי לאחר שהוזקקו לא נחלקו רבי עקיבא ובן ננס.

ואם תמצא לומר תנופה אינה עושה זיקה, יש להסתפק: אם **הביא לחם וכבשים, והונפו**, ולאחר מכן **אבד הלחם**, ולא אבדו כבשים, **והביא לחם אחר** — האם **אותו הלחם טעון תנופה** מחודשת עם הכבשים, שהרי עדיין הוא לא הונף, **או אינו טעון תנופה**, כיון שכבר נתקיימה תנופה בכבשים עם לחם, ודי בכך, כיון שעיקר תנופה היא בכבשים, שבהם נאמרה התנופה, והם המתירים גם ללחם.

ואומרת הגמרא: אם **אבדו כבשים, לא תיבעי לך, דודאי בעי תנופה** [תוס'] בלחם יחד עם הכבשים האחרים, שהרי בכבשים האלו לא התקיימה תנופה, והרי הם המתירים את עצמם ואת הלחם.

כי תיבעי לך, אבד הלחם, האם יש לחזור ולהניף את הלחם החדש?

ואליבא דבן ננס לא תיבעי לך, כיון **דאמר כבשים עיקר**, אם כן פשוט שדי בכך שהונפו הכבשים.

כי תיבעי לך — **אליבא דרבי עקיבא**, הסובר אם אין לחם אין כבשים, **דאמר לחם עיקר**, ועל כן מסתפקת הגמרא **מאי** הדין באופן זה שאבד הלחם אחר תנופה?

וצדדי הספק הם: **כיון דלחם עיקר, בעי תנופה** כדי לקיים תנופה בעיקר הקרבן.

או דלמא, כיון דמתירין דידיה כבשים נינהו, והם כבר הונפו, **לא צריך תנופה** נוספת בלחם(11)?

ומסקינן: **תיקו**.

כפי שכבר נתבאר לעיל דף מה ב מביאים עם הלחם שני כבשים לקרבן שלמי ציבור, והם המקדשים אותו. ולדעת בן ננס הכבשים מעכבים בהעדרם את הקרבת הלחם. ואף

---

10. ועיין **תוספות ורבנו גרשום** שכתבו, שאף על פי שכבשי עצרת קרואים שלמים, מכל מקום, יש לחלק ביניהם.

11. **הקרן אורה**, ביאר דברי הגמרא שלבן ננס לא שייך הספק ורק לרבי עקיבא שייך הספק, משום שלבן ננס שסובר שאין תנופה כלל בלחם

לרבי עקיבא הכבשים מעכבים את הלחם כשהוזקקו זה לזה בשחיטה. מלבד זאת מביאים בגלל הלחם: שבעה כבשים, פר, ושני אילים לעולה, ושעיר לחטאת. אולם קרבנות אלו אינם מקדשים את הלחם ולא מעכבים אותו בהעדרם. ועל חילוק זה שבין שני הכבשים ליתר הקרבנות הבאים עם הלחם שאל אביי:

אמר ליה אביי לרבא: מאי שנא שני כבשים, מה היא מעלתם היתרה של שני הכבשים על העולות **דמקדשי** הכבשים את **הלחם** בשחיטתם, **ומעכבי** ללחם בהעדם, **ומאי שנא שבעה כבשים ופר ואילים, דלא מקדשי לחם, ולא מעכבי?**

אמר ליה: הואיל והוזקקו כבשי השלמים והלחם **זה לזה בתנופה.**

ופרכינן: **והרי תודה, דלא הוזקקו זה לזה** הקרבן והלחמים **בתנופה** [שאין דינם להיות מונפים יחד] ועם זאת **מקדשא** התודה בשחיטתה ללחמי התודה, **ומעכבא** אותם, שאין הלחם בא בלעדיה!?

ומשנינן: **אלא** יש לומר, המקור שהכבשים הם המקדשים את לחמי עצרת, ומעכבים אותם בהעדרם, הוא משום שדינם הוא **כתודה. מה תודה** שהיא **שלמים,** הרי היא מקדשת את הלחם ומעכבת אותו, **אף הכא נמי** כבשי עצרת, שהם **שלמים,** הרי הם מקדשים את שתי הלחם ומעכבים אותם. ואילו שבעת הכבשים, הפר והאילים הם עולות.

ופרכינן: **ומי דמי** קרבן עצרת לתודה? והרי **התם,** בתודה, **ליכא זבחים אחריני בהדיה** השלמים, שהם הזבח היחיד, מה שאין כן בשלמי עצרת, שיש לומר: **הכא, דאיכא זבחים אחריני,** והם הפר האילים ושבעת הכבשים **בהדיה** דלחם, **ליקדשו** גם **הני** וגם **הני,** שיהא דינם של כל הבאים בגלל הלחם שוה?

בעצמו, וכל מה שיש תנופה הוא רק כשהם באים עם הכבשים אם כן במקום שכבר הניף הלחם ואבד לא שייך עוד תנופה בלחם החדש, אולם לרבי עקיבא ששייך תנופה בפני עצמה בלחם בבא בפני עצמו, בזה הוא ספק הגמרא אם בבא עם הכבשים ואבד שייך בו עוד תנופה, כיון שהרי שייך תנופה אף בלחם לבדו.

ובקרן אורה ובשפת אמת הקשו, למה הגמרא מסתפקת רק אם תנופה אינה עושה זיקה, הרי ספק זה שייך אף למי שסובר שתנופה עושה זיקה, וכגון שלא הניף הלחם והכבשים יחד, ואז הזיקה נעשית בשחיטה, ובזה שייך הספק אם אבד הלחם בינתיים אם צריך לעשות תנופה שוב או שכיון שעשה פעם אחת לא צריך שוב, כמו שמסתפקת הגמרא למי שסובר תנופה אינה עושה זיקה.

וכתב הקרן אורה לתרץ, או שנאמר כי מה שנעשה זיקה זה לא רק כשהונפו ביחד אלא אף בזה אחר זה, ולכך באופן שהונפו לחוד גם יש זיקה ושוב לא שייך הספק, או שנאמר כי כשלא הונפו יחד ודאי שיצטרכו לעשות תנופה שוב בלחם,לפי שכל מה שמסתפקת הגמרא שלא יצטרכו לעשות תנופה בלחם שוב זה רק כשהונפו יחד, אולם כשהונפו בזה אחר זה אין בזה כדי לומר שאם אבד הלחם לא יצטרכו שוב תנופה, ולכך כל הספק של הגמרא הוא רק למי שסובר ששחיטה עושה זיקה.

ומשנינן: **אלא,** מקור הדין דהכבשים הם המקדשים הוא מכיון שתורת שלמים עליהם, הרי הם **כאיל נזיר** שהוא שלמים, ומצינו שדוקא איל הנזיר הוא זה שמקדש את המצות שבאות עם קרבנות הנזיר ולא כבש העולה או כבשת החטאת הבאה עמו. וילפינן: **מה קרבן נזיר, אף על גב דאיכא זבחים אחריני,** מכל מקום דוקא **שלמים הוא דמקדשי** למצות, **מידי אחרינא** [העולה והחטאת] **לא** מקדשי. **הכא נמי,** בעצרת, **לא שנא,** שדוקא הכבשים הבאים בתורת שלמים הם המקדשים את הלחם ולכן הם גם המעכבים, אבל לא העולות.

והוינן בה: **והתם** בנזיר עצמו **מנלן** שדוקא איל השלמים הוא זה המקדש את המצות?

ומשנינן: **דתניא** בדרשת הפסוק האמור בקרבן נזיר טהור "**ואת האיל יעשה זבח שלמים לה' על סל המצות", מלמד,** מלשון "על סל המצות", **שהסל** של מצות **בא חובה לאיל, ושחיטת איל מקדשן** למצות. **לפיכך,** משום שהאיל הוא המקדשן, **שחטו שלא לשמו** שלא לשם שלמים, **לא קדשו הלחם,** [ואפילו אם שחט העולה והחטאת הבאים עמה לשמן לא קדש הלחם. (תוס')].

תנו רבנן: שתי הלחם הבאות בפני עצמן בהעדר כבשים, ולדעת רבי עקיבא דכבשים אין מעכבין את הלחם — **יונפו**[12]**, ותעובר צורתן** שיפסלו על ידי לינה [הנחשבת כקלקול צורה] ולאחר מכן **יצאו לבית השריפה.**

והוינן בה: **מה נפשך:** אם עיקר דינם לאכילה , שבמקום שאין כבשים להתירם לאכילה הרי הם מתירים את עצמם לאכילה [כלשון הגמרא להלן], אם כן **ליכלינהו?!**

ואם אין היתר אכילה, משום שאין כבשים להתירם, אם כן **אי לשריפה אתיין — לשרפינהו לאלתר!** שכך היא מצותו, **ולמה להו עיבור צורה** לשרפן כקרבנות פסולים? ישרפם בעודם בכשרותם!?

ומשנינן: **אמר רבה לעולם לאכילה אתיין,** ומה שהקשית שאם כן שיאכלם? כך הוא אמנם דינם מן התורה, אלא שחכמים גזרו לשרפם, **גזרה שמא יזדמנו להן כבשים לשנה הבאה** וכשיש כבשים אין לאכול הלחם קודם שחיטתם, **ויאמרו,** בטעות: **אשתקד מי לא אכלנו לחם בלא כבשים?** ומדאכלנום

בלא כבשים אם כן אנו רואים שאין היתרם תלוי בכבשים ואף **עכשיו נמי ניכול!** בטרם

---

12. **האחרונים** הקשו, איך מבואר ששייך להביא שתי הלחם בפני עצמם, הרי צריך לקדשם בקדושת הגוף, ובלחם הבא עם הזבח הוא מתקדש בשחיטה כמו שמבואר בהמשך הסוגיא, אבל בלחם הבא בפני עצמו שלא נעשה שחיטה בכבש והוא לא ניתן בכלי שרת איך הוא יתקדש קדושת הגוף.

ובקרן אורה כתב, שכל מה ששייך להביא שתי הלחם בפני עצמם זה רק אם נסבור שתנור מקדש, דהיינו שיכול לחול קדושת הגוף בתנור, לכך אף בבאים בפני עצמם יתקדש הלחם בתנור.

והגרי"ז והחזו"א כתבו, שהלחם יתקדש על ידי התנופה, ואף שאין זה כלי שרת, אולם כדי להתקדש לא צריך דוקא כלי שרת, שהרי סכין בעצמו יש ראשונים שסוברים שלא צריך כלי

שנשחטו הכבשים. **ואינהו,** הטועים בדבר, **לא ידעי** לחלק **דאשתקד לא הוו כבשים,** ולכך **אינהו,** הלחמים, **שריין נפשייהו** [התירו עצמם] לאכילה, מה שאין כן **השתא, דאיכא כבשים,** שוב לא ניתן להם להתיר עצמן, אלא דוקא **כבשים הוא דשרו להו,** ולפיכך אין לאכלם בטרם הותרו על ידי הכבשים. ולכן, הואיל ושתי הלחם קדשום והרי הם, מותרים באכילה מדאורייתא, ונשרפים רק משום הגזירה הנ"ל, אין לשרפם עד שיפסלו בלינה.(13)

ואמר רבה: מנא אמינא לה שגם שתי הלחם הבאין בפני עצמן לאכילה הם באין. **דתנן** במסכת שקלים: **אמר רבי יהודה: העיד בן בוכרי ביבנה:** אף שכהנים אינן חייבין לשקול מחצית השקל, שנאמר "כל העובר על הפקודים" והכהנים לא נפקדו, מכל מקום, **כל כהן ששוקל** את מחצית השקל **אינו חוטא,** ואין בחלקו בקרבן הציבור חשש של חולין בעזרה שבא מנדבת יחיד, מפני שמוסר את שקלו לציבור במתנה גמורה.

אמר לו רבן יוחנן בן זכאי: לא כי, אלא כל כהן שאינו שוקל הרי הוא חוטא, שחייבים גם הכהנים במחצית השקל [ומה שנאמר "כל העובר על הפקודים" הכונה היא לעוברים בים סוף, והכהנים בני כ' שנה ומעלה עברו בים סוף, כמבואר במסכת שקלים], **אלא שהכהנים דורשין מקרא זה,** הנדרש להלן, **לעצמן** ולתועלתן ושלא כדין הם דורשים: שכך נאמר בפרשת ויקרא "**וכל מנחת כהן — כליל תהיה, לא תאכל**", ואם יהא לנו, לכהנים, חלק בקרבנות ובמנחות ציבור על ידי מחצית השקל שאנו שוקלים, **הואיל ועומר ושתי הלחם ולחם הפנים** גם **שלנו הן,** הרי הם ייחשבו בתור מנחת כהן על ידי שותפותינו, **והאיך נאכלין?** שהרי צריך להיות דינם כדין מנחת כהן שהיא נשרפת כולה!? ומכאן הורו לעצמן שלא לשקול, משום שאם בכל זאת הם נאכלים, ראייה היא שאינם שותפים במנחות אלו(14).

אלו הם דברי המשנה בשקלים ומהם בא רבה להוכיח דשתי הלחם הבאין בפני עצמן נאכלים.

וקאמר רבה: **הני שתי הלחם,** שעליהם אמרו אותם כהנים "היאך נאכלים", **היכי דמי? אילימא בבאות עם הזבח,** הרי אין כאן דין מנחת כהן שהיא כליל, מפני שדינה כדין הזבח. וראיה לכך, **אטו תודה ולחמה מי לא מנדבי כהנים ואכלי להו?** ומכאן למדת שלא נאמר דין כליל אלא במנחת כהן הבאה בפני עצמה. ואם כן, הוא הדין שתי הלחם דנאכלים עם כבשי השלמים. **אלא לאו,** על כרחך, באו הכהנים להוכיח משתי הלחם **בבאות בפני עצמן** דאילו היו נחשבות בתור מנחת כהן הן לא היו נאכלות, **והיינו דקתני**

שרת, ומוכח מזה שאין הכלי שרת מקדש אלא מה שנעשה בו עבודה הוא מתקדש, לכך אף בשתי הלחם הבאים בפני עצמם יתקדשו על ידי התנופה.

13. **רש"י.**

14. **הירושלמי** [בשקלים פרק א'] מבאר, שטעותם של הכהנים היא, משום שכל הדין של מנחת כהן זה רק בקרבן יחיד אבל בקרבן ציבור אין זה נחשב למנחת כהן, ולכך הם חייבים לשקול שקלים, וכן כתב רש"י בסוגייתנו.

"**היאך הן נאכלין", אלמא** שתי הלחם הבאות בפני עצמן **לאכילה אתיין.**

אמר ליה אביי לרבה, לדחות ראיה זו: **לעולם בבאות עם הזבח,** ומכאן הוכיחו הכהנים, מדנאכלות, שאין בהן חלק לכהנים. **ודקא קשיא לך מתודה ולחמה**— וכי אין כהנים מקריבין תודה ואוכלים את לחמה? תשובתך: **לחמי תודה לא איקרו מנחה**; ועל כן אינם בדין מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל, ואילו **שתי הלחם איקרו מנחה שנאמר "בהקריבכם מנחה חדשה לה'"** ולפיכך טענו שאילו היה בהן חלק לכהן הן לא היו נאכלות.

רב יוסף אמר בנידון דשתי הלחם הבאים בפני עצמן: **לעולם לשריפה אתיין**(15), ומיישב מה שהקשינו לעיל שאם כן "נשרפינהו לאלתר": **והיינו טעמא דלא שרפינן** אותם בו ביום, **לפי שאין שורפין קדשים** שנפסלו **ביום טוב,** אלא ממתינין למחרת ושורפין, והוא הדין בשריפת שתי הלחם הללו.

אמר ליה אביי לרב יוסף: **מי דמי** שריפת שתי הלחם לשריפת קדשים פסולים? והרי

ורש"י בערכין כתב, שטעותם הוא משום דאזלינן בתר רובא, דהיינו כיון שהרוב ישראל מותר, **ובמהרי"ץ חיות שם** הקשה שהרי אין ביטול על מעות, אולם נראה שאין כונת רש"י לביטול המעות, אלא כונתו שכיון שרוב ישראל אין זה נקרא מנחת כהן.

והגרי"ז הקשה על דברי הגמרא שהכהנים לא היו מנדבים שקלים כיון שאם ינדבו יהיה בזה דין של מנחת כהן שהיא כליל, אם כן מה הם הרויחו בזה שלא שקלו שקלים, הרי הדין של מנחת כהן שהיא כליל זה לא רק כשהיא שלו, אלא אף אם הוא רק מתכפר בזה גם יש לזה דין מנחת כהנים, [כגון שהפריש ישראל על מנת שיתכפר הכהן], ואם כן הרי כיון שהם מכלל הציבור הם מתכפרים בזה וממילא יש בזה החסרון שזה מנחת כהן.

וביאר הגרי"ז, דאדרבה, מצד מה שהם מתכפרים זה בכלל לא חסרון אף כשהם שוקלים, כיון שאין זה נקרא קרבן שלהם, אלא זה קרבן ציבור וממילא לא נחשב למנחת כהן שדינה כליל, וכל מה שמבואר שהם לא שוקלים כיון שהיא מנחת כהן, זה רק מצד מה שהם בעלים על הממונות של הקרבן ובזה אף שהוא קרבן ציבור הרי יש להם חלק ממוני בקרבן ולכך מבואר שזה נחשב למנחת כהן, אולם אם הם לא ישקלו אם כן לא נחשב למנחת כהן מצד הממון וממילא אף שהם מתכפרים אין זה מנחת כהן.

15. **הגרי"ז** ביאר בדברי רב יוסף שלשריפה אזיל, שאין הבאור בזה שזה קיום בעצם הדין של שתי הלחם שהם לשריפה ולא לאכילה, אלא שהוא משום שאי אפשר לאוכלם ממילא דינם בשריפה, אולם אין זה קיום בעצם הלחם, ואף שמבואר בגמרא שכיון שמצותן בכך הרי הם נשרפים ביום טוב, אין הבאור שזה קיום דינם, אלא שכיון שאין מה לעשות אתם ממילא מצותם בשריפה.

והוכיח זאת הגרי"ז מדברי התוספות לקמן [עד א] שהקשו על דברי הגמרא וכי יש לך דבר שאזיל לאיבוד, והקשו שהרי שתי הלחם הבאים בפני עצמם לרבי עקיבא הולך לאיבוד, וכתבו התוספות, ששונה דין הלחם כיון שעיקר מצותו לאכילה עם הכבשים, וביאר הגרי"ז שהכונה היא שאף כשהם לבד הם נחשבים באים לאכילה רק שאי אפשר לקיים אכילה וממילא מצותם

התם, בפסולין, **לאו מצותן בכך, דמעיקרא לאכילה אתו,** אלא שאחר שנפסלו [כגון בנותר או טמא] דינם לשריפה. אבל **הכא,** בשתי הלחם הבאין בפני עצמן, **דמצותן בכך,** שכך דינם מעיקר הבאתן, **לישרפינהו** ביום טוב, **מידי דהוה** [כפי הנעשה] **בפר ושעיר** הפנימיים **של יום הכיפורים,** שדינם בשריפה, וכיון שזו היא מצותן לכתחילה — הרי הם נשרפים בו ביום מחוץ למחנה [ויקרא פרק ט"ז]!? וקיבל רב יוסף את דחיית אביי.

אלא, חזר בו **ואמר רב יוסף** טעם אחר מפני מה אין שתי הלחם הבאין בפני עצמן נשרפין בו ביום: **גזירה שמא יזדמנו להם כבשים** בו ביום **לאחר מכאן** בשעה אחרת, ולפיכך משהים את הלחם כדי שיוכל להצטרף עם הכבשים, לכשיזדמנו.

אמר ליה אביי: תינח הטעם שלך מבאר למה משהה **כל זמן הקרבתם** של כבשים, אבל **לבתר הכי,** לאחר תמיד של בין הערביים, **לשרפינהו,** דהרי אי אפשר להקריב כבשים, ולמה משהים אותם כל הלילה עד למחר?

ומשנינן: **מאי "תעובר צורתן" נמי דקתני, כל זמן הקרבתן!** ואמנם כן אין ממתינים עד למחר אלא עד סוף זמן הראוי להקרבת כבשים(16).

רבא אמר: באמת שתי הלחם הבאות בפני עצמן מעיקר דינם מדאורייתא **לאכילה אתיין.** ומכל מקום דינם להשרף **וגזירה משום דרבה,** כמו שאמרנו לעיל שמא יזדמנו להם כבשים בשנה אחרת ויבואו לאכול הלחם בטרם ישחטו הכבשים. אולם, יסוד הדברים שדינם מן התורה הוא באכילה נלמד מדרשה, **ולאו מטעמיה** של רבה, שהוכיח כן ממשנה דשקלים, **אלא מקרא,** כדלהלן:

בשריפה וכמו שנתבאר.

ובזה ביאר הגרי"ז מה שמבואר בהמשך הסוגיא, שאף לאחר שהניף אם יזדמנו לו כבשים אחרים הרי הוא חוזר ומניף הלחם אתם, ולכאורה כיון שחל בלחם דין שהוא לשריפה איך ישתנה דינו לאחר מכן, הרי כבר נקבע בו דין שריפה, אולם לפי מה שנתבאר שדין זה של שריפה אין הוא דין בעצם הלחם שדינו לשריפה, אלא שהוא דין מכיון שאי אפשר לאוכלו יש דין לשורפו, אם כן בנזדמן לו כבשים אחרים שעתה שייך לקיים בו תנופה ואכילה ממילא אין דין לשורפו.

16. **רש"י** כתב שבאור דברי הגמרא כל זמן הקרבתן היינו לומר עד לאחר שקרב התמיד של בין הערביים, והבאור בזה, שלאחר שקרב תמיד של בין הערביים שוב אף אם יזדמנו לו כבשים אחרים לא יוכלו להקריבם כיון שאסור להקריב קרבן אחר תמיד של בין הערביים.

ובתוספות הקשו על פרוש רש"י, שמבואר מדברי הגמרא בראש השנה שקרבן ציבור אפשר להקריב אחר תמיד שלך בין הערביים, ואם כן אף כאן כיון שזה קרבן ציבור אפשר להקריבו אחר תמיד של בין הערביים, ולכך ביאר ו התוספות שזמן הקרבתן היינו עד הלילה, שכשהגיע הלילה אינו יכול להקריב הכבשים וממילא שורפן בלילה.

ובשפת אמת כתב ליישב דברי רש"י, שאף שסובר רש"י כדעת התוספות שקרבן ציבור דוחה העשה להקריב אחר התמיד, אולם סבר

ואמר רבא: מנא אמינא לה ששתי הלחם הבאין בפני עצמן דינם לאכילה? **דכתיב** בענין לחמי עצרת "**ממושבותיכם תביאו לחם תנופה** [וגו'] **בכורים לה'**". הקישן הכתוב לביכורים, ומכאן למדנו עיקר דין הבאה ללחם בפני עצמו, **מה בכורים** באין **בפני עצמן, אף שתי הלחם** יכולים לבא **בפני עצמן. ומינה** אנו למדים — **מה בכורים לאכילה, אף שתי הלחם נמי לאכילה,** גם באופן זה שדומין לביכורים, והיינו כשבאין בפני עצמן.

מז-א **תנו רבנן: כבשי עצרת אין מקדשין את הלחם אלא בשחיטה** הראויה לדין שלמי עצרת. **כיצד?**

שחטן לשמן וזרק דמן לשמן — **קדש הלחם** קדושה גמורה ומותר באכילה.

שחטן שלא לשמן וזרק דמן שלא לשמן — **לא קדש הלחם** כלל! דאין הקרבת הכבשים האלו עולה לשם כבשי עצרת.

שחטן לשמן וזרק דמן שלא לשמן ויש כאן קדושת שחיטה בלבד — **הלחם קדוש ואינו קדוש!** ולהלן בגמרא נחלקו בהגדרת מצב זה. עד כאן **דברי רבי.**

רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: לעולם אינו קדוש הלחם אף בקדושה חלקית **עד שישחוט לשמן ויזרוק דמן לשמן**(17).

והוינן בה: **מאי טעמא דרבי,** שחלה קדושת הגוף בלחם כבר בשחיטת הזבח אף דהזריקה לא עלתה לו?

ומפרשינן: **דכתיב** בפרשת איל נזיר, שמשם למדנו דין קידוש לחמי עצרת, "**ואת האיל יעשה זבח שלמים לה' על סל המצות**" ודרש רבי — "יעשה זבח", דהיינו עשית הזביחה, שהיא השחיטה, היא זאת המקדשת את סל המצות, **למימרא — דשחיטה מקדשא!**

ורבי אלעזר ברבי שמעון מפרש מקרא זה: "יעשה זבח", ומשמעות "**יעשה**" — **עד שיעשה** בזבח **כל עשיותיו!** ומשמע שאף

רש"י שכל זה רק במקום שלא הוקרב כלל הקרבן ציבור, בזה כתבו התוספות שעשה של קרבן ציבור דוחה עשה דהשלמה להקריב אחר התמיד, אולם בסוגייתנו הרי כבר הקריב הלחם ולדעת רבי עקיבא הרי קיים דין הקרבן, אלא שעתה חל עליו חובה להקריב כבשים, אולם כשלא יקריב אין זה ביטול הקרבן שהרי כבר הקריב שתי הלחם, לכך סבר רש"י שבאופן זה אין דוחה העשה של קרבן ציבור עשה דהשלמה.

17. **התוספות** הקשו שמשמע שלדעת רבי אליעזר כל זמן שלא זרק לשמן לא נתקדש הלחם, ולכך כשזרק שלא לשמן אין קדוש הלחם, ולכאורה זה נסתר מסוגית הגמרא בפסחים [יג:] שמבואר שם שלדעת רבי אליעזר כבר כשנתקבל בכלי וזה עומד להזרק אין לו פדיון כיון שכל העומד להזרק כזרוק הוא, ואם כן איך מבואר שכשזרק שלא לשמה נפסל הקרבן הרי כבר הוכשר בזה שהוא היה עומד ליזרק, ואין לומר שכשזרק שלא לשמה נתברר שאין זה עומד להזרק, שהרי מצאנו שאף כשזרק אחר כך בפיגול הרי זה נחשב עומד להזרק.

ותירצו התוספות שכל הדין שאף כשזרק אחר כך הרי זה נחשב עומד להזרק זה רק בזריקה פסולה, אולם בזריקה שלא לשמה שהיא עוקרת את הקרבן, בזה אם זרק אחר כך שלא לשמה נחשב שלא היה עומד להזרק, ולכך בסוגייתנו שמדובר בזריקה שלא לשמה לא נתקדש הלחם

זריקת הדם .

ומקשינן: **ורבי נמי הכתיב** "**יעשה**"? ומשמע דצריך שיעשה את כל העבודות, וכמו שדורש רבי אלעזר?

ומשנינן: **אי כתיב** "ואת האיל **זבח יעשה**", היה מתפרש **כדקאמרת** שאת הזבח יעשה כראוי לו, **השתא דכתיב** "**יעשה זבח** על סל המצות" מפרש רבי: **במה יעשה** ותקדש סל המצות? **בזביחה!**

ומקשינן: **ורבי אלעזר ברבי שמעון** — **הכתיב** "**זבח**" והרי לדעתו היה ניתן לכתוב "ואת האיל יעשה שלמים"?

ומשנינן: **ההוא** "זבח" **מיבעי ליה** לדורשו **לכדרבי יוחנן. דאמר רבי יוחנן: הכל מודים,** שאף רבי אלעזר הסובר שזריקה עיקר, מודה **שצריך שיהא לחם** גם **בשעת שחיטה,** ואם לא היה הלחם בשעת שחיטה לא מקדשת אותו הזריקה.

ומפרשינן לדברי רבי: **מאי** "**קדוש ואינו קדוש**" שאמר רבי בשחטן לשמן וזרק דמן שלא לשמן?

אביי אמר: קדוש, ואינו גמור בקדושה גמורה.

רבא אמר: קדוש בקדושה גמורה. ומה שאמר רבי "ואינו קדוש", כוונתו "**ואינו ניתר**", שאינו ניתר לאכילה בזריקה זו.

והוינן בה: **מאי בינייהו?** הרי גם לאביי ודאי אינו ניתר לאכילה בטרם הותר בזריקה?

ומפרשינן:[18] **איכא בינייהו למיתפס פדיונו** אם חלה קדושה על המעות שפדה בהם הלחם.

לאביי תפיס פדיונו, שעדיין אינו קרבן גמור שלא חלה עליו קדושת הגוף גמורה, ולכן חלה קדושת דמים על המעות לתפוס פדיונו [אף שקדושת הלחם אינה נפקעת כיון שנתקדש במקצת]. ואילו **לרבא** כבר חלה עליו קדושת הגוף גמורה ועל כן **לא תפיס פדיונו** שאין קדושת הגוף נתפסת בדמים על ידי פדיון [דכיון שאינו יוצא מקדושה כלל, לא שייך להחיל שום קדושה על פדיונו][19].

והוינן בה: **בשלמא לרבא** דלדעת רבי לא

כיון שאין הוא נחשב כעומד להזרק.

עוד תירצו התוספות שבאמת אין כונת רבי אליעזר שיזרוק לשמה אלא שיקבל לשמה שכיון שנתקבל לשמה הרי הוא עומד להזרק וכזרוק הוא.

ובקרן אורה הקשה על שני התירוצים, שלתרוץ הראשון קשה איך נפקע למפרע הקדושת הגוף שיש על הלחם כיון שזרק שלא לשמה, ולתרוץ השני קשה, שאם לא צריך זריקה אלא עומד להזרק למה בסוגייתנו אין מתקדש הלחם כשזרק שלא לשמה.

וביאר **הקרן אורה** באופן אחר, שכל מה שמבואר בגמרא בפסחים שעומד ליזרק הרי הוא כזרוק זה רק לגבי זה שלא מועיל בו פדיון שבזה אנו אומרים שנחשב כזרוק, אולם לגבי להחשיבו כנתקדש לגמרי זה נהיה רק בזריקה עצמה ולכך אם זרק לא לשמה לא נתקדש הלחם.

18. לגירסת **רש"י** העיקרית.

19. **רש"י** הביא שני גרסאות בדברי הגמרא

תפיס פדיונו כיון שנתקדש הלחם קדושת הגוף ע״י השחיטה **היינו דאיכא בין רבי לרבי אלעזר ברבי שמעון.** דלרבי אלעזר קודם זריקה הוא רק קדושת דמים ותופס פדיונו, ולרבי יש קדושת הגוף בלחם ולא תופס פדיונו.

אלא לאביי, דגם לרבי תופס פדיונו וכל שכן לרבי אלעזר, **מאי איכא בין רבי לרבי אלעזר ברבי שמעון?**

ומשנינן: **איכא בינייהו** — **לאיפסולי** ללחם **ביוצא** מן העזרה. שלפי רבי נפסל ביוצא כיון שחלה בו מקצת קדושת הגוף, ולא יהא כשר לשחוט עליו כבשים אחרים, ולרבי אלעזר ברבי שמעון לא חלה קדושת הגוף כלל קודם זריקה ולא נפסל הלחם ביוצא, וכשרים לשחוט עליהם כבשים אחרים[20].

בעא מיניה רב שמואל בר רב יצחק מרבי חייא בר אבא: כבשי עצרת ששחטן לשמן וזרק דמן שלא לשמן, שנחלקו לעיל בדרגת קדושת הלחם — **אותו הלחם מהו באכילה?** האם חל בו היתר אכילה על ידי זריקה זו?[21]

במחלוקת אביי ורבא, או שגורסים שלאביי לא תפיס פדיונו ולרבא תפיס פדיונו, או שגורסים שלאביי תפיס פדיונו ולרבא לא תפיס פדיונו.

וביאר רש״י שלפי הגירסא הראשונה, לאביי, כיון שחסר בקדושה שלו ממש, קדושה כזו לא אלים למיתפס פדיונו, דהיינו שהוא עדיין לא קודש גמור כדי שיהיה בו פדיון. ולרבא הוא קודש גמור כדי שיהיה בו פדיון.

אולם רש״י הקשה על זה, שהרי כיון שהוא קודש גמור לדעת רבא, רק שאינו ניתר בזריקה, איך יתכן לומר שמועיל בו פדיון? והרי הוא קדוש לגמרי קדושת הגוף! ועוד הקשה רש״י, הרי לפי זה יהיה מוכח שאף לדעת רבי אליעזר ברבי שמעון גם לא תופס פדיונו, שהרי בגמרא שאלו מה בין רבי לראבר״ש לדעת אביי, והרי במסכת פסחים [יג ב] מבואר שלדעת רבי אליעזר ברבי שמעון אפשר לפדותו ותופס פדיונו כל זמן שלא נזרק.

ובתוספות תירצו בזה שכל דברי הגמרא בפסחים זה רק בלחמי תודה, שדינם שאין בהם תנופה, ובזה סובר רבאבר״ש שאפשר לפדותו, אולם כאן שיש תנופה ותנור ושחיטה אף ראבר״ש מודה שמועלת השחיטה שלא אלים לתפוס בזה פדיון.

והגירסא השניה ביאר רש״י, שלאביי תופס הפדיון ולרבא לא תופס הפדיון, וכתב רש״י שזה מבואר היטב, שלדעת אביי שלא נתקדש לגמרי וחסר בעיקר קדושתו ממילא תופס פדיון, אולם לדעת רבא שקדוש לגמרי רק שאינו ניתר, אם כן לא שייך בזה פדיון שהרי הוא קדוש לגמרי, והוסיף רש״י שאף לדעת אביי אין פדיונו כמו כל קדושת דמים, אלא רק שייך בו פדיון כקדושת דמים אבל אינו יוצא לחולין.

20. **הגרי״ז** בספרו הקשה לדעת רבא, הסובר כי מה שצריך זריקה לדעת רבי הוא רק להתירו באכילה, הרי בדברי רבי מבואר שקדוש ואינו קדוש, והיינו שחסר בקדושה שלו, ואם נאמר שכל מה שחסר זה רק היתר אכילה, לא יתכן לומר ״קדוש ואינו קדוש״, שהרי בקדושתו לא חסר כלל.

21. **השיטה מקובצת** הקשה, מהו ספק הגמרא שכשחט שלא לשמה יאסר הלחם באכילה, הרי כיון שנשחט שלא לשמה, הרי זה נחשב שאבדו הכבשים, כיון שהם אינם עולים לחובת כבשי עצרת אלא הרי הם נדבה, וממילא יהיה אסור הלחם באכילה, כי כל שאבדו הכבשים אבד

והוינן בה: **אליבא דמאן** הסתפק רב שמואל?

אי אליבא דרבי אלעזר ברבי שמעון הסובר שבמקרה זה אין כאן אלא קדושת דמים, **האמר זריקה היא דמקדשא** קדושת הגוף, וודאי לא חל היתר אכילה בזריקה שלא לשמה, שעדיין אין כאן קדושת קרבן.

אי אליבא דרבי דאמר לעיל "קדוש ואינו קדוש", ונחלקו אביי ורבא בפירוש דבריו, מכל מקום **בין לאביי בין לרבא** הרי "**קדוש ואינו ניתר" הוא,** דגם לרבא שסובר שקדושתו היא גמורה הרי הוא סובר שאינו ניתר, וכל שכן לאביי. ואם כן לפי מי הסתפק רב שמואל שיהא הלחם מותר באכילה?

ומסקינן: **אלא, אליבא דהאי תנא** בברייתא הסתפק רב שמואל:

דתני אבוה דר' ירמיה בר אבא:

שתי הלחם שיצאו מן העזרה **בין שחיטה לזריקה, וזרק דמן של כבשים** במחשבה לאכול משתי הלחם ומבשר הכבשים **חוץ לזמנו,** שמחשבה זו מפגלת את הכבשים, ואלמלא יצא הלחם מן העזרה היה הפיגול חל גם עליו [כמו שמבואר לעיל דף ט"ו].

רבי אליעזר אומר: אין בלחם משום פיגול להענש כרת על אכילתו!

רבי עקיבא אומר: יש בלחם משום פיגול!

אמר רב ששת בבאור מחלוקתם: **הני תנאי,** שניהם **כרבי סבירא להו, דאמר שחיטה מקדשא** ללחם, ואם כן חל פסול "יוצא" על הלחם עוד קודם לזריקה המפגלת. **מיהו,** כבר נחלקו תנאים אלו במסכת מעילה בענין חלות דין פיגול על ידי זריקה ביחס לחלק הקרבן שיצא ממקומו, ובזאת תלויה מחלוקתם כאן:

רבי אליעזר לטעמיה, דאמר — אין זריקה מועלת ליוצא! שאינה פועלת כלפי חלק הקרבן ה"יוצא" להחיל בו דין פיגול, מפני שכבר נפסל עם יציאתו, ואין פיגול חל בקרבן פסול (22).

ורבי עקיבא לטעמיה דאמר — זריקה מועלת ליוצא! ולפיכך אף כאן מועילה הזריקה להחיל פיגול גם בלחם שיצא ממקומו לאחר שחיטה ונפסל.

ועתה מביאה הגמרא מקור מחלוקתם: **דתנן** מז-ב

הלחם, כמו שמבואר לעיל.

ותירץ השיטה מקובצת, כי מה שמבואר לעיל שכל שאבד הכבשים אבד הלחם, היינו לומר שאינו יכול להקריב הלחם עם כבשים אחרים, אבל כאן, שבא להקריבו עם אותם כבשים, להיות מותר בזריקה שלא לשמה, לא שייך לומר שאבד הלחם, כיון שהוא נהיה מותר בהקרבה הזו.

ובמקדש דוד כתב ליישב, שכל הדין שאם אבדו כבשים אבד הלחם זה רק כשאבדו הכבשים ממש, אולם אם רק שחטן שלא לשמה, אבל הם לא נאבדו, בזה אין דין שאבד הלחם. והביא ראיה מתוספתא כדבריו, ואם כן, לא קשה כאן שיפסל הלחם, שכיון שכאן לא אבדו הכבשים אלא נפסלו, בזה אין דין שאבד הלחם.

22. **השיטה מקובצת** הקשה לדעת רבי אליעזר שהלחם לא מועלת בו זריקה כיון שאין זריקה

במסכת מעילה: **אימורי קדשים קלים** שדין מעילה קיים בהם רק באימורים לאחר זריקה, שעל ידה הם נקבעים להקטרה לגבוה, ואילו כל הבשר ממון בעלים הוא ואין בו מעילה. ונחלקו בדין אותם אימורים אם אירע **שיצאו לפני זריקת דמים,** ונמצא שכבר חל בהם פסול "יוצא".

רבי אליעזר אומר — אין מועלין בהן. דאין הזריקה מועילה לקובעם לחלק גבוה, שכבר נפסלו, ולפיכך דינם הוא כדין הבשר שאין בו מעילה.

וכמו כן **אין חייבין עליהם משום פיגול** אם זרק הדם על מנת לאכול הבשר חוץ לזמנו, דכיון דכבר נפסלו ביוצא לא חל עליהם שם פיגול [שהרי הם כאילו לא נזרק הדם ולא קרבו כל מכשיריו כראוי] [רש"י זבחים צ א].

וכן לענין **נותר וטמא** אין בהם חיוב, משום שאין דינם כבשר הקדש הראוי לאכילה אלא אם חלה עליהם זריקה המתרת.

רבי עקיבא אומר: מועלין בהן באימורים אלו, **וחייבין עליהן משום פיגול ונותר וטמא,** דסבר רבי עקיבא שישנה חלות זריקה גם ביחס לחלק שכבר נפסל ביציאתו, מיגו דמועילה למה שלא יצא. ומועילה הזריקה לענין שיהיו בו חיובים אלו כאילו היה הכל כשר בעת הזריקה.

ועל יסוד מחלוקת זו נחלקו גם בברייתא דלעיל אם חלה מחשבת פיגול בשתי הלחם שיצאו בין שחיטה לזריקה, דרבי עקיבא סבר שיש כאן זריקה גם ביחס ללחם שיצא כיון ש"זריקה מועלת ליוצא". דמיגו שמועלת הזריקה לבשר שנותר בפנים, מועלת אף ללחם שאינו מגוף הקרבן ממש.

ורבי אליעזר שסובר שהזריקה לא מועילה כלפי החלק שבחוץ סובר שאין בו משום

מועלת ליוצא, אם כן, כיון שהלחם נפסל שוב מעתה הרי אף הכבשים צריכים להפסל, שכל שאבד הלחם אבדו כבשים, ואם כן איך מבואר בסוגיא שלדעת רבי אליעזר ביצא הלחם הרי הוא זורק ומתיר הכבשים הרי כבר נפסלו כשנפסל הלחם. [ולדעת רבי עקיבא שזריקה מועלת ליוצא לא קשה שכיון שזריקה מועילה עליו שוב זה נחשב שלא אבד הלחם וממילא הכבשים כשרים, אולם לדעת רבי אליעזר שלא מועלת זריקה הרי הוא כאבד].

ותירץ השיטה מקובצת שהוא יזרוק את זה שלא לשמה, וכל שהוא זורק שלא לשמה הרי ממילא אין בזה חסרון שאבד הלחם והרי הוא כשר.[ועיין במקדש דוד מה שהקשה בזה].

עוד תירץ השיטה מקובצת, שכמו שמבואר בגמרא לעיל [דף יב.] שזריקה מועילה על פסול חסר, דהיינו בשיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה, כן הדין בסוגייתנו שמועילה הזריקה לדעת רבי אליעזר על הלחם וממילא אין הוא נחשב כאבוד והכבשים כשרים.

ובאחיעזר ובמקדש דוד הקשו דדברי השיטה מקובצת תמוהים, שהרי בגמרא שם מדובר לגבי פסול חסר שמועילה בו הזריקה, אולם כאן הרי מדובר בפסול יוצא ומה המקור שאף בפסול יוצא מועיל, ואדרבה למעלה מבואר שפסול חסר הוא יותר קל מפסול יוצא ורק בו מועילה הזריקה. ובאחיעזר כתב ליישב שגם כאן מדובר באופן שיצא רק מקצת מהלחם ולכך כיון שהוא פסול חסר בזה מועלת הזריקה כמו למעלה, וצ"ע.

פיגול

ובאה הגמרא לבאר ספקו של רב שמואל לעיל בעמוד א׳ ״כבשי עצרת ששחטן לשמן וזרק דמן שלא לשמן אותו הלחם מהו באכילה״, שספיקו הוא — **מאי**, מהו דין אותה זריקה להתיר הלחם? האם אנו אומרים **מדמצינו דזריקת פיגול קבעה ללחם** דעצרת **בפיגול**, גם כשהיה הלחם פסול **בפסול ״יוצא״**, ומשום דנחשב הלחם **כבשר** הקרבן לחול עליו דין זריקה, ולפוסלו בפיגול במיגו דמהניא זריקה לבשר שבפנים, משום דהלחם נחשב כגוף הכבשים, וכמו כן נאמר **זריקה שלא לשמה נמי**, כיון שהיא מתרת בשר דכבשי עצרת, דלא נפסלים הכבשים לאכילה במחשבת שלא לשמה, אלא הזריקה מתירה הבשר באכילה, כמו כן **שריא ליה** גם **ללחם**, באכילה, דכגוף הכבשים הם, אף שהיא עצמה היא זריקה שאינה עולה לחובת שלמי עצרת. **או דלמא, לחומרא אמרינן** שהלחם נידון כבשר לענין חלות זריקה על יוצא כדי להביאו לפיגול, אבל **לקולא**, להתירו לאכילה, **לא אמרינן**, אלא רק זריקה כשרה מתירתו[23]?

מתקיף לה רב פפא, על הפירוש דנחלקו רבי

---

23. **הגרי״ז** בספרו הקשה מה מביאה הגמרא מדברי רבי עקיבא שזריקה מועילה ליוצא, שלפי דבריו שייך הספק אם זריקה שלא לשמה מתרת הלחם, הרי בתחילה אמרה הגמרא שלדעת רבי אלעזר ברבי שמעון לא שייך להסתפק כיון שהזריקה מקדשת, ולדעת רבי גם כיון שאינו מותר בזריקה שלא לשמה לא שייך להסתפק, אם כן היכן מבואר בדברי רבי עקיבא שחולק בזה וסובר שהוא קדוש לגמרי אף קודם זריקה וממילא שייך הספק, הרי לא נתבאר בדבריו דעתו בעיקר דבר זה שאף קודם זריקה הוא מותר וממילא שייך להסתפק.

וביאר **הגרי״ז באור חדש** בדברי הגמרא [לא כרש״י ותוספות], כי מה שהגמרא מביאה מדברי רבי עקיבא אין זה רק ללמוד שזריקה מועילה על פסולים וממילא שייך להסתפק בזריקה שלא לשמה אם היא מועלת כמו על יוצא או לא, אלא שראיית הגמרא מדברי רבי עקיבא היא רק להוכיח שהוא חולק על רבי שסובר שקדוש ואינו קדוש, והוא סובר שבשחיטה הוא מתקדש לגמרי ולא כדעת אביי ורבא שאינו מתקדש לגמרי,[וכמו שנתבאר לעיל שאף לדעת רבא מה שלא ניתר בזריקה הוא חסרון בעצם קדושתו], וממילא כיון שרואים שבשחיטה הוא מתקדש לגמרי כדי להיות מותר ממילא שייך להסתפק אם בזריקה שלא לשמה הוא מותר באכילה או לא.

ובאור הדברים, שהרי בדברי רבי עקיבא מבואר שאף כשהלחם בחוץ הזריקה מועלת בו, ואם נאמר שכל זמן שלא נזרק הדם חסר בקדושת הלחם וכדעת אביי ורבא, אם כן יהיה קשה איך מועיל לזרוק כשהלחם בחוץ, הרי מבואר לקמן שכדי לקדש הלחם בלחמי תודה בשחיטה צריך שיהיה הלחם בפנים, ואם כן אף בזריקה לדעת רבי ולדעת אביי ורבא גם צריך להיות הלחם בפנים, שהרי כל זמן שלא נזרק עדיין חסר בקדושתו, ומזה שרבי עקיבא אומר שאף כשהלחם בחוץ מועיל לזרוק עליו, אם כן מבואר מזה שלא חסר בעיקר קדושתו וכבר בשחיטה הוא נתקדש לגמרי, וממילא שייך להסתפק אם זריקה שלא לשמה מתירה אותו באכילה, שהרי אין הזריקה מקדשת אותו, וזה באור דברי הגמרא שהביאה שלדעת רבי עקיבא שייך הספק אם זריקה שלא לשמה מתירה באכילה, שרק בדברי רבי עקיבא מבואר ששחיטה מתרת לגמרי וממילא שייך להסתפק

עקיבא ורבי אליעזר בברייתא דשתי הלחם שיצאו אם מועלת זריקה ליוצא לענין פיגול.

וממאי דיש לנו לפרש מחלוקתם **דכי איתנהו אבראי פליגי** [כאשר הלחם עודנו בחוץ], ומכח פירוש זה מתחדשת המסקנא שאף ללחם מועלת הזריקה ליוצא, כאילו היה הלחם כגוף הכבשים, ומתוך שמועילה על הנמצא מן הבשר בפנים?

דילמא בראיתנהו אבראי, שלא הכניסם לאחר שיצאו, **דכולי עלמא לא פליגי דאין זריקה מועלת ליוצא** ולא תחול מחשבת פיגול בלחם היוצא, לפי שמודה רבי עקיבא שאין הלחם נחשב כגוף הקרבן. ולא אמר ר׳ עקיבא שמועלת זריקה ליוצא אלא בגוף הזבח עצמו [ואפילו לא חזר והכניסו (תוס׳)]. **ובהדר עיילינהו,** כשחזר והכניס לשתי הלחם, בזה **פליגי.** ולא כפי שנתפרש לעיל, אלא בעיקר השאלה — האם נפסל הלחם ביציאתו קודם זריקה?

דרבי אליעזר סבר לה כרבי דאמר שחיטה מקדשא ללחם ולכך **איפסלו להו** הלחמים **ביוצא,** ושוב לא חל בהם הפיגול.

ורבי עקיבא סבר **כרבי אלעזר ברבי שמעון, דאמר שחיטה לא מקדשא** לשתי הלחם **ולא מיפסלי ביוצא,** ולפיכך חלה עליהם מחשבת הפיגול. ובאופן זה שלא נפסל הלחם ביוצא [ואינו פיגול] וזרק הדם לשמן ניתר הלחם, אבל בזריקה שלא לשמן לא, ואם כן אין מקום לספיקו של רב שמואל, שהרי לא מצאנו שזריקה מועילה אף על דבר פסול (24)!?

ודחינן לדברי רב פפא: **האי מאי,** כיצד ניתן לפרש דזו מחלוקתם? והרי אדרבה, **אי אמרת בשלמא רבי עקיבא כרבי סבירא ליה דאמר שחיטה מקדשא להו,** אם כן כבר יש בהם קדושת קרבן ללא הזריקה הפסולה הזו, ולפיכך **היינו דקאמר רבי עקיבא** שחל בהם פסול פיגול, כיון **דקדשי להו בשחיטה, ואתיא זריקה** במחשבת חוץ לזמנו **וקבעה להו בפיגול,** דזריקה מועלת ליוצא לענין מחשבת פיגול.

אלא אי אמרת כרבי אלעזר ברבי שמעון סבירא ליה דאמר זביחה לא מקדשא, וצריך את הזריקה גם לחלות הקדושה, **זריקת**

שאף הזריקה שלא לשמה תתיר אותו.

24. **החזון איש** הקשה על דברי הגמרא שלדעת רבי אליעזר ברבי שמעון כיון שלא היתה זריקה אין הוא נפסל ביוצא, הרי במסכת פסחים [יג ב] מבואר שלדעתו כבר משעת קבלה הוא נחשב כזרוק ומתקדש קדושת הגוף שאין לו פדיון, ואם כן ממילא שייך בו פסול יוצא אף קודם זריקה ולמה מבואר שלדעתו אין פסול יוצא, [ואף שהבאנו התוספות לעיל שכשזרק שלא לשמה לא נחשב כזרוק אבל התוספות עצמם כתבו שבפיגול זה נחשב כזרוק].

ותירץ **החזון איש,** שכיון שנפסל הלחם ביוצא ואין הזריקה מאגדת את הלחם עם הכבשים כיון שהלחם פסול, אם כן בזה אנו לא אומרים שהוא כזרוק, שלאחר שנפסל ביוצא שהוא פסול המונע לאגד הלחם עם הכבשים בטל למפרע מה שהוא כזרוק וממילא הוא לא מתקדש.

עוד תירץ, שכאן מדובר שיצא קודם קבלה, וביצא קודם קבלה אין הוא כזרוק וקדוש רק קדושת דמים וממילא לא שייך בו פסול יוצא.

פיגול מי מקדשא? והאמר רב גידל אמר רב דאף אם מועלת זריקה במחשבת פיגול לענין חלות הפיגול, מכל מקום — **זריקת פיגול אינה מביאה לידי מעילה, ואינה מוציאה מידי מעילה**[25]**!**

ומפרשינן לה: מאי **אינה מביאה לידי מעילה? באימורי קדשים קלים!** שדינם שלפני זריקה הם ממון בעלים דאין בהם מעילה, ובשעת זריקה הם מתייחדים לגבוה ויש בהם מעילה. ובאופן זה, שהיה זריקת פיגול שאינה זריקה כשירה, לא מועלת לקדשם ואין בהם דין מעילה. **ואינה מוציאה מידי מעילה? בבשר קדשי קדשים** שממון גבוה הם מחיים ויש בהם מעילה, ומשעת זריקה הם יוצאים מידי מעילה, ובזריקה פסולה שכזו אינה מוציאתם מידי מעילה. ואם כן מוכח מדברי רב גידל דאין זריקה פסולה של פיגול מועילה לקרבן אלא לענין איסור פיגול, אך אינה מועילה לקדש את הקרבן לדין מעילה או להוציאו מדין מעילה, ואם כן, כאן לרבי אלעזר שעדיין לא נגמרה הקדושה בלא הזריקה היאך תועיל זריקה במחשבת פיגול לקדש את הלחם!?

ומשנינן: וכי **לאו איתותב דרב גידל אמר רב?** הרי נסתרו ונפרכו דבריו, ונפסק דזריקה במחשבת פיגול מועלת גם להתיר בשר קדשי קדשים מידי מעילה ולאסור אימורי קדשים קלים. וכמו כן תועיל לגמר הקדושה על הלחם וממילא חל איסור פיגול. ולכן, לפי רב פפא שרבי עקיבא סובר כרבי אלעזר בר׳ שמעון, ששחיטה אינה מקדשת את הלחם עד שיזרוק דם הכבשים, אם יצא הלחם בין שחיטה לזריקה לא נפסל הלחם. [ומכל מקום מועלת בהם מחשבת פיגול בשעת הזריקה, כלעיל]. ולכן, אם נזרק הדם לשמן ניתר הלחם באכילה. אבל אם נזרק שלא לשמן הינם אסורים, שאין מקור שאף בזריקה פסולה מועילה מחשבה שהרי לא נפסל הלחם כלל[26].

---

25. **השפת אמת והגרי״ז** הקשו, איך שייך לומר שזריקה של פיגול אינה מקדשת הרי מבואר במשנה לעיל ששייך פיגול בשתי הלחם, ולכך פיגל בכבשים נתפגל הלחם פיגל בלחם לא נתפגלו הכבשים, ואם נאמר שכל זריקה של פיגול אינה מקדשת, אם כן לרבי אליעזר ברבי שמעון לא שייך פיגול, שהרי לדבריו רק בזריקה מתקדש ואם פיגל בשחיטה הרי הזריקה זריקת פיגול ואינה מקדשת וממילא לא שייך חלות של פיגול, וכן אם פיגל בזריקה היא זריקה שאינה מקדשת וממילא לא שייך פיגול, ולדעת רבי שסובר ששחיטה מקדשת אם כן בפיגל בזריקה שכבר נתקדש הלחם בשחיטה שייך פיגול אולם לדעת רבי אליעזר ברבי שמעון שרק בזריקה מתקדש אם כן לא שייך פיגול בכבשי עצרת, ואיך מבואר במשנה שיש בזה פיגול.

והגרי״ד תירץ, שכל הדין שמבואר בסוגייתנו שזריקת פיגול אינה מקדשת היינו משום שאנו סוברים שכל העומד להזרק אינו כזרוק, [וכמו שנתבאר בהערה הקודמת]. אולם אם כל העומד להזרק הוא כזרוק, הרי שייך פיגול בזריקה כבר לאחר שנתקדש בקבלה כשהוא עומד לזריקה שזה נחשב כמו שהוא נזרק, וכל דברי הגמרא שלא שייך פיגול כיון שאינו מתקדש הוא רק כיון שסברה הגמרא שכל העומד להזרק לא נחשב כזרוק, אולם רבי אליעזר ברבי שמעון שסובר שהוא כזרוק ממילא שייך בזה פיגול וכדברי המשנה למעלה.

26. **רש״י** פרש דברי הגמרא דהיינו שדברי רב

בעא מיניה רבי ירמיה מרבי זירא: כבשי עצרת ששחטן לשמן, דשוב אין כשרין בלא לחם, מחמת שכבר הוזקקו זה לזה, **ואבד הלחם,** ואם יחשב כקרבן עצרת יהא הזבח פסול מחמת העדר הלחם, ומסתפקת הגמרא האם אפשר לתקנו על ידי שנפקיע אותו משם כבשי עצרת, **מהו שיזרוק דמן שלא לשמן** אלא לשם שלמים, ובזאת יחשב קרבן שלמים ובקרבן שלמים אינו פסול כשאין לחם? ואף שאסור לעבוד שלא לשמה, נעשה כן כדי **להתיר בשר באכילה**(27)**?!**

אמר ליה רבי זירא: **וכי יש לך דבר שאינו כשר לשמו, וכשר** דוקא בכך שנעשה **שלא לשמו?**

ומתמהינן: **וכי לא** מצאנו דבר כזה? **והרי פסח קודם חצות** היום של י"ד בניסן, שהוא קודם זמן שחיטת הפסח, **דאינו כשר לשמו** עד בין הערביים, **וכשר** אם נשחט **שלא לשמו** אלא לשם שלמים.

ומשני רבי זירא: **הכי קא אמינא** בקושיה שהקשיתי "וכי" דהיינו: וכי **יש לך דבר שנראה לשמו,** ולאחר שנראה **נדחה מלשמו ואינו כשר לשמו, וכשר** דוקא **שלא לשמו?** ולפיכך הכבשי עצרת הללו כיון שקודם שאבד הלחם נראו לשמן, ונדחו כשאבד הלחם, לא נאמר שתועיל להם עכשיו זריקה שלא לשמן.

ומתמהינן: **ולא** מצאנו אופן כזה שנראה לשמו ונדחה מלשמו וכשר שלא לשמו? **והרי פסח אחר חצות** הרי הוא ראוי להשחט לשמו, ולאחר מכן, **בשאר ימות השנה** נדחה מלשמו והרי הוא כשר כשנשחט שלא לשמו?

ומשני רבי זירא: **הכי קאמינא:** וכי **יש לך דבר שנראה לשמו ונשחט לשמו** והוקבע לקרבן זה, ואחר שחיטה **נדחה מלשמו, ואינו כשר** אם נעשה בהמשך עבודתו

גידל שזריקת פיגול אינה מוציאה מידי מעילה נדחו, **ובתוספות** הקשו בזה, שהרי בסוגיית הגמרא במעילה [ג, ב] שזהו מקור דברי רב גידל לא נדחו דברי רב גידל, ואם כן מה כונת הגמרא ולאו איתותב רב גידל, ולכך פרשו התוספות שכונת הגמרא בניחותא, דהיינו שאין זה קושיא, אלא שזהו הוספה שהרי דברי רב גידל לא נדחו.

ובשיטה מקובצת פרש דברי הגמרא, שאף שדברי רב גידל שאינה מוציאה מידי מעילה הרי הם אף למסקנת הגמרא, אולם כונת הגמרא שאין זה סיבה שלא יתקדש הלחם, שהרי בגמרא שם הקשו לרב גידל מזה שזריקת פיגול מקדשת הלחם, ומסיקה הגמרא שם, שלגבי זה שיחול קידוש כדי להפסל זה חל אף לדעת רב גידל, ואם כן זה כונת הגמרא ולאו איתותב רב גידל, דהיינו אף שדבריו נשארו שאין מוציא מידי מעילה אולם זריקה זו יכולה לקדש.

27. **רש"י** מפרש שספק הגמרא הוא האם אפשר לכתחלה לזרוק שלא לשמה את הכבשים כדי שיהו מותרים באכילה.

ובקרן אורה ובשפת אמת הקשו בזה, מדברי הגמרא למעלה [מו, א] שמקשה על הדין ששחיטה עושה זיקה, מדברי הברייתא שתודה שנפרס או יצא או נטמא לחמה זורק הדם, ואם מבואר כאן שאם זה שלא לשמה הרי מותר, אם כן מה קושית הגמרא מדין תודה, הרי בתודה הוא זורק שלא לשמה? ותירץ הקרן אורה, שדברי הגמרא למעלה הם לאחר שנפשט כאן שאם זורק שלא לשמה לא מועיל כי אין לך דבר

לשמו, וכשר רק **שלא לשמו?** שבאופן זה, שנדחה לאחר שנשחט לשמו, בזה אמרתי שלא מצינו שיוכשר בשלא לשמו דוקא.

ושוב תמהינן: **ולא** משכחת לה? **והרי תודה** שאמרנו לעיל [מו א] דאם נפסל לחמה אחר שחיטה שוב אינה כשירה לשם תודה, דכיון שאבד הלחם אבדה התודה, ובכל זאת יזרוק דמה לשם שלמים, ותוכשר לאכילה. ואם כן, נאמר כן אף בכבשי עצרת שאבד לחמן?

ומשני רבי זירא: **שאני תודה דרחמנא קרייה "שלמים"**, כמו שכתוב "זבח תודת שלמיו", לכך אנו אומרים: מה שלמים קרבים בלא לחם אף תודה קריבה אפילו בלא לחם, ואם כן גם כשאבד לחמה היא לא נדחתה מ"לשמו", אלא לכתחילה יכול לזרוק את דם התודה לשם שלמים. אבל כבשי העצרת אינו כן שאם שוחטם לשם שלמים הרי זה שלא לשמו ואם כן לא מצאנו דבר שכשר לשמו ונשחט לשמו ונדחה מלשמו וכשר שלא לשמו.

תנו רבנן: שחט שני כבשים של עצרת **על ארבע חלות** במקום על שתי חלות, והקידוש לא חל אלא על שתי חלות ולא ברר מתוכן קודם שחיטה איזה שתי חלות שהן יהיו לחמו של זבח, הרי זה **מושך שתים מהן, ומניפן,** ומבררן עתה ללחמי עצרת, בכך ששתי חלות אלו הן המונפות עם הכבשים השחוטים, כדין הלחם שצריך תנופה עם הכבשים, חיים ושחוטים. **והשאר** שהן מח-א
השתים האחרות **נאכלות בפדיון**[28].

אמרוה רבנן לברייתא זו **קמיה דרב חסדא,** וסברו לומר: **הא — דלא כרבי** הסובר דבשחיטה חלה קדושת הגוף.

דאי רבי היא, **כיון דאמר שחיטה מקדשא,** יש בשנים מלחמים אלו דיני קדושת הגוף, ואין אנו יודעים איזה מהן קידש הזבח ואיזה הן השתים שנותרו, שאין להן אלא קדושת דמים. וכדי לאוכלן הוא מוכרח לפדות השניים האחרים, ולהביא מעות, ולומר: בכל מקום שהן השתים שנתקדשו רק בקדושת דמים יתחללו על הללו, ויצא לחול.

ואם כן, יש לשאול — **דפריק להו, היכא?** היכן פודם?

אי דפריק להו מאבראי, שמוציא את כולן, כיון שאינו יודע איזה שנים הם הקדושים בקדושת דמים ולכך מוציא את כולן חוץ לחומת העזרה, הרי אי אפשר לעשות כן, **כיון דכתיב** בשתי הלחם, "והניף הכהן אותם על לחם הביכורים תנופה **לפני ה'**",

---

שכשר לשמו ונדחה מלשמו וכשר שלא לשמו.

28. **רש"י** בסוף הסוגיא הקשה, איך מועיל מה שהוא מניף רק שתים, הרי לדעת רבי מבואר, כיון שאין ברירה ואינו יכול לברור כיון שכבר נתקדש אם כן יש שתים מתוך הארבעה שהם קדושים, ואותם שתים הרי אינם מבוררים, ואם כן, מה תועיל תנופה בשתים הרי יכול להיות שהשנים האחרים נתקדשו ולא שנים אלו.

ובתוספות כתבו, שכונת הגמרא שמניף שנים, אין הבאור שמניף רק שתים, אלא הכונה היא שמניף את כל הארבעה, רק כיון שהתנופה אינה בבת אחת כיון שלא שייך תנופה בארבעה לכך כתוב שמניף שנים, והוסיפו התוספות שאינו מניף שתים שתים, אלא שהוא מניף כל אחד עם כולם, כיון שצריך שהתנופה של

ומשמעות הפסוק שהם קדשי פנים, ואם כן, כשיצאו — **איפסיל להו** השתים שמקודשות בקדושת הגוף **ביוצא**?! ומתוך שאין ניכרות, כולן פסולות.

ואם תאמר שפודם בעודם בפנים, אם כן יהיה קשה: **אי גוואי** אם בפנים פודה להם, נמצא שלאחר הפדיון יש לחם חולין בעזרה, **הא מעייל מכניס חולין לעזרה**, וסוברת הגמרא עתה שבכלל זה שאסור ליצור מצב שיהיו חולין בעזרה.

ולפיכך, סברו רבנן קמיה רב חסדא לפרש הברייתא כרבי אלעזר ברבי שמעון, שאין נפסל ביוצא כיון שלא נתקדשו ע"י השחיטה, ולכן מועילה התקנה שימשוך איזה שתי חלות שירצה ויניפם עם הכבשים לפני זריקה, והשתים שנותרו אין בהם שום קדושת הגוף אלא קדושת דמים, ויפדה אותן בחוץ [29].

אמר להו רב חסדא: אין הכרח להעמידה כרבי אלעזר ברבי שמעון. אלא, **לעולם כרבי** ניתן לפרשה, **ופריק להו גוואי** דהיינו בפנים כדי שלא יפסלו ביוצא. **וחולין** — **ממילא קא הוויין** בעזרה, על ידי שנפדו, ולא הכניסם בעודם חולין, ואין בכך איסור [30].

השתים תהיה ביחד, ואם מניף את הראשונה עם השניה לחוד, ועם השלישית לחוד, ועם הרביעית לחוד, וכן בשניה ובשלישית, [ואף הרביעית צריך להניף עם כולם אף שכבר הונפה עם כולם כדי שלא תהיה טפילה מהם, שיטמ"ק] ובזה ודאי שקיים תנופה של שתים הקדושות בבת אחת.

29. **השיטה מקובצת** ביאר דברי הגמרא שלדעת רבי אליעזר ברבי שמעון יכול לפדותן בחוץ, אף שכשמוציא שתים מהם הרי יכול להיות שזה השנים שנתקדשו בשחיטה, ואם הם השנים שנתקדשו בשחיטה, איך עכשיו יתקדשו האחרים, וביאר השיטה, כיון שהשנים האחרים הם לאחריות, הרי הם נעמדים במקומם, כיון שהשנים שיצאו אינם עומדים עכשיו לזריקה, ולכך הם השנים, שהם לחם הכבשים.

והקשה השיטה, הרי כיון שיכול להיות שהשנים שיצאו הם השנים שנתקדשו ועתה הרי הם נפסלו ללחם, ואם כן, הרי כיון שהם נפסלו צריך להיות הדין שאבדו הכבשים שהרי אבד הלחם. ותירץ השיטה, שכיון שיש שתי הלחם אחרים לאחריות אין זה נחשב שאבד הלחם, שהשנים האחרים עומדים במקומם ונחשב כאלו לא נאבדו הראשונים, ולכך כשרים הכבשים.

ובחזון איש ביאר באופן אחר, שלדעת ראבר"ש כיון שאינו אלא קדושת דמים, בזה שייך שכל הארבעה לחמים יהיו הלחם של הכבשים בשחיטה, וכיון שכן כשהוא מוציא שנים אין הבאור שהשנים האחרים הם ספק אלא שהשנים שבפנים גם נזקקו עם הלחם אף שאלו שבחוץ גם נזקקו, שכיון שאינו אלא קדושת דמים שייך שיהיה זיקה בארבעה, וכשמוציא לפני זריקה ממילא השנים שבפנים מתקדשים אתם, ולכך לא קשה שיהיה אבד הלחם, שהרי לא אבד מעולם משום שהלחם שבפנים גם נזקק איתם.

30. **המקדש דוד** נסתפק בדין המבואר במסכת זבחים [נו א] שלשכות הבנויות בחול ופתוחות בקודש אף שטמא הנכנס שם אינו חייב כיון שאין זה נחשב כחלק מהעזרה, אולם אפשר לאכול שם קדשי קדשים שלגבי אכילה נתרבה שאפשר לאכול שם, ונסתפק המקדש דוד, מה הדין לגבי האיסור שאסור להכניס חולין בעזרה, האם בלשכות אלו יהיה מותר להכניס את

אמר ליה רבינא לרב אשי: והתניא והרי כתוב בברייתא: **כשהוא פודן** לשתים מתוך הארבע **אין פודן אלא בחוץ,** ומשמע דפודן בחוץ משום הבאת חולין בעזרה.

ושני ליה: **הא** מה שכתוב פודן בחוץ **ודאי כרבי אלעזר ברבי שמעון היא** הסובר שאין נעשית קדושתן קדושת הגוף אלא בזריקה, **דאי רבי — הא איפסלו להו ביוצא!** ולדעת רבי אלעזר ברבי שמעון שאפשר להוציאן ודאי עדיף לפדותן בחוץ. לכן, לדעת רבי אלעזר ברבי שמעון יכול ליחד שתי חלות כדי לזרוק עליהם, ושתים יוציאם בחוץ ויפדה אותם(31)

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: לימא תיהוי תיובתיה דרבי יוחנן, במחלוקתו עם חזקיה דלהלן, **מהא** ברייתא, שכתוב בברייתא ששתי לחמים מתוך הארבע מתקדשים אף שדין ההבאה הוא בשתים.

דאיתמר: תודה ששחטה על שמונים חלות, ונמצא שיש כאן ארבעים חלות מיותרות, ואין הקדושה מבוררת.

חזקיה אמר: קדשו ארבעים מתוך שמונים, ומושך ארבעים מהן לתנופה.

ורבי יוחנן אמר: לא קדשו ארבעים מתוך שמונים, כיון שאין הקדושה מבוררת, ואינו יוצא ידי תודתו כיון שלא תפסה בהם קדושה.

ולדעת רבי יוחנן, נאמר אף כאן בארבעת לחמי עצרת שאינם קדושים, ומדברי הברייתא דמושך שתים מהן מוכח ששתים מהם קדושים.

ומשנינן: **ולאו מי איתמר עלה,** אודות מחלוקת רבי יוחנן וחזקיה, **אמר רבי זירא: הכל מודים היכא דאמר ליקדשו ארבעים מתוך שמונים דקדשה** ויוצא ידי תודתו אף על פי שלא פירש איזה מהם קידשום, שהרי זה כתולה בבירור שלאחר מכן, **הכא נמי** יש לפרש הברייתא בארבעה לחמי תודה וכגון **דאמר ליקדשו תרתי מתוך ארבע,** שבאופן שכזה קדשו גם לרבי יוחנן.

תני ר׳ חנינא טירתא קמיה דרבי יוחנן: שחט ארבעה כבשים על ב׳ חלות ונמצא שיש כאן ב׳ כבשים שחוטים שלא ניתן לגמור הקרבתם לשם שלמי עצרת, **מושך שנים מהן** מן הכבשים **וזורק דמן שלא לשמן** להפקיעם מתורת שלמי עצרת, ועושה זאת קודם שיזרוק דם השנים האחרים לשמו. **שאם אי אתה אומר כך,** אלא יזרוק תחילה את דם

החולין כיון שאינם כעזרה לגבי טומאה, או שכיון שאפשר לאכול שם קדשי קדשים הרי זה כמו עזרה וממילא יהיה אסור להכניס לשם חולין שזה בכלל חולין בעזרה.

והוכיח המקדש דוד מגמרא זו שיש בזה איסור חולין בעזרה, שאם נאמר שבלשכות אלו אין חולין בעזרה, אם כן הרי הוא יכול להוציא הלחם שפודה לשם, ואין בזה פסול יוצא כיון שזה מקום אכילתו, ויפדה שם, ולא יהיה בזה חולין בעזרה כיון שבמקום זה אין איסור חולין בעזרה, ומזה שהגמרא לא תירצה כן, מוכח מזה שלשכות אלו יש בהם איסור חולין לעזרה ולכך אינו יכול להכניסם לשם ולפדותם שם.

31. אבל אינו מוציא כל הד׳ בחוץ לפדות מתוכן שתים, שכיון דאינו מברר איזו חולין ואיזו

שני הכבשים שמיועדים לשלמי עצרת, לשמן — **הפסדת את האחרונים**! כי אף אם לאחר מכן יזרוק דמן שלא לשמן, לא יועיל להן, משום שכבר נדחו מלהזרק לשמן, ואין מועילה בהן זריקה שלא לשמן כמו שמבואר לעיל [מז ב][32].

אמר לו רבי יוחנן: הרי מחשבת שלא לשמן בקרבן היא חטא, לפי שאסור לשנות הקדשים, ואם כן — **וכי אומר לו לאדם עמוד וחטא** במעשה זה **בשביל שתזכה** בדבר אחר!? וכגון כאן, שחוטא במחשבה כדי להתיר אכילת בשר של השנים הנותרים?

והתנן דאין אומרים כן, דשנינו במשנה: **אברי חטאת שנתערבו באברי עולה,** ודין אברי החטאת להאכל ואברי העולה להקטרה.

רבי אליעזר אומר: יתנו כל אברי התערובת **למעלה** על המערכה, **ורואה אני את בשר חטאת למעלה,** אף שהוא באיסור בל תקטירו, **כאילו היא עצים,** ואין כאן הקטרת חטאת, כיון שאינו מתכוין להקטירם.

וחכמים אומרים: אין מועיל להחשיב החטאת כעצים, ולפיכך **תעובר צורתן** בלינה **ויצאו לבית השריפה,** שאין תקנה לכל התערובת.

ואם כדבריך, שאומרים לו חטא כדי שתזכה, **אמאי** סוברים חכמים שיפסל וישרף, **לימא** — **עמוד וחטא** בהקטרת החטאת שאינה ראויה להקטרה **בשביל שתזכה** שלא להפסיד עולה!?

ומשנינן: **עמוד וחטא בחטאת בשביל שתזכה בחטאת אמרינן,** וכמו כן החטא של ההקרבה שלא לשמן בכבשי עצרת מזכה אותו במצות אכילת הכבשים הנותרין, שגם הם שלמי עצרת. מה שאין כן בתערובת

קודש, אם חוזר ומכניסם בשעת זריקה הרי שוב מכניס חולין לעזרה. **חז"א** מנחות סימן לב סק"י.

32. **התוספות** הקשו, הרי בשחיטת הכבשים הוזקקו רק שנים מתוכם רק שאין אנו יודעים איזה מהם, ואם כן איך מועיל עתה לשחוט שנים מהם שלא לשמה, הרי אינו יודע איזה מהם הוזקק עם הכבשים ואיזה לא, ותירצו התוספות שבשחיטה זו שהיא על ארבעה כבשים לא הוזקקו הכבשים כיון שאי אפשר לברר איזה מהם מתקדש.

ובשיטה מקובצת ביאר, בזה על פי הדרך שביאר למעלה, שבהפרשה הוא מפריש שנים ללחם, ועוד שנים לאחריות, ולכך כשבא לשחוט שלא לשמה אף אם באמת הכבשים האלו ששוחטן עתה שלא לשמו הם הכבשים שהוזקקו עם הלחם, אולם כיון שהכבשים השניים באים לאחריות הרי הם נעמדים במקום הכבשים שהוזקקו וזה נחשב כאילו הם הוזקקו עם הראשונים, ולכך אין בזה גם משום אבדו הכבשים, שהרי השניים במקומם ואין זה נקרא שהם אבדו.

ובקרן אורה הקשה, איך השניים כשרים, אף אם נאמר שהם לאחריות אולם כל זמן שלא זרק השניים שלא לשמה אין בהם צורך ומיד כששחטום נפסלו, ואם כן למי שסובר שאין כבשים בלא לחם הרי הכבשים האלו פסולים, ובפשטות נראה שלא שחט את כולם בבת אחת, ואם כן כבר נפסלו ואיך יוכלו אחר כך להקריבם במקום הראשונים, וצריך עיון.

חטאת ועולה, הרי **עמוד וחטא בחטאת** להקטיר בשרה **בשביל שתזכה בעולה** להקטירה **לא אמרינן,** אלא כל התערובת נשרפת.

ומקשינן: **ובחדא מילתא,** כגון מחטאת לחטאת, **מי אמר** חטא כדי שתזכה? **והא תניא: כבשי עצרת ששחטן שלא לשמן** שאינם עולים לחובת קרבן עצרת, **או ששחטן בין לפני זמנן בין לאחר זמנן** שעתה ניתן להכשירם רק שלא לשמן — **הדם יזרק** שלא לשמן, **והבשר יאכל!** שקודם השחיטה לא קדשו הכבשים ויכול לשנותם לזבח אחר.

ואם היתה שחל עצרת ביום **שבת** ואין זורקין בשבת דם קדשים שאינו קרבן ציבור, **לא יזרוק,** וממילא יפסל הקרבן בשקיעת החמה. **ואם** זרק **ב**איסור שבות **הורצה להקטיר אימורין לערב,** שאין הקטרה זו מותרת בשבת.

ומקשינן: **ואמאי** לא יזרוק בשבת לכתחילה? **לימא** לו: **עמוד חטא** בזריקה **בשביל שתזכה** בהקטרה ואכילה של קרבן זה עצמו שהרי עתה שלא זורק הרי הוא מפסיד הקרבן!?

ומשנינן: **עמוד וחטא בשבת כדי שתזכה בשבת** עצמה **אמרינן,** כגון כבשים שזוכה לאוכלם בו ביום, אולם **עמוד וחטא בשבת כדי שתזכה בחול לא אמרינן!** וכאן הקטרת האימורים והאכילה יהיו בחול, דודאי אין בשבת הקטרת קרבן שאינו חובת ציבור, דהקטרה אסורה מדאורייתא[33].

ומקשינן: **ובתרתי מילי** כמו מחטאת לעולה **לא אמר** עמוד וחטא בזה בשביל שתזכה בזה?

והתנן במשנה במסכת תרומות: **חבית של תרומה שנשברה בגת העליונה,** ועתה אם לא יקבלוה בכלי תזוב לתוך הגת התחתונה,

---

33. **התוספות** ביארו שכל הדין של הגמרא שאומרים לאדם חטא בחטאת כדי שתזכה בחטאת, אין זה דין בכל מקום שהרי מבואר בזבחים [צז, ב] שאין עשה של אכילת הפסח דוחה לא תעשה של שבירת עצם, ואנו לא אומרים חטא כדי שתזכה, דדין זה הוא רק במקום שעל ידי זה יתוקן הקרבן, ואף לתקנת הקרבן הוא רק במקום שכבר נשחט, אולם בלא נשחט אין שוחטים אותו כיון שאומרים חטא כדי שתזכה שהרי בזה אין תקנת קרבן.

ובקרן אורה הקשה, כיון שקרבן זה לא נדחה כל זמן שלא זרק השניים לשמה, אם כן, אף לכתחלה הוא יכול לזרוק שלא לשמה, שכל מה שמבואר למעלה בדין של אבד הלחם שאי אפשר לזרוק שלא לשמה זה רק בגלל שאבד ונדחה, ואם כן כאן שלא אבד ולא נדחו הכבשים כל מה שזורק עכשיו שלא לשמה הוא להתיר בשר באכילה, ואיך מבואר בתוספות שזה תקנת קרבן הרי הקרבן ודאי שלא יפסל.

ותירץ הקרן אורה באופן אחר, שכל מה שמבואר בסוגייתנו שאומרים חטא בחטאת כדי שתזכה בחטאת, הוא רק במקום שזה איסור דרבנן, ולכך אף בדין שלא לשמה אין זה איסור מדאורייתא, שכיון שהוא בא לתקן הקרבן אין בזה איסור מן התורה, וכן בנתערבו ששאלה הגמרא שנאמר חטא כדי שתזכה, מבואר בתוספות במסכת זבחים שהוא רק איסור חכמים, ובזה אומרים לאדם חטא כדי שתזכה, אולם בשבירת עצם שהוא איסור מן התורה בזה לא אומרים לאדם חטא כדי שתזכה.

ובתחתונה היינו בבור שהיין יורד לתוכה, נמצאים **חולין טמאין** ואף התרומה תטמא מחמתם והכל יהא אסור באכילה, **מודה רבי אליעזר ורבי יהושע** החולק לקמן [וחושש להפסד חולין] **שאם יכול להציל ממנה רביעית** הלוג מן התרומה שבעליונה **בטהרה, יציל** ואף אם תוך כדי כך שיטרח למצא כלי טהור לרביעית זו ירד מן התרומה לגת התחתונה ויפסדו החולין, **ואם לאו,** שאין לו כלי טהור להציל אף כשיעור רביעית בטהרה —

מח-ב **רבי אליעזר אומר: תרד ותטמא,** על אף שתפסיד החולין שלמטה בכך שמעורבת בהן תרומה טמאה האסורה אף לכהן. **ואל יטמאנה** לתרומה **ביד,** בכך שיקבלנה בכלים טמאים כדי להציל החולין.

ורבי יהושע אומר: אף יטמאנה ביד. ועל אף שיש איסור לטמא תרומה. ומכאן סבר המקשה להוכיח שאנו אומרים חטא בתרומה כדי שתזכה בחולין, אף שהם שני דברים.

ומשנינן: **שאני התם,** שלא נחשב חוטא במה שמטמא התרומה, דאף בלא שיקבל בכלים **לטומאה קא אזלא.**

ועתה חוזרת הגמרא לדין כבשי עצרת: **כי אתא רבי יצחק, תני: כבשי עצרת ששחטן שלא כמצותן,** ששחטן שלא לשמן, **פסולין** לגמרי, ואין זורקין דמן, ובשרן אסור באכילה[34], **ותעובר צורתן** על ידי השהיית לילה שנפסלים בלינה, **ויצאו** לאחר מכן **לבית השריפה,** דאין שורפין קדשים שאין פסולן בגופן ולפיכך תעובר צורתן[35].

אמר לו **רב נחמן: מר,** שהביא ברייתא זו, **דמקיש להו** לכבשי עצרת **לחטאת** שכתובים גבי חטאת "ועשיתם שעיר עיזים לחטאת ושני כבשים בני שנה לזבח שלמים" שיהא דינם כחטאת הפסולה שלא לשמה, **תני** "**פסולין**", ואילו **תנא דבי לוי, דגמר** שלמי

---

34. **רש"י** פרש שהבאור שלא כמצותן היינו שלא לשמה, או שבן שנה והביאו בן שתים, ובתוספות דחו דברי רש"י שמדובר בלא לשמה, ופרשו כפרושו השני של רש"י.

והגרי"ז בספרו, ביאר בדעת רש"י שמדובר ששחטו שלא לשמה אין הבאור בזה שלומדים מחטאת שכמו שחטאת פסולה שלא לשמה כן הדין בכבשי עצרת שפסולין שלא לשמה, אלא הבאור הוא, שנתחדש שכבשי עצרת ששחטן שלא כמצותן הוא פסול אף ללא לימוד מחטאת שכן הוא הדין שכל ששחטן שלא כמצותן הרי הוא פסול, ומה שלומדים מחטאת הוא רק שלא נאמר שאף שהוא פסול לעלות לחובה אולם שיהא נדבה, על זה בא הלימוד מחטאת שכמו שחטאת אינה באה בנדבה [ולא רק בגלל שלא שייך נדבה] כן הדין בכבשי עצרת שאינם באים בנדבה, אבל מה שהם פסולים הוא משום שנעשו שלא כמצותן וזהו שם פסולן. [ואפשר שבזה תתישב קושית התוספות למה לא כתב התנא בתחלת זבחים הדין של כבשי עצרת ששחטן שלא כמצותן, ולפי זה הרי זהו דין חדש ששלא כמצותן פסולים ואין לזה שייכות לדין המשנה שכל שהוא שלא לשמה פסול].

35. **התוספות** כתבו שהטעם שהוא צריך עיבור צורה ולא נשרף מיד, שזה כמו מי שסובר שפיגול צריך עיבור צורה ואינו נשרף מיד, אולם **ברש"י** מדוייק שדין זה הוא אף למי שסובר שפיגול נשרף מיד, אולם שלא לשמו אינו נשרף מיד, וזה צ"ע מה שונה פסול שלא לשמו שאין

נזיר שהם **שלמי חובה, משלמי נדבה** שדינם כשנעשו שלא לשמה דכשרים ולא עלו לשם חובה, **תני** "**כשרים**" אף בכבשי עצרת שהם שלמי חובה.

דתני לוי, בהמשך לתחלת הברייתא העוסקת בדיני פסול של כל קרבנות נזיר: **ושאר שלמי נזיר ששחטן שלא כמצותן,** דהיינו שלא לשמן, **כשרין** בתורת שלמי נדבה, **ולא עלו לבעלים לשם חובה** דשלמי נזיר, **ונאכלין ליום ולילה** כדין שלמי נזיר ולא כדין שאר שלמים, **ואין טעונין לא לחם ולא זרוע,** שהם מחיובי קרבן נזיר, ובזה אינו יוצא ידי חובתו.

ומכאן הביא רב נחמן שיש תנא שסובר שדין שלמי חובה לענין שלא לשמה כדין שלמי נדבה דכשרים ולא עלו, אע"ג שהוקשו שלמי נזיר לחטאת דכתיב "וכבשה בת שנתה תמימה לחטאת ואיל אחד תמים לשלמים". והוא הדין בשלמי עצרת שהם חובת ציבור (36).

ומקשינן לדעת רב יצחק שלומד חובה מחטאת ולא מנדבה.

זה נקרא פסולו בגופו לפסול של פיגול שהוא נקרא פסולו בגופו ונשרף מיד.

והגרי"ז בספרו כתב בביאור דברי רש"י שסובר רש"י שרק פסול כזה שהוא פסול על הבשר הוא נחשב פסולו בגופו, כגון פסול נותר וטמא שהוא פסול בעצם הבשר ולא בקרבן, בזה הוא נחשב פסולו בגופו, אולם פסול של שלא לשמה אין זה פסול בעצם הבשר, אלא שהוא פסול בקרבן בזה אין את הדין שישרף מיד, ולכך פיגול שהוא בגוף הבשר הרי הוא נחשב פסולו בגופו, אולם שלא לשמה שאין זה פסול בגוף הבשר בזה אין זה נחשב פסולו בגופו.

אולם הקשה על זה מדברי הגמרא במסכת פסחים [דף עג, ב] שמפורש שם שפסול שלא לשמה הוא נקרא פסולו בגופו, ושוב קשה על רש"י שאם הוא פסולו בגופו למה אינו נשרף מיד כמו פיגול שכתב רש"י שהוא נשרף מיד.

וביאר **הגרי"ז**, שסבר רש"י כי מה שמבואר בסוגייתנו שכבשי עצרת ששחטן שלא לשמן הרי הם פסולים, אין הפרוש שנתחדש שלומדים מחטאת שכל שהוא שלא לשמו פסול, אלא שם הפסול הוא מה שהוא שלא כמצותן, שנתחדש בזה שכבשי עצרת שלא כמצותן פסולים, ומה שלומדים מחטאת הוא רק שלא נאמר שיהא נדבה [וכמו שביארנו בהערה הקודמת], וכיון ששם הפסול שלו הוא מה שנשחט שלא כמצותו אם כן אין זה פסולו בגופו, וכל מה שמבואר במסכת פסחים שלא לשמו הוא פסולו בגופו, הוא רק בשלא לשמה, וכאן בסוגייתנו הפסול הוא שלא כמצותו ופסול זה אינו פסולו בגופו, לכך כתב רש"י שפסול זה תעובר צורתו, אף שפיגול ישרף מיד.

36. **התוספות** הקשו לדעת רש"י שהסוגיא מדברת בדין שלא לשמו, אם כן למה הוצרכו לומר שפסול כיון שהוקשו לחטאת, הרי מבואר לעיל [ד, א] שקרבן שהוא מכשיר אין בו דין שכשר שלא לשמו, כיון שלא מצאנו בו הכשר לאחר מיתה כמו במכפר, ואם כן אף כבשי עצרת כיון שהם באים להתיר החדש במקדש כמו שמבואר במשנה להלן [סח ב] הרי הם פסולים בשלא לשמה.

וכתבו התוספות, שמזה שרב יצחק אמר את דבריו רק בכבשי עצרת ולא בשאר מכשירים אם כן מוכח שאין זה עיקר טעמו, עוד כתבו שכיון שאם הביא מנחה קודם לשתי הלחם כשר

מיתיבי ממה ששנינו בברייתא: **אשם** של נזיר טמא או מצורע, שדינו להביא כבש **בן שנה, והביא בן שתים,** שהוא איל, או אשם גזלות ומעילות שדינו באיל **בן שתים והביא בן שנה, פסולין.** ואם נשחטו — **תעובר צורתן** בלינה **ויצאו לבית השרפה** לאחר שלנו.

אבל עולת נזיר ועולת יולדת ועולת מצורע שהיו בני שתי שנים [וכל אלו דינם בבן שנה] **ושחטן, כשרין** בתורת נדבה.

כללו של דבר: כל הכשר בעולת נדבה כשר בעולת חובה, דאף שהיא חובה לומדים מנדבה לענין הכשרה. **וכל הפסול בחטאת פסול באשם, חוץ משלא לשמו,** דפסול בחטאת וכשר באשם.

ולמדנו בברייתא זו שלומדים חובה מנדבה, [ואע"ג שעולת נזיר ומצורע כתובים גבי חטאת אין אנו מקישים אותה לחטאת לפוסלה], ואם כן אף יש להכשיר שלמי עצרת שהם חובה ששחטן שלא לשמה כדין שלמי נדבה!?

ומשנינן: **האי תנא תנא דבי לוי הוא,** וכבר הבאנו לעיל שהוא סובר שלומדים חובה מנדבה, ומחלוקת תנאים בברייתות היא. [והטעם שאשם שלא כמצותו פסול יותר מעולה, משום שלא הוקש אשם לנדבה ללמוד ממנה].

ומקשינן על דברי רב נחמן, שלוי סבר שלומדים חובה מנדבה:

תא שמע: דתני לוי: אשם נזיר ואשם מצורע ששחטן שלא לשמן כשרים ולא עלו לבעלים לשום חובה, שחטן כשהן מחוסר זמן בבעלים, כגון אשם מצורע קודם שכלו ימי טהרתו ואשם נזיר טמא קודם כלות ז' ימי טומאה, **או שהיו בני שתי שנים** ודינם בבן שנה **ושחטן, פסולין** ואין אומרים שיוכשרו שלא לשם חובה.

ואם איתא שלוי לומד חובה מנדבה כמו שאמרנו לעיל, **ליגמר** אשם בן שתי שנים **משלמים** דנדבה בן שתי שנים שהם כשרים, ואף באשם יעלה לנדבה כשאין מועיל לעלות לחובה?

ומשנינן: **שלמים משלמים** שהם קרבנות דומים **גמר** אפילו חובה מנדבה. אבל **אשם משלמים לא גמר.**

ומקשינן: **ואי גמר שלמים משלמים** כיון שמין קרבן אחד הם, **ליגמר נמי אשם מאשם,** וכיון שבאשם גזילות ומעילות מביאים אשם בן שתים נלמד **אשם נזיר ואשם מצורע מאשם גזילות ואשם מעילות** להכשיר בן שתים בנזיר ומצורע.

וליהדר נמי אשם גזילות ואשם מעילות להכשיר בהן בן שנה, **ליגמר מאשם נזיר ואשם מצורע?**

בדיעבד אין זה נקרא מתיר, ועוד, שהלחם הוא נקרא מתיר אבל הכבשים אינם נקראים מתיר.

ובקרן אורה כתב שכל דבריהם הם רק לרבי עקיבא לעיל [מה ב] שסובר שאין כבשים בלא לחם, אולם לדעת בן ננס שיש כבשים בלא לחם אם כן מצינו שהכבשים הם נקראים מתיר וממילא שייך שהם יפסלו כששחטן שלא לשמן.

והגרי"ז ביאר, שאף אם נאמר שיש כבשים בלא לחם, אולם הכבשים בעצמם לא שייך בהם הדין שבאו להתיר ולא התירו, שכל הדין שבאו

ומשנינן: **אמר רב שימי בר אשי: דנין דבר שלא בהכשירו** כגון שלא לשמה בכבשי עצרת **מדבר שלא בהכשירו** משלא לשמה בשלמי נדבה [והוא הדין עולת חובה שלא בהכשרה מעולת נדבה שלא בהכשרה], **ואין דנין דבר שלא בהכשירו** להכשיר אשם נזיר בן שתים במקום בן שנה, ולהיפך, **מדבר שבהכשירו,** שבאת ללמוד ממקום שכך דינו לכתחילה, כגון מאשם גזילות בן שתים שהכשירו בכך, למקום שאין דינו כן.

ומקשינן: **ולא? והתניא מנין ליוצא** שנפסל ביציאתו, **שאם עלה למזבח לא ירד,** והוא בכלל דין "אם עלו לא ירדו" — **שהרי יוצא כשר בבמה.** והרי בבמה הכשירו בכך דאין דין יציאה כלל שהרי אין לה מחיצות, ואם כן אנו רואים דניתן ללמוד מדבר שבהכשירו לדבר שלא בהכשירו?

מט-א ומשנינן: **תנא, א"זאת תורת העולה" ריבה,** דתורה אחת תהיה לכל העולין, שאם עלו לא ירדו, **סמיך ליה.** ולכך הדין שיוצא אם עלו לא ירדו ורק כאסמכתא לדבריו הביא מה שהוא כשר בבמה. אבל ללמוד את עיקר הדין אי אפשר ללמוד דבר שלא בהכשירו מדבר שבהכשירו.

הסוגיה דלהלן עוסקת בעיקר בדין "עקירה בטעות".

היסוד לנידון זה הוא מה שמבואר בתחלת מסכת זבחים שכל קרבן "סתמו — לשמו". והיינו, שבעצם מהותו יש בו חלות של הקרבן שהוקדש לו. וממילא, כל עוד חלות זו קיימת, לא מועילה מחשבה השונה מאותה החלות להחשיב את מעשי העבודה הנעשים בו כמי שנעשו שלא לשמן. אלא, שנתחדש בהלכות פסול מחשבה שיכולים לעקור את אותה ה"סתמא", שהיא החלות המייעדת את הקרבן לשמו. וזהו הנדון בסוגייתנו מהו הדין כאשר עקירה זו נעשית בטעות.

תני רבה בר בר חנה קמיה דרב: כבשי עצרת, שהם שלמים, שאירע **ששחטן** בטעות **לשום אילים** של עצרת שהם עולות, הרי הם **כשרין, ולא עלו לבעלים,** דהוא הציבור, **לשום חובה!**

אמר ליה רב: לא כן, אלא **עלו ועלו** גם לחובה, כיון שעקירה בטעות לא נקראת עקירה, וזה הרי טעה בין האילים והכבשים.

אמר רב חסדא: מסתברא מילתיה דרב דאין דין שלא לשמה **בכסבור** ששוחט **אילים,** ובאמת היו אלו כבשים, **ושחטן לשום כבשים,** אלא שהוא נתכוין לשחוט אילים לשם כבשים, שהיא מחשבת שלא לשמה, אך נמצא ששחט כראוי, **שהרי כבשים לשום כבשים נשחטו,** ועל כן יעלו לשם חובה, כדברי רב.

אבל, כסבור שהכבשים הם **אילים, ושחטן לשום אילים** ונמצא שיש כאן שלא לשמה — **לא** יעלו לשום חובה! כי גם **עקירה בטעות הויא עקירה**[37].

להתיר ולא התירו הוא רק במקום שעצם הקרבן הוא מתיר כמו מנחת העומר, אולם כבשי עצרת אין הם מתיר בעצם הקרבן, אלא שכל שקרבו הכבשים מותר מנחה חדשה, לכך בזה אין זה נקרא למתיר שיפסול בו שלא לשמו.

37. **הקרן אורה והשפת אמת** ביארו, שלפי מה שביאר רב חסדא שכל דברי רב הם בכסבור

ורב עצמו סובר שעקירה בטעות לא נקראת עקירה, ועל כן כבשים לשום אילים עלו לשום חובה, במקרה שהיתה מחשבתו בטעות.

ורבה אמר: עקירה בטעות לא הויא עקירה.

אמר רבה [להקשות על שיטתו] **ומותבינן אשמעתין** מן המשנה: **הכהנים שפיגלו במקדש,** שחשבו בשעת עבודה לאכול מן הבשר חוץ לזמן אכילתו ופסלו בכך את הקרבן, אם היו **מזידין** — **חייבין** לשלם לבעלים את דמי הקרבן.(38)

ומשמע, **הא** אם היו הכהנים **שוגגין** הרי הם **פטורין** מלשלם. **ותני עלה** בברייתא: **פיגולן פיגול** אף בשוגג, ומה טעם שוגגין פטורין? מפני שנחשב היזק שאינו ניכר, ורק במזיד קנסו לחייב.

והוינן בה: **היכי דמי** שיפטר משום שוגג ויהא פיגולו פיגול? **אילימא דידע דחטאת היא,** שזמן אכילתה ליום ולילה, **וקא מחשב בה** במזיד **לשום שלמים** לאכלן לשני ימים ולילה, שעכשיו חישב לאכול חטאת חוץ לזמנו ולכן היא פיגול. וכי **האי שוגגין** הוא, והרי **מזידין הוו?**

אלא לאו, בהכרח, שמדובר **דכסבור** שקרבן זה **שלמים הוא, וקמחשב בה לשום שלמים,** ועל כן חשב לאכלו שני ימים מחמת טעותו, **וקתני פיגולן פיגול, אלמא עקירה בטעות הויא עקירה.** דאם תאמר שלאו נקראת עקירה למה חל בזה דין פיגול, והרי כל מחשבתו לאוכלו ליומיים הוא משום שהוא סבר ששלמים הוא מקריב, ומחשבה זו טעות היא, ואם מחשבת עקירה שנעשתה בטעות לא נקראת עקירה, אין גם להתייחס למחשבה לאכול יומיים במחשבת פיגול, שהרי לא חשב לאכול חטאת יומיים אלא חשב לאכול שלמים יומיים.(39)

ודחינן: **אמר ליה אביי: לעולם** מדובר **דידע דחטאת היא, וקא מחשב בה לשום שלמים,** ועל כן חשב לאכול שני ימים. ושגגתו היא **ב"אומר מותר"** שמעלה בדעתו שמותר לשנות הקרבן ולהפכו לשלמים במחשבה זו. ולפיכך נחשב לשוגג, ומכל מקום עקירה מדעת היא!(40)

מתיב רבי זירא על הסוברים שעקירה בטעות לא נקראת עקירה, מן הברייתא המובאת בתחלת המסכת:

אילים ושחטן לשם כבשים ונמצאו כבשים, ובזה הוא שאמר בעלו ועלו, אם כן רבה בר בר חנה שאמר שלא עלו בכסבור אילים, היינו באותו אופן של כסבור אילים ושחטן לשם כבשים ונמצאו כבשים, ובכל אופן סבר רבה בר בר חנה שבאופן זה יש דין שלא עלו לשם חובה, אף שבקרבן בעצמו הרי הוא חישב לשמו, אולם כיון שחשב שהוא מחשב שלא לשמה, הרי זה פסול.

38. שהרי צריכים הבעלים להביא קרבן אחר. ואפילו אם היה נדבה, שאינו חייב בתשלומים, מכל מקום, קשה בעיניו שלא הקריב קרבנו. **רש"י גיטין נג א**

39. עיין **חז"א**.

40. **רבינו גרשום**.

רבי שמעון אומר: כל מנחות שנקמצו שלא לשמן כשרות לגמרי, שלא שייך בהן דין שלא לשמן, **ועלו לבעלים לשום חובה,** מפני **שאין המנחות דומות לזבחים** שבהם נאמר פסול שלא לשמה.

שהקומץ מנחת **מחבת,** הנעשית על כלי שטוח, ונעשית קשה, **לשום** מנחת **מרחשת,** שהיא עמוקה והמנחה הנעשית בה רכה, **מעשיה** שנעשית במחבת **מוכיחין עליה** שהוא מכזב באמירתו, לפי **שהיא** מנחת **מחבת,** ולא כפי דבריו שעושה אותה לשם מרחשת. וכמו כן: כשעושה מנחת חוטא שהיא **חרבה** ללא שמן **לשום** מנחת נדבה שהיא **בלולה** בשמן הרי **מעשיה מוכיחין עליה שהיא חרבה,** ומוציאין אותה מידי מחשבת שלא לשמה, ועל כן המנחה בכשרותה עומדת ואין תוקף למחשבתו ודיבורו שעושה אותה לשם דבר אחר.

אבל בזבחים אינו כן, שאין המציאות סותרת את דבריו, שהרי **שחיטה אחת לכולן,** בין עולה או חטאת או שלמים, וכן **קבלה אחת לכולן, זריקה אחת לכולן,** וכשאומר ששוחט או מקבל או זורק לשם קרבן אחר, אין המעשים מוכיחים שלא כדבריו, ולכן חלה מחשבת שלא לשמה, ולא עלו לחובה. אלו הם דברי רבי שמעון.

והוינן בה: **היכי דמי** מחשבת שלא לשמה במנחה, שעליה אמר רבי שמעון את דבריו?

אילימא דידע דמחבת היא, וקא קמיץ לה בכונה **לשום מרחשת,** למה אין כאן פסול שלא לשמה? **כי מעשיה מוכיחין מאי הוי,** ומדוע אין מחשבתו פוסלת, והרי זהו חידוש התורה שמחשבת שלא לשמה פוגמת לפחות לענין שלא יעלו לשום חובה על ידי שעוקר את ה"סתמא" של הקרבן, וכאן גם **הא מיעקר קא עקיר לה,** ומה טעמו של רבי שמעון שהכשירה?

אלא לאו, בהכרח מדובר **דכסבור** שמנחת מחבת זו **מרחשת היא, וקא קמיץ לה לשום מרחשת,** שלא היתה כוונתו להפקיע הקרבן מיעודו האמיתי, **וטעה** במחשבתו, שהרי באמת היא מנחת מחבת, ולפיכך מכשיר רבי שמעון. ולמדנו מדבריו **דהכא הוא** דכשרה ולא חלה בה מחשבת שלא לשמה, משום **דמעשיה מוכיחין עליה** שלא כמחשבתו המוטעית. **הא בעלמא,** כשאין המעשים מוכיחים, **עקירה בטעות הויא עקירה,** ודלא [כרב] ורבה הסוברים שאינה עקירה!?

אמר ליה אביי: אין זו ראיה. **לעולם** לדעת רבה דברי רבי שמעון **דידע דמחבת היא, וקא קמיץ לה לשום מרחשת** שלא מתוך טעות. **ודקא אמרת** אם מכוין לעקור הקרבן מיעודו **כי מעשיה מוכיחין עליה מאי הוי?** תשובתך: **רבה** הסובר עקירה בטעות לאו שמה עקירה, מפרש דברי רבי שמעון **לטעמיה,** כפי שהוא פירשה בתחלת המסכת. **דאמר רבה** בסברת רבי שמעון "מעשיה מוכיחין עליה" דכך הוא הפרוש: **מחשבה דלא מינכרא** שאיננה נכונה **פסל רחמנא** אבל **מחשבה דמינכרא** שהיא כזב **לא פסל רחמנא** אפילו עשאה בזדון ומדעת, דאין לה תוקף לפסול מפני שניכר בעליל שהיא מחשבת כזב, ולכן עלו לבעלים. אבל בכל מקום עקירה בטעות עדיין לא נדע אם היא עקירה או לא. [רבנו גרשום][41].

---

41. **התוספות** הקשו שמדברי התוספתא משמע שעקירה בטעות לא נקראת עקירה, שמבואר

מתניתין:

מצות התורה להקריב בכל יום קרבן תמיד, כבש אחד בבקר וכבש שני בין הערבים [במדבר כח] וכן בקטורת מצותה להקטיר מנה בכל יום, מחציתו בשחרית ומחצית השניה בין הערביים [שמות ל].

התמידין אין מעכבין את המוספין. אם הקריבו קרבן מוסף ללא הקרבת קרבן התמיד, הרי הוא כשר.

ולא המוספין מעכבין את התמידין. אין הקרבת המוספין מעכבת את הקרבת התמיד של בין הערביים.

ולא המוספין מעכבין זה את זה. כפי שכבר למדנו [מד ב], שקרבן מוסף קרב אף אם אין בנמצא את כל הבהמות הנכללות בו.

לא הקריבו כבש של תמיד **בבוקר**, אין זה מעכב את התמיד של בין הערביים, אלא **יקריבו** את התמיד של **בין הערבים.**

אמר רבי שמעון: אימתי אינו מעכב התמיד של שחר את של בין הערביים? **בזמן שהיו אנוסין או שוגגין** בכך שלא הקריבו את התמיד של שחר. **אבל אם היו מזידין ולא הקריבו כבש בבוקר, לא יקריבו בין הערבים.** ומבואר בגמרא, דהיינו, שאותם כהנים לא יקריבוהו, אלא כהנים אחרים.

ואם **לא הקטירו קטורת בבוקר, יקטירו** [אף אותם כהנים ששכחו להקטיר בשחרית] **בין הערבים** [אפילו לדעת תנא קמא], שאין הקטרת המחצית של שחרית מעכבת מלהקטיר את המחצית של בין הערבים. [ולדעת תנא קמא לא יקטירו אלא רק את המחצית של בין הערבים].

אמר רבי שמעון: וכולה כל הקטרת **היתה קריבה בין הערבים,** אף המחצית שהיתה אמורה ליקרב בבוקר. **שאין מחנכין את**

בתוספתא "כבשי ציבור ששחטן לשם כבשים ונמצאו אילים עלו לציבור לשם אילים, אילים של ציבור ששחטן לשם אילים ונמצאו כבשים עלו לשם כבשים", ולכאורה מבואר מזה שכיון שחשב שהוא עושה לשמו, לכך אף שנמצאו אילים ואין זה לשמה בכל אופן עלו לשם אילים, והטעם בזה שעקירה בטעות אינה עקירה, **ובכסף משנה** כתב שזה מקור דברי הרמב"ם שפסק שעקירה בטעות לא נקראת עקירה.

ובשפת אמת כתב ליישב דברי התוספתא, שהרי מבואר בסוגייתנו שאף שעקירה בטעות נקראת עקירה, אולם במקום שמעשיה ניכרים אין זה עקירה, וסברה הגמרא בתחילה שזהו טעמו של רבי שמעון במחבת לשם מרחשת, שכיון שמעשיה ניכרין לכך אף שעקר בטעות והיא עקירה בזה אין עקירתו עקירה, ואם כן אפשר לומר שאף בכבשים ואילים זה נקרא עקירה שמעשיו מוכיחין כיון שכבש ואיל זה כמו מחבת ומרחשת, ולכך אף שסברה התוספתא שעקירה בטעות היא עקירה, אולם בכבש ואיל שהוא ניכר אין זה עקירה, ומה שמבואר בתחלת הסוגיא שאף בכבש ואיל יש בזה דין של עקירה בטעות אף שהוא ניכר, היינו משום שהסוגיא שלנו חולקת על רבי שמעון, אבל אפשר לומר שהתוספתא היא כדעת רבי שמעון, שעקירה בטעות היא עקירה רק במקום שאין ניכר במעשיו.

מזבח הזהב בפעם ראשונה, שהיא הכשרת תחילת מעשיו, הנקראת "חינוכו", **אלא בקטורת הסמים.**[1] ואם כן, באותו יום שחנכו את המזבח לא הקטירו בשחרית, והיו מחנכין אותו בערב במנה שלם, ולכן אף בכל יום, אם אירע שלא הקטירו בשחרית, ישלימו את הקטרת המחצית של הבקר בין הערבים, ויקטירו מנה שלם.[2] [3]

ולא מחנכים **מזבח העולה אלא בתמיד של שחר.**

ולא מחנכים **את השולחן אלא בלחם הפנים בשבת,** שבסדור לחם הפנים בשבת על השולחן מתחנך השולחן.

ולא מחנכים **את המנורה אלא ב**הדלקת **שבעה נרותיה בין הערבים.**

גמרא:

בעי מיניה רבי חייא בר אבין מרב חסדא: ציבור שאין להן די צורך הקרבנות כדי הקרבת **תמידין ומוספין. איזה מהם קודם?**

והוינן בה: **היכי דמי? אילימא תמידין דיומיה ומוספין דיומיה,** כגון בשבת או ביום טוב, ונסתפק אם יקריבו תמיד ללא מוסף או מוסף ללא תמיד [שכבר למדנו במשנה שאינם מעכבים זה את זה], הא **פשיטא** דבאופן זה **תמידין עדיפי** להקריב, ולא יקריב מוספין, משום **דהוו להו** תמידין של שבת או יום טוב "**תדיר**", שמצותו בכל יום, וגם "**מקודש**" שקדושת היום חלה גם על התמיד, ואילו המוספין אינם אלא מקודש, וודאי שהתמיד עדיף[4].

אלא, בהכרח, מדובר שיש להם לצורך היום כדי תמיד ומוסף. אלא שאם יקריבו מוסף

---

1. של בין הערבים. **הגהות צ"ק**

2. פירוש זה הוא לפי **התוס'** בדף נ א ד"ה שאין, בדעת **רש"י**.

3. **החזון איש** הקשה, איך יתכן לעשות חינוך במזבח הזהב, דהיינו מזבח הקטורת, הרי מבואר בזבחים [נט א] שמזבח שנעקר מקטירין קטורת במקומו, דהיינו, שאין צריך דוקא את המזבח כדי להקטיר עליו קטורת, אלא אף מקום המזבח הוא מקום הקטרת הקטורת, ואם כן, כיצד יתכן בו חינוך, שבפשטות חינוך הוא להכשיר אותו לעבודה, והרי לגבי "מקום" לא שייך חינוך, כי בכל אופן היו מקטירים במקום, ואם כן, אף במזבח העומד במקום הזה, גם ללא חינוך תיתכן בו הקטרה, כיון שהוא מקום המזבח, ולמה הוצרכו בו לחינוך.

ותירץ החזון איש, שבאמת דין החינוך של המשנה הוא לא כדי להכשיר אותו לעבודה, ואין זה כמו הדין שכלי שרת צריכים חינוך בתחלת העבודה, אלא שכל דין המשנה הוא דין מיוחד במילואים, שבזמן עזרא ובזמן הבית השלישי לעתיד לבוא, בזה הוא דין המשנה שהקרבת מילואים הוא על ידי קטורת של בין הערבים, ולכך אף שכבר קודם הוא היה מקום להקטרה. אולם זהו דין מחודש של חינוך של מילואים, שכל פעם שעושים מילואים צריך לחנך את הכלים אף שהם קדושים ולכך אף את מזבח הזהב שכבר היה יכול להקטיר בו שייך בו חינוך.

4. **רש"י** מפרש שני פרושים בביאור דברי הגמרא שתמיד נקרא תדיר ומקודש. פירוש אחד, כיון שהיום עושה אותו למקודש, ששבת עושה

היום, לא יהא להם לתמיד של מחר שהוא יום חול.

לכך הספק הוא: **תמידין דלמחר ומוספין דהאידנא, מאי?**

וצדדי הספק הם: האם **תמידין** של מחר **עדיפי,** ואף שמחר חול ואינן בגדר מקודש, **שכן** יש להם מעלת **תדיר** שבאים בכל יום, **או דילמא מוספין עדיפי, דהוו להו מקודש,** ויקריבו היום מוספין, אף שבכך יתבטל התמיד של מחר.

אמר ליה: תניתוה במשנתנו. דתנן: **"התמידין אין מעכבין את המוספין, ולא המוספין מעכבין את התמידין, ולא המוספין מעכבין זה את זה".**

והוינן בה: **היכי דמי** שבזה נאמר שאין מעכבין?

אילימא דאית ליה כדי שניהם, **ולקדם** זה לזה, בזה מדברת המשנה, שאם הקדים מוסף לתמיד אינו מעכב. וכן אם הקדים מוסף לתמיד של בין הערבים אינו מעכב.

והתניא בברייתא: **מנין שלא יהא דבר** אחר **קודם לתמיד של שחר? תלמוד לומר "וערך עליה העולה". ואמר רבא:** מהי **העולה** בה' הידיעה? **עולה** תהא **ראשונה** לכל הקרבנות והיא עולת התמיד, [שהיא החשובה, האמורה תחילה לכל העולות בפרשת פנחס].(5) ואם כן, היאך תאמר שהתמידין אין מעכבין את המוספין לענין הקדמה?

אלא פשיטא, שהמשנה מדברת **דלית ליה** מט-ב
כדי להקריב גם תמידין וגם מוספין, ויקריב איזה שירצה. **ועדיין** יש לדון, **אי** אין להן די הצורך לתמיד ומוסף **דיומיה,** והיום שבת או יום טוב, **אמאי** יקריב איזה שירצה הרי התמיד שיש לו מעלת **תדיר** והוא גם **מקודש** ואילו מוסף הוא רק מקודש. והרי **תדיר** ומקודש **עדיף** על מקודש בלבד!?

אלא, לאו, מדובר כאן שיש להם די קרבנות להיום, והחסרון הוא רק ביחס לתמיד

את התמיד למקודש, ולכך הוא תדיר ומקודש. ופירוש שני, שכל דבר שהוא קודם בהקרבה הרי הוא נקרא קדוש יותר מהשני. ולכך תמיד, שהוא קודם למוסף, הוא נחשב למקודש יותר ממוסף.

והקרן אורה הקשה, שלפי הפרוש הראשון של רש"י, כל ספק הגמרא בהמשך, שמוספין של היום הם מקודש, זה רק באופן שלמחרת יהיה חול. אולם אם יהיה ביום ששי מוסף של ראש חודש ותמיד של מחר, בזה לא יהיה קודם המוסף, שהרי אף התמיד של מחר הוא מקודש. אולם כתב הקרן אורה, שאינו כן, אלא אף באופן זה, אם מקודש עדיף יהיה קודם המוסף של היום, שרק באותו יום יש מעלה לתמיד בקדושתו. אולם אם רק למחר יהיה בו הקרבה, בזה אין מעלה לתמיד בקדושתו ויקריבו את מוסף ראש חודש.

והתוספות הקשו שספק זה הוא ספק של הגמרא בזבחים [פט ב] ולמה לא הביאה הגמרא את הראיות שהיא מביאה שם, וכתב הקרן אורה בזבחים, שיש חילוק בין הסוגיות, שהסוגיא בזבחים היא כששניהם לפניו איזה מהן קודם. אולם הסוגיא שלנו היא מה דוחה את מה, האם תדיר דוחה המקודש או לא, ולכך לא הביאה הגמרא הראיות שהביאה שם.

5. **רש"י** פסחים נח ב

דלמחר, שאם יקריבו היום מוסף בנוסף לתמיד, יחסר להם קרבן תמיד למחר. **וקתני** על כך במתניתין "**אין מעכבין זה את זה**" — **אלמא** קרבן התמיד שהוא תדיר וקרבן המוסף שהוא מקודש **כי הדדי נינהו,** ויקריב איזה מהם שירצה ואם כן נפשט הספק שתדיר ומקודש אין עדיפות לאחד על השני.

אמר ליה אביי: לעולם המשנה מדברת באופן **דאית להו** כדי שניהם. **ולקדם,** זהו חידוש המשנה שאין מעכבין, שאם הקדים המוסף אין מעכב. **ודקא קשיא לך** היאך אין מעכב, הרי למדנו **שלא יהא דבר קודם** לתמיד?

תריצנא לך: דין ההקדמה **מצוה בעלמא הוא,** והתנא מדבר לענין דיעבד דאינו מעכב(6).

תא שמע לפשוט הספק דתמיד דלמחר ומוסף דהיום איזה מהן קודם, מהמשנה במסכת ערכין: **אין פוחתין משש טלאים המבוקרין** שלא יהיה בהם מום, ארבעה ימים קודם לשחיטה, שיהיו **בלשכת הטלאים.** ומספר ששת הטלאים הוא מכוון, שהוא **כדי** הצורך בטלאים **לשבת ולשני ימים טובים של ראש השנה** החלים לאחר השבת או לפניה ברציפות, שבכל יום קרבים שני כבשים לתמיד.

והוינן בה: **היכי דמי?** באיזה אופן צריכים ששה טלאים בשבת וראש השנה הסמוכין זה לזה?

אילימא דאית ליה כבשים די צורך **תמידין ומוספין** של שבת וראש השנה, אם כן אין די בששה, שהרי **טובא הוו.** שהרי בראש השנה קרבים ז' כבשים של ראש השנה ועוד ז' כבשים של ראש חדש, ועוד ב' כבשים למוסף של שבת, הרי ט"ז.(7) וביחד עם ששת התמידין של שלשה ימים, יש כאן

---

6. **התוספות** הקשו שבגמרא במסכת יומא [כט א] כתוב שבהמה שנשחטה בלילה ומנחה שנקמצה בלילה פסולה בגלל שעשו אותה בלילה, והקשו, למה צריך לכתוב מצד שעשו אותה בלילה הרי אפשר לומר מצד שעשו אותה קודם לתמיד של שחר לכך היא פסולה.

ותירצו התוספות, שלפי מה שמבואר בסוגייתנו שכל הדין שאסור להקריב קודם לתמיד של שחר אינו מעכב, אם כן לא היה שייך לפסול מטעם שנעשה קודם לתמיד של שחר, לכך הוצרכו לפוסלו מטעם שהוא נעשה בלילה.

עוד כתבו התוספות, שכל הדין שאסור להקריב קודם תמיד של שחר הוא רק כשהגיע כבר זמן התמיד. אולם אם עדיין לא הגיע זמן התמיד, אין איסור להקריב קודם תמיד של שחר, ולכך שם, שהוא בלילה קודם זמן התמיד, אין איסור מצד שהוא קודם לתמיד של שחר.

ובתוספות ביומא תירצו, שכל הדין שאסור להקריב קודם תמיד של שחר הוא רק בהקטרה ולכך בשחיטה וקמיצה אין חסרון מה שהוא קודם לתמיד של שחר שהרי לא הקטיר קודם תמיד של שחר.

ובשפת אמת נסתפק מה הדין כשאין להם תמידין, אם יש איסור מה שהוא קודם לתמיד של שחר, או כיון שאין תמיד אין זה נקרא קודם לתמיד של שחר. והביא מדברי **האור החיים** שלא יקריבו. אולם תמה מדברי הגמרא בערכין, שמשמע כי כאשר לא היה תמיד היה אפשר להקריב את שאר הקרבנות.

7. **שטמ"ק לפי רש"י** סוף אות א.

עשרים ושנים!?

אלא לאו, בהכרח, מדובר **דלית ליה** כדי תמידין ומוספין, ובידם רק ששה כבשים, והתנא מייחסם לשבת ושני ימים של ראש השנה. נמצא שאין אומרים יקרבו בשבת שחל לפני ראש השנה שני כבשים לקרבן תמיד ושני כבשים לקרבן מוסף של שבת, והנותרים ישארו למחרת ליו"ט ראשון של ר"ה. אלא יקרבו בכל יום רק התמידין, ויתבטל המוסף מפני תמיד של מחר.

ושמע מינה תמידין עדיפי על מוספין, ואף על פי שמוספי שבת מקודשין הן, ששבת יותר קדוש מיום טוב.

ודחינן: **לא** תדייק כך. **לעולם** מדובר **דאית ליה** כדי תמידין ומוספין, ולא תקשה דאם כן לא די בששה, שיש כאן גם מוספין. כי עיקר דין המשנה הוא שיהא לו ששה טלאים מבוקרים להקרבת התמיד, ודין ביקור ד' ימים לפני שחיטה לא נאמר אלא בתמיד. **והכי קא אמר: אין פוחתין משששה טלאים המבוקרין בלשכת הטלאים,** שהם שיעור של תמידים לשלשה ימים, משום דתמיד צריך ביקור **ד' ימים קודם שחיטה.** אבל המוספין ושאר קרבנות לא צריכים ביקור ארבעה ימים, **ומני — בן בג בג היא!**

דתניא: בן בג בג אומר: מנין לתמיד שטעון ביקור ד' ימים קודם שחיטה [שהרי לא נאמרה מצוה זו אלא בפסח מצרים]? **תלמוד לומר** בפרשת קרבן התמיד "**תשמרו להקריב לי במועדו**". **ולהלן הוא אומר,** בפסח מצרים, "**והיה לכם "למשמרת" עד ארבעה עשר יום**". ואנו לומדים "שמירה שמירה" לגזרה שוה — **מה להלן,** בפסח, **טעון ביקור ארבעה ימים קודם שחיטה,** שהרי היה מקחו בעשור לחודש ושחיטתו בי"ד, **אף כאן,** בתמיד, **טעון ביקור ארבעה ימים קודם שחיטה.** ומעתה, רק בתמיד, שיש לגביו לימוד מדברי הכתוב, יש צורך בביקור. וכדי שיהא זמן להכין אחרים מבוקרים, צריך שיהיו ששה טלאים מבוקרים, ונוטל הראשונים, ומכניס אחרים לביקור[8].

אמר ליה רבינא לרב אשי: ששה כבשים הללו, לא די בהם, שהרי **שבעה הוו! דהא**

---

8. **התוספות** בסוכה [מב א] כתבו שאם הקריב קרבן תמיד שאינו מבוקר הרי הוא פסול, אף שודאי שלא היה בו מום, והמקריבו בשבת חייב חטאת, שהביקור מעכב בקרבן ופוסל אותו.

והמנחת חינוך תמה למה דין ביקור יפסול הרי לא מצאנו שהכתוב שנה עליו שהוא מעכב, וכלל הוא בקדשים שרק אם שנה הכתוב הרי זה מעכב, ואם כן לא יפסול הקרבן, וכן הוכיח שהוא משמעות דברי הרמב"ם שאין זה פוסל את הקרבן, אלא שהוא דין לכתחלה שצריך לעשות ביקור.

והטורי אבן [מגילה כט ב] נסתפק בדין ביקור זה, האם צריך שהביקור יהיה דוקא לאחר שהקדישו שכבר חל בו קדושת קרבן, או שאף קודם שהקדישו גם מועיל בו דין ביקור ואם הקדישו לאחר מכן אין צריך לבקרו.

והוכיח הטורי אבן, מדברי הגמרא בזבחים [יב א] שמשמע שהיה שייך להקדיש קרבן פסח דוקא ביום י"ד שאם לא כן הרי הוא דחוי, ואם נאמר שקודם ההקדש אי אפשר לבקרו אם כן איך שייך דין ביקור בפסח, הרי תמיד הוא מקדישו בי"ד ואין לו ארבעה ימים, ומוכח מזה, שדין ביקור הוא אף קודם ההקדש ולכך אף שיקדישו בי"ד שייך בו דין ביקור. [ועיין שם

איכא צפרא דחד בשבתא,[9] שאם חל ראש השנה בימי חמישי ושישי, ולאחריהם שבת, ובימים אלו אין מכניס אחרים לבקור, אם כן, מה יקריב למחר, ביום ראשון בבוקר, והרי לא יספיק במוצאי שבת לחזר אחר מבוקרים [אבל לתמיד של בין הערביים של יום ראשון ושל יום שני ושלישי, כבר יספיק ביום ראשון לחזר אחר כבשים שהם מבוקרים מלפני ד׳ ימים].

וקמשני בדרך קושיה: **ולטעמיך,** וכי רק זו קושיא? הרי אם נפרש שבאו כאן למנות את הצורך לשבת וראש השנה הרצופין, הרי כשעומד באמצע היום שלפני שלשת ימים הרצופין עדיין [תוס׳ ד״ה אית] **תמניא הוו! דהאיכא** קרבן תמיד **דפניא דמעלי שבתא** שהרי גם בין הערבים של ערב שבת [שאחריה חל ראש השנה להיות ביום ראשון ושני] גם צריך להקריב קרבן תמיד, ואז כבר אין מכניס אחר לבקרו, ונמצא שחוץ מג׳ ימים אלו יש לנו עוד קרבן תמיד אחד שלפניהם ואחד בבקר שלאחריהם, וביחד צריך שמונה!?

אמר לו: **הא לא קשיא,** דאכן הא דאמר שצריך שיהיו ששה טלאים מבוקרים בלשכה היינו **לבתר דאקריב** בערב שבת בין הערביים, והיינו ששה **דקאמר.**

נ-א ומקשינן: **מכל מקום, שבעה הוו,** שהרי צריך אחד לבוקר יום ראשון שאחר ראש השנה?

ומשנינן: **אלא, תנא** שאמר ששה — **בעלמא קאי.** ולא בשבת וראש השנה רצופים. דאמנם באופן זה לא מספיק בששה. **ומאי ״כדי לשבת וב׳ ימים טובים של ראש השנה״** שאמר תנא? **סימנא בעלמא** לשיעור ששה כבשים של ג׳ ימים ולא משום שצריך דוקא לראש השנה.

דיקא נמי שזה סימן בעלמא, **דקתני ״כדי״ לשבת, ולא קתני ״לשבת ולב׳ ימים טובים של ר״ה״, שמע מינה** מלשון ״כדי״ דסימן הוא. כלומר, שראוי ל שיעור זה, ולא שהם לצורך אותם ימים. והטעם שקבעו חכמים מנין קבוע לדבר, שאם יקרב ולא ימצאו טלאים תחת הטלאים שנטלו היום וכן מחר, שיהיו מצויים להם טלאים כשרים לשלשה ימים, ובתוך כך יחזרו אחר טלאים.

שנינו במשנתנו: **לא הקריבו כבש בבוקר יקריבו בין הערבים וכו׳. אמר רבי שמעון וכולה היתה קריבה בין הערבים שאין מחנכין את מזבח הזהב אלא בקטרת הסמים, ולא מזבח העולה אלא בתמיד של שחר, ולא את השלחן אלא בלחם הפנים וכו׳**[10].

והוינן בה: **חינוך מאן דכר שמיה,** ולמה בא לפרש כאן כיצד מתחנך כל אחד מן

שהאריך בזה]

9. גירסת **רש״י.**

10. **המנחת חינוך** נסתפק בדין זה שאין מחנכין אלא בתמיד של שחר, מה הדין במזבח שנפגם שהדין הוא שכל זמן שלא תיקנו אותו הרי הוא פסול להקרבה, האם כשתיקנו אותו גם צריך חינוך וכל זמן שלא נתחנך לא יוכל להקריב בו, או שרק במקום שהוא בונה מזבח חדש נאמר שהוא צריך חינוך על ידי תמיד של שחר.

והחזון איש כתב שבנפגם המזבח לא

הכלים?[11]

ומשנינן: **חסורי מיחסרא, והכי קתני: לא הקריבו כבש בבקר לא יקריבו** כלל **בין הערבים,** אף לא את התמיד השני.

במה דברים אמורים — שלא נתחנך המזבח והקרבה זו היא חינוכו, ולפיכך לא יקריבו בין הערבים תחילה, לפי שצריך לחנכו בתמיד של שחר.[12] **אבל נתחנך המזבח, יקריבו** את השני **בין הערבים,** אף שלא הקריבו את הראשון בבקר.

אמר רבי שמעון: אימתי רשאין להקריב את השני בין הערבים, **בזמן שהיו אנוסין או שוגגין** בכך שלא הקריבו בשחר. **אבל אם היו מזידין** במה **שלא הקריבו כבש בבקר, לא יקריבו** את השני **בין הערבים.**

אך אם אירע **שלא הקטירו קטרת בבקר,** ואפילו במזיד — **יקטירו** את הקטורת **בין הערבים** כמבואר להלן טעם החילוק, דבקטורת אין חשש שירגילו לפשוע בה.

והוינן בה: **מנא הני מילי** דאם לא הקריבו של שחר ועדיין לא נתחנך המזבח לא יקריבו בין הערבים?

דתנו רבנן: נאמר בפרשת תצוה "**ואת הכבש השני תעשה בין הערבים**", ואנו דורשים: "**שני — בין הערבים**". והיינו, כשכבר קרב ראשון בבקר יקרב השני בין הערביים, **ולא ראשון בין הערבים.**

במה דברים אמורים, שלא נתחנך המזבח. שהכתוב בפרשת תצוה מדבר במזבח המתחנך עתה לראשונה. **אבל** כשכבר **נתחנך המזבח, אפילו ראשון בין הערבים.** שאם שכחו ולא הביאו יום אחד תמיד בשחר אין הוא מעכב את הקרבת תמיד של בין הערבים. שהרי בפסוקים של פרשת פנחס חזרה ונאמרה שוב פרשת התמיד,[13] ונכפלה ללמדנו שאם כבר נתחנך המזבח, אז מקריבין את התמיד של בין הערבים אף

יצטרכו חינוך, שכל דין המשנה אינו כמו הדין שכלי שרת צריך חינוך, אלא שהוא דין מיוחד שבחינוך של עזרא, ובבית השלישי שיבנה לעתיד לבוא צריך לעשות הקרבה של מילואים, וזהו דין המשנה שבמילואים צריך חינוך, ואין זה מטעם להכשיר את המזבח להקרבה, אלא שזהו דין שמילואים צריכים חינוך, ולכך ודאי שבנפגם המזבח לא יצטרך לעשות חינוך, שאין זה בכלל דין המשנה, שדין המשנה הוא לא מטעם חינוך, אלא שהוא מטעם שהקרבת מילואים צריכה חינוך.

והגרי"ד הוכיח מדברי התוספתא בסוכה, שבנפגם המזבח צריך חינוך, שמסופר שם שצדוקי אחד ניסך על רגליו [כיון שאין הצדוקין מודים בדין ניסוך המים הנלמד מדרשה], ורגמוהו כל העם באתרוגיהם ונפגמה קרנו של מזבח, ומסיים בתוספתא "ובטלה עבודה באותו היום". וביאר הגרי"ד שאף שיכלו לתקן באותו היום, אולם, כיון שצריך חינוך ואין מחנכין המזבח אלא בתמיד של שחר, לכך בטלה העבודה באותו היום. ומוכח מזה שאף בנפגם המזבח הדין שצריך חינוך בתמיד של שחר.

11. עיין **תוס'** ד"ה שאין.

12. **שטמ"ק** אות א.

13. שמדבר על אחר שנתחנך, **תויו"ט.**

בשלא הקריבו תמיד של שחר.(14)

אמר רבי שמעון: אימתי רשאין להקריב בין הערבים אף שלא הקריבו בבקר? — **בזמן שהיו אנוסין או שוגגין** בבקר. **אבל אם היו מזידין** ופשעו בכך שלא הקריבו בבוקר, אנו קונסים אותם, ולפיכך אם **לא הקריבו כבש בבקר — לא יקריבו בין הערבים.**

ולא קנסו אלא בתמיד, ולא בקטרת, שאנו לא חוששים בה להרגל פשיעה. ולפיכך, גם אם **לא הקטירו קטרת בבוקר,** אפילו מזידין, **יקטירו בין הערבים.**

ומקשינן: **וכי** אם **כהנים חטאו** ויש לקנסם, האם מפני כך יהא **מזבח בטל,** ולא יוקרב קרבן שהוא חובה!?

ומשנינן: **אמר רבא: הכי קאמר** רבי שמעון: **לא יקריבו הן עצמן,** הללו שזכו בפיס והיתה הקרבה של בקר מוטלת עליהם ופשעו ולא הקריבו, **אבל אחרים,** שאר בני המשמרת שלא חטאו, **יקריבו.**

אבל, אם **לא הקטירו קטרת בבקר — יקטירו בין הערבים** אף הן עצמן, **דכיון דלא שכיחא** הקטרת קטורת כמו התמיד, שהוא קרבן עולה ויש הרבה עולות.(15) **וגם מעתרא** [מעשירה], שהקטרת מעשרת את עושיה, והכהנים המקטירים מתברכים על ידה, ועל כן **חביבא להו, ולא פשעי** בה פעם נוספת.

שנינו במשנתנו: **אמר רבי שמעון: וכולה היתה קריבה בין הערבים**(16)**, שאין מחנכין את מזבח הזהב אלא בקטרת הסמים של בין הערבים וכו':**

ומקשינן: **והתניא** בברייתא שחינוכו של מזבח הזהב הוא **בקטרת הסמים של שחר?**

ומשנינן: **תנאי היא** שחולקים בזה.

אמר אביי: מסתברא כמאן דאמר חינוך מזבח הזהב הוא **בקטרת הסמים של בין**

---

14. על פי גירסת **צ"ק ברש"י.**

15. ועוד פירש **רש"י** טעם אחר, שמעולם לא שנה בה כהן עבודה זו פעמיים מפני שמעשרת, ולכן לא הניחו לעשות.

16. **הגרי"ז בספרו** הקשה למה לדעת רבי שמעון היה צריך להקריב הכל בין הערביים, הרי אין זה קרבן אחד של מנה שהיו מקריבין חציו בבוקר וחציו בערב, ובמנחת חביתין מבואר בתוספתא שכולה היתה קריבה בין הערביים, ושם כיון שהא קרבן אחד שחציו בבוקר וחציו בערב שייך להקריב כולו בין הערביים. אולם קטורת אין הוא קרבן אחד, שהרי דעת הרמב"ם שאף פיטום הקטורת לא היה עושה את כל המנה ביחד, אלא היה מפטם חצי מנה בבוקר וחצי מנה בין הערביים, ואם כן אין זה קרבן אחד ולמה היתה כולה קריבה בין הערביים.

וביאר הגרי"ז על פי מה שיסד בעיקר דין שיעור של קטורת, שאף שיעור חצי מנה של קטורת אין זה שיעור בעצם הקרבן של הקטורת שיהיה שיעור של חצי מנה, שבקטורת בעצמה אין בה כלל שיעור ואף בכל שהוא נחשב להקטרה, וכל השיעור של חצי מנה הוא שיעור במצות הקטורת שאין הוא יוצא ידי המצוה אלא אם כן הקטיר חצי מנה.

וביאר הגרי"ז שזה הבאור מה שסובר רבי שמעון שכולה היתה קריבה בין הערביים, שאף שהדין הוא שצריך להקטיר רק חצי בין הערביים. אולם אין זה שיעור בקרבן של

הערבים. דכתיב בענין הקטרת "**בבקר בבקר בהיטיבו את הנרות יקטירנה**", ומכאן שחינוך המנורה הוא בערב, **דאי לאו דעבד הדלקה מאורתא** [בערב], **הטבה בצפרא** [בבוקר] **מהיכא?** הרי ההטבה היא נקוי הבזיכין של המנורה מדשן הפתילות שנשרפו בלילה,(17) ועל כרחך שכבר הדליק אתמול.

וכמו כן יש ללמוד דחינוך מזבח הזהב אף הוא בקטרת של ערב, דהדלקה והקטרה קשורות זו לזו, שכתוב "ובהעלות אהרן את הנרות בין הערבים יקטירנה" ואם כן עם אותה הדלקה ראשונה, שהיא בערב, אף מקטיר קטרת.

ומקשינן: **ולמאן דאמר** מזבח הזהב מתחנך **בקטרת הסמים של שחר,** מה המקור שלא מתחנך בשל בין הערבים?

ומפרשינן: **גמר ממזבח העולה** שלמדנו למעלה שחינוכו בתמיד של שחר [שכתוב: את הכבש השני בין הערבים, ולא ראשון בין הערבים], ומכאן גם לחינוך מזבח הזהב — **מה להלן בתמיד של שחר, אף כאן בקטרת הסמים של שחר.**

שנינו במשנתנו: **ולא** מחנכים **את השלחן אלא בלחם הפנים בשבת:**

ומקשינן: **אלא,** משמע מכאן, דאם יסדרו על השולחן את לחם הפנים **בחול** — **איחנוכי הוא דלא מחנך** אותו הלחם את השולחן, **הא קדושי** — **מיקדיש** אותו הלחם. ויהיה קשה, שההלכה היא שרק סידורו של הלחם על השולחן בשבת מקדש את הלחם לענין שיחול בו חלות פסול יוצא וכדומה, ולא ביום חול!?

ומשנינן: **היא גופה קמשמע לן,** שאינו מתקדש בסידורו בחול, וזהו הטעם שאין השולחן מתחנך בו, לפי **דחינוך וקידוש דשלחן** — **בשבת הוא.**

ומתפרשת הרישא **כדקתני סיפא** לענין מנורה, שאינה מקדשת כלום, "**ולא** מחנכין **את המנורה אלא בשבעה נרותיה** — **בין הערבים**". וכמו כן לענין השולחן, שכל הדינים החלים בסידורו [דהיינו קידוש וחינוך], אינם אלא כשנסדר בשבת.(18) (19)

תנו רבנן בענין קטורת הנשיאים: **זו היא קטרת שעלתה ליחיד,** שלא ככל קטרת שהיא של ציבור, ועלתה **על מזבח החיצון** שלא ככל קטרת שהיא על מזבח הקטרת הפנימי. **והוראת שעה היתה** להקטירה שלא כדין כל

הקטורת, אלא הוא שיעור במצות ההקטרה שיהיה חצי מנה, ולכך כל שלא הקריב בבוקר הרי הוא צריך להקריב בין הערביים מנה, שכיון שאין זה שיעור אחר של הקרבן, אלא שהוא אותו קרבן אף במנה, רק שבמצות הקטרתו הוא חצי מנה, לכך הרי הוא צריך להשלים ההקטרה של הבוקר ולהקטיר מנה.

17. **רש"י** תצוה ל, ז.

18. ועיין **ברבנו גרשום** שפירש: מה שם במנורה שקידושה וחינוכה היה בחול ולא בשבת, אף שלחן חינוכו וקידושו לא היה בחול אלא בשבת.

19. **הגרי"ז** הקשה, מהו החידוש שלא מחנכין המנורה אלא בהדלקת הנרות בבין הערביים? והרי לא היה עוד הדלקה במנורה, ולדעת

קטרת, וכמו שיבואר להלן.

והוינן בה: **היכא** אמורה קטורת זו שאליה מתייחסת הברייתא?

אמר רב פפא: בנשיאים, שהביאו אותה בעת חנוכת המזבח, כפי שנאמר בפרשת נשא.

ומקשינן על מה שכתוב בברייתא "זהו קטורת שעלתה ליחיד על מזבח החיצון והוראת שעה היתה", דמשמע שמפני שהיתה קטרת יחיד ובמזבח החיצון היה צורך בהוראת שעה, ומשמע: **אלא, יחיד על מזבח החיצון הוא דלא** יביא קטורת, **הא על מזבח הפנימי מקריב** אפילו היחיד, והלא אין הדין כן, כמו שנביא בהמשך.

ותו קשיא, דמשמע שרק משום צירוף הקרבת היחיד ומזבח החיצון הוא דהוצרכנו להוראת שעה, ונמצא, כי **על מזבח החיצון יחיד הוא דלא** יקטיר, **הא ציבור מקרבו** אף על החיצון, **והתניא:** יכול יהא יחיד מתנדב קטורת **ומביא כיוצא בה** כקטורת הנשיאים בתורת **נדבה, וקורא אני בו "מוצא שפתיך תשמר ועשית", תלמוד לומר** בפרשת תצוה "**לא תעלו עליו קטרת זרה**", והפסוק הזה מדבר במזבח הפנימי, ולמדנו שגם עליו אין יחיד מביא.

יכול לא יהא יחיד מביא קטורת נדבה בשום ענין מפני **שאין מביא חובתו כיוצא בה,** שלא מצינו קטורת חובה ביחיד, **אבל צבור** נ-ב **יהא מביא** גם נדבה, כיון **שמביא** קטרת **חובה כיוצא בה** פעמיים בכל יום? **תלמוד לומר "לא תעלו"** בלשון רבים, שאף ציבור לא יביא נדבה.

יכול לא יעלו הציבור קטורת **על מזבח הפנימי, אבל יעלו על מזבח החיצון? תלמוד לומר "את שמן המשחה ואת קטרת הסמים לקודש ככל אשר צויתיך יעשו"** — **אין לך** בענין הקטורת **אלא מה שאמור בענין.** דהיינו, רק על מזבח הפנימי.

ואם כן, יהיה קשה על מה דמשמע בברייתא למעלה דיחיד מקטיר נדבה במזבח הפנימי, וכן על מה דמשמע דציבור מקטירים נדבה בחיצון, וכאן מבואר דאין יחיד מקטיר אף בפנימי ואין ציבור מקטירין בחיצון!?

ומשנינן: **אמר רב פפא:** מה שכתוב בברייתא דהוראת שעה היתה מה שהביאו "קטרת יחיד במזבח החיצון" לא תלמד מזה דיחיד מקריב על מזבח הפנימי נדבה, ולא תלמד מזה דציבור רשאין להקטיר על מזבח החיצון. אלא **לא מיבעיא קאמר, לא מיבעיא**

הרמב"ם שסובר שהיתה הדלקה אף בבוקר, אם כן חידוש המשנה שרק בהדלקת בין הערביים יש חינוך. אולם לדעת שאר ראשונים שלא היתה בבוקר הדלקה אלא הטבה אם כן מהו חידוש המשנה שרק בהדלקת בין הערביים הרי לא היתה כלל עוד הדלקה.

והגרי"ד ביאר, שזה מה שבאה המשנה לחדש, שרק ההדלקה היא עושה חינוך, אבל ההטבה אינה עושה חינוך ולכך כתבה המשנה דין זה.

והגרי"ז ביאר שחידוש המשנה בשולחן שאינו מקדש אלא בסידור הלחם, הוא לומר, שאף שמבואר לקמן [פז ב] שהשולחן מקדש קומץ לפסול, בכל אופן אם ישים קומץ בשולחן לא יתחנך בזה, שרק בסידור לחם הפנים מתחנך השולחן.

דאין **ציבור** מקטירין **על מזבח החיצון, דלא אשכחן** בציבור קטורת במזבח החיצון, **ולא מיבעיא יחיד** שאינו מקטיר **על מזבח הפנימי, דלא אשכחן** הקטרת קטורת ביחיד על מזבח הפנימי, **אלא אפילו יחיד על מזבח החיצון** אינו מקטיר, על אף **דאשכחן בנשיאים,** שהם גם היו יחידים, שהקטירו בחיצון. אין ללמוד מזה משום **דהוראת שעה היתה.**

מתניתין:

בפרשת צו [פרק ו׳ פסוק י״ג ולהלן] נאמר ״זה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו לה׳ ביום המשח אותו עשירית האיפה סולת מנחה תמיד, מחציתה בבקר ומחציתה בערב. על מחבת בשמן תעשה, מרבכת תביאנה, תפיני מנחת פיתים תקריב ריח ניחוח לה׳. והכהן המשיח תחתיו מבניו יעשה אותה, חק עולם לה׳ כליל תקטר״.

מפרשה זו, המתבארת בסוגיה דלהלן, נלמדים שני חיובים של שתי מנחות שונות.

א. ״מנחת חביתין״ שמביא הכהן הגדול, שיש בה עשירית האיפה קמח, ומביאה בכל יום מביתו. מחציתה קריבה בבוקר ומחציתה בערב, ונקראת ״מנחת חביתין״, שכתוב בה ״על מחבת בשמן תעשה״.

ב. ״מנחת חינוך״, שמביא כל כהן ביום חינוכו או כהן שנתמנה לכהן גדול קודם שמתחיל בעבודה, והיא עשירית האיפה, ובאה בשלמות, ומקריבה הכהן בעצמו.

המנחות הללו נקטרות כליל, כדין מנחת כהן.

חביתי כהן גדול העשויים מי״ב חלות, והקרבים בכל יום מחצה בבוקר ומחצה בערב, **לא היו באין חצאין, אלא מביא עשרון שלם** מביתו **וחוצהו, ומקריב מחצה בבקר ומחצה בין הערבים**[20].

כהן שמביא מחצה שחרית, ומת, ומינו כהן גדול **אחר תחתיו** בו ביום קודם הקרבת התמיד של בין הערביים, **לא יביא חצי עשרון מביתו** לצרף חציו **ולא** יקריב **חצי עשרונו של ראשון** שנשאר מן הבקר, **אלא, מביא עשרון שלם** מביתו, ויקדשו כולו בכלי שרת, **וחוצהו,** כדי לקיים דין ״מחציתה״ שיהא מחצה משלם, **ומקריב מחצה** בין הערבים, **ומחצה** הנותר מהבאתו של הכהן הגדול החדש — **אבד.**

נמצאו מעתה **שני ״חצאין״ קריבין,** שהרי ראשון הקריב מחצה משלם בבקר, וכן השני בערב, **ושני חצאין** אחרים, הנותר מן הראשון ומן השני — **אובדין.**

---

20. בגמרא לעיל [ח א] נחלקו בבאור דברי המשנה, שמי שסובר שאינו קדוש לחצאין סובר שהיה מביא ומקדש כולה, ומי שסובר שמנחת חביתין קדושה לחצאין היה מביא ומקדש קדושת דמים את כולה אבל קדושת הגוף היה מקדש אפילו חציה.

ובעיקר דין מנחת חביתין שהיתה י״ב חלות דעת **הרמב״ם** שהיה עושה י״ב חלות וחציה של כל חלה היתה קריבה בבוקר דהיינו י״ב חצאי חלות. אולם דעת **הראב״ד** וכן נראה מדברי **רש״י** היה מקריב שש חלות בבוקר ושש חלות בערב.

גמרא:

תנו רבנן: אילו נאמר "עשירית האיפה סלת **מנחה** תמיד, **מחצית** בבקר ומחצית בין הערבים" ולא "מחציתה", **הייתי אומר מביא חצי עשרון מביתו שחרית ומקריב,** וחוזר ומביא, **חצי עשרון מביתו ערבית ומקריב,** ולא היה צורך שבהבאה בבקר יהא עשרון שלם. **תלמוד לומר "מחציתה בבקר"** ומכאן למדנו שבכל פעם — **מחצה משלם הוא מביא.**

הא כיצד?

מביא עשרון שלם, וחוצהו, ומקריב מחצה בבקר ומחצה בין הערבים.

נטמא מחצה של בין הערבים או שאבד, ועליו להביא אחר להקרבת בין הערביים, **יכול יביא חצי עשרון מביתו ערבית ויקריב, תלמוד לומר "ומחציתה בערב", מחצה משלם הוא מביא.**

הא כיצד?

מביא עשרון שלם וחוצהו, ומקריב מחצה, ומחצה אבד.

נמצאו שני "חצאין" קריבין, שמכל עשרון שהובא קרב מחצה, **ושני חצאין אובדין.** המחצה שנטמא מעשרון ראשון ומחצה הנותר מן השני. ותנא "לא זו אף זו" בא להשמעינו: לא זו בלבד שלא יביא חצאין בתחילה, אלא אפילו הביא שלם ואבד, לא יבא חצי אחר אלא שלם וחוצהו.

כהן גדול שהקריב מחצה שחרית ומת, ומינו כהן גדול **אחר תחתיו** בו ביום, **יכול יביא חצי עשרון מביתו** להקרבת מנחת חביתין בין הערביים **או** יקריב **חצי עשרונו של ראשון** שנותר, **תלמוד לומר "ומחציתה בערב".** ואנו לומדים מרבוי האות "ויו" שאף שקיים חצי עשרון דראשון, אינו כשר, אלא **מחצה משלם הוא מביא ומקריב**(21).

הא כיצד? מביא עשרון שלם, וחוצהו, ומקריב מחצה ומחצה אבד. נמצאו שני חצאין קרבין ושני חצאין אובדין(22).

---

21. **המקדש דוד** הקשה מה צריך פסוק שלא יביא את המנחת חביתין של חבירו [כמבואר ברש"י שלזה בא הפסוק] הרי איך יוכל להביא את החצי עשרון של חבירו הרי הוא קרבן שלו ואין אדם יכול להקריב קרבן חברו.

ותירץ המקדש דוד, שקרבן מנחת חביתין הוא קרבן מחודש, ואין זה ככל קרבן שהוא נחשב לקרבן הבעלים דהיינו הכהן גדול, אלא זהו קרבן שצריך לבוא לחובת היום. אולם אין זה קרוי על שם הכהן גדול, ולכך היה שייך לומר שאף הכהן גדול השני היה יכול להביאו במקומו כיון שאין זה קרבן הקרוי על שם הכהן גדול הראשון.

והוכיח המקדש דוד שכן הוא הגדר מדברי **הירושלמי במגילה,** שמבואר שם שכהן משיח וכהן שעבר, הדין שכהן משיח מביא מנחת חביתין, ומבואר שאם הביא הכהן שעבר כשר, ולכאורה הרי מנחת חביתין לא בא בנדבה ואיך זה כשר הרי אינו מחויב. אולם אם נאמר שאין שם הכהן על הקרבן, אם כן, אף שאינו מחויב שהדין הוא שכהן משיח קודם, כיון שיש לו שם כהן גדול הרי זה נקרא מנחת חביתין, וממילא הרי מתקיים בזה ההקרבה של הראשון.

22. **התוספות** הקשו, לפי מי שסובר שמנחת חביתין קדושה לחצאין, ומבואר לעיל שלדבריו פרוש דברי המשנה שמביא שלם היינו רק קדושת דמים, אם כן, מה שייך לומר שמחצה

תני תנא קמיה דרב נחמן בדין אותן חצאין הנותרים מכהן ראשון בבקר וכהן שני בערב: **מחצה ראשון ומחצה שני תעובר צורתן** על ידי לינת לילה, **ויצאו לבית השריפה.**

אמר ליה רב נחמן: בשלמא מחצה **דראשון איחזי להקרבה** כאשר הכהן הגדול היה חי והפריש מחצה זה להקרבת בין הערבים, וכיון שנדחה לא ישרף בלא פסול בגופו כדין קדשים, שמשום בזיון אינם נשרפים עד שתעובר צורתו, ולכן צריך עיבור צורה. **אלא** מחצה **שני** שנותר ממה שמביא הכהן גדול שנתמנה עתה **למה ליה עיבור צורה?** והרי **מעיקרא לאיבוד קא אתי.** שדחוי הוא מעיקרו כיון שאינו עומד להקרבה, ולמה לא ישרף מיד בלא עיבור צורה?

ומשני: **דאמר לך** להצריך בשניהם עיבור צורה **מני? תנא דבי רבה בר אבוה הוא. דאמר: אפילו פיגול** שכבר יש בו פסול הגוף **טעון עיבור צורה** [שלמד בגזרה שוה "עון עון" מנותר, ונותר נפסל בלינה], וכל שכן זה, שרק נדחה, ואין בו פסול הגוף.

רב אשי אמר: אפילו תימא רבנן דפיגול אין צריך עיבור צורה, אלא נשרף מיד, כאן צריך עיבור צורה דלא נחשב דחוי מעיקרו, **כיון דבעידנא דפלגינהו בהו** לאותה עשירית האיפה אין חצי מסוים שמבורר שהוא זה שיקרב ולא החצי השני, אלא **אי בעי האי מקריב ואי בעי האי מקריב,** ונמצא שכל מחצה **מיחזא חזו** להקרבה אלא שרק אחר כך נדחה חצי אחד, ולפיכך לא ישרף בלא שיפסל בעיבור צורה.

איתמר: חביתי כהן גדול — כיצד עושין אותן? כיון שנאמר בהן עשיה במחבת, ונאמר בהן גם אפיה בתנור, שנאמר "מורבכת תביאנה תפיני מנחת פתים". ועתה דנה הגמרא אם אפיה קודמת או טיגון.

רבי חייא בר אבא אמר רבי חנינא: אופה, ואחר כך מטגנה, כמבואר הטעם להלן.

רבי אסי אמר רבי חנינא: מטגנה, ואחר כך אופה.

אבד הרי הוא יכול לפדות את זה?

והתוספות כתבו, שזה הפרוש מחצה אבד. **והברכת הזבח** פירש דברי התוספות, שעצם זה שהוא צריך לפדותו הרי זה נקרא שאבד. אולם **הקרן אורה** הקשה על זה מדברי הגמרא בהמשך, שאומרת ששניהם יצאו לבית השריפה, וישאר קשה, הרי זה רק קדושת דמים!? וביאר הקרן אורה, שכונת דברי התוספות היא כמו שמבואר בירושלמי שקלים, דהיינו, שאף קדושת דמים של מנחת חביתין הדין הוא שמותר עשירית האיפה הולך לאיבוד, ולכך אף כאן אף שהוא רק קדושת דמים, הרי הוא כמו מעות שהולכים לאיבוד. [ומה שנשרף, היינו משום שהוא סובר שעשרון מקדש, וכיון שכן הרי הוא חייב להיות קדושת הגוף וטעון שריפה, ירושלמי שם].

ובקרן אורה כתב ליישב עוד לפי דברי הרמב"ם, שדעת הרמב"ם שמנחת חביתין היתה י"ב חצאי חלות, אם כן כדי להקריב חצי היה מוכרח לקדש את כולם כדי לעשות י"ב חלות, ורק אם זה שש שש שייך לקדש חציין. אולם אם זה י"ב חצאין הרי הוא חייב לקדש כולם, ואם כן אין זה קדושת דמים שהרי כדי להקריבו היה חייב לקדש הכל קדושת הגוף.

אמר רבי חייא בר אבא: כוותיה דידי מסתברא, שאופה ואחר כך מטגנה, שנאמר "**תופיני**", ואנו דורשים את זה בלשון ראשי תיבות , כמו "**תאפינה נאה**" שתהיה נאה בשעת אפייתה, ואם מטגנה תחילה הרי היא משחירה מן השמן ומן המחבת ואיננה נאה.

רבי אסי אמר: כוותיה דידי מסתברא, שמטגנה ואחר כך אופה, שנאמר "**תופיני**" ואנו דורשים כמו "**תאפינה נא**", שתהא מבושלת מעט בשעת אפייתה ["נא" הוא לשון בישול מועט, כנאמר בקרבן פסח "לא תאכלו ממנו נא"], ועל ידי הטיגון היא נעשית תחילה "נא", ואחר כך אופה.

כתנאי, שחולקים במחלוקת זו:

"**תופיני**" — **תאפינה נא** [זו דעת תנא קמא]. ונמצא, שהוא סובר מטגן ואחר כך אופה.

רבי אומר: תאפינה נאה. שאופה קודם הטיגון.

רבי דוסא אומר: תאפינה רבה, אפיות הרבה [וזו דעה שלישית, שלא נזכרה בדעות האמוראים לעיל].

ומבארינן: רבי דוסא **אית ליה "נא" ואית ליה "נאה"**. ולפיכך יאפנה תחילה בלא שמן, ולא כל צרכה, קודם הטיגון, כדי לקיים תאפנה נאה, ומטגנה, ולאחר מכן גומר אפייתה כל צרכה, לקיים תאפנה נא.(23) (24)

ומביאה הגמרא דרשה נוספת, ד"תופיני" משמע שתהא נאה.

תנן התם: חביתי כהן גדול — לישתן, ועריכתן, ואפייתן — בפנים העזרה דכיון שנתקדשה הסולת בכלי של חצי עשרון דהוא כלי שרת שנמשח, אין מוציאין אותה [מה שאין כן בשאר מנחות שאפשר לעשות בחוץ משום שמדידתן היא בכלי עשרון, ועשרון לא נתקדש] **ודוחות את השבת,** ככל קרבן שקבוע לו זמן.

והוינן בה: **מנא הני מילי** שאפייתן דוחה שבת, ולמה שלא יאפה מאתמול?

אמר רב הונא: משום שכתוב "**תופיני**", ואנו דורשים: **תאפינה נאה!** שתהא נאה גם לאחר אפיה, בשעת הקרבה, **ואי אפי לה מאתמול, אינשפה לה** [היא מתנפחת ברוח] ומשתנה צורתה, ואינה יפה.

מתקיף לה רב יוסף: וכי משום כך יש לאפותה בשבת? יאפנה בערב שבת, וכדי שלא תתנפח **אימא דכביש ליה בירקא,** יטמננה בירקות, כדי שלא תשלוט בה הרוח!?

ומביאה הגמרא מקור אחר לאפייתה בשבת:

דבי רבי ישמעאל תנא: אנו לומדים זאת, ממה שכתוב "על מחבת בשמן תעשה". ואנו דורשים: "**תעשה**" **ואפילו בשבת,** "**תעשה**" **ואפילו בטומאה!**

אביי אמר: זה שהיא נאפית בשבת הוא

---

23. כן פירש **רש"י** בפירוש הראשון.

24. **הרמב"ם** כתב בסדר עשיית מנחת חביתין "ואופה החלה מעט ואחר כך קולה אותה על המחבת בשאר רביעית השמן שלה". ומבואר בדברי הרמב"ם שעושה טיגון לאחר אפייה, והאפייה בעצמה אינה אלא מעט ואינו אופה אותה שוב כדעת רש"י.

נא-א משום **דאמר קרא "סלת מנחה תמיד". הרי היא כמנחת תמידין,** מה מנחת תמידין דוחה שבת [שכתוב גבי שבת "על עולת התמיד"] אף זו דוחה שבת.

רבא אמר: מה טעם לא תאפה מאתמול, לפי שכתוב "**על מחבת** בשמן תעשה", **מלמד שטעונה כלי** שרת לאפייתה, **ואי אפי לה מאתמול** הרי **איפסיל ליה בלינה,** כיון שכבר נתקדשה בכלי שרת באפייתה, וכמו ששנינו במסכת מעילה, שהמנחות משקדשו בכלי הוכשרו ליפסל בלינה ואם כן מוכח מזה שאפייתה בשבת כדי שלא יפסל בלינה[25].

תניא בברייתא **כוותיה דרבא:** מזה שכתוב "**על מחבת", מלמד שטעונה כלי.**

וממשיכה הברייתא לדרוש את הפסוק הזה:

מזה שכתוב "**בשמן**" — **להוסיף לה שמן.** וכמבואר להלן מהי ההוספה.

ואיני יודע כמה נחשב להוספה, **הריני דן: נאמר כאן "שמן"** במנחת חביתין, **ונאמר להלן במנחת נסכים** של כבשים של תמיד "ועשרון סלת בלול **בשמן", מה להלן** במנחת נסכי התמיד וכן בכל נסכים של כבשים כתוב שם "רבע ההין" דהיינו **שלשת לוגין לעשרון** סולת, **אף כאן** בחביתין **שלשת לוגין לעשרון** סולת, ולפי זה נלמד דרבוי שמן היינו שלשת לוגין, ושלא כמנחת נדבה, שדינה יבואר להלן.

או כלך לדרך זו בלימודך, ותלמד ממנחת נדבה: **נאמר כאן** בחביתין **שמן, ונאמר** גם **במנחת נדבה** "ויצק עליה **שמן", מה להלן לוג אחד** לעשרון [כמו שלומדים לקמן בפרק שתי מידות מזה שכתוב [ויקרא יד, כא] "ועשרון סלת אחד בלול בשמן למנחה ולוג שמן"] **אף כאן לוג אחד.**

והכסף משנה פירש שהרמב"ם פסק כרבי דוסא, ודעת הרמב"ם, שביאור דברי הגמרא שתאיפנה נא ונאה היינו נאה שיהא הטיגון לאחר האפייה, ונא פרושו, שהאפייה בעצמה תהא מועטת, ולא כפרוש רש"י שהאפייה תהיה בדבר מבושל מעט ואופה אותה פעמים הרבה, אלא שהאפייה בעצמה תהיה מועטת, ולכך סבר הרמב"ם שאופה אותה רק מעט שזה פרוש דברי הגמרא תאפינה נא.

25. **התוספות** ביארו שכונת דברי רבא שעיקר דחיית שבת נלמד מתעשה או מהרי היא לך כמנחת תמידין, רק שהסיבה שאף האפייה דוחה שבת היינו משום שאי אפשר לעשותו מערב שבת משום שהוא יפסל בלינה.

והקשו התוספות, שהרי מבואר לקמן שכלי שרת לא מקדשין שלא בזמנן, דהיינו אם קידש לחם הפנים בערב שבת לא קידשו השולחן כיון שזמן הסידור הוא בשבת, ואם כן הרי יכול לעשותו במחבת ולא יפסל בלינה כיון שלא קידשו המחבת שהרי זמן האפייה הוא בשבת.

ותירצו התוספות, שכיון שכתבה התורה שיעשה את זה במחבת, אם כן מבואר שהמחבת מקדשת בכל אופן, ולכך אף שהוא יקדש שלא בזמנו גם תקדש המחבת שכן הוא דין התורה שהמחבת מקדשת.

עוד תירצו התוספות שכיון שאי אפשר לקדש אותה בשבת אם כן זה נחשב הזמן שלה ואין זה נחשב שלא בזמנו ולכך הכלי שרת יקדש אותו.

ובקרן אורה כתב ליישב, שכל הדין שכלי שרת לא מקדשין שלא בזמנן היינו רק במקום שאין זה הזמן של הדבר כגון בלחם שזמן

נראה למי דומה מנחת חביתין.

דנין מנחת חביתין שהיא **תבש״ט**, דהיינו, שהיא **תדירה** ו**באה** חובה, ודוחה **שבת** ו**טומאה**, **מתבש״ט**, שאף מנחת נסכי התמיד היא **תדיר**, **באה חובה**, **דוחה שבת**, **דוחה טומאה**, ולפיכך יש ללמוד זו מזו שהריהן דומות בכל אלו הדינים. **ואין דנין** חביתין שהיא **תבש״ט** ממנחת נדבה **שאינו תבש״ט**. דכל קרבן שאין קבוע לו זמן אינו דוחה שבת וטומאה.

או כלך לדרך זו: דנין חביתין שהן **יג״ל** שהיא מנחת יחיד של כהן גדול, ובאה בגלל עצמה, [ולא כנסכים של תמיד שהם חובת הזבח]. ויש עמה לבונה, ממנחת נדבה שאף בה ישנם כל אלו שסימנם **יג״ל**: יחיד, בגלל עצמה, לבונה, ואין דנין חביתין שיש בה **יג״ל** מנסכי תמידין **שאינו יג״ל**, שהם קרבן צבור ואינו של יחיד, ואינה באה בגלל עצמה, וכן אינם טעונים לבונה.

רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר: כיון שאין להכריע ללמוד מן הדין מתבש״ט או מיג״ל, מן הכתוב נלמד למי דומה, שנאמר בחביתין: ״**סלת מנחה תמיד**״ — **הרי היא לך כמנחת תמיד, מה מנחת תמידין** שדינה **ג׳ לוגין לעשרון, אף זו**, מנחת חביתין, **ג׳ לוגין לעשרון**.

רבי שמעון אומר: ספק אחר יש כאן בשיעור השמן: **ריבה כאן שמן** [כמו שאמרנו לעיל ״בשמן״ להוסיף לה שמן, ואיני יודע כמה] **וריבה במנחת** נסכים של **כבשים שמן**, ששיעור השמן במנחת נסכים הוא יתר על שיעור השמן שבמנחת נדבה [שאינה אלא לוג]. **מה להלן**, בכל נסכי כבש, השיעור הוא **שלשת לוגין לעשרון, אף כאן**, בחביתין, **שלשת לוגין לעשרון**.

או כלך לדרך זו, ריבה כאן בחביתין **שמן, וריבה במנחת** נסכי **פרים ואילים שמן, מה להלן שני לוגין לעשרון** שהרי לפר מביא שלשה עשרונים סולת וחצי ההין שמן שהם ששה לוגין, ביחס של שנים לעשרון, ובאיל מביא שני עשרונים ושלישית ההין שמן שהם ארבע לוגין, ביחס של שני לוגין לעשרון, ונלמד לחביתין **אף כאן**, שלמדנו לריבוי שמן, יביא **שני לוגין לעשרון**.

נראה מנחת חביתין **למי** היא **דומה. דנין מנחה הבאה עשרון ממנחה הבאה בעשרון**, ולפיכך יש ללמוד חביתין מנסכי הכבש שהם עשרון סולת ושמנו ג׳ לוגין, **ואין דנין מנחה הבאה עשרון ממנחה** של נסכי פר ואיל, **הבאה ב׳ וג׳ עשרונים**. עד כאן הברייתא.

והוינן בה: **הא גופא קשיא, אמרת** שאנו לומדים מהפסוק ״**בשמן**״ **להוסיף לה שמן**, ומשמע שלומדים הוספה על השיעור הרגיל, **והדר תני: נאמר כאן שמן ונאמר במנחת נדבה שמן**, ורצינו ללומדה ממנחת נדבה ששם נקבע השיעור הפחות ביותר לעשרון, והרי אם תלמד ששיעור השמן הוא לוג, כמו בנדבה, אין כאן כל הוספה?

הסידור הוא בשבת, וכן מבואר לגבי קידוש קומץ בלילה אין זה זמנו כיון שהקרבתה רק ביום. אולם באפייה, כיון שהאפייה בעצמה אין לה זמן, אין את הדין שכלי שרת לא מקדשין שלא בזמנן, ולכך אף אם יקדש בערב שבת יפסל בלינה.

ומשנינן: **אמר אביי** הרישא והסיפא הם שני תנאים **ומאן תנא "בשמן — להוסיף", רבי שמעון היא.** והוא מסתפק רק אם ללמוד מנסכי כבש או מנסכי פר ואיל, ובאמת צריך יותר מלוג אחד, כיון שלומדים בשמן להוסיף לה שמן.

ובדינא, מאן קא מהדר לומר "או כלך לדרך זו", לדון ללמוד ממנחת נדבה — **רבי ישמעאל** בנו של רבי יוחנן בן ברוקה הוא. ולדעתו לא דורשים במנחת חביתים "בשמן" להוסיף לה שמן, אלא דורשים לה לקבוע לה שיעור שמן, כמו בנדבה.

רב הונא בריה דרב יהושע אמר: כולה רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה היא. ומה שנסתפקנו שאפשר שרק לוג אחד נותנים בה, אף דיש פסוק להוסיף לה שמן, **והכי קאמר,** שמסתפק התנא מה נלמד מ"בשמן"? האם אכן נדרש "**בשמן**" **להוסיף לה שמן,** והיינו יתר על השיעור הרגיל **דאי לקבוע לה שמן** וללמד שיש בה שמן כשאר מנחות ולא שתהא חריבה, הא **לא צריך,** שהרי **כיון דכתיב בה "על מחבת"** — **כמנחת מחבת דמיא,** וממילא ידוע שיש בה לפחות לוג שמן.

או דילמא, **אינו** בא "בשמן" **אלא לקבוע לה שמן,** וללמד שאינה חריבה ללא שמן כלל, **דאי לא כתב רחמנא "בשמן" הוה אמינא תיהוי כמנחת חוטא** שהיא חריבה [ומה שכתוב "על מחבת" אין זה ללמדנו שצריך שמן כמנחת נדבה אלא ללמדנו שיביאנה באותו כלי].

הדר, אמר רבי ישמעאל: **תיהוי נמי** דבא הכתוב **לקבוע לה שמן,** עדיין **תיתי מדינא** שנותנים בה יותר מלוג, [וכפי שנידון בברייתא "נראה למי דומה"] **ודן דינא, ולא אתיא ליה,** שהרי לא הוכרע מהיכן ללמוד דינו, אם מיג"ל או מתבש"ט **ואצרכא קרא "סולת מנחה תמיד"** שהרי היא כמנחת תמידין שהיא ג' לוגין שמן לעשרון, **כדמסיים רבי ישמעאל מילתיה.**

רבה אמר: כולה רבי שמעון היא. ומה שדנה הברייתא מהו שיעור השמן, אף שללוג אחד אין צריך פסוק — "**אילו לא נאמר**" לימוד זה **קאמר. והכי קאמר:** אמנם אם דרשת "**בשמן**" ודאי **להוסיף לה שמן** יתר על לוג היא באה, **דאי לקבוע לה שמן,** וללמד שלא תהא חריבה כמנחת חוטא, **לא צריך** הפסוק ד"בשמן", **כיון דכתיב בה "על מחבת"** הרי **כמחבת דמיא,** וודאי שאינה חריבה. ומזה שכתוב "בשמן", על כרחך, להוסיף לה שמן יותר מלוג.

ובא רבי שמעון לדון מה הייתי סבור ללא דרשה זו: **ועד שלא יאמר "בשמן" יש לי** ללמוד **בדין,** אם שיעורה בלוג או בג' לוגין? **ודן דינא** האם דנין תשב"ט מתבש"ט או יג"ל מיג"ל, וכמו שאמרנו לעיל. ולבסוף **לא אתיא ליה** כיצד להכריע, **ואצרכא "בשמן"** ללמד דצריך הוספת שמן [ולא כנדבה, דשיעורה בלוג ואין זו הוספת שמן]. **הדר אמר** רבי שמעון שעדיין יש לדון אי הוספת השמן בחביתין היא שלשה לוגין כמנחת נסכים או **תיהוי כמנחת פרים ואילים** דזה גם הוספה, שדינן בשני לוגים. **הדר אמר, דנין מנחה הבאה עשרון וכו'** ומכאן הכריע נא-ב
ללמוד ממנחת נסכי כבשים ששיעורה ג' לוגין.

מתניתין:

משנתנו עוסקת בדיני מנחת חביתין במקרה שמת הכהן הגדול, שהיא קרבה גם בהעדרו [כמו שלומדים בגמרא לקמן], ונידון משל מי היא קרבה.

לא מינו כהן אחר תחתיו של הכהן הגדול שמת — **משל מי היתה קריבה** מנחת חביתין?

רבי שמעון אומר: משל ציבור, מתרומת הלשכה, היא באה בהעדר הכהן הגדול.

רבי יהודה אומר: משל יורשין של הכהן הגדול היא קרבה עד שיתמנה אחר[26].

ושלימה היתה קריבה ולא חצאין. שלא נאמר דין מחצית אלא בהקרבת כהן גדול. ודין זה הוא בין לרבי שמעון ובין לרבי יהודה.

גמרא:

תנו רבנן: כהן גדול שמת, ולא מינו כהן אחר תחתיו, מנין שתהא מנחתו קריבה משל יורשין? תלמוד לומר "והכהן המשיח תחתיו מבניו יעשה אותה",

ודרשינן: מי שראוי מבניו להיות תחתיו, הוא יעשנה.

יכול יקריבנה למנחת חביתין שאחר מות הכהן גדול **חצאין,** כמנחת כהן הבאה בחייו? **תלמוד לומר** "והכהן המשיח תחתיו מבניו יעשה אותה", ואנו דורשים: "**אותה**" — **כולה ולא חציה, דברי רבי יהודה.**

רבי שמעון אומר: אינה באה משל יורשין אלא משל ציבור, שנאמר בה "**חק עולם**" ואנו דורשים שבאה **משל עולם.**

ועוד דורשים מה שכתוב "**כליל תקטר**" — **שתהא כולה בהקטרה.** שאינה נאכלת אף כשבאה משל ציבור ואינה מנחת כהן והרי

---

26. **המנחת חינוך** כתב שדין זה שיורשין מביאים מנחת חביתין הוא בכל יורשין, דהיינו בין אם זה בן או בת או אח, כל היורשים הללו הרי הם חייבים להביא את המנחת חביתין של הכהן גדול. אולם **בחזון איש** כתב שדין זה שיורשים מביאים הוא רק בבן. ולא עוד, אלא רק בבן הראוי להיות כהן גדול, אבל אם הבן הוא חלל שאינו ראוי להיות כהן גדול אינו מחויב להביא את המנחת חביתין של אביו.

והתוספות יום טוב [במסכת שקלים] כתב, שעיקר דין זה דיורשין מביאין המנחת חביתין הוא רק בהשאיר להם האב נכסים, שהדין הוא שהם צריכים להביא מנכסיו את המנחת חביתין. אולם אם לא השאיר להם נכסים אינם צריכים להביא המנחת חביתין של אביהם.

ובקרן אורה ובמנ"ח חלקו וכתבו, שדין זה שהוא בא משל יורשים הוא בין אם השאיר להם האב נכסים ובין אם לא השאיר נכסים, שזהו חובה על היורשים להביא מנכסיהם את המנחת חביתין של אביהם.

ובמקדש דוד כתב בעיקר גדר קרבן זה, שאין זה רק קרבן שחייבים היורשים אלא שאביהם מתכפר בקרבן זה, וכן הוא לשון הרמב"ם שזה עבור כפרתו, דהיינו שבזה מתכפר אביהם, וכן ברבנו גרשום בהמשך הסוגיא מבואר דקרבן זה הוא בא לכפרת אביהם והוא נחשב המתכפר בזה, ואין זה נחשב קרבן שלהם.

היא ככל מנחת כהן שמוקטרת כליל אף שאינה מנחת כהן.[27]

ומקשינן: **והאי "הכהן המשיח" להכי הוא דאתא,** לדרוש דבאה לאחר מיתתו משל בניו? **והא מיבעי ליה לכדתניא, "זה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו לה' ביום המשח אותו"**, שכל כהן ואפילו הדיוט מביא מנחה זו ביום חינוכו. **יכול יהו אהרן ובניו מקריבין קרבן אחד** ביום המשחם [כמו שמשמע "זה קרבן" אהרן ובניו בלשון יחיד]? **תלמוד לומר "אשר יקריבו לה'"** בלשון רבים, דהיינו **אהרן בפני עצמו ובניו בפני עצמן,** לשם חינוך, ומאותו יום ואילך אינם מביאים, אבל כהן גדול מביא בכל יום.

"בניו" אלו כהנים הדיוטות המביאים ביום חינוכם.

אתה אומר כהנים הדיוטות, או אינו אלא כהנים גדולים היורשים מקום אביהם, וללמד שלא רק אהרן מביא מנחה זו, אלא כל כהן גדול שיעמוד מהם לדורות.

כשהוא אומר "והכהן המשיח תחתיו מבניו", הרי כל **כהן גדול** שהוא תחתיו של אהרן **אמור. הא מה אני מקיים** "זה קרבן אהרן **ובניו"**? על כרחך מה שחזר ואמר "בניו" — **אלו כהנים הדיוטות** המתחנכים. עד כאן לשון הברייתא.

והשתא מקשינן: איך למדנו לעיל מפסוק זה ד"הכהן המשיח תחתיו מבניו" שלאחר מיתה, קודם שנתמנה אחר, שהיא באה משל יורשים, הרי צריך את זה ללמוד שאחר מבני אהרן שיעמוד לכהן גדול מביא מנחת חביתים כל יום לדורות כמו אהרן!?

ומשנינן: **אם כן,** שבא רק ללמד דיורשים יקריבו החביתים כל זמן שלא מינו אחר תחתיו, **לכתוב קרא "הכהן המשיח תחתיו, בניו, יעשה". מאי,** מהו זה שאמר הכתוב **"מבניו",** בהוספת האות מ'? **שמעת מינה תרתי.** האחד, שיורשי הכהן גדול מביאין מנחת חביתין. וכן, שאחד מבניו שיעמוד תחתיו לכהן גדול, יביא. ומזה אנו לומדים ל"אהרן ובניו", שבניו ההדיוטות מקריבים מנחת חינוך בעת חינוכם לעבודה.[28]

ומקשינן קושיא אחריתי: **ורבי שמעון,** דסבר שבאה משל ציבור, **האי "אותה"** שדרשנו לעיל "כולה ולא חציה" **מאי עביד ליה?** דלדבריו כבר למדנו שלימה מ"כליל תקטר".

ומשנינן: **מיבעי ליה לכהן גדול שמת ומינו אחר תחתיו** בו ביום, **שלא יביא חצי עשרון מביתו, ולא חצי עשרון של ראשון,** ולומדים זאת מ"אותה", כולה ולא חציה.

ומקשינן: **ותיפוק ליה מן "ומחציתה"**— בערב" כמו שדרשנו לעיל [דף נ ב] לדין זה מריבוי ד"ויו".

ומשנינן: **וי"ו** דומחציתה **לא דריש,** ומילת

---

27. [לישנא אחרינא **ברש"י** דכל זמן שקריבה היא משל ציבור באה שלימה ולא חצאין].

28. **הרמב"ם** כשהביא הדין שמנחת חביתין של כהן גדול שמת באה משל יורשין כתב, "מת כהן גדול בשחרית אחר שהקריב חצי העשרון ולא מינו כהן אחר מביאין היורשים עשרון שלם וכו' ", ודייק מזה **השפת אמת** שדעת הרמב"ם שכל הדין שהיורשים מביאים זה רק באותו יום אבל למחרת אין דין על היורשים להביא, וכתב

מחציתה צריכה לעיקר הדין שמביא שלם וחוצהו בכהן עצמו.

ומקשינן: **ורבי יהודה,** הסובר משל יורשים באה לאחר מיתה, ולא דורש "חק עולם משל עולם", **האי "חק עולם", מאי עביד ליה?**

ומשנינן: **חוקה — לעולם תהא.** שהיא מצוה לדורות ולא רק לאהרן ובניו הכתובים בפסוק.[29]

ומקשינן עוד לרבי יהודה: **"כליל תקטר" למה לי?** הרי לדבריו היא מנחת כהנים, שהרי יורשיו מביאין אותה, ופשוט שהיא כליל.[30]

ומשנינן: **מיבעי ליה לכדתניא: אין לי אלא עלינה** האמורה למעלה בפרשה, והיינו **מנחת כהן גדול,** שהיא **בכליל תקטר,** שנאמר בה מצות עשה דכליל, **ותחתונה** במנחת נדבה שהיא **מנחת כהן הדיוט בלא תאכל** לאסור בלאו את אכילת שייריה.

מנין ליתן את האמור של זה בזה, ואת האמור של זה בזה, שיהא לאו אף במנחת כהן גדול ועשה דהקטרת כליל אף בהדיוט?

תלמוד לומר "כליל כליל" לגזירה שוה, ולפיכך הוצרך הכתוב כאן כליל תקטר, ומכאן למדנו מצות עשה לכל מקום. **נאמר כאן כליל, ונאמר להלן כליל. מה כאן** במנחת כהן גדול **בכליל תקטר** מצות עשה, **אף להלן** במנחת הדיוט **בכליל תקטר. ומה להלן** בהדיוט נאמר לא תאכל **ליתן לא תעשה על אכילתו, אף כאן ליתן לא תעשה על אכילתה.**

והדרינן לברר עיקר דינו של רבי שמעון דמנחת חביתין של כהן גדול שמת דבאה משל ציבור.

והוינן בה: **וסבר רבי שמעון משל ציבור** היא באה מדין **דאורייתא? והתנן** במסכת

השפת אמת שבשאר ימים יביאו משל ציבור, וכן כתב **האור שמח,** וכתב ליישב סתירת דברי הרמב"ם, שבהלכות תמידין ומוספין כתב שהוא משל יורשין ובהלכות שקלים כתב שהוא משל ציבור, ואם נאמר שרק ביום ההקרבה מביאים היורשים, יתיישבו היטב דברי הרמב"ם, שבהלכות שקלים הוא מדבר בשאר ימים שאז אינה באה משל בניו ובאה משל יורשים.

29. שהייתי אומר שאהרן מקריב חביתין בכל יום ובניו רק בשעה שנעשו כהנים גדולים, ולא בכל יום. **תוספות.**

30. **הקרן אורה** ביאר, שלפי הלשון השניה של רש"י, שמה שלומד רבי שמעון מכליל תקטר היינו לומר שכולה בהקטרה ולא חציה, מקשה הגמרא שלרבי יהודה כבר לומדים זאת מהפסוק של אותה כמבואר לעיל.

והמקדש דוד הקשה [ללשון הראשון ברש"י], מה מקשה הגמרא שלרבי יהודה לא צריך פסוק לומר שהיא כליל כיון שהרי היא מנחת כהן שהיורשין מביאים אותה, הרי לדברי המנחת חינוך [שהובא לעיל] אף בת דינה שצריכה להביא מנחת חביתין של אביה, ובזה לא שייך לומר שזה מנחת כהן שהרי בבת כהן אין את הדין של מנחת כהן.

ונראה, שאין זה קושיא, שהרי נתבאר לעיל שקרבן זה נקרא הכהן גדול המתכפר וכיון שהכהן גדול הוא המתכפר הרי זה נקרא מנחת כהן אף שהביאה את זה בת כהן שאין בה דין

שקלים: **אמר רבי שמעון: שבעה דברים התקינו בית דין** ליקח מתרומת הלשכה אף שאינו מעיקר הדין **וזה אחד מהן: עובד כוכבים ששלח עולתו ממדינת הים** שבני נח משלחים נדבות למקדש, אם **שלח עמה** דמי **נסכים** [דאילו נסכים ממש נטמאו בידיו] **קריבה משלו, ואם לאו קריבין משל ציבור** שעולת נדבה מחויב נסכים.

וכן גר שמת והניח זבחים שהפריש בחייו שדינם ליקרב אחר מיתתו ואין לו יורשים שיביאו הנסכים אזי אם **יש לו נסכים** שהפרישן בחייו [כי לאחר מיתה הכל הפקר], **קריבין משלו. ואם לאו, קריבין משל ציבור. ותנאי בית דין הוא** ליקח מתרומת הלשכה לדברים אלו.

וכן **כהן גדול שמת ולא מינו כהן אחר תחתיו,** תיקנו **שתהא מנחתו קריבה משל ציבור.** ואם כן, היאך נאמר שסבר רבי שמעון שמדאורייתא היא משל ציבור ודורשים זאת מפסוק? והרי במשנה בשקלים אמר רבי שמעון שתקנת חכמים היא!?

ומשנינן: **אמר רבי אבהו: שתי תקנות הוו** בענין קרבן כהן גדול שמת. עיקר דינו הוא **דאורייתא** שיבוא **מדציבור,** כמו שלומדים מ"חק עולם". אולם **כיון דחזו** בזמן בית שני שעמדו יותר משלש מאות כהנים גדולים שכל אחד לא הוציא שנתו [ונשתהו מלמנות אחר], וראו **דקא מידחקא לישכה** מהוצאה זו בכל שנה משך זמן, **תקינו דלגבי מיורשים,** וימסרוה לציבור. **כיון דחזו דקא פשעי בה** יורשים, ואין מביאים אותה, שוב **אוקמוה אדאורייתא,** שתבא משל לישכה. ונמצאת עכשיו קריבה מן הצבור מן תנאי בית דין, כמו עיקר הדין מן התורה[31].

ומבארינן אגב סוגייתנו להמשך המשנה בשקלים בדברים הבאים משל לשכה מתקנת חכמים. דתנן התם בתקנה הששית: **ועל פרה — שלא יהא מועלין באפרה.** דהנהנה מאפרה לא יתחייב קרבן מעילה.

מנחת כהן.

31. **התוספות** לקמן [דף נב] כתבו, שהתקנה הזו שעשו שלא יגבו משל ציבור עשו אף לרבי יהודה, שאף רבי יהודה לא נחלק בתקנות, ותיקנו שלא יהיה משל יורשין אלא משל ציבור.

ובקרן אורה תמה, שהרי במשנה בשקלים שהובאה התקנה הזאת כתוב שרבי יהודה חולק אף בזה, ומשמע שלדעת רבי יהודה לא נתקנה תקנה זו, ותמיד היה הדין שיהיה משל יורשין.

והחזון איש הקשה על דברי התוספות, איך אפשר לומר שתקנו שלא יגבו מן היורשים אלא משל ציבור, הרי דין הקרבן הזה שיהיה קרבן של יורשין ולא של ציבור, ואיך תתקיים חובתם במה שיביאו משל ציבור.

וביאר החזון איש, שאף כאשר מביאים היורשים, אין הוא קרבן של היורשים, אלא שאם מת הכהן הגדול דין הוא שתהיה מנחת חביתין קריבה, אולם אין זה כלל הקרבה של בעלים, אלא שזה הקרבה בלי בעלים, וכל המחלוקת אם משל ציבור או משל יורשין אינה מחלוקת בעיקר דין הקרבן אם הוא קרבן יורשים או קרבן ציבור, אלא שבין כך ובין כך הוא קרבן בלי בעלים, וכל המחלוקת על מי מוטלת החובה לדאוג לזה, ולכן מבואר היטב איך יכולים לתקן שיביאו משל ציבור, שבזה אין ביטול קרבן היורשים כיון שאין הוא קרבן העולה לחובתם וכמו שנתבאר.

ומקשינן: **דאורייתא היא** שאין באפר פרה מעילה **דתניא** כתוב בפרשת פרה אדומה "**חטאת היא**" **מלמד שמועלין בה** בפרה עצמה[32], ואנו דורשים "**היא**" **בה מועלין** כשאר חטאות.

נב-א אבל **באפרה אין מועלין**, ושוב קשה מה צריך תקנת חכמים שאין מועלין באפרה?

ומשנינן: **אמר רב אשי: שתי תקנות הואי** בענין אפר פרה. אמנם מדין **דאורייתא** רק **בה מועלין** אבל **באפרה אין מועלין. אולם כיון דחזו** חכמים **דקא מזלזלי בה**, אחר שאין בה איסור מעילה, **וקא עבדי מיניה** אפר המרפא **למכתן, גזרו ביה** חכמים שינהג בה דין **מעילה**.

ולאחר מכן, **כיון דחזו דקא פרשו** אינשי **מספק הזאות**, כגון שנטמאו בספק טמא מת, ולא היזו מחשש ספק איסור מעילה, דשמא לא נטמא ונמצא מועל, לפיכך **אוקמוה אדאורייתא**, דאין מועלין בה.

תנו רבנן: פר העלם דבר של ציבור ושעירי עבודת כוכבים — בתחילה מגבין להן הגזברין מגבית מיוחדת מכל אחד ואחד מישראל לקרבנות אלו, **דברי רבי יהודה** [הסובר שאין לוקחין להם לפר העלם דבר מתרומת הלשכה].

רבי שמעון אומר: מתרומת הלשכה הן באין, ככל קרבנות הציבור.

ומקשינן: **והתניא איפכא**, דרבי יהודה סובר מתרומת הלשכה ורבי שמעון סובר שמגבין במיוחד!?

ומספקא לן: **הי מינייהו** מן הברייתות **דאחרית** [אחרונה נאמרה] והיא המוסמכת יותר, [לפי שיש לומר שחזרו מדעתם הראשונה]?

אמרוה רבנן קמיה דרב אשי: לימא קמייתא, הברייתא המובאת לעיל ראשונה, דרבי יהודה סבר שמגבין במיוחד ורבי שמעון סבר משל לשכה, היא המוסמכת, דהיא

---

32. **התוספות** הקשו, מה צריך לפסוק לומר שיש מעילה בפרה אדומה? הרי מבואר בכמה מקומות שפרה קדשי בדק הבית היא, דהיינו, כיון שהפרה באה מתרומת הלשכה, הרי היא קדושה בקדושת בדק הבית, ואם כן, הרי יהיה בה מעילה כמו כל קדשי בדק הבית שיש בהם מעילה.

ותירצו התוספות, שהחידוש שיש בה מעילה לא רק מדין בדק הבית אלא אף מדין חטאת, ויש נפקא מינה, שמבואר במשנה במעילה שבדבר שאינו קרבן, "אין מועל אחר מועל", דהיינו לאחר שמעלו פעם אחת שוב אין מעילה, כיון שעל ידי המעילה הוא יוצא לחולין. אולם בקרבן, יש בו מועל אחר מועל. ולכן לכך צריך להגיע לחידוש הזה שהוא כחטאת, לגבי זה שיהיה בו דין של מועל אחר מועל.

והגרי"ז בספרו [במכתבים] הקשה, הרי מה שיש מועל אחר מועל בקרבן היינו משום שהוא דבר שאין לו פדיון, ולכך אינו יוצא לחולין על ידי המעילה, אך פרה אדומה, שמבואר בה ששייך בה פדיון אף שהיא נקראת חטאת, למה נאמר שאין בה מועל אחר מועל.

וביאר הגרי"ז, שכל דברי התוספות הם רק לאחר שחיטה, שאז דינה שאין לה פדיון כמבואר בתוספות בבבא קמא, ובזה הוא שכתבו התוספות שיש בה מועל אחר מועל אף שהיא בדק הבית שכיון שאין לה פדיון הרי היא כקרבן שיש בו מועל אחר מועל.

אחריתא. והטעם שנכריע כך, **דשמעינן ליה לרבי שמעון דחייש לפשיעה.** דמצינו דדעתו לגבי קרבן חביתין, כשמת כהן גדול, דבאה משל ציבור ולא משל יורשים, מפני חשש פשיעת היורשים, וכמו כן נאמר שבפר העלם דבר גזר שאולי לא יגבו, ולכן באים מן הלשכה.

ודחינן: **אמר להו רב אשי: אפילו תימא בתרייתא אחריתא,** ונמצא שרבי שמעון סבר כאן שמגבין במיוחד ולא משל לשכה ואין חשש להתרשלות, בכל זאת לא יהיה קשה ממה שחושש רבי שמעון בחביתין — **כי קא חייש רבי שמעון לפשיעה, במילתא דלית בהו כפרה בגווה,** כקרבן חביתין של כהן גדול שמת שהיורשים מביאים עבורו ולא עבור עצמם, ולפיכך עלולים הם להתרשל בה. אבל **במילתא דאית להו כפרה בגווה,** כמו פר העלם דבר של ציבור ושעירי עבודה זרה שבאים על חטא, **לא חייש רבי שמעון לפשיעה,** ולפיכך אפשר לסמוך על מגבית מן הציבור, ואין נוטלים מן הלשכה.

והוינן בה: **מאי הוי עלה** דספק זה? מי הוא זה הסובר דבאה משל לשכה [ויש בזה נפקא מינה לקביעת ההלכה]?

אמר ליה רבה זוטי לרב אשי: תא שמע: דתניא דכתוב גבי קרבן התמיד: "**את קרבני לחמי לאשי ריח ניחוחי תשמרו להקריב לי במועדו**". ודורשים מרבוי הלשון קרבני, לחמי, אשי, שכולם לשון קרבנות הם: **לרבות פר העלם דבר של ציבור, ושעירי עבודת כוכבים, שבאין מתרומת הלשכה,** כתמיד, **דברי רבי שמעון.**

ומוכח שברייתא קמייתא היא הנשנית לאחרונה, והיא המוסמכת, וסבר בה רבי שמעון שפר העלם דבר בא מתרומת הלשכה.

שנינו במשנתנו: **ושלימה היתה קריבה** כשמת הכהן הגדול ולא מינו אחר תחתיו, דכיון דבאה משל ציבור לרבי שמעון או משל יורשין לרבי יהודה אין בה דין "מחציתה", אלא קרב עשרון שלם בבוקר.

אמר רבי חייא בר אבא: בעי רבי יוחנן בדין זה: האם באה **שלימה שחרית ושלימה בין הערבים,** שני עשרונים בכל יום, **או דילמא שלימה שחרית** ולא יותר, שאין דין מחציתה בבוקר ומחציתה בערב, ומכל מקום לא נצטוו אלא על עשירית האיפה בכל יום, **ובטילה** הקרבת מנחת חביתין של **בין הערבים.**

אמר רבא: תא שמע ממשנה במסכת תמיד, המונה את מספר הכהנים העוסקים בעבודת תמידין בין בבקר בין בערב, וסדר עמידתן ומבואר שם: "**שמיני,** הכהן השמיני, עוסק **חביתים**".

ואם איתא דבטילה "בין הערבים" כשמת כהן גדול ולא מינו אחר תחתיו, **הא זמנין דלא משכח ליה שמיני בחביתים?! היכי דמי,** כגון **דמת כהן גדול, ולא מינו אחר תחתיו!** ומשמע מהמשנה שתמיד יש שמיני, ומוכח שאינה בטלה בין הערביים אף במת כהן גדול (33).

---

33. **התפארת ישראל** [במסכת שקלים] כתב, שבאופן זה שהיא קריבה שלימה בבוקר ושלימה

אמרוה רבנן קמיה דרבי ירמיה [שהוא בארץ ישראל] לראיה זו בשם רבא [שהוא מבבל].

אמר רבי ירמיה: **בבלאי טפשאי, משום דיתבו באתרא דחשוכא** דבבל היא ארץ עמוקה, **אמרי שמעתתא דמחשכן,** שכשאינם יודעים טעם של דבר בודים מלבם טעם שאינו, דודאי יש יוצא מן הכלל לדברי המשנה, ואין כאן ראיה כלל.

וקמתמהינן לדברי רבא, דסבר שתמיד הם שמונה: **אלא,** מה **דקתני ב**אותה משנה כהן **שביעי** עוסק **בסלת** של מנחת נסכי תמיד ומקריבן. וכהן **תשיעי ביין** לנסכי התמיד. **הכא נמי דלא בטלי** בשום ענין? הרי למדנו "**מנחתם ונסכיהם**", ודורשים מזה שנסכים באים גם **בלילה,** וכן דורשים מזה: "**מנחתם ונסכיהם**" — **אפילו למחר.** ואפשר להביא קרבן היום ונסכיו בפני עצמם אפילו לאחר עשרה ימים. ונמצא שבאופן זה לא יהא שביעי בסלת ותשיעי ביין.

אלא, על כרחך "**דאי**" **לא קתני,** שלא מדברת המשנה אלא באופן הרגיל ולא באופנים "דאי משכחת לה", כגון במקרה שלא היו נסכים. **הכא נמי** יש לומר לגבי חביתין, שאמנם אם מת כהן גדול בטל שמיני בין הערביים. אולם "**דאי**" **לא קתני,** לכן אין ראיה ממה שכתוב "שמיני בחביתין" במשנה, כיון שהמשנה מדברת באופן הרגיל בחיי הכהן הגדול.

אהדרוה לדברי רבי ירמיה דאמר בבלאי טפשאי **קמיה דרבא. אמר: מבישותין,** רק משמועותי שאינן טובות, **אמרי קמייהו,** לפני בני ארץ ישראל, ואילו **מטיבותין,** משמועותי הטובות, **לא אמרי קמייהו!**

הדר, אמר רבא: הא נמי דאמרן, שאינה בטלה בין הערביים, **טיבותין היא,** ואינה

בין הערביים, הדין הוא שאינה קריבה באותו אופן שקריבה מחצית בבוקר ומחצית בין הערביים, שבאופן שמקריב מחצית בבוקר ומחצית בין הערביים מבואר לקמן שהיה עושה מהעשרון שתים עשרה חלות, והיה מקריב שש בבוקר ושש בין הערביים. אולם כשמקריב עשרון בבוקר ועשרון בין הערביים, היה מקריב שתים עשרה חלות בבוקר, ושתים עשרה בין הערביים.

ובמנחת חינוך חלק וכתב, שאף באופן שקריבה עשרון בבוקר ועשרון בין הערביים, היתה קריבה שש חלות בבוקר ושש חלות בערב, ואין חילוק אם קריבה עשרון או לא. ועוד, שהרי מבואר בהמשך הסוגיא שרק העשרון סולת הוכפל ולא השמן והלבונה, אם כן הרי דינה כמו כל מנחת חביתין ששש חלות בבוקר ושש חלות בין הערביים ורק לגבי שעור סולתה הוכפלה.

והוסיף המנחת חינוך, שזה מוכרח שהיתה קריבה שש חלות בבוקר ושש חלות בין הערביים, שהרי מבואר לקמן [פח א] שהיה מדת רביעית במקדש שבה היה נותן שמן לכל חלה, דהיינו שהי"ב חלות שהיה להם שלוש לוגין היה מחלק לי"ב רביעיות, דהיינו בבוקר לוג ומחצה שזה שש רביעיות ובין הערביים לוג ומחצה שזה שש רביעיות, ואם נאמר שכשהיה עשרון גם היה קרב י"ב חלות הרי מבואר בהמשך הסוגיא שהשמן של החביתין אף כשבאה עשרון היה לוג ומחצה, ואם צריך לחלקה לי"ב חלות הרי היה צריך להיות חצי רביעית לכל חלה, והרי לא היה במקדש מדה של חצי רביעית, ומוכח מזה שבאמת לא היה מקריב אלא שש חלות ואם כן היה לכל חלה רביעית כמו כשהיתה באה עשרון.

טעות, שגם אם אין ללמדה ממשנה במסכת תמיד, יש ללמדה מהפסוק דתמיד, דהרי **אמר קרא** במנחת חביתין "**סלת מנחה תמיד**", ואנו לומדים, **הרי היא לך כמנחת תמיד**, מה תמיד אינו בטל לא בשחרית ולא בערבית אף זו אינה בטלה.

ומסקינן: **מאי הוי עלה?** האם הדין הוא כפי שאמר רבא שאינו בטל, או כרבי ירמיה שדחה דבריו?

אמר רב נחמן בר יצחק: תא שמע מהא **דתניא: שלימה** היתה קריבה **שחרית, ושלימה בין הערבים**, ומוכח כדעת רבא שהיתה קריבה אף בין הערביים.

ועתה דנה הגמרא בשיעור הלבונה הבאה עם כל מנחת חביתין של כהן גדול שלא מת.

אמר רבי יוחנן: פליגי בה אבא יוסי בן דוסתאי ורבנן.

אבא יוסי בן דוסתאי אומר: מפריש לה שני קמצים של לבונה, ומביאם עם העשרון השלם שמביא מביתו, ומקריב **קומץ שחרית וקומץ בין הערבים**, כמו שמפרש בהמשך, שבקומץ של לבונה לא נאמר מחציתה.

ורבנן אמרי: מפריש לה קומץ אחד, חצי קומץ שחרית וחצי קומץ בין הערבים.

והוינן בה: **במאי קמיפלגי?**

ומבארינן: **אבא יוסי בן דוסתאי סבר, לא אשכחן חצי קומץ דקריב.** וכיון שלא נאמר בו מחציתה, קרב קומץ לבונה שלם בכל מחצית העשרון[34].

ורבנן סברי, לא אשכחן עשרון דבעי שני קמצים. ולפיכך אף הקומץ של הלבונה מתחלק, חציו בבקר וחציו בין הערביים.

בעי רבי יוחנן: כהן גדול שמת ולא מינו אחר תחתיו, שלמדנו לעיל ששיעור מנחתו עשרון שלם בבקר ועשרון שלם בין הערביים האם **לרבנן הוכפלה לבונתו, או לא?** נב-ב

ושורש הספק הוא: **מי אמרינן, מתוך שהוכפלה סלתו הוכפלה לבונתו**, והרי אין כאן את הטעם ד"לא אשכחן עשרון דבעי שני קמצים", שהרי יש שני עשרונים ונמצא קומץ לכל עשרון, **או דילמא, מאי דגלי** גבי סלת שהוכפלה כשמת כהן גדול ומביא עשרון בבקר ועשרון בערב **גלי, מאי דלא גלי**, והיינו בלבונה **לא גלי**, ולא אמורים שיכפילנה במת כהן גדול, ולפיכך יביא חצי קומץ בבקר וחציו בין הערביים כבכל מנחת

---

34. **השפת אמת** הקשה, מה ההכרח שמזה שלא אשכחן חצי קומץ דקרב שהיתה באה לבונה שלימה בבוקר, הרי אף חצי עשרון סולת גם לא מצאנו שקרב, ובכל אופן בחביתין קריבה חצי עשרון בבוקר, אם כן אף לבונה נאמר שקריבה חצי עשרון בבוקר וחציה בין הערביים כמו סולת.

ותירץ השפת אמת, שמצינו הקרבה בחצי עשרון, שהרי בכל מנחה היה מקריב רק את הקומץ והקומץ הוא אפילו פחות מחצי עשרון, ולכך אף בחביתין קריבה חצי עשרון. אולם לבונה לא קריבה בשום מקום בחצי קומץ.

והגרי"ז תירץ, שחלוק בעיקרו דין עשרון במנחת חביתין מדין קומץ לבונה. שהרי בעשרון מבואר שהיה מביא את העשרון בבוקר ומקדש את כולו, ואחר כן חולק העשרון, ומבואר שזה

חביתין, אבל לאבא יוסי בן דוסתאי לא מסתפקת הגמרא, דהוא סבר שתמיד מביא שני קמצים — אחד בבקר ואחד בערב (35).

אולם לגבי השמן מסתפקת הגמרא גם לאבא יוסי: **ושמן** שעד שלא מת היה נותן ג׳ לוגין בכל יום — לוג ומחצה לחצי עשרון בבקר ולוג ומחצה בין הערביים מה הדין במנחה זו שיש לה עשרון שלם בבקר ועשרון בין הערביים? האם נאמר שיוכפל, ויתן בכל פעם ג׳ לוגין, או שיתן לוג ומחצה בכל פעם, כיון דלא גלי שיוכפל?

והספק הוא **בין לאבא יוסי בן דוסתאי ובין לרבנן** — **מהו** דין השמן, שהרי מצינו שג׳ לוגין הוא שיעור שלם לעשרון בחייו והאם כמו כן, שמביא שיעור ג׳ לוגין לעשרון שלם בין הערביים לאחר מותו, דשיעור של בלילה שכזו שייך אף לאבא יוסי, כיון שלא הוכפל יותר משיעור שלם של שמן לעשרון אחד.

אמר רבא לפשוט הספק בדין לבונה לרבנן: **תא שמע** ממה שמבואר במשנה לקמן פרק י״ג: **ה׳ קמצין הן** [בחמשה דברים נקבע השעור של קומץ], ומונה שם המשנה כמה אופנים דקומץ לבונה, [ולא נמנה קומץ לבונה של חביתין כיון דקרב לחצאין והמשנה מדברת בשלימה].

ואם איתא שיש גם מנחה שיש בה ב׳ קמצים שלמים של לבונה, הרי **זימנין דמשכחת לה** נמי ז׳ קמצים, דבחביתין שמת הכהן גדול יש שיעור דב׳ קמצים לקרבן אחד.

ודחינן: ״**דאי**״, שהוא מקרה מיוחד שמת כהן גדול ולא מינו אחר, **לא קתני**, אלא רק השיעורים הרגילים. לכן אין להביא ראיה מהעדר קמצים אלו מהמשנה שלא הוכפלה לבונתו לרבנן, ואפשר שהדין שיביא קומץ לבונה לכל עשרון.

יתיב רב פפא וקאמר לה להא שמעתא, שהביא ראיה זו ודחייתה, **אמר ליה רב יוסף בר שמעיה לרב פפא: והא** במשנה שם במנין הקמצים דשיעור קומץ לענין חיוב מבואר **המעלה קומץ** של מנחה **בחוץ** לעזרה, שאינו משיעורי הקרבנות הרגילים, אלא ״**דאי**״ **הוה**, שהרי אינו דבר הנעשה תמיד לענין חיוב של העלאה בחוץ, אלא אם עבר והקטיר, **וקתני** לה, ורואים ״דאי״ גם נכתב!?

מאי הוי עלה דספקות אלו?

קרבן אחד שקרב בשתי הקרבות. אולם בלבונה משמע מהרמב״ם שלא היה צריך להביא את הלבונה בבוקר ולחלקה. והיינו, משום שבלבונה אין זה קרבן אחד אלא זה שתי הקרבות נפרדות אחת בבוקר ואחת בין הערביים, ולכך אף שחצי עשרון קרב בבוקר אין זה מקור שיש הקרבה בחצי עשרון, שהרי הוא קרבן אחד עם הקרבן של הערב, ולכך זה נחשב לקרבן עשרון.

אולם בלבונה אם נקריב חצי קומץ בבוקר אין זה נחשב לחלק מקרבן הערב, משום שלגבי הלבונה הם שני קרבנות, ולכך סבר אבא יוסי בן דוסתאי שלא שייך לומר שנקריב חצי קומץ אף שמצאנו הקרבה בחצי עשרון.

35. **התוספות** ביארו שכל ספק הגמרא הוא רק לרבנן, אבל לאבא יוסי בן דוסתאי לא שייך

אמר רב נחמן בר יצחק: תא שמע מהא **דתניא:** מביא עשרון **שלימה** של סלת **שחרית, ושלימה בין הערבים, ומפריש לה ב׳ קמצין** של לבונה — **קומץ שחרית וקומץ בין הערבים, ומפריש לה שלשת לוגין** של שמן, **לוג ומחצה שחרית, לוג ומחצה בין הערבים.** ולא נתפרש לדעת מי מדברת הברייתא, ואם מדובר בחביתין של בכהן גדול בחייו או לאחר מותו.

והוינן בה: **מני? אילימא רבנן,** וכשמת כהן גדול ולא מינו אחר תחתיו, **מאי שנא לבונתה דהוכפלה,** שהרי בשלא מת מקריב מחצית הקומץ בכל פעם וכאן הוכפלה משום שמקריב עשרון שלם בבקר ובערב, אם כן הוא הדין בשמן, **ומאי שנא שמנה דלא הוכפלה?**

אלא, על כרחך **אבא יוסי בן דוסתאי היא, דאמר חביתי כהן גדול בעלמא** אף בחייו **שני קמצין** לבונה **בעיא,** ואם כן, בברייתא זו לא מדובר בכפל ומשום שנכפל העשרון הוא, אלא שכך דינה תמיד. **ולבונה לא הוכפלה, ושמן לא הוכפל.** ואף שלגבי שמן היה מקום לומר שבאופן זה יוכפל משום כפל הסלת, ומוכח בברייתא דאין כופלין.

ומדשמן לאבא יוסי בן דוסתאי לא הוכפלה, לפי שסובר שמה שלא גלי לא גלי, **לבונתה ושמנה לרבנן נמי לא הוכפלו.** ואם כן מוכח שאין הכפלה שהרי לא נחלקו אלא בלבונה מחיים. אבל לאחר מיתה אין לחלק בין השיטות שכיון שלא גלי לא גלי. [ורק סולת הוכפלה כיון דגלי קרא] (36).

אמר רבי יוחנן הלכה כאבא יוסי בן דוסתאי, שאמר מקריב ב׳ קמצים שחרית וערבית בחיי הכהן.

ומקשינן: **ומי אמר רבי יוחנן הכי? והא אמר רבי יוחנן** כלל, שבכל מקום **הלכה כסתם משנה, ותנן** בסתם משנה דפרק י״ג שהובאה לעיל **המשה קמצין הן,** ומוכח שאין שני קמצין במנחת חביתין, מזה שלא כתוב שבעה קמצים. ואם כן, על פי הכלל דהלכה כסתם משנה, על רבי יוחנן לפסוק כרבנן דסתם משנה כמותם?

ומשנינן: **אמוראי נינהו, ואליבא דרבי יוחנן,** ואותו אמורא שאמר בשם רבי יוחנן הלכה כאבא יוסי, לא סובר שאמר רבי יוחנן את הכלל שהלכה כסתם משנה.

הדרן עלך התכלת

להסתפק שנאמר שיביא.

והחזון איש ביאר שחלוק השמן מהעשרון, שהשמן הוא דבר הבא לבלול הסולת ולכך הוא ביחס לכמות הסולת, ושייך להסתפק אף לאבא יוסי בן דוסתאי. אולם הלבונה אין היא באה ביחס לסולת, אלא שדין הוא שמנחה טעונה לבונה, ולכך אין לומר שיביא.

36. **הקרן אורה** הקשה מה הראיה של הגמרא שכמו ששמן לא הוכפל לאבא יוסי בן דוסתאי כן הוא הדין אף בלבונה שלא הוכפלה לרבנן? והרי בלבונה יש סברא יותר לומר שהוכפל, שהרי כל הטעם של רבנן שלא הוכפלה הלבונה הוא משום שלא מצינו לעשרון שני קומצים. אולם במת כהן גדול, שקריבה שני עשרונות, שייך בזה שני קומצין [וכן כתב **רבנו גרשום** שזה כל ספק הגמרא]. ואם כן, אף ששמן לא הוכפל כיון דלא גלי, אולם לבונה יש סברא שאף שלא גלי יוכפל.

פרק כל המנחות באות מצה

מתניתין:

כל המנחות באות כשהן אפויות **מצה**, חוץ מאשר לחמי **חמץ שבקרבן תודה** [שהמביא קרבן תודה חייב להביא עמה ארבעים לחמים בתור מנחה, ועשרה לחמים מתוך הארבעים נאפות חמץ], **ושתי הלחם**, שהן "מנחה חדשה", המובאות בחג השבועות — **שהן באות חמץ**.

ושתי מנחות אלו אינן קריבות על גבי המזבח, שהרי נאמר "כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה'", ואף על פי כן, הרי הן קרויות "מנחה" משום העבודות המסוימות של מנחה הנעשות בהן, כמבואר לעיל דף מו ב.

כיצד היה מחמץ את שתי הלחם ואת לחמי התודה?

רבי מאיר אומר: שאור (1) **בודה** [יוצר] **להן מתוכן.** שהיה נוטל מעט קמח מן עשרון הקמח [שהוא השיעור של כל חלה של תודה ושל שתי הלחם], לאחר שכבר נמדד כל הקמח במידת העשרון, ומגבלו למעט הקמח הזה במים, וחוזר וטומן את העיסה הקטנה המגובלת בתוך הסולת, והיא נהיית לשאור, ובשאור זה מחמיצים את כל העיסה, לאחר מכן.

רבי יהודה אומר: אף היא — **אינה מן המובחר,** שהשאור הזה אינו מתחמץ יפה, ואינו יכול להחמיץ את העיסה יפה.

אלא, הרי הוא **מביא את השאור** המחומץ יפה מתוך ביתו, יחד עם הסולת, **ונותנו** לשאור **לתוך המדה** שבה מודדים את עשרון הסולת, ומוסיף **וממלא את המדה** בסולת.

אמרו לו חכמים לרבי יהודה: אם מביא את השאור מביתו ונותן אותו יחד עם הקמח לתוך מידת העשרון, **אף היא,** המנחה, **היתה חסרה** מעשרון קמח, שהיא מידת המנחה, **או יתרה** מעשרון קמח.

לפי שהנפח (2) (3) של השאור אינו שווה לנפח הסולת, אלא לעתים הנפח של השאור

---

1. **השואל ומשיב** [מהדו"ק ח"ג סימן רי"ח] מקשה מדוע צריך היה להחמיץ את המנחה על ידי שאור, אפשר להחמיצה על ידי שישרה את החיטים במים עד שיחמיצו, ותירץ בעל הקונטרס 'מביא וקורא' שהמנחה צריכה להחמיץ עד שיהיה לה טעם של בצק שהחמיץ, וכלשון המשנה 'אף היא אינה מן המובחר', ומשמע שצריך להחמיץ בצורה המובחרת, וכפי שדורשים לגבי כמה דברים את הפסוק 'מבחר נדריך', ולא מספיק מה שלמנחה יש 'דין' חמץ, אלא צריך 'טעם' חמץ. ומביא בקונטרס הנזגר שגם בחידושי **הגרי"ז** למד 'אינה מן המובחר' כדעת השואל ומשיב, שצריך להחמיץ עד שיהיה חמץ גמור כדין, ולא שיהיה טעם חמץ.

2. מוכח במשנה שאם העשרון חסר קצת סלת או יש קצת יותר מעשרון המנחה פסולה. ומעיר **החזון איש** שבתוספות י ב ד"ה קמץ כתב, שאין רגילות לצמצם העשרון שלא יהיה בו מעט יותר. ומבאר החזון איש כוונת התוספות, ש"מעט יותר" הכוונה היא, כיון שאי אפשר לצמצם ולדייק כחוט השערה, לכן תמיד יש קצת יותר, אבל כל תוספת מעבר לזה — פסול.

3. **המקדש דוד** שואל, לפי הטעם שמבואר

גדול מנפח הסולת, ולעתים הוא קטן ממנו. שהרי את השאור מייצרים על ידי עירוב קמח במים. ולכן, אם נתן בתערובת הרבה מים, גדול הנפח של השאור מנפח הקמח, ואם נתן מעט מים, קטן נפח השאור מנפח הקמח. ונמצא, שאם יביא את השאור מביתו ולא ייצר אותו מתוך הקמח שנמדד במידת העשרון, הרי כשימלא את מידת העשרון בשאור הבא מביתו ובסולת, לא יהיה במילוי מידת העשרון סולת בשיעור עשרון סולת מדוייק, שהרי אילו היה אותו השאור סולת ולא שאור, היה בו יותר או פחות סולת מאשר עתה, ונמצא שהירבה יותר מעשרון סולת או שמיעט ממנו, והתורה אמרה להביא עשרון מדוד של סולת. ולכן הדרך היחידה היא לייצר את השאור מתוך הסולת, לאחר שנמדדה בתוך העשרון.

גמרא:

בעא מיניה רבי פרידא מרבי אמי: מנין לכל המנחות שהן באות מצה?

ותמה רבי אמי: מה היה קשה לך "**מנלן**"? והרי כל מנחה **דכתיב בה** במפורש שהיא מצה, פשוט הדבר שהיא באה מצה, שהרי **כתיב בה** מפורש. ואילו מנחה **דלא כתיב בה** מפורש שהיא באה מצה, **כתיב בה** [כלומר, הרי היא נכללת בכתוב] "**זאת תורת המנחה — הקרב אותה בני אהרן לפני ה' אל פני המזבח, והנותרת ממנה יאכלו אהרן ובניו, מצות תאכל**", ונכללו כל המנחות במצות "מצות תאכל", שהרי ברישא של הפסוק כתוב "זאת תורת המנחה", ללמד שהוא דין הנוהג בכל מנחה שהיא. נג-א

אמר ליה רבי פרידא לרבי אמי: אפיית המנחה כשהיא מצה בתור **מצוה** לכתחילה, **לא קא מיבעיא לי. כי קא מיבעיא לי**, מנין שאפייתה בתור מצה, היא **לעכב**?(4)

ברש"י לקמן עו ב, שהסיבה שפסולה המנחה אם ריבה סולת, מפני שהקומץ חסר, ולפי זה צריך להבין בכל המנחות שאינן נקמצות, כגון מנחת כהן, יהיה כשר אם ריבה סלתה, ואם כן,קשה המשנה שלנו, האומרת: 'אמרו לו, אף היא היתה חסירה או יתירה'. והרי המשנה מדברת גם על שתי הלחם ולחמי תודה, ובהם אין קמיצה, ומה פוסל בהם זה שיש יותר סלת? ותירץ, שבריבה סלתה לא מתקדש החלק שיותר מן השיעור, ונשאר חולין מעורב בתוך המנחה, ופסול הלחם, כפי שפסול אם נפרס הלחם.

4. **השער המלך** מקשה [תחילת הלכות קרבן פסח] לדעת רבא במסכת תמורה, הסובר 'כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד — אי עביד לא מהני', אם כן, מה מקשה הגמרא 'ואימא לא תאפה חמץ למיקם גברא בלאו בעלמא ואיפסולי לא מיפסלא'? והרי לדעת רבא אם נעשה באיסור, ממילא פסול. ותירץ **השואל ומשיב**, כיון שמחמץ אחר מחמץ חייב כמבואר לקמן נו ב, ואם נאמר שכשמחמץ נפסלת המנחה, אם כן,קשה להבין מדוע המחמץ השני חייב, הרי זה כבר מנחה פסולה [ובאמת **התוספות** שם מקשה קושיה זו לפי האמת]. ולכן, מחמת הדין שמחמץ אחר מחמץ חייב, היינו אומרים שהמנחה לא נפסלה למרות הכלל של רבא שכל דבר שאמרה התורה לא תעשה ועשאו אינו מועיל. עוד אפשר לתרץ על פי דברי **הברכת פרץ** פרשת בחוקותי, שהכלל של רבא נאמר רק במקום שהאיסור כתוב בלשון ציווי, אולם

אמר ליה רבי אמי לרבי פרידא: **לעכב נמי כתיב** — "**לא תאפה חמץ**",(5) ומכאן אתה למד שלא תאפה חמץ **אלא מצה.** ונמצא ששנה עליו הכתוב לעכב

מתקיף לה רב חסדא: מנין לנו לעכב כשאינן "מצה"? **ואימא,** אף אם אינן מצה, הרי הן כשרות, שצריך רק שלא יהיו חמץ, שכך הוא משמעות הכתוב: **לא** תאפה **חמץ,** ואם אפאה חמץ פסולה, **אלא שיאור,**(6) שאם אפאה כשהיא "שיאור" הרי היא כשרה. ו"שיאור", היינו שהוחמץ קצת בדרגת חימוץ הנקראת "שיאור", שיצא השיאור מכלל מצה, אך עדיין לא הגיע לכלל חמץ. ואמנם ודאי לכתחילה, למצוה, צריך שהמנחה תהיה מצה ולא שיאור, שהרי כתיב "מצות תאכל", אבל לעכב, מניין שצריך מצה, אולי שיאור גם כן כשר!?

ונחלקו רבי מאיר ורבי יהודה במסכת

במקום שכתוב בלשון 'התפעל', כמו לא 'תאפה' חמץ, בזה לא נאמר הכלל של רבא. עוד תירץ השואל ומשיב, לפי היסוד של **המהרי"ט**, שרק אם על ידי שנאמר 'לא מהני' יתברר שלא נעשה איסור, בזה אומרים שלא מהני, אבל אם האיסור נעשה בכל אופן, כמו שוחט בשבת, שאף אם נאמר שהבהמה אסורה באכילה, מכל מקום האיסור של חילול שבת נעשה, בכזה אופן לא נאמר הכלל של 'אי עביד לא מהני'. ואם כן,לענייננו, גם אם נאמר שהמנחה נפסלה, מכל מקום, את הלאו שהוא עבר — עבר, ואם כן,לא שייך הכלל של רבא.

5. **הקרן אורה** מקשה, מה הגמרא מחפשת פסוקים לפסול מנחת חמץ? הרי כתוב "כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו וכו' ואל המזבח לא יעלו", ואם כן יש לנו פסוק שקומץ חמץ פסול להקטרה, וממילא המנחה כולה פסולה, כיון שאי—אפשר להקטיר את הקומץ. עוד הוא מקשה, כיון שכתוב "מצות תאכל", משמע שאסור לאוכלה חמץ, ואף שבקדשים צריך שני פסוקים לעכב, אולם אכילת שיירי המנחה, לכאורה, לא נחשבת לגבי זה כקדשים, ומספיק פסוק אחד לעכב, ואם כן, כיון ששיירי המנחה לא נאכלים, ממילא המנחה פסולה. ומוכיח מזה, שלפי ההוה אמינא של הגמרא, שאיסור חמץ במנחה היא רק לכתחילה, אם עבר ועשה את המנחה חמץ, יהיו השיריים מותרים באכילה לכתחילה, והפסוק 'מצות תאכל' הוא גם כן רק לכתחילה — למצוה, אבל בדיעבד, כשכבר קרבה המנחה — מותר לאכול שייריה אף שהינם חמץ. ועל השאלה הראשונה שיפסל מצד "כל שאור לא תקריבו", תירץ **המנחת אברהם** שמדובר כשהחמיצה רק חצי מהמנחה, והקמיצה וההקטרה יהיו מהחלק שאינו חמץ, ולכן צריך פסוק להגיד שהמנחה פסולה אם יש בה חלק שהוא חמץ.

6. **החזון איש** שואל, מה הגמרא מסתפקת לומר שלא תאפה חמץ אלא שיאור, הרי כל מנחה לשו אותה במים ושמן, ולדעת **תוספות והרא"ש** במסכת פסחים דף ל"ה, תערובת של מים ושמן בקמח נהיית חמץ נוקשה "שיאור", ואם כן, כשהזהירה התורה 'לא תאפה חמץ', בהכרח הכוונה היא לשאור, שהרי חמץ גמור לעולם לא תהיה המנחה. ותירץ, שאת הפסוק אפשר להסביר שנתן את הסלת בתוך כלי שרת, וכבר התקדשה הסלת, ואז לש אותה במים, ועדיין לא נתן שמן, ונהיתה חמץ גמור. ואפשר גם למצוא מקרה שכבר שם שמן, וקיים את הדין של מתן שמן בכלי, ובאופן ששם הרבה מים, ורק קצת מן השמן, ולש את המנחה. ובצורה זו, שהרוב מים ומיעוט שמן, מבואר במשנה ברורה שנהיה חמץ גמור.

פסחים, מהו "שיאור", ומהו דינו.

לרבי מאיר, משהכסיפו פניו של הבצק הרי הוא "שיאור", שאינו חמץ גמור, ואין חייבים על אכילתו בפסח כרת, אבל לוקים עליו משום "כל מחמצת לא תאכלו".

ואילו לרבי יהודה, במצב של "הכסיפו פניו" ניתן עדיין לאפותו בתורת מצה. ורק משנראו בו סדקים כקרני חגבים הרי הוא "שיאור", עד שיתערבו הסדקים זה בזה, שאז הוא נהיה לחמץ ונמצא שרבי יהודה חולק על רבי מאיר בשני דברים:

א. **הכסיפו פניו** — לרבי מאיר אסור מהתורה, ולוקה עליו משום "שיאור". ואילו לרבי יהודה הרי הוא היתר גמור, ואפילו אפשר לצאת בו ידי מצה בפסח.

ב. **קרני חגבים** — לרבי מאיר הוא חמץ גמור וחייבים על אכילתו כרת, ואילו לרבי יהודה הוא רק איסור "שיאור".

כמו כן נחלקו באיסורו של ה"שיאור". לרבי מאיר לוקה עליו, ולרבי יהודה אינו לוקה.

ועתה דנה הגמרא בשאלת רב חסדא, שנאמר "לא תאפה חמץ" אלא "שיאור"

שיאור דמאן? באיזה "שיאור", ולפי מי מדבר רב חסדא?

אי, אם אמר רב חסדא בשיאור **דרבי מאיר**, שהכסיפו פניו אך עדיין לא נראו בו סדקים כקרני חגבים, ואמר רב חסדא את דבריו לשיטת **רבי יהודה**, שאמר אין לוקין על אכילת שיאור, אין זה יתכן, שהרי בצק זה, שרק הכסיפו פניו ולא נסדק, אם יאפו אותו — **מצה מעליא היא?!**

אי, אם אמר רב חסדא בשיאור **דרבי יהודה**, משנסדק בסדקים כקרני חגבים, והולך לשיטת **רבי מאיר**, שאמר לוקים על אכילת שיאור, איך אתה יכול לומר לא תאפה חמץ אלא שיאור, והרי, לרבי מאיר כשנראו בו סדקים כקרני חגבים **חמץ מעליא** הוא וחייבים כרת על אכילתו!?

אי אמר רב חסדא בשיאור **דרבי מאיר** כשהכסיפו פניו, והולך לשיטת **רבי מאיר**, גם כן קשה, שהרי **מדלקי עליה** — **חמץ הוא**. שעל אף שאין חייבים על אכילתו כרת הרי הוא חמץ, וכיצד זה מתמעט מהכתוב "לא תאפה חמץ" אלא שיאור!?

ומסקינן: **אלא**, זה ששאל רב חסדא שנאמר לא תאפה חמץ אלא שיאור, מדובר בשיאור **דרבי**[7] **יהודה**, בשנסדק כקרני חגבים, והולך רב חסדא לשיטת **רבי יהודה**,[8]

---

7. **השפת אמת** מקשה, הרי לרבי יהודה שיאור הוא כלל לא חמץ, ומן התורה מותר לאכלו בפסח, כמבואר לקמן נד א בתוספות ד"ה אין מחמיצין, ואם כן, מותר לאפות מנחות שנהיו שיאור. ומתרץ, שעל אף שהשיאור איננו חמץ לפי רבי יהודה, מכל מקום, גם מצה אין הוא נחשב. וההוכחה לכך מדברי רבי יהודה במסכת פסחים, האומר: שיאור, האוכלו פטור. ומדוע לא השמיע חידוש גדול יותר, שיוצא בו חובת מצה. אלא משמע שאף על גב שאין זה חמץ, אולם גם מצה אינו.

8. **הקרן אורה** מקשה, מה הגמרא מקשה ששיאור לדעת רבי יהודה יהיה כשר במנחה? הרי מבואר במסכת פסחים מג א לדעת רבי נחמן שחמור יותר דין חמץ נוקשה "שיאור" מתערובת

הסובר שאין לוקים על אכילת שיאור.[9] וכיון שלא לוקים עליו, אפשר למעטו מהפסוק לא תאפה חמץ אלא שיאור.

מתקיף לה רב נחמן בר יצחק: ואימא כך הוא משמעותו של פסוק זה: **לא תאפה חמץ** — **אלא חלוט** ברותחין, שאינה חמץ ואינה מצה ממש!?

ותמהינן: מה מקשה רב נחמן בר יצחק? והרי "**חלוט**" **מאי ניהו?** — **רבוכה!**

והרי, **אי דאתי** מנחה **רבוכה**, שהיא מנחה האמורה בתורה שנחלטת תחילה ברותחין, הא **כתיב בה** בפירוש שתהיה **רבוכה**, והיינו שלא תאפה חמץ אלא חלוט.

ואי דלא אייתי מנחה שנאמר בה **רבוכה** אלא מנחה אחרת, אם כן מוכח מזה עצמו שלא צריך לעשותה רבוכה, כי **הא**, **לא כתיב בה** "**רבוכה** תאפינה". וכיון שלא כתוב בה כפי שכתוב במנחת רבוכה, משמע שלא צריך לחלוט את שאר המנחות ברותחין, וקשה לרב נחמן בר יצחק, מה הוא מקשה — שנאמר לא תאפה חמץ אלא חלוט ברותחין!?

ומשנינן: כך הקשה רב נחמן בר יצחק:

חמץ, ומי שאוסר תערובת חמץ בפסח, ודאי שאוסר חמץ נוקשה — שיאור, ואם כן,קשה דימוי הגמרא מפסח למנחות, משום שבפסח דעת רבי יהודה שפטור על תערובת חמץ, אולם במנחות מודה רבי יהודה שחייב על הקטרת חמץ בתערובת, ואם כן, ודאי שמודה שחמץ נוקשה — שאור אסור בהקטרה!? ומתרץ הקרן אורה, שבהקטרת מנחה אין הוכחה מתערובות חמץ לחמץ נוקשה, משום שלגבי הקטרה אף שמקטיר את החמץ בתערובת, מתייחסים לכל חלק וחלק בהקטרה בפני עצמו, ואם כן,זוהי הקטרת חמץ רגילה שאסורה, ואין זה דומה לאיסורי אכילה, שכאשר האיסור הוא בתערובת הוא מאבד את חשיבותו, ולכן לגבי הקטרה ודאי שהקטרת חמץ בתערובת אסורה, ואין להוכיח מזה שגם חמץ נוקשה — שאור יהיה אסור.

9. הגמרא במסכת חולין כג ב מסתפקת, באדם שאמר "הרי עלי להביא לחמי תודה או מחמץ או ממצה", והביא משיאור, האם יוצא ידי חובתו, והגמרא מפרשת, שהספק הוא בשיאור של רבי יהודה ולדעת רבי יהודה, האם הוא ספק חמץ ספק מצה, וממילא קיים נדרו שהרי נדר או חמץ או מצה, או שמא זה סוג חדש בפני עצמו, ואינו לא חמץ ולא מצה. ולפי זה קשה סוגייתנו, מה הגמרא מסתפקת בשיאור של רבי יהודה, הרי או שזה חמץ ונכלל בפסוק חמץ, או שזה מצה וכשר למנחה. ותירצו האחרונים [**הקרן אורה והפני יהושע וההתם סופר**] שסוגייתנו סוברת ששיאור זה "בריה בפני עצמה", כלומר, לא חמץ ולא מצה, ולכן אין זה מתמעט מהפסוק של חמץ, אבל על כל פנים מתמעט מהפסוק של מצה, שהרי אין זה מצה.

ולגבי איסור אכילה בפסח מבואר **בתוספות** לקמן דף נ"ד שאכן אין איסור דאורייתא לאכלו, אולם בדעת **הטור** סובר **הלחם משנה** שיש איסור דאורייתא לרבי יהודה,, ומקור האיסור כתב **רבי עקיבא איגר**, כיון שמבואר בסוגיא שלנו ששיאור לרבי יהודה איננו בכלל מצה, אם כן נאסרה אכילתו בפסח מהפסוק "שבעת ימים תאכל מצות", והכוונה של הפסוק היא, שאם אדם אוכל בצק בפסח, עליו לאוכלו מצה. ושיאור, כיון שהוא בצק ואיננו מצה, עובר האוכלו באיסור עשה.

ואימא, מנחה דכתיב בה רבוכה — מצוה ברבוכה דוקא. ומנחה **דלא כתיב בה רבוכה — אי בעי, רבוכה לייתי,**[10] **אי בעי מצה לייתי.**

וקושייתו, שנאמר: לא תאפה חמץ — אלא חלוט. שכל מנחה, אם רצה, יכול לעשותה רבוכה, ואינו חייב לעשותה מצה.

וכן **מתקיף לה רבינא: ואימא** זה שכתוב "**לא תאפה חמץ**" הוא רק **למיקם גברא בלאו בעלמא** על אפיית המנחה כשהיא חמץ. אבל **איפסולי** המנחה עצמה. **לא מיפסלא** אם הוחמצה!?

אלא, מנלן שרק אם אפה את המנחה באופן שהיא מצה, שרק אז כשירה המנחה?

כדתניא: "מצה" — **יכול** תהא אפיית המנחה מצה כדין **מצוה** בלבד, **תלמוד לומר** "**תהיה**", **הכתוב קבעה חובה,** שאם לא אפאה מצה, נפסלה.[11]

בעא מיניה רבי פרידא מרבי אמי: מנין לכל המנחות שנילושות במים פושרין,[12] והואיל ולש אותן במים הרי הוא חייב להיות **משמרן שלא יחמיצו,** על ידי שיעסוק כל הזמן בבצק?

נלמדנה מפסח, דכתיב "ושמרתם את

---

10. לפי **התוספות** הסבר הגמרא הוא כך: מנין לנו שצריך מצה לעכב וחלוט פסול, אולי רק חמץ פסול, אבל חלוט בדיעבד כשר, ולכתחילה בעינן מצה ממש, למצוה.

11. **המקדש דוד** [סימן ד' סק"א] מסתפק בדין קומץ שהחמיץ ועלה על גבי מזבח, האם נאמר בו הדין שכל הפסולים אם עלו לא ירדו? וכתב לפי דברי **התוספות** בזבחים קט א, שכל פסול שיכול להיות לפני שחיטה, לא נאמר עליו הכלל של 'אם עלו לא ירדו'. ולפי זה, גם חמץ שיכול להיות עוד לפני הקמיצה, לא נאמר בו כלל זה. ועוד כתב, שאפילו אם נאמר שגם פסולים שהיו לפני שחיטה, גם בהם נאמר הכלל 'אם עלו לא ירדו', בכל זאת, אפשר לומר שחמץ יותר גרוע, כי חוץ ממה שחמץ פסול, זה גם נחשב כמו מין אחר, וכאילו הביא שעורים במקום חיטים, וממילא אפילו אם עלו — ירדו.

12. מבואר **בתוספות** לקמן נז א ד"ה מנחות, שנלושות בפושרים, הכוונה היא, במים פושרים משום שעל ידי השמן לבד לא יצליחו ללוש את המנחה, וזה שלשים בפושרים משום שכך הפת נאפית טוב יותר וזהו הידור מצוה, ומשמרן שלא יחמיצו הכוונה היא, שצריך שימור לשם מצה ואין זה מספיק מה שמשגיח שלא יחמיצו, אלא צריך לכוין ששומרם לשם מצה שיהיו כשרים למנחה [**חזון איש**]. ומוסיף **התורת הקדשים** מהגמרא בפסחים, שרק הלישה התירו בפושרין ולא חששו שיחמיץ על ידי כך, מפני שלישת המנחה בתוך העזרה וכהנים זריזים הם וישגיחו היטב שלא יחמיץ, אבל ללתות את החיטים לא התירו מפני שהלתיתה נעשית בחוץ, ושם לא נאמר הכלל שכהנים זריזים וחוששים שמא יחמיצו ורק במנחת העומר התירו ללתות [לשרות] החיטים במים מפני שנעשה על פי ב"ד ונעשה בזריזות ובהקפדה שלא יחמיץ.

ובזה מבאר **המצפה איתן** החילוק בין פסח למנחות, שלגבי מצות פסח אומרת הגמרא בפסחים שמצוה ללתות את החיטים, כדי שיוכלו לקיים את הדין של 'ושמרתם את המצות' ואילו במנחות לא לותתים, ולפי הנ"ל החילוק ברור, שבמנחות שהיו לשין בפושרין וצריך שימור גדול שלא יחמיצו, זה מספיק לקיום דין שימור,

המצות", ומוכח שצריך לעשות שימור למצות.

אמר ליה: בגופה דמנחה כתיב שצריך לשומרה:

"**מצה תהיה**" — **החייה** למצה, בכך שתשמור אותה ותכשיר אותה.

ופרכינן: **והא אפיקתיה** לפסוק זה של "מצה" ללמוד ממנו שאפיית המצה היא **לעכב**, ואינה מצוה בלבד!?

ומשנינן: **אם כן**, שרק לעכב בא הפסוק, **ליכתוב קרא "מצה היא"**, וכיון שכתוב "היא" היה יכול ללמוד לעכב, ואם כן, **מאי** זה שכתב הפסוק "**תהיה**"? **שמעת מינה תרתי**, גם שמצה היא לעכב, וגם שצריך שימור.

אמרי ליה רבנן לרבי פרידא: רבי עזרא בר בריה דרבי אבטולס, דהוא דור **עשירי לרבי אלעזר בן עזריה, דהוא**, רבי אלעזר בן עזריה, דור **עשירי לעזרא, קאי אבבא**, ניצב בשער.

אמר להו רבי פרידא: **מאי כולי האי?** מדוע פירשתם את כל יחוסו, והרי, **אי בר אוריין** בן תורה **הוא יאי**, הגון הוא.

אי בר אוריין ובר אבהן — יאי ויאי.

אבל, **אי בר אבהן ולא בר אוריין** הוא [והיינו שהוא מיוחס, אבל אינו בן תורה] — **אישא תיכליה**! תכלהו האש, כיון שלמרות יחוס שכזה הוא עצמו אינו בן תורה.

אמרו ליה: בר אוריין הוא.

אמר להו רבי פרידא — **ליעול** רבי עזרא, **וליתי**, יבוא.

חזייה רבי פרידא לרבי עזרא **דהוה עכירא דעתיה**, שהיתה דעתו עכורה עקב צערו. **פתח** רבי פרידא בדברי אגדה כדי לשמחו:

כתוב בספר תהילים "**אמרת לה': אדני אתה, טובתי בל עליך**".

אמרה כנסת ישראל לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, החזק לי טובה על כך **שהודעתיך בעולם.**

אמר לה הקב"ה: **טובתי** — **בל עליך. איני מחזיק אלא לאברהם יצחק ויעקב שהודיעוני תחילה בעולם. שנאמר "לקדושים, אשר בארץ המה, ואדירי —כל חפצי בם".**

כיון דשמעיה רבי עזרא לרבי פרידא **דקאמר "אדיר", פתח** גם הוא, שנזכר בדבר אגדה ב"אדיר", **ואמר:**

כך אמר הקב"ה כשעשה נקמה במצרים בים סוף — **יבוא אדיר** [הקב"ה] **ויפרע לאדירים** [לישראל] **מאדירים** [המצרים] **באדירים** [במים].

יבוא אדיר — **זה הקדוש ברוך הוא, דכתיב**

ולכן לא צריך ללתות, אבל במצות שלא לשים בפושרים, שם צריך ללתות כדי שיקויים דין שימור, וזה שהעדיפו חכמים במצות לתיתה מלישה בפושרים, מפני שבלישה בפושרים צריך זהירות גדולה שלא יחמיץ, ובלתיתה מספיק שימור פחות, ורק במנחות התירו לישה בפושרים כיון שנעשית הלישה בעזרה ושם היו זריזים וזהירים.

"אדיר במרום ה'".

ויפרע לאדירים — אלו ישראל, שנאמר "ואדירי כל חפצי בם".

מאדירים — אלו המצרים, דכתיב "צללו כעופרת במים, אדירים".

באדירים — אלו מים שנאמר "מקולות מים רבים אדירים משברי ים".

וכמו כן דרש רבי עזרא אודות הידידות בין הקב"ה לבין האבות הנזכרת באותו הפסוק, באותו סגנון לשון:

יבוא ידיד, בן ידיד, ויבנה ידיד — לידיד, בחלקו של ידיד, ויתכפרו בו ידידים.

"יבוא ידיד" — זה שלמה המלך, דכתיב "וישלח ביד נתן הנביא, ויקרא שמו ידידיה, בעבור ה'".

נג-ב **"בן ידיד" — זה אברהם, דכתיב "מה לידידי בביתי"**, כדמבאר לקמן.

"ויבנה ידיד" — זה בית המקדש, דכתיב "מה ידידות משכנותיך".

"לידיד" — זה הקב"ה, דכתיב "אשירה נא לידידי".

"בחלקו של ידיד" — זה בנימין, שנאמר "לבנימין אמר — ידיד ה', ישכן לבטח עליו".

"ויתכפרו בו ידידים" — אלו ישראל, דכתיב "נתתי את ידידות נפשי בכף אויביה".

עוד דרש רבי עזרא:

יבוא טוב, ויקבל טוב מטוב — לטובים!

יבוא טוב — זה משה, דכתיב "ותרא אותו כי טוב הוא".

ויקבל טוב — זו תורה, דכתיב "כי לקח טוב נתתי לכם".

מטוב — זה הקב"ה, דכתיב "טוב ה' לכל".

לטובים — אלו ישראל, דכתיב "הטיבה ה' לטובים".

ועוד דרש רבי עזרא:

יבא זה ויקבל זאת מזה — לעם זו!

יבוא זה — זה משה דכתיב, "כי זה משה האיש".

ויקבל זאת — זו התורה דכתיב, "וזאת התורה אשר שם משה".

מזה — זה הקב"ה, דכתיב "זה אלי ואנוהו".

לעם זו — אלו ישראל, שנאמר "עם זו קנית".

אמר רבי יצחק: בשעה שחרב בית המקדש, מצאו הקב"ה לאברהם, שהיה עומד בבית המקדש. אמר לו הקב"ה לאברהם: מה לידידי בביתי? אמר לו אברהם: על עיסקי בני באתי. אמר לו הקב"ה: בניך חטאו — וגלו!

אמר לו אברהם: שמא בשוגג חטאו?!

אמר לו הקב"ה: עשותה המזימה, שהיו מעשיהם במזימה ובכוונה.

אמר לו אברהם: שמא רק מיעוטן חטאו?

אמר לו הקב"ה: **הרבים** חטאו.

אמר לו אברהם: **היה לך לזכור ברית מילה.**

אמר לו הקב"ה: **"ובשר קודש יעברו מעליך".**

אמר לו אברהם: **שמא אם המתנת להם היו חוזרין בתשובה?!**

אמר לו הקב"ה: **"כי רעתיכי — אז תעלוזי"**, בשעה שהם שלוים ועליזים, הם מחזיקין יותר במעשיהם הרעים, ולכן ההמתנה רק תגרום להם לחטוא יותר.

מיד הניח אברהם את **ידיו על ראשו, והיה צועק ובוכה. ואמר לו** להקב"ה: **שמא, חס ושלום, אין להם תקנה?!**

יצתה בת קול ואמרה לו: "זית רענן יפה פרי תואר קרא ה' שמך" — מה זית זו, אחריתו בסופו, שנוטעים אותו, ולאחר זמן רב הוא מניב פירות רבים, **אף ישראל, אחריתן בסופן,** סופם שיחזרו בתשובה.

ועכשיו דורשת הגמרא להמשכם של אותם פסוקים בספר ירמיהו.

זה שכתוב **"לקול המולה גדולה הצית אש עליה, ורעו דליותיו" — אמר רבי חיננא בר פפא: לקול מיליהן של מרגלים — ניתרועעו דליותיהן של ישראל.** דהיינו, נשבר גאון עוזם.

דאמר רבי חיננא בר פפא: דבר גדול דברו מרגלים באותה שעה:

"כי חזק הוא ממנו" — אל תיקרי ממנו אלא ממנו, כביכול, שאפילו הקב"ה, שהוא **בעל הבית, אינו יכול להוציא כליו משם,**[13] לפי שהם חזקים יותר ממנו.

מתקיף לה רב אחא ברבי חיננא: האי "לקול המולה גדולה"!? מדוע כתוב בלשון זה, והרי לפי דרש זה, **"לקול מלה" — מיבעיא ליה** לכתוב!?

אלא, כך דורשים פסוק זה:

אמר לו הקב"ה לאברהם: קולך שמעתי, וחמלתי עליהם. אני אמרתי ישתעבדו בארבע מלכויות, ויהיה שעבודן של **כל אחת ואחת** מארבעת המלכויות מתמשך **כשיעור ארבע מלכויות** הקיימות עכשו. אבל **השתא,** עתה ששמע הקב"ה את קולו של אברהם אבינו וחמל עלינו, לא יהיה השעבוד בכל מלכות ארוך כשיעור ארבע מלכויות, אלא **כל חדא וחדא** תשעבד אותנו לפי **מאי דפסיק לה,** והיינו משך זמן של מלכות אחת.

ואיכא דאמרי: אני אמרתי שישתעבדו בכם ארבעת המלכויות **בזה אחר זה, עכשיו,** לאחר ששמע הקב"ה את קולו של אברהם אבינו, תהיה הגלות בכל ארבעת המלכויות **בבת אחת,** על יד שבני ישראל יתפזרו לכל ארבעת המלכויות [בבל, פרס, יון, רומי].

אמר רבי יהושע בן לוי: למה נמשלו ישראל לזית? לומר לך: **מה זית אין עליו נושרין, לא**

---

13. **החפץ חיים** בשמירת הלשון חלק ב' פרק י"ט מקשה, איך אמרו המרגלים "חזק הוא ממנו"? וכי סברו שהכנענים חזקים יותר מן הקב"ה? ומבאר שכוונתם היתה שהקב"ה לא

בימות החמה ולא בימות הגשמים, אף ישראל אין להם בטילה עולמית, לא בעולם הזה ולא בעולם הבא!

אמר רבי יוחנן: למה נמשלו ישראל לזית? לומר לך: מה זית אינו מוציא שמנו אלא על ידי כתיתה, אף ישראל אין חוזרין למוטב אלא על ידי יסורין!

שנינו במשנה: **רבי מאיר אומר: השאור — בודה להן מתוכן, ומחמיצן.**

רבי יהודה אומר: מביא את השאור מביתו, ונותנו לתוך המדה.

אמרו לו: אף היא היתה חסירה או יתירה.

והוינן בה: **מאי,** אימתי היא היתה **חסירה, או** אימתי היא היתה **יתירה?**

ומשנינן: **אמר רב חסדא:** אם היתה **עיסת השאור** שהביא מביתו **עבה,** לפי שעשאה בתוך ביתו כשהיא מגובלת במעט מים, וכך נעשה השאור עבה וקשה, הרי בנפח שלו הוא מכיל עתה יותר קמח מאשר אם היה סולת שאינה מגובלת במים, ולכן אם ימדוד את השאור הזה יחד עם הסולת בתוך מידת העשרון , **נמצאת יתירה** מידת סולת המנחה שנמדדה בתוך **מדת העשרון.** כי היות שהסולת המגובלת בתוך השיאור העב והקשה, היא מצומצמת בנפחה, הרי ניתן סולת במידת העשרון יותר מאשר היה ניתן בה אילו לא גיבל את עיסת השאור.

ואם היתה עיסת השאור **רכה,** משום המים הרבים שניתנו בה, ועל ידי כך נפח השאור הוא יותר רחב מאשר סולת שלא התגבלה, **נמצאת** הסולת שניתנת במידת העשרון **חסירה,** שאילו לא היתה מתגבלת עיסת השאור, היה נותן בה יותר סולת.

ודנה הגמרא בתירוץ של רב חסדא: מה אכפת לנו מהשיעור של הסולת אילולי גיבל את עיסת השאור? ומדוע אי אפשר למדוד עתה את השאור יחד עם הקמח במידת העשרון, שהרי **סוף סוף, כי קא כייל** , עכשיו כאשר מודד לסולת ולשאור יחד — **לעשרון קא כייל?!**

ומשנינן: **רבה ורב יוסף, דאמרי תרוייהו:** אי אפשר למדוד את השאור כמו שהוא עכשו מבלי להתחשב בנפח שלו כמו שהיה סולת, כי **"לכמות שהן היתה" משערינן.**[14] שיעור המדידה של עיסת השאור צריך להיות כמו

מגרש אומה ממקומה, עד שמוצא אחרת טובה ממנה, ואז הוא נותן להם כח לכלותם, אבל אנחנו עם ישראל שזה מקרוב חטאנו בעגל ובבשר תאוה, אין לנו זכות שהקב"ה יכלה אותם מפנינו, ומה שהקב"ה הבטיח לתת לנו את הארץ, זה רק אם נהיה צדיקים.

14. **החזון איש** מקשה, מה שייך לומר כמו שהיו משערים או כמו שהן עכשו משערים, הרי אין זו מצוה כמו אכילת כזית שצריך לדון האם כמות אוכל זו נחשבת כזית כיון שפעם היתה כזית או לא, אבל פה התורה אמרה שצריך עשרון סלת, ולא נאמר שיעור בגודל החלות אחר האפיה או בשעת הלישה, ומדוע צריך להתחשב בגודלן אחר הלישה? ומתרץ, כיון שצריך שאור כדי לחמצן, סבר רבי יהודה

שהיא היתה קמח, ולא כשהיא במצבה הנוכחי שהיא שאור המגובל במים.

אלא שעדיין קשה בין לרבי מאיר ובין לרבי יהודה: **ולישקול פורתא** סולת מתוך הכלי של העשרון, לאחר שנמדד, **וליחמציה** לאותו קצת היטב **מאבראי,** מחוץ לכלי [במקום חמימות, או שיטמון אותו בתוך עיסה מחומצת, עד שיתחמץ יפה], **וליתיה,** לשאור המחומץ היטב, ויחזירנו לכלי המדידה שבו נתונה הסולת, **ונילושיה** וילוש את הסולת **בהדיה,** יחד עם השאור. ומדוע אמר רבי מאיר שבודה שאור בתוך העשרון עצמו, ומדוע אמר רבי יהודה שמביא שאור מביתו?

ומשנינן: זה שלא עושים כך, הוא משום **גזירה, דלמא אתי,** שמא יבוא הרואה, שרואה כיצד מביאים שאור מבחוץ ומכניסים אותו לכלי מבלי למדוד, לכלל טעות, שאפשר להוסיף את השאור על העשרון, ואין השאור נכלל במידת העשרון, ויבוא **לאיתויי** לשאור **מעלמא,** ולהוסיפו על העשרון.

הילכך, לרבי מאיר עדיף שיבדה אותו מתוכו, ולרבי יהודה עדיף שיביא מביתו.

תנו רבנן: אין מחמיצין את שתי הלחם ואת לחמי החמץ של קרבן תודה **בתפוחים.**[15] הואיל שתפוחים אינם מחמיצים היטב את העיסה. נד-א

משום רבי חנינא בן גמליאל אמרו: מחמיצין בתפוחים.

רב כהנא מתני לה, לדעה שמחמיצין בתפוחים, **ברבי חנינא בן תרדיון** בשם רבי חנינא בן תרדיון [במקום רבי חנינא בן גמליאל].

והוינן בה: **כמאן אזלא הא דתנן** במסכת תרומות: **תפוח** של תרומה **שריסקו, ונתנו בתוך העיסה** של חולין, **וחימצה** לעיסה בתפוח — **הרי זו** העיסה **אסורה** משום תרומה, שאין התרומה בטילה ברוב החולין משום שהשאור עשוי לטעם, ולא בטל כוחו.

כמאן, האם **לימא** שמשנה זו **רבי חנינא בן גמליאל היא, ולא רבנן,** שאמרו אין מחמיצין בתפוחין משום שאינם מחמיצים היטב?

ומשנינן: **אפילו תימא** שמשנה זו **רבנן** היא. כי **נחי דחמץ גמור לא הוי** בחימוצו של

שהשאור נמדד כפי שהוא עכשו ולא כמו קמח. ורבי מאיר חולק וסובר, שאף על פי שצריך שאור כדי לחמץ, מכל מקום השיעור הוא בעשרון סלת, ולא מתחשבים במה שתפח השאור לאחר מכן.

15. בדין חימוץ במי פירות, דעת **רבינו תם** שמי פירות לבדם אינם מחמיצים כלל, ומי פירות מעורבים עם מים עושים חמץ נוקשה, ועוד כתבו **התוספות** דעה אחרת, שמי פירות לבדם עושים חמץ נוקשה, ומי פירות מעורבים במים עושים חמץ גמור. ובדעת **הרמב"ם** כתב **הלקוטי הלכות בזבח תודה,** שמי פירות לבדם אינם עושים כלל חימוץ, ומי פירות בתערובת מים עושים חמץ גמור, ולדבריו קשה הגמרא שאומרת שלרבנן מחמיץ בתפוחים הוא חמץ נוקשה, ובמה מדובר? אם החמיץ רק בתפוחים, לדעת הרמב"ם זה כלל לא חמץ, ואם עירב מים,

תפוח, חמץ **נוקשה מיהא הוי,** וחימוץ שכזה דיו לאסור את עיסת החולין משום איסור התרומה של התפוח.

אמר רבי אילא: אין לך מנחה **הקשה לקמיצה יותר ממנחת חוטא,** שהיא חריבה, וקשה לקמוץ ממנה בשיעור מדויק, כי כשהוא מוחק את הקומץ באגודלו מלמעלה, וכשהוא מוחק באצבעו הקטנה מלמטה, נושר מן הקמח יותר מדאי, ונמצא שחסר שיעור הקומץ.

רב יצחק בר אבדימי אמר: מנחת חוטא מוגבלה במים, וכשרה בגיבול במים, לפי שלא אסרה תורה אלא ליתן בה שמן, ולא מים, הילכך אין קושי לקומצה.

והוינן בה: **לימא** שכולם סוברים שיכול לגבל את העיסה במים, שלא אסרה תורה אלא ליתן בה שמן בלבד. **ובהא קא מיפלגי:**

דמר, רב יצחק בר אבדימי, **סבר** — **כמות שהן** עכשו **משערינן**(16) למידת הקומץ, ולכן יכול לקמוץ את הקומץ בקלות, לאחר שגיבל את העיסה במים.

ומר רבי אילא **סבר** — **לכמות שהיו** קמח בלבד **משערינן,** ולכן אם יגבל את העיסה במעט מים, ותעשה עיסה עבה, ויפחת נפחה, או אם יתן בה הרבה מים ותעשה רכה ויגדל נפחה, לא יתקבל בקמיצה שיעור קומץ של קמח שלא התערב במים. ולכן, אינו יכול לקמוץ אלא כשאינו נותן בעיסה מים, ואז קשה הקמיצה, לפי שהיא חריבה לגמרי.

ודחינן: **לא** נחלקו בכך. אלא **דכולי עלמא** סוברים — **כמות שהן** עכשו **משערינן.** ובזה נחלקו:

דמר, רב יצחק בר אבדימי, **סבר,** פירוש "**חריבה**" האמור במנחת חוטא — **חריבה משמן.** אבל יכול ליתן בה מים. ולפיכך קל לקמוץ אותה, לפי שיעורו של קומץ עכשו.

ומר, רבי אילא, **סבר, חריבה מכל דבר** צריכה להיות, שאפילו מים אין נותנין בה, ולכן קשה לקומצה.

תנן התם במסכת עוקצין: **בשר העגל** שלא היה בו שיעור כביצה, שהוא השיעור שבו אוכל מקבל טומאה, ויכול לטמאות אחרים בטומאת אוכלים, **שנתפח,** שכך דרכו של בשר עגל שהוא רבה בקדירה, ועמד על שיעור כביצה, וכן **בשר** בהמה **זקינה,** שדרכו להצטמק, **שנתמעך** — **משתערין לכמות שהן.**

ונחלקו אמוראים בפירוש "כמות שהן", האמור במשנה זו.

רב ורבי חייא ורבי יוחנן אמרי, משתערין כמות שהן עכשו.

אם כן,זה חמץ גמור! וכתב הזבח תודה, שמדובר שהחמיץ במי פירות לבד. ואף שאין זה חמץ, מכל מקום, כיון שניתן טעם בכל העיסה, אוסר את העיסה, כמו תבלינים של תרומה. ולשון הגמרא 'נוקשה מיהא הוי' אינו מדויק.

16. מבואר ברש"י שפסול הקמיצה במנחת חוטא משום שהקומץ חסר או יתר. ומקשה **החזון איש,** הרי לא נאמר בתורה שיעור כמה סלת צריך להכנס בקומצו של הכהן, ואם כן,מה שייך לומר שנכנס יותר מדי או פחות מדי.

דהיינו, שאם יש עתה בבשר העגל שיעור של כביצה, הרי הוא נטמא, ומטמא בטומאת אוכלין, אף על גב ששיעורו כביצה הוא תוצאה מזה שתפח. וכמו כן, בשר הזקינה שהיה כביצה והצטמק לפחות מכביצה, אינו מטמא עתה, משום שעתה אין בו את השיעור הראוי לטמאות.

ואילו **שמואל ורבי שמעון ברבי וריש לקיש אמרי: משתערין לכמות שהיו** לפני שתפחו או הצטמקו.

הילכך, בשר העגל שלא היה בו כביצה, ותפח לכביצה, אינו מקבל טומאה ואינו מטמא. ובשר הזקינה שהצטמק מכביצה, עדיין יכול לקבל טומאה, ולטמאות אחרים.

מיתיבי מהא דתניא: **בשר העגל שלא היה בו כשיעור** ביצה, **ותפח ועמד על כשיעור** ביצה — הרי הוא **טהור לשעבר.**[17] שאם נגעה בו טומאה לפני שתפח, הרי הוא טהור. **וטמא מיכן ולהבא,** שיכול לקבל טומאה ולטמאות אחרים, משום שלאחר שתפח הרי הוא כביצה. וקשה לכל אלו האמוראים שאמרו ש"לכמות שהיו הן משתערין" ולא "לכמות שהן עכשו"!?

---

17. **הרמב"ם** פרק ד' מטומאת אוכלין הלכה ט' כתב בשר העגל שתפח משתער כמות שהוא. וקשה, הרי אם לא היה בו שיעור מלכתחילה, אינו מטמא אלא מדרבנן ומדוע סתם הרמב"ם הדין ולא פירש שאינו אלא מדרבנן. ותירץ בחידושי **הגרי"ז** שהרמב"ם פוסק שלגבי קבלת טומאה, אוכל מקבל טומאה בכל שהוא, וכל מה שצריך כביצה זה כדי לטמאות אחרים. וכיון שפסק הרמב"ם בפרק ז' מהלכות אבות הטומאות שאוכל מטמא אוכל אחר רק מדרבנן, לכן לא הוצרך הרמב"ם לפרש פה שזה מדרבנן, מפני שלדעתו כל הנושא של אוכל מטמא אוכל אינו אלא מדרבנן. אמנם תירוץ זה מסביר את הרמב"ם רק אם נאמר שכפי שאוכל מטמא אוכל זה רק מדרבנן, כן הדין שאוכל מטמא משקה זה רק מדרבנן, וכן סובר **המקדש דוד** בדעת הרמב"ם. אבל **החזון — איש** [בהוספות בסוף טהרות] חולק, וסובר שלדעת הרמב"ם אוכל מטמא משקין מן התורה, ואם כן,חזרה הקושיה למקומה, מדוע לא כתב הרמב"ם שדין זה הוא מדרבנן? ותירוצו של הגרי"ז לא מספיק, דעדיין יש נפקא מינה אם נגע האוכל במשקה.

ותירצו **המשנת רבי אהרן** [טהרות סימן מ'] **והמנחת אברהם** שדעת הרמב"ם שכל נידון הסוגיא הוא האם כשחצי כזית נבילה תופח ונהיה כזית. האם זה כזית 'נבילה' או שמא הנבילה היא רק חצי כזית, והחצי השני זה מים, אולם כל זה כשאנו רוצים להגיד שיש כאן כזית נבילה או כזית מן המת, על זה אנו אומרים שהתפיחה אינה מצטרפת להיות כמו מת בעצמו או נבילה בעצמה. אבל על כל פנים, יש לנו פה אחרי התפיחה כביצה אוכל, ואם זה יקבל עכשו טומאה ויגע בדבר אחר, ודאי שיטמאנו, שהרי כביצה 'אוכל' טמא נגע במשהו אחר, וטמאו. ולכן מה שפסק הרמב"ם שבשר העגל שתפח ועמד על כביצה, משתער כמות שהוא, הכוונה היא, אם נטמא אחרי שתפח, נחשב שיש כאן כביצה אוכל טמא, ורק אם תגע טומאה בחצי ביצה אוכל, ואחר — כך יתפח ויהיה כביצה, זה יהיה קשור לנידון הסוגיא האם משערים כפי שעכשו או כמו שהיו, מפני שבאופן זה אנו רוצים להשתמש היום במה שהיה אתמול, והסוגיא אצלנו שמביאה ברייתא זו ותולה את זה בשאלה של כמו שהן עכשו או כמו שהיו,

ומתרצינן: הטומאה ההיא אינה אלא **מדרבנן.**[18] לפי שמן התורה כמות שהיו משערים, והרי לפני שתפח לא היה בו שיעור כביצה.

ומקשינן: **אי הכי,** שכל טומאתו היא רק מדרבנן, **אימא סיפא, וכן בפיגול וכן בנותר,** אם בתחילת היותם לנותר ולפיגול לא היה בהם שיעור כזית, ותפחו לשיעור כזית, הרי הם כדין בשר עגל שתפח האמור ברישא. וסברה הגמרא, שהכוונה לחיוב כרת, למי שאוכלם לפיגול ולנותר שתפחו.

אי אמרת בשלמא, שדין בשר העגל שתפח, האמור ברישא, הוא דין **דאורייתא, היינו דאיכא** גם כן **פיגול ונותר** שחייבים עליהם כרת מדאורייתא. **אלא אי אמרת** שדין בשר העגל שתפח הוא רק דין **דרבנן,** קשה — וכי חיוב כרת על **פיגול ונותר בדרבנן, מי איכא!?**

ומשנינן: המשנה הזו לא מדברת באכילת פיגול ונותר. אלא **אימא: וכן בטומאת פיגול וכן בטומאת נותר.** שגזרו חכמים על הפיגול והנותר, ואפילו כשלא נטמאו כלל, שיטמאו את הידים, ומשמיעה לנו המשנה שאם היה בשר עגל פיגול או נותר פחות מכביצה, ותפח והגיע לשיעור כביצה, הרי הוא מטמא מכאן ולהבא את הידים.

והיתה המשנה צריכה לומר זאת, כי **סלקא דעתך אמינא, הואיל וטומאת פיגול וטומאת נותר** רק טומאה **דרבנן היא,** אם כן, **כולי האי,** שתחילה לא היה בו שיעור ולאחר מכן תפח לכשיעור, **בדרבנן לא עבוד רבנן** תקנה שיטמא את הידים על ידי שישתער לכמות שהם עתה, **קא משמע לן** שאפילו בטומאה דרבנן משתערין לכמות שהוא עכשו.

תא שמע ממה ששנינו: **בשר** בהמה **זקנה שהיה בו שיעור** כביצה, ונטמא, **וצמק לפחות מכשיעור,** הרי הוא "**טמא לשעבר", וטהור מכאן ולהבא.** ומוכח שמשתערים לכמות שהן עכשיו.

אמר רבה: כל היכא דמעיקרא הוה ביה שיעור, **והשתא לית ביה** שיעור — **הא לית ביה.**[19] ופשוט שמשערין לכמות שהן.

פירשה את הברייתא שמדובר באופן זה, שנטמא כשהיה פחות מכביצה ותפח לאחר מכן.

18. **הרשב"א והרא"ש** מסבירים מדוע גזרו חכמים במקום שלא היה בו שיעור ועכשו יש בו שיעור, מפני שחששו שמא יראה אדם שנגע בו שרץ ואיננו יודע שמלכתחילה לא היה בו כשיעור וכשיראה שחכמים מטהרים יבוא להקל גם במקרים אחרים שיהיה שיעור, ולפי זה כתבו שאם עשה עיסה מקמח פחות משיעור חלה ותפח כל—כך שנראה שיש בו קמח כשיעור, אין צריך להפריש חלה, מפני שכאן אין חשש שהרואה יטעה, מפני שכשיראה שלא הפרישו חלה, יחשוב שמא כבר הפרישו קודם או יפרישו אחר—כך, ומכיון שלא תצא תקלה — לא גזרו חכמים.

19. מסקנת הסוגיא שאם מלכתחילה לא היה שיעור ואחר—כך תפח, נחשב לשיעור מדרבנן. והקשו **התוספות,** אם כן, מה מסתפקת הגמרא במסכת שבת לגבי שהוציא חצי גרוגרת וחשב עליה לזריעה, ולגבי זריעה יש בזה שיעור הוצאה ולגבי אכילה אין בזה שיעור ואחר—כך תפחה לשיעור גרוגרת ונמלך והחליט לאוכלה, וסוף מלאכתו היתה במחשבת אכילה, ולגבי אכילה אמנם עכשו יש בו שיעור אבל

וכל היכא דמעיקרא לא הוה ביה שיעור **והשתא אית ביה** שיעור, לא נחשב השיעור הזה מדאורייתא, כי התפיחה שהגדילה את נפחו היא ממים בלבד שנכנסו בו, ורק **מדרבנן** (20) (21) החשיבוהו כאילו יש בו שיעורא.

כי פליגי — **כגון שהיה בו** בתחילה **כשיעור, וצמק** לפחות מכשיעור, **וחזר ותפח** לכשיעור, ובזה נחלקו: נד-ב

מלכתחילה לא היה בו שיעור, ומסתפקת בזה הגמרא בשבת אם חייב או לא, ומקשים **התוספות** מדוע זה נחשב שסוף המלאכה היתה מחשבה על אכילה והיה שיעור אכילה, הרי הגרוגרת תפחה ומלכתחילה לא היה בה גרוגרת, ואם כן לגבי דינים דאורייתא נחשב גם עכשו שאין בו שיעור ומדוע הגמרא מסתפקת שיהיה חייב, ותירצו על זה הראשונים כמה תירוצים.

הרמב"ן מתרץ, שדוקא בגרוגרת הגמרא הסתפקה וכפי סברת הגמרא לקמן דף נה א שגרוגרות כיון שאפשר לשולקן ולהחזירן לכמו שהיו, לכן כשתפחה מועיל אפילו מדאורייתא שנחשב לשיעור.

הרשב"א מתרץ, שלגבי שבת השיעור של הוצאה נמדד בחשיבות הדבר שדרך בני—אדם להצניע כמוהו מחמת חשיבותו, וכיון שתפח ונראה גדול, הרי הוא חשוב לבני—אדם וחייבים על הוצאתו, אולם לגבי טומאה ואיסורי אכילה שצריך שיעור אכילה, שם מתחשבים בגודלו המקורי מפני שזה שתפח ונתוסף בו מים, אין זה מגדיל את ערך האכילה שבו.

השיטה מקובצת מתרץ, שהסוגיא במסכת שבת הולכת כדעת רבי יוחנן, הסובר שאם מלכתחילה לא היה בו ועכשו יש בו — נחשב לשיעור מן התורה.

והרש"ש מתרץ, ששם מדובר בגרוגרת שמלכתחילה היה בה שיעור וצמקה לחצי וחזרה ותפחה, ובאופן זה מועיל מן התורה. ועיין ברש"ש שמתרץ עוד תירוץ על שאלה זו. ועיין עוד בביאור **הגר"א** אור חיים סוף סימן תפ"ו שדן במסקנת הסוגיא שריש לקיש נשאר בתיובתא, האם צריך לומר אין דיחוי באיסורין.

20. כתב **הרמב"ם** פרק י"ד מהלכות מאכלות אסורות הלכה ד', איסור אכילה בשיעור פחות מכזית שתפח ועמד על כזית אסור ואין לוקין עליו, וזה כפי המבואר בסוגייתינו שאסור מדרבנן. והקשה **הקרן אורה** מה חידש בזה הרמב"ם, הלא בין כה וכה זה אסור באיסור דאורייתא גם כשזה חצי כזית מדין 'חצי שיעור' שאסור בכל האיסורים, ומה מוסיף לנו העובדה שנהיה כזית ואסור מדרבנן כאילו יש בו שיעור כזית?

ותירץ **הקרן אורה** שיש נפקא מינה לענין חולה שצריך לאכול דבר איסור, והדין שמאכילם הקל הקל תחילה, וממילא עדיף להאכילו חצי כזית שלא תפח מאשר חצי כזית שתפח לכזית.

והגרי"ז תירץ בנפקא מינה נוספת כגון שנשבע לאכול את האיסור הזה, ואם זה היה רק איסור חצי שיעור, השבועה היתה חלה, ועכשו שיש בו איסור דרבנן כתב הש"ך ביורה דעה סימן רל"ט סק"כ שאין השבועה חלה על כך. עוד תירץ **המנחת אברהם** לדעת **הרמב"ן** שבחצי שיעור אין הבדל בין איסורים חמורים לקלים, ודרגת חומרת חצי איסור שוה בחלבים כבנבילות, ואם כן,נפקא מינה בחצי זית נבילה וחצי זית חלב שתפחו לכזית, שמצד דין חצי שיעור אין הבדל ביניהם, אולם מצד האיסור דרבנן, נחשב הכזית חלב לכזית חלב וחמור מהכזית נבילה.

21. כתב **החזון איש**, בלחם יש ד' זמנים: א'

דמר, שמואל ורבי שמעון ברבי וריש לקיש, שסוברים לכמות שהיו משערים, **סבר, יש דיחוי באיסורא**[22] ובטומאה, וכיון שנדחה בזמן שצמק לפחות מכשיעור, שוב לא נחשב לשיעור מן התורה כשיחזור ויתפח, שאם אסור הוא, לא יהיו חייב עליו משום אכילת איסור, וכמו כן הוא לא יחזור ויטמא, וכן אם הוא טהור הוא לא יקבל טומאה, שאין מחשיבים את הנפח שחזר ותפח כנפח של שיעור, והרי הוא משתער לכמות שהיה בהיותו מצומק.

ומר, רב ורבי חייא ורבי יוחנן, **סבר, אין דיחוי באיסורא** ובטומאה, כיון שמתחילה היה בו שיעור לאיסור ולטומאה, לכן, למרות שכשהצטמק חסר השיעור, אך משחזר ותפח נחשב שחזר לעיקרו שהיה בו שיעור, ולפיכך משערים בו לכמות שהוא עכשו.

ותמהינן: **ומי איכא למאן דאמר דיש דיחוי באיסורין?**

ותתנן: כביצה אוכלין שהניחה בחמה — ונתמעטו מכביצה. **וכן כזית מן המת** או **כזית מן הנבילה, וכעדשה מן השרץ, וכזית פיגול, וכזית נותר, וכזית חלב שהצטמקו, טהורין** אותן אוכלין שהתמעטו, וכן אותו כזית מן המת או מן הנבילה, משום שהתמעטו מהשיעור של טומאה, וכמו כן **אין חייבין עליהן** על אותן איסורין שבמשנה **משום פיגול ונותר וחלב.**

ואם **הניחן** לאחר שצמקו **בגשמים, ותפחו,** וחזרו לשיעורם שבתחילה, הרי הם **טמאין, וחייבין עליהם משום פיגול ונותר וחלב?!**

ומסקינן: **תיובתא למאן דאמר יש דיחוי באיסורין, תיובתא.**

תא שמע: תורמין [מעשרין] **תאנים** לחים **על הגרוגרות,** שהן תאנים שהתייבשו וצמקו,

---

בתור חיטים, ואז נפחם קטן ביותר. ב׳ אחר שנטחנו ונעשו קמח הנפח גודל. ג׳ אחר—כך כשנלושים ונעשים בצק, לפעמים נפחם גדל ולפעמים פוחת. ד׳ כשנאפה הלחם, פעמים נפחו גדל ופעמים פוחת.

ולענין הפרשת חלה כתב **הרשב״א** ששיעור חלה נאמר בקמח, נפח של מ״ג ביצים וחומש קמח, ואין זה שייך לשאלה אם כמו שהן או כמו שהיו, שאף שנפחם עכשו יותר מאשר חיטים, מכל מקום, השיעור נאמר בקמח. ולענין ברכת המזון אחרי כזית פת [מדרבנן] או אחר אכילת ד׳ כביצים שחייב מדאורייתא, נראה שמשערים בפת ואף שתפחה יותר ממה שהיתה בתור קמח, השיעור נאמר בפת.

ובמנחת חינוך סוף מצוה ש״ג כתב לגבי איסור חדש שפירטה התורה ׳ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו׳ שיש חילוק בין שיעור לחם לקלי, שבאיסור קלי משערים לפי קמח ובאיסור לחם משערים כזית פת אף שתפח ע״י המים. וכן דעת **החתם סופר** בתשובה יו״ד סימן קי״ז. ובעל **הנתיבות** חולק על כך, וסובר שבכל איסורי תורה כגון כלאים וטבל ותרומה אם עשו מהם פת, משערים בכזית פת. וקשה לכאורה, הרי תפח לכזית מן התורה אין חייבים עליו? וכתב **המנחת אברהם,** שדעת הנתיבות היא שלחם לא נחשב כאיסור שתפח, אלא זוהי צורת האיסור, וכך מחשבים את הכזית. ועיין עוד בספר **בני ציון** סימן ר״ג מה שמפלפל בנושא זה.

22. בנידון הסוגיא אם יש דיחוי באיסורין,

במנין, שעל כל תשעים גרוגרות מפרישים עשר תאנים לחות, אבל אין מעשרין במידה, שאם ימדוד את הגרוגרות והתאנים בכלי מדידה, ויעשר עשירית המידה של תאנים לחות על תשע עשיריות המידה של גרוגרות מיובשות, הוא יפריש פחות מהכמות של תאנים לחות שהיה מפריש במנין.

שהרי נפח התאנים הלחות הוא יותר מנפח הגרוגרות, ונמצא שאם ימדוד את התאנים הלחות בעשירית המידה שמדד בה את הגרוגרות, הוא יפריש עשירית מנפח הגרוגרות, שהיא פחות בהרבה מנפח תאנים לחות. ואילו אם יפריש במנין של עשרה תאנים לחות כנגד תשעים גרוגרות, והיינו, שיחשיב את הגרוגרות כאילו הן לחות, הרי הוא יעשר בהרבה יותר ממה שיעשר לפי עשירית ממידת הגרוגרות.

והשתא דייקינן: **אי אמרת בשלמא לכמות שהיו משערין, שפיר** חייב לעשר במנין, כאילו היו הגרוגרות תאנים לחות, וכפי שהיו לפני שהתייבשו והצטמקו.

אלא אי אמרת כמות שהן משערין, כיצד מחייבים אותו לעשר לפי מנין, והרי כיון שהתאנים גדולים בנפחם מהגרוגרות, אם יפריש עשר תאנים על תשעים גרוגרות **הוה ליה "מרבה במעשרות"**, שמפריש יותר מעשרה אחוז.

ותניא: המרבה במעשרות, שמפריש יותר מעשירית, **פירותיו מתוקנים** ואינם טבל, **ומעשרותיו מקולקלין**, שכיון שלא חל שם מעשר אלא על עשירית מהפירות, הרי שאר הפירות שהפריש הם טבל [שהרי עליהם הוא לא הפריש מעשר, אלא רק קרא עליהן עצמן שם מעשר לתקן אחרים, ושם מעשר אינו יכול לחול על יותר מעשירית מהפירות, ונמצא שהם נשארו טבל], ומכיון שאין אותה עשירית שנהייתה מעשר ניכרת בתוך התערובת של המעשר והטבל, הילכך מעשרותיו מקולקלין ואינו יכול לאוכלם.

ודחינן: **אלא מאי** אמרת — **כמות שהן** עכשו הם משתערים, אם כן **אימא סיפא:** אם בא לעשר **גרוגרות על התאנים**, הרי הוא חייב לעשרם **במדה**, שימוד במידה שיהיו בה תשעים אחוז מהמידה תאנים ועשרה אחוז מהמידה גרוגרות, ולא יפריש במנין, עשר גרוגרות על תשעים תאנים, משום שממעט במעשרותיו, שאם ימדוד גרוגרות בעשירית מהמידה של תאנים, היא תכיל למעלה מעשר גרוגרות!

אי אמרת בשלמא כמות שהן עכשו משערים, **שפיר** חייב להפריש את הגרוגרות במידה, שזהו היחס של עשירית גרוגרות

נחלקו האחרונים בגדר דין דיחוי זה. בדברי **הגר"א** באורח חיים סימן תפ"ו בסוף משמע שלמד שזה דין דיחוי שמצאנו בעוד מקומות בש"ס. וכמו—כן **המנחת חינוך** מקשה על סוגייתנו למאן דאמר שיש דיחוי באיסורים, הרי מבואר במסכת סוכה דף ל"ג שכל שבידו לתקן הפסול אין זה דיחוי, וגם כאן בידו לתקן. ואם כן, גם **המנחת חינוך** למד שנושא הסוגיא קשור לנושא הכללי של דיחוי במצוות, אולם **הקרן אורה** לומד שזה נושא בפני עצמו, ונחלקו האמוראים כשצמק וחזר ותפח האם נחשב שחזר המקורי. ואם כן,יש פה שיעור איסור. או שזה מים בלבד, והאיסור אין בו שיעור.

לתשע עשיריות תאנים, לפי מצבם של הגרוגרות עתה. **אלא אי אמרת לכמות שהן** היו, משערים, הרי כשמפריש במידה — **מרבה במעשרות הוא,** כי אם נחשיב את הגרוגרות כמו שהיו בהיותן תאנים הרי צריך להפריש עשר גרוגרות על תשעים תאנים, ואילו כשמודד במידה הוא מפריש למעלה מעשר גרוגרות על תשעים תאנים!?

אלא, לא תוכיח ממשנה זו כלום, כי כאן **בתרומה גדולה עסקינן** הניטלת באומד, ואפשר להוסיף עליה כרצונו.

ורישא, כשמפריש מהתאנים על הגרוגרות, הרי הוא מפריש במנין משום המצוה לתרום **בעין יפה, וסיפא,** כשהוא בא להפריש מהגרוגרות על התאנים, הרי הוא מפריש במידה משום המצוה לתרום **בעין יפה.**

ותמהינן: **אי הכי, אימא סיפא: אמר רבי אלעזר ברבי יוסי: אבא היה נוטל עשר גרוגרות שבמקצוע** [הוא הכלי שבו היו נותנים את הגרוגרות ומדבקים אותם בו לעיגולים גדולים] **על תשעים** תאנים לחות **שבכלכלה** [כלי שבו היו נותנים את התאנים הלחות בשעה שהיו קוטפין אותן].

ואי בתרומת גדולה מדובר — **עשר** על תשעים **מאי עבידתיה?!** שהרי אין מפרישים עשרה אחוזים תרומה גדולה.

אלא, הכא בתרומת מעשר, הניטלת מתוך המעשר, **עסקינן,** ותרומת מעשר, שהיא עשירית מהמעשר, ניטלת באומד ובעין יפה, **ואבא אלעזר בן גמלא הוא** שאמר משנה זו.

דתניא, אבא אלעזר בן גמלא אומר: נאמר בתרומת מעשר "**ונחשב לכם** ללוים **תרומתכם,** שהרמתם מעשר מן המעשר [כתרומה גדולה, הנקראת ראשית דגן, שהורמה מן תבואת הגורן]". **בשתי תרומות, הכתוב** "ונחשב לכם", **מדבר. אחת תרומה גדולה, ואחת תרומת מעשר.** ללמדנו, **כשם שתרומה גדולה ניטלת באומד,** שאין צריך למדוד את הפירות אלא נוטל באומד אחד מן החמישים ועושהו נה-א
תרומה גדולה, **ובמחשבה,** שאינו צריך להפריש בידיו, אלא נותן עיניו בצד זה ואוכל מצד אחר, **כך תרומת מעשר ניטלת באומד ובמחשבה** [ואין זה לימוד של תרומת מעשר מתרומה גדולה, אלא ששתיהן נלמדות כאחת, מדכתיב בשתיהן "ונחשב לכם"].

וכן אנו למדים: **מה תרומה גדולה** מצותה ליתן **בעין יפה, אף תרומת מעשר בעין יפה.** ולכן כשהוא בא לעשר מתאנים על גרוגרות הרי הוא מעשר עשר תאנים על תשעים גרוגרות בעין יפה. כאילו היה נפח הגרוגרות עתה כמו נפח התאנים.

אלא שעתה פרכינן לצד ההפוך: **ומינה,** מדברי רבי אלעזר עצמו בברייתא זו תוכיח הפוך. שהרי **אמר רבי אלעזר בר רבי יוסי: אבא היה נוטל עשר גרוגרות שבמקצוע על תשעים** תאנים לחות **שבכלכלה.**

אי אמרת בשלמא לכמות שהן היו **משערינן, שפיר** מחשבים את הגרוגרות כאילו היה בנפח של תאנים, כמו שהיו בעבר לפני שנתייבשו. **אלא, אי אמרת כמות שהן עכשו משערים,** הרי כשמפריש עשר גרוגרות מצומקות על תשעים תאנים לחות מלאות — **בציר לחו** השיעור שלהם, שהרי

אילו היה מודדם במידה הוא היה צריך להפריש יותר גרוגרות!?

ומשנינן: **כי אתא** כאשר בא **רב דימי** מארץ ישראל לבבל, **אמר** בשם **רבי אלעזר: שאני גרוגרות,** שבהן משערים כמות שהן עכשו, **הואיל ויכול לשולקן** (23) במים **ולהחזירן כמות שהן** (24) היו בעבר. מה שאין כן בבשר העגל שתפח ובבשר זקנה שנתמעך, שאי אפשר להחזירם לכמות שהיו, ובהם הוא שנחלקו שם כמות שהן או לכמות שהיו משערים.

תנו רבנן: תורמין תאנים על הגרוגרות במנין של עשר תאנים על תשעים גרוגרות, **במקום שרגילין לעשות** את **התאנים גרוגרות. ולא** תורמים **גרוגרות על תאנים** במנין, **ואפילו במקום שרגילין לעשות תאנים גרוגרות!** וכדמפרש ואזיל.

אמר מר: תורמין תאנים על הגרוגרות במקום שרגילין לעשות תאנים גרוגרות.

והוינן בה: **במקום שרגילין — אין,** יכול הוא לתרום תאנים, ויעשם גרוגרות, וישתמרו, אבל **במקום שאין רגילין — לא,** משום שצריך שיתרום דבר המתקיים, ואם אין רגילין לעשות מהתאנים גרוגרות הן יתקלקלו עד שימצא כהן ליתנם לו.

היכי דמי? אי דאיכא כהן ויכול ליתנם לו מיד, אם כן קשה — **במקום שאינו רגיל** לעשות תאנים גרוגרות, **אמאי לא** יפריש מהתאנים? **והתנן: מקום שיש כהן תורם מן היפה,** מן התאנים, שהן יפות מהגרוגרות המצומקות, ויש להעדיף את התאנים היפות, למרות שאינן מתקיימות לאורך זמן, על הגרוגרות שאינן יפות, על אף שהגרוגרות מתקיימות לאורך זמן, שהרי יכול הכהן לאכלם מיד, לפני שירקיבו. ואם כן, מדוע במקום שאין רגיל לעשות מהתאנים גרוגרות לא יפריש מהתאנים!?

אלא, פשיטא, שמדובר **דליכא כהן,** ולכן במקום שאין רגיל לעשות מהתאנים גרוגרות לא יפריש מהתאנים כדי שלא יתקלקלו לפני שיגיעו ליד הכהן.

ואם כן, תיקשי: **אימא סיפא — ולא** יתרום **גרוגרות על התאנים** במנין, **ואפילו במקום שרגילין לעשות תאנים גרוגרות.**

ולא אומרים שאין הפסד לכהן שהרי גם הוא עתיד לעשות גרוגרות, אלא הולכים אחרי המצב הנוכחי, שכשהוא מפריש גרוגרות על תאנים במנין הוא ממעט בהפרשתו.

ואי מדובר **דליכא כהן, אמאי לא** יפריש מהגרוגרות? **והתנן: מקום שאין כהן — תורם מן המתקיים** ולא מן היפה!?

אלא פשיטא, שמדובר **דאיכא כהן,** ואם כן

---

23. **החתם סופר** [או"ח סימן פ"ט] מוכיח מכאן שצואה שמחמת הקור נקרשה והתקשתה כאבן, נשאר דינה כצואה, ואסור לומר דבר שבקדושה כנגדה, כיון שיכול להמיסה ותחזור לטריותה. וחולק בזה על **המגן אברהם** סימן פ"ב ס"ק ב' שסובר שדינה בזמן שקפואה כאבן, ומותר להגיד כנגדה דבר שבקדושה. וכן פסק החתם סופר שמחיצה עשויה מקרח לא מועילה, כיון שעל ידי חום תימס, לכן כבר עכשו איננה נחשבת למחיצה.

24. **החזון איש** מקשה, הרי כל המצטמקים אם

קשה — האם נאמר כי **רישא** של הברייתא שכתוב תורמין תאנים על הגרוגרות רק במקום שרגילין לעשות גרוגרות ולא במקום שאין רגילין לעשות תאנים גרוגרות מדובר היכן **דליכא כהן,** ואילו סיפא שכתוב שאין מפרישין גרוגרות על התאנים אפילו במקום שרגיל לעשות תאנים גרוגרות מדובר היכן **דאיכא כהן,** ולא נעמיד את הרישא והסיפא באותו ענין!?

ומשנינן: **אין, רישא — דליכא כהן, סיפא — דאיכא כהן.**

אמר רב פפא: שמע מינה מזה שמעמידים את הרישא והסיפא של הברייתא באוקימתא שונה ולא מתרצים שמדובר שאין כהן, ורישא הולכת לפי רבנן, וסיפא הולכת לפי רבי יהודה שחולק על רבנן וסובר שלעולם תורם מן היפה ולא מן המתקיים, ואפילו במקום שרגיל לעשות גרוגרות, **שדחקינן ומוקמינן מתניתא בתרי טעמי** [בשתי אוקימתות שונות, כגון כאן. שמעמידים את הרישא שאין כהן ובסיפא שיש כהן] **ולא מוקמינן** לברייתא **בתרי תנאי.**

מתניתין:

כל המנחות נילושות במים **פושרין,** הואיל ושמנן מועט, ואי אפשר לאפותן מבלי שילושו אותן במים.(1)

ומשמרן לשם מצות מצה **שלא יחמיצו** בשעת הלישה והעריכה.(2)

ואם החמיץ אפילו את **שיריה** של המנחה, לאחר שנקמצה, שעומדים לאכילה לכהנים — **עובר בלא תעשה,** וכפי שיתבאר בגמרא.

ומביאה המשנה את המקור לחיוב שימור בעבודות המנחה:

שנאמר במנחה, לפני שנקמצה "**כל המנחה אשר תקריבו לה', לא תעשה חמץ".**

וחייב על חימוץ המנחה הן בשעת **לישתה,** והן **על עריכתה** בחימוץ, והן **על אפייתה** בחימוץ.

גמרא:

שנינו במשנה שאפילו על החמצת שיירי המנחה עוברים בלא תעשה

והוינן בה: **מנא הני מילי** שגם על חימוץ השיריים עוברים בלא תעשה? שהרי בפסוק המובא במשנה נאמר איסור החימוץ רק כאשר הקומץ, המוקטר לגבוה, נמצא בתוכה.

אמר ריש לקיש: דאמר קרא בפרשת צו: "**לא**

יבושלו במים יתפחו ויחזרו לגודלם הקודם, ומדוע הגמרא מייחסת תכונה זו רק לגרוגרות? ומתרץ, שצריך לומר, שכולם אינם חוזרים למה שהיו אלא יצירה חדשה יש כאן, ובגרוגרות הן חוזרים למצבם הקודם.

1. **תוס'**, נז א ד"ה מנחת. וכתב **החזו"א** "וזהו מכונת התורה, אף שלא נאמר!"

2. עיין **חזו"א** לה א.

תאפה חמץ חלקם", אפילו שארית המנחה, שהיא **חלקם** של הכהנים, גם היא **לא תאפה חמץ!**

ותמהינן: **וכי האי** קרא **להכי הוא דאתא?**

נה-ב והרי **האי** קרא **מיבעי ליה לכדתניא: "לא תאפה חמץ"** האמור בפרשת צו, **מה תלמוד לומר?**

והלא כבר נאמר בפרשת ויקרא "כל המנחה אשר תקריבו לה' **לא תעשה חמץ"?**

אלא בא הכתוב ללמדנו: **יכול לא יהא חייב אלא** מלקות אחת **על כולם,** דהיינו על כל מעשי המנחה שעשה בחימוץ, **תלמוד לומר "לא תאפה** חמץ".

שהרי **אפייה בכלל** שאר מעשי המנחה **היתה,** ופשיטא שהיה חייב גם על אפיית המנחה בחימוץ, ואם כן, **למה יצאת** אפייה מכלל העשיות להכתב במיוחד?

להקיש אליה את שאר העשיות שבמנחה, וללמדנו: **מה אפייה,** שהיא עשייה **מיוחדת, שהיא מעשה יחידי,** והיינו מעשה חשוב בפני עצמו, **וחייבין עליה** חיוב מלקות על עשייתה בחימוץ **בפני עצמה. אף אני אביא לישתה ועריכתה** של עיסת המנחה, **וכל מעשה יחידי שבה, לאיתויי** "קיטוף", שמחליק במים את פניה של העיסה, לאחר שערך את צורתה, **שהוא מעשה יחידי** בפני עצמו, אף על פי שאינו "מעשה" כל כך, **וחייבין עליה** חיוב מלקות בפני עצמה.

ואם כן, דלהכי הוא דאתא, מנא לן שאפילו על חימוץ השיריים חייבים?

ומתרצינן: **אנן,** לא מ"לא תאפה" כשלעצמו ילפינן, דההוא מיבעי ליה לכדתניא. אלא מסמיכות הכתוב "**חלקם**" אל "לא תאפה" **קאמרינן,** שיש ללמוד מסמיכות זאת שגם על השיריים, שהם חלקם של הכהנים, לוקים משום חימוץ.

ופרכינן: **ואימא כוליה** סמיכות של "חלקם" ל"לא תאפה" **להכי הוא דאתא,** ללמד שאפילו על חימוץ השיריים חייבים, ומנין לך לומר שגם בשיריים יהיה חייב שלשה חיובי מלקות נפרדות על לישתם ועריכתם ואפייתם בחימוץ?

ומשנינן: **אם כן, לכתוב** רחמנא "**חלקם** — **לא תאפה חמץ",** ומכאן היינו לומדים שחייב על שיירי המנחה משום חימוץ, **מאי "לא תאפה חמץ — חלקם"?**

שמעת מיניה תרתי, שלוקה על חימוץ השיריים, ולוקה על כל עשיה ועשיה לחוד.

והוינן בה: **ואימא: אפייה, דפרט בה רחמנא, ליחייב** עליה **חדא** חיוב מלקות, ואילו **אינך,** לישה ועריכה, שלא נכתבו בפרט, **ליחייב חדא** בלבד **אכולהו?**

ומשנינן: גם על לישה ועריכה צריך להתחייב על כל חדא וחדא, **משום דהוה** מעשה האפיה **דבר שהיה בכלל** עשיות המנחה, **ויצא מן הכלל** להכתב בפני עצמו, **ללמד.**

הילכך, **לא ללמד על עצמו** בלבד **יצא, אלא ללמד על הכלל כולו יצא,** שחייב על כל עשיה ועשיה בפני עצמה.

והוינן בה: **ואימא: "לא תעשה" כלל, "לא תאפה" פרט,** ואם כן, הווי **כלל ופרט,** ולפי כללי המידות שהתורה נדרשת בהן, הרי **אין**

בכלל אלא מה שבפרט, אפייה — אין, מידי אחרינא — לא!

ומשנינן: **אמר רבי אפטוריקי: משום דהוי כלל ופרט המרוחקין זה מזה,** ש"לא תעשה חמץ" נכתב בפרשת ויקרא ו"לא תאפה חמץ" נכתב בפרשת צו, **וכל כלל ופרט המרוחקין זה מזה — אין דנין אותן בכלל ופרט.**

מתיב רב אדא בר אהבה, ואמרי לה, מתיב **כדי ,** שם חכם: **וכי כלל ופרט המרוחקין זה מזה אין דנין אותן בכלל ופרט?**

והתניא: נאמר בשעיר חטאת הנשיא "**ושחט אותו במקום אשר ישחט את העולה". היכן עולה נשחטת? בצפון,** דכתיב בה צפון בהדיא. **אף זה** שעיר הנשיא נשחט **בצפון.**

וכי אנו מכאן למידים לשחיטת שעיר החטאת של נשיא? **והלא כבר נאמר "במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת".** ומכאן למדנו ששחיטת החטאת היא בצפון כשם ששחיטת העולה בצפון, ובלימוד זה נכלל גם שחיטת שעיר הנשיא, שגם הוא קרבן חטאת!?

הא למה זה יצא שעיר הנשיא — **לקובעו,** ששנה עליו הכתוב לעכב, **שאם לא שחט אותו בצפון — פסלו.**

אתה אומר: לכך, שתהיה שחיטתו בצפון לעיכובא, **יצאת** הא דכתיב צפון בחטאת הנשיא, **או אינו** ללמד עיכובא יצאת, **אלא** כדי לומר, **שזה,** שעיר הנשיא, **טעון צפון** לשחיטתו, **ואין** קרבן חטאת **אחר טעון צפון** לשחיטתו. והפסוק האומר "במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת" כוונתו היא לחטאת הנשיא בלבד!?

תלמוד לומר פסוק שלישי — "**ושחט את החטאת במקום העולה".** ופסוק שלישי **זה, בנה אב לכל חטאות,** ללמד עליהן **שכולן טעונות** שחיטת **צפון.**

והשתא מסיק רב אדא בר אהבה לתיובתיה, והכי קא דייק:

טעמא דכתב רחמנא את הפסוק השלישי "**ושחט את החטאת** במקום העולה", **הא לאו הכי, הוה אמינא, שזה,** שעיר הנשיא, הוא בלבד **טעון צפון, ואין** קרבן חטאת **אחר טעון צפון.**

ומאי טעמא הוה אמינא הכי, והרי הפסוק שבפרשת צו "במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת" הוא פסוק האמור, לכאורה, בכל חטאת? **לאו, משום דהוה** פסוק זה שבפרשת צו **כלל,** והפסוק האמור בפרשת ויקרא, בשעיר הנשיא, "ושחט אותו במקום אשר ישחט את העולה", **פרט, ואף על גב** דהוו כלל ופרט **המרוחקין זה מזה,** בכל זאת **דנין אותן בכלל ופרט,** והוה אמינא שאין בכלל אלא מה שבפרט, ורק שעיר נשיא טעון צפון, והילכך בעינן לפסוק השלישי ללמדנו שכל החטאות טעונות צפון.

ומוכח, שכלל ופרט המרוחקין דנין אותם בכלל ופרט, ותיקשי על מה דתרצינן לעיל, שאין כלל ופרט המרוחקין נידונין בכלל ופרט!?

מתקיף לה רב אשי: וכי **האי — כלל ופרט הוא?!** והרי **פרט וכלל הוא?!** שהרי ו"שחט אותו" האמור בשעיר הנשיא [שהוא "פרט"] כתיב תחילה, בפרשת ויקרא, והפסוק

"במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת" [שהוא הפסוק המלמד על כלל החטאות] כתיב לאחר מכן, בפרשת צו. ואם כן, שפרט וכלל הוא — **נעשה כלל מוסיף על הפרט.** שהרי לפי הכללים שהתורה נדרשת בהם, הלימוד של פרט וכלל בא לומר כי **איתרבי להו כל מילי!**

אלא מוכח, שפרט וכלל או כלל ופרט המרוחקין זה מזה לא דרשינן להו, וכדתרצינן לעיל.

והא דדייק רב אדא בר אהבה מההוה אמינא של התנא בברייתא לומר שרק חטאת הנשיא תהיה טעונה צפון, לא תיקשי:

אלא, תנא מיעוטא ד"ושחט **אותו"** דכתיב בשעיר הנשיא **קא קשיא ליה, והכי קאמר:**

או אינו בא ללמד מיעוטא ד"אותו" **אלא שזה,** שעיר הנשיא, **טעון צפון, ואין** שעיר חטאת **אחר טעון צפון,** משום **דכתב וחמנא "אותו"?** תלמוד לומר פסוק שלישי "ושחט את החטאת במקום העולה"!

והוינן בה: **והשתא, דנפקא ליה** מהפסוק השלישי, מ"**ושחט את החטאת** במקום העולה" דכל החטאות טעונות צפון, אם כן "**אותו"** דכתיב בשעיר הנשיא, דהוא מיעוטא, **למעוטי מאי?**

ומשנינן: **למעוטי** [**נחש"ון, שח"ט, עו"פ, בפס"ח סימן**]!

והכי דרשינן: **אותו,** שעיר החטאת של נשיא שבא לכפר על חטאו של הנשיא, שוחטים **בצפון** בדווקא, **ואין שעיר נחשון,**[3] שהובא לחנוכת המזבח ולא הובא לכפר על חטא, טעון שחיטה **בצפון.**

והא דבעינן למעטו משחיטת צפון, על אף שהוא קדשי שעה ואינו בא לכפרה, כי **סלקא דעתך אמינא** שהרי הוא כחטאת רגילה, **הואיל ואיתרבי** שעיר נחשון **לענין סמיכה** כדין חטאת רגילה, אימא **ליתרבי נמי לענין צפון, קא משמע לן** מיעוטא ד"אותו" ששעיר נחשון אינו טעון צפון.[4]

ומבארינן: **וסמיכה גופה** בחטאת נחשון, **מנלן?**

דתניא: כתיב בשעיר הנשיא, הבא על חטא, "**וסמך ידו על ראש השעיר",** והאי ה"שעיר" יתירה הוא, דהא מצי למיכתב "וסמך ידו על ראשו", ובא **לרבות שעיר נחשון לסמיכה,** אף על פי שלא בא לכפר, **דברי רבי יהודה.**

רבי שמעון אומר: לרבות שעירי עבודת כוכבים של ציבור, שטעו על פי הוראת בית דין, **לסמיכה.** נו-א

מתקיף לה רבינא: תינח לרבי יהודה, דמרבי לשעיר נחשון לסמיכה, איצטריך מיעוטא ד"אותו" למיעוטי מצפון. אבל **לרבי שמעון** דלא מיחייב שעיר בסמיכה, ולא איצטריך למעוטי שעיר נחשון מסמיכה, **מאי איכא למימר?** מה בא "אותו" למעט?

---

3. ונקט "נחשון" משום שהוא היה הנשיא הראשון שהביא את קרבנותיו לחנוכת המזבח, והוא הדין לשאר הנשיאים.

4. עיין **תוס'** ד"ה הואיל.

אמר ליה מר זוטרא, ברית דרב מרי, לרבינא: ולרבי יהודה מי ניחא? והרי **לרבי יהודה נמי** תיקשי אמאי איצטריך "אותו" למעט שעיר נחשון, והרי **מאי דאיתרבי** שעיר נחשון [לסמיכה] **איתרבי, מאי דלא איתרבי לא איתרבי,** ומהיכי תיתי לומר דאילולי מיעוטא ד"אותו" היה שעיר נחשון טעון צפון!?

וכי תימא, אי לא מיעטיה קרא לשעיר נחשון מדין צפון, **הוה אמינא** — **תיתי** שחיטת צפון בשעיר נחשון **בבנין אב** מחטאת רגילה, לא מצית אמרת הכי, כי אם שעיר נחשון הוא בכלל חטאת רגילה לגבי דין צפון, אמאי איצטריך לרבותו לסמיכה, ותיקשי — **סמיכה גופה** בשעיר נחשון **לישתוק קרא מיניה,** ואנא ידענא שחייב לסמוך כבחטאת רגילה, **ותיתי** לסמיכה בשעיר נחשון **בבנין אב** מחטאת רגילה?

אלא, בהכרח, הא דאיצטריך לרבי יהודה לריבויי לסמיכה ולא יליף בבנין אב, הוא משום דהוראת **שעה** מהוראת **דורות לא ילפינן,** ואם כן **הכא נמי** ביחס לדין צפון, נימא דקדשי **שעה מדורות לא ילפינן,** והדרא קושיין לדוכתיה, אמאי איצטריך למיעוטי מ"אותו" שאין שעיר נחשון טעון צפון?

ותרצינן תירוצא אחרינא: **אלא,** להכי איצטריך "אותו" למעוטי — "**אותו**", את השעיר אתה מעמיד בשעת שחיטה **בצפון, ואין השוחט** עצמו צריך להיות **עומד בצפון!** אלא יכול לעמוד בדרום, ולשחוט את השעיר, העומד בצפון, באמצעות סכין ארוכה.

ומקשינן: האי דינא שהשוחט אינו צריך לעמוד בצפון הרי לא מ"אותו" האמור בשעיר חטאת של הנשיא נפקא, אלא **מדרבי אחייה נפקא,** דיליף לה ממיעוטא אחרינא "דאותו", האמור בקרבן עולה!

דתניא רבי אחייה אומר: נאמר בשחיטת קרבן עולה "**ושחט אותו על ירך המזבח צפונה**".

"אותו" — **מה תלמוד לומר?** מה הוא בא למעט?

לפי שמצינו במקבל את הדם, **שעומד בצפון ומקבל** את הדם **בצפון, ואם עמד** המקבל **בדרום** והושיט ידו **וקיבל** את הדם **בצפון** הרי הוא **פסול.** אם כן, **יכול אף זה** השוחט שעמד בדרום ובאמצעות סכין ארוכה שחט בצפון, **כן,** שתהיה שחיטתו פסולה כמקבל שעמד בדרום וקיבל בצפון, **תלמוד לומר** "ושחט **אותו**", לומר לך: **אותו,** הקרבן עצמו הוא זה שצריך לעמוד בשעת השחיטה **בצפון, ולא השוחט צריך להיות עומד בצפון.**

אלא תרצינן תירוצא אחרינא, דלהכי איצטריך "אותו" בשעיר נשיא, ללמדנו: **אותו** אתה שוחט **בצפון ואין** אתה צריך למלוק **בן עוף בצפון.**

כי **סלקא דעתך אמינא ליתי** למליקת בן עוף בצפון **בקל וחומר** משחיטת **בן צאן** [עולה] בצפון —

ומה בן צאן, שלא קבע לו כהן לשחיטתו,שהרי שחיטה כשירה גם בזר, **קבע לו צפון** לשחיטה, **בן עוף,** החמור ממנו, **שקבע לו כהן** למליקתו, **אינו דין שקבע לו**

צפון למליקה!?

ולהכי איצטריך "אותו" בשעיר הנשיא לאפוקי למליקת בן עוף מצפון.

ופרכינן לקל וחומר: **מה לבן צאן**, שהוא חמור יותר, **שכן קבע לו כלי**, סכין לשחיטה וכן מזרק לקבלת הדם, תאמר בבן עוף, שאין בו כלי, לא בשחיטתו ולא בזריקת דמו, הילכך לא תיתי בקל וחומר שתהיה מליקתו בצפון. ושוב הדרא קושיא לדוכתיה למאי איצטריך מיעוטא ד"אותו".

ומתרצינן תירוצא אחרינא: **אלא, "אותו"** הכי ממעטינן: את שעיר הנשיא, אתה שוחט **בצפון, ואין** אתה שוחט קרבן **פסח בצפון!**

ופרכינן: הא דאין פסח טעון צפון לא מ"אותו" ממעטינן, אלא **מדרבי אליעזר בן יעקב נפקא.**

דתניא: רבי אליעזר בן יעקב אומר: יכול יהא הפסח טעון צפון.

ודין הוא שיהא הפסח טעון צפון משום חומרתו — **ומה עולה**, שהיא קלה הימנו, **שלא קבע לה** הכתוב **זמן בשחיטתה, קבע לה צפון. פסח** החמור, **שקבע לו זמן לשחיטתו, בי"ד** בניסן אחר חצות, **אינו דין שקבע לו צפון!**

איכא למפרך לקל וחומר: **מה לעולה**, שהיא חמורה מקרבן פסח, **שכן** היא מוקטרת **כליל** למזבח, תאמר בפסח שנאכל למנוייו, ולפיכך דין הוא שלא יהיה טעון צפון.

וכי תימא, דנילף בקל וחומר **מחטאת**, שאינה מוקטרת כליל, אלא נאכלת לכהנים, ואין לה זמן קבוע, וטעונה צפון וקל וחומר לפסח שחמור מחטאת בכך שיש לו זמן קבוע, שיהיה טעון צפון.

אכתי איכא למיפרך לקל וחומר מחטאת: **מה לחטאת** שיש בה חומרא שאין בקרבן פסח, **שכן** החטאת **מכפרת על חייבי כריתות**, שעברו בשגגה על עבירה שחייבים על זדונה כרת, תאמר בפסח שאינו מכפר!?

וכי תימא דנילף קל וחומר **מאשם**, שאינו בא לכפר על חייבי כריתות, ואין לו זמן קבוע וטעון צפון, וקל וחומר לפסח שיש לו זמן קבוע שיהיה טעון צפון.

אכתי איכא למיפרך: **מה לאשם, שכן** הוא **קדשי קדשים**, והרי הוא חמור מפסח שאינו אלא קדשים קלים.

וכי תימא דאיכא למילף בצד השוה **מכולהו** [מעולה מחטאת ומאשם] שהצד השוה שבהן שטעונין צפון אף אני אביא פסח שטעון צפון, איכא **נמי** למיפרך: מה לצד השוה שבכולהו, **שכן** כולם הם **קדשי קדשים** תאמר בפסח שהוא קל מהם, שהרי הוא קדשים קלים בלבד.

וכיון שהתבאר מדברי רבי אליעזר בן יעקב שאין מקום ללמוד לא בקל וחומר ולא במה הצד לפסח שיהיה טעון צפון, הדרא קושיין, אמאי איצטריך למיעוטא ד"אותו" דכתיב בשעיר חטאת של הנשיא, דהא לפסח אין הוה אמינא שיהיה טעון צפון!?

ומשנינן: **אלא, לעולם**, אתי האי מיעוטא ד"אותו" האמור בשעיר הנשיא **כדקאמרינן מעיקרא** — **"אותו"** השעיר צריך לעמוד **בצפון, ואין השוחט** צריך לעמוד **בצפון.**

ודקא קשיא לך דההוא לימודא **מדרבי אחייה**

נפקא, ויליף לה מ"אותו" האמור בקרבן עולה, תריץ, **דרבי אחייה לאו למעוטיה שוחט בצפון הוא דאתא,** שהשוחט בצפון איתמעיט מ"אותו" האמור בשעיר החטאת של נשיא. **אלא, הכי קאמר:** הא דכתיב "אותו" בשחיטת העולה בצפון בא הכתוב ללמדנו כי **אין השוחט** חייב לעמוד **בצפון** ,אבל **מקבל הדם** כן חייב לעמוד **בצפון.**

ותמהינן: הא **דמקבל** הדם צריך לעמוד בצפון ילפינן לה **מ"ולקח",** דדרשינן **לו יקח,** ומהתם **נפקא** שצריך המקבל לקחת את עצמו לצפון, ולא ממיעוטא ד"אותו" האמור בעולה!?

ומשנינן: הך דרשה ד"**לקח** — **ולקח" לא משמע** ליה לרבי אחייה, הילכך יליף לה מהא דאיצטריך מיעוטא ד"אותו" בעולה שאין השוחט חייב לעמוד בצפון, ללמדנו שהמקבל כן צריך לעמוד בצפון.

שנינו במשנה: **וחייב על לישתה ועל עריכתה ועל אפייתה** של המנחה המחומצת.

אמר רב פפא: אפאה למנחה כשהיא חמץ **לוקה שתים** — **אחת על עריכתה, ואחת על אפייתה,** מכיון שבמעשה האפיה יש גם מעשה עריכה.

ותמהינן: **והא אמרת** לעיל: **מה אפייה מיוחדת, שהיא מעשה יחידי, וחייבין עליה בפני עצמה,** וכיצד נאמר כאן שחייבים על האפייה שתיים.[1]

ומשנינן: **לא קשיא.** יש אפיה שהוא מתחייב בה שתיים, דהיינו גם על העריכה, ויש שחייב עליה בפני עצמה, **הא** שחייב עליה לבד מדובר, באופן **דעריך הוא, ואפה הוא,** ומכיון שעשה את שני המעשים וכבר נתחייב על העריכה קודם לכן, אין מחייבים אותו באפיה בשנית גם על העריכה.

והא, שחייב על האפיה שתיים, מדובר באופן **דעריך חבריה, ויהיב ליה** ונתנה לו כשהיא ערוכה, והלך הוא **ואפה,** ובאופן זה הוא מתחייב שתיים באפיה כי האפיה כוללת גם עריכה.[2]

תנו רבנן: בכור, שאחזו דם, שהוא חולי הנגרם מרבוי הדם,[3] ורפואתו היא שצריך להקיז ממנו דם, נחלקו בדינו כמה תנאים:

מקיזין לו את הדם במקום שאין עושין בו מום, דהיינו בכל מקום בגופו, כי לאחר מכן

---

1. **הגרי"ז** בכתביו מבאר שבדברי הגמרא לעיל למדנו שמתחייב על כל מעשה ומעשה, וכאן בא רב פפא להוסיף וללמד שבעושה את שתי המעשים בבת אחת הוא מתחייב שתיים.

ואמנם הגרי"ז מתקשה בביאור קושית הגמרא "והא אמרת מה אפיה מיוחדת שהיא מעשה יחידי", והלא זהו עיקר דבריו של רב פפא, שכיון שהוא עושה שתיים כאחד, הוא חייב שתיים.

2. הביאור הוא על פי פשיטות דברי **רש"י,** אך ראה עוד **ברבינו גרשום ובשיטמ"ק** [אות יט].

3. **רש"י** [בעמוד ב'] שכשאחזו דם, כיון שיש חשש שמא הוא ימות, אין לך בעל מום גדול מזה. **והגרי"ז** בכתביו התקשה בדברי רש"י מהיכן לנו להגדיר דבר כזה כמום.

והגרי"ז מגדיר בכור שאחזו דם, שהוא חולה, שפסול לקרבן כיון שאינו לרצון, אבל אינו נקרא בשם בעל מום. [ולכן גם אין נפקעת

הוא מבריא **ואין מקיזין לו את הדם במקום שעושין בו מום.** דהיינו באזנו ובעינו, משום שהפגיעה באוזן ובעין נשארת ואינה מבריאה, **דברי רבי מאיר.**(4)

וחכמים אומרים: יקיז אף במקום שעושין בו מום שמכיון שאחזו דם הוא כבר נקרא בעל מום, שהרי אם לא יקיזו את דמו הוא ימות. והתירו רבנן להקיז את דמו כדי להצילו, ואפילו אם ההקזה תעשה במקום שעושה בו מום.

ובלבד, שלא ישחוט את הבכור **על אותו מום** שאירע בו כתוצאה מההקזה, אלא ימתין עד שיפול בו מום אחר, שבכור אינו נאכל בחוץ אלא כשהוא בעל מום, וגזרו חכמים שלא ייהנה מהטלת המום שהותרה לו לצורך הצלת הבכור, כי חששו שמא יבואו להערים ולהקיז אפילו בלא אחזו דם כדי להתירו באכילה.

רבי שמעון אומר: אף נשחט על אותו מום נו-ב שנעשה בו על ידי ההקזה.(5)

רבי יהודה אומר: אפילו מת הבכור באם לא יקיזו ממנו — **אין מקיזין לו!** רבי יהודה סובר כרבי מאיר שאסור להקיז במקום שעושה בו מום, ולכן חושש רבי יהודה שאם יהיה מותר להקיז לצורך הצלת הבכור, ואפילו בלי לעשות מום מתוך שאדם בהול על ממונו יבוא להקיז גם במקום שעושה מום.

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: הכל מודים, דהיינו כל התנאים שנחלקו אם מטילין מום נוסף בבכור שהוא כבר בעל

ממנו קדושתו, כיון שאין בו מום].

ויש לבאר מדוע לא מותר הבכור באכילה מיד כשאחזו דם, והרי הוא כבר בעל מום אז? וביארו **התוס׳ בבכורות** [לד א] שכיון שיש לו רפואה בהקזה, נחשב הדבר למום עובר.

4. **באחיעזר** [ב לה] כתב, שעל אף שגם מום עובר אסור להטיל בבכור, הקזה זו אינה נחשבת אפילו כמום עובר.

וברש״ש [בכורות לג ב] דייק מדברי רש״י שמותר לעשות מום עובר. והקשה, שהרי גם בשעה שנופל בו מום עובר הוא נפסל להקרבה, ומדוע יהא מותר לעשות כן.

ובמנחת חינוך נסתפק אם יש איסור להטיל מום עובר.

5. **רש״י** מפרש שרבי שמעון לטעמיה, הסובר דבר שאין מתכוין מותר, וזה לא נתכוין להטיל בו מום על מנת לשוחטו עליו. ובדבריו מבואר לכאורה שאף לרבי שמעון אין היתר להטיל מום בכוונה ממש כדי לשחוט על אותו מום. אך **התוספות** נחלקו על רש״י, והוכיחו שדברי רבי שמעון הם אפילו במתכוין ממש, כי כאן מדובר באופן שאי אפשר לרפא את הבכור בלי להטיל בו מום וודאי, אבל במקום שיתכן ויש לבכור רפואה אפילו בלי לעשות בו מום, סובר רבי שמעון שמקיזין את דמו אפילו שיתכן שיהיה לו מום, רק שלא בכוונה גמורה ולא באופן שזה פסיק רישא.

הרא״ש בבכורות כתב כדברי התוספות, והוסיף שבאופן שאין לו רפואה אלא על ידי הטלת מום, זה עצמו מחשיב אותו כבעל מום גם עכשיו.

והגרי״ז בכתביו מתקשה בסברא זו, כי הרי סוף סוף כעת עדיין אין בו את המום, ומדוע להחשיבו כבעל מום.

מום, מודים **במחמץ** את המנחה **אחר מחמץ,** אחרי שכבר היתה מחומצת קודם לכן[6], וכגון אם לש האחד בחימוץ, ואפאה אדם אחר, בחימוץ, **שהוא,** השני **חייב.**[7]

והטעם שהכל מודים במחמץ אחר מחמץ שכל אחד ואחד חייב, משום **דכתיב** בתורה באיסור חימוץ שני פסוקים:

א. "כל המנחה אשר תקריבו לה' — **לא תעשה חמץ".**

ב. ו"**לא תאפה חמץ**— חלקם נתתי אותה מאשי".

למדנו שחייב על כל פעולה של חימוץ.

וכמו כן הכל מודים **במסרס אחר מסרס** בבהמה אפילו שהיא חולין **שהוא חייב,** וכגון שהראשון כרת את הביצים מן הגוף והשאיר אותן בכיס, ובא אחריו השני וניתק אותם מהכיס והוציאם לגמרי, ששניהם חייבים.

וטעמו של דבר, משום **דכתיב** "**ומעוך, וכתות, ונתוק וכרות** לא תקריבו לה', ובארצכם לא תעשו".

אם על כורת את הביצים מהגוף **הוא חייב, על נותק** הביצים לגמרי ומשליכן מהכיס **לא כל שכן** שחייב, ומדוע הוסיפה זאת התורה, **אלא,** בא הכתוב **להביא נותק אחר כורת, שהוא חייב** כמו הכורת.

לא נחלקו התנאים **אלא במטיל מום בבעל מום.**

רבי מאיר סבר שדורשים מהכתוב "**כל מום לא יהיה בו".** "כל" ריבויא הוא, ובא לרבות שאפילו בבהמת קדשים שהיא בעלת מום

---

6. מחמץ אחר מחמץ שחייב, כתב **הגרי"ז** בכתבים שזהו דוקא בשיירי המנחה, אבל בקומץ עצמו אין מחייבין בו מחמץ אחר מחמץ.

וכך גם שנה **הרמב"ם** הלכה זו שהמחמץ את שיריה אחרי החימוץ, חייב.

והחילוק בין הקומץ לשירים בדין זה, מבאר **הגרי"ז,** שהחיוב של הקומץ הוא שיהא עשוי דוקא ממצה, וזה לעיכובא. אבל שיירי המנחה, אין בהם דין שיהיו בדווקא עשויים ממצה, אלא שאסור שיהיו חמץ. ולכן הקומ, משהחמיץ בראשונה, כבר נפקע ממנו שם של מצה, והוא פסל את המנחה, ולא שייך לחייב כאן על חימוץ נוסף, כיון שהמנחה פסולה. ודוקא לגבי איסור חמץ נאמר לחייב אפילו במחמץ אחר מחמץ, ואיסור חמץ שייך רק בשיריים כיון שהקומץ נפסל בחימוצו בבת אחת, דהיינו, גם בגלל שאינו מצה וגם בגלל היותו חמץ.

וכתב **המקדש דוד** [ד א], שאם החמיץ הקומץ, המזבח לא קולטו להקרבה, ואפילו אם עלה למזבח ירד, כיון שהוא לא מין המנחה, שמנחה באה מצה והוא הביא חמץ, ואפילו אם יעשה את הקומץ שאור, הדין יהיה כך, כיון שהוא לא מין מצה.

7. יש לבאר מהו האופן שעליו נאמר דין מחמץ אחר מחמץ?

המנחת חינוך [מצוה קלה] מבאר, שאם החמיץ את המנחה, ובא אחר וחזר והניח עליה שאור, והחמיצה עוד, אין זה בכלל מעשה חימוץ, כיון שהמנחה היא כבר חמץ קודם לכן במציאות, והוא לא הוסיף כלום. אבל אם החמיץ כזית מן המנחה, ובא אחר אחריו וחימץ עוד כזית, הרי זה חייב, וזהו מחמץ אחר מחמץ, ואף שהמנחה נפסלה במעשה הראשון, התורה

לא יתן בה מום.(8)

ורבנן סברי שדורשים את תחילת הפסוק, שנאמר "**תמים יהיה לרצון,** כל מום לא יהיה בו", משמע שבאותו קרבן שהוא תמים וראוי להיות לרצון לא יטיל בו מום, אבל אם הקרבן הוא כבר בעל מום שוב אינו נכלל באזהרה זו.(9)

והוינן בה: **ורבי מאיר נמי,** והרי מתחילת הפסוק אכן משמע שרק בתמים יש איסור להטיל מום, שהרי כתיב "**תמים יהיה לרצון**"?!

ומשנינן: **ההוא** קרא בא **למעוטי בעל מום מעיקרא,** שהיה בעל מום עוד קודם שהקדישו אותו, ובאה התורה לומר שאין עוברים עליו בהטלת מום נוסף.(10)

ותמהינן: והרי **בעל מום מעיקרא — דיקלא בעלמא הוא!** שהרי הוא כמקדיש דקל לקרבן, והיינו, שאין בעל מום מתקדש בקדושת הגוף, ומדוע צריך פסוק למעט אותו!?

אלא, הפסוק בא — **למעוטי פסולי המקדשים, לאחר פדיונם,** ולהתיר להטיל בהם מום. כי **סלקא דעתך אמינא, הואיל** ופסולי המוקדשין נוהגת בהם מידה מסוימת של כבוד קדשים שהרי **אסירי בגיזה ועבודה,** ואם כן, הוה אמינא **במומם נמי ליתסרי** להטיל בהם מום, לכן **קא משמע לן** קרא ד"תמים יהיה לרצון", שלאחר שנפדו מותר להטיל בהם מום.

ועתה מבארת הגמרא את טעמם של רבנן:

ורבנן נמי, הכתיב ריבוי "**כל מום לא יהיה בו**", ומשמע שבא לרבות איסור הטלת מום בבעל מום!?

גזרה לחייב גם במעשה חימוץ שני.

אולם **החפץ חיים בליקוטי הלכות** כתב שאם אחד חימץ את העיסה, ואחריו בא השני והוסיף לעשותה שאור ממש, חייב מדין מחמץ אחר מחמץ.

8. **הגרי"ז** בכתבים מבאר, שסיבת חיוב המלקות בהטלת מום בקדשים היא בגלל שגרם במעשהו לפסול את הבהמה בפועל להקרבה, ולכן פסק **הרמב"ם** שכל חיוב המלקות הוא דוקא בזמן המקדש, שאז הבהמה נפסלה להקרבה, אבל בזמן הזה, אפילו שהקרבן בעצמו ראוי אם יבנה במהרה המקדש, כיון שבפועל לא מקריבים אותו, אינו לוקה.

9. מבואר כאן, שבכור שהוטל בו מום אסור לשוחטו רק מדרבנן משום קנס.

והקשה **המשנה למלך** [בכורות ד' לא] והרי כל הקדשים שנפל בהם מום אסורים בלאו של לא תאכל כל תועבה, ומדוע נשתנה דין הבכור.

והגר"ח תירץ, שהאיסור לא תאכל כל תועבה נאמר דוקא על פסולי המוקדשין שגם לאחר שנעשו בעלי מום הם טעונים פדיה כי יש בהם עדיין קדושה, אבל בבכור לא שייכת אזהרה זו כי כשהוא נעשה לבעל מום קדושתו פוקעת ממנו לגמרי והוא נעשה כחולין, ועל זה לא נאמר הלאו.

10. בגמרא מבואר שבכור שהיה בעל מום מעיקרו מותר להטיל בו עוד מום נוסף, אבל אם נעשה בעל מום אחר כך אסור להטיל בו מום. **והגרי"ז** בכתביו התקשה, שהחילוק בין מום מעיקרו לנעשה בעל מום אח"כ, שייך דווקא בקדשים שנתקדשו על ידי פיו, אבל בכור

ומשנינן: **ההוא** הריבוי **מיבעי ליה** לחכמים **לכדתניא:**

"וכל מום לא יהיה בו", אין לי אלא שלא יתן בו מום.

[כך היא הגירסא במסכת בכורות, ולפי הגירסא כאן מבאר רש"י — שלא יְהֵיֶה בו מום והיינו שלא יטיל בו מום.]

מנין שלא יגרום לו מום **על ידי אחרים** — **שלא יניח בצק או דבילה על גבי האוזן** של הקרבן **כדי שיבוא הכלב ויטלנו** לאוזן ביחד עם הבצק או הדבילה, ויעשנו בעל מום? — **תלמוד לומר "כל מום".**[11] שהרי **אמר** הכתוב **מום,** והיה די בכך, והוסיף הכתוב **ואמר "כל מום",** ללמדך שגם גרימת מום בקרבן אסורה.

אמר רבי אמי: הניח שאור על גבי עיסה של מנחה, **והלך וישב לו ונתחמצה** העיסה **מאליה** — **חייב עליה כ"מעשה שבת",** כשם שמתחייב באופן כזה אדם המניח בשר על גבי גחלים בשבת, ונצלה הבשר מאליו, שחייב עליו משום מבשל בשבת.

ופרכינן: **ו"מעשה שבת" כי האי גוונא — מי מחייב!?**

נז-א **והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן:**

הניח בשר על גבי גחלים בשבת, הרי אם **היפך בו** שהפך את הבשר לאחר מכן על צידו השני, **חייב** עליו משום מבשל בשבת, ואם **לא היפך בו** הרי הוא **פטור,** וטעם הדבר יתבאר להלן, אבל אם כן, כיצד ניתן לדמות מניח שאור על גבי עיסה שחייב, למעשה שבת?

ומשנינן: **אמר רבא: מאי "חייב" נמי דקאמר** במניח שאור על גבי עיסה ונתחמצה — **כמעשה צלי של שבת.** והיינו, שבעיסה הוא מתחייב אפילו בהנחת שאור בלבד, כמו שחייבים במעשה צליה בשבת, ואמנם במעשה צליה של שבת החיוב הוא רק כשהופך את הצלי על צידו השני ונעשה צלי גמור, אך במנחה החיוב הוא אפילו בהנחת שאור בלבד.

גופא: אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: הניח בשבת **בשר על גבי גחלים** — **היפך בו** את הבשר כדי לצלות את הצד השני **חייב, לא היפך בו, פטור.**

והוינן בה: **היכי דמי?**

אילימא דאי לא היפך ביה לא בשיל, כלומר, שלולי פעולת ההיפוך לצד השני לא היתה החתיכה מתבשלת, **פשיטא** שפטור, מכיון שלא נעשתה כאן צליה כלל.

שקדושתו מרחם איך שייך לחלק כך?

והביא **הגרי"ז** את דברי **הגר"ח,** שמוכיח, כי כל מה שצריך את הדין שמטילין מום בבעל מום זה דוקא במום עובר, אבל מום קבוע הוא פסול לגמרי ואפילו הקדושה נפקעת ממנו, ולכן לכולי עלמא מותר להטיל בו מום. ולסברא זו זה לא דוקא מתי שהוא נולד כך, אלא בעצם היותו היום בעל מום קבוע הוא אינו קדוש. [וראה עוד בדבריו שהדבר נתון במחלוקת ראשונים].

11. **המנחת חינוך** [מצוה רפז] דן אם האיסור לגרום מום בקדשים הוא מדאורייתא או שזה

אלא, באופן כזה **דאי לא מהפיך ליה נמי הוה בשיל,** דהיינו, שהחתיכה מתבשלת גם בלי שיהפכו אותה לצידה השני, אם כך אז גם בלי שהפך **אמאי לא מיחייב?**

ומשנינן: **לא צריכא, דאי לא היפך ביה** ויצלה את החתיכה מצד אחד בלבד **הוה בשיל מצד אחד**(12) **כמאכל בן דרוסאי,** שהם היו אוכלים תבשיל שנתבשל רק כדי שליש בישול, **וכי מהפיך ביה** שיצלה גם בצד השני **בשיל משני צדדין כמאכל בן דרוסאי.**

וקא משמע לן, דכל תבשיל שנתבשל **מצד אחד** בלבד בשליש **כמאכל בן דרוסאי** — **לא כלום הוא!** כיון שכמאכל בן דרוסאי אינו בישול גמור, הרי אם הוא נעשה רק מצד אחד אינו חשוב כבישול כלל, ומה שאנו מחשיבים בישול שליש לבישול, זה דוקא אם בשני הצדדים נתבשל כך.

אמר רבא: ואם נצלה בו צליה גמורה, בשיעור **כגרוגרת במקום אחד** בצד אחד — **חייב!** ואפילו ששאר החתיכה לא נצלתה.

אמר ליה רבינא לרב אשי: משמע מדבריך, כי רק אם נצלה בו כגרוגרת מצד אחד **במקום אחד** — **אין,** אכן חייב עליו. אבל אם נצלה בו שיעור של גרוגרת **בצירוף** של **שנים או שלשה מקומות** שונים, **לא** חייב עליו.

והתנן: הקודח בשבת **כל שהוא** — **חייב** [משום בונה או משום מכה בפטיש].

ומדייק רבינא: **היכי דמי** לחייב על קדיחה כלשהי?

אילימא בקודח **במקום אחד,** אי אפשר לומר כך, כי קדיחה בשיעור קטן של "**כל שהוא**", **למאי חזי** אינה ראויה לדבר ואינה חשובה כמלאכה!?

אלא, לאו, בהכרח, מה שנאמר הקודח כל שהוא מדובר בקודח **בשנים או שלשה מקומות** שונים, והם מצטרפים לקידוח אחד משום **דחזו לצירוף** [כמו שעושים הנגרים, כשצריכים לעשות חור, קודחין שלשה קידוחים קטנים זה בצד זה, ולאחר מכן מחברים אותם לחור אחד]. ואם כן, הוא הדין כאן מדוע אין מצרפים ביחד כמה

מדרבנן וגזרו שגם אם גרם מום לא יוכל לשחוט על מום זה.

והתוס' בבכורות סברו שזה אסור מדאורייתא, וכתב המנ"ח שבודאי אף לשיטתם אין על זה חיוב מלקות.

12. בגמרא מבואר דחייב על בישול כמאכל בן דרוסאי כשמבשל משני הצדדים, אבל אם בישל רק מצד אחד אינו חייב. וחוקר **הגרי"ז** האם צליה של בן דרוסאי נחשבת רק כשנעשית משני הצדדים ובלי זה היא עדיין לא נחשבת צלויה, או שזהו לא דין במעשה הצליה אלא בשיעור מלאכת שבת שהחיוב על צליה כבן דרוסאי, בשבת הוא דווקא אם הוא צלה משני הצדדין.

והוכיח מדברי **הרמב"ם** שפסק שצריך לצלות חתיכה שלימה משני צדדיה כדי לחייב בשבת, ולא מספיק שיצלה חלק מהחתיכה בשיעור כגרוגרת משני הצדדים, כיון שצליה כבן דרוסאי נחשבת דוקא אם כל החתיכה נצלתה.

ועוד הוסיף **הגרי"ז** לדון אם שיעור בישול כבן דרוסאי הוא גם בבשר וחלב או במבשל קרבן פסח, וכן האם גם שם יחשב בישול רק אם יבשל משני הצדדים.

והפרי חדש [יו"ד פז ג] כתב שלגבי בשר

מקומות שבהם נצלה מעט בשר, לכדי גרוגרת, ויהיה חייב משום מבשל בשבת?[13]

ומשנינן: **לא לעולם** קודח כל שהוא מדובר בקודח **במקום אחד** חור אחד כל שהוא, **דחזו** וראוי החור הזה **לבבא דאקלידא**, דהיינו לתחוב שם את ראשו של המפתח, שהוא חד, ובאמצעותו פותחים ונועלים. ולכן חור קטן כזה נחשב למלאכה בשבת מכיון שהוא ראוי.

ואיכא דאמרי — אמר רבא: אם נצלה בו כגרוגרת מצד אחד, **אפילו** היה שיעור הגרוגרת מצורף **בשנים ושלשה מקומות**, חייב.

אמר ליה רבינא לרב אשי: אף אנן נמי תנינא וראיה לדבריך: **הקודח** בשבת **כל שהוא חייב.**

ומדייק רבינא: **היכי דמי? אילימא** בקודח **במקום אחד, כל שהוא — למאי חזי? אלא לאו,** בקודח **בשנים ושלשה מקומות,** וחייב משום **דחזי לצירוף**, וא"כ רואים שיש צירוף מכמה מקומות להחשיבם כמלאכה אחת, בקדיחה ובצליה.

ודחינן: **לא** תוכיח מקודח, כי **לעולם** מדובר בקודח **במקום אחד** בלבד, ומה שחייב על קדיחה כל שהוא, זה משום **דחזו לבבא דאקלידא.**

תנו רבנן: נאמר בפרשת קרבן מנחה, בסיום הפרשה של מנחת מרחשת, "כל המנחה אשר תקריבו לה' — לא תעשה חמץ". ודורשים את הפסוק: **אילו נאמר** רק סופו של הפסוק "**אשר תקריבו לה' — לא תעשה חמץ", הייתי אומר, אין לי ב"לא תעשה חמץ" אלא קומץ בלבד,** שהרי רק עליו ניתן לומר "אשר תקריבו", כיון שרק הקומץ מוקטר על המזבח, וכוונת הפסוק לאסור להחמיץ רק את הקומץ, אבל **מנחה,** שעדיין לא נקמצה, **מנין** שאסור להחמיץ את כולה?

תלמוד לומר "מנחה אשר תקריבו לה' — לא תעשה חמץ", והמשמעות היא לא רק לקומץ בלבד אלא לכל המנחה.

ואין לי אלא מנחת מרחשת שבה נאמר הפסוק הזה, אבל **שאר מנחות, מנין** שגם הן אסורות כולם בהחמצה?

תלמוד לומר "כל המנחה".

ועוד דרשינן: "**אשר תקריבו לה'**" — דוקא מנחה **כשרה** שראויה להקרבה אסור להחמיצה **ולא פסולה.** כגון מנחה שנטמאה, או שיצאה לחוץ לאחר שהתקדשה בכלי שרת, שמכיון שהמנחה נפסלה, אין עוברים עליה עוד באיסור חימוץ.

מכאן אמרו, המחמיץ את המנחה **הכשירה, חייב. ואת** המנחה **הפסולה, פטור.**[14]

וחלב בישול כבן דרוסאי נחשב לבישול.

13. האיכא דאמרי מדמה קודח בב' וג' מקומות למבשל בב' וג' מקומות. ומקשה על זה **הגרי"ז** בכתבים והרי הבישול הזה נחשב לבישול גמור בכל מקום בפני עצמו, ורק שחסר לו צירוף לכדי שיעור החיוב, אבל לגבי קודח אם לא קדח במקום אחד כדי שיעור החיוב הרי אין מעשהו בכלל מלאכה.

14. **רש"י** כתב שהמחמץ את הפסולה פטור, וכגון בנטמאת, ומקשה **הגרי"ז**, הרי גם אם המנחה טמאה הרי הציץ מרצה על הטומאה והיא מותרת להקרבה. ואם כן מדוע המחמץ

לאחר שלמדנו שהמחמץ מנחה פטור מסתפקת הגמרא:

בעי רב פפא: חימצה לעיסת המנחה, **ויצאת** החוצה, ונפסלה ב"יוצא", **וחזר וחימצה.** פעם נוספת על ידי שהוסיף מעשה חימוץ באפיתה, — **מהו?**

האם חייב גם על החימוץ השני, משום מחמץ אחר מחמץ, או לא?

וצדדי הספק הם:

כיון דיצאת המנחה, **איפסלה לה ב"יוצא". וכי הדר מחמיץ לה,** כשחוזר שוב ומחמיצה, **לא מיחייב עלה משום מחמיץ אחר מחמיץ,** שהרי למדנו שהמחמץ מנחה פסולה פטור.

או דילמא, כיון דחימצה עוד לפני שנפסלה ביוצא, שוב **פסול יוצא לא מהני ביה,** כי כיון שנפסלה מחמת חימוצה, אין קדושתה גמורה להפסל ביוצא, אלא רק פסול חימוץ אית בה, **וכי הדר מחמיץ לה, מיחייב עלה משום מחמיץ אחר מחמיץ.**

ומסקינן: **תיקו!**(15)

בעי רב מרי: חימצה לקומץ **בראשו של מזבח,** לפני הקטרתו, **מהו?**(16)

וצדדי הספק הם:

"**אשר תקריבו" אמר רחמנא,** שכל זמן שהיא מחוסרת הקרבה אז יש איסור להחמיץ, **והא אקרבה** כבר לראשו של מזבח, וכיון שכבר קרבה אפילו שעדיין לא הוקטרה אינו חייב על חימוצה, **או דילמא,** כיון שעדיין הקומץ **מחוסר הקטרה** בפועל, אפילו שכבר הוא קרב למזבח, הרי הוא **כמחוסר מעשה דמי?!**(17)

ומסקינן: **תיקו!**

והוינן בה: **והשתא, דנפקא** שאסור להחמיץ

יהיה פטור.

ומחדש הגרי"ז שהציץ שמרצה זה דין רק בשעת ההקרבה של המנחה אבל קודם לכן המנחה נחשבת מנחה פסולה, ולכן המחמץ אותה פטור.

15. בביאור צד הספק שפסול יוצא לא מועיל לפוטרה מחימוץ נוסף, מפרש בכתבי **הגרי"ז** בב' דרכים. **א.** כיון שהיא כבר חמץ ופסולה אי אפשר להחשיב בה גם את הפסול של יוצאת ולכן חייב על חימוץ נוסף. **ב.** כיון שהפסול חמץ הראשון קדם לפסול יוצא, אף שאמנם חל עליה גם פסול של יוצא, חימוץ שני חייב בה, כי ביחס לדין חמץ שבה הפסול החדש של יוצא לא הועיל כלום, וכך גם משמע בלשון הגמרא.

16. יש לעיין, מדוע נקט רב מרי את הספק דוקא בראשו של המזבח? והרי כל מקום במזבח הוא מקדש ולא רק ראשו של המזבח?

ומבאר **המקדש יחזקאל** דודאי כל הדין שפטור על החימוץ במזבח הוא בגלל שזה נחשב כאילו הוקטר, ולא רק בגלל שהתקדש במזבח, ולכן הקטרה נחשבת רק אם הגיע לראשו של מזבח.

17. שיטת **רש"י** שאם כבר נתן את הקומץ על האש, כבר אינו חייב מאז אם חימץ.

והתוספות סוברים שהדבר תלוי אם האש הוצתה ברובו של הקומץ, אבל לא מספיק רק נתינה על האש.

וביאר **הגרי"ז** בשיטת רש"י, שנתינה על האש שפוטרת מחימוץ זה דוקא אם זו נתינה

את המנחה כולה לפני שנקמצה, **מ"כל המנחה"**, אם כן, **"אשר תקריבו"**, שמשמעותו דוקא הקומץ הקרב, **למה לי?**

ומשנינן: **מיבעי ליה** ל"אשר תקריבו" **לכדתניא:** נאמר **"אשר תקריבו"**, ודרשינן: **לרבות מנחת נסכים** לאיסור **חימוץ**, שלא תאמר שרק במנחות ששייריהן נאכלין נאמר איסור זה של חימוץ, [וכמו שנאמר במנחת מרחשת הנאכלת] ולא במנחת נסכים הקריבה כליל למזבח, **דברי רבי יוסי הגלילי.**

רבי עקיבא אומר: לרבות לחם הפנים לאיסור **חימוץ.** שלא נאמר שרק במנחות הנקמצות אסרה התורה את החימוץ, כיון שהן קריבות על המזבח, אבל לחם הפנים, שלא קרב ממנו למזבח, אין איסור בהחמצתו, קא משמע לן שגם אותו אסור להחמיץ.

ותמהינן: כיצד מרבה רבי יוסי הגלילי **מנחת נסכים** לאיסור חימוץ? והרי מנחת נסכים שמנה מרובה, ומבינה הגמרא שלכן אין צורך להוסיף מים כדי שיהיה ניתן לגבלה, ואם כן, שהיא נילושת רק בשמן הרי **מי**
נז-ב **פירות הם, ומי פירות אין מחמיצין,** ואם כן כיצד תתכן ההחמצה של מנחת נסכים שעליה נאמרה האזהרה לרבי יוסי הגלילי.

אמר ריש לקיש: אומר היה רבי יוסי הגלילי — מנחת נסכים, מגבלה במים, אם יש בהם צורך, בנוסף לשמן, **וכשרה.** וכיון שרשאי להוסיף לה מים, הרי היא יכולה להחמיץ.(18)

ותו תמהינן: כיצד אמרינן שלרבי עקיבא איתרבי מ"אשר תקריבו" לחם הפנים לאיסור חימוץ? והרי לחם הפנים לא התקדש עד נתינתו על השולחן, ואז, הלחם כבר אפוי, ולא שייך בו עוד חימוץ, וכל עוד לא חלה בו קדושת כלי שרת, אי אפשר לאסור לחמצו משום מחמץ מנחה, שהרי עדיין אין עליו שם מנחה!?

שהרי כל מנחה מתקדשת משעה שנותנים אותה ל"ביסא", שהיא כלי שרת, כדי ללוש אותה, ומאז יש איסור לחמצה. אבל **לחם הפנים** אין נותנים את הסולת שלו ל"ביסא", והכלי היחידי שהוא ניתן לתוכו אינו אלא מידת העשרון, שבה מודדים את הקמח, ומידת העשרון הזאת — **מידת יבש היא,** שמודדים בה רק קמח ולא מודדים בה דברים לחים. **ושמענא ליה לרבי עקיבא, דאמר, מידת יבש — לא נתקדשה.** ולכן לא נתקדש לחם הפנים עד שניתן על גבי השולחן, ואם כן, מדוע אסור לחמצו אליבא דרבי עקיבא!?

שלח רבין משמיה רבי יוחנן: אכן, **כך היא הצעה של משנה** [של אותה ברייתא שנחלקו בה רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא], אבל — **ואיפוך** דבריהם, ותאמר כך:

שאחריה הקטרה שאז נחשבת העלאה כהקרבה, אבל אם הוא לא מקטיר אלא רק מעלה למזבח ומוריד, וודאי שיהא חייב על חימוצה אח"כ.

18. **המקדש דוד** [ח, א] דן באיזה מים היו מגבלים את המנחות האם במים קדושים או אפילו במים של חולין, ודבר זה לא הוזכר מפורש מלבד בשתי הלחם ולחמי תודה שמשמע שראוי להם אפילו מים של חולין, אלא שאין ראיה מהם מכיון שהם אינם קריבים למזבח.

"אשר תקריבו" — לרבות לחם הפנים לחימוץ, דברי רבי יוסי הגלילי.

רבי עקיבא אומר: לרבות מנחת נסכים לחימוץ. ונתיישבה קושית הגמרא.

ואזדא רבי יוחנן, שהעמיד לרבות לחם הפנים אליבא דרבי יוסי הגלילי, **לטעמיה.**

דאמר רבי יוחנן: רבי יוסי הגלילי ואחד מתלמידי רבי ישמעאל, אמרו דבר אחד. ומנו? — רבי יאשיה, ששניהם סוברים מידת יבש נתקדשה.

דתניא: נאמר בפרשת נשא [ז א]: "ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן, וימשח אותו, ויקדש אותו ואת כל כליו. ואת המזבח ואת כל כליו **וימשחם, ויקדש אותם**".

ובביאור הכתוב "וימשחם ויקדש אותם", המדבר בכלי המזבח, נחלקו תנאים אלו כלי מידות נמשחו, וכיצד נמשחו —

רבי יאשיה, שהוא תלמידו של רבי ישמעאל, **אומר:**

כלי שהוא **מידת חלח,** שהוא עשוי למדידת השמן של מנחות או היין של הנסכים, **נמשח בין מבפנים ובין מבחוץ.**(19) אבל כלי שהוא **מידת יבש,** שהוא עשוי למדידת הקמח של מנחות **נמשח מבפנים** בלבד, **ולא נמשח מבחוץ.**

רבי יונתן אומר: כלי שהוא **מידת חלח, נמשח מבפנים ולא נמשח מבחוץ.** ואילו כלים שהם **מידות יבש, לא נמשחו כל עיקר.**

תדע לך שכלי המידה של הקמח היבש לא התקדשו כלל, **שהרי** מצינו שמידות היבש **אין מקדשות,** מהא **דכתיב** בשתי הלחם, **"ממושבותיכם תביאו לחם תנופה שתים, שני עשרונים, סולת תהיינה, חמץ תאפינה, בכורים לה'".**

ומשמע מדברי הפסוק, **אימתי הן** מקודשות **לה'?** רק **לאחר שנאפו** והתקדשו בתנור שעמד בעזרה, ולא קודם לכן, על אף שנמדדו במידת העשרון של הקמח. ומוכח שמידת היבש לא התקדשה כל עיקר.

ומבארינן לפלוגתא דרבי יאשיה ורבי יונתן: **במאי קא מיפלגי? ב**מיעוטא דהאי קרא "וימשחם ויקדש **אותם**".

רבי יאשיה סבר, "אותם" — למיעוטי מידת יבש, שאין מושחין אותה **מבחוץ,** ד"אותם" משמע בפנימיותם של הכלים ולא מחוץ להם.

ורבי יונתן סבר, מידת יבש — חול היא, ולא התקדשה כלל.(20) **ולא איצטריך קרא** ד"אותם" **למעוטי** למידת היבש ממשיחה. אלא **כי איצטריך קרא למעוטי,** למשיחת **מדת לח מבחוץ.**

---

19. מה שנאמר בגמרא שמידת לח נמשח בפנים ובחוץ, ביאר בכתבי **הגרי"ז** שהכוונה היא שהכלי נתקדש בין מבפנים ובין מבחוץ על ידי מעשה המשיחה, אבל בפועל לא מושחים בפנים ובחוץ, כמו שאין צורך במשיחה של כל הכלי.

20. למאן דאמר שמידת היבש לא נתקדשה, אין שום חלות דין שנעשית במעשה המדידה, וכתב **המקדש דוד** [ב ב] שבכל זאת יש דין לעשות את המדידה דוקא בעשרון שהיה במקדש.

והגרי"ז מבאר לפי זה בחביתין של כהן גדול, שאף על פי שהם קריבין לחצאין, יש

והוינן בה: **לימא נמי** רבי יוחנן: **רבי עקיבא** דאמר מידת יבש לא נתקדשה כלל, **ואחד מתלמידי רבי ישמעאל, ומנו — רבי יונתן, אמרו דבר אחד.** שהרי גם רבי יונתן סבר דמידת יבש חול היא!?

ומשנינן: מה שלא נאמר עליהם ששניהם "אמרו דבר אחד", הוא **משום דלא שוו במידת לח להדדי.** רבי יונתן סבר שמידת הלח לא התקדשה מבחוץ, ואילו רבי עקיבא סבר שהיא התקדשה בין מבפנים ובין מבחוץ.

אמר ליה רב פפא לאביי: מי מצית אמרת שלא התקדש לחם הפנים עד נתינתו על השולחן משום שלא התקדש עשרון הקמח בשעת מדידה בכלי היבש [משום שלא נמשח]? **והא איכא ביסא,** דמידת לח היא, שהתקדשה, ובה היו לשים את העיסה של לחם הפנים, ונמצא שהתקדש הלחם עוד לפני שהונח על השולחן?(21)

אמר ליה אביי לרב פפא: הכא לא איירי שלשה בביסא ואז הלחם מתקדש אלא **כגון שלשה על גבי קטבליא,** משטח של עור, שאינו כלי שרת.

ופרכינן: **אי הכי,** יהיה קשה, הא **דקאמר ליה רבי יונתן** לרבי יאשיה — **תדע לך** שמידות יבש לא נמשחו כל עיקר, **שהרי אינה מקדשת** מידת העשרון את הקמח של שתי הלחם, ולכן אינן קדושות עד שיאפו בתנור שבעזרה, **ולימא** ליה רבי יאשיה, הא דלא מקדש העשרון איירי **בכגון דכיילא,** שמדד את הקמח **בעשרון דחול,** כמו שתירץ רבי יונתן שיכול ללוש את לחם הפנים או את שתי הלחם על קטבליא של עור שאינה כלי שרת, ולא בביסא שנמשחה והתקדשה!?

ודחינן: **הכי השתא** לא יתכן לומר כך!? **בשלמא ביסא, לא אמר רחמנא דלעביד ביסא למילש ביה,** שהרי לא נמצא ציווי בתורה לעשות ביסא כדי שיוכלו ללוש בה מנחה. הילכך, **כי** נמי **לש לה** לעיסת לחם הפנים או שתי הלחם **על גבי קטבליא — לית לן בה.**

אלא מידת **עשרון, כיון דאמר רחמנא** "**עביד עשרון**", שהרי נאמר בתורה "ועשרון סולת" [וזהו ציווי לעשות מידת העשרון כדי שנקבל מידת קמח שכזאת], **וכייל ביה,** ותמדוד בו, אם כן, כיצד **שביק** יעזוב המודד את **העשרון דקודש,** שציוותה תורה לעשותו כדי למדוד בו, **וכייל בעשרון דחול?!**

תנו רבנן: מנין למעלה להקטיר על המזבח

מצוה כשהוא מביאם למדוד אותם בעשרון שלם, ואפילו שממילא לאחר מכן הוא ממילא חוצה את המנחה.

והחזו"א [כו ב] כתב שהמידות במקדש היו עשיות לטובת מביאי המנחות כדי שיהיה מוכן להם כלי מדידה.

21. בגמרא מבואר שאם ילוש את לחם הפנים בכלי קדוש הוא מתקדש, ולכאורה הרי אין בו דין של לישה ואעפ"כ רואים שמועיל לקדשו. **הגרי"ז.**

אמנם כך דעת **הח"ח בליקוטי הלכות** שלישת לחם הפנים בכלי שרת מקדשת לכולי עלמא, ועובר עליה בחימוץ, אולם **החזו"א** סובר שלרבי עקיבא, כיון שאין מצוה לקדש, גם אין עליו לאו של חימוץ.

מבשר חטאת ומבשר אשם, שניתנו לכהנים לאכילה, וכן המעלה **מבשר קדשי קדשים** שהם זבחי שלמי ציבור, והיינו כבשי עצרת, וכן המעלה **מבשר קדשים קלים** הנאכלים לבעליהן, **וממותר** מנחת **העומר** לאחר שנקמצה, **וממותר שתי הלחם, ומלחם הפנים** [ויבואר להלן שאף שאין מקטירים מהן עצמן מאומה בכל זאת נחשבים "מותר"], וכן המעלה להקטיר על המזבח **משירי מנחות** שנקמצו ונאכלים לכהנים, **שבכל** האופנים הללו **הוא** עובר **בלא תעשה?**

תלמוד לומר "כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה'", ודרשינן: **כל שהוא** העלה כבר **ממנו** חלק למזבח **לאישים** — **הרי הוא בכל תקטירו** ואסור להוסיף ולהקטיר ממנו עוד על המזבח. (22)

ובבשר אשם וחטאת וכבשי עצרת וקדשים קלים כבר הוקרבו אימוריהן תחילה, וממותר מנחות שנקמצו הוקטר כבר הקומץ. ובשתי הלחם, כיון שהם באים יחד עם כבשי עצרת, נחשבים ע"י חלבי הכבשים שהוקטרו כאילו הוקטר גם מהם. וכן בלחם הפנים נחשבת הקטרת בזיכי הלבונה שהיו מסודרות עמם, כאילו הוקטר חלק מלחם הפנים עצמו, ולכן אסור להוסיף ולהקטיר מהם.

והוינן בה: וכי נחשבים **שתי הלחם ולחם הפנים** כאילו **יש מהן לאישים? והתניא: יצאו שתי הלחם ולחם הפנים** שאין הם צריכים הגשה למזבח, משום **שאין מהם** דבר **לאישים** והגשה למזבח היא רק בדבר שיהיה קרב למזבח?!

ומשנינן: **אמר רב ששת:** שתי הלחם ולחם הפנים שונים משאר המנחות לגבי דין הגשה, משום שבהן "**אין מגופן לאישים**". וזה הדבר שמחייב הגשה. אבל לגבי הדין ש"כל שממנו לאישים הרי הוא בבל תקטירו", נחשבים גם שתי הלחם ולחם הפנים כמי ש"ממנו לאישים", שהרי קרבים חלבי הכבשים בשתי הלחם, והבזיכים בלחם הפנים, שהם חלק מהקרבן, וביחס לזה הרי הם בבל תקטירו.

איתמר: המעלה מכולם מכל האמורים לעיל [בשר חטאת ואשם ומשירי מנחות וכדומה] **על גבי הכבש,** ומקטירם עליו,

רבי יוחנן אמר: חייב עליו משום "כל שממנו לאישים, הרי הוא בבל תקטירו", כי נחשב הדבר כאילו העלה על המזבח.

ורבי אלעזר אמר — **פטור.** ואין דין הכבש כדין מזבח.

ומבארינן: **רבי יוחנן אמר חייב. דתניא,** "לא תקטירו ממנו — ואל **המזבח** לא יעלו". למדנו מכאן שכל דבר שהוקטר ממנו למזבח, אסור לחזור ולהעלות עליו את הנשאר.

אין לי אלא איסור להעלות את הנשאר ממנו

---

22. **האחרונים** הקשו, מדוע צריך בשתי הלחם לדין כל שממנו לאישים והרי הם ממילא חמץ, ואסורים בהקטרה. ועיין בכתבי הגרי"ז.

וכתב **השפת אמת** שנפקא מיניה תהיה לגבי התראה, שגם אם התרו בו שעבר על לאו של כל שממנו לאישים יהיה חייב.

אלא רק על **המזבח**, לעלותו על **הכבש מנין** שאסור?[23]

תלמוד לומר "ואל המזבח לא יעלו לרצון". ופסוק זה מיותר, שהרי נאמר כבר למעלה "לא תקטירו ממנו אשה לה'". אלא בא הכתוב לרבות איסור העלאה של "כל שממנו לאישים" אפילו על גבי הכבש כמו על גבי המזבח.

ורבי אלעזר אמר פטור, מאי טעמיה?

משום **דאמר קרא** "כי כל **שאור** וכל **דבש** לא תקטירו ממנו אשה לה'. **קרבן ראשית תקריבו אותם** לה', ואל המזבח לא יעלו לריח ניחוח".

וכך נדרש הפסוק: "אותם", דהיינו, הדברים הבאים מהשאור והדבש, והנקראים גם "ראשית", שהם:

א. שתי הלחם הבאות חמץ, והן ראשית לכל המנחות הבאות מן התבואה החדשה.

ב. ביכורים הבאים מכל שבעת המינים, והיינו דבש, והם "ראשית בכורי אדמתך".

אותם הוא דרבי לך, רק אותם ריבתה התורה שאסור להעלותם אפילו על הכבש, ומשום שהכתוב "ואל המזבח לא יעלו" הוא מיותר, ללמדנו כי **כבש** הרי הוא **כמזבח** לענין איסור העלאת שאור ודבש.

אבל מידי אחרינא, דבר אחר, שאיסורו גם הוא נלמד מאותו פסוק, והיינו דבר האסור מצד "כל שממנו לאישים", **לא** נכלל בכלל איסור העלאה לכבש כמזבח.

והוינן בה: **ורבי יוחנן, האי** מיעוטא נח-א ד"**אותם**" **מאי עביד ליה?**

ומשנינן: **מיבעי ליה לכדתניא: יכול יהא יחיד מתנדב ומביא** שתי הלחם **כיוצא בה נדבה**, דהיינו, שיכול כל יחיד להביא בנדבה כמו מנחת שתי הלחם שמביאים הציבור בחג השבועות, **וקורא אני בה** במנחת נדבה זו כשם שנקראים שאר הנדבות "**מוצא שפתיך תשמור ועשית**"?

תלמוד לומר: "קרבן ראשית והיינו, שתי הלחם, הנקראים "קרבן ראשית", שהן ראשית לכל המנחות הבאות מהתבואה החדשה, **תקריבו**" בלשון רבים, כלומר הציבור מקריב.

למדנו מהפסוק כי רק **ציבור, אמרתי לך** שיביא קרבן ראשית, **ולא יחיד.**

יכול שהפסוק מיעט דוקא **שלא יהא יחיד מביא** שתי הלחם בנדבה, משום **שגם אינו מביא** שתי הלחם בתור **חובתו כיוצא בה. אבל יהא ציבור מביא** שתי הלחם בתורת נדבה, **שהרי** הוא גם **מביא חובתו כיוצא בה?**

תלמוד לומר "אותם" — למעט הבאת שתי הלחם כנדבה, ואפילו ע"י הציבור. וזוהי הדרשא של רבי יוחנן מהמילה "אותם".

ומבארת הגמרא: **ומה יש לך להביא** קרבן ראשית, בתורת חובה? — **שתי הלחם מן השאור** על ידי הציבור, **ובכורים מן הדבש**, והיינו מהפירות המתוקים, שמביא כל יחיד.

---

23. **בחזון איש** בזבחים [יט כג] נסתפק אם כבש הרי הוא כמזבח גם כדי להחשיב בדיעבד

והוינן בה: **וכי שתי הלחם לא יקרבו נדבה?**

והתניא: אם נאמר "כל שאור" — למה נאמר "כל דבש"? ואם נאמר "כל דבש" — למה נאמר "כל שאור"? מדוע שלא נלמד מ"כל" האמור באחד מהם על חבירו?

מפני שיש בשאור מה שאין בדבש, ויש בדבש מה שאין בשאור — ואי אפשר ללמוד אותם זה מזה כי **שאור, הותר מכללו במקדש,** למרות ששאור אסור בהקרבה, מצאנו שמותר במנחת שתי הלחם, וכדמפרש לקמן, אבל **דבש לא הותר מכללו במקדש** לעולם, שאין קרבן שבא מן הפירות במקדש.

דבש, הותר לאוכלו במקדש **בשירי מנחות,** שרשאי הכהן ללוש את שיירי המנחה בדבש ולאוכלם, ואילו **שאור לא הותר בשירי מנחות.**[24]

ומסבירה הברייתא: **הא — מפני שיש בשאור מה שאין בדבש, ויש בדבש מה שאין בשאור, הוצרך** הכתוב **לומר "כל שאור", והוצרך** הכתוב גם **לומר "כל דבש",** כי אילולי כתב גם "כל שאור" וגם "כל דבש", לא היינו למדים אותם אחד מהשני. עד כאן לשון הברייתא.

והשתא דייקינן: **שאור,** דאמרינן **דהותר מכללו במקדש — מאי ניהו? לאו,** האם אין הכוונה **לשתי הלחם, דקרבה** מנחתם בתורת **נדבה,** שנדב הציבור שתי הלחם. וקא סלקא דעתין שאותן שתי הלחם שנדב הציבור אפילו שהם משאור מותר להקטירם על המזבח, ואם כן רואים ששתי הלחם קרבים בתורת נדבה!?

אמר רב עמרם: לא תאמר ששאור הותר בכללו לגבי שתי הלחם הקרבים נדבה, אלא הותר השאור בשתי הלחם **ליקרב עמהם,** עם שני הכבשים הבאים עם הלחם, ואמנם הכבשים הם קרבים על גבי המזבח, ולא שתי הלחם, אלא שמכיון שנחשבים שתי הלחם ושני הכבשים בתורת קרבן אחד, נחשב הדבר שהותר השאור להקרב.[25]

ופרכינן: **אי הכי,** שגם אותו חלק של הקרבן שאינו קרב נקרא "הותר מכללו", **"ביכורים" נמי** נאמר, הותר מכללו האיסור להקטיר דבש, בכך שהותר להקריב את קרבנות העופות שהיו נוהגים להביא יחד עם הביכורים, על אף שהביכורים עצמם הם "דבש"!?

דתנן: הגוזלות שעל גבי הסלין שהיו מביאין

את ההקטרה שם, ועיין **בקרן אורה.**

והגרי"ז דן אם הכבש נחשב מקום הקטרה לבעל מום.

24. כתב **רש"י** דכתיב בהו למשחה. והקשה **הגרי"ז,** שלכאורה מהיכן נבוא לאסור דבר זה שצריך לדרוש בו היתר?

ובעצם ההיתר בדבש, מתקשה הגרי"ז בכתבים, הרי גם שאור באופן שאינו פועל חימוץ, יהיה מותר באכילה יחד עם שיירי מנחות, ואם כן קשה מה הותר בדבש יותר.

25. שאור הותר מכללו במקדש במה שקרב עם הכבשים. והקשה **הגרי"ז** שהרי החמץ אינו קרב כלל למזבח ואין שום היתר באיסור של כל שאור וכל דבש.

ומבאר הגרי"ז, כיון שהלחם והכבשים הם קרבן אחד, אם כן יש בקרבן הזה חמץ, וחמץ

מביאי הביכורים — **היו עולות. והסלים** של הביכורים **שבידם** של הבעלים — **ניתנין לכהנים?!**

ומשנינן: **הנהו** העופות שהובאו לעולות, לא באו כקרבן חובה, אלא **לעטר בכורים הוא דאתו,** ולכן לא חשיבי כקרבן אחד יחד עם הביכורים, ואין זה נקרא שהותר מכללו דבש אצל חלק מקרבן הקרב על המזבח.

בעי רמי בר חמא מרב חסדא: המעלה מבשר חטאת העוף, שעומדת כולה לאכילה לכהנים, והעלה מבשרה **על גבי המזבח** — **מהו** לחייבו על העלאה זו?

וצדדי הספק הם:

האם "**כל שממנו לאישים**" בדווקא **אמר רחמנא** הרי הוא בבל תקטירו את שייריו למזבח, **והאי,** חטאת העוף, **אין ממנו לאישים,** כי אינו קרב כלל ולכן אינו בכלל האיסור של בל תקטירו את שייריו.

או דלמא, "**כל ששמו קרבן**" אסור להקריבו לאחר שניתן ממנו על המזבח כדינו, **והאי** חטאת העוף **נמי, שמו קרבן,** ואסור להקטיר את בשרה לאחר שהתיז מדמה על המזבח?

והספק של רמי בר חמא הוא, משום שהכתוב אשר ממנו למדים את הדין ש"כל שממנו

לאישים, הרי הוא בבל תקטירו", נאמר אחריו "לא תקטירו ממנו אשה לה' — קרבן ראשית". ושמא יש לדרוש מקרא זה "לפניו", ונאמר בו כך: כל שהוא קרבן, ונשתייר, הרי הוא בכלל "כל שממנו לאישים, הרי הוא בבל תקטירו" ואפילו שלא הוקטר ממנו למזבח!?

אמר ליה רב חסדא: אכן מקרא נדרש לפניו, **כל ששמו קרבן** שנשתייר הרי הוא בבל תקטירו, **והאי** חטאת העוף **נמי שמו קרבן,** הילכך על אף שאין מקטירים ממנו, בכל זאת הבשר שנשתייר לאחר הזאת דמו הרי הוא בבל תקטירו.

ובעיה זאת, אם התמעט קרבן שאין קרב ממנו לאישים מהקטרה, היא **כתנאי,** שבמחלוקת תנאים היא שנויה.

וכך שנינו: **רבי אליעזר אומר** — **כל שממנו לאישים,** בדוקא, הרי הוא בבל תקטירו!

רבי עקיבא אומר — **כל ששמו קרבן!**

ואמרינן: **מאי בינייהו?**

אמר רב חסדא: בשר חטאת העוף איכא בינייהו. שהיא קרבן, אך אין דבר ממנה קרב לאישים.

רב אמר: לוג שמן של מצורע, שהוא נקרא קרבן אך אין קרב ממנו על המזבח, **איכא בינייהו.**

דתני לוי כל קרבנם לרבות לוג שמן של מצורע, ורואים שאף הוא נקרא קרבן, ומכיון שהוא קרבן עצמי שבא בנפרד מאשם מצורע ולא קרב ממנו כלום למזבח, אף הוא

פוסל את הקרבן, ומוכח מזה דחמץ פוסל בעצם מציאותו בקרבן, ולא בגלל שיש בו איסור של הקרבה, ולכן גם הכבשים ששיכים לחמץ שבלחם היו צריכים להפסל, וכיון שלא נפסלו אם כן נחשב הדבר להותר מכללו במקדש.

תלוי במחלוקת התנאים.

תנו רבנן: נאמר בתורה "**שאור**" — **בל תקטירו.**

אין לי אלא שאסור להקטיר את **כולו** [ומפרש ואזיל מהו "כולו"]. **מקצתו** של שאור, **מנין** שגם הוא אסור בהקטרה? **תלמוד לומר "כל".**

עירובו, שעירבו לשאור עם מצה ואינו ניכר, **מנין** שאסור להקטירו? **תלמוד לומר "כי כל".**[26]

והוינן בה: **מאי קאמר** תנא דברייתא, מהו השיעור שהתייחס אליו באמרו "כולו" ו"מקצתו"?

אמר אביי: הכי קאמר: שאור הרי הוא **בבל תקטירו.**

אין לי שאסור בהקטרה **אלא כזית** שאור. **חצי זית** שאור **מנין** שגם הוא אסור? — **תלמוד לומר "כל". עירובו מנין?** — **תלמוד לומר "כי כל".**

רבא אמר: הכי קאמר: שאור בל תקטירו. אין לי שאסור להקטיר **אלא** את כל **הקומץ** של שאור, וכדמפרש ואזיל מהו שיעור הקומץ. **חצי קומץ** של שאור, **מנין** שגם הוא אסור בהקטרה? — **תלמוד לומר "כל". עירובו מנין?** — **תלמוד לומר "כי כל".**

ומבארינן: **במאי קא מיפלגי** אביי ורבא —

אביי סבר: יש קומץ פחות משני זיתים, ומה שכתוב בשאור "לא תקטירו" — קומץ שלם משמע. והריבוי של "כל" בא לומר שלאו דוקא קומץ שלם, אלא גם חציו נכלל באיסור הקטרה. ולכן סבר אביי כי **יש** איסור **הקטרה** של שאור גם כשאותה הקטרה היא **פחותה מכזית.**[27] נח-ב

ורבא אמר: אין קומץ פחות משני זיתים והילכך, גם כאשר מרבים מ"כל" לחצי קומץ עדיין הוא בשיעור של כזית, והילכך סבר רבא **אין** איסור **הקטרה** של שאור כשהיא **פחותה מכזית.**

איתמר: המעלה תערובת שהיא עשויה **משאור ומדבש** יחד **על גבי המזבח** —

אמר רבא: לוקה על העלאה שכזאת ארבע מלקויות: **לוקה משום** מעלה **שאור, ולוקה משום** מעלה **דבש. לוקה משום עירובי שאור,** ולוקה נמי **משום עירובי דבש.**[28]

והיינו, שסבר רבא שהריבוי של "כל" לאסור

---

26. יש לעיין איזה שיעור של תערובת נאסר כאן?

מבאר **הגרי"ז** בכתבים, כיון שכאן האיסור הוא הקטרה, ולא שייך כאן ענין של טעם, תהא התערובת אסורה אפילו בכלשהו.

27. למאן דאמר יש הקטרה פחות מכזית, יש לדון האם גם יהיה חייב על הקטרת פסולין של פחות מכזית.

וכתב **המנחת חינוך** שאם הסברא של איסור חצי שיעור היא שזה ראוי להצטרף, הרי בהקטרה צריך כזית בבת אחת ולא שייך לחייב בחצי שיעור.

28. לשיטת רבא שאין הקטרה פחות מכזית, דן **היד בנימין** שיתכן שצריך שיהיה כזית מהשאור

תערובת של שאור או דבש בדברים אחרים הוא איסור נוסף שלוקים עליו.

אביי אמר: אין לוקין על לאו שבכללות! שהריבוי "כל" האמור בשאור כולל בין את השאור ובין את עירובי השאור, וכן הריבוי "כל" האמור בדבש כולל בין את הדבש ובין את עירובי הדבש. וקיימא לן שאין לוקין על לאו שבכללות, הילכך אינו לוקה על איסורי התערובת.

ונחלקו שתי לשונות בגמרא בדעתו של אביי:

איכא דאמרי: חדא, מיהא, לקי. שהאיסור להקטיר שאור ודבש עצמן, ללא תערובתם, אינו נחשב ללאו שבכללות, למרות שהוא כולל גם את השאור וגם את הדבש, אלא הרי זה כאילו נכתב "שאור לא תקטירו, ודבש לא תקטירו", הילכך לוקה שתים, אחת על השאור ואחת על הדבש [הא דקאמר "חדא מיהא לקי", הכונה היא לאחת מתוך השתיים של שאור ותערובתו, ואחת מתוך השתיים של דבש ותערובתו].

ואיכא דאמרי: חדא נמי לא לקי, דהא לא מיחד לאויה כלאו דחסימה. שהרי דין מלקות בכל הלאוין נלמד מכך שנסמך בפסוק האיסור לחסום שור בדישו לפרשת מלקות, וממנו אנו לומדים שכל לאו הדומה ללאו דחסימה לוקין עליו. ולפיכך אין לוקין על לאו שבכללות משום שלאו זה אינו דומה ללאו דחסימה, שהוא לאו פרטי, ולא לאו שבכללות.

ואילו היה כתוב בפירוש שלא תקטירו שאור, ועירובי שאור, ודבש, ועירובי דבש, הוא היה לוקה על כל אחד ואחד, ואפילו שכל הפרטים מנויים בלאו אחד, וכמו שלוקה הכהן הנושא אשה אלמנה, גרושה, וחללה וזונה, על כל פרט, על אף שהם נכללו בלאו אחד, שהואיל והם מפורשין בפסוק הרי זה כאילו נכתבו כל אחד בתורת לאו נפרד. אבל כאן, שכתוב "כל שאור", וכתוב "כל דבש", ואנו דורשים גם עירובי שאור ועירובי דבש מהדרשה של "כל", נחשב הלאו הזה הכולל גם שאור וגם עירובי שאור, וגם דבש וגם עירובי דבש, בתור לאו שבכללות, שאין לוקים עליו כלל.

מתניתין:

נט-א **יש** מנחות שהן **טעונות שמן ולבונה.** ויש מנחות שהן טעונות **שמן ולא לבונה.** ויש מנחות שהן טעונות **לבונה ולא שמן.** ויש מנחות שאינן טעונות **לא שמן ולא לבונה.**

ואלו הן המנחות שהן **טעונות שמן ולבונה:**

א. **מנחת הסולת,** שהיא המנחה היחידית שאינה נאפת לפני הקמיצה, אלא הכהן קומץ מהסולת עצמה [לאחר שבלל את הסולת בשמן], ורק בה כתבה התורה שיש להביא עמה לבונה. ומכאן למדנו לכל מנחות היחיד שמביא עמהן לבונה.

ב. ומנחת **המחבת,** המתטגנת בכלי שטוח.

ג. ומנחת **המרחשת** המתטגנת בכלי עמוק.

ד — ה. ומנחת מאפה, **החלות,** העשויה

וכזית מהדבש, ולא מועיל שמצטרפין על ידי תערובת.

בצורת חלות אפויות, **והרקיקין**, מצות דקות, כמצות שלנו.

ובגמרא מתבאר שלפי הסובר שאדם הנודר להביא מנחת מאפה יכול להביא חלות או רקיקין, נחשבת מנחת מאפה תנור כשתי מנחות. ואילו למאן דאמר שיכול הנודר להביא גם באופן שלישי — מחצה חלות ומחצה רקיקין, נחשבת מנחת מאפה תנור כשלש מנחות.

ו. **מנחת כהנים**, המוקטרת כליל על המזבח.

ז. **מנחת כהן משיח**, המוקטרת כל יום, חציה בבוקר וחציה בערב.

ח. **מנחת עובד כוכבים**, שיכול לנדוב מנחה.

ט. **מנחת נשים** שנדבו מנחה.

י. **מנחת העומר**, שעל אף שהיא מנחת ציבור, נאמר בה בפירוש שיביא עמה שמן ולבונה.

ולעומת זאת

מנחת נסכים הבאה עם זבחי עולה ושלמים — **טעונה שמן ואין טעונה לבונה.**

לחם הפנים — **טעון לבונה** בשני הבזיכין שמונחים על השולחן ומוקטרים על מזבח החיצון, **ואין טעון שמן.**

שתי הלחם, ומנחת חוטא, ומנחת קנאות של סוטה — **אין טעונין לא שמן ולא לבונה!**

גמרא:

אמר רב פפא: כל היכא דתנן "מנחות" [במתניתין דמנחות] — **עשר** לחמים בכל מנחה, **תנן.** שכל מנחה המוזכרת היא מנחה העשויה מעשרה לחמים מאותו הסוג, ומנחת מאפה באה או עשר חלות או עשרה רקיקין, **לאפוקי מדרבי שמעון.**(1)

---

1. **רש"י** מפרש בלשון א', שרב פפא בא ללמדנו, שכל המנחות הנזכרים במשנה, הרי הם באות עשר עשר חלות, כלומר שכל מין צריך לחלקו לעשר חלות, ובזה השמיע לנו שאין הלכה כרבי שמעון הסובר שאפשר להביא ה' חלות וה' רקיקין למנחת מאפה תנור, **והלחם משנה** [מעה"ק יג י] כתב להוכיח מכאן, שאפילו מנחת הסולת שהיא נאפית רק לאחר הקמיצה, צריכה לבוא עשר חלות, שהרי במשנה נזכר גם מנחת הסולת. אולם **העולת שלמה** העיר על דבריו, שהרי במשנה נזכר גם מנחת כהן משיח, והלא היא באה י"ב חלות כמבואר במשנה [לקמן עו], ואם כן מוכרח מזה שאין זה כלל הנאמר בכל המנחות שנזכרו כאן. אלא כונת רב פפא לומר, שבאותם מיני מנחות שנאמר בהם הדין שהם באים עשר חלות, צריך שמכל מין יהיו עשר, ואין אפשרות לצרף ה' חלות וה' רקיקין כסברת רבי שמעון.

והמשנה למלך שם הרבה לתמוה על עיקר פירוש א' של רש"י. ולכן מפרש כפירושו הב', שממה שהמשנה הזכירה רק י' מיני מנחות, ולרבי שמעון הרי יש עוד מין נוסף, שלדבריו יכול הוא להביא ה' חלות וה' רקיקין, אלא מוכרח מכך שאין התנא של המשנה סובר כר"ש.

ובעיקר הנידון האם מנחת סולת צריכה לבוא עשר חלות, כתב המשנה למלך שהוא דבר פשוט שאין צריך, שהרי לא נאמר כלל דין אפיה במנחת סולת, ואם רצה יכול לאכלה סולת בלא אפיה, ואם כן ודאי שלא נאמר בה דין עשר חלות.

דאמר רבי שמעון: האומר "הרי עלי מנחת מאפה", הרי הוא יכול להביאה בשלשה אופנים: רצה להביא עשר חלות — יביא חלות. רצה להביא עשר רקיקין — יביא רקיקין. רצה להביא **מחצה חלות ומחצה רקיקין** [חמש חלות וחמשה רקיקין] — **יביא** מחצה חלות ומחצה רקיקין.

קא משמע לן רב פפא, באומרו בכל מקום ששנינו "מנחה" הכונה היא לעשרה לחמים מאותו הסוג, שמשנתנו היא **דלא** כרבי שמעון, כי לפיו במנחת מאפה אפשר להביא את עשרת הלחמים משני סוגים — מחמש חלות ומחמשה רקיקין.

תנו רבנן: נאמר במנחת העומר "**ונתת עליה שמן**".

"עליה" — מיעוטא הוא, לומר שדוקא עליה אתה מצווה לתת שמן, **ולא על לחם הפנים שמן.**

שיכול הייתי לומר, שנלמד בקל וחומר שלחם הפנים כן יהיה טעון שמן. כי **והלא דין הוא, ומה מנחת נסכים,** הבאה עם קרבנות עולה ושלמים, **שאינה טעונה לבונה,** בכל זאת היא **טעונה שמן** [כדכתיב בה בהדיא "בלולה בשמן כתית"]. **לחם הפנים,** החמור ממנחת הנסכים, בכך שהוא **טעון לבונה, אינו דין שטעון שמן** כמו מנחת נסכים!?(2)

תלמוד לומר במנחת העומר "ונתת **עליה** שמן" — **עליה** אתה נותן **שמן, ולא על לחם הפנים** אתה נותן **שמן.**

עוד כתיב במנחת העומר "**ושמת עליה לבונה**", וממעטינן מהאי "עליה" — **עליה** אתה שם **לבונה, ולא על מנחת נסכים** אתה שם **לבונה.**

שיכול הייתי לומר שנלמד בקל וחומר שמנחת נסכים תהיה טעונה לבונה. כי **והלא דין הוא, ומה לחם הפנים** הקל, **שאינו טעון שמן,** הרי הוא **טעון לבונה. מנחת נסכים** החמורה ממנו בכך **שהיא טעונה שמן, אינו דין שטעונה לבונה?!**

תלמוד לומר במנחת העומר "ושמת **עליה** לבונה" — **עליה** אתה שם **לבונה, ולא על מנחת נסכים** אתה שם **לבונה.**

עוד נאמר בהמשך לאותו הפסוק של מנחת העומר "מנחה היא". ודרשינן מכך הכי:

"**מנחה**" — **לרבות מנחת** היום **השמיני** למילואים **ללבונה.**

"**היא**" — **להוציא שתי הלחם, שלא יטענו לא שמן ולא לבונה.**

אמר מר: "**עליה**" **שמן, ולא על לחם הפנים שמן.**

והוינן בה: מנין למעט את לחם הפנים? **ואימא** — "**עליה**" **שמן, ולא על מנחת כהנים**

---

2. **התוס'** מבארים שאין עיקר הלימוד מכח הקל וחומר, שאם זהו עיקר הלימוד, לא היה צריך לכתוב "עליה" בשמן ובלבונה, וממילא לא היה לנו מקור לזה שאין לבונה במנחת נסכים, ושוב אין אפשרות ללמוד מק"ו להצריך שמן בלחם הפנים. וכן לא היה לנו מקור למעט שמן בלחם הפנים, ושוב אין לימוד של ק"ו להטעין לבונה במנחת נסכים, אלא עיקר הלימוד הוא, או

שמן?! וכן לא על מנחת נשים ולא על מנחת עובדי כוכבים.[3]

ומשנינן: **מסתברא** — **מנחת כהנים הוה ליה לרבויי** שיש בה שמן ולא למיעוטא, משום שהיא דומה יותר למנחת העומר מאשר לחם הפנים, **שכן** יש למנחת כהנים דמיון למנחת העומר בדברים הבאים:

א. **עשרון.** מנחת העומר וסתם מנחות באות מעשרון קמח, ואילו לחם הפנים בא כל לחם משני עשרונים, וביחד כ"ד עשרונים.

ב. **כלי.** מנחת העומר ושאר המנחות מתקדשות בכלי שרת שבו הן נילושות, ואילו לחם הפנים אינו מתקדש בלישה בכלי שרת אלא בשעה שהוא נאפה בתנור בפנים העזרה.[4]

ג. **חוץ.** כל המנחות, כל עבודתן, היא חוץ להיכל, על מזבח החיצון, ואילו לחם הפנים סידורו הוא על השולחן, בהיכל.

ד. ועיבור **צורה.** כל המנחות נפסלות, לאחר שהתקדשו בכלי שרת, אם לנו את הלילה, משום שאחרי לינת לילה משתנה צורת המנחה, ואילו לחם הפנים היה עומד על השולחן משבת לשבת.

ה. **הגשה.** כל המנחות טעונות הגשה לקרן המזבח, ולחם הפנים אינו טעון הגשה.

ו. **ואישים.** כל המנחות מוקטר מהן הקומץ, או שכולן מוקטרות, על האש שעל המזבח, ואילו לחם הפנים עצמו אינו מוקטר כלל, ורק הלבונה שבבזיכים מוקטרת ממנו.

ופרכינן: **אדרבא, לחם הפנים הוה ליה לרבויי,** דדמי למנחת העומר, **שכן:**

א. **ציבורא.** מנחת העומר ולחם הפנים הן מנחות הציבור, ושאר המנחות כגון מנחת כהן וגוי ונשים הן מנחת יחיד.

ב. **חובה.** מנחת העומר ולחם הפנים חובה להביאן, ושאר המנחות לעיל הן רשות.

מהפסוק "מנחה" שנדרש לקמן בגמרא לרבות שאר מיני מנחות לשמן ולבונה, או שהם נלמדים אחד מחבירו, כלומר לחם הפנים נלמד ממנחת נסכים להטעינו שמן, ומנחת נסכים נלמד מלחם הפנים להטעינו לבונה.

3. רש"י מפרש שבכלל הקושיא מונח גם כן, שנמעט מ"עליה" מנחת נשים ומנחת נכרים, אולם התוס' חלקו עליו. וכתבו שהקושיא היא דוקא על מנחת כהנים, ומשום שדינה חלוק משאר מנחות שנאמר בהם שמן, בזה שאינה נקמצת והיא כליל. ובאמת שבעיקר הדבר כבר תמה הקרן אורה, על כך שהמשנה הזכירה מנחת נשים ומנחת נכרים בתורת מנחות נפרדות, שלכאורה מה נפקא מינה יש אם המקריב הוא איש או אשה, סוף סוף מנחה אחת היא. וכן מנחת נכרים, מאחר שנלמד שנכרים מקריבים קרבנות כישראל, הרי מנחתו דין אחד לה עם מנחת ישראל.

4. רש"י מבאר שמנחת העומר ומנחת כהנים דינם הוא שעריכתם ולישתם נעשים בכלי שרת, מה שאין כן לחם הפנים שאינו טעון כלי שרת בעשייתו. והתוס' הקשו עליו, שהרי כל החילוק שבין לחם הפנים לשאר המנחות הוא, ששאר המנחות מאחר שהם טעונים שמן, וכלי המקדש שמודדים בהם את הלח נתקדשו, לכן נאמר בהם שצריכים להיות נעשים בכלי שרת, מה שאין כן בלחם הפנים שאין בה שמן, ומדות היבש לא נתקדשו, משום כך אפשר לעשותם בכלי חול,

ג. **טמיא.** שתיהן באות בטומאה, כדין טומאה הותרה בציבור, ולא מנחות היחיד.

ד. **דאכיל.** שיירי מנחת העומר, לאחר שהיא נקמצת, ולחם הפנים, נאכלים, ואילו מנחת כהנים מוקטרת כליל.

ה. **פיגולא.** שיירי מנחת העומר ולחם הפנים מתפגלין במחשבת פיגול, אבל מנחת כהנים אין בה פיגול, כי רק בדבר שיש לו מתירין, בין לאדם ובין למזבח, נוהג בו דין פיגול, והמתיר של שיירי מנחת העומר הוא הקומץ, והמתיר של לחם הפנים הוא שני הבזיכין. אבל למנחת כהנים אין "מתיר", משום שהיא מוקטרת כולה כליל.

ו. **בשבתא.** עבודתם של מנחת העומר ולחם הפנים נעשית אפילו בשבת, ואילו מנחת יחיד אינה נעשית בשבת.(5)

וכיוון שיש ששה עניני דמיון מול ששה עניני דמיון, מדוע אנו מרבים מנחת כהנים לשמן וממעטים לחם הפנים משמן?

ומשנינן: **מסתברא** שמנחת יחיד התרבתה לשמן. אך לא ממנחת העומר ילפינן לה, אלא משום שנאמר במנחת סולת, הטעונה שמן, **"נפש"**, ומכאן למדנו לכל מנחת יחיד, שכל מנחה של נפש יחידית טעונה שמן, כמו מנחת סולת.

אמר מר: "עליה", על מנחת העומר, אתה שם **לבונה, ולא על מנחת נסכים לבונה.**

והוינן בה: **אימא "עליה" לבונה — ולא על מנחת כהנים לבונה?!**

ומשנינן: **מסתברא** כי **מנחת כהנים הוה ליה לרבויי, שכן** מנחת כהנים דומה למנחת העומר בכמה דברים:

א. **עשרון,** הן באות מעשרון אחד, ואילו מנחת נסכים באה משלשה עשרונים לפר ושני עשרונים לאיל, ורק לכבש היא באה עשרון.

ב. **בלול בלוג** שמן. בכל המנחות בוללים עשרון בלוג שמן, ואילו במנחת נסכים של כבש בוללים עשרון בשלשה לוגין שמן, ובשל פר ואיל לכל עשרון שני לוגין שמן.

ג. **מוגש.** מנחת העומר ומנחת כהנים טעונים הגשה למזבח, ולא מנחת נסכים.

ד. **בגלל עצם.** מנחת העומר ומנחת כהנים באות בגלל עצמן, ואילו מנחת נסכים באה בגלל הזבח.

ואם כן כשבאנו עתה ללמוד שלחם הפנים יהיה טעון שמן, יהיה הדין גם שטעון כלי בעשיתו כשאר המנחות, ושוב לא שייך לומר חילוק זה. ולכן פירשו התוס' שהכונה היא שבלחם הפנים נאמר דין שצריך שולחן, מה שאין כן מנחת העומר ומנחת כהנים. ועיי"ש.

5. פירש **רש"י** שהעומר היה קרב בשבת, וכן לחם הפנים היו מסדרין אותו בשבת. והעיר הרש"ש שלכאורה היה יותר נוח לפרש על הקטרת הבזיכין, שהיה נעשה בשבת כשסילקו הלחם הישן, שהרי בזה יש מלאכה, מה שאין כן בסידור הלחם שאין בו מלאכה כלל. **והשואל ומשיב** [ו נד] כתב ליישב על פי מה שמבואר בדברי **רש"י ביצה** [כז], שאסור לבער קדשים ביום טוב אפילו שלא על ידי שריפה, שמאחר

ופרכינן: **אדרבה, מנחת נסכים הוה ליה לרבויי** ללבונה, דדמי למנחת העומר, **שכן:**

א. **ציבורא:** מנחת העומר היא מנחת ציבור ומנחת נסכים היא באה בצבור, שקרבנות צבור טעונות נסכים, ואילו מנחת כהן באה ביחיד ולא בציבור.

ב. **חובה.** את מנחת העומר ומנחת נסכים חייבים להביא, שהמביא זבח חייב במנחת נסכים, ואילו מנחת כהן לעולם אינה חובה.

ג. **ואיטמי.** מנחת העומר ומנחת נסכים של קרבנות צבור דוחות את הטומאה, ולא מנחת כהנים דוחה טומאה, שהרי אינה אלא ביחיד.

ד. **בשבתא.** וכן דוחות עבודות מנחות הציבור את השבת ולא מנחת כהן.

ומשנינן: **מסתברא** לרבות מנחת יחיד של כהן יותר ממנחת נסכים שבאה גם כמנחת ציבור, כשהיא באה עם קרבנות הציבור, משום שנאמר במנחת סולת "**נפש**", ללמדנו, שכל מנחת יחיד של נפש יחידית כמותה, טעונה שמן ולבונה.

עוד דרשינן לעיל מסיפא דקרא במנחת העומר: "**מנחה**" — **לרבות מנחת שמיני** למילואים **ללבונה.**

והוינן בה: **ואימא** — **להוציא** מנחת שמיני משום שהיא מנחה שנאמרה לשעתה בלבד!?

ומשנינן: **האי מאי?! אי אמרת בשלמא** דאתי קרא ד"מנחה" **לרבות, שפיר** איצטריך לרבות מנחת שמיני, שעל אף שהיא מנחה שנאמרה לשעתה, בכל זאת נוהגים בה דיני מנחה — לדורות. **אלא אי אמרת** דאתי קרא **להוציא** מנחת שמיני, **למה לי** קרא להוציא? והרי מסברא היינו אומרים שמנחת **שעה ממנחת דורות לא ילפינן.** אלא, בהכרח, לרבות מנחת שמיני קא אתי.

ועוד דרשינן לעיל מהאי קרא דמנחת העומר, "מנחה **היא", להוציא שתי הלחם, שלא יטענו לא שמן ולא לבונה.**

והוינן בה: **ואימא** — **להוציא מנחת כהנים**?!

ומשנינן: **מסתברא**, כי **מנחת כהנים הוה ליה לרבויי** ולהוציא שתי הלחם, **שכן** היא דומה למנחת העומר בדברים האלה:

א. **עשרון.** ואילו שתי הלחם היו שני עשרונים.

ב. **כלי.** ואילו שתי הלחם אינן מתקדשות אלא באפייתן בתנור שבעזרה.

ג. **מצה.** ואילו שתי הלחם באות חמץ.

ד. **ועצם.** ואילו שתי הלחם באות בגלל שני הכבשים.

ה. **הגשה.** ואילו שתי הלחם לא בעו הגשה.

ו. **ואישים.** ואילו שתי הלחם אינם מוקטרים על האש.

ופרכינן: **אדרבה, שתי הלחם הוה ליה לרבויי,** דדמיין למנחת העומר, **שכן:** נט-ב

והתורה החשיבה ביעור וכילוי זה, אם כן פעולה זו נחשבת למלאכה ואסור לעשותה ביו"ט, ואם

א. **ציבור.** שתי הלחם ומנחת העומר הן קרבנות ציבור.

ב. **חובה.** שתיהן חובה להביאם.

ג. **טמיא.** שתיהן דוחות את הטומאה, שהותרה בציבור.

ד. **דאכל.** ושתיהן נאכלות — שתי הלחם בשלימות, ומנחת העומר השיריים.

ה. **פיגולא.** את שתי הלחם מתירים הקרבת הכבשים ואת מנחת העומר מתיר הקומץ, אבל מנחת כהנים אין לה מתיר, שכולה מוקטרת, לפיכך אינה מתפגלת.

ו. **בשבתא.** שתיהן דוחות שבת בהיות קרבן ציבור.

ז. **מתיר.** העומר מתיר את אכילת החדש, ושתי הלחם את הקרבת המנחות מהתבואה החדשה.

ח. **תנופה.** את העומר מניפים ואת שתי הלחם מניפים, ושאר המנחות אין מניפין אותן.

ט. **בארץ.** עומר ושתי הלחם אינן באין אלא מתבואת ארץ ישראל, ושאר המנחות באות אפילו מתבואת חוץ לארץ.

י. **בזמן.** לעומר ולשתי הלחם קבוע זמן, ולשאר המנחות לא קבוע זמן.

יא. **חדש.** עומר ושתי הלחם אינן באין אלא מהתבואה החדשה, ושאר המנחות באות גם מהתבואה הישנה.

והני, דדמיין שתי הלחם למנחת העומר **נפישן.** שהרי יש הרבה יותר דברים שבהם דומה מנחת העומר לשתי הלחם מאשר למנחת כהנים, ואם כן, הוה לן לרבויי את שתי הלחם לשמן וללבונה, ולא למנחת כהנים!?

ומשנינן: **מסתברא** לרבות את מנחת כהנים מהא דכתיב "**נפש**" במנחת סולת, וממנה ילפינן לכל מנחות היחיד שיהיו טעונים שמן ולבונה.

מתניתין:

א. שנינו במשנה הקודמת שעל מנחת חוטא אין נותנים לא שמן ולא לבונה. ואם עבר ונתן, הרי הוא **חייב** מלקות (6)**על** מתן **השמן**

כן הוא הדין לסידור לחם הפנים על השולחן, שהיה צריך להיות אסור לעשותו בשבת, מאחר שהיא פעולה חשובה שנצטוינו עליה בתורה.

6. פשוטם של דברים הוא, שמיד כשנותן שמן על מנחת חוטא הוא עובר בלאו דלא ישים עליה שמן, אף על גב שעדיין לא הקריבו. וכן מדקדק **האור שמח** [מעשה הקרבנות יב ח] ממה שנאמר בסיפא, שהנותן שמן על שיריה אינו עובר בלאו, הרי שאף על גב שלא הקריבו, מכל מקום שייך לחייבו, ורק מצד שהוא שיריים פטור. אולם **הרדב"ז** ביאר בלשון הרמב"ם שם שכתב "נתן והקריב לוקה", שדוקא כשהקריבו עבר בלאו זה. והחינוך [קכה] כתב שלאו זה נאמר רק לזכרי כהונה. ותמה המנחת חינוך שמאחר ויציקה כשירה בזר, אם כן למה לא יתחייב הזר כשיצק עליה שמן. והניח בצ"ע. והאור שמח יישב שדעת החינוך כהרמב"ם הנ"ל, שכל האיסור הוא בהקרבה, ולכן שייך זה רק בזכרי כהונה.

בפני עצמו(7)**, ועל** נתינת **הלבונה בפני עצמה,** ואם נתן גם שמן וגם לבונה הרי הוא לוקה משום שניהם. ובסך הכל הרי הוא לוקה שמונים מלקות [פחות שתיים]. שנאמר במנחת חוטא "לא ישים עליה שמן ולא יתן עליה לבונה".

ב. **נתן עליה שמן — פסלה.** שהרי אינו יכול להוציא את השמן מתוך הסולת.(8)

ואם נתן עליה **לבונה — ילקטנה,** ותהיה כשירה.(9)

ג. **נתן שמן על שיריה** של מנחת חוטא, לאחר שנקמצה, שוב **אינו עובר בלא תעשה**(10)**,** שהאיסור הוא רק בעודה עומדת

אולם לענין מנחת סוטה כתב הרמב"ם [סוטה ג יג] "ואם נתן לוקה". ומשמע שעל הנתינה לבד לוקה. והקשה **הגרי"ז** מנין לנו לחלק בזה בין מנחת חוטא למנחת קנאות? ומכח קושיא זו ביאר **האבן האזל** [מעה"ק שם], שבאמת ודאי שעיקר הלאו הוא על הנתינה עצמה, ולא על ההקרבה, אולם נאמר תנאי באיסור זה, שדוקא אם יקריבו לבסוף את המנחה, אז יעבור למפרע באיסור זה, אבל אם לא יקריבו, אינו עובר כלל, ומשום שכל גדר האיסור הוא ליתן שמן ולבונה במנחה הנקרבת לגבוה. ולכן, בהלכות סוטה נקט הרמב"ם את עיקר גדר האיסור, שהוא הנתינה, ובהלכות מעשה הקרבנות ביאר שבפועל אינו עובר אלא אם כן יקריבוה. ועיי"ש **באבן האזל** שהעיר, שלכאורה הוא התראת ספק, שהרי בשעת נתינה אין ידוע אם יקריב אחר כך.

7. כתב **המנחת חינוך** [קכה] שכל לאו זה הוא דוקא אחר שנתקדשה המנחה בכלי שרת, אבל קודם לכן, מאחר שאין בה אלא קדושת דמים אינו עובר. ולפי מה שפסק **הרמב"ם** [כלי המקדש א יט] שכלי היבש נתקדשו, מאחר שנמדד העשרון בכלי חל בו כבר לאו זה, אבל לרבי עקיבא [לעיל נז] הסובר שמדת היבש לא נתקדשה, אם כן, קודם נתינת השמן עדיין אין בה קדושת הגוף כלל, שהרי מנחה חריבה ויבשה היא, ולא נאסר עדיין ליתן בה שמן אם כן איך עובר בלאו זה? ואולי נאמר, שכאשר נותן עליה שמן, הרי באים כאחד קדושת הגוף [על ידי הכלי של השמן, שהוא לח] ואיסור הנתינה. וצ"ע בזה. וכן עדיין אינו מיושב לענין לבונה, שהוא דבר יבש.

8. **המנחת חינוך** כתב בפשיטות שהמנחה פסולה רק בעוד השמן עליה, אבל אם ירצה, יסיר ממנה את הסולת המשומנת וישלים הסולת ממקום אחר, כדין מנחה שנחסרה קודם קמיצה. וכן כתב **החזו"א** [כא יא], ודימה דבר זה לנתינת לבונה, שמבואר במשנה שיכול ללקטה וחוזרת המנחה לכשרותה. אולם יש חילוק ביניהם בהגדרת הדבר, שהמנחת חינוך ביאר שגם כאשר השמן במנחה, אין הפסול בכל המנחה, אלא שכמות שהוא עתה עם השמן, אי אפשר להקריבה. אולם בדברי החזו"א יש משמעות שכל זמן שהשמן עליה, הפסול הוא בכולה, שכולה נחשבת מנחה שיש בה שמן, אלא שאחר כך חוזרת היא לכשרותה הראשון. ולקמן יבואר אי"ה דעת הרמב"ם בזה.

9. **המנחת חינוך והחזו"א** נוקטים שאף על גב שליקטה, לא תיקן בזה את הלאו ד"לא ישים ולא יתן" ולוקה [מלבד לשיטת הרמב"ם שכל האיסור הוא בהקרבה ולא בנתינה, כמבואר לעיל].

10. **הטהרת הקדש** מביא בשם **הקרבן אהרן,** שדין זה נלמד ממה שנאמר בפסוק "עליה",

לקמוץ ממנה את הקומץ להקטרה.[11]

ד. **נתן כלי** עם שמן **על גבי כלי** שיש בו מנחת חוטא — **לא פסלה.** שהפסול הוא רק כשמערב את השמן במנחת חוטא עצמה ולא כשנותן שמן בכלי נפרד מעליה.[12]

גמרא:

תנו רבנן: נאמר במנחת חוטא "**לא ישים עליה שמן**", **ואם שם** עליה שמן — **פסל.**

יכול אני שונה גם בנתינת הלבונה "**לא יתן עליה לבונה**", **ואם נתן** לבונה — **פסל?**

שמשמעותו דוקא כשהמנחה שלימה, כלומר קודם קמיצה, ולא אחר הקמיצה שכבר איננה שלימה.

ולעיל [כג] נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש, שלרבי יוחנן הנותן שמן על הקומץ של מנחת חוטא לוקה, ולריש לקיש כל הלאו הוא רק קודם קמיצה, אבל לאחר הקמיצה מותר ליתן לכתחילה אפילו על הקומץ. וכתב **הטהרת הקדש** לפי זה, שכל דרשה זו מ"עליה", שייכת רק לריש לקיש, שמפני שהמנחה אינה שלימה, אין איסור נתינת שמן כלל, בין בקומץ ובין בשיריים. אבל רבי יוחנן ודאי אינו דורש כן, שהרי לדבריו נאסרה נתינת שמן גם אחר קמיצה, על כל פנים על הקומץ, ובהכרח שאין החילוק בין קודם קמיצה ולאחריה, אלא החילוק הוא בין הקומץ לשיריים. וביאר שם, שרבי יוחנן הולך לפי שיטתו, שלעיל [ט] הוא סובר שכאשר נחסרו השיריים בין קמיצה להקטרה, אין המנחה נפסלת בכך, ולכן, הוא הדין לענין נתינת שמן על השיריים, שאמנם השיריים עצמם נפסלו, אבל המנחה עצמה לא נפסלה על ידי כך, ויכול להקריב עדיין את הקומץ [ואולי כוונתו דוקא באופן שנשתייר קצת מהשיריים, שאם לא נשתייר כלל אין הקומץ קרב, לרבי יהושע לעיל [כו]]. וריש לקיש גם כן הולך לפי שיטתו, שהרי נחלק לעיל שם על רבי יוחנן, ופוסל את הקומץ כשנחסרו השיריים, ולכן הוכרח לומר שאחר קמיצה לא נאמר כלל איסור נתינת שמן, שאם לא כן, היתה נפסלת כל המנחה על ידי השמן שנתן על השיריים קודם קמיצה. [ועדיין צ"ב מדוע לרבי יוחנן אינו עובר בנתינת שמן על השיריים, דאף על גב שאין המנחה נפסלת, מן הטעם הנ"ל, מכל מקום למה אינו עובר. ואולי נאמר שכל גדר האיסור הוא מה שהוא פוסל את המנחה או חלק ממנה להקרבה, אולם לקמן יבואר אי"ה שגדר זה תלוי במחלוקת הראשונים. וצ"ע].

והאור שמח [פסוה"מ יא יא] הביא, שבתורת כהנים אמרו "לא ישים עליה שמן, אבל שם הוא על שיריים". וכתב שאמנם משמע מכאן שאין השיריים נפסלים כלל בזה, ומותר לכתחילה ליתן עליהם שמן, מכל מקום יש לומר שזהו דוקא אחר הקטרה, אבל קודם הקטרה אסור ליתן עליהם שמן, משום שהם עצמם נפסלים על ידי כן, אף על גב שהקומץ עצמו יהיה קרב. וכנ"ל לרבי יוחנן.

11. **הטהרת הקדש** העיר, שלריש לקיש [הנזכר בהערה הקודמת] יקשה, מדוע נקט התנא "על שיריה", והלא גם על הקומץ יכול ליתן.

12. **הרמב"ם** [מעשה הקרבנות יב ח] הוסיף גם כן שאינו עובר בלאו. והלחם משנה שם העיר שמהמשנה אין הוכחה לדין זה. ו**הגרע"ק אייגר** יישב בזה, שמאחר ולמדנו ברישא שמלקט הלבונה שעל המנחה וכשירה, ואם כן הוא הדין כשנתן כלי עם שמן על המנחה, שיכול להסירה מהמנחה וכשירה. ומה נתחדש עוד בסיפא, ובהכרח שהחידוש הוא שאינו עובר גם כן בלאו, [מה שלא נזכר ברישא. ולעיל הובא מהאחרונים

תלמוד לומר "כי חטאת היא", לומר שגם אם נתן עליה לבונה עדיין מנחת חטאת כשירה היא, והרי היא מכפרת.

יכול אף בשמן אני קורא "כי חטאת היא", לומר שאף על פי שעבר איסור בנתינת השמן עדיין המנחה כשירה?

תלמוד לומר "היא", דהוי מיעוטא, לומר רק היא, שנתן בה לבונה, עדיין היא כשירה, ולא כשנתן בה שמן, שאז היא פסולה.(13)

ומה ראית לפסול בשמן, ולהכשיר בלבונה?

פוסל אני בשמן משום **שאי אפשר ללקטו** מתוך המנחה, **ומכשיר אני בלבונה, שאפשר ללוקטה** ולהכשירה.

בעא רבה בר רב הונא מרבי יוחנן: מנחת חוטא, **שנתן עליה לבונה שחוקה**, שאי אפשר ללוקטה מתוך הסולת — **מהו?**

וצדדי הספק הם:

האם מה שהכשרנו בנתן עליה לבונה הוא **משום דאפשר ללקטה** מהסולת, **והא** לבונה שחוקה **לא אפשר ללקטה**, ותפסל המנחה.

או דילמא זה שהכשרנו בנתן עליה לבונה הוא **משום דלא מיבלעא** הלבונה בסולת כמו השמן, שרק השמן, הנבלע בסולת, פוסל את המנחה משום הבלעותו בה, אבל לבונה שרק מעורבת בסולת ואינה נבלעת בו, אינה פוסלת, **והא נמי**, הלבונה השחוקה, אף על פי שאי אפשר ללקטה מתוך הסולת, אינה פוסלת דהא **לא מיבלעא.**

תא שמע: שנינו במשנתנו **ולבונה** אם נתן לבונה על מנחת חוטא — **ילקטנה.** ומוכח שכל ההכשר הוא משום שמלקטים אותה, ולא משום שלא מיבלעא בסולת.

ודחינן: **דלמא** תנא דמשנתנו **הדא** טעמא, **ועוד** טעמא, **קאמר.** דהיינו:

שאפילו אם ליקט הלבונה עובר]. אולם **הטהרת הקדש** כתב, שנתחדש בסיפא שאפילו היה הכלי עם השמן על המנחה בשעת הקמיצה, שאינו נפסל בכך, והחשק שלמה מבאר, שמאחר והשמן מצד עצמו יש בכוחו לפסול, כלומר כשנתנו על המנחה בלא כלי, משום כך גם כאשר הוא בכלי ואינו נבלל במנחה, היה הדין שפסול, לולא הלימוד לקמן מפסוק שבכלי אינו פוסל, וכן בלבונה כתושה, שמבואר בסוגיין שהוא פוסל כשמן, הואיל ואי אפשר ללקטו, גם היה פוסל כשנתנו בכלי, לולא המיעוט שנלמד לקמן בגמרא.

13. **הטהרת הקדש והחשק שלמה** יצאו לדון בדבר החדש, שבמנחת סוטה נאמר רק איסור לאו על יציקת שמן, אבל אינו פוסל, ומשום שבמנחת סוטה נאמר בפסוק רק פעם אחת "היא", וממנו דורשים שאם נקמצה שלא לשמה פסולה, כמבואר לעיל [ד א], ואם כן אין לימוד לפסול את המנחה מצד השמן [ויש לעיין שבפסוק [במדבר ה טו] נאמר גם כן "מנחת קנאות הוא", ולמה לא נמעט משם]. והטהרת הקדש הביא שבאמת בדברי הרמב"ם לא נזכר כלל פסול במנחת סוטה. ואף על גב שבברייתא לקמן נזכר גם כן מנחת קנאות. ומבואר שם [עכ"פ לשיטת התוס'] שהמנחה פסולה משום הלבונה שהיתה בה בשעת הקמיצה, מכל מקום יש לומר שברייתא זו סוברת כרבי שמעון, שנתן טעם [לעיל ו א] למה שאסרה התורה ליתן שמן ולבונה במנחת חוטא, כדי שלא יהיה קרבנו

חדא טעמא להכשירה משום **דלא מיבלעא** הקטורת בסולת. **ועוד** טעמא — **ילקטנה** ותהיה כשירה.

תא שמע: שנינו בברייתא: **מכשיר אני בלבונה** משום **שאפשר ללוקטה.** ומוכח שרק אם ליקט הרי היא כשירה, ואם לא ליקט הרי היא פסולה, אע״פ דלא מיבלעא הלבונה בסולת.

ודחינן: **הכא נמי ״חדא, ועוד״ קא אמר.**

והוינן בה: **מאי הוה עלה** דאיבעיא רבה בר רב הונא מרבי יוחנן?

אמר רב נחמן בר יצחק: תניא, מנחת חוטא ומנחת קנאות שנתן עליה לבונה — מלקט את הלבונה, וכשירה להקטרה ולכפרה.

ואם עד שלא ליקט לבונתה חישב עליה, בעבודות המנחה, להקטיר את הקומץ או לאכול את שייריה שלא כדין — **בין** שחישב מחשבת **חוץ לזמנו, בין** שחישב מחשבת **חוץ למקומו — פסול** קרבן המנחה, **ואין בו כרת** על אכילתו, שאין חיוב כרת אלא כשאוכל דבר שנפסל אך ורק מחמת מחשבת חוץ לזמנו. ואילו כאן, בשעה שחישב, היה קרבן החוטא פסול גם משום הלבונה שהיתה בו.(14)

מהודר, ואם כן הוא הטעם גם כן למנחת קנאות, ומשום כך לומדים דינו מדין מנחת חוטא, אבל לרבנן יתכן שבאמת לא יהיה נפסל משום שמן ולבונה.

14. מסקנת הגמרא היא, שבלבונה כתושה נפסלה המנחה, הואיל ואי אפשר ללקטה, ולכן אומר התנא דברייתא שאין המחשבה פוסלת להתחייב עליו משום פיגול, שהרי אינו ראוי לעבודה. **והרמב״ם** [פסוה״מ יא י] פסק בלבונה כתושה שהיא פסולה מספק. וכתב הכסף משנה שהרמב״ם לא גרס בגמרא ״מאי הוי עלה״, והברייתא לא הובאה בגמרא כדי לפשוט את הספק של דין לבונה כתושה. אולם האחרונים תמהו, שמכל מקום נפשוט אנו מהברייתא שהמנחה פסולה, וכנ״ל.

והחזו״א [כא יב] מיישב, שהרמב״ם יפרש שכל הספק בלבונה כתושה אינו לענין הכשר המנחה כמות שהיא עתה עם הלבונה, שזה דבר פשוט שהוא פסול, וכל הנידון הוא רק באופן שהוציא מהמנחה את כל הסולת המעורבת עם הלבונה, שלענין שמן הדין הוא שהמנחה נפסלה לגמרי, ואין אפשרות לתקנה ולהכשירה על ידי שיוציא את הסולת שנבללה ונתערבה עם השמן, שמאחר והשמן הוא נבלל ונבלע עם הסולת הרי הוא פוסל את כל המנחה לעולם, [מה שאין כן בלבונה שאינה כתושה, מאחר שאינו נבלל עם הסולת, משום כך אין הפסול חל בסולת כלל, ורק שכל עוד שהלבונה עליה אין להקריבה עמה]. ובזה נסתפקה הגמרא איך הדין בלבונה כתושה, שהיא נבללת עם הסולת באופן שאי אפשר ללקטה אבל אינה נבלעת בה, ואם כן אין שום פשיטות מהברייתא לנידון זה, שהרי הברייתא מדברת בזמן שהלבונה בה, שבזה ודאי אין המחשבה פוסלת משום פיגול, הואיל ועתה אינה ראויה לעבודה, וכונת הרמב״ם, שפסולה מספק לאחר שיוציא ממנה את כל הסולת המעורבת, וכנ״ל.

וככל הדברים האלה ביאר גם כן **הגרי״ז,** אלא שלדבריו כל מה שהשמן פוסל את המנחה לעולם, אינו מצד שלעולם יש במנחה שם פסול שהיא מנחה בלולה ואינה חריבה, אלא משום דיחוי, שמכיון ובעוד השמן עליה היה על כולה שם פסול, שהרי היא מנחה שיש בה שמן,

ואם משליקט לבונתה חישב עליה להקטיר את הקומץ או לאכול את השיריים **חוץ למקומו — פסול, ואין בו כרת.** ואם חישב **חוץ לזמנו — פיגול, וחייבין עליו,** על אכילתו, **כרת.**

ומדקאמר שכל זמן שהלבונה בתוכה הרי היא פסולה, מוכח שבליקוט תלוי הכשירה, ולא בכך שלא נבלעה בסולת.

והוינן בה: מדוע פסלה מחשבת חוץ לזמנו או חוץ למקומו בעוד שהיתה בה הלבונה? והרי היא היתה אז פסולה, משום שהיתה בה הלבונה, **ותיהוי** כמו מנחת חוטא שנפל עליה **פך** שמן, שפשיטא שאין מחשבת פיגול תופסת בה, שהרי היא פסולה לעולם מצד השמן שנבלע בה, ואם כן, האי מנחה שנפל בה לבונה, **אמאי פסלה במחשבה,** ונימא כיון שבשעה שהיתה בה לבונה היא היתה פסולה, הרי **דחוי הוא** עולמית [והיינו, דקא סלקא דעתין דקאי האי ברייתא אליבא דמאן דאמר יש דיחוי בקדשים]?(15)

ומשנינן: **אמר אביי: "חטאת" קרייה רחמנא** למנחת חוטא אפילו לאחר שנתן עליה לבונה, כדכתיב "ולא יתן עליה לבונה כי חטאת היא", ולהכי מהניא מחשבה לפסול בה ולתת בה דין פיגול למרות דיחויה.

רבא אמר, הא תנא דברייתא **מני — חנן המצרי הוא, דלית ליה** דין **דחויין.**

דתניא: חנן המצרי אומר: שני שעירין של יום הכיפורים שמטילים עליהן גורלות, אחד לה' שדמו נכנס לפני ולפנים, ואחד שמשתלח לעזאזל, ומת השעיר המשתלח, אין אומרים שיידחה השעיר הפנימי משום שאבד בן זוגו ועתה אי אפשר לזרוק את דמו, ומכח זה ידחה עולמית, אלא, **אפילו** היה **דם** השעיר **בכוס,** והיינו, שכבר נשחט, ונדחה הדם לאחר שחיטה, הרי הוא **מביא** שעיר המשתלח **חבירו, שלא בהגרלה,**

ממילא נדחית היא מהקרבה לעולם. ועיין לקמן עוד מזה.

15. **התוס'** מפרשים שהקושיא היא על המשנה שהכשירה המנחה על ידי ליקוט הלבונה, והרי יש כאן פסול דיחוי. והקשו התוס' הרי למדנו לעיל מפסוק דין זה שהמנחה חוזרת להכשירה, ואם כן מה מקשה הגמרא. והניחו בקושיא.

ותירץ **הגרי"ז**, שהיה אפשר לומר שהפסוק רק השמיענו, שאחר שליקט הלבונה אין כיום במנחה פסול מצד עצמה, אבל עדיין פסולה היא משום דיחוי, ונפקא מינה לענין מלקות, שאם היה בה עתה פסול מצד עצמה, היה לוקה על הקרבתה, אבל מאחר שהוא רק משום דיחוי אינו לוקה. ועל זה תירץ אביי, שמשמעות הפסוק היא להתיר לגמרי בהקרבה אחר ליקוט הלבונה, אף על גב שבאמת היה מן הראוי לפסול משום דיחוי. ורבא אמר שתנא דמתניתין סובר שלעולם אין פסול דיחוי, אבל לדידן שסוברים דין דיחוי, אין המנחה נכשרת על ידי ליקוט הלבונה, ומהפסוק למדנו רק שכיום אין בו פסול בעצם, רק משום דיחוי, וכנ"ל, ורב אשי תירץ שמאחר ובידו ללקטה אינו חשוב דיחוי. וביאר הגרי"ז שלרב אשי מעולם לא חל פסול במנחה עצמה על ידי הלבונה, ורק שכאשר הלבונה עליה אסור להקריב המנחה עמה, ולכן מאחר שבידו לתקן אינו חשוב דיחוי, אבל אם היה איזה זמן שהיה פסול במנחה עצמה, לא היה מועיל מה שבידו לתקן, מאחר שכבר נדחה שעה אחת, [ובזה יישב קושית התוס' מדין מזבח שנפגם].

ומזווג לו. ומעתה שבן זוגו המשתלח קיים, יכול הוא לזרוק את הדם לפני ולפנים ובהיכל.

ומוכח שסבר חנן המצרי שאין נוהג דין דיחוי בקדשים אפילו כשאירע הדיחוי לאחר שחיטה.

רב אשי אמר: אפילו תימא רבנן היא, שאני הכא דלא אמרינן דין דיחוי, כי **כל שבידו** לתקן את הסיבה הגורמת לדיחוי, וכגון הכא שבידו ללקט את הלבונה, **לא הוי דיחוי,** והילכך מהני בה מחשבה.

אמר רב אדא: כוותיה דרב אשי, דאמר היכא שבידו לתקן לא הוי דיחוי אפילו למאן דאית ליה דין דיחוי, **מסתברא.**

והראיה — **דמאן שמעת ליה דאית ליה** דין **דחויין?** — **רבי יהודה היא.**

דתנן: ועוד אמר רבי יהודה: נשפך הדם של השעיר הפנימי — **ימות המשתלח.** שהרי הוא נדחה כשנשפך הדם של בן זוגו. וכן אם **מת** השעיר **המשתלח** — **ישפך הדם** של השעיר הפנימי על הקרקע ולא יזה ממנו בפנים, ויביאו זוג שעירים במקומם של השנים הראשונים. והיינו, דסבר רבי יהודה שאין תקנה להביא שעיר אחר ולזווגו לשעיר שלא נפסל, דכיון שנדחה שעה אחת כשנפסל בן זוגו, הרי הוא דחוי עולמית.

ואילו היכא דבידו לתקן, מצינו שסבר רבי יהודה שאין נוהג בו דין דיחוי. שהרי **תניא: רבי יהודה אומר: כוס היה** הכהן **ממלא מדם התערובות** של קרבנות הפסח שנשפך על רצפת העזרה, **וזרקו** לדם התערובות **זריקה אחת כנגד היסוד,** משום דחיישינן שמא נשפך הדם מהכוסות שהתקבל בהן דם הפסח על הרצפה ולא יצאו הבעלים ידי חובתם. הילכך, היה ממלא מדם התערובת שעל הארץ, וזורקו על המזבח כדי שמשהו מהדם הנשפך [ושנמצא עתה בתוך התערובת] יגיע למזבח, ויצאו בו הבעלים ידי חובתם.

אלמא, לא אמרינן כיון שנדחה הדם בשעה שנשפך על הקרקע מזריקה הרי הוא נדחה עולמית, אלא אמרינן כיון שבידו לאוספו לתוך הכלי ולזורקו על המזבח, לא חשיב כמי שנדחה.

אמר רב יצחק בר יוסף אמר רבי יוחנן: נתן משהו שמן על גבי כזית מנחה של חוטא — **פסל** את המנחה.[16]

מאי טעמא הוי שיעור שימת השמן בכל שהוא, ואילו שיעור המנחה הוא לפחות בכזית?

---

16. כתב **הקרן אורה** שמדברי ריש לקיש [לעיל כג א] יש להוכיח שבמשהו שמן נפסל, שהרי אמר שם שהיו משכשכים המנחת חוטא בשירי הלוג. ופירשו התוס׳ שם, שהכונה לקצת שמן הנותר בכלי שהיה בו שמן של מנחה אחרת, ומשום שלא ניתנה תורה למלאכי השרת לא נפסלה המנחה הראשונה מצד חיסר שמנה. והרי זה פשוט שלא נותר כזית, שעל שיעור גדול כזה לא שייך לומר ״לא ניתנה תורה למלאכי השרת״. ומבואר שם בדברי ריש לקיש שכל מה שמכשירים בזה, הוא משום שהוא אחר הקמיצה. ומוכח מזה שקודם הקמיצה גם בפחות מכזית יהיה פסול.

משום שנאמר בשמן "**לא ישים**", ומשמע **שימה כל דהו** של שמן פוסלת, ולאחר מכן נאמר "**עליה**", דמשמע דהוי ריבויא, **עד דאיכא שיעורא.**[17] ללמד שצריך שיעור למנחה ששמים עליה שמן,[18] והשיעור הפחות ביותר הוא בכזית.

ואמר רב יצחק בר יוסף אמר רבי יוחנן: נתן כזית לבונה על גבי משהו מנחה של חוטא — **פסל** את המנחה.[19]

מאי טעמא הוי איפכא משימת שמן?

"**לא יתן**" **כתיב** בלבונה, וגמרינן מ"ונתן לכהן את הקודש" שצריך ליתן לכהן דבר הראוי להיות קודש. והיינו נתינה של כזית, והוא הדין נתינה של לבונה לא מיקרי "נתינה" **עד דאיכא נתינה** של כזית לבונה.

והדר כתיב ביחס לשיעור המנחה ריבוי של "**עליה**", לאחר שכבר נכתב מקודם לכן ריבוי של "עליה" בשמן.

הוי ריבוי אחר ריבוי, ואין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט. הילכך, נתינת לבונה אפילו על כלשהו מנחה פוסלת אותה. והא דבעינן נתינת לבונה בשיעורא דכזית הוא משום דילפינן נתינת לבונה מ"ונתן לכהן את הקודש". ס-א

ואיכא דאמרי: אמר רב יצחק בר יוסף: בעי רבי יוחנן: נתן משהו שמן על גבי כזית מנחה מהו? מי בעינן שימה של כזית שמן **כנתינה** של כזית לבונה, **או לא** בעינן בשימת השמן שיעורא של כזית אלא משהו שמן פוסל את מנחת החוטא?

ומסקינן: **תיקו!**

שנינו במשנה: **נתן שמן על שיריה** אינו עובר בלא תעשה.

תנו רבנן: נאמר במנחת חוטא "**לא ישים ולא יתן**". **יכול בשני כהנים,** שאחד שם שמן

---

17. יש לעיין, לפי המבואר לעיל בדעת הרמב"ם, שהאיסור הוא בהקרבה ולא בנתינה, אם כן איך שייך שיהיה במנחה פחות מכזית, שהרי אנו פוסקים אין הקטרה פחות מכזית, [עיין פסולי המוקדשין יא טו], ולעולם יהיה בהקרבה כזית מנחה. ואולי יש ליישב לפי מה שהובא בהערות [לעיל יז הערה 6] בשם **הגרי"ד**, שדין הקטרה בכזית נאמר על קיום ההקטרה, כלומר שיהיה מונח על האשים כזית, אבל אין צריך שיהיה כזית במעשה ההקטרה, שהוא ההנחה על האש, ואם שני כהנים יזרקו כל אחד חצי כזית, באופן שיהיה יחד כזית על האש, הרי זה הקטרה כשירה. ואם כן יש לומר שעל אופן זה מדברים כאן, שנתן על האש מנחה בלולה בשמן פחות מכזית, ועמה היה מוקטר עוד פחות מכזית שהשלימה לכזית. והשמיענו רבי יוחנן שלענין איסור נתינת שמן צריך כזית בדוקא.

18. רבי יוחנן דיבר לענין לפסול המנחה. **והקרן אורה** ועוד אחרונים נקטו בפשיטות שהוא הדין לענין איסור הנתינה. **והמנחת חינוך** נסתפק האם מכל מקום יש בזה איסור של חצי שיעור.

19. הקשה **החזו"א** [כא יא] הרי הלבונה אינה פוסלת אלא בשעת קמיצה כמו שלמדנו במשנה, ובשעת קמיצה הלא צריך שהמנחה תהיה כולה נוגעת יחד כמבואר לעיל [כד] עיי"ש, ואם כן שוב נחשב שהלבונה נמצאת על כולה!? ותירץ החזו"א שאפשר שרבי יוחנן סובר שצירוף כלי

והשני נותן לבונה, הכתוב מדבר, שבאופן ששני כהנים עשו כל אחד מעשה נפרד אז כל אחד מהם לוקה על לאו נפרד, אבל אם כהן אחד ישים שמן ויתן לבונה לא ילקה אלא על לאו אחד? — **תלמוד לומר "עליה"**, לומר לך: **בגופה של מנחה הכתוב מדבר**, שהלאווין מתייחסים למנחה, **ולא בכהן** תליא חילוקא דמילתא, וכיון שנעשו בה שני הדברים, לא שנא עשאם כהן אחד ולא שנא עשאום שני כהנים מיחייב תרתי.[20]

יכול לא יתן כלי עם שמן או לבונה **על גבי**

מועיל לענין קמיצה, כלומר שכאשר המנחה מונחת בכלי אחד, אף על גב שאין כולה נוגעת יחד הכלי מצרפה, וכמו שנסתפק בזה רב כהנא לעיל שם, אבל לענין פסול הלבונה אין מועיל צירוף הכלי, אלא הוא פוסל רק את החלק שהוא מונח עליו ונוגע בו, עוד תירץ, שיתכן שעיקר דברי רבי יוחנן נאמרו לענין הלאו, שעובר עליו אפילו קודם קמיצה.

20. **התוס'** פירשו שהנידון היה לענין נתינת לבונה אחר שכבר נתן שמן. והספק הוא האם השני גם כן עובר בלאו, או שמאחר והמנחה נפסלה על ידי השמן, שוב אינו עובר עוד בלאו, ודוקא כשנתן שניהם בבת אחת יהיה חייב על שניהם כמבואר במשנה, אבל נחלקו בתוס' איך לפרש מסקנת הברייתא לענין דינא, שהתוס' פירשו שלומדים מ"עליה" שגם השני עובר, אולם הביאו בשם רבינו תם שאין השני עובר בלאו. והאחרונים נקטו בפשיטות שהוא הדין לנותן שמן אחר הלבונה, שאף על גב שאפשר ללקט הלבונה ותחזור המנחה להכשירה, מכל מקום עתה פסולה היא, ואינה ראויה להקרבה כמות שהיא עכשיו.

והמנחת חינוך [רפז טו] ביאר שלר"ת גדר האיסור הוא שלא לפסול את המנחה על ידי שמן ולבונה, ולכן מאחר שכבר יש בה פסול קודם, אין שייך לעבור עוד פעם נוספת, אולם לדעת התוס' גדר האיסור הוא, עצם פעולת הנתינה של שמן ולבונה במנחה, ולכאורה אין שום חילוק אם היא מנחה כשירה או פסולה. וכן נקט באמת המנחת חינוך [קכה]. וכן משמע קצת מלשון התוס', אבל מלשון ר"ת יש מקום להבין שאם יהיה פסול אחר במנחה, אינו עובר בלאו דנתינת שמן, [אפילו לשיטת התוס']. ורק כשנותן שמן אחר לבונה מאחר ששניהם משם אחד, משום כך עובר גם על השני, וכמו שהזכיר בדבריו מה שלמדנו לעיל [נו—נז] לענין מחמץ את המנחה, שהגם שאינו חייב כשחימץ מנחה פסולה, מכל מקום במחמץ אחר מחמץ חייב, משום שהכל נחשב כחימוץ אריכתא.

והרמב"ם [מעה"ק יב ח] כתב "נתן והקריב, לוקה על השמן בפני עצמו ועל הלבונה בפני עצמה". ומבואר שאינו סובר כר"ת, ובחידושי **הגרי"ז** הביא בשם הגרי"ד, שלדעת הרמב"ם שהאיסור הוא בהקרבה, הרי ודאי שלא שייך כל נידון זה, שהרי בשעת הקרבה אין השמן קודם ללבונה אפילו אם ניתן לפניו במנחה. וכמו כן לדבריו לא שייך ללמוד שגדר האיסור הוא במה שהמנחה נפסלת על ידי השמן, [וכמו שנתבאר לשיטת ר"ת], אלא האיסור הוא ההקרבה של המנחה עם שמן ולבונה.

והאור שמח שם פירש הברייתא לדעת הרמב"ם באופן אחר, שהנידון הוא לענין זמן האיסור של נתינת השמן, כלומר שבאופן שכהן אחד נתן שמן וכהן אחר נתן לבונה, יכול יתחייבו שניהם, ומשום שהאיסור הוא בשעת הנתינה, והרי שניהם נתנו, ועל זה למדנו מ"עליה", שהאיסור הוא רק בהקרבה, ולכן רק הכהן המקריב עובר, ואין שייכות ששנים יעברו בלאו זה.

כלי שבו נמצאת המנחה,[21] שגם בהכי קרינן לא ישים עליה שמן ולא יתן עליה לבונה, **ואם נתן פסל? — תלמוד לומר "עליה" — בגופה של מנחה הכתוב מדבר,** שאין לבלול את השמן או את הלבונה במנחה עצמה, ולא שיהיה איסור ליתן כלי עם שמן או לבונה מעליה.

מתניתין:

יש מנחות שהן **טעונות הגשה, ואין טעונות תנופה.**

ויש מנחות שהן טעונות **תנופה ולא הגשה.**

ויש מנחות שהן טעונות **הגשה ותנופה.**

ויש מנחות שאינן טעונות **לא תנופה ולא הגשה.**

ואלו הן המנחות שהן **טעונות הגשה ואין טעונות תנופה:**

א. **מנחת הסולת.**

ב. **והמחבת.**

ג. **ומרחשת.**

ד-ה. **והחלות והרקיקין** של מנחת מאפה תנור.

ו. **מנחת כהנים.**

ז. **ומנחת כהן משיח.**

ח. **מנחת נכרים.**

ט. **מנחת נשים.**

י. **ומנחת חוטא.**

רבי שמעון אומר: מנחת כהנים ומנחת כהן משיח אין בהן הגשה, לפי שאין בהן קמיצה, אלא הן מוקטרות כליל **וכל שאין בהן קמיצה — אין בהן הגשה.**[22]

גמרא:

אמר רב פפא: כל היכא דתנן — עשר תנן [וכדמבארינן בדף הקודם].

מאי קא משמע לן? — לאפוקי מדרבי שמעון, דאמר מנחת מאפה תנור, אפילו **מחצה חלות ומחצה רקיקין יביא, קא משמע לן דלא.** אלא מביא או חלות או רקיקין.

שנינו במשנה פלוגתייהו דרבנן ורבי שמעון אם יש מצות הגשה במנחת כהנים ובמנחת כהן משיח.

ומבארינן: **מנא הני מילי?** והיינו: מאי טעמייהו דרבנן ודרבי שמעון?

דתנו רבנן: נאמר במנחת מרחשת "והבאת את המנחה אשר יעשה מאלה לה', והקריבה

---

21. **רש"י** פירש במשנה דין זה במנחת חוטא. וביאר **החשק שלמה** שבמנחת סוטה שנאמר "לא יצוק" היה הדבר פשוט שבנתינת כלי על גביה אינו נפסל, שאין זה יציקה, ורק במנחת חוטא שנאמר "לא ישים", היינו פוסלים בנתינת כלי לולא הדרשה ד"עליה".

22. כתב בחידושי **הגרי"ז** שלפי רבי שמעון אין גם הגשה בקרבן עצים, שהרי אין בהם קמיצה להתירם באכילה לכהנים. ומה שלמדנו לעיל [כ ב], שלרבי הסובר שעצים קרבן גמור הן ונלמדים ממנחה, יש בהם הגשה, אין זה לפי סברת רבי שמעון.

אל הכהן, והגישה אל המזבח.

והרים הכהן מן המנחה את אזכרתה, והקטיר המזבחה".

אילו נאמר בתחילת הפסוק "**והבאת אשר יעשה מאלה לה**" [ולא כדכתיב "והבאת את המנחה אשר יעשה מאלה לה"], **הייתי אומר** שהיות ובהמשך נאמר דין הקטרת הקומץ ["אזכרתה"], הרי הכי הוא משמעות הכתוב:

אין לי שטעון הגשה אלא קומץ בלבד.

מנחה, לפני שנקמצה, **מנין** שהיא טעונה הגשה?

תלמוד לומר "והבאת את **המנחה** ... והגישה".

מנחת חוטא מנין שהיא טעונה הגשה?

תלמוד לומר "**את המנחה**", לרבות מנחת חוטא להגשה.

ואיכא לתמוה, אמאי איצטריך קרא למנחת חוטא — והלא **דין הוא** שתהיה מנחת חוטא טעונה הגשה, בלימוד של "במה הצד":

ס-ב שהרי **נאמר הבא מנחת** חוטא, שהיא **חובה, ונאמר** נמי **הבא מנחת נדבה.**

מה מנחת נדבה טעונה הגשה, כדכתיב במנחת מרחשת, **אף מנחת חובה** של חוטא **טעונה הגשה.**

וכי תפרוך: **מה למנחת נדבה שכן טעונה שמן ולבונה,** תאמר במנחת חוטא שאין בה שמן ולבונה!?

מנחת סוטה תוכיח, שאין בה שמן ולבונה, ובכל זאת היא טעונה הגשה, וכדילפינן לה לקמן.

אלא דאכתי איכא למיפרך: **מה למנחת סוטה שכן** היא **טעונה תנופה,** ואילו מנחת חוטא ומנחת נדבה אינן טעונות תנופה!?

מנחת נדבה תוכיח שאינה טעונה תנופה ובכל זאת היא טעונה הגשה.

וחזר הדין. לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה. הצד השוה שבהן במנחת נדבה ובמנחת סוטה **ששוו לקמיצה, ושוו להגשה. אף אני אביא מנחת חוטא, ששוה להן לקמיצה,** ולכן היא גם **תשוה להן להגשה.**

ואכתי איכא למיפרך: **מה להצד השוה שבהן, שכן** הם **הוכשרו לבא בעשיר כבעני, תאמר במנחת חוטא, שלא הוכשרה לבא בעשיר כבעני,** שהרי העשיר מביא קרבן בהמה או עופות!?

הילכך, כיון שלא ניתן ללמוד דין הגשה במנחת חוטא בלימוד של במה מצד, **תלמוד לומר** ריבויא — "**את המנחה**", לרבות מנחת חוטא להגשה.

רבי שמעון אומר [ולא בא רבי שמעון לחלוק על תנא קמא, אלא להוסיף לימודים נוספים]: נאמר בתחילת הפסוק "**והבאת** את המנחה" — **לרבות מנחת העומר להגשה.** והראיה דלישנא ד"הבאה" היא לרבות את מנחת העומר, שהרי **וכן הוא,** הכתוב, **אומר: "והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן".**

ומכך שנאמר בהמשך הפסוק "**והקריבה**", יש לנו **לרבות מנחת סוטה להגשה.** שהרי, **וכן הוא אומר** בפרשת מנחת סוטה — "**והקריב אותה אל המזבח**".

אלא שיש לתמוה, אמאי איצטריך להאי ריבויא, **והלא דין הוא,** שאפשר ללמד בקל וחומר שמנחת סוטה טעונה הגשה מדין מנחת חוטא:

ומה מנחת חוטא, הקלה, **שאינה טעונה תנופה,** בכל זאת היא **טעונה הגשה. מנחת סוטה** החמורה ממנה, **שטעונה תנופה, אינו דין שטעונה הגשה?!**

ואיכא למידחי: **מה למנחת חוטא שכן באה חיטין,** והרי היא חמורה ממנחת סוטה שאינה באה אלא מן השעורין.

אלא דשוב איכא למיפרך: **מנחת העומר** שהיא באה מן השעורין **תוכיח** שהיא טעונה הגשה, וכדילפינן לה לעיל.

ומשנינן: **מה למנחת העומר שכן טעונה שמן ולבונה,** תאמר במנחת סוטה שאינה טעונה שמן ולבונה.

ואיכא למיפרך: **מנחת חוטא תוכיח,** שאין בה שמן ולבונה ובכל זאת היא טעונה הגשה. וכי תימא מה למנחת חוטא שכן באה מן החיטין תאמר במנחת סוטה שהיא מן השעורין, מנחת העומר תוכיח. וכי פרכת מה למנחת העומר שכן טעונה שמן ולבונה, מנחת חוטא תוכיח.

וחזר הדין. לא ראי זה כראי זה, ולא ראי זה כראי זה. הצד השוה שבהן, שבמנחת העומר ובמנחת חוטא, **ששוו לקמיצה ושוו נמי להגשה, אף אני אביא מנחת סוטה, ששוותה להן לקמיצה,** ולפיכך **תשוה להן להגשה.** ואם כן תיקשי, אמאי איצטריך לריבויא דקרא למנחת סוטה להגשה!?

ומשנינן: משום דאיכא למיפרך: **מה להצד השוה שבהן, שכן לא הוכשרו לבא** כשהן **קמח** אלא סולת [שמנפים את הקמח היטב], **תאמר במנחת סוטה שהוכשרה לבא קמח.**

הילכך, **תלמוד לומר** ריבויא למנחת סוטה, שנאמר במנחת מרחשת "**והקריבה**".

רבי יהודה אומר: מהכא ילפינן, מדכתיב בתחילת הפסוק "**והבאת**", [דיליף מינה רבי שמעון הגשה במנחת העומר] מכאן למדנו **לרבות מנחת סוטה להגשה.**[23] **וכן הוא אומר** בפרשת סוטה "**והביא את קרבנה עליה**". **אבל, מנחת העומר** סבר רבי יהודה **לא צריכא קרא.**

מאי טעמא לא צריכה מנחת העומר קרא?

---

23. הקשה **הרש"ש,** הרי בפרשת סוטה נאמר קודם הקמיצה "והקריב אותה אל המזבח". ופירש רש"י שם שזהו הגשה. והביא שכבר הקשה כן **המהרש"א** בסוטה. **והעולת שלמה** יישב שאמנם ידענו משם עיקר דין הגשה, אבל עדיין לא ידענו שצריכה קרן מערבית דרומית, ולכן צריך ריבוי כדי לכוללה עם שאר המנחות שנאמר בהם דין מערבית דרומית, וכמו שנדרש לעיל [יט ב] מפסוקים שנאמרו בהם. אולם עדיין יקשה קושית הטהרת הקדש, מאחר שבמנחת סוטה נאמר בפירוש שההגשה נעשית קודם הקמיצה, אם כן למה הוצרכנו לעיל לדרוש מ"מנחה" שכל המנחה טעונה הגשה, ולא רק הקומץ, וצ"ע.

— כי **מדינא**, מלימוד **קא אתיא:**

ומה מנחת חוטא, שאינה טעונה תנופה, הרי היא **טעונה הגשה. מנחת העומר, שטעונה תנופה, אינו דין שטעונה הגשה!**

וכי תפרוך: **מה למנחת חוטא שכן באה חיטין** — **מנחת סוטה** שבאה מן השעורין **תוכיח!**[24]

וכי תפרוך: **מה למנחת סוטה** שהיא חשובה, **שכן** היא **באה לברר עון** — **מנחת חוטא תוכיח.**

וחזר הדין. לא ראי זה כראי זה, ולא ראי זה כראי זה. הצד השוה שבהן שכן שוו מנחת חוטא ומנחת סוטה **לקמיצה, ושוו להגשה. אף אני הביא מנחת העומר, ששוותה להן לקמיצה**, ולפיכך **תשוה להן להגשה.**

ולימוד זה של מנחת העומר ממנחת סוטה וממנחת חוטא הוא לימוד הגון — **ומאי פרכת?!** שאין עליו פירכא.

אלא שלימוד זה של רבי יהודה הוא קושיא לרבי שמעון דיליף מ"והבאת" למנחת העומר, ואמאי לא יליף לה מהצד השווה שבסוטה ובחוטא!?

ומתרצינן: **רבי שמעון פריך הכי: מה להצד השוה שבהן, שכן** הם חשובים ממנחת העומר, משום שהם **מצויין** בכל השנה פעמים רבות, תאמר במנחת העומר שאינה קריבה אלא פעם אחת בשנה!

ורבי יהודה סבר, **אדרבה, הא**, מנחת העומר, **מצויה טפי**, שודאי שהיא באה בכל שנה, אבל **הנך, זימנין דלא משכחת לה כלל.**[25]

והשתא מביאה הגמרא את המשך הברייתא, דקאמר התנא: **או אינו אומר "והבאת" אלא** לענין אחר לגמרי, ללמד **שיחיד מתנדב ומביא** סוג של **מנחה אחרת, חוץ מאלה שבענין** [דהיינו, חוץ מחמשת המנחות הכתובות באותה פרשה, שהן מנחת סולת, מחבת, מרחשת ורקיקין וחלות של מאפה תנור] שכל אלו הכתובות בענין באות מן החיטין, ובא הכתוב ללמדך שיחיד יכול להתנדב גם מנחה מן השעורין!?

ודין הוא שיהיה היחיד מביא מנחה מן השעורין כשם שמצינו אצל מנחת ציבור — **ציבור מביא מנחה מן החיטין חובה, ומביא מנחה מן השעורין חובה**, ואם כן, **אף יחיד שמביא מנחה מן החיטין נדבה, יביא** נמי מנחה **מן השעורין נדבה.**

---

24. לכאורה יש להעיר, מנין לרבי יהודה לרבות מ"והבאת" מנחת סוטה, ושוב ללמוד בקל וחומר מנחת העומר? ומדוע לא נאמר ש"והבאת" מלמד על מנחת העומר, ושוב אין ללמוד קל וחומר על מנחת סוטה, כי מה למנחת חוטא ומנחת העומר, שהן סולת!? וצריך לומר, שהיה יותר נראה לרבי יהודה ללמוד משם מנחת סוטה, וכמו שכתבו התוס' לרבי שמעון, שהיה נראה לו יותר ללמוד מ"והבאת" על מנחת העומר ולא על מנחת סוטה.

25. כתב **הרש"ש**, מכאן יש ללמוד גם כן הלכה לענין דין תדיר ושאינו תדיר, באופן שיש לפניו קריאת שמע וברכת המזון, שקריאת שמע קודמת, כי אף על גב שבברכת המזון יכול להתחייב כמה פעמים ביום, מה שאין כן בקריאת שמע, שהיא רק שתי פעמים ביום, מכל מקום, קריאת שמע נחשבת תדירה יותר, משום

תלמוד לומר "אלה" — אין לי אלא אלה החמשה שבענין, ותו לא.

או אינו אומר הכתוב **"אלה" אלא** ביחס **לאומר "הרי עלי מנחה"** סתם **שמביא חמישתן,** משום שלא פירט בנדרו איזה מהן **נדר!?** (26)

תלמוד לומר "מאלה" ללמדך, **רצה אחת** מאלה **מביא, רצה חמישתן מביא.**

רבי שמעון אומר, "את המנחה" שלמדנו מהכתוב הזה **לרבות שאר מנחות,** כגון מנחה של חוטא **להגשה,** (27) **יכול שאני מרבה** מכאן **אף שתי הלחם ולחם הפנים** שיהיו טעונין הגשה?

תלמוד לומר "מאלה", דמשמע מיעוטא, שאין טעון הגשה אלא דבר הדומה לאלו. (28)

ומה ראית לרבות שאר מנחות ולהוציא שתי הלחם ולחם הפנים?

מרבה אני שאר מנחות, שיש מהן הקרבה לאישים, ומוציא אני שתי הלחם ולחם הפנים שאין מהן לאישים.

וחלא מנחת נסכים כולה לאישים, ואם כן, **יכול יהא טעונה הגשה?**

תלמוד לומר "והקריבה", דהווי מיעוטא, דמשמע: אותה האמורה בפרשה אתה מגיש ולא אחרת — למעט מנחת נסכים.

ופרכינן: **והא אפיקתיה,** הרי כבר דרשנו מ"והקריבה", וילפת ממנה לעיל לרבות מנחת סוטה!?

ומשנינן: הא מצי למיכתב **"והקריב",** וכתב **"והקריבה".** ומיתור האות ה"א ילפינן למעט מנחת נסכים.

ומה ראית לרבות שאר מנחות ולהוציא מנחת נסכים?

שבה הוא מתחייב על כל פנים, ואינה תלויה במעשה כל שהו כמו ברכת המזון, שחיובה תלוי באכילתו, שהרי קיימא לן כרבי יהודה נגד רבי שמעון. ולר"י העומר נחשב תדיר יותר ממנחת חוטא וסוטה, מטעם שבו מתחייבים על כל פנים, וכן דן **הקרן אורה** לענין תקיעת שופר ומילה, שלכאורה השופר נחשב תדיר יותר מהמילה מהטעם הנ"ל, ועיי"ש.

26. **רש"י** מעמיד דין זה באומר הרי עלי מנחה סתם. ולכאורה צריך ביאור, שאם כן, נמצא למסקנא דגמרא, שאם ירצה, יכול להביא חמשתן יחד. והרי עד כאן לא נחלקו רבי יהודה ורבנן לקמן [קד ב], אלא שלרבי יהודה מביא מנחת סולת בדוקא, ולרבנן איזה שירצה יביא, אבל שיוכל להביא את כל ה' מיני מנחות, כשאמר הרי עלי מנחה, בלשון יחיד, זה לא שמענו.

27. לפי גירסא אחת בגמרא, רבי שמעון לומד מכאן לרבות מנחת נכרים ומנחת נשים להגשה. והקשה **החשק שלמה** [סא ב], שהרי מבואר לקמן [עג], שרבי שמעון יכול לסבור כרבי עקיבא הסובר שנכרי אינו מביא אלא קרבן עולה, [שאינה נאכלת], ולדבריו גם אין העכו"ם מביא מנחה הנאכלת, כמבואר שם בגמרא, ואם כן אינו מביא אלא מנחת נסכים, והרי לרבי שמעון ודאי אין בה הגשה, שהיא כולה כליל. והניח בצ"ע.

28. יש להעיר, שהרי לעיל כבר למדנו מ"אלה", שאין היחיד מביא מנחת נדבה משעורין, וצ"ע.

סא-א **מרבה אני שאר מנחות** שדומות לאלה שבענין **שבאות בגלל עצמן, ומוציא אני מנחת נסכים שאינה באה בגלל עצמה** אלא בגלל הזבח שהיא באה עמו.

וחלא מנחת כהנים ומנחת כהן משיח באות בגלל עצמן, ואם כן, **יכול יהיו טעונות הגשה?**

תלמוד לומר "והגישה".

ופרכינן: **האי מיבעי ליה לגופה, שטעונה הגשה?!**

ומתרצינן: מיעוטא **מן "והגיש",** [דהיינו דמצי למיכתב והגיש בלא האות ה"א, וכתיב] **"והגישה".**

ומה ראית לרבות שאר מנחות ולהוציא מנחת כהנים ומנחת משיח?

מרבה אני שאר מנחות שיש מהן לאישים, ובאות בגלל עצמן, ויש מהן לכהנים.

ומוציא אני:

שתי הלחם ולחם הפנים — שאין מהן לאישים.

ומנחת נסכים — שאינה באה בגלל עצמה.

ומנחת כהנים ומנחת כהן משיח — שאין מהן לכהנים.

נאמר באותה פרשה בענין הקומץ: **"והרים** הכהן מן המנחה". **יכול** ירים **בכלי?**

תלמוד לומר במקום אחר **"והרים ממנו בקומצו", מה הרמה האמור להלן בקומצו** ולא בכלים, **אף הרמה האמור כאן בקומצו.**

מתניתין:

א. אלו טעונות תנופה, ואין טעונות הגשה:

לוג שמן של מצורע.

וקרבן **אשמו** של מצורע.

והביכורים — כדברי רבי אליעזר בן יעקב, דאמר ביכורים טעונים תנופה.

ואימורי שלמי יחיד, וחזה ושוק שלהן [של שלמי יחיד] המונפים יחד.

אחד שלמי **אנשים ואחד** שלמי **נשים** דינם בתנופה, אלא שהתנופה עצמה נעשית **בישראל,** שבני ישראל מניפים, **ולא באחרים** — שאין הנשים או הנכרים מניפים, על אף שקרבן השלמים שהם מביאים טעון תנופה [באימורין ובחזה ושוק].

שתי הלחם ושני כבשי עצרת הבאים עמהם.

כיצד הוא עושה?

נותן שתי הלחם על גבי שני כבשים, ומניח שתי ידיו למטה משני הכבשים ומניפם יחד.

ב. כיצד היא התנופה?

מוליך ומביא, מעלה ומוריד. שנאמר בחזה התנופה ושוק התרומה של איל המילואים **"אשר הונף ואשר הורם",** ומכאן ילפינן בבנין אב לכל הטעונים תנופה, שמוליכים ומביאים אותם, שגם מעלים ומורידים אותם [על פי תורת כהנים, פרשת צו קמ"ח].

ג. **תנופה היתה** נעשית אפילו **במזרח** המזבח, וכל שכן במערבו שהוא הצד הקרוב להיכל[29]. ואילו **הגשה** היתה נעשית **במערב**

---

29. **רש"י** מפרש שאם רצה יכול להניף אפילו במזרח, שגם הוא קרוי "לפני ה'", אבל ודאי

דוקא, והיינו בפינתו המערבית — דרומית של המזבח, הקרובה להיכל.

ד. **התנופות קודמות להגשות,** שקודם מניפים את המנחה, ואחר כך מגישים אותה לקרן המזבח.[30]

ה. **מנחת העומר ומנחת קנאות — טעונות הגשה ותנופה.**

לחם הפנים ומנחת נסכים[31] — **אין טעונות לא הגשה ולא תנופה.**

ו. **רבי שמעון אומר: ג׳ מינין** של קרבנות [שהם — שלמי יחיד, וכבשי עצרת, ואשם מצורע] **טעונין** בין שלשתן עשיית **שלש מצוות,** כאשר **שתים** מתוך שלשת המצוות נוהגות **בכל אחת ואחת,** ואילו המצוה

שאם יניף במערב, שהוא קרוב יותר לצד ההיכל, יהיה כשר. אולם **הרמב״ם** [מעשה״ק ט ו] כתב ״ומניף הכל לפני ה׳ במזרח״. ודקדקו האחרונים מלשונו שהיו מניפין בדוקא במזרח. וביאר **הטהרת הקדש,** שמאחר ומבואר במסכת כלים [א ח—ט] שבין האולם ולמזבח הוא מקודש יותר מעזרת כהנים, שבעזרת כהנים מותרין כהנים בעלי מומין ליכנס שם, מה שאין כן בין האולם ולמזבח, ולכן אע״פ שהתירו לזרים ליכנס למזרח העזרה והמזבח [שהוא עזרת כהנים] לצורך תנופה שהוא בבעלים, וכמבואר במשנה שם, מכל מקום לא התירו להם ליכנס לצד מערב המזבח [שהוא בין האולם ולמזבח], שהוא מקודש יותר וכנ״ל. אולם **החשק שלמה** העיר על זה מהמשך דברי הרמב״ם שם, שכתב ״וכן כל הטעון תנופה, במזרח מניפין אותו״. והרי בין הטעונים תנופה ישנם גם קרבנות שתנופתם היתה רק בכהנים, כמנחת העומר וכבשי עצרת, ולכהנים תמימים הלא הותר ליכנס בין האולם ולמזבח. ואם כן יקשה למה הצריכן תנופה במזרח. והאבן האזל כתב טעם אחר בזה, שמאחר וכל הנכנסים לעזרה באים דרך מזרח, ואם כן נמצא שאם ירצה להניף במערב, יהיה מעביר על המצוה, שהרי גם במזרח כשר, [ועיי״ש מה שדן לפקפק בזה, מכח דברי התוס׳ לקמן [סד], שכתבו שדין ״אין מעבירין״ לא נאמר לענין מצוה אחת שיש לו שתי אפשרויות לקיימה].

30. בפשוטו, כונת המשנה היא על מנחת העומר ומנחת סוטה, שמבואר בהמשך המשנה שהן טעונות תנופה והגשה, אולם לא נתפרש בגמרא טעם לדין זה. **והמשך חכמה** [פ׳ נשא] כתב, שהוא משום אין מעבירין על המצוות, שהרי התנופה במזרח וההגשה במערב, והיו נכנסים לעזרה דרך מזרח. ולפי דבריו, ודאי שהסדר אינו מעכב בדיעבד, שהרי אין זה דין האמור בעצם עבודות אלו, שיהיו נעשים לפי סדר זה בדוקא. אולם **השפת אמת** נסתפק איך יהיה הדין כששינה והגיש קודם התנופה, האם יהיה צריך לחזור ולהגיש אחר התנופה. ולפי סברתו, הוא דין של סדר שנאמר בעבודות הנעשים במנחה, שיהיה קודם התנופה ואחר כך הגשה.

והרמב״ם [מעשה״ק ט טז] כתב ״ותנופה קודמת להגשה בכל מקום״. ודקדק **הגרי״ז** מלשונו, שגם כאשר ישנם לפנינו שתי מנחות, שאחת טעונה תנופה והשניה טעונה הגשה, התנופה קודמת להגשה. ולפי דברי המשך חכמה הנ״ל, ודאי יהיה הדין כך, משום ״אין מעבירין״.

31. **התוס׳** [עמ׳ ב] כתבו שגם בנסכים הבאים בפני עצמן אין דין הגשה, ואף על גב שכל הטעם שאנו ממעטים מנחת נסכים מהגשה, מבואר בגמרא לעיל שהוא משום שאינם באים מחמת עצמן, אלא מחמת הקרבן, ואם כן כשבאים בפני עצמן לא נוכל למעטם משום טעם

השלישית אין בהן [דהיינו, שבכל אחד משלשת הקרבנות יש רק קיום של שתי מצוות מתוך השלש].

ואלו הן שלשת מיני הקרבנות: **זבחי שלמי יחיד, וזבחי שלמי ציבור** [שני כבשי עצרת], **ואשם מצורע.**

ואלו הן שלשת המצוות: סמיכה מחיים, תנופה מחיים, תנופה לאחר שחיטה.

זבחי שלמי יחיד טעונין סמיכה כאשר הם **חיים, ותנופה** כאשר הם **שחוטין** [באימורים ובחזה ושוק]. **ואין בהם** מצות **תנופה** כאשר הם **חיים.**

זבחי שלמי ציבור [כבשי עצרת] **טעונים תנופה חיים,** ותנופה כאשר הם **שחוטין,** אך **ואין בהם** מצות **סמיכה.**

ואשם מצורע טעון סמיכה, ותנופה, כאשר הוא **חי, ואין בו** מצות **תנופה** כשהוא **שחוט.**

גמרא:

תנו רבנן: נאמר באשם מצורע ובלוג השמן של המצורע "**והקריב אותו לאשם, ואת לוג השמן, והניף אותם תנופה**", **מלמד** הכתוב **שטעונין** קרבן האשם ולוג השמן **תנופה כאחד.**

ומנין שאם הניף זה בפני עצמו, וזה בפני עצמו יצא?

תלמוד לומר "**והקריב אותו לאשם,** [**ואת לוג השמן**] — **והניף**", דמשמע דקאי "להניף" על לוג השמן [הכתוב בסיפא דקרא] בפני עצמו, ואם כן הוא הדין שיכול להניף את האשם בפני עצמו.

יכול יניף שתיהן כאחת, **ויחזור ויניף** כל אחד לעצמו, לקיים גם "והניף אותם" וגם "ואת לוג השמן והניף"?

תלמוד לומר קרא יתירא "**תנופה**", דהוי מצי למיכתב "והניף אותם" בלבד, ללמדך — תנופה אחת **ולא** כמה **תנופות.**

ומה ששנינו במשנה שיכול להניף אפילו בצידו המזרחי של המזבח, ילפינן לה ממה שנאמר בתנופת האשם של מצורע ולוג השמן "והניף אותם תנופה **לפני ה'**", דמשמע שאפילו **במזרח** של מזבח, הרחוק מההיכל, קרינן ביה "לפני ה'".

ותמהינן: **והא אמר** מר לעיל, ביחס להגשת קרבן מנחה, איפכא. דתניא התם: "**לפני ה'**" — **יכול** יגישנה למנחה אל המזבח **במערב,** שהוא "לפני ה'", תלמוד לומר "אל פני המזבח", שהוא צד דרום, שהכבש נתון בדרום, ופניו של מזבח לכבש! ומוכח ש"לפני ה'" היינו במערב, וכיצד אמרינן הכא דהוא במזרח?

ומשנינן: **אמרי, הני מילי** דאמרינן דיש לדרוש ש"לפני ה'" היינו במערב, משום דאיירי בקרבן **מנחה, דאיקרי "חטאת"** ["קדש קדשים היא כחטאת"], **וחטאת טעונה** שפיכת הדמים הנותרים אל **יסוד** המזבח, וממילא גם הגשת המנחה צריכה שתהיה נעשית כנגד היסוד, שהרי היא

זה, מכל מקום מאחר שיש עליה שם מנחת נסכים אין בה הגשה.

נלמדת מחטאת,[32] **וקרן דרומית מזרחית לא היה לו יסוד,** הילכך חייב להגישה לקרן הדרומית מערבית שיש בה יסוד [כי המנחה חייבת להיות קריבה בדרום, משום דכתיב בה נמי "אל פני המזבח" שהוא בדרום] וקרינן בקרן זו גם "לפני ה'" וגם "אל פני המזבח".

אבל, הכא בתנופת האשם ולוג השמן של מצורע, **"לפני ה'" קרינא ביה,** אפילו בצדו המזרחי של המזבח.[33]

שנינו במשנה: **והביכורים — כדברי רבי אליעזר בן יעקב.**

ומבארינן: **מאי רבי אליעזר בן יעקב — דתניא: "ולקח הכהן** הטנא מידך, והניחו לפני מזבח ה' אלקיך", **לימד על הביכורים שטעונין תנופה, דברי רבי אליעזר בן יעקב.**

מאי טעמא דרבי אליעזר בן יעקב? [כיצד למד זאת] — **גמר,** למד בגזירה שוה, **"יד" יד" משלמים,** הטעונים תנופה באימורים ובחזה ושוק.

כתיב הכא בביכורים **"ולקח הכהן הטנא מידך", וכתיב התם** בשלמים **"ידיו תביאנה** — את החלב על החזה — להניף אותו תנופה", **מה כאן** בבכורים **כהן, אף** סא-ב **להלן** בשלמים **כהן** מניף.

ומה להלן בשלמים **בעלים** מניף, כדכתיב "המקריב את זבח שלמיו לה' יביא את קרבנו לה' מזבח שלמיו ... ידיו תביאנה ... להניף". **אף כאן** בבכורים **בעלים** מניף.

---

32. מבואר בגמרא שנאמר דין יסוד בהגשת המנחה, כלומר שיהיה נעשה כנגד היסוד. ויש לעיין האם משום כך יהיה צריך להגיש מחוט הסיקרא ולמטה בדוקא, שהרי למעלה מן החוט אינו חשוב כנגד היסוד, וכמו שביאר **הגרי"ז** [רי"ז הלוי לו ב] לענין מתן דם עולה שדינה ליתן למטה מהחוט, שהוא משום שצריך נתינה כנגד היסוד, וכשנותן למעלה אינו מתייחס כלל ליסוד. וצ"ע.

33. **התוס'** ביארו ש"לפני ה'" הנאמר בתנופה הכונה היא לכל העזרה, ובא לומר שלא יניף חוץ לעזרה, ולכן אין לנו מקור להצריך שיהיה לצד מערב בדוקא, אבל בעבודות שהוא דבר פשוט שהם נעשים בפנים, שם מתפרש "לפני ה'" — במערב, שהוא קרוב יותר לצד ההיכל, ומשום כך הוקשה להם, שהרי הגשה בודאי שצריכה ליעשות בעזרה, הואיל וצריכה מזבח, ואם כן היינו צריכים לדרוש "לפני ה'", לצד מערב, והרי מבואר בגמרא שאילו היה יסוד במזרח, היה אפשר לעשות ההגשה שם. והניחו בקושיא. עוד העיר **בטהרת הקדש,** למה הצריכו להגיש כנגד חודה של קרן, והרי בצד דרום סמוך למערב היה אמה אחת יסוד, ואם כן יעשה ההגשה שם, שהרי כל העזרה קרויה "לפני ה'".

ובאמת שה**תוס'** ביומא [מה ב] הביאו בשם רבינו יצחק הבחור, ש"לפני ה'" הכונה היא רק לצד מזרח [או מערב], ולא לשאר רוחות העזרה, [ומשום כך גם בהגשה שהיא ודאי נעשית בפנים, אנו דורשים "לפני ה'", שיהיה לצד מזרח, ולא לשאר רוחות, ולכן אין לנו מקור לדרוש שיהיה לצד מערב בדוקא]. ונחלק בזה על שיטת התוס' כאן [שהיא שיטת ר"י כמבואר בתוס' יומא], שכל העזרה קרויה כן. ולפי שיטתו מובן למה ההגשה צריכה ליעשות בדוקא כנגד חודה של קרן דרומית מערבית, שרק באופן זה הוא נחשב "לפני ה'", הואיל ונעשה לצד מערב.

הא כיצד יתקיימו שני הלימודים, כאשר מצד אחד יש ללמוד בגזירה שוה שהכהן מניף, ומצד שני יש ללמוד מאותה גזירה שוה שהבעלים מניף?

כהן מניח ידו (34)**תחת ידי בעלים** — **ומניף.**(35)

והוינן בה: **ולימא נמי** דבכורים טעונים תנופה **כדברי רבי יהודה.**(36)

---

34. לפי פשוטו, הכונה היא ששניהם היו אוחזין מלמטה ומניפין. והקשו **התוס׳** מדוע ידי הבעלים אינם נחשבים כחציצה בין הקרבן לידי הכהן, והרי לקמן [צד] למדנו שכאשר ישנם כמה שותפין בקרבן אחד, אזי אינם יכולין להניף כולן יחד, משום שידי האחד חוצצות בין הקרבן ובין ידי השני. ותירצו בשם רש״י שמאחר ועיקר התנופה היא בבעלים, משום כך לא איכפת לנו אם ישנה חציצה בתנופת הכהן. **והתוס׳ בקידושין** [לו] תירצו, שמאחר וכך הוא דין התורה שיהיו הבעלים והכהן מניפין יחד, משום כך אין זה חשוב חציצה. וביאר **הגרי״ז** בזה, שעיקר דין תנופה שנאמרה בכהן היא, שיהיה מניף את הקרבן בתוך ידי הבעלים, וכאילו שידי הבעלים הם כלי שרת שבו נמצא הקרבן, שבודאי אינו חוצץ. ובקהלות יעקב [קידושין] ביאר דברי התוס׳, שמאחר ושתי התנופות, כלומר תנופת הכהן והבעלים, הם נגרמים מחמת סיבה אחת המחייבת את שתיהן, משום כך אין זה נחשב כחציצה, [ששתיהן כתנופה אחת אריכתא], מה שאין כן בשותפין הנ״ל, שכל אחד מתחייב בתנופה מכח מה שהוא בעלים על חלקו בקרבן, ואין לו שייכות עם חיובו של חבירו, שהוא גם מתחייב מצד עצמו, משום כך הרי זה חציצה, [שהרי יש כאן בעצם שתי תנופות נפרדות].

אולם **התוס׳ כאן** הביאו מהמשנה בביכורים [ג], שהבעלים היו אוחזין מלמעלה בשפת הכלי, והכהן היה אוחז מלמטה בשולי הכלי, באופן שכל אחד מהם היה נוגע בשעת התנופה בלא שום חציצה. והאחרונים העירו שכל זה שייך רק בביכורים, שהיו מונחין בתוך כלי, אבל בתנופת חזה ושוק של שלמים, שלא היו בכלי, לכאורה לא שייך דבר זה.

והריטב״א בסוכה [מז] כתב שבאמת היו אוחזים הכהן והבעלים זה בצד זה. ומה שאמרו ״תחת ידי בעלים״, הכונה שהבעלים הוא העיקר, והכהן הוא רק כמסייע. ולכאורה ביאור דבריו הוא כשיטת רש״י הנ״ל, שעיקר התנופה הוא על ידי הבעלים.

35. נחלקו **הרמב״ם והראב״ד** [מחו״כ ד ב] בדין תנופת לוג שמן של מצורע ואשמו, שלהרמב״ם הכהן לבדו מניפם, ולא נאמר בהם תנופת בעלים כלל. והראב״ד סובר שגם בהם נאמר תנופת הבעלים, ואף על גב שאינו יכול ליכנס לעזרה, שהרי הוא מחוסר כיפורים, מכל מקום מכניס ידין להניף, כשם שמכניס ידיו לסמיכה. וביאר שם **הלחם משנה** בדעת הרמב״ם, שמאחר ונאמר שם בפסוק שהתנופה נעשית ״לפני ה׳״, [והמשמעות היא שפעולת ההנפה צריכה ליעשות ״לפני ה׳״, כלומר שגם המניף יהיה שם], והרי למדנו לעיל שהכונה היא למזרח העזרה, ואם כן מאחר והמצורע אינו מותר ליכנס ולעמוד לגמרי בעזרה, משום כך אנו מפרשים שהתנופה נאמרה רק על הכהן בלבד, ולא על הבעלים. והראב״ד יפרש ש״לפני ה׳״ האמור שם הכונה היא לשער ניקנור, וכמו שמתפרש ״לפני ה׳״ האמור שם בפרשה, לענין עמידת המצורע בשעת טהרתו.

36. בגמרא מכות [יח] מבואר שיש נפקא מינה בין רבי אליעזר ב״י לרבי יהודה לענין מצות הנחה בביכורים האם היא מעכבת, שלרבי

דתניא: רבי יהודה אומר: נאמר בסיומה של פרשת ביכורים "**והנחתו** [לטנא עם הביכורים] לפני ה' אלהיך" הנחה **זו** — **תנופה** היא. **אתה אומר** "**זו** — **תנופה**", **או אינו אלא** "**הנחה**", כפשוטו של מקרא? **כשהוא אומר** בתחילת הפרשה "**והניחו**" **הרי** "**הנחה**" **אמור, הא מה אני מקיים** "**והנחתו**" שבסוף הפרשה — **זו תנופה.**(37)

ומשנינן: **אמר רבא:** הא דנקט תנא דמתניתין דבכורים טעונים תנופה כדברי רבי אליעזר בן יעקב ולא קאמר כדברי רבי יהודה, **הואיל ופתח בו הכתוב תחילה,** שדרשתו של רבי אליעזר בן יעקב לתנופה בביכורים נלמדת מרישא דקרא, דכתיב "ולקח הכהן הטנא מידך". ואילו רבי יהודה יליף מסיפא דקרא, מדכתיב "והנחתו".

רב נחמן בר יצחק אמר: הא דנקט תנא דמתניתין כדברי רבי אליעזר בן יעקב, **הואיל ורב גבריה,** שהוא חכם ביותר, דקיימא לן דמשנתו של רבי אליעזר בן יעקב היא "קב ונקי.".

שנינו במשנה: **ואימורי שלמי יחיד וחזה ושוק שלהן, אחד האנשים ואחד הנשים, בישראל ולא באחרים.**

והוינן בה: **מאי קאמר?** לכאורה יש סתירה בדברי תנא דמתניתין, דבתחילה נקט דאחר שלמי האנשים ואחד שלמי הנשים טעונים תנופה, ולבסוף נקט "ולא באחרים" שמשמעותו — אנשים ולא נשים!?

ומשנינן: **אמר רב יהודה: הכי קאמר — אחד האנשים ואחד הנשים קרבנן טעון תנופה, ותנופה עצמה** נעשית **בישראל,** באנשים, המניפים את קרבנם יחד עם הכהן, **אבל לא בידי נשים,** שהכהן לבדו מניף את קרבנן.

תנו רבנן: "בני ישראל" מניפין, לפי שנאמר בפרשת הנפת השלמים "דבר אל בני ישראל", **ואין העובדי כוכבים מניפין.**

וכמו כן ממעטינן: **"בני ישראל" מניפין, ואין הנשים מניפות.**

אמר רבי יוסי: מצינו שחלק הכתוב בין קרבן ישראל לקרבן עובדי כוכבים וקרבן נשים בסמיכה, שרק קרבן אנשים ישראלים חייב בסמיכה ולא קרבן עובדי כוכבים וקרבן נשים, **יכול נחלוק** גם בין קרבן אנשים ישראלים לבין קרבנות עובד כוכבים ונשים **בדין תנופה,** שרק קרבן אנשים יהיה בו דין

אחיעזר בן יעקב היא מעכבת, משום ששנה עליה הכתוב פעמיים, "והניחו — והנחתו". ואילו לרבי יהודה, מאחר ש"והנחתו" הכונה לתנופה, ממילא לא מצינו ששנה הכתוב על הנחה, ואם כן אינו מעכב. ולפי זה מבאר **האור שמח** [ביכורים ד א] את קושית הגמרא כאן, שמאחר ובמשנה במכות [יז א] משמע שרק מצות הקריאה בביכורים מעכבת, ולא ההנחה. נמצא אם כן שסתם משנה סוברת כרבי יהודה, ואם כן היה התנא צריך להזכיר כאן גם את דברי רבי יהודה.

37. **התוס'** במכות [יח] הקשו, שלרבי יהודה אין מקור להצריך כהן בתנופת ביכורים, שהרי הפסוק "והנחתו", שממנו דורש ר"י דין תנופה בביכורים, נאמר רק על הבעלים, ולא נזכר שם כהן כלל, ובאמת **שהגר"א** בשנות אליהו [ביכורים ג ו] גורס להיפך בדברי רבי יהודה,

תנופה ולא בקרבנות עובד כוכבים ונשים, שהרי הלימוד בסמיכה ובתנופה הוא מאותו לימוד, דבשניהם כתיב "בני ישראל", וכמו דממעטינן מ"בני ישראל" האמור בסמיכה שלא יהיה נוהג כלל דין סמיכה בקרבנות עכו"ם ונשים, כן נמעט מ"בני ישראל" האמור בתנופה דלא ינהג בהם דין תנופה כלל?

לא נחלוק הכי! כי **מה לי חלק בסמיכה** [דהיינו, יש טעם להא דחילק הכתוב בדין סמיכה בין קרבן אנשים לבין קרבנות עכו"ם האשה, שאינו נוהג בהם כלל] לפי **שהסמיכה** היא **בבעלים** עצמן דממעט קרא שלוחו של אדם לסמיכה מדכתיב "ידו", ולפי שמיעט הכתוב מישהו אחר מלבד הבעלים, ומיעט הכתוב עכו"ם ואשה, שוב אין הכהן יכול לסמוך במקומם של העכו"ם והנשים, ולכן התמעט קרבנם לגמרי מדין סמיכה. אבל בתנופה לא מיעט הכתוב מישהו אחר מלבד הבעלים. הילכך, וכי **נחלוק בתנופה** בין קרבן ישראלים לקרבנות עכו"ם ואשה!? אלא ודאי נאמר שכל מה שמיעט הכתוב עכו"ם ואשה מתנופה הוא רק שהם לא יעשו את התנופה בעצמם, אבל קרבנם טעון תנופה, **שהתנופה** הרי נעשית גם כן **בכהנים**.(38)

באופן ש"והנחתו" מדבר על מצות הנחה, ותנופה נלמד מ"והניחו", עי"ש, ולפי גירסתו מיושבת גם קושית התוס', שהרי "והניחו" מדבר על הכהן.

38. **רש"י** מפרש שהאשה והעכו"ם עושין את הכהן שליח להניף עבורם. ותמהו האחרונים בדבריו כמה תמיהות: א', הרי אין שליחות לעכו"ם. ב', הרי כל דבר שהמשלח אינו יכול לעשות בעצמו, אינו יכול גם למנות אחרים שליח עליו. ג', למה הוצרך רש"י לפרש כן, ולא פירש בפשיטות, שאמנם הבעלים אינם מניפין, מאחר שאשה אינה כשירה להניף, אבל מכל מקום עדיין תנופת הכהן נוהגת בקרבן זה. ויש להוסיף ולהעיר לכאורה, שמלשון הגמרא "שהתנופה בכהנים" משמע שהחילוק הוא מצד זה שנאמר תנופה בכהן, [מה שאין כן בסמיכה שהיא רק בבעלים], ולא מצד שיש אפשרות לעשות שליח בתנופה. אולם כנראה שרש"י סובר שתנופת הכהן והבעלים אינם שתי תנופות נפרדות וחלוקות שנזדמנו לפונדק אחד, אלא שתיהן חשובות כתנופה אחת ממש, ומשום כך הבין שאין שייך לומר בקרבן נשים שיהיה רק את תנופת הכהן, שהרי זה כמו חצי עבודה, ומשום כך פירש שהכהן נעשה שליח בעבור האשה והעכו"ם, ואם כן מתקיימים כאן באמת שתי התנופות, של הכהן ושל הבעלים על ידי שליח, ומה שאמרה הגמרא "שהתנופה בכהנים" הכונה היא, שלולא זאת היינו אומרים שתנופה היא שייכת מצד עצם מצותה רק בבעלים, ואם כן לא שייך בה שליחות, אבל מאחר שמצינו תנופה בכהן, [והרי תנופת הכהן ותנופת הבעלים ענינם אחד כמו שנת'], אם כן כבר נוכחנו לראות שאין התנופה שייכת רק לבעלים עצמם, וממילא כבר שייך לומר שיועיל בזה שליחות, שיניף אחר עבור הבעלים. ובאשר לקושיות הראשונות, כתב **בטהרת הקדש** שכאן הכהן הוא שליח דרחמנא, כלומר שהמקום עשאו שליח להניף עבור העכו"ם והאשה, ואין הם ממנים אותו להיות מניף בעבורם.

וכתב **המקדש דוד** [יח ב] שלשיטת רש"י הנ"ל יהיו שני כהנים מניפין יחד, שכהן אחד מניף כדי לקיים מצות תנופת הכהן, והשני מניף בתורת שליח של האשה והעכו"ם. והוכיח כן

אם כן מה תלמוד לומר בדין תנופה **"בני ישראל"**, לאחר שגם קרבן עכו"ם ואשה טעון תנופה? לומר לך, רק **"בני ישראל" מניפין, ואין העובדי כוכבים מניפין.**[39] וכן

ממה שהביאו התוס' בסוטה [יט] בשם הירושלמי, לענין מנחת סוטה, שכאשר האשה היא גידמת ואינה יכולה להניף, אזי שני כהנים מניפין יחד, כדי לקיים שתי התנופות. וכתב המקדש דוד, שלכאורה צריך ביאור, למה לא יוכל כהן אחד לקיים את דין שתי התנופות על ידי תנופתו, ולמה צריך לזה דוקא שניים? וביאר, שאופן וצורת התנופה נאמר שיהיה על ידי שנים יחד בדוקא. אולם היה אפשר לבאר באופן נוסף, שמאחר והכהן מניף כדי לקיים את דין התנופה שנאמרה עליו, ממילא אינו יכול להיות נעשה שליח על אותה פעולה עצמה, להיות נחשב שהוא עושה אותה גם עבור אחר, שהרי הוא עושה אותה עבור עצמו ולא בעבור חבירו [עיין **בית הלוי** [א י] כעין סברא זו לענין שליחות במצות מילה]. ויש נפקא מינה רבתי בין שני ביאורים אלו, שהמנחת חינוך [קמא] כתב שכהן המקריב שלמים אינו צריך לכהן אחר שיניף עמו, אלא הוא מניף לבדו ומקיים בזה דין תנופת הכהן ותנופת הבעלים. ולפי סברת המקדש דוד הנ"ל אין הדין כן לכאורה, שהרי אופן וצורת התנופה היא על ידי שנים בדוקא, אולם לפי הביאור השני הנ"ל, ודאי צדקו דברי המנחת חינוך, שרק לענין שליחות שייך לומר שצריך שנים, מכח הסברא הנ"ל, אבל כשאינו מניף בתורת שליח, לא איכפת לנו שיהיה נעשה על ידי אחד בלבד. [עוד דן שם המקדש דוד, מדוע צריך דוקא שני כהנים, ולמה לא יניפו כהן וישראל].

והשפת אמת כתב שלולא דברי רש"י היינו אומרים שבאמת אין מועיל כלל שליחות בתנופה, ואינו דומה למה שמצאנו לקמן [סב] שבקרבן שותפין אחד מניף עבור כולם, ששם מאחר והם שותפין, אנו אומרים שאחד יכול להניף בשם כולם, אבל אין אפשרות לשלוח אחר שאינו מבעלי הקרבן שיניף עבור הבעלים. וכן דן **המנחת חינוך** [קמא] בעיקר הדבר אם מועיל שליחות בתנופה. אולם יש להעיר לכאורה מדברי התוס' בסוטה הנ"ל, שמבואר בדבריהם שמועיל שליחות בזה, וצ"ע.

39. **התוס'** כתבו שלפי גירסא זו נמצא שגם קרבן עכו"ם טעון תנופת כהן. והתוס' הביאו בשם הקונטרס גירסא אחרת, שבאמת רק קרבן נשים טעון תנופת כהן, ולא קרבן עכו"ם. והתוס' טרחו למצוא טעם לחלק בזה. **והשיטה מקובצת** [ב] ביאר הטעם, מאחר ואין העכו"ם בעלים על בשר הקרבן שלו, נמצא שאין כאן בעלים להניף, מה שאין כן באשה שהאכילה שייכת לה. וביאור דבריו, שהוא סובר כשיטת רש"י הנ"ל, שלא שייך תנופה לחצאין, ובקרבן אשה שהיא בעלים על הקרבן, אם כן נאמר תנופת בעלים בקרבן זה, והיא עושה שליח להניף, ומתקיימים תנופת הכהן והבעלים, אבל בקרבן עכו"ם שאין כאן בעלים על אכילת הבשר, אם כן לא שייך בזה תנופת בעלים, ומאחר שאין תנופה לחצאין, אין בו תנופה כלל. ומבואר מדבריו, שעיקר הגדרת הבעלים לדין תנופה הוא תלוי בזכות האכילה, ואינו תלוי בשם המתכפר שבקרבן. והיה מקום לדון באופן שאחד מקדיש קרבן כדי שיתכפר בו חבירו, מיהו הנקרא בעלים לענין תנופה, המקדיש או המתכפר. ומדברי **התוס'** כאן [סוף ד"ה בישראל] נראה שהמתכפר קרוי בעלים. אולם לפי דברי השיטה מקובצת הנ"ל, יהיה ספק זה תלוי בהנידון שדנו האחרונים לענין אכילת הבשר, האם הוא של המקדיש או המתכפר, עיין **אבי עזרי** [תמורה א ד] מה שכתב בשם **הגר"ח**

לומר לך, רק **"בני ישראל"** מניפין, [40]**ואין הנשים מניפות.**[41]

תניא אידך: כתיב בפרשת תנופה של שלמים **"בני ישראל", אין לי אלא בני ישראל. גרים ועבדים משוחררין, מנין** שגם הם מניפים?

תלמוד לומר "המקריב" — כל דהוא!

אתה אומר שהבעלים הנקרא "מקריב" הוא המניף, **או אינו "המקריב" אלא כהן,** שהוא **המקריב** את החלב, והוא יניף, ולא הבעלים!?

תשובתך: **כשהוא אומר** "המקריב את זבח שלמיו — **ידיו תביאנה** ... להניף", **הרי בעלים אמור** שהוא מניף, **הא כיצד** יתקיימו שני המקראות, כשמצד אחד למדנו שהבעלים מניף כדכתיב "ידיו תביאנה" ומצד שני משמע שהכהן המקריב את החלב הוא המניף?

כהן מניח ידיו תחת ידי הבעלים — ומניף.

כיצד עושה את התנופה? סב-א

מניח את **האימורין על פיסת היד, וחזה ושוק** מונחין **עליהן.**[42]

ובכל מקום שיש גם **לחם — הלחם** מונח **מלמעלה.**

והגרי"ז זצ"ל.

40. כתב **האור שמח** [ביכורים ד א], שגם בתנופת ביכורים אין האשה כשירה. וביאר שם, שלר"א בן יעקב שעיקר דין תנופה בביכורים נלמד משלמים, ודאי הדין כן, שהרי בשלמים מיעטנו אשה מתנופה, ואפילו לרבי יהודה שנלמד תנופה מ"והנחתו" הנאמר בביכורים, מכל מקום אנו לומדים לענין זה משלמים, ועיי"ש שהוכיח כן מכח קושית הגמרא לעיל, "ולימא נמי כדברי רבי יהודה", שאם לרבי יהודה אשה כשירה לתנופת ביכורים, אם כן ודאי לא שייך לומר במשנה "כדברי רבי יהודה", שהרי במשנה מבואר שאשה אינה כשירה לכל התנופות שנזכרו בה.

עוד מבואר במשנה בקידושין [לו], שמנחת סוטה וקרבן נזיר הם יוצאים מן הכלל, שבהם האשה גם מניפה, וכמו שנדרש שם מפסוקים.

41. התוס' **בקידושין** שם הקשו, למה צריך לימוד על כך, והרי התנופה אינה אלא ביום, ואם כן הרי היא מצות עשה שהזמן גרמא שאין הנשים חיבות בה. ותירצו שבלא פסוק זה, היינו לומדים כל התנופות מתנופת סוטה שנאמרה באשה. **והקרן אורה** כתב ליישב, שהכלל במצות עשה שהז"ג הוא, שמצוה שחיובה נגרם מחמת הזמן, הרי היא פטורה ממנו, אבל בתנופה אין היום גורם לחיובה, אלא שעבודת התנופה אינה כשירה אלא ביום, ומשום כך אשה גם היתה שייכת בה, לולא המיעוט ד"בני ישראל". [ויש להעיר לכאורה, ממה שציצית נחשבת מצוה שהז"ג, אף על גב אין היום גורם החיוב, אלא שכסות של יום מחויבת בציצית, עיין תוס' [ברכות יד ב]].

42. **הרמב"ם** [מעה"ק ט ח] כתב שעל פיסת היד היו מונחין רק החלבים, ומעליהם היו חזה ושוק, ומלמעלה היו הכליות ויותרת הכבד [שגם הן היו נקטרין]. וכתבו האחרונים שמקור דבריו הוא מתורת כהנים [צו טז ג]. **והראב"ד** בפירושו לתו"כ כתב שמלשון הברייתא שהביאה הגמרא כאן, לא משמע כן, [כונתו, שאימורין כולל כל מה שעולה לגבוה]. והוסיף עוד שגם מצד הסברא היינו צריכים שלא לחלק בין

והוינן בה: **היכא** אשכחן דלחם צריך להיות מלמעלה?

אמר רב פפא: אשכחן **במילואים** שניתן הלחם מלמעלה, ומכאן למדנו שבכל מקום שיש לחם, כגון בתודה ובאיל הנזיר, יש ליתן את הלחם מלמעלה.

ותו מבארינן: **מאי טעמא** אמרינן דמניח את החזה והשוק על האימורין, והיינו: מנלן דין זה?

אילימא משום דכתיב "**שוק התרומה וחזה התנופה — על אשי החלבים יביאו להניף תנופה**", **והכתיב**, מאידך, "**את החלב — על החזה יביאנו**", דמוכח שהחלב, שהוא מהאימורין, הוא שמונח מעל החזה!?

אמר אביי: ההוא דכתיב "את החלב על החזה" איירי בחלבים ואימורין, **דמייתי ליה כהן מבית המטבחיים**, שנותן הוא תחילה את החלב על החזה, **ורמי ליה**, והופכו לאחר מכן, לידו של המניף, ונמצא עתה החלב שהיה בידי הכהן למעלה — למטה, והחזה שהיה בידיו מקודם למטה, — למעלה, מעל החלבים.

ומקשינן: **והכתיב** נמי "**וישימו את החלבים על החזות**"?!

ומתרצינן: **ההוא** קרא איירי **דיהיב ליה לכהן אחרינא**, שנותן הכהן המניף את החלב והחזה לכהן המקטיר, ואז הוא הופך את החלב והחזה, ונמצא שבידי הכהן המקטיר, האימורין והחלב הם מעל החזה, **ואזיל ומקטר ליה!**

והא קא משמע לן הנך שלשה קראי — **דבעינן שלשה כהנים!** אחד המביא מבית המטבחיים, אחד המניף, ואחד המקריב, ולא יעשנו כהן אחד, **משום דכתיב** "**ברוב עם הדרת מלך**", ורק כאשר עושים שלשה כהנים יתכן שהחלבים והחזות יתהפכו, בצורה האמורה בפסוקים, מידו של זה לידו של זה.[43]

שנינו במשנה: **ושתי הלחם ושני כבשי עצרת** [**וכו'**]

תנו רבנן: "**והניף הכהן אותם**, [את שני כבשי העצרת], **על לחם הביכורים**". **יכול יניח כבשים על גבי הלחם**, וכך יניפם, **תלמוד לומר** "**על שני כבשים**", דמשמע שהלחם הוא שמונח מעל הכבשים.

יכול יהיה **הלחם על גבי כבשים?** — **תלמוד לומר** "**על לחם הביכורים**", דמשמע שהכבשים הם מעל הלחם.

נישתקל הכתוב, דהיינו נהיו שקולים באופן

הנאכלין ובין הנקטרין.

43. הקשה **הרש"ש**, שלכאורה כל זה מובן לפי שיטת התוס', שהכהן עצמו היה אוחז באימורין בשעת תנופה, ומשום כך כשהיו באים להפכם, היו נצרכים לכהן נוסף, אבל לשיטת רש"י [שהביאו התוס' בשמו] שהכהן מניח ידיו תחת ידי הבעלים, אין שום צורך לכהן אחר, אלא הכהן שהביאם מבית המטבחיים היה יכול להופכם וליתנם לידי הבעלים, ואחר כך להכניס ידיו תחת ידי הבעלים ולהניף עמו, ושוב בגמר התנופה יהפוך הבעלים הכל לתוך ידיו של אותו הכהן, כדי להוליכם להקטיר על המזבח, ונמצא שהכל נעשה בכהן אחד.

שוה שני הלימודים המנוגדים בפסוק הזה, **ואיני יודע** למסקנה **אם לחם על גבי** כבשים, **ואם כבשים על גבי לחם**?!

מה מצינו בכל מקום, בשעת תנופה — **לחם למעלה, אף כאן**, בכבשי עצרת,[44] **לחם למעלה** מהן.[45]

ומבארינן: **היכא** מצינו בכל מקום שלחם למעלה?

אמר רב פפא: במילואים, וכדאמרינן לעיל.

רבי יוסי בן המשולם אומר: כבשים של עצרת ניתנים **למעלה** מהלחם. **ומה אני מקיים "על שני כבשים"? — להוציא** את **שבעה** הכבשים [שהם עולה], שגם הם באים עם הלחם, אלא שאין הם מונפים עמו, אלא שני כבשי עצרת בלבד, שהם שלמי ציבור.

חנינא בן חכינאי אומר: מניח שתי הלחם בין ירכותיהן של כבשים ומניף, כשהן מושכבין חיין על מתניהן, **ונמצא מקיים שני מקראות הללו**, שמכיון שנמצא הלחם מעל הירך התחתונה של הכבש הרי לנו **לחם על גבי כבשים**, ומכיון שהירך העליונה של הכבש היא מעל ללחם הרי לנו **כבשים על גבי לחם!**

אמר רבי: לפני מלך בשר ודם אין עושין כן, לתת לחם בין ירכים, **לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה עושין כן?!**

אלא, מניח את הלחם והכבשים **זה בצד זה, ומניף.**

ופרכינן: **והא בעינן "על"** [על הלחם או על שני הכבשים]!?

ומשנינן: **אמר ליה רב חסדא לרב המנונא, ואמרי לה — רב המנונא לרב חסדא: רבי לטעמיה, דאמר "על" — בסמוך** משמע, ולאו

---

44. **רש"י** מפרש ברייתא זו לענין תנופתן חיים, אולם **הרמב"ם** [תמידין ומוספין ח יא] מפרשה לענין תנופתן שחוטין. ולא הזכיר הרמב"ם כלל שבתנופתן חיים היו מניפין גם את הלחם עמם. **והלחם משנה** כתב שלדעת הרמב"ם היו מניפין את הלחם עם הכבשים ב' פעמים, חיים ושחוטין, אולם **הגרי"ז** [רי"ז הלוי לט ב] כתב, שלהרמב"ם היו מניפין את הלחם רק עם הכבשים שחוטין. וביאר שם בדעת הרמב"ם, שרק בכבשים שייך להצריך תנופה ב' פעמים, הואיל ושייך בהם חילוק שמות, שבתחילה הם חיים ואחר כך הם בשם שחוטין, אבל בלחם שיש עליהם רק שם אחד לעולם, משום כך אין שייך לומר שיהיו טעונים תנופה ב' פעמים, ומכיון שמוכח בגמרא לעיל [מז] שהיו מניפין את הלחם עם הכבשים שחוטין, משום כך סובר הרמב"ם שבעודם חיים לא היו מניפין את הלחם. ועיין עוד לקמן בהערות בביאור מחלוקת רש"י והרמב"ם.

45. האחרונים מפרשים בדעת **הרמב"ם** [תמידין ומוספין ח יא], שאם הניף את הכבשים לבדם ואת הלחם לבדו, שהתנופה כשירה. וכתב הכסף משנה שכנראה הוציא הרמב"ם דין זה, ממה שלמדנו לעיל [סא] לענין לוג שמן של מצורע ואשמו, דאף על גב שלכתחילה צריך להניפם יחד, מכל מקום אם הניף זה בפני עצמו וזה בפני עצמו יצא. **והחזו"א** [לב יח] כתב לחדש, שכל זה הוא דוקא באופן שהכל נמצא בעזרה וראוי לתנופה מיד, אבל אם בשעת תנופת הכבשים לא היה הלחם בעזרה, אין זה תנופה.

מלמעלה.

והיינו, דהא דכתיב על הלחם ועל שני כבשים הכונה היא שנותנם בסמוך זה לזה, ומניפם.

דתניא: "ונתת על המערכת של לחם הפנים **לבונה זכה".**

רבי אומר: אין נותן את הבזיכים עם הקטורת על לחם הפנים עצמו, אלא **על** השולחן, **בסמוך** אל הלחם.

אתה אומר "על" משמעותו הוא **בסמוך, או אינו אלא "על" ממש,** שצריך ליתן את הלבונה על הלחם עצמו?

כשהוא אומר בפרוכת **"וסכות על הארון את הפרוכת", הוי אומר** ד**"על"** משמעותו **בסמוך,** שהרי לא היתה הפרוכת על הארון אלא היא היתה תלויה כמחיצה, בסמוך לו.

והכא נמי בכבשים ובלחם, "על" משמעותו — בסמוך.

שנינו במשנה: כיצד היה מניף — **מוליך ומביא מעלה ומוריד** [**וכו'**].

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: מוליך ומביא לצפון ולדרום, למזרח ולמערב, **למי שהרוחות שלו,** וכמו כן הוא **מעלה ומוריד** למעלה ולמטה, **למי שהשמים והארץ שלו.**

במערבא [בארץ ישראל] **מתנו הכי: אמר רב חמא בר עוקבא אמר רבי יוסי בר רבי חנינא: מוליך ומביא** לכל ארבעת הרוחות **כדי לעצור רוחות רעות** הבאות מארבעה הרוחות. **מעלה ומוריד כדי לעצור טללים רעים** הבאין מלמעלה למטה.[46]

אמר רבי יוסי בר רב אבין: זאת אומרת — שירי מצוה [כגון מצות התנופה שאין היא מעיקר המצוה, ואינה מעכבת את כפרת הקרבן אם לא עשאוה, ולפיכך היא נחשבת ל"שיירי מצוה"] **מעכבים את הפורענות. דהא תנופה שירי מצוה היא, ועוצרת רוחות רעות וטללים רעים.**

אמר רבה: וכן לולב צריך לנענע אותו על ידי הולכה והבאה.

רב אחא בר יעקב ממטי ליה ללולב **ומייתי ליה** [שהיה מוליך את הלולב ומביאו] **ומחוי הכי,** היה מראה בו **ואמר: גירא בעינא דשטנא.** שהיה מראה בלולב ואומר כאילו הוא נועץ חץ בעינו של השטן.

ומסקינן: **ולאו מילתא היא,** שאין לעשות כן, **משום דאתי** השטן **לאיתגרויי ביה.**

---

46. כתבו **התוס'**, שלפי טעם זה יתכן שדוקא בתנופת שתי הלחם נאמר שצריך להוליכו לארבע רוחות ולמעלה ולמטה, הואיל ובעצרת [שאז הקריבו שתי הלחם] נידונין על פירות האילן, וכן בלולב כמו שמבואר לקמן בגמרא, משום שאז נידונין על המים. אבל בשאר תנופות אין צריך לעשות כן. ודקדקו כן ממה שהמשנה נקטה דין זה רק בשתי הלחם, ולא בשאר דברים הנזכרים בה שהם טעונים תנופה. **והערוך לנר** בסוכה [לז] העיר, שלפי דבריהם גם בעומר היה צריך להניף לכל הרוחות, שהרי בפסח נידונין על התבואה, ואילו לפי דקדוקם של התוס' מהמשנה נמצא, שבמנחת העומר אין צריך להניף לכל הרוחות. **והרמב"ם** [מעה"ק ט ז]

תנו רבנן: זבחי שלמי ציבור טעונין תנופה נוספת לאחר שחיטה, אחר שהונפו כבר מחיים. **ותנופתן כמות שהן,** דהיינו, בשלמותן, **דברי רבי. וחכמים אומרים:** אין מניפין אותם שלימים אלא מקיים את התנופה **בחזה ושוק** שלהן בלבד.(47)

והוינן בה: **במאי קא מיפלגי** רבי ורבנן?

אמר ליה רב חסדא לרב המנונא, ואמרי לה — רב המנונא לרב חסדא: בדון מינה ומינה או **בדון מינה ואוקי באתרה קא מיפלגי.**

והיינו, דבר הלמד מחברו בגזירה שוה האם חייבים ללמוד את כל הפרטים מהדבר המלמד, שכאילו נכתב הדבר הלמד במקומו של המלמד [וזהו "דון מינה ומינה", דהיינו, דהדבר הלמד הרי הוא "מינה" ממש של הדבר המלמד] או דאפשר ללמוד רק פרט מסוים מהדבר המלמד, דאמרינן "דון מינה" בגזרה שוה ותלמד את הפרט המסוים בלבד, ומשלמדת פרט זה שוב "אוקי [לדבר הלמד] באתריה", שלגבי שאר הפרטים הרי הוא נשאר בדיני מקומו.

רבנן סברי, דון מינה ומינה: מה זבחי שלמי יחיד טעונין תנופה אף זבחי שלמי צבור טעונין תנופה.

ומינה — מה התם, בשלמי יחיד, טעונין תנופה **בחזה ושוק אף הכא נמי** בשלמי ציבור טעונין תנופה רק **בחזה ושוק.**

ורבי סבר דון מינה ואוקי באתרה: מה זבחי שלמי שלמי יחיד טעונין תנופה אף זבחי שלמי ציבור טעונין תנופה.

ואוקי באתרה — התם הוא דחזה ושוק בלבד טעונין תנופה **אבל הכא** בשלמי ציבור — **כמות שהן** הן מונפין, **כמות שהן בחיים,** בשלמותן.(48)

סב-ב **רב פפא אמר: דכולי עלמא** אית להו דילפינן **דון מינה ומינה. והיינו טעמא דרבי, כי התם. מה התם,** בשלמי יחיד, מניפים **דבר שהוא מתנה לכהן,** את החזה והשוק, **אף הכא** מניפים **דבר שמתנה לכהן,** וכאן שלמי העצרת ניתנין כולן לכהן, ולכן מניפין אותן בשלמותן.

רבינא אמר: דכולי עלמא אמרי דון מינה ואוקי באתרה, ולכן סבר רבי שמניפים אותן

כתב בתנופת שלמים דין זה שמוליך לארבע רוחות. וכן הוא בתורת כהנים [צו טז ג].

47. **הגרי"ז** מקדק מלשון הרמב"ם [תמידין ומוספין ח יא], שלא היו מניפין את האימורין של שלמי ציבור לרבנן, אלא חזה ושוק, אולם הביא, שהראב"ד בפירושו לתורת כהנים [צו טז ה] כתב, שגם את אימוריהן היו מניפין.

48. **בחידושי רי"ז הלוי** [לט ב] מבאר באריכות ענין זה, וכתב, שלפי רבי הדבר פשוט, שאין גדר התנופה בשלמי ציבור שחוטין מצד דין שלמים הכללי שבהם, אלא מצד דין כבשי עצרת שבהם, וכל הלימוד משלמי יחיד הוא רק לענין עצם מעשה התנופה, אבל גדרה הוא שונה לחלוטין, ומשום כך סובר רבי שמניפין אותן כמות שהן, שהרי צורת התנופה שנאמרה בכבשי עצרת הוא בכולן, וכמו בחיים. ונסתפק הגרי"ז שם, האם לרבנן גדר התנופה הוא מצד דין שלמים הכללי שבהם, או שבאמת הוא מצד שם כבשי עצרת שעליהם, ורק שאין מקור מן הפסוק להצריך תנופה אלא בחזה ושוק, וכמו בשלמי יחיד.

שלימים. **והיינו טעמא דרבנן** דמניפים רק חזה ושוק, משום דכתיב בשלמי יחיד "שלמיהם" בלשון רבים, **ריבויא הוא**, ללמד שגם שלמי ציבור מניפים את חזה ושוק שלהן ולא את כולן.

שנינו במשנה: **רבי שמעון אומר: שלשה מינין טעונין שלש מצות, שתים בכל אחד, ושלישית אין בהן. וכו'.**

והוינן בה: **ויהיו זבחי שלמי יחיד טעונין תנופה חיים מקל וחומר: ומה זבחי שלמי ציבור, שאין טעונין סמיכה חיים, טעונין תנופה חיים. זבחי שלמי יחיד, שטעונין סמיכה חיים, אינו דין שטעונין תנופה חיים?!**

ומשנינן: **מיעט רחמנא גבי זבחי שלמי ציבור "אותם", אותם** מניפים, **למעוטי זבחי שלמי יחיד** מתנופה!

ותו הוינן בה: **ויהיו זבחי שלמי ציבור טעונין סמיכה מקל וחומר: ומה זבחי שלמי יחיד, שאין טעונין תנופה חיים, טעונין סמיכה. זבחי שלמי ציבור, שטעונין תנופה חיים, אינו דין שטעונין סמיכה?**(49)

אמר רבינא: גמירי מסיני שיש רק **שתי סמיכות בציבור** ותו לא, האחת בפר העלם דבר, והשניה בשעיר המשתלח, כפי שמבואר במפורש, ולכן אין סמיכה בשלמי ציבור.

ותו הוינן בה: **ויהא אשם מצורע טעון**

וכתב שחקירה זו תלויה במחלוקת שבין **רש"י והרמב"ם**, שלעיל בברייתא נחלקו תנאים כיצד לפרש את הפסוק "והניף וגו' על לחם", האם הכבשים מלמעלה או הלחם מלמעלה. ורש"י מפרש ברייתא זו לענין תנופת הכבשים בחיים, אולם מדברי הרמב"ם [תמידין ומוספין ח יא] מבואר שהמחלוקת היא רק בשחוטין, אבל בחיים היו מניפין את הכבשים לבדם בלא הלחם. וביאר הגרי"ז, שרש"י סובר שתנופתן שחוטין אינה כלל מצד דין כבשי עצרת הנאמר בפסוק זה ד"והניף", אלא הוא מהדין הכללי של שלמים, ובזה לא נחלקו כלל תנאים אלו, אלא דינו ככל תנופות קרבן שבאים עם לחם, [שלמדנו לעיל בגמרא שהלחם היה מלמעלה], וכל מחלוקתם היא רק לענין תנופתן חיים שנלמד מפסוק זה ד"והניף", אולם הרמב"ם סובר שתנופתן שחוטין גדרו הוא מצד שם כבשי עצרת שבהם. ולכן מפרש שבזה נחלקו, כיצד לפרש את הפסוק ד"והניף". ועוד הוסיף הגרי"ז לבאר בשיטת הרמב"ם, שבאמת בשלמי יחיד, התנופה מתייחסת רק אל החזה ושוק שאותם מניפין, אולם בכבשי עצרת, אף על גב שגם בהם התנופה היתה נעשית בחזה ושוק, מכל מקום התנופה מתייחסת לכל הקרבן כולו, שהכבשים מתקיים בהם תנופה על ידי חזה ושוק שלהם, ומשום שבשלמי יחיד יש שם מיוחד לחזה ושוק, שהרי הם חלוקים בדינם מכל שאר בשר הקרבן, בזה שהם אסורים לזרים, אבל בכבשי עצרת שכל הבשר נאכל לכהנים, אם כן אין שום דין ושם מיוחד על החזה ושוק, ועל כרחך שהגדר הוא, שבתנופתם הרי הוא מקיים דין תנופה בכל הקרבן.

49. בזבחים [לג] נחלקו אמוראים, האם סמיכה באשם מצורע הוא מן התורה או רק מדרבנן. והקשו **התוס'** שם, לדברי האומר שהוא מדרבנן, אם כן איך אפשר ללמוד שלמי ציבור משלמי יחיד להצריך סמיכה, הרי יש לומר אשם מצורע יוכיח, שטעון תנופה חי ואינו טעון סמיכה. והניחו בקושיא. **והגרע"ק איגר** שם כתב

תנופה כשהוא **שחוט מקל וחומר: מה זבחי שלמי יחיד, שאין טעונין תנופה חיים, טעונין תנופה שחוטין. אשם מצורע שטעון תנופה חי, אינו דין שטעון תנופה שחוט?!** (50)

ומשנינן: **מיעט רחמנא גבי זבחי שלמי יחיד, "אותו", דהוי "אותו" למיעוטי אשם מצורע** מתנופה לאחר שחיטה.

תנו רבנן: חמשה שהביאו קרבן אחד — אחד מניף על ידי כולם [במקום כולם]. (51)

ליישב, שיש לומר שצורת הקל וחומר הוא כך, ומה שלמי יחיד שאינם טעונים תנופה ב' פעמים, טעונים סמיכה, שלמי ציבור הטעונים תנופה ב' פעמים, אינו דין שיהיו טעונים סמיכה, ובזה ודאי שלא שייך כלל לומר אשם מצורע יוכיח, שהרי גם בו אין אלא תנופה אחת, ועיי"ש.

50. **הקרן אורה** העיר, שלכאורה היה אפשר גם ללמוד משלמי ציבור באופן זה, ומה שלמי ציבור שאינם טעונים סמיכה, טעונים תנופה שחוט, אשם מצורע שטעון סמיכה, [מן התורה, לדברי האומר כן בזבחים כנ"ל], אינו דין שיהיה טעון תנופה שחוט. ותירץ, מאחר ושלמי ציבור עצמם שטעונים תנופה שחוט, לא נאמר דין זה בגופם, אלא נלמדים הם בבנין אב משלמי יחיד, והרי בזבחים [נא] נשארה הגמרא בספק האם דבר הלמד בבנין אב חוזר ומלמד בקל וחומר, לכן כשבאנו ללמוד על אשם מצורע שיהיה טעון תנופה שחוט — מקל וחומר, נקטנו שלמי יחיד, שנאמר בהם דין זה בפירוש.

51. לקמן [צד] מבואר בגמרא הטעם שאין כולם מניפין יחד, שבאופן זה יהיה חציצה בין הקרבן לידי הבעלים. **והטהרת הקדש** הקשה לשיטת **הריטב"א** [שהובא לעיל], שהבעלים והכהן אוחזים זה בצד זה באופן שאין חציצה, אם כן למה לא יעשו כן גם כמה שותפין, שיניפו זה בצד זה? והביא שם לתרץ, שאמנם שני אנשים יכולים לאחוז יחד באופן שלא יהיה חציצה, וכמו הכהן והבעלים, אבל ודאי הוא שכאשר כמה אוחזים ביחד, לא יתכן לעשות באופן שלא תהיה חציצה, ולכן גזרו ואמרו שלעולם שותפין אינם מניפין יחד. ולכאורה היה אפשר לבאר באופן נוסף, שהריטב"א כתב שם לבאר הלשון "כהן מניח ידו תחת ידי הבעלים", [אף על גב שבאמת שניהם אוחזין בידיהם], שהכונה הוא, שהבעלים עיקר והכהן אינו אלא מסייע. ולכאורה כונתו לומר, שבאמת אילו היו שניהם אוחזין יחד, באופן שכל אחד יכול להחזיקו בעצמו שלא יפול ארצה, באופן זה אין כאן תנופה כלל, שהרי מצינו במלאכת שבת שאם עשו שני אנשים מלאכה ביחד באופן ש"זה יכול וזה יכול", פטורים שניהם, ומשום שכל פעולה של כל אחד מהם, אינה אלא כמסייע, שאין בו ממש, שהרי השני יכול לעשותה בלעדיו, ולכן הצריך הריטב"א שיהיה הבעלים אוחזו ממש בידיו, והכהן אינו אלא כמסייע, שאז הדין לענין שבת "זה יכול וזה אינו יכול, זה שיכול חייב", וגם כאן, מאחר שעיקר התנופה בבעלים היא, לכן די לנו במה שהבעלים נחשב לעושה את עיקר התנופה, אף על גב שהכהן אינו אלא כמסייע שאין בו ממש. ומיושבת הקושיא הנ"ל, שלענין שותפין אי אפשר שכולם יהיו מניפין יחד, שהרי בזה ודאי שכולם צריכים לעשות את עיקר התנופה, שהם הבעלים.

והתוס' סוכה [לז] הקשו עוד, הרי מין במינו אינו חוצץ, וידי הכהן עם ידי הבעלים הרי הם כמין אחד, ומדוע חוצצים, ותירצו [בתירוץ הב'], שכלל זה דמין במינו אינו חוצץ, הוא דוקא באופן שכן הוא גם הרגילות, אבל באופן שאין זה דבר הרגיל, חוצץ. **והברכי יוסף** [או"ח

והאשה — כהן מניף על ידה.(52)

וכן השולח קרבנותיו ממדינת הים — כהן מניף על ידו.(53)

סג-א

מתניתין:

האומר: הרי עלי להביא מנחה העשויה **במחבת — לא יביא** מנחה העשויה **במרחשת.**

וכן האומר: הרי עלי מנחה **במרחשת — לא יביא במחבת.**

מה בין מחבת למרחשת?

מרחשת יש לה כיסוי, מחבת אין לה כיסוי — דברי רבי יוסי הגלילי.

רבי חנינא בן גמליאל אומר: **מרחשת עמוקה, ומעשיה רוחשין,** שכאשר נוגעים במנחה הנאפית בשמן, נע ונד השמן בתוכה, כמו רמש הנע ונד [התרגום של רמש — רחשין], כיון שהשמן נמצא בכלי עמוק הרי הוא מרוכז ביחד ואינו מתפשט, ולכן מתקבלות המנחות הנאפות בו כשהן **רכין.**

ואילו **מחבת** אינה עמוקה אלא **צפה,** שטוחה, שמתפזר השמן על כל המשטח השטוח, ולכן **מעשיה,** דהיינו, המנחות הנאפות עליה, מתקבלות כשהן **קשין.**(54)

גמרא:

שנינו במשנה שרבי יוסי הגלילי מחלק בין מחבת למרחשת בכך שלמחבת אין כיסוי ולמרחשת יש כיסוי.

והוינן בה: **מאי טעמא,** דהיינו, מנא ליה, לרבי יוסי, חילוק זה של כיסוי הכלי בין מחבת למרחשת?

אילימא שלמד זאת ממשמעותה של מנחת "**מרחשת**", דמשמע **דאתיא,** שהיא באה

עד ב] כתב לתרץ, שדוקא באופן ששני הדברים הם גם גוף אחד, אבל בשני גופים אפילו הם מין אחד, חוצצין.

52. כתבו האחרונים, שמלשון זה יש משמעות כשיטת רש"י שהובא לעיל [סא], שהאשה עושה שליח את הכהן שיניף בעבורה.

53. **התוס'** הקשו, ממה שמבואר בגיטין [כח], שאי אפשר לשלוח קרבן ממדינת הים כדי להקריבה, הואיל ואין הבעלים יכולים לסמוך עליו, [דאף על גב שאין הסמיכה מעכבת, מכל מקום לכתחילה אין לבטל מצותה]. ובגיטין תירצו התוס', שכאן בברייתא מדובר ביורש המביא קרבן שירשו, וסובר תנא דברייתא כרבי יהודה [לקמן צג] שיורש אינו סומך. והרמב"ם [מעה"ק ט טו—טז] לא הזכיר אופן זה. וביאר **האור שמח** [פסוה"מ ו ד] שהוא גם סובר כתירוץ התוס' בגיטין, ומאחר שהרמב"ם [מעה"ק ג ט] פוסק שיורש סומך, ממילא לא שייך כלל דין זה.

54. **רש"י** מפרש שמאחר והמרחשת עמוקה, ממילא מעשיה רכין, וכן במחבת מאחר והיא צפה, מעשיה קשין, אולם **הרמב"ם** [מעה"ק יג ז] מפרש שהמנחת מרחשת היתה נבללת בלילה רכה קודם שהכניסוה למרחשת, שמאחר והמרחשת יש לה תוך, לכן היה אפשר לעשותה רכה, אבל במחבת שאין לה תוך, אילו היו עושים אותה רכה, היתה יוצאת מן הכלי לכאן

לכפר **ארחושי הלב,** על הרהורי עבירה של הלב, שהוא דבר מכוסה, **כדכתיב** "**רחש לבי דבר טוב**", והילכך גם המרחשת מכוסה. ואילו מנחת **מחבת** היא מנחה **דאתיא** לכפר **אמחבואי הפה,** שחוטא ברכילות, **וכדאמרי אינשי** [ביחס לדיבור האדם] — **מנבח נבוחי,** ולכן נקראת מחבת, והרי היא גלויה כשם שפיהו של האדם גלוי.

אם כן, **אימא איפכא: מחבת** היא זאת שצריכה להיות מכוסה, לפי שמשמעותה **דאתיא אמחבואי הלב, דכתיב** "**למה נחבאת לברוח**", דהיינו, למה טמנת והעלמת את עצמך, בדומה ללב שהוא חבוי וטמון. ואילו משמעותה של **מרחשת** הוא **דאתיא ארחושי, כדאמרי אינשי** "**הוה מרחשן שיפתותיה**" [היו שפתותיו מרחשות]. ורחש השפתיים גלוי הוא, ואם כן המרחשת היא זאת שצריכה להיות גלויה.

ומשנינן: לא ממדרש הפסוקים דרשינן, ולא כדאמרי אינשי, **אלא גמרא,** כך הוא נלמד בקבלה של דור מפי דור, שמרחשת מכוסה ומחבת מגולה.

שנינו במשנה: **רבי חנינא בן גמליאל אומר:** מרחשת עמוקה, ומחבת צפה.

ומבארינן: **מרחשת עמוקה** — **דכתיב** "**וכל נעשה במרחשת**", דמשמע דנעשית המנחה בתוכה, ומוכח שיש לה תוך, שהיא עמוקה.

מחבת צפה — **דכתיב** "**ועל מחבת**", דמשמע שהמנחה נאפית עליה ולא בתוכה, שהיא שטוחה ואין לה תוך.

תנו רבנן: בית שמאי אומרים: האומר הרי עלי מרחשת [ולא אמר "במרחשת", שאז היתה משמעות דבריו מנחה העשויה במרחשת] — **יהא מונח** נדרו **עד שיבוא אליהו,** ויפשוט לנו מהי משמעות הנדר בלשון הזו.

ומבארינן: **מספקא להו** לבית שמאי, **אי על שום כליין נקראו** מנחות המרחשת והמחבת, שיש כלי ששמו מחבת ויש כלי ששמו מרחשת, ומנחת המחבת נקראת על שם הכלי שנעשית בו, ומנחת המרחשת נקראת גם היא על שם הכלי שנעשית בו, **או על שום מעשיהן** נקראו כן, שמנחת המרחשת מעשיה רוחשין ורכין, ומנחת המחבת מעשיה צפים וקשים.

ולפיכך הסתפקו בית שמאי מהי משמעות הנדר להביא מרחשת:

כי אם נאמר שמנחת מרחשת נקראת על שם הכלי, הרי רק אם הוא אומר "הרי עלי מנחת מרחשת" או "הרי עלי במרחשת" הוא חייב במנחת מרחשת. אבל כשאומר "הרי עלי מרחשת" גרידא, משמעות דבריו היא שנודר להביא כלי שרת ששמו מרחשת.

אך אם נאמר שמנחת מרחשת נקראת על שום שמעשיה רוחשין, אם כן, האומר "עלי מרחשת" משמעות דבריו היא להביא מנחת מרחשת, שמעשיה רוחשין.

ובית הלל אומרים: על שם הכלי היתה נקראת מנחת מרחשת, כי **כלי היה במקדש**

ולכאן, ולכן הוצרכו לבוללה [קודם כניסתה למחבת] בלילה קשה.

ומרחשת שמה[55]**, ודומה כמין כלבום עמוק,** כעין מחבת שלנו, **וכשבצק מונח בתוכו, דומה כמין תפוחי הברתים וכמין בלוטי היוונים,** שהיו בדופן התחתונה של הכלי גומות גומות, הדומות ל"תפוחו הברתים" ו"בלוטי היוונים", [עיין ברש"י], והבצק היה נכנס באותן הגומות.

ואומר הכתוב **"וכל נעשה במרחשת ועל מחבת"**, ומכך ששינה הכתוב את הלשון בין מרחשת למחבת, שבמרחשת כתב "במרחשת" ובמחבת "על מחבת", ולא כתב "וכל נעשה מרחשת או מחבת", **אלמא על שום כליין נקראו, ולא על שום מעשיהן.** ולכך נאמר "במרחשת", דהיינו בתוך כלי עמוק, ו"על מחבת", דהיינו, על כלי שטוח.[56]

מתניתין:

האומר **"הרי עלי** מנחה הנאפית **בתנור" לא יביא מאפה כופה,** שהוא תנור קטן שיש בו מקום כדי שפיתת קדירה אחת בלבד.[57] **ולא** יביא **מאפה רעפים, ומאפה יורות הערביים,** שהיו מדליקין יורות, ואופין בהן.

רבי יהודה אומר: כופח מין תנור הוא, ולכן אם **רוצה, מביא** הוא **מאפה כופה.**[58]

האומר **"הרי עלי מנחת מאפה"**, יביא עשר חלות או עשר רקיקין, אך **לא יביא מחצה** [חמש] **חלות ומחצה** [חמש] **רקיקין.**

רבי שמעון מתיר להביא אפילו מחצה חלות ומחצה רקיקין, **מפני שהוא קרבן אחד.**[59]

גמרא:

תנו רבנן: "מאפה תנור" אמרה תורה, **ולא מאפה כופה, ולא מאפה** הנאפה על גבי

---

55. כתב **הכסף משנה** [מעה"ק שם] שמדברי בית הלל מוכח שסוברים כרבי חנינא בן גמליאל. וכונתו, שהרי אמרו "כלי היה במקדש", שמשמעותו שהיה כלי מיוחד ושונה מהמחבת, ואילו לרבי יוסי הגלילי כל שינויו מן המחבת הוא בזה שיש לו כיסוי, ולכן פסק הרמב"ם שם כר"ח בן גמליאל.

56. כתב **הליקוטי הלכות**, שלבית הלל, מאחר ועל שם הכלי נקראת, אם נדר להביא מרחשת, צריך להביא את הכלי, ורק כשאמר "הרי עלי מנחת מרחשת", או כשאמר "הרי עלי במרחשת", הוא מביא מנחת מרחשת.

57. האחרונים כתבו שבאמת לפי תנא קמא אין מאפה כופח בשם מנחה כלל, ואפילו אם יאמר הרי עלי מאפה כופח ויביאנה, הרי זו מנחה פסולה, ובאמת מפורש כן בתוספתא [מנחות ז י]. וכתב השפת אמת, שהמשנה נקטה הדין באופן שאמר הרי עלי מאפה תנור, כדי להשמיענו שלרבי יהודה אפילו באופן זה יצא ידי נדרו.

58. **השפת אמת** דן, באופן שאמר "הרי עלי בכופח", והביא בתנור, האם יצא ידי חובתו לרבי יהודה? לפי שיש לומר שאמנם מאפה כופח בכלל תנור הוא, מכח הריבוי שבפסוק, אבל אין תנור בכלל כופח.

59. **המנחת חינוך** [קטז] מחדש, שלרבי שמעון אם אמר "הרי עלי חלות", שיכול להביא רקיקין, שהרי הם קרבן אחד, והוא הדין לרבי יהודה, שאם הביא בדיעבד יצא [לפי המבואר בגמרא, שרבי יהודה מודה לענין בדיעבד]. אולם בסברא

רעפים, ולא מאפה יורות הערביים.

רבי יהודה אומר: נאמר "**תנור** — **תנור**" **שני פעמים** — **להכשיר מאפה כופח**! דהיינו, שאף מעשה כופח נקרא מאפה תנור.

רבי שמעון אומר: נאמר "**תנור** — **תנור**" **שני פעמים**, ללמדך: **אחד, שתהא אפייתן בתנור, ואחד, שיהא הקדישן בתנור.** שהתנור מקדשן, ואין כלי שרת מקדשן.

והוינן בה: **ומי אית ליה לרבי שמעון האי סברא** שהתנור מקדש שום קרבן?

והתנן: רבי שמעון אומר: לעולם הוי רגיל לומר: שתי הלחם ולחם הפנים, אפילו לאחר שנאפו, עדיין לא נתקדשו בקדושת כלי שרת להפסל ביוצא, ולכן הן **כשרות** כשהן נמצאות **בעזרה**, והן **כשרות** אפילו כשהן נמצאות מחוץ לעזרה, **בבית פאגי.**

(60)ומוכח, שאין התנור מקדשן, ולכן עדיין לא נפסלים ביוצא.(61)

היה מקום לדון בזה, לכאורה, לפי שיש לומר, שלרבי שמעון יש שם קרבן כללי של מנחת מאפה תנור, שהוא כולל חלות ורקיקין, אבל יש גם שם פרטי לחלות ושם פרטי לרקיקין, ולכן כשנדר להביא מאפה תנור, יכול להביא מחצה חלות ומחצה רקיקין, שהרי שניהם כלולים בשם זה ד"מאפה תנור", אבל כשנדר להביא חלות, הרי נתחייב עצמו במנחה המסויימת ד"חלות", ואם כן לא יוכל להביא תחת זה רקיקין, שהם חלוקים בשמות הפרטיים שלהם, וצ"ע.

60. **רש"י** לקמן [צה] מפרש, שהכונה היא שמותר לאפותם בבית פאגי.

ורש"י כאן מפרש קושית הגמרא, שאם היה התנור מקדש היו נפסלים ביוצא. והתוס' נחלקו עליו, וסוברים שגם אם היו מתקדשים בתנור לא היו נפסלים ביוצא. ומפרשים הקושיא, שאם היו מתקדשים בתנור, היה הדבר מגונה להוציאם חוץ לעזרה. ורבינו גרשום מפרש, שאם היה הדין שהם צריכים להתקדש בתנור, היה זה מחייב לאפותם בפנים, שהרי כלי שרת אינם מקדשים אלא בפנים. **והגרע"ק איגר והטהרת הקדש** הקשו באמת מכח זה לפירוש רש"י, שלכאורה לא שייך לדון כאן כלל מצד פסול יוצא, שהרי מעולם לא נתקדש על ידי כלי שרת, הואיל ונאפה בחוץ, והניחו דבריו בקושיא. ובאמת שהשיטה מקובצת [זבחים פח ג] הביא גירסא אחת שם בגמרא, שכלי שרת מקדשין בחוץ לענין שיהיו נפסלין, ורק לענין שיהיו ראויין ליקרב, אינם מקדשין. **והגרעק"א** מפרש פירוש אחר בקושית הגמרא. והקדים לזה מה שמבואר בגמרא לקמן [צה], שאם שתי הלחם ולחם הפנים מתקדשים בתנור, אם כן מותר לאפותם בשבת ויום טוב, שהרי אי אפשר לאפותם מערב שבת ויו"ט, שאם כן יהיו נפסלים בלינה, אבל אם התנור אינו מקדש, אזי אפייתן אינה דוחה שבת, שהרי אפשר לאפותם מערב שבת, ולא יפסלו בלינה. ואם כן קושית הגמרא היא, שמאחר והם כשירות בחוץ, אם כן מוכח שאין צורך בדוקא לקדש אותם בשעת אפיה, שהרי בחוץ ודאי לא נתקדשו, וכנ"ל. ואם כן לא יתכן גם לומר שכאשר הם נאפות בפנים, יהיו מתקדשות בתנור, שהרי ודאי אפייתן לא יהיה דוחה שבת ויום טוב, הואיל ואפשר לאפותם בחוץ מערב שבת, שאז לא יפסלו בלינה. ולאפותם מערב שבת בפנים, גם אי אפשר, שהרי יפסלו אחר כך בלינה. ועל כרחך שגם כאשר נאפות בפנים, אינן מתקדשות בתנור.

61. כתבו **התוס'**, שאמנם רבי שמעון דיבר שם לענין שתי הלחם ולחם הפנים, ועליהם אמר שאפשר לאפותם בבית פאגי, ואילו כאן הלא

אמר רבא: לא תימא שיהיה הקדשן בתנור, אלא **אימא:** צריך **שיהא הקדישן,** בשעה שמקדיש את הסולת, שיאמר — אני מקדישה **לשום** אפייתה **בתנור.**(62)

שנינו במשנה: **הרי עלי מנחת מאפה, לא יביא מחצה** חלות ומחצה רקיקין.

תנו רבנן: "וכי תקריב קרבן מנחה, מאפה תנור — סלת חלות מצות בלולות בשמן, ורקיקי מצות משחים בשמן".

והכי דרשינן להאי קרא: "**וכי תקריב**" — **כשתקריב!** שאין זה חובה, אלא בא הכתוב **לעשות** אותו **דבר רשות,** שאם לא רצה, לא יקריב מנחה.

"**קרבן מנחה**" — **אמר רבי יהודה: מנין לאומר "הרי עלי מנחת מאפה" שלא יביא מחצה חלות ומחצה רקיקין** אלא או חלות או רקיקין? **תלמוד לומר "קרבן מנחה"** — **קרבן אחד אמרתי לך** [חלות או רקיקין], **ולא שנים ושלשה קרבנות!** ואם מביא מחצה חלות ומחצה רקיקין נמצא שקרבנו עשוי משני קרבנות נפרדים.

אמר לו רבי שמעון לרבי יהודה:

וכי נאמר "קרבן קרבן" שני פעמים עד שתאמר כי קרבן חלות נקרא קרבן בפני עצמו וקרבן רקיקין נקרא קרבן בפני עצמו? **והלא לא נאמר אלא קרבן אחד** [וכתב בו שני מינין] — **ונאמר בו חלות ורקיקין,** ומוכח ששני מינין אלו מיקרו קרבן אחד. הילכך, **מעתה, רצה להביא חלות, מביא** חלות. רצה להביא **רקיקין, מביא** רקיקין. רצה להביא **מחצה חלות ומחצה רקיקין, מביא** מחצה חלות ומחצה רקיקין. ולאחר אפייתן פותתן לפתיתים, **ובוללן** כאחת,(63) **וקומץ משניהם. ואם קמץ ועלה בידו** רק סג-ב

הברייתא דיברה לענין מנחת מאפה תנור, מכל מקום מאחר שהיה רק תנור אחד במקדש לכל המנחות, אם כן משם מוכח שגם במאפה תנור אין התנור מקדש. ומהשוואת הגמרא בין מנחת מאפה ללחם הפנים היה נראה לכאורה, שכמו שלחם הפנים אינו מתקדש לרבי שמעון אלא בשולחן, כמו כן מנחת מאפה אינו מתקדש אלא בשעת עבודה, אולם באמת יש חילוק גדול ביניהם, שלחם הפנים ושתי הלחם מאחר שאינן טעונות שמן, אם כן אינם מתקדשים גם בהנחתן בכלי, הואיל וכלי היבש לא נתקדשו [לר"ש], אבל מנחת מאפה שיש בה שמן, אם כן, מיד כשניתנה בכלי הרי היא מתקדשת, שכלי הלח ודאי נתקדשו. ואף על גב שמנחת מאפה נתמעטה מיציקה כמבואר לקמן [עד], מכל מקום הלא נאמרה מצות בלילה בחלות, ולרבנן דרבי [שם] היו נבללות בעודם סולת קודם האפיה, וכן נאמר בהם מצות מתן שמן בכלי קודם עשיתן, כמו שכתבו התוס' [עה], ואולי יש לפרש בגמרא, שההוכחה מלחם הפנים היתה רק לענין שאין התנור מקדשם, אבל באמת מנחת מאפה נתקדשה קודם אפיה, מה שאין כן בלחם הפנים, וצ"ע. ויעויין **תוס'** לעיל [נה ב ד"ה כל] ובאחרונים שם, ולקמן [צו א ד"ה שאלו].

62. **השפת אמת** העיר שברמב"ם לא נזכר הלכה זו. וביאר שמאחר ופסק הרמב"ם [מעה"ק יב כג] שהתנור הוא נעשה ממתכת בדוקא, שאז יכול לחול עליו שם כלי שרת, וכדי שיהיה מקדש בשעת אפיה, אם כן לפי זה שוב אפשר לדרוש מ"תנור", שיהיה התנור מקדש, וכמו שסברה הגמרא בתחילה לדרוש לפי רבי שמעון.

63. **רש"י** מפרש שמחזירן לסלתן [שזהו מצות

מאחד על שניהם יצא, לפי שגם החלות וגם הרקיקין קרבן אחד הם.

רבי יוסי ברבי יהודה אומר: מנין לאומר הרי עלי מנחת מאפה שלא יביא מחצה חלות ומחצה רקיקין? — **תלמוד לומר** "**וכל מנחה אשר תאפה בתנור**", וכתיב בתריה — "**וכל נעשה במרחשת ועל מחבת, לכהן המקריב אותה לו תהיה. וכל מנחה בלולה בשמן** [מנחת נדבה] **וחריבה** [מנחת חוטא] **לכל בני אהרן תהיה**".

ודרשינן הכי: **מה** "**וכל**" **האמור למטה** — **שני מינין חלוקין** הן, והיינו, מנחת מחבת ומנחת מרחשת, וכן מנחת נדבה ומנחת חוטא, הן שני מינין חלוקין שאינן מצטרפין אם יביא מחצה מסוג אחד ומחצה מהסוג השני, **אף** "**וכל**" **האמור למעלה** במנחת מאפה תנור, והיינו חלות ורקיקין — **שני מינין חלוקין** הן, ואין מצטרף מחצה מזה ומחצה מזה.

והוינן בה: **ורבי יהודה** דדריש מ"קרבן אחד" אמרתי לך ולא שני קרבנות, הא **שפיר קאמר** ליה **רבי שמעון,** דמהיכן משמע שחלות ורקיקין ייחשבו כשני קרבנות נפרדים!?

ומשנינן: **אמר לך** רבי יהודה: **כיון דכתיב** פעמיים "**בשמן** — **בשמן**" הפסיק בכך הענין, ללמדנו שאין באין כאחת, והרי זה **כמאן דכתיב** בהו פעמיים "**קרבן** — **קרבן**" **דמי.**

ואמרינן: **ורבי שמעון** סבר, **אי לא כתיב** "**בשמן** — **בשמן**", דהיינו "בשמן" לכל אחד מהן, **הוה אמינא** מדלא הפסיק ביניהם, **דוקא מחצה חלות ומחצה רקיקין** יביא, **אבל חלות לחודייהו ורקיקין לחודייהו אימא לא** יביא, לכן **קא משמע לן** "בשמן — בשמן" שהפסיק "בשמן" ביניהם, לומר, שיכול להביא גם רקיקין לחוד או חלות לחוד. אבל מחצה חלות ומחצה רקיקין פשיטא שיכול להביא.

ותו הוינן בה: **רבי יוסי ברבי יהודה,** דפליג ארבי שמעון, **היינו** רבי יהודה **אבוה,** דפליג נמי ארבי שמעון, ומאי הוסיף על אביו!?

ומשנינן: **איכא בינייהו** — **דאי עבד,** אם עשה מחצה חלות ומחצה רקיקין. לרבי יהודה, דיליף טעמא מקרבן אחד ולא שנים, היינו רק לכתחילה, אבל בדיעבד כשרות. אבל לרבי יוסי ברבי יהודה, דיליף לה משום דהויה דומיא דבלולה וחריבה, שהם שני מינים, כי היכי דעירב מנחת חוטא ומנחת נדבה הרי הן פסולות, כן אם עירב ועשה מחצה חלות ומחצה רקיקין הרי כל הלחמים פסו לים, ואפילו בדיעבד.(64)

הדרן עלך כל המנחות

פתיתה לתנא דבי רבי ישמעאל, לקמן עה] ובוללן בשמן. והקשו האחרונים, שהרקיקין לא נאמר בהם כלל מצות בלילה, אלא היו נמשחין בשמן, כמבואר במשנה לקמן [עד]. ואפילו לענין חלות שמצותן בבלילה, מכל מקום לרבנן היו נבללין קודם אפיה, ורק לרבי היו נבללין אחר אפיה. והאחרונים פירשו, שאחר שהיה פותת את החלות והרקיקין לפתיתין שיש בכל אחד כזית, [שכן מצות פתיתה לפי סתם מתני', לקמן עה] היה מערב הפתיתין יחד, כדי שיהיה

קומץ מן החלות ומן הרקיקין, [והאור שמח [מעה"ק יז א] הביא מירושלמי דדמאי, שחתיכות של כזית יכולות ליבלל יחד].

64. הקשה **הקרן אורה**, מה שייך כאן לכתחילה ובדיעבד, הרי רבי יהודה לומד דין זה מפסוק, ואם מקיים בזה נדרו, למה לא יעשה כן גם לכתחילה. ולכן רוצה לפרש, שבדיעבד הכונה היא, באופן שנדר מחצה חלות ומחצה רקיקין, שבזה מודה רבי יהודה שנתחייב להביא קרבן כזה. ולרבי יוסי ברבי יהודה אין כלל אפשרות להתחייב ולהביא קרבן כזה, שהם שמות חלוקים לגמרי.

פרק רבי ישמעאל

א. הפרק שלפנינו עוסק במנחת העומר, שהיתה באה בששה עשר בניסן, ועל ידה הותר לאכול מן התבואה החדשה בגבולין [אך לא במקדש, שלא הותרה הקרבת מנחה מן התבואה החדשה עד הבאת שתי הלחם בעצרת], וכמאמר הכתוב [ויקרא כג ט]:

"כי תבואו אל הארץ אשר אני נותן לכם, וקצרתם את קצירה. והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן.

והניף את העומר לפני ה' לרצונכם, ממחרת השבת [ממחרת יום טוב ראשון של פסח] יניפנו הכהן.

ועשיתם ביום הניפכם את העומר, כבש תמים בן שנתו לעולה לה'. ומנחתו שני עשרונים סולת בלולה בשמן אשה לה' ריח ניחח, ונסכו יין רביעית ההין.

ולחם וקלי וכרמל [העשוי מן התבואה החדשה] לא תאכלו עד עצם היום הזה, עד הביאכם את קרבן אלהיכם, חקת עולם לדורותיכם בכל מושבותיכם".

ב. עוד אמר הכתוב [ויקרא ב יד]:

ואם תקריב [כמו "כי תקריב", ש"אם" זה חובה הוא] מנחת בכורים לה' [במנחת עומר הכתוב מדבר] **אביב** [היא באה "אביב", בשעת בישול התבואה], **קלוי באש**, **גרש** [לשון שבירה וטחינה, שיש לגרוס את התבואה בריחיים "גרוסות"] **כרמל** [תבואה רכה הנמללת ביד] תקריב את מנחת בכוריך.

ונתת עליה שמן ושמת עלה לבונה מנחה היא. והקטיר הכהן את אזכרתה, מגרשה ומשמנה על כל לבונתה אשה לה'".

ג. מנחת העומר היתה באה עשרון אחד של סולת שעורים.

ד. קצירת התבואה עבור מנחת העומר, היתה נעשית בליל ששה עשר בניסן, והיא דוחה את השבת.

ה. הבייתוסים, שהיו חולקים על קבלת חז"ל, היו מפרשים "ממחרת השבת" כפשוטו של מקרא, למחרת השבת שלאחר יום טוב הראשון של פסח. וכדי להוציא מלבן של בייתוסין, התקינו חכמים לקצור את העומר בפרסום גדול.

מתניתין:

רבי ישמעאל אומר: העומר היה בא כאשר היה יום ששה עשר בניסן נופל **בשבת**, וקצירתו וטחינתו והרקדתו היו נעשים בשבת, **משלש סאין** של שעורים בלבד, והיו טוחנים אותם ומנפים אותם הרבה עד שהיו מעמידים את כל שלשת הסאין על עשרון מובחר של סולת, ואותו היו מקריבים למנחת העומר.

ואילו כשהיה נופל ששה עשר בניסן **בחול**, היו מקריבים עשרון הבא **מחמש** סאין של שעורים, והיו נוטלים מכל סאה מעט סולת, שהיא סולת דקה היוצאת ראשונה מן הנפה. ובגמרא מתבאר טעם החילוק בין שבת

לחול.

וחכמים אומרים: אחד שבת ואחד חול, משלש סאין בלבד **היה בא.**

רבי חנינא סגן הכהנים, אומר: בשבת היה נקצר באדם **יחיד, ובמגל אחד, ובקופה אחת** בה היו מכניסים את התבואה הקצורה.

ואילו **בחול** היה נקצר **בשלשה** אנשים, **בשלש קופות, ובשלש מגלות,** וזאת כדי לפרסם את הקצירה, להוציא מדעתם של הבייתוסים, שהיו מפרשים "ממחרת השבת" כפשוטו, דהיינו ביום ראשון בשבוע [הנקרא "מחרת השבת"] שחל לאחר יום טוב הראשון של פסח, שלא כדברי חכמים שקיבלו לפרש דהיינו ממחרת יום טוב הראשון של פסח.

וחכמים אומרים: אחד שבת ואחד חול היתה הקצירה נעשית **בשלשה** אנשים, **בשלש קופות ובשלש מגלות,** כלומר, אף בשבת היו קוצרים בפרסום.[1]

גמרא:

שנינו במשנה: רבי ישמעאל אומר: העומר היה בא בשבת משלש סאין, ובחול מחמש; וחכמים אומרים: אחד שבת ואחד חול, משלש היה בא:

ודנה הגמרא: **בשלמא רבנן,** הסוברים שבין בחול ובין בשבת היה העומר בא משלש סאין, מבואר טעמם, משום **דקא סברי** רבנן שעשרון **מובחר** אפילו **משלשה סאין אתי** [אפשר להוציאו], ולכן, **לא שנא בחול ולא שנא בשבת** משלש סאין היה בא.

אלא רבי ישמעאל, המחלק בין חול לשבת, **מאי קסבר!?**

אי קסבר עשרון מובחר לא אתי אלא מחמש, שאי אפשר להוציאו מובחר אלא מחמש סאין, ומשום שרק מחמש סאין לפחות אפשר ליטול מן הסולת הדקה היוצאת ראשונה [שהוא הקמח המובחר ביותר] כדי שיהיה מהם עשרון לעומר, אם כן, **אפילו בשבת נמי** יביא את העומר מחמש סאין, כי צריך להביאו מן המובחר.

ואי קסבר רבי ישמעאל שעשרון מובחר אף **משלש** סאין **אתי,** אם כן, **אפילו בחול נמי** לא יצטרכו להביאו אלא משלש סאין!?

אמר ביאר **רבא** את טעמו של רבי ישמעאל: **קסבר רבי ישמעאל, עשרון מובחר בלא טירחא** [במעט טירחת ניפוי] **אתי מחמש** סאין. ואילו **בטירחא** [בריבוי ניפוי] **אתי** אף **משלש** סאין. כלומר, אין עשרון הבא מחמש סאין מובחר יותר בהחלט מזה הבא משלש סאין, כי על ידי טירחה אפשר להוציא אף משלש סאין עשרון מובחר. ומיהו, עשרון הבא מחמש סאין משובח הוא יותר מזה הבא משלש סאין, שאין מוציא מכל סאה אלא את אותו הסולת הדק היוצא ראשון; ולפיכך:

בחול מייתינן מחמש, בחול מביאים עשרון מחמש סאין, כיון **דהכי שביחא מילתא** [כך

---

1. אפשר, שלדעת רבי ישמעאל, הסובר שהעומר היה בא מחמש סאין, היו קוצרים חמשה אנשים, בחמש קופות, ובחמשה מגלים.

משובח הדבר יותר]. אבל **בשבת** אינו קוצר אלא שלש סאין ומנפה אותם הרבה, כי **מוטב שירבה במלאכה אחת בהרקדה** [ניפוי, ואב מלאכה הוא "מרקד"] **ואל ירבה במלאכות הרבה**, בקצירה, זרייה, ברירה, טחינה והרקדה(2) של שתי סאין נוספות.(3)

דהיינו, על אף שבמיעוט הסאים בשבת, אין כאן בסך הכל מיעוט מלאכה, שהרי כנגד מה שחוסך בקצירה וטחינה הוא מרבה במלאכת ההרקדה של המעט אותו הוא קוצר, מכל מקום, מאחר שמעלת חמש סאין

---

2. נתבאר על פי לשון **רש"י**, שכתב "ואל ירבה במלאכות הרבה: שיקצור ויזרה ויברור ויטחון וירקד שתי סאין יותר". וחידוש יש בדבריו, כי לכאורה היה נראה שאין הרקדת שתי הסאין הנוספות גורעת, שאין אנו אומרים אלא "מוטב ירבה במלאכה אחת [היינו הרקדה] ואל ירבה במלאכות הרבה [היינו שאר מלאכות מלבד ההרקדה]"; וראה לשון רבינו גרשום "ואל ירבה במלאכות הרבה: לקצור ולטחון יותר מצורך, וכן שאר המלאכות שמשעת הקצירה ועד שעת הרקדה".

ומיהו, לקמן בהערות שבסוף הסוגיא יתבאר, שלכאורה עיקר כוונת הגמרא אינה משום שעדיפה מלאכה אחת הרבה פעמים, מהרבה מלאכות פעם אחת, אלא, שעיקר הטעם הוא משום שיש למעט בכמות בה הוא עושה מלאכות, וכלשון הגמרא שם "ממעט באכילה"; ולפי זה ניחא דברי רש"י; אלא שהדברים מחודשים.

3. **א.** מן הסוגיא מתבאר לפי שיטת **רש"י**, שחכמים חלוקים על רבי ישמעאל גם בענין דחיית שבת; וביאור מחלוקת רבי ישמעאל וחכמים, כפי הנראה לכאורה מסוגיית הגמרא ומדברי רש"י [וראה **שפת אמת** וקרן אורה] הוא, שלכולי עלמא אין העשרון מובחר בהחלט כשהוא בא מחמש סאין, יותר מאשר אילו היה בא משלש סאין בלבד, ואילו היה כן, כי אז כולי עלמא היו מודים שהיה בא מחמש סאין בין בשבת ובין בחול; [ואפילו אילו היה בקצירת חמש סאין ריבוי מלאכות ממש, היו כולם מודים שהוא בא מחמש סאין, וכל שכן כשאינו אלא ריבוי מלאכות הרבה כנגד ריבוי מלאכה אחת הרבה פעמים; כן נראה, ועל דרך זה נתבאר בפנים].

ואולם, נחלקו רבי ישמעאל וחכמים, אם יש איזה הידור ומובחרות יתר בעשרון הבא מחמש סאין, שלדעת רבי ישמעאל אכן יש בזה מעלה, ולכן בחול מביא הוא מחמש סאין, ולדעת חכמים אין בזה מעלה כלל, ולכן אף בחול מביא הוא משלש סאין בלבד.

ונחלקו עוד בענין דחיית שבת, שלדעת רבי ישמעאל כיון שאינה אלא מובחרות יתר, לא מיבעיא אילו היה נצרך בשביל זה להרבות במלאכה, שלא היה מותר לחלל שבת בשביל זה, אלא אף באופן זה שבין כך ובין כך עושה הוא מלאכות הרבה, מכל מקום, צריך הוא למעט בהרבה מלאכות, ויש לו להעדיף עשיית מלאכה אחת כמה פעמים.

וחכמים חלוקים עליו בזה, וסוברים, שאילו אכן היה בזה משום מובחרות יתר, כי אז לא היו מקפידים על ריבוי המלאכות, ורק משום שלדעתם אין בזה מובחרות יתר, לכן אין מקילים אפילו בריבוי מלאכות. ואולם, אילו היה בהבאת עשרון מחמש סאין ריבוי מלאכות ממש, כי אז אף חכמים היו מודים שאין לחלל שבת בשביל מובחרות יתר.

ב. **השפת אמת**, מצדד לומר דלא **כרש"י** שיש בגוף הקרבן משום מובחרות יתר, אלא שמעלת חמש הסאין היא כעין "אין עניות

על שלש סאין אינה אלא משום ד"שביחא מילתא", לכן אמרינן שמוטב למעט במיני המלאכות השונות.

אמר רבה: רבי ישמעאל במשנתנו, **ורבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה** בברייתא המובאת בסמוך, **אמרו דבר אחד** [טעם אחד לדברי שניהם]:

קרבן הפסח נשחט ונזרק דמו בארבעה עשר בניסן, וכן מקטירים את אמוריו בארבעה עשר בו ואפילו חל בשבת, ונאכל בליל חמשה עשר בו.

דתניא: ארבעה עשר בניסן **שחל להיות בשבת**, מקטירים את האימורים בשבת, וכדי להוציא את האימורים מגוף הבהמה צריך להפשיט את עורו של הקרבן. ואם כי הפשטת העור היא "אב מלאכה" מתוך שלשים ותשע אבות המלאכות האסורות בשבת, הרי מלאכה הדרושה לצורך עבודת הקרבנות הותרה בשבת, וכאן אי אפשר להקריב את אימורי הקרבן בלי שיפשיטו ממנו את עורו, ולכן, הרי הוא **מפשיט את הפסח** בשבת [דרך רגליו] **עד החזה** בלבד, כי די בהפשטה זו כדי להוציא את אמוריו, **דברי רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה.**

וחכמים אומרים: הרי הוא מפשיט והולך **עד שיפשיט את כולו**, כי אם רק יפשיטנו עד החזה יש בכך משום בזיון קדשים, להשאיר את הפסח כשהוא מופשט בחלקו, ועומד כך עד הלילה, לפי שהוא דומה בזאת לנבילה.

ומדייק רבה שהם אמרו דבר אחד —

מי לא אמר רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה התם, גבי פסח, **כל היכא דאפשר** בהפשטה מעט **לא טרחינן** בשבת להפשיט את כולו, ואף שיש בכך משום בזיון קדשים —

הכא, גבי עומר, **נמי, כיון דאפשר** בעשיית מלאכה אחת הרבה פעמים, **לא טרחינן** לעשות מלאכות הרבה, ואף שהעשרון מובחר יותר אילו היה טורח במלאכות הרבה. (4)

אך דוחה הגמרא את ראיית רבה: **ממאי** [מנין לך לומר, שהאוסר בזה אוסר גם בזה]!?

והרי **דלמא עד כאן לא קאמר רבי ישמעאל הכא** שלא לטרוח בחמש סאין, **אלא** דעל ידי מיעוט הטירחה **ליכא בזיון קדשים, אבל**

במקום עשירות", שאין זה כבוד לרקד כמה פעמים; וראה גם **ברש"ש** שכתב לבאר שהוא משום דנראה מזה עשירות וגדולה לבית ה', ודלא כרש"י. אך ראה מה שכתב על זה בשפת אמת.

4. **א.** נתבאר לפי פשוטו. אך לפי מה שנתבאר בהערה 2, שעיקר טעמו של רבי ישמעאל הוא משום מיעוט הכמות בה נעשית המלאכה, מתבאר לשון הגמרא ביתר פשיטות.

ב. מלשון הגמרא "לא טרחינן" נראה שאין כאן חשש חילול שבת, ואין כאן אלא משום טירחא. אלא שלכאורה כל זה שייך גבי שלש וחמש סאין, ומשום שכנגד ריבוי מלאכות מרבה הוא במלאכה אחת, אבל גבי הפשטת עור, לכאורה אי אפשר לפרש כן, שהרי בפשוטו יש

סד-א **התם**, גבי הפשט הפסח, **דאיכא בזיון קדשים** אם אינו מפשיט את כולו, שדומה הוא לנבילה, **אימא לך** שאף רבי ישמעאל **כרבנן סבירא ליה**, שהוא מפשיט את כולו.

אי נמי, יש לדחות גם להיפך: **עד כאן לא קאמר רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא התם**, גבי הפשט פסח, שלא לטרוח בהפשטת כולו, **אלא** משום דכבר **איתעביד ליה צורך גבוה** [בהפשטת חלקו נעשה צורך גבוה להקטיר את אמוריו], **ולא צריך אחולי שבת** [ואין צורך לחלל יותר את השבת בהפשטת כולו].

אבל הכא גבי קצירת העומר, **דבקצירת** שלש סאין בלבד **לא איתעביד ליה צורך גבוה**, שהרי מכל מקום משובח העשרון יותר כשהוא בא מחמש סאין,(1) **וצריך לאחולי שבת**, **אימא** אף רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה **כרבנן** שבמשנתנו **סבירא ליה**, שמחללים את השבת אף בריבוי מלאכות.(2)

אלא, **אמר רבה**: **רבי ישמעאל** במשנתנו **ורבי חנינא סגן הכהנים** במשנתנו, **אמרו דבר אחד**, שיש למעט בטירחה.

דתנן: **רבי חנינא סגן הכהנים אומר**: **בשבת**

כאן חילול שבת נוסף.

אולם **הקרן אורה** ביאר את כל מהלך הסוגיא, שהיא אינה עוסקת בחילול שבת גמור אלא בחילול שבת דרבנן בלבד, ולענין זה הוא שאמרו "דבר אחד"; וכתב שם, שלפי זה נראה, שגם מה שאסר רבי יוחנן בנו של רבי יוחנן בן ברוקא להפשיט את כולו, הוא גם כן חומרא בעלמא, ומן התורה מותר להפשיט את כולו, דמלאכות שהותרו לגמרי הותרו.

[ולפי דבריו פירש את הסוגיא בשבת קלג ב. וקשה על דבריו כמבואר **בשלמי יוסף** בהערות לדף זה מדברי הראשונים שם, שלא כתבו כדבריו, וממילא משמע שהוא איסור תורה; וראה עוד בהמשך הסוגיא, שלשון הגמרא הן לענין מלאכות הרבה והן לענין הפשט העור הוא "אחולי שבת". **והשפת אמת** ד"ה וי"ל עוד, צידד לומר, שכל זמן שאין העור מופשט כולו, אין כאן חילול שבת, וראה מה שכתב על זה בהגה"ה שם].

1. **נתבאר על פי רש"י**; ולכאורה מוכח מכאן כדברי רש"י, שעשרון מחמש סאין הוא יותר מובחר, שהרי אם כדברי **השפת אמת והרש"ש** שהובאו בהערה בתחילת הסוגיא, שהוא משום כבוד, לא שייך לומר "דלא איתעביד ליה צורך גבוה".

ובשפת אמת כאן תמה על פירושו של רש"י, כי דוחק לומר שיהא נקרא "לא איתעביד צורך גבוה" כיון דקרי ליה לעיל "מן המובחר", וגם לא ביאר רש"י פירוש "דצריך לאחולי שבתא"; והגם דיש ליישב זה מכח מלאכות הרקדה טפי, מכל מקום, לולי פירוש רש"י נראה לפרש, דהחילוק הוא, דהכא, אם נקצור באמת חמש סאין יהא קרב העומר מכל חמש הסאין, נמצא, שבשלש סאין שקצר עדיין לא איתעביד צורך גבוה, כי מזה מוציא רק חצי עומר, וצריך לאחולי שבתא על השלמת שיעור העומר; ונהי שהיה יכול לרקד יותר ולהוציא עשרון גם משלש סאין, אבל על כל פנים באמת כשמוציא העשרון מכל החמש הרי נעשה צורך גבוה משתי הסאין כמו מן השלש הקודמין, אבל התם בהפשט אין שום צורך גבוה נעשה על ידי ההפשט שמחלל עליו שבת.

2. נתבאר על פי **רש"י**, שכתב: "כרבנן סבירא ליה, דאמרי, דבשבת עבדינן כל מה דבעי ליה

היה **נקצר ביחיד, במגל אחד, ובקופה אחת. ובחול** היה נקצר **בשלשה** אנשים, **בשלש קופות, ובשלש מגלות. וחכמים אומרים: אחד שבת ואחד חול,** היה נקצר **בשלש קופות, ובשלש מגלות.**

ומדייק רבה שאמרו "דבר אחד", שהרי **מי לא קאמר רבי חנינא סגן הכהנים התם,** באופן הקצירה, **כיון דאפשר** לקצור באדם אחד **לא טרחינן** לעשותה בהרבה אנשים, ואף שיש בזה פרסום להוציא מלבן של בייתוסים —

הכא בענין ריבוי התבואה הנקצרת, **נמי, כיון דאפשר** בשלש סאין, ובריבוי מלאכה אחת בלבד, **לא טרחינן** לעשותו מחמש סאין בריבוי כמה מלאכות, ואף שבכך העשרון משובח יותר.

וגם את הראיה הזאת של רבה דוחה הגמרא: **ממאי!?**

והרי **דלמא עד כאן לא קאמר רבי ישמעאל הכא,** שאין להרבות במלאכות, **אלא דליכא** ענין **פרסומי מילתא** בריבוי המלאכות —

אבל התם, לגבי הקצירה בשלשה, **דאיכא פרסומי מילתא** בריבוי האנשים, **אימא כרבנן** החולקים על רבי חנינא סגן הכהנים **סבירא ליה,** שאף בשבת עושים בכמה אנשים.(3)

אי נמי יש לחלק גם להיפך: **עד כאן לא קאמר רבי חנינא סגן הכהנים התם** גבי קצירת העומר באנשים רבים, אלא משום **דאי בחד אי בשלשה, צורך גבוה מתעביד כהלכתו** [בין באחד בין בשלשה נעשה צורך גבוה כהלכתו], ורק משום פרסומי מילתא יש מעלה לקוצרם באנשים הרבה —

אבל הכא, גבי מלאכות הרבה בעומר, **דלא איתעביד כהלכתו צורך גבוה,** שהרי מכל מקום "שביחא מילתא" בנטילת עשרון מחמש סאין, **אימא** אף רבי חנינא סגן הכהנים **כרבנן סבירא ליה** להתיר מלאכות הרבה משום זה.

אלא, אמר רב אשי: רבי ישמעאל במשנתנו

כבחול, ואי הוה בעי טפי, טפי עבדינן". וראה בקרן **אורה** בתחילת הענין, שהביא להוכיח מכאן, שאם כי בפשטות אינו מוכרח לומר שחכמים חולקים על רבי ישמעאל בדין דחיית שבת בריבוי מלאכות כדי שיהיה "שביחא מילתא", אלא שלדעתם אין צורך כלל בחמש סאין, וכאשר באמת סוברים הם שאף בחול עושים משלש; מכל מקום מסוגיית הגמרא כאן, מוכח שהם חולקים עליו בפרט זה של דחיית השבת; וכדברי רש"י פירש גם **רבינו גרשום:** אימא כרבנן סבירא ליה, דבחול אתי מחמש, והכי אמרינן: אי סבירא ליה דבחול אתי מחמש, בשבת נמי לייתי מחמש. ואי סבירא ליה דבחול אתי בשלש, בשבת נמי לייתי משלש.

3. כתב בקרן **אורה** להוכיח מכאן, שמעיקר הדין אין נפקא מינה, אם יעשה יחיד את כולה או שייעשה בשנים זה מקצת וזה מקצת, אלא מצוה מן המובחר היא שלא להרבות בני אדם לחלל שבת, ולכן במקום פרסומי מילתא עושים בריבוי בני אדם, שאם היה איזה איסור בזה, לא היינו מתירים משום פרסומי מילתא; ולפי זה כתב, שגם ריבוי מלאכות כנגד ריבוי מלאכה אחת, אינו איסור, ורק משום חומר שבת מוטב להרבות במלאכה אחת ממלאכות הרבה, ומשום מצוה מן המובחר התירו חכמים להרבות

ורבי יוסי במסכת ראש השנה **אמרו דבר אחד:**

דתנן: עדים שראו בתחילת החודש את הלבנה המתחדשת, רשאים לחלל את השבת כדי לבוא ולהעיד בבית דין על ראייתם, ויקדשו בית דין את החודש על פיהם. אך לא בכל ראש חודש נאמרה הלכה זו אלא רק בעדות על חדשי החגים, על ראש חודש ניסן ועל ראש חודש תשרי, שבהם שלוחי בית דין יוצאים לסוריא, ובהן מתקנין את המועדות. וכשהיה בית המקדש קיים, היו מחללין את השבת אף על כולן, מפני תקנת הקרבן של ראש חודש, שיקרב בזמנו.

בין שנראה הירח **בעליל** [לעיני כל], ויכולין בית הדין לקדש אף בלי עדותם של אלו, שהרי בית דין עצמם ראוהו, **ובין שלא נראה** הירח **בעליל** וצריכים בית דין לעדותן של אלו, **מחללין עליו את השבת**. שאם לא כן, יש לחוש שמא יימנעו בעתיד מלבוא ולהעיד אף באופן שבית הדין צריך לעדותם.

רבי יוסי אומר: אם נראה חידוש הירח **בעליל, אין מחללין עליו את השבת**, כיון שאין צורך בהם.(4)

והיינו שאמרו "דבר אחד", שהרי **מי לא אמר רבי יוסי התם, כיון דאפשר** לקדש את החודש בלי עדותם **לא טרחינן** לילך ולהעיד בחילול שבת, ואף שיש לחוש להימנעותם בעתיד.

הכא נמי, כיון דאפשר בשלש סאין ומלאכה אחת הרבה פעמים, **לא טרחינן** לעשות מלאכות הרבה בחמש סאין, ואף שבכך העשרון יהא משובח יותר.

ודוחה הגמרא: **ממאי!?**

והרי, **דילמא עד כאן לא קאמר רבי ישמעאל הכא, אלא דליכא** סברת "**נמצאת אתה מכשילן לעתיד לבא**".

אבל התם, ד"נמצאת אתה מכשילן לעתיד לבא", שאם לא נתיר להם לחלל את השבת, יאמרו גם בפעם אחרת "כמו שראינוהו אנחנו כן ראוהו בית דין, ולא נחלל שבת", ונמצא מכשול, שלא יתקדש החודש בזמנו, **אימא** אף רבי ישמעאל **כרבנן** דהתם **סבירא ליה**, שאין מחללין את השבת.(5)

במלאכות, והיינו דאמר רבה "אמרו דבר אחד" שלא לטרוח טירחא יתירא במקום שאפשר בלא זה; ולפי ביאור זה כתב [כמו שנתבאר בהערה לעיל משמו] שגם הפשטת עור כל הפסח אינה אלא חומרא בעלמא.

[ויש לציין בענין זה את מחלוקת **המחבר והרמ"א**, יורה דעה רסו יד, בענין מילה בשבת, אם המוהל הוא שיפרע, או שאפשר לחלק את המילה והפריעה לשני אנשים, ובביאור **הגר"א** שם **ובשאגת אריה** סימן נט הביאו בענין זה את סוגייתנו, והאחרונים האריכו בזה].

4. המשך המשנה שם הוא: מעשה שעברו יותר מארבעים זוג [של עדים, שהיו הולכים לבית הדין בירושלים להעיד על הלבנה], ועיכבם רבי עקיבא בלוד; שלח לו רבן גמליאל: אם מעכב אתה את הרבים, נמצאת מכשילן לעתיד לבא [כי לא ירצו לילך ולהעיד].

5. כתב **בקרן אורה**, שמשמע מן הגמרא,

אי נמי יש לחלק בהיפוך: **עד כאן לא קאמר רבי יוסי התם, אלא דליכא צורך גבוה** שהרי אינו קרבן, וגם **לא ניתנה שבת לידחות** אותו היום משום דבר אחר.

אבל הכא, דאיכא צורך גבוה, שהרי הקרבן משובח יותר, וגם כבר **ניתנה שבת לידחות** בקצירת שלש סאין, ויש לומר כיון שנדחית השבת מפני שלש סאין תידחה גם אצל חמשת הסאין, **אימא** אף רבי יוסי **כרבנן סבירא ליה,** שמשום "שביחא מילתא" דוחין את השבת במלאכות הרבה.

איתמר: שחט בשבת **שתי חטאות של ציבור,** כגון שעירי חטאת הבאים ברגלים, והם דוחים את השבת,(6) **ואינו צריך** לשחוט **אלא** חטאת **אחת,** ועשה כן משום שהיה סבור כיון שחטאת זו חטאת של ציבור היא, אפשר להקריב שתי חטאות, וטעה בזה, שהרי כיון שנשחטה החטאת הראשונה שוב אי אפשר להקריב חטאת ציבור שניה —

אמר רבה, ואיתימא יש אומרים כי **רבי אמי** הוא שאמר הלכה זו: **חייב** חטאת **על השניה,** שלא נשחטה כדין, **ופטור על הראשונה** שנשחטה כדין —

וחייב הוא על שחיטת השניה **אפילו** אם בסופו של דבר **נתכפר לו בשניה,** ולא בראשונה, וכגון שנשפך דמה של ראשונה לאחר שחיטת שניה, והוצרך להביא את השניה, מכל מקום, הוא חייב חטאת על שחיטתה(7) —

ואף שיש לומר: על הראשונה הוא פטור שהרי ברשות שחטה, ואף על פי שבסופו של דבר לא נתכפר לו בראשונה, ואף על השניה יש לו להיפטר הואיל ובסופו של דבר כיפרה חטאת זו על הציבור, קא משמע לן שהולכים אחר שעת השחיטה, וחייב הוא על השניה כיון שבשעת שחיטה היא לא היתה ראויה להישחט בשבת.

שבנראה בעליל לא החמיר רבי יוסי מן הדין, וכל מה שדנה בהם הגמרא לעיל אינו חילול שבת גמור אלא חומרא, וכפי שנתבאר לעיל משמו; וכן משמע מהא דמסיק דהתירא דרבנן הוא משום מכשול לעתיד לבא, ואי אסור לחלל בנראה בעליל מן הדין כיון שלא לצורך הוא, האיך מתירים לחלל שבת משום חשש מכשול לעתיד לבא. אלא בודאי כולם מודים, שמן הדין מותרין לחלל אפילו נראה בעליל, ורבי יוסי חומרא בעלמא קאמר; וצריך לומר דהיינו משום דילפינן מ"במועדו", שמצוה לכל אדם הרואה חידוש הלבנה לילך להעיד לבית דין אפילו בשבת, ואין צריך לחוש לשום אומדנא שמא כבר ראו אחרים, כי אם כן כולם יאמרו כן, וגם בית דין אולי לא יראו בעצמם, ולא יבא החודש בזמנו; אלא התורה התירה לכל רואה שילך ויגיד, ומן התורה ודאי מותרין לחלל אפילו נראה בעליל, ורבי יוסי חומרא בעלמא קאמר; וראה עוד שם מה שביאר בזה.

6. ביארו **התוספות**: לכן לא נקטה הגמרא עולות, משום שעולות יש הרבה במוספין, אבל חטאת אינה אלא אחת. ולשון **הרמב"ם** [שגגות ב טו]: "היו לפניו שתי בהמות של צבור, בין חטאת בין עולה", וראה מה שכתב בזה ב"שפת אמת".

7. ראה מה שהעירו **התוספות** מדין "טעה בדבר מצוה ועשה מצוה", ומה שכתבו בביאור דבריהם, הלחם משנה שגגות ב טו, בצאן

וחייב הוא על שחיטת השניה **אפילו נמצאת הראשונה כחושה** קודם ששחט את השניה, ושחט את השניה כדי שיתכפר הציבור בחטאת שמינה ולא בכחושה.[8]

ומקשה הגמרא: **ומי אמר רבה הכי**, שהוא חייב על השניה אף שנמצאת הראשונה כחושה קודם ששחט את השניה!?

והא אמר רבה: היו לפניו שתי חטאות ציבור בשבת, **אחת שמינה ואחת כחושה**, אם **שחט שמינה ואחר כך שחט כחושה, חייב.**

אבל, אם שחט **כחושה ואחר כך** שחט את **השמינה**, הרי הוא **פטור. ולא עוד, אלא שאומרים לו "הבא שמינה", לכתחילה, ושחיט.** ואם כן, ודאי שאינו חייב על שעשה כדין וכהלכה!?[9]

ומשנינן: **איבעית אימא: סמי כחושה מקמייתא**, העבר והורד מדברי רבה הראשונים את מה שאמר שחייב חטאת "אפילו נמצאת ראשונה כחושה".

ואיבעית אימא: ההיא, שמועה הראשונה, לא רבה אמרה אלא **רבי אמי אמרה**. אבל רבה באמת חולק.[10]

אמר ליה רבינא לרב אשי: הרם לפי דעת

קדשים ובטהרת הקודש כאן.

8. כתב **רש"י**: אפילו נמצאת הראשונה כחושה קודם שחיטת שניה, ואיכא משום "הקריבהו נא לפחתך", ושחט שניה, חייב; והוא מה שאמר הנביא [מלאכי א ח]: "מגישים על מזבחי לחם מגואל, ואמרתם במה גאלנוך, באמרכם שלחן ה' נבזה הוא. וכי תגישון עור לזבוח אין רע [וכי אין דבר זה רע!?], וכי תגישו פסח וחולה אין רע, הקריבהו נא לפחתך, הירצך או הישא פניך [בחון אתה את הדבר, והקרב אחת מאלו לדורון לפחתך, האם יהיה מרוצה לך בזה הדורון, או אם ישא פניך!?].

ומה שכתב רש"י אפילו נמצאת הראשונה קודם שחיטת שניה, כל שכן אם נמצאת הראשונה כחושה לאחר ששחט את השנייה; וראה **קרן אורה** שביאר את טעמו של רש"י שפירש בכגון שנמצאת כחושה קודם שחיטה; וראה שיטה מקובצת אות ב, והובאו דבריו בהערה לקמן.

9. כתב **ב"קרן אורה"**: צריך לומר הטעם, אף על גב דכחושה כשירה בדיעבד, מכל מקום כיון דמצוה מן המובחר בשמינה, ועבודת ציבור הותרה, מותר לשחוט לכתחילה; [ובעיקר הדבר שכחושה כשירה בדיעבד — כמבואר בהדיא לקמן פד ב "נעשה ככחוש בקדשים" — ראה בזה **בביאור הלכה** סימן רעב].

וכתב עוד, שדין זה הוא כעין מה שנתבאר במשנה, שהתירו חכמים להרבות בקצירה משום מצוה מן המובחר, והיינו דמייתי הש"ס הכא להאי פלוגתא, דהוי כעין פלוגתת רבי ישמעאל ורבנן במשנתנו.

10. הקשה **בשיטה מקובצת** בשם תוספות חצוניות: ואם תאמר, אמאי לא משני, דשאני הכא דנמצאת כחושה לאחר שחיטה, שבשעת שחיטה לאיסורא קא מכוין, והתם דפטר רבה, כשידע קודם שחיטה שהראשונה כחושה!?

ויש לומר, דאינו רוצה להכניס ראשו בבעיא דרבינא דבסמוך: אי בתר מחשבה אזלינן, אי בתר מעשיו אזלינן; וראה דברי רש"י המובאים בהערה 8, שפירש את הנידון כאן בכגון שנמצאת כחושה קודם שחיטה, ובמה שכתב ב"קרן אורה" על דבריו.

רבה, הפוטר על השניה כשנמצאת הראשונה כחושה, אם **נמצאת הראשונה כחושה בבני מעיין**, שקודם שחיטת השניה היתה נראית הראשונה שמינה, ורק לאחר שחיטת השניה, כשבדקו את בני מעיה של הראשונה מצאו שהיא היתה כחושה, ונמצא שבשעת שחיטת השניה לא שחט אותה ברשות, שהרי עדיין לא ידע שהיא כחושה, מהו שייפטר אף באופן זה על השניה?

וצדדי הספק הם:

האם חייב הוא חטאת על השניה כי **בתר מחשבתו** של השוחט **אזלינן**, **והאי גברא** [השוחט] הלוא **לאיסורא קא מכוין**,(11) שהוא לא היה יודע שמותר וצריך לשחוט

---

11. כתב **רש"י**: לאיסורא איכוין לאו דוקא, דהא שגג, כסבור: מותר לעשות הואיל ושל ציבור היא, אלא לשחיטה אסורה איכוין.

ונתחבטו הראשונים והאחרונים, בביאור סברא זו:

בשיטה מקובצת בשם תוספות חצוניות, הקשה **מהר"ם**: מה בכך, כיון דלא עביד איסורא!? וכי מתכוין לאכול חלב ואכל שומן, מחייב!?

ותירץ, לא דמי לאוכל שומן, שהוא היתר גמור, אבל הכא, מן הדין הוי ליה למימר שחייב, שהרי יצאו צבור ידי חובתן בכחושה, אלא משום דבעינן למובחר [למצוה] שמא דחייב שלא היה לו להביאה, כיון שאינו יודע אם מובחר מן הראשון; וראה עוד בזה בהמשך הסוגיא.

וכעין זה כתב **בקרן אורה**. אלא שתמה על הרמב"ם, שהוא מפרש "כחושה" דהיינו טריפה [וכמבואר בדבריו שגגות ב טו], דאם כן, היכי בעי למימר דאזלינן בתר מחשבתו, וחייב חטאת!? והיכן מצינו כזאת, שעל מחשבה לחוד שנתכוין לדבר איסור, ועלה בידו היתר, שיתחייב חטאת? נהי דצריך כפרה וסליחה [כוונתו למה שאמרו בנזיר כג א באשה שנדרה בנזיר והיפר לה בעלה והיא לא ידעה ועברה על נזירותה, שהיא צריכה סליחה וכפרה, ועל זה אמר הכתוב "אישה הפרם וה' יסלח לה", ודימו זה בגמרא למי שנתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה; ומיהו בענינו, אף סליחה וכפרה לכאורה אינו צריך, כי הוא הרי טעה לומר שמותר לשחוט שתי קרבנות ציבור בשבת, ואפילו כוונה לאיסור אין כאן], אבל חיוב חטאת ליכא, והכא היתר גמור הוא, דשחיטת ראשונה לאו כלום הוא, כיון דנמצאת טריפה. אבל לפירוש רש"י אתי שפיר קצת, דנהי דנמצאת הראשונה כחושה, מכל מקום, כיון דבדיעבד כשירה היא, אזלינן בתר מחשבתו לחייב חטאת על שחיטת השניה, כיון דמחשבתו לאיסור הוי, והמעשה גם כן אין התירה ברור; וראה **שלמי יוסף** סימן פא.

והרש"ש הקשה אף הוא: לכאורה היא משנה מפורשת בנזיר "היפר לה בעלה והיא לא ידעה" [ועוד כמה ראיות דומות]!?

ויש לחלק, דהגע עצמך: איך יתכן לחייב על המחשבה, הלא מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה!? אלא על כרחך, לא מבעיא ליה לרבינא אלא שעשה מעשה גם כן, רק שהיא נדחית מפני מצוה כהני גווני דאיירינן בשמעתתא, אבל כל אלו שהבאתי, המעשה היתר גמור הוא, לכן הוה כמו שאינה, ולא נשארה אלא המחשבה גרידא.

וכעין זה **בחזון איש** [מנחות סימן מב יח]: נראה, דכולי עלמא מודים בסבור שהוא חלב [ונמצא שומן], וסבור שחלב מותר ואכלו, פטור, וכדאמר בהפר לה בעלה דיש לה סליחה. אלא בזמן שנעשה דבר שאסור באמת, אלא יש כאן היתר מצד אחר, כגון שיש כאן עבודה שדוחה

את השניה.

או דילמא, פטור הוא על השניה, כי **בתר מעשיו אזלינן**, ומעשיו בפטור היו, שהרי לפי האמת הראשונה היתה כחושה, והיה צריך לשחוט את השניה השמינה.(12)

אמר ענה **ליה** רב אשי לרבינא: וכי נידון זה, **לאו היינו דרבה ורבא**? וכי אין ללמוד ממה שנחלקו רבה ורבא בענין אחר, שבענינו כולם מודים שהוא חייב!?

דאיתמר: שמע אדם בשבת שטבע תינוק בים, ופרש מצודה להעלותו, והעלה דגים בלבד, פטור מכלום.(13) ואין חולק בדבר זה.

שבת או פיקוח נפש שדוחה שבת [היינו המשך הסוגיא גבי תינוק], סבר רבא, דכל שלא נתכוין לדבר מצוה, אלא נתכוין למלאכתו, אין כאן דין דחיה.

והוסיף החזון איש: ואפשר, שאין דין זה אלא לענין חטאת דצריך כפרה, אבל אינו חייב מיתה, וכן רש"י ד"ה לאיסורא פירשו לענין חטאת, וכן פירשו הר"מ פרק ב דשגגות; [יש להעיר, דלענין מצודה להצלת תינוק בהמשך הסוגיא, לא נזכר לא ברש"י ולא ברמב"ם — שבת ב טז — שהנידון הוא לענין חטאת].

והוסיף עוד: ואפשר, שאין דין זה אלא בשבת שמצותו לשבות ממלאכת איסור, וכל שנתכוין למלאכת איסור הרי לא שבת, וכי טרח באיסורא טרח, כל שלא יהיב דעתו על מצות עבודה או פיקוח נפש, אבל בדבר שאיסורו איסור חפצא, כל שהחפץ היתר אף שלא ידע ונתכוין לאיסור, פטור.

וברש"ש בפסחים עב א, צידד לומר: עד כאן אין אומרים "בתר מחשבתו אזלינן", אלא דוקא בנמצאת כחושה או טריפה בבני מעיים, שהוא דבר שאין ידוע לשום אדם, אבל השוחט פסח בשבת, והוא היה סבור שלמים הם ושחטם בשוגג, כי אז אם היה הקרבן כשר [למאן דאמר "עקירה בטעות לא שמיה עקירה" ואין כאן חסרון "שלא לשמו" הפוסל את הפסח], לא היה הוא מתחייב חטאת, ואף שהוא נתכוין לאיסור, כיון דאיכא יודעים שזה פסח ומותר לשוחטו, מה שאין כן בנידון דידן ההיתר אינו גלוי לשום אדם, ראה שם; [ודבריו שם הם כדי ליישב מה שהקשו כמה אחרונים על הסוגיא שם לדעת הסובר "בתר מחשבתו אזלינן" הובאו דבריהם ב"שלמי יוסף" סימן פא].

ויש להעיר מלשון **רש"י** כאן בד"ה לאיסורא קמכוין, שכתב "דעדיין לא נודע **לו** כחישת הראשונה".

12. ביארו **התוספות**, שאף לפי סברא זו דבתר מעשיו אזלינן, מכל מקום אין לפטור גם בנשפך דם הראשונה לאחר שחיטת השניה, וכמבואר לעיל דבזה פשיטא שהוא חייב; ומשום ד"התם [גבי כחושה בבני מעיים] אם יבא אליהו ויאמר שהיא כחושה בבני מעיים, היה מביא שמינה"; וביאר ב"צאן קדשים": התם בשעת מעשה שפיר עבד, שהרי היתה כבר כחושה רק שהוא לא ידע, אבל הכא, בשעת שחיטת שניה הרי עדיין לא נשפך דם הראשונה, ושלא כדין שחטה, ולפיכך חייב הוא על השניה.

ואולם **שיטת הרמב"ם** היא [כמו שביארה ה"לחם משנה" שגגות ב טו] שלפי מה דקיימא לן ד"בתר מעשיו אזלינן", הרי הוא פטור אפילו בנשפך דם הראשונה לאחר שחיטת השניה, ולאו דוקא בנמצאת כחושה בבני מעיים, וראה בזה **בקרן אורה** כאן, **ובאבי עזרי** הלכות יום טוב א טו במהדורא קמא.

13. לשון **הרמב"ם** [שבת ב טז] בתחילת השמועה המתבארת כאן.

ואם **שמע אדם שטבע תינוק בים, ופרש** באותו מקום **מצודה** [לא כדי להציל את התינוק] אלא כדי **להעלות דגים** [שדבר זה הוא אב מלאכה, שהוא מכלל מלאכת "הצד"], **והעלה דגים** בלבד במצודתו, הרי זה **חייב**, וגם בזה אין מחלוקת.

אך אם פרש כדי **להעלות דגים, והעלה דגים ותינוק**, בזאת נחלקו רבה ורבא:

רבה אמר: פטור.(14)

רבא אמר: אפילו הכי **חייב.**(15)

ומדאיתמר "שמע אדם שטבע תינוק בים", יש ללמוד: **עד כאן לא קא פטר רבה**, אלא **כיון דשמע** שטבע תינוק, **אמדינן דדעתיה נמי אתינוק** [יש לומר, שמחשבתו בפריסת המצודה היא אף על הצלת התינוק היא],(16) ולכן הוא פטור.

אבל אם **לא שמע** שטבע תינוק, ובודאי לא היתה מחשבתו על התינוק, **לא** אמר רבה שהוא פטור, כי אחר מחשבתו, שנתכוין לאיסור, אזלינן, ועל אף שהעלה את התינוק ביחד עם הדגים, אין זה מעשה הצלה שפטור עליו, אלא מעשה צייד שחייב עליו. ואף בנידון דידן, אין שחיטת השניה נחשבת כמעשה היתר, על אף שהיא היתה מותרת בשבת, כי "בתר מחשבתו אזלינן", והוא לא

---

14. **כתב החזון איש** [מנחות מב יח]: אף על גב שאם היה מתכוין לתינוק ולא לדגים לא היתה כאן מלאכת צידה כלל, דהוה ליה דגים "דבר שאין מתכוין", ואם כן הרי נמצא שאין פיקוח הנפש מכרחת את צידת הדגים, ולמה פטור הוא על הדגים!? מכל מקום, אין כאן מעשה האדם אלא פריסת המצודה, ומלאכה זו מוכרחת מפני פיקוח נפש, והילכך אף על גב דפשע במחשבתו, אין כאן מעשה איסור, ואין חייבין על מחשבה; **ובאבי עזרי** [יום טוב א י במהדורא קמא בד"ה והנה], לא כתב כן, ראה שם היטב.

15. **בשו"ת מהרי"ל דיסקין** [תקנת עגונות מב לא, הובא **בשלמי יוסף** סימן פא], תמה: לכאורה הדבר תמוה, כיון שאפילו אם היה יודע דשבת היום, היה חייב לפרוש מצודה זאת בשביל התינוק, איך שייך לחייבו חטאת על מה שעשה כתורה וכמצוה, ומצוות כאלה הא ודאי אין צריך כוונה, ומה בכך שניצודו דגים גם כן, וכל שכן אם במזיד מיירי, ודאי תיקשי דאיך מצו עדים לאתרויי ביה שלא יפרוש המצודה כיון דמושבע ועומד הוא על כך לפרוש המצודה. וכמעט שהיה אפשר לומר שאפילו העלה דגים לחודייהו ליפטר [כלומר, אף במה שנקטה הגמרא כדבר פשוט שהוא חייב, דהיינו בהעלה דגים לחוד, גם יש לתמוה, הרי באמת מעשה היתר הוא].

ומכח זה יצא לידון בדבר החדש, דמיירי בשהו עליו כבר עד שתצא נפשו, דמחזקינן ליה במת ושוב אין מוטל עליו חיוב להצילו, אלא דאיקרי מילתא שהעלהו לתינוק חי, והוה דומיא דנמצאת הראשונה כחושה בבני מעיים, דלא הוה רמיא חיובא מעיקרא לשחוט אחרת, שהרי עדיין לא ידעו דקמייתא כחושה, ושפיר מדמי להו הש"ס.

16. פירש **בשפת אמת**: נהי דדעתו היה ודאי על הדגים ואפילו לא היה שומע מהתינוק היה צד, מכל מקום עכשיו שידע, ודאי עלה ברצונו דאם תעלה מצודתו גם התינוק מה טוב; **וראה** עוד שם, ובהערה 17 אות ב.

ידע שהיא מותרת.[17]

ואיכא דאמרי: כך **אמר ליה** רב אשי לרבינא:

לאו היינו פלוגתייהו דרבה ורבא, כלומר, כשם שנחלקו שם, כך נחלקו גם בענינו, שלדעת רבה הוא פטור, ולרבא הוא חייב.

דאיתמר: **שמע**[18] אדם בשבת **שטבע תינוק**

---

17. **בשיטה מקובצת** אות ג הוסיף על מה שנכתב משמו בהערה 11 אות ב — לבאר את הטעם לחייבו כשנמצאת כחושה בבני מעיים, שהוא משום שכל החיוב להביא שמינה הוא משום מצוה מן המובחר, וכיון שלא ידע, לא היה לו להביאו:

וראה בהערה שם בשם **החזון איש והרש"ש** ביאור אחר בטעם חיובו על הכחושה.

ונחלקו אחרונים בביאור מחלוקת רבה ורבא:

ספר **תוספת יום הכפורים** [יומא פד ב] כתב, שבסוגייתנו נחלקו האמוראים כשנתכוין לתינוק ולדגים והעלה תינוק ודגים, אם הוא חייב. ביאור דבריו, שהוא נוקט בפירוש מחלוקת רבה ורבא, דלכולי עלמא כיון ששמע דעתו אתינוק, ורבא מחייבו, אף על גב שדעתו גם על התינוק.

והקשה מהא דתנו רבנן [שם]: מפקחין פיקוח נפש בשבת, והזריז הרי זה משובח, ואין צריך ליטול רשות מבית דין, הא כיצד: ראה תינוק שנפל לים פורש מצודה ומעלהו, והזריז הרי זה משובח, ואף על גב דקא צייד כוורי [דגים]; וראה מה שכתב בזה; וראה עוד **בשער הציון** סימן שכח על דברי הגמרא האלו שהובאו בשולחן ערוך שם סעיף יג, שהביא מחלוקת הראשונים, אם מותר לעשות כן אפילו אם מכוין גם בשביל הדגים.

וכן נקט **הקרן אורה** [שבת קלז בתוך הדברים], שלפי לישנא קמא מחייב רבא "אפילו דעתיה נמי אתינוק, כיון דמכוין נמי אדגים, אזלינן בתר מחשבתו", [ומלשונו מבואר, דכשמתכוין לתינוק ולדגים וגם העלה תינוק ודגים, רבא מחייבו משום סברת "בתר מחשבתו אזלינן", ואילו רבה סובר דבאופן זה אין מועיל סברת "בתר מחשבתו אזלינן"].

אך **השפת אמת** כאן, נקט מתחילה אף הוא בדעת רבא שהוא חייב אף על גב שנתכוין לתינוק, אלא שהקשה: מאי טעמא דמאן דאמר דמחייב, כיון דנתכוין לדגים ותינוק והעלה דגים ותינוק, הא מרבה בשעורין [העושה מעשה אחד, שיש בו הרבה שיעורים של חיוב, ראה בזה בהערות על סוגיית הגמרא בסמוך] לכולי עלמא [אפילו לדעת הסובר דמרבה בשיעורין אסור מן התורה], על כל פנים חיוב חטאת ליכא, [כן היא שיטת השפת אמת, אך לא כולם מודים לו]; והסיק שם, דמוכרחים לומר, דמאן דמחייב, לית ליה דדעתיה אתינוק; וראה גם **בקרן אורה** שם, שדן בדברי רבא משום ריבוי בשיעורים.

ובעיקר קושיית **השפת אמת** משום ריבוי בשיעורים, **האבי עזרי** [יום טוב א י, מהדורא קמא], הקשה כזאת, אפילו כשלא נתכוין לתינוק כלל [דלא כהשפת אמת שלא נתקשה אלא כשנתכוין לתינוק; והוא הקשה כן לדעת הסובר ריבוי בשיעורין מותר מן התורה, וראה עוד שם מה שהקשה לדעת הסובר ריבוי בשיעורין אסור מן התורה], דמכל מקום ייפטר כשהעלה תינוק ודגים, ואפילו לדעת הסובר "בתר מחשבתו אזלינן", ומשום, שהרי על מחשבה לבד אין מחייבין, אלא אם כן יש גם מעשה, וכאן אין מעשה שהוא רק תוספת, ואין נחשב למעשה על התוספת.

וראה שם שכתב, מאחר שאין דין צידה על התינוק [כי אין צידה אלא בבהמה חיה ועוף], לא שייך לפוטרו משום ריבוי בשיעורים.

18. כן מבוארת הגירסא מדברי **רש"י** ד"ה לאו

בים, **ופרש** שם **מצודה**, ולא היתה כוונתו כדי להציל את התינוק אלא כדי **להעלות דגים**, ואכן **העלה דגים** במצודתו, הרי זה **חייב** לכולי עלמא.

ואם פרש כדי **להעלות דגים**, **והעלה דגים ותינוק**:

רבה אמר: **פטור**; **ורבא אמר**: אפילו הכי **חייב**.

וטעם מחלוקתם הוא: **רבה אמר**, **פטור**, ואפילו לא שמע על התינוק, משום שהוא סובר **זיל בתר מעשיו** שהיו להצלת התינוק; ולשיטתו אף בנידון דידן אזלינן בתר מעשיו, שהיה צריך ומותר להביא מן המובחר יותר.(19)

ורבא אמר חייב, משום שהוא סובר **זיל בתר מחשבתו** שהיתה לאיסור, כדי לצוד דגים. ואף בנידון דידן אזלינן בתר מחשבתו, שהיתה לאיסור, להוסיף קרבן ציבור על הראשון שכבר הוקרב.

אמר רבא:(20) **חולה שאמדוהו** הרופאים להתרפאות **בגרוגרת אחת** שאם יאכל אותה גרוגרת תשוב רוחו אליו, **ורצו עשרה בני אדם** כדי להביא אותה גרוגרת, **והביאו עשרה גרוגרות** מן המחובר לאילן **בבת אחת**, הרי כולן **פטורין**, שכולם למצוה נתכוונו, שהזריז להציל את החולה הרי זה משובח.(21)

היינו פלוגתייהו, הובאו דבריו בהערה 19; **ובשיטה מקובצת** גרס לפי לשון זו: **לא שמע**. **ובצאן קדשים** כתב, דכן נראה גם מ**הרמב"ם ומגיד משנה** בפרק ב מהלכות שבת הלכה טז; ואחרים כתבו, שכן נראה גם מדברי הכסף משנה שגגות ב טו.

19. כתב **רש"י** בד"ה לאו היינו פלוגתייהו: דטעמא דרבה דפטר, לאו משום דשמע, אלא משום דאזלינן בתר מעשיו, והוא הדין אפילו לא שמע; והאי דנקט "שמע" לאשמועינן, דאפילו שמע, כי העלה דגים בלא תינוק, חייב.

ובצאן קדשים כתב על זה: לעניות דעתי, דזה לא איצטריך לאשמועינן, כיון דפרש להעלות דגים פשיטא דחייב, דהא לא היתה כוונתו לתינוק; ומשום הכי הרמב"ם בפרק ב מהלכות שבת [הלכה טז] שכתב מדין זה, משמיט דין זה, משום דמילתא דפשיטא היא. [אולם מה דפשיטא ליה, לא פשיטא ליה **למהרי"ל דיסקין**, וכמובא בהערה 15; וכן מבואר מדברי **החזון איש** מנחות מב יח בתוך דבריו, ראה שם].

אלא אפשר לפרש, דהא דנקט "שמע" לאשמועינן, דבשמע, דוקא נתכוין לעלות דגים והעלה דגים חייב, אבל נתכוין לעלות תינוק והעלה דגים לחוד פטור לכולי עלמא, וכן פסק שם הרמב"ם, ופשוט הוא;

20. כן גרס ב"שיטה מקובצת", ולא **רבה** כפי שהוא בספרים שלנו, וראה הערה 21.

21. נתבאר על פי לשון רש"י; ורבינו גרשום כתב "דאזלינן בתר מחשבה, וכולהו איכוונו לצורך חולה", ולכאורה נראה כוונתו שדין זה תלוי במחלוקת דלעיל אם בתר מחשבתו או בתר מעשיו אזלינן, ומי שאמר שמועה זו סובר "בתר מחשבתו אזלינן"; ולפי זה מוכרח שהוא גורס "אמר **רבה**" ודלא כה"שיטה מקובצת", שהרי במחלוקת דלעיל — לפי גירסת רבינו גרשום שהיא כגירסתנו — רבה הוא הסובר "בתר מחשבתו אזלינן".

ואפילו קצצו את הגרוגרות **בזה אחר זה**, **ואפילו קדם** החולה **והבריא בראשונה** לפני שקצצו האחרים את גרוגרותיהם.[22]

בעי נסתפק **רבא**: **חולה שאמדוהו** להתרפאות **בשתי גרוגרות** של תאנים, **ויש** באילן התאנה העומד לפניו **שתי גרוגרות** [והגרוגרת יש בה שיעור מלאכת קצירה בשבת], והיו שתי הגרורות תלויות **בשתי עוקצין** [מעין זנבות, שהגרוגרות תלויות בהן], ואם יקוץ את שתי הגרוגרות, נמצא שהוא עושה שני מעשי קצירה, אך צריך הוא לכל מה שנקצר על ידו לרפואת החולה —

ויש באילן עוד **שלש** גרוגרות **בעוקץ אחד**, ואם יקוץ את העוקץ האחד, הרי מצד אחד הוא עושה רק מעשה קצירה אחד, אך מצד שני, בקצירה האחת הזאת הוא קוצר גרוגרת נוספת, שאין בה צורך לחולה —

הי מינייהו מייתינן, מאיזה מהם יביאו?

וצדדי הספק הם:

האם **שתים מייתינן**, ואף שיש כאן שני מעשי קצירה, כיון **דכולם חזו ליה** [ראויים לו], ואינו מוסיף מה שאינו נצרך לו.[23]

או דלמא שלש[24] **מייתינן**, ואף שנקצרת על ידו כמות יותר מהנצרך לו, משום **דקא ממעטא קצירה**, שהרי כשהוא קוצץ את העוקץ האחד שיש בו שלש גרוגרות, אין הוא עושה אלא מעשה קצירה אחד.[25]

ופושטת הגמרא את הספק: **פשיטא**, **שלש מייתינן**, קוצץ הוא את העוקץ היחיד, שבו שלש גרוגרות.

ואף שבמשנתנו אמר רבי ישמעאל שעדיף סד-ב
למעט בכמות התבואה הנקצרת, ולכן אינו מביא עשרון אלא משלש סאין, ואינו קוצר חמש סאין להביא מתוכם את העשרון, אף על פי ש"שביחא מילתא" לעשות כן, מכל מקום, אין זה דומה לענייננו, משום **דעד כאן לא קאמר רבי ישמעאל התם** במשנתנו שיש

---

22. "ויש להם שכר טוב מאת ה'", **שולחן ערוך** שכח טו.

ובמשנה ברורה שם כתב בטעם פטורם, משום שכל אחד חשב שהוא יקדים. **ובביאור הלכה** שם, הוסיף: ומיירי בחולי בהול, דאם לא כן מסתברא שאסור להרבות בגברי, ומי עדיף הא מהא דמספקינן [לקמן בעמוד זה] אי תרי בתרי עוקצין, או תלתא בחדא עוקץ, אלמא, דהיכא דאינו בהול חשבינן בכל דבר להקל החילול; וראיתי **באליה רבה** שהביא בשם תשובת **הרמ"א**, דאפילו שנים יכולים לעשות מלאכה אחת כמו בחול, ונראה, דמיירי שעל ידי שנים אפשר שתהא נגמרת המלאכה מהר, אבל בלאו הכי אסור.

23. משמע מדברי הגמרא, שלא נסתפקה הגמרא להעדיף את השתים, אלא משום שבאופן זה אינו עושה את מה שלא נצרך לו, אבל אם דרך משל אמרו הרופאים, שיכול הוא להתרפאות במין אחד בכשיעור שתי גרוגרות, או ממין אחר בכשיעור שלש גרוגרות, ויש לו את השתים ממין האחד בשני עוקצין, ואילו את השלש מן המין השני בעוקץ אחד, בזה פשיטא שיעדיף את השלש, כי מיעוט בקצירה עדיף מריבוי שיעורים; וראה בזה בהערה בהמשך הסוגיא.

24. בשיטה מקובצת גרס "שלש **מינייהו** מייתינן", ואין הגירסא מובנת.

25. כתב **הר"ן** [ביצה ט ב מדפי הרי"ף, ד"ה

ומיהא] להוכיח מסוגייתנו דאיבעיא לן: חולה שאמדוהו לשתי גרוגרות. ועד כאן לא איבעיא לן התם [לבצור את העוקץ בעל שלש הגרוגרות], אלא כי האי גוונא, דבשתים בשני עוקצין איכא רבוי בצירה, אבל משמע דפשיטא לן, דשתים בעוקץ אחד ושלש בעוקץ אחד, דשתים מייתינן שלש לא מייתינן, דלרבויי בשיעורא [כלומר, להוסיף בכמות הנקצרת על ידי מעשה אחד של קצירה] אסור.

והקשה **הר**״ן שם מכח סוגייתנו, על המבואר שם דממלאת אשה ביום טוב קדירה של בשר, ואף על פי שאינה צריכה אלא לחתיכה אחת, וכן הביא שם דלענין מילה בשבת, כשצריכה אמו להחם חמין לרפואתה, מותר להוסיף בשביל התינוק, ואף שאין בו סכנה; והרי כיון דריבוי בשיעורין אסור, למה מותר להוסיף!?

והביא בשם **הר**״**י** [והוא בתוספות בסוגייתנו], שביום טוב שאינו אלא איסור לאו, הקילו, ובמילה באמת אינו מותר אלא על ידי גוי; ובשם **הרשב**״**א** הביא, שגם משום מצות מילה הקילו.

ומבוארת שיטת הר״י והרשב״א, שריבוי בשיעורין אינו אסור אלא מדרבנן.

ומיהו נסתפקו אחרוני זמננו, אם לדעת הרשב״א אפילו שלא במקום פיקוח נפש או היתר אחר, אין תוספת איסור בריבוי השיעורים, ותוספת זו אינה אסורה אלא מדרבנן; או שמא, אף הרשב״א מודה שיש בזה תוספת איסור דאורייתא, ולא אמר הרשב״א אלא, דבמקום שהמעשה מותר, אין איסור מן התורה להוסיף על השיעור, כל עוד שלא הוסיף על המעשה, אבל במקום שאין היתר על המעשה, כי אז מן התורה יש איסור תורה נוסף על ריבוי השיעורים; והרחיבו בזה בראיות מדברי הראשונים והאחרונים.

והר״ן תמה על המבואר מדבריהם שריבוי בשיעורין אינו אסור אלא מדרבנן:

אם כן, מאי קמיבעיא לן התם במנחות!? [והרי] פשיטא דמשלש מייתינן, דרבויי בשיעורא לא מיתסר אלא מדרבנן [לשיטות אלו], וריבוי קצירה מיתסר מדאורייתא, דהא אילו אמדוהו לגרוגרת אחת [יש שם תיקון בלשון: דהא תלמודא אמר אילו לא אמדוהו אלא לגרוגרת אחת], ומייתי שלש בעוקץ אחד, לא עבר אדאורייתא כלל, ואילו הביא שתים בשני עוקצים לוקה וחייב חטאת!?

וב״**שפת אמת**״ כאן כתב שלעולם ריבוי בשיעורין מדרבנן; מיהו הכא בצריך לחולה שתי גרוגרות, אילו יש שנים בעוקץ אחד ושנים בשני עוקצין וקצץ אלו השנים בשני עוקצין, לא עבר איסור תורה, כיון דעל כל פנים בשני אלו נתרפא החולה, אף על גב שהיו יכולין לקוץ הני שנים שבעוקץ אחד, מכל מקום, כיון דכל הקציצות בעבור החולה, לא הוי רק איסור דרבנן גם כן, ולהכי מיבעיא לרבא הי עדיף; ואף על גב דלולי החולה מרבה בתלישה מן התורה ומרבה בשיעורין דרבנן, מכל מקום עתה דתרווייהו דרבנן שפיר מספקא ליה, דאפשר דעדיף שתים בשני עוקצין, כיון דכל המעשה נצרך לחולה, אבל שלש בעוקץ אחד, הא יש בתוכו מקצת שאינו צורך החולה;

ובאבי עזרי [יום טוב א י מהדורא קמא], כתב על זה: לפי שיטת הר״י והרשב״א צריכין לפרש, שזהו באמת מה שאמרה הגמרא: פשיטא דשלש מייתינן, משום דמיעוט בצירה עדיפא; והיינו שאין כלל ספק כאן, שמיעוט בצירה הוא, ובריבוי השיעורין אין איסור, והוא בגדר קושיא על הספק, דמה יש להסתפק כל עיקר; וראה שם שביאר בזה את הרי״ף [סוף מסכת יומא] שהשמיט את הבעיא, וכתב שם הרמב״ן במלחמות בטעמו: ״דפשיטא מילתא דכל היכא דאפשר למעט בבצירה ממעטינן, ובגמרא נמי פשיטא להו ואין הדבר צריך תלמוד״.

למעט בכמות הנקצרת,[1] **אלא דכי ממעט באכילה** [כאשר קוצר פחות "אוכל", דהיינו שלש סאים בלבד], **קא ממעט** בזה את כמות **הקצירה**, שהרי קוצר פחות סאין.

אבל הכא, דכי קא ממעט ב"אכילה" קא מפשא קצירה [מרבה הוא בקצירה], שאם נאמר לו להעדיף את שתי הגרוגרות שבשני העוקצין כדי למעט בכמות האוכל שהוא קוצר, הרי הוא מרבה במספר הקצירות, שהרי קוצר הוא שתי פעמים, ובזה לא אמר רבי ישמעאל שימעט באוכל, אלא **ודאי שלש מייתינן**, יקצוץ בפעם אחת את העוקץ שיש בו שלש גרוגרות, ולא יקצוץ את שני העוקצין, ואף שממעט בכמות הנקצרת.

ובאבי עזרי שם, הקשה בהיפוך על דעת הר"ן: לשיטת הר"ן דאף אם שיעור אחד הותר על ידי פיקוח נפש, גם כן יש חיוב על התוספת, אם כן אם בוצר העוקץ שיש בו שלש גרוגרות צריכים לשלש דחיות על שלשה לאוין, מאחר שיש מעשה בצירה על כל שיעור ושיעור; ואם יעשה שתי בצירות על שני עוקצין שיש לכל עוקץ ועוקץ גרוגרת אחת, יעבור רק על שני לאוין, וצריכין רק לשתי דחיות; וממילא, בדין שיבצור השתים ולא השלש;

וראה עוד מה שכתב על קושיית האבי עזרי בשלמי יוסף סימן פב, ובמה שהביא שם מ**המנחת חינוך**, רצח אות יז.

1. לשון **רש"י** הוא: דעד כאן לא אמר רבי ישמעאל במתניתין למיבצר בלקיטת התבואה, אלא משום דכי ממעט באכילה, כלומר — בתבואה, ממעטת קצירה, דלא קצר אלא שלש סאין, אבל הכא דכי ממעט בהנאת [לכאורה לשון "בהנאת" לאו דוקא הוא] האוכל — מפיש בקצירה, דתליש שני עוקצין, לא אמר דלימעוט באוכל.

והנה לעיל מבואר בטעמו של רבי ישמעאל, שהוא משום "מוטב שירבה במלאכה אחת בהרקדה, ואל ירבה במלאכות הרבה", ולפי פשטות כוונתו, שמלאכה אחת החוזרת על עצמה הרבה פעמים עדיפה מהרבה מלאכות פעם אחת, אין מובנת כאן הגמרא, דאם כן מה ענין זה לענינו.

ומבואר לכאורה מסוגייתנו, שעיקר טעמו של רבי ישמעאל הוא משום דבשלש סאין מחלל הוא את השבת בכמות קטנה מבחמש סאין, והיינו דאמרה הגמרא ד"ממעט באכילה", וכן בלשון רש"י "אמר רבי ישמעאל דלימעוט באוכל", [ומה שאמרה הגמרא "מוטב", היינו כאילו אמרה הגמרא: מוטב למעט בכמות, אף על פי שמבחינת מספר המלאכות אין הבדל ביניהם, שכאן עושה מלאכה אחת הרבה פעמים, וכאן עושה מלאכות הרבה פחות פעמים]; ומשמע לכאורה עוד, שהטעם למעט בכמות, הוא משום שיש כאן עודף שאינו נצרך לו והוא מחלל עליו שבת, כי הוא הרי אינו צריך אלא לעשרון; ואף שגם בשלש סאין יש עודף שאינו נצרך לו, מכל מקום העודף פחות מאשר בחמש סאין; וההכרח לזה, שהרי בתחילה דנה הגמרא למעט ולהביא שתי גרוגרות משום שאינו צריך אלא לשתים, ועל זה מביאה הגמרא את רבי ישמעאל, ומשמע שגם רבי ישמעאל מטעם זה הוא שאמר למעט.

ובעיקר הדבר שמביאה הגמרא מרבי ישמעאל אף שחכמים נחלקו עליו, וכמבואר בסוגיא לעיל ובהערות שם, היינו משום שאין הם חלוקים על העדפה זו של רבי ישמעאל, אלא שלדעתם אילו היה שביחא מילתא להוציא עשרון מחמש סאין, היינו עושים כן על אף העדפה זו, אבל בנידון דידן שאין שייך כן, אף חכמים היו מודים לרבי ישמעאל שמיעוט בכמות עדיף.

מתניתין:

מצות מנחת **העומר להביאו מן** התבואה שבמקום **קרוב** לירושלים —

ואם עדיין **לא ביכר** [לא נתבשל כל צרכו][2] **הקרוב לירושלים, מביאין אותו מכל מקום.**

ומעשה היה **שבא העומר מ"גגות צריפין"**, שהוא מקום המרוחק מאד מירושלים, ומעשה שבאו **שתי הלחם** [הבאים בעצרת להתיר את החדש במקדש] **מ"בקעת עין סוכר"**, שאף הוא מקום רחוק מירושלים, ומשום שלא היתה להם תבואה בסמוך לירושלים, וכפי שיתבאר בגמרא.

גמרא:

שנינו במשנה: מצות העומר להביא מן הקרוב:

שואלת הגמרא: **מאי טעמא?**

איבעית אימא: משום שנאמר במנחת העומר "ואם תקריב מנחת בכורים לה', אביב קלוי באש, גרש **כרמל תקריב** את מנחת בכוריך". ו"כרמל" היינו שתהא התבואה רכה ונמללת ביד,[3] ואם יביאנה ממקום רחוק, הרי נושבת בה הרוח, ומתקשה בדרך.

ואיבעית אימא: משום ד"אין מעבירין על המצוות", ולכן, מצוה לקצור עומר במקום הקרוב לירושלים, כדי לא להעביר על העומר הקרוב ולהביא את הרחוק.[4]

שנינו במשנה: **מעשה שבא העומר מגגות צריפין**, ושתי הלחם מבקעת עין סוכר:

---

2. **בכתבים המיוחסים לגרי"ז** נסתפק האם דין זה שצריך מבושל כל צרכו, הוא דין מסויים בעומר, או שהוא דין בכל המנחות, וראה שם שהאריך בזה.

3. כן פירש **רש"י** כאן. ואולם מחלוקת תנאים היא לקמן סו ב, תנא קמא מפרש "כרמל — רך ומל", וזה הוא כפירוש רש"י כאן; ואילו דבי רבי ישמעאל תנא: "כרמל — כר מלא", והיינו כפירוש רש"י בחומש "בעוד הכר מלא, שהתבואה לחה ומלא בקשין שלה".

וראה לקמן **פד א**, שסבר שם רמי בר חמא למימר: אף אם מביא מתבואה ישנה של השנה שעברה, מתקיים "כרמל", אם בשעת קצירה היה כרמל; ואמר לו רב חסדא "אמר קרא **כרמל תקריב**, בעינא כרמל בשעת הקרבה", וזו היא כוונת לשון הגמרא כאן "כרמל תקריב", כלומר, לכך אי אפשר להביא מן הרחוק לירושלים, ומשום שאין די במה שיהא כרמל בשעת קצירה, אלא צריך שיהא "כרמל תקריב", וזה אי אפשר אלא כשמביא מן הקרוב לירושלים.

ובהמשך הסוגיא שם משמע בפשוטו, שמחלוקת אמוראים היא בזה, דאיתא התם בענין זה "איתמר: רבי יוחנן אמר כרמל תקריב, רבי אלעזר אומר: ראשית קצירך". ואפשר, שלכן הביאה כאן הגמרא טעם נוסף ש"אין מעבירין על המצוות", והוא טעם לשיטת הסוברים שלא בענין "כרמל תקריב", ודי שתהא כרמל בשעת קצירה.

4. נתבאר על פי **רש"י** במסכת **יומא** לג א. והוסיף: ונפקא לן במכילתא מ"ושמרתם את המצות", קרי "את המצוות", לא תמתין לה שתחמיץ ותיישן. **וברש"י** במסכת **מגילה** ו ב: משבא לידי אקדים לעשות, דהכי תניא במכילתא "ושמרתם את המצות" אם באת מצוה לידך אל

תנו רבנן:(5) **כשצרו מלכי בית חשמונאי זה על זה**, שהיו שני אחים מבית חשמונאי רבים ביניהם על המלוכה, **היה הורקנוס** [אחד האחים] **מבחוץ** לחומת ירושלים, שהיה צר על ירושלים והביא עמו חיל רומאים, **וארסטובולוס** [אחיו] היה **מבפנים** לחומה.

בכל יום היו אנשי ירושלים הנתונים במצור, **משלשלים להן** לאלו שצרו עליהם, **דינרים** מתרומת הלשכה **ב**אמצעות **קופה**, **והיו מעלין להם** אלו שצרו מבחוץ, **תמידים** כדי להקריבם על המזבח.

היה שם בפנים, בין אנשי ירושלים, **זקן אחד, שהיה מכיר בחכמת יוונית,**(6) **ולעז להם** לאותם שבחוץ **בחכמת יוונית, ואמר להן:**(7)

כל זמן שעסוקין אלו שבפנים **בעבודה, אין** הם **נמסרים בידכם!**"

ובעקבות דבריו: **למחר, שילשלו דינרין בקופה, והעלו להם** אותם שבחוץ — **חזיר**.

תחמיצנה.

כתב **רש"י** בסנהדרין יא ב ד"ה על שתים [בתוך דבריו]: הואיל ומביאין עומר מעבר הירדן או מגליל, דתנן במנחות: כרמל רך ומלא בעינן, מיכן אמרו: אין מביאין עומר אלא מן הקרוב לירושלים, **דהיינו יהודה**, לא ביכר הקרוב לירושלים, מביאין אותו ממקום רחוק. ויש לדון בדבריו, אם זה הוא רק לפי הטעם דכרמל, או אף לטעם ד"אין מעבירין על המצוות". וראה עוד במשנה לקמן פג ב מהיכן היו מביאים את העומר, ומה שנתבאר בהערות שם.

ובכתבים המיוחסים **לגרי"ז** כתב, ש"אין מעבירין על המצוות" האמור כאן הוא משום שיש בעומר מצות קצירה, מה שאין כן בשאר מנחות, ולכן דין זה הוא דוקא בעומר;

[וראה **בתוספות** לקמן פה א ד"ה אין מביאין, שמתחילה צידדו לומר לפרש את הברייתא שם — שגם בכל המנחות מביאין מן הסמוך לירושלים. ושוב כתבו פירוש אחר בברייתא שם, וסיימו "דלא מישתמיט בשום דוכתא, דליבעי במנחות מן הקרוב לירושלים"].

עוד מבואר שם, שלכאורה יש נפקא מינה בין הטעמים המבוארים בגמרא, והיינו באופן שאין שלוחי בית דין יוצאים מירושלים, אלא ממקום אחר, דאז יהיה הדין בהיפוך, שמצוה להביא מן הקרוב להם, מה שאין כן לפי טעם "כרמל"; וגם לכאורה יש נפקא מינה, דאם משום כרמל, מסתמא יש איזה שיעור לקורבה, ואינו חייב להביא מן הסמוך ממש לירושלים, מה שאין כן מטעם "אין מעבירין על המצוות", ואולם לא ניחא לו בזה שיהיה נפקא מינה ביניהם; וגם נתקשה הגרי"ז בלשון המשנה "**מצות העומר** להביא מן הקרוב", שהרי אין זו מצות העומר אלא לפי טעם "כרמל", אבל משום "אין מעבירין על המצוות" אין זו מצות העומר, אלא שממילא מוכרח הוא להביא מן הקרוב שלא יעביר על המצוות.

וראה שם, שמכח טעמים אלו נקבע מקום לעומר להביאו מהמקום הקרוב לירושלים.

5. **רש"י** קיצר כאן בפירוש הברייתא, והיא מתבארת כאן על פי פירושו בבבא קמא פב ב, שם מובאת ברייתא זו.

6. "חכמת יוונית" אינה לשון יוונית, כמפורש בבבא קמא פג א; ורש"י פירש כאן "רמיזות", ושם כתב "חכמת יונית: בני פלטין הקרובים למלכות מספרין בה".

7. בברייתא המובאת בבבא קמא אין תיבות

כיון שהגיע החזיר **לחצי החומה, נעץ** החזיר **צפרניו בחומה** כדרך החזיר כשגוררים אותו, **ונזדעזעה ארץ ישראל** מחמת המלך שבערה על חילול שמו,[8] **ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה.**

באותה שעה אמרו:

א. **ארור** האיש **שיגדל חזיר.**[9]

ב. **וארור** האיש **שילמד** את **בנו חכמת יוונית.**

ועל אותה שעה שצרו על העיר, והחריבו את תבואות השדה שסביבות ירושלים, **שנינו: "מעשה שבא העומר מגגות צריפין, ושתי הלחם מבקעת עין סוכר".**

ומספרת הגמרא כיצד היה מעשה:

כי מטא עומר, לא הוו ידעי מהיכא איכא לאתויי [כשהגיע זמן העומר לא היו יודעים היכן יש תבואה להביא ממנה עומר] —

אכריז, הכריזו: כל מי שיודע היכן יש תבואה, יבוא ויודיע!

אתא ההוא חרשא, ובא חרש, השומע ואינו מדבר, **אותיב חדא ידא אאיגרא, וחדא [ידיה] [ידא] אצריפא,** הניח את ידו האחת על הגג, ואת ידו השניה על הצריף, שהוא מבנה העשוי מענפי ערבה ואין לו גג —

לא הבינו חכמים את כוונתו. **אמר להו מרדכי** [היהודי, מימי אחשורוש שהיה באותו זמן],[10] והבין את רמיזתו של אותו חרש:

מי איכא דוכתא, האם יש מקום, **דשמה,** ששמו הוא **"גגות צריפין" או "צריפין גגות"?**

בדקו ואשכחו, ואכן בדקו ומצאו ששם היתה תבואה.

וכעין זה היה גם בעצרת עם שתי הלחם, שהם באים מן החיטים, שלא כעומר שהוא בא מן השעורים:

כי בעי לאתויי שתי הלחם, לא הוו ידעי מהיכא איכא לאתויי [כשרצו להביא שתי הלחם שהם באים מחיטים, לא היו יודעים היכן יש תבואה להביא ממנה] —

הכריזו: כל מי שיודע יבא ויודיע!

אתא ההוא גברא חרשא, אותיב חדא ידיה אעיניה וחדא ידא אסיכרא [הניח את ידו האחת על עינו, ואת ידו השניה על הסיכרא, הוא החור שבמזוזת הדלת, לשם תוחבים את בריח הדלת]; ולא היו יודעים חכמים את פשר רמיזותיו:

אמר להו מרדכי: ומי איכא דוכתא דשמה

"אמר להן", שהו באמת מיותרות. ואם גרסינן להו היינו כמו "לאמר".

8. **רש"י** סוטה מט ב.

9. כתב **המאירי** בבבא קמא: אם כי בלאו הכי אסור לעשות מסחר בחזירים ובכל נבילות וטרפות, מכל מקום, הוסיפו על זה את עונש החרם.

והרשב"א שם תירץ, שבחזירים אפילו אם נזדמנו לו או נפלו לו בירושה, אסור לגדלם, אלא מוכרם על יד על יד.

10. **כן פירש רש"י**; אבל **התוספות** תמהו על

"עין סוכר" או "סוכר עין"?

בדקו, ואשכחו. אכן בדקו ומצאו.

ואגב מעשה זה מביאה הגמרא עוד מדברי מרדכי שהיה מפענח דברים סתומים:

א. "זבה גדולה", שהיא אשה אשר זב ממנה דם נדות בתקופה שהיא "לא עת נדתה" [במשך שלשה ימים], הרי היא צריכה לספור שבעה ימים נקיים מראיית הדם, ולאחריהם היא מביאה "קן" [שני עופות] לקרבן, האחד לחטאת, והאחד לעולה.

ב. יכול אדם להתנדב מעצמו קן עופות לקרבן עולה, אך אינו יכול להתנדב להביא חטאת העוף, כי היא אינה באה בנדבה.

ומביאה הגמרא מעשה שאירע עם **הנהו** אותן **שלש נשים, דאייתו שלש קינין,** שהביאה כל אחת מהן "קן" של שני עופות להקרבה במקדש —

חדא אחת מהן **אמרה:** קן זו אני מביאה **לזיבתי!** למלאות חובתי כדין זבה הבאה להטהר, שמביאה קן של שני עופות, אחד לעולה ואחד לחטאת.

וחדא מהן **אמרה:** קן זה אני מביאה **ל"ימתי".**

וחדא אמרה: לעונתי אני מביאה קן זה.

סבור מינה, הבינו השומעים את דבריהן שהם כפשוטן, ש"**זיבתי**" היינו **זבה ממש,** וש"**לימתי**" היינו **לימתי ממש,** וש"**לעונתי**" היינו **לעונה ממש, דכולהו,** שבכל שלשת הקינים **חדא חטאת וחדא עולה.**

והיינו, שהאחת מביאה את הקן לטהרתה מזיבתה, ואף השניה לטהרת זיבתה היא מביאה קן, וקראה לזיבתה "ים", על שם שהיא שופעת דם כים. ואף השלישית לזיבתה היתה מביאה, וקראה לה "עונה", על שם "עונת קרבן זיבתי", והיינו, שיום השמיני לזיבתי הוא.

ולכן יש להקריב מכל קן עוף אחד לחטאת ועוף אחד לעולה.

אמר להו מרדכי: זו — מנין לכם!? והרי יתכן שקיני נדבה הם, ושני העופות הם לעולה, כי **שמא** האשה הראשונה שאמרה "לזיבתי", **בזוב סיכנה,** כוונתה היתנ לומר שהיתה זבה, ונסתכנה בזמן הזיבה, ולכן היא מביאה עתה קן לדורון ובו שני עופות לעולה. ואף השניה שאמרה "לימתי", **שמא בים סיכנה,** וקרבן נדבה היא מביאה עתה על שניצלה מן הסכנה שבים. ואף זו שאמרה "לעונתי", **שמא בעינה סיכנה,** ומביאה קרבן נדבה על שניצלה עינה. **דכולהו עולות נינהו.**

בדוק ואשכחו [בדקו ומצאו שאכן כך היה מעשה].

והיינו דתנן, וזו היא ששנינו במסכת שקלים [ה א]: סה-א

אלו הן הממונים שהיו במקדש: **פתחיה על**

זה שיאריך ימים מזמן גלות בבל ועד ימי מלכי חשמונאי.

ולכן פירשו שעל שם מרדכי הראשון היו נקראין הממונים על שמו, לפי שאינם ממנים

הקינין(1)

[על השופר ששמו "קינין", לפי שהזב והזבה והיולדת כשרוצים להביא קיני חובה, אין הם קונים את העופות בעצמם, אלא נותנים מעותיהם ל"שופרות" שבמקדש, והממונים על השופרות לוקחין המעות ומביאין בהן קינין].

פתחיה **זה מרדכי, ולמה נקרא שמו פתחיה, שפותח דברים ודורשן, ויודע בשבעים לשון"**.

והרי תיקשי, לכאורה, על המשנה הזאת בשקלים: הרי **כולהו סנהדרין נמי ידעי שבעים לשון**, ומה חידוש הוא במרדכי, שהיה מן הסנהדרין, שהיה יודע בשבעים לשון!?

דהרי **אמר רבי יוחנן: אין מושיבים בסנהדרין, אלא בעלי חכמה, בעלי מראה, בעלי קומה** [כדי שירתתו מהם בעלי דינים ולא ישקרו], **בעלי זקנה, בעלי כשפים** [כדי שאם יהא הנידון מכשף, והאור לא ישלוט בו, יעשו הם מכשפות, וימיתוהו בכל מיתה שיוכלו](2)

ויודעים שבעים לשון, כדי **שלא תהא סנהדרין** צריכה להיות **שומעת** את בעלי הדינים **מפי המתורגמן**, שמא יחליף המתורגמן את טענותיו, ויחייבוהו שלא כדין.(3)

אלא, דמרדכי **הוה בייל לישני, ודריש** [היה בולל ומערבב הלשונות] כגון "עין סוכר" ו"גגות צריפין" —

והיינו נמי **דקרו ליה** [בספר נחמיה ז ז]: הבאים [משבי הגולה] עם זרובבל: ישוע, נחמיה, **מרדכי בלשן** [בולל לשונות]".(4)

אלא בקיאים בעלי שכל ומדע.

1. פירש **בתקלין חדתין** בשם **הגר"א**:

פתחיה על הקינים: כגון זב וזבה ויולדת שמביאין קיני חובה, נותנים מעותיהם לשופרות שבמקדש, והממונים על השופרות לוקחין המעות ומביאין בהן קינין; והיה צריך שיתמנה על זה חכם גדול ובקי כדתנן "קינין ופתחי נדה, הן הן גופי הלכות".

2. כן פירש **רש"י** כאן. ובסנהדרין יז א הוסיף: ולגלות על המכשפים המסיתין ומדיחין בכשפיהן, כגון המצרים; ובתוספות כתבו: פירש רב האי גאון: כדי לידע את הדין, כדאמרינן [סנהדרין סז א]: [המכשף] העושה מעשה חייב, האוחז את העיניים, פטור; והיינו דקאמר רבי אליעזר [סנהדרין סח א]: אני שונה שלש מאות הלכות בנטיעת קישואין [הלכות מיני כשפים, שעל ידיהם מתמלא כל השדה קשואין], וכדאמרינן נמי [שם]: "לא תלמד לעשות כתועבות הגויים ההם", אבל אתה למד להבין ולהורות; וראה שפת אמת.

3. כן פירש **רש"י** כאן; אך בסנהדרין יז א פירש: שכשבאים עדים לועזים להעיד בפניהם, לא יצטרכו להעמיד מליצים ביניהם, דהוה ליה "עד מפי עד".

4. ביאר **ב"תקלין חדתין"** שם: ויודע בשבעים לשון: הוא סיומא דמילתא, דלהכי מינוהו לזה, לפי שכל הנשים שמביאין הקינים לשונם משובש לארצותם ללשונותם, ומשובש גם כן, והוא היה מבין כל שבעים לשון, וממילא הבין כל שיבושי אותן הלשונות, וכדמפרש בגמרא על

מתניתין

כיצד היו עושין את קצירת העומר במוצאי יום טוב ראשון של פסח?

שלוחי בית דין יוצאין מערב יום טוב הראשון של פסח, **ועושין אותן** [את התבואה האמורה ליקצר] **כריכות במחובר לקרקע** [כורכים וקושרים את ראשי השבלים בעובי מלא אגרוף] **כדי שיהא נוח לקצור** במהירות על ידי הכריכה.

כל העיירות הסמוכות לשם למקום הקצירה,(5) **מתכנסות לשם** ביום טוב **כדי שיהא נקצר** מיד כשחשיכה **בעסק גדול** [בקול המולה ופרסום].

כיון שחשיכה מוצאי יום טוב ראשון:

אומר להן [שואל כל אחד משלשת הקוצרים(6) בקול את העם שהתכנסו שם]:

"**בא השמש**" [האם כבר שקעה השמש שאוכל לקצור, שמצות קצירה בלילה, ולא אחלל יום טוב]? והעם עונים **ואומרים**: "**הין**" [אכן שקעה השמש]; ושוב שואל כל אחד מהם "**בא השמש**", והם **אומרים**: "**הין**"; וכן פעם נוספת כמבואר בהמשך המשנה.

ועוד שואל כל אחד מהקוצרים: "**מגל זו**" [האם במגל זה אקצור]? והעם עונים **ואומרים** "**הין**"; ושוב שואל "**מגל זו**" **ואומרים** "**הין**", וכן פעם נוספת.

ועוד שואל "**קופה זו**" [האם בקופה זו אשים את התבואה]? **ואומרים** "**הין**"; "**קופה זו**"? **ואומרים** "**הין**", וכן פעם נוספת.

בשבת מוסיפים הם כאן שאלה נוספת:

אומר להן "**שבת זו**" [האקצור בשבת זו], **ואומרים** "**הין**"; "**שבת זו**"? **ואומרים** "**הין**".

ועוד שואל בכל הימים: "**אקצור**"? **והם אומרים לו** "**קצור**"!; "**אקצור**"? **והם אומרים לו** "**קצור**".

שלש פעמים היו שואלים **על כל דבר ודבר**, **והן אומרים לו: הין** [על השאלה הראשונה] **הין** [על השניה] **והין** על השלישית.

וכל כך שאלות שהיו שואלים **למה? מפני הבייתוסים** [תלמידיו של בייתוס, שהיו כופרים בתורה שבעל פה] **שהיו אומרים: אין קצירת העומר במוצאי יום טוב**, אלא ממחרת שבת בראשית שלאחר יום הראשון של פסח, והיו מגביהים את קולם כדי שישמעו הבייתוסים להוציא מליבם.

גמרא:

תנו רבנן במגילת תענית: **אלין יומיא דלא**

אחת שאמרה "לזיבתי". ומה שנתבאר בפנים הוא על פי רש"י.

5. כתב **השפת אמת**: אפשר דהיינו כשמצאו תבואה במקום רחוק, אבל כשקוצרים מן הקרוב לירושלים [ראה משנה לעיל סד ב], הלא כל ישראל היו שם ברגל ולקרבן פסח; ורחוק לומר, כיון דהעולים לרגל טעונים לינה, אסורים לצאת מן העיר אפילו לפי שעה ולחזור מיד.

6. כמבואר לעיל במשנה הראשונה, שהיו שלשה קוצרים בשלשה מגלים ושלש קופות, כן ביאר ה"תוספות יום טוב"; ולא ניחא לו לפרש: שלשת השאלות שבמשנתנו הן שלש שאלות של

להתענאה בהון, ומקצתהון חמורים יותר **דאף לא למספד בהון** [אלו הם הימים שקבעו חכמים לא להתענות בהם, ואלו הימים שהוסיפו לאסור אפילו מספד]:

מריש ירחא דניסן עד תמניא ביה, איתוקם תמידא [מראש חודש ניסן ועד יום השמיני בו, הוקם משפט התמיד על מכונו; ומפרש לה ואזיל], וקבעו ימים אלו **דלא למספד.**(7)

ומתמניא ביה ועד סוף מועדא [פסח], **איתותב חגא דשבועיא** [משמיני בניסן ועד סוף הפסח, העמד משפטו של חג השבועות על מכונו, ומפרש לה ואזיל], וקבעו ימים אלו **דלא לאיתענאה** בלבד, אבל מספד מותר.(8)

ומפרשת הגמרא: **מריש ירחא דניסן ועד תמניא ביה, איתוקם תמידא, דלא למספד:**

שהיו צדוקים אומרים: יחיד מתנדב ומביא את **התמיד** הבא בכל יום, ואינו בא משל ציבור.

ומפרשת הגמרא: **מאי דרוש** הצדוקים?

דכתיב בפרשת התמיד [במדבר כח ד]: "**את הכבש אחד תעשה בבוקר, ואת הכבש השני תעשה בין הערבים**", הרי שאמרה תורה "תעשה" בלשון יחיד.

ומפרשת עוד הגמרא: **מאי אהדרו להו** [מה השיבו והוכיחו להם החכמים]?

דכתיב בפרשת התמיד: "**את קרבני לחמי לאשי ריח ניחוחי תשמרו**", הרי שאמרה תורה "תשמרו" בלשון רבים, ללמד: **שיהיו כולן באין מתרומת הלשכה** [שהיו ישראל נותנים שקליהם בלשכה המתוקנת לכך, ומשם היו תורמים לקופות, מהם קנו קרבנות ציבור].

תו מפרשינן: **מתמניא ביה ועד סוף מועדא, איתותב חגא דשבועיא, דלא להתענאה:**

שהיו בייתוסין אומרים: עצרת [חג השבועות] לעולם **אחר השבת** היא. כלומר, זה שאמרה תורה לגבי העומר ותחילת הספירה "ממחרת השבת יניפנו הכהן. וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה", היינו למחרת "שבת בראשית", וספירת שבע השבתות מסתיימת בשבת, ולמחרתו הוא חג השבועות.

נטפל להם רבן יוחנן בן זכאי, ואמר להם: שוטים, מנין לכם לפרש כן!?

שלשה קוצרים.

7. **לקמן מפרש** שניצחו החכמים את הצדוקים שהיו חלוקים עליהם, ומאחר שהיה קצת ראיה לדבריהם, כדלקמן, היתה שמחת הנצחון גדולה יותר, ולכן הוסיפו לאסור אף את המספד.

8. **לקמן מפרש** שניצחו החכמים את הצדוקים בענין זה, ומשום שלא היתה כל ראיה לדבריהם, לכן לא היתה השמחה גדולה כל כך, ולא אסרו אלא את התענית ולא את המספד; **כן פירש רש"י**, וראה מה שהקשה עליו ב"שפת אמת".

וב"שפת אמת" כתב לבאר את החילוק בין מה שקבעו איסור מספד על נצחונם בתמיד ולא בעצרת, שהוא משום שבעצרת שהיה רק יום אחד בשנה, בודאי היתה יד החכמים תקיפה, ולא הניחו מלשנות כפי האמת, ולא חששו כל כך לערעור השוטים; אבל תמידים, שהיו הם

ולא היה אדם אחד מבין הבייתוסים **שהיה משיבו, חוץ מזקן אחד, שהיה מפטפט כנגדו, ואמר:**

משה רבינו אוהב ישראל היה, ויודע שעצרת יום אחד בלבד **הוא**, שלא כשאר הרגלים שהם שבעה ימים, **לפיכך עמד** משה **ותיקנה** לעצרת **אחר השבת, כדי שיהיו ישראל מתענגין שני ימים זה אחר זה.**

קרא עליו רבי יוחנן על אותו זקן **מקרא זה** [דברים א ב]: "[מהלך] **אחד עשר יום** [בלבד] **מחורב** [שם קיבלו את התורה] **דרך הר שעיר**, עד קדש ברנע [הסמוכה לארץ ישראל]" —

סה-ב **ואם** כדבריך, **שמשה רבינו אוהב ישראל היה, למה איחרן** משה לישראל **במדבר ארבעים שנה!?**

כלומר, הרי אם היה מוליך אותם דרך הר שעיר, היו הולכים באחד עשר יום בלבד, ואם היה אוהבן למה עשה שילכו אותה בארבעים שנה.(1)

אמר לו אותו זקן לרבי יוחנן: **רבי! בכך אתה פוטרני!?** וכי זו היא כל ראייתך!?

אמר לו רבי יוחנן לאותו זקן: **שוטה!** אני פוטרך ודוחה אותך בקש משום שאין לך כל ראיה לדבריך, **ולא תהא תורה שלמה שלנו**, שיש לנו ראיה לדברינו, **כשיחה בטילה שלכם** שאין בה ממש, ולכן איני צריך להוכיח את דברי, ודחיתי אותך בקש.

נאמר בתורה לגבי ספירת העומר [ויקרא כג ט]:

"וספרתם לכם ממחרת השבת, מיום הביאכם את עומר התנופה, שבע שבתות תמימות תהיינה.

עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום, והקרבתם מנחה חדשה לה'".(2)

כתוב אחד אומר "תספרו חמשים יום" ולא הזכיר שבועות, ומשמע שהספירה מתחלת באמצע השבוע, והיא ספירה של ימים, ואין זו ספירה של שבועות, שאין שבוע אלא משבת לשבת.

אומרים: יחיד הוא זה שמתנדב את התמיד], בכל יום היו הצדוקים משחדים איזה כהן שוטה במעות, שיקריב פעם אחת תמיד משל יחיד שלהם, ולא היו יכולים להישמר כל כך מהם, עד שנצחום.

1. נתבאר על פי **רש"י**.

ובתוספות פירשו על פי מה שפירש רש"י בחומש, שכך אמר משה לישראל: ראו מה שגרמתם, אין לכם דרך קצרה מחורב לקדש ברנע כדרך הר שעיר, ואף הוא מהלך אחד עשר יום, ואתם הלכתם אותו בשלשה ימים, וכל כך היתה שכינה מתלבטת בשבילכם למהר ביאתכם לארץ, ובשביל שקלקלתם [במרגלים], הסב אתכם דרך הר שעיר ארבעים שנה. וזה הוא שאמר לו רבי יוחנן: אם משה אוהב ישראל היה, למה איחרן ארבעים שנה, ולא הצליחו ללכת כמו שעשו באותן שלשה ימים.

וכתב עוד **רש"י**: דיחוי בעלמא קאמר ליה, משום שהיה אומר דברי הבל.

2. כתב **המלבי"ם** על הפסוק "וספרתם לכם ממחרת השבת": שם "שבת" אינו מציין יום השביעי לבד, רק השביתה וההפסק ממלאכה, וגם יום טוב מקרי "שבתון" על שם הפסק ממלאכה. ואין הבדל בין "שבת" ובין "שבתון",

ומנגד, **כתוב אחד אומר "שבע שבתות** [שבועות] **תמימות תהיינה"**, הרי משמע שהספירה מתחילה בתחילת השבוע, והיא ספירה של שבועות שלמים, משבת לשבת.

הא כיצד יתקיימו שני המקראות האלו? [3]

כאן, הכתוב "שבע שבתות תמימות תהיינה" הוא **ביום טוב** ראשון של פסח **שחל להיות בשבת**, והספירה המתחלת למחרתו היא אכן ספירה של שבועות המתחילה בתחילת השבוע הראשון ומסתיימת בסוף השבוע השביעי.

כאן, הכתוב "תספרו חמשים יום" הוא **ביום טוב** ראשון של פסח **שחל להיות באמצע שבת**, שהספירה מתחלת ומסתיימת באמצע השבוע, והיא ספירה של ימים —

הרי למדנו שאין הספירה קבועה ממחרת שבת בראשית, אלא ממחרת יום טוב הראשון של פסח, ואם כן, אין חג העצרת שבסוף הספירה קבוע למחרת שבת בראשית.

ומציינת הגמרא סימן לראיותיהם של התנאים בברייתא הראשונה השנויה במגילת תענית, המובאת להלן:

[**של רבי אליעזר "סופר".**

רבי יהושע "מונה".

רק שדרך הלשון להבדיל בין הדברים על ידי שמות מיוחדים, יציין המועדים בשם "חג" או "מועד", או בשמם הפרטי "פסח" "עצרת" "סוכות", וכדומה, רק פה לא יכול לציין המועד בשום שם מובדל, שאם יאמר "ממחרת החג" או "ממחרת המועד", יובן על כלות המועד, כי כל שבעת ימי החג ייקראו בשם "חג ומועד", ואם יאמר "ממחרת הפסח" יהיה יום ט"ו, שמחרת הפסח האמור בתנ"ך הוא מחרת שחיטת הפסח, ועל כן הוכרח לציינו בשם "מחרת השבת", ומוסב על מה שאמר תחילה שביום הראשון מקרא קודש; ורצה לומר: כי נצטוו שזמן פסח יתכוין עם זמן האביב, ואם כן, אחר שדרך להחל לקצור עם האביב, זמן הקצירה הוא ביום ראשון של פסח, רק שיום ההוא יום השבת וביטול ממלאכה, וממחרת השבת שאז, "וקצרתם, והבאתם את עומר, והניף"; ופירוש "ממחרת השבת" יניפנו הכהן, שאז זמנו, ומיום ההוא יחל לספור, ואין שום סברה להמתין עד מחרת שבת בראשית או שבת השני שהוא שביעי של פסח, דהא כבר הגיע זמן הקצירה בתחילת החג שהוא מועד האביב. ומה שאמר "שבע שבתות", בא שם "שבת" נרדף עם שם "שבוע", ורצה לומר: "שבע שבועות", כמו שאמר במקום אחר "שבעה שבועות תספור לך", ושם "שבוע" כולל כל חשבון של שבעה ימים מכל יום שיתחיל, כמו "מלא שבוע זאת", "וטמאה שבועיים", כן מה שאמר "שבע שבתות" היינו שבועות, שבכל שבוע יש שבת בתוכה; ומה שאמר "עד ממחרת השבת השביעית", היינו השבוע השביעית, וכתרגומו; ומצאנו "שבת" על השבוע: "באי השבת ויוצאי השבת", וכל שבתות שבתורה חסרין, וזה מלא, ואו להכיר שפירושו "שבועות". ויען שהמכחישים חלקו על החכמים, ופירשו "ממחרת שבת בראשית", ו"עד ממחרת השבת השביעית" — שבת ממש, לכן באו חכמים לברר ראיות נגד דעתם.

3. לקמן סו א פרך רבא ראיה זו, ומשום שיש לומר, ללמד בא הכתוב "מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי".

רבי ישמעאל "מעמר".

רבי יהודה "למטה". **סימן**]

"רבי אליעזר סופר" —

רבי אליעזר אומר: אינו צריך לראיה זו, אלא **הרי הוא אומר** "**תספר לך**", **ספירה תלויה בבית דין**, היינו ביום טוב הראשון של פסח שזמן קביעותו תלוי בבית דין, וצריך אדם לישאל לבית דין אימתי חל יום טוב ראשון של פסח כדי שיתחיל לספור —

יצאה שבת בראשית, שספירתה בכל אדם, כלומר, אין אתה יכול לומר שהספירה מתחלת למחרת שבת בראשית, שאם כן אין צריך אדם לישאל לבית דין אימתי מתחילה הספירה, אלא ממתין עד שבת שבתוך הפסח, ומתחיל לספור ממחרתו.[4]

רבי יהושע מונה: **רבי יהושע אומר** ראיה אחרת:

אמרה תורה "**מנה** עשרים ותשעה **ימים וקדש חודש**" שנאמר [במדבר יא כ]: "עד חודש ימים",[5] ואמרה תורה "**מנה ימים וקדש עצרת**"; וילמדו זה מזה:

מה חודש, סמוך לביאתו [לביאת חשבונו] **ניכר** יום קבוע לראש חודש, שבו יתחיל חשבון ימי החודש, כי החל מהיום העשרים ותשע [ועוד שנים עשר שעות ועוד תשצ"ג חלקים] שלאחר מולד הלבנה של החודש הקודם, ניכר וידוע שמתחיל החשבון של החודש הבא —

אף עצרת סמוך לביאתו ניכרת, כך חשבון העצרת [היינו תחילת הספירה] ניכר וקבוע שהוא מתחיל ביום קבוע, דהיינו בששה עשר בניסן. ואם כדברי הבייתוסים שעצרת למחרת שבת בראשית היא, הרי שתחילת חשבונה אינה ניכר, כי פעמים שהחשבון מתחיל בטז ופעמים ביום אחר.

רבי ישמעאל מעמר: **רבי ישמעאל אומר** ראיה אחרת: **אמרה תורה: הבא עומר בפסח ושתי הלחם בעצרת**, וילמדו זה מזה: **מה להלן**, זמן הבאת שתי הלחם הוא **רגל, ותחילת רגל. אף כאן**, זמן הבאת העומר, **רגל** הוא, **ותחילת רגל** —

ואם כדברי הבייתוסים, פעמים שאין העומר בא ברגל כלל, וכגון שהיה יום ראשון של פסח ביום ראשון, או שאינו בתחילת רגל, וכגון שחל יום טוב הראשון של פסח בשאר ימות השבוע.

---

4. [לכאורה צריך ביאור, שהרי אף אם הספירה מתחלת למחרת השבת, מכל מקום הרי אינה מתחילה אלא למחרת שבת שבתוך הפסח, וצריך אדם לישאל לבית דין האם שבת זו בתוך הפסח היא!? וצריך לומר, הניחא אם הספירה מתחילה לעולם למחרת יום טוב הראשון, הרי שלעולם צריך לישאל; אבל אם הספירה מתחילה למחרת השבת, רוב פעמים אין צריך לישאל, שהרי אין נפקא מינה אם ראש חודש בשלישי או ברביעי, ואין צריך לישאל אלא כשהספק הוא אם ראש החודש בשבת או ביום ראשון].

5. **רש"י**; והוא על פי המבואר במגילה ה א: מנין שאין מחשבין שעות לחדשים, שנאמר "עד חודש ימים", ימים אתה מחשב לחדשים, ואי אתה מחשב שעות לחדשים; וראה בתוספות

רבי יהודה למטה: **רבי יהודה בן בתירא אומר** ראיה אחרת: **נאמר** "**שבת**" **למטה** [בערב עצרת: "עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום, והקרבתם מנחה חדשה לה'"], **ונאמר** "**שבת**" **למעלה** ["וספרתם לכם ממחרת השבת"]; וילמדו זה מזה:

מה "שבת" האמורה **להלן** [בערב עצרת]: **רגל, ותחילת רגל סמוך לה**, שהרי ממחרת אותה שבת חל יום טוב של עצרת.

אף "שבת" האמורה **כאן** [בערב תחילת הספירה], **רגל ותחילת רגל סמוך לה**, היינו יום השני של פסח סמוך לאותה שבת.(6)

תנו רבנן: נאמר בתורה "**וספרתם לכם**", הרי למדנו: **שתהא ספירה לכל אחד ואחד**, כל אחד ואחד חייב לספור.(7)

"וספרתם לכם **ממחרת השבת**", היינו: **ממחרת יום טוב** הראשון של פסח.

או אינו אלא למחרת שבת בראשית, שלאחר יום טוב ראשון של פסח?

רבי יוסי ברבי יהודה אומר: הרי הוא אומר "**תספרו חמשים יום**" — **כל ספירות שאתה סופר, לא יהו אלא** אותם **חמשים יום** קבועים. דהיינו שזמן תחילת הספירה מתחיל לעולם באותו יום בחודש, ואותם

ד"ה מה חדש שתמהו על פירושו של רש"י.

6. נתבאר על פי נוסח אחר ברש"י שנדפס על הגליון.

7. כתב **רש"י**: לכל אחד, שכל אחד חייב לספור; ובחידושים המיוחסים לרשב"א ביאר, שאם כוונת התורה לציבור לבד ולא לכל יחיד ויחיד, היה לו לומר "וספרתם" לבד, ולשתוק, ומדקאמר "לכם" משמע, דבא לומר לכל אחד ואחד.

ולשון **השולחן ערוך** [תפט א]: ומצוה על כל אחד לספור לעצמו. וכתב שם **במשנה ברורה**: דכתיב "וספרתם לכם", משמע, שהמצוה חל על כל יחיד ויחיד; והנה משמע מזה, דבספירה אינו כמו בשאר מצוות התלויים באמירה כקידוש והבדלה וכיוצא בזה, שאם שמע לחבירו ונתכוין לצאת דיוצא בזה משום ד"שומע כעונה", והכא גילתה תורה דלא יצא, כל כמה דלא ספר בעצמו.

אבל יש מהאחרונים שכתבו, דכוונת התורה הוא רק, דלא נימא דמצוה זו אבית דין לבד קאי, כמו בשמיטין ויובלות דכתיב שם "וספרת לך" אלא קאי אציבור, אבל באמת אם שמע מחבירו שספר והתכוין לצאת, וגם חבירו כיון להוציא, יצא כמו בכל מקום, דקיימא לן "שומע כעונה".

ובביאור הלכה כתב שם, דנראה לו שמחלוקת זו של האחרונים מחלוקת ראשונים היא, דמרש"י לפי מה שפירשו הרשב"א, משמע באמת שאין יכול האחד להוציא את חבירו בספירה. ולעומת זה מלשון הקדמון **הרי"ץ גיאות**, משמע, שאחד יכול להוציא את חבירו בזה, דזה לשונו שם בהלכות ספירה: ואנו, כך קבלנו מרבותינו אסמכתא לספירת העומר בעמידה, מדכתיב "מהחל חרמש **בקמה** תחל לספור", שאין תלמוד לומר "בקמה", ללמדך שבקומה ובעמידה; ובמוצאי שבת שאומרים לאחר תפילת ערבית "ויהי נועם" וקדושה דסידרא כשהן יושבין, נהגו ראשונים לברך ש"ץ מעומד, וכל הקהל עונין אמן בכוונה, שלא להטריח הצבור לחזור ולעמוד; וכן כתב בעל "אורחות חיים" בשם רב האי גאון. ומשמע מזה דיוצאין בספירתו, דאם כוונתם הוא שאין יוצאין רק בברכה גרידא, אם כן על כל פנים צריכין

ימים שאתה מונה בשנה זו אתה מונה לשנה האחרת.

ואם תאמר ממחרת שבת בראשית שלאחר יום טוב הראשון של פסח מתחילה הספירה —

הרי **פעמים שאתה מוצא** ביחס לתחילת זמן הספירה של השנה שעברה **חמשים ואחד** יום, כלומר, אם בשנה ראשונה חל יום טוב בשבת, והחילות למנות למחרתו, ואילו בשנה הבאה חל יום טוב הראשון בערב שבת, והחילות למנות למחרת שבת בראשית, הרי שאיחרת יום אחד לתחילת הספירה לעומת השנה הקודמת, וכאילו ספרת חמשים ואחד יום.

ופעמים שאתה מוצא חמשים ושנים יום של ספירה מהיום שהחילות לספור בשנה הקודמת, והיינו: אם חל יום טוב ביום חמישי —

ופעמים שאתה מוצא **חמשים ושלשה**, אם חל יום טוב ביום רביעי; ופעמים **חמשים וארבעה** אם חל ביום שלישי; ופעמים **חמשים וחמשה** כשחל ביום שני; **וחמשים וששה** אם חל יום טוב הראשון של פסח ביום שני.

רבי יהודה בן בתירא(8) **אומר: אינו צריך** לראיה זו, אלא **הרי הוא אומר: "תספר לך", ספירה תלויה בבית דין, יצתה שבת בראשית שספירתה בכל אדם**, וכמבואר לעיל בשם רבי אליעזר.

רבי יוסי אומר: זה שאמר הכתוב "**ממחרת השבת**", היינו **ממחרת יום טוב** הראשון של פסח —

אתה אומר ממחרת יום טוב, או אינו אלא ממחרת שבת בראשית שלאחר יום טוב הראשון של פסח; **אמרת:**

וכי נאמר "ממחרת השבת שבתוך הפסח", והלא לא נאמר אלא "ממחרת השבת" סתם, **וכל**(1) **השנה כולה מלאה שבתות**, ואם כן לך **צא ובדוק לאיזו שבת** נתכוונה תורה!?

כלומר, לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש, והניחא אם הכוונה למחרת יום טוב, הרי פירש לך הכתוב מתי תספור, אבל אם נתכוין הכתוב למחרת שבת בראשית, הרי לא פירש לך לאיזו שבת כוונת הכתוב.

ועוד ראיה:(2) **נאמרה "שבת" למטה** ["עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה להי"], **ונאמרה שבת למעלה** ["וספרתם לכם ממחרת השבת"], יבואו וילמדו זה מזה:

לעמוד בשביל הספירה, שהיא צריכה להיות מעומד.

8. **בתוספות** הביאו בשם רבינו גרשום, שהיה גורס כאן "רבי יהודה" סתם, כי רבי יהודה בן בתירא למד כן ממקום אחר בברייתא דמגילת תענית שהובאה לעיל.

1. כן היא הגירסא **ברש"י**.

2. בהמשך הענין מתבאר, שהיתה לו לרבי יוסי פירכא על ראייתו הראשונה, ולכן הוצרך לראיה נוספת.

מה לחלן, למטה, "שבת" שבערב העצרת, היא שבת שלפני העצרת, שהיא **רגל ותחלת רגל**, **ויש רגל אחריו**, אחר אותה שבת.

אף כאן, "שבת" שבערב הספירה, היא **יום שתהא תחלת רגל אחריו**.

ואם כדברי הבייתוסים, שספירת העומר מתחילה למחרת השבת שלאחר יום טוב הראשון של פסח, הרי **פעמים שאין רגל אחריו**, אחרי אותה שבת, ואדרבה, **יהיה** "**ממחרת השבת**" ההיא **לאחר הרגל**. והיינו, **היכא שחל יום טוב הראשון** של פסח **בראשון** בשבת, **ושביעי של פסח** היה **בשבת**, הרי "ממחרת שבת" הזו הוא כבר לאחר הרגל.

רבי שמעון בן אלעזר אומר ראיה אחרת שהעומר והספירה שלאחריו מתחילים ביום השני של פסח:

כתוב אחד [דברים טז] **אומר**: "לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך. כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך לשכן שמו, שם תזבח את הפסח בערב. ובשלת ואכלת במקום אשר יבחר ה' אלהיך בו, ופנית בבוקר [לבוקרו של שני, מלמד שטעון לינה בלילה של מוצאי יום טוב]. **ששת ימים תאכל מצות** וביום השביעי עצרת לה' אלהיך לא תעשה מלאכה. שבעה שבועות תספר לך מהחל חרמש בקמה תחל לספור שבעה שבועות" — הרי שאין חיוב אכילת מצה אלא ששה ימים —

וכתוב אחד [שמות יב] סותרו לכאורה, **ואומר** "**שבעת ימים מצות תאכלו**" — **הא כיצד** יתקיימו שני המקראות הללו?

מצה שאי אתה יכול לאוכלה שבעה ימים של פסח **מן החדש**, שהרי ביום הראשון עדיין לא קרב העומר שיתיר את החדש, **אתה יכול לאוכלה ששה** ימים אחרונים של פסח **מן החדש** —

כלומר, כך אמר הכתוב הראשון: אחר יום ראשון של פסח שטעון אתה לינה, תלך בבוקר לאהליך, ואז אחר הקרבת העומר ששת ימים תאכל מצות מן התבואה החדשה, ומהעת ההיא שבעה שבועות תספר לך, מעת החל חרמש בקמה שהוא ביום שבאת לאהליך והתחלת לאכול מן החדש,[3] ואילו הכתוב "שבעת ימים מצות תאכלו" היינו מצות שאינם דוקא מן התבואה החדשה, שאתה יכול לאוכלם כל שבעת ימי הפסח —

הרי למדנו שעומר ביום שני של פסח הוא בא.

ומוסיף רבי שמעון בן אלעזר לפרש את הכתובים:

כתיב [ויקרא כג טו]: "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה, שבע שבתות תמימות תהיינה. עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום, והקרבתם מנחה חדשה לה" —

וכתיב עוד [דברים טז ט]: "שבעה שבועות תספר לך, מהחל חרמש בקמה [משנקצר העומר, שהוא ראשית הקציר] תחל לספור

---

3. נתבאר על פי **המלבי"ם**; והוסיף: וזהו סמך נפלא מאד בכוונת הכתובים.

שבעה שבועות" —

ומפרש רבי שמעון בן אלעזר:

מאחר שהכתוב אומר "**מיום הביאכם תספרו**". **יכול** לא נתכוין הכתוב לומר שמיד בהביאכם תספרו, אלא **יקצור** את העומר ממחרת יום טוב ראשון של פסח **ויביא** אותו בו ביום, **ואימתי שירצה יספור**, שלא אמר הכתוב אלא שמיום הביאכם הוכשרה הספירה להתחיל, אך אינו חייב להתחיל בספירה מיד[4] —

תלמוד לומר "**מהחל חרמש בקמה**, מקצירת העומר, **תחל לספור**".

אי "**מהחל חרמש תחל לספור**", כלומר, הרי משמעות הכתוב היא שהספירה מתחילה לאחר קצירת העומר אך קודם הבאתו, ואם כן, **יכול**, **יקצור** את העומר **ויספור** לאחריו, **ואימתי שירצה יביא** את העומר, אבל אין הבאת העומר ביום ששה עשר בניסן, וכמשמעות הכתוב שביום הספירה עדיין לא היתה הבאה[5] —

תלמוד לומר "**מיום הביאכם** תספרו", הרי שהספירה אינה רק ביום הקצירה אלא גם ביום ההבאה, ולמדנו שכולם נעשים באותו יום.

אי "**מיום הביאכם**", כלומר, מאחר שלמדנו מכל הכתובים שנזכרו, שקצירת העומר הספירה וההבאה הכל בזמן אחד, אם כן **יכול יקצור ויספור ויביא ביום** [יעשה את שלשתן כאחד ביום] —

תלמוד לומר גבי ספירה "**שבע שבתות תמימות** [שלמות] **תהיינה**", **אימתי אתה**

---

4. נתבאר על פי **רש"י**. **ובשפת אמת כתב** על זה שהוא דחוק, כי הרי הכתוב אומר "מיום הביאכם את עומר התנופה תספרו"; ופירש באופן אחר: נראה, דעיקר המשך הברייתא היא: אילו לא כתיב מיום הביאכם, דכך שכיח בתורת כהנים דבא לבאר למה נצרכו כל הפסוקים, רק התנא מסדר הברייתא על הפסוק ד"מיום הביאכם" כיון ד"מהחל חרמש בקמה" אינו בספר ויקרא; ועיקר כוונת הברייתא, דספירה מוכרחת להיות משעת קצירה, וזה הוי ידעינן מקרא ד"מהחל חרמש", אבל אכתי לא הוה ידעינן זמן הבאה אימת, לכן כתיב "מיום הביאכם", וכי תימא למה לי השתא קרא "מהחל חרמש", זה אינו, דלא הוה ידעינן דקצירת העומר בטז, דילמא הקצירה קודם יום טוב, להכי נצרך "מהחל חרמש"; ושוב ראיתי ב"תורת כהנים" בפירוש הר"ש משאנץ, משמע גם כן שהבין הברייתא כמו שכתבנו, ע"ש.

ומיהו על המשך הברייתא ששנינו "ואימת שירצה יביא", כתב **בשפת אמת** שזה עדיין קשה, האיך הייתי אומר כן, והלא כתיב "ממחרת השבת יניפנו"; וראה עוד ב"קרן אורה" בכל זה.

5. **כתבו התוספות**: והא דכתיב "כרמל" דאפילו מרחוק לא מייתי משום "כרמל" [והיינו שתהא רכה ונמללת ביד, וכשמביאה ממקום רחוק מתקשה היא, וכמבואר כל זה לעיל סג ב; ומיהו ברש"י שם מבואר, שהוא משום שהתבואה מתקשה בדרך על ידי הרוח], היינו למצוה.

וב"שפת אמת" תמה על תמיהתם, כי הרי היו קולים אותם לקיים מצות "קלי" כמבואר במשנה שבעמוד זה, ואחר שקלו אותה, כבר אינה משתנה; [ומיהו ראה לקמן פד א, דמשום "כרמל תקריב", אין מביאים חיטים ישנות, אף שאפשר לקלותם מיד].

מוצא "שבע שבתות תמימות" בזמן שאתה מונה מבערב, ולא ביום שאין אלו תמימות כי חסר הלילה של היום הראשון.(6)

ועדיין **יכול**(7) **יקצור ויביא ויספור בלילה**, [יעשה את שלשתן כאחד בלילה] —

תלמוד לומר "מיום הביאכם" הרי למדנו שהבאה ביום —

הא כיצד: קצירה וספירה בלילה, שהרי הספירה היא בהכרח בלילה כדי לקיים "תמימות", והיא הלוא לאחר הקצירה כמו שאמר הכתוב "מהחל חרמש בקמה", ואם כן אף הקצירה היא בלילה, **ואילו הבאה** אינה אלא **ביום**, משום שנאמר "מיום הביאכם".

אמר רבא על הראיות המבוארות בשתי הברייתות שהעצרת אינה למחרת שבת בראשית: **כולהו אית להו פירכא, בר מתרי תנאי בתראי, בין במתניתא קמייתא בין במתניתא בתרייתא, דלית להו פירכא** [לכל הראיות שבשתי הברייתות יש פירכא, מלבד ראיותיהם של שני התנאים האחרונים שבכל ברייתא וברייתא]. כי —

אי מראייתו **דרבן יוחנן בן זכאי**, שכתוב אחד אומר "תספרו חמשים יום", וכתוב אחד אומר "שבע שבתות תמימות תמיינה", הא כיצד, כאן ביום טוב שחל להיות בשבת, כאן ביום טוב שחל להיות באמצע שבת — הרי יש לפרוך: **דילמא** לכך אמר הכתוב "תספרו חמשים יום" ואמר גם "שבע

---

6. **בתוספות** דנו אם שכח לספור בלילה, אם יספור ביום ותלו זה בדין קצירה אם היא דוקא בלילה או אפילו ביום כשר; ולהלכה פסק השולחן ערוך [תפט ז] שיספור ביום בלי ברכה, והוא כדי לחוש לדעת הפוסקים שאין זמן ספירה אלא בלילה.

עוד הביאו **התוספות בשם "הלכות גדולות"**, שאם הפסיק יום אחד ולא ספר שוב אינו סופר, משום דבעינן "תמימות". והתוספות כתבו על זה "ותימה גדולה הוא ולא יתכן"; ולהלכה פסק ה"שולחן ערוך" [תפט ח]: שיספור בשאר הימים בלי ברכה; והוא כדי לחוש לדעת הסוברים, שאם שכח שוב אינו סופר; וראה שם ב"ביאור הלכה" מה שהביא בשם רב האי גאון, וראה שם טעם לחלוק על שיטה זו, שהוא משום ד"תמימות" אינו מתיחס לכל שבע השבתות אלא לכל יום ויום משבע השבתות.

כתב **השולחן ערוך** שם: אבל אם הוא מסופק אם דילג יום אחד ולא ספר, יספור שאר ימים בברכה; ופירש שם **במשנה ברורה**, שהוא משום דאיכא ספק ספיקא, שמא לא דילג כלל, ואם תמצי לומר שדילג, שמא הלכה כאותן פוסקים, דכל יום הוא מצוה בפני עצמה; וראה מה שהעיר על פירוש זה **בשלמי יוסף** סימן פז אות ג מדברי המשנה ברורה עצמו במקום אחר, לענין ברכה בספק ספיקא; ומה שהביא שם מדברי **החיי אדם**, שאין זה מטעם ספק ספיקא.

ובהמשך הגמרא מבואר, שמצוה למנות ימים ולמנות שבועות; והקשו האחרונים: מאי שנא שספירת השבועות אינה אלא בסוף השבוע, וכפי שאנו נוהגים, ואין אנו אומרים שמשום "תמימות" יספרו את השבועות בתחילתם, כשם שמונים את הימים בתחילת היום והיינו מבערב משום "תמימות"!?

7. **בשיטה מקובצת** מחק את כל זה, אבל **רש"י** גרסו.

שבתות תמימות תהיינה", ללמדנו **כדאביי, דאמר אביי: מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי** [מצוה למנות ימים, ומצוה למנות שבועות].

ואי מראייתו דרבי אליעזר ממה שאמר הכתוב "תספר לך" ספירה תלויה בבית דין, **ורבי יהושע** [או מראייתו של רבי יהושע], מה חודש ניכר זמן תחילת חשבונו, אף תחילת מנין החמשים ניכר בתחילתו על ידי יום קבוע בחודש, יש לפרוך את שתי הראיות, כי **ממאי דביום טוב ראשון קאי** הפסוק "וספרתם לכם ממחרת השבת", לומר שהספירה מתחילה ממחרתו, שהוא יום התלוי בבית דין, והוא היכר קבוע סמוך לתחילת הספירה? **דלמא ביום טוב אחרון קאי**, לומר שתחל הספירה למחרתו, והרי הספירה תלויה בבית דין, וסמוך לתחילתה ניכר יום קבוע.

ואילו ראייתם של שני התנאים האחרונים שבברייתא הראשונה, והיינו ראייתם **דרבי ישמעאל ורבי יהודה בן בתירא, לית להו פירכא** [אין מה להקשות עליהן].[8]

וכן אתה מוצא בברייתא השניה. כי **אי מראייתו דרבי יוסי ברבי יהודה**, שאין ספירה אלא חמשים יום מיום קבוע בחודש, ואם תלויה תחילת הספירה בשבת, הרי שביחס ליום הקבוע בחודש פעמים שהספירה היא כאילו חמשים יום בתוספת יום אחד עד ששה ימים — **הוה אמינא** [הייתי אומר] כלומר, הרי יש לומר, **דילמא** לא אמר הכתוב לספור **חמשין** יום אלא **לבר משיתא** [מלבד ששת הימים, או פחות מהם הנוספים על הספירה עצמה], כלומר, הרי הספירה עצמה בכל אופן אינה אלא חמשים יום, ואין הכתוב מתיחס אלא לספירה עצמה, ולא לתוספת הימים המרחיקה את סוף הספירה מהיום הקבוע בחודש.

ואי מראייתו דרבי יהודה בן בתירא, מ"תספר לך" ספירה תלויה בבית דין, הרי יש לפרוך: **ממאי דביום טוב ראשון קאי** הכתוב? **דלמא ביום טוב אחרון קאי** — וכפי שנתבאר לעיל על ראייתו הזהה של רבי אליעזר בברייתא הראשונה.

ואם מראייתו של רבי יוסי, שלא בא הכתוב לסתום מאיזו שבת היתה כוונתו, הרי **רבי יוסי נמי חזי ליה פירכא** [אף רבי יוסי עצמו, ראה שיש פירכא על ראיה זו], והיא: מנין שלמחרת יום טוב ראשון של חג מתחילה הספירה, שמא למחרת יום טוב אחרון [9]

---

8. **הרמב"ם** [תמידין ומוספין ז יא] כתב הוכחה אחרת: מפי השמועה למדו חכמים, שאינה אלא שבת יום טוב, וכן ראו תמיד הנביאים והסנהדרין בכל דור ודור, שהיו מניפין את העומר בששה עשר בניסן, בין בחול בין בשבת; והרי נאמר בתורה: "ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה", ונאמר [יהושע ה יא]: "ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי", ואם תאמר שאותו הפסח בשבת אירע כמו שדמו הטפשים, האיך תלה הכתוב היתר אכילתם לחדש בדבר שאינו העיקר ולא הסיבה, אלא נקרה נקרה, אלא מאחר שתלה הדבר במחרת הפסח, הדבר ברור שמחרת הפסח היא העילה המתרת את החדש, ואין משגיחין על איזה יום הוא מימי השבוע.

9. ומיהו, **רש"י בחומש** כתב: ממחרת השבת, ממחרת יום טוב, שאם אתה אומר שבת בראשית

והיינו דקאמר רבי יוסי עצמו: "**ועוד** נאמרה שבת למטה", שלא הוצרך לראייה נוספת אלא משום שיש פירכא על הראיה הראשונה.

ואילו ראייתו השניה של רבי יוסי, וראייתו של רבי שמעון בן אלעזר אין להן פירכא.

גופא, אמר אביי: מצוה למימני יומי, ומצוה למימני שבועי:

רבנן דבי רב אשי אכן **מנו יומי ומנו שבועי** [ספרו ימים ושבועות] — אבל **אמימר מני יומי ולא מני שבועי**, ומשום **שאמר**: ספירה בזמן שאין בית המקדש קיים ואין מקריבים את העומר, **זכר למקדש הוא** ואינו חיוב דאורייתא, ודי במנין הימים ללא השבועות. (10)

מתניתין:

המשנה ממשיכה לבאר את סדר הכנת העומר:

קצרוהו לעומר על הדרך שנתבארה במשנה הקודמת, **ונתנוהו** בשדה במקום קצירתו

אי אתה יודע איזהו.

וכתב **הרמב"ן**: ובאמת שזו גדולה שבראיות הגמרא, כי מה טעם שיאמר: כי תבואו אל הארץ וקצרתם את קצירה תביאו העומר ממחרת שבת בראשית, כי יש במשמע שבאיזה זמן מן השנה הראשונה שתהיה אחר ביאתנו לארץ, והנה אין לחג השבועות זמן שנמנה ממנו, ועוד, על דרך הזה לא נדע בשנים הבאות אחרי כן מתי נחל לספור, רק מיום החל חרמש בקמה כפי רצוננו, ואלה דברי תוהו; אבל אם יהיה ממחרת יום טוב יבוא הענין כהוגן, כי צוה הכתוב תחלה שנעשה בחודש הראשון חג המצות שבעת ימים וביום הראשון שבתון וביום השביעי שבתון, ואחר כן אמר: כי כאשר נבוא אל הארץ נביא ממחרת השבת הזאת הנזכרת עומר התנופה והיא השבת הראשונה הנזכרת כאן, ולימד שלא ינהג העומר במדבר ובחוצה לארץ.

10. בכתבים המיוחסים **לגרי"ז**: אין זו תקנה שתקנו חכמים מצות ספירה בזמן הזה, כמו שהיה החיוב מדאורייתא בזמן המקדש, שהרי אם כן יש למנות הן ימים והן שבועות; אלא תקנה מיוחדת היא שיהיה זכר למקדש, ולכן תיקנו רק למימני יומי ולא למימני שבועי; והביא כעין זה לענין נטילת לולב במדינה זכר למקדש, ראה שם.

והרי"ף בסוף פסחים: וכי היכי דמצוה למימני יומי, הכי נמי מצוה למימני שבועי, דאמר אביי: מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי.

וכתב על זה **הר"ן**: פלוגתא היא. וכיון דאביי ורבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבועי, קיימא לן כותייהו, ואף על גב דאמימר פליג עלייהו. והפירוש הנכון במצוה למימני שבועי, היינו בתשלום כל שבוע ושבוע [בלבד], אבל ברוב המקומות החמירו על עצמם לומר בכל יום "היום כך וכך לעומר, שהם כך וכך שבועות, וימים כך".

עוד כתב **הר"ן**: **ורוב מפרשים מסכימים** דספירת העומר עכשיו דליכא הבאה ולא קרבן, אינה אלא מדרבנן בעלמא זכר למקדש, כדאמר אמימר "זכר למקדש בעלמא הוא"; ובהגדה גם כן אמרו.

אבל **הרמב"ם** כתב [פרק ח מהלכות תמידין ומוספין] שמצוה זו של ספירת העומר מוטלת על כל איש ישראל בכל מקום ובכל זמן. ומשמע

בקופות.

הביאוהו לעזרה,(11) **ומהבהבו** [את השעורים כמות שהם] **באור** [באש] **כדי לקיים בו מצות** "**קלי**", וכמו שנאמר "אביב קלוי באש תקריב את מנחת בכוריך", **דברי רבי מאיר.**

וחכמים אומרים: לא מיד עם הבאת שיבולי השעורים לעזרה היו מקיימים בהם מצות קלי, ולא באופן זה היו מקיימים בהם את מצות הקלי, אלא:

א. משהביאוהו לעזרה, תחילה: **בקנים** רכים **ובקלחות** [קלחי כרוב] **חובטין אותו,** ולא כדרך שעושים תמיד במקל, וזאת, **כדי שלא יתמעך.**(12)

ב. מצות הקלי היתה נעשית באופן זה: **נתנוהו לאבוב** [כלי של נחושת המיועד לכך] וכשהשעורים בתוכו היו מעבירים אותו באש, ואותו **אבוב היה מנוקב, כדי שיהא האור שולט בכולו.**(13)

לי דסבירא ליה דאמימר דלא הוה מני שבועי הוא דסבירא ליה דזכר למקדש בעלמא הוא, ולפיכך היה פוטר עצמו מן השבועות, אבל אינך רבנן [רבנן דבי רב אשי], דהוו מנו יומי ושבועי, דקיימא לן כוותייהו, סבירא להו דבזמן הזה דאורייתא.

ובכתבים המיוחסים להגרי"ז הובא בשם **הגר"ח** ביאור אחר, והוא: ודאי אין כוונת הגמרא לומר שאין מצות ספירה בזמן הזה משום שבפועל לא הקריבו עומר, ובודאי שאם מאיזה טעם לא יקריבו עומר בזמן שבית המקדש קיים, לא תיבטל מצות הספירה; ועיקר כוונת הגמרא היא, משום שבטל דין הקרבת העומר, משום שקדושת המקדש בטלה; ואם כן הדין תלוי אם קדושת המקדש בטלה לאחר החורבן, והרמב"ם שפסק [בית הבחירה ו טו] דקדושת המקדש לא בטלה, ומשום שקדושתה קידשה לשעתה ולעתיד לבא, אם כן אף מצות הספירה מן התורה היא.

ואולם **בקרן אורה** לקמן פד א ד"ה גמרא, כתב, שאם עומר בא אף מחוץ לארץ, אם כן באמת ספירה בזמן הזה מן הדין שתהיה מן התורה, כיון דקיימא לן מקריבין אף על פי שאין בית, ואם כן חיובי מחייבינן בעומר, אלא דאין מקריבין אותו מפני אונס אחר מפני העלם מקדש ועוד כמה מניעות, אבל חובה היא עלינו. אבל אם עומר אינו בא אלא מן הארץ [ראה בזה לקמן פד א], אם כן בזמן הזה בטלה קדושת הארץ, וליכא חיובא בהבאת עומר, וספירה גם כן לא הוי אלא זכר למקדש; ע"כ.

והרמב"ם [תמידין ומוספין ז ד] פסק: אין מביאין מנחה זו [מנחת העומר] אלא מארץ ישראל;

[ובעיקר מה שכתב הקרן אורה שאם מקריבין אף על פי שאין בית, אז חיוב מוטל עלינו, אלא שמפני אונס אין עושים כן, **החינוך** בסימן תמ כתב, שאין חיוב להקריב כשאין בית, רק שאם הקריב כשר, וראה בזה **בקהלות יעקב** שבועות סימן יא].

11. בכתבים המיוחסים לגרי"ז נתקשה, למה צריך שיעשו את כל זה בעזרה דוקא!?

12. כתב **רבינו גרשום:** חובטין את הדגן מן הקש, מפני שהן דבר קל ואין להם כובד; כדי שלא יתמעך: ויהא נוח להשיר קליפתו; וראה בכתבים המיוחסים לגרי"ז.

13. שיטת **רש"י** היא, שעיקר מחלוקת רבי מאיר וחכמים היא, אם היו מהבהבים את השבלים כמות שהם, או שהיו מכניסים אותם בכלי וכך קולים אותם.

כאן שבה המשנה לפרש את סדר הכנת העומר:

שטחוהו [לשעורי העומר] **בעזרה, והרוח מנשבת בו.**

נתנוהו לכל הסאים שקצרו **לריחיים של גרוסות** [ריחיים שדרך לטחון בהם גריסים] שאין טוחנות דק אלא עבה, שאם יטחנו יפה, יעברו הסובין של הקליפה בנפה עם הסולת,(14) וזה הוא שאמר הכתוב "גרש כרמל"

והוציאו ממנו — מכל הסולת הטחון — **עשרון** אחד בלבד, לאחר **שהוא מנופה בשלש עשרה נפה**, וכפי שיתבאר דרך ניפוי העומר לקמן עו ב; ודין זה הלכה למשה מסיני היא.(15)

והשאר מכל מה שקצרו וטחנו **נפדה** כשאר הקדש, שהרי כל השעורים היו קדושים,(16) **ונאכל** הנשאר לאחר הפדייה **לכל אדם** כשאר הקדש שנפדה.

וחייב הסולת הנשאר לכשיעשו ממנו עיסה **בחלה**, ומשום שגלגול העיסה שהיא המחייבתת את העיסה בחלה היתה כבר ביד הדיוט —

ואולם פטור הוא **מן המעשר**, ומשום שהיה המירוח — שהוא המחייב את התבואה במעשר — ביד הקדש, וכפי שיתבאר בגמרא.

רבי עקיבא חולק **ומחייב** הן **בחלה** והן **במעשרות**, וכפי שיבואר טעמו בגמרא.

גמרא:

תנו רבנן: כתיב "אביב קלוי באש גרש כרמל תקריב את מנחת בכוריך", ומפרשת הברייתא את כל הפסוק:

"**אביב**" — **זה אביב**, ראשית בישול השעורים.(17)

"**קלוי באש**", **מלמד** הכתוב **שהיו ישראל מהבהבין אותו באש, כדי לקיים בו מצות קלי, דברי רבי מאיר.**

וחכמים אומרים: אין "אור" לשון "קלי" סו-ב [כמו: אין קלי לשון אור], כלומר, הבהוב השעורים עצמם ללא נתינתם בכלי אינו נקרא "קלי", **אלא** דוקא בתוך **דבר אחר**, דהיינו אבוב, וכפי שנתבאר במשנה.

אבל מפירוש **המשניות להרמב"ם** נראה, וכמו שכתב בכתבים המיוחסים **לגרי"ז**, שמחלוקתם היא בעיקר דין קלי, שלדברי רבי מאיר לא היו אלא "מהבהבין אותו באור כדי לקיים מצות קלי" והיינו הבהוב וחריכה בעלמא, ואילו לחכמים היו קולים אותם ממש. וראה מה שהוסיף בכתבים שם.

14. על פי **הרע"ב**; וראה **רש"י ורבינו גרשום**.

15. כמבואר **ברש"י** לקמן עו ב.

16. בגמרא יתבאר, שלדעת רבי עקיבא — בהמשך המשנה — אין הפדיון מן הדין, ומשום שלכתחילה לא הקדש אלא עשרון.

17. נתבאר על פי **רש"י**; וראה **באבן עזרא** ש"אביב" הוא ראשון מלשון "אב".

לישנא אחרינא, כך אמרו חכמים: **אין לשון** "**קלי**" **אלא דבר קליל** [בכלי נחושת קלל], **הא כיצד? — אבוב של קלי** [של מוכרי קליות] **היה שם, והיה מנוקב ככברה, כדי שתהא האור שולטת בכולו.**

"**אביב קלוי** [באש] **גרש**". **איני יודע** תיבת "קלוי" לאן היא נמשכת:

אם "**אביב קלוי**", והיינו, בעוד שהשעורה שלימה, קודם טחינתה, היו קולים אותה —

אם "**גרש קלוי**", והיינו, שמתחילה היו טוחנים אותה ואחר כך היו קולים את הקמח הטחון —

כשהוא אומר "**באש**", בין "קלוי" ל"גרש", הרי **הפסיק הענין**, ללמד, שתיבת "קלוי" מתייחסת לאחוריה, וללמד שבעודה אביב היו קולים אותה, ולא אחר הטחינה.

"**כרמל**" — נוטריקון [ראשי תיבות] הוא: **רך ומל**.שתהא התבואה רכה ונמללת ביד.

וכן הוא אומר, כלומר, ועוד מצינו תיבה שהיא מתפרשת בדרך נוטריקון:

דכתיב [מלכים ב, ד מב]: "**ואיש בא מבעל שלישה, ויבא לאיש האלהים לחם ביכורים ועשרים לחם שעורים, וכרמל בצקלונו. ויאמר: תן לעם, ויאכלו**".

ותיבת "בצקלונו" מתפרשת בדרך של נוטריקון, לאמר: **בא ויצק לנו**,(1) **ואכלנו, ונוה** [נאה] **היה** הלחם.

ואומר, כלומר, מצינו עוד תיבה המתפרשת בדרך נוטריקון:

דכתיב בספר משלי [פרק ז] בתיאור דברי אשה מנאפת: "**נתעלסה באהבים**" —

ותיבת "נתעלסה" מתפרשת, שכך אומרת המנאפת למי שהיא באה לנאף עמו: **נישא וניתן, ונעלה** למיטה, **ונשמח, ונתחטא** [נטייל](2) **באהבים**.

ואומר עוד: "**כנף רננים** [שמו של עוף גדול; ובלשון משנה "בר יוכני"] **נעלסה**" —

ותיבת "נעלסה" מתפרשת: **נושא** את ביצתו במעיו, **עולה** למעלה לקינו המיוחד לו, **ונתחטא** [מורידה] בקינו; שאינו מטיל ביצתו עד שיעלה בקן המיוחד לו.

ואומר עוד [במדבר כב]: "ותרא האתון את מלאך ה', ותרבץ תחת בלעם. ויחר אף בלעם ויך את האתון במקל. ויגל ה' את עיני בלעם, וירא את מלאך ה' נצב בדרך וחרבו שלופה בידו, ויקוד וישתחו לאפיו. ויאמר אליו מלאך ה', על מה הכית את אתונך זה

---

1. כלומר, הביא אתו גם שתיה, או שלא הביא עמו אלא קמח, ושם יצק לתוכו מים, ואפה.

2. כן פירש **רש"י**, והביא דמיון מגמרא תענית יט א במעשה דחוני המעגל שהתפלל על הגשמים שילכו, ושלח לו שמעון בן שטח "אלמלא חוני אתה, גוזרני עליך לנדות, אבל מה אעשה לך, שאתה מתחטא לפני המקום, ועושה לך רצונך, כבן שהוא מתחטא על אביו ועושה לו רצונו"; ולפי זה משמע, לכאורה, שהוא לשון פינוק.

ובעיקר מה דאמר "ונתחטא", הוא נרמז בה"א שהוא מתחלף בחי"ת; כן נראה מרש"י בהמשך הענין על הפסוק "כנף רננים נעלסה".

שלש רגלים? הנה אנכי יצאתי לשטן, **כי ירט הדרך לנגדי**" —

ותיבת "ירט" מתפרשת: **יראה**[3] [לשון מורא], **ראתה** [את המלאך ולכן] **נטתה**, משום שהדרך היא לנגדי [נגד רצוני].[4]

וכאן שבה הגמרא לפירוש המלה "כרמל":

דבי רבי ישמעאל תנא: "**כרמל**", הוא **כר מלא**. שתהא הקליפה מליאה בגרעין שלה, דהיינו שיהא מבושל כל צרכו.[5]

שנינו במשנה: והשאר, נפדה, ונאכל לכל אדם. וחייב בחלה, ופטור מן המעשרות. **ורבי עקיבא מחייב** את השאר **בחלה ובמעשרות**:

אמר רב כהנא: טעמם של חכמים הפוטרים את מותר התבואה מן המעשר, הוא משום שהתבואה מתחייבת במעשר רק משנתמרחה בכרי [שלאחר הדישה והזרייה, עושים מגרעיני התבואה ערימה, הנקראת כרי, ומחליקים אותה, והיא גמר מלאכת השדה, ומשעת גמר מלאכה מתחייבת התבואה במעשר]. וכיון שאמר הכתוב "ראשית דגנך, תירושך ויצהרך תתן לו", דרשינן כאילו אמר הכתוב "דיגונך" [המירוח שלך], ובא הכתוב למעט "דיגון הקדש", שאם נעשה מירוח התבואה כשהיא ביד הקדש, שאז היא אינה "דגנך", הרי היא פטורה מן המעשר.[6]

---

3. כן צריך לומר, וכן הוא בשבת קה א.

4. ראה עוד בשבת קה א, שם הובאו פסוקים נוספים המתפרשים בלשון נוטריקון.

5. **רש"י**: האי כר לשון כרים וכסתות שיהא הזג של קליה מלא בגרעין, שיהא הגרעין מבושל כל צרכו.

6. כשם שדורשים "דגנך ולא דגן הקדש", כן דורשים ממה שאמר הכתוב "ראשית עריסותיכם חלה תרימו תרומה" למעט עריסת הקדש לפוטרה מן החלה; והטעם שחייב הוא בחלה, הוא משום שפטור זה הוא כמו פטור הקדש לענין מעשרות, דהיינו: אם בשעת חיוב העיסה בחלה — שהיא שעת גלגולה — היתה העיסה ביד הקדש, אבל אם פדאה ישראל קודם שנתגלגלה הרי היא חייבת בחלה, וזו היא ששנינו במשנתנו "חייב בחלה", שהרי לא נתגלגלה העיסה אלא ביד הדיוט, "ופטור מן המעשרות" היות ונתמרחה התבואה ביד הקדש.

ובתבואת ישראל קודם מירוח, אם כי אין היא חייבת בתרומות ומעשרות, מכל מקום אם הפריש תרומתו תרומה; וכן אסורה התבואה מדרבנן באכילת קבע, אלא באכילת עראי בלבד. וממה שאמרה משנתנו "ופטור מן המעשרות", מוכח, שמותרת התבואה אף באכילת קבע. ואם כן מבואר, שתבואת הקדש משנתמרחה בידו, אין אנו אומרים: מירוח זה אין בכוחו לחייב בתרומה, והרי היא כתבואה קודם שנתמרחה, אלא משנתמרחה ביד הקדש, פקע ממנה כל דינה.

ולענין מירוח גוי, לדעת הסובר בהמשך הסוגיא שהוא פטור, דנו **התוספות** לקמן סז ב ד"ה כדי, אם התבואה פטורה לגמרי ממעשר, או שמכל מקום אסורה היא באכילת קבע כמו שהיתה קודם מירוח; ובטעם הפטור כתב **בקהלות יעקב** סימן ל אות ד שני אופנים: האחד, משום שכבר אין התבואה יכולה לבוא לידי חיוב, כי מירוח אחר מירוח אינו כלום. והשני, כל עיקר הדין שאכילת קבע אסורה לפני מירוח ולפני גמר מלאכה, הוא משום דמשעה

ואילו טעמו של רבי עקיבא הוא, משום **שאומר** [סובר] **היה רבי עקיבא: מירוח הקדש אינו פוטר.**(7)

מתיב רב ששת לרב כהנא, הסובר שטעמו של רבי עקיבא הוא משום שלדעתו מירוח הקדש אינו פוטר מהמעשר, מהא דתניא:

מותר שלש סאין הללו [שנקצרו כדי להוציא מהם עשרון לעומר] **מה היו עושין בו? — נפדה, ונאכל לכל אדם, וחייב בחלה, ופטור מן המעשרות.**

רבי עקיבא מחייב את המותר **בחלה ובמעשרות.**

אמרו לו חכמים לרבי עקיבא: והרי אדם שהוא **פודה** תבואה של הקדש **מיד גזבר,**

שהחליט לאכול אכילת קבע קודם גמר מלאכה, זהו עצמו נקרא גמר מלאכתו, שהרי היא אצלו גמורה לאכילה כמות שהיא; וכל זה שייך באכל קודם גמר מלאכה אכילת קבע, שהוא עושה עכשיו גמר מלאכה, אבל היכא שכבר היה גמר מלאכה והגמר מלאכה היה בפטור, כגון שהיה מירוח גוי, הרי שוב אין אכילת קבע שלו אוסרתו אף על פי שאכילת קבע עושה גמר מלאכה, דהא בלאו הכי כבר נגמרה מלאכתה על ידי המרוח, ונפטרה.

ואם נפרש כטעמים אלו לענין הקדש, יהיה לכאורה נפקא מינה בין שני הטעמים, כי לפי טעם הראשון, כשם שאכילת קבע מותרת, הוא הדין שאם תרם אין תרומתו תרומה, אף על פי שבשאר תבואה קודם מירוח אם תרם תרומתו תרומה מן התורה; ואילו לפי טעם שני, רק אכילת קבע אינה אסורה, אבל אם תרם תרומתו תרומה, דלא גרע מירוח הקדש מתבואה שלא נתמרחה שתרומתו תרומה.

7. בהמשך הסוגיא דוחה הגמרא את פירושו של רבי אבהו; וכתבו **התוספות**, שיכולה היתה הגמרא להקשות: אם כן, שאין מירוח הקדש פוטר, אף כשהיתה התבואה ביד הקדש היתה התבואה טבל ואסורה להדיוט, ואיך היו מקריבים ממנה את העומר, והרי אין מתקיים בתבואה זו "ממשקה ישראל — מן המותר לישראל"!?

ובקרן אורה כתב על דבריהם: עד כאן לא סבר רבי עקיבא אלא, שמירוח הקדש אינו פוטר את התבואה לענין שלא תתחייב במעשר כשיפדנה, אבל כשהיא עדיין ביד הקדש מודה רבי עקיבא שאין עליה חיוב מעשר, ושפיר הוי "ממשקה ישראל"; והביא שם קצת ראיה לזה, מהא דילפינן לקמן בשמעתין גילגול הקדש דפוטר מ"עריסותיכם ולא עיסת הקדש", ואי למעוטי עיסה ביד הקדש, תיפוק ליה מכל המנחות היאך הם נאכלין, הא אי אפשר ליטול מהם חלה בשעת לישתן דיחסר העשרון. אלא ודאי כל שהוא ברשות הקדש לא חל לא חיוב מעשר ולא חיוב חלה לכולי עלמא, וכי איצטריך קרא לפוטרו, לאחר פדיונו כשבא לרשות הדיוט; וראה עוד שם.

ובשפת אמת כתב: ואפשר לומר, כיון דבלאו הכי אסור משום חדש, ועל כרחך התיר הכתוב כאן אף דאסור להדיוט, אם כן אפילו יש עליו גם איסור אחר, לית בזה דין "ממשקה ישראל".

הקשו אחרונים על דברי התוספות: הרי מבואר לקמן סז ב "מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה", והיינו, דכל שהיה המירוח אחר ראיית פני הבית מותר לאכול ממנה, ואם כן אין כאן חסרון "ממשקה ישראל"!?

ואולם הדבר תלוי במה שדנו התוספות שם ד"ה כדי, אם כשמכניסה במוץ שלה, אסורה התבואה באכילת קבע מדרבנן, וכן אם פסול "ממשקה ישראל" הוא אף בדבר שאינו אסור

לאחר שנתמרחה התבואה בהיותה הקדש, ועשה הפודה עיסה מן התבואה [לאחר שפדאה מההקדש] **יוכיח, שחייב בחלה**, כי גלגול העיסה היה כבר ביד הדיוט, **ופטור מן המעשרות**, משום שהמירוח היה כשהתבואה ביד הקדש.

ומברייתא זו תיקשי לרב כהנא, שהרי, **ואם איתא**, אם אכן כך הוא, **דמירוח הקדש** לדעת רבי עקיבא **אינו פוטר** כלל, ואף שאר תבואות הנפדות מיד גזבר מחייב רבי עקיבא במעשרות, אם כן, **מאי קאמרי ליה** [מה היא ההוכחה שמביאים חכמים נגד רבי עקיבא], והרי **היא — היא**! כשם שנחלק רבי עקיבא לגבי הנשאר מהעומר, כך נחלק בכל תבואה שהוקדשה ונתמרחה ביד גזבר!?

ועוד איתיביה רב כהנא בר תחליפא לרב כהנא, מהא דתניא:

רבי עקיבא מחייב את מותר שלשת הסאין של העומר **בחלה ובמעשרות, לפי שלא ניתנו מעות** של הקדש לצורך קניית שלשת הסאין של העומר **אלא בצורך לחן**. שמתחילה לא הוקדשו כל שלשת הסאין אלא רק אותו עשרון שיצא מהם לבסוף, והשאר הם חולין כל הזמן. ולכן חייב המותר במעשרות, שהרי הוא לא נתמרח ברשות הקדש, אלא במשך כל הזמן חולין הוא, אלא שלא היה מוגדר מהו, אבל לאחר שבירורו את עשרון הקמח מתוך שלשת הסאים, התברר מהו החלק הנשאר, שהוא לא התקדש כלל.(8)

אלא, אמר רבי יוחנן: תלמוד ערוך הוא בפיו של רבי עקיבא [כלומר, קבלה היא בידי רבי עקיבא], **שלא ניתנו מעות אלא בצורך לחן**.

אמר רבא: שלשה דינים אלו **פשיטא לי**:

אלא מדרבנן.

ומאידך גיסא הקשו האחרונים על הגמרא: אם כשמכניסה במוץ שלה, שוב אין עליה איסור טבל כלל ואפילו באכילת קבע, אם כן, למה באמת מחייב רבי עקיבא במעשרות, ואפילו אם מירוח הקדש אינו פוטר; והרי תבואה זו נכנסה לעזרה קודם מירוח [ואף שמוציאה משם ומכניסה לביתו, אין זה מועיל, כדמוכח מדברי התוספות שם, לפי שיטה זו, וכפי שיתבאר שם בהערות]!?

וראה בכל זה מה שכתב **במקדש דוד** [קדשים סימן לג אות ג בד"ה הנה]; וראה גם בכתבים המיוחסים **לגרי"ז** כאן.

8. ואם תאמר, כיון שלא הקדש מתחילה אלא העשרון, אם כן למה שנינו "מותר שלש הסאין נפדה"!? וכתבו **התוספות** שאכן רבי עקיבא סובר שאין המותר צריך פדיון, ומה ששנינו "נפדה" רבנן היא ולא רבי עקיבא; ופירשו עוד באופן אחר, שהפדיון מדרבנן הוא, כדי שלא יאמרו "הקדש יוצא בלי פדיון".

ובשפת אמת כתב ליישב את קושייתם, כיון דקיימא לן בדאורייתא אין ברירה, לכן לקולא לא נוכל לסמוך על זה שלא ניתן מעות רק לצורך, וצריך פדיון, משום שאין ברירה איזה היה לצורך; ולחומרא חייב במעשר מיהת; ופירש חתנו את כוונתו, דהוא משום דילמא יש ברירה, ואפילו אין ברירה ספק מיהא הויא כמו שכתבו התוספות בגיטין מז ב; וכתירוץ הזה הביא **בשלמי יוסף** סוף סימן פט בשם **החסדי דוד** פרק י הלכה ו, וראה מה שהוסיף בזה ב"שלמי יוסף" שם.

א. **דלכולי עלמא מירוח הקדש פוטר, ואפילו רבי עקיבא לא קא מחייב התם** גבי מותר העומר, **אלא** משום **שלא ניתנו מעות אלא בצורך לחן —**

אבל מירוח הקדש בעלמא [בשאר תבואה שודאי היתה של הקדש] **פוטר.**

ב. ופשיטא לי נמי **שמירוח הגוי** אם הוא פוטר, **תנאי היא** שנחלקו בדבר.

דתניא, תורמין משל תבואת **ישראל על של ישראל, ומתבואתם של גויים** [שנלקח מהם לאחר מירוח](9) **על של גויים, ומשל כותיים** [שנלקח מהם לאחר מירוח] **על של כותיים, ואף משל כל** [ישראל, גויים, כותיים] **על של כל**, כלומר: מכל אחת מהתבואות שנזכרו יכול הוא לתרום על אחת מהתבואות שנזכרו, ואפילו משל גוי על של ישראל — ומשום שלדעתם, מירוח גוי וכותי אינם פוטרים והרי תבואתם בר חיובא כתבואת ישראל, ולפיכך תורמים משל כל על של כל, **דברי רבי מאיר ורבי יהודה.**

רבי יוסי ורבי שמעון אומרים:

תורמין משל ישראל על של ישראל, ומשל גויים על של כותיים, ומשל כותיים על של גויים — (10)

אבל לא משל ישראל על של גויים ועל של כותיים, ולא משל גויים ושל כותיים על של ישראל; ומשום שהוא סובר: מירוח הגוי פוטר, ואף הכותיים דינם — לפי דעת תנא זה — כגויים,(11) ואם יתרום משלהם שהוא פטור מן התרומה על של ישראל הרי זה תורם מן הפטור על החיוב, ואם יתרום משל ישראל על של גוי, הרי זה תורם מן החיוב על הפטור.

גלגול העיסה הוא המחייבה בחלה. סז-א

---

9. נתבאר על פי **רש״י**; ואם תאמר: אם כן יש לנו לפוטרו מטעם אחר, שהלקוח הרי הוא פטור מן המעשר, ואפילו אם מירוח גוי אינו פוטר, ואיך אמרו רבי מאיר ורבי יהודה שאפשר לתרום מאלו על של ישראל!? ומיהו דין זה תלוי במחלוקת הראשונים, אם ״לקוח״ שהוא פטור, היינו כשלקחו קודם מירוח או כשלקחו אחר מירוח, וראה בזה ב״קרן אורה״ לקמן סז א ד״ה גמ׳.

[ובעיקר טעמו של רש״י שפירש בכגון שלקחו מן הגוי, אפשר שכוונתו היא, על פי מה שכתב ב״קרן אורה״ — הובא בהערה לעיל — שביד הקדש ודאי פטורה התבואה מתרומות ומעשרות ואפילו אם לא אמרינן שמירוח הקדש פוטר, ואם כן יש לדון כן גם לגבי גוי, שאפילו לדעת הסובר שמירוח גוי אינו פוטר, מכל מקום כל שהתבואה ביד גוי הרי היא פטורה; ולכן כתב רש״י שהתרומה אינה חלה אלא אם לקחה ישראל ממנו; אלא שיש לדון בזה מהמשך הסוגיא, וכפי שיתבאר בהערות בהמשך הסוגיא].

10. משמע, שאם כי סובר תנא זה שמירוח הגוי פוטר, מכל מקום שייך תרומה בתבואתו, שאם לא כן הרי אין שייך לומר ״תורמין משל גויים על של כותיים״ שהרי אין זו תרומה כלל; וראה בזה **בשפת אמת** בד״ה בגמ׳ תנאי; ובכתבים המיוחסים **לגרי״ז** כאן.

11. מחלוקת תנאים היא בכמה מקומות, אם ״כותיים גרי אריות הם״ ודינם כגויים, או ״גרי אמת הם״, וסובר תנא זה שהכותיים גרי אריות הם, וראה מה שכתבו התוספות בזה.

ג. **גלגול** עיסה כשהיא ביד **הקדש פוטר** מן החלה, **דתנן** במסכת חלה ג ג:

אשה שהקדישה **עיסתה עד שלא גלגלה, ופדאתה** קודם שגלגלה הגזבר, הרי זו **חייבת** בחלה לכשתגלגל, שבשעת גלגול הרי היא ביד הדיוט.

ואם הקדישה את העיסה **משגלגלה** וכבר נתחייבה בחלה **ופדאתה**, הרי זו **חייבת**, שהרי היה הגלגול ביד הדיוט.

אבל אם **הקדישה** את העיסה **עד שלא גלגלה, וגלגלה הגזבר**, כלומר, ברשות הקדש נתגלגלה, **ואחר כך פדאתה פטורה**, משום **שבשעת חובתה** — היינו הגלגול — **היתה פטורה**.

אבל **בעי רבא**:

גלגול עיסה כשהיא ביד **גוי, מאי** הוא שיפטור? ומפרש רבא את כוונת ספיקו:

מיתנא — תנן! כלומר, עיקר דין זה שגלגול הגוי פוטר ודאי שנוי הוא במשנה, שהרי שנינו [חלה ג ו]: **גר שנתגייר והיתה לו עיסה** בתוך ביתו:

אם **נעשה** [נתגלגל] **עד שלא נתגייר**, הרי זה **פטור** מן החלה, כיון שגלגול העיסה בהיותה ביד גוי פוטרת.

ואם נתגלגלה העיסה **משתגייר**, הרי זה **חייב**, שהרי ביד ישראל נתגלגלה —

ואם **ספק** מתי נתגלגלה, הרי זה **חייב**.(1)

ואולם הספק שאני מסתפק הוא: **הא** — משנה זו ששנינו בה גלגול גוי פוטר — **מאן קתני לה**, כדעת מי — מהתנאים החולקים בדין מירוח גוי לענין מעשרות — סוברת משנה זו? והיינו:

האם **דברי הכל היא, ואפילו רבי מאיר ורבי יהודה דקמחייבי התם** במירוח גוי, מכל מקום **פטרי הכא** בגלגול גוי, ומשום:

דדוקא **התם** במירוח גוי **הוא** דפוטר, משום **דכתיב** "**דגנך**" "**דגנך**" **יתירי** [יתרים], כי שלש פעמים נאמר כן בתורה,(2) ואם כן **הוי מיעוט אחר מיעוט, ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות אפילו** מירוח **גוי** —

כלומר, שלש פעמים "דגנך" שנאמרו בתורה, האחד למעט מירוח הקדש שהוא פוטר לכולי עלמא, והשני והשלישי הם שני מיעוטים למעט מירוח הגוי, וכלל הוא בידינו "אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות", ולכן סוברים רבי מאיר ורבי יהודה לחייב אפילו מירוח גוי — (3)

---

1. טעם החיוב מספק, מתבאר בסוגיא בחולין קלד א, ראה שם.

2. **נתבאר על פי רש"י**; והיינו דכתיב: "לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך תירושך ויצהרך" [דברים יב יז]; וכתיב: "ואכלת לפני ה' אלהיך, מעשר דגנך תירושך ויצהרך" [דברים יד כג]; וכתיב: "ראשית דגנך תירושך ויצהרך, תתן לו" [דברים יח ד].

ובתוספות כתבו שאין צריך לכל זה, אלא ד"תירושך ויצהרך" הוי כמו "דגנך" וחשיב כמו מיעוט אחר מיעוט; ומכל מקום סיימו שפירוש הקונטרס עיקר.

3. **כתב רש"י**: ואי קשיא, מאי חזית דמרבית לדיגון גוי, רבי לדיגון הקדש!? מסתברא, דגוי

אבל הכא גבי חלה **דתרי זימני** "**עריסותיכם**" בלבד **כתיב** [שתי פעמים נאמר בתורה "עריסותיכם"], אם כן הם נדרשים:

חד "**עריסותיכם**" כדי ללמד: **ולא עיסת גויים**; **וחד** "**עריסותיכם**" ללמד: **ולא עיסת הקדש**.(4)

או דילמא, רבי יוסי ורבי שמעון הם אלו **דקתני לה** למשנה זו הפוטרת גלגול גוי, **דהם קא פטרי** אף מירוח גוי —

אבל רבי מאיר ורבי יהודה — המחייבים במירוח הגוי — **גמרי** "**ראשית**" "**ראשית מהתם** [מתרומה],(5) ללמד: כשם שבתרומה ריבתה תורה אף מירוח הגוי, אף בגלגול חלה של גוי שהיה לנו למעטו משום שנאמר

הוה ליה לרבויי, שכן נאכל בלא פדיון כשל ישראל.

4. על פי הגהת **השיטה מקובצת**. אך **בתוספות פסחים** ה ב, הוקשה להם, מאי שנא שלענין חמץ דרשינן מחד "לך" למעוטי של גוי ושל גבוה, שאינו עובר על חמצם בבל יראה, ואילו הכא צריך שני פסוקים לזה!?

וכתבו **התוספות**, בספרים מדוייקים גרסינן כאן [כמו שהוא בספרים שלפנינו]: "**חד כדי עריסותיכם** — פירוש: כשיעור עיסת מדבר [היינו ללמד על שיעור עיסה לחייב בחלה שהיא עשירית האיפה כמו שהיתה עיסתם במדבר, שהעומר עשירית האיפה הוא] — **וחד לעיסת הקדש**", וכן נראה, דבראשית הגז [חולין קלה ב] דרשינן מ"עריסותיכם" כדי עיסתכם; [ולכאורה, מדברי רש"י כאן מוכח שלא כדבריהם שם, שהרי לכאורה אותו נידון הוא גם לגבי מירוח הקדש וגוי, ואם די במיעוט אחד כדי למעט הקדש וגוי, אם כן אין אנו צריכים לשלשה פסוקים כדי לרבות את הגוי, שהרי גם בשני פסוקים הוי מיעוט אחר מיעוט].

ובשיעורי רבי שמואל פסחים סימן ד, הביא בשם **ה"שאגת אריה**" סוף סימן פג, שכתב לתרץ את קושיית התוספות: דהא דאימעטו חמץ של גוי והקדש שאינו עובר עליהם בבל יראה, אינו מפני שהוא של גוי או של הקדש, אלא משום דלעבור בבל יראה בעינן שיהא שלו, וגם על של ישראל אחר אינו עובר, וממילא דסגי בחד "לך" למעט כל מה שאינו שלו; מה שאין כן לגבי חלה, הא לא בעינן שיהא שלו, וגם עיסה של חבירו אסורה עליו בלא הפרשה, אלא דבעלות של גוי והקדש פוטר את העיסה מחיוב חלה, וממילא דבעינן לזה תרי "עריסותיכם".

אך מדברי **ה"מקור חיים**" סימן תנד הביא שם, דבחלה גופיה רק מה שהוא שלו מחייב אותה בחלה דבעינן "עריסותיכם" שלכם, ואפילו הכי אסורה גם לאחרים בלא הפרשה, דסוף סוף משום דמיקרי "עריסותיכם" אצל הבעלים נעשית העיסה טבולה לחלה ואסורה אכולי עלמא, וגם אם נתגלגלה ביד אחרים שלא מדעת הבעלים נתחייבה העיסה בחלה, מחמת היותה שלהם, ושוב נטבלה העיסה מחמת בעלותם ואסירא אכולי עלמא בלא הפרשה, אבל הא מיהא דהעיסה אינה נטבלת אלא מחמת הבעלות של בר חיובא דחלה, והיא מצד עצמה אינה נטבלת גם אם אינה של גוי או הקדש; וכתב שם ב"שיעורי רבי שמואל", דמסתברא, שכל זה הוא רק לגירסת התוספות, דמחד "לך" ממעטינן את שניהם; וראה עוד שם שהרחיב בענין זה.

5. כתיב גבי חלה [במדבר טו כ]: "ראשית עריסותיכם חלה תרימו תרומה", וכתיב גבי תרומה [דברים יח כד]: "ראשית דגנך תירושך ויצהרך תתן לו".

"עריסותיכם", מכל מקום הרי הוא חייב.

אמר רבא: יהא רעוא דאחזייה בחילמא [יהי רצון שאראה בחלום את פתרונו של ספק זה].

הדר אמר רבא, חזר רבא ופשט את ספיקו:

מאן דאמר מירוח הגוי פוטר סובר שאף **גלגול הגוי פוטר** —

ומאן דאמר מירוח הגוי אינו פוטר, סובר שאף **גלגול הגוי אינו פוטר**, ומשום דילפינן "ראשית" ראשית" —

והמשנה הפוטרת גלגול גוי מחלה, רבי יוסי ורבי שמעון היא, שהם פוטרים גם במירוח הגוי.

איתיביה רב פפא לרבא, שאמר כי לפי מי שסובר מירוח הגוי אינו פוטר, הוא הדין שבחלה אינו פוטר גלגולו, מהא דתניא: **גוי שהפריש** שה לפדיון **פטר חמור** שלו אף שאינו שייך בדין זה,(6) **וחלה** [או שהפריש חלה], **מודיעים אותו שהוא פטור** —

וחלתו נאכלת לזרים כי אינה חלה כלל, שגלגול הגוי פוטר, **ופטר** החמור **גוזז ועובד בו**, שאין פטר חמור של גוי נאסר בהנאה.

ומשמע: **הא תרומתו** של הגוי **אסורה**, ומשום שמירוח הגוי אינו פוטר.

ותיקשי לרבא: **הא האי תנא דאמר מירוח הגוי אינו פוטר**, מדסבר: תרומתו תרומה, ומכל מקום **גלגול הגוי פוטר**, ולא כרבא שאמר: הסובר מירוח הגוי אינו פוטר, אף גלגולו אינו פוטר!?(7)

ועוד איתיביה רבינא לרבא מהא דתניא: **חלת גוי בארץ** [גוי שהפריש חלה מעיסה שעשה מתבואתו שגדלה בארץ], **ותרומתו בחוצה לארץ** [גוי שהרים תרומה מתבואתו שגדלה בחוץ לארץ]:

---

6. על פי **רש"י**, ופירש כן משום שהוקשה לו לשון "הפריש" כי הרי פטר חמור אינו תלוי בהפרשה.

אבל **התוספות** תמהו עליו, שהרי אין בו קדושה כלל, ומה חידוש הוא שגוזזו ועובד בו; ופירשו כפשוטו, וכשיטת רבי יהודה [בכורות ט ב] שהוא סובר "פטר חמור אסור בהנאה".

ובביאור לשון "הפריש" כתב **ב"שיטה מקובצת"** בשם תוספות חצוניות: יש לומר "הפריש", כלומר שנתנו לכהן, והכהן חייב לפדות כדאיתא בתוספתא: היודע בכהן שיפדה מותר ליתן; וראה מה שביאר בזה בכתבים המיוחסים לגרי"ז.

וב"קרן אורה" כתב, שלשון "הפריש" לאו דוקא הוא, שהרי קדושת פטר חמור אינה תלויה בהפרשה; אלא קא משמע לן: אפילו רצה הגוי להחמיר על עצמו ולנהוג קדושה בפטר חמור, מודיעין לו שהוא פטור. והוסיף: ואפשר לומר, דלהכי קא משמע לן בפטר חמור ולא בבכור בהמה טהורה אם הפריש, משום שאם הקדישו קדושת פה חלה עליה קדושה למאן דאמר, שגוי מקריב כל נדרים אפילו שלמים, ראה שם.

7. מוכח מסוגיא זו שני דברים:

א. אף כשהתבואה היא עדיין ביד גוי, מכל מקום שייך בה תרומות ומעשרות, למאן דאמר "מירוח גוי אינו פוטר"; וזה דלא כפי שנרשם בהערות לעיל סו ב — לבאר את דברי רש"י — שאפילו לדעת הסובר מירוח הגוי אינו פוטר, אין זה אלא לענין תרומה לאחר שלקחה ישראל

מודיעין אותו שהוא פטור מהפרשת חלה ותרומה, **וחלתו נאכלת לזרים, ותרומתו אינה מדמעת**, כלומר, אם נתערבה תרומה זו בחולין, אין התערובת אסורה משום התרומה המעורבת בהן, כי אף התרומה שלו עצמה אינה תרומה כלל.

ומשמע כי דוקא תרומתו שבחוצה לארץ אינה תרומה, כיון שאף בשל ישראל אינה אלא מדרבנן, **הא תרומתו** של הגוי **בארץ, אסורה** היא בעצמה, **ואף מדמעת**, אוסרת את כל התערובת אם נתערבה בחולין.

ותיקשי לרבא: **הא האי תנא דאמר מירוח הגוי אינו פוטר**, שהרי תרומתו שבארץ מדמעת, ומכל מקום, **גלגול הגוי פוטר**. ודלא כרבא!? (8)

ומשנינן: לעולם לדעת תנא זה, כשם שגלגולו של הגוי פוטר, כך מירוחו של הגוי פוטר, וכדרבא. ודקשיא לך, אם כן, למה תרומתו שבארץ אסורה? לא תיקשי, כי איסורה הוא רק **מדרבנן**, שחייבו את תבואת הגוי בתרומה, **גזירה משום בעלי כיסים** [עשירים], שיש לחוש שמא יערימו למכור לגוי את תבואתם, וימרחם הגוי, וישובו

ממנו, אבל כשהתבואה היא ביד גוי אין שייך בה תרומה, וכעין מה שכתב הקרן **אורה** לענין הקדש, שאף לפי מה שסבר רבי אבהו לעיל סו ב בדעת רבי עקיבא שמירוח הקדש אינו פוטר, מכל מקום כל עוד שהתבואה היא ביד הקדש אין שייך בה תרומה.

ב. למאן דאמר "מירוח הגוי פוטר", לא מיבעיא שאין התבואה חייבת בתרומה, אלא אף אם תרם אין תרומתו תרומה, ואף שיש לומר: עד כאן לא פטרה התורה אלא לענין שאין המירוח מחייב בתרומה כיון שנעשה ביד גוי, אבל מכל מקום הרי היא כשאר תבואה לפני מירוח שאם תרם תרומתו תרומה; וכעין זה הוכיחו **התוספות** מהמשך הסוגיא. ויתבאר בהערות שם.

[ואף שמבואר לעיל סו ב, לדעת רבי יוסי ורבי שמעון הסוברים שמירוח גוי וכותי פוטרים, ש"תורמין משל גויים על של כותיים, ומשל כותיים על של גויים", ומזה משמע שאם כי מירוח הגוי פוטר, מכל מקום, יש דין תרומה בתבואתם, שאם לא כן לא שייך לומר שתורמים משל זה על של זה; זה הוא באמת משום גזירת בעלי כיסין, כמבואר בהמשך הסוגיא, כן כתבו **השפת אמת ובכתבים המיוחסים לגרי"ז** על הברייתא דלעיל].

8. **התוספות** בעמוד ב ד"ה כדי, צידדו בתחילה לומר שמירוח הגוי לא היה פוטר אלא מאכילת עראי, ומשום דנהי דגלגול הגוי פוטר לגמרי, היינו משום דכי משוית ליה כקודם גלגול שרי לגמרי. אבל מירוח גוי, כי משוית נמי כלא נתמרח, מיתסרא מיהא אכילת קבע.

והוסיפו, והא דקאמר לעיל שחלת גוי בארץ ותרומתו בחוצה לארץ מודיעין אותו שהוא פטור, חלתו נאכלת לזרים ותרומתו אינה מדמעת, הא בארץ ישראל מדמעת, ודייק מינה דסבר גלגול הגוי פוטר, מירוח הגוי אינו פוטר, ומשמע, הא אם היה מירוח גוי פוטר היתה תרומתו נאכלת לזרים כמו חלה; [פירוש: ומאחר שאם תרם אין תרומתו תרומה שלא כשאר תבואה קודם מירוח, ממילא למדנו גם, שאין היא אסורה באכילת קבע; והוא הדין שהיו יכולים להוכיח את כל זה מדלעיל כמבואר בהערה קודמת, וצ"ע למה לא הוכיחו מזה] —

היינו התם, דתבואה של גוי שלא היתה עומדת להתחייב במעשר מיפטרא נמי לגמרי,

ויקנו מהם, וייפטרו מן התרומה.(9)

סז-ב ומקשינן עלה: **אי הכי**, שאם כי מעיקר הדין מירוחו של הגוי פוטר מתרומה, כמכל מקום גזרו חכמים לחייבה משום גזירת בעלי כיסים, **בחלה נמי** יש להם לגזור שתהא עיסה המגולגלת ביד גוי חייבת בחלה, ומשום אותה גזירה עצמה, כדי שלא יתנו את תבואתם לגוי, ויגלגלם, ויחזור ויקנה מהם!?

ומשנינן: אין לחוש שיעשו כן העשירים, כי אם רוצים הם להפטר מן החלה, **אפשר דאפי לה פחות מחמשת רבעים קמח ועוד.** הרי יש בידם האפשרות לעשות עיסות קטנות פחות משיעור עיסה החייבת בחלה [השיעור הוא חמשת רבעי קב קמח, ומעט יותר] וייפטרו מלהפריש חלה.(1)

ומקשינן עלה: הרי **תרומה נמי** יכולים הם לפטור את תבואתם מן התרומה בשני אופנים אחרים:

א. **אפשר דעביד לה** [יכול הוא לעשות לה] שלא תתחייב התבואה בתרומה, **כדרבי אושעיא.**

דאמר רבי אושעיא: התבואה מתחייבת בהפרשת תרומות ומעשרות בשני תנאים, האחד, רק כשמירחה, והוא גמר מלאכתה. והשני, צריך שתיקבע התבואה למעשר על ידי הכנסתה לבית דרך פתח הבית הרגיל, שראיית פתח הבית היא הקובעת את התבואה למעשר. ולכן, **מערים אדם על תבואתו** [שלא תתחייב במעשר], **ומכניסה** לבית **במוץ שלה** [היינו, קודם זרייה ומירוח], וממרחה לאחר הכנסתה לבית, **כדי שתהא בהמתו אוכלת, ופטורה מן המעשר.**

אבל אותה שתחילתה של ישראל ומכר לגוי — שבזה עוסקים התוספות שם — לא מיפטר מירוחו אלא מעראי.

ואולם דחו חילוק זה. ובסוף דבריהם מתבאר, שמירוח הגוי פוטר לגמרי אף מאכילת קבע, ואף כשגדלה התבואה ביד ישראל, ראה שם.

אך ראה **בשיטה מקובצת** שם משם תוספות חצוניות בביאור שיטת **רש״י** בעמוד ב, שהוא באמת מחלק בין תבואה שתחילתה ביד גוי שהיא פטורה מכל וכל, לבין תבואה שתחילתה של ישראל ומכרה לגוי.

בקהלות יעקב [מנחות סימן ל אות ד, וראה גם בדבריו ביצה סימן י ונזכר בהערה לעיל בתחילת הסוגיא], כתב שני ביאורים בשיטתם בסוף דבריהם, שמירוח הגוי פוטר לגמרי אפילו מאכילת קבע, ולא חשו לסברתם הראשונה שמירוח הגוי אינו פטור, אלא דין התבואה כמו שהיתה קודם מירוח, שהיא אסורה באכילת קבע:

או משום שכל דלא אתי לכלל חיוב, אין היא חייבת כלל; או משום שכל עיקר איסור אכילת קבע בדבר שלא נגמרה מלאכתו, הוא משום שאכילתו משויא לה גמר מלאכה, אבל בזו שכבר נגמרה מלאכתו, ומכל מקום לא נתחייב, שוב לא תועיל אכילתו לחייבו.

9. נתבאר על פי לשונו השני של רש״י; ובלשון ראשון ביאר: גזירה משום בעלי כיסין: עשירים שלוקחים תבואה מחמר ישראל, ואי שרית ללוקח מן הגוי שלא יעשר דמירוח גוי פוטר, אתי נמי למימר לוקח מחמר ישראל, פטור.

1. נתבאר על פי **רש״י**; [ומיהו לכאורה הסבר זה שייך רק לפירושו השני של רש״י בגזירה

כי היות וראיית התבואה את "פני הבית" היתה קודם המירוח, הרי מציאות התבואה בבית לאחר המירוח אין זו "ראיית פני הבית" לחייבה במעשר.(2)

ב. **אי נמי**, יכול הוא לעשות שלא תתחייב התבואה במעשר, כגון **דעייל לה דרך גגות וקרפיפות**, שאין מכניסה לביתו דרך פתח הבית, ופטור לפי שאין הבית קובע למעשר אלא בראיית "פני הבית", והיינו שנכנסה

משום בעלי כיסין, שהוא משום שמא ימכרם לגוי כדי ליפטר; אבל לפי פירושו הראשון של רש"י, שהוא גזירה משום שמא יאמרו אף של ישראל פטור, צריך ביאור דברי הגמרא].

2. **א.** נתבאר על פי **לשונו השני של רש"י**, וכפי שכתב בביאור ענין זה בפסחים ט א וז"ל: "כדרבי אושעיא שהכניסה לבית במוץ שלה ואחר כך דש וממרח, וחובת הטבל חלה בראיית פני הבית, וזה בראיית פני הבית לא נגמרה מלאכתן לחול עליו שם טבל, וכשגמר מלאכתן כבר בתוך הבית הוא, ואין אלו **פני** הבית [ראה רש"י בבא מציעא פח א ד"ה פני הבית] אלא כשנכנס דרך פתחים, כדתניא, עכשיו מכניסין דרך גגות דרך חצירות וקרפיפות לבית כדי לפוטרן, הילכך לא חייל עלייהו שם טבל"; [ובפירוש ראשון פירש רש"י: במוץ שלה, כעין מאכל בהמה, ומאכל בהמה פטור מן המעשר].

ומבואר מדברי **רש"י בפסחים**, בטעם הדין שאין ראיית פני הבית קודם המירוח מועילה, שהוא משום שעדיין לא נגמרה מלאכתה לחול עליה שם טבל; אבל מדברי התוספות **בבבא מציעא פח ב** ד"ה לא, נראה, שהטעם הוא משום שדרך תבואה להכניסה כשהיא ממורחת לבית, ומטעם זה חילקו בין חיטים ושעורים לקישואים ודלועים, ראה שם.

ב. ביאור מה שאמרו "כדי שתהא בהמתו אוכלת":

כתב **רש"י בנדה טו א**, שרק בהמתו יכולה לאכול מהתבואה, ומשום שאכילת בהמתו כאכילת עראי, אבל אכילת קבע שלו אסורה מדרבנן, שהרי אפילו כשלא נתמרחה התבואה כלל ולא ראתה פני הבית, הרי היא אסורה מדרבנן באכילת קבע; [וכן מבואר ברש"י בפסחים שם, שאכילת קבע אסורה].

ואולם **בתוספות** כאן הביאו את שיטת **ה"ר אפרים**, הסובר שלאו דוקא בהמתו מותרת לאכול ממנה, אלא אף אכילת קבע של אדם מותרת בה; ומה שנקטה הגמרא "כדי שתהא בהמתו אוכלת" אין הכוונה שרק היא זו שמותרת בה, אלא שכשהוא מערים ועושה כן, דרך הוא שיאמר: לכן אני עושה כן, משום שאין בדעתי אלא להאכיל לבהמתי, אבל בשביל עצמו מתבייש להערים.

וטעם שיטה זו של רבינו אפרים, ביארו התוספות: אף על גב דאכילת קבע אסורה קודם ראיית פני הבית, היינו היכא דיכול לבוא לידי חיוב כשיראה פני הבית, אבל היכא שהכניסה במוץ שלה ומירחה בבית, שוב אינו יכול לבוא לידי חיוב; [וראה עוד בחידושי רבינו דוד בפסחים ט א, שכתב כשיטה זו, וז"ל: אף על פי שבתחילה כשהיתה בשדה היתה אסורה באכילת קבע, זהו מפני שסופה להתעשר **ואסרוה חכמים באכילת קבע מפני גזל כהן**, אבל זאת התבואה שוב אי אפשר להיות נקבעת למעשר, לא בראיית פני הבית מאחר שלא היתה מדוגנת, ולא על ידי מירוח שאין מירוח אלא בשעת דיגון. וכיון שאי אפשר לה שתתחייב במעשר למה תיאסר באכילת קבע, אין כאן גזל כהן].

אך התוספות חלקו על ה"ר אפרים, וסוברים כרש"י, שהתבואה אסורה באכילת קבע.

והחזון איש [שביעית א ח], כתב להוכיח

התבואה דרך הפתח.[3]

מסוגיא דיומא י ב, דשוב אין מועיל לחייב בראיית פני הבית, וכתב, דאף התוספות שחלקו על ה״ר אפרים לא פליגי בעיקר הדבר שאי אפשר לה לבוא עוד לידי חיוב דאורייתא, אלא דמכל מקום לא פטרום חכמים ואסור באכילת קבע מדרבנן, אבל מן התורה לא חייל שם תרומה עלה, כיון שאי אפשר לבוא לידי חיוב, וסוגיא דיומא מכרעת כן, וכמו שכתבנו לעיל; [וראה עוד ב״חזון איש״ מעשרות סימן ג].

ג. **ואם הכניסה לבית, והוציאה קודם מירוח, ומירחה בחוץ, ואחר כך הכניסה לבית**, מבואר ב״שיטה מקובצת״ כאן בשם תוספות אחרות בשיטת ה״ר אפרים, וכן מבואר בתוספות רבינו פרץ בפסחים ט א, שמועילה הכניסה לבית שלאחר המירוח לחייבה במעשר, ורק אם מירחה בפנים, שוב אין מועילה הכנסתו לבית; ומיהו הרמב״ן בבא מציעא פה ב [הובא ב״שיטה מקובצת״], הביא בשם הרשב״ם דאפילו בכי האי גוונא פטורה התבואה, וכתב עליו הרמב״ן שאין דבריו מחוורים.

ובביאור הדברים כתב ב״שיעורי רבי שמואל״ בפסחים סימן ח: אם הוציאה קודם מירוח, נמצא דלתבואה הממורחת לא היה עדיין ראיית פני הבית, ועל ידי שהכניסה הוא דבא לה ראיית פני הבית, ולהכי מתחייבת על ידי זה בתרומה; אבל אם מירחה בתוך הבית, מיקרי דכבר היתה לתבואה הממורחת ראיית פני הבית, אלא שלא היה זה באופן המחייב בתרומה, מפני שהכניסה לבית היתה במוץ שלה, וכיון דכבר היתה לה ראיית פני הבית, שוב אי אפשר לה להתחייב גם אם תחזור ותיכנס לבית, שהרי כבר יש לה ראיית פני הבית משנתמרחה בבית.

ד. והנה **שיטת ה״ר אפרים מוכחת לכאורה מן הסוגיא כאן** [ראה בתוספות וב״שיטה מקובצת״ סגנון הוכחתם מכאן], שהרי אם אתה אומר שהתבואה עדיין אסורה באכילת קבע, אם כן מה מקשה הגמרא: מצי עבד כרבי אושעיא, ואין לגזור משום בעלי כיסין; והרי אם יעשה כרבי אושעיא, לא יועיל לו אלא לפוטרו מאכילת ארעי, ואילו אם ימרחנה הגוי יהיה מותר אף באכילת קבע, שמירוח הגוי פוטרו אפילו מאכילת קבע.

וב״שיטה מקובצת״ בשם תוספות אחרות, **כתב בדעת רש״י**, שאף מירוח הגוי — אם היתה התבואה בתחילה ביד ישראל — אינו פוטר אלא מאכילת ארעי, אבל אכילת קבע אסורה, כשם שהיתה קודם מירוח, ואם כן אין לחוש לבעלי כיסין, שהרי גם אם ימכרוהו לגוי לא יותרו אלא באכילת עראי כמו אם יכניסו במוץ; ואולם התוספות דחו חילוק זה, ומירוח הגוי לדעתם פוטר לגמרי אפילו כשהיתה התבואה ביד ישראל, **וראה** מה שכתבו התוספות לבאר סוגייתנו לפי מה שחלקו על ה״ר אפרים.

ה. **בעיקר האיסור להאכיל טבל לבהמתו**, כתבו התוספות: ואם תאמר: היכן מצינו דטבל אסור בהנאה!? ויש לומר: דנפקא לן כדדרשינן בפרק במה מדליקין אין מדליקין בטבל טמא משום ״משמרת תרומותי״, בשתי תרומות הכתוב מדבר, מה תרומה טהורה אין לך בה אלא משעת הרמה ואילך, פירוש: אכילתה [אינה מותרת אלא משעת הרמה ואילך], אף תרומה טמאה כן, דהיינו הדלקה; והדר גמרינן טהורה מטמאה דמיתסר בהדלקה קודם הרמה וכן להאכילה לבהמתו, כל הנאות של כילוי דהוי כעין הדלקה; וכוונתם, דמאחר שתרומה אסורה בהנאה של כילוי, שוב ממילא בהכרח שאף הטבל אסור, כיון שמעורב בו תרומה.

3. לפי שיטת ה״ר אפרים [המובאת בהערה 2], שהכנסה במוץ לבית פוטרת את התבואה אפילו לענין אכילת קבע, ומשום שכבר אינה באה לידי

ואם כן, אף בתרומה לא נגזור לחייב במירוח גוי משום בעלי כיסין, כיון שבלאו הכי יכולים הם לפטור את עצמם באופנים אלו!?

ומשנינן: **התם**, בשתי ההערמות שהוא יכול לעשות בתרומה, אם לא ימכרם לגוי **בפרהסיא** הוא, **וזילא ביה מילתא** [מזולזל הוא בעיני הבריות שרואים אותו עושה כן], ומטעם זה לא יעשו כן בעלי הכיסים, אלא ימכרום לגוי, ולכן גזרו שלא יפטרם מירוח הגוי.

אבל **הכא**, עשיית עיסות קטנות כדי שלא להתחייב בחלה, **בצינעא** היא נעשית, **ולא זילא ביה מילתא**, ולכן לא יחושו בעלי הכיסים מלעשות כן, הילכך אין לגזור שלא יפטור גלגול הגוי.

מתניתין:

משנתנו ממשיכה ומפרשת את סדר הקרבת העומר ואת דיניו:

הכהן המקריב את העומר **בא לו לעשרון** שאותו הוא אמור להקריב:

נתן(4) תחילה **שמנו ולבונתו**, כלומר, נותן מעט מן השמן בכלי עם הלבונה,(5) ונותן את הסולת עליהם. **יצק** עוד מן השמן, **ובלל** עם הסולת, כשאר המנחות.(6)

הניף את מנחת העומר, **והניש** אותה כנגד

חיוב, וכפי שנתבאר בהערה לעיל; הוא הדין שאם הכניסה דרך גגות וקרפיפות מותרת התבואה באכילת קבע, שהרי ראיית ה"ר אפרים היא מסוגייתנו — וכפי שנתבאר בהערה לעיל — ואותה הוכחה הרי קיימת גם לענין הכנסה דרך גגות וקרפיפות —

וממילא מוכרח — על כל פנים לדעת ה"ר אפרים — שהמכניס לבית דרך גגות וקרפיפות, שוב אין מועיל לו שיוציאנה ויכניסנה דרך פתח הבית, כי הרי טעם הפטור מאכילת קבע, ביאר ה"ר אפרים שהוא משום דשוב אינה יכולה להתחייב; וכפי שכתב כל זה **באפיקי ים** חלק ב סימן כח. [ויש לעיין על מה שכתב ב"שיעורי רבי שמואל" — הובא בהערה לעיל — את הטעם שאין היא מתחייבת שוב בראיית פני הבית לאחר שמירחה בפנים, שהוא משום שכבר היה לה ראיית פני הבית כשכבר היתה ממורחת, אלא שלא היה באופן המחייב; שהרי אם כן לכאורה כשנכנס דרך גגות וקרפיפות אין שייך טעם זה, וצריך תלמוד].

4. רש"י נראה שגורס "**נותן תחילה**".

5. נתבאר על פי **רש"י**, שכתב: "בא לו לעשרון נותן תחילה שמנו ולבונתו [קודם הסולת, שיטה מקובצת]; ובספר **מנחה טהורה** תמה על זה, שהרי מבואר בסוטה יד ב בסדר המנחה "אדם מביא מנחה מתוך ביתו בקלתות של כסף ושל זהב, ונותנה לתוך כלי שרת ומקדשה בכלי שרת, ונותן עליה שמנה ולבונתה", ואמרינן עוד שם: ואחר כך נותן עליה שמנה ולבונתה, שנאמר "ויצק עליה שמן ונתן עליה לבונה", וכן כתב הרמב"ם בפרק יג ממעשה הקרבנות הי"ג הלכה יב; שוב ראיתי שהרב ש"ל הקשה כן לרע"ב שפירש כן.

6. **א.** כתב **רש"י**: שכן דרך כל המנחות, שנותן שמן תחילה בכלי, ואחר כך נותן סולת, וחוזר

חודה של קרן דרומית מערבית של המזבח, שמנחת העומר טעונה תנופה והגשה.(7)

קמץ ממנה בקומצו, **והקטיר** את הקומץ עם הלבונה על המזבח, כשאר כל המנחות.

והשאר, הנותר ממנה לאחר הקמיצה, **נאכל לכהנים** בעזרה, כשיירי כל המנחות.

משקרב העומר [מיד לאחר הקרבתו], כבר היו **יוצאין ומוצאין שוק** של **ירושלים שהוא** כבר **מלא קמח קלי**(8) מהתבואה החדשה, שבהכרח היו עושים אותם ממנה קודם שקרב העומר — **שלא ברצון חכמים** היו עושים כן, **דברי רבי מאיר**. כי חששו חכמים שמא תוך כדי העיסוק בתבואה החדשה יאכלו ממנה קודם לעומר.(9)

ויוצק עליה שמן, ובולל, כדאמר לקמן עד ב.

וכתבו על זה **התוספות**: ועוד יש נתינת שמן שלישית שלא הזכיר בקונטרס, דתנן לקמן עד ב: כל המנחות הנעשות בכלי טעונות שלשה מתנות שמן: יציקה ובלילה ומתן שמן בכלי קודם לעשייתן, [בתחילה היה נותן שמן בכלי קודם נתינת הסולת, ואחר כך נותן עליו את הסולת, וחוזר ונותן שמן לבלול בשמן, וחוזר ונותן עליה שמן לקיים מצות יציקה]; והיינו, דלרש"י לא נזכרו אלא שתי מתנות ראשונות; [ויש לעיין ממה שכתב רש"י עצמו לקמן עד ב, שלשון "יציקה" הוא מתן השמן השלישי].

ונראה, דכולהו תני להו הכא, ד"נתן שמנו" הוא נתינת שמן תחילה בכלי, ו"יצק ובלל" היא יציקה ובלילה דלקמן; ובין הכא ובין התם, הוה ליה למיתני בלילה ברישא, ד"יצק" היא יציקה אחרונה.

ב. תמהו התוספות: תימה דלא תני "מלח", כדקתני בהקומץ רבה [לעיל יח א]: לא יצק לא בלל לא מלח!?

וב"תוספות יום טוב" כתב ליישב: ואפשר לי לומר, דלא קחשיב ותני אלא מנחות, אבל מליחה "על כל קרבנך תקריב מלח"; וראה עוד שם.

ובכתבים המיוחסים לגרי"ז, כתב לבאר את קושיית התוספות, על פי מה שכתב להוכיח, ששני דיני מליחה יש, האחד: "על כל קרבנך תקריב מלח", ודין זה אינו חלק ממצות הקרבנות אלא דין כללי למלוח את הקרבנות; השני: "וכל קרבן מנחתך במלח תמלח", וזה הוא דין מסויים במנחה וחלק ממצות המנחה, והיינו שהקשו התוספות; ובזה דקדק לשון התוספות שהוצרכו להביא ראיה לדין מליחה, אלא כוונתם היא להוכיח מלשון המשנה שהמליחה היא חלק ממעשה המנחה כמו יציקה ובלילה; ראה שם באריכות.

ובחידושי מהרי"ח הנדפסים בסוף המשניות, **צידד לחדש**, שמנחת העומר אינה צריכה מליחה, ומשום שלא נאמרה מליחה אלא ב"קרבן מנחה", אבל העומר לא מצינו שייקרא "קרבן"; והמעיין בלשון הפסוקים [ויקרא ב], יראה, שבכל ארבע המנחות הנזכרות שם, כתיב לשון "קרבן", ואילו גבי מנחת העומר הנזכרת שם, כתיב "ואם תקריב מנחת בכורים", ולא נזכר עליו שם "קרבן", ראה שם.

7. וכמבואר לעיל סא א.

8. ראה בגמרא "קמח קלי תנן", **וברש"י ורבינו גרשום** שם, ושם מתבאר אם הכוונה היא קמח של קלי, או שני דברים הם, קמח וקלי.

9. [הנה לקמן דף סח נחלקו חכמים ורבי יהודה, שלדעת רבי יהודה אין האיר המזרח של יום ששה עשר בניסן מתיר את החדש אלא העומר בלבד, ואילו לדעת חכמים — לפי דעת רבי

רבי יהודה אומר: ברצון חכמים היו עושין, כי לא חששו חכמים שמא יאכלו ממנה.[10]

גמרא:

שנינו במשנה: משקרב העומר היו יוצאין ומוצאין שוק של ירושלים שהוא מלא קמח קלי שלא ברצון חכמים, דברי רבי מאיר; רבי יהודה אומר: ברצון חכמים היו עושין:

ותמהה הגמרא: **וכי לא גזר רבי יהודה דלמא אתי למיכל מיניה,** וכי אין רבי יהודה גוזר שלא יעסוק אדם בדבר אסור שמא יאכל ממנו!?

ורמינהו סתירה לכך, לכאורה, מהא דתנן בפסחים י ב:

רבי יהודה אומר: בודקין את החמץ שלש פעמים, **אור לארבעה עשר** בניסן, **ובארבעה עשר שחרית,** אם לא בדק אור לארבעה עשר, **ובשעת הביעור,** בשעה ששית[11] אם לא בדק שחרית.

אבל לאחר זמן זה לא יבדוק, אפילו אם לא בדק כלל, ומשום שאנו חוששים, מאחר שהגיע זמן איסור אכילת חמץ בחצות היום, שמא אם יבדוק אחריו יבוא לאוכלו.

וחכמים אומרים: לא בדק אור ארבעה עשר, יבדוק בארבעה עשר. לא בדק בארבעה עשר [שחרית], יבדוק בתוך המועד [בשעה ששית שהוא מועד הביעור].[12] לא בדק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד [משש שעות ולמעלה עד שתחשך].

הרי מבואר שרבי יהודה חושש שמא העוסק בדבר איסור יבוא לאוכלו, ודלא כמבואר במשנתנו!?

אמר תירץ **רבה: שאני חדש, מתוך שלא** סח-א

יוחנן וריש לקיש שם — כבר משהאיר המזרח הותר לאכול חדש, ולמצוה בעלמא אסור לאכול עד שיקרב העומר עצמו, ומשחרב בית המקדש מותר לאכול משהאיר המזרח; ומבואר שם בגמרא, שלפי דעת חכמים אין מקום לגזור שלא יאכלו חדש משהאיר המזרח כשבית המקדש חרב, ומשום החשש שמא יאכלו כן גם לכשיבנה בית המקדש; כי "משום מצוה ליקו וליגזור!?", ראה שם.

ולפי זה לכאורה צריך לומר שרבי מאיר סובר בענין זה כרבי יהודה, שהעומר בלבד הוא שמתיר את החדש, שאם לא כן, הרי היה להם די זמן להכין קמח וקלי משהאיר המזרח ועד הקרבת העומר, ושוב אין מקום לגזירה שמא יאכלו ממנה, כיון שלמצוה בעלמא הוא שאסור לאכול ממנה קודם הקרבת העומר; ומיהו לשון **רש"י בפסחים** י ב ד"ה משקרב העומר, שהיו עושים את כל אלו קודם יום טוב; וזה שלא כדברי רש"י כאן בד"ה שלא ברצון חכמים].

10. ואף שהקצירה אסורה קודם העומר, וכמו ששנינו לקמן ע א: "החיטים והשעורין. אסורין מלקצור מלפני הפסח", לא היו קוצרים במגל אלא מקטפים ביד, או שהיו קוצרים בית השלחין שאין בו איסור קצירה; **תוספות יום טוב.** וכן מתבאר מן הגמרא; וראה בהערות שבגמרא מה שיש לתמוה על זה.

11. כמו ששנינו בפסחים יא ב "שורפין בתחילת שש".

12. **כן פירש רש"י; ובתוספות הקשו** על שינוי

היתרתה לו אלא על ידי קיטוף [תלישה ביד, וכמו "וקטפת מלילות בידך" [דברים כג], שהרי מדין תורה אסורים הם בקצירה לפני קציר העומר, ובהכרח שעל ידי קיטוף ביד היו קוצרים אותם,(1) **זכור הוא** באיסור אכילת התבואה, ואין לחוש שמט יבוא לאוכלה.

אמר תמה **ליה אביי: תינח קצירה** שהיו עושים ברצון חכמים כאשר תירצת שיש להם היכר, אבל **טחינה והרקדה** של החדש **מאי איכא למימר** [מה יש לך לומר], והרי נמצא שעוסקים היו כדרכם באיסור, ומכל מקום — לדעת רבי יהודה — לא חששו שמא יאכל ממנה, ותיקשי מחמץ שהיה רבי יהודה אוסר מחשש זה!?

ומשנינן: **הא — לא קשיא:**

כי אכן אף **טחינה** לא היו עושים כדרכם בריחיים של מים, אלא **בריחיא דידא** [בריחיים של יד].

ואף **הרקדה** לא היו עושים כדרכם אלא **על גבי נפה** [מאחוריה] ולא בתוכה כדרכם, ובזה היו זוכרים שאסורה היא ולא יאכלו ממנה.

ואכתי מקשינן לרבי יהודה דחמץ, ממשנה לקמן עא א:

בית השלחין שבעמקים — דשריא בה **קצירה**, וכדתנן "**קוצרין** שדה **בית השלחין שבעמקים**,(2) **אבל לא גודשין** [לא יעשה גדיש מן התבואה]", ומשמע: קוצרים לכתחילה, **מאי איכא למימר!?**

כלומר, תיקשי ההיא משנה לרבי יהודה:(3) איך מותר לקצור אותה, והרי אף תבואת בית השלחין אסורה משום חדש!?

אלא, אמר אביי ליישב את הטעם, מדוע בחדש, לדעת רבי יהודה, אין חוששין שמא יאכל ממנו, ואילו גבי חמץ חשש רבי יהודה

הלשון, שרבי יהודה קראו "שעת הביעור" וחכמים קראוהו "תוך המועד"; והם פירשו כפשוטו: תוך ימי הפסח; ומה שאמרו חכמים לבדוק לאחר המועד, הוא כדי שלא יתערב לו חמץ שעבר עליו הפסח עם חמץ של היתר, ויאכלנו, כמבואר בתוספות בפסחים י ב ד"ה ואם.

1. **נתבאר על פי רש"י**, שכתב: מתוך שלא היתרתה לו לקצור במגל אלא על ידי קיטוף ביד ולא במגל, כמו "וקטפת מלילות בידך", דקצירה קודם העומר אסורה, כדקתני במתניתין [לקמן ע א] "ואסור לקצור לפני העומר"; ואולם הקשה **בטהרת הקודש**: הרי קצירת החדש אינה אסורה אלא עד קצירת העומר שכבר נקצר משחשיכה ליל אמש, וכמבואר בסוגיא שם!? [וראה לשון רש"י בפסחים י ב ד"ה משקרב העומר שהיו עושים את כל זה לפני יום טוב].

2. כל ענין זה יתבאר בס"ד על המשנה לקמן עא א, שם מקומו.

3. ראה מה שהעיר בזה **הקרן אורה**. וראה **רש"י בפסחים** יא א שהוסיף לבאר את קושיית הגמרא: ואוקמיה להיא כרבי יהודה במסכת מנחות בפרק רבי ישמעאל [ראה לקמן עא א], מדקתני סיפא: אנשי יריחו קוצרין לפני העומר. ולא מיחו בידם חכמים, ואמרינן: מאן תנא מיחו ולא מיחו רבי יהודה.

עצמו שמא יאכל ממנו:

חדש — בדיל מיניה. הרי לא הורגל האדם לאוכלו כל השנה, ואין הוא למוד לפשוט יד מהתבואה החדשה ולהושיט לפיו. אבל **חמץ, לא בדיל מיניה,** למוד הוא באכילתו כל השנה.(4)

אמר תמה **רבא:** וכי רק **דרבי יהודה אדרבי יהודה** הוא **דקשיא** עד שנוח לך בישוב שיטתו בחילוק שנתבאר, ואילו **דרבנן אדרבנן לא קשיא!?**

והרי יש להקשות בהיפוך מדברי חכמים שחששו בחדש לשמא יאכל ממנו, ולא חשו בחמץ, ועל זה עדיין לא יישבנו מאומה.

אלא, אמר רבא: דרבי אדרבי יהודה לא קשיא, כדשנינן [כתירוץ שאמר אביי, דהיינו: חדש בדיל, חמץ לא בדיל].

ורבנן אדרבנן לא קשיא, משום שבחמץ יש סברא לומר שאין לחוש שמא יבוא לאוכלו בשעת בדיקת חמץ, כי באותה שעה **הוא עצמו מחזר עליו** [על החמץ] **לשורפו,** וכי **מיכל אכיל מיניה!?**

רב אשי אמר ליישב את סתירת דברי רבי יהודה:

דרבי יהודה אדרבי יהודה לא קשיא, משום ד"**קמח וקלי" תנן,** שהיו עושים קודם הבאת העומר, ושני דברים אלו אינם ראויים לאכילה, כי קמח לאו בר אכילה הוא, וגם קלי, כיון שמהובהב באש, הוא מתקשה, ואינו ראוי לאכילה כמות שהוא, ומשום כך מותר.(5)

אך דוחה הגמרא את דברי רב אשי: **והא דרב אשי — ברותא הוא** [דעה חיצונית היא],(6) שאין הדבר כן.

כי ומשום ד**תינח מקלי ואילך, עד קלי מאי איכא למימר;** כלומר, אכן משנעשה קמח או קלי אין לחוש שמא יאכלנו, אך בשעת הקצירה והטחינה יש לחוש שמאי יאכלנו.

וכי תימא ליישב: **הכא נמי** אין לחוש שמא יאכלם, ומשום שבלאו הכי קוצרים הם **על ידי קיטוף** ביד, ומתוך כך זכורים הם שלא לאכול, **וכדרבה** [וכישובו של רבה לעיל] —

מכל מקום **בית השלחין** שבעמקים **דשריא קצירה** — וכמבואר במשנה לקמן עא "קוצרין בית השלחין שבעמקים" — **מאי איכא למימר,** מה יש לך ליישב!?

אלא, הא דרב אשי ברותא הוא!

א. נאמר בתורה [ויקרא כג ט]:

"כי תבואו אל הארץ אשר אני נותן לכם, וקצרתם את קצירה, והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן. והניף את העומר לפני ה' לרצונכם, ממחרת השבת. ולחם

---

4. על פי לשון **רש"י בפסחים** יא א.

5. נתבאר על פי **רבינו גרשום,** וכן היא כוונת רש"י לפי מה שהגיה בדבריו ב"צאן קדשים"; והוסיף רבינו גרשום: ואית ספרים דכתיב בהו "קמח קלי", קמח העשוי מן קליות, ולא בעי למימר "וקלי", דסברי, דקלי ראוי לאכילה מעיקרא, וראה ברש"י כפי הגירסא שלפנינו.

6. נתבאר על פי **הערוך** הובאו דבריו במסורת

וקלי וכרמל [העשוי מן התבואה החדשה] לא תאכלו עד עצם היום הזה, עד הביאכם את קרבן אלהיכם, חוקת עולם לדורותיכם בכל מושבותיכם".

ב. המשניות שבפרק זה עד למשנה זו, עסקו בדיני מנחת העומר, וממשנה זו ואילך עוסקות המשניות בדין היתר תבואה חדשה על ידי העומר.

ג. המשנה שלפנינו מתפרשת לפי פשטות לשונה, וכפי שאכן סוברים רב ושמואל בגמרא; אבל רבי יוחנן וריש לקיש מבארים את המשנה באופן אחר, וכפי שיתבאר בסוגיית הגמרא על משנתנו.

מתניתין:

משקרב העומר(7) ביום טז בניסן, **הותר חדש** [התבואה החדשה] **מיד**.

הרחוקים מירושלים שאינם יודעים מתי קרב העומר **מותרין מחצות היום** של טז בניסן **ולהלן**, וכפי שיתבאר הטעם בסוף המשנה.

משחרב בית המקדש ושוב לא קרב העומר, מדין תורה הותר החדש כשהאיר המזרח ביום טז בניסן, וכפי שיתבאר הטעם בגמרא, אך **התקין רבי יוחנן בן זכאי שיהא יום הנף** [טז בניסן שהוא יום הנפת העומר כשבית המקדש קיים] **כולו אסור**, ולא יאכלו מן החדש אלא ביום שלאחריו; ויתבאר טעם תקנתו בגמרא.(8)

אמר רבי יהודה לתנא קמא הסובר שמעיקר דין תורה הותר החדש לאחר החורבן משהאיר המזרח, ומשום תקנת רבי יוחנן בן זכאי בלבד אין לאכול בכל יום טז בניסן:

והלא מן התורה הוא אסור כל אותו היום, **שנאמר "עד עצם היום הזה"**, והיינו עד

הש"ס בבבא מציעא ט א: במקום שטעו חכמים ולא דברו כהלכה, לא רצה לגנותם ולומר "טעו", אלא אמרו "ברותא היא", כלומר, דעת חיצונית היא.

ויש גורסים "**בדותא**".

7. כתב **השפת אמת**: אפשר, דהיינו אפילו קודם הקרבת הכבש, שהעומר קודם לכבש כמבואר ברמב"ם, ראה עוד שם; ויש להוסיף בזה, דברש"י בראש השנה ז ב ד"ה מידי דתלי במעשה כתב "אין השנה מתחדשת להתיר חדש במדינה או במקדש אלא בהקרבת העומר **ובכבשי עצרת**", ומשמע מלשונו, שכבש העומר אינו מעכב, וכבשי עצרת מעכבים.

8. הטעם מבואר בגמרא בעמוד ב ובסוכה מא א, שהוא משום מהרה ייבנה בית המקדש, ושוב לא יותר העומר בהאיר המזרח אלא בהבאת העומר, ויטעו להתיר משהאיר המזרח כמו שנהגו בשנה שעברה.

ומבואר בגמרא בסוכה, שאם כי די היה לגזור עד חצות היום, כי הרי אף אם יטעו לומר לכשייבנה בית המקדש, שהחדש מותר מחצות היום ואילך כדין יעשו, וכמו הרחוקים המותרים מחצות היום ואילך, משום שאין בית הדין מתעצל מלהקריבו לאחר חצות היום!? מכל מקום חיישינן שמא ייבנה בית המקדש סמוך לזמן הקרבת העומר עד שלא יהא סיפק בידם להקריבו עד חצות היום; ומכל מקום מבואר שם בגמרא, שאין לחוש שמא ייבנה בית המקדש ביום ששה עשר, משום שאם כן כבר התיר "האיר המזרח", וכדין הם עושים.

עיצומו של יום, וסובר רבי יהודה שלשון "עד" הוא "עד בכלל", וללמד שבזמן שאין עומר סוף היום מתיר; וטעמם של חכמים יתבאר בגמרא.

וכאן שבה המשנה לבאר את הטעם שהותרו הרחוקים בשמן שבית המקדש קיים מחצות היום, ואף שאין החדש מותר אלא בהקרבת העומר:

מפני מה הרחוקים מותרים מחצות היום ולהלן? מפני שהן [הרחוקים] **יודעין, שאין בית דין מתעצלין בו** מלהקריבו, ועד חצות היום ודאי קרב העומר.(9)

גמרא:

רב ושמואל דאמרי תרוייהו [אמרו שניהם] בביאור דעת החולקים על רבי יהודה, כי

ורב נחמן בר יצחק אמר שם מכח קושיא זו — שלא התיר רבן יוחנן בן זכאי בחצות היום — כפירושו בהמשך הסוגיא כאן, שרבן יוחנן בן זכאי לא משום גזירה אסר, אלא כשיטת רבי יהודה הוא סובר, שכך הוא מן הדין.

9. **א. כתב הרמב"ם בפירוש המשניות:** ולכן צריכים אנשים שישמרו חצות יום ירושלים לא חצות אותן המקומות, לפי שאפשר שיהיה מוקדם או מאוחר, וזה ידוע מחכמת אורך הארצות, וכמו שהוא מפורסם אצל בעלי התכונה.

וביאר ב"תוספות יום טוב": ירצה, שהמקומות שעל כדור הארץ באורך מנקודת מזרח עד נקודת מערב, כל המוקדם לנקודת מזרח יקדים בו חצות היום קודם למאוחר אליו, ולכן צריכים שידעו המקומות אם הם מוקדמים לירושלים או מאוחרים, וכמה היא הקדימה והאיחור שביניהם, ובזה ידעו אם חצות ירושלים מוקדם או מאוחר לחצות יום שלהם, וכמה היא הקדימה או האיחור.

ב. כתב ב"קרן אורה", ד"האיר המזרח מתיר" ו"סוף היום מתיר", היינו כל אחד לפי מקומו; וכן נקט בכתבים המיוחסים לגרי"ז.

והנה בהערה 8 הובאו שני ביאורים, למה לא התיר רבן יוחנן בן זכאי מחצות היום, אלא "יום הנף כולו אסור"; או משום החשש שמא יאחרו את העומר לאחר חצות היום, או משום שהוא סובר מעיקר הדין שסוף היום מתיר כשאין בית המקדש קיים.

ולמבואר נמצא, שלפי טעם ראשון, אף המקומות המרוחקים שסוף יומם מתאחר לירושלים, אין הם צריכים להמתין אלא עד סוף היום שבירושלים, שהוא הזמן הראוי לעומר לכשייבנה בית המקדש; וכן המקומות המקדימים לירושלים צריכים להמתין עד סוף יום הנף של ירושלים; ולפי זה מתפרש "**יום הנף**" כמו "חצות **היום**" דהיינו יום של ירושלים; ואילו לפי פירוש שני יהיה דין היתר המקומות המרוחקים תלוי ב"יום הנף" שלהם, ואין "יום הנף" מתפרש כמו "חצות היום".

ב. כתב ב"קרן אורה": לפי המבואר ברמב"ם שהיו קומצים את העומר אחר מוספי היום, ואילו בפסחים תחילת פרק תמיד נשחט מבואר, שזמן המוספים בחצות היום, בהכרח צריך לומר שהיו ביום זה מקדימים את המוספים כדי להתיר את החדש, ועד שלא הגיע חצות היום כבר קמצו את העומר; אלא שהקשה על לשון המשנה "שאין מתעצלין בו", והיה לו לומר "מפני שבית דין זריזין בו"; וראה עוד ב"**שפת אמת**".

ג. השפת אמת נתקשה: למה לא חששו שמא נאנסו, ונתאחרו להקריב את העומר, ראה שם.

בזמן שבית המקדש קיים, **העומר** הוא זה **שמתיר** את החדש. **ובזמן שאין בית המקדש קיים**, מן התורה **האיר מזרח**[10] של יום טז בניסן **מתיר** את החדש, אלא שהתקין רבן יוחנן בן זכאי לאסור מדרבנן את כל יום הנף בזמן שאין בית המקדש קיים, **מאי טעמא**?

כי **תרי קראי כתיבי** [שני פסוקים סותרים יש]:

כתיב "ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו **עד הביאכם** את קרבן אלהיכם".

וכתיב "ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו **עד עצם היום הזה**, [עד הביאכם] —

הא כיצד יתקיימו שני מקראות אלו?

כאן — "עד הביאכם" — **בזמן שבית המקדש קיים**.

כאן — "עד עצם היום הזה" — **בזמן שאין בית המקדש קיים**. ללמד, כי משהגיע יום "ממחרת הפסח" כבר הותר החדש, ומשום ש"עד עצם היום הזה", היינו עד מראיתו של יום, ו"עד" בלבד, ולא "עד בכלל".[11]

---

10. **פירש רש"י**, דהיינו משהנץ החמה, וביאר **בשפת אמת**, דמשמע ליה לרש"י לשון "עד עצם היום הזה" דהיינו הנץ החמה ולא עלות השחר, ראה שם ובכתבים המיוחסים לגרי"ז.

11. **א**. נתבאר על פי **רש"י** כאן. ולעיל ה ב ד"ה האיר המזרח מתיר, הוסיף ביאור: האיר מזרח דטז בניסן מתיר החדש, דכתיב "עד עצם היום הזה", ומתרגמינן "עד בכרן", ו"בכרן" היינו מראית היום, דכתיב "תרשיש שוהם וישפה", ומתרגמינן "כרום ימא", שמראיתו דומה לים; [ושם לא הזכיר "עד ולא עד בכלל", ובאמת צריך ביאור למה לי זה].

ודברי רש"י — שלא פירש כפשוטו, שלדעת חכמים "עד ולא עד בכלל" שלא כרבי יהודה הסובר [כמפורש בגמרא בעמוד ב] "עד ועד בכלל" — מדוייקים בלשון הגמרא בעמוד ב, דבשיטת רבי יהודה אמרינן שם "שנאמר עד עצם היום הזה **עד עיצומו של יום** וקסבר עד ועד בכלל", ולכאורה לא היה לה לגמרא אלא לומר "שנאמר עד עצם היום הזה, וקסבר עד ועד בכלל", ולמה הוסיפה הגמרא "עד עיצומו של יום"!? אלא ודאי, שלפי שיטת חכמים מתפרש "עד עצם היום הזה" עד מראית היום, ולזה אמרינן דרבי יהודה מפרש "עד עיצומו של יום"; ואף לשון המשנה "והלא מן התורה הוא אסור שנאמר עד עצם היום הזה" מתבאר יותר לפי דברי רש"י, שאם לא כדבריו הרי עיקר מחלוקת רבי יהודה היא אם "עד ועד בכלל", ופרט זה הוא שהיה לו לומר; אך לדברי רש"י כוונתו היא ד"עד עצם היום הזה" משמע עד עיצומו של יום.

ב. כבר נתבאר בהקדמה, שהמשנה נתבארה לפי שיטת רב ושמואל בגמרא, וכן ההערות כאן מתיחסות לשיטת רב ושמואל:

כתב ב"שאגת אריה" [החדשות, דיני חדש סימן ו בד"ה ומסתייע] להקשות לדעת חכמים: אם לא הקריבו עומר בזמן שבית המקדש קיים, מי יתיר את החדש!? שהרי כיון שנטלה התורה — בזמן שבית המקדש קיים — את היתר החדש משהאיר המזרח, והעמידה את ההיתר על העומר, אם כן אין היתר לחדש על ידי הארת המזרח ועומר הרי לא נתקרב!? [והוסיף שם: דשקיעת החמה ודאי אינו מתיר, דשקיעת החמה מאן דכר שמיה, הא לא תליא רחמנא לעולם בהאי שקיעת החמה דיום הנף מידי, ומה

ואילו **רבי יוחנן וריש לקיש דאמרי תרוייהו** בביאור דעת החולקים על רבי יהודה כי **אפילו בזמן שבית המקדש קיים, האיר מזרח מתיר**, ומשום שנאמר "עד עצם היום הזה", והיינו "עד, ולא עד בכלל", ודין זה הוא אפילו בזמן שבית המקדש קיים.

לשקיעת החמה דיום הנף, ומה לשקיעת החמה דשאר יומי].

ויישב [בקיצור לשון]: ויש לומר, כיון ש"האיר המזרח" נמי מתיר, שהרי בזמן דליכא עומר האיר המזרח מתיר, אם כן אף על גב דבזמן דאיכא עומר — עומר מתירו, היינו דווקא כל יום הנף שראוי להקרבת עומר, אבל בשקיעת החמה דיום הנף, כיון דעבר שעת הקרבת העומר, שוב אין כח לאסור אחר זמן הקרבתו, ומכאן ואילך שרי. **כיון שהאיסור משהאיר המזרח עומר אוסרן**, שהרי בזמן שאין העומר האיר המזרח מתירו, **אין כוחו של עומר לאוסרו אלא כל זמן הקרבתו שהוא יום הנף**, אבל משקיעת החמה של יום הנף שעבר זמן הקרבתו, שוב אין בו כח לאוסרו, וממילא הותר חדש להבא.

ועוד כתב שם בדרך אחרת: שאם לא נתקרב העומר כל יום הנף **הותר חדש למפרע מהאיר המזרח** כיון שיש כח להאיר המזרח להתיר בזמן דליכא עומר. **שהרי האיסור משהאיר המזרח ביום הנף הוא מחמת מעשה של הקרבת העומר**, וכיון שלא הוקרב העומר כל היום ועבר זמן הקרבתו, ממילא היתר דהאיר המזרח במקומו עומד; וראה שם אריכות בזה, וגם נפקא מינה בין שני הביאורים; וראה עוד בענין היתר חדש אם לא הקריבו את העומר: ב"מנחת חינוך" מצוה שג אות ג בנדמ"ח; וב"מקור ברוך" חלק ב סימן מב.

ואם תאמר: אם כן כשנבנה בית המקדש ביום ששה עשר, למה אמרו בגמרא בסוכה מא א [הובא בהערה 8], שכבר הותרו בהאיר המזרח, והרי מכל מקום יתחדש עליהם איסור חדש משום העומר!? ראה בזה היטב ב"שאגת אריה" דיני חדש סימן ו ד"ה ומסתייע, ובדיבור שלאחריו.

ג. איתא בקדושין לח א "תניא רבי שמעון בן יוחי אומר. ומה חדש שאין איסורו איסור עולם. ויש היתר לאיסורו, נוהג בין בארץ בין בחוצה לארץ, כלאים שאיסורם איסור עולם. ואין היתר לאיסורם אינו דין.".

ופירש רש"י, אין איסורו איסור עולם: אלא כל ששה עשר בניסן, דכתיב "עד עצם." [והיינו כרבי יהודה; וראה גם בתוספות]; ויש היתר לאיסורו: וביום ששה עשר עצמו איסורו מותר אם יש עומר קרב.

וכתב ב"אבני נזר" [יורה דעה סימן שפה ח], דמבואר מזה, דלשיטת רבי יהודה אין הכוונה שיש לחדש שני מתירים, שהרי אם כן אין שייך לומר שתי פירכות, כי הרי הכל אחד, שיש היתר לאיסורו; אלא שיש דין אחד שתבואה חדשה אין איסורה מלכתחילה אלא עד סוף טז בניסן, ועוד יש הלכה אחרת, שאף כשעדיין שם חדש על התבואה — העומר מתירו; ולפי זה כתב, דאפילו אם אין העומר יכול להתיר את החדש, וכגון שהוא זרוע בקרקע [ראה לקמן סט א], מכל מקום אין החדש צריך להמתין עד העומר הבא, [ראה בזה בהערות לקמן סט א].

והוסיף, דלפי מה שכתבו התוספות דהיינו דוקא לרבי יהודה [וכן מבואר בהדיא ברש"י], יש לומר, דוקא לרבי יהודה דאין עצם היום מתיר, וקרא ד"עד הביאכם" היינו דגם ביום זה אסור, ומתחילה לא חל האיסור רק עד אז, ועל אחר כך לא חל איסור חדש כלל; אבל למאן דאמר "האיר המזרח מתיר" וקרא, ד"עד הביאכם", היינו, דאם אין עומר, מתיר עצם היום, חשיב חדש איסור עולם, דלכתחילה חל

ומקשינן עלה:(12) **והכתיב** נמי "**עד הביאכם**"!?

ומשנינן: היינו **למצוה**, שמצוה היא להמתין

האיסור על לעולם, ואחר כך כשהגיע יום ששה עשר בניסן עצם היום מתיר.

ובדבריו מתיישב לכאורה לשון הגמרא בסוגייתנו, דלכאורה קשה: למה האריכה הגמרא לומר "תרי קראי כתיבי", והרי את כל זה צריך לומר בדברי רבי יהודה במשנה, שאף הוא מפרש את סתירת הכתובים באופן זה, ולא נחלקו אלא שלרבי יהודה מתפרש "עד עצם היום הזה" — עד סוף היום, ולחכמים עד תחילת היום, ולא היה לה לגמרא לומר אלא פרט זה, ולא להאריך; ומאידך, לקמן עמוד ב בדברי רבי יהודה לא הזכירה הגמרא דתרי קראי כתיבי; ולדבריו ניחא, דרבי יהודה אכן מפרש את שני הכתובים בזמן שיש עומר, ורק חכמים מחלקים את הפסוקים לשני זמנים; אך ראה לשון רש"י בסוכה מא ב [ד"ה וקסבר] שפירש לדעת רבי יהודה: "הכי מתוקמא קראי, אין עומר עד עצם ועד בכלל, יש עומר עד הביאכם".

וראה ב"שלמי יוסף" [סימן צג] שהביא **מדברי המאירי**, שהוא מפרש את הגמרא גם למאן דאמר "האיר המזרח מתיר", וז"ל שם: כבר ביארנו במקומו שזמן איסור חדש בזמן שבית המקדש קיים עד שקרב העומר בששה עשר בניסן, ומשחרב בית המקדש **האיר פני מזרח** של יום ששה עשר **מתיר**, מכל מקום כל זמן שעיכבו או נתרשלו בזמן המקדש ולא קירבו עומר אין חדש נאסר מששה עשר ואילך, מתוך כך פירשו גדולי הדורות בסוגיא זו מה שאמרו **שבחדש אין איסורו איסור עולם שלאחר ששה עשר מותר אף כשלא הקריבו עומר**; וראה מה שכתב בביאור דבריו ב"שלמי יוסף" שם; [וראה עוד היטב בלשון התוספות ראש השנה יג א ד"ה מהיכן הקריבו; וראה אות ד].

ד. ב"נודע ביהודה" [או"ח מהדו"ת סימן פד], כתב, דלרבי יהודה אין סוף היום לבדו מתיר, רק כל עצם היום כולו הוא המתיר, כשם שלרב ושמואל האיר המזרח מתיר, כך לרבי יהודה עצם היום מתיר, וכל עצם היום בכלל; ומטעם זה כתב שם, שאין היום מתיר אלא את מה שנשרש קודם לתחילת היום, [ודבריו שם הם בזמן שאין בית המקדש קיים, ראה שם]; **ודברים אלו סותרים את המבואר באות ג**, שהיום אינו מתיר אלא שמתחילה לא נאסר אלא עד יום טז בניסן.

12. **א.** לכאורה היה נראה שאין זו קושיא על ריש לקיש, אלא דברי ריש לקיש עצמו הם; אך מן הסוגיא לעיל ה ב שדברי ריש לקיש מכללא איתמר, ומלשון רש"י שם בד"ה האיר מזרח, מבואר לא כן.

ב. בכתבים המיוחסים להגרי"ז העיר, דלכאורה יש לקיים את שתי המקראות, דלעולם שניהם מתירים, ונפקא מינה לענין חטים שהושרשו אחר שהאיר המזרח קודם שבא העומר, וכן נפקא מינה למקומות המרוחקים מירושלים, שהבאת העומר בירושלים קודמת ל"האיר המזרח" שבמקומותיהם.

ומכח קושיא זו כתבו משמו, דאין הכי נמי דלרבי יוחנן וריש לקיש אין העומר מתיר כלל, שאינו — לענין היתר חדש — כי אם מצוה בעלמא, ואכן אם נשרש קודם לעומר אינו ניתר אלא אם נשרש קודם שהאיר המזרח, וכן אם הקריבו את העומר בירושלים קודם שהאיר המזרח במקומות המרוחקים, אכן אין הם מותרים שם עד שיאיר המזרח במקומותיהם, וראה עוד שם; [ולא נתבארה כוונתו היטב, דהא גופא קשיא, מנין לגמרא שאין העומר מתיר, עד

עד שיקרב העומר, ואינו עובר בלאו.(13)

ומקשינן על רבי יוחנן וריש לקיש מלשון משנתנו "**משקרב העומר הותר חדש מיד**", הרי שאין החדש מותר עד שיקרב העומר!?

ומשנינן כדלעיל, **למצוה**.

ומקשינן עוד מלשון המשנה הבאה [בעמוד ב]: **העומר היה מתיר** את החדש **במדינה**, **ושתי הלחם במקדש**, הרי שהעומר הוא זה שמתיר במקדש!?

ושוב משנינן: **למצוה**.

סח-ב תו מקשינן: והרי שנינו במשנתנו: "**משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא יום הנף כולו אסור**" —

ואמרינן עלה: **מאי טעמא** התקין, והרי מן התורה מותר החדש — משחרב בית המקדש — משהאיר המזרח?

משום ש**מהרה יבנה בית המקדש** ויהא אסור לאכול חדש עד הבאת העומר, **ויאמרו**: "**אשתקד** [בשנה שעברה קודם שנבנה הבית] **מי לא אכלנו בהאיר מזרח, השתא נמי ניכול** [אף השנה נאכל מיד כשהאיר המזרח]" —

ואולם **לא ידעי, דאשתקד דלא הוה עומר** לפיכך **האיר מזרח מתיר**, ואולם **השתא דאיכא עומר**, **העומר** הוא **שמתיר**, ולכן התקין שלא יאכלו חדש כל היום, אף בזמן שאין בית המקדש קיים.(1)

ואי סלקא דעתך לא אמרה תורה "עד הביאכם" אפילו כשבית המקדש קיים אלא **למצוה**, וכי **משום** "**מצוה**" **ליקום וליגזור**

שהקשתה הגמרא "והכתיב עד הביאכם", והרי יש לומר באמת שאף הם מודים בהיתר זה, אלא שסוברים הם שאף האיר המזרח מתיר].

ולפי ביאורו של **השאגת אריה** בסוגיא לקמן דף ע סוף עמוד ב, מפורשים הדברים בגמרא שם; שנחלקו שם אמוראים מתי הוא זמן ההשרשה, ולפי ביאורו — הובא בהערות שם — מחלוקתם היא, אם העומר מתיר רק את מה שנשרש קודם שהאיר המזרח, או אף את מה שנשרש קודם לעומר ממש; וביאר שם, שיסוד מחלוקתם הוא אם האיר המזרח מתיר, או שהעומר הוא המתיר, וכמחלוקת האמוראים שבסוגייתנו; הרי מפורש, דלמאן דאמר "האיר המזרח מתיר", אין מועיל העומר להתיר את מה שנשרש לאחר שהאיר המזרח.

13. **א**. נתבאר על פי לשון רש"י; ובתוספות לעיל ה ב ד"ה האיר [וראה בתוספות כאן], כתבו, שהוא למצוה מן המובחר בעלמא ואינו עובר בעשה; וב"שאגת אריה" ו"טורי אבן" [ראש השנה יג א ב"אבני שהם"] הבין בדבריהם שהוא מדרבנן, אבל בכתבים המיוחסים להגרי"ז כאן דחה דבריו, ופירש שהוא דין תורה משום מצות העומר, וכתב שם דכן משמע גם מלשון רש"י; וב"קרן אורה" הביא, שהיא מחלוקת מפורשת בירושלמי בחלה; ויתבאר עוד מזה בהמשך הסוגיא בהערות על דברי הגמרא "משום מצוה ליקום וליגזור".

ב. ראה עוד לקמן ע ב, שלפי שיטת רש"י שם בהוה אמינא של הגמרא, נחלקו אמוראים אחרים בענין היתר "האיר המזרח" כשבית המקדש קיים; ולפי דברי ה"שאגת אריה" המובאים שם בהערות, נחלקו בזה אף למסקנא.

1. אף שדי היה לכאורה לגזור לאסור עד חצות היום, מכל מקום חיישינן שמא ייבנה המקדש

[וכי נעשה גזירה משום ביטול "מצוה"]!?(2)

אמר תירץ **רב נחמן בר יצחק**:

רבן יוחנן בן זכאי לא מטעם גזירה הוא שאסר לאחר חורבן, אלא **בשיטת רבי יהודה** שבמשנתנו **אמרה**, כלומר, אותה שיטה שהיה רבי יהודה — שהיה מתלמידי תלמידיו של רבן יוחנן בן זכאי — דורש לאחריו, דרש גם רבן יוחנן בן זכאי בימיו.

דאמר רבי יהודה: משחרב בית המקדש **מן התורה אסור** כל יום הנף, משום **שנאמר** "ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו **עד עצם היום הזה**" — ונאמר "עד הביאכם", וכך מתקיימים שתי המקראות:

מה שאמרה תורה "עד עצם היום הזה", פירוש "**עצם**" היינו **עצמו של יום**, כלומר, כל היום קרוי "עצם היום", **וקסבר** "**עד**" **ועד בכלל**; ופסוק זה הוא בזמן שאין עומר, וללמד שבזמן שאין עומר, אין החדש מותר

בזמן שלא יהא סיפק בידם להביא את העומר עד סוף היום; כמבואר בגמרא סוכה מא א, והובא בהערה 8 במשנה, ראה שם ובהערות הסמוכות לה לאחריה.

2. **כתבו התוספות** בעמוד א ד"ה והא כתיב עד הביאכם, למצוה: משמע דאיכא עשה דאורייתא אלא דליכא לאו, והא דדחי [כאן] "משום מצוה ליקו ולגזור", אף על גב דאיכא איסור דאורייתא, אין סברא לגזור ולהחמיר, כיון דליכא לאו; ואולם הקשו על סברא זו מסוגיא דביצה ה ב; וכן הקשו מן המבואר לעיל ה עמוד א וב, שמנחה מן החדש קודם לעומר ממש, הרי היא כשירה לדעת ריש לקיש, ואם יש בזה איסור עשה, למה היא כשירה והרי אין זה "ממשקה ישראל — מן המותר לישראל". ולעיל בסוגיא שם הקשו כדבריהם כאן, וכתבו "לפיכך נראה דאינו אלא למצוה מן המובחר בעלמא, ואפילו עשה ליכא".

וראה ב"שאגת אריה" [דיני חדש סימן ו ד"ה ואהא], שכתב על זה: ואני אומר שבתירוץ זה הוסיפו תימה על תימה, דאם כן אתה עוקר את המקרא ד"עד הביאכם" לגמרי; והוא ביאר שם שהוא עשה, וראה מה שכתב שם ליישב את קושיות התוספות.

ותמיהתו על דבריהם הוא משום שהבין בדבריהם שהוא איסור דרבנן, וכאשר כתב בהבנת דבריהם הוא עצמו ב"אבני שהם" לראש השנה יג א ד"ה היכן הקריבו; וכן ביאר ב"קרן אורה" כאן; אך בכתבים המיוחסים להגרי"ז בעמוד א ביאר לא כן, אלא שהוא דין תורה ממצות העומר, וכאשר כן משמע גם מרש"י.

ולפי זה כוונת הגמרא כאן היא, דמשום קיום מצוה מן המובחר, אף שהוא דין תורה, אין מסתבר שיגזרו חכמים; ומה שאמרו בגמרא לעיל דלריש לקיש חשיב "מן המותר לישראל", ראה בחידושי מרן רי"ז הלוי להלכות נזירות [עמוד 50]: דהיינו משום שהחפצא כבר מותר, ואין בו גם איסור עשה רק מצוה בעלמא להמתין עד הקרבת העומר, ויעו"ש בתוספות שכתבו, דהוא רק למצוה מן המובחר; ראה עוד שם.

אך ב"קרן אורה" הביא מחלוקת מפורשת בירושלמי בחלה א א, אם הוא מדאורייתא או דרבנן, ואיתא שם בהדיא, דאם הוא מדאורייתא לא קשה קושיית הגמרא "משום מצוה ליקו ולגזור", וגם יהא הדין שהמנחה פסולה; ורק משום שהוא מדרבנן הדין הוא שהמנחה כשירה, ויש מקום לקושיא: "משום מצוה ליקו וליגזור"; [ומיהו בירושלמי שם מבואר — לפי גירסת

עד שיעבור יום טז בניסן —

והכתוב "עד הביאכם", היינו בזמן שיש עומר.(3)

ומטעם זה אסר רבן יוחנן בן זכאי לאחר החורבן כל יום הנף, ולא משום גזירה כלל.

ומקשינן עלה: **ומי סבר לה** רבי יהודה **כוותיה** דרבן יוחנן בן זכאי, **והא מיפלג פליג עליה** [והרי רבי יהודה נחלק עליו]!?

דתנן במשנתנו: **משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי, שיהא יום הנף כולו אסור, ואמר** על כך **רבי יהודה:**

הלא מן התורה הוא אסור, שנאמר "עד עצם היום הזה", הרי שרבי יהודה בא לחלוק על רבן יוחנן שהצרך לגזירה!?

ומשנינן: **רבי יהודה הוא דקטעי** [רבי יהודה טעה בהבנת דבריו], **הוא סבר: רבן יוחנן בן זכאי מדרבנן קאמר, ולא היא**, אלא אף רבן יוחנן בן זכאי **מדאורייתא** הוא **דקאמר**, ומטעם זה עצמו שאמר רבי יהודה.

ואכתי מקשינן: **והא "התקין" קתני**, ומשמע תקנת חכמים היא!?

ומשנינן: **מאי "התקין", דרש** את הכתובים **והתקין** לישראל שיעשו כן, לפי שהיו רגילים לאכול חדש מחצות ולהלן כשהיה הבית קיים עד עכשיו, לפיכך הוצרך לתקן.(4)

נחלקו תנאים בקידושין לז א, בדין חדש בחוצה לארץ אם הוא אסור מדאורייתא, ואף שמצוה התלויה בארץ [חובת קרקע] אינה נוהגת אלא בארץ, הרי ריבה הכתוב "בכל מושבותיכם" ללמד "בכל מקום שאתם יושבים"; או שאינו אסור אלא מדרבנן, ומה שאמר הכתוב "בכל מושבותיכם" ללמד בא הכתוב שלא נתחייבו בזה אלא לאחר ירושה וישיבה.

רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע שהיו

הגר"א — ד"מעד הביאכם" ילפינן שאינו מותר בלילה אלא בזמן הבאה, ואם כן סוגייתנו המבארת "עד הביאכם — למצוה", אינה כשיטת הירושלמי; וגם לגירסתנו ופירוש ה"פני משה", לא ילפינן מ"עד הביאכם — למצוה"].

3. **נתבאר על פי רש"י בסוכה** מא ב; **וראה** מה שנתבאר בזה בהערות בעמוד א הערה 11 אות א ואות ג.

4. **א. נתבאר על פי רש"י בסוכה** מא ב.

ב. תמהו התוספות: נמצא שאין במשנתנו מי שמפרש את הכתוב "עד עצם היום הזה" דהיינו "עד ולא עד בכלל", שהרי אין במשנתנו אלא את דברי רבי יוחנן בן זכאי ורבי יהודה הסוברים לפרש "עד ועד בכלל", ואם כן מנין להם לרבי יוחנן וריש לקיש בדעת חכמים שהם סוברים אפילו בזמן שבית המקדש קיים "האיר המזרח מתיר", והיינו משום שנאמר "עד עצם היום הזה" ולא בכלל; והניחא לרב ושמואל המפרשים בדעת רבן יוחנן שמדרבנן נאסר לאחר החורבן, אם כן בהכרח שמן התורה "האיר המזרח מתיר"; אבל לרבי יוחנן וריש לקיש תיקשי!? [כן היא פשטות כוונת קושיית התוספות, וכמו שביאר ב"שאגת אריה" סימן ו, ב"ברכת הזבח" וב"צאן קדשים"].

וב"שיטה מקובצת" בשם "תוספות חצוניות" כתב, דמה שאמרו רבי יוחנן וריש

בחוצה לארץ, **אכלי חדש באורתא דשיתסר נגהי שיבסר** [היו אוכלים מן החדש במוצאי ששה עשר בניסן, ליל שבעה עשר בניסן], ואף שבחוצה לארץ יש לחוש ליום ששה עשר בניסן שאינו אלא חמשה עשר [״ספיקא דיומא״], ונמצאו אוכלים חדש בליל ששה עשר בניסן, והרי הוא עדיין ודאי אסור —

ומשום דקסברי רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע: **חדש בחוצה לארץ** מדרבנן בלבד הוא, ולפיכך **לספיקא** דיומא **לא חיישינן**, ולכן אכלו כבר בליל שבעה עשר שכבר עבר יום ששה עשר בניסן; אבל ביום ששה עשר לא אכלו, כי לכולי עלמא אסור החדש עד מוצאי ששה עשר.(5)

ורבנן דבי רב אשי, אכלו חדש **בצפרא דשיבסר** [בבוקרו של יום שבעה עשר], ואף על גב שלכאורה ממה נפשך תיקשי: אם חוששים הם לספיקא דיומא, הרי ששה עשר הוא, ואין מי שיתיר בבוקרו של ששה עשר; ואם אין הם חוששים לספיקא דיומא למה לא אכלו מערבו של אותו יום!?

והיינו משום דקסברי — רבנן דבי רב אשי — **חדש בחוצה לארץ דאוריתא**, ואם כן

לקיש דהאיר המזרח מתיר, היינו משום שהם סוברים ככמה תנאים הסוברים ״עד ולא עד בכלל״; **וכן כתב** ליישב ב״שאגת אריה״ שם; [וראה בספר ״יד בנימין״, שצידד לומר דגם התוספות מודים בזה ונתכוונו לקושיא אחרת, ראה שם; ויש להוסיף בזה, דבגמרא לעיל ה ב מבואר, שדברי ריש לקיש לא נאמרו כלל על משנתנו, אלא מכללא איתמר, שבהכרח סובר ריש לקיש ״האיר המזרח מתיר״, ראה שם].

אבל ברש״י לעיל ה ב ד״ה האיר המזרח, מבואר בהדיא [הובא לשונו בהערות בעמוד א], שטעמו של ריש לקיש אינו רק משום ״עד ולא עד בכלל״, אלא משום שלשון ״עד עצם היום הזה״ משמע עד שהאיר היום, ולשיטתו אכתי תיקשי, מנין למד ריש לקיש לבאר כן, שלא כדברי רבי יהודה.

[ויש להעיר עוד: כיון שאין במשנתנו מי שסובר לפרש כן, אם כן מאי מקשה הגמרא לעיל מלשון משנתנו ״משקרב העומר הותר החדש מיד״, והרי לפי משנתנו באמת כן הוא הדין דרק משקרב העומר הותר, והם לא אמרו שהאיר המזרח מתיר אלא לפי התנאים החולקים על משנתנו!? ויש ליישב].

5. הטעם שלא חששו לספיקא דיומא בדרבנן, הוא משום ד״ספק דרבנן לקולא״; והנה איתא בביצה ד א משמיה דרב אשי, דספק דרבנן ב״דבר שיש לו מתירין״ אין הולכין בו לקולא, והיינו כל דבר שאסור עכשיו ויש לו היתר לאחר זמן וכיוצא בזה, ואם כן הרי חדש דבר שיש לו מתירין הוא [ראה נדרים נח א, כל דבר שיש לו מתירין, כגון טבל ומעשר שני והקדש וחדש.], ולמה לא חששו לספיקא דיומא!?

וראה מה שכתב בזה **בחידושי אנשי שם** על המרדכי בתחילת ביצה אותיות א וב; וראה ב״ח יורה דעה תחילת סימן קב, וב״פרי חדש״ שם.

ובספר ״**משכנות יעקב**״ [סימן סז ד״ה ושמעתי, [ראה עוד ב״קרן אורה״ כאן] הביא בשם הר׳ זלמלה מואלוז״ין, ליישב, דלפי סוגיית הגמרא בביצה שם, נראה, דרב פפא גופיה נחלק שם, וסובר דספיקא דרבנן מותר אף בדבר שיש לו מתירין, ולשיטתו אינו חושש לספיקא דרבנן אף בדבר שיש לו מתירין, ואף רב הונא בריה דרב יהושע יש לומר שסובר כן; וראה עוד בהערות בהמשך הענין.

בכל הנוגע לאיסורי התורה היו חוששים לספיקא דיומא, ולא אכלו בליל שבעה עשר, כי שמא ששה עשר הוא, ומן התורה לא הותר עדיין — (6)

ומכל מקום בבוקרו של יום שבעה עשר — אכלו, ואף שלכולי עלמא אין היתר לאכול לאחר החורבן בבוקרו של יום ששה עשר, והרי יום שבעה עשר ספק יום ששה עשר הוא; היינו משום שהם סוברים:

ורבן יוחנן בן זכאי מדרבנן הוא ד**תקין** שלא לאכול בבוקרו של ששה עשר לאחר החורבן, אבל מן התורה הותר החדש בבוקרו של יום ששה עשר, ולכן לא חששו מלאכול ביום שבעה עשר בבוקר, כי:

וכי תקין ליום הנף ממש, אבל **לספיקא** דיום הנף **לא תקין** —

נמצא, שעד בוקרו של יום שבעה עשר לא יצאו מידי ספק דאורייתא, כי שמא ששה עשר הוא, ומשהגיע בוקרו של יום שבעה עשר כבר יצאו מידי חשש דאורייתא.

אמר רבינא: אמרה לי אם [סחה לי אמי]:

אבוך לא הוה אכיל חדש אלא באורתא דשבסר נגהי תמניסר [אביך — שהיה בחוצה לארץ — לא היה אוכל חדש אלא במוצאי שבעה עשר בניסן ליל שמונה עשר בניסן]; וטעמו:

משום **דסבר לה כרבי יהודה** שאמר מן התורה אינו מותר חדש אלא במוצאי ששה עשר, ואף סובר הוא "חדש בזמן הזה דאורייתא", (7) ולפיכך **חייש לספיקא** דיומא, ועד שלא העריב ליל שמונה עשר לא יצא מידי ספק דאורייתא.

א. נאמר בתורה [ויקרא כג]: "כי תבואו אל הארץ ... וספרתם לכם ... עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום, והקרבתם מנחה חדשה לה'. ממושבותיכם

---

6. הקשה **במשכנות יעקב** [המובא בהערה לעיל, ראה שם]: הרי רב אשי סבר בביצה ד"דבר שיש לו מתירין" אסור בספיקא דרבנן, ואם כן מנין לגמרא דסברי רבנן דבי רב אשי דחדש בזמן הזה דאורייתא, והיינו משום שאנו רואים שחששו לספיקא דיומא; והרי יש לומר שהם באמת סוברים חדש בחוצה לארץ דרבנן, ומיהו חוששים הם אף לספיקא דיומא, כיון ד"דבר שיש לו מתירין" הוא; ואף דרב פפא ורב הונא לא חששו לספיקא דיומא לפי מה שהם סוברים חדש בחוצה לארץ דרבנן, היינו משום שהם אינם סוברים כרב אשי [וכמבואר בהערה לעיל] — אבל רבנן דבי רב אשי ודאי מסתבר לומר שהם סוברים כרב אשי רבם, ומנין שהם סוברים חדש בחוצה לארץ דאורייתא!?

ואולם העיר שם, דלכאורה ממקומו הוא מוכרע, כי אם מחמירים הם בספק דרבנן בחדש, אם כן למה לא חששו לתקנת רבן יוחנן בן זכאי, שהרי מה שאמרו "וכי התקין ליום הנף אבל לספיקא לא תקין", היינו נמי משום דרבנן הוא, ולספיקא לא חיישינן, ואם כן בהכרח שהם סוברים חדש בחוצה לארץ דאורייתא; ומה שכתב בזה יתבאר בהערה בהמשך הענין.

7. **רש"י**. וכן מבואר **ברי"ף ורא"ש** בסוף פסחים, שהוכיחו מכאן שחדש בזמן הזה דאורייתא; והיינו משום שאם לא כן לא היה חושש לספיקא דיומא, וכאשר מבואר בגמרא לעיל, דרבנן דבי רב אשי סברי "חדש בזמן הזה דאורייתא" ולכן החמירו בו אף בספיקא דיומא.

תביאו לחם תנופה שתים שני עשרונים סולת תהיינה חמץ תאפינה בכורים לה׳. והקרבתם על הלחם שבעת כבשים תמימים בני שנה, ופר בן בקר אחד ואילים שנים, יהיו עולה לה׳ ומנחתם ונסכיהם אשה ריח ניחח לה׳. ועשיתם שעיר עזים אחד לחטאת, ושני כבשים בני שנה לזבח שלמים. והניף הכהן אותם על לחם הבכורים תנופה לפני ה׳ על שני כבשים, קודש יהיו לה׳ לכהן״; וזו היא היא פרשת ״שתי הלחם״ שהיו מקריבים במקדש בעצרת.

שתי הלחם נזכרו עוד במאמר הכתוב [שמות כג לד] ״וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה; ועוד שם [לד כב] ״וחג שבועות תעשה לך בכורי קציר חטים״; ובספר במדבר [כח כו] ״וביום הבכורים בהקריבכם מנחה חדשה לה׳ בשבועותיכם״; ונזכרו עוד [ויקרא ב]: ״כל המנחה אשר תקריבו לה׳ לא תעשה חמץ, כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה׳. קרבן ראשית [היינו: שתי הלחם הבאים מן החמץ; ובכורים שהם מן הפירות] תקריבו אותם לה׳ ואל המזבח לא יעלו לריח ניחוח״.

ב. החדש אסור להדיוט עד שיקרב העומר, ואינו אסור אלא ממיני דגן; אבל למקדש אסור החדש בין ממיני דגן ובין מפירות האילן והיוצא מהם, בין למנחות בין לנסכים ובין לבכורים, ואינו ניתר למקדש אלא בהקרבת שתי הלחם, וכאשר יתבאר במשנה שלפנינו.

ג. המקור לאיסור זה מתבאר לקמן פד ב:

״קרבן ראשית״ שתהא ראשית לכל המנחות, וכן הוא אומר ״בהקריבכם מנחה חדשה לה׳ בשבועותיכם״ [״חדשה״ משמע שהיא הראשונה], אין לי אלא חדשה של חטים [ששתי הלחם באים מהם] חדשה של שעורים, מנין? תלמוד לומר ״חדשה חדשה״ [שתי פעמים: ״בהקריבכם מנחה חדשה לה׳״; ״והקרבתם מנחה חדשה לה׳״], אם אינו ענין לחדשה של חיטין, תנהו ענין לחדשה של שעורים; ומנין שתהא קודמת לבכורים, תלמוד לומר [שמות לד כב]: ״וחג שבועות תעשה לך בכורי קציר חטים״ [כלומר, שתי הלחם יהא קודם לכל קציר חיטים אפילו בכורים], ואין לי אלא בכורי קציר חיטים, קציר שעורים מנין? תלמוד לומר ... מנין שתהא קודמת לנסכים ולפירות האילן [לבכורים מפירות האילן] תלמוד לומר ....

מתניתין:

העומר — שהיה בא למחרת הפסח — **היה מתיר** את החדש מחמשת מיני דגן **במדינה** —

ושתי הלחם — הבאים בעצרת — היו מתירים את החדש **במקדש**, להביא ממנו מנחות נסכים וביכורים, בין ממיני דגן ובין

והר׳ זלמלה — על פי דרכו בהערה לעיל — צידד לומר, שרבינא סובר חדש בזמן הזה דרבנן, ומה שהיה חושש לספיקא דיומא, הוא משום דחדש ״דבר שיש לו מתירין״ הוא, וסבר רבינא כרב אשי דספיקא דרבנן אסור בו.

וב״משכנות יעקב״ הקשה עליו, דאם כן

מפירות האילן והיוצא מהם.

ואף היתר החדש למקדש תלוי בעומר; ולפיכך:

אין מביאין מנחות וביכורים(8) **ומנחת בהמה** [מנחת נסכים של בהמה] **קודם לעומר.**

ואם הביא קודם לעומר הרי זה **פסול.**(9)

קודם לשתי הלחם לא יביא מן החדש, **ואם הביא** מן החדש אחר העומר וקודם לשתי הלחם **כשר.**(10)

גמרא

יתיב רבי טרפון וקא קשיא ליה [ישב רבי טרפון והקשה]:

מה בין חדש **קודם לעומר** שהוא פסול, לחדש **קודם שתי הלחם** שהוא כשר!?

אמר לפניו יהודה בר נחמיה:

לא אם אמרת במנחות שהביאם **קודם לעומר, שכן** עדיין **לא הותר** חדש **מכללו**

מנין לגמרא לפרש בדברי רבנן דבי רב אשי באופן אחר; ואי משום שממקומו הוא מוכרע שאינם סוברים כן, מדלא חששו לתקנת רבן יוחנן בן זכאי בספיקא דיומא [וכמובא כל זה בהערות לעיל], אם כן מנין לגמרא לומר דרבינא סובר כרבי יהודה שיום הנף אסור מן התורה, והרי יש לומר שבאמת הוא מדרבנן, אלא שחוששים לספיקא דיומא אף בדרבנן, "אלא על כרחך צריך לומר, דלכולי עלמא ליכא למיחש לספק תקנה אף מאן דחייש לספק דרבנן"; [ויש להעיר, דבאמת לשון הגמרא לעיל "כי התקין ליום הנף לספיקא לא תקין" ולא "לספיקא לא חיישינן" כדאמר הגמרא לענין חדש בזמן הזה דרבנן, משמע באמת דזה אינו מטעם ספיקא דרבנן לקולא, אלא בעיקר התקנה].

8. הכוונה היא לביכורים ממיני דגן, ולא ביכורים מפירות האילן שהם — לפי המבואר בפשטות בגמרא וברש"י שם — אינם תלויים בעומר, וכל היתירם תלוי בשתי הלחם; **אך ראה** מה שיתבאר בענין זה, בהערה 15 בעמוד זה, ולקמן סט א הערה 3.

9. **א.** טעם וגדר הפסול קודם לעומר, אם הוא משום שנאסר לישראל ואין זה "ממשקה ישראל — מן המותר לישראל" [ראה לעיל ה ב, ועוד], או שהעומר מתיר את החדש למקדש לענין פסול, יתבאר בגמרא ובהערות שעליה.

ב. איתא לעיל ה ב: אמר ריש לקיש: לא שנו אלא בארבעה עשר ובחמשה עשר [שהוא פסול] אבל בששה עשר, אם הביא [קודם שהקריבו את העומר] כשר, אלמא קסבר האיר המזרח מתיר; פירוש, דריש לקיש סובר — לדעת חכמים החולקים על רבי יהודה, כמבואר בסוגיא הקודמת — שהאיר המזרח מתיר, ומה שצריך להתעכב עד העומר ממש הוא למצוה, ולכן הקרבן כשר משהאיר המזרח.

10. **כתב ה"חזון איש"** [מב כ, ד"ה והא דאמר]: "שתי הלחם שאני [מחדש קודם לעומר], שאין הפירות אסורים למזבח קודם שתי הלחם, אלא אקרקפתא דגברי מנח, שלא להקריב לו קודם מפירי חדשה, ודרשינן "קרבן ראשית" שיהא הוא ראשון"; **וראה גם ב"אחיעזר"** חלק ג סד ג ד"ה ואולם; **וראה ב"שפת אמת"** [כאן ד"ה במשנה]: "דבאמת בשתי הלחם אין מפורש דאסור להקריב מקודם, ועיקר איסור דהקרבה קודם שתי הלחם הוא משום דצריך להיות שתי

אצל הדיוט, ולפיכך פסול הוא לגבוה; **תאמר קודם לשתי הלחם, שמותר** החדש **מכללו אצל הדיוט**, שכבר הותר לו על ידי העומר.(11)

שתק רבי טרפון.

צהבו פניו של יהודה בן נחמיה, שמח יהודה בן נחמיה!

אמר לו רבי עקיבא: יהודה יהודה! צהבו פניך שהשבת את זקן!? תמהני, אם תאריך ימים!

אמר רבי יהודה ברבי אלעאי:

הלחם "מנחה חדשה", אם כן אין הפסול בהקרבה שהקדימו, רק נעשה חסרון במצות שתי הלחם; ואפשר נמי, אם הקריבו מקודם, דקיימא לן דכשר, שוב רשאין אפילו לכתחילה להביא עוד מנחות קודם לשתי הלחם, כיון דשוב בלאו הכי לא תהיה מנחה חדשה". ומיהו, אין דברים אלו מוסכמים על כל האחרונים.

11. דנו האחרונים בכוונת הגמרא, אם הפסול עד העומר הוא "**משום שאסור לישראל**", ולאחריו שכבר אינו אסור לישראל, ממילא אין בו פסול; או שפסול הוא למקדש מחמת עצמו, אלא שלאחר העומר מותר הוא למקדש "**משום שהותר לישראל**":

והנה הקשו **התוספות**: תימה דנקט האי לישנא, דהוה ליה למימר: קודם לעומר אסור משום דבעינן "ממשקה ישראל — מן המותר לישראל", [ראה לעיל ה א, דכל דבר שאסור לישראל, פסול למזבח]!? ותירצו: ונראה דרבי טרפון נמי לא אישתמיטתיה האי טעמא, אלא דקשיא ליה: מה בין קודם לעומר לקודם שתי הלחם, ונילף קודם לשתי הלחם מקודם לעומר, ולהכי מהדר ליה בהאי לישנא "לא אם אמרת קודם לעומר, שכן לא הותר מכללו"; ותמהו האחרונים: מה שייך ללמוד קודם לשתי הלחם מקודם לעומר, כיון דהפסול הוא משום "ממשקה ישראל"!?

וב"טהרת הקודש" ביאר את דבריהם: דרבי טרפון היה סבור, דהא דבעינן "ממשקה ישראל", פירושו שבשביל אותו טעם עצמו שראתה חכמת התורה לאסור דבר זה לישראל, מאותו טעם נאסר גם לגבוה, ואם כן אין כאן רק איסור חדש, ומאחר שלגבוה נמשך זמן איסור החדש עד לשתי הלחם, אם כן מנא לן שהקיל האיסור אחר העומר!? ויהודה בר נחמיה פירש לו, דהא דנאסר לגבוה, היינו, דכל מה שאסור להדיוט לא שנאסר לגבוה אותו הדבר כמו שנאסר להדיוט, רק זהו בעצמו הטעם של התורה, שמאחר שאסור להדיוט אינו ראוי להקריבו לגבוה, ואם כן שוב אין ללמוד קודם לשתי הלחם מקודם לעומר, דניהו דקבלה בידינו דמה שאינו ממשקה ישראל פסול גם דיעבד, מכל מקום כל פסולו אינו רק בשביל שאסור להדיוט, ואם כן אין לדמות שוב זה לזה, דקודם לשתי הלחם אין בו רק איסור חדש, והוא כמו כל פסולי קדשים דבעינן שינה לעכב; ולקודם לעומר לא דמי, דהתם יש עוד פסול נוסף היינו בשביל שאסור להדיוט; וזהו שדקדקו התוספות, וכתבו "ולהכי מהדר ליה בהאי לישנא" משום שלשונו של יהודה ברבי נחמיה מבאר, שזהו דקיימא לן "ממשקה ישראל" אינו על דרך סימן, רק הוא בעצמו טעמו של האיסור; וראה היטב בחידושים המיוחסים להרשב"א שהאריך כאן [ובעיקר חקירה זו בגדר "ממשקה ישראל", ראה עוד ב"נאות יעקב" [שפירא] סימן ח, וב"קהלות יעקב" מנחות סימן ג].

והנה מלשון קושייתם נראה שעיקר כוונת הגמרא היא משום "**ממשקה ישראל**", וזה הוא

אותו הפרק — שרבי עקיבא אמר לו כן — **פרס הפסח היה**, כלומר, שתי שבתות קודם לפסח,(12) **וכשעליתי** לבית המקדש **לעצרת**, **שאלתי אחריו: "יהודה בן נחמיה היכן הוא", ואמרו לי "נפטר והלך לו"**.

פירות האילן והיוצא מהם פסולים לבכורים ולנסכים כשהם מן החדש, שלא כחדש במדינה, שלא נאסר אלא מחמשת מיני דגן.

אמר רב נחמן בר יצחק:

לדברי יהודה בן נחמיה, שביאר את טעם הכשר המנחות לאחר העומר שהוא משום היתירם להדיוט:

הרי **שנסכי ביכורים**, כלומר, נסכי יין שהם ביכורים דהיינו מן החדש, **שהקריבם** אפילו **קודם לעומר**, הרי הם **כשירין** בדיעבד; כלומר, אין פסול קודם לעומר אלא תבואה שהיא אסורה להדיוט, אבל יין שלא נאסר להדיוט, הרי הוא כתבואה לאחר העומר, שאינה פסולה בדיעבד משום שמותרת היא להדיוט.(13)

ומקשינן עלה: **פשיטא**, שהרי דומה הוא לתבואה לאחר העומר!?

שהקשו "תימה דנקט האי לישנא"; וכן הוא לפי מה שביאר ב"טהרת הקודש" את כוונת תירוצם; וכן מבואר ב"תוספות יום טוב" כאן בהבנת התוספות, דהפסול הוא משום "ממשקה ישראל"; ואין להקשות: הרי במשנה מבואר גם שאף הבכורים פסולים קודם לעומר, ומשמע: הן ביכורי תבואה והן ביכורי פירות,והרי פירות לא נאסרו כלל לישראל; זו אינה קושיא, כי בלאו הכי מבואר בהמשך הסוגיא, שפירות אינם פסולים קודם לעומר, אלא תבואה שנאסרה להדיוט בלבד.

ואולם בכתבים המיוחסים לגרי"ז מבואר, דפסול מנחות קודם העומר אינו משום "ממשקה ישראל" לחוד, אלא דזה הוי דין מיוחד דעומר מתיר במקדש כמו במדינה, וצריך היתר עומר גם במקדש [מלבד היתר דשתי הלחם], אלא כיון ש"הותר מכללו" איסור חדש קודם לעומר אצל הדיוט, לכן די בהיתר של העומר כדי להוציא את החדש מידי פסול; והביא לזה ראיות מדברי הגמרא דלקמן [יובאו בהמשך הענין בהערות], ועל דרך זו ביאר גם את דברי התוספות דלעיל, ראה שם.

וראה עוד בענין גדר הפסול קודם לעומר: בהערות לקמן בשם ה"תוספות יום טוב"; ב"אבן האזל" תמידין ומוספין ז יח, וראה שם מקור לאיסור קודם העומר; ב"קהלות יעקב" מנחות סימן ב, וראה אף שם מקור לאיסור זה; וראה עוד שם למה באמת לא יפסל משום "ממשקה ישראל"; ועוד הרבה אחרונים פלפלו בזה.

וראה עוד ברש"י מכתב יד לקמן פד ב ד"ה חדשים של שעורים, דמבואר שם דלענין מנחת שעורים קודם לעומר יש פסוק מיוחד שלא יקרב קודם לעומר, ראה גם בהערות שם.

12. לשון **רש"י** הוא: פרס הפסח, שתי שבתות קודם הפסח, דתניא [פסחים ו א] שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלשים יום, ורבן שמעון בן גמליאל אומר: שתי שבתות, ועל שם ששתי שבתות חצי שלשים יום קרי להו "פרוס" לשון פרוסה; וכנראה שצריך לומר "**פרוס** הפסח".

13. ואף שהמשנה פסלה גם ביכורים קודם לעומר, והבכורים הרי באים אף מפירות האילן משבעת המינים — לא פסלה המשנה אלא בכורים מחמשת מיני דגן, רש"י; [ויש להעיר

ומשנינן: **מהו דתימא**: חילוק יש ביניהם:

כי **התם** — תבואה לאחר העומר — **הוא** דכשר למזבח, משום **דהותר מכללו אצל הדיוט**, כלומר, חמור היה והוקל, שמתחילה אסור היה למזבח ולהדיוט, והותר איסורו להדיוט, ומשום שהוקל איסורו הרי הוא כשר למזבח בדיעבד —

אבל הכא — יין קודם לעומר — **דלא הותר מכללו**, כלומר, לא הוקל איסורו ממנו, אלא שלא היה אסור מתחילה — **לא** יהיה כשר קודם לעומר, ויהיה דינם כתבואה קודם העומר שהיא פסולה.(14)

קא משמע לן דאדרבה אמרינן: **כל שכן הכא** — יין קודם לעומר — **דלא איתסור כלל** להדיוט, שהוא כשר קודם לשתי הלחם.(15)

סימן לארבע בעיותיו של רמי בר חמא: א. **סדר**; ב. **הנצא**; ג. [**גלי**] [**גלל**]; ד. **פיל**.

א. סדר: **בעי רמי בר חמא**:

שתי הלחם שהם מתירים את החדש במקדש עם העומר, **מהו שיתירו** כשהיו **שלא כסדרן**, היינו, כשהיתר שתי הלחם קדם להיתר העומר; ומפרש לה ואזיל.

שואלת הגמרא: **היכי דמי** [באיזה אופן תמצא שעבר עליו שתי הלחם קודם לעומר]?

דלשון המשנה מדוקדק כן, שאמרה "אין מביאין מנחות ובכורים **ומנחת בהמה**, והיינו: מנחת נסכים של בהמה, ולמה לא אמרה "נסכי בהמה", והיה נכלל אף היין של נסכים, הרי משמע: מנחת בהמה שהיא ממין דגן פסולה היא, אבל הנסכים כשרים הם].

14. [לכאורה, לפי הסלקא דעתין, היה הדין שיין פסול אף אחר העומר, כי מאחר שלא הותר מכללו, אם כן דינו כפי מה דסלקא דעתיה דרבי טרפון לפסול כל המנחות קודם לשתי הלחם; אלא שמלשון הגמרא לכאורה אין נראה כן].

15. תמהו **האחרונים**: אם עיקר הפסול קודם לעומר אינו אלא משום שהוא אסור להדיוט ומדין "ממשקה ישראל", [ראה בזה בהערה לעיל], אבל בלי טעם זה אין הבדל בין קודם לעומר לאחריו, אם כן איך יעלה על דעתנו לאסור יין שלא נאסר להדיוט, והרי ודאי פשיטא, שהוא כשר למזבח בדיעבד!?

ומיהו, לפי המבואר בתוספות, כפי פשטות דבריהם, וכפירושו של "טהרת הקודש", שהיה סבור רבי טרפון לומר שאף לאחר העומר ייפסל משום "ממשקה ישראל", וכפי שביאר כוונתם ב"טהרת הקודש", שהוא סימן לאיסור חדש, אם כן שפיר יש לומר, שייפסל אף מה שלא נאסר להדיוט כלל, כיון שהכל הוא איסור אחד.

אלא שלפי פירוש בעל "טהרת הקודש", היתה תשובתו של יהודה בן נחמיה, דבאמת אין שייך "ממשקה ישראל" על מה שלא נאסר לישראל בפועל; אך כבר כתבו האחרונים, שיש לומר, שלא שינה נחמיה בהגדרת דין "ממשקה ישראל", אלא משום ש"הותר מכללו" אצל הדיוט, זה הוא באמת טעם ההכשר; ולפי זה לא קשה הקושיא דלעיל. וראה מה שכתב **בחידושים המיוחסים לרשב"א** בביאור כל הענין.

אבל בכתבים המיוחסים להגרי"ז הביא גמרא זו כאחת מראיותיו, דבאמת פסול מנחות קודם העומר אינו משום "ממשקה ישראל" לחוד, אלא דזה הוי דין מיוחד דעומר מתיר במקדש כמו במדינה, וצריך היתר עומר גם

כגון דזרעינהו [כגון שזרע] את החטים שהוא רוצה להביא למנחות, **בין העומר לשתי הלחם** ואף השרישו לפניו,(16) **וחליף עלייהו** [עבר עליהם] **שתי הלחם** ואחר כך **עומר**, ובזה מספקינן: **מאי** הוא דינם להקריבם למנחות לאחר שיבוא עומר הבא, וקודם שתי הלחם שיבואו בעצרת שלאחריו? וצדדי הספק הם:

האם שתי הלחם דוקא **כסדרן שריין** [הרי הם מתירים], דהיינו, אין הם יכולים להתיר אלא חדש שקדם לו היתר עומר, אבל **שלא כסדרן** — להתיר חדש שעדיין לא עבר עליו העומר — **לא שריין**, ולא יותרו חיטים אלו אלא בשתי הלחם של השנה הבאה שהם יבואו לאחר היתר העומר.

או דלמא: שלא כסדרן נמי שריין, ומשיחלוף עליהם העומר הבא יהיו מותרים למזבח, ואף שהיתר שתי הלחם שלהם קדם להיתר העומר.(17)

אמר רבה: תא שמע, ד"שלא כסדרן" לא שריין, מהא דתניא:

כתיב [ויקרא ב יד]: "**ואם תקריב מנחת בכורים** לה', אביב קלוי באש גרש כרמל תקריב את מנחת בכוריך", **במנחת העומר הכתוב מדבר**.

מהיכן [מאיזה מין] **באה? מן השעורין!**

ומפרשת הברייתא: **אתה אומר מן השעורין** היא באה, **או אינו אלא מן החיטין** היא באה?

רבי אליעזר אומר:

נאמר "אביב" במצרים ["כי השעורה אביב"], **ונאמר "אביב" לדורות** ["אביב קלוי באש גרש כרמל תקריב את מנחת בכוריך"], וילמדו זה מזה:

במקדש [מלבד היתר דשתי הלחם], ומשום הכי הוה אמינא למיפסל גם בלי איסור "משקה ישראל".

16. חטים שזרעם בקרקע, אין המתיר שבא עליהם מתירם, אלא אם כן כבר הושרשו קודם המתיר, כדלקמן ע א, ואז מותרים אף הגידולים שאחריהם, כאילו עבר אף עליהם המתיר, ולכן צריך שישרישו קודם לשתי הלחם; ואף שעיקר דין זה מבואר שם לענין העומר, מכל מקום הוא הדין לענין שתי הלחם.

17. **א.** מכאן הוכיח עוד **בכתבים המיוחסים להגרי"ז**, שהעומר מתיר הוא את החדש למקדש, שהרי אם נימא דעומר אינו מתיר למקדש, אלא דקודם העומר אסור משום "ממשקה ישראל", אם כן איזה "סדר" שייך כאן, והרי העומר אינו מתיר למקדש, אלא שתי הלחם בלבד; אלא ודאי ששניהם מתירים הם למקדש, ומסתפקת הגמרא אם הסדר מעכב, [ויש לעיין: מנין שהסדר הוא, עומר ואחר כך שתי הלחם? ואפשר, שהוא משום שכך היה בבואם לארץ]; וראה מה שכתב על ראיה זו ב"קהלות יעקב" מנחות סימן ב ד"ה ושוב מצאתי.

ולפי מה שכתב **התוספות יום טוב** דרבי טרפון נחלק על יהודה בן נחמיה, אם כן יש לומר, דלרבי טרפון אכן העומר מתיר למקדש, אבל ליהודה בן נחמיה ענין העומר במקדש אינו אלא מטעם "ממשקה ישראל", ודלא כהגרי"ז

מה "אביב" האמור במצרים, היינו **שעורין**, **אף "אביב" האמור לדורות**, היינו **שעורין**.

רבי עקיבא אומר מקור אחר:

הרי **מצינו יחיד שמביא חובתו מן החיטין** ["מנחת חוטא"] ומביא **חובתו** גם **מן השעורין** ["מנחת סוטה"] — ומצינו גם **לציבור שמביאין חובתן מן החיטים** ["שתי הלחם"] —

ובדין הוא שנאמר: **מה יחיד מביא חובתו מן החיטין ומביא חובתו** גם **מן השעורין**, **אף ציבור שמביא חובתו מן החיטין**, בדין הוא שיהא **מביא חובתו** גם **מן השעורין**.

כלומר, כשם שמצינו ביחיד, שמביא הוא מנחת חיטים וגם מנחת שעורים, כך מן הדין שיהיו הציבור מביאים מנחת שעורים מלבד מנחת החיטים שהם מביאים, ובהכרח שמנחת העומר היא מנחת השעורים שהציבור מביאים; שהרי:

ואם אתה אומר עומר **בא מן החיטין, לא מצינו ציבור שמביא חובתו מן השעורין**, כי אין מנחה אחרת של ציבור שהיא באה מן השעורין.[18]

דבר אחר:

הרי אמרה תורה [במדבר כח כו]: "וביום הבכורים [היינו חג השבועות, שמביאים בו שתי הלחם הנקראים "בכורים"]; בהקריבכם מנחה חדשה לה";[19] ו"בכורים" היינו, שלא קרבה מנחה אחרת מחיטי התבואה החדשה קודם למנחה זו —

ואם אתה אומר עומר בא מן החיטין, הרי נמצא **שאין שתי הלחם** הבאים מן החיטין "**ביכורים**", כי כבר הקרבה מנחת חיטים מן התבואה החדשה; אלא בהכרח שהעומר בא מן השעורין, ומחיטי התבואה החדשה אכן

שאינו מחלק בזה.

ב. והנה לקמן עא א מבואר המקור שדי בהשרשה קודם **לעומר**, ממאמר הכתוב **בשתי הלחם** "בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה", והיינו השרשה; **והוקשה לרש"י שם**: הרי פסוק זה בשתי הלחם נאמר ולא בעומר, ולכן כתב: ואזריעה דעומר קאי, דשתי הלחם לא שרו למקדש אלא תבואה דשרו עומר [מתחילה] להדיוט, שרו שתי הלחם למקדש. [ודברי רש"י אלו הם רק לפי צד הגמרא, שאין שתי הלחם מתירים שלא כסידרן, אבל אם הם מתירים שלא כסידרן, הרי מבואר ששתי הלחם מתירים גם מה שהושרש רק קודם לשתי הלחם].

ולמדנו לכאורה מלשון **רש"י**, ששתי הלחם לא שרו למקדש אלא תבואה דשרו עומר **להדיוט**, שרו שתי הלחם למקדש. וזה שלא כדברי **הגרי"ז** שבאות א, שהרי אם כדבריו היה לו לומר "דשתי הלחם לא שרו למקדש אלא תבואה דשרו עומר למקדש לענין דיעבד, שרו שתי הלחם למקדש לכתחילה", שהרי זה הוא עיקר הדין דשלא כסדרן אינו מתיר, ורש"י הלא קאי לפי צד זה.

18. נכתב על פי גירסת ה"שיטה מקובצת" בברייתא זו המובאת לקמן פד א.

19. **נתבאר על פי רש"י**; ומיהו מצינו כמה פסוקים קודמים שנקראו שתי הלחם "בכורים": "וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה", שמות כג טז; "וחג שבועות תעשה לך בכורי קציר חטים", שמות לד כב; "עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה

לא הוקרבה מנחה קודם לשתי הלחם.[20]

ומכאן יש להוכיח שאין שתי הלחם מתירים שלא כסדרן, שהרי: **ואם איתא דשתי הלחם שלא כסדרן נמי שריין, אמאי אין שתי הלחם "ביכורים"!?** והרי:

משכחת לה שיהיו שניהם מן החיטין ומכל מקום יהיו שתי הלחם מנחת "ביכורים", דהיינו המנחה הראשונה הנקרבת מאותה תבואה שהיתירה למקדש אמור להיות על ידי שני הלחם שהוא מקריב, כיצד:

כגון **דמקריב** את **העומר** של השנה **מהנך דזרע** **ואשרוש** [השרישו בקרקע] לאחר העומר **וקודם לשתי הלחם** של השנה שלפניה,[21] [שכבר הותרו בהיתר "שתי הלחם", אם הוא מתיר שלא כסדרן] —

ושתי הלחם של השנה יביא **מהנך דאשרוש קודם לעומר** של שנה זו, ולאחר שתי הלחם של השנה שעברה.

כלומר, אם עומד הוא בשנת תשסג, ועליו להקריב עומר ולאחריו שתי הלחם: יביא עומר מחטים שהושרשו בין פסח לעצרת של שנת תשסב [שכבר עבר עליהם שתי הלחם והותרו על ידו], ואת שתי הלחם של שנת תשסג יביא מחיטים שהושרשו לאחר העצרת של שנת תשסב [שעדיין לא עבר עליהם שתי הלחם]. ובכך יתקיימו "בכורים" בשתי הלחם, אף שגם את העומר הביא מן החיטים, שהרי אותם חיטים שהביא לעומר לא היו מאותם חיטים ששתי הלחם אמור להתירם, שהרי כבר הותרו בשתי הלחם שעברו, וביחס לחיטים שהיתירם תלוי בשתי הלחם שהוא מביא עכשיו, הרי הם ביכורים.[22]

ודחינן: **מי סברת** [וכי סבור אתה]:

"**בכורים**" **דפירא קא אמרינן** [בכורי סט-א

חדשה לה', ממושבותיכם תביאו לחם תנופה שתים שני עשרונים סולת תהיינה חמץ תאפינה בכורים לה'", ויקרא כג יז.

20. **הקשה ב"שפת אמת"** [בד"ה בגמ' מי סברת]: הלא גם משעורים אסור להקריב מנחות קודם לשתי הלחם, כמבואר בברייתא לקמן פד ב, [ומיהו ראה שם ברש"י מכתב יד, ובהערות שם], ואם כן בהכרח גזירת הכתוב היא דעומר מותר להקריב, ואם כן מה ראיה היא זו, שאין העומר בא מן החיטים!?

וביאר: דאף על פי שלענין שעורים גזירת הכתוב היא שמותר להקריב עומר, מכל מקום צריך להתקיים "בכורים" גם ביחס לעומר, על כל פנים לענין מינו; וראה עוד **באחיעזר** חלק ג סד ג, וב"חזון איש" סימן מב סקי"ט וסק"כ.

21. ראה לקמן פד א: "לייתי [עומר] מדאשתקד!? אמר קרא "כרמל תקריב". איתמר רבי יוחנן אמר "כרמל תקריב", רבי אלעזר אומר "ראשית קצירך" ולא סוף קצירך; וראה היטב ב"חזון איש" מב כ על הסוגיא שם; **וב"חידושי מרן רי"ז הלוי"** בהלכות תמידין ומוספין על הסוגיא שם.

22. **א. תוספת ביאור**: גדר "בכורים" בשתי הלחם, לפי הבנת הגמרא בראייתה, הוא שמאותם חיטים "השייכים" לשתי הלחם הזה, היינו החיטים שהוא בא להתירם, כי טרם עבר עליהם שתי הלחם להתירם, עדיין לא הוקרבה שום מנחה, כולל מנחת העומר שלפניה; נמצא, שאפילו אם כבר הקריב מנחת העומר מחיטים,

התבואה שהיתה אמורה להיות ניתרת בשתי הלחם, הוא שאמרה תורה]!? לא כן הוא, שאין "בכורים" מתיחס לחיטים "השייכים" לשתי הלחם שאותו הוא מביא, אלא:

"בכורים" **למזבח קא אמרינן**, כלומר, "בכורים" מתיחס לשנה, שלא יקרב על המזבח מחיטי שנה זו קודם לשתי הלחם! ואם כן לא יועיל מה שהיו החיטים — מהם קרב העומר — חיטים שכבר עבר עליהם שתי הלחם, וכבר הותרו מכחם, שהרי:

והא כבר **אכיל לה מזבח מפירי דהאי שתא** [כבר נקרב על המזבח מתבואת שנה זו], ואין שתי הלחם הבאים מתבואת אותה שנה — "בכורים".(1)

א. שנינו במשנה לקמן ע א: החיטין והשעורין ... אסורים בחדש מלפני העומר ... אם השרישו קודם לעומר, העומר מתירן, ואם לאו אסורין עד שיבא עומר הבא; וכן הוא לענין שתי הלחם, תבואה שהשרישה

אבל לקח לאותו עומר חיטים שכבר עבר עליהם שתי הלחם בשנה שעברה, אין חסרון בשם "ביכורים" של שתי הלחם בשנה זו, כי הרי אותם חיטים שלקח לעומר אינם "שייכים" לשתי הלחם של שנה זו, אלא ל"שתי הלחם של השנה שעברה". והרי באופן שנתבאר בגמרא, כך הוא עושה: בשנה בה הוא עומד, מביא עומר מחיטים שהושרשו בין פסח לעצרת של השנה שעברה, וכבר עבר עליהם שתי הלחם, וחיטים אלו אינם "שייכים" [כלומר, לא היו אמורים להיות "שייכים"] כלל לשתי הלחם שהוא מביא, שהרי כבר הותרו בשתי הלחם הקודם; וכשמביא את "שתי הלחם" מהחיטים שהושרשו אחר העצרת שעברה, שהם אלה השייכים לשתי הלחם הזה, הרי "מנחת ביכורים" היא, שמחיטים אלו מעולם לא הקרבה מנחה.

ומה שאמרה הגמרא "ושתי הלחם **מהנך דאשרוש קודם לעומר**", אין זה עיקר הדגש, אלא שיביא מאלו שהשרישו לאחר שתי הלחם של שנה שעברה; ובגירסא שלפנינו אכן הזכירה הגמרא גם פרט זה, ואף ה"שיטה מקובצת" שמחק תיבות אלו מגירסת הגמרא, לא מחקו אלא מן הגירסא ולא מעיקר כוונת הגמרא, וכמבואר ברש"י

גם מה שכתוב בגירסא שלפנינו "משכחת לה דמקריב עומר מהנך דאשרוש קודם לשתי הלחם **ובתר העומר דאשתקד**", אם כי מחקו ה"שיטה מקובצת", לא מחקו אלא מגירסת הגמרא, ומכל מקום אמת הוא שכן כוונת הגמרא, שהרי אם יביא את העומר של השנה מאלו שהשרישו קודם לעומר של השנה שעברה, נמצא שאין עומר זה בא מן החדש, והרי דין הוא שיביא עומר מן החדש, כמבואר במשנה לקמן פג ב.

אך כל זה הוא, אם שתי הלחם מתירים חיטים שעדיין לא עבר עליהם העומר, כי אז אכן אותם חיטים שהושרשו לפני עצרת של שנת תשסב, כבר הותרו ב"שתי הלחם" של אותה שנה, ושוב אינם "שייכים" לשתי הלחם של שנת תשסג; אבל אם אין שתי הלחם מתירים אלא חיטים שכבר עבר עליהם העומר, הרי נמצא שאותם חיטים שהושרשו לפני עצרת של תשסב [מהם הביא את העומר], לא הותרו עדיין על ידי "שתי הלחם" של אותה שנה, כי הוא שלא כסדרן, אלא שתי הלחם "שלהם" הוא שתי הלחם של שנת תשסג, ואם יביא עומר מחיטים אלו, שוב לא יהיו שתי הלחם "בכורים", שהרי כבר הקרבה מנחת חיטים מן החיטים "השייכים" לשתי הלחם אותו הוא מקריב.

1. **א.** הסוגיא טעונה ביאור, מה היא ה"שנה"

קודם לשתי הלחם[2] שתי הלחם מתיר אותם, ואם השרישה לאחריו אין שתי הלחם מתיר אותם.

ב. הסוגיא שלפנינו דנה בענין פירות האילן, באיזה שלב מגידולם הם צריכים להיות לענין היתר שתי הלחם.

ב. הנצה: עוד **בעי רמי בר חמא:**

המשותפת לעומר ושתי הלחם, עד שאנו אומרים שעומר ושתי הלחם בהכרח מתבואת שנה אחת היא, ומשום שבפשוטו, שנת שתי הלחם היא משתי הלחם לשתי הלחם, ואם כן, אם קרב העומר מתבואה שהשרישה קודם לשתי הלחם בשנה שעברה, הרי נמצא שמ"שנת שתי הלחם" האחרונה עדיין לא הקרבה מנחה מן החיטים.

ובשפת אמת כאן, **ובאחיעזר** חלק ג סד ג, תמהו: כיון שאנו אומרים דשתי הלחם אינם ביכורים, אף אם מה שנקרב קודם להם היא מתבואה שהשרשה קודם לשתי הלחם של שנה שעברה, אם כן אף אם תקרב מנחה אחרת מאותה תבואה אין שתי הלחם "בכורים"; ואם כן, האיך יתכן כלל שיתירו שתי הלחם שלא כסדרן, [דהיינו להקריב לאחר העומר ממה שהשריש לאחר העומר וקודם לשתי הלחם של השנה שעברה, כמבואר בגמרא לעיל], והרי אם כן לא יהיו שתי הלחם — של השנה הבאה — "בכורים"!? וב"שפת אמת" לא יישב, וראה ב"אחיעזר" שם; וראה ב"חזון איש" סימן מב סקי"ט וסק"כ.

ובחידושי מרן רי"ז הלוי בהלכות תמידין ומוספין [דף מג, ראה שם אריכות], ביאר סוגיא זו על פי הסוגיא דלקמן פד א; ועיקרי דבריו הם, שהן העומר והן שתי הלחם צריכים שיהיו מתבואת השנה המתחלת באחד בתשרי והביאו שליש לאחריו, ומתבואת שנה זו צריך שיהיו שתי הלחם בכורים; [ראה שם שהביא מקור ליסוד דבריו מדברי **הגר"א** בביאור הירושלמי חלה א א, וראה היטב במקור הדברים].

ב. [לכאורה משכחת לה אופן נוסף של היתר "שלא כסדרן", מלבד הציור שציירה הגמרא, והוא לפי מה שצידד רמי בר חמא בהמשך הסוגיא, שחטים הזרועים מחדש בקרקע בטלים לגבי קרקע, ואין העומר מתירם; ובחטים אלו — לאחר שהוציאם מן הקרקע — יש להסתפק: אם יותרו על ידי שתי הלחם ולאחריהם עומר].

ג. חידוש יש בלשון הרמב"ם [תמידין ומוספין ז יט]: "תבואה שזרעה אחר שקרב העומר **וקצרה אחר שקרב העומר** של שנה הבאה, הרי זה ספק אם מביאים ממנה מנחות לכתחילה קודם הבאת שתי הלחם, הואיל ותבואה זו עבר עליה הבאת שתי הלחם **וקצירת העומר**, או אין מביאין עד שיביאו שתי הלחם אחר הבאת העומר של שנה אחרת", ודבריו מחודשים בהבנת הגמרא; וראה "ספר המפתח".

ד. כתב ה"מנחת חינוך" [שז א, ד"ה והנה מבואר, בנדמ"ח]: בספק הגמרא אם תבואה שהשרשה לאחר העומר ניתרת על ידי שתי הלחם שחלפו עליה, תלוי גם דין שתי הלחם עצמם אם אפשר להביאם מתבואה זו בשנה הבאה, כי אם כבר הותרה תבואה זו על ידי שתי הלחם, אם כן "אין זה חדש ולא מיקרי בכורים, אבל אי אין מתיר שלא כסדרן, אם כן נקרא חדש לשתי הלחם, כמו כל התבואות של שנה זו שחלף עליהם העומר, דמביאין ממנו שתי הלחם"; וראה בזה ב"חזון איש" מב יט וכ.

2. נתבאר על פי הגהת ה"צאן קדשים" ברש"י ד"ה השתא; ומיהו תבואה שהשרישה קודם לשתי הלחם אם היא ניתרת ב"שתי הלחם", דין זה תלוי בספק הגמרא דלעיל אם שתי הלחם מתירין שלא כסדרן; **וראה בזה ב"קרן אורה"** בדבריו על הבעיא הקודמת.

שתי הלחם שהם מתירים את פירות האילן:

האם את **הנצה** של הפרי **שריין** [הם מתירים], **או** את **החנטה** של הפרי **שריין**?

כלומר, בפירות האילן כיצד הוא הדין, האם די בהנצה של הפרי קודם לשתי הלחם כדי שיותר הפרי על ידם, או שמא, עד שלא חנט הפרי אין שתי הלחם מתיר אותו? (3)

ומקשינן: **מאי הנצה ומאי חנטה** [בהנצתו וחנטתו של מה היה הספק]!?

אילימא נסתפק רמי בר חמא **בהנצה דפירא וחנטה דפירא** [בהנצת וחנטת הפרי ממש], הרי אין ספק שבהנצה סגי, שהרי:

השתא השרשה דתבואה — שעדיין אין ניכר גידולה כלל — **שריא** [שתי הלחם מתירים אותה], **הנצה וחנטה** של פירות האילן **מיבעיא**, כלומר, כל שכן שדי בהנצה של הפרי — שכבר ניכר גידולו — כדי שיותר על ידי שתי הלחם!?

---

3. **נתבאר על פי לשון רש"י**, שכתב: הנצה שריין **שהניצו קודם להם**.., וכן משמע מלשון הגמרא.

ובלחם משנה [תמידין ומוספין ז כ] הקשה: אמאי לא בעי לענין קרבן. קודם העומר, ואמאי נקט [הגמרא] שתי הלחם!? מיהו אין זו קושיא, דנקט שתי הלחם שהוא מאוחר יותר מעומר, וכל שכן לעומר הקודם לו, שיש בעיא בו אם אסור או לא.

ורבי עקיבא איגר [נדפס בגליון הרמב"ם הוצאת פרנקל] תמה על קושייתו: במחכ"ת, לענין אילן ליכא איבעיא לענין קודם לעומר, דהא באילן ליכא להדיוט שום איסור, ולענין קרבן הא ליכא היתר קודם שתי הלחם, ולענין דיעבד [כלומר, לענין פסול, שהחדש תלוי בעומר], בלאו הכי באילן קודם שתי הלחם [צריך לומר: אפילו קודם לעומר] אם הביא כשר, כיון דמותרים [מלכתחילה להדיוט], כדאיתא בסוגיין [לעיל סח ב: "לדברי יהודה בן נחמיה"].

ומיהו, לעיל סח ב הערה 15 הובא מדברי **הרמב"ם** [איסורי מזבח ה ט]: אין מביאין מנחות **ונסכים** לא מן הטבל ולא מן החדש **קודם לעומר**, ואם הביא לא נתקדשו להיותן ראויין לקרבן **אבל נתקדשו להפסל**, ויהיו כקדשים שנפסלו"; ולדעת ה"תוספות יום טוב" בביאור דברי הרמב"ם — הובא בהערה שם — אכן פסולים אף פירות האילן קודם לעומר, ומשום דלרבי טרפון טעם הפסול אינו תלוי באיסורו להדיוט, ודלא כיהודה בן נחמיה; ואם כן, יש מקום לקושיית ה"לחם משנה".

ואם אכן כדברי **התוספות יום טוב** יש לתמוה עוד: האיך מיבעיא לן אם שתי הלחם מתירים את מה שהנץ קודם להם, והרי לעיל נסתפקה הגמרא אם שתי הלחם מתירים שלא כסדרן; והניחא אם אין היתר עומר שייך לפירות האילן — ניחא; אבל אם היתר עומר שייך גם לפירות האילן, הרי לפי צד אחד שבגמרא לעיל אין ספק כלל לענין הנצה קודם שתי הלחם, אלא לענין הנצה קודם העומר; **וראה** בזה ב"קרן אורה" כאן.

ורבינו גרשום מפרש את בעיית הגמרא לענין הנצה קודם העומר; **וראה עוד ב"שיטה מקובצת"** שהביא בשם תוספות חצוניות: "משמע, דפירות האילן נמי תליא **בשריותא דשתי הלחם**."; וקשה: הרי דבר פשוט הוא, ומפורש בברייתא לקמן פד ב וגם מתבאר כן מן הסוגיא לעיל סח ב!? **ובכתבים המיוחסים לגרי"ז** ביאר, דטעות סופר היא, וצריך לומר "**בשריותא דעומר**", כי הם מפרשים כרבינו

אלא ספיקו של רמי בר חמא היה, **בהנצה דעלה וחנטה דעלה** [בהנצתם וחנטתם של "פרחי" הפירות], **מי הוי** — הנצת הפרחים באילן **כי השרשה** בתבואה, והותרו פירות האילן אם הנצו הפרחים קודם לשתי הלחם, **או לא** הוי הנצת הפרחים כי השרשה בתבואה, ואין פירות האילן ניתרים בזה —

ומסקינן על גוף הבעיא: **תיקו.**(4)

בעי רבא בר רב חנן:

חטין שזרען בקרקע [מפרש לה ואזיל], האם **עומר מתירן, או אין עומר מתירן?**

ומקשינן: **היכי דמי!?**

והרי **אי דכבר אשרוש**, השרישו החטים בקרקע, והספק הוא לענין הגידולים שיבואו, אם הם מותרים, הרי **תנינא** כבר במשנה את דינם שהם ניתרים על ידי העומר —

ואי דעדיין **לא אשרוש** ולענין הגידולים, הרי נמי **תנינא** שם את דינם שאינם ניתרים, **דהא תנן** [לקמן ע א]:

החיטין והשעורין ... אסורים בחדש מלפני העומר ... **אם השרישו קודם לעומר, עומר מתירן, ואם לאו, אסורין עד שיבא עומר הבא.**

ואם כן, במה נסתפק רבא בר רב חנן!?

ומשנינן: **לא צריכא**, כלומר, לא לענין הגידולים הוא שנסתפק, אלא:

כגון **דחצדינהו וזרעינהו קודם לעומר** [קצר חטים מהתבואה החדשה — שעדיין לא עבר עליה העומר — וזרעם קודם לעומר] ולא השרישו בקרקע, **ואתא עומר וחליף עלייהו** [ועבר עליהם העומר] כשהם זרועים בקרקע —

וקא מיבעיא ליה, ונסתפק רבא בר רב חנן בדינם של אותם חטים עצמם שזרעם בקרקע:

מהו לנקוטי ומיכל מינייהו [האם לכשיוציאם מן הקרקע יהא מותר לאוכלם]; וצדדי הספק הם:

כמאן דשדייא בכדא דמיא — ושרינהו עומר [האם חשובים החטים כאילו היו בכד שהם ניתרים על ידי העומר] שעבר עליהם בהיותם בקרקע —

או דילמא: בטיל להו לגבי ארעא [ביטל אותם לקרקע], ואין עומר זה מתירם, אלא בעומר הבא הם ניתרים?(5)

גרשום.

4. **ביארו האחרונים**, שלפי לשון הגמרא משמע, דהא פשיטא שחנטת העלים באילן כהשרשה בתבואה, ולא נסתפק רמי בר חמא אלא אם בהנצה לבד סגי, שהרי לשון הגמרא הוא: הנצה שרייא או חנטה שרייא; ועל פי זה נתבאר בפנים.

5. **א. ביאר רש"י**: כמאן דשדיין בכדא דמיא ושרינהו עומר: [מי נימא] דהא דאמרן "ואם לאו אסורין עד שיבא העומר הבא" [דוקא] בגידוליהן מיירי [ולא בזרעים עצמם], או דילמא בטלינהו אגב ארעא, וכי לקיט להו [לזרעים עצמם] כגידולין דמו [שהם אינם מותרים בלא שהשרישו]"; וראה גם **בפירוש רבינו גרשום**

עוד מסתפקת הגמרא בדין חטים שזרעם בקרקע אם הם כקרקע(6) לענין שני דינים

"או דילמא בטיל לה גבי ארעא, והויין כחיטים שלא הושרשו לפני העומר, ולא שרי להו עומר".

ומבואר מדבריהם, שלא נסתפקה הגמרא לומר: כיון דזרעינהו בקרקע בטלי להו אגב ארעא ואין חל היתר העומר על קרקע; אלא שנסתפקה לומר: על ידי שזרעם בקרקע הרי הם כגידולים חדשים, ומשום שלא הושרשו אין הם מותרים; ונראה מדברי רש"י עוד, שספק הגמרא הוא: אם מה שצריך השרשה לענין היתר העומר, הוא דין רק בתוספת שנתווספה לאחר העומר, שכדי להתירה בעומר הקודם צריך שתהיה השרשתם לפני העומר, או שדין זה הוא אף בזרעים עצמם, שכל שלא הושרשו אין העומר מתירם; [ואולם הסברא צריכה ביאור, למה לא יותרו הזרעים שהיו בשעת העומר, ואין זה דומה לגידולים שאינם מותרים כשלא השרשו, כי הם לא היו בשעת העומר; וצריך לכאורה לומר, כי היות ועיקר גידול התבואה מחטים אלו יהיה בשנה שלאחר העומר, ועל דעת כן ניתנו שם, הרי הם עצמם חשובים כגידולי השנה הבאה, וגידולי שנה הבאה אינם ניתרים אף אם חלף עליהם העומר].

ב. ובקרן אורה תמה על זה: פירש **רש"י**, דמיבעיא ליה בתבואה שקצרה קודם לעומר וחזר וזרען קודם לעומר, אם התירן העומר ללקטן מן הקרקע ולאוכלן, או דילמא כקרקע דמו, וכי לקיט להו כגידולין דמו; ולפי זה, אפילו אם זרע תבואה שהשרישה קודם לעומר שעבר, ולא היתה צריכה להיתר עומר, דהשתא מצי למיבעיא אם זרען בקרקע ואחר כך נטלן מן הקרקע, אי הוי כזריעה חדשה, וחזרו ונאסרו, או לא; [וזה הוא שלא כדברי רש"י, שכתב בהדיא "דלא שרינהו עומר דאשתקד"; ולפי הבנתו בשיטת רש"י, הוא הדין לכאורה שיכולה היתה הגמרא להסתפק גם לענין תרומות ומעשרות, בחיטים שתרם מהם תרומות ומעשרות, וחזר וזרעם בקרקע; ואכן ראה לקמן ע א שמסתפקת הגמרא בשבולת ששתלה בקרקע: עיקר מאי,ופירש רבינו גרשום: מי צריך לעשר נמי על העיקר **הואיל ושתלן דאמרינן ביטלן לגבי ארעא דצריך לעשר עליהן**, או דילמא הא עישר על העיקר, ולא צריך, אף על גב דשתלן].

והוסיף: אבל לא היה צריך לזה, אלא מיבעיא ליה כשהן בקרקע, אי בטלי לגבי ארעא ולא שרי להו העומר דחליף עלייהו ונשארו באיסורן הראשון, או דילמא העומר התירן לאכול אותן בעצמן; אבל חיטים שהותרו כבר על ידי עומר, וחזר וזרען וליקט אותן מן הקרקע, ודאי אין חוזרים ונאסרים על ידי נתינתם בקרקע לחוד, כיון שלקטם מן הקרקע כמות שהם; וראה עוד שם הוכחות לדבריו, ותוספת דברים בכל זה; [ויש לעיין מגידולים שהושרשו קודם העומר, שהעומר מתירם אף דמה שיש בשעת העומר הוא בקרקע, ומה שיגדל אינו בעולם, ומכל מקום הותרו על ידי העומר, וכי חטים שבקרקע גריעי מכל זה].

ואכן ראה לשון רש"י בבבא מציעא נז א "או דילמא בטלינהו אגב ארעא, וכקרקע בעלמא דמו, ולא שייך עומר גבייהו למישרינהו", ומשמעות לשונו הוא כפירוש שפירש ה"קרן אורה"; [וראה עוד בכל דברי רש"י שם; והנה אף בבבא מציעא כתב רש"י דמיירי בדלא אשרוש, והביאור הוא, כי אם אשרוש אין ספק שהם בטלים לקרקע, וכאשר נראה מדברי רש"י שם לגבי אונאה בזרעים אלו, שפירש את הספק בדלא אשרוש; **וראה "שפת אמת"** כאן].

6. לפי מה שנתבאר בדעת רש"י בסוגייתנו, נמצא שספיקות אלו של הגמרא אינם באותו ענין ממש כמו הספק לענין עומר; ואילו לשיטת ה"קרן אורה", שלש שאלות אלו ענין אחד הם;

שאינם שייכים לעניני חדש:

א. מוכר שנתאנה, או לוקח שנתאנה, כך הוא דינם: אם היתה האונאה יותר משתות הרי המקח בטל; פחות משתות הרי זו מחילה; שתות, קנה ומחזיר אונאה; סתם אונאה היא במחיר, ואולם בסוגייתנו תתבאר סוג אונאה נוספת.

ב. אין אונאה אלא במטלטלין, אבל המאנה או המתאנה בקרקעות, אינו בדין אונאה; ובדין ביטול מקח בקרקעות נחלקו האמוראים בבבא מציעא נז א.

האם **יש להן**(7) לחטים הזרועים בקרקע ולא השרישו — **אונאה** כשאר מטלטלין, **או אין להן אונאה** כקרקעות?

ומקשינן: **היכי דמי?**

אילימא בכגון דמכר לו חטים זרועים בקרקע, **ואמר ליה** המוכר לקונה:(8)

"**שדאי בה שיתא** [זרעתי בקרקע ששה כורים של תבואה]", **ואתו סהדי, ואמרי דלא שדא בה אלא חמשה** [ובאו עדים ואמרו שלא זרע בה אלא חמשה]; כך הרי אי אפשר לפרש:

והאמר רבא: כל דבר שבמדה ושבמשקל ושבמנין, אפילו פחות מכדי אונאה [פחות משתות] הרי זה **חוזר** בו מן המקח, כלומר, המאנה את חבירו במדה, שנתן לו פחות מכפי המדה שהתנה עמו, או שהונהו במשקל או במנין, אפילו היתה האונאה פחות משתות הרי זה חוזר, ומשום שמקח טעות הוא, כי פירש לו שהוא בחזקת כן, ואינו כן —

ואם כן אף בענייננו, כיון שאמר לו "ששה כורים" זרעתי בה, ואין שם אלא פחות מכך, הרי זה מקח טעות, וחוזר, שלא נתמעטו הקרקעות אלא מדין אונאה ולא מדין "מקח טעות".

אלא הספק הוא בכגון **דאמר ליה "שדאי בה כדבעי לה"** [אמר המוכר לקונה, זרעתי בה חטים כפי הראוי לה], **ואתו סהדי ואמרי דלא שדא בה כדבעי לה** [ובאו עדים ואמרו שלא זרע בה כפי הראוי לה]; ובאופן זה תלוי הדין בדיני אונאה, כי דבר התלוי באומדן דעת שהטעות שכיחה בו, הרי זה בכלל אונאה; ואם כן יש להסתפק:

יש להן אונאה, ומשום **דכמאן דשדייא בכדא דמיא** [כמי שמונחים הזרעים בכד, וכשאר מטלטלים הם] —

או דילמא: בטיל להו לגבי ארעא [ביטל את הזרעים לקרקע] ודינם כקרקע שאין להם

וראה עוד בהמשך הענין בהערות, שלפי שיטת הרמב"ם בהבנת שתי הספיקות הבאות, הרי שאף לשיטתו — שנראה כמבאר כהבנת ה"קרן אורה" — אין שתי הספיקות הבאות בענין אחד עם הספק לענין עומר.

7. ספק זה של הגמרא, וזה שלאחריו, מתבאר כאן על פי רש"י בבבא מציעא נו ב.

8. **רש"י מפרש** את הספק לענין מכירה, ואין מפורש בדבריו, אם מכר לו את השדה הזרועה, או מכר לו את הזרעים בלבד; **וראה ברשב"א** — הובא **במגיד משנה** הלכות מכירה יג טז, שמדבריו יש ללמוד אף לפירוש רש"י, שמכר לו

אונאה.

וכעין זה יש להסתפק:

נשבעין עליהן כמטלטלין, וכגון שטען אדם לחבירו: פסקתי עמך לזרוע בקרקע שש שמסרתי לך, ואילו אתה לא זרעת אלא חמש; והלה טוענו: זרעתי חמש ומחצה, האם חייב הוא להשבע כשאר מודה במקצת במטלטלין —

או אין נשבעין עליהן כדין קרקעות?

וצדדי הספק הם:

האם **כדשדייא בכדא דמיא, וכמטלטלי דמו, ונשבעין עליהן; או דלמא: בטיל להו אגב ארעא, וכמקרקעי דמו, ואין נשבעין עליהן.**(9)

ג. גלל: עוד **בעי רמי בר חמא:**

חטין שבגללי בקר, ושעורין שבגללי בהמה(10) **מהו?** ומפרש לה ואזיל:

ומקשינן: **למאי**, לענין איזה דין הוא הספק; שהרי:

אילימא לטמויי טומאת אוכלין?(11) הרי **תנינא:**

חטין שבגללי בקר ושעורין שבגללי בהמה: אם רק **חישב עליהן** בלבו **לאכילה** [להוציאם ולאוכלם], **אין מטמאים טומאת אוכלין.**

ואם **ליקטן** בידים **לאכילה**, הרי אלו **מטמאים טומאת אוכלין.**

אלא תאמר שהספק הוא להקריב **מנחות** מחטים או שעורים אלו; והרי:

פשיטא דלא [פשיטא שפסולים למנחות] ומשום שמאוסים הם, שהרי כך אמר הנביא [מלאכי א ח]: "מגישים על מזבחי לחם מגואל, ואמרתם במה גאלנוך, באמרכם שלחן ה' נבזה הוא. וכי תגישון עור לזבוח אין רע [וכי אין דבר זה רע!?], וכי תגישו פסח וחולה אין רע, **הקריבהו נא לפחתך, הירצך או הישא פניך** [בחון אתה את הדבר, והקרב אחת מאלו לדורון לפחתך, האם יהיה

חטים זרועים בקרקע.

9. ספיקות הגמרא לענין אונאה ושבועה נתבארו על פי **רש"י**. אבל **הרמב"ם** [מכירה יג טז] מפרש באופן אחר, וז"ל: שכרו לזרוע לו קרקע, ואמר: זרעתי זרע הראוי לה, ובאו עדים והעידו שזרע בה פחות מן הראוי לה, הרי זה ספק אם יש לו הונייה מפני הזרע, או אין לו הונייה מפני הקרקע, לפיכך אין מוציאין מיד הנתבע, וכן אין משביעין אותו אלא שבועת היסת, מפני צד הקרקע שיש כאן; **וראה עוד** ב"מגיד משנה" שם; והעיר ב"קרן אורה" דלפי הרמב"ם אין שתי ספיקות אלו בענין אחד ממש עם הספק לענין עומר, ראה שם.

10. **פירש רש"י**: בקר דרכו לאכול חיטים, ושאר בהמה כגון חמור וגמל דרכם לאכול שעורים.

11 **א.** דיני הטומאות חלוקים בין אדם לכלים, וביניהם לאוכל, ו"טומאת אוכלין" היינו הדברים המיטמאים ומטמאים כדין אוכל.

ב. ב"שפת אמת" תמה, למה לא נפרש את הספק לענין עומר, אם מועיל היתר עומר להתירם כשהם בגללי הבקר, ולא יישב.

מרוצה לך בזה הדורון, או אם ישא פניך!?]"!?

ומשנינן: **לא צריכא**, כגון **דנקטינהו וזרעינהו** [הוציאם מן הגללים וזרעם והצמיחו גידולים] **וקא בעי לאיתויי מנחות מינייהו** [ורצונו להביא מנחות מן הגידולים שהגדילו חיטים אלו]; ובאופן זה מספקינן: **מאי** דינם להכשירם למנחות?

וצדדי הספק הם:

משום דמאיסותא הוא, וכיון דזרעינהו אזדא לה מאיסותייהו, כלומר, האם אין בחטים אלו אלא חסרון מיאוס, ואם כן הרי אין שייך זה אלא להם עצמם ולא לגידוליהם שאינם מאוסים —

או דילמא: משום כחישותא הוא, והשתא נמי כחישו, כלומר, או שמא יש חסרון כחש בחיטים אלו מאחר שנתעכלו במעי הבהמה, והגדל מזרעים אלו שוב אינו מלא ובריא כשאר חיטים, ולכתחילה[12] אין ראוי להקריבם למנחות.

ומסקינן: **תיקו**.[13]

ד. פיל: עוד **בעי רמי בר חמא**:

פיל שבלע כפיפה מצרית [קופה העשויה מצורי דקל], **והקיאה** כמות שהיא **דרך בית הרעי, מהו**? ומפרש לה ואזיל:

ומקשינן: **למאי**?

אילימא למבטל טומאתה שהיתה לה,[14] כגון שהיתה הכפיפה טמאה, והספק הוא אם חשובה בליעתו כעיכול, ובטל ממנה שם כלי, ופקעה טומאתה, הרי **תנינא**:

דתניא: **כל הכלים יורדין לידי טומאתן**, כלומר, לידי תורת קבלת טומאה — **במחשבה**, כגון עור, שסתמו למנעלים הוא עומד ואינו מקבל טומאה עד שתיגמר מלאכתו ויעשו ממנו מנעלים, ומכל מקום אם חשב על העור לעשותו שולחן, ולמטרה זו אינו חסר שום מלאכה, הרי הוא ככלי לקבלת טומאה —

ואין עולין מטומאתן שכבר נטמאו **אלא בשינוי מעשה** וכגון שנשברו, ומאחר שאין כאן שינוי מעשה אין טומאתה בטלה.[15]

ומשנינן: **לא צריכא**, הספק הוא בכגון **דבלע** [בלי לעיסה גמורה] הפיל **הוצין** והוציאם דרך בית הרעי, **ועבדינהו**, ועשו מאותם

---

12. **כן ביאר ב"קרן אורה"**, שהרי כחוש אינו פסול אלא לכתחילה, דלאו "מבחר נדרו" הוא, אבל בדיעבד כשר.

13. הבעיא נתבארה על פי **רש"י** שפירש את הספק לענין גידוליהם, **אבל הרמב"ם** [איסורי מזבח ו יג] מפרש את הבעיא לענין הזרעים עצמן, והספק הוא אף לענין דיעבד, וז"ל: חטים שלקטן מגללי הבקר וזרעם, הרי אלו ספק אם עברה מאיסותן בזריעה, או עדיין הן מאוסין, לפיכך לא יביא מהן מנחות, ואם הביא כשר; "**קרן אורה**".

14. לשון זו של הגמרא משמעה, אילו היה הנידון לענין קבלת טומאה מכאן ולהבא, אכן היה מקום להסתפק ולא "תנינא", ואילו מהמשך הסוגיא נראה לא כן, וראה בזה בהערה בעמוד ב.

15. **בחזון איש** תמה על דמיון הגמרא, והובאו

הוצים[16] **כפיפה מצרית**, אם אותו כלי מקבל טומאה?

וצדדי הספק הם:

מי הוה — בליעה כעין זו — **עיכול**, ושם "גלל" עליהם,[17] ואם כן **הוה ליה**

סט-ב **ככלי** העשוי **מגללים וככלי** העשוי **מאדמה**,[1] **ואין מקבלין טומאה, דאמר מר: כלי** העשוי **מאבנים וכלי גללים וכלי אדמה, אין מקבלין טומאה לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים** —

או דלמא: לא הוי עיכול, והרי הם הוצים כשהיו, ומשנעשו כלי ירדו לידי טומאה ככלי עץ שהם מקבלים טומאה מן התורה.[2]

ומקשינן: **תפשוט ליה** לבעיה זו, **מהא דאמר עולא משום רבי שמעון בר יהוצדק:**

מעשה ובלעו שני זאבים שני תינוקות בעבר הירדן, והקיאום כשהם מתים דרך בית הרעי, **ובא מעשה לפני חכמים, וטיהרו את הבשר** מטומאת מת, ומשום שאין זה בשר המת אלא גללי הזאב; הרי שעיכול הוא?

ודחינן: **שאני בשר דרכיך** [הבשר רך הוא] ואף באופן זה נחשב הבשר כמעוכל.

דבריו בהערה בעמוד ב.

16. נתבאר על פי לשון **הרמב"ם** [כלים א ז]: פיל שבלע הוצין והקיאן דרך הרעי, העושה מהם כלים הרי הן ספק". וכן פירש ב"שפת אמת"; ולפי זה לשון הספק "פיל שבלע כפיפה מצרית" אינו מדוקדק כלל.

17. **תמהו התוספות** מן המבואר לעיל בחיטים שבגללי בקר, שאם ליקטן לאכילה הרי הם טמאים טומאת אוכלים, ואין אומרים דהוי עיכול!? וראה מה שיישבו; וראה מה שכתב בזה ב"**שפת אמת**", הובאו דבריו בהערה בעמוד ב.

וב"**קרן אורה**" הקשה עוד, ממה שאמרו לעיל גבי חיטים שבגללי בקר שפסולים הם למנחות משום "הקריבהו נא לפחתך" ולא משום דהוי עיכול, ראה שם; [וכבר הרגיש בזה **הר"ש** באהלות יא ז בתוך הדברים].

1. **בתוספות הביאו מרש"י**, דהיינו: כלי העשוי משחיקת אבנים; והם פירשו: כלי חרס שנתייבשו בחמה ולא נצרפו בכבשן כשאר כלי חרס.

2. לשון הגמרא לעיל הוא "אילימא למיבטל טומאתה, תנינא, כל הכלים". ומשמע מזה, דדוקא משום שהנידון הוא לבטל טומאה שכבר היתה לה, לכן אין מקום לספק, וכאשר פירש רש"י, דמה דאמרינן "אין עולים מידי טומאתם" היינו שכבר נטמאו; ואם כן צריך ביאור: למה לה לגמרא לידחק ולפרש את הספק בכגון שבלע הוצין ועשאום כפיפה ולענין קבלת טומאה, והרי יש לפרש כפשוטו, שבלע כפיפה שלימה טהורה, והנידון הוא לענין קבלת טומאה!?

וכתב ב"**קרן אורה**" ליישב: אבל באמת, האי כללא לאו דוקא אם כבר נטמאו, אלא אפילו מכאן ולהבא אין עולין מדין קבלת טומאה אלא על ידי שינוי מעשה, כמבואר בלשון הרע"ב ז"ל פרק כה דכלים; [ומפורש כן בדברי רש"י קדושין נט א ד"ה אלא בשינוי מעשה: "וכן עד שלא יקבלו טומאה, אין עולין מתורת קבלת טומאה שירדו במחשבה זו אלא בשינוי מעשה", וראה גם בדברי הגמרא שם "אלא בשינוי מעשה; מעשה מוציא מיד מעשה ומיד מחשבה, **מחשבה אין מוציאה** לא מיד מעשה ולא **מיד**

ומקשינן: **ולפשוט מסיפא** דלא הוי עיכול: שהרי שנינו בסיפא: **וטמאו את העצמות** בטומאת מת!?

ודחינן: **שאני עצמות דאקושי טפי** [קשים הם ביותר] ואין זה עיכול.(3)

מחשבה"; וראה עוד בתוספות כאן ובבבא בתרא כב א, שכתבו לפרש מה שנסתפקו שם לענין "פיל שבלע כפיפה מצרית", דהיינו דוקא בדבלע הוצין; ומבואר מזה, דאי אפשר לפרש את האיבעיא לענין כפיפה מצרית ממש ולענין קבלת טומאה מכאן להבא; אך ראה רש"י שם].

וכן כתב ב"שפת אמת", דממה שלא אמרה הגמרא דבלע כפיפה מצרית, משמע, שאף לענין קבלת טומאה מכאן ולהבא, אין מועיל אלא שינוי מעשה; **ומטעם זה תמה על קושיית התוספות** [הובאה בהערה בעמוד א]: מאי שנא הוצין מחיטין שבגללי בקר, שהם מטמאים טומאת אוכלים ולא הוי עיכול; שהרי התם כבר היה אוכל, ולא פקע שם אוכל ממנו, כמו הכא אילו כבר היה כלי דלא פקע שם כלי, אבל קודם שנעשה כלי קמיבעיא ליה; [**אך ראה ב"שיטה מקובצת**" — אות יד — בשם "תוספות חצוניות" — והוא המשך לדברי התוספות שלפנינו — שמבואר בהדיא מדבריו, ד"אין עולין מטומאתן אלא בשינוי מעשה" הוא דין מסוים בכלים ולא באוכל, ראה שם].

אך תמהו ה"קרן אורה" וה"שפת אמת" על הרמב"ם [כלים א ז], שכתב: פיל שבלע הוצין והקיאן דרך הרעי, העושה מהן כלים, הרי הן ספק אם הם ככלי גללים או כלי עץ כשהיו; **אבל כפיפה שנטמאת**, ובלעה פיל והקיאה דרך בית הרעי, **הרי היא בטומאתה**; ומלשון זו משמע, שכפיפה קודם טומאתה אף היא בספק, וזה דלא כדמשמע מהגמרא שהצרכה להסתפק דוקא בכגון שבלע הוצין, [ולהוציא את לשונו של רמי בר חמא מפשוטה; ויש להעיר עוד מדברי רש"י בבבא בתרא כב א, גבי מה שנסתפקה הגמרא בפיל שבלע כפיפה מצרית, דמשמע מדבריו, שהוא מפרש את האיבעיא לענין קבלת טומאה מכאן ולהבא, ובכפיפה מצרית ממש, ודלא כהתוספות כאן ושם, שפירשו את האיבעיא בדבלע הוצין].

וב"חזון איש" [כלים כט יח], תמה על עיקר דמיון הגמרא להיא ד"אין עולין מטומאתן אלא בשינוי מעשה": תימא, דלא נאמר דאין עולה מטומאתו במחשבה, אלא במידי דמהני ביה מחשבה, אבל הכא אי הוה עיכול והוי ככלי גללים, שלא אמרה תורה דין טומאה וטהרה בכלים אלו, למה עדיף בלע כפיפה מבלע הוצין ועבדינהו כפיפה; וראה מה שכתב שם.

3. **כתבו התוספות**: מתוך הסברא היה נראה, שבין לענין איסור ובין לענין טומאה, כל דבר שהוא שלם שניכר בשלמותו שלא נתעכל ולא נבלע בפיו, כגון חיטין שלמים שבגללי בקר ודגים שלימין כגון דג טהור שבלע דג טמא ... דלא הוו עיכול ... וזאבים שבלעו תינוקות אף על גב דנקט "שבלעו", מסתברא שלא היו שלימים.

וראה עוד ב"שיטה מקובצת" בשם הר"ש משאנץ: דכל דיני עיכול תלוי הכל בראות העין, לפי מה שאנו רואים אותם שלמים, ובבשר [שאמרינן דנחשב עיכול, מיירי שראינו שנתעכלה, כן הוגה בשולי הגליון; ובר"ש גופיה באהלות יא ז כתב "ותינוקות דחשיב בשר עיכול, נלעסו בשיני הזאבים, וחשיב עיכול טפי, ולכך טיהרום"], ובעצמות דאקושי, אפילו נתמעך ונשתברו קצת לא הוי עיכול, ובהוצין דבלע הפיל דקשה כעצמות מיבעיא לן; [ומיהו ראה בתוספות וב"שיטה מקובצת", שאין הדברים מוסכמים].

בעי רבי זירא:

חטים שירדו בעבים [עם עני הגשם, שבעת שתייתם מן הים בלעו שם ספינה מליאה חיטים],(4) **מהו**; ומפרש לה ואזיל.

ומקשינן: **אי** היה הספק להכשירם **למנחות**, הרי אין מקום להסתפק בזה, כי **אמאי לא** יוכשרו להם!?

אלא הספק הוא להכשירם **לשתי הלחם**!

מאי, האם "**ממושבותיכם** תביאו לחם תנופה" **אמר רחמנא**, **לאפוקי** חטים **דחוצה לארץ דלא** יביא מהם לשתי הלחם [וכדילפינן לקמן פג ב], **אבל** חטים **דעבים שפיר דמי** להביא מהם לשתי הלחם?

או דילמא: "**ממושבותיכם**" **דוקא**, **ואפילו** חטים **דעבים נמי לא** יביא מהם לשתי הלחם.(5)

ותמהינן: **ומי איכא כהאי גוונא** [וכי יש מציאות כזאת שירדו חטים בעבים]!?

ומשנינן: **אין**, אכן כבר היה כדבר הזה, **דבר עדי טייעא** [ערבי(6) ששמו בר עדי] **נחיתא ליה רום כיזבא חיטי בתלתא פרסי** [נחתו לו

---

4. **נתבאר על פי רש"י**; **אבל התוספות** תמהו על זה, שהרי אין הדין תלוי אלא בידיעת מקור החיטים אם מהארץ אם מחוצה לה, שאין העבים מכשירים ולא פוסלים!? ולכן פירשו התוספות, שעל ידי נס ירדו בעבים; וראה ב"קרן אורה".

5. **א. בכתבים המיוחסים להגרי"ז ביאר**, שהספק הוא אם ירדו בעבים בארץ ישראל, אבל אם ירדו בחוץ לארץ פשיטא שאינם ראויים לשתי הלחם, והספק הוא: כיון שירדו בארץ ישראל אם כן "ממושבותיכם" קרינן ביה, שאף אלו באו ממושבותם, או שצריך מן הארץ דוקא.

ב. כתב ב"שפת אמת": לפירוש התוספות — בביאור חטים שירדו בעבים — קשה: אמאי פשיטא לגמרא דלמנחות כשרים, מנלן דהוי כסולת מחיטים שבארץ; **וב"קרן אורה" כתב**: הנה למנחות מסקינן לקמן במכילתין דאפילו הגדלים בעציץ כשרים, אבל לענין שתי הלחם נראה דבעינן דוקא גידולן מן הארץ, והכא נמי אם נעשו על ידי נס לא הוי גידולו מן הארץ; ועל כרחך צריך לומר לשיטתם, דגם בשתי הלחם שבעציץ נמי כשר, וזה ודאי מיקרי "ממושבותיכם", דמכל מקום גדילין מן העפר, וכי מיבעיא ליה באלו שנעשו על ידי נס, אי הוי בכלל מושבותיכם.

וכתב עוד ב"שפת אמת": והא דלא מפרשינן האיבעיא לענין אי אסורים קודם לעומר, יש לומר דפשיטא ד"לחם" איקרי ["ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו"], דאפילו מן נקרא לחם מן השמים, רק לענין שתי הלחם מספקא לרבי זירא משום דכתיב "ממושבותיכם".

אך ב"קרן אורה" כתב: ומדמיבעיא ליה לענין שתי הלחם, ולא מיבעיא ליה לענין עומר, יש לומר, דסבירא ליה דקצירה בזמנו מעכבת בו, ובכי האי גוונא אין כאן קצירה; או משום שהעומר אינו בא אלא מן החדש, ובכי האי גוונא אין על חיטים אלו איסור חדש; [ולא ביאר, למה אין בהם איסור "חדש"]; וקצת סיוע מכאן לשיטת הרמב"ם, דעומר הבא מן הישן פסול, ושתי הלחם הבא מן הישן כשר; וראה עוד ברדב"ז על הרמב"ם [תמידין ומוספין ח ג], בענין עומר בחטים שירדו בעבים.

6. "טייעא" בכל מקום הוא ערבי, ראה "ערוך" ערך טייע.

חיטים בגובה טפח על פני שדהו שהיתה באורך שלש פרסאות].

בעי רבי שמעון בן פזי:

שיבולת שהביאה שליש קודם לעומר, ועקרה קודם לעומר,(7) ועבר עליה העומר כשהיא עקורה והותרה על ידו, וחזר **ושתלה** לאותה שיבולת **לאחר העומר, והוסיפה** השיבולת כל שהוא,(8) **מהו** דין התוספת?

וצדדי הספק הם:

האם **בתר עיקר אזלינן, ושרייה עומר**, האם התוספת הולכת אחר העיקר שהתירו העומר, ואף היא מותרת כמותו —

או דילמא: בתר תוספת אזלינן, כלומר, אין התוספת הולכת אלא אחר עצמה, והשבולת כולה אינה מותרת **עד שיבא עומר הבא**, שהרי מעורב בה תוספת שהיא אסורה משום חדש.(9)

ומקשינן: **תפשוט ליה** לספק זה **מהא דאמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן:**

ערלה וכלאי הכרם אינם בטילים ברוב של היתר כשאר איסורים, אלא רק כאשר היה כנגד חלק אחד של איסור, מאתים חלקים של היתר.

נטיעה ילדה [צעירה בתוך שלש שנים

---

7. כן פירש רש"י; **וב"שפת אמת"** כתב על זה שאין לו הבנה, דמה בכך שעקרה אחר העומר, ולשון הגמרא משמע גם כן, דעקרה ושתלה תרוייהו לאחר העומר, וצע"ג בזה; וראה מה שכתב בזה **בטהרת הקודש**.

וכתב ב"קרן אורה", שמדברי הרמב"ם [מאכלות אסורות י ה], נראה, שבעיית הגמרא אינה דוקא בעקרה קודם לעומר, אלא אפילו עקרה לאחר העומר, ודלא כרש"י; [ז"ל הרמב"ם שם: שיבולת שהביאה שליש מלפני העומר ועקרה ושתלה אחר שקרב העומר והוסיפה הרי זו ספק ..."]; וראה היטב ב"שיטה מקובצת", דמלשונו נראה שהיתה לו גירסא ברש"י, דרש"י עצמו מסתפק בזה, ראה שם; וראה עוד **בטהרת הקודש** מה שביאר בטעמו של רש"י שפירש כן.

8. **פירש רש"י** "והוסיפה משהו", **וביאר ב"שיטה מקובצת"**: אבל הוסיפה רוב, פשיטא דלא מבטל עיקר לגידולין; ואם תאמר: דבר שיש לו מתירין הוא, ואמאי בטל [כלומר, כל דבר שיש לו אפשרות היתר וכגון חדש על ידי העומר, כלל הוא שאפילו באלף לא בטיל, ואם כן איך מבטל העיקר את הגידולין]; ודבריו מחודשים בביאור הנידון שהתוספת הולכת אחר העיקר שהוא מדין "ביטול", כי בפשוטו אינו כן; ואפשר שלכך נתכוין בתירוצו: וצריך לחלק בין שאר ביטולין לביטול הגידולין.

וראה עוד בטהרת הקודש בטעם שאין אותו משהו מתבטל בעיקר.

9. **א.** הספק נתבאר על פי ה"שיטה מקובצת", ה"קרן אורה", ה"מנחת חינוך" וה"חזון איש", וכן נראה פשטות הסוגיא. אך ראה מה שהובא בהערה 10, ומה שנרשם לקמן ע א בהערה 6 אות ב.

ב. קיימא לן שכל תבואה שהשרישה קודם לעומר, העומר מתירה; ובגדר דין זה שאף הגידולים שבאו לאחר העומר הרי הם מותרים, ביאר **במנחת חינוך** [מצוה שב ב ד"ה ובעיקר], שהוא משום "דגזירת הכתוב, שהגידולין שגדלו משורש המותר, **כיון דהשורש מותר** כל הגידולין מותרים".

ואם כן לכאורה תיקשי: הרי מבואר דאזלינן בתר עיקר, ומה מסתפקת הגמרא!?

לנטיעתה שפירותיה ערלה] שסיבכה בזקנה [הרכיבה בנטיעה זקינה שעברו עליה שנות ערלה], ואין בה פירות בנטיעה הצעירה, הרי היא בטילה בזקנה, והפירות שיצמחו אינם אסורים משום ערלה; אבל:

נטיעה ילדה שסבכה בזקינה ובה — בנטיעה הצעירה — **פירות** של ערלה:

אפילו הוסיף במאתים, אפילו נתווספו לאותם פירות מאתים חלקים, שהם מצד עצמם מותרים הם ויש בכוחם לבטל את הערלה המעורבת בהם, מכל מקום הרי זה **אסור**, שהתוספת הולכת אחר העיקר, ומאחר

וכן יש לתמוה על דברי **רש״י**, שכתב בטעם הדבר שנסתפקה הגמרא דוקא בהביאה שליש, שהוא משום דחשיב גמר פירי, דאי מקמי הכי עקרה, הויא כשחת בעלמא, ולא מהני עומר למישרייה [אין מועיל עומר להתירו, ואין שייך לומר שילכו הגידולים אחריו]; ואם כפי שנתבאר בגדר דין השרשה, הרי מבואר, שאפילו השרשה בעלמא העומר מתיר, וכל שכן תבואה שכבר גדלה, אלא שלא הביאה שליש!?

ומיהו בעיקר דין השרשה יש שפירשו באופן אחר [ראה בזה בהערות לקמן דף ע ועא], והוא: כל תבואה השייכת לתקופה שלפני העומר היא ניתרת בעומר של שנה זו, ואילו התבואה השייכת לתקופה שלאחריה אינה ניתרת בעומר זה, וקבעה תורה שלפי זמן ההשרשה אנו קובעים אם כולה שייכת לשנה שלפני העומר והותרה על ידו, או לשנה שלאחריו. ולפי זה נתיישבו בפשיטות דברי רש״י; וגם הקושיא הראשונה מתיישבת, ומשום שעד כאן לא אמרו שהגידולים מותרים אלא כשלא עקרה, ובאו הגידולים מכח ההשרשה הראשונה, אבל אם עקרה, ולא באו הגידולים מכח ההשרשה הראשונה, זה אינו שייך לדין השרשה קודם לעומר, שהעומר מתיר את הגידולים.

וראה **ב״שיטה מקובצת״** כאן, **וב״קרן אורה״** כאן ובנדרים נט א ד״ה ודרך אגב; **וב״מנחת חינוך״** שם; **וב״חזון איש״** קדשים קנו א ד״ה הא, **וב״טהרת הקודש״** כאן.

ג. ב״מנחת חינוך״ מצוה שג [ראה אות ו, וב״קומץ המנחה״ המובא שם בד״ה והנה] הבין מדברי רש״י, שאין איסור חדש קודם שהביאה שליש, וכדברי התוספות בפסחים כג א שכתבו, דאין איסור חדש קודם הבאת שליש; **וראה גם ב״חזון איש״** — נדפס קדשים עמוד קנו — שלכך נסתפקה הגמרא דוקא בהביאה שליש, משום שאין איסור חדש קודם הבאת שליש, ואין שייך בו היתר עומר; [וב״מנחת חינוך״ שם, פלפל הרבה בדבריהם מנין לקחו דין זה, ונשאר בצ״ע; וראה בדין זה ב״שאגת אריה״ בדיני חדש סימן ג, ולדעתו יש איסור חדש בתבואה קודם הבאת שליש, וראה בירושלמי חלה א ג בביאור הגר״א ובשאר פירושים שם; והאריך בענין זה בתשובות ״בית אפרים״ יו״ד סימן סח].

ושוב חזר בו **קומץ המנחה**, וכתב, דאדרבה, מדברי רש״י נראה, שאף תבואה קודם שהביאה שליש אסורה, שהרי כתב רש״י שאין העומר מתירה, ואם כן משמע שאסורה היא; [וראה מה שתמה על חזרתו ב״שלמי יוסף״ סימן צט].

ד. כתב עוד ב״מנחת חינוך״ שם בד״ה והנה, שלולי דברי רש״י היה אפשר לומר, הא דנקט שיבולת שהביאה שליש, הוא משום דבלא הביאה שליש, אפשר יותר סברא דאזלינן בתר התוספת כי העיקר לא חשוב; וראה עוד ב״שפת אמת״ כאן, וב״קרן אורה״ בנדרים שם. **וכן כתב סברא זו ב״חזון איש״** שם, והביא ראיה לזה, יובאו דבריו בהערות לדף ע א; וראה דברי ה״קרן אורה״ שהובאו באות ב.

שהעיקר הוא של ערלה אף התוספת אסורה.

ואם כן הרי יש לפשוט אף לגבי שבולת שהתירה העומר ושתלה, שתהיה התוספת מותרת כמותה.[10]

ותפשוט נמי — לדין שבולת שהותרה בעומר, ושתלה — מהא **דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן** לענין כלאי הכרם:

בצל ששתלו בכרם והרי הוא אסור משום כלאי הכרם, **ונעקר הכרם**, ושוב דין התוספת מצד עצמה להיות מותרת שהרי לא גדלה בכרם, **אפילו הוסיף במאתים**, אפילו נתווספו על הבצל לאחר עקירת הכרם מאתים כנגד מה שהיה הבצל בתחילה — הרי הוא **אסור**, ומשום שאף התוספת אסורה, כי היא הולכת אחר העיקר האסור.

ואם כן אף לגבי שבולת של חדש שהותרה ושתלה, תלך התוספת אחר העיקר המותר!?

ומשנינן: **היא גופה קא מיבעיא ליה** [יסוד הספק הוא אכן מימרות אלו]:

האם **מפשט פשיטא להו לרבנן דבתר עיקר אזלינן, ולא שנא לקולא** וכגון שבולת ששתלה לענין איסור חדש, שהעיקר מותר והתוספת אסורה], **ולא שנא לחומרא** כשתי מימרות אלו שהעיקר אסור והתוספת הולכת אחריו לאוסרה.

או דילמא: ספוקי מספקא להו לרבנן אם התוספת הולכת אחר העיקר, **ולחומרא** בלבד הוא **דאמרינן** שהתוספת הולכת אחר העיקר, אבל **לקולא** שתלך אחריו להתירה — **לא אמרינן**.

ומסקינן: **תיקו**.

בעי רבא:

לענין מעשר מאי דין התוספת, ומפרש לה ואזיל.

ומפרשינן: **היכי דמי? כגון**

---

10. כן הוא בפשוטו ביאור הראיה **על פי שיטת הר"ן** בנדרים נז ב, וכמו שפירש ב"יד בנימין", וראה "טהרת הקודש".

אבל מדברי **התוספות** כאן הבין **בטהרת הקודש**, שאין הם מפרשים כן, אלא התוספת ודאי אינה הולכת אחר העיקר לאוסרה משום ערלה, וראה גם בפירוש **הרא"ש** בנדרים נז ב, הובא בש"ך יורה דעה סימן רצד סקל"ב; ובביאור ראיית הגמרא לפי שיטתם, ראה מה שכתב ב"יד בנימין".

ולפי מה שפירש ב"טהרת הקודש", טעמם של התוספות הוא: אם איתא דהגידולין מאחר שיוצאין מן העיקר אסורין גם הם, אם כן אין ראיה מזה על הך שיבולת דהביאה שליש, שהרי שם אין לומר דמאחר שהשיבולת גופה היתה היתר, לכן גם הגידולין שיוצאין מהם גם כן היתר הם, שהרי לענין איסור חדש אין סברא לומר כן, שהרי לעולם כל איסור חדש שבעולם הוייתו נצמח מן הגרעין שהיה היתר, ואפילו הכי אסור מן התורה.

והנה לפי דברי האחרונים המובאים לעיל בהערה 9, הרי בהדיא נסתפקה הגמרא בשבולת שהביאה שליש שמא התוספת הולכת אחר העיקר, ותיקשי לכאורה קושייתו; אלא, שכבר הקשתה הגמרא לקמן לענין מעשר "מאי שנא מכל חיטי ושערי דעלמא", ומשנינן "בדבר שזרעו כלה לא קאמינא"; אם כי יש לעיין: למה לא הקשתה כן הגמרא כאן.

ע-א **דקצר שבלים הרבה ולא דשן, ואמדינהו ועשרינהו** [עישרם באומד][1] **ושוב שתלינהו** בקרקע **והוסיפה להו**, ובזה יש להסתפק שתי ספיקות:[2]

א. האם התוספת הולכת אחר העיקר המותר ואין צריך לעשרה, או לא?

ב. **אם תמצא לומר**[3] **לא אזלינן בתר עיקר** לומר שתהיה התוספת פטורה ממעשר,

---

1. קיימא לן שאין התבואה מתחייבת במעשר רק משנגמרה מלאכתה, וגמר מלאכת התבואה הוא, לאחר שדש את התבואה וזרה ברוח, ועשה מגרעיני התבואה כרי, והחליקם [והוא נקרא "מירוח"]; ומכל מקום, אף קודם שנגמרה מלאכת התבואה — שעדיין אין היא "חייבת" בתרומות ומעשרות אם תרם או עישר תרומתו תרומה.

ובפשוטו נראה מדברי **רש"י**, וכפי מה שנקט **בשפת אמת** בדעתו — שספק הגמרא הוא כשלא מירחן עדיין ולא נתחייבו במעשר, אלא שהוא עישרן קודם המירוח, ומשום שאף קודם מירוח חלה התרומה; והטעם שפירש כן, מתבאר מדברי ה"שפת אמת", שהוא משום שנידון הגמרא הוא כששתל דבר שאין זרעו כלה, והוא עצמו מוסיף והולך, וזה שייך רק בשבולת קודם הדישה הזרייה והמירוח.

ומה שאמרו "ואמדינהו" [דהיינו מעשר במאומד ולא בחישוב מדויק], ביאר ב"**שיטה מקובצת**": להכי נקט דאמדינהו, לפי שאי אפשר לעשר שיבולת אלא במאומד; וכן כתב ב"שפת אמת".

אבל **הרמב"ם** [מעשר ו ה], מפרש, שכבר מירחן והפריש כדין ואחר כך נטען. והקשה עליו **השפת אמת**, דחטים כי האי גוונא — שכבר נידושו ונתמרחו — הוי זרעו כלה [ואילו הנידון בסוגייתנו הוא כשאין זרעו כלה, כמבואר בהמשך הענין], וראה עוד שם.

וביאר **ה"חזון איש"** [נדפס קדשים עמוד קנו ד"ה ר"מ] מפרש, שאף הרמב"ם לא נתכוין לומר שדש את השבולת ומירחה, אלא שעשה לה מירוח בעודה שיבולת קודם הדישה, והא דמהני מירוח בשיבולת, והלא עיקר מירוח הוא החלקת הכרי, וכמו שכתב הרמב"ם מעשר ג יג!? צריך לומר דשיבולת שנתמרחה בתוך הכרי בטלה אגב כרי, וכמו שכתב הרמב"ם [תרומות יא כו], והרמב"ם גרס "דמרחינהו", וראה עוד שם; [וראה סוגיית הגמרא בהמשך העמוד "שבולת שמרחה בכרי"].

וכל דברי **החזון איש** מבוארים בפירוש **רבינו גרשום** כאן, שכתב: היכי דמי, כגון **דאמרחינהו** להני שיבולות **עם שאר דגן בכרי**, ונגמרו למעשר, ועשרינהו הכרי עם השבולות, והדר שתלינהו להנך שבולות, ואוסיפו להו.

ולפי זה אף בדעת **רש"י** יש לפרש כדעת רבו, שהרי לא כתב רש"י אלא שלא דשן, והיינו משום שאם דש את התבואה אין הוא יכול לשותלה באופן שלא יהא זרעו כלה, אבל מכל מקום יש לומר שעשה להם מירוח עם שאר דגן.

2. נתבאר על פי רבינו גרשום המבאר, ששתי ספיקות מסתפקת הגמרא, מתחילה על התוספת, ושוב מסתפקת הגמרא על העיקר עצמו; וראה לשון רש"י; וראה הערה 6 אות א מה שנרשם בשם ה"חזון איש" בתמיהתו על הרמב"ם.

3. **א. כתב ב"חזון איש"** [נדפס קדשים עמוד 310, בחידושים לדף זה]: משמע [ממה שהקדימה הגמרא לספק זה: "אם תמצי לומר" שאין התוספת נמשכת אחר העיקר], דאי יש מקום לומר דהתוספת בתר עיקר גריר, ודאי לא ניקו ונימא, דאין כח בעיקר למשוך התוספת בתריה מפני שהתוספת ביטלה את העיקר; אלא: אם תמצי לומר שאין העיקר מושך את התוספת

ומשום שלא אמרו חכמים שתלך התוספת אחר העיקר אלא לחומרא, וכצד זה בספק הגמרא לענין חדש, ואם כן **תוספת בעי עשורי** [צריך לעשרה] — יש להסתפק:

אותו **עיקר** ששתלו בקרקע **מאי** הוא דינו, האם אף הוא חזר ונתחייב במעשר, או לא!?

אמר תמה **ליה אביי** לרבא שנסתפק לומר שהתוספת הולכת אחר העיקר לפוטרה מן המעשר:

והרי **מאי שנא מכל חיטי ושערי דעלמא** [מה בין זה לשאר זריעות של חטים ושעורים] שאף על פי שהזרעים כבר נתעשרו, מכל מקום חייבים הגידולים במעשר!?(4)

אמר תירץ **ליה** רבא לאביי:

דבר שזרעו כלה, וכגון חיטים ושעורים דעלמא שהזרע כלה בקרקע ומתעכל, בהא **לא מיבעיא לי** שהגידולין הבאים מהם אסורים, וכאשר הוכחת —

אלא כי קמיבעיא לי דבר שאין זרעו כלה, וכגון שבולת ששתלה, שאין העיקר מתעכל, אלא השבולת עצמה הולכת ומוסיפה, **מאי**

אבתריה אף אי התוספת לא מבטל את העיקר — אלא הגדל בחיוב חייב הגדל בפטור פטור — אז יש מקום לומר דהתוספת מבטל את העיקר; ובזה מתיישב מה שהקשיתי [שביעית סימן ח ג], למה לא פירש בגמרא, דמיבעיא ליה אי עיקר מושך אבתריה את התוספת, או דהתוספת מבטל את העיקר כמו בדרך זריעתו.

ב. כתב ב"שיטה מקובצת": והוא הדין דמצי למיבעי בעיא דלעיל דעומר: אם תמצי לומר לא אזלינן בתר עיקר ותוספת בעיא עומר אחר, גוף העיקר מאי; אלא משום דאי אפשר, דאם הגידולים אסורים גם העיקר אסור, לפי שאין ידוע מהו העיקר, [כלומר, אין נפקא מינה אם העיקר אסור משום חדש, כי בלאו הכי אי אפשר לאוכלו, כי מעורב הוא בתוספת האסורה].

ג. חידוש יש בלשון רבינו גרשום, שכתב: מי צריך לעשר נמי על העיקר הואיל ושתלן, דאמרינן ביטלן לגבי ארעא וצריך לעשר עליהן, או דילמא הא עישר על העיקר; ומבואר, שאין הספק אם התוספת מבטלת את העיקר, אלא העיקר עצמו שמא הוא חוזר ומתחייב, ומשמע אפילו לא הוסיף כלום; וראה את ספק הגמרא לעיל סט א "חטין שזרען בקרקע עומר מתירן או לא", וברש"י ורבינו גרשום שם, וב"קרן אורה" שם, הובאו דבריהם בהערות שם; [ולפי דבריו יש מקום עיון בהערות ה"חזון איש" וה"שיטה מקובצת" המובאים באות א וב].

ד. כתב ב"חזון איש" [נדפס קדשים עמוד קנו]: יש להוכיח דקודם שליש אין התוספת נגרר אחר העיקר [ובזה ביאר את הטעם שנסתפקה הגמרא לעיל גבי שבולת ששתלה לענין עומר, דוקא בהביאה שליש], מדבעי רבה בעשרינהו, ולא מבעיא ליה בעקרן קדם שהביאו שליש והרי הן פטורין שהרי לא הגיעו לעונת המעשרות, ואי אמרת דתוספת בתר עיקר גריר, כולו פטור, אלא ודאי, כל שאינו פרי עדיין ולפיכך הוא פטור, ודאי כי אתוסיף והגיע לעונת המעשרות חייב.

4. בפשוטו, קושיית אביי היא על הספק הראשון של הגמרא, דהיינו: אם הגידולים מותרים מכח העיקר המותר, דלענין זה אכן יש ראיה מכל שאר זריעות של חטים ושעורים; אבל לענין הספק השני — דהיינו על העיקר עצמו — אין מקום להוכיח, שהרי בשאר זריעות לא מצאנו

דין התוספת ומה דין העיקר עצמו.

ומקשינן: **תפשוט ליה מהא דאמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן:**

ליטרא בצל שתיקנו והוציאו מידי טבל, וחזר **וזרעו** והוסיף, הרי זה הבצל **מתעשר לפי כולו** [נוטל מעשר כנגד העיקר והתוספת גם יחד], שהכל חייב במעשר — (5)

הרי למדנו שהן העיקר והן התוספת חייבים במעשר, ונפשט ספיקו של רבא!?

ומשנינן: **התם** גבי בצל **היינו זריעתו**, כלומר, דרכן ליזרע; אבל **הכא** גבי שיבולת **לאו היינו זריעתו** כלומר, אין דרך לזרוע שיבולת לפני הדישה והזרייה. (6)

הנזרע בעציץ שאינו נקוב, הרי הוא פטור מתרומות ומעשרות מן התורה וחייב מדרבנן.

היות ואין הנזרע בעציץ שאינו נקוב חייב בתרומות ומעשרות מדאורייתא, אי אפשר לתרום מן הנזרע בעציץ שאינו נקוב על הנזרע בשדה או על הנזרע בעציץ נקוב, שהרי ביחס לדין תורה הרי זה תורם מן הפטור במעשר על החייב במעשר, ואין זו תרומה.

אמר ליה רבי חנינא בר מניומי לאביי:

עציץ שאינו נקוב מעציץ לא נקוב, מהו [מפרש לה ואזיל]?

הבין אביי את כוונת השאלה, האם אפשר לתרום מן הנזרע בעציץ שאינו נקוב על הנזרע בעציץ שאינו נקוב, ולפיכך תמה אביי על שאלתו של רבי חנינא בר מניומי:

אי לא נקוב, אם מעציץ שאינו נקוב הוא תורם על הנזרע בעציץ שאינו נקוב — **הא לא נקוב**, כלומר, הרי פשיטא שאין בכך חסרון, שהרי מדרבנן תורם הוא מן החיוב

שהעיקר עצמו אינו צריך מעשר, שהרי זרעו כלה ואין אנו דנים כלל על העיקר; ועל פי זה נתבאר בפנים.

אלא שלשון רבינו גרשום הוא: מאי שנא מכל חיטי ושערי דעלמא, דכל חיטי ושערי דעלמא דאדם זורע מעושרין הן קודם שזרען, וכשגדילין מתעשרין לפי כולן התוספת **והעיקר**.

5. **כתב רש"י**: להכי נקט "ליטרא", שיודע שיעור מה ששתל שהיה מעושר, דאפילו הכי צריך לעשר אף הליטרא.

6. כתב **הרמב"ם** [מעשר ו ה]: זרעונים שהביאו שליש ומרחן ועשרן ואחר כך זרען, והוסיפו, ואין זרעם כלה; הרי זה ספק, אם חייבין במעשר מדבריהם הואיל והוסיפו, או אין חייבין, שהרי הזרע שעדיין הוא קיים ולא אבד מעושר הוא; וזה הוא הספק שבסוגייתנו.

וכתב על זה **בחזון איש** [נדפס קדשים עמוד קנו ד"ה וכ' רבינו]: וכתב רבינו דהספק הוא רק אי חייבים מדבריהם, וצריך עיון:

אלמה לא מחייב מן התורה; [וכן תמה ב"אר שמח" שם, ולא יישב]!?

למה לא כתב רבנו דיש ספק דהתוספת חייב והעיקר פטור, ומלשון רבנו שכולו בחד ספק, מותר לעשר מיניה וביה, אבל בגמרא תרתי מבעיא ליה: אם תוספת בעי עשורי, ואם עיקר בעי עשורי.

והא דלא פסק הרמב"ם דתוספת בעי עשורי ככללא ד"אם תמצי לומר פשיטותא היא"; דהכא

על החיוב, ומן התורה מן הפטור על הפטור, ומה חסרון יש בכך!?

הוסיף אביי ואמר לו: **דלמא חזר וניקבו קא אמרת**, כלומר, שמא פירוש דבריך הם כך: עציץ שאינו נקוב וחזר ונקבו, מהו לתרום עליו מן הלא נקוב; והיינו:

אם לאחר שצמחו החטים בעציץ, חזר וניקב את העציץ והוסיפו החטים לאחר הנקיבה, בזה הוא שנסתפק לך: אם יכול הוא לתרום על חטים אלו מיניה וביה, מאחר שיש במה שהוא תורם גם מן העיקר שצמח קודם נקיבה; ויסוד שאלתך היא: אם תמצי לומר, שהתוספת שביסודה חייבת היא בתרומה מן התורה אינה הולכת אחר העיקר, והיא ודאי חייבת בתרומה;[7] אם כן נסתפק לך:

שמא הולכים אחר התוספת לחייב אף את העיקר בתרומה מן התורה, וכל החיטה כולה חייבת; או שמא: מה שגדל קודם הנקיבה אינו הולך אחר התוספת שצמחה לאחר הנקיבה, ועומדת היא בפטורה [מדאורייתא] כשהיתה, ואם כן אינו יכול לתרום ממה שכבר צמח קודם הנקיבה על התוספת, שהרי זה ביחס לדין תורה כתורם מן הפטור על החיוב, וממילא אינו יכול לתרום מיניה וביה, שהרי יש במה שהוא תורם מן הפטור על החיוב.[8]

ומכל מקום אין מקום לשאלתך, ואף על פי שהרי כעין זה ממש נסתפקנו לעיל גבי חטים שעישרם וחזר ושתלינהו "עיקר מאי", אין הנידון דומה לראיה, ובאופן ששאלת אין ספק שהעיקר נתחייב אף הוא על ידי הנקיבה, ומשום ד**הכא** גבי עציץ שניקב **חדא זריעה היא**, שהרי **איחבורי הוא דקא מיחברא ועולה** —

כלומר, משעת הזריעה [כשהיה עדיין העציץ בלתי נקוב] ועד שעת הנקיבה, הכל חשוב כזריעה אחת, שהרי מתחברים שרשי החיטים לקרקע על ידי הנקיבה, ונמצא אף מה שכבר צמח תחילה כאילו נזרע בעציץ נקוב, ונתחייב בתרומה מן התורה.[9]

אבל **התם** — בספק שנסתפקנו לעיל — **שתי זריעות נינהו**, שהרי קצר ושוב שתל.

כבר קאים בתיקו בעיא דרבי שמעון בן פזי [לגבי חדש, והוא הדין לגבי מעשר], ועל כרחך האי "אם תמצי לומר" לאו פשיטותא היא.

7. וכדלעיל "אם תמצי לומר לא אזלינן בתר עיקר ותוספת בעי עשורי".

8. **תמהו התוספות**: הרי הכל מעורב לגמרי, הן מה שגדל קודם הנקיבה והן מה שגדל לאחר הנקיבה, ואם כן למה לא יעשר מיניה וביה, והרי בכל חלק שיתרום יש מזה ומזה!?

וכתבו: ושמא אפשר להיות שהעיקר לא הוסיף לאחר נקיבה, ומלמעלה הוסיף ענפים הרבה.

9. נתבאר על פי לשון ה"**שיטה מקובצת**", שכתב: כלומר, הא נמי לא מבעי לך! דלא דמיא לדרבא, דהתם גבי עציץ, משעת זריעה עד שעת נקיבה דמיא כחדא זריעה, וחבורי הוא דמחברי שרשין בקרקע לאחר נקיבה, הלכך הוא ועיקר כהדדי נינהו ומיחייבי תרוייהו, דחדא זריעה הוא.

וב"חק נתן" **הגיה** בדברי הגמרא: "**דלמא חזר ונקבו קא אמרת? אמר ליה: אין; אמר ליה: היינו דרבא!? אמר ליה: הכא חדא זריעה**. ולפי גירסא זו לא נפשט הספק.

שנינו במשנה בתרומות א ה: אין תורמין ... ולא מן התלוש על המחובר, ולא מהמחובר על התלוש [ואף לא מן המחובר על המחובר] ... ואם תרמו אין תרומתן תרומה.(10)

בעי רבי אבהו:

שבולת שמרחה בכרי(11) ועל ידי זה נתחייבה בתרומות ומעשרות, **ושתלה, וקרא עליה שם** תרומה **במחובר** לקרקע, **מהו** שיחול עליה שם זה?

וצדדי הספק הם:

האם נאמר: **כיון שמרחה** הרי **איטבלה ליה** [כבר נעשית טבל לחייבה בתרומה], ואם כן **כי קרא עליה שם** תרומה ואפילו במחובר

---

10. משנה זו הובאה בקדושין סב א, וכתב שם **רש"י** בטעם מחובר: מחובר אינו חייב בתרומה, ד"ראשית דגנך [תירושך ויצהרך תתן לו]" כתיב, מידי דמידגן שנאסף בכרי, הלכך לא חל שם תרומה על התלוש, שהופרש עליו וטבל הוא ביד כהן, ויכול לתרום עליה ממקום אחר, וכולה חולין, והמחובר שהופרש עליו לא נתקן, ולכשיתלוש צריך לתרום.

ובתוספות הקשו עליו: אם כן לדבריו בתלוש נמי קודם שנתמרח לא הוי תרומה שהרי לא מידגן, וליתא, דהא אמר "מעשר ראשון שהקדימו [לתרומה] בשבלים [שהוא קודם המירוח] פטור מתרומה גדולה, דמשמע דמהני [חל המעשר]; ועוד קשה, מההיא דאמר: התורם מדבר שנגמר מלאכתו דהיינו אחר מירוח על דבר שלא נגמרה מלאכתו, והיינו קודם מירוח תרומתו תרומה!?

לכן נראה לר"י: הא דמחובר פטור נפקא לן מדכתיב "והרמותם ממנו תרומת ה'", דדריש בספרי "ממנו, ולא מן המחובר", דהא קרא בתלוש מיירי; ועל כרחך אתא למימר "ממנו" אפילו בדיעבד נמי אסור, דאי משום לכתחילה אתא, תיפוק לי משום דכתיב "דגנך" ומחובר לאו מידגן הוא, אלא שמע מינה, דפסול אפילו בדיעבד במחובר; וההיא דמעשר שהקדימו בשבלין דמהני בדיעבד, מיירי בתלוש וקודם מירוח.

וביאר **הריטב"א** שם את שיטת **רש"י**: ד"דגנך" היינו שבא לכלל דיגון [כלומר, ראוי להיות מתמרח בכרי] דהיינו תלוש, וכן לשון רבינו ז"ל דקאמר "דגנך, מידי דמידגן", **לא אמר** ז"ל דאידגן **אלא דמידגן**; [ומיהו לשון רש"י בפסחים לג א ד"ה שהיתה לו שעת הכושר, הוא: "כל זמן חיבורו לא היה ראוי לחול שם תרומה עליו, ד"ראשית דגנך" כתיב, **משנדגן**, ודיגון לשון אסיפה והעמדת כרי הוא"; וברש"י מעילה יח ב ד"ה ובתלוש מן הקרקע "תרומה אינה נוהגת אלא בתלוש דכתיב "ראשית דגנך", היינו **דאידגן**"].

ובכתבים המיוחסים להגרי"ז כאן כתבו משמו: ביאור דברי רש"י, דבמחובר הוי "לא נגמרה מלאכתו" חסרון דמפקיע ליה לגמרי מתרומות ומעשרות, ולא רק שאינו חייב, דפסול מחובר משוה ליה לתרומה כלא נגמרה למעשר, וזה לעיכובא דלא חל הפרשה; ואין כוונת רש"י לפסול מטעם חסרון מירוח, אלא דחסרון זה הוא שאינו בר חיובא למעשר, דעדיין אינה תבואה, ולכך לא חיילא לגמרי הפרשה.

11. ראה מה שנתבאר בהערה 2 בשם רבינו גרשום וה"חזון איש", ולכאורה צריך לבאר כאן כפי שנתבאר שם; **וראה "דבר אברהם"** חלק א סימן כח בהגה"ה בד"ה וחד מגדולי.

קדשה לה.(12)

או דילמא: כיון דשתלה פקע לה טיבלא מיניה [פקע שם טבל ממנה].(13)

אמרי ליה תמהו **רבנן לאביי:**

אם כן — כפי שצידדת לומר דתרומה חל עליה בעודה מחוברת — **מצינו תרומה**

---

12. בביאור הסברא שבאופן זה מצדדת הגמרא שחל שם תרומה על המחובר, כתבו משם **הגרי"ז** על פי המבואר משמו — לעיל בהערה 9 — בדעת רש"י; דלפי זה ניחא, דאף על פי ששתלה מכל מקום איכא למיבעי, מכיון שמרחה טבלה לה וכבר נגמרה התבואה למעשרות, שוב לא איכפת לנו כלל במה שנעשה מחובר, כיון דחסרון של גמר תבואה ליכא.

ולדעת **התוספות** הפוסלים מחובר משום שנאמר "ממנו", כתבו משמו, דצריך לומר, דגם להתוספות אין זה חסרון בהפרשה גרידא, אלא דחסר החיוב של תרומות ומעשרות במחובר, דמחובר אין לו דין תרומות ומעשרות, אלא דאין זה חסרון דלא הוי התבואה גמורה למעשר וכמו שפירש רש"י, אלא דהוא חסרון דמחובר אינו מחוייב בתרומות ומעשרות מגזירת הכתוב ד"ממנו", ואם כן אתי שפיר הא דמיבעי ליה הכא, דכיון דכאן כבר נגמרה וטבלה וכבר חל החיוב דתרומות ומעשרות, שוב לא פקע במה שהוא מחובר. [וראה עוד ב"שלמי יוסף" סימן קא אות ב].

13.פשטות לשון הגמרא משמע, שצד הספק הוא, שמא מאחר ששתלה פקע טיבלה ממנה, ואין שייך להחיל עליה שם תרומה, [וב"דבר אברהם" חלק א סימן כח אות ג בהגה"ה ד"ה עפי"ז, דן: אם פקע טיבלא רק בשעה שהיא מחוברת לקרקע, או אף לכשתלשה, ראה שם מה שכתב ליישב בזה, למה לא נסתפקה הגמרא לענין אכילה; וראה עוד בזה ב"אור שמח" מעשר ו ד].

אבל ב"שיטה מקובצת" פירש לא כן: לא להתירה באכילה שהרי גידולים טבל [פירוש: הרי שנינו — בתרומות ט ד, הובא בנדרים ס א — "הטבל גידוליו מותרין, בדבר שזרעו כלה, אבל דבר שאין זרעו כלה גידולי גידולים אסורין", [היינו: טבל שהוקבע למעשר וכגון שנתמרח בכרי שאסור לאכול ממנו עראי, וזרעו, ואין זרעו כלה, הרי גידוליו אסור לאכול מהם עראי, אף על פי שמצד עצמם כיון שלא נתמרחו היה מותר לאכול מהם עראי; הרי מבואר שלא פקע טיבלו ממנו, אלא אפילו גידוליו כמותו], וכן לעיל פשיטא ליה דבעי עישורי לתוספת [ראה "יד בנימין" ו"שלמי יוסף" על ראיה זו] —

אלא כלומר: פקע טיבלא מינה, דהויא לה כאילו לא טבלה בתלוש, וקרינא ביה "ממנו" ולא מן המחובר; וכן ביאר בכתבים המיוחסים לגרי"ז שספק הגמרא הוא, שמא כיון ששתלה הוי ליה מחובר, ודלא כהסברות שנתבארו לעיל הערה 11 משמו, בביאור סברת הגמרא שאין בשבולת זו חסרון "מחובר", ראה שם.

ואולם ראה **בדבר אברהם** סימן כח אות ג בהג"ה ד"ה וזה, שהוכיח **מדברי הר"ש תרומות ט ז ד"פקע טיבלא מינה"** היינו כפשוטו, ואף באכילה היא מותרת [ראה היטב בר"ש שם]; ולפי זה כתב ב"דבר אברהם" שם, דלפי צד זה של הגמרא, גידוליו אסורים מדרבנן, אבל מדאורייתא פקע טיבלה מינה.

ולשון הרמב"ם — תרומות יא כו — בצד זה של הגמרא הוא: "הואיל וזרעה, שמא פרח הטבל ממנה **ונעשית כפירות שלא נגמרו**", [ולשון זה נוטה כפירוש רש"י בפסול מחובר, וספק הגמרא הוא שמא עדיין דין מחובר להם, והיינו שהם כפירות שלא נגמרו].

במחובר לקרקע, והרי **תנן** "**לא מצינו תרומה במחובר לקרקע**".(14)

אמר [**ליה**] [**להו**] אביי:

לעולם יש לומר דבאופן זה שאמרנו, יש תרומה במחובר לקרקע, **וכי תניא ההיא, לענין איחיובי מיתה וחומש** [שחייב זר האוכל תרומה, דהיינו מיתה כשאכל במזיד, וחומש כשאכל בשוגג] —

כלומר, כוונת המשנה היא שלא נמצא מי שיתחייב מיתה וחומש על אכילת תרומה מחוברת, ומשום דאפילו באופן זה שחל עליה תרומה, אין שייך שיתחייב עליה מיתה ומשום:

דאי תליש ליה **ואכיל** [אם יתלשנה תחילה וכך יאכלנה], הרי **תלוש הוא**, ואין זו אכילת תרומה מחוברת —

ואי גחין ואכיל [ואם יגחן ואכל מן התרומה בעודה מחוברת] הרי **בטלה דעתו אצל כל אדם**, ואינו חייב עליה מיתה וחומש; וזו היא ששנינו "לא מצינו — אכילת — תרומה במחובר לקרקע"; ולעולם תרומה עצמה יש לומר דמשכחת לה במחובר באופן שנתבאר.(15)

ומקשינן עלה: **ומאי שנא** — גחינת ואכילת תרומה במחובר שאין חייבים עליה משום שבטלה דעתו אצל כל אדם — **מדכתב אפינקסא דאילפא** [מההלכה שהיתה כתובה על פנקסו של אילפא]:

נבלת עוף טהור אינה מטמאת במגע או במשא כשאר נבלות, אלא בבית הבליעה בלבד, דהיינו: אם אכל נבלת עוף טהור הרי הוא טמא, וטעון כיבוס בגדים, ולשון הגמרא בכל מקום הוא "מטמא בגדים אבית הבליעה".

ביצי נבלת העוף הטהור, שמת תוך כדי

---

14. **האחרונים** נתלבטו בזה, כי לא מצינו משנה בנוסח שמביאה הגמרא; וראה בזה ב"קרן אורה" ועוד אחרונים; וב"**חזון איש**" מעילה [לח ב], כתב להגיה "**ותניא**", ובריתא בנוסח זה היתה שנויה בידם, וכמה ברייתות יש שנזכרו בגמרא, ואינם בתוספתא שלפנינו; וראה עוד שם.

15. **ב"מנחת חינוך**" מצוה רפ אות לח, נקט בפשיטות שגדר דין זה הוא משום "דלא קאכיל להו דרך הנאתן" [ראה פסחים כד ב, בדין זה בכל שאר איסורים שבתורה], ולפי זה באותם איסורים שחייב עליהם אפילו שלא כדרך הנאה [כגון ערלה וכלאי הכרם, כמבואר בפסחים שם], יהיה הדין שאפילו אם גחין ואכיל, הרי זה חייב.

ואולם במצוה רפא אות ז ד"ה אחר שכתבתי, כתב שנזכר מה שראה **ב"נודע ביהודה**" [או"ח תניינא סימן קטו] **מבן המחבר**, דהמבואר כאן אינו מדין "שלא כדרך הנאה" שבכל הש"ס, אלא דין אחר הוא, דבטלה דעתו אצל כל אדם שאין דרך בני אדם בכך, וכן הוא לשון הרמב"ם בסוף פרק יא מתרומות, וגם רש"י מפרש דלא מיחשב אכילה, וזה גרע טפי משלא כדרך אכילה, דבטלה דעתו אצל כל אדם ללקוט בפיו דבר מאכל מן המחובר; ולפי זה כתב ב"מנחת חינוך" שם, דהוא הדין בערלה וכלאי הכרם יהיה פטור באופן זה, ונשאר בצ"ע; וראה עוד בענין זה **ב"אמרי בינה**" או"ח סימן יז ד"ה ומלבד.

הטלתם, והיו **מקצתן** של הביצים **בחוץ** [מחוץ לגוף הנבילה] **ומקצתן** עדיין **בפנים** שלא נגמרה הטלתם, כך הוא דינם לענין טומאה:

אם הכניס פיו למעי העוף ואכל את הביצים **מבפנים**, הרי דינם כנבלת העוף עצמה, **ומטמאין בגדים אבית הבליעה.**

ואם אכלם **מבחוץ**,(16) **אין מטמאין בגדים אבית הבליעה.**

הרי למדנו שאף המכניס פיו למעי העוף ואכל, חשובה אכילתו אכילה, ואין אומרים "בטלה דעתו אצל כל אדם"; ומאי שנא הגוחן ואוכל תרומה במחובר לקרקע, שאתה אומר "בטלה דעתו אצל כל אדם" ואין אכילתו חשובה לחייבו עליה מיתה וחומש.(17)

ומשנינן: **תלוש** מן הקרקע ואף שהוא במעי העוף, **עבידי אינשי דאכלי הכי** [יש האוכלים כך] —

אבל **במחובר** לקרקע **לא עבידי אינשי דאכלי** הכי [אין דרך אנשים לאוכלו כך] ולפיכך אינו חייב מיתה וחומש על אכילה זו.

אמר רבי טובי בר קיסנא אמר שמואל:

הזורע כלאים בעציץ שאינו נקוב, אסור מדרבנן, שהחמירו על עציץ שאינו נקוב כמו בעציץ נקוב שמן התורה הזורע בו חייב.

אמר תמה **אביי:**

בשלמא אי אשמעינן שמואל דלוקה **מכת מרדות מדרבנן**, הרי **שפיר** יש חידוש בדבריו.

אלא "אסור" מאי קא משמע לן!? דמדרבנן הויא זריעה, והרי כבר **תנינא:**

תרם מהנזרע בעציץ **שאינו נקוב על** הנזרע בעציץ **הנקוב**, הרי זו **תרומה**, ומשום שביחס לדין דרבנן שחייבו לתרום אף מעציץ שאינו נקוב, הרי זה מחיוב על החיוב, ומכל מקום **יחזור ויתרום**, שהרי ביחס לדין תורה שאין הנזרע בעציץ נקוב, חייב, הרי זה כתורם מן הפטור על החיוב —

ועל כל פנים למדנו שהנזרע בעציץ שאינו נקוב חייב בתרומה דרבנן, שאם לא כן אם תרם מעציץ שאינו נקוב על הנקוב לא עשה

---

16. ראה **ברש"י ובתוספות** בענין ביצים שהיו בנבילה ותלש אותם ואכלם בחוץ; וראה עוד בשם רבינו תם גירסא אחרת בגמרא, וראה עוד ברמב"ם הלכות שאר אבות הטומאות ג ז.

17. **האחרונים** [ראה "**מנחת חינוך**" מצוה קסא, "**אתוון דאורייתא**" כלל א, "**חידושי רבינו חיים הלוי**" הלכות שאר אבות הטומאות פרק ג, "**חזון איש**" סוף זבים ותחילת טהרות ו"קהלות יעקב" טהרות סימן מג], דנו בגדר טומאת בגדים בבית הבליעה בנבלת עוף טהור, אם הוא משום ש"אכילה" מטמאתו, או שביסודו הוא דין טומאת מגע, אלא שאין מקום הטומאה אלא בבית הבליעה.

ובפשוטו מוכח מסוגיא זו שהוא משום שם "אכילה", שאם לא כן אין שייך לדמות אכילת נבלת עוף טהור לאכילת תרומה, ועמד בזה **ה"חזון איש**" בתחילת מסכת זבים; **וב"קהלות**

כלום, ואינה תרומה; ואם כן הוא הדין שמדרבנן אסור לזרוע בעציץ שאינו נקוב.

מתניתין:

חמשת מיני הדגן שהם: **החיטין והשעורין והכוסמין והשיבולת שועל והשיפון, הרי אלו חייבין בחלה** אם גלגל עיסה מהם, **ומצטרפין זה עם זה** כשגלגל אותם כאחד להשלים את השיעור המחייב בחלה [״חמשת רבעים קמח, ועוד״], ויתבאר יותר בגמרא.

ואסורין — חמשת מיני דגן אלו — **בחדש** מלאוכלם **מלפני העומר** — (18)

ומלקצור אותם **מלפני הפסח**, שכך אמרה תורה: ״והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן״ הרי שהעומר הוא ראשית קציר; ואולם משקצר את העומר בליל יום שני של פסח הותר הקציר, וזו היא ששנינו ״ומלקצור מלפני הפסח״, שהרי ביום טוב ראשון של פסח אסורה הקצירה משום יום טוב, ולאחריו מותרת הקצירה, שמיד עם חשיכה היו קוצרים. (19)

ומפרשת המשנה באיזה שלב של גידול התבואה — העומר מתיר אף את גידוליה שיבואו לאחר העומר:

אם השרישו קודם לעומר, הרי **העומר מתירן**.

ואם לאו — שלא השרישו קודם לעומר — הרי הגידולים **אסורין עד שיבוא העומר הבא** ויתירם. (20)

גמרא:

שנינו במשנה: החיטין והשעורין והכוסמין

יעקב״ טהרות סימן מד, כתב ליישב, דאם כי ביסודה טומאת מגע היא [וכאשר יש ראיות לזה], על כל פנים, תנאי הוא שאינו מטמא אלא כשבא לבית הבליעה דרך אכילה, ראה שם.

18. הגירסא שלפנינו — כאן, ובחלה א א — היא: ״ואסורין בחדש מלפני הפסח ולקצור לפני העומר״, אלא שכולם הגיהו בהיפך, ראה ״שיטה מקובצת״, ובהגהות הב״ח בעמוד ב, ועל הגליון בשם רש״ק, וכן הגיה ב״שנות אליהו״ בחלה שם; [וראה בירושלמי חלה א א: ואסורין בחדש מלפני הפסח: אית תניי תני מלפני הפסח, ואית תניי תני מלפני העומר, **וראה** בביאור הגר״א שם].

19. נתבאר על פי רש״י תוספות ורבינו גרשום בעמוד ב.

20. **א. פשטות כוונת המשנה** היא לענין היתר אכילת החדש, וראה לעיל סט א שהובאה משנה זו, ופשטות כוונת הגמרא היא לענין היתר אכילה —

אלא שמדברי הרמב״ם בפירוש המשניות נראה, שהוא מפרש את עיקר כוונת המשנה לענין קצירה, שכך כתב: לפיכך אין מותר לקצור שום דבר מחמשת המינים קודם קצירת העומר, והוא ענין מה שאמר: השרישו מותר לקצור אותו אחר קצירת העומר, ומה שהוא גרגרים המפוזרים בארץ בשעת קצירת העומר, ונקצר, ואותן הגרגרים לא השרישו, אינן מותרין לקצור אותן עד שקוצרים העומר מהשנה הבאה; ודומה לזה מבואר ברע״ב. [והרמב״ם בפרק ז מתמידין ומוספין הביא דין זה לענין קצירה, ראה לשונו שם; ובפרק י ממאכלות אסורות הביא דין זה

והשיבולת שועל והשיפון הרי אלו חייבין בחלה, ומצטרפין זה עם זה:

שנינו במשנה בחלה ד א:

שתי נשים שעשו שני קבים [שתי עיסות מקב קמח לכל עיסה, ונמצאת כל עיסה כשלעצמה פטורה מן החלה, שהרי אין בה שיעור חיוב, שהוא חמשת רבעי קב קמח ועוד] ונגעו [העיסות] זה בזה, אפילו הם ממין אחד, פטורין [ומשום שסופם ליחלק]; ובזמן שהן של אשה אחת, [אם] מין במינו [הם] חייב [בחלה], ושלא במינו, פטור; איזה הוא מין במינו: החטים אינן מצטרפות עם הכל [עם שאר מיני הדגן] אלא עם הכוסמין; השעורים מצטרפות עם הכל, חוץ מן החטים; [ואילו שאר המינים אין מצטרפין זה עם זה]; רבי יוחנן בן נורי [חולק על תנא קמא בדין צירוף שאר המינים] אומר: שאר המינים מצטרפין זה עם זה.

ונחלקו הראשונים בביאור משנה זו:

דעת רוב הראשונים — והוא על פי הירושלמי — שהמבואר במשנתנו על כל המינים "ומצטרפין זה עם זה", ודין המשנה בחלה, שני ענינים הם:

משנתנו [וכן המשנה בחלה א א שהיא כמשנתנו], עוסקת בצירוף קמחים לעיסה אחת, ולענין זה אכן כל המינים מצטרפין זה עם זה, וכפשטות לשון המשנה; ואילו המשנה בחלה בפרק ד עוסקת בצירוף עיסות הנושכות זו בזו, ולענין זה אין כל המינים מצטרפים, אלא באופן שנתבאר שם.

לענין אכילה; ויתבאר עוד מזה בהערות שעל סוגיית הגמרא בסוף עמוד ב].

ב. כבר נתבאר בהערה לעיל סט ב, שדין זה אפשר לבארו בשני אופנים:

האחד: "דגזירת הכתוב, שהגידולין שגדלו משורש המותר, כיון דהשורש מותר כל הגידולין מותרים", כלשון ה"מנחת חינוך" [מצוה שב ב ד"ה ובעיקר; וראה שם שכתב לפי זה, דלאו דוקא אם היתה השרשה קודם לעומר, אלא הוא הדין אם היתה השרשה בהיתר מטעם אחר, וכגון שהיתה ההשרשה ביד גוי, והוסיפה התבואה גידולין ביד ישראל, יהיו הגידולים מותרים, דגבי חדש גילתה התורה שהגידולים הולכים אחר ההשרשה המותרת, והשיג בזה על "המקנה" שכתב לא כן, ראה שם באריכות].

השני: כל תבואה השייכת לתקופה שלפני העומר היא ניתרת בעומר של שנה זו, וקבעה תורה שלפי זמן ההשרשה אנו קובעים אם כולה שייכת לשנה שלפני העומר והותרה על ידו, או לשנה שלאחריו; והרי זה כמו שמצינו לענין כמה וכמה דינים שיש שלב מסויים בגידול התבואה הקובע אם התבואה כולה שייכת לשנה זו או שלאחריה; ומצאנו גם במקום אחר שההשרשה היא הקובעת, ראה ראש השנה יג ב "תנן התם — שביעית ב ז — האורז והדוחן והפרגין והשומשמין שהשרישו לפני ראש השנה מתעשרין לשעבר [לענין מעשר שני או עני] ומותרין בשביעית, ואם לאו אסורין בשביעית ומתעשרין לשנה הבאה; אמר רבה: אמור רבנן, אילן בתר חנטה, תבואה וזיתים בתר שליש, ירק בתר לקיטה ... [אורז ודוחן פרגין ושומשמין] מתוך שעשויין פרכין פרכין, אזלי רבנן בתר השרשה"; וכן הוא ממש הגדר לענין עומר. [ואפשר, שלזה נתכוין בהגהות הר צבי, הובאו דבריו בהערות על ה"מנחת חינוך" הנדמ"ח]; ויתבאר עוד מזה בהערות על הסוגיא בגמרא.

אך דעת רש״י היא: הכל ענין אחד, ומה ששנינו במשנתנו ״ומצטרפין זה עם זה״ היינו דוקא באופן שנתבאר במשנה בחלה.

תנא בברייתא לפרש את המשנה בחלה פרק ד:

כוסמין אף **מין חיטים** הם[21] מלבד שהם מין שעורים, ולכן הם מצטרפין הן עם השעורים והן עם החיטים; **שיבולת שועל ושיפון מין שעורין** הם בלבד, ולכן מצטרפים הם עם השעורים בלבד.

ועוד מפרשת הברייתא: **כוסמין**:

ע-ב היינו **גולבא**; **שיפון**: היינו **דישרא**; **שיבולת שועל**: היינו **שבולי תעלא**.

כאן שבה הגמרא לפרש את משנתנו:

הרי משמע, כי רק **הני** [חמשה מינים אלו] **אין**, אכן הם חייבים בחלה, אבל **אורז ודוחן** — **לא**.

מנא הני מילי שאין הם חייבים בחלה?

אמר פירש **ריש לקיש**: **אתיא** ״**לחם לחם**״ **ממצה**: **כתיב הכא** גבי חלה [במדבר טו יט]: ״**והיה באכלכם מלחם הארץ** תרימו תרומה לה׳. ראשית עריסותיכם חלה תרימו תרומה״ —

וכתיב התם גבי מצה [דברים טז ג] ״שבעת ימים תאכל עליו מצות **לחם עוני**״ —

וילפינן: מה מצה, אינה כשירה אלא מחמשת מיני דגן, אף חלה אין צריך להרים אלא מחמשת מיני דגן.

ודנה הגמרא: **והתם גופה** במצה עצמה **מנלן** שאינה כשירה אלא מחמשת מיני דגן, ולא מאורז ודוחן?

אמר פירש **ריש לקיש**, **וכן תנא דבי רבי ישמעאל**, **וכן תנא דבי רבי אליעזר בן יעקב**:

אמר קרא [שם]: ״**לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות, לחם עוני**״. מלמד הכתוב כי רק **דברים הבאים לידי חימוץ**, מחמשת מיני דגן, שמקיים אני בהם ״לא תאכל עליו חמץ״, **אדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח**, ומקיים אני בהם ״שבעת ימים תאכל עליו מצות״ —

יצאו אלו, אורז ודוחן, **שאין באין לידי חימוץ**, **אלא לידי סירחון**, ואין אני מקיים בהם ״לא תאכל עליו חמץ״, ולכן, אף איני מקיים בהם ״שבעת ימים תאכל עליו מצות״.

שנינו במשנה: **ומצטרפין זה עם זה**:

תנא בברייתא: **התבואה** [גרעיני תבואה קודם הטחינה] **והקמחים והבציקות מצטרפין זה עם זה**.

ודנה הגמרא: **למאי הלכתא**? לאיזה ענין ודין מצטרפים שלשה דברים אלו?

אמר רב כהנא: **לענין חדש**, לומר שאם אכל כזית מכולם כאחד קודם לעומר, הרי הוא לוקה משום ״ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה, עד הביאכם את קרבן

---

21. נתבאר על פי התוספות.

אלהיכם״.

רב יוסף אמר: לענין חמץ בפסח הם מצטרפים, וכגון אם שרה את החיטים במים, ונתחמצו, וצירפם עם בציקות וקמחים לשיעור כזית, הרי הוא חייב מלקות וכרת במזיד, וקרבן חטאת בשוגג.

רב פפא אמר: לענין מעשר שני הם מצטרפים, **דאי אכיל ליה** [אם אכל כזית מכל אלו כשהיו מעשר שני] **חוץ לחומה** של ירושלים **לקי** עליהם משום [דברים יב יז] ״לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך תירושך ויצהרך״.(1)

א. אין דבר שמקבל טומאה, אלא אדם או כלי או אוכל.

ב. שיעור אוכל טמא כדי לטמא, הוא בכביצה; ושיעורו כדי לקבל טומאה הוא בכל שהוא [לפי שיטת רש״י בכמה מקומות].(2)

רבא אמר: לענין לטמא **טומאת אוכלין**, שאם צירף מכל אלו שיעור כביצה, הרי הם מטמאים.

והא קא משמע לן הברייתא במה שאמרה שהם מצטרפין לענין טומאה, **דתבואה** [תבואת שעורים, כדמפרש ואזיל] **וקמחין** אין מצטרפים לשיעור אלא כשהם **דומיא דבצקות. מה התם** [בצק] **אוכלא בעיניה** [האוכל הוא בעינו, דהיינו, שכולו אוכל, בלי קליפה וכדומה המצטרפת אליו], **אף הכא** [תבואה וקמחים] **נמי**, אין מצטרפים להשלים את השיעור אלא כשהם **אוכלא בעיניה**, שאין קליפה לשעורים, ואין סובין מעורבין בקמח. אבל שעורה שאינה קלופה, אינה מצטרפת, ואפילו האוכל שבה אינו מצטרף, כי הקליפה שאינה אוכל מפסקת, ואין מגע בין האוכל שפנים השעורה לשאר האוכל המצורף לה כדי שיצטרפו זה לזה לשיעור לטמא. וכמו כן הסובין שבקמח אינם מצטרפים להשלים את השיעור.(3)

והתניא, וכאשר שנינו בברייתא: רק **חטה** טמאה, **בין** שהיא **קלופה ובין שאינה קלופה** הרי היא **מצטרפת** [היא וקליפתה] עם אוכל אחר להשלים שיעור כביצה לטמא את אחרים, ומשום שקליפת החיטה רכה היא, וראויה היא לאכילה.

אבל **שעורה**, רק כשהיא **קלופה** הרי היא **מצטרפת**, אבל שעורה **שאינה קלופה, אין**

---

1. **ב״קרן אורה״** נתקשה: הניחא, אם כוונת הברייתא היא לענין חדש, יש לומר דהחידוש הוא: אף על גב דאי אכיל כשיעור מכל חד, לוקה שתים, דקלי לחוד, וכרמל לחוד, ולחם לחוד, מכל מקום כי אכל מתרווייהו כשיעור, גם כן מצטרפי [ראה גם בכתבים המיוחסים לגרי״ז]; ולענין חמץ נמי יש חידוש: אף על גב דאין טעמן שוה בחימוץ, מכל מקום מצטרפין; אבל לענין מעשר שני חוץ לחומה, קשה: מאי קא משמע לן; ואמאי לא אמר לענין שאר איסורים כמו טבל ותרומה וכלאים.

2. **אבל שיטת התוספות** [ראה שבת צא א, ועוד], שבין לזה ובין לזה שיעורו הוא בכביצה; ושיטת הרמב״ם כרש״י.

3. **ב״קרן אורה״** נתקשה: למה פירשה כן הגמרא לענין טומאה בלבד, והרי אף לענין

היא **מצטרפת** כלל, ומשום שהקליפה מפסקת.[4]

ואף תבואה, ששנינו בברייתא, לא איצטריך להשמיענו אלא בשעורים, אבל בחיטים הרי הם מצטרפים בכל אופן.

ומקשינן: **איני**, והרי אין הדין כן, שקליפת השעורה כיון שאינה אוכל אין היא מצטרפת להשלים שיעור כביצה, שהרי,

והא תנא דבי רבי ישמעאל: כתיב לגבי טומאת אוכלים [ויקרא יא לז] "וכי יפול מנבלתם **על כל זרע זרוע אשר יזרע** [ועדיין לא באו עליו מים להכשירו לקבל טומאה] טהור הוא. וכי יותן מים על כל זרע ונפל מנבלתם עליו, טמא הוא לכם", [שהמים מכשירים את האוכלים לקבל טומאה] —

ולכך אמר הכתוב "אשר יזרע", כדי ללמד: אף זרעים, **כדרך שבני אדם** אינם נמנעים **ומוציאין** אותם כך **לזריעה**, דהיינו: **חטה בקליפתה, ושעורה בקליפתה, ועדשים בקליפתן** — אף באופן זה אין הם מיטמאים בנגיעת הנבילה בקליפה, רק משום שעדיין לא הוכשרו לקבל טומאה. אבל לכשיוכשרו לקבל טומאה, כי אז ייטמאו אף שלא נגעה הנבילה אלא בקליפה; ולחדש בא הכתוב, שאף מה שאינו אוכל בעצמותו, כיון ש"שומר" הוא לפרי שבתוכו כפרי הוא.

ולא הוצרך הכתוב ללמדנו שהשומר "מכניס" טומאה לאוכל כשנגעה בו הטומאה, כי זאת כבר ידענו ממקום אחר, וכמבואר בחולין קיח א.[5] ועיקר הכתוב בא ללמדנו שהשומר כפרי הוא אף להצטרף אל האוכל להשלים שיעור כביצה לטמא. הרי למדנו מכל זה, שקליפת השעורה מצטרפת להשלים שיעור כביצה, ודלא כמבואר בברייתא שקליפת השעורה אינה מצטרפת להשלים את השיעור!?

ומשנינן: **לא קשיא**:

הא דקליפת השעורה חשובה "שומר" — **בשעורים לחות**, שאכן קליפתן שומרת היא את הפרי.

הא דשנינו: שעורה שאינה קלופה אינה מצטרפת — **בשעורים יבשות**, שאין קליפתה חשובה "שומר", משום שנפרכת היא ונופלת.[6]

שנינו במשנה: **ואסורין בחדש מלפני העומר**:

שואלת הגמרא: **מנא הני מילי** שחמשת מיני דגן אלו בלבד אסורים משום חדש, ואילו

איסור חדש וחמץ נראה דאין הקליפה והסובין מצטרפין, כיון שאינם אוכל, ראה שם.

4. **ראה רש"י בחולין** קיז ב ד"ה קליפה על הברייתא המובאת בסמוך, שביאר איזו קליפה אינה חשובה אוכל, כי יש שתי קליפות, ראה שם.

5. ומשום שקל וחומר הוא מידות האוכלין [כגון עוקצי התאנים והאגסים], שהם מכניסים ומוציאים את הטומאה על ידי מגע בהם מבלי מגע באוכל עצמו, ראה שם.

6. ומיהו, לענין חטה בקליפתה אין שום הברייתא ותנא דבי רבי ישמעאל, כי לדעת הברייתא, קליפת החיטה היא בעצמה אוכל,

אורז ודוחן אינם אסורים?(7)

אמר פירש **ריש לקיש: אתיא** "**לחם**" ["ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו ... עד הביאכם את קרבן אלהיכם"] "**לחם**" **ממצה** ["לחם עוני"] —

מה מצה אינה כשירה אלא מחמשת מיני דגן ולא מאורז ודוחן, וכמבואר לעיל; אף איסור חדש אינו נוהג אלא בחמשת מיני דגן ולא באורז ודוחן.

שנינו במשנה: **ולקצור לפני הפסח:**

שואלת הגמרא: **מנא הני מילי** שחמשת מיני דגן אלו שבמשנה הם האסורים מלקוצרם מלפני קצירת העומר?(8)

אמר פירש **רבי יוחנן: אתיא** "**ראשית**" ["ראשית קצירכם", שמשם נלמד דין איסור הקצירה] "**ראשית**" [ראשית עריסותיכם חלה תרימו תרומה"] **מחלה**, וחלה עצמה נלמדת — "לחם לחם" ממצה ששהיא כשירה מחמשת מיני דגן.(9)

וכאן שבה הגמרא לדון במה ששנינו במשנה: ואסורין בחדש לפני העומר:

לעיל סח א נחלקו רב ושמואל עם רבי יוחנן וריש לקיש, לפי דעת חכמים הסוברים שבזמן שאין בית המקדש קיים האיר המזרח מתיר, כיצד הוא הדין בזמן שבית המקדש

ואילו לתנא דבי רבי ישמעאל דין שומר לה, ולא אוכל, ויש בזה נפקא מינה בחיטה יבישה; וצריך תלמוד.

7. **כן נראה מדברי רש"י** ביאור שאלת הגמרא; **ובתוספות** הקשו על זה, שהיה לה לגמרא לומר "הני אין, אורז ודוחן, לא", ולכן פירשו שכוונת הגמרא לשאול מנין שאיסור חדש נוהג בכל חמשת מיני דגן, והרי שמא אינו נוהג אלא בשעורים בלבד שמהם מביאים את העומר; וכן נראה שמפרש רבינו גרשום.

8. מסתימת לשון רש"י היה נראה שאף כאן השאלה היא על אורז ודוחן, ולפי זה, אף שכבר ידענו שאורז ודוחן אין אסורים באכילה, מכל מקום צריך עוד לימוד שאף בקצירה אינם אסורים.

אך לקמן עא א, מבואר דילפינן מקרא ד"וקצרתם את קצירה והבאתם את עומר" דממקום שאי אתה מביא עומר אתה קוצר, ומקשה הגמרא: ואימא ממין שאי אתה מביא [היינו כל המינים מלבד שעורים] אתה קוצר!? ומשנינן: לא מצית אמרת מדרבי יוחנן, והיינו רבי יוחנן כאן שלמד ראשית ראשית מחלה; ומזה יש ללמוד — אם כי אינו מוכרח — ששאלת הגמרא היתה: שמא לענין קצירה אתה קוצר את כל המינים מלבד שעורים, ומשום שנאמר "וקצרתם את קצירה והבאתם את עומר"; ולפי זה לענין אורז ודוחן אין אנו צריכים מקרא מיוחד כי הוא נלמד מדין חדש לענין אכילה.

ולשיטת התוספות, המפרשים אף לעיל שהלימוד נצרך שלא נאמר רק מה שמביאים עומר ממנו אסור באכילה, נמצא, שצריך שני לימודים על שאר המינים, לימוד לענין קצירה ולימוד לענין אכילה, ולא היינו לומדים זה מזה.

9. נתבאר על פי **רבינו גרשום**; [ורבינו גרשום מפרש לעיל כהתוספות, שהשאלה היתה מנין שכולם אסורים משום חדש, ואם כן ודאי שאף כאן מפרש הוא כן ולא לענין אורז ודוחן; ולפי זה יש לעיין: למה צריך ללמוד בחלה ממצה, וכי למה נאמר שאין חלה אלא ממין אחד].

קיים. לדעת רב ושמואל הבאת העומר היא שמתירה. ואילו לרבי יוחנן וריש לקיש, אף בזמן שבית המקדש קיים האיר המזרח מתיר, אלא שמכל מקום, למצוה, צריך להמתין עד שיקרב העומר.

מאי "**קודם לעומר**"? כלומר, האם בזמן שבית המקדש קיים יש להמתין מלאכול מן החדש עד הבאת העומר ממש, או די בהמתנה עד שהאיר המזרח?

רבי יונה אמר:[10] **קודם קצירת העומר** בלבד הוא שאסור החדש באכילה, כלומר, "האיר המזרח" שלאחר קצירת העומר הוא המתיר את החדש אף בזמן שבית המקדש קיים.

רבי יוסי בר זבדא אמר: קודם הבאת העומר ממש אסור לאכול, שאין הארת המזרח מתירה בזמן שבית המקדש קיים, אלא הבאת העומר היא שמתירתו.[11]

---

10. בכל הסוגיא כאן יש שינויי גירסאות, אם רבי יונה הוא האומר קודם קצירה או רבי יוסי בר זבדא הוא האומר כן, ואנו כתבנו כפי גירסת הספרים שלפנינו; וראה "שיטה מקובצת", וגליון בשם הרש"ק, "קרן אורה" ורש"ש.

11. **א. נתבאר על פי רש"י**, שכתב "קודם קצירת העומר: אבל לאחר קצירת העומר שרי לאכול חדש בהאיר המזרח; קודם הבאת העומר: אסור לאכול חדש, דעומר מתיר בזמן שבית המקדש קיים, ולא האיר המזרח".

וב"חידושי הרשב"א" מפרש מה שאמר "קודם קצירה", דהיינו קודם שעת הקצירה שאין אחריה עוד ראוית קצירה, דהיינו שעה אחרונה שבלילה, דלא יוכל לקצור אחרי כן, שהרי אף על פי שקצירה נעשית בתחילת הלילה מכל מקום כל הלילה היתה ראויה לקצירה, שאם לא קצר בתחילת הלילה יכול לקצור כל הלילה, ומשם ואילך שהוא האיר המזרח, מותר; [ויש להעיר בזה, דהלילה הוא עד עלות השחר, ואילו "האיר המזרח" פירש רש"י לעיל סח א דהיינו משהנץ החמה; וכנראה שהוא חולק, וכאשר תמהו באמת ה"שפת אמת" והגרי"ז לעיל על רש"י, ומשום ש"יום" הוא מעלות השחר, והובא בהערות שם].

ופשטות כוונת רש"י היא, ששיטה ראשונה היא כשיטת רבי יוחנן וריש לקיש, והשניה כשיטת רב ושמואל; אלא שצריך ביאור: הרי בין לזה ובין לזה אסור החדש עד הבאת העומר, ולא נחלקו אלא אם האיסור הוא כאיסור חדש קודם שהאיר המזרח, או שאינו אלא למצוה בעלמא, אבל לכולי עלמא אסור החדש עד הבאת העומר!? וכבר נתקשה בזה **ב"קרן אורה"** על פירושו של רש"י, וראה בזה **ב"טהרת הקודש"**.

ב. התוספות חלוקים על **רש"י**, וכתבו על פירושו שזהו דוחק, דכיון דבהאיר המזרח תליא מילתא, למה לי למינקט "קודם קצירה"!? ועוד הקשו עליו מהמשך הסוגיא.

ולכן גרסו בדברי הגמרא "מאי לפני הפסח", והיינו שמחלוקתם אינה על איסור האכילה ששנינו במשנה שהיא "לפני העומר", אלא על איסור הקצירה שעליה שנינו במשנה שהיא אסורה "לפני הפסח", ובזה נחלקו: אם אכן האיסור הוא רק עד הפסח, ומשום שהאיסור הוא עד הקצירה בלבד, וביום ראשון של פסח הרי בלאו הכי אסורה הקצירה; או שאיסור הקצירה הוא עד הבאת העומר.

וב"תוספות חצוניות" ב"שיטה מקובצת" נתן טעם לדעת הסובר שהאיסור הוא עד ההבאה [דלכאורה קשה: הרי איסור הקצירה נלמד מ"ראשית קצירכם", ואם כן הרי לא משמע אלא

ומקשינן לדעת הסובר ש"האיר המזרח" מתיר, מהא דתנן במשנתנו: **אסורין בחדש לפני העומר, ולקצור לפני הפסח:**

בשלמא למאן דאמר לפרש את מה ששנינו "ואסורין בחדש — באכילה — לפני העומר" היינו **קודם הבאת העומר, היינו דלא קא עריב לחו ותני לחו,** לכן מחלקת המשנה את איסור הקצירה מאיסור האכילה, ומשום שאין זמנם שוה, כי בקצירה האיסור הוא עד הקצירה של העומר בלבד, ואילו היתר החדש באכילה הוא בהקרבת העומר.

אלא למאן דאמר: קודם קצירת עומר, ומשהאיר המזרח כבר הותר החדש אף באכילה, אם כן **ליערבינהו וליתנינהו** [יערב ויכלול התנא את זמן היתר החדש באכילה עם זמן היתר קצירת החדש], וכך ישנה: **אסורין בחדש ולקצור לפני הפסח,** שהרי זמן אחד להם!? (12)

אלא אי איתמר — את מחלוקת רבי יוסי בר זבדא עם רבי יונה — **אסיפא** של משנתנו **איתמר;** דתנן בסיפא: **אם השרישו קודם לעומר, העומר מתירן,** ואם לאו אסורין עד שיבוא העומר הבא; ועל זה הוא דאיתמר:

מאי "**קודם לעומר**"?

רבי יונה אמר: אם השרישו **קודם הבאת העומר** העומר מתירן באכילה, ואפילו השרישו לאחר שהאיר המזרח. (13)

עד הקצירה]: ושמא טעמו, משום דכתיב "וקצרתם והבאתם" קצירה תלויה בהבאה, ראה שם.

וב"**קרן אורה**" כתב: דכל שלא קרב העומר אסרה תורה הקצירה, שמא יימצא פסול בעומר ויהא נצרך לחזור ולקצור, ואם כן יקצרו למפרע באיסור, על כן נאסרה קצירת הרשות עד אחר הבאת העומר.

12. **א.** נכתב ונתבאר על פי הגירסא הנראית יותר לרש"י; ואם תאמר: הרי אף לפי שיטה זו אין זמנם שוה, שהקצירה אינה אסורה אלא עד קצירת העומר, ואילו אכילת החדש אסורה עד שהאיר המזרח; וביאר רש"י, שזמן זה שבין הקצירה ובין הארת המזרח לא חשיב, כי פעמים שסמוכים הם זה לזה, וכגון שקצרוהו סמוך לעלות השחר; והתוספות כתבו על זה שזה דוחק.

והם מפרשים כפי שיטתם שמחלוקת האמוראים היא באיסור הקצירה, וקושיית הגמרא היא על הסובר "עד הבאת העומר", כי לפי שיטתו נמצא שזמן אחד ממש להיתר הקצירה ולהיתר ההבאה, ואם כן למה חילקה הגמרא את זמן היתירם.

ב. [הנה לפי שיטת רש"י דוחה הגמרא מכח לשון המשנה את שיטת רבי יוחנן וריש לקיש הסוברים "האיר המזרח מתיר" אף בזמן שבית המקדש קיים, שהרי שיטתם היא שיטת הסובר "קודם קצירת העומר", והיא נדחתה מכח לשון המשנה; ואם כן תיקשי: למה לא הקשתה הגמרא קושיא זו כבר בסוגיא לעיל, בין שאר הקושיות שמקשה שם הגמרא על רבי יוחנן וריש לקיש!? וראה עוד בהערה הבאה, במה שנרשם על דברי ה"שאגת אריה"].

13. **ב**"**שאגת אריה**" דיני חדש [סימן ה ד"ה ואחר], נסתפק אם מחלוקת האמוראים היא לענין איסור אכילה, או לענין איסור קצירה; והסיק שם שמחלוקתם היא לענין איסור אכילה, ועיקר טעמו הוא, משום שאין סברא כלל לתלות את איסור הקצירה בהשרשה קודם הבאה, מאחר שהקצירה היא המתרת; וכן נראה בפשוטו

מסתימת לשון רש״י, שלא פירש דהמחלוקת היא לענין קצירה שלא כפי שסברה הגמרא בתחילה; **ועל פי זה נתבאר בפנים**; וכפירוש הזה נקטו בפשיטות ה״קרן אורה״ וה״מנחת חינוך״.

אך הנה ז״ל הרע״ב ״ואם השרישו: אחד מחמשת המינים האלו קודם קצירת העומר; העומר מתירן: ומותר לקוצרן אחר קצירת העומר״; **וכן הוא בפירוש המשניות להרמב״ם**, ונראה מדבריהם, שהם מפרשים את מחלוקת הגמרא לענין איסור קצירה, **וכן מבואר ברש״ש כאן** בהבנת דבריהם, ראה עוד שם; ואף ב״שאגת אריה״ שם ד״ה ודע, צידד לומר כפירוש זה לשיטת התוספות, ראה שם.

ומדברים המובאים בכתבים המיוחסים **לגרי״ז** נראה, שהמחלוקת היא בין לענין קצירה ובין לענין אכילה; ואם כי מן הדין לענין קצירה לא היה לנו לתלות בהשרשה קודם ההבאה, אלא קודם הקצירה, שהרי הקצירה היא המתרת [וכאשר תמה ב״שאגת אריה״ שם], מכל מקום איסור הקצירה תלוי בדין אותה תבואה לענין איסור אכילה, ומאחר שתבואה הנשרשת לאחר הקצירה פקע ממנה שם חדש בהבאת העומר, שוב ממילא אף לענין קצירה מותרת היא; והביא לזה ראיה מלשון הרמב״ם, ראה שם.

וראה עוד ב״שפת אמת״ כאן, שמבוארת בדבריו סברא אחרת, שאף הנשרשים לאחר הקצירה יהיו מותרים בקצירה אם נשרשו קודם הבאת העומר, ומשום דעומר שבשנה הבאה פשוט שאסור להביא מזו התבואה שנשרשה אחר קצירה וקודם הבאת העומר, דעל כל פנים הקרבן כבר הובא מזו התבואה, וכיון דאסור להביא מזה העומר, נראה שמותר לקוצרו קודם העומר הבא, [ראה שם היטב בד״ה בגמ׳ אם השרישו].

וב״תורת זרעים״ במסכת חלה א א, נסתפק בגדר איסור קצירה: אם הוא דין איסור קצירה בעצם התבואה, או דכל עיקר הדין אינו אלא בקציר העומר שצריכה שתהא תחילה לכל הנקצרים, ומשום זה הוא דאין קוצרים כדי לקיים ״ראשית קצירכם״ בקציר העומר, אבל בגוף התבואה אין שום איסור קצירה; [והנפקא מינה כתב שם כשאין עומר, אם יש איסור קצירה; וראה עוד ב״שפת אמת״ לעיל סח ב — הובא בהערה שם — שדן כעין זה לענין שתי הלחם שאין מפורש דאסור להקריב מקודם, ועיקר איסור דהקרבה קודם שתי הלחם הוא משום דצריך להיות שתי הלחם ״מנחה חדשה״, אם כן אין הפסול בהקרבה שהקדימו, רק נעשה חסרון במצות שתי הלחם; ואפשר נמי, אם הקריבו מקודם, דקיימא לן דכשר, שוב רשאין אפילו לכתחילה להביא עוד מנחות קודם לשתי הלחם, כיון דשוב בלאו הכי לא תהיה מנחה חדשה״].

וכתב להוכיח דין זה מהא דלענין קצירה ההיתר הוא רק על הנשרשים קודם קצירה, ואילו הנשרשים לאחר קצירה תלויים בעומר הבא, [ראה שם בשם הירושלמי]; כי אם נאמר שהאיסור קצירה אינו מצד עצמו אלא משום קציר העומר, אם כן, הא ודאי כיון דחליף עלייהו הקרבת העומר והותרו באכילה, אם כן שוב אין עליהם שם חדש, והרי הם מכלל התבואה של שנה שעברה, ושפיר מתקיים ״ראשית קצירכם״ בקציר העומר, אף אם כבר קצרו זאת התבואה מקודם העומר; ועל כרחך מוכח מכאן דהאיסור קצירה הוא איסור בעצם התבואה מצד עצמה, והוא חלק מאיסור חדש, וקצירת העומר היא המתרת אותו ולא הקרבת העומר, ועל כן בהשרישו לאחר הקציר אינו ניתר אותו האיסור עד לאחר קצירת העומר הבא, דקצירה מתרת קצירה, ע״כ.

ואם אכן כדבריו, שדין השרשה לענין קצירה אם הוא תלוי בקצירה או בהבאה תלוי בספק שנסתפק, אם כן לפי המבואר בדעת הרמב״ם והרע״ב שמחלוקת הגמרא כאן היא לענין איסור

רבי יוסי בר זבדא אמר: אם השרישו **קודם קצירת העומר** — כלומר, קודם שהאיר המזרח לאחר קצירת העומר — (14) העומר מתירן, ואם לאו — שהשרישו לאחר שהאיר המזרח — אף שהשרישו קודם הבאת העומר, אין העומר מתירן באכילה.

אמר ליה רבי אלעזר לרבי יאשיה דדריה עא-א

קצירה, יכולים אנו לומר שזה הוא יסוד מחלוקתם.

14. **א.** ביאור לשון "קודם קצירת העומר", אם הוא כפשוטו שההשרשה תלויה בקצירה, או ב"האיר המזרח"; הנה לפי שיטת **רש"י** המפרש לפי מה שסברה הגמרא בתחילה בפירוש מחלוקתם, שלשון "קודם קצירת העומר" אינו בדוקא, ועיקר הדין תלוי ב"האיר המזרח", אם כן אף לפי מסקנת הגמרא משמע מסתימת לשונו שלא נשתנה פירוש המילים, והכוונה היא שההשרשה תלויה ב"האיר המזרח", ועל פי זה נתבאר בפנים.

אך לשיטת **התוספות** ששללו פירוש זה של רש"י בהוה אמינא, ודאי משמע שהלשון מתפרשת כפשוטה; אלא שבדבריהם יש להסתפק: אם הם מפרשים את המחלוקת לענין אכילה, ומכל מקום הדין תלוי בהשרשה קודם קצירה, או שהם מפרשים את המחלוקת לענין קצירה [ועל דרך שפירשו גם לפי ההוה אמינא שהמחלוקת היא לענין קצירה], ולכן הדין תלוי בקצירה; וברע"ב ובפירוש המשניות להרמב"ם מבואר בהדיא שהפירוש הוא כפשוטו, ולענין איסור קצירה.

וראה **בשאגת אריה** [דיני חדש סימן ה ד"ה ואחר], שהוקשה לו טעמו של הסובר דבענין השרשה קודם קצירה לענין אכילה, וביאר, שכוונת הגמרא היא ל"האיר המזרח"; וראה עוד שם בד"ה ודע.

וביאר עוד **בשאגת אריה** שם את יסוד מחלוקתם, שנחלקו במחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש עם רב ושמואל: אם "האיר המזרח" מתיר, או הבאת העומר מתיר, ראה שם באריכות; [ויש לעיין: הרי לפי שיטת רש"י, גם לפי ההוה אמינא נחלקו אמוראים אלו במחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש עם רב ושמואל, ומלשון המשנה הוכיחה הגמרא שלא כשיטת רבי יוחנן וריש לקיש, ואם כפירוש ה"שאגת אריה" שאף לפי מסקנת הגמרא נחלקו באותה מחלוקת, אם כן מה הועילה הגמרא במה שהעמידה את מחלוקתם לענין השרשה].

ואולם ב"שפת אמת" מפרש כפשוטו, וביאר את הטעם שההשרשה תלויה בקצירה לענין אכילה: דהעומר שנקצר הוא ראשית לפטור כל הנשרשים אז בקרקע אף על גב דעיקר המתיר היא ההקרבה, מכל מקום מה שנשרש אחר הקצירה, נמצא דלא ניטל העומר מן השדה בעת שהיתה שם מושרשת תבואה זו, לכן אינו מתיר; ולפי זה כתב שם: הוא הדין נמי אי קצרו העומר קודם יום טוב, כדאמרינן לקמן במשנה עא א "לא מצא מן הקמה מביא מן העומרים", לא הותר גם כן כל הנשרש אחר קצירת תבואה זו שבאה ממנו העומר.

וראה "מנחת חינוך" מצוה שב אות ד ד"ה ועכשיו: למאן דאמר דקודם קצירה בעינן, על כרחך דגזירת הכתוב, דהעומר אינו מתיר מה שנשרש, רק דהקצירה והבאה מתירים אם נשרש קודם הקצירה, דיעברו על התבואה הקצירה וההבאה, דגזירת הכתוב כן הוא; [ומדברי ה"שפת אמת" המובאים לעיל, נראה, שאם נפרש שהקצירה היא המתרת כי אז דוקא קצירה לשם עומר היא המתרת, רק שהוא מפרש לא כן, ולדידו תלוי אף בקצירה לשם עומר].

ב. בעיקר מחלוקת האמוראים אם השרשה

[לרבי יאשיה האמורא בן דורו ובן גילו של רבי אלעזר בן פדת האמורא]:[1]

לא תיתב, לא תשב אלא עמוד **אכרעיך** על רגליך,[2] **עד דמפרשת ליה להא מילתא**, עד שתפרש לי דבר זה: **מנין לעומר שמתיר בהשרשה**, ואף על פי שבשעת העומר עדיין לא גדל כלום?

ותמהינן: **מנלן**!? וכי יש לשאול: מנין, והרי הטעם הוא משום **דכתיב** במנחת העומר: "**אביב** קלוי באש גרש כרמל תקריב את מנחת בכוריך". **ומכלל** זה אתה למד **דאיכא** נמי תבואה **דלאו אביב** [תבואה שלא בשלה כל צרכה], שאף היא מותרת על ידי העומר, כי לא מיעט הכתוב את שאינה אביב אלא מהעומר עצמו, אבל מההיתר שעל ידו לא נתמעטה, ולמדנו שהתבואה מותרת אף בהשרשה בלבד.

ומקשינן: **ודילמא** תבואה **דלאו אביב** [מבושלת כל צרכה] היא בשעת העומר אכן היא ניתרת, **ולעולם** לא התירה הכתוב אלא בכגון **דעייל** כבר **שליש** קודם לעומר. אבל שבהשרשה לבד די, לא תלמד מכאן!?

אלא, אמר שמואל מקור אחר להיתר בהשרשה, שנאמר "**מהחל חרמש** בקמה תחל לספר שבעה שבועות". **לאו**, האם לא, **מכלל** זה אתה למד **דאיכא** תבואה **דלאו** "**בר**

שבין קצירה להבאת העומר דיה להתיר, **יש לתמוה**: האיך משכחת לה שתהיה השרשה בין זה לזה, לפי המבואר בפסחים נה א, שאת זמן ההשרשה — הקבוע למספר ימים, שלשה או יותר — אין מחשבים מעת לעת [72 שעות] משעה שזרע, אלא מחשבים "מקצת היום ככולו" פעם או פעמים, והיינו: מקצת יום הזריעה עד הערב נחשב כיום שלם, ויום המחרת כולו עם יום שלאחריו כולו משלימים שלשה ימים, או שאומרים "תרי מקצת היום ככולו", ואז יום הזריעה הוא כיום שלם, ותחילת יום השלישי אף היא כיום שלם; ובין כך ובין כך, אי אפשר שיסתיימו שלשת ימי ההשרשה באמצע היום, אלא או בסוף היום, או עם כניסת רגע אחת ביום השלישי, וכיון שאין הקצירה נעשית מיד ממש בתחילת ליל טז, הרי בהכרח שההשרשה מסתיימת או לפני הקצירה עם כניסת מקצת יום טז, או בסוף היום שהוא כבר לאחר ההבאה, ואם כן במה נחלקו!?

וב"**טורי אבן**" ראש השנה י ב, האריך בזה; **וב**"**שאגת אריה**" החדשות דיני חדש סימן ו ד"ה עוד, צידד לומר שתחילת הלילה אינה חשובה "מקצת היום ככולו", אלא תחילת היום בלבד; **וב**"**מנחת חינוך**" שג אות ד, כתב, דמשכחת לה בכגון שהיתה הקצירה לפני הפסח; **וב**"**שפת אמת**" כתב כאן בד"ה והנה, שזמן ההשרשה אינו קבוע שהוא שלשה ימים, אלא שאין הוא יותר משלשה ימים, אבל אם רואים שהשרשה מסתיימת קודם זמן זה ובין הקצירה להבאה, הרי זו השרשה אף אם לא עברו עליה שלשה ימים; **וכן כתב ב**"**חזון איש**" כלאים סימן ד ל, וראה עוד שם ביאור אחר.

1. **נתבאר על פי רש**"**י**, ולהוציא את רבי יאשיה הגדול — בר פלוגתיה דרבי יונתן בכל הש"ס — שהיה תנא; וכתב רש"י בקדושין לו ב "ויש להבין מכאן, שעדיין בימי רבי אלעזר היה רבי יאשיה בר פלוגתיה דרבי יונתן קיים, להכי איצטריך למיתני: לרבי יאשיה דדריה, לאפוקי רבי יאשיה קשישא".

2. **על פי תוספות** בנזיר כד ב ד"ה אמר.

חרמש״ [מגל קציר], שהיא תבואה שלא הביאה שליש ולא הגיעה לכלל קציר, שאף היא ניתרת על ידי העומר. ולא מיעט הכתוב את זו אלא מהעומר עצמו, ולא מההיתר שעל ידו. הרי שאף תבואה שלא הביאה שליש ניתרת על ידו.

ואכתי מקשינן: **ודילמא** תבואה **דלאו בר חרמש** [לא הביאה שליש] אכן היא ניתרת, **ולעולם** אינה מותרת אלא בכגון שהיא **שחת** בשעת העומר וראויה לבהמה, אבל בהשרשה לבד — לא!?

אמר תירץ **רבי יצחק**: הרי כתיב ״**קמה**״. **לאו**, האם לא, **מכלל** זה אתה למד דאיכא תבואה **דלאו בר קמה**, והתירה הכתוב על ידי הבאת העומר, ואילו שחת כבר בת קמה היא, ובהכרח שבהשרשה לבד, העומר מתיר.

ואכתי מקשינן: **ודילמא** תבואה **דלאו בר קמה** אכן מותרת, **ולעולם** אינה מותרת אלא בכגון שהיתה כבר **אגם** [תבואה שגדלה מעט, כדי לכוף ראש השבולת לעיקרה].(3)

אלא אמר רבא מקור אחר לדין השרשה בעומר: כתיב בשתי הלחם הבאים בעצרת: ״וחג הקציר [בו תביא את] בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה״, ומלשון ״**אשר תזרע**״ יש לנו ללמוד, **שמשעת זריעה** — היינו מה שלא היה אלא זרוע בשדה בשעת העומר — הרי העומר מתירו.(4)

אמר תמה **ליה רב פפא לרבא: אי הכי**, שמ״אשר תזרע״ אתה לומד, שהעומר מתיר תבואה שאינה אלא זרועה בשדה, אם כן **אף**

---

3. מלשון ״הלכוף כאגמון ראשו״, **רש״י**.

4. ואם תאמר: הרי אנו באים ללמוד **שהעומר** מתיר משעת זריעה, והאיך נלמד דין זה ממאמר הכתוב ״אשר תזרע״ האמור **בשתי הלחם**!?

וביאר רש״י: בשתי הלחם כתיב, אבל אזריעה דעומר קאי, דשתי הלחם לא שרו למקדש אלא תבואה דשרו עומר להדיוט, שרו שתי הלחם למקדש.

ולכאורה יש לפרש, על פי המבואר לעיל סח ב, שהמנחות הבאים מן החדש קודם שעבר עליהם העומר הרי הם פסולים, ואם כן אי אפשר להביא שתי הלחם מהתבואה שנזרעה לאחר העומר, שהרי תבואה זו עדיין לא הותרה בהיתר העומר עד שיבוא העומר הבא, ונמצא מביא את מנחת שתי הלחם מן החדש האסור; ואם כן בהכרח שכוונת הכתוב היא להביא את שתי הלחם ממה שזרע בשדה קודם לעומר, שעל ידי זה הותרה כל התבואה [אף מה שיגדל אחר כך] על ידי העומר; הרי למדנו שאף תבואה שאינה אלא זרועה בשדה קודם לעומר, הרי היא ניתרת על ידו.

אולם מלשונו של רש״י אין נראה שהוא מתיחס לתבואה שהוא מקריב ממנה את שתי הלחם, אלא לתבואה ששתי הלחם מתיר אותה, ועליה הוא שאמר רש״י: אין שתי הלחם מתירים אלא את התבואה שהתיר אותה העומר; **ולפי זה** דברי רש״י כאן הם לפי הצד בגמרא לעיל סח ב, שאין שתי הלחם מתירים שלא כסידרן, שאם לא כן הרי הם מתירים אף את מה שנשרש בין העומר לשתי הלחם, וכמבואר שם.

וצריך להוסיף עוד, שאם כי עיקר הפסוק אינו עוסק במה ששתי הלחם מתירים אותו, אלא במה ששתי הלחם באים ממנו; מכל מקום, הרי ילפינן ממקרא זה שלא להביא מנחות קודם לשתי הלחם, וכמבואר לקמן פד ב, [וכדפירש

על גב דעדיין לא השריש נמי תהא מותרת,(5) ומנין שצריך השרשה!?

אמר תירץ **ליה** רבא לרב פפא: **סודני** [תלמיד חכם, ומלשון "סוד ה' ליראיו"]!(6) הרי "תזרע **בשדה**" **כתיב**, ומשמע שיהא נקלט ונשרש בשדה ולא זריעה בעלמא.

מתניתין

אף שאסור לקצור קודם לעומר, מכל מקום: **קוצרין** את התבואה שב**בית השלחים** [יש מעין בתוכה, ואינה גדילה על מי גשמים] **שבעמקים** —

ומשום ששנינו לקמן פה א: אין מביאין [עומר ושתי הלחם — לכתחילה] לא מבית הזבלים, ולא מבית השלחים, כי תבואתן רעה; ובברייתא שבגמרא שם, דרשינן, שלא נאסרה הקצירה אלא "ממקום שאתה מביא" עומר, ומאחר שאין העומר בא מבית השלחים, אין בה איסור קצירה מן התורה —

ומכל מקום, סתם שדה בית השלחין אסרו חכמים, ורק בית השלחים שבעמקים, שיש הפסד גדול אם לא יקצרום, כי ממהרים הם

רש"י שם: חג שאתה מביא בכורים שתי הלחם, יהא קודם לכל אשר תזרע בשדה]; ואם כן ממילא משמע שכל אשר תזרע בשדה יהא מותר בשתי הלחם אלו; אך ראה בספר "אורים גדולים" הנדמ"ח [לבן דורו של ה"מחנה אפרים" ומגדולי הדור ההוא] הנדמ"ח סימן ה, דמדבריו נראה דכאילו פסוק זה נכתב שלא במקומו, **ראה שם**.

ומפשטות לשון רש"י נראה עוד, שאין כוונתו לומר, שאם לא הותרה על ידי העומר להדיוט, אי אפשר שיתירה שתי הלחם, ומשום שאיסורם להדיוט פוסלם לגבוה משום "ממשקה ישראל"; אלא כוונתו לומר, שהיתר העומר ושתי הלחם מתייחס לתבואת אותה שנה, והיא זו שהשרישה עד העומר, ונחלק היתירה להדיוט על ידי העומר, ולגבוה על ידי שתי הלחם, אבל התבואה שהשרישה אחר העומר, תבואת השנה הבאה היא, והיתירה הוא על ידי העומר ושתי הלחם של השנה שעברה.

5. [הנה הנזרע בשדה הוא מזרעים שכבר עבר עליהם העומר והותרו, ואם כן, האיך סלקא דעתין לומר דלא בעינן השרשה, והרי אם כן איך יותרו הגידולין; והניחא בהשרשה, כיון שהשורש הותר, יש לומר שהגידולין הולכין אחריו, אבל אם לא השריש, איך יותרו הגידולין!?

ומזה יש להוכיח לכאורה, שהיתר הגידולין אפילו בהשרשה אינו מכח שהשורש הותר, אלא כפי שנתבאר — בהערה על משנתנו — באופן שני, שההשרשה מייחסת את כל הגידולים שיבואו לגידולי השנה שקודם לעומר, ודי בזה כדי להתירם; ואם כן סלקא דעתין לומר, דאף בזריעה בעלמא די להחשיב את הגידולים שיבואו כגידולי השנה].

6. **כן פירש רש"י בלשון ראשון; ובלשון שני פירש** "רב פפא רמי שיכרא [עושה שכר] הוה, כדאמרינן בפסחים קיג א "אמר רב פפא: אי לאו דרמאי שכרא לא איעתרי, [אם לא שהייתי עושה שכר, לא הייתי מתעשר]"; ו"סודני" מיקרי, כדאמרינן התם "תמרי באוכלוזך אבי סודנא רהוט, [אם יש לך תמרים בכלים המיועדים לכך, מהר ועשה מהם שכר, שאם תמתין — תאכלם, ותפסיד]"; ואמאי קרו ליה "סודנא", סוד נאה [עצה טובה היא] שמעשרת, וגמילות חסדים

להתבשל לפני האחרים — לא אסרו.(7)

[יכול לתת הימנה לעניים לעשות מהן צדקה וחסד, שהרי אין בה קרן גדול]".

7. **א.** נכתב ונתבאר לפי הגירסא שלפנינו "בית השלחין שבעמקים"; **ולגירסא זו הסכימו התוספות לעיל סח א, ופירשוה כפי שנתבאר בפנים**, ואף שבדיעבד כשר העומר אף מבית השלחין, מכל מקום כיון שלכתחילה אין מביאים ממנו עומר, אין בזה איסור קצירה, וכפי שביארו התוספות שם; [וראה עוד בדבריהם ביאור אחר בגירסא זו, ודחאוהו התוספות].

ובתוספות שם הביאו גירסא אחרת: "קוצרין בית השלחים, ושל בית עמקים", ולפי גירסא זו ההיתר הוא בכל שדה בית השלחין; ובתוספות שם נתקשו בגירסא זו: למה לא שנינו גם שמותר לקצור מבית הזבלין ומבית האילן, [ראה בהמשך המשנה "מפני הנטיעות", ובשני פירושי רש"י, ובהערות שם], שהרי כל אלו נשנו לקמן פה א שאין העומר בא מהם; וכתבו, דיש לומר שתבואת בית השלחים נפסדת אם לא יקצרוה, ולכן אף חכמים לא גזרו עליה, מה שאין כן באחרים, ואולם הקשו על המשנה דלקמן למה לא נזכר שם, שאין מביאין עומר מתבואת בית העמקים.

אך ראה ברש"י פסחים יא א, שהוא גורס כאן "**קוצרין בית השלחים ושל בית העמקים**", ומדבריו שם מתבאר בהדיא שאף במשנה לקמן גורס הוא "לא מבית הזבלין ולא מבית השלחין ולא מבית העמקים"; [וראה גם ברש"י בפסחים נה ב גבי אנשי ירוחו, שמבואר בדבריו שהוא גורס לקמן "ולא מבית העמק"].

ב. בביאור חסרון תבואת שדות אלו לעומר, כתב רש"י כאן ולעיל סח א, שהוא משום שרעות הם; וכן הסכימו התוספות לעיל סח א; ובפסחים יא א כתב רש"י "מפני שתבואה שלהם אינה מן המובחר [ראה משנה לקמן פג ב "וכולן אינן באין אלא מן המובחר"], ובפסחים נה ב ד"ה וכורכין, פירש רש"י, שהוא משום דבעינן משבח ארץ ישראל, [ואפשר שדבריו שם מתייחסים לתבואת בית העמק בלבד, ראה שם]; ורבינו גרשום כתב שתבואת בית השלחין יבישה היא, ובעינן "כרמל".

ג. ברש"י כאן יש שתי לשונות, ולפי לשון ראשון משמע שהיתר הקצירה הוא רק משום ההפסד; וכבר דחה רש"י לעיל פירוש זה, והסכים עם הטעם שהוא משום שאין העומר יכול לבוא ממנו ומשום ד"**כן מפרש לקמן**", היינו ממה שהביאה הגמרא על משנתנו את הברייתא המתירה לקצור ממקום שאי אתה מביא.

ד. ביאור הטעם שקוצרים בית השלחין ואין חוששים שמא יאכל:

לעיל סז ב נחלקו רבי מאיר ורבי יהודה, אם מה שהיו עושים בירושלים, שהיו קוצרים [על ידי קיטוף, שהוא מותר] ומכינים קמח קלי קודם הבאת העומר, אם לא היה זה ברצון חכמים ומשום שמא יאכל ממנו, וכדעת רבי מאיר; או שהיה זה ברצון חכמים כדעת רבי יהודה; ובגמרא שם מתבאר טעמו של רבי יהודה, שאם כי גבי חמץ חושש הוא לשמא יאכל, מכל מקום חדש בדיל מיניה, ואין חוששים לשמא יבוא לאוכלו.

והנה קצירת בית השלחין מותרת בין לרבי מאיר ובין לרבי יהודה, וכמבואר בגמרא כאן, ולא חיישינן לשמא יאכל; ולכאורה, הניחא לרבי יהודה הסובר דבחדש אין חוששים לשמא יאכל, ניחא, וכמבואר בהדיא בגמרא שם; אבל לרבי מאיר שאינו סובר טעם זה, תיקשי: למה קוצרין בית השלחין, ואין חוששים לשמא יבוא לאכול הימנו!?

וכתב רש"י בגמרא כאן בד"ה לפני העומר: לא אסרו חכמים משום שמא יאכל, רק בקמח

אבל לא גודשים, אין עושים גדיש לתבואה הנקצרת משם, עד שיביאו את העומר.(8)

אנשי יריחו שהיה להם שדות בית השלחין בעמקים **קוצרין** אותן **ברצון חכמים**, כלומר, לא הקפידו חכמים בזה — (9)

וגודשין את מה שקצרו **שלא ברצון חכמים**, ומכל מקום **לא מיחו בידם**.

ממשיכה המשנה לבאר קצירות נוספות המותרות קודם העומר:

וקלי שהוא עוסק בו הרבה בקצירה וטחינה וקלי והרקדה, ועוד שאינו במקום הפסד; אבל בית השלחין שיש הפסד וגם קצירה בלבד אנו מתירים להם, מודה רבי מאיר שהוא מותר; **והתוספות לעיל סח א** ד"ה אבל כתבו רק את הטעם של הפסד; [ויש לעיין לפי תוספות, אם כן תהא כל קצירה אסורה עד **הבאת** העומר ומשום שמא יאכל; וראה "קרן אורה" לעיל סז ב סד"ה משנה].

8. הטעם הוא משום שמא יבוא לאוכלו, **כן מבואר ברש"י** בגמרא ד"ה לפני העומר, **ובתוספות לעיל סח א** ד"ה אבל; **ולפי טעם זה** אין גודשין עד הבאת העומר שהוא המתיר באכילה, ואין די בקצירה, ועל פי זה נתבאר בפנים.

ואם תאמר: הניחא לרבי מאיר, החושש אף בחדש לשמא יאכל ממנו [כמבואר בהערה 7], אבל לרבי יהודה שבחדש אינו חושש שמא יאכל, ואף הוא מודה שלא גודשין וכמבואר בהדיא בגמרא, מה טעם אין גודשין!?

וכתבו התוספות לעיל סח א ד"ה אבל, שרק גבי עולי רגלים התירו קמח וקלי; [וראה שם שהוקשה להם לפי זה סוגיית הגמרא לעיל סח א, וראה מה שיישבו; **וראה** מה שכתב על שיטת רש"י ותוספות ב"שאגת אריה" דיני חדש סימן ד].

והרע"ב כתב כאן בטעם איסור הגדישה, שהוא משום דכל היכא דאפשר לשנויי משנינן [וכן הגיה ב"שיטה מקובצת" בדברי רש"י במשנה]; **וכתב עליו ב"שפת אמת"**, שלשונו אינו מדוקדק, כי האיסור הוא משום דילמא אתי למיכל מיניה.

אבל ב"שאגת אריה" דיני חדש סימן ד, כתב [לפי דברי הטור והפוסקים, ראה שם] שהטעם הוא מדרבנן משום מראית העין, שדרך להגדיש בגורן ולא בתוך השדה שנקצרה מתוכה, ויאמרו "פלוני קצר את תבואתו קודם לעומר", שאין הכל יודעין שתבואה זו נקצרה מבית השלחין; אבל עכשיו שאין גודשין, מוכחא מילתא והכל יודעים שלא קצר תבואה זו מפני שצריכה לו, אלא משום שהיא בית השלחים; וכיון שדרך להגדיש במקום אחר, לא חילקו רבנן, וגזרו שאין גודשין כלל ואפילו בתוך אותה שדה משום לא פלוג; ועוד, כיון שדרך גדישה להגדיש במקום אחר ולא באותה שדה שנקצרה מתוכה, לא מוכחא מילתא שתבואה זו נקצרה מאותה שדה, ואתי למימר שממקום איסור נקצרה באיסור ונגדשה באותה שדה, ואכתי איכא משום חשד ומראית העין, הלכך אין גודשין כל עיקר; ע"כ.

ולפי טעם זה אין הגדישה אסורה אלא עד קצירת העומר שהרי הקצירה מותרת על ידי קצירת העומר.

9. **בדין איסור קצירה בזמן אנשי יריחו שהיו לאחר החורבן**:

כתב **השאגת אריה**, דיני חדש סימן י: אף על גב דאיסור קצירה קודם לעומר בעומר תליא רחמנא, דכתיב "ראשית קצירכם" שיהיה הוא תחילה לכל הנקצרים, מכל מקום אפילו בזמן הזה דליכא עומר, אסור לקצור קודם האיר

וכן **קוצר** — מותר לקצור — **לשחת**, [כשהיא עדיין שחת, שעדיין לא נתבשלה] **ומאכיל** [כדי להאכיל] את השחת **לבהמה**; כי קצירת שחת בשביל בהמה אינה קצירה, ולא נאסרה.(10)

אמר רבי יהודה לפרש את דברי תנא קמא, [כי כל מקום ששנה רבי יהודה "אימתי" הרי הוא בא לפרש]:

אימתי מותר הוא לקצור אף משהביאה התבואה שליש, **בזמן שהתחיל** לקצור את תבואת השדה **עד שלא הביא**ה התבואה **שליש** [שלא גדלה כדי שליש גידולה], ואז יכול להמשיך הוא ולקצור את שאר תבואת השדה לבהמה אפילו משהביאה שליש.(11)

המזרח דיום הנף.

וראיה לזה [בקיצור לשונו], מדתנן "אנשי יריחו קוצרין ברצון חכמים" ופירש רש"י בפרק מקום שנהגו: "דאיסורא דאורייתא ליכא, דמקום שאי אתה מביא הוא, ואיסור דרבנן נמי ליתא דילמא אתי למיכל מיניה". והכי משמע וודאי, דמשום היתר קציר קודם לעומר קתני לה, ומשום שממקום שאי אתה מביא הוא, ולאו דלא גזרינן דילמא אתי למיכל מיניה לחוד הוא דקא משמע לן, דהא בהדי קצירה קודם לעומר תנינן לה, דכולה מתניתין מדיני קצירה לפני העומר מיירי, ומדסמיך הא דאנשי יריחו גבי בבא דקוצרין בית השלחין שבעמקים, שמע מינה דהיתרא דאנשי יריחו נמי מהאי טעמא הוא, וטעמא דמקום שאי אתה מביא הוא, אבל ממקום שאתה מביא אי אתה קוצר אפילו בזמן הזה, **דהא הא דאנשי יריחו בזמן שאין בית המקדש קיים** היו, כדמוכח מדברי התוספות [בעמוד ב ד"ה ומתירין], ע"כ.

ומיהו בפירוש **רבינו גרשום** בברייתא המובאת בגמרא, כתב על מעשי אנשי יריחו "וקוצרין לפני העומר, **ולא חיישינן דילמא אתי למיכל מיניה**", משמע, שלענין זה בלבד הובאו כאן מעשי אנשי יריחו.

וראה **בתורת זרעים** [חלה א א] שתלה נידון זה, בספק שהובא משמו לעיל סט ב הערה 13 בגדר איסור קצירה: אם הוא דין איסור קצירה בעצם התבואה, או שכל עיקר הדין אינו אלא בקציר העומר שצריכה שתהא תחילה לכל הנקצרים, ומשום זה הוא דאין קוצרים כדי לקיים "ראשית קצירכם" בקציר העומר, אבל בגוף התבואה אין שום איסור קצירה; ואם נאמר שהוא דין במצות העומר, אם כן כשאין עומר, אין איסור קצירה, וראה עוד שם, [וראה מה שנתבאר בהערה שם בספק זה].

וב"שפת אמת" [בדבריו על המשנה לעיל ע א] כתב: צ"ע, אי גם עכשיו אסור לקצור קודם ט"ז בניסן, או נימא דרק כשיש עומר אסור, [כנראה כוונתו לסברת ה"תורת זרעים"]; ומכל מקום נראה דאסור, משום שמא ייבנה בית המקדש במהרה, ונמצא דביטל הכתוב "ראשית קצירכם".

ובביאור הגר"א על הירושלמי [חלה א א, הובא ב"תורת זרעים" שם], מפרש מה שאמרו בירושלמי שם "דאמר רבי יונה בשם חזקיה, בשעת הקרבן הקרבן מתיר, שלא בשעת הקרבן היום מתיר", דזה קאי לענין איסור קצירה שהיום מתירו שלא בשעת הקרבן, ומפרש עוד שם הגר"א, ד"היום מתיר" היינו תחילת הלילה, ודלא כמו שכתב ה"שאגת אריה" ד"יום הנף" מתיר.

10. נתבאר על פי **רש"י** כאן ובגמרא; ולרש"י ותוספות בפסחים כג א שיטה אחרת בפירוש המשנה, יובאו דבריהם בהערות על הגמרא בעמוד ב.

11. **א.** דכל לשחת לאו קצירה, כדמפרש בגמרא,

רבי שמעון אומר:

אף קוצר [מותר הוא להתחיל ולקצור] **משהביאה** התבואה **שליש**, ולהאכילה לבהמתו.(12)

וכן קוצרין לפני העומר **מפני הנטיעות** [נטיעות של אילן, שהתבואה זרועה ביניהן] שלא ייפסדו הנטיעות, ולפי שאותה תבואה אינה ראויה לעומר, וכמו ששנינו לקמן פה א: אין מביאין [את העומר] לא מבית האילן, כי האילנות יונקים את הקרקע ומכחישים את התבואה.(13)

רש"י לפי הגהת ה"שיטה מקובצת"; ומשמע לכאורה מלשונו, שאינו מותר אלא כל זמן שהיא שחת שלא נתבשלה כל צרכה; וראה הערה 12.

ב. הרע"ב מפרש: "עד שלא הביאה שליש **האחרון** של גמר בישולה, קוצר אף לאחר שהביאה שליש", ולכאורה הכוונה היא, עד שלא הגיעה לשליש האחרון יכול להתחיל, ומשהגיעה לשליש אחרון ועדיין לא נתבשלה כל צרכה, יכול להמשיך.

12. א. **ב"שיטה מקובצת"** כתב, דלרבי שמעון קוצר אף לאדם; **וברבינו גרשום** שם, מבואר לא כן, ועל פי זה נתבאר בפנים, וראה היטב בתוספות בעמוד ב בד"ה לאדם; וראה מה שיתבאר בהערות בגמרא.

כתב ב"קרן אורה": דוקא הביאה שליש קאמר ולא עומדת לקצור, דאטו להאכיל לבהמה מותר לקצור כדרכה [ראה רש"י ותוספות פסחים כג א, דמוכח משם שאינו מותר אלא על ידי קיטוף]; אלא ודאי, דדוקא משהביאה שליש ולא נגמרה, בזה התיר רבי שמעון, כיון דלאו קצירה כדרכה היא, ואין דרך לקצור כך אלא לבהמה, לא הוי בכלל איסור קצירה; [**וראה** מה שהביא שם מתוספות בעמוד ב, ומה שהשיג על דבריהם].

13. **א. נתבאר על פי רש"י בפירוש ראשון**; וכן פירש רבינו גרשום [נדפס לקמן עב א], ודימה דין זה לבית השלחין; והביאור במה שאמרו רבינו גרשום ורש"י "שלא ייפסדו", הוא משום לשון המשנה "**מפני** הנטיעות"; והטעם שהוצרכה המשנה לומר כן, יש לפרש בשני אופנים:

האחד: על פי מה שכתבו התוספות, והובא בהערה 7, דבית הזבלים אין מותר לקוצרו משום גזירת חכמים, ולא התירו אלא בית השלחין שבעמקים משום שהם נפסדים; והיינו שאמרו כאן גבי בית האילן, דמשום שלא ייפסדו אף חכמים התירו, כיון שמן התורה הוא מותר; וכן פירש **בטהרת הקודש**.

השני: אם לא משום שלא ייפסדו, היה אסור לקוצרן משום שמא יאכל, וכמבואר לעיל בהערה 7 לענין בית השלחין; **וראה "שיטה מקובצת"**, שיש לחלק בין פסידא של התבואה עצמה וכתבואת בית השלחין, לבין הפסידא של האילן, ומטעם זה דחו בתוספות אחרות פירוש זה של רש"י; [**וראה "מנחת חינוך"** מצוה שב אות ה ד"ה ולכאורה, שנתקשה בטעם רש"י למה הוצרך לטעם שלא ייפסדו, וכתב ד"אורחא דמילתא נקט", וצריך תלמוד].

ובפירוש שני פירש רש"י: "מפני הנטיעות: משום כלאים; ולהכי נקט "נטיעות" משום אורחא דמילתא, פעמים שאדם זורע תבואה, ואין שם נטיעות, ואחר זמן עולות שם נטיעות מאליהן, וצריך לקצור את הזרעים משום כלאים"; ולפי זה הטעם הוא משום שקציר מצוה הוא, וכמבואר ברש"י בגמרא עב א ד"ה מ"ט.

ומהתוספות — לעיל סח א — הובאו דבריהם בהערה 7, שהקשו: למה לא שנינו כאן

ומפני בית האבל, אם הוצרכו המנחמים למקום פנוי כדי לברך "ברכת רחבה",[14] מותרים הם לקצור, ומשום שקציר מצוה מותר, וכמבואר בגמרא.

וכן מותר לקצור **מפני ביטול בית המדרש**, אם הוצרכו מקום לישב שם התלמידים ללמוד תורה, מותרים הם לקצור, שקציר מצוה הוא.

ולא יעשה אותן — את התבואה הנקצרת, כשקוצרה מסיבות אלו — [15] **כריכות, אלא מניחין** את התבואה הנקצרת — **צבתים**, [אלומות לא קשורות], אבל לא אלומות קשורות, ויתבאר הטעם בגמרא.[16]

שמותר לקצור את בית האילן, וכתבו, דבבית האילן אין הפסד ואסור מדרבנן, מבואר שהם מפרשים כפירוש שני.

וראה ב"תפארת ישראל" שפירושו השני של רש"י תלוי במחלוקת הרמב"ם והראב"ד — כלאים א ו — אם יש איסור כלאים בזרעים ואילנות.

והרמב"ם [תמידין ומוספין פרק ז] פירש גבי בית השלחין שבעמקים את הטעם משום שאין העומר בא ממנו, ואילו גבי נטיעות כתב "וקוצרין מפני הנטיעות שלא ייפסדו", ולא הזכיר שהוא ממקום שאי אתה מביא, וגם לא הזכיר איסור כלאים; [**וראה "מנחת חינוך"** שם על דברי הרמב"ם].

והנה ב"שפת אמת" כתב, בביאור מה שדרשו בגמרא להתיר קציר של מצוה משום ד"קצירכם" אמר רחמנא ולא קציר מצוה, דאין עיקר החילוק בין רשות למצוה, רק "קצירכם" מה שקוצרין לכם לאכול, ולא מה שנקצר לצורך המקום ולסיבה חיצונית שאינו בגוף צורך התבואה; ולפי דבריו יש לדון, שזה הוא ביאור דברי הרמב"ם שכתב "וקוצרין מפני הנטיעות שלא ייפסדו, וקוצרין לפנות מקום לבית האבל או לבית המדרש שנאמר קצירכם ולא קציר מצוה", והיינו דמשום טעם זה גם קצירה מפני הנטיעות מותרת, כיון שאינו צורך התבואה אלא צורך האילנות שלא ייפסדו.

14. **ראה רש"י בכתובות** ח ב ד"ה רחבה: כשמברין את האבל סעודה ראשונה משל אחרים, היו מברין אותו ברחבה, ומברכין שם ברכת אבלים, כדמפרש לקמיה [שם בגמרא: "אחינו המיוגעין המדוכאין באבל הזה, תנו לבבכם ...] ברוך מנחם אבלים".

והנה דין זה הוא מדרבנן, ומכל מקום קוצרים; וביאר **חתנו של ה"שפת אמת"**, שהטעם בזה הוא, משום שאין צריך קציר מצוה דוקא, אלא שלא תהא קצירה לצורך התבואה, וכמבואר בהערה 13.

וב"מנחת חינוך" [מצוה שב אות ו] כתב בזה: ונראה דאף מצוה דרבנן היא בכלל, והתורה שהתירה קציר מצוה, אף מצוות דרבנן בכלל, ואשכחן כמה פעמים כהאי גוונא דהתורה דיברה אפילו במילי דרבנן, עיין בפרק א מנערה בתולה הלכה ה, ופרק ב מסוטה הלכה ח, כמה מקומות אין מספר.

15. לפי פשטות לשון המשנה, עוסקת בבא זו בקצירה לשחת, בקצירה מפני הנטיעות, מפני בית האבל ובית המדרש; אבל כשקוצר בית השלחין הרי מבואר במשנה שלא אסרו אלא גדישה שהיא לאחר עשיית הכריכות, ומשמע שאין איסור לעשות כריכות, וכן נראה גם מלשון הרמב"ם בפרק ז מתמידין ומוספין; **וראה** בהערה הבאה.

16. **בגמרא נתבאר הטעם** משום "דכמה דאפשר לא טרחינן", ובלשון הרמב"ם [תמידין

מכאן עוסקת המשנה בעומר עצמו:

מצות העומר לבוא מן הקמה, שיקצרנה לשם מצוה, ואם **לא מצא** לקצור מהקמה **יביא מן העמרים** שנקצרו שלא לשם מצוה. (17)

ומוספין ז טו] "ואף על פי שמותר לקצור, לא יעשה אותן כריכות כדרך הקוצרין, אלא יניחם צבתים".

ובכתבים בשם הגרי"ז מבואר, דהכוונה היא משום חשש שמא יאכל, וכמו איסור גדישה בבית השלחין; וראה שם שביאר, דבחדש לא שייך לאסור לקצור כדרך הקוצרין, ראה שם; [ולא נתבאר בדבריו, למה בבית השלחין גזרו רק על הגדישה שמא יאכל, ולא גזרו אף על עשיית הכריכות מאותו עם, וכמו שגזרו כאן].

וב"שאגת אריה" דיני חדש סימן ד, ביאר טעם זה על דרך שביאר גבי גדישה בבית השלחין [ראה הערה לעיל]: דכמה דאפשר לא טרחינן — בתבואה שקצרה קודם לעומר אף על פי שנקצרה בהיתר — כדרך שטורחין בשאר תבואות, מפני החשד שאין הכל יודעים דלצורך מצוה נקצרים, ויאמרו פלוני קצר שדהו קודם לעומר ועבר אמימרא דרחמנא, אבל עכשיו, הכל יודעים שלא נקצרה לצרכו אלא לצורך מצוה; ומהאי טעמא לא יעשה אותם כריכות, כיון שהרואה אותו עושה כריכות יחשוב שתחילת הקציר גם כן לצרכו נעשית, הלכך אסרו רבנן משום חשד ומראית עין; ונקט "לא יעשה אותם כריכות" שהוא תחילת מלאכה הנעשית בתבואה אחר הקציר, וכל שכן שאסור להתעסק בתבואה זו בשאר מלאכות כדי להביאה לגורן וגמר מלאכה.

והוסיף והא דלא גזרו נמי בבית השלחין שלא יעשו אותם כריכות, משום שדרך הוא לעשות כריכות באותה שדה שנקצרת לתוכה, כדכתיב "והנה אנחנו מאלמים אלומים בתוך השדה", ומוכחא מילתא שממקום שאי אתה מביא הוא, אבל על הגדישה גזרו, שדרך להגדיש התבואה במקום אחר.

ולכאורה לפי דבריו, כש"קוצרין מפני הנטיעות", לא מיבעיא לפי פירושו הראשון של רש"י דהיינו משום ששדה בית האילן מותרת בקצירה, אם כן אין אסור אלא הגדישה ולא הכריכות, אלא אף לפירוש שני, כיון שניכר הדבר שיש שם נטיעות, אין אסורה אלא הגדישה; וכל זה צריך עיון בלשון המשנה.

וב"קרן אורה" [בדבריו על הגמרא] כתב לפרש: כיון דהקצירה אסורה, אלא שלדבר מצוה הותרה, אסור לטרוח ולעשות כריכות כדרך הקוצרים, דמיתחזי כקצירת הרשות.

17. **א. אם קצירת העומר מצוה:**

כתב רש"י, מן הקמה: שתהא קצירה לשמה, כדכתיב: "שבעה שבועות תספר לך מהחל חרמש בקמה [היינו קצירת העומר] תחל לספור שבעה שבועות".

וב"לקוטי הלכות" כאן ב"תורת הקדשים" אות ו, כתב: קצירת העומר היא מצוה מן התורה, דכתיב "וקצרתם את קצירה", ואפילו אם מצא קצור קוצר, דבעינן קצירה לשם עומר; וכן נקטו הרבה אחרונים בפשיטות, שיש מצוה בקצירת העומר ואינה הכשר מצוה בלבד; ומיהו לכאורה מלשון רש"י נראה, שאין מצוה בקצירה, ומה שצריך להביא מן הקמה, הוא משום דבעינן קצירה לשמה, והוא פרט בהכשר העומר; [ויש אחרונים שהעירו, דממה שהוכשר דוקא לילה לקצירה, יש ללמוד דיש מצות קצירה שהיא בלילה דוקא].

ומדברי רש"י כאן נראה עוד ד"וקצרתם את קצירה" אין הכוונה לקצור את העומר, וכאשר כן הוא פשטא דקרא: "וכי תבואו אל הארץ.

מצותו של העומר **לבוא מן הלח** [תבואה לחה], שנאמר "כרמל תקריב", והוא נוטריקון "רך ומל" [נמלל ביד], ואם **לא מצא** מן הלח **יביא מן היבש**.

מצותו של העומר **לקצור בלילה** של טז בניסן,[18] **ואם נקצר ביום**[19] — **כשר**,[20] **ודוחה את השבת**.[21]

וקצרתם [לכם] את קצירה, והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן" [כלומר, הביאו מראשית קצירכם אל הכהן, שהעומר כעין מצות בכורים הוא, וכן הוא נקרא בויקרא ב "ואם תקריב מנחת בכורים"]; וכן מתבאר מדברי הגמרא בעמוד זה: כתוב אחד אומר "וקצרתם את קצירה, והבאתם את עומר", ופירש רש"י: משמע שיכול לקצור קודם הבאת העומר; וכן לא נזכר זה ברש"י בחומש שם.

וברש"י מכות ח ב, על המבואר שם דגבי עומר אפילו אם מצא קצור קוצר, כתב: אפילו מצא קצור מצוה לקצור **לשמה**, דכתיב "וקצרתם והבאתם את עומר"; הרי דמפרש משום לשמה ולא משום מצות קצירה, אם כי רש"י שם נראה שדורש את "וקצרתם את קצירה" לקצירת העומר; וראה עוד ברש"י בשבת קלא א על מה דאמרינן שם: מה לעומר שכן אם מצא קצור — קוצר: שכן מצא קצור שלא לשם עומר מצוה לקצור לשמה, דכתיב וקצרתם והבאתם, הילכך קצירה גופיה מצוה היא, [והנידון שם הוא, שאין ללמוד מכשירי שתי הלחם שהם דוחים את השבת, מקצירת טחינת והרקדת העומר שהם דוחים את השבת, ראה שם].

וראה עוד היטב בסוגיית הגמרא במכות שם; וראה עוד בסוגיא דשבת שם: מנין למכשירי שתי הלחם שדוחין את השבת, נאמרה הבאה בעומר ונאמרה הבאה בשתי הלחם, מה הבאה האמורה בעומר **מכשירין** דוחין את השבת, אף הבאה האמורה בשתי הלחם **מכשירין** דוחין את השבת, ופירש רש"י: מכשירין, דהיינו **קצירה** טחינה והרקדה שלה דוחין את השבת; וגם ברמב"ם בפרק ז מתמידין ומוספין — שם נתבארו כל דיני העומר — לא נזכר שמצוה לקצור, ודין משנתנו כתבו הרמב"ם כלשונו: מצותו לבוא מן הקמה לא מצאו יביאו מן העומרים; וראה עוד בענין זה בהערות על הסוגיא דלקמן עב א.

ב. ראה ברייתא לקמן פה א "לפי שאין מביאין את העומר אלא מן השדות המודרמות **והמנונרות לכך**", ופירש רש"י מכתב יד: והמנונרות: כמו נירו לכם ניר, שנחרש לשם עומר; וראה שם ב"שיטה מקובצת" על הברייתא.

18. וכפי שנתבאר בברייתא לעיל סו א מן הכתובים, שהקצירה והספירה בליל טז בניסן, וההבאה ביום טז, ראה שם.

19. מתוספות לקמן עב א [מובא בהערות על סוגיית הגמרא בדין זה], מבואר, דבכלל משנתנו יום טז בניסן וגם הימים שקודם טז; ולפי זה לשון "ביום" נקטה המשנה משום יום טז, אבל לענין שאר הימים בפשוטו אין מקום לחלק כלל בין לילה לבין יום.

20. **ה"קרן אורה" וה"שפת אמת"** ועוד אחרונים נתקשו: כיון שמן העמרים כשר בדיעבד, למה צריך להשמיענו שנקצר ביום כשר; ויובאו דבריהם לקמן עב א על הברייתא שם.

21. בגמרא לקמן עב ב סלקא דעתין לפרש "ודוחה **קצירתו** את השבת", ומסקנת הגמרא

גמרא:

תניא: רבי בנימין אומר:

כתוב אחד אומר: "כי תבואו אל הארץ. **וקצרתם את קצירה, והבאתם את עומר** ראשית קצירכם אל הכהן", ומשמע: תקצרו לכם קציר, ואחר כך תביאו עומר, ואם כן מותר לקצור קודם קצירת העומר.(22)

וכתיב בהמשך הפסוק "[והבאתם את עומר] **ראשית קצירכם אל הכהן**", ומזה משמע שיהא העומר ראשית הקציר ולא יקצרו לעצמם קודם לקצירת העומר —

הא כיצד יתקיימו שני מקראות אלו: פעמים שאתה קוצר ופעמים שאי אתה קוצר:

ממקום שאתה מביא [ראוי להביא] את העומר, משם **אי אתה קוצר**, אבל **ממקום שאי אתה מביא** — כגון בית השלחין, כדלקמן פה א — **אתה קוצר**.

וזה הוא הטעם ששנינו: קוצרין בית השלחים שבעמקים, וכפי שנתבאר במשנה.

ומקשינן: **אימא**, שמא ללמד בא הכתוב: **ממין שאתה מביא** עומר דהיינו ממין שעורים, **אי אתה קוצר; וממין שאי אתה מביא** — היינו שאר מיני הדגן — (23) **אתה קוצר**!?

ומשנינן: **ההוא לא מצית אמרת** [אי אתה יכול לומר כן] **מדרבי יוחנן**,(24) שלמד לעיל ע ב "ראשית ראשית" מחלה, לאסור קצירת חמשת מיני דגן כמו שהם מתחייבים בחלה.(25)

שנינו במשנה: **אנשי יריחו קוצרין ברצון חכמים, וגודשין שלא ברצון חכמים**, ולא מיחו בידם:

מאן שמעת ליה דאמר לשון "**מיחו**" ו"**לא**

היא, דלדעת משנתנו, הקרבת העומר בלבד דוחה את השבת, אבל קצירת העומר אינה דוחה את השבת, ולא כהמשנה בראש הפרק, שהיא סוברת: קצירה דוחה את השבת.

22. לשון **רש"י** הוא: דמשמע שיכול לקצור קודם **הבאת** העומר, וכתב הרש"ש שלשונו אינו בדקדוק, כי קודם הבאת העומר באמת מותר, רק קודם קצירת העומר הוא שאסור.

וצריך לומר, שמשמעות הכתוב היא, תקצרו לכם את קצירה ואחר כך תקצרו לשם עומר, שהרי אם כוונת הכתוב היא — וכאשר נראה בפשוטו — שתקצרו לכם קציר, וממה שקצרתם תביאו עומר, אם כן משמע שאין צריך קצירה לשמה, והרי מבואר במשנה שצריך לקצור לשם עומר.

23. לשון **רש"י** הוא: ממין שאי אתה מביא אתה קוצר, חטין וכוסמין **ושבולת שועל ושיפון**, ומבואר מדברי רש"י, שאם כי שבולת שועל ושיפון מין שעורים הם כמבואר לעיל ע א, מכל מקום אין מביאים מהם את העומר אלא ממין שעורים בלבד; **ראה בהגהות הרש"ש** כאן.

24. כן היא הגירסא לפנינו, וכן גרס ופירש רש"י; וה"שיטה מקובצת" הגיה "מדרבי יונתן"; וראה ברבינו גרשום שגרס רבי יונתן, והביא את הדרשה ד"ראשית ראשית", וכנראה גרס לעיל רבי יונתן ולא רבי יוחנן.

25. ראה מה שנתבאר בהערה שם.

מיחו״ הלוא **רבי יהודה** הוא שנשתמש בלשון זו בברייתא המובאת בסמוך, ובהכרח שהסיפא כרבי יהודה היא; ואם כן תיקשי רישא:

וכי **סבר רבי יהודה קצירה דאנשי יריחו ברצון חכמים הואי** [וכי סובר רבי יהודה שהקצירה היתה ברצון חכמים], **והא תניא** בברייתא שרבי מאיר הוא הסובר כן, אבל רבי יהודה נחלק וסובר שאף קצירתם שלא ברצון חכמים היה!?

דתניא: **ששה דברים עשו אנשי יריחו, שלשה** מהם **ברצון חכמים** היו עושים, **ושלשה שלא ברצון חכמים** היו עושים.

ואלו הם השלשה **שברצון חכמים** חכמים היו עושים:

א. **מרכיבין דקלים כל היום** של ערב פסח, ואפילו לאחר חצות היום שהוא אסור במלאכה, ומשום שהיו סוברים: מלאכת ההרכבה אינה מלאכה חשובה.

ב. **וכורכין את שמע**, כלומר, היו אומרים את הפסוק הראשון של שמע ברצף ולא היו מפסיקים ליתן ריוח בין תיבה לתיבה.[26]

וקוצרין את שדותיהם **לפני העומר**, וכמבואר במשנתנו שקצירתם ברצון חכמים היה.

כל אלו עשו **ברצון חכמים**.

ואלו השלשה **שלא ברצון חכמים** היו עושים:

א. אף **גודשין לפני העומר**, וכמבואר במשנתנו שהיו גודשים שלא ברצון חכמים.

ב. **ומתירין גמזיות של הקדש של חרוב ושל שקמה**, כלומר, חרוב ושקמה שהקדישו אבותיהם, היו הם מתירים ליהנות מן הגידולין שגדלו מהם.[27]

ג. **ופורצין פרצות בגנותיהן ובפרדסותיהן** [ביום חול] — כדי **להאכיל נשר** [פירות הנושרים] **לעניים בשני בצורת** אף **בשבתות ובימים טובים**, כי לא היו חוששים שמא יעלה ויתלוש,[28] **דברי רבי מאיר**.

אמר לו רבי יהודה: אם ברצון חכמים היו עושין את כל אלו, **יהו כל אדם עושין כן**!?

אלא אלו ואלו הששה שאתה אומר **עושין** היו אותם **שלא ברצון חכמים**; ומתוך הדברים שעשו אנשי יריחו — כפי שיפרטם רבי יהודה — היתה החלוקה באופן אחר:

ועל שלשה מיחו בידם, ועל שלשה לא מיחו בידם ואף שלא ברצון חכמים היו עושים.[29]

ואלו שלא מיחו בידם אף שלא ברצון חכמים היו עושים, [שנים מתוכם הם אלו שאמר עליהם רבי מאיר שברצון חכמים היו עושים, ומתוך השאר המנויים כאן, האחד

---

26. נתבאר על פי רש״י; וראה בזה בסוגיית הגמרא בפסחים נו א.

27. ראה הביאור בזה בגמרא פסחים נו ב.

28. ראה הביאור בזה בגמרא פסחים נו ב.

29. לשון הברייתא אינו בדקדוק כל כך, כי הלשון משמע שאותם שלשה דברים שהיה אומר עליהם רבי מאיר שברצון חכמים היו עושים, היה אומר עליהם רבי יהודה שלא מיחו בידם; והשלשה עליהם אמר רבי מאיר שלא ברצון

אמר עליו רבי מאיר שלא ברצון חכמים היו עושים, והאחד אמר עליו רבי מאיר שברצון חכמים היו עושים]:

א. **מרכיבין דקלים כל היום**, [שלא כדברי רבי מאיר, הסובר: אף ברצון חכמים היו עושים].

ב. **וכורכין את שמע**, [שלא כדברי רבי מאיר שאף ברצון חכמים היו עושים].

ג. **וקוצרין** לפני העומר, [שלא כדברי רבי מאיר שאף ברצון חכמים היו עושים] (30)

וגודשין לפני העומר, [דין זה העבירו רבי יהודה מן החלוקה השניה בדברי רבי מאיר, לחלוקה הראשונה בדבריו הוא, ואין בו מחלוקת דינית ביניהם]. (31)

ואלו השלשה **שאף מיחו בידם** [שנים מתוכם הם אלו שאמר רבי מאיר עליהם שלא ברצון חכמים היו עושים, והשלישי הוא דבר נוסף שלא הזכירו רבי מאיר, לאחר שהעביר רבי יהודה את הגדישה לחלוקה הראשונה]:

עא-ב א. **מתיירין גמזיות של הקדש של חרוב ושל שקמה,**

ב. **ופורצין פרצות בגנותיהן ובפרדסותיהן,**

כדי **להאכיל נשר לעניים בשני בצורת** ואפילו **בשבתות ובימים טובים.**

ג. **ונותנין פאה לירק** שאינו חייב מן הדין, ולא היה זה ברצון חכמים, משום שהיו העניים אוכלין אותה בטיבלה כשאר פאה, ואינו מן הדין, שהרי אינה פאה. (1)

ובכל אלו מיחו בידם.

והשתא תיקשי: "מאן קתני מיחו ולא מיחו", כלומר, מדקתני במשנתנו לענין גדישה לפני העומר "ולא מיחו בידם", הרי משמע שרבי יהודה היא, כי הוא זה שחילק במעשי אנשי יריחו שבחלקם מחו בהם חכמים ובחלקם לא, ואמר על גדישה שלא מיחו בהם חכמים; כי רבי מאיר הלוא לא נתייחס כלל לענין המחאה —

ואם כן תיקשי מה ששנינו ברישא: "קוצרין ברצון חכמים", כי לרבי יהודה אף קצירתם שלא ברצון חכמים היה!?

ומשנינן: **וליטעמיך** שאתה סבור: ברייתא זו אינה משובשת, ואכן אמר רבי יהודה שקוצרים היו שלא ברצון חכמים, הלוא תיקשי:

וכי **ששה** מעשים של אנשי יריחו היו,

חכמים היו עושים, אמר עליהם רבי יהודה שמיחו בידם; אך בברייתא מתבאר לפי רבי יהודה, שמעשי אנשי יריחו וחלוקתם היא באופן אחר.

30. למסקנת הגמרא "סמי מכאן קצירה", ואולם לפי סברת הגמרא בהוה אמינא, נחלקו רבי מאיר ורבי יהודה על קצירתם לפני העומר אם כדין היתה.

31. בגמרא לקמן מקשינן: אם כן לא "ששה דברים עשו אנשי יריחו", שהרי ארבעה יש בחלוקה זאת, ושלשה בחלוקה האחרת; והוא הדין שיכולה היתה הגמרא להקשות על הלשון "ועל שלשה לא מיחו בידם", וכן הוא באמת בגמרא פסחים נו ב.

1. ראה הביאור בזה בפסחים נו ב.

וכדקתני "ששה דברים עשו אנשי יריחו"!? והרי **שבעה** דברים **הוו** לדעת רבי יהודה, שהרי הוסיף בין אלו שלא מיחו בידם את הקצירה, ועוד לו שלשה שמיחו בידם, ואם כן שבעה הוו.

אלא סמי מכאן [הסר מדברי רבי יהודה שבברייתא] את **הקצירה**, ולדעת רבי יהודה אין הקצירה בכלל הששה כלל, ומשום שקצירתם ברצון חכמים היה, ואין נמנים בין הששה אלא אותם שלא ברצון חכמים היו עושים —

ואם כן משנתנו רבי יהודה היא כולה.

שנינו במשנה: **קוצר לשחת ומאכיל לבהמה**; אמר רבי יהודה אימתי בזמן שהתחיל עד שלא הביא שליש; רבי שמעון אומר: אף יקצור ויאכיל אף משהביא שליש:

הגמרא מביאה משנה הדנה בדיני פאה, ומפרשת הגמרא את המבואר שם על פי המבואר במשנתנו לענין עומר: **תנן התם**, שנינו במסכת פאה ב א:

ואלו מפסיקין שדה גדולה **לענין פאה**, שאם חצה אחד מאלו את השדה, הרי היא נחשבת כשתי שדות, וצריך ליתן פאה לכל אחת ואחת:

הנחל, **והשלולית** [של מי גשמים] —

ודרך היחיד [דרך רחבה ארבע אמות], **ודרך הרבים** [דרך רחבה שש עשרה אמות] —

ושביל הרבים [דרך צרה מאד,(2) והוא מקום הילוך רבים, ואינו כמו דרך שמהלכים שם עגלות וסוסים](3) **ושביל היחיד הקבוע**[ים] הן **בימות החמה** והן **בימות הגשמים**, שחצה אחד מאלו את השדה —

והבור [חלק מהשדה שאינו זרוע], **והניר** [חלק שאינו זרוע אלא חרוש בלבד], **וזרע אחר** [שונה] שנזרע בשדה הזרועה במין אחר.(4)

בכל אלו לא נחלקו תנאים, אבל בדין המבואר בהמשך המשנה נחלקו תנאים:

וקוצר לשחת, אם קצר חלק מתבואת השדה כשהיא שחת שלא נתבשלה כל צרכה — ואפילו קצרה בשביל אדם — (5) אף הוא **מפסיק** את השדה שמשני עבריו, ולכשתתבשל התבואה יתן מכל עבר פאה נפרדת; ובהמשך הסוגיא מתבאר, אם שחת זה עדיין לא הביא שליש או אף כשהביא שליש מגידולו —

דברי רבי מאיר.

וחכמים אומרים: קוצר לשחת **אין מפסיק**, **אלא אם כן** אף **חרש** שם והרי הוא כניר שהוא מפסיק, אבל כשלא חרש מחשיבים את קצירת השחת כתחילת קצירת השדה, ולכשתיגמר בישולה של כל התבואה ויקצרנה, הרי זה כגומר את קצירתו, ונותן פאה אחת על הכל.

---

2. **כתב הרע"ב**: שביל: זוטר טובא, דשקיל כרעא ומנח כרעא.

3. **על פי רשב"ם** בבבא בתרא נה א.

4. שיעור רוחב שלשת אלו, כתב הרע"ב בפאה שם: כדי שלשה תלמים של מענית המחרישה.

5. וכמתבאר בהמשך הגמרא, וראה בהערות שם.

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן:

רבי מאיר במסכת פאה, הסובר: קצירת שחת אינה חשובה קצירה, ומשמע: אפילו הביאה שליש, כל שלא נתבשלה כל צרכה — [6]

בשיטת רבי שמעון שבמשנתנו — **אמרה**, שאף הוא סובר: אין קצירת שחת חשובה קצירה, ואפילו קצרה לאחר שהביאה שליש —

דהרי אמר רבי שמעון במשנתנו: **יקצור** שחת קודם לעומר **ויאכיל, אף משהביאה** התבואה **שליש** —

אלמא קסבר רבי שמעון: **כל** קצירה **לשחת** — אפילו הביאה התבואה שליש, אלא שלא נתבשלה כל צרכה — **לאו קצירה היא** ולכן מותרת היא לפני העומר, והוא הדין שאין קצירת השחת חשובה כהתחלת קצירת השדה, וממילא היא מפסקת אפילו כשלא חרש.

יתיב רבה וקאמר לה להא שמעתא [ישב רבה וחזר על שמועה זו משמו של רבי יוחנן], **איתיביה רב אחא בר הונא לרבא** על דברי רבי יוחנן, הסובר: קצירה לשחת אפילו כשכבר הביאה התבואה שליש אינה חשובה קצירה לדעת רבי מאיר — ממה ששנינו בתוספתא דפאה:

אכלה חגב לחלק מתבואת השדה ואותו חלק חוצה את השדה, או שקרסמוה **נמלים**, או **שברתהו הרוח,** [7] **הכל מודים:**

אם **חרש** שם הרי הוא **מפסיק** בשדה ונעשו כשתי שדות, אבל אם **לא חרש, אינו מפסיק**, ומשום שתחילת קצירה היא ואפילו כשלא קצרה אדם.

והרי **הכל מודים** — **מאן**, מי הוא זה שהצרכה הברייתא לומר שהוא מודה בזה, הלוא **רבי מאיר** הוא, שנחלק בקוצר לשחת, וסובר: אין זו קצירה; ומודה בזה שהיא תחילת קצירה, ואינו מפסיק בלי חרישה.

והשתא תיקשי:

אי אמרת בשלמא: מתניתין דפאה — ששנינו: וקוצר לשחת מפסיק, דברי רבי מאיר — עוסקת רק **בשלא הביאה שליש, וברייתא** דפאה גבי אכלה חגב, ששנינו בה: **דחרש אין** [אכן הוא מפסיק] **לא חרש — לא** מפסיק, עוסקת **בשכבר הביאה שליש** —

הרי **שפיר** מבואר החילוק ביניהם, כי קצירת תבואה שלא הביאה שליש אינה חשובה תחילת קצירה ואפילו קצרה אדם, ולכן מפסיק; ואילו קצירת תבואה כשהביאה שליש חשובה קצירה אפילו כשלא נעשתה על ידי אדם,[8] ואינו מפסיק אלא אם כן חרש —

אלא אי אמרת כדבריך: **מתניתין** דפאה **נמי**

---

6. כן היא פשטות כוונת הגמרא, **ראה** בזה בהערות בהמשך הענין.

7. **רש"י פירש** את חילוק הלשון: **אכלה** חגב **קרסמוה** נמלים, דרך חגב לאכול מלמעלה, דרך נמלה לקרסם קנה השבולה מלמטה.

8. ולהשמיענו פרט זה נקטה הברייתא "אכלה חגב", "**קרן אורה**"; **וב**"**טהרת הקודש**" ביאר באופן אחר למה לא נקטה הברייתא בפשוטו,

[אפילו] **בשהביא שליש**, ומכל מקום סובר רבי מאיר: כל קצירת שחת לאו שמה קצירה; אם כן תיקשי:

השתא, **ומה התם** — "קוצר לשחת, מפסיק" — **דקצירה דאדם** היא, אדם הוא שקצרה ויותר סברא היא לומר שתחילת קצירה היא, מכל מקום **אמר רבי מאיר** קצירת שחת **לא שמה קצירה** —

הכא בברייתא גבי חגב ונמלים שלא נעשתה הקצירה על ידי אדם **לא כל שכן** שאם קצרוה כשהיא שחת שאין זו תחילת קצירה, ומן הדין שתהא השדה מופסקת!?(9)

אלא מכח קושיא זו מפרשת הגמרא את שיטת רבי מאיר באופן אחר:

רבי מאיר שאמר "וקוצר לשחת, מפסיק", והיינו דוקא כשלא הביאה שליש וכפי שנתבאר, לא בשיטת רבי שמעון אמרה, אלא אדרבה **בשיטת רבי יהודה** שבמשנתנו — **אמרה**, **דאמר** רבי יהודה במשנתנו:

אימתי מותר הוא לקצור שחת **בזמן שהתחיל עד שלא הביא שליש**, כי קצירת שחת בשלא הביאה שליש אינה חשובה קצירה, **אבל אם התחיל עד שהביא שליש**, **אסור**; ומשום שקצירת שחת חשובה קצירה אם כבר הביאה התבואה שליש —

ואף רבי מאיר — המחלק בקצירת שחת בין פחות משליש לשליש — כשיטת רבי יהודה אמרה.

ומקשינן עלה: **אימר דשמעת ליה לרבי יהודה** — דקצירת שחת כשלא הביאה התבואה שליש אינה קצירה — רק בכגון שקצר **לבהמה**, שבזה אנו עוסקים במשנתנו וכמו ששנינו "וקוצר לשחת ומאכיל לבהמה" —

אבל כשקצר שחת **לאדם** [לעשות ממנו קליות] וכאופן שדיבר בו רבי מאיר, **מי**

"הכל מודים בשהביאה שליש".

9. **הקשו התוספות**: והרי יש לומר, שהברייתא דקצירת חגב ונמלים עוסקת בתבואה שנתבשלה כל צרכה ועומדת היא ליקצר, ולכן קצירה היא אפילו כשנקצרה שלא על ידי אדם, אבל משנתנו עוסקת בתבואה שהביאה שליש ולא נתבשלה כל צרכה, ולכן אינה קצירה ואפילו על ידי אדם!? **וכתבו ליישב בשלשה אופנים**:

א. אם הברייתא עוסקת כשכבר נתבשלה כל צרכה, בזה לא היה מועיל אפילו אם חרש, ואילו בברייתא מבואר שאם חרש הרי זה מפסיק; ובהכרח שאף הברייתא עוסקת כשלא נתבשלה התבואה כל צרכה.

ב. אם הברייתא עוסקת בתבואה שנתבשלה כל צרכה, לא היתה צריכה הברייתא להשמיענו שאין זה הפסק אלא אם כן חרש, כי קצירת תבואה שנתבשלה כל צרכה — ואפילו שלא על ידי אדם ולא בשביל אדם — ודאי תחילת קצירה היא.

ג. אין לחלק בין הביא שליש לעומדת ליקצר.

וב"קרן אורה" תמה מאד על תירוצם השלישי: אם כן, לפי מאי דסלקא דעתין דרבי מאיר אפילו בהביא שליש קאמר דמפסיק, הוא הדין דאפילו עומדת ליקצר דמפסיק, וזה אי אפשר, דאם כן מאי קאמר רבי מאיר "וקוצר לשחת, מפסיק", הא אפילו בתבואה גמורה קאמר דמפסיק; ועוד, הא רבי מאיר אף בקוצר לאדם מיירי כדאמרינן בשמעתין, אם כן אמאי הוי הפסק, כיון דהוי קצירה כתיקנה; אלא על

שמעת ליה לרבי יהודה שלא תהא קצירת שחת חשובה קצירה!? (10)

דאם כן, שאם תאמר: רבי יהודה במשנתנו אינו מחלק בין קצירה לאדם לקצירה לבהמה, ונחלק בזה על תנא קמא שלא התיר

כרחך דוקא בהביא שליש קאמר, וגם זה מיקרי "קוצר לשחת", כיון דעדיין לא נגמרה, אבל אם נגמרה לגמרי, ודאי לא הוי הפסק.

ולכן כתב ליישב, דהא דלא מוקי לברייתא דאכלה חגב בעומדת ליקצר, דאם כן, מאי האי דקאמר "הכל מודים", פשיטא דרבי מאיר מודה בזה, דהא רבי מאיר לא אמר אלא "קוצר לשחת"; אבל אי איירי בהביאה שליש, הוי סלקא דעתין דזה גם כן בכלל "קוצר לשחת", כיון דלא נגמרה עדיין, קא משמע לן דרבי מאיר דוקא שחת קאמר, היינו שלא הביא שליש.

10. **א. כתב רש"י** להכריח שדברי רבי מאיר בפאה הם אף כשקצר לאדם, מדאמר "קוצר לשחת" ולא הזכיר בהמה, מה שאין כן במשנתנו.

וב"שפת אמת" כתב שזה דוחק, כי יש לומר שסתם קוצר לשחת לבהמה הוא —

ולכן פירש באופן אחר: כיון שרבי מאיר הלוא לא אמר שקצירת שחת אינה קצירה אלא אם כן לא הביאה התבואה שליש, אם כן בהכרח דהיינו אפילו לאדם, דאי לבהמה גם חכמים מודים דודאי לאו קצירה היא; וראה בהערה 14 אות א הוכחה לפירושו מדברי רש"י בפסחים כג א.

ב. הקשו התוספות: למה לא הקשתה כן הגמרא גם לעיל, לפי מה דסלקא דעתין דרבי מאיר בשיטת רבי שמעון אמרה!? [וראה ב"שיטה מקובצת" במשנה שהוא מבאר את דברי רבי שמעון שהוא מתיר אפילו לאדם, וכתב שכן מוכח בגמרא, ואפשר שכוונתו ליישב את קושיית התוספות]; ויישבו, דבאמת יש לומר שרבי שמעון מיירי אפילו לאדם, כי על זה לא תיקשי: אם כן תלתא תנאי הוו.

וב"שפת אמת" תמה: האיך אפשר לומר שרבי שמעון אמר אפילו לאדם, והרי לשונו הוא "יקצור **ויאכיל**"!?

ולכן יישב את קושייתם באופן אחר, ועל פי מה שנתבאר באות א, שהכרח הגמרא לפרש את דברי רבי מאיר אפילו לאדם, הוא רק משום שהכריחה הגמרא בדעת רבי מאיר, שאף הוא לא אמר אלא כשלא הביאה התבואה שליש, ובהכרח לומר שאף לאדם אינה קצירה לדעתו, כי קצירת שחת שלא הביאה שליש — שאינה ראויה עדיין לקציר — ולבהמה, בזה אפילו חכמים מודים; אבל לפי מה דסלקא דעתין שלרבי מאיר קצירת שחת אפילו כשהביאה שליש אינה קצירה, אם כן יש לפרש את דבריו כשאר קצירת שחת שהיא לבהמה, וחכמים שנחלקו עליו הלכו בשיטת רבי יהודה, שקצירת שחת בתבואה שהביאה שליש אפילו לבהמה חשובה קצירה; ואם כן שפיר אמרינן, דבשיטת רבי שמעון אמרה.

ג. הרע"ב בפאה פירש את דברי רבי מאיר: דקסבר כל לשחת לאו קצירה היא, דלא חשבינן לה אתחלתא דקצירה; שחת: תבואה שלא הביאה שליש, וקוצרים אותה להאכיל לבהמות.

ורבי עקיבא איגר בגליונו תמה עליו: דהא במנחות אמרינן להדיא, דעל כרחך רבי מאיר לאו בשיטת רבי יהודה אמרה, דאימר דשמעת ליה לרבי יהודה לבהמה, אבל לאדם מי שמעת ליה; ופירש רש"י שם: ורבי מאיר אפילו בקוצר לאדם, מדלא קתני "והקוצר לבהמה"; **וב"תפארת ישראל"** הביא מתשובת **רבי עקיבא איגר** אליו בענין זה, שכתב: וחידוש ראיתי כעת, שהאיש אלקי הגאון מהר"א ווילנא זצ"ל

אלא קצירת שחת לבהמה — [11]

הרי **הוו להו** במשנתנו **תלתא תנאי** [שלש שיטות תנאים] —

א. תנא קמא לא התיר קצירת שחת אלא כשקוצרה על מנת להאכיל לבהמה, וכמו ששנינו: "קוצר לשחת ומאכיל לבהמה".

ב. רבי יהודה מתיר — לדבריך — קצירת שחת אפילו לאדם, ובלבד שלא הביאה התבואה שליש.

ג. רבי שמעון מתיר קצירת שחת ואפילו לאדם [12] ואפילו משהביאה שליש.

והרי קיימא לן: כל מקום ששנה רבי יהודה "אימתי" אינו אלא לפרש, ולא לחלוק עם תנא קמא. [13]

ובהכרח דכשם שלתנא קמא לא הותרה קצירת שחת אלא לבהמה, אף לרבי יהודה כן, ואם כן קצירת שחת לאדם שאינה קצירה כדברי רבי מאיר בפאה, זאת לא תשמע מרבי יהודה, ואיך נאמר: רבי מאיר בשיטת רבי יהודה אמרה!? [14]

אלא כי אתא רב דימי, אמר: רבי מאיר —

בספרו "**שנות אליהו**", כתב גם כן כהר"ב ובמפורש יותר, וז"ל: כיון שקצר לבהמה ולא לאדם, לפיכך מפסיק.

וב"תפארת ישראל" שם כתב, דבירושלמי מבואר, דבאמת רבי מאיר בשיטת רבי יהודה אמרה, וכדי שלא תיקשי קושיית הגמרא כאן על זה, צריך לומר, שאף רבי מאיר עוסק רק בקצירה לבהמה; והם הלכו בשיטת הירושלמי.

11. לכאורה אין מובן מאי סלקא דעתין לפרש בדברי רבי יהודה דהיינו אפילו לאדם, והיכן יש רמז בדברי רבי יהודה שהוא חולק בזה על תנא קמא!?

ואפשר, דהכי קאמר: שמא, כל שלא הביאה התבואה שליש סברא היא שאינה קצירה ואפילו לאדם, ומה שאמרו: רבי מאיר בשיטת רבי יהודה אמרה, היינו רק לענין שאם הביאה שליש חשובה היא קצירה אפילו לבהמה; ודוחה הגמרא, שרבי יהודה סובר לא כן, אלא דוקא קצירה לבהמה אינה קצירה ואפילו כשלא הביאה שליש.

12. **נתבאר על פי רש"י**, ולכאורה מוכרח מכאן כדברי ה"שיטה מקובצת" שרבי שמעון אמר אפילו לאדם.

13. **נתבאר על פי רש"י; וראה מה שביאר הרש"ש**, למה לא פירש רש"י כפשטות לשון הגמרא, שההוכחה היא משום דלא משמע לגמרא שיש כאן שלש שיטות תנאים; [ומיהו לא נתבאר עדיין, כיון שההוכחה היא ממה שאמר רבי יהודה "אימתי", למה הזכירה הגמרא דהוה תלתא תנאי].

14. **א.** איתא **בפסחים כג א**, גבי מה שאמר רבי אבהו שם כא ב: כל מקום שנאמר "לא יאכל", "לא תאכל", "לא תאכלו", אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה: והרי חדש, דרחמנא אמר "ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה", ותנן: קוצר לשחת ומאכיל לבהמה; והיינו, דכיון דמאכיל חדש לבהמה, הרי מוכח שחדש מותר בהנאה.

ופירש רש"י שם: "קוצר לשחת: אף על גב דכתיב "עומר ראשית קצירכם אל הכהן", דמשמע דאסור לקצור לפני העומר, מותר לקצור לשחת כשהוא עשב דלאו קציר הוא; ומאכיל לבהמה: אף חיטין גמורים על ידי קיטוף; מכל מקום [מוכח] חדש מותר בהנאה.

ומבואר, דרש״י שם אינו מפרש כמו שפירש כאן ד״קוצר לשחת ומאכיל לבהמה״ הוא דבר אחד, אלא שני דינים הם; ומיהו בהכרח צריך לומר, ד״קוצר לשחת״ היינו נמי להאכיל לבהמה, וכאשר מבואר בסוגייתנו בהדיא, שלא התיר תנא קמא אלא להאכיל לבהמה.

והנה בסוגייתנו מבואר, דממשנתנו לא משמע אלא קוצר לבהמה, ואילו מהמשנה בפאה משמע אפילו לאדם; ורש״י כאן פירש את החילוק, משום שכאן שנינו ״ומאכיל לבהמה״ ובפאה שנינו סתם ״קוצר לשחת״; ולדברי **רש״י שם**, שאף במשנתנו לא שנינו אלא ״קוצר לשחת״, ו״ומאכיל לבהמה״ הוא דין בפני עצמו, צריך לפרש כמו שפירש **השפת אמת** [הובא בהערה 9], שהחילוק הוא, משום שבאמת סתם ״קוצר לשחת״ משמע שהוא מאכיל לבהמה, ובמשנה בפאה מתוך הכרח סוברת הגמרא דהיינו אפילו לאדם, ומשום שבקצירת שחת שלא הביאה שליש לבהמה, אפילו חכמים היו מודים.

ב. הוקשה **לתוספות בפסחים שם**, כיון דמוכח מסוגייתנו שאף ״קוצר לשחת״ היינו במאכיל לבהמה, אם כן בפשוטו משמע ד״קוצר לשחת ומאכיל לבהמה״ הוא דין אחד, ואם כן לא מצינו במשנתנו אלא שמותר להאכיל שחת לבהמה, ומזה הרי אין להוכיח שחדש מותר בהנאה, דבתבואה שלא הביאה שליש אין כלל איסור חדש!?

וכתבו לפרש בתירוצם הראשון, דמשמע לגמרא, ש״ומאכיל לבהמה״ אינו דין אחד עם עם ״וקוצר לשחת״, אלא הוא דין נוסף, דהיינו האכלת חיטים גמורים לבהמה על ידי קיטוף, וכפירוש הקונטרס.

ובתירוצם השני כתבו, דבאמת ״קוצר לשחת ומאכיל לבהמה״ הוא דין אחד, אלא שכוונת הגמרא להוכיח מרבי שמעון שהוא מתיר אפילו בהבאת שליש; וכאן כתבו התוספות, שהגמרא סומכת על המשך המשנה בדברי רבי יהודה, שאם התחיל לקצור כשלא הביא שליש מותר להמשיך אפילו כשהביא שליש ולהאכיל לבהמה.

ג. האחרונים — ראה ״קרן אורה״ ו״שפת אמת״ בסוגיין, ו״מנחת חינוך״ מצוה שב, ועוד — **נתקשו בדברי התוספות שם**, מנין להם שחדש אינו אסור אלא בשהביאה התבואה שליש; ומכל מקום בפשוטו, **אף מדברי רש״י משמע** לכאורה כן, שאם לא כן מה הכריחו לידחק בביאור המשנה; [וראה סוגיית הגמרא לעיל סט ב גבי שבולת שלא הביאה שליש ששתלה, בהערות שם על דברי רש״י].

ומיהו יש לומר [וראה ״שפת אמת״ כאן], שהכריח את רש״י לפרש כן מטעם אחר, ומשום שאם כפשוטו, מנין שמאכיל הוא לבהמה מיד, שמא קוצר ומאכיל לבהמה לאחר הבאת העומר, ואין ראיה שחדש מותר בהנאה; ומזה מוכרח ש״ומאכיל לבהמה״ הוא דין העומד בפני עצמו ואף שלא בקצירת שחת, ובהכרח הכוונה היא שמאכיל לבהמה מיד, שאם תפרש שהוא כמו ״ולהאכיל לבהמה״, אם כן משמע דקאי על ״**קוצר**״, וכאילו אמר ״קוצר להאכיל לבהמה״, וזה פשיטא ליה לרש״י שאף לבהמה אין מותר אלא על ידי קיטוף.

ד. יש לעיין בדברי **רש״י ותוספות** שם: הרי קצירה על ידי קיטוף מותרת אפילו לאדם, כדמוכח לעיל סח א גבי שוקי ירושלים שהיו מלאים בקמח קלי שנקצר על ידי קיטוף!? אך ראה ב״שאגת אריה״ דיני חדש סימן י, שכתב על סוגיית הגמרא לעיל ״אומר אני דלאו דברי הכל היא, אלא דבר זה תליא בפלוגתא דתנאי״, ראה שם; וגם הרמב״ם לא הזכיר היתר קצירה על ידי קיטוף, וכמו שהעיר ב״מנחת חינוך״ מצוה שב.

ה. מבואר מכל סוגייתנו, שדין קצירת שחת לענין עומר ודין קצירת שחת לענין הפסקה בפאה דין אחד להם —

הסובר: קצירת שחת שלא הביאה שליש אפילו לאדם לא הוי קצירה — **בשיטת רבי עקיבא רבו, אמר**[ה], **דאמר** רבי עקיבא: **אף לאדם נמי לא הויא** קצירת שחת **קצירה** כשלא הביאה שליש.

דתנן במסכת פאה:

המנמר מקצת שדהו [קוצר שורות לסירוגין, קוצר אחת ומניח אחת, ושוב קוצר] **ושייר בו קלחים לחים**, כלומר, ומה שלא קצר הם קלחים לחים שלא בישלו כל צרכן.(15)

רבי עקיבא אומר: הרי זה נותן **פיאה מכל אחד ואחד** [מכל שורה ושורה] מהשורות שיקצור.

וחכמים אומרים: מאחד על הכל —

ואמר רב יהודה אמר שמואל:

לא חייב רבי עקיבא אלא במנמר לקליות, היינו שקוצר תבואה שלא הביאה שליש לאדם לעשות ממנה קליות, **אבל במנמר לאוצר**, כלומר שקוצר תבואה שהביאה שליש(16) כדי לאוצרה ולייישנה — **לא**.

הרי למדנו מדברי רבי עקיבא, שכל קצירת שחת כשלא הביאה התבואה שליש ואפילו כשקוצרה לאדם אינה קצירה, ולכך נותן הוא שתי פיאות.

ומקשינן על מה דאמרינן "רבי מאיר בשיטת רבי עקיבא רבו אמרה": **איני!?**

והא כי אתא רבין אמר רבי יוחנן שלא כדברי שמואל:

מחייב היה רבי עקיבא, אף במנמר לאוצר שהיא תבואה שהביאה שליש; ואם כן אין דברי רבי מאיר — המחלק בין הביאה שליש ללא הביאה שליש — כרבי עקיבא!?

ומשנינן: **סבר לה** רבי מאיר **כוותיה** דרבי עקיבא **בחדא** בלא הביאה שליש, שאפילו לאדם אינה קצירה, **ופליג עליה בחדא** בהביאה שליש, שרבי עקיבא אף בזו סובר שאינה קצירה, ונחלק עליו רבי מאיר בזה שאפילו לבהמה ועל ידי בהמה הוי קצירה.(1) עב-א

---

15. **ביאר רש"י**, דלכך אמר רבי עקיבא ששייר בו קלחים לחים, משום שאם היו אלו קלחים שנתבשלו כל צרכן וראויים לקצירה, ודאי שהנימור היה נחשב כתחילת קצירה.

16. **כן פירשו תוספות ורבינו גרשום**; ואולם רש"י פירש: דמנמר לקליות היינו כשלא הביאה שליש, ואילו מנמר לאוצר, היינו כשבישל כל צרכו, וכן פירש הר"ש במשנה דפאה שם; ולפי זה החילוק אינו בין לא הביאה שליש להביאה שליש וכשיטת רבי מאיר, אלא בין לא הביאה שליש לנתבשלה כל צרכו, אבל בהביאה שליש לא שמענו; ובהכרח צריך לומר, שאין הגמרא מביאה מדברי רבי עקיבא אלא לענין תבואה שלא הביאה שליש, שאפילו כשקוצרה לאדם אינה קצירה, ולא לענין החילוק שחילק רבי מאיר בין פחות משליש ליותר משליש; ובפרט, דלענין חילוק זה שפיר קיימינן דרבי מאיר בשיטת רבי יהודה אמרה, כי בתבואה שהביאה שליש שהיא קצירה ואפילו לבהמה, זאת אכן שמענו מרבי יהודה, ורק לענין תבואה שלא הביאה שליש שאפילו לאדם אינה קצירה זאת לא שמענו מרבי יהודה, ולזה הביאה הגמרא שרבי עקיבא סובר כן.

1. **א. לפי רש"י** המפרש דמנמר לאוצר היינו

שנינו במשנה: **קוצרין מפני הנטיעות, ומפני בית האבל, ומפני בית המדרש:**

מאי טעמא קוצרים מפני בית האבל ומפני בית המדרש? (2)

משום ש"ראשית **קצירכם**" **אמר רחמנא**, שלא יהא קציר שלכם קודם לעומר, **ולא קציר מצוה** שהוא מותר לפני העומר.

שנינו במשנה: **ולא יעשה אותן כריכות, אלא מניחן צבתים:**

מאי טעמא לא יעשה אותן כריכות?

דכל **כמה דאפשר לא טרחינן** [אין טורחים], שהרי אין צורך לו בעשיית הכריכות. (3)

שנינו במשנה: **מצות העומר להביא מן הקמה**, לא מצא מן הקמה יביא מן העמרים; מצותו לבוא מן הלח, לא מצא יביא מן היבש; מצותו לקצור בלילה, ואם נקצר ביום כשר, ודוחה את השבת:

תנו רבנן:

כתיב: "**ואם תקריב מנחת בכורים** לה'", **ומה תלמוד לומר** כאן "תקריב" והרי כבר נאמר "תקריב" בהמשך הכתוב: "אביב קלוי באש גרש כרמל תקריב את מנחת אלהיך":

לפי שמצות העומר להביא מן הקמה, שהרי נאמר [דברים טז ט]: "מהחל חרמש בקמה [משנקצר העומר שהוא ראשית קציר] תחל לספור שבעה שבועות", **מנין, שאם לא מצא מן הקמה** לקצור ממנה לשם עומר, **שיביא מן העומרין** שנקצרו שלא לשם העומר — (4)

תלמוד לומר "**תקריב**".

תבואה שבישלה כל צרכה, יש לתמוה: הרי אם תבואה שבישלה כל צרכה היא וקוצרה לאדם, הרי ודאי תחילת קצירה היא, ואיך אמר רבי עקיבא דאפילו במנמר לאוצר אינה חשובה קצירה, וכבר העיר בזה **הקרן אורה** [וכעין זה תמה ב"קרן אורה" על התוספות, כמבואר בהערה לעיל].

וב"טהרת הקודש" כתב: אף על גב דזה ודאי קצירה היא, צריך לומר דסבירא ליה לרבי עקיבא, כל שלא היתה התחלת קצירתו אדעתא שיקצור כל שדהו, כגון הכא ששאר הקלחים עדיין היו לחים, לכך הוי הפסק, וצריך ליתן פאה אחר כך מכל קלח וקלח —

מיהו קשה קצת לפי זה, מאי קאמר "סבר ליה כוותיה בחדא", דהיינו בלא הביאה שליש, שאפילו לאדם לאו קצירה היא, הא מדברי רבי עקיבא אין זה מבואר כלל, דאפשר דסבירא ליה דשפיר קצירה מיקרי כשקצרו לאדם, ואפילו הכי מפסיק מדלא עדיף ממנמר לאוצר, ויש ליישב; [וראה גם בכתבים המיוחסים לגרי"ז].

ב. ראה ב"שנות אליהו" בפאה שם ביאור שיטת רבי עקיבא, ולפי זה צריך תלמוד לבאר את סוגייתנו.

2. **כתב רש"י**: שלפי הפירוש השני שפירש במשנה, שקוצרין מפני הנטיעות משום כלאים, קאי "מאי טעמא" גם על קוצרין מפני הנטיעות.

3. ביאור טעם זה נתבאר בהערה על המשנה.

4. ראה מה שנתבאר בהערות שבמשנה בגדר דין זה, אם הוא משום "מצות קצירה" או משום "קצירה לשמה".

דבר אחר, כלומר, ועוד דין אנו לומדים מיתור "**תקריב**":[5]

לפי שמצוה להביא מן הלח, ומשום שנאמר "כרמל תקריב", **ומנין שאם לא מצא מן הלח, יביא מן היבש, תלמוד לומר "תקריב"**.

דבר אחר, כלומר, ועוד דין אחר אנו לומדים מ"תקריב":

לפי שמצותו לקצור בלילה וכמבואר לעיל סו א, **מנין שאם נקצר ביום כשר**,[6] **ודוחה את השבת**[7] — **תלמוד לומר: "תקריב"**.

ולמדנו מתיבת "תקריב" את כל אלו:

תקריב כל שהוא, ואפילו מן העמרים.

תקריב מכל מקום, ואפילו מן הרחוק לירושלים שאינו לח, כי עד שיביאנו לירושלים יתיבש בדרך.

---

5. תיבת "תקריב" כאן מיותרת לכאורה, שהרי מסיימת הברייתא "תלמוד לומר "תקריב".

6. **א.** בספרים שלפנינו איתא כאן "תלמוד לומר תקריב", והוא הושם בסוגריים, וגם ה"שיטה מקובצת" מחקו.

ב. הקשה ב"קרן אורה" כאן על המשנה והברייתא, כיון שכבר ידענו שאם לא מצא מן הקמה יביא מן העומרים, אלמא דקצירה בלילה לא מעכב, ואם כן למה צריך לומר, דנקצר ביום כשר!?

וב"שפת אמת" [בדבריו על המשנה] הקשה אף הוא: אין מובן תרתי למה לי, דהא מן העומרים פירוש גם כן שנקצר שלא לשם מצוה, ואפילו אי נקצר בלילה, כיון דשלא לשם מצוה היא, הוי כמו נקצר ביום!? וביאור דבריו: לכאורה קושיית ה"קרן אורה" לא קשה, כי שמא אף שמן העמרים כשר, מכל מקום צריך שתיקצר התבואה בלילה, ומה ששנינו דמן העמרים כשר היינו בנקצרה בלילה; ולזה ביאר ה"שפת אמת", שבקצירה שלא נעשית בשביל העומר כלל, אין שייך שיהיה בה חילוק בין נקצרה בלילה לנקצרה ביום, [וכמו דבנקצרה מאליה אין שייך חילוק בזה]; וממילא שמענו דקצירה ביום כשירה.

וב"קרן אורה" תירץ: אף על גב דאם נקצר קודם הפסח, כשר; מכל מקום הוה אמינא דנקצר ביום שלאחריו, פסול, דבעינן "תמימות" שיהיה קציר בלילה; דמכאן ילפינן לה לעיל סו א; [ולכאורה לפי סגנון קושיית ה"שפת אמת" וכפי שנתבארה לעיל, אין מקום לישוב ה"קרן אורה", דלמה ייפסל כשנקצר ביום, והרי כיון שאפילו אם נקצרה שלא בשביל העומר כלל כשירה, שוב אין מקום לחלק מתי נקצרה; ואפשר שהקפידה התורה שיהא העומר מוכן מבעוד ליל; וראה "שפת אמת" כאן שכתב אף הוא כדברי ה"קרן אורה"].

וב"שפת אמת" [בדבריו על המשנה] כתב ליישב: ד"נקצר ביום כשר", בא לומר דגם מצות קצירה קיים; וכעין זה בכתבים המיוחסים לגרי"ז [בדבריו על הברייתא]. וראה ב"שפת אמת" שם — בד"ה במשנה ובד"ה ועפ"ז — הנפקא מינה למעשה במה שקיים מצות הקצירה, ומה שהקשה בסוף דבריו על פירוש זה; וראה עוד בהערה במשנה, מה שיש לדון בכל ענין "מצות קצירה"; וראה עוד בכל זה בהערות על הסוגיא דלקמן.

7. ראה **בתוספות** מה שכתבו לפרש, אם הכוונה היא להקרבה שהיא דוחה את השבת או לקצירה; וביאור ענין זה תלוי בסוגיא דלקמן, וכמבואר בדבריהם.

תקריב, ואפילו בשבת.(8)

תקריב, ואפילו בטומאה.

שנינו במשנה: **ואם נקצר ביום, כשר:**

ומקשינן: **והתנן** במגילה כ ב: כל היום כשר לקריאת המגילה ולקריאת ההלל ולתקיעת שופר, ולטהרת המצורע —

כל הלילה כשר לקצירת העומר, ולהקטיר חלבים ואברים של הקרבנות שהוקרבו ביום והקטירם על המזבח ופקעו ממנו, שהוא מחזירם כל הלילה.(9)

זה הכלל: דבר שמצותו ביום, הרי הוא **כשר כל היום; דבר שמצותו בלילה,** הרי הוא **כשר כל הלילה.**

הרי דקתני **לילה דומיא דיום,** כלומר, מה שאמרה המשנה שמצותן כל הלילה, הוא דומיא למה שאמרה המשנה דמצוותן כל היום —

מה יום — בלילה לא; אף דלילה — ביום נמי לא [כמו: נמי ביום לא]; הרי למדנו שקצירת העומר מצותה בלילה ולא ביום!?(10)

אמר רבה: לא קשיא:

---

8. ואילו "תקריב אפילו ביום" לא חזר התנא, וראה בזה ב"טהרת הקודש".

9. **כן פירש רש"י** כאן; **והרע"ב במגילה** שם פירש: מותרי תמיד של בין הערביים, דכתיב בהו היא העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה; וראה מה שכתבו כאן האחרונים על דברי רש"י.

10. **א. הקשו התוספות:** הרי לענין הקטר חלבים ואברים מה שאנו מדייקים מלשון המשנה: ביום לא, אינו אלא לענין היום שלאחר הלילה, אבל היום שלפניו שהוא יום השחיטה, הרי כשר הוא להקטר חלבים, ואם כן יש לומר ד"נקצר ביום כשר" היינו קודם טז, אבל באמת אם נקצר ביום טז אינו כשר!?

ותירצו: "דלענין קצירה לא שייך לחלק בין יום שלפניו ליום שלאחריו, כדילפינן בריש פירקין קצירה וספירה בלילה".

והנה בהערה 6 נתבארו שני ביאורים בהא ד"ואם נקצר ביום כשר" מאחר שכבר ידענו כן ממה שהעומר בא בדיעבד מן העמרים; [וכן יש לתמוה על שהעמידה הגמרא את קושייתה על "ואם נקצר ביום כשר", ולא על הבבא הקודמת שהעומר כשר מן העמרים]:

לדעת **ה"קרן אורה"** עיקר החידוש הוא שאם נקצר ביום טז כשר, כיון שאין מן הקצירה ועד שבועות שבע שבועות תמימות; ולדעת **השפת אמת** כוונת המשנה להשמיענו שאם נקצר ביום אף קיים מצות קצירה; **והעיר בקרן אורה** [ראה בעמוד ב בד"ה תוס'], שלפי פירושו אין מקום לקושיית התוספות, [וגם תירוצם סותר את דבריו].

ב. הקשה **בשפת אמ"**: לפי פשוטו, ד"אם נקצר ביום כשר" היינו שהקרבן כשר, אם כן, נהי דנקצר ביום כשר לעומר, מכל מקום יש לומר דמצות קצירתו בלילה נתבטל, והוי שפיר דומיא דיום — דהיינו זריקה — דאי עביד בלילה הזריקה פסול, וכמו כן אם נקצר ביום פסול הקצירה ובטל המצוה, אבל כשר עדיין לעומר!?

ויישב על פי שיטתו: דכוונת הגמרא היא, שממשנתנו הרי מוכח שאף מצות קצירה קיים, שאם לא כן לא היה צריך התנא להשמיענו

הא — דשנינו במשנתנו: נקצר ביום כשר — **רבי** היא.

והא — דתנן במגילה: שאם נקצר ביום אינו כשר — **רבי אלעזר ברבי שמעון** היא; **דתניא:**(11)

היה עומד ומקריב מנחת העומר, ונטמאת בידו, אם יש אחרת להקריב, **אומר לו "הבא אחרת תחתיה".**(12)

ואם לאו, שאין מנחה אחרת, **אומר לו "הוי פקח ושתוק", דברי רבי.**

רבי אלעזר ברבי שמעון אומר:

בין כך ובין כך שיש לו ובין שאין לו אחרת, **אומר לו "הוי פקח ושתוק"**, ומשום שאינו יכול להקריב את המנחה האחרת שלא נקצרה בלילה כמצותה, **שכל העומר שנקצר שלא כמצותו** בליל טז בניסן, הרי הוא **פסול**, ואם כן הרי אינו יכול להביא מנחה אחרת לעומר, וממילא יקריב בטומאה וישתוק —

הרי מבואר: אין מנחת העומר כשירה אלא אם נקצרה בליל טז בניסן, אבל אם לא נקצרה בו הרי היא פסולה, וכדעתו היא דעת המשנה במגילה הפוסלת קצירת העומר ביום.(13)

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן:

דנקצר ביום כשר, וכפי שנתבאר; ועל זה מקשה הגמרא, הרי מן המשנה במגילה מוכח שמצות קצירה לא קיים; ומיהו ראה שם בסוף דבריו שנשאר בצ"ע בזה.

11. **כתבו התוספות במגילה** כ ב: אומר רבינו תם, שאם שכח לברך [ספירת העומר] בלילה לא יברך ביום, כדמשמע האי סתמא דמתניתין, דנהי דאיכא סתמא במנחות דתני נקצר ביום כשר בדיעבד, מכל מקום סתמא דהכא עדיפא, דהא קתני לה גבי הלכתא פסיקתא דדינא; ועוד כתבו שם, דיש לומר דספירה גרע מקצירה כי שנה עליו הכתוב לעכב, ראה שם.

12. **ברש"י** לפי הגירסא שלפנינו מבואר הטעם, כי אף על פי שהעומר דוחה את הטומאה, [כדלעיל: "תקריב ואפילו בטומאה"], מכל מקום יקריב אחרת, שלא יאמרו: מותר להקריב מנחה טמאה ואפילו של יחיד; **ובמנחת חינוך** [שב ט ד"ה ומדי עברי] כתב על זה: נראה מדבריו, דמאי דמביאין אחרת תחתיה, הוא גזירה דרבנן שלא יאמרו, ובאמת הוא תמוה, דביומא ז א מבואר להדיא הטעם משום משום דטומאה דחויה היא בציבור, [ואפילו למאן דאמר טומאה הותרה בציבור, מודה בעומר שטומאה דחויה היא בציבור כיון שהשיריים נאכלים]; וראה שם מה שכתב בזה.

אולם ב"שיטה מקובצת" ב"צאן קדשים" וב"טהרת הקודש" הגיהו דברי רש"י, ומה שכתב קאי על מה דאמרינן "הוי פקח ושתוק", ולסיבת השתיקה נתן רש"י טעם זה.

13. לשון **רש"י** הוא "אם יש אחרת **אפילו במחובר** אומרים לו הבא אחרת תחתיה, וקוצרין וטוחנין אותה ביום", וצריך ביאור: מה היה צריך לתוספת זו!?

ומשמעות דבריו לכאורה היא כמו ה"**קרן אורה**" המובא בהערה לעיל, שהרי לפי דבריו עיקר חידוש משנתנו שאם נקצר ביום כשר, היינו דוקא ביום טז בניסן; ועל זה אמרינן "הא רבי", ולזה כתב רש"י, דמה שאמר רבי הבא אחרת תחתיה היינו אפילו אם אין מנחה אחרת

רבי אלעזר ברבי שמעון הסובר, שאין מנחת העומר כשירה אלא אם נקצרה בליל טז בניסן, **בשיטת רבי עקיבא רבו של אביו** [רבי שמעון](14) — **אמרה! דתנן** בשבת קל א:

ועוד אמר רבי אליעזר: כורתים עצים [בשבת] לעשות פחמין לעשות כלי ברזל [כדי למול בו את התינוק, [ומשום דכשם שהמילה עצמה דוחה את השבת, כך מכשיריה דוחין את השבת, ואף אם מכשירים אלו היו יכולים להיעשות מערב שבת]; ורבי עקיבא חולק, כי: **כלל אמר רבי עקיבא**:

"כל מלאכה שאפשר לו לעשותה מערב שבת, אינה דוחה את השבת, שאי אפשר לעשותה מערב שבת, דוחה את השבת".(15)

וסבר עוד רבי אלעזר ברבי שמעון **כרבי ישמעאל, דאמר: קצירת העומר מצוה**, כלומר, סבר כרבי ישמעאל הדורש מן הכתוב שקצירת העומר — שהיא מצוה — הרי היא דוחה את השבת; **וכדתנן** במסכת שביעית א ד:

רבי ישמעאל אומר: כתיב גבי שבת "בחריש ובקציר תשבות" ולמדנו: **מה חריש**, שאמרה תורה לשבות הימנו, היינו חריש של **רשות** שהרי אין לך חריש של מצוה, **אף קציר** שאמרה תורה לשבות הימנו היינו דוקא בקציר של **רשות; יצא קציר העומר**(16) שאין אתה צריך לשבות הימנו כיון **שהיא מצוה**.(17)

ולפי מה שסובר רבי אלעזר ברבי שמעון

קצורה, וצריך לקצור ביום, ומזה שמענו ד"נקצר ביום, כשר";

וגם **רבינו גרשום** כתב על דברי רבי שמעון בן אלעזר: כלומר, מוטב שיביא בטומאה משיקצור אחר **ביום**; ומזה היה משמע, שעד כאן לא נחלקו אלא ביום טז, אבל קודם לו לכולי עלמא כשר; אלא שמהמשך הסוגיא הרי מוכח בהדיא שאף קודם ליום טז פסל רבי אלעזר ברבי שמעון, וכפי שיבואר בהמשך הסוגיא בהערות בשם ה"קרן אורה"; ולפי זה לשון רבינו גרשום צ"ע.

14. כלומר, לכן סובר היה כרבי עקיבא, משום שבנו ותלמידו של אביו היה, ואביו תלמידו של רבי עקיבא; כן נראה לכאורה, וראה עוד בהמשך הענין בפרט זה.

15. מן הסוגיא כאן נראה, דהכי פירושו: כל מלאכה במצוה שביסודה דוחה היא את השבת, בין מלאכה שהיא עצמה מן המצוה, בין אם היא מכשירי מצוה, אם יכול לעשותה מערב שבת אינה דוחה את השבת, ואם אינה יכולה להיעשות אלא בשבת, הרי היא דוחה את השבת.

16. ראה לשון **רש"י** בשבת קלא א על המבואר שם דמכשירי העומר דוחים את השבת, שכתב: מכשיריה: דהיינו **קצירה, טחינה והרקדה** שלה דוחין את השבת, כדאמרינן במנחות "בחריש ובקציר תשבות" מה חריש רשות אף קציר רשות, יצא קצירת העומר שהיא מצוה; ומבואר מדבריו, שהלימוד אינו דוקא על קצירה, שהיא מצוה — לפי דעת האחרונים — משום שנאמר "וקצרתם את קצירה", אלא הלימוד הוא על כל מכשירי מצות העומר שצריך לעשותם דוקא בלילה, שהם דוחים את השבת.

17. **א.** בגמרא במכות ח ב, מתבאר, למה לא תיחשב גם חרישה בשביל העומר כחרישת

כרבי עקיבא, מוכרח הוא ממה שהשמיענו הכתוב שקציר העומר דוחה את השבת, שאין העומר כשר אם נקצר שלא כמצותו בליל טז, שהרי:

ואי סלקא דעתך, נקצר שלא כמצותו, כשר, אמאי דחי קצירת העומר את ה**שבת, נקצריה מערב שבת,**[18] שהרי אף אם יקצרנו שלא כמצותו יהיה כשר העומר, והרי זה בכלל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת שאינה דוחה את השבת!?[19]

אלא מדדחי קצירת העומר את **השבת, שמע מינה:** מלאכה שאי אפשר לעשותה מערב שבת היא, כי עומר ה**נקצר שלא כמצותו, פסול.**[20]

סבורה היתה הגמרא — לפי מה שנתבאר בטעמו של רבי אלעזר ברבי שמעון החולק על רבי בדין עומר שנקצר שלא כמצותו — שאף רבי מודה לו בדין קצירה שהיא דוחה את השבת; אלא שרק לרבי אלעזר בנו של רבי שמעון יש מזה ראיה שהעומר פסול, כיון שהוא בנו ותלמידו של אביו הוא, ואביו

מצוה.

ב. העירו **התוספות,** בפרט זה אינו סובר כרבי עקיבא רבו של אביו, שהרי רבי עקיבא חולק, ומפרש את הפסוק לענין שביעית ולא לענין שבת, כמבואר במכות ח ב.

18. **כתב ב**"**קרן אורה**" בד"ה גמרא מנין, ד"ערב שבת" לאו דוקא, דהא יום טוב הוא, ואסור לעשות מכשירים גם ביום טוב שלפני שבת, כדתנן לקמן בפרק שתי הלחם.

19. **התוספות** הוסיפו ביאור: ואף על גב דלכתחילה מצותו בלילה, כיון דדיעבד כשר לא הוי דומיא דתמיד דכתיב ביה "במועדו" לומר דדחי שבת, ומסתברא דדומיא דתמיד בעינן; וראה מה שכתב על דבריהם ב"שפת אמת".

20. **א.** טעמו של רבי החולק, מתבאר בהמשך הסוגיא, שאם כי אף הוא כרבי עקיבא סבירא ליה לענין מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת, מכל מקום חולק הוא על רבי ישמעאל הסובר שקצירת העומר דוחה את השבת.

ב. הקשה **ב"שפת אמת":** מאי מקשה הגמרא, והרי נהי דנקצר ביום כשר לעומר, מכל מקום יש לומר דמצות קצירתו בלילה נתבטל, וכשנקצר ביום פסול הקצירה וביטל המצוה, ולהכי דוחה שבת!? ביאור דבריו: איך מוכח ממה שקצירת העומר דוחה את השבת, שהעומר אינו כשר אלא אם נקצר בליל טז בניסן, והרי כיון שמכל מקום מצות קצירה היא בליל טז בניסן, ומצוה זו אי אפשר לעשותה בערב שבת שזמנה הוא בליל טז דוקא, אם כן שפיר דוחה היא את השבת.

ומזה הוכיח כפירושו ש"נקצר ביום כשר" היינו דמצות קצירה נמי עביד, ואינו דוחה את השבת; וכוונתו לומר, שמחלוקת רבי ורבי אלעזר ברבי שמעון לענין אם אומרים לו "הבא מנחה אחרת", אינה תלויה בפסול העומר שיביאו, אלא אפילו אם העומר יהיה כשר, מכל מקום כיון שמצות קצירה לא נתקיימה, אין אומרים לו "הבא אחרת" שהרי תיבטל מצות הקצירה, אלא יביאנה בטומאה כעיקר הדין שהעומר דוחה את הטומאה.

ואם כן ניחא דברי הגמרא, שהרי כיון שקצירת העומר דוחה את השבת, בהכרח שמצות הקצירה אינה יכולה להתקיים אלא בליל טז בניסן, ואם כן מוכרח כדעת רבי אלעזר ברבי שמעון שאין אומרים לו "הבא מנחה אחרת".

הלוא כשיטת רבי עקיבא רבו הוא סובר,[21] וממילא מוכרח שהעומר הנקצר שלא כמצותו, פסול; אבל רבי אינו חושש לדעתו של רבי עקיבא וחלוק הוא עליו, ושוב ממילא אין ראיה שהעומר הנקצר שלא כמצותו פסול; ולפיכך מקשה הגמרא:

וכי רבי לאו תלמידיה דרבי שמעון הוא [וכי רבי אינו תלמידו של רבי שמעון], כמו רבי אלעזר בנו של רבי שמעון;[22] עד שאתה אומר: חולק רבי על רבי שמעון הסובר כרבו רבי עקיבא!?

והתניא: אמר רבי: כשהיינו למדין תורה אצל רבי שמעון בתקוע [שם מקום], **היינו מעלין לו** בשבת **שמן** לסוך **ואלונטית** להסתפג, באופן המותר לרבי שמעון, דהיינו: **מחצר לגג, ומגג** [**לקרפיף**] [**לקרפף**, וסוג חצר הוא], **ומקרפיף לקרפיף אחר,**[23] **עד שאנו מגיעין למעיין שאנו רוחצין בו** —

הרי מבואר שלמד רבי תורה אצל רבי שמעון; ואם כן אי אפשר שיחלוק רבי עליו, ומוכרח היה לו לומר שהעומר הנקצר שלא כמצותו פסול הוא, כשם שאמר רבי אלעזר ברבי שמעון!?

ומשנינן: לא נחלק רבי על רבי שמעון, אלא **סבר לה** רבי **כאידך דרבי שמעון** [כמימרא אחרת] של רבי שמעון —

כלומר, ממימרא אחרת של רבי שמעון למד רבי להבין, שכללו של רבי עקיבא אינו שייך לענין קצירת העומר, ודוחה היא את השבת אף שהעומר שלא נקצר כמצותו כשר, ואין זה בכלל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת שאינה דוחה את השבת —

דתניא: אמר רבי שמעון: בוא וראה, כמה חביבה מצוה בשעתה [כמה צריכים אנו לחבבה בשעתה] —

שהרי הקטר חלבים ואברים של מוספי ותמידי השבת **כשרים כל הלילה** של מוצאי שבת, ומכל מקום **לא היה ממתין להן** בשבת **עד שתחשך**, אלא מקטירן מבעוד יום, וזאת כדי למהר לקיים מצוה בשעתה —

הרי למדנו, שאם כי הקטר חלבים ואברים

ורבינו גרשום כתב שכל עומר שנקצר שלא כמצותו, פסול, כלומר, מוטב שיביא בטומאה משיקצור אחר ביום, וראה בזה בכתבים המיוחסים לגרי"ז.

ג. כתב בקרן **אורה** בהמשך דבריו שבד"ה גמרא מנין, דלכאורה היה נראה לומר דרבי שמעון בן אלעזר שפסל עומר שלא כמצותו לא נחלק אלא אם נקצר ביום טז, אבל קודם טז יש לומר שמודה הוא שכשר, וכפי שנתבאר — לפי שיטתו — שזה הוא עיקר הנידון בגמרא כאן; אבל ממה שלמד את דבריו ממה שקצירה דוחה את השבת ולא חשיב מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת, מוכרח שהוא פוסל אפילו אם נקצר קודם שבת.

21. וכדאמרינן לעיל: רבי אלעזר ברבי שמעון בשיטת רבי עקיבא **רבו של אביו**, אמרה.

22. כן נראה לפרש את לשון הגמרא, שלא אמרה: והרי רבי תלמידיה דרבי שמעון הוא.

23. כלומר: רשויות של אנשים שונים הם, שלדעת חכמים יש גם בסוג רשויות אלו איסור

אפשר שלא לעשותו בשבת אלא במוצאי שבת, מכל מקום דוחה הוא את השבת; ובהכרח שאין זה סותר את כללו של רבי עקיבא, ומשום שלא אמר רבי עקיבא כלל זה, אלא בדבר שזמנו אינו קבוע וכגון מכשירי מילה; אבל דבר שזמנו קבוע ודוחה הוא את השבת, הרי הוא דוחה אף אם אפשר שלא לעשות את המלאכה בשבת — (24)

ולכן סובר רבי, שהוא הדין בקצירת העומר, אף שחשובה היא כמלאכה שאפשר לעשותה בערב שבת, מכל מקום כיון שקבעה התורה את זמן הקצירה בזמן קבוע, הרי היא דוחה את השבת.

עב-ב **ומקשינן** עלה: וכי **רבי אלעזר ברבי שמעון לא שמיע ליה** מה שאמר אביו רבי שמעון גבי הקטר וחלבים!? והרי ודאי שמיע ליה —

אלא בהכרח, שמכל מקום סובר רבי אלעזר ברבי שמעון: אם העומר שלא נקצר כמצותו כשר, אינו בדין שתדחה קצירתו את השבת, משום שמלאכה הראויה לעשותה מערב שבת היא, ואין נידון קצירה בשבת דומה דומה לראיה מהקטר חלבים, כי:

שאני התם — גבי הקטר חלבים ואברים שהם דוחים את השבת על אף שאפשר לעשותם במוצאי שבת — **שהרי** כבר **דחתה שחיטה** של קרבנות אלו **את השבת**, וכיון שכבר ניתנה השבת לידחות בקרבן זה אצל שחיטה, ניתנה השבת נמי שתידחה לאחר השחיטה אצל הקטר חלבים, ואף שאפשר לעשותם במוצאי שבת; תאמר בקצירה, שעדיין בשעת קצירה לא דחה הקרבת העומר את השבת, שההקרבה אינה אלא לאחריה. (1)

ואם כן לרבי הכי נמי, אין להביא ראיה מהקטר חלבים לקצירת העומר, כיון דשאני התם שכבר **דחתה שחיטה את השבת**!? (2)

אלא מכח קושיא זו מפרשת הגמרא את דעת רבי, שמטעם אחר הוא חולק על ראייתו של רבי אלעזר ברבי שמעון; שהרי כל ראייתו של רבי אלעזר ברבי שמעון היא משום שלדעתו קצירת עומר דוחה את השבת כרבי ישמעאל, ואם כן ממילא מוכרח שהעומר

משום "עירובי חצרות", ואילו לרבי שמעון אין בזה איסור; וכמבואר כל זה בעירובין פט א במשנה שם.

24. נתבאר על פי **רש"י**, ראה שם; וראה מה שנתבאר בהערה בעמוד ב על דברי "בית הלוי" המובאים שם.

1. **בפירוש רבינו גרשום** מבואר שטעם מחודש הוא, ולא משום שחביבה מצוה בשעתה; וברש"י לפי הגירסא שלפנינו מתבאר שטעם אחד הוא, אך ב"שיטה מקובצת" הגיה בדברי רש"י, וכדברי רבינו גרשום.

2. **א. ב"בית הלוי"** חלק א סימן לח, הביא מברייתא המובאת בפסחים סט א, שנחלקו רבי אליעזר ורבי עקיבא בסברא זו, שרבי אליעזר למד מהקטר חלבים [ראה שם בתוספות] לחתיכת יבלת הפסח בשבת, ומשום שקל וחומר הוא מהקטר חלבים שהם דוחים לאחר עשיית המצוה, כל שכן חתיכת יבלת שהיא קודם המצוה, ורבי עקיבא אמר לו בהיפוך, דאדרבה הקטר חלבים שכבר דחתה שחיטה את השבת עדיף מחתיכת יבלת שעדיין לא דחתה שחיטה

הנקצר שלא כמצותו פסול; אבל לדעת רבי אין ראיה —

משום דקסבר **רבי**: **קצירת העומר לא דחיא שבת**, ודלא כרבי ישמעאל.(3)

ומקשינן עלה: **וכי לא** דוחה — לדעת רבי — קצירת העומר את השבת!? **והתנן** במשנה שבראש הפרק:

רבי ישמעאל אומר: עומר [כאשר] היה בא בשבת, משלש סאין [בלבד היה בא, שלא להרבות מלאכות בשבת] ובחול, מחמש [סאין היה בא]:

וחכמים אומרים: **אחד** עשרון של עומר הבא **בשבת**, **ואחד** עשרון של עומר הבא **בחול**, **משלש** סאין של שעורים **היה בא**; הרי שאף בשבת היה בא מקצירה שנעשתה בשבת!?

ומשנינן: דברי חכמים הם **דלא כרבי**, שלדעתו אין קצירת העומר דוחה את השבת.

ואכתי מקשינן מהמשך המשנה: רבי חנינא סגן הכהנים אומר: בשבת היה נקצר ביחיד. ובחול בשלשה. **וחכמים אומרים**: **אחד שבת ואחד חול** היה העומר נקצר **בשלשה** אנשים, ונותנים את התבואה **בשלש קופות**, וקוצרים **בשלש מגלות**; הרי שקצירת העומר דוחה את השבת!?

ומשנינן: אף דברי חכמים אלו **דלא כרבי** הם.

ואכתי מקשינן מהמשנה השניה בפרק זה: כל העיירות הסמוכות לשם מתכנסות לשם כדי שיהא נקצר [העומר] בעסק גדול; כיון שהחשיכה, אומר להן "בא השמש"? אומרים [העם] הין. **ובשבת יאמר** הקוצר **להם**: **שבת זו** [האם אקצור בשבת]? אומרים [העם] הין; הרי שקוצרים את העומר בשבת!?

ומשנינן: אף משנה זו **דלא כרבי**.

ואכתי מקשינן ממשנתנו: **ואם נקצר ביום כשר ודוחה את השבת**, שבהכרח רבי היא, כי הרי:

מאן שמעת ליה דאמר [את מי שמענו שהיה אומר]: **נקצר ביום** — שלא כמצותו — **כשר**, הלוא **רבי היא**, ומכל מקום **קתני**: **ודוחה את השבת** —

מאי לאו, והאם לא כן הוא, שלענין **קצירה** הוא ששנינו: ודוחה את השבת; הרי שאף לרבי קצירת העומר דוחה את השבת!?

ומשנינן: **לא** כאשר פירשת דלענין קצירה הוא שאמרו "ודוחה את השבת", אלא **לענין הקרבה** שהיא דוחה את השבת, אבל קצירה באמת אינה דוחה את השבת לדעת משנתנו שהיא כדעת רבי.

את השבת.

וביאר, דהא דמקשה הגמרא בפשיטות על רבי מסברא זו, היינו משום שכל הסוגיא הרי באה לקיים את דברי רבי עם דברי רבי עקיבא רבו של רבי שמעון רבו, ולשיטת רבי עקיבא יש לנו לומר שכבר דחתה שחיטה את השבת.

3. יש להעיר, שלכאורה מאותו טעם עצמו — דהיינו ממה שרבי תלמידו של רבי שמעון תלמידו של רבי עקיבא הוא — שהכריחה הגמרא בדעת רבי שהוא סובר כרבי עקיבא בדין דחיית שבת במלאכה שאפשר לעשות מערב

ומקשינן עלה: **אבל לקצירה — לא!? והתניא:**

רבי אומר: כתיב בפרשת המועדות [ויקרא כג: לאחר שנתבאר שם מאמר הקב"ה למשה לצוות את בני ישראל על המועדות]:

'**וידבר משה את מועדי ה'** אל בני ישראל", **ומה תלמוד לומר**, והרי כבר ידענו שעשה משה כאשר נצטוה, וציוה את בני ישראל על המועדות!? אלא לכך נאמר, כדי ללמד על קרבנות הנזכרים שם, שידחו את השבת:

לפי שלא למדנו — ללא פסוק זה — **אלא לתמיד ופסח** שהם דוחים את השבת ומשום **שנאמר בהן "במועדו"** (4) ומשמע: לא יעבור זמנם בכל אופן, וללמד:

במועדו יביא את התמיד ואת הפסח **ואפילו בשבת, במועדו** יביאם **ואפילו בטומאה** —

שאר קרבנות הצבור מנין שהם דוחים את השבת ואת הטומאה —

תלמוד לומר: בפרשת מוספי המועדות: "**אלה תעשו לה' במועדיכם**", ללמד: שיבואו מוספי הציבור אפילו בשבת ואפילו בטומאה —

מנין לרבות אף את **העומר והקרב עמו** [הכבש שנקרב עם העומר], **ושתי הלחם והקרב עמהן** [הם שני כבשים הנקרבים עם שתי הלחם] שאינם נזכרים באותה פרשה אלא בפרשת המועדות?

לפיכך **תלמוד לומר "וידבר משה את מועדי ה'", הכתוב קבע מועד לכולן**, לומר שידחו את השבת ואת הטומאה אף הקרבנות הנזכרים שם, והיינו עומר ושתי הלחם שעדיין לא ידענו שהם דוחים את השבת ואת הטומאה.

ומכאן יש ללמוד, שלדעת רבי קצירת העומר דוחה את השבת, שהרי:

למאי, לענין מה אמר רבי בברייתא זו שהעומר דוחה את השבת?

אילימא להקרבה בלבד הוא שאמר כן, אבל קצירתו אינה דוחה את השבת, ומשום שמלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת היא לדעת רבי הסובר "נקצר ביום כשר", ולכן אינה דוחה את השבת, וכאשר אמרת; כך אי אפשר לומר, ומשום:

שהרי אף שתי הלחם אמר רבי בברייתא זו שהם דוחים את השבת, וכי **שתי הלחם בני הקרבה נינהו**, עד שנאמר: שלענין הקרבה

שבת, מאותו טעם עצמו יש להוכיח שהוא סובר קצירת עומר לא דוחה שבת, וכרבי עקיבא שנחלק על רבי ישמעאל בדרשת "בחריש ובקציר תשבות" ומפרשה לענין שביעית, וכפי שהובא בהערה לעיל מדברי התוספות; ואם כן לכאורה קשה מעיקרא מאי מקשה הגמרא!?

וביאור הגמרא לכאורה הוא, דמתחילה סברה הגמרא בדעת רבי שקצירה דוחה את השבת, מכח מה שמביאה הגמרא בהמשך הסוגיא להוכיח בפשוטו בדעת רבי שקצירת העומר דוחה את השבת, וכאשר כן היא דרך הגמרא.

4. "צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבנילחמי לאשי ריח ניחוחי תשמרו להקריב לי במועדו. ואמרת להם זה האשה אשר תקריבו לה' כבשים בני שנה תמימים שנים ליום עולה

— שהיא מלאכה שאי אפשר לעשותה אלא בשבת — הוא שאמר רבי תדחה את השבת ואת הטומאה!?(5)

אלא פשיטא לענין **טחינה והרקדה** של שתי הלחם אמר רבי שידחו את השבת, ואף שהן מלאכות שאפשר לעשותן מערב שבת —

ואם כן **דכוותה גבי עומר** [דומה לשתי הלחם מתפרש גבי עומר] **לקצירה** — שהיא מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת לדעת רבי — הוא שנתכוין רבי, ומכל מקום **קא דחי** קצירת העומר **את השבת**!?(6)

הרי מבואר, שאף קצירה דוחה את השבת לדעת רבי, ואף שמלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת היא — לדעת רבי!?

ומשנינן: **אלא עומר** שאמר רבי שהוא דוחה את השבת היינו באמת **להקרבה**,(7) **ושתי הלחם** שהם דוחים את השבת היינו **לאפיה** —

כלומר, לא כאשר אתה סובר דבשתי הלחם לענין טחינה והרקדה אמר רבי שהם דוחים את השבת, ותלמד מזה לפרש דגם גבי עומר היתה כוונתו למלאכות שאפשר לעשותן מערב שבת; לא כן הוא, דאף גבי שתי

תמיד" [במדבר כח]; "ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו" [במדבר ט].

5. בכתבים המיוחסים **לגרי"ז** הקשה: לעיל סד א מבואר, שאם שחט כחושה ומצא שמינה, אומרים לו בשבת "הבא שמינה לכתחילה, ושחוט"; ולפי זה אם שחט שני כבשים עם שתי הלחם, ונמצאו שתי הלחם כחושים, וכגון שהביאן ממה שאינו מן המובחר, שאינו כשר אלא בדיעבד [ראה לקמן פג ב], אם כן יכול הוא לכתחילה לשחוט שני כבשים אחרים עם שתי הלחם האחרים שיביא; ומיהו כל זה אם יש דין בשתי הלחם שהם דוחים את השבת, אם כן מכחם ישחוט גם את הכבשים הנצרכים לו, אבל אם אין דין בשתי הלחם שהם דוחים את השבת, ודאי שאי אפשר לו לשחוט שני כבשים אחרים בשביל שתי הלחם, אם הם עצמם אינם כחושים; ואם כן מאי מקשה הגמרא "שתי הלחם בני הקרבה נינהו", ולא יישב.

6. **ב"שפת אמת"** נתקשה: למה הוצרכנו להשוות את העומר לשתי הלחם, והרי משתי הלחם עצמם יש להוכיח שאף מלאכה שיכולה להיעשות בערב שבת הרי היא דוחה את השבת, והלוא זה הוא עיקר הנידון שאנו באים להוכיח בדעת רבי; ראה שם.

והרש"ש כתב, שעדיף לה לגמרא להביא מעומר שהוא עיקר הנידון כאן.

7. בברייתא לעיל בעמוד א איתא: מנין שאם נקצר ביום כשר כשר ודוחה את השבת תלמוד לומר תקריב; וכתבו **התוספות** שם, דבהכרח צריך לפרש דקאי על הקרבת העומר ולא על קצירתו, [כוונתם, משום דבפשוטו נראה דקאי על קצירה ככל דיני הברייתא שם], שהרי אם נקצר ביום כשר, אי אפשר שתדחה קצירה את השבת; והוקשה להם: הרי כאן ילפינן לה ממקום אחר, ותירצו, שאכן עיקר הלימוד הוא מכאן, ושם לאו דוקא ילפינן מ"תקריב", [פירוש, ועיקר "תקריב" לשאר דברים הנלמדים שם]; והוסיפו, שהרי בהכרח לומר כן לענין טומאה דילפינן בברייתא שם מ"תקריב", שהרי כאן ילפינן לה ממקום אחר.

וב"בית הלוי" שם כתב על פי דרכו, דשפיר יש לפרש את הברייתא לענין קצירה, אלא שאותו תנא אינו סובר כרבי עקיבא ד"כבר

הלחם כוונת רבי היתה למלאכה שאי אפשר לעשותה מערב שבת דהיינו אפיה.

והטעם שאפייה היא מלאכה שאי אפשר לעשותה מערב שבת, הוא:

וקסבר רבי: תנור של שתי הלחם הוא **המקדש** אותם, שהתנור כלי שרת הוא, ונמצא **דאי אפי לה מאתמול איפסילה לה בלינה** [אם יאפה את שתי הלחם מערב שבת, ייפסלו שתי הלחם בלינה שהרי נתקדשו בכלי שרת], ואם כן מוכרח הוא לאפותם בשבת, ומלאכה שאי אפשר לעשותה מערב שבת היא.

ומקשינן עלה: וכי **סבר רבי: תנור מקדש!? והתניא:**

כבשי עצרת [הם שני כבשים הבאים בעצרת עם שתי הלחם] **אין מקדשין את** שתי **הלחם** הבאים עמהם **אלא בשחיטה** שלהם, אבל התנור אינו מקדשם; **כיצד:**

שחטן לכבשים **לשמן**, ואף **זרק דמן לשמן: קדש הלחם.**

שחטן שלא לשמן, ואף **זרק דמן שלא לשמן, לא קדש הלחם**

שחטן לשמן וזרק דמן שלא לשמן, הלחם קדוש ואינו קדוש, וכפי שנתבארה בבא זו לעיל מז א. **דברי רבי.**

רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: לעולם אינו קדוש הלחם **עד שישחוט לשמן ויזרוק דמן לשמן.**

הרי למדנו שלדעת רבי השחיטה היא המקדשת את הלחם ולא התנור, ואיך אמרת שקסבר רבי התנור מקדש!?

אמר רב נחמן בר יצחק: לעולם תנור מקדש את הלחם לדעת רבי, ואל תשנה בברייתא "קדש הלחם", שלא בקידוש עוסקת הברייתא, אלא, כך היא כונת התנא:

שחטן לשמן וזרק דמן לשמן, "**הוקבעו**" בכך שתי הלחם לכבשים אלו שהובאו עמהם, ואינו יכול לשנותם לזבח אחר.[8] ואם שחטן שלא לשמן, "**לא הוקבעו**". כך **קא אמר**. וכן בכל הברייתא.

הדרן עלך רבי ישמעאל

דחתה שחיטה את השבת", וכאשר נתבאר לעיל לדעת הרמב"ם; [ויש לתמוה: אם כן למה נדחקה הגמרא לעיל לפרש את משנתנו דקאי על הקרבה ולא על קצירה, שהוא בודאי דחוק לפרש שלא כסתם המשנה דלעיל סה א הסוברת שקצירה דוחה את השבת; והרי יש לפרש את משנתנו כדעת התנא דברייתא!?].

8. נתבאר על פי רש"י; ורבינו גרשום כתב: הוקבעו, דאי אבד הלחם אבדו כבשים ואי אבדו כבשים אבד הלחם; אבל התוספות לעיל מו א סד"ה ואיזו פירשו באופן אחר, וראה מה שהקשו שם על פירושו של רש"י.

פרק ואלו מנחות נקמצות

מתניתין:

ואלו המנחות שהן **נקמצות** על ידי הכהן וקומצן נקטר על גבי המזבח, **ושייריהן** של המנחות — לאחר שנקטר קומצן — נאכלים **לכהנים**:

שבע המנחות הראשונות הן מנחות נדבה, ושלש המנחות האחרונות הן מנחות חובה; שמונה מתוך המנחות הן מנחות חיטים, ואילו מנחת העומר ומנחת קנאות הן מנחות שעורים; שמונה מנחות טעונות שמן, ואילו מנחת חוטא ומנחת קנאות הן חריבות בלי שמן:

א. **מנחת הסולת** שנאמר [ויקרא ב א] "ונפש כי תקריב קרבן מנחה לה׳, סולת יהיה קרבנו. והביאה אל בני אהרן הכהנים, וקמץ משם מלוא קומצו מסלתה ומשמנה על כל לבונתה, והקטיר הכהן את אזכרתה [הקומץ העולה לגבוה הוא זכרון המנחה, שבו נזכר בעליה לטובה ולנחת רוח] המזבחה, אשה ריח ניחוח לה׳. והנותרת מן המנחה לאהרן ולבניו קודש קדשים מאשי ה׳״. הרי מפורש שהיא נקמצת ושייריה נאכלים לכהנים.[1]

ב. **והמחבת**, שנאמר [ויקרא ו]: "וזאת תורת המנחה [כל מנחת חיטים כסתם מנחות במשמע][2] הקרב אותה בני אהרן. והרים ממנו בקומצו. והנותרת ממנה יאכלו אהרן ובניו", הרי קבעה תורה שכל המנחות נקמצות ושייריהן נאכלים לכהנים; ועוד נאמר [ויקרא ז ט]: "וכל מנחה אשר תאפה בתנור וכל נעשה במרחשת ועל מחבת לכהן המקריב אותה לו תהיה".

ג. **והמרחשת** שנאמר [ויקרא ב ז]: "ואם מנחת מרחשת קרבנך סולת בשמן תעשה. והבאת את המנחה אשר יעשה מאלה לה׳ והקריבה אל הכהן והגישה אל המזבח. והרים הכהן מן המנחה את אזכרתה [הוא הקומץ] והקטיר המזבחה, אשה ריח ניחח לה׳. והנותרת מן המנחה לאהרן ולבניו, קדש קדשים מאשי ה׳״, הרי מפורש שהיא נקמצת ושייריה נאכלים לכהנים.

ד. **והחלות** של מנחת מאפה תנור [הנודב מנחת מאפה תנור, יכול להביאה כולה חלות], והם בכלל מה שאמרה התורה בכל מנחה, שהיא נקמצת ושייריה נאכלים

---

1. **כתב רש״י**: מנחת הסולת היתה נקמצת עיסה, והיינו שהיה לשה במים ובוללה בשמן קודם קמיצה, להוציא מנחת מחבת ומרחשת ומאפה תנור שהיו נאפים כדינם, והיה פותת אותם ואחר כך נותן עליה שמן וקומץ; וראה "תוספות יום טוב" "קרן אורה" וכתבים המיוחסים להגרי״ז.

וראה ברש״י לעיל יא א וב״טהרת הקודש״ שם שהעיר, דמרש״י שם משמע שהיה קומץ סולת ולא עיסה, והעיר מן הסוגיא לעיל נד א דמוכח שם שהיתה נקמצת כשהיא עיסה; וראה עוד ברש״י בחומש [ויקרא ב א]: ונקמצת כשהיא סולת, כמו שמפורש בענין, לפי שנאמרו כאן חמש מיני מנחות וכולן באות אפויות קודם קמיצה, חוץ מזו לכך קרויה "מנחת סולת".

2. כמבואר בגמרא.

לכהנים; ועוד נאמר "וכל מנחה אשר תאפה בתנור, לכהן המקריב אותה לו תהיה".

ה. **והרקיקין** של מנחת מאפה תנור [כי הנודב יכול להביאה כולה רקיקין], ואף הם בכלל מה שאמרה תורה "וזאת תורת המנחה". ובכלל "וכל מנחה אשר תאפה בתנור".

ו. **מנחת גויים**, כלומר, גוי שהתנדב את אחת מהמנחות המנויות לעיל, שהן מנחות נדבה.

ז. **ומנחת נשים**, כלומר, אשה שהתנדבה[3] את אחת מהמנחות המנויות לעיל שהן מנחות נדבה.

ח. **ומנחת העומר** שנאמר "ואם תקריב מנחת בכורים לה', אביב קלוי באש גרש כרמל. והקטיר הכהן את אזכרתה [הוא הקומץ] מגרשה ומשמנה על כל לבונתה אשה לה'". הרי מפורש שהיא נקמצת, ובגמרא יתבאר מנין ששיירי מנחת העומר — שהיא מן השעורים שלא כסתם מנחות — נאכלים לכהנים.

ט. **ומנחת חוטא**, היא המנחה שמביא העני בדלי דלות, על חטא שחיובו הוא "קרבן עולה ויורד", שנאמר [ויקרא ה]: "ונפש כי תחטא ושמעה קול אלה והוא עד. או נפש אשר תגע בכל דבר טמא. או נפש כי תשבע. והביא את אשמו לה' על חטאתו אשר חטא נקבה מן הצאן.

ואם לא תגיע ידו די שה, והביא את אשמו אשר חטא שתי תורים.

ואם לא תשיג ידו לשתי תורים או לשני בני יונה, והביא את קרבנו אשר חטא עשירית האיפה סולת לחטאת. והביאה אל הכהן וקמץ הכהן ממנה מלוא קומצו את אזכרתה והקטיר המזבחה. וכפר עליו הכהן. והיתה לכהן כמנחה [ללמד על מנחת חוטא שיהיו שייריה נאכלים]";[4] ועוד נאמר [ויקרא ז י]: "וכל מנחה בלולה בשמן וחריבה, לכל בני אהרן תהיה איש כאחיו" ו"מנחת חוטא" מנחה חריבה היא.

י. **ומנחת קנאות** [מנחת סוטה], שנאמר [במדבר ה]: "איש איש כי תשטה אשתו. והביא האיש את אשתו אל הכהן, והביא את קרבנה עליה עשירית האיפה קמח שעורים. ולקח הכהן מיד האשה את מנחת הקנאות. וקמץ הכהן מן המנחה את אזכרתה והקטיר המזבחה", ובגמרא יתבאר, מנין שאף מנחה זו — שהיא באה מן השעורים — שייריה נאכלים לכהנים.

אבל מנחת כהנים — בין מנחת נדבה ובין מנחת חוטא — אינה נקמצת לדעת תנא קמא; שנאמר [ויקרא ו טז]: "וכל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל".

---

3. כן פירש הרע"ב; ומיהו, הוא הדין מנחת חוטא של אשה; והנה במנחת גויים יש חידוש במשנתנו שמנחתו נקמצת, ראה בזה בסוגיית הגמרא לקמן עג ב; אך מנחת נשים יש לעיין מה באה משנתנו להשמיענו.

4. נתבאר על פי רש"י בחומש על והיתה לכהן כמנחה" שכתב כן לפרש פשוטו של מקרא; אך ראה מה שיתבאר בכל זה בהערה 7.

רבי שמעון אומר: אף **מנחת חוטא של כהנים**[5] הרי היא **נקמצת**, **וקומץ קרב לעצמו**, **ושיריים קריבים לעצמן**.

גמרא:

אמר רב פפא: **כל היכא דתנן**, בכל מקום ששנו חכמים "ואלו מנחות" ללמד בהם דין מסויים — **עשר** מנחות **תנן** [עשר מנחות נשנו שם].

שואלת הגמרא: **מאי קא משמע לן** רב פפא בזה, והרי יכולים אנו למנות ונמצא שהן עשר!?

ומפרשת הגמרא, שהוא כדי ללמדנו שאין כאן אלא עשר מנחות, כי מנחת מאפה תנור נמנית בשתים בלבד, דהיינו: או חלות או רקיקין; **לאפוקי מרבי שמעון** [ללמדנו שלא כרבי שמעון] **דאמר**: המתנדב מנחת מאפה תנור, אם רצה להביא **מחצה חלות ומחצה רקיקין**, **יביא**, ונמצא ששלש מיני מנחות יש במאפה תנור, כולה חלות, כולה רקיקין ומחצה על מחצה, וסך כל המנחות אחת עשרה —

קא משמע לן דלא כן הוא, אלא או יביא כולן חלות או יביא כולן רקיקין.

שנינו במשנה: ואלו מנחות נקמצות. **ושיריהן לכהנים**:

שואלת הגמרא **מנלן** שכל המנחות האלו שייריהן לכהנים?

ותמהינן על השאלה: **מנלן** [וכי יש לשאול מנין נלמד דין זה]!? והרי:

דכתיבא — **כתיבא**, אותן המנחות שבהדיא נאמר בהם דין זה, הרי נאמר בהן, **ודלא כתיבא**, ואף אלו שאין כתוב בהן בהדיא, הרי **כתיב בה** [ויקרא ו]:

"**וזאת תורת המנחה** [כל מנחה במשמע] **הקרב אותה בני אהרן**. והרים ממנו בקומצו. **והנותרת ממנה יאכלו אהרן ובניו**", הרי קבעה תורה שכל המנחות נקמצות ושייריהן נאכלים לכהנים —

ואם כן, מה מקום יש לשאלה "מנלן"!?

ומפרשינן: אכן במנחה **הבאה חיטין** — שלא נאמר בהן אכילת שיריים לכהנים בהדיא — **לא קמיבעיא לן**, כי יש ללומדה מהפסוק הזה שהוא עוסק בסתם מנחות הבאות חיטים, **כי קא מיבעיא לן** — מנלן — במנחה **הבאה שעורין** [היינו מנחת העומר ומנחת קנאות, שלא נאמרה בהן אלא קמיצה] שאין הן בכלל פסוק זה שהוא עוסק בסתם מנחות הבאות חיטים.[6]

ואכתי תמהינן: אף מנחה **הבאה שעורין נמי** אין מקום לשאול מנין ששיריה נאכלים לכהנים, שהרי **מדנקמצת** — כמפורש בכתוב — ממילא יודעים אנו **ששייריה** נאכלים **לכהנים**!?

---

5. להוציא מנחת נדבתם, שהיא עולה כליל אף לרבי שמעון, ובגמרא מתבאר מקורו.

6. **נתבאר על פי רש"י** מכתב יד; **ובתוספות הקשו** על זה, ופירשו, שאין לנו ללמוד שהשיריים נאכלים לכהנים אלא בחיטין שהם מאכל אדם, ולא בשעורים שהם מאכל בהמה.

ובפירוש המיוחס לרש"י, כתב: באה חיטין

ומפרשינן: אכן **אליבא דרבנן** — הסוברים מנחת חוטא של כהן עולה כליל, ולשיטתם אין לך מנחה נקמצת שאין שייריה נאכלים לכהנים — **לא קא מיבעיא לן** מנין שבמנחת שעורים השיירים נאכל לכהנים, כי ממילא ידענו כן, ממה שהן נקמצות —

כי קא מיבעיא לן אליבא דרבי שמעון, דאמר: איכא מנחה דמיקמצא ולא מיתאכלא [יש מנחה שהיא נקמצת, ומכל מקום אין שייריה נאכלים לכהנים], ולשיטתו יש לשאול גם במנחת העומר ומנחת קנאות, שמא נקמצות הן ואין שייריהן נאכלים לכהנים; **דתנן** במשנתנו:

רבי שמעון אומר: מנחת חוטא של כהנים נקמצת, הקומץ קרב בעצמו, והשיריים קרבין בעצמן; ולשיטתו אנו שואלים: **מנלן** ששיירי מנחת העומר ומנחת קנאות נאכלים לכהנים, כי שמא אף שנקמצות הן, מכל מקום אף שייריהם קרבים על המזבח כמנחת חוטא?

אמר פירש **חזקיה** את המקור לשתי מנחות אלו שהשיריים נאכלים לכהנים, מ**דאמר קרא** [ויקרא ז י]

וכל מנחה בלולה בשמן וחרבה, לכל בני אהרן תהיה איש כאחיו", הרי שהשיריים נאכלים לכהנים; ואף שגם פסוק זה יש לנו לפרשו בפשוטו על סתם מנחות הבאות מן החיטים, מכל מקום למדנו ממנו גם על מנחת העומר ומנחת קנאות —

ומשום **שאם אינו ענין** — מה שלימדה תורה בפסוק זה ששירי המנחות נאכלים לכהנים — **למנחה בלולה** בשמן **של חיטין**, שהרי כבר ידענו על כל המנחות הבלולות של חיטים, ששייריהם נאכלים לכהנים —

תנהו לפסוק זה **ענין למנחה בלולה** בשמן **של שעורים**, היינו מנחת העומר שהיא בלולה בשמן, ולא נאמר בה ששייריה נאכלים לכהנים.

ואם אינו ענין — מה שאמרה תורה "וכל מנחה ... וחריבה לכל בני אהרן תהיה" — **לחרבה של חיטין** [מנחת חוטא][7] שהרי

לא קמיבעיא לי: ד"הנותרת ממנה" כתיב בחמש מנחות, שנאמר בהן "סולת" שהן חיטים.

ולא ביאר למה מתייחס "וזאת תורת המנחה" לחמש מנחות, ואולי משום דמשמע דהפסוק הזה הנאמר בפרשת צו קאי על המנחות שנאמרו בפרשת ויקרא, ושם נשנו חמש המנחות; והנה בגמרא מוכח שגם מנחת חוטא ידענו, כי הרי רק על מנחת שעורים שואלת הגמרא "מנלן", ולפי שיטה זו צריך לומר, שמנחת חוטא נלמדת מ"והיתה לכהן כמנחה", או אפשר, דלאו דוקא קאמר חמש מנחות, כי אף מנחת חוטא שנויה בפרשת ויקרא; ואין לומר, שמנחת חוטא נלמדת מ"וכל מנחה בלולה בשמן **וחריבה** לכל בני אהרן תהיה איש כאחיו", שהרי בהמשך הגמרא מבואר, שפסוק זה אינו נצרך לחריבה של חיטים; ואולם ב"שפת אמת" מבאר לפי שיטה זו, שמנחת חוטא נלמדת ממנחת מאפה וכפי שיבואר בהערה 7.

7. **כן הוא בפשוטו**, וכמו שכתב ב"שפת אמת"; אבל ראה בפירוש המיוחס לרש"י, שכתב: מנחת מאפה [כנראה, הכוונה היא לרקיקין של מאפה תנור, שאין בוללים אותם בשמן, אלא מושחים אותם בו, ראה משנה לקמן

כבר ידענו בה דין זה, **תנהו ענין לחרבה של שעורין** היא מנחת קנאות.[8]

ומקשינן עלה: **והא**, וכי הפסוק "וכל מנחה בלולה בשמן וחריבה לכל בני אהרן תהיה איש כאחיו" **להכי הוא דאתא** [ללמדנו על שיירי מנחת העומר ומנחת קנאות שהם נאכלים לכהנים — בא הכתוב]!?

הא מיבעי ליה, והרי פסוק זה נצרך **לכדתניא**:

בשר קדשי הקדשים מן הזבחים ומן העופות [מלבד עולה שהיא כולה כליל לה'], ושיירי המנחות אחר קמיצתם, וחזה ושוק של שלמים, הם מתנות כהונה המתחלקים למשמר של כהנים העובד באותו יום.

מנין שאין חולקים הכהנים **מנחות כנגד זבחים**, שלא יאמר כהן לחבירו "טול אתה את חלקך מן המנחה, ואני אטול את חלקי מן הזבח, באותו ערך שנטלת מן המנחה"; אלא יחלקו הכהנים את המנחות לכולם, ואת הזבחים לכולם?

עד ב]; **והרש"ש** הגיה בדבריו "מנחת חוטא".

אבל **ב"שפת אמת" כתב**: ותימה הוא לקרותו חריבה, ונראה, דרש"י הוכרח לפרש כן משום דקשיא ליה ד"מנחת חוטא" עצמו מנא לן, [כלומר, הרי בכלל "וזאת תורת המנחה" אין להביא אלא חמש מנחות כמו שכתב בפירוש המיוחס לרש"י הובא בהערה 6, ראה שם; ובהגה"ה במוסגר שם הוסיף: ומה שכתב רש"י בפרשת ויקרא "והיתה לכהן כמנחה", ללמד על מנחת חוטא שיהיו שייריה נאכלין, זהו לפי פשוטו כמו שכתב שם, אבל לסוגיא דגמרא לקמן עג ב אתא לדרשא אחרינא, וכן הוא בתורת כהנים], ושפיר צריך קרא לחריבה דחיטים; אלא ודאי דגם מאפה חנור נקראת חריבה, ובדידה מפורש קמיצה דהיא בכלל חמש מנחות שבפרשה, [כלומר, ולכן נקט "מנחת מאפה", משום שהיא גם המקור למנחת חוטא] —

אבל לפירוש התוספות [המובאים בהערה 6] אתי שפיר כפשוטו, דמ"זאת תורת המנחה" ילפינן כל המינים [כלומר, גם "מנחת חוטא"], רק שעורים דמאכל בהמה יש למעט, ואם כן אין צריך קרא לחריבה דחיטים.

עוד כתב שם: **וזה כוונת התוספות** בד"ה ואם אינו ענין, ע"ש ולא כרש"י, משום דמנחת מאפה תנור אינו נקרא חריבה; והיינו, דבתוספות כתבו על מה שאמרו "אם אינו ענין לחריבה של חיטין": דמתרביא מ"וזאת תורת", אף על גב דפרשתא מיירי בשיש בה שמן, [דכתיב שם: "וזאת תורת המנחה הקרב אותה בני אהרן לפני ה' אל פני המזבח. והרים ממנו בקומצו מסולת המנחה ומשמנה ..."], ומזה מוכרח שהתוספות מפרשים ד"חריבה של חיטין" היינו מנחת חוטא שאין בה שמן כלל; ולפי זה למדנו מדברי התוספות ד"מנחת חוטא" אינה נלמדת מ"והיתה לכהן כמנחה".

8. **א.** מבואר מדברי הגמרא, שדי לנו בפסוק האומר שהוא של בני אהרן, ואף על פי שבכל שיירי מנחות, מלבד זכות האכילה שיש לכהנים, הרי מצוה היא לאוכלם וגם הבעלים מתכפרים באכילה זו, וכדכתיב "ואכלו אותם אשר כופר בהם" כמובא בגמרא לקמן עג א, ואת זה לכאורה עדיין לא למדנו; [אולם באמת מבואר בגמרא שם דבמנחת העומר ומנחת שעורים אין אני מקיים "ואכלו אותם אשר כופר בהם" ומשום שאינם באים לכפרה, ולפי זה אולי באמת אין בהם מצוה כשאר מנחות, רק מצוה

עג-א **תלמוד לומר: "וכל מנחה אשר תאפה בתנור** וכל נעשה במרחשת ועל מחבת לכהן המקריב אותה לו תהיה. וכל מנחה בלולה בשמן וחריבה, **לכל בני אהרן תהיה איש כאחיו"**, ומשמע: כולם יאכלו ממנה, ולא יחלקו מנחות כנגד זבחים.

יכול לא יחלקו מנחות כנגד זבחים [בהמות הנזבחות בסכין],(1) משום **שלא קמו תחתיהן בדלות** [אין מנחה עומדת במקום הזבח כשהמביא הוא דל], שהרי הדל מביא קרבן מן העוף תחת הזבח, ובדלי דלות מביא מנחה תחת חטאת העוף,(2) **אבל יחלקו** הכהנים **מנחות כנגד עופות, שהרי קמו תחתיהן בדלי דלות?**

לפיכך **תלמוד לומר: "וכל נעשה במרחשת... לכל בני אהרן תהיה** איש כאחיו", ולא הוצרכה התורה לפרט את מנחת המרחשת, ודי לו שהיה אומר "וכל מנחה לכל בני אהרן תהיה איש כאחיו", ומקרא מיותר הוא, לרבות שלא יחלקו מנחות כנגד עופות.

יכול לא יחלקו מנחות כנגד עופות, ואף שקמים הם תחתיהם בדלי דלות, ומשום **שהללו מיני דמים, והללו מיני קמחים.** אבל **יחלקו עופות כנגד זבחים** הקמים תחתיהם בדלות, **שהללו והללו מיני דמים —**

לפיכך **תלמוד לומר: "ועל מחבת ... לכל בני אהרן תהיה** איש כאחיו", ואף זה מקרא מיותר הוא, ואם אינו ענין למנחות כנגד זבחים(3) לפי שאינן מינן, שאלו מיני דמים ואלו מיני קמחים, תנהו ענין לזבחים ועופות.

יכול לא יחלקו עופות כנגד זבחים, משום **שהללו** — מליקת העופות — **עשייתן ביד** [בצפורן], **והללו** — שחיטת הזבחים — **עשייתן בכלי** [בסכין]; **אבל יחלקו מנחות כנגד מנחות, שאלו ואלו עשייתן ביד** [קמיצת המנחות נעשית באצבעות היד] —

לפיכך **תלמוד לומר: "וכל מנחה בלולה בשמן, לכל בני אהרן תהיה** איש כאחיו", והזכרת "בלולה בשמן" מקרא מיותר הוא, ללמד שלא יחלקו מנחות כנגד מנחות.

יכול לא יחלקו מנחת **מחבת כנגד** מנחת

לאוכלם שלא יהיה נותר, וצריך עיון בזה].

ב. בגמרא לקמן עג א מביאה הגמרא ברייתא, הדורשת שאף מנחת העומר ומנחת קנאות הם לכהנים, ומבואר שם הצורך בדרשה מיוחדת לזה, משום: דסלקא דעתך אמינא "ואכלו אותם אשר כופר בהם" אמר רחמנא [כלומר, כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים], והאי — מנחת העומר — להתיר קא אתיא, ואידך — מנחת קנאות — לברר קא אתיא; **והקשה ב"קרן אורה"** כאן: למה אמרו בגמרא כאן דלרבנן לא קמיבעיא לן, מדנקמצת שייריה לכהנים, והרי נאמר: כיון שלא שייך בהם "ואכלו אותם אשר כופר בהם", אם כן אין שייריה נאכלים לכהנים, וכדברי הגמרא לקמן!? וראה שם ובהערה על הגמרא לקמן.

1. **על פי רש"י בקדושין** נג א.

2. כפי שהובא במשנה בענין "מנחת חוטא".

3. **נתבאר על פי רש"י בקדושין** נג א; והוא הדין שהיה יכול לומר "ואם אינו ענין למנחות

מרחשת, ומנחת **מרחשת כנגד** מנחת **מחבת**, משום **שזו** — המנחה הנעשית במחבת, שהיא רחבה — **מעשיה קשין**; **וזו** — מנחת המרחשת — **מעשיה רכין** [המנחה הנעשית במרחשת שהוא כלי עמוק, רכה היא], **אבל יחלקו** מנחת **מחבת** שהביא ראובן **כנגד** מנחת **מחבת** שהביא שמעון, ומנחת **מרחשת כנגד** מנחת **מרחשת**, שהרי זו וזו מעשיה קשין, או זו וזו מעשיה רכין —

לפיכך **תלמוד לומר**: "**וחרבה לכל בני אהרן תהיה** איש כאחיו", "וחרבה" קרא יתירא הוא, ללמד שלא יחלקו מנחה כנגד מנחה ואפילו מאותו המין; והוא הדין שכל קרבן חולקים אותו הכהנים, ואין חולקים קרבן כנגד חבירו ואפילו אם זה וזה חטאת או שלמים.

יכול לא יחלקו קרבן כנגד חבירו **בקדשי קדשים** כמנחה, **אבל יחלקו** קרבן כנגד חבירו **בקדשים קלים**. (4)

לפיכך **תלמוד לומר**: "וכל מנחה בלולה בשמן וחריבה לכל בני אהרן תהיה **איש**

כנגד עופות".

4. **בשפת אמת** דן בעיקר הדין המבואר בברייתא כאן, וכתב: מסופק אני אם הפירוש הוא, שאפילו אם שניהם מתרצין בכך אינם יכולים לחלוק; דקשה על זה הלא במתנה ודאי יכול אחד ליתן חלקו לחבירו ונהי דלית ביה קנין לקדש את האשה, מאי נפקא מינה בזה, הרי גם בחלקו אינו יכול לקדש רק לאוכלו, וכמו כן יכול להאכיל לחבירו, אם כן כשחולק עמו מנחה כנגד זבח ליהוי כנותן זה מנחתו במתנה לחבירו, וחבירו נותן לו במתנה זבחו, ודוחק לומר דגזירת הכתוב היא לאסור כי האי גוונא.

ולכן כתב לפרש, שעיקר הלימוד הוא, שאין אחד יכול לכוף את חבירו לחלק מנחה כנגד זבח, כי לולי הפסוק הוה אמינא שיכול אחד לכוף את חבירו על זה, כמו שכופין על מדת סדום, כיון שאין בחלק משהו של המנחה כדי אכילה, ושותפין כי האי גוונא יכול אחד לכוף לחבירו בדינא ד"גוד או אגוד" כיון שאין בו כדי חלוקה, קא משמע לן קרא שהלכה כך הוא, שיחלקו בכל מנחה בפני עצמו ... וזהו שכתב רש"י [ראה פירוש המיוחס לרש"י ד"ה כנגד זבחים] "שלא יאמר הכהן לחבירו טול אתה זבחים ואני מנחות", פירוש, כשהשני מעכב; אבל אם כל בית האב מרוצין לחלוק מנחה כנגד מנחה או זבח, אפשר דרשאין, וצריך עיון בזה לדינא; וראה מה שהעיר בזה חתנו בהגה"ה שם.

ורש"י קדושין נג א פירש מה שאמרו "יכול לא יחלקו בקדשי קדשים אבל יחלקו בקדשים קלים": יכול לא יחלקו קרבן כנגד חבירו בקדשי קדשים כמו מנחה, אבל יחלקו קרבן כנגד חבירו בקדשים קלים, דאית להו זכייה בגווייהו ויכול למכור חלקר בקרבן זה בשביל זה; הרי מבואר שהנידון הוא על הסכמה ולא על כפייה.

ב"חזון איש" [אבן העזר סימן קמח בחידושיו לקדושין שם], הקשה: יש לעיין, הא לכולי עלמא יש דין חלוקה בקרבנות, לענין שכל אחד זוכה חלקו למצות אכילה, ואם כן, מנא לן דלא מצי לזבוני חלקו, דלמא ברייתא הכי קאמר "יכול לא יחלקו מנחות כנגד זבחים", היינו באחד אומר שנחלוק במנחה לחוד ובזבחים לחוד, ואחד אומר נחלוק מנחות כנגד זבחים, הדין עם האומר לחלוק כל קרבן בפני עצמו [והיינו: שמא נאמר כהבנת ה"שפת אמת" שאין כאן אלא דין שאינו יכול לכפות]!?

וכתב לתרץ שזה פשיטא, שאין זה חלוקה שוה במה שיתנו קרבן כנגד קרבן; אלא על

כאחיו ... ואם על תודה" שהיא קדשים קלים, ובאה הסמיכות[5] ללמד:

כשם שאין חולקין קרבן כנגד חבירו **ב**מנחה שהיא **קדשי הקדשים, כך אין חולקין** קרבן כנגד חבירו **ב**תודה שהיא **קדשים קלים.**[6]

ולכך נאמר: "**איש** כאחיו": כדי ללמד:

איש כהן **חולק** בקרבנות, **ואפילו** כהן **בעל מום** שאינו ראוי לעבודה — [7]

ואין הקטן שאינו איש **חולק** בקרבנות,[8] **ואפילו** אם הוא **תם.**

הרי שכל הפסוק נדרש לענין אחר, ואם כן מנין שמנחת העומר ומנחת קנאות שייריהם נאכלים לכהנים!?

ומשנינן: **ההוא** — דילפינן בברייתא לדין חלוקה[9] מפסוק זה — **מ**יתורא ד"**כל**" **נפקא**, שהרי היה יכול לומר "מנחה בלולה בשמן וחריבה"; ואילו חזקיה למד מעיקר הפסוק למנחת העומר וקנאות ששייריהם נאכלים לכהנים.

ומקשינן עלה: **והא אפיקתיה** ל"כל" [והרי "כל" נצרך ללמד] **לכדרבי יוסי ברבי יהודה** לעיל סג ב, שאין מנחת מאפה תנור אלא כולה חלות או כולה רקיקין!?[10]

כרחך מדעת כולם איירי, ואפילו הכי אין זה חלוקה, ולא זכה כל אחד חלקו; ורשאי זה שאכל את המנחה, לתבוע חלקו בזבח, שלא הפסיד חלקו בזבח, שאין יכול להקנות חלקו לאחרים, ואם איתא דיכול למכרו בכסף, כל שכן שיכול למכור מנחות כנגד זבחים.

והקשה: אם אין לו רק זכות המצוה, למה לי קרא שאין חולקין זבח כנגד מנחה, כיון שאין כופין זה לזה לחלוק זבח כנגד מנחה, כי רצו נמי לא הוי חלוקה, דלאו דיליה הוא להקנות!?

ותירץ: הוה אמינא: כי רצו הוי עיקר חלוקה כך, וכל אחד זוכה חלקו למצות אכילה; וראה עוד בשיעורי רבי שמואל לקדושין מה שהביא מדברי תוספות הרא"ש שם, ומה שהעיר הוא בזה, וראה עוד ב"אילת השחר" לקידושין שם; **וראה עוד ב"קרן אורה"** בסוגיין; וראה עוד ב"חזון איש" בבא קמא סימן כ סקכ"א.

5. **כן פירש רש"י** מכתב יד כאן; **ובתוספות הקשו** על זה, כי ברייתא זו רבי יהודה היא כמבואר בקדושין נג א, ורבי יהודה אינו דורש סמוכין; וציינו לדבריהם בקדושין נג א שפירשו באופן אחר ראה שם; וראה גם בפירוש המיוחס לרש"י כאן.

6. **ראה ב"קרן אורה"** שהאריך בענין חלוקת הבעלים בקדשים קלים קרבן כנגד קרבן.

7. **כתב רש"י בקדושין** נג א: אפילו בעל מום: שאף הם היו מתליעים בעצים ומפשיטים ומנתחים ושוחטים; ומבואר, שאף בעלי מומים זוכים משום שהם עושים איזה עבודה בקדשים, וחידוש הוא.

8. אבל אוכל בחלק אביו; פירוש המיוחס לרש"י.

9. נתבאר על פי הפירוש המיוחס לרש"י ורבינו גרשום.

10. **תמהו התוספות**: והרי סוגייתנו היא לדעת רבי שמעון, והוא הרי חולק על רבי יוסי ברבי יהודה, ואם כן הרי לשיטת רבי שמעון עצמו ניחא!? וראה מה שיישבו.

אלא,(11) **ההוא** דילפינן בברייתא לענין חלוקה **מ"וכל"** [מיתור הוי"ו], ו"כל" עצמו לכדרבי יוסי ברבי יהודה.

רבינא נחלק על חזקיה במקור דין שיירי מנחת עומר ומנחת קנאות שהן לכהנים, **ואמר:**

אתיא שיירי מנחות אלו **מדתני לוי** [מברייתא ששנה לוי]; **דתני לוי:**

כתיב בפרשת מתנות כהונה [במדבר יח ט]: "זה יהיה לך מקדש הקדשים מן האש, **כל קרבנם לכל מנחתם** ולכל חטאתם **ולכל אשמם** אשר ישיבו לי, קדש קדשים לך הוא ולבניך"; ומפרשת הברייתא:

"**כל" קרבנם לרבות לוג שמן של מצורע** שנטהר, שמאותו לוג יוצק הכהן אל כפו, ומזה לפני ה' ונותן על המצורע, ושאר הלוג נאכל לכהנים —

ולכך הצרך הכתוב לרבות לוג שמן של מצורע, כי **סלקא דעתך אמינא:** לא יהיו שייריו נאכלים לכהנים, כי "**מן האש**" **כתב רחמנא** ומשמע הנותר מן האש, ואילו לוג שמן של מצורע לא נותר מן האש שאין עולה ממנו כלום לאישים אלא נותנים ממנו על המצורע — (12)

קא משמע לן "כל" לרבות לוג שמן של מצורע.

"**לכל" מנחתם, לרבות מנחת העומר ומנחת קנאות** ששייריהם נאכלים לכהנים —

ולכך הצרך הכתוב לרבותם,(13) כי **סלקא דעתך אמינא:** "**ואכלו אותם אשר כופר**

---

11. **ראה ב"קרן אורה"** מה שכתב על לשון "אלא".

12. **א. כתב רש"י בזבחים** מד ב: לרבות לוג שמן, שאף הוא נאכל שהרי קרוי קרבן דכתיב "והקריב אותו לאשם ואת לוג השמן", אלמא הוא נמי בכלל "והקריב"; סלקא דעתך: כלומר, האי דאיצטריך "כל" לרבויי, ולא נפקא ליה מ"קרבנו".

ב. [לכאורה יכולה היתה הגמרא לומר גם, שהצרך הכתוב לומר שהוא של מצורע, משום ש"ואכלו אותם אשר כופר בהם" אמר רחמנא, וכעין המבואר בהמשך בענין שיירי מנחת העומר ומנחת קנאות שאינם באים לכפר].

ג. בחידושי רבי ארי' לייב [מאלין] חלק ב סימן מג, עמד על דברי הרמב"ם בפרק ד ממחוסרי כפרה, שכתב שם שהלוג נאכל לזכרי כהונה בעזרה כשאר קדשי קדשים שהרי הוקש לאשם; ולמה לו להרמב"ם להביא מהיקש אחר שמפורש בברייתא ממקרא מפורש ד"כל קרבנם" שהלוג נאכל לכהנים כשאר קדשי קדשים; וראה שם שביאר, דשיירי לוג שמן של מצורע נאכלים לכהנים לא רק מחמת שהוא מותר של המתנות, אלא גם משום שהוא מותר האשם הבא עמו, וראה שם שיש נפקא מינה בזה, ראה שם באריכות.

13. לכאורה אינו מובן, שהרי כבר נתבאר לעיל עב ב, שעדיין לא ידענו למנחות אלו ששייריהם נאכלים לכהנים!?

ולכאורה הביאור הוא, דאם כי לרבי שמעון צריכים אנו לריבוי, מכל מקום הרי לרבנן אין אנו צריכים ריבוי, והגמרא כאן מפרשת את הצורך בריבוי זה של הכתוב לפי רבנן.

אלא דקשה בהיפוך, כיון שמסברא זו אף לרבנן אין אנו יודעים ששיירי מנחות אלו נאכלים [ואף שלשיטתם יש סברא לומר "מדנקמצת שייריה נאכלין"], אם כן למה אמרה

בהם״ אמר רחמנא [שמות כט לג] גבי אכילת כהנים, והיינו: כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים — (14)

ואילו האי — מנחת העומר **להתיר** חדש לישראל **קא אתיא, ואידך** — מנחת קנאות — נמי **לברר** עוונה של האשה **קא אתיא,** וסבור הייתי לומר, שלא ייאכלו השיירים לכהנים, ומשום שאין אני קורא בהם ״ואכלו אותם אשר כופר בהם״.

קא משמע לן. (15)

״**לכל״ חטאתם, לרבות חטאת העוף** שהיא נאכלת לכהנים; ולכך הצרך הכתוב לרבות חטאת העוף, משום **דסלקא דעתך אמינא:** חטאת העוף **נבילה היא,** שהרי לא נשחטה אלא נמלקה בצפורן, ותהיה אסורה האכילה לכהנים —

קא משמע לן ״לכל״ אשמם, לרבות אשם נזיר טמא (16) **ואשם מצורע** שנטהר, שהם נאכלים לכהנים.

ומקשינן: וכי הצרך הכתוב לרבות אשם מצורע שיהיה לכהן, והרי **אשם מצורע בהדיא כתיב ביה** [ויקרא יד]: ״ולקח הכהן את הכבש האחד והקריב אותו לאשם. ושחט את הכבש במקום אשר ישחט את החטאת ואת העולה [על ירך המזבח בצפון] **כי כחטאת האשם הוא לכהן** קדש קדשים הוא״; הרי שהוא ״לכהן״!? (17)

אלא כך תאמר: **לרבות אשם נזיר** טמא

הגמרא לעיל שלרבנן אין צורך בפסוק מיוחד; וראה היטב ב״קרן אורה״ על הגמרא דלעיל; וראה עוד בחידושי **רבי ארי׳ לייב** [מאלין] סימן מג.

14. **נתבאר על פי רש״י** מכתב יד **כאן,** ומשמע כוונתו, כיון שאכילת הכהנים כפרה היא, הרי אין שייך זה אלא בקרבן שעיקרו לכפרה, ואז אף אכילת הכהנים מכפרת, אבל קרבן שעיקרו לא בא לכפרה, אי אפשר שתהיה אכילת הכהנים כפרה; **אבל ברש״י בזבחים** מד ב כתב: ״ואכלו אותם אשר כופר בהם: דבר שיש בו כפרה נאכל, ושאין בו כפרה אינו נאכל״.

15. **הרמב״ם בספר המצוות** מנה במצוה פח את אכילת שיירי מנחות כמצוה בפני עצמה, ומנה במצוה פט את אכילת בשר קדשי הקדשים כמצוה בפני עצמה מ״ואכלו אותם אשר כופר בהם״, והקשו עליו מסוגייתנו, שהרי משמע דגם ״ואכלו אותם אשר כופר בהם״ קאי על שיירי מנחות; וראה מה שכתב בזה בחידושי רבי ארי׳ לייב [מאלין] חלק ב סימן מג.

ב. יש כאן מקום להביא את דברי **ה״משך חכמה״** בפרשת צו על הפסוק ״לא תאפה חמץ, חלקם נתתי אותה מאשי״, שמשם למדו חז״ל שאף שיירי מנחות אין לאוכלם חמץ, וביאר את הענין: פירוש, לא תאפה חמץ משום שחלקם נתתי אותה מאשי, וכמו שפירשו במדרש ״אוכל ממה שרבו אוכל״, וכמו שעל המזבח לא יעלה שאור, כן בחלקם הנאכל, כי המנחה כולה נאכלת לה׳, רק החילוק: דאזכרתה נאכל על גבי המזבח שהאש אוכלה, והנותר אוכלים בני אהרן במקום קדוש, לכן אמרו שהמחמץ שיריים לוקה; **וראה עוד שם.**

16. נזיר שנטמא הרי הוא סותר את ימי נזירותו, ולכשנטהר הרי הוא מביא קרבנות וביניהם אשם, וקרבנות אלו מטרתם להכשיר את הנזיר להתחיל ולמנות נזירות טהרה.

17. משמע שפירוש הכתוב הוא שיהיה האשם לכהן, ורש״י שם לא פירש כן, אלא: בכל

שייאכל לכהנים **כאשם מצורע**; והצרך הכתוב לרבותו, כי:

סלקא דעתך אמינא: אשם נזיר טמא **להכשיר** את הנזיר **קא אתי** [להכשירו שיחול עליו נזירות טהרה],[18] ולא לכפר הוא בא, ולא קרינן ביה "ואכלו אותם אשר כופר בהם" —

קא משמע לן.

"**אשר ישיבו**" **זה גזל הגר** שמת ואין לו יורשים [כי גר שנתגייר כקטן שנולד דמי], וכשמשיב הגזלן את הגזל לכהנים הוא נותנו.

"**לך הוא ולבניך**", ללמד: **שלך הוא** — גזל הגר — **ולבניך** שיהו כנכסים של חולין שאין בו שום קדושה דממון בעלים הוא, **ואפילו לקדש בו את האשה.**[19]

אמר רב הונא: שלמי הגויים עולות המה, עג-ב כלומר, גוי שנדר בהמה לשלמים או מנחה, אין מה שהביא בדין שלמים הנאכל לכהנים, אלא עולות המה ואינן נאכלות לכהנים, וכן מנחתו עולה כליל, ואין שייריה נאכלים לכהנים;[1] והטעם בזה:

איבעית אימא: קרא [מן הכתוב יש ללומדו], **ואיבעית אימא מסברא** יש ללומדו, כדמפרש ואזיל.

איבעית אימא סברא: משום שה**גוי לבו לשמים**, כוונתו היא שיהיו קרבנותיו כליל לשמים, ולא שייאכלו.[2]

ואיבעית אימא קרא: משום שנאמר "איש איש [לכך נכפל "איש" לרבות את הגויים

עבודות התלויות בכהן השוה אשם זה לחטאת, שלא תאמר: הואיל ויצא דמו מכלל שאר אשמות להנתן על תנוך ובהונות, לא יהא טעון מתן דמים ואימורים ...; ומקורו הוא מתורת כהנים.

18. **לשון רש"י מכתב יד** ד"ה להכשיר, שכתב: להכשיר אתי לתגלחת ולטמא למתים — צריך תיקון, כי אנו דנים כאן באשם נזיר טמא, ולא בקרבנות הנזיר שהוא מביא כשמלאו ימי נזרו והם מכשירים אותו לתגלחת ולטמא למתים שהנזיר היה אסור בהם; וברש"י בזבחים מד ב כתב כפי שנתבאר בפנים, וכן כתב בפירוש המיוחס לרש"י כאן.

19. **נתבאר על פי רש"י בזבחים** מד ב; וכן הוא מוכרח שלענין גזל הגר בלבד הוא שאמרו כן, דאילו המקדש בחלקו בין קדשים קדשים בין קדשים קלים אינה מקודשת כמבואר בקדושין נב ב; ומה שכתב כאן בפירוש המיוחס לרש"י "שלך הם: כל הני דמתרבו מהאי קרא; לקדש בו: כדאמר המקדש בחלקו בקדשי קדשים מקודשת", צריך ביאור.

1. **כמבואר בפירוש המיוחס לרש"י; וביאר ב"שפת אמת"**, שמנחתו נעשית כמנחת נסכים, שהרי קיימא לן שמתנדב אדם מנחת נסכים והיא עולה כליל.

ולדעת ה"זבח תודה" — יובאו דבריו בהמשך הענין בהערה 12, ראה שם בכל ההערה — מה שפירש דמנחתו עולה כליל, היינו דוקא לפי הטעם ד"לבו לשמים", אבל לפי הטעם שהוא מן הכתוב, אין הגוי יכול להקריב מנחה כלל, שאין הגוי מקריב אלא עולה; **וראה** מה שיתבאר בזה בהערה שם.

2. **נתבאר על פי פירוש המיוחס לרש"י; ורש"י מכתב יד כתב**: לבו לשמים: דאינו יודע

שנודרים נדרים ונדבות כישראל]. אשר יקריב קרבנו לכל נדריהם ולכל נדבותם **אשר יקריבו לה׳ לעולה״**, לימד הכתוב: **כל דמקרבי** הגויים **עולה ליהוי** [כל מה שמקריבים הגויים יהא לעולה].

מתיב רב חמא בר גוריא על דברי רב הונא מהא דתניא: **גוי שהתנדב להביא שלמים:**

אם **נתנן לישראל** שיאכלם הוא, כי אז **ישראל אוכלן**,(3) ואם **נתנן לכהן** שיאכלם, הרי **הכהן אוכלן**.(4)

הרי למדנו שגוי מתנדב שלמים והם נאכלים ושלא כדברי רב הונא!?(5)

אמר תירץ **רבא**: **הכי קאמר** הברייתא: אם נדב הגוי את השלמים **על מנת שיתכפר בו ישראל**, שאמר הגוי ״הרי זו שלמים״ להקריבם בשם פלוני ישראל שנדר להביא שלמים, **הישראל אוכלן**, שהרי בשביל ישראל באו, ומתנה הוא שנתן לו הגוי; ואם נדב **על מנת שיתכפר בהן כהן**, הרי **הכהן אוכלן**.(6) אבל אם נדב על מנת שיתכפר הוא עצמו, כי אז הקרבן עולה כליל.

בטיב קרבן, וכי נדר בלבו לשמים נדר הילכך כליל הן לגבוה; וכוונתו, שלא תאמר: הרי במפורש אמר שהם לשלמים, ולזה פירש רש״י שאינו יודע בטיב קרבנות, ואינו יודע שהשלמים נאכלים.

3. **ברש״י מכתב יד כתב**: נתנן לישראל, לאפוקי לגוי, דלא ספינן [ליה] קדשים, דערל אסור בקדשים; וראה גם בתוספות לעיל סא ב ד״ה בישראל; וראה מה שנתקשה בזה בכתבים המיוחסים להגרי״ז, ומה שכתב בזה בחידושי רבי ארי׳ לייב [מאלין] חלק ב סימן מד ד״ה והנה רש״י.

4. **כתב בחידושי רבי ארי׳ לייב** [מאלין] חלק ב סימן מד, שלפי הבנת הגמרא בברייתא החידוש הוא, שאף על פי שהגוי עצמו לא שייך באכילת קדשים, מכל מקום הזכות של אכילת קדשים של בעלים שייך לגוי, ויוכל ליתן למי שירצה; אלא שצריך ביאור מה שנקטה הברייתא נתנן לישראל או נתנן לכהן, כי מאי נפקא מינה בזה בין כהן לישראל, והרי בין כהן ובין ישראל אין אוכלים אלא מחמת שנתנן להם הגוי; **וראה מה שביאר בזה** על פי התוספות לעיל סא ב ד״ה ישראל.

5. **כתב ב״קרן אורה״**: לכאורה נראה שיש נפקא מינה בין הטעמים בעיקר דינו של רב הונא, כי אם הוא מסברא מטעם שלבו לשמים, אם כן אם יפרש שהוא רוצה שלמים, לא יהא זה עולה, מה שאין כן אם הוא נלמד מהפסוק; [ולכאורה מוכח כן מרש״י בכתב יד שהובא לעיל, שהרי כתב שאיו הגוי יודע בטיב קרבן, ומשע: אם יודע בטיב קרבנות לא יקריבו לעולה את שלמיו].

ולפי זה כתב שם, דמה שהקשה רב חמא בר גוריא מן הברייתא, היינו דוקא לפי הטעם שמקורו הוא מן הפסוק, אבל אם טעמו הוא משום הסברא, אם כן לא קשיא, כי יש לומר שהברייתא עוסקת באופן שפירש; [ומוכרח הוא, שהרי נתנן לישראל או לכהן לאוכלם]; **וכעין זה ב״זבח תודה״**.

6. **כתב ב״שפת אמת״**: לכאורה קשה, פשיטא מאי קא משמע לן!? ויש לומר, דבאמת יש להקשות על קושיית הגמרא, דנהי דאם הביא שלמים מקריבין אותה עולה כדאמר רב הונא, מכל מקום הכא תני שאם התנדב להביא שלמים נותנים לו עצה שיתננו לישראל, כי באופן אחר אי אפשר להקריב שלמים; ואם כן יש לומר,

מתיב רב שיזבי לרב הונא ממשנתנו: **אלו מנחות נקמצות ושייריהן לכהנים. מנחת גויים.** הרי שמנחתו כשאר מנחת נדבה שנאכלת לכהנים ואינה עולה כליל!?(7)

אמר רבי יוחנן: לא קשיא:

כי **הא** משנתנו **רבי יוסי הגלילי** היא, הסובר: גוי מביא שלמים ונאכלים, וכן מנחתו נאכלת.

הא דברי רב הונא, כ**רבי עקיבא** הסובר: אין גוי מתנדב שלמים.

דתניא: כתיב [ויקרא כב יח]: "איש איש אשר יקריב קרבנו לכל נדריהם ולכל נדבותם אשר יקריבו לה' לעולה"; ומפרשת הברייתא:

די היה לכתוב לומר "**איש**", **ומה תלמוד לומר "איש איש": לרבות הגויים שנודרין נדרים**(8) **ונדבות כישראל.**

עוד מפרשת הברייתא: נאמר "**אשר יקריבו לה' לעולה**", **אין לי** שהגויים נודרים **אלא עולה**, אבל **שלמים מנין** שהם נודרים — **תלמוד לומר "נדריהם"**, שהוא מיותר ללמד על זה.

שכן הוא באמת כוונת הגמרא בתירוצה, דעצה קיהיב ליה התנא להקנותו לישראל או להכהן, ויוכל לקיים נדרו.

7. **נתבאר לפי פשוטו**; והיינו שקושיית הגמרא היא: למה מנחתו נקמצת, תעלה כליל כמנחת נסכים, וכשם ששלמיו נעשים עולה.

והנה ב"קרן אורה" כתב, שקושיא זו [כמו הקושיא הקודמת] אינה אלא לפי הטעם מן הכתוב, אבל לפי הטעם שהוא מן הסברא, אם כן יש לומר שמשנתנו עוסקת באופן שפירש הגוי שאין לבו לשמים אלא שיאכלוהו הכהנים, וכעין מה שהובא בשמו בהערה לעיל.

והנה לדעת ה"זבח תודה" — כמובא בהערה לעיל — אין מנחתו עולה כליל אלא לפי הטעם דלבו לשמים, אבל לפי הטעם שהוא מן הכתוב כי אז אין הגוי מקריב אלא עולה; ואם כן בהכרח — לפי דברי ה"קרן אורה" — ביאור קושיית הגמרא היא: למה מקריב הגוי כלל מנחה, והרי אינו מקריב אלא עולה, ודלא כפי שנתפרש בפנים; וראה לשון הפירוש המיוחס לרש"י ורבינו גרשום כאן.

[ומיהו יש להעיר, דממשנתנו יש לומר דמקשה לשני הטעמים, ומשום דמשמע לגמרא שאם לא להשמיענו דלא כרב הונא, לא היתה המשנה צריכה להשמיענו כלל שמנחת גויים נקמצת, כי למה תהיה שונה מנחתו ממנחת ישראל].

8. **כתב ב"שפת אמת"**: צריך עיון: אי באמת גם נדר שייך בהו, דאם אמר "הרי עלי" מחוייב לקיים נדרו, וכן משמע קצת מהא דממעט אחר כך נזירות, משמע דנדר שייך בהו, וראה עוד שם; **וראה בתוספות בנזיר סא א** על מה ששאלו שם בגמרא: מנא הני מילי שאין הגויים נודרים בנזירות, ופירשו: הלא בשאר נדרים דינן כישראל, כדכתיב "איש איש" לרבות גויים שנודרים נדרים ונדבות כישראל, והכא נמי נדר הוא; **וראה עוד בתוספות עבודה זרה ה ב ד"ה** מנין, שכתבו לגבי גוי שנדר להביא קרבן והביא מחוסר אבר, שיש בזה איסור; והקשו: למה לא חשיב ליה בין המצוות שנצטוו בני נח, וכתבו "דהאי קום ועשה הוא, דמ"איש איש" מרבינן שהגויים נודרים נדרים ונדבות כישראל, ואם נדר מחוסר אבר אמרינן ליה קום והבא קרבן שלם, וקום ועשה לא קחשיב.

תודה מנין שהם נודרים — **תלמוד לומר** "**נדבותם**", שהוא מיותר כדי ללמד על זה.

מנין לרבות אף את **העופות** [עולת העוף][9] **והיין** [נסכי יין] **והלבונה והעצים**:[10]

תלמוד לומר "**נדריהם**" "**לכל נדריהם**", "**נדבותם**" "**לכל נדבותם**", כלומר לא היה לכתוב לומר אלא "נדריהם" "נדבותם", ולכך הוסיף הכתוב "לכל", כדי לרבות אף את אלו.

אם כן מה תלמוד לומר "**עולה**", כדי ללמד: **עולה פרט לנזירות**, כלומר, קרבן נזיר, כי מאחר שאין הנזירות חלה עליו, כמבואר לקמן, ממילא אינו מביא קרבן נזירות.[11] **דברי רבי יוסי הגלילי.**

רבי עקיבא אומר: כיון שאמר הכתוב "**אשר יקריבו לה' לעולה**", **אין לי אלא עולה** שהגוי נודרה ונודבה.

ואם כן, משנתנו ששנינו דמנחת גויים נקמצת ושייריה נאכלים, כרבי יוסי הגלילי היא, שהוא מרבה את השלמים, והוא הדין את המנחות שהן נאכלות; ואילו רב הונא שאמר "שלמי הגויים עולות" כרבי עקיבא הוא, שהוא סובר: אין הגויים מקריבים אלא עולות.[12]

אך ראה בגליון הש"ס לרבי עקיבא איגר שתמה על דבריהם; **וראה עוד ב"משנה למלך"** [מלכים י ז], שתמה על זה מדברי התוספות בנזיר סא ב שאין גוי חייב ב"בל יחל דברו"; **וראה ב"אבני מלואים"** [א ב], שהגוי אינו מחוייב לקיים נדרו, אלא שמדין "אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט" נעשה חוב להקדש ונכסיו משועבדים לחוב זה, ומטעם זה מחויב הוא להביא קרבן; וראה עוד בזה ב"אחיעזר" חלק ג, ז ג; וב"קהלות יעקב" עבודה זרה סימן ב.

ויש להעיר עוד, שהרמב"ם — מעשה הקרבנות ג ב — לא הביא לשון "נודרין נדרים ונדבות כישראל", אלא כתב: הגויים אין מקבלין מהן אלא עולות בלבד [כרבי עקיבא] ...וכן עולות שאינן באות בנדר ונדבה אין מקבלין אותן מן הגויים, כגון עולת יולדת וכיוצא בה, מעולות שאינן באות משום נדר ולא משום נדבה; ומשמע שהוא מפרש כן את הלשון "נודרין נדרים ונדבות כישראל".

9. כי הרי חטאת העוף אינה באה בנדר ונדבה, "**זבח תודה**"; ופירש שם את הטעם שהוצרכו לרבות את העופות, משום דבהאי קרא לא כתיב רק בקר כשבים ועזים, והיינו דכתיב שם: "איש איש מבית ישראל ... לרצונכם תמים זכר בבקר בכשבים ובעזים".

10. **בכתבים המיוחסים לגרי"ז** ביאר: קאי אליבא דרבי [לעיל כ ב] דעצים איקרו קרבן, שאם לא כן, הרי אין זה אלא כמקדיש סתם הקדש, ואין זה הקרבה של גוי, שהרי אינו שייך כלל לבעלים, ולמה לי קרא לרבותם; ובהכרח דזה קאי אליבא דרבי שלשיטתו יש בעלים בקרבן עצים, ולכן צריך לרבות אף את הגוי.

11. כן פירש רש"י מכתב יד; ובפירוש המיוחס לרש"י כתב: כלומר, עולה סתם יכולין להביא ולא עולת נזירות, שאם נדר בנזיר אין נזירות חלה עליו, לפי שיש בה עולה חטאת ושלמים; וראה היטב בסוגיית הגמרא לקמן, ובהערה 13.

12. **א.** לכאורה יש להקשות: הניחא לפי הטעם דרב הונא יליף לה מקרא, יש לומר, שאם כי רבי עקיבא לא אמר שאם הביא שלמים יקריבו אותם לעולה, ואילו רב הונא אמר שיקריבום לעולה,

ומקשינן לרבי יוסי הגלילי: **והאי "פרט לנזירות" מהכא** — מהכתוב "לעולה" — **נפקא**, וכי מקור הדין שהגוי אינו נודר בנזיר מכאן הוא נלמד!?

והרי **מהתם נפקא**: שנאמר בפרשת נזיר [במדבר ו ב]: "**דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם איש או אשה כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר**", ולמדנו: **בני ישראל נודרין בנזיר, ואין הגויים נודרין בנזיר!?**

היינו שהוא מפרש כן את הפסוק שהביא רבי עקיבא, ודבריו הם לשיטת רבי עקיבא; אבל אם הטעם הוא משום הסברא דלבו לשמים, תיקשי: הרי רבי יוסי הגלילי אינו סובר סברא זו, ומרבי עקיבא הרי אין הכרח שהוא חולק בזה על רבי יוסי הגלילי, ומנין לו לרב הונא לחדש סברא זו דלא כרבי יוסי הגלילי!?

אבל **ב"קרן אורה"** מבואר בהיפוך, שאם הטעם הוא מן הכתוב, כי אז דברי רב הונא הם לפי רבי עקיבא ושלא כדברי רבי יוסי הגלילי; אבל אם הטעם הוא מן הסברא, כי אז דברי רב הונא הם אפילו לרבי יוסי הגלילי, ומשום שיש לפרש את דברי רבי יוסי הגלילי באופן שאמר בפירוש שהוא רוצה שיאכלוהו כהנים, שבאופן זה — לפי הטעם דלבו לשמים — גם רב הונא יכול להודות שמקריבו שלמים, וכפי שנתבאר בהערה לעיל משמו; וסוגייתנו שהעמידה את דברי רב הונא כתנאי, היא לפי הטעם שמקורו של רב הונא הוא מן הכתוב, כי לפי טעם זה בלבד היתה הקושיא, וכפי שנתבאר בהערה לעיל.

ב. ראה בחידושי רבי ארי' לייב [מאלין] חלק ב סימן מד, שכתב [ראה שם הכרחו], דלפי ההוה אמינא בסוגייתנו קאי רב הונא גם אליבא דרבי יוסי הגלילי, וכתב לבאר: דרבי יוסי הגלילי מרבה שיש להם לגויים גם קרבנות שלמים ותודה ושאר קרבנות, אמנם מה שנוגע לאכילה, גם רבי יוסי הגלילי סובר שאין להם קרבנות נאכלות, וגם השלמים שלהם דינם שהוא כליל **והוי שלמים של כליל**, ואף שבהקדשם ואולי גם בשם קרבן שלהם ודיניהם יש להם דין שלמים, מכל מקום מה שנוגע להקרבת כליל הוי דינם כעולה; עד דמוקמי הגמרא רב הונא כרבי עקיבא, ולרבי יוסי הגלילי יש להם שלמים ממש.

ג. כתב ב"קרן אורה" להקשות על הרמב"ם [מעשה הקרבנות ג ב] שכתב: הגוייים אין מקבלין מהן אלא עולות בלבד, שנאמר "ומיד בן נכר לא תקריבו את לחם אלהיכם", אפילו עולת העוף מקבלין מן הגוי, אף על פי שהוא עובד עבודה זרה, אבל אין מקבלין מהן שלמים ולא מנחות ולא חטאות ואשמות, וכן עולות שאינן באות בנדר ונדבה אין מקבלין אותן מן הגויים. גוי שהביא שלמים מקריבין אותן עולות, שהגוי לבו לשמים", והקשה: למה לו להרמב"ם לומר את הטעם משום שלבו לשמים, והרי מן הכתוב אנו לומדים שעולה הוא מביא ולא שלמים!? **ותירץ**: דאיצטריך להאי טעמא שיכול להקריבו עולה אף על גב ששלמים נדר, והייתי אומר שנדרו לאו כלום הוא, ולא יקרב לא עולה ולא שלמים, קא משמע לן שיקרב עולה משום שלבו לשמים.

וב"שפת אמת" כתב על **הרמב"ם**: קצת קשה שלא הביא הך קרא ד"אשר יקריבו לה' לעולה", אלא הביא את הטעם משום שלבו לשמים, ועל כל פנים משמע דסבירא ליה להרמב"ם דטעמא דקרא משום שלבו לשמים.

ד. עוד הקשה שם ב"שפת אמת" על הרמב"ם שכתב, דאין מקבלים מהם מנחה, ולא כתב שאם הביא מקריבים אותה כליל; **וכתב על זה**: ואפשר טעמו משום שלא מצינו כליל רק בנסכים, ומגוי אין מקבלים מנחת נסכים, ממילא

ומשנינן: **אי מהתם**, אם ממה שנאמר "עולה" **הוה אמינא**: **קרבן** נזירות **הוא דלא לייתי אבל נזירות חלה עלייהו** [קרבנות שמביא הנזיר אכן לא יביא גוי שנזר, אבל עצם הנזירות חלה עליו] — **לפיכך קא משמע לן** הכתוב בפרשת נזירות, שאף הנזירות עצמה אינה חלה עליו.(13)

שואלת הגמרא: **כמאן אזלא הא דתנן** [כדעת

כיון דלבו לשמים אי אפשר כלל לקבל ממנו, לא לקמוץ ולא להיות כליל, [כלומר, וקושיית הגמרא ממשנתנו היתה, שאם כדברי רב הונא לא היה להקריב כלל את מנחתו כי לבו לשמים וזה אינו יכול, ולסתם מנחה לא הקדיש].

ויותר נראה, דלמאי דמסקינן: לא קשיא הא רבי יוסי הגלילי והא רבי עקיבא, יש לומר שרב הונא דוקא בשלמים אמר מסברא שנעשית עולה; וכן נראה דעת הרמב"ם, שהביא דינו של רב הונא דהכא, מלבד מה שהביא שאין מקבלים מנחות ושלמים מגוי, על כרחך דסבירא ליה דעיקר חידושו של רב הונא הוא דנעשה עולה משום שכוונתו לשמים, ודוקא בסלקא דעתין סבירא ליה להגמרא שהוא הדין מנחות, ולא להמסקנא; ולפי המסקנא, גם האי ברייתא דנתנן לכהן אוכלן הכהן, איכא לאוקמא כרבי יוסי הלגילי, ומכל מקום הביא הרמב"ם הך דינא ד"על מנת שיתכפר בו כהן" משום שנראה הדין אמת לכולי עלמא.

וראה עוד ב"זבח תודה" על מה שכתב בפירוש המיוחס לרש"י שמנחתו עולה כליל, כתב: לכאורה לא שייך דבר זה רק לאיבעית אימא סברא, אבל לאיבעית אימא קרא, דכל דמקרבי עולה ניהוי, אין לקבל מנחתו אף לכליל; וכן מוכח מהרמב"ם שפסק כרב הונא, וכמסקנא דסבר כרבי עקיבא, וכתב, דאין מקבלין ממנו מנחה; ואין לומר דסבר רש"י, דאף לרבי עקיבא מנחה שהיא כליל למזבח כעולה דמיא, אם כן אף הלבונה וכן נסכים דכולה למזבח אזלי ואין לכהן בהם כלום יקבלו ממנו לרבי עקיבא, ואנן לא תרצינן בגמרא במסקנא לענין נסכים — ראה בהמשך הסוגיא — רק משום דשייכי לעולה, אלא ודאי כמו שכתבנו, דרש"י לא כתב זה רק לאיבעית אימא סברא.

וראה בתוספות לעיל סא ב ד"ה בישראל, שכתבו, דלפי רב הונא "במנחות נמי אין מתנדב אלא מנחת נסכים דכוליה כליל"; **וב"קרן אורה" שם תמה עליהם**: צ"ע, דלהאי תנא, גוי אינו מתנדב מנחה כלל, וכמבואר בדברי הרמב"ם ז"ל בהלכות מעשה הקרבנות, וכדתניא לקמן — בהמשך הסוגיא — אזרח מביא נסכים ואין גוי מביא נסכים.

ה. עוד כתב ב"זבח תודה": לכאורה לרבי עקיבא דפליג על רבי יוסי הגלילי לענין שלמים כל שכן דפליג לענין עופות, אבל הרמב"ם פסק בהדיא דיכול להביא עולת העוף; **וכן הקשה ב"קרן אורה"**; וראה מה שכתבו ליישב.

13. על פי הפירוש המיוחס **לרש"י**; והקשה **ב"קרן אורה"**: מכל מקום תיקשי בהיפוך: כיון שאינו נודר בנזירות כלל, למה צריך קרא "עולה פרט לנזירות"!?

והביא שכבר הקשה כן **בקרבן אהרן, ותירץ**: דאתי למעוטי שאין מקבלין ממנו אפילו נתן לישראל על נזירותו. ואין זה נראה, כיון דנותנו לישראל להתכפר בו אמאי לא יקבלו ממנו כמו שלמים אם נתן על מנת שיתכפר בו ישראל.

ויש לומר דהכי קאמר [שלא כפירוש המיוחס לרש"י]: אי מהתם היינו ממיעוטא ד"בני ישראל", הוה אמינא דלא אתי למעוטי אלא מקרבן ולא מנזירות, להכי גלי הכא קרא למעוטי

מי היא משנה זו], ששנינו במסכת שקלים ז ו:

אמר רבי שמעון: שבעה דברים התקינו בית דין, וזה אחד מהן:

גוי ששלח עולתו ממדינת הים, ושילח עמה את דמי **נסכיה,**[14] הרי הנסכים **קריבין משלו** [מהדמים ששלח], **ואם לאו** שלא שלח עמה את נסכיה, הרי הנסכים **קריבין משל ציבור** —

לימא, האם נאמר שמשנה זו **רבי יוסי הגלילי** היא **ולא רבי עקיבא,** שהרי רבי עקיבא אמר שאין הגוי מקריב אלא עולה, ובכלל זה שאינו מקריב נסכים?

עונה הגמרא: **אפילו תימא רבי עקיבא** היא, ומשום שאם כי אין הגוי מקריב אלא עולה מכל מקום **עולה וכל אביזרהא** [כל אביזרי העולה היינו נסכי העולה] בכלל מה שאמרה תורה שהגוי מקריב עולה.

שואלת הגמרא: **מאן תנא להא דתנו רבנן,** מי הוא התנא ששנה את הברייתא:

נאמר בסוף פרשת נסכים [במדבר טו יג]: "כל האזרח יעשה ככה את אלה להקריב אשה ריח ניחוח לה'", ולכך אמר הכתוב "**אזרח**", כדי ללמד:

אזרח **מביא נסכים** בין עם קרבן שנדב בין נסכים בפני עצמן, **ואין הגוי מביא נסכים** בלי קרבן —

יכול אף **לא תהא עולתו טעונה נסכים,** שמא תאמר: אפילו אם התנדב קרבן אין באים נסכים עם הקרבן, שהרי מיעטה התורה את הגוי מ"אזרח" —

תלמוד לומר "ככה", וכל מקום שנאמר "ככה" עיכוב הוא, ללמד שאין קרבן בלי נסכים, ולא מיעט הכתוב את הגוי אלא מנדבת נסכים בפני עצמן —

מני, כדעת מי היא ברייתא זו, שהרי לפי פשוטו **לא רבי יוסי הגלילי** היא **ולא רבי עקיבא** היא, שהרי:

אי רבי יוסי הגלילי היא, **הא אמר: אפילו יין** בפני עצמו **נמי** מביא הגוי, וכמו ששנינו בברייתא לעיל: מנין לרבות העופות והיין הלבונה והעצים, הרי שלדעת רבי יוסי הגלילי מתנדב הגוי נסכי יין, ואילו בברייתא

מקרבן, וממילא "בני ישראל" אתי למעוטי מנזירות; ואתי שפיר לישנא "אי **מהתם**" דלפירוש רש"י ז"ל הוי ליה למימר "אי **מהכא**".

ויש לומר עוד: נהי דליכא בהו נזירות, מכל מקום הוה אמינא דליכא איסורא לקבל ממנו את הקרבנות, שאם לאו חובה היא תיהוי נדבה, קא משמע לן דאין מקבלין מהם עולה; ובאמת לאו דוקא עולת נזיר, דהוא הדין עולת יולדת דאין מקבלין כמו שכתב הרמב"ם ז"ל; [ולפי מה שנתבאר בהערה לעיל, דמלשון הרמב"ם משמע, שהוא מפרש "שנודרין נדרים ונדבות כישראל", דהיינו, שאין מביאין אלא מה שהוא בא בנדר ונדבה, אם כן ניחא יותר שנקטה הברייתא למעט דוקא עולת נזירות, כי עולת יולדת כבר שמענו, אבל קרבנות נזירות כיון שנזירות עצמה באה בנדר, הייתי סובר שגם את הקרבנות יכול להביא, וקא משמע לן שאין מקבלים ממנו].

14. כן פירש רש"י לעיל נא ב.

זו הרי מבואר שאינו מתנדב שום נסכים בפני עצמן!?[15]

ואי רבי עקיבא היא ברייתא זו, **הא אמר** רבי עקיבא **עולה אין מידי אחרינא לא**, עולה אכן מביא הגוי אבל דבר אחר ואפילו נסכים עם העולה אינו מביא, ואילו בברייתא זו מבואר, שמביא הגוי נסכיו עם העולה, ולא נתמעט אלא מנדבת נסכים בפני עצמן!?

ומשנינן בשני אופנים: א. **איבעית אימא: רבי יוסי הגלילי** היא; ב. **ואיבעית אימא רבי עקיבא** היא, כדמפרש ואזיל.

איבעית אימא: רבי יוסי הגלילי היא, **וסמי מהחיא** [הסר והעבר מן הברייתא דרבי יוסי הגלילי] "יין", ולא תשנה אלא "מנין לרבות העופות והלבונה והעצים", ומשום שאין הגוי מביא נסכים בפני עצמן.

ואיבעית אימא: רבי עקיבא היא, ואף שאמר הכתוב "לעולה" ומשמע עולה בלבד, אין הדבר כן, ובכלל זה **עולה וכל אביזרהא** [אביזריה] כולל הנסכים שלה.[16]

שנינו במשנה: **רבי שמעון אומר: מנחת חוטא של כהנים** נקמצת, וקומץ קרב לעצמו, ושיריים קריבים לעצמן:

שואלת הגמרא **מנא הני מילי**, מנין למד רבי שמעון לחלק בין מנחת חוטא של כהנים למנחת נדבה שלהם, שעליה אמרה תורה: "וכל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל"?

ומפרשינן: **דתנו רבנן**: כתיב [ויקרא ה] גבי מנחת חוטא: והביאה אל הכהן וקמץ הכהן ממנה מלוא קומצו את אזכרתה והקטיר המזבחה. וכפר עליו הכהן. **והיתה לכהן כמנחה**".

ומה תלמוד לומר? — **שתהא עבודתה כשירה בו**, שאם חטא ונתחייב להביא מנחה, יכול להקריבה הוא בעצמו; וכך אמר הכתוב: "והיתה לכהן", מנחת חוטא של

---

15. **ראה מה שכתבו התוספות** לבאר, מנין שלרבי יוסי מביא הוא נסכי יין בפני עצמן, שהרי יש לפרש את כוונתו שמביאן עם הזבח, ראה שם.

16. **כתב הרמב"ם** [מעשה הקרבנות ג ה]: עולות הגויים אין מביאין עמהן נסכים, שנאמר "כל האזרח יעשה ככה", אבל נסכיהם קריבין משל ציבור, שנאמר "ככה תעשה לאחד כמספרם"; וזה הוא דלא כפי שנתפרש בפנים — על פי רש"י — שהגוי מביא נסכיו עם עולתו, ולא נתמעט אלא מהבאת נסכים בפני עצמן; [וראה בדברי הרמב"ם מה שכתבו נושאי כליו: ה"כסף משנה", מהר"י קורקוס וה"לחם משנה", וב"ספר המפתח"].

ומקור דבריו — כפי שפירשו כמה אחרונים — הוא מן הסוגיא דתמורה ב ב דמייתי התם ברייתא: "קדשי גויים ... ואין מביאין **עליהם** נסכים, אבל קרבנו טעון נסכים", ובגמרא שם מביאה הגמרא מקור לדין זה את הברייתא המובאת כאן, ומזה מבואר שפירוש הברייתא הוא כפי שפירשה הרמב"ם, והיינו, שאין הגוי מביא נסכים אפילו עם הזבח, רק שקרבנו טעון נסכים, ומביאין אותן משל ציבור.

אלא שדעת הרמב"ם צריכה ביאור — על פי האחרונים — משני טעמים:

האחד: רש"י שם מחק מן הברייתא הראשונה את תיבת "עליהם", ומפרשה, שהגויים אינם מביאים נסכים בפני עצמם, והכרחו של רש"י הוא מן המשנה במסכת שקלים המובאת לעיל

עצמו, "כמנחה" כמנחת נדבתו שיכול להקריבה הוא בעצמו.[17]

ומוסיפה הברייתא: **אתה אומר** שבא הכתוב לומר **שתהא עבודתה כשרה בו, או אינו אלא להתיר** שיריים לכהנים **במנחת חוטא של כהנים** [שמא בא הכתוב לומר שיהיו השיריים במנחת חוטא של כהנים נאכלים לכהנים]; וכך אמר הכתוב: "והיתה לכהן" אם של כהן היא מנחת החוטא, תהיה "כמנחה" כשאר מנחת חוטא שהיא נאכלת, **ומה אני מקיים** "**וכל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל**" רק **במנחת נדבתו, אבל** מנחת **חובתו** של כהן **תהא נאכלת** לכהנים?

תלמוד לומר "**והיתה לכהן** [והיתה מנחת חוטא של הכהן] **כמנחה**" **מקיש** הכתוב מנחת **חובתו** של כהן **למנחת נדבתו, מה נדבתו אינה נאכלת, אף חובתו אינה נאכלת.**[18]

אמר רבי שמעון: וכי נאמר "**והיתה לכהן כמנחתו**", דמשמע כמנחה שלו!? **והלא לא אמר** הכתוב **אלא** "**כמנחה**" דמשמע

בסוגייתנו, שמבואר בה, שאם שלח הגוי את דמי נסכיו מביאים אותם משלו, הרי שהגוי מביא נסכים עם עולתו; וקושיא זו היא ביתר שאת על הרמב"ם, שהרי הוא עצמו הביא משנה זו בהלכותיו [ראה שקלים ד ג].

השני: איך תתפרש סוגייתנו לדעת הרמב"ם, והרי מאחר שבברייתא ד"אזרח" לא נאמר אלא שהציבור מביאים נסכים, אם כן מאי מקשה הגמרא דזה הוא דלא כרבי עקיבא, והרי לא נתמעט הגוי אלא שהוא לא יביא אלא עולה, אבל הציבור שפיר מביאים.

וב"חידושי מרן רי"ז הלוי" שם האריך בזה, ותוכן דבריו בקצרה הוא, שודאי מוכרח לדעת הרמב"ם שאם נתמעט הגוי מהבאת קרבנות אחרות חוץ מעולה, כלול בזה שאין קרבנו טעון נסכים, ראה שם, והיינו דמקשה הגמרא מברייתא זו לרבי עקיבא; [וראה היטב ב"כסף משנה" שם, דמבואר מדבריו דפשיטא ליה כן, ואדרבה עשה מזה קושיא על הרמב"ם, ראה שם]; ועל זה מתרצת הגמרא "עולה וכל אביזרהא" והיינו שלא נתמעט קרבנו של הגוי מעיקר הבאת נסכים ממיעוטא ד"עולה"; אלא שמכל מקום מחמת דין אחר והוא פרט בתורת נסכים נתמעט הגוי מהבאת נסכי העולה שלו, והציבור הם שמביאים אותם.

ומה שהקשה רש"י מהמשנה בשקלים דמבואר שם שהגוי מביא את נסכי עולתו, ביאר שם הגרי"ז, דמיעוטא ד"האזרח" הוא לענין עצם ההבאה שאינו יכול להביא נסכים כלל לא בפני עצמן ולא עם הזבח, אך מכל מקום ודאי דיכול לעשות מעשה ההקדש של נסכים רק שהוא עצמו לאו בר הבאה, וכעין מה שמבואר בסוגייתנו, שלרבי עקיבא אין הגוי מביא אלא עולה, ומכל מקום יכול להקדיש שלמים על מנת שיתכפר בו ישראל, והוא הדין בנסכים, כיון שנתרבה עיקר קרבן הגוי להבאת נסכים, אם כן יכול אף הגוי להביא את דמי הנסכים; וקיצרנו במקום שהאריך הגרי"ז; [ויש להוסיף בזה, מה שהביא ב"קרן אורה" כאן, דמשמע בירושלמי שקלים, שאפילו אם גוי אינו מביא נסכים, אבל אם אמר "עולת ישראל עלי" מביא עולה ונסכים בשביל ישראל].

17. בגדר החידוש בזה, ראה בגמרא לקמן עד א, ובהערות שם.

18. **ראה מה שכתב ב"שיטה מקובצת"** לבאר האיך נלמד מפסוק זה שתהא עבודתו כשירה בו,

שממנחה של ישראל אנו באים ללמוד.

אלא לכך בא הכתוב "והיתה לכהן כמנחה", עד-א **להקיש מנחת חוטא של כהנים, למנחת חוטא של ישראל**, ולומר לך: **מה מנחת חוטא של ישראל נקמצת, אף מנחת חוטא של כהנים נקמצת.**

אי [שמא תאמר], **מה מנחת חוטא של ישראל נקמצת** ואף **שייריה נאכלין, אף מנחת חוטא של כהנים נקמצת**, ואף **שייריה נאכלין —**

תלמוד לומר "לכהן כמנחה", ללמד, דוקא **לכהן כמנחה**. שלענין מעשי הכהן במנחה, אכן השוותה אותן התורה, לומר שהיא נקמצת על ידו, **ולא לאישים כמנחה**, שלא השוותה אותן לענין מה שעולה על האישים, ואף שבמנחת חוטא של ישראל אין עולה אלא הקומץ, במנחת חוטא של כהנים עולה הכל על האישים.

הא כיצד? קומץ קרב בעצמו, ושיריים קריבין בעצמן.

וכאן שבה הגמרא לדברי תנא קמא, שלמד מכאן שהכהן מקריבה בעצמו, ומקשה: **הא**, וכי דין זה שהכהן מקריב את מנחתו אם ירצה, **מהכא** [מפסוק זה] **נפקא**, והרי **מהתם נפקא** [ממקום אחר הוא נלמד]!? דתניא: **מנין לכהן שבא ומקריב** את **קרבנותיו** של עצמו **בכל עת ובכל שעה שירצה**, ואפילו במשמר שאינו שלו, ואינו צריך ליתנו לאנשי המשמר?

תלמוד לומר [דברים יח ו]: "וכי יבוא הלוי(1) מאחד שעריך. **ובא בכל אות נפשו** אל המקום אשר יבחר ה'. **ושרת** בשם ה' אלהיו ככל אחיו הלויים העומדים שם לפני ה'"!?

ומשנינן: **אי מהתם**, אם מ"ובא בכל אות נפשו", **הוה אמינא** כי **הני מילי, דבר** [קרבן] **שאין בא על חטא** רק אותו מקריב בעליו הכהן, **אבל דבר שבא על חטא, אימא לא** יקריב החוטא עצמו.(2)

ומקשינן: **והא**, שכהן חוטא מקריב את קרבנו, **נמי**, וכי **מהכא נפקא**, והרי **מהתם נפקא**; דתניא: כתיב [במדבר טו כז]: "ואם נפש אחת תחטא בשגגה, והקריבה... **וכפר הכהן על הנפש השוגגת בחטאה בשגגה**

מאחר שהצרך הפסוק ללמדנו שמנחת חובתו אינה נאכלת; וראה עוד בחידושים המיוחסים לרשב"א, ובחידושי רבי ארי' לייב [מאלין] חלק ב סימן מג.

1. היינו הכהן, ובעשרים וארבעה מקומות נקראו הכהנים "לויים".

2. לכאורה נראה בביאור הענין, דמתחילה סלקא דעתין שהפסוק בא לומר שאינו "צריך" ליתנה לאנשי משמר, ומשנינן: לא בא הכתוב לומר שאינו צריך ליתנה לאנשי משמר, אלא בא הכתוב לומר "שתהא עבודתו **כשירה** בו" וכלשון הברייתא, ואפילו אם היה הוא מאנשי משמר, הייתי אומר שלא יקריב אדם את קרבנו שלו הבא על חטא; כן היה נראה מן הסברא, ומלשון הברייתא "שתהא עבודתו כשירה בו", ומקושית הגמרא מ"וכפר הכהן", ומלשון רש"י לעיל בברייתא שכתב: "שתהא עבודתו כשירה בו: כהן שחטא מקריב הוא עצמו מנחתו", ולא

לפני ה׳ לכפר עליו״.

והרי די היה לומר ״וכפר הכהן על הנפש השוגגת״, ובכל זאת הוסיף הכתוב ואמר ״בחטאה בשגגה״, **מלמד** בכך הכתוב **שהכהן מתכפר על ידי עצמו**, שאפילו חטא נפשו של כהן, יכפר הוא עצמו על נפשו.

הרי למדנו שאף קרבנות הבאים על חטא החוטא מקריב, ולמה לי ״והיתה לכהן כמנחה״!?

ומשנינן: **אי מהחוא**, מ״וכפר הכהן״, **הוה אמינא** כי **הני מילי** על חטא שעשה **בשוגג** הכהן מתכפר על ידי עצמו, כי בזה עוסק הכתוב ״וכפר הכהן״. **אבל אמזיד** של הכהן, עדיין **לא** שמענו שמתכפר על ידי עצמו—

קא משמע לן ״והיתה לכהן כמנחה״ האמור גבי מנחת חוטא הבאה גם על שבועת העדות, שנשבע עד לשקר במזיד שאינו יודע עדות לחבירו, שאף אם היה הכהן מזיד הוא מתכפר על ידי עצמו.(3)

תניא אידך: רבי שמעון אומר: מנחת חוטא של כהנים —

נקמצת, והקומץ קרב בפני עצמו, והשיריים קריבין בפני עצמן.

רבי אלעזר ברבי שמעון אומר:

הקומץ קרב בעצמו, והשיריים מתפזרין על בית הדשן, ומפרש לה ואזיל.(4)

אמר רבי חייא בר אבא: הוי בה [תהה בה] **רבי יוחנן** בדברי רבי אלעזר:

בית הדשן דהיכא [באיזה בית הדשן הם מתפזרים]?

אי דלמעלה, היינו על הדשן הצבור על גבי המזבח מאפר הקרבנות, כלומר, שמקטירים אותם על גבי המזבח; כך אי אפשר לומר, כי אם כן **היינו דאבוה** [נמצאו דבריו של רבי אלעזר כדברי רבי שמעון אביו], שהרי אף לרבי שמעון שם הם נקטרים, ובמה נחלק עליו!?(5)

הזכיר כלל ענין אנשי משמר, וכן לא הזכיר את זה בפירוש המיוחס לרש״י.

3. **ב״שפת אמת״** צידד, שרבי שמעון חולק על דין זה, כיון שלשיטתו אין לנו מקור לדין זה; וראה עוד שם שתמה על הרמב״ם שלא הזכיר חידוש זה שאפילו על עבירת זדון הכהן מכפר על ידי עצמו; וכן תמה ב״זבח תודה״.

4. **בתוספות בסוטה** כג א ד״ה הקומץ, הביאו מירושלמי [סוטה ג ו]: אילין שיריים משום מה הם באים, משום קומץ או משום שיריים; אי תימר משום קומץ, אינו נותנו בלילה, ואינו נותנו לאחר מיתה, ואינו מחשב להן [היינו פיגול]; ואי תימר משום שיריים, נותנו בלילה ונותנו לאחר מיתה —

מהו שיחשב להן? ופשיט לה מדרבי אלעזר ברבי שמעון, דאמר: מתפזרין על גבי הדשן שלמטה, כדמפרש בפרק ואלו הן מנחות, הדא אמרה: נותנו בלילה, ונותנו לאחר מיתה, ומחשב להן; אמר רבי יוסי בר בון: אינו מחשב להן, שלא הוכשרו לא לאכילת אדם ולא לאכילת מזבח; ובמהרש״א שם תמה על דמיון הירושלמי להא דרבי אלעזר ברבי שמעון, וראה ב״קרן אורה״ שם; וראה ב״שלמי יוסף״ בביאור כל דברי הירושלמי.

5. **כתב ב״שיטה מקובצת״ בשם תוספות חיצוניות**: ואם תאמר: אימא, דלרבי שמעון יקריב אותם על גבי המערכה, [ואילו לרבי

אי דלמטה, שמא תאמר: מתפזרים הם על שפך הדשן(6) שמחוץ לשלש מחנות; אף כך אי אפשר לומר, כי תיקשי, שהרי, וכי **יש לך דבר שקרב למטה**!?

אמר ליה רבי אבא: דילמא, שמא אכן אין השיריים קרבים, אלא הולכים הם **לאיבוד** על שפך בית הדשן!?

אחיכו בני הישיבה **עליה** דרבי אבא:

וכי יש לך דבר שיפרישוהו מתחילה להיות **קרב לאיבוד**!?(7)

אלעזר ברבי שמעון מקריבו על גבי התפוח, שם נאסף הדשן]!?

ויש לומר: ד"בפני עצמן" [לשון משנתנו הוא "קומץ קרב בעצמו ושיריים קרבים לעצמן"] משמע שלא במקום המערכה, והיינו תפוח; וראה גם בפירוש המיוחס לרש"י; **וראה ב"מקדש דוד"** סימן ה סק"ג, שהגדר בזה הוא, שאין השיריים כמו הקומץ, דרק על הקומץ יש דין הקטרה גמורה כשאר קמצים, אבל לא השיריים, ראה שם תוספת ביאור בזה, וראה עוד בכתבים המיוחסים לגרי"ז.

אבל **רש"י** מכתב יד כתב: אי דלמעלה, הצבור על גבי המזבח, כלומר שמקריב השיריים על גבי המזבח, היינו דאבוה, ועל פי זה נתבאר בפנים.

וראה **ב"קרן אורה"** ד"ה גמרא הא, שכתב, דאם כי מדברי הירושלמי [המובאים בהערה 4] נראה, שלרבי שמעון אין זו הקטרה גמורה, מכל מקום מפשטא דתלמודין משמע, דלרבי שמעון השיריים גם כן הקטרה גמורה היא, דאי לאו הכי הוה מצי למימר, דרבי שמעון ורבי אלעזר ברבי שמעון מחד קרא ילפי, [היינו ד"כליל תהיה" לא קאי על מנחת חוטא, כדמפרש הגמרא לרבי אלעזר ברבי שמעון בהמשך הסוגיא], אלא לרבי שמעון ישרף למעלה, ולרבי אלעזר ברבי שמעון ישרף למטה, אלא ודאי לרבי שמעון הקטרה גמורה היא,

6. **רש"י** מכתב יד כאן, והיינו חוץ לשלש מחנות, במקום שריפת הפרים הפנימיים, ראה ויקרא ד יב, [וכמבואר גם בתוספות שהיה בחוץ, ולא כפי שהגיהו ברש"י]; **והתוספות** הקשו עליו: אם כן הוי נפסל ביוצא!?

וב"קרן אורה" כתב, שאין כאן קושיא כל כך, דאם כך היא מצותה לשורפה שם אין בזה פסול יוצא, כמו פרים ושעירים הנשרפים; וראה גם ב"שפת אמת" ובכתבים המיוחסים לגרי"ז.

ולכן פירשו: על בית הדשן הגדול שהיה בעזרה, ששם היו שורפים פסולי קדשי קדשים, ופרים הנשרפים ושעירים הנשרפים שאירע בהן פסול קודם זריקה, ראה זבחים קד ב; **וביאר ב"קרן אורה"** [לפי מסקנת הגמרא דבאמת הולכים לאיבוד], והיינו, דילפינן מקרא דלא ניתנו שיריים אלו לא לאכילה ולא להקרבה, והרי הם כמו פסולי המוקדשין; ונסתפק: אי נשרפין שיריים אלו מיד, או אחר עיבור צורה, ראה שם אריכות בזה.

ובשם רבינו תם הביאו: במקום שמניחין תרומת הדשן אצל הכבש; וכן פירש **רש"י** עצמו ביבמות ק א, וכן הוא כאן בפירוש המיוחס לרש"י; **והתוספות** דחו פירוש זה: דתרומת הדשן קודם התמיד היה, ואחר התמיד היו מקריבין קרבנות ומנחות, ואז כבר נצטנן.

7. כתבו **התוספות**: ואף על גב דאיכא שתי הלחם הבאין בפני עצמן, דלשריפה קאתיין, כדאמרינן לעיל מו ה [פירוש: לדעת רב יוסף שם, שמן התורה הם לשריפה, "קרן אורה"]; שאני התם, דעיקר מצוותן עם הכבשים לאכילה.

וב"קרן אורה" העיר על דבריהם, שהרי

תני אבוה דרבי אבין, כלומר, לעולם לאיבוד הם הולכים, וגזירת הכתוב היא, וכדתניא: כתיב [ויקרא ו]: "זה קרבן אהרן ובניו ... על מחבת בשמן תעשה. והכהן המשיח תחתיו מבניו יעשה אותה [זו מנחת חביתין שמקריב כהן גדול בכל יום]. כליל תקטר. **וכל מנחת כהן כליל תהיה, לא תאכל**". ולכך הוסיף הכתוב ואמר "לא תאכל" אחר שכבר אמר "כליל תהיה", כדי ללמד: **לאכילה הקשתיה** את מנחת חוטא של כהן למנחת חביתין, שלא תיאכל כמותה, **ולא לדבר אחר** להיות הכל נקטר.

ותמהינן: **מאי קא אמר**, איך אתה אומר שלאכילה בלבד הוקשה, והרי במנחת כהן עצמה כתוב "כליל תהיה"!?

אמר פירש **אביי**: **הכי קא אמר** הפסוק: **כל מנחת כהן** נחלק דינו:

"**לא תאכל**" מנחת **חובתו** של כהן, אבל לא תהיה כליל כמו מנחת חביתין.

"**כליל תהיה**" מנחת **נדבתו** כמנחת חביתין.[8]

ולכך הקדים אביי לפרש את סוף המקרא, משום שהרי הכתוב אומר "וכל מנחת כהן" ומשמע: אין חילוק במנחותיו, ולזה ביאר אביי, ד"וכל מנחת כהן" על סוף הכתוב הוא עולה, שלענין אכילה אף חובתו אינה נאכלת.

אמר תמה **ליה רבא** לאביי: וכי **סכינא חריפא מפסקא קראי**, וכי יש בידך סכין להפסיק את המקראות, ולפרש את מה שאמר הכתוב "וכל מנחת כהן" דמשמע כל המנחות, דזה קאי על סוף המקרא ולא על אמצעיתו!?

אלא אמר רבא, אין לחוש למה שאמר הכתוב "וכל מנחת כהן", והכתוב מתחלק כפשוטו:

כל מנחת כהן "כליל תהיה" נדבתו, "לא תאכל" חובתו.[9]

ומקשינן בין לאביי ובין לרבא:

ואיפוך אנא, שמא נהפך ונאמר: "כליל

מצאנו בפרים ושעירים הנשרפים, שהדמים והאימורים קרבים, והבשר נשרף; אלא שקושיית הגמרא היא משום שנאמר "כליל תהיה" דמשמע הקטרה, ואם כן משתי הלחם לא קשה כלל, [כן נראית כוונתו; ומיהו יש להעיר, שרש"י מכתב יד כתב: יש לך דבר שקרב לאיבוד שיפרישו לכתחילה לכך; וזה אין שייך בקרבן שמפרישים את כולו כדי להקריב ממנו את אימוריו, ורק במנחה שייך להקשות כן, כי בשביל הקומץ אין צריך להפריש עשרון שלם, ואם כן שפיר הקשו התוספות משתי הלחם הבאים לשריפה].

8. לפי מה שפירש ה"**קרן אורה**" [הובא בהערה לעיל], שעיקר קושיית הגמרא היתה, משום שנאמר "כליל תהיה", ואם הולכים השיריים לאיבוד אין זה "כליל", ניחא יותר תירוץ הגמרא, כי "כליל תהיה" באמת לא קאי אלא אמנחת נדבתו ולא על מנחת חובתו, ועדיין צריך תלמוד.

9. דברי רבא בקושייתו ותירוצו נתבארו על פי **התוספות**.

תהיה" חובתו, "לא תאכל" נדבתו!?

ומשנינן: **מסתברא נדבתו הוה ליה לרבויי** [לרבותה] שתהיה גם כליל כמנחת חביתין, **שכן** דומה היא לה בשלשה:

א. **תדירה** היא מנחת נדבה כמנחת חביתין, שמנחת חביתין באה בכל יום, ואף מנחת נדבתו באה בכל יום אם ירצה.

ב. **לא חטי**, שתיהן אינן באות על חטא.

ג. **בסים ריחיה** [ריחה נודף] שתיהן בלולות בשמן ויש עליהם לבונה, תאמר במנחת חוטא שהיא חריבה ובלי לבונה.(10)

ומקשינן: **אדרבה חובתו הוה ליה לרבויי** להיות כמנחת חביתין, **שכן** דומה היא לה בשנים:

א. שתיהן אינן באות אלא **עשרון** אחד, תאמר במנחת נדבה שהוא מביא עד ששים עשרון בכלי אחד כפי נדבת לבו.

ב. שתיהן קרבנות **חובה**.

ומשנינן: **הנך** — ההשוואות בין מנחת נדבה לחביתין — **נפישן**, רבים המה מאשר השוואות מנחת החוטא לחביתין.

ומקשינן **לרבנן** החולקים על רבי שמעון,(11) ואינם מחלקים בין מנחת חוטא למנחת נדבה:

האי "כל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל", מאי עבדי ליה, כלומר, למה היה צריך לומר "לא תאכל" אחר שכבר אמר "כליל תהיה"!?

ומשנינן: **מיבעי להו** לכפל "לא תאכל" **לכדתניא**:

כתיב גבי מנחת חביתין "כליל תקטר", וכתיב גבי מנחת כהן "כליל תהיה לא תאכל", **אין לי אלא עליונה** [מנחת חביתין] **ב"כליל תקטר"** כלומר, שהיא נקטרת כולה, **ותחתונה** [מנחת כהן] **ב**לאו ד"**לא תאכל**" —

מנין ליתן את האמור של זה בזה, שגם מנחת כהן נקטרת כולה, ואין אומרים שהקומץ לבדו נקטר, והשיריים נשרפים בחוץ —(12)

---

10. לפי פירוש אחד בפירוש המיוחס **לרש"י**; ועוד ביאר באופן אחר: דבזה ובזה כתיב "ריח ניחוח", לאפוקי מנחת חוטא שאין כתוב בה "ריח ניחוח"; והתוספות דחו פירוש זה, משום שאם כן תיקשי למה לא הזכירה הגמרא את הדמיון שיש בזה ובזה שמן ולבונה מה שאין כן במנחת חוטא.

11. **רש"י מכתב יד**; אבל **התוספות** כתבו, ששאלת הגמרא היא לחולקים על רבי אלעזר ברבי שמעון, ובכלל זה רבי שמעון; והיינו משום שגם רבי שמעון הרי אינו מפרש את כפל הכתוב כרבי אלעזר בנו, ומטעם אחר הוא מחלק בין מנחת חוטא למנחת נדבה של כהן.

12. נתבאר על פי **הראב"ד** בתורת כהנים, הביאו ב"שפת אמת" ובכתבים המיוחסים לגרי"ז, [ודברי רש"י כאן סתומים מאד]; וב"שפת אמת" כתב שהוא דוחק, ופירש, שלא נאמר "קומץ קרב לעצמו ושיריים קרבין לעצמן"; [ויש להעיר: מנחת חביתין עצמה מנא לן!? ומיהו, לפי מה שכתב ב"מקדש דוד" שלשיריים — במנחת חוטא אליבא דרבי שמעון, ראה הערה לעיל — אין דין הקטרה גמורה, אם כן ניחא,

ומנין ליתן **את האמור של זה בזה**, ואף אוכל מנחת חביתין עובר בלאו — (13)

תלמוד לומר: "כליל" "כליל" לגזירה שוה: נאמר כאן במנחת כהן **"כליל" ונאמר להלן** במנחת חביתין **"כליל":**

מה להלן מנחת חביתין **ב"כליל תקטר", אף כאן** מנחת כהן **ב"כליל תקטר".**

ומה כאן מנחת כהן בא הכתוב **ליתן לא תעשה על אכילתו, אף להלן** במנחת חביתין **ליתן לא תעשה על אכילתו.** (14)

בעי רבינא: כהן (15) **שאכל מן האימורין** (16) שדינם להיות נקטרים על גבי המזבח **מהו** שיעבור עליהם משום לאו ד"לא תאכל", כדמפרש ואזיל?

ומפרש רבינא את ספיקו: **לאו דזרות**, היינו לאו ד"וכל זר לא יאכל קודש" [ויקרא כב י] (17) **לא קא מיבעיא לי**, אין לי ספק שודאי עד-ב

ד"כליל תקטר" משמע הקטרה גמורה].

13. מנחת חביתין' שהיא של כהן' ממילא היא בכלל "וכל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל"; וראה בזה בכתבים המיוחסים **לגרי"ז** לעיל נא ב, מה שכתב בזה על פי ספר המצוות להרמב"ם.

14. ולרבי אלעזר ברבי שמעון הדורש "לא תאכל" למנחת חובה, כיצד הוא הדין לענין לאו ד"לא תאכל", ראה **בתוספות** סוף ד"ה לאו דזרות, וב"**קרן אורה**" ד"ה גמרא בעי, וב"חזון איש" ליקוטים כריתות סקי"א.

15. א. הקשה **החזון איש** [קדשים עמוד קעב סקי"ב]: למה נקט "כהן", שהרי בכליל אין מקום לחלק בין כהן לזר, והספק הוא: אי קרא דוקא במנחה, או בכל כליל!? **וכן תמה ב"קרן אורה"**.

וכתב ה"חזון איש", דצריך לומר, דלא נקט "כהן" אלא לאשמועינן דחייב משום זרות; וראה ברמב"ם [מעשה הקרבנות יא ג] "וכן האוכל כזית מכל האימורין, בין כהן בין ישראל לוקה. כל שהוא כליל למזבח אכילתו בלא תעשה".

וראה עוד **בקרן אורה** שתמה על לשון הפירוש המיוחס לרש"י שכתב: כהן שאכל את האימורין מזבח של כהן, כי מאי איריא זבח של כהן, במנחות הוא דאיכא נפקא מינה בין כהן לישראל, אבל באימורין ליכא נפקא מינה בין כהן לישראל ובשניהם כליל הוא.

ב. [לכאורה דין הקומץ כדין האימורין לענין "לא תאכל", ומה שלא נסתפקה הגמרא בקומץ, אפשר שיש לומר על פי דברי רש"י שפירש את ספק הגמרא "מי קאי אכל הנקטרים, או דילמא אמנחות לחודייהו", ואם כן' במנחות עצמם פשיטא לגמרא שהוא חייב; אך יש לדון בזה, כפי שיתבאר בהערה בעמוד ב].

16. כתב **רש"י**: מן האימורין: כליות ויותרת הכבד; וצריך ביאור, למה נקט דוקא אלו ולא חלבים!? וראה בזה בחידושים המיוחסים לרשב"א.

וב"שלמי יוסף" סימן קיב ביאר על פי מה שהביא **מתשובת ה"אור שמח"**, שלמד מדברי התוספתא והתורת כהנים, שאין לאו ד"לא תאכל" בחלבים, וביאר את הטעם משום שאין איסור זה אלא במה שאם לא היה מוקדשין היה מותר לאכול, אבל במה שאסור אפילו כשהוא חולין, אין בו משום "לא תאכל"; ואולם בתוספות סוף ד"ה לאו דזרות, כתבו בהדיא דגם בחלבים יש לאו זה, וכן מבואר מלשון הרמב"ם [מעשה הקרבנות יא ג], שכתב "וכן האוכל כזית מכל האימורין ... לוקה", וכמו שהעיר שם.

17. כן פירש **רש"י**; **והתוספות** הקשו על זה, שהרי פסוק זה עוסק בתרומה, כמו שהוכיחו

עובר עליו הכהן שאכל, כי אף כהן, לגבי אימורים, כזר ייחשב.(1)

כי קא מבעיא לי, מה שאני מסתפק, הוא לגבי **הלאו ד"כליל תהיה**, לא תאכל", **מאי**? האם עובר האוכל את האימורין בלאו זה, כמו האוכל מנחת כהן שהיא כליל, או שמא לא נאמר לאו זה אלא במנחת כהן?

[וכן פירש רש"י בחומש]; ומה שיישבו יתבאר בהערה בעמוד ב.

והתוספות פירשו, שהכוונה היא ללאו האמור בשמות כט לג גבי מלואים: "ואכל אהרן ובניו את בשר האיל ואת הלחם אשר בסל פתח אהל מועד. ואכלו אותם אשר כופר בהם למלא את ידם לקדש אותם, וזר לא יאכל כי קודש הם", שהיא אזהרה לזר האוכל קדשי קדשים.

1. איתא **במכות יח א**: אמר רבא, זר שאכל מן העולה לפני זריקה חוץ לחומה, לרבי שמעון לוקה חמש [ראה שם]; ומקשה הגמרא: ולילקי נמי משום "וזר לא יאכל כי קודש הם", הני מילי היכא דלכהנים חזי [ומשום שנאמר באותו פסוק "ואכלו אותם אשר כופר בהם", רש"י], הכא, לכהנים נמי לא חזי —

ועוד שם בעמוד ב: זר שאכל מחטאת ואשם לפני זריקה, פטור, מאי טעמא, דאמר קרא "ואכלו אותם אשר כופר בהם ... וזר לא יאכל כי קודש הם", כל היכא דקרינן ביה "ואכלו אותם אשר כופר בהם" [לאחר זריקה], קרינן ביה "וזר לא יאכל כי קדש הם", וכל היכא דלא קרינן ביה "ואכלו אותם אשר כופר בהם" [לפני זריקה] לא קרינן ביה "וזר לא יאכל".

ולפי זה הקשו התוספות: למה עובר כהן שאכל את האימורין משום לאו זה — וכמו שפירשו התוספות, כמובא בהערה בעמוד א — והרי אף אימורים אינם ראויים לכהנים, ולא קרינן ביה "ואכלו אותם אשר כופר בהם"!?

וכתבו, שמטעם זה לא פירש רש"י כאן שהלאו הוא מפסוק זה, אלא הביא את הפסוק האמור גבי תרומה [כמובא בהערה בעמוד א], ואף שפסוק זה עוסק בתרומה, מכל מקום ילפינן מפסוק זה אזהרה למעילה בגזירה שוה "חטא חטא" מתרומה, כמבואר בסנהדרין פד א; "והא דנקט הכא לאו דזרות, ולא קאמר לאו דמעילה, לישנא דקרא נקט"; [ומיהו ראה ברבינו גרשום שהביא אף הוא את הפסוק שהביא רש"י וכתב "לא מיבעיא לי, דכהן גבי אימורין כזר דמי", משמע שמשום זרות דוקא נקט, וכן תיקשי לפי זה למה נקטה הגמרא "כהן", כי לענין מעילה מה לי כהן מה לי זר, ראה בהערה בעמוד א בשם ה"חזון איש"]. ואכן ברש"י שבועות כד ב סוף ד"ה דזדונו לאו [בסוף העמוד], מבואר ד"וזר לא יאכל כי קודש הם" בקדשים הנאכלים לכהנים, כתיב.

והתוספות בשבועות כד ב כתבו, דאף על גב דחלב לא חזי לכהנים, מכל מקום קרינן ביה בהאי קרבן "ואכלו אותם אשר כופר בהם" דהיינו בשר, ולא אתא למעוטי אלא כשאוכל בשר חטאת ואשם לפני זריקת דמים דלא קרינן ביה "ואכלו", וכן הוסיף ב"שיטה מקובצת" כאן בדברי התוספות; **וראה ביאור במחלוקתם** — ולשיטתם ביבמות לג א על פי ביאור הגרי"ז — ב"שלמי יוסף" סימן קיב אות ב.

וב"אור שמח" [מעשה הקרבנות שם] **כתב ליישב באופן אחר**: משום שזר מיקרי להענין המדובר, וכמו שבעבודת הלויים כתיב "וזר לא יקרב אליכם" והוי בכלל זה משורר ששיער, כיון שהוא זר לאותה עבודה; ובאימורים הוי זר כל שאינו למזבח ואף כהן בכלל זר, וזר שאכל מחטאת ואשם לפני זריקה פטור, משום שהכהן שלו עומד הבשר לא מצי לאכול הבשר לפני זריקה, וכן האוכל מן העולה לפני זריקה אינו

אמר פשט **ליה רב אחרן לרבינא: תא שמע** ראיה מברייתא שעובר בלאו ד"לא יאכל", מהא **דתניא, רבי אליעזר אומר: כל שהוא ב"כליל תהיה"**, בא הכתוב **ליתן לא תעשה על אכילתו**, ואף אימורים בכלל.(2)

מתניתין:

משנתנו ממשיכה בפירוט דיני המנחות, למיניהן. וכיון שנתבאר במשנה הקודמת אלו מנחות יש בהן חלק גם למזבח וגם לכהנים, מפרשת כאן המשנה אילו הן המנחות שאין בהן חלק לשניהם יחד, אלא שהן למזבח בלבד, או לכהנים בלבד.

מנחת כהנים [שמביא כהן], **ומנחת כהן משיח** [שמביא הכהן הגדול בכל יום "מנחת

לוקה משום זרות דלא חזי לפני זריקה למזבח; אבל כשאוכל את האימורין לאחר זריקה כשהם ראויים למזבח, הרי שכל מי שאינו מזבח הוא בכלל זר, וראה עוד שם על לשון הגמרא במכות, ועוד.

ובשיטת הרמב"ם שלא הזכיר גבי אוכל מן האימורין שהוא לוקה משום זרות, **כתב ב"ליקוטי הלכות"** שהוא מפרש: "לאו דזרות לא קמיבעיא לי" שאין בזה משום שאינו ראוי לכהנים.

2. **א. ראה ב"ערוך לנר"** מכות יח ב, שנתלבט מנין לו לרבי אליעזר שלאו זה הוא בכל דבר שהוא ב"כליל תהיה", ראה שם; וראה עוד בחידושים המיוחסים להרשב"א.

ב. הנה לשון הברייתא הוא כל שהוא ב"כליל תהיה", ולפי זה לכאורה היה לנו לומר שהאוכל את האימורין אינו לוקה, שהרי הקרבן אינו כליל, כי אין נקטר על המזבח אלא האימורין; **אך ראה לשון הרמב"ם** [מעשה הקרבנות יא ג] "וכן האוכל כזית מכל האימורין ... לוקה, שהאימורין כליל למזבח ככל העולה, והרי נאמר במנחת כהנים כליל תהיה לא תאכל, כל שהוא כליל למזבח אכילתו בלא תעשה, ולוקין עליו בכזית", ומשמע מלשונו, שבאמת לא חייב הכתוב אלא על דבר שהוא "כליל" רק "שהאימורין כליל למזבח, כמו עולה".

[ויש להסתפק: אם האוכל את הקומץ עובר בלאו זה, שאינו דומה לאימורין שהמין הזה הוא כליל למזבח כמו העולה, אבל קומץ כיון שיכול לקמוץ ממה שירצה, יש לדון שאינו בכלל זה; ויש מי שכתב לפרש עוד, דמה שכתב רש"י לפרש דאימורין היינו כליות ויותרת הכבד, היינו משום דהוקשה לרש"י הרי אינו כליל, ולזה פירש שהמין הזה הוא כליל, אבל חלב כיון שיש גם שומן, שאינו חלוק ממנו במהותו [אלא במקומו בלבד], ואם כן אין זה כליל שיעבור עליו בלאו].

ג. ב"לחם משנה" דקדק מלשון הרמב"ם שאמר "כל שהוא כליל למזבח אכילתו בלא תעשה", שרק מה שעולה על המזבח הרי הוא בלא תעשה, אבל האוכל מפרים הנשרפים אינו לוקה, וכדמשמע גם מלשון הרמב"ם שם בהמשך דבריו, שהאוכל מבשר חטאות הנשרפת אינו לוקה משום לאו זה; **וראה** מה שכתב בזה ב"קרן אורה" ד"ה גמרא בעי.

ד. הנה הרמב"ם כתב שהוא לוקה על לאו זה, **וכן מבואר בלשון רבינו גרשום** לעיל נא ב; **אבל בתוספות** סוף ד"ה לאו דזרות, הקשו גבי אוכל חלב מן המוקדשין — בכריתות ד ב — למה לא נזכר שם מלקות גם משום "כליל תהיה"; וכתבו בתירוץ אחד, שאינו לוקה על זה משום שהוא "לאו שבכללות", **וכן מבואר ברמב"ן** מכות יח א; [וראה "חזון איש" ליקוטים לכריתות סקי"א].

חביתין"], **ומנחת נסכים** הבאה עם הקרבן, כולן **למזבח, ואין בהן לכהנים** כלום.(3)

ובזה, במנחות האלו, **יפה כח מזבח מכח הכהנים**, שרק למזבח יש חלק בו, והכהנים אינם אוכלים.

ואילו **שתי הלחם** הבאים בעצרת, **ולחם הפנים** המתחלק בכל שבת, **נאכלין** כולם **לכהנים, ואין בהם למזבח** כלום.(4)

ובזה, במנחות האלו, **יפה כח הכהנים מכח מזבח**, שהכהנים אוכלים אותן כולן, ולמזבח אין בהן חלק כלל.

גמרא:

שנינו במשנה: מנחת כהנים ומנחת כהן משיח ומנחת נסכים. ובזה יפה כח מזבח מכח הכהנים:

ומקשינן: **וכי תו, ליכא**!? וכי אין קרבנות נוספים שהמזבח אוכל את כולם, והכהנים אינם אוכלים, עד שאתה אומר "בזה יפה כח מזבח", שמשמע, שרק בקרבן הזה ולא באחרים!?

והא איכא קרבן **עולה**, שכולה כליל לה', ואין הכהנים אוכלים ממנה!?(5)

ומשנינן: הרי **איכא עורה** של העולה, שהוא ניתן **לכהנים**.

ואכתי מקשינן: **והא איכא עולת העוף**, שיפה בה כח מזבח מכח הכהנים, שאף עורה נקטר על גבי המזבח!?

ומשנינן: משנתנו מדברת רק בקרבן שמוקטר כולו על המזבח, ואילו עולת העוף אינה מוקטרת כולה על המזבח, שהרי **איכא מוראה** [הזפק] **ונוצה** [בני מעיה], שאינם מוקטרים על גבי המזבח, אלא בצד המזבח הם ניתנים, וכמו שנאמר [ויקרא א טז]: "והסיר את מוראתו בנוצתה, והשליך אותה אצל המזבח קדמה אל מקום הדשן".

ואכתי מקשינן: **והא איכא נסכים** [נסכי יין] שכולה למזבח, ואין בהם לכהנים כלום, שהרי מנסכים את כל היין לספלים!?

ומשנינן: משנתנו מדברת בדברים המוקטרים

---

3. כל אלו שנזכרו כאן, אף אינן נקמצות; מלבד מנחת כהנים שלדעת רבי שמעון — כמבואר במשנה הקודמת — מנחת חוטא שלו נקמצת, אך אין שייריה נאכלים לכהנים, אלא קרבים בפני עצמן; ולדעת רבי אלעזר ברבי שמעון — כמבואר בגמרא לעיל — שייריה מתפזרין על בית הדשן לאיבוד.

4. **כתבו התוספות:** אף על גב דאיכא כבשים בהדי לחם, ובזיכי לבונה בהדי לחם הפנים, [שהם למזבח], מגופו מיהא ליכא למזבח.

5. מסתבר, שסברת הגמרא בקושייתה היתה: היות ואין הכהנים אוכלים ממנה, ורק העור שאינו עומד לאכילה — ניתן להם, הרי זה בכלל "יפה כח מזבח מכח הכהנים"; ויש ליתן בזה טעם, כי בכל הקרבנות מה שהכהנים אוכלים הוא גם כפרה, שנאמר "ואכלו אותם אשר כופר בהם" מלמד, שכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים, [ראה לעיל עג א וברש"י שם], ואם כן סברה הגמרא שעיקר משנתנו מתייחס לפרט זה של הכפרה באיזה אופן הוא נעשה, אבל העור שניתן לכהנים אינו בגדר כפרה אלא מתנת כהונה היא.

על המזבח, ואילו נסכים אינם מוקטרים על המזבח אלא **לשיתין אזלי** [לחלל שתחת המזבח, כנגד הספלים הסמוכים לקרנות המזבח הם הולכים ויורדים], והם לא עולים על המזבח עצמו.

ומוסיפה הגמרא לבאר את לשון המשנה: **ומאי** "**בזו**", מה בא למעט לשון המשנה "בזה יפה כח מזבח מכח הכהנים", שמשמע "בזה", ולא בדבר אחר!?

ומפרשינן: משנתנו באה **לאפוקי מדשמואל** [להוציא מדעת שמואל].

דאמר שמואל: המתנדב יין, מביאו ומזלפו על גבי אישים [על גבי אש המזבח]. ולשיטתו של שמואל הרי יש עוד קרבן שיפה בו כח מזבח מכח כהנים —

קא משמע לן משנתנו שמיעטה את כל שאר הקרבנות, **דגם** המתנדב יין אינו עולה על האישים, אלא **לשיתין אזלי** [כלומר, מנסכו לספלים, ומשם הולכים הם לשיתין כשאר נסכים הבאים עם הקרבן], ואף למזבח אין בו חלק.(6)

אך מאידך גיסא, **מסייע ליה** לשון משנתנו, האומרת "בזה", שמשמע, ולא באחרים, למימרא אחרת של **שמואל**.

דאמר שמואל: המתנדב שמן, אין הוא עולה כולו לאישים, אלא, **קומצו**, ומקטיר את קומץ השמן, **ושייריו** של השמן **נאכלים** לכהנים.(7) ומסייעת לו משנתנו, שאמרה

---

6. **נתבאר על פי רש"י; אבל הרע"ב מפרש** את דברי הגמרא באופן אחר, שכתב: "בזה יפה כח המזבח" לא הוי צריך למיתני, דהא חזינן דבזה יפה כח המזבח, ומילתא דפשיטא היא; אלא לאתויי המתנדב יין למזבח בלא קרבן, דלא תימא: מזלפו על האישים על האש והוא נשרף וכלה, ואין כח מזבח יפה בזה, קא משמע לן דלא, אלא מנסכו כשאר נסכים, ויורד לשיתין ... כדי שיהא כח המזבח יפה.

והיינו, דלפי רש"י, אם מזלפו על גבי אישים זה הוא יפוי כח המזבח, ואם יורד לשיתין אין זה יפוי כח המזבח, וממשנתנו משמע שביין אין יפוי כח המזבח, ובהכרח דלשיתין אזלי; [ואגב, ראה ב"מקדש דוד" סימן יא סק"א, שחקר בגדר זילוף על גבי אישים: אם הוא דין הקטרה, או שהוא דין ניסוך, רק הניסוך הוא על גבי האישים ולא לספלים כשאר נסכים].

ואילו לפירוש הרע"ב, אם מזלפו על גבי אישים אין זה יפוי כח מזבח שאין זו הקטרה אלא שריפה על גבי האישים, ואדרבה אם יורד הוא לשיתין כמו נסכים זה הוא יפוי כח המזבח, וממשנתנו משמע שאף בזה יפה כח המזבח, ובהכרח דלשיתין אזלי; **וראה עוד** בפירוש המשניות להרמב"ם.

ומהלך הסוגיא תמוה לפירושם, שהרי אם "בזה יפה כח המזבח" משמע, שיש עוד ענין בו יפה כח המזבח, אם כן מאי מקשה הגמרא "והאיכא עולה", "והאיכא נסכים"!? ועוד, הרי על קושיית הגמרא מנסכים, מיישבת הגמרא דלשיתין אזלי, והיינו שאין זה יפוי כח המזבח, וזה היפך דבריהם דלשיתין אזלי הוא יפוי כח המזבח, **וראה מה שכתב ב"תוספות יום טוב"**, **וב"חק נתן"** האריך בזה.

7. ראה זבחים צא ב, שנושאת ונותנת הגמרא שם בדין זה אם כולו לאישים או כשמואל; וראה עוד שם שעיקר נדבת שמן במחלוקת רבי עקיבא ורבי טרפון היא, ודברי שמואל לדברי רבי טרפון הם.

"בזה יפה", שמשמע כי אין לך עוד קרבן שיפה בו כח מזבח מכח כהנים. ולכן, גם המתנדב שמן, רק קומצו עולה למזבח, ושייריו לכהנים.[8]

שנינו במשנה: **שתי הלחם ולחם הפנים**. ובזה יפה כח הכהנים מכח מזבח:

ומקשינן: **ותו ליכא**, וכי אין קרבנות נוספים שרק הכהנים אוכלים ואין מקטירים מהם על המזבח!?

והא איכא חטאת העוף, שכולה נאכלת לכהנים, ואין מקטירים ממנה על המזבח כלום!?

ומשנינן: הא **איכא דמה**, שמזים אותו על המזבח.

ואכתי מקשינן: **והאיכא** גם **לוג שמן של מצורע** שנטהר, שאין מקטירים ממנו על המזבח כלום, והכהנים אוכלים את הנשאר ממנו לאחר המתנות שנותנים ממנו "לפני ה'" ועל המצורע. ונמצא, שיפה בו כח הכהנים מכח המזבח!?

ומשנינן: **הא איכא מתנותיו**, שמזים ממנו שבע פעמים "לפני ה'".[9]

מוסיפה הגמרא לפרש: **ומאי "בזו** יפה כח הכהנים מכח מזבח", מה בא התנא ללמד באומרו "בזו"?

לאפוקי ממאן דאמר [לעיל מו ב], **שתי הלחם הבאות בפני עצמן** [וכגון שאין להם כבשים, לשיטת רבי עקיבא שהכבשים אינם מעכבים את הבאת שתי הלחם] **לשריפה אתיין** [לשריפה הן באות]. **קמשמע לן** משנתנו שלא כך, **דבזו** [בשתי הלחם] **יפה כח כהנים לעולם**, שהם אוכלים אותם בין שבאו עם כבשים ובין שבאו לבדם.[10]

---

8. **כתב רש"י**: ושייריו נאכלין, דלא הוי כוליה למזבח, ושאני ליה לשמואל בין שמן דמצי קמיץ [ולכן קומצו ושייריו נאכלים], ובין יין דלא מצי קמיץ [ולכן כולו לאישים], וכעין זה בתוספות; וב"שפת אמת" תמה: הרי יכול להקרישו ולקומצו, ואכן ראה בפירוש רבינו גרשום שכתב גבי שמן "יקפנו"; וראה עוד שם שתמה על דבריהם מגמרא.

9. **לשון רש"י** מכתב יד הוא: איכא מתנות על הפרוכת, דכתיב "והזה מן השמן באצבעו שבע פעמים לפני ה'"; ומלשון זו משמע שהיה עומד בהיכל ומזה; **והתוספות חלקו** על זה, שאינו עומד בהיכל אלא בעזרה.

והקשה ב"שיטה מקובצת": מאי קאמר, דאין הזאה זו על גבי המזבח, ומאי יפוי כח הוא זה למזבח!? ולא יישב.

[והנה לעיל מקשה הגמרא על מה ששנינו: "יפה כח מזבח מכח הכהנים": והאיכא עולת העוף, האיכא מוראה ונוצה; וכל שכן שיש להקשות שם: מה יפוי כח יש לכהנים במוראה ונוצה, ובהכרח, שדי במה שאינו עולה על המזבח; ואם כן אף כאן, כיון שחלק אינו לכהנים די בזה ואפילו אינו עולה על המזבח; אלא שלפי זה לא היה צריך רש"י לפרש שהכוונה היא למתנות שלפני ה', אלא לכל מתנותיו גם מה שנותן על המצורע, שהרי מכל מקום אינו לכהנים; ובפירוש המיוחס לרש"י אכן פירש: איכא מתנותיו לבהונות, דלא הוה כוליה לכהנים].

10. **א. בפירוש המיוחס לרש"י** כתב לפרש בשני אופנים:

א. לומר שאפילו לרבי עקיבא שאין הכבשים

מתניתין:

כל המנחות הנעשות בכלי [לבד מנחת מאפה תנור, וכפי שיתבאר בגמרא],[11] **טעונות שלשה מתנות שמן** מלוג השמן שהוא מביא לעשרון סולת, ושלשת המתנות נמנות במשנה להיפך מסדר נתינתן:

יציקה בסוף, **ובלילה** קודמת לה, **ומתן שמן בכלי קודם לעשייתן** [בתחילת העשייה קודם נתינת הסולת].[12]

וכך הוא עושה במנחת סולת:

א. נותן מעט מן השמן בכלי [״מתן שמן בכלי קודם לעשייתן״], ונותן את סולת המנחה עליו, ולש את השמן והקמח יחד במים פושרין.[13]

ב. שב ונותן שמן על המנחה, ובולל [״בלילה״].

ג. שב ויוצק את שארית השמן על הבלילה [״יציקה״].[14]

וכן מנחת מחבת ומרחשת יש בהן שלשה ״מתן שמן״, אלא שנחלקו רבי וחכמים במתנה השניה, שהיא ה״בלילה״, אימתי היא נעשית:

והחלות — בוללן, עשר חלות שהוא עושה במחבת או במרחשת,[15] נותן את השמן בפעם שניה [והיא ה״בלילה״] לאחר האפיה, לאחר שפותת את החלות האפויות, ובולל את פתיתי החלות עם השמן, ואינו בולל כשהמנחה עדיין סולת, **דברי רבי**.

מעכבים את הלחם, מכל מקום לאכילה אתיין, ולא כדעת הסובר לעיל שלשריפה אתיין.

ב. לומר שאין הלכה כרבי עקיבא, כי לרבי עקיבא שתי הלחם לשריפה אתיין.

וראה עוד בדבריו שפירש עוד באופן אחר, מה הן ״שתי הלחם הבאות בפני עצמן״.

ב. העירו האחרונים, שלפי שיטת רש״י בביאור הסוגיא, נמצא, ש״בזה יפה כח המזבח״ בא למעט: בזה ולא בנדבת יין, ואילו ״בזה יפה כח הכהנים״ בא לרבות; אבל לפירוש הרע״ב המובא בהערה לעיל שתיהן לרבות באו, וראה בזה ב״תוספות יום טוב״.

11. ראה ביאור לשון ״בכלי״ בהערה 17.

12. **כתב בפירוש המיוחס לרש״י**: ואף על גב דבמתניתין תני יציקה תחילה, אפילו הכי אינה אלא באחרונה, והכי משמע מתניתין: בשעה שעושה יציקה צריך שתהא הבלילה נעשה כבר, וקודם בלילה תהא מתן שמן שבכלי קודם לעשייתה.

13. **כן מבואר ברש״י** מכתב יד כאן, שהלישה קודמת לבלילה; **וזה הוא שלא כדברי הרמב״ם** בפרק יג ממעשה הקרבנות שהלישה אחר הבלילה, וראה בענין זה ב״מקדש דוד, סימו ח; **וראה עוד בהערות בגמרא**.

14. מה שנתבאר בפנים, שמנחת הסולת טעונה שלש מתנות, **כן מבואר ברש״י** מכתב יד כאן; וכן בפירוש המיוחס לרש״י; **וכן מבואר בתוספות** עה א ד״ה מה להלן, **וכן מבואר ברמב״ם** הלכות מעשה הקרבנות יג ה; **וראה ב״משנה למלך״** שם שהביא בד״ה ודע בשם הרא״ם שהוא מסתפק בדבר, ותמה עליו הרבה; וראה עוד ב״חזון איש״ קדשים סימן כה ס״ק א וב; **וראה עוד** בהגהות הגאון ר׳ אלעזר משה זצ״ל, ויתבאר עוד מזה בהערות שבגמרא.

15. **א. כן פירש רש״י מכתב יד.**

וחכמים אומרים: בולל בשמן את מנחות המחבת והמרחשת כשהן **סולת**, שלפני האפיה נותן עליהם את מתן השמן השני כדי לבוללן, ולאחר מכן אופה את הסולת הבלולה בשמן.

ויתבאר בברייתא בגמרא סדר עשייתן לרבי ולחכמים; ויתבאר עוד בגמרא, שהודה רבי לחכמים.

ועתה מבארת המשנה את דין מנחת מאפה תנור, שהיא באה חלות או רקיקין, ומבארת את החילוק שבין החלות לבין הרקיקין:

החלות של מנחת מאפה תנור — **טעונות בלילה** בשמן, והיינו, שנותן על הסולת [כדעת חכמים] שמן, ובולל את הסולת והשמן, ואחר כך אופה, ופותת, וקומץ.

ואילו הרקיקין של מנחת מאפה תנור טעונים **משיחה**, שלא נותנים שמן על הסולת כדי לבוללה, אלא אופים את עשרת הרקיקין תחילה, ולאחר מכן מושחים אותם בשמן, כשהם שלימים, ופותתם, וקומץ מהם.

כיצד מושחן? — כמין "כי", דוגמת האות "כי" היוונית,(16) כדמפרש בגמרא.

ושאר השמן שנותר לאחר המשיחה, **נאכלין לכהנים**.

גמרא:

שנינו במשנה: כל המנחות הנעשות בכלי טעונות שלשה מתנות שמן: יציקה, בלילה, ומתן שמן בכלי קודם לעשייתן:

ומפרשת הגמרא: "הנעשות בכלי", **למעוטי מאי?**

אמר פירש **רב פפא: למעוטי מנחת מאפה**

ובפירוש המיוחס לרש"י פירשה הן על חלות מחבת ומרחשת והן על חלות של מנחת מאפה תנור; ובודאי שאף לפי רש"י נחלקו גם במנחת מאפה תנור, שהרי בגמרא למדה רבי מלשון "חלות בלולות בשמן" האמור רק במנחת מאפה תנור; והרע"ב מפרש את מחלוקתם על מנחת מאפה תנור, וכן משמע בפירוש המשניות להרמב"ם וכמו שכתב ה"קרן אורה"; **ויתבאר עוד מזה** בהערות שעל הגמרא.

ב. כתב בפירוש המיוחס לרש"י: מנחת הסולת לא היה בה חלות, דבעודה סולת נקמצת; והיינו, שהוא בא לבאר את לשון המשנה "**והחלות** בוללן", דבהכרח זה קאי דוקא על מנחת מחבת ומרחשת ומאפה תנור ולא על מנחת סולת, שהרי את מנחת הסולת אין ספק שהוא בולל בעודה סולת קודם הקמיצה, ולזה ביאר, שרק במנחות אלו יש דין לעשותם עשר חלות כמו ששנינו לקמן עו א "כל המנחות באות עשר עשר", וממילא משתמע מלשון "והחלות בוללן" דזה לא קאי על מנחת הסולת; ומיהו אין דבר זה מוסכם, וברש"י מכתב יד לקמן עו א כתב, שאף את מנחת הסולת עושה עשר חלות לאחר הקמיצה, **ובענין זה האריך ה"משנה למלך"** בהלכות מעשה הקרבנות פרק יג הלכה י, ויתבאר עוד מזה בהערות שבגמרא לקמן עה א, ועו א.

16. **א**. כמה שיטות יש בדבר מה היא צורתה: יש אומרים כאות ט, ויש אומרים כאות ג, ויש אומרים כאות נ, ויש אומרים כאות כ; ראה בזה ברש"י מכתב יד כאן, ובתוספות לקמן עה א ד"ה כמין כי, וראה עוד שם בשם "הערוך".

הנאפית בתנור,[17] שהיא אינה טעונה יציקה [וכפי שנלמד מן המקראות לקמן, דף עה סוף עמוד א].[18] ומביאה עתה הגמרא ברייתא בה מבוארים

ב. בברייתא בגמרא מתבאר, שמשנתנו כדעת רבי שמעון שהוא סובר כן, אבל תנא קמא בברייתא שם סובר, שהוא מושח על פני כולו; וכן מה שנתבאר במשנתנו שהמותר נאכל לכהנים, במחלוקת היא שנויה ודעת משנתנו כדעת רבי שמעון, אבל לתנא קמא מושח וחוזר ומושח עד שיכלה השמן, ודעת הרמב"ם כדעת תנא קמא ושלא כסתם משנתנו, כמבואר בהלכות מעשה הקרבנות יג ט.

17. **א. ביארו התוספות:** "לא מיקרי נעשית בכלי, דקסבר: אין תנור מקדש", [וראה ביאור אחר בלשון זו ב"חזון איש" קדשים סימן כה סק"ז].

ולכאורה ביאור דבריהם הוא, על פי מה שכתב בפירוש המיוחס לרש"י במשנה "כל המנחות הנעשות **בכלי שרת:** כגון מנחת מחבת ומרחשת; יציקה ובלילה ומתן שמן: שבתחילה היה נותן השמן בכלי ... לאפוקי מנחת מאפה שאין **כל מעשיה בכלי** [כלומר, בכלי שרת, כן הוא בפשוטו] שהרי נאפית בתנור", וזו היא גם כוונת התוספות, ולזה ביארו שהתנור לא היה כלי שרת ולכן אינו מקדש.

ומבואר מדבריהם שכל מעשי המנחה היו נעשים בכלי שרת; **אך הנה הרמב"ם** [מעשה הקרבנות יג ה] כתב: מנחת הסולת כיצד היתה נעשית: מביא עשרון סולת ... ואחר כך נותן שמן אחר על הסולת ובולל הסולת בו "ואחר כך נותנה בכלי שרת" וצק לתוכה שמן; ושם בהלכה ו: מנחת המחבת והמרחשת כיצד: נותן השמן בכלי ... ואופה אותה במחבת או במרחשת כמו שנדר ופותת אותה פתים, **ונותנה בכלי שרת,** ויוצק עליה שאר השמן; וכן כתב שם בהלכה ח, גבי מנחת מאפה תנור שאחר פתיתת החלות היה נותנם בכלי שרת; ומבואר, שמעשי המנחה לא היו נעשים בכלי שרת אלא מיציקה ואילך שהיא לאחר האפייה במחבת מרחשת ותנור, ואם כן אין חילוק ביניהם כלל לענין כלי שרת.

אך הרמב"ם בפירוש המשניות כתב גבי מנחת מחבת ומרחשת: ויהיה סדר עשייתה שנותנין השמן בכלי מכלי שרת ...; וראה ב"ספר המפתח" על שיטת הרמב"ם בענין כלי שרת במנחה, **וב"זבח תודה" כאן;** [אלא שיש לעיין בשיטת התוספות, כי אם לשיטתם היו נעשים כל מעשי המנחה בכלי שרת, נמצא שכבר קודם האפייה בתנור היתה המנחה בכלי שרת, שהרי היה נותן שמן בכלי שרת קודם לעשייתן, ואם כן כבר נתקדשה בכלי שרת, ומה יועילנו שהתנור אינו כלי שרת ואינו מקדש; ולכאורה היה נראה, שאין כוונתם לומר שהתנור אינו מקדש, אלא במקומות שם אין דין מתן שמן ובלילה בכלי [כגון שתי הלחם, או לחמי תודה לפי מה שכתבו האחרונים, שאין בו דין מתן שמן ובלילה בכלי כשאר מנחות], אבל במאפה תנור עצמו באמת אין שייך לדון שם בדין תנור אינו מקדש, ולא הביאו אלא שהתנור אינו כלי שרת; **אך ראה** בכתבים המיוחסים להגרי"ז].

ב. מלשון הרמב"ם בפירוש המשניות נראה, ש"נעשות בכלי" אינו כולל אלא את מנחת המחבת והמרחשת, ראה שם; וראה עוד בזה ב"לחם משנה" הלכות מעשה הקרבנות יג ה: "ואף על גב דבמתניתין ...", ובמה שכתב עליו ה"משנה למלך" פרק יג שם הלכה י, בד"ה ודע [השני], ובמה שכתב עוד בזה ה"משנה למלך" — שם הלכה ה ד"ה ודע שמה — בשם הרא"ם, ומה שכתב עליו; וראה עוד ב"טהרת הקודש".

18. **נחלקו הראשונים,** אם מנחת מאפה תנור

המקורות לשלשת מתנות השמן במנחת מחבת ומרחשת:

נאמר במנחת מאפה תנור [ויקרא ב ד]: "וכי תקריב קרבן מנחה מאפה תנור, סולת חלות מצות **בלולות בשמן**, ורקיקי מצות **משוחים בשמן**".

ונאמר במנחת מחבת [ויקרא ב ה]: "ואם מנחה על המחבת קרבנך, סלת **בלולה בשמן**, מצה תהיה. פתות אותה פתים **ויצקת** עליה **שמן**, מנחה היא".

ונאמר במנחת מרחשת [ויקרא ב ז]: "ואם מנחת מרחשת קרבנך, **סלת בשמן** תעשה".

ונאמר גבי לחמי תודה [ויקרא ז יב]: "אם על תודה יקריבנו, והקריב על זבח התודה חלות מצות **בלולות בשמן**, ורקיקי מצות **משוחים בשמן**, וסולת מורבכת חלות **בלולות בשמן**".

תנו רבנן: נאמר במנחת מרחשת "**סלת בשמן תעשה**", ומשמע שתינתן סלת המנחה בתוך השמן. **מלמד** הכתוב, **ש**מנחת מרחשת **טעונה** תחילה **מתן שמן בכלי**, לפני שנותן לתוכו את הסולת על השמן.

מכאן למדנו את דין מתן השמן הראשון, שצריך ליתן שמן בכלי, קודם לעשיית המנחה, במנחת מחבת.

וכמו כן, דרשינן "**קרבנך**" [שנאמר במנחת מרחשת] "**קרבנך**" [שנאמר במנחת מחבת] **לגזירה שוה**:

מה כאן, במנחת מרחשת, **מתן שמן בכלי** קודם לעשייתה, **אף להלן**, במנחת מחבת, **מתן שמן בכלי** קודם לעשייתה. עה-א

ועתה מבארת הגמרא את המקור למתן השמן השני והשלישי בשתי המנחות.

ומה להלן במנחת מחבת, יש בה **יציקה** של שמן, **ובלילה**, שהרי אמר הכתוב "סולת בלולה בשמן, ויצקת עליה שמן". **אף כאן**, במנחת מרחשת, **יציקה ובלילה** —

הרי למדנו לשלש מתנות שמן, הן במנחת ממחבת והן במנחת מרחשת.(1)

שנינו במשנה: **חלות — בוללן, דברי רבי. וחכמים אומרים, סולת**:

תנו רבנן: נאמר במנחת מחבת "**סלת**

טעונה מתן שמן בכלי קודם לעשייתן כשאר המנחות, ולפי שיטה זו נמצא, שמנחת מאפה תנור טעונה שתי מתנות שמן, האחת קודם לעשייתן כשהיא סולת, והשניה היא הבלילה בחלות ומשיחה ברקיקין, וזו היא דעת רש"י מכתב יד, והפירוש המיוחס לרש"י; וכן היא דעת התוספות לקמן עה א ד"ה מה; ואילו דעת הרמב"ם נראית, שמנחת מאפה תנור אינה טעונה אלא מתן שמן אחד, והיא הבלילה בחלות או המשיחה ברקיקין, אבל אינה טעונה מתן שמן בכלי קודם לעשייתן, ואינה טעונה יציקה; ראה בכל זה ב"משנה למלך" הלכות מעשה הקרבנות [יג ה ד"ה והנה], וב"חזון איש" קדשים סימן כה ס"ק א וב.

1. מפשטות הסוגיא היה נראה, שמנחת הסולת אינה טעונה שלש מתנות [ראה בזה בהערה במשנה], שהרי לא ריבתה הברייתא לכל אלו

בלולה״, **מלמד** הכתוב **שנבללת** המנחה בשמן כשהיא **סולת**.

רבי אומר: חלות — בוללן. שנאמר במנחת מאפה תנור ״**חלות** מצות **בלולות** בשמן״, ומשמע שהבלילה היא כאשר הן כבר נעשו חלות, דהיינו, לאחר אפייתן.

אמרו לו חכמים: **והלא** אף בלחמי **תודה נאמר בהן** ״**חלות** בלולות בשמן״, **ואי אפשר לבוללן אלא סולת** [ויבואר בגמרא בהמשך הענין].

כיצד עושה מנחת מחבת ומרחשת, לדעת חכמים?

נותן שמן בכלי קודם לעשייתן [זו היא מתנת השמן הראשונה], **ונותנה** למנחה על השמן, **ושוב נותן שמן עליה, ובוללה**, [זו היא מתנת השמן השניה, והיא ה״בלילה״], **ולשה** במים פושרין,(2) **ואופה** במחבת או במרחשת, **ופותתה** [שוברה לפתיתים], **ונותן עליה** [על המנחה לאחר פתיתתה] **שמן** [זו היא מתנת השמן השלישית, והיא ה״יציקה״], **וקומץ**.

ומבארת הגמרא את דברי הברייתא: **רבי אומר: חלות בוללן, שנאמר** ״**חלות בלולות בשמן**״:

כיצד עושה מנחת מחבת ומרחשת לדעת רבי?

נותן שמן בכלי קודם לעשייתה, ונותנה לסולת המנחה על השמן, **ולשה** במים פושרין, **ואופה** במחבת או במרחשת, **ופותתה, ונותן עליה שמן, ובוללה, וחוזר ונותן עליה שמן** [היא היציקה], **וקומץ**.(3)

שנינו בברייתא: אמרו לו חכמים: והלא לחמי תודה נאמר בהן חלות, **ואי אפשר** לבוללן כשהן חלות:

ומבואר בתוספתא, כי **שפיר קאמרי ליה רבנן לרבי**, שהרי שנינו שם, אמר רבי, ״נראים דבריהן מדברי״.

ודנה הגמרא: **מאי היא**? מה היתה טענתם של חכמים והוכחתם מלחמי תודה? ולמה אי אפשר לפרש כדברי רבי גם גבי לחמי תודה?

אמר פירש **רבי שמואל בר רב יצחק: רביעית** הלוג **שמן** בלבד **היא** לעשר החלות ועשרת הרקיקין של לחמי תודה, כאחד, **והיאך מתחלקת** כמות קטנה זו **לכמה חלות**!?

שהרי כך הוא דין חלות ורקיקי התודה: מביא חצי לוג שמן, וחוצהו, חציו לעשר

אלא את המחבת והמרחשת; אך בתוספות כתבו לא כן, ושם מתבאר המקור לשלש מתנות במנחת סולת.

2. משמע שהלישה אחר הבלילה; אך ראה ברש״י מכתב יד על המשנה שהוא מפרש את הלישה קודם הבלילה, ופשטות לשונו משמע שאין בזה חילוק בין המנחות, ויש לעיין מברייתא זו; ושיטת הרמב״ם בכל המנחות היא, שהלישה אחר הבלילה.

3. הנה מראיותיהם של רבי וחכמים, היה נראה כפירוש המיוחס לרש״י שעיקר מחלוקתם נשנית לגבי מחבת מרחשת ומאפה תנור גם יחד, שהרי חכמים הוכיחו ממנחת מחבת, ורבי הוכיח ממנחת מאפה תנור; ומאידך, מפירוש הברייתא

חלות ועשרה רקיקין, ושיעור הסולת בחלות ורקיקין היה שבעה עשרונים פחות שליש, ולאחר אפייתן יבשות הן, ובולעות שמן יותר מחמת האש, ורביעית שמן אינה מספיקה להן.(4)

שנינו במשנה: **החלות** [של מאפה תנור] **טעונות בלילה, ורקיקין משיחה:**(5)

תנו רבנן: רק **חלות** היה עושה אותן **בלולות** בשמן קודם אפייתן [כדעת חכמים]. **ולא רקיקין בלולין** בשמן. אלא היו משוחין בשמן, לאחר אפייתן, כשהן שלמות קודם הפתיתה.(6)

שיכול הייתי לומר: **והלא דין הוא** שיהיו הרקיקין בלולין בשמן, שהרי, **ומה חלות, שאינן טעונות משיחה, טעונות בלילה. רקיקין, שטעונין משיחה, אינו דין שטעונין בלילה.**(7)

תלמוד לומר "**חלות** מצות **בלולות**", **ולא רקיקין בלולין.**

עוד מבארת הברייתא: **רקיקין משוחין** בשמן, **ולא חלות משוחות** —

במחלוקתם, משמע כפירוש רש"י מכתב יד שעיקר מחלוקתם היא במנחות מחבת ומרחשת, שהרי נזכרו כאן שלש מתנות שמן, ומנחת מאפה תנור אינה טעונה שלש מתנות שמן, וכל זה צריך תלמוד.

4. **הקשה הראב"ד** [תורת כהנים דיבורא דנדבה יב ו; וכן הקשה ב"קרן אורה" כאן]: קשיא לי דלמה לי האי טעמא, תיפוק ליה דהא כתיב: "אחד מכל קרבן, שלא יטול פרוס", ואם נפרס לחמה פסול, כדאמרינן במנחות בפרק התכלת [מו א]!?

ואיכא למימר: דאי לאו האי טעמא, שלימות נמי לבללינהו בשמן, אלא שאין שמן סיפק לבלילה זו, מפני שהוא דבר מועט, והן מרובות; **וראה ב"שלמי יוסף"** בהערות לדף זה בשם הגר"ד סולובייצ'יק שליט"א, שביאר, דכל זה אינו שייך אלא בלחמי תודה שאין בהן מצות בלילה, ראה שם; [ויש להעיר, דהנה רבי הסובר "חלות בוללן" ולמד כן מ"חלות בלולות בשמן", סובר שהבלילה היא גם אחר הפתיתה, אף שלזה אין מקור מן הכתוב, ולפי מה שנקטו דבחלות אין שייך בלילה, ניחא; ומיהו במנחת כהנים קופל ואינו מבדיל כמבואר בעמוד ב, ומבואר דשייך בלילה אף שבאמת החלות עדיין שלמות].

5. **ברש"י מכתב יד** במשנה **כתב**, שהמשיחה היתה נעשית כשהם שלימין, כלומר קודם פתיתה; וקצת יש לעיין מלשון המשנה לעיל יח א "או שפתתן פתים מרובות **ולא משחן**, כשירה"; ולשון הרמב"ם [מעשה הקרבנות יג ח]: ואם רקיקין היא, לש את הסולת בפושרן ומושח את הרקיקין בשמן ... ויראה לי שלאחר אפייה מושח אותם; ומשמע נמי קודם פתיתה, אלא שהרמב"ם לא הזכיר פתיתה ברקיקין כלל, וצריך תלמוד.

6. ומכל מקום לדעת רש"י ותוספות [וכמו שנתבאר לעיל עד ב הערה 18], היה נותן את הסולת על גבי שמן בין בחלות ובין וברקיקין, וזו היא מתן שמן בכלי קודם לעשייתן שהיו עושים גם במאפה תנור, ונמצא שהיו שתיהן בלולות בשמן [שהרי היה לש את כל המנחה שבה סולת ושמן עם מים], ואין חילוק ביניהן אלא במתן השמן השני.

7. [יש לעיין: אם מעשיהם שוים, אם כן מה מייחד את אלו לחלות ואת אלו לרקיקין; וראה

שיכול הייתי לומר: **והלא דין הוא** שיהיו החלות משוחות, שהרי, **ומה רקיקין, שאינן טעונין בלילה, טעונין משיחה. חלות, שטעונות בלילה, אינו דין שטעונות משיחה —**

תלמוד לומר, רקיקין משוחים [״רקיקי מצות משוחים בשמן״], **ולא חלות משוחות.**

ועתה שואלת הגמרא על מה שאמרנו שאין החלות טעונות משיחה, ולא הרקיקין בלילה:

מאי תלמודא, האיך נלמד דבר זה!? והרי אף שהזכיר הכתוב בלילה בחלות ומשיחה ברקיקין, הרי יש לומר, שאמר הכתוב משיחה גבי רקיקין, והוא הדין לחלות. וכמו כן, אמר הכתוב בלילה בחלות, והוא הדין לרקיקין?

אמר פירש **רבא:** הראיה היא, כי **לא לישתמיט קרא** בשום מקום **ולכתוב** ״**חלות משוחות, ורקיקין בלולין**״, אלא בכל מקום נאמר דוקא בלילה בחלות, ודוקא משיחה ברקיקין, ולכן שמע מינה שבדוקא הוא.(8)

שנינו במשנה: **כיצד מושחן? כמין כי. והשאר נאכל** לכהנים:

מאי כמין ״**כי**״?

אמר פירש **רב כהנא: כמין כי יווני,** דוגמת האות ״כי״ היוונית.

כבר נזכר לעיל עב ב, שלשיטת רבי שמעון, מנחת מאפה תנור באה בשלשה דרכים, או כולה חלות, או כולה רקיקין, או מחצה חלות ומחצה רקיקין; והברייתא הנשנית כאן להלן היא לדעת רבי שמעון.

תנו רבנן: כך הוא דין **מנחה** [מנחת מאפה תנור] **הבאה מחצה חלות ומחצה רקיקין:**

מביא לוג שמן [הוא שיעור השמן לעשרון, שהוא השיעור הפחות שבמנחה], **וחוצהו, חציו לחלות וחציו לרקיקין. והחלות, בוללן** לאחר משיחת הרקיקין. **ורקיקין, מושחן** תחילה, **ומושח את הרקיק על פני כולו** ולא כמין כי. **ושאר השמן, מחזירו לחלות** לבלילה הנעשית אחר משיחת הרקיקין.

רבי שמעון בן יהודה משום רבי שמעון אומר: מושחן לרקיקין **כמין כי, ושאר השמן נאכל לכהנים.**(9)

תניא אידך: רקיקין של מנחת מאפה תנור

״מנחת חינוך״ מצוה קטז שכתב, דלא מצא שום חילוק בין רקיקין לחלות אלא שזה נבלל וזה נמשח. אמנם ב״אבן עזרא״ [שמות כט ב, ובויקרא ב ד] נראה, שבמהותם הם חלוקים ולא רק בשמנם, ראה שם; וראה עוד ב״חזון איש״ מנחות כה סוף סקי״ג].

8. **ראה** ״**לחם משנה**״ [מעשה הקרבנות יג ח] בשם הרא״ם, שהוא מפרש — ודלא כרש״י — שכוונת הגמרא היא לעיכובא, [והאחרונים הביאו, שכן מפורש בתוספתא מנחות פרק ח: כשר בחלות פסול ברקיקין, כשר ברקיקין פסול בחלות]; **וראה** ביאור ענין זה **בחידושי רבי ארי׳ לייב** [מאלין] סימן מה, על פי מה שחקר שם: אם המשיחה מצוה בפני עצמה היא, או שהמשיחה לרקיקין במקום בלילה לחלות, ראה שם.

9. ראה מה שיתבאר במחלוקתם בהערה 13.

הבאים בפני עצמן:

מביא לוג שמן,(10) **ומושחן, וחוזר ומושחן**(11) **עד שיכלה שמן שבלוג.** ושלא כמבואר במשנתנו.

רבי שמעון בן יהודה אומר משום רבי שמעון: מושחן כמין כי,(12) **ושאר השמן נאכל לכהנים,** כמבואר במשנתנו.(13)

מתניתין:

כל המנחות הנעשות בכלי, כולל מנחת

---

10. מלשון "מביא לוג שמן ומושחן ..." משמע כדעת הרמב"ם שאין במנחת מאפה תנור מתן שמן בכלי קודם לעשייתן, כי הרי משמע שכל הלוג מביא הוא למשיחה; "**משנה למלך**" מעשה הקרבנות יג ה אמצע ד"ה והנה כמה.

11. **ביאר ה"משנה למלך"** [מעשה הקרבנות יג ה סוף ד"ה והנה כמה]: כלומר מושחן ושוהה עד שיבלע השמן, וחוזר ומושחן, וכן עושה תמיד עד שיכלה כל השמן, אבל פשיטא דקודם שנבלע השמן לא היה חוזר ומושח, דאם כן היינו יציקה.

וב"חזון איש" [מנחות כה י] השיג עליו: וכי ממתין עד שיבלע מאי הוי, הלא יציקה במחבת ומרחשת אינו שמן על שמן, אלא על הפתיתין היבשים לרבנן דסולת בוללן, וכן במנחת סולת היציקה אחר בלילה שכבר נבלע השמן, ואם אתה אומר שהמשיחה יציקה גם במשיחה ראשונה יש לומר שהיא יציקה; אלא ודאי אין על המשיחה שם יציקה, שלא היה יוצק אלא מושח ביד, וגם היציקה היא אחר פתיתה והכי כתיב בקרא, ומשיחה קודם פתיתה.

12. משיחה זו היא כמשיחת הכהנים שהיתה כמין כי, כמו שכתב הרמב"ם בהלכות כלי המקדש פרק א הלכה ג; "**משנה למלך**" מעשה הקרבנות יג ה, סוף ד"ה והנה כמה.

13. **א.** תנא קמא נחלק על סתם משנתנו בשנים:

האחד: משיחת הרקיקין היא על פני כל הרקיק, ולא כמין כי כדעת משנתנו.

השני: מותר השמן שלאחר המשיחה אינו נאכל לכהנים, אלא מושח וחוזר ומושח.

ובחידושי רבי ארי' לייב [מאלין] חלק ב סימן מה, ביאר את יסוד מחלוקת תנא קמא ורבי שמעון, על פי מה שחקר שם: אם המשיחה ברקיקין היא במקום בלילה בחלות, ולפי טעם זה כשם שהבלילה היא בכל השמן, כך גם המשיחה, והמשיחה היא על פני כל הרקיק; ואילו רבי שמעון וסתם משנתנו סוברים, שהמשיחה היא מצוה בעלמא, ולכן די במשיחה אחת, וגם משיחה זו היא כמשיחת הכהנים, וראה עוד שם.

ב. ב"משנה למלך" [מעשה הקרבנות יג ה] כתב, שמכל המבואר כאן היה נראה כדעת הרמב"ם שאין מתן שמן בכלי במנחת מאפה תנור כלל, שהרי אם היה נותן שמן בכלי, למה יש כלל מותר בשמן של הרקיקין, יתן הרבה שמן בכלי, ולא ישאיר אלא כדי משיחה, ראה שם באמצע ד"ה והנה כמה; וראה בזה ב"חזון איש" מנחות סימן כה סק"י.

ג. הנה בפשוטו היה נראה, שמחלוקת תנא קמא ורבי שמעון בברייתא הראשונה גבי מחצה חלות ומחצה רקיקין, ומחלוקת תנא קמא עם רבי שמעון במנחה שכולה רקיקין, מחלוקת אחת היא, [**וראה היטב** בפירוש המיוחס לרש"י ד"ה מושח את הרקיק על פני כולו; ובד"ה מושחן וחוזר ומושחן].

אך ראה לקמן קו א "אי מחצה חלות ומחצה רקיקין אמר מותר השמן מחזירו לחלות,

מאפה תנור, **טעונות פתיתה** [שבירה לפתיתים](14) לאחר אפייתן.

גמרא:

מפרשת הגמרא: זה שאמרה המשנה "הנעשות בכלי", **למעוטי מאי**, אלו מנחות באה המשנה למעט שאינן טעונות פתיתה? (15)

אמר פירש **רב פפא**: **למעוטי שתי הלחם ולחם הפנים**, הנאפים בתנור, שהם אינם טעונים פתיתה, וכמבואר המקור לזה בברייתא המובאת בסמוך.

אי כולהו רקיקין אמר מותר השמן נאכל לכהנים", **וראה שם ברש"י** ובתוספות; ומבואר, שאין מחלוקת אחת תלויה בחבירתה, ואפילו מי שסובר גבי כולה רקיקין שמושחה כמין כי והמותר נאכל לכהנים, מצי סבר גבי מחצה חלות ומחצה רקיקין, שמושחה על פני כולה והמותר מחזירו לחלות; [וראה היטב אות א, ועיין בזה].

14. **בעמוד ב יתבאר** כיצד הוא פותת; ובהערות שבעמוד זה ובעמוד ב יתבאר אם מנחת הסולת טעונה פתיתה לאחר קמיצתה.

15. **א.** אבל מנחת מאפה תנור שאף היא אינה נעשית בכלי, ובמשנה לעיל עד ב ששנינו "כל המנחות הנעשות בכלי" באה המשנה למעט מנחת מאפה תנור כמבואר בגמרא שם, מכל מקום בהכרח שאין כוונת המשנה כאן להוציא אותה מדין פתיתה, כדמוכח מן הכתובים; **רש"י מכתב יד**; וראה ב"קרן אורה" על המשנה.

ב. בענין פתיתה [ועשיית עשר חלות] **במנחת סולת:**

כתב רש"י בחומש [ויקרא ב ו] על הפסוק "פתות אותה פתים" האמור במנחת מחבת: לרבות כל המנחות הנאפות קודם קמיצה לפתיתה; והיינו, שלשיטתו אין פתיתה אלא באותן הנקמצות לאחר אפייתן, אבל מנחת הסולת שהיא נקמצת קודם לאפייתה, אין בה דין פתיתה.

וב"שיטה מקובצת" על הברייתא המובאת בסמוך: לרבות כל המנחות לפתיתה, יכול שאני מרבה אף שתי הלחם ולחם הפנים ..., כתב: משמע, אפילו מנחת סולת, ודלא כפירוש רש"י בפירוש החומש, דאמר: מנחה הנקמצת סולת אינה טעונה פתיתה.

וב"משנה למלך" [מעשה הקרבנות יג י ד"ה ודע שרש"י, ראה שם יותר באריכות] הביא דברי רש"י, **והביא בשם הרא"ם וה"לחם משנה"**, שטעמו של רש"י הוא, משום שפתיתה אינה אלא לקמיצה, וכבר קדמה לה הקמיצה בעודה סולת ואין צורך לפתיתה; [ויש לעיין: הרי זו סברתו של רבי שמעון במשנה שבעמוד ב, ומטעם זה מיעט מנחת כהנים מפתיתה, ואילו חכמים סוברים, שאף מנחת כהן שהיא עולה כליל טעונה פתיתה].

והוא כתב: אם טעמו של רש"י דמיעט מנחת הסולת מפתיתה, הוא משום דאין כאן קמיצה, שכבר קדמה לה הקמיצה ... תיקשי עלה דברייתא [דמתניתין], אמאי נקט האי טעמא דלפי שטעונות כלי בעו פתיתה, ושתי הלחם ולחם הפנים דלא בעו כלי לא בעו פתיתה, הוה ליה למימר הנקמצות בעו פתיתה, ובזה היו ממעטים שתי הלחם ולחם הפנים; ועוד קשה, דכלל זה ששנו בברייתא [במתניתין] אינו כלל חותך, שהרי מאפה תנור אינו נעשה בכלי ויש בו פתיתה, ומנחת הסולת נעשה בכלי ..., וראה עוד שם.

ובסוף דבריו כתב: והנה כל זה הוא כפי סברת האומרים דגם מנחת הסולת היתה נעשית

תנו רבנן: כתיב במנחת מחבת "**פתות אותה פתים**, ויצקת עליה שמן, **מנחה** היא". אמר הכתוב "מנחה היא", **לרבות כל המנחות**, מלבד מנחת מחבת, **לפתיתה**.(16) **יכול שאני מרבה** לפתיתה **אף** את **שתי הלחם ולחם הפנים**?(17)

עשר חלות, אך כפי מה שכתבנו דמנחת הסולת ליכא צווי בעשייתה [באפייתה], ובעודה בלולה אפילו קודם לישה היתה נחלקת לכהנים ...., מעתה ליכא קושיא כלל, דלמנחת הסולת לא איצטריך מעוטא למעטה מפתיתה, דמהיכי תיתי פתיתה, כיון שהיתה מתחלקת בעודה בלולה; אך לשתי הלחם ולחם הפנים שנצטוינו לאפות אותם, איצטריך קרא למעט מהם פתיתה.

והיינו, דלעיל מזה הביא ה"משנה למלך" מרש"י בחומש [ויקרא ב ד] שכתב: "שנינו במנחות: כל המנחות האפויות לפני קמיצתן ונקמצות על ידי פתיתה כולן באות עשר חלות", ומבואר, וכמו שדקדק הרא"ם מדבריו, שמנחת הסולת אינה באה עשר חלות, והקשה עליו; [ומיהו ברש"י מכתב יד לקמן עו א ד"ה כל המנחות באות עשר עשר כתב "ומנחת הסולת נמי, אף על גב דקודם אפייה נקמצת, אפילו הכי עשר חלות קא עבדי ליה", והובאו דברי רש"י אלו ב"משנה למלך" — ד"ה ודע שראיתי להרב — בשם הרע"ב בשם רש"י, וה"משנה למלך" כתב שהוא לא מצא כן בדפוס שלפניו].

וכתב שם ה"משנה למלך": ואני תמיה על רבותי בזה, דבשלמא במנחות שהצריך הכתוב בהם אפיה או במחבת או במרחשת או בתנור שייך לומר שיהיו עשר דילפינן מלחמי תודה, אבל במנחת הסולת לא ראיתי בשום מקום שנזכר בו אפיה כלל, ונראה שחולקין אותו תיכף ומיד אחר קמיצה אפילו קודם לישה; [וראה שם שדקדק גם מדברי הרמב"ם כדברי רש"י שאינו אופה את מנחת הסולת עשר חלות, אלא שכתב שם — סוף ד"ה ודע שראיתי להרב — שמהרמב"ם משמע שהוא אופה אותה, אך לא עשר חלות; וכבר כתבו "ה"קרן אורה" ובשם הגרי"ז, דזה ודאי שהשיריים צריכים אפייה כדי לקיים "מצות תאכל"].

וראה עוד ברש"י לעיל יח א ד"ה לא פתת על מה שנינו שם "לא פתת — כשירה": דלאחר אפייתן פותתן, וקומץ, שנאמר "פתות אותה פתים", ואף על גב דבמנחת מחבת הוא דכתיב, הוא הדין לכל המנחות הנאפות תחילה, כגון מחבת ומרחשת ומאפה שכולן באות עשר עשר, ומצוה לפותתן כולן ואחר כך קומץ, וזה אם לא פתת אלא כדי קמיצה כשר".

וב"שיטה מקובצת" השיג: דלקמן משמע, דכולן באות חלות, אלא שהמנחת סולת היתה נקמצת קודם אפיה, ומכל מקום בכולן היתה פתיתה; ומשמע מדבריו, שטעמו של רש"י הוא, משום שהן אינן נאפות חלות; [ואכן משמע מלשון רש"י שאינן באות עשר עשר, אך קשה מרש"י בכתב יד לקמן עו א, שהצריך עשר חלות במנחת סולת].

וראה עוד ב"**תוספות יום טוב**" [פרק ו משנה ה] על דברי **הרע"ב שם** שכתב: מנחת סולת אף על גב דקודם אפיה נקמצת, אפילו הכי עשר חלות היא באה —

אף על פי שאין עוד לגבוה בה כלום, מכל מקום לא חילק הכתוב באפייתן, שכן מצינו בפירוש בכתוב לענין חימוץ, שאסרה התורה בשיריים כמו קודם הקמיצה; **ויתבאר עוד מענין פתיתה במנחת סולת בהמשך הסוגיא.**

16. **כתב רש"י**: ואף על גב דמנחה לא סמוך (לפתיתים) [ל"פתים"] ... אפילו הכי דריש ליה הכי, משום ד"מנחה" אכוליה קרא קאי.

17. **הקשו האחרונים**: למה הצרכנו למיעוט גבי

תלמוד לומר "**אותה**", דמשמע אותה ולא אחרת. ולא בא הכתוב למעט אלא את אלו, ואילו המנחות האחרות נתרבו מ"מנחה היא".

עוד דרשינן ממה שאמר הכתוב "**ויצקת** עליה **שמן, מנחה** היא", שהוא בא **לרבות** את **כל המנחות ליציקה.** (18)

יכול שאני מרבה אף מנחת מאפה ליציקה?

תלמוד לומר "ויצקת **עליה שמן**", למעט מנחת מאפה מיציקה, וכמבואר לעיל עד ב.

שמא תאמר: **אוציא** ממחת מיעוט "עליה" **את החלות** של מאפה תנור בלבד, שהן אינן טעונות יציקה שכבר נבללו בשמן, **ולא אוציא את הרקיקין** שלא נבללו בשמן —

תלמוד לומר "מנחה **היא**", והרי זה מיעוט נוסף, למעט אף את הרקיקין מיציקה.

ומקשינן: **מאי תלמודא** [האיך אתה לומד מכאן למעט אף את הרקיקין]?

והרי **אימא** בא המיעוט השני **להוציא מנחת כהנים** שהיא אינה טעונה יציקה, ולא את הרקיקין!? (19)

אמר תירץ **רבה: איזהו דבר שצריך שני מיעוטין** ["עליה" ו"היא"], **הוי אומר זו מנחת מאפה,** שיש בה שני מינין. עה-ב

מתניתין:

משנתנו מפרשת כיצד היא הפתיתה, ויש בה חילוקים בין המנחות:

א. **מנחת ישראל,** שהיא טעונה קמיצה, **קופל**

לחם הפנים שאינו טעון פתיתה, והרי קיימא לן — לעיל ח א — גבי לחם הפנים, שאם נפרס לחמה הרי זה פסול; ואם כן אין שייך לקיים בה מצות פתיתה!?

וראה בזה ב"שלמי יוסף" בהערות לדף זה; [ויש לדון בזה על פי המבואר ב"מקדש דוד" סימן כט אות ב בגדר פסול נפרס לחמה בלי חסרון].

18. הנה לעיל בתחילת העמוד למדנו יציקה למנחת מרחשת בגזירה שוה ממנחת מחבת; **והקשו התוספות שם:** כיון שכאן מרבינן כל המנחות ליציקה, אם כן למה לי גזירה שוה ללמוד על מנחת מרחשת שהיא טעונה יציקה!?

ותירצו: עיקר גזירה שוה אכן לא באה ללמד על יציקה, אלא ללמד על מתן שמן במנחת מחבת [שעיקרו במרחשת כתיב, ראה לעיל] וללמד על בלילה במנחת מרחשת [שעיקרה במנחת מחבת כתיב]; פירוש, ועיקר הלימוד מ"מנחה" לרבות מנחת סולת ליציקה, וראה בדבריהם שנתקשו: מנין לנו מתן שמן במנחת סולת, ראה שם.

19. **א. ביאר בפירוש המיוחס לרש"י:** אימא להוציא את מנחת כהנים, שהרי אין היא כתובה בפרשת שאר מנחות [בפרשת ויקרא].

ב. כתב רש"י: ואי קשיא: גבי פתיתה נמי ליפרוך [למה ממעטינן שתי הלחם ולחם הפנים], אימא להוציא מנחת כהנים!?

תריץ: מסתברא מנחת כהנים הוי ליה לרבויי כדין מנחת מחבת שפתיתה כתיבא בה, משום דשתיהן מנחת יחיד ו"נפש" כתיב בפרשה, ולמעוטי שתי הלחם ולחם הפנים דצבור הן; וגם מיציקה לא צריך למעוטי שתי הלחם ולחם הפנים, שאפילו שמן אינן טעונין, כדממעט להו לעיל נט א.

משבר[1] **אחד** [כל חלה מעשר החלות שעושים בכל מנחה, כדלקמן עו א] **לשנים**, **ואת השנים** קופל **לארבעה**, לקיים מצות פתיתה, **ומבדיל**, מפריד את הפתיתים לגמרי, כדי שיהיו ראויים לקמיצה.[2]

ב. **מנחת כהנים**, שהיא אינה טעונה קמיצה שהרי כולה מוקטרת, **קופל אחד לשנים**, **ושנים לארבעה**, **ואינו מבדיל**, כי הפתיתה מתקיימת על ידי הקיפול, וההבדלה אינה אלא בשביל הקמיצה, וכאן אין קמיצה.[3]

ג. **מנחת כהן משיח** [״מנחת חביתין״] **לא היה מקפלה** לארבעה אלא לשנים, כדמפרש בגמרא, ושם מתבאר הטעם משום שפתיתה אחת נאמרה בה, ולא שתים. וגם אינו מבדיל, שהרי אינה טעונה קמיצה, אלא ״כליל תקטר״.[4]

רבי שמעון אומר [בשני דברים הוא בא לחלוק על תנא קמא]:

א. **מנחת כהנים ומנחת כהן משיח אין בהן פתיתה** כלל, ואפילו לא קיפול לשנים, **מפני**

---

1. **כן פירש רש״י מכתב יד**; ובפירוש המיוחס לרש״י וכן רבינו גרשום פירשו ש״קופל״ הוא כמו ״כופל״, וכן נראה מדברי הרמב״ם בהלכותיו פרק יג ממעשה הקרבנות; וראה בהערה 2.

2. **בפירוש המיוחס לרש״י כתב**: מבדיל: ״משברה והיינו פתיתה״.

וכתב על זה **ב״זבח תודה״**: וקשה, דעל כרחך אי אפשר לומר דעצם מצות פתיתה היא על ידי הבדלה, דהא מנחת כהנים נמי צריך פתיתה, ושם אינו מבדיל [ראה המשך המשנה]; ועל כרחך דעל ידי הקפילה לבד נתקיים מצות פתיתה, דאי אפשר בלא שבירה במקצת, וצ״ע —

ובפירוש הראב״ד ל״תורת כהנים״ מצאתי: ומבדילן: פירוש ומפסיקן לגמרי; מנחת כהנים: קופל ואינו מפסיק לגמרי, קופל, שהרי כל המנחות נתרבו לפתיתה, וכיון שהוקפלו קרובות הן לפתת ואינו מבדיל, שהרי אין בהן קמיצה; וראה עוד שם.

והנה לפי מה שפירש רש״י מכתב יד ד״קופל״ היינו משבר, אם כן בהכרח כהראב״ד, אם כי מלשון הראב״ד נראה ד״קופל״ היינו כופל ולא משבר.

3. [יש להעיר: לדעת הסוברים שמנחת סולת טעונה פתיתה — ראה בזה בהערה בעמוד א — הרי מסתמא אינו מבדיל, שהרי כבר נקמצה ולמה לי הבדלה שאינה אלא לקמיצה וכמו מנחת כהנים שאינו מבדיל, ואם כן למה לא נזכר גם דין זה במשנה!?].

4. **בפירוש המיוחס לרש״י** כתב כאן: ״לפי שהיא חובתו, ואין נקמצת כלל, וכליל היא״.

וכתב ב״זבח תודה״: מסיק בגמרא, דאין מקפלה לארבעה אבל מקפלה לשנים, והטעם משום דלא כתוב בה [ויקרא ו יד] ״פתות פתים״ כבשאר מנחות, אלא ״מנחת פתים״ לבד ... ומה שאינו מבדיל במנחת חביתים, הטעם כמו מנחת כהנים משום דאין בהן קמיצה.

והנה בפירוש רש״י שלפנינו כתב ... וקשה: הא במנחת כהן גם אינה נקמצת ואפילו הכי צריך אחד לארבעה; ומה שכתב: לפי שהיא חובתו, לא ידענא, אטו משום שהיא חובה ועליו להביא בכל יום ישתנה הדין דפתיתה; אחר כך מצאתי ב״טהרת הקודש״ שמיישב קצת, ודוחק; ובאמת הנכון כמו שפירשנו מקודם, והוא מרש״י כתב יד, והעתיקו הראב״ד ב״תורת כהנים״.

שאין בהן קמיצה. וכל שאין בהן קמיצה, אין בהן פתיתה. (5)

ב. **וכל** המנחות **כולן** הטעונות פתיתה — **פותתן** לפתיתים קטנים **כזיתים**. שלא כדברי תנא קמא, שלדבריו אינו פותת אלא אחד לארבעה. (6)

גמרא:

תנו רבנן: נאמר לגבי מנחת מחבת "פתות אותה פתים, ויצקת עליה שמן מנחה היא":

אילו היה אומר הכתוב "**פתות**", דמשמע פתיתה אחת, **יכול** הייתי לומר **שלשנים** בלבד הוא קופלה, לכן **תלמוד לומר** "**פתים**", שיהיו בה שתי פתיתות, והיינו

---

5. **א. תמהו הראשונים** [הובאו דבריהם ב"משנה למלך" מעשה הקרבנות יג ד, אמצע הדיבור השני]: האיך אמר רבי שמעון במנחת כהן משיח שאין בה פתיתה, והרי הכתוב אומר במנחת כהן משיח שהיא "מנחת פתים" [ויקראנ ו יד]!? **וראה** מה שהאריך בזה ה"**משנה למלך**" שם, ומה שהביא שם בשם הרא"ם ובשם ה"קרבן אהרן", ומה שכתב הוא שם לבאר מכח קושיא זו את שיטת הרמב"ם בביאור סוגייתנו; **וראה עוד ב"חזון איש**" סימן כו סק"ז ד"ה ובמל"מ, מה שכתב בזה.

ב. בפירוש המיוחס לרש"י כתב בדברי רבי שמעון "מנחת **נדבה** של כהנים".

וביאר ה"משנה למלך" [מעשה הקרבנות יג י ד"ה ודע שראיתי לרש"י] את טעמו, משום שהוקשה לו: היכי קאמר רבי שמעון דמנחת כהנים אין בהם פתיתה מפני שאין בהם קמיצה, דהא רבי שמעון אית ליה — לעיל עב ב — דמנחת חוטא של כהנים נקמצת, וקומץ קרב לעצמו; ומשום הכי הוכרח לפרש, דרבי שמעון איירי במנחת נדבה דאין בה קמיצה; אבל בדברי תנא קמא — שחילק מנחת כהנים משאר מנחות לענין הבדלה, ומשום שאין בה קמיצה — לא פירש כלום, משום דמיירי אף במנחת חוטא, משום דסבירא ליה דכל מנחת כהן אינה נקמצת.

ואני תמיה על זה: דהא מנחת החוטא מנחת סולת היא, ובמנחת הסולת כבר נתבאר לעיל [ראה הערה בעמוד א] שאין בה פתיתה, ודברי רש"י צריכין אצלי תלמוד.

וכתב ב"קרן אורה", דבלאו הכי מוכח שמחבר הפירוש המיוחס לרש"י סובר שמנחת הסולת טעונה פתיתה, וכפי שיבואר בהערה בהמשך בסוגיא גבי פתיתה במנחת העומר; [ויש להעיר, דלפי זה מוכח מדברי המפרש, שפתיתה אינה תלויה בעשר חלות — ראה בזה בהערה בעמוד א — שהרי פירש במשנה לעיל עד ב "מנחת הסולת לא היה בה חלות, דבעודה סולת נקמצת"].

וב"שלמי יוסף" [בהערות לדף זה] תמה: הרי אף אם מנחת חוטא נקמצת, מכל מקום הרי הקמיצה היא קודם האפייה, ואם כן לדעת רבי שמעון שהוא סובר דאין פתיתה אלא במקום שיש קמיצה, אם כן לפי שיטתו ודאי שמנחת סולת אינה צריכה פתיתה, דהרי בפשוטו סברת רבי שמעון היא, שאין הפתיתה אלא בשביל הקמיצה, ואם כן לאחר הקמיצה אין טעם בפתיתה; ואם כן ממילא אף מנחת חוטא שנקמצה כשהיא סולת הרי היא בכלל!?

וכתב ליישב, דאפשר שטעמו של רבי שמעון אינו משום שהפתיתה אינה אלא בשביל הקמיצה, אלא משום שנאמרה פתיתה רק באותן הטעונות קמיצה, ושאר מנחות אינן נלמדות מזה; וראה עוד שם.

6. **נתבאר על פי רש"י מכתב יד.**

אבל בפירוש המיוחס לרש"י כתב לבאר

פתיתה לארבעה.

אי "**פתים**", **יכול יעשנה פירורין? — תלמוד לומר** "**אותה**", ללמד, **אותה** [את המנחה] יפתות **לפתיתים**, **ולא** יפתות את **הפתיתין לפתיתין**.(7)

הא כיצד הוא עושה?

מנחת ישראל — קופל אחד לשנים, ושנים לארבעה — ומבדיל.

אבל **מנחת כהן משיח — היה מקפלה, וכו'**.(8)

בשלשה אופנים אחרים, ולכל הביאורים אין כאן מחלוקת ודברי הכל הוא:

א. וכולן שצריכים פתיתה מקפלן שנים לארבעה וארבעה לשמונה ושמונה לששה עשר עד שיהיו פתיתים כזיתים; **וב**"**קרן אורה**" [על משנתנו] **תמה** ממה שאמרו בגמרא "יכול יעשנה פירורין, תלמוד לומר "אותה" אותה לפתיתים ולא פתיתים לפתיתים, הא כיצד מנחת ישראל קופל אחד לשנים ושנים לארבעה, ומבדיל", ומשמע שאינו פותת אלא שתי פעמים, לשנים ולארבעה; **וב**"**צאן קדשים**" "**חק נתן**" **ומנחה טהורה**" תמהו: איך יתכן שיכפול כל חלה שהיא עשירית העשרון בלבד [העשרון מג ביצים וחומש ביצה, וכל חלה כארבע וחצי ביצים] לששה עשר, ויהיה בכל פתית כזית!? **ראה שם**.

ב. שיכול לפותתן עד שיהו הפתיתין כזיתים, אבל פחות מכזיתים אין יכול לפותתן; **וב**"**קרן אורה**" שם כתב: גם זה קשה, לפי משמעותא דאין עושה אלא ארבעה פתיתין, וודאי יש בכל אחד כזית, ואי ליכא כזית אינו פותת כלל הא מצוה בפתיתה לארבעה פתיתים..

ג. שהיה עושה מן העשרון עשר חלות, ומכל חלה וחלה ארבעה פתיתין, ולא היה בכל פתית אלא כזית; **וראה מה שתמהו על החשבון ב**"**קרן אורה**" **וב**"**מנחה טהורה**"; **וראה מה שכתב ב**"**חזון איש**" מנחות כה ט על כל הביאורים האלו.

והרע"**ב כתב**: וכולן פתיתים כזיתים דסיפא דמתניתין לאו רבי שמעון קאמר לה אלא דברי הכל היא, דלאחר שעשה פתיתין כזיתים כופל כל זית לשנים ושנים לארבעה.

ובפירוש המשניות להרמב"**ם** כתב: אמר רחמנא "פתות אותה פתים", ואמרו: אותה פתים ולא פיתיה פתיתין, רצה לומר, שאינו מפליג בפתיתה רק לא יהו פחות מכזית, ואותה פתיתה שהיא כזית כופל אותה עם ארבע ואינו מבדיל, כדי שלא יהו פיתיה פתיתין; **וראה ב**"**קרן אורה**" כאן, **ובצל**"**ח ברכות לז ב** על דברי הרע"ב והרמב"ם.

ולשון הרמב"**ם בהלכותיו** [מעשה הקרבנות יג י] הוא: וכיצד פותתין אותן, כופל החלה לשנים והשנים לארבעה, ומבדיל, ואם היתה המנחה של זכרי כהונה אינו מבדיל, ופותת, וכולן פתיתתן כזיתים, ואם הגדיל הפתיתין או הקטין כשרה.

7. **כתב רש**"**י** מכתב יד, לפי שיטתו שרבי שמעון חולק על דין זה, וסובר שפותת לפתיתי כזית: ולרבי שמעון דאמר "וכולן פותתן כזיתים", דריש ליה הכי: "פתות" יכול פתיתין גדולים, תלמוד לומר "פתים", אי "פתים" יכול פחותים מכזית, תלמוד לומר "אותה".

וב"**שיטה מקובצת**" כתב, שתנא דבי רבי ישמעאל, הסובר — מובא בהמשך הסוגיא — שמחזירן לסלתן, אינו דורש כלל דרשה זו.

8. בגמרא נדפס "**מנחת** [**כהנים ו**] **כהן משיח היה מקפלה וכו**"; **וכתב על זה ב**"**חזון איש**" [מנחות כו ח]: תיבת וכו' אין לו מובן, ונראה דהוא טעות סופר וצריך לומר "לשנים"; ולפי זה

ומקשינן על מה ששנינו שמנחת כהן משיח היה מקפלה, **והא אנן תנן** במשנתנו "מנחת כהן משיח **לא היה מקפלה**"!?

אמר תירץ **רבה**: מנחת כהן משיח **אינו מקפלה לארבעה, אבל מקפלה לשנים**, ומשום שנאמר בה [ויקרא יב]: "על מחבת בשמן תעשה. תופיני מנחת פתים. והכהן המשיח תחתיו מבניו יעשה אותה", ולא נאמר בה "פתות אותה פתים".

שנינו במשנה: **רבי שמעון אומר: מנחת כהנים ומנחת כהן משיח, אין בהן פתיתה.** וכולן פותתן כזיתים:

אמר רב יוסף: האי חביצא [תבשיל שמפררים בו פת], כך הוא דינה לענין ברכה:

אי אית בה [אם יש בו] **פירורין** בגודל **כזית**,(9) **מברכינן עליה** "**המוציא לחם מן הארץ**".

ואי לית בה פירורין כזית, מברכינן עליה "**בורא מיני מזונות**".(10)

אמר רב יוסף: מנא אמינא לה [מנין למדתי דין זה]? מהא **דתניא, היה** ישראל **עומד ומקריב** [נותן לכהן להקריב] **מנחות בירושלים**,(11) אם לא הקריב עדיין הישראל מנחה מימיו: **אומר**, מברך הישראל, "**שהחיינו וקיימנו** והגיענו **לזמן הזה**".(12)

נטלן הכהן **לאוכלן** [את שיירי המנחות], **ואומר**, מברך הכהן "**המוציא לחם מן הארץ**".

לא גרסינן "כהנים" שהוגה על פי הרש"ק ז"ל, אלא גרסינן: מנחת כהן משיח היה מקפלה לשנים; ובזה ניחא דלא מסיים: כי תניא "היה מקפלה" מקפלה לשנים, ע"כ, [וראה "ברכת הזבח"].

וב"תורת כהנים" איתא: מכאן אמרו: מנחת ישראל כופל אחד לשנים ושנים לארבע ומבדיל, מנחות כהנים כופל אחד לשנים ושנים לארבעה ואינו מבדיל, מנחת כהן משיח לא היה מכפלה, ולכאורה היה נראה להגיה ב"תורת כהנים" "היה מכפלה", ולהוסיף בגירסת הגמרא: "מנחת כהנים כופל אחד לשנים ושנים לארבעה ואינו מבדיל".

9. **לשון רש"י** מכתב יד **הוא**: דבחד פירור איכא כזית, ובחידושים המיוחסים לרשב"א כתב: אי משתכח ביה חד פירור דאית ביה כזית, מברך המוציא; ולכאורה כוונתם היא, שאם יש בכל התבשיל פירור אחד בגודל כזית, מברכים על הכל "המוציא לחם מן הארץ", ואפילו אם כעת אינו אוכל את הפירור ההוא; אך ראה ב"משנה ברורה" קסח סקנ"ג על דין זה, שכתב: אם יש בהם פירורים כזית, לאו דוקא בכולם, אלא אפילו אם יש כזית בחדא פרוסה, גם כן מברך **עליה** המוציא וברכת המזון, וממילא יכול לאכול שאר הקטנות גם כן.

10. אם הנידון לפי שיטת רש"י הוא דוקא משום שנתבשל, או שעיקר הנידון הוא משום שאין בו פירורין כזית, ואפילו אם לא היה מתבשל, יתבאר בהערות בהמשך הסוגיא.

11. ראה בהגהות היעב"ץ על לשון "בירושלים".

12. **א.** נתבאר על פי **לשונו השני של רש"י** מכתב יד; **ובברכות לז ב כתב**: היה ישראל עומד ומקריב מנחות, ונתנה לכהן להקריבה, אומר ברוך שהחיינו, אם לא הביא מנחות זה

ומברייתא זו מוכיח רב יוסף כדבריו: **והרי תנן** במשנתנו "**וכולן**, כל המנחות פותתן **לפתיתין כזיתים**",(13) הרי למדנו שעל פתיתין בגודל של כזית, מברכים עליהם "המוציא לחם מן הארץ".(14)

אמר תמה **ליה אביי** לרב יוסף: **ולתנא דבי רבי ישמעאל**, **דאמר** שבכל המנחות הטעונות פתיתה **מפרכן** לאחר אפייתן **עד שמחזירן לסלתן**, וכי **הכי נמי דלא מברך** "**המוציא**", כיון שאין שם פירורין כזית!?

ימים רבים; **והתוספות** בברכות לז ב [וראה גם בתוספות כאן] כתבו על זה: ודוחק גדול הוא, ד"היה עומד ומקריב" משמע בכהן המקריב, וכן לישנא "נטלן לאוכלן" [בהמשך הברייתא] משמע דאכהן קאי.

ורש"י מכתב יד כאן **בלשון ראשון** פירש: היה עומד כהן שלא הביא מנחה בשנה זו, [ויש לדקדק, שלפי הפירוש דקאי על ישראל פירש רש"י, שלא הביא מנחה מימיו, ואילו לפי הפירוש דקאי אכהן, פירש שלא הביא בשנה זו].

וכתבו על זה **התוספות**: ולא היה לו לומר "הביא" [דהיינו שהכהן הוא בעל המנחה], דמנחת כהן הרי כליל היא, ואינה נאכלת, ואילו הברייתא עוסקת במנחה הנאכלת; ויכול לפרש: כהן שלא "הקריב" מנחה בשנה זו, ומיירי בכהן שמקריב מנחת ישראל.

והתוספות מפרשים את הברייתא על הכהן המקריב, וביארו שאין דין זה אמור רק במנחות, אלא, דלפי שהיו המשמרות מתחדשות ומתחלפות פעמיים בשנה, דעשרים וארבעה משמרות היו, ולכל משמר היו ששה בתי אבות, נמצא שלא היו מקריבין אלא שני ימים בשנה, וזמן קבוע להם להקריב לחצי שנה יום אחד, לפיכך מברך אזבח ואמנחה שהחיינו לזמן; וראה מה שכתב על זה **מהר"י קורקוס** [תמידין ומוספין ז יח]; ומה שהובא בזה בגליון הרמב"ם מהדורת פרנקל משו"ת "פאר הדור" להרמב"ם; וראה עוד בגליון מהרש"א.

ובפירוש המיוחס לרש"י פירש: כגון שלא הקריב כהן זה עדיין מנחה מימיו, או שהקריב מנחה חדשה כגון מנחת העומר, אומר כהן שהחיינו.

והרמב"ם [תמידין ומוספין ז יז] כתב: כבר ביארנו שאין מביאין מנחות ... מן החדש קודם הבאת העומר. וכל המקריב מנחה מן החדש תחילה מברך שהחיינו; וכתב שם ה"לחם משנה": וכדי לתרץ קושיית התוספות: דמשמע, דקאי אכהן המקריב, אפשר דכוונת רבינו ז"ל גם כן היא על הכהן המקריב מנחה מן החדש תחילה, שיברך שהחיינו.

ב. ב"קרן אורה" העיר, שמדברי הפירוש המיוחס לרש"י שפירשה על מנחת העומר, מוכח שהוא סובר, דגם מנחה הנקמצת שהיא סולת כמנחת העומר, הרי היא טעונה פתיתה [ראה בזה בהערות לעיל], שהרי על מנחה זו מביאה הגמרא "וכולן פותתן כזיתים".

13. לכאורה יש לתמוה: לפי פירוש הרע"ב — הובאו דבריו בהערה על המשנה — שהיה פותת כל כזית לשנים ולארבעה, אם כן לא היו הפתיתים כזיתים; **וראה בזה בצל"ח** ברכות לז ב, **ובספר** "**מנחה טהורה**" כאן.

14. **א. התוספות** כאן ובברכות לז ב **וברא"ש** שם, **הבינו בדברי רש"י**, שעיקר הנידון בחביצא הוא משום הבישול, והוקשה להם: מה ענין זה אצל מנחות שלא נתבשלו, וביארו, שהטיגון בשמן הוא כמו בישול; [וראה מה שתמה על הדמיון בכתבים המיוחסים להגרי"ז].

אך ראה ב"פני יהושע" בברכות לז ב ד"ה שם בגמרא אמר רב יוסף, שכתב: יותר נלענ"ד, דמה שכתב רש"י שמפרירין בתוך האלפס לחם,

לאו משום דעיקר מימרא ורבותא דרב יוסף היינו במבושל לחוד דוקא, אלא משום דלישנא ד"חביצא" משמע ליה שהוא על ידי בישול ... ולעולם עיקר מימרא דרב יוסף בין במבושל ובין כשאינו מבושל, לעולם שייך לחלק בין אית ביה פרורין כזית להיכא דלית ביה פרורין כזית, כן נראה לי בכוונת רש"י.

[ויש להעיר על שיטתו, ממה שכתב רש"י בברכות לז ב: ותנן על המנחות מנחת מחבת ומנחת מרחשת הקריבות כשהן אפויות; ובפשוטו, הטעם שהזכיר רש"י רק מנחת מחבת ומרחשת, היינו משום שמנחת סולת [אפילו אם היא צריכה פתיתה] ומנחת מאפה תנור, כיון שבתנור הם נאפים אינו ענין לנידון דידן, שהראיה היא דוקא ממחבת ומרחשת שהן מטוגנות ולא אפויות; וראה ב"קרן אורה" מה שכתב בטעם רש"י שפירשה על מחבת ומרחשת].

ובעיקר מה שפירש ה"פני יהושע" את הנידון בסוגייתנו אף ללא בישול וללא דיבוק, ראה ב"שפת אמת" שהוא מבין כן בשיטת התוספות, וכן נראה לכאורה שהבין ב"מעדני יום טוב" בברכות פרק ו סימן ו סק"י בדעת הרא"ש משם רבינו יונה [ראה כל זה בהערה 16 אות ב], ולכאורה כן נראה פשטות לשון רבינו יונה בברכות לז ב; וראה עוד בכתבים המיוחסים להגרי"ז שהוא מבין כן בדברי הירושלמי [ברכות פרק ו הלכה א] וה"אור זרוע", ראה שם.

ב. הנה לשון רש"י — שכתב: אלמא פתיתין כזית מברכינן עליה המוציא; וכן כתב גם בברכות לז ב — משמע, שאנו באים ללמוד שאם יש בפירורין כזית מברכינן עליהם המוציא, וזה לכאורה יתכן רק לפירוש התוספות בדברי רש"י, אבל לפירוש ה"פני יהושע", הרי פשיטא לכאורה, שאם פירר פת לפירורי כזית שהוא מברך המוציא, ולזה אין צריך ראיה; [ומיהו מאידך גיסא משמע פשטות הלשון כה"פני יהושע", שהרי לא הזכיר רש"י אלא "פתיתין כזית" ולא נזכר בדבריו ענין תבשיל כלל].

וראה ב"קרן אורה", דבפשוטו מוכח מראיית הגמרא שעיקר החידוש הוא שאם יש בהן כזית מברכים המוציא, שהרי מן הברייתא אין ראיה שאם אין בהם כזית לא היו מברכים המוציא, כי מה שפותתם לכזית הוא מדיני הפתיתה ולא מחמת הברכה, [שהרי אף אם כולה כליל גם כן אינו עושה פתיתין פחות מכזית]; אלא שכתב שם, דמדברי רב ששת בהמשך הסוגיא, שנחלק ואמר: אפילו אין בהן כזית, משמע, דביש בהן כזית פשיטא שהוא מברך המוציא, ועיקר החידוש הוא שבאין בהן כזית אינו מברך המוציא, ולפי זה נתקשה בראיית הגמרא, וראה מה שכתב שם; [אבל בכתבים המיוחסים לגרי"ז ביאר, שעיקר דין פתיתה שהיא דוקא בכזית ודין ברכה שהיא דוקא בכזית יסוד אחד להם, ראה שם; אלא שאם כן, לא היה לה לגמרא להביא אלא את הדין שפותתן כזית, ואין צורך בהבאת הברייתא].

וב"פני יהושע" בברכות לז ב ד"ה בגמרא ותנא, נקט, שלפי שיטת רש"י — כפי שהבינוהו **התוספות והרא"ש**, שעיקר הנידון הוא משום הבישול — החידוש הוא שאם יש בהן פירורים כזית מברך עליהם המוציא, וניחא ראיית הגמרא; אלא שהוקשה לו: מנין שהברייתא עוסקת במנחת מחבת ומרחשת הנטגנות בשמן, והרי שמא עוסקת הברייתא במנחת מאפה תנור [וראה בפירוש **הר"ש** בחלה א ה, הביאו ה"פני יהושע" שם]!?

ולכן צידד לפרש דלא כפירוש רש"י שהכוונה היא למה ששנינו במשנתנו, אלא כאשר נראה מלשון הגמרא בברכות לז ב דאיתא התם "**ותני עלה**: וכולן פותתן כזית", והיינו שהיא ברייתא הבאה לבאר דמה שמברך עליהן המוציא מיירי בפתיתי כזית, ראה שם; **וראה עוד בכל זה** בצל"ח בברכות לז ב.

וכי תימא הכי נמי [אכן כן], מכל מקום תיקשי:

והתניא בברייתא אחרת: **ליקט מכולן**, מפתיתין שאין בהן כזית,(15) וביחד יש לו **כזית**, **ואכלן** בפסח, הרי **אם חמץ הוא — ענוש כרת. אם מצה הוא — אדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח —**

הרי שאף פירורין שאין בהם כזית חשובים הם, והוא הדין לענין ברכה, מברכים עליהם "המוציא לחם מן הארץ"!?(16)

ומשנינן: **הכא במאי עסקינן, בכגון שעירסן,**(17) לש וצירף יחד את הפירורים לכזית שלם.(18)

---

15. **נתבאר על פי רש"י מכתב יד; וברש"י בברכות** לז ב כתב: ליקט מכולן: פתיתי המנחות, ופירשה אליבא דתנא דבי רבי ישמעאל שאמר מחזירן לסלתן [ובזה ניחא לשון הגמרא: **וכי תימא הכי נמי** דלרבי ישמעאל אינו מברך המוציא **והתניא** אליבא דרבי ישמעאל לא כן]; אבל **רש"י מכת"י** כאן כתב: ולא איתפרש לן היכא, והא ליכא למימר דאמנחות קאי, דקתני "ואם חמץ הוא" וכל המנחות באות מצה; וראה **במאירי** בברכות לז ב שיישב את הברייתא לפי הפירוש שבמנחות היא עוסקת, ראה שם.

ובתוספות כתבו: אחמשת המינין [של דגן] קאי, ובפסח; והא ליכא למימר דאמנחות קאי, דקתני "אם חמץ הוא" וכל המנחות באות מצה, כך פירש בקונטרס; ויש פירושים שכתוב בהן: אפתיתין שאין בהן כזית, ולא איתפרש לן היכא.

16. **א**. כן פירש רש"י מכתב יד כאן; ובברכות לז ב פירש: ומדקאמר יוצא בו ידי חובתו בפסח משום אכילת מצה, דמצות עשה היא, דכתיב "בערב תאכלו מצות", והתם "לחם" בעינן, דכתיב "לחם עוני", אלמא לחם הוי, ומברך המוציא; **וראה** ביאור בדמיון דין ברכה שהוא באמת תלוי בחשיבות, למצה שלפי פשוטו אינו תלוי בחשיבות, **בכתבים המיוחסים להגרי"ז**.

ב. **נתקשו התוספות** לפי פירוש רש"י, מה ראיה מברייתא זו שאינה עוסקת במנחות, שהרי איתא "אם חמץ הוא ענוש כרת", וזה אין שייך במנחות הבאות מצה, וכמו שכתב רש"י כאן, ואם כן מה ראיה יש מכאן לתבשיל של פירורין!?

ודעת **התוספות** היא, שאין הברייתא עוסקת בבישול אלא בפירורים הנדבקים יחד על ידי דבש או חלב; **ותמה רבי עקיבא איגר** בברכות שם: הרי אף לשיטתם יקשה מה מביאה הגמרא ראיה מ"ליקט מכולן", שהרי אין הברייתא עוסקת בפירורים הנדבקים; אלא בהכרח שהברייתא מתפרשת באופן זה, דאם לא כן מאי קא משמע לן; ואם כן, הרי אף לשיטת רש"י יש לפרש כן.

ומיהו ראה **בשפת אמת**, שהוא מבין בשיטת התוספות שהדיבוק אינו מעלה ולא מוריד, ועיקר הנידון הוא משום הפירורים [וראה הגהת חתנו על זה]; וראה עוד **ב"מעדני יום טוב"** בברכות פרק ו סימן ו סק"י על דברי הרא"ש שם שהם כדברי התוספות, שהקשה כעין קושיית רבי עקיבא איגר, ולמד מזה דבאמת אין הדין תלוי בדיבוק אלא בגוף הפירור, ראה שם היטב; וראה עוד בכתבים המיוחסים **להגרי"ז**.

וב"קרן אורה" הבין גם כן כרבי עקיבא איגר שהדיבוק הוא המגרע, אבל פירורין בלא דיבוק מברך עליהם, ראה שם בד"ה גמרא אמר; וראה עוד שם בד"ה גמרא ליקט, בביאור ראיית הגמרא לפי שיטת התוספות.

17. מלשון "ראשית עריסותיכם"; **רש"י בברכות** לז ב.

18. נתבאר על פי **רש"י** מכתב יד כאן; **ובברכות** לז ב כתב: חזר וגבלן יחד וחזר ואפאן.

ומקשינן על ישוב זה: **אי הכי**, תיקשי, **היינו דקתני עלה** דההיא ברייתא שענוש הוא עליהם כרת, ויוצא בהם ידי חובתו בפסח, "**והוא שאכלן בתוך** שיעור **כדי אכילת פרס**".(19)

ואי כדבריך, שהברייתא עוסקת **בכגון שעירסן** ונעשו לככר אחד, הרי "והוא **שאכלו**" [לשון יחיד] **מיבעי ליה** למימר, ולא "שאכלן", שהוא לשון רבים, ומשמע שהפירורים נפרדים!?

אלא, מיישבת הגמרא באופן אחר את הברייתא שמפורש בה שאף פירורין פחות מכזית חשובים הם:

הכא בברייתא ד"ליקט מכולן", **במאי עסקינן, בבא מלחם גדול**. שפתת פירורים פחות מכזית מלחם גדול, וחשובות הן אגב אביהן, שהרי בשעה שפתתן היה בלחם יותר מכזית, ולכן חייב הוא לברך ברכת המוציא על הפירורים שנטל מן הלחם.(20)

שואלת הגמרא: **מאי הוי עלה** דחביצא [מה דין החביצא]?

רב ששת אמר: אפילו פירורין שאין בהן כזית מברך עליהן המוציא.(21)

אמר רבא: והוא, דאיכא "תוריתא דנהמא" עלייהו [ובלבד שיש על הפירורין תואר מראית לחם].(22)

---

19. שלא ישהה משהתחיל לאכול שיעור כזית עד שגמר אכילת השיעור יותר מכדי אכילת חצי ככר ["פרס" לשון פרוסה] של שמונה ביצים, דהוי חציו ארבעה ביצים, שזה הוא צירוף שיעור אכילה, ואם שהה יותר אין האכילה מצטרפת, והוה ליה כאוכל חצי זית היום וחצי זית למחר, ואין בו חיוב כרת אם חמץ הוא; **רש"י בברכות** לז ב; [ויש לעיין: למה דוקא משום חמץ ולא משום מצה; וברבינו גרשום פירשה לענין יציאה ידי חובת מצה, וכן בפירוש המיוחס לרש"י].

20. נתבאר על פי **רש"י מכתב יד**, שכתב: בבא מלחם גדול, פירורים פחות מכזית שפתתן מלחם גדול הן חשובות אגב אביהן, דכי פתתן הוי בלחם יותר מכזית, ואהכי חייב לברך המוציא על הפירורין שנטל מן הלחם.

ובפירוש המיוחס לרש"י כתב: הכא במאי עסקינן דיוצא בפירורין, כגון שבאו מלחם גדול **שעדיין הוא בעין הככר שבאו ממנו**, והוי חשוב וברכה הוא, הלכך פירורין נמי שלקטן ממנו חשובין נינהו ומברך עליהם, אבל המנחות שפירכן ולא נשתייר מהן כזית דבר חשוב, אימא לך דבעינן כזית; והאי חביצא נמי דקאמר אי אית בה כזית אף על פי שבא מלחם גדול, אי לא הוי הלחם בעין, בעינן כזית לענין המוציא ... [וראה הגהת הב"ח]; וכן מבואר כפירוש זה **ברבינו גרשום**.

אבל מלשון **רש"י** שכתב: "דכי פתתן הוי בלחם יותר מכזית", משמע שהחיוב הוא אף אם אין אותו כזית בעין; וכן הוא חוכרח לפי מה שפירש רש"י בברכות לז ב את הברייתא לענין מנחות וכדעת תנא דבי רבי ישמעאל שפורכן ומחזירן לסולתן, ואם כן בהכרח שכבר אין אותו כזית קיים; ולפי זה, כל דין חביצא לא מיירי אלא כשאפה מלכתחילה פתיתים שאין בהם כזית; [ויש לעיין: אם כן נסתרה ראייתו של רב יוסף ממנחות, שהרי פתיתי המנחות באים מלחם גדול].

21. ראה פירוש המיוחס לרש"י והגהת הב"ח, וצריך תלמוד.

22. **א. לשון רבינו גרשום** הוא: שיהא בהן מראית לחם, לא דקין הרבה שאין נראה אם היו

מתניתין:

עו-א **כל המנחות טעונות שלש מאות שיפה,** שפשוף בחיטים שלש מאות פעם,(1) בין ידיו.

וכן **חמש מאות בעיטה,** בועט בהם בעובי האגרוף, כדרך הגבלים.(2)

ונחלקו תנאים בדבר: לדעת תנא קמא, **שיפה ובעיטה** אלו הוא עושה **בחיטין** כדי שיהיו נוחים להשיר את קליפתם מהם.

רבי יוסי אומר: בבצק הוא עושה כן, כדי שיהיה נאה.

כל המנחות באות עשר עשר חלות,(3) עושה מעיסת המנחה(4) עשר חלות, ואופה אותן,(5) **חוץ מלחם הפנים** שעל השולחן, **וחביתי כהן**

לחם אם לאו.

ב. הסוגיא נתבארה על פי פירוש **רש״י**; ויש בזה שיטות אחרות, ולפי שאין עיקר מקומה של סוגיא זו כאן, אלא בברכות לז ב, לפיכך לא הארכנו כאן.

1. כן הוא לשון המשנה ״שיפה ובעיטה **בחיטין**״; וכן הוא גם לשון הרמב״ם [איסורי מזבח ז ה]: כל החיטים של מנחות טעונות״.

וכתב ב״שפת אמת״: לא נתבאר בגמרא אם גם במנחת שעורין [מנחת העומר ומנחת סוטה] היתה שיפה ובעיטה, ולמאן דאמר שיפה ובעיטה בחיטין [ולא בבצק] יש לומר דקאי גם על מנחת הסולת, וגם מנחת העומר [שהיא מנחת סולת הבאה מן השעורין], דחיטה לאו דוקא, והוא הדין שעורין; אבל למאן דאמר בבצק, צריך לומר דכל המנחות הנאפות קאמר, [ואינו כולל מנחת סולת, וממילא אין שעורים בכלל, שמנחות השעורין הן בעומר והן בסוטה מנחות סולת הם; ומיהו מה דפשיטא ליה לה״שפת אמת״ שלדעת רבי יוסי לא נאמר דין זה במנחת סולת; יש מקום לומר שהוא תלוי במחלוקת אם צריך לעשותה עשר חלות, או אפשר שאף לדעת הסובר שאין צריך עשר חלות, מכל מקום שמצוה לאפותו משום ״מצות תאכל״, וכמו שהובא בהערות לדף קודם, הוא הדין שהבצק צריך שיפה ובעיטה].

2. **על פי רש״י** מכתב יד; והוסיף: או בעובי פס ידו הסמוך לזרוע; לישנא אחרינא: בעיטה ברגל.

3. **בפירוש המיוחס לרש״י** כתב: באות עשר עשר: חלות או רקיקין, וכוונתו לפרש את כפל הלשון ״עשר עשר״.

4. לאחר לישתה בפושרין ובלילתה בשמן [לדעת חכמים]; ואין חילוק בין אם התנדב עשרון אחד או שהתנדב ששים עשרון, לעולם עושה הוא מכל המנחה עשר חלות.

5. **ברש״י מכתב יד** מבואר כאן, שאף את מנחת הסולת שכבר נקמצה, הרי הוא אופה את שייריה עשר חלות; וכבר נתבאר בהערות לדף הקודם שאין הדברים מוסכמים, ואף לשיטת רש״י עצמו; [ראה שם, **ובמשנה למלך** מעשה הקרבנות יג י].

והנה טעמו של רש״י הוא לכאורה, משום ש״כל המנחות״ משמע אף מנחת סולת, ומיהו מנחת חוטא שאין בה שמן, ולדעת הסובר שאינה מגבלה במים, בהכרח שאינה באה עשר חלות.

ובמשנה למלך שם דקדק מלשון **הרמב״ם** שם ״כל ארבע מנחות אלו האפויות, כשאופין אותן, אופין כל עשרון עשר חלות״ שהוא בא למעט את מנחת הסולת, ראה שם; וב״לחם משנה״ שם סובר בדעת הרמב״ם שאף מנחת

גדול [״מנחת כהן משיח״], **שהן באות שתים עשרה** חלות,(6) **דברי רבי יהודה.**

רבי מאיר חולק **ואומר: כולם באות שתים עשרה** חלות, **חוץ מחלות תודה** [ארבעים חלות; שלשים חלות מצה משלשה מינים: חלות, רקיקין, רבוכה; ועוד עשר חלות חמץ] **וחלות נזירות** [משני מינים, חלות ורקיקים שמביא הנזיר ביום מלאת לו ימי הנזירות שנזר], **שהן באות עשר עשר** מכל מין.

גמרא:

שנינו במשנה: כל המנחות טעונות שלש מאות שיפה, וחמש מאות בעיטה:

תנא בברייתא: כך הוא סדר השיפה והבעיטה: **שף** פעם **אחת, ובועט שתים. שף שתים ובועט שלש.** הרי לכל שלש שיפות חמש בעיטות. וחוזר ושף אחת ובועט שתים, שף שתים ובועט שלש, עד שישלים שלש מאות שיפה וחמש מאות בעיטה.

בעי רבי ירמיה בענין השיפה, שהוא מוליך ומחזיר את ידו:

האם **אמטויי ואתויי חד** [הולכת היד והחזרתה לשיפה אחת תיחשב] —

או דילמא: אמטוי ואתויי תרי, הולכת היד והחזרתה, לשתים ייחשבו — (7)

מאי, כיצד הוא מחשב?

ומסקינן: **תיקו.**

שנינו במשנה: **שיפה ובעיטה בחיטין, רבי יוסי אומר: בבצק:**

איבעיא להו [נסתפקו בני הישיבה בפירוש דברי רבי יוסי]: האם רבי יוסי לחלוק הוא בא, ולומר כי **בבצק** בלבד הוא שף ובועט, **ולא בחיטין.**

או דילמא להוסיף בא רבי יוסי, ולומר כי **אף בבצק** עושה שלש מאות שיפה וחמש מאות בעיטה, מלבד מה שהוא עושה בחיטין?

תא שמע שאינו עושה כן, אלא בבצק, מהא **דתניא: שיפה ובעיטה בחיטין. רבי יוסי**

סולת בכלל; ולכאורה נראה שלכולי עלמא אין מנחת נסכים בכלל מנחות האפויות, כי אף אם מנחת סולת היא בכלל, היינו משום שיש דין באפייתה כדי לקיים ״מצות תאכל״, וכמו שכתבו האחרונים; אבל מנחת נסכים, לכאורה ודאי שאינה בכלל המנחות האפויות.

6. **נחלקו הרמב״ם והראב״ד** [מעשה הקרבנות יג ד], לדעת הרמב״ם: חוצים את שתים עשרה החלות כל חלה לשנים, ומקריבים את מחצית כל החלות בבוקר ואת מחציתם בערב; ולדעת הראב״ד: מקריבים שש חלות בבוקר, ושש חלות בערב; ו״מנחת חינוך״ שאף היא נכללת בדין משנתנו, מקריבים את כל שתים עשרה החלות כאחת.

7. כתב **ב״שפת אמת״**: אי נימא ״אמטויי חד ואתויי חד״, צריכים לפרש מה ששנינו ״שף אחת״ פירוש: אמטויי, ואחר הבעיטה שף, היינו אתויי; ולפי זה אפשר לומר, דמודה רבי ירמיה דשיפה סגי באמטויי לבד או אתויי לבד, דהא לא מפורש שצריך להיות מוליך ומביא והכל בכלל שיפה, רק בזה מסופק רבי ירמיה: אי מוליך ומביא ייחשב לשתים או לאחת, אבל

אומר: שיפה ובעיטה בבצק. הרי משמע שיפה ובעיטה בבצק ולא בחיטים כדברי תנא קמא.(8)

שנינו במשנה: **כל המנחות באות עשר עשר, חוץ מלחם הפנים וחביתי כהן גדול שהם באות שתים עשרה:**

א. כתיב בפרשת לחם הפנים [ויקרא כד ה]: "ולקחת סולת ואפית אותה שתים עשרה חלות, שני עשרונים יהיה החלה האחת. ושמת אותם שתים מערכות. ונתת על המערכת לבונה זכה, והיתה ללחם לאזכרה [הלבונה ללחם הפנים כקומץ למנחה שאף הוא נקרא "אזכרה". ובהקטרת הלבונה ניתר הלחם לאכילה, כמו מנחה הניתרת על ידי הקטרת הקומץ] אשה לה'.והיתה לאהרן ולבניו, ואכלוהו במקום קדוש, כי קודש קדשים הוא לו מאשי ה' חק עולם".

ב. וכתיב במנחת חביתין [ויקרא ו יב]: "זה קרבן אהרן, עשירית האפה סולת מנחה תמיד, מחציתה בבוקר ומחציתה בערב. על מחבת בשמן תיעשה מורבכת תביאנה, תופיני מנחת פתים תקריב ריח ניחוח לה'. והכהן המשיח תחתיו מבניו יעשה אותה, חק עולם לה' כליל תקטר".

ג. כתיב בפרשת לחמי תודה [ויקרא ז יב]: "אם על תודה יקריבנו, והקריב על זבח התודה חלות מצות בלולות בשמן ורקיקי מצות משוחים בשמן, וסולת מורבכת חלות בלוות בשמן. על חלות לחם חמץ יקריב קרבנו, על זבח תודת שלמיו. והקריב ממנו אחד מכל קרבן [חלה אחת מכל מין] תרומה לה', לכהן הזורק את דם השלמים לו יהיה [והשאר נאכל לבעלים]"; וילפינן לקמן עז ב: נאמר כאן תרומה ונאמר בתרומת מעשר "תרומה", מה להלן אחד מעשרה אף כאן אחד מעשרה; ולמדנו שיהיה מכל מין עשר חלות.

שואלת הגמרא: הניחא **לחם הפנים** שהוא עושה אותו שתים עשרה חלות, כי הרי **בהדיא כתיב ביה,** במפורש אמר הכתוב "שתים עשרה חלות".

וניחא גם **חביתי כהן גדול** שהן באות שתים עשרה, כי **אתיא** "**חוקה** ["חק עולם"] **חוקה** ["חק עולם"] **מלחם הפנים,** ולמדנו: כשם שלחם הפנים שתים עשרה חלות, כך גם מנחת חביתין.

אך מה ששנינו בשאר המנחות דהן **באות**

הבאה או הולכה גרידא מיחשב שפיר שיפה; [וצריך ביאור הסברא בזה, כי אם הולכה לבד או הבאה לבד חשובה שיפה, למה לא ייחשבו ההולכה וההבאה לשתים], אך ברמב"ם לא משמע כן, ע"ש.

8. **כתב ב"קרן אורה":** קשה קצת: מאי פשיטותא היא זו דילמא הכא נמי אף בבצק קאמר; וראה שם.

וב"טהרת הקודש" ביאר: בשלמא במתניתין דלט גרסינן בדברי רבי יוסי "שיפה ובעיטה", אם כן איכא למימר דאדברי תנא קמא קאי, דקאמר "שיפה ובעיטה בחיטים" וקאמר רבי יוסי "בבצק", ופירושו אף בבצק; אבל בברייתא דקאמר רבי יוסי "שיפה ובעיטה בבצק", אם כן שמע מינה דלאו אתנא קמא הוא דקמהדר רבי יוסי, אלא בפני עצמו אמר את דבריו, והתנא דברייתא הוא שסידר את הדברים ששמע מתנא

עשר עשר חלות, זאת **מנלן**?

ומשנינן: **גמר** את כל המנחות **מלחמי תודה**: **מה להלן** בלחמי תודה, **עשר** חלות מכל מין,(9) **אף כאן** בכל המנחות, **עשר** חלות הן באין.

ומקשינן: עד שאתה לומד את כל המנחות מלחמי תודה, **ולילף** לכל המנחות **מלחם הפנים**, ונאמר, **מה להלן**, בלחם הפנים, **שתים עשרה** חלות, **אף כאן** כל המנחות **שתים עשרה** חלות!?

ומשנינן: **מסתברא**, **מלחמי תודה הוה ליה למילף** לכל המנחות, **שכן** יש דמיון ביניהם בששה דברים:

א. **יחיד** מביא את כל המנחות ולחמי תודה, ואינן מנחות ציבור כלחם הפנים.

ב. **שנתנדב**, שאר המנחות ולחמי תודה בנדבה הם באים, תאמר בלחם הפנים שחובת ציבור היא.(10)

ג. **שמן** טעונות כל המנחות ולחמי תודה, תאמר בלחם הפנים שאינו טעון שמן.

ד. **נפסל**, נפסלות הן שאר המנחות ולחמי תודה בלינה, אבל לחם הפנים אינו נפסל, שהרי עומד הוא על השולחן שמונה ימים.

ה. **שלא בשבת** באין המנחות ולחמי תודה, ואילו לחם הפנים דוחה את השבת.

ו. **ושלא בטומאה** הן באין, ואילו לחם הפנים דוחה את הטומאה.

ומקשינן: **אדרבה**, **מלחם הפנים הוה ליה למילף** לכל המנחות, **שכן** דומים הם לו בארבעה דברים:

א. **הקדש**. המנחות ולחם הפנים קדשי קדשים הם, תאמר בלחמי תודה שקדשים קלים הם.

ב. **ולבונה**, טעונים המנחות ולחם הפנים, מה שאין כן בלחמי תודה.

ג. **מצה** הן באין, ואילו לחמי תודה יש בהן חמץ.

ד. **ועצם**. בשביל עצמן הם באים, ואילו

קמא בפני עצמן ומרבי יוסי בפני עצמן, וסידר אותם יחד [וראה **בחידושים המיוחסים להרשב"א**, ויש לפרש את כוונתו על פי דברי ה"טהרת הקודש"].

9. **א**. ראה הערה בהמשך הענין, שם נתבאר המקור לזה מן הכתוב.

ב. יש להסתפק לדעת רבי שמעון שמנחת מאפה תנור באה גם מחצה חלות ומחצה רקיקין [ראה תחילת הפרק], אם מביא הוא עשר חלות קטנות מכל מין ומין, וכשם שהוא עושה בלחמי תודה ובשלמי נזיר, או חמש חלות גדולות מכל מין.

10. אם אף מנחת נסכים טעונה עשר חלות — ראה בזה בהערה לעיל — יש לומר שכוונת הגמרא "יחיד שנתנדב", שכל המנחות באות **גם** ביחיד וגם בנדבתו, שהרי מתנדב אדם להביא נסכים, וגם כשמתנדב קרבן מביא הוא גם נסכים, ואף שהנסכים באין גם כחובת ציבור; אך אם מנחת סולת טעונה חלות וגם מנחת חוטא שהיא סולת — ראה גם בזה בהערה לעיל — יש לעיין בלימוד הגמרא; וכן במה שהכלילה הגמרא שמן בין חיובי כל המנחות, ומנחת חוטא

לחמי תודה באין בגלל זבח.

ומשנינן: **הנך** השוואות שבין המנחות ללחמי תודה, **נפישן** [רבות הן יותר] מההשוואות ללחם הפנים.

מוסיפה הגמרא להקשות: הניחא אם סבירא לן[11] "דבר הלמד בגזירה שוה אינו חוזר ומלמד בבנין אב", כי אז לא תיקשי הקושיא הבאה.

ואולם, **אי סבירא לן** [אם אכן כך הוא הכלל]: **דבר הלמד בגזירה שוה**, כגון מנחת חביתין שהיא באה שתים עשרה חלות מגזירה שוה מלחם הפנים, **חוזר ומלמד** לאחרים **בבנין אב** [במה מצינו], אם כן תיקשי:

נילף לכל המנחות **מחביתי כהן גדול**, ונאמר: **מה להלן** — במנחת חביתין שנלמדה בגזירה שוה מלחם הפנים — **שתים עשרה** חלות, **אף כאן** בכל המנחות **שתים עשרה** חלות הן באין ולא עשר!?

ומשנינן: **מסתברא** שאת כל המנחות **מלחמי תודה הוה ליה למילף** [יש לנו ללמוד] ולא ממנחת חביתין, **שכן** דומין הן להם בששה דברים:

א. **הדיוט** מביא את המנחות ואת לחמי התודה, ואילו את מנחת החביתין מביא כהן גדול.

ב. **שנתנדב**, בנדבה הם באים, ומנחת חביתין חובה היא.

ג. **חצאין**, מנחות ולחמי תודה אינם באים לחצאין, ואילו מנחת החביתין באה מחציתה בבוקר ומחציתה בערב.

ד. **לפיגול**, כלומר, יש בכל המנחות ובלחמי תודה פיגול, שאם הקריב את המתיר שלהם במחשבת פיגול — נתפגלו, ואילו מנחת חביתין אין לה מתיר שכולה עולה כליל, וכל דבר שאין לו מתיר אין לו פיגול.

ה. **שלא בשבת** הן באין, אבל מנחת חביתין באה בכל יום ודוחה את השבת.

ו. **ושלא בטומאה** הן באין, אבל מנחת חביתין דוחה את הטומאה.

ומקשינן: **אדרבה** את כל המנחות **מחביתי כהן גדול הוה ליה למילף, שכן** דומים הם זה לזה בשמונה דברים:

א. **מעשרון**[12] אחד הם באים, ואילו לחמי תודה מכמה עשרונות הם באים.

ב. **כלי**, כלומר, כלי שרת מקדשים את המנחות ואת מנחת החביתין, ואילו לחמי תודה מתקדשים בשחיטת הזבח.

חריבה היא.

11. **א**. ראה זבחים נ ב: דבר הלמד בגזירה שוה, מהו שילמד בבנין אב, תיקו.

ב. הקשה **בשיטה מקובצת** [וכבר הקשו כן התוספות בזבחים נ א ד"ה אמר אמרה]: הרי אף אם מלחמי תודה אנו לומדים הרי זה דבר הלמד בגזירה שוה המלמד בבנין אב, שהרי עשר חלות מגזירה שוה דתרומת מעשר הם למדים, כמבואר בהערה בהמשך הענין; וראה מה שיישבו.

12. כלומר, המנחות באות אף מעשרון אחד, וחביתי כהן גדול לעולם עשרון אחד הן.

ג. **הקדש**, קדשי קדשים הם, ואילו לחמי תודה קדשים קלים הם.

ד. **ולבונה** טעונים המנחות ומנחת החביתין, ולא לחמי התודה.

ה. **מצה** הן באין, ובלחמי התודה יש חמץ.

ו. **ועצם**, בגלל עצמן הן באין ולא כלחמי תודה שהן באין בגלל הזבח.

ז. **הגשה** אל המזבח טעונות כל המנחות ומנחת חביתין, ולחמי תודה אינם טעונים הגשה.

ח. **ואישים**, מקטירים קומץ מכל המנחות ואת כל מנחת החביתין על האישים, ואילו לחמי תודה נאכלים כולם לכהנים —

והרי **הני** השוואות של כל המנחות למנחת חביתין **נפישן** מההשוואות של כל המנחות ללחמי תודה, וכל שכן שיש לנו ללמוד את כל המנחות ממנחת חביתין ולא מלחמי תודה!?

ומשנינן: מכל מקום, קרבן **הדיוט** מקרבן **הדיוט עדיף ליה** למילף, מאשר ממנחת חביתין שהיא מנחתו של הכהן הגדול.

שנינו במשנה: **רבי מאיר אומר: כולן באות שתים עשרה** חוץ מחלות תודה ונזירות שהן באות עשר עשר:

מפרשת הגמרא את טעמו בשני אופנים:

א. **אי** [אם] **סבירא ליה** לרבי מאיר **דדבר הלמד בגזירה שוה חוזר ומלמד בבנין אב**, אם כן טעמו הוא משום **דיליף מחביתי כהן גדול** [הנלמדים בגזירה שוה מלחם הפנים] —

ולכן לומד הוא את כל המנחות מחביתי כהן גדול ולא מלחמי תודה, משום **דהני** השוואות שבין כל המנחות לחביתי כהן גדול **נפישן** [רבות המה] מההשוואות ללחמי תודה, וכפי שנתבאר לעיל.

ב. **אי סבירא ליה** לרבי מאיר **דדבר הלמד בגזירה שוה אינו חוזר ומלמד בבנין אב**, ואי אפשר ללמוד את כל המנחות מחביתי כהן גדול שאף הן אינן באות שתים עשרה אלא מכח גזירה שוה; כי אז טעמו של רבי מאיר הוא:

כי **יליף** לכל המנחות **מלחם הפנים** שהוא בא שתים עשרה חלות ולא מלחמי תודה שהן באין עשר, משום **דהקדש מהקדש** [קדשי קדשים מקדשי קדשים] **עדיף ליה** למילף, מאשר ללמוד מלחמי תודה שהם קדשים קלים, ואף שבסך כל ההשוואות יש יותר דמיון ללחמי תודה מאשר ללחם הפנים, וכפי שנתבאר לעיל.(13)

שנינו במשנה: **חוץ מלחמי תודה ונזירות, שהן באות עשר עשר:**

ומפרשת הגמרא את המקור לזה:

לחמי תודה בהדיא כתיב בהו שיהיו עשר.(14)

---

13. העיר **בטהרת הקודש**: לפי זה אין ציך ללמוד מנחת חביתין שהן באים שתים עשרה בחוקה חוקה מלחם הפנים, שהרי אף בלי גזירה שוה נלמד אותם מלחם הפנים, שכן הקדש מהקדש; וראה שם מה שכתב בזה.

14. דכתיב בלחמי תודה: "והקריב ממנו אחד מכל קרבן תרומה", ואמרינן לקמן עז ב: נאמר

וחלות **נזירות** באות אף הן עשר עשר כלחמי תודה, משום **דאמר מר**:

זה שאמר הכתוב גבי לחמי תודה: "על חלות לחם חמץ יקריב קרבנו על זבח תודת **שלמיו**", **לרבות שלמי נזיר**, שאת החלות הבאים עמהם יביא עשר עשר מכל מין כמו לחמי תודה.

אמר רב טובי בר קיסנא אמר שמואל: לחמי תודה שמעיקר דינם צריכים להיות ארבעים חלות, עשר עשר מכל מין — **שאפאן ארבע חלות**, חלה אחת גדולה לכל מין — **יצא**.(15)

ומקשינן: **והא בעינן**(16) **ארבעים** חלות!?

ומשנינן: רק **למצוה** צריך שיביא ארבעים, ואינו מעכב.

ומקשינן: **והא בעי אפרושי תרומה מינייהו**, והרי צריך הוא להפריש מהחלות חלה אחת לתרומה מכל מין, דהיינו, אחת מעשר, וכיון שאין לו עשר חלות, האיך יפריש!?(17)

וכי תימא דמפריש מכל חדא וחדא, שמא תאמר, יחתוך מכל חלה עשירית, ויתן לכהן —

והרי "והקריב ממנו **אחד** מכל קרבן" [משמע שלם] **אמר רחמנא**, ולמדנו **שלא יטול פרוס** [לא יפרוס]!?

ומשנינן: הכא במאי עסקינן, בכגון **דאפרשינהו** לתרומה **בלישה**, נטל אחד מעשר לתרומה, ותשע הנותרים לבעלים מכל מין ומין — אפה בחלה אחת.(18)

מיתיבי לשמואל מהא דתניא בברייתא: **כל**

כאן "תרומה", ונאמר בתרומת מעשר "תרומה" ["והרמותם ממנו תרומת ה' מעשר מן המעשר"], מה להלן אחד מעשרה, אף כאן אחד מעשרה; **רש"י** מכתב יד.

15. דין שאר המנחות שלא עשה מספר חלות כדינן, מתבאר בברייתא המובאת בהמשך הסוגיא.

16. בנדרים יב ב הגירסא היא "**והכתיב** ארבעים".

17. **בנדרים יב ב** נוסף כאן: והא בעי למשקל תרומה!? וכי תימא דשקיל חדא ריפתא על כולה [מין אחד על כל המינים], והתנן: "אחד מכל קרבן" שלא יטול מקרבן על חבירו; וכי תימא דשקיל פרוסה מכל חד וחד, והתנן: אחד שלא יטול פרוסה, אלא דאפרשינהו בלישה.

18. הקושיא והתירוץ נתבארו **על פי רש"י בנדה ו ב**, וכעין זה בפירוש המיוחס לרש"י; וראה גם **בר"ן בנדרים** יב ב שמפרש כן את תירוץ הגמרא; **וכן פירשו התוספות** שם, [והוסיפו: ומסתמא נתן לכהן חלקו, מדקאמר "שאפאן ארבע חלות", ולא הזכיר אפיית חלות הקטנות], **וראה "שפת אמת"** כאן, שבהכרח עושה כן, משום דסבירא ליה להגמרא ד"אחד מכל קרבן" צריך להיות מן עשרה דוקא ככל מעשר דהוא אחד מעשרה; **וראה "מקדש דוד"** סימן כט אות ב ד"ה והנה, דזה דבעינן אחד מעשרה דוקא, הוא במנין החלות ולא בסולת, והביא את סוגייתנו; וביותר כתב שם דאפילו אם אינן שוות מכל מקום נוטל אחד מעשרה, ראה שם הוכחתו; [אך ראה מה שנשאר שם בצ"ע בסוגייתנו].

וב"שפת אמת" כאן הוכיח בהיפוך, שבהכרח סברה הגמרא שצריך עשר חלות בשעת תרומה, כי אם לא כן לא היה לה לגמרא לומר אלא

המנחות שריבה במידת [במספר][19] **חלתן, או שמיעט במידת** [במספר] **חלתן**, הרי אלו **כשרות, חוץ מלחם הפנים, וחביתי כהן גדול, ולחמי תודה ונזירות**, שמספר חלותיהם מעכב.

הרי מבואר בהדיא שמספר החלות מעכב בלחמי תודה, ושלא כדברי שמואל?[20]

עו-ב ומשנינן: **הוא**, שמואל, **דאמר כי האי תנא**, כתנא קמא שבברייתא הסמוכה, **דתניא**:

כל המנחות שריבה במידת חלתן או שמיעט במידת חלתן — הרי הן **כשרות, חוץ מלחם הפנים וחביתי כהן גדול** שהן פסולות; **ויש אומרים: אף חוץ מלחמי תודה ונזירות.**

אמר רב הונא: מנחת מאפה שאפאה חלה אחת, יצא.[1]

מאי טעמא? כי "**מצת**" חסר **כתיב**, ומשמע: אפילו מצה אחת.

שאפה מלבד ארבעת החלות עוד חלה שאותה לקחת תרומה.

ב. כתבו התוספות, שאין תרומת הלחמים חלה מיד אלא לאחר אפיה, שהרי שנינו לקמן "שחטה [לקרבן התודה] עד שלא קרמו פניה בתנור, לא קדש הלחם".

ובנדה ו ב כתבו: אף על גב דאין הלחם קדוש אלא משקרמו פניו בתנור ונשחט עליו הזבח, מכל מקום קרי להו "תרומה" [כדאיתא שם "מעשה בשפחתו של רבי שהיתה אופה ככרות של **תרומה**", ומפרשת שם הגמרא, שהיתה אופה תרומת לחמי תודה שהופרשו בלישה], לפי שייחדו אותה לקרות לה שם תרומה לאחר אפייה ושחיטת הזבח. ונראה, דקדושת הפה איכא עלייהו, ואסור לשנותה בחלות אחרות; והוכיחו כן מן הסוגיא בנדרים יב ב; וראה מה שתמה בזה **בקרן אורה**, כאן; וראה עוד **במקדש דוד** [סימן כט אות ב ד"ה והנה], וראה עוד **בשיעורי רבי שמואל** [על סדר הדף בנדרים יב ב], מה שתמה בכל ענין זה.

19. כן פירש **רש"י מכתב יד, ובפירוש המיוחס לרש"י בפירוש שני. ובפירוש ראשון** פירש תיבת "מידת" כפשוטו, והיינו שעשה חלות גדולות וממילא נתמעט מספרן, או שעשה חלות קטנות ונתרבה מספרן.

וראה היטב **בתוספות** בעמוד ב בד"ה שריבה, שלכאורה מבואר מדבריהם שהם מפרשים "במידת" כפשוטו, ולא עוד אלא שאפילו אם לא שינה את מספר החלות אלא שלא היו שוות בגודלן, הרי הן פסולות בכל אלו שנזכרו, ראה שם **בצאן קדשים**. וכן נראה גם **מרש"י בכתב יד** לקמן פז ב ד"ה או בכלי, ראה גם בתוספות כאן שהביאו את הסוגיא שם; וראה עוד **במקדש דוד** סימן ח אות ד ד"ה ובמנחות.

20. כתבו **התוספות** בעמוד ב את הטעם: לחם הפנים וחביתין כתיב "חוקה" ["חק עולם"] לעכב; ובלחמי תודה כתיב "מצות" בוי"ו, אבל בשאר מנחות כתיב "מצת" [בלא וי"ו], ואפילו כתיב בהו "מצות בוי"ו" גמר ממנחת מאפה [וכמו שאמר רב הונא בעמוד ב, דמ"מצת" האמור במאפה תנור, נלמד, שאם אפאה חלה אחת יצא], ונזירות, דכתיב "שלמיו" לרבות שלמי נזיר.

1. לכאורה נראה, שאין זו מימרא של רב הונא לחדש שיצא, שהרי שנינו בברייתא כן, אלא כוונתו לומר את הטעם שיצא, שהוא משום שנאמר "מצת", וממנה ילפינן לכל המנחות, וכמו שכתבו **התוספות** בד"ה שריבה.

מתקיף לה רב פפא: טעמא דכתיב "מצת" לשון יחיד, **הא** אילו הוה **כתיב "מצות"** מלא שהוא לשון רבים — **לא** יצא!?

והא גבי לחמי תודה, דכתיב "מצות", ומכל מקום **אמר רב טובי בר קיסנא אמר שמואל: לחמי תודה שאפאן ארבע חלות, יצא!?**

ומשנינן: **ההיא** דשמואל **פליגא** אדרב הונא.(2)

מתניתין:

העומר שהיו מביאים בט"ז בניסן, **היה בא עשרון** סולת(3) לאחר ניפוי מרובה, שהוציאוהו **משלש סאין** של שעורים.(4)

שתי הלחם בעצרת היו באים **שתי עשרונים** [עשרון לכל לחם](5) סולת שהוציאוהו **משלש סאין** של חיטים.

לחם הפנים בכל שבת היה בא **עשרים וארבע עשרונים**(6) [שני עשרונים לכל לחם] שהוציאום **מעשרים וארבע סאין**, עשרון מכל סאה של חיטים.

גמרא:

שנינו במשנה: העומר היה בא עשרון משלש סאין:

ומפרשינן: **מאי טעמא?**

כיון דהעומר מקמח **חדש אתי** [מקמח העשוי מתבואה חדשה, שיש בה סובין יותר וסולת מועטת, הוא בא], **ומשעורין אתי** [משעורים היו מביאים את העומר], הרי **שעשרון מובחר לא אתיא אלא משלש סאין** של תבואה.

ואילו **שתי הלחם**, היו באות **שתי עשרונות משלש סאין:**

והטעם הוא, **כיון דמחיטין אתיין** שיש בהם פחות סובין, **אף על גב** דגם הם **מחדש אתיין**(7) — **שתי עשרונות** מובחרים **אתו** גם **משלש סאין** בלבד.

לחם הפנים, עשרים וארבעה עשרונות מעשרים וארבעה סאין:

מאי טעמא?

כיון דמחיטין אתו, ומישן אתו, שאין דין

---

2. ראה **ברכת הזבח**.

3. עומר: עשירית האיפה, כך היתה שמה, כמו [שנאמר גבי מן בשמות טז]: "וימודו בעומר", [ושם כתיב "והעומר עשירית האיפה הוא"]; **רש"י בחומש** ויקרא כג י.

4. היינו כחכמים לעיל סג ב; ולרבי ישמעאל: בחול היה בא מחמש סאין.

5. וכדכתיב [ויקרא כג]: "עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה'. ממושבותיכם תביאו לחם תנופה, שתים שני עשרונים סולת תהיינה".

6. כדכתיב [ויקרא כד]: "ולקחת סולת ואפית אותה שתים עשרה חלות, שני עשרונים יהיה החלה האחת. ושמת אותם שתים מערכות שש המערכת, על השלחן הטהור לפני ה'".

7. **כתב רש"י** מכתב יד: מתבואה חדשה אתיין, דבעצרת אכתי חדשה היא; כוונתו שזמן הקציר הוא בפסח, ומכל מקום עד עצרת עדיין טרייה היא.

בלחם הפנים להביאם מהתבואה החדשה, **עשרון מובחר אתי** אף **מסאה**.[8]

תנו רבנן: כל המנחות שריבה במידת עשרונן, כלומר, אם הביא מנחת נסכים יותר ממה שקבעה תורה, שהם שלשה עשרונים לפר, ושני עשרונים לאיל, ועשרון לכבש, **או שמיעט במידת עשרונן**, הרי אלו **פסולות**.[9]

כל המנחות **שריבה במידת סאין שלהן**, כגון שהוציא עשרון לעומר מחמש סאין,[10] **או שמיעט במידת סאין שלהן**, שהוציא עשרון לעומר משתי סאין, הרי אלו **כשרות**, ומשום שתקנת חכמים היא ויכול לשנות.

מתניתין

הסולת של **העומר היה מנופה בשלש עשרה נפה**.

את הסולת של **שתי הלחם** היו מנפים **בשתים עשרה** נפות.

ואילו את הסולת של **לחם הפנים** היו מנפים **באחת עשרה** נפות.

רבי שמעון אומר: לא היה להן קצבה למספר הנפות בלחם הפנים,[11] **אלא, סולת מנופה כל צרכה היה מביא**. כלומר, אין צורך באחת

---

8. ראה **שפת אמת**.

9. נתבאר על פי פירושו השני של **רש"י מכתב יד**, ולזה הסכימו התוספות; וראה **ב"טהרת הקודש"**, אם פסול זה הוא בכל מקום שקבעה התורה את מידת המנחה, כגון מנחת חוטא שהיא עשרון אחד; וראה עוד **בשפת אמת**.

ובפירוש ראשון פירש: שמדד בעשרון גדול, או שנתן עשרון ומחצה, פסולות, דהוי ליה קומץ נקמץ נמי מן החצי היתר, ונמצא שאין לעשרון קומץ שלם, והוי ליה קומץ חסר, ותנן לעיל ו א: "קומץ החסר פסול"; או שמיעט במידת עשרונן: דהוי מנחה חסירה, (ותנן) [ותניא]: "מנחה" פרט לחסירה היא, ושחסר קומצה.

והתוספות הקשו על פירוש זה: דהא אסיקנא לעיל כד ב דקומץ בדעתו דכהן תליא מילתא, ואעשרון קא קמיץ!? ומכח זה דחו פירוש זה.

ובמקדש דוד [סימן ח אות ב ד"ה כל] כתב בזה: יש לעיין, היכי מיירי הכא, אי שקידש כל העשרון ומחצה בכלי שרת, תיפוק ליה דפסול משום דאין כלי שרת מקדשין אם יש שם יותר מכשיעור, ואם כן לא נתקדש כלל. ואי מיירי שלא נתן העודף בכלי שרת, או שנתן בזה אחר זה שכבר נתקדש השעור בכלי שרת, מכל מקום העודף ודאי לא נתקדש, דאין כלי שרת מקדשין יותר מהשיעור, אם כן ודאי הוי קומץ חסר, כיון דאיכא בהקומץ קצת מן החולין, ומה שייך כאן קומץ בדעתיה דכהן תליא!?

ועל כרחך צריך לומר, דמיירי באומר שיתקדש עשרון אחד מעשרון ומחצה, דכי האי גוונא קדיש כולה משום דהוי כמו לאחריות, וכמו שכתבו התוספות בזבחים ל א ד"ה דבריו על הא ד"ריבה שמנה", דאמרינן שהפריש לה שני לוגין, דמיירי בכי האי גוונא שהקדיש לוג אחד משני לוגין; מיהו מלשון **רש"י** לא משמע דמיירי בכי האי גוונא.

10. ראה מה שכתב **בשפת אמת** לבאר את החידוש בזה.

11. **כן פירש רש"י מכתב יד**.

ואילו הרע"ב פירש: דאפילו לכתחילה לא נתנו חכמים קצבה מכמה סאין חטין או שעורין מביאין עומר ושתי הלחם ולחם הפנים, אלא רואין בסולת שתהא מנופה כל צרכה, ודיו.

עשרה נפות בלחם הפנים, אלא אפילו סולת מנופה מן השוק הוא מביא, לפי **שנאמר** בלחם הפנים [ויקרא כד ה]: "**ולקחת סולת, ואפית אותה**", **עד שתהא מנופה כל צרכה.**[12]

גמרא:

תנו רבנן: כך היו מנפים את העומר שתי הלחם ולחם הפנים:

תחילה היו מנפים **בנפה דקה** [חוריה צרים], ולאחריה **בנפה גסה** [חוריה רחבים], ושוב **בדקה**, שהיא גסה מן הדקה שלפניה, ושוב **בגסה** שהיא דקה מן הגסה שלפניה, וכן הלאה —

רבי שמעון בן אלעזר מפרש את דברי תנא קמא,[13] **ואומר:**

שלש עשרה נפות היו במקדש, זו למעלה מזו, וזו למעלה מזו.

עליונה — קולטת סובין. תחתונה — קולטת סולת.

שנינו במשנה: **רבי שמעון אומר: לא היה להן קצבה:**

תנו רבנן: כתיב בלחם הפנים [ויקרא כד ה]: "ולקחת **סולת, ואפית אותה**", **מלמד שנקחת** מן השוק **סולת**, שהרי משמע שמשעת לקיחה היא תהא ראויה לנפות.[14]

ומנין שהיא נלקחת מן השוק **אפילו חיטין**? —

תלמוד לומר "**ולקחת**", **מכל מקום.** כלומר, לכתחילה יקנו סולת מנופה מן השוק, ובדיעבד, אפשר לקחת מן השוק חיטים לטוחנם, ולנפותם.

יכול אף בשאר מנחות של יחיד יהא הדין **כן**, שיכול לקחת חיטין מן השוק ולנפותם —

תלמוד לומר "**אותה**", שהוא בא למעט: דוקא לחם הפנים ניקחים חיטים, ולא שאר מנחות שמביא היחיד, ומשום שאין כל אדם בקיאים בניפוי, ולכן צריך לקחת סולת מנופה מן השוק;[15] והטעם שהקלה התורה בלחם הפנים:

---

12. **בפירוש המיוחס לרש"י פירש:** שתהא מנופה כל צרכה, שתהא ברורה בשעת אפיה.

ורש"י מכתב יד פירש: משמע משעת לקיחה תהא ראויה לאפות.

13. **כן פירש רש"י מכתב יד.**

אבל **בשיטה מקובצת** כתב: פירש רש"י דלא פליג, ולא נהירא **לה"ר אלחנן**; אלא כך נראה לו הפירוש: רבי שמעון [בן אלעזר] אומר: יג נפות קבועות היו במקדש זו למעלה מזו, העליונה היתה גסה מכולן, ותחתונה היתה דקה ממנה, וכן כולן היו הולכות ודקות, השניה דקה מן הראשונה, והשלישית דקה מן השניה, ורביעית דקה מן השלישית וכן כולם; ונוטל הקמח מזו לזו עד יג נפה, ומה שנשאר בתחתונה מכולן היה מנופה יפה יפה.

14. נתבאר **על פי** רש"י מכתב יד במשנה.

15. **נתבאר על פי רש"י מכתב יד.**

וכתב **החזון איש** [מנחות סימן מב כא]: מלמד שניקחת סולת: נראה שרצה לומר שמקדשין סולת ואין מקדשין חטים, ולפי שקרבנות ציבור באין מתרומת הלשכה הלקיחה

מפני החיסכון, כדמפרש ואזיל.

ומפרשינן: **מאי "מפני החיסכון"?**

אמר רבי אלעזר: התורה חסה על ממונן של ישראל שלא יהיו צריכים לקחת מן השוק סולת שהיא קמח יקר מן החיטים,[16] ובלחם הפנים שהוא בא מעשרים וארבעה עשרונים [כל חלה עשויה משני עשרונים] החסכון בלקיחת חיטים הוא גדול. אבל שאר מנחות שהן באות מממעט סולת, הצריכה התורה שיביא סולת מנופה מן השוק, שהוא מנופה היטב.

שואלת הגמרא: **היכא רמיזא**, היכן נרמז בתורה שהתורה חסה על ממונן של ישראל:

ומפרשת הגמרא: **דכתיב** [במדבר כ ח]: "קח את המטה. והוצאת להם מים מן הסלע **והשקית את העדה, ואת בעירם**". ובכך שנס הוצאת המים מתייחס גם להשקאת המים לבהמות, הרי זה רמז שחסה התורה על בהמתם של ישראל, ואירע הנס גם כדי להשקותם מים.

הדרן עלך אלו מנחות נקמצות

היינו קידוש, אבל במנחת יחיד עיקר תלוי בקידוש, שכן מתפרש לקיחה שבתורה בקרבנות; אבל אם לקח חיטים ועשאן סולת, שפיר מקדישן למנחות, וכן חטים משדהו הרי הוא מסלתן ומקדישן, והא דאין מקדיש חיטים, הוא משום דחשיב כדבר שאינו ראוי עדיין, וצריך שיהא הקרבן ראוי וקרוב לעשות מצותו, אי נמי שמא לא יימצא סולתו יפה, הילכך עדיף שיהא סולת בשעת הקדש —

ודברי הטורי אבן חגיגה כד ב, תמוהים בזה, שפירש, שצריך דוקא ליקח מן השוק סולת, וצריך לומר, משום שסולת התגר עדיף; ואין טעם לומר כן, הגע עצמך: הדיוט שלקח מן הדיוט ותגר שלקח מן ההדיוט סולת — שפיר דמי, ואילו תגר שיש לו סולת של עצמו, הרי הוא פסול למנחות!? וגם לאט מצינו בתורה כיוצא בזה, לעשות משמרת בכעין זה, אלא ודאי בשעת הקדש הדבר תלוי.

16. מפני שהחנוני משתכר בה, **רש"י**.

פרק התודה

א. כתיב [ויקרא ז יב]: "וזאת תורת זבח השלמים אשר יקריב לה'. אם על תודה יקריבנו [אם על דבר הודאה על נס שנעשה לו, כגון יורדי הים והולכי מדבריות, וחבושי בית האסורים, וחולה שנתרפא, שהם צריכין להודות, אם על אחת מאלה נדר שלמים אלו]:

והקריב על זבח התודה: חלות מצות בלולות בשמן ורקיקי מצות משוחים בשמן וסולת מורבכת [לחם חלוט ברותחין כל צרכו] חלות [מצות] בלולות בשמן".

הרי שלשה מינין של מצה, שמכל אחד הוא מביא עשר חלות, ושיעור הסולת שבכל חלה ובשלשת המינים כאחד, מתבאר במשנתנו.

"על חלות לחם חמץ יקריב קרבנו, על זבח תודת שלמיו"; והיינו, שצריך להביא גם עשר חלות נוספות של חמץ, כמתבאר במשנתנו, והן היו גדולות פי שלש מהמצות.

ב. מתבאר במשנתנו, שהאיפה היא שלש סאין; גודל האיפה וגודל הסאה היה שונה בימי משה במדבר מאשר בירושלים, כי בירושלים הוסיפו עליהם שתות; כך, שאיפה אחת של ירושלים היתה שוה לאיפה וחמישית של המדבר.[1] וכן הוסיפו על מידת הסאה, ונמצאו חמש סאין ירושלמיות שוות לשש סאין מדבריות.

ג. מידת "עשרון", המכילה עשירית האיפה, היתה נהוגה במדבר, אך בירושלים לא היו משתמשים במידה זו, אלא היו מחלקים את הסאה לששה קבין. משנתנו מפרשת את שיעורי הסולת לחלות התודה למיניהם, לפי מידת העשרון שהיתה נהוגה במדבר, ולפי מידת הקב שהיתה נהוגה בירושלים.

מתניתין:

התודה היתה באה עם לחמי תודה העשויים מקמח בשיעור של **חמש סאין ירושלמיות, שהן** שוות במידתן **לשש** סאין **מדבריות**, כי בירושלים הוסיפו על המידות שתות מלבר.

ואותן שש סאין מדבריות הן **שתי איפות** מדבריות, וכל **איפה שלש סאין** —

ושש סאין אלו — שהן שתי איפות — יש בהם **עשרים "עשרון"** [עשירית האיפה].

ועשרים עשרונות אלו היו מתחלקים:

עשרה עשרונות [מחצית אחת] **לחלות החמץ, ועשרה** עשרונות [מחצית שניה] **לכל** מיני **המצה**, כדמפרש ואזיל.

ומפרשת המשנה כיצד היו מתחלקים עשרה העשרונות בחלות החמץ, וכיצד היו מתחלקים עשרה עשרונות המצה:

---

1. ההוספה היא חמישית מהמידה הקודמת, אלא שהתוספת מהוה — לכשתוסיף אותה על המידה

עז-א **עשרה** "עשרון" לעשרת לחמי **החמץ: עשרון** אחד **לכל חלה** מעשר חלות החמץ.

ועשרה עשרונות לכל שלשים לחמי **המצה.**

ובמצה שלש מינין: חלות רקיקין ורבוכה —

נמצאו שלשה עשרונים ושליש לכל מין ומין, כי עשרת העשרונות מתחלקים לכל מין ומין בשוה —

ושלש חלות לכל **עשרון,** שבכל מין ומין עשר חלות, הרי שליש עשרון לחלה, שהן שלש חלות לעשרון.

עד כאן מבארת המשנה את התחלקות העשרונים שהיו נוהגים במדבר; ועתה מפרשת המשנה לפי המידה הירושלמית — שלא היו נוהגים שם במידת "עשרון" — (1) את חלוקת חמשת הסאין הירושלמיות שהן שוות לשש הסאין המדבריות:

ובמדה ירושלמית היו חמשת הסאין **שלשים קב,** כי הסאה ששה קבין, נמצאו לחמש סאין שלשים קב; וכך היתה חלוקתם:

חמשה עשר קבין **לחמץ, וחמשה עשר למצה,** ומפרש ואזיל כיצד.

חמשה עשר קבין **לחמץ: קב ומחצה** לכל **חלה** מעשרת חלות החמץ.

חמשה עשר קבין **למצה: ובמצה שלש מינין: חלות ורקיקין ורבוכה, נמצאו חמשת קבין לכל מין ומין, ושתי חלות לקב.**

גמרא:

שנינו במשנה: **התודה היתה באה חמש סאין ירושלמיות** ... האיפה שלש סאין:

שואלת הגמרא: **מנא הני מילי** שהאיפה שלש סאין היא?

כתיב בספר יחזקאל מה ט:

הקודמת — ששית מהכל [מהברוטו], והוא נקרא "שתות מלבר [מבחוץ]"; וכל מידות התורה כגון תוספת חומש למועל בהקדש או לאוכל תרומה, הוא חומש מלבר, דהיינו: התוספת היא רבע מהקרן, שהיא חומש מהקרן עם התוספת, וכן רוב שיעורי חז"ל מחושבים מלבר.

1. **א. נתבאר על פי רש"י מכתב יד,** שכתב: ובמידה ירושלמית שלא היו בה עשרונות אלא קבין; ולמדנו מדבריו, ש"עשרון" אין פירושו עשירית האיפה, אלא שם של מידה השוה לעשירית האיפה, ומידה זו לא היתה נוהגת בירושלים; והכריחו לרש"י, משום שאם לא כן למה לא נחשב בעשרונות ירושלמיות כמו בעשרונות מדבריות, ונקצץ במספר העשרונות.

ב. הקשו התוספות [עו ב ד"ה התודה]: כי אמר רחמנא "עשרון" ניזיל בתר השתא [כפי העשרון הנהוג בכל זמן], והביאו דוגמא לזה מבכורות נ א גבי מחצית השקל, שאם הוסיפו עליו נותן מחצית השקל כפי הנהוג באותה שעה; ודחו, שמן הכתוב ילפינן לה שם, וראה גם ב"שיטה מקובצת" לעיל עו ב אות ו.

ביאור דבריהם: כיון שמידת לחמי התודה כתובה בתורה לפי "עשרונות", [וכפי שיתבאר לקמן עז ב], אם כן יש לנו לומר: אף שנשתנו המידות, והאיפה ועשרונה שונה היא במידתה, מכל מקום לעולם מביא הוא עשרים עשרונות של איפה הנהוגה באותה שעה, ויהיה הדין שהוא מביא שש סאין ירושלמיות ללחמי תודה, ולא חמש סאין ירושלמיות השוות לשש סאין

"כה אמר ה' ה': רב לכם נשיאי ישראל, חמס ושוד הסירו, ומשפט וצדקה עשו מאזני צדק ואיפת צדק [איפה: היא מידה ליבש] ובת צדק [בת: היא מידה ללח] יהי לכם. האיפה והבת תוכן אחד יהיה [מידת האיפה ומידת הבת יהיו שוות] לשאת מעשר החומר — הבת; ועשירית החומר — האיפה; [כלומר, גודלה של מידת הבת תהיה עשירית ממידת ה"חומר" השוה לשלשים סאים, ונקרא גם "כור"; וכן מידת האיפה תהיה עשירית ממידת החומר] אל החומר תהיה מתכונתו" [כלומר, לעולם יהיו מידות אלו עשירית ממידת החומר, ואם יוסיפו על מידת החומר יוסיפו גם על מידות האיפה והבת] —

"זאת התרומה [גדולה] אשר תרימו: ששית האיפה [תרימו] מחומר החטים, [לפי חשבון אחד משששים, שהרי החומר שוה לעשר איפות, וכאשר תורמים ששית האיפה, הרי אחד משששים], וששיתם האיפה מחומר השעורים [וכן מחומר שעורים תרימו ששית איפה] —

וחוק השמן: הבת השמן מעשר הבת מן הכור [כלומר, ולתרומת מעשר — שהיא מעשר מן המעשר — תקחו בת אחת מכל כור, והוא החומר] עשרת הבתים [יהיה לכם ה]חומר, כי עשרת הבתים חומר [כלומר, מאחר שמידת הכור שהיא מידת החומר שוה לעשר בתים, הרי שבאם תקח בת אחת מכל חומר, נטלת מעשר כפי שאמרה תורה]".

אמר פירש **רב חסדא**: מכאן אנו יודעים שהאיפה שלש סאין היא: **דאמר קרא** ביחזקאל: "**האיפה והבת תוכן אחד יהיה** [מידה שוה להם]", ואם כן **מה** "**בת**" **שלש סאין** היא, **אף** "**איפה**" **שלש סאין** היא.

ומקשה הגמרא: **ו**"**בת**" **גופא מנלן**, מנין לנו שמידת ה"בת" היא שלש סאין, עד שאתה למד ממנה למידת האיפה השוה לה!?

אילימא מדכתיב באותו פסוק "**לשאת מעשר החומר הבת**", כלומר, מידת הבת יש בה כדי עשירית ממידת החומר, ומאחר שה"חומר" שלשים סאין, ממילא ידענו לבת שהיא של שלש סאין, וממנה לאיפה שהיא שלש סאין; כך הרי אי אפשר לומר, שהרי:

עד שאתה למד את האיפה מן הבת שלא ידענו מידתה אלא ממידת החומר, צא ולמד את מידת האיפה ממידת החומר, דגבי **איפה נמי, הכתיב** "**ועשירית החומר — האיפה**"!?

אלא ודאי שאין אתה יכול ללמוד כן משום ד"**חומר**" עצמו **לא ידענא כמה** הוא מידתו —

הכא נמי לא ידענא כמה, כלומר, אם כן גם את הבת לא תדע מה היא מידתה מאחר שאינך יודע את מידת החומר, ואין אתה יודע אלא שהבת עשירית ממנו היא!?

אלא מהכא אנו יודעים שהבת היא שלש סאין, [וממילא ידענו לאיפה השוה לה שהיא

מדבריות.

[**ולכאורה נראה**, שכל קושייתם היא, משום שפירשו לשון "עשרון" שהוא עשירית האיפה, אך למתבאר מדברי רש"י שהיתה מידה שהיה

שלש סאין] שהרי אמר הכתוב שם: "וחק **השמן: הבת השמן** [בת של שמן] **מעשר הבת מן הכור, עשרת הבתים חומר, כי עשרת הבתים חומר**", הרי למדנו שהבת עשירית מן הכור היא, ולמדנו שהכור הוא כמו החומר; ומידת "כור" ידעו בני בבל[2] שהיא שלשים סאין, וממילא ידענו לבת שהיא שלש סאין, וממנה לאיפה שהיא שלש סאין.

אמר שמואל:

א. **אין מוסיפין על המדות, יותר משתות**,[3], וכדמפרש לקמן, דהיינו שתות מלבר, שהוא חמישית מן המידה הקודמת, וכן בכולן.

ב. **ולא** מוסיפין **על המטבע, יותר משתות.**

ג. **והמשתכר** בדבר שהוא אוכל נפש[4] **לא ישתכר** [ירויח] **יותר משתות.**

ודנה הגמרא: **מאי טעמא** אין מוסיפין על המדות יותר משתות:

אילימא משום אפקועי תרעא, שמא תאמר שהטעם הואמשום הפקעת שערים, כי מתוך שמוסיפין על המדות בהכרח מתייקר המחיר של אותה מידה, וזה מביא להפקעת שערים כללית;[5] כך הרי אי אפשר לומר, שהרי:

אי הכי, שתות נמי לא יוסיפו על המדות, שלא לגרום הפקעת שערים כללית.

המאנה את חבירו, אם היתה האונאה פחות משתות הרי זו מחילה, ואם היה זה שתות, המקח קיים ומחזיר אונאה, ואם היתה האונאה יותר משתות, המקח בטל.

אלא מפרשת הגמרא טעם אחר שלא להוסיף על המדות יותר משתות: **משום אונאה, כי היכי דלא ליהוי "ביטול מקח"** —

כלומר, בעלי השדות שמביאים את תבואתם למכור בעיר, פעמים שאין הם יודעים שהוסיפו בעיר על המידות, וטועים הם למכור במידה החדשה הגדולה במחיר המידה הישנה, ונמצא שמתאנים הם על ידי ההוספה; ולכך יש להקפיד שלא תהיה

שמה "עשרון", ורק נקראה כן משום שהיתה שוה לעשירית האיפה, ומתבאר עוד מדברי רש"י שמידה זו לא היתה נהוגה בירושלים, כי במידות קב היו משתמשים, אם כן לכאורה אין מקום לקושיית התוספות, כי מידה זו עברה ובטלה, ואין לנו אלא כמות הסולת שהיה בה].

ג. **ב"קרן אורה" כתב על קושיית התוספות**: לא דמי, דהתם מחצית השקל הוא עצם המצוה, ואם הוסיפו על המטבע, החצי גם כן נתגדל, ונותנה כפי שהיא עכשיו; אבל מידת העשרון לא נאמרה אלא על כמות הסולת שבה, ואסור להוסיף או לפחות על זה, וכי בשביל שהגדיל המדה, בשביל זה יתרבה שיעור הסולת.

2. על פי לשון רש"י מכתב יד.

3. **ב"שפת אמת" נסתפק**, אם יכולים להפחית את המידות יותר משתות, וראה מה שצידד בזה; וחתנו העיר **לדברי הסמ"ע** רלא ח, שלפחות יכולים כמה שירצו, ונתן טעם לדבריו.

4. נתבאר על פי הפירוש המיוחס לרש"י.

5. דמי שאינו יודע תוספי המדות, סבור דרעב בא לעולם, ומתייקר יותר ויותר, **רש"י**.

הוספה יותר משתות, כי אז יתבטל המקח; אך כשמוסיפים שתות יהיה המקח קיים, ויחזיר הקונה את האונאה למוכר.

ומקשינן: **והא אמר רבא: כל דבר שבמדה ושבמשקל ושבמנין**, כלומר, אם האונאה אינה מכח טעות במחיר, אלא מתוך טעות בכמות או במשקל או במספר, **אפילו** אם היתה הטעות **פחות מכדי אונאה**, הרי זה **חוזר** — (6)

ואם כן אף אם לא יוסיפו אלא שתות, יתבטל המקח,(7) שהרי הטעות היא במידה, כי אין המוכרים יודעים שהכמות הנמכרת גדולה מן הכמות אותה הם מבקשים למכור.

אלא מכח קושיא זו אומרת הגמרא טעם אחר שלא להוסיף על המידות: **משום תגרא** [קונה בשדות ומוכר בעיר], **כי היכי דלא למטייה זיאנא** [הפסד; כדי שלא יימצא נפסד] —

כלומר, פעמים שהוספת המידות כבר נוהגת בעיר, ואילו הכפריים בשדות מוכרים לתגר לפי המידה הישנה הקטנה, והתגר עדיין אינו יודע שבעיר הוסיפו על המידות, ומוכר מידה גדולה במחיר מידה קטנה, ונמצא מפסיד; אך כיון שהתגר אינו מוכר במחיר שקנה אלא אף הוא מוסיף שתות על מה שקנה, אין הוא מפסיד אלא כשמוסיפים על המידות יותר משתות כנגד הריוח של התגר, ולכן לא יוסיפו יותר על שתות.

ומקשינן עלה: וכי התגר, רק **זיאנא** [הפסד] **הוא** דבעי **דלא לימטייה**, וכי אין לנו אלא למנוע הפסד מן התגר, ואילו **רווחא לא בעי**, להביא לכך שיהיה לו ריוח אין אנו צריכים —

וכי **זבן וזבין** [מי שקונה ומוכר בלי כל ריוח] **תגרא איקרי** [נקרא תגר]!?

כלומר, אם לא הגבלת את התוספת אלא לשתות, עשית שלא יהיה לו הפסד, אך לא השארת כל ריוח בידו, וכי אין אנו צריכים להביא לכך שאף ריוח יהיה לתגר, ולא יעבוד חינם!?

אלא אמר רב חסדא: שמואל קרא אשכח ודרש [מקרא כתוב בספר יחזקאל באותו ענין הנזכר לעיל, מצא שמואל ודרש] שלא להוסיף על המידות יותר משתות:

שנאמר שם [לאחר הפסוק הקובע את מידת האיפה והבת]: **השקל** [הוא הסלע, יהיה] **עשרים גרה** [מעות; ומוסיף הכתוב לבאר כמה שקלים יהיה המנה:] **עשרים שקלים**, [ועוד] **חמשה ועשרים שקלים**, [ועוד] **עשרה וחמשה שקל** [סך הכל ששים שקלים] **המנה יהיה לכם**" —

וכי **המנה מאתן וארבעין** [מאתים וארבעים] זוז **הוו**!? שהרי אם במנה ששים סלעים ובסלע ארבעה זוזים, הרי שהמנה הוא מאתים וארבעים זוז; ואין הדבר כן, כי מנה הוא עשרים וחמשה סלעים שהם מאה זוז בלבד!?

אלא שמע מינה מפסוק זה **תלת**:

א. **שמע מינה: מנה של קודש** [שבו עוסק

---

6. דכיון דקפיד לא מחיל, **רש"י**.

7. מכאן הוכיחו התוספות לעיל, שהמקח בטל, ולא די בהחזרת האונאה, ראה שם.

הכתוב] **כפול היה** במשקלו, והיו בו מאתים זוזים של חול —

ב. **ושמע מינה: מוסיפין על המדות, ואין מוסיפין יותר משתות**; כלומר, אותו מנה של קודש שהיה כפול במשקלו, עוד הוסיפו עליו במשקלו בימי יחזקאל [וזו היא תוספת מידה], והיה שוה אותו מנה כמו ששים שקלים, דהיינו תוספת שתות מלבר על חמשים שקלים שהיה הוא אמור להיות שוה, ומאתים וארבעים זוז היה שוה, במקום מאתים זוז; וממה שקבע יחזקאל[8] "יהיה לכם", לימדנו יחזקאל שלא יוסיפו יותר מזה.[9]

ג. **ושמע מינה: שתותא** — שמוסיפין על המידות — **מלבר** [מבחוץ] הוא, היינו: תוספת חומש על המידה הקודמת, שבהצטרף למידה הקודמת הרי היא מהוה ששית מהכל.[10]

אמר רבינא:

מתניתין נמי דיקא [אף ממשנתנו יש ללמוד] שמוסיפין על המידות עד שתות מלבר, ואף שיש בתוספת יותר משתות מלגיו [מבפנים, דהיינו שתות ממש]:[11]

מדקת**ני** במשנתנו: **תודה היתה באה חמש סאין ירושלמיות, שהן שש מדבריות**, הרי תוספת שתות על מידת הסאה שהיא חומש מלגיו [מבפנים].

שמע מינה!

עז-ב

מתניתין:

מכולם [מכל המינים: חלות, רקיקים ורבוכה של מצה, ומחלות החמץ][1] **היה נוטל** הכהן[2] **אחד מעשרה** [חלה אחת מתוך עשר חלות שבכל מין] **תרומה**.

---

8. כך מסתבר לפרש.

9. **הקשה ב"טהרת הקודש"**: מנלן דמוסיפין על המדות, דלמא מנה של קודש היה יותר מכפל; ולהיפך נמי קשה: מנלן דמנה של קודש כפול היה, ושאין מוסיפין יותר על שתות, דילמא מוסיפין עד ערך זה, שמה שהיה תחילה עשרים וחמש הוסיפו עד שנעשה ששים, ומנה של קודש לא היה כפול כלל.

10. כתב ברש"י מכתב יד: ומההיא קרא נפקא מדות ["אין מוסיפין על המידות יותר משתות"] ומטבע ["אין מוסיפין על המטבע יותר משתות"], דמנה [התוספת שהוסיפו על המנה] הוי משקל [דהיינו מידה], וסלע הוי מטבע"; [והדברים צריכים ביאור: היכן מצינו שהוסיפו על ערך מטבע של סלע].

11. כן נראה לבאר את דברי הגמרא.

1. נתבאר על פי הביאור המיוחס לרש"י; ובמשניות שלפנינו, סדר המשניות הוא אחר, וקודם משנה זו מובאת המשנה הבאה בדף עח א המפרשת את לחמי המילואים והנזירות, ולאחריה מובאת משנה זו, ואם כן משמע ד"מכולם" קאי גם על מילואים ונזירות שהיתה בהם תרומה כמו בלחמי תודה, וכן פירש ב"תפארת ישראל".

2. נתבאר על פי רש"י מכתב יד, שכתב: נוטל אחד: **הכהן** נוטל אחד מעשרה תרומה; ומיהו בברייתא בגמרא הלשון הוא: "נוטל מהן ארבע ונותן לכהן"; **וראה ב"מקדש דוד"** סימן כט אות א ד"ה עוד, שחקר: מי הוא הבעלים

שנאמר בפרשת לחמי תודה: "אם על תודה יקריבנו ... על חלות לחם חמץ יקריב קרבנו ... **והקריב ממנו אחד מכל קרבן** [אחד מכל מין] **תרומה לה'** לכהן הזורק את דם השלמים לו יהיה", ושיעור התרומה הוא אחד מעשר, כפי שיתבאר בברייתא בגמרא בגזירה שוה מתרומת מעשר.

ואמר הכתוב "**אחד**", ללמד **שלא יטול** הכהן **פרוס** [פרוסה] אלא חלה שלימה נוטל.(3)

ואמר הכתוב "**מכל קרבן**", ללמד **שיהו כל הקרבנות** [כל מיני החלות שבתודה] **שוות** במספר החלות שלהם, כדי **שלא יטול** את התרומה **מקרבן על חבירו**, [ממין אחד על המין השני], ואם לא היה מספר החלות שוה, וכגון שהיה עושה מזה חמש ומזה עשר ומזה חמש עשרה, והיה נוטל שלש חלות, הרי נמצא שבנוטלו חלה שלימה מכל מין ומין, הרי הוא תורם מקרבן על חבירו.(4)

להפריש הכהן או בעל הקרבן, והביא מלשון רש"י ז"ל בנדרים (נב) [יב) ב, דנראה להדיא שהיה הכהן מפרישה; [ראה שם "ואית דמפרשי"]; וראה עוד שם.

ויש להעיר, שבמילואים [ויקרא כח ו] נאמר "ומסל המצות אשר לפני ה' **לקח** [משה שהיה הכהן בימי המלואים] חלת מצה אחת"; ובנזירות [במדבר ו יט] כתיב "**ולקח הכהן** את הזרוע בשלה מן האיל וחלת מצה אחת מן הסל ..".

3. ראה לעיל מו א: עד שלא שחטה נפרס לחמה, יביא לחם אחר, ושוחט; משששחטה נפרס לחמה, הדם יזרק, והבשר יאכל, וידי נדרו לא יצא, והלחם פסול; נזרק הדם, תורם מן השלם על הפרוס; וראה ברש"י מה שכתב בטעם הדין, שאפילו לחם אחד פרוס, פוסל; וב"שיטה מקובצת" שם כתב את הטעם, משום שאין כל החלות ראויות לכהן, כיון שלא יטול פרוס; וראה ב"מקדש דוד" סימן כט אות ב ד"ה אמרינן, וראה עוד שם בד"ה והנה ע"מ.

4. **א. המשנה נתבארה על פי רש"י בכתב יד**, שכתב: "כל הקרבנות: כל המינין יהו שוין עשר חלות; שלא יטול: תרומה; מקרבן על חבירו: שאם היה ממין זה חמשה וממין זה חמשה עשר, לא מפריש מזה על זה", ומה שאמר "לא מפריש מזה על זה" הוא בלשון תמיהה: וכי לא מפריש מזה על זה; **וכן פירש הרע"ב, וכן הוא בפירוש המשניות להרמב"ם**; ולפי פירוש זה, לא באה המשנה להשמיענו דין חדש, שכבר ידענו מן המשנה הקודמת שעשר חלות היה עושה מכל מין ומין; אלא באה המשנה להשמיענו את המקור לזה.

ואם תאמר: הרי ממה שנתבאר כאן לא ידענו אלא שמספר החלות היה שוה, אבל מנין שמספרם הוא עשר, כי הרי אף ששיעור התרומה הוא עשירית כמו בתרומת מעשר, הרי אפשר שיעשה חלה קטנה לתרומה, וחלה נוספת גדולה פי תשע, ויעשה כן בכל מין ומין!?

ויש לומר, על פי המתבאר מן הסוגיא לעיל עו א — לפי פירוש רוב הראשונים — שאם התרומה היא חלה שלימה, היינו: אחת שלימה מעשר חלות שלימות כנגדה, ואין די במה שהחלה היא עשירית מכמות הסולת שבכל מין, [ראה שם היטב גבי "דאפרשינהו בלישייהו", וב"שפת אמת" שם, ובהערות שם בשם ה"מקדש דוד"] —

וכן משמע מלשון הברייתא בגמרא: "אחד, שלא יטול פרוס, מכל קרבן שיהו כל הקרבנות שוות ... איני יודע מכמה [חלות הוא נוטל אחד, רש"י], הריני דן: נאמר כאן תרומה, ונאמר בתרומת מעשר תרומה, מה להלן אחד מעשרה

וכתיב:[5] "**לכהן הזורק את דם השלמים** [הכהנים שבאותו בית אב שהיה עובד ביום הבאת הקרבן] **לו יהיה**" חלות התרומה —

והשאר נאכל לבעלים.

גמרא:

תנו רבנן:

כתיב "והקריב ממנו אחד מכל קרבן תרומה לה'":

"**והקריב ממנו**", שיטול **מן המחובר**, כלומר, שיהיו כולם בכלי אחד, ליטול מהם תרומה.[6].

"**אחד**", **שלא יטול פרום.**

"**מכל קרבן**", **שיהו כל הקרבנות שוות** במספר חלותיהם, כדי **שלא יטול מן הקרבן על חבירו.**

"**תרומה לה'**":

עדיין **איני יודע** אותה חלה שהוא נוטל תרומה **מכמה** חלות **היא** באה, שהרי איני יודע כמה הוא שיעור התרומה?

אף כאן אחד מעשרה"; הרי משמע, שאם אך ידענו ששיעור התרומה הוא עשירית, בהכרח שיש שם עשר חלות כנגד חלת התרומה, כדי שתהיה התרומה אחת מעשר חלות, [ואינו מוכרח].

וכן מבואר מרש"י מכתב יד לעיל עו א על מה שאמרו שם "לחמי תודה בהדיא כתיב בהו [שהן עשר]": דכתיב והקריב ממנו אחד מכל קרבן תרומה, ואמרינן בפרק התודה: נאמר כאן תרומה ונאמר בתרומת מעשר תרומה, מה להלן אחד מעשרה אף כאן אחד מעשרה; הרי שמזה לבד אנו יודעים שיהיו עשר חלות.

והלימוד שנאמר כאן — שיהו כל הקרבנות שוות — הוא כדי שלא נאמר: אם כי חלות החמץ [שהם גדולות פי שלש מחלות המצה] ודאי עשר המה, מכל מקום שלשים חלות המצה שמא אינם עשר מכל מין ומין, אלא יעשה שלושים חלות בין כולם, ויטול שלש חלות תרומה, אך החלוקה שבין המינים לא תהיה שוה; ולזה מביאה המשנה שלא יטול מאחד על חבירו, ואם יעשה כן, הרי זה נוטל מקרבן על חבירו; וזה הוא שדקדק רש"י, ואמר "שאם היה ממין זה חמשה וממין זה חמשה עשר", והוא כדי להשלים מספר כללי נתון; אלא שיש לעיין בזה מכמה טעמים, ואין להאריך; **אחרונים.**

ב. בפירוש המיוחס לרש"י פירש באופן אחר: שיהו כל הקרבנות שוין בהפרשת תרומה; שלא יטול מקרבן זה תרומה על חבירו, שלא יטול מן האחד שנים ומזה לא כלום, משום דבעינן שלא יטול מקרבן על חבירו. **וב"שפת אמת**" כתב על זה: לשון רש"י "שיהיו שוין בהפרשת תרומה אין מובן לי", ופירש מדעתו שהפירוש הוא: שיהיה מכל מין עשר חלות.

5. היה מקום לפרש, שהמשנה באה לומר את הדין ומשתמשת בלשון הפסוק; אלא שמ"מסורת הש"ס" נראה קצת, שכוונת המשנה לצטט את הפסוק.

6. **א. נתבאר על פי לשון רש"י מכתב יד**; ולשון הפירוש המיוחס לרש"י: דבעינן שיהיו כל החלות ביחד בשעת תרומה; **ובכתבים המיוחסים לגרי"ז** כתב, שהלשון משמע שכל החלות מכל המינים יהיו בכלי אחד, והוא חידוש, כי בפשוטו היה זה תלוי בכל מין ומין, ראה שם; **וראה** "**מקדש דוד**" סימן כט אות א

ד"ה אמרינן, שחקר: אם כל התרומה מתרת את כל הלחם, או כל תרומה ותרומה מכל מין ומין מתרת את מינו, ונפקא מינה כשתרם מן החמץ לבד, או מן החלות לבד, אם כבר אותו המין מותר באכילה; ומכאן יש מקום לפשוט את ספיקו.

והאחרונים הביאו עוד מלשון הראב"ד בתורת כהנים שכתב "שיהיו כולן בכלי אחד בשחיטת הזבח, ויקח מהן ארבע חלות לתרומה, וכעין תרומת הגורן שצריך לתרום מן המוקף", ומשמע שיהיו כל המינים בכלי אחד; [אלא שדבריו צריכים ביאור, כיון שבגדר "מן המוקף" הוא, למה צריך שיהיו כולם כאחד בשחיטת הזבח, שהיא שעת קידוש הלחם]; וראה עוד באות ב.

ב. בתוספות כתבו על דברי רש"י, ונראה, דאין צריך אלא מוקף [סמוך] בעלמא, כמו "ממנו" דכתיב גבי תרומה; ומיהו סייעו דברי רש"י ממה דדרשינן לעיל כד א "והרים ממנו בקומצו" דבעינן מן המחובר, והיינו שלא יביא מנחה בשני כלים ויקמוץ.

ובפירוש הר"ש במעשר שני פרק ג משנה יג — הביאו ב"טהרת הקודש" — חילק בין הנושאים, משום דשאני מנחה דתליא בקידוש כלי, ובעינן קמיצה מכלי שרת, משום הכי חשיבי כלים לאפסוקי, מה שאין כן לחמי תודה לא בעי קידוש כלי, דאין מתקדשין אלא בשחיטת הזבח; **וראה ב"טהרת הקודש" ובכתבים המיוחסים להגרי"ז**, דבלחמי תודה יש דין כלי משום מה שנאמר בנזירות ובמילואים "סל המצות"; ראה ב"טהרת הקודש" שהאריך הרבה.

והוסיפו התוספות: ומיהו התם נמי בעי נגיעה ...; **וביאר ב"טהרת הקודש"** את כוונתם: פירוש, דאפילו כלי אחד לא מהני בלי נגיעה, ואם כן על כרחך צריך לחלק בין מנחה לשאר דברים דבעינן בהו מוקף ... וקושיית התוספות היא: דעל כרחך יש חילוק בין מנחה ללחמי תודה, ואם כן אין להביא עוד ראיה ממנחה ללחמי תודה, ואם כן יש לומר דלחמי תודה אינם צריכים להיות בכלי אחד דוקא; [והנה מה דפשיטא להו דבלחמי תודה אין צריך נגיעה, לכאורה הוא משום שחלקם חמץ וחלקם מצה — ראה שם ב"טהרת הקודש" בהמשך דבריו — ואם כן משמע שכל ארבעים החלות צריכים להיות בכלי אחד, ראה בזה באות א].

ג. ב"מקדש דוד" סימן כט אות א **ביאר שיטת רש"י**: דהכא בעינן צירוף, כמו גבי חלה, כדאמרינן בחלה פרק שני "נותנן לסל, שהסל מצרפן"; והטעם שיש חילוק בין חלה לתרומה בזה, דבתרומה בעינן רק מוקף בעלמא ובחלה בעינן צירוף, הוא משום דכל חטה וחטה חייבת בתרומה בפני עצמה, ומשום הכי לא בעינן צירוף, ורק דין מוקף יש; אבל בחלה דאין חיוב חלה עד שיהיו שם חמשת רבעים קמח ועוד, בעינן צירוף שיצטרפו כל החלות כולן לכשיעור, דאם לא ליכא חיוב חלה כלל, והכי נמי בלחמי תודה, שדין תרומת לחמי תודה שייך רק בכל הלחם יחד, דאם יהיו שם פחות משיעור לחמי תודה אינו שייך בזה תרומת לחמי תודה כלל, אם כן צריך צירוף כמו בחלה שיצטרפו כולן לכשיעור, וצריך ליתנם לכלי אחד כמו גבי חלה, דנותנן לסל והסל מצרף —

ואף על גב דהתם גבי חלה, אי לש כולן יחד אין צריך ליתן אחר כך לכלי, התם גבי חלה דהגלגול מחייב בחלה, אם כן כיון דבשעת גלגול היו עיסה אחת ונצטרפו, נתחייבו בחלה; אבל הכא בתרומת לחמי תודה אין חיוב התרומה חל אלא לאחר שחיטה וזריקה, ואפילו קדם ואפרשינהו בלישייהו לא חל עליהם שם תרומה וצריך לקרות עליהם שם אחר כך, כמו שכתבו תוספות מנחות עו א ד"ה דאפרשינהו ובנדה ו ב [הובאו לעיל עו א בהערות], אם כן על כרחך צריך ליתן לכלי אחד, כדי לצרפן; וראה עוד שם; **וכעין זה ב"טהרת הקודש"**.

הריני דן גזירה שוה: **נאמר כאן** בלחמי תודה "**תרומה**", **ונאמר בתרומת מעשר** [במדבר יח כו] "**תרומה**" ["והרמותם ממנו תרומת ה' מעשר מן המעשר"].

מה להלן אחד מעשרה, אף כאן אחד מעשרה. הרי למדנו שעשר חלות היה עושה, ונוטל מהן אחת תרומה.(7)

או כלך לדרך זו, שמא תאמר נלמד את הגזירה שוה "תרומה תרומה" ממקום אחר:

נאמר כאן בלחמי תודה "**תרומה**", **ונאמר בבכורים** [דברים יב יז]: "**תרומה**" ["ותרומת ידך" — אלו הביכורים].

מה להלן, בבכורים, **אין לה שיעור, אף כאן אין לה שיעור?**(8)

נראה למי דומה תרומת לחמי תודה:

דנין תרומה שאין אחריה תרומה כתרומת לחמי תודה, **מתרומה שאין אחריה תרומה** כתרומת מעשר —

ואל יוכיח ביכורים, שיש אחריהן תרומה, כי אחר הביכורים שהוא נותן, עדיין צריך הוא להפריש מהפיות תרומה.

או כלך לדרך זו, שמא תאמר, אדרבה, יש לנו לדון תרומת לחמי תודה מבכורים, כי:

דנין תרומה הנאכלת במקום קדוש [בירושלים], **מתרומה הנאכלת במקום קדוש,** שהרי אף הבכורים אינם נאכלים אלא בירושלים —

ואל תוכיח תרומת מעשר, שנאכלת בכל מקום?

תלמוד לומר בלחמי תודה "**ממנו** [אחד מכל קרבן] **תרומה לה'**", **וכתיב בתרומת מעשר** "**ממנו תרומה**" ["והרמותם ממנו תרומת ה'"] **לגזירה שוה,** כלומר: דנין מקום שנאמר "ממנו תרומה" ממקום שנאמר "ממנו תרומה", ואל יוכיחו בכורים שלא נאמר בהם "ממנו תרומה".

---

7. כבר נתבאר בהערה 4, דלכאורה צריך ביאור: אם כי התרומה היא אחד מעשרה, מכל מקום מנין שצריך עשר חלות!?

ונתבאר שם על פי מה שכתב ה"שפת אמת" לעיל עו א בסוגיא דאפרשינהו בלישייהו, להוכיח מן הסוגיא: דאחד מכל קרבן, צריך להיות מן עשרה דוקא ככל מעשר שהוא אחד מעשרה; והיינו כמו שכתב ב"מקדש דוד" סימן כט אות ב, ששיעור אחד מעשרה היינו במנין החלות ולא בכמות הסולת, [ראה שם שהוכיח כן ממקום אחר].

ויש לפרש עוד [אפילו אם נאמר ששיעור אחד מעשרה הוא מכמות הסולת], על פי מה שכתב ה"שיטה מקובצת" לעיל מו א, לבאר מה שאמרו בברייתא שם, שאם נפרס לחם אחד בין שחיטה לזריקה כל החלות פסולות, שהטעם הוא משום שאין כל החלות ראויות לתרומה, דבעינן שלם ולא פרוס; ואם כן, אם לא יעשה עשר חלות, בהכרח שיש כאן חלות שהן גדולות או קטנות משיעור התרומה, ואלו ואלו אינן ראויות לתרומה, שהקטנות פחותות מן השיעור, והגדולות יתירות מהשיעור, ולעשות תרומה על חלק מן החלה זה הוא בכלל שלא יטול פרוס; וגם אם יעשה עשרים לא יועיל, שהתורה אמרה "אחד מכל קרבן" ולא שנים.

8. **ב"קרן אורה"** נתקשה: היכי סלקא דעתין למילף מביכורים דאין לה שיעור, הרי בהכרח

מוסיפה הברייתא לבאר:

למדנו לתרומה שהיא אחד מעשר, אבל איני יודע מכמה סולת **היא** כל **חלה?**

הריני דן גזירה שוה:

נאמר כאן — בלחמי תודה בחלות החמץ — "**לחם**" ["על חלות לחם חמץ"] —

ונאמר להלן בשתי הלחם "**לחם**" ["ממושבותיכם תביאו לחם תנופה שתים שני עשרונים", ויקרא כג יז]:

מה להלן, בשתי הלחם, **עשרון לחלה** [שהרי שני לחמים היו משני עשרונים] —

אף כאן בחלות לחם חמץ **עשרון לחלה**; [ובהמשך יתבאר, מנין שחלות המצה כל אחת שליש עשרון].

או כלך לדרך זו:

נאמר כאן בלחמי תודה "**לחם**", **ונאמר בלחם הפנים** "**לחם**" ["ולקחת סולת ואפית אותה שתים עשרה חלות, שני עשרונים יהיה החלה האחת. ושמת אותם שתים מערכות שש המערכת ... ונתת על המערכת לבונה זכה, והיתה ללחם לאזכרה"; ויקרא כד]

מה להלן כל לחם **משני עשרונות** היה, **אף כאן** — כל חלה מחלות החמץ — **שני עשרונות?**

תשובתך: **נראה למי דומה:**

דנין מנחה הבאה:

א. **חמץ עם הזבח**, שהרי לחמי תודה באים עם קרבן התודה —

ממנחה הבאה אף היא **חמץ**, ובאה **עם הזבח**, כשתי הלחם שהם חמץ ובאים עם קרבנות, וכמאמר הכתוב בפרשת שתי הלחם [ויקרא כג יח]: "והקרבתם על הלחם שבעת כבשים, ושני כבשים בני שנה לזבח שלמים" —

ואל יוכיח לחם הפנים, שאינו בא חמץ אלא מצה, ואינו בא **עם הזבח**.

או כלך לדרך זו, שמא תאמר: אדרבה נלמד לחמי תודה מלחם הפנים, כי:

דנין מנחה הבאה הן **מתבואת הארץ** והן מתבואת **חוצה לארץ**, הן **מן החדש** [תבואה חדשה] **והן מן הישן** —

ממנחה הבאה אף היא **מארץ וחוצה לארץ, מן החדש ומן הישן** —

ואל יוכיחו שתי הלחם, שאין באות אלא מן החדש ומן תבואת **הארץ**, וכמו ששנינו לקמן [פג ב]: כל קרבנות [מנחות] הציבור והיחיד, באין מן הארץ ומחוצה לארץ מן החדש ומן הישן, חוץ מן העומר ושתי הלחם שאינן באין אלא מן החדש ומן הארץ.

תלמוד לומר גבי שתי הלחם:

"**ממושבותיכם תביאו לחם תנופה שתים**", **שאין תלמוד לומר** "**תביאו**" [לא היה לו לומר "תביאו"], **ומה תלמוד לומר** "**תביאו**":

אינו דומה לביכורים, כי ביכורים אין להם שיעור כלל ויכול לעשות כל שדהו ביכורים, ואילו גבי לחמי תודה הרי כתיב "אחד מכל קרבן", ומשמע שאינו יכול לעשות את כל הקרבן לתרומה; ראה שם.

ללמד: **שכל מה** [כל חמץ כמותו] **שאתה מביא ממקום אחר, הרי הוא כזה** [במידה שוה לו], הרי למדנו:

מה להלן — בשתי הלחם — **עשרון לכל חלה** של חמץ, **אף כאן** — בחלות החמץ שבתודה — **עשרון לחלה.**

שמא תאמר: לא נלמד משתי הלחם שיהא עשרון לכל חלה, ונמצא שהיה מביא עשרה עשרונות לעשר חלות החמץ, אלא נאמר:

אי מה להלן — בשתי הלחם — **שני עשרונות** לכל הלחמים היה מביא —

אף כאן — בחלות לחם חמץ — **שני עשרונות** לכל הלחמים יביא, ויעשה מהם עשרה לחמים —

תלמוד לומר גבי שתי הלחם "סולת **תהיינה**", ולקמן יתבאר, שמיתור האות יו"ד [מנין עשר] אנו לומדים שלחמי החמץ בכללותם הם מעשרה עשרונות.

למדנו עשרה עשרונות לחלות **החמץ** שבתודה —

עשרה עשרונות לחלות **המצה** שבתודה — **מנין?**

תלמוד לומר "והקריב על זבח התודה חלות מצות בלולות בשמן ורקיקי מצות משוחים בשמן, וסולת מורבכת חלות [מצות] בלולות בשמן", ונסמך לו: "**על חלות לחם חמץ** יקריב קרבנו", מלמד הכתוב כי: **נגד** כמות הסולת שאתה מביא **לחמץ, הבא** כנגדה כמות סולת שוה **למצה.**

נמצאו, עשרים עשרונות בכל **לחמי התודה, עשרה** עשרונות **לחמץ, ועשרה** עשרונות **למצה.**

יכול, אותן **עשרה** עשרונות **שבמצה לא יהו כולן אלא ממין אחד**, כלומר, רצה חלות מביא, רצה רקיקין מביא, רצה רבוכה מביא —

תלמוד לומר: "**אם על תודה יקריבנו, והקריב על זבח התודה** חלות מצות בלולות בשמן ורקיקי מצות משוחים בשמן, וסולת מורבכת חלות [מצות] בלולות בשמן".(9) הרי **נמצאו: שלשה עשרונים ושליש לכל מין ומין** —

ונמצאו שלש חלות לעשרון, שהרי משלשה עשרונים ושליש אתה עושה עשר חלות —

ונמצאו סך כל **לחמי התודה ארבעים** חלות.

הרי זה **נוטל מהן ארבע** — אחת מכל מין — **ונותן לכהן, והשאר נאכלים לבעלים.**

אמר מר בברייתא הנשנית לעיל:

כתיב "**והקריב ממנו** אחד מכל קרבן" ללמד שיהיה **מן המחובר**:

ומקשינן עלה: **אלא מעתה** הא **דכתיב** [ויקרא ד יט]: "**ואת כל חלבו ירים ממנו**"(10)

ולדברי הברייתא הרי משמע נמי שירים מן

---

9. **נתבאר על פי הראב"ד** בתורת כהנים, ראה שם.

10. פסוק זה נאמר בפר העלם דבר של ציבור;

המחובר, והרי **התם** — גבי אימורין — **מאי מחובר איכא**!?

ומשנינן: אכן ייתכן בזה "מן המחובר", **וכדרב חסדא אמר אבימי; דאמר רב חסדא אמר אבימי:**

שלא ינתח את **הבשר קודם שיטול** את **האימורין**, כדי שיהיו האימורין מחוברין עם כל הבשר בשעה שהוא נוטלם.(11)

אמר מר בברייתא הנזכרת:

"איני יודע מכמה [חלות] היא באה [התרומה]: הריני דן: **נאמר כאן "תרומה" ונאמר בתרומת מעשר "תרומה"**, מה להלן אחד מעשרה אף כאן אחד מעשרה:

ומקשינן עלה: **ונילף** לתרומת לחמי תודה **מתרומת** מלחמת **מדין**, שנאמר שם [במדבר לא]: "והרמות מכס לה' מאת [מחצית השלל שהיה של] אנשי המלחמה היוצאים לצבא, אחד נפש מחמש המאות, מן האדם ומן הבקר ומן החמורים ומן הצאן; ממחציתם תקחו ונתתה לאלעזר הכהן תרומת ה'".(12)

ומשנינן: **דנין תרומה הנוהגת לדורות** כתרומת לחמי תודה, **מתרומה הנוהגת**

וכבר מצינו בויקרא ד ח גבי פר כהן משיח: "ואת כל חלב פר החטאת ירים ממנו"; ובאלו הרי נאמר "ואת עור הפר ואת כל בשרו על ראשו ועל כרעיו וקרבו ופרשו. והוציא את כל הפר ... ושרף אותו ...", ואין מנתחין את הבשר; וכתב הראב"ד בתורת כהנים שהוא בא ללמד על שלמים, וכן כתב המזרחי [ד ח], וראה "מצפה איתן".

ומצאנו בשלמים [ויקרא ג יד]: "והקריב ממנו קרבנו אשה לה'", ואפשר שבדוקא הביאה הגמרא מקום שנאמר "והרים"; והרמב"ם מעשה הקרבנות ט ו הביא דין זה בשלמים.

11. **א. ביאר רש"י** מכתב יד, שבתחילה היתה סבורה הגמרא שהוא מנתח את הבשר קודם שהוא נוטל את האימורין, ולכן הקשתה הגמרא.

ובתוספות הקשו על זה: דאכתי יכול להקיף, או בכלי אחד, כדפירש לעיל בקונטרס; ונראה לפרש, דפריך: למה לי קרא, פשיטא דמחובר הוא.

ב. ב"שלמי יוסף" בהערות לדף זה **הביא בשם הגרי"ז** — על מה שכתב הרמב"ם [מעשה הקרבנות ט ו] דין זה לגבי שלמים שאין בהם דין ניתוח — שביאר: מדאיכא הך הלכה לגבי שלמים, והרי בשלמים אין דין ניתוח [רק בעולה], מבואר דאיכא הלכה של "נטילת האימורין מהבהמה", ואינו רק היכי תימצי של הקרבה, אלא דין הוא, ולכך נאמרו דינים איך להסיר את האימורים, שלא ינתח קודם, אלא יוציא אותם מבהמה שלימה; וראה עוד שם מה שהביא משמו.

12. **א. נתבאר על פי רש"י** מכתב יד; **ובפירוש המיוחס לרש"י** כתב "דהויא אחד מחמשים", והיינו שבמלחמת מדין מצינו גם "וממחצית בני ישראל [כלומר, מחצי השלל שנטלו בני ישראל] תקח אחד אחוז מן החמשים מן האדם מן הבקר מן החמורים ומן הצאן מכל הבהמה, ונתתה אותם ללויים שומרי משמרת משכן ה'".

וטעמו של רש"י הוא, משום שהנלקח מאנשי הצבא נקרא "תרומה", שנאמר בו "והרמות מכס", ונאמר "ונתתה לאלעזר הכהן תרומת ה'", ונאמר "ויתן משה את מכס תרומת ה' לאלעזר הכהן", וגם ניתן לכהן; אבל הנלקח מבני ישראל אינו נקרא תרומה, ואינו ניתן לכהן אלא ללויים.

לדורות כתרומת מעשר, **ואל תוכיח תרומת מדין שאינה נוהגת לדורות.**(13)

ואכתי מקשינן: **ונילף מתרומת חלה** שנאמר בה "ראשית עריסותיכם חלה תרימו תרומה" דקיימא לן, שהוא נוטל אחד מעשרים וארבעה!?(14)

תנא דבי רבי ישמעאל:

ומטעמים אלו תמה ב"נודע ביהודה" מהדורא תניינא שאלה רא ד"ה ואמנם, על הפירוש המיוחס לרש"י; ובביאור דבריו צידדו ה"נודע ביהודה" **וה"שפת אמת"** כאן, על פי מה שכתבו התוספות ביומא כד א, גבי תרומת הדשן שנאמר בה "והרים את הדשן", ומסתפקת הגמרא שם, אם לומדים את שיעורה מתרומת מעשר או ממדין, ורש"י פירש גם שם שהנידון הוא להרים את הדשן אחד מחמש מאות; והתוספות כתבו שם: ולי היה נראה יותר למוד אחד מחמשים, כדדרשינן בירושלמי: [עין] בינונית [בתרומה גדולה] אחד מחמשים, דכתיב "אחד אחוז מן החמשים" כל שאתה אוחז ממקום אחר יהא כזה.

ב. יש לעיין: הרי כבר נתבאר בברייתא שאין אנו לומדים מבכורים משום שלא נאמר בהם "ממנו תרומה", ואם כן איך נילף ממלחמת מדין!?

ולפירוש התוספות ביומא, **יש לומר** שהלימוד הוא משום שנאמר שם "אחד אחוז מן החמשים"; [וראה בתוספות שם שהקשו: הרי מסתבר יותר ללמוד תרומת הדשן מתרומת מעשר שהרי שניהם נוהגים לדורות, ולא מתרומת מדין; ותירצו: ולפי מה שפירש דמ"אחד אחוז מן החמשים" גמרינן, ניחא, דמשמע כל שאתה אוחז ממקום אחר יהא כזה; אלא שכאן הרי דוחה הגמרא שאין לומדים מתרומת מדין משום שאינו נוהג לדורות, וצריך עיון]; **וכן יישב ב"נודע ביהודה"** יורה דעה מהדורא תניינא סימן רא בסוף התשובה; אך לפירוש רש"י מכתב יד אכתי תיקשי הקושיא.

13. **הרמב"ן בהשגותיו ל"ספר המצוות"** בסוף השורש, צידד: ואולי סובר בעל ההלכות [הבה"ג] בפרשת תרומת המכס שהיא פרשה מלמדת לדורות בכל מלחמות הרשות, להקריב מן הבא ביד תרומה לה'; ותמהו על הרמב"ן מסוגייתנו, שתרומת מדין אינה נוהגת לדורות.

ויישב ב"נודע ביהודה" [יו"ד מהד"ת סימן רא בסוף הסימן]: הרי ודאי שרק מה שלקחו מאנשי הצבא בזה יש לומר שהוא נוהג לדורות, אבל מה שלקחו מבני ישראל אינו דין לדורות, שאין הם נוטלים לדורות חלק בשלל כלל, ורק אנשי המלחמה בלבד, ראה שם שהוכיח כן; ואם כן הרי ניחא לפי שיטת התוספות — הובא בהערה לעיל — שהלימוד הוא מהחלק שלקחו מבני ישראל שנאמר בו "אחד אחוז מן החמשים", וזה באמת אינו נוהג לדורות.

14. **א. כן פירש רש"י מכתב יד; ובפירוש המיוחס לרש"י** פירש: אחד מארבעים ושמונה; והיינו, דשיעור חלה לבעל הבית הוא אחד מעשרים וארבעה, ולנחתום אחד מארבעים ושמונה.

וב"נודע ביהודה" [יורה דעה מהדורא תניינא סימן רא ד"ה ומה שתמה], הביא לתמוה: הרי שיעורים אלו הם מדרבנן, ומטעם זה צידד השואל לפרש, דנילף מחלה דסגי בכל שהוא; וראה מה שהאריך בזה ה"נודע ביהודה" שם, אם אכן אין שום שיעור מן התורה.

ועל הפירוש המיוחס לרש"י הביא לתמוה: למה נקט את השיעור של נחתום ולא של בעל הבית, וצידד לומר, שהוא משום "דדקדק לאחוז היותר מועט, ותפשת מועט תפשת".

אין ללמוד מתרומת חלה לתרומת לחמי תודה, כי **דנין דבר שנאמר בו** "**ממנו תרומה לה**'" ["והקריב ממנו אחד מכל קרבן תרומה לה'"], **מדבר שנאמר בו** "**ממנו תרומת** ה'" ["והרמותם ממנו תרומת ה' מעשר מן המעשר"] —

לאפוקי תרומת חלה, דלא נאמר בו "**ממנו תרומה לה**'".

א. זר האוכל במזיד תרומה גדולה או תרומת מעשר, הרי זה חייב מיתה בידי שמים, שנאמר [ויקרא כב ט]: "ושמרו את משמרתי [מלאכול תרומה בטומאת הגוף] ולא ישאו עליו חטא, ומתו בו כי יחללוהו אני ה' מקדשם. וכל זר לא יאכל קודש [תרומה] ", ולמדנו שזר האוכל תרומה חייב מיתה.

ב. זר האוכל תרומה או תרומת מעשר בשוגג, ואפילו שלו הם [כגון שירשה מאבי אמו כהן], הרי זה משלם קרן וחומש, שנאמר [ויקרא כב יד]: "ואיש כי יאכל קודש [תרומה] בשגגה, ויסף חמישיתו עליו, ונתן לכהן את הקודש", כלומר, הרי זה פורע מעות אלא פירות של חולין, והן נעשין תרומה.

ג. התרומה שנתערבה בחולין אינה בטילה ברוב כשאר איסורים, אלא צריכה היא מאה חולין כנגד התרומה, כדי שתותר התרומה ["עולה באחד ומאה"], אבל בפחות מזה הכל אסור, והוא נקרא בלשון חכמים "דימוע".(15)

בעי רבא:

תרומת לחמי תודה, האם **חייבין עליהן מיתה** כשאכלן זר במזיד, **וחומש** אם אכלן בשוגג, וכדין תרומה —

או אין חייבין עליהן מיתה וחומש?

וצדדי הספק הם:

האם נאמר: **כיון דאיתקש לתרומת מעשר** — וכדילפינן בברייתא לעיל תרומת לחמי תודה בגזירה שוה מתרומת מעשר — **כתרומת מעשר דמי**, וכשם שחייב על תרומת מעשר מיתה וחומש, כן חייב גם על תרומת לחמי תודה.

או דילמא: כיון שאמר הכתוב גבי זר האוכל תרומה "**בו**" ["ומתו בו כי יחללוהו"] וגבי אכילת תרומה בשוגג אמר "**וחמישיתו**",(16)

ב. הנה בברייתא כבר נתבאר שאין לומדים מבכורים משום שלא נאמר בהם "ממנו תרומה", ואם כן מאי מקשה הגמרא, דנילף מתרומת חלה; וראה בזה ב"נודע ביהודה" בסוף התשובה שם, **וראה מה שכתב ב"עולת שלמה"**.

15. **מלשון הפירוש המיוחס לרש"י** בסוגייתנו — בד"ה מדמעת — נראה שדין זה הוא דין תורה; וראה עוד ברש"י בתמורה ד א גבי "ודמעך זו תרומה", דמשמע כן; **והתוספות שם** הקשו עליו [**וראה** בהגהות הגר"א שם], וכן כתבו עוד ביבמות עג א ובבבא מציעא נג א שהוא מדרבנן; **אך ראה ב"אור שמח"** — מאכלות אסורות טו טז — שכתב לבאר, דהשיעור אחד ממאה הוי מן התורה, ראה שם; על פי "שלמי יוסף".

16. **רש"י מכתב יד** הביא כאן את הפסוק [ויקרא ה טז]: "ואת אשר חטא מן הקודש ישלם ו[את] חמישתו יוסף עליו", וזה צריך ביאור, כי

מיעט רחמנא לומר: בתרומה ולא באחר, וללמד, שרק בתרומת תבואה יהא הדין כן, ולא בתרומת לחמי תודה.(17)

עוד מסתפקת הגמרא: האם תרומת לחמי תודה **מדמעת** [אוסרת את מה שנתערב בה, ואינה עולה אלא במאה ואחד], וכשאר תרומה —

או אינה מדמעת כתרומה, אלא בטילה היא ברוב כשאר איסורין.

ומסקינן: **תיקו!**(18)

אמר מר בברייתא: איני יודע מכמה היא, הריני דן: נאמר כאן תרומה, ונאמר בתרומת מעשר תרומה —

איני יודע מכמה היא חלה, הריני דן: נאמר כאן "לחם", ונאמר להלן בשתי הלחם "לחם", מה להלן עשרון לחלה, אף כאן עשרון לחלה —

או כלך לדרך זו , תלמוד לומר: "ממושבותיכם תביאו לחם תנופה שתים" ומה תלמוד לומר "תביאו", שכל מה שאתה מביא ממקום אחר הרי הוא כזה, מה להלן: עשרון לחלה, אף כאן עשרון לחלה —

פסוק זה נאמר גבי מעילה בהקדש; ובפשוטו, כוונת הגמרא לפסוק "ואיש כי יאכל קודש [תרומה] בשגגה, ויסף חמישיתו עליו", שהוא אמור בזר האוכל תרומה, והגמרא מתפרשת כך: **או דילמא "בו"** אמר הכתוב גבי זר האוכל תרומה במזיד, ואמר "**חמישיתו**" גבי זר האוכל תרומה בשוגג.

17. **א.** בפשוטו, מיעוט זה אינו אלא על מיתה וחומש, אבל לא על הקרן שהוא משלם בכל תרומה, ואם כן יכולה היתה הגמרא להסתפק בדין זה, כמו שמסתפקת הגמרא לענין דימוע, ראה היטב בהערה הבאה אות א.

ב. הנה חלה חייבים עליה מיתה וחומש, כמבואר בחלה א ט, וכן הבכורים כמבואר בבכורים ב א, ומבואר שם ברמב"ם ובר"ש שהוא משום שהחלה נקראת "תרומה", וראה מעילה טו ב; וכן הביא ב"לחם משנה" [סנהדרין יט ב] שהמקור הוא משום שנקראו "תרומה"; ומכל מקום לענין תרומת לחמי תודה הצרכה הגמרא להיקש לתרומת מעשר, ומצדדת גם למעטה מן הכתובים שלא חייבו אלא בתרומה; [ויש שפירשו את הטעם, משום שתרומה זו אינה כתרומה שהישראל תורם אותה, אלא משולחן גבוה קא זכו, ואין היא דומה לתרומה; והאריכו בזה].

18. **א. בפשוטו** הספק השני של הגמרא הוא: אם לתרומת לחמי תודה דין תרומה או לא, והספק הוא לכל עניני תרומה, ונקטה ההגמרא אחד מהם, וכבר תמה בחידושים המיוחסים לגרי"ז למה נקט דוקא נפקא מינה זו; והספק הראשון הוא: אם תמצי לומר שדין תרומה לה, מכל מקום שמא אין חייבים עליהם מיתה וחומש, משום שמיעטה התורה דינים אלו מתרומות אחרות; אלא שהוא דחוק, כי היה לגמרא להסתפק בספק השני קודם הספק הראשון; **ואין לומר**, דאדרבה פשוט לגמרא שיש בה דין תרומה, אלא שהגמרא מסתפקת ספק מסויים לענין דימוע, שהרי בפירוש המיוחס לרש"י כתב, שהספק גבי דימוע אינו אלא משום דלא מיעטיה קרא.

ולשון הרמב"ם [מעשה הקרבנות ט יג] הוא: הלחם המורם מן התודה ספק תרומה הוא, לפיכך אין חייבים עליו מיתה וחומש כתרומה ואינו מדמע כתרומה; ונראה מדבריו ששתי

אי מה להלן שני עשרונות, אף כאן שני עשרונות, **תלמוד לומר** "**תהיינה**":

שואלת הגמרא **מאי תלמודא**, האיך נלמד מ"תהיינה" ללחמי תודה שאף הן עשרון לכל חלה כמו בשתי הלחם, ולא נאמר, שכל לחמי התודה הן שני עשרונות, כמו כל לחמי שתי הלחם?

ספיקות הגמרא ספק אחד הם, אם דין תרומה לתרומת לחמי תודה; [ראה בכתבים המיוחסים לגרי"ז].

ב. ב"מקדש דוד" [סימן כט ד"ה עוד איבעי לן] צידד לומר, שתשלומי תרומת לחמי תודה [אם יש בהם] אינם נעשים הקדש כלחמי תודה, כי זאת לא מצאנו בתרומה, ותשלומים אלו נעשים קדושים כשאר תרומה, ויכול לאוכלם חוץ לירושלים; וכן צידד לומר בתשלומי בכורים, ראה שם; **וב"אבני נזר"** [יורה דעה סימן תלח] נסתפק בזה גבי בכורים, ראה שם מה שצידד להוכיח מתשלומי בכורים במחובר, ומה שהביא שם מסוגיית הגמרא לעיל ע א "לא מצינו תרומה במחובר לקרקע"; ובמכתבים שבסוף ספר **חידושי מרן רי"ז הלוי** עמוד פ, נקט בפשיטות גבי ביכורים שהם נעשים תרומה ולא ביכורים; [וראה שם שהביא בענין "דבר הראוי להיות קודש", דבזה חלוק חלה ובכורים [ולחמי תודה] מתרומה, שצריך לשלם בדבר הראוי להיות ביכורים או חלה, **ראה שם**, **וראה בזה ב"אבני נזר"** שם].

ג. כתב ב"מנחת חינוך" [רפד ח]: לכאורה נראה לי, כיון דרחמנא קריא "תרומה" ואיתקש לתרומת מעשר, נהי דעל התרומה של לחמי תודה לאחר הפרשה אינו חייב מיתה וחומש, דהתורה כתבה מיעוטא בתרומה, מכל מקום אמאי לא יהיה בכלל הלאו [שהוא הלאו של טבל בתרומת תבואה] "ולא יחללו את אשר ירימו, בעתיד להרים הכתוב מדבר", [היינו טבל, כמבואר בסנהדרין פג א; וחיוב מיתה בטבל נלמד "חילול חילול" מתרומה שהיא במיתה, כמבואר שם] —

אם כן, אחר זריקת הדם וקודם הפרשת ארבעת חלות, אפשר דאף כהן חייב מיתה מחמת טבל, כי למה לא יהיה בכלל הלאו הזה; ואף אם לאחר הפרשה לא יהיה במיתה, מכל מקום הרי לדעת התוספות ביבמות [פו א], אפילו טבול למעשר עני שאינו חייב כלום, מכל מקום גזירת הכתוב, שכל זמן שלא נתרם חייב מיתה; אם כן כאן לדברי הכל, כיון דנקרא תרומה, אם כן הוי בכלל "אשר ירימו" בעתידין להרים הכתוב מדבר; אם כן, קודם הפרשת ארבעת החלות, אפשר יהיו חייבים מיתה בידי שמים, בין כהן ובין ישראל; והמגיה שם הביא מה"זרע אברהם" [יז ב] שהעיר, דאף ביכורים נקראו "תרומה", ומכל מקום אינם טובלים; [ומלבד זה יש להעיר, דלכאורה על כל פנים ספק זה תלוי בספק הגמרא אם תרומת לחמי תודה מדמעת, ראה אות א].

וב"שלמי יוסף" סימן קיג **הביא מדברי המפרש בנדרים יב ב**, שכתב: "מאחר שנתקדשו לחמי תודה בשחיטה, נאסרו לכל העולם ונעשה טבל, עד שהופרשה התרומה לאחר זריקה שהותרה לכהן"; **ועוד הביא מדברי הראב"ד** בתורת כהנים [פרשת צו פרק יא הלכה ו], שכתב: "כי לחמי תודה נאכלין לבעלים חוץ מן התרומה, ותרומה מתרת השאר לבעלים, כתרומת גורן שהיא מתרת את השיריים".

וב"אור שמח" — מאכלות אסורות טו טז, הובא שם — כתב לפרש פירוש חדש בספק הגמרא אם מדמעת או לא, והיינו, דספק הגמרא הוא: אם התרומה טובלת את לחמי התודה, ואם יאכלם בעוד שלא קרא שם על התרומה מי

עח-א **אמר** פירש **רבי יצחק בר אבדימי**:

"**תהיינה**" [בשני יודין] **כתיב**, ויו"ד היתר בא ללמד על מנין עשר ללחמי תודה, שנרמזו בפסוק ב"תביאו".(1)

ומקשינן עלה: **אימא עשרה קפיזי** [מידות קטנות מעשרון] — (2)

כלומר, הרי אף כששאלנו "ואימא שני עשרונות" — היתה השאלה: מנין להשוות לחמי תודה לשתי הלחם לענין גודלה של חלה בודדת שהיא עשרון, ונמצאו עשרה עשרונות ללחמי תודה של חמץ, שמא השוה הכתוב את כל עשרת לחמי התודה לשתי הלחם, ולומר: כשם ששתי הלחם באים משני עשרונות, כך עשרת לחמי תודה באים כולם משני עשרונות, ונמצאת כל חלה פחותה מעשרון; ואם כן מה יועיל מה שייתר הכתוב יו"ד למנין עשר, והרי סוף סוף לא ידענו אם עשרה עשרונות הם או עשר חלות קטנות כל אחת מעשרון, שבין הכל הם שני עשרונות!?

אמר תירץ **רבא**: **בעשרונות דיבר הכתוב**.(3)

מיחייב מיתה כאוכל טבל; והביא שם דוגמאות שלשון "דימוע" מתיחס לטבל.

ד. ב"מקדש דוד" [סימן כט ד"ה ובמנחות] **הקשה על ספק הגמרא לענין דימוע**: הא מיבמות פא ב נראה, דאף קדשים דינן כתרומה שצריך מאה ואחד לביטול, [ראה שם הוכחתו], ואם כן, אפילו אי תרומת לחמי תודה אינה כשאר תרומה, מכל מקום צריכה מאה ואחד מדין קדשים, ואף שאר לחמי תודה צריכין כן; [וכן הביא להקשות בכתבים המיוחסים להגרי"ז].

מיהו אפשר היה לומר, דמיירי הכא שנתערבה פרוסה מתרומת לחמי תודה בשאר לחמי תודה כשרות, שהביטול הוא רק על התרומה, ולזה איבעי לן אי דינה כתרומה דצריכה מאה ואחד, או לא; אך רש"י ז"ל [בפירוש המיוחס לו] פירש דמיירי שנתערבו תרומת לחמי תודה בחולין; **ומטעם זה צידד שם לומר**, דבאמת קדשים אינם צריכים מאה ואחד, ראה שם.

וב"שלמי יוסף" סימן קיג **הביא בשם הגרי"ז לתרץ**, דנפקא מינה בספק הגמרא אם תצטרף תרומת לחמי תודה לתרומה למעט משיעור מאה וואחד, כי קדשים אינם מצטרפים עם תרומה.

וראה עוד בזה ב"חזון איש" מנחות מב כב.

1. כתב רש"י מכתב יד, לעיל בד"ה ת"ל בשתי הלחם תהיינה: מריבוי דשני יודין דריש חד יוד [עשר] ד"תהיינה" א"תביאו לחם" דאוקימנא בלחמי תודה קאי, דאי אשתי הלחם לא מצי למכתב יוד, דהא "שתים שני עשרונים" [ולא עשר] כתיבי.

2. **בפירוש המיוחס לרש"י** כתב, שקפיזי הם חצאי קבין; ולאו דוקא הוא, שהרי קושיית הגמרא היא: שמא שני עשרונות מתחלקים לעשר חלות, ושני עשרונות הם שני שלישי סאה [כי האיפה שלש סאין, ושני עשיריות ממנה הם שני שלישי סאה], שהם ארבעה קבין המתחלקים לעשר, ונמצא שקושיית הגמרא היא: שמא עשר מידות של 0.4 קבין אמרה תורה; **וראה ב"חק נתן" וב"מנחה טהורה"**.

3. **א.** בפירוש המיוחס לרש"י כתב, דהוא משום שבשתי הלחם נאמר "שתים שני עשרונים";

אמר מר בברייתא: **למדנו עשרה** [עשרונות] **לחמץ. עשרה למצה, מנין? תלמוד לומר: "על חלות לחם חמץ", כנגד חמץ הבא מצה:**

ומקשינן עלה: **וכי דבר הלמד בהיקש** [היינו: עשרה עשרונות לחמץ, שנלמדו בהיקש ד"תביאו" לשתי הלחם],(4) **חוזר ומלמד בהיקש**, עד שאתה מקיש את המצה לחמץ להיות עשרה עשרונות כמותו!?

ומשנינן: **"הימנו ודבר אחר" הוא**, כלומר, מה שבחמץ הוא עשרה עשרונים אין אנו לומדים את כולו משתי הלחם, שהרי בשתי הלחם לא היו אלה שני עשרונות; והלימוד הוא משתי הלחם עם מה שכתוב בגופן של חלות החמץ, דבחלות חמץ עצמם מבואר שיהיו עשר חלות, שהרי בגזירה שוה הוא נלמד מתרומת מעשר, וכאילו כתוב הוא בגופו; ומשתי הלחם למדנו בהיקש ד"תביאו" שיהיה בכל חלה עשרון, ומבין

והתוספות כתבו: כדדרשינן "מה כאן עשרון לחלה"; וראה אות ג בשם ה"טהרת הקודש", דהיינו משום שלענין עשר חלות אין אנו צריכים ליו"ד ד"תהיינה" כי מתרומת מעשר אנו יודעים כן.

ב. רש"י מכתב יד, תיקן את הגירסא על פי ספר מוגה: **אמר רב יצחק בר אבדימי, תהיינה כתיב, עשר עשרונות דיבר הכתוב.**

ג. הקשו התוספות: נמצא, שלאחר לימוד זה אין אנו צריכים כלל ללמוד מתרומת מעשר שהתרומה היא אחד מעשר, שהרי מ"תביאו" יש לנו ללמוד להשוות לחמי חמץ לשתי הלחם ככל שנוכל, ויש לנו ללמוד שעשרון יש בכל חלה, כפי שאמרה הברייתא בתחילה, ורק כדי שלא נאמר: שמא השוה הכתוב את כל הלחמים לשתי הלחם שיהיו בין כולם שתי עשרונות, לזה בא היו"ד ללמד שעשרה עשרונות היו, וחזרנו ללימוד הראשון שכל חלה היא עשרון; והיות ואמר הכתוב "והקריב ממנו אחד מכל קרבן", הרי למדנו שהוא נוטל חלה אחת מתוך עשר, ולמה לי הגזירה שוה מתרומת מעשר!?

וב"טהרת הקודש" יישב בכמה אופנים את קושייתם; ובאופן השני ביאר: אי לאו גזירה שוה, מנא הוה ידעינן דהאי יו"ד ד"תהיינה" על מספר עשרה עשרונים קאי, דילמא על מספר החלות הוא דקאמר שיהיו דוקא עשר, ולעולם בין הכל אין בסולת רק שני עשרונים; ובשלמא השתא דאית לן גזירה שוה שאחד מעשרה צריכה שתהיה התרומה, וגם "אחד" שלם משמע, אם כן בלאו תהיינה נמי ידעינן שיהיו יו"ד חלות דוקא, אלא על כרחך דיו"ד ד"תהיינה" על מספר העשרונים בא להורות; [**לכאורה נראה**, שישוב זה עולה יפה לגירסת רש"י כפי שמצא בספר מוגה; שלפי זה יש לומר, שאכן מה דאמרינן "בעשרונות דיבר הכתוב" הוא משום שאם למספר החלות כבר ידענו מתרומת מעשר; אבל לגירסתנו, הרי קושיית הגמרא "ואימא עשרה קפיזי", הרי היתה שמא בא הכתוב ללמד על עשר חלות ולא על עשרה עשרונות, והיה לה לגמרא ליישב, "אם כן תהיינה למה לי", כיון דלעשר חלות כבר ידענו מתרומה; ואכן בפירוש המיוחס לרש"י שגרס כגירסתנו, לא פירש כ"טהרת הקודש" את מה שאמרו "בעשרונות דיבר הכתוב"].

4. ראה **בפירוש המיוחס לרש"י**, דהיינו: "לחם לחם"; **ותמה הרש"ש**: הרי גזירה שוה היא, ודבר הלמד בגזירה שוה חוזר ומלמד בהיקש, כמבואר בתוספות; וכבר הביא בספר "יד בנימין" מדברי רש"י בזבחים נז ב ד"ה למדנו עשרה, שהכוונה היא להיקש ד"תביאו", וראה שם שהתאים לזה אף את הפירוש המיוחס לרש"י.

שניהם אנו יודעים שיש בו בחמץ עשרה עשרונות — (5)

וכל "הימנו ודבר אחר" לא הוי היקש, וחוזר ומלמד בהיקש.

ואכתי מקשינן: **הניחא למאן דאמר:** "הימנו ודבר אחר" **לא הוי היקש** וחוזר ומלמד. **אלא למאן דאמר** מכל מקום **הוי היקש** ואינו מלמד, **מאי איכא למימר!?** (6)

ומשנינן: "**תביאו**" הנאמר בשתי הלחם "**רבויא**" **הוא,** ריבוי הוא לרבות לחמי תודה כמו שתי הלחם, ואין זה היקש.

א. כתיב בציווי מעשי שבעת ימי המילואים שעשה משה לאהרן ולבניו כשהוקם המשכן [שמות כט א]: "וזה הדבר אשר תעשה להם [לאהרן ולבניו] לקדש אותם לכהן לי, לקח פר אחד בן בקר ואילים שנים תמימים [האחד עולה, והשני שלמים, והוא נקרא "איל מילואים"]. ולחם מצות [רבוכה] וחלות מצות משוחים בשמן ורקיקי מצות משוחים בשמן [הרי אלו שלש מינים], סולת חטים תעשה אותם. ונתת אותם על סל אחד, והקרבת אותם בסל, ואת הפר ואת שני האילים . ולקחת מן האיל החלב והאליה ואת החלב המכסה את הקרב ואת יותרת הכבד ואת שתי הכליות ואת החלב אשר עליהן ואת שוק הימין כי איל מלואים הוא. וככר לחם אחת וחלת לחם שמן אחת ורקיק אחד מסל המצות אשר לפני ה'. ושמת הכל על כפי אהרן ועל כפי בניו והנפת אותם תנופה לפני ה'. ולקחת אותם מידם והקטרת המזבחה על העולה לריח ניחוח לפני ה' אשה הוא לה'".

ב. כתיב בפרשת הנזיר [במדבר ו יג]: "וזאת תורת הנזיר, ביום מלאת ימי נזרו יביא אותו [את עצמו] אל פתח אוהל מועד. והקריב את קרבנו לה', כבש בן שנתו תמים אחד לעולה וכבשה אחת בת שנתה תמימה לחטאת ואיל אחד תמים לשלמים. וסל מצות, סולת חלות [מצות] בלולות בשמן ורקיקי מצות משוחים בשמן, [הרי שני מינים], ומנחתם ונסכיהם ... ואת האיל יעשה זבח שלמים לה' על סל המצות, ועשה הכהן את מנחתו ואת נסכו ... ולקח הכהן את הזרוע בשילה מן האיל, וחלת מצה אחת המן הסל ורקיק מצה אחד, ונתן על כפי הנזיר אחר התגלחו את נזרו. והניף אותם הכהן תנופה לפני ה' קודש הוא לכהן על חזה התנופה ועל שוק התרומה, ואחר ישתה הנזיר יין".

ג. במשנה שבתחילת הפרק נתבאר, שלחמי התודה הם שלשה מינים של מצה: חלות רקיקין ורבוכה, והיו באים כולן מעשרה עשרונות מדבריות — ובמידה ירושלמית: חמשה עשר קבין — שהיו עושים מהם עשר חלות שוות לכל מין ומין; וכנגדם היה מביא עשר לחמי חמץ מעשרה עשרונות שהם חמשה עשר קבין ירושלמיות.

---

5. נתבאר על פי "יד בנימין" לפי שיטת רש"י, ראה שם; וראה עוד שם פירושים אחרים.

6. בזבחים נז א מפרשינן, שנחלקו בדבר זה רבי עקיבא ורבי ישמעאל, ורבי ישמעאל סובר: היקש הוא.

מתניתין:

המילואים [כלומר, חלות המילואים] **היו באין כמיני המצה שבתודה**, דהיינו: **חלות, ורקיקין, ורבוכה** כולם מצה, והיו באים מחמשה עשר קבין ירושלמיות כמצה שבתודה, שהן עשרה עשרונות מדבריות; והיו שוים להם במניינם, דהיינו: שלש מינים של עשר עשר חלות.

נזירות [כלומר, חלות הנזירות] **היתה באה שתי ידות** [שני חלקים] **כמצה שבתודה**, דהיינו: **חלות ורקיקין** כולם מצה, **ואין בה רבוכה** כבתודה, והיו באים כמו שתי הידות במנינם ובמידת הסולת שבהם.

נמצא — כמות הסולת שבחלות הנזירות — **עשרה קבין ירושלמיות** [שהם שני חלקים מחמשה עשר קבין במצה שבתודה], **שהן ששה עשרונות** מדבריות **ועודיין** [ועוד שני שלישי עשרון], שהם שוים לשני שליש מעשרה עשרונות במצה שבתודה.

גמרא:

שנינו במשנה: המילואים היו באים כמצה שבתודה, חלות ורקיקין ורבוכה:

שואלת הגמרא: **מנא הני מילי**, מנין שבמילואים היו מביאים גם חלות רבוכות, שהרי לא אמר הכתוב אלא "ולחם מצות" מלבד החלות והרקיקין שנזכרו בפירוש, ומנין ש"לחם מצות" אלו הם רבוכה?[7]

אמר פירש **רב חסדא אמר רב חמא בר גוריא:**

משום **דאמר קרא** [ויקרא ח כו] בימי המילואים כאשר עשה משה כאשר נצטוה: "**ומסל המצות אשר לפני ה' לקח חלת מצה אחת וחלת לחם שמן אחת, ורקיק אחד**", והרי **מאי ניהו** "חלת לחם שמן" וכי **לאו רבוכה** היא, ונקראת "לחם שמן" משום שברבוכה היה נותן שמן כפול מבחלות.[8]

מתקיף לה רב אויא: אימא אנתא דמשחא, שמא "חלת לחם שמן" היינו: עוגה של שמן קרוש!?[9]

אלא מכאן אנו לומדים שהמין השלישי במילואים היה רבוכה, **וכדדרש רב נחמן בר רב חסדא משמיה דרבי טבלא:**

כתיב [ויקרא ו יג]: "זה קרבן אהרן ובניו

---

7. ואינו דומה ללחמי תודה שבהם אמר הכתוב "וסולת מורבכת חלות בלולות בשמן".

8. **א.** וכמו ששנינו לקמן פט א "חצי לוג שמן לתודה", ומפרש בברייתא בגמרא: יכול יהא חצי לוג זה מתחלק לשלשה מינין לחלות ולרקיקין ולרבוכה, כשהוא אומר ... הא כיצד: מביא חצי לוג שמן וחוצהו, חציו לחלות ולרקיקין וחציו לרבוכה.

ב. יכולה היתה הגמרא להביא גם מן האמור בספר שמות בציווי המילואים [שמות כט כב — כג]: "ולקחת מן האיל החלב והאליה ... וככר לחם אחת וחלת לחם שמן אחת ורקיק אחד מסל המצות אשר לפני ה'".

9. **העיר בכתבים המיוחסים להגרי"ז**: הא כתיב בקרא "ולחם מצות", וזה הוא רבוכה, ואיך אפשר לפרש דשמן היינו אנתא דמשחא, דבמאי קרי לזה "לחם מצות"; [ולכאורה ממקומו היה יכול להקשות: למה נקרא "חלת **לחם** שמן",

אשר יקריבו לה׳ ביום המשח אותו עשירית האיפה סולת מנחה תמיד, מחציתה בבוקר ומחציתה בערב. על מחבת בשמן תעשה מרבכת תביאנה, תופיני מנחת פתים תקריב ריח ניחח לה׳. והכהן המשיח תחתיו מבניו יעשה אותה, חק עולם לה׳ כליל תקטר״.

ובכלל פרשה זו, שיביא הכהן הגדול בכל יום ״מנחת חביתין״, וכן שיביא כהן בתחילת עבודתו מנחה זו, והיא נקראת ״מנחת חינוך״, וכמבואר לעיל נא ב.

דכתיב: ״**זה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו לה׳ ביום המשח אותו**״ —

וכי מה למדנו לבניו מ״יום המשח אותו״ ? והיינו, כיון שאמר הכתוב ״אותו״ והכוונה לאהרן, מדוע אמר הכתוב תחילה ״אהרן ובניו״ ?

אלא, מקיש חינוכו [זו מנחת חינוך של כהן הדיוט], **להמשחו** [זו מנחת חביתין שמביא הכהן הגדול בכל יום]; וכדי ללמד:

מה המשחו רבוכה, שהרי הכתוב אומר ״על מחבת בשמן תיעשה מורבכת תביאנה״, **אף חינוכו רבוכה**, ללמד שיביא כהן הדיוט אף הוא רבוכה, וכן במילואים, יום חינוך הוא ומביא רבוכה.

אמר רב חסדא: כהן גדול המתקרב לעבודה [המתחיל בעבודה] **צריך** הוא להביא **שתי עשרונות האיפה:**

אחת להמשחו, כלומר ״מנחת כהן משיח״ שמביא הכהן הגדול בכל יום.(10)

ואחת לחינוכו לעבודה, שהרי בכלל הפרשה גם ״מנחת חינוך״ של הנכנס בפעם הראשונה לעבודה.

מר בר חייא אמר: שלש עשרונות הוא מביא, כדמפרש ואזיל.

ולא פליגי רב חסדא שאמר שני עשרונות, עם מר בר חייא שאמר שלשה עשרונות הוא מביא, כי:

הא דאמר רב חסדא שאינו מביא אלא שני עשרונות, היינו בכגון **דעבד** כבר **עבודה כשהוא כהן הדיוט**, והביא אז עשירית האיפה לחינוכו ככהן הדיוט, ושוב אינו צריך להביא אלא מנחת חינוך אחת לחינוכו ככהן גדול, ומביא מנחת חביתין ומנחת חינוך.

הא דאמר מר בר חייא שהוא מביא שלש עשרונות, היינו בכגון **דלא עבד עבודה כשהוא כהן הדיוט**, וצריך הוא להביא עשרון אחד לחינוכו ככהן הדיוט, והאחד לחינוכו ככהן גדול, הרי שלשה עשרונות עם מנחת החביתין.(11)

שנינו במשנה: **נזירות היתה באה שתי ידות**

אלא שמשם קשה יותר, דמה שייך ״מצות״ בעוגה של שמן קרוש].

10. כן פירש רש״י מכתב יד; אבל רבינו גרשום והפירוש המיוחס לרש״י, נראה שאין מפרשים כן, ראה שם.

11. **א. כתבו רש״י** מכתב יד **והתוספות**: יש מפרשים: כגון שעמד [נתמנה] ביום הכיפורים, דאיכא עבודת יום הכיפורים בכהן גדול.

וביאר בכתבים המיוחסים לגרי״ז את כוונתם: דוקא עבודה הצריכה לכהן גדול, בה

כמצה שבתודה: חלות ורקיקין, ואין בה רבוכה:

תנו רבנן: נאמר בפרשת לחמי תודה "על חלות לחם חמץ יקריב קרבנו על זבח תודת שלמיו", ולכך אמר הכתוב "**שלמיו**" כדי **לרבות שלמי נזיר** [לחלות שהוא מביא עמהם]: **לעשרת קבין ירושלמיות** של סולת [שהם שתי ידות מהסולת שבמצות התודה], **ולרביעית שמן** [שהוא מחצית ממה שהוא

יש את הדין שצריך הכהן הגדול להקריב לחינוכו עשירית האיפה, אבל מה שעובד הכהן הגדול בשמונה בגדים, ואין בהחפצא של העבודה דין כהונה גדולה, לזה לא בעינן עשירית האיפה; ואם כן דוקא לעבודת יום הכפורים שצריכה כהן גדול צריך הוא עשירית האיפה, אבל לעבודת כל השנה, שפיר יוכל לעבוד — בשמונה בגדים — בלא עשירית האיפה כלל.

והנה רש"י והתוספות דחו פירוש זה: דהא קרבן יחיד [כמו מנחת חינוך שהיא קרבן יחיד] אינו קרב ביום הכפורים, ובפרק קמא דיומא [יב א] קא בעי הגמרא: אם אירע פסול בכהן גדול, במה מחנכין את השני ביום הכפורים.

ביאור הדברים: הגמרא דנה שם: איך מחנכים אותו להיות כהן גדול; והיינו, שאם עמד קודם יום הכפורים או אפילו ביום הכפורים עצמו קודם תמיד של שחר, אם כן במה שעושה עבודה בשמונה בגדים בזה נעשה הוא לכהן גדול ש"עבודתו מחנכתו", אבל כשנתמנה להיות כהן גדול ביום הכפורים עצמו, שואלת הגמרא: איזה עבודה יעשה כדי שייעשה כהן גדול, ותהיה עבודת יום הכפורים כשירה בו; ומזה מוכח שאם עמד ביום הכפורים אינו מביא מנחת חינוך, שאם לא כן, מה שואלת הגמרא במה הוא מתחנך, והרי במה שיקריב מנחת חינוך בשמונה בגדים — בזה יתחנך; [ולכאורה נראה, שהוצרכו להביא ראיה שמנחת חינוך אינה דוחה את יום הכיפורים, כי שמא היות ועבודת יום הכפורים צריכה כהן גדול, וכהן גדול חייב להקריב מנחת חינוך קודם לעבודתו, אם כן תדחה מנחת חינוכו את יום הכיפורים; **וראה היטב** ב"משנה למלך" המובא באות ג].

ובכתבים המיוחסים להגרי"ז כתב, דלפי פירושו בסברת קושייתם, תיקשי: מאי דחו את הפירוש, משום דהוא קרבן יחיד ואינו קרב ביום הכיפורים!? הרי אפשר להקריבו קודם יום הכפורים, דהא עיקר הפירוש הוא דבעי לה לעבודת יום הכפורים ולא לעבודת כל השנה, אף על גב דעובדה בתורת כהן גדול; [ויש להעיר, שלפי סגנון דבריהם "**שעמד** ביום הכפורים", הקשו שפיר הרי אינו מביא שלש, אלא שהא גופא קשיא, למה לנו לומר שעמד ביום הכפורים, והרי עיקר דבריהם אינו אלא שאינו מתחייב במנחת חינוך אלא מחמת עבודת יום הכפורים, ולעולם מביאה קודם; אלא דלפי זה איך אמרינן שמביא שלש, והרי כשנתמנה להיות כהן גדול, עדיין לא נתחייב במנחת חינוך מצד היותו כהן גדול עד יום הכפורים ויביאנה סמוך ליום הכפורים].

ב. כתב הרמב"ם [כלי המקדש, ה, טז יז]: אין הכהן עובד תחילה וכן כהן גדול אינו עובד תחלה, עד שיביא עשירית האיפה משלו, ועובדה בידו ... ואם עבד קודם שיביא עשירית האיפה, וכן כהן גדול שעבד בכהונה גדולה קודם שיביא עשירית האיפה, עבודתן כשירה. כהן שלא עבד עבודה עדיין מימיו, שמינו אותו כהן גדול, הרי זה מביא עשירית האיפה ועובדה בידו תחלה כשאר חינוך כל כהן הדיוט, ואחר כך מקריב עשירית האיפה שנייה שהיא חינוך כהן גדול, ואחר כך מקריב עשירית האיפה שלישית ...

ובכתבים המיוחסים להגרי"ז דקדק בלשון

מביא למצות של התודה] —

כלומר, בא הכתוב ללמדך, שהחלות והרקיקין שבנזירות מידת סולתם ומידת שמנן שוה לחלות ולרקיקין שבתודה, והרי זו היא מידת הסולת שהיתה בחלות ורקיקין של התודה, וזו היא מידת השמן שהיתה בהם, כי חצי לוג היה מביא בתודה: חציו לרבוכה וחציו לחלות ורקיקין.(12)

יכול ריבה הכתוב "שלמיו" **לכל מה שאמור בענין**? שמא בא הכתוב להשוותם גם לענין הרבוכה, וללמדנו, שמלבד החלות והרקיקין האמורים בו בפירוש, יביא גם מצות רבוכה —

תלמוד לומר בנזיר "וסל **מצות**", כדמפרש ואזיל.(13)

שואלת הגמרא: **מאי תלמודא**, האיך נלמד מ"מצות" שאינו מביא רבוכה?

אמר רב פפא: ללמד בא הכתוב "סל מצות", שאינו מביא אלא **דבר שנאמר בו**

הרמב"ם, שגבי מנחת חינוך של כהן הדיוט כתב "ועובדה בידו" [וכדרך שאמר בהלכה טז], ואילו גבי מנחת חינוכו ככהן גדול לא כתב שעובדה בידו; וביאר: צריך לומר, דנהי דמצד חינוך כהן גדול מצווה להביא עוד מנחה, אבל דין "עובדה בידו" אינו דין במנחה, כי אם דהויא מצוות חינוך עליו שיעבוד עבודה, וכיון שעבד בידו את המנחה הראשונה שוב נתחנך בעבודה גם בתור כהן גדול, כיון דעבדה בשמונה בגדים כדין כהן גדול, ואם כן אין עליו כבר מצות עבודה לחינוכו, כי אם חובת עשירית האיפה לחוד.

ג. **ב"משנה למלך"** הביא ראיה לפסק הרמב"ם שעבודתו כשירה, אף קודם שהביא מנחת חינוך, [דלא כנראה לכאורה מ"תורת כהנים" שהביא שם, וראה עוד בהגהת הגר"א בירושלמי סוף פרק שביעי דשקלים], מהסוגיא ביומא יב א שהובאה לעיל: כי אם עבודתו פסולה, מאי בעי תלמודא במה מחנכין, והלא היה צריך להקריב חביתי חינוך, ויחנכו אותו בהם שיקריב בשמונה בגדים.

ובכתבים המיוחסים להגרי"ז צידד להוכיח מסוגייתנו שעבודתו כשירה; כי אם עבודתו פסולה, איך מקריב את עשירית האיפה הראשונה בידו [ראה אות ג] משום חינוך כהן הדיוט, הלא עכשיו הוא עובד בתורת כהן גדול בשמונה בגדים, וקודם שהקריב עשירית האיפה השניה שהיא מנחת חינוכו לכהן גדול עבודתו פסולה, אם כן מיפסלא עשירית האיפה הראשונה, ולא יצוייר שיביא שנים בבת אחת; ועל כרחך דעבודתו כשירה, וראה מה שדחה שם, ותוספת דברים בזה; [ויש להעיר: מה מכריחנו לומר שהיה עובדה בידו — למנחת החינוך הראשונה — בשמונה בגדים, והרי יש לומר שהיה עובדה ככהן הדיוט בארבעה בגדים, כי אף שנתמנה להיות כהן גדול הרי צריך הוא חינוך לעבודה ככהן גדול, וחינוך זה יעשה במה שיעבוד בידו את מנחת החינוך בשמונה בגדים, וצריך תלמוד].

12. אבל לחמי החמץ לא היו טעונים שמן כלל.

13. לכאורה היה אפשר לפרש "יכול לכל מה שאמור בענין", היינו, שיביא גם חמץ וגם רבוכה; ושאלת הגמרא "מאי תלמודא" היא, מנין שרבוכה אינו מביא, אבל שחמץ אינו מביא שפיר ילפינן מ"סל מצות"; אך רש"י לא פירש כן.

"**מצות**" **לאפוקי רבוכה**,[14] **דאף** גבי תודה **לא נאמר בו** "**מצות**" בכתוב [אף שהיה מצות], וכמאמר הכתוב: "וסולת מורבכת חלות בלולות בשמן".

דבי רבי ישמעאל תנא מקור אחר שאינו מביא רבוכה בנזירות:

שהרי "**סל מצות**" הוא **כלל**,[15] ואילו מה שפירט הכתוב בנזירות "**חלות ורקיקין**" הרי **פרט**, וקיימא לן: "**כלל ופרט, אין בכלל אלא מה שבפרט**", הרי למדנו: **חלות ורקיקין, אין** [אכן מביא הנזיר], אבל **מידי אחרינא לא** מביא הנזיר, ולא בא הכתוב "שלמיו" אלא ללמדנו את מידת הסולת ואת מידת השמן שבחלות ורקיקי הנזיר, שיהיו שוים לאלו שבתודה.

עח-ב א. לחמי תודה, משנתקדשו בפה הרי הם קדושים קדושת דמים ליאסר באכילה ובהנאה, אבל לא קדשו קדושת הגוף, ואם נטמאו, נפדים ויוצאים לחולין; ושחיטת הזבח מקדשתן לגופן להיות נפסלין בטבול יום ובמגע מחוסר כפורים ובלינה, ואם נטמאו ישרפו.[1]

ב. לחמי תודה נאכלים כמו התודה עצמה בכל ירושלים, ואם יצאו חוץ למקומן משקדשו קדושת הגוף, נפסלו ויישרפו.

מתניתין:

השוחט את התודה בפנים [בעזרה] **ולחמה** של התודה נמצא **חוץ לחומה**, [ויתבאר בגמרא מחוץ לאיזו חומה]:

לא קדש הלחם קדושת הגוף.[2]

וכן אם **שחטה** לתודה **עד שלא קרמו** לחמי התודה **בתנור** ועדיין לא נקראו "לחם" אלא עיסה, **ואפילו קרמו כולן, חוץ מאחד מהן**:

לא קדש הלחם כלל, ואפילו אותן שכבר קרמו.

גמרא:

שנינו במשנה: השוחט את התודה בפנים ולחמה חוץ לחומה לא קדש הלחם:

שואלת הגמרא: **מאי חוץ לחומה**, מחוץ לחומתה של מה עוסקת המשנה?

---

14. **העיר ב"טהרת הקודש"**: ברבוכה דמילואים בפרשת תצוה נאמר "מצות", שהוא ה"לחם מצות" שבפסוק שם; רק דכאן אמר: דבתודה לא נזכר שם "מצות" ברבוכה, וילפינן מיתורא דמלת "מצות" הנאמר בנזיר, דלא הוקש לתודה רק לענין אותן שנאמר בהן בתודה "מצות".

15. מסתבר לפרש, ש"סל מצות" הוא כלל הכולל את שלשת המינים האלו, משום שבמילואים נאמר "סל מצות", והיו שם שלשה מינים כולל רבוכה.

1. על פי לשון רש"י בפסחים סג ב על משנתנו; ויש להעיר על שלא הזכיר רש"י שאם יצאו חוץ למקומן, יישרפו, שהוא עיקר בדין משנתנו לפי שיטת רש"י.

2. בגמרא מסקינן לפי פירוש רש"י, שהנידון הוא באופן שהלחם הוא חוץ לחומת ירושלים;

רבי יוחנן אמר: חוץ לחומת בית פאגי [מקום שנקרא כן, והוא צמוד מבפנים לחומת ירושלים], כלומר, חוץ לחומת ירושלים.(3)

ריש לקיש אמר: חוץ לחומת העזרה.

ריש לקיש אמר: חוץ לחומת העזרה, דכתיב:

ואם כן, אפילו אם היה מתקדש הלחם לא היה הוא כשר, שהרי נפסל ביוצא, אלא שלענין פסול יוצא הוא שאמרו: לא קדש הלחם, כי מאחר שלא קדש הלחם, ממילא אין שייך בו פסול יוצא.

3. **ביאור השיטות בדברי רבי יוחנן:**

א. לשון **רש"י מכתב יד** הוא: חוץ לחומת החיצונה בירושלים; והיינו, ד"בית פאגי" הוא מקום לפנים מן חומת העיר — וכלשון רש"י בסנהדרין יד ב ד"ה בית פגי — וחומתו החיצונה היא חומת ירושלים; **ולשון רש"י בפסחים** סג א ד"ה בית פאגי: היינו מקום חיצון שבירושלים; וראה "תוספות יום טוב" ו" תפארת ישראל" שהוכיחו כפירוש זה מדברי הירושלמי סוף פרק ששי דיומא; [ויש לעיין מלשון רש"י לעיל סג א ד"ה כשרות בעזרה וכשרות אבית פאגי, שכתב: חוץ לחומת העזרה חומה אחת, וכן שמה]. **ודעת רבינו גרשום אף היא**, שהלחם מתקדש אם היה לפנים מחומת ירושלים.

ופירש רש"י בפסחים שם **את טעם הדין:** התם הוא דחוץ לחומת בית פאגי חוץ לירושלים הוא, ואינו מקום אכילת קדשים קלים, ואם יצאו שם נפסלין, התם ודאי לא מקדשא ליה שחיטה, אבל אי חוץ לחומת עזרה קאי, אף על גב דלאו גבי זבח קאי בשעת זביחה, הואיל ובמקום הכשירו היה עומד, שפיר דמי; [ויש לעיין מלשון רש"י לעיל סג א ד"ה כשרות בעזרה וכשרות אבית פאגי, שכתב: חוץ לחומת העזרה חומה אחת, וכן שמה]; ופשטות כוונת רש"י היא, כי היות וייפסלו ביוצא אם יתקדשו, לכן אינם מתקדשים, [אם כי יש לדון בזה].

ב. בפירוש המיוחס לרש"י כתב: היינו חוץ לחומת הר הבית, אבל אם היו בהר הבית — קדשו, אף על פי שאין בעזרה; ומדבריו משמע — **כמו שכתב הרש"ש** — שבית פאגי עצמו היה בתוך הר הבית וצמוד לחומת הר הבית, וחוץ לחומתו החיצונה היינו חוץ לחומת הר הבית.

ולפי שיטתו צריך לומר בטעמו של דבר דיש חילוק בין הר הבית דקדוש הלחם לרבי יוחנן, ובירושלים אינו קדוש: משום דרבי יוחנן סבירא ליה דלא בעינן "על" בסמוך ממש, דהיינו בעזרה, אלא אפילו בהר הבית דאינו סמוך ממש גם כן קדוש, אבל מכל מקום ילפינן מ"על" שלא יהיה רחוק מן המזבח, ולכן אף אם הוא חוץ לחומת הר הבית, אפילו בירושלים אינו קדוש, "**קרן אורה**".

ג. רבינו חננאל בפסחים סג ב מרכיב את השיטות, שסובר כרש"י, שמקום הלחם בירושלים, אבל בגדרי הדברים מפרש הוא כפירוש המיוחס לרש"י, שהטעם הוא משום "על", וכפי שיתבאר בהערה בהמשך הסוגיא; **וראה עוד בר"ש וברא"ש** בכלים א ג, ויובאו אף הם בהמשך.

ד. בפירוש המשניות להרמב"ם כתב: "חוץ מבית פגים, והוא מקום חוץ להר הבית"; **ותמה הרש"ש**: מה חילוק יש בין תוך ה"בית פאגי" לחוצה לו, כיון דתרוייהו חוץ להר הבית!? ואולי יש לומר, דהבית פאגי היה אצל חומת ירושלים, והיא היתה הקיר שלו, וואם כן חוצה לו הוי חוץ לעיר; ולפי פירושו, שיטת הרמב"ם היא כמו שיטת רש"י מכתב יד ורבינו חננאל; [וראה "קרן אורה" בהבנת הרמב"ם, אלא

"והקריב על זבח התודה חלות מצות בלולות בשמן", ומה שאמרה תורה: "והקריב על זבח", ללמד הוא בא שהזביחה מקדשת את הלחם,[4] **ובעינן "על" בסמוך**,[5] שיהא הלחם סמוך לזבח ואז יתקדש בשחיטתו.

ורבי יוחנן אמר: חוץ לחומת בית פאגי ומשום שהלחם נמצא חוץ למקום אכילתו שהוא בירושלים, ומשיצא מירושלים הרי הוא נפסל ביוצא —

אבל אם היה הלחם **חוץ לעזרה** הרי הוא **קדוש**, ומשום **דלא בעינן "על" בסמוך**.

ומקשינן: **והא איפליגו בה חדא זימנא** [והרי כבר נחלקו בכעין זה פעם אחרת]!?

דתנן בפסחים סג א: **השוחט את הפסח על החמץ** [כשיש חמץ לשוחט או לאחד מבני חבורת אותו הפסח, הרי השוחט **עובר בלא תעשה**, שנאמר "לא תשחט על חמץ דם זבחי".

רבי יהודה אומר: אף התמיד של בין הערבים שנשחט בערב הפסח על ידי מי שהיה לו חמץ, הרי השוחט עובר בלא תעשה, כי אמרה תורה "דם זבחי", ומשמע גם: זבחי המיוחד לי, והיינו תמיד.

ואמר עלה **ריש לקיש: לעולם אינו חייב** — בקרבן פסח — **עד שיהא** החמץ: **או לו** [לשוחט], **או לזורק** את דם הפסח, **או לאחד מבני חבורה** של פסח זה —

כלומר, השוחט את הפסח כשהיה לו חמץ, או הזורק את דם הפסח כשהיה לו חמץ, ושני אלו שהיה לאחד מבני החבורה חמץ,[6] הרי אלו לוקים —

שלפום ריהטא יש שם סתירות בדבריו]; אך הנה לשון הרמב"ם בהמשך דבריו הוא "והיה קרוב להר הבית".

וכתב עוד הרמב"ם שם: והנכון אצלי, ש"בית בגי" היה המקום שאופין בו מנחות, ולכך קורין אותו "בית בגים" מגזירת "מפת בג המלך", והיה קרוב להר הבית, והוא חוץ ממנו בלי ספק ... **וב"תוספות יום טוב"** תיקן "שאופין בו חלות תודה ורקיקי נזיר".

4. וכמבואר בברייתא בהמשך העמוד.

5. **א.** וכעין מה שנאמר [במדבר ב יח]: "דגל מחנה אפרים לצבאותם ימה ... ועליו [ודסמיכין עלוהי] מטה מנשה"; **רש"י** פסחים סג ב.

ב. הקשה רבי עקיבא איגר: לריש לקיש לשיטתו, הסובר בזבחים פט ב: בשר קדשים קלים [הנאכלים בכל העיר] שיצא [מן העזרה] לפני זריקת דמים — פסול, ומשום שעדיין לא הגיע זמנו לצאת, [ודלא כרבי יוחנן הסובר שם שהוא כשר, משום "הואיל וסופו לצאת"], אם כן ממילא — אף אם אין צריך "על" בסמוך — צריך שיהא הלחם בתוך העזרה, דכי היכי דלרבי יוחנן אם הוא חוץ לחומת ירושלים לא קדש הלחם כיון שהוא במקום פסולו, הכי נמי לריש לקיש אם הוא חוץ לחומת העזרה, כיון שאם יתקדש הלחם פסול הוא ביוצא קודם זריקה; **וראה** מה שכתבו בזה, ב"זרע אברהם" סימן ח סקכ"ג, בכתבים המיוחסים לגרי"ז כאן, ב"קהלות יעקב" בפסחים סימן נ [בנדמ"ח], וב"חידושי רבי שמואל" לפסחים סימן טז בסוף הסימן.

והביאו האחרונים הנזכרים, שבירושלמי [יומא ו ו] באמת תלו את מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש במחלוקתם בזבחים.

6. **א.** היינו: השוחט חייב אם היה לו חמץ או

ואין הם לוקים עד שיהא החמץ **עמו** — עם השוחט או הזורק — **בעזרה**, ומשום שנאמר "על חמץ", ו"על" משמע בסמוך.

ורבי יוחנן אמר: אף על פי שאין החמץ **עמו בעזרה**, ומשום דלא בעינן "על" בסמוך.(7)

ואם כן קשה: למה היו צריכים רבי יוחנן וריש לקיש לחלוק שתי פעמים בנידון אם "על" צריך להיות בסמוך!?

ומשנינן: **צריכא** מחלוקתם בשני אלו, שאין למדים זה מזה:

דאי איתמר בהחיא, אילו לא נשנית מחלוקתם אלא גבי פסח, הייתי אומר:

שהיה לאחד מבני החבורה, וכן הזורק חייב אם היה לו חמץ או לאחד מבני החבורה, אבל אין השוחט חייב אם היה לזורק חמץ, ואין הזורק חייב אם היה לשוחט חמץ; על פי "**מנחת חינוך**" תחילת מצוה פט, וראה מה שהביא המגיה שם.

ב. מקטיר האימורים דינו כשוחט וכזורק, **כמבואר ברמב"ם** קרבן פסח א ה.

ג. כתבו התוספות: "אחד מבני חבורה" אין שייך אלא בקרבן פסח שנשחט על החמץ, אבל תמיד שנשחט על החמץ — לדעת רבי יהודה — אין חיוב כשהיה לאחד מישראל חמץ.

7. **א. תמה ב"קרן אורה":** לפי הפירוש המיוחס לרש"י, שאף לרבי יוחנן צריך שיהיו לחמי התודה בהר הבית, והיינו משום דגם לרבי יוחנן צריך שיהיו סמוכים — וכמו שנתבאר בהערה לעיל משמו — אם כן מאי פריך: והא איפליגו בה חדא זימנא בשוחט על החמץ, והרי אינם דומים זה לזה, דבתודה חוץ להר הבית מודה רבי יוחנן דלא קדש הלחם, ואילו גבי חמץ לא מצאנו שייפטר אם היה החמץ חוץ להר הבית!? [וראה אות ב במוסגר, ואות ג בשם הר"ש].

ב. זה לשון פירוש רבינו חננאל בפסחים סג ב על עיקר מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש גבי חמץ, ומקשה שם הגמרא כעין סוגייתנו:

"ורבי יוחנן אמר: אפילו אין עמו בעזרה חייב, ואמרינן במאי פליגי: ריש לקיש סבר כיון דכתיב "לא תשחט על חמץ", האי "על" משמע אצלו במקום שחיטה; ורבי יוחנן סבר: כיון דהוא אצלו ברשותו אפילו במקום רחוק, כאילו בידו הוא ו"על" קרינא ביה"; **ומבואר מדבריו**, שביאור מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש אינה אם צריך כלל שיהיה "על חמץ", אלא שלדברי רבי יוחנן אף כשהוא עמו ברשותו "על קרינא ביה".

ומפרש עוד רבינו חננאל: "ואמרינן למה הוצרכו לחלוק על זה, הרי נחלקין עליו במקום אחר, דתנן: השוחט את התודה בפנים ולחמה חוץ לחומה, לא קדש הלחם; רבי יוחנן אמר: חוץ לחומת בית פאגי במקום שאינו יכול לאכלו שם שהוא רחוק מירושלים, דכתיב "והקריב על זבח התודה חלות מצות" וחומת בית פאגי רחוק הוא, ונמצא זבח בלא לחם כי הוא במקום אחד והלחם במקום אחר, אבל לפנים מחומת בית פאגי שאוכלין שם קדשים קלים, שפיר דמי ... אבל אי קאי לפנים מבית פאגי אפשר דמעיילי ליה ללחם ואכיל, כן גם זה לחם התודה אם הוא בירושלים שהוא מקום אכילת קדשים קלים קדיש הלחם, ד"על זבח קרינא ביה"; וריש לקיש אמר: אפילו חוץ לחומת עזרה לא קדש הלחם, דבעינן לחם לזבח באותו מקום שהוא".

ומבואר מדבריו, שאם כי מפרש הוא לדעת רבי יוחנן גבי תודה ש"חוץ לחומה" היינו חומת ירושלים, וכדעת רש"י; מכל מקום אין זה משום דכיון שנפסל הוא ביוצא משקדש, משום זה לבד אין מתקדש הלחם — וכדמשמע מרש"י בפסחים שהובא בהערה לעיל — אלא שגם זה הוא מדין

בהחיא קא אמר רבי יוחנן שהוא עובר אף על פי שאין החמץ עמו בעזרה, משום **דכל היכא דאיתיה** [בכל מקום שהחמץ נמצא] **באיסורא קאי** [בעל החמץ באיסור הוא עובר], שכבר הגיע זמן השבתת החמץ.

אבל לענין מקדש לחם, אימא מודי ליה לריש לקיש, דאי איתיה ללחם **בפנים** בעזרה אכן **קדוש** הלחם, אבל אי איתיה ללחם **אבראי** [מחוץ לעזרה], **לא קדיש** הלחם.(8)

"על זבח תודת שלמיו", וכעין שפירש גבי חמץ.

[**ובזה מתיישבת קושיית ה"קרן אורה"** — שבאות א — על הפירוש המיוחס לרש"י; שהרי מבואר מדברי רבינו חננאל, ש"על" מתפרש בכל מקום לפי עניינו, וגבי חמץ מסתבר לפרש "על" כל שהוא נמצא ברשותו, ולגבי לחמי תודה מסתבר לפרש בירושלים; ואם כן אף לפי פירוש המיוחס לרש"י הוא כן, אלא שהוא סובר דגבי לחמי תודה מסתבר לפרש "על" בהר הבית].

ג. הנה לפי הטעם שהזכיר רש"י בפסחים, שאין הלחם מתקדש חוץ לחומת ירושלים משום שהוא נפסל ביוצא, הובא בהערה לעיל, **ראה שם**; אם כן בנוב וגבעון, שאם כי דינם להיאכל בכל הרואה, מכל מקום אינם נפסלים ביוצא, הרי שיתקדשו שם לחמי תודה בכל מקום שהם; אבל לפי פירוש רבינו חננאל שהדין תלוי במקום אכילה, אם כן אף בנוב וגבעון לא יתקדשו לחמי תודה אלא בכל הרואה; **על פי כתבים המיוחסים לגרי"ז** ראה עוד שם.

ד. **שנינו במסכת כלים** א ח: לפנים מן החומה [של ירושלים] מקודש מהם [מן העיירות המוקפות חומה], שאוכלים שם קדשים קלים ומעשר שני. **וכתב על זה הר"ש**: ועוד מקודש לכמה דברים דלא תנן הכא, כגון:

א. לענין שוחט את התודה לפנים מן החומה, ולחמה חוץ לחומה [לדעת רבי יוחנן]; **ובפירוש הרא"ש** שם **כתב**: איכא מילי טובא שלא חשיב הכא לענין שוחט את התודה ולחמה חוץ לחומה דלא קדש הלחם; **ואפשר** דהיינו בכלל אכילת קדשים קלים שאינו קדוש אלא במקום הראוי לאכילה; **ומבואר מדבריהם** — כמו שהעירו האחרונים — שאין טעמו של רבי יוחנן, דמשום שהוא נפסל ביוצא דין הוא שאינו מתקדש, שאם כן אין כאן מקום לתחילת הקושיא; אלא דין הוא בלחמי תודה שיהיו במקום הראוי לאכילה, וכלשון הרא"ש, ואפשר לפרש שהוא משום "על".

ב. ולענין שוחט על חמץ — לרבי יוחנן דאמר בפרק התודה ובפרק תמיד נשחט "חוץ לחומת בית פאגי"; וכן כתב בפירוש הרא"ש; וכבר תמה על זה בגליון הש"ס **לרבי עקיבא איגר** בפסחים סג ב, ובתשובות מהדורא קמא סימן קעו; והאחרונים פלפלו בזה.

8. **א. לשון הגמרא בפסחים סג ב הוא**: אבל לענין מקדש לחם לא קדיש אלא בפנים, אימא מודה ליה לרבי שמעון בן לקיש דבעינן על בסמוך, דאי איתיה גואי קדיש אי לא לא קדיש, **מידי דהוה אכלי שרת**.

ופירש רש"י שם: מידי דהוה אכלי שרת דמקדשי לגופה, כדכתיב "כל הנוגע בהם יקדש", ואין מקדשין אלא הנכנס לתוכן, [ראה זבחים פח א].

וב"שיטה מקובצת" כאן כתב על פירוש זה: וחימה דאין זה דמיון; אלא נראה לפרש: מידי דהוי אכלי שרת דאינו מקדש כי אם בעזרה, כדאיתא בפרק המזבח מקדש [משנה בזבחים פח א], כלי שרת אין מקדשין אלא בקודש, הכי נמי אין שחיטה מקדשת אלא מה שבקודש; וכן פירשו התוספות בפסחים סג ב ד"ה מידי דהוה, **ראה לשונם**, ובמה שעמד על לשונם בחידושי רבי שמואל בפסחים סימן טז אות ב.

ואי איתמר בהא, ואילו לא היתה נשנית מחלוקתם רק לענין לחמי תודה, הייתי אומר: **בהא** — בלחמי תודה בלבד — **קאמר ריש לקיש** דבעינן שיהא בסמוך, **אבל בהך** גבי פסח על החמץ, כיון שבכל מקום שהוא הרי הוא עומד באיסור, **אימא מודה ליה לרבי יוחנן**, דלא בעינן "על" בסמוך.(9)

לפיכך **צריכא** לשנות את מחלוקתם בשני ענינים אלו.

תניא כוותיה דרבי יוחנן בפירוש משנתנו:

השוחט את התודה לפנים, ולחמה חוץ לחומת בית פאגי, לא קדש הלחם וכפירושו של רבי יוחנן.

שנינו במשנה: **שחטה עד שלא קרמו בתנור** לא קדש הלחם:

שואלת הגמרא: **מנא הני מילי?**

ומפרשת הגמרא, **דתנו רבנן**: כתיב "על חלות לחם חמץ יקריב קרבנו על זבח תודת שלמיו":

ומאמר הכתוב "**על חלות לחם חמץ יקריב**", **מלמד: שאין הלחם קדוש אלא אם כן קרמו**

ב. בחידושי רבי שמואל באות א שם, הביא לבאר את טעמו של רש"י שלא פירש משום שאינו בקודש, כי הוא סובר שהטעם בדין זה הוא כעין המבואר כאן שאין הלחם מתקדש חוץ לחומה משום שהוא נפסל ביוצא, ומטעם זה אין כלי שרת מקדשין אלא בקודש, שהרי אם יתקדשו ייפסלו ביוצא; ואם כן גבי לחמי תודה שאין נפסלין ביוצא כשיצאו מחוץ לעזרה, אין שייך כלל דין זה שאין הם מקדשים אלא בקודש; והתוספות שפירשו כן, הוא משום שהם סוברים בעלמא שכלי שרת אין מקדשין ליפסל ביוצא, ונחלקו בזה על רש"י, ראה שם.

ג. הנה בסוגיא דתודה ששחטה על שמונים חלות — בהמשך עמוד זה — מבואר בפשוטו, שסכין השחיטה מקדש את הלחם מדין כלי שרת, ומבואר עוד שם, שחידוש הוא בסכין שהוא מקדש, כי בעלמא קיימא לן שאין כלי שרת מקדשין אלא מתוכן.

ולכאורה יש לעיין: למה אמרה הגמרא "מידי דהוה אכלי שרת", ומשמע שבאמת אין הקידוש מדין כלי שרת, והרי באמת כלי שרת מקדשת את הלחם!? [ובפשוטו, מכאן ראיה למה שפירש ה"חזון איש" — הובא בהערה 25 — שאין כוונת הגמרא כלל שהסכין מקדשת אלא השחיטה מקדשת, ומה שמתבאר כאן הוא לפי פשטות הגמרא דלקמן].

ולשיטת רש"י — שהנידון בגמרא הוא מדין כלי שרת אין מקדשין אלא מתוכן, שבכלל זה גם שיהיה הלחם בעזרה — יש לפרש, דכוונת הגמרא היא "מידי דהוה **אשאר** כלי שרת", כלומר, הרי בסכין חידשה התורה שאין בו דין זה, ולכן באמת סובר רבי יוחנן שהיא מקדשת אף כשאין הלחם בעזרה, והחידוש בדבריו הוא, שהייתי אומר: אם כי לענין תוכו ממש שאני סכין משאר כלי שרת, מכל מקום אף בסכין יש דין תוכו לענין שיהא בעזרה, שהרי לענין פרט זה לא חידשה התורה שסכין שונה משאר כלי שרת, וקא משמע לן רבי יוחנן, שבסכין אין כלל דין זה, ואינו כשאר כלי שרת; **אחרונים**; ויש לפלפל בזה מדברי רבי יוחנן עצמו גבי שמונים חלות, ואין להאריך.

וראה עוד מה שכתב לבאר את דברי הגמרא על פי הסוגיא דלקמן, בחידושי רבי שמואל שם באות א במוסגר.

9. לפי דברי רבינו חננאל — הובא בהערה לעיל —

פניה בתנור, ומשום שכל עוד לא קרמו פניו בתנור אינו נקרא "לחם", והרי מפסוק זה אנו לומדים שהלחם קדוש בשחיטת הזבח, וכמבואר בהמשך הברייתא.

ומאמר הכתוב "**יקריב קרבנו על זבח** [לשון שחיטה הוא]", **מלמד: שאין הלחם קדוש** ונקרא "קרבנו" **אלא בשחיטת הזבח.**

ומאמר הכתוב "**זבח תודת** שלמיו", מלמד: **שאם שחט שלא לשמן** [לשמה של התודה], **לא קדש הלחם**, כי כך היא משמעות הכתוב: יקריב את קרבנו על זבח שנזבח לשם תודה.(10)

תנו רבנן: יוצאין ידי חובת מצה בפסח: **במצה נא**(11) שאינה אפויה כל צרכה, וכן **במצה העשויה באילפס** [בקדירה].(12)

ומפרשינן: **מאי מצה נא**, כלומר, כמה תיאפה ויהיו יוצאים בה?

אמר רב יהודה אמר שמואל: כל שאחר אפייתה **פורסה, ואין חוטין** — של הבצק — **נמשכין הימנה.**

אמר רבא: וכן לענין לחמי תודה — ששנינו במשנתנו: שחטה עד שלא קרמו בתנור לא קדש הלחם — השיעור הוא: כדי שיהיה פורסה ואין חוטין נמשכין הימנה.

ומקשינן על רבא: והרי **פשיטא** ששיעור האפיה שוה למצה וללחמי תודה, שהרי **הכא** במצה "**לחם**" ["לחם עוני"] **כתיב**, **והכא** בלחמי תודה "**לחם**" **כתיב**, ואם לגבי מצה שיעור "לחם" הוא כשאין חוטין נמשכין הימנה, הרי פשיטא שכן הוא לענין לחמי תודה!?

ומשנינן: הוצרך רבא להשמיענו שדי בשיעור זה לגבי לחמי תודה, כי **מהו דתימא: "אחד" אמר רחמנא שלא יטול פרוס** לתרומה, **והא** — "לחם נא" — **כמאן דפריסא דמיא** [כאילו פרוס הוא כבר], כי היות ואינו אפוי יפה, הרי הוא נפרס מעצמו, ואם כן גבי לחמי תודה אין די בזה — (13)

קא משמע לן, שאפילו לגבי לחמי תודה די בזה, ואינו חשוב כפרוס שהרי עדיין לא נפרס.

איתמר:

אין לחמי תודה אלא ארבעים חלות, אין להוסיף עליהם ואין לגרוע מהם, ואם היתה **תודה ששחטה על שמונים חלות**, כלומר,

---

דמה שהוא ברשותו מיקרי "על" לרבי יוחנן, מובנת יותר סברת הגמרא, כי שמא מודה ריש לקיש דגם זה מיקרי "על".

10. פרט זה יתבאר יותר, בהערות שבסוגיית הגמרא על המשנה הבאה.

11. מלשון האמור בקרבן פסח "אל תאכלו ממנו נא" שהוא חצי צלוי; ובפסחים לז א הגירסא היא "מצה הינא".

12. פרט זה של "מצה העשויה באילפס" מתבאר בסוגיית הגמרא בפסחים דף לז, ונחלקו אמוראים בדבר.

13. **א. לעיל** מו א **מביאה הגמרא ברייתא**: עד שלא שחטה [לתודה] נפרס לחמה, יביא לחם אחר, ושוחט; משששחטה נפרס לחמה, הדם יזרק [לשם שלמים], והבשר יאכל, וידי נדרו לא יצא, והלחם פסול; נזרק הדם, תורם מן השלם על

הפרוס.

וכתב שם רש"י בד"ה נפרס לחמה: לא ידענא מנלן דמיפסל לכולהו, משום דנפרסה אחת מהן!? ויישב: דמלחם הפנים גמר, שהיא מנחה כלחם תודה, וכתיב בה "היא" שאם נפרסה אחת מחלותיה פסולות, [כמבואר לעיל יב ב].

והקשה ב"מקדש דוד" [סימן כט אות ב]: למה נקטה כאן הגמרא את הטעם משום "אחד" שלא יטול פרוס, דזה הוא רק בהפרשת התרומה דאי אפשר להפריש, ולמה לא נקטה הגמרא את הטעם משום דכל שנפרס לחמה הלחם לגמרי פסול, דילפינן מלחם הפנים.

ותירץ: דהנה בסוגיית הגמרא לעיל ח א, מבואר בלחם הפנים שנפרס לחמו, שהפסול הוא משום חסרון; ואולם יש לעיין בנפרס הלחם לשנים בלי חסרון אמאי פסול!? וצריך לומר: משום שלחם הפנים צרילך להיות שתים עשרה חלות ולא יותר, וכשנפרסה לשנים אי אפשר לחשוב את שניהם בחלות, שהרי אם כן הוה להו יג חלות, ועל כרחך אפשר לחשוב רק אחת מן הפרוסות למנין החלות ואם כן הוה ליה פסול חסרון —

אך כל זה רק בלחם הפנים, אבל בלחמי תודה, אם נפרסה לשנים בלא חסרון, הרי לפי מה דקיימא לן בלחמי תודה דאין מנין החלות מעכבות [ראה לעיל דף עו מחלוקת תנאים בזה, וקיימא לן שכשר], אם כן אין כאן פסול חסרון כלל; ואם כן, נהי דסלקא דעתין דכמאן דפריסא דמיא, מכל מקום אין כאן פסול חסרון, דהא אפשר לחשבן אף למאה חלות; ועל כרחך צריך את הטעם משום התרומה דבעינן "אחד, שלא יטול פרוס", ובזה אין הפסול משום חסרון, רק בענין שיהא שלם; ורשי ז"לל שכתב דילפינן מלחם הפנים, היינו כשנפרסה ונחסרה, והתם פסול לגמרי כמו בלחם הפנים, ראה שם.

ב. העירו האחרונים: לכאורה צריך לומר, שלא הצרך רבא להשמיענו שלחם נא מתקדש ואין אומרים כמאן דפריסא דמיא, אלא באופן שאפה את כולן שלא כצרכן; אבל אם היה אופה ארבע חלות כל צרכן, כי אז פשיטא שדי באפיית לחם נא, שהרי אפילו אם כמאן דפריסא דמיא, הרי הפסול הוא משום התרומה, וכשאפה ארבע חלות כצרכן, הרי יכול ליטול לתרומה אותן שנאפו כל צרכן.

אלא שיש לעיין בזה, דהנה פשטות לשון רש"י במנחות מו א שהובא באות א, משמע, דלרש"י היה ניחא אילו היה מבואר בבברייתא שרק אותה חלה שנפרסה הרי היא פסולה, ואף ללא הלימוד מלחם הפנים; ולא הוקשה לו אלא למה **כולן** פסולות; והיינו שרש"י סובר, שאם כי בשעת זריקה כבר אין כאן ארבעים חלות כשרות, לא איכפת לן בזה, כיון שבשעת שחיטה היו ארבעים חלות, אם לא שלמדנו מלחם הפנים לפסול את כולן; ויש להסתפק: אם פסול זה הוא משום שחסרה החלה, ולענין פסול אותה חלה עצמה אין צריך ללימוד מלחם הפנים, או אפשר שהפסול הוא משום שאותה חלה אינה ראויה לתרומה כיון שהיא פרוסה, ואף שיכול ליטול מן השלם על הפרוס, מכל מקום חלה שאינה ראויה לתרומה הרי היא פסולה [וראה מקור לסברא זו מה"שיטה מקובצת" שם על דברי רש"י, הובאו דבריו בהמשך ההערה]; ואם נאמר כפירוש השני, אם כן אף אם חלה אחת בלבד נאפתה שלא כצרכה, אילו היינו אומרים דכמאן דפריסא דמיא, לא היה הלחם מתקדש, שהרי בשעת שחיטה אין כאן ארבעים חלות.

אך מדברי ה"שיטה מקובצת" שם, שכתב על דברי רש"י **בשם תוספות חיצוניות**: אי נמי, משום דכתיב אחד מכל קרבן שלא יטול פרוס, ובענין שיהא כולן ראויות לכהן; מתבאר שהבין בדברי רש"י שם שלא כמבואר לעיל, ואין להאריך.

ועל כל פנים לפי דברי ה"שיטה מקובצת",

הביא לעזרה שמונים חלות:(14)

חזקיה אמר: קדשו ארבעים חלות הראויים לתודה **מתוך השמונים** שייחד, וספק הוא מי הם הקדושים, ולכן ייאכלו כולן כחומר לחמי תודה ליום ולילה.

ורבי יוחנן אמר: לא קדשו אפילו **ארבעים מתוך השמונים**, ולא יצא ידי נדרו.

אמר רבי זירא לפרש באיזה אופן נחלקו:

הכל — בין חזקיה ובין רבי יוחנן — **מודים:**

א. **היכא דאמר** "**ליקדשו ארבעים** בלבד **מתוך השמונים**", כלומר, אם לא נתכוין שיקדשו אלא ארבעים, ואת השאר הביא לאחריות שאם יאבדו אלו יהו אלו תחתיהן — כולי עלמא מודים שקדשו ארבעים מתוך שמונים, וכולן בספק.(15)

ב. היכא דאמר: "**אל יקדשו ארבעים, אלא אם כן יקדשו שמונים**", כלומר, אם לא נתכוין שיתקדשו ארבעים בלי שיתקדשו כל השמונים, שבדקנוהו ואמר "לכולם נתכוונתי" — (16)

כולי עלמא מודים **שלא קדשו** כלל.(17)

כי פליגי בסתמא, ששחט סתם והלך לו:

מר — חזקיה **סבר**: לא נתכוין שיקדשו כל השמונים, אלא **לאחריות קא מיכוין**, שאם יאבדו אלו יביא את אלו.(18)

ודאי שאם היו החלות חשובות כמאן דפריסא, כי אז היו פסולות, אפילו אם היה עושה ארבע חלות אפויות לגמרי.

14. מחלוקת חזקיה ורבי יוחנן לפי דברי רבי זירא, מתבארת כאן על פי דברי רש"י בקדושין נא א; ומה שכתב רש"י שהביא לעזרה, בפשוטו, היינו דוקא לריש לקיש המצריך שיהיו הלחמים בעזרה בשעת קידושם, אבל לרבי יוחנן שאינו מצריך שיהיו בעזרה, אם כן הנידון הוא כשייחדם במקום כל שהוא בירושלים ללחמי תודה, [וצריך עיון קצת לשון רש"י, שהרי רבי יוחנן הוא מן האמוראים שחלקו כאן].

15. דעת הרמב"ם שמושך ארבעים מתוך שמונים, ומרים מהם אחד מכל קרבן, והארבעים השניות יפדו ויצאו לחולין; אבל התוספות בענינו ובעירובין דף נ, חולקים בזה וסוברים, דאם כל ארבעים לבדן, מפריש לתרומה ארבע מכל ארבעים וארבעים; אבל אם כולן יחד אי אפשר לתקן, אם לא שיפריש אחד עשר מכל מין ומין דהא כל מין ומין יש לו עשרה חולין ועשרה קדושות, ואז, אי אפשר שלא תהא אחת תרומה מן הקדושות [עיין שם], "**זבח תודה**"; וראה בתוספות, וראה עוד ב"שיטה מקובצת" אות ט..

16. כן ביאר רש"י בקידושין נא א, וזה הוא דלא כפשוטו, שאינו רוצה בקידושם של הארבעים אלא אם כן יקדשו כולם; וראה בזה בהערות לקמן.

17. הטעם שאין אנו אומרים: אם כי הוא נתכוין לשמונים, מכל מקום יקדשו ארבעים מתוך השמונים שכיון להם, ראה בסוגיא דקידושין נא א, שהוא משום "כל שאינו בזה אחר זה, אפילו בבת אחת אינו"; וראה עוד בכתבים המיוחסים לגרי"ז כאן.

18. **כתב ה"חזון איש"** [מנחות לב יא]: האי "לאחריות" היינו אם יאבד עד השחיטה, אבל בשעת שחיטה אי אפרש לאחריות, שהרי אם

ומר סבר: לקרבן גדול של שמונים חלות **קא מיכוין**, וזה הרי אי אפשר, ולכן לא קדשו כלל.[19]

אביי אמר לפרש את טעם מחלוקתם באופן אחר:

הסכין שבו שוחטים את הזבח כלי שרת הוא, והוא המקדש את הלחם שעם הזבח.[20]

דכולי עלמא לקרבן גדול קמכוין, ובכלי שרת — הוא הסכין — **מקדשין** את הראוי להם **שלא מדעת** בעל הקרבן **קא מיפלגי:**

מר — חזקיה — **סבר: כלי שרת מקדשין שלא מדעת**, ואף שדעתו לכל השמונים, מכל מקום כלי השרת מקדשין את הראוי להם, וקדשו ארבעים מתוך שמונים.

ומר — רבי יוחנן — **סבר: כלי שרת אין מקדשין שלא מדעת**, והיות ודעתו על כל השמונים, לא קדשו הארבעים לבדם.[21]

רב פפא אמר לפרש את מחלוקתם באופן אחר:

דכולי עלמא לקרבן גדול קמכוין, **ודכולי עלמא** שאר **כלי שרת** מלבד סכין **מקדשין** את הראוי להם **שלא מדעת; והכא בסכין** דוקא **קא מיפלגי:**

מר — חזקיה — **סבר:** אף **סכין מקדשת כ**שאר **כלי שרת** את הראוי לה ואפילו שלא מדעת הבעלים.

יאבד אחר שחיטה אפילו חלה אחת, הלחם פסול; אלא בשעת הבאה סבר לאחריות, והלכך בשעת שחיטה סתמא מתפרש "ארבעים מתוך שמונים".

19. **ב"טהרת הקודש" העיר** בדברי רבי זירא: משמע — ממה דאמר: "הכל מודים באומר לא יקדשו ארבעים אלא אם כן יקדשו שמונים, לא קדשו" — שאם לא היה אומר "אל יקדשו ארבעים", רק היה אומר שיקדשו שמונים, היו מתקדשים ארבעים; וממה שסיים אחר זה "מר סבר לאחריות קא מיכוון", משמע, דאי לאו דמכוון לאחריות, לא היו מתקדשין ארבעים, אף שלא היה בדעתו שלא יקדשו ארבעים אלא אם כן יקדשו שמונים, וראה מה שביאר בזה; [והערתו היא לפי הבנתו את דברי הגמרא כפשוטם, שאכן התנה את קדושת הארבעים בקדושת השמונים, אבל לפי מה שנתבאר בשם רש"י בקדושין נא א, אין מקום להערתו].

20. כן הוא לפי פשוטו, ועל פי זה מתבאר בפנים; אך ראה בזה בהערה בסוף הסוגיא.

21. **כתב ב"קרן אורה"** להסתפק: האם אף לפי פירושו של אביי, קיים מה שאמר רבי זירא, שאם אמר אל יקדשו ארבעים אלא אם כן קדשו שמונים, לא קדשו? כי יש לומר, עד כאן לא אמר חזקיה שכלי שרת מקדשין שלא מדעת, אלא היכא דלא אמר בפירוש "אל יקדשו ארבעים", אבל אם אמר "אל יקדשו ארבעים" אין כלי שרת מקדשין; וראה מה שכתב בזה.

והנה, דבריו הם לפי מה שהבין כפשוטו ש"לא יקדשו ארבעים אלא אם כן קדשו שמונים", היינו, שהתנה את קדושת הארבעים בקדושת השמונים; אבל לפי פירוש רש"י בקדושין, שלא התנה — וכפי שהובא בהערה לעיל — אלא שלא נתכוין לקדושת ארבעים לבד, אם כן בפשוטו צריכים אנו לומר, שאביי חלוק על רבי זירא, ונחלקו גם באופן זה; אלא שמלשון הגמרא: "דכולי עלמא לקרבן גדול

ומר — רבי יוחנן — **סבר: סכין, כיון דלית ליה** לסכין **תוך** [בית קיבול], ושאר כלי שרת אין מקדשין אלא מתוכן,[22] אלא שחידוש הוא שחידשה תורה בסכין שתקדש אפילו שלא מתוכה, לכן **אינה מקדשת כ**שאר **כלי שרת** את הראוי לה שלא מדעת.[23]

ואיכא דאמרי: רב פפא כך **אמר**, ולהעדיף את הסכין על שאר כלי השרת:

דכולי עלמא: שאר **כלי שרת אין מקדשין אלא מדעת**, ומיהו **הכא בסכין קא מיפלגי:**

מר — חזקיה — **סבר: סכין אלימא** [חזקה ועדיפה] **מ**שאר **כלי שרת** לקדש שלא מדעת, **דהרי אף על גב דלית ליה תוך** מכל מקום חידשה תורה **דמיקדשה**, ולכן עדיפה היא גם לקדש שלא מדעת.

ומר — רבי יוחנן — **סבר: סכין לא אלימא ליה**[24] **מ**שאר **כלי שרת** לקדש שלא מדעת.[25]

א. השוחט את הזבח לשמו, על מנת לזרוק דמו או להקטיר ממנו דבר הראוי להקטרה חוץ לעזרה, או לאכול ממנו דבר הראוי לאכילה חוץ למקום אכילתו, זו היא "מחשבת המקום", וזבחים שחשב בהן מחשבה זו, הם הנקראים "זבחים שנשחטו חוץ למקומן".

ב. השוחט את הזבח לשמו, על מנת לזרוק דמו מאחר שתשקע החמה שאינו זמן זריקתו, או להקטיר ממנו דבר הראוי להקטרה למחר מאחר שיעלה עמוד השחר שאינו זמן הקטרתו, או לאכול ממנו דבר הראוי לאכילה לאחר זמן הראוי לאכילתו, זו היא "מחשבת הזמן" וזבחים שחשב בהן מחשבה זו, הם הנקראים "זבחים שנשחטו חוץ לזמנן", והם הנקראים "פיגול" בכל

קמכוין", משמע, שהנידון הוא בסתמא.

22. ראה זבחים פח א [והובא בהערה 8 אות א, ראה שם]: אמר שמואל: כלי שרת אין מקדשין אלא שלימין ... אין מקדשין אלא מתוכן", ראה עוד שם.

23. **ב"מקדש דוד"** [סימן ג אות ה ד"ה והנה], הביא מפירוש רבינו גרשום שמחבת המנחות היתה שטוחה, והקשה: אם כן איך היא מקדשת!? וכתב, שצריך לומר, דמחבת חידוש הוא, דאף על גב דאין לה תוך, מקדשת, וכמו בסכין דאמרינן בסוגייתנו דאף על גב דאין לו תוך ומקדש, וצ"ע.

24. בפירוש המיוחס לרש"י גרס "לא אלימא מכלי שרת".

25. **א. מחלוקתם נתבארה על פי הפירוש המיוחס לרש"י** שכתב: סכין לא אלימא מכלי שרת לקדש שלא מדעת, וכן פירש רבינו גרשום; ולפי פירוש זה, מה דאמרינן "סכין אלימא מכלי שרת דאף על גב דלית ליה תוך מיקדשה", הפירוש הוא, דסכין אלימא לקדש אפילו שלא מדעת, כיון שהיא הרי מקדשת אפילו שאין לה תוך.

אבל ברש"י מכתב יד כתב: אלימא מכלי שרת דהא אין לה תוך ומקדשי הלכך אלימא נמי להאי מילתא, ומבואר, שהוא מפרש את לשון הגמרא "אלימא מכלי שרת" לענין קידוש שלא בתוכה ולא לענין קידוש שלא מדעת; ומשמע ממילא, דהא דאמרינן: ומר סבר, לא אלימא מכלי שרת, היינו לענין תוך, ולא לענין קידוש שלא מדעת.

מקום, וזה הוא "פיגול" האמור בתורה; [על פי לשון הרמב"ם פסולי המוקדשין יג א].

ג. האוכל מן הזבחים שנשחטו חוץ לזמנן, הרי זה חייב כרת; אבל האוכל מהזבחים שנשחטו חוץ למקומן אינו חייב כרת.

ומשמע שהם חלוקים בביאור המחלוקת:

לשיטת הפירוש המיוחס לרש"י: כולם מודים שחידוש יש בסכין שהיא מקדשת אף שאין זה קידוש מתוכה, ומחלוקתם היא, אם מכח חידוש זה יש לנו להמעיט בכח קידוש הסכין, או אדרבה לחזק את קידושו.

ואילו לשיטת רש"י: כולם מודים, שאם חידוש הוא בסכין שהיא מקדשת אפילו שלא מתוכה, אם כן ודאי יש לנו לומר ד"אין לך בו אלא חידושו", ואינה מקדשת אלא מדעת; אלא שנחלקו אם אכן חידוש הוא בסכין שהיא מקדשת שלא מתוכה; [וראה לשון התוספות זבחים מז א ד"ה איזהו, שכתבו להוכיח ששחיטת קדשים טעונה סכין: "ועוד בריש התודה **איכא למאן דאמר** סכין אלימא מכלי שרת, דאף על גב דלית ליה תוך מקדשא"].

[ובביאור טעם מחלוקת חזקיה ורבי יוחנן — לשיטת רש"י — בפשוטו יש לומר, דהנה בגמרא זבחים פח א, איתא: אמר שמואל: כלי שרת אין מקדשין אלא שלימין, אין מקדשין אלא מלאין, אין מקדשין אלא מתוכן; ואמרי לה: אין מקדשין אלא שלימין ומלאים ומבפנים, [כלומר בעזרה, רש"י, וראה תוספות]; מאי בינייהו, איכא בינייהו בירוצי מידות, היינו מה שמחוץ לחלל הכלי אם קדוש הוא כיון שאינו בתוכו של כלי השרת; ואם כן יש לומר שנחלקו כמחלוקת שתי הלשונות, ולרבי יוחנן אף שאר כלי שרת מקדשין שלא מתוכן; ומיהו בגמרא שם אמרו: "במתניתא תנא, אין מקדשין אלא שלימין ומלאים ומתוכן ובפנים", ואם כן מבואר בברייתא שאין כלי שרת מקדשין אלא מתוכן; ויש לומר עוד, שבסכין כיון שכל דרך שימושו הוא שלא מתוכו, אין בזה חסרון שאין מקדשים אלא מתוכן, ואין להאריך].

ב. הסוגיא נתבארה לפי פשוטה, שסכין שחיטת הזבח הוא זה שמקדש את הלחם; **אבל ב"חזון איש"** [מנחות סימן לב יא] **כתב**:

נראה, דלאו סכין מקדש אלא שחיטה מקדשת, ולשון "סכין" כמו "סכין מושכתן למה שהן"; ורצה לומר שחיטה; והכוונה: דענין קידוש שחיטה אינה כענין קידוש כלי, דהתם בעינן שיבוא הדבר לתוך אויר של המקדש, אבל הכא, שחיטה שהיא תחילת עבודה מושכת אחריה הלחם; **וכן הא דאמר לעיל טז ב** "דם, סכין מקדשא ליה", היינו שחיטה, ורצה לומר דשחיטה שהיא עבודה ומוציאה הדם מתוספת קדושה בדם [ואף על גב דצריך עדיין קידוש כלי, הרבה קדושות יש זו למעלה מזו, עד שהוא ראוי להקרבה] —

ולא יתכן דסכין ממש מקדש, שאין הסכין נוגע בדם כלל, וכל שכן שאין הסכין מקדש את הלחם, אלא הסכין משמש לשחיטה, ואף אי בעי כלי שרת לשחיטה [א"ה: **ראה** תוספות זבחים מז א ד"ה איזהו], מכל מקום אינה מקדשת, אלא זה תנאי בשחיטה; וכל שכן אי סכין לאו כלי שרת היא, וכמו שכתבו תוספות בחולין ג א; ע"כ.

[ומדברי ה"מקדש דוד" שהובאו בהערה לעיל, נראה שהוא מפרש את הסוגיא כפשוטה, וכן נראה מסתימת האחרונים כאן; ולשון הפירוש המיוחס לרש"י בד"ה אביי אמר, בכלי שרת מקדשין שלא לדעת — הוא: והוא הדין בסכין ששוחט בו הזבח שבשחיטה מתקדש הלחם; וראה לעיל בהערה 8 סיוע לדברי ה"חזון איש" מלשון הגמרא בפסחים סג ב גבי שחיטה המקדשת את לחמי התודה: מידי דהוה אכלי

מתניתין:

משנתנו עוסקת בכמה אופנים שהתודה פסולה, מה דין הלחם:

א. אם **שחטה** לתודה במחשבה לאוכלה[26] **חוץ לזמנה** [שהוא יום ולילה], **וחוץ למקומה** [או שחשב לאוכלה חוץ למקומה, דהיינו מחוץ לירושלים] — **קדש הלחם** להיות נפסל אף הוא — [27]

אבל אם **שחטה** לתודה **ונמצאת טריפה** שהיא פסולה לקרבן, **לא קדש הלחם.**

שחטה ונמצאת בעלת מום:

רבי אליעזר אומר: קידש הלחם.[28]

וחכמים אומרים: לא קידש הלחם.[29]

שחטה לתודה **שלא לשמה** —

וכן איל המלואים שהיה בא עם לחם ושחיטתו קידשה את הלחם שעמו —

וכן שני כבשי עצרת הבאים עם שתי הלחם, ושחיטתו מקדשת אותם —

ששחטן לכל אלו **שלא לשמן, לא קדש הלחם**

שרת, ומשמע שאינו מדין קידוש כלי שרת, אלא דומה לו בדיניו; וראה עוד ב"שיטה מקובצת" זבחים מז א אות ל "וכן משמע בפרק התודה דלא בעינן כלי שרת לשחיטה, דקאמר גבי סכין "ועדיפא מכלי שרת, דאף על גב דלית ליה תוך, מקדשא", ואי הוי כלי שרת, הוה ליה למימר "ועדיפא משאר כלי שרת", אבל רצה לומר, עדיפא מכלי שרת ממש, דהואיל והצריך הכתוב כלי לשחיטה ואף על גב דלית ליה תוך, לשון תוספות אחרות מתלמיד מהר"פ ז"ל; **ומה שנתבאר באות א, לא יתכן** בפשוטו לפי פירוש ה"חזון איש"].

26. כן פירש רש"י, ולאו דוקא אם חשב על האכילה, אלא כל מחשבת חוץ למקומן וחוץ לזמנן — קדש הלחם.

27. **א.** וכפי שמבואר לעיל במשנה טו א, שהתודה מפגלת את הלחם, ואם שחט את התודה לאכול ממנה למחר, היא והלחם מפוגלין.

ב. בגמרא נתבאר הכלל בזה לפי דעת משנתנו: כל שפיסולו קודם שחיטה, לא קדש הלחם, פיסולו אחר שחיטה קדש הלחם; ובפשוטו — כנראה מדברי רש"י — הביאור בזה, שאם פיסולו קודם שחיטה, כי אז אף אם עלתה התודה על המזבח תרד, ולכן אין השחיטה מקדשת את הלחם; ואילו אם פיסולו לאחר שחיטה [או בשעת שחיטה], כי אז אם עלתה על המזבח לא תרד, ולכן השחיטה מקדשת את הלחם; וזה הוא שכתב רש"י "דפסולו בקודש הוא — כלומר, לאחר שחיטה — וקיימא לן בזבחים פד א: כל שפסולו בקודש הקודש מקבלו, והיינו שאם עלה לא ירד, [אלא שיש לעיין בזה מדברי רש"י עצמו שם, שלפי פשוטו נראים דברי רש"י כאן כשיטת התוספות שם בפירוש "פסולו בקודש" ולא כדברי רש"י שם].

28. מוקמינן לה בגמרא בדוקין שבעין, ואליבא דרבי עקיבא דאמר "אם עלו לא ירדו" בפרק המזבח מקדש, **רש"י מכתב יד**; ויתבאר יותר בגמרא.

29. **ב"קרן אורה"** נסתפק בטעמם של חכמים — היינו רבי יהושע שבברייתא המובאת בגמרא — ותלוי בגירסת הגמרא לקמן עט א, ראה שם היטב.

הבא עמהם.[30]

גמרא:

שנינו במשנה: שחטה חוץ לזמנה וחוץ למקומה — קדש הלחם; שחטה ונמצאת טריפה לא קדש הלחם; שחטה ונמצאת בעל מום, רבי אליעזר אומר: קידש; וחכמים אומרים לא קידש:

מבארת הגמרא: **מתניתין מני**, כדעת מי היא משנתנו? **רבי מאיר** היא; **דתניא**:

זה הכלל בתודה פסולה לענין קידוש הלחם:

כל שפיסולו קודם שחיטה, לא קדש הלחם; ואם **פיסולו אחר שחיטה** — או בשעת שחיטה — **קדש הלחם**; כיצד:

שחטה לתודה על מנת לאוכלה **חוץ לזמנה וחוץ למקומה: קדש הלחם**, שהרי אין פיסולה קודם השחיטה.

שחטה ונמצאת טריפה, לא קדש הלחם שהרי פיסולה הוא קודם לשחיטה.[31]

שחטה ונמצאת בעלת מום, בזה נחלקו — לפי דעת רבי מאיר — רבי אליעזר ורבי יהושע: עט-א

רבי אליעזר אומר: קדש, ואף שפיסולה קודם שחיטה הוא, ובהמשך הסוגיא מתבאר טעמו; **רבי יהושע אומר: לא קדש**.

דברי רבי מאיר, וכפי שנתבאר במשנתנו.

אמר רבי יהודה לחלוק על דברי רבי מאיר בשנים:

לא נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע —

---

30. **א.** הטעם בזה — אם כי בשחיטה שלא לשמה, הקרבן כשר אפילו לכתחילה להעלותו על המזבח, רק שלא עלה לבעלים לשם חובה, וכמו ששנינו בזבחים ב א — משום שאמרה תורה "על חלות לחם חמץ יקריב קרבנו על זבח תודת שלמיו", וילפינן מינה בברייתא לעיל [בעמוד זה], שהלחם קדוש בשחיטה, ושאם שחטה שלא לשמה אין הלחם קדוש, **על פי רש"י מכתב יד**, ומשמע שגזירת הכתוב היא; **וראה ב"חזון איש"** [מנחות לב מ]: נראה, דלא משום דלא עלתה לשם חובה אתינן עלה, [ופקע שם תודה מינה], דתינח באמר "הרי עלי", אבל אם אמר "הרי זו" מאי איכא למימר; ועוד, דאף באמר "הרי עלי" ולא עלתה לנדרו, אכתי יש לה דין תודה, אלא דין מיוחד הוא, שאין התודה מקדשת את הלחם אלא בשחטה לשמה.

אבל בפירוש המיוחס לרש"י כתב: אבל שלא לשמן לא קדש הלחם, הואיל ומפיק לה מקדושתה לגמרי, שהרי שחטה לשם זבח אחר; **וב"נתיבות הקודש"** ציין ל**תוספות לעיל** מז א ד"ה עד שכתבו "דשלא לשמה עוקר הקרבן ועושהו קרבן אחר", ואם כן מטעם זה לא קדש הלחם.

וראה עוד שם וב"שפת אמת" ד"ה במשנה, ולקמן עט א ד"ה ד"ה ובעיקר, בענין תודה ששחטה לשם בעלים אחר ["שינוי בעלים"], אם קדוש הלחם.

ב. ב"שפת אמת" — ד"ה במשנה — **נסתפק** אם התודה כשירה, כיון שלא קדש הלחם ונמצאת תודה בלי לחם, ראה שם; [והדברים מפורשים בתוספות לקמן פט ב ד"ה שאם, והובאו דבריהם בהערות שם, וצריך תלמוד].

31. **ראה** מה שנרשם בהערה על המשנה.

על ששחטה במחשבת **חוץ לזמנו**, **שקדש** הלחם,[1] וכדברי רבי מאיר.

ועל נמצאת **בעל מום שלא קדש** הלחם, ואפילו לרבי אליעזר, ושלא כדברי רבי מאיר, הסובר בדעת רבי אליעזר שקידש.

ועל מה נחלקו, **על** ששחטה במחשבת **חוץ למקומו**, אם קדש הלחם:

שרבי אליעזר אומר: קדש, **ורבי יהושע אומר: לא קדש**, ושלא כדברי רבי מאיר, הסובר כי בזה לא נחלקו, והלחם קדוש לכולי עלמא.

ומוסיף רבי יהודה ומביא את המשא המתן שבין רבי אליעזר לרבי יהושע בתודה ששחטה במחשבת אכילה חוץ למקומה, אם קדש הלחם:

אמר רבי אליעזר: הואיל וחוץ לזמנו פסול הקרבן, **ואף חוץ למקומו פסול** הקרבן, יש לנו לומר: **מה חוץ לזמנו** אף שפסול הקרבן מכל מקום **קדש** הלחם הבא עמו, **אף חוץ למקומו**, יש לנו לומר: אף שפסול הקרבן מכל מקום **קדש** הלחם שבא עמו.

אמר, השיב לו **רבי יהושע**, לא כן, אלא כך יש לנו לדון:

הואיל וחוץ למקומו פסול, **ובעל מום פסול**, **מה בעל מום לא קדש**, **אף חוץ למקומו לא קדש**.

אמר [השיב] **לו רבי אליעזר**:

אני דימיתיהו — למחשבת חוץ למקומו — **לחוץ לזמנו**, **ואילו אתה דימיתו לבעל מום**, הבה **ונראה למי דומה** —

אם נמצא **שדומה** הוא **לחוץ לזמנו**, כי אז **נדוננו מחוץ לזמנו**, ונאמר שהלחם קדוש.

ואם נמצא שדומה הוא **לבעל מום**, **נדוננו מבעל מום**, ונאמר שאין הלחם קדוש.

התחיל רבי אליעזר לדון למי הוא דומה:

דנין פסול מחשבה [חשב לאוכלה חוץ למקומה] **מפסול מחשבה** [חשב לאוכלה חוץ לזמנה], **ואין דנין פסול מחשבה** כשחשב לאוכלה חוץ למקומה **מפסול הגוף** כבעל מום.

התחיל רבי יהושע לדון למי הוא דומה:

דנין פסול שאין בו כרת על אכילתו, כפסול מחשבת חוץ למקומה, **מפסול שאין בו כרת** על אכילתו כבעל מום.

ואל יוכיח חוץ לזמנו, **שפסול שיש בו כרת** על אכילתו הוא.[2]

---

1. **כתב רש"י מכתב יד**: חוץ לזמנו פשיטא לן [דקידש] הואיל ומרצה לפיגולו, [הכי] מפרש בזבחים פרק המזבח מקדש "[כל שפסולו בקודש] אם עלו לא ירדו"; ועל בעל מום שלא קידש, דאין פסולו בקודש, דקודם שנכנס לעזרה נפסל, ואמרינן בזבחים "כל שאין פסולו בקודש, אין הקודש מקבלו"; [וראה היטב סוגיית הגמרא בפרק המזבח מקדש — דף פד — ודברי רש"י צריכים ביאור].

2. **כתב ב"שפת אמת"**: היינו משום שמרצה לפיגולו; וראה רש"י מכתב יד שהובא בהערה לעיל.

ועוד הוסיף רבי יהושע טעם לקדש את הלחם כששחט במחשבת חוץ למקומה:

נדוננו מתודה שנשחטה **שלא לשמו** שלא קדש הלחם, שהרי דומה הוא לה הן לפי סברתך והן לפי סברתי, **שפסול מחשבה** הוא **ואין בו כרת**, ודומה לתודה שנשחטה במחשבת חוץ למקומה.

ושתק לו **רבי אליעזר**.

כאן שבה הגמרא לדברי רבי מאיר, הסובר בדעת רבי אליעזר, שאם נמצאת בעל מום הרי הלחם קדוש, ומקשה:

ולרבי מאיר תיקשי: **מאי שנא שחטה ונמצאת טריפה דהוי פסולו קודם שחיטה, ומאי שנא שחטה ונמצאת בעלת מום דלא הוי פסולו קודם שחיטה!?**

כלומר, מאי שנא שחטה ונמצאת טריפה שאתה אומר: הואיל ופסולו קודם שחיטה לא קדש הלחם, ומאי שנא נמצאת בעל מום, שאף על גב דפסולו קודם שחיטה, מכל מקום אומר רבי מאיר שהלחם קדוש!?

ומשנינן: לא אמר רבי אליעזר שהלחם קדוש כשנמצאת בעל מום, אלא כשנמצאת בעלת מום **בדוקין שבעין** [כתם בעין המצמצם את הראיה] שהמום אינו ניכר, **ואליבא דרבי עקיבא, דאמר**: בעלי מומין בדוקין שבעין: **אם עלו** על המזבח **לא ירדו**, וכיון שבדיעבד לא ירדו, קדוש הלחם אף שנפסלה התודה.(3)

ומפרשת הגמרא: **ואידך**, ורבי יהודה הסובר אליבא דרבי אליעזר שאם נמצאת בעלת מום לא קדש הלחם, טעמו הוא:

כי אמר רבי עקיבא שאם עלו לא ירדו — דוקא **בפסולא דגופיה**, כלומר, לענין גוף הקרבן שאם עלה על המזבח לא ירד, **אבל לקדושי לחם** בשחיטת בעלת מום **לא** אמר.(4)

איתמר:

חטאת(5) **ששחטה חוץ לזמנה, אם עלתה לא תרד.**

---

3. **בזבחים פה ב** אמר רבי יוחנן: לא הכשיר רבי עקיבא [בבעלי מומין שאם עלו לא ירדו] אלא בדוקין שבעין, הואיל וכשרין בעופות; ופירש רש"י שם: דכתיב "תמים זכר בכשבים", תמות וזכרות בבהמה, ואין תמות וזכרות בעופות; ומיהו מחוסר אבר, לא, משום "הקריבהו נא לפחתך", וכל מום מגונה.

וברש"י מכתב יד כתב כאן: ובכי האי מום אמר רבי עקיבא אם עלו לא ירדו הואיל ואין מומו ניכר, ועוד דכשרים בעופות שאין בהן חסרון אבר; וראה לשון הפירוש המיוחס לרש"י ומה שכתב עליו הרש"ש; [ולכאורה נראה על פי דברי רש"י כאן להגיה בדבריו בזבחים "וכל מום מגולה", ולא "מום מגונה"].

4. הגירסא שלפנינו היא: "**ורבי יהושע**, כי אמר רבי עקיבא", והיינו, שהגמרא מפרשת את טעמו של רבי יהושע לפי שיטת רבי מאיר; אבל ה"שיטה מקובצת" הגיה כפי שנכתב בפנים, וכן היא גירסת רש"י מכתב יד; וב"קרן אורה" צידד לקיים את הגירסא שלפנינו, ראה שם.

5. **ברש"י מכתב יד כתב**: "חטאת, וכל שכן שאר זבחים".

התוספות נתקשו בזה מאד, האיך אמר

ואם שחטה **חוץ למקומה**:

רבה אמר: תרד.

רבא אמר: לא תרד.

רבה כרבי יהושע בברייתא המובאת לעיל שהוא מדמה חוץ למקומו לבעל מום, והרי בחטאת בעלת מום הדין הוא שאם עלתה תרד —

ורבא כרבי אליעזר בברייתא שם שהוא מדמה חוץ למקומו לחוץ לזמנו, והרי חטאת חוץ לזמנה הדין הוא שאם עלתה לא תרד —

והדר ביה רבא לגביה דרבה, מדהדר ביה רבי אליעזר לגביה דרבי יהושע, [חזר בו רבא והודה לרבה, שהרי אף רבי אליעזר חזר בו והודה לרבי יהושע, שהרי שתק].

ואיכא דאמרי:

אף על גב דהדר ביה רבי אליעזר לגביה דרבי יהושע, רבא לגביה דרבה לא הדר, [אף שרבי אליעזר חזר בו, רבא לא חזר בו] —

כי **התם הוא דקאמר** ליה רבי יהושע לרבי אליעזר "**נדוננו** — לשחטה חוץ למקומה — **משלא לשמו**", ומשום טענה זו הוא שחזר בו רבי אליעזר —

אבל הכא — לענין חטאת ששחטה חוץ למקומה, ועלתה, אם תרד — **אי דיינת ליה משלא לשמו** [אם תבוא ללמוד חטאת חוץ לזמנה מחטאת שלא לשמה] — הרי ודאי **שאם עלתה לא תרד**, כי הרי בשאר זבחים הזבח כשר אף לכתחילה, רק שלא עלה לבעלים לשם חובה, ואם כן אף בחטאת שהיא פסולה שלא לשמה, מכל מקום אם עלתה לא תרד, ואפילו רבה מודה בזה, ואם נבוא להשוות חוץ למקומה לשלא לשמה, יהא הדין שאם עלתה לא תרד.

שנינו במשנה: **שחטה** [לתודה] **שלא לשמה**, וכן איל המילואים וכן שני כבשי עצרת ששחטן שלא לשמן, לא קדש הלחם: **אמר** תמה **רב פפא**:

שבק [הניח ולא הזכיר] **תנא דידן** את **איל נזיר** — שהוא בא עם לחם ודינו ככל אלו שנזכרו במשנה — **דשכיח** שהרי נוהג הוא לדורות, **ונקיט איל המילואים** דלא שכיח, שהרי אינו נוהג לדורות.(6)

ומפרשינן טעמא **דתנא דידן: עיקר מילתא נקט** התנא, כלומר, נקט התנא את איל המילואים משום שהוא קדם לכל הקרבנות

רבה שבשחטה חוץ למקומה, שאם עלתה תרד, ומפורש לא כן במשנה בזבחים מז א, ועוד הוסיפו לחזק דבריהם, שאי אפשר לומר כן, ראה שם; **והביאו בשם רבינו תם**, שגרס כאן "**תודה** ששחטה חוץ לזמנה", וראה בדבריהם החילוק בין תודה לשאר קרבנות; ועוד צידדו לחלק בין קדשים קלים לקדשי קדשים, ראה דבריהם; **וראה עוד ב**"**קרן אורה**".

6. נתבאר על פי הפירוש המיוחס לרש"י; והנה הרמב"ן בשורש שלישי לספר המצוות צידד לומר בדעת הבה"ג שמילואים היא מצוה לדורות, ולפי זה ניחא יותר הלשון "שכיח" שנקטה הגמרא.

המקדשים את הלחם הבא עמהם.

מתניתין:

הנסכים — הבאים עם הזבח — **שקדשו בכלי**, שנתנן בכלי שרת ונתקדשו על ידו קדושת הגוף, **ונמצא הזבח פסול**:

אם יש בו ביום — קודם שייפסל בלינה — **זבח אחר** להקריב עמו את הנסכים, **יקרבו** הנסכים **עמו**.

ואם לנו [עבר עליהם הלילה], **יפסלו בלינה**, שהרי קדשו קדושת הגוף ליפסל בלינה.

גמרא:

אמר זעירי:

אין הנסכים מתקדשין קדושת הגוף ליפסל ביוצא בטמא ובלינה(7) **אלא בשחיטת הזבח** שהם באים עמו, ואפילו לא קדשו בכלי. אבל קדשו בכלי ולא נשחט עליהם הזבח, לא הוקדשו ליפסל בכל אלו.(8)

ומפרשינן: **מאי טעמא?**

כי **אמר קרא** [ויקרא כג]: "**זבח** [לשון שחיטה הוא] **ונסכים**",(9) ללמדנו: הנסכים תלויים בזביחה לענין קידושם.

ומקשינן על זעירי מהא **דתנן** במשנתנו: **הנסכים שקדשו בכלי, ונמצא זבח פסול, אם יש זבח אחר יקרבו עמו, ואם לנו יפסלו בלינה**; והרי:

מאי לאו, דאיפסיל בשחיטה, ואם כן השחיטה לא קידשה,(10) ומכל מקום נפסלים

---

7. **כן פירש רש"י מכתב יד**, וכן נראית פשטות הסוגיא כאן; **אבל התוספות** דחו פירוש זה, והוכיחו לעיל טו ב בד"ה אפשר, שקדושת הכלי מקדשתם ליפסל בלינה; והם מפרשים את דברי זעירי לענין שינוי לזבח אחר, וראה מה שביארו שם להשוות את סוגייתנו עם המבואר שם, שלדעת חכמים יכול הוא לשנותם לזבח אחר, ומה שכתבו עוד שם בביאור כל הסוגיא כאן — שכפשוטה היא כדעת רש"י — על פי דרכם; וראה עוד ב"שיטה מקובצת" אות ו; וראה עוד בפירוש המיוחס לרש"י שכתב שני פירושים בביאור סוגייתנו: האחד, על פי דרך התוספות [אם כי בביאור הסוגיא לפי דרך זה, שונים דבריו מדברי התוספות, כמבואר ב"זבח תודה"], ופירוש שני על דרך פירושו של רש"י; ובדעת הרמב"ם בזה, ראה דבריו בפרק יב מפסולי המוקדשין, ונחלקו ה"כסף משנה" וה"תוספות יום טוב" בדעתו, אם מפרש כהתוספות או כרש"י.

8. **כתב ברש"י מכתב יד**: ו"קדשו בכלי" דמתניתין לאו דוקא, כלומר, אם קדשו בכלי ולא נשחט עליהם הזבח אינם קדושים ליפסל בכל אלו, ואם נשחט עליהם הזבח אפילו שלא קדשו בכלי נתקדשו, ומה ששנינו במשנתנו "ואם לנו יפסלו בלינה" אינו משום קדושת הכלי אלא משום שחיטת הזבח, וכדמפרש ואזיל שנמצא הפסול לאחר שחיטה, ואף ששנינו "שקדשו בכלי" לאו דוקא הוא, כי אין הדין תלוי בזה.

9. ראה ב"טהרת הקודש" ביאור הדרשה.

10. **ראה בכתבים המיוחסים לגרי"ז** שנתקשה: באיזה פסול נפסל הזבח שבגינו אין הנסכים

הם בלינה על ידי קידוש הכלי, ודלא כזעירי שאין הקידוש תלוי אלא בשחיטת הזבח!?

ומשנינן: **לא** כאשר פירשת את משנתנו שהיא עוסקת בזבח שנפסל בשחיטה, אלא משנתנו עוסקת בכגון **דאיפסיל בזריקה**, וכבר נתקדשו הנסכים על ידי השחיטה הכשירה ולכן נפסלים הם בלינה.

תניא לעיל עב ב: כבשי עצרת אין מקדשין את הלחם אלא בשחיטה, כיצד: שחטן לשמן וזרק דמן לשמן קדש הלחם; שחטן שלא לשמן וזרק דמן שלא לשמן לא קדש הלחם; שחטן לשמן, וזרק דמן שלא לשמן, הלחם קדוש ואינו קדוש, [כלומר, הרי הלחם קדוש ואינו ניתר לכהנים באכילה, כדמפרש רבא לעיל מז א] דברי רבי.

רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: לעולם אינו קדוש, עד שישחוט לשמן ויזרוק דמן לשמן.

ודנה הגמרא: **כמאן** היא משנתנו, שאתה מפרשה: כיון שהיתה שחיטת הזבח כשירה, נתקדשו הנסכים התלויים בו? לכאורה היא **כרבי**, **דאמר: שני דברים** [שחיטה וזריקה] **המתירין** את הזבח ואת התלוי בו — כגון שחיטת וזריקת כבשי עצרת שהם מתירים את הזבח להקטיר את אימוריו ולהתירו באכילה ואת שתי הלחם באכילה, או שחיטת וזריקת קרבן שהם מתירים את הזבח, ואת הנסכים התלויים בו — הרי אלו **מעלין זה בלא זה**. כלומר, די בשחיטה לבד כדי להעלות את התלוי בו מעלה אחת להתקדש קדושת הגוף, ואף שאין הדבר התלוי בו ניתר לגמרי אלא בצירוף הזריקה.

ומבארת הגמרא, שאין הדבר כן, אלא: **אפילו תימא** שמשנתנו **רבי אלעזר ברבי שמעון** היא, הסובר שאין הדבר התלוי בזבח מתקדש אלא כשנעשו בו שני הדברים המתירים —

כי עד כאן לא אמר רבי אלעזר ברבי שמעון שאין הדבר התלוי בזבח מתקדש אלא דוקא בכגון שהיה פסול בזריקה, וכגון שנזרק שלא לשמו אבל **הכא במאי עסקינן** במשנתנו: **כגון שקיבל דמן** [דמו של הזבח] **בכוס** וכבר היה ראוי לזריקה, **ואחר כך נשפך** [ולא נפסל בזריקה] —

ורבי אלעזר ברבי שמעון סבר לה כוותיה דאבוה [סובר כדעת אביו] **דאמר: כל העומד לזרוק כזרוק דמי.**(1)

אמר מר במשנתנו: הנסכים שקדשו בכלי ונמצא זבח פסול, **אם יש זבח אחר יקרבו עמו**; ואם לנו ייפסלו בלינה:

ומקשינן: **והא אמר רב חסדא: שמן שהפרישו לשום מנחה זה** ונפסלה המנחה, הרי השמן **פסול לשם מנחה אחרת**. וכך יש לנו לומר גם גבי נסכים, שאם הופרשו לקרבן זה ונפסל, הרי הם פסולים לקרבן אחר!?

אמר תירץ **רבי ינאי**: הכא במאי עסקינן

מתקדשים, לפי המבואר במשנה לעיל עח ב, שאותם פסולים שאם עלו לא ירדו שחיטת התודה מקדשת את הלחם, והוא הדין לזבח ונסכים, ראה שם.

1. כתב רש"י בפסחים יג ב ד"ה כזרוק דמי: כזרוק דמי לחול עליו כל שם פסול קדשי

בנסכי ציבור, וכשרים הם לזבח אחר משום **שלב בית דין** של כהנים **מתנה עליהם** בשעת הפרשתם **שאם הוצרכו** לקרבן זה, **הוצרכו, ואם לאו, יהו לזבח אחר.**(2)

ומקשינן: **אי הכי, שמן** של מנחות ציבור, **נמי** יהא אפשר ליתנו במנחה אחרת משום תנאי זה!?

ומשנינן: שמן שאני, כי בהיפסל המנחה נפסל גם השמן, כי **השמן, גופה דמנחה הוא,** שהרי המנחה נבללת בו. אבל נסכים, שהם קרבים לחוד, אין פסול הזבח גורר אחריו את פסול הנסכים; ואם משום שהופרשו לקרבן זה, יכול הוא לשנותם לקרבן אחר, כי לב בית דין מתנה עליהם.(3)

ומקשינן עלה: כיון שאף לשנותם לזבח אחר אינו אלא מתנאי בית דין, אם כן, גם לענין פסול לינה לא ייפסלו, ומשום **דליתנו עליה** בית דין **דניפקו לחולין** [שיצאו לחולין] אם לא הוצרכו לזבח זה!?

ומשנינן: **גזירה** של חכמים היא, משום **שמא יאמרו** הרואים את הנסכים שקדשו בכלי יוצאים לחולין: **מוציאין מכלי שרת לחול,** כי אין כולם יודעים את התנאי; ולכן אם לנו ייפסלו בלינה.(4)

ומקשינן: **השתא נמי** דאמרינן כיון שלב בית דין מתנה עליהם אפשר לשנותם לזבח אחר — ניחוש לרואים ונאמר שלא יקריבום עם

קדשים, אבל לאישתרויי לא מישתרי עד דזריק.

2. רצונו לומר: אף על גב דלא היה תנאי בפירוש מגזבר ההקדש בשעה שהקדיש הנסכים בכלי לשם זבח זה, מכל מקום כיון דהוא קרבן ציבור, תלוי דעתו בדעת בית דין, ובית דין דעתם באופן זה, שאם לא יצטרך, כגון שייפסל הזבח בזריקה, אין מקדישים אותו לשם זבח זה, אלא מקדישים אותו לשם זבח אחר שיהיה זבוח באותה שעה, ולכן אף שנשחט הזבח בכשרות — כמסקנת הגמרא לעיל — לא מהני ולא מידי לאיקבועי לשם זבח זה דוקא, דכמאן דלא הפרישו לשמו דמי, ויכול לשנותו לזבח אחר, **זבח תודה.**

3. **א.** לכאורה היה אפשר לומר, שלפי ביאור הגמרא כאן שהשמן נפסל בגררת פסול הקרבן, אם כן שוב אין אנו צריכים לתירוץ הגמרא "לב בית דין מתנה עליהם", כי אף בלי תנאי זה אפשר לשנותם לקרבן אחר כיון שהם עצמם לא נפסלו, ושמן שאני, שהרי נפסל בגררת הקרבן; אך מהמשך דברי הגמרא מבואר לא כן.

ב. הביאור שנתבאר בפנים הוא על פי רש"י מכתב יד; ולפי פירושו, לא אמר רב חסדא שהשמן פסול לשום מנחה אחרת, אלא דוקא באופן שנפסלה המנחה, אבל אם נאבדה המנחה יכול הוא לשנות את השמן למנחה אחרת, ומשום שלב בית דין מתנה עליהם.

אבל בפירוש המיוחס לרש"י פירש: בגופה של מנחה אין יכול להתנות; ולפי זה אפילו לא נפסלה המנחה, אין הוא יכול לשנות את השמן למנחה אחרת.

4. הנה לשיטת רש"י בעמוד א: "אין הנסכים מתקדשים — ליפסל בלינה — אלא בשחיטת הזבח", ואין הכלי מקדשם, ולפי שיטתו הגמרא כאן צריכה ביאור, וראה היטב בפירוש המיוחס לרש"י וב"טהרת הקודש" על דבריו; וראה הגהת הב"ח בדבריו.

זבח אחר **גזירה שמא יאמרו: נסכים שהפרישן לשום זבח זה, כשרין לשום זבח אחר.**

ומשנינן: **התני מתתיה בן יהודה** ברייתא המפרשת את המשנה: לא אמרו שיכול לשנותם לזבח אחר משום תנאי בית דין אלא **בכגון שהיה זבח זבוח באותה שעה** שנפסל הזבח הראשון, כי יאמרו הרואים: לשם זבח השני הופרשו.

ומקשינן: **אבל אין זבח זבוח באותה שעה, מאי** דינם של הנסכים!? שאי אפשר לשנותם לזבח אחר **ונפסלו** הנסכים **בלינה**!?(5) אם כן תיקשי:

אדתני סיפא [עד ששנינו בסיפא של משנתנו]: "**אם לנו** — כי אין שם זבח אחר — **יפסלו בלינה**", **ליפלוג וליתני בדידה** [תחלק המשנה באופן של הרישא, דהיינו כשיש שם זבח אחר]: **במה דברים אמורים** שהוא יכול להקריבם עם זבח אחר, אלא בכגון **שהיה זבח זבוח באותה שעה, אבל אין זבח זבוח באותה שעה — לא.**(6)

ומשנינן: **הכי נמי קא אמר** [אכן כך היא כוונת המשנה]: **במה דברים אמורים** שיקרבו הנסכים עם זבח אחר, דוקא בכגון **שהיה זבח זבוח באותה שעה — אבל אין זבח זבוח באותה שעה, נעשה כמי שנפסלו בלינה ופסולין.**(7)

ומקשינן: הרי במשנתנו מבואר, שאפילו אם נפסל הזבח נתקדשו הנסכים ליפסל בלינה, ונתבאר בגמרא לעיל, שמשנתנו אף כרבי אלעזר ברבי שמעון היא, כי משנתנו עוסקת בכגון שנשפך הדם, ונתקדשו הנסכים ליפסל בלינה משום שרבי אלעזר ברבי שמעון סובר כאביו ש"כל העומד לזרוק כזרוק דמי"; ואם כן תיקשי: האיך נאמר בפירוש משנתנו שהיא אף כדעת רבי שמעון, שיקרבו הנסכים עם זבח אחר משום ש"לב בית דין מתנה עליהם" —

---

5. הנה לפי פשוטו, כוונת הגמרא: אם אין זבח זבוח באותה שעה, כי אז ייפסלו בלינה לכשילונו; **אך ראה** בהערה בהמשך הסוגיא.

6. לפי פשוטו כוונת הגמרא היא, שאם אין זבח זבוח באותה שעה לא יקרבו עמו, ולכשילונו אז ייפסלו בלינה ויישרפו, אך כל זמן שלא לנו לא יישרפו, כיון שלא נפסלו, וכן מוכח מן התוספות, כפי שיבואר בהערה 7; אך מהמשך לשון הגמרא משמע, וכן מפורש ברמב"ם, שבכי האי גוונא — שאין זבח זבוח באותה שעה — יהיה הדין כמו בסיפא שיישרפו מיד, וכפי שיבואר שם, וביאור קושיית הגמרא לפי זה הוא: למה שנינו בסיפא שרק אם לנו יישרפו, והרי אפילו כשלא לנו יישרפו.

7. הנה מדברי הגמרא מבואר לכאורה בהדיא, שאם אין זבח זבוח באותה שעה, לא מיבעיא שאין לשנותם לזבח אחר, אלא נפסלו הנסכים ויישרפו מיד.

וכן מבואר ברמב"ם [פסולי המוקדשין ו כ]: נסכים שקדשו בכלי שרת ונפסל הזבח ... אם יש שם זבח אחר זבוח באותה שעה יקרבו עמו, ואם לא היה שם זבח אחר זבוח באותה שעה, נעשו כמי שנפסלו בלינה וישרפו; במה דברים אמורים בקרבן ציבור, מפני שלב בית דין מתנה עליהם, אבל בקרבן יחיד, הרי אלו לא יקרבו עם זבח אחר, ואף על פי שהוא זבוח באותה שעה, אלא מניחן עד שיפסלו בלינה וישרפו.

ומי אית ליה לרבי שמעון "לב בית דין מתנה עליהן", וכי סובר רבי שמעון סברת "לב בית דין מתנה עליהם" עד שאתה אומר סברא זו לפי דעתו! ? **והא אמר רב אידי בר אבין, אמר רב עמרם, אמר רבי יצחק, אמר רבי יוחנן: תמידין** — שהם קדושים קדושת הגוף ואינם נפדים בלי מום — **שלא הוצרכו לציבור:**(8)

לדברי רבי שמעון אין נפדין תמימים, שהרי קדשו קדושת הגוף; **ולדברי חכמים נפדין תמימין**, משום ש"לב בית דין מתנה עליהן" שאם הוצרכו — הוצרכו, ואם לא, ייפדו — (9)

הרי מבואר שרבי שמעון אינו סובר "לב בית דין מתנה עליהן", ואיך נפרש את טעם משנתנו משום "לב בית דין מתנה עליהן"!?

ומשנינן: **שאני התם**, גבי תמידים, **דאית להו תקנתא** [יש תקנה שלא יופסדו אותם תמידים] **ברעייה** באחו עד שיפול בהם מום ואז ימכרו, ולכן אין בית דין מתנה עליהם. אבל בנסכים שלא הוצרכו לציבור, שאם לא תנאי בית דין הרי סופם שיישרפו, לכן בית דין מתנה עליהם מתחילה שיהיו לזבח אחר.

מתניתין:

ולד תודה ותמורתה של תודה, שהיתה התודה עומדת, ואמר "זו תחת זו", ואמרה תורה [ויקרא כז י]: "ואם המר ימיר בהמה

ומבואר מדבריו דבאמת יישרפו מיד וכאילו נפסלו בלינה; אלא שהדברים צריכים ביאור למה יישרפו; וביותר צריך ביאור החילוק שבין נסכי ציבור לנסכי יחיד, שהרי החילוק ביניהם שייך רק לענין שינוי לזבח אחר, שבנסכי ציבור שייך לומר לב בית דין מתנה עליהם, מה שאין כן בנסכי יחיד; אבל באופן שגם בנסכי ציבור אין אומרים לב בית דין מתנה עליהם משום גזירה, למה ייגרעו נסכי ציבור לישרף, ונסכי יחיד טעונים לינה כדי לישרף!? **וראה מהר"י קורקוס** ו"**אבן האזל**"; וראה עוד ב"שלמי יוסף" בהערות לדף זה.

אבל בתוספות מבואר שלא כדברי הרמב"ם, שהרי כתבו בד"ה ליפלוג וליתני בדידה: מכאן מוכח דגרס במתניתין "ואם לנו, יפסלו בלינה", ולא גרסינן "ואם לאו [ייפסלו בלינה], דאם כן הא קא מפלגי; כלומר, כיון שהברייתא מפרשת את מה ששנינו "אם יש זבח אחר ייקרבו עמו", דהיינו שיש זבח זבוח באותה שעה, הרי כבר חילקה המשנה ואמרה, שאם אין שם זבח אחר זבוח באותה שעה ייפסלו בלינה; ומבואר מדבריהם, "דאם לאו ייפסלו בלינה" היינו "ליפלוג וליתני בדידה", שאם אין שם זבח זבוח "ייפסלו בלינה", אבל לא יישרפו מיד.

8. **ביאר רש"י**, שתמידים אלו היו נשארים בכל שנה בלשכת הטלאים, כי כך הוא הדין שאין פוחתין בלשכת הטלאים מששה טלאיט, בעוד שלתמידים אין צריך בכל יום אלא שנים; ואותם טלאים שנקנו משקלי שנה זו, אינם ראויים לשנה החדשה, כי דין הוא להביא מן התרומה החדשה, ואם כן בסוף השנה — היינו בסוף אדר — נותרו ארבעה טלאים שאי אפשר להקריבם למחר, כי כבר יש שקלים מהתרומה החדשה.

9. מקור דברי רבי יוחנן בשיטת רבי שמעון וחכמים, מתבאר במסכת שבועות יא ב ויב א.

בבהמה, והיה הוא ותמורתו יהיה קודש" —

והמפריש תודה, ואבדה, והפריש אחרת תחתיה, ונמצאת הראשונה לאחר הקרבת השניה, או שנמצאת קודם הקרבת השניה והקריב אחת, והוא בא להקריב את הנותרת —

כל אחת מאלו קריבה **ואינה טעונה לחם, שנאמר**:

"**והקריב על זבח התודה** חלות מצות ", מלמד הכתוב כי **התודה טעונה לחם, ולא ולדה ולא חילופה** [היינו אבדה והפריש אחרת] **ולא תמורתה טעונין לחם.**

גמרא:

תנו רבנן:

כתיב "אם על תודה יקריבנו, והקריב על זבח התודה חלות מצות", והיה הכתוב יכול לומר: "אם על תודה, והקריב על זבח התודה חלות", ובאה מילת "יקריבנו" לדורשה בשני חלקים [יקריב — יקריבנו];

מהו אומר "תודה יקריב", ללמד:

מנין למפריש תודתו ואבדה, והפריש אחרת תחתיה, ונמצאת הראשונה, והרי שתיהן עומדות, כי עדיין לא הקריב את זו שהפריש תחת הראשונה, **מנין שאיזה מהן שירצה יקריב** ראשונה[10] **ויביא לחמה עמה?**[11]

תלמוד לומר "התודה יקריב — והקריב על זבח התודה", לרבות כל תודה, והרי שתי העומדות לפניו תודות הן, וכל אחת ראויה ללחם.

יכול שתהא אף **השניה** להקרבה [שהקריב אחת, ובא להקריב את השניה] **טעונה** אף היא **לחם?** —

תלמוד לומר: "**יקריבנו** [יתור נו"ן ווי"ו]" שהוא בא למעט: רק **באחד** יקיים "והקריב על זבח התודה חלות " **ולא בשנים.**[12]

אחר שריבה הכתוב להקרבה **ומיעט** מן הלחם —[13]

מנין לרבות ולדות וחליפות ותמורות להקרבה?[14]

---

10. היינו דוקא באופן זה, אבל אין יכול להקריב את האחת בלי לחם ולהביא לחם עם האחרת, וכפי שיבואר בהערה בהמשך הסוגיא.

11. לשון "ולחמה עמה" יש לפרש, שלא יביא את הלחם שהפריש לזו עם תודה אחרת, אלא יביא את הלחם שלה עמה, וכמבואר לקמן פ א "זו תודה וזו לחמה ... אבדה תודה אינו מביא תודה אחרת", והיינו — כפי שנתבאר בהערות שם על פי רש"י שם והסוגיא בפסחים יג ב — שאין מביא תודה אחרת עם הלחם שהפריש לתודה זו.

12. [יש לעיין קצת בלשון הברייתא "אחד ולא שנים", דמשמע, שלא בא הכתוב למעט אלא שלא יביא שני לחמים, שהרי יותר מזה ממעטינן, שאף אם אין דעתו להביא שנים, צריך הוא להביא את הלחם עם הראשונה ולא עם השניה, וכפי שיבואר בהערה בהמשך הסוגיא].

13. בביאור לשון "אחר שריבה הכתוב ומיעט" שהוא נראה כשפת יתר, ראה בפירוש המיוחס לרש"י, וב"טהרת הקודש".

14. **פירש רש"י מכתב יד**: שיכול להקריבן אחר שהקריב התודה.

וב"קרן אורה" ביאר, שמקריבים אותם

תלמוד לומר: "אם על תודה". "על" ריבוי הוא לרבות את כל אלו.

יכול יהו טעונות לחם, כלומר, מנין שאין הולדות והתמורות טעונות לחם? (15)

תלמוד לומר "והקריב על זבח התודה" שהוא מיעוט, ללמד: **תודה טעונה לחם, ולא ולדה וחליפתה ולא תמורתה, טעונין לחם.**

שלח רבי חנניה — מארץ ישראל לבבל — **משמיה דרבי יוחנן:**

לא שנו — שאין אלו טעונין לחם — **אלא לאחר כפרה, אבל לפני כפרה טעונין לחם,** ומפרש לה ואזיל.

הוי בה רב עמרם אהייא [נתקשה רב עמרם, על איזה משלשת אלו נאמר דין זה]!?

אילימא אחליפי תודת חובה, היינו, אם כוונת רבי יוחנן היה לומר, שאם אמר אדם "הרי עלי תודה" והפריש תודה לחובתו, (16) ונאבדה, והפריש אחרת תחתיה שהרי חייב הוא באחריותה, ונמצאה הראשונה; שאז אם הקריב תחילה את הראשונה שמצא, ולאחר שנתכפר בה הרי הוא מקריב את השניה שהפריש, אכן אין מביא הוא לחם עם חליפי

אף על גב שאין הם באים עם לחם; **וראה** בתוספות תמורה יח ב ד"ה וחליפות, ובמה שכתב בביאור הגר"א שם.

15. אבל החליפות כבר נתמעטו מ"יקריבנו" דמשמע: אחד ולא שנים, כדלעיל, ואגב גררא נקטה הברייתא חליפות עם תמורות וולדות, **וכמבואר ברש"י וב"שיטה מקובצת".**

ומה שאין ממעטים מ"יקריבנו, אחד ולא שנים", גם את הולדות והתמורות **כתב רש"י** את הטעם משום דאי נמי מקריב לחם בהדייהו לאו שנים נינהו, דהא לא הפרישם לשם תודה, אלא מותר תודה הם, ולא בא הכתוב למעט מותר תודה מלחם.

והרש"ש כתב את הטעם משום שקדושתם אינה נמשכת עליהם אלא מחמת התודה, ואם כן הוה להו כגוף אחד עמה ונחלקת ממנה, מה שאין כן חילופה קדושתה מעצמה, לכן נחשבות כשנים.

ומה שאין ממעטים את חילופה מן הכתוב הממעט את הולדות והתמורות, ושוב לא נצטרך ל"יקריבנו", **כתב הרש"ש שם,** שהוא מהאי טעמא גופה, הואיל דגם חילופה הוה תודה בפני עצמה; [ולכאורה יש לומר טעם אחר, דמפסוק זה אין לנו למעט אלא את חליפת התודה שהיא אינה עיקר התודה שלא באה אלא במקום התודה הראשונה, אבל לא נדע שאם הקריב את החליפה שוב אין התודה עצמה טעונה לחם, ולזה הצרכנו ל"יקריבנו" שהשניה להקרבה — אפילו התודה עצמה — אינה טעונה לחם].

וראה עוד ב"שלמי יוסף" סוף סימן קטז **בשם הגרי"ז,** שלענין חליפין צריך את שתי המקראות, הובאו דבריו בהערה על הסוגיא לקמן פ ב; וראה עוד בכתבים המיוחסים להגרי"ז בתמורה יח ב.

16. **כן פירש רש"י בפירוש ראשון;** ובפירוש שני פירש ענין "תודת חובה": כגון מפרש בים, והיוצא בשיירא, וחולה שניצל מחליו, וחבוש שיצא מבית האסורים, דאמרינן בברכות נד ב: ארבעה צריכין להודות ... דכתיב בהו "ויזבחו זבח תודה" בספר תהלים; וב"שיטה מקובצת" תמה על זה, שאין זו חובה, אם לא אמר "הרי עלי תודה", וראה בספר "יד בנימין"

התודה; אבל אם מקריב הוא תחילה את השניה שהפריש, טעונה חליפי התודה לחם, ואת הראשונה שאבדה יקריב בלי לחם; כך אי אפשר לומר, כי:

אי לפני כפרה, כבר **תנינא** שהיא טעונה לחם, שהרי שנינו בברייתא — שהיא עוסקת בתודת חובה, מדקתני "מנין למפריש תודתו", ולא קתני "מנין למפריש תודה" — מנין שאיזה מהן שירצה יקריב ולחמה עמה.[17]

אי לאחר כפרה, כבר **תנינא** שהיא אינה טעונה לחם, שהרי שנינו בברייתא, שהראשונה להקרבה היא בלבד טעונה לחם, והשניה פטורה.

אלא שמא תאמר אחליפי תודת נדבה: חילוקו של רבי יוחנן אינו בחליפי תודת חובה שבה עוסקת הברייתא, אלא בחליפי תודת נדבה, היינו, שלא נתחייב להביא תודה אלא אמר על בהמה "הרי זו תודה" שאינו חייב באחריותה, ונאבדה, והפריש אחרת תחתיה על אף שלא היה מחוייב; ובא רבי יוחנן לומר, שאף בזו יש חילוק בין לפני כפרה בין לאחר כפרה;

אף כך אי אפשר לומר, כי הדין אינו כן, אלא: **בין לפני כפרה בין לאחר כפרה טעונות לחם**, ומשום **שמרבה בתודות הוא** —

כלומר, הרי אין התודה שהפריש תחת זו שנאבדה חליפי התודה הראשונה, עד שנפטרנה מהבאת לחם כיון שנמצאה הראשונה והקריב עמה לחם, כי אין זו אלא תודה נוספת שנדב, ונמצאו שתי התודות — תודות גמורות, הטעונות לחם.

אלא שמא תאמר לפרש את חילוקו של רבי יוחנן **אולד** של **תודת נדבה**, ובא רבי יוחנן לומר, שאם הקריב את הולד קודם שנתכפר בתודה עצמה, הרי היא טעונה לחם, ולא פטרה הברייתא את הולד מן הלחם אלא כשהקריב את הולד לאחר שנתכפר בתודה עצמה;

אף כך אי אפשר לומר, שאין הדין כן, אלא: **בין** שהקריב את הולד **לפני כפרה** בתודה עצמה, **ובין** שהקריבו **לאחר כפרה**, **אין טעונין לחם**, ומשום שאין הולד — "תודה", אלא **מותר דתודה** [תוספת שגדלה על התודה] **היא**, ואין התוספת חייבת בלחם.

אלא מפרשת הגמרא את חילוקו של רבי יוחנן, **אולד** של **תודת חובה**; ובא רבי יוחנן ללמד שאם הקריב את הולד **לפני כפרה** הרי

בשם מהר"י פערלא שהביא כמה ראשונים הסוברים, שארבעה אלו חייבים להביא תודה, וראה עוד שם.

17. הנה רבי יוחנן אמר, שאם מקריב את השניה קודם הראשונה, טעונה היא לחם, ומשמע, שאין הוא יכול להקריב תחילה את זו בלי לחם, ואת הראשונה עם לחם; ולפי זה משמע, דמה ששנינו בברייתא "איזה מהן שירצה יקריב, ולחמה עמה", אין הכוונה שיכול להקריב את הלחם בין עם זו שנקרבת ראשונה ובין עם זו שנקרבת שניה, אלא מוכרח הוא להביא את הלחם עם זו שנקרבת ראשונה, ולא באה הברייתא לומר אלא, שיכול הוא להקריב את השניה תחילה ולהביא עמה לחם, ואין חייב להקריב את זו שנאבדה עם הלחם.

הולד **טעון לחם**, וכדמפרש טעמא ואזיל.[1]

אבל אם הקריב את הולד **לאחר כפרה, אין** הוא **טעון לחם**.

ומפרשת הגמרא: **מאי קא משמע לן, דקסבר רבי יוחנן: אדם מתכפר בשבח** שהשביח **ההקדש** היינו הולד. כלומר שיכול הוא להתכפר ולצאת ידי חובת תודתו בולד התודה, ואף שהולד קדוש בלאו נדרו, ולא הפריש אותו לנדרו; וכיון שיוצא הוא ידי חובתו בולד ההקדש, אף הולד קרוי "תודה" וטעון הוא לחם;[2] ואין הוא פטור מן הלחם אלא כשמקריבו לאחר שכבר נתכפר, שאין הולד תודה, כי כבר יצא ידי נדרו.

מוסיפה הגמרא:

הוי בה נמי אביי כי האי גוונא, אף אביי נתקשה במימרתו של רבי יוחנן כשם שנתקשה בה רב עמרם, ואף הוא ביאר את דבריו כפי שפירשה רב עמרם.

איתמר נמי ככל אשר נתבאר לעיל בדעת רבי יוחנן:

אמר רב יצחק בר יוסף אמר רבי יוחנן:

חילופי תודת נדבה: בין לפני כפרה בין לאחר כפרה טעונות לחם, כי **מרבה בתודות הוא**.

ולד תודת נדבה: בין לפני כפרה בין לאחר כפרה אין טעון לחם, כי **מותר דתודה הוא**.

ולד תודת חובה, וחילופי תודת חובה [היינו, הן זו שהביא תחת זו שנאבדה, והן זו שנאבדה]: **לפני כפרה טעונות לחם, לאחר כפרה אין טעונות לחם**; וכפי שנתבאר לעיל.[3]

הלכה למשה מסיני היא בחמש חטאות שהן מתות, ואלו הן: ולד חטאת, תמורת חטאת, חטאת שמתו בעליה, חטאת שנתכפרו בעליה, חטאת שעברה שנתה.

אמר שמואל: כל שבחטאת מתה, בתודה אין טעונה לחם. כל קרבן שאירע בו איזה

---

1. **ראה ב"שפת אמת"**, כיצד יהא דין התודה שמביא אחר הולד, אם היא טעונה לחם.

2. **א. לשון רש"י הוא**: דקסבר אדם מתכפר בשבח שהשביח הקדש לאחר שהוקדש, הלכך כיון דאילו אבדה התודה נפיק ידי נדבתו [לכאורה צ"ל חובתו] בולד, "תודה" קרינן ביה, וטעונה לחם אם הקריבה תחילה, דהא אהני ליה דבהאי יצא ידי נדרו; אבל ולד תודת נדבה דלאו עליה רמיא אם אבדה, ליכא למימר אולד במקום תודה הוא, ובו מתכפר, דהא אם האם קיימת, מן הדין צריך להקריבה, ואם אבדה, בלא ולד נמי הוי מפטרי.

ב. בדין תמורת הקדש אם אדם מתכפר בה כמו בולד נחלקו הראשונים והאחרונים: ראה בלשון הרמב"ם שהובאה בהערה בהמשך הסוגיא, וראה ב"קרן אורה" כאן, ברש"ש כאן, ב"חזון איש" תמורה סימן לג ז; וראה עוד ב"קהלות יעקב" תמורה סימן יד, ומה שהביא בדין זה ב"שלמי יוסף" סימן קטז ד"ה ובאמת.

3. **כתב הרמב"ם** [פסולי המוקדשין יב ח]: ולד תודה [של חובה] ותמורתה, והמפריש תודתו [של חובה] ואבדה, והפריש אחרת תחתיה, אם הביאן לאחר שכיפר בתודה ראשונה אינן טעונין לחם, ואם עדיין לא

ענין, שאילו היה קרבן זה קרבן חטאת היתה החטאת הולכת למיתה מחמת אותו ענין, הרי אם היה זה קרבן תודה, יקריבנו, אבל לא יביא לחם עמו.

וכל שבחטאת, אם היה ענין זה גורם שתהיה החטאת **רועה** בעדר עד שיפול בה מום, הרי אם אירע ענין זה **בתודה**, יקריבנה, ואף **טעונה** היא **לחם**, ומפרש לה ואזיל.

מתיב רב עמרם מן הסיפא של הברייתא שהובאה כבר לעיל עט ב:

מהו אומר "התודה יקריב"? מנין למפריש תודתו ואבדה, והפריש אחרת תחתיה, ונמצאת הראשונה, והרי שתיהן עומדות, מנין שאיזו מהן שירצה יקריב תחילה **ולחמה עמה? תלמוד לומר: "התודה יקריב".**

יכול תהא שניה להקרבה **טעונה לחם, תלמוד לומר "יקריבנו", אחד ולא שנים.**

ומן הסיפא הפוטרת את השניה מן הלחם, תיקשי לשמואל, שהרי:

ואילו גבי חטאת כי האי גוונא — שנאבדה חטאת והפריש אחרת תחתיה, והיו שתיהן עומדות, והקריב את האחת — הרי השניה **רועה** לדעת חכמים ולא מתה, כפי שיבואר במשנה שמביאה הגמרא; ולדברי שמואל היה לנו לומר שתהא התודה טעונה לחם!?

דתנן במסכת תמורה כב ב: **המפריש חטאתו ואבדה, והפריש אחרת תחתיה, ונמצאת הראשונה, והרי שתיהן עומדות:**

הרי זה **מתכפר באחת מהן, והשניה תמות, דברי רבי.**

וחכמים אומרים: אם נמצאת הראשונה קודם שנתכפר בשניה, לא תמות אפילו אחת מהן, כי **אין חטאת מתה אלא שנמצאה לאחר שנתכפרו בעלים** באחרת שהפריש —

ומשמע לדעת חכמים: **הא** אם נמצאת הראשונה **קודם שנתכפרו בעלים** בשניה, והרי שתיהן עומדות ונתכפר באחת מהן, הרי השניה **רועה**. וכנגדה בתודה יש לנו לומר שהיא טעונה לחם!?

ומשנינן: **שמואל** שאמר כלל כל שבחטאת מתה בתודה אינה טעונה לחם — **כרבי סבירא ליה, דאמר** חטאת שהיתה **אבודה בשעת הפרשה**, אפילו נמצאת קודם שכיפרו הבעלים בשניה, כיון שהקריב את השניה, הרי הראשונה **מתה**. ולשיטת רבי, אכן כלל זה אמת הוא.[4]

כיפר בה והרי היא וחליפתה או היא וולדה או היא ותמורתה עומדות הרי שתיהן צריכות לחם; במה דברים אמורים בנודר תודה, אבל תודת נדבה חליפתה ותמורתה טעונין לחם, וולדה אין טעון לחם בין לפני כפרה בין לאחר כפרה.

ונלאו האחרונים — ראה "קרן אורה" כאן ו"זבח תודה" כאן ו"ספר המפתח" — למצוא מקור לדברי הרמב"ם [שלא כמבואר בסוגייתנו לפירוש רש"י] שאם שתיהן עומדות הרי שתיהן טעונות לחם; גם לשונו של הרמב"ם בחילוקו באיזה אופן טעון לחם ובאיזה אופן אין טעון לחם, צריך ביאור; גם על מה שכתב שתמורת תודת נדבה טעונה לחם, הקשו עליו מן הסוגיות דלקמן, ויש שהגיהו את לשונו, ראה שם בכל זה.

4. [קצת יש לעיין: למה האריכה הגמרא, ולא

ומקשינן: **אלא רועה לרבי, היכי משכחת לה** [האיך תמצא לדעת רבי חטאת רועה]?

הרי בהכרח **משכחת לה** חטאת רועה לרבי רק **כדרבי אושעיא. דאמר רבי אושעיא: הפריש שתי חטאות לאחריות**, שאם תאבד האחת יקריב את השניה,(5) הרי זה **מתכפר באיזה מהן שירצה, והשניה תרעה.**

והשתא תיקשי: **והא גבי תודה כי האי גוונא** — שהפריש שתים לאחריות — **אין** זו שהקריב שניה **טעונה לחם**; ואילו שמואל אמר כל שבחטאת רועה, בתודה טעונה לחם!?(6)

אמרה בפשיטות "שמואל כרבי סבירא ליה"; וביותר, הרי הקושיא על שמואל היתה, בין אם הקריב את זו שנאבדה ובין אם הקריב את זו שהפריש, למה השניה שהיא רועה אינה טעונה לחם, ולפי זה אין די במה שנאמר, דרבי סבירא ליה: חטאת שהיתה אבודה בשעת הפרשה הרי היא מתה, שבזה לא יתיישב עדיין למה אם הקריב ראשונה את זו שנאבדה, השניה אינה טעונה לחם; והיה לגמרא להביא את לשון המשנה: מתכפר באחת מהן והשניה תמות].

5. **פירשו התוספות:** לא בהפריש בזו אחר זו, דאם כן אין מתכפר בשניה, [שהרי כיון שהפריש אחת לחטאת, וחטאת הרי אינה באה בנדבה, אינו יכול להוסיף להקדיש אחרת לשם חטאת, שהרי הראשונה עומדת ולא נאבדה שיתחייב באחריותה], ו"מתכפר באחת מהן" משמע, באיזה שירצה; ובמפריש בבת אחת נמי לא איירי, ד"כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו", כדאיתא בפרק האיש מקדש [נ א], אלא כגון דאמר תיקדוש אחת מהן מתוך השתים, כי ההיא ד"ליקדשו ארבעים מתוך שמונים" דלעיל [עח ב, דאמרינן "לאחריות קא מכוין"].

והתוספות בפסחים צז ב ד"ה הפריש שתי חטאות לאחריות פירשו גם כן דמיירי בכגון שאמר "אחת מהן תהא חטאת, והאחרת לאחריות", והוסיפו: וקשה לן, בשלא נאבדה החטאת, אמאי שניה תרעה, והא לא הוקדשה אלא לאחריות החטאת, דהיינו אם תאבד, אבל אם לא נאבדה לא נתקדשה!? ונראה לר"י, דכל כי האי גוונא גמירי לה דרועה; **וראה עוד בזה** בהערה בהמשך הענין.

6. **א. מלשון רש"י ומהפירוש המיוחס לו** נראה בביאור הקושיא: אלא רועה לרבי היכי משכחת לה, דהיינו, כיון שדברי שמואל נאמרו לשיטת רבי, ושמואל הרי כלל "כל שבחטאת רועה, בתודה טעונה לחם", הרי בהכרח שאף לרבי יש אופן שהחטאת רועה; ואופן זה הרי הוא כדרבי אושעיא, ואם כן תיקשי: הרי בתודה אינה טעונה לחם.

אך מדברי התוספות שכתבו: רועה לרבי היכי משכחת לה, דרבי אושעיא אליבא דרבי אמרה כדאיתא בתמורה; משמע, שקושיית הגמרא היא: הרי אף לדעת רבי איכא חטאת שהיא רועה וכדאמר רבי אושעיא, וכנגדה בתודה הרי אינה טעונה לחם.

ב. פירש רש"י מכתב יד: והא גבי תודה כי האי גוונא, אם הפריש שתי תודות לאחריות, אין שניה טעונה לחם, דהא ליכא למימר — כעין דאמרינן לעיל גבי חליפי תודת נדבה — "מרבה בתודות הוא", דהא ודאי לשם חדא חובה אפרשינהו, וכתיב "התודה", התודה טעונה לחם ולא חליפתה; ומבואר מדברי רש"י שהשניה קריבה, רק שאינה טעונה לחם כחליפי תודת חובה שנאבדה; וזה הוא לכאורה שלא כדברי

אלא, מיישבת הגמרא באופן אחר את קושייתו של רב עמרם:[7]

שמואל כרבי שמעון סבירא ליה — שלדעתו, כל חטאת שנתכפרו בעליה, הרי השניה מתה ולא רועה — דהרי **אמר: חמש חטאות מתות**, ... חטאת שנתכפרו בעליה, ובכלל זה בין האופן שנחלקו בו רבי וחכמים, וביניה האופן שדיבר בו רבי אושעיא, הדין הוא שהשניה מתה ולא רועה; וניחא דברי שמואל שכלל "כל שבחטאת מתה בתודה אינה טעונה לחם".

ומקשינן: **והא** "חטאת רועה" **לרבי שמעון לית ליה כלל!**? כלומר, האיך אמר שמואל "כל שבחטאת רועה בתודה אינה טעונה לחם", והרי כיון שהוא סובר כרבי שמעון, הרי לפי שיטתו אין כלל חטאת שהיא רועה!?

ומשנינן: **שמואל נמי חדא קאמר** [אף שמואל לא אמר אלא דבר אחד]: **כל שבחטאת מתה, בתודה אין טעונה לחם.** אבל החלק השני שנאמר משמו "כל שבחטאת רועה, בתודה טעונה לחם", לא אמר שמואל.[8]

שואלת הגמרא: **מאי קא משמע לן** שמואל בכלל זה?[9]

התוספות — המובאים בהערה 5 — שפירשו את מה שאמרו "הפריש לאחריות", דהיינו שהקדיש אחת מתוך שתים, שהרי אם כן השניה אינה קדושה כלל.

ואכן ראה ב"שלמי יוסף" סימן קיח **שהביא בשם הגרא"מ שך זצ"ל** לדקדק **מדברי הרמב"ם** [שגגות ג ה] שלא כדברי התוספות, שכתב שם: הביא שתי חטאות על חטא אחד יקריב אי זו שירצה, והשניה תרעה ..; ומשמע ששתיהן קדושות; וראה גם ב"קרן אורה" שכתב מסברא דנפשיה שלא כהתוספות, ראה שם; [וראה עוד לקמן עמוד ב בהערה על דברי הגמרא "הא לחמה והא תיהוי אחריות", ולקמן פא א ברש"י מכתב יד ד"ה וליקדשו ובד"ה ולייתי, ובמה שנרשם בהערות שם על דבריו].

7. כן נראה בפשיטות כוונת הגמרא, שישוב זה בא במקום מה שאמרה הגמרא לעיל דשמואל כרבי סבירא ליה, כי אין צריך לכך, אלא כרבי שמעון סבירא ליה שמדבריו נראה שאף הוא סובר שהשניה תמות, כיון שנתכפרו בעליה, ואף אין סובר הוא כרבי אושעיא, אלא שלשון רש"י מכתב יד לא נראה כן, וצריך תלמוד; וראה לשון הפירוש המיוחס לרש"י, דרבי שמעון אינו סובר לא כרבי ולא כרבנן, וכוונתו צריכה ביאור.

8. הנה לשיטת רש"י שקושיית הגמרא — לפי מה שסברה הגמרא ששמואל כרבי — היתה, מכח מה שאמר שמואל "כל שבחטאת רועה", תיקשי לכאורה: למה לא יישבה הגמרא מיד, דשמואל חדא קאמר; אבל לפירוש התוספות שקושיית הגמרא היתה, דלפי רבי נמי הרי משכחת לה חטאת רועה ובתודה אינה טעונה לחם, ניחא, שהרי אפילו אם שמואל לא אמר אלא דבר אחד, מכל מקום הרי אמר שדוקא משום שבחטאת מתה אינה טעונה לחם, אבל אם תמצא חטאת רועה, כנגדה בתודה היא טעונה לחם.

9. **פירש רש"י מכתב יד**: מאי קא משמע לן שמואל, כולהו [כלומר, כל החטאות המתות שהן אינן טעונות לחם בתודה] תנינא לעיל דאין טעונות לחם, והא ודאי ליכא למימר דכשעברה שנתה אתא לאשמועינן [שבחטאת היא מתה

ומפרשת הגמרא: שמואל שאמר כל שבחטאת מתה בתודה אינה טעונה לחם, דממילא משמע, ולד תודה שאבדה אינה טעונה לחם, שהרי ולד חטאת הוא מחמש חטאות המתות, **לאפוקי מדרבי יוחנן, דאמר** לעיל: ולד תודת חובה לפני כפרה טעון לחם, ומשום **דאדם מתכפר בשבח הקדש**

קא **משמע לן** שמואל **דלא** מתכפר בשבח הקדש, וולד תודה כיון שבחטאת למיתה הוא הולך, אינו טעון לחם אפילו הקריבו קודם שנתכפר בתודה עצמה.(10)

אמר רבה: מי שהתנדב ואמר "**זו תודה, וזו לחמה**":

אם **אבד הלחם** שהפריש, הרי זה **מביא לחם אחר**, כי מאחר שנתנדב להקריבה לתודה, הרי היא מחייבת אותו בלחם, ואין מגרע מחובתו מה שאבד הלחם שהפריש.

אבל אם **אבדה תודה, אינו מביא תודה אחרת**, כלומר, אינו חייב להביא תודה אחרת כלל, שהרי לא נתחייב להביא תודה

ובתודה אינה טעונה לחם], דהא תודה כשירה אפילו בת עשר שנים; [ויש לעיין: חטאת שמתו בעליה, שהיא מתה, ומשמע שבתודה אינה טעונה לחם, היכן תנינא!?].

10. **לכאורה אינו מובן**, איך נשמע משמואל לאפוקי מדרבי יוחנן, והרי לרבי יוחנן — בפשוטו — כשם שאדם מתכפר בשבח תודה כך מתכפר הוא בשבח חטאת ואינו הולך למיתה אלא כשכבר נתכפר באמו, כי בפשוטו עיקר הטעם שהוא הולך למיתה אינו אלא משום שאינו ראוי לכפרה, אבל אם הדין הוא שאדם מתכפר בו, כי אז אינו הולך למיתה; ואם כן איך נשמע משמואל שהולד הולך למיתה ואינו טעון לחם!? **וכתבו התוספות בד"ה מאי**, דאם ולד חטאת למיתה אזיל, אי אפשר שיתכפר בו; והיינו, שדין ולד חטאת שהוא הולך למיתה אינו תלוי במה שאינו מתכפר בו, אלא דין מחלט הוא, ומטעם זה עצמו אין ראוי להתכפר בו; ואם כן, הרי כיון שאמר שמואל דבתודה אינו טעון לחם, מוכח, שאין אדם מתכפר בשבח הקדש; [וראה מה שהקשו על דברי עצמם מסוגיית הגמרא לקמן פא א].

אך ראה ב"שלמי יוסף" סימן קטז שהביא מלשון **רש"י במעילה י ב שכתב** "ולד חטאת להכי מתה, שהרי אינה ראויה לכפרה שלא הפרישה מתחילה לכך, ותמורת חטאת נמי להכי מתה, שהרי באה בעבירה, ד"לא ימיר" כתיב, וחטאת שמתו בעליה נמי להכי מתה, דאין כפרה למתים דמיתתן כיפרה עליהן", ואם כן, אם באמת היה הדין שאדם מתכפר בשבח הקדש, כי אז לא היה ולד חטאת הולך למיתה אלא לאחר כפרה בלבד, ותיקשי: מה ראיה משמואל שלא אמר אלא "כל שבחטאת מתה בתודה אינה טעונה לחם" שהוא אינו סובר כרבי יוחנן, והרי שמא באמת ולד חטאת קודם כפרה אינו הולך למיתה, ובתודה באמת טעונה לחם, וכדעת רבי יוחנן לעיל!? [ואפשר, דכשם שדקדקה הגמרא מרבי שמעון שאמר סתם "חטאת שנתכפרו בעליה", שלמיתה היא הולכת בכל אופן, כך גם מלשון "ולד חטאת" שהזכיר רבי שמעון בדבריו משמע שבכל אופן למיתה הוא הולך, וראיית הגמרא משמואל הוא לפי מה שהסבירה הגמרא בדעתו שהוא סובר כרבי שמעון].

אלא נדב את זו לתודה והרי אבדה, ואף שהלחם קיים, אין הוא מתחייב בגללו להביא תודה אחרת; וגם אם ירצה להביא תודה אחרת אין הוא יכול להביאה עם הלחם שהפריש לתודה שאבדה, שהלחם הוקבע לתודה שאבדה ואינו יכול לשנותו לתודה אחרת, אלא ייפדה הלחם ויצא לחולין.(11)

שואלת הגמרא: **מאי טעמא**, מה טעם החילוק בין תודה ללחם?

ומפרשת הגמרא: משום **שלחם גלל תודה** [הלחם בא בגלל התודה], **ואין תודה גלל לחם**.(12)

ואמר עוד **רבה**:(13) **הפריש מעות לתודתו** שנדר להביא,

ונתותרו מן המעות, כי קנה תודה רק בחלקם, הרי זה **מביא בהן** — במעות שניתותרו — **לחם**. פ-ב

אבל אם הפריש מעות **ללחמי תודה וניתותרו, אין מביא בהן**, במעות שניתותרו, אחר שהביא לחם מחלקם, **תודה**.

---

11. **א**. נתבאר על פי הפירוש המיוחס לרש"י עם דברי רש"י בכתב יד, ועל פי הסוגיא בפסחים יג ב, ודברי ה"שפת אמת" וה"זבח תודה" כאן.

ב. כתב רש"י בפסחים יג ב ד"ה אין: אין מביא תודה אחרת על אותו לחם, ופודין אותו ויוצא לחולין ... בדמים יקח תודה, או לחם תודה אחרת.

והתוספות שם בד"ה אין, חלקו וכתבו: אין נראה, כיון דלחם גופיה לא חזי לתודה אחרת, דמים נמי לא חזו לתודה אחרת, דמאי שנא; ובפרק התודה [בהמשך הסוגיא כאן] אמר בהדיא, הפריש מעות ללחמי תודה וניתותרו, אין מביא בהן תודה אחרת; [וראה הערה 12].

12. הנה לכאורה טעם זה הוא לפרש למה כשהתודה קיימת הרי זה מחייב להביא לחם אחר, ואילו כשהלחם קיים אין זה מחייבו להביא עמו תודה; אך אין בזה טעם למה שכלול במימרא זו, שהלחם הוקבע לתודה זו ואינו יכול להביאו עם תודה אחרת.

וראה ב"מקדש דוד" סימן כט אות ד **שהביא** מה שכתב **רש"י בפסחים** יג ב: אבדה התודה אינו מביא תודה אחרת על אותו לחם, דלחם גלל תודה, וכיון דהוקבעה לזו פסול לאחרת —

וכתב על זה: והנה זה דאין הלחם ראוי לתודה אחרת, הטעם הוא: כיון דמהאי תודה נפטר כיון דאמר "הרי זו" ואבדה, אם כן לתודה אחרת אין הלחם ראוי, דלחמי תודה הם דבר שבחובה ואינו בא אלא מן החולין כדאמרינן במנחות פא [שם איירי לענין הבאת לחמי תודה ממעות מעשר שני], דאף על גב דעל התודה אמר "הרי זו", לעולם הלחם הוא דבר שבחובה כדאמרינן שם, אם כן, כיון דאינו בא אלא מן החולין, איך אפשר לצאת בהאי לחם שכבר הוא קודש; [ולכאורה מדברי התוספות המובאים בהערה 11, שתמהו על רש"י: איך מביא הוא תודה אחרת מדמי הלחם, מוכח לכאורה דלא כה"מקדש דוד" שאם עיקר הטעם שאינו מביא את הלחם לתודה אחרת הוא משום שדבר שבחובה הוא, אם כן למה לא יתנדב תודה בדמי הלחם, שאין זה דבר שבחובה, ורק את הלחם שהוא דבר שבחובה אינו יכול להביא מדמי הלחם].

13. ראה בגליון הגמרא שהגיהו כן, וכן נראה

מקשה הגמרא: **מאי טעמא**, יכול הוא להביא לחם ממעות שהפרשו לתודה, ואין הוא יכול להביא תודה ממעות שהופרשו ללחם!? שהרי:

אילימא משום דרב כהנא, דאמר רב כהנא: מנין ללחמי תודה שאף הן נקראו "תודה"? שנאמר: "והקריב על זבח התודה חלות מצות", וכיון שנקראו "תודה", יכול הוא להביא אותם ממעות שהפרשו לתודה —

והרי **אי הכי** — שמשום טעם זה יכול הוא להביא תודה ממעות שהפרשו ללחמי תודה — **איפכא נמי**, אף בהיפך נאמר, כיון שהפריש מעות ללחמי תודה — שהן "תודה" — יכול הוא להביא תודה מהם!?

ומפרשינן: **לחם איקרי "תודה"**, אבל **תודה לא איקרי "לחם"**, והוא הרי הפרישם ל"לחמי תודה", ואין תודה עצמה בכלל.

ואמר עוד **רבה**:

שנינו בברייתא לעיל עט ב: מנין למפריש תודתו ואבדה, והפריש אחרת תחתיה, ונמצאת הראשונה, והרי שתיהן עומדות, מנין שאיזה מהן שירצה יקריב [תחילה] ולחמה עמה, תלמוד לומר "התודה יקריב"; יכול שתהא שניה [להקרבה] טעונה לחם, תלמוד לומר "יקריבנו": אחד ולא שנים; והכלל בזה הוא: כל תודה שהיא באה במקום חברתה, בין אם הקרבה התודה הראשונה, בין אם הקרבו חליפיה הרי האחרת פטורה.

הפריש תודתו [של חובה] **ואבדה, וחזר והפריש אחרת תחתיה, ואבדה** אף היא, **וחזר והפריש אחרת תחתיה, ושוב נמצאו הראשונות, והרי שלשתן עומדות:**

אם **נתכפר** תחילה **בראשונה** שהפריש ואבדה: הרי **השניה**, שהיא חילופי הראשונה, **אינה טעונה לחם**, שהרי כבר הקרבה התודה שזו באה תחתיה, וזו "מותר תודה" היא שאינה טעונה לחם. אבל, אם בא להקריב את השלישית לאחר הראשונה, הרי היא טעונה לחם, כי השלישית אינה חילופי הראשונה, אלא חילופי השניה היא, והשניה הרי עדיין לא הקרבה, ולפיכך טעונה לחם.(1)

ואם **נתכפר** תחילה **בשלישית**: הרי **השניה אינה טעונה לחם** שהרי קרבו חליפיה, אבל **הראשונה** — אם בא להקריבה קודם השניה — **טעונה לחם**, שעדיין לא קרבו חליפיה.

ואם נתכפר תחילה **באמצעית**:

מדברי ה"שיטה מקובצת" בעמוד ב אות א.

1. נתבאר **על פי רש"י** מכתב יד, שכתב: אבל שלישית טעונה לחם, דחליפין דשניה היא, **ושניה לא קרבה** ולא הויא מותר תודה; ומשמע, דוקא אם הקריב את השלישית לאחר הראשונה, אבל אם הקריב את השלישית לאחר השניה, שוב אין השלישית טעונה לחם, כיון שכבר קרבה שניה, ואף שלא הביא לחם עם השניה; ועל פי זה נתבאר בפנים.

אך מדברי ה"טהרת הקודש" נראה שאינו מבין כן, שכתב בטעם הדין שהשלישית טעונה לחם: פירוש, דסבירא ליה, דהא דמיעטה התורה לחלופין מלחם כדלעיל, היינו טעמא, משום שיוצא בלחם זה שהביא על התודה הראשונה

הרי **שתיהן** — הן הראשונה שהאמצעית היא חילופיה, והן השלישית שהיא חילופי האמצעית — **אין טעונות לחם**; הראשונה, משום שהקרבו חילופיה, והשלישית משום שהקרבה זו שהיא באה תחתיה.(2)

אביי אמר: אפילו נתכפר באחת מהן, כלומר, באיזה מהן שנתכפר תחילה, הרי **שתיהן** — אלו שעדיין לא הקרבו — **אין טעונות לחם**.

ומשום **דכולהו חליפין דהדדי נינהו** [כולן חילופין הן זו לזו] היות וכולן מכח הראשונה הפרשו, והיות וקרבה האחת נפטרו האחרות מן הלחם.

אמר רבי זירא: וכן הוא הדין **לענין חטאות**. כיצד?

הפריש חטאתו ואבדה, והפריש אחרת תחתיה, ואבדה אף היא, **והפריש אחרת תחתיה**, ושוב **נמצאו הראשונות**, **והרי שלשתן עומדות**:

אם **נתכפר בראשונה**, הרי **השניה** שהיא חליפי הראשונה **תמות**, משום שנתכפרו בעליה בחטאת שזו היא חילופיה, אבל **השלישית** — שלא נתכפרו בעליה בחילופיה, שהשלישית חילופי השניה היא ולא של הראשונה — **תרעה** עד שיפול בה מום ותיפדה.

ואם **נתכפר בשלישית**, הרי **השניה תמות** היות ונתכפרו בעליה בשלישית שהיא חילופיה של זו, **ואילו הראשונה** — שהשלישית אינה חילופיה — **תרעה**.

ואם **נתכפר באמצעית**, **שתיהן ימותו**, שהרי האמצעית היא חילופי הראשונה ונתכפרו בעליה בה, והשלישית הרי באה במקום האמצעית וכבר נתכפרו בעליה בה.

אביי אמר: אפילו נתכפר באחת מהן, כלומר, אין חילוק באיזה נתכפר, ולעולם **שתיהן** שניתותרו **ימותו**, ומשום **דכולהו חליפין דהדדי נינהו**.

ומקשינן: **מאי** "**וכן**"? כלומר, למה צריך

שזהו חליפין לה, אבל השלישית שאינה חליפין של הראשונה, אינו יוצא באותו לחם; ולפי סברא זו לא יועיל מה שהקריב את השניה, כיון שהקריבה בלי לחם.

2. ב"שלמי יוסף" סוף סימן קטז הביא **בשם הגרי"ז**, להוכיח ממה שמביא הוא לחם עם השלישית אם נתכפר בראשונה, דהא דממעטינן מ"יקריבנו, אחת ולא שתים", שאין זה סתם מיעוט דלאחר שנתכפר באחת שוב אין השניה טעונה לחם, אלא גזירת הכתוב היא ד"חליפי תודה" אינה טעונה לחם, וסובר רבה, שרק השניה חשובה חליפי תודה ולא השלישית; ולפי זה ביאר את הברייתא לעיל עט ב, שלפי פשוטה משמע שחליפת תודה נתמעטה משתי מקראות הן מ"יקריבנו" והן מ"אם על תודה", והיינו משום דמ"יקריבנו" נלמד שהשניה נעשית חליפי תודה, וממילא נתמעט מ"אם על תודה" שהוא ממעט ולדות תמורות וחליפות, אבל בלי הכתוב "יקריבנו" לא הוה ידעינן כלל דנעשית השניה חליפי תודה; וראה שם שסייע עצמו מדברי הראב"ד בתורת כהנים; [ויש לעיין לפי זה, איך משוה הגמרא חטאת לתודה כיון שבחטאת אין כתוב ללמדנו כן].

להשמיענו שכן הוא הדין לענין חטאת, והרי פשיטא שהוא כן!?[3]

ומשנינן: **מהו דתימא**, כי הייתי יכול לחלק בין תודה לחטאת, ולומר:

התם, גבי תודה, **הוא דאיכא למימר** שאין השלישית חליפי הראשונה, אלא **מרבה בתודות הוא**, שהרי תודה באה בנדבה, **אבל הכא** גבי חטאת, **דליכא למימר** על השלישית **מרבה בחטאות הוא**, שהרי אין חטאת באה בנדבה,[4] **אימא לא** תרעה השלישית אלא תמות.

קא משמע לן!

תני רבי חייא ברייתא: **תודה** הטעונה לחם **שנתערבה בתמורתה** שאינה טעונה לחם, ואין ידוע מי התודה ומי התמורה, **ומתה אחת מהן**, הרי **חבירתה** הקיימת **אין לה תקנה** להקריבה —

ומשום **דהיכי נעביד** [איך נעשה]!?

אי **נקריב לחם בהדה** [עם זו שנשארה], הרי **דלמא תמורה היא**, ותמורה אינה טעונה לחם, ואי **לא נקריב לחם בהדה**, הרי **דלמא תודה היא**, ותודה טעונה לחם.[5]

ואינו יכול להביא לחם מספק, כי שמא אינה תודה ונמצא מכניס חולין בעזרה, וכפי שיתבאר בהמשך הסוגיא.

ואף אינו יכול להביא בהמה נוספת, שיתנה עליה, ויאמר: אם זו שנותרה תמורה היא, הרי זו תודה וזו לחמה, ואם זו שנותרה תודה היא, יהא הלחם עבורה, ואילו הבהמה האחרת תהא שלמים שאינם טעונים לחם; ומשום שאין להביא בהמה שהיא ספק שלמים ספק תודה, כי השלמים נאכלים לשני ימים ולילה, ואילו התודה נאכלת ליום ולילה בלבד, וגורם הוא לשלמים שלא ייאכלו מספק אלא ליום ולילה, ומביא קדשים לבית הפסול, וכפי שיתבאר בהמשך הסוגיא.

ומכל מקום מקשה הגמרא שיש תקנה לספק תודה זו, כי יכול הוא בכמה אופנים להביא בהמה נוספת עם לחם, ולהתנות: אם הנותרת תמורה היא, כי אז תהא בהמה זו תודה וזו לחמה, ואם הנותרת תודה היא, יהא הלחם עבורה ואילו זו שהבאתי תהא תודה שאינה טעונה לחם, וכפי שיתבארו בגמרא כמה אופנים לעשות כן:

---

3. [יש להעיר, שלעיל בעמוד א מצינו כמה חילוקים בין חטאת לתודה, שלחכמים אין חטאת מתה אלא שנמצאה לאחר שנתכפרו בעלים, ואילו תודה כי האי גוונא אין טענה לחם; וכן בהפריש שתי חטאות לאחריות, אפילו לרבי אין השניה רועה, ואילו בתודה אינה טעונה לחם].

4. **כן פירש רש"י מכתב יד; אבל בפירוש המיוחס לרש"י כתב:** אבל חטאת דליכא למימר מרבה בחטאות הוא, שאין דרכן של בני אדם להרבות בחטאות; וראה מה שכתב בזה הרש"ש, וראה עוד ב"שלמי יוסף" סימן קיח ד"ה והנראה בזה — במוסגר.

5. דוקא מתה אחת מהן, אבל אם שתיהן עומדות יש להם תקנה, שיביא לחם ויתנה: אם זו תודה היא הרי לחמה, ואם זו תודה היא הרי לחמה.

ומקשינן: **ואי** עוסקת הברייתא בכגון **דאמר** "הרי **עלי** תודה" וזו שנתערבה בתמורה הפרשה לקיום נדרו, הרי **לא סגיא דמייתי ליה בהמה אחרינא ולחם**, כלומר, הרי מוטל עליו להקריב תודה, ויכול הוא להפריש תודה אחרת לאחריות, ואם כן יביא תודה נוספת עם לחם,(6) **ולימא** [ויתנה]:

אי הך דקיימא תמורה היא, אם זו שנותרה תמורה היא, הרי **הא** — התודה האחרת שהבאתי — תהא **תודה, והא לחמה.**

ואי הך דקיימא תודה היא [אם זו שנותרה היא התודה] **הא לחמה**, יהא שלה הלחם שאני מביא, **והא** — התודה האחרת שהבאתי — **תיהוי לאחריות**, שאם תאבד הראשונה תהא זו במקומה —

ומקריב את שתיהן, והלחם משתייך מאליו לתודה, והאחרת נקרבת בלי לחם, משום שאם תמורה היא, הרי אינה טעונה לחם, ואם לאחריות היא, אף היא קריבה בלי לחם.(7)

---

6. **א.** כן משמע לפרש את לשון הגמרא על פי לשון רש"י מכתב יד, שכתב: לא סגי דלא מייתי תודתו, וכיון דלא סגי דלא מייתי, יכול להפריש אחרת לאחריות; וראה מה שיתבאר בזה בהערה הבאה.

ב. הנה לעיל פ א מבואר, שולד תודת חובה קודם שנתכפר בתודה טעון לחם, ומשום שאדם מתכפר בשבח הקדש; ושם בהערה הובא הנידון אם אדם מתכפר גם בתמורת הקדש וטעונה היא לחם קודם כפרה; **ומכאן הוכיחו האחרונים** שהיא אינה טעונה לחם, שאם כן יש לה תקנה בלי שיביא אחרת, שהרי ממה נפשך טעונה היא לחם; ראה בזה ברש"ש כאן, וב"חזון איש" תמורה סימן לג ז.

7. **תוספת ביאור:**

בפשוטו צריכים אנו לומר, שהמפריש תודה לאחריות, דין תודה לה בין אם היא נצרכת לאחריות ובין אם לאו וכגון שנמצאת הראשונה, ואין ביניהן אלא, שאם נצרכת היא לקיום נדרו, כי אז טעונה היא לחם, ואם לא הרי היא נקרבת כתודה ונאכלת ליום ולילה ואינה טעונה לחם; שהרי אם כפשוטו, שהמפריש תודה לאחריות קדושתה על ספק, שאם לא יצטרך לה הרי היא חולין, אם כן לא הועיל במה שהפריש תודה נוספת לאחריות; שהרי כל התועלת בהבאת בהמה נוספת היא רק משום שלפי הצד שהעומדת לפנינו תמורה היא, הרי הוא מביא את הלחם על הבהמה הנוספת שהיא נקרבת לשם תודה, אבל זו שהפריש לאחריות, הרי אינו יכול להקריבה כלל, כי שמא זו העומדת לפנינו תודה היא, ואינו צריך בהמה נוספת וחולין היא; ובהכרח שלהקריבה צריך הוא בכל אופן, וחיובה בלחם הוא שתלוי אם צריכה היא לו אם לאו, והועיל בתנאו, שאם זו שלפנינו תודה היא וטעונה לחם, הרי זו של האחריות אינה טעונה לחם, ואילו אם תמורה היא, הרי זו של האחריות תודה היא והלחם עבורה.

וברש"י מכתב יד הזכיר כאן את האמור לעיל, שהמפריש שתי תודות לאחריות, הראשונה טעונה לחם, והשניה אינה טעונה לחם; והיינו מה דאמרינן לעיל בעמוד א: אמר רבי אושעיא: הפריש שתי חטאות לאחריות, מתכפר באיזה מהן שירצה, והשניה תודה; ואמרינן שם בגמרא: תודה כי האי גוונא אינה טעונה לחם.

אך בתוספות שם כתבו, שהמפריש שתי

ומשנינן: **לא צריכא, דאמר** "**הרי זו** תודה", שהוא אינו חייב באחריותה, ושוב אינו יכול להביא תודה אחרת אלא לנדבה, והיא טעונה לחם בפני עצמה.(8)

סימן למקשי הקושיות דלקמן על ברייתא זו: **למדים; מרת** [הוא בר מרתא]; **עלה** [הכוונה לרב עילא שחלש]; **שיש** [היינו רב שישא]; **שכן** [נוטריקון רב אשי ורב כהנא]; **ראי** [נוטריקון: רבינא איקלע]; **דדמה** [רב דימי מדמהוריא].

חטאות לאחריות היינו כגון דאמר "תיקדוש אחת מהן"; ומבואר מדבריהם [ומדבריהם בפסחים המובאים בהערה שם], שהשניה אינה קדושה כלל, ולפי דבריהם, הסוגיא כאן — לפי פירושו של רש"י — טעונה ביאור; וכבר נזכר בהערה שם לדקדק מדברי רש"י, שלא כשיטת התוספות, אלא כפי שהובא שם בשם הרמב"ם ששתיהן קדושות; וראה עוד ברש"י לקמן פא א ד"ה וליקדשו שכתב "המפריש שני קרבנות לאחריות שניהם קדושים", [וראה בהערה שם], וראה עוד ברש"י שם בד"ה ולייתי בהמה, גבי מפריש תודה לאחריות, שכתב "חלה על האחת קדושת אחריות", ומכל זה נראה, שאכן חלה קדושה ללא תנאי על בהמת האחריות, והתנאי אינו אלא לגבי הלחם, שאם ייפטר בה מחיובו יהא טעון לחם, ואם לא, תיקרב בקדושת בהמת אחריות כתודה, ואינה טעונה לחם.

ולפי שיטת התוספות היה אפשר לומר בביאור סוגייתנו, ובביאור לשון הגמרא "לא סגיא דמייתי בהמה ולחם": כיון שאין הוא יודע אם מתכפר הוא בזו העומדת לפנינו או לא, אם כן מדין חיוב אחריות שלו צריך הוא להביא תודה ודאית ולהקריבה, אלא שאותה תודה שהוא מביא בגלל האחריות אם באמת כבר יצא ידי תודתו, הרי הוא מקריבה בלי לחם; והיינו דאמרינן: הרי בהכרח צריך הוא להביא בהמה אחרת משום חיוב אחריות שלו, ואותה בהמה [פסולי המוקדשין יב ח, הובאו בעמוד א בהערה יביא, ויתנה, אלא שהדברים מחודשים.

8. **א.** מכאן הקשו האחרונים על דברי **הרמב"ם** 3]: ולד תודה [של חובה] ותמורתה, והמפריש תודתו [של חובה] ואבדה, והפריש אחרת תחתיה, אם הביאן לאחר שכיפר בתודה ראשונה אינן טעונין לחם, ואם עדיין לא כיפר בה והרי היא וחליפתה או היא וולדה או היא ותמורתה עומדות הרי שתיהן צריכות לחם; במה דברים אמורים בנודר תודה, **אבל תודת נדבה** חליפתה **ותמורתה טעונין לחם**, וולדה אין טעון לחם בין לפני כפרה בין לאחר כפרה; וזה הוא שלא כמבואר כאן דתמורת נדבה אינה טעונה לחם, וראה "ספר המפתח".

וב"שפת אמת" ו"**חזון איש**" צידדו לומר, שהרמב"ם מפרש מה שאמרו "תודה שנתערבה בתמורתה", שנתערבה בתמורת תודה אחרת של חובה, ולא בתמורתה של תודה זו, שהיא נדבה.

ב. כתב הרמב"ם [פסולי המוקדשין יב יג]: האומר "הרי זו" ונתערבה בתמורתה ... איקלה תקנה ... לפיכך לא תקרב זו לעולם, אלא תרעה עד שיפול בה מום; **והראב"ד השיג**: מה תקנה יש בזה, אלא יביא אחרת ולחמה, ודמיה של זו יביא תודה בלא לחם שהיא מותר דתודה; **ונלאו האחרונים** להבין כוונת הראב"ד ראה "ספר המפתח".

סימן נוסף לקושיות עצמם: **חלש** [נוטריקון: חולין שלמים]; **מותר**; **תמורה**; **בחוץ**; **חזקיה**; **הפריש חטאת**; **לאחריות**.(9)

אמרו הקשו **למדין לפני רבי**, [הוא לוי, והקשה כן במעמד שאר התלמידים]:(10)

וכי למה אין לה תקנה, **ולייתי לחם, ולימא** [יביא לחם, ויתנה]:

אי הך דקיימא תודה היא, הא לחמה [אם זו העומדת לפנינו תודה היא, הרי לחם זה בשבילה]

ואי לא, אלא תמורה היא שאינה טעונה לחם, כי אז **ליפוק** הלחם **לחולין**; והוא יאכלנו בדין לחמי תודה בספק!?

אמר תירץ **להו** רבי: **וכי מכניסין** [ספק] **חולין לעזרה**, והלחם הרי צריך להכנס לעזרה לתנופה, כפי שיתבאר בהמשך הסוגיא.(11)

הוסיפו עוד ה"למדים לפני רבי" להקשות: הרי יכול לתקן את זו שנותרה, על ידי הבאת בהמה נוספת שחיובה בלחם תלוי בבהמה שנותרה:

ולייתי בהמה ולחם, ולימא [יביא בהמה ולחם, ויתנה]:

אי הך דקיימא תמורה היא, הא — הבהמה שהבאתי — תהא **תודה והא לחמה.**

ואי הך דקיימא תודה היא — הא לחמה, ואילו **הא** — הבהמה שהבאתי — **תיהוי שלמים** שאינם טעונים לחם.

אמר תירץ **להו** רבי: **משום דקא ממעט באכילה דשלמים**, היות וזמן אכילת שלמים הוא לשני ימים ולילה אחד, ואילו התודה אינה נאכלת אלא ליום ולילה, ונעשית נותר לאחר זמן זה ונשרפת, הרי אם יביא בהמה שהיא ספק שלמים ספק תודה, נמצא שמביא הוא קדשים לבית הפסול, שאם לא תיאכל ליום ולילה יהא מוכרח לשרוף, אף שיתכן ושלמים הם ולא תם זמן אכילתם.

אמר הקשה **לוי לרבי**, לתקן את הנותרת על ידי הבאת בהמה נוספת על תנאי באופן אחר:

ולייתי בהמה ולחם, ולימא [יביא בהמה ולחם, ויתנה]:

אי הך דקיימא תמורה היא, הא תודה והא לחמה.

ואי האי דקיימא תודה היא — הא לחמה, ואילו **הא תיהוי "מותר דתודה"** [תודה

---

9. גירסת הסימן ופירושו, על פי "**חק נתן**".

10. **כן פירש רש"י**, ולכן נקרא כאן "למדין לפני רבי", ובהמשך קרוי בשמו; **ובתוספות חלקו**, ראה דבריהם.

11. **כתבו התוספות**: ואף על גב דאדם נכנס במלבושי חול לעזרה, ומביא כבשתו לעזרה ומקדישה אחר כך, לא אסרינן להכניס חולין לעזרה אלא היכא דאיכא כעין עבודה כי הכא, [פשטות כוונתם לתנופה, אך ראה הערה בגמרא לקמן פא א]; ובטעם האיסור כתבו התוספות על פי המבואר בגמרא קדושין נז ב "אמרה תורה: שחוט שלי בשלי [שחוט את הקדשים בחצירי, כדכתיב "ושחט את בן הבקר לפני ה'"], ושלך

שנאבדה ונתכפר באחרת, או ולד תודה] שהיא נקרבת כתודה ונאכלת ליום ולילה בלבד, ואינה טעונה לחם!?

אמר ליה רבי ללוי: **כמדומה אני שאין לו** [ללוי] **מוח בקדקדו** —

פא-א **וכי מפרישין תחלה למותרות**, וכי יתכן להפריש בהמה שתהיה מותר תודה בלי שהיא באמת מותר תודה!?(1)

יתיב רבי יצחק בר שמואל בר מרתא קמיה דרב נחמן, ויתיב וקאמר [ישב רבי יצחק לפני רב נחמן, והקשה], הרי יש תקנה לזו שנותרה, על ידי הבאת בהמה נוספת על תנאי באופן אחר:

ולייתי בהמה ולחם, ולימא: אי הך דקיימא תמורה היא, הא תודה והא לחמה.

ואי הך דקיימא תודה היא — הא לחמה, והא תיהוי תמורה, ותמורת תודה נאכלת ליום ולילה, אך אינה טעונה לחם!?

אמר ליה רב נחמן לרבי יצחק:

עני מרי [עניני מורי]! **ארבעין בכתפיה, וכשר** [מלקות ארבעים בין כתפיו, וכשר הדבר]!? כלומר, וכי נאמר לו שימיר ויעבור בלאו שחייבים עליו מלקות!?

רב עולא בר אבא חלש, על לגביה אביי ורבנן, ויתבי וקא אמרי [רב עולא חלה, ועלו לבקרו אביי והחכמים וישבו והקשו]: הרי יש תקנה לזו שנותרה, על ידי הבאת לחם על ספק:

א. לעיל עח ב, נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש: לדעת ריש לקיש כל שהלחם מחוץ לחומת העזרה בשעת השחיטה אין הלחם קדוש, ואילו לרבי יוחנן, אפילו היה הלחם חוץ לעזרה, כל שהיה הלחם בשעת שחיטה בירושלים שהוא מקום אכילת הלחם, הרי הלחם קדוש.

ב. בסוגיא לעיל הקשתה הגמרא: למה אין תקנה לתודה, והרי יכול להביא לחם על ספק, שאם זו הקיימת תמורה היא, יצא הלחם לחולין!? ותירצה הגמרא, שאין מביאין חולין לעזרה; ועל תירוץ זה סובבים והולכים דברי הגמרא כאן.

בשלך [כדכתיב "וזבחת מבקרך ומצאנך ... בשעריך"], מה שלי בשלך אסור [דהיינו "שחוטי חוץ"], אף שלך בשלי אסור".

וברש"י מכתב יד לקמן פא א ד"ה וליקדשו, מבואר טעם אחר להא דמביא אדם כבשתו לעזרה ומקדישה אחר כך, והוא משום צורך קרבן.

1. **ב"שפת אמת" נתקשה**: מא סלקא דעתיה דלוי; וגם נתקשה בלשון "וכי מפרישין תחילה למותרות", והרי תמוה יותר, מה ענין מותרות שייך כאן!?

וכתב לפרש: לוי קיצר בלשונו, וכוונתו היתה שיפריש מעות שיהיה בהם כדי מותר, ויקח מן המעות בהמה ולחם, ומהמותר יקח עוד בהמה, ואם כן העצה נכונה; רק גם על זה השיב רבי, שלכתחילה אינו יכול להקצות מעות על דעת שיהיה בהם מותר כדי להקריב בהמה בלי לחם, זה אסור לכתחילה; [ונראה מדבריו, שממותר מעות תודה, רצה מביא תודה עם לחם רצה מביא תודה בלי לחם, שאם לא כן איך יתנה, והדברים מחודשים].

אם איתא לדרבי יוחנן [אם אכן הדין הוא כרבי יוחנן],(2) **דאמר**: אפילו היה הלחם בשעת שחיטה **חוץ לחומת העזרה**, הרי הוא **קדוש**, אם כן למה אין תקנה לתודה שנתערבה בתמורתה, ומת אחד מהם!? והרי:

לייתי לחם, ולותבה חוץ לחומת העזרה [ישים את הלחם מחוץ לחומת העזרה] שלא להכניס ספק חולין לעזרה, **ולימא: אי הך דקיימא תודה היא — הא לחמה, ואי לא, ליפוק** הלחם **לחולין**, שהרי אין כאן הכנסת ספק חולין לעזרה!?(3)

ומשנינן: לכך אין יכול הוא לעשות כן, **משום דאיכא ארבע** לחמי תרומה [אחד מכל מין] שהוא צריך **להניף** — **והיכי ליעביד** [כיצד יעשה]!?

לנפינהו אבראי [אם יניף אותם מחוץ לעזרה], הרי אי אפשר, כי בתנופה "**לפני** ה'" **כתיב**, והיינו בעזרה.(4)

ואם לנפינהו **גוואי** [בתוך העזרה], אף כך אי אפשר כי **קא מעייל** ספק **חולין לעזרה** —

הלכך לא אפשר לתקן באופן זה.

מתקיף לה רב שישא בריה דרב אידי, הרי מכל מקום יכול הוא להביא לחם, כי:

אם איתא לדחזקיה [אם אכן הדין הוא כחזקיה] **דאמר** לעיל עח ב תודה שנשחטה על שמונים חלות [כפול מהמספר הדרוש], **קדשו** להם **ארבעים** בלבד **מתוך שמונים**, והשאר לאחריות; אם כן למה אין תקנה לתודה שנתערבה בתמורתה **לייתי בהמה** נוספת, **ולייתי שמונים** חלות **בהדה** [יביא שמונים חלות עמה], **ולימא: אי הך דקיימא תודה היא, הא נמי תיהוי תודה, והא שמונים דתרוייהו** [אם זו שנותרה תודה היא, תהא אף זו שהבאתי תודה, ואלו הן

---

2. ראה בסוגיית הגמרא לעיל, שהסיקה הגמרא כרבי יוחנן.

3. כלומר, הניחא לריש לקיש שאין הלחם קדוש אלא כשהוא בעזרה, אין יכול לעשות כן, שאין מכניסין חולין לעזרה, אך לרבי יוחנן, לא יכניס את הלחם לעזרה, ויתנה. [ויש לעיין: לפי מה שלא העלתה הגמרא בדעתה, שצריך להכניסה לעזרה משום תנופה, אם כן למה הקשתה הגמרא לפי רבי יוחנן דוקא, והרי אף לריש לקיש תיקשי, לפי מה שכתבו התוספות לעיל פ ב [הובא בהערה שם], דלא אסרינן להכניס חולין לעזרה אלא היכא דאיכא כעין עבודה כי הכא, ופשטות כוונתם היא לתנופה; ואם כן אפילו לריש לקיש יכול להכניסם לעזרה, אם לא משום תנופה!? ומזה מוכח לכאורה, שאין כוונת התוספות שבלחמי תודה יש עבודה כי צריך להניפם, אלא כוונתם שהלחם הוא קרבן וכשמכניסו לעזרה להתקדש שם בשחיטה, זה חשוב כמו עבודה, וצריך תלמוד].

4. **ביאר רש"י מכתב יד**: משום דאיכא ארבע להניף: אותן ארבע הנאכלות לכהן טעונין תנופה עם חזה ושוק, כדאמר בפרק כל המנחות באות מצה [לעיל סב א]: כל מקום שיש לחם הלחם מלמעלה, ועוד תניא בתורת כהנים גבי תנופה בפרשת צו את אהרן [על הפסוק בפרק ז "ידיו תביאנה את אשי ה', את החלב על החזה יביאנו, את החזה להניף אותו תנופה לפני ה' ... כי את חזה התנופה ואת שוק התרומה לקחתי מאת בני ישראל מזבחי שלמיהם ואתן אותם לאהרן הכהן ולבניו לחק עולם מאת בני ישראל"]: "חזה" זה

שמונים החלות הנדרשות לשתי התודות].

ואי הך דקיימא תמורה היא, הא ליהוי **תודה, והא** — החלות שהבאתי — **לחמה, וליקדשו להו** ממילא **ארבעים** בלבד **מתוך שמונים**, והשאר לאחריות.(5)

חזה, "התנופה" זה תנופת הסל, "שוק" זה השוק, "התרומה" זה תרומת תודה, ותרומת תודה היינו ארבע חלות, ובתנופה כתיב "לפני ה'"; ומתבאר מדברי רש"י, שהוא מפרש את הדרשה לענין תנופה.

5. **תוספת ביאור:**

א. לכאורה אין מובנת הקושיא, כי כשם שאינו יכול להביא ארבעים לחמים בלבד על ספק, משום שהוא מביא חולין לעזרה, כך אינו יכול להביא ארבעים נוספים על ספק, ומה הועיל במה שחייב עצמו בארבעים, והביא שמונים שלא קדשו מתוכם אלא ארבעים!?

וביאר רש"י מכתב יד: וליקדשו לה ארבעים מתוך שמונים, ואינך ארבעים הוי ליה מפריש לאחריות, דהכי אמר חזקיה לעיל "לאחריות קא מכוין" [ראה לעיל עח ב: כי פליגי בסתמא, מר סבר לאחריות קמכוין], והמפריש שני קרבנות שניהם קדושים ...

ובפשוטו היה נראה בביאור כוונת רש"י, על פי מה שנתבאר בהערה לעיל פ ב, שהמביא שתי קרבנות לאחריות חלה קדושת אחריות על הקרבן הנוסף, והיינו, שבכל אופן יש קדושה על התוספת ואפילו אם יביא את הקרבן המקורי, וכך הוא הדין בלחם שהוא מביא לאחריות, שאין אלו חולין בעזרה, כי בכל אופן חלה קדושה על הלחם.

אלא שמהמשך דברי רש"י נראה טעם אחר לגמרי, שכתב: והכא נמי כולהו שמונים קדשי עם התודה, וארבעים באפי נפשיה, הילכך ליכא למיפרך "מעייל חולין לעזרה", דכיון דלאחריות קא מעייל להו — צורך קרבן נינהו, ושפיר דמי, ואף על גב דהן חולין, כהלל הזקן [שהיה] מביאה [לעולתו] כשהיא חולין לעזרה, ומקדשה וסומך עליה ושוחט; אבל בהנך דלעיל דליכא אלא חדא בהמה, ודלמא תמורה היא ולא חזייא ללחם, מעיקרא חולין לעזרה קא מעייל על חנם; [וראה היטב בתוספות — **כפי שהגיה נכונה את דבריהם ב"יד בנימין"**, על פי רש"י מכתב יד שלפנינו, ולא היה בידי האחרונים שהגיהו דבריהם באופן אחר — שבאמת לא הביאו אלא את החלק השני בדברי רש"י, ואילו את תחילת דבריו לא הביאו].

והנה בהערה לעיל עח ב באותה סוגיא דליקדשו ארבעים מתוך שמונים, הובא בשם התוספות שהוא צריך להרים יא חלות מכל מין, ומשום שאינו יודע איזה חלות קדושות, וכשלוקח יא מכל מין בהכרח שיש בתוכן אחת — שהוא צריך לתרום — שהיא ודאי קדושה; ולפי שיטתם מוכח מחזקיה עצמו שבאופן זה אין בזה משום חולין בעזרה, שהרי מרים הוא אחת שאינה קדושה.

אבל שיטת הרמב"ם — כפי שהובאה בהערה שם — שאינו מרים יא חלות, אלא מושך ארבעים מתוך השמונים, ומניף ומרים מהם ארבע חלות.

ב. בפירוש המיוחס לרש"י, כתב: וליקדשו ארבעים מתוך שמונים, [ויכניס שמונה חלות לעזרה להניף], והני שמונה דגוואי, לא הוה ארבעה מינייהו חולין בעזרה, ממה נפשך, דאי הך דקיימא תודה היא, הוו שתי תודות ושמונה חלות תרומה, ואי הך דקיימא תמורה, ולא הוה אלא חדא תודה, הני שמונה ליחשבינהו מהני ארבעים דקדשו, ולא הוו חולין בעזרה.

ומשנינן: **משום דקא ממעט באכילה [דארבע]**,(6) כלומר, ממעט הוא במספר אוכלי ארבעת חלות התרומה; שהרי מתוך ארבעים החלות ארבע מהן הן תרומה ודאית הנאכלת לכהנים ליום ולילה בלבד, ואילו ארבע החלות הנוספות שיפריש [כי שמא שתיהן תודות], אינן אלא ספק תרומה, והוא לא יאכילם אלא לכהנים, ופעמים שלא יימצאו כהנים כדי אכילת כל השמונה ויבואו לידי נותר.(7)

אמר הקשה **ליה רב אשי לרב כהנא**, על מה

והנה לשיטת התוספות, אין שייך לומר כפירוש זה, כי הרי צריך הוא לתרום ולהניף יא חלות, ובהכרח שיש בתוכן אחת שאינה קדושה, אם זו העומדת לפנינו תמורה היא.

אך לשיטת הרמב"ם יש להעמיד שיטה זו, והיינו שיעשה כך: ירים ארבעים חלות מתוך השמונים, ויאמר: אם לא קדשו אלא ארבעים מתוך שמונים, כי אז יהיו אלו הארבעים שקדשו, ואם שתיהן תודות וקדשו כולם, כי אז יהיו עשרים מתוך מה שהוא מרים לתודה זו, ועשרים לתודה זו, ויקח ארבע מן העשרים האלו וארבע מן העשרים האלו ויכניסם לעזרה, יניפם ויתנם תרומה לכהן; כן נראה לכאורה; **וראה ב"קרן אורה"**.

ג. **לכאורה קשה לשני הפירושים**: למה לי שיביא שמונים בסתמא ויקדשו מאליהם ארבעים מתוך שמונים וכדעת חזקיה, יביא שמונים ויפרש "יקדשו ארבעים מתוך שמונים", דכולי עלמא מודו דקדשו ארבעים מתוך שמונים והשאר לאחריות, כמבואר לעיל!? [ולכאורה קשה גם, למה לא יביא ארבעים מפורשות לתודה וארבעים מפורשות לאחריות], **וראה מה שכתבו בזה התוספות**, וב"צאן קדשים", "חק נתן" ו"קרן אורה".

6. כן היא גירסא אחת ברש"י מכתב יד.

7. **נתבאר על פי רש"י מכתב יד**; והיינו, שמתוך ריבוי החלות לא ייאכלו כולם, ושמא יישארו לאחר זמנם אותם חלות שהם קודש; וכן פירש בפירוש המיוחס לרש"י בפירוש שני, ולפי שיטתו אין צורך להוסיף, שהחשש הוא שמא יישארו אותם חלות שהם קודש, אלא ודאי שהן קודש, כי הרי לשיטתו, כל החלות הן קודש, רק שחלקן ספק תרומה; [וראה ב"קרן אורה"].

ובפירוש המיוחס לרש"י בפירוש ראשון גורס "דקא ממעט באכילה דארבעים" וביאר: הכהן אינו רוצה לאכול כי אם ארבע חלות, כי הוא סבור שמא אין כאן אלא תודה אחת, ואין לו לאכול אלא ארבע חלות בלבד; ומאידך, הבעלים אינם יכולים לאכול את כל החלות הנותרות, כי הם חוששים שמא שמונה חלות הן תרומה ואסורות לזרים, ונמצאו אותן ארבע חלות אבודות.

והוסיף שם: ולעיל דאמרינן [ולייתי לחם, ולימא, אי הך דקיימא תודה היא, הא לחמה] אי לא ליפוק לחולין, ליכא למימר "קממעט באכילה דארבעים", דהתם ליכא אלא ארבעים חלות, וממה נפשך אית ליה לפרושי ארבע לתרומה, אבל הכא דמפריש שמונים חלות, איכא למימר דארבעים שלא לצורך הן, וקא ממעט לבעלים באכילה דארבעים; [והדברים צריכים ביאור: כי סוף סוף ארבעים אלו ספק הן, כשם שבענינו הארבעים הנוספים ספק הם, ומה בין זה לזה!?].

שאמר רבי חייא תודה שנתערבה בתמורתה ומתה, חברתה אין לה תקנה:

אם איתא לדרבי יוחנן, דאמר: הפריש חטאת מעוברת, וילדה, רצה — בה [באם] **מתכפר, רצה — בולדה מתכפר**; ולפי שיטתו, אם הפריש את האם לתודה וילדה, אין אומרים שהולד הוא "מותר תודה" ואינו טעון לחם, אלא אם רוצה יכול הוא לעשותו לתודה נפרדת, ולהביא עמו לחם; אם כן, הרי יש תקנה לזו שנתערבה, כי:

לייתי בהמה מעוברת ויפרישנה לתודה **וימתין לה עד שתלד**, ונמצא ולד זה תלוי ברצונו, שאם רצה עושהו לתודה ומביא עמו לחם, ואם לא רצה, הרי הולד "מותר תודה" שאינו טעון לחם; **ולייתי שמונים** חלות **בהדה** [יביא שמונים חלות עמם], **ולימא** [ויתנה]:

אי הך דקיימא [אם זו העומדת לפנינו מן התערובת] **תמורה היא**,(8) כי אז **היא וולדה תודה**, כלומר, אף הולד יהא תודה כאמו, **והא שמונים דתרוייהו** [והרי שמונים החלות לאם ולולד] —

ואי הך דקיימא תודה היא [אם זו העומדת לפנינו מן התערובת, תודה היא], **הא נמי תודה היא** [האם שהפרשתיה לתודה, אף היא תודה] **והא שמונים דתרוייהו** [והרי שמונים החלות של שתיהן] —

והאי [הולד] **ליהוי מותר תודה** [כמו שהוא באמת אם אינו מפרישו לתודה] שהוא אינו טעון לחם.

אמר תירץ **ליה** רב כהנא לרב אשי:

מאן לימא לן, דהא דאמר רבי יוחנן היינו משום **דקסבר: אם שיירו** לולד לשם קדשים הרי הוא **משוייר**? כלומר, מנין לך שסובר רבי יוחנן שהולד ברשותו של המקדיש לעשותו קרבן בפני עצמו, ומטעם זה אמר רבי יוחנן שיכול להתכפר בולד, כי ברשותו הוא לעשותו חטאת, עד שאתה אומר: כשם שיכול הוא לעשות את ולד החטאת לקרבן חטאת, כך יכול הוא לעשות את ולד התודה לקרבן תודה —

דלמא באמת **אם שיירו אינו משוייר**, כלומר, אין הולד ברשות המקדיש לעשותו קרבן, ולא מטעם זה מתכפר הוא בולד, ואלא **היינו טעמא דרבי יוחנן, דקסבר אדם מתכפר בשבח הקדש**. כלומר, אף ששל הקדש השביח, מכל מקום, יכול הוא להתכפר בו. ואם כן, ולד התודה אין דינו אלא כפי שהוא מחמת ההקדש שאינו טעון לחם, ואינו ברשותו לעשותו לתודה גמורה ולהצריכו לחם.(9)

רבינא איקלע לדמהוריא [נקלע למקום שנקרא כן], **אמר** הקשה **ליה רב דימי בריה**

---

8. כן נראה שהיתה כוונת הב"ח להגיה.

9. **תוספת ביאור:**

א. בתמורה כה ב [וביבמות עח א] מבואר, שהטעם דשיירו משוייר הוא משום שעובר לאו ירך אמו; [ובתוספות לעיל פ א מבואר, שאם טעמו של רבי יוחנן הוא משום שאדם מתכפר בשבח הקדש, היינו שסובר רבי יוחנן עובר ירך אמו הוא, אבל אם עובר לאו ירך אמו הוא, אין זה שבח הקדש].

דרב הונא מדמהוריא לרבינא: וכי למה אין תקנה לתודה שנתערבה בתמורתה!?

ולייתי בהמה, יביא בהמה נוספת, **ולימא** "**הרי עלי** תודה" [ויפריש לקיום נדרו את הבהמה הזו, כדמפרש ואזיל],(10) **ולייתי** עוד **בהמה אחריתי** [יביא בהמה אחרת לאחריות נדרו, כדמפרש ואזיל], והרי לפניו שלש בהמות, **ולייתי שמונים בחדה** [ויביא שמונים חלות], **ולימא** [ויתנה]:

אי הך דקיימא תמורה היא, הרי **הני תרתי** [שתי הבהמות הנוספות שהבאתי] יהיו **תודות** [האחת לקיום הנדר, והשניה נדבה], **והא שמונים דתרוייהו** [והרי שמונים החלות, שטעונות שתי התודות].

ואי הך דקיימא תודה היא, **והא דאמרי** "**עלי**" **נמי ליהוי תודה**, כלומר, את הבהמה השניה שהבאתי הריני מפריש לקיום מה

ובפשוטו היה נראה, שאם טעמו של רבי יוחנן הוא משום ששיירו משוייר, כי אז בשעת ההקדש דוקא הוא שיכול להקדיש את הולד לחטאת נפרדת, כי משום שעובר לאו ירך אמו הרי הן כשתי בהמות וכל אחת ראויה לחטאת; אבל בפשוטו מבואר כאן בסוגיא, שאין הוא צריך להחליט כן בשעת הפרשה, אלא לכשתלד הדבר תלוי ברצונו, שאם רצה הרי הוא מתיחס אליו כולד חטאת, ובתודה הרי הוא מותר תודה שאינו טעון לחם, ואם רצה, עושה את הולד לקרבן בפני עצמו.

ב. חילוק יש בין אם טעמו של רבי יוחנן הוא משום ששיירו משוייר, או שטעמו הוא מטעם "אדם מתכפר בשבח הקדש", כי אם הטעם הוא משום ששיירו משוייר, היינו דוקא כשהפריש חטאת מעוברת, ומשום שעובר לאו ירך אמו, אבל אם הטעם הוא משום שאדם מתכפר בשבח הקדש, כי אז אין הפרש בין אם הקדישה מעוברת או שהקדישה ריקנית ונתעברה, כי אדם מתכפר בשבח הקדש; ולפי זה מה שאמר רבי יוחנן "הפריש חטאת מעוברת" אינו בדוקא.

ג. הנה לעיל פ א מבואר בגמרא, דמדברי שמואל שאמר "כל שבחטאת מתה בתודה אינה טעונה לחם", מוכח שסובר שמואל שאין אדם מתכפר בשבח הקדש, והיינו משום שולד חטאת הרי מתה, ולדברי שמואל, כנגדה בתודה אינה טעונה לחם, ואם אדם מתכפר בשבח הקדש, הרי התודה טעונה לחם, וכמבואר בסוגיית הגמרא בראש העמוד שם.

ובהערה שם נתבאר, שלכאורה יש לתמוה: מנין שחולק שמואל וסובר שאין אדם מתכפר בשבח הקדש, והרי יש לומר: אדרבה כיון שאדם מתכפר בשבח הקדש, אם כן אף ולד חטאת אינה מתה, אלא כשכבר נתכפר באמה, אבל קודם שנתכפר באמה, כיון שאדם מתכפר בשבח הקדש אין הולד הולך למיתה, שאינו הולך למיתה אלא משום שאין מתכפר בו!?

ונתבאר בהערה שם על פי התוספות, שאף אם אדם מתכפר בשבח הקדש, אין זה אלא בתודה, אבל בחטאת כיון שהלכה למשה מסיני הוא שולד חטאת למיתה הולך, אם כן מטעם זה עצמו אינו מתכפר בו, כי למיתה הוא; אך מסוגייתנו מבואר, דשפיר שייך לומר שאדם מתכפר בשבח הקדש אף לענין חטאת; ראה בכל זה בתוספות לעיל פ א.

10. לשון רש"י מכתב יד הוא: ולייתי בהמה

שנתחייבתי ב"הרי עלי", **והא שמונים דתרוייהו** —

ואידך — הבהמה השלישית שהבאתי — **תהוי לאחריות** של נדרי, ויקריבנה בלי לחם כדין בהמת אחריות.(11)

אמר תירץ **ליה** רבינא רב דימי בדרך תמיהה:

התורה הרי **אמרה** [קוהלת ה]: "**טוב אשר לא תדור, משתדור ולא תשלם**", **ואת אמרת ליקום ולינדור בתחילה** [ואתה מציע שידור נדר לכתחילה]**!?**(12)

מתניתין:

האומר "הרי עלי תודה ולחמה", אינו יכול להביאם ממעות מעשר שני שיש בידו, אלא יביאם מן החולין, וכפי שלומדת המשנה לקמן פא א מן הכתוב, שכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין; אבל אם אמר בשעת נדרו שיביא מן המעשר, הרי הוא מביא מן המעשר, ובמשנתנו מתבאר כיצד הוא הדין כשלא הזכיר בנדרו אלא את התודה או את הלחם.

א. **האומר** "**הרי עלי תודה**", אף שלא הזכיר בנדרו את הלחם —

יביא היא ולחמה מן החולין, כי התודה דבר שבחובה היא שהרי נדר להביאה, ומאחר שחייב עצמו בתודה, נתחייב להביא עמה לחם, ואף הלחם דבר שבחובה הוא, ושניהם אינם באים אלא מן החולין.

ב. האומר "**תודה עלי מן החולין, ולחמה מן המעשר**", **יביא היא ולחמה מן החולין**; ואף שאילו היה אומר "תודה ולחמה עלי מן המעשר" יכול הוא להביאם מן המעשר, וכפי שמבואר בהמשך המשנה; והטעם: כי חיובו בתודה מחייבו להביא לחם, ושוב אין בכחו לומר שיביא את הלחם מן המעשר.(1) פא-ב

אחרת, ולימא עלי תודה **אפריש** אותו בהמה לנדרו, וטעות סופר יש כאן, וצריך לומר "**ויפריש** אותה בהמה לתודתו".

11. **פירש רש"י מכתב יד**: ולייתי עוד בהמה אחרת לאחריות נדרו, דהא "עלי" קאמר וחייב באחריותו, וחלה על האחת [נראה דצריך לומר "על האחרת"] קדושת אחריות; והוצרך רש"י לזה, משום שאם לא חלה קדושת אחריות אלא בספק היא עומדת אם כן איך יקריב את שלשתן, והרי כיון שהשניה קיימת לא חלה על השלישית קדושה כלל, ולא יתקן מאומה.

ומזה מבואר שהמפריש שתי תודות או שתי חטאות לאחריות חלה על שתיהן קדושה ודאית; וכבר נתבאר בהערות לעיל ששיטת התוספות אינה כן; **וראה** בהערה לעיל פ ב גבי "והא תיהוי אחריות".

12. **ביאר בפירוש המיוחס לרש"י**: דסבירא ליה, טוב מזה ומזה שאינו נודר כלל; וכוונתו למבואר בחולין ב א [ועוד] שנחלקו רבי מאיר ורבי יהודה: טוב מזה ומזה שאינו נודר כל עיקר, דברי רבי מאיר; רבי יהודה אומר: טוב מזה ומזה נודר ומשלם, ואם כן סוגייתנו כרבי מאיר.

אבל התוספות כתבו: ואפילו רבי יהודה לא קאמר אלא דאמר "הרי זו" אבל מר "הרי עלי" לא, כדאיתא בריש חולין ב א.

1. לכאורה נראה, שאפילו אם לא אמר "תודה עלי מן החולין", אלא שאמר "תודה עלי" סתם,

ד. האומר "**תודה** עלי **מן המעשר, ולחמה מן החולין**", **יביא** — אם ירצה — כמו שנדר; כלומר, יכול הוא להביא את התודה אפילו מן המעשר שהרי כך נדר, ואילו את הלחם יביא דוקא מן החולין.(2)

האומר "הרי עלי **תודה, היא ולחמה מן המעשר**", **יביא** — אם ירצה — את שניהם מן המעשר.

וכשהוא יכול להביא מן המעשר, **לא יביא מחיטי מעשר שני** עצמם, **אלא ממעות** הפדיון של **מעשר שני** בלבד; ובגמרא יתבאר הטעם.

גמרא:

אמר רב הונא: האומר "הרי עלי לחמי תודה" ולא הזכיר בנדרו את התודה עצמה, הרי זה **מביא תודה ולחמה.**

שואלת הגמרא: **מאי טעמא**, והרי לא נדר אלא לחמי תודה!?

משום **דמידע ידע האי גברא דלחם בלא תודה לא איקריב** [יודע הוא שאי אפשר להקריב לחם בלי תודה], **והאי "תודה ולחמה" קאמר**, [ואם כן ודאי נתכוין לחייב את עצמו בתודה ובלחמה] —

והא דלא **קאמר** אלא "**לחמי תודה**", אין זה אלא משום **דסוף מילתא נקט** [הזכיר את סוף הדבר בלבד], ואולם עיקר כוונתו היא לכל הדבר.

ומקשינן על רב הונא מהא **דתנן** במשנתנו:

האומר "**תודה מן המעשר, ולחמה מן החולין**", **יביא**, ואין צריך להביא את התודה מן החולין דוקא —

ולדברי רב הונא הסובר שהמחייב את עצמו בלחם, ממילא מתחייב הוא אף בתודה,

---

והוסיף "ולחמה מן המעשר", מכל מקום יביא היא ולחמה מן החולין.

2. **דקדק ב"שפת אמת"**, שאם אמר "תודה עלי מן המעשר" ולא הזכיר לחם כלל, הרי זה מביא תודה ולחמה מן המעשר; אלא שמלשון המשך המשנה ששנינו: "תודה היא ולחמה מן המעשר, יביא", משמע בהיפוך, שדוקא אם אמר על שניהם שיבואו מן המעשר, מביאם מן המעשר, אבל אם לא הזכיר אלא תודה בלבד להביאה מן המעשר, אין הדין כן.

וכתב: מסברא נראה דדיוקא דרישא דוקא, דאי נימא דבלא פירש על הלחם שיביאנו מן המעשר, צריך להביאו מן החולין, כי מאחר שנתחייב בלחם חשוב דבר שבחובה, ולכן אפילו אם התודה מן המעשר מכל מקום הלחם צריך להיות מן החולין, אם כן מה בכך שהוסיף "לחמה מן המעשר", הלא כבר נתחייב בלחם כשחייב עצמו בתודה, אלא ודאי כיון דגוף התודה מן המעשר, גם לחם דידה מן המעשר.

אבל ב"לקוטי הלכות" [וראה ב"זבח תודה" שם], ובמוסגר מחתן ה"שפת אמת", **הביאו מן ה"תורת כהנים"**, שאם אמר "תודה מן המעשר" ולא אמר "לחמה מן המעשר" יביא לחמה מן החולין; וב"שלמי יוסף" סימן קיט, הביא, שבפירוש **הראב"ד** ל"תורת כהנים" מבואר לא כן, אלא מביא אף את הלחם מן המעשר, וגירסא אחרת לו ב"תורת כהנים", ראה עוד שם.

תיקשי: **ואמאי** יכול הוא להביא את התודה מן המעשר, והרי **כיון דאמר** "**לחמה מן החולין**" ונתחייב — לדעת רב הונא — אף בתודה, אם כן היה לנו לומר ממילא **שיביא היא ולחמה מן החולין**!? (3)

ומשנינן: **שאני התם** כשאמר בפירוש "תודה מן המעשר ולחמה מן החולין", **דכיון דאמר** "**תודה מן המעשר**", **נעשה כאומר** "**הרי עלי לחם, לפטור** חיוב הלחם **לתודתו של פלוני**". (4)

ומקשינן עלה: **אי הכי, ברישא דקתני**: "האומר **תודה** [עלי] **מן החולין, ולחמה מן המעשר, יביא היא ולחמה מן החולין**", ומשום דכיון שנתחייב בתודה ממילא נתחייב אף בלחמה והוא צריך להביאו מן החולין כשאר דבר שבחובה, ואף שאמר "ולחמה מן המעשר" אין בדבריו כלום; תיקשי למה לא יביא את לחמה מן המעשר, והרי **הכא נמי** נימא: **נעשה כאומר** "**הרי עלי תודה לפטור לחמו של פלוני**"!? (5)

ומשנינן: **הכי השתא** [וכי הנידון דומה לראיה]!?

בשלמא לחם, למיפטר תודה אתי [לחם אכן בא לפטור תודה], ושייך לפרש את חיובו

---

3. נתבאר לפי פשוטו, שכוונת הגמרא להקשות: כשם שאם אמר "תודה עלי מן החולין ולחמה מן המעשר", יביא היא ולחמה מן החולין, ומשום שכשחייב עצמו בתודה נתחייב גם בלחם, ואין בכחו לומר שיביא את הלחם מן המעשר, כך לדברי רב הונא, כיון שהמחייב את עצמו בלחם ממילא מתחייב הוא בתודה, שוב אין בכחו לומר שיביא את התודה מן המעשר.

אבל בתוספות הקשו: הרי טעמו של רב הונא הוא משום ד"סוף מילתא נקט", והא לא שייך הכא "סוף מילתא נקט", שהרי הזכיר אף את תחילת הדבר ואמר בהדיא שהוא נודר מן המעשר!?

ולכן פירשו: דקשיא ליה, דכי אמר "הרי עלי לחמי תודה", יביא תודה מן המעשר כמו האומר "הרי עלי תודה מן המעשר ולחמה מן החולין"; ומשמע כוונתם, דבשלמא כשאומר בפירוש "הרי עלי תודה" מסתמא כוונתו להביא מן החולין, אבל כשלא חייב עצמו בתודה כלל אלא בלחמי תודה, ורק משום שאין יכול להביאם בלי תודה, אם כן שמא לא נתכוין לחייב עצמו אלא מן המעשר; אלא שצריך ביאור: שמא אין הכי נמי, שהרי רב הונא לא אמר אלא שהוא מתחייב תודה, ויביא מהיכן שיביא; מלבד מה שצריך ישוב להכניס את ביאורם בלשון הגמרא.

4. בפשוטו כוונת הגמרא היא, שאין לחייבו בתודה מחמת שנתחייב בלחם, ומשום שחיוב הלחם אינו חיוב בפני עצמו שחייב את עצמו, עד שנאמר: אין לחם קרב בלי תודה, ונתחייב אף בתודה, שהרי ייחס את חיוב הלחם לחיוב תודה שקיבל על עצמו מן המעשר, ואין לנו להוסיף עליו חיוב נוסף של תודה, וכמו המחייב את עצמו בלחם לפטור חובתו של פלוני, שאין להוסיף עליו חיוב נוסף של תודה.

אך לפי מה שביארו התוספות את קושיית הגמרא, צריך ביאור תירוץ הגמרא, וראה "שלמי יוסף" סימן קיט ד"ה ואף לפי.

5. לפי פשוטו כוונת הגמרא היא, למה אתה מחייבו בלחם מחמת חיוב שנתחייב בתודה, והרי לא נתחייב תודה בפני עצמה, אלא ייחס את חיובו לחיוב הלחם שהוא מחייב את עצמו, ואין להוסיף עליו חיוב לחם נוסף; אך לשיטת התוספות צריך ביאור.

בלחם כמי שבא להשלים את חיוב התודה.

אבל **תודה, למיפטר לחם מי אתיא**!? וכי התודה באה לפטור את הלחם עד שנפרש את חיובו בתודה כמי שבא להשלים את חיוב הלחם שנתחייב, הרי אין הדבר כן כי חיוב תודה הוא עיקר החיוב והלחם בשביל התודה הוא בא, ולכן, משנתחייב בתודה נתחייב גם בלחם, ואין הוא יכול להביא את הלחם מן המעשר.

תא שמע: האומר "**הרי עלי תודה בלא לחם**", **וזבח** [או שאמר "הרי עלי זבח] **בלי נסכים**", **כופין אותו ומביא תודה ולחמה, זבח ונסכים.**

ומקשינן מברייתא זו לרב הונא: הרי משמע **טעמא דאמר** "**תודה**" לבד [כלומר, דוקא אם חייב עצמו בתודה] אז חייב הוא תודה ולחם, **אבל לא אמר תודה**, כלומר, אבל אמר "לחם" לבד — **לא** מתחייב הוא בתודה ולחם, ודלא כרב הונא!?(6)

ומשנינן: לעולם **הוא הדין אף על גב דלא אמר תודה**, אלא חייב עצמו בלחם בלבד הרי הוא חייב בתודה ולחם; ומה שלא נזכר כן בברייתא, הוא משום:

ואיידי דקא בעי למיתנא "**זבח בלא נסכים**", **דלא מתני ליה** "**נסכים בלא זבח**", היות והברייתא עוסקת אף בנסכים, ובזה דוקא אם חייב עצמו בזבח חייב הוא להביא אף נסכים, אבל אם חייב עצמו בנסכים אין הוא חייב להביא זבח, כי מתנדב אדם נסכים בפני עצמן, שלא כלחמי תודה שאינם באים בפני עצמן, לפיכך **תנא נמי תודה** לבד, ולא תני לחם לבד.

ומקשינן על מה ששנינו בברייתא "האומר, הרי עלי תודה בלא לחם, וזבח בלא נסכים, כופין אותו ומביא תודה ולחמה, זבח ונסכים":

אמאי חייב הוא להביא לחם ונסכים, והרי **נדר ופתחו עמו הוא**, ולא יביא תודה וזבח כלל!?

כלומר, הרי מה שאמר "בלא לחם, בלא נסכים" — שהוא דבר שאי אפשר, כיון שחייב עצמו בתודה ונתחייב ממילא בלחם — הוי חזרה ממה שחייב עצמו בתודה, שהרי יודע הוא שאין תודה בלי לחם, והיות ותוך כדי דיבור אמר כן, יתבטל כל נדרו, וכאילו מצא פתח לנדרו!?(7)

אמר תירץ **חזקיה: הא מני** ברייתא זו? **בית שמאי היא, דאמרי** בכעין זה "**תפוס לשון הראשון**", ואף כאן תפוס לשון הראשון שחייב עצמו בתודה ובזבח, ולא תתפוס לשון האחרון שאמר "בלא לחם, בלא נסכים" —

---

6. **תמהו התוספות**: הרי אין לך לדקדק מכאן, אלא שאם אמר "הרי עלי לחם בלא תודה" [דומיא דתודה בלי לחם] אינו חייב בתודה ולחם, ובאופן זה אפילו רב הונא מודה, כי לא אמר רב הונא אלא משום שלא הזכיר מן התודה כלום, ומסתמא נתכוין לחייב עצמו גם בתודה, אבל אם אמר במפורש שאינו מחייב עצמו בתודה, גם רב הונא מודה שאין בדבריו כלום.

7. **א. נתבאר על פי לשון רש"י מכתב יד**, שכתב: כיון דאמר בתוך כדי דיבור "בלא

דתנן במסכת נזיר ט א: האומר "הריני נזיר", הרי זה אסור ביין שאסרה תורה עליו, ובכל שאר איסורי נזיר — האומר "**הריני נזיר מן הגרוגרות ומן הדבלה**":

לחם" ודאי חוזר בו מן התודה, ויודע הוא שאין תודה בלי לחם; וכן הוא פירוש אחד בפירוש המיוחס לרש"י.

ולפי פירוש זה מתבאר לכאורה מה שלא העמידה הגמרא את קושייתה על משנתנו ששנינו "תודה עלי מן החולין, ולחמה מן המעשר", דהוי "נדר ופתחו עמו", כיון שאי אפשר לשלם חיובו מן המעשר; והיינו משום שבזה אין שייך לומר "יודע הוא שאין לחם מן המעשר", כי שפיר יש לומר שטועה הוא בדין.

ועוד פירש בפירוש המיוחס לרש"י: נדר ופתחו עמו, שיכול לומר: אני הייתי סבור שהייתי יכול להביא תודה בלא לחם, עכשיו שאיני יכול אי אפשי, והיינו שהוא נדר בטעות; [ויש להעיר, דהמעיין בסוגיית הגמרא בנזיר ט א יראה, ד"נדר ופתחו עמו" אינו משום שהוא רוצה לחזור בו, ראה שם היטב].

ולפי פירוש זה כל שכן שתיקשי על משנתנו, כשאמר "תודה עלי מן החולין ולחמה מן המעשר", שודאי יכול הוא לומר: אני הייתי סבור שיכול אני להביא לחם מן המעשר עם תודה מן החולין!?

ובתוספות בד"ה תודה, כתבו: תודה מן החולין ולחמה מן המעשר יביא היא ולחמה מן החולין, דכי אמר "הרי עלי תודה מן החולין" נתחייב הכל מן החולין, וכי הדר ואמר לחמה מן המעשר לא מצי הדר ביה ואפילו תוך כדי דיבור ... אפילו לבית הלל דחשבינן ליה "נדר ופתחו עמו", לא דמי להכא, דבעי למיהדר ולא מצי מיהדר, ד"אמירה לגבוה כמסירה להדיוט", ראה עוד שם; **וראה ב"שפת אמת"** סוף ד"ה בגמ' ר"י, שתמה על קושייתם, כיון שאין כאן חזרה, אלא שרוצה להביא לחם מן המעשר.

ודבריהם צריכים ביאור, מאי שנא ממה שאמרו בגמרא גבי "תודה בלא לחם", דלפי בית הלל הוי "נדר ופתחו עמו" ואין אומרים אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט!?

וביאר ב"חק נתן", שלדעת התוספות קושיית הגמרא "נדר ופתחו עמו" אינה משום חזרה ודלא כרש"י, אלא משום נדר טעות, וכפירוש שני בפירוש המיוחס לרש"י; וראה עוד ב"עולת שלמה" וב"מנחת אריאל"; [ומיהו אכתי צריך ביאור: למה במשנתנו אין זה נדר טעות, וכפי שנתבאר לעיל]; וראה עוד ב"נתיבות המשפט" [רנה ג] שכתב ישוב אחר על קושיית התוספות.

וראה עוד בהמשך הסוגיא בהערות, מה שנרשם בזה.

ב. בעיקר דברי התוספות דכיון דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט אין שייך חזרה, **כתב ב"קצות החושן"** [רנה ב]: ואף על גב דבמסירה להדיוט גופיה מהני חזרה תוך כדי דיבור, היינו משום דגבי הדיוט מסירה ומשיכה גרידא אינו עושה קנין אם אינו אומר להקנות לו, וכן אמירה גרידא שאומר להקנות אינו עושה קנין עד שימשוך, ומשום הכי, כיון דמשיכה אינו עושה קנין אלא על ידי דיבורו שאמר לו "קני", יכול לחזור תוך כדי דיבור מדבורו קמא, והוה ליה משיכה או מסירה בלא דיבור; אבל בהקדש, אמירה דידיה מעשה הוא כמסירה, משום הכי אינו יכול לחזור בו.

ג. ראה מה שכתב ב"צאן קדשים" לבאר את הטעם שהקשתה הגמרא על הברייתא לאחר המשא ומתן בדברי רב הונא.

בית שמאי אומרים: הרי זה **נזיר**, ומשום שאמר "הריני נזיר", ואף שבאמירת "מן הגרוגרות ומן הדבילה" חזר בו מדבריו, מכל מקום הרי זה נזיר גמור; והוא הדין שלשיטתם אין מועיל מה שאמר "בלא לחם, בלא נסכים" כדי לבטל את מה שנתחייב בתודה ובזבח.(8)

ובית הלל אומרים: אינו נזיר, שהרי זה כ"נדר ופתחו עמו".

רבי יוחנן אמר לתרץ באופן אחר את הברייתא:

אפילו תימא ברייתא זו **בית הלל** היא, ומכל מקום אין זה נדר ופתחו עמו, ומשום שהברייתא עוסקת **באומר "אילו הייתי יודע שאין נודרין כך** [תודה בלא לחם, זבח בלא נסכים], **לא הייתי נודר כך** כאשר אמרתי, **אלא כך** [הרי עלי תודה עם לחם זבח עם נסכים]". כלומר, מפרש הוא את דבריו, שלא היתה זו חזרה, אלא שלא היה יודע שאי אפשר לידור כן, ואילו היה יודע היה מתחייב כשאר מתחייבי תודה וזבח.(9)

ומקשינן עלה: **ומאי "כופין"** ששנינו בברייתא, כלומר, והרי הוא מסכים להביא לחם ונסכים לאחר שנודעה לו טעותו, ולמה צריך כפייה!?(10)

---

8. **הנה בגמרא בנזיר ט ב** גבי האומר "הרי עלי מנחה מן השעורים" מבואר, דלפי בית שמאי צריך להביא מן החיטים; **והקשה שם רבי עקיבא איגר** בגליון הש"ס:

הרי בגמרא שם בעמוד א מבואר טעמם של בית שמאי שהוא משום "כיון דאמר הריני נזיר, הוה ליה נזיר, כי קאמר מן הגרורגרות מן הדבילה לאיתשולי הוא דקאתי [כלומר, מתחרט וחוזר בו כאדם שבא לשאול לחכם על נדרו, תוספות שם], ובית שמאי לטעמייהו דאמרי "אין שאלה בהקדש", וכיון דאין שאלה בהקדש אין שאלה בנזירות; ואם כן איך נלמד מזה לאומר "הרי עלי מנחה מן השעורים", דבשלמא בנזיר שהוא נתפס בקדושה הרי זה כמו הקדש שאין בו שאלה, אבל כשאומר "הרי עלי מנחה", שלא הקדיש עדיין ולא חל הקדש על שום דבר רק שקיבל עליו להביא מנחה, הוי רק נדר בעלמא; ובפשוטו נראה דבאומר "הרי עלי להביא עולה" דמודה בית שמאי דיש לו התרה.

והעיר ב"שלמי יוסף" סימן קכ אות ב, שקושיא זו יש להקשות גם על סוגייתנו באומר "הרי עלי תודה" [ראה עוד מה שכתב בזה]; **והביא שם בשם הגר"ש רוזובסקי זצ"ל** שאמר בישוב קושיית רבי עקיבא איגר: כיון דב"הרי עלי" איכא אמירתו לגבוה, אם כן חשיב נמי כמו שחל ההקדש, ולא הוי נדר גרידא, ולכך לא מהני לבית שמאי שאלה ב"הרי עלי", **וראה עוד** ב"קרן אורה" בנזיר שם.

9. **ב"שפת אמת"** צידד לומר, שחזקיה חלוק על רבי יוחנן, וסובר: אפילו כשאמר כן לאחר מעשה, אין אלו אלא דברים שבלב, ראה שם, שדעתו נוטה לא כן, ולא נחלקו בדין אלא בפירוש הברייתא.

10. בהערה לעיל הובא מדברי רש"י, שעיקר קושיית הגמרא היתה משום שהרי יודע הוא שאין תודה בלי לחם, ואם כן כשאמר "בלא לחם" ודאי חוזר הוא בו; ולפי זה היה נראה לכאורה, שאם שאלוהו ואמר שאין הוא יודע שאין תודה בלא לחם, כי אז אין זו חזרה, ואפילו אם לא הוסיף ואמר "אילו הייתי יודע שאין תודה בלי לחם, הייתי נודר תודה עם לחם"; אך מקושיית הגמרא "ומאי כופין" מוכח

ומשנינן: **דקא בעי הדר ביה** [רצונו לחזור בו], ואז כופין אותו מאחר שנתברר מדבריו הראשונים שאין כאן "נדר ופתחו עמו".

תא שמע: האומר "הרי עלי תודה בלא לחם" "וזבח בלא נסכים", ואמרו לו "הבא תודה ולחמה, וזבח ונסכים", ואומר "אילו הייתי יודע כן לא הייתי נודר", כופין אותו ואומר לו "שמור ושמעת", כלומר, קיים נדרך [ולקמן מפרש הגמרא את לשון הברייתא] —

בשלמא לחזקיה — המפרש את הברייתא הראשונה כבית שמאי — **ניחא ליה**, כי אף ברייתא זו בית שמאי היא —

אלא לרבי יוחנן — המפרש את הברייתא הראשונה באומר "אילו הייתי יודע, הייתי נודר תודה וזבח עם לחם ונסכים" — **קשיא** ברייתא זו, שהרי לא אמר כן, אלא "לא הייתי נודר כלל"!? (11)

אמר לך רבי יוחנן: הא — ברייתא זו — **ודאי בית שמאי היא.**

ומפרשת הגמרא את לשון הברייתא: "כופין אותו ואומר לו שמור ושמעת":

מאי "שמור ושמעת"?

אמר פירש **אביי**:

"**שמור**" היינו: **הבא תודה** —

"**ושמעת**" היינו: **הבא** גם **לחמה.**

רבא אמר לפרש את לשון הברייתא:

"**שמור**" היינו: **הבא תודה ולחמה.**

"**ושמעת**" היינו: **שלא תהא רגיל לעשות כן** לנדור תודה בלי לחם וזבח בלי נסכים. (12)

לא כן, וצריך תלמוד.

אבל לפי פירוש שני בפירוש המיוחס לרש"י [וכן לדעת התוספות, לפי מה שפירש בדעתם ב"חק נתן", כמבואר כל זה בהערה לעיל], שעיקר קושיית הגמרא היתה משום שהוא נדר טעות, אם כן באמת עיקר התירוץ הוא, משום שלפי דבריו היה נודר גם אילו היה יודע שמתחייב הוא תודה ולחם, ומקשה שפיר הגמרא "ומאי כופין".

11. מכאן מוכח, שעיקר תירוצו של רבי יוחנן הוא משום שהוסיף ואמר "אילו הייתי יודע, הייתי נודר תודה עם לחם וזבח עם נסכים", אבל אין די שיאמר "לא הייתי יודע שאין נודרים תודה בלא לחם וזבח בלא נסכים"; ואילו מדברי רש"י בקושיית הגמרא לעיל, שפירש את הקושיא משום שיודע הוא שאין נודרים תודה בלא לחם, משמע לא כן, ולא הוקשה לגמרא אלא משום שהוא אינו יודע, ולכן בהכרח כשאמר "בלא לחם בלא נסכים" ודאי חזר בו, וצריך תלמוד.

אבל לפירוש שני בפירוש המיוחס לרש"י, כבר נתבאר שעיקר תירוץ הגמרא באמת הוא משום שאומר "אילו הייתי יודע, הייתי נודר תודה ולחם זבח ונסכים".

12. **כתב ב"שפת אמת"** לבאר את מחלוקתם:

אביי סובר: הגם דמחויב להביא לחם, מכל מקום אין זה בכלל נדרו ואינו עובר בבל יחל כשהביא תודתו בלא לחם, כיון דהוא לא נדר לחם; כלומר ואין זה בכלל "מוצא שפתיך תשמור".

רבא סובר: כיון דהדין הוא דצריך להביאא לחם, הוי ממש כפירש בנדרו לחם, ועובר נמי

שנינו במשנה: [האומר] "**תודה, היא ולחמה מן המעשר" יביא:**

ומקשינן על לשון "**יביא**", וכי **לא סגיא דלא מייתי** [וכי חייב הוא להביא דוקא באופן זה] ואינו יכול להביא את שניהם(13) מן החולין, והרי ודאי שאם רצה להביא הכל מן החולין תבוא עליו ברכה!?

רב נחמן ורב חסדא אמרי [תירצו]: כך היא כוונת משנתנו: **רצה מביא** מן המעשר, **לא רצה לא יביא** מן המעשר אלא מן החולין.

שנינו במשנה: **ולא יביא מחיטי מעשר שני, אלא ממעות מעשר שני:**

רב נחמן ורב חסדא דאמרי תרוייהו:

לא שנו — שלא יביא לחמי תודה ממעשר שני עצמו — **אלא מחיטי מעשר שני**, היינו החיטים עצמם שהופרשו למעשר שני, **אבל מחיטין הלקוחות ממעות מעשר שני** שפדה את המעשר השני, וקנה בהם חיטים שלא לצורך לחמי תודה, ועכשיו רוצה לעשות מהם לחמי תודה — **יביא.**

יתיב רבי ירמיה קמיה דרבי זירא ויתיב וקאמר:

לא שנו שלא יביא **אלא מחיטי מעשר שני, אבל מחיטין הלקוחות ממעות מעשר שני** — אף שלא ניקחו לשם לחמי תודה — **יביא;** וכרב נחמן ורב חסדא.

אמר ליה: רבי! אתה אומר כן. אבל **אני אומר: אפילו מחיטין הלקוחות ממעות מעשר שני לא יביא,** אלא אם לקח לכתחילה חיטים ממעות המעשר בשביל לחמי תודה.

ואימא טעמא דידי ואימא טעמא דידך [ואסביר את טעמי, ואת טעמך]:

טעם שלך: כי **תודה** — כלומר לחמי תודה — **מחיכא קא ילפת לה** שהוא יכול להביא ממעות מעשר שני [כשלא קיבל עליו להביא תודה], **משלמים** שהרי קראה התורה לתודה "תודת שלמיו", וכשם ששלמים יכול הוא לקנות ממעות מעשר שני [כדמפרש ואזיל], כך יכול הוא להביא מהם לחמי תודה.

ושלמים עצמם שהוא יכול להביא ממעות פב-א
מעשר שני נלמד "**שם שם" ממעשר**, שנאמר [דברים כז ז]: "וזבחת שלמים ואכלת שם", ונאמר במעות מעשר שני [דברים יד כו]: "ונתתה בכסף ואכלת שם" — (1)

ומאחר שתודה משלמים נלמדת, **מינה** [הרי

ב"בל יחל".

13. ראה תוספות ד"ה תודה.

1. **ב"שפת אמת"** בסוף העמוד — ומובא בהערה שם, ראה שם — מבואר, שעיקר הטעם שאנו צריכים לרבות שלמים שיכול הוא להביאם ממעות מעשר, הוא משום האימורים שאינם נאכלים, ומעשר שני לאכילה ושתיה ניתן; ויש לעיין: אם כן למה לנו ללמוד לחמי תודה משלמים כיון שנאכלים הם!? וראה היטב ב"שפת אמת" בד"ה במשנה כ"ד; וראה עוד בהערות בהמשך הענין.

וברש"י קדושין נו א ד"ה לשם שלמים, כתב: דרך כל בהמות שנקחות בכסף מעשר ליקרב שלמים, כדילפינן לה במנחות "שם שם",

אנו מדמים את התודה לשלמים]:

מה שלמים אין גופן מעשר שהרי אינם תבואה, **אף** לחמי **תודה** — שהם באים מן התבואה — **נמי** מביאים רק כש**אין גופן מעשר**. ומזה למדה משנתנו שלא יביא את לחמי התודה מחיטי מעשר שני עצמם, וכשם שהשלמים אינם מעשר שני בעצמם —

ולכן אתה סובר: **והני חיטין הלקוחות במעות מעשר שני נמי**, הרי **אין גופן מעשר**, ויכול לעשות מהם לחמי תודה.

ואימא טעמא דידי: תודה — כלומר, לחמי תודה — **מהיכא קא ילפינן לה** שהוא יכול להביאם ממעשר שני, **משלמים, ושלמים "שם שם", ממעשר** —

וילפינן עוד משלמים: **מה שלמים אין** [אינם מ]**מין מעשר, אף תודה אין מין מעשר,** ומטעם זה שנינו במשנתנו שלא יביא לחמי תודה מחיטי מעשר שני כיון שמין מעשר הם, ואם כן יש לנו אף **לאפוקי חיטין הלקוחות במעות מעשר שני**, כיון **דמין מעשר נינהו**.

אמר רבי אמי: המתפים מעות מעשר שני לשלמים, אם היו בידו מעות שפדה עליהם מעשר שני, ואמר "מעות אלו יהיו לדמי שלמים", **לא קנו שלמים**, כלומר: אין נתפס בהן קדושת דמים לשלמים, ויכול ליקח בהן מה שירצה.(2)

ומפרשינן: **מאי טעמא?**

משום **דלא אלימא קדושת השלמים למיחל אקדושת מעשר שני** [אין כח בקדושת השלמים לחול על המעות הקדושות בקדושת מעשר שני].(3)

"וזבחת שלמים ואכלת שם", ובמעשר כתיב "ואכלת שם"; ופירוש מחודש הוא בהבנת הסוגיא.

2. ואף שיכול לקנות בהם בהמה ולהתפיס בה קדושת שלמים, ואדרבה כך היא עיקר מצות מעות מעשר שני, היינו משום שרק קדושת דמים אינה חלה על קדושת מעשר שני, אבל קדושת הגוף חלה עליו, כן משמע מרש"י בכתב יד **וכמו שכתב ב"קהלות יעקב"** סימן כט; והביא שם בשם הרדב"ז טעם אחר, שהחילוק בין שלמים עצמם לדמי שלמים, הוא משום שכשקונה שלמים דרך מקח הוא, ראה שם.

ולפי המבואר ברמב"ם [מעשר שני ז יח], שאם קנה בהמה לשלמים אין חל על הבהמה קדושת מעשר שני, אם כן ניחא החילוק בפשיטות; על פי "עולת שלמה" ואחרוני זמננו.

[ויש להעיר, דלפי זה יש לומר טעם, למה הצרכנו ללמוד שאפשר לקנות שלמים במעות מעשר מ"שם שם", [ראה בזה בהערה 1], והיינו משום שהיינו אומרים: קדושת שלמים לא חלה על קדושת מעשר שני].

3. **בהמשך הסוגיא** נחלקו בדין זה רבי יוחנן ורבי אלעזר, ומבואר שם, שלפי רבי יהודה הסובר מעשר שני ממון הדיוט הוא, אין ספק שיכול הוא להתפיס את המעות לשלמים, ומה שאינו יכול להתפיס את המעות הוא רק אליבא דרבי מאיר, הסובר: מעשר שני ממון גבוה הוא.

וכתב ב"קהלות יעקב" [סימן כט], דבפשוטו היה נראה ששני ענינים הם, שלדעת רבי אמי הוא משום שאין קדושת דמים לשלמים חלה על קדושת מעשר שני, [ודוקא קושת הגוף לשלמים חלה על קדושת מעשר שני]; ואילו רבי יוחנן ורבי אלעזר אין סוברים כלל סברת רבי אמי, ונחלקו מטעם אחר, ומשום שלדעת רבי מאיר

א. מעות מעשר שני עיקר מצותם ליקח בהם שלמים, ועל כל פנים צריך שיקח בהם דבר מאכל, ואם קנה בהם דבר שאינו למאכל, לא יצאו הדמים לחולין.(4)

ב. אין קונים בהמה — שהיא ראויה לשלמים — לבשר תאוה, דהיינו כדי לאוכלה.(5)

מיתיבי ממשנה בפרק ראשון במסכת מעשר שני:

"הלוקח [ממעות מעשר שני] בהמה לזבחי שלמים [כעיקר מצותה], או חיה [שאינה ראויה לשלמים] לבשר תאוה [כלומר, לאוכלה ולא להקריבה; שאם כי אינה עיקר מצות המעות, מכל מקום יכול הוא לקנות בהם חיה], יצא העור [שאינו ראוי לאכילה] לחולין, [ואין אומרים: העור אינו דבר מאכל והדמים שכנגד העור לא יצאו לחולין, אלא יצאו הדמים לחולין, ואף בעור לא נתפס קדושת מעשר, ונוהג בו כשאר חולין;(6) וכן אין בעור קדושת שלמים, וכשאר שלמים שהעור הוא חולין]".

אבל **הלוקח** בהם **חיה** — שאינה ראויה לשלמים — **לזבחי שלמים, ובהמה** שהיא

שממון גבוה הוא, אין בכח הבעלים להתפיס במעות קדושת דמים לשלמים.

אך הביא מדברי הרמב"ם שהרכיב את שני הטעמים, וכתב "המתפיס מעות מעשר שני לשלמים, לא קנו שלמים, שקדושת שלמים לא חלה על קדושת מעשר, שהמעשר ממון גבוה הוא"; [**וכן מוכח גם מדברי התוספות** בד"ה הא מני, על קושיית הגמרא על רבי אמי מברייתא דחיה לזבחי שלמים, שהיתה יכולה הגמרא לומר "הא מני רבי יהודה היא", הרי מבואר שדברי רבי אמי תלויים ברבי יהודה ורבי מאיר, **אחרונים**].

ומבואר מן הרמב"ם, שלכולי עלמא אין חסרון מצד הבעלות, דכיון דרחמנא שלטיה לקנות בהמעות שלמים, הכי נמי ראוי הוא להתפיס המעות לשלמים כבעלים גמור, ורק מטעם אין קדושה חלה על קדושה אתינן עלה; וסברת הגמרא היא, דגם לענין אין קדושה חלה על קדושה יש לחלק בין רבי מאיר לרבי יהודה, דלרבי מאיר דקסבר מעשר שני ממון גבוה הוא, גם קדושתו אלימתא יותר ואין קדושת שלמים נתפסת בו, ולרבי יהודה דקסבר ממון הדיוט הוא קליש קדושתיה טובא, וראוי לחול עליו קדושת שלמים, והיינו דתלי הרמב"ם ז"ל סברת אין קדושת שלמים חלה על מעשר בזה שמעשר שני ממון גבוה הוא, ואכתי צריך עיון; **וראה עוד ב"עולת שלמה"**.

4. משנה במעשר שני א ז, הובאה בקדושין נו א: אין לוקחין בהמה טמאה עבדים וקרקעות במעות מעשר שני אפילו בירושלים, ואם לקח יאכל [הלוקח] כנגדן; כלומר, יחלל את המעות שבידי המוכר שלא יצאו לחולין, על דבר אחר ויאכלנו בירושלים.

5. **בתוספות** ד"ה אינו, כתבו שהוא מן התורה, ראה שם מה שהביאו מן הספרי, וראה מה שתמה על דבריהם ב"שפת אמת" בסוף העמוד; **אבל הרע"ב** [מעשר שני א ה] כתב שהוא מדרבנן; ומיהו אם לקח, נתחללו המעות על הבהמה, כן מתבאר בפשוטו מן המשנה המובאת כאן.

6. **ביארו רש"י מכתב יד והתוספות** את הטעם: כדדרשינן בעירובין כז ב: "בבקר" מלמד שלוקחין בקר אגב עורו, ואפילו יין על גבי קנקן

ראויה לשלמים ולקחה **לבשר תאוה, לא יצא העור לחולין.**

וקא סלקא דעתין לפרש את כוונת המשנה: הלוקח חיה לזבחי שלמים — שאין היא נתפסת בקדושת שלמים אלא לדמי שלמים — לא יצא העור לחולין מקדושת שלמים; ומשום שאין העור יוצא מקדושת שלמים, אלא כשלקח בהם שלמים ממש, אבל כשלקח בהם חיה שאינה אלא לדמי שלמים, לא יצא העור לחולין מקדושת דמי שלמים שבו.(7)

ודייקינן ממה ששנינו: הלוקח חיה לזבחי שלמים ... לא יצא העור לחולין, וכי **לאו, למימרא דקני** העור **שלמים**, והיינו דשנינו: לא יצא העור מקדושת שלמים, ומוכח שחל על העור קדושת מעשר וקדושת דמי שלמים, ותיקשי לרבי אמי הסובר שאין שתי הקדושות חלות כאחת!?(8)

ומשנינן: **הא איתמר עלה** דההיא משנה: **אמר רב:**

לא קני העור קדושת דמי **שלמים, ומאי "לא יצא העור לחולין"** דמשמע לכאורה שיש עליו קדושת שלמים —

מרבינן התם.

7. **א. נתבאר על פי רש"י מכתב יד**, שכתב: וקס"ד האי דפריך, לא יצא העור מקדושת שלמים, אלא ימכרנו ויביא בדמיו שלמים, הילכך [הואיל והבשר לא הקדש לשלמים אלא לדמי שלמים, והלשון מגומגם קצת] עור נמי קדוש".

ובפשוטו, היינו שלא יצא העור לא מקדושת מעשר שני ולא מקדושת שלמים, ואף לענין מעשר שני חלוק דין הקונה בהמה לשלמים שאין בעור קדושת מעשר שני, וכמבואר ברישא, לבין מי שקנה חיה לדמי שלמים, שיש בעור קדושת מעשר שני; וההכרח לזה, שהרי ראיית הגמרא היא מן העור, וכמבואר בלשון רש"י בד"ה לאו למימרא, ואם יצא מקדושת מעשר שני, ורק מקדושת שלמים לא יצא, אין כאן סתירה לדברי רבי אמי, שלא אמר אלא שלא חלה קדושה על קדושה, אבל אם לא חל על העור קדושת מעשר שני, אין סתירה לומר שחל על העור קדושת דמי שלמים.

אלא שהדין טעון ביאור, למה חל על העור קדושת מעשר שני, והרי העור אינו ראוי למאכל!?

ומה ששנינו: בהמה לבשר תאוה לא יצא העור לחולין, פירש רש"י מכתב יד: אם לקח בהמה ממעות מעשר שני לבשר תאוה לאוכלה בלא הקרבה, לא יצא העור לחולין מקדושת מעשר שני, אלא ימכר העור ויאכלו דמיו בירושלים; ופשטות הלשון משמע, שנתפס העור — שאינו ראוי למאכל — בקדושת מעשר שני, והמעות שביד המוכר חולין הם שנתחללו על העור, אלא שימכרנו ויאכל את דמיו; וכן מתבאר באמת מלשון המשנה "לא יצא העור לחולין"; וגם זה צריך ביאור, כנ"ל; וראה ב"עולת שלמה".

ב. ב"עולת שלמה" נתקשה: עד כאן לא אמר רבי אמי אלא שאין קדושה חלה על קדושה, אבל כשמחיל בבת אחת שתי קדושות לא שמענו!? ראה שם.

8. נתבאר על פי לשון רש"י מכתב יד בד"ה לאו למימרא, שכתב: לאו למימרא דקני שלמים וחלה קדושה על העור שראוי להם; ומשמע שהקושיא היא מן העור; [אלא, שלכאורה אף מן הבשר יש להקשות, שגם הבשר קדוש בקדושת

לאו למימרא שלא יצא העור מקדושת שלמים, אלא **הכי קאמר: אינו בתורת לצאת העור לחולין**, היינו: אין החיה בתורת שלמים להוציא את העור לחולין מקדושת מעשר שני, ואף שבבהמה לשלמים יצא העור לחולין מקדושת מעשר שני, מכל מקום בחיה לשלמים אין בו דין זה.(9)

ומפרשינן: **מאי טעמא** לא יצא העור לחולין מקדושת מעשר!?

אמר רבה: נעשה כלוקח במעות מעשר שני **שור לחרישה**, ולא לאכילה, שלא יוצא העור לחולין מקדושת מעשר שני.

איתמר:

המתפים מעות מעשר שני לשלמים:

רבי יוחנן אמר: קני.

רבי אלעזר אמר: לא קני.

ומבארת הגמרא את מחלוקתם:

ואליבא דרבי יהודה, דאמר "מעשר שני ממון הדיוט הוא", דכולי עלמא לא פליגי, דקני.(10)

כי פליגי אליבא דרבי מאיר, דאמר "מעשר שני ממון גבוה הוא";(11) ובכך נחלקו:

דמי שלמים, וכמו שכתב ב"שפת אמת" והביא כן מן הר"ש — וכן נראה מלשון רש"י בכתב יד המובא בהערה 7 — וראה ב"שפת אמת" שם, שתמה על הפירוש המיוחס לרש"י].

9. **לשון רש"י מכתב יד הוא:** אינו בתורת שלמים לצאת העור לחולין ויצא מקדושת מעשר, אילו הוה חלה קדושת שלמים אחיה, הוי נפיק העור לחולין כשאר עורות שלמים שהן חולין, [סוף הלשון צריך ביאור, ד"שאר עורות שלמים" משמע שלמים הבאים מן החולין ולענין קדושת שלמים, ואילו אנו דנים כאן בקדושת מעשר שני]; וכן הוא בתוספות: אינו בתורת שלמים [נראה שגרסו בגמרא "אינו בתורת **שלמים**"] לצאת עור לחולין, דלא חלה עליו קדושת שלמים כלל, שיצא העור לחולין, ויצא מקדושת מעשר, דאי הואי קדושת שלמים אחיה, הוה נפיק עור לחולין.

ויש להסתפק: אם כוונתם לומר, דחיה אינה שלמים ממש, אך חל בה קדושת דמי שלמים, אלא שאין די בקדושת דמי שלמים להוציא את העור לחולין מקדושת מעשר שני; או כוונתם לומר, שאף קדושת דמי שלמים אינה חלה בה, ומשום זה אין העור יוצא לחולין, ואין חילוק בין קדושת שלמים לקדושת דמי שלמים; [ובפשוטו היה מוכרח בכוונתם שאין חל בחיה קדושת דמי שלמים כלל, ומטעמו של רבי אמי, כי מאחר שחל בחיה קדושת מעשר שני, אין חל בה קדושת דמים; אך מאידך גיסא, כיון שאין חל בחיה קדושת דמי שלמים מאי פריך הגמרא "מאי טעמא", והרי מטעמו של רבי אמי הוא, וצריך תלמוד; **וראה מה שכתב בביאור הסוגיא ב"שפת אמת"**, אלא שאין דבריו על דרך פירושו של רש"י מכתב יד].

10. ראה מה שנתבאר בהערה לעיל, שאף לפי טעמו של רבי אמי שאין קדושה חלה על קדושה, צריך גם לטעם "מעשר שני ממון גבוה הוא".

11. מכאן למדו האחרונים, שאף מעות פדיון מעשר שני ממון גבוה הם, ראה צל"ח פסחים ז א שנסתפק בזה, וראה "מנחת חינוך" מצוה תעג ח שהוכיח מסוגייתנו.

מאן דאמר: לא קני, כרבי מאיר.

ומאן דאמר: קני, סבר: **כיון דמעשר קרב ליה שלמים**, כיון שמקריבים שלמים מן המעשר,[12] **כי מיתפסת ליה נמי תפיס**, כשמתפיס קדושת דמי שלמים במעות המעשר נתפסת בהם הקדושה.

מיתיבי מברייתא ששנינו בה:

א. הפודה מעשר שני או דבר שניקח במעות מעשר שני, הרי זה מוסיף חומש.

ב. הפודה את הקדשים הרי זה מוסיף חומש.

ג. **המתפיס מעות מעשר שני לשלמים** נתפסת בהן קדושת שלמים על קדושת מעשר שני שיש בהם, **וכשהוא פודן**, הרי זה **מוסיף עליהם שני חומשין:**

אחד לקודש, ואחד למעשר, שהרי שתי קדושות יש במעות — [13]

ומבואר, שיכול הוא להתפיס מעות מעשר שני לשלמים, ותיקשי לרבי אמי ולרבי אלעזר הסוברים שאינו יכול!?

ומשנינן: **מיסברת** — ברייתא זו — **דברי הכל היא!**? לא כן, אלא **הא מני רבי יהודה היא**, שלשיטתו ודאי יכול הוא להתפיס מעות מעשר שני לשלמים.

מתניתין:

במשנה הקודמת נתבאר, שהאומר "הרי עלי תודה" יביאנה מן החולין ולא ממעשר שני, ובמשנתנו מתבאר המקור לזה:

מנין לאומר "הרי עלי תודה" שלא יביא אלא מן החולין?

תלמוד לומר [דברים טז ב]: **"וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר". והלא פסח אין בא אלא מן הכבשים ומן העזים** ואינו בא מן הבקר, **ואם כן מה תלמוד לומר "צאן ובקר"?**

להקיש כל הבא מן הצאן ומן הבקר — היינו כל קרבנות בהמה — [14] **לפסח**, ללמד: **מה פסח** שהוא **דבר שבחובה, ואין בא אלא מן החולין** וכפי שיתבאר המקור לזה בגמרא, **אף כל דבר שבחובה אין בא אלא מן החולין.**

לפיכך, האומר "הרי עלי תודה" או שאמר **"הרי עלי שלמים", הואיל** ואלו **באין חובה** לתשלום נדרו, **לא יביאו** אותם **אלא מן החולין.**

והנסכים של התודה והשלמים **בכל מקום**, כלומר אפילו אמר "הרי עלי להביאם מן המעשר", **לא יביאו** אותם **אלא מן החולין**, שהרי הנסכים כליל הם למזבח, ולא ניתן מעשר שני לזה.[15]

---

12. מסתבר שכוונת הגמרא היא: היות ודין המעשר לכתחילה ליקרב שלמים, וכן משמע בפירוש המיוחס לרש"י; ורש"י מכתב יד שהביא כאן "שם שם" הוא על פי מה שכתב רש"י בקדושין — הובא בהערה בתחילת העמוד — דמ"שם שם" נלמד דין זה.

13. ראה מה שכתבו התוספות כאן בענין תוספת חומש בפדיון שלמים.

14. **בתוספות נתקשו**: מנין לרבות עופות מנחות ולחמי תודה.

15. **א. נתבאר על פי רש"י מכתב יד;**

גמרא:

שנינו במשנה: להקיש כל הבא מן הצאן ומן הבקר לפסח, מה פסח דבר שבחובה, ואין בא אלא מן החולין, אף כל דבר שבחובה אין בא אלא מן החולין:

שואלת הגמרא: **ופסח גופיה מנא לן** שהוא אינו בא אלא מן החולין עד שאתה מקיש אליו את כל הקרבנות?

ומשנינן: פסח עצמו ילפינן לה מהא ד**תניא**:

רבי אליעזר אומר: נאמר פסח במצרים

[ומסתבר, שלאו דוקא נכסי שלמים ותודה, אלא אגב שנזכר במשנה תודה ושלמים, לכן פירש רש"י נכסי תודה ושלמים].

ומה שפירש: בין אמר "הרי עלי להביאם בין המעשר" בין "מן החולין", לא יביא הנסכים אלא מן החולין, בפשוטו, היינו: אפילו אמר "הרי עלי תודה ונסכיה מן המעשר", כי אם לא אמר אלא "הרי עלי להביא נסכים מן המעשר", בלאו הכי אינו יכול להביאם מן המעשר, כי כשם שלענין הלחם מבואר במשנה לעיל, שאינו יכול להביאו מן המעשר אם חייב הוא תודה משלו, כך הוא הדין אף לענין נסכים, כי התודה מחייבת לחם ונסכים, ודבר שבחובה הם שאינם באים אלא מן החולין.

ובפירוש המיוחס לרש"י פירש את לשון המשנה "והנסכים בכל מקום": אפילו היכא דאמר "הרי עלי זבח ולא אמר ונסכים", ומשמע: אף שבאופן זה אינו דבר שבחובה, מכל מקום נסכים אינם באים אלא מן החולין; [וצריך ביאור: כיון שאמר "הרי עלי זבח" הרי נתחייב ממילא בנסכים, וצריך להביאם מן החולין מדין דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין, וכמו באומר "הרי עלי תודה" שמביא את לחמה מן החולין משום שהתודה מחייבת לחם, כי מה לי חיוב לחם, ומה לי חיוב נסכים; וכן תמה ב"קרן אורה"].

ועוד פירש: אפילו לא אמר "עלי" אלא "הרי זו" לא יביא מן החולין, פירוש: אף שנדבה אינו דבר שבחובה, מכל מקום אינו בא אלא מן החולין.

ובפירוש המשניות לרמב"ם כתב: ומה שאמר "והנסכים בכל מקום", ואפילו באותן המצוות שזכרנו שהתרנו לו במקצתן שיביא לחמה מן המעשר, לא יביא נסכים של אותה תודה מן המעשר; ובהלכות מעשה הקרבנות [ב יג]: ואפילו תודה שמביא לחמה מן המעשר, לא יביאו נסכיה אלא מן החולין; וראה שם במהר"י קורקוס דהיינו: כגון שאמר "הרי עלי תודה מן המעשר", נסכים של אותה תודה לא יביא מן החולין; ונראה מדבריו, שהאומר "תודה עלי מן המעשר" אף שלא הזכיר "ולחמה מן המעשר", הרי זה מביא לחם מן המעשר, וראה שיטות בזה, בהערה 2 לעיל פא ב.

ב. עוד כתב רש"י מכתב יד: כי שרי ליה רחמנא — לאתויי שלמים ממעשר, כדגמרינן [לעיל בתחילת העמוד] "שם שם", הני מילי שלמים גופייהו דבני אכילה נינהו, אבל נסכים דכליל נינהו לא יביא מן המעשר.

ובתוספות הביאו על זה מספרי, דממעט עולות מלהביאם מן המעשר, דבעינן אכילה שיש בה שמחה; [וגירסת הגר"א בספרי היא: יכול יקח בהמה למשתה בנו, הרי אתה דן: נאמר כאן "שמחה", ונאמר להלן [בהר עיבל] "שמחה", מה שמחה האמור כאן שלמים, אף שמחה האמור להלן שלמים; אי מה שמחה האמור להלן עולה ושלמים [דכתיב שם "והעלית עליו עולות"], אף שמחה האמורה כאן עולה ושלמים, תלמוד לומר "ואכלת ושמחת" שמחה שיש עמה אכילה, יצאו עולות שאין עמם אכילה; וכן היא הגירסא בתוספות חגיגה ח א ד"ה אמאי].

ונאמר פסח לדורות, כלומר, נצטוינו להקריב פסח במצרים ולדורות, ויבואו וילמדו זה מזה:

מה פסח האמור במצרים לא בא אלא מן החולין, שהרי עדיין לא היה להם מעשר שני כי לא נתחייבו בו אלא משבאו לארץ,(16) **אף פסח האמור לדורות לא בא אלא מן החולין.**

אמר לו רבי עקיבא:

וכי דנין פסח דורות **שאפשר** להביאו ממעשר, **מ**פסח מצרים **שאי אפשר** היה להביאו ממעשר שעדיין לא היה!?

אמר לו רבי אליעזר לרבי יהושע:

אף על פי שאי אפשר, ראייה גדולה היא ונלמד הימנה; כלומר, אף דנין אפשר משאי אפשר, כיון דסוף סוף לא בא פסח מצרים מן המעשר.

חזר רבי עקיבא ודנו דין אחר, כלומר, הקשה רבי עקיבא קושיא אחרת על לימוד פסח דורות מפסח מצרים:

מה לפסח מצרים שהוא אינו בא אלא מן החולין, **שכן אין טעון מתן דמים ואימורין**

וב"מקדש דוד" [י ג] **נתקשה**: למה הוצרכו ללימוד מיוחד מספרי, והרי אנו רואים ששלמים ותודה הבאים מן המעשר ממקרא הם נלמדים, כמבואר בסוגיא לעיל, ואם כן מהיכי תיתי שיהיו נסכים באים מן המעשר; ראה שם.

אבל הרמב"ם בפירוש המשניות כתב טעם אחר: לפי שהנסכים משמעות הפסוקים נוטה בהן שיהיו מאשר תשיג יד בעל הקרבן, ובכך נבדל, שנאמר [במהר"י קורקוס ציטט: "והוא אמרו"] — במדבר טו ד, בפרשת הנסכים — "והקריב המקריב קרבנו לה' מנחה סולת ...".

ג. הנה דנו האחרונים בדין "דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין" אם מדיני הקרבן הוא שעליו להביאו מן החולין, או שמדיני המעשר הוא, שלא ניתן לדבר שבחובה.

ולדעת הסוברים — ראה "מקדש דוד" סימן י אות ד, וב"חזון איש" מנחות סימן מב סקכ"ד — שמדין הקרבן הוא, נמצא, שלדעת רש"י ותוספות משנתנו לצדדין היא, כי דין הרישא הוא מדיני הקרבן, ואילו דין הסיפא — לענין נסכים — הוא מדיני המעשר; אבל לפי פירוש הרמב"ם הכל דין אחד הוא.

16. **כן פירשו רש"י** מכתב יד **ובפירוש המיוחס לו; אבל הרמב"ם** בפירוש המשניות כתב "פסח מצרים היה חולין בלי ספק, שלא היה באותו זמן **הקדש**, לפי שלא קדמה לו התורה".

והצרך לזה, משום שדין "אינו בא אלא מן החולין" אינו דוקא לענין שאינו בא מן המעשר, אלא אף לענין שאינו בא מן ההקדש, וכמו שמצינו בביצה יט ב, גבי "מביא אדם תודתו בחג סוכות, ויוצא בה ידי חובתו משום שמחה, ואין יוצא בה משום חגיגה ... פשיטא, דבר שבחובה הוא וכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין", וכדפירש רש"י שם: מן החולין, ולא ממעות מעשר שני, ולא מנדרים ונדבות שהוא חייב בהן; וכעין זה בפסחים עא א, שאינו יוצא ידי חגיגה בשלמים ששחטן מערב יום טוב, כי דבר שבחובה היא; ואם כן אין די במה שלא היה נוהג מעשר, אם היה הקדש נוהג.

[אך יש לעיין, שהרי בגמרא מבואר "פסח מדבר יוכיח" [שלא בא אלא מן החולין], ופסח שעשו ישראל במדבר כבר היה אחר מתן תורה, וצריך תלמוד].

לגבי מזבח,(17) שלא נצטוו אלא ליתן את הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות, וכולו נאכל.

פב-ב **תאמר בפסח דורות, שטעון מתן דמים** וכן הקטרת **אימורין לגבי מזבח**!?

אמר לו רבי אליעזר לרבי עקיבא:

הרי הוא אומר [שמות יג ה]: "**ועבדת את העבודה הזאת** [של פסח] **בחדש הזה**", לומר: **שיהיו כל עבודות של חודש הזה — כזה** [כפסח מצרים], מה פסח מצרים לא בא מן החולין, אף פסח דורות שנעשה בחודש הזה לא יבוא אלא מן החולין.

מקשה הגמרא על רבי עקיבא, שמתחילה דחה את דברי רבי אליעזר משום שאין דנין אפשר משאי אפשר, ושוב חזר והקשה קושיא אחרת, משום שפסח מצרים אינו טעון מתן דמים ואימורים לגבי מזבח:

ורבי עקיבא מה היא סברתו!? והרי ממה נפשך תיקשי:

אי סבר לה [אם אכן סובר הוא] **דאין דנין אפשר משאי אפשר** וכאשר הקשה בתחילה, הרי תיקשי: **ליקו במילתיה** [יעמוד בקושיא זו] ולמה הוצרך להוסיף פירכא נוספת!?

ואי הדר ביה [אם חזר בו רבי עקיבא, והודה לרבי אליעזר שדנין אפשר אף משאי אפשר], **והאי דלא גמר מפסח מצרים** אינו אלא **משום האי פירכא** שהקשה: מה לפסח מצרים שאין טעון מתן דמים ואימורים לגבי מזבח; הרי תיקשי:

---

17. **כתב בפירוש המיוחס לרש"י**: כיון דאין ממנו למזבח לא הוי דומיא דשלמים, להכי אינו בא מן המעשר; ולפי זה משמע שפירכת הגמרא היא בדיני מעשר, שלא ניתנו אלא לשלמים וממה שיש בהם למזבח; וכבר נזכר בהערה לעיל, שבדין דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין, דנו האחרונים אם מדין המעשר הוא, אם מדין הקרבן הוא.

וב"שפת אמת" נתקשה בפירכת הגמרא: כלפי לייא, דכיון דנאכל כולו לבעלים טפי מסתבר דיכול להביאו ממעשר כמו בבשר תאוה; ורש"י פירש, משום דאינו דומיא דשלמים, ועדיין תמהני דלמה לי ילפותא דשלמים, ודאי שלמים צריכין לרבויי, דהוה אמינא כיון דאימורין קריבין למזבח אם כן אינו כולו לאכילה, אבל פסח מצרים דכולו לאכילת אדם, יש לומר דאין צריך קרא כיון דמקוים ביה "בכל אשר תאוה נפשך".

והוסיף: ולשיטת התוספות [לעיל ד"ה אינו, ראה שם] דסבירא להו, דמדאורייתא אסור לקנות בהמה לבשר תאוה, אתי שפיר, דכיון דאין קרב למזבח הוי כמו בשר תאוה, ואסור, אבל באמת דבריהם תמוהים, דהספרי בא לרבות דיכול ליקח שלמים, אבל בשר תאוה ודאי מותר, ורק חכמים גזרו על בשר תאוה, [ודבריו צריכים ביאור: אם מן התורה מותר ליקח בהמה לבשר תאוה, אם כן האיך אפשר לומר שצריך לרבות שלמים משום שהאימורים נקרבים על גבי המזבח ואינם נאכלים, והרי גם בבשר תאוה אין האימורים נאכלים ואסורים הם בכרת].

וסגנון קושייתו הוא, לפי מה שהוא סובר בדין דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין, שהוא מדיני המעשר; אבל אם מדיני הקרבן הוא, יש להקשות באופן אחר: ומה פסח מצרים שאינו קרבן גמור כי אין טעון מתן דמים ואימורים לגבי מזבח, מכל מקום אינו בא אלא מן החולין, פסח דורות שקרבן גמור הוא לא כל שכן.

פסח שעשו ישראל **במדבר יוכיח**,[1] שאף הוא לא בא אלא מן החולין — כי לא היה מעשר במדבר קודם שבאו לארץ — והיה טעון מתן דמים ואימורים לגבי מזבח!?

ומשנינן: מה שהוסיף רבי עקיבא והקשה — **לדבריו דרבי אליעזר קאמר:**

לדידי אין צריך לקושיא זאת, ומשום שאף בלאו קושיא זו **אין דנין אפשר משאי אפשר** —

אבל **לדידך דאמרת** "**דנין אפשר משאי אפשר**", הרי תיקשי:

מה לפסח מצרים שכן אינו טעון מתן דמים ואימורין לגבי מזבח, תאמר בפסח דורות שטעון מתן דמים ואימורין לגבי מזבח.[2]

ואמר ליה [ענה לו על כך] **רבי אליעזר**: הרי כתיב "**ועבדת**".

ומקשינן **לרבי אליעזר**: למה הוצרך ללמוד מ"ועבדת"? **לימא ליה** רבי אליעזר לרבי עקיבא על פירכתו השניה: **פסח מדבר יוכיח**, שטעון מתן דמים ואימורים ואינו בא אלא מן החולין.

ומשנינן: מה שלמד רבי אליעזר מ"ועבדת", **לדבריו דרבי עקיבא קאמר ליה:**

לדידי דנין אפשר משאי אפשר, ואי משום האי פירכא נמי לא קשה, כי **פסח מדבר יוכיח** —

אבל **לדידך דאמרת** "**אין דנין אפשר משאי אפשר**", הרי כתיב "**ועבדת**".

ומקשינן: **והשתא נמי** — דכתיב "ועבדת" — **ליפרוך** ליה רבי עקיבא: אין דנין אפשר משאי אפשר. כלומר, היות ותשובת "ועבדת" אינה באה לסתור פירכתו השניה, אלא לסתור פירכתו הראשונה שאין דנין אפשר משאי אפשר, אם כן מה תשובה היא זו, והרי אכתי תיקשי: וכי דנין אפשר משאי אפשר!?

אמר ביאר **רב ששת**: **זאת אומרת**, כלומר, מברייתא זו נלמד בהכרח, **שאין משיבין על ההיקש**, והרי "ועבדת" היקש הוא, ואין משיבין עליו: אין דנין אפשר משאי אפשר.

ובתרביצא אמור [בבית המדרש, מקום שמרביצים בו תורה — הקשו] על משנתנו, הלומדת לכל הקרבנות שאין הם באים אלא מן החולין מהיקש לפסח:

וכי דבר הלמד בהיקש, היינו פסח דורות

---

1. **א.** לשון "יוכיח" אינו מדוקדק כל כך, כי אין אנו צריכים להוכחה כדי ללמוד מפסח מצרים, אלא נלמד פסח דורות מפסח מדבר.

ב. ראה בעמוד א בהערה שהובא מדברי הרמב"ם בפירוש הלימוד מפסח מצרים שאינו בא אלא מן החולין, כי עדיין לא ניתנה תורה, ולא היה הקדש; ושם נתבאר, דתיקשי: האיך אמרו "פסח מדבר יוכיח", והוא הרי היה לאחר מתן תורה!?.

2. צריך ביאור: הרי בישוב זה לא יישבנו אלא את הקושיא הראשונה, למה הצרך רבי עקיבא לפירכא נוספת, ומשנינן שפיר, שלדבריו דרבי אליעזר קאמר; אבל אכתי תיקשי: אף לדבריו דרבי אליעזר אינה פירכא כי פסח מדבר יוכיח; וראה מה שכתב בזה **ב"עולת שלמה"**.

שהוא נלמד בהיקש מפסח מצרים שאינו בא אלא מן החולין,[3] **חוזר ומלמד** על קרבנות אחרים **בהיקש** ד"וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר" שלא יבואו אף הם אלא מן החולין!?[4]

ומשנינן: **בכללא איתמר, דכוליה פסח חדא מילתא היא**. כלומר, כל הקרבנות נלמדים מכל הפסחים כאחד, כי שם פסח אחד הוא ודין אחד להם.

מוסיפה הגמרא לבאר:

ורבי עקיבא — החולק על לימודו של רבי אליעזר — **פסח דאינו בא אלא מן החולין מנא ליה**? כלומר, מנין לומד הוא לכל הקרבנות שאינם באים אלא מן החולין, כיון שלשיטתו אי אפשר ללומדו מפסח!?[5]

ומשנינן: **נפקא ליה מהא דאמר שמואל משום רבי אליעזר**. כלומר, מאותו פסוק שדרש שמואל משום רבי אליעזר לענין אחד, לומד רבי עקיבא לענין קרבנות שאינם באים אלא מן החולין.

דאמר שמואל משום רבי אליעזר, לבאר את הכתוב [ויקרא ז לז]: "**זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת ולאשם ולמילואים ולזבח השלמים**" שכולו מקרא מיותר, שכבר נאמר בכל אחד מהם "זאת תורת", אלא בא הכתוב להקיש את כל הקרבנות הנזכרים בפסוק זה לזה:

"**עולה**" בא ללמד: **מה עולה טעונה כלי** שרת [מפרש לה ואזיל], **אף כל** שאר הקרבנות הנזכרים בפסוק **טעון כלי** שרת.

שואלת הגמרא: **מאי היא**, באיזה כלי אנו עוסקים?

אילימא מזרק, כלומר, כלי שרת לקבלת הדם לזרוק ממנו על המזבח; שבעולה יש לנו ללומדו ממאמר הכתוב קודם מעמד הר סיני [שמות כד ה]: "וישלח [משה] את נערי בני ישראל [הבכורות] ויעלו עולות, ויזבחו זבחים שלמים לה' פרים. ויקח משה חצי הדם [של העולה ושל השלמים] וישם באגנות [כלים; שתי אגנות, אחד לחצי דם עולה ואחד לחצי דם שלמים להזות אותם על העם] וחצי הדם זרק על המזבח" —

כך אי אפשר לומר; שהרי בפסוק "זאת התורה" נאמר גם "שלמים" ואף הוא בא ללמד לכל הקרבנות שיהיו כמותו, והרי **גבי**

---

3. **ברש"י מכתב יד פירש**: וכי פסח דורות הלמד בהיקש מפסח מצרים כדכתיב "בחודש הזה"; ולפי זה קושיית הגמרא היא על מה שאמר רבי אליעזר לדבריו דרבי עקיבא, כי לדעת רבי אליעזר עצמו אין צריך להיקש זה; וגם צריך ביאור לפי זה תירוץ הגמרא; אך מהפירוש המיוחס לרש"י נראה, ש"נאמר פסח במצרים ונאמר פסח לדורות" מחשיבה הגמרא להיקש.

4. הנה בכל התורה כולה "דבר הלמד בהיקש חוזר ומלמד בהיקש" חוץ מקדשים, וכמו שהביא רש"י מכתב יד לעיל עח א ד"ה חוזר ומלמד, ומדמקשה הגמרא "וכי דבר הלמד בהיקש חוזר ומלמד בהיקש", משמע שדין דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין הוא דין בקדשים ולא דין במעשר שני, וכבר הובאה חקירה זו בהערות לעיל; **אחרונים**.

5. לשון הגמרא "**פסח** דאינו בא ...", צריך

זבחי שלמי ציבור [הם השלמים שנזכרו עם העולות] **נמי כתיב** "**וישם באגנות**", ונוכל ללמוד מהם לכל הקרבנות שיהיו טעונים כלי לקבלת הדם, ואין צריך "עולה" בשביל זה.

אלא "עולה" שהיא באה ללמד על כלי בשאר הקרבנות, היינו **סכין** לשחיטה שיהיה כלי שרת.(6)

שואלת הגמרא: **ועולה גופה מנלן** שהיא טעונה כלי?

ילפינן לה **מדכתיב** גבי עקידת יצחק [בראשית כב י]: "**וישלח אברהם את ידו ויקח את המאכלת לשחוט את בנו**", **והרי התם עולה הוא** [יצחק עלה על גבי המזבח לעולה], **דהרי כתיב** גבי האיל שמצא אברהם [שם יג]: "**ויעלהו** — לאיל — **לעולה תחת בנו**", הרי שבנו עולה היה.(7)

ממשיך שמואל משמו של רבי אליעזר לפרש את הכתוב:

"**מנחה**" בא ללמד: **מה מנחה אינה נאכלת אלא לזכרי כהונה** וכמפורש בכתובים, **אף כל** הקרבנות הנזכרים בפסוק [ומפרש לה ואזיל] **אין נאכלין אלא לזכרי כהונה.**

שואלת הגמרא: **מאי היא**, על איזה קרבנות שייאכלו לזכרי כהונה בלבד בא הכתוב ללמד?

אי על **חטאת ואשם** הנזכרים בפסוק, כך אי אפשר לומר, שהרי:

בהדיא כתיב בהו בתורה שהם נאכלים לזכרי כהונה בלבד.(1) פג-א

אי בא הכתוב ללמד על **זבחי שלמי ציבור** [שלמי עצרת שהם של ציבור] שהם אינם נאכלים אלא לזכרי כהונה, שלא כשאר שלמים שהם נאכלים לבעלים, אף כך לכאורה אי אפשר לומר, שהרי:

מרבויא דקראי אתי [מרבוי הכתובים הוא נלמד], שנאמר [במדבר יח ח]: "וידבר ה' אל אהרן זה יהיה לך מקודש הקדשים מן האש, כל קרבנם לכל מנחתם ולכל חטאתם ולכל אשמם אשר ישיבו לי, קודש קדשים לך הוא ולבניך. **בקדש הקדשים תאכלנו כל זכר יאכל אותו** קודש יהיה לך", ולא הוצרך הכתוב ללמד על כל אלו שזכר כהן אוכל אותו, כי כבר מבואר כן בפרשיותיהם —

תיקון, כי מקורו של רבי עקיבא המובא בהמשך הענין אינו מתיחס לפסח, אלא לימוד הוא לכל הקרבנות, ואדרבה מבואר בגמרא בהמשך הענין שהפסוק "וזבחת פסח ..." לדעת רבי עקיבא אינו בא להקיש את כל הקרבנות לפסח.ע"כ

6. להוציא צור וקנה, דכלי שרת בעינן, **רש"י בזבחים** צח א, **וכן מבואר בתוספות כאן** בשם רבינו תם דשחיטת קדשים טעונה כלי שרת; **אך בתוספות חולין** ג א ד"ה כגון, כתבו לפרש, דלא בעינן כלי שרת אלא כלי, ראה שם; **ובפירוש המיוחס לרש"י כאן** כתב "סכין, דלא הוו מולקין".

7. הנה הכתוב אומר [פסוק ב] בהדיא: "קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק ולך לך אל ארץ המוריה והעלהו שם לעולה על אחד ההרים אשר אומר אליך"; וצריך תלמוד.

1. נאמר בחטאת [ויקרא ו כב]: "כל זכר בכהנים יאכל אותה"; ונאמר באשם [ויקרא ז ו]: "כל זכר בכהנים יאכלנו".

אלא בא יתור הכתוב **ולימד על זבחי שלמי ציבור** — הנקראים "קדשים", שהרי נאמר בהם [ויקרא כג כ] "קודש יהיו לה' לכהן" — (2) **שאף הם אין נאכלים אלא לזכרי כהונה** —

ואם כן, מה יש ללמוד מ"מנחה" שאינו נאכל אלא לזכרי כהונה!?

ומשנינן: לעולם בא "מנחה" ללמד על זבחי שלמי ציבור שהן נאכלים לזכרי כהונה בלבד, ודקשיא לך: הרי הוא נלמד מ"בקדש הקדשים תאכלנו כל זכר יאכל אותו" —

תנאי היא שנחלקו בדבר מהיכן הוא נלמד:

איכא תנא **דמייתי לה מהכא** מ"בקודש הקדשים "

ואיכא תנא, היינו רבי אליעזר — **דמייתי לה מהכא**, מ"מנחה".

מוסיף שמואל משמו של רבי אליעזר לבאר את הפסוק:

"**חטאת**" בא ללמד: **מה חטאת מקדשה בבלוע**, כגון אם בלע בשר שלמים הנאכל לשני ימים ולילה מבשר חטאת הנאכל ליום ולילה בלבד, יש לבשר השלמים דין חטאת ליאכל ליום ולילה בלבד — (3)

אף כל הקרבנות **מקדשה בבלוע**.

"**אשם**" בא ללמד: **מה אשם אין שפיר ושליא** שנמצאו בתוכו **קדוש בו**, שהרי אין אשם אלא זכר —

אף כל הקרבנות **אין שפיר ושליא קדוש בו** —

כי **קסבר** רבי אליעזר: **ולדות קדשים בהוייתן** [בלידתן](4) **הן קדושין**, ולא במעי אמן.

וסבר עוד רבי אליעזר: **דנין** שאר קרבנות **שאפשר** להיות בהם שפיר ושליא, **מאשם שאי אפשר** להיות בו שפיר ושליא, שהרי אינו בא אלא מן הזכר.(5)

---

2. נתבאר על פי רש"י מכתב יד כאן; וברש"י זבחים צח א פירש את הדרשה ממאמר הכתוב "קודש יהיה לך" שהוא מיותר, ובא ללמד על כבשי עצרת שנאמר בהם "קודש יהיו לה' לכהן".

3. כדכתיב גבי חטאת [ויקרא ו כ]: "כל אשר יגע בבשרה יקדש", כלומר, כל דבר אוכל אשר יגע ויבלע ממנה, יקדש להיות כמוה, שאם פסולה היא החטאת תיפסל, ואם כשרה היא החטאת תיאכל כחומר שבחטאת.

4. **א.** ביאר רש"י את הטעם שנקטה הגמרא לשון "בהוייתן" ולא "בלידתן", משום שעיקר המקור לולדות קדשים שהם קדושים הוא מן הפסוק [דברים יב כו] "רק קדשיך אשר יהיו לך ונדריך תשא ובאת אל המקום ...", ודרשינן בבכורות יד ב: "רק קדשיך" אלו התמורות, "אשר יהיו לך" אלו הולדות.

ב. הגמרא נתבארה על פי רש"י מכתב יד; אבל רש"י בזבחים צח א פירש, שאין צריך להקריב את אימורי השפיר והשליא; ובתוספות שם הקשו עליו, שאם ולדות קדשים בהוייתן הם קדושים, אין על העוברים קדושה כלל; ולכן פירשו כדברי רש"י מכתב יד כאן, שהפסוק בא לחדש שולדות קדשים בהוייתם הם קדושים.

5. וכן מבואר בברייתא לעיל פב א בדעת רבי אליעזר, שדנין אפשר משאי אפשר.

"**מלואים**" בא ללמד: **מה מלואים מותריהן** [נותר מן הבשר] **בשריפה**, וכמאמר הכתוב [שמות כט לד]: "ואם יותר מבשר המלואים, ושרפת את הנותר באש", **ואין מותריהן בעלי חיים** — כגון שהפריש שתי קרבנות לאחריות וניתותר אחד, או ולד הקרבנות — **בשריפה**, שהרי לא מצינו במילואים רק בבשר הנותר שהוא בשריפה.(6)

אף כל הקרבנות **מותריהן בשריפה**,(7) **ואין מותריהן בעלי חיים בשריפה.**

מוסיף רבי אליעזר ומבאר את הכתוב:

"**שלמים**" בא ללמד: **מה שלמים מפגלין**(8) את הנסכים הבאים עמם, שאם חשב מחשבת פיגול בזבח נתפגלו נסכיו, **ומתפגלין** השלמים עצמם — (9)

אף כל הקרבנות **מפגלין ומתפגלין.**

מביאה הגמרא ברייתא שרבי עקיבא דורש את הפסוק באופן אחר, ומתוך דבריו נמצא מקור לקרבנות חובה שאינם באים אלא מן החולין:

במתניתא תנא משמיה דרבי עקיבא [בברייתא שנינו משמו של רבי עקיבא]:

כתיב "**זאת התורה**", והוא מיותר כדי ללמד:

"**מנחה**" בא ללמד: **מה מנחה מקדשת בבלוע**, שהרי אף בה נאמר [ויקרא ו יא]: "כל אשר יגע בהם יקדש" — **אף כל** הקרבנות **מקדשת בבלוע.**(10)

ואיצטריך למכתב קידוש בבלוע **בחטאת** שנאמר בה "כל אשר יגע בבשרה יקדש", **ואיצטריך למכתב** נמי **במנחה:**(11)

---

6. **א. ברש"י זבחים** צח א פירש מותריהן בעלי חיים, על שתים לאחריות או שנאבד אחד מהם והפריש תחתיו, וביאר שם, שבמילואים אינם בשריפה "שהרי קרבן ציבור היו, ולא הופרשו שנים לאחריות, וגם לא אבד אחד מהם והפריש אחר תחתיו ונמצא הראשון", **וראה** "שפת אמת".

ב. כתבו בשם **הגר"ח** לפרש את לימוד הגמרא באופן אחר, והיינו, דמדברי הרמב"ם נראה, שהשוחט חטאת ומצא בה בן ה' חדשים חי, הרי הוא נאכל ליום ולילה כחטאת; ובא הפסוק להשמיענו, שאין בו דין נותר, כיון שהוא בעל חי; והיינו דאמרינן שאין מותריהן בעלי חיים בשריפה.

7. **ביאר רש"י מכתב יד**, שלא הצרך הכתוב ללמד אלא על חטאת ואשם, כי בשלמים נאמר בהדיא שהנותר נשרף באש.

8. **ביאר רש"י מכתב יד**: להכי גמר משלמים, משום דעיקר פיגול בשלמים כתיב, שנאמר [ויקרא ז יח]: "ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה, המקריב אותו לא יחשב לו פיגול יהיה, והנפש האוכלת ממנו עוונה תשא".

9. **נתבאר על פי רש"י** מכתב יד; **ובתוספות כתבו** "בחינם דחק, דהוה מצי למימר, שהדם מפגל את הבשר, ובשר עצמו מתפגל; **ובפירוש המיוחס לרש"י פירש**: שהתודה מפגלת את הלחם, ומתפגלין עצמן אם חישב בהם.

10. והוא הדין נמי דהוה מצי למגמר מ"חטאת" [וכרבי אליעזר], אלא דכולי קרא דריש מכל חד מילת, ומיבעי ליה "חטאת" לדרשה אחרינא, **רש"י מכתב יד.**

11. **ביאר ב"שפת אמת"**: כיון דממנחה ילפינן

דאי כתב רחמנא קידוש בבלוע רק **במנחה**, הייתי אומר במנחה דוקא הדין הוא כן, כי **משום דרכיכא בלעה** [שהיא סולת ורכה היא, לכן בולעת היא] —

אבל חטאת, אימא לא, לפיכך נאמר גם בחטאת קידוש בבלוע.

ואי כתב רחמנא קידוש בבלוע רק **בחטאת**, הייתי אומר רק בחטאת הדין כן משום **דבשר אגב דשמן קדיר** [מתוך שהבשר עב, נכנס בתוכו השומן בעומקו] — **אבל מנחה אימא לא** —

לפיכך **צריכא** התורה לכתוב בשניהם.

מוסיף רבי עקיבא לבאר את הפסוק:

"**חטאת**" בא ללמד: **מה חטאת אינה באה אלא מן החולין** [כדמפרש ואזיל], **ואין** מקריבים אותה אלא **ביום**,(12) **ועובד** אותה **בידו הימנית**.(13)

אף כל קרבן **אינו בא אלא מן החולין**, וקרב רק **ביום**, **ובידו הימנית**.

מבארת הגמרא: **וחטאת גופה** — שאינה באה אלא מן החולין — **מנלן**?

אמר פירש **רב חסדא**: משום **דאמר קרא** [ויקרא טז ו]: "**והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו**"; ולמדנו:

"**לו**" כדי ללמד: **משלו** יביא את החטאת **ולא משל ציבור, ולא משל מעשר** שני.

שבה הגמרא להקשות על אשר למדנו עוד מחטאת "מה חטאת **ביום**":

למה לנו ללמוד לכל הקרבנות מחטאת, והרי כל הקרבנות שאין מקריבים אותם אלא ביום **מ"ביום צוותו** את בני ישראל להקריב את קרבניהם" [ויקרא ז לח] **נפקא**, שפסוק זה מתיחס לכל הקרבנות!?

ומשנינן: אכן **כדי נסבה** [שלא לצורך נקטה כן הברייתא].

תו מקשינן על המבואר בברייתא "מה חטאת ... **ובידו הימנית**":

והרי **מדרבה בר בר חנה נפקא, דאמר רבה בר בר חנה אמר ריש לקיש**:

כל מקום שנאמר לשון "**אצבע**" "**וכהונה**" [או שנזכר בהם שהכהן עובד], **אינו אלא ימין**, ובכל הקרבנות נזכרת כהונה, ולמה לי ללומדם מחטאת!?

כולהו, למה פירט הכתוב בחטאת "אשר יגע בבשרה יקדש"; וקצת קשה: למה לא דייק הגמרא לעיל בדרבי אליעזר גם כן הכי; [וראה רש"י זבחים צח א ד"ה מה חטאת מקדש בבלוע; ויש לעיין בפירושו: אם כן מה תירצה הגמרא, דאי כתב במנחה לא הוה ידעינן לחטאת, והרי הקושיא היתה על יתור "מנחה" בפסוק ד"וזאת תורת", ומפסוק זה הרי ידעינן לשאר קרבנות, ואכתי תיקשי: למה למיכתב בחטאת].

12. שנאמר בפרשת יום הכפורים בפר החטאת [ויקרא טז ל]: "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם".

13. שכל מקום שנאמר "אצבע" ו"כהונה" אינו אלא בימין, כמובא לקמן בהמשך העמוד.

ומשנינן: אכן **כדי נסבה**.(14)

מוסיף רבי עקיבא לבאר את הפסוק:

"**אשם**" בא ללמד: **מה אשם** — שהוא נאכל — **עצמותיו** שאינם ראויים לאכילה **מותרין** לעשות מהם כלים, **אף כל** היינו עולה שהיא עולה כליל **עצמותיו** נמי **מותרין**.(15)

שואלת הגמרא: **ורבי עקיבא** — הלומד לכל הקרבנות שאינם באים אלא מן החולין, מ"חטאת" — אם כן **האי** "**וזבחת פסח** לה' אלהיך צאן ובקר" שלא הוצרך ללמד על הקרבנות שלא יבואו אלא מן החולין,

פג-ב **מאי עביד ליה**, מה דורש רבי עקיבא מפסוק זה?

ומשנינן: **מיבעי ליה**, צריך רבי עקיבא מקרא זה לדורשו **כדרב נחמן**; **דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה**:

מנין למותר הפסח, כגון שהפריש מעות לפסחו, וניתותרו(1) **שקרב שלמים** [יביא מהם שלמים]?

שנאמר: "**וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר**", **והלא אין פסח בא אלא מן הכבשים ומן העזים** ולא מן הבקר — **אלא** ללמד על **מותר הפסח שיהא לדבר הבא מן הצאן ומן הבקר** דהיינו שלמים.(2)

---

14. קושיא זו מקשה הגמרא גם בזבחים צח א, ושם מוסיפה הגמרא על התירוץ "כדי נסבה": ואיבעית אימא, סבר לה כרבי שמעון דאמר "אצבע" לא בעי כהונה, "כהונה" בעיא אצבע; ואם כן לא למדנו לכל הקרבנות אלא לחטאת שנאמר בה [ויקרא ד לד] "ולקח הכהן מדם החטאת באצבעו"; וראה בתוספות כאן.

15. **ביאר רש"י מכתב יד**: בעצמות שאין בהם מח דשריין אפילו לקתא דסכינא, ואשם עצמותיו מותרין, שהרי בשרו מותר, ואין איסור נותר חל עליהם, דאין נותר חל אלא על זבח הראוי לאכילה כדאמרינן בפסחים פג א: העצמות והגידין ישרפו לששה עשר, והינן בה: אי דלית בהו מוחא לישדינהו [יזרקם], אלמא היכא דאין ראוי לאכילה אין נותר חל.

והאי דנקט אשם טפי, משום דמכל חד מייתי חדא דרשה; ועוד באשם כתיב [ויקרא ז]: "ואת כל חלבו יקריב ... והקטיר אותם הכהן המזבחה אשה לה' אשם הוא" לאחר הקטרת אימורין, ומשמע: הוא אשם ולא עצמותיו אשם.

עוד ביאר רש"י, דעולה ומילואים מפרש רבי עקיבא כמו רבי אליעזר.

1. **כן פירש רש"י מכתב יד**, ובפירוש המיוחס לו בפירוש ראשון; ובזבחים ז ב פירש: שאבד הפסח ונתכפר באחר, ונמצא הראשון, וכן הוא בפירוש שני בפירוש המיוחס לו כאן; **ובפסחים ע ב פירש**: בין שהפריש פסחו ואבד, ונתכפר באחר ואחר כך נמצא זה, בין שהפריש מעות לפסחו, וחלה קדושת פסח על כולן, והוזלו טלאים וניתותרו מן המעות; וראה מה שנתבאר בגמרא בסוף הסוגיא כאן.

2. **ביאר ברש"י מכתב יד**: לדבר הבא מן הצאן ומן הבקר, והיינו שלמים; ואף על גב דעולה באה גם מן הצאן ומן הבקר, אפילו הכי שלמים אתי, דהא לשם אכילה הפרשה, ולא לשם כליל; ולפי טעם זה לא נתבאר עדיין למה לא נאמר שהוא בא לשאר זבחים, [ומסתבר, שהטעם הוא משום שאלו בלבד באים בנדבה].

אך ברש"י זבחים ז ב פירש: היינו שלמים, שהן באין מכל צאן ומכל בקר בין זכרים בין נקבות, מה שאין כן בשאר זבחים שהוקבעו או

ומקשינן: **וכי הא** — דמותר פסח בא שלמים — **מהכא** [מ"וזבחת"] **נפקא**!? והרי **מדאבוה דשמואל נפקא** [מלימוד אביו של שמואל הוא נלמד], **דכתיב** [ויקרא ג ו]:

"**ואם מן הצאן קרבנו לזבח שלמים**", ולא הוצרך הכתוב לומר "לזבח שלמים" שכן כל הפרשה בשלמים עוסקת, **ואמר אבוה דשמואל**: ללמד בא הכתוב על **דבר הבא מן הצאן** — היינו פסח שאינו בא אלא מן הצאן — **שיהא** מותרו **לזבח שלמים**!?

מוסיפה הגמרא להקשות: **ואכתי**, וכי **מהכא** — מ"אם מן הצאן" — **נפקא** מותר הפסח שיהא לשלמים, והרי **מהתם נפקא**!? **והתניא**:

כתיב בפרשת שלמים [ויקרא ג ו]: "ואם מן הצאן קרבנו לזבח שלמים לה' זכר או נקבה תמים יקריבנו. אם כשב הוא מקריב את קרבנו ... ואם עז קרבנו, והקריבו לפני ה'"; ולא הוצרך הכתוב לומר "אם כשב הוא מקריב את קרבנו", שהרי הפרשה עוסקת בצאן, ודין עז הרי מפורש בפני עצמו, וממילא נדע שפרשה ראשונה בכבש היא עוסקת; אלא ללמד:

"**כבש**", **לרבות** אף **את הפסח לאליה**, להקריבה על גבי המזבח, כמפורש בתורה גבי כבש לשלמים.(3)

כשהוא אומר "**אם כבש**" [יתור תיבת "אם"]:

א. **להביא פסח שעברה שנתו** [שאינו כשר לפסח, כי בן שנה בעינן] והביא אחר, וזה שנשאר "מותר הפסח" הוא —

ב. ולהביא עוד **שלמים הבאים מחמת פסח**, היינו חגיגת ארבעה עשר הבאה עם הפסח — שאוכליו מרובים — כדי שייאכל הפסח על השובע — (4)

לכל מצות שלמים, לענין **שיטענו סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק**, ואף שפסח אינו טעון את כל אלה.

כשהוא אומר בפרשת שלמים "**ואם עז**" **הפסיק הענין, לימד על העז** של שלמים(5) **שאינה טעונה אליה** למזבח כמו הכבש.

בזכר או בנקבה, עולה ואשם הוקבעו בזכרים, חטאת הוקבע בנקבות והוקבע בזכירם כגון שעיר נשיא אינו בא נקבה.

3. **ברש"י פסחים צו ב** הוסיף ביאור: דבכל קרבנות כבש, אליה כתיבא עם האימורין, בשלמים: "חלבו האליה", ובאשם כתיב: "את כל חלבו ירים ממנו את האליה", וחטאת כאשם; אבל פסח, אימורין גופייהו לא כתיבי בהדיא, אלא נפקא לן מ"את דמם תזרוק ואת חלבם תקטיר", הלכך אלייתו צריכה להתרבות בקרבנות, שבשור לא הזכר אליה באימוריו.

4. **כן פירש רש"י מכתב יד.**
ובפירוש המיוחס לו: ושלמים הבאים מחמת פסח, היינו מותר פסח; **והתוספות כתבו**, שאי אפשר לפרש דהיינו מותר הפסח שהרי זה נכלל בפסח שעברה שנתו, וגם על פירוש רש"י מכתב יד — פקפקו; והביאו מדברי **רש"י בפסחים צו ב**, שפירש: היינו תמורת פסח עצמו.

5. **א. כן פירש רש"י מכתב יד.**
ובפירוש המיוחס לו: לימד על העז ועל

ואם כן תיקשי: למה לי כל שלשת המקראות הללו ללמד על מותר פסח שהוא בא שלמים!?

ומפרשינן **תלתא קראי כתיב**, ונצרכו כולם:

חד קרא **לפסח שעברה זמנו** [עבר הפסח] **ועברה שנתו** של הקרבן והביא אחר, שיהא לשלמים.

וחד קרא **לעברה זמנו ולא עברה שנתו**, שיהא שלמים.

וחד קרא **ללא עברה זמנו ולא עברה שנתו**, שהקריב את הפסח שהפריש קודם זמנו, וקא משמע לן שהוא כשר בתורת שלמים.(6)

וצריכי כל הכתובים ללמד לשלש אלו:

דאי אשמעינן רק גבי פסח **שעברה זמנו ועברה שנתו** שיהיה לשלמים, הייתי אומר: היינו **משום דאידחי ליה לגמרי** מפסח — (7)

אבל עברה זמנו ולא עברה שנתו, דעדיין **חזי** להקריבו **לפסח שני**, **אימא לא** יהא שלמים, קא משמע לן.(8)

ואי אשמעינן רק גבי פסח **שעברה זמנו ולא עברה שנתו** שהוא שלמים, הייתי אומר, משום **דאידחי ליה** על כל פנים **מפסח ראשון**, ולכן שלמים הוא —

אבל פסח **שלא עברה זמנו ולא עברה שנתו**, **דאפילו לפסח ראשון נמי חזי**, **אימא לא** יהא שלמים, אלא ייפסל.(9)

צריכא.

הדרן עלך התודה

פסח הבא מן העז שאינם טעונים אליה.

ב. כתב רש"י בזבחים ט ב: יש מפרשים עז אין לו אליה, וטעות הוא בידם, שהרי ממקום שהכליות יועצות היא ניטלת; ועוד, מה לימד הכתוב הואיל ואין לו.

6. **א. נתבאר על פי רש"י מכתב יד** ובזבחים ט ב; **אבל בפירוש המיוחס לרש"י** פירש: כגון שאבד קודם חצות והפריש אחר תחתיו, כלומר, ונמצא קודם חצות שאחד מהם הוא "מותר הפסח" וקרב שלמים.

ב. הנה לעיל בהערות הובא מדברי רש"י בכתב יד בפירוש "מותר פסח" דהיינו שהפריש מעות לפסחו וניתותרו, וכן פירש בפירוש המיוחס לרש"י בפירוש אחד; וצריך ביאור, שהרי אופן זה לא נזכר כלל בגמרא.

7. **כתבו התוספות**: הוא הדין עברה שנתו ולא עברה זמנו, שבשעה שהקדישו לא היה ראוי לפסח, דהרי כשיגיע זמנו של הפסח תעבור שנתו.

8. **ב"שפת אמת"** בזבחים ט ב צידד לומר, שאם הבעלים עצמם חייבים בפסח שני, כי אז אפשר להקריבו לפסח שני, וכאן מיירי שהבעלים כבר הקריבו את פסחם.

9. **על פי רש"י מכתב יד** שכתב "אימא לא ליהוי שלמים, ואם שחטו קודם לפסח, יפסל", והוא על פי פירושו בלא עברה זמנו ושנתו, דהיינו כגון ששחטו קודם לפסח.

פרק כל קרבנות הצבור

כל קרבנות הציבור והיחיד, כלומר, כל המנחות,(1) הן של ציבור והן של יחיד, **באין**: הן **מן** תבואת **הארץ** והן **מתבואת חוצה לארץ** —

הן **מן החדש** [מן התבואה החדשה] והן **מן הישן** —

חוץ מן העומר הבא למחרת יום טוב הראשון של פסח(2) **ושתי הלחם** הבאים בעצרת, **שאינן באים אלא מן החדש, ומן הארץ**.(3)

---

1. **כן פירש רש"י**, ומנחת הציבור הנזכרת כאן היינו מנחת נסכים [ולחם הפנים], שהרי אין מנחת ציבור אחרת מלבד עומר ושתי הלחם שנזכרו בהמשך המשנה, [וכן נראה שמפרש הרמב"ם בהלכות איסורי מזבח ו טו, ראה שם, אלא שהוסיף נסכים, והיינו נסכי יין ושמן].

והתוספות כתבו על דבריו: ונראה, דשייך נמי — חדש וישן — בזבחים, כדאשכחן במעשר בהמה; ראה בכורות נג א במשנה, לענין מעשר מן הנולדים לאחר אחד באלול שהוא ראש השנה למעשר בהמה, לנולדים לפניו, דקרי להו חדש וישן, [וכן נראה שמפרש הרמב"ם בפירוש המשניות].

והוסיפו התוספות: אלא דהוה ליה למיתני "חוץ מבכור ומעשר" דאין באין מחוצה לארץ; **וב"זבח תודה"** כתב, דרש"י פירש את המשנה במנחות, משום דבקרבנות אין שייך לומר באין מן הארץ ומחוצה לארץ, כיון שבכור ומעשר אינם באים מהם; וסיים: ועיין תוספות; והיינו, שדבריו הם שלא כהתוספות שהבינו בדברי רש"י ד"חדש וישן" הוא דאין שייך אלא במנחות.

2. **הרמב"ם** בפרק ז מתמידין ומוספין, שם הזכיר את כל דיני העומר לא הזכיר בכל דבריו, שהעומר בא מן החדש; ואילו בפרק ח מתמידין ומוספין, שם הזכיר את דיני שתי הלחם, פתח הרמב"ם "שתי הלחם אינן באין אלא מן הארץ ומן החדש".

אולם בהלכות איסורי מזבח [ו טו] העתיק את משנתנו, וכתב: כל המנחות והנסכים כשרים מהארץ מחוצה לארץ מן החדש ומן הישן, ובלבד שיביאו מן המובחר, חוץ מן העומר ושתי הלחם, שאינן באין אלא מן החדש ומארץ ישראל.

[**וכבר הרגיש בכל זה ה"מנחת חינוך"** מצוה שב אות ג ד"ה ומבואר; אלא שכתב שם "הן אמת דלענין לכתחילה [מן החדש] יש להוכיח מדכתב בפרק ז מתמידין ומוספין הלכה ו, דעיקר מצוה להיקצר בליל טז, אם כן ממילא מצותו להביא מן החדש"; **ותמהו האחרונים**: הרי כתב שם בהלכה ח "מצותו להביא מן הקמה, לא מצאו יביאו מן העומרים", ולא כתב, שמכל מקום יביאו מן החדש].

וכעין זה בחינוך, שבמצות העומר [מצוה שב] לא הזכיר שהעומר בא מן החדש, ואילו במצות שתי הלחם [מצוה שז] פתח: להקריב ביום חג השבועות לחם חמץ מן חיטה החדשה, וזה נקרא בכתוב "מנחה חדשה"; [והרמב"ם בספר המצוות מצוה מב ומצוה נא לא הזכיר לא בזה ולא בזה שהם באים מן החדש].

3. מדברי הגמרא מתבאר, שהוא משום שנאמר הן בעומר והן בשתי הלחם "ראשית", דבעומר

נאמר [ויקרא כג י]: "והבאתם את עומר **ראשית קצירכם** על הכהן", ובשתי הלחם נאמר [ויקרא ב יא]: "[כי כל שאור וכל דבש לא תקריבו ממנו אשה לה']. **קרבן ראשית** [שתי הלחם מן השאור, ובכורים מן הפירות] תקריבו אותם לה', ואל המזבח לא יעלו לריח ניחוח"; ועוד נאמר בשתי הלחם [ויקרא כג טז]: "עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה **חדשה** לה'"; ראה בגמרא בעמוד זה: והכתיב "ראשית" ... הכתיב "חדשה"; **וראה בזה בהערות שעל הגמרא.**

ביאור מה הוא "חדש" ומה הוא "ישן":

א. הנה הדין הוא, שהחדש אסור להדיוט עד שיביא עומר, והכלל הוא: כל תבואה שנשרשה קודם לעומר, הרי העומר מתיר אף את הגידולין שגדלו לאחר העומר.

וכן אין להביא מנחות למקדש מתבואה שלא עבר עליה עומר, ואם הביא פסול; [ובפרט זה דנו האחרונים, אם הטעם הוא משום שאסורים הם להדיוט וממילא פסולים הם משום "ממשקה ישראל — מן המותר לישראל", או שהעומר מתיר חדש למקדש לענין פסול, ונתבאר בהערות לעיל סח ב]; ואף לאחר העומר אין להביאם, שהעומר מתיר חדש להדיוט, ושתי הלחם מתירים חדש במקדש, אלא שאם כבר חלף עליו העומר, אין הוא פסול למנחות, אלא לכתחילה הוא דלא יביא, ואם הביא כשר.

ואם השרישה תבואה לאחר העומר וקודם שתי הלחם, לא מיבעיא שאין להביא ממנה מנחות עד שיבוא העומר הבא, אלא אף לאחר שיבוא העומר הבא, מסתפקת הגמרא לעיל סח ב שמא אין היא כשירה לכתחילה למקדש, ומשום שחלפו עליה שתי הלחם ועומר שלא כסידרן, ושמא צריך שיחלפו עליה כסדרן, ובעיא זו לא נפשטה שם.

ב. מה ששנינו, שהעומר ושתי הלחם באים מן החדש, היינו כל אחד לפי היתירו, שהעומר בא מן התבואה שהיתירה תלוי בעומר, ושתי הלחם באים מן התבואה שהיתירה למקדש תלוי בשתי הלחם, **כמבואר ב"חידושי מרן רי"ז הלוי"** עמוד מב תחילת ד"ה ולפי"ז; והיינו, שהעומר בא מן התבואה שהשרישה בין עומר לעומר, ושתי הלחם באים מן התבואה שהשרישה בין שתי הלחם לשתי הלחם; ומיהו, אם שתי הלחם אין מתירין שלא כסידרן, אם כן שתי הלחם באים אף ממה שהשריש קודם לשתי הלחם של השנה שעברה, אם השרישה לאחר העומר שבאותה שנה, שהרי עדיין לא עבר עליה שתי הלחם להתירה, **כמבואר ב"מנחת חינוך"** מצוה שז אות א ד"ה והנה מבואר, וראה עוד ב"חזון איש" מב יט וכ.

ג. [יש להסתפק לפי הצד ששתי הלחם אינם מתירין שלא כסדרן, אם שתי הלחם באים ממה שנשרש בין העומר לשתי הלחם, כיון שאין שתי הלחם הללו מתירים אותו; ומיהו מטעם אחר אינם באים ממנו, שהרי הוא קודם לעומר, וקודם לעומר פסולים כל המנחות, ומסתמא הוא הדין שתי הלחם].

ד. מה ששנינו, שהמנחות באים מן החדש ומן הישן, **פירש ב"זבח תודה"**: היינו בין תבואה ישנה של שנה שעברה, ובין תבואה חדשה של שנה זו, ובלבד שיקריב שתי הלחם תחילה שהיא המתרת במקדש; ולא נתבאר בדבריו, מה היא "שנה זו" ומה הוא ראש השנה שלה.

וב"מנחת חינוך" [שז ד ד"ה ובזה מובן לי לשון המשנה] נתקשה בלשון המשנה "כל קרבנות הציבור באין מן החדש", שהרי אין הקרבנות באות מן החדש, ראה שם, ובמה שהוסיף עוד בזה ללמוד ממה שהצרכה המשנה לומר שהקרבנות באות מן החדש.

וכולן [כל המנחות כולן] **אינן באין אלא מן המובחר**, כלומר, אף שהם באים מן הישן, שאינו מובחר כמו החדש, מכל מקום, יביאו ממין מובחר.(4)

ואיזהו מובחר שלהם?

הבא מ"**מכמיס**" ו"**זינתא**" [שמות מקומות הם] **אלפא** [ראשון הוא ומובחר במעלה כאלפ"א שהוא בלשון יווני אות האל"ף הראשונה לאותיות](5) **לסולת**.

שנייה לחן: "**כופריים**"(6) **בבקעה**. כלומר, שני מקומות יש, שנקראו כל אחד מהם "כפר", והכפר שיושב בבקעה תבואתו היא המובחרת לסולת.

כל הארצות שבארץ ישראל [יהודה ועבר הירדן והגליל] **היו כשרות** להביא מהם עומר ושתי הלחם,(7) **אלא שמכאן** — מהמקומות האלו שנשנו — **היו מביאין** אותם, לפי שמצוה להביא מן המובחר.

גמרא:

שנינו במשנה: חוץ מן העומר ושתי הלחם שאינן באין אלא מן החדש ומן הארץ:

מתניתין — דמשמע ממנה שעומר ושתי הלחם "אינם באים אלא מן החדש", ואפילו אם הביא מן הישן פסולים הם — (8) היא **דלא כי האי תנא**, הסובר שהם כשרים אפילו מן הישן —

דתניא: עומר הבא מן הישן הרי הוא **כשר**,

---

4. **א**. כך יש ללמוד לפרש מלשון הרמב"ם באיסורי מזבח [ו טו]: כל המנחות והנסכים כשרים מהארץ ומחוצה לארץ מן החדש ומן הישן, **ובלבד** שיביאו מן המובחר, חוץ מן העומר ושתי הלחם, שאינן באין אלא מן החדש ומארץ ישראל.

ב. כתבו התוספות: וכולן אין באין אלא מן המובחר, שנאמר "וכל מבחר נדריכם".

ג. ראה מה שכתב ב"שפת אמת" על הלשון "**אין באין אלא** מן המובחר".

5. על פי רש"י מכתב יד; ולפי פירוש שני ברש"י שלפנינו, הוא לשון "מיוחד".

6. נכתב על פי גירסת רש"י בכתב יד, ופירושו.

7. נתבאר על פי רש"י, שפירש, דעל ארצות שבארץ ישראל המשנה מדברת, ואם כן עוסקת המשנה בעומר ושתי הלחם שאינן באין אלא מן הארץ; [וב"קרן אורה" הבין מזה, דגם "וכולן אין באין אלא מן המובחר" קאי לשיטת רש"י על עומר ושתי הלחם, ודלא כהרמב"ם; וכוונתו, שאם כי לשון "וכולן" משמע בהדיא דזה קאי על כל המנחות, מכל מקום אם זה קאי על כולן, למה פירש רש"י את המשך המשנה על עומר ושתי הלחם בלבד, והרי המשך המשנה באה לפרש את הפיסקא "וכולן אינן באין ..."; ומכל מקום בפנים נתבאר לפי פשוטו].

ואף ששנינו לעיל סד ב, שהעומר בא מן הקרוב לירושלים, הנה ראה רש"י בסנהדרין יא ב ד"ה על שתים, שמבואר בדבריו ד"מן הקרוב לירושלים" היינו מיהודה, ראה שם; וראה בהערות לעיל סד ב בגמרא שעל המשנה שם.

ובפירוש המיוחס לרש"י כתב "יהודה ועבר הירדן והגליל", ולפרש לשון "ארצות" הוא בא; ועל מה שהכליל את עבר הירדן, ראה מה שציין רבי עקיבא איגר.

8. ביארו התוספות את דיוק הגמרא מן המשנה שהם פסולים: ד"אינן באין" לאו לכתחילה

וכן **שתי הלחם הבאות מן הישן** הרי הן **כשרות, אלא שחיסר מצוה.**(9)

ומפרשת הגמרא:

עומר שהוא כשר אפילו מן הישן, הוא משום **דכתיב** [ויקרא ב יד]: "ואם תקריב מנחת בכורים [מנחת העומר] לה', אביב קלוי באש גרש כרמל **תקריב את מנחת בכוריך**", ולשון "תקריב" בא לרבות: תקריב מכל מקום, **ואפילו מן** התבואה הישנה שב**עלייה.**(10)

שתי הלחם שהם כשרים אפילו מן הישן, הוא משום **דכתיב** [ויקרא כג טז]: "עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום והרבתם מנחה חדשה לה'. ממושבותיכם תביאו לחם תנופה שתים, שני עשרונים, סולת תהיינה, חמץ תאפינה, בכורים לה'", ולמדנו מפסוק זה שני דינים:

א. "**ממושבותיכם תביאו**" **ולא מן חוצה לארץ.**(11)

ב. "**ממושבותיכם** תביאו" **ואפילו מן** התבואה הישנה שב**עלייה.**

ומקשינן עלה: האיך נלמד מאותו פסוק שאפילו מן העלייה כשר, **הא אפיקתיה** [הרי כבר דרשנוהו לענין חוצה לארץ]!?

ומשנינן: **אמר קרא** "**תביאו**" מכל מקום, **ואפילו מן העלייה.**

משמע, חוץ מהנך דתניא "לא יביא, ואם הביא כשר"; וראה עוד ב"שיטה מקובצת", וב"כסף משנה" תמידין ומוספין ח ב.

9. **א.** יש לבאר, **על פי מה שכתב הרמב"ן** אמור כג טו, לבאר את ענין העומר ושתי הלחם: והנה טעם הפרשה, שיתחיל לספור בתחילת קציר שעורים, ויביא ראשית קצירו כרמל מנחה לשם, ויקריב עליו קרבן; וישלים מספרו בתחילת קציר חטים כעלות גדיש בעתו, ויביא ממנו סולת חטים מנחה לשם, ויביא קרבן עליו.

ומבואר מזה דעומר ושתי הלחם יסוד דינם הוא להביא מבכורי ראשית קצירו מנחה לה' [והוא כעין מצות בכורים שמביא כל אחד משדהו; וב"קרבן ראשית" כללה התורה בכורים עם שתי הלחם], ולפי זה אם מביא מן הישן, חסר כל ענין מצות הבכורים שבעומר ושתי הלחם, והיינו "אלא שחיסר מצוה".

ב. יש לדקדק בלשון הברייתא שלא אמרה: "עומר ושתי הלחם הבאות מן הישן כשרים, אלא שחיסר מצוה"; **וראה בזה** ב"כסף משנה" תמידין ומוספין ח ב.

10. **א.** כתב ברש"י מכתב יד: ותנא דפסיל, יליף טעמא מ"ראשית קצירכם", והאי "תקריב" מפיק ליה: "תקריב" ואפילו בשבת, "תקריב" ואפילו בטומאה, כדרשינן לעיל בפרק רבי ישמעאל; והוא לעיל עב א, בברייתא שם; אך בתוספות שם מבואר, שדרשה זו — לענין שבת וטומאה — לאו דוקא, כי ממקום אחר הוא נלמד כמבואר שם בעמוד ב; [ומיהו בברייתא שם ילפינן מ"תקריב" עוד דינים אחרים, ראה שם].

ב. הנה בברייתא שם ילפינן לה מריבוי לשון "תקריב" שהוא נכפל בפסוק, ולפי זה מסתבר שאף כאן מריבוי "תקריב" ילפינן לה; וקצת סותר לזה לשון רש"י: תקריב, משמע מכל מקום, וראה סוף הברייתא שם.

11. אפשר, שכל זה הוא מגוף הברייתא, שאם לא כן מנין שהוא דורש כן, והרי בהמשך מביאה

ואכתי מקשינן: **והא האי** קרא ד"תביאו" **מיבעי ליה** [נצרך הוא] כדי ללמד:

שכל שאתה מביא חמץ **ממקום אחר**, כלומר, כל חמץ אחר שאתה מביא לקרבן והיינו לחמי תודה שעשרה מהם היו חמץ, **הוא כזה** כמו שתי הלחם; כשם שכל לחם משתי הלחם — שהם באים חמץ, שנאמר "חמץ תאפינה" — הוא מעשרון אחד [דכתיב "שתים שני עשרונים"], כך כל לחם חמץ מעשרת הלחמים שאתה מביא לתודה יהא מעשרון, וכמבואר לעיל עז ב.

ומשנינן: **אם כן**, שלא בא הכתוב אלא ללמד דין אחד, **ליכתוב קרא "תביא"** בלא וי"ו, **מאי "תביאו"**, אלא ודאי **שמע מינה** מפסוק זה **תרתי** הלכות: אף מן העלייה כשרים שתי הלחם, ולחמי חמץ שבתודה בא כל אחד מהם מעשרון.

ומקשינן בין על עומר ובין על שתי הלחם שאתה אומר שאם הביא מן הישן, כשר:

והכתיב בין בזה ובין בזה "**ראשית**", שהרי:

נאמר בעומר [ויקרא כג י]: "והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן".

ונאמר בשתי הלחם [ויקרא ב יא]: "[כי כל שאור וכל דבש לא תקריבו ממנו אשה לה']. קרבן ראשית [שתי הלחם הבאין מן השאור, ובכורים מן הפירות] תקריבו אותם לה', ואל המזבח לא יעלו לריח ניחוח" —

הרי שהם באים דוקא מראשית התבואה החדשה!?

ומשנינן: **למצוה** צריך שיבואו מן החדש ומשום שנאמר בהם "ראשית", אבל אם הביא מן הישן, כשר, וכפי שנדרש לעיל.

ואכתי מקשינן: האיך אתה אומר בשתי הלחם שהם באים מן הישן? **הכתיב** עוד בשתי הלחם [ויקרא כג טז]: "עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה **חדשה** לה'", [ובבמדבר כח כו: "וביום הבכורים בהקריבכם מנחה חדשה לה' בשבועותיכם"]:

ומאחר ששנה הכתוב דין זה ["קרבן ראשית" ו"מנחה חדשה"] ללמד שהיא באה מן החדש, הרי קיימא לן דשנה עליו הכתוב לעכב, והאיך אתה אומר שתי הלחם הבאים מן הישן — כשרים!?[12]

ומשנינן: **האי** — "חדשה" — **מיבעיליה**ללמד **לכדתניא**:

רבי נתן ורבי יעקב אמרו: שתי הלחם הבאות מן הישן כשרות,[13] **ומה אני מקיים "חדשה"? שתהא** היא **חדשה לכל המנחות** הבאות מן החדש. כלומר, שיביאו שתי

הגמרא מי שסובר: עומר בא מחוץ לארץ, ומשמע אפילו לכתחילה, ואם כן אינו דורש "ממושבותיכם למעט חוצה לארץ", ושמא דעת תנא זה כהאי תנא, וראה הערה על הברייתא לקמן פד א.

12. נתבאר על פי התוספות.

13. **כתב ב"קרן אורה"**: מפשטות הסוגיא מתבאר, ששלש שיטות של תנאים יש בדין עומר ושתי הלחם מן הישן: לתנא דמתניתין, שניהם פסולין מן הישן; ולתנא דברייתא שניהם כשרים, ולא בעי חדש אלא למצוה; ורבי נתן ורבי עקיבא סוברים, דבשתי הלחם מן הישן כשר,

הלחם קודם שיביאו שום מנחה מן החדש, אבל שתי הלחם עצמן באות אפילו מן הישן.(14)

מוסיפה הגמרא לבאר את דין תבואה הבאה מחוץ לארץ:

ואילו עומר משמע דסבירא להו דמן הישן פסול; וראה שם ביאור למה עומר חמור משתי הלחם; וראה עוד ב"לחם משנה" תמידין ומוספין ח ב, שהוא סובר בדעת הרמב"ם, שהעומר אינו כשר אלא מן החדש ואפילו בדיעבד, ואילו שתי הלחם כשרים בדיעבד אף מן הישן; וב"מנחת חינוך" מצוה שב אות ג ד"ה ומבואר, השיג על ה"לחם משנה" שהבין חילוק זה מדברי הרמב"ם.

14. **א.** וגם הפסוק השני נדרש לקמן בברייתא פד ב לענין זה, ראה שם.

ב. משמע לכאורה, דפשטא דקרא ד"מנחה חדשה" — על כל פנים לדעת הסובר דשתי הלחם הבאים מן הישן, כשרות — לא משמע כלל שיביאנה מן התבואה החדשה; **וראה ברמב"ן** על התורה, שכתב בויקרא שם: וטעם מנחה חדשה, שלא יובא בית ה' מנחה עד שיביאו זאת, כמו שפירשו רבותינו; **ורש"י בחומש שם שפירש**: "היא המנחה הראשונה שהובאה מן החדש", יש לומר, שדבריו הם כדעת הסובר דשתי הלחם הבאים מן הישן פסולים, ולשיטתו באמת מתפרש הפסוק כן, וכקושיית הגמרא.

אך בחינוך מצוה שז כתב "להקריב ביום חג השבועות לחם חמץ מן חיטה חדשה וזה נקרא בכתוב מנחה חדשה"; ושם בדיני המצוה כתב, ששתי הלחם הבאות מן הישן כשרות, ולכאורה הרי מבואר כאן, דפשטא דקרא, אינו כלל שיביאם מן התבואה החדשה, אלא רק שתהא חדשה לכל המנחות; וצריך לומר, דודאי פשטא דקרא הוא שיביא מן התבואה החדשה, אלא שכל עיקר קושיית הגמרא הלוא היתה ד"שנה עליו הכתוב לעכב", ולזה אמרינן שהכתוב נשנה כדי ללמד שתהא חדשה לכל המנחות, ולא לעכב.

ג. מה שנתבאר בפנים הוא על פי פשוטו, וכאשר פירש בפירוש המיוחס לרש"י, ורבינו גרשום.

אבל רש"י בכתב יד כתב: שתהא חדשה לכל המנחות, **שאפילו** מן הישן תהא קודמת לכל המנחות; ומבואר מדבריו, שחידוש יש בזה שאם שתי הלחם אינם מן החדש מכל מקום אסור להביא מנחות קודם להם; והחידוש בזה, דהנה **ראה "שפת אמת"** לעיל סח ב ד"ה במשנה, שכתב: דבשתי הלחם אין מפורש דאסור להקריב מקודם, ועיקר איסור דהקרבה קודם שתי הלחם הוא משום דצריך להיות שתי הלחם "מנחה חדשה", אם כן אין הפסול בהקרבה שהקדימו, רק נעשה חסרון במצות שתי הלחם; ואפשר נמי, אם הקריבו מקודם, דקיימא לן דכשר, שוב רשאין אפילו לכתחילה להביא עוד מנחות קודם לשתי הלחם, כיון דשוב בלאו הכי לא תהיה מנחה חדשה; ע"כ. ומיהו בפשוטו, כל זה אינו שייך אלא אם כן שתי הלחם באים אף הם מן החדש, ואז אם כבר קרבו מנחות מן התבואה החדשה אין שתי הלחם "מנחה חדשה" לתבואה זו, שמסוג תבואה זו אמרה תורה שיהיו שתי הלחם ראשונים; אבל אם שתי הלחם עצמם יבואו מן הישן, כי אז אין חסרון בהם כלל אם יביאו מנחות מתבואה חדשה, כשם שאין חסרון אם יביאו מנחות קודם להם מתבואה ישנה, ובא הכתוב לומר, דמכל מקום אסור להביא מנחות קודם להם; **על פי אחרונים.**

ד. הנה מצינו כמה פסוקים שנקראו שתי הלחם "בכורים": "וחג הקציר בכורי מעשיך

עד כאן לא פליגי התנא של משנתנו והתנא של הברייתא **אלא בחדש**, אם הוא מעכב בעומר ובשתי הלחם —

פד-א **אבל בארץ**, בדין תבואת הארץ בעומר ושתי הלחם — **לא פליגי**, ושניהם מודים **דעומר ושתי הלחם, מארץ — אין** [אכן הם באים מתבואת הארץ], **מחוצה לארץ — לא**; **כמאן** היא שיטה זו,(1) **דלא כי האי תנא** —

דתניא: רבי יוסי בר רבי יהודה אומר: עומר בא מחוצה לארץ ואפילו לכתחילה,(2) **ומה אני מקיים "כי תבאו אל הארץ** אשר אני נותן לכם וקצרתם את קצירה והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן"? —

לא בא הכתוב לומר שמתבואת הארץ תביאו את העומר, אלא לומר: **שלא נתחייבו בעומר קודם שנכנסו לארץ**, אבל יכולים להביאו אפילו מתבואת חוץ לארץ.

וטעמו של תנא זה, קסבר, חדש קודם לעומר **בחוצה לארץ, מדאורייתא היא** דאסירא, ואף שאמר הכתוב גבי איסור חדש [ויקרא כג יד]: "ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו ... חוקת עולם לדורותיכם בכל מושבותיכם", והיה משמע כי רק התבואה ממושבותיכם שבארץ ישראל היא האסורה; לא כן הוא, אלא:

ו"מושבותיכם", כל מקום שאתם יושבים —

אשר תזרע בשדה", שמות כג טז; "וחג שבועות תעשה לך בכורי קציר חטים", שמות לד כב; "והקרבתם מנחה חדשה לה'. ממושבותיכם תביאו ... בכורים לה'", ויקרא כג יז; "וביום הבכורים, בהקריבכם מנחה חדשה לה'"; במדבר כח כו; וגם העומר נקרא בכורים בויקרא ב יד "ואם תקריב מנחת בכורים לה', אביב קלוי באש גרש כרמל תקריב את מנחת בכוריך"; ופשוטו של מקרא ודאי משמע שיביאו מן החדש בכורים לה', והגמרא לא הביאה את כל הפסוקים האלו; אך הרמב"ם בפירוש המשניות הביא גם מזה; וכן בהלכות תמידין ומוספין ח ב, כתב: "שתי הלחם אינן באין אלא מן הארץ ומן החדש, שנאמר ממושבותיכם תביאו לחם תנופה וגו'", וכוונתו לסוף הפסוק שנאמר "בכורים לה'", וראה גם ב"תוספות יום טוב" שהעיר בזה.

ה. הנה הרמב"ם [הובא לשונו באות ד] פסק בשתי הלחם שהם כשרות מן הישן, שלא כסתם משנתנו; וראה בהשגת הראב"ד ובנושאי כלי הרמב"ם.

וב"זבח תודה" כתב דבר מחודש בביאור שיטתו, והיינו, שאף הרמב"ם סובר כדעת משנתנו, והראיה שבפרק ו מאיסורי מזבח כתב כמבואר במשנתנו [הובא לשונו בהערה 2], אלא דסברת הרמב"ם לגבי שתי הלחם דוקא, אם יכול להשיג מן החדש והוא הביא מן הישן פסול בדיעבד, אבל אם אינו יכול להשיג כלל, יכול אף להביא מן הישן כדי שלא תתבטל המצוה לגמרי, ויצא לו דבר זה מתוספתא דמנחות פרק ט.

1. לכאורה משמע מלשון הגמרא, שהכרח היה לה מדברי התנא של הברייתא שהעומר אינו בא מחוץ לארץ, ולפי מה שנתבאר בהערה לעיל ש"ממושבותיכם תביאו ולא מחוצה לארץ" הוא מגוף הברייתא, ניחא בפשיטות, כי יש לומר שאין נידון הגמרא כאן לענין בדיעבד אלא לכתחילה, שהרי לרבי יוסי ברבי יהודה אפילו לכתחילה בא העומר מחוץ לארץ; אך ראה בזה ב"קרן אורה".

2. "קרן אורה".

ואפילו בחוץ לארץ — **משמע**.

וגם הפסוק [שם י] "**כי תבואו** אל הארץ אשר אני נותן לכם וקצרתם את קצירה, ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו", לא בא לומר שרק בארץ ישראל תהא אסורים בחדש, אלא **זמן ביאה הוא**. כלומר, בא הכתוב לקבוע זמן לאיסור החדש בכל מקום, שהוא כאשר תבואו אל הארץ.

וכיון דתבואת חוצה לארץ **דאורייתא היא** לענין איסור חדש, **אקרובי** עומר **נמי מקרבינן** ממנה.[3]

תנן התם במסכת שקלים ד א:

"**שומרי ספיחין**" **בשביעית** ["ספיחין" היאתבואה הגדילה מעצמה, ולא על ידי עבודת קרקע האסורה בשביעית, שהיא הפקר], שהיו משמרים אותה כדי שיהא ממה

---

3. **ב"קרן אורה"** לעיל, כתב: נראה דהבאת עומר מחוץ לארץ לא תליא באיסור חדש, ואפילו למאן דאמר חדש בחוץ לארץ דאורייתא מכל מקום אין העומר בא מחוץ לארץ, והוכיח כן, שהרי סתם משנתנו סוברת שאין העומר בא אלא מן הארץ, ואילו לענין חדש בחוץ לארץ איכא סתם משנה במסכת ערלה דחדש נוהג בחוץ לארץ; והביא עוד ראיות מאמוראים שהם סוברים דחדש נוהג בחוץ לארץ, ומכל מקום מודים דעומר אינו בא אלא מן הארץ, וראה עוד שם.

וכוונתו, שאם כי כאן מבואר בגמרא שהעומר ואיסור החדש תלויים זה בזה, היינו רק לענין שאם אין איסור חדש בחוץ לארץ, אי אפשר שיהיה כשר עומר מחוץ לארץ; אבל אם חדש נוהג בחוץ לארץ אינו בהכרח שיהיה העומר בא ממנו.

אבל ב"מנחת חינוך" [מצוה שב אות ב ד"ה מדיני], הבין מדברי הגמרא כאן, שדינים אלו תלויים זה בזה, דאי חדש בחוץ לארץ דאורייתא מביאין עומר גם כן מחוץ לארץ, ומשנתינו דמבואר דאין מביאין אלא מארץ ישראל, סוברת דחדש בחוץ לארץ לאו דאורייתא, על כן אין מביאין; וראה עוד שם בד"ה ומבואר בראש, שלמד מכח סוגייתנו שתלתה את הדינים זה בזה, שאם עומר אינו בא משל גוי, בהכרח שאיסור חדש אינו נוהג בשל גוי.

והנה הרמב"ם פוסק דחדש בחוץ לארץ אסור מן התורה, ומאידך פסק כמשנתנו שאין מביאין עומר אלא מן הארץ; **והקשה ה"לחם משנה"** עליו:

הרי כאן מבואר שהדינים תלויים זה בזה, וכיון שחדש אסור בחוץ לארץ אף עומר יביאו ממנו; וראה מה שתירץ; **וכתב רבי עקיבא איגר** [נדפס על הגליון ברמב"ם הוצאת פרנקל], להוסיף ביאור בכוונת תירוצו, שלא תלתה הגמרא את הדינים זה בזה אלא לענין שאם חדש מותר בחוץ לארץ אי אפשר להביא עומר ממנו, אבל להיפך אינו מוכרח, וכדברי ה"קרן אורה"; והוסיף שם: ועדיין צריך ביאור, דמנא ליה לרמב"ם זה, דהא פשטא דסוגיא משמע דתלוי זה בזה לכל צד, וראה מה שכתב שם.

וראה גם **ב"זבח תודה" כאן** שיישב את דברי הרמב"ם, דאינו מוכרח דאם חדש בחוץ לארץ דאורייתא שאף עומר בא מחוץ לארץ, ולא אמרו בגמרא אלא: דאי יסבור רבי יוסי ברבי יהודה דהיא דאורייתא, יכול לסבור דעומר בא מחוץ לארץ, אבל אי סבר דהוא דרבנן, ו"בכל מושבותיכם" היינו לאחר שכבשו וחלקו, אם כן אינו יכול לומר "כי תבואו" דהיינו זמן ביאה; ועל כרחך דכוונת התורה לגלות, דאין העומר בא מחוץ לארץ; וגם, אי סבר דחדש בחוץ לארץ דרבנן, ומדאורייתא מותר לאכול, אין סברא שיכול העומד הבא משם — להתיר חדש.

לקצור את העומר — **נוטלין** היו שומרי הספיחים את **שכרן** על השמירה, **מתרומת הלשכה**.(4)

רמי ליה רמי בר חמא לרב חסדא, על המבואר במשנה זו, שמביאים את העומר מתבואת שמיטה שהיא קדושה:

והרי כתיב גבי שביעית "והיתה שבת הארץ לכם **לאכלה**" ומשמע לאוכלה "**ולא לשריפה**", והאיך יביאו עומר ממנה, ומקטירים את הקומץ על גבי המזבח!?(5)

אמר ליה רב חסדא לרמי בר חמא: **רחמנא אמר לך** גבי עומר [ויקרא כג יד]: "ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד הביאכם את קרבן אלהיכם, חוקת עולם **לדורותיכם**", ומשמע: לעולם אין מבטלים את מצות העומר, **ואת אמרת** [ואילו אתה רוצה לומר]: **תיבטל** עומר בשביעית, כי אסור להקטיר על המזבח מתבואת השמיטה!?

אמר ליה רמי בר חמא לרב חסדא:

ומי קאמינא אנא תיבטל!? וכי סבור אתה שקושייתי היתה כיון שאי אפשר להקטיר מתבואת שמיטה, אם כן לא יקריבו עומר בשמיטה!?

לא אמרתי אלא **דלייתי** עומר **מדאשתקד** [מתבואת השנה שעברה], שאין תבואתה קדושה בקדושת שביעית.(6)

אבל הרבה אחרונים לא נחתו לחילוק זה, וכתבו ישובים אחרים בדעת הרמב"ם ראה "ספר המפתח".

4. הם השקלים ששקלו ישראל, והיו נותנים אותם תחילה בלשכה המיוחדת לכך, וממנה היו הגזברים "תורמים" לקופות, והיא נקראת "תרומת הלשכה", והיא מיועדת לקרבנות ציבור.

5. בהגהות מהרש"ם הביא משו"ת "שואל ומשיב", שהקשה: לשיטת הסוברים דעשה דוחה לאו הבא מכלל עשה, אם כן נאמר: אתי עשה דעומר ודחי לאו הבא מכלל עשה ד"לאכלה ולא לשריפה"; והביא עוד, שב"טורי אבן" [ראש השנה ל ב] הקשה כעין זה לדעת הסוברים דעשה דרבים דחי עשה דיחיד; וכן עמד בכל זה ב"מנחת חינוך" שב ג, ד"ה ולכאורה קשה.

6. **כתב ב"חידושי מרן רי"ז הלוי"** [תמידין ומוספין עמוד מב תחילת ד"ה והנראה], שלא היתה הקושיא, שיביא מן התבואה הרגילה של השנה שעברה, שהיא נשרשת הרבה לפני העומר של השנה שעברה, שהרי העומר בא מן החדש, ומה שנשרש קודם לעומר הקודם הרי הוא ישן, אלא הכוונה היא לתבואה שנזרעה בשנה שעברה באיחור, ולא נשרשה אלא לאחר העומר, והביאה שליש לפני ראש השנה של שביעית, ואין בה קדושת שביעית; **וכפירוש הזה כתב גם ב"קרן אורה" לעיל ע ב** סד"ה גמרא ואסורין; **וכן פירש הגאון ר' אלעזר משה** זצ"ל.

אבל ב"מנחת חינוך" [שב ג ד"ה והנה לענין] הבין, שקושיית הגמרא היתה שיביאו מן הישן, והוקשה לו: הרי לכולי עלמא צריך לכתחילה להביא מן החדש, ומאי מקשה!? וכתב לבאר, דרמי בר חמא סבר כהברייתא דהוא רק מצוה מן החדש, ואם כן נהי דהכתוב אמר "לדורותיכם" מכל מקום באמת מקריבין תמיד העומר, רק המצוה לכתחילה בחדש לא יוכל להתקיים בשביעית, אבל העומר קרב תמיד; **וראה עוד ב"קרן אורה"** כאן, שהוא מפרש את הסוגיא על תבואה מן הישן, ראה שם שהאריך בביאור הסוגיא; וכן ב"**חזון איש**" מב כ, מפרש

ענה לו רב חסדא לרמי בר חמא: **בעינא** "**כרמל** [נוטריקון "רך ומל"], והיינו שתהא התבואה רכה ונמללת ביד, והרי **ליכא** כרמל בתבואת השנה שעברה, שכבר יבשה ונתקשתה.

שב והקשה לו רמי בר חמא לרב חסדא: **ולייתי** [יביאו] **מ"כרמל" דאשתקד**, כלומר, הרי אף מתבואת השנה שעברה אתה מקיים בה "כרמל" אם בשעה שקצרוה היתה "כרמל", ומאותה תבואה שבשעת קצירה היתה "כרמל" יביאו בשנה זו!?

ענה לו רב חסדא לרמי בר חמא:

הרי **אמר קרא** "**כרמל תקריב**", ולמדנו: **בעינא כרמל בשעת הקרבה**, ואין די במה שהיתה כרמל בשעת קצירה.(7)

איתמר:

רבי יוחנן אמר: אין מביאים את העומר בשביעית מתבואת השנה שעברה, כי בעינן "**כרמל תקריב**".

רבי אלעזר אומר טעם אחר: משום שאמר הכתוב "**ראשית קצירך**" ["והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן"], הרי למדנו: **ראשית קצירך, ולא סוף קצירך**; ותבואת השנה הקודמת סוף קצירך היא.(8)

את קושיית הגמרא שיביאו מן הישן, ראה שם.

7. ראה לעיל סד ב, דמבואר שם טעם למה מביאים את העומר מן הקרוב לירושלים, שהוא משום "כרמל תקריב", וכוונת הגמרא, דבעינן כרמל בשעת הקרבה דוקא ולא בשעת קצירה, ולכן אי אפשר להביא מן הרחוק לירושלים; **וראה** תוספת דברים בזה, בהערות שם.

8. **תוספת ביאור:**

א. לשון הפירוש המיוחס לרש"י הוא: "רבי אלעזר אומר: משום ד"ראשית קצירכם" אמר רחמנא דבשעת הבאה ליהוי ראשית קציר האי תבואה, ואי מייתי משל אשתקד אינו מביא מראשית קציר, שהרי נקצר מדאשתקד, וסוף קציר שנה שעברה הוא בשעת הבאה"; **ולשון רש"י מכתב יד**: היינו טעמא דאין מביאין מדאשתקד, דכתיב "ראשית קצירך", בשעת הבאתה התחלת קצירה אותה תבואה באה ממנה ולא סוף, ואי מייתי מדאשתקד, הוי שעת הבאה [סוף] קצירה דתבואה דאשתקד דהיא ממנה, [הלשון משובשת, והכוונה צריכה ביאור; ומשמעות דבריהם היא לכאורה, דבעינן שיביא מראשית קציר התבואה של אותה שנה, ומיהו, הרי אף אם יביא משל השנה שעברה יכול להביא ממה שהיה ראשית קציר של תבואת השנה שעברה, ולזה ביארו, **שבשעת הבאה** יהא זה גם זמן ראשית הקציר של אותה תבואה שהוא מביא ממנה, שהרי בפסח הוא זמן תחילת הקציר, והרי בפסח של שנה זו הוא כבר זמן סוף הקציר [והרבה לאחריו] של תבואת השנה שעברה, שהקציר כולו בקיץ הוא; ואם אכן כן היא כוונתם, הרי מבואר שאין הנידון להביא מתבואה שהשרישה לאחר העומר, שהרי תבואה זו ודאי אינה ראשית קציר, שהרי לא השרשה אלא כשכבר החל הקציר].

ב. וב"חידושי מרן רי"ז הלוי" [הלכות תמידין ומוספין עמוד מב] **ביאר** [ואין נראה שכוונתו להעמיס כן בדברי רש"י], לאחר שהקדים מה שנתבאר לעיל משמו, שהנידון הוא להביא מתבואה שנשרשה לאחר העומר:

דרבי אלעזר סבר, דמלבד הדין חדש וישן התלוי בהיתר העומר [וכפי שנתבאר בהערות על המשנה], איכא עוד דין בעומר שיהא "ראשית

מתיב רבה מהא דתניא: כתיב [ויקרא ב יד]: "**ואם תקריב מנחת בכורים** לה', אביב קלוי באש גרש כרמל תקריב את מנחת בכוריך", **במנחת העומר הכתוב מדבר.**

מהיכן [מאיזה מין] **היא באה? מן השעורין!** ומפרשת הברייתא: **אתה אומר מן השעורין**

קצירך", דהיינו, שיהא ראשית הקציר של שנה זו, ולא סוף קציר של שנה שעברה, וזה אינו תלוי לא בהיתר עומר ולא בהשרשה, אלא בראש השנה ובהבאת שליש, שהיא שעה שנעשה קציר, [כמבואר לעיל עא א], וכל שהביא שליש לפני ראש השנה הרי הוא נחשב מקציר שנה שעברה, ואין זה "ראשית קצירך" רק "סוף קצירך"; [ומבואר מדברי הגרי"ז, דפשיטא ליה דשם "חדש" ו"ישן" אינו תלוי בזה אלא דוקא בהיתר עומר ושתי הלחם, וצריך תלמוד]; **וראה בהגהות הגאון רבי אלעזר משה** זצ"ל שכתב "דמכל מקום מיקרי סוף קצירך, כיון שבא בשנה העברה לכלל קציר".

והוסיף הגרי"ז שם להביא כדבריו מדברי הירושלמי בחלה א א, דמבואר שם, שהבאת עומר מתבואה שהשרשה בשנה שעברה לאחר העומר, אינה כשירה משום "ראשית קצירך" [וכמו בסוגייתנו, לפירושו], ומסיים שם הירושלמי: והן שהביאו שליש לפני ראש השנה, אבל אם הביאו שליש לאחר ראש השנה, העומר בא מהן, **והיינו כמו שכתבנו.**

ג. והאחרונים תמהו, שהרי בביאור הגר"א שם מבואר, דלא אמרו שהדין תלוי בהבאת שליש אלא לדעת "חברייא" שם, שהם נתנו טעם אחר שלא להביא עומר ממה שהשרש אחר העומר, ומשום שזה הוא כמו לתרום מתבואת שנה זו על של שנה אחרת שאינה תרומה, והוא הדין לעומר משנה שעברה שאינו מתיר חדש של שנה זו, [ואף בדיעבד הוא פסול מטעם זה, כמבואר שם], ובדעת "חברייא" אמרו שם שהוא תלוי בהבאת שליש לפני ראש השנה, וכמו לענין תרומה, שהבאת שליש קובעת אם תבואת שנה זו היא או תבואת השנה שעברה; אבל לדעת הסובר שם, שמטעם "ראשית קצירך" אי אפשר להביא מה שהשרש בשנה שעברה לאחר העומר, לא אמרו שם שהוא תלוי בהבאת שליש, ומפורש בביאור הגר"א שם, שאינו תלוי בזה.

ועוד מבואר שם בלשון הגר"א בביאור הדרשה ד"ראשית קצירך", שהוא מפרשה באופן אחר, וז"ל: "פירוש: מהכא שמעינן שאין מביאין מהן [ממה שנשתרש לאחר העומר], דכתיב "**ראשית קצירך" של השנה שנתגדל בה** יהא זה ראשית הקציר, **וזה סוף הקציר של השנה שנתגדל בה**", ע"כ; הרי שהעיקר תלוי אם הוא **ראשית קציר של שנת התבואה**, ואפילו אם יהיה זה מתבואת השנה שעברה שפיר דמי, אם אך "ראשית קציר" היא של תבואת אותה שנה; **ושלא כהגרי"ז**, דבעינן **ראשית קציר של שנת העומר** דוקא; ולפי הגר"א אין זה ענין כלל לחדש וישן, שאין הפסוק בא לומר מאיזו שנה יקח, אלא אם מראשית כל שנה או מסוף כל שנה.

ולפי זה, **ביאור הירושלמי וסוגייתנו — לפי הגר"א — הוא**: כיון שהוא בא להביא עומר מתבואת השנה שעברה [כי נזרעה בו, ואפילו הביאה שליש לאחר ראש השנה], הרי כיון שהשרשתה היתה רק בפסח [שהרי אף בסוגייתנו אנו בהכרח דנים במה שנשרש לאחר העומר, וכמו שכתב הגרי"ז, שאם לא כן ישן הוא], הרי היא בעצמותה ביחס לתבואת אותה שנה "סוף קציר"; שהרי זמן "ראשית קציר" הוא בפסח, ואילו תבואה זו בזמן ראשית הקציר הלוא רק נזרעה, והרי היא בעצמותה סוף קציר, ולא נכשר לעומר [לכתחילה, כמבואר בביאור הגר"א שם],

היא באה, **או אינו אלא מן החיטין** היא באה?

רבי אליעזר אומר: נאמר "אביב" במצרים [שמות ט לא, גבי מכת ברד: "כי השעורה אביב"], **ונאמר "אביב" לדורות** ["אביב קלוי באש גרש כרמל תקריב את מנחת בכוריך"], וילמדו זה מזה:

מה "אביב" האמור במצרים, היינו **שעורין, אף "אביב" האמור לדורות, אינו בא אלא מן השעורין.**

רבי עקיבא אומר מקור אחר שהעומר מן השעורים הוא בא:

הרי **מצינו יחיד שמביא חובתו מן החיטין** ["מנחת חוטא"] **ומביא חובתו** גם **מן השעורין** ["מנחת סוטה"] — **ומצינו** גם **לציבור שמביאין חובתן מן החיטים** ["שתי הלחם"] —

ואם כן: **מה יחיד מביא חובתו מן החיטין ומביא חובתו** גם **מן השעורין, אף ציבור שמביא חובתו מן החיטין**, בדין הוא שיהא **מביא חובתו** גם **מן השעורין.**

כלומר, כשם שמצינו ביחיד, שמביא הוא מנחת חיטים וגם מנחת שעורים, כך מן הדין שיהיו הציבור מביאים מנחת שעורים מלבד מנחת החיטים שהם מביאים, ובהכרח, שמנחת העומר היא מנחת השעורים שהציבור מביאים; שהרי:

אם אתה אומר עומר **בא מן החיטין, לא מצינו ציבור שמביא חובתו מן השעורין,** שהרי אין מנחה אחרת של ציבור שהיא באה מן השעורין.

אלא ראשית קציר של תבואת כל שנה, ולא סוף קציר של תבואת כל שנה.

ד. לדעת ה"מנחת חינוך" [שב ג ד"ה והנה לענין], הן הפסוק ד"כרמל" והן הפסוק ד"ראשית קצירך" באים ללמד שאין העומר בא אלא מן החדש ואפילו בדיעבד, ומכאן למד לדינא, שהעומר הבא מן הישן פסול; והיינו, דקושיית המקשה היתה, שיביאו עומר מן הישן וכפי שנתבאר בהערה לעיל משמו, ומשום שהוא סבר, דחדש אינו אלא למצוה, והשיבו לו, דחדש פסול לעומר, ואם כן הכרח הוא להביא בשביעית מן החדש; **וכן פירש ב"חזון איש"** מנחות מב כ, והוסיף שם: אף על גב דלח [שהוא נלמד מ"כרמל"] אינו מעכב, מכל מקום סבירא ליה, כיון דהתורה אמרה "כרמל", מסתבר דבעינן שיהא חדש ולא ישן, וישן לאו עומר הוא כלל.

אבל ב"חידושי מרן רי"ז הלוי" הוכיח מן הירושלמי הנזכר, שהפסוק "ראשית קצירך" לא קאי כלל על הישן, אלא על אלו שהשרישו אחר העומר.

ה. לשון הרמב"ם שקלים ד ה, הוא "בשנת השמיטה שהיא הפקר, שוכרין בית דין שומרין שישמרו מקצת ספיחים שצמחו, כדי שיביאו מהן העומר ושתי הלחם שאין באים אלא מן החדש"; וממה שכתב "שאין באים אלא מן החדש", משמע לכאורה כפירוש ה"מנחת חינוך"; אך מאידך, ממה שכתב כן אף על שתי הלחם, שבזה פסק הרמב"ם בפרק ח מתמידין ומוספין שבדיעבד כשרות אפילו מן הישן, משמע שלא כפירוש ה"מנחת חינוך"; [ומיהו, לפי מה שכתב ב"זבח תודה" בדעת הרמב"ם — ראה לעיל פג ב הערה 13 אות ה — יש ליישב גם זה]; וראה מה שכתב על דברי הרמב"ם האלו ב"חידושי מרן רי"ז הלוי" שם, בסוף דבריו בד"ה והנה אם.

דבר אחר:

הרי אמרה תורה [במדבר כח כו]: "וביום הבכורים [היינו חג השבועות, שמביאים בו שתי הלחם הנקראים "בכורים"]; בהקריבכם מנחה חדשה לה'"; ו"בכורים" היינו, שלא קרבה מנחה אחרת מחיטי התבואה החדשה קודם למנחה זו — (9)

ואם אתה אומר: עומר בא מן החיטין, הרי נמצא **שאין שתי הלחם** הבאים מן החיטין "**ביכורים**", כי כבר קרבה מנחת חיטים מהתבואה החדשה קודם לשתי הלחם; אלא בהכרח שהעומר בא מן השעורין, ומן החיטין אכן לא קרבה מנחה מהתבואה החדשה קודם לשתי הלחם, והרי הם "בכורים". (10)

אלמא דטעמא דשתי הלחם **משום ביכורים הוא**, דבכורים בעינא, והוא הדין לעומר דהא כתיב ביה נמי בכורים ["וכדכתיב — ויקרא ב יד — "ואם תקריב מנחת בכורים לה', אביב קלוי באש גרש כרמל תקריב את מנחת בכוריך"]; והיינו כרבי אלעזר, וקשיא לרבי יוחנן. (11)

ומסקינן: אכן **תיובתא** דרבי יוחנן מברייתא זו. **תנן התם** [בכורים א ג]: **אין מביאין**

---

9. נתבאר על פי רש"י לעיל סח ב על ברייתא זו; ומיהו מצינו כמה פסוקים קודמים שנקראו שתי הלחם "בכורים": "וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה", שמות כג טז; "וחג שבועות תעשה לך בכורי קציר חטים", שמות לד כב; "עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה', ממושבותיכם תביאו לחם תנופה שתים שני עשרונים סולת תהיינה חמץ תאפינה בכורים לה'", ויקרא כג יז; וצריך תלמוד.

10. **א. הקשה ב"שפת אמת"** [לעיל סח ב, בד"ה בגמ' מי סברת]: הלא גם משעורים אסור להקריב מנחות קודם לשתי הלחם, כמבואר בברייתא בעמוד ב, [**ומיהו ראה שם ברש"י מכתב יד**, ובהערות שם], ואם כן בהכרח גזירת הכתוב היא, דעומר מותר להקריב, ואם כן מה ראיה היא זו, שאין העומר בא מן החיטים!?

וביאר: דאף על פי שלענין שעורים גזירת הכתוב היא שמותר להקריב עומר, מכל מקום צריך להתקיים "בכורים" גם ביחס לעומר, על כל פנים לענין מינו; **וראה עוד ב**"אחיעזר" חלק ג סד ג, וב"חזון איש" סימן מב סקי"ט וסק"כ.

ב. ראה היטב **בגמרא לעיל סח ב** ברש"י ובהערות שם, שהיתה סבורה הגמרא לומר בתחילה ש"ביכורים" היינו שלא הקרבה מנחה מאותם חיטים שהיתירם תלוי בשתי הלחם הנקרבים עכשיו; ומטעם זה סבורה היתה הגמרא, שאם יקריב את העומר מחיטים שהושרשו קודם לשתי הלחם שעברו, אין חסרון בשם "ביכורים" של שתי הלחם, ראה שם.

ואולם דוחה הגמרא "מי סברת בכורים לפירא קא אמרינן, למזבח קא אמרינן, והא אכיל לה מזבח מפירי דהאי שתא", ופירש שם רש"י: מי סברת בכורים לפירא, לחיטין התלויין בהן — בכורים; למזבח קאמרינן: שלא יאכל מזבח קודם להם מחיטים חדשים; והא אכל לה מזבח: עומר מפירא דהאי שתא, דמהך שתא נינהו דבחדא שתא גדלו ביחד", וכבר נתבאר בהערות שם שהדברים סתומים, ונתחבטו בהם אחרונים; וראה מה שהובא בשם הגרי"ז בהערה 11.

11. נתבאר על פי רש"י בכתב יד [וכן הובא בתוספות משמו], אלא שהדברים סתומים; והגרי"ז שם ביאר את הסוגיא, על פי דבריו שנזכרו לעיל בביאור "ראשית קצירך":

בכורים חוץ משבעת המינין, ולא

פד-ב **מתמרים שבהרים** שאינם משובחים אלא אלו שבעמקים, **ולא מפירות** [תבואת דגן] **שבעמקים**, מפני שהמים לנים שם, והתבואה כמושה ומרקבת.(1)

דהנה לרבי יוחנן שסובר דדין חדש וישן תלוי רק בהיתרא דתבואה, אם כבר הותרה אשתקד או לא, אם כן נמצא, דדין חדש ובכורים של עומר, [שאף הם "בכורים"], ודין חדש ובכורים של שתי הלחם שני דברים נפרדים הם, ואינן תלויים זה בזה כלל, דלענין עומר תלוי אם התבואה היה לה היתר עומר, ולענין שתי הלחם תלוי אם היה לתבואה היתר שתי הלחם, ואם כן משכחת לה תבואה שהיא חדשה לגבי עומר, ולגבי שתי הלחם היא ישנה, כגון שכבר היה לה היתר שתי הלחם בלא עומר [וכדברי הגמרא לעיל סח ב], ושפיר מצי מייתי מינה העומר, כיון שהיא חדשה לגבי עומר, ואי מייתי אחר כך שתי הלחם מתבואה שהיא חדשה לגבי שתי הלחם, נמצא דאלו ואלו היו בכורים; דהעומר היה בכורים מתבואה של שנתה, שהיתה חדשה לעומר וישנה לשתי הלחם, והשתי הלחם היו בכורים לתבואה של שנתן, ואם כן גם אם העומר היה בא מן החיטים, גם כן משכחת לה שיהיו שתי הלחם בכורים, כיון דתרוייהו עומר ושתי הלחם תרי דיני שנים נינהו.

מה שאין כן לרבי אלעזר דסובר, דאלו ואלו באין רק מתבואה שהביאה שליש לאחר ראש השנה, אם כן שניהם בעל כרחך מתבואה אחת הן באין, ודין שנה אחת להן להכשר הבאתן, וממילא דאם עומר מן החטים אין שתי הלחם בכורים; וזהו דקמותיב רבה מהך ברייתא לרבי יוחנן דאמר טעמא משום דבעינן כרמל בשעת הקרבה, אבל משום דין בכורים וחדש אפשר להביא גם מדאשתקד, ואם כן הרי דין בכורים של עומר ושל שתי הלחם תרי מילי נינהו, וכל אחד אזיל בתר שנתו, ואין סתירה מזה לזה כלל, ובברייתא הרי מבואר, דאם עומר בא מן החטים אין שתי הלחם בכורים; ובעל כרחך דשנה אחת לשתיהן לדין בכורים שלהם.

ובהמשך דבריו ביאר, דבאמת היה אפשר לומר דאף על גב דאיכא דינא ד"ראשית קצירך ולא סוף קצירך", דאינן באין רק מתבואה שהביאה שליש לאחר ראש השנה וכמו שנתבאר, מכל מקום כל זה הוא רק לענין הבאה, דנאמר בזה דין בפני עצמו דלא מתכשרי לעומר אלא אם הם ראשית קצירך של שנה זו, אבל אין זה נוגע לדין בכורים שלהן לענין זה שצריכין להיות בכורים וראשית לכל המנחות, ולענין דין זה אזלינן רק בתר שנת התבואה עצמה, שיהיו בכורים וראשית לפירי דתלו בהן בהיתרן; ועל פי זה ביאר את סוגיית הגמרא לעיל סח ב דמקשה הגמרא: הרי שתי הלחם ביכורים כיון שהעומר יכול לבוא מתבואת השנה שקדמה לשתי הלחם, אלא שלפי תירוץ הגמרא שם גם דין בכורים תלוי ב"ראשית קצירך", ראה שם.

וראה עוד בביאור הראיה בהגהות הגאון רבי אלעזר משה זצ"ל.

1. **א.** נתבאר על פי רש"י בפסחים נג א; ורש"י מכתב יד כתב כאן "שבהרים: מתוקים", וצריך להגיה כפי שהוגה בגליון "אינם מתוקים".

ב. כתב ה"משנה למלך" [בכורים ב ג]: ודע, שאין הכוונה שאין מפרישין מפירות אלו על פירות שהם מן המובחר, אלא הם עצמם פטורים מן הבכורים, וכן מבואר בירושלמי, ע"כ.

והנה בהמשך הסוגיא נחלקו אמוראים אם הביא בכורים מהם אם קדשו או לא קדשו, ולפי המבואר בטעמם בסוגיא, הסובר שלא קידש יליף לה מקרא, והסובר שקידש אינו מביא פסוק

אמר עולא: אף **אם הביא** — ביכורים מתמרים שבהרים ומפירות שבעמקים — **לא קידש** כשאר בכורים, וחולין הם.(2)

יתיב רבה וקאמר לה להא שמעתא [ישב רבה וחזר על שמועה זו, ש"אם הביא לא קידש"]; **איתיביה רב אחא בר הונא לרבה** על דין זה מהא דתניא:

כתיב: [ויקרא ב יא]: "כי כל שאור וכל דבש [כולל תמרים] לא תקריבו ממנו אשה לה'. קרבן ראשית [שתי הלחם מן השאור, ובכורים מן התמרים] תקריבו אותם לה', ואל המזבח לא יעלו לריח ניחוח"" —

ולכך נקראו שתי הלחם "**קרבן ראשית**", ללמד **שתהא** מנחת שתי הלחם **ראשית לכל המנחות** הבאות מן החדש, שלא יביאו מנחות מן התבואה החדשה קודם לשתי הלחם.

וכן הוא אומר על שתי הלחם הבאים בשבועות [במדבר כח כו]: "**בהקריבכם מנחה חדשה לה' בשבועותיכם**", ולכך היא נקראת "מנחה חדשה", שחדשה היא לכל המנחות הבאות מן החדש.(3)

אין לי אלא חדשה של חטים [כלומר, חדשה למנחות הבאות מן החיטים], וכמו שתי הלחם שהם באים מן החיטים —

חדשה של שעורים, שתהיה מנחת שתי

על זה; **וכתב ב"שפת אמת"**, שלדעת הסובר קידש, אם אין לו אלא פירות אלו צריך להביא מהם בכורים, שכל עיקר דין זה אינו אלא משום שצריך להביא מן המובחר, אבל אם אין לו אלא את אלו צריך להביא מהם; ובהמשך הסוגיא תובא ראיה לזה מדברי רש"י.

ולפי זה, דברי ה"משנה למלך" אינם אלא לדעת הסובר שלא קידש, וכאשר פסק שם הרמב"ם, ולא לדעת הסובר: קידש; ולדעת הסובר שקידש, מה ששנינו: "אין מביאין בכורים חוץ משבעת המינים ולא מתמרים שבהרים ולא מפירות שבעמקים", אינו בענין אחד, דמתמרים שבהרים הכוונה היא שלא יביא מהם לפטור את האחרים, אבל הם עצמם חייבים בבכורים, ואילו גבי חוץ משבעת המינין הכוונה היא שאלו בלבד חייבים והאחרים פטורים לגמרי.

וראה גם ב"קרן אורה" ד"ה גמרא בשלמא, שכתב לפי דעת הסובר: קידש, דהא דתנן במתניתין "אין מביאין" היינו בשיש לו פירות טובים מהם; והכי משמע קצת בירושלמי ביכורים, דאמרינן התם בטעמא דריש לקיש דאמר: אם הביא קידש [ראה המשך הסוגיא] "מידי דהוי אתורם מן הרע על היפה".

2. בהמשך הסוגיא מתבאר מקור לזה.

3. **א.** ראה לעיל פג ב, דלתנא דברייתא שם מפרשת הגמרא, שלא בא הכתוב לומר שתהא היא עצמה חדשה, אלא רק לענין שאר מנחות שהם לא יבואו מן החדש קודם להם, אבל שתי הלחם עצמם באים אפילו מן הישן, וראה שם בהערות.

ב. לכאורה צריך ביאור, למה לי שני כתובים!?

ויש לומר: על פי המבואר ברש"י מכתב יד לעיל פג ב על כתוב זה [הובא בהערות שם], **שאפילו** אם מנחת שתי הלחם עצמה באה מן הישן מכל מקום לא יביאו מנחות אחרים מן החדש לפניה [ושם בהערה נתבאר החידוש בזה]; ואם כן יש לומר שלהשמיענו תוספת חידוש זו, הצרך הכתוב השני.

הלחם חדשה גם למנחת שעורים [מנחת קנאות של סוטה] — **מנין?**(4)

תלמוד לומר: "חדשה" "חדשה" ["בהקריבכם מנחה חדשה לה'; ונאמר עוד בויקרא כג טז: "עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום, והקרבתם מנחה חדשה לה'"], **אם אינו ענין לחדשה של חיטין** שהרי כבר נאמר "חדשה", **תנהו ענין לחדשה של שעורים.**

---

4. **א. נתבאר על פי הפירוש הראשון** ברש"י מכתב יד; והוסיף: **ולא נראה בעיני**, שהרי העומר קודם לזה מן השעורים, כלומר, הרי מבואר שמנחת שעורים יכולה לקדום לשתי הלחם, שאין לחלק בין מנחת העומר לשאר מנחות.

לישנא אחרינא: אין לי אלא של חיטין: מנחת שתי הלחם הבאה מן החיטין שתהא קודמת לכל המנחות הבאות מן החיטין חדשים; חדשה של שעורים מנין: מנחת העומר הבאה שעורים, מנין שתהא קודמת לשעורים, שלא תהא מנחה משעורים קודם לה; פירוש: "חדשה של שעורים" אין הכוונה "חדשה לשעורים" כאשר הוא לפי פירוש ראשון, אלא הכוונה למנחת העומר שהיא חדשה של שעורים, [שהרי מן החדש היא באה], מנין שגם היא קודמת לכל המנחות הבאות מן השעורים; [ולשון "אם אינו ענין" שבהמשך הברייתא מתפרש יותר לפי פירוש זה, כי לפי פירוש ראשון אינו אלא ריבוי להקדים את שתי הלחם עצמם אף למנחת שעורין].

ונמצא לפי שיטת רש"י בלשונו השני, שמנחות של שעורים אין איסורם תלוי אלא בעומר ולא בשתי הלחם; ויש לזה סיוע מן הברייתא דלעיל בעמוד א, שאין העומר בא מן החטים משום שאם כן אין שתי הלחם בכורים, שכבר קרבה מנחה מן החיטים; והקשה ב"שפת אמת" [כמובא בהערה שם]: הרי אף אם היא באה מן השעורים גזירת הכתוב היא, שהרי שאר מנחות מן השעורים אינם באים קודם לשתי הלחם, ואם כן מנין שאינם באים מן החיטים; וראה מה שיישב; ולשיטת רש"י כאן ניחא בפשיטות.

אבל רש"י בחומש [כג יז] על הפסוק: "ממושבותיכם תביאו ... בכורים לה'", כתב: בכורים, ראשונה לכל המנחות אף למנחת קנאות הבאה מן השעורים, לא תקרב קודם לשתי הלחם, [ויש מקום עיון בלשון רש"י שם פסוק טז על "מנחה חדשה" שכתב: היא המנחה הראשונה שהובאה מן החדש; ואם תאמר: הרי קרבה מנחת העומר!? אינה כשאר כל המנחות שהיא באה מן השעורים; ומזה היה משמע שכל מנחות השעורים קרבות קודם לשתי הלחם]; **וגם הרמב"ם** לא הזכיר חילוק בין המנחות, וכתב [איסורי מזבח ה י] "כל המנחות אין מביאין אותן מן החדש קודם שתי הלחם לכתחלה, שהרי נאמר בהן בכורים לה'"; וגם לשון המשנה לעיל סח ב, הוא "אין מביאין מנחות וביכורים ומנחת בהמה קודם לעומר, אם הביא פסול; קודם לשתי הלחם לא יביא, אם הביא כשר".

ב. והנה לעיל סח ב נתבאר בשם הגרי"ז [וגם שאר אחרונים דנו בזה, כמובא בהערה שם], שאף בכל המנחות מלבד מה שיש איסור להביאם קודם לשתי הלחם יש פסול להביאם קודם לעומר, וזה הוא מה ששנינו שם, שהמנחות פסולים קודם לעומר; [היינו, שאין זה רק מטעם "ממשקה ישראל", אלא דין נוסף משום חדש]; ולמבואר ברש"י כאן, דין זה הוא מסויים למנחת שעורים, וגם לא לענין פסול אלא דין לכתחילה, וכמו מנחות קודם לשתי הלחם שהם לכתחילה, וכמבואר במשנה שם, שאם

ומנין שתהא מנחת שתי הלחם **קודמת** אף **לביכורים**, שלא יביאו בכורים קודם לשתי הלחם?

תלמוד לומר: "וחג שבועות תעשה לך בכורי קציר חטים", כלומר, תחילה תעשה חג שבועות, ואחר כך תביא בכורי קציר חיטים.(5)

ואין לי אלא בכורי קציר חטים שלא יביאום קודם לשתי הלחם, בכורי **קציר שעורים מנין** שלא יביאום קודם לשתי הלחם?(6)

תלמוד לומר: "וחג הקציר [הוא שבועות] **בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה"**, כלומר, חג הקציר יהא קודם לכל בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה, בין של חיטים בין של שאר מעשיך.(7)

ואין לי אלא ש"תזרע", כלומר, אין לי אלא שיהיו שתי הלחם קודמים לבכורי מה שזרעת, אבל שיהיו שתי הלחם קודמים לבכורי מה **שעלו מאליהן** ולא נזרעו על ידי אדם — **מנין**?

תלמוד לומר: "בשדה" מכל מקום.

ואין לי אלא שיהיו שתי הלחם קודמין לבכורי מה **שבשדה, מנין לרבות** שיהיו שתי הלחם קודמים לבכורי מה **שבגג ושבחורבה**

הביא כשר; ואף שמבואר לעיל סח ב דקודם לעומר המנחות פסולים, זה הוא דין אחר ומשום "ממשקה ישראל".

ומיהו ב"שיטה מקובצת" הקשה על פירושו השני של רש"י: למה לי קרא לזה שלא יקריבו מנחת שעורים קודם לעומר, והרי תיפוק ליה שהם פסולים משום "ממשקה ישראל" כיון שאף להדיוט הם אסורים קודם לעומר!? ומטעם זה דחה פירושו השני של רש"י; [וכעין זה קשה גם לפי מה שכתבו האחרונים, שכל המנחות פסולים משום חדש קודם לעומר, דלמה לי דין מחודש זה, כיון דבלאו הכי הם פסולים משום "ממשקה ישראל"].

5. כן הוא בפירוש ראשון של רש"י מכתב יד; והוסיף: לישנא אחרינא: בכורי קציר חטים: מה שתעשה בחג השבועות יהיו בכורים לכל קציר חיטין; והחילוק בין הלשונות הוא, שלפי לשון ראשון "בכורים" מתיחס ל"בכורים ממש", ולפי לשון שני "בכורים" מתיחס לשתי הלחם.

6. נתבאר על פי לשון ראשון דלעיל; ולפי לשון שני הפירוש הוא: אין לי אלא שיהיו שתי הלחם בכורי קציר חיטים, מנין שיהיו גם בכורי קציר שעורים.

והנה לעיל בהערה 4, הובא פירושו השני של רש"י במה שאמרו "אין לי אלא חדשה של חיטין, חדשה של שעורים מנין", דהיינו: מנין שגם העומר צריך שיהיה חדש למנחת שעורים; ולפי פירוש זה יתכן שאף כאן מתפרש כך, והיינו: אין לי אלא שיהיו שתי הלחם בכורים לחיטים שלא יביאו ממנו בכורים, מנין שאף העומר בכורים הוא לבכורי שעורים, שלא יביאו בכורים מן השעורים קודם לעומר.

אך אין נראה כן, כי בלימוד הברייתא מ"בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה", לא נזכר "אם אינו ענין" כמו לעיל; אלא שאם כן נמצא, שמנחת שעורים מותר להביא אחר העומר, ובכורי שעורים אסור להביא עד שתי הלחם; **אחרונים**.

7. נתבאר על פי פירוש ראשון; ולפי פירוש שני: מה שתעשה בחג הקציר יהא בכורים לכל מעשיך אשר תזרע בשדה.

ושבעציץ ושבספינה, שכל אלו אינם בכורים מן המובחר?[8]

תלמוד לומר בענין בכורים [במדבר יח ג בפרשת מתנות כהונה]: "**בכורי כל אשר בארצם** אשר יביאו לה' לך יהיה", ונאמר להלן בשתי הלחם "וחג הקציר בכורי מעשיך", מה כאן — "בכורי כל אשר בארצם" — הכל במשמע,[9] אף כאן — "בכורי מעשיך" — הכל במשמע.[10]

מנין שתהא מנחת שתי הלחם **קודמת לנסכים** [נסכי יין ושמן] שלא יביאום מן החדש, ושתהא קודמת **לפירות האילן** שלא יביאו מהם בכורים?[11]

נאמר כאן "וחג הקציר [שבועות] **בכורי מעשיך** אשר תזרע בשדה", **ונאמר להלן** [בהמשך הכתוב] "וחג האסיף [חג הסוכות] **באספך את מעשיך מן השדה**" —

מה "מעשיך" האמור **להלן**: אף **נסכים ופירות אילן** במשמע, שהרי בסוכות כבר אספו את כל המעשים, ואף אלו הבאים מן האילן; **אף** מעשיך האמור **כאן**: **נסכים ופירות אילן**.

ומברייתא זו מקשינן לעולא, שאמר גבי תמרים שבהרים ובכורים מפירות האילן, שאם הביא לא קידש; שהרי:

תני מיהא בברייתא זו: מנין לרבות בכורים ממה **שבגג שבחורבה שבעציץ ושבספינה שבים**,[12] שיהיו שתי הלחם קודמים להם; הרי משמע שהמביא בכורים ממה שנזרע בעציץ ובספינה — קידש, וכל שכן מתמרים

---

8. מסתבר, שהצורך בדרשה מיוחדת לזה, הוא משום ששתי הלחם עצמם מן המובחר הם באים, והייתי אומר שלא הצריכה תורה להקדימם אלא לשכמותם.

9. פירוש: או משום שנאמר "**כל** אשר בארצם"; או שמן הסברא פשוט הוא, שאף אלו בכורים הם, ובכלל בכורים הניתנים לכהנים הוא.

10. נתבאר על פי פירושו השני של רש"י מכתב יד; וראה פירושו הראשון.

11. **ביאר ב"קרן אורה"**, שהוצרכנו למקרא מיוחד באלו, משום שבאלו אין איסור חדש להדיוט, שאינו אלא בחמשת מיני דגן; ובפירוש המיוחס לרש"י כתב טעם אחר, ותמה עליו ב"קרן אורה".

והנה לענין בכורים מפירות האילן, אין אנו צריכים לדבריו, שהרי אף בכורי שעורים לא נתרבו אלא מ"אשר תזרע בשדה", ואין בכלל זה פירות האילן; ועיקר כוונתו היא לענין נסכים, כי בזה יש לומר, דמאחר שלמדנו "חדשה חדשה" לרבות קרבנות של שעורים, שוב ממילא כל דבר במשמע; [ומיהו יש לומר, שצריך מקרא לקרבנות, לבכורים ולנסכים].

12. **א. פירש בתשובת הרא"ש** כלל ב סימן ד, שהקושיא היא רק מהגדלים בעציץ ובספינה, כי אלו באמת גרועים מתמרים שבהרים, אבל הגדלים בגג ובחורבה טובים מהם, וכאשר נראה מפשטות הסוגיא לקמן פה א, ויובאו דבריו בסוף הסוגיא בהערות; ואף ברש"י מכתב יד כאן נראה כן, ואף משמע שגורס כן בגמרא; [**אך ראה** ברש"י מכתב יד לקמן פה א ד"ה אלא, שנראה מדבריו, דגם גג וחורבה גריעי מתמרים שבהרים; והרא"ש באמת מבאר את דברי הגמרא שם לא כן, ראה המשך הסוגיא ובהערות; וגם שיטת התוספות לקמן פה א אינה

שבהרים ומפירות שבעמקים שהם מובחרים מן הגדלים בעציץ ובספינה!? (13)

ומשנינן: **סיפא** של הברייתא, היינו מה שאמרו "מנין לרבות שבגג", לא שאלו מנין לרבות בכורים מכל אלו שלא יוקדמו לשתי הלחם, אלא **אתאן למנחות** מכל אלו, שלא תהיינה קודמות לשתי הלחם, ולענין מנחות השיבו בברייתא: תלמוד לומר: "בכורי כל אשר בארצם", ופסוק זה במנחות הוא עוסק, וכדמפרש ואזיל.

מתקיף לה רב אדא בר אהבה: אי הכי ד"בכורי כל אשר בארצם" היינו מנחות — **היינו דכתיב** [תיקשי מה שאמר הכתוב שם "בכורי כל אשר בארצם אשר יביאו לה' לך יהיה, **כל טהור בביתך יאכלנו**", **ואי במנחות** עוסק הכתוב, איך אמר "כל טהור בביתך" וזה כולל אף את אשתו ובנותיו של הכהן, והרי מנחות **לזכרי כהונה** בלבד **הוא דמתאכלן** [הם נאכלים], ולא לאשתו ובניו!?

אמר רב משרשיא: תרי קראי כתיבי [כעין שני מקראות הם בכתוב אחד]:

כתיב "**לך יהיה**", ומשמע לך, שאתה כהן, ולבניך שהם כהנים בלבד. **וכתיב** "**כל טהור בביתך יאכלנו**". **הא כיצד** יתקיימו כאחד?

כאן, "כל טהור בביתך יאכלנו", **בבכורים**.

כאן, "לך יהיה", **במנחות**.

רב אשי אמר: כוליה קרא **במנחות**. **וסיפא דקרא** "כל טהור בביתך יאכל אותו" **אתאן** לתרומת **לחמי תודה** [כמו שנאמר בפרשת תודה — ויקרא ז — "אם על תודה יקריבנו ... על חלות לחם חמץ יקריב קרבנו והקריב ממנו אחד מכל קרבן תרומה לה', לכהן הזורק את דם השלמים לו יהיה"], שהן מנחות, ונאכלים אף לנשי ועבדי הכהנים.

כדברי תשובת הרא"ש, ומיהו לשיטתם נשארו בקושיא על המשך דברי הגמרא].

ב. לפי המתבאר בפשוטו מן הסוגיא לקמן [**ראה בזה** בהערות בסוף הסוגיא], הרי שהגדל בעציץ נקוב פירותיו משובחים, וכן הגדל בספינה שהיא כמו עציץ נקוב [יש אומרים של חרס, ויש אומרים של עץ, ומתבאר בהמשך הסוגיא], ואם כן לא הוצרכנו לרבות אלא את הגדל בעציץ שאינו נקוב ובספינה שכמותו.

וצריך לומר, שאם כי הגדל בעציץ שאינו נקוב הרי אינו חייב בבכורים אלא מדרבנן, וככל מצוות התלויות בארץ שאין חייבים בהם מן התורה בעציץ שאינו נקוב, ואם כן לא שייך לרבות אותם מן הפסוק; מכל מקום עיקר הריבוי הוא לגדלים בגג וחורבה, ואגב מרבה הברייתא גם את הגדל בעציץ שאינו נקוב שהוא מדרבנן, וכהנה רבות בברייתות.

13. מכאן יש להוכיח כמו שכתב ה"משנה למלך" הובא בהערה 1, שאין כוונת המשנה לומר שלא יביא מתמרים שבהרים לפטור על ידם חיוב בכורים שנתחייב על תמרים שבעמקים, אלא שפטורים הם לגמרי; שאם לא כן, הרי משכחת לה לדין הברייתא, כשאין לו אלא ממה שגדל בעציץ ובספינה, שבאופן זה היה חייב להביא בכורים גם מתמרים שבהרים.

וראה עוד בהערה שם, שלפי הסובר דקידש, באמת דין המשנה אינו אלא לומר שלא יפטור לכתחילה בפירות שלא מן המובחר את הפירות המובחרים שיש לו, אבל כשאין לו אלא מאלו,

כאן שבה הגמרא לעיקר מה שנחלקו עולא ורב אחא בר אבא, בדין הבאת בכורים מתמרים שבהרים ופירות שבעמקים, אם קדשו; ומביאה הגמרא שדין זה **בפלוגתא** של אמוראים אחרים הוא:

רבי יוחנן אמר: אם הביא מאלו — **לא קידש.**

ריש לקיש אמר: אם הביא — **קידש**, ומשום **שנעשה** בכורים אלו שאינם מובחרים **ככחוש בקדשים**, כשאר קרבנות כחושים שהם קדושים, אף שלכתחילה אין מביאין מהם.(14)

מוסיפה הגמרא לפרש: **בשלמא ריש לקיש** — **כדאמר טעמא**, [שיטתו של ריש לקיש ברורה, וכאשר נתן טעם לדבריו]. **אלא רבי יוחנן**, שאמר "לא קידש", **מאי טעמא** לא קידש וגרע מכחוש שבקדשים?

אמר רבי אלעזר: רבי יוחנן חזאי בחלמא, מילתא מעלייתא אמינא [ראיתי את רבי יוחנן בחלומי, ומאחר שראיתי אדם גדול, ידעתי שדבר מעולה עתיד אני לומר היום]; וכך אני אומר ליתן טעם בדברי רבי יוחנן שאמר "לא קידש":

אמר קרא [דברים כו ב בפרשת הבכורים]: "ולקחת מראשית כל פרי האדמה אשר תביא מארצך", הרי למדנו:

"**מראשית**" אתה מביא **ולא כל ראשית**, ללמד שרק משבעת המינים אתה מביא בכורים —

"**מארצך**" **ולא מכל ארצך**, להוציא תמרים שבהרים ופירות שבעמקים, שאין אתה מביא מהם בכורים.

ומקשינן **לריש לקיש: האי "מארצך" מאי עביד ליה** [מה דורש הוא למעט ממקרא זה]!?

מיבעי ליה לכתוב "מארצך" **לכדתניא**, כלומר, אף שאמר הכתוב "מראשית" ומשמע ולא כל ראשית, הרי לא ידענו מאיזה ראשית הוא מביא, וזאת למדנו מן הכתוב "מארצך", וכמבואר בברייתא:(15)

צריך להביא מהם בכורים; ולפי זה ניחא יותר ביאור הברייתא, ומשום שאין צריך לפרש לפי שיטתו שהברייתא עוסקת במי שהחמיר על עצמו להביא בכורים מאלו, אלא הברייתא עוסקת במי שאין לו אלא פירות בעציץ ובספינה, שבאופן זה מחוייב הוא להביא.

ולפי מה שנתבאר בהערה 12, שהברייתא עוסקת בעציץ שאינו נקוב, אם כן בהכרח שאין הברייתא עוסקת במי שמביא בכורים לפטור את הגדל בעציץ נקוב, שהרי הגדל בעציץ נקוב חייב מן התורה, ואין יכול לפוטרו במה שגדל בעציץ שאינו נקוב שאינו אלא מדרבנן, שהרי זה כמביא בכורים מן הפטור על החיוב.

14. פירוש: מאחר שאין לנו מקרא למעט את אלו אלא משום שאינו מן המובחר, אם כן לא יהיה דינם שונה משאר קרבנות כחושים שמעיקר הדין צריכים לבוא מן המובחר ומשום שנאמר "וכל מבחר נדריכם", ומכל מקום אם הביא קדוש; **על פי** "שפת אמת".

15. נתבאר על פי רש"י מכתב יד; וראה עוד ברש"י בחומש פרשת כי תבוא "מראשית ולא כל ראשית, שאין כל הפירות חייבין בבכורים אלא שבעת המינין בלבד, נאמר כאן "ארץ" ונאמר להלן "ארץ" מה להלן משבעת המינים

רבן גמליאל בר רבי אומר:

נאמר כאן בבכורים: "**ארץ**" ["מארצך"], **ונאמר להלן** [דברים ח ז]: "כי ה' אלהיך מביאך אל ארץ טובה ארץ נחלי מים **ארץ** חטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון, ארץ זית שמן ודבש", **מה להלן** בשבעת המינים שהם **שבח הארץ** הכתוב מדבר, **אף כאן** גבי בכורים אין אתה מביא אלא **משבח ארץ**, דהיינו שבעת המינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל.(16)

ומפרשינן: **ואידך** — רבי יוחנן שלמד מן הכתוב "מארצך" למעט תמרים שבהרים ופירות שבעמקים, ואף שהוצרך הכתוב ללמדנו שמשבעת המינים הוא בא — "**ארץ**" "**מארץ**", כלומר, אילו לא בא הכתוב אלא ללמד שמשבעת המינים באים הבכורים, לא היה לו לומר אלא "ארץ", ומדאמר "מארצך", משמע למעט "ולא כל ארצך".

ואידך, וטעמו של ריש לקיש שלא למד מכאן למעט תמרים שבהרים ופירות שבעמקים, הוא משום ד"**ארץ**" "**מארץ**" **לא משמע ליה** לדרשה.

הגמרא מביאה שתי ברייתות סותרות לכאורה בענין פירות הגדלים בגג בחורבה בעציץ ובספינה, ומקשה מכחם על רבי יוחנן הסובר שהמביא בכורים מתמרים שבהרים

שנשתבחה בהם ארץ ישראל, אף כאן שבח ארץ ישראל שהן שבעה מינין"; ודבריו מתבארים על פי דבריו כאן [וראה מפרשי רש"י, הביאם גם ב"ברכת הזבח" כאן]; ומיהו צריך ביאור: כיון דילפינן "ארץ ארץ", למה לן "מראשית"; וראה בחידושים המיוחסים לרשב"א, ב"ברכת הזבח" וב"צאן קדשים".

16. **א. נתבאר על פי פירושו הראשון של רש"י מכתב יד**; ובפירוש שני פירש: בא הכתוב ללמד, שמכל מה שהוא מביא יביא מן המובחר שבו, ואפילו כשמביא מתמרים שבהרים יביא מן המובחר שבהם; [וראה עוד ברש"י פסחים — נה ב ד"ה וכורכין — שביאר את המשנה דלקמן פה א: "אין מביאין [סולת למנחה] לא מבית השלחין ולא מבית העמק [כן היא גירסת רש"י שם]", שהטעם הוא משום "דבעינן משבח ארץ ישראל, דילפינן התם ארץ ארץ"]; ובתוספות דחו פירוש שני, כי דין מובחר נלמד מ"וכל מבחר נדריכם".

וב"קרן אורה" הביא בשם אחיו **ב"משכנות יעקב"**, שכתב פירוש מחודש, והוא: הכתוב בא למעט חיוב בכורים בעבר הירדן, וכמו ששנינו במסכת בכורים א י "רבי יוסי הגלילי אומר: אין מביאין בכורים מעבר הירדן שאינה ארץ זבת חלב ודבש", והיינו דאמרינן "שבח ארץ"; ואפילו תנא קמא החולק שם, אינו אלא מדרבנן, ראה שם.

ב. מדברי רש"י בפירושו השני, משמע כמו שנכתב בהערה 1 בשם ה"שפת אמת", שלדעת הסובר: קידש, אם אין לו אלא תמרים בהרים מחוייב הוא להביא מהם, וזה הוא שכתב רש"י, שאם מביא מתמרים שבהרים, יביא מן המובחר, כלומר, כשאין לו אלא מאלו ומחוייב הוא להביא מהם, כי אז יביא מתוכם את המובחר שבהם; כי אם אינו מחוייב להביא, אין שייך לומר לו שיביא מן המובחר שבהם, כי הרי אינו חייב להביא כלל; [ומיהו עיקר דברי ה"שפת אמת" הוא משום שאין לנו פסוק למעט, אבל לפי פירושו השני של רש"י הרי יש לנו פסוק בבכורים למעט שלא יביא אלא מן המובחר].

לא קידש, וכל שכן הגדלים בעציץ ובספינה שהם גרועים מהם, וכמבואר לעיל:[17]

תני חדא: שבגג ושבחורבה ושבעציץ ושבספינה, מביא מהם בכורים, ואף **קורא** עליהם "מקרא בכורים".[18]

ותניא אידך: מביא בכורים מכל אלו **ואינו קורא.**

בשלמא לריש לקיש יש ליישב את סתירת הברייתות:

גג אגג לא קשיא:

הא — ששנינו: מביא וקורא — **בגג דמערה** שפירותיו משובחים.

הא — ששנינו: מביא ואינו קורא — **בגג דבית** שאין פירותיו משובחים כמו גג דמערה.[19]

חורבה אחורבה נמי **לא קשיא:**

כאן — ששנינו מביא וקורא — **בחורבהעבודה** [מעובדת].

כאן — ששנינו מביא ואינו קורא — **בחורבה שאינה עבודה**, שאין פירותיה משובחים כמו של חורבה עבודה.

עציץ אעציץ נמי **לא קשיא:**

כאן — ששנינו מביא וקורא — **בנקובה** [עציץ נקוב] שפירותיו משובחים.

כאן — ששנינו מביא ואינו קורא — **בשאינו**

---

17. **הסוגיא מתבארת כאן על פי תשובת הרא"ש** כלל ב סימן ד, ויובא לשונו בסוף הסוגיא בהערות.

18. "**מקרא בכורים**" הוא האמור בפרשת הבכורים [דברים כו]: "ולקחת מראשית כל פרי האדמה ... והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך ... ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם .. ולקח הכהן הטנא מידך ... וענית ואמרת לפני ה' אלהיך, ארמי אבד אבי וירד מצרימה ... וירעו אותנו המצרים ... ונצעק אל ה' אלהי אבותינו ... ויוציאנו ה' ממצרים ... ויביאנו אל המקום הזה ... ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתתה לי ה' ...".

19. **א. נתבאר על פי הרא"ש בתשובה**, ומובאת לשונו בהערה בסוף הסוגיא; ופירוש זה הוא שלא כדברי רש"י מכתב יד, שכתב: גג דמערה **חשיב כקרקע**, ומביא וקורא; ומלשון זו משמע, שגג דבית אינו חשיב כקרקע ולכן מביא ואינו קורא, והרא"ש שם הוכיח לא כן.

ב. אם כי מלשון הגמרא היה נראה שסתירת הברייתות וישובם לענין גג וחורבה תלויים במחלוקת ריש לקיש ורבי יוחנן, וכן הבינו התוספות לקמן פה א, ונתקשו מכח זה בהבנת הסוגיא; מכל מקום לשיטת הרא"ש, גג וחורבה אינם שייכים כלל למחלוקת ריש לקיש ורבי יוחנן, וראה מה שביאר את לשון הגמרא הרא"ש בתשובה שם, הובא לשונו בסוף הסוגיא בהערות.

ג. לכאורה המקור לדין זה שמביא ואינו קורא בגג וחורבה שפירותיהם אינם משובחים, הוא משום דדרשינן "ארץ ארץ" לומר שיביא משבח הארץ [וכן מתבאר באמת מלשון תשובת הרא"ש שם]; אלא שכל זה יתכן לכאורה רק לפירושו השני של רש"י המפרש ד"שבח ארץ" בא למעט מה שאינו מובחר, וילפינן לה לענין מקרא; אבל לפירושו הראשון של רש"י ולפירוש התוספות שהוא רק משום הכלל שבכל הקרבנות דבעינן מן המובחר, יש לעיין מה טעם אינו קורא.

נקובה, שפירותיו אינם משובחים.[20]

ספינה אספינה נמי לא קשיא:

כאן — ששנינו מביא ואינו קורא — **בספינה של עץ**, שאין פירותיה משובחים, שהיא כמו עציץ שאינו נקוב.

כאן — ששנינו מביא וקורא — **בספינה של חרס** שאינה צריכה נקיבה, ופירותיה משובחים.[21]

אלא לרבי יוחנן קשיא, ממה ששנינו: בעציץ ובספינה[1] מביא ואינו קורא. שהרי הגדל באלו אינו מובחר וגרע מתמרים שבהרים, שבהם אמר רבי יוחנן שאם הביא לא קידש, ואילו בעציץ ובספינה מבואר שקידש, ואף מביא הוא לכתחילה!? פה-א

ומשנינן: הגדל בעציץ ובספינה אם בר ביכורים הוא — **תנאי היא**, [במחלוקת תנאים הוא שנוי], **דתניא:**

---

20. **א. תוספת ביאור:**

אם כי בפשוטו היה נראה, שבפירות עציץ שאינו נקוב מביא ואינו קורא משום שאין יכול לומר "הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתתה לי", ומשום שאין זה "פרי האדמה"; מכל מקום מוכרח הוא, שאינו קורא גם משום שאינם משובחים; שהרי הגדל בעציץ ובספינה גרע מהגדל בגג וחורבה, וכפי שכבר נתבאר מדברי תשובת הרא"ש; ומוכח מדבריו [הובאו בסוף הסוגיא בהערות], שהגדל בעציץ ובספינה גרע מהגדל אפילו מגג בית וחורבה שאינה עבודה, ואם כן, כיון שהגדל בגג בית וחורבה שאינה עבודה מביא ואינו קורא משום שפירותיו אינם משובחים, כל שכן שמטעם זה אינו קורא בעציץ שאינו נקוב.

ב. הוקשה ל"חזון איש" [ערלה א יז, ראה שם במוסגר], כיון שהגדל בעציץ שאינו נקוב הוא כמו תמרים שבהרים ואף גרוע מהם, כמבואר בסוגיא לעיל ובהמשך הסוגיא; אם כן למה לדעת ריש לקיש מביא ואינו קורא, והרי בתמרים שבהרים סובר ריש לקיש שאינו מביא כלל, אלא רק אם הביא קידש, ראה שם.

אך לפי המבואר ב"שפת אמת" [המובא בהערה 1]: כל מה שלריש לקיש אין מביאין לכתחילה היינו דוקא לפטור את האחרים המובחרים, אבל הם עצמם חייבים בבכורים; אם כן יש לומר, דמה ששנינו דבעציץ שאינו נקוב מביא ואינו קורא, מיירי כשאין לו אלא מה שגדל בעציץ שאינו נקוב, ומוכרח הוא, שהרי הגדל בעציץ שאינו נקוב אינו חייב אלא מדרבנן, ואין יכול לפטור בו את מה שגדל בקרקע או בעציץ נקוב, ובהכרח שאין לו אלא מאלו, ולכן מביא הוא לכתחילה, **וראה גם** בהערה 13; **וכן מבואר כתירוץ הזה ב"קרן אורה"** ד"ה גמרא בשלמא, ראה עוד שם.

21. נתבאר על פי הפירוש המיוחס לרש"י; וכן הביאו התוספות משם רש"י כאן וברש"י בגיטין ז ב; והם תמהו: לפי זה ישוב הברייתות הוא בהיפך לישובים הקודמים, שבישובים הקודמים מיישבת הגמרא בתחילה את הברייתא ד"מביא וקורא", ואילו כאן מיישבת הגמרא בתחילה את הברייתא ד"מביא ואינו קורא", ועוד הקשו עליו ממקום אחר, ופירשו בהיפך.

1. **בפשוטו** — וכפי שיתבאר בהערה 4, ראה שם — קושיית הגמרא היא לפי מה שיישבנו את סתירת הברייתות, ונמצא שאף בעציץ שאינו נקוב ובספינה שכמותו שנינו: מביא; אבל מהברייתא דעציץ נקוב וספינה שכמותו אין להקשות, שפירותיהם של אלו טובים מן התמרים שבהרים.

שבגג מערה **ושבחורבה** עבודה[2] **מביא וקורא; שבעציץ ושבספינה**[3] **אינו מביא כל עיקר.** ורבי יוחנן סובר כתנא זה שאינו מביא כל עיקר, ומשום שאינו משובח וגרע מתמרים שבהרים.[4]

---

2. כן הוא מוכרח בפשוטו מכח סתירת הברייתות דלעיל; **אך ראה** ב"קרן אורה" ד"ה גמרא בשלמא, וגם מלשון תשובת הרא"ש המובא בהערה בסוף הסוגיא, יש לפקפק בזה, וראה גם ב"חזון איש" עוקצין ד ד, וצ"ע בזה.

3. **בפשוטו** — וכפי שיתבאר בהערה 4, ראה שם — הכוונה היא לעציץ שאינו נקוב וספינה שכמותו.

4. **הסוגיא נתבארה על פי תשובת הרא"ש** כלל ב סימן ד, **ואלו דבריו שם:**

וששאלת: כרם הנטוע על הגג ... וראית לדמות לעציץ שאינו נקוב שפטור מן התרומה, וכן יהיה פטור מן הערלה; יראה לי, דכל כי האי גוונא חייב בתרומה ובערלה, דלא איירי בגמרא לפטור אלא מן הזרוע בדבר המטלטל, כגון עציץ וספינה, דלא הוי זרוע בארץ ואין דרך לזרוע כך, ולא חייבה התורה להפריש מעשר אלא "תבואת זרעך" כדרך שהעולם זורעים, ו"היוצא השדה שנה שנה", ואין דרך לזרוע בדבר המטלטל, אבל כשהוא נקוב חשוב כמחובר לארץ, כי השרשים יונקים יתקיימו מלחלוחית הארץ, וקרינן ביה "היוצא השדה" ... אבל בנידון זה, שמילא הגג עפר ונטע בו כרם שהוא דבר קבוע, עדיף טפי מעציץ נקוב ...

והא דגרסינן בפרק כל הקרבנות: תני חדא שבגג ושבחורבה ... אלמא גג דבית מביא ואינו קורא, היינו דוקא לענין בכורים דבעינן "משבח ארצך" מידי דהוה אתמרים שבהרים ופירות שבעמקים שאין מביאין מהם ביכורים, וקאמר ריש לקיש שאם הביא קדשי, וכן בגג דבית, אף על גב דהוי כמחובר, מכל מקום אין הפירות מובחרים, מידי דהוה אחורבה שאינה עבודה, שמביאין ממנה ביכורים ואין קוראין, אף על גב דמחובר גמור הוא.

ועוד נראה להביא ראיה גמורה משם, דגג חשיב מחובר אפילו לענין ביכורים, וקרינן ביה "(על) האדמה אשר נתת לי"; דגרסינן התם: אלא לרבי יוחנן קשיא, תנאי היא ...; ו[הרי] מכל מקום תיקשי לרבי יוחנן מגג וחורבה, דלא אשכח בהו תנא דקאמר אינו מביא כל עיקר ... ותיקשי לרבי יוחנן דאמר: בתמרים שבהרים ופירות שבעמקים אם הביא לא קידש; ומדקאמר לעיל בגמרא בשלמא לריש לקיש לא קשיא כאן בגג דמערה כאן בגג דבית, אלא לרבי יוחנן קשיא, אלמא מדמי גמרא גג ומערה לתמרים שבהרים ופירות שבעמקים, ופריך מינה לרבי יוחנן, ולא תירץ כלום.

אלא על כרחך צרכינן למימר דעיקר פירכא דפריך לרבי יוחנן הוי מעציץ וספינה, דדמי לתמרים שבהרים ופירות שבעמקים, אבל גג וחורבה פירותיהן עדיפי טפי מתמרים שבהרים ופירות שבעמקים, ומביאין מהם ביכורים וקורים לחד תנא, ולאידך תנא מביא ואינו קורא; והאי דקאמר בגמרא "בשלמא לריש לקיש לא קשיא, כאן בגג דמערה כאן בגג דבית", ודאי לריש לקיש דמצי לפלוגי וליישב כל הברייתות, אליבא דידיה נחית בגמרא לפרשם ולישבם אליבא דידיה, והאי דקאמר אלא לרבי יוחנן קשיא, לא קאי כי אם בעציץ וספינה, אבל מגג וחורבה לא קשיא לרבי יוחנן כדפרישית לעיל, ולהכי לא תירץ אלא מעציץ וספינה, ותו לא מידי; **וראה גם בביאור הגר"א** ביורה דעה רצד סג; **וב"חזון איש"** ערלה א יז; [ובתוספות נשארו בקושיא על הסוגיא, וראה פירוש המיוחס לרש"י

שנינו במשנה: **וכולן אינן באות אלא מן המובחר** שניה להן עפריים:[5]

מביאה הגמרא, שבעת תחילת גאולת ישראל ממצרים, שנאמר שם: [שמות ז ט]: "כי ידבר אליכם פרעה לאמר, תנו לכם מופת ויבא משה ואהרן אל פרעה ויעשו כן כאשר צוה ה', וישלך אהרן את מטהו לפני פרעה ולפני עבדיו ויהי לתנין. ויקרא גם פרעה לחכמים ולמכשפים ויעשו גם הם חרטומי מצרים בלהטיהם כן" —

אמרי ליה יוחנא וממרא [שמות שני אנשים מראשי המכשפים במצרים] **למשה** רבינו:

וכי **תבן אתה מכנים לעפריים!**? לעגו לו: וכי למצרים שהיא מלאה כשפים אתה מביא כשפים? כי היו חושבים שכישוף היה עושה משה, והרי זה כמי שמכניס תבן לעפריים שהיא מליאה בתבואה, שאין זה אלא משוגע.

אמר להו משה רבינו לאותם מכשפים דרך ליצנות על משקל ליצנותם:

אמרי אינשי: למתא, ירקא ירקא שקול! פתגם שגור הוא בפי האנשים: לעיר שגדל בה הרבה ירק, הבא אף אתה ירק למכור שם, כי כל מי שצריך ירק בא הוא לקנות משם; ואף אני במקום שיש כשפים אעשה כשפים.[6]

וברש"י מכתב יד].

ומבואר בפשוטו מדברי הרא"ש:

א. תמרים שבהרים גרועים אפילו מן הגדלים בגג בית וחורבה שאינה עבודה, שאם לא כן, הרי מכח סתירת הברייתות צריך לומר, שאפילו בגג בית וחורבה שאינה עבודה מביא ואינו קורא, ותיקשי לרבי יוחנן שאמר: לא קידש; אלא ודאי שהגדל בגג בית וחורבה שאינה עבודה טובים הם מתמרים שבהרים, ולכן אין להקשות מזה על רבי יוחנן.

ב. כיון שהגדל בעציץ נקוב או בספינה שכמותו, פירותיהם משובחים יותר מן הגדל בגג בית וחורבה שאינה עבודה, שהרי לריש לקיש מביא מאלו וקורא, ואילו מגג וחורבה אינו קורא; אם כן בהכרח, שאם מגג של בית וחורבה שאינה עבודה אין להקשות על רבי יוחנן וכפי שנתבאר, כל שכן שאין להקשות מהגדל באלו על רבי יוחנן, שהרי אלו טובים מן הגדל בגג בית וחורבה שאינה עבודה; ובהכרח לומר — לפי שיטת הרא"ש — שכל קושיית הגמרא על רבי יוחנן היא רק מעציץ שאינו נקוב וספינה שכמותו, שהם גרועים מתמרים שבהרים; ובהכרח יש גם לפרש את הברייתא גבי עציץ וספינה שאינו מביא כל עיקר, דהיינו דוקא בעציץ שאינו נקוב וספינה כמותו.

אך ראה בכל זה ב"פני יהושע" בקונטרס אחרון לגיטין ז ב, ולהבנתו בדעת הרא"ש אף הגדל בעציץ נקוב וספינה שכמותו גרע מתמרים שבהרים; **וראה גם ב"חזון איש"** עוקצין ד ד; וראה ב"פני יהושע" שהביא **מהרמב"ם** [בכורים ב ט] שפסק אפילו בעציץ נקוב, שאינו מביא כל עיקר; **אך יש גורסים ברמב"ם** "עציץ **שאינו** נקוב", ראה "קרית ספר", וראה עוד ב"ספר המפתח" שם.

5. כבר נתבאר בהערה שבמשנה, שגירסת רש"י היא "כופריים".

6. ראה מה שביאר המהרש"א.

מתניתין:

אין מביאין עומר ושתי הלחם(7) משדות שאין תבואתן מובחרת:

לא מבית הזבלים, משדה שצריכה זבל.(8)

ולא מבית השלחים, שדה הגדילה על מי מעין שבתוכה, ולא על מי גשמים.

ולא מבית האילן, שדה שיש בה אילנות.(9)

ומכל מקום **אם הביא** משדות אלו — **כשר**.

כיצד הוא עושה שתהיה מובחרת התבואה הגדילה בשדה?

הרי זה **נרה** [חורש את השדה ומניחה בור, בלי לזורעה, במשך] **שנה ראשונה** כולה, **ובשנה שניה זורעה קודם לפסח שבעים יום**,(10) **והוא עושה מתבואתה סולת מרובה**.

כיצד בודק את הסולת לאחר טחינת התבואה וניפויה, אם ראויה היא?

הגזבר(11) **מכנים** את **ידו לתוכה**:

---

7. **נתבאר על פי רש"י מכתב יד**; ויש להעיר עוד לדברי רש"י במשנה הקודמת גבי מה ששנינו: "כל הארצות היו כשרות", ולמה שהובא בהערה שם בשם ה"קרן אורה"; וראה עוד בהערה על הברייתא המובאת בגמרא, דמשמע לפי פירוש רש"י במשנה לעיל, שהברייתא עוסקת בעומר בלבד, ואם כן אף המשנה כן, וכמו שהשוו התוספות.

אבל רש"י בפסחים נה ב ד"ה וכורכין, וכן כתבו התוספות כאן שלכל המנחות אין מביאין מהם, ואולם חילקו את לשון משנתנו שבחלקה מתיחסת לעומר בלבד, ובחלקה מתיחסת לכל המנחות, וכפי שיובא מדבריהם בהערות; וכן הוא ברמב"ם איסורי מזבח ו יב, ולשיטתו כל משנתנו עוסקת בכל המנחות.

8. פירש רש"י מכתב יד: שמא לא נזדבלה כל צרכה, ונמצאו כל פירותיה כחושים; לישנא אחרינא: שהזבל מבאיש ומקלקל טעם הפירות.

9. **א**. כי האילנות יונקים את הקרקע ומכחישים את הזרעים, **רש"י מכתב יד**; **ובפירוש המיוחס לרש"י**, פירש: שהאילנות עושים לה צל, ואין התהבואה גדילה יפה.

ב. **רש"י בפסחים** נה ב ד"ה וכורכין, הביא את משנתנו "אין מביאין סולת למנחה לא מבית השלחין **ולא מבית העמק**", [ראה לעיל פד ב גבי בכורים "ולא מפירות — תבואה — שבעמקים"]; ובתוספות לעיל סח א ד"ה קוצרים, מבואר שאין גורסים כאן מבית העמקים; **וראה עוד בזה** בהערות לעיל עא א על המשנה שם.

ג. **כתב הרמב"ם** [איסורי מזבח ו יב]: אבל סולת חיטין שנזרעו בבית השלהין, או בבית הזבלים או בבית האילן, **או בארץ שלא נרה ולא עבדה** לא יביא לכתחילה ...

10. **כתבו התוספות** בד"ה אין מביאין, שפרט זה אכן מתיחס לעומר בלבד; ובד"ה וזורעה, כתבו, שרק זריעת שעורים [שמהם בא העומר] היא בזמן זה, אבל זמן זריעת חיטים קודם לזמן זה, ראה שם.

אבל הרמב"ם [איסורי מזבח ז ד] כתב: וכיצד היו עושין בזריעת חיטי המנחות והנסכים ... וזורע ... קודם לפסח שבעים יום; **וראה ב"קרן אורה"** שהעיר, דברמב"ם בהלכות תמידין ומוספין, גבי עומר, לא הזכיר דין זה, ראה מה שהביא שם.

11. מכאן הוכיחו התוספות שמשנתנו עוסקת בשאר מנחות, כי בעומר היה לו לומר "שלוחי בית דין".

אם **עלה בה אבק**, הרי הסולת **פסולה עד שיפנה** את האבק.

ואם התליעה הסולת, הרי היא **פסולה**.

גמרא:

שנינו במשנה: **כיצד עושה, נרה שנה ראשונה**, ובשניה זורעה קודם לפסח שבעים יום:

איבעיא להו: היכי קאמר התנא? איך מתפרשת המשנה, כי יש לפרשה בשני אופנים:

האם **נרה שנה ראשונה**, שחורש ומניחה בור במשך כל השנה **ובשניה נרה, וזורעה** כשאר כל השדות שחורשים תחילה ואחר כך זורעים.

או דילמא: נרה שנה ראשונה, ובשניה זורעה בלא נרה, שהרי כבר חרש אותה בשנה ראשונה.

תא שמע ראיה שהוא חוזר וחורשה גם בשנה השנית, מהא **דתניא: אמר רבי יוסי:**

אף(12) "**חיטי כרזיים**"(13) **ו"כפר אחים"** [שמות מקומות הם], **אלמלי** [אם לא שאינן] **סמוכות לירושלים**, שמשם יש להביא את העומר,(14) **היו מביאין** את העומר אף **מהן** —

---

12. מסתבר, שברייתא זו באה להוסיף על המשנה שבראש הפרק "מכמיס וזינתא אלפא לסולת ... כל הארצות היו כשרות, אלא שמכאן היו מביאין"; ועל זה הוסיפה הברייתא: אף ...; ואם כן לפי מה שנתבאר ברש"י על המשנה, שהמשנה עוסקת בעומר, שהרי פירש את מה ששנינו: "כל הארצות" דהיינו ארצות שבארץ ישראל, ומזה מוכרח שהנידון הוא בעומר שהוא בא מן הארץ בלבד, ממילא גם ברייתא זו עוסקת בעומר; וראה הערה 13.

13. **הקשו התוספות** בד"ה אין מביאין: מדאמר "חיטי כרזיים" משמע שאנו דנים לענין שאר מנחות הבאות מן החיטים, ואילו המשך הברייתא שמבואר ממנה שיש להביא מן הסמוך לירושלים, הרי אינו שייך אלא בעומר שהוא בא מן השעורים!?

וביארו בשני אופנים:

האחד: עיקר הברייתא עוסקת בשאר מנחות, ודין שאר המנחות כדין העומר שהוא בא מן הסמוך לירושלים.

השני: "**חיטי כרזיים**" הוא שם המקום, ואכן המשנה עוסקת כאן בעומר, ואילו שאר מנחות באמת אינן באות דוקא מן הסמוך לירושלים; [**וראה** מה שנתקשה ה"קרן אורה" בלשונם].

ולפי מה שנתבאר בהערה 12, שלדעת רש"י מתפרשת ברייתא זו בעומר, הרי בהכרח כפירוש שני; אלא שלשון רש"י בכתב יד משמע, ש"כרזיים" בלבד הוא שם המקום.

14. **נתבאר על פי פירושו השני של רש"י מכתב יד**, שכתב: אלמלי סמוכות לירושלים דאין מעבירין על המצוות כדאמרינן בפרק רבי ישמעאל [ראה לעיל סד ב], ולפי זה הפירוש הוא: "**אם לא שאינן** סמוכות לירושלים"; **וכפירוש זה נראה מדברי התוספות** בד"ה אין מביאין, שהובאו דבריהם בהערה 13, **ראה שם**.

אבל בפירוש המיוחס לרש"י וברבינו גרשום, מבואר, שהכוונה היא: "**אם לא שהן** סמוכות לירושלים", **והב"ח** אף הגיה בברייתא "אלמלי **שהן** סמוכות לירושלים"; והיינו — כמבואר בדבריהם — שהן סמוכות יותר מדי לירושלים השוכנת בין ההרים, וזה הוא טעם

לפי ששדות אלו בדרום ארץ ישראל[15] הן עומדות, **ואין מביאין את העומר אלא מן השדות המודרמות** [העומדות בדרום ארץ ישראל], כדמפרש טעמא ואזיל —

ומן השדות **המנונרות לכך** [החרושות לשם העומר] — [16]

שבהן — בשדות המודרמות — **חמה זורחת**, כלומר, גם בימות החורף, רוב שעות היום החמה עומדת שם בדרום, **ומהן חמה שוקעת**, כלומר, סמוך לשקיעתה זורחת שם השמש עליהם, וכל זה טוב הוא לתבואה.[17]

כיצד הוא **עושה**?

נרה שנה ראשונה, ובשנה **שניה חורש ושונה** [חורש פעמים] —

וזורעה קודם לפסח שבעים יום — כדי שעל ידי זריעתה סמוך לפסח **תהא סמוכה** הזריעה **לגבורת החמה** [לזמן שהחמה מתגברת],[18] **ומתוך כך עושה** התבואה: **קנה** — בגודל **זרת, ושיבולת** [ראש השיבולת ששם הגרעינים] באורך **זרתיים**.

וקוצר, ומעמר, ודש, וזורה, ובורר, וטוחן, ומרקד, ומביא אצל גזבר — [19]

והגזבר מכניס ידו לתוכה, אם עלתה בה אבק, אומר לו: חזור ונפה אותה פעם **שניה**.

משום רבי נתן אמרו: גזבר סך ידו בשמן, ומכניס ידו **לתוכה, עד שמעלה כל אבקה** [אבק שלה].

ומברייתא זו פושטת הגמרא את ספיקה בפירוש המשנה, אם היה חורש רק בשנה

שלא להביא מהם; ומבואר מדבריהם, שתבואה הגדילה בין ההרים אינה טובה, ולכן אין מביאים מהם.

ובפירוש הראשון של רש"י מכתב יד כתב: אלמלי סמוכות לירושלים, שהיתה בהרים, כדכתיב: "ירושלים הרים סביב לה", ובהרים חמה מקדרת ומשביח את הפירות כדכתיב "וממגד תבואות שמש" היו מביאין מהן; ואף לפירוש זה, כוונת הברייתא: **אם לא שאינן** סמוכות לירושלים; ולפירוש זה, תבואה הגדילה בין ההרים טובה יותר, היפך מפירושם של רבינו גרשום והפירוש המיוחס לרש"י.

15. **כן פירש רש"י מכתב יד; אבל התוספות כתבו**, שמשופעות לצד דרום, ואין לחוש באיזו רוח של ירושלים [או ארץ ישראל].

16. **רש"י מכתב יד**; ובפירוש המיוחס לרש"י: חרושות הרבה לכך.

17. לשון רש"י מכת"י הוא: המודרמות: עומדות בדרומה של ארץ ישראל, שהחמה כל ימות החורף רוב היום היא עומדת בדרום; ומהם חמה שוקעת: סמוך לשקיעתה זורחת עליהם כדקיימא לן "הולך אל דרום", וביום תקופת טבת חמה זורחת בקרן דרומית מזרחית, ושוקעת במערבית דרומית, ומכאן ואילך עומדת חמה במזרח, ומתרחקת מן הדרום, ועמוד החמה זורח על הדרום, וכל היום כולו נמשכת והולכת לדרום וממתקת את התבואה.

18. פירש רש"י מכת"י: שתהא סמוכה לחמה: לגבורת החמה ביום, שכשנמשך לצד צפון בימות הקיץ החמה מתגברת והולכת, ומשום הכי לא היה זורעה בתחילת התקופה, שאין החמה בגבורה.

19. התוספות הוכיחו ממה שאמרו "ודש"

ראשונה, או אף בשנה שניה:

קתני מיהת בברייתא: ושניה **חורש ושונה**. הרי שאף בשנה שניה היה חורש.

ומקשינן על הפשיטות מן הברייתא למשנתנו: **ולטעמיך**, ולשיטתך שאתה לומד מן הברייתא לפרש את המשנה — הרי **מתניתין לא קתני** שהיה **שונה** את חרישתו בשנה השניה,

פה-ב ואילו **בברייתא קתני** "ושניה חורש **ושונה**"!?

כלומר, הרי בהכרח שאין דעת משנתנו כדעת הברייתא, כי חרישה נוספת יותר על על חרישה רגילה שעושים בשדה, ודאי שאין לה כל מקור במשנתנו, ואילו בברייתא נזכרו שתי חרישות בשנה השניה; ובהכרח ששתי שיטות הן, ואין ללמוד מן הנאמר בברייתא לפרש את המשנה.

ומשנינן: **הא לא קשיא**:

כאן — משנתנו — עוסקת **בשדה עבודה**, שנרה בשנה ראשונה, ואם כן כשיעשה ניר בשנה השניה הרי לנו שתי חרישות.

כאן — הברייתא, ששנינו בה "חורש ושונה" — עוסקת **בשדה שאינה עבודה** —

כלומר, אם אכן נרה בראשונה כי אז בשניה עושה חריש אחד וזורע, ואם לא נרה בשנה הראשונה, כי אז עושה שתי חרישות בשנה השניה; ואם כן אין סתירה מן הברייתא; ומכל מקום תפשוט, שבשנה השניה עושה חרישה שניה.

אך לא פשיטא לגמרא ישוב זה, ולכן שואלת הגמרא:

מאי הוי עלה על הספק בפירוש משנתנו?

ופושטת הגמרא: **תא שמע** שאין הוא חורש פעם שניה, מהא **דתניא**:

כך הוא עושה: **נר**[1] את כל השדה **בחציה** של השנה,[2] **וזורע** בחצי השנה האחרת את

שהברייתא עוסקת בשאר מנחות, ומשום דבעומר לא שייך דישה, דהא תנן לעיל סו א: בקנים ובקולחות חובטין אותו כדי שלא יתמעך; [ויש להעיר עוד, דבמשנה שם מבואר, שכל מעשי העומר מאחרי הקצירה היו עושים בעזרה, וזה דלא כדמשמע מברייתא זו].

1. כן נראית הגירסא ברש"י, וכאשר הוא משפט הלשון.

2. **כן נראה מדברי רש"י מכתב יד**, שפירוש "נר חציה" הוא חצי של השנה, "וזורע חציה" פירושו: חצי השדה; ובעיקר הטעם שלא היו זורעים שנה אחר שנה באותו מקום **ביאר רש"י**: ולהכי אין זורעה כולה כאחת, שאין דרך בני אדם לזרוע קרקעותיהם שנה אחר שנה, מפני שמתישים את השדות, לכך זורעה לחצאים, ומרבים פירות בכל שנה.

ומפירוש המיוחס לרש"י נראה יותר, שהוא מפרש "נר חציה וזורע חציה" הכל על השדה; אלא שהוא נר את כל השדה, ואינו זורע אלא חציה.

ובין לפירוש זה ובין לפירוש זה, כבר בשנה ראשונה הוא זורע בחציה של השדה; ולפי פירוש זה לכאורה צריך להבין: איך יתיישב לשון המשנה "נרה שנה ראשונה ובשניה זורעה", דמשמע, שבשנה ראשונה אינו זורע כלל.

חציה של השדה —

ושוב לשנה הבאה **נר** את כל השדה **בחציה** של השנה, **וזורע** בחצי השנה השניה את **חציה** האחר של השדה [זו שהשאירה כשהיא ניר בשנה הקודמת]; וכן עושה לסירוגין בשנים הבאות, ומוכח שאחרי שעשאה ניר שוב אינו חוזר וחורש.

אמר רבי יוחנן: אין מביאין את העומר אלא מן השדות המודרמות שבארץ ישראל,(3) **שבהן חמה זורחת ומהן חמה שוקעת; נר חציה וזורע חציה, נר חציה וזורע חציה.**

אבא שאול אומר: עומר היה בא מבקעת בית מקלה, ואותה בקעה **כמין שלשה סאין היתה,**(4) **ושדה מודרמת היתה, ובה חמה זורחת וממנה חמה שוקעת, נר חציה וזורע חציה נר חציה וזורע חציה.**

רב חלקיה בר טובי הוה ליה קרנא דארעא, ועבדה על חד תרי, ומזבין להו לחיטי לממידא —

[רב חלקיה בר טובי היתה לו חלקת קרקע בקרן זוית,(5) והיתה עושה תבואה כפול משדה רגילה, והיתה התבואה מובחרת מאד, והיה מוכרה כדי לעשות ממנה סולת למנחות].

שנינו במשנה: **ואם התליעה, פסולה:**

אך ראה ברמב"ם [איסורי מזבח ז ד] שכתב "וכיצד היו עושין בזריעת חיטי המנחות והנסכים: נר חצי השדה בשנה ראשונה וזורע חציה, ובשנה שנייה נר החצי שזרע בראשונה וזורע החצי האחר קודם לפסח שבעים יום", ומבואר שהיו לוקחים למנחות ממה שזרעו בשנה השניה, וזו היא ששנינו "נרה שנה ראשונה, ובשניה זורעה".

3. ראה הערה בעמוד א בפירוש "מודרמות" אם הוא מיקום השדה בארץ ישראל שיהיו בצד דרום, או שיהיה שיפוען לדרום, ולפי פירוש שני, פירוש הברייתא הוא, שיביא מן השדות שבארץ ישראל ומאותן המודרמות.

4. **בפירוש המיוחס לרש"י פירש**, שהיתה אותה שדה מצמיחה שלש סאין של שעורים, כפי הנצרך לקצור לעומר לפי דעת חכמים לעיל סג ב; **ואולם מסתימת לשון רש"י בכתב יד נראה**, שהפירוש הוא כפשוטו, שהיה גודלה של השדה "בית שלש סאין", שהוא מאה וחמשים אמה על חמשים אמה.

5. **מדברי רש"י מכתב יד נראה** בביאור הספק: האם אין פסולה חיטה למנחה אלא אם התליעה רובה, אבל אם היתה סאה של חיטים והתליעו רוב החיטים במיעוטן או ברובן לא נפסלו שאר החיטים, או שאפילו אם התליעו רוב החיטים שבסאה [ואפילו התליע מקצת מכל חיטה] הרי החיטין האחרות פסולות, ואפילו שלא התליעו כלל; ועל דרך זה נתבאר בפנים.

אבל הרמב"ם [איסורי מזבח ו יא] **כתב:** סולת שהתליעה רובה, או שהתליע רוב החיטים שנעשית מהם פסולה, התליע רוב חטה אחת הרי זו ספק; ואם כן הספק הוא: האם אין פסולה המנחה עד שיתליעו רוב חיטיה ואפילו במיעוטם, או אפילו אם לקח למנחה חיטה אחת שרובה מתולעת הרי המנחה פסולה.

ובפשוטו שני חילוקים יש ביניהם, שלרש"י הנידון הוא על סאה שרק חלק ממנה לקח למנחות, והספק הוא: האם די בהתלעת רוב החיטים שהותלע מקצת מכל חיטה, כדי שייפסלו אף החיטים שאינן מתולעות אותן לקח למנחה, או שמא אין פסולה למנחה אלא חיטה

תנו רבנן:

סולת שהתליעה רובה, הרי היא **פסולה**.

וכן **חיטין שהתליעו רובן** הרי הן **פסולות** מלטוחנן להקריב סולתן.

בעי רב ירמיה, נסתפק רב ירמיה בפירוש מה ששנינו בברייתא: חיטין שהתליעו רובן:

האם **ברוב חיטה**, והיינו: כל חיטה שהתליעה רובה הרי היא פסולה —

או אפילו **ברוב סאה**, והיינו: סאה של חיטים שהתליעה רובה, הרי כל הסאה פסולה למנחות, ואפילו אותן שלא התליעו כלל.(6)

ומסקינן: **תיקו!**

כל המקדיש בהמה שיש בה מום — שהיא פסולה — לגבי המזבח, עובר בלא תעשה ולוקה על הקדשו, שנאמר [ויקרא כב כ] "כל אשר בו מום לא תקריבו", מפי השמועה למדו, שזו אזהרה למקדיש בעלי מומין.(7)

בעי רבא:

הקדישן לחיטים המתולעות, **מהו שילקה עליהן משום** מקדיש **בעל מום** למזבח?

וצדדי הספק הם:

שרובה מתולעת; ואילו להרמב"ם, אין אנו דנים אלא על אותם החיטים שלקח למנחות, והספק הוא: האם הפסול הוא רק כשרוב חיטי המנחה מתולעות ואפילו מקצתן, או די בחיטה אחת שרובה מתולעת כדי שתיפסל כל המנחה.

וראה שם ב"כסף משנה" שכתב על דברי הגמרא: משמע דהכי פירושא: הא דאמרינן דחטים שהתליעו רובן פסולות, היינו כשהתליע רוב כל חטה וחטה, אבל אם לא התליע רוב כל חטה וחטה, אף על פי שהתליע רוב סאה או כולה, מאחר שלא התליעה מכל חטה אלא מיעוטה, כשר; או דילמא: כיון שהתליע רוב סאה אף על פי שלא התליע מכל חטה אלא מיעוטה פסול. אבל מדברי רבינו נראה שהוא מפרש: מי סגי ברוב חטה אחת שתהיה מתולעת אפילו היא מעורבת בסאה חיטים שלא התליעו, או דילמא לא מיפסיל עד שיתליעו רוב חיטים שבסאה; ומדבריו נראה, שאפילו לפי פירושו, אין צד שתהיה חיטה שאינה מתולעת כלל פסולה למנחה, והספק אינו אלא בחיטה שמיעוטה מתולעת שתיפסל משום שרוב הסאה מתולעת; ועוד נראה מדבריו, שאין בין פירושו לפירוש הרמב"ם החילוק השני שנתבאר לעיל, דהיינו: אם הנידון הוא בסאת חיטים שרק את חלקם לקח למנחה, או בסאת חיטים שאת כולה לקח למנחה; וראה עוד במהר"י קורקוס וברדב"ז.

6. **לשון הרמב"ם** בהלכות איסורי מזבח א ב; וראה ברש"י מכתב יד ד"ה מהו שילקה עליהם משום בעל מום, שכתב: דקיימא לן בפרק קמא דתמורה המקדיש בעלי מומין למזבח עובר בחמשה לאוין, והדברים צריכים ביאור.

7. **כן כתב רש"י מכתב יד; ולשון הפירוש המיוחס לרש"י**: לפי שלח אינו יכול לגרור ממנו מה שהתליע כמו היבש.

וראה ב"חזון איש" [מנחות מב כה]: האי גוררו היינו מקומו שלא יהא ניכר שהוא חללו של תולעת; ופירש רש"י שאין הלח נגרר כמו היבש; ויש לעיין: מה טעם הוא זה, מכל מקום כי גריר ליה ללח, השתא אין בו מום בלח כמו ביבש!?

ואפשר, דכמו דפסול ישן וכדאמר לעיל כב

האם נאמר: **כיון דפסיל**, [כיון שפסולים הם], **כבעל מום דמי**, והרי זה לוקה על הקדישן כדין המקדיש בעל מום למזבח —

או דילמא: אין בעל מום אלא בבהמה, ואלו, אף שפסולים הם, הרי אינם בעלי מומים, ואין לוקה על הקדישם?

ומסקינן: **תיקו!**

תנן התם במסכת מדות ב ה:

כל עץ שנמצא בו תולעת, הרי הוא **פסול לגבי מזבח** ליתנו על המערכה של המזבח:

אמר שמואל: לא שנו אלא עץ **לח** שהתליע, כיון שאין יכול לגרור ממנו את מה שהתליע,(8) **אבל** עץ **יבש** הרי זה **גוררו** למה שהתליע, **וכשר** העץ.

בעי רבא:

הקדישו לעץ שהתליע, **מהו שילקה עליו משום** מקדיש **בעל מום** למזבח?

וצדדי הספק הם:

האם נאמר: **כיון שפסול** העץ, **כבעל מום דמי**, והרי זה לוקה על הקדישו כדין המקדיש בעל מום למזבח —

או דילמא: אין בעל מום אלא בבהמה, ועץ שהתליע אף שפסול הוא הרי אינו בעל מום, ואין לוקה על הקדישו.(9)

ומסקינן: **תיקו!**(10)

מתניתין:

לאחר שנתבאר במשניות הקודמות איזו היא התבואה המובחרת יותר לעשות ממנה סולת, מתבאר במשנתנו כאן מה הם המקומות שהשמן מובחר שם ביותר.

תקוע אלפא [אל"ף בלשון יוני] **לשמן**. שמן

א, הכי נמי זה שהיה פגום ונתקן, פסול; ולפי זה, זה אם התליע לח אפילו נתיבש פסול, שזה שצריך טורח מרובה לגרור המקום המתולע, מזדלזל ואין כבודו למערכה, ומיפסל לעולם; וראה עוד שם.

8. **לשון רש"י מכתב יד הוא**: קרנא דארעא, בקרן זוית עומדת; ובמוסגר הוסיפו "בדרומה"; ולכאורה הוא מוכרח, שאם לא כן, מה הוא יתרונה של חלקת קרקע זו שהיתה תבואתה מובחרת, וגם מה ענין סיפור זה לענייננו; ולפי מה שהגיהו מתבאר, שהיתה השדה מובחרת משום שהיה בדרום; אלא שלכאורה אי אפשר לפרש כן, כי לשיטת רש"י עצמו, השדות המודרמות שהן משובחות היינו שהן עומדות בדרומה של ארץ ישראל, וזה הרי ודאי לא משמע כלל בלשון הגמרא.

9. ראה מה שכתבו התוספות למה חזרה הגמרא ונסתפקה בספק זה; וראה עוד ספיקות כעין אלו לקמן פו א, ופז א.

10. בפשוטו, ספק הגמרא הוא במי שהקדיש עצים ליתנם על המערכה, וכן נראה מדברי הרמב"ם [איסורי מזבח ו ג]; אבל התוספות ביארו, שספק הגמרא אינו אלא לרבי הסובר לעיל כ ב, שיש קרבן מנחה של עצים ועושים בו כמעשי המנחה, וכיון שקרבן הוא, יש לדון בו משום מקדיש בעל מום למזבח, אבל לרבנן שאין קרבן עצים, אין מקום לספק הגמרא לחייבו משום מקדיש בעל מום למזבח; **וראה בכל זה ב"חזון איש"** מנחות סימן מב סקכ"ה

הבא מתקוע הוא המובחר ביותר למנורה ולמנחות, ומביאין משם, משום שנאמר "מבחר נדריך".

אבא שאול אומר: שניה לה [לתקוע] העיר **רגב שבעבר הירדן.**

כל הארצות היו כשרות להביא מהם שמן, **אלא שמיכן** [מכאן, מהמקומות שנזכרו] **היו מביאין.**

אין מביאין שמן למנורה ומנחות —

לא מבית הזבלים [שדה שצריך לזבלה] מפני שהם מאוסים.(11)

ולא מבית השלחים [שדה הגדילה על מעין שבתוכה] מפני שפירותיה רעים.

ולא ממה שנזרע ביניהם, כלומר, ולא שמן הבא מעצי זית שזרעו תבואה ביניהם, ומשום שהזרעים מכחישים את הזיתים ואין השמן הבא מהם מעולה.

ומכל מקום, **אם הביא** מאחד מכל אלו **כשר** השמן.

אין מביאין אנפקטין, סוג שמן ויתבאר בגמרא —

ואם הביא אנפקטין הרי זה [**כשר**] [**פסול**, רש"י].(12)

אין מביאין שמן:

מן הגרגרין [גרגרי הזית] **שנשרו במים**, כי המים מקלקלים את השמן הבא מהם.

ולא מן הכבשים [שמן הבא מזיתים כבושים].

ולא מן השלוקים [שמן הבא מזיתים מבושלים].

ואם הביא מאחד מכל אלו הרי השמן **פסול**.

גמרא:

שנינו במשנה: תקוע אלפא לשמן:

כתיב [שמואל ב, יד] "**וישלח יואב תקועה** [לתקוע] **ויקח משם אשה חכמה**" —

ומפרשינן: **מאי שנא תקועה**,(13) למה שלח להביא אשה חכמה מתקוע דוקא?

אמר פירש **רבי יוחנן**:

וסקכ"ו.

11. כן פירש רש"י מכתב יד כאן; וראה לעיל פה א גבי תבואת בית הזבלים שאין מביאים ממנה סולת למנחות, שפירש שני פירושים:

א. שמא לא נזדבלה כל צרכה, ונמצאו כל פירותיה כחושין.

ב. הזבל מבאיש ומקלקל טעם הפירות.

12. כן מוכחת הגירסא מרש"י בכתב יד לקמן פו א ד"ה מפני שהוא שרף, וכן כתבו התוספות משמו שם בד"ה ואם; ומשם רבינו תם הביאו לגרוס "כשר", וכאשר הוא לפנינו.

13. **ביאר המהרש"א**: שלשון הכתוב שלא אמר "וישלח יואב ויקח אשה חכמה מתקוע", נראה, שלא היה מכיר אותה אשה ושלח לקוראה ממקומה, אלא ששלח לתקוע בהנחה שודאי ימצאו שם אשה חכמה, ולכן שואלת הגמרא: מאי שנא תקוע.

מתוך שרגילין בשמן זית, חכמה מצויה בהן, כי שמן זית מפקח את הלב.

תנו רבנן: כתיב גבי ברכת משה לשבטים [דברים לג כד]: "ולאשר אמר, ברוך מבנים אשר, יהי רצוי אחיו **וטובל בשמן רגלו**":

זה חלקו של אשר(14) בארץ ישראל **שמושך שמן כמעין**. כלומר, ריבוי שמן יש בחלקו.

אמרו: פעם אחת נצטרכו להן אנשי לודקיא [שם מקום] **לשמן, מינו להם פולמוסטוס** [גוי ממונה] **אחד, ואמרו לו: לך והבא לנו שמן בערך של מאה ריבוא** מנים.

הלך אותו גוי **לירושלים** להביא את השמן; **אמרו לו** היהודים אנשי ירושלים: **לך לצור**,(15) שם תמצא שמן רב כל כך.

הלך אותו גוי **לצור, אמרו לו** אנשי צור: **לך לגוש חלב** — שהיה בחלקו של אשר — שם תמצא שמן רב כל כך.

הלך אותו גוי **לגוש חלב, אמרו לו** אנשי המקום: **לך אצל פלוני**, אצלו תמצא שמן.

הלך אותו גוי **לביתו** של אותו פלוני **ולא מצאו** בביתו.

אמרו לו אנשי הבית: **הרי הוא בשדה**.

הלך אותו גוי **ומצאו** לאותו פלוני **שהיה עוזק** [חופר ועודר] בעצמו **תחת זיתיו**, ואף שהיה עשיר.(16)

אמר שאל **לו** הגוי לאותו פלוני: **היש לך שמן במאה ריבוא** מנים **שאני צריך**?

אמר לו היהודי לגוי: **הן**! אך **המתן לי עד שאסיים מלאכתי**.(17)

המתין אותו גוי **עד שסיים** היהודי את **מלאכתו; לאחר שסיים מלאכתו הפשיל** אותו פלוני את **כליו לאחוריו** [שם את כלי עבודתו מאחורי גבו], **והיה מסקל ובא** [מפנה היה אבנים מן השדה], ומתוך כך היה נדמה לאותו גוי שעני הוא.

בדרך אמר לו: וכי **יש לך שמן במאה ריבוא**!? **כמדומה אני ששחקו בי היהודים** ששלחוני אליך.

כיון שהגיע היהודי **לעירו, הוציאה לו שפחתו** של היהודי **קומקומום**(18) **של חמין ורחץ בו ידיו ורגליו**, ועוד **הוציאה לו ספל של זהב מליאה שמן, וטבל בו ידיו ורגליו**.

לקיים מה שנאמר על חלקו של אשר "**וטובל בשמן רגלו**".

לאחר שאכלו שניהם **ושתו, מדד לו** היהודי **שמן במאה ריבוא** מנים — כבקשתו.

---

14. **ראה** מה שביאר **המהרש"א** את הטעם שהצרכה הגמרא לפרש כן, שהרי ממיילא משמע כן, כי גבי ברכתו של אשר נאמר פסוק זה.

15. **כתבו התוספות**: אין זו צור המעטירה [שנזכרה בישעיה כג ח], אלא צור אחרת שהיתה בארץ ישראל.

16. כמבואר בסוף הענין, שהיה מראה עצמו כעני.

17. כנראה, שאף זה מדרכו של אותו איש להראות את עצמו כעני, כי סתם עשיר לא היה מניח מלמכור עד שיסיים את מלאכתו.

18. ברש"י כתב יד הגירסא "קומקום", ופירש:

אמר לו [שאל היהודי את הגוי]: **כלום** [שמא] **אתה צריך ליותר** שמן?

אמר לו הגוי ליהודי: **הן! אלא שאין לי דמים** לקנות עוד שמן.

אמר לו היהודי לגוי: **אם אתה רוצה ליקח** עוד שמן **קח** לך, **ואני אבוא עמך ואטול דמיו** של השמן הנוסף.

ואכן **מדד לו** עוד **שמן בשמונה עשר ריבוא** מנים נוספים.

אמרו: לא הניח אותו האיש [אותו שליח גוי] **לא סוס ולא פרד ולא גמל ולא חמור בארץ ישראל שלא שכרו** להוליך עליהם את השמן הרב שרכש.

כיון שהגיע אותו גוי **לעירו, יצאו אנשי עירו לקלסו** על שמילא את שליחותו על הצד היותר טוב.

אמר להם הגוי לאנשי עירו: **לא לי תקלסוני, אלא לזה** היהודי **שבא עמי, שמדד לי שמן במאה ריבוא, והרי** הוא **נושה בי בשמונה עשרה ריבוא** נוספים.(19)

לקיים מה שנאמר [משלי יג] "**יש מתעשר ואין כל מתרושש והון רב**", יש מי שמראה את עצמו כעשיר אך חסר כל הוא, ויש המראה את עצמו כרש והוא בעל הון רב; ואף יהודי זה מתנהג היה כרש שהיה מסקל וחופר בעצמו תחת זיתיו, אך היה עשיר גדול.(20)

שנינו במשנה: **אין מביאין לא מבית הזבלים** ... אין מביאין אנפקינין, ואם הביא פסול:

ומקשינן: **והתניא אין מביאין אנפקינין,**

ואם הביא פסול, מפני שהוא שרף [מוהל בעלמא הוא ואינו שמן]; ואילו במשנתנו שנינו לאנפקינין בין השמנים הפסולים, ומשמע שעל כל פנים שמן הוא!?(1) פו-א

אמר תירץ **רב יוסף: לא קשיא:**

הא — משנתנו — **רבי חייא** היא, שאינו מחשיבו לשמן אלא למוהל בעלמא.

הא — הברייתא — **רבי שמעון בר רבי** היא, שהוא מחשיבו לשמן.

דרבי חייא זריק ליה, רבי חייא היה נוהג לזרוק את האנפקינין, **ואילו רבי שמעון בר רבי מטבל ביה** [מטביל היה בו את הפת]

יורה קטנה.

19. ראה מה שביאר המהרש"א את הקילוס בדבר זה, הובאו דבריו בהערה הבאה.

20. נתבאר על פי רש"י מכתב יד.

וכתב המהרש"א: רצונו לומר, דודאי מה שאמר "לא לי תקלסוני אלא לזה", לאו משום דעשיר גדול היה, דמשום עשירות לא שייך למימר "קלסו לו", אלא דהכי קאמר: קלסו לזה על מדה זו שהיה מראה עצמו כעני לעבוד עבודת שכיר ויש לו הון רב, ולא תקלסו לי שאתם רואים אותי כעשיר ואין לי כל, שהרי כל זה אינו שלי, ולקיים מדה זו דקאמר שלמה "יש מתעשר ...", דגינה מידה זו, "ויש מתרושש ..." לשבח מידה זו.

1. **כך פירשו רש"י מכתב יד ורבינו גרשום; ובתוספות** הביאו עוד **בשם רבינו תם,** שהיה גורס במשנה — וכאשר היא בספרים שלפנינו — "ואם הביא כשר", ואם כן קושיית הגמרא היא כפשוטה.

כבשמן.

וסימניך, סימן בידך כדי לידע מי הוא זה שהיה מטביל בו:

עשירים מקמצין, רבי שמעון בר רבי, שבן נשיא היה ועשיר היה, והיה מקמץ שלא לזורקו אלא מטביל בו את הפת.

כתיב גבי הנערות שהוכנו לבוא אל המלך אחשורוש [אסתר ב יב]: "ובהגיע תור נערה ונערה לבוא אל המלך אחשורוש מקץ היות לה כדת הנשים שנים עשר חודש כי כן ימלאו ימי מרוקיהן, **ששה חדשים בשמן המור** וששה חדשים בבשמים ובתמרוקי הנשים":

ומפרשינן: **מאי "שמן המור"?**

רב הונא בר חייא אמר: "שמן המור" היינו **סטכתא** [שמן אפרסמון].(2)

רבי ירמיה בר אבא אמר: "שמן המור" היינו **שמן מזית שלא הביא שליש** בישולו.

תניא: **רבי יהודה אומר**: "**אנפקנון**" הנשנה במשנתנו, היינו: **שמן זית שלא הביא שליש**.

ולמה סכין אותו, מפני **שמשיר את השיער ומעדן את הבשר**.

שנינו במשנה: **אין מביאין מן הגרגרין שנשרו במים**, ולא מן הכבשים ולא מן השלוקים, ואם הביא פסול:

תנו רבנן: **שמן** של **זית כבוש** בחומץ ומלח, או של זית **שלוק**, או של זית **שרוי** — ושמן **של שמרים** [שמן שיצא מן השמרים, כמו שמוציאים יין משמרי היין], **ושל ריח רע**, כלומר, שמן שריחו רע —

מכל אלו **לא יביא**, **ואם הביא — פסול**.

בעי נסתפק **רבה**: **הקדישו** לאחד מהשמנים הפסולים האלו **מהו שילקה עליו משום** מקדיש **בעל מום** למזבח? וצדדי הספק הם:

כיון דפסול השמן **כבעל מום דמי**, ולוקה אם הקדישו.(3)

או דלמא: **אין בעל מום אלא בבהמה?**

ומסקינן: **תיקו**.

מתניתין:

שלשה זיתים הן, **ובהן שלשה שלשה שמנים**, כלומר, מעץ הזית מוסקים זיתים שלשה פעמים בשנה, כי אין הם מתבשלים כאחת, ומכל מסיקה ומסיקה עושים שלשה סוגי שמנים.

ומפרשת המשנה: **הזית הראשון**, כלומר כך היה עושה שלשה שמנים מהיבול הראשון של העץ:

מגרגרו בראש הזית, כלומר, מלקט מן העץ את הזיתים שבראש הזית שהם המתבשלים ראשונה, מפני שהחמה מקדרת עליהם, **וכותש** אותם במכתשת ולא יטחנם בריחיים, **ונותן** אותם לאחר כתישתם **לתוך הסל** שהיה מנוקב ותחתיו כלי לקבל את השמן הזב

---

2. על פי רבינו גרשום.

3. ראה כעין ספק זה לעיל פה ב, וראה בתוספות שם בד"ה בעי רבא.

מהם.

רבי יהודה אומר: סביבות הסל מבחוץ היה נותנם לאחר כתישתם, והשמן זב דרך הדפנות לתוך הסל, ושוב מסתנן ממנו ויוצא לכלי.(4)

זה היה השמן **הראשון** של היבול הראשון.

חזר וטוען את הזיתים **בקורה**, מניח עליהם קורה לסוחטם —

רבי יהודה אומר: באבנים היה טוענם ולא בקורה, כי הקורה כבידה ומוציאה גם שמרים.

זה היה השמן **השני** של היבול הראשון.

חזר וטחן את הזיתים שהיו תחת הקורה **ושוב טען** עליהם את הקורה.(5)

זה היה השמן **השלישי** מהיבול הראשון.

השמן **הראשון** מיועד **למנורה** שנאמר בה [שמות כז כ] "שמן זית זך [נקי]", **והשאר** — השני והשלישי — **למנחות** שלא נאמר בהם כן.

הזית השני [כך היה מוסק בשנית, ועושה מן המסיקה שלשה שמנים]:

מגרגרו בראש הגג, מלקט את הזיתים הסמוכים לגג שהם המתבשלים בשניה, **וכותש ונותן לתוך הסל, רבי יהודה אומר סביבות הסל** —

זה היה השמן **הראשון** מהיבול השני.

טוען את אותם הזיתים **בקורה, ורבי יהודה אומר: באבנים** —

זה היה השמן **השני** מהיבול השני.

חזר וטחן את הזיתים שהטעינם בקורה או באבנים **וטען** אותם שוב בקורה או באבנים:

זה היה השמן **השלישי** מהיבול השני.

הראשון למנורה, והשאר למנחות.

הזית השלישי כיצד היה עושה:

עוטנו בבית הבד עד שילקה, כלומר, אוסף את שאר הזיתים שלעולם לא יתבשלו לגמרי, למעטן [מקום איסוף הזיתים] של הזיתים אשר בבית הבד, עד שתתרכך קליפתם וישתנו מראיהם.(6)

ומעלהו מן המעטן **ומנגבו** — מן המוהל הזב מהם על ידי שנדחקו הזיתים במעטן — **בראש הגג** —

כותש אותם **ונותן לתוך הסל, רבי יהודה אומר: סביבות הסל** —

זה היה השמן **הראשון** מהיבול השלישי.

טוען בקורה, רבי יהודה אומר: באבנים היה טוענם —

4.ונמצא שמן מזוקק, שהפסולת והפקעים נדבקים בדופני הסל, אבל לא יתנם בשולי הסל, לפי שמתערב שמן ושמרים ויוצאים, ונמצא השמן עכור; **רש"י מכתב יד.**

5. מסתבר, שלדעת רבי יהודה, אבנים היה מטעינם.

6. נתבאר על פי הפירוש המיוחס לרש"י.

זה היה השמן **השני** מהיבול השלישי.

חזר וטחן אותם בריחיים ושוב **טען** עליהם קורה —

זה היה השמן **השלישי** מהיבול השלישי.

הראשון למנורה, והשאר למנחות.

גמרא:

איבעיא להו נסתפקו בני הישיבה בלשון המשנה ששנינו: מגרגרו בראש הזית:

האם "**מגרגרו**" **תנן**, דהיינו: לוקט גרגיר מכאן וגרגיר מכאן, **או** שמא "**מגלגלו**" [לשון ביצה מגולגלת] **תנן**, והיינו: מניחם להתבשל בראש הזית כל צרכן?

תא שמע ד"מגלגלו" תנן, מהא **דתניא**:

שמן זית — מזיתו, כלומר: המקבל על עצמו שמן זית,[7] צריך שיהיה השמן מזיתים מבושלים כל צרכם, כך שיצא השמן מהם בלי טעינה; והוא נלמד ממאמר הכתוב "שמן זית זך", כלומר, מבושל שיצא ממנו בלי טעינה.[8]

מכאן אמרו חכמים: **הזית הראשון: מגלגלו** [מניחו להתבשל] **בראש הזית** שם מקדרת עליהם החמה ומבשלם, **וכונסו לבית הבד**, כלומר, למקום שעושים בו שמן אך אינו משתמש בקורות בית הבד עד שיצא שמן הראשון בסלים, **וטוחנו בריחים**[9] **ונותנו בסלין**.

שמן היוצא ממנו בסלים, **זה היה** שמן **ראשון**.

טען בקורה, שמן היוצא ממנו על ידי הטעינה **זה היה** שמן **שני**.

ופרק את הזיתים מבית הבד **וטחן**[10] בריחיים **וחזר וטען** את הקורה בבית הבד, שמן היוצא ממנו **זה היה שלישי**.

הראשון למנורה, והשאר למנחות.

וכן זית שני, כלומר, וכן היה עושה ביבול השני מן האילנות הסמוכות לראש הגג.

זית שלישי מאלו שאינם מתבשלים כל צרכם לעולם: **עוטנו בבית הבד עד שילקה, ומעלה לראש הגג ועושה אותו** שם **כמין תמרה** [כרי רחב מלמטה וקצר מלמעלה] **עד שיזובו מימיו, וכונסו לבית הבד וטוחנו בריחים ונותנו בסלין —**

---

7. **כן פירש רש"י מכתב יד**, וצריך ביאור למה מתחייב המקבל עליו שמן סתם להביא "שמן זית זך"; **אבל בפירוש המיוחס לו** פירש כפשוטו, שהנידון הוא על "שמן זית זך" שאמר הכתוב במנורה, ולענין זה אמרו שיהא מזיתו, וניחא בפשיטות המשך הברייתא.

8. נתבאר על פי רש"י מכתב יד; [ויש לעיין: אם "שמן זית זך" משמע בלי טעינה, אם כן למה כשר למנורה השמן הראשון שבשני ושלישי, שהם באים על ידי טעינה].

9. בפרט זה חלוק תנא קמא של הברייתא על התנא קמא שבמשנתנו, שבמשנתנו שנינו: כותש ונותן לתוך הסל, ולא טחינה בריחיים; ויתבאר בגמרא לקמן.

10. כן נראית הגירסא, וב"שיטה מקובצת" משובש.

ושמן היוצא ממנו, זה היה ראשון.

טען בקורה, שמן היוצא ממנו זה היה שני.

פרק חזר וטחן וטען, שמן היוצא ממנו **זה היה שלישי.**

הראשון למנורה, והשאר למנחות.

רבי יהודה אומר: לא היה טוחנו בריחים לשמן הראשון שבכל שלשת היבולים, **אלא כותשו במכתשת.**[11]

ולא היה טוען בקורה, אלא באבנים.

ולא היה נותנו בסלין, אלא לתוך סביבות הסל.

ומקשינן על משנתנו:

"**כותש**" ששנינו במשנתנו ["וכותש ונותן לתוך הסל"] **מני רבי יהודה היא,** וכמבואר בברייתא —

ואילו מה ששנינו במשנתנו "**תוך הסל**" **אתאן לרבנן,** כי לדעת רבי יהודה אינו נותן בתוכו אלא סביבותיו!?

ומשנינן: **האי תנא** דמשנתנו, **סבר לה כוותיה** דרבי יהודה **בחדא,** שהיה כותש, **ופליג עליה בחדא,** שנותן בתוך הסל ולא סביבותיו.

מתניתין:

משנתנו מפרטת את סדר חשיבותם של כל השמנים שנזכרו במשנה הקודמת:

השמן **הראשון שביבול הראשון,** הוא המובחר ביותר **ואין למעלה הימנו.**

השמן **השני שביבול הראשון,** והשמן **הראשון שביבול השני** — **שוין** הם במעלתם.

השמן **השלישי שביבול הראשון,** והשמן **השני שביבול השני,** והשמן **הראשון שביבול השלישי** — **שוין.**

השמן **השלישי שביבול השני,** והשמן **השני שביבול השלישי** — **שוין.**

השמן **השלישי שביבול השלישי אין למטה הימנו.**

עוד מבארת המשנה:

אף המנחות היו בדין שיטענו שמן זית זך, ולא יוכשר למנחות אלא השמן הראשון שבכל היבולים, שהרי קל וחומר הוא:

מה מנורה שאינה לאכילה, הרי היא **טעונה שמן זית זך —**

מנחות שהן לאכילה של מזבח, **אינו דין שיטענו שמן זית זך —**

אלא **תלמוד לומר** [שמות כז כ]: "ויקחו אליך שמן זית **זך כתית למאור**", למעט: **ואין "זך כתית" למנחות.**

גמרא:

פו-ב

שנינו במשנה: השני שבראשון והראשון שבשני שוין:

---

11. בפרט זה תנא קמא דמשנתנו כשיטת רבי יהודה.

ומקשינן עלה: וכי **שוין** הן!?

והאאמרת: שמן **ראשון** — שבכל היבולים — **למנורה, והשאר למנחות**, ואם כן אין הראשון שבשני שוה עם השני שבראשון, כי זה כשר למנורה וזה אינו כשר!?

אמר תירץ **רב נחמן בר יצחק**:

מאי "**שוין**" — **שוין למנחות**, כלומר, אכן לענין מנורה אינם שוין, אבל לענין מנחות שוין הם.(1)

שנינו במשנה: **אף המנחות היו בדין** שיטענו שמן זית זך:

תנו רבנן:

כתיב: "שמן זית זך כתית למאור"; "**זך**" **אין** "**זך**" **אלא נקי** משמרים.

רבי יהודה אומר: "**כתית**" **אין כתית אלא כתוש** במכתשת, ואין כשר למנורה מה שנטחן בריחיים, וכאשר נתבארה דעתו בברייתא שנזכרה לעיל בעמוד א.

יכול כיון שאמרה תורה "כתית למאור", **יהא כתוש זה פסול למנחות**, שלא הכשירתו תורה אלא למאור —

תלמוד לומר: "**ועשרון סולת בלול בשמן כתית**", ו"כתית" הרי היינו כתוש, ומכל מקום כשר הוא למנחות —

אם כן מה תלמוד לומר "כתית **למאור**", דמשמע: למאור דוקא?

אלא מפני החיסכון, כלומר, למאור בלבד הוא שהצריכה תורה שיהיה כתוש ולא טחון, אבל למנחות אפילו טחון כשר; ולמה: מפני שהשמן הכתוש יקר יותר, וחסה התורה על ממונן של ישראל שלא להצריכם "כתית" במנחות שמביא מהם הרבה, מה שאין כן מנורה שאינה צריכה אלא שלשה וחצי לוגין, חצי לוג לכל נר.

מאי חיסכון? כלומר, מה איכפת לנו בחיסכון?

אמר רבי אלעזר:

כי **התורה חסה על ממונן של ישראל**.(2)

---

1. **כתב ב"שפת אמת"**: פשט הסוגיא נראה, דלכתחילה מצד מצוה מן המובחר יש לקחת הטוב טוב ביותר לפי הנך מדרגות דחשיב במשנה, וכן כתב הרמב"ם [פסולי המוקדשין ז ט]; וגדולה מזו משמע ברמב"ם שם, דרישא דמתניתין "ראשון שבראשון אין למעלה ממנו" קאי גם כן על מנחות, וכן משמע באמת דכל המשנה למנחות קאי, ויש לכתחילה ליקח ראשון שבראשון [וכן נראה פשטות כוונת רש"י מכתב יד, וכן נתבאר בפנים]; אך קשה קצת לפי זה, למה שני שבראשון וראשון שבשני שוין, כיון דחזינן דלמנורה שני שבראשון פסול, וראשון שבשני כשר, אם כן זה עדיף טפי!? וראה מה שכתב ליישב, ומה שכתב עוד שם; וראה עוד מה שכתבו כאן התוספות, והאחרונים — הובאו דבריהם ב"יד בנימין" — נלאו בהבנת דבריהם.

2. ומשכחת לה בנגעי בתים, דכתיב "ופנו את הבית בטרם יבוא הכהן ...", על מה התורה חסה, אם על כלי עץ וכלי שטף [כלי מתכות] הרי יש להם טהרה במקוה, אלא על כלי חרס שאין להם טהרה במקוה חסה תורה ואמרה לפנותם, שלא ייטמאו, ושוב אין תקנה, **רש"י מכתב יד**.

כתיב: [ויקרא כד ב]:[3] "**צו את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך**, כתית למאור להעלות נר תמיד":

אמר פירש **רבי שמואל בר נחמני**:

אליך [לרצונך] תקח, כדי להראות חיבתך לפני, **ולא לי** — [4]

כי **לא לאורה** של מנורה **אני צריך**.

וכן אמרה תורה: **שולחן** יהא **בצפון ומנורה בדרום**, ולא סמוכים הם זה לזה כמנהג העולם,[5] ולמה:

אמר רבי זריקא אמר רבי אלעזר: כי **לא לאכילה** [של לחם הפנים שעל השולחן] **אני צריך, ולא לאורה** של מנורה **אני צריך**.

וכן כתיב [מלכים א, ו]: "**ויעש לבית** [לבית המקדש] **חלוני שקופים אטומים**", **ותנא** בברייתא: **שקופין** רחבים **מבחוץ, ואטומים** צרים **מבפנים**, היפך הנוהג שעושים את החלונות צרים מבחוץ ורחבים מבפנים, שעל ידי זה נכנס יותר אורה;[6] ולמה:

כי **לא לאורה אני צריך**.

כתיב שם: "**מחוץ לפרוכת העדות באוהל מועד** יערוך אותו אהרן מערב עד בוקר לפני ה'"; ומאי "עדות":

עדות הוא המנורה **לכל באי עולם, שהשכינה שורה בישראל**, וכפי שיתבאר בהמשך הענין מה עדות היא זו.

ואם תאמר: לא עדות הוא, אלא **לאורה אני צריך**;[7] אל תאמר כן —

והלא כל ארבעים שנה שהלכו ישראל במדבר לא הלכו אלא לאורו של הקב"ה —

אלא ודאי **עדות הוא לכל באי עולם שהשכינה שורה בישראל**.

שואלת הגמרא: **מאי עדותה**, במה מעידה

---

3. ראה מה שנרשם בגליון הגמרא; וראה מה שכתב רש"י בחומש על פרשה זו, שביא עיקר הציווי, ולא מה שנאמר בפרשת תצוה.

4. **ביאר המהרש"א**: ד"ויקחו אליך" משל ציבור הוא, ואם כן "ויקחו" בלא אליך נמי הכי משמע, אלא שהיתור הוא לדרוש "אליך ולא לי"; וראה עוד שם.

5. **ביאר המהרש"א**: הך מילתא דשלחן בצפון ומנורה בדרום איכא טעמי במדרשות; אלא דקאמר: שלחן בצפון פתח ההיכל, ומנורה בדרום פתח ההיכל, והיה אפשר שיהיו שניהם בצפון פתח ההיכל או בדרום, וזה בצפון וזה בדרום בקירוב ולא מרוחקות שיהיה המזבח מפסיק ביניהם, והטעם: שעל ידי זה היו מרוחקים זה מזה שלא כרך האוכלים שמקרב הנר לשולחן שאוכל עליו.

6. **ביאר רש"י מכתב יד**: דרך כותל אבנים, כשעושים חלון מרחיבים אותו מבפנים, שמשפעים עובי הכותל מכל צד כדישלא יסתום עובי הכותל את האורה מלבוא לצדדים, אבל ההיכל היה קצר מבפנים ומרחיב והולך לצד חוץ, כדי שתהא אורה יוצא מהיכל שתאיר לעולם, כי לא לאורה אני צריך.

והמהרש"א ביאר: "שקופים" מלשון השקפה והסתכלות, ו"אטומים" מלשון אטום ומכוסה, ראה שם.

7. **בתוספות הביאו**, שבשבת כב ב גרסינן: וכי לאורה **הוא** צריך, והלא כל אותן ארבעים שנה

המנורה שהשכינה שורה בישראל?

אמר פירש **רבא**:

זה נר [המקום שמשימים בו את השמן] **מערבי** הוא הנר האמצעי,(8) **שנותנין בה שמן כמידת** שאר ששת **חברותיה** ולא יותר —

ובכל זאת **ממנה היה מדליק**, היא היתה הראשונה להדלקה, **ובה היה מסיים** את ההטבה בבוקר, כלומר, אף שהודלקה ראשונה, כבתה אחרונה.(9)

מתניתין:

לאחר שנתבארו במשניות הקודמות המקומות שמביאים מהן סולת ושמן מובחרים, מבארת משנתנו את המקומות המובחרים להביא מהם יין לנסכים:

מאין היו מביאין את היין לנסכים:

הגפנים שבקרוחים **ועטולים** [שם מקומות], **אלפא ליין**, מובחרים הם ביותר.

שניה להן במעלה:

בית ימה ובית לבן [שמם של שתי מקומות] אשר **בהר**, **וכפר סיגנא** אשר **בבקעה**.

כל ארצות היו כשרות, אלא מיכן היו מביאין.

אין מביאין:

לא מבית הזבלים, שדה שמזבלים אותה.

שהלכו ישראל במדבר לא הלכו אלא לאורו.

ומפרש רבינו תם: דאאהרן קאי, וכי לאורה הוא צריך אהרן, והלא כל אותן ארבעים שנה שהלכו ישראל במדבר לא הלכו אלא לאורו של עמוד האש [ודי בזה, ואין צריך למנורה], כדאיתא בברייתא דמלאכת המשכן "מסתכל בטפיח ורואה בו בחבית ויודע מה שבתוכה"; [וראה עוד ב"שפת אמת"].

ובתורת כהנים גרסינן: וכי צריכין לנר, והלא כל אותם ארבעים שנה שהלכו ישראל במדבר לא הוצרכו לנר, שנאמר "כי ענן ה' על המשכן ...."?

ומיהו סוגיא דשמעתין משמע, דאשכינה קאי [שהיא אינה צריכה לאורה]; וקשיא: דהוה ליה למימר "והלא כל העולם כולו לאורו של מקום היו הולכים".

וב"שיטה מקובצת" כתב לפרש את הגירסא "וכי לאורה הוא צריך", דקי אאהרן, וקאמר: והלא כל ארבעים שנה ... פירוש, שהרי עניני כבוד היו בזכותו של אהרן; וראה מה שהקשה על פירוש זה, וגרס כגירסתנו.

8. נר אמצעי היה פונה פיו לצד מערב, וכל שאר הנרות היה פיהם כלפי נר מערבי, ולהכי קרי ליה "נר מערבי"; **רש"י מכתב יד**.

9. **ביאר רש"י מכתב יד**: ממנה היה מדליק: ממנה מתחילה הדלקה, שאותה היה מדליק תחילה מבערב; ובה היה מסיים: ההטבה בבוקר, שאותה היה מטיב אחרון; לפי שכל בוקר מצא אותה דלוק, והשאר מצא אותם שכבו; ופעמים שהיה דולק כל היום, ומדליק ממנו כל שאר הנרות, שבבוקר היו כולן כבות, חוץ מנר מערבי, ומטיבן ומנערן מן הדשן ... ונר מערבי דולק כל היום, ולערב היה מדליק ממנה שאר הנרות; מסיים: דלאחר הדלקות שאר נרות היה מכבה אותה ומטיבה ונותן בה שמן; וראה עוד אריכות בתוספות.

ולא מבית השלחים, שדה שאינה גדילה על מי גשמים, אלא ממעיין שבתוכה, או מי השקיה.

ולא ממה שנזרע ביניהם, לא מגפנים שזרעו תבואה ביניהם.(10)

ואם הביא — מאחד משלשה מקומות אלו — **כשר**.

אין מביאין אליוסטון,(11) הוא יין מתוק שנעשה מענבים שהיו תולים אותם בשמש למתקם.

ואם הביא, כשר.

אין מביאין יין **ישן** משל השנה שעברה — (12) **דברי רבי**.

וחכמים מכשירין.

אין מביאין:

לא יין **מתוק** מאליו ולא מחמת השמש.(13)

ולא יין **מעושן**, פעמים שהענבים מרים ומעשנים אותם כדי למתקן; **ולא** יין **מבושל**, כלומר מענבים שמבשלים אותם כדי למתקם.(14)

ואם הביא מאחד מכל אלו הרי הוא **פסול**.

ואין מביאין מן הדליות [מגפנים מודלות על גבי כלונסאות ונסרים] **אלא מן** הגפנים **הרגליות** [גפנים שוכבות על גבי קרקע לרגלי בני אדם] —

ומן הכרמים העבודין [חפורים].

ולא היו כונסין אותו [את היין] **בחצבין גדולים** [חביות גדולות] שפוגמים את טעם היין, **אלא בחביות קטנות**.

ואינו ממלא את החבית עד פיה, וזאת, **כדי שיהא ריחו נודף**, כי כשהחבית מליאה יוצא ריחו של היין לחוץ, ואינו נודף.

אינו מביא יין **מפיה** של החבית, **מפני הקמחין** [לובן היין] שבפי החבית. פז-א

ולא משוליה של החבית **מפני השמרים**

---

10. **א.** הטעם בכל אלו נתבאר במשניות הקודמות לענין סולת ושמן, ובהערות שם.

ב. בחידושים המיוחסים לרשב"א נתקשה גבי מה שנזרע ביניהם: הרי כלאים הם!?

11. **א.** שמש נקרא בלשון יון "אליוס", "שיטה מקובצת" **בשם הערוך**.

ב. שיטת הרמב"ם ש"אליוסטון" הוא יין שמחממים אותו בשמש, ולא נשתנה טעמו על ידי הבישול; ראה דבריו בהלכות איסורי מזבח ו ט וב"כסף משנה" שם.

12. על פי לשון רש"י מכתב יד שכתב "משל אשתקד"; ובגמרא דימו דין זה לכבש שעברה שנתו, ולפי זה משמע הכוונה, ליין שעברה שנה מאז שעשאוהו.

13. **כן פירש רש"י מכתב יד** בפירוש הראשון; **ובפירוש שני פירש**: תירוש שלא עברו עליו ארבעים יום, וראה בתוספות פז א ד"ה מתוק, שדחו פירוש זה.

14. **נתבאר על פי הפירוש המיוחס לרש"י**.

ולשון הרמב"ם [איסורי מזבח ו ט] **הוא**: ואלו הן היינות הפסולין לגבי מזבח, המתוק והמעושן והמבושל באש ומבושל בשמש עד שנשתנה טעמו בבישול; ומבואר — כמו שכתבו האחרונים — שהוא מפרש מעושן ומבושל על

היורדים לתחתית החבית.

אלא מביא משלישה של החבית **ומאמצעה**,[1] כלומר, נוקב החבית באמצע שליש האמצעי של חבית, ועושה שם ברז ומשם מוציא את היין.

כיצד הוא בודק אם יוצאים שמרים עם היין:

הגזבר יושב והקנה [אמת המידה] **בידו**, ואחר מוציא יין מן הברז —

וכאשר **זרק** היין את **הגיר**,[2] כלומר, כאשר מתחילים לצאת שמרים עם היין —

הקיש הגזבר **בקנה** שבידו על החבית, לרמז למוציא היין שיסגור את ברז החבית.

רבי יוסי ברבי יהודה אומר: סולת שהתליעה ושעלתה בה אבק, או יין **שיש בו קמחין — פסול; שנאמר**:

[במדבר כט ט] "**תמימים יהיו לכם. ומנחתם** [סולת בלולה בשמן]", ולמדנו מסמיכות הכתובים שאף המנחה תהיה תמימה.

ונאמר: [במדבר כח לא] "**תמימים יהיו לכם ונסכיהם**", ללמד שאף הנסכים יהיו תמימים.

גמרא

שנינו במשנה: **אין מביאין לא מתוק ולא מבושל ולא מעושן, ואם הביא פסול**:

ומקשינן: **והא אמרת רישא אין מביאין את הליסטיון** — שהוא יין הבא מענבים שנתמתקו בשמש — **ואם הביא כשר**, הרי שהיין המתוק כשר בדיעבד!?

אמר תירץ **רבינא**:

כרוך במשנתנו את דין הליסטיון עם דין היין המתוק **ותני** [ותשנה] על שניהם "ואם הביא פסול".[3]

רב אשי אמר תירץ:

אכן חלוק הליסטיון שהוא בא מענבים שנתמתקו בשמש, מיין שהוא בא מפירות שהם מתוקים בעצמותם:

חוליא דשימשא לא מאיס [מתיקות מחמת השמש אינה מאוסה], אבל **חוליא דפירא מאיס** [מתיקות מהפירות עצמם, מאוסה הוא].

שנינו במשנה: **אין מביאין ישן, דברי רבי; וחכמים מכשירין**:

אמר פירש **חזקיה**:

מאי טעמא דרבי שהוא פוסל את היין הישן? משום **דאמר קרא** [במדבר כח יד]:

היין ולא על הענבים.

1. כן היא הגירסא במשניות; **וכתב ב"תוספות יום טוב**" נראה לי ד"מאמצעה" קאי א"משלישה", כלומר, מאמצע השליש האמצעי; **וראה עוד שם**.

2. במשנה שבמשניות הגירסא היא "הגיד".

3. **א.** כן פירש רש"י מכתב יד; אבל התוספות פירשו, דשניהם כשרים.

ב. נתקשו האחרונים: הרי לשון המשנה כך הוא: אין מביאין הליסטיון ... אין מביאין ישן, דברי רבי, וחכמים מכשירין; אין מביאין לא מתוק ...., וכיון שישן מפסיק בין הליסטיון למתוק, איך אפשר לומר "כרוך ותני"!? וראה מה שכתב ב"שפת אמת".

"ונסכיהם ... ורביעית ההין **לכבש יין**", הוקש יין לכבש לומר לך: **מה כבש** אינו כשר אלא כשהוא **בן שנתו** [בתוך שנה], **אף יין** אינו כשר אלא **בן שנתו**.

ומקשינן: **אי** הכי אף אנו נאמר: **מה כבש בן שתי שנים** [לאחר שעברה שנתו הראשונה] **פסול, אף יין בן שתי שנים, פסול** אפילו בדיעבד!?

וכי תימא הכי נמי, שמא תאמר: אכן כשאמר רבי שאין מביאין יין ישן, היינו לפוסלו אפילו בדיעבד; כך הרי אי אפשר לומר, שהרי **והתניא**:

יין בן שתי שנים לא יביא, ואם הביא כשר; ומאן שמעת ליה דאמר יין ישן **לא יביא** הלוא **רבי** הוא, **וקאמר** רבי **אם הביא כשר** בדיעבד; ואם כן תיקשי: אם מכבש למדנוהו, ייפסל אפילו בדיעבד, ככבש!?

אלא אמר רבא: היינו טעמא דרבי הפוסל לכתחילה יין ישן, משום **דכתיב** [משלי כג לא]:

"**אל תרא יין כי יתאדם**, כי יתן בכוס עינו יתהלך במישרים", [אל תתן בו עיניך, שכל המרבה שכרות, כל עבירות דומות לו למישור, כל הדרכים ישרים בעיניו]", הרי שהיין האדום מובחר הוא, ואילו יין ישן משעברה שנתו שוב אינו אדום כל כך.

שנינו במשנה: **אין מביאין לא מן הדליות** אלא מן הרגליות, ומן הכרמים העבודין:

תנא בברייתא המפרשת את דין משנתו שהצריכה להביא יין מכרמים עבודים:

כרמים העבודים פעמיים בשנה.

רב יוסף הוה ליה קרנא דפרדיסא דרפיק ביה טפי ריפקא ועבד חמרא דדרי מיא על חד תרין [היתה לו לרב יוסף חלקת פרדס,(4) שהיה חופרו הרבה — היינו שתי פעמים בשנה — והיה אותו כרם עושה יין מובחר כל כך, שהיו מוזגים אותו במים כפולים מאשר סתם יין].(5)

שנינו במשנה: **לא היו כונסין אותן בחצבין גדולים**, אלא בחביות קטנות:

תנא בברייתא לפרש מה הן חביות קטנות:

חביות כדות [חביות קטנות ככדים] **לודיות וכינוניות**, כלומר, כדים בינוניים של לוד.(6)

ואין מניחין אותן שתים שתים זו ליד זו, שמא תתקלקל אחת ותריח חברתה הימנה ותתקלקל אף היא — **אלא אחת אחת** היו מניחים אותן.

---

4. ראה לעיל פה ב "רב חלקיה בר טובי הוה ליה קרנא דארעא", ופירש בפירוש המיוחס לרש"י "חתיכת שדה"; אך רש"י מכתב יד פירש שם "בקרן זוית עומדת".

5. סתם יין מוזגים אותו בחלק אחד יין ושלשה חלקים מים, ואילו יין זה היה ניתן למוזגו בששה חלקים מים; **רש"י מכתב יד**.

6. נתבאר על פי רבינו גרשום ופירוש המיוחס לרש"י; והגירסא הנכונה היא "לודיות **בינוניות** [בלי וי"ו]", וכן הוא בפירוש המיוחס לרש"י.

שנינו במשנה: **כיצד הוא בודק, הגזבר יושב והקנה בידו, זרק הגיר והקיש בקנה:**

תנא בברייתא המפרשת את דין המשנה:

זרק הגיר של שמרים, אז **הגזבר הקיש בקנה**, וכאשר נתבאר במשנה.

ומקשינן: **ולימא ליה מימר** [יאמר הגזבר] ולמה היה צריך לרמז על ידי הקשה בקנה!?

ומשנינן: **מסייע ליה** משנתנו **לרבי יוחנן, דאמר רבי יוחנן:**

כשם שהדיבור יפה לבשמים, כך דיבור רע ליין. ולכן לא היה מדבר הגזבר כשחבית היין פתוחה לפניו.

שנינו במשנה: **רבי יוסי בר רבי יהודה אומר**, יין שיש בו קמחין פסול:

בעי נסתפק **רבא**:

הקדישו — ליין שיש בו קמחים — לנסכים, **מהו שילקה עליו משום** מקדיש **בעל מום** למזבח?

וצדדי הספק הם:

כיון דיין זה **פסול** הוא, אם כן **כבעל מום דמי**, ולוקה עליו משום מקדיש בעל מום למזבח —

או דלמא: אין בעל מום אלא בבהמה.[7]

ומסקינן: **תיקו!**

תנו רבנן:

אלים לקרבנות היו מביאים **ממואב** שהם המובחרים ביותר, **כבשים** היו מביאים **מהברון, עגלים** היו מביאים **מהשרון, גוזלות** [תורים ובני יונה] היו מביאים **מהר המלך.**

רבי יהודה אומר:

מביאין כבשים שגבהן כרחבן, כלומר, שיהיו רחבים מרוב שמנם.[8]

אמר רבא בר רב שילא: מאי טעמא דרבי יהודה? משום **דכתיב** [ישעיה ל כג]:

"ונתן מטר זרעך אשר תזרע את האדמה ולחם תבואת האדמה והיה דשן ושמן [עד ש]**ירעה מקנך ביום ההוא כר נרחב** [עד שיהיו הרכרים — כבשים — שמנים ורחבים]".[9] הרי שהרחבים מובחרים הם.

כתיב [ישעיה סב]: "למען ציון לא אחשה ולמען ירושלים לא אשקוט, עד יצא כנוגה צדקה וישועתה כלפיד יבער ... לא יאמר לך עוד עזובה ולארצך לא יאמר עוד שממה ...

---

7. **כתב ב"קרן אורה"**: מדקבע הש"ס להך בעיא ביין שיש בו קמחין, היה נראה דדוקא בהא מיבעי ליה, דהוי כעין פסול מום בבהמה, אבל באינך פסולי דמתניתין כמו מעושן ומבושל דפסולם הוא מחמת שנשתנה לית ביה משום מקדיש בעל מום, דלא דמי לפסול מום, ראה עוד שם.

אך הרמב"ם [איסורי מזבח ו ג] **כתב:** המקדיש יין פסול ... הרי הדבר ספק אם דומים לבעל מום ... ומשמע שעל כל פסולי היין נסתפקו; וראה מה שכתב ב"קרן אורה" שם.

8. כן פירש רש"י מכתב יד בפירוש אחד; ובפירוש שני פירש: שיהא גביהן רחבים.

9. **נתבאר על פי רש"י שם; ובתרגום שם:**

כי יבעל בחור בתולה יבעלוך בניך ומשוש חתן על כלה ישיש עליך אלהיך. **על חומותיך ירושלים הפקדתי שומרים** [הפקדתי מלאכים המזכירים את ה׳ על חורבנה] **כל היום וכל הלילה תמיד לא יחשו המזכירים את ה׳ אל דמי לכם.** ואל תתנו דמי לו, עד יכונן ועד ישים את ירושלים תהלה בארץ״.

מאי אמרי המזכירים את ה׳ שהכתוב אומר שלא יחשו?

הכי אמר רבא בר רב שילא:

אומרים היו ״**אתה תקום תרחם ציון** כי עת לחננה כי בא מועד״.

רב נחמן בר יצחק אמר:

כך היו אומרים ״**בונה ירושלים** ה׳ נדחי ישראל יכנס״.

מוסיפה הגמרא לבאר: **ומעיקרא מאי הוו אמרי** [וקודם החורבן מה היו אומרים]?

אמר רבא בר רב שילא:

כך היו אומרים: ״**כי בחר ה׳ בציון אוה למושב לו**״.

הדרן עלך כל קרבנות הצבור

״ויתן מטר זרעך די תזרע ית ארעא ועבורא ועללא יסגי בארעא, ויהי פרגוס וטב, ויתפרנסון צדיקיא מגיתיהון בעידנא ההיא שמן רכיכין ופטימין״.

פרק שתי מדות

מתניתין:

שתי מדות של יבש, מידות המיועדות למדוד בהם דבר יבש **היו במקדש**:

אחת המכילה **עשרון**, ובה היה מודד עשרון סולת לכל המנחות, ואחת המכילה **חצי עשרון** לחביתי כהן גדול, וכפי שיתבאר כל זה בהמשך המשנה.

רבי מאיר אומר:

אחת המכילה **עשרון**, ועוד אחת המכילה **עשרון**, ובברייתא בגמרא יתבאר מה היה החילוק ביניהו ולמה היו משמשות; **ועוד** מידה של **חצי עשרון** לחביתי כהן גדול.

מידת ה"**עשרון**", **מה היה משמש**?

שבו היה מודד עשרונות סולת **לכל המנחות**.

ולא היה מודד: **לא במידה** המכילה **שלשה** עשרונות בשביל מנחת נסכים **לפר**, **ואף לא במידה של שנים לאיל** שמנחת נסכיו היא שתי עשרונות, **אלא מודדן** "**עשרונות**", כלומר, היה מודד שלש פעמים במידת עשרון לפר, ושתי פעמים במידת עשרון למנחת נסכי האיל.[1]

— "**חצי עשרון**" — **מה היה משמש**?

שבו היה מודד חביתי כהן גדול ["מנחת חביתין"]: **מחצה** עשרון **בבקר** וממנה עושה שש חלות, **ומחצה** עשרון **בין הערבים** שהיה עושה ממנה שש חלות, וכמאמר הכתוב [ויקרא ו]: זה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו

---

1. **א. ביאר ב"מקדש דוד"** [סימן ג אות ב ד"ה ולפי דברי]:

בנסכים איכא דין מדידה, דלא רק שצריך שיהיה להם שיעור האמור בתורה, רק צריך שימדוד אותם במידות של מקדש, והיינו דאמרינן שלא ימדוד בשלשה לפר אלא ימדוד עשרונות, ואם אין צריך רק שיהא בו השיעור, מאי נפקא מינה אין ימדוד; וכן אמרינן בגמרא, שלרבי מאיר היו שתי עשרונות אחד גדוש ואחד מחוק, ובגדוש היה מודד לכל המנחות, ואמאי לא ימדוד בשל מחוק, כיון דאין צריך רק שיהיה השיעור; וכן במידות הלח אמרינן [לקמן פח א], דכלי המשמש מידה זו, אינו משמש מידה אחרת, ומאי נפקא מינה איך ימדוד —

וזה הוא לכולי עלמא, ואפילו למאן דאמר [לקמן צ א] מידות יבש לא נתקדשו ואינו מקדש כלל, מכל מקום צריך שימדוד בשל מקדש, וכן בנסכי יין ושמן גם כן צריכים מדידה במידות שבמקדש.

ב. הנה לעיל ח א ובזבחים פח א מבואר: כלי שרת אין מקדשין אלא מלאין; ופירש רש"י בזבחים שם, שיהא בהן שיעור שלם הצריך לדבר, אם יבש הוא שיהיה שם עשרון שלם למנחה, ואם מנחת נסכים היא שניתנה בכלי, יהא שם שלש עשרונים לפר ושני עשרונים לאיל, אבל אם חסר השיעור אין הכלי מקדשן, שאינו ראוי לכלי; ואם כן קשה למאן דאמר מדות היבש נתקדשו ומקדשים את מה שבתוכם, האיך קדשו העשרונות, בכלי שאינו מלא!?

וכתב ב"מקדש דוד" [סימן ג אות ג ד"ה עוד], שממקומו הוא מתיישב, שהרי כתב רש"י את הטעם משום דאינו ראוי לכלי, אם כן זה

לה׳ ... עשירית האיפה סולת מנחה תמיד, מחציתה בבוקר ומחציתה בערב״.[2]

גמרא:

שנינו במשנה: רבי מאיר אומר: עשרון, עשרון, וחצי עשרון:

תניא: היה רבי מאיר אומר:

מה תלמוד לומר [במדבר כח כט; וכט י]:[3] ״**עשרון עשרון לכבש האחד**״, למה נכפלה תיבת עשרון?

״**מלמד ששתי** מידות של **עשרונות היו במקדש**:

אחד קטן שהיה **גדוש** על שפתו, **ואחד** — גדול יותר — שהיה **מחוק**.[4]

הוא דוקא בשאר כלים שצריך להיות שם המנחה כשהיא שלמה, וכשיש שם פחות אינו ראוי לכלי, אבל למאן דאמר מידת יבש נתקדשה, כיון דצריך למדוד עשרונות דמפקינן לה מקרא שלא ימדוד בשל שלשה לפר, אם כן ראוי הוא לאותו כלי; ומה שיש להעיר בדבריו יתבאר בהערות לקמן פח א.

2. **א. נתבאר בגמרא**, שמתחילה היה מביא עשרון שלם, ואחר כך היה חוצהו במידת חצי עשרון; וראה בסוגיית הגמרא לעיל ח א, אם היה מקדש את הסולת בעשרון השלם או אף לחצאין.

ב. בפשוטו מבואר בהדיא מדברי המשנה, שאת חצי העשרון האחד היה מקריב בבוקר, ואת חצי העשרון השני היה מקריב בין הערבים.

אך הרמב״ם [מעשה הקרבנות יג א] כתב: וכיצד עשיית חביתי כהן גדול, מביא עשרון שלם ומקדישו, וחוצהו בחצי עשרון שבמקדש ... ולש מכל חצי עשרון שש חלות, נמצאו שתים עשרה חלות. ואחת אחת היו נעשות ... ואחר כך חולק כל חלה וחלה לשנים באומד, כדי שיקריב החצי בבקר והחצי בערב; ומבואר, שאם כי היה מחלק את הסולת לשני חצאים, מכל מקום לא היתה זו חלוקה לבוקר ולערב, אלא כל חצי עשרון היה גם עבור הבוקר ועבור הערב; ודלא כפשטות לשון המשנה.

והראב״ד אכן **השיג** על מה שכתב הרמב״ם ״ואחר כך חולק כל חלה וחלה לשנים״: זו לא שמענו, ואין לה שורש בשום מקום, שיחלקו כל חלה וחלה, אלא שש חלות בשחרית ושש בין הערבים; ובפשוטו, מה שכתב שאין לו שורש, היינו למה שכתב הרמב״ם דחוצה כל חלה לשנים, ונמצא שחצי העשרון היה לבוקר וערב כאחד, וזה הוא שכתב דאין לו שורש; אך ראה ברדב״ז שם וב״כסף משנה״.

וראה עוד ב״משנה למלך״ בסוף ד״ה ומ״ש ואחת, שתמה על הרמב״ם: סברא זו דרבינו תמוהה היא, למה צריך לחלק העשרון בחצי עשרון כפי סברתו, שהרי חצי עשרון זה לא היה מקריב בבוקר אלא חצי המחצית של עשרון זה; ראה עוד שם, ולא יישב.

3. הנוסח שבברייתא ״עשרון עשרון לכבש האחד״ נכתב שם; אך מצינו עוד בפרק כח פסוק יג ״ועשרון עשרון סולת מנחה בלולה בשמן לכבש האחד״; ובפסוק כא ״עשרון עשרון תעשה לכבש האחד״; ובפרק כט פסוק טו ״ועשרון עשרון לכבש האחד״.

4. **א. בפירוש המיוחס לרש״י** מפרש: אחד שהיה מחזיק עשרון רק כשהיה גדוש, ואחד היה מחזיק עשרון כשהוא מחוק; וכן הוא באמת פשטות ממעות הלשון.

אך ראה ברש״י מכתב יד לקמן צ א על המשנה שם: כל מדות שבמקדש היו נגדשות,

גדוש מה היה משמש? **שבו היה מודד** עשרון **לכל המנחות.**[5]

פז-ב **מחוק, שבו היה מודד** עשרון שלם **לחביתי כהן גדול**, ואחר כך היה חוצהו במידה של חצי עשרון.[1]

וחכמים אומרים:

לא היה שם אלא מידת **עשרון אחד, שנאמר** [במדבר כט ד]: "**ועשרון אחד לכבש האחד**".

אם כן — לדעת חכמים — **מה תלמוד לומר** "**עשרון עשרון**", **לרבות** מידת **חצי עשרון** למנחת חביתין.

שואלת הגמרא: **ורבי מאיר** — הלומד מיתור הלשון שהיו שתי מידות של עשרון — מידת **חצי עשרון מנא ליה?**

עונה הגמרא: **נפקא ליה מ"ועשרון"**, יתור הוי"ו ללמד על מידת חצי עשרון.

ואילו רבנן ייתור **הוי"ו** ד"ועשרון" **לא דרשי**, והצרכו ללמוד למידת חצי עשרון מ"עשרון עשרון".

ורבי מאיר, האי "ועשרון אחד לכבש האחד" — שממנו למדו חכמים שלא היו שם שתי סוגי עשרונות — **מאי עביד ליה?**

ומפרשינן: **ההוא, שלא ימדוד לא בשל שלשה** עשרונות **לפר, ולא בשל שנים לאיל.**

ורבנן, נפקא להו — לדין זה — **מנקודו**, מהניקוד שעל תיבת "ועשרון" הכתובה בפרק כט פסוק טו, במוספי יום טוב הראשון של חג; **דתניא:**

אמר רבי יוסי: למה נקוד וי"ו שבאמצע "ועשרון", של [שעל] "**עשרון**" **ראשון** [[תיבת "עשרון" הראשונה] **של יום טוב הראשון של חג**, שנאמר שם: "ועשרון

חוץ משל כהן גדול שגודשה בתוכה, שמדבריו ומדברי הרע"ב שם נראה — כפי שיבואר בהערות שם — שהוא מפרש: אחד גדוש: היינו שהיתה המידה מחזקת עשרון והיו גודשים אותה, ו"אחד מחוק" היינו שהיתה המידה מחזקת עשרון עם גודשו, ולא היו גודשים אותה אלא מוחקים; ולשון רש"י מכתב יד כאן: אחד גדוש: שהיה קטן, ולא היה מחזיק כשהוא גדוש אלא כשיעור חבירו המחוק, סובל את שני הפירושים.

ב. ביאר רש"י מכתב יד: ולהכי אחד גדוש ואחד מחוק, דרבי מאיר סבירא ליה גמרא, דשתי מדות של עשרונות היו בצבור, ואי שניהם שוין, הויא ליה מדה אחת; וראה בתוספות ד"ה שתי, וב"חק נתן".

5. **ב"קרן אורה"** נתן טעם שהיה מודד בגדוש דוקא: דאילו היה עושה מחוק, קרוב שיבוא לידי יותר מעשרון, שמא לא ימחוק יפה ואסור להוסיף על העשרון.

וב"שפת אמת" פירש: גזירת הכתוב לשנות בין עשרון דמנחות לעשרון דחביתין, וצריכים לעשות אחד גדוש, ושל חביתין אי אפשר לעשות גדוש, [כמבואר בפירוש המיוחס לרש"י ובתוספות, הובאו בהערה 1 בעמוד ב], הצרכו לעשות עשרון דשאר מנחות גדוש; וראה עוד שם שכתב, שלעולם עדיף לעשות מחוק, כדי שכל המידה תהיה בתוך מחיצות הכלי בפנים.

1. **א. פירשו התוספות:** איפכא לא רצו לעשות, למדוד בגדוש לחביתי כהן גדול, שלא ישפוך הסולת לארץ, כשחוצהו; וכן הוא בפירוש המיוחס לרש"י.

עשרון לכבש האחד", ובתיבת "ועשרון" הראשונה נקוד הוי"ו שלה:

ללמד, **שלא ימדוד לא בשל שלשה לפר, ולא בשל שנים לאיל.**

ורבי מאיר, נקודו לא דריש.

שנינו במשנה: **חצי עשרון מה היה משמש, שבו היה מודד לחביתי כהן גדול:**

ומקשינן: וכי אכן **מודד**, דמשמע: כך היה מביא את המנחה מביתו חצי — חצי עשרון!?

ורמינהי סתירה לכך, מהמשנה לעיל האומרת:

חביתי כהן גדול לא היו באים חצאין, לא היה מביא מביתו שני חצאי עשרונות, **אלא מביא עשרון שלם, וחוצהו.**

אמר תירץ **רב ששת:**

מאי "מודד" **נמי דקתני** במשנתנו, היינו: **מחלק.**[2]

סימן[3] לבעיותיו של רמי בר חמא דלהלן: **חצי; חביתי; שלחן.**

בעא מיניה רמי בר חמא מרב חסדא:

חצי:

מידת **חצי עשרון** — שהיתה מיועדת לחלוקת החביתין — **לרבי מאיר**, הסובר שתי עשרונות היו, אחד גדוש לכל המנחות, ואחד מחוק לחביתין:

האם **גדוש היה** [מכילה חצי עשרון עם הגודש] **או** שמא **מחוק היה?**

תמה רב חסדא: **ותיבעי לך לרבנן**, הרי ספק זה יש להסתפק בו לרבנן כמו לרבי מאיר!?

אמר ליה רמי בר חמא לרב חסדא: **לרבנן**, אף **עשרון גופיה קא מבעיא** לי [לשיטת רבנן הסוברים עשרון אחד בלבד היה, מסתפק אני אף בה] האם **גדוש היה, או מחוק היה**; ורק לרבי מאיר הסובר שתי עשרונות היו, אחד גדוש ואחד מחוק, הריני מסתפק על חצי העשרון בלבד.

אמר ליה רב חסדא לרמי בר חמא לפשוט את כל ספיקותיו:

מדרבי מאיר עצמו גבי עשרון, **נשמע לרבי מאיר** גבי חצי עשרון; **ומדרבי מאיר** גבי חצי עשרון **נשמע לרבנן** בחצי עשרון —

מדאמר רבי מאיר עשרון — שהיה מיועד לחביתין — **מחוק** היה, אם כן **חצי עשרון** — שהיה מיועד לחלוקת החביתין — **נמי מחוק.**[4]

ב. תמהו התוספות: תימה גדול דרבי מאיר דריש לה מקרא דכתיב "עשרון עשרון לכבש האחד", כלומר, ואיך אפשר לפרש שאחד מהם היה לחביתי כהן גדול; וראה מה שהביאו מרש"י בכתב יד.

2. ראה בסוגיא לעיל ח א, אם הכוונה היא שצריך לקדש את הסולת תחילה בעשרון שלם, או שבאמת יכול לקדש לחצאין, אלא שמביתו צריך הוא להביא עשרון שלם.

3. הסימן נדפס בספרים שלפנינו שלא במקומו.

4. [לפי מה שנתבאר לעיל בטעם היותה מחוקה,

מדלרבי מאיר מחוק היתה המידה המיועדת לחביתין, **לרבנן נמי מחוק** היתה המידה המיועדת לחביתין, והרי לרבנן בין העשרון ובין חצי העשרון מיועדים היו אף לחביתין.

חביתי:

בעא מיניה רמי בר חמא מרב חסדא: עיסה של **חביתי כהן גדול** — **במה מחלקן לשש החלות** שהיה עושה מן העיסה בבוקר, ולשש החלות שהיה עושה מן העיסה בערב, האם **ביד** היה מחלקן בלי כלי מידה, **או בכלי** מידה היה מחלקן? (5)

שהוא משום חשש לפיזור הסולת בשעת החלוקה, יש לעיין: אם כן מה הכרח הוא, שאף מידת חצי העשרון היתה מחוקה].

5. **תוספת ביאור**:

א. כל המנחות באות עשר עשר חלות.

ב. חביתי כהן גדול היו באים מעשרון, והיה עושה מחצי עשרון שש חלות בבוקר ושש חלות בערב; ואף את לחם הפנים היה עושה שתים עשרה חלות, אלא שכל חלה היתה עשויה משני עשרונים, ולש כל חלה בנפרד.

ג. שנינו בברייתא לעיל עו ב: כל המנחות שריבה במידת חלתן או שמיעט במידת חלתן כשרות, חוץ מלחם הפנים וחביתי כהן גדול; והיינו: חלות שאינן שוות הרי הן פסולות בחביתי כהן גדול ובלחם הפנים; [ומיהו רש"י מכתב יד לעיל לא פירש כן, וראה סוגיית הגמרא שם, ובהערות שם].

ד. נמצא, שבשאר המנחות אין צריך לחלק בכלי מידה כיון שאינן צריכות להיות שוות, ואף בלחם הפנים אין צורך במידה לחלוקת העיסה, כי לא היה מחלק את העיסה כלל, אלא עושה מכל שני עשרונים סולת חלה אחת; ולכן מסתפקת הגמרא דוקא בחביתי כהן גדול; **על פי רש"י מכתב יד**; וראה בתוספות לעיל עו ב, שתמהו לפי מסקנת הגמרא כאן שהיה מחלקן ביד, היאך יכול לכוין שיהיו שוות!? ולא יישבו.

ובתוספות הקשו על רש"י, והוכיחו שאף במנחת חביתין היה לש כל חלה בפני עצמה; וביאור השגתם הוא: אי אפשר לפרש כרש"י שהיה מחלק את העיסה, אלא את הסולת היה מחלק, ובזה נסתפקו בסוגייתנו כיצד היה מחלק את הסולת.

והרמב"ם פרק יג ממעשה הקרבנות **מפרש את ספק הגמרא באופן אחר**, והיינו, ששיטת הרמב"ם שם היא [והובאה בהערה בעמוד א], שהיה מחלק כל חלה לשתים ומקריב מחציתה בבוקר ומחציתה בערב, וכתב הרמב"ם שם בהלכה ד: "ואחר כך חולק כל חלה וחלה לשנים באומד", וכוונתו במה שאמר "באומד" הוא לספק הגמרא כאן, וכמו שכתב ה"כסף משנה" שם.

והראב"ד שם השיג: ואחר כך חולק כל חלה וחלה לשנים: זו לא שמענו, ואין לה שורש בשום מקום, שיחלקו כל חלה וחלה, אלא שש חלות בשחרית ושש בין הערבים, והתורה נתנה להם מידות גדולות וקטנות שימודו בהם כדי שלא יגרעו ולא יוסיפו על השיעורין, והוא אומר שמחלקין את החלות, והתורה אמרה "מחציתה בבוקר ומחציתה בערב", שלא יוסיף ושלא יגרע.

ובפשוטו ביאור השגתו היא, שמתחילה השיג על מה שכתב הרמב"ם שהיה חוצה את החלה לשנים, והשיג על זה שאינו כן, כי לפי זה נמצא שחצי העשרון האחד היה לבוקר ולערב כאחד, שהרי מכל חצי עשרון היה עושה שש חלות, ועל זה השיג, שחצי העשרון האחד היה כולו לבוקר וחצי העשרון השני היה כולו לערב, ולא היה מקיים "מחציתה בבוקר ומחציתה בערב" בחלות, אלא בסולת; ועוד השיג, שלפי מה שכתב הרמב"ם שהיה מחלק את החלות

אמר ליה רב חסדא לרמי בר חמא:

פשיטא דביד היה מחלקן, **דאי בכלי** היה מחלקן, וכי **טורטני** [מאזנים לחלוקת העיסה] **יכנים** לעזרה!? ומפרש לה ואזיל.(6)

ומקשינן: **ויכנים** מאזנים לעזרה ומה בכך!?

ומפרשינן: **כיון** דחלוקת לחם במשקל **בקללה** הוא **דכתיב**, וכמאמר הכתוב בתוכחה שבפרשת בחוקותי "והשיבו לחמכם במשקל", אם כן, **לאו אורח ארעא** [אין זה דרך ארץ של כבוד] לעשות כן בעזרה.

שולחן:

בעא מיניה רמי בר חמא מרב חסדא: שלחן הפנים, **מהו שיקדש קמצים** של לבונה(7) **בגודש שלו?**

כלומר, עיקר דין הלבונה היה באופן שהיו מסדרים שני בזיכים עם לבונה על השולחן, ובהקטרת הלבונה לאחר מכן על המזבח היה הלחם ניתר באכילה. ונתקדשה הלבונה על ידי הבזיכים. אך מסתפקת הגמרא: אם נתן את קמצי הלבונה על השולחן עצמו, ולא בבזיכים, האם השולחן מקדשן? וספק הגמרא הוא משום שהשולחן אין לו תוך והלבונה מונחת על השולחן כבגודש של כלי שרת; וצדדי הספק הם:

האם נאמר: **מדמקדש** השולחן את **הלחם** בגודש שלו, אם כן, **קמצים נמי מקדש** השולחן בגודש שלו.

או דלמא: את לחם הפנים **דחזי ליה** [הראוי לשולחן] אכן **מקדש** השולחן, אבל מה **דלא חזי ליה**, וכגון לבונה, שהיא ראויה לבזיכים ולא לשולחן עצמו — **לא מקדש** השולחן.

אמר ליה רב חסדא לרמי בר חמא: **אינו**

באומד ומקיים בזה "מחציתה ..." הרי שלא היה זה מחצית גמורה ומדויקת; ועל זה השיג, שודאי אם אמרה תורה "מחציתה ..." משמע מדויק, ומוכח כן לפי שיטת הראב"ד עצמו שמתקיים "מחציתה ..." בסולת, ולכן נתנה התורה מידת חצי עשרון לחביתין, כדי שלא יוסיף ולא יגרע; אך ראה ברדב"ז וב"כסף משנה".

ולפי שיטת הראב"ד אפשר לפרש את סוגייתנו כרש"י או כהתוספות, שהנידון אינו על קיום "מחציתה", אלא הנידון הוא על חלוקת העיסה לחלות, ובזה אכן יש לומר שהיה עושה ביד ובאומד.

6. **פירשו התוספות** לפי שיטתם שהנידון הוא על חלוקת הסולת לחלות ולא על חלוקת העיסה [דלא כרש"י]: לא היו רוצים לתקן מידה קטנה כל כך של אחד משנים עשר בעשרון לכל חלה, ולחלק על ידי משקולת ומאזנים אי אפשר שהוא סימן קללה בסולת כמו בעיסה; ועוד צידדו לומר, שעשיית מידה קטנה כל כך גם היא אינה סימן ברכה. [ויש להעיר, דלכאורה גם לפי רש"י יש לעיין: מה בכך שאינו יכול להכניס משקל, מכל מקום מי מכריחנו לחלק את העיסה, יעשו חלות קטנות מסולת שמדדו במידות קטנות!? ובפשוטו יש לומר לשיטת רש"י שכן הוא הדין, ואפשר דכן משמע "מחציתה בבוקר ומחציתה בערב"].

7. **כן פירש רש"י מכתב יד; והתוספות תמהו** על זה: למה נקטה הגמרא לשון זו ולא "מהו שיקדש לבונה"; וגם סבירא להו שהבזיכים

מקדש את הקמצים שהונחו עליו בלי בזיכים.

ומקשינן עלה:[8] **איני**, והרי אין הדבר כן!?

והאמר רבי יוחנן:

א. כל לחם מלחם הפנים היה ארכו עשרה טפחים, והיה מונח לרחבו של השולחן שהיה רחב אמה [יש אומרים: אמה בת חמשה טפחים, ויש אומרים: אמה בת ששה טפחים], והעודף היה ניצב זקוף מזה ומזה.

ב. ששה לחמים, זה על גבי זה, היו מונחים מכל צד של השולחן.

לדברי האומר טפחיים ומחצה היה העודף של לחם הפנים מכל צד של השולחן, היה **קופל**, מקפל את צידי הלחם כלפי מעלה, ומשום שלדעתו רוחב השולחן היה אמה בת חמשה טפחים, והעודף של כל לחם חמשה טפחים, דהיינו: טפחיים ומחצה מכל צד —

נמצא, שלחן מקדש — ככלי שרת — **חמשה עשר טפח למעלה** כגובה הלחם שעליו, שהרי שש חלות היו מונחות זו על גב זו, כל אחת גבוהה טפחיים ומחצה, הרי חמשה עשר טפחים.[9]

ואילו **לדברי האומר טפחיים** בלבד היה **קופל**, ומשום שרוחב השולחן היה אמה בת ששה טפחים, ואין עודף מכל צד אלא טפחיים —

נמצא שלחן מקדש שנים עשר טפח למעלה, שהם שש חלות, גובה כל אחת טפחיים.

הרי מבואר שכנגד הגובה הזה מקדש השולחן, ולא כמו שנתבאר, שאין השולחן מקדש אלא את הלחם ולא שום דבר אחר.[10]

מעכבים, ראה שם.

ולכן פירשו התוספות: ספק הגמרא הוא לענין קידוש כלי של קומץ המנחה, כי מנחה שקמצה בהיכל כשירה [ראה מה שתמה בדבריהם בכתבים המיוחסים להגרי"ז]; וראה מה שכתבו עוד לפרש את המשך הגמרא לפירוש זה; **וראה בגליון שב"שיטה מקובצת"**, שכתב: במנחה גופה לא קא מיבעיא ליה [אלא דוקא לענין קידוש הקומץ], דשמא אין דרך להכניסה בהיכל כיון דלא נתקדשה בכלי; וראה עוד **בכתבים המיוחסים לגרי"ז**.

8. בתשובת הגמרא גרסינן "אמר ליה" ומזה היה נראה, שקושיא זו הקשה רמי בר חמא לרב חסדא; לא שאם כן מה נסתפק; ומיהו מצאנו בכמה מקומות בש"ס "אמר ליה" ולא מבואר מי הוא זה שאמר למי.

9. בגמרא לקמן צו א מקשינן: והרי יש קנים בין לחם ולחם, שהם מגביהים את גובה הלחם יותר משיעור הלחם עצמו; ומשנינן, שהיו הקנים שקועים תוך הלחם עצמו; וראה עוד בתוספות לקמן צד ב סוף ד"ה כמין, שגובה הלחם עצמו לא היה מגביה יותר מאותם טפחיים או טפחיים ומחצה, ראה שם.

10. **לכאורה אינו מובן**, מה ראיה היא שהשלחן מקדש אף את הבזיכין ולא את הלחם בלבד!?

ויתכן לפרש, שבהכרח לא על הלחם לבדו היתה כוונת רבי יוחנן, שהרי לענין הלחם עצמו צא וחשוב עד היכן היה מגיע הלחם, ובהכרח שבא לומר דעד שיעור זה גודשו של שולחן מקדש; וראה ברש"י לקמן צו א על דברי רבי יוחנן: ונפקא מינה דאי יהיב באויר השלחן מידי

אמר ליה(11)

השולחן **אינו מקדש** את הלבונה **ליקרב**, **אבל מקדש** השולחן את הלבונה **ליפסל**, כלומר, להקדישה קדושת הגוף לענין שתפסל בטבול יום וביוצא,(12) וכאילו היתה מונחת בבזיכים.(13)

מתניתין:

שבע מדות של **לח** [ליין ושמן] **היו במקדש**, כפי השיעור הנצרך ליין או לשמן:

א. **הין** [הוא י״ב לוגין, ויתבאר בגמרא למה היה משמש].

ב. **וחצי הין** לנסכי פר, יין לספלים ושמן למנחה.

ג. **ושלישית ההין** לנסכי איל, יין ושמן.

ד. **ורביעית ההין** לנסכי כבש, יין ושמן.

ה. **לוג** לכל המנחות, ויתבאר יותר במשנה הבאה.

ו. **וחצי לוג** למי סוטה, ולשמן של לחמי תודה.

ז. **ורביעית לוג** למים חיים של מצורע, ולשמן של לחמי נזירות; כדמפרש כל זה במשנה הבאה.

רבי אליעזר בר רבי צדוק אומר:

לא היו שם שבע מדות אלא **שנתות** [סימניות, מסמרים או פגימות] **היו ב**מידת **ההין**, לאמר: **עד כאן לפר**, **ועד כאן לאיל**, **ועד כאן לכבש**.(15)

רבי שמעון אומר:

לעולם שבע מידות היו שם, אך **לא היה שם** ״**הין**״, שהרי, **וכי מה היה הין משמש!?**

בתוך טו טפחים, מקדש ליה ליפסל בלינה.

אך ב״שפת אמת״ כתב: צ״ע מאי קושיא, דילמא מידי דחזי ליה קאמר דמקדש, אי הובא הלחם לחלל זה הוקדש!? וצריך לומר דעדיפא מיניה משני, דגם קמצים מקדש ליפסל.

11. ראה הערה 8.

12. כן הוא לשון רש״י מכתב יד, ואילו התוספות הזכירו טבול יום ולינה; וראה ב״קרן אורה״ ד״ה גמרא מהו, שהם לשיטתם [לעיל ט א ובשאר מקומות] דביוצא לא מיפסל על ידי קדושת כלי, ראה עוד שם.

13. **א. בכתבים המיוחסים להגרי״ז** ביאר, שלפי מסקנת הגמרא אין הספק משום ״גודש״, ראה שם.

ב. בתוספות ד״ה מהו **נתקשו:** לפי שיטתם שהנידון הוא לענין קומץ המנחה, אם כן כיון שכבר קדשה המנחה עצמה בכלי קודם הקמיצה, אם כן כבר ראויה היא ליפסל משום קידוש זה!? וראה מה שיישבו; וראה מה שתמה על קושייתם ב״שפת אמת״.

15. **כתב בפירוש המיוחס לרש״י:** לא היו שם שבע מידות, אלא הין בלבד, ושנתות סימנין היו בו ... והכי נמי היו בו שנתות ללוג ולחצי לוג [ולרביעית הלוג].

אך בתוספות לקמן פח א ד״ה שבע, הביאו מתוספתא שהיו שם ארבע מידות; ודקדקו כן גם מלשון משנתנו שלא הזכירה שנתות אלא לפר איל וכבש בלבד.

אלא מה יש לך להביא, כדי להשלים שבע מדות:[16]

מדה יתירה של לוג ומחצה היה שם, שבה היה מודד לחביתי כהן גדול [הבאים בכל יום] **לוג ומחצה** שמן **בבוקר** לבלול את שש החלות, **ולוג ומחצה** שמן **בערב** לבלול שש חלות נוספות.

גמרא:

תנו רבנן:

שבע מדות של לח היו במקדש: רביעית הלוג, **וחצי לוג, ולוג, ורביעית ההין, ושלישית ההין, וחצי הין, והין.**

דברי רבי יהודה.

רבי מאיר אומר, [היה מונה את שבע המדות הנזכרות מן הגדולה לקטנה, ולא כרבי יהודה שמנה מן הקטנה לגדולה]:[17]

הין, וחצי הין, ושלישית ההין, ורביעית ההין, ולוג, וחצי לוג, ורביעית הלוג.

רבי שמעון אומר:

לא היה שם הין, שהרי, **וכי מה היה הין משמש!?**

ואת מי אביא תחתיו להשלים שבע מדות של לח? פח-א

אלא מדה יתירה של לוג ומחצה היתה שם, שבו היה מודד לחביתי כהן גדול, לוג ומחצה בבוקר, ולוג ומחצה בין הערבים.

אמרו לו חכמים לרבי שמעון:

והרי מידת **חצי לוג היתה שם, ואפשר לשער בחצי לוג** נוסף על הלוג, ולמה לי מידת לוג ומחצה!?[1]

---

16. שכך היתה קבלה בידם, דשבע מדות של לח היו במקדש, **גמרא לקמן**.

17. בגמרא לקמן יתבאר, שחילוק יש ביניהם לענין הלכה.

1. **א. כתב ה"משנה למלך"** [מעשה הקרבנות יג ג]: אני תמיה, בין לרבי שמעון ובין לחכמים, לאיזה תכלית אנו צריכים לשער לוג ומחצה!? והלא עשיית החביתין אחת אחת היתה נעשית [דלא כרש"י שהיה עושה עיסה גדולה], ובכל חלה וחלה היה נותן לה רביעית שמן ולש אותה, וכדאמרינן [לקמן סוף עמוד זה], דרביעית נמשחה שבה היה מודד לחביתין של כהן גדול רביעית שמן לכל חלה, [וכשיטת התוספות, וכן הוא ברמב"ם]; ואם כן יביא שלשה לוגין בכלי חול, ואחר כך ימדוד ברביעית, רביעית שמן לכל חלה וחלה!?

ואפשר לומר, דסבירא ליה, דצריך שכל השמן הראוי להקריב בבוקר צריך שיהיה כולו קדוש בשעה שמתחיל לעשות החלות, והרי הסולת אף שלא היה מקריב כי אם חצי עשרון, היה צריך לקדש עשרון; ומה שלא הצריכו גבי שמן נמי שיקדש שלשה לוגין דומיא דסולת דמקדיש עשרון, הוא משום דשאני סולת דרחמנא אמר "מחציתה", דמשמע שיביאנה שלמה ויקדשנה שלימה, אבל גבי שמן אין צורך לקדש כי אם מה שצריך להקריב באותה שעה, ומשום הכי מקדש לוג ומחצה, ואחר כך מודד ברביעית לכל חלה וחלה.

אמר להם, ענה להם רבי שמעון לחכמים:

והרי **אף לדבריכם** יש לומר: מידת **חצי לוג לא יעשה**, כי הרי מידת **רביעית** הלוג **היתה שם**, **ואפשר לשער** חצי לוג **במידת רביעית**!?

אלא זה הכלל היה במקדש:

כלי שמשמש מדה זו, אינו משמש מדה אחרת; ולכך הצרכו למידה נפרדת של לוג ומחצה לחביתי כהן גדול.(2)

בברייתא הובאה מחלוקת בין רבי מאיר לרבי יהודה בצורת פירוט שבע מידות הלח שהיו במקדש, רבי מאיר פורטם מלמעלה למטה, היינו מן המידה הגדולה לקטנה, ואילו רבי יהודה פורטם מלמטה למעלה; ושואלת הגמרא:

מאי איכא נפקא מינה **בין רבי מאיר** הפורטם מלמעלה למטה, **לרבי יהודה** הפורטם מלמטה למעלה?

אמר פירש **רבי יוחנן**: **בירוצי מידות** [מה שנגדש על הכלי כשממלאים אותו ביותר,ומיד נשפך לצדדין](3) אם נתקדשו **איכא בינייהו:**

למאן דאמר, רבי יהודה הפורטם **ממטה למעלה, קסבר**: אף **בירוצי המידות נתקדשו, ורביעית יהיב ליה רחמנא למשה, ואמר ליה**

[הדברים צריכים ביאור: אם דומה לסולת יקדש שלשה לוגין, ואם אינו דומה לסולת יקדש רביעית בלבד; ועוד: הרי בין לדעת הסובר — לעיל מנחות ח א — שהיה מקדש בעשרון כי אי אפשר לקדש לחצאין, ובין לדעת הסובר שלא היה מקדש בעשרון, אלא שהיה מביא מביתו בעשרון, צריך שיעשה הכל במידה אחת, ואיך נאמר גבי שמן "דצריך שכל השמן הראוי להקריב בבוקר צריך שיהיה כולו קדוש בשעה שמתחיל לעשות החלות", והיינו, אפילו כשיעשה כן בשתי מידות וכמבואר בברייתא שיכול לעשות במידת לוג ובחצי לוג, והרי גבי סולת צריך שיעשה הכל במידה אחת, **אחרונים**]; וראה עוד בכתבים המיוחסים להגרי"ז.

ב. ראה עוד שם שתמה על הרמב"ם שלא הזכיר כלל שהיו מודדים בלוג ומחצה; **וב"שפת אמת"** כתב בזה: דסבירא ליה להרמב"ם, דבאמת לדידן אין צריך כלל למדוד בלוג ומחצה, רק רבי שמעון סבירא ליה הכי דצריך להיות נמדד ביחד לוג ומחצה; על זה אמרו לו: לדידך נמי אפשר לשער בלוג וחצי לוג, אבל לדידן אין צריך כלל מדה לחביתין, רק רביעית לכל חלה, וכן משמעות הלשון "אפשר היה לשער" משמע דבאמת לא עבדו הכי.

ג. בענין המבואר כאן דאפשר למדוד גם במידות שאינן מתאימות, ראה בהערה שעל המשנה הבאה.

2. **בתוספות ביארו** את טעמם של חכמים, כי לדעתם לא דמי, שמידת לוג ומחצה לא צריכה אלא לחביתין, אבל חצי לוג צריך למילי טובא: לסוטה, ולתודה ולמנורה.

3. **בפירוש המיוחס לרש"י** לקמן צ א מבואר, שהוא מה שנשפך על דופני הכלי מבחוץ, **וברש"י מכתב יד והרע"ב** שם מבואר, שהוא גודש של הלח; ומדברי שניהם כאן מתבאר, שבירוצים אלו סופם שנשפכים על דופני הכלי, וראה בהערות על הסוגיא שם; **ורבינו גרשום כאן כתב**, שהוא קצף שעל גבי היין.

למשה: **שער** בה את שאר המידות, ונמצא **דקא עיילי להו בירוצין** [נכנסו אף הבירוצין].

כלומר, כשאמר הקב"ה למשה לעשות את המידות האלו, כך אמר לו: עשה מידת רביעית, ושפוך שתי פעמים את תכולתה לכלי שיחזיק אותן, והרי לך מידת חצי לוג; ושפוך שתי פעמים את תכולת מידת חצי הלוג לכלי גדול, והרי לך מידת לוג, וכן הלאה; נמצא שהמידה הגדולה כוללת בתוכה אף את הבירוצין, כי השופך מכלי קטן לגדול, אף בירוציה נשפכים לתוכה, ולמדנו שאף בירוצי המידות נתקדשו.

למאן דאמר, רבי מאיר הפורטם **ממעלה למטה, קסבר: בירוצי מידות לא נתקדשו, והין יהיב ליה רחמנא למשה, ואמר ליה** למשה **שער** בה את שאר המידות **דקא נפקי בירוצין** [יצאו הבירוצין ונשפכו לארץ].

כלומר, כך אמר לו הקב"ה למשה: עשה לך מידת הין, ושפוך את תכולתה לשני כלים, והרי לך מידת חצי הין, וכן הלאה, ודרך השופך מכלי גדול לכלי קטן שהבירוצין אינן נשפכין אלא לארץ,(4) ולמדנו שאין המידות מקדשות את הבירוצין.

אביי אמר לפרש אף הוא, שהמפרט מלמעלה למטה סובר שאמר לו הקב"ה למשה לשער ממידת ההין את שאר המידות, ולדעת המפרט ממטה למעלה, מרביעית היו משערים את שאר המידות, ומיהו:

דכולי עלמא בירוצי המדות איכא למימר נתקדשו ואיכא למימר לא נתקדשו, והכא במלאים קא מיפלגי, במה שאמרה תורה ["קערת כסף אחת שלשים ומאה משקלה מזרק אחד כסף שבעים שקל בשקל הקודש שניהם מלאים סולת", ומהם למדנו לכל

---

4. **נתבאר על פי לשון רש"י מכתב יד**, שכתב: כשמודדין יין וממלא כלי ביותר, יש בו בירוצין, ואם מיד מערה בכלי גדול, נמצאו בירוצין בתוכו, ואם לאו, נופל לארץ מאליהן; וכן כתב לקמן: דבסתמא הכי הוא, שהמערה כלי קטן של רביעית לתוך כלי גדול כגון חצי לוג, בירוציה נופלין לתוכה, ואינן נשפכין לארץ ... וכן הדרך שהמערה כלי גדול כגון הין למלאות כלי קטן כגון חצי ההין, בירוציהן נשפכין לארץ; וראה עוד בפירוש המיוחס לרש"י.

ולשון רבינו גרשום הוא: רביעית יהב ליה רחמנא למשה, ואמר ליה שיכנסו ברביעית בירוציה, וממנה שער חצי לוג ולוג עד ההין, וכשאדם מערה שני כלים קטנים בכלי המחזיק שניהם, יכול לשפוך לאלתר בגדול הכל עם הבירוצים בלי המתנה, וכן השני, הלכך צריך הגדול שיהיה גדול כדי לקבל השנים עם בירוציהן; ולמאן דאמר ... כיון דצריך לשפוך ממידה גדולה בשתי מדות, אינו יכול לשפוך בבת אחת עם הבירוצין, לפי שזה כלי גדול וזה קטן, וצריך לשפוך בנחת בהמתנה ולא היו שם בירוצין; [יתכן בביאור כוונתו, שאותן בירוצין שהוא הקצף שעל המידה אינו דבר קיים, והממתין מעט לא ימצא גודש כלל על הכלי, ולכן יש חילוק בין אם הוא ממלא ושופך מיד, או שצריך לשפוך במתינות, כי בינתיים סר הגודש מעל הכלי].

[**ולכאורה היה אפשר לפרש עוד**, שכמות הבירוצין הלוא תלויה היא ברוחב של המידה, ומידה כפולה אינה כפולה במידת רחבה מהמידה המכילה את מחציתה, כי גודלה של זו אינו רק מחמת רוחבה אלא אף מחמת עומקה;

המדות שיהיו מלאים,(5) אך נחלקו: אם הקפידה תורה רק שלא תחסר המדה אבל יכול להותיר או לא.

מאן דאמר מלמעלה למטה, קא סבר "**מלאים**" בא ללמד **שלא יחסר** את המידה **ושלא יותיר** על המידה.

ומאן דאמר ממטה למעלה, סובר "**מלאים**" לא בא למעט אלא **שלא יחסר** —

אבל אם **יותיר** עדיין "**מלאים**" **קרינא ביה**; כי היות ומן המידה הקטנה הוא משער את הגדולה, בהכרח שיהיו המידות הקטנות יתירות במשהו באופן יחסי למידה הגדולה, הרי שאם מותיר, לית לן בה.(6)

אמר מר בברייתא:

רבי שמעון אומר: לא היה שם הין, וכי מה היה הין משמש:

ומקשינן: הרי **שפיר קאמר להו** [הקה להם] **רבי שמעון לרבנן**!?

ומפרשת הגמרא: **ורבנן** סברי: **הוה הין** שמן **דעבד משה לשמן המשחה, דכתיב** [שמות ל כג]: "ואתה קח לך בשמים ראש ... **ושמן**

נמצא, שכאשר שופך מהמידה הגדולה לשתי קטנות, אין להם בירוצין יותר מכמות הבירוצין שהיה בגדולה, אך אין המידה הקטנה כוללת את כל בירוציה, ולמדנו שאכן אין המידה מקדשת את בירוציה, **אחרונים**].

5. **על פי רש"י מכתב יד.**

וכתבו רבינו גרשום ובפירוש המיוחס לרש"י "דבמזרק קאמר דהיינו כלי לח", [ויש לעיין, שהרי לא בלח היה מלא אלא בסולת, גם לא היתה זו מידת לח אלא כלי ללח].

6. **א. לשון רש"י מכתב יד הוא**: מאן דחשיב הין ברישא, קסבר מלאים שלא יחסר ושלא יותיר, הלכך יעשה הין מצומצם, וממנו יכוין שאר המידות למידת הין, דאי אפשר לעולם שלא יהיו שתי מדות קטנות — כשמודדו לתוך אחת גדולה — יתרות עליה, מפני האופיא הגדולה כשמערין שני כלים בתוך כלי אחד.

ולשון הפירוש המיוחס לרש"י הוא: בשני חצאין יש בו יותר כל שהוא מבשלם, כדאמרינן לענין שני שותפין ששוקלים שקל שלם ביניהן, שחייבין בקלבון משום הכרע דשני חצאי שקל; וכעין זה ברבינו גרשום.

והתוספות פירשו: דלמאן דאמר מלמעלה למטה, הוי סימן, דכמו שהולך ומחסר ואינו הולך ומוסיף כך לא יותיר, ומאן דאמר ממטה ממעלה הוי סימן דכמו שהולך ומוסיף כך יכול להותיר הבירוצין.

ב. לפי פשוטו, למדנו מכאן שאף מידה יתירה כשירה, **וכדמשמע** גם **מלשון רש"י** מכתב יד: אבל אם הותיר "מלאים" קרינן ביה.

וב"קרן אורה" נתקשה: אטו מותר להוסיף על מדה האמורה בתורה!? ומדברי התוספות ז"ל נראה, דבבירוצין פליגי, למאן דאמר שלא יותיר אפילו נתקדשו הבירוצין היינו בדיעבד, אבל לכתחילה לא יותיר הבירוצין; והוא הקשה על זה, וכתב: ויותר נראה, דפלוגתייהו היא, אי צריך שתהא המידה מצומצמת דוקא, או אפילו אינה מצומצמת כל כך, ויש בה מותר שאינו ניכר, גם כן מותר, וראה עוד שם.

ומלשון רבינו גרשום נראה פירוש מחודש, שכתב: מאן דאמר ממטה למעלה, סבר, מלאים לא יחסיר אבל יותיר, שיעשה הגדול יתר כמעט, כדי שיחזיק שני הקטנים, דבשני חצאין יש בהן במעט יותר מהשלם, כדאמרינן גבי שני שותפין ...

זית הין״, ולזה הצרכו למידת הין; ויסוד מחלוקתם הוא:

מר — רבי שמעון — **סבר: כיון דלדורות לא הוה צריך**, שהרי לא עשו אלא פעם אחת שמן המשחה, **לפי שעה הוא דעבדיה** למידת הין, **ואיגנז** אותה מידה.

ואידך, חכמים סוברים: **כיון דהוה הוה**.(7)

אמר מר בברייתא בדברי רבי שמעון שחיסר את מידת ההין:

ואת מי אביא תחתיו, אלא מידה יתירה של לוג ומחצה היתה שם ...:

ומקשינן: וכי **לא סגיא דלא מעייל** [וכי מוכרח הוא להביא מידה אחרת במקום המידה של חכמים], עד שמוכרח הוא מכח זה לומר שהיתה שם מידה נוספת של לוג ומחצה!?

ומשנינן: הרי זה **כעין** מה **דאמר רבינא** בענין אחר: **גמירי** מהלכה למשה מסיני: **שתי סמיכות בציבור**.(8)

הכא נמי גמירי מהלכה למשה מסיני, **דשבע מדות של לח היו במקדש**, ואם אין הין מכלל השבע, בהכרח שהיתה שם מידה אחרת להשלים המנין.

שנינו במשנה: **רבי אלעזר ברבי צדוק אומר: שנתות היו בהין**, עד כאן לפר ועד כאן לאיל ...:

ומקשינן: וכי **לית ליה** לרבי אלעזר בר צדוק, שהיו **שבע מדות** במקדש!?

ומשנינן: אכן **לית ליה**.

ואיבעית אימא: מאי ״שבע מדות היו במקדש״ שקיבלו חז״ל, היינו: **שבע מדידות** שנעשו בכלי מידה אחת.(9)

מתניתין:

משנתנו ממשיכה לפרש את מידות הלח:

מידת **רביעית מה היתה משמשת**:

כדי למדוד בה **רביעית מים** למים חיים של טהרת **המצורע**, כדכתיב [ויקרא יד כה]: ושחט את הצפור האחת אל כלי חרש על מים חיים״, **ורביעית שמן** ללחמי **נזיר**.

חצי לוג מה היה משמש:

כדי למדוד בה **חצי לוג מים לסוטה** כדי להשקותה, כדכתיב [במדבר ה יז]: ״ולקח הכהן מים קדושים בכלי חרש״, **וחצי לוג שמן** ללחמי **תודה**.

ובמידת לוג היה מודד לכל המנחות, ואפילו

---

7. היה אפשר לפרש, שאותה מידה שהיתה בימי משה היא זו שהיתה במקדש, כי לא נגנזה; אך מלשון הרמב״ם [כלי המקדש א יח] משמע יותר לפרש: היות והיתה מידה זו בימי משה, שוב לא פסקו מלעשות מידה זו, ואף שלא היתה משמשת לכלום.

8. דברי רבינא נאמרו לקמן צב א על קושיא דומה לענין סמיכות בציבור, שהוציא רבי יהודה אחד והביא אחר תחתיו, והקשתה הגמרא כמו שהיא מקשה כאן, ומיישב רבינא ״גמירי שתי סמיכות בציבור״.

9. **כן פירש רש״י מכתב יד**; ומבואר מדבריו

מנחה של ששים עשרון[10] — שהיא זקוקה לוג לכל עשרון — **נותן לה ששים** במידת **לוג**, ולא היה משתמש במידה גדולה.[11]

רבי אליעזר בן יעקב אומר:

אפילו מנחה של ששים עשרון אין לה אלא לוגה, בלוג אחד בלבד היה בולל את כל ששים העשרונות, **שנאמר** [ויקרא יד כא] "**למנחה ולוג שמן**".[12]

ששה לוגים [חצי ההין] שמן[13] **למנחת** נסכי **הפר**, **וארבעה** לוגים [שלישית ההין] שמן **למנחת** נסכי **האיל**, **ושלשה** לוגים [רביעית ההין] שמן **למנחת** נסכי **הכבש**, ולמדוד את כל אלו היו שם המידות: חצי ההין, שלישית ההין ורביעית ההין.

עוד מוסיפה המשנה לפרש, מה שאינו נוגע לענין המידות, ואגב גררא נקט לה:[14]

שלשה לוג ומחצה שמן היו נצרכים **למנורה**, **חצי לוג** שמן **לכל נר**.

כשיטה המבוארת לעיל בהערות במשנה, שלא היתה אלא מידה אחת בלבד; ואולם הובא שם מדברי התוספות, שהם סוברים: ארבע מידות היו, כי לא היו שנתות אלא לאלו שנשנו במשנה.

10. לכך נקטה המשנה ששים עשרון, כי הוא שיעור המנחה הגדולה ביותר שיכול להביא בכלי אחד, ולא יותר מזה משום שאינה ראויה לבלילה, **רש"י מכתב יד**.

11. **א. ב"שפת אמת" נתקשה**, זו מנין, הרי בעשרונות הפר הכבש והאיל שהיה מודדם בעשרון מן הכתוב הוא נלמד כמבואר בברייתא לעיל פז ב, ואם כן לענין שמן בשאר מנחות שהיה מודד במידת לוג ולא במידה תואמת, מנין ידענו זאת!?

ב. הנה לעיל **בהערות שבמשנה, הובאה קושיית ה"מקדש דוד"** האיך היו מודדים עשרון עשרון למאן דאמר מידות יבש נתקדשו, והרי אין כלי שרת מקדשים אלא מלאים; ויישב שם, על פי מה שכתב רש"י בזבחים פח א את הטעם דהוא משום שאינו ראוי לכלי, ואם כן זה הוא דוקא בשאר כלים שצריך להיות שם המנחה כשהיא שלמה, וכשיש שם פחות אינו ראוי לכלי, אבל כיון דצריך למדוד עשרונות דמפקינן לה מקרא שלא ימדוד בשל שלשה לפר, אם כן ראוי הוא לאותו כלי; ובתוך דבריו הוסיף שם לבאר גם את המבואר כאן שהלוג היה מקדש לכל המנחות [כי מידת לח היו מקדשות לכולי עלמא], דהיינו נמי משום דליכא מידה אחרת למנחות; [אך צ"ע מהמשא ומתן שבין רבי עקיבא לחכמים בתחילת העמוד, שהרי מבואר שם שהיה אפשר למדוד במידות שאינן מתאימות].

12. **א.** בברייתא בגמרא מתבאר, שמקורם של חכמים ומקורו של רבי אליעזר בן יעקב הוא ממקרא זה, ושם מתבאר כיצד למדו, וראה בהערה שם.

ב. הרמב"ם פסק כחכמים, **והסמ"ג** פסק כרבי אליעזר בן יעקב; **וב"זבח תודה"** נתקשה בטעם הרמב"ם, שהרי קיימא לן "משנת רבי אליעזר בן יעקב קב ונקי"!? וראה מה שכתב בזה.

13. מידה זו שוה לשמן שבמנחות הנסכים וליין של הנסכים, ומכל מקום לשון משנתנו משמע שהיא עוסקת בשמן ולא ביין, וכן נראה מלשון רש"י בכתב יד; אך ראה מה שנתבאר בהערות שבגמרא על בבא זו לקמן פט א.

14. ראה "שיטה מקובצת" ו"זבח תודה".

גמרא:

יתיב רבי וקא קשיא ליה [ישב רבי והקשה]:

מידת **רביעית למה נמשחה** בשמן המשחה? כלומר, מה היה צריך לקדש במידת רביעית עד שהוצרכו למושחה ולעשותה כלי שרת שהוא מקדש את הבא לתוכו בקדושת הגוף!? (15) שהרי:

אי עשאוה כלי שרת בשביל מי **מצורע** שהיו מודדים בה וכמבואר במשנה, כך אי אפשר לומר, שהרי:

פח-ב **חוץ הוא**, מחוץ למחנה היו מטהרים את המצורע, ולמה לנו לקדש את המים!?

ואי, שמא תאמר כדי לקדש את השמן ללחמי **נזיר**, וכמבואר במשנה שבה היו מודדים רביעית שמן לנזיר; (1) אף כך אי אפשר לומר, שהרי:

לחם נזיר, בשחיטת איל הוא דקדיש קדושת הגוף, וכמבואר במשנה לעיל עח ב; ולמה לנו לקדש את השמן!? (2)

אמר ליה רבי חייא: לכך נמשחה מידת רביעית, **שבה היה מודד לחביתי כהן גדול רביעית שמן לכל חלה וחלה**, ונתקדש השמן על ידי מידת הרביעית. (3)

קרי עליה רבי — שהיה בארץ ישראל, על רבי

---

15. **כתב ב"זבח תודה"**: לפי מאי דקיימא לן, דכל הכלים שעשה משה משיחתן מקדשתן, מכאן ואילך עבודתן מחנכתן, לא היה עוד משיחה כלל, אלא שרבי אכלים שעשה משה קאי, דגם בימי משה היו אלו הכלים, כדאמר הגמרא לעיל ד"רביעית יהיב ליה רחמנא למשה ...".

1. **א. כתב בפירוש המיוחס לרש"י**: ואי בשביל רביעית שמן של נזיר שיתקדש השמן בכלי שרת, ועל ידי השמן שהיה נבלל בלחם יהא הלחם מתקדש; [וקצת משמע כן גם בלשון **רש"י מכתב יד** שכתב בדחיית הגמרא: לחם בשחיטת איל הוא דקדיש "ולא בשמן", ומשמע קצת, דסלקא דעתין שהלחם מתקדש על ידי השמן; אך ראה בהערה 2].

וב"קרן אורה" כתב על זה, דצ"ע קצת: היכן מצינו כזאת לקדש הלחם על ידי השמן, ואי הלחם צריך קידוש היה לקדשו לעצמו לאפותו בפנים.

ב. ראה "**ברכת הזבח**" ו"**קרן אורה**" שהעירו לפי דעת הרמב"ם שאפיית לחמי תודה היא בחוץ, למה לא אמרה הגמרא "חוץ" הוא; וראה מה שכתב בזה ב"טהרת הקודש".

2. **לשון הפירוש המיוחס לרש"י הוא**: בשביל כך לא היה צריך, דלחם בשחיטת איל הוא דקדיש; והיינו דמקשה: הרי בלא השמן יתקדש הלחם על ידי האיל, ולמה לן לקדשו על ידי השמן; וראה גם בפירוש רבינו גרשום.

ולשון רש"י מכתב יד הוא: למה ליה לשמן כלי שרת, הא לאחר אפייתו לא קדוש הוא עד שחיטת האיל; ויתכן בביאור דבריו, דאף מתחילה דסלקא דעתין שהשמן קדוש אינו בשביל לקדש את הלחם, אלא את השמן בלבד, אלא דמקשינן: והרי הלחם אינו קדוש אפילו לאחר אפייתו עד שיישחט האיל, ומהיכי תיתי שהשמן צריך להיות קדוש מיד; וראה הערה 1.

3. **א.** [לכאורה מוכח מכאן כפירוש המיוחס לרש"י שהובא בהערה לעיל; ומשום שלפי פירושו יש לומר, שבאמת בחביתי כהן גדול מתקדשין החביתין על ידי השמן; שהרי אם לא נאמר כן, אלא שהשמן אינו יכול לקדש את

חייא שעלה מבבל — כאשר שמע את תשובתו: "**מארין מרחק איש עצתו**".

שנינו במשנה: **חצי לוג מה היה משמש**, חצי לוג מים לסוטה וחצי לוג שמן לתודה:

יתיב רבי וקא קשיא ליה: חצי לוג למה נמשח!? שהרי:

אי בשביל לקדש מים **דסוטה** וכמו ששנינו במשנה שלכך היתה מידה זו משמשת; כך הרי אי אפשר לומר, שהרי:

וכי מים **דחולין הוא** מי הסוטה!? והרי "**מים קדושים**" **כתיב** שהיה נוטל למי סוטה, והיינו מים מן הכיור שנתקדשו בו, ואם כן אין צריך לקדשם בשנית!? (4)

אי לקדש שמן של לחמי **תודה**, וכמבואר במשנה שהיה מודד בה את חצי הלוג ללחמי תודה; אף כך אי אפשר לומר, שהרי **לחמי תודה בשחיטת תודה הוא דקדשי** כמבואר לעיל עח ב, ואם כן למה לי לקדש את השמן!? (5)

אמר ליה רבי שמעון ברבי, [ענה לו רבי

הלחם, אם כן הרי בהכרח שעל ידי דבר אחר מתקדשין החביתין, ואכתי תיקשי: למה לן לקדש את השמן, והרי באותו ענין שמתקדשין החביתין יתקדש השמן, וכעין שמקשה הגמרא לעיל גבי לחמי נזיר; אלא ודאי שאכן השמן הוא המקדשם, וצריך עיון בזה].

ב. מכאן הקשו התוספות על דברי רש"י לעיל פז ב גבי "במה מחלקן", שנראה מדבריו שהיו עושים עיסה גדולה ומחלקים אותה כשהיא עיסה לשש חלות; שהרי כאן מבואר שהיו לשים כל חלה בפני עצמה.

ג. תמהו האחרונים: למה לא נזכר במשנה "רביעית מה היתה משמשת ... ורביעית שמן לכל חלה וחלה מחביתי כהן גדול"!?

4. **א.** נתבאר על פי הגירסא שבספרים שלנו, וכן גרסו ופירשו התוספות; אבל בפירוש המיוחס לרש"י נראה שהיה גורס "אי דסוטה חוץ הוא", והינו: למה לי לקדש את המים, מאחר שמעשי הסוטה נעשים בחוץ, וכעין קושיית הגמרא גבי מצורע; [ובאמת צריך ביאור לפי גירסתנו, למה לא אמר רבי גבי סוטה כמו גבי מצורע].

ב. הקשה ב"שפת אמת": קצת קשה, כיון דבאמת היה נמדד בכלי קודש, אם כן מנא לן בספרי למידרש "מים קדושים": מים שנתקדשו בכיור, למה לא כפשוטו, שצריך להתקדש בכלי קודש!? ולא יישב.

5. **כתב ב"זבח תודה"**: הנה לפי המסקנא היו מודדין שמן לתודה בחצי לוג זה כדאיתא במשנה, אלא שלא היו צריכים לקדש הכלי בשביל זה; וקשה לי: כיון דעל כל פנים היו מודדים השמן לתודה בכלי שרת זה, דהיינו בחצי הלוג שנתקדש על ידי שהיו מחלקים בו חצי לוג שמן לכל נר [כלומר "עבודתן מחנכתן"], ממילא היה מתקדש הלחם, ואמאי אמר לעיל בדף מו, דאם עד שלא שחטה יצא לחמה, מכניסה ושוחט, ופירש רש"י, דכל זמן שאינו קדוש בשחיטה אינו נפסל ביוצא!?

ואולי, דשם מיירי שהיו מודדין השמן בחצי לוג חדש שעדיין לא נשתמשו בו למנורה [שלא נתחנך; ועל ידי שמוש זה שמשתמש בו לתודה לא נקרא בשם "עבודה" שיהיה שייך בזה לומר "עבודתן מחנכתן", כיון דגילתה התורה שאין הלחם קדוש אלא בשחיטת הזבח, כדיליף בדף עח ב מקרא דכתיב "יקריב קרבנו על זבח"; כן כתב ב"זבח תודה" שם, אך ראה היטב ב"מקדש דוד" סימן ב אות א ד"ה מיהו בעיקר, בגדר

שמעון לאביו]:

שבו היה מחלק חצי לוג שמן לכל נר ונר של המנורה!?(6)

אמר לו:"נר ישראל [מאיר עיני חכמים]" אכן **כך היה.**

אמר רבי יוחנן אמר רבי:

נר של המנורה **שכבתה** בלילה קודם שנסתיים זמן ההדלקה שהוא ביום:

נידשן השמן ונידשנה הפתילה, כלומר הרי השמן והפתילה כדשן הם, ואינו חוזר ומדליק בהם, אלא **כיצד עושה: מטיבה,** כלומר, מוציא מן הנר את השמן ואת הפתילה, **ונותן בה שמן** אחר ופתילה אחרת **ומדליק.**(7)

יתיב רבי זירא וקא מיבעיא ליה [ישב רבי זירא ונסתפק]:

כשהוא נותן בה — בנר שכבה באמצע הלילה — **שמן,** האם:

כמדה ראשונה הוא נותן בה, דהיינו חצי לוג שמן כשם שנתן בה בלילה כשהדליקה —

או אינו נותן בה אלא שמן **כמו שחסרה,**

"עבודתן מחנכתן").

אי נמי, כיון דקיימא לן דכלי שרת אין מקדשין אלא מדעת, בזה לא יכוין לקדש; [ומיהו יש לדון בזה לפי מה שכתב ב"מקדש דוד" סימן ג אות ה ד"ה ובגוף: נראה לי לומר דבר חדש, דלא בעינן שיהיה כוונתו דוקא לקדש, רק בעינן שיהיה כוונתו לעשות בכלי השרת מה שצריך לעשות בהן, ראה עוד שם; אלא דיש לומר על פי מה שצידדו האחרונים, שאם כוונתו שלא לקדש אינו מקדש לכולי עלמא].

6. **א. הקשו התוספות** [לקמן פט א]: תימה למה היה צריך לקדש השמן בכלי שרת!?

ויש לפרש את קושייתם בשני אופנים:

האחד: למה צריך כלל קידוש בכלי שרת, ושמא די לה בקדושת פה כיון שאינו מקטיר על המזבח, וכפירוש הזה פירש ב"חזון איש" מנחות ל ז, ראה שם.

השני: למה צריך שתקדש המידה את השמן, יקדש השמן על ידי המנורה. וכפירוש הזה פירש ב"צאן קדשים"; [ומיהו ראה ב"מקדש דוד" סימן ב אות ג, שנסתפק, אם היה למנורה דין כלי שרת, ראה שם]; וראה מה שהעיר בדברי התוספות בהגהות היעב"ץ, ומה שכתב בזה ב"יד בנימין", וראה עוד אריכות ב"חזון איש" מנחות ל ז.

וראה עוד ב"טהרת הקודש" מה שכתב בביאור קושיית התוספות.

ב. הקשה ב"קרן אורה": לפי דעת חכמים שהיה מודד לחביתי כהן גדול, במידת לוג ובמידת חצי לוג, כמבואר לעיל בעמוד א "חצי לוג היתה שם ואפשר לשער בחצי לוג", אם כן למה לא אמרה הגמרא אף על חצי לוג שהיא נמשחה בשביל חביתי כהן גדול!? והוסיף שדוחק לומר, דרבי כרבי שמעון סבירא ליה.

7. **תוספת ביאור:**

א. כתיב [שמות ל]: והקטיר עליו אהרן קטורת סמים בבוקר בבוקר בהיטיבו את הנרות יקטירנה. ובהעלות אהרן את הנרות בין הערבים יקטירנה ...

דעת רש"י ועוד ראשונים היא: בין הערבים היה מדליק את הנרות, בשמן שיש בו כדי לדלוק מערב עד בוקר, וזה הוא שאמרה תורה "בהעלות אהרן את הנרות", ואילו בבוקר לא

היה מדליק רק "בהיטיבו את הנרות", והיינו, שהיה מדשן את הפתילות שנשרפו בלילה, וכל זה כהכנה להדלקת הערב.

ב. זו שאמרו כאן "נר שכבה נידשן השמן ונידשן הפתילה", היינו שכבה באמצע הלילה קודם זמנו; **ולשון** הגמרא **פירשו רבינו גרשום ובפירוש המיוחס לרש"י**:

האי "נדשן השמן" לאו דוקא, אלא הכי קאמר: כשם שהפתילה שכבתה אין לה תקנה שהרי היא כדשן, כך השמן שנשאר בנר הרי הוא כדשן ואין לו תקנה, הואיל ונדשנה הפתילה נדשן השמן; ו"מטיבה" היינו, שמשליך כל מה שבנר לחוץ, ונותן בה שמן ופתילה אחרת, ומדליקה; **וברש"י מכתב יד פירש**: נדשן השמן: כלומר, נתמלא שמנו מדשן הפתילה, ואינו יכול להדליקו עד שמדשנו.

ג. בחידושי מרן רי"ז הלוי [תמידין ומוספין עמוד 80] **הביא משו"ת הרשב"א** — סימן עט ושט — שתמה: הרי לא מצינו הטבה בלילה, וכי מפני שכבתה תוך זמנה מחליף שמן יותר על חברותיה [כוונתו, לפי מה דמסקינן, שנותן חצי לוג שמן שלם].

וביאר הגרי"ז את שיטת רש"י: שני דינים נפרדים יש, האחד: "הטבת הנרות" שהוא ניקוי הנרות והכנתם להדלקה, ויסוד הדין בזה הוא בנרות; ועוד יש דין "דישון המנורה" שהוא דין בדשן עצמו, וכעין דשן של מזבח החיצון דאיכא חלות מצוה של הרמה והוצאה בדשן עצמו, [ראה שם מקור לשני דינים אלו מן הכתובים], וזהו יסוד הדין בנר שכבה שנפסל כולו להדלקה, דכיון דמצות דישון המנורה הוא חלות דין בגופו של הדשן עצמו שטעון דישון והנחה אצל המזבח, וכן עצם השם דשן הוא חלות דין ושם בעצם החפצא, על כן, כל שכבה חל על כולו שם דשן, וחלה בו מצות דישון והנחה אצל המזבח, וזה פוסלו מהדלקה; ולפי זה מבואר דעת רש"י, כי אף שמצות הטבת הנרות נאמרה רק בבוקר וכקושיית הרשב"א, כל זה הוא רק לענין מצות ההטבה שמתקיימת בהנרות, אבל בדין השני שיש בדישון — הנאמר על הדשן עצמו — לא נאמר הזמן של בוקר, וגם אין לזה זמן קבוע כלל; ראה שם ביתר אריכות; [ויש להעיר שמרבינו גרשום והפירוש המיוחס לרש"י, וגם מרש"י בכתב יד נראה, שעיקר חידושו של רבי יוחנן לא היה על הפתילה, ופשיטא שצריך להחליף את הפתילה, ועיקר החידוש הוא בשמן, וצריך תלמוד].

ד. כתב הרמב"ם [תמידין ומוספין ג י]: דישון המנורה והטבת הנרות בבוקר ובין הערבים מצות עשה, שנאמר "יערוך אותו אהרן ובניו "... וכמה שמן הוא נותן לכל נר חצי לוג, שנאמר "מערב עד בוקר" תן לו כמידה שיהא דולק מערב עד בוקר ... מה הוא דישון המנורה, כל נר שכבה מסיר הפתילה וכל השמן שבנר, ומקנחו ונותן בו פתילה אחרת ושמן אחר במידה שהוא חצי לוג, וזה שהסיר משליכו במקום הדשן אצל המזבח עם דישון המזבח הפנימי והחיצון, ומדליק נר שכבה, והדלקת הנרות היא הטבתם, ונר שמצאו שלא כבה מתקנו.

וכתב שם ה"כסף משנה" על מה שכתב הרמב"ם "והדלקת הנרות היא הטבתם": דעת רבינו, שגם בבוקר מדליק הנרות, דכי כתיב "בבוקר בבוקר בהטיבו את הנרות" פירוש "בהטיבו" בהדליקו, והאחרונים חולקים עליו ואומרים, שאין הדלקת הנרות אלא בין הערבים, ופירוש "בהטיבו" אינו הדלקה אלא תיקון הפתילות, וכל זה תמצא באורך בתשובת הרשב"א סימן שט ועט, ומדברי רש"י בפירוש התורה, נראה, שדעתו כדעת האחרונים, וכן נראה שהוא דעת הראב"ד ... וכן דעת אונקלוס; **וראה עוד ב"חידושי רבינו חיים הלוי"** [סוף הלכות ביאת מקדש] מה שביאר בדעת הרמב"ם.

עוד מתבאר מדברי הרמב"ם — כפי שביארו בשיטתו — שמימרא זו של רבי יוחנן, אינה

היינו כשיעור השמן שהשליך נותן בה מחדש.(8)

אמר פשט **רבי ירמיה** את ספיקו של רבי זירא:

פשיטא, דכמדה ראשונה הוא נותן בה, **דאי כמה שחסרה, מנא ידעינן מאי חיסר**, מנין נדע כמה השליך!?

וכי תימא דמשער ליה, יתן במידה את השמן שנותר, וכפי אותה מידה ימלא את הנר, והרי **אם כן** וכי "**שבע מדות** של לח היו במקדש" בלבד!? והרי **נפיש להו מדות טובא** [נמצא שצריך הוא למידות רבות משבע] כדי לשער בהם את מידת השמן שנותרה בנר.

קרי עליה רבי זירא על רבי ירמיה את הפסוק "**והדרך** [וחידודך] **צלח רכב על דבר אמת, וענוה צדק**", כלומר, מחודד אתה, וכדדרשינן בשבת סג ב "והדרך צלח רכב" אלו שני תלמידי חכמים שמחדדין זה את זה בהלכה.

איתמר נמי, אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן, ואמרי לה אמר רבי חנינא אמר רבי:

נר שכבתה, נידשן השמן נידשנה הפתילה; כיצד עושה: מטיבה ונותן בה שמן כמדה ראשונה ומדליקה.

אמר רב הונא בריה דרב יהודה אמר רב ששת:

כתיב גבי מנורה [שמות כה]: "ועשית מנורת זהב טהור, מקשה תיעשה המנורה ירכה וקנה גביעיה כפתוריה ופרחיה ממנה יהיו ... כפתוריהם וקנותם ממנה היו, כולה מקשה אחת זהב טהור. ועשית את נרותיה שבעה, ומלקחיה ומחתותיה זהב טהור. ככר זהב טהור יעשה אותה את כל הכלים האלה".

נר [כלומר, כל הנרות] **שב**מנורה של **מקדש**,

עוסקת בנר שכבה באמצע הלילה [כדעת רבינו גרשום ורש"י], אלא בנר שכבה בבוקר, שאותו נר שכבה בבוקר יש עליו מצות דישון ומצות הדלקה בבוקר, ואילו נר שלא כבה אינו מדשנו ואינו מדליקו אלא מתקנו, וכמו שכתב הרמב"ם.

ה. לרשב"א בתשובה שם, שיטה שלישית בביאור דברי רבי יוחנן, הובאו דבריו בקצרה ב"מנחת חינוך" [צח יב], ולשיטתו, מימרא זו עוסקת בנר מערבי שהוא דולק תמיד ואפילו כבה הנר בבוקר; ואילו שאר הנרות אם כבו אפילו בלילה אין צריך לחזור ולהדליקם; וב"חזון איש" מנחות ל ז השיג עליו, דאפילו להרשב"א צריך לחזור ולהדליקה, אלא שלשיטתו מדליק באותו שמן ובאותה פתילה.

וב"קרן אורה" כתב כאן: והדברים — השיטות בזה — שקולים, עד אשר יאיר לנו מאיר, ויורינו נוראות, כדקרי עליה מקרא "והדרך ...", וכמפורש בהמשך הכתוב "ותורך נוראות בימינך", כי המנורה בדרום [ימין].

8. **הנה לשיטת רש"י** — שהנידון הוא בנר שכבה באמצע מצותו שהיא מערב עד בוקר, וכמובא בהערה לעיל — מבואר היטב צד זה של הגמרא, כי מאחר שעיקר מצות ההדלקה היא מערב עד בוקר, ודי לו בשיעור שמן שחסר, אם כן מסתבר באמת לומר שלא יתן שמן אלא כפי מה שהשליך ממנה.

אך לשיטת הרמב"ם שהנידון הוא בנר שכבה בבוקר, ומשום שיש מצות הדלקה בבוקר כמו בערב, אם כן קשה: מה סברא היא שלא יתן

של פרקים הוה, כלומר, מקשה אחת היו הנרות עם המנורה, אלא שהיו עשויים באופן שיכול לכופפם.

וטעמו, כי **סבר** רב ששת:

כי כתיב גבי מנורה: "**ככר**" ["ככר זהב טהור יעשה אותה"] **ו"מקשה"** ["כולה מקשה אחת זהב טהור"] **אמנורה** וגם על **נרותיה כתיב**, ואם כן חתיכת זהב אחת היו הנרות עם המנורה, ואינו יכול לסלק את הנרות מן המנורה —

וכיון דמיבעיא המנורה **הטבה** בכל בוקר, דהיינו להוציא ממנה את הפתילה השרופה, ולנקותה —

אי לאו דפרקים הוי, לא הוי מתטייבא ליה [מאחר שצריכה היא הטבה, בהכרח שהיו עשויים הנרות באופן שיכול לכופפם, אם לא כן אינו יכול לעשות הטבה כראוי].

מיתיבי מברייתא ששנינו בה:

כיצד עושה בכל בוקר את ההטבה, **מסלקן** לנרות **ומניחן באוהל**, [מסלק את הנרות מן המנורה, ומניחם בבית המקדש], **ומקנחן** לנרות **בספוג**, **ונותן בהן שמן ומדליקן**, הרי מפורש שלא היו מקשה אחת עם המנורה, וההטבה לא היתה נעשית בדרך של כיפוף!?(9)

ומשנינן: **הוא** רב ששת **דאמר כי האי תנא, דתניא:**

חכמים אומרים: לא היו מזיזין אותה ממקומה, כלומר, לא היו מזיזים את הנרות ממקומם על המנורה בשעת הטבה, ומשום שמקשה אחת היו.

ומקשינן: הרי אדרבה **מכלל דאי בעיא ליה לאוזוזה מצי מזיז לה** [אם היה רוצה להזיזם ממקומם היה יכול], ואם כן אין זה כדברי רב ששת הסובר: מקשה אחת היו.(10)

אלא אימא: לא היתה זזה ממקומה, כי אינו

בה שמן אלא כשיעור מה שחסרה, והרי סתם נרות כבים עד הבוקר, ובאלו ודאי שהוא נותן שמן כשיעור הנצרך לדלוק מבוקר עד ערב, וכי מפני שנר זה כבה כשהיה בו שמן יגרע חלקו, שאינו צריך ליתן בו שמן אלא כשיעור מה שהשליך ממנה!? **וראה** מה שכתב בביאור שיטת הרמב"ם בזה **ב"שלמי יוסף"** סימן קכד.

9. **נתקשה ב"מקדש דוד"** סימן ב אות ד: למאן דאמר שהיה מסלק הנרות מן המנורה בשעת הטבה, אם כן אותה שעה המנורה פסולה, דהא שבעת נרותיה מעכבין זה את זה [כדלעיל כח א], וכיון דבעינן שיהא נר מערבי דולק תמיד, אם כן אותה שעה דלאו שם מנורה עליה, נמצא שאינו דולק במנורה; ועוד איכא למאן דאמר בחגיגה סוף פרק שלישי, דאף במנורה בעינן "תמיד", שלא יהיה ההיכל שעה אחת בלא מנורה!?

וצריך לומר, דזה דשבעת נרותיה מעכבין, היינו רק שאם נאבד אחד מהם נפסלת המנורה, אבל כשישנם, אף כשאינן במנורה, מכל מקום שייכים אליה, ואינה נפסלת בשביל זה; וראה עוד שם.

10. **קושיית הגמרא נתבארה על פי הפירוש המיוחס לרש"י**, שכתב: רב הונא דאמר כי האי תנא ... דמחוברים היו במנורה. מצי לאוזוזה: אם כן לא הוי מקשה; והיינו שהגמרא מקשה על הסייעתא, כי אדרבה משמע שלא היתה מקשה אחת.

יכול להזיזה שמקשה אחת היתה.

ומאן חכמים, מי הם החכמים הסוברים שהנרות היו מקשה אחת עם המנורה? **רבי אלעזר בר צדוק הוא, דתניא: רבי אלעזר ברבי צדוק אומר:**

כמין טס של זהב היה לה על גבה, כיסוי של זהב היה לכל נר ונר שהיה עשוי כמין ספינה קטנה —

וכשהוא מטיבה, דוחקו לטס **כלפי פיה**, [של הנר שהוא מקום הפתילה] והנר מתגלה, והוא מכופף את הנר כלפי מטה.

וכשהוא נותן בה שמן, דוחקו לטס **כלפי ראשה** [כלפי המקום שהנר מתחבר למנורה], ובנקב שבטס הוא נותן את השמן.[11]

ומחלוקת תנאים זו אם הנרות היו מקשה אחת עם המנורה, היא **בפלוגתא דהני תנאי** שאף הם נחלקו בה, **דתניא:**

מנורה ונרותיה באות מן הככר והיו מקשה אחת, **ואין מלקחיה ומחתותיה מן הככר.**

רבי נחמיה אומר:

מנורה היתה באה מן הככר, ולא נרותיה ומלקחיה ומחתותיה באות מן הככר.[12]

הרי שנחלקו אם נרותיה באות מן הככר והיו מקשה אחת עם המנורה, או לא.

ומפרשינן: **במאי קמיפלגי** התנאים שנחלקו בנרות אם הם מקשה אחת עם המנורה? **בהאי קרא, דתניא:**

כתיב: "**ככר זהב טהור יעשה אותה**", **למדנו למנורה שבאה מן הככר** —

מנין לרבות אף את **נרותיה** שיבואו מן הככר ויהיו מקשה אחת אתה, **תלמוד לומר** "ככר זהב טהור יעשה אותה **את כל הכלים האלה**".

יכול שאני מרבה אף את **מלקחיה ומחתותיה** שיבואו מן הככר —

תלמוד לומר "ככר זהב טהור יעשה **אותה**", ומשמע: אותה ולא כלים.

דברי רבי נחמיה.

ועד שלא סיימה הגמרא להביא את כל הברייתא ומחלוקת התנאים שבה בנרות אם

אך מרש"י בכתב יד נראה שהוא מפרש אחרת, וז"ל: מצי מזיז לה: בתמיה, ואי הוה מצי מזיז לה אמאי לא הוה מזיז לה לקנחה יפה יפה; **וכוונתו** נראה **כמו שכתבו בתוספות** [כפי שפירש דבריהם ב"טהרת הקודש", **ראה עוד שם**], שהוכחת הגמרא בנויה על קושיא זו: אם כוונת חכמים היא כפשוטה שיכול להזיזם, אם כן למה באמת לא יזיזם ממקומם, ובהכרח שכוונת דברי חכמים היא, שאינו יכול להזיזם ממקומם, ומשום שמקשה אחת היו.

11. בפשוטו אינו מובן, איך מוכרח מלשון הברייתא שהיה מכופף את הנר; וב"יד בנימין" צידד לומר, שעל ידי הדחיקה והזקיפה היה מכופף ומיישר.

12. מבואר מסוגייתנו, שלכולי עלמא אין המלקחים והמחתות מכלל הככר ומכלל המקשה; מיהו בברייתא דמלאכת המשכן פרק ט הובא ברמב"ן על התורה פרשת תרומה, מבואר, שגם המלקחים והמחתות מכלל המקשה, ומבואר שם, שהמלקחים והמחתות אינם כלים

היו מקשה אחת עם המנורה, מקשה הגמרא:

קשיא דרבי נחמיה בברייתא הראשונה שהוא סובר: אף נרותיה אינן באות מן הככר, **אדרבי נחמיה** בברייתא השניה שהוא סובר: נרותיה באות מן הככר!?

ומשנינן: **תרי תנאי ואליבא דרבי נחמיה**, שתי שיטות תנאים הן בדעת רבי נחמיה.

כאן שבה הגמרא להמשך הברייתא:

רבי יהושע בן קרחה אומר:

מנורה באה מן הככר, ואין מלקחיה ומחתותיה ואף לא **נרותיה באות מן הככר**, שהרי נאמר "אותה", [וכדעת רבי נחמיה שבברייתא הראשונה].

ואלא מה אני מקיים "ככר זהב טהור יעשה אותה **את כל הכלים האלה**", ללמד: **שיהו כולם של זהב**, אך לא מן הככר.

הרי מצינו תנאים שנחלקו אף הם בנרות אם מקשה אחת היו עם המנורה.(13)

ומקשינן על רבי יהושע בן קרחה, שפירש את הכתוב לענין עשיית הכלים מזהב ולא לענין ככר ומקשה:

והרי **זהב בהדיא כתיב בו**, דהא כתיב "**ועשית את נרותיה שבעה, והעלה את נרותיה והאיר על עבר פניה, ומלקחיה ומחתותיה זהב טהור**", הרי מפורש בנרות ובלכים שהיו זהב, ולמה לן לרבויי את אלו מ"את כל הכלים האלה"!?(14)

ומשנינן: **לא נצרכה** "את כל הכלים האלה" **אלא** ללמד **לפי נרות** — הוא המקום שהפתילה דולקת שם — שאף הוא יהיה של זהב טהור; שאם לא חידש לנו הכתוב כן, **סלקא דעתך אמינא**:

הואיל ופי נרות אשחורי משחר [היות ובאותו מקום הזהב משחיר מאש הפתילה], אם כן נאמר: **התורה חסה על ממונן של ישראל**,(15)

ולכן **ליעבד** את פי הנרות **מזהב כל דהו** [כל שהוא, שאינו מזוקק].(1) פט-א

קא משמע לן הכתוב "ככר זהב טהור ... את

נפרדים, ראה ברמב"ן שם, [וזה הוא דלא כפירוש רש"י בחומש בענין מלקחיה ומחתותיה, שלפירושו הם ודאי כלים נפרדים]; "**יד בנימין**", וראה עוד שם.

13. **נתקשה ב"שפת אמת"**: משמע דפשיטא ליה להגמרא, דאי בא מן הככר בא נמי מקשה, דהא מסיק עלה "כתנאי"; וקצת קשה מנא לן הא, הלא הוי סלקא דעתין דגם מלקחיה ומחתותיה באין מן הככר לולי המיעוט ד"אותה", והני ודאי לא שייך בהו מקשה, אם כן עתה דממעטינן "אותה", ואילו נרות מרבינן מדכתיב "כל הכלים האלה", מכל מקום מנלן דצריך מקשה!? וראה עוד שם; **וראה** מה שהובא בהערה 12.

14. צריך לפרש, מדכתיב "ומלקחיה ומחתותיה זהב טהור", הרי וי"ו מוסיף על ענין ראשון, ולמדנו גם לנרות שהם זהב טהור.

15. כדלעיל פו ב, ראה בהערה שם.

1. **כתב ב"שפת אמת"**: משמע מכאן, דכשהיה משחיר הרבה, צריכין לעשות מנורה חדשה

כל הכלים האלה" שיעשה את כל הנרות מזהב טהור.

שנינו במשנה: **חצי לוג שמן לתודה:**

תני בברייתא, **רבי עקיבא אומר:**

כתיב בפרשת תודה [ויקרא ז יב]: "אם על תודה יקריבנו, והקריב על זבח התודה חלות מצות בלולות בשמן [עשר חלות מצות] ורקיקי מצות משוחים בשמן [עשרה רקיקים] וסולת מורבכת חלת בלולות בשמן [עשר חלות רבוכה]. על חלות לחם חמץ יקריב קרבנו [עשר חלות חמץ בלי שמן] על זבח תודת שלמיו" —

ומה תלמוד לומר "בשמן בשמן" שני פעמים גבי חלות ורקיקין, והרי די לו שיאמר "בשמן" פעם אחת ונדע לשניהם שהם באים עם שמן:[2]

אילו לא נאמר אלא "בשמן" אחד, הייתי אומרהריהוא — לחמי תודה — **ככלהמנחות, ללוג** אחד.[3]

עכשיו שכתב "בשמן בשמן" שתי פעמים, **הוי "ריבוי אחר ריבוי" ואין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט: מיעטו הכתוב לחצי לוג** לשלשת המינים כאחד.

ומקשינן על לשון הברייתא: אילו לא נאמר אלא "בשמן" אחד, והרי אם אתה דן רק על "בשמן" השני, וכי **ריבוי אחר ריבוי** הוא!? והרי **חד ריבוי** בלבד **הוא**!?

ומשנינן: **אלא** כך תשנה: **אילו לא נאמר "בשמן" כל עיקר, הייתי אומר הרי הוא ככל המנחות ללוג** שמן, שהרי לא גרעה מנחה זו משאר מנחות —[4]

עכשיו שנאמר "בשמן בשמן" שניהם מיותרים, **הוי ריבוי אחר ריבוי, ואין ריבוי**

[היינו לדעת הסובר שאף הנרות היו מקשה אחת עם המנורה, אבל כאן אנו עוסקים לדעת הסובר שלא היו הנרות מקשה אחת עם המנורה, ואין צריך לחדש אלא את פי הנרות, והיינו דאמרינן, שיעשה את פי הנרות מזהב לא טהור, ויחליפנו כשישחיר], דאי לא תימא הכי, מאי חסרון איכא.

2. **א.** "בשמן" האמור גבי רבוכה, נדרש בפני עצמו בהמשך הברייתא.

ב. יש לעיין: הרי בלחמי תודה עצמה מצינו שחלות החמץ אינם טעונים שמן, ואם כן אם לא שהיה הכתוב אומר בכל אחד משלשת המינים הנותרים שהוא טעון שמן, מנין היינו יודעים!? וראה פירוש המיוחס לרש"י בד"ה הרי הוא, וב"קרן אורה".

3. הנה לחמי תודה — שהיו עם שמן, דהיינו שלשים חלות של מצה — היו מעשרה עשרונות, כמבואר במשנה לעיל עו ב; ואם כן לכאורה צריך לפרש: הייתי אומר הרי הוא ככל המנחות להצריכם לוג שמן לכל עשרון; וצריך תלמוד.

ויש להעיר עוד, דהנה המנחות הטעונות לוג שמן לעשרון היינו דוקא מנחות נדבה, אבל מנחות חובה הרי מצינו שמביאים יותר מלוג שמן לעשרון, וכמנחות נסכים שכולן יותר מלוג שמן לעשרון; ואם כן יש לעיין, לפי מה שפירש רש"י מכתב יד לעיל עט ב בפירוש אחד, ד"תודת חובה" היינו תודה הבאה על נס, [וראה עוד ברש"י בחומש, שפירש "אם על תודה יקריבנו", דהיינו שהוא בא על נס], אם כן למה הייתי אומר שיהא טעון לוג שמן לעשרון!?

4. כן פירש רש"י מכתב יד; ובפירוש המיוחס לרש"י: "דלא מצינו חלות ורקיקין בלי שמן".

אחר ריבוי אלא למעט; וללמד **שמיעטו הכתוב לחצי לוג.**

מוסיפה הברייתא ומבארת: **יכול יהא חצי לוג זה מתחלק** בשוה **לשלשת מינין**, דהיינו: **לחלות ולרקיקין ולרבוכה?**

כשהוא אומר "**בשמן**" **ברבוכה, שאין תלמוד לומר** "בשמן" ברבוכה [לא היה צריך לומר "בשמן" ברבוכה] — (5)

אלא ריבה הכתוב **שמן ברבוכה** יותר מבשאר מינים, **הא כיצד:**

מביא חצי לוג שמן וחוציהו, חציו [רביעית לוג] **לחלות ולרקיקין, וחציו לרבוכה.** (6)

אמר לו רבי אלעזר בן עזריה לרבי עקיבא: **עקיבא!** אפילו **אם אתה מרבה כל היום כולו** "**בשמן**" **איני שומע לך** ללמוד כן מן הכתוב. (7)

אלא: חצי לוג שמן ללחמי תודה, (8) **ורביעית שמן ללחמי נזיר, ואחד עשר יום שבין נדה לנדה**, כלומר, דין הנידה הרואה באחד עשר יום שלאחר שבעת ימי נדותה, שאם ראתה יום או יומיים בימים אלו, הרי היא זבה קטנה שהיא אסורה יום אחד לאחריהם, ואם ראתה שלשה ימים הרי היא זבה גדולה הטעונה שבעה נקיים וקרבן; אבל בימים אחרים, אם ראתה — ואפילו כמה ימים — הרי היא נידה שבעה ימים מתחילת ראייתה, וטובלת ונטהרת, ואינה טעונה לא שבעה נקיים ולא קרבן.

שלשה דברים אלו: **הלכה למשה מסיני** הם, ולא מן המקראות הם למדים.

שנינו במשנה: **בלוג היה מודד** לכל המנחות; אפילו מנחה של ששים עשרון נותן לה שים לוג; רבי אליעזר בן יעקב אומר, אפילו מנחה של שים עשרון אין לה אלא לוגה, שנאמר למנחה ולוג שמן:

תנו רבנן:

מצורע שנטהר מביא: שני כבשים תמימים [אחד לעולה ואחד לאשם], וכבשה אחת בת שנתה תמימה [לחטאת], ושלשה עשרונים סולת למנחת נסכים; ואילו מצורע עני מביא כבש אחד לאשם, ועשרון סולת אחד למנחת נסכים.

כתיב גבי מצורע עני "**עשרון בלול ולוג**" ["ואם דל הוא ואין ידו משגת ולקח כבש אחד אשם לתנופה לכפר עליו, ועשרון סולת

---

5. **פירש בפירוש המיוחס לרש"י**: שהרי מצינו שמן ברבוכה בחביתין, דכתיב "על מחבת בשמן תיעשה מורבכת ...".

6. לפי זה היתה מידת רביעית הלוג משמשת מלבד לאלו שנשנו במשנה גם ללחמי תודה, וצריך תלמוד.

7. **פירש רש"י מכתב יד**: איני שומע לך דליהוי ריבוי אחר ריבוי, דחד "בשמן" איצטריך לגופיה; וראה עוד בהערה הבאה.

8. פשטות כוונת הגמרא היא, שכל הדין נלמד מהלכה למשה מסיני, וכן נראה מרש"י בכתב יד, שפירש — הובא בהערה לעיל — שאין כאן ריבוי אחר ריבוי; אבל בפירוש המיוחס לרש"י משמע, שעיקר חצי לוג שמן בתודה ילפינן מריבוי אחר ריבוי, והלכה למשה מסיני הצרכה למחצה לרבוכה ומחצה לחלות ורקיקין, וראה בזה ב"קרן אורה".

אחד בלול בשמן למנחה ולוג אחד שמן"], **לימד על** כל **עשרון** ועשרון שבשאר המנחות **שטעון לוג** אחד שמן.[9]

דברי חכמים.

רבי נחמיה ורבי אליעזר בן יעקב אומרים:

אפילו מנחה של ששים עשרונים אין לה אלא לוגה, שנאמר "**למנחה** — משמע כל מנחה גדולה ככל שתהיה — **ולוג שמן**".

ומקשינן ל**רבי נחמיה ורבי אליעזר בן יעקב:**

האי "עשרון בלול ולוג" מאי עבדי ליה [מה דורשים הם מזה]?

ומפרשינן: **ההוא** קרא **לגופיה** [ללמד על עצמו] הוא דאיצטריך, **דקא אמר רחמנא לייתי** [ללמד שיביא] מצורע עני **חד עשרון** למנחת נסכי אשמו.[10]

ואידך — היינו חכמים — סוברים: **לגופיה**, ללמד על כבש אשם של מצורע עני שהוא טעון עשרון לנסכיו **לא צריך** קרא, כי נדע כן, **מדגלי רחמנא גבי מצורע עשיר** שהוא מביא **שלש קרבנות ושלשה עשרונות**, שוב ממילא ידעינן, **דהכא** במצורע עני, **דחד קרבן** הוא מביא, הרי הוא מביא **חד עשרון**.[11]

ואידך — רבי נחמיה ורבי אליעזר בן יעקב — סוברים: **איצטריך** הכתוב ללמדנו שיביא מצורע עני עשרון לנסכי הכבש, כי אם לא גילה הכתוב, **סלקא דעתך אמינא:**

הואיל וחס רחמנא עליה דמצורע **לאתויי בדלות** [להביא כשהוא דל קרבן אחד במקום שלשה קרבנות], אם כן **אימא**, הייתי אומר שהיקל הכתוב עליו גם, **דלא ליבעי מנחה כלל**, ואף שמצורע עשיר מביא מנחת נסכים לכל קרבן מקרבנותיו.

ואידך — חכמים — סוברים: לא הצרך הכתוב ללמדנו שהעני מביא מנחת נסכים עם קרבנו היחיד, ומשום דלפוטרו **לגמרי** מקרבן עשיר שהוא טעון מנחות **לא אשכחן** [לא מצאנו].[12]

---

9. אף שמנחה זו הנזכרת כאן היא מנחת נסכי כבש, שהיא טעונה שלשה לוגים שמן לעשרון, [ראה רמב"ם מעשה הקרבנות ב ו, שאף נסכי חטאת ואשם המצורע כשאר נסכי כבש הם], ולוג השמן הנזכר כאן הוא ליתן על המצורע ולא למנחה, מכל מקום למדו חז"ל מזה לשאר מנחות שהם טעונים לוג לכל עשרון.

10. ואין ללמוד דין זה משאר נסכים, כי החטאת והאשם אינם טעונים נסכים, מלבד חטאת המצורע ואשמו, כמבואר במשנה לקמן צ ב.

11. [**יתכן לפרש**, מדאמר רחמנא שלש קרבנות ושלש עשרונות, מזה משמע ששלשה עשרונים שחייב הכתוב מתחלקים לשלשת קרבנותיו, אחד לעולה ואחד לחטאת ואחד לאשם, ואין כולן באות לנסכי עולה — שהיא טעונה נסכים בכל מקום — בלבד, וממילא יש לנו לומר, שאף מצורע עני, שאינו מביא אלא אשם אף הוא טעון נסכים, אף ששאר אשמות אינם טעונים נסכים].

12. נתבאר על פי רש"י מכתב יד; ורבינו גרשום והפירוש המיוחס לרש"י כתבו ד"זבח בלי מנחה" לא אשכחן, ובהכרח צריך לפרש את כוונתם כרש"י, שהרי אשם בכל מקום אינו טעון

תו מפרשינן: **ורבנן, האי "למנחה ולוג שמן"** — שדרשו ממנו רבי נחמיה ורבי אליעזר כשיטתם — **מאי עבדי ליה** [מה דורשים הם מזה]?

ההוא קרא בא ללמד **למתנדב מנחה, שלא יפחות מדבר** [משיעור סולת] **הטעון לוג, ומאי ניהו עשרון**, ללמד שאי אפשר להתנדב פחות מעשרון.

ואידך — רבי נחמיה ורבי אליעזר בן יעקב — סוברים: **תרתי שמעת מינה**, אחת דיבר הכתוב, שתים זו שמענו.

שנינו במשנה: **ששה** לוגין **לפר, ארבעה לאיל, שלשה לכבש:**

ומפרשינן **מנלן**, שזה הוא השיעור לנסכי הפר האיל והכבש?

משום **דכתיב** [במדבר כח יד]: "**ונסכיהם, חצי ההין יהיה לפר**, ושלישית ההין לאיל, ורביעית ההין לכבש יין". (13)

והרי **הין תריסר לוגין הוין**, שנים עשר לוגים הוא, **דכתיב** גבי שמן המשחה [שמות ל כד]: "**ושמן זית הין**", **וכתיב** [שם פסוק לא]: "**שמן משחת קודש יהיה זה לי לדורתיכם**", והרי "**זה**" **בגימטריא תריסר הויין** — (14)

ואם כן שיעור חצי שלישית ורביעית ההין האמורים גבי נסכים, הם: ששה ארבעה ושלשה לוגין. (15)

שנינו במשנה: **שלשה ומחצה** לוגי שמן **למנורה, חצי לוג לכל נר:**

ומפרשינן: **מנא הני מילי?**

דתנו רבנן:

כתיב [שמות כז כ]: "ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור

נסכים.

13. הנה ממה שמביאה הגמרא את פסוקי התורה גבי נסכי יין, משמע שמשנתנו עוסקת בנסכי יין, ששיעורם זהה לשמן של מנחות הנסכים; אך ראה ברש"י מכתב יד במשנה, שמשנתנו עוסקת במידת השמן למנחות נסכי הפר האיל והכבש, וכן נראה מפשטות לשון משנתנו; ולפי זה היה לה לגמרא להביא את הפסוקים שהביא רש"י במשנה הכתובים גבי שמן [במדבר טו], שנאמר שם גבי מנחת נסכי הכבש: "עשרון בלול ברביעית ההין שמן", וגבי איל "סולת שני עשרונים בלולה בשמן שלישית ההין", וגבי פר "סולת שלשה עשרונים בלול בשמן חצי ההין"; [ואפילו אם משנתנו עוסקת בנסכי יין, יש לתמוה למה לא הביאו את האמור בפרשת נסכים, והוא קודם לפסוק המובא בגמרא, שנאמר שם גבי כבש: "ויין לנסך רביעית ההין", וגבי איל: "ויין לנסך שלישית ההין", וגבי פר: "ויין לנסך חצי ההין"].

14. **ביאר בפירוש המיוחס לרש"י**, אי אפשר לומר שתריסר רביעיות או חצאי לוגין היו, משום שלא מצאנו בתורה מידה פחותה מלוג; **וביאר ב"טהרת הקודש"**: אף על גב דאשכחן רביעית שמן ללחמי נזיר, צריך לומר בכוונתו, שלא מצינו מפורש בתורה שיהא נזכר שם מידה אחרת פחותה מלוג; ראה עוד שם.

15. **הקשה ב"שפת אמת"**: הרי מכתוב זה לא ידענו אלא שההין הוא שנים עשר לוגין, ועדיין לא ידענו כמה הוא לוג, ובהכרח שקבלה היתה

להעלות נר תמיד. באהל מועד מחוץ לפרוכת אשר על העדות, יערוך אותו אהרן ובניו **מערב עד בוקר** לפני ה׳׳, ומה תלמוד לומר: **תן לה מדתה שתהא דולקת והולכת מערב עד בוקר.**(16)

דבר אחר:

״**מערב עד בוקר**״ ללמד: **אין לך עבודה שכשירה מערב עד בוקר אלא זו בלבד,** והיינו הדלקת הנרות שהיא כשירה משקיעת החמה ועד הבוקר.(17)

ושיערו חכמים: חצי לוג שמן נצרך כדי שידלק הנר **מאורתא ועד צפרא** [מערב עד בוקר].

ונחלקו אמוראים כיצד שיערו:

איכא דאמרי: כששיערו חכמים כמה שמן צריך כדי שתדלק המנורה מערב עד בוקר — **מלמעלה למטה שיערו,** שנתנו בו שמן לוג ודלק יותר, והפחיתו את השיעור, עד שמצאו, שחצי לוג הוא השיעור המתאים.(18)

ואיכא דאמרי: ממטה למעלה שיערו, מתחילה נתנו בו רביעית הלוג ולא דלק כל הלילה, עד שבאו לשיעור חצי לוג.

ומפרשת הגמרא את טעמיהם:

מאן דאמר ממטה למעלה שיערו, משום **שהתורה חסה על ממונן של ישראל,** ולכן שיערו מתחילה בקצת שמן עד שבאו

בידם כמה הוא, ואם כן למה לי ללמוד מן הכתובים כמה הוא הין, נאמר שקבלה היתה בידם שהין הוא שנים עשר לוגין, וכמו שקיבלו כמה הוא לוג!?

16. **א.** שיעור חצי לוג הוא ללילה ארוך, ובלילות הקצרים היה שופך את הנותר; ויש אומרים שהיה עושה בלילות הקצרים פתילה עבה, ובארוכים פתילה דקה; **פירוש המיוחס לרש״י,** וראה עוד בתוספות.

[**ב.** מלשון ״תן לה מדתה״ משמע לכאורה כמובא בהערה לעיל פח ב מדברי ה״מנחת חינוך״ בשם הרשב״א, שאם כבו הנרות באמצע הלילה אין חוזר ומדליקן, והיינו שאמרו ״תן לה מדתה״, כלומר, דין הוא שיהא שם בשעת הדלקה מידה כדי מערב עד בוקר, אבל אין דין שידלק מערב עד בוקר; אך ראה שם בהערה שלא מצאנו בראשונים מי שיסבור כן].

17. **לשון רש״י מכתב יד הוא:** אין לך עבודה שכשירה משקיעת החמה ואילך עד בוקר, אלא זו בלבד: הדלקת נרות; ובפשוטו משמע שהדלקת הנרות כשירה כל הלילה.

אך ראה ב״חזון איש״ [מנחות ל ז] שאין לפרש כן, שהרי מצות הדלקה היא בין הערביים דוקא, כמו שנאמר בכתוב, ואם עבר זמנה ולא הדליק ביטל מצות עשה [אף שאם עבר ולא הדליקו בין הערבים, יש עליו חיוב להדליקה, מכל מקום ביטל מצות עשה]; אלא הכי קאמר: מצותה בין הערבים, ואם כבתה זקוק להדליקה כל הלילה, ד״מערב עד בוקר״ אמר רחמנא, ואין לך עבודה כיוצא בזו שתחילתה בין הערבים דוקא, ומצוותה שימשוך כל הלילה אלא זו, כן פירש החכם השואל בתשובת הרשב״א סימן שט; [וראה ברשב״א שם שהוא מפרש באופן אחר].

18. **מדברי רש״י מכתב יד** בד״ה מלמעלה למטה שיערו ומפירוש רבינו גרשום — מתבאר, שיש בזה נפקא מינה לדינא, שאם רצה ליתן בה יותר משיעור חצי לוג — יתן, ובלבד שלא יחסר.

לשיעור הנכון, שהרי שארית השמן שנותרה בנר אין לה תקנה אלא לשופכה.[19]

ומאן דאמר ממעלה למטה שיערו, משום שהוא סובר: **אין עניות במקום עשירות**, ואין חוששים בבית המקדש לשפיכת השמן הנותר.

מתניתין:

מנחת נסכי הפר וכן מנחת נסכי האיל היו בלולים בשני לוגי שמן לכל עשרון, שהרי מנחת נסכי הפר היא שלשה עשרונים ושמנה ששה לוגין, ומנחת נסכי האיל היא שני עשרונים ושמנה ארבעה לוגין; אבל מנחת נסכי הכבש היתה בלילתה רכה יותר, שהרי בלולה היא בשלשה לוגין שמן לעשרון.

מערבין נסכי הפרים בנסכי האילים שבלילת מנחת נסכיהם שוה; ובגמרא יתבאר, אם משנתנו עוסקת בעירוב מנחות הנסכים, או בעירוב נסכי היין; ויתבאר עוד, אם מערבים אותם אפילו לכתחילה, ותוספת פרטים בזה.

וכן מערבין **נסכי כבשים** אלו **בנסכי כבשים** אחרים.

וכן מערבין נסכים **של יחיד בנסכים של ציבור**, אם בלילתן בשוה.

וכן מערבין נסכים **של יום** זה **בנסכים של** פט-ב **אמש** כשבלילתן שוה.

אבל אין מערבין נסכי כבשים בנסכי פרים ואילים, שאין בלילתן שוה, כי בלילת מנחת הכבשים רכה יותר מבלילת מנחת הפרים והאילים, ובגמרא יתבאר יותר.

ומכל מקום **אם בלל אלו** [מנחת נסכי כבשים] **בפני עצמן**, **ואלו** [מנחת נסכי פר או איל] **בפני עצמן**, ושוב **נתערבו** —

הרי אלו **כשרים** להקטרה.

ואם נתערבו — מנחת נסכי פר ואיל עם מנחת נסכי הכבש — **עד שלא בלל**, הרי זה **פסול**.[1]

עוד מבארת המשנה דין אחר:

הכבש הבא עם העומר כמאמר הכתוב [ויקרא כג יב]: "ועשיתם ביום הניפכם את העומר כבש תמים בן שנתו לעולה לה'. ומנחתו שני עשרונים סולת בלולה בשמן

---

19. **א.** נתבאר על פי רש"י מכתב יד; וראה ב"שפת אמת" שהביא מברייתא אין מכבין שום נר, ואם כן לא היו שופכים אלא היה דולק בחינם, והתורה חסה על זה; **וראה עוד שם**.

ב. הקשה ב"קרן אורה": האיך אפשר שעשו נסיונות במנורה עצמה בשעת הדלקה וכדמוכח מכאן, ואם כן מתחילה הדליקו בלי שמן הראוי, והרי לא נתקיימה המצוה כתיקנה, שאם נתנו פחות מן השיעור אף על פי שהוסיף לא יצא, כמו בנר חנוכה!? ראה שם; [ולפי מה שנתבאר בהערה לעיל מלשון "תן לה מדתה", אם כן הרי מבואר אף מזה, שעיקר הדין הוא לתת לה כמידתה]; **וראה עוד ב"חזון איש"** מנחות ל ז.

1. **א. ביארו התוספות**: דבעינן ראוי לבילה; **וביאר ב"זבח תודה"**: רצונם לומר, אף דבעלמא קיימא לן דהבלילה אינה רק למצוה ולא לעיכובא, אבל הלא ראוי לבילה בעינן, וזה

אשה לה׳ ריח ניחוח, ונסכו יין רביעית ההין״ —

אף על פי שמנחתו [מנחת נסכיו] **כפולה**, שהרי היה מביא לכבש שני עשרונים ומנחת נסכי כבש הלוא היא עשרון אחד, מכל מקום **לא היו נסכיו**(2) **כפולים** משאר נסכי כבש שהם רביעית ההין שמן ויין.

גמרא:

שנינו במשנה: מערבין נסכי פרים בנסכי אילים; וקא סלקא דעתין לפרש את משנתנו בעירוב מנחות הנסכים:

ורמינהו מברייתא ששנינו בה: כתיב גבי הקטר אימורים ״**והקטירו**״, והיה לו לומר ״והקטיר״, אלא בא הכתוב ללמד:

מיקרי שאין ראוי לבלול יחד יפה, שזה בלילתו עבה וזה בלילתו רכה, ועל כן הוא לעיכובא אפילו בדיעבד.

והנה לעיל דף כב מבואר, דבנתערבו שתי סוגי מנחות, בלילתה רכה בבלילתה עבה לאחר בלילתן, הדין תלוי במחלוקת רבי יהודה וחכמים, שרבי יהודה פוסל משום שזה חשוב ״ריבה שמנה״ ו״חיסר שמנה״, וחכמים מכשירים משום ש״עולין אין מבטלין זה את זה״; **וכתבו התוספות** [ראה לשונם], שמשנתנו כרבנן, כי לרבי יהודה, הרי אפילו אם נתערבו אחר שבללן הם פסולים.

וב״מקדש דוד״ [סימן ח אות ב] אחר שהביא דברי התוספות הנזכרים, כתב: ומוכח, אף על גב דפסול ד״ריבה שמנה״ ליכא הכא, דהרי ״אין עולין מבטלין זה את זה״, וכל היכא דאיתא לשמן בתר מנחה דידה שדינן לה, מכל מקום אם נתערבו עד שלא בלל, הרי זה פסול, דמיקרי אינו ראוי לבילה, כיון דזו בלילתה עבה וזו בלילתה רכה, ואם יבלול לאחר שנתערבו תהיה זו בלילה יותר רכה וזו בלילתה יותר עבה, משום הכי פסולות. ומוכח, דהוא פסול בפני עצמו מה שהבלילה יותר עבה או רכה מהצריך, ראה מה שכתב שם מכח זה.

וב״חזון איש״ סימן כט טו, צידד לומר, שאין אנו אומרים שהשמן הולך אחר מנחתו, אלא דוקא כשכבר בלל כל מנחה בשמנה, אבל כל שלא בלל עדיין ונתערבו, יש בזה משום ״ריבה וחיסר שמנה״, וראה מה שכתב שם על דברי התוספות, דמשמע שלא פסלו כאן אלא משום שאינו ראוי לבילה; **וראה עוד בכתבים המיוחסים לגרי״ז כאן**; וראה תוספות חולין כג ב הובאו בהערות לקמן צא ב, ומה שנתבאר בדבריהם שם.

2. הנה אם הכוונה היא ליין, יש לתמוה: הרי מי שאמר שנסכיו כפולים דהיינו כמפורש בכתוב, הוא אמר שנסכי יינו אינם כפולים, וכמפורש בכתוב; ומזה היה משמע שהכוונה היא לשמן, ובאה המשנה לומר שהיתה המנחה בלולה שלא כשאר בלילות מנחת נסכי הכבש; ובזה מבואר מה ששנינו דין זה כאן, כי משנתנו הרי עוסקת בבלילה אם עבה או רכה היא; ולפירוש זה נמצא שקוראת המשנה לשמן הנבלל במנחה ״נסכים״.

וראה ב״תוספות יום טוב״ שהביא את לשון הברייתא המובאת בגמרא בענין זה, דילפינן מ״ונסכה״ שנסכי שמנו כנסכי יינו, וכתב: ושמעינן מהכא, דשמן נמי איקרי בלשון ״נסך״ בתורה, וטעמא, דהא מתנסך וניצק בסולת ... וכן בנוסח התפילה ״ומנחתם ונסכיהם״, והדר אמר ״ויין כנסכו״, שמע מינה ד״ונסכיהם״ על השמן הוא אומר, [ולפי זה, אף שאת השמן לא פירט בתפילה וסמך על ״כמדובר״, הרי שבמנחה חזר ופירט את המדובר, דהיינו ״שלושה עשרונים לפר ..״]; ותמה שם על המהרש״ל שמחק מילת

שלא יערב חלבים של קרבן זה **בחלבים** של קרבן אחר; ואם כן הוא הדין שאין לו לערב בהקטרה את מנחות הנסכים!?(3)

אמר תירץ **רבי יוחנן**:

זו ששנינו במשנתנו "מערבין" אינו לכתחילה, אלא **אם נתערבו קא אמר** שהוא כשר, כי "והקטירו" אינו אלא לכתחילה.

אי הכי(4) שהרישא העוסקת במנחות פרים ואילים היינו רק בדיעבד, בהכרח לפרש מה ששנינו בסיפא:

אין מערבין נסכי כבשים בנסכי פרים ואילים, דאפילו נתערבו בדיעבד **נמי לא** כשר, ותיקשי:

והא מדקתני סיפא "בללן אלו בפני עצמן ואלו בפני עצמן, ונתערבו, כשרין" מכלל דרישא — היינו מה ששנינו: "אין מערבין נסכי כבשים בנסכי פרים ואילים" — **לכתחילה קא אמר**, ושוב ממילא מוכרח דאף מה ששנינו בתחילת המשנה "מערבין" היינו לכתחילה!?(5)

אלא **אמר אביי**:

"ונסכיהם", **ראה שם**; וב"שפת אמת" השיג על דברי ה"תוספות יום טוב".

3. **א. בפשוטו**, קושיית הגמרא היא אף על מה ששנינו שמערבין מכסי כבשים בנכסי כבשים, כי אף שבלילתן שוה, מכל מקום דינם כאימורין משתי קרבנות שאין מערבים אותם בהקטרה.

אך הנה הרמב"ם [תמידין ומוספין י טו] כתב: ולעולם אין מערבין נסכים, אלא נסכי הפרים לבדם, ונסכי אילים ונסכי כבשים לבדם, בין בקרבנות ציבור בין בקרבנות יחיד. החלבים של קרבנות בין קרבנות צבור בין קרבנות יחיד אין מערבין אותן זה בזה, אלא מקטירין אימורי כל קרבן וקרבן בפני עצמו; הרי מבואר, שאם כי באימורין אסור לערב כלל, מכל מקום גבי נסכים אין מערבים אלא משני מינים, אבל פרים בשל פרים וכבשים בשל כבשים, מערבין.

וביאר שם המהר"י קורקוס: וכבשים עם כבשים אינו נקרא עירוב, והוא הדין פרים עם פרים ואילים עם אילים, ולא דמי לאימורים שכתב [הרמב"ם] "כל קרבן בפני עצמו", דאמורים מובדלים וניכרים זה מזה וכל אחד הוא לבדו, אבל בנסכים אין לחלק, ואין זה נקרא "מערב" דהוי הכל כאמורי קרבן אחד, והיינו דוקא שהכל של אחד או הכל של ציבור והכל של אמש או של היום, ואז אין זה נקרא מערב.

ולפי זה נמצא, שלפי תירוצו של רבי יוחנן דמתניתין מיירי בדיעבד, לצדדין קתני, שבפרים ואלים "אם נתערבו" קאמר, ואילו בכבשים בשל כבשים אפילו לכתחילה, ויחיד עם ציבור ושל יום בשל אמש "אם נתערבו" קאמר; ויתבאר עוד מזה בהערות בהמשך הסוגיא.

4. גירסת הגמרא נכתבה כאן כפי הנראה מפירוש רש"י בכתב יד, וראה גירסת ה"שיטה מקובצת".

5. **נתבאר על פי רש"י מכתב יד.**

ובתוספות תמהו על דקדוק הגמרא, דשפיר יש לומר, שאם בללן בתחילה, ונתערבו כשרים, ואם לא בללן ונתערבו אינם כשרים אפילו בדיעבד, ומה מכריחנו לפרש ד"אין מערבין" היינו רק לכתחילה!?

ולכך כתבו לפרש באופן אחר: ונראה, דלא מייתי ההוא ד"אין מערבין" אלא משום דסיפא ד"בללן אלו בפני עצמן" עלה קאי, [היינו] אנסכי כבשים בנסכי פרים ואילים; אבל לא דייק כלל (אלא מהא) [נראה דצריך לומר: מהא, אלא] מדקתני סיפא "ונתערבו" בלשון דיעבד,

לעולם אסור לכתחילה לערב את הסולת והשמן משום שנאמר "והקטירו", [אך אם כבר נתערבו מותר להקטירם, שאין "והקטירו" אלא לכתחילה]; ולא עוד, אלא שאף את היין שאין בו משום "והקטירו" כי אינו נקטר על המזבח, אסור לערב לכתחילה כל שלא נתערבה המנחה, משום גזירה שמא יבוא לערב אף את הסולת והשמן, ויעבור משום "והקטירו".

ומיהו מה ששנינו "מערבין נסכי פרים בנסכי אלים" לכתחילה קאמר, וכמו שהוכחנו, ולא במנחות הנסכים עסקינן, אלא ביין הנסכים עסקינן, והכי קאמר:

מערבין יינן אפילו לכתחילה — של פרים עם אילים — **אם נתערב סלתן ושמנן**,(6) שכבר אין לגזור שמא יערב אותם ויעבור על "והקטירו".(7)

מכלל ד"מערבין" דרישא לכתחילה קאמר.

[ומיהו רש"י אינו מפרש כן; והיה אפשר לפרש בכוונתו, דבהכרח לפרש שעיקר כוונת המשנה במה ששנינו "אין מערבין נכסי כבשים בנכסי פרים ואילים", הוא לחדש איסור עירוב לכתחילה באופן שהוא כשר בדיעבד, כי אם ללמדנו שהוא פסול בדיעבד — והיינו שעירבן קודם שבללן, דהרי לאחר שבללן אם נתערבו הרי הם כשרים — למה לי בבא זו כלל, הרי בהדיא שנינו "אם לא בללן פסול"; והיה לו לומר: "נסכי כבשים בנסכי פרים ואילים שבללן אלו ..."; ובהכרח לפרש, דאף באופן שבלל אלו לעצמן ואלו לעצמן שהם כשרים אם נתערבו, מכל מקום לא יערבם לכתחילה; ואם כן ממילא משמע דרישא דקתני "מערבין" היינו לכתחילה.

ויש להוסיף ביאור, דמה שאין מערבין לכתחילה נסכים שאין בלילתן שוה, אינו משום "והקטירו", שהרי השתא באה הגמרא לדייק שאין איסור משום "והקטירו", אלא, דבאלו שאין בלילתן שוה אסור לערבם אפילו אם כבר נבללו כל אחד כדינו, ומסתמא הוא משום גזירה שמא יערבם קודם בלילתם, ראה בהמשך הסוגיא].

6. [יש לעיין: מי הכריחו לאביי להמציא שאף את יינם אסור לערב שמא יערב את הסולת ואת השמן, ולא פירש כפשוטו, מערבין יינם אפילו לא נתערב סלתן ושמנן!?

וראה ברש"י מכתב יד: דמתניתין שמיע ליה לאביי דלא מתרצי אלא הכי, מערבין נסכי יין של פרים בשל אילים, אם נתערבו סלתן ושמנן; וכנראה שבא ליישב קושיא זו, אלא שדבריו צריכים ביאור.

ומיהו בהכרח גזרו גם על יינם משום סלתן ושמנן, שהרי שנינו דאין מערבין של פרים ואילים בשל כבשים, והיינו דומיא דרישא דאף את יינם אסור לערב; אלא שמכל מקום היה אפשר לומר, דמשום "והקטירו" שאינו אלא לכתחילה לא גזרו, אבל פרים ואילים בשל כבשים, שאפילו בדיעבד הם פסולים אם יערבם קודם שבללן, בזה גזרו חכמים אפילו על יינם משום סלתן ושמנן; וראה סברת חילוק זה בגליון שעל רש"י בהמשך הסוגיא; וכן ב"זבח תודה" כתב חילוק זה, אלא שכבר כתב שם שלא מצא לו חבר בראשונים לזה].

7. **המשך פירוש המשנה כך הוא:**

"**אבל אין מערבין נסכי כבשים בנסכי פרים ואילים**", כלומר, יין נסכים אלו אין מועיל להם מה שכבר נתערב סלתן ושמנן, כי הרי נפסלו בעירוב הסולת והשמן, ובהכרח יביא אחרות, ונמצא שעדיין עמד הוא קודם עירוב הסולת והשמן, ולכן אסור לערב את יינם; [ולפי זה נמצא, שעיקר חידוש בבא זו אינו בדין היין,

ומקשינן עלה: וכי **יינן לכתחילה לא** יערב אם עדיין לא נתערב סלתן ושמנן, וכאשר אמרת!?

והתניא בתוספתא [מנחות י ב]:

"אין מערבין נסכי כבשים בנכסי פרים ואילים, **במה דברים אמורים בסולת ושמן,**(8) **אבל יין מערבין**".(9)

אלא אמר אביי:

זו ששנינו: "מערבין של פרים בשל אילים", והיינו יינן של הפרים והאילים, בשני אופנים מותר לערב:

א. **היכא** דכבר **הוקטר סלתן ושמנן** של המנחות, **מערבין יין לכתחילה.**

ואף הברייתא ששנינו בה: "אבל יין מערבין", באופן זה היא עוסקת.(10)

ב. **היכא דלא הוקטר** הסולת והשמן:

אם נתערב סלתן ושמנן — מערבין נמי יינן, ובשני אופנים אלו שנינו: "מערבין של פרים בשל אילים".

ואם לאו — שהסולת והשמן לא נתערבו — **אין מערבין** את היין, **דילמא אתי לאיערובי**

כי פשיטא הוא, והחידוש הוא בדין הסולת והשמן שהם פסולים כשנתערבו].

"**ואם בללן** — למנחות הכבשים והפרים — **אלו בפני עצמן ואלו בפני עצמן, ונתערבו, כשרים**", כלומר, כיון שכשרים הם בדיעבד מאחר שנתערבו לאחר בלילתם, שוב יכול הוא לערב את יינם אפילו לכתחילה; [כן מתבאר מדברי רש"י הכתב יד; וב"זבח תודה" הביא בשם ה"כסף משנה", שמבבא זו ואילך עוסקת המשנה בעירוב מנחות הנסכים ולא ביינם].

"**אם עד שלא בלל, פסול**", וכיון שפסול, שוב לא יערב את היין לכתחילה, שהרי צריך להביא אחרים.

וזו ששנינו "מערבין **של כבשים בשל כבשים**", בהכרח לפרש לפי שיטת הרמב"ם, דזה מיירי אפילו כשלא נתערב סולתן ושמנן, שהרי אין בהם משום "והקטירו", כפי שנתבאר בהערה לעיל.

8. **ביאר רש"י מכתב יד**: דבני הקטרה נינהו, והוי בכלל "והקטירו"; ובפשוטו צריך ביאור: אם משום "והקטירו", אם כן למה שנינו בברייתא "אין מערבין נסכי כבשים בנכסי פרים ואילים", והרי אפילו מנחת כבשים במנחת כבשים אין מערבין, וכמו חלבים של קרבן זה בחלבים של קרבן זה!?

וצריך לומר, כמו שכתב רש"י בכתב יד בתירוץ הגמרא, שהוא הדין נסכי פרים בשל אילים אין מערבין, ולאו דוקא כבשים בפרים שאין בלילתן שוה; ראה בזה בהערה בתירוץ הגמרא.

9. מן הברייתא מתבאר שאפילו יין של פרים על של כבשים, שאם יערב סלתן ושמנן ייפסל בדיעבד, אפילו הכי מותר לערב, וכל שכן יינן של פרים בשל אילים, שאם יערב סלתן ושמנן אינו נפסל בדיעבד.

10. ופירוש הברייתא כך הוא: **אין מערבין** יין של **נסכי כבשים** ביין **של נסכי פרים ואילים,** ומשום שמא יערב גם את הסולת והשמן, ויעבור על "והקטירו"; **במה דברים אמורים בסולת ושמן,** כלומר, כשהשמן והסולת עדיין לפנינו הוא שעדיין לא הקטרו, **אבל יין,** כלומר, אבל כשכבר אין לפנינו אלא יין **מערבין** אותו.

ואם תאמר: למה שנינו בברייתא "אין

סולת ושמן לכתחילה, והרי אסור לערבם משום "והקטירו".[11]

שנינו במשנה: **הכבש הבא עם העומר**, אף על פי שמנחתו כפולה, לא היו נסכיו כפולים:

תנו רבנן:

כתיב גבי כבש הבא עם העומר "**ומנחתו שני עשרונים**", **לימד על כבש הבא עם העומר שמנחתו כפולה** משאר מנחת נסכי כבש, שאינם אלא עשרון אחד.

יכול, כשם שמנחתו כפולה ממנחת נסכי כבש, **כך יינו כפול** מנסכי יין של כבש, ויביא חצי הין יין לנסכים כפל נסכי כבש שהם רביעית ההין —

תלמוד לומר גבי כבש הבא עם העומר: "**ונסכו יין רביעית ההין**".

יכול שנאמר: אכן **לא יהא יינו כפול** שהרי **אינו נבלל עם מנחתו**, ואין כפל מנחתו מחייבת את כפל יינו —

אבל יהא שמנו כפול — יביא חצי הין שמן לבלילת המנחה כפל משמן של מנחת הכבשים שאינו אלא רביעית ההין — **שהרי נבלל עם מנחתו**, ומן הדין שנאמר: לא שינה הכתוב את רכותה של הבלילה, ולכן יביא חצי הין שמן שתהא בלילתו רכה כשאר מנחות נסכי הכבש —

תלמוד לומר "**ונסכו** יין רביעית ההין", לימד על **כל נסכיו** — ואף נסכי השמן — **שלא יהו אלא רביעית.**

שואלת הגמרא: **מאי תלמוד לומר**, האיך נלמד מלשון זה העוסק בנסכי יין לנסכי השמן?

אמר פירש **רבי אלעזר:**

כתיב "**ונסכה** [נסך שלה, של המנחה]" דמשמע לפי הכתיב, שהכתוב מדבר בנסכי

מערבין נסכי כבשים בשל נסכי פרים ואילים", והרי אפילו של פרים בשל אילים אסור לערב אם לא שכבר נתערבו סלתן ושמנן, וכפי שביאר אביי!?

וכתב רש"י מכתב יד: והוא הדין של פרים בשל אילים; **ובגליון השני** [הנדפס בתוך רש"י מכתב יד], **הוסיף ביאור:** הא דלא נקט פרים בשל אילים דהוי רבותא טפי, דאף על גב דנסכיהם שוות; נקט פרים וכבשים לרבותא דסיפא, דאפילו הכי את היין מערבין.

ביאור דבריו, דבפרים וכבשים יש חידוש יותר, כיון שאם היה מערב לסולת ולשמן היה נפסל אפילו בדיעבד, והיינו אומרים, כיון שכן אפילו כבר הקטרו, אסור לערב את היין, שמא יעשה כן גם בסולת ושמן וייפסל בדיעבד, וקא משמע לן, דמכל מקום כיון שכבר הקטר ואין שייך יותר לערבם, מותר לערב את היין.

והנה מלשון רש"י שכתב: "והוא הדין של פרים בשל אילים", ולא כתב: "והוא הדין של כבשים בשל כבשים", משמע כהרמב"ם שהובא לעיל, דמשום "והקטירו" אין איסור אלא בשני מינים, אבל של כבשים בשל כבשים מותר.

11. הסוגיא נתבארה על פי שיטת רש"י, וראה עוד בפירוש המיוחסים לרש"י, ובדברי המפרשים כאן; וראה עוד ברמב"ם פרק י מתמידין ומוספין ובנושאי כליו שם.

המנחה דהיינו השמן שנבלל בה, **וקרינן** "**ונסכו** [נסך של הכבש]", דמשמע שמדבר הכתוב בנסכי הכבש דהיינו היין שאין לו קשר אלא עם הכבש ולא עם המנחה — [12]

הא כיצד:

נסכה דמנחה כנסכו דיין, מה יין רביעית כמפורש בכתוב, **אף שמן נמי רביעית** ההין כשאר שמנו של כבש, ולא חצי ההין.

אמר רבי יוחנן:

א. האשם ששחטו שלא לשמו, הרי הוא כשר אלא שלא עלה לבעלים לשם חובה, כדעת חכמים במשנה בתחילת זבחים.

ב. האשם בכל מקום אינו טעון נסכים כלל, מלבד אשמו של מצורע שהוא טעון נסכים, וכמבואר במשנה לקמן צ ב.

ג. מצות עשה להיות אש יקודה תמיד על המזבח, שנאמר "אש תמיד תוקד על המזבח" ... בבוקר עורכין עצים, ועושין בראש המזבח מערכה גדולה של אש ... וכן מצוה לעלות בשני גזרים של עץ עם תמיד של שחר יתר על עצי המערכה, שנאמר "ובער עליה הכהן עצים", וכן מוסיפין שני גזרים עם תמיד של בין הערבים, שנאמר "וערכו עצים על האש", מפי השמועה למדו, שבתמיד של בין הערבים הכתוב מדבר. שני גזרים של בין הערבים מעלין אותן שני כהנים כל אחד ואחד בעץ יחידי בידו, שנאמר "וערכו" הרי כאן שנים, אבל של שחר בכהן אחד.[13]

אשם מצורע ששחטו שלא לשמו,[14] שהוא כשר, אלא שלא עלה לבעלים לשם חובה, הרי הוא **טעון נסכים** כדין אשם מצורע, ולא כשאר אשמות שאינם טעונים נסכים, כלומר, עדיין דינו עליו להיות טעון נסכים.

משום **שאם אי אתה אומר כן** להטעינו נסכים כדינו הראשון, הרי **פסלתו.**[15]

---

12. ראה בהערה לעיל, שלמד מכאן ה"תוספות יום טוב" שהשמן הבא עם מנחת הנסכים קרוי "נסכים", ראה שם.

13. לשון הרמב"ם פרק ב מתמידין ומוספין.

14. **א.** פירש רש"י מכתב יד: כגון לשם אשם אחר, ולא לשם מצורע; וצריך ביאור: למה נקט דוקא אופן זה.

ובעיקר מה שכתב רש"י דאשם ששחטו לשם אשם אחר מיקרי שלא לשמו, ראה ב"קרן אורה" זבחים דף ז שנקט דזה לא מיקרי שלא לשמו; אלא שיש לומר, דאשם מצורע כיון שדינו חלוק משאר אשמות שהרי הוא טעון נסכים, לכן כששחטו לשם אשם אחר מיקרי שלא לשמו; "**מנחת חזקיה**"; [ולכאורה יש לדון עוד, ששמו חלוק משאר אשמות, כיון שהוא טעון מתן בהונות שלא כשאר אשמות].

ב. עוד העיר שם: לפי שיטת הרמב"ם [פסולי המוקדשין טו ד], שאם כי חטאת הנשחטת שלא לשמה הרי היא פסולה, מכל מקום אם שחטה לשם חולין, דינה כשאר קרבנות שנשחטו שלא לשמן, שהקרבן כשר, אלא שלא עלתה לבעלים לשם חובה.

ולפי זה משכחת לה לדין המבואר כאן גם גבי חטאת מצורע [שהיא מיוחדת משאר חטאות שטעונה נסכים], שאם שחטה לשם חולין הרי היא טעונה נסכים; וראה מה שכתב לבאר בזה.

15. לכאורה נראה בכוונת הגמרא: אם אתה

מתקיף לה רב מנשיא בר גדא:

אלא מעתה, כבש הבא עם העומר ששחטו שלא לשמו, שלא עלה לשם חובה וכשאר עולה הוא, **תהא מנחתו כפולה** ממנחת שאר כבשי עולה, וכדין כבש הבא עם העומר שמנחתו כפולה —

ומשום **שאם אי אתה אומר כן** ליתן לו את דינו הראשון, הרי **פסלתו!?**

וכן עולת **תמיד של שחר ששחטו שלא לשמו**, שאינו עולה לשם חובה, **יהא טעון** סידור **שני גזירין** של עץ על המערכה **בכהן אחד** כדין תמיד של שחר, ולא כשאר עולות שאינן טעונות תוספת גזירין —

ומשום **שאם אי אתה אומר כן** ליתן לו את דינו הראשון, הרי **פסלתו!?**(16)

וכן **תמיד של בין הערבים ששחטו שלא לשמו** ואינו עולה לשם חובה, **יהא טעון** סידור **שני גזירין בשני כהנים** —

ומשום **שאם אי אתה אומר כן**, הרי **פסלתו!?**

וכי תימא: אין הכי נמי, הרי אי אפשר לומר כן —

דהא לא חשיב להו רבי יוחנן [לא הזכיר את כל אלו] מלבד אשם מצורע שהוא טעון נסכים מטעם זה.

אמר תירץ **אביי:**

אכן כל אלו נשתנה דינם משאר קרבנות להטעינם דינם הראשון, והא דלא חשיב להו

אומר שאינו טעון נסכים, הרי נמצא שפסלתו מדין אשם מצורע ועשיתו לאשם סתם, ולכך אי אתה מצריכו נסכים, ואילו אנן קיימא לן, שכל אשם שנזרק שלא לשמו כשר הוא, אלא שלא עלה לבעלים לשם חובה; **אך ראה** לשון הראשונים המפרשים כאן.

וב"קרן אורה" כתב: יש לדקדק: אטו אם הקריב זבח בלא נסכים הזבח נפסל!? [ונראה מדבריו, שהבין, דמשום שאין נסכים הוא נפסל; וצריך ביאור: הרי אם אנו דנים לפוטרו מנסכים, הרי הוא משום שאנו דנים דפקע ממנו שמו הראשון, ואם כן איך נדחה סברא זו משום שחסרון הנסכים פוסלו, והרי אין הוא חייב בנסכים כלל].

וביאר: ונראה, דהא דאמר שאם אי אתה אומר כן, פסלתו, אין הפסול משום נסכים, אלא הכי קאמר: אם אתה אומר דאינו מביא נסכים, הרי דחיתו משמו הראשון, ואם כן פסול הוא ולא חזי להקרבה, אלא כיון דכשר להקרבה עדיין שמו עליו וצריך להביא עמו נסכים כדינו, והיינו דקאמר בתמיד בלי שני גזירים גם כן "שאם" ...; **וראה עוד בכל זה ב"נתיבות הקודש"**.

[והנה מה שכתב "דאם דחיתו משמו הראשון אם כן פסול הוא ואין ראוי להקרבה", כן משמע גם מלשון הראשונים המפרשים כאן, ומשום שאי אתה יכול להכשירו אלא בתורת אשם, והוא אינו בא בנדבה; אלא שלפי זה צריך ביאור: הרי אם כן פשיטא לחלק בין עולה שהיא באה בנדבה לאשם, ואילו הגמרא מדמה אותם].

16. **כתב ב"חזון איש"** [מנחות לג כ]: למדנו מסוגיין, שאין שני גזירין חובת המערכה, אלא חובת התמיד; וראה מה שהקשה על זה, ומה שיישב.

רבי יוחנן, הוא משום **דחדא מינייהו נקט** [אחד האופנים נקט רבי יוחנן].

רבא אמר לא כן, אלא באמת שלשת אלו אין דינם הראשון עליהם,[17] כי:

בשלמא הנך — כבש הבא עם העומר ותמיד של שחר ובין הערבים — שהרי **עולות נינהו**,

צ-א ולכך אנו אומרים: **אי לא חזו לעולת חובה, קרבו לעולת נדבה** ודינם כשאר עולות.

אלא הכא — גבי אשם מצורע — **אי לא מוקמת ליה במילתיה** [אם לא תתן לו את כל דיני אשם מצורע] הרי **אשם נדבה מי איכא**, ובהכרח עדיין שם תורת אשם מצורע עליו לחייבו בנסכים.[1]

תניא כוותיה דרבי יוחנן:

אשם מצורע ששחטו שלא לשמו, או שלא נתן מדמו על גבי בהונותיו של המצורע כדין אשם מצורע,[2] **הרי זו עולה** להקטרה **לגבי מזבח, וטעון נסכים** כאשם מצורע, **וצריך** המצורע **אשם אחר להתירו** לאכול בקדשים, שהמצורע מותר בקדשים על ידי הבאת קרבנותיו.

מתניתין:

כל מדות שבמקדש היו נגדשות, כגון מידת העשרון שהיתה במקדש היתה מחזקת עשרון, והיו גודשים אותה ונותנים למנחה יותר מעשרון; **חוץ** ממידת העשרון **של כהן גדול** שהיו מודדים בה את חביתי הכהן הגדול — **שהיה גודשה בתוכה**, כלומר, לא היו צריכים לגודשה, שהיא עצמה היתה מחזקת עשרון עם גודשו.[3]

כלי שרת מקדשים את מה שבתוכם קדושת הגוף, ומשנתנו מבארת את דין הבירוצין, אם

---

17. **נתבאר על פי רש"י מכתב יד**, שמבואר בדבריו, שרבא לחלוק בדין הוא בא, וכן מבואר ברמב"ם, וכן נראה מדברי התוספות; **וראה ב"שפת אמת" וב"חזון איש"** [מנחות לב ל] שצידדו לומר, דאין כאן מחלוקת, ראה שם.

1. **ב"שפת אמת"** ביאר, כיון דמוכח מקרא ד"מוצא שפתיך" שאם שחטו שלא לשמו נעשה נדבה, כמבואר בתחילת המסכת; ממילא כל שבא בנדבה נעשה נדבה, זולת אשם שאי אפשר להיות נדבה תורת אשם עליו. **אך ב"חזון איש"** [מנחות לב ל] ביאר את הענין באופן אחר, ראה שם.

2. **ראה ב"מקדש דוד"** [סימן יב אות ו] שנסתפק: אם מתן הבהונות עבודה היא או לא, ויסוד הספק הוא: אם הוא מדיני הקרבן, או שהוא מדיני טהרת המצורע; ולכאורה יש להוכיח מכאן כמו שהסיק שם שהוא מדיני הקרבן, שאם לא כן הרי נזרק דמו של הקרבן בהכשר, אלא שלטהרת המצורע מחוייב הוא בהבאת אשם נוסף, ומהיכי תיתי לומר שישתנה דינו של הקרבן לענין נסכים, עד שהצרך התנא להשמיענו שהוא טעון נסכים.

3. **פירש רש"י מכתב יד**: שהיה גודשה בתוכה: שכשהיה מחוק היה מחזיק כשאר עשרון גדוש; והיינו, שהיתה המידה גדולה מעשרון, ומחזיקה עשרון עם גודשו, **וכן פירש הרע"ב**; ולפי שיטתם נמצא שכל המנחות היו יותר מעשרון.

ופירוש לשון המשנה לפירוש זה הוא: כל

קדשו:

מידת הלח: בירוציהן — מה שנשפך על דופני הכלי מבחוץ, לאחר שנתמלאה המידה(4) — אף הוא **קודש**.

ואילו **מידת היבש: בירוציהן חול**, וכפי שיתבאר הטעם בגמרא.

רבי עקיבא אומר:

מידת הלח היא עצמה **קודש**, **ולפיכך** אף **בירוציהן קודש**.

מדת היבש היא עצמה **חול**, **לפיכך בירוציהן חול**, ויתבאר יותר בגמרא.

רבי יוסי אומר:

לא משום זה יש חילוק ביניהם, **אלא** משום **שהלח נעקר** מן הכלי ונתקדש שם, ואחר כך יצא לחוץ, **והיבש אינו נעקר** מתוך הכלי ולא נתקדש, ויתבאר יותר בגמרא.

גמרא:

שנינו במשנה: כל מדות שבמקדש היו נגדשות, חוץ משל כהן גדול שהיה גודשה בתוכה:

והנה לעיל דף פז נחלקו רבי מאיר וחכמים:

לדעת רבי מאיר: שתי מידות של עשרון היו

המידות שבמקדש "היו נגדשות", כלומר, שאר המידות לא היו מחזיקות אלא כמידתן, והיו מוסיפים עליהם גודש; ואילו המידה שבה היו מודדים לחביתי כהן גדול, לא היו גודשים אותה, ומשום שגודשה של מידה זו כבר הוא בתוכה, **ועל פי פירושו נתבאר בפנים**.

ובפירוש המיוחס לרש"י כתב: שהיתה גדולה כל כך שכשהיתה נמחקת היה בה עשרון, ומבואר, שלא היה במידת העשרון של חביתי הכהן הגדול אלא עשרון ולא עשרון עם גודשו כפירוש רש"י מכתב יד; ומשמע, ששאר המידות לא היה בהם אפילו כמידתן, אלא שעם הגודש היו מחזיקות כמידתן.

ופירוש לשון המשנה הוא, כל המידות שבתורה היו נגדשות, כלומר, היו מוסיפים עליהם גודש כדי להגיע למידתם הראויה, ואילו לחביתי כהן גדול לא היו גודשים, משום שמידה זו כשהיא מחוקה כבר מחזקת היא עשרון, ואין צורך לגודשה כדי להגיע למידה המתבקשת, ולשון "שגודשה בתוכה" מתפרש, שגודשן של המידות האחרות — שהיו נצרכות להשלים למידה המתבקשת — כבר היו בתוכה, [ולשון "גודשה בתוכה" משמע יותר כפירוש רש"י מכתב יד].

ולפי זה גם מה ששנינו לעיל פז א ששני עשרונות היו אחד גדוש ואחד מחוק, שפירש שם בפירוש המיוחס לרש"י: אחד גדוש: שלא היה בו עשרון אלא אם כן גודשו; ואחד מחוק: שהמחוק היה גדול כל כך שכשהיה מחוק היה בו עשרון, היינו לשיטתו כאן, אבל לרש"י והרע"ב מתפרש שם כפירושם כאן.

4. **כן פירש בפירוש המיוחס לרש"י**, וכן מתבאר גם מדברי הרמב"ם מעשה הקרבנות ב ט, ראה שם.

אך רש"י מכתב יד והרע"ב מפרשים, שהבירוצים הם גודש של הכלי, כי גם במידת הלח יש גודש, וכן נראה גם מדברי רבינו גרשום לעיל פח א שכתב: הקצף שעל גבי המידה כשהיא מלאה יין.

אלא שהרש"ש תמה על פירוש זה, וכפי שיתבאר בהערות בגמרא; ועל כן מתבארת הסוגיא כאן על פי הפירוש הראשון.

במקדש, אחד גדוש, ובמידה זו היו משתמשים לכל המנחות; ועוד היתה שם מידת עשרון ומידת חצי עשרון שהיו מחוקות, ובמידה זו היו משתמשים לחביתי כהן גדול, שהיו באים עשרון מחציתו בבוקר ומחציתו בערב.

לדעת חכמים: לא היו במקדש במידות היבש אלא מידת עשרון וחצי עשרון שהיו שתיהן מחוקות.

ומקשינן: **מני** היא משנתנו!?

והרי **אי רבי מאיר** היא, והרי לדבריו **חד**[5] בלבד **גדוש הוה**.[6]

אי רבנן, חדא עשרון **הוה ומחוק הוה**.[7]

ואם כן כדעת מי היא משנתנו!?

ומשנינן: **לעולם רבי מאיר** היא משנתנו, **ומאי** "**כל מדות**", **כל מדידות** שהיו מודדים היו נגדשות.[8]

שנינו במשנה: **מידת הלח בירוציהן קודש**, ומידת היבש בירוציהן חול ....:

ומפרשינן: **במאי קא מיפלגי** שלשת התנאים:

תנא קמא סבר:

מידות הלח נמשחו בשמן המשחה **בין מבפנים בין מבחוץ**, ונתקדש תוך הכלי וגבו, ולכן מתקדש גם מה שנשפך עליו מבחוץ.

ואילו **מידות יבש נמשחו מבפנים, ולא נמשחו מבחוץ**, ואינה מקדשת את מה שנוגע בגב הכלי.[9]

ורבי עקיבא סבר:

מידות הלח נמשחו בין מבפנים בין מבחוץ ומקדשת היא את הכל —

---

5. נכתב על פי הגירסא בספרים שלפנינו, וכן נראה מרש"י בכתב יד; וב"שיטה מקובצת" הגיה באופן אחר.

6. לכאורה נראה שקושיית הגמרא היא: הרי המידות ששייך בהן גודש הן מידות היבש, [אך ראה ברש"ש על המשנה], ולפי רבי מאיר הלוא היו במקדש שלש מידות של יבש, שתי עשרונות שהאחד גדוש והאחד מחוק, ועוד מידת חצי עשרון שהיתה אף היא מחוקה, כמבואר כל זה בסוגיא לעיל דף פז; והשתא תיקשי: אי רבי מאיר האיך שנינו כל מידות שבמקדש היו נגדשות, והרי רק מידה אחת היתה נגדשת, ואין שייך לומר "כל מידות"; אלא שלשון רש"י מכתב יד בכל זה לא נתבאר לנו.

7. לכאורה נראה שכונת הגמרא להקשות: לפי חכמים כל שכן שתיקשי: הרי אפילו אחת גדושה לא היתה שם, שכולן מחוקות היו, אלא שלשון "חדא הוה" לא מתבאר היטב.

8. כלומר, אין המשנה עוסקת בכמה כלי מידות, כי באמת רק מידה אחת היתה שהיתה נגדשת, אלא באה המשנה לומר, שכל מדידות שהיו מודדים למנחות היו באותו עשרון, שהיה מחזיק עשרון בלבד והיו גודשים אותו, מלבד חביתי כהן גדול שלא היו מודדים באותו עשרון אלא במידה אחרת שהיתה מחזקת גם את הגודש והיו מוחקים אותה.

9. **א. נתבאר על פי הפירוש המיוחס לרש"י והרמב"ם**, המפרשים שבירוצין הוא מה שנשפך

ונוגע בגב הכלי.

אך כבר נתבאר בהערה במשנה, **שרש"י ועוד ראשונים** מפרשים, שבירוצין הוא גודש; **ופירש כאן רש"י מכתב יד**, ש"מבחוץ" הוא שפת הכלי שהוא לא נתקדש ואינו מקדש; אלא שלא נתבאר בדבריו, למה הגודש שכנגד תוך הכלי תלוי במשיחת שפת הכלי.

והרש"ש תמה על פירוש זה בבירוצין: הרי מבואר במשנה שהמידות היו נגדשות, ולשיטת רש"י ועוד ראשונים שהבירוצין הוא הגודש, אם כן במה נתקדש הגודש; **וראה גם ב"קרן אורה"** לעיל פח א סוף ד"ה גמרא אביי, שתמה גם הוא על פירוש זה בבירוצין, כעין קושיא זו, וראה לשונו שם; **וראה מה שיתבאר בזה בהערות בהמשך הענין.**

ולכאורה היה מקום לומר, שאכן הגודש לא נתקדש על ידי הכלי; הלוא תראה שלדעת רבי עקיבא אין מידת היבש קדושה כלל, וקדושת המנחה היא בקדושת פה וכפי שיתבאר, ואם כן יש לומר אף לדעת תנא קמא שהגודש אינו מתקדש על ידי הכלי; אך הנה לעיל דף ח נחלקו אמוראים אם מנחה קדושה בלי שמן, ומקשינן התם: ולרבי חנינא — שאין מנחה קדושה בלי שמן — עשרון למה נמשח [בשמן המשחה, כדי לקדש את הנתון בתוכו, רש"י], ומפרשינן שאכן לשיטתו לא נמשחה המידה אלא למנחת חוטא, הרי מבואר שהמשיחה נעשתה כדי לקדש את מה שבתוכה, ולשיטת רש"י, מה טעם שימשחו כדי לקדש את המנחה ולא את גודשה שהיא מכלל המנחה; ולפי שיטת הסוברים שהגודש הוא מכלל העשרון, ודאי תיקשי: למה נמשחה לקדש חלק מהעשרון, אלא שרש"י עצמו אינו מפרש כן, כמבואר כל זה לעיל.

ב. במשיחת מידות היבש והלח נחלקו רבי יונתן ורבי יאשיה לעיל נז ב, ושם מתבאר מקור לזה מן הכתובים; אלא, שרבי עקיבא היא שיטה שלישית, כי דעת רבי יאשיה שם היא כתנא קמא כאן, ודעת רבי יונתן שם היא, שמידות הלח נמשחו מבפנים ולא מבחוץ, ומידת היבש לא נתקדשה כל עיקר, ואילו לרבי עקיבא, מידת היבש אכן לא נמשחה, אך מידות הלח נמשחו בין מבפנים ובין מבחוץ.

ג. כתב הרש"ש: הא דקאמר דפליגי האיך נמשחו, אף על גב דלדורות לא הקדשו במשיחה אלא עבודתן מחנכתן כדאיתא בסנהדרין, היינו משום דמסתמא כמו דנתקדשו בימי משה על ידי המשיחה, כן נתקדשו לדורות על ידי חינוך; **וכעין זה ב"זבח תודה".**

ד. כתב ב"מקדש דוד" [ב ב ד"ה וגם]: יש ללמוד מכאן, דאפשר לכלים שיהיה להם דין כלי שרת ולא יקדשו את אחרים, שהרי מבואר כאן שאין הצד החיצון מקדש, ואף על גב דכשנמשח הכלי מבפנים כל הכלי נעשה כלי שרת לענין כל הדינים, ומכל מקום לענין לקדש את הקרבנות לא מהני מה שכל הכלי הוא כלי שרת, ואינו מקדש אלא מקום המשיחה, ראה שם.

אך ראה ב"חזון איש" [מנחות כז יא]: יש לעיין, משיחת כלי שרת אי בעינן על פני כולה, ולכאורה משיחת כלי שרת כמשיחת כהן שהיא כמין "כי", ואם כן יש לעיין: הא דאמרו דנמשחו מבפנים ומבחוץ, למה לא סגי בחד משיחה, ואפשר דמבפנים ומבחוץ חשיבי כשני כלים —

ואפשר עוד, דלעולם די במשיחה במקום אחד, ועל מנת שיקדש מבחוץ קאמר, **וראה עוד שם; וראה גם בכתבים המיחסים להגרי"ז לעיל נז ב**, שפירש: אין הכוונה שהיתה משיחה בין בפנים ובין בחוץ, אלא הכוונה היא, דנמשח מבפנים כדי לקדש בין מבחוץ ובין מבפנים, דהא לא בעינן משיחה על כל הכלי, אלא הכוונה, דכן היתה משיחתם לקדש מבפנים ומבחוץ.

ואילו **מידות יבש לא נמשחו כל עיקר** וחול היא,[10] ואינה מקדשת לא בפנים ולא בחוץ.[11]

ורבי יוסי סבר:

אידי ואידי, הן מידות היבש והן מידות היבש **נמשחו מבפנים ולא נמשחו מבחוץ**, ובירוצי הלח אינם מתקדשים על ידי גב הכלי, **והכא היינו טעמא** שבירוצי הלח מתקדשים משום **דלח נעקר ומגווה דמנא קא אתי** [מה שנשפך היה בתוך הכלי וממנו הוא

---

10. על פי לשון רש״י מכתב יד [וכן בפירוש המיוחס לו]: לא נמשחו כל עיקר, כדקתני ומידת היבש חול; ופשטות הכוונה שאינם כלי שרת כלל.

והנה בהערה לעיל נתבאר בשם ה״מקדש דוד״ שלתנא קמא מידת היבש קדושה מבפנים ומבחוץ, רק שאינה מקדשת כיון שלא נמשחה; ולפי דבריו נמצא, שחילוק יש בין מה שסובר תנא קמא דמידת היבש לא נמשחה מבחוץ, למה שאומר רבי עקיבא שמידת היבש לא נמשחה כל עיקר, כי לפי תנא קמא רק לא נמשחה מבחוץ, אבל קודש היא בין מבפנים ובין מבחוץ, ואילו לדעת רבי עקיבא לא נמשחה ולא נתקדשה המידה כלל.

אך ראה שם בהמשך דבריו בד״ה ולפ״ז נראה, שכתב: ולפי זה נראה, במידות של יבש למאן דאמר דלא נמשחו, כיון דעל כל פנים היו המידות משל קודש ולא היה מודד בשל הדיוט, דהא בריש פירקין נפקא לן מקרא דשתי מידות של יבש היו צריכות להיות במקדש, וליכא פלוגתא בזה, אין עושין אותן של עץ וטעונין גניזה כשאר כלי שרת; ולפי שיטתו נאמר, שכוונת המשנה והראשונים שהיתה של חול, לאו דוקא, אלא שהיתה חול לענין זה שלא היו מקדשים את אחרים כשאר כלי שרת כיון שלא נמשחו.

11. **א. כתב בפירוש המיוחס לרש״י**: לא נמשחה כל עיקר, וחול היא, לפיכך מה שבפנים בכלי קדושת פה הוא דמקדש ליה, הילכך מה דאיצטריך ליה מקדש, בירוצין דלא צריך ליה לא מקדש, לפיכך בירוציהן חול.

וכן כתב גם ברש״י מכתב יד: מיהו מה שמודדין בו קדוש קדושת פה, וגברא למאי דצריך מקדש, ובירוציהן לא מקדיש דלא צריך להו.

אלא, שמדברי רש״י אלו נסתר מה שנתבאר לעיל ליישב את קושיית הרש״ש, שהקשה על פירושו של רש״י בבירוצין: והרי היו המידות נגדשות, ובמה נתקדשו; ולעיל נתבאר, שהיה מקום לומר שאכן לא נתקדשו על ידי הכלי, ובקדושת פה הוא מקדש להם, אך דברי רש״י כאן סותרים ישוב זה, שאם כן היה לו לרש״י לומר, שהכל — מה שבפנים עם הגודש — קדוש בקדושת פה.

ובודאי שיש לתמוה: האיך שייך לומר שאינו צריך את הבירוצין — וכן מפורש גם בהמשך הגמרא שאינו צריך להם — והרי אם אינו צריך להם, למה גודש הוא את הכלי!?

[ואולם לכאורה נראה לפרש את כוונת רש״י, דלעיל פח א מבואר בהדיא ברש״י מכתב יד שבירוצי הלח אינם מתקיימים אלא נשפכין לארץ; ולפי זה נראה, שבירוצי היבש וגודש היבש שני ענינים הם, שהגודש הוא מה שמתקיים על גבי הכלי, והבירוצים הוא מה שניתוסף לרגע קט על הגודש המתקיים, אבל אין לו קיום שם ומיד נשפך לארץ, וכבירוצי הלח; ולפי זה הגודש המתקיים קדוש בלי ספק, והנידון כאן הוא רק על הגודש שאינו מתקיים; וטעם החילוק בזה הוא על פי מה שכתבו

בא] וכבר נתקדשו הבירוצין כשהיו בתוך הכלי שנמשח.

ואילו בירוצי **היבש אינו נעקר** מתוך הכלי ולא היו בו מעולם, ואף שגולשים הבירוצים על גב הכלי, הרי לא נמשחו המידות מבחוץ.

ומקשינן: **וכי נעקר מאי הוי**, מה בכך שהבירוצין נעקרו מתוך הכלי, והרי לא נתקדשו בתוכו, כי **גברא למאי דצריך** הוא **דקא מכוין** שיתקדש על ידי הכלי, אבל הבירוצין שאינו צריך להם, הרי אינו מכוין שיקדשם הכלי!?

אמר תירץ **רב דימי בר שישנא משמיה דרב**:

זאת אומרת: כלי שרת מקדשין אף **שלא מדעת**, ולא איכפת לן שאינו מתכוין לקדשם.

רבינא אמר [תירץ]:

לעולם אימא לך: כלי שרת אין מקדשין אלא מדעת, ומן הדין לא היו הבירוצין מתקדשים, ואף שהיו בתוך הכלי, ומכל מקום מתקדשים מדרבנן, משום **גזירה שמא יאמרו מוציאין מכלי שרת לחול**, והיות והבירוצין היו בכלי שרת, אין להוציאם לחול.(12)

מותיב רבי זירא ממשנה לקמן ק א, גבי לחם הפנים שדינו לסדר לחם ובזיכי לבונה בשבת, ועומדים על השולחן עד שבת הבאה, ולשבת הבאה מקטירים את הבזיכין, והלחם ניתר באכילה על ידי הקטרתם:

"סידר את הלחם בשבת [כדינו], ואת הבזיכין לאחר השבת [לאחר זמנם, שהיה בשבת] והקטיר את הבזיכין בשבת [שלאחריה, כשאר בזיכין] פסול [הלחם] —

כלומר, כיון שהבזיכין לא נסדרו בזמנם, אין

התוספות לעיל ח ב לפרש מה שעשרון גדוש מתקדש, ואף על גב שבסוגיא לעיל פז ב נראה, דרק שולחן מקדש את גודשו ואילו שאר כלים אינם מקדשים, ופירשו את הטעם: ההוא גדוש לא צריך, אבל גדוש זה שהוא מידתו של כלי מקדש; ואם כן הגודש מתקדש מטעם זה, אבל מה שאינו מידתו של כלי ואינו צריך לו הם הבירוצים, וקידושם תלוי במשיחת הכלי אם נמשח מבחוץ או לא; וראה עוד ב"משנה למלך" המובא בהערה לקמן, שאפילו בירוצי המידות יש מי שסובר שהם קדושים בלא קידוש מחמת דופני הכלי (ואף לא משום נעקר מן הכלי, וכסברת רבי יוסי), ראה שם, וכל שכן שעל הגודש המתקיים יש לומר שלכולי עלמא הוא קדוש, ואין צריך למשיחת הכלי מבחוץ].

ב. ב"קרן אורה" פירש: מה שבפנים לא בקדושת פה נתקדש, אלא דעל כרחך נתקדש אחר כך כשנבלל עם השמן כאחד לקמוץ, דאז ודאי נתקדש קדושת הגוף, **ראה עוד שם**.

12. **א. תמה הרש"ש**: מה מכריח את הגמרא לומר, שיש כאן שלש מחלוקות, והרי יש לומר שרבי עקיבא ורבי יוסי נחלקו בטעמו של תנא קמא!? וראה מה שיישב.

ב. הקשו האחרונים: משמע שלא הצרכה הגמרא לכל זה אלא לפי רבי יוסי, אבל לפי תנא קמא ורבי עקיבא שמידת הלח מקדשת את הבירוצין מבחוץ, לא הצרכנו לזה, ולכאורה מה בין זה לזה, כיון שעל ידי הכלי הם מתקדשים!?

וב"קרן אורה" צידד לומר, שלדעת הסוברים

הם מתירים את הלחם בהקטרתם כשאר לחם שהוא ניתר על ידי הקטרתם; ולא עוד, אלא שאפילו אם ירצה להניח לחם זה במקום הלחם שעתיד היה לסדר בשבת זו, אף זה אי אפשר, כי היות ונסדר הלחם על השולחן בזמנו, קידש השולחן את הלחם ליפסל בלינה לאחר שיעבור זמן הלחם בשבת שלאחריה.

אבל אם **סידר את הלחם ואת הבזיכין לאחר השבת** שהיה סידור הלחם לאחר זמנו, **והקטיר את הבזיכין בשבת**, [**פסולה**, לא

שכלי שרת נמשחו גם מבחוץ, היינו כדי לקדש הבירוצין גם כן, כיון דדרך (לא) להיות בירוצין, וזה חשיב לדעת.

וב"שפת אמת" צידד לומר: דלמאן דאמר דנמשחו מבחוץ על כרחך מקדש שלא מדעת, דלעולם אין דעת הבעלים לקדש מה שבחוץ, ועל כרחך היה המשיחה, שמה שיגע בחוץ יתקדש אפילו שלא מדעת; [וצריך ביאור: מכל מקום רב שאמר "זאת אומרת כלי שרת מקדשין שלא מדעת", היה יכול לומר את דבריו גם על דברי תנא קמא]; **וראה עוד ב"חזון איש"** מנחות סימן כז אות ו, שפירש את קושיית הגמרא ותירוציה רק אליבא דרבי יוסי, ראה שם.

אבל מדברי הרמב"ם [מעשה הקרבנות ב ט] מוכח לא כן, [כמבואר ב"קרן אורה" וב"שפת אמת"], שהרי כתב שם הרמב"ם: בירוצי המידות של סולת חול, שאין גב העשרון קודש, ובירוצי השמן והיין קודש לפי שהוא יורד על גבי הכלי, וכלי הלח נמשחו מבפנים ומבחוץ; ולמה יתקדשו הבירוצין אף על פי שאין כוונת המודד אלא למה שבכלי לבד, כדי שלא יאמרו מוציאין מכלי שרת לחול; הרי מפורש שדברי רבינא נאמרו גם לשיטת תנא קמא; **וכן כתבו ה"כסף משנה" וה"משנה למלך"** שם.

אך הוקשה ל"קרן אורה": לפי זה נמצא שנחלקו התנאים במציאות אם הלח נעקר או לא, והיינו, דהניחא אם נאמר שלדברי תנא קמא ורבי עקיבא חשיב מדעת — וכסברת ה"קרן אורה" — הרי יש לומר שלכולי עלמא הלח נעקר, אלא שמטעם זה אינו מתקדש מן התורה, כי הם סוברים אין כלי שרת מקדשין אלא מדעת; אבל למבואר ברמב"ם שגם לתנא קמא ורבי עקיבא אין זה מדעת, אם כן בהכרח שהם חולקים במציאות וסוברים שהלח אינו נעקר, שהרי אם היה נעקר היה מתקדש על ידי תוך הכלי כמו שהוא מתקדש על ידי גב הכלי.

ג. הנה לעיל פח א נחלקו תנאים — לפי שיטה אחת בגמרא שם — אם בירוצי מידות הלח נתקדשו, ראה בסוגיא שם; **וכתב ה"משנה למלך"** [מעשה הקרבנות ב ט]: מחלוקת זו לא דמי להיא דאמרינן כאן דמידות הלח בירוציהן קודש, דמה שנתקדשו כאן הוא שלא מדעת הנודר, אלא לפי שנגע בדופני הכלי נתקדש, ומשום הכי אמרינן, דאין קדושתו כי אם מתקנת חכמים; אבל למאן דאמר דבירוצין נתקדשו הוא מגזירת הכתוב דרביעית יהיב ליה רחמנא למשה ואמר ליה "שער דקא עייליה ליה בירוצין", וכיון דרחמנא גזר שיהיו הבירוצין קודש, אין להקשות שאין כוונת הנודר על הבירוצין, דמה לנו ולדעתו, מאחר דרחמנא אמר שיהו קודש, ראה שם מה שכתב ליישב בזה; והיינו, שכל התנאים כאן סוברים כדעת הסובר שם שבירוצי מידות לא נתקדשו מצד עצמם, ורק משום דופני הכלי או משום שנעקר מן הכלי הוא שדנו כאן לקדש את הבירוצין.

ובפשוטו דבריו מוכרחים, כי בסוגיא שם מבואר בהדיא שהוא דין תורה, ואילו המבואר כאן הוא דין דרבנן, לפי מה שנתבאר מדברי הרמב"ם; **אבל ב"חזון איש"** חלק על ה"משנה למלך", ראה דבריו בסימן כז אות ח, וראה גם

גרסינן], הרי הלחם אסור באכילה שאין הבזיכין מתירין אותו כיון שהיה הסידור שלא בזמנו, ומכל מקום לא נפסל הלחם —

וכיצד יעשה בלחם, **יניחנו לשבת הבאה** במקום הלחם שהיה אמור לסדר בשבת זו, ומשום **שאפילו הוא על שלחן ימים רבים** קודם לשבת **אין בכך כלום** ליפסל על ידם בלינה, כי לא נתקדש הלחם בימים אלו, כיון שלא נסדר בזמנו.(13)

והשתא תיקשי: **ואמאי** ראוי הלחם לשבת הבאה, והרי **התם נמי לימא: גזירה שמא יאמרו מפקידין בכלי שרת** —

כלומר, שמא יטעו האנשים לומר, לכך לא נפסל לחם זה בלינה, כי היה על השולחן שהוא כלי שרת, וכל קודש שמפקידין [לשון פקדון] אותו בכלי שרת אינו נפסל בלינה!?

ומשנינן: **פנים אחרון קא רמית**, וכי מקשה אתה מדבר הנעשה בפנים בהיכל, על דבר הנעשה בחוץ בעזרה —

והרי פנים, היינו הלחם שהיה עומד בהיכל — **לאו כולי עלמא ידעי**, אין הכל יודעים שעבר על הלחם ימים רבים, ואין הם דשים בדבר —

חוץ, היינו מדידות הנעשות בחוץ בעזרה, **כולי עלמא ידעי**, כולם יכולים לראות שאנו

באות א שם.

ולדעת ה"משנה למלך" נמצא, שיש מקום לפרש את טעמו של רבי עקיבא במידות הלח באופן אחר מכפי שפירשה הגמרא, והיינו משום שבירוצי המידות נתקדשו, ואפילו אם לא נמשחו מבחוץ; והיה ניחא בזה, שאין אנו צריכים לחדש שיטה שלישית במשיחת המידות דלא כרבי יונתן ולא כרבי יאשיה דלעיל נז ב, אלא רבי עקיבא הסובר שמידת היבש לא נתקדשה כרבי יונתן, הרי הוא סובר באמת גם שמידת הלח לא נמשחה מבחוץ, וכאשר היא דעת רבי יונתן שם, ומה שמידות הלח מקדשות את הבירוצים הוא מדין תורה ד"בירוצי מידות נתקדשו".

[**ד.** והיה אפשר לבאר בדרך אחרת את החילוק שבין הסוגיא דלעיל לסוגייתנו, דהנה יסוד המחלוקת שם אם נתקדשו או לא, הרי מבואר שם שהוא משום שכך אמר הקב"ה לשער את המידות עם בירוציהן, ולמאן דאמר בירוצי המידות נתקדשו, מכילה מידת הלוג עצמה שתי חצאי לוג עם בירוציהן, ראה שם היטב, ואם כן הרי כך הוא הדין מן התורה שיוסיף את הבירוצין, ואילו בסוגייתנו מבואר שאינו צריך את הבירוצין.

והביאור הוא, דבאמת סוגייתנו סוברת ד"בירוצי המידות לא נתקדשו" והיינו שאין הבירוצין מכלל המידות, והנידון כאן הוא להתקדש מאליו על ידי דפנות הכלי שנמשחו מדאורייתא או מדרבנן; ומאידך, אף למאן דאמר "בירוצי מידות נתקדשו" עיקר כוונתו לומר שהבירוצין הם מכלל עיקר השיעור, ומה שהם מתקדשים באמת אין מוכרח שיהא קידושם על ידי הכלי, ואם אינם יכולים להתקדש על ידי הכלי יקדשו בפה, שכך הוא הדין להוסיף את הבירוצין לשיעור עצמו ולקדשו, (וכמו לרבי עקיבא גבי יבש, שמידות יבש לא נתקדשו, וקדושתן בפה); ואם כן לא יכולה היתה הגמרא לומר בדעת רבי עקיבא שהקידוש הוא מחמת שבירוצי המידות נתקדשו, כי אם כן אף ביבש יהיה הדין כן, שאם לא יתקדשו בכלי יתקדשו בפה; ומכל מקום יש עדיין לשאת ולתת בזה מדברי הראשונים, ועוד, **אחרונים**].

13. המשנה נתבארה על פי שיטת רש"י לקמן ק

מוציאים את הבירוצים לחול, ויאמרו: מוציאין מכלי שרת לחול, ולכן גזרו שלא לעשות כן.

תנן התם במסכת שקלים:

מותר נסכים, הנשאר מן הנסכים — ומפרש לה ואזיל — ילך **לקיץ המזבח**, כלומר, יקנו בהם עולות כדי להעלותן על המזבח כשהוא בטל.(14)

ומפרשת הגמרא:

מאי מותר נסכים?

רבי חייא בר יוסף אמר [פירש]:

מותר נסכים הם **בירוצי המידות** שמדדו בהן את הנסכים.(15)

רבי יוחנן אמר [פירש]:

"מותר נסכים" היינו **כאותה ששנינו**:

א. **המקבל עליו לספק סלתות מארבע** סאין לסלע, כלומר, ספק של סולת שקיבל מן הגזבר מעות כדי לספק סולת למנחות כל השנה, והיה מחיר הסולת בשעת קבלת המעות ארבע סאין לסלע —

ובתוך השנה הוקרו הסלתות **ועמדו משלש** סאין בסלע —

א, כפי גירסת ה"שיטה מקובצת" שם; ומדבריו מתבאר בפשוטו, שהשולחן מקדש לחם שנסדר עליו בזמנו ליפסל בלינה כאשר הוא עדיין על השולחן, אלא שלחם זה דוקא אינו נפסל בלינה, כיון שלא נסדר על השולחן בזמנו; וראה מה שהביאו כאן התוספות מסוגיא דזבחים פז א.

14. לשון "קיץ" היינו דבלות, כאדם שמביאים לו תאנים לאחר סעודה.

15. **א. בפשוטו** הכוונה לבירוצי המידות שהיו במקדש, **וכן נראה מדברי התוספות שהובאו באות ב**, וכן נראה **מדברי הרמב"ם; אבל רש"י בכתובות** קו א ד"ה מותר נסכים, פירש: שהמספקין סלתות שקבלו מעות הקדש לספק סלתות כל ימות השנה מודדין להקדש במדה מבורצת טפופה ולא מחוקה, והמקריבן מוחק המדה והם מותר נסכים, ומוכרים אותן.

ב. הקשו התוספות לעיל פח א ד"ה בירוצי מידות: למאן דאמר [בירוצי מידות] לא נתקדשו, ניחא הא דמותר נסכים לקיץ המזבח, דיש להם פדיון ולוקחין ממותר נסכים כבשים לעולה, ומקיצין אותו; אבל למאן דאמר [בירוצי מידות] נתקדשו, קשיא, הא אין להם פדיון!?

ותירצו: מיירי בנסכי ציבור, ולב בית דין מתנה עליהם [שלא יקדשו], כדמפרש בירושלמי דשקלים; [ראה כעין זה לעיל עט א במשנה: הנסכים שקדשו בכלי, ונמצא זבח פסול, אם יש שם זבח אחר יקרבו עמו, ואם לנו ייפסלו בלינה; ומקשינן בגמרא שם בעמוד ב: אמר מר: אם יש שם זבח אחר יקרבו עמו, והא אמר רב חסדא: שמן שהפרישו לשום מנחה זה פסול לשום מנחה אחרת [והוא הדין נסכים]!? אמר רבי ינאי: לב בית דין מתנה עליהם, אם הוצרכו הוצרכו, ואם לאו יהו לזבח אחר; והיינו בנסכי ציבור, כמבואר ברש"י מכתב יד שם]; ומיהו העירו האחרונים, שהרמב"ם לא מחלק בזה.

והוסיפו שם התוספות, דאדרבה מוכח שבירוצי מידות נתקדשו, כי הרי מבואר בעמוד ב שמותר נסכים אלו שלנו ייפסלו בלינה, והיינו משום שנתקדשו בכלי, אלא שלענין פסול לינה לא התנו.

ג. ב"משנה למלך" [מעשה הקרבנות ב ט] הוכיח מדברי תוספות אלו כדבריו המובאים

מכל מקום יוסיף **ויספק מארבע**, כלומר, יספק את כל הסאין שקיבל עליו בהתאם למחיר הישן, ולא יפחות מהם מחמת המחיר החדש.

ואותם סאים נוספים שהוא מספק מעבר למה שקיבל עליו בשעת היוקר, והם אינם נצרכים לנסכי הציבור, הן הן "מותר נסכים" שהולכים לקיץ המזבח.(1)

צ-ב **ב.** המקבל עליו לספק להקדש סלתות **משלש** סאין לסלע, והוזלו הסלתות **ועמדו מארבע** סאין בסלע, אף זה יספק **מארבע** [לפי מחיר ארבע סאין לסלע], והיינו, שיוסיף על הסאים שקיבל עליו עד כנגד המעות שקיבל.

תניא כוותיה דרבי חייא בר יוסף, ותניא נמי כוותיה דרבי יוחנן:

שיד הקדש לעולם **על העלינה** —

תניא כוותיה דרבי חייא בר יוסף: בירוצי מידות הללו של הנסכים **מה היו עושין בהן, אם יש זבח אחר** — להקריב באותו יום — **יקרבו עמו, ואם לנו, יפסלו בלינה** —(2)

ואם לאו, מקיצין בהן את המזבח.

בהערה 8 אות ג משמו, ומשום שאם לא כן וקידוש בירוצי המידות הוא משום שנמשחו מבחוץ ומדרבנן וכמו שכתב הרמב"ם, אם כן יש לומר שהם אמרו שיהיה להם פדיון, ראה שם באריכות יותר; אלא ודאי ד"בירוצי מידות נתקדשו" הוא מדין תורה.

עוד העיר שם: האיך עלה על דעתם לפרש דין זה למאן דאמר בירוצי מידות לא נתקדשו], והרי לשיטתו הוי חולין גמורים; **וביאר דבריהם**, דמכל מקום אף אם לא נתקדשו, מכל מקום הם קדושים מצד דמידות הלח נמשחו מבפנים ומבחוץ, אלא שמטעם זה אינו אלא מדרבנן, ומועיל פדיון; **ומיהו מדברי רש"י בכתובות קו א** שהובאו באות א נסתרו דבריו לכאורה, שהרי מבואר לשיטתו דמותר נסכים לקיץ המזבח אפילו לפני שקדשו בכלי שרת, והיינו לכאורה משום קדושת דמים שלהם, וכך יש לפרש גם בדברי התוספות, ואפילו אם בירוצי מידות לא נתקדשו כלל; ונפקא מינה בכל זה, אם בירוצי מידות שהולכים לקיץ המזבח הוא דוקא במידות הלח שנתקדשו, או אף במידות היבש שלא נתקדשו כלל לדעת רבי עקיבא.

ד. לכאורה היה נראה מדברי התוספות, שלא כמו שנתבאר בהערה 8 אות ד, דלמאן דאמר "בירוצי המידות נתקדשו", היינו שהם חלק מהמידה; כי אם כן היה נראה שלא אמרו "מותר נסכים לקיץ המזבח" אלא דוקא למאן דאמר "בירוצי מידות לא נתקדשו", ולכן הולכים הם לקיץ המזבח, אבל למאן דאמר בירוצי מידות נתקדשו, כיון שהם חלק מהמידה למה ילכו לקיץ המזבח, והרי צריך להביא אותם לנסכים.

אך ראה ב"חזון איש" מנחות סימן כד אות יא, **אריכות גדולה בביאור כל הענין.**

ה. יש לדקדק למה נקט "מותר נסכים" ולא מותר מנחות, ויכלול אף שאר מנחות ושמנם.

1. **כן נראה בפשיטות**, דכשקיבל עליו בשעת הזול ומספק כשעת היוקר, זה אינו בכלל מותר נסכים; **אך ראה** בפירוש רבינו גרשום, וצריך תלמוד.

2. **מבואר מן הברייתא** שבירוצי המידות ההולכים לקיץ המזבח קדושים קדושת הגוף, שהרי נפסלים הם בלינה, והיינו משום שקדשו בכלי, וכמו שכתבו התוספות לעיל פח א

וקיץ זה מהו? עולות, הבשר לשם ועורות לכהנים.(3)

תניא כוותיה דרבי יוחנן: המקבל עליו לספק סלתות מארבע ועמדו משלש, הרי זה **מספק מארבע; משלש, ועמדו מארבע,** אף זה **מספק מארבע, שיד הקדש על העליונה —**

וזהו ששנינו "מותר נסכים(4) **לקיץ המזבח".**

מתניתין:

משנתנו עוסקת בחיוב נסכים לקרבנות השונים:

כל קרבנות הציבור והיחיד טעונין הבאת **נסכים** עמהם, היינו מנחת נסכים בלולה בשמן שהיא עולה כליל על המזבח, וכן נסכי יין ליתן לספלים שעל גבי המזבח.(5)

חוץ מן הבכור והמעשר בהמה **והפסח, והחטאת והאשם,** שאינם טעונים נסכים.

אלא שחטאתו של מצורע — שנטהר — **ואשמו** שמביא עמה, חלוקים משאר חטאות

[וביארו שם, דהיינו משום שברייתא זו סוברת "בירוצי מידות נתקדשו", הובאו דבריהם בהערה בעמוד א]; **ולפי זה יש לתמוה:**

האחד: לשיטת רש"י בכתובות קו א — הובאו בהערה בעמוד א — שבירוצי המידות המבוארים כאן עדיין לא קדשו בכלי, אם כן למה ייפסלו בלינה!?

השני: לפי שיטת רש"י בביאור הסוגיא לעיל עט א, דאיתא שם: אין הנסכים מתקדשים אלא בשחיטת הזבח; ופירש רש"י שם כפשוטו, דהיינו לענין ליפסל בלינה שאין הכלי מקדשם ליפסל, אלא שחיטת הזבח מקדשתם, [והתוספות שם ולעיל טו ב חלקו עליו, ופירשו דלענין ליפסל בלינה ודאי הכלי מקדשם, והנידון הוא לענין שינוי הנסכים לזבח אחר]; ולכאורה תיקשי על רש"י: הרי בירוצי המידות המבוארים כאן היינו בירוצי מידות הנסכים, ומפורש בברייתא, שאם לנו ייפסלו בלינה!? [ויש מי שהעיר, דמאחר שהולכים לקיץ המזבח, אין דינם כנסכים].

אך ראה ב"כסף משנה" [מעשה הקרבנות ב י] שהוא מפרש: אם לנו, שלא הקריבן עם הזבח האחר — נפסלו בלינה, דכיון דיש שם זבח אחר נתקדשו הבירוצין ליפסל בלינה [הובאו דבריו גם ב"משנה למלך" שם]; ולפי זה מתיישב.

וכבר העירו האחרונים, שלשון הברייתא משמע כפירוש זה, שאם לא כן היה לו לומר "ואם לנו יפסלו בלינה" אחר שאמר שילכו לקיץ המזבח; ומשמע: דוקא אם יש שם זבח אחר ייפסלו בלינה, אבל אם הולכים הם לקיץ המזבח לא ייפסלו בלינה, ואף לאחר שלנו מקיצין בהם את המזבח, אם לא נשחט עליהם הזבח.

3. **ביאר בפירוש המיוחס לרש"י:** מהו דתימא, הואיל ולקיץ המזבח הוא, יהא כולו עולה ואפילו עורה, שיחזור ויקח מדמי עור הבהמה לצורך עולה, ולא יהא עורה לכהנים, קא משמע לן.

4. **ב"מקדש דוד"** סימן י אות א, הוכיח מכאן, שמנחת הנסכים נקראת "נסכים", שלא כמו שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות בזבחים, אלא כדבריו בהלכות מעשה הקרבנות כמובא שם; **וראה לשון רש"י** מכתב יד כאן: וסלתות קרי "נסכים", דהרי למנחת נסכים הם באים.

5. שיעור הנסכים נתבאר בכתובים: שלשה עשרונים לפר, ושני עשרונים לאיל, ועשרון

ואשמות **וטעונין נסכים**, ושיעורם כשאר נסכים.[6]

גמרא:

תנו רבנן: נאמר בפרשת נסכים [במדבר טו]: "כי תבואו אל ארץ מושבותיכם אשר אני נותן לכם. ועשיתם אשה לה' עולה או זבח, לפלא נדר או בנדבה, או במועדיכם, לעשות ריח ניחוח לה' מן הבקר או מן הצאן. והקריב המקריב קרבנו לה' מנחה ...".

אילו אמר הכתוב רק "**ועשיתם אשה לה'** והקריב המקריב קרבנו ..." **יכול** הייתי לומר: **כל העולה לאישים יהא טעון נסכים, ואפילו מנחה** יביא עמה עוד מנחת נסכים כליל לה', ויין לנסכים —

תלמוד לומר "**עולה**".

ומאחר שפירט הכתוב עולה, **שלמים מנין** שאף הם טעונים נסכים, **תלמוד לומר** "עולה או **זבח**".[7]

תודה מנין[8] שאף היא טעונה נסכים, **תלמוד לומר** "**או זבח**", ובאה תיבת "או" לרבות את התודה.

יכול שאני מרבה אף את **הבכור ומעשר ופסח וחטאת ואשם**, שיהיו טעונים נסכים —

תלמוד לומר "**לפלא נדר או בנדבה**", ללמד: קרבן **הבא בנדר ונדבה** — כעולה שלמים ותודה — הוא בלבד **טעון נסכים**, אבל קרבן **שאינו בא בנדר ונדבה, אין טעון נסכים**.[9]

לכבש; ויין ושמן, חצי הין לפר, ושלישית ההין לאיל, ורביעית ההין לכבש.

6. **א.** כמבואר ברמב"ם מעשה הקרבנות י ב.

ב. כתב הרמב"ם בפירוש המשניות: אמרו בגמרא סוטה, שסיבת היות החטאת והאשם אינן חייבין נסכים, כדי שלא יהא קרבנו מהודר, והוא גם הסיבה להיות מנחת חוטא בא בלא שמן ולא לבונה; אבל חטאת מצורע ואשמו טעונים נסכים, לפי שאינן באין על חטא, אבל חטאת נזיר אינה חייבת נסכים לפי שהם אמרו "נזיר חוטא הוא"; [וראה לקמן צא א, דילפינן לחטאת ואשם שהם טעונים יין לנסכים, מ"עולה" ומ"זבח", ומקשינן: הרי מצינו בנזיר — לפי שיטת רש"י — שמתיבת "זבח" נלמד חטאתו ואשמו כאחד; ומשנינן: הני מילי — בנזיר — היכא דתרוייהו כי הדדי נינהו [ופירש רש"י דשניהם להכשיר], אבל היכא דאשם להכשיר וחטאת לכפר בעינן תרי קראי, וצריך תלמוד].

7. הנה שלמים נכתבו בהמשך הפרשה שם במפורש: "וכי תעשה בן בקר עולה או זבח לפלא נדר או שלמים לה'".

8. לקמן מקשינן: אטו תודה לאו זבח, ומשנינן לה.

9. ה"פרי מגדים" ב"אשל אברהם" באורח חיים סימן א סק"ח כתב: ויש לראות כפי הנראה דהטור [שם] ספוקי מספקא ליה אם בא בנדבה ממש כרבי אליעזר [מסכת כריתות] דאמר: מתנדב אשם תלוי כעולה ממש ... אם כן אשם תלוי לרבי אליעזר בר נסכים הוא, דבא בנדר ובנדבה כעולה, ראה שם הנפקא מינה בזה לדינא היום, ומה שכתב עוד בזה.

משמע להוציא את אלו, כלומר, יכול כשם שאני מוציא את אלו, כך **אוציא** גם **את חובות הבאות מחמת הרגל ברגל, ומאי נינהו?**[10] **עולות ראייה ושלמי חגיגה**, ומשום שנאמר: לא חייב הכתוב בנסכים אלא כשהוא מביא נדר או נדבה, אבל קרבנות חובה אינם טעונים נסכים —

תלמוד לומר "**או במועדיכם**", ללמד: לא רק עולות המוספין טעונים נסכים, אלא **כל הבא במועדיכם** — ואף עולות ראיה ושלמי חגיגה — **טעון נסכים**.

משמע להביא את אלו, כלומר, יכול כשם שאני מביא את אלו, כך **אביא** גם **שעירי חטאת** של מוספי הרגל **הואיל ובאין חובה ברגל**, ואף שאינם באין בנדר ונדבה —

תלמוד לומר בהמשך הפרשה: "**וכי תעשה בן בקר עולה או זבח**, לפלא נדר או שלמים לה' והקריב על בן הבקר מנחה" —

והרי "**בן בקר**" **בכלל היה**, כלומר, הרי כבר נאמר בתחילת הפרשה "לעשות ריח ניחוח לה' מן הבקר או מן הצאן", **ואם כן למה יצא** בן בקר, כלומר, למה כתיב "וכי תעשה בן בקר", יאמר הכתוב "והקריב על בן הבקר מנחה".[11]

להקיש אליו ולומר לך: מה בן בקר מיוחד הבא בנדר ונדבה, אף כל בא בנדר ונדבה בלבד הוא שחייב בנסכים, ולא חטאת ואפילו כשהיא באה מחמת הרגל.

כאן שבה הברייתא לפרש את תחילת הפרשה:

"**לעשות ריח ניחוח לה' מן הבקר או מן הצאן**" **מה תלמוד לומר**, כלומר, למה הזכיר הכתוב "מן הבקר או מן הצאן", והרי בפירוט שפירטה התורה באותה פרשה את דיני הנסכים לבן בקר לאיל ולכבש, כבר למדנו שהחיוב הוא בבקר ובצאן, ולמה הזכיר בתחילה "מן הבקר או מן הצאן"?[12]

לפי שנאמר בתחילת הפרשה: "ועשיתם

---

10. כלומר, אי אתה יכול למעט את עולות המוספין, כי נאמר בהם במפורש בתורה שהם חייבים בנסכים, ולכך מפרשת הברייתא שהייתי ממעט עולת ראיה ושלמי חגיגה, ובפירוש המיוחס לרש"י הזכיר גם שלמי שמחה.

11. הנה כך הוא סדר הפרשה שם: ועשיתם אשה לה' עולה או זבח ... והקריב המקריב קרבנו לה' מנחה סולת עשרון ... ויין לנסך רביעית ההין תעשה על העולה או לזבח לכבש האחד. או לאיל תעשה מנחה סולת שני עשרונים ... ויין לנסך שלישית ההין ... וכי תעשה בן בקר עולה או זבח לפלא נדר או שלמים לה'. והקריב על בן הבקר מנחה סולת שלושה עשרונים ... ויין תקריב לנסך חצי ההין ..., ולפי זה אין מקום לשאול למה יצא בן בקר, שהרי הכתוב מפרש את דיני הכבש לחוד ואת האיל לחוד ואת בן הבקר לחוד שנסכיהם שונים —

ובהכרח לפרש כפי שנתפרש בפנים על פי לשון הפירוש המיוחס לרש"י; וב"טהרת הקודש" ביאר את דבריו, שאין כוונתו לומר דלא ליכתוב "וכי תעשה בן בקר עולה או זבח", שהרי "עולה או זבח" נדרש לקמן צא א, [ראה שם], אלא: לא ליכתוב אלא וכי תעשה עולה או זבח, ולא ליכתוב "וכי תעשה בן בקר עולה או זבח".

12. כן נראה לפרש.

אשה לה׳ **עולה״, שומע אני אפילו עולת העוף בממשמע** שיתחייב להביא עמה נסכים, שהרי באה היא בנדר או בנדבה, לפיכך **תלמוד לומר: ״מן הבקר או מן הצאן״**, למעט עולת העוף. **דברי רבי יאשיה.**

רבי יונתן אומר: אינו צריך ״מן הבקר או מן הצאן״ כדי למעט עולת העוף, **שהרי הוא אומר** ״עולה או **זבח**״, **ואילו עוף אינו זבח** שאינו בזביחה [בשחיטה] אלא במליקה, ונתמעטה עולת העוף —

ואם כן, מה תלמוד לומר ״מן הבקר או מן הצאן״ —

לפי שנאמר בתחילת ספר ויקרא: ״**אדם כי יקריב מכם קרבן לה׳ מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן** תקריבו את קרבנכם״.

יכול הייתי לומר: **האומר** ״**הרי עלי עולה**״, הרי זה **יביא** שתי קרבנות **משניהם**, הן מן הבקר והן מן הצאן —

לפיכך **תלמוד לומר** בפרשת נסכים ״**מן הבקר או מן הצאן**״ ולא אמר ״מן הבקר ומן הצאן״, כדי ללמד: **רצה אחד מביא, רצה שנים מביא.**

תניא בסנהדרין סו א על הכתוב [ויקרא כ ט]: ״כי איש איש אשר יקלל את אביו ואת אמו מות יומת, אביו ואמו קילל דמיו בו״:

אין לי אלא [שקילל את] אביו ואמו [את שניהם], אביו שלא אמו, אמו שלא אביו, מנין? תלמוד לומר: ״אביו ואמו קילל, דמיו בו״, אביו קילל, אמו קילל — דברי רבי יאשיה.

רבי יונתן אומר: [אינו צריך, כי ״את אביו ואת אמו״] משמע שניהם כאחד, ומשמע אחד בפני עצמו, עד שיפרוט לך הכתוב ״יחדיו״ [כדרך שפירט בכלאים ״לא תחרוש בשור ובחמור יחדיו״].

ומקשינן **לרבי יונתן:**

למה לי קרא להפריד בין בקר לצאן, והרי כיון שאמר הכתוב ״מן הבקר ומן הצאן״ כבר ידענו שהכוונה היא או זה או זה, **דהאמר** רבי יונתן עצמו:

״את אביו ואת אמו״ משמע כל אחד בפני עצמו, **עד שיפרוט לך הכתוב** ״**יחדיו**״, ואם כן ״מן הבקר ומן הצאן״ משמע נמי כל אחד בפני עצמו כיון שלא פירט הכתוב ״מן הבקר ומן הצאן יחדיו תקריבו את קרבנכם״; ולמה לן יתור ״או״ בפרשת נסכים!?

ומשנינן: **איצטריך** הכתוב בפרשת נסכים להפריד ביניהם, כי **סלקא דעתך אמינא:**

הואיל וכתיב ״מן הבהמה מן הבקר **ומן הצאן**״ ולא אמר ״מן הצאן״ כמו שאמר ״מן הבקר״,[1] **כמאן דכתיב** ״מן הבקר ומן הצאן **יחדיו״ דמי.** צא-א

---

1. **פירש רש״י מכתב יד:** דכיון דשני קרא בדיבוריה דכתיב ״מן הבקר ומן הצאן״ ודאי דוקא כתיב, מדגבי בקר כתיב ״מן״ וגבי צאן כתיב ״ומן״, משמע דוקא נקט גבי בקר, משום דלפרושי ״מן הבהמה״ אתא, וגבי צאן לאוסופי אתא כתיב ״ומן״, והכי קאמר מזה אחד ומזה אחד יביא, וכמאן דכתיב ״יחדיו״ דמי.

ולשון התוספות [על פי גירסת ה״צאן קדשים״] הוא: דמדכתיב ״מן הבהמה״ והדר כתיב ״מן הבקר ומן הצאן״, ולא כתיב ״מן

ומקשינן **לרבי יאשיה דאמר** גבי קללת אביו ואמו: **אף על גב דלא כתיב** "יחדיו" **כמאן דכתיב** "יחדיו" **דמי**, ואם כן בלא "או" לא הייתי יודע שאינו צריך להביא בקר וצאן גם יחד, ותיקשי:

ליבעי קרא [יצטרך מקרא], כלומר, הרי נצרך הכתוב כולו כדי לחלק שאינו חייב בבקר וצאן כאחד, ושוב אי אתה יכול לדרוש מפסוק זה למעט עולת העוף!? (2)

ומשנינן: **הכתיב** שם בפרשת ויקרא:

"**אם עולה קרבנו מן הבקר**", וכתיב עוד שם "**ואם מן הצאן קרבנו** ...", הרי למדנו שהוא מביא קרבן או מן הבקר או מן הצאן, ואינו צריך להביא את שניהם.

ומפרשת הגמרא: **ואידך**, היינו רבי יונתן שהוא מצריך את הכתוב בפרשת נסכים ללמד שאינו מביא את שניהם כאחד, ואין די לו בכתובים שבפרשת ויקרא ללמד על זה, היינו משום שהוא סובר:

מכל מקום **איצטריך** עוד כתוב בפרשת נסכים להפריד ביניהם, כי מהפסוקים שבפרשת ויקרא לבדם, עדיין **סלקא דעתך אמינא**:

הני מילי — שהוא מביא או מן הצאן או מן הבקר — **בדמפרש** בפיו בשעת נדרו מה יביא, **אבל בסתמא** שאמר "הרי עלי עולה", כי אז **לייתי מתרוייהו** [חייב הוא להביא את שניהם] — **קא משמע לן** הכתוב בפרשת נסכים, שאף בסתמא מביא הוא או צאן או בקר.

אמר מר בברייתא: **תודה מנין** שהיא טעונה נסכים, **תלמוד לומר** "**או**" **זבח**:

ומקשינן עלה: **אטו תודה לאו** "**זבח**" **הוא**, ולמה צריך לרבותו מ"או"!?

ומשנינן: **איצטריך** "או" לרבות את התודה, כי: **סלקא דעתך אמינא: הואיל ואיכא לחם בהדה**, היות ועם תודה מביא הוא ארבעה מיני לחם, אם כן **לא תיבעי נסכים**, שהלחם בא במקומם — (3)

לפיכך צריך "או" לרבות את התודה לנסכים.

הבקר והצאן", משמע שניהן, ותרוייהו אפירושא דבהמה קאי, דאתא לפרש מאיזה בהמה יקריב: מן הבקר ומן הצאן, מזה אחד ומזה אחד.

2. **נתבאר על פי רש"י מכתב יד.**

ולפי פשוטו, כוונת קושיית הגמרא היא: מנין יודע רבי יאשיה לחלק בקר מצאן; אלא שעל פירוש זה קשה מה שהקשו הראשונים והאחרונים — הובא ב"יד בנימין", ראה שם — הרי יש לומר שהוא דורש מ"או" לחלק, ומעיקר הכתוב למעט עולת העוף, ולפי פירוש רש"י ניחא; ויש להוסיף: דלרבי יונתן הרי באמת הוא כך, שכל הפסוק לא נצרך אלא ל"או" שבא לחלק.

אך אכתי קשה, אם כן האיך מקשה הגמרא בהמשך העמוד לרבי יאשיה "או" למה לי, ומשנינן שהוא בא לחלק ולחייב שני נסכים בשתי קרבנות כשהם ממין אחד; והרי תיקשי: שמא לא בא הכתוב אלא לחלק את הנסכים, ומנין למעט עולת העוף, ויש ליישב בקל.

3. **א. נתבאר על פי רש"י מכתב יד**; ולכאורה היה נראה, שכוונת הגמרא היא למנחת נסכים, אבל יין לנסכים לא הוה סלקא דעתין שלא יביא, כי אין צד לומר שהלחם בא במקומם.

ב. בקרן אורה צידד לפרש, שאין כוונת

ומקשינן עלה: האיך הייתי אומר שהלחם בא במקום הנסכים, **ומאי שנא מאיל** [שלמים של] **נזיר** [שהוא מביא במלאת ימי נזרו] **דאיכא בהדיה לחם ובעי נסכים**, [שהוא מביא לחם עמו, ומכל מקום צריך הוא גם נסכים], וכמאמר הכתוב [במדבר ו יז]: "ואת האיל יעשה זבח שלמים לה' על סל המצות, ועשה הכהן את מנחתו ואת נסכו"!?

ומשנינן: מכל מקום **סלקא דעתך אמינא** דתודה לא בעי נסכים ואינו דומה לאיל נזיר, ומשום, **דהתם** — גבי איל נזיר — **שני מינין** של לחם בלבד הוא מביא [חלות ורקיקין של מצה], ואילו **הכא** — גבי תודה — **ארבעה מינין** הוא מביא, [חלות רקיקין ורבוכה של מצה, ועוד מביא חלות חמץ], ולפיכך הייתי אומר שהם באים במקום נסכים — (4)

קא משמע לן "או" שאף תודה טעונה נסכים.

תו מקשינן אברייתא ששנינו בה: יכול כל העולה לאישים יהא טעון נסכים, אפילו מנחה, תלמוד לומר "עולה". יכול שאני מרבה אף בכור ומעשר ופסח וחטאת ואשם, תלמוד לומר "לפלא נדר או בנדבה", בא בנדר ונדבה טעון נסכים, שאינו בא בנדר ונדבה אין טעון נסכים:

ולכתוב רחמנא "לפלא נדר או בנדבה", ולא בעי "עולה" שאף היא בכלל נדר או נדבה!? (5)

ומשנינן: **אי לא כתב רחמנא "עולה"**, לא הייתי יודע ללמוד מ"לפלא נדר או נדבה" למעט בכור ומעשר ופסח שאינם באים בנדר ונדבה, וכמבואר בברייתא; כי:

הוה אמינא: כיון דכתיב "ועשיתם אשה לה' [עולה או זבח] לפלא נדר או בנדבה [או במועדיכם], לעשות ריח ניחוח לה' מן הבקר או מן הצאן", אם כן:

הגמרא משום שהלחם במקום נסכים, אלא על פי מה שהביא מרש"י בחומש בפרשת נזיר [במדבר ל טו], שנאמר שם על עולתו ושלמיו "ומנחתם ונסכיהם", וביאר שם רש"י, שהצרך הכתוב לומר כן, משום שיצאו לידון בדבר החדש להצריכם לחם, אי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירנו הכתוב לכללו בפירוש; והיינו דאמרינן כאן, שאם לא ריבוי התורה שהתודה טעונה נסכים, לא הייתי מחזירו לכללו להצריכו נסכים, כיון שיצא לידון בדבר החדש להצריכו לחם.

4. [לפי מה שביאר ב"קרן אורה" את כוונת הגמרא, ראה הערה 2, שהוא משום שתודה יצאה לידון בדבר החדש, צריך ביאור הן קושיית הגמרא מאיל נזיר, שהרי באיל נזיר החזירו הכתוב לכללו בפירוש, וצריכים אנו גם שיחזיר הכתוב את התודה לכללה; וכן צריך ביאור תירוץ הגמרא, כי מה לי יצא לידון בשני מיני לחם, מה לי יצא לידון בארבעה מיני לחם].

5. לכאורה אינו מובן, שהרי מ"עולה" למדנו למעט את המנחה, ואי אתה יכול למעט את המנחה, מ"לפלא נדר או בנדבה" שהרי אף היא באה בנדר ונדבה!?

ורש"י מכתב יד פירש: דאי משום למעוטי מנחה, הא מ"זבח" נפקא, דמנחה לאו זבח הוא.

ובפירוש המיוחס לרש"י פירש: ולא ליכתוב לא "עולה" ולא "זבח", דכל שבא בנדר ובנדבה היינו עולה תודה ושלמים, ומנחה דאין טעונה נסכים נמי מימעיט מ"מן הבקר או מן הצאן", [וכשם שנתמעט עולת העוף מפסוק זה, כדלעיל].

"ועשיתם אשה לה" הרי **"כלל"** —

"לפלא נדר או בנדבה" הרי **"פרט"** —

"לעשות(6) **ריח ניחוח"** הרי **חזר וכלל. "כלל ופרט וכלל, אי אתה דן אלא כעין הפרט"**, והיינו, שהכתוב בא לרבות אף מה שאינו בא בנדר ובנדבה, ולא הייתי ממעט מ"לפלא נדר או בנדבה" בכור מעשר ופסח, אלא כך הייתי אומר:

מה הפרט מפורש דבר שאינו בא על חטא, אף כל שאין בא על חטא —

ואוציא רק **חטאת ואשם שהן באין על חטא,** אבל **אביא** — על ידי הכלל — **בכור ומעשר ופסח שאין באין על חטא —**

לפיכך **תלמוד לומר: "עולה"**, שהוא מיותר, כדי ללמד שמידת "כלל ופרט וכלל" נדרשת: בא בנדר ונדבה טעון נסכים, שאינו בא בנדר ונדבה אינו טעון נסכים, וללמד שבכור מעשר ופסח פטורים מהבאת נסכים.

ומקשינן: **השתא דכתיב "עולה"**, ונתמעטו אף הבכור הפסח והמעשר מהבאת נסכים, אם כן **"כלל ופרט** וכלל" **מה מרבית ביה,** מה "כעין הפרט" נתרבה במידה זו לחייבו נסכים, שלא נכתב במפורש או מדרשה אחרת!?

ומשנינן: באה המידה לומר:

מה הפרט מפורש שאינו מחוייב בו **ועומד, אף כל שאינו מחוייב** בו **ועומד, להביא:**

ולדות קדשים של שלמים הבאים מן הנקבה.

ותמורתן של שלמים.

ועולה הבאה מן התמורה,(7) כלומר, תמורת עולה.

ועולה הבאה **מאשם שניתק לרעיה** [כגון אשם שנתכפרו בעליו באחר, שדינו: ירעה עד שיסתאב ויפלו דמיו לנדבה לקיץ המזבח], וכגון שמסרוהו כבר לרועה ושחטוהו סתם שהוא כשר לעולה, כדלעיל ד א.

וכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן, שהם טעונים נסכים.(8)

תו מפרשינן את הברייתא:

---

6. כן צריך לומר, וראה "שיטה מקובצת".

7. **א.** גירסת הגמרא ופירושה, על פי "שיטה מקובצת" ורש"י מכתב יד; ועוד הביא כגירסא שלפנינו "עולה הבאה מן המותרות", ופירשה על כל אלו שאמרו "יפלו דמיו לנדבה" דהיינו עולה לקיץ המזבח, וכן א"מותר נסכים" שהם לקיץ המזבח, כדלעיל צ א, וכן גרס ופירש בפירוש המיוחס לרש"י.

ב. בקרן אורה בתוך דבריו על התוספות כתב, שהצרכנו לריבוי מיוחד בכל אלו, משום דהוה אמינא: הני דבאין שלא בחובה אלא מכח קדשים הם באים ... דכל הני לאו עיקר קדשים הם אלא מותר קדשים, והוה אמינא דאינם טעונים נסכים; ומטעם זה צידד לומר, שאף זבחים שנזבחו שלא לשמן מטעם זה הצרכנו ללומדם, כי מאחר שלא עלו לבעלים לשם חובה, הוי כבא מן המותר; ראה בהערה הבאה; **ובמנחת אריאל** צידד לפרש באופן אחר, ראה שם.

8. **א. הקשו התוספות:** למה לי קרא, והרי כיון

והשתא דאמרת "**או** [זבח]" **לדרשא** הוא בא [כדי לרבות את התודה] —

"**לפלא נדר או בנדבה**", **למה לי**, מה תדרוש ב"או" זה?

ומשנינן: "או" בא **לחלקם** את הנדר והנדבה —

ואיצטריך לחלקם, כי **סלקא דעתך אמינא: עד דמייתי נדר ונדבה לא לייתי נסכים**, עד שאינו מביא גם נדר וגם נדבה אינו טעון נסכים —

קא משמע לן "או":

דאייתי נדר לחודיה ליבעי נסכים, ואי אייתי נדבה לחודיה לייתי נסכים.

ומקשינן: **הניחא לרבי יאשיה** — המובא לעיל צ ב גבי מקלל אביו ואמו — שהוא סובר: אם לא "או" איני יודע לחלקם —

אלא לרבי יונתן — הסובר: עד שלא פירט לך הכתוב "יחדיו" ממילא משמע לחלק — **למה לי** "או"!?

ומשנינן: מכל מקום **סלקא דעתך אמינא**:

אכן, אי **אייתי נדר לחודיה ליבעי נסכים**, ואי **אייתי נדבה לחודיה ליבעי נסכים**, אך מכל מקום:

אי **אייתי נדר ונדבה** כלומר שתי קרבנות, **תיסגי בנסכים דחד** [די בהבאת נסכים לזה או לזה ואין צריך שני נסכים] —

קא משמע לן "או" לחלק שני נסכים לשתי קרבנות.

תו מפרשינן: "**או במועדיכם**" **למה לי** "או"?

ומשנינן: אם לא שאמר הכתוב "או", **סלקא דעתך אמינא**:

דדרשינן בריש מכילתין מ"מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת לה' אלהיך נדבה" ... אם כמה שנדרת עשית יהא נדר, ואם לאו יהא נדבה, אם כן ליבעי נסכים כנדבה!?

וכי תימא, דלגבי נסכים לא הוה מוקי ליה לקרא, הא על כרחיך צריך לאוקומי הכי, שאם אי אתה אומר כן פסלתו, כדאמר רבי יוחנן לעיל [פט ב] גבי אשם מצורע!?

ונראה, דכדי נסביה, משום דאי לאו קרא ד"מוצא שפתיך" מהכא הוה נפקא ליה, ועיקר קרא לאחריני אתא.

ב. ובקרן אורה כתב ליישב: דזבחים שנזבחו שלא לשמן אינם עיקר קדשים, וכמו מותרות שהצרכנו לרבותם מטעם זה [כפי שהובא בהערה קודמת], ולא שייך לומר "שאם אי אתה אומר כן פסלתו" אלא באשם שלא לשמו, שאם לא יביא נסכים היינו משום דלאו במילתיה קאי, ואם כן אתה פוסלו; אבל אם נאמר דכל שאין עיקר חובה אינו טעון נסכים, אין אתה פוסלו בזה, אלא כל קרבנות הבאין מן המותרות אינם טעונים נסכים, להכי איצטריך כלל ופרט לרבות.

ג. והנה הרמב"ם [פסולי המוקדשין יב ו] אחר שהביא את המבואר לעיל עט א, בענין נסכים אם נתקדשו כשנפסל הזבח, כתב שם בהלכה ז: "וכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן יקרבו נסכיהם", **והכסף משנה** לא הערה מקורו, אבל **המשנה למלך** ציין לברייתא דידן, וכן **בעין משפט** כאן ציין את דברי הרמב"ם על הגמרא שלפנינו; והיינו — כפי שפירש **בספר ושב הכהן** בתחילת זבחים — שהדין המבואר כאן אינו כפי שהבינוהו התוספות, אלא באה הברייתא לומר שאותם נסכים שבאו עם הזבח

הני מילי ששתי קרבנות מחייבות שני נסכים, רק **היכא דקא מייתי עולה בנדר ושלמים בנדבה אי נמי איפכא**, היינו דוקא כשהם חלוקים הן בסוג הקרבנות והן בחיובם שזה נדר וזה נדבה — (9)

אבל היכא דקא מייתי עולה ושלמים בנדר שחלוקים הם רק בסוג הקרבנות ולא בסוג החיוב, **אי נמי עולה ושלמים בנדבה**, כי אז הייתי אומר:

שם "**נדר**" **אחד**, **ושם** "**נדבה**" **אחת היא**, **ותיסגי ליה בנסכים דחד**, שיביא רק לעולה או לשלמים נסכים, וייפטר על שניהם —

קא משמע לן "או" האמור גבי "במועדיכם" לחלק. (10)

תו מפרשינן: "**וכי תעשה בן בקר עולה או זבח**", **למה לי** "או"?

ומשנינן: **איצטריך** "או", כי **סלקא דעתך אמינא**:

הני מילי היכא דקא מייתי עולה ושלמים בנדר, אי נמי עולה ושלמים בנדבה, כלומר, אין הוא חייב בשני נסכים, אלא באופן שחלוקים הקרבנות בשמותיהם, שזה עולה וזה שלמים —

אבל היכא דקא מייתי שתי עולות: חדא בנדר וחדא בנדבה, אי נמי שני שלמים אחד בנדר ואחד בנדבה, כלומר, שאין הקרבנות חלוקים בשמותיהם אלא שזה נדר וזה נדבה, **אימא**:

שם "**שלמים**" **אחת היא**, **שם** "**עולה**" **אחת היא**, **ותיסגי ליה בנסכים דחד** — (11)

שנזבח שלא לשמו יקרבו עמו, כי קדשו הנסכים ליקרב אף ששחטו שלא לשמו.

וראה **בחידושי רבי ארי' לייב** חלק ב סימן א, שהאריך לבאר למה הייתי סובר שלא קדשו; [ולכאורה היה מקום לדמות דין זה ללחמי תודה, שאם שחטן שלא לשמן לא נתקדש הלחם, כמבואר לעיל עח ב, והייתי משוה דין הנסכים ללחמי תודה, וקא משמע לן הברייתא שקדשו].

9. מן הסוגיא נראה, שדרשת "או" אינה מתיחסת לאותו ענין בו הוא נאמר, וכגון "בנדר או בנדבה" אינו מלמד שנדר מתחלק מנדבה, אלא עיקרו לחלק שני נסכים לשתי קרבנות, ואם לא היה אלא "או" אחד, הייתי מעמידו לאופן המנוגד ביותר בין שתי הקרבנות; ובזה יתיישבו כמה דקדוקים בדרשות הגמרא.

10. אין כוונת הגמרא לומר, שאינו חייב בשני נסכים אלא כשמביא שני סוגי קרבנות, אבל אם הביא שתי עולות בנדר או נדבה או שני שלמים בנדר או נדבה אין צריך שני נסכים, כי בהמשך מבואר שלעולם חייב הוא בשני נסכים, ואפילו כשאין חילוק לא בסוג הקרבנות ולא בחיובם; אלא שמ"או" זה, הייתי לומד רק באופן שעל כל פנים חלוקים הם בשמותיהם, אבל לפי האמת כתבה התורה ריבויים נוספים לחלק, שבכל אופן מביא הוא שני נסכים, כמבואר בהמשך הסוגיא.

11. לכאורה יש לעיין: והרי כיון דמרבינן מ"או במועדיכם" כשהם חלוקים בסוג הקרבנות ואף שאינם חלוקים בנדר ונדבה, אם כן מ"לפלא נדר או בנדבה" יש לנו ללמוד על חילוק נסכים מחמת שזה נדר וזה נדבה ואפילו כשהם מסוג אחד, כי בשני סוגים כבר ידענו מ"או במועדיכם".

ולמתבאר לעיל בהערה 10, שאין ה"או" נדרש לפי הענין בו הוא כתוב, הרי ניחא; כי

קא משמע לן "או" לחלק.(12)

תו מפרשינן: "**לפלא נדר או שלמים**" **למה לי** "או"?

ומשנינן: אם לא שאמר הכתוב "או", **סלקא דעתך אמינא**:

הני מילי שהוא מביא שני נסכים:

היכא דמייתי שתי עולות, חדא בנדר וחדא בנדבה; אי נמי שני שלמים, חדא בנדר וחדא בנדבה, כיון שחלוקים הם בסוג חיובם; וכן ידענו גם שחילוק סוגי הקרבנות הם סיבה לחלק — (13)

אבל היכא דקא מייתי שתי עולות בנדר, ושתי עולות בנדבה; אי נמי שני שלמים בנדר, ושני שלמים בנדבה, שאין ביניהם חילוק לא בסוג הקרבן ולא בסוג החיוב, כי אז לא יביא שני נסכים, כי:

שם עולה או שלמים **אחד הוא, ושם נדר** או נדבה **אחד הוא**. כלומר, הרי שוים הם הן בסוג הקרבן והן בגדר חיובם, **ואם כן תיסגי ליה בנסכים דחד — קא משמע לן** "או" לחלק.

לעיל צ ב נתבאר, שרבי יאשיה דרש "מן הבקר או מן הצאן" למעט עולת העוף, ורבי יונתן דרש את הכתוב כולו כדי ללמוד מן ה"או" לחלק, ואילו רבי יאשיה אינו צריך לחילוקו של רבי יונתן מן ה"או".

מוסיפה הגמרא לבאר "או" אחר מה הוא בא ללמד:

ורבי יאשיה, דדריש לקרא ד"מן הבקר ומן הצאן" למעט עולת העוף, ולא נצרך לו "או" כדלרב יונתן, **האי "מן הבקר או מן הצאן", למה לי** שהוסיף הכתוב "או"?

ומפרשינן: אף "או" זה לחלק נסכים לשתי קרבנות הוא בא, כי **סלקא דעתך אמינא**:

הני מילי שהוא מביא שני נסכים לשתי קרבנות, **בתרי מיני** [שני מיני בהמה, שהאחד צאן והשני בקר]

אבל בחד מינא, כשמביא שתי קרבנות ממין אחד, שניהם מן הצאן או שניהם מן הבקר, הייתי אומר: **תיסגי ליה בנסכים דחד —**

קא משמע לן "או" לחלק.(14)

מוסיפה הגמרא לבאר את המשך הפסוקים:

"**ככה תעשו לאחד כמספרם**" **למה לי**?

ומפרשינן דהאי קרא נמי בא לחייב שני

מ"או" ראשון ידענו חילוק מנוגד לחלוטין הן בסוג הקרבנות והן בסוג חיובם, ומ"או" שני למדנו שסוגי הקרבנות לבדם הם סיבה לחלק, ומ"או" זה אנו באים ללמוד ששני סוגי חיוב הם סיבה לחלק.

12. אף המבואר כאן אינו לפי האמת, כי לקמן מרבינן לחלק אפילו שתי עולות בנדר שהוא מביא שני נסכים, אלא שמ"או" זה לבד הייתי אומר, שאין חילוק אלא כשזה בנדר וזה בנדבה.

13. כן נראה לבאר את כוונת הגמרא.

14. [יש לעיין: לרבינו יונתן מנין ידענו חילוק זה].

נסכים לשתי קרבנות, כי **סלקא דעתך אמינא**:

הני מילי שהוא מביא שני נסכים לשתי קרבנות רק באופן שהקדיש את שתי הקרבנות **בזה אחר זה**, ואף שהביאם כאחד —

אבל אם הקדישם **בבת אחת** והביאם בבת אחת **תיסגי ליה בנסכים דחד** —

קא משמע לן "ככה תעשו לאחד — דמשמע לכל אחד — כמספרם".

שנינו במשנה: **אלא שחטאתו של מצורע ואשמו טעון נסכים**:

שואלת הגמרא: **מנא הני מילי**, שחטאת ואשם של מצורע שונים משאר חטאות ואשמות להצריכם נסכים?

דתנו רבנן: כתיב גבי מצורע [ויקרא יד י]: "וביום השמיני יקח שני כבשים תמימים [לעולה ואשם] וכבשה אחת בת שנתה תמימה [לחטאת] **ושלשה עשרונים סלת מנחה**", **במנחה הבאה עם הזבח**[15] **הכתוב מדבר**, כלומר במנחת נסכים הכתוב מדבר, עשרון לכל כבש; הרי למדנו שאף חטאתו של מצורע ואשמו טעונים נסכים.

אתה אומר: במנחה הבאה עם הזבח הכתוב מדבר, **או אינו אלא במנחה הבאה בפני עצמה** הכתוב מדבר, ואין זו מנחת נסכים?[16]

כשהוא אומר שם [פסוק כ]: "**והעלה הכהן את העולה ואת המנחה** המזבחה", דמשמע

---

15. **פשטות הכוונה היא**, מנחה שהזבח מחייבו, והיינו מנחת נסכים, וכעין שכתב רש"י מכתב יד בד"ה את העולה ואת המנחה "מנחה הבאה בגלל עולה".

ולשון הפירוש המיוחס לרש"י הוא: כלומר, שזקוקה לזבח ליקרב עמו, **וברש"ש הבין בכוונתו**, שצריך להקריב את הנסכים עם הזבח, ותמה עליו: הרי קיימא לן מביא אדם את זבחו היום, ונסכיו אפילו לאחר כמה ימים, ראה כל דבריו שם.

16. **א. פשטות הכוונה היא**, שמא תאמר: אין זו מנחת נסכים, אלא מנחה אחרת שחייבה התורה להביאה, וכן נראה **ממפרשי התורת כהנים**, **ומרש"י בכתב יד**; ונפקא מינה, שאם מנחת נסכים היא הרי היא עולה כליל, ואם מנחה בפני עצמה היא, הרי היא נקמצת; וכן נפקא מינה למידת השמן, שאם מנחה בפני עצמה היא, הרי דינה כשאר מנחות שכל עשרון בלול בלוג שמן, ואילו אם מנחת נסכים היא, הרי שכל עשרון בלול בשלש לוגין שמן, כדין מנחת נסכי כבש; ואפשר גם, דאם מנחה בפני עצמה היא, הרי היא מנחה אחת, ואם מנחת נסכים היא הרי אלו שלש מנחות, כמבואר בגמרא.

והרש"ש מבין, שאף אם מנחה בפני עצמה היא, מנחת נסכים היא אלא שאינה כמנחת נסכים דעלמא שהיא קשורה בזבח, אלא כמנחת נסכים בפני עצמה; ונפקא מינה כתב שם, לענין שקרבן אחד הוא, ואילו אם מנחת נסכים היא, שלש קרבנות המה, ונפקא מינה שאסור לערבן; [ראה לעיל פט ב בהערות, בשם מהר"י קורקוס בדעת הרמב"ם, שמנחת כבשים עם כבשים מותר להקריבם כאחד, ואין בזה משום "שלא יערב חלבים בחלבים"]; ונפקא מינה גם, שדינו כמי שמתנדב מנחת נסכים של פר שהיא שלשה עשרונים, ומביא חצי ההין שמן כמנחת נסכים של פר; וראה עוד שם.

מנחה שבאה בגלל העולה,[17] **הוי אומר: במנחה הבאה עם הזבח הכתוב מדבר.**

ועדיין איני יודע: אם טעונה[18] גם יין **לנסכים, ואם לאו —**

תלמוד לומר בפרשת נסכים: "**ויין לנסך רביעית ההין תעשה על העולה או לזבח לכבש האחד**", ולדרשה הוא בא, כי כבר נזכרו כל אלו בתחילת הפרשה:

"**עולה**": **זו עולת מצורע** לרבותה ליין הנסכים.[19]

"**זבח**": **זו חטאת מצורע** להטעינה יין לנסכים.

"**או**" **לזבח: זו אשם מצורע**, להטעינו יין לנסכים.

ומקשינן: למה לי "או" לרבות אשם מצורע, **ותיפוק ליה תרוייהו** [את שניהם, חטאתו וגם אשמו של מצורע] **מ"זבח"**!?

וכאשר מצינו במקום אחר, **דאמר מר:** צא-ב

נזיר שנטמא בתוך ימי נזירותו, הרי זה מגלח ומביא אשם, מלבד חטאת ועולת העוף; ונזיר טהור שמלאו ימי נזירותו הרי זה מגלח, ומביא שלש קרבנות בהמה: עולה חטאת ושלמים.

כתיב בפרשת נזיר ביום מלאת ימי נזרו [במדבר ו יח]: "וגילח הנזיר פתח אהל מועד את ראש נזרו, ולקח את שער ראש נזרו, ונתן על האש אשר תחת זבח השלמים"; ואין לי אלא נזיר טהור שהוא נותן את שערו תחת דוד שמבשל בו את השלמים —

תחת ה**חטאת** שמביא ביום מלאת ימי נזרו, **ותחת ה**אשם שמביא נזיר שנטמא, **מנין**?

כלומר, מנין שאם שילח נזיר טהור את שער ראש נזרו תחת החטאת, יצא; ומנין לנזיר

ב. כתב רבינו גרשום: דכתיבא גבי מצורע עני, דכתיב [שם פסוק לא]: "את אשר תשיג ידו [שני תורים או שני בני יונה] את האחד חטאת ואת האחד עולה על המנחה"; ומשמע לכאורה בכוונתו: לכך הייתי סובר שאין זו מנחת נסכים, משום שהייתי אומר מצורע עשיר חייב במנחה כמו מצורע עני, שמנחתו אינה מנחת נסכים, וחידוש הוא.

17. **נתבאר על פי רש"י מכתב יד.**

ובקרבן אהרן פירש: משמע יעלה את המנחה כליל כשם שמעלה את העולה, והיינו מנחת נסכים שהיא עולה כליל; [וניחא מאד, לפי מה שנתבאר שהנפקא מינה אם מנחת נסכים היא או לא, היינו לענין הקמיצה].

18. **בפירוש המיוחס לרש"י גרס:** "טעונים", כי הנידון הוא הן על החטאת והן על האשם; והיה מקום לבאר את הגירסא שלפנינו, שהכוונה היא למנחה, והיינו דראה במקדש דוד סימן י, שהביא מדברי רש"י שהמתנדב מנחת נסכים צריך להביא גם יין, ולכאורה הכוונה היא שהמנחה מחייבת את נסכי היין, והיינו דאמרינן "טעונה".

19. ואם לא ריבוי זה לא הייתי מחייבה ביין לנסכים כשאר עולה, היות ומחויב ועומד הוא, וכדלעיל "מה הפרט מפורש שאינו מחוייב ועומד"; כן נראה לכאורה, וראה עוד בעמוד ב דבעינן ריבוי לעולת יולדת ולאילו של אהרן, שגם באלו לכאורה מטעם זה צריך לרבותם; **אך ראה בטהרת הקודש כאן.**

טמא שהוא משלח את שער גילוחו תחת האשם שהוא מביא — [1]

תלמוד לומר "אשר תחת **זבח** השלמים", ובא תיבת "זבח" לרבות חטאתו ואשמו —

הרי למדנו, שמ"זבח" אנו מרבים חטאת ואשם כאחד, ולמה לי שני ריבויים ליין נסכים בחטאתו ואשמו של מצורע!?

ומשנינן: **הני מילי** שאפשר לרבות מתיבת "זבח" הן חטאת והם אשם, **היכא דתרוייהו כי הדדי נינהו** [כששניהם למטרה אחת הם באים], כי אשם נזיר טמא בא להכשירו למנות נזירות טהרה, וחטאת נזיר טהור באה להכשירו ולהתירו ביין ותגלחת שהנזיר אסור בהם —

אבל היכא דאשם להכשיר וחטאת לכפר, כלומר, אבל חטאתו של מצורע ואשמו שהאשם בא להכשירו לבוא אל המחנה שהיה אסור להכנס שם בהיותו מצורע, והחטאת באה לכפר על העבירות שהנגעים באים עליהם, **בעינן תרי קראי** לחטאת לחוד ולאשם לחוד; ולכך לא מרבינן לשניהם מ"זבח". [2]

תו מקשינן על מה ששנינו בברייתא: "**זבח**" **זו חטאת מצורע** לרבותה ליין הנסכים:

ואימא: זו חטאת ואשם דנזיר [חטאת של נזיר טהור, ואשם של נזיר טמא], ללמד שהם טעונים יין לנסכים? [3]

ומשנינן: **לא סלקא דעתך** שריבה הכתוב נסכים בחטאת ואשם של נזיר, משום **דתניא**:

כתיב גבי נזיר ביום מלאת ימי נזרו "והקריב את קרבנו לה' כבש בן שנתו תמים אחד לעולה, וכבשה אחת בת שנתה תמימה לחטאת, ואיל אחד תמים לשלמים. וסל מצות **ומנחתם ונסכיהם**", **בעולתו ובשלמיו** של נזיר טהור **הכתוב מדבר** שיביא עמם מנחה ונסכים, ולא בחטאתו של נזיר טהור, ולא באשמו של נזיר טמא.

אתה אומר בעולתו ובשלמיו, או אינו אלא אפילו חטאת של נזיר טהור טעונה נסכים?

תלמוד לומר בפרשת נזיר: "**ואת האיל יעשה זבח שלמים** ומנחתו ונסכו", והרי **איל בכלל** כל השלמים **היה** להטעינו נסכים, **ולמה יצא** איל שלמים של נזיר לפרט בו "ומנחתו ונסכו"? [4]

---

1. **נתבאר על פי רש"י** מכתב יד כאן, ועל פי המפרש בנזיר מה ב.

ובתוספות פירשו לענין כל חטאת ואשם שייאכלו ליום ולילה, ראה זבחים לו א.

2. ראה **בפירוש המשניות להרמב"ם** שהובאו בהערה על המשנה.

3. **כתבו התוספות**: אחטאת ואשם דעלמא לא פריך [שיהיו טעונים יין לנסכים], אלא מהני משום דאית בהו מנחה [והייתי אומר שבא הכתוב להוסיף גם יין לנסכים], וגם דמו לנדבה, דנזירות נדבה היא.

ותמה הרש"ש: לא ידעתי מהיכן פסיקא להו דאית בהו מנחה, וכעת לא מצאתי מקור לזה, וצע"ג.

4. **נתבאר על פי רש"י מכתב יד.**

ובפירוש המיוחס לרש"י פירש: והלא איל בכלל "ומנחתם ונסכיהם" היה, שהרי אף הוא

להקיש אליו ולומר לך: מה איל מיוחד שהוא **בא בנדר ונדבה** — שהרי שלמים הוא — והצריכו הכתוב נסכים, אף **כל בא בנדר ונדבה** שבנזיר צריך נסכים, יצאו חטאתו ואשמו שאינם באים בנדר ובנדבה שאינם טעונים נסכים.

תו מפרשינן את אשר שנינו בברייתא: **"עולה" זו עולת מצורע:**

ואימא: זו עולת יולדת, להצריכה נסכים.[5]

אמר תירץ **אביי:** אי אתה יכול לרבות עולת יולדת מפסוק זה, כי **עולת יולדת מסיפא דקרא נפקא, דתניא: רבי נתן אומר: "לכבש** ["תעשה על העולה או לזבח לכבש האחד"]**: זו עולת יולדת.**

"לכבש **האחד" זה אחד עשר של מעשר,** שאם העביר בהמותיו תחת השבט למעשר בהמה, וקרא לעשירי "תשיעי", ולתשיעי "עשירי", ולאחד עשר "עשירי", שלשתן קדושות, והאחד עשר קרב שלמים, והשמיענו הכתוב שהוא טעון נסכים.

שלא מצינו לה בכל התורה כעין זה **שיהא טפל חמור מן העיקר,** שהרי העיקר אינו טעון נסכים וכמבואר לעיל שמעשר בהמה אינו טעון נסכים, ואילו זה שקראו "עשירי" טעון נסכים.

רבא אמר ליישב על הקושיא: ואימא זו עולת יולדת:[6]

איזהו דבר שצריך שלשה רבויין — "עולה" "או" לזבח" — **הוי אומר זו מצורע,** שיש בו שלש קרבנות: חטאת עולה ואשם, ולכן דרשינן את כל הריבויים למצורע.

מוסיפה הגמרא לפרש את הפסוקים בפרשת נסכים:

"או **לאיל** תעשה מנחה, סולת שני עשרונים בלולה בשמן שלישית ההין. ויין לנסך שלישית ההין תקריב [במדבר טו י]", **למה לי,** והרי כבר נאמר בפרשת פנחס [במדבר כח] גבי המוספין, שמביא עם איל שני עשרונים סולת לנסכים!?[7]

נזכר שם.

5. ראה בהערה לעיל בשם התוספות והרש"ש; והטעם שהוצרכנו לרבות עולת יולדת ואינה כשאר עולה שהיא טעונה נסכים, משום שמחויבת ועומדת היא, וכדאמרינן לעיל בעמוד א "מה הפרט מפורש שאינו מחוייב ועומד".

6. **נתבאר על פי רש"י מכתב יד.**

ובפירוש המיוחס לרש"י מפרש, שרבא בא ליישב גם את הקושיא: "ואימא זו חטאת ואשם דנזיר", **ראה שם.**

7. **נתבאר על פי רש"י מכתב יד.**

ואם תאמר: הרי בכל אותה פרשה לא נזכרה אלא מנחת הנסכים, אבל שיעור השמן ושיעור היין לנסכים לא נזכר שם, וסמכה שם התורה על המפורש כאן, כמבואר שם "ונסכיהם כמשפטם"!?

ביאר בפירוש המיוחס לרש"י: ליכתוב "וכי תעשה מנחה סולת שני עשרונים בלולה בשמן שלישית ההין", [וכן יפרש הכתוב את שיעור היין לנסכים], ואנא ידענא דהיינו איל דצריך שני עשרונים.

ובשיטה מקובצת תמה על פירושו של רש"י: הרי כמו כן כתיב בפרשת המוספין דיני

אמר פירש **רב ששת**: בא הכתוב **לרבות** נסכים **לאילו של אהרן** הנכנס לקודש הקדשים ביום הכפורים, כמאמר הכתוב [ויקרא טז]: "בזאת יבא אהרן אל הקודש בפר בן בקר לחטאת ואיל לעולה".

ומקשינן: והרי **אילו של אהרן מ"במועדיכם" נפקא**, וכדמרבינן מיניה בברייתא לעיל צ ב כל חובות הבאות מחמת הרגל!?[8]

ומשנינן: אם לא פסוק זה **סלקא דעתך אמינא: הני מילי**, לא ריבתה תורה את קרבנות המועדים — ואף שמחויב ועומד הוא בהם ונתמעטו מהבאת נסכים, כמבואר לעיל צא א, דבר שהוא מחוייב ועומד — אלא קרבנות **דצבור** —

אבל קרבנות **דיחיד** — כאילו של אהרן — **לא**; וקא משמע לן "או לאיל" לרבות את אילו של אהרן.

ומקשינן: מכל מקום, למה לי קרא לאילו של אהרן:

ומאי שנא אילו של אהרן **מעולת יולדת** ששל יחיד היא ומחויבת ועומדת היא בה, ונתרבתה לנסכים לעיל מ"לכבש"!?[9]

ומשנינן: מכל מקום הוצרך הכתוב לרבות את אילו של אהרן, כי **סלקא דעתך אמינא:**

הני מילי דבר שאין קבוע לו זמן כעולת יולדת, **אבל דבר שקבוע לו זמן** והוא מחויב ועומד בו, **אימא לא** יביא נסכים — **קא משמע לן** "או לאיל תעשה מנחה", לרבותו.

מוסיפה הגמרא לפרש "**או לאיל**", כלומר, תיבת "או" **למה לי**?

ומפרשינן: **לרבות את הפלגס** [הוא כבש בחודש השלש עשרה שלו, שיצא מכלל כבש בסוף שנתו, ולא נכנס לכלל איל עד שלש עשרה חדשים ויום אחד, שכבר נכנס חודש בשנתו השניה], לחייבו בנכסי איל.

ומקשינן: **הניחא לרבי יוחנן דאמר**: פלגס **בריה** בפני עצמו **הוא** [לא כבש ולא איל], הרי שפיר הצרך הכתוב ללמד את דינו לענין נסכים שהוא כאיל.[10]

פר, ועל כרחך איצטריך משום דהכא איירי בנדר והתם בחובה!?

ונראה, דבעי מאיל דכתיב בתריה [במדבר טו יא]: "ככה יעשה לשור האחד, או לאיל האחד".

8. [מכאן קשה על דברי הגר"א הידועים, שכל הנאמר בפרשה אינו דוקא ביום הכפורים, ובכל עת שיבוא אהרן אל הקודש עושה כסדר המבואר בפרשה.

אך יש לומר, שאילו של אהרן כשנכנס אל הקודש ברצונו, אינו חשוב "מחויב ועומד" כיון שאינו חייב להכנס, ואין צריך לרבותו אלא ביום הכפורים שהוא מחויב להכנס].

9. לכאורה צריך לפרש, שאם כי מבואר לעיל בעמוד א שממעטינן מכלל ופרט וכלל מה שהוא מחוייב ועומד בו, מכל מקום כיון שנתרבתה עולת יולדת, למדנו שהמיעוט הוא דוקא לבכור מעשר ופסח שיש להם שם בפני עצמם; [אלא שעדיין צ"ב: למה לי ריבוי לעולת מצורע ולעולת יולדת, והרי שתיהן אין להן שם בפני עצמן, וצריך תלמוד].

10. הלשון אינו בדקדוק כל כך, שלא מצאנו לרבי יוחנן שיאמר בריה בפני עצמה היא, אלא שהוא אומר כמבואר כאן שהפלגס מן הפסוק

דתנן במסכת פרה א ג: **הקריבו** [לפלגס] מי שנתחייב כבש או שנתחייב איל:(11) הרי זה **מביא עליו נסכי איל, ואינו עולה לו מזבחו,**(12) כלומר, לא יצא ידי חובתו.

ואמר רבי יוחנן לפרש:

הרי זה מביא נסכי איל בלבד ואין צריך להתנות, ומשום דכתיב בפרשת נסכים "**או לאיל**" **לרבות את הפלגס**; "ולא עלה לו מזבחו" שהרי נתחייב כבש או איל ולא פלגס שבריה בפני עצמה היא.

אלא לבר פדא דאמר זו ששנינו: "מביא עליו נכסי איל", היינו:

מייתי ומתני [מביא נסכים מרובים של איל, ומתנה: אם איל הוא הרי אלו נסכיו, ואם כבש הוא, הרי הנסכים שיעור כבש יהיו נסכיו, והשאר לנדבה],(13) ומשום **דספיקא הוא** אם איל או כבש הוא —

ואם כן תיקשי: וכי **איצטריך קרא** — "או" — **לרבויי ספיקא**, לרבות את הפלגס שיביא

נתרבה, וממילא נשמע מדבריו שבריה בפני עצמה היא.

11. **הקשה בקרן אורה**: למה ראוי הוא להקרבה כלל, הרי לא מצינו בקרבנות אלא או כבש או איל; ולצאת ידי חובה ודאי אינו ראוי, אלא אפילו בנדבה ופירש "הרי עלי פילגס", מנין שיקריבנו, כיון דלא מצינו כיוצא בו בקרבנות; ודימה את זה למבואר בחולין כב א "תחילת הציהוב שבזה ובזה פסול", והיינו, שלא הכשירה תורה אלא או תורים או בני יונה, וכשהם בתחילת הציהוב אינם לא תורים ולא בני יונה, ופסולים; [ויש לעיין: בשלמא בעולת העוף שאמרה תורה [ויקרא א יד]: "ואם מן העוף עולה קרבנו לה', והקריב מן התורים או מן בני היונה את קרבנו", לכן תחילת הציהוב שאינו לא זה ולא זה פסול; אבל גבי בהמה אמרה תורה [ויקרא א ב]: "אדם כי יקריב מכם קרבן לה', מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם ... ואם מן הצאן קרבנו מן הכשבים או מן העזים לעולה ...", והרי ודאי שבכלל כשבים גם האילים הגדולים שמין כבשים הם, והוא הדין פלגס].

וצידד לומר, שמפסוק זה "או לאיל" הבא לרבות את הפלגס למדנו לרבות פלגס גם לעצם ההקרבה; אך הקשה: הרי בר פדא — הסובר שהוא ספק איל ספק כבש — אינו דורש מקרא זה [ראה המשך הסוגיא], ובחולין כג ב מצדדת הגמרא לומר שלשיטתו פלגס הוא גם ספק בריה, ואם בריה הוא, איך יכול להקריבו!?

12. **בקרן אורה** הביא מדברי הפירוש המיוחס לרש"י לפרש, שאם נדר כבש או איל אינו יוצא ידי נדרו עד שיביא איל ודאי או ודאי כבש, והקשה: לבר פדא דאמר ספק הוא [כמבואר בהמשך הסוגיא], התינח אם נדר איל שאינו יכול להביא פלגס, אבל אם נדר כבש אמאי אינו יוצא ידי נדרו אפילו אם איל הוא, והרי הוי כמו נדר להביא קטן והביא גדול, דיצא!?

וצידד לפרש, דהא דאין עולה לו מזבחו היינו אם חייב כבש של חובה, דבזה אינו יוצא באיל; [ובאמת לשון רש"י בחולין כג א ד"ה ואין עולה, הוא: "אם היה מחוייב איל לבדו או כבש לבדו", ולא הזכיר נדר]; וראה עוד שם מה שכתב בזה.

13. שהרי מתנדב אדם נסכים בלי זבח, **רש"י מכתב יד**.

ובתוספות הביאו מדבריו בחולין כג א, שאם כי אין אדם מתנדב יין אלא שיעור נסכי

כבש, או שיעור נכסי איל או פר, [כמבואר לקמן קד א], ואם כן כשמביא ארבעה לוגין כנסכי איל, והוא באמת אינו צריך אלא לשלשה לוגין כנסכי כבש, נמצא שהוא מתנדב לוג אחד, שאין בו אפילו כנסכי כבש, מכל מקום "הכא כי האי גוונא, בהדי אחריני קרבי".

ובשם הגרי"ז כתבו לבאר דבריו: שיעור הלוגין בנסכי יין, אינו שיעור בחפצא של הקרבן, שאין נחשב קרבן אם אינו כשיעור, אלא הוא שיעור במעשה הניסוך, שצריך לנסך רביעית ההין או שלישית ההין, אבל לעצם חובת הקרבן אפשר לנדב אפילו לוג אחד; ולכן, היות והניסוך הוא עם עוד שלשה לוגין, הרי יש כאן ניסוך של ארבעה לוגין יין, שהוא שיעור ניסוך; **וכעין זה** בקצרה **במקדש דוד** סימן י אות ב ד"ה ומה, וראה עוד שם מקור ליסוד זה של רש"י.

ב. הקשו התוספות בחולין כג ב ד"ה דאמר [וכאן קיצרו]: במנחה היכי מתני, הא אין בלילתן שוה, דשל כבש בלילתו רכה שלש לוגין לעשרון, ושל איל בלילתו עבה שני לוגין לעשרון, ותנן פרק קמא דמנחות [יא א]: ריבה שמנה או שחיסר פסולה, ותנן נמי [לעיל פט ב]: אין מערבין מנחת כבשים בשל אילים ופרים.

[והנה לשונם שכתבו "אין בלילתן שוה דשל כבש ... ושל איל ..."., צריך ביאור, שאין כאן עירוב מנחת כבש בשל איל, כי אם כבש הוא אינו איל; והעירוב הוא של כבש בשל נדבה; וכך היה להם לומר: דשל כבש בלילתו רכה שלש לוגין לעשרון, ושל נדבה בלילתו עבה לוג לעשרון, (לפי סברתם בקושייתם שמנחת הנדבה אינה מנחת נסכים).

ומה שהזכירו כאן "ריבה שמנה וחיסר שמנה", הנה לעיל פט ב גבי מנחת כבשים שנתערבה בשל אילים, מבואר, שאם נתערבו לאחר שבלל כל אחת בפני עצמה הרי הן כשרות, ואם נתערבו קודם שבלל, פסולם הוא רק משום שאינם ראויים לבילה, והיינו שתימצא בלילת כל אחד שלא כדינה, שזו תהא רכה מדי, וזו תהא עבה מדי, כמבואר בתוספות שם; ומבואר מזה, שמשום "ריבה שמנה וחיסר שמנה" אין כאן חסרון, כי השמן מתיחס למנחתו, כפי שנתבאר בהערות שם בשם המקדש דוד; ואם כן אף כאן אין לדון משום "ריבה שמנה וחיסר שמנה", כיון שבסך הכל יש כאן לוג למנחת הנדבה כדינה, ושלשה לוגין למנחת הכבש כדינה, וכל החסרון כאן הוא משום שאינה ראויה לבילה, כי תימצא מנחת הכבש עבה מדינה ומנחת הנדבה רכה מדינה; **אך ראה** בכתבים המיוחסים לגרי"ז שם על דברי התוספות.

ובעיקר קושייתם יש לדון, למה לא ייחד מקום, ויאמר: אם כבש הוא, הרי מנחת נסכיו בצפון, ומנחת הנדבה בדרום, (ואף שאינו יכול לבלול את כולה כאחת משום ספק שמא איל הוא, מכל מקום הרי בילה אינה מעכבת); ואף משום חסרון ראוי לבילה אין כאן, שהרי אילו היה יודע שכבש הוא, היה בולל את הסולת שבצפון עם שלשה לוגים, ואת הסולת שבדרום עם לוג אחד; **על פי אחרונים**].

והוסיפו התוספות: וכי תימא דמייתי שיעור מנחת כבש בכלי אחד, ושיעור מנחת איל בכלי אחד ומתנה שהאחד מהן יהא נדבה, אי אפשר לעשות כן, דמנחת נדבה נקמצת, ומנחת נסכים כולה כליל, כדתניא בהדיא בפרק אלו מנחות [עד ב]!?

[**תמה הרש"ש:** אף אם לא משום קמיצה האיך יעשה כן, והרי מנחת נדבה אינה טעונה אלא לוג שמן לכל עשרון ואין להרבות, ואילו כאן מנחת הנדבה יש בה יותר מלוג שמן לעשרון; **ועוד יש להעיר**, שקושייתם מקמיצה תיקשי, אף אם היה נותן מנחת נסכי איל בכלי אחד ומתנה, כי האיך יקמוץ, והרי את הנותר אסור להקטיר, ואם איל הוא, הרי צריך להקטיר את הכל על המזבח].

מספק נסכי איל!?(14)

ומסיקה הגמרא: **ודאי**(15) **דלבר פדא קשיא**: "או" למה לי.

מוסיפה הגמרא לפרש את הפסוקים בפרשת נסכים:

"ככה יעשה לשור האחד או לאיל האחד או לשה בכבשים או בעזים", וכולו מיותר, שכבר נתבארו דיניהם בגוף הפרשה:

"לשור האחד" מה תלמוד לומר?

לפי שמצינו שחילק הכתוב בין נסכי איל [שהוא כבש בשנתו השניה] **לנסכי כבש, יכול** שכמו כן **נחלק בין נסכי פר** [שהוא עגל בשנתו השלישית] **לנסכי עגל** —

תלמוד לומר "לשור האחד", ללמד שאין חילוק בנכסי שור, ואינו מביא אלא נסכים אחד,(16) בין כשהוא עגל ובין כשהוא פר.

"או לאיל האחד", מה תלמוד לומר?

לפי שמצינו שחילק הכתוב בין נכסי בן שנה [כבש] **לנכסי בן שתים** [איל], **יכול שנחלק** גם **בין נכסי בן שתים לנכסי בן**

ותירץ ריב"א, דודאי כשמתנדב מנחה סתם אז היא נקמצת, אבל אם מפרש מנחת נסכים הויא כולה כליל, ואמרינן מתנדב אדם מנחת נסכים בכל יום, והשתא יכול להתנות שפיר [כשיביא בשני כלים, וכמו שכתבו בתוספות כאן]; ואף שלשון המשנה הוא "מביא עליו נסכי איל", הפירוש הוא, שצריך להביא נסכי איל מספיקא, וממילא משמע דמביא תרוייהו, כיון דאי אפשר בענין אחר; **שפת אמת**.

[ויש להעיר, דמסתימת דברי רש"י כאן משמע, שאף את המנחה והשמן אינו מביא אלא כשיעור נסכי איל, ומתנה כשם שמתנה ביין].

ג. מוכח מדברי תוספות אלו, דהא דמתנדב אדם מנחת נסכים היינו אפילו בלא יין, [שהרי אינו מביא למנחת נדבה שלו אלא לוג אחד יין, כי מן היין אינו מביא אלא ארבעה לוגין כנכסי איל בלבד]; **שפת אמת**.

ובמקדש דוד סימן י אות ב העיר בזה מדברי רש"י לקמן קד ב, שנראה מדבריו שאין מתנדבין מנחת נסכים בלי יין, **ראה דבריו**.

14. **ביאר בפירוש המיוחס לרש"י**: והלא לפני המקום הכל גלוי ואין ספיקא לפניו, ולא אשכחן קרא דכתיב משום ספיקא.

ורש"י בחולין כג א בתוך ד"ה וא"ר יוחנן, פירש: אי ספיקא הוא, לא מרבייה קרא, דכיון דשמא איל הוא, פשיטא דבעי אתויי נסכי איל ואתנויי; ויש לדון בפירוש זה לפי שיטת הרמב"ם שספיקא דאורייתא לחומרא אינו אלא מדרבנן.

15. **א**. תיבה זו שנוספה במוסגר, אין ידוע מה טיבה.

ב. נתקשו המפרשים **בשיטת הרמב"ם**, שנראה מדבריו, שמביא נסכי איל ואינו צריך להתנות, ראה לשונו בפרק ב ממעשה הקרבנות הלכה ו; ומאידך פסק שם בפרק טז הלכה ב, שהנודר עולה מן הכבשים או מן האילים הרי זה ספק אם יצא ידי נדרו או לא יצא, וזה הוא כשיטת בר פדא, כי לדעת רבי יוחנן ודאי לא יצא, שאין זה לא איל ולא כבש; ראה בזה בנושאי כלי הרמב"ם וב"ספר המפתח".

16. כן משמע, וראה לשון רש"י בכתב יד שהוא בא לחלק, וצריך ביאור; ובתוספות כתבו ד"שור בן יומו קרוי שור".

שלש, תלמוד לומר "או לאיל האחד", ללמד שאין באיל חילוק בשניו.[17]

"או לשה בכבשים" מה תלמוד לומר?

לפי שמצינו שחילק הכתוב בין נסכי כבש לנסכי איל, כלומר חילק בכבשים הזכרים בשנותיהם, **יכול שנחלק** גם **בין נסכי כבשה** [בת שנה] **לנסכי רחלה** [בת שתים] —

תלמוד לומר "או לשה בכבשים".

"או בעיזים" מה תלמוד לומר?

לפי שמצינו שחילק הכתוב בכבשים **בין נסכי כבש לנסכי איל —**

יכול נחלק גם בעיזים **בין נסכי גדי** [עז צעיר] **לנסכי שעיר —**

תלמוד לומר "או בעזים".

אמר רב פפא: בדיק לן רבא [מנסה היה רבא אותנו]:

צב-א **נסכי רחלה** [בת שתי שנים, כאיל] **בכמה**, האם מביא עליה נסכים כשל כבש או כשל איל?

ואמרינן ליה, ענינו לו לרבא: הרי **מתניתין היא** במסכת שקלים, שאין נסכי הרחלה שונים משל כבש.

מי שהיה זקוק לנסכים, לא היה מביא סולת מביתו, אלא היה נותן מעות לגזבר כערך נסכיו, והיה מקבל "חותם" שהוא מעין קבלה, והיה הולך עם קבלה זו לממונה, שהיה נותן לו בתמורה סולת לנסכיו.

דתנן במסכת שקלים ה ג: ארבע חותמות היו במקדש, וכתוב עליהן: "עגל", "זכר", גדי", ו"חוטא":

"**גדי**" [החותם שהיה כתוב עליו "גדי"] **משמש** לקבלת **נסכי צאן, של גדולים ושל קטנים** [בהמות גדולות וקטנות], **של זכרים ושל נקבות, חוץ משל אילים** שנסכיהם שונים משאר נכסי הצאן; הרי למדנו שהנקבה הגדולה — היא הרחלה — אינה שונה משאר הצאן, ולא יצא מכלל אלא איל בלבד.

המשניות מכאן ועד סוף הפרק עוסקות בסמיכה על הקרבנות כמאמר הכתוב בתחילת ספר ויקרא: "אדם כי יקריב מכם קרבן לה' אם עולה קרבנו מן הבקר וסמך ידו על ראש העולה ונרצה לו לכפר עליו", ונזכרה עוד הסמיכה מספר פעמים בתורה, ובכמה מיני קרבנות.

הסמיכה היא שסומכים הבעלים את שתי ידיהם על ראש הקרבן בחזקה, ומתודה על החטאת עוון חטאת, ועל האשם עוון אשם, ועל העולה מתודה עוון עשה, ולא תעשה שניתק לעשה; ועל השלמים אינו מתודה אלא אומר דברי שבח; [על פי רמב"ם מעשה הקרבנות סוף פרק ג].[1]

---

17. מלשון רש"י בכתב יד נראה, שהלימוד הוא מ"או"; ולכאורה תיפוק ליה מ"האחד" כמו בשור.

1. **א. אבל בפירוש הר"ש משאנץ** בתורת כהנים [ויקרא א ו, על הפסוק והפשיט את העולה] כתב בתוך הדברים, שאף על שלמים

מתניתין:

כל קרבנות הציבור, אין בהן סמיכה על הקרבן —

חוץ מפר חטאת **הבא על** אחת מ**כל המצוות** [פר חטאת, כשהורו בית דין הגדול בטעות היתר לעבור על אחת מכל המצוות ועשו הציבור על פיהם, והוא "פר העלם דבר של ציבור"] —

וכמאמר הכתוב [ויקרא ד]: "ואם כל עדת ישראל [אלו סנהדרין] ישגו, ונעלם דבר מעיני הקהל ועשו אחת מכל מצוות ה' אשר לא תעשינה ואשמו. [שטעו סנהדרין להורות באחת מכל כריתות שבתורה שהוא מותר, כגון שהורו להתיר את החלב שעל הקיבה, שסברו שהוא שומן ולא חלב ועשו הציבור על פיהם]. ונודעה החטאת אשר חטאו עליה, והקריבו הקהל פר בן בקר לחטאת והביאו אותו לפני אהל מועד, וסמכו זקני העדה [אלו הסנהדרין] את ידיהם על ראש הפר לפני ה'".(2)

ושעיר המשתלח לעזאזל ביום הכפורים, וכמאמר הכתוב [ויקרט טז]: "ומאת עדת בני ישראל יקח שני שעירי עזים לחטאת ולקח את שני השעירים, והעמיד אותם לפני ה' פתח אהל מועד. ונתן אהרן על שני השעירים גורלות, גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל וסמך אהרן את שתי ידיו על ראש השעיר החי, והתודה עליו את כל עוונות בני ישראל ואת כל פשעיהם לכל חטאתם ונשא השעיר עליו את כל עוונתם אל ארץ גזירה, ושלח את השעיר במדבר".(3)

רבי שמעון אומר: אף(4) **שעיר** חטאת של **עבודת כוכבים** שמביאים הציבור טעון סמיכה, והוא מה שאמר הכתוב [במדבר טו]: "וכי תשגו ולא תעשו את כל המצוות האלה [כלומר, מצוה אחת שהיא ככל המצוות, והיינו עבודת כוכבים] והיה אם מעיני העדה נעשתה לשגגה [שטעו עיני העדה הם הסנהדרין והורו על אחת מן העבודות שהיא מותרת לעבוד עבודת כוכבים בכך, ועשו על פיהם]. ועשו כל

היה מתודה כמו עולה; ראה דבריו שם, והובאו בהערה לקמן צג א, **ראה שם**.

ב. האחרונים דנו בדין סמיכה, אם הוא דין אקרקפתא דגברא, או שהוא הכשר בקרבן, או שניהם גם יחד; ובהערות מכאן ועד סוף הפרק יובא נידון זה.

2. פירוש "פר הבא על כל המצוות" **נתבאר על פי רש"י מכתב יד, וכן פירש הרע"ב.**

ומיהו בפירוש המיוחס לרש"י — בגמרא בד"ה ואין שעירי — נראה שהוא מפרש "פר הבא על כל המצוות" דהיינו הפר לעולה הנזכר [בבמדבר טו] עם שעירי עבודת כוכבים, וכלשון התורה שם "וכי תשגו ולא תעשו את כל המצוות האלה"; ומכל מקום מבואר בדבריו, שהן פר העלם דבר של ציבור והן פר זה טעונים סמיכה, אם כי עיקר סמיכה בתורה כתיב בפר העלם דבר של ציבור, ראה שם היטב, **ובברכת הזבח וצאן קדשים** על דבריו.

3. **כתבו האחרונים** ללמוד מכאן, ששעיר המשתלח לעזאזל קרבן הוא, ולפיכך נמנה הוא בין קרבנות הציבור הטעונות סמיכה.

4. בגמרא מתבאר, שאין הוא בא להוסיף על מנין קרבנות הציבור הטעונות סמיכה, אלא מוציא הוא את שעיר המשתלח היות ואין

העדה פר בן בקר אחד לעולה ושעיר עזים אחד לחטאת״.

כל קרבנות בהמה(5) של **היחיד טעונין סמיכה** של הבעלים —

חוץ מן הבכור והמעשר בהמה **והפסח** שאינם טעונים סמיכה.

ואף היורש, שהתנדב אביו עולה או שלמים והפרישם, ומת, (6) **סומך** על הקרבן.

ומביא היורש **נסכים** לקרבן של אביו.(7)

סמיכתו בבעלים, ומכניס תחתיו את שעירי עבודת כוכבים, ואילו לרבי יהודה אין שעירי עבודת כוכבים טעונים סמיכה.

5. אבל קרבנות מן העוף אינם טעונות סמיכה, כמבואר ברמב״ם מעשה הקרבנות ג ז, ונלמד מדברי הגמרא בגיטין כח א, כמבואר בנושאי כלים שם.

6. נתבאר על פי רש״י בתמורה ב א; ויתבאר יותר בהערות שגמרא.

7. **א. כתב בתוספות יום טוב**: כשירש מאביו [כלומר, שהשאיר אביו נכסים, אז יבואו הנסכים מנכסיו], דהא ״יורש״ קרי ליה, [ומשמע שירש נכסים מאביו].

ב. במקדש דוד סימן י סק״ג **תמה עליו**: קשה לומר כן, דזה דוקא ביורש שירש ומשום שעבוד נכסים; דאי הניח נכסים ושעבודא דאורייתא, מאי איריא נסכים אף כל הקרבן מביא, כדאמרינן בקידושין יג ב, שהיורשים מביאים עולת יולדת של אמם אפילו כשלא הפרישתה מחיים, משום ששעבודא דאורייתא; ואם שעבודא לאו דאורייתא, אם כן אפילו נסכים לא יביאו.

ולכן ביאר, דלעולם יורשים מביאים נסכים בין ירשו בין לא ירשו, ולא תיקשי: כיון דלא ירשו למה להם להביא נסכים, דגדולה מזו אמרו בשקלים פרק ז משנה ה, בבהמה שנמצאת מירושלים למגדל עדר ... דמתחילה היו ממשכנין את מוצאה עד שיביא נסכיה, אלמא דמדינא צריך המוצא להביא נסכיה משלו, ואם כן, הא לא גרע היורש ממוצא, כיון דהבעלים אינם בעולם, והבהמה היא ברשותו, לא גרע היורש ממוצא בהמה דצריך להביא נסכיה.

אך מלשון הפירוש המיוחס לרש״י: ומביא נסכים שהיה אביו חייב להביא עם הזבח, נראה שלא כדבריו, כי לדעתו אין זה כלל מחמת חיוב אביו.

ג. באור גדול בגליון המשניות **חלק על התוספות יום טוב** מטעם אחר: אפילו לא ירש כלום נמי מביא, דהיורש הרי הוי בעלים וסומך, ואף דשליח אינו סומך, מכל מקום יורש סומך, אלמא דהוי כבעלים ומתכפר, ולכן גם מימר, ומשום הכי מביא נסכים אף בלא ירש כלום, **וכן פירש החזון איש**.

וכן מפורש בקרית ספר [פרק ג ממעשה הקרבנות] שדין הסמיכה הנסכים והתמורה ביורש הוא דין אחד, וכמו שהסמיכה ביורש נלמדת מתמורה כמבואר בגמרא, כך גם דין הנסכים ביורש נלמד ממנה; [ומתבאר גם לשון המשנה: והיורש סומך ומביא נסכים ומימר, כי כל שלשת הענינים האלו דין אחד הוא, שהיורש חשוב מתכפר לענין כל אלו].

ודברי הפירוש המיוחס לרש״י, יש לקיים עם פירוש זה, לפי מה שיתבאר בהערה 7 לצדד בדעתו, שאף מה שיורש סומך ומימר, יסוד הדין הוא משום שהוא במקום אביו, ראה שם.

ד. על פי דברי **המקדש דוד** שם, **והאור גדול** שם, **והעונג יום טוב**, יש להעיר בזה:

ומימר, אם המיר היורש את הבהמה — שהפריש אביו ומת — באחרת, "והיה הוא ותמורתו יהיה קודש", וכמו שהבעלים ממירים.[8]

הנה לעיל נא ב הובאה המשנה בשקלים ז ו, גר שמת והניח זבחים: יש לו [למת] נסכים, קרבים משלו, ואם לאו קריבין משל ציבור; וכתבו התוספות שם, דמיירי שהפרישן משלו, [ובאמת, כן משמע הלשון "יש לו נסכים"]; ומשמע נמי, דאם היה זה ישראל שמת, כי אז היה הדין שאפילו אם אין לו נסכים אין קריבין משל ציבור אלא משל יורשים, וכמו שכתב רש"י שם.

והנה לכאורה קשה: אם "שעבודא דאורייתא", אם כן למה דוקא כשהפרישן מחיים, והרי אף משאר נכסים שלו יש להביא נסכים ואף שמת הגר, וכשאר חובות הגר שגובים מנכסיו אם שעבודא דאורייתא!?

ובהכרח צריך לומר, שהתוספות מפרשים כן לפי דעת הסובר שעבודא לאו דאורייתא, ומכל מקום מבואר, דאם היה זה ישראל שמת היו מביאים היורשים, אפילו לא הניח אביהם נסכים, ומבואר דלא כהתוספות יום טוב.

ועוד יש לומר בכוונת התוספות, דלענין נסכים אין שייך לדון שעבודא דאורייתא, כי חיוב הנסכים הוא בשעת הבאת הקרבן, ולא נשתעבדו נכסיו לזה; ואף לפירוש זה מוכח דלא כהתוספות יום טוב שהיורש מביא נסכים רק אם הניח אביו נכסים ומשום שעבוד.

וכל שכן דתיקשי על התוספות יום טוב אם נפרש שלא כהתוספות, ו"יש לו נסכים" היינו שיש לו נכסים; שהרי תיקשי: מה בין גר שמת לשאר יורשים, והרי שניהם אינם מביאים אלא אם כן הניח אביהם נכסים, ומוכרח שגבי יורשים אין צורך לזה, ולעולם מביאים הם נסכים משלהם.

ה. בעיקר שם יורש, אם הוא דוקא בבן, ואם יש בזה דיני קדימה, ואם מי שיורש על ידי משמוש נקרא יורש, ראה **אבי עזרי** פרק ג ממעשה הקרבנות.

8. **בזבחים ו א מתבאר** הטעם שהיורשים ממירים, ואף על גב שתמורה תלויה בבעלים, דהוא משום שהמתכפר עושה תמורה [הוא החשוב בעלים], והיורשים אם כי אין להם כפרה גמורה בקרבן אביהם, מכל מקום "מקופיא מתכפר".

ובפשוטו, הגדר הוא שכפרה זו דיה כדי להמיר; **וכן נראה מדברי התוספות** בזבחים שם; **וכן מפורש בפירוש הראב"ד** לתורת כהנים בסופו, שכתב בטעם הדבר שיורש מימר: יורש (כך, תיבה זו אינה מובנת) כקרבן דידיה דמי, דאינהו נמי מכפרי בגווה.

ואולם האחרונים הביאו ראיות שיש חולקים בזה; דהנה **בשיטה מקובצת** בהשמטות לתמורה ב א, כתב, דאם כי בסוגייתנו מבואר מקור לזה מהכתוב "המר ימיר", מכל מקום אף מסברא היינו יודעים שהיורש ממיר משום שכרעיה דאבוה הוא, ומשמע שאינו מטעם כפרתו של יורש, אלא שעומד תחת אביו, ראה שם; גם דקדקו קצת כן מלשון **הפירוש המיוחס לרש"י** כאן: שיכול להמיר בקרבן אביו כאביו, דמשמע נמי שבמקומו הוא עומד.

ובכל זה יש לדון גם במה שיורש סומך, שהרי דין אחד הוא, כמבואר בגמרא לקמן צד א, שדין הסמיכה ביורש נלמדת מתמורה.

וראה בכתבים המיוחסים להגרי"ז בתמורה ב א, שביאר, דאין היורש נעשה לבעל הקרבן, וסמיכתו אינה מדין חיוב הבעלים לסמוך, אלא משום שדין הסמיכה הוא גם דין בהכשר הקרבן,

גמרא

תנו רבנן: כל קרבנות הצבור אין בהן סמיכה, חוץ מפר הבא על אחד **מכל המצוות** שעשו ישראל בהוראת בית דין, [״פר העלם דבר של ציבור״], **ושעירי**(9) **עבודת כוכבים** שעבדו ישראל בהוראת בית דין. **דברי רבי שמעון.**

רבי יהודה אומר: שעירי עבודת כוכבים אין בהן סמיכה. ואת מי מקרבנות הציבור **אביא תחתיהם** להשלים את מנין קרבנות הציבור שסומכים עליהם? את **שעיר המשתלח.**

ועד שלא סיימה הגמרא להביא את כל הברייתא, מקשה עליה הגמרא:

וכי **לא סגיא דלא מעייל** [וכי הכרח הוא להביא אחר תחת זה שהוציא] עד שאמר רבי יהודה ״ואת מי אביא תחתיהם״!?

אמר פירש **רבינא: גמירי** [קבלה מהלכה למשה מסיני] כי **שתי סמיכות** יש **ב**קרבנות **צבור**, ואם אתה מוציא מן המנין את שעירי עבודת כוכבים, יש בהכרח להביא אחר תחתיו, ובא שעיר המשתלח והשלים את המנין.(10)

כאן שבה הגמרא להמשך הברייתא:

אמר לו רבי שמעון: וכי איך נביא את השעיר המשתלח להשלים את המנין — **והלא אין סמיכה אלא בבעלים,**(11) ואילו **זה** — שעיר המשתלח שאין מתכפרין בו אלא ישראל — **אהרן ובניו** [כלומר, הכהן הגדול ומי מבניו שיתמנה תחתיו], **סומכין בו,**

ולענין זה היורש יכול אף הוא לסמוך, ואינו נקרא אצלו קרבן דחבריה, [כן נראית כוונתו שם]: וראיה לזה **מרבינו גרשום** בערכין ב א, שאם כבר סמך עליו אביו לא היה היורש סומך, ולכאורה מה מהני מה שכבר אביו סמך; אלא ודאי מה שהוא יורש אינו עושה אותו לבעל הקרבן שיתחייב לסמוך, כמו שבעל הקרבן מחויב לסמוך, אלא רק זו מעלת היורש ואינו כמו איש אחר; וכל זה כשלא היה לקרבן זה סמיכה אז סומך היורש, אבל אם אביו כבר סמך עליו טרם שמת, אז גם היורש אינו סומך, ראה עוד שם; ויתבאר עוד מזה בהערות לקמן צג א, **ראה שם.**

9. ראה **מנחת אריאל** בביאור לשון ״שעירי״ שהוא לשון רבים.

10. **א.** כעין זה לעיל פח א.

ב. בגמרא בעמוד ב יתבאר, שאם כי לדעת רבינא הלכה למשה מסיני היא ששתי סמיכות בציבור, מכל מקום רבי יהודה אינו סובר שהלכה למשה מסיני היא, אלא סימן בעלמא הוא שהיה בידי חכמים; ולפי זה רבינא לא אמר את דבריו כישוב על קושיא זו, אלא מימרא בפני עצמה היא, ועל פי דבריו מיישבת הגמרא את דברי רבי יהודה.

11. **פירש במיוחס לרש״י:** ולא הויא סמיכה; ופשטות כוונתו היא, כי מאחר שאין סמיכה אלא בבעלים, בהכרח שאין זה דין סמיכה של קרבנות אלא דין אחר הוא; [ויש שרצו לומר, שלשיטתו אין שעיר המשתלח חשוב ״קרבן״ כלל, והסמיכה מדין הוידוי הוא].

והיה אפשר לפרש, ש״גמירי שתי סמיכות בציבור״ משמע סתם סמיכות שהן בבעלים, ולא זה שאינו בבעלים, וראה לשון רש״י מכתב יד כאן; וראה עוד בלשון רש״י מכתב יד בעמוד ב

שכפרתם אינה תלויה בשעיר המשתלח!?[12]

אמר לו רבי יהודה לרבי שמעון: **אף זה** — שעיר המשתלח — גם **אהרן ובניו מתכפרין בו**, ונמצאת סמיכה בבעלים; ומפרש לה ואזיל במה נחלקו.

אמר רבי ירמיה:

ואזדו רבי יהודה ורבי שמעון **לטעמייהו** [לשיטתם] שנחלקו אם אהרן ובניו מתכפרים בשעיר המשתלח, או לא; **דתניא:**

כתיב בפרשת יום הכפורים [ויקרא טז]:

"בזאת יבא אהרן אל הקודש [לקודש הקדשים ביום הכפורים] בפר בן בקר לחטאת [פר שמביא אהרן משלו] ... ומאת עדת בני ישראל יקח שני שעירי עזים לחטאת והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו [משלו] וכפר בעדו ובעד ביתו [מתוודה עליו עוונותיו ועוונות ביתו] ונתן אהרן על שני השעירים גורלות גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל. והקריב אהרן את השעיר אשר עלה עליו הגורל לה' ועשהו חטאת. והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו וכפר בעדו ובעד ביתו [הוא וידוי שני שמתודה אהרן על הפר, על עוונותיו ועל עוונות אחיו הכהנים שנקראים "ביתו"] ולקח מדם הפר והזה באצבעו על פני הכפורת קדמה ולפני הכפורת יזה שבע פעמים מן הדם באצבעו. ושחט את שעיר החטאת אשר לעם והביא את דמו אל מבית לפרוכת ועשה את דמו כאשר עשה לדם הפר והזה אותו על הכפורת ולפני הכפורת —

וכפר [בהזאת דם הפר ודם השעיר] על הקודש מטומאות בני ישראל ומפשעיהם לכל חטאתם [כלומר, דם הפר מכפר על הכהנים, והשעיר שמזים מדמו בפנים מכפר על ישראל שנכנסו למקדש או שאכלו קודש בטומאה] וכלה מכפר את הקודש ואת אהל מועד ואת המזבח [בדם הפר והשעיר] והקריב את השעיר החי [הוא השעיר המשתלח]. וסמך אהרן את שתי ידיו על ראש השעיר החי והתודה עליו את כל עוונות בני ישראל ואת כל פשעיהם לכל חטאתם ונתן אותם על ראש השעיר ושלח ביד איש עתי המדברה, [ווידוי זה הוא על שאר עבירות, כי על טומאת מקדש וקדשיו כבר נתכפרו ישראל בדם השעיר]".

ולמדנו מפסוקים אלו, שדם הפר מכפר על הכהנים על טומאת מקדש וקדשיו, ודם השעיר שמזים מדמו בפנים, מכפר על ישראל מטומאת מקדש וקדשיו; והשעיר המשתלח מכפר על ישראל משאר עבירות, כי הרי על טומאת מקדש וקדשיו כבר נתכפרו, אלו בדם הפר, ואלו בדם השעיר הנעשה בפנים.

אבל נחלקו רבי שמעון ורבי יהודה בשנים:

בד"ה קראי למה לי שכתב גבי שעיר המשתלח "פשיטא דההיא סמיכה לאו סמיכה היא ובעי סמיכה אחרת להשלים סמיכות דרבינא"; וראה עוד מענין זה בהערות שבעמוד ב.

12. **ואם תאמר:** והרי בפר העלם דבר של ציבור ובשעירי עבודת כוכבים סומכים הזקנים, והם הרי אין מתכפרים עם כל הציבור, ומביאים קרבן בפני עצמן, לדעת רבי שמעון בהוריות ה א!?

האחד: אם השעיר המשתלח מכפר אף על שאר עבירותיהם של כהנים.

השני: אם הוידוי שעל הפר בא לכפר לכהנים על שאר עבירות, או שאף הוידוי הוא כדם, שהוא מכפר על טומאת מקדש וקדשיו בלבד.

כתיב בסוף פרשת יום הכפורים: "וכפר את מקדש הקודש ואת אהל מועד ואת המזבח יכפר, ועל הכהנים ועל כל עם הקהל יכפר"; ונחלקו בפירושו רבי יהודה ורבי שמעון:

"**וכפר את מקדש הקודש**", **זה לפני ולפנים** כלומר הזאות הפר והשעיר מכפרות על טומאה שאירעה לפני ולפנים בקודש הקדשים, כגון נטמא לפני ולפנים ושהה כדי השתחוייה, שהוא חייב על שהייתו, וכגון שלא נודעה לו עדיין הטומאה ומכפרים הפר והשעיר עד שיוודע לו, ויביא את עיקר קרבנו שהוא קרבן חטאת של יחיד עולה ויורד.

"**ואת אהל מועד**" **זה היכל**. כלומר, הזאות הפר והשעיר מכפרות על הנטמא בהיכל.

"ואת **המזבח**" **כמשמעו**. היינו מזבח הזהב [שעליו מזים מדם הפר והשעיר], כלומר, הזאות הפר והשעיר מכפרות על המקטיר קטורת בטומאה.

"**יכפר**", **אלו העזרות**. כלומר, הזאות הפר והשעיר מכפרות על הנכנס לעזרה בטומאה.(13)

"**ועל הכהנים**" **כמשמעו**.

"**ועל כל עם הקהל**" **אלו ישראל**.

"**יכפר**" **אלו הלויים**.

הושוו כולן — כהנים לויים וישראלים — **לכפרה אחת, שמתכפרין בשעיר המשתלח בשאר עבירות**.

כלומר, הרי כבר נתכפרו כהנים וישראל על טומאת מקדש וקדשיו, אלו בפר ואלו בשעיר הנעשה בפנים, ובפסוק זה הרי מבואר שיש כפרה אחת לכהנים ולישראל, ובמה הכתוב מדבר: בשעיר המשתלח שכפרתו על שאר עבירות משותפת לכהנים ולישראל — **דברי רבי יהודה**;

הרי למדנו בשיטתו, שהשעיר המשתלח מכפר גם על הכהנים, והיינו דאמר רבי יהודה כאן, שאף שעיר המשתלח סמיכתו בבעלים הוא, כי אף הכהנים הסומכים בכלל הכפרה הם.

כתבו התוספות [עמוד ב ד"ה הא]: והא דחשיבי זקנים בעלים ... כיון דעל ידיהן נעשה החטא, קרי להו בעלים; ראה עוד בזה בהערות שם.

13. כל מה שנתבאר הוא על פי **רש"י בשבועות** יג ב.

והתוספות שם **חלקו** על פירושו, שהכוונה היא לנטמא לפני ולפנים, בהיכל, במזבח ובעזרות —

ובין קושיותיהם הקשו: שצריך רש"י לדחוק ולפרש "מזבח כמשמעו" כגון שהקטיר עליו בטומאה, ואם כן היינו "טמא ששימש", ולא מצינו שיכפר השעיר הפנימי על כהן ששימש בטומאה; ועוד קושיות.

ומיהו רש"י מכתב יד כאן, כתב: מזבח,

רבי שמעון אומר, אין הדבר כאשר אתה אומר, שהכהנים מתכפרים בוידויו של שעיר המשתלח על שאר עבירות, אלא כפרה אחרת היא לכהנים על שאר עבירות; שהרי לפי דבריך, מתכפרים הכהנים על טומאת מקדש וקדשיו בדם הפר ובוידויו כאחד, ואילו ישראל מתכפרים על כך בדם השעיר לבדו שהרי אין לו וידוי, ואילו הוידוי שמתודים עליהם בשעיר המשתלח לכפרת שאר עבירות הוא בא; ואין הדבר כן, אלא:

כשם שדם שעיר הנעשה בפנים [השעיר החי שמזים מדמו בפנים] **מכפר** לבדו **על ישראל על טומאת מקדש וקדשיו**, שהרי אי אתה יכול לומר שאינו מכפר לבדו אלא עם הוידוי, כי אין וידוי לשעיר הפנימי —

כך דם הפר לבדו **מכפר על הכהנים על טומאת מקדש וקדשיו**, והוידוי הנלוה אליו לא נצרך לכפרתם על טומאת מקדש וקדשיו, כי הדם הוא בנפש יכפר ולא נצרך הוידוי, וככפרת ישראל בשעיר הפנימי.

וכשם שוידוי של שעיר המשתלח מכפר על ישראל בשאר עבירות, כך וידוי של פר מכפר על הכהנים בשאר עבירות.

כלומר, כשם שהוידוי של ישראל לא בא כתוספת לדם השעיר, אלא לכפרת שאר עבירות, כך הוידוי של כהנים לשאר עבירות הוא בא ולא לטומאת מקדש וקדשיו, ואילו בוידויו של שעיר המשתלח מתכפרים ישראל לבדם ולא הכהנים שכבר נתכפרו בוידויו של פר.(14)

הרי למדנו, שלדעת רבי שמעון אין כפרה לכהנים בשעיר המשתלח, ואם כן סמיכתם עליו אינה סמיכת בעלים.

ומקשינן **לרבי שמעון: הא ודאי הושוו!?** כלומר, הרי בפסוק שהביא רבי יהודה מבואר, שכפרה משותפת יש לכהנים ולישראל, ואילו לרבי שמעון הרי אין הם מתכפרים בדבר אחד, כי על טומאת מקדש וקדשיו, מתכפרים הכהנים בפר, וישראל בשעיר הנעשה בפנים; ועל שאר עבירות הרי ישראל מתכפרים בשעיר המשתלח, והכהנים בוידויו של פר!?

ומשנינן: **אין — הושוו דבני כפרה נינהו, מיהו כל חד וחד מכפר בדנפשיה**; אין הכתוב בא לומר שיש להם כפרה אחת בקרבן אחד, אלא שלכל אלו יש כפרה, ואולם כפרתם אינה בדבר אחד, אלא כל אחד מתכפר בקרבן המיועד לו.

שמכפרים על טומאה שנגע במזבח, ולא הזכיר הקרבה, וגם משמע שזה כולל את הנוגע בטומאה במזבח החיצון, אך יש לעיין: מה איסור יש בנגיעה במזבח בטומאה.

והתוספות שם **פירשו**: אין כוונת הברייתא בפירוט כל אלו לבאר היכן היתה הטומאה, אלא הכוונה היא להזאות שנעשות במקומות אלו, ואף שבעזרה לא היתה הזאה, מכל מקום את שיירי הדם היה שופך על יסוד המזבח החיצון אשר בעזרה; ומיהו נתקשו בלשון "עזרות" שהוא לשון רבים, ראה עוד שם.

14. דברי רבי שמעון נתבארו **על פי רש"י** בשבועות יג ב; ודברי רש"י מכתב יד כאן טעונים תוספת ביאור, ראה בזה ב"יד בנימין".

ומסכמת הגמרא את שיטותיהם:[15]

לרבי יהודה:

טומאת מקדש וקדשיו ישראל מכפרי בשעיר הנעשה בפנים, וכהנים בדם הפר של אהרן.

ובשאר עבירות, אלו ואלו מכפרי בוידוי שעיר המשתלח.

ולרבי שמעון: בשאר עבירות נמי חלוקים הכהנים מישראל, **וכהנים בוידוי דפר מתכפרי** ולא בשעיר המשתלח כישראל.

מביאה הגמרא עוד ברייתא אחרת שמבואר בה ככל אשר נתבאר לעיל במחלוקתם של רבי יהודה ורבי שמעון בשעיר המשתלח:

כדקתני עוד בברייתא אחרת:

אחד ישראל ואחד כהנים ואחד כהן משיח מתכפרים בשעיר המשתלח על שאר עבירות —

מה בין ישראל לכהנים ולכהן משיח, כלומר ובאיזו כפרה אין הם שוים?

אלא שדם הפר מכפר על הכהנים על טומאת מקדש וקדשיו, ודם השעיר מכפר על ישראל על טומאת מקדש וקדשיו; ואלו, דברי רבי יהודה הם.

רבי שמעון אומר: כשם שדם השעיר הנעשה בפנים מכפר על ישראל, כך דם הפר מכפר על הכהנים; כשם שוידויו של שעיר המשתלח מכפר על ישראל, כך וידויו של פר מכפר על הכהנים.

תנו רבנן: פר[16] העלם דבר של ציבור **טעון סמיכה, ואין שעירי עבודת כוכבים טעונין סמיכה** כלל. **דברי רבי יהודה.**

רבי שמעון אומר: כך הוא החילוק שביניהם:

פר טעון סמיכה בזקנים [בסנהדרין], **ואין שעירי עבודת כוכבים טעון סמיכה בזקנים אלא באהרן** כלומר בכהנים,[17] אבל סמיכה צריך, כדיליף רבי שמעון מקרא בהמשך הענין.

ומקשינן על המבואר בברייתא זו לדעת רבי שמעון שסמיכת שעירי עבודת כוכבים בכהנים היא; **ורמינהו:**

כתיב גבי שעיר המשתלח "וסמך אהרן את שתי ידיו על ראש השעיר החי", ולכך הצרך הכתוב לומר "**החי**" אף שבו עוסק הכתוב, כדי ללמד:

החי טעון סמיכה, ואין שעירי עבודת כוכבים טעונין סמיכה כלל. **דברי רבי יהודה.**

---

15. **כתב רש"י** מכתב יד: האי דכתוב בספרים "לרבי יהודה .." [עד "כדקתני ..."], פירוש יתירא הוא.

16. בספרים שלפנינו איתא: תנו רבנן: "וסמכו זקני העדה את ידיהם על ראש הפר", פר טעון סמיכה ...; והיינו דדרשינן תיבת "הפר" שהיא יתירה מאחר שהפרשה עוסקת בפר, והיה לו לומר "על ראשו", וכעין דרשת הברייתא הבאה מ"החי"; אלא שב"שיטה מקובצת" מחק תיבות אלו; אך בעמוד ב נראה בהדיא דגרסינן לה, וצריך תלמוד.

17. נתבאר על פי הפירוש המיוחס לרש"י.

רבי שמעון אומר: לא למעט אותם מסמיכה לגמרי בא הכתוב, אלא כך תמעט:

חי טעון סמיכה באהרן,

צב-ב **ואין שעירי עבודת כוכבים טעונין סמיכה באהרן, אלא בזקנים** — (1)

הרי מבואר, שסמיכת שעירי עבודת כוכבים — לדעת רבי שמעון — אינה באהרן אלא בזקנים, ולא כמבואר בברייתא הקודמת!?

אמר רב ששת ליישב בדרך תמיהה:

ותסברא דהך קמייתא מתרצתא היא [וכי סבור אתה שהברייתא הראשונה מיושבת היא ולא משובשת], והרי איך אפשר שיאמר רבי שמעון ששעירי עבודת כוכבים סמיכתם באהרן!?

והא אמר רבי שמעון לרבי יהודה שמנה בין סמיכות הציבור את סמיכת שעיר המשתלח במקום שעירי עבודת כוכבים שמנה רבי שמעון:

סמיכה בבעלים בעינן ולא באהרן שאינו בעלים;(2) ואם אף שעירי עבודת כוכבים סמיכתם באהרן, הרי אי אפשר למנותם בין סמיכות הציבור; ובהכרח שסמיכתם בזקנים.

אלא בהכרח, **הכי קתני** בברייתא הראשונה:

"**הפר**" [האמור בפר העלם דבר של ציבור: "וסמכו זקני העדה את ידיהם על ראש הפר"], בא למעט: **פר טעון סמיכה, ואין שעירי עבודת כוכבים טעונין סמיכה** כלל — **דברי רבי יהודה.**

רבי שמעון אומר: "**החי**" האמור בשעיר המשתלח בא למעט: **חי טעון סמיכה באהרן, ואין שעירי עבודת כוכבים טעונין סמיכה באהרן, אלא בזקנים**; ומפרשת הגמרא מה תשובה היא זו לרבי יהודה:

והכי קא אמר ליה רבי שמעון לרבי יהודה:

---

1. **ב"קרן אורה" וב"שפת אמת"** נתקשו: מהיכי תיתי שתהיה סמיכה באהרן, עד שהצרכנו ללמוד מן הכתוב לא כן!?

וביארו שניהם, שהיה מקום ללמוד מ"הפר" שאין סמיכה בזקנים אלא באהרן.

2. כי אין אהרן מתכפר אלא בשעיר של שבטו, כי פר ושעיר לכל שבט ושבט לדעת רבי שמעון, כמבואר בהוריות ד ב; אבל הזקנים חשובים בעלים אף על גב שלשיטת רבי שמעון עצמו שם, מביאים בית הדין פר ושעיר בפני עצמם, כיון שעל ידם בא החטא "קרי להו בעלים", **תוספות.**

ויש לדקדק את לשונם שכתבו "קרי להו בעלים", שהם מפרשים את טענת רבי שמעון לרבי יהודה, שאין להכליל בין סמיכות הציבור אלא סתם סמיכות של בעלים, ולכן כתבו שאף הזקנים "נקראים" בעלים, ושייך להכלילם; שאם נפרש — כפי שנתבאר בהערה לעיל — בכוונת רבי שמעון, שאין זה דין סמיכה של קרבנות כיון שאינו בבעלים, אם כן לא היה די בסברא זו, כיון שבאמת אינם בעלים.

ורבינו גרשום כתב: והאמר רבי שמעון סמיכה בבעלים בעינן, וטפי עדיפא סמיכה בזקנים בשעיר עבודת כוכבים דאינהו הוו בעלים טפי מאהרן.

ומבואר מדבריו ש"אין סמיכה אלא בבעלים" דין הוא, שמחמתו אנו מחליטים שאי אפשר להיות סמיכת שעירי עבודת כוכבים באהרן אלא בזקנים.

שעירי עבודת כוכבים בעו סמיכה ולא כדבריך שאתה ממעטם לגמרי מסמיכה —

ואי שמיע לך — אם קבלה בידך — על שעירי עבודת כוכבים **דלא בעי סמיכה**, לא על עיקר הסמיכה אמרו, אלא על סמיכה **באהרן הוא דשמיע לך**, שאמרו: אין אהרן סומך בשעירי עבודת כוכבים, ואף לא כדבריך שנתמעטה סמיכה זו מ"הפר", אלא: **ומיעוטא מ"החי"** — הנאמר בשעיר המשתלח שסומך בו אהרן — **הוא**.

ומקשינן **לרבי יהודה: למה לי למעטינהו** לשעירי עבודת כוכבים **מקרא** ד"הפר" או "החי" —

והא אמר רבינא: גמירי מהלכה למשה מסיני **שתי סמיכות בציבור** בלבד הם, וכבר מצאנו שתי סמיכות מפורשות בתורה בפר העלם דבר של ציבור ובשעיר המשתלח, ובהכרח ששעירי עבודת כוכבים אינם טעונין סמיכה!?

ומשנינן: סבר רבי יהודה, אין זו הלכה למשה מסיני, אלא **גירסא בעלמא**, סימן בעלמא הוא שאמרו חכמים לידע שיש שתי סמיכות בציבור, ואין מזה עצמו מקור ללמוד מתי סומכים הציבור, אלא ממיעוטא דקרא הוא נלמד.[3]

שואלת הגמרא: **ולרבי שמעון: שעירי עבודת כוכבים דבעיא סמיכה, מנא לן?**

ומפרשינן: **נפקא ליה** לרבי שמעון, **מדתניא**:

כתיב גבי שעיר נשיא: "**וסמך ידו על ראש השעיר**", והצרך הכתוב להזכיר "השעיר" ואף שבו אנו עוסקים:

לרבות שעיר נחשון — הוא השעיר לחטאת שבקרבנות הנשיאים לחנוכת המזבח בימי המילואים כשהוקם המשכן בימי משה, וכמאמר הכתוב [במדבר ז יב]: "ויהי המקריב ביום הראשון את קרבנו נחשון בן עמינדב ... קרבנו ... שעיר עזים אחד לחטאת", ונקרא על שמו שהיה ראשון — **לסמיכה**.[4]

דברי רבי יהודה.

רבי שמעון אומר:

---

3. **נתבאר על פי רש"י מכתב יד בפירושו השני.**

ובפירוש ראשון פירש: אסמכתא בעלמא, משמע, שבאמת לא למד כן רבי יהודה מן המקראות אלא אסמכתא בעלמא הם, והמקו הוא מהלכה למשה מסיני; **וכפירוש זה נראה מדברי הרמב"ם** [מעשה הקבנות ג י], שכתב: אין סמיכה בקרבנות הצבור חוץ משתי סמיכות: על שעיר המשתלח, ועל פר העלם דבר שלשה מן הסנהדרין סומכין עליו, ודבר זה הלכה מפי משה רבינו שאין בצבור אלא שתי סמיכות; הרי שפסק כרבי יהודה, ופסק גם שהלכה למשה מסיני הוא, וראה בנושאי כלים שם; וראה עוד בפירוש המיוחס לרש"י.

4. מרבינן לשעיר נחשון ממקרא זה, משום שאף שעירו שעיר נשיא הוא; **פירוש המיוחס לרש"י**.

והצרך הכתוב לרבותו, אף שכל קרבנות היחיד טעונים סמיכה, משום שלא היינו לומדים מצוה האמורה לשעה ממצוה האמורה לדורות.

"השעיר" בא **לרבות שעירי עבודת כוכבים לסמיכה** —

שהיה רבי שמעון אומר: כל חטאת שנכנס דמה לפנים, טעונה סמיכה. (5)

שואלת הגמרא: **למה לי** למימר: "**שהיה** רבי שמעון אומר ..."?

ומפרשינן: **סימנא בעלמא** הוא. (6)

ומקשינן: מנין שהכתוב מרבה שעירי עבודת כוכבים שהוא דומה לפר העלם דבר של ציבור בכך שנכנס דמה לפנים, **ואימא:** לרבות בא הכתוב **שעיר** של יום הכפורים **הנעשה בפנים**, ללמד שהוא טעון סמיכה? (7)

ומשנינן: מסתברא לרבות מהכתוב בשעיר נשיא **דומיא דשעיר נשיא דמכפר על עבירות מצוה ידועה**, היינו שכבר נודע לו בשעת הקרבן שחטא; ולא לרבות סמיכה בשעיר הנעשה בפנים שכפרתו היא דוקא עד שיוודע שחטא, ואז יביא את קרבנו שהיא קרבן עולה ויורד.

ומקשינן **לרבינא דאמר: גמירי** — מהלכה למשה מסיני — **שתי סמיכות בציבור** ואינו גירסא בעלמא ושלא כרבי יהודה, אם כן

---

5. **מהפירוש המיוחס לרש"י** שכתב: ושעירי עבודת כוכבים נמי [כמו פר העלם דבר של ציבור] נכנס דמן לפנים, לאפוקי שעיר נחשון דאין דמו נכנס לפנים; משמע, שנתינת טעם הוא לדרשתו של רבי שמעון, לרבות דוקא שעירי עבודת כוכבים; אך צריך ביאור: מאי מקשה "למה לי שהיה", והרי נתינת טעם הוא לרבות שעירי עבודת כוכבים ולא שעיר נחשון כרבי יהודה; ומה שפירש בפירוש המיוחס לרש"י: למה לי, מאחר דמרבה מקרא, צריך ביאור, שהרי רק מכח זה מרבינן ליה דוקא לשעירי עבודת כוכבים.

וברש"י מכתב יד פירש את שאלת הגמרא "למה לי שהיה": כיון דאמר שעירי עכו"ם טעונין סמיכה, ממילא ידענא דכל חטאת שנכנס דמה לפנים טעונה סמיכה, דהא בפר כהן משיח כתיב דבעי סמיכה [ויקרא ד ד], ושעיר [של יום הכפורים] הנעשה בפנים, ליכא למימר דאתא לרבויי, כדמפרש לה.

ולכאורה נראה בכוונתו, שאינו נתינת טעם, אלא כלל הוא שנותן רבי שמעון לאחר שריבה שעירי עבודת כוכבים שהם טעונים סמיכה; ועל זה מקשינן, מה בא רבי שמעון להוסיף וללמד בכלל זה, שאם בא ללמדנו על פר כהן משיח שאף הוא נכנס דמו לפנים וטעון סמיכה, הרי מקרא מפורש הוא, ואילו לומר שבא ללמד על שעיר של יום הכפורים אי אפשר, שהרי זה באמת אינו צריך סמיכה, שאם היה צריך סמיכה היה רבי שמעון מפרש את הכתוב עליו, ולמה אמר דוקא שעירי עבודת כוכבים [כן נראה לפרש], וראה עוד בזה בהערה בהמשך הענין.

6. לפי ביאור רש"י מכתב יד כפי שנתבארה כוונתו בהערה לעיל, היה נראה בביאור התירוץ: אכן לא בא רבי שמעון ללמד ולהוסיף כלום, אלא סימן בעלמא הוא למה שכבר אמר.

אלא שרש"י מכתב יד כתב כאן: סימנא בעלמא נקטיה שלא תאמר שעיר הנעשה בפנים, דהא נכנס דמה לפנים; והדברים סתומים.

7. כתב **ברש"י מכתב יד**: דהא נכנס דמו לפנים; ומזה משמע שלא כמבואר לעיל בדעתו, אלא שדברי רבי שמעון "כל חטאת שנכנס דמה לפנים ..", הוא באמת נתינת טעם לדרשה, וצריך תלמוד.

תיקשי לרבי שמעון:

קראי למה לי לרבות שעירי עבודת כוכבים לסמיכה, והרי מכח הלכה זו נשלים את מנין סמיכות הציבור בשעירי עבודת כוכבים!?[8]

ומשנינן: **איצטריך הלכתא ואיצטריך** נמי **קראי**.

דאי מקרא, כלומר, אם לא ההלכה,[9] **הוה אמינא** אף **זבחי שלמי ציבור**, היינו שני כבשים הבאים בעצרת עם שתי הלחם, **יהיו טעונין סמיכה מקל וחומר**:

מה שלמי יחיד, שאין טעונין תנופה חיים [אין מניפים את הבהמה כשהיא חיה, אלא חזה ושוק בלבד מניפים לאחר שחיטה], מכל מקום **טעונין סמיכה חיים**, וכמפורש במקראות בפרשת שלמים שבפרשת ויקרא —

זבחי שלמי ציבור, שהם טעונים תנופה חיים, כמאמר הכתוב [ויקרא כג יט]: "ועשיתם ... ושני כבשים בני שנה לזבח שלמים. והניף הכהן אותם על לחם הבכורים [שתי הלחם] תנופה לפני ה' על שני כבשים", לא כל שכן שהן טעונין סמיכה מחיים —

ולכך **איצטריך הלכתא** ללמדנו שאין יותר משתי סמיכות בציבור, דהיינו: פר העלם דבר של ציבור ושעירי עבודת כוכבים.

ואי מהלכתא לבד, **לא ידעינן הי ניהו** קרבן הציבור השני — מלבד פר העלם דבר של ציבור — הטעון סמיכה —[10]

קמשמע לן קרא דשעיר נשיא, **דומיא דשעיר נשיא דמכפר על עבירות מצוה ידועה.**[11]

שנינו במשנה: **כל קרבנות היחיד טעונין סמיכה, חוץ מבכור ומעשר ופסח:**

תנו רבנן: שלש פעמים נאמר לשון "קרבנו" בפרשת שלמים [ויקרא ג]: "ואם מן הצאן

---

8. **לשון רש"י מכתב יד הוא**: קראי למה לי לרבות שעירי עבודת כוכבים, לרבי שמעון דאמר אהרן ובניו אין (סומכין) [מתכפרין] בשעיר המשתלח, [ואם כן ודאי שהסמיכה השניה אינה לשעיר המשתלח כדעת רבי יהודה, דהא] פשיטא דההיא סמיכה לאו סמיכה היא, ובעי סמיכה אחרת להשלים סמיכות דרבינא.

9. הלשון "דאי מקרא" אינו מדוקדק, כי זה משמע שמן הכתוב הייתי מרבה זבחי שלמי ציבור, ואין הדבר כן אלא מקל וחומר באה הגמרא ללמוד.

10. **בפירוש המיוחס לרש"י פירש**: הי ניהו אותן שתי סמיכות, אי דזבחי שלמי ציבור אי דעבודת כוכבים; **ורש"י מכתב יד** פירש: אי שעירי עבודת כוכבים אי שעיר הנעשה בפנים, **וראה שפת אמת, וראה בהערה הבאה.**

11. מאריכות לשון הגמרא נראה, ששאלת הגמרא היתה על שעיר הנעשה בפנים וכפירוש רש"י מכתב יד, ולזה מפרשינן דיותר משמע לרבות שעירי עבודת כוכבים משעיר הנעשה בפנים; אך צריך ביאור, שהרי הנידון אינו לפרש מה בא הכתוב לרבות, אלא לפרש למה צריך קרא כלל, ולמה לי אריכות הגמרא.

ומהפירוש המיוחס לרש"י נראה, שהוא גורס "דומיא דשעיר נשיא" לבד; ולפירושו ניחא, ד"הי ניהו" לפירושו — כפי שנתבאר לעיל משמו — היינו דלא ידעינן אם שעירי עבודת כוכבים הוא הקרבן השני או זבחי שלמי ציבור, ולזה הצרך קרא; ומוסיפה הגמרא לבאר: סוף

קרבנו"; "אם כשב הוא מקריב את קרבנו"; "וסמך ידו על ראש קרבנו", ושלשתם לדרשה:[12]

"**קרבנו**" — משמע שרק קרבן אשר בא לשם ריצוי ודורון טעון סמיכה, **ולא הבכור** — שאינו בא לריצוי ודורון, אלא חובה הוא עליו ולא לכפרה — טעון סמיכה; ולכך הצרך הכתוב למעטו:

משום **שיכול** הייתי לומר: **והלא דין הוא** שיהא הבכור טעון סמיכה, שהרי:

ומה שלמים, שאין קדושתן מרחם, הרי הם **טעונין סמיכה; בכור, שקדושתו מרחם, אינו דין שטעון סמיכה.**

לפיכך **תלמוד לומר**: "**קרבנו**" **ולא הבכור.**

ב. "**קרבנו**" בא למעט **ולא מעשר** בהמה; הוצרך הכתוב למעטו:

משום **שיכול** הייתי לומר: **והלא דין הוא** שיהא מעשר בהמה טעון סמיכה, כי:

ומה שלמים, שאין מקדשין לפניהם ולאחריהם, הרי הם **טעונין סמיכה; מעשר, שמקדש לפניו ולאחריו** [אם קרא לעשירי תשיעי, ולתשיעי עשירי, ולאחד עשר עשירי, כולם קדושים], **אינו דין שיהא טעון סמיכה.**

לפיכך **תלמוד לומר**: "**קרבנו**" **ולא מעשר.**

ג. "**קרבנו**" **ולא פסח:**

שיכול, והלא דין הוא: ומה שלמים שאינו ב"עמוד והבא" אם לא שנדר להביאו הרי הם **טעונין סמיכה; פסח שהוא ב"עמוד והבא" אינו דין שטעון סמיכה.**[13]

לפיכך **תלמוד לומר**: "**קרבנו**" **ולא פסח.**

ומקשינן על כל מה שהייתי יכול לומר:

והרי **איכא למיפרך: מה לשלמים, שכן טעונין נסכים ותנופת חזה ושוק**, הרי הם טעונים סמיכה, אבל בכור מעשר ופסח, שאין טעונים את אלו, אינם טעונים סמיכה — ואם כן למה הצרכה התורה למעטם מסמיכה.

ומשנינן: אכן לא הייתי לומדם משלמים, אלא **קראי** — שאנו אומרים למעט את שלשת אלו הם באים — **אסמכתא בעלמא** הוא. שהסמיכו חכמים על פסוקים אלו; ולא שנתכוונה התורה למעטם מכתובים אלו.

ומפרשינן: **אלא**, אם כן, הני תלתא **קראי** צג-א
ד"קרבנו" **למה לי**? מה באמת הם באים למעט, אם לא את הבכור המעשר והפסח שאין צריך למעטם?

ומפרשינן:

סוף מנין שהכתוב בא לרבות דוקא את שעירי עבודת כוכבים, שמא בא הכתוב לרבות את זבחי שלמי ציבור, ולזה מפרשינן דבהכרח בא הכתוב לרבות שעיר ולא כבשים; וראה "שפת אמת" ד"ה בגמ' ולרבינא.

12. נתבאר על פי התוספות בשם רש"י; וראה עוד ביאור אחר בדבריהם, וראה עוד בפירוש המיוחס לרש"י.

13. ראה לקמן צג ב, שהצרכנו לימוד מיוחד לעולת חובה שהיא טעונה סמיכה, כיון שעיקר סמיכה נאמרה בעולת נדבה, וזה היפך הסברא כאן.

א. "**קרבנו**" הוא סומך **ולא קרבן חבירו**.(1)
ב. "**קרבנו**" הוא סומך **ולא קרבן גוי**.(2)
ג. "**קרבנו**" **לרבות כל בעלי קרבן לסמיכה**, כלומר, אם היה קרבן בשותפות צריך

---

1. בפשוטו היינו שאין יכול לסמוך במקום חבירו; והיינו **דהקשו התוספות** [לעיל סא ב ד"ה מצינו]: למה לי למידרש מ"וסמך ידו" ולא יד עבדו ולא יד שלוחו, כמובא לקמן צג ב; והרי תיפוק ליה מ"קרבנו ולא קרבן חבירו"; ותירצו, דלא תימא, כי שוייה שליח עדיף, דשלוחו של אדם כמותו.

ורש"י מכתב יד, כתב: ולא קרבן חבירו: [דלא בעי] סמיכה [בשל חבירו]; וצריך ביאור.

2. הנה במשנה שבעמוד זה איתא: הכל סומכין חוץ מחרש ... וגוי והעבד והשליח והאשה; והמקור לפטור גוי מסמיכה מביאה הגמרא משום: "בני ישראל, וסמך", בני ישראל סומכין ואין גויים סומכים.

והקשו התוספות [לעיל סא ב]: תיפוק ליה מ"קרבנו ולא קרבן גוי", ותירצו: איצטריך "קרבנו" דלא תימא שיסמוך ישראל בשבילן, כגון שמביא נסכים בשבילו; **והוסיפו**: ואם תאמר: מ"קרבנו" ולא קרבן חבירו, נפקא!? ויש לומר: דהוה אמינא, כיון דאינו יכול לסמוך יסמוך אחר בשבילו, ולא דמי לקרבן חבירו דלאו בר סמיכה הוא; והקשו עוד: גבי אשה שנתמעטה מסמיכה משום "בני ישראל ... וסמך" כמו גוי, מנין שאין אחרים סומכים!? וכתבו: שמא יש מיעוט, או שנלמד מגוי.

ובמקדש דוד סימן יח אות ג, כתב על דברי התוספות, דמוכח מזה דבשביל הבאת נסכים יכול לסמוך על הקרבן, ורק בקרבן גוי אימעיט; ראה שם; [ויש לעיין: אם כן מה הקשו התוספות דתיפוק ליה מ"קרבנו ולא קרבן חבירו", והרי לפי האמת אף שקרבן חבירו הוא, כיון שמביא נסכים יכול הוא לסמוך, ורק משום שהוא קרבן גוי נתמעט, ואיך נלמד דין זה מ"קרבנו ולא קרבן חבירו"; גם יש לעיין: מה הקשו התוספות: מנין שבאשה אין אחרים סומכים, ואם כהמקדש דוד שמא באמת סומך מביא הנסכים כשאר מביא נסכים בקרבנות של ישראל; וצריך תלמוד].

ודבריו הם לפי הגירסא שלפנינו "כגון שמביא נסכים בשבילו", ובצאן קדשים הגיה: "כיון" שמביא נסכים בשבילו, וצ"ב כוונתו; וראה בגליון התוספות שיש גורסים "כמו" שמביא נסכים בשבילו; ובתוספות בתמורה ב א ד"ה קרבנו, כתבו: מהו דתימא, אין הגוי עצמו סומך על קרבנו ומיהו הכהנים סומכים עליהם, ומשום הכי איצטריך קרבנו לומר, שאין בקרבן גוי סמיכה כלל.

ובעמק ברכה [בענין חגיגה עמוד קג] כתב להוכיח מדברי התוספות, שהסמיכה היא חובת קרבן במעשה ההקרבה שלו, ואף שסמיכה אינה מעכבת, מכל מקום הוא דין בעצם הקרבן שטעון הוא בההקרבה שלו מצות סמיכה לכתחילה, וזה הוא שכתבו התוספות, דנהי שאין הגוי יכול לסמוך בעצמו, מכל מקום היה הקרבן טעון סמיכה מצד עצמו מצד שהוא חובת קרבן, ואחר יסמוך בשבילו.

ג. לכאורה דבריהם מפורשים בהמשך הסוגיא כאן, שאמרו לדעת רבי יהודה: "גוי וחבירו מחד קרא נפקא", ומ"קרבנו" הנותר דורש הוא למעט את היורש; ובהכרח הכוונה היא, שעיקר דין גוי שאינו סומך כבר ידענו מ"בני ישראל וסמך", וכל עיקר "קרבנו" הלוא אינו נצרך אלא שלא יסמוך אחר, ולזה אומרת הגמרא שרבי יהודה אינו מצריך מקרא לזה כי אינו מחלק בין מי שיכול לסמוך למי שאינו יכול; וכאשר פירש על דרך זה ברש"י בתמורה ב א כפי שיובא בהערה על הגמרא דלקמן.

שיסמכו כל הבעלים את ידיהם, ולא די בסמיכת אחד.(3)

שנינו במשנה: **היורש סומך** ומביא נסכים ומימר:

ד. בדבר אברהם [חלק א סימן טו בתחילת הדברים, על דברי התוספות בתמורה שהביא שם] צידד לבאר בכוונתם, שהמיעוט ד"בני ישראל, וסמך" הוא דין גברא בדיני הסמיכה שאין הגוי בתורת סמיכה, ו"קרבנו" הוא דין בקרבן עצמו, שקרבן כזה שהוא של גוי אינו נסמך, ולכן ממעטינן מזה שלא יוכל אחר לסמוך בשבילו; **וראה בזה במנחת אריאל** כאן.

ולפי מה שנתבאר באות ג נמצא, שלדעת חכמים ילפינן מ"קרבנו" פטור חדש בקרבן שהוא של גוי, ואילו רבי יהודה חולק על פטור זה, שאם כן אין שייך ללומדו מקרבנו ולא קרבן חבירו, אלא טעם הפטור הוא משום שאפילו אם היה זה קרבן ישראל, אין שייך שיסמוך בשביל חבירו.

[ומיהו מה שמתבאר בדבריו ד"קרבנו ולא קרבן גוי" משמע פטור בקרבן הגוי, קשה, שאם כן תיקשי בהיפוך: כיון שמיעטה תורה "קרבנו" ונתמעט הקרבן עצמו מסמיכה, למה לי ומאי נפקא מינה בדרשת "בני ישראל וסמך", וביותר, שעיקר סגנון קושייתם — לעיל סא ב שלא כדבריהם בתמורה — הוא: למה לי "בני ישראל וסמך" תיפוק ליה מ"קרבנו".

והמבואר מדבריהם לכאורה, שאת שתי הדרשות יש לפרש לכאן ולכאן, ולכן אף אילו לא היה כתוב אלא "קרבנו" הייתי אומר שיסמוך אחר בשבילו, כמו אם היה כתוב רק "בני ישראל וסמך"; **וכן מוכח מהפני יהושע** בקדושין לו א, שצידד לומר על פי דרכם, ד"בני ישראל ... וסמך" הממעט את האשה [כמבואר שם], לא נצרך אלא למעט שאחרים לא יסמכו, כי היא עצמה אינה בסמיכה, משום שמצות עשה שהזמן גרמא הוא.

ומיהו לפי האמת שנכתבו שני כתובים, יש לומר, שריבוי הכתובים בא ללמד שאינו דין בסומך אלא בקרבן, או ששניהם כאחד אמת, אך לא ממשמעות הלשון הוא].

ה. בשפת אמת יישב: איצטריך "קרבנו" לפטור מסמיכה קרבן שהקדיש גוי ונתגייר, שעכשיו בר סמיכה הוא, ומכל מקום לאו קרבן ישראל הוא ולא מיקרי "קרבנו", וסיים דצ"ע לדינא; **וכעין זה בדבר אברהם שם, ובזרע אברהם** סימן כ אות כח, ועל הדרך הנזכרת באות א, ש"קרבנו" הוא דין בקרבן.

[**ולכאורה** יש לומר עוד על דרך זו, דנפקא מינה בגוי וישראל שותפים בקרבן אחד, שאם לא "קרבנו" הפוטר את הקרבן מסמיכה, היה הדין שהישראל יסמוך והגוי לא יסמוך, אבל מאחר שמיעטה התורה את קרבן הגוי מסמיכה, אם כן יש לדמותו לבכורה ששותפות הגוי פוטרת, וכן שותפות גוי דיה כדי לפטור את הקרבן מסמיכה; ויש נפקא מינה בזה גם לגבי אשה, לפי המבואר בתוספות שם לדמות אשה לגוי].

ו. בזרע אברהם שם, צידד לחלק בדין גוי שהקדיש ונתגייר, בין תמורה [שנתמעט ממנה הגוי] לבין סמיכה; ומשום דשאני תמורה דהוא דבר התלוי בקדושה שמתפיס קדושת הקרבן על השני ... ועל כן אין הקדשו דגוי עושה תמורה, ולא מהני מה שנתגייר, אבל סמיכה דהוא מצות עשה אקרקפתא דגברא, יש לומר דאף דאין קרבן גוי מחויב בסמיכה מצד הקרבן, מכל מקום כשנתגייר חל עליו חיוב, דאדם מחויב לסמוך על קרבנו.

3. **א. הנה ברש"י** מכתב יד פירש היפך המבואר בפנים; כל בעלי קרבן: שאם [היה להם בשותפות] קרבן, אחד סומך עליו, ולא [מתחייבי

תני רב חנניה קמיה דרבא [שנה רב חנניה ברייתא לפני רבא]:

יורש אינו סומך, יורש אינו מימר.

תמה לו רבא: **והא אנן תנן** "**היורש סומך, ומביא את נסכיו ומימר**"!?

אמר שאל **ליה** רב חנניה לרבא: האם מכח קושייתך ממשנתנו — **איפכא**, האם אהפך את גירסת הברייתא, ואשנה: יורש סומך, יורש ממיר?

אמר ליה רבא לרב חנניה: **לא** תהפוך, כי **מתניתא**(4) [הברייתא שהבאת] **רבי יהודה היא**, ומשנתנו כרבי מאיר; **דתניא**:

יורש סומך, יורש מימר, דברי רבי מאיר.(5)

רבי יהודה אומר: יורש אינו סומך, יורש אינו מימר.(6)

ומפרשינן: **מאי טעמא דרבי יהודה**?

דכתיב בפרשת שלמים "**קרבנו**", ודרשינן: **ולא קרבן אביו** לסמיכה ללמד שיורש אינו סומך, **ויליף** רבי יהודה **תחלת הקדש** [היינו תמורה שהיא תחילת הקדשה של התמורה]

לסמוך] כולם.

אלא שהוא תמוה, כי בהדיא שנינו לקמן צג ב: חומר בסמיכה מתנופה ... שאחד מניף לכל החברים ואין אחד סומך לכל החברים.

ובגמרא לקמן צד א איתא: קרבנו לרבות כל בעלי קרבן לסמיכה, שיכול והלא דין הוא, ומה תנופה ... נתמעטה בחוברין, סמיכה ... תלמוד לומר קרבנו לרבות כל בעלי קרבן לסמיכה; הרי מפורש, שהכוונה היא לחייב את כולם לסמוך שלא כבתנופה שהאחד מניף על ידי כולם; ורש"י מכתב יד לקמן צד א פירש נמי: כל בעלי קרבן לסמיכה, כל החוברין סומכין.

ב. כתבו בשם הגרי"ז [ראה בכתבים לתמורה ב א], שבסמיכה יש שני דינים: האחד חיוב על הגברא, והשני, דין בהכשר הקרבן שהוא טעון סמיכה, ומה דמרבינן את כולם לסמיכה, זה הוא רק בדין הגברא, אבל הקרבן מתכשר בסמיכת אחד מהם; ויש בזה נפקא מינה לגבי יורש, כפי שיובא בהערות שעל המשנה הבאה.

4. כן צריך לומר, וכן הוא בפירוש המיוחס לרש"י; וגירסת רש"י מכתב יד צריכה ביאור.

5. כן הוא בברייתא המובאת בתמורה ב א.

6. **א. ברש"י בתמורה ב א** במחלוקת זו, פירש בדעת רבי מאיר: היורש סומך ומימר בקרבן שהפריש אביו בחייו; וביארו האחרונים, שאם לא היה מפריש האב בחייו אלא נתחייב קרבן ומת, והפרישו היורש מנכסיו, בזה אף רבי יהודה מודה שהיורש סומך ומימר.

וראה גם בפירוש הראב"ד לתורת כהנים בסופו [אות ד], שכתב: לרבות את היורש, פירוש: (אעפ"י, תיבה זו אינה מובנת), שאם הקדיש אביו קרבן ומת ובא בנו והמיר בו מומר, ואף על פי שאין אדם ממיר בקרבן שאינו שלו, דכתיב והיה הוא ותמורתו, מה הוא אין קדושה חלה עליו אלא בבית בעלים, הכא גבי יורש (כך, תיבה זו אינה מובנת) כקרבן דידיה דמי, דאינהו נמי מכפרי בגווה.

אך בתוספות שבשיטה מקובצת תחילת ערכין — גבי מה שאמרו שם על המשנה דלקמן בעמוד זה "הכל סומכין, לאתויי יורש ודלא כרבי יהודה" — הקשו: למה לי "הכל סומכין" מאחר שכבר שנינו במשנתנו שיורש סומך!?

מסוף הקדש [היינו סמיכה הנעשית סמוך לשחיטה]:

מה סוף הקדש יורש אינו סומך, אף תחילת הקדש יורש אינו מימר.

ורבנן סוברים: כיון שכפל הכתוב בפרשת תמורה [ויקרא כז]: "**המר ימיר**", למדנו **לרבות את היורש** לתמורה —

ויליף רבנן **סוף הקדש** [סמיכה] **מתחילת הקדש** [תמורה]:

מה תחילת הקדש יורש מימר, אף סוף הקדש יורש סומך.

ומקשינן **לרבנן: האי** "**קרבנו**" — שרבי יהודה דורש ממנו למעט את היורש — **מאי עבדי ליה?**

ומשנינן — כפי שנתבאר לעיל — ששלשת "קרבנו" האמורים באותה פרשה נדרשים:

"**קרבנו**" **ולא קרבן גוי**; "**קרבנו**" **ולא קרבן חבירו**; "**קרבנו**" **לרבות כל בעלי קרבן לסמיכה.**

ומפרשינן טעמא **דרבי יהודה** שהוא לומד מ"קרבנו" למעט את היורש, ואף שהצרכו לשונות אלו:

"קרבנו" **לרבות כל בעלי קרבן לסמיכה לית ליה** לרבי יהודה, והוא סובר שבקרבן השותפין די בסמיכתו של אחד,(7) ואם כן נותר "קרבנו" ללמד על היורש שאינו סומך.

ותירצו בשם ה"ר יוסף: תרי יורשים יש, האחד שהפריש אביו בחייו, והשני כשלא הספיק להפריש עד שמת, ולכך הוצרכו שניהם.

והנה מבואר כאן בגמרא שמשנתנו אינה כרבי יהודה, וכן גבי "הכל סומכין" מבואר בגמרא שם שהוא דלא כרבי יהודה, הרי מוכח מדבריהם, שבכל אופן נחלק רבי יהודה; **אחרונים.**

ב. שנינו בזבחים עא ב, גבי קדשים שנתערבו ואין ידועים בעליהם, שיקרבו לשם מי שהם; ומקשינן עלה בגמרא בגמרא עד ב: והא בעי סמיכה, ואי אפשר כיון שאין ידוע מי הם בעליהם; **ובתוספות שם** ד"ה והא, הקשו מכמה מקומות שלא חששו לזה; ובתוך דבריהם כתבו, דבמקום שאין תקנה אחרת מקריבים בלי סמיכה, כי טוב לעשות כן מאשר לומר ימותו, "וכן יש לומר ביורש שמקריב קרבן אביו אף על פי שאינו סומך [לרבי יהודה] ולא אמרינן: הא בעי סמיכה".

והוכיחו האחרונים מדבריהם, שדין סמיכה הוא דין בהכשר הקרבן, שהרי אם אינו אלא דין המונח אקרקפתא דגברא, הרי שביורש אין שום מניעה מלהקריבו כיון שאין מי שחייב בסמיכה; ובהכרח שחסר בהכשר הקרבן.

ג. הנה בהמשך הסוגיא מבואר, שרבי יהודה למד את דינו מן המקראות; **ותמה באבי עזרי** [מעשה הקרבנות ג ט]: הרי אדרבה דברי חכמים צריכים ביאור, מנין ששייך כלל דין ירושה על קרבן, והרי אין זה זכות ממון שיש להבעלים שיהיה שייך ירושה בזה, ואף שבדעת חכמים יש לומר שלמדוהו מן המקראות כמבואר בסוגייתנו, מכל מקום לרבי יהודה למה צריך הוא מקרא למעט את היורש; ראה שם.

7. **כך ביארו התוספות בשם רש"י**; וכן ביאר רש"י בערכין ב א [שם איתא נמי סוגיא זו]: דסבירא ליה אחד סומך לכולם, ולא הוי כסומך על קרבן חבירו הואיל והוא שייך ביה; [מתבאר מלשונו, שאין הגדר בזה שדי בסמיכת בעלים אחד, אלא סמיכת האחד מועלת לכל הבעלים,

מוסיפה הגמרא עוד לבאר את טעמו של רבי יהודה באופן אחר:

ואי נמי אית ליה, ואף אם תאמר גם בדעתו של רבי יהודה ש"קרבנו" בא ללמד לקרבן השותפין, מכל מקום יכול הוא ללמוד למעט את היורש מ"קרבנו", ומשום שלדעתו: קרבנו של **גוי**, וקרבנו של **חבירו מחד קרא** ד"קרבנו" **נפקא** — (8)

ואם כן **אייתרו ליה תרי קראי** ד"קרבנו", ודורש אותם רבי יהודה:

חד: "**קרבנו**" **ולא קרבן אביו** למעט את היורש.

ואידך: לרבות כל בעלי קרבן לסמיכה.

ומקשינן **לרבי יהודה**:

האי "**המר ימיר**" — שמרבים ממנו חכמים את היורש לתמורה — **מאי עביד ליה?**

ומפרשינן: **מיבעי ליה** לרבי יהודה קרא ד"המר ימיר" **לרבות את האשה**, שאם המירה הרי היא לוקה משום "לא ימיר"; **וכדתניא:**

כיון שגם לסומך יש חלק בקרבן].

אבל בתמורה ב א [שם איתא נמי סוגיא זו] מבואר בגמרא [לפי הספרים שלפנינו]: רבי יהודה בעלי חוברין לסמיכה לית ליה, מאי טעמא דהא לא מיחד קרבן דידהו; ופירש שם **רש"י**: דודאי אינו טעון סמיכה כיון דלא מייחד קרבן דידהו, כלומר, כיון דלא הוי חלוט לכל אחד ואחד; והיינו, שלרבי יהודה אין סמיכה בקרבן שותפין כלל.

והתוספות כאן הביאו את דבריו בתמורה [עם גירסת הגמרא, דמשמע כדבריו], אך **הקשו על פירושו שם**, דמהברייתא דלקמן צד א מבואר, שאם לא היתה התורה מרבה מ"קרבנו", כי אז הייתי לומד סמיכה מתנופה, והרי בתנופה "אחד מניף לכל החברים", כמבואר בעמוד ב במשנה; ואם כן, לרבי יהודה דלא דריש "קרבנו" לענין זה, הדין הוא כבתנופה שאחד מניף לכולם.

ובכתבים המיוחסים להגרי"ז [תמורה ב א] עמד על לשון התוספות דלפי הגירסא שלפנינו בתמורה "משמע" כרש"י, אף שמבואר כן בהדיא!?

וביאר, שיש לפרש את דברי הגמרא, שהיות ואין מיוחד הקרבן לכל אחד, שוב אין בזה סמיכה מחמת חיוב הבעלים, אלא רק מחמת הכשר הקרבן, ובהכשר הקרבן אין צריך שיסמכו כל הבעלים, וכפי שנתבאר לעיל בהערה 5 משמו; ראה שם ביתר אריכות.

8. **ביאר רש"י בתמורה ב א**: מחד קרא נפקא: דמשמע, קרבנו ולא שליח בין של ישראל בין של גוי; דלמעוטי גוי עצמו שלא יסמוך, לא צריך, דאמרינן במנחות "בני ישראל, וסמך", בני ישראל סומכין ואין הגויים סומכין.

וכוונתו על פי המבואר בהערה לעיל בשם התוספות, שעיקר "קרבנו" נצרך — אפילו לחכמים — ללמד שאין אחר סומך במקום הגוי. אלא שבתוספות משמע שהיה אחר סומך עליו שלא מדין שליחות, שהרי כתבו "כיון שמביא נסכים בשבילו"; ואילו ברש"י משמע, שאם לא "קרבנו" היה אחר סומך מדין שליחות, והתוספות בתמורה ב א כתבו, שאם לא "קרבנו" היו הכהנים סומכים.

לפי שכל הענין — בפרשת תמורה שבתורה — **כולו אינו מדבר אלא בלשון זכר,**(9) **מה סופינו לרבות את האשה**, כלומר, האיך נרבה את האשה ללקות משום "לא ימיר"?(10)

תלמוד לומר "המר ימיר" לרבות את האשה.

ורבנן דרשי לרבות את האשה להמרה **מ"ואם** המר ימיר", והוי"ו היתר ללמד הוא בא על האשה.

ואילו **רבי יהודה "ואם" לא דריש.**

מתניתין:

הכל סומכין (11) **חוץ מחרש** [אינו שומע

---

9. ביארו **התוספות**, שמזה לבד לא היינו ממעטים את הנקבה, שכמה פרשיות נאמרו בלשון זכר ולא נתמעטו מזה הנקבות, ומשום שהשווה הכתוב אשה לאיש לכל עונשים שבתורה; אלא הכא היינו טעמא, כדמפרש בריש תמורה ב ב: מהו דתימא הני מילי עונש דשוה בין ביחיד בין בציבור, אבל הכא כיון דעונש שאינו שוה בכל הוא, דתנן אין הציבור והשותפין עושים תמורה, אשה נמי כי עברה לא תילקי, קא משמע לן.

10. על פי הפירוש המיוחס לרש"י; וראה רש"י מכתב יד.

11 **א. בגמרא ערכין** ב א מבואר ד"הכל סומכין לאתויי יורש ודלא כרבי יהודה", **ותמהו התוספות**: הרי מבואר כן במפורש במשנה לעיל בעמוד ב!?

ותירצו: דרך התנא כן הוא, כיון שאינו מייתר בבא בכך, רגיל התנא לשנות תיבה אחת אגב אורחיה, אף על גב דצשכבר שנינו כן במקום אחר.

וכבר הובא בהערה 6 דברי התוספות בשיטה מקובצת, ששני דיני יורש נאמרו כאן, ראה שם.

ב. בשפת אמת צידד ליישב: לאתויי יורש, אפילו כבר סמך האב, ואחר כך מת; או יורש את אמו אף על גב דהקרבן לא היה עליו חיוב סמיכה, מכל מקום עתה שהוא יורשו נעשית שלו וחייב לסמוך; ומכריכת שני הענינים כאחד נראה בכוונתו, שבאה המשנה לחדש שיש ליורש חיוב עצמי של סמיכה.

והביאו האחרונים **מרבינו גרשום** בערכין ב א, שמבואר בדבריו, דבאמת אם כבר סמך אביו על הקרבן, שוב אין היורש צריך לסמוך.

וראה בכתבים המיוחסים **להגרי"ז** בתמורה ב א, שביאר בדעתו [הובא בהערות על המשנה לעיל צב א], שדין יורש סומך אינו בחיוב שעל הגברא כי הוא אינו בעל הקרבן, אלא שהיורש סומך כדי לקיים את דין הקרבן הטעון סמיכה, ולכן כשכבר סמך האב אין היורש טעון סמיכה, [ולפי זה צידד לומר, שבכמה יורשים אין צריך כל אחד לסמוך, ועל פי המבואר בהערה לעיל משמו, שבדין הקרבן אין צריך שכולם יסמכו, ולא נתרבו כולם לסמיכה אלא בדין סמיכה שעל הגברא; ולכאורה יש לפרש עוד, שאם כי נתרבו כל בעלי קרבן לסמיכה, היינו כשלכל אחד מקצת בעלות, אבל כשסמך האב שהיה בשעתו בעל הקרבן היחיד, הרי כשנתחלפו הבעלים, אין זה מחייב סמיכה מחודשת, וצריך תלמוד].

וראה עוד **במנחת חינוך** [קטו ו] שכתב: ולכאורה יש ספק, הא דיורש סומך, אפשר דוקא שירש הקרבן מאותו שהיה בן סמיכה כגון מאביו או משאר יורשים, אבל אם ירש מאמו שלא היתה בת סמיכה או מסומא וכדומה, אם כן הקרבן הזה לא נתחייב בסמיכה כלל, אפשר דאין היורש סומך, דלא ירש זכות שלא היה אצל

ואינו מדבר] **שוטה וקטן**,(12) **וסומא, וגוי** שאינם סומכים

וחוץ מהעבד והשליח והאשה.(13)

וסמיכה — שיירי מצוה כלומר שאינה מעכבת את הכפרה.

ומקום הסמיכה: **על הראש בשתי ידים.**(14)

ובמקום שסומכין שם **שוחטין**, ולא יזיזנה ממקומה לשוחטה, **ותיכף לסמיכה שחיטה.**

גמרא:

שנינו במשנה: הכל סומכין חוץ מחרש שוטה וקטן וסומא וגוי:

שואלת הגמרא: **בשלמא חרש שוטה וקטן** שאינם סומכים — טעם דין זה ברור משום **דלאו בני דעה נינהו.**(15)

וכן **גוי** שאינו סומך **נמי** ברור טעמו, משום שנאמר [ויקרא א] "דבר אל בני ישראל וסמך ידו על ראש העולה", ולמדנו: **בני ישראל סומכין ואין גויים סומכין.**(16)

מורישו, אך מפשט הלשון משמע, דסומך בכל ענין — עיין בגמרא, כיון דהוא בר חיובא חלה עליו המצוה; **ובהגהות** על המנחת חינוך הנדמ"ח **הביא** בשם **מהרי"ט אלגזי** בספר קדושת יום טוב סימן כה, שנסתפק ביורש מאמו, ונסתפק גם באשה שירשה מאביה, שמא נאמר כיון שירשה מאביה שהוא בר סמיכה, אף היא סומכת; וראה עוד שם בשם הצפנת פענח.

12. **כתב במנחת חינוך** [קטו ה]: הנה חרש ושוטה משכחת לה שהתנדבו בקרבן קודם שנעשו חרש ושוטה, ואחר זה נעשו חרש ושוטה, אבל קטן היכי משכחת לה דיביא קרבן, אך למאי דפסקינן מופלא סמוך לאיש מן התורה, ניחא; וגם משכחת לה ביורש, וכן הביא **מתוספות חדשים**, וראה עוד **ברש"ש** כאן.

13. בעבד ואשה יש שני דינים:

האחד: אין העבד או האשה יכולים לסמוך במקום האדון והבעל על קרבנו, ונלמד דין זה מ"ידו" ולא יד אשתו כמבואר בגמרא על בבא זו.

השני: אין עבד סומך על קרבנו, ולא האשה; וכמו ששנינו בקדושין לו א "הסמיכות ... נוהגים באנשים ולא בנשים", והטעם — מבואר בגמרא שם, משום שנאמר "בני ישראל ... וסמך", ולא בנות ישראל סומכות; [ובפשוטו נראה, שמשנתנו לא באה ללמד אלא את הדין הראשון כי אשה דומיא דשליח, אך **הרע"ב** פירש את כוונת המשנה לדין השני].

14. הסמיכה היא בכל כחו, כמבואר בחגיגה טז ב; וכן פסק **הרמב"ם** [מעשה הקרבנות ג יג].

ובתוספות בפסחים פט א ד"ה ואילו, כתבו, שדין זה מחלוקת תנאים יש בו בחגיגה שם; וראה בשער המלך [שם] שתמה על דבריהם, כי לפי פשטות הגמרא שם נראה שדבר זה מסכם, וראה מה שיישב.

15. **בפשוטו** היינו משום שאינם בני מצוות מטעם זה, ועל דרך שכתבו התוספות [בעמוד ב] שיש לפטור נשים מסמיכה משום שמצות עשה שאין הזמן גרמא הוא, והוא הדין חרש שוטה קטן ונשים דלאו בני מצוות נינהו; **וראה** הערה 16 אות ג.

ויש לפרש עוד, על דרך המובאת בהערה 16 אות א בשם הר"ש משאנץ, שגוי פטור מסמיכה משום שאין שייך בו וידוי, והוא הדין שיש לומר כן בחרש שוטה וקטן שאינן ראויין להתוודות.

16. **א. בתורת כהנים** [על הפסוק — ויקרא א ו — "והפשיט את העולה"] מרבינן קרבן גוי להפשט

אלא סומא, מאי טעמא לא יסמוך!?

ונחלקו בדבר **רב חסדא ורב יצחק בר אבדימי**:

חד אמר מקור לזה: כי **אתיא** בגזירה שוה "**סמיכה סמיכה**" מסמיכת **זקני העדה** בפר העלם דבר של ציבור, וזקני העדה שהם הסנהדרין אינם כשרים כשיש בהם מום.[17]

וחד אמר מקור לסומא שאינו סומך: **אתיא** "**סמיכה סמיכה**" **מעולת ראיה** [עולה שחייב להביא הנראה ברגל במקדש, וכמאמר הכתוב "ולא יראו פני ריקם"], שהסומא

וניתוח, ו"מה ראית להביאן להפשט וניתוח ולהוציאם מן הסמיכה ... שהפשט וניתוח כשרים בכל אדם, ומוציא אני הסמיכה שאין הסמיכה אלא בבעלים"; **וכתב שם בפירוש הר"ש משאנץ**: שאין סמיכה אלא בבעלים, והקפיד הכתוב בסמיכת גוי; וטעמא נראה, משום שכשבא לסמוך מתודה על חטאת עוון חטאת ועל אשם עוון אשם, וכן על שלמים היה מתודה כמו על עולה; אבל גוי לאו בר כפרה הוא בקרבן.

וממה שהקדים ללמדנו שאף בשלמים מתודה כמו בעולה [שלא נזכר בגמרא], נראה, שלפי **הרמב"ם** [סוף פרק ג ממעשה הקרבנות] שעל שלמים אינו מתודה אלא אומר דברי שבח — אין שייך לפרש כן.

ב. הנה **בתוספות** לעיל סא ב ותמורה ב א — הובא בהערות לעיל — **פירשו**, שהצרך הכתוב למעט את קרבנות הגוי מ"קרבנו" אף שנתמעט כבר הגוי מסמיכה מ"בני ישראל וסמך", משום שהייתי אומר, כיון שאין הגוי יכול לסמוך יסמכו אחרים או כהנים על הקרבן [ראה שם]; ולפי זה יש לשאול, בחרש שוטה וקטן שאין סומכים על קרבנותיהם משום שאינם בני דעה, מנין ידענו שאין אחרים סומכים על קרבנותיהם!? ויש לומר, כמו שכתבו התוספות לגבי אשה — כמובא בהערה לעיל — שמא יש מיעוט; אי נמי כיון דגלי בגוי הוא הדין באשה.

והנה בהערה לעיל בתחילת העמוד הובאו דברי האחרונים, שפירשו בדברי התוספות דמ"קרבנו" ממעטינן שקרבן גוי פטור מסמיכה; ונקטו האחרונים — כמובא בהערה שם — שנפקא מינה בזה גם לענין גוי שהקדיש ונתגייר, שמכל מקום אין בו סמיכה אף שישראל הוא, כיון שבשעת הקדש גוי היה ונפטר קרבנו מסמיכה.

ולפי זה לו יצוייר ישראל שנעשה גוי, יהיה הדין שאחרים או כהנים סומכים בשבילו; ואף דבגוי לא משכחת לה, מכל מקום הרי לפי מה שנתבאר, גם בחרש ושוטה מה שאין אחרים או כהנים סומכים בשבילו אינו אלא משום שהם כמו גוי, ולפי מה שנקטו שהדין תלוי בשעת הקדש, יהא חידוש דין שאחרים או כהנים סומכים על קרבנו של חרש ושוטה שהקדישו בשעת פקחותם; וראה **במנחת חינוך** המובא בהערה לעיל, שעיקר משנתנו עוסקת בחרש ושוטה כעין זה.

ג. התוספות בעמוד ב ובקדושין לו א, **הקשו** גבי אשה שנתמעטה מ"בני ישראל ... וסמך", תיפוק ליה משום מצות עשה שהזמן גרמא; [ומבואר שהפטור מן המצוה אין שייך שיהיה סומך;;;; וראה עוד בהערה 15 בענין חרש שוטה וקטן שאינם בסמיכה משום דלאו בני דעה נינהו]; ואם כן צריך ביאור למה צריך למעט את הגוי, שאינו בן מצוה כלל.

17. **הקשו התוספות** [עמוד ב ד"ה אתיא]: אם כן אף שאר בעלי מומין כן!? ולא יישבו; **וראה** מה שיישב **בקרן אורה**.

פטור מן הראייה — כמבואר בחגיגה ב ונדרש מן הכתוב — ומעולתה.[18]

שואלת הגמרא: **ולמאן דאמר מעולת ראיה** גמרינן לה, **מאי טעמא לא יליף מן זקני עדה?**

צג-ב ומפרשינן: כי **דנין** קרבן **יחיד** מקרבן **יחיד**, **ואין דנין** קרבן **יחיד** מפר העלם דבר שהוא של **ציבור**.

שואלת עוד הגמרא: **ולמאן דיליף מזקני עדה, מאי טעמא לא יליף מעולת ראייה?**

ומפרשינן: **דנין מידי דכתיב ביה סמיכה בגופיה** [נאמר דין סמיכה בפרשה שלו], **ממידי דכתיב ביה סמיכה בגופיה —**

לאפוקי עולת ראייה, דהיא — עולת ראייה — **גופה** שעולת חובה היא **מעולת נדבה גמרה** לדין סמיכה, שלא נאמרה סמיכה בעולה, אלא בתחילת ויקרא בפרשת עולת נדבה.

דתני תנא קמיה דרב יצחק בר אבא:

כתיב [ויקרא ט] בפרשת השמיני למלואים: "קח לך [אהרן] עגל בן בקר לחטאת ואיל לעולה תמימים **ויקרב את העולה ויעשה כמשפט**", ומה תלמוד לומר "כמשפט":

כמשפט עולת נדבה, לימד על עולת חובה היא עולתו של אהרן שחובה היא לו,[1] **שטעונה סמיכה.**

שנינו במשנה: הכל סומכין חוץ **והעבד והשליח והאשה:**

תנו רבנן: שלש פעמים אמרה תורה "וסמך ידו" ולא "וסמך את ידו";[2] והם נדרשים:

"ידו" **ולא יד עבדו.**

"ידו" **ולא יד שלוחו.**[3]

---

18. **א.** לשון "סמיכה סמיכה" האמור כאן אינו כבשאר מקומות שנאמר לשון סמיכה בשתי המקומות, כי בעולת ראייה לא נאמר לשון סמיכה; אלא מדין סמיכה שבעולת ראייה אנו לומדים; ומהאי טעמא איכא למאן דאמר דלא ילפינן מעולת ראייה כמבואר בעמוד ב.

ובשפת אמת כתב כאן: תמוה מאד דיליף מעולת ראיה כיון דלא כתוב שם סמיכה כלל; ואולי מדכתיב "איש כמתנת ידו" היינו קרבן שסומך עליו ידו.

ב. הקשו התוספות [עמוד ב ד"ה אתיא]: אם כן אף כל האחרים הפטורים מראייה לא יסמכו!? ולא יישבו; **וראה** מה שיישב **בקרן אורה.**

ובקרן אורה תמה עוד: היכי יליף מעולת ראיה דסומא פטור מסמיכה על קרבנו כמו עולת ראיה דליכא בסומא, הא התם פטור הוא לגמרי מכל המצוה מראיית פנים ומקרבן, אבל אם הביא קרבן מנא ליה שאינו סומך, וראה מה שיישב.

1. ראה "שיטה מקובצת" אות א.

2. **כן פירש המלבי"ם** פרשת ויקרא [א ד, אות כח], וראה עוד שם ביאור הדרשה; ושלשת המקומות הם: א. בעולת בקר [ויקרא א ד]; בשלמי בקר [ויקרא ג ב]; ובשעיר נשיא [ויקרא ד כד], ואילו בשאר מקומות כתוב "וסמך את ידו".

3. **ביאר רש"י מכתב יד:** אף על גב דאמר לעיל [בעמוד א] "קרבנו, ולא קרבן חבירו",

"ידו" **ולא יד** (4) **אשתו**. (5)

ומקשינן: **כל הני** "וסמך ידו" **למה לי**, והרי ממקרא אחד יש ללמוד את כולן!?

ומפרשינן: **צריכא** התורה לכתוב שלש

איצטריך ידו, דאי לא כתיב "ידו" הוה אמינא: היכא אימעט חבירו היכא דהקריב בלא ידיעה.

ובתוספות לעיל [סא ב ד"ה מצינו], הקשו נמי כן, ותירצו: איצטריך תרי קראי, דלא תימא כי שוויה שליח עדיף, דשלוחו של אדם כמותו.

4. **בתורת כהנים** ויקרא א ב על הפסוק "וסמך ידו", הגירסא היא: ולא יד בנו; וראה רש"י גיטין כח ב ד"ה והא בעינא סמיכה, ובקרבן אהרן והמלבי"ם בתורת כהנים שם.

5. **א.** מיעוט זה הוא לומר שלא תסמוך האשה על קרבן בעלה, ומה שאינה סומכת על קרבנה, הוא משום שנאמר "בני ישראל ... וסמך", כמבואר בקדושין לו א, ונתמעטה אשה כמו גוי; כן נראה בפשיטות; **אך מדברי הרע"ב** שפירש את משנתנו שהיא באה למעט את האשה מסמיכה על קרבנה, ואילו בסוגיין מביאה הגמרא פסוק זה, משמע שהוא סובר, דבכלל מיעוט זה גם שלא תסמוך האשה על קרבנה, וכן מצאנו בכמה אחרונים שנקטו כן.

ב. נחלקו תנאים אם נשים סומכות רשות, כמבואר בחגיגה טז ב ובחולין פה א, ועוד; ונחלקו בזה **הראשונים**, יש הסוברים: אפילו אם סומכים בכל כחן שהיא עבודה בקדשים, מכל מקום מותרות לסמוך; ויש הסוברים, שאינן מותרות אלא כשאינן מכבידות על הבהמה, שאין זה אלא איסור דרבנן משום שנראה כעבודה בקדשים; ראה בזה **בחולין פה א ברש"י ותוספות שם**, **ובשער המלך** [מעשה הקרבנות ג יג], **ובפירוש הראב"ד** לתורת כהנים תחילת פרשת ויקרא שהאריך במחלוקת ראשונים זו.

ג. כבר הובא בהערות לעיל, **שהקשו התוספות לעיל** סא ב: כשם שבגוי צריך שני כתובים ללמד שלא יסמוך אחר על קרבנו, כך הוא הדין באשה; ותירצו: שמא יש שום מיעוט, או שהוא נלמד מגוי; ובעיקר תירוצם בגוי, כבר נתבאר בשם האחרונים, שהמיעוט ד"קרבנו" בגוי הוא מיעוט בגוף הקרבן שאינו טעון סמיכה.

ובמנחת אריאל הקשה: אם תמצי לומר שיש מיעוט בגוף הקרבן שהוא אינו בר סמיכה, אם כן איך אפשר שיהיו נשים סומכות רשות ואפילו בכל כחן, כי הניחא אם אין זה אלא פטור במצות הנשים, לכן מותרות לסמוך מפני שהן מקיימות מצוה קיומית; אך אם הקרבן עצמו פטור מסמיכה, איך מותרות לסמוך; אך ראה שם [לעיל צג א ד"ה אבל נראה] **שהוכיח מהשער המלך** [מעשה הקרבנות ג יג] שלא כסברא זו, שהרי כתב שם דאפילו בבכור מעשר ופסח מותר לסמוך, למאן דאמר "נשים סומכות רשות", ראה שם.

ד. הקשו התוספות: למה לי קרא למעוטי נשים מסמיכה, תיפוק ליה דמצות עשה שהזמן גרמא הוא אם תיכף לסמיכה שחיטה דאורייתא, [ראה בזה בזבחים לג א], שהרי אפילו אם יסמוך סמוך לעמוד השחר לא יהא זה סמוך לשחיטה, כי צריך להקדים את התמיד לשחיטת זבחו; ועוד הקשו מדתנן בפרק שני דמגילה [כ ב] "כל היום כשר לסמיכה ולשחיטה", ומבואר שם הטעם משום שהוקשה סמיכה לשחיטה שנאמר בה "ביום זבחכם"!? ולא יישבו.

ורבי עקיבא איגר פקפק במה שכתבו דמשום תיכף לסמיכה שחיטה מיקרי מצות עשה שהזמן גרמא, שהרי אין המניעה מצד הלילה, אלא שכלל הוא דהסמיכה יהיה תיכף לשחיטה, ודין זה הוא גם ביום וגם בלילה.

ובעמק ברכה [בענין חגיגה עמוד קג] הקשה

פעמים "וסמך ידו":

כי **אי כתב רחמנא** רק **חד** "ידו", **הוה אמינא**: לא בא הכתוב אלא **למעוטי עבד**

כן מעצמו, והוסיף: וכן מצינו בהיפוך לשיטת רבינו תם דכסות יום חייבת בציצית אפילו בלילה, דאפילו הכי הוי ציצית עשה שהזמן גרמא, כי אף דבמציאות נוהגת אפילו בלילה בכסות יום, מכל מקום כיון דחיובה בלילה אינו אלא משום יום דיומא קגרים חיובה, על כן שפיר הוי מצות עשה שהזמן גרמא, הרי דלא תלוי במציאות; וכמו כן להיפוך, אף דבמציאות אינה אלא ביום משום תיכף לסמיכה שחיטה, מכל מקום כיון דעצם חיובה הוי גם בלילה, אין לה דין זמן גרמא.

ה. בקדושין לו א ד"ה הקבלות, **יישבו התוספות** קושיא זו: איצטריך קרא למעוטי נשים, דסלקא דעתין אמינא משום דכתיב "וסמך ושחט" איתקש סמיכה לשחיטה מה שחיטה כשרה בנשים, אף סמיכה כשרה, להכי איצטריך למעוטי.

ותמהו הפני יהושע ורבי עקיבא איגר: הרי אין הקרבן נפסל על ידי סמיכתה, ולענין שנחייב אותה לסמוך, האיך סלקא דעתין ללמוד זה משחיטה, הרי גם בשחיטה אינה מחוייבת, אלא שהשחיטה כשרה בנשים.

ו. בעמק ברכה שם **יישב קושיית התוספות**: נהי דמצות סמיכה הוי מצות עשה שהזמן גרמא ופטורות הן ממצוה זו, מכל מקום אם לא המיעוט הייתי אומר, דנהי דפטורות הן מסמיכה מצד מצוה, מכל מקום היו צריכות לסמוך על קרבנן מצד שהוא חובת קרבן, שהקרבן טעון במעשה ההקרבה שלו מעשה הסמיכה, [כמבואר בהערות לעיל עמוד א משמו], וכמו כל שאר העבודות שכולן מצוות עשה הן, ומכל מקום לבד המצוה הרי הם כולם דינים בהכשר הקרבן, וכמו כן סמיכה הוי דין בהכשר הקרבן לכתחילה, ולפיכך שפיר צריך למעט נשים לגמרי מדין סמיכה.

והריטב"א בקדושין שם כתב: איכא למימר, דכי אמרינן מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות: במצוות שבחובה לגמרי, דכי מטי זמן חיוביה לא סגי דלא לקיומינהו, אבל הנהו [סמיכות ותנופות ושאר הנזכרים במשנה שם] אינן בחובה לגמרי, אלא שבאין להכשיר קרבנו אם ירצה שיעלה לו לרצון, והוה אמינא דאחד אנשים ואחד נשים שוין; **ובטורי אבן** חגיגה ט ז כתב על דבריו שאינם דברים של טעם.

אך העמק ברכה מפרש את דבריו כפי תירוצו, דמצות עשה שהזמן גרמא לא שייך אלא במצוה חיובית, אבל מצוה שהיא באה להכשר הדבר כגון בסמיכה, שהיא באה להכשיר הקרבן והוא דין בהכשר הקרבן, גם נשים חייבות.

ובמנחת חזקיה השוה לזה את דברי **הריטב"א** בקדושין כט א גבי מילה, שאינה מצות עשה שהזמן גרמא, משום שרק חובות על הגוף כגון תפילין וציצית פטורות נשים מחמת מצות עשה שהזמן גרמא, אבל מילה לא הויא בגופה של האשה, רק מצוה למול את הבן; [מיהו יש לומר, דכאן אין חיובה מחמת מצות סמיכה, אלא מחמת שמוטל עליה להביא את הקרבן בהכשרו לכתחילה, שהקרבן בכללותו הרי אינה מצות עשה שהזמן גרמא].

ז. בפני יהושע [קדושין לו א] **כתב ליישב קושיית התוספות**, דאין הכי נמי, ומיהו עדיין לא ידענו שאין אחרים סומכים, וכמו שכתבו התוספות — לעיל סא ב, הובא בהערות לעיל — לגבי גוי; והתוספות שם כתבו באמת להקשות מנין שאין אחרים סומכים על קרבן האשה כמו בקרבן גוי, ותירצו שיש שום מיעוט או שנלמד מגוי; והפני יהושע יישב על פי דרכו, דאין הכי נמי; **ראה עוד שם**.

דלאו בר מצוות הוא — [6]

אבל שליח דבר מצוה הוא, ושלוחו של אדם כמותו,[7] **אימא לסמוך.**

ואי אשמעינן הכתוב רק **הני תרתי** [שני אלו: שליח ועבד] משום **דלאו כגופיה דמיא, אבל אשתו דכגופיה דמיא** [כגוף בעלה היא], **אימא תסמוך** במקומו.

לפיכך **צריכא** כל שלשת הכתובים.

שנינו במשנה: **סמיכה שיירי מצוה:**

תנו רבנן:

כתיב [ויקרא א בפרשת עולה]: "**וסמך** ידו על ראש העולה **ונרצה** לו לכפר עליו", **וכי סמיכה מכפרת, והלא אין כפרה אלא בדם, שנאמר** [ויקרא יז יא]: "**כי הדם הוא בנפש יכפר**" —

אלא לומר לך:

שאם עשאה לסמיכה שיירי מצוה, כלומר, שלא חש לחשוב אותה מצוה, ולא סמך,[8] **מעלה עליו הכתוב כאילו לא כיפר** מן המובחר, ומכל מקום **כיפר** כפרה כל שהיא, שעיקר הכפרה בדם היא.[9]

ותניא נמי **גבי תנופה כי האי גוונא;** דתניא:

כתיב גבי מצורע [ויקרא יד כא]: "ואם דל הוא ואין ידו משגת, ולקח כבש אחד אשם **לתנופה לכפר** עליו", **וכי תנופה מכפרת, והלא אין כפרה אלא בדם, שנאמר "כי הדם הוא בנפש יכפר"** —

אלא לומר לך:

שאם עשאה לתנופה שיירי מצוה שלא הניף, **מעלה עליו הכתוב כאילו לא כיפר,** ומכל מקום **כיפר.**

שנינו במשנה: וסמיכה ... **על הראש:**

תנו רבנן:

שלש פעמים נאמר בתורה "וסמך על ראש", ויש נגינת טפחא — שהוא טעם מפסיק — תחת

ח. **הטורי אבן** בחגיגה טז ב ד"ה בני **יישב קושיית התוספות:** לא הוי מצות עשה שהזמן גרמא, אלא בענין שאם עבר הזמן בטלה מצותה ואין לה תשלומין מעתה, אבל בסמיכה אין הלילה מבטל מצותו לגמרי אלא מפסקת, שהלילה אינה ראויה לסמיכה, וכשהאיר היום חוזר וניעור; וציצית ותפילין שהם חשובים מצות עשה שהזמן גרמא, היינו משום שאין יום ויום שעה ושעה תשלומין לחברתה, אלא חיובא בפני עצמו הוא. [קצרנו הרבה בלשונו, ראה שם].

6. משמע, דמשום שאינו בתורת סמיכה אין לחלק בינו לשאר שליח, ראה קידושין מב ב; **אך בקרן אורה** הבין, שאכן כוונת הגמרא לומר משום שאינו בר סמיכה, והוא מחודש מאד בהבנת לשון הגמרא.

7. משמע שסמיכה אינה חשובה מצוה בגופו, ושייך בה שליחות, ראה בקצות החושן סימן קפב.

8. נתבאר על פי רש"י ביומא ה א.

9. **נתבאר על פי רש"י מכתב יד** כאן; **אך ביומא** ה א **פירש:** שלא קיים מצות קונו מן המובחר; [ויש מי שתלה את הפירושים בנידון: אם סמיכה מדיני הקרבן היא, או מצוה

ה"על"; ושלש אלו נדרשים:[10]

"**ידו על הראש**",[11] **ולא ידו על הצואר** תחת הגרון.

"**ידו על הראש**", **ולא ידו על הגביים** [גב הבהמה].

"**ידו על הראש**", **ולא ידו על החזה.**

ומקשינן: **כל הני** — ידו על ראש" **למה לי**, והרי כל אלו אינם "ראש" ונלמדם מכתוב אחד?

ומשנינן: **צריכי**:

דאי כתב רחמנא רק **חד** "על ראש", **הוה אמינא**:

לא בא הכתוב **למעוטי** אלא **צואר** משום **דלא קאי בהדי ראשו** [אינו בקו ישר עם הראש], **אבל גבו דקאי להדי ראשו** [בקו ישר הוא עם הראש] **אימא לא** מיעט הכתוב אותו מסמיכה —

לפיכך **צריכא.**

ואי אשמעינן הני תרי [צואר וגב שאין מועלת סמיכה עליהם], **משום דלא איתרבי לתנופה, אבל חזה דאיתרבי לתנופה** שמניפים את החזה של שלמים, **אימא לא** —

לפיכך **צריכא.**

איבעיא להו:

אם סמך את **ידו על הצדדין** של הראש **מהו**?

תא שמע, דתניא: אבא ביראה אומר:

"**ידו על ראשו**"[12] **ולא ידו על הצדדין.**

בעי רבי ירמיה: כרך **מטלית** על ידו וסמך, **מהו שתחוץ** המטלית?

תא שמע מהא דתניא גבי סמיכה: **ובלבד שלא** [**תהא**] [**יהא**] **דבר חוצץ בינו לבין הזבח.**

שנינו במשנה: הכל סומכין ... **בשתי ידים**:

שואלת הגמרא: **מנא הני מילי**, שהסמיכה בשתי ידים היא, אף שברוב מקומות אמרה תורה "וסמך ידו" שהוא לשון יחיד?

אמר פירש **ריש לקיש**: משום **דאמר קרא** גבי שעיר המשתלח "**וסמך אהרן את שתי ידו** [כן הוא הכתיב, וקרי "ידיו"] על ראש השעיר החי" —

כתיב ידו [חסר בלי יוד], **וכתיב "שתי"**, הרי **זה בנה אב** [מכאן יש ללמוד לכל מקום, מלשון "בנין אב"] כי **כל מקום שנאמר** "ידו" **הרי כאן שתים, עד שיפרט לך הכתוב**

אקרקפתא דגברא].

10. **נתבאר על פי המלבי"ם** [ויקרא א ד, אות כט], וראה שם ביאור הדרשה; ושלשת המקומות הם: בעולת בקר [ויקרא א ד]; בשעירת חטאת [ויקרא ד כט]; בכבשת חטאת [ויקרא ד לג]; ושאר מקומות כתיב על־ראש עם מקף ביניהם; וראה לשון רש"י מכתב יד.

11. לכאורה נראה שצריך לומר "ידו על ראש", וכלשון הכתוב.

12. אולי הכוונה, שבשלמי עז [ויקרא ג יג] נאמר: "וסמך את ידו על ראשו", ובכל מקום "על ראש".

אחת, ולמדנו לפרש מה שאמרה תורה "ידו" דהיינו שתי ידיו.[13]

אזל רבי אלעזר אמרה להא שמעתא — דריש לקיש — **בבי מדרשא, ולא אמרה משמיה דריש לקיש** [הלך רבי אלעזר משמע מקור זה מריש לקיש, ואמר מקור זה לבני הישיבה בבית המדרש, ולא אמר ששמע מריש לקיש] —

שמע ריש לקיש שלא נאמרה שמועתו משמו, **ואיקפד** על כך.

הלך ריש לקיש **ואמר** הקשה **ליה** לרבי אלעזר על מקור זה:[14]

והרי **אי סלקא דעתך כל היכא דכתיב** "ידו" **תרתי נינהו** [שתי ידים המה], אם כן **למה לי למכתב** בכמה מקומות בתורה "**ידיו**" "**ידיו**" להשמיענו שתי ידים, והרי אף אילו היה נאמר "ידו" משמע שתים!?

ואקשי ליה ריש לקיש לרבי אלעזר מ**עשרים וארבעה** מקומות שנאמר "**ידיו**",[15] כגון: "**ידיו תביאנה**",[16] "**ידיו רב לו**", "**שכל את ידיו**", ובכל אלו למה לא נאמר "ידו"!?

אישתיק רבי אלעזר ולא ידע להשיב.

לבתר דנח דעתיה דריש לקיש מקפידתו על רבי אלעזר, **אמר ליה** ריש לקיש לרבי אלעזר:

מאי טעמא לא תימא לי [לא יישבת לי] "**ידיו**" [לכאורה צריך לומר "ידו"] **דסמיכה** בלבד **קאמרי** שהוא מתפרש שתים, ולא כל

---

13. **א. ביד בנימין** ביאר את הדרשה: מדכתיב "ידו" חסר וממילא הוצרך לכתוב "שתי", לכתוב "ידיו" מלא, ולא צריך "שתי".

ויש לפרש עוד: כיון דקרינן "ידיו" משמע ממילא שתים, ולמה הצרך לכתוב "שתי", אלא להשמיענו בכל מקום שכתוב "ידו" [וקרינן ידו], דהיינו שתים.

ב. בשפת אמת המתיק בזה את הכתוב [שמות יז יא]: "והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל", ואילו באמת הרים את שתי ידיו כמאמר הכתוב: "ואהרן וחור תמכו בידיו מזה אחד ומזה אחד"; אך במסקנת הגמרא מבואר, שכלל זה אינו אלא ב"ידו" האמור בסמיכת בהמה.

14. **כן ביאר השפת אמת** שהמקשה הוא ריש לקיש, הובאו דבריו בהמשך הענין בהערה, וכן היא פשטות כוונת רש"י מכתב יד; וראה יד בנימין.

15. **בשפת אמת תמה** על מנין זה, שלא מצינו עשרים וארבעה ידיו בתורה; וראה בהגהות מהר"י בכרך ז"ל; וראה עוד במלבי"ם פרשת אחרי סימן נב.

16. **ביאר בשפת אמת**: הנה מ"ידיו תביאנה את אשי ה' ... להניף אותו תנופה לפני ה'", אפשר ליישב; דיש להסתפק בסמיכה דצריך שתי ידיו, אם אין לו רק יד אחת אי פטור מסמיכה, דיש לומר דבעינן קרא כדכתיב; מיהו יש לומר, כיון דבאמת לא כתיב "שתי ידיו", רק בנין אב ד"ידו" פירוש שתים, אם כן יש לומר שהפירוש ב"ידו" הוא כל כחו, אבל כשאין לו רק יד אחת שפיר מתקיים ביה "ידו" ומחויב לסמוך; אבל בתנופה דמפרש הכתוב "ידיו תביאנה", יש לומר שאם אין לו רק יד אחת פטור מתנופה, כי לכן כתיב "ידיו", ולכן לא די לגמרא להקשות מ"ידיו תביאנה", והביא לו עוד "ידיו רב לו".

אלו שאינם סמיכה, ואם לא שאמר הכתוב "ידיו" לא הייתי יודע לפרשו בשתים.(17)

ואכתי קשה: הרי **בסמיכה נמי כתיב** גבי משה שסמכו ליהושע [במדבר כז כג]: "**ויסמוך את ידיו עליו, ויצוהו**", ובזה תיקשי: לכתוב "ידו" וממילא משמע שתים.(18)

ומשנינן: **סמיכה דבהמה** בלבד **קאמרי** לפרש "ידו" בשתים, ולא בסמיכת משה ליהושע.(19)

שנינו במשנה: **ובמקום שסומכין שוחטין, ותכף לסמיכה שחיטה:**

ומקשינן: **מאי קאמר!**? כלומר, כיון שאמר "ותיכף לסמיכה שחיטה", כבר נדע שבהכרח יסמוך במקום שחיטה, ולמה לי "ובמקום שסומכין שוחטין"!?(20)

ומשנינן: **הכי קאמר** התנא: **במקום שסומכין שוחטין**, לפי **שתיכף לסמיכה שחיטה.**

---

17. **ביאר בשפת אמת**: נראה, דרבי אלעזר מעצמו נמי חידש האי דרשה, שאם לא כן בודאי היה אומר בשם אומרו, ומכל מקום איקפד עליו ריש לקיש; ולכן הקשה לו והראה לו: אף על גב שגם הוא דרש כן, מכל מקום הוא לא נתכוין לדרוש דוקא ידו דסמיכה, וריש לקיש נתכוין שפיר, ואם כן הוה ליה לומר בשם אומרו.

18. [יש להעיר: אדרבה לכאורה משמע משם כדברי ריש לקיש, שהרי הקב"ה אמר לו [פסוק יח]: "וסמכת את ידך עליו", ואילו משה סמך את שתי ידיו עליו; ומיהו רש"י ביאר בחומש שם, שעשאו ככלי מלא וגדוש ומלאו חכמתו בעין יפה; אך מכל מקום מאי מקשה הגמרא: הרי כדי להשמיענו שהאציל על יהושע יותר ממה שנצטוה, הצרך הכתוב לשנות בלשונו].

19. **א.** [יש לעיין: הרי מצינו כמה פעמים בסמיכת הקרבנות לשון "ידיהם", כמו: "וסמכו זקני העדה את ידיהם", ומשמע לכאורה שתי ידים של אנשים רבים, כי יד אחת של אנשים רבים נכתבת "ידם".

וראה ברמב"ן על התורה תחילת פרשת ויקרא על הפסוק "וסמך ידו", שכתב: בשתי ידיו, כי מצאנו "וסמך אהרן ובניו את ידיהם על ראש הפר", "וסמכו אהרן ובניו את ידיהם על ראש האיל", ודרשו בו ידי כל יחיד ויחיד, והנה היא בשתי ידיו].

ב. במנחת חינוך [מצוה קטו ב"קומץ המנחה"] תמה על **יונתן בן עוזיאל** שתרגם ופירש בכמה מקומות שנזכרה סמיכה בלשון "ידו", דהיינו יד ימינו, והוא נגד משנה מפורשת!?

והעירו אחרונים: הנה לעיל [צב א] נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון אם יש למנות את שעיר המשתלח בין שתי הסמיכות שבקרבנות הציבור, וטעמו של רבי שמעון שאינו מונה את סמיכתו של שעיר המשתלח נתבאר שם משום ש"אין סמיכה אלא בבעלים"; ובהערות שם הובא לפרש, דממילא משמע שדין סמיכה זו אינה מדין סמיכת הקרבנות, ואפשר שאף אינו קרבן כלל.

ולפי זה יש לומר, דלרבי שמעון אין ללמוד מסמיכת שעיר המשתלח משום שאין זו סמיכה דקרבנות, ובסמיכה דקרבנות לא קאמרי; ואפשר, שהתנא יונתן בן עוזיאל כרבי שמעון סבירא ליה, ולכן פירש "ידו" כפשוטו, דהיינו יד אחת.

20. **נתבאר על פי רש"י** מכתב יד.

ובפירוש המיוחס לרש"י פירש: לפי

מתניתין:

חומר בסמיכה מבתנופה, ובתנופה מבסמיכה:

חומר בסמיכה מבתנופה: **שאחד מניף לכל החברים** [השותפים בקרבן], **ואין אחד סומך לכל החברים**, אלא כל אחד ואחד מבעלי הקרבן צריך לסמוך.

חומר בתנופה מבסמיכה: **שתנופה נוהגת** הן **בקרבנות היחיד** [באשם ולג שמן של מצורע, בחזה ושוק של שלמים, בלחמי תודה ובלחמי נזיר], והן **בקרבנות הצבור** [כבשי עצרת ובשתי הלחם הבאים עמם].

צד-א **בחיים**, כאשם מצורע וכבשי עצרת, **ובשחוטין** כחזה ושוק של שלמים —

ובדבר שיש בו רוח חיים, ובדבר שאין בו רוח חיים כשתי הלחם, לחמי תודה[1] ולחמי נזיר — [2]

מה שאין כן בסמיכה, שאינה נוהגת אלא בדבר שיש בו רוח חיים ובעודה בו.

גמרא

תנו רבנן: "**קרבנו**" האמור בענין סמיכה:[3] **לרבות** הוא בא את **כל בעלי** הקרבן **לסמיכה**, לומר שיסמכו כולם; ולכך הצרך הכתוב ללמדנו כן —

משום **שיכול** הייתי לומר לא כן, כי: **והלא דין הוא** שלא יניפו כולם מקל וחומר מתנופה:

ומה תנופה שנתרבתה להיות נוהגת אף **בשחוטין**, מכל מקום **נתמעטה בחוברין** שאחד מניף לכולם —

סמיכה שלא נתרבתה בשחוטין, אינו דין שתתמעט בחוברין להיות אחד סומך לכולם —

לפיכך **תלמוד לומר** "**קרבנו**" **לרבות כל בעלי קרבן לסמיכה.**

ומקשינן: **ותתרבה תנופה בחוברין** להיות כולם מניפים מקל **וחומר** מסמיכה:

ומה סמיכה שלא נתרבתה בשחוטין, נתרבתה בחוברין וכדמרבינן מ"קרבנו" —

תנופה שנתרבתה בשחוטין, אינו דין שנתרבתה בחוברין!?

ומשנינן: **משום דלא אפשר** שתהיה תנופה

פשוטו משמע, שבאותו מקום בבהמה שם סומכין, שם תהא שחיטתה, והרי אין הדבר כן, שהסמיכה על על הראש ושחיטה בצואר!?

ורבי אלעזר משה זצ"ל **פירש**: משמעות המשנה היא ששני דינים הם, ובכל אופן צריך שתהא הסמיכה במקום השחיטה, ואפילו אם אירע שהפסיק או לקחו ממקומו צריך להחזיר, וזה אינו אמת; ועל כך מתרצת הגמרא שדין אחד ונתינת טעם יש כאן.

1. **ראה רש"ש.**

2. מה שהזכיר רש"י מכתב יד תנופה בנסכים צריך ביאור.

3. היינו קרבנו האמור בשלמים, וכמבואר לעיל צג א.

נעשית בכל בעלי הקרבן, שהרי: **היכי ליעביד** [כיצד יעשו]:

לינפו כולהו בחדי הדדי [יניפו כולם כאחד, ידו של זה תחת ידו של זה], **קא הויא חציצה.**(4)

שמא תאמר: **ליניף וליהדר ליניף** יניפו כמה פעמים, אף זה אי אפשר:

כי "**תנופה**" אחת **אמר רחמנא** [ויקרא ז ל: "ידיו תביאנה את החזה להניף אותו תנופה לפני ה'"] **ולא** "**תנופות**" הרבה.(5)

---

4. **א.** אף על גב דמין במינו אינו חוצץ, מכל מקום פירכא היא; ועוד מידי דלאו אורחיה סברא הוא דחוצץ [והביאו ראיות לזה]; **תוספות סוכה** לז א ד"ה כי.

ב. כתב ברש"י מכתב יד: ואי קשיא, הא אמרינן לעיל סא ב "כהן מניח ידו תחת ידו תחת יד הבעלים ומניף", והוי ידו חציצה!? לא אקפיד, משום דעיקר תנופה בבעלים כדכתיב "על כפי הנזיר".

ובתוספות בקדושין לו ב ד"ה מכניס **תירצו:** לא דמי, הכא היינו טעמא דלא הוי חציצה בכי האי גוונא, לפי שגזירת הכתוב הוא דבעינן כהן ובעלים, אבל התם גבי שני שותפין חשיב כי האי גוונא חציצה ... לפי שאינה גזירת הכתוב שיהיו שניהם מניפין; וראה עוד שם ישוב אחר.

ובקהלות יעקב [קדושין סימן לג] ביאר את תירוצם הראשון, דכששניהם מצוה אחת וסיבה אחת לשניהם, אזי נחשבים הם כחד לענין חציצה; אבל בשותפין כל אחד מתחייב מחמת חלקו שלו שיש לו באותו קרבן, דמחמת חלקו הוא בעלים להצריכו תנופה, וחלקו של זה לא הוא חלקו של זה והן סיבות מיוחדות לכל אחד מהשותפין להצריכם תנופה, וכל כי האי גוונא לאו בני חדא ביקתא נינהו, שנאמר דכולהו כחד חשיבי ואינם חוצצין זה לזה; ראה שם ראיות ליסוד זה, וראה עוד שם.

5. אבל גבי סמיכה שלא נאמר לשון "סמיכה" בהתיחסות לקרבן אלא בהתיחסות לבעלים, שפיר יש לומר שיסמוך כל אחד מבעלי הקרבן בזה אחר זה, כדי שלא תהא חציצה; **על פי הפירוש המיוחס לרש"י**; [ולכאורה היה אפשר לפרש, שהמיעוט הוא על תנופת הכהן, מה שלא שייך בסמיכה, אלא שהכתוב "תנופה" בענין תנופת הבעלים הוא דכתיב; או אפשר כדברי רש"י מכתב יד המובאים בהערה לעיל].

ולשון הרמב"ם [מעשה הקרבנות ג ט]: שכולן סומכין עליו זה אחר זה, לא שיסמכו בבת אחת; ובקרית ספר ביאר, שהוא קפידא שלא לסמוך בבת אחת, ומשום חציצה; אך בכתבי הגרי"ז בתחילת תמורה מבאר, שאין צריך לסמוך בבת אחת.

ובתוספתא דמנחות י ד מבואר, שבשאר קרבנות אין סומכין כאחד, ואילו באיל המילואים [בהקמת המשכן] סומכים "אהרן ובניו כאחד", וביאר שם הגרי"ז, דבסתם שותפין אין זה בעלות אחת, אלא לכל אחד בעלות בפני עצמה בקרבן, ולכן אין סומכים בבת אחת, אבל באיל המלואים היתה הבעלות לאהרן ובניו כאחד, ובעלות אחת היא וטעונה סמיכה כאחד.

וכפירוש הזה יש לפרש גם אם כוונת התוספתא היא לומר, שלא יסמכו בבת אחת ומשום חציצה, ומשום שאם בעלות אחת היא אין בזה משום חציצה, וכפי שנתבאר בהערה לעיל בשם הקהלות יעקב, וכן מבוארת סברא זו בכתבי הגרי"ז שם, ראה שם.

ואולם העירו האחרונים, שאם טעם התוספתא הוא משום שבעלות אחת היא, אם כן למה מבואר בתוספתא שם, דבפר העלם דבר של ציבור, היו סומכים הסנהדרין בזה אחר זה, ואף שבפשוטו בעלות אחת היא.

ומקשינן: **וכי סמיכה בשחוטין ליתא** [וכי לא מצאנו סמיכה בשחוטים]!?

והתנן במסכת תמיד לג ב: **בזמן שכהן גדול רוצה להקטיר** את קרבן התמיד, כי דין הוא שהכהן הגדול יכול להקריב בכל שעה כל קרבן שהובא להקרבה:

היה הכהן הגדול **עולה בכבש** של המזבח **והסגן** שלו **בימינו, הגיע למחצית הכבש, אוחז הסגן בימינו** של כהן גדול **והעלהו** [מסייע לו לעלות], שכבר נתייגע בעליית חצי הכבש — (6)

והושיט לו הראשון מבין שלשה עשר הכהנים העוסקים בתמיד (7) את **הראש והרגל** שהם הנקטרים בתמיד תחילה, **וסומך עליהם** כהן גדול **וזורקן** על המערכה שעל המזבח.

הושיט השני לראשון, מושיט הכהן השני מבין שלשה עשר הכהנים לכהן הראשון את **ששתי הידים** של התמיד, **ונותנו** הראשון **לכהן גדול**, והוא **סומך עליהם וזורקן** על המערכה.

משהושיט השני את שתי הידים **נשמט השני והלך לו.**

וכך היו מושיטין לו הכהנים הנוספים את **שאר כל האברים** של התמיד, כל אחד מהם מוסר לכהן הראשון, שהיה מוסר לכהן הגדול, והוא **סומך עליהם וזורקן** על המזבח.

ובזמן שהוא — הכהן הגדול — **רוצה, הוא סומך** על האברים **ואחרים** מקבלים אותם **וזורקין** על המזבח.

הרי מבואר שיש סמיכה גם בשחוטים!?

אמר תירץ **אביי: התם**, הסמיכה המבוארת שם אינה מן התורה, אלא **משום יקרא דכהן גדול** [חשיבותו של הכהן הגדול], שתהא הקטרתו מעולה משאר הקטרות. (8)

הדרן עלך שתי מדות

---

6. **פירוש הרא"ש לתמיד.**

7. את אברי התמיד היו מעלים להקטיר על המזבח אחד עשר כהנים, הראשון נוטל את הראש ואת הרגל ומקטירו, והשני — לדעת רבי עקיבא — מקטיר את שתי הידים, ושאר כל האברים כמפורש בברייתא במסכת יומא כה ב.

8. **נתבאר על פי רש"י מכתב יד**, ומסתבר, שלדעתו פירוש "יקרא" הוא חשיבות; **ובפירוש המיוחס לרש"י** פירש: שיהא נראה כמו שהקריב הוא את כולן, היה סומך עליהן; **ובפירוש הרא"ש לתמיד**, ביאר: להראות שעבודת כהן גדול חשובה לכך סומך ...

פרק שתי הלחם

מתניתין

הפרק שלפנינו בחלקו הראשון עוסק בשני ענינים:

א. שתי הלחם הבאים בשבועות:

הוא מה שאמר הכתוב [ויקרא כג]: "עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה [מנחה ראשונה מתבואת החיטים החדשה] לה'. ממושבותיכם תביאו לחם תנופה שתים שני עשרונים סולת תהיינה [בלי שמן] חמץ תאפינה בכורים [ראשונה לכל המנחות] ... ועשיתם ... שני כבשים בני שנה לזבח שלמים. והניף הכהן אותם [את שני הכבשים מחיים] על לחם הבכורים תנופה לפני ה' על שני כבשים, [ואין מקטירים מהם כלום, אלא] קודש [קדשי קדשים הם] יהיו לה' לכהן".

ב. לחם הפנים שמסדרים על השולחן מדי שבת בשבתו:

הוא מה שאמר הכתוב [ויקרא כד ה]: "ולקחת סולת [בלי שמן] ואפית אותה שתים עשרה חלות שני עשרונים יהיה החלה האחת. ושמת אותם שתים מערכות [זו בצד זו לאורך השולחן, וכל חלה ארוכה מרוחב השולחן, והיא מכופפת כלפי מעלה] שש המערכת [שש חלות זו על גב זו] על השולחן הטהור לפני ה'. ונתת על המערכת לבונה זכה [בזך — "כף" בלשון הכתוב — ובו מלוא קומץ לבונה על כל אחת משתי המערכות, או בסמוך להם, ונחלקו בו תנאים בפרק זה], והיתה ללחם לאזכרה [אין מן הלחם לגבוה אלא הלבונה, שמסלקין אותה בכל שבת ושבת ומקטירים, והיא ללחם לזכרון כקומץ שהוא אזכרה למנחה] אשה לה'. ביום השבת ביום השבת יערכנו לפני ה' [היו מסלקים את הלחם, ועורכים לחם חדש] תמיד, מאת בני בישראל ברית עולם".

שתי[1] **הלחם** הבאים בשבועות:

נילושות אחת אחת עשרון לכל חלה,[2] **ונאפות** היו בתנור **אחת אחת** [בזה אחר זה].[3]

לחם הפנים:

---

1. לחם משמש לשון זכר ולשון נקיבה, כמבואר בתוספות.

2. לומר שלא ילוש שתי עשרונות כאחת, ויחלקם, **כן מתבארת כוונת המשנה בחזון איש** [מנחות כו ד], שכתב: צריך לפרש מה חילוק יש בין לש אחת ללש שתים בבת אחת; ואפשר, דכיון שהקפידה תורה על עשרון לכל חלה, הלכך צריך לחלק הסולת וללוש כל אחת ... אבל אם יחלק העיסה, אפשר שאין כאן סולת עשרון, ראה עוד שם שהאריך.

3. האחרונים דנו: אם קפידא היא שיאפה דוקא אחת אחת, או שלא בא התנא אלא להוציא מלחם הפנים שהיה בו דין שתים שתים, כי ממה שאמר הכתוב גבי לחם הפנים "ושמת אותם"

נילושות אחת אחת משתים עשרה החלות [שני עשרונים לכל חלה], **ונאפות** בתנור **שתים שתים**, כדילפינן לה בגמרא מן הכתוב.(4)

ובדפוס — תבנית התואמת את צורת החלה — (5) **היה עושה אותן**, מתקן את הבצק בתוך הדפוס; והיה מכניסם לדפוס אחר שבתנור.

וכשהוא רודן מן התנור היה **נותנן לתוך דפוס** אחר **כדי שלא יתקלקלו**, שדקים הם ואם אינו נותנם בדפוס הרי הם

הוא שלמדנו למעט את שתי הלחם, כמבואר בגמרא; ראה חזון איש הנזכר בהערה 1, ובטהרת הקודש, ובהערה 4.

4. **בקרן אורה פירש**, שהיה מכניסם לתנור שתים שתים, וכדילפינן לה בגמרא מ"ושמת אותם" מיעוט רבים שתים, והיינו בשעת שימה, אבל בשעת אפייה היה כבר מכניס לתנור את כל החלות; וההכרח לזה מהמבואר לקמן צה ב, שהתנור מקדש את הלחם, והרי אין כלי שרת מקדשין אלא אם יש בהם את כל השיעור כאחת; [ראה לעיל ח א וזבחים פח א: אין מנחה מתקדשת לחצאין, אין כלי שרת מקדשין אלא מלאין].

אך במקדש דוד [סימן ג אות ג ד"ה ואתי] דחה תירוצו מדברי **התוספתא במנחות** פרק יא: תנור היה לה כמין כוורת מרובע, של שתי הלחם היה מחזיק אחד, ושל לחם הפנים היה מחזיק שתים; והיינו משום דשתי הלחם נאפות אחת אחת, ולחם הפנים שתים שתים, ומוכח, דכל האפיה לא היתה רק שתים ביחד; [ומזה יש ללמוד לכאורה גם, ששתי הלחם נאפות אחת אחת בדוקא, ראה הערה 3].

ותירץ הוא בד"ה עוד, על פי מה שהקשה עוד: האיך היה מודד למנחת נסכים — שהיא צריכה שלש עשרונות — בעשרון אחד, כמבואר בתחילת פרק שתי מידות; ובהכרח לפרש על פי מה שכתב רש"י זבחים פח א, שהטעם הוא משום שאינו ראוי לכלי, ואם כן זה הוא דוקא בשאר כלים שצריך להיות שם המנחה כשהיא שלמה, וכשיש שם פחות אינו ראוי לכלי, אבל כיון דמפקינן לה מקרא שלא ימדוד בשל שלשה לפר, אם כן ראוי הוא לאותו כלי; והוא הדין כאן, כיון דילפינן מקרא שיאפה אותם שתים שתים, אם כן ראויין לאותו כלי, ומתקדשין.

ובד"ה ואתי כתב עוד ליישב: אפילו למאן דאמר "תנור מקדש", לא היתה זו קדושתו האחרונה של הלחם, אלא קדושת התנור היתה מכשירן רק לסדר על גבי השולחן, והשולחן מקדשן שיהו ראויין להקרבה להקטיר עליהם את הבזיכין, והיינו משום שסידור השולחן עצמו עבודה היא, וכמבואר ביומא כד ב שזר חייב עליו מיתה, ואם כן הצרך התנור לקדש את הלחם לעבודה זו; ואם כן ניחא, כי זה דבכל המנחות אינן קדושות לחצאין, הוא משום שהקידוש הוא שתהיה המנחה ראויה לקמיצה, אבל בלחם הפנים השולחן הוא זה שמקדש שיהא ראוי לקמיצה דהיינו לסילוק בזיכין, ועל השולחן הרי כל הלחם ביחד; והתנור מקדש רק שיהא ראוי לסידור, ולזה אפשר דיכול להתקדש אף לחצאין, כיון שיהיה אחר כך קידוש אחר בבת אחת.

ומיהו העירו האחרונים, שכל דבריו הם רק לענין לחם הפנים, אבל אכתי תיקשי משתי הלחם שהתנור מקדשם כדלקמן צה ב; ואף לתירוץ ראשון לא ייתכנו דבריו בשתי הלחם, אלא אם דין הוא לעיכוב שיאפה אחת אחת בשתי הלחם, ראה בזה בהערה 3; **וראה עוד** בהערה 7.

5. **כתב בטהרת הקודש**: אם כי מלשון המשנה משמע שאף את שתי הלחם היה עושה בדפוס,

מתקלקלים.(6)

גמרא:

שנינו במשנה: שתי הלחם נילושות אחת אחת, ונאפות אחת אחת; לחם הפנים נילושות אחת אחת ונאפות שתים שתים:

ומפרשינן: **מנא הני מילי?**

דתנו רבנן:

כתיב בלחם הפנים [ויקרא כד ה]: "**שני עשרונים יהיה החלה האחת**", **מלמד שנילושות אחת אחת.**

מנין שאף שתי הלחם כך שיהיו נילושות אחת אחת, **תלמוד לומר** "**יהיה**" שמיותר הוא ללמד על שתי הלחם.

ומנין שאפייתן — של לחם הפנים — **שתים שתים**, כלומר, מנין שנותן שתי חלות כאחת לתוך התנור?

תלמוד לומר "**ושמת אותם**", הרי למדנו ששימה ראשונה תהיה כמספר המועט ביותר המשתמע מלשון "אותם", ומיעוט רבים שתים.(7)

יכול אף שתי הלחם כן שיהיו נאפות שתים שתים, **תלמוד לומר** "**אותם**" למעט: אותם ולא את שתי הלחם.

ותמהינן: **האי** "**אותם**" **הא אפיקתיה** [כבר דרשנוהו ללמד שיהיו שתים באפיה]!?

ומשנינן: **אם כן** שלא בא הכתוב אלא ללמד שיאפה שתים שתים, **לימא קרא** "**ושמתם**" שהוא כמו "ושמת אותם", **ומאי** "**ושמת אותם**" —

שמעת מיניה — מתיבה זו — **תרתי.**

תנו רבנן: כתיב "**ושמת אותם**" — **בדפוס.**(8)

שלשה דפוסים הן:

א. **נותנה לדפוס ועדיין היא בצק**, כלומר, עושה בצק ונותנה בדפוס כדי שיקבל הלחם

הרי **שהרמב"ם** בפרק ז מתמידין ומוספין לא הזכיר דבר זה, ראה שם שסייע את דברי הרמב"ם; **וראה עוד בפירוש המשניות להרמב"ם** על המשנה דלקמן צו א, שמבואר בדבריו שהיתה צורת שתי הלחם דומה לזו של לחם הפנים שהיו להם דפנות, ובמה שכתב בתוספות יום טוב שם.

6. הרחבה בענין דפוסים אלו, ראה לקמן צז א בהערות על המבואר שם "וקערותיו" אלו הדפוסין.

7. **בשפת אמת נסתפק:** אם דוקא שתים, או שמא לא בא הכתוב אלא להוציא אחת אחת, אבל אם ירצה יאפה את כולם כאחת; **ובמנחת חינוך** [מצוה צז ד"ה עושין] פשיטא ליה שיכול לעשות כן; וראה בהגה"ה על השפת אמת ובהגהות הנדמ"ח על המנחת חינוך שהביאו **מדברי הר"ש** בתורת כהנים, שדוקא הוא; **ודברי המקדש דוד** שהובאו בהערה 4 בענין קידוש הלחם בתנור, ייתכנו רק לפי הר"ש.

8. לכאורה נראה שהלימוד הוא על הדפוס שבתוך התנור, שהרי באמת פשטות לשון הכתוב הוא שימה שעל השולחן שהיא אינה בדפוס, וכמבואר בתוספות סוף ד"ה וכשהוא; ובהכרח שדרשת הגמרא היא על השימה הראשונה שהיא בתנור, וכדלעיל.

את צורתו.

ב. **וכמין דפוס היה בתנור**, והיה נוטל את הבצק של כל חלה מתוך הדפוס הראשון, ונותן כל חלה לדפוס שבתנור.(9)

ג. **וכשהוא רודה** מן התנור, הרי הוא **נותנה** לכל חלה **בדפוס** שלישי, **כדי שלא תתקלקל**.

ומקשינן: למה לי את הדפוס השלישי — **ולהדרה לדפוס קמא** [יחזיר כל חלה לדפוס הראשון שהיה נותן בו את הבצק]!?

ומשנינן: **כיון דאפי לה** בתנור **נפחה רב** [מתנפחת ומתרבה כל חלה בשעת האפייה], ושוב אין היא נכנסת לדפוס הראשון, והיה צריך דפוס שלישי גדול יותר.(10)

איתמר:

לחם הפנים כיצד עושין אותו [איזו צורה היה להם]:

---

9. **א. לדעת רש"י בחומש** [שמות כה כט], דפוס זה היה של ברזל; אך **מדבריו לקמן** צז א על מה שאמרו שם "קערותיו אלו הדפוסין", וביאר שהם הדפוסים של הבצק והאפיה, מבואר, שאף זה של זהב היה, כי הרי הקערות היו מזהב כמפורש בכתוב; וכן מבואר **ברמב"ם** [תמידין ומוספין ה ח] שכל שלושת הדפוסים של זהב היו.

ולשון הברייתא "כמין דפוס היה לה בתנור", וכן מלשון הברייתא דלקמן צה א "כמין כוורת היה לה בתנור", היה נראה לכאורה שחלק מהתנור היה עשוי כמין דפוס; ועל כל פנים ודאי משמע, שהיה הדפוס קבוע בתנור; וראה בזה ביד בנימין בשם החת"ם סופר וטהרת הקודש.

ב. כתבו התוספות על מה ששנינו "ובדפוס היה עושה אותן": אי אפשר לברר אם היה מתקן הלחם מחוץ לדפוס, והיינו שהיה הדפוס בתוך הלחם; או שהיה הלחם בפנים?

ומתוך הסברא נראה, שהלחם בתוך הדפוס; אבל מדקאמר בגמרא "וליהדרה בדפוס קמא", ומשני "כיון דאפי לה נפחה", משמע, שהלחם חוץ לדפוס, דאי בתוך הדפוס, כיון דכמין דפוס היה לה בתנור, היכי מינפחה, הא אין הדפוס מניחה; ועוד, דבכל דוכתא משמע, שהיו מדביקין את הפת בתנור, ואם בתוך הדפוס נתונה, אי אפשר להדביקה.

והנה בתוספות בד"ה וכשהוא, נראה בהדיא שהדפוס השלישי היה מחוץ ללחם, שהרי מבואר שם שאלו הם ה"קערות" הנזכרות בתורה, וגם דנו שם שהקערות יקדשו את הלחם; **וכתבו אחרונים** [שפת אמת ורש"ש; וראה זבח תודה], שאף בדפוס הראשון לא נסתפקו שהיה הדפוס מחוץ ללחם, שאם גם על הדפוס הראשון נסתפקו, מה הועילו במה שביארו שהלחם חוץ לדפוס, שהרי אכתי תיקשי: וליהדרה לדפוס קמא, ומה בכך שהתנפח הלחם; אך ראה תוספות יום טוב ולחם משנה תמידין ומוספין ה ח.

ולשון הרמב"ם [תמידין ומוספין ה ח], הוא: ושלשה דפוסין של זהב היו להן, אחד שנותנין בו החלה והיא בצק, והשני שאופין אותה בו, והשלישי שנותנין אותה בו כשרודה אותה מן התנור.

ג. ובעיקר קושיית התוספות: היכי מינפחה, **ראה** לשון **רבינו גרשום**, שכתב: וכמין דפוס היה לה בתנור, גדול מעט מן הדפוס הראשון [וכמו הדפוס השלישי שהיה גדול ממנו משום הניפוח]; וכוונתו לבאר האיך היה הלחם מתנפח בתוך התנור; וראה עוד ב"ברכת הזבח".

10. **ברמב"ן על התורה** על הפסוק "ועשית

צד-ב **רבי חנינא אמר: כמין תיבה פרוצה** מלמעלה; היינו: הלחם היה עשוי משוליים ושתי דפנות זו כנגד זו, והיתה תחתית הלחם נתונה כשארכה לכל רחבו של השולחן, ודפנות הלחם עולות בקצות השולחן משני צידיו של רוחב השולחן, מזה אחת ומזה.(1)

רבי יוחנן אמר: כמין ספינה רוקדת [מרקדת ושטה מהר על פני המים], היינו: לא היו ללחם שוליים כלל, וכעובי אצבע בלבד היה עומד על השולחן, ואילו דפנותיה משופעים כלפי מעלה.(2)

א. **בשלמא למאן דאמר: כמין תיבה פרוצה,**

קערותיו ... ומנקיותיו", ביאר בדעת אונקלוס, שהקערות הן הדפוסים שלאחר האפיה, ואילו ה"מנקיות" הן הדפוסים שלפני האפיה, כי חלוקים הם במהותם, שהדפוס הראשון היה לפי מידת הלחם, ואילו הדפוס האחרון לא היה מתקן לפי מידת הלחם, **ראה שם.**

1. **תוספת ביאור:** מבואר במשנה לקמן צו א:

א. השולחן שבמשכן היה ארכו עשרה טפחים לרבי יהודה, ושנים עשר טפחים לרבי מאיר; ואילו רחבו היה חמשה טפחים לרבי יהודה, וששה טפחים לרבי מאיר; והיה נתון ארכו לארכו של בית, דהיינו מן המזרח למערב.

ב. ארכו של הלחם עשרה טפחים ורחבו חמשה טפחים לדעת כולם, והיה נתון ארכו של הלחם לרחבו של השולחן, דהיינו מן הצפון לדרום.

ג. עודף ארכו של הלחם על רחבו של שולחן היה טפחיים ומחצה לרבי יהודה, ושפחיים לרבי מאיר; ולפיכך שנינו שם: "וכופל טפחיים ומחצה מכאן, וטפחיים ומחצה מכאן" לרבי יהודה, ולרבי מאיר "כופל טפחיים".

ד. שלשה קנים לרוחב השולחן היו נתונים בין לחם ללחם [מלבד בין העליונה לזו שלמטה הימנה, שלא היו אלא שני קנים].

ה. מבואר בגמרא לקמן צו א: אמר רבי יוחנן: לדברי האומר טפחיים ומחצה כופל, נמצא שולחן מקדש חמשה עשר טפחים למעלה, לדברי האומר טפחיים כופל, נמצא שולחן מקדש שנים עשר טפחים למעלה.

וביאור שיטת הסובר "כמין תיבה פרוצה" — הוא:

תחתית הלחם ארוכה היתה עשרה טפחים, כאשר מתוכה נתונים חמשה או ששה טפחים לרוחב השולחן, ואת העודף — הן הטפחיים או הטפחיים ומחצה שנזכרו במשנה — היה כופל משני צידי השולחן בצפון ובדרום, והן הן דפנות הלחם; ואילו מן המזרח ומן המערב היתה פרוצה, וכן מלמעלה היתה פרוצה; [ומלשון רש"י נראה, שלשון "כמין תיבה פרוצה" מתיחס לגג הלחם]; וצייר רש"י את צורתו כאות חי"ת הפוכה.

והיינו דאמרינן בגמרא הנזכרת, שהיה גובה כל המערכת שנים עשר או חמשה עשר טפחים, שהוא חשבון הדפנות — למר כדאית ליה, ולמר כדאית ליה — כפול שש לחמים.

2. **שיטת רבי יוחנן טעונה ביאור נרחב,** וכפי שיתבאר:

לשון רש"י הוא: אין לה [לספינה] שוליים, אלא מלמעלה רחבה ומלמטה כלה והולכת עד כאצבע, ושתי ראשיה חדין והולכין וגבוהין למעלה ואין נוגעין במים, ולהכי קרי לה "רוקדת" שמהלכת מהר; וצייר רש"י [כמבואר בתוספות, שציורו של רש"י הוא], כמו האות הלועזית ש; ועוד כתב רש"י לקמן צו א על מה ששנינו: "וכופל טפחיים ומחצה": למעלה מכאן ומכאן ... ונמצאו זקופות בשוה לשפת השולחן; ולמאן דאמר כמין ספינה רוקדת: הוו הנך דפנות הולכות וזוקפות בשיפוע.

ולכאורה היה נראה, שאותו עובי אצבע היה הולך לכל רחבו של הלחם ומונח על השולחן לארכו מן המזרח למערב, ומשני צידי ה"אצבע" מן הצפון והדרום, היו "מתרוממות" הדפנות בשיפוע ישר עד לשפת השולחן משני צידיו, ואותו אורך שיפוע היה חמשה טפחים; ויהיה לשון "כופל טפחיים ומחצה" שהיה כופל כלפי מעלה בשיפוע כדי "שייכנסו" ברוחב השולחן גם הטפחיים ומחצה הנוספים שבכל צד, אך לא היו חלוקים אותם טפחיים ומחצה מכל שאר הדופן.

אך פירוש זה לא ניתן להיאמר, שהרי: אם היה שיפועו של הלחם חמשה טפחים, והוא "ממלא" רוחב של שנים וחצי טפחים [חצי רוחב השולחן שמתחת לשיפוע, לדעת רבי יהודה], נמצא שהיה הלחם "מתרומם" מעל השולחן הרבה יותר משיעור טפחיים ומחצה, והיה עולה גובה המערכת בהרבה טפחים נוספים על חשבונו של רבי יוחנן.

ובשפת אמת כתב [שלא כדברי **התוספות** בדעת רש"י]: "כופל" היא השיפוע שעל ידי זה נעשה ספינה רוקדת; ופירוש המשנה: שמקודם היה אורך החלה עשרה טפחים ככל חלה פשוטה, ואחר כך עשו אותה כספינה רוקדת, עד שלבסוף נשאר אורך החלה למעלה מדופן לדופן חמשה טפחים, וטפחיים ומחצה מכאן ומכאן נתמעט על ידי התעקמות הדפנות, ואין פירוש "טפחיים ומחצה" [שנזכרו במשנה] — האלכסון, שהוא היה יותר, רק שגובה החלה עד ראש הדופן מן השלחן או מן הקנים היה טפחיים ומחצה.

ולכאורה כוונת דבריו היא, שמלבד השיפוע שהיו "מתרוממות" הדפנות, עוד היו בהן קפלים שמיעטו את "התרוממות" הלחם מעל השולחן, ולא הגיע אלא לטפחיים או טפחיים ומחצה מעל השולחן.

ועדיין יקשה: מאי מקשה הגמרא בהמשך לשיטה זו "קנים היכי הוו יתבי", ופירש רש"י: והלא ראשן חדים ואין יכול לישב שם אלא קנה אחד באמצעיתו; ואין מובנת קושית הגמרא, וכל שכן שאין הסבר לדברי רש"י; גם לשון רש"י "ושתי ראשיה חדין והולכין וגבוהין למעלה", אינו מובן מה היא חדותם.

ובתוספות ביארו דברי רש"י: ומתוך פירושו נראה, דפתוח הלחם מלמטה [בגליון הגיהו "מלמעלה", או "עד למעלה", ויש שקיימו הגירסא] ושני ראשין חדין כספינה החדה בראשה ובסופה כדי לרוץ מהרה, כך הלחם חד בראשו ובסופו [של] צד אורך השולחן, ולהכי פריך למאן דאמר כמין ספינה רוקדת: היכי יתבי קנים, הלא ראשן חדין, ואין יכול לישב שם אלא קנה אחד באמצעיתו, ואף על פי שהיו שם ארבע סניפין של זהב מפוצלין בראשיהן כדי לקבל ראשי קנים, מכל מקום בענין שיהא לחם משאן חזק [על הגליון: שיהא משאן של לחם חזק] באמצען שלא יתקפלו מכובד הלחם; ומה שצייר בקונטרס צורתו כזה [כאות שׁ הלועזית] הם החידודין שבראשו ושבסופו של[צד] אורך השולחן; ולצד רוחבן (ש)היו דופני הלחם מאריכין ומרחיבין בענין זה שכופפין לצד ראשו ... אבל גובה הלחם מאמצעית לא [תיבת "לא" נמחקה על הגליון] היה הולך ומגביה בשיפוע מכאן ומכאן עד שהיה הולך ומרחיב עד חמשה טפחים, והם השוליים הממלאים רחבו של שולחן, (ואחד) [ואחר כך] כופל מכאן ומכאן כמו דופן זקוף, לרבי יהודה טפחיים ומחצה ולרבי מאיר טפחיים — כזה [ומצוייר שיפוע ושוב הזדקפות בקו ישר].

ודבריהם מוקשי ההבנה, ראה צאן קדשים, ישר וטוב, חזון איש [מב כח] ובספר יד בנימין; ועל כל פנים מה שכתבו בדבריהם שכופל מכאן ומכאן כמו דופן זקוף, נסתר מדברי רש"י לקמן צו א שכתב בהדיא לא כן, וכמו שכתב בשפת אמת.

היינו דהוו יתבי בזיכין [ניחא שהיו בזיכי הלבונה יושבים] בתוך הלחם העליון על שוליו, וכמאמר הכתוב "ונתת על המערכת לבונה זכה".

אלא למאן דאמר: כמין ספינה רוקדת, היכי הוו יתבי בזיכין, האיך יעמדו הבזיכים בתוך הלחם שאין לו שוליים!?(3)

ומשנינן: **מקום** בעובי דופן החלה הוה **עביד להו** [עושה להם], שם היה מניח את הבזך.(4)

הלחם היה מונח על השולחן, ומעליו שלשה קנים כדי להושיב את הלחם שעליו על גביהם, שאם היה מניח לחם על גבי לחם היו מתעפשים; וכן על כל לחם ולחם עד החמישי שהיו עליו שני קנים בלבד, סך כל הקנים ארבע עשרה לכל מערכת, כמבואר במשנה לקמן דף צו א ונתבאר בגמרא שם צז א.

ב. **בשלמא למאן דאמר: כמין תיבה פרוצה, היינו דהוו יתבי קנים** לאורכו של לחם ולרוחב השולחן — על חודן של דפנות כל לחם ולחם.

אלא למאן דאמר: כמין ספינה רוקדת, קנים היכי הוו יתבי, האיך יושיב שלשה קנים על דפנות הלחם, שאין בו אלא כדי מושב קנה אחד!?(5)

ומשנינן: **מורשא**(6) **עביד להו,** כלומר, מצרף היה בצק ומרחיב את ראשי הלחם עד עד שנעשה אותו מקום רחב כדי לקבל שלשה קנים.

משני צידי השולחן בצידיה של כל מערכת שהיה אורכה נתון לכל רוחב השולחן, היו "סניפין", והם שני עמודים מכל צד של רוחב השולחן, שהיו סומכין בהם, וכמבואר במשנה לקמן צו א.

ג. **בשלמא למאן דאמר: כמין תיבה פרוצה, היינו דסמכי ליה סניפין ללחם** [תומכים הסניפים את הלחם], שהרי הלחם היה נתון ארכו לכל רוחב השולחן ומשני צידיו נזדקפו הדפנות בקו ישר, נמצא שהיו דפנות הלחם עולות לצידן של הסניפין התומכים בדפנות הלחם שלא ישתברו ויפלו לצידי השולחן מזה ומזה.

אלא למאן דאמר: כמין ספינה רוקדת, היכי סמכי ליה סניפין ללחם!?(7)

---

3. **א. רבינו גרשום הוסיף ביאור:** למאן דאמר כמין ספינה רוקדת שיש לה בית קיבול וחדה למטה, היכי הוו יתבי בזיכין בתחתית הלחם, ונמצא, שלא היו נוגעין באמצען לתחתית הלחם.

ב. מן הסוגיא מתבאר, שהיו בזיכי הלבונה מונחים על הלחם עצמו; והיינו כחכמים במשנה לקמן צו א, אבל לאבא שאול שם, היו הבזיכין בצידי המערכת.

4. **נתבאר על פי רש"י.**

ורבינו גרשום מפרש: מקום עביד להו שוה בתחתית, כדי מקום ישיבת הבזיכין.

5. נתבאר על פי רש"י; אלא שלפי פשוטו אינה מובנת קושיית הגמרא ודברי רש"י, וראה מה שנתבאר והובא בהערה שבתחילת הענין.

6. "מורשא" הוא יתרה ועודף, וכמו "מורשא דקרנתא" ראה סוכה ח א.

7. **ביאר רש"י:** כיון שעשויים הדפנות בשיפוע, היכי סמכי סניפין ללחם, והלא אין הסניפין

ומשנינן: **דעגיל לחו מיעגל** לסניפין.(8)

ושתי קושיות לרבי חנינא:

א. **בשלמא למאן דאמר: כמין ספינה רוקדת, היינו דבעינן סניפין** כי לחם שאין לו שוליים אינו יכול לישב על השולחן בלי שיתמכו בו הסניפין מזה אחד ומזה.

אלא למאן דאמר: כמין תיבה פרוצה, סניפין למה לי!?(9)

ומשנינן: **אגב יוקרא דלחם תלח,**(10) כיון שכבד הוא הלחם יש חשש שיישבר, כלומר, כיון שהיה לחם אחד על גבי השני הרי הוא מכביד עליו, ויש חשש שיישבר.

ב. **בשלמא למאן דאמר: כמין ספינה רוקדת, סניפין על גבי שלחן מונחין.**(11)

אלא למאן דאמר: כמין תיבה פרוצה, סניפין היכא מנח לחו [היכן היה מניחן] —

וכי יעלה על דעתך **דאארעא** [על הארץ] **מנח לחו!?**

ומשנינן: **אין,** אכן כן הדבר, **וכדאמר רבי אבא בר ממל:**

לדברי האומר: כמין ספינה רוקדת, סניפין על גבי שולחן היו **מונחין.**

לדברי האומר: כמין תיבה פרוצה, סניפין על גבי קרקע היו **מונחין.**

שואלת הגמרא: **כמאן,** כדעת מי משתי האמוראים שנחלקו בצורתו של הלחם **אזלא הא דאמר רבי יהודה:**

הלחם היה **מעמיד את הסניפין** שהיה מונח עליהם, **והסניפין** היו **מעמידין את הלחם?**

נוגעים אלא מעט בראשו של לחם, ואין יכול לסמוך שאר דופנותיו שלא יישבר; פשטות כוונתו: דופן הלחם היתה נוטה בשיפוע מלא עד צידו של השולחן, כך שבסניפין לא היה נוגע אלא קצהו של הדופן, ואין תמיכה לשאר הדופן; וצריך ישוב להתאים פירוש זה עם מה שכתבו התוספות בדעתו, כמובא בהערה בתחילת הסוגיא.

8. בפשוטו, היינו, שהיה הסניף עומד על השולחן [וכמבואר בהמשך הגמרא] מתחת שיפועו של לחם, והיה רחב בראשו, ותומך בשיפועו של הלחם.

ומשמע מן הסוגיא, שלא היו הסניפין תומכין אלא את החלה התחתונה, שהרי לא נראה שהיה מעמיד סניפין על הלחם התחתונה כדי לתמוך את העליונה; וראה בזה בתוספות ד"ה דסמכי, **ובגמרא ותוספות** לקמן צו ב ד"ה מסגרתו; אך ראה לשון **רש"י** כאן בד"ה היינו דסמכי, שכתב — על כל פנים לדעת הסובר "כמין תיבה פרוצה" — "ארוכות וגבוהות עד לחם העליון".

9. הנה ברש"י בד"ה היינו דסמכי, מבואר שהיו הקנים נסמכים על הסניפין, ולכך היו מפוצלין בראשיהן; וכן מבואר ברש"י לקמן צו א במשנה; ולפי זה אינה מובנת קושיית הגמרא, שהרי לכך הצרכו הסניפין; וראה מה שכתבו התוספות בד"ה דסמכי.

10. "תלח" היינו נשבר, כמו "מיתלחא [הריאה] ונפלה תילחי תילחי" [מתפרקת, ונופלין ממנה חתיכות חתיכות] בחולין נג ב; **רש"י.**

11. לפי פשוטו, הכוונה היא מתחת שיפועו של הלחם, וראה בזה בהערה 8.

ומפרשת הגמרא: **כמאן דאמר: כמין ספינה רוקדת**, כי לפי הסובר: כמין תיבה פרוצה, הרי היו הסניפין עומדים על גבי קרקע מצידיו של הלחם, ואין הלחם מעמידם.

צה-א **מיתיבי** מברייתא לדעת הסובר שהיה הלחם כמין ספינה רוקדת; דתניא:

כמין כוורת היה לה בתנור, הוא הדפוס שבתנור — כמבואר בריש פירקין, שהיה מנוקב ככוורת של קנים, כדי שישלוט האור ברובו — **ודומה** אותו דפוס **כמין טבלא מרובעת.**

הרי משמע כמאן דאמר: כמין תיבה פרוצה, ששוליה עשויים כטבלא מרובעת; אבל למאן דאמר: כמין ספינה רוקדת, הרי לא היו לה שוליים אלא כעובי אצבע!?

ומשנינן: **אימא**, כך תאמר: **ופיה** של הכוורת **דומה כמין טבלא מרובעת**, שהיה פיה מרובע ומרחב, כדי שיכנס הלחם בו בריוח, אבל למטה עשוי כמין ספינה רוקדת.[1]

תניא כמאן דאמר כמין ספינה רוקדת, דתניא:

ארבעה סניפין של זהב היו שם, מפוצלין מראשיהן כמין דקרנין היו, שסומכין בו את הלחם, שהוא דומה כמין ספינה רוקדת.[2]

א. כשהיו בני ישראל חונים במדבר, היה המשכן באמצעם, והוא היה "מחנה שכינה", ומסביב לו היו חונים הלויים, וומקום חנייתם הוא "מחנה לויה"; ומסביב להם היו חונים ישראל לדגליהם, וזה הוא "מחנה ישראל".

ב. במחנה שכינה אוכלים את קדשי הקדשים, וטמאי מתים משתלחים משם; ממחנה לויה משתלחים הזבים; ובמחנה ישראל היו אוכלים קדשים קלים, והמצורעים משתלחים מחוצה לו.

ג. כשהיו נוסעים, היו מפרקים את המשכן, והלויים נושאים אותו;[3] ואולם אף בשעת המסע, היה לחם הפנים על השולחן, וכמאמר הכתוב [במדבר ד ז] בפרשת פריקת המשכן בשעת המסע: "ועל שולחן הפנים יפרשו בגד תכלת ונתנו עליו את הקערות ואת הכפות ... ולחם התמיד עליו יהיה".

ד. תחילת סוגייתנו עוסקת בקדושת מחנה שכינה בשעת המסע כשהמשכן מפורק; ובהמשכה בקדושת שאר המחנות.

---

1. נתבאר על פי רבינו גרשום.

2. בפשוטו היה לנו לפסוק כמאן דאמר זה, שהברייתא מסייעתו, וגם דברי רבי יהודה דלעיל מתפרשים כמאן דאמר זה; אך הרמב"ם תמידין מוספין א ט פסק כמאן דאמר "כמין תיבה פרוצה", וראה בזה ב"ספר המפתח"; וגם רש"י בחומש פרשת תרומה [שמות כה כט], מפרש כמאן דאמר כמין תיבה פרוצה היתה.

3. בני גרשון ובני מררי היו נושאים את המשכן; ובני קהת נושאים את הארון ושאר הכלים המקודשים, כגון מזבח וכיוצא בזה; בני גרשון ובני מררי היו מקדימים את כולם בנסיעתם, ומקימים את המשכן במקום החנייה; לאחריהם שני דגלים מבני ישראל, ולאחריהם בני קהת עם הכלים המקודשים, ולאחריהם שני דגלים נוספים מבני ישראל; כמבואר **ברש"י בחומש** פרשת

איבעיא להו: לחם הפנים שהוא — כאמור — מסודר על השולחן אף בשעת המסעות, האם **נפסל** הוא **במסעות** משום "יוצא", שהרי לחם הפנים שיצא מחוץ למחנה שכינה הרי הוא נפסל וככל שאר קדשי קדשים שמקומם במחנה שכינה, שאם יצאו חוץ למחנה שכינה הרי הם פסולים, ואם כן בשעת המסע הרי בטלה קדושת מחנה שכינה, ונמצא שיצא הלחם ממחנה שכינה.

או אינו נפסל במסעות משום יוצא.(4)

ונחלקו בדבר: **רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי:**

חד מהם **אמר: נפסל** הלחם ביוצא.

וחד מהם **אמר:** כיון שמסודר הלחם על השולחן, **אינו נפסל** ביוצא.(5)

וטעמיהם:

מאן דאמר: נפסל, טעמו הוא משום **דכתיב** [במדבר ב]: "**כאשר יחנו כן יסעו**", **מה בחנייתו** כשאין הלחם במחנה שכינה הרי הוא **נפסל ביוצא, אף בנסיעתו** כשאין הלחם במחנה שכינה הרי הוא **נפסל ביוצא**.(6)

בהעלותך, **ובתוספות כאן** כתבו שהיו הולכים אחר הדגל הראשון, וכן מבואר גם **ברמב"ן** פרשת בהעלותך.

4. הקשה **בטהרת הקודש**: למה לא פשטה הגמרא שאינו נפסל, שאם כן למה נשאו אותו, היה להם לשרוף אותו מיד, כדין פסולי קדשים!? [ויש להעיר לירושלמי שקלים ו ג, שמבואר שם לענין אחר: "לחם פנים לפני תמיד, לחם פנים אפילו פסול", אבל הגר"א הגיה את הירושלמי].

ותירץ: כל פסולי קדשי קדשים צריך שתהיה שריפתן בקודש, וכדדרשינן מ"בקודש באש תשרף", שבמקום אכילתו שם תהא שריפתו, וכמבואר ברש"י שם, והיות שקודם פריקת המשכן אי אפשר לשורפו שעדיין לא נפסל, ולאחר שפרקוהו שוב לא היה מקום שיהיה ראוי לאכילה לשורפו שם, לכך הצרכו לשאת אותו עמהם עד מקום חנייתן, שיקימו את המשכן ואז ישרפו אותו.

5. מן הסוגיא ומרש"י מוכח, שלפי סברת הגמרא עכשיו, אין ספק שאם לא היה הלחם על השולחן, הרי הוא נפסל משום יוצא, כי בטלה קדושת מחנה שכינה; ומה שאינו נפסל ביוצא, הוא דוקא כשהוא על השולחן, וכדמפרשת הגמרא את טעמו מן הכתוב; ועל פי זה נתבאר בפנים.

6. **א.** כתב **רש"י**: בחנייתו נפסל ביוצא, אם יוצא חוץ לקלעים, כדכתיב גבי לחם הפנים — ויקרא כד ט — "והיתה לאהרן ולבניו ואכלוהו במקום קדוש".

[וצ"ב, וכי לא ידענו שלחם הפנים נפסל ביוצא ככל הקדשים; ועוד, הרי בפסוק זה לא נאמר שאם יצא ייפסל, אלא מקום אכילתו היכן הוא, ויוצא שהוא פסול נלמד מפסוקים אחרים, ראה רש"י זבחים כו א ד"ה פרכסה!? ויש לבאר בכמה אופנים].

ב. הנה **שיטת רש"י** בכמה מקומות [ביניהם בעמוד ב ד"ה נתקדשו], שקידוש כלי כשם שמועיל הוא לקדש כדי ליפסל בשאר פסולין, כך מקדש הוא ליפסל ביוצא; **והתוספות** חולקים בכמה מקומות [ביניהם בעמוד ב ד"ה לישתו], שאין כלי מקדש ליפסל ביוצא; ולכן כל מנחה אינה נפסלת ביוצא אלא משנקמצה, מלבד

מאן דאמר אינו נפסל, טעמו הוא משום **דכתיב** [במדבר ד ז] בפרשת פריקת המשכן בשעת המסע: "ועל שולחן הפנים יפרשו בגד תכלת ... **ולחם התמיד עליו יהיה**", הרי שעומד הוא בקדושתו ושם "לחם התמיד" עליו.(7)

ומקשינן **לאידך** — הסובר שאינו נפסל — **נמי: הא כתיב "כאשר יחנו כן יסעו"**!?

ומשנינן: לדעת מאן דאמר זה דרשינן לקרא **לאידך גיסא**, להכשירו כשהוא על השולחן:

מנחת כהנים וכיוצא בה שאין בהם קמיצה, שהם נפסלים ביוצא משנתקדשו בכלי; ולשיטת התוספות תיקשי: האיך אמרו כאן שלחם הפנים שעל גבי שולחן נפסל ביוצא, והרי לא נתקדשו ליפסל עד שיוקטרו הבזיכין שהם כמו קמיצה למנחה [וכעין שכתבו שם התוספות דלחם הפנים אינו נפסל ביוצא אחר אפייתו, ואף שהתנור מקדש; הוא הדין משתנקדש לחם הפנים בשולחן]!?

ותירץ **בשיטה מקובצת** בהשמטות שם אות כג: אכן הלחם אינו נפסל, אבל הלבונה שעל הלחם דינה כמנחת כהנים ונסכים שהם נפסלים ביוצא על ידי קידוש כלי כיון שאין להם מתיר של קמיצה, והוא הדין הבזיכין שהם עצמם המתירים ואין להם מתיר אחר, הרי הם נפסלים משקדשו בכלי; **ובמקדש דוד** סימן כב אות ג, הקשה על זה, שאינו תלוי במתיר, אלא במה שאין עבודה אחר הקידוש, ובלבונה הרי יש עבודת הסילוק לאחר הקידוש, ראה שם, **ובחידושי רבי ארי' לייב** [מאלין] סימן לז.

ג. הקשה **במקדש דוד** [שם ד"ה ובעיקר, בסופו]: למה לי משום יוצא, תיפוק ליה משום מחוסר זמן, שהלחם צריך להיות מונח על השולחן משבת לשבת, ואם בינתיים סילק את הלחם מן השולחן, אם כן הוי מחוסר זמן, כי לא היה הלחם על השולחן משבת לשבת; [ויש להוסיף: אף שנתבאר בהערה 7, שבכלל מאמר הכתוב "ולחם התמיד עליו יהיה", שמתקיים בזה הדין שיעמוד הלחם על השולחן, ואם כן אין זה מחוסר זמן שהרי עמד על השולחן; מכל מקום שפיר הקשה, שהרי למאן דאמר שהוא נפסל ביוצא, בהכרח שהיה סבור, שאין מתקיים דין הסידור בשעת המסע, שהרי נפסל ביוצא, ואם כן תיפוק ליה משום מחוסר זמן], וציין למבואר שם באות א.

7. **יש להסתפק** בגדר הדין: האם "יוצא" הוא, אלא שעל השולחן אינו נפסל, [דומה למה שאמרו "אין לינה מועלת בראשו של מזבח"]; או שאינו "יוצא" כלל, היות ודין הלחם להיות על השולחן, וזה הוא מקומו, ונמצא שלא יצא מעולם מחוץ למקומו.

וצד זה השני לא יתכן אלא אם נפרש שנתקיים דין הלחם להיות על השולחן גם במסעות, ואם כן קיום מצותו בשעה זו הוא מחוץ למחנה שכינה; וכן נראה מדברי **המלבי"ם** [במדבר ד ז] על הפסוק: "ועל שולחן הפנים יפרשו בגד תכלת, ונתנו עליו את הקערות ואת הכפות ואת המנקיות ואת קשות הנשך, ולחם התמיד עליו יהיה", וכתב המלבי"ם: והנה מה שאמר "ולחם התמיד עליו יהיה" שמזה למדו במנחות שאינו נפסל במסעות, יקשה: איך הניח הלחם על בגד תכלת הלא צריך שיונח על טהרו של שולחן!? מזה מוכח כפירוש הרמב"ן, שמה שאמר "ולחם התמיד עליו יהיה", פירוש: על השולחן עצמו, ופרש בגד תכלת על השולחן ועל הלחם שעליו, ועל הבגד נתנו את הקערות ...; וגם לשון הרמב"ן הוא "כי לכבוד הלחם שהוא מסודר על השולחן **כהלכתו** יפרשו בגד תכלת להפריש בין השולחן בלחמו ובין

מה בחנייתו כי לא יצא ממקומו שעל השולחן **לא מיפסיל** —

אף בנסיעתו, כי לא יצא ממקומו שעל השולחן **לא מיפסיל**.(8)

ולאידך — הסובר שנפסל — **נמי** תיקשי: **הא כתיב** "**ולחם התמיד עליו יהיה**", ומוכרח שאינו נפסל ביוצא.

אלא כי אתא רב דימי, אמר:

במסודר הלחם על השולחן — ונסעו, **דכולי עלמא** — רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי — **לא פליגי** שאינו נפסל ביוצא, שהרי הכתוב אומר "ולחם התמיד עליו יהיה".

אלא כי פליגי במסולק, שכבר סילקו את הלחם בשבת מן השולחן, ועד שלא הספיקו לאוכלו נצטוו לנסוע, והוליכו אותו עמהם.(9)

מאן דאמר נפסל, טעמו הוא משום **דכתיב** "**כאשר יחנו כן יסעו**", **מה בחנייתו נפסל ביוצא, אף בנסיעתו מיפסל ביוצא**.(10)

הכלים"; וראה עוד בהערה 8 בשם הירושלמי; [ומיהו יש לעיין: הרי הכתוב אומר "ונתנו עליו ... ואת הכפות", והכפות הם הבזיכים כמבואר לקמן צז א, ולכאורה הבזיכים צריכים להיות על הלחם ממש לדעת חכמים, ולדעת אבא שאול (ראה משנה לקמן צז א) על טהרו של שולחן, וצריך תלמוד].

8. **א.** [יש לעיין: אם כן למה לי "ולחם התמיד עליו יהיה", תיפוק ליה מדרשה זו!? ויש לומר, שכוונת הגמרא היא, שמפסוק זה אי אפשר ללמוד לא לכאן ולא לכאן, ומשום שיש לפרשו לפסול, ויש לפרשו להכשר; ועוד יש לומר, שאין כוונת הגמרא לדרוש מן הכתוב שאינו נפסל, אלא: אין לך ללמוד אלא נסיעה דומיא דחניה, שיצא ממקומו, וזה הרי לא יצא ממקומו; אך לשון הגמרא "לאידך גיסא" משמע יותר שהיא דרשה להכשיר].

ב. מסקנת סוגייתנו, שבמסודר לכולי עלמא אינו נפסל; אך ראה **בירושלמי** ביומא סוף פרק רביעי, שנחלקו רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי בלחם הפנים אם נפסל במסעות, ומראיות הירושלמי שם נראה, שמחלוקתם במסודר.

ונראה עוד שם, שאם אינו נפסל, מתקיים "תמיד" בסידור הלחם במסעות, ולדעת הפוסל, "תמיד" אינו כולל מסעות.

9. **א.** נתבאר על פי **רש"י** כפי שהגיהו **בשיטה מקובצת**, שכתב: במסודר על השולחן שעדיין לא הגיע זמן לסלק את זה עד שנסעו, כולי עלמא לא פליגי דלא איפסל, דהא כתיב (לחם הפנים תמיד) ["לחם התמיד עליו יהיה"], כי פליגי במסולק, שסילקוהו בשבת וסידרו אחר, ולא הספיקו לאכול אותם עד שנסעו; [ומיהו קשה, דמהרישא משמע, שאם הגיע הזמן ונסעו, נפסל ביוצא; ומסוף דבריו נראה, שאינו נפסל אלא כשסלקוהו; אך לא תמצא שיגיע זמן הסילוק ויסעו, כי בשבת לא היו נוסעים, כמבואר בתוספות בד"ה שמע; וראה מה שהובא בשם גליון בשיטה מקובצת אות א].

ומבואר לפי גירסא זו, שבסלקוהו באמצע השבוע אין הדין כן; **אך בברכת הזבח לקמן** בסוגיא דסילוק מסעות בלילה, כתב בשיטת רש"י לא כן, כפי שיובא שם בהערות, וראה שם.

ב. ראה **רבינו גרשום**, שהוא מפרש באופן אחר את ענין מסולק ומסודר.

10. [לכאורה קשה: דרשה זו ניחא רק להוה אמינא שמחלוקתם היא במסודר, כי לכולי עלמא בטלה קדושת מחנה שכינה, וכשם שבחנייה

מאן דאמר אינו נפסל, טעמו הוא משום **דכתיב** בפרשת מסעי בני ישראל [במדבר ב]: "**ונסע אהל מועד** מחנה הלויים בתוך המחנות", ולמדנו: **אף על פי שנסע אהל מועד הוא**.(11)

ומקשינן **לאידך** — הסובר לא נפסל — **נמי, הכתיב "כאשר יחנו כן יסעו"**!?

ומשנינן: הוא מפרש ליה **לאידך גיסא, מה בחנייתו כי לא מפיק ליה** מן העזרה **לא מיפסל, אף בנסיעתו כי לא מפיק ליה לא מיפסיל**.(12)

נפסל כשיצא ממחנה שכינה, כן בנסיעה משיצא ממחנה שכינה יש לו ליפסל; אבל עתה שסברת החולק היא, משום ש"אף על פי שנסע אהל מועד הוא", ולא בטלה קדושת מחנה שכינה, איך נלמד מדרשה זו שייפסל ואף שלא יצא ממחנה שכינה, וכי בחנייה נפסל הוא באופן זה; ויתבאר ענין זה בהמשך הסוגיא בהערות].

11. הוסיף **רש"י** ביאור [על פי הגהת השיטה מקובצת]: דמכל מקום בתוך מחנה הלויים הוא, שנושאין אותן כהנים עמהם על השולחן, ודגלי מחנה ישראל סביב להם. [והלשון "שנושאין אותן כהנים עמהם על השולחן", צ"ב, שהרי במסולק אנו עוסקים, ומה תועלת יש בלחם מסודר על השולחן בשעת הנסיעה]; וראה עוד בהערה בהמשך הענין שלשיטת רש"י לא היה שם מחנה שכינה, אלא מחנה לויה היה כמו אהל מועד, ואפשר, שזו היא גם כוונת רש"י כאן "שהרי בתוך מחנה הלויים הוא".

וממה שכתב רש"י "ודגלי מחנה ישראל סביב להם" מבואר, שרק במחנה בני קהת — שהיו נוסעים בתוך מחנה ישראל — אינו נפסל ביוצא, אבל במחנה בני גרשון ובני מררי שהיו נוסעים קודם מחנה ישראל, היה הלחם נפסל ביוצא.

וראה **בחידושי מרן רי"ז הלוי** על התורה בפרשת במדבר, שדקדק כן מדברי **רש"י בזבחים** ס ב ד"ה קדשים נפסלים: שאין מצורע נכנס לדגלי השבטים, ולא זב למחנה הלויים נושאי הארון, כדאמרינן לקמן אף על פי שנסע אהל מועד הוא, הרי שתלה הדבר בבני קהת נושאי הארון בתוך מחנות ישראל; אלא שמשם מוכח דאפילו לענין מחנה לויה שהזב משתלח ממנו, אין דין מחנה לויה במסע אלא במחנה בני קהת, ואילו מכאן אין מוכח רק, שלענין בשר קדשי קדשים הנאכלים במחנה שכינה תלוי הדין במחנה בני קהת.

12. לפי פשוטו, סובר מאן דאמר זה שקדושת מחנה שכינה לא בטלה; וביאור הגמרא הוא: כשם שבחנייתו אינו נפסל אלא כשיצא מחוץ למחנה שכינה, אף בחנייתו אינו נפסל אלא כשיצא חוץ למחנה שכינה, וכיון שלא בטלה קדושת מחנה שכינה בנסיעה, אינו נפסל כמו שבחנייה לא היה נפסל.

אבל לשון רש"י הוא: כי לא מפיק ליה מעזרה, והשתא נמי לא אפקיה ממחנה לויה; **ותמה השיטה מקובצת** על לשונו, מה ענין מחנה לויה לכאן, והרי הדין תלוי בעזרה שהיא מחנה שכינה!?

וביאר: הכי פירושו: אף נסיעתו כי לא מפיק ממחנה לויה לא מיפסל, דמחנה לויה איקרי אהל מועד בשעת מסע, דכתיב "ונסע אהל מועד מחנה הלויים", אלמא דקרוי אהל מועד לפי שאהל מועד בתוכו.

ומשמע בכוונתו, דבאמת לא היה שם תורת מחנה שכינה, אלא מחנה לויה היה, ומכל מקום די בזה כדי שלא ייפסל ביוצא, כי התורה קראתו אהל מועד; והטעם שלא היה שם מחנה שכינה, הוא משום שזה תלוי במחיצות וקלעים, וכשנוסעים אין שם מחיצות כלל, אבל מחנה

ומקשינן **לאידך נמי** — הסובר, שהלחם נפסל — **הכתיב "ונסע אהל מועד"**!?

ומשנינן: **ההוא לדגלים הוא דאתא**, כלומר, לא בא הכתוב אלא להורות את מקומו של אהל מועד בין הדגלים, שהוא עיקר ענין הפרשה שם, ולא ללמד שיש למקום תורת אהל מועד.(13)

ואידך סבירא ליה, דלזה אין צריך לקוראו אהל מועד, אלא **מ**המשך הכתוב "**מחנה הלויים בתוך המחנות**" **נפקא**, ובהכרח שהוסיף הכתוב לקוראו אהל מועד, לומר שתורת אהל מועד לו.(14)

מיתיבי למאן דאמר: לא נפסל הלחם ביוצא, ממה ששנינו בברייתא:

בשעת סילוק מסעות הרי הקדשים(15) **נפסלין ביוצא** —

ומכל מקום **זבין** [המשתלחים חוץ לשתי מחנות: שכינה ולויה] **ומצורעין** [המשתלחים חוץ לשלש מחנות, ואפילו ממחנה ישראל] **משתלחין חוץ למחיצתן**, למחיצתו של כל אחד ואחד, דהיינו הזבין מחוץ למחנה הלויים בשעת נסיעתן, והמצורעים חוץ למחנה ישראל בשעת

לויה היה שם כי זה אינו תלוי במחיצות, והיה שם מחנה לויה גם בנסיעתם; ולפי פירוש זה משמע, שכל מחנה לויה היה לו תורת אהל מועד, ואילו לפי פשוטו שהיו שם מחנה שכינה ומחנה לויה, צריך לידע מה היו גבולות מחנה השכינה, וגם נצטרך לומר שמשה — שהיה מבני קהת — לא היה באותו מחנה, שהרי נשא את עצמות יוסף עמו, ואסור היה במחנה שכינה.

[ובזה מתבארת סברת החולק הלומד מדרשה זו לפסול, שבפשוטו תמוה (וכמבואר בהערה לעיל): הרי הנידון שלא לפסול את הלחם הוא משום שלא בטלה קדושת מחנה שכינה, ואין כאן יציאה כלל, ואף בחנייה לא היה נפסל באופן זה; ולשיטת רש"י מבואר, כי אף החולק לא אמר שקדושת מחנה שכינה לא בטלה, אלא שחידש מן הפסוק שבשעת המסע אף בקדושת מחנה לויה די שלא ייפסל ביוצא; ולזה חלק החולק ודרש: כשם שבחנייה אם יצא מחוץ למחנה שכינה נפסל, ואפילו אם בתוך מחנה לוייה הוא, הוא הדין בחנייה שהוא נפסל משיצא חוץ למחנה שכינה].

13. הנה **בזבחים קטז ב** מובאת דרשה זו לענין מחנה ישראל ואכילת קדשים קלים בשעת המסעות, וכמו שפירשו **התוספות** כאן בד"ה מר, שלענין קדשים קלים הנאכלים במחנה ישראל, לא נחלקו; ואם כן צריך ביאור: איך אמר ההוא לדגלים הוא דאתא, והרי אף לשיטתו דרשינן לה לענין מחנה ישראל; וראה מה שכתבו התוספות בסוף הדיבור.

14. כלומר, הרי בני גרשון ובני מררי לא נסעו בתוך מחנה הלויים הנזכר כאן, שהם הרי הקדימו את מחנה ישראל, ואם כן הכוונה היא למחנה בני קהת שהיו נושאי אהל מועד, הרי מבואר שנסע אהל מועד בתוך המחנות; [ויש מן האחרונים שרצו לנטות מפירוש רש"י, ולפרש "ההוא לדגלים הוא דאתא", כלומר, לא נאמר פסוק זה אלא לענין קדושת מחנה ישראל, כמבואר בזבחים קטז ב, כמובא בהערה 13, אבל קדושת מחנה שכינה לענין לחם הפנים לא היה שם; ועל זה מקשה הגמרא: הרי למדנו שאף קדושת מחנה לויה היה שם מדקרי ליה "מחנה הלויים", וכל שכן קדושת מחנה ישראל].

15. אם הכוונה דוקא לקדשי קדשים שמקומם

נסיעתן, ומשום שקדושת מחנות אלו לא בטלה בשעת המסע.

מאי לאו, אפילו לחם הפנים נפסל ביוצא כשאר הקדשים, ותיקשי לדעת מי שאינו פוסלו ביוצא!?

ומשנינן: **לא** כאשר סברת לדמות לחם הפנים לשאר קדשים, אלא **בר מלחם הפנים**, שהוא באמת אינו נפסל ביוצא.

ומקשינן עלה: **מה נפשך!?**

אי אהל מועד דוקא הוא, אם כדבריך שתורת אהל מועד למקום בשעת נסיעתן, אם כן **אפילו** שאר קדשי **קדשים נמי** לא ייפסלו —

אי אהל מועד לאו דוקא הוא, היינו שאין למקום תורת אהל מועד, אם כן **אפילו לחם הפנים נמי** ייפסל!?

אלא כי אתא רבין, אמר: ודאי מוכח מן הברייתא שאין הלחם נפסל ביוצא —

ומר — זה שאמר: אינו נפסל — **אמר** לדבריו רק **במסודר** הלחם על השולחן, ומשום שנאמר "ולחם התמיד עליו יהיה", **ומר** — זה שאמר: נפסל — **אמר במסולק**, שהלחם נפסל כשאר קדשי קדשים שנפסלים —

ולא פליגי [אין כאן מחלוקת].(16)

אמר אביי: שמע מינה מן הברייתא, שמבואר בה דקדשי קדשים נפסלים ביוצא:

יש סילוק מסעות בלילה, יוצאים היו בני ישראל למסע אף בלילה —

דאי סלקא דעתך: אין סילוק מסעות בלילה, אם כן **אימת מידלי לצפרא** [מתי היו יוצאים — בתחילת הבוקר] ועדיין לא שחטו קדשי קדשים, אלא משל אתמול הם, ואם כן **מאי איריא** שקדשי קדשים נפסלים **משום יוצא**, והרי **תיפוק ליה דאיפסיל ליה בלינה** שהרי עבר עליהם הלילה —

הוא מחנה שכינה, או אף לקדשים קלים שמקומם במחנה ישראל, יתבאר בהערה שבסוף הענין.

16. **מבואר מן הסוגיא למסקנא**, שלחם וקדשים נפסלים ביוצא בשעת סילוק מסעות, ומאידך מבואר בברייתא שזבים ומצורעים משתלחים חוץ למחיצתן — דהיינו מחנה לויה לזב, ומחנה ישראל למצורע — אף בשעת המסע.

ובהכרח, חילוק יש בין מחנה שכינה שהיא בטלה בשעת סילוק מסעות, משום שהיא תלויה בקלעים, והרי אין קלעים, לבין קדושת מחנה לויה ומחנה ישראל שלא בטלה קדושתם אף בשעת המסעות, ומשום שדינם אינו תלוי בקלעים, ומחנה הלויים היה בפועל אף בשעת המסעות, כי כאשר יחנו כן יסעו; ומה ששנינו: נפסלין ביוצא, היינו דוקא קדשי קדשים, ולא קדשים קלים שהרי דינם תלוי במחנה ישראל שלא בטלה קדושתו.

ובתוספות כאן כתבו כדברים האלה, אלא שלא ממקומו הוכיחו כן, אלא משום שהוקשה להם: הרי בזבחים קטז ב, איתא: קדשים קלים נאכלים בכל מקום מחנה ישראל, ומקשינן: פשיטא!? ומפרשינן: מהו דתימא: יפסלו ביוצא, קא משמע לן, ואימא הכי נמי, אמר קרא "ונסע אהל מועד", אף על פי שנסע — אהל מועד הוא; והיינו — כפירוש רש"י שם — שאפילו בשעת סילוק מסעות אין נפסלים, אלא מוליכן עמו, ובמקום חנייתן אוכלן במחנה; ואילו כאן מסיקה הגמרא בהמשך הסוגיא שכולם מודים במסולק

אלא ודאי, שפסול קדשי הקדשים ביוצא, הוא באופן שיצאו בלילה קודם שייפסלו קדשי הקדשים שנשחטו ביום משום יוצא.(17)

ומקשינן: הרי **פשיטא** שיש סילוק מסעות בלילה, כי "**ללכת יומם ולילה**" **כתיב**!?

ומשנינן: צריך להשמיענו שמתחילים הם ללכת בלילה, כי **מהו דתימא**:

הני מילי שהיו הולכים אף בלילה, **היכא דעקור ביממא** [כשעקרו ממקומם ביום], **אבל היכא דלא עקור ביממא בליליא לא מצו עקרי** [אם לא התחילו ללכת ביום, שוב אין הם מתחילים ללכת בלילה] — (18)

שהוא נפסל, ואין אומרים "אף על פי שנסע אהל מועד הוא"!?

וחילקו התוספות בין קדשים קלים הנאכלים בכל מחנה ישראל ואין צריכים אהל מועד, לבין קדשי קדשים שהם נאכלים במחנה שכינה שהוא בתוך הקלעים, והרי נפרקו הקלעים; [וראה עוד בדבריהם שהקשו מן המבואר בזבחים סא ב, ובמה שתירצו, והוא שלא כדברי רש"י שם].

ומיהו קשה: אם כן הרי כולם מודים בדרשת "ונסע אהל מועד" על כל פנים לענין מחנה ישראל, ואילו בגמרא כאן אמרו לחד מאן דאמר "ההוא לדגלים הוא דאתא", וראה מה שכתבו בזה התוספות בסוף דבריהם.

17. **א. הסוגיא נתבארה על פי רש"י; והתוספות תמהו** על זה, כי שמא נשחטו הקדשים באותו יום שיצאו, ועדיין לא נפסלו בלינה; **וכתבו בסוף דבריהם**, שאם היינו אומרים, דבשום פעם לא היו נוסעין אלא בתחילת היום או בתחילת הלילה, הוה מצינו למימר דדייק מברייתא שפיר, וכן משמע קצת מדברי **רבינו גרשום**, ועל פי זה נתבאר בפנים.

ובמשך חכמה על הפסוק [במדבר ד טז]: "ופקודת אלעזר ... ומנחת התמיד" נתן טעם, למה היו מוכרחים לצאת בתחילת היום או בתחילת הלילה.

ב. התוספות פירשו, שהראיה היא מהנידון של רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי בלחם מסולק אם הוא נפסל ביוצא; וראיית הגמרא היא משום שבשבת לא היו נוסעים משום כמה איסורים, ואם אין סילוק מסעות בלילה, הרי נפסל הלחם בלינה עד הבוקר.

ומבואר מדבריהם, שאין מועיל סילוקו של הלחם ליפסל ביוצא, אלא כשסילקו בשבת, ושוב ממילא בהכרח שנסעו בלילה; אבל אם סילקו את הלחם באמצע השבוע, אין הוא נפסל ביוצא, וכן נתבאר בהערה לעיל מדברי רש"י לפי הגהת השיטה מקובצת.

אך בברכת הזבח כתב כאן לבאר את טעמו של רש"י שאינו מפרש כהתוספות, משום שיש להעמיד את דברי רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי, על לחם מסולק באמצע השבוע שהוא נפסל ביוצא; וזה שלא כגירסת השיטמ"ק; וראה מה שהעיר על דבריו **בטהרת הקודש**.

[ויש לדון בכל זה, שאם סילקו באמצע השבוע הרי הוא נפסל ביוצא לכולי עלמא, ומה שפירשו רש"י ותוספות דוקא שסילקו בשבת, היינו משום שאם סילקוהו באמצע השבוע, הרי בלאו הכי פסול הוא משום מחוסר זמן, שלא עמד על השולחן משבת לשבת; ודוקא במסודר אינו מחוסר זמן, כי דין לחם על השולחן משבת לשבת מתקיים גם בשעת המסע, וכפי שנתבאר בהערה 6 אות ג].

18. **פירש רש"י**: דכתיב "יומם" ברישא, והדר "לילה".

ויש להעיר, שלכאורה פשטות הכתובים בפרשת בהעלותך מורים שלא היו עוקרים

קא משמע לן שאף מתחילים היו לצאת למסע בלילה.

ומקשינן על הברייתא שנתבאר בה שאף בשעת המסעות זבין ומצורעין משתלחין חוץ למחיצתן, ומשום שקדושת מחנה לויה ומחנה ישראל לא בטלה בשעת המסעות;

ורמינהי מהא דתניא:

הוגללו הפרוכת בשעת סילוק מסעות,(19) **הותרו הזבין והמצורעין ליכנס לשם** [למחנה שכינה], הרי שבטלה קדושת מחנות לגמרי!?

אמר רב אשי: לא קשיא:

הא — דשנינו: הותרו זבין ומצורעין ליכנס לשם — **רבי אליעזר** היא —

הא — הברייתא ששנינו בה זבין ומצורעין משתלחין חוץ למחיצתן — **רבנן** היא.

דתניא:

אף שהטמא אינו עושה פסח, מכל מקום אם היו רוב הציבור טמאין הרי הטומאה נדחית, ונכנסים לעזרה — שהיא אסורה להם בטומאתם, שטמא מת אסור ליכנס למחנה שכינה — ועושים את הפסח; אבל טומאת זיבה וצרעת לא הותרה אפילו כשרובם טמאים.

רבי אליעזר אומר: צה-ב

יכול דחקו אף **זבין ומצורעין** [שלא הותרה טומאתם] **ונכנסו לעזרה בפסח הבא בטומאה, יכול יהו חייבין** על ביאת מקדש בטומאה —

תלמוד לומר [במדבר ה]: "**וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש**", ולמדנו מהיקש:

בשעה שטמאי מתים משתלחין, זבין ומצורעין משתלחין חוץ למחיצתן, אבל בשעה **שאין טמאי מתים משתלחים, אין זבין ומצורעין ומשתלחין.**

והוא הדין דבשעת סילוק מסעות — שאין שם

בלילה, וכדכתיב [במדבר ט טו]: "וביום הקים את המשכן, כיסה הענן את המשכן לאהל העדות, ובערב יהיה על המשכן כמראה אש עד בוקר. כן יהיה תמיד הענן יכסנו ומראה אש לילה. ולפי העלות הענן מעל האהל ואחרי כן יסעו בני ישראל ...", הרי מבואר שהיה הענן על המשכן רק ביום, וסימן לתחילת המסעות הלוא הוא "העלות הענן מעל האהל", ומשמע שלא היו עוקרים בלילה.

ולפי מסקנת הגמרא שהיו עוקרים אף בלילה יהיה פירוש הכתובים כמו שפירשו המלבי"ם ובהעמק דבר, שאותו ענן נהפך בבוקר למראה אש, [שלא כבנסיעה שהיו נפרדים, וכמו שכתבו שם]; ולפי זה יהיה פירוש "ולפי העלות הענן" כולל גם את מראה האש שהרי ענן היה; וראיה לפירוש זה מה שאמר הכתוב שם בהמשך הפסוקים: "כל ימי אשר ישכון הענן על המשכן יחנו. ובהאריך הענן על המשכן ... ויש אשר יהיה הענן ימים מספר ... ויש אשר יהיה הענן מערב עד בוקר", הרי שהיה הענן על המשכן בלילה.

19. סילוק הפרוכת היה תחילת פירוק המשכן בשעת סילוק מסעות, כדכתיב [במדבר ד ה]:

מחנה שכינה ולא נאסרו טמאי מתים בכניסה בטומאה — באנו למחלוקת רבי אליעזר ורבנן, ולדעת רבי אליעזר, כיון שאין טמאי מתים משתלחים שהרי אין שם מחנה שכינה, אף זבין ומצורעין אין משתלחין מחוץ למחיצתן, ואף שמחיצתן — היינו מחנה לויה ומחנה ישראל — קיימת; וזו היא ששנינו: הוגללו הפרוכת, הותרו הזבין ומצורעין ליכנס לשם.(1)

מתניתין:

אחת שתי הלחם ואחת לחם הפנים:

לישתן ועריכתן בחוץ [חוץ לעזרה], **ואילו אפייתן בפנים** העזרה.

ואינן דוחות [בלישתן עריכתן ואפייתן](2) **את השבת**, משום שאפשר לעשותן מערב שבת, ותתבאר שיטתו בגמרא.

רבי יהודה אומר: כל מעשיהן בפנים,(3) ודוחות את השבת.(4)

רבי שמעון אומר: לעולם הוי רגיל לומר:

שתי הלחם ולחם הפנים כשרות לעשותן ולאפותן **בעזרה, וכשרות** גם **אבית פאגי**, שם מקום שהיה צמוד לחומת ירושלים מבפנים,(5) כלומר, בכל ירושלים.(6)

"ובא אהרן ובניו בנסוע המחנה, והורידו את פרוכת המסך, וכיסו בה את ארון העדות".

1. **הקשו האחרונים**: הרי אף רבי אליעזר לא התיר לכתחילה, אלא שאם נכנס אינו חייב כרת, וכמבואר **ברש"י בפסחים** סז ב ד"ה אין זבין, ואילו כאן בברייתא מבואר שמותרים לכתחילה להכנס; וראה בזה בקרן אורה ובעולת שלמה.

ובמנחת אריאל תמה, לפי מה שכתבו האחרונים שבמצורע יש שני דינים: האחד: מה שאמרה תורה "וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש", והוא משום קדושת המחנות, וכמו טמא מת במחנה שכינה וזב במחנה לויה; ועוד יש בזה מה שאמרה תורה "בדד ישב מחוץ למחנה מושבו", והוא דין מדיני המצורע, דומה למה שאמרה תורה "בגדיו יהיו פרומים וראשו יהיה פרוע ..."; ואם כן, אפילו אם בטלה קדושת המחנות כשאין שם מחנה שכינה, מכל מקום למה יותרו המצורעים ליכנס, ולבטל דין "בדד ישב מחוץ למחנה מושבו"!?

2. לשון רש"י הוא: אפייתן, וצריך ביאור.

3. **לפי פשוטו**, טעמו של רבי יהודה הוא משום שמידת יבש נתקדשה [ראה לעיל נז ב וצ א], וקדש הסולת שבתוכו, ושוב אי אפשר להוציאו לחוץ משום יוצא, לפי שיטת רש"י, ולפי תוספות משום שגנאי הוא להוציא דבר שנתקדש לחוץ; אלא שיש להעיר בזה מלשונות הגמרא והרש"י, ויתבאר מזה בהערות שעל הגמרא.

4. כן משמע בגמרא; וכעין זה סבר רבי לעיל עב ב ששתי הלחם דוחים את השבת ויליף לה מקרא; אלא שהגמרא מבארת שם את טעמו של רבי משום ד"תנור מקדש"; [ויש לעיין: למה לא נפרש בדברי רבי כרבי יהודה, שהוא משום שמידת יבש נתקדשה; וכמו כן בגמרא כאן בדברי רבי יהודה יש לעיין בזה, וכפי שיתבאר בהערות שבגמרא].

5. על פי מה שנתבאר לעיל עח ב בהערה 3, בשיטת רש"י בענין בית פאגי; וראה עוד מה שנתבאר שם.

6. **א**. טעמו של רבי שמעון הוא, משום שאין

גמרא:

שנינו במשנה: אחת שתי הלחם ואחת לחם הפנים לישתן ועריכתן בחוץ ואפייתן בפנים:

ומקשינן: **הא גופא קשיא:**

כי מחד גיסא **אמרת: לישתן ועריכתן בחוץ, אלמא**, בהכרח **שמדת יבש לא נתקדשה**,(7) שהרי אם נתקדשה, כבר קדש הסולת כשמדדוהו בתוכו ונפסל ביוצא, שכלי שרת מקדש את הבא בתוכו ליפסל ביוצא — (8)

ומאידך גיסא אמרת: **ואפייתן בפנים, אלמא**, בהכרח שהטעם הוא משום **שמדת יבש נתקדשה**, ומוכרח לאפות בפנים!?

אמר רבא:

הוקשה(9) בישוב קושיא זו **אדם קשה שהוא קשה כברזל** [חכם ומחודד לחתוך הלכה כברזל],(10) **ומנו רב ששת.**

מידת היבש קדושה, ואין התנור מקדש.

ונראה מדברי הגמרא, שלרבי שמעון אינו דוחה את השבת; והטעם בפשוטו, משום שהרי לא נתקדש בכלי, ואם כן אף אם יעשוהו מערב שבת לא ייפסל בלינה, ולכן עושים בערב שבת ואין דוחים את השבת.

ב. ראה במשנה לקמן צו א ששנינו: "כל המנחות יש בהן מעשה כלי בפנים ואין בהם מעשה כלי בחוץ", ונתבאר בהערות שם על פי הטהרת הקודש, שפירוש המשנה הוא: אם עושה בפנים טעון כלי שרת, ואם עושה בחוץ אינו טעון כלי שרת; ולפי זה מוטעמים דברי רבי שמעון, שהיה לו לומר "כשרות בחוץ", אלא הכי קאמר: כשרות בעזרה ובכלי שרת, וכשרות אבית פאגי בלי כלי שרת.

7. ראה לעיל נז ב וצ א שנחלקו תנאים בדבר.

8. **א. כן פירש רש"י**, וכן היא שיטתו בכמה מקומות, שכלי שרת מקדש ליפסל ביוצא; אבל **התוספות** כאן ובכמה מקומות חולקים וסוברים שכלי שרת אין מקדש ליפסל ביוצא, ולכן פירשו כאן ולעיל ט א ד"ה ריש: גנאי הוא להוציא לחוץ דבר שנתקדש.

ב. הנה הרמב"ם [תמידין ומוספין ה ז], פסק כתנא קמא דמשנתנו, והוא עצמו פסק [כלי המקדש א יט] שמידת יבש נתקדשה, ומלבד שתיקשי: איך עריכתן בחוץ, תיקשי עוד כעין קושיית הגמרא לקמן: אם כן האיך אופה הוא מערב שבת, וכמו שפסק גם בזה הרמב"ם [הלכה י] כתנא קמא, והרי כיון שנתקדש הסולת בכלי, ייפסל בלינה!? וראה לחם משנה שם, ובספר המפתח.

ג. יש לעיין: מנין שמידת יבש לא נתקדשה, והרי שמא נתקדשה, ומכל מקום אינו נפסל ביוצא ואין בזה גנאי, משום שהיה עושה כן בחוץ, וכלי שרת אין מקדשין אלא בקודש דהיינו בעזרה, וכמבואר במשנה בזבחים פח א, וברש"י שם!?

וכתב בטהרת הקודש: זה אינו, דהא אמרינן לעיל נז ב "כיון דאמר רחמנא עביד עשרון וכייל ביה, שביק עשרון דקודש וכייל בעשרון דחול"; והוא הדין נמי דמהאי טעמא ראוי שתהא מדידה בפנים דוקא, כי היכי דתתקדש. [ומיהו אכתי יש לעיין בקושיית הגמרא המפרשת את הטעם שאפייתן בפנים, שהוא משום שמידת יבש נתקדשה, והרי כיון דלישתה ועריכתה בחוץ מסתמא המדידה בחוץ, ולא נתקדש בחוץ]; **וראה היטב בפרשת דרכים** לבעל ה"משנה למלך" דרוש יג בתוך דבריו בביאור הסוגיא כאן ושיטת הרמב"ם.

9. כן מבוארת הגירסא בתוספות יום טוב.

10. נתבאר על פי רש"י.

ובתוספות: שהוא קשה כברזל: שבח הוא

ומקשינן עלה: וכי **מאי קושיא**!?

דילמא סובר התנא של משנתנו: **עשרון** — שבו מדדו את הסולת — **לא מקדש**, כי מדת יבש לא נתקדשה —

אבל **תנור מקדש**, ולכן מוכרח הוא לאפות בפנים, שלא ייפסל ביוצא משיתקדש בתנור.(11)

אלא אי קשיא הא קשיא:

מחד גיסא אמרת: **ואפייתן בפנים, אלמא תנור מקדש** —

ומאידך גיסא אמרת: **ואין דוחות** את **השבת**; והרי אם התנור מקדש והוא אופה אותם בערב שבת הרי **איפסלו בלינה**, שכל המנחות משנתקדשו בכלי שרת, נפסלים בלינה!?

אמר רבא:

הוקשה אדם קשה שהוא כברזל, ומנו רב ששת.

אמר רב אשי: מאי קושיא:

דילמא סובר התנא של משנתנו, שהתנור אינו מקדש ולא ייפסל בלינה, ודקשיא לך: אם כן למה אפייתן בפנים, אימא לך: **מאי** "**מבפנים**" **במקום זריזין**, כלומר, לא בעזרה ממש יאפו אותן, אלא בחוץ יאפו אותם כהנים זריזין שלא יחמיץ.(12)

דוחה הגמרא את תירוצו של רב אשי: **והא דרב אשי ברותא**(13) **הוא** [דעה חיצונית היא]; שהרי **מה נפשך:**

לתלמידי חכמים, כדאמר בתענית ז א: כל תלמיד חכם שאינו קשה כברזל, אינו תלמיד חכם.

11. **כתב המשנה למלך** תמידין ומוספין ה ז: נראה שהכוונה היא, דכיון שהתנור מקדש, אם היו אופין אותן בחוץ היה נפסל ביוצא לרש"י, ולתוספות משום גנאי; אלא שקשה: יאפו בחוץ בתנור של חול, ודומיא דלישתן ועריכתן שהיתה בכלי חול, שאם היתה בכלי שרת הוה בעי פנים, וכדאמרינן בפרק קמא דמנחות, [צ"ב למה הצרך להביא מלעיל ט א, הרי כאן בסוגיא מבואר כן], אלא נראה, שהטעם הוא, דבעינן שהתנור יקדש את הלחם, וקיימא לן דאין כלי שרת מקדשים כי אם בפנים; [צ"ב למה הצרך לזה, די לו לומר שדין הוא לקדש את הלחם, ואם יאפה בחוץ ייפסל ביוצא או משום גנאי].

ובטהרת הקודש כתב: והא דפשיטא ליה לתנא דמתניתין דצריך שיאפה אותם דוקא בתנור של קודש, יש לומר דמהאי היקישא דלקמן צו א מקרא ד"במקום אשר יבשלו שם ... ואשר יאפו את המנחה ..." — דילפינן מינה לכל המנחות שהם טעונים כלי, ובפנים — ילפינן גם שתי הלחם ולחם הפנים דצריכין אפייה בתנור ובפנים, ראה שם סיוע מלשון הרמב"ם שכתב "אפייתן בפנים כשאר המנחות; [ומיהו, כבר נזכר בהערה לעיל משמו, שביאר בשיטת רש"י שם, דהכוונה אינה להצריך את כל המנחות שייעשו בפנים, אלא לומר שאם עושה בפנים יעשה בכלי שרת].

וראה היטב בתוספות דף נא א ד"ה אפי בתחילת דבריהם.

12. נתבאר על פי רש"י; וצריך ביאור, והרי שתי הלחם "חמץ תאפינה" ומשנתנו הרי עוסקת גם בשתי הלחם!? **ראה** בזה **בנודע ביהודה** אורח חיים סימן טו **ובטהרת הקודש** כאן, וראה עוד ביד בנימין.

13. **נתבאר על פי הערוך** הובאו דבריו במסורת

אי אפייה בעינן זריזין, לישה ועריכה נמי בעינן זריזין, ואי לישה ועריכה לא בעינן זריזין אפייה נמי לא בעינן זריזין, ומה טעם לחלק בין עריכה ולישה לאפייה.

אלא דרב אשי ברותא היא.(14)

שנינו במשנה: **רבי יהודה אומר: כל מעשיהן בפנים —**

רבי שמעון אומר: לעולם הוי רגיל לומר, שתי הלחם ולחם הפנים כשרות בעזרה וכשרות אבית פאגי:

אמר רבי אבהו בר כהנא: ושניהן — רבי יהודה ורבי שמעון שנחלקו אם תנור

הש"ס בבבא מציעא ט א: במקום שטעו חכמים ולא דברו כהלכה, לא רצה לגנותם ולומר "טעו", אלא אמרו "ברותא היא", כלומר, דעת חיצונית היא.

ויש גורסים "**בדותא**".

14. **א.** נמצא לפי מסקנת הגמרא שמשנתנו אינה מבוארת, כי בהכרח שתנור לא נתקדש, שאם לא כן היה נפסל בלינה; ומאחר שלא נתקדש למה אפייתן בפנים!?

ובתוספות כתבו: מי ששנה זו לא שנה זו; כלומר, מי ששנה "לישתן ועריכתן בחוץ ואפייתן בפנים", סובר, שמדת יבש לא נתקדשה ואילו תנור מקדש; ולשיטתו אף דוחה אפייתן את השבת, שאם לא כן ייפסל בלינה; ואילו מי ששנה "ואינן דוחות את השבת", סובר שאף אפייתן בחוץ, כי התנור לא מקדש; **וכן הביאו התוספות** מסוגייתנו לעיל צד א ד"ה וכשהוא רודן.

[ויש להוסיף בזה, שעל אף סברא זו שאם לא כן ייפסל בלינה, מכל מקום מן הכתוב נלמד ששתי הלחם דוחים שבת, כמבואר לעיל עב ב בהדיא, וראה בתוספות נא א ד"ה אפי, שאם לא היה כתוב ללמדנו שהוא דוחה, הייתי אומר שהוא אופה בתנור של חול; ומיהו לחם הפנים לא נזכר שם לרבותם, וצריך תלמוד].

אבל הרע"ב כתב: לא איתברירא טעמא דהא מילתא בגמרא, אמאי לישתן ועריכתן בחוץ ואפייתן בפנים; כלומר, לעולם תנור אינו מקדש ולכן אינו נפסל בלינה, והטעם שצריך לאפות בפנים אינו ידוע, אבל משנה לא זזה ממקומה, וכן ביאר בשפת אמת את כוונתו, ותמה על התוספות יום טוב שלא הבין כן; **וראה לשון פירוש המשניות להרמב"ם; וראה עוד באות ב.**

ב. הרמב"ם בהלכותיו תמידין ומוספין פרק ה [הלכה ז והלכה י] פסק כתנא קמא דמשנתנו, וכמה אחרונים פירשו, דאם כי לא איתברר טעמא, מכל מקום משנה לא זזה ממקומה.

ובלחם משנה כתב: הרמב"ם אינו מפרש כתוספות דתברא מי ששנה זו לא שנה זו, אלא תירוץ המשנה הוא, דהתנור מקדש קצת ואינו מקדש לגמרי, אינו מקדש ליפסל בלינה, אבל מקדש שתהא אפייתו בפנים; וסייע דבריו, ראה שם.

ובמקדש דוד הביא דברי הלחם משנה, **וכתב** [תוכן דבריו בקיצור, והוא האריך וסייע; וכעין כל דבריו בחידושי רבי שלמה היימן]: "תנור מקדש", היינו: קרימת פנים בתנור מקדשת, ואינו מקדש ככלי שרת ליפסל בלינה מיד, אלא לאחר זמנו; **והמקור לזה** ממשנה במעילה ט א: שתי הלחם ... קרמו בתנור הוכשרו ליפסל בטבול יום ובמחוסר כפורים, ולשחוט עליהם את הזבח ... לחם הפנים ... קרם בתנור הוכשר ליפסל בטבול יום ובמחוסר כפורים ולהסדר על גבי השולחן; וכתב רש"י: קרמו בתנור: היינו תחילת עשייתן, וההוא קרומא חשוב להכשיר ליפסל בטבול יום כמו שחיטה דקדשי קדשים,

מקדש,(15) שלרבי יהודה התנור מקדש ואפייתו בפנים, ולרבי שמעון אינו מקדש, ולכן אפייתו בחוץ — **מקרא אחד דרשו:**

דכתיב [שמואל א כא]: "ויבוא דוד [כשברח מפני שאול] נובה אל אחימלך הכהן ויאמר דוד לאחימלך הכהן ועתה מה יש תחת ידך חמשה לחם תנה בידי, או הנמצא [או כמה שיש לך]. ויען הכהן את דוד ויאמר, אין לחם חול תחת ידי, כי אם לחם קודש [לחם הפנים] יש, אם נשמרו הנערים [שיאכלו את הלחם] אך מאשה [שטהורים הם]. ויען דוד

והכא ליכא בלינה משום דשתי הלחם אין נאכלין לא פחות משתי ימים ולא יותר על שלשה; וכעין זה כתב רש"י גבי לחם הפנים; וכן כתב הרגמ"ה וביאר שם, דבלינה הם נפסלין רק לאחר זמנן, וביאר המקד"ד דהיינו מכח הקרימה.

[ויש להעיר בזה מסוגיית הגמרא לעיל עב ב, דמבואר שם, שאם תנור מקדש איפסל ליה בלינה; וגם מסוגיית הגמרא בהמשך הענין — בביאור דעת רבי יהודה ורבי שמעון — מבואר, שאם תנור מקדש הרי הוא פוסל בלינה; אלא שבאמת צריך ביאור: מי הכריחם לומר בדעת הרמב"ם, שפירוש "תנור מקדש" היינו קרימה, והרי יש לומר ש"תנור מקדש" באמת הוא כפשוטו, אלא, שאף החולק מודה שקרימת הלחם מקדשת אך לא לענין לינה; ואם כן סוברים תנא קמא והרמב"ם שתנור אינו מקדש, אך מכל מקום קרימתו מקדשת; ויש להוסיף עוד, שקושיית הגמרא היתה משום שסברה הגמרא, שאם לא נתקדש בכלי שרת אלא מכח הקרימה כי אז לא נפסל ביוצא, וגם אין בזה גנאי להוציאו לחוץ, אלא שלפי האמת אינו כן, וראה באמת **בחידושי רבי שלמה** שנתקשה לדעת רש"י, מאי שנא שהוא מתקדש לענין יוצא, ואינו מתקדש לענין לינה].

ובביאור הדמיון לשחיטה ביאר **המקדש דוד**, שגם שחיטה מקדשת משום תחילת התיקון שנעשה זבח, ולא משום שהסכין מקדש, ולכן שלמים אינן נפסלין בלינה לאחר לילה הראשון, אלא לאחר זמנן. [וראה בזה בהערות לעיל עח ב הערה 25 אות ב בשם החזון איש, שאף הוא פירש מה שאמרו שם ד"סכין מקדשת" דהיינו שחיטה שהיא תחילת עבודה, ולשון הגמרא שם הוא "סכין מקדשת ככלי שרת"],

ומה שהתנור אינו מקדש, כתב שם **במקדש דוד**, שלדעת הרמב"ם אינו כלי שרת; ובלחם משנה נראה שנקט בדעת הרמב"ם שהתנור כלי שרת הוא, ומכל מקום אינו מקדש ליפסל בלינה, **ראה מה שהביא שם מזבחים צו א.**

ג. בפרשת דרכים לבעל המשנה למלך דרוש יג האריך בסוגיא זו ובדעת הרמב"ם, ובתוך דבריו הביא **מתורת כהנים** פרשת אמור: "והיתה לאהרן ובניו ואכלוהו במקום קדוש", מלמד שאכילתה במקום קדוש; מנין שאפייתה במקום קדוש, תלמוד לומר "והיתה"; יכול אף לישתה ועריכתה במקום קדוש תלמוד לומר "הוא".

15. **נתבאר על פי רש"י**; וכן משמע מהמשך לשון הגמרא "מידי תנור מקדש" דמשמע שהנידון הוא משום התנור; **ובטהרת הקודש** למד כן ממה ששינה ושילש בלשון "קאפיתו ליה"; וקשה: למה עריכתו בפנים, ואם מידת יבש נתקדשה, למה צריך עוד לקידוש התנור; **וכבר נתקשה בכל זה ב"קרן אורה"** בדבריו על המשנה, וראה גם לקמן צו א הערה 1.

ובטהרת הקודש ביאר, שהלישה והעריכה צריכים להיות בפנים, על פי מה שכתבו **התוספות בפסחים** לו א ד"ה במקום, דבסמוך לתנור היו לשין שלא תתחמץ; ולכן, מאחר

את הכהן ויאמר לו: כי אם אשה עצורה לנו כתמול שלשום בצאתי, ויהיו כלי הנערים קודש [כלומר, טהורים הם] **והוא דרך חול אף כי היום יקדש בכלי**"?

רבי יהודה סבר: בחול אשכחינהו דקא אפו ליה [בחול היה זה, ומצא דוד את הכהנים אופים את לחם הפנים], וכך **אמר להו** בלשון תמיהה: **דרך חול קא אפיתו ליה** [איך אופים אתם את לחם הפנים ביום חול]!? **אף כי היום יקדש בכלי** [והרי מתקדש הלחם בתנור] **ואיפסיל ליה בלינה**, ייפסל הוא בלינה עד למחר; אלא בשבת יש לכם לאפותו.

ומכאן למד רבי יהודה שהתנור מקדשו, ושהוא דוחה את השבת.(16)

רבי שמעון סבר: בשבת אשכחינהו דקא אפו ליה [שבת היה, ומצאם אופים בו ביום את לחם הפנים], וכך **אמר להו** דוד בלשון תמיהה: **לא! דרך חול בעיתו למיעבדיה** [ביום חול יש לכם לאפות את לחם הפנים], שמא תאמרו: איך נאפה ביום חול, והרי יתקדש הלחם בתנור וייפסל בלינה, זה אינו, **מידי**, וכי **תנור** שנאפה בו בחול **מקדש** שייפסל בלינה!? והרי **שולחן הוא דמקדש**, ועד שלא יסודר על השולחן לא ייפסל בלינה.(17)

ולכן סובר רבי שמעון שאם רצה עושהו בפנים, ואם רצה עושהו בחוץ, שאין מידת היבש מקדשת ואין התנור מקדש.(18)

ומקשינן עלה: **מי מצית אמרת דבשעת אפייה אשכחינהו** [וכי יכול אתה לפרש שבשעת אפייה מצא דוד את הכהנים]!?

והכתיב שם: "**ויתן לו הכהן קודש, כי לא היה שם לחם, כי אם לחם הפנים המוסרים מלפני ה'**", הרי שכבר הוסר הלחם מעל השולחן, ולא בשעת אפיה היה.

דסבירא ליה לרבי יהודה דתנור מקדש והיו צריכים לאפותו בתנור של קודש דוקא כדי שיתקדש הלחם, לכך היו צריכים גם כן ללוש בעזרה שיהיו סמוכים לתנור שלא תחמיץ; מיהו שתי הלחם שהיו באות חמץ, קשה; [וצ"ב, הרי תנא קמא לא סבר כן, ולמה נחלק רבי יהודה].

16. נתבאר על פי לשון רש"י; ובטהרת הקודש נתקשה שהוא שפת יתר, ראה שם.

17. **בפרשת דרכים** לבעל ה"משנה למלך" דרוש יג, הביא ממדרש שמואל:

דוד אשכחיה לאחימלך שהיה עושה לחם הפנים בשבת, אמר ליה דוד: "ביום השבת יערכנו", עריכתו בשבת ואין מעשהו בשבת; אמר לו אחימלך: כך למדנו דואג, דמעשהו דוחה את השבת; אמר לו דוד: כך מקובלני: עריכתו בשבת ואין מעשהו דוחה את השבת.

ותמה: הרי באותה שעה שבא דוד אצל אחימלך מסוכן היה שאחזו בולמוס, ואם כן בשעת טירוף הדעת כזאת, מה לו לדוד להורות את העם את המעשה אשר יעשון!? וראה שם ביאור בזה על דרך הפשט ועל דרך הדרוש.

18. **א. נתקשה בטהרת הקודש**: הרי לפי דרשת המקראות כמבואר לעיל נז ב, נמצא שיש ללמוד מן הכתוב בשתי הלחם אחת מהשתים, או שמידת היבש נתקדשה, או שהתנור מקדש, ואם כן שיטת רבי שמעון צריכה ביאור; [ויש לדון בזה, על פי מה שנתבאר בהערה לעיל, שתנור אינו מקדש לפסול בלינה, אבל מכל מקום קרימת הלחם מקדשת לענין כמה דברים; ואם

ומכח קושיא זו חוזרת בה הגמרא מדבריה שמכאן למדו רבי יהודה ורבי שמעון את דינם, והכתובים אינם עוסקים בענין זה כלל —

אלא, מאי "והוא **דרך חול** אף כי היום יקדש בכלי" **דקא אמר להו** דוד לכהנים?

הכי קא אמרו ליה הכהנים לדוד: **ליכא לחם, כי אם לחם הפנים המוסרים מלפני** ה', ואולם אסורים הם לזרים.

אמר להו דוד: **לא מיבעיא האי, דכיון דנפק ליה ממעילה דרך חול הוא גבייכו,** [לא זו בלבד שמלחם זה רשאי אני לאכול, כי כבר יצא הלחם מידי מעילה בהקטרת הבזיכין, שהיא מוציאה מידי מעילה, מאחר שהותר כבר לכהנים, ואם כן כמו חול הוא לגביכם] — (19) **אלא אפילו האי דנמי — דרק היום יקדש בכלי — הבו ליה דליכול,** אפילו אם לא היה לכם אלא לחם שרק היום נסדר על השולחן וקדש עליו, יכולים אתם לתת לי לאכול; כי:

מסוכן הוא, [על עצמו אמר], שאחזו בולמוס [חולי שמרעיב], ומאכילן אותו עד שיאורו עיניו אפילו ביום הכפורים. צו-א

ואילו **רבי יהודה ורבי שמעון** שנחלקו בדין תנור מקדש,(1) **בגמרא פליגי,** זה גמר מרבו כך, וזה גמר מרבו כך.

דיקא נמי שלא מן הכתוב למד רבי שמעון כדבריו, מ**דקתני** במשנתנו: **רבי שמעון אומר: לעולם הוי רגיל לומר שתי הלחם ולחם הפנים כשרות בעזרה וכשרות אבית פאגי,** ולשון "לעולם הוי רגיל לומר" משמע דמגמרא אמר כן.

ומסקינן: אכן **שמע מינה,** דבגמרא פליגי.

א. כתיב [ויקרא ו יג]: "זה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו לה' ביום המשח אותו עשירית

כן הרי ניחא, שהרי לא למדנו שם אלא, ש"אימתי הן לה' לאחר שנאפו", וזה אינו מורה על קידוש תנור לענין לינה, אלא לענין שאר דברים].

ב. בלקוטי הלכות הוכיח מדברי רבי שמעון, שמותר לעשותן בעזרה גם אם לא נתקדשו.

19. נתבאר על פי לשון הגמרא, אלא שהדברים אינם מובנים; [ויתכן שכוונת דוד היא בהיפוך: מאחר שדרך חול הוא לגביכם שכבר הותר לכהנים, אם כן יצא מידי מעילה, שכל שיש בו שעת היתר לכהנים אין בו מעילה, וכמו שכתב רש"י; אלא שהלשון לא משמע כן]; ובעיקר כוונת דוד בכל זה יש לפרש, דהכי קאמר: לא מיבעיא שאיסור אכילה לזרים הותר לו, אלא אף אם לא יצא מידי מעילה ויש בו משום גזל, מכל מקום מותר הוא משום פיקוח נפש].

1. **נתבאר על פי רש"י; וכתב בתוספות יום טוב,** שבהכרח לרבי יהודה מידת יבש נתקדשה, ולכן עריכתן בפנים, ולרבי שמעון לא זה ולא זה מקדשים, ומה שנקט רש"י תנור מקדש, משום רבי שמעון נקט לה; [ויש לעיין: הרי גם במידת יבש נחלקו, שלרבי שמעון אינו מקדש!? ויש ליישב; וראה עוד בהערה לעיל בעמוד ב, שכעין זה יש לתמוה על רש"י — ועל לשון הגמרא — לעיל לפי מה דמפרש דבקרא פליגי, וראה מה שנתבאר שם בשם טהרת הקודש"].

ורבי עקיבא איגר [נדפס בליקוטים לדף סג א] **תמה:** כיון שבהכרח סובר רבי יהודה שמידת יבש נתקדשה, ודין זה הרי נלמד מפסוקים

האפה סולת מנחה תמיד, מחציתה בבוקר ומחציתה בערב. על מחבת בשמן תיעשה מורבכת תביאנה, תופיני מנחת פתים תקריב ריח ניחוח לה׳. והכהן המשיח תחתיו מבניו יעשה אותה, חק עולם לה׳ כליל תקטר״; ואלו הן חביתי כהן גדול שמביא הכהן הגדול בכל יום.

ב. שנינו במשנה לעיל תחלת פרק שתי מדות: חצי עשרון מה היה משמש שבו היה מודד חביתי כהן גדול מחצה בבוקר ומחצה בין הערבים.

מתניתין:

חביתי כהן גדול:

לישתן ועריכתן ואפייתן בפנים, ומשום שמידת חצי העשרון — שבה היה מודד לחביתי כהן גדול — נמשחה ותקדשה, ואם יעשה בחוץ הרי ייפסל ביוצא.(2)

ודוחות לישתן, עריכתן ואפייתן **את השבת**, שהרי אם יעשה כן מערב שבת ייפסל בלינה, ונמצא שהן מלאכות שאי אפשר לעשותן בערב שבת.(3)

כמבואר לעיל נז ב, ואם כן לאו בגמרא פליגי, כי טעמו של רבי יהודה מן הכתוב, ״והיא לכאורה תמיהה רבתי בעיני דל שכלי״, ומטעם זה צידד לפרש, דתנא קמא ורבי שמעון הוא דפליגי בתנור מקדש, ומזה סייע לשיטת הרמב״ם בביאור דעת תנא קמא, ראה שם.

2. **א. נתבאר על פי רש״י**; וביאר את הטעם שמידת חצי העשרון נמשחה ומקדשת ולא מידת העשרון, כי מידת העשרון כל אדם מודד בו מנחתו, ופעמים שמוציאו לחוץ, אבל מידת חצי העשרון אינה מסורה אלא לכהנים לחצות בו עשרונים. [**וראה היטב לעיל נא א** בדברי רבא שם, ובמה שכתב שם רש״י].

ב. בתוספות — לעיל צה ב ד״ה ומאי — **תמהו על רש״י**: הרי מידת יבש שלא נתקדשה, מן הכתוב הוא נלמד כמבואר לעיל נז ב, ואף שהכתוב מדבר במידת עשרון אין לחלק בזה. [ועוד יש לעיין: הרי נחלקו אמוראים לעיל ח א במנחת חביתין אם קדושה היא לחצאין, ואיך יתפרש טעם משנתנו לדעת הסובר שהיא אינה קדושה לחצאין!? וראה בתחילת דברי התוספות הנזכרים].

ובתוספות כתבו: למאן דאמר אין מנחה קדושה לחצאין, הרי שהיה מוכרח קודם החלוקה לקדש את הכל כאחד, ומאחר שנתקדש היה מוכרח למשוח את חצי העשרון שלא יוציא מכלי שרת לחול; [**וב״טהרת הקודש״** תמה: למה לי שנמשח חצי העשרון, והרי כיון שנתקדש בכלי קודם החלוקה, מטעם זה לבד יש לנו לומר שיהיו כל מעשיה בפנים; וראה שם].

ולמאן דאמר ״קדושה לחצאין״, **ביארו התוספות**: דלישה ועריכה דלחם הפנים ושתי הלחם מדת יבש הוא, דאין בהן שמן, ולישתן ועריכתן לא היתה בכלי הלח; אבל לישה ועריכה דחביתין היה בכלי הלח דיש בה שמן שנמדד בלוג, ומדת הלח נמשחה לכולי עלמא, ובין למאן דאמר בפרק ואלו מנחות [עה א], בוללן סולת, ובין למאן דאמר בוללן חלות [כלומר, לאחר אפיה], מכל מקום בכלי שהיה לש ועורך היה בולל לפיכך צריך כלי שרת.

ורש״י לעיל נ ב שם הובאה משנה זו, **הרגיש בטעם זה ודחאו**, וז״ל שם בד״ה בפנים: בעזרה, דתנור של מתכת היה בעזרה, **ואף על גב דקודם מתן שמן היא**, והאי תנא אית ליה מדת יבש לא נתקדשה ...

3. ראה סוגיית הגמרא לעיל נ ב, שם מבואר

אבל **טחינתן והרקדתן** של החיטים לחביתי כהן גדול, היות ויכול הוא לעשות קודם השבת **אינו דוחה את השבת**, כי **כלל אמר רבי עקיבא:**

כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת אינה דוחה את השבת, ושאי אפשר לה לעשותה מערב שבת — ואפילו שהיא מכשירי מצוה — **דוחה את השבת.**

וכן **כל המנחות יש בהן מעשה כלי בפנים**, כלומר, עריכתן לישתן ואפייתן בכלי שרת בפנים, **ואין בהן מעשה כלי בחוץ.**(4)

מקור הדין שחביתי כהן גדול דוחים את השבת.

4. **כן מבואר ברש"י כאן**, שבכלל משנתנו גם הלישה והעריכה, ושהן נעשות בכלי שרת; [ואף שלא הזכיר רש"י את האפייה, ודאי כוונתו גם לאפייה, שהרי עיקר הלימוד בגמרא הוא על האפייה].

וקשה לפי זה: אם כן חביתי כהן גדול שהם מנחה לא גרע דינם מכל המנחות, ולמה הצרך רש"י ליתן טעם לחביתי כהן גדול שעריכתן ולישתן בפנים משום שמידת חצי עשרון נתקדשה, והרי תיפוק ליה מדין כל המנחות!?

ואכן ברש"י לעיל נ ב — שם הובאה הרישא של משנתנו: חביתי כהן גדול לישתן ועריכתן ואפייתן בפנים — כתב, בפנים: בעזרה, דתנור של מתכת היה בעזרה, ואף על גב דקודם מתן שמן היא, והאי תנא אית ליה מדת יבש לא נתקדשה, **מדלא מצריך לישת שאר מנחות בפנים**, [מכל מקום] הא בעי פנים, דקסבר: חצי עשרון ... [ובעיקר דבריו שם יש לעיין: תינח דלא מצריך התנא שיהיו בפנים, באותן מנחות שעריכתן ולישתן היא קודם מתן שמן, אבל מנחות שעריכתן ולישתן אחר מתן שמן היא — ראה לעיל עד במשנה — למה לא קתני במשנתנו שהן בפנים, משום מידת הלח שנתקדשה!?].

ובטהרת הקודש ביאר ביאור מחודש: זה שכתב רש"י "לישה ועריכה הכל בכלי שרת בפנים", אין הכוונה שזה חובה שתהיה דוקא בפנים, רק כוונתו, שאם היה עושה הלישה והעריכה בפנים צריך כלי שרת, אבל אם עשאה בחוץ אין צריך כלי כלל; ומדבריו משמע שהוא הדין אפיה אינה צריכה להיות בפנים, אלא שאם רצה לעשות בפנים, אופה בכלי שרת; וראה עוד מה שכתב בזה.

ויש להוסיף ביאור, שלפי זה מבוארת אריכות לשון המשנה "מעשה כלי בפנים ולא בחוץ", שלפירושו הכי קאמר: אם נעשה בפנים כי אז נעשה בכלי, ואם נעשה בחוץ אינו טעון כלי; ועל דרך זו פירש גם **בתפארת ישראל** את המשנה. [ומיהו לשון רש"י כאן: לישה ועריכה הכל בכלי שרת בפנים ולא בחוץ, אינו מורה על פירוש זה]. ומבואר עוד לפי זה, שאין כאן סתם משנה שתנור מקדש, כי אם רוצה אופה בחוץ, אלא שבפנים צריך תנור כלי שרת; עוד מדוקדק לפירושו לשון רש"י על שאלת הגמרא על בבא זו: זו מנין, שפירש: זו מנין שהמנחות טעונות כלי, ולא הזכיר שהן טעונות עשייה בפנים; וגם לשון הגמרא שם הוא: דומיא דאשם וחטאת ... אף מנחה נמי טעונה כלי, ואילו בפנים לא נזכר.

ושיטת התוספות — לעיל צה ב — **היא:** שהעריכה הלישה והאפיה צריכה להיות בפנים בכל המנחות ובכלי שרת, ומאותו טעם שפירשו בחביתי כהן גדול, דהיינו משום השמן שמתקדש במידת הלח, וראה עוד שם.

והרע"ב כתב: יש בהן מעשה כלי בפנים, במלאכתן שנעשה בהן בפנים טעונים כלי לאפוקי על גבי טבלא [כלומר, ללישה ועריכה, ולענין אפיה, לכאורה בא למעט תנור קבוע בבנין שאינו כלי]; והיינו — בפשוטו — שהוא טעון כלי, אבל אינו טעון כלי שרת; אלא

שתי[5] **הלחם:**

ארכם שבעה טפחים, ורחבם ארבעה טפחים, וקרנותיהם — הוא בצק שהיה מצמיד לכל זוית כעין קרנים —[6] היה ארכן **ארבע אצבעות**, ושיעורים אלו הלכה למשה מסיני הם.

לחם הפנים:

ארכם עשרה טפחים, ורחבם חמשה טפחים, וקרנותיהם שבע אצבעות.

רבי יהודה אומר:

הרי לך סימן **שלא תטעה** להחליף את השיעורים בין שתי הלחם ללחם הפנים:[7]

שתי הלחם: **ז.ד.ד.** [שבעה, ארבעה, ארבע].

לחם הפנים: **י.ה.ז.** [עשרה, חמשה, שבע].

בן זומא אומר [מסייע הוא]:

כתיב: "**ונתת על השלחן לחם פנים לפני תמיד**", ולמדנו מלשון "**לחם פנים**":

א. **שיהו לו פנים** הן דפנות הלחם, כפי שיתבאר בהמשך המשנה.

ב. **ושיהו לו** "**פינים** [זויות]" והן הקרנות כפי שנתבאר.[8]

א. אורך השולחן ורחבו מפורש בתורה [שמות כה כג]: "ועשית שלחן עצי שטים, אמתיים ארכו ואמה רחבו ואמה וחצי קומתו. ועשית לו מסגרת [שפה] טופח סביב, ועשית זר זהב למסגרתו סביב".

ב. נחלקו רבי מאיר ורבי יהודה במסכת כלים יז י, ומובא לקמן צז א:

לדעת רבי מאיר: כל האמות — בין של בנין ובין של כלים שהיו במשכן — היו בינוניות,

---

שב"שיטה מקובצת" אות ו, גרס גם בדברי רש"י "בכלי, לאפוקי מעל הטבלא", וצריך תלמוד.

ובפירוש המשניות להרמב"ם כתב: יש בהן מעשה כלי בפנים, ואינם צריכים כלי שרת, אלא בפנים, כמו שזכרנו; **ולשון הרמב"ם** בהלכותיו [מעשה הקרבנות יב כג]: כל המנחות טחינתן והרקדתן בחוץ, ולישתן ועריכתן ואפייתן בפנים, ולא הזכיר כלי כלל; ובהמשך דבריו כתב: ומחבת ומרחשת היו בעזרה, ושתיהם מכלי שרת ומקדשין, ותנור של מקדש של מתכת היה; **אך ראה** ב"כסף משנה" וב"לחם משנה".

5. במשנה שבמשניות גרסינן: "כיצד שתי ...", וראה ביאורו בפירוש המשניות להרמב"ם, וב"תוספות יום טוב"; ומדברי הרמב"ם שם מתבאר, שאף לשתי הלחם היו דפנות כמו ללחם הפנים, וראה בזה ב"תוספות יום טוב".

6. **מדברי הרמב"ם** [מעשה הקרבנות ה ט] נראה, ש"קרנותיהם" היינו עובי הלחם, **וראה בזה** ב"כסף משנה" שם, וב"ספר המפתח".

7. **א.** כן פירש רש"י; [ויש לעיין: הרי אין הסימן מורה מה למי].

ב. דרכו של רבי יהודה לתת סימנים, כמו דצ"ך עד"ש באח"ב, **הרע"ב.**

ג. ראה "**תפארת ישראל**" שביאר את משמעות הסימן.

8. הגירסא והביאור על פי "תוספות יום טוב"; והוסיף שם, שבן זומא לא בא לחלוק אף שהוא נשנה בלשון "בן זומא אומר", ומצינו כן בכמה מקומות.

כלומר, אמה בת ששה טפחים.

לדעת רבי יהודה: אמה של בנין ששה טפחים, ושל כלים חמשה טפחים; ובמחלוקתם זו נחלקו אף במשנתנו.

השולחן ארכו עשרה טפחים [אמתיים, באמה בת חמשה טפחים] **ורחבו חמשה** טפחים [אמה, באמה בת חמשה], ואילו **לחם הפנים** — כפי שנתבאר — **ארכו עשרה** טפחים, **ורחבו חמשה** טפחים —

הרי זה **נותן ארכו** של לחם — שהוא עשרה טפחים — **כנגד רחבו של שולחן** שהוא חמשה טפחים, ונותרו באורכו של לחם חמשה טפחים:

וכופל טפחיים ומחצה מכאן מקצה זה של השולחן מזדקפים טפחיים ומחצה, **וטפחיים ומחצה** מזדקפים **מכאן** מהקצה השני של השולחן — [9]

נמצא ארכו של לחם **ממלא רחבו של שולחן**, ורחבם של שתי המערכות — שהם כאחת עשרה טפחים — ממלא את ארכו של השולחן. **דברי רבי יהודה.**

רבי מאיר אומר: השולחן ארכו שנים עשר טפחים, שהם אמתיים באמה בת ששה טפחים, **ורחבו ששה** טפחים, שהם אמה אחת באמה בת ששה טפחים, ואילו **לחם הפנים: ארכו עשרה ורחבו חמשה** —

הרי זה **נותן ארכו** של לחם **כנגד רחבו של שולחן**, ונותרו ארבעה טפחים:

כופל טפחיים מכאן וטפחיים מכאן, נמצא ארכו ממלא רחבו של שולחן; ואילו רחבן של שתי המערכות — שהם עשרה טפחים — אינו ממלא את ארכו של שולחן שהוא שנים עשר טפחים, אלא:

וטפחיים ריוח יש **באמצע** השולחן לארכו בין מערכת למערכת, **כדי שתהא הרוח מנשבת בהם** [בלחמים] כדי שלא יתעפשו.

אבא שאול אומר כדעת רבי מאיר, אלא שחלוק עליו בייעודם של אותם טפחיים הנותרים לאורך השולחן:

שם — בשני הטפחים ריוח — **היו נותנין** את **שני בזיכי הלבונה של לחם הפנים.**

---

9. נתבאר לפי שיטת הסובר: כמין תיבה פרוצה היתה.

ולשיטת הסובר "כמין ספינה רוקדת", ביארו התוספות לעיל צד ב, שהשיפוע לא היה אלא מעט, והכפל המזכר כאן היה עולה בקו ישר, אפילו לדעת מאן דאמר זה, **ראה שם.**

וב"שפת אמת" שם נראה שמבאר, [וסמך עצמו על דברי רש"י כאן, שכתב כאן: ולמאן דאמר כמין ספינה רוקדת הוו הנך דפנות הולכות וזוקפות בשיפוע], שהיו הדפנות אכן הולכות בשיפוע, אלא שבשיפוע מגיעות הן עד ליותר מהגובה הנזכר כאן, ולכן היו מכווצות הדפנות כמין ספינה רוקדת, כך, שלא היו מגיעות אלא לגובה טפחיים או טפחיים ומחצה מעל השולחן; [הובאו דבריו בהערה לעיל צד ב; ויש לעיין בזה, כי לפי זה אין הכרח משיטת רבי מאיר — שהיה העודף טפחיים מכל צד — שיהיה הגובה מגיע עד טפחיים, ולרבי יהודה — שהיה העודף טפחיים — אין מוכרח שיגיע הגובה עד טפחיים ומחצה, אלא הכל תלוי במידת הכיווץ של הדפנות].

אמרו לו: והרי כבר נאמר: "ונתת על המערכת לבונה זכה", ולא בסמוך להם!?

אמר להם: "על המערכת" מתפרש בסמוך למערכת, **שהרי כבר נאמר** [במדבר ב כ] כעין זה: "דגל מחנה אפרים לצבאותם ימה **ועליו מטה מנשה"**,[10] והיינו בסמוך.

וארבעה סניפין [תומכים], **של זהב היו שם, מפוצלין** פיצולין הרבה **מראשיהן** כדי להעמיד על הפיצולים את ראשי הקנים שבין לחם ללחם, **שהיו סומכין בהם** את דפנות הלחם:[11]

שנים לסדר זה, מזה אחד ומזה, **ושנים לסדר זה** מזה אחד ומזה.

ועשרים ושמונה קנים — כחצי קנה חלול, כלומר כמו קנה חתוך לארכו — היו שם, ליתנם בין הלחמים:

ארבעה עשר קנים **לסדר זה**, שלשה קנים מעל כל לחם, ומעל הלחם החמישי שני קנים בלבד, **וארבעה עשר** קנים **לסדר זה**.

לא סידור הקנים במערכת החדשה המסודרת בשבת, **ולא נטילתם** מעל המערכת הישנה המסולקת בשבת, **דוחה את השבת**,[12] **אלא:**

נכנס מערב שבת, ושומטן — שומט את הקנים שבין הלחמים — **ונותנן לארכו של שולחן**;[13] ובשבת מסלק את הלחם, ומסדר

---

10. יש לעיין: למה הזכיר פסוק זה המאוחר באותו ענין, ולא הזכיר את הכתוב בפסוק ה: "והחונים עליו מטה יששכר", ועוד כמה פעמים; וראה בזה ב"תוספות יום טוב".

11. **א.** הנה רש"י פירש שהיו מפוצלין בראשיהן, לתת ראשי הקנים באותן פיצולין. ולעיל צד ב מבואר, שהיו הסניפין להעמיד את הלחם שלא יישבר, ואם כן מסתבר לפרש כפי שנתבאר בפנים.

ובעיקר ענין זה של הסניפין אם היו גם להעמיד את הקנים, יש להעיר מהסוגיא לעיל צד ב, שנראה לכאורה שלא היו אלא לתמוך בלחם; ומן הגמרא בעמוד ב כאן, שמבואר לדעת חד מאן דאמר, שהיתה מסגרת השולחן שגובהה טפח בלבד מחלפת את הסניפין; ולדברי התוספות לעיל צד ב בד"ה דסמכי, שכתבו: "אין מזכיר בשום מקום כלל נתינת ראשי הקנים"; ומאידך כתוב בפרשת במדבר גבי כלי השולחן "ואת קשות הנסך", ופירשו התוספות בעמוד ב ד"ה לא, דהיינו: סניפין שהיו מעמידים את הקנים שהיו סוככים על הלחם, וכל זה צריך תלמוד, כמו שהעירו האחרונים.

ב. ביאר הרש"ש: נראה שהפיצול הוא כעין פגימה ונקב, שהיו הקנים נכנסים בהם, עיין לשון התוספות לעל צד ב ד"ה דסמכי; **וראה עוד שם.**

ג. ראה לעיל צד ב, אם היו עומדים הסניפין על הקרקע או על השולחן.

12. סידור הקנים ונטילתם "לאו משום שבות הוא, אלא דמיחזי כבונה וסותר", **רש"י לקמן צז א. ובתוספות שם** חלקו עליו, ויתבאר יותר בהערות שעל הגמרא.

13. לא היה מקום לאורכו של שולחן אלא למאן דאמר כמין ספינה רוקדת, ומתחת שיפוע הדפנות, אבל למאן דאמר כמין תיבה פרוצה, לא היה מקום אלא על גבי הלחם; **וביארו התוספות** [נדפס לקמן צז א ד"ה לאורכו]: על הרצפה היה מניחו לאורך השולחן, דעל השולחן לא היה מקום פנוי להניח הקנים לאורכן.

לחם אחר בלי קנים, ולמוצאי שבת נותן את הקנים בין הלחמים.[14]

כל הכלים שהיו במקדש ובמשכן, היה נתון **ארכן לארכו של בית** ממזרח למערב.

גמרא:

שנינו במשנה: **כל המנחות יש בהן מעשה כלי בפנים:**

שאלו את רבי: זו מנין שהמנחות טעונות כלי?[15]

אמר להם: הרי הוא אומר [יחזקאל מו]: "**ויאמר אלי: זה המקום אשר יבשלו שם הכהנים את האשם ואת החטאת, אשר יאפו את המנחה, לבלתי הוציא אל החצר החיצונה** [שהרי קדשי קדשים נפסלים ביוצא]",[16] הרי שהוקשה מנחה לאשם וחטאת, ללמד:

מנחה דומיא דאשם וחטאת, מה אשם וחטאת טעונין כלי שהרי אי אפשר בלי כלי, **אף מנחה טעונה כלי.**[17]

שנינו במשנה: **השולחן ארכו עשרה** ... וכופל טפחיים ומחצה ומחצה מכאן, וטפחיים ומחצה מכאן ... דברי רבי יהודה; רבי מאיר אומר: ... כופל טפחיים מכאן וטפחיים מכאן:

אמר רבי יוחנן:

לדברי האומר: טפחיים ומחצה כופל, נמצא שולחן מקדש — מה שהונח עליו, כדי ליפסל בלינה — [18] עד **חמשה עשר טפחים** [שהם

---

14. תוחב היה את הקנים בין הלחמים, ולא מסיר מעל השולחן, כמבואר בברייתא בגמרא צז א; **וראה היטב** מה שכתב הרש"ש בדרך אפשר בביאור ענין "מפוצלין בראשיהן".

15. נתבאר על פי לשון רש"י, וכן הוא פשטות לשון הגמרא "מה אשם וחטאת טעונין כלי אף מנחה טעונה כלי"; וראה מה שנתבאר בהערות על המשנה.

16. **רש"י ביחזקאל שם**; וזה הוא לפי שיטתו שכלי מקדש ליפסל ביוצא, שהרי המנחה בשעת אפיה לא נתקדשה אלא בכלי; [ומיהו, אם "לבלתי הוציא אל החצר החיצונה", קאי גם על המנחה ומשום יוצא, למה הצרכנו ללמוד את המנחה בהיקש, והרי ממקומו הוא מוכרע].

17. **א.** הנה בכתוב איתא "אשר יאפו את המנחה", ואם כן כלי באפייה למדנו, בלישה ועריכה מנין!? וכתבו התוספות: והוא הדין לישה ועריכה; וב"טהרת הקודש" ביאר באופן אחר, ראה שם.

ב. כבר נתבאר בהערה במשנה, שלדעת הרע"ב אין הכוונה לכלי שרת, ולשיטתו ניחא יותר הלימוד מחטאת ואשם, כי אף בחטאת ואשם, כלי שמענו כלי שרת לא שמענו; ומצינו כעין זה בזבחים צז ב: מה עולה טעונה כלי אף כל טעונה כלי, מאי כלי ... אלא דסכין; וכתבו התוספות בחולין ג א, שקדשים אינם טעונים סכין כלי שרת.

ג. לפי פשטות לשון הרמב"ם בפירוש המשניות ובהלכותיו, שכוונת המשנה אינה לומר שהן טעונות כלי, אלא רק שהן בפנים, אולי לא גרס "מה אשם וחטאת" וכמו שצידד ה"כסף משנה" שם, **אך ראה** דבריו שם, ודברי ה"לחם משנה" שם.

18. נתבאר על פי רש"י כאן; וראה סוגיית

טפחיים ומחצה כפול ששה] **למעלה** בגובהו של שולחן, עד כנגד שפת הלחם העליונה.

לדברי האומר: טפחיים כופל, נמצא שולחן מקדש שנים עשר טפחים — טפחיים כפול ששה — **למעלה.**(19)

ומקשינן עלה: **והאיכא קנים** בין לחם ללחם ונמצא שהיה גובהה של המערכת יותר מאשר גובה הלחמים שבה!?

ומשנינן: לא היו הקנים על הלחם, אלא **קנים שקועי משקע להו**, עושה חריצים בלחם כשהוא בצק, ובאותן חריצים נותן את הקנים, נמצא שלא היו הקנים מגביהים את המערכת יותר מגובה הלחמים עצמם.

ומקשינן עלה: והרי **מאי טעמא** היה נותן קנים בין לחם ללחם **משום איעפושי לחם**, ואם כדבריך, **סוף סוף קא מיעפש לחם**!?

ומשנינן: **דמגבהליה** — לקנים — **פורתא** מעל הלחם, שלא היו משוקעים כולם בתוך הלחם אלא בולטים ממנו קימעא שלא יתעפש הלחם.

ומקשינן עלה: **והאיכא ההוא פורתא**, סוף סוף היה השולחן מקדש גם כנגד אותו המעט שמגביהים הקנים את המערכת!?

ומשנינן: **כיון דלא הוי טפח** — אין הגבהת הקנים מגיע לכדי גובה טפח — **לא חשיב** לגובה זה.

ומקשינן: **והאיכא בזיכין** שהיו מונחים על המערכת לדעת חכמים, והשולחן מקדש אף

הגמרא לעיל פז ב, שם מסתפקת הגמרא אם השולחן מקדש קמצים של לבונה שהונחו עליו בלא בזיכין, ומביאה הגמרא ראיה מדברי רבי יוחנן, שודאי נתכוין ללמדנו קידוש של דבר אחר, ודוחה הגמרא שם, שאם כי אינו מקדש ליקרב אבל מקדש ליפסל; ובתוספות שם דחו פירוש רש"י ד"קמצים" היינו קמצים של לבונה, כי מאחר שדין תורה הוא לתת את הלבונה בבזיכין, שהרי הן הן "כפותיו" הנזכרים בין כלי השולחן, מהיכי תיסק אדעתין שיתקדשו בלעדיהם; ולכן פירשו את נידון הגמרא שם בקמצים של מנחה; וראה מה שיתבאר בהערה 20.

19. **א.** אבל עובי הלחם שהיה טפח — כמבואר בפסחים לז א — אין מגביה את המערכת, שאותו עובי כלול בטפחיים ומחצה שהיה הלחם גבוה מעל השולחן; **תוספות לעיל צד ב** ד"ה כמין.

ב. עוד כתבו — לפי שיטתם שם [הובא בהערה על המשנה], שלמאן דאמר "כמין ספינה רוקדת" היו הדפנות משופעות, וגם זקופות ביושר טפחיים או טפחיים ומחצה — שבאמת היתה המערכת גבוהה יותר, שהרי השיפוע של כל חלה מגביה את המערכת, אלא שהיה השיפוע מעט כל כך עד שכל השיפועים כאחת לא היו מגיעים לטפח, ולכן לא נזכר שיעור זה בדברי רבי יוחנן, [שהוא עצמו סובר "כמין ספינה רוקדת"].

ג. ב"מנחת חינוך" מצוה צז **נתקשה**: הרי רוחב השולחן היה מעט יותר מחמשה טפחים או ששה, שעל הרוחב נוסף עוד עובי הציפוי שהוא כחצי אצבע מכל צד, ואם כן באמת לא היה מגיע הלחם לשיעור זה; וב"קומץ המנחה" שם, צידד לומר, שהציפוי לא היה מצידי השולחן; ובהערות על המנ"ח הנדמ"ח, הביא כמה מקורות לזה; **וראה מה שיתבאר בהערות לקמן** צח ב.

את הלבונה שבהם!?[20]

ומשנינן: הבזיכין **בגוויה דלחם הוו יתבי ולבחדי לחם הוו קיימי** [בתוכו של לחם היו יושבים,[21] ואינם בולטים מן הלחם].

תו מקשינן: **והאיכא קרנות** שהם מגביהים את המערכת!?

ומשנינן: **לגוויה דלחם כייף להו** [הקרנות היו מכופפות לתוך הלחם], **ולחם עלייהו נח ליה.**

תו מקשינן: **והאיכא מסגרתו** של השולחן שהיתה גבוהה טפח [כמאמר הכתוב בפרשת תרומה: "ועשית לו מסגרת טופח סביב"], והיתה למעלה בשפת השולחן, ובהכרח עמד הלחם עליו, והוגבהה המערכת כולה בטפח **נוסף!?**[1] צו-ב

ומשנינן: רבי יוחנן אמר את דבריו **כמאן**

---

20. **תמה רש"י:** הרי השולחן לא היה מקדש את הלבונה, אלא הבזיכין שהיו כלי שרת [והם "כפותיו" שנזכרו בין כלי השולחן המשוחים] הם המקדשים אותה; ולא יישב.

אבל התוספות הוכיחו מלעיל ז ב, שהלבונה טעונה גם קידוש השולחן מלבד הקידוש שעל ידי הבזיכין [כן נראה שהבין הגרי"ז שם בדבריהם; אך ראה מה שהביאו משמו בכתבי הגרי"ז כאן; **וראה עוד** בתוספות לקמן צח א ד"ה רואין], והוא ממה שאמרו שם, דקומצין מכלי שעל גבי קרקע, כמו סילוק הבזיכין [שהוא כקומץ למנחה] שהוא מכלי שעל גבי קרקע; [וראה עוד שם: מקדשין מנחה בכלי שעל גבי קרקע, שכן מצינו בסידור בזיכין]; וראה עוד ברש"י לעיל ח א ד"ה האי בלא האי, ובכתבי הגרי"ז לעיל פז ב, דפשטות דברי רש"י שם הם כשיטתו כאן, אם כי אינו מוכרח.

ועוד ביאר שם, שמחלוקת רש"י ותוספות — הנזכר בהערה לעיל — בפירוש "קמצים" אם היינו קמצים של לבונה בלי בזיכין, או קמצי מנחה, לשיטתם נחלקו, כי לדעת רש"י הסובר שהלבונה טעונה קידוש אחד בלבד, אם כן יש להסתפק בקידוש השולחן בלי בזיכין, ואילו לשיטת התוספות שהלבונה טעונה שני קידושים, אם כן ודאי שאין לדון בקידוש לבונה על ידי השולחן בלי בזיכין, שאין כאן אלא קידוש אחד; ומיהו ב"קרן אורה" אדרבה נתקשה על דבריהם שם לפי דבריהם כאן, ראה שם; וראה עוד על דברי התוספות כאן, ב"מקדש דוד" סימן כב אות ג בד"ה במנחות; וראה עוד בלשון רש"י לעיל ז א ד"ה שכן מצינו בסידור בזיכין: שמסדר את הלחם שהוא שיריים ובזיכין שהן קומץ על השולחן שעל גבי קרקע, דהיינו דומיא דמנחה כשמביאה מביתו דמעורבין יחד הקומץ והשיריים, ושייך לדברי ה"מקדש דוד", וראה "מנחת חזקיה" ו"מנחת אריאל".

21. לעיל צד ב נתבאר, כיצד היו יושבים הבזיכים למאן דאמר "כמין ספינה רוקדת" היה הלחם.

1. **נתבאר על פי רש"י**, שכתב: והאיכא מסגרתו דגובה טפח, דכי מסדר לחם עלה הוי ששה עשר טפחים; והנה רבי יוחנן עצמו, סובר — לעיל צד ב — כמין ספינה רוקדת היתה, והיו הדפנות משופעות, ואם כן מאי פריך!?

ולפי שיטת התוספות לעיל צד ב, שהיו הדפנות — אחר שיפוען — עולות זקופות כשיעור המבואר במשנה, ואותו שיפוע אינו נחשב בחשבונו של רבי יוחנן שלא היה אלא מעט, ניחא קושיית הגמרא, כי מחמת המסגרת הצרכו הדפנות להיות משופעות טפח; אך כבר נתבאר בהערות לעיל שמרש"י במשנתנו לא משמע כן.

ולפי שיטת ה"שפת אמת", שהיו הדפנות —

דאמר: מסגרתו של שולחן **למטה** מדף השולחן **היתה** ועל המסגרת היה מונח דף השולחן.(2)

ואפילו למאן דאמר: מסגרתו למעלה היתה, פרקודי הוה מפרקדא ולחם בגויה דשולחן הוה יתיב [נוטה היתה המסגרת לאחוריה, כך שהיה יכול להושיב את הלחם על השולחן, ולא על המסגרת](3)

כדתניא — שנחלקו בדבר תנאים — **רבי יוסי אומר: לא היה שם סניפין, אלא מסגרתו של שולחן מעמדת את הלחם**, ומבואר בדעתו שמסגרתו למעלה היתה.(4)

אמרו לו חכמים לרבי יוסי: **מסגרתו למטה היתה**, ואי אפשר שתעמיד את הלחם.

לדעת הסובר כמין ספינה רוקדת — משופעות ומכווצות, יתכן לפרש את קושיית הגמרא: הרי הלחם היה עבה טפח, ועובי זה נכלל בשיעור שהיה עולה הלחם מעל השולחן, כמבואר בתוספות לעיל צד ב סוף ד"ה כמין, ואם כן לרבי מאיר שלא היה כופל אלא טפחיים בלבד, שוב לא היה מקום לכיווץ הלחם; והוא דחוק, וגם אין הכרח שהיה הכיווץ מגיע עד רוחב המסגרת, וגם לא משמע כן בדברי רש"י.

2. **מבואר ברש"י ובתוספות**, שלפי שיטה זו היתה המסגרת קבועה ברגלים ואינה מחוברת לדף השולחן, **ודלא כרבינו תם** — ראה תוספות ד"ה לדברי — שהבין לא כן, אלא מחוברת היתה מלמטה לדף השולחן.

3. **יש לעיין**: אם היתה המסגרת בצידי השולחן ומוסיפה על רחבו, אם כן מעיקרא מה קשה לגמרא, שהרי הלחם לא היה ארוך אלא כרחבו של שולחן; ואם מעל הדף היתה המסגרת, איך יועיל שיפועה לאחור, לתת עליו לחם שארכו כרחבו של שולחן עם עובי המסגרת!?

והרש"ש כתב: ויתכן, שהלחם בקצות שוליו היה משופע קצת נגד שיפוע המסגרת, ולכך היה מונח יפה על טהרו של שולחן.

ובשפת אמת כתב לנטות מפירוש רש"י: לולי דבריו נראה לפרש, שהלחם היה קצר מלמטה טפח, שהיה נכנס תוך המסגרת; וראה עוד שם שהאריך.

4. א. בפשוטו מבואר מדברי רבי יוסי גם, שהמסגרת לא היתה יושבת ממש על השולחן אלא כתירוץ הגמרא "פרקודי הוה מפרקדא", שאם לא כן, אין היא מעמידה את הלחם אלא הלחם עומד עליו, וניחא יותר הלשון "כדתניא" שנכתב אחר תירוץ הגמרא; ומיהו לכאורה אינה ראיה, כי יש לומר בדעתו, שהוא סובר כהתנא רבי יהודה לעיל צד ב ש"כמין ספינה רוקדת" היה הלחם, ולשיטה זו היו עומדים הסניפים תחת הלחם כמבואר שם, ואין מוכח פרט זה ד"פרקודי הוה מפרקדא" מדברי רבי יוסי; [**אך ראה בשפת אמת** שכתב בהיפוך, דמדברי רבי יוסי מוכח כמאן דאמר "כמין תיבה פרוצה", כי למאן דאמר "כמין ספינה רוקדת" לא נגע המסגרת בלחם כלל; ויש לעיין בזה: לא מיבעיא לשיטת התוספות שהיו הדפנות משופעים מעט, שאם כן אף למאן דאמר זה נוגע המסגרת בלחם מתחתיו, וכפי שנתבאר; אלא אפילו לשיטתו שהיו הולכות בשיפוע ישר, מכל מקום הרי הלחם עביו טפח, ואותו טפח נכלל בכלל הטפחיים שהיה מגיע שפת הלחם בגובה השולחן, ואם כן המסגרת שהיתה גבוהה טפח מעמידה את הלחם; ואפילו לרבי יהודה שהיתה שפת הלחם מגיע עד טפחיים ומחצה, הרי כתב הוא עצמו שהיה הלחם מכווץ, ואם כן יש בעביו יותר מטפח, ושפיר יש לומר שהיה נוגע

אמר רבי יוחנן: אף על גב שפשוטי כלי עץ [כלי עץ שאין להם בית קיבול] אינם מקבלים טומאה,(5) מכל מקום:

לדברי האומר מסגרתו של השולחן **למטה היתה**, הרי למדנו מן השולחן שהוא עשוי מעצי שטים ומקבל טומאה, וכדילפינן לקמן מן הכתוב "השולחן הטהור":

טבלא רחבה **המתהפכת** — שיכולים להשתמש בצד זה כמו בצד זה, כי חלקה היא משני צידיה, אך אין לה בית קיבול — הרי היא **טמאה**, היות ורחבה היא, וראויה להשתמש משני צידיה, הרי היא כמי שיש לה בית קיבול.

אבל **לדברי האומר מסגרתו למעלה היתה, טבלא המתהפכת תיבעי לך**, יש להסתפק בה האם מקבלת היא טומאה, ומשום שיש לומר: לכן מקבל השולחן טומאה, כי יש לו בית קיבול, שהרי המסגרת שפה היא לטבלא, ועדיין לא ידענו, אם טבלא המתהפכת טמאה היא בכלי עץ.(6)

במסגרת, ובפרט , שהזר — "ועשית זר זהב למסגרתו סביב" — יש לומר שהוא מוסיף על גבהו, ראה שם במלבי"ם אם היה מעליו או בצידו].

ב. כתבו התוספות: משמע שאין צריכה העמדה אלא החלה התחתונה, שהרי היה גובה המסגרת אלא טפח, והוא בא במקום סניפין, וכן כתבו גם לעיל צד ב ד"ה דסמכי, ראה שם; ואולם רש"י מפרש במשנה, שראשי הקנים היו מונחים על הסניפין, ואם כן צריך סניפין עד לגובה תחתית החלה העליונה; ועוד כתב רש"י לעיל צד ב ד"ה היינו דסמכי שני סניפין "עומדים בקרקע ארוכות וגבוהות עד לחם העליון".

5. משום שנאמר [ויקרא יא לב]: "וכל אשר יפול עליו מהם [מן השרצים] במותם, יטמא, מכל כלי עץ או בגד או עור או שק ..." הרי שהקישה תורה כלי עץ לשק, כדי ללמד: מה שק מיטלטל מלא וריקן, אף כלי עץ מיטלטל מלא וריקן, וכשהוא פשוט אינו מיטלטל מלא.

6. **כתב רש"י**: טבלא המתהפכת שיכולים להשתמש בצד זו כמו בצד זו, שחלקה היא משני צדיה, טמאה כשולחן של מקדש ... ואין טבלא זו כשאר פשוטי כלי עץ, דרוחבה היא בית קיבולה. כל פשוטי עץ הראויין למדרס מקבלין טומאה כדמפרש בהדיא בבכורות ... בהנך דחזו למדרסות.

ולפי פשטות סוף דברי רש"י משמע, שהטבלא טמאה משום שהיא ראויה למדרס; וזה הרי לא יתכן, שהרי דין זה הובא ברש"י כדבר מוכרע בסוגיא בבכורות, ואם כן מה הוא הספק כאן; ועוד, מה לי מתהפכת מה לי אינה מתהפכת.

וביאר בטהרת הקודש: אם לא שמצינו שהתורה חילקה בפשוטי כלי עץ בהנך דחזו למדרסות, ואף על גב שאינו דומה לשק [שמשם לומדים למעט פשוטי כלי עץ], לא היינו דנים לחלק בטבלא המתהפכת כיון שאינו דומה לשק; [אלא שמהשיטה מקובצת שגרס ברש"י "דרוחבה היא בית קיבולה **וכל** פשוטי כלי עץ הראויין למדרס...", וכן גרס בצאן קדשים, לא משמע כפירוש זה; ומיהו ראה עוד בשיטה מקובצת, שיש שאינם גורסים את סוף דברי רש"י כלל, וגם התוספות לא הביאו משמו חלק זה].

והנה בפשוטו היה נראה מדברי רש"י דטבלא המתהפכת שיש לדון בה לטמאותה, הוא משום שיש לה שתי מעלות, שהיא רחבה וגם מתהפכת

ומקשינן: **מכלל, דשולחן** של מקדש **בר קבולי טומאה הוא**, שאם לא כן איך נלמד ממנו לטבלא המתהפכת!?

והרי השולחן **כלי עץ העשוי לנחת** [להיות מונח] במקום אחד **הוא, וכל כלי עץ העשוי לנחת אין מקבל טומאה** — (7) **ומאי טעמא**:

משום שנאמר [ויקרא יא לב]: "וכל אשר יפול עליו מהם [מן השרצים] במותם, יטמא, מכל כלי עץ או בגד או עור או שק", הרי שהקישה תורה כלי עץ לשק, כדי ללמד: כלי עץ המקבל טומאה **דומיא ד"שק" בעינן**:

מה שק מיטלטל הן כשהוא **מלא** והן כשהוא **ריקן**, שהרי לתבואה הוא עומד, **אף כל** הנזכרים באותו פסוק, וכלי עץ מכללם, אין הם מיטמאים אלא כשהם כלי העשוי להיות **מיטלטל** כשהוא **מלא** וכשהוא **ריקן**, ולא כלי עץ שעשוי כדי לעמוד במקום אחד ולא לטלטול — (8)

וראויה לשימוש משני צדדין; אך יש מקום לדון בזה, הן מלשונות רש"י, והן מלשון התוספות.

ושיטת רבינו תם [הובאה בתוספות] בביאור "טבלא התהפכת" היא: היינו טעמא דטבלא המתהפכת, לפי שיש לה בית קיבול למטה, כמו שולחן למאן דאמר מסגרתו למטה, ועדיף טפי משאר פשוטי כלי עץ שאין להן בית קיבול כלל.

והתוספות דחו את פירושו: אי אפשר להיות כן, דלפירושו למאן דאמר "מסגרתו למטה היתה" היתה המסגרת קבועה בשולחן, ובסוכה ה א מוכח דברגלים היתה המסגרת; וכן מבואר ברש"י כאן שברגלים היתה המסגרת; **וראה פירוש רבינו גרשום**.

7. הנה אף אם לא היה השולחן כלי עץ העשוי לנחת, אם לא כתירוץ הגמרא דילפינן מ"השולחן הטהור" שהשולחן בר קבולי טומאה הוא, לא היו מובנים דברי רבי יוחנן; כי איך נלמד מהשולחן לטבלא המתהפכת, והרי שמא באמת אינו מקבל טומאה משום שפשוטי כלי עץ הוא; **וראה שפת אמת וטהרת הקודש**.

8. **א. לשון** "מלא וריקן", הוא לומר: שכלי גדול [המחזיק ארבעים סאה בלח, שהם כוריים ביבש], אינו מקבל טומאה אף שהוא מיטלטל כשהוא ריקם, כיון שאילו היה מלא לא היה מיטלטל, מחשש שמא ישבר.

ב. כתב הרמב"ם [כלים ג א]: כל כלי עץ העשוי לנחת, אפילו אינו מקבל אלא דבר מועט, [פחות מהשיעור הנזכר באות א], אינו מקבל טומאה לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים; **והראב"ד השיגו**: דבר זה איני יודע מאין הוציאו, אלא משולחן של מקדש ומנורה שהקשו עליהם: כלי עץ שעשוי לנחת הוא, ואף על פי שאינן מקבלין ארבעים סאה בלח; ואינו מחוור, דהתם איסורא נמי איכא בטלטולם, כלומר, ורק משום זה מיקרי "עשוי לנחת". **ובכסף משנהתמה**: מה איסור יש בטלטולם; **ובטורי אבן** חגיגה כו ב, הביא שהוא משום שנאמר בלחם הפנים "תמיד", ראה עוד שם; **ובמקדש דוד** סימן כב אות ו ביאר, שהוא משום שדין המנורה להיות נוכח השולחן, ובטלטול השולחן יתבטל דין המנורה, ראה עוד שם שביאר, למה לא יטול את שניהם כאחד, ויובא באות ג. [ומה שטלטלו אותו להראות לעולי רגלים, יש לפרש שנלמד היתירו מהכתוב "השולחן הטהור" — מכלל שהוא טמא, **ראה** שפת אמת" כאן.

ג. כתבו התוספות: כלי עץ העשוי לנחת הוא: דמה שמסלקים אותו בסילוק מסעות אין זה טלטול כיון דמקומו קבוע; וכתב על דבריהם

והיות והשולחן אינו עשוי להיות מיטלטל, אינו מקבל טומאה כלל!?

ומשנינן: **כדריש לקיש! דאמר ריש לקיש: מאי דכתיב** [ויקרא כד י] בפרשת לחם הפנים: "ושמת אותם שתים מערכות שש המערכת **על השלחן הטהור** לפני ה'"? והרי "**טהור**" — היינו, שהקפיד הכתוב שיהיה טהור — (9) **מכלל שהוא** יכול להיות **טמא**, והרי **כלי עץ העשוי לנחת הוא**!?

אלא מלמד, שמגביהין היו **אותו לעולי רגלים**,(10) **ומראין בו לחם, ואומרים להם: ראו חיבתכם לפני המקום!** ואם כן עשוי השולחן להיות מיטלטל, ולכן מקבל טומאה הוא, ואמרה תורה שיהיה השולחן טהור.(11)

בשפת אמת", שתירוצם אינו מובן כלל; וראה ביאור בדבריהם ב"יד בנימין" וב"מנחת אריאל"; [ויתכן לפרש בכוונתם, שתירוץ אחד הוא עם מה שכתבו בחגיגה, שאין זה טלטול כיון שהוא מטולטל עם שאר כלים, וכוונתם: אף שאין לו מקום קבוע ביחס לקרקע, מכל מקום מקומו קבוע להיות בצידי שאר הכלים; וראה הערה 10 במוסגר].

ובתוספות בחגיגה כו ב, הביאו **בשם ה"ר אלחנן**, שתירץ: לא איצטריך קרא רק לנוב וגבעון ושילה ובית עולמים, שלא היתה מטולטלת, ושמעינן מקרא שהיו מגביהין אותה.

והתוספות דחו דבריו: כיון שהיתה מטולטלת כבר, אף משבאו לבית עולמים נמי לא נפקא מידי קבלת טומאה ראשונה; [נראה ביאור כוונתם, משום ש"כל הכלים יורדים לידי טומאה במחשבה, ואין עולים מידי טומאתן אלא בשינוי מעשה", כמובא לעיל סט א]; **אלא יש לומר**: דלא מהני טלטולה, כיון דלא היתה מטולטלת לבדה, כי אם בהדי שאר כלים; [וב"מקדש דוד" הנזכר לעיל באות ב, כתב על פי זה, דהוא הדין שאין טלטול מנורה ושולחן כאחד כדי לקיים "נוכח השולחן", מוציאו מידי "עשוי לנחת" להראב"ד, כיון שהיתר טלטולו הוא עם המנורה כאחד].

9. נתבאר על פי **רש"י בחגיגה** כו ב ד"ה השולחן הטהור; וראה היטב **בשפת אמת** כאן, ובהערת חתנו.

10. **ברמב"ם** [מטמאי משכב ומושב יא א] מבואר, שהיו מוציאים את השולחן מחוץ להיכל אל מקומם של עולי הרגלים, וכן משמע בפשיטות **בגמרא יומא כא א** גבי נסים שנעשו בבית המקדש, שהרי החשיבה הגמרא שם את ניסי לחם הפנים לנסים שבחוץ מטעם זה, והאריך בזה **ה"משנה למלך**" שם, ולזה דעתו נוטה; **וכן הביא מירושלמי** בסוף חגיגה. **וב"חזון איש**" כתב, שבהכרח הוא גזירת הכתוב, שהרי בחוץ אין לו תורת תורת סידור שולחן, ואין מתקיים "לחם פנים לפני תמיד"; **ומיהו מהתוספות** בחגיגה כו ב משמע בפשוטו — כמו שכתב ה"משנה למלך" — שלא היו מוציאין לחוץ; [והנה לעיל בהערה 8 נתבאר במוסגר, שטלטול הארון במסעות אינו טלטול, משום שמקומו של שולחן קבוע ביחס לשאר הכלים, ולעולם אין מטלטלים אותם אלא כאחד; וביאור זה לא יתכן, אלא אם נאמר שהיו מוציאים את השולחן לחוץ ומנתקים אותו משאר הכלים, אבל אם אף ברגל לא היו מוציאים אותו, אין טלטול זה מוציאו מידי "עשוי לנחת", שהרי עדיין במקומו הוא ביחס לכלים, ולא עדיף מהטלטול בשעת המסע].

11. **הקשה ב"מקדש דוד**" סוף סימן כב: הרי אין השולחן מיטלטל מלא וריקן, כי לעולם הלחם עליו ואינו מיטלטל ריקן, ולא יישב.

ומה היא החיבה הניכרת מן השולחן? **כדברי רבי יהושע בן לוי! דאמר רבי יהושע בן לוי:**

נס גדול נעשה בלחם הפנים, סילוקו מן השולחן היה **כסידורו** עליו, שלא נתקרר הלחם משעת סידורו בשבת, ועד שעת סילוקו בשבת שלאחריה, **שנאמר** [שמואל א — כא ז]: "כי לא היה שם לחם, כי אם לחם הפנים המוסרים מלפני ה', **לשום לחם חום ביום הלקחו**", כלומר, שהיה עדיין לחם הפנים חם ביום שלוקחים אותו מהשולחן.(12)

ומקשינן: **ותיפוק ליה** — שאפילו אם לא היה מיטלטל השולחן, בר קבולי טומאה הוא השולחן — (13) **משום ציפוי** של זהב שהיה מצופה בו השולחן, ומשום ציפויו יש ליתן לו דין כלי מתכת, שהוא מיטמא אפילו כשהוא עשוי לנחת!?

כלי אבנים אינם מקבלים טומאה.

מי לא תנן, וכי לא שנינו — במסכת כלים כב א — שהולכים אחר הציפוי אפילו להקל:

השולחן והדולבקי [משטח של עור, ואוכלים עליו](14) **שנפחתו** [נשבר מקצתן] —

או שולחן ודולבקי **שחיפן בשייש**, והציפוי — שהוא של אבן — מבטל את כל הכלי מקבלת טומאה —

ושייר בהן — בשולחן ובדולבקי שנפחתו, או ששייר מבלי לצפות — **מקום הנחת כוסות** עליהם, שעדיין ראויים הם למלאכתם הראשונה — הרי הם **טמאין**, ראויים הם לקבל טומאה.

רבי יהודה אומר: רק אם שייר בהם אף **מקום הנחת חתיכות** לחם ובשר, הרי הם טמאים, ואם לא, לאו שולחן הוא.

הרי למדנו: אם **שייר** — **אין**, אכן עדיין דין כלי עץ להם, אבל **לא שייר**, כיון שמצופים הם באבן **לא** מקבלים הם טומאה, הרי שהולכים אחר הציפוי אפילו להקל; וכל שכן שיש לנו להחמיר בשולחן עץ מצופה זהב, שיהא לו דין כלי מתכות לקבל טומאה, אף כשהוא עשוי לנחת!?

וכי תימא ליישב:

כאן — במשנה דכלים — **בציפוי עומד**,

---

12. **כתבו התוספות**: היינו כמאן דאמר אפייתו דוחה שבת, דתנור מקדש [ראה לעיל צה ב מחלוקת בזה], דלמאן דאמר אין אפייתו דוחה שבת, לא היה חם בשעת סידור.

אבל בחגיגה כו ב ד"ה סילוקו, **כתבו**: סילוקו כסידורו לענין שיהיה רך, ומה שאמר "חום ביום הלקחו" לאו דוקא, דחם לא היה, דאיכא מאן דאמר במנחות שהיא נאפית מערב שבת, ואי אפשר שישמור החום עד שבת, אם לא שנאמר לדבריו, שהיה נשאר בתנור לשמור חומו עד השבת בבוקר.

13. **כן פירשו רש"י ורבינו גרשום**; ולכאורה קושיא זו יש להקשות גם על רבי יוחנן שלמד מן השולחן לענין טבלא המתהפכת, כי אם ככלי זהב הוא הרי הוא מיטמא אפילו אם אין לו בית קיבול; ומיהו גם בחגיגה כו ב מקשה כן הגמרא, ושם אי אפשר לפרש אלא כפירוש זה.

14. כן פירש רש"י כאן; ובחגיגה כו ב פירש:

כלומר, קבוע במסמרות.

ואילו **כאן** — בשולחן — **בציפוי שאינו עומד**, והיות ואינו קבוע אינו מבטל מן הכלי תורת כלי עץ.(15)

והא בעא מיניה ריש לקיש מרבי יוחנן שתי ספיקות:

א. האם **בציפוי עומד** בלבד הוא שאמרו: ציפוי מבטלו, **או** אפילו **בציפוי שאינו עומד** הציפוי מבטלו?

צז-א ב. האם **בשחיפה** גם **את לבזבזיו** [שפה מסביב לשולחן] הוא שאמרו: ציפוי מבטלו, **או** אפילו **בשלא חיפה את לבזבזיו**?(1)

ואמר ליה רבי יוחנן לריש לקיש:

לא שנא ציפוי עומד ולא שנא ציפוי שאינו עומד, לא שנא חיפה את לבזבזיו ולא שנא לא חיפה את **לבזבזיו**, בכל אופן הולכים אחר הציפוי —

ואם כן תיקשי: תיפוק ליה בשולחן שאינו כלי עץ, שהוא מיטמא אפילו אם היה עשוי לנחת, משום שמצופה היה זהב!?

וכי תימא: עצי שיטים — שמהם היה עשוי השולחן — **חשיבי ולא בטלי** אגב ציפוים —

אכתי תיקשי: **הניחא לריש לקיש** שחילק בזה, **וכדאמר**:

לא שנו — שהציפוי מבטל את הכלי — **אלא בכלי אכסלגוס** [שם מקום](2) **הבאים ממדינת הים** שאינם חשובים, ובטלים אגב ציפויים, **אבל כלי מסמס חשיבי ולא בטלי** אגב ציפוים.

אלא לרבי יוחנן, דאמר: כלי מסמס נמי בטלי אגב ציפוים ואף שחשובים הם, **מאי איכא למימר** גבי שולחן, למה לא יתבטל שמו ככלי עץ, ויהיה לו דין כלי מתכת על

כסא מתקפל מכוסה עור.

15. **כאן כתב רש"י**: "ושולחן של מקדש לאו עומד הוא", ואילו לשון **רש"י בחגיגה** כו ב הוא: "ותאמר דההוא דמקדש לאו עומד הוא", כלומר, שמא תאמר, כך היה לרבותינו בקבלה שלא היה ציפויו עומד, ולכן הקשו; שאם לא כן, אי אפשר להקשות מכח "אפשר".

ובתוספות כאן ובחגיגה פירשו: של מקדש לא היה עומד, דשלש שולחנות היו במקדש כמין שלשה ארונות שעשה בצלאל, והציפוי נוח להסירו.

ועוד פירשו ענין "ציפוי עומד" באופן אחר: הוא ציפוי דשיש שהשיש עב וחזק וגם בלא העץ עומד מאליו, ולכך לא חשוב העץ; אבל שולחן של משה מזהב דק וקלוש היה, ובלא עץ אינו עומד, לפיכך העץ הוא העיקר, והציפוי בטל לגביו.

1. היה אפשר לפרש, שפשוט לגמרא שלא היתה המסגרת מצופה זהב, ולכן הביאה הגמרא ספק זה לענינו; ואפשר, שלזה נתכוין רש"י שכתב: לבזבזיו: שפה סביב לשולחן, והיא מסגרת; וראה מנחת חינוך מצוה צז שכתב: והמסגרת אינו מפורש בקרא ממה היתה, אי מזהב או מעצי שיטים; ובהערות על המנחת חינוך הנדמ"ח, הביאו מפירוש **רבינו אברהם בן הרמב"ם**, שהיתה של עץ מחופה זהב, והובא שם כן גם בשם **הדר זקנים** על התורה, וכתבו שם עוד, שהיתה כולה של זהב.

2. **כן פירשו התוספות; אבל רבינו גרשום**

ידי הציפוי!?(3)

ומשנינן: **שאני שולחן דרחמנא קרייה "עץ"**, ולכן דין כלי עץ לו, ואף שהיה מצופה זהב —

שנאמר [יחזקאל מא כב]: "**המזבח** — כלומר, השולחן העומד כנגד המזבח — (4) **עץ שלש אמות גבוה**,(5) **ארכו שתים אמות, ומקצעותיו לו** [כלומר, מרובע היה],(6) **וארכו וקירותיו עץ, וידבר אלי זה השולחן אשר לפני ה'"**, הרי שהשולחן נקרא עץ.(7)

ואגב שהובא הפסוק, מפרשת אותו הגמרא; ומקשה: **פתח** הכתוב **במזבח, וסיים בשולחן**!?

רבי יוחנן ורבי אלעזר דאמרי תרוייהו, פירשו שניהם את הכתוב: **בזמן שבית המקדש קיים מזבח מכפר על אדם, ועכשיו שאין בית המקדש קיים, שולחנו של אדם** — שהוא נותן עליו פרוסה לעני — (8) **מכפר**

פירש שהוא שם העץ; ו"כלי מסמס" לא פירשו התוספות אם שם מקום הוא, או שם העץ.

3. כלומר, מאי מקשה הגמרא לעיל "הא כלי עץ העשוי לנחת"; אבל ריש לקיש עצמו שהצרך לומר שמראים אותו לעולי רגלים, ניחא, שהרי לשיטתו אין הציפוי מבטלו.

4. **על פי תרגום יונתן**, הובא ברש"י שם.

5. **נתקשו התוספות**: הרי אין גובה זה מתאים לא למזבח ולא לשולחן, [כי המזבח גבהו שתי אמות, והשולחן אמה וחצי], ושמא, זה היה גובהן של סניפים וראה מה שנרשם על הגליון.

6. נתבאר על פי רש"י, ואין הכוונה להוציא "מלבן" שהרי השולחן היה מלבני, אלא הכוונה היא, שהיו לו זויות, ולא היה עגול.

7. **מתבאר מן הסוגיא** על פי פירוש רש"י: כלי עץ המצופה במתכת, אפילו כשאין העץ ראוי לקבלת טומאה, הרי הוא מקבל טומאה משום ציפויו; ואם כן, כל שכן כלי עץ המקבל טומאה — וכגון שיש לו בית קיבול ואינו עשוי לנחת — כשהוא מצופה מתכת הרי הוא מקבל טומאה; ולפיכך **תמוהים לכאורה דברי הרמב"ם** [כלים ד ד] שכתב: וכן כלי עץ או עצם שיש בהן בית קיבול שציפה אותן במתכת, טהורין ואינן מקבלין טומאה, מאחר שציפן ביטלן, והצפוי עצמו טהור; **וכבר השיגו הראב"ד**, שכתב: לא ידעתי מהו, ולא מצאתי לו שורש דבר, ואדרבה ראוי להיות בהיפוך, אם לא היה לכלי בית קיבול וציפהו במתכת מקבל טומאה על ידי ציפויין, וכן מצינו במקצת מקומות שהכלי בטל לגבי ציפוי.

ומדברי הכסף משנה בשם מהר"י קורקוס יש ללמוד, שהרמב"ם מפרש את קושיית הגמרא: ותיפוק לי משום ציפוי, שלא כדברי רש"י, המפרש: למה הצרכנו לומר שהשולחן מקבל טומאה משום שמגביהין אותו לעולי רגלים, והרי מצופה הוא ודין כלי מתכות לו; אלא קושיית הגמרא היא קושיא נוספת על טומאתו של שולחן: למה מקבל הוא טומאה, והרי כיון שמצופה הוא, אין הוא מקבל טומאה לא מחמת עצמו ולא מחמת ציפויו, כי לדעת הרמב"ם שולחן המצופה אבן אין טהרתו משום שנעשה לכלי אבן, אלא הוא הדין בכל ציפוי אין הוא מקבל טומאה; וראה עוד ב"כסף משנה" וב"ספר המפתח".

8. נתבאר על פי רש"י; וראה תוספות וראה מהרש"א.

עליו.

שנינו במשנה: **ארבע סניפין של זהב היו שם** ועשרים ושמונה קנים:

שואלת הגמרא: **מנא הני מילי** [מה הוא המקור לסניפין ולקנים]?

אמר רב קטינא: אמר קרא [שמות כה כט] בפרשת עשיית השולחן:

"**ועשית קערותיו וכפותיו וקשותיו ומנקיותיו** אשר יוסף בהן, זהב טהור תעשה אותם":

"**קערותיו**" **אלו דפוסין** שעורכים לשים ואופים בהם, כמבואר בתחילת הפרק.(9)

"**כפותיו**": **אלו בזיכין** שמשימים בהם את הלבונה.

---

9. **כן פירש רש"י כאן.**

והתוספות לעיל צד א ד"ה וכשהוא, כתבו: שהקערות הם הדפוסין שלאחר אפייה, והביאו שכן פירש גם רש"י בפירוש החומש; [כן נראה בכוונתם; **ולשון רש"י** בחומש הוא: היה עשוי לו דפוס זהב ודפוס ברזל, בשל ברזל הוא נאפה, וכשמוציאו מן התנור נותנו בשל זהב עד למחר בשבת שמסדרו על השולחן, ואותו דפוס (של זהב) קרוי קערה]; וכן מבואר **ברמב"ן** על התורה שם בביאורו בדעת **אונקלוס**; [ראה שם שיטתו המיוחדת].

והקשו: אם כן נמצא, שאפילו אם התנור לא היה מקדשן, הרי שהיו מתקדשים בקערות, שהרי הקערות נתקדשו כמאמר הכתוב [שמות ל כו]: "ומשחת בו את אהל מועד ואת ארון העדות. ואת השולחן ואת כל כליו", ובכלל כלי השולחן גם הקערות; ואם כן תיקשי הא דלעיל צה ב, שלמאן דאמר: תנור אינו מקדש, אין הלחם נפסל בלינה, שהרי אפילו אם התנור אינו מקדש, כבר נתקדש הלחם על ידי הקערות שניתן בו הלחם לאחר אפייה!?

ותירצו: ושמא אף על גב דכתיב גבי שולחן "ועשית קערותיו", מכל מקום "כלי השולחן" מיהא לא מיקרו; אי נמי, מאן דמפרש "קערותיו אלו הדפוסים", קסבר: תנור מקדש, אבל מאן דאמר אין תנור מקדש, היה מפרש דקערותיו היינו קערות שהיו נותנים בהם את הלחם על שתי שולחנות שבאולם, אחד מכסף ואחד מזהב על של כסף נותנים לחם הפנים בכניסתן, ועל של זהב ביציאתן.

ובקרן אורה — בתחילת הפרק — כתב ליישב על פי דרכו, שאין כלי שרת יכולים לקדש אלא את כל החלות כאחת, כי אין כלי שרת מקדשים אלא את כל השיעור הראוי, ולכן לא נתקדש הלחם בקערות אלא בתנור, שלפי שיטתו אף שהיה מכניס שתים שתים, מכל מקום היו כולם כאחד בתוך התנור, כמובא בהערה בתחילת הפרק, ראה שם.

ב. כתב רש"י בחומש על פסוק זה: כשמוציאו מן התנור נותנו בשל זהב עד למחר בשבת כשמסדרו על השולחן; ומבואר, שבסידור היה מוציא את הלחם מהקערות, ולשיטתו שונות הקערות משאר כלי השולחן הנזכרים בפסוק, שהם היו משמשים את השולחן כשהלחם עליו, ואילו הקערות היו מיועדות להכנת הלחם בלבד; ובפשוטו משמע כן, ממה שהיו צריכים סניפים שלא יישבר הלחם, וממה שהצרכו קנים בין לחם ללחם שלא יתעפש.

וכדבריו מבואר בתוספות לעיל צד א סוף ד"ה וכשהוא, שכתבו: אבל אין לפרש דעל שולחן של משה שבהיכל היו סודרין בתוך הקערות, דאם כן שולחן היה מקדש יותר מחמשה עשר טפחים; [ראה לעיל צו א שלא היה מקדש יותר].

"**קשותיו**": **אלו סניפין**.(10)

"**ומנקיותיו**": **אלו קנים**, שמנקים את הלחם מעיפוש.(11)

"**אשר יוסך בהם**": הם הקשוות **שמסככין בהן** — בקנים שעליהם — **את הלחם**, שהרי על הלחם היו מניחים את הקנים.(12)

מותיב רבא ממשנתנו על מה ששנינו בברייתא שהקנים הם כלי השולחן מן התורה:

אך בביאור הגר"א לתורת כהנים [פרק יח הלכה ב] כתב: ובאותו דפוס היה מניח אותו על השלחן, והא דאמרינן לקמן [הלכה ד] "על טהרו של שולחן", היינו שיהא הדפוס עומד על טהרו של שולחן; ורש"י פירש ... ולא נהירא, ומי דחקו לזה.

והנה במסעות מבואר [במדבר ד, לפירוש הרמב"ן והמלבי"ם, והובא לעיל צה א בהערה 7], שהלחם היה מסודר על השולחן כהלכתו, והקערות על בגד התכלת שפרשו על הלחם; ולהגר"א יש לעיין: מה טעם הוציאו את הלחם מהקערות.

אך מאידך יתיישב מה שהוקשה בהערה שם, איך שמו את "כפותיו" על בגד התכלת, והרי אין הלבונה על המערכת לחכמים או על השולחן לאבא שאול, [וכעין מה שהקשתה הגמרא לקמן צח א, ראה שם]; ולדעת הגר"א יש לומר, שהוציאו את הלבונה מהכפות ונתנו על המערכת מתחת בגד התכלת, וכשם שבהכרח הוציאו את הלחם מהקערות; **אחרונים**.

10. פירש **רש"י** בפירוש אחד, שאין משמעות מן הלשון, אלא מריבוי הכתוב למדנו לסניפין; ופירוש שני פירש: על שם שמקשים את הלחם שלא יישבר.

11. **א. רש"י בחומש** פירש בהיפוך: "קשותיו" הם הקנים, והוסיף: ובלשון ערבי כל דבר חלל קרוי "קסוא"; "מנקיותיו": תרגומו "ומכילתיה", הן סניפים כמו יתדות זהב ... וראשי הקנים שבין לחם לחם סמוכים על אותם פיצולים כדי שלא יכבד המשא ... ולשון "מכילתיה" סובלותיו, כמו "נלאיתי הכיל"; אבל לשון "מנקיות" איני יודע איך נופל על סניפין; ויש מחכמי ישראל אומרים [כמבואר כאן], אבל אונקלוס שתרגם "מכילתיה" היה שונה כדברי האומר: מנקיות הן סניפין.

והתוספות לעיל צו ב ד"ה לא, כתבו על זה: ולא מצינו מחלוקת זו בש"ס שלנו, ו"מכילתיה" נמי יש ליישב אקנים נמי, שגם עליהם היו מניחין את הלחם; **וראה עוד באות ב ובהערה הבאה**.

ב. בתוספות שם **נתקשו** לדעת רבי יוסי שלא היו סניפין [כמבואר לעיל צו ב], אם כן מה הוא "קשותיו", **וראה** מה שכתבו שם.

והנה הרמב"ן שם השיג על רש"י בהבנת אונקלוס, ולדעתו כוונת אונקלוס שתרגם "מכילתיה" היינו הקערות, כי הדפוסים שהיו לבצק היו עשויים כמידת הלחם, ואילו "קערותיו" הם הדפוסים שלאחר האפיה, שהם לא היו עשויים כמידת הלחם, ו"קשותיו" הם הסניפין והקנים כאחד; ולפי זה דעת רבי יוסי מתפרשת כדעת אונקלוס.

12. הנה בפרשת במדבר [ד ז, בשעת המסעות] הוא אומר "ואת קשות הנסך", **ובתוספות לעיל צו ב** ד"ה לא, כתבו לפרש את הלשון "ואת קשות הנסך", על פי שיטת הברייתא כאן שהקשוות הם הסניפין: הכי קאמר, סניפין של קנים המסככין את הלחם, שהסניפין מעמידין את הקנים; ולפי זה מסתבר שכוונת הברייתא לייחס את "אשר יוסך בהם" לקשוות כלשון הכתוב,

הרי שנינו במשנתנו: **לא סידור הקנים ולא נטילתן, דוחות את השבת; ואי סלקא דעתך** סידור קנים **דאורייתא** הוא, **אמאי אין דוחות את השבת**!?

הדר אמר רבא, חזר בו רבא מקושייתו, ואמר: **לאו מילתא הוא דאמרי** [אין ממש בדברים שאמרתי], **דהא תנן** במשנתנו:

כלל אמר רבי עקיבא: כל מלאכה שאפשר לה לעשותה מערב שבת [או במוצאי שבת], **אינו דוחה את השבת**; ואם כן **הני** — סידור הקנים וסילוקן — **נמי**, אינו דוחה את השבת כיון **דאפשר דלא דחי עלייהו** את **השבת**; שהרי: **טעמא מאי** אמרה תורה ליתן קנים בין לחם ללחם, כדי **דלא ליעפש לחם**, והרי **בכי האי שיעורא לא מיעפש**, בשיעור מעט זה — של סוף השבת הראשונה ותחילת השבת השניה — לא יתעפש הלחם אף אם לא יהיו הקנים מסודרים תחתיו, ולכך אין דוחה סלוק הקנים וסידורם את השבת.(13)

וכדתניא: כיצד הוא עושה:

בסילוק הלחם: **נכנס מערב שבת ושומטן** לקנים **ומניחן לארכו של שולחן.**

ובסידור הלחם: **במוצאי שבת** — לאחר שסידר את הלחם בשבת — **נכנס** להיכל,(14) **ומגביה ראשיה של חלה** אחת **ומכנים קנה**

ועל פי זה נתבאר בפנים

וברש"י בחומש כתב: על קשותיו [שהם הקנים כדעת אונקלוס המובאת בהערה קודמת] הוא אומר "אשר יוסך", וכן במקום אחר [במדבר ד ז, בשעת המסעות] הוא אומר: "ואת קשות הנסך", וזה וזה ["יוסך" ו"הנסך"] לשון סכך וכיסוי הם.

והרש"ש כאן העיר, על פי מה שכתב רש"י בשמות לה יב על הפסוק "ואת פרוכת המסך": פרוכת המחיצה, כל דבר המגין בין מלמעלה בין מכנגד קרוי מסך וסכך, ואם כן לשון "קשות הנסך" נופל גם על הסניפין; וראה עוד שם מה שהוסיף בזה.

13. **כתב רש"י** בד"ה אמאי: אף על גב דאין שבות במקדש, האי טלטול לאו משום שבות הוא, אלא דמיחזי כבונה וסותר; **ובמקדש דוד** [כב אות ה ד"ה וזה], ביאר שהאיסור הוא משום שעושה אהל, היות ויש את הסניפים שהם הדפנות והקנים שהם הגג.

והתוספות חלקו עליו משני טעמים:

האחד: בשבת קכג ב, מבואר שהאיסור הוא משום טלטול כלים, שהרי אמרו שם "קנים, קודם התרת כלים נשנו", כלומר, מה שאסרו חכמים במשנתנו לטלטל את הקנים, הוא לפני שהתירו חכמים את גזירתם שאסרו טלטול כלים שמלאכתן להיתר לצורך גופן; [וראה ישוב על קושיא זו במקדש דוד הנזכר].

השני: אשכחן נמי שבות דאסרו במקדש, כגון מה שאמרו בעירובין קב ב: מחזירין ציר התחתון במקדש, אבל לא במדינה; והעליון כאן וכאן אסור; [וראה היטב ברש"י שם].

והרש"ש תמה על רש"י: כיון שאין זה בונה וסותר אלא מדרבנן אסור משום דמיחזי כבונה וסותר, אכתי תיקשי: הרי אין שבות במקדש!?

וכתב: אולי רצונו לומר, דשבות כי האי דגזירה משום בונה אשכחן דאף במקדש גזרו, כמו שהביאו התוספות מההיא דעירובין, אלא שרש"י עצמו שם בעירובין לא פירש כן.

14. **מלשון הברייתא נראה**, שבמוצאי שבת היה נכנס להיכל כדי לסדר את הקנים, ואף שלא היתה לו שום עבודה אחרת בלילה; [ובתורת

תחתיה, וחוזר ומגביה ראשיה של חלה ומכנים קנה תחתיה, וכל זה כדי שיהא הלחם עומד תמיד בסידורו על השולחן.

עוד מפרשת הברייתא את חלוקת עשרים ושמונה הקנים, שהם ארבע עשרה לכל מערכת:

ארבע חלות — אמצעיות שבכל סדר — **צריכות שלשה שלשה קנים** תחת כל חלה.

החלה **העליונה אינה צריכה אלא שנים** מתחתיה, **לפי אין עליה משאוי**, ואין הקנים נושאים אלא אותה.

התחתונה אינה צריכה קנים **כל עיקר** מתחתיה, **לפי שמונחת על טהרו של שולחן** המצופה זהב, ואינה מתעפשת; נמצאו ארבעה עשר קנים לכל מערכת.

תנן התם במסכת כלים יז י: **רבי מאיר אומר: כל אמות שהיו במקדש**, כלומר מידות "אמה או אמות" שנזכרו ביחס למקדש או למשכן היו אמות **בינוניות**,

---

כהנים בפרשת אמור הגירסא היא "ואחר שבת", אך אין זו הברייתא הנזכרת כאן].

וכן דקדק **במקדש דוד** סימן כב אות ה, מלשון רש"י שכתב לעיל: בכי האי שיעורא ששומטן מערב שבת ערבית, ולמחר בחצי היום מסלקו ומסדר אחרים בלא קנים, ולמוצאי שבת מסדר הקנים, בכי האי שיעורא דהוי חצי יום לזו וחצי יום לזו לא מיעפשה; [עיקר דקדוקו הוא ממה שהזכיר רש"י כאן מוצאי שבת; ומיהו, הנה "חצי יום" בהכרח מתפרש לילה וחצי יום, שהרי כתב רש"י שבחצי היום הוא מסלק ומסדר את הלחם, (וכאשר כתב רש"י גם לעיל ח א ד"ה הגיע זמנה, שזמן הסילוק הוא בשבע שעות), ואם כן עמדה המערכת הישנה לילה וחצי יום בלי קנים, (וכן הוא לשון **רבינו גרשום**: בכי האי שיעורא בלילה וחצי יום שלא יהו הקנים לא מיעפש). ומשמע, שגם המערכת החדשה עמדה חצי יום ולילה בלי קנים, והיינו שלא סידר את הקנים אלא באחד בשבת].

ותמה: הרי כשאינו מסדר את הקנים בשבת שאינו אלא איסור דרבנן, גורם הוא לביאה ריקנית להיכל במוצאי שבת; **ומטעם זה כתב הרמב"ם** — תמידין ומוספין ה יא, לפי ביאור המקדש דוד שם — שבאחד בשבת היה מניח הקנים בין החלות, [ראה שם ביתר אריכות; וראה עוד בפירוש **הר"ש משאנץ** בפרשת אמור, שהעיר בזה משום ביאה ריקנית, ונסתפק אם ביום ראשון נכנס או במוצאי שבת, **ראה שם**].

ויישב על פי המבואר בירושלמי יומא ה א, שאם הכניס את הכף והמחתה [של הקטורת דלפני ולפנים ביום הכפורים] בשתי ביאות [ולא כאחד, כדינו], עובר משום ביאה ריקנית, ומבואר שם, שעל הראשונה הוא עובר, כי הרי בשניה כיון שעדיין לא הכניס מה שצריך, חייב הוא ליכנס, אלא על הראשונה הוא עובר כיון שלא הכניס את שתיהן, וגורם שיהיה צריך לביאה שניה; ואם כן אף כאן, כשנכנס למוצאי שבת לסידור הקנים, ליכא בזה משום ביאה ריקנית, כי הרי אומרים לו לבוא לכתחילה כדי שלא יתעפש הלחם, רק בשבת, כשהוא מסדר את הלחם ואינו מסדר את הקנים אז עובר משום שגורם שיהיה צריך להכנס עוד הפעם, ועבירה זו הרי עובר בשב ואל תעשה, דכשנכנס להיכל הרי יכול אז לסדר את הקנים, רק כשמסדר את הלחם ואינו מסדר את הקנים עובר על ידי זה שאינו מסדר את הקנים, ואינו אלא בשב ואל תעשה, ויש כח ביד חכמים להעמיד דבריהם במקום לאו בשביל שבות.

היינו: אמה בת ששה טפחים;[15] **חוץ ממזבח הזהב** שהיה אמה על אמה והאמה בת חמשה טפחים היא.

והקרן של מזבח החיצון, והם ארבעה אבנים אמה על אמה בגובה אמה לפינות מזבח העולה, ויתבאר בהמשך הגמרא איזו אמה היתה באמה בת חמשה.

והסובב והיסוד של המזבח החיצון, ויתבאר יותר בגמרא בהמשך הענין.

רבי יהודה אומר:

אמת בנין — כגון חומת הבית ומזבח החיצון[16] — היתה באמה בת **ששה טפחים.**

ושל כלים — ארון ושולחן ומזבח הזהב — באמה בת **חמשה** טפחים.

אמר רבי יוחנן: ושניהם — רבי מאיר ורבי יהודה — **מקרא אחד** ביחזקאל מג **דרשו:** שנאמר: "**ואלה מדות המזבח** [מזבח החיצון] **באמות** [כאלו, שכל] **אמה** [בינונית מחזיקה] **אמה וטופח** [של אמות אלו; כלומר, באמה בת חמשה טפחים, שהאמה הבינונית היא אמה וטופח מאמה זו] —[17]

[ובאלו אמות אני אומר שיהיו בנות חמשה טפחים]: צז-ב

וחיק האמה, ואמה רוחב, וגבולה אל שפתה סביב זרת האחד, וזה [ובאמה זו יהא] **גב המזבח**", ומתבאר המקרא בסמוך.

גובה המזבח החיצון מהרצפה כולל הקרנות שבלטו מעליו בארבע פנותיו, היה עשר אמות; והקרנות עצמן גובהן ורחבן אמה.

תחתית המזבח היתה גבוהה אמה אחת, והיה "נכנס" המזבח רוחב אמה, ובליטה וכניסה זו היא הנקראת "יסוד"; משפת היסוד עולה המזבח בקו ישר חמש אמות, ושם הוא "נכנס" שוב אמה אחת, וכניסה זו היא הנקראת "סובב"; מהסובב עלה המזבח

---

15. ובגמרא לקמן צח א יתבאר, למה נקראת אמה בת ששה טפחים "אמה בינונית".

16. נתבאר על פי **רש"י**; ומיהו אף לרבי יהודה היתה אמת היסוד והסובב והקרנות — של המזבח החיצון — בת חמשה טפחים, כמבואר בהמשך הענין.

17. נתבאר על פי **רש"י כאן**, והתוספות כאן, ורש"י בעירובין ד א.

אך בעירובין שם נוספה הג"ה ברש"י: כאשר מפורש בקונטרס, שמע רבינו מרבי יעקב בר יקר; ועתה חזר בו, דקשיא ליה מה שתרגם יונתן "אמה אמה וטפח": "אמתא דהיא אמתא ופשך", ונמצא, דבאמה גדולה מיירי; ועוד, אם כדברי הזקן, לא היה לו לכתוב "וחיק" כי אם "חיק האמה".

ופירש לנו רבינו הכי: למעלה הזכיר מדות המזבח "והאריאל שתים עשרה אמה ..." ושאר מדותיו, ועתה כך אמר הכתוב: "אלה מדות המזבח" שאמרתי לך הכל נמדד ב"אמה [שהיא] אמה וטפח", "וחיק" שהיא יסוד, אינו נמדד אלא באמה שהיא אמה קטנה, ולא באמה שהיא אמה וטפח; ועתה דברי יונתן בן עוזיאל קיימין, כך שמעתי, ועיקר.

ובהגה"ה על הגליון בתוספות כאן, כתוב על פירוש התוספות: ככל פירוש זה איתא להדיא בתוספתא דכלים בבא מציעא פרק ו.

בקו ישר שלש אמות, עד למקום ההקטרה מקביל לתחתית הקרנות, והקרנות במקומן עולות בקו ישר אמה נוספת, הרי עשר אמות.

ומפרשת הגמרא: "**חיק האמה**": **זה יסוד** המזבח,[1] ויתבאר בסוגיא, באיזה אמה של היסוד הכתוב מדבר, אם זו העולה או זו הנכנסת.

"**אמה רוחב**": **זה סובב**, ויתבאר בהמשך, אם הכוונה לעליית המזבח מהיסוד ועד הסובב שהיו חמש אמות, או לכניסת הסובב שהיתה אמה אחת.

"**וגבולה אל שפתה סביב זרת האחד**": **אלו קרנות**, שממרכז הקרן ועד שפתו היה זרת אחד שהוא חצי אמה, ורחבו הכולל אמה אחת וגבהו אמה אחת, ואמת הקרן היתה באמה בת חמשה טפחים, ויתבאר לקמן אם הכוונה היא לאמת הגובה או לאמת הרוחב.

"**וזה גב המזבח**": **זה מזבח הזהב**, שהיה ארכו אמה ורחבו אמה, ואמות אלו היו של חמשה טפחים.

רבי מאיר סבר לפרש את מאמר הכתוב "וזה גב המזבח", שהוא בא לומר:

זה — גב המזבח — **הוא** שיהא **באמה בת חמשה** טפחים, **הא כל** שאר **אמות כלים** יהיו **באמה בת ששה** טפחים.

ורבי יהודה סבר לפרש:

כזה — כגב המזבח שהוא באמה בת חמשה — **יהו כל אמות הכלים**.

קא סלקא דעתיה דבני הישיבה לפרש את הכתוב, שהוא מדבר על אמות הגובה של היסוד והסובב; כיצד:

מתחתית **היסוד ועד** כניסת **הסובב** היה המזבח **באמה בת חמשה בגובה**, כלומר, הפסוק מתיחס לגובה המזבח מתחתית היסוד ועד הסובב שהוא יהא באמה בת חמשה טפחים —

ומאי "**חיק האמה ואמה רוחב**", דמשמע: אין הכתוב מתיחס אלא ליסוד ולסובב ולא מזה לזה,[2] **הכי קא אמר** הכתוב:

מחיק האמה דהיינו היסוד [כולל היסוד עצמו] **ועד אמה רוחב** — דהיינו הסובב — **באמה בת חמשה** טפחים.

ואילו אמת הקרן שהיתה באמה בת חמשה טפחים, היינו רוחב הקרן ולא גבהו.[3]

ומקשינן עלה:[4] והרי **גובה המזבח כמה**

---

1. על שם שהוא חיקויו ותיקונו של מזבח מלמטה; **רש"י עירובין** ד א.

2. כך אפשר לפרש; ואפשר לפרש עוד, שהוקשה לגמרא לשון הכתוב "ואמה רוחב" דמשמע שהכתוב מתיחס לרחבו של הסובב, ולזה מפרשינן שהכתוב אינו מתיחס אל אמת הרוחב עצמה, אלא עד אמת הרוחב.

3. כן נראה מדברי הגמרא בהמשך הסוגיא; והמכריח את הגמרא לחלק בין אמת הקרן שהיא ברוחב משאר האמות הנזכרות בכתוב שהן בגובה, היינו משום שלשון הכתוב בפשוטו מורה על הרוחב; **יד בנימין**, וראה עוד שם; או משום שהכתוב הרי אומר "מחיק האמה ועד אמה רוחב", ומשמע עד שם ותו לא.

4. סגנון לשון הגמרא שונה מהרגיל, כי הגמרא

הוי? הלוא **עשר אמות** היה, ולדבריך היו אמותיו מחולקים כך:

שית אמות, דהיינו מן הרצפה ועד כניסת הסובב — שהם שש אמות — היו אמות **בני חמשה חמשה** טפחים —

וארבעי אמות — שמכניסת הסובב ועד שפת הקרנות, שלש אמות למזבח, ואמה לקרנות — יהיו **בני שיתא שיתא**.[5]

נמצא שגובה **המזבח** בטפחים **כמה הוי** [לפי חשבון זה]:

הלוא **חמשין וארבעה** טפחים הם, כי שש אמות בני חמשה טפחים, הרי שלשים, וארבע אמות בנות ששה טפחים הרי עשרים וארבעה טפחים נוספים.

ופלגיה דמזבח לפי זה **כמה הוי** — הלוא **עשרים ושבעה** טפחים.

ואם נביא בחשבון מה המרחק שמהסובב ועד חצי המזבח, יהיה החשבון כך:

משפת הקרנות ועד כניסת **הסובב כמה הוי**: **עשרים וארבעה** טפחים [ארבע אמות של ששה טפחים] —

כמה בציר לפלגיה דמזבח [כמה חסר מכניסת הסובב ולמטה ועד חצי המזבח, שלפי חשבונך הוא עשרים וארבעה טפחים משפת הקרנות] — הלוא **תלתא** [שלשה] טפחים בלבד הוא שחסר.

וזה הרי אי אפשר, שהרי: **ותנן** במסכת מדות ג א: **חוט של סיקרא** [פס אדום] **חוגרו** למזבח **באמצע**, **כדי להבדיל בין דמים העליונים** [דמים הניתנים בגובה קיר המזבח] **לדמים התחתונים** [דמים הניתנים בתחתית קיר המזבח] — כלומר, הרי מבואר במשנה זו שהקו המבדיל בין דמים עליונים לדמים תחתונים הוא חצי המזבח —

ואם כן — לאחר שנתבאר שהמרחק מן הסובב ועד חצי המזבח שהוא הקו המבדיל בין דמים העליונים לתחתונים, אינו אלא שלשה טפחים בלבד — תיקשי:

אלא הא דתניא גבי עולת העוף — שהיא מן הדמים העליונים — לבאר את מעשיה:

היה עולה הכהן **בכבש**, **ופנה לסובב**, משהגיע לסובב היה פונה ומהלך עליו, **ובא לו לכנגד קרן דרומית מזרחית** של המזבח, **ומולק את ראשה** של העולה **ממול ערפה ומבדיל** [כלומר, חותך את שני סימניה, שלא כחטאת העוף שאינו מולק אלא סימן אחד], **ומיצה את דמה על קיר המזבח** —

ואם עשאה [מיצה את דמה] **למטה מרגליו** העומדות על הסובב **אפילו** עד **אמה אחת** הרי היא **כשירה**, ומשום שעד שיעור זה עדיין מתן הדמים הוא למעלה מחצי

מחשבת בתחילה — היכן היה הסובב ביחס לחצי המזבח, ועדיין אין אנו יודעים לשם מה עלינו לידע אותו, ורק כשמביאה הגמרא ברייתא בסוף הקושיא, מתבאר לשם מה עלינו לחשב חשבון זה.

5. מכאן למדנו, שלפי סברת הגמרא עכשיו, היתה אמת הגובה של הקרן באמה בת ששה טפחים, והכתוב מתיחס לרוחב הקרן ולא לגבהו, וכפי שנזכר בהערה לעיל.

המזבח.

ואם כדבריך, **הא קא יהיב** דמים **עליונים למטה משני טפחים** מחצי המזבח, הרי נמצא שאם השפיל את מתן הדמים אפילו באמה קטנה בת חמשה טפחים, כבר חרג הוא למטה מחצי המזבח בשני טפחים, שהרי חצי המזבח — לפי מה שנתבאר — אינו רחוק מרגליו העומדות על הסובב אלא שלשה טפחים בלבד.

ומכח קושיא זו, מפרשת הגמרא שהכתוב אינו מתיחס לאמותיו של גובה המזבח, **אלא**:

"**חיק האמה**" — דהיינו היסוד שאמר עליו הכתוב שהוא באמה בת חמשה טפחים — היינו רוחב **הכניסה** של היסוד לתוך עובי המזבח, אבל גובהו של היסוד — שהיה אף הוא אמה — היה באמה בת ששה טפחים.

"**אמה רוחב**" — דהיינו הסובב, שאמר עליו הכתוב שהוא באמה בת חמשה טפחים — היינו רוחב **הכניסה** של הסובב, אבל גובה המזבח משפת היסוד ועד הסובב היה חמש אמות באמות בנות ששה טפחים.

"**גבולה אל שפתה סביב זרת האחד**" — דהיינו הקרנות, שאמר עליהן הכתוב שהיו באמות בנות חמשה טפחים — היינו רוחב **הכניסה** של הקרן,(6) כלומר גגו של קרן הוא שהיה באמה בת חמשה טפחים, ואילו גובהו של קרן היה באמה בת ששה טפחים —

ואם כן ניחא מה ששנינו גבי עולה, שהרי: **בנין מזבח כמה הוה ליה** [מה היה גובהו של בנין המזבח]: **שיתין** [ששים טפחים — עשר אמות באמות בנות ששה], שהרי כל אמות הגובה היו באמה בת ששה טפחים —

ופלגיה דמזבח — שהוא הקו המבדיל בין דמים עליונים לתחתונים — **כמה הוי: תלתין** [שלשים] טפחים.

ומשפת הקרנות **ועד סובב כמה הוי עשרים וארבעה** [ארבע אמות באמות בנות ששה טפחים] —

ואם כן, **כמה בציר לפלגיה דמזבח** [כמה חסר מהסובב ולמטה ועד חצי המזבח, שהוא שלשים טפחים] הלוא **ששה** טפחים, **והיינו דתנן** גבי עולה:

אם עשאה למטה מרגליו, אם השפיל ידיו ומיצה את דמה למטה ממקום רגליו העומדות על הסובב **אפילו** עד **אמה אחת** בת חמשה טפחים **כשרה**, כי עד שיעור זה הוא נותנו טפח למעלה מן החוט.(7)

ומקשינן על פירוש זה בדברי הכתוב: **במאי אוקימתא**, איך פירשת את אמות היסוד והסובב שהם באמה בת חמשה, **בכניסה** שלהם לתוך עובי מקום המזבח?

והרי מי מצית מוקמת לה בכניסה, וכי איך אפשר לפרש שכניסתם של אלו לא היתה אלא באמה בת חמשה!? **והא תנן** במסכת מדות יג א:

---

6. לפי מה שנתבאר לעיל שאף לפי סברת הגמרא עד עתה, היתה כניסת הקרן באמה בת חמשה טפחים, נמצא לכאורה ששפת יתר הוא מה שביארה כאן הגמרא.

7. **כן פירש רש"י**; אך **רבינו גרשום** פירש

תחתית **המזבח** החיצון **היה שלשים ושתים** אמה **על שלשים ושתים** אמה, **עלה** המזבח **אמה** אחת, **וכנס** לתוך עוביו **אמה** אחת, **זהו** "**יסוד**", **נמצא** רוחב המזבח מעל היסוד **שלשים** אמה **על שלשים** אמה שהרי מארבעת צידיו נתמעט רחבו באמה אחת —

ואם כדבריך שכניסת היסוד היא באמה קטנה בת חמשה טפחים, הרי שלא נתמעט רוחב המזבח מארבעת צידיו אלא בחמשה טפחים, ואם כן **שלשים** אמות גדולות **על שלשים** ועוד **שני טפחים הוי** המזבח מעל היסוד, שהרי "נוסף" לפי חשבונך לרחבו של המזבח טפח מכל ארבעת צידיו!?(8)

ותו תיקשי לפי דבריך המשך המשנה שם:

עלה חמש אמות משפת היסוד **וכנס אמה** אחת **זהו סובב**, **נמצא** רוחב המזבח **עשרים ושמונה** אמות **על עשרים ושמונה** אמות, שהרי נתמעט רוחב המזבח [שהיה שלשים ושתים על שלשים ושתים] אמה של יסוד ואמה של סובב וכן מכל ארבעת צידיו —

ואם כדבריך שכניסות היסוד והסובב היו באמות בנות חמשה טפחים, הרי שלא הפחתת מרחבו של המזבח על ידי כניסות היסוד והסובב אלא עשרה טפחים בלבד, ו"נוסף" לרחבו של המזבח שני טפחים מכל צד, ואם כן **עשרים ושמונה** אמות **על עשרים ושמונה** ועוד **ארבעה טפחים הוי** רוחב המזבח הנותר, ואילו במשנה שנינו שהיה רחבו עשרים ושמונה על עשרים ושמונה בלבד!?

וכי תימא ליישב:

לעולם היה רחבו של המזבח מעל הסובב רחב בארבעה טפחים יותר ממה ששנינו במשנה, אלא **כיון דלא הוי** תוספת הרוחב **אמה** שלימה **לא חשיב ליה**, אין המשנה מחשבת רוחב זה ברחבו של המזבח; הרי מכל מקום תיקשי המשך המשנה שם ששנינו:

מקום הקרנות תופס ומפחית משטחו של המזבח **אמה מזה ואמה מזה**, **נמצא** המקום שמבפנים לקרנות **עשרים ושש** אמות **על עשרים ושש** אמות, שהרי מתוך שלשים ושתים האמות שהיו בתחילה נפחת מרחבו אמת יסוד ואמת סובב ואמת קרנות מכל ארבעת צידי המזבח —

ואם כדבריך, הרי לא נפחת בכל כניסה אלא חמשה טפחים, שהרי אף אמת הקרנות מפורשת בכתוב שהיא אמה בת חמשה טפחים, ונמצא ש"נוסף" על רוחב המזבח שלשה טפחים מכל צד שהם ששה טפחים בסך הכל, דהיינו "תוספת" אמה אחת לרוחב המזבח, ואם כן: **עשרין ושבע** אמות על עשרים ושבע אמות בלבד **הוו**, ואיך החסיר התנא אמה שלימה!?

כפשוטו, שכוונת המשנה היא לאמה בת ששה טפחים, וכשר המיצוי עד חצי המזבח ממש.

8. ואם תאמר: שמא האמות שנשנו במשנה קטנות הם!? זה אינו, כי בהכרח שרחבו של כל המזבח נמדד באמות גדולות, שאם לא כן, הרי לא רק כניסת היסוד והסובב היו באמה בת חמשה אלא כל רחבו של המזבח היה כן; ומכל מקום מקשה הגמרא לקמן: שמא אין כל רחבו של המזבח נמדד באמות זהות, ואמות הכניסה אכן היו באמות קטנות, ומוכיחה הגמרא לא כן.

ומשנינן: **לא דק** התנא בחישובו, ואכן לא היה אלא עשרים ושבע על עשרים ושבע.

ואכתי מקשינן מהמשך המשנה: **מקום הילוך רגלי הכהנים** — מסביב למזבח לפנים מן הקרנות — **אמה מזה ואמה מזה, נמצא עשרים וארבע** אמות **על עשרים** וארבע אמות **מקום המערכה** שעל המזבח —

ואם כדבריך, הלוא **עשרים וחמשה** אמות על עשרים וחמש אמות **הואי**, שהרי בלי מקום הילוך הכהנים היה רוחב המזבח עשרים ושבע על עשרים ושבע, ומשנתמעט מקום הילוך רגלי הכהנים באמה מכל צד, הרי נותר עשרים וחמש על עשרים וחמש!? [9]

וכי תימא הכא נמי לא דק התנא בחשבונו, ואכן מקום המערכה היה עשרים וחמש על עשרים וחמש, כך אי אפשר לומר, כי חשבון מקום המערכה שהוא עשרים וארבע על ארבע, מפורש הוא בכתוב, שהרי:

והא כתיב [יחזקאל מג]: "**והאריאל** [מקום המערכה שעל המזבח] **שתים עשרה** [אמות] **אורך בשתים עשרה** [אמות] **רוחב — רבוע**" —

ותניא: **יכול** שאכן כפשוטו **שאינו אלא שתים עשרה על שתים עשרה? — כשהוא אומר** בהמשך הכתוב "**אל ארבעת רבעיו**", הרי ששטח זה הוא רבע משטח המזבח, **ומלמד, שבאמצע** [במרכז] המזבח, **הוא מודד שתים עשרה אמה לכל רוח ורוח.**

ומבואר מן הכתוב שאכן לא היה מקום המערכה אלא עשרים וארבע על עשרים וארבע, ושלא כחשבונך שהוא עשרים וחמש על עשרים וחמש, ובלשון הכתוב אין לומר "לא דק"!?

וכי תימא ליישב את כל הקושיות:

אין האמות שנשנו במשנה כבסיס לרוחב המזבח — דהיינו שלשים ושתים אמות — זהות, ואם כי אותן אמות שאינן כנגד היסוד הסובב והקרנות, נמדדות באמות בת ששה, מכל מקום **שיתא** אמות **מנייהו** [שש אמות מהם, שלש מכל צד] **מעיקרא באמה בת חמשה מייתי להו** [מתחילה חישבם התנא לפי אמה בת חמשה], כלומר, לא היה תחתית המזבח שלשים ושתים אמות זהות על שלשים ושתים אמות זהות, אלא עשרים ושש על עשרים ושש אמות היו באמות גדולות, ואילו היתר באמות קטנות, ואם כן הרי החשבון עולה במכוון; כך אי אפשר לומר, שהרי:

אם כן — שלא "תפש" המזבח ברוחב העזרה שלשים ושתים אמות גדולות, אלא שלשים ואחת אמות לכשתוריד שלשה פעמים טפח מכל רוח — **רווחא לה עזרה**, כלומר, נותר שטח פנוי בעזרה מלבד המזבח יותר מהשיעור הנשנה במשנה המובאת בסמוך.

דתנן במסכת מידות ה א:

---

9. ואם תאמר: הרי תיקשי יותר, כי אמת ההילוך שהיא בת חמשה טפחים אינה ממעטת אלא ארבעה טפחים מרוחב המזבח!?

זה אינו, כי אמת ההילוך — שלא נזכרת בפסוק — מחושבת באמה בת ששה טפחים, אך מכל מקום אין כאן אלא עשרים וחמשה על עשרים וחמשה, **רש"י**.

כל העזרה — כולל הבית הקדוש הבנוי בתוכה — **היתה אורך מאה ושמונים ושבע** אמות **על רוחב מאה ושלשים וחמש** אמות, **ממזרח למערב** הוא האורך שהיה **מאה שמונים ושבע** אמות; וכך היתה החלוקה לאורך העזרה:

מקום דריסת רגלי ישראל: אחת עשרה אמה.

ומקום דריסת רגלי הכהנים: אחת עשרה אמה.

המזבח שבעזרה: **שלשים ושתים** אמות.

בין אולם שלפנים מן המזבח **ולמזבח: עשרים ושתים אמה.**

אורך **ההיכל** עם בית קדשי הקדשים: **מאה אמה.**

אחת עשרה אמה הנותרים **לאחורי בית הכפורת.**

הרי נמצא, שאם לא היה המזבח אלא שלשים ואחת אמה, הרי שלא תפש משטח העזרה כולה אלא אורך זה, ונוספה אמה אחת שהיתה בין אולם ולמזבח, או במקום דריסת ישראל והכהנים היתה אמה נוספת.[10]

אלא מכח קושיא זו מפרשת הגמרא את הכתוב האומר: יסוד סובב וקרנות היו באמה בת חמשה, באופן אחר:

"**חיק האמה**" — שאמר עליה הכתוב שהיתה באמה בת חמשה טפחים — היינו האמה **שבגובהה** [בגובה היסוד] אך לא בכניסת היסוד.[11]

ונתיישב לנו בפירוש זה הקושיא ממידות רוחב המזבח, שהרי הטפח הנוסף של כניסת היסוד מצמצם בשני טפחים את רחבו הנותר של המזבח, ואם כן — אף אם אמות רוחב הסובב והקרנות היו באמה בת חמשה טפחים — לא תמצא אמה שלימה יותר מהמידות שנשנו במשנה, ובפחות מאמה לא איכפת לן, שאין הכתוב והתנא מתיחסים לטפחים אלא לאמות שלימות.[12]

"**אמה רוחב**" — שאמר עליה הכתוב שהיא בת חמשה טפחים — היינו **בכניסה** של הסובב, אך לא בגובה שמן היסוד ועד הסובב —

ובצירוף עם מה שתבאר הגמרא שאף גובה הקרנות היה באמה בת חמשה טפחים, תתבאר גם הברייתא דעולת העוף, וכפי שתבאר הגמרא בהמשך.

"**גבולה אל שפתה סביב**":

לא שנא הכי, ולא שנא הכי, בין בגובה ובין צח-א

---

10. נתבאר על פי **רש"י**; אם כי לכאורה יש לנו גם לומר, שאחורי בית הכפורת היה יותר מאחת עשרה אמה.

11. כן הוא לשיטת **רש"י** שעל פיו מתבארת סוגייתנו; **ולהרמב"ם** כפי שיתבאר בהערות שבהמשך הענין, בין זו ובין זו היו באמה בת חמשה.

12. כן הוא לשיטת **רש"י**; ואילו **להרמב"ם** מתיישבת הקושיא ממידות המזבח, במה שכתב הרמב"ם שאמת רוחב הקרנות היה באמה בת ששה טפחים, ויתבאר ביתר פירוט בהמשך הסוגיא בהערות.

ברוחב היתה אמתו בת חמשה טפחים.(1)

ומבארת הגמרא, כיצד על פי הפירוש שנתבאר הפסוק, מתיישבת הברייתא דסדר עולת העוף:

גובה **המזבח** — שהיה עשר אמות **כמה הוי** בטפחים? **חמשין ותמניא** [חמשים ושמונה טפחים], שהרי כל אמותיו באמה בת ששה טפחים, מלבד אמת הגובה של היסוד, ואמת הגובה של הקרן שהיו באמות בנות חמשה טפחים.

ופלגיה דמזבח — שהוא הקו המבדיל בין דמים העליונים לתחתונים — **כמה הוי**? **עשרין ותשעה** טפחים, מחציתן של חמשים ושמונת הטפחים של גובה המזבח.

ומשפת הקרנות ועד סובב כמה הוו? עשרין ותלתא טפחים, דהיינו, אמת גובה של קרן חמשה טפחים, ושלשת האמות שמתחתית הקרנות ועד הסובב היו באמות בנות ששה טפחים, הרי עשרים ושלושה טפחים.

וכמה בציר לפלגיה דמזבח [כמה חסר מן הסובב ולמטה ועד מחצית המזבח] הלוא **שיתא** טפחים; **והיינו דתנן**:

---

1. **א. פירש רבינו גרשום**: לא שנא בגובהה ולא שנא בכניסה היו אמות הקרן באמה בת חמשה טפחים; **וראה עוד ברש"י בעירובין** ד א בסוף ד"ה וזה גב המזבח, שכתב "ובמסכת מנחות מפרש ליה להאי קרא ... וקרנות לא שנא גובהן ולא שנא רוחבן באמה קטנה".

ב. אבל רש"י כאן כתב: גבולה אל שפתה סביב גבהו דקרן באמה בת חמשה, ובשיטה מקובצת הוסיף בגמרא "גבולה אל שפתה סביב: גובהה", וזה מתיישב עם פירוש רש"י; [וראה בזבח תודה לזבחים נד ב שכתב על דבריהם: ואתי שפיר מאד לדידהו מה דקאמר בגמרא "לא שנא הכי ולא שנא הכי", ודלא כמו שפירש רש"י במנחות].

והטעם שמפרשת הגמרא שגובה הקרן היה באמה בת חמשה טפחים, ואף שלשון הכתוב מורה שהנידון הוא על הרוחב וכפי שנתבאר בהערה לעיל, היינו משום שאם לא כן לא יהא החשבון מכוון בברייתא דעולת העוף, שאין החשבון עולה בדקדוק אלא אם תאמר שאמת גובה הקרנות היתה באמה בת חמשה טפחים.

ומה שאמרו "לא שנא הכי ולא שנא הכי" מתיחס לכניסתן של הקרנות, ועליהן אומרת הגמרא: [אפילו] אי בעי למימר נמי [שהיתה הכניסה] באמה בת חמש לא איכפת לן [כלומר, לא תהא קושיא מהמשנה במדות ומלשון הכתוב, ואף שבהכרח נוסף על מקום המערכה שני טפחים], כיון דכניסת יסוד [הלוא היא] באמה בת שש, [נמצא ד]לא פש ליה בין קרן לקרן אלא עשרים ושש אמות וארבעה טפחים: שתים מכניסה דסובב, ושתים מכניסה דקרנות, וכיון דלא הוי אמה לא חשיב לה; [כלומר, הרי לעולם לא תגיע לאמה שלימה נוספת, מאחר שכניסת היסוד היתה אמה שלימה, ומאידך, הרי כניסת הסובב שהיתה באמה בת חמשה כבר הוסיפה שני טפחים, ומוכרחים לומר שאין המשנה והכתוב מחשיבים ת הטפחים, ושוב לא איכפת לן לומר, שהיה העודף ארבעה טפחים בגלל הקרנות ולא שני טפחים בלבד בגלל הסובב].

ומשמעות לשונו היא, שאין הדבר מוכרע; וקשה לומר כן, שהרי כל הסוגיא באה לברר איך היה; ועוד, הרי מתחילה נקטה הגמרא בפשיטות שאמת הקרן שהיא באמה בת חמשה היינו אמת הרוחב, וכפי שנתבאר בהערה לעיל מלשון הכתוב, ומה טעם יש להסתפק בזה לפי מסקנת

אם עשאה — אם מיצה הכהן את הדם בעומדו על הסובב — **למטה מרגליו אפילו** עד **אמה אחת** בת חמשה טפחים **כשר**, שהרי בשיעור זה הוא מזה טפח למעלה ממחצית המזבח.(2)

דיקא נמי כאשר פירשנו את הכתוב גבי יסוד שהוא מתיחס לאמת הגובה, ואילו בסובב מתיחס הכתוב לאמת הרוחב, **מדכתיב**:

"**חיק האמה ואמה רוחב**", ושינה הכתוב בלשונו, כדי להשמיענו: זה בגובה וזה ברוחב —

ומסקינן: אכן **שמע מינה!**(3)

כאן שבה הגמרא לפרש את המשנה בכלים שנחלקו רבי מאיר ורבי יהודה, את מה היו מודדים באמות בינוניות; ומפרשת:

וכמה טפחים היא **אמה בינונית**?

אמר רבי יוחנן: ששה טפחים.

אמר רבי יוסי בר אבין: אף אנן במשנתנו **נמי תנינא** שאמה בינונית היא ששה טפחים, שהרי שנינו:

רבי מאיר אומר: השולחן ארכו שנים עשר טפחים [״אמתיים״ באמה בת ששה], **ורחבו**

הגמרא; ובמשנה למלך [בית הבחירה ב ז] נראה שהבין ברש״י, כי אכן היה רוחב כניסת הקרנות באמה בת חמשה טפחים, ראה שם שתמה מכח זה על הכסף משנה.

ג. **שיטת הרמב״ם** באמות הקרנות כבר נרמזה לעיל, ותתבאר יותר בסוף הסוגיא בהערות.

2. נתבאר על פי רש״י לעיל בכגון דא, וראה מה שנתבאר בהערה שם.

3. **א.** כבר נתבאר, **שלרמב״ם** [בית הבחירה ב ז] **שיטה אחרת בביאור סוגייתנו**, וזה לשונו: כך היתה מדתו וצורתו: עלה חמשה טפחים וכנס חמשה טפחים זהו יסוד [ומבואר שאמת היסוד היתה הן בגובה והן בכניסה באמה בת חמשה טפחים, שלא כפירוש רש״י] ... עלה שלשים טפחים וכנס חמשה טפחים זהו סובב [וכמסקנת הסוגיא שאמת הסובב ברחבה בלבד היתה באמה בת חמשה טפחים] ... גובה כל קרן וקרן חמשה טפחים [כרש״י], וריבוע כל קרן אמה על אמה [היינו, גובה הקרן באמה בת חמשה טפחים, ורחבו באמה בת ששה טפחים, וזה דלא כרש״י].

וכתבו האחרונים, שאם כי מה שכתב הרמב״ם שאמת כניסת היסוד היתה אף היא באמה בת חמשה טפחים, יש להעמיס כן אף בלשון הגמרא ודלא כפירוש רש״י; מכל מקום מה שכתב באמת רוחב הקרנות שהיתה באמה בת ששה, אי אפשר להעמיס כן בלשון הגמרא ״לא שנא הכי ולא שנא הכי״; **ובחק נתן** צידד לומר שהרמב״ם לא גריס לה; [ומיהו אכתי קשה: הרי לשון הכתוב מורה שהנידון הוא על רוחב הקרן, וכפי שנתבאר בהערות לעיל להוכיח כן מדברי הגמרא]; **וראה עוד בזבח תודה** לזבחים נד ב, מה שכתב בגירסת הרמב״ם.

וכבר נתבאר, שהרמב״ם לשיטתו ביסוד שכניסתו היא באמה בת חמשה טפחים, מוכרח לומר שרוחב הקרנות היה באמה בת ששה טפחים, כי בהכרח צריכים אנו לומר שאחת הכניסות היה באמה בת חמשה טפחים, שהרי אם היו כולם באמה בת ששה טפחים, הרי זו היא סברת הגמרא שנדחתה מלשון המשנה והכתוב; ולזה נתכוין **הזבח תודה** לזבחים נד ב.

ששה טפחים [״אמה״ באמה בת ששה], הרי שרבי מאיר המודד את אמת הכלים באמה בינונית, מחשב לכל אמה מן השולחן ששה טפחים.

ומדייקת הגמרא מלשון ״בינונית״:

מכלל דאיכא אמה דנפישא מינה [וכי יש אמה שהיא גדולה מאמה זו], ולכן נקראת היא בינונית, כי יש אמה קטנה ממנה והיא אמה בת חמשה טפחים, ויש גדולה הימנה!?

אין, אכן יש אמה גדולה הימנה, **והא תנן** [וכאשר שנינו] במסכת כלים יז ט:

שתי אמות [קני מידה באורך אמה] **היו** בבית שני **בשושן הבירה** [בית בנוי על גובה השער המזרחי של הר הבית, ומצוייר עליו שושן הבירה] **אחת על קרן מזרחית צפונית, ואחת על קרן מזרחית דרומית.**

זו **שעל קרן מזרחית צפונית** היתה **יתירה** בארכה **על** אמה **של משה** שהיא ששה טפחים **בחצי אצבע** [שמינית טפח].

וזו **שעל קרן מזרחית דרומית, היתה יתירה עליה** [על חברתה] **בחצי אצבע, נמצאת** זו השניה **יתירה על של משה באצבע** שלימה.

ולמה אמרו:(4) **אחת גדולה ואחת קטנה**, כלומר, למה היו כלל אותן שתי אמות שהיו אחת גדולה ואחת קטנה; והרי די לנו באמה של משה, שהיא האמה המדויקת!?

ומפרש: **כדי שיהו האומנין** שמקבלין עליהם לעשות כך וכך אמות למקדש:

ב. כתב הרמב״ם שם: נמצא מקום המערכה רוחב ארבע ועשרים אמה וארבעה טפחים על ארבע ועשרים אמה וארבעה טפחים.

והחשבון הוא לשיטתו: כי המזבח היה שלשים ושתים על שלשים ושתים, ופחת עד למקום המערכה ארבע אמות מכל צד של כניסת היסוד הסובב הקרנות ומקום הילוך הכהנים, הרי עשרים וארבע אמות; אך נוסף עליו מכל צד שני טפחים של כניסת היסוד והסובב שלפי שיטת הרמב״ם היו שניהם באמה בת חמשה. **ולשיטת רש״י** כבר נתבאר בהערה לעיל שהיה החשבון שוה לרמב״ם לפי הבנת המשנה למלך, ובכל אופן היו שם שני טפחים עודף בגלל הסובב.

ג. לכל הפירושים צריכים אנו לומר בלשון הכתוב שאינו מביא בחשבון אלא אמות שלמות, שהרי הכתוב אומר שמקום המערכה היה עשרים וארבע על עשרים וארבע; ואף שלעיל הוכיחה הגמרא מהכתוב שהחשבון הוא מכוון, **כבר ביאר המשנה למלך** שם [וראה שפת אמת ורש״ש כאן], דהיינו דוקא שלא לומר בכתוב שהחשבון היה עודף באמה שלימה ו״לא דק״ וכפי שרצינו לומר בדברי התנא, אך סברת הגמרא שפחות מאמה שלימה לא חשיב, זה יתכן לומר גם בכתוב.

ואולם הראב״ד השיג שם על הרמב״ם שחשב למקום המערכה עשרים וארבע אמות וארבעה טפחים, וכתב: אולי אינו כן, כי הארבעה טפחים הם כניסת הקרנות מדפני המזבח; כלומר, לא היו הקרנות עומדות בשוה עם שפת המזבח אלא מכונסים היו שני טפחים ממנו, והפחיתו את מקום המערכה באבעת הטפחים הנוספים על הכתוב ועל השנוי במשנה במדות; ומה שמכריחו לומר כן, הוא כדי לקיים את לשון הכתוב בדקדוק.

4. כן היא הגירסא גם במשנה בכלים; ובפסחים

נוטלין בקטנה [באמה של משה], כלומר, היה הגזבר מתנה עם האומנים, כך וכך אמות תבנו לבדק הבית בכך וכך דמים לכל אמה באמה של משה —

ומחזירין בגדולה, כלומר, בגמר העבודה כאשר היו באים לחשבון התשלום, היו מחשבים להם את מחירה של אמה גדולה שעשו במחיר שקבעו לאמה קטנה, ונמצא, שהיו מוותרים משלהם, שהרי נותנים להקדש עבודה גדולה, ונוטלים שכר רק על עבודה קטנה.

והטעם: **כדי שלא יבואו לידי מעילה** בשכר שקיבלו מן ההקדש, כי הואיל ואי אפשר לצמצם את המידה, שמא יטלו שכר יותר מן המגיע להם, ונמצאו באים לידי מעילה.(5)

ומפרשת הגמרא את המשנה בכלים:

ותרתי גדולות **למה לי**, והרי די לנו באחת של משה, ובאחת מן האמות הגדולות!?

ומשנינן: **חדא** — זו שעל קרן מזרחית צפונית שהיתה יתירה על של משה בחצי אצבע בלבד — **לכספא ודהבא** [לכסף וזהב], לפי שאומנות יקרה היא, ואין טוב להפסידם כל כך.(6)

וחדא — זו שעל קרן מזרחית דרומית, שהיתה יתירה על של משה באצבע — **לבניינא** [לבנין].(7)

תנן התם במסכת מידות א ג: **שער המזרח** של הר הבית **עליו שושן הבירה צורה** [מצויירת עליו שושן הבירה].

ומפרשינן: **מאי טעמא** היתה עיר זו מצויירת שם?

ונחלקו בדבר **רב חסדא ורב יצחק בר אבדימי**:

חד מהם **אמר**: **כדי שידעו** ויראו **מהיכן באו**, ויתנו הודאה למלכות פרס שיצאו משם.(8)

וחד מהם **אמר**: **כדי שתהא אימת מלכות** פרס **עליהן**, ולא ימרדו בהם.(9)

אמר רבי ינאי: **לעולם תהא אימת מלכות**

פו א הגירסא היא: "ולמה היו".

5. נתבאר על פי **רש"י בפסחים** פו א ורש"י כאן; ומכל ביאור רש"י בענין זה נראה, שהיו האומנים עוסקים בשל הקדש ונוטלים שכר על עבודתם בקבלנות; אך ראה היטב בתוספות ד"ה שלא.

6. ולפיכך היתה נתונה בקרן מזרחית "צפונית", על שם הכתוב "צפון מזהב יאתה"; **תוספות**.

7. הענין נתבאר **על פי רש"י**; **אבל הרמב"ם** שיטה אחרת לו בכל זה, והובאה שיטתו וביאורה ביד בנימין.

8. **נתבאר על פי רש"י**.

ורבינו גרשום פירש: שיכירו בנסים שעשה להם הקב"ה שמשם עלו.

ורבינו חננאל בפסחים פו א פירש: כלומר, בעוונותיכם גליתם לבבל, ועתה משם עליתם, וכל זמן שרואים אותה הצורה, זוכרים הגלות, והדורות הבאים מספרים לבניהם.

והמהרש"א כתב: כדי שיזכור האדם בעת גדולתו את שפלותו שכבר היה, כענין זכר ליציאת מצרים.

9. ראה לשון **הרמב"ם בפירוש המשניות** [כלים יז ט]: עשו זה בעבור שעלו משושן

עליך —

שנאמר [שמות יא ח] גבי משה כשהתרה בפרעה על מכת בכורות: "**וירדו כל עבדיך אלה אלי, והשתחוו לי לאמר** צא אתה וכל העם אשר ברגליך", **ואילו לדידיה לא קאמר ליה** [לא הזכיר משה את פרעה עצמו בין היורדים אליו].(10)

רבי יוחנן אמר: מהכא יש ללמוד שתהא אימת מלכות עליך:

שנאמר [מלכים א, יח]: "**ויד ה' היתה אל אליהו, וישנס מתניו וירץ לפני אחאב** — שהיה רוכב על סוסו — **עד בואכה יזרעאלה**", ועשה כן משום כבודו של המלך אחאב, שאין דרך מלכים ללכת יחידי.(11)

אגב שהביאה הגמרא מחלוקת רב חסדא ורב יצחק בר אבדימי, מביאה הגמרא עוד מחלוקת אחת שנחלקו:

כתיב [יחזקאל מז יב], גבי הנחל שעתיד לצאת מבית קדשי הקדשים:

"ועל הנחל יעלה על שפתו מזה ומזה כל עץ מאכל, לא יבול עלהו ולא יתום פריו והיו [והיה] פריו למאכל **ועלהו לתרופה**"; ונחלקו **רב חסדא ורב יצחק בר אבדימי** בפירוש "לתרופה", ופירשוהו בלשון נוטריקון:(12)

חד מהם **אמר: להתיר פה שלמעלה**, כלומר, אלם כי יאכל ממנו — ידבר.

וחד מהם **אמר: להתיר פה שלמטה**, כלומר, עקרה כי תאכל ממנו — תיפקד.

איתמר עוד שנחלקו בזה אמוראים אחרים, ופירשו יותר את דבריהם:

חזקיה אמר: להתיר פה אלמים.

בר קפרא אמר: להתיר פה עקרות.

תנו רבנן: כתיב [ויקרא כד ה] בפרשת סידור לחם הפנים: "ולקחת סולת ואפית אותה שתים עשרה חלות שני עשרונים יהיה החלה האחת. ושמת אותם שתים מערכות

הבירה, כדי שיזכרו עמידתם בו, ויהיה אימת מלכות עליהם; ונראים הדברים כאילו הרכיב הרמב"ם את שתי השיטות.

10. **הוסיף רש"י**: ואף על גב דלמסקנא הכי הוה; [והנה הכתוב — שמות יב ל — אומר: "ויקם פרעה לילה, הוא וכל עבדיו .. ויקרא למשה ולאהרן לילה, ויאמר קומו צאו מתוך עמי ...", ואם כן משמע שלא ירד אל משה, אך ראה רש"י בחומש שם].

11. **א. העיר ב"שפת אמת"**: מכאן מוכח רק גבי מלך ישראל, דמדאורייתא צריך שתהא אימתו עליו, מדכתיב "שום תשים עליך מלך", ומפרשינן "שתהא אימתו עליך", אבל לדרשת רבי ינאי מוכח אפילו במלכי אומות; [ויש להעיר עוד, כבוד שמענו, אימה לא שמענו].

ב. הוסיף המהרש"א בזבחים קב א: והענין, שראוי לחלוק כבוד אפילו למלכים הקדמונים הרשעים כאלו שזכר, וכדאמרינן בברכות בפרק הרואה, דמלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא, והמזלזל בכבודם כאילו פוגע בכבוד המקום; וראה עוד שם תוספת ביאור במעשה דאליהו ואחאב.

12. וכן מצינו לעיל סו ב כמה פסוקים המתפרשים בלשון נוטריקון; ומיהו פשטות הכתוב הוא מלשון רפואה, כמבואר ברש"י

שש המערכת, על השולחן הטהור לפני ה׳, ומפרשת הברייתא את אריכות פירוט הכתוב:

אילו נאמר רק: ״**ולקחת סולת ואפית אותה שתים עשרה חלות, ושמת אותם שתים מערכות**״, **ולא נאמר** ״**שש** המערכת״, כי אז:

הייתי אומר: ישימו — אם ירצו — שתי מערכות **אחת של ארבע ואחת של שמונה.**[13]

לכך נאמר: ״**שש** המערכת״.

ואילו נאמר רק ״**שתים מערכות שש המערכת**״, **ולא אמר** הכתוב שיאפו בסך הכל ״**שתים עשרה** חלות״, כי אז **הייתי אומר:** ״שש המערכת״ אינו בא רק לפרש כמה יהיו בכל מערכת, אלא מערכת נוספת היא של שש חלות, וישימו **שלש** מערכות **של שש שש** חלות — [14]

לכך נאמר: ״ואפית אותה **שתים עשרה** חלות״, ללמד, שלא תשים אלא שתים עשרה חלות.

ואילו נאמר רק: ״**שתים עשרה חלות**״ ו״**מערכות**״, **ולא נאמר** ״**שתיים**״ ו״**שש**״, כלומר, אילו היה הכתוב אומר: ״ולקחת סולת ואפית אותה שתים עשרה חלות ... ושמת אותם מערכות על השולחן הטהור״, כי אז **הייתי אומר:** יעשה משתים עשרה החלות **שלשה** מערכות **של ארבע ארבע** חלות —

לכך נאמר: ״**שתים** מערכות״ ו״**שש** המערכת״.

הא עד שלא יאמרו שלש מקראות הללו לא למדנו, הרי ראית בעיניך שאם לא היו כתובים שלשת המקראות הללו לא היינו יודעים כיצד מסדרים את השולחן.

הא כיצד מסדרים את השולחן:

נותן שתים מערכות של שש שש חלות.

מוסיפה הברייתא: **ואם נתן** מערכת **אחת של ארבע** חלות, ומערכת **אחת של שמונה** חלות — **לא יצא.**

ואם נתן **שתים** מערכות **של שבע שבע** חלות כל אחת:

רבי אומר: רואין את החלה **העליונה**[15] **כאילו אינה,** ויצא.

ביחזקאל.

13. **א.** או חלוקה אחרת כיוצא בזה, **תוספות.**

ב. בשפת אמת העיר: מהיכי תיתי לומר כן, והרי כיון דכתיב ״שתים״ מסתמא שניהם שוין; **וכבר עמד בזה הר״ש משאנץ** בפרשת אמור, וביאר: אף על גב דמשמע שצריך שתיהן שוות כמו שני עשרונים, מכל מקום הוי אמינא למצוה, אבל אם עשה כשאינן שוות שפיר דמי, כדאמרינן — יומא סב א — גבי שני שעירי עיזים דיום הכפורים; וכן צידד השפת אמת לומר, אלא ש״הייתי אומר״ לא משמע לו כן.

14. נכתב ונתבאר לפי גירסתנו; וראה עוד ברש״י גירסא אחרת ופירושה.

15. **א.** דוקא העליונה, כי התחתונה צריכה שתהא מונחת על טהרו של שולחן, כמבואר

ומקשינן עלה: **והא בעינן** "**ונתת על** המערכת לבונה זכה", ואם יש שם אחת יתירה, הרי אין הלבונה נתונה על המערכת, שהחלה העליונה חוצצת.(16)

אמר תירץ **ליה רב חסדא לרב המנונא, ואמרי לה**, יש האומרים **רב המנונא** הוא זה שתירץ **לרב חסדא**:

רבי לטעמיה, דאמר: זו שאמרה תורה "ונתת על המערכת לבונה זה", האי "**על**" היינו **בסמוך** למערכת ולא עליה.(17)

דתניא: **רבי אומר**: "**ונתת על המערכת לבונה זכה**", "**על**" היינו **בסמוך**.

אתה אומר "**על**" היינו **בסמוך, או אינו אלא** "**על** המערכת" **ממש**?

כשהוא אומר [שמות מ]: "**וסכות על הארון את הפרוכת**", והיא הלוא לא היתה על הארון אלא מפרידה בין הקודש ובין קודש הקדשים, **הוי אומר**: "**על**" היינו **בסמוך**.

שנינו במשנה: **כל הכלים שהיו במקדש** ארכן לארכו של בית:

תנו רבנן: **כל הכלים שבמקדש**, היה **ארכן**

בתורת כהנים פרשת אמור מלשון "על השולחן הטהור".

ב. כתבו התוספות: תימה, הא אין שולחן מקדש יותר משנים עשר טפחים [כדליל צו א] ונמצאו בזיכין למעלה משנים עשר!? והיינו לפי שיטתם לעיל צו א ד"ה והאיכא בזיכין, שהשולחן הוא המקדש את הבזיכין, ראה בהערה שם.

ויש לומר: כגון דמשקע ליה לשביעי עד שהוא בתוך הששי, ומיירי שעשאו באותו ענין שיכול לשקע בתוכו.

ובצאן קדשים ביאר את קושייתם: למה מקשה הגמרא משום חציצה, תיפוק ליה מטעם זה; אך לביאור הגמרא דרבי סבר "על בסמוך" ניחא; **ובשפת אמת** לא פירש כן, וכמובא בהערה 17.

ומיהו הקשה בצאן קדשים: שמא באמת אין כוונת הגמרא להקשות משום חציצה, אלא משום שאין הבזיכין מתקדשין, ולא יישב.

16. [יש לעיין: הרי מין במינו אינו חוצץ].

17. **כתב בשפת אמת**: בפשוטו, רבי סובר כאבא שאול שבמשנה לעיל צו א.

אך מהתוספות נראה שלא הבינו כן [היינו ממה שהקשו בד"ה רואין, איך מתקדשת הלבונה על המערכת, וכמובא בהערה 15]; והיינו משום דקשיא להו לשון הגמרא שהיה לה לומר "רבי כאבא שאול סבירא ליה", דמהא דסבירא ליה ד"על בסמוך" אין ראיה, דמכל מקום מצי סבר כרבי יהודה דמתניתין דשולחן ארכו עשרה וממילא הבזיכין על המערכת היה, דנהי ד"על" פירושו נמי בסמוך, מכל מקום עליו וודאי בכלל "על" הוא; [דבריו צ"ע לכאורה, שהרי דברי רבי לא נאמרו בעלמא, אלא על הלבונה].

ולכן הבינו התוספות את פירוש הגמרא, דלמאן דאמר "על" בסמוך אין חציצה פוסלת, והלחם המיותר כמאן דליתא, ושפיר קרי "בסמוך", ובזה מובנים דבריהם בד"ה רואין, ע"כ; וראה הערה 15.

וראה בכסף משנה בשם מהר"י קורקוס בהלכות תמידין ומוספין ה ב, שכתב לבאר בטעם **הרמב"ם** שם שפסק כאבא שאול: ופסק כמותו, משום שדעת רבי שם — סב א — גבי הנפת לחם וכבשים וכמותו, והלכה כרבי משום דמפרשי אמוראי טעמו, ועוד דבפרק הקומץ [כו

נתון **לארכו של בית, חוץ מהארון שארכו** היה נתון **לרחבו של בית, וכך היה מונח וכך היו בדיו מונחין**, מפרש לה ואזיל.

שואלת הגמרא: **מאי קאמר** "וכך היה מונח, וכך היו בדיו מונחין"?

ומפרשינן **דהכי קאמר**: בהכרח **שכך היה מונח** [ארכו לרחבו של בית מן הצפון לדרום], **מדכך** מן המזרח למערב **היו בדיו** שהיו לרחבו של ארון — כפי שמוכיחה את כל זה הגמרא בהמשך הענין — **מונחים**, כלומר, בהכרח שארכו של ארון מונח מן הצפון לדרום, שהרי בדיו שהיו ברחבו עומדים מן המזרח למערב.

שואלת הגמרא: **ובדיו** — שהיו עומדים מן המזרח למערב — **מנלן**?

ומפרשינן: מהא **דתניא**:

במשכן שעשה משה היתה פרוכת מבדילה בין הקודש ובין קודש הקדשים; ואילו בבית המקדש הראשון היה קיר הנקרא "אמה טרקסין" מבדיל ביניהם; ומכל מקום היה בפתח הכניסה לקודש הקדשים פרוכת שהונחה שם לצניעות.

כתיב [מלכים א, ח]: "ויביאו הכהנים [בימי שלמה] את ארון ברית ה' אל מקומו אל דביר הבית אל קודש הקדשים ויאריכו הבדים ויראו ראשי הבדים מן הקודש על פני הדביר ולא יראו החוצה":

"**ויאריכו הבדים**", **יכול לא יהיו נוגעין** הבדים **בפרוכת** שהיתה כנגדם בפתח בית קדשי הקדשים —

תלמוד לומר "**ויראו** ראשי הבדים".

אי "**ויראו**" **יכול יהו** נראים ממש, והיו **מקרעין** חורים **בפרוכת ויוצאים לחוץ**?

תלמוד לומר: "**לא יראו החוצה**" —

הא כיצד יתקיימו שני מקראות אלו?

דוחקין וכולטין בפרוכת, ודומין כמין שני דדי אשה;[1] **שנאמר** [שיר א יג]: צח-ב

"**צרור המור דודי לי, בין שדי ילין**", השכינה שורה בין שני הבדים שהם כשדי אשה.[2]

ועדיין צריך לפרש כדי לקיים את ההוכחה

ב] בעו רבי יצחק אליביה; [ומן התימא שלא הזכיר שדברי רבי בענין הלבונה נאמרו].

1. לחיבתן של ישראל, **תוספות**.

2. **א.** הפסוק הקודם לפסוק זה הוא: "עד שהמלך במסבו, נרדי נתן ריחו", היינו: בעוד המלך על השולחן במסיבת חופתו, הרי אני כנסת ישראל הבאשתי, והכוונה לחטא העגל בעוד שהשכינה שוה בהר סיני; ומוסיף הכתוב ואומר "צרור המור דודי לי", דודי — היא השכינה — נעשה לי כמי שיש לו צרור המור בחיקו, ואומר לו: הרי לך צרור זה שיתן ריח טוב מן הראשון שאיבדת, כך הקב"ה נתרצה לישראל על מעשה העגל, ואמר להם לישראל: התנדבו למשכן ויבוא זהב המשכן ויפר על העגל, ו"בין שדי ילין", אף על פי שמעלתי בו אמר לשכון שם בין שני בדי הארון.

ב. כתבו התוספות: מעשה נס היה, שהרי בית קדשי הקדשים היה עשרים אמה על עשרים

שהארון היה מונח לארכו של בית מן הצפון לדרום; כי אכן מוכרח שהיו בדי הארון מונחים מן המזרח למערב, ממה שהיו בולטים קצותיהם בפרוכת, אך מכל מקום:

ומנלן דבדיו — שהיו מן המזרח למערב, כאשר הוכחנו — **לפותיא דארון הוו יתבי, דילמא לארכו דארון הוו יתבי** [מנין שהבדים לרחבו של ארון היו נתונים — עד שאתה מוכיח מזה שרחבו של ארון מן המזרח למערב, וממילא ארכו לרחבו של בית מן הצפון לדרום — והרי שמא היו הבדים לאורך הארון, ונמצא, שאורך הארון היה מן המזרח למערב לארכו של בית!?

אורך הארון היה אמתיים וחצי, ורחבו אמה וחצי.

אמר תירץ **רבי יהודה**:

הניחא אם היו הבדים לרחבו של ארון, נמצא שאורך הארון — שהוא שתי אמות וחצי — מפריד בין בד לבד, ויש מקום לנושאי הארון לילך ביניהם; אבל אם היו הבדים לארכו של ארון ואין מפריד ביניהם אלא רחבו של ארון שהוא אמה וחצי בלבד, זה הרי אי אפשר, כי:

תרי גברי — נושאי הארון שהיו עומדים בין הבדים — **באמתא ופלגא לא מסתגי להו** [אין שני אנשים יכולים ללכת כשהם צפופים במרווח צר של אמה וחצי].

ומנא לן דבארבעה הוו דרו להו, [וזו מנין לך שארבעה אנשים — שני אנשים מכל צד של הארון — היו נושאים את הארון], והרי שמא מכל צד לא היה אלא אדם אחד שהיה מהלך בין הבדים ומחזיק בשני בדיו, ונושא, ודי לו באמה וחצי!?

ומפרשינן: משום **דכתיב** [במדבר י כא] בסדר המסע: "ונסעו הקהתים נושאי המקדש [הוא הארון] והקימו [בני גרשון ובני מררי שהקדימו לפניהם] את המשכן עד בואם [של הקהתים]":

"**ונסעו הקהתים**": הרי **תרי**.

"**נושאי המקדש**": **נמי תרי** אחרים, הרי ארבעה.[3]

אמה, והארון באמצעו ואינו תופס מקום, ועדיין יש לו מכל ארבע רוחותיו עשר אמה מקום פנוי, [כמבואר כל זה במגילה י ב], ואם כן המרחק משפת הארון לפרוכת הוא עשר אמות, ואין הבדים ארוכים כל כך, אלא שהאריכו הבדים על ידי נס, [וכן הוא לשון הכתוב "ויאריכו הבדים"]; וראה מה שכתב בזה **בתוספות יום טוב בבא בתרא** פרק ב משנה ט, **ובברכת הזבח** כאן.

3. **א.** גירסת השיטה מקובצת אינה מובנת; וראה גירסת רש"י.

ב. ואם תאמר: סוף סוף מנין שבין הבדים היו מהלכים, שמא מחוצה להם, או אחד מבפנים ואחד מבחוץ, [שכך היה מסתבר, כדי שישא כל אחד בימינו]!?

וכתב בשפת אמת: אולי ידעו שדרך לשאת בפנים; וראה יד בנימין.

ג. משמע מכאן ש"נושאי המקדש" היינו הארון לבד, וכן הוא לשון הגמרא בשבועות טז ב על פסוק זה: "ההוא בארון כתיב"; אבל רש"י בחומש פירש: נושאי המקדש: נושאי דברים המקודשים, ובשבועות שם כתב: ההוא בארון כתיב, שהיו הקהתים נושאים את הארון

תנו רבנן: עשרה שולחנות עשה שלמה המלך נוסף על שולחנו של משה שעשה למשכן,[4] **שנאמר** [דברי הימים ב, ד] גבי פירוט מעשי המקדש:

"ויעש שולחנות עשרה וינח בהיכל, חמשה מימין וחמשה משמאל".

ומפרשינן מה שאמר הכתוב "חמשה מימין וחמשה משמאל", ביחס למה הכתוב מדבר:

ואם תאמר: חמשה מימין הפתח שהיה באמצע צידו המזרחי של ההיכל, **וחמשה משמאל הפתח**, כך אי אפשר לומר, כי:

אם כן מצינו ששולחן בדרום, שהרי חמשת השולחנות שהיו משמאל הפתח המזרחי בדרום היו עומדים, **ואילו התורה אמרה** [שמות כו לה] גבי סדר הקמת המשכן: **"והשולחן תתן על צלע צפון".**

אלא ודאי שכל השולחנות היו מונחים בצפון ההיכל, וימין ושמאל אינו ביחס לפתח, **אלא:**

שולחנו **של משה** היה **באמצע** אותם עשר שולחנות, וביחס לשולחנו של משה אמר הכתוב שהיו: **חמשה מימינו** של אותו שולחן **וחמשה משמאלו**, וכולם עומדים בצפון ההיכל.

תנו רבנן:

עשר מנורות עשה שלמה המלך מלבד המנורה של משה שעשה למשכן, **שנאמר** [דברי הימים ב, ד] גבי פירוט מעשי המקדש:

"ויעש את מנורות הזהב עשר כמשפטם[5] [בתמונת מנורת משה]", **ויתן בהיכל חמשה מימין וחמשה משמאל".**

ומפרשינן ימין ושמאל ביחס למי:

ואם תאמר: חמשה מימין [מצפון] **הפתח, וחמשה משמאל** [מדרום] **הפתח, אם כן מצינו מנורה בצפון**, שהרי חמשה היו עומדים בצפון, **ואילו התורה אמרה** [שמות כו לה] גבי סדר הקמת המשכן:

"ושמת את השולחן מחוץ לפרוכת, **ואת המנורה נוכח השולחן על צלע המשכן תימנה** [דרומה]".

אלא מנורה **של משה** היתה **באמצע** עשר השולחנות, וביחס אליה אמר הכתוב שהיו עשר המנורות: **חמשה מימינה וחמשה משמאלה.**

ההיכל היה ארכו — מן המזרח למערב — ארבעים אמה, ורחבו — מן הצפון לדרום — עשרים אמה, ובית קדשי הקדשים היה ארכו ורחבו עשרים אמה

תני חדא [שנינו בברייתא אחת]:

אותם שולחנות ומנורות **מחצי בית** — מפרש לה ואזיל — **ולפנים** לצד בית קדשי הקדשים

והשולחן והמנורה והמזבחות, שהם דברים המקודשים; וראה דברי התוספות המובאים על הגליון.

4. לקמן צט א נחלקו תנאים אם על כולם היו מסדרים לחם הפנים, או על שולחנו של משה בלבד.

5. כן צריך לומר כאשר הוא בכתוב.

היו כולם **מונחין.**

ותני חדא [ואילו בברייתא אחרת שנינו]:

אותם שולחנות ומנורות **משליש הבית ולפנים, היו מונחין.**

ולא קשיא: כי לדעת כולם היו מונחים בעשרים האמות הפנימיות של ההיכל, אלא:

מר — התנא של הברייתא השניה — **קא חשיב** — כשאמר "הבית" — **בית קדשי הקדשים בהדי היכל** שהיו כאחד ששים אמה, ושליש הבית הוא חצי ההיכל, דהיינו בעשרים האמה הפנימיות של ההיכל.

ואילו **מר** — התנא של הברייתא הראשונה — **לא קא חשיב בית קדשי הקדשים בהדי היכל,** וביחס להיכל לבדו אכן היו עומדים מחצי ההיכל ולפנים.(6)

תנו רבנן:

שולחנות שעשה שלמה **מזרח ומערב** [אורכן מן המזרח למערב, והיינו: ארכן לארכו של בית] **היו מונחין,** וכן היה מונח השולחן שעשה משה בין במשכן ובין במקדש.(7) **דברי רבי.**

רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: צפון ודרום היו מונחים, היינו: ארכם לרחבו של בית.

ומפרשינן: **מאי טעמא דרבי** הסובר: שולחן עומד מן המזרח למערב?

משום **דגמר** שולחן **ממנורה:**

מה מנורה היתה עומדת **מזרח ומערב, אף הני** [אף אלו השולחנות] **נמי מזרח ומערב.**

מוסיפה הגמרא לבאר:

ומנורה גופה מנלן שהיתה עומדת מן המזרח למערב?

מדכתיב בנר מערבי, כלומר, מאחר שאומר הכתוב — ויקרא כד — על נר אחד [כי בלשון יחיד מדבר הכתוב]: "צו את בני ישראל ויקחו אליך שמן ... להעלות נר תמיד. מחוץ לפרוכת העדות **יערוך אותו אהרן** מערב עד בוקר **לפני ה'** [סמוך לבית קדשי הקדשים שבמערב המקדש]", **מכלל דכולהו** שאר נרות **לאו לפני ה'** היו, אלא נר אחד מערבי בלבד היה שם —

ואי סלקא דעתך: צפון ודרום היתה עומדת המנורה, הרי **כולהו נמי לפני ה' נינהו,** שכל הנרות סמוכות במידה שוה לבית קדשי הקדשים שהיה במערב; אלא בהכרח שהיתה המנורה עומדת מן המזרח למערב, והנר הקיצוני שבמערב הוא הנר שעליו אומרת התורה "להעלות נר תמיד ... יערוך אותו ... לפני ה'".(8)

---

6. **במנחת חינוך** [מצוה צז אות ז] תמה על לשונו של **הרמב"ם** [בית הבחירה ג יז], שכתב על השולחן והמנורה: "היו מונחין משליש ההיכל ולפנים", שהרי למבואר בסוגיא היו עומדים מחצי ההיכל ולפנים; ראה שם.

7. **כתבו התוספות:** ומתניתין דתנן [על כל הכלים] אורכן לארכו של בית [מן המזרח למערב], כרבי.

8. **נתבאר על פי רש"י כאן.**

אבל רש"י בשבת כב ב פירש, ש"נר מערבי" הוא הנר השני ממזרח "דכתיב יערוך אותו לפני ה', צריך שיהא אחד חוצה לו, דאי לא, לא קרינן

מוסיפה הגמרא לפרש: **ורבי אלעזר ברבי שמעון** — הסובר שהשולחן היה עומד מן הצפון לדרום — **מאי טעמא?**

כי **גמר** שולחן **מארון:**

מה ארון צפון ודרום היה מונח, וכפי שנתבאר בעמוד א שהיה ארכו לרחבו של בית, **אף הני נמי צפון ודרום** היו מונחים.

ומקשינן: **ורבי** — הסובר: מזרח ומערב היו מונחים — **נמי ליגמר מארון** שהיה מונח מצפון לדרום!?

ומשנינן: **דנין חוץ מחוץ, ואין דנין חוץ מפנים**, יש להשוות את השולחן למנורה שהיו שניהם מחוץ לבית קדשי הקדשים, ולא להשוות את השולחן שהיה בחוץ, לארון שהיה בפנים בית קדשי הקדשים.

ורבי אלעזר ברבי שמעון — הסובר: צפון ודרום היו מונחים — **נמי ליגמר** שולחן **ממנורה** שהיא היתה עומדת מן המזרח למערב!?

ומשנינן: **אמר לך** רבי שמעון בן אלעזר: **מנורה גופה צפון ודרום הוה מנחה**, אף המנורה היתה מונחת מן הצפון לדרום, ודלא כרבי שהיתה מונחת מן המזרח למערב.

ומקשינן: **והכתיב** "להעלות נר תמיד ... **יערוך אותו אהרן** ...[9] לפני ה'", והיינו שהיה נר אחד לפני ה' ולא האחרים, ואם כן בהכרח שמזרח ומערב היתה מונחת, וכהוכחת רבי!?

ומשנינן: לעולם צפון ודרום היתה מונחת, ואותו נר שהכתוב אומר עליו שהיה "לפני ה'" הוא נר האמצעי שפי פתילתו פונה כלפי המערב —

ודמצדד להו לשאר הנרות **אצדודי** כלפי הנר האמצעי [נוטות היו פי פתילות הנרות שמימין ושמאל אל הנר האמצעי].

דתניא: כתיב [במדבר ד ח]: "**אל מול פני המנורה** — משמע: הנר שהיה עומד על גוף המנורה ולא על הקנים שבצידיו — **יאירו שבעת הנרות**", **מלמד שהיו מצדדין** שאר הנרות את **פניהם כלפי נר אמצעי**.[10]

אמר רבי נתן: מכאן שאמצעי הוא **המשובח** שבכולם, ונפקא מינה לשלשת הקרואים בשני וחמישי שקורין עשרה פסוקים, והיות והאמצעי הוא המשובח, מחלקים את הפסוקים: ארבעה לאמצעי, והשנים שלשה שלשה פסוקים.[11]

א. כבר נתבאר בברייתא לעיל, שהיו השולחנות בחציו הפנימי — מן המזרח

ביה לפני ה', והכי אמרינן במנחות: דכתיב בנר מערבי לפני ה', מכלל דכולהו לאו לפני ה'"; וכן היא שיטת התוספות כאן.

9. תיבת "ובניו" שנדפסה, אינה בכתוב.

10. במגילה כא ב: "כלפי נר מערבי, ונר מערבי כלפי שכינה".

11. מתבאר מן הסוגיא, שהשולחן והמנורה היו עומדים באותה צורה; ואם כן **תמוהים דברי הרמב"ם** [בית הבחירה ג יב]: השולחן היה ארכו ... והיה מונח ארכו לאורך הבית ורחבו לרוחב הבית, וכן שאר כל הכלים שבמקדש ארכן לארכו של בית ... חוץ מן הארון שהיה ארכו לרוחב הבית, וכן נרות המנורה היו כנגד

למערב — של ההיכל; וחצי זה היה ארכו מן המזרח למערב עשרים אמות, ורחבו עשרים אמות שהוא רוחב ההיכל.

ב. כל שולחן היה ארכו כשולחנו של משה שהיה שתי אמות ארכו ואמה רחבו.

ג. השולחנות היו עומדים בטור ערפי,(12) דהיינו: אורכו של שולחן לאחר אורכו של השולחן שלפניו; וסברת הגמרא בקושייתה היא, שכל השולחנות היו עומדים בשורה אחת, ונמצא, שתפשו השולחנות עשרים אמה אורך.

ומקשינן: **בשלמא למאן דאמר מזרח ומערב** היו השולחנות מונחים —

היינו דהוו יתיבי [ניחא שהיו יושבים] **עשרה** שולחנות — שאורך כל אחד שתי אמות — **בעשרים** אמות האורך של חצי ההיכל ממזרח למערב, כלומר, אף שודאי אי אפשר שלא יהיה ריוח מעט בין שולחן לשולחן "ותפשו" השולחנות מעט יותר מעשרים אמה, הרי יש לומר שאכן לא היה כל אורך השולחנות בחציו של ההיכל שהוא ארוך עשרים אמות, אלא בלטו מעט לחציו החיצוני של ההיכל.

אלא למאן דאמר: צפון ודרום היו מונחים, וכל רוחב ההיכל מן הצפון לדרום אינו אלא עשרים אמות בצמצום, אם כן:

עשרה שולחנות בטור שארכו עשרים אמה, **בעשרים** אמות של רוחב ההיכל **היכי הוו יתבי** [האיך היו יושבים], והרי אי אפשר שלא יהא ריוח מעט בין שולחן לשולחן, ותופש הטור מעט יותר מעשרים אמה!?(13)

ותו תיקשי: אם תפש הטור את כל רוחב ההיכל, אם כן **כהנים** גדולים ביום הכפורים

רוחב הבית בין הצפון והדרום", ותמה על זה **הלחם משנה** בהלכות תמידין ומוספין ה ד, **ובנודע ביהודה** תניינא אורח חיים סימן קכב, הובאו דבריהם **במנחת חינוך** מצוה צז סוף אות ז, וראה עוד **בזבח תודה** כאן; [ויש להעיר בלשון הרמב"ם, שהיה לו לומר "כל הכלים חוץ מהארון והמנורה", ומה הוא זה שכתב "וכן נרות המנורה"].

12. בגמרא לא נתבאר מה המקור להנחה זו, אך אפשר שהוא משום המבואר בהמשך הסוגיא — למסקנת הגמרא שהיו עומדים בשתי שורות — שבין כל שולחן לשולחן הסמוך לו מצידו, יש ליתן רוחב של שני אמות וחצי כדי שיהיה מקום למסדרים לעמוד שם.

ולשון רש"י הוא: וקא סלקא דעתך ראשו של זה בצד ראשו של זה; וצריך לפרש את כוונתו: קא סלקא דעתך שכל השולחנות היו עומדים כך, כי למסקנת הגמרא בשתי שורות ערפיות היו עומדות, ואין כוונתו לומר שהגמרא חוזרת בה במסקנא, שלא היו עומדים כלל בשורה ערפית.

13. **כן פירש רש"י**; ולכאורה היה אפשר לפרש באופן אחר, והיינו, כי השולחן הלוא היה מצופה זהב, ועובי הציפוי היה חצי אצבע — כמו שהביא **המנחת חינוך** מצוה צז, הובא לעיל צו א בהערה 19 אות ג, ראה שם — ואם כן באמת היה אורך הטור יותר מעשרים אמה בעשרה אצבעות, והיינו דמקשינן: עשרה בעשרים היכי היכי הוו יתבי.

ומדלא פירש רש"י כן, מוכח כמו שצידד **בקומץ המנחה** שם, שלא היה השולחן מצופה מצידיו, ובזה יישב את הסוגיא דלעיל צו א,

שהם צריכים להכנס דרך ההיכל לבית קדשי הקדשים — (14) **היכי הוו עיילי** [איך היו באים לשם], והרי רוחב כל ההיכל תפוש על ידי השולחנות, ולא נותר מקום למעבר הכהנים!?

ותו תיקשי: אם כן **מצינו המשה שולחנות בדרום** ההיכל, והתורה אמרה "והשולחן תתן על צלע צפון"!?

ותו תיקשי: אם תפשו עשר השולחנות הנוספים של שלמה את כל רוחב ההיכל, אם כן **שלחן דמשה** — שהיה אמור להיות באמצע השולחנות, כמבואר לעיל — **היכא מנח ליה** [היכן היה מונח]!?

ומיישבת הגמרא את הקושיא בדרך תמיהה על הקושיא: **והרי למאן דאמר נמי מזרח ומערב** [והרי אף לדעת האומר שמן המזרח למערב היו מונחים], תיקשי קושיא זו האחרונה:

הרי תפשו השולחנות של שלמה את כל חציו הפנימי של ההיכל שהיה ארוך עשרים אמה, **ושולחן דמשה** שהיה אמור להיות ביניהם **היכא הוה מנח ליה** [היכן היה עומד שולחנו של משה]!? (15)

אלא [בהכרח], **מי סברת חד דרא הוה, תרי דרי נינהו** [וכי סבור אתה שבשורה אחת ערפית היו מונחים כל עשר השולחנות, לא כן, אלא בשתי שורות ערפיות היו מונחים], ושולחנו של משה בין שתי השורות; וכן ניישב גם לדעת הסובר צפון ודרום היו מונחים, ויתיישב בפשיטות גם הקושיא מהכהנים כיצד היו מגיעים, כי מחלקו הדרומי היו באים; ואף שאר הקושיות מיושבות לפי זה, שהרי:

אין ארכה של כל שורה אלא עשר אמות, ואם כי היתה בהכרח בליטה מעטה לצד דרומי של ההיכל, כי הרי אי אפשר לצמצם שלא יהא ריוח בין השולחנות, מכל מקום בליטה קטנה כזו — שאינה יותר מטפח — לא איכפת לן שתהא לחציו הדרומי של ההיכל. (16)

והשתא מקשינן בהיפוך: צט-א

א. במשנה לקמן צט ב מבואר, ששני כהנים היו מסדרים את לחם הפנים — מערכת לכל כהן — ושני כהנים מעברו השני של השולחן היו מסלקים את הלחם מהשולחן, והיו מעשיהם כאחת, אלו מושכים ואלו מסדרים.

ראה שם; וראה בהערות על המנ"ח הנדמ"ח שהביא כמה מקורות להנחה זו.

14. נתבאר על פי פירושו הראשון של רש"י; **ובפירוש שני פירש** את הקושיא ממסדרי ומסלקי הלחם שהיו נכנסים בשבת ועומדים משני צידי השולחן, כמבואר במשנה לקמן צט ב.

15. ומיהו לא תיקשי: כיון שאי אפשר לצמצם שלא יהא ריוח בין השולחנות, אם כן נמצא שלא היו כל השולחנות בחציו הפנימי של ההיכל; כי היות וכל הריוח שנוסף אינו אלא מעט, יש לומר שלא דק, **רש"י**; ויתירה מזו מבואר בהמשך הסוגיא, שאף אם מכח ריוח זה יהיה מקצת מן השולחן הקיצוני בדרום, ושלא כמאמר הכתוב "והשולחן תתן על צלע צפון" — לית לן בה, כיון שאין ריוח זה עולה על טפח.

16. **לשון רש"י הוא**: בתרי דרי הוו יתבי:

ב. כיון שהיו מסדרים ומסלקים כאחד, מוכרחים היו לילך זה בצידו של זה, ונמצא רוחב מקום הליכתם תופש שתי אמות ומחצה, שהוא מקום הילוכם של שני בני אדם זה לצד זה.(1)

בשלמא למאן דאמר: צפון ודרום היו מונחים השולחנות —

שפיר היה מקום בחציו הצפוני של ההיכל — שהוא עשר אמות לרחבו מן הצפון לדרום — לארכם של חמשה שולחנות מן הצפון לדרום; וכפי שנתבאר.

אלא למאן דאמר: מזרח ומערב היו מונחין, תיקשי: הרי לא היה מקום ברוחב חלקו הצפוני של ההיכל — שהוא מקום עמידת השולחנות לקיים "והשולחן תתן על צלע צפון", וכל רחבו אינו אלא עשר אמות — לכל רחבם של השולחנות והמעברים שביניהם, כי **מכדי**:

שולחן [חמשת השולחנות הסמוכים לקיר הצפוני] **כמה משוך** היה **מן הכותל** הצפוני **שתי אמות ומחצה** כדי מקום הילוך שני בני אדם — (2)

והוסף עוד לרחבו של היכל **אמה דידיה**, את אמת הרוחב של השולחנות הצפוניים עצמם —

והוסף עוד **שתי אמות ומחצה דביני ביני** [שבין השורה הצפונית לשולחן של משה שהיה באמצע] כדי הילוך שני בני אדם —

והוסף עוד **אמה דידיה** [אמת הרוחב של שולחנו של משה] —

והוסף עוד **שתי אמות ומחצה דביני ביני** [בין שולחנו של משה לשורה הדרומית] —

והוסף עוד **אמה דידיה** של רוחב השולחנות הדרומיים — (3)

חמשה מינייהו ראשה של זו בצד ראשה של זו, ושל מצה אצלן לפניהם ולא בשורתן ...; ואין כוונת רש"י למסקנת הגמרא שהיה שולחנו של משה מחוץ לשתי השורות, כי עדיין לא ידענו כן; וכוונתו לומר, ששולחנו של משה היה מקביל לשורה.

1. **א.** נתבאר על פי **רש"י**; והוכיח שמקום הליכתם של שני בני אדם זה ליד זה הוא שתי אמות ומחצה, משום שזה היה מקום הרוחב לשני נושאי הארון זה ליד זה כמבואר בגמרא לעיל צח א.

ב. יש לעיין במה שכתב רש"י, שהיו מוכרחים להלך זה ליד זה כדי שיסדרו כאחד; כי הרי האחד מסדר את המערכת הפנימית, והשני את המערכת החיצונית; וראה **טהרת הקודש** ויד בנימין.

2. **כן פירש רש"י; ובתוספות** ד"ה כמה, כתבו שברייתא היא ביומא.

והנה לקמן בעמוד זה נחלקו תנאים: אם היו מסדרים לחם פנים על השולחנות הנוספים, ולדברי רש"י נמצא, שקושיית הגמרא אינה אלא לדעת תנא זה, כי אם לא היו מסדרים אלא על שולחנו של משה, אין צורך במעבר זה שבין השולחנות הצפוניים ולכותל; ואם כן צריך עיון לכאורה: שמא סובר מאן דאמר זה, שלא היו מסדרים אלא על שולחנו של משה!? **וראה היטב** בתוספות הנמשך מעמוד קודם.

3. גירסת הב"ח צריכה תלמוד.

הרי לך רוחב של עשר אמות וחצי שאתה אמור להכניסם ברוחב של עשר אמות בלבד, והרי **אשתכח דקאכיל שולחן** [היה תופש רוחב השולחנות כולם] **פלגא דאמתא בדרום** [חצי אמה נוספת מחציו הדרומי של ההיכל], והתורה הלוא אמרה: "והשולחן תתן על צלע צפון"!?

ומשנינן: **מי סברת שולחן דמשה בהדייהו הוה יתיב** [וכי סבור אתה ששולחנו של משה היה מקביל לשולחנות שבצידיו], עד שאתה נצרך להוסיף כדי מעבר בין שולחנו לאלו שמצידיו ואת רחבו שלו!?

לא כן היה הדבר, אלא:

דמידלי ליה ומנח ליה לשולחנו של משה, **ומיתתי להו לדידהו** לשולחנות הנוספים **פורתא** [שולחנו של משה גבוה יותר לצד מערב כי בית המקדש היה משופע,(4) והאחרים נמוכים הימנו מעט], והיו השולחנות הנוספים ביחס לשולחנו של משה **כתלמיד היושב** נמוך מעט **לפני רבו** היושב גבוה הימנו —

כלומר, משוך היה כל שולחנו של משה לצד מערב מהשולחנות הנוספים, והיה עומד כנגד המעבר שבין השולחנות הצפוניים והדרומיים, ונמצא, שאין צריך ליתן אלא מעבר אחד של שתי אמות ומחצה בין השולחנות הצפוניים והדרומיים, ובין הכל לא תפש רחבם של השולחנות עם המעברים אלא שבע אמות בלבד.

תנו רבנן:

עשרה שלחנות נוספים על של משה **עשה שלמה, ולא היו מסדרין** לחם הפנים **אלא על של משה** —

שנאמר [מלכים א, ז]: "ויעש שלמה את כל הכלים **ואת השלחן אשר עליו לחם הפנים — זהב**", ומשמע שלא היה לחם הפנים אלא על שולחן אחד ומסויים.(5)

עשר מנורות נוספות על של משה **עשה שלמה, ולא היו מדליקין אלא בשל משה** —

שנאמר [דברי הימים ב יג]: "ומקטירים לה' עולות בבוקר בבוקר ובערב בערב, וקטורת סמים, ומערכת לחם על השולחן הטהור, **ומנורת הזהב ונרותיה לבער בערב** בערב", הרי שהיתה מנורת זהב אחת ומסוימת להדליק עליה.

רבי אלעזר בן שמוע אומר: על כולם היו מסדרין פעמים בזה ופעמים בזה,(6) **שנאמר** [דברי הימים ב, ד]: "ויעש שלמה את כל

---

4. נתבאר על פי **רש"י**; **ובשפת אמת ורש"ש** תמהו על זה; ובשפת אמת צידד לפרש: לצד מערב קרוב לקדשי הקדשים קרי מעלה, ולצד מזרח קרי למטה אפילו היה הרצפה בשוה; [ולפי זה "כתלמיד היושב לפני רבו" לא יתפרש משום שהוא גבוה והם נמוכים, אלא שהרב בראש והתלמידים לפנים, כך היו השולחנות בפני שולחנו של משה].

5. **כתב בשפת אמת**: קצת קשה, דלשון הכתוב משמע, דשלמה עשה זה השולחן, אם כן אינו שולחן של משה; ומשמע יותר, שהכוונה על כל עשרת השולחנות, אף על פי שכתוב לשון יחיד, וכתנא קמא.

6. ראה חק נתן בשם מדרש תדשא, וביד בנימין.

הכלים **ואת השולחנות ועליהם לחם הפנים**", הרי שעל כמה שולחנות היו מסדרים.

ובכולן היו מדליקין, שנאמר [בפסוק הסמוך]: "**ואת המנורות ונרותיהם לבערם כמשפט לפני הדביר — זהב סגור**".

רבי יוסי ברבי יהודה אומר: לא היו מסדרין אלא על של משה, אלא מה אני מקיים "ואת השולחנות ועליהם לחם הפנים", אלו שלשה שלחנות שהיו במקדש? כלומר, אותו לחם הפנים היה מסודר על שלשה שולחנות, כיצד:

שנים — אחרים שאינם בכלל עשרת השולחנות — **שהיו באולם** [שלפני ההיכל] **מבפנים על פתח הבית** [סמוך לפתחו של היכל]:

שולחן **אחד** היה **של כסף**, [כלומר, של שייש שהוא לבן ככסף],[7] ושולחן **אחד** היה **של זהב**, שעליהם נותנים את הלחם דרך סידורם וסילוקם, כיצד:

על השולחן **של כסף** היה **נותן** את **לחם הפנים בכניסתו**, דרך כניסת הכהנים להיכל לסדר את הלחם על השולחן שבהיכל, היו נותנים שם את הלחם כדי לפוש.[8]

ועל השולחן **של זהב** היה נותן את הלחם **ביציאתו**, דרך יציאתו מן ההיכל כשסילק את הלחם מהשולחן, והיה הלחם עומד שם עד שיוקטרו הבזיכים.

שמעלין בקודש ולא מורידין, ולכן בכניסה היו נותנים על של שייש, ושוב מעלין בקודש ונותנים על השולחן שבהיכל שהיה של זהב, ואילו ביציאה היה מניחו על של זהב, שלא להוריד משולחן הזהב שבהיכל.

ועוד **אחד של זהב** היה **בפנים** בהיכל, והוא שולחנו של משה, **שעליו לחם הפנים תמיד**.

ועל שלשת השולחנות האלה אומר הכתוב "ואת השולחנות ועליהם לחם הפנים".[9]

ומנא לן דאין מורידין בקודש?

אמר פירש **רבי**: משום **דאמר קרא** [שמות מ יח]: "**ויקם משה את המשכן, ויתן את אדניו, וישם את קרשיו, ויתן את בריחיו, ויקם את עמודיו**".[10]

ומנלן דמעלין בקודש?

אמר פירש **רבי אחא בר יעקב**:

משום **דאמר קרא** גבי מחלוקת קורח, שהקריבו מאתים וחמשים איש קטורת במחתות, ואש יצאה מאת ה' ותאכל אותם,

---

7. נתבאר על פי רש"י; וראה תוספות בעמוד ב ד"ה אחד.

8. נתבאר על פי רש"י כאן; וראה רש"י בעמוד ב ד"ה על פתח הבית, ובהערות שם.

9. לכאורה היה נראה פשט הכתוב: "ויעש שלמה את כל הכלים אשר בית האלהים ואת מזבח הזהב ואת השולחנות ועליהם לחם הפנים. ואת המנורות ונרותיהם לבערם כמשפט לפני הדביר זהב סגור", שעל כל הכלים הכתוב אומר שעשה אותם זהב סגור; ולמאן דאמר זה, בהכרח אינו כן.

10. **בשלשה אופנים פירש רש"י**:
א. מדרישיה וסיפיה דקרא בלשון הקמה

ואמר הקב"ה למשה [במדבר יז ב]:

"אמור אל אלעזר בן אהרן הכהן, וירם את המחתות מבין השריפה, ואת האש זרה הלאה [הורד את האש מן המחתות], כי קדשו [המחתות ואסורים בהנאה, שהרי עשאום כלי שרת]. **את מחתות החטאים האלה בנפשותם, ועשו אותם רקועי פחים ציפוי למזבח, כי הקריבום לפני ה' ויקדשו, ויהיו לאות לבני ישראל"** —

הרי ש**בתחילה** היו המחתות **תשמישי מזבח, ועכשיו גופו של מזבח** כדי להעלות קדושתן.(11)

כתיב: [דברים י]: "פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים ועלה אלי ההרה ועשית לך ארון עץ. ואכתוב על הלוחות את הדברים אשר היו על הלוחות הראשונים **אשר שברת ושמתם בארון"**, **תני רב יוסף:**

מלמד שהלוחות ואף שברי לוחות מונחין בארון, וכדמשמע לשון הכתוב "אשר שברת ושמתם בארון".

מכאן לתלמיד חכם ששכח תלמודו מחמת אונסו, שאין נוהגין בו מנהג בזיון.

סימן למימרותיו הבאות של ריש לקיש: א. **ביטל**; ב. **סרח**; ג. **ושכח**.

א. ביטל: **אמר ריש לקיש:**

פעמים

שביטולה של תורה, כגון שמבטל תורה צט-ב

דאפילו בצחות הלשון לא הורד, שמע מיניה אין מורידין; **ולשון רבינו גרשום:** דהאי קרא פתח בויקם וסיים בויקם; ואפשר, שהכוונה היא, כי לשון "ויקם" משמע שהמשכן יש לו תקומה ולא יתפרק יותר.

ב. דלא סייעוהו אחיו הכהנים בהקמת העמודים והאדנים, שמע מינה אין מורידין לפיכך לא נתעסקו בו אחרים; **ולשון רבינו גרשום:** שהוא עצמו התחיל להקימו, והוא הקימו כולו ולא אחר; ואפשר, שכוונתם על פי מה שכתב רש"י — שמות לט לג — על הפסוק "ויביאו את המשכן אל משה": שלא היו יכולין להקימו ... שלא היה יכול להקימו שום אדם מחמת כובד הקרשים שאין כח באדם לזוקפן, ומשה העמידן; וזה הוא שאמרו כאן: הניחא קרשים, אבל את שאר הדברים הרי היו יכולים אחרים לעשות, אלא שאין מורידין בקודש.

ג. מעיקרא "ויקם משה את המשכן", דהיינו יריעות, שבתחילה פורס היריעות ולא הורידן בהקמת העמודים [לכאורה צריך לומר "הקרשים", כי העמודים הם עמודי החצר, ומה ענין להם וליריעות] והאדנים, אלא אחז היריעות בידו עד שהקים כולן.

וראה עוד ברש"י מגילה כו א ד"ה אבל, שהביא מן **התוספתא** בהיפוך מן המבואר כאן: מעלין בקודש, דכתיב: ויקם משה את המשכן, בצלאל עשה, ומשה שהיה גדול הימנו הקימו, ולא מורידים, דכתיב את מחתות החטאים האלה בנפשותם ... כיון שהוקדשו הוקדשו.

11. **כתב המהרש"א:** אף על גב דשלא כדין עשו, שלקחו המחתות וחלקו על הכהונה, מכל מקום כוונתם להקדישם לכלי שרת, כפירוש רש"י בחומש "כי קדשו, שהרי עשאום כלי שרת, וקרא דמייתי הכא "כי הקריבום לפני ה' ויקדשו" נמי מוכח כן; וראה עוד בשפת אמת.

להוצאת המת ולהכנסת כלה,[1] **זהו יסודה**, כלומר, מקבל שכר כאילו יושב ומייסדה ועוסק בה, **דכתיב**:

"**אשר שברת**", ולא בלשון כעס אמר לו כן,[2] שמע מינה:

כך **אמר לו הקב"ה למשה "יישר כחך ששברת"**, הסכימה עמו דעת השכינה כשביטל תורה ושיברן כיון דנתכוין לטובה.[3]

ב. סרח: **ואמר ריש לקיש**:

תלמיד חכם שסרח, אין מבזין אותו בפרהסיא, שנאמר [הושע ד]:

"**וכשלת היום וכשל גם נביא עמך לילה**" —

ללמד: **כסהו** [אל תבזה את הנביא שכשל בפרהסיא] **כלילה** [שחשיכה ואין אדם רואה].

ג. ושכח: **ואמר ריש לקיש**:

כל תלמיד חכם ששכח דבר אחד מתלמודו, עובר בלאו, שנאמר [דברים ד ט]:

"רק **השמר לך ושמור נפשך מאד, פן תשכח את הדברים** אשר ראו עיניך, ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך ... יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב ... [מוסב על מקרא שלמעלה הימנו "אשר ראו עיניך ... יום אשר עמדת בחורב, אשר ראית את הקולות ואת הלפידים, רש"י]" —

ודברי ריש לקיש שהוא עובר בלאו הם **כדרבי אבין אמר רבי אילעא! דאמר רבי אבין אמר רבי אילעא**:

כל מקום שנאמר בתורה לשון "**השמר**" או "**פן**" ו"**אל**", **אינו אלא לא תעשה**.[4]

---

1. ראה **כתובות יז א**: תנו רבנן, מבטלין תלמוד תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה, אמרו עליו על רבי יהודה ברבי אלעאי, שהיה מבטל תלמוד תורה להוצאת המת והכנסת כלה.

והרא"ש שם הביא בשם יש מפרשים, שרשאין לבטל אך אינה חובה, ומביאים ראיה ממה שאמרו "אמרו עליו על רבי יהודה ...", ואם כל אדם חייב, מאי רבותיה דרבי יהודה ברבי אלעאי, אלא ודאי כל אדם רשאי, ואמרו עליו שהיה מנהיג עצמו בחיוב ומבטל תמיד; ויתכן, שלזה נתכוין רש"י שפירש כאן ביטול להוצאת המת והכנסת כלה.

2. **א**. כן פירש **רש"י כאן**; **ובשבת** פז א **פירש**: אשר: אישור, שאישרו ושיבחו על שבירתן.

ב. על הגליון צויין מקור פסוק זה משמות לד, והוא בפרשת כי תשא: "פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים וכתבתי על הלוחות את הדברים אשר היו על הלוחות הראשונים אשר שברת", ולא לפסוק "אשר שברת ושמתם בארון" הנזכר בעמוד א; וכנראה משום שהוא מוקדם יותר.

3. **כתב בשפת אמת**: קשה, מכל מקום מנלן שזה יסודה; ויותר נראה לפרש, דכתיב "ואכתוב על הלוחות ... אשר שברת" יישר כוחך, פירוש, על ידי ששיבר הראשונים ניתן להם השניות, ואילו לא שיברן לא היה נותן את השניות, ואל הראשונות לא היו ראויים על ידי החטא, נמצא, שעל ידי ששיברן נשאר לנו השניות.

4. **א**. **באבות ג י שנינו**: רבי דוסתאי ... משום רבי מאיר אומר: כל השוכח דבר אחד ממשנתו, מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו,

רבינא אמר:

עובר בשני לאוין, א. "**השמר**"; ב. **ו"פן**".

רב נחמן בר יצחק אמר:

עובר **בשלשה לאוין**, **שהרי נאמר** "**השמר לך** [הרי אחד] **ושמור נפשך מאד** [הרי שנים] **פן תשכח את הדברים** [הרי שלשה]".

יכול אפילו השוכח **מחמת אונסו**, **תלמוד לומר** בהמשך הפסוק: "**ופן יסורו מלבבך**" הרי **שבמסירם מלבו הכתוב מדבר**.

רבי דוסתאי בר ינאי אמר:

יכול אפילו תקפה עליו משנתו שאינו יכול להעמיד את גירסתו, **תלמוד לומר**: "**רק** השמר לך", וכל "רק" מיעוט הוא.

רבי יוחנן ורבי אלעזר דאמרי תרוייהו:

תורה ניתנה בארבעים יום [ששהה משה בהר], **ונשמה נוצרה בארבעים** יום [משעת ביאה]:

כל המשמר את **תורתו** שלא לשכחה, **נשמתו משתמרת**, **וכל שאינו משמר את התורה**, **אין נשמתו משתמרת**.(5)

תנא דבי רבי ישמעאל:

משל לאדם שמסר צפור דרור לעבדו, **אמר** לו:

כמדומה אתה, **שאם אתה מאבדה**, **שאני נוטל ממך** רק **איסר בדמיה**!? לא כן, אלא **נשמתך אני נוטל ממך**.(6)

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 תוספות ושפת אמת.

ב. כתב **בחידושי מרן רי"ז הלוי** על התורה בפרשת ואתחנן: ב"כתר ראש" מביא בשם **הגר"ח מוולאזין** בענין השוכח דבר אחד ממשנתו: זה קאי על הראשונים שלמדו בעל פה; והביאור בזה, דעיקר אזהרה זו היא על התורה שבעל פה [שהיא הנקראת "משנה" כמו שהוכיח שם; וכל שכן שלשון "תלמוד" הנזכר כאן בגמרא היינו תורה שבעל פה], הנמסרת מדור לדור, ועלה הוא דתנן, שאם שכח דבר אחד מהקבלה הנמסרת לו, הרי זה מתחייב בנפשו, וזהו דתנן "ממשנתו", דהיינו תורה שבעל פה, אבל אחר שכבר נחתם התלמוד, ונפסקה הקבלה של תורה שבעל פה איש מפי איש, שוב אין זה בכלל "שוכח דבר אחד ממשנתו", דעיקר אזהרה זו היא על המשנה המסורה בעל פה שלא תשכח; וראה עוד שם.

ובמגלת ספר [פרשת ואתחנן], הוסיף: אם כי הכתוב אומר "ופן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ... יום אשר עמדת", ולכאורה, מה ענין תורה שבעל פה למעמד הר סיני; אין הדבר כן, כי בכלל הלוחות היה גם תורה שבעל פה כמבואר **בבית הלוי** בדרושיו, ומן המקורות שהביא שם נראה גם, שהכל נאמר לישראל בסיני, ראה שם שהאריך יותר.

5. **בשפת אמת** דקדק: נקט ברישא "תורתו", כי הואיל ומשמרה נקראת "תורתו", כמו שאמרו חז"ל בפסוק "ובתורתו יהגה", וכשאינה משמרה אינה נקראת תורתו.

6. **נתקשה בשפת אמת**: לכאורה אין הנמשל דומה למשל, שהצפור באמת אינה שוה רק

מתניתין:

שני שולחנות — היו באולם [שלפני ההיכל] **מבפנים על פתח הבית** [סמוך לפתחו של היכל]:

שולחן **אחד** היה **של שייש**, ושולחן **אחד** היה **של זהב**, שעליהם נותנים את הלחם דרך סידורם וסילוקם, כיצד:

על השולחן **של שייש**,(7) היו **נותנים** את **לחם הפנים בכניסתו**, דרך כניסת הכהנים להיכל לסדר את הלחם על השולחן שבהיכל.(8)

ועל השולחן **של זהב** היו נותנים את הלחם **ביציאתו**, דרך יציאת הכהנים מן ההיכל כשסילקו את הלחם מהשולחן, והיה הלחם עומד שם עד שיוקטרו הבזיכים.

שמעלין בקודש ולא מורידין, ולכן בכניסה היו נותנים על של שייש, ושוב מעלין בקודש ונותנים על השולחן שבהיכל שהיה של זהב, ואילו ביציאה לא היו מניחים על של שייש, שלא להוריד משולחן הזהב שבהיכל לשל שייש.(9)

ושולחן **אחד של זהב מבפנים** בתוך ההיכל, **שעליו** מסודר **לחם הפנים תמיד**.

איסר, אבל התורה חמודה גנוזה; אבל הכוונה, דכמו שציוה לו המלך לשמור הצפור והזהירו שאינו מקפיד על איבוד הצפור רק על שאינו שומר מצות המלך, כמו כן בתורה שניתנה לאדם, הגם דשיחת — לו לא, [ראה פרשת האזינו "שיחת לו לא בניו מומם"], והתורה בקדושתה קיימת, רק מצד שהאדם מצווה לשמור התורה בקרבו, מתחייב בנפשו על השכחה.

7. בעמוד א מובא: "אחד של כסף ואחד של זהב", ופירש שם רש"י: והאי דקרי הכא כסף, ובמשנתנו שייש, משום דשייש לבן ככסף; וראה בתוספות כאן.

8. **א. פירש רש"י**: לא היו מניחים אותו שם אלא להראותו.

ובשפת אמת כתב על זה: וזה דוחק, גם צ"ע, אם כן כל הנעשה בפנים, יניחנו גם כן מקודם באולם, כדי להעלות בקודש!?

ונראה יותר, שלשון "בכניסתו" לאו דוקא, אלא שאחר האפיה בערב שבת [כסתם משנה דלקמן ק ב] היו מניחים אותו שם, כדי להצטנן עד יום השבת, ובהכרח שכך היה, שאם לא כן היה נצרך שולחן נוסף להניחם עליו כל השבת, וכבר הביא ה"תוספות יום טוב" כן בשם הרע"ב בשקלים; ראה עוד שם.

ב. רש"י לעיל בעמוד א ד"ה ד"ה בכניסתו, כתב: כשמגיעין לפתח, מניחין אותו עליו ועומדים לפוש [שלא כדבריו כאן]; וכן הביא הב"ח בהגהותיו כאן מדברי המפרש בתמיד לא ב, והביא ראיה לדבריו, ראה שם.

ג. צידדו התוספות לעיל צד א בסוף ד"ה וכשהוא — בדעת הסובר שאפיית לחם הפנים אינה דוחה את השבת — ש"קערותיו" הנזכרות בתורה בין כלי השולחן אין אלו הדפוסים, כי בהכרח לא היה נותנם מערב שבת בקערות כלי שרת, שהרי היו נפסלים בלינה, ו"קערותיו" — לדעתו — היינו קערות שעל שולחנות אלו שהיה נותנם בם בשבת; [וזה שלא כפירוש השפת אמת שבאות א].

ובמנחת חינוך [מצוה צז אות ו] השיג על זה, שאם כן זו העלאה בקודש כשמניחם על שולחן הזהב שבהיכל, שהרי מתחילה היו מונחים בקערות של זהב, **ראה שם**.

9. **א. בעמוד א** מביאה הגמרא מקור לכלל זה.

וכך היה סדר סידור הלחם על השולחן שבהיכל וסילוקו:

וארבעה כהנים נכנסין להיכל בשעת סידור הלחם:

שנים מן הכהנים נושאים **בידם שני סדרים** של לחם, שש לחמים לכל כהן.

ושנים מן הכהנים נושאים **בידם שני בזיכין** עם לבונה, בזך לכל כהן.

וארבעה כהנים **מקדימין לפניהם**:

שנים מן הכהנים מקדימין כדי **ליטול שני סדרים**, שזמנם להיות מסולקים מן השולחן.

ושנים מן הכהנים מקדימין כדי **ליטול שני בזיכין**.[10]

הכהנים **המכניסים עומדים** — בשעת סילוק הלחם וסידורו ליד השולחן שהיה עומד לדעת משנתנו מן המזרח למערב — **בצפון** השולחן, **ופניהם לדרום**.

ב. נתקשה המנחת חינוך [מצוה צז אות ו ד"ה וצריך]: לפי מה שנתבאר לעיל צז א, ש"קערותיו" הנזכרות בתורה בין כלי השולחן הן הדפוסים, והן הרי היו של זהב כמפורש בתורה, ואם כן כשהניח את הלחם על השולחן של שייש — בלי קערות, כמבואר משמו בהערה 8 — הרי נמצא "מוריד בקודש"!? [וראה שם מה שהוסיף בזה].

ותירץ, הרי קיימא לן שאפיית לחם הפנים אינה דוחה שבת, ובהכרח לומר שלא נתקדש בכלי שרת, שאם כן היה נפסל בלינה, וכל שלא נתקדש בכלי שרת תחילה אין בזה משום מורידין בקודש, וכאשר נראה מדברי התוספות בסוכה מח א גבי ספלים של ניסוך המים; וראה שם ביתר אריכות.

[**ולשיטת הגר"א** — הובאה בהערות לעיל צז א — שהלחם לא יצא מן הדפוס שנתנוהו בו לאחר אפייה, ואף כשסידרוהו על השולחן שבהיכל; לכאורה מתיישבת קושיית המנחת חינוך, שהורדה אין כאן כיון שמונח הוא בקערה של זהב כמקודם, וכל שכן שהוא מונח באותה קערה עצמה, ומכל מקום כשמעלה את הקערה משולחן השיש על שולחן הזהב, יש כאן העלאה בקודש ביחס לשולחן שמתחת הקערה; וראה שם היטב במנ"ח].

10. **בשפת אמת** תמה: צ"ע שיהא כהן אחד מסדר ששה לחמים, ושני בזיכין יצטרכו שני כהנים; ואולי קבלה היה בידם כן.

ובמקדש דוד [סימן כב אות ב ד"ה אמרינן] ביאר: לסילוק בזיכין צריך שני כהנים ולא די בכהן אחד, משום דסילוק בזיכין הוי כקמיצה, ופסולה בשמאל, אם כן ליטול שני בזיכין צריך שני כהנים.

ומה שצריך שני כהנים לסידור שני בזיכין, הוא משום שסידור הבזיכין עבודה היא כמבואר ביומא כד ב, וצריכה גם כן ימין, כשאר עבודות המעכבות כפרה.

ומה שצריך שני כהנים ללחם אף על גב דסילוק הלחם אינה עבודה [אבל סידור הלחם עבודה היא, כמבואר ביומא כד ב] ולא סגי בכהן אחד, נראה בפשוטו משום דהלחם הוי יותר ממשאוי אדם בינוני, דמשאוי אדם בינוני הוא שלשים קבין כמבואר בבבא מציעא פ ב, ושלשים קב הם שתי איפות כמבואר לעיל בריש פרק התודה, שהם עשרים עשרון, ואם כן לחם הפנים שהיו שם עשרים וארבעה עשרונות של סולת הם יותר ממשאוי אדם בינוני, וכל שכן לאחר אפיה שנתוסף נפח עליהם, ואמרינן בבבא מציעא שם, שהנפח הוי תוספת למשאוי.

ואילו **המוציאין עומדים בדרום** השולחן **ופניהם לצפון.**[11]

אלו מושכין את הלחם ואת הבזיכים מהשולחן ועד שלא הספיקו המושכין ליטול את הכל מהשולחן הרי **אלו מניחין** את הלחם והבזיכים החדשים —

וטפחו של זה בצד טפחו של זה.[12]

לקיים מה **שנאמר** [שמות כה ל]: "ונתת על השולחן לחם פנים **לפני תמיד**".[13]

---

11. **כתב רש"י**: המכניסים עומדים בצפון: דהכי שפיר מילתא, דאותן המסדרים יהיו בצפון, דקדושת צפון חמירא; ופניהם לדרום: וסתמא כמאן דאמר שולחנות מזרח ומערב מונחין, ורוחבן צפון ודרום.

והיינו משום שבצידי השולחן היו עומדים, שאם לא כן לא היו יכולים שני כהנים לסדר ולסלק כאחד את שתי המערכות שהיו מונחות לאורך השולחן זו ליד זו; וראה מה שהעיר הרש"ש בדברי רש"י.

ובטהרת הקודש העיר: מאחר שסילוק הבזיכין הוא כמו קמיצה של מנחה, אם כן המסלקין היו עושין עבודה ממש, והמכניסין לא היו אלא מסדרי עבודה, ואם כן לכאורה יותר ראוי שיהיו המסלקין במקום הקדוש יותר.

ונראה מדבריו שסידור הבזיכין אינה עבודה, וכבר הובא בהערה לעיל בשם המקדש דוד שהביא מן הגמרא ביומא כד ב, שסידור הבזיכין עבודה היא; ומבואר עוד שם שסידור הלחם היא עבודה, ואילו סילוק הלחם אינה עבודה כמו שכתב המקדש דוד [הובא בהערה לעיל], ונמצא, שבלחם היו הצפוניים עושים עבודה והדרומיים לא, ולגבי הבזיכין היו אלו ואלו עושים מלאכה; ומכל מקום מרש"י נראה, שסידור עדיף על סילוק, ולא בשם עבודה תליא.

12. **במקדש דוד** [סימן כב אות ב] **דקדק** מגמרא ביומא כד ב, שסידור הלחם היה קודם סידור הבזיכין, ולמד מזה, שגם סילוק הלחם היה קודם סילוק הבזיכין, כי צריך לסדר ולסלק את הלחם כשטפחו של זה בצד טפחו של זה; **והוקשה לו**: הא סילוק בזיכין חשיב קמיצה על הלחם וכיון דבשעת סילוק בזיכין כבר אין הלחם על השולחן, מה שייך דהוי קמיצה על הלחם, הא בעינן קמיצה מעל גבי שולחן, כמו שכתבו התוספות לעיל צו א ד"ה והאיכא!? [**והאחרונים תמהו על הנחתו** שהיה סילוק הלחם קודם סילוק הבזיכין, שהרי לדעת חכמים — במשנה לעיל צו א — היו הבזיכין מונחים על הלחם, ואי אפשר לסלק את הלחם קודם הבזיכין].

ותירץ: אפילו מסלק הלחם תחילה ואחר כך הבזיכין, מכל מקום הוי כקמיצה, דסילוק הלחם עצמו עושה קמיצה, דלא דמי לשאר קמיצות דצריך לברר איזה לקומץ ואיזה לשירים, מה שאין כן בלחם הפנים כיון דבריר קומץ דידיה והקמיצה היא רק ההפרדה של חלק גבוה מחלק הדיוט שמפרידן זה מזה, אם כן אין נפקא מינה בין אם מסלק את הבזיכין בין אם מסלק את הלחם ... אך מלשון הש"ס במנחות ח "מנחה שנקמצה בהיכל כשרה, שכן מצינו בסילוק בזיכין" משמע דעל ידי סילוק הבזיכין נעשית הקמיצה ולא על ידי סילוק הלחם; [**והאחרונים הקשו**: אם כן למה צריך שני כהנים לסילוק בזיכין, ואשר הטעם הוא כדי שלא תהא קמיצה בשמאל וכפי שנתבאר בהערה לעיל משמו של המקדש דוד, והרי כבר בסילוק הלחם נעשתה הקמיצה].

13. **הקשה במקדש דוד** [כב ב ד"ה והנה]: הנה ביום הכפורים שחל להיות בשבת מבואר בסדר "אתה כוננתה", שהיה הכהן הגדול גם מסדר את

רבי יוסי אומר:

אפילו אם היו **אלו** המסלקים **נוטלין** את הלחם, **ואלו** המסדרים באים אחריהם **ומניחין**, ולא יקפידו על טפחו של זה בצד טפחו של זה, **אף זה היתה** "**תמיד**".

ממשיכה המשנה לבאר את סדר סילוק הלחם:

ונתנום — ללחמי הפנים שסילקו מעל השולחן — **על שולחן הזהב שהיה באולם**, וכפי שנתבאר בתחילת המשנה, והניחום שם עד שיקטירו את הלבונה שבבזיכים.

הקטירו את הלבונה שב**בזיכין** —

הרי **החלות מתחלקות לכהנים**,(14) שהקטרת הבזיכין מתירה את הלחם באכילה, כהקטרת הקומץ במנחה שהיא מתרת את השיריים לכהנים.

ואם **חל יום כיפורים להיות בשבת**, ואין החלות ראויות להיאכל בו ביום:

הרי **החלות מתחלקות לערב** במוצאי יום הכפורים.(15)

ואם **חל** יום הכיפורים **להיות בערב שבת**, הרי **השעיר של יום הכפורים** — אותו שעיר שעלה עליו הגורל לה' להיות חטאת — **נאכל לערב** בליל שבת.

והבבליים אוכלין אותו — כשחל יום הכיפורים להיות בערב שבת — **כשהוא חי** מבלי לבשלו,(16) **מפני שדעתן יפה**, ואינם

השולחן ומקטיר את הבזיכין, והנה אף שאת סילוק הלחם שאינה עבודה לא היה צריך הכהן הגדול לעשות, מכל מקום את סילוק הבזיכין שהיא עבודה כקמיצה, ודאי צריך להיות בכהן גדול; ויש לעיין: איך היה מסלק את הבזיכים וגם מסדרם, הלא אי אפשר אלא בזה אחר זה, ואילו אנן בעינן טפחו של זה בצד טפחו של זה, וכן סידור שני סדרי הלחם ושני הבזיכין אי אפשר להיות אלא בזה אחר זה שהרי צריך לעשות בימין כל העבודות, ולכן בכל יום היו עושים כן כהנים שונים; ואפשר, כיון שצריך להיות בכהן גדול מבטלינן מצות "תמיד".

אך **באור שמח** [עבודת יום הכפורים ד א] כתב: לא מצאנו לרבינו שיאמר דסילוק וסידור בזיכין והקטרת בזיכין יהיה בכהן גדול דוקא ביום הכפורים, וטעמו, כיון דהוא מונח לשבת הבאה אין זה מיוחד לאותו יום, דיהיה בכהן גדול, אף על גב דסילוק בזיכין הוי כמו קמיצה, מכל מקום אם יהא מונח על השולחן עד שבת הבאה כשרים להקטרה ולא מיפסלי בלינה, [א"ה: כן היא שיטת הרמב"ם, ראה משנה וסוגיא לקמן ק א], אם כן אין זה מיוחד לאותו יום, ולא בעי שיהיה בכהן גדול —

והכי משמע פשטא דמשנתנו: "וארבע כהנים נכנסין ... הקטירו הבזיכין ... חל יום הכפורים להיות בשבת ... מתחלקות לערב", משמע, שכל הסדר הזה הוא גם ביום הכפורים שחל להיות בשבת, ולכן לא זכר רבינו דין בזיכין בכהן גדול.

14. ששה נוטל המשמר היוצא וששה המשמר הנכנס, וכהן גדול נוטל מכל משמר מחצה, נמצא כהן גדול נוטל ששה, ושתי המשמרות ששה, **מנחת חינוך** מצוה צז; והאריך שם.

15. כלומר, דוקא לערב ולא למחר, כי ייפסלו בלינה, **רש"י**; וראה **טהרת הקודש**; וראה עוד **במנחת אריאל** מה שהעיר בלשון רש"י, והובאה עיקר ההערה בסוף הסוגיא הבאה.

16. אבל לבשלו אסור, משום שאינו קרבן של

קצים לאכול הבשר כשהוא חי.[17]

גמרא:

שנינו במשנה: רבי יוסי אומר: אפילו אלו נוטלין ואלו מניחין אף זה היתה תמיד:

תניא: רבי יוסי אומר:

אפילו סילק את המערכת **הישנה בשחרית, ולא סידר את החדשה** אלא **בערבית** [בין הערביים],[18] **אין בכך כלום.**

אלא מה אני מקיים "לפני תמיד", שלא ילין שולחן בלא לחם.

אמר רבי אמי: מדבריו של רבי יוסי נלמוד:

אפילו לא שנה אדם אלא פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית, קיים מצות [יהושע א]: **"לא ימוש ספר התורה הזה מפיך".**[19]

שבת, אבל קרבנות ציבור של שבת מותר לבשלם אפילו בשבת, ואף שיכול להניחם למוצאי שבת; מנחת אריאל על פי **הקרן אורה**.

17. **בגמרא יתבאר**, שכהנים אלו לא היו בבליים, ולשון גנאי הוא שקראום "בבליים".

וכתבו התוספות שם: אף על גב שעשו מצוה בכך שלא להביאו לידי נותר, מכל מקום מזכירים אותם לגנאי, לפי שהרגילו את עצמם כמו כן לאוכלם חיים אף בכל השנים, דמיחזי כרעבתנותא.

ודקדק הרש"ש ממה שלא כתבו: עשו מצות "ואכלו אותם אשר כופר בהם" שהיא מצות עשה דאכילת קדשים, שאכן מצוה זו לא קיימו, כיון שהיו אוכלים שלא כדרך אכילה, ונפשט מזה ספיקו של **המשנה למלך** [יסודי התורה ה ח]: אם מצוות אכילה מתקיימות באכילה שלא כדרך אכילה, כמו שאין לוקים על איסור אכילה שלא כדרך אכילה; ברם הוקשה לו לשון התוספות, שסיימו "דמיחזי כרעבתנותא", שהרי היה להם לומר שבכל השנים ביטלו מצות עשה של אכילה.

ובבית הלוי [חלק ג נא ג], הביא ממה שהיו אוכלים אותו חי [ולא הביא דברי התוספות], לפשוט ספיקו של המשנה למלך, כי מוכח שקיימו את המצוה; אך ביאר, שמצות אכילת קדשים — כפי שייסד שם — אינה אלא כדי שייאכל הקרבן ואינה מצוה על הגברא לאכול, ומצוה זו מתקיימת גם שלא כדרך אכילה.

ובעיקר מה שנקטו, שאכילת בשר חי היא שלא כדרך אכילה [**ובבית הלוי** דימה את זה למה שאמרו בפסחים כד שאכילת חלב חי הוא שלא כדרך; הנה יעויין **במהר"ם חלאווה** בפסחים שם, שחילק בין בשר חי לחלב חי, וכן כתבו **באבי עזרי ובחזון יחזקאל**, הובא כל זה במנחת אריאל].

18. **כך פירש בזבח תודה**, ומשום שהוקשה לו: הרי כתוב "ביום השבת יערכנו"; ועוד, דבמגילה דף כא א מפרשינן את המשנה ששנינו שם "זה הכלל דבר שמצותו ביום כשר כל היום", שהיא באה "לאתויי סילוק בזיכין וסידור בזיכין, וכרבי יוסי ..", הרי מבואר, שאף לרבי יוסי אין מצותו אלא ביום ולא בלילה; ושוב מצא **בתוספתא** פרק יא דמנחות "רבי יוסי אומר אפילו בבוקר ישנה, והכניסו חדשה בין הערביים ..."; וראה עוד בהערה בהמשך הענין; [ומיהו יש לעיין בלשונו של רבי יוסי: שלא ילין שולחן בלא לחם].

19. **א. ואם תאמר**: הרי נתבאר בהערה לעיל שאף רבי יוסי לא אמר שמועיל סידור לחם

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי:

אפילו לא קרא אדם אלא קריאת שמע שחרית וערבית, קיים "לא ימוש ספר התורה הזה מפיך".

ודבר זה — שאמרנו — **אסור לאומרו בפני עמי הארץ**, שלא יאמר: בקריאת שמע די, ולא ירגיל את בניו לתלמוד תורה.

ורבא אמר: אדרבה **מצוה לאומרו בפני עמי הארץ**, שהרי יבין: אם משום קריאת שמע נוטל שכר גדול כזה וכהמשך הכתוב "כי אז תצליח את דרכיך ואז תשכיל", הרי שאם יעסוק בתורה כל היום כל שכן ששכרו גדול, וירגיל את בניו לתלמוד תורה.[20]

שאל בן דמה בן אחותו של רבי ישמעאל, את רבי ישמעאל:

כגון אני, שלמדתי כל התורה כולה, מהו שיהא מותר לי **ללמוד חכמת יונית?**

קרא עליו — רבי ישמעאל על בן אחותו — **את המקרא הזה:**

בערב, אלא בין הערביים, ואיך למדנו מזה לפרק אחד בבוקר ופרק אחד בערב!?

וכתב בזבח תודה שמדברי רש"י יתבאר, ולשון רש"י הוא: מדבריו של רבי יוסי דאמר: משום דעמד הישן שחרית מעט בשולחן, והחדש ערבית מעט קרי ליה "תמיד", שמע מינה אפילו לא שנה אדם אלא פרק אחד; [וכוונת הזבח תודה צ"ב, ובפשוטו משמע מרש"י שמועיל סידור בערב].

ב. הקשה בזבח תודה: אם הנידון הוא באדם שיש לו פנאי, הלא בודאי לכולי עלמא מחוייב ללמוד תמיד, וכמו דכתיב "ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך", וגם אמרו ביומא יט ב: השח שיחת חולין עובר בעשה, שנאמר "ודברת בם" ולא בדברים בטלים; ואם הנידון הוא באדם שאין לו פנאי, הלא בודאי יוצא בקביעות עתים לתורה [וכמו שהוכיח שם]!?

ותירץ: בעצם הדין לא נחלקו רבנן ורבי יוסי, כי לכולי עלמא, מי שאפשר לו הרי הוא מחוייב ללמוד תורה תמיד, ובמי שאי אפשר לו סגי בקביעת עיתים שחרית וערבית, וכדכתיב "והגית בו יומם ולילה", הרי משמע ששני עתים צריך לקבוע ביום ובלילה —

והמחלוקת אינה אלא בביאור הכתוב "לא ימוש", שלרבי יוסי: מי שקובע עת ביום ובלילה מקיים הוא את הפסוק כדכתיב; ולרבנן: אף שפטור ללמוד כל היום מפני שצריך לעסוק בדרך ארץ, מכל מקום את הכתוב "לא ימוש" לא קיים בזה, אלא אם כן לומד כל היום ממש.

ג. הרמב"ם [תמידין ומוספין ה ד] **פסק** גבי לחם הפנים כרבנן, ואילו בענין תלמוד תורה [תלמוד תורה א ח] פסק: כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה בין עני בין עשיר ... ואפילו היה עני ... ואפילו בעל אשה ובנים חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה, שנאמר "והגית בו יומם ולילה"; וזה הוא לכאורה כרבי אמי אליבא דרבי יוסי, שבקביעות זמן די!? וכבר תמה בזה **הלחם משנה**.

ועל פי דרכו **יישב בזבח תודה:** הרי הרמב"ם לא כתב שדי בקביעות עתים לתורה, אלא במי שאי אפשר לו כמבואר שם בדבריו, ובזה אפילו חכמים מודים; וראה עוד שם שהביא כדבריו **מביאור הגר"א** יו"ד סימן רמו; **וראה** מה שהעיר על דבריו ב"מנחת אריאל".

20. כן הוא לפי פירושו הראשון של רש"י.

ובפירוש שני ביאר [וכן הוא פירוש שני

"לא ימוש ספר התורה הזה מפיך, והגית בו יומם ולילה"; צא ובדוק [ומצא] **שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה, ולמוד בה חכמת יונית.**

ופליגא — הך דרבי ישמעאל, הסובר: חובה ללמוד כל היום — **אדרבי שמואל בר נחמני! דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן:**

פסוק זה — "לא ימוש ..." — **אינו לא חובה ולא מצוה, אלא ברכה**; כי:

ראה הקדוש ברוך הוא את יהושע, שדברי תורה חביבים עליו ביותר, שנאמר "ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל", לפיכך אמר לו הקדוש ברוך הוא:

יהושע! כל כך חביבין עליך דברי תורה, הריני לברכך ש"**לא ימוש ספר התורה הזה מפיך**".

תנא דבי רבי ישמעאל:

דברי תורה לא יהו עליך חובה, כאדם שיש לו חוב, ואומר "מתי אפרענו ואיפטר", כך לא יאמר אדם "אשנה פרק אחד, ואיפטר", ומשום **שאי אתה רשאי לפטור עצמך מהן.**

אמר חזקיה:

מאי דכתיב [איוב לו] בדברי אליהוא לאיוב על היסורים שבאו עליו: "**ואף** [זאת, עוד גדולה עשה לך ה' ביסורים הללו, ש]**הסיתך מפי צר רחב לא מוצק תחתיה** [מפרש ואזיל דהיינו גיהינום], ונחת שולחנך מלא דשן [מפרש ואזיל דהיינו עולם הבא]":

בוא וראה, שלא כמידת הקדוש ברוך הוא מידת בשר ודם:

מידת בשר ודם: כשהוא מסית, הרי הוא **מסית את חבירו מדרכי חיים לדרכי מיתה,** וכמו [דברים יג ו:] "כי יסיתך אחיך בן אמך ... נלכה ונעבדה אלהים אחרים ..." —

והקדוש ברוך הוא: מסית את האדם מדרכי מיתה לדרכי חיים שילמד תורה, **שנאמר "ואף הסיתך מפי צר"**, דהיינו: **מגיהנם שפיה צר, כדי שיהא עשנה צבור**

בתוכה, ולא יצא העשן לחוץ, כדי שידונו הרשעים הן באש והן בעשן. ק-א

ושמא תאמר: כשם שפיה של גיהינום **צר, כך כולה צרה** —

תלמוד לומר [ישעיה ל לג]: "כי ערוך מאתמול [יום שני לבריאת העולם שיש לו אתמול ואין לו שלשום] תפתה [גיהינם, שכל המתפתה ביצרו נופל שם], גם היא למלך הוכן, **העמיק הרחיב** [כיון שהעמיק הגיהינום הרי הוא מרחיב, שרק פיה צר], מדורתה אש ועצים הרבה, נשמת ה' כנחל גפרית בוערה בו".

ושמא תאמר: למלך — לתלמיד חכם — שפירש מן התורה **לא הוכנה** גיהינום —

תלמוד לומר בישעיה שם: "**גם היא** — הגיהינום — **למלך הוכן**".(1)

ברבינו גרשום]: סברי עמי הארץ: הנך רבנן דמצי פטרי נפשייהו בקריאת שמע, ומכל מקום יתבי כולי יומא וגרסי, שמע מינה שכר גדול יש.

1. **א. פירש רש"י:** מלך קרי לתלמיד חכם דכתיב — משלי ח — "בי מלכים ימלוכו".
ב. לפי פשוטו פירש רש"י שם: למלך הוכן:

ושמא תאמר: אין בה עצים בגיהינום —

תלמוד לומר בישעיה שם "**מדורתה אש ועצים הרבה**".

ושמא תאמר: זה הוא שכרה של תורה שהיא מצלת מגיהינום וכמו שאמר לו אליהוא לאיוב, ואילו שכר אחר אין לה —

תלמוד לומר בסוף דברי אליהוא שם: "**ונחת שולחנך מלא דשן**", מה שיהיה מונח על שולחנך יהיה מלא דשן ושומן [כמו "דשנת בשמן ראשי"], ורצונו לומר: ועוד תתענג בתענוג הנפשי לעולם הבא; [מצודות].

שנינו במשנה: **חל יום הכפורים להיות בשבת** ... חל להיות בערב שבת, שעיר של יום הכפורים נאכל לערב, והבבליים אוכלים אותו כשהוא חי, מפני שדעתן יפה:

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן:

לא בבליים הם אותם רעבתנים **אלא אלכסנדריים** [מאלכסנדריא של מצרים] **הם, ומתוך ששונאין** חכמי ארץ ישראל **את הבבליים קורין** הם **אותם** — ואת כל קלי הראש ועושי דבר שלא כהוגן — [2] **על שם הבבליים.**

תניא נמי הכי כדברי רבי יוחנן:

רבי יוסי אומר: לא בבליים הם, אלא אלכסנדריים הם, ומתוך ששונאין את הבבליים, קוראין אותן על שם בבליים.

אמר לו רבי יהודה — שהיתה משפחתו מבבל — לרבי יוסי:

תנוח דעתך, שהנחת את **דעתי!**

המשנה והסוגיא שלפנינו מתבארים על פי שיטת רש"י, וכפי גירסת ה"שיטה מקובצת" בדבריו.[3]

מתניתין:

סידר את הלחם בזמנו **בשבת** ונתקדש הלחם על השולחן, ואילו **את הבזיכין** סידר על השולחן **לאחר השבת** שלא כדינם —

והקטיר את הבזיכין בשבת הבאה, כלומר,

לצורך סנחריב וחילו.

2. **א. רש"י יומא** סו ב.

ב. ביארו התוספות: ששונאין את הבבליים: כדאשכחנא בפרק קמא דיומא ט ב: אמר ליה רבי שמעון בן לקיש לזעירי: אלהא דישראל סנינא לכו, לפי שלא עלו בימי עזרא —

ומה שמזכירין אותם לגנאי על שאוכלים את השעירים חיים, אף על גב שעשו האלכסנדריים מצוה בכך שלא להביאו לידי נותר, מכל מקום מזכירים אותם לגנאי, לפי שהרגילו את עצמם כמו כן לאוכלם חיים אף בכל השנים, דמיחזי כרעבתנותא; וראה מה שנתבאר בזה בהערות שעל המשנה.

3. **מתבאר מן הסוגיא לפי שיטה זו:**

א. אף שכלי שרת מקדשים את הבא אל תוכם ליפסל בלינה, [וכאשר נתבאר מן הסוגיות הקודמות, שאם מידת היבש נתקדשה או אם היה תנור מקדש, כי אז היה לחם הפנים שנמדד בה או שנאפה בו פסולים בלינה לכשיעבור הלילה אחר שנתקדש], מכל מקום לחם הפנים שנתקדש על השולחן, אינו נפסל אלא לכשיעבור עליו הזמן של כל לחם שהוא משבת לשבת; ואין בזה

אף שהקטיר את הבזיכין בשבת הבאה כשאר בזיכין הנקטרים בשבת השניה:(4)

הרי הלחם **פסול**, שהרי לא היו הבזיכין על השולחן משבת לשבת כאשר הוא דינם, ואין הם ראויים להתיר את הלחם באכילה —

ובכלל הפסול, שאין יכול להניח לחם זה לשבת הבאה שיהיה שם עד השבת שלאחריה, כי מאחר שהלחם נסדר על השולחן בזמנו, הרי נתקדש הלחם על השולחן, ושוב אינו יכול להשהותו אלא עד השבת הבאה, כי לאחריה ייפסל בלינה לכשיעבור עליו הלילה.(5)

ואין חייבין עליה — על הלחם הזה שנסדרו בזיכיו שלא כדינם — לא **משום**:

א. **פיגול**: אם הקטיר את הבזיכין — שהם מתירי הלחם באכילה — כדי לאכול את הלחם לאחר זמנו, אינו פיגול, כי כל דבר שלא קרב המתיר כמצותו אין בו משום פיגול.

ב. ולא משום **נותר**: אם אכל את הלחם לאחר מוצאי השבת הבאה אינו חייב עליו, שאין איסור נותר אלא במה שהיה ראוי לאכילה ונותר, וזה מעולם לא היה ראוי לאכילה שלא התירוהו הבזיכין.

ג. ולא משום **טמא**: אם אכל את הלחם בטומאת הגוף אינו בכרת כאוכל שאר קדשים, ומשום שרק הניתר לטהורים חייבין עליו משום טומאה, ולחם זה הרי אף לטהורים לא ניתר.

ואם **סידר את הלחם ואת הבזיכין בשבת** הראשונה כדינם, ואולם **הקטיר את הבזיכין לאחר השבת** השניה שלא כדינם —

הרי הלחם **פסול** מלאוכלו, שלא קרב המתיר כמצותו; ופסול מלהניחו לשבת הבאה, שהרי נתקדש על השולחן בזמנו ונפסל בלינה.

חילוק מתי נתקדש, ואפילו אם נתקדש הלחם דרך משל באחד בשבת, כי אז זמן פסולו הוא לכשילון הלחם לילה לאחר האחד בשבת הבאה, כפי שיבואר מדברי רש״י בהערה 13, [אלא שבדרך כלל אין הלחם מתקדש באמצע השבוע שהוא שלא בזמנו, וכפי שיתבאר באות ב, מכל מקום אף לולא חסרון זה, לא היה הלחם מתקדש ליפסל מיד, אלא לאחר שיעבור עליו זמן זה].

ב. לחם שנסדר על השולחן שלא בזמנו, אין הוא מתקדש ליפסל בלינה, וכאשר יתבאר בגמרא מחלוקת רבינא ומר זוטרא בזה; והטעם שהמידה או התנור מקדשים קודם זמנם, ראה מה שביארו התוספות לעיל נא א ד״ה אפי; וראה עוד מה שכתב בזה ב״קרן אורה״ כאן.

4. כך היא כוונת המשנה לפי פשוטה; **וראה** ״יד בנימין״.

5. **א. נתבאר על פי גירסת השיטה מקובצת ברש״י**: דכיון דלחם נסדר כדינו בשבת, קידשו שולחן ושוב אין יכול להשהותן אלא עד שבת הראשונה [כלומר, השבת שלאחריה], דמיפסל בלינה; וכן היא גם הגירסא **בפירוש הרע״ב**.

ואולם **הגירסא שלפנינו** ברש״י היא: אין יכול להשהותן אלא עד שבת ראשונה דמיפסל בלינה, הואיל ולן הלחם בלא בזיכין, וכן הביא את הלשון בכסף משנה תמידין ומוספין ה יב, וראה גם בצאן קדשים; וסוף דברי רש״י צריכים

ואין חייבין עליה משום פיגול נותר וטמא, ומאותם טעמים שנתבארו לעיל, כשקרב המתיר שלא כמצותו מחמת חסרון זמן.

ואם **סידר את הלחם ואת הבזיכין לאחר השבת** הראשונה שלא כדינם, **והקטיר את הבזיכין בשבת** השניה, הרי הלחם פסול מלאוכלו שהרי לא היה על השולחן כדינו לא הוא ולא מתיריו, ואף אין חייבין עליו משום פיגול נותר וטמא; ברם, לענין פסול הלחם לשבת הבאה חלוק אופן זה משאר האופנים; **וכיצד יעשה**:

יניחנה לשבת הבאה כי לא תיפסל בלינה, ומשום **שאפילו היא על השולחן ימים רבים** קודם לשבת **אין בכך כלום**, כלומר, מה שהיה הלחם על השולחן קודם לשבת ואפילו כמה ימים, אין בכך כלום לפוסלו בלינה; שאין קידוש לחם על ידי השולחן אלא כשנסדר עליו בזמנו בשבת, ואז נפסל הוא בלינה לאחר מוצאי שבת השניה.(6)

גמרא:

תנן התם במסכת יומא, בסדר מעשי הכהן הגדול בליל יום הכפורים ועבודתו ביום הכפורים:

כשהגיע זמן שיאיר היום להתחיל בעבודה, **אמר להם הממונה** על הפייסות, [שהיו מפייסים: מי שוחט ומי זורק]:(7)

ביאור; **וראה רש"ש** ויתבאר בס"ד בסוף הסוגיא.

והב"ח גורס: הואיל ולן הלחם **בשבת אף** בלא בזיכין; ויש לפרש, שלא נאמר: היות ולא נסדרו גם בזיכין, הרי זה כמי שנסדר שלא בזמנו כי שלא כמצותו הוא, ואין השולחן מקדשו ליפסל בלינה; או יש לפרש, שלא נאמר: היות ואין לו בזיכין אם כן אין לו זמן כלל שלעולם לא יותר באכילה, ולא שייך לפוסלו בלינה לאחר זמנו.

ב. בפשוטו מתבאר מדברי **רש"י** — לפי גירסת השיטה מקובצת — שהלחם נפסל על אף היותו מסודר על השולחן, ואין סידורו על השולחן מונעו מליפסל בלינה; ופרט זה חידוש הוא, כי לפי פשטות הסוגיא בזבחים פז א נראה שלעולם אין הלחם נפסל בלינה כשמסודר הוא על השולחן; וכן היא באמת שיטת **התוספות והרמב"ם**.

6. נתבאר על פי לשון **רש"י** — לגירסת השיטה מקובצת — שכתב: יניחנו לשבת הבאה, ויעמוד שבועיים על השולחן, דכיון דלא נסדר בשבת אין שולחן מקדשו עד שתגיע שבת הבאה, ומאותו שבת יכול להשהות שבעה ימים; שאפילו על השולחן ימים רבים: קודם לשבת, אין בכך כלום, שאין השולחן מקדשו עד השבת, הילכך לא מיפסל בלינה עד למוצאי שבת שני; ועל לשון רש"י "עד שתגיע שבת הבאה", ראה מה שיתבאר בהערה בסוף הסוגיא.

[ובלשון המשנה — כפי שפירש רש"י — "ימים רבים קודם לשבת", וכן ברש"י מכתב יד לעיל צ א, "ימים רבים: כגון ששה ימים שעמד על השולחן קודם לשבת הבאה"; יש לעיין קצת, כי אי אפשר לפרשו לענין קידוש, לומר, שאין כל אותם ימים מקדשים את הלחם, כי מה תוספת יש בכמה ימים; ואילו לענין לינה, הרי אותם ימים בין כך ובין כך לא היו פוסלים, אלא הלילה שלאחר שבעה ימים, כמבואר בהערה 3 ובהערה 13].

7. כן נראה מפירוש רש"י כאן; וראה עוד פירוש ברש"י ביומא כח א, וראה בתוספות ישנים שם.

צאו וראו על החומה או על הגג **אם** האיר היום **והגיע זמן השחיטה** של התמיד! יצאו וראו, **ואם הגיע** הזמן, היינו שהאיר היום, הרי **הרואה אומר** "**ברקאי** [לשון צוהר הוא, כמו "האירו ברקיו תבל", כלומר, האיר היום!]".

מתתיא בן שמואל שהיה הוא עצמו ממונה על הפייסות,[8] כך היה **אומר** [שואל] לעומד על הגג:

האם **האיר פני כל המזרח עד שבחברון** מקום מנוחת האבות [וכדי להזכיר זכותם]?

והוא הרואה **אומר: הן.**[9]

ולמה הוצרכו לכך להוציא שלוחים לודא שאכן כבר האיר היום, מפני **שפעם אחת עלה מאור הלבנה, ודימו** סבורים היו — כי החליפו בין מאור הלבנה למאור השחר — **שהאיר מזרח, ושחטו את התמיד** על סמך זה, ומשנודעה טעותם **הוציאוהו** לתמיד **לבית השריפה** שהרי נפסל בשחיטת לילה.

ומשהאיר המזרח **הורידו כהן גדול לבית הטבילה; זה הכלל היה במקדש:**

כל המסיך את רגליו [יוצא לנקבים גדולים] הרי הוא **טעון טבילה.**

וכל המטיל מים מבין רגליו, הרי זה **טעון קידוש ידים ורגלים.**

תני עלה דההיא משנה ביומא **אבוה דרבי אבין:**

לא זו — התמיד שנשחט בלילה — **בלבד** יוצא לבית השריפה, **אלא אפילו:**

עולת העוף שנמלקה בלילה וזמנה ביום —

ומנחה שנקמצה בלילה שאף היא זמנה ביום **תצא לבית השריפה.**[10]

ומקשינן עלה: **בשלמא עולת העוף** שנמלקה בלילה אכן ניחא שתישרף, **ומשום דאי אפשר לאהדורה** [אין להחזיר אותה ולמולקה שוב ביום].

אלא מנחה שנקמצה בלילה, למה תישרף!? והרי:

אפשר דמהדר קומץ לדוכתיה וקמיץ ביממא [יכול הוא להחזיר את הקומץ למקומו, ולחזור ולקמוץ ביום]!?

אומרת הגמרא על קושיא זו: **הוא** אבוה דרבי אבין **תני לה** לברייתא זו, **ואף הוא אמר לה:**

כלי שרת מקדשין אפילו **שלא בזמנן,** כלומר, הרי נתן וקידש הוא את הקומץ בכלי כדינו שהוא טעון מתן כלי לאחר קמיצה, וקידש הכלי את הקומץ להיקרא קומץ ואף שהיה קידוש הכלי שלא בזמנו; ומאחר שנתקדש להיות קומץ, שוב אי אפשר להחזירו ולקמוץ בשנית, שנפסל משום מחוסר זמן.[11]

---

8. כן נראה מפירוש רש"י כאן; ואה בתוספות כאן, וברש"י ביומא כח א ובתוספות ישנים שם, וקצרנו כאן.

9. כן פירש רש"י כאן; אך ראה גמרא ביומא כח ב עוד פירוש אחר.

10. ביאור החידוש בזה, ראה בתוספות.

11. **נתבאר על פי רש"י** כאן, ובד"ה ליפסל.

מיתיבי על יסוד זה שכלי שרת מקדשין שלא בזמנן, מהא דתניא:

כל הקרב ביום היינו שדינו להיקרב ביום: הרי זה **קדוש** על ידי כלי שרת **ביום** לבד.

כל הקרב בלילה:[12] הרי זה **קדוש בין ביום ובין בלילה.**

הרי מוכח ממה ששנינו: "**כל הקרב ביום, קדש ביום**", **שביום אין** אכן הוא קדוש, אבל **בלילה לא** קדוש, והאיך אתה אומר שהקומץ — הקרב ביום — הרי הוא קדוש בכלי שרת אפילו בלילה!?

ומשנינן: אכן **אינו קדוש** — הבא בכלי שרת שלא בזמנו — **ליקרב, אבל קדוש** הוא אפילו בלילה כדי **ליפסל** בלינה או במחוסר זמן כבנידון דידן.

מותיב רבי זירא ממשנתנו:

סידר את הלחם ואת הבזיכין אחר השבת, והקטיר את הבזיכין בשבת, כיצד יעשה: יניחנה לשבת הבאה, כי לא נפסלה בלינה, **שאפילו היא על השולחן ימים רבים** קודם לשבת **אין בכך כלום**, והיינו משום שלא נסדר בזמנו.

ואי סלקא דעתך כלי שרת מקדשין אפילו **שלא בזמנן** ליפסל, אם כן **ליקדוש** במה שהיה על השולחן ואפילו קודם זמנו — **וליפסול** בלינה!?

כלומר, הרי טעם הדין שאין הלחם מתקדש ליפסל בלינה במה שהוא על השולחן קודם לשבת, הרי זה משום שהוא שלא בזמנו, ומבואר ממשנתנו שאין כלי שרת מקדשין

והתוספות ביומא כט ב ד"ה נהדריה, וראה גם בתוספות כאן ד"ה אלא, שכתבו על דבריו: בחינם דחק לפרש כן, דבקידוש קומץ איירי [כי לפי זה יש לתמוה — כמו שתמהו שם — הרי קידוש לא נזכר כאן, ואם אנו מוסיפים שנתקדש בכלי, נוסיף ונאמר שהקטיר את הקומץ בלילה, ולכן נפסלה], דאיכא למימר, דלא נתקדש הקומץ אלא המנחה נתקדשה בכלי, [כי בהכרח נתקדשה בכלי קודם קמיצה, כמו שביאר הרש"ש שם] ונקמצה בלילה, ופריך: ונהדר ונקמצה ביממא, ומשני, כיון דהמנחה נתקדשה בכלי נפסלת בעמוד השחר כדין כל קידוש כלי, וראה עוד המשך דבריהם שם שהוא שלא כדבריהם כאן, ודבריהם שם צריכים ביאור, ראה ביד בנימין כאן בד"ה והנה התוס' ליומא].

וברש"ש שם כתב: ולכאורה לולי פירוש רש"י ותוספות, היה נראה לומר, דכשקדש בלילה אינו נפסל בלינה בעמוד השחר שלאחריו, דדוקא כשקדש ביום נפסל בעלות השחר דלמחר, דומיא דחלבים דשחט הקרבן ביום; כלומר, לינה אלא פוסלת אלא כשלנו כל הלילה אחר שנתקדשו; [ויש לעיין: למה כתב כן לולי דברי רש"י, והרי לכאורה אדרבה מוכרח כן ברש"י, שאם לא כן למה הצרך רש"י לפרש שאינו יכול לחזור ולקמוץ ביום משום שנקרא עליו שם קומץ, ולא משום פסול לינה של הקומץ מאחר שנתקדש הקומץ בכלי; ומיהו מדברי רש"י בעמוד ב ד"ה כי מטי, מוכח למעיין שם, שלינה פוסלת גם אם לא עבר כל הלילה, אלא מקצתו; ולפי זה מה שלא כתב רש"י את הטעם משום פסול לינה, אפשר שהוא מפרש, שהמנחה פסולה ותישרף מיד, ראה בתוספות ביומא הנזכרים; וראה "יד בנימין"].

12. ראה רש"י והגהת השיטה מקובצת בדבריו, ובתוספות, מה הוא "הקרב בלילה".

שלא בזמנן אפילו ליפסל בלינה!?(13)

אמר רבה: אכן **מאן דקא מותיב שפיר קא מותיב** [מי שהקשה ממשנתנו הקשה שפיר], ברם, הרי **אבוה דרבי אבין נמי** לא מדעתו אמר כן שנדחה דבריו מכח משנתנו, אלא **מתניתא קאמר** [ברייתא היה שונה כדבריו], ואם כן עלינו לטרוח וליישב שלא יסתרו דברי הברייתא למשנתנו; וכך יש לנו לומר:

קסבר — התנא של הברייתא — **לילה אין מחוסר זמן, הא ימים מחוסרים זמן**; כלומר, אכן כלי שרת אין מקדשין אלא בזמנן, ומיהו הרי הברייתא עוסקת במנחה שקמצה בלילה ויגיע זמנה למחרת ביום, וחסרון זמן משום לילה הוא שאינו חשוב חסרון זמן, מה שאין כן במשנתנו שנחסרו ימים לזמנו, אינו מתקדש ואפילו ליפסל.(14)

ומקשינן עלה: אם כן במשנתנו איך הוא מניחו לשבת הבאה, והרי: ק-ב

כי מטי ליליא דבי שימשא ליקדוש וליפסול, לכשיבוא ליל שבת הבאה — יתקדש, מאחר שכאילו כבר הגיע זמנו, וייפסל הלחם לכשיעבור עליו ליל השבת הבאה, ולמחרתו הלחם פסול!?(1)

---

13. **א.** כתב **רש"י**: ליקדוש מאחד בשבת, וכי מטי אידך דחד בשבת ליפסל בלינה למוצאי אחד בשבת, שהרי שהה יותר משמונה ימים.

והנה בהערות על המשנה נתבאר, שיש בדברי רש"י שם חידוש, והוא: אפילו כשסידר לחם בלי בזיכין, ואין עתיד הלחם להיות מותר כלל, מכל מקום זמן הפסול הוא לאחר השבת הבאה, והוא חידוש, כי הרי אין השבת הבאה זמנו של לחם זה כלל כי אין לו בזיכין; וכאן הוסיף לנו רש"י חידוש על חידושו, שאפילו אם נסדר הלחם באחד בשבת, אילו היה מתקדש אף שלא בזמנו, כי אז היה שיעור זמנו ליפסל בלינה לאחר אחד בשבת הבאה, ועל אף שזמן זה אין לו שום משמעות ביחס ללחם זה, מכל מקום לעולם שיעור לחם ליפסל בלינה הוא כשיעור שהוא נפסל כשנתקדש בזמנו דהיינו לאחר שמונה ימים.

ב. מה שכתב רש"י "לאחר שמונה ימים", בפשוטו, היינו לאחר שיעבור הלילה השמיני, וראה עוד בהערות בהמשך הסוגיא.

14. **לשון רש"י הוא**: לילה אין מחוסר זמן, דהלילה הולך אחר היום, הילכך מקדש ליה כלי שרת [כצ"ל, והגהת השיטמ"ק תמוהה] לקומץ, דזמנו הוא, אלא שאין עבודת לילה כשירה; ויש להעיר בלשון רש"י, שאין אנו צריכים לתוספת "שהלילה הולך אחר היום", אלא בכגון לחם הפנים [בהמשך הסוגיא], שיש לו זמן מוגדר והלילה הולך אחר היום, אבל בענייננו שאנו עוסקים במנחה שקמצה בלילה, ואין לה זמן מוגדר כלל, אלא שעבודת לילה אינה כשירה, בזה אין צריך להוסיף שהלילה הולך אחר היום.

1. נתבאר על פי דברי **רש"י** בד"ה כי מטי — ולפי גירסת השיטה מקובצת — שכתב: כי מטי ליליא דבי שימשי של שבת ראשונה ליקדוש, דהא אמרת לילה אין מחוסר זמן, וליפסול בליל שבת שניה בלינה, שהרי עומד שם שמונה ימים שלמים.

ומבואר מן הסוגיא ומדברי רש"י, שזמנו של לחם הפנים הוא שבעה ימים מעת לעת, ולכן כשהגיע ליל שבת — מעת לעת מאז שנסדר — נחשב הלחם כמי שעבר זמנו ונפסל בלינת אותו לילה; שאם אין זמן הלחם תלוי במעת לעת, הרי כיון שנתקדש בליל שבת לא יעבור זמנו אלא לאחר השבת, וכמו לחם שנסדר ביום השבת

אמר תירץ **רבינא**:

הכא במאי עסקינן במשנתנו: **בשקדם** לפני ליל שבת הבאה **וסילק** את הלחם מהשולחן שלא יתקדש ליפסל בלינה, וסידרו שוב למחר.

רב אשי אמר תירץ:

אפילו תימא שמשנתנו עוסקת **בשלא קדם וסילק** בליל שבת, ומכל מקום לא תיקשי: ליקדוש בליל שבת וליפסל:

כיון דסידרו שלא כמצותו שהרי סידרו קודם לזמנו, **נעשה כמי שסידרו הקוף** ואינו מתקדש בזה ליפסל.(2)

שזמנו הוא כל השבת הבאה.

וראה **רבינו גרשום** במשנה — וכפי שדקדק מדבריו **במקדש דוד** סימן כב — דמבואר מדבריו, שצריך כל לחם להיות מסודר על השולחן שבעה ימים מעת לעת, ואם נסדר בשבע בשבת זו, אי אפשר להורידו מן השולחן עד לאותה שעה.

2. **א. כתב רש"י**: נעשה כמי שסידרו הקוף, ואין שולחן מקדשו אפילו בזמנו, אבל קומץ כמצותו חשיבא ליה, דלילה אין מחוסר זמן.

וכתב בקרן אורה: ולפי זה הא דתנן "יניחנה לשבת הבאה", צריך לסלקו ולהניחו; [וכן הוא מפורש ברש"י יומא כט ב ד"ה נעשה].

ולשון **רש"י** במשנה הוא: "שאין השולחן מקדשו עד השבת", ולכאורה לשון זה אינו שייך אלא לרבינא, אבל למר זוטרא אפילו בשבת לא יתקדש.

ב. יש להסתפק בהבנת טעמו של מר זוטרא:

אם הוא טעם חדש שאינו מקדש אלא "כמצותו", והיינו דלרבינא הטעם במשנתנו הוא משום שכלי שרת אין מקדשין אלא בזמנן, ואילו לרב אשי אינו מטעם זה, אלא שאין השולחן מקדש אלא כש"סידרו" עליו, וכל שלא היה הסידור כמצותו נמצא שהוא כמי שסידרו הקוף ואינו "סידור" ואינו מקדש; [והוא הדין שאין כלי שרת מקדש את הקומץ אלא דוקא כשהיה שם "מתן כלי", וכל שאינו בזמנו אין זה מתן כלי, ולכן אם לא שלילה אינו מחוסר זמן, גם הקומץ לא היה מתקדש, כמבואר ברש"י].

או שאין זה טעם חדש, והטעם הוא משום שכלי שרת אין מקדשין שלא בזמנן, אלא שלשיטתו אין הדין תלוי במה שלא הגיע הזמן בשעה שאנו באים לקדש, אלא במה שלא הגיע הזמן בשעה שניתן הלחם עליו.

ג. בזבחים פז א איתא: בעא מיניה רבא מרבה: לינה מועלת בראשו של מזבח או אינה מועלת בראשו של מזבח ... לשולחן מדמינן לה, דתנן "אפילו הן על השולחן ימים רבים אין בכך כלום", [או דילמא לקרקע מדמינן]; ופירש **רש"י**: שאין לחם הפנים נפסל עליו, אם לן בו לאחר זמנו.

הרי מבואר בטעם מה ששנינו שאין הלחם נפסל בלינה כשכבר עמד על השולחן קודם לשבת, משום שדין הוא בשולחן שלחם הפנים המסודר עליו אינו נפסל, וכעין מה שרוצה הגמרא ללמוד מזה שאין לינה מועלת בראשו של מזבח, וזה שלא כמבואר בכל סוגייתנו וברש"י, שהחסרון הוא משום שלא הגיע זמנו; וכבר עמדו **התוספות שם** ולעיל צ א על זה, וראה מה שכתבו בזה.

והנה כבר נתבאר בהערות על המשנה, **שהגירסא שלפנינו** ברש"י — שלא כגירסת השיטה מקובצת והרע"ב — ברישא של המשנה כשסידר את הלחם בשבת ואת הבזיכין לאחר השבת, שהלחם פסול:

אין יכול להשהותן אלא עד שבת ראשונה דמיפסל בלינה, הואיל ולן הלחם בלא בזיכין;

מתניתין:

שתי הלחם:

הרי הן **נאכלות לא פחות משנים** ימים מיום אפייתם כולל אותו יום; כלומר, הזמן המוקדם ביותר לאכילתם הוא היום השני לאפייתם, **ולא יותר על שלשה** ימים מיום אפייתם, כלומר, לעולם לא יתאחר זמן אכילתם מיום השלישי לאפייתם;(3) **כיצד:**

נאפות מערב יום טוב של שבועות [ולא ביום טוב, שאין אפייתן דוחה את יום טוב, וכפי שיתבאר הטעם בגמרא], **ונאכלות**(4) **ביום טוב**, הרי **לשנים** ימים.

וכאשר **חל יום טוב להיות אחר השבת**, הרי אלו **נאכלות לשלשה**, כי אפייתן אינה דוחה את השבת, ואפאום כבר מערב שבת.

לחם הפנים:

נאכל לא פחות מתשעה ימים מיום אפייתו, **ולא יותר על אחד עשר** יום מיום אפייתו; **כיצד:**

נאפה מערב שבת זו **ונאכל בשבת** שלאחריה — הרי **לתשעה**.

חל יום טוב להיות ערב שבת [הראשונה], הרי הוא **נאכל לעשרה** ימים, שאין אפייתו דוחה את יום טוב.

והרש"ש שם כתב על גירסת זו: לכאורה אינו מובן, וכתב לבאר גירסא זו, שטעם זה שכתב רש"י "הואיל ולן הלחם בלא בזיכין", הוא לבאר את הטעם שהלחם נפסל בלינה ואף שמסודר הוא על השולחן, ולזה ביאר רש"י, שעד כאן לא אמרו שאין הלחם נפסל בלינה אלא דוקא כשהוא מסודר על השולחן כהלכתו, אבל כשאינו מסודר כהלכתו עם הבזיכין הרי הוא נפסל בלינה; [וחידוש יש בדבריו, כי אילו היה אומר רש"י טעם זה כדי לפוסלו מיד על אף שהוא מסודר על השולחן היה ניחא, שאין זה סידור; אך הרי ברש"י מבואר שלא יהא פסול הלינה אלא לאחר שבת הבאה, ובשבת הבאה הרי כבר יהא הלחם מסודר על השולחן כהלכתו, ומה בכך שמתחילת סידורו על השולחן לא היו עליו בזיכין, וצריך תלמוד].

והעירו האחרונים לסייע את דבריו מלשון **רש"י לעיל** צט ב במשנה הקודמת, גבי יום הכפורים שחל להיות בשבת, שחלות לחם הפנים מתחלקות לערב, ופירש רש"י שם: ולא למחר דנפסל בלינה לאחר זמנו שנסתלק; הרי מבואר, שאילו היה נשאר הלחם על השולחן אפילו לאחר זמנו לא היה נפסל בלינה; ולדברי הרש"ש ניחא, כי לעיל במשנה היה הלחם מסודר כהלכתו עם בזיכים על השולחן, מה שאין כן כאן.

ד. לרמב"ם שיטה אחרת בביאור כל הסוגיא כאן, ונלאו האחרונים להעמיד דבריו, ויש ששיבשו את לשונו, ראה כל זה בנושאי כלי הרמב"ם, במפרשים כאן ובספר המפתח.

3. בפשוטו נראה, שאין כוונת המשנה לומר שאינו יכול לאחר את אכילתם לאחר יום השלישי, אלא שאינו צריך לאחר את אכילתם לאחר יום השלישי, כי בפשוטו, אם רוצה הוא לאפות כמה ימים קודם יום טוב, אין בכך כלום; ומיהו אפשר, שיש לאחר את זמן האפיה ככל האפשר, כדי שיהיה הלחם טרי.

4. נראה שצריך לומר "ונאכלות", וכמו בהמשך המשנה גבי לחם הפנים.

חלו **שני ימים טובים של ראש השנה** להיות בערב שבת הראשונה, **נאכל לאחד עשר.**(5)

ואינו דוחה, כלומר, משום שאינו דוחה **לא את השבת ולא את יום טוב.**

רבן שמעון בן גמליאל אומר משום רבי שמעון בן הסגן:

דוחה אפיית לחם הפנים **את יום טוב**, ואולם **אינו דוחה את יום צום** [יום הכפורים] שאם חל בערב שבת, נדחית אפייתו ליום חמישי.

גמרא:

אמר רבינא:

לדברי האומר: נדרים ונדבות אין קריבין ביום טוב —

לא תימא שלעולם **מדאורייתא מיחזא חזו** [מן התורה מותר] להקריבם אפילו ביום טוב, **ורבנן הוא דגזרו** שלא להקריבם ביום טוב, כדי **שלא ישהא** את נדריו מלהקריבם עד יום טוב, כדי שיהא לו בשר מצוי ברגל.(6)

אלא מדאורייתא נמי לא חזו להקריבם ביום טוב היות ואין זמנם קבוע במועד,(7) והראיה ממשנתנו:

דהא שתי הלחם חובת היום הוא, וליכא למימר שמא ישהא, שהרי אינם ראויים לבוא קודם לכן —

ומכל מקום **קתני: אינו דוחה** — אפיית שתי הלחם — **לא את השבת ולא את יום טוב**, ובהכרח שקרבנות נדרים ונדבות שיכול הוא להקריבם לפני או לאחר יום טוב אין הם דוחים את יום טוב, והוא הדין שאפיית קרבן שתי הלחם אינה דוחה מטעם זה את יום טוב.(8)

הדרן עלך פרק שתי הלחם

---

5. **כתב רש"י**: ואי קשיא שנים עשר נינהו, דהא אין נאכלות עד מוצאי שבת דאותו שבת הוי יום הכפורים!?

הא לא קשיא, דלענין אכילת קדשים לילה הולך אחר היום שעבר, כדאמר בחולין פג א, הילכך מיתקרי אחד עשר; וראה עוד בתוספות.

[ויש לעיין: הרי כל המנין שבמשנתנו אינו מדוקדק — אם לא טעם זה — שהרי גם בלילה שלאחר מנין משנתנו, אפשר לאוכלם!? וצריך לומר, משום שבכל הבבות יש לפרש שהוא נאכל החל מהמספר השנוי במשנה, מה שאין שייך לומר כאן].

6. ביאר **רש"י**: ונמצא מכוין וממתין מלאכתו עד המועד, ועוד: שמא יעבור בבל תאחר, כלומר, שמא כשיבוא המועד יארע לו אונס ונמצא מאחר נדרו, כלשון **רש"י בביצה** כ ב.

7. הנידון אם מן התורה מקריבים נדרים ונדבות ביום טוב, הוא משום שהכתוב אומר "וחגותם אותו חג לה'", ויש לומר: כל "לה'" מותר להקריב בחג, ויש לומר: לא התיר הכתוב אלא דומיא דחגיגה שזמנה קבוע ביום טוב, וכמבואר בסוגיא דביצה דף כ וברש"י שם.

8. כלומר, משום שאין זה דומה לחגיגה, שאין יכול להקדים את שחיטתה ולא לאחרה, מה שאין כן אפיית שתי הלחם שיכול הוא להקדים את אפייתן לפני יום טוב; **על פי רש"י בביצה** כ ב.

פרק המנחות והנסכים

מתניתין:

המנחות והנסכים[1] שהקדישם קדושת פה למזבח — **שנטמאו:**

עד שלא קדשו בכלי אין בהם אלא קדושת דמים ואף שהקדישם בפה,[2] ולכן **יש להם פדיון.**[3]

משקידשו בכלי שרת נתקדשו קדושת הגוף, **ואין להם פדיון.**

אבל קרבנות **מהעופות, והעצים** של המערכה **והלבונה** הניתנת במנחה — אף שלא נתקדשו בכלי — וכן **כלי שרת — שנטמאו:**[4]

אין להן פדיון, שלא נאמר פדיון אלא בבהמה [כשהיא בעלת מום];[5] והמשנה כולה תתבאר יותר בגמרא.

גמרא:

שנינו במשנה: המנחות והנסכים שנטמאו, עד שלא קדשו בכלי יש להם פדיון:

אמר שמואל:

אף שלכאורה היה נראה מלשון המשנה שאין הם נפדים אלא כשנטמאו, אין הדבר כן, **ואפילו הן טהורין** הרי הן **נפדין** עד שלא קדשו בכלי.

מאי טעמא? כי כל **כמה דלא קדשי בכלי, קדושת דמים** [שצריך לפדותם והדמים קדושים] **נינהו, וקדושת דמים** הרי **נפדין.**

ומקשינן עלה: **והא "נטמאו" תנן,** ומשמע: דוקא משום שנטמאו יש להם פדיון!?

ומשנינן: **הוא הדין דאף על גב דלא נטמאו** הרי הן נפדין, ואכן לא היה צריך התנא לומר ברישא "ונטמאו", אלא **איידי דקא בעי מיתנא סיפא** [היות ורצה התנא לשנות בסיפא] "**משקידשו בכלי אין להם פדיון**", **דהתם אפילו נטמאו נמי לא** נפדין, לפיכך **תנא נמי רישא "שנטמאו".**

שנינו במשנה: **משקידשו בכלי אין להם פדיון:**

---

1. לשון "הנסכים" כולל מנחת נסכים ויין הנסכים, והמתנדב יין או שמן של נסכים בפני עצמן; וראה **בזבח תודה בשם הרמב"ם** דהוא הדין השמן שמביא למנחה.

2. שלא כבהמה שבקדושת פה לבד קדושה היא קדושת הגוף; ובטעם הדבר ראה **בראב"ד בפרק קמא דתמיד, ובתשובות הרשב"א** סימן לא, ובמכתבים שבסוף **חידושי מרן רי"ז הלוי** עמוד 162; וראה עוד במנחת אריאל.

3. בגמרא נחלקו, אם בדוקא נקטה המשנה "ונטמאו", או שפודים אותם אף בלי טומאה; ומכל מקום לאו דוקא "נטמאו", אלא הוא הדין אם נפסלו בשאר קלקול, **זבח תודה.**

4. **בשיטה מקובצת** מחק תיבת "שנטמאו", אבל רש"י גרס כן; וראה **בקרן אורה** שנתקשה: האיך תמצא טומאה בעופות, והרי בעלי חיים אינם מקבלים טומאה, וראה מה שכתב בזה.

5. מן הגמרא מתבאר, שטעם זה אינו עולה אלא

ומקשינן: והרי **פשיטא** היא, כי הרי **קדושת הגוף נינהו**, וקדושת הגוף אין לה פדיון!?

ומשנינן: **איצטריך** התנא להשמיענו שאין להם פדיון, כי **סלקא דעתך אמינא**:

הואיל ומצינו **לבעל מום** דאיקרי **"טמא"** כדמפרש ואזיל, אם כן **טמא נמי** בבהמה **בעל מום דמי, דאף על גב דקדוש קדושת הגוף, כי נפיל ביה מום מיפריק** [אם נפל בו מום הרי הוא נפדה], והייתי אומר:

הני נמי — אף שנתקדשו קדושת הגוף — **ליפרוק**, כיון שנטמאו.

קא משמע לן, דלאו כי האי טמא קרייה **רחמנא לבעל מום** [לא לטומאה באופן זה קראה התורה "בעל מום"],

קא-א **דמכלי שרת לא אשכחן דמיפריק** [לא מצינו דבר שנתקדש בכלי, שייפדה].(1)

שואלת הגמרא: **ובעל מום היכא איקרי טמא** [היכן מצינו שבעל מום נקרא טמא]?

ומשנינן: כי הא **דתניא**:

כתיב [ויקרא כז יא]: **"ואם כל בהמה טמאה** ... והעריך הכהן אותה ... ואם גאל יגאלנה ..." **בבעלי מומין** — הטמאים להקרבה — **שנפדין, הכתוב מדבר.**

אתה אומר: הכתוב מדבר **בבעלי מומין שנפדו, או אינו אלא בבהמה טמאה** — כגון סוס וחמור — **ממש** הכתוב מדבר, שאם הקדישם הרי הם נפדים היות ואין מין זה ראוי לקרבן, אבל בהמה הראויה להיות קרבן אינה נפדית אפילו כשהיא בעלת מום?

כשהוא אומר [שם פסוק כז]: **"ואם בבהמה הטמאה ופדה בערכך"**, **הרי בהמה טמאה** ממש כבר **אמורה, הא מה אני מקיים** [בהכרח צריך לפרש] **"ואם כל בהמה טמאה" בבעלי מומין שנפדו הכתוב מדבר.**

יכול יפדו אפילו **על מום עובר, תלמוד לומר** "ואם כל בהמה טמאה **אשר לא יקריבו ממנה קרבן לה'"**, ללמד: **מי שאינה קריבה לה' כל עיקר, יצתה זו שאינה קריבה היום, וקריבה למחר** לכשיעבור המום.

הרי מצאנו שקראה התורה לבעלת מום "בהמה טמאה".

מותיב רב הונא בר מנוח לשמואל מן הסיפא של משנתנו:

על עופות, אבל עצים ולבונה וכלי שרת מטעם אחר הוא.

1. **א. נתקשו האחרונים** בלשון הגמרא, שתחילתה "דלאו כי האי טמא קרייה רחמנא לבעל מום" משמע, שטמא אינו נחשב כבעל מום, ומסופה משמע, אפילו אם היה טמא חשוב כמו בעל מום, מכל מקום לאחר שנתקדש בכלי שרת שוב אין לו פדיון; ועל כל פנים מרש"י משמע שעיקר התירוץ הוא, דאחר קידוש בכלי שרת אין פדיון; וראה קרן אורה.

ב. כתב רש"י: לא אשכחן דבר דמיפריק לאחר שקדש בכלי שרת, ואפילו בהמה בעלת מום שנאמר בה פדיון, לאחר שקידשה בכלי כגון ששחט לא אשכחן בה פדיון.

ותמה בקרן אורה: מה ענין זה לקדושת כלי שרת, וכי בעל מום [שאינו ראוי לקרבן] הסכין מקדשה!? ולא יישב.

העופות והעצים והלבונה וכלי שרת שנטמאו אין להם פדיון, שלא נאמר פדיון אלא בבהמה.

והרי **בשלמא עופות** אינם נפדים משום שקדושת הגוף נינהו, **ולא נאמר** פדיון בקדושת הגוף **אלא בבהמה.**

אלא עצים ולבונה שעדיין לא קידשם בכלי **וכלי שרת** — שכל אלו אינם קדושים קדושת הגוף — כשנטמאו **ליפרקו** [ייפדו]!? כי על אלו אין שייך את הטעם "שלא נאמר פדיון אלא בבהמה", דזה שייך דוקא בדבר שהוא קדוש קדושת הגוף, אבל אלו שאינם קדושים קדושת הגוף, למה לא ייפדו!?(2)

אלא לאו, בהכרח לפרש, שהטעם בעצים לבונה וכלי שרת שאין נפדים, הוא **משום דטהורין בעלמא אין נפדין** ואפילו כשלא קדשו קדושת הגוף,(3) **והני** — עצים לבונה וכלי שרת שנטמאו — **נמי** אין נפדים, כי **אף על גב דנטמאו כטהורים דמו** שאין נפדין, ומשום:

דעצים — כיון שאינם אוכל — מן הדין היה שלא יקבלו טומאה כלל, וכל טומאתם הוא משום ש"חיבת הקודש" מכשרתם,(4) ואם כן כל **כמה דלא משפי** [משפשף ומייפה] **להו לגזירין** לעשותם ראויים לעצי המערכה **לא מיתכשרי** לקבל טומאה.(5)

---

2. **א. כתב רש"י**: עופות קדושת הגוף נינהו, דהן עצמן קריבין, ואין צריכין קדושת כלי; אלא עצים ולבונה שלא קידשם בכלי וכלי שרת כי נטמאו ליפרקו, דהא לאו קדושת הגוף נינהו אלא מכשירי קרבן הם; וראה **תשובות הרשב"א** חלק א סימן לא, דמבואר מדבריו, שעל כולם אומר רש"י שמכשירי קרבן הם, וראה במנחת אריאל; [ומה שכתב רש"י "דהן עצמן קריבין ואין צריכים קדושת כלי", דמשמע: היות והן עצמן קריבין ואינם מכשירי קרבן לכן אינם צריכים קדושת כלי — צריך ביאור, וכי בזה הדבר תלוי, והרי מנחות ונסכים שהן עצמם קריבים וצריכים קדושת כלי!?].

ב. בדין המבואר כאן בכלי שרת שאינו קדוש קדושת הגוף ומן הדין היה שייפדה, **ראה בטהרת הקודש** מה שהביא לתמוה על זה בשם **התוספות במעילה ובערכין**, ומה שכתבו בזה; **וראה חזון איש** פרה סימן ג ס"ק א ד"ה ומסקינן, שצידד לומר, דמיירי בכלי שרת קודם שנתחנכו לעבודה, וראה עוד בחזון איש, מנחות סימן ל ס"ק א.

3. **א.** בגמרא לא נתבאר מאיזה טעם אין נפדין לדעת החולקים על שמואל, ואם הוא דין דאורייתא או דין דרבנן; **ובקרן אורה** נראה, שדין אחד הוא עם הדין המבואר בברייתא בהמשך העמוד "המתפיס תמימים לבדק הבית אין פודין אותן אלא למזבח", [וחידוש הוא, כי אף בכלי שרת שאינו למזבח מבואר כאן שאינו נפדה]; וראה בכל זה **במשנה למלך** פרק ה מערכין, **בזבח תודה, בטהרת הקודש, בחזון איש** פרה סימן ג **ובנתיבות הקודש.**

ב. בטהרת הקודש האריך לבאר את לשון המשנה "שלא נאמר פדיון אלא בבהמה", לפי המבואר כאן שטעם זה אינו שייך אלא בעופות, ראה שם.

4. כדילפינן בזבחים לד א מקרא, שעצים ולבונה הכשרו לקבל טומאה משום חיבת הקודש.

5. **לשון רש"י הוא**: והני מילי כי משפי להו: מנסרן ומייפן לגזירים לבקעיות יפות; וזה צריך תלמוד, כי אטו גזירים שאינם משופין אינם כשרים לעצי המערכה!?

ולבונה נמי שאינה אוכל ומשום חיבת הקודש מקבלת היא טומאה, אם כן **כל כמה דלא קידשה בכלי לא מיתכשרה** לקבל טומאה.

וכלי שרת נמי אף על גב שהוא מקבל טומאה, מכל מקום כמו טהור הוא לענין זה שלא ייפדה, **הואיל ואית להו טהרה במקוה.**

ואם כן מוכח שטהורים אין נפדים, ותיקשי לשמואל!?

ומשנינן: **לא, לעולם אימא לך: טהורין בעלמא נפדים, והני** עצים לבונה וכלי שרת — הטעם שאין להם פדיון ואף על פי שאינם קדושים קדושת הגוף הוא מדרבנן **משום דלא שכיחי** [אינם מצויים], ואם היה הדין שאפשר לפדותם, כי אז היה פודה אותם לחולין ולא היו אלו מצויים לעבודה.(6)

ומקשינן: **בשלמא לבונה וכלי שרת** אכן **לא שכיחי, אלא עצים** הרי **מישכח שכיחי!?**

ומשנינן: **עצים נמי, כיון דאמר מר: כל עץ שנמצא בו תולעת פסול לגבי מזבח, הילכך לא שכיחי,** ולכן אין פודים אותם.

אמר רב פפא:

אי שמיעא ליה לשמואל [אילו היה שומע שמואל] — שאמר: אפילו טהורים נפדים — **הא דתניא:**

המתפים תמימים [המקדיש בהמות שאין בהם מום] **לבדק הבית אין פודין אותן אלא למזבח, שכל הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח לעולם, הוה הדר ביה** [היה חוזר בו], שהרי המנחות והנסכים ראויים הם למזבח, וצריך לפדותם למזבח דוקא.

דוחה הגמרא את דברי רב פפא:

ולא היא כדרב פפא, כי לעולם **שמיע ליה** לשמואל ברייתא זו, ומכל מקום **לא הדר ביה,** כי הברייתא מטעם אחר היא שאמרה לא לפדות תמימים שהקדשו לבדק הבית:

שהרי **לאו אמרת התם** — גבי עצים לבונה וכלי שרת — **כיון דלא שכיחי לא מיפרקי** [היות ואינם מצויים אין פודים אותם מדרבנן] —

הכא גבי בהמה תמימה **נמי, כיון דשכיחי מומין דפסלי בבהמה** [היות ומצויים מומים שפוסלים בבהמה] דהרי **אפילו בדוקין שבעין**(7) **נמי פסלי, הילכך לא שכיחי** בהמות תמימות, ולכן מדרבנן אין פודים אותם אלא למזבח; ואינו ענין למנחות ונסכים שהם

ובתוספות מבואר, דהוא משום שהגרזן הוא כלי שרת, ונראה מלשונם שהבינו כן גם ברש״י, ראה שם.

6. נתבאר על פי לשון **רש״י**; והיינו, שמעיקר הדין היה לנו לומר שייפדו אך לא יפדו אותם אלא למזבח, ובאמת אין אומרים כן אלא שלא ייפדו כלל, ולזה נתן רש״י טעם, כי אמרו חכמים שאם נאמר שהוא פודה אותם, כי אז יבואו לפדותם אף לחולין, ולא יימצאו אלו לעבודה; כן נראה לכאורה.

7. יש אומרים שהוא הנקרא קטרקט; אך בגיטין גבי מעשה דבר קמצא מבואר שהוא מום שניתן לעשותו במכוון, ואם כן אין זה קטרקט.

נפדים כיון דשכיחי.

רב כהנא אמר דלא כשמואל, אלא:

מנחות ונסכים — שלא קדשו בכלי — כשהן **טמאין נפדין, טהורין אין נפדין.**

וכן אמר רבי אושעיא: טמאין נפדין, טהורין אין נפדין.

איכא דאמרי, רבי אושעיא אמר:

אפילו טהורין נפדין וכדשמואל.

רבי אלעזר אומר:

כולן [כל המנחות] כשהן **טמאין נפדין** וכשהן **טהורין אין נפדין, חוץ מעשירית האיפה של מנחת חוטא** [שנתחייב בקרבן עולה ויורד, והוא בדלי דלות שמביא מנחה], שהיא נפדית אפילו כשלא נטמאה —

שהרי אמרה תורה [ויקרא ה] בפרשת קרבן עולה ויורד: "**מחטאתו**" "**על חטאתו**", ומזה למדנו בכריתות כז ב, שאם היה עני והפריש עשירית האיפה והעשיר — יפדנה ויוסיף עליה מעות ויקנה כבשה או שעירה, הרי מבואר שמנחת חוטא נפדית ואפילו כשהיא טהורה.[8]

הגמרא מביאה מימרא נוספת של רבי אושעיא, ובהמשך הסוגיא מתקשרות שתי המימרות.

אמר רבי אושעיא:

שמעתי, שאם **פיגל במנחה** ונאסרה על ידי זה בהנאה, **לרבי שמעון** — המובא בהמשך הסוגיא — **אינו מטמא טומאת אוכלין**, אינו מקבל טומאה כשאר אוכלים.

דתנן:[9]

הערלה וכלאי הכרם שהם אסורים בהנאה,

ושור הנסקל שנגמר דינו על שהרג את האדם או ששכב עם אדם, ונאסר בהנאה ושוב שחטו,[1] **ועגלה ערופה** ששחטה לאחר שנאסרה בהנאה, **וצפורי מצורע** [שהוא מביא לטהרתו] ששחטן,[2] **ופטר חמור** ששחטו ישראל והוא מפרכס ואינו נבילה,[3] **ובשר** שנתבשל **בחלב** — קא-ב

אף שכל אלו אסורים בהנאה, הרי **כולם מטמאין טומאת אוכלין.**

רבי שמעון אומר:

כולן אין מטמאין טומאת אוכלין כיון שנאסרו בהנאה, כדמפרש טעמא ואזיל.

ומודה רבי שמעון בבשר בחלב — אף על פי

---

8. **בזבח תודה** צידד להוכיח מכאן, שטהורין אין נפדין מן התורה; ואילו **בחזון איש** פרה סימן ג סק"א כתב להוכיח מכאן שהוא דרבנן.

9. תוספתא היא בעוקצין ג ז, ואינה משנה.

1. אבל אם נסקל, הרי הוא נבילה ומטמא טומאת נבלות, וכן בצפורי מצורע וכן בפטר חמור.

2. קיימא לן כרבי יוחנן בקדושין נז א, שאותו ציפור שדינה לישחט הרי היא אסורה, והשניה שדינה להישלח על פני השדה לא נאסרה מעולם.

3. כמבואר בחולין קיז ב, שבאופן זה הרי היא מטמאה טומאת אוכלין ואינה מיטמאה טומאת נבילה.

שהוא עכשיו אסור בהנאה — **שהוא מטמא טומאת אוכלין, הואיל והיתה לו כבר שעת הכושר** לקבל טומאה לפני שנאסר משום בשר בחלב; מה שאין כן בכל השאר, שמעולם לא היתה להם שעה שהיו ראויים לקבל טומאה.(4)

ואמר רב אסי אמר רבי יוחנן:

מאי טעמא דרבי שמעון, משום שנאמר [ויקרא יא לט]:

"**מכל האוכל אשר יאכל** ... יטמא [אם נגע בו שרץ]", ולכך אמר הכתוב "אשר יאכל" כדי ללמד:

אוכל שאתה יכול להאכילו לאחרים [לגוי] **קרוי אוכל, אוכל שאי אתה יכול להאכילו לאחרים** ומשום שהנאתו אסורה עליך, **אינו קרוי אוכל**, ואינו מקבל טומאה כשאר אוכל.(5)

ועל פי זה מבארת הגמרא את הטעם שפיגל במנחה אינו מטמא טומאת אוכלין לרבי שמעון:

והא פיגל במנחה נמי, הרי **אוכל שאי אתה יכול להאכילו לאחרים הוא** כי פיגול אסור בהנאה, ולכן אינו מקבל טומאת אוכלין.(6)

ומקשינן עלה: **אי הכי** — שמטעם אוכל שאי אתה יכול להאכילו לאחרים, אינו מקבל טומאת אוכלין — **בשר בחלב נמי תיפוק ליה** שהוא מקבל טומאת אוכלין משום **שאוכל שאתה יכול להאכילו לאחרים הוא**, שהרי לדעת רבי שמעון אין בשר בחלב אסור בהנאה, ולמה הצרך רבי שמעון לטעם שהיתה לו שעת הכושר!?(7)

דהרי תניא:

רבי שמעון בן יהודה אומר משום רבי

---

4. **א. ביאר רש"י**, ששור הנסקל לא היתה לו שעת הכושר, משני טעמים: א. דבהמה בחייה בחזקת איסור עומדת, כלומר, שהיה אסור משום אבר מן החי; ב. ולטומאה נמי לא חזיא מחיים, כלומר, אף אם לא היה בזה איסור, מכל מקום הרי לא היתה לו שעה שראוי הוא לקבל טומאה, שאין בעלי חיים מיטמאין; וכן צריך לומר גם בציפורי מצורע; ומיהו ביאורו הראשון של רש"י מחודש, כי מחיים לא היה בזה איסור הנאה רק איסור אכילה, ומטעם זה לבד ראוי הוא לקבל טומאה, כי אוכל שאתה יכול להאכיל לאחרים הוא.

ב. עוד כתב רש"י, שבשר בחלב נקרא היתה לו שעת הכושר, משום שלאחר שריית הבשר בחלב עדיין הוא מותר בהנאה עד שלא נתבשל, וביאור דברי רש"י אלו, ראה לקמן בהערה.

5. כתבו **התוספות**, שעולה מטמאת טומאת אוכלים אפילו לרבי שמעון, כיון שראויה היא למזבח ואכילת מזבח שמה אכילה, ראה שם.

6. משמעות לשון הגמרא הוא, שרק משום שזה הוא טעמו של רבי שמעון, לכן פיגל במנחה אינו מטמא טומאת אוכלין; אך זה צריך תלמוד, כי יהיה טעמו של רבי שמעון מה שיהיה, הרי ודאי משום איסור הנאה הוא דאינו מטמא, ואם כן פיגל במנחה שהיא אסורה בהנאה אינה מטמאת טומאת אוכלין לרבי שמעון.

7. [יש לעיין מאי "אי הכי", והרי אף לו יהא שמטעם אחר הוא, תיקשי כן, כיון שבהכרח טעמו של רבי שמעון משום איסור הנאה, ובשר בחלב אינו אסור בהנאה].

שמעון:

בשר בחלב אסור באכילה ומותר בהנאה, שנאמר גבי בשר בחלב [דברים יד]: "**כי עם קדוש אתה לה' אלהיך לא תבשל גדי בחלב אמו**" —

ולחלן [שמות כב] **הוא אומר**: "**ואנשי קודש תהיון לי ובשר בשדה טריפה לא תאכלו** לכלב תשליכון אותו", וילפינן קדושה קדושה:

מה להלן אסור באכילה ומותר בהנאה, שהרי התורה אמרה "לכלב תשליכון אותו" ומזונות הכלב הרי עליו הם ונהנה בהשלכתה לפניו, **אף כאן** בבשר בחלב **אסור באכילה ומותר בהנאה** —

על כל פנים מבואר, שלדעת רבי שמעון בשר בחלב אינו אסור בהנאה, ולמה לי טעם שהיה לו שעת הכושר!?

ומשנינן: **חדא ועוד קאמר** [הטעם הנזכר בברייתא הוא טעם נוסף, ומשני טעמים מקבל בשר בחלב טומאת אוכלין]:

חדא: דאוכל שאתה יכול להאכילו לאחרים הוא לדעת רבי שמעון עצמו.

ועוד: לדידיה [לבעל הבשר] נמי **היתה לו שעת הכושר** קודם שנעשה בשר בחלב.[8]

מיתיבי לרבי אושעיא הסובר, שפיגל במנחה אינו מטמא טומאת אוכלין, ואף שהיתה לו שעת הכושר קודם שהקדשה המנחה; שהרי שנינו בברייתא:

רבי שמעון אומר:

יש נותר [שהוא אסור בהנאה] **שהוא מטמא טומאת אוכלין,** ואף שעכשיו אסור הוא בהנאה —

ויש נותר שאינו מטמא טומאת אוכלין כיון שעכשיו אסור הוא בהנאה; **כיצד:**

לן הבשר [עבר עליו הלילה ונעשה נותר] **לפני זריקה** — שעדיין לא היתה לו שעת היתר כי לא נזרק הדם להתירו — **אינו מטמא טומאת אוכלין.**

אבל אם לן **לאחר זריקה** — שכבר היתה לו שעת היתר בזריקה — הרי זה **מטמא טומאת אוכלין.**

ופיגול — שהוא בהכרח בשעת עבודת המתיר — **בין בקדשי קדשים בין בקדשים קלים אינו מטמא טומאת אוכלין,** שהרי מעולם לא הותר, כי בשעה שעשה את העבודה המתרת כבר נתפגל, ואילו מחיים אפילו קודם

---

8. לכאורה תמוה: הרי פיגל במנחה היתה לו שעת הכושר, שהרי קודם שהקדישו היה מותר בהנאה, ולמה אמר רבי אושעיא שלרבי שמעון אינו מקבל טומאת אוכלין!?

ואכן בהמשך מקשה הגמרא מטעם זה; ומה שלא מקשה הגמרא מכח ברייתא זו, הוא משום שהיה מקום לפרש, שאין נקרא "היתה לו שעת הכושר" אלא בשר בחלב דוקא, כי אף לאחר שכבר שרו את הבשר בחלב ונקרא "בשר בחלב" עדיין היה מותר, אבל מה שהיה מותר באכילה קודם שחל עליו שם האיסור, זה לא מיקרי שעת הכושר; **כן פירשו התוספות.**

ואף **רש"י לעיל** גבי בשר בחלב פירש כן "היתה לו שעת הכושר", [כמובא בהערה לעיל], ויתכן שפירש כן רק לפי ההוה אמינא, ועל דרך דברי התוספות; [וראה עוד **ברש"י בפסחים** כה

שנתקדש אין זו שעת הכושר.[9]

אבל **פיגל במנחה** — שהיתה לה שעת הכושר קודם שנתקדשה למנחה — הרי זו **מטמא טומאת אוכלין.**

וקשיא לרבי אושעיא, שאמר: אף פיגל במנחה שהיתה לה שעת הכושר אינה מטמאה טומאת אוכלין!?[10]

ומשנינן **לא קשיא:**

כאן — בברייתא — בכגון **שהיתה לו** למנחה **שעת הכושר** קודם שהקדיש את המנחה, ולכן הרי היא מטמאה טומאת אוכלין.

כאן — בדברי רבי אושעיא — **שלא היתה לו שעת הכושר**, ולכן אינה מיטמאה טומאת אוכלין.

שואלת הגמרא: **היכי דמי** מנחה **שלא היתה לו שעת הכושר**, והרי קודם שהקדיש היתה לה שעת הכושר!?

ומשנינן: בכגון **דאקדשינהו** — לחיטי המנחה — **במחובר** לקרקע שאינם מקבלים טומאה.

ואכתי מקשינן: **וליפרקינהו** [יפדם], כלומר, הרי היתה להם שעת הכושר לאחר ההקדש בפה על ידי פדיון; ומפרשת הגמרא את קושייתה:

הניחא להך לישנא — בעמוד א — **דאמר רבי אושעיא**: מנחות ונסכים שהקדישם בפה, כשהם **טמאין** בלבד הם **נפדין**, אבל כשהם **טהורין אין נפדין** — הרי **שפיר** אמר רבי אושעיא שפיגל במנחה והקדיש במחובר אין לו שעת הכושר, שהרי אין יכול לפדותם.[11]

אלא להך לישנא דאמר רבי אושעיא: **אפילו טהורין נפדין**, אם כן **לפרקינהו** [ומפרש לה ואזיל]!?

ומשנינן: אכן אילו היה פודה היתה המנחה ראויה לקבל טומאה, אבל מכל מקום הרי **השתא מיהא לא פריק** [עדיין לא פדאה].

ואכתי מקשינן: והרי **כיון דאי בעי פריק ליה** [אם היה רוצה היה יכול לפדות], **הא שמעינן לרבי שמעון דאמר: כל העומד**

א ד"ה זאת אומרת "תאמר בבשר בחלב שהיתה לו שעת הכושר משעה שבא לכלל זה, דאם שורהו כל היום בחלב אינו נאסר בכך", (ולענין אחר אומרת שם הגמרא שבשר בחלב היה לו שעת הכושר); ורש"י שם הקשה על פירוש זה, כי שריית בשר בחלב לא מיקרי בשר בחלב, ואין זו שעת הכושר משבא לכלל בשר בחלב, ועוד כמה גמגומים בפירוש זה; והוא פירש שם כפשוטו, וראה גליון מהרש"א].

9. כפי שנתבארו הטעמים בהערה לעיל.

10. כבר נתבאר בהערה לעיל הטעם שאין הגמרא מקשה על רבי אושעיא מבשר בחלב; ומיהו קושיית הגמרא כאן אינה רק ממה ששנינו "פיגל במנחה מטמא טומאת אוכלין", אלא אף ממה ששנינו "לן לאחר זריקה מטמא טומאת אוכלין", שהרי מבואר מזה שבהיתה לו שעת הכושר הרי הוא מטמא טומאת אוכלין, וקשה לרבי אושעיא שאינו מטמא פיגול של מנחה אף שהיתה לו שעת הכושר.

11. מכאן יש להוכיח שטהורים אין נפדין מן התורה, שאם לא כן הרי היתה להם שעת הכושר מן התורה, **זבח תודה**; וראה עוד **בטהרת הקודש**.

לפדות כפדוי דמי!? דהרי תניא:

רבי שמעון אומר:

פרה אדומה שנשחטה הרי היא **מטמאה טומאת אוכלין** ואף שאסורה היא בהנאה כקדשים, **הואיל והיתה לה שעת הכושר** כדמפרש ואזיל.(12)

ואמר ריש לקיש לפרש: **אומר היה רבי שמעון פרה** אדומה **נפדית** אפילו **על גב מערכתה** [משהושמה שם לישרף], וכל העומד לפדות כפדוי דמי ויש לה שעת הכושר —

ואם כן אף מנחה כיון שהיה לה שעת הכושר משהקדישה עד שנתפגלה, כי היה יכול לפדותה, נאמר שלרבי שמעון מטמאה היא טומאת אוכלין, ודלא כרבי אושעיא!?

ומשנינן: **הכי השתא** [וכי הנידון דומה לראיה]!?

בשלמא פרה אדומה אכן **עומדת לפדות היא, שאם מצא אחרת נאה הימנה** הרי **מצוה לפדותה** ולכן אמרינן "כל העומד לפדות כפדוי דמי" —

אלא הני מנחות, וכי **מצוה לפדותן!?** עד שאתה אומר "כל העומד לפדות כפדוי דמי".

כאן שבה הגמרא להקשות על הברייתא(13) מדינו של רבי שמעון גבי פרה:

והא "לן לפני זריקה" — דאיתא בברייתא שאינו מטמא טומאת אוכלין כיון שעדיין לא נזרק הדם ולא היתה לו שעת הכושר — **דהרי מצוה למיזרקיה** וגם **אי בעי זרק** [מצוה לזרוק ובידו לזרוק], ומכל מקום **קתני: דאין מטמא טומאת אוכלין,** ואין אנו מחשיבים אותו משום כך כהיה לו שעת הכושר, ותיקשי מפרה שעומדת ליפדות וחשובה משום כך "היתה לה שעת הכושר"!?

ומשנינן: אכן, אילו היה מצב שיכול הוא לזרוק, הרי הוא מיטמא טומאת אוכלין, אלא **דהכא במאי עסקינן** בברייתא, בכגון **שלא היתה שהות ביום למיזרקיה,** ששחט סמוך לשקיעת החמה,(14) ומעולם לא היתה לו שעת הכושר.

ומקשינן עלה: **אבל היתה לו שהות ביום למיזרקיה מאי** תאמר — לפי תירוצך — שאכן **מטמא** הוא **טומאת אוכלין,** ואם כן עד שהברייתא מחלקת בין נזרק הדם ללא נזרק הדם —

ליפלוג התנא **בדידה** [בלן לפני זריקה עצמו], וכך יאמר:

---

12. מבואר מלשון "הואיל והיתה לה שעת הכושר", דאף על גב שאנו אומרים: כל העומד לפדות כפדוי דמי, מכל מקום אין די בסברא זו לבד לטמאותה, ורק משום שבהיתה לה שעת הכושר הרי היא מיטמאה טומאת אוכלין, משום הכי אמרינן דמאחר שיכול לפדותה וכפדוי דמי — הרי זה כאילו יש לה שעת כושר.

13. **ראה** הגהות הגאון ר' אלעזר משה זצ"ל.

14. **בשפת אמת** נתקשה: הרי לאחר השקיעה עדיין ספק יום הוא, ואם כן יש לנו לומר דמידי ספק טומאה לא יצאה, כי שמא עדיין יום הוא, ויש שהות ביום למיזרקיה!? וראה מה שכתב בזה, וראה עוד במנחת אריאל.

במה דברים אמורים שאינו מטמא טומאת אוכלים בכגון **שלא היתה לו שהות ביום** לזרוק את דמו, **אבל היתה לו שהות ביום** לזרוק את דמו הרי הוא **מטמא טומאת אוכלין**, כיון שיכול הוא לזרוק, וכל העומד לזרוק כזרוק דמי!?

ומשנינן: **הכי נמי קאמר** [אכן כך היא כוונת הברייתא לחלק] —

כי מה ששנינו "לן קודם זריקה" היינו: **לן קודם שיראה לזריקה, אינו מטמא טומאת אוכלין**, ומה ששנינו "לן לאחר זריקה", היינו: לן **לאחר שיראה לזריקה מטמא טומאת אוכלין.**

ואכתי מקשינן מהמשך הברייתא לפי סברת רבי שמעון דכל העומד ליפדות או ליזרק כאילו כבר נעשה וחשוב "היתה לו שעת הכושר":

והא בפיגל בין בקדשי קדשים בין בקדשים קלים, דהרי קודם שפיגל הוי **מצוה למיזרקיה** בלי פיגול,

קב-א **וגם אי בעי זריק** [אם היה רוצה היה זורק] בלי לפגל, ומכל מקום **קתני דאינו מטמא טומאת אוכלין**; ולסברת רבי שמעון תיקשי: הרי כבר היה להם שעת הכושר קודם שפיגל, כי:

מאי לאו עוסקת הברייתא **דפיגל בזריקה**, והיתה להם שעת הכושר קודם זריקה!?

ומשנינן: **לא** באופן זה עוסקת הברייתא אלא בכגון **דפיגל בשחיטה.**[1]

ומקשינן עלה: **אבל** אם **פיגל בזריקה** — לדבריך — **מאי? הכי נמי דמטמא טומאת אוכלין**, כיון שעומד ליזרק וכזרוק דמי, ונמצא שהיתה לו שעת הכושר!? אם כן תיקשי:

אדתני התנא של הברייתא: **פיגל במנחה מטמא טומאת אוכלין** כיון שהיתה לה שעת הכושר, **ליפלוג** [יחלק] התנא **בדידה** [בבהמת קדשים עצמה] ויאמר:

במה דברים אמורים שאין בהמת קדשים מטמאת טומאת אוכלין כשנתפגלה, רק בכגון **דפיגל בשחיטה** שלא היתה לה שעת הכושר, **אבל פיגל בזריקה** שהיתה לה שעת הכושר משום כל העומד ליזרק, הרי זה **מטמא טומאת אוכלין!?**

ומשנינן: אכן יכול היה התנא למצוא חילוק אף בבהמת קדשים, אלא **שפיגל במנחה איצטריכא ליה**, רצה התנא להשמיענו חידוש שהיא מטמאה טומאת אוכלין, והחידוש הוא:

דאף על גב דפיגל בקמיצה, דקומץ במנחה כנגד שחיטה בבהמה **דמי**, ואילו היה מפגל בשחיטת בהמה הרי לא היתה מטמאת טומאת אוכלין, והייתי סבור שהוא הדין במנחה כשפיגל בקמיצה שאינה מטמא טומאת אוכלין, **אפילו הכי מטמא טומאת אוכלין הואיל והיתה לו שעת הכושר**

---

1. ואם תאמר: מה בכך דפיגל בשחיטה, מכל מקום נאמר, כיון שמצוה למישחטיה כשחוט דמי!? ויש לומר, דלפי תירוץ הגמרא מיירי בכגון שלא היה שהות ביום למיזרקיה.

מעיקרו קודם שנתקדשה המנחה.[2]

אמר רב אשי:

אמריתה לשמעתא קמיה דרב נחמן, אמרתי לפני רב נחמן את הקושיות מהברייתא שנראה ממנה, שאין קדשים הראויים ליזרק בהכשר מטמאים טומאת אוכלין; ואמר לי רב נחמן:

אפילו תימא, דמה ששנינו: "לן קודם זריקה" היינו **לן ממש**, כלומר, קודם זריקה ממש ולא כדמפרשינן לעיל דהיינו לן קודם שהיה ראוי ליזרק, **ואפילו תימא** לפרש את הסיפא של הברייתא בכגון **דפינל בזריקה** ולא בשחיטה, מכל מקום ניחא שאינו מטמא טומאת אוכלין ואף על גב שהוא ראוי ליזרק בהכשר, ואין אומרים שכזרוק דמי כמו שאנו אומרים דכפדוי דמי; כי:

כיון **דאי בעי פריק** כפדוי דמי אכן **אמר** רבי שמעון, כי אינו מחוסר אלא דיבור של פדייה, אבל **אי בעי זריק** כזרוק דמי **לא אמרינן**, כיון שהוא מחוסר מעשה של זריקה.

מיתיבי על מה שאמרו רב אשי ורב נחמן, דאי בעי זריק לא אמרינן:

כלל אמר רבי יהושע:

כל בהמת קדשים **שנפסלה והיתה לה** קודם שנפסלה **שעת היתר לכהנים, אין מועלין בה; וכל שלא היתה לה** קודם שנפסלה **שעת היתר לכהנים, מועלין בה.**

ואיזה היא בהמה פסולה שהיתה לה **שעת היתר לכהנים:**

שלנה, ושנטמאת ושיצאה, שהרי קודם שנטמאת או יצאה היתה מותרת לכהנים משנזרק דמה, ואף כשנפסלה משום לינה היה לה שעת היתר לכהנים כדמפרש ואזיל.

ואיזו היא בהמה פסולה **שלא היתה לה שעת היתר לכהנים:**

---

2. **א. בתוספות תמהו** על סברת הגמרא לדמות לענין טומאת אוכלין קמיצה במנחה לשחיטה בקדשי בהמה; וכוונת קושייתם יש לפרש בשני אופנים:

האחד: משום שבקדשי בהמה אין הדין תלוי בשם שחיטה, אלא במה שלא היתה לה שעת הכושר כי היתה חיה, ולענין זה אין מקום לדמות קמיצה לשחיטה, כי הרי לא היתה המנחה חיה.

השני: לו יהא שיש לדמותם, מכל מקום וכי מפני זה לא נטמא טומאת אוכלין במנחה שהיתה לה שעת הכושר.

ב. רבי עקיבא איגר תמה על קושייתם, כי הרי באמת יש חידוש במנחה כיון שלא היתה לה שעת הכושר קודם שהקדישה, ואינו דומה לבשר בחלב שאף אחר שנקרא "בשר בחלב" אינו נאסר אלא עד הבישול, וכמבוארת סברא זו בתוספות לעיל ד"ה פיגל, והובא בהערה 8 לעיל; [ומיהו לשון הגמרא משמע דמשום דקמיצת מנחה היא כשחיטת בהמה משום זה הוה אמינא שאין לה שעת הכושר, ועל זה הרי שפיר הקשו התוספות]; **וראה טהרת הקודש** ובמנחת אריאל.

ג. יש לעיין: למה לי גבי מנחה שהיתה לה שעת הכושר **מעיקרו**, והרי תיפוק ליה שיש לה שעת הכושר עכשיו, כי יש לנו לומר במנחה כל העומד לקמוץ כקמוץ דמי; **וראה היטב בטהרת הקודש** וב"מנחת אריאל".

שנשחטה על מנת לעובדה או לאוכלה **חוץ לזמנה וחוץ** [או חוץ] **למקומה, ושקיבלו פסולין וזרקו את דמה**, שהרי פסולים אלו כבר היו בה קודם הזריקה המתרת לכהנים.

קתני מיהא רישא: שלנה ושנטמאת ושיצאה הרי זו בהמה פסולה שהיתה לה שעת היתר לכהנים —

ומאי לאו לנה ממש, כלומר, שלנה כל הבהמה הן הבשר והן הדם כי לא הספיק לזרוק את הדם עד שלן ונפסל, ומיקרי שהיתה לה שעת היתר לכהנים משום שהיה הדם ראוי ליזרק —

והא הכא — שעדיין לא נזרק הדם אלא **דאי בעי הוה זריק הוא**, ומכל מקום **קתני דאין מועלין** בה, כי כבר היתה לה שעת היתר משום שראויה ליזרק, הרי למדנו שאומרים "כל העומד ליזרק כזרוק דמי" ותיקשי לרב אשי ורב נחמן שאמרו לא כן!?

ומשנינן: **לא** כאשר הבנת את פירוש הברייתא שהיא עוסקת באופן שלן הדם קודם הזריקה, אלא הברייתא עוסקת באופן שלנה הבהמה בשעה שהיא **ראויה לצאת וראויה לטמא**, דהיינו לאחר הזריקה.

ומקשינן עלה: **אבל לנה**(3) **ממש** שלנה הבהמה כולה הבשר והדם קודם שנזרק **מאי** יהיה הדין לדבריך, **הכי נמי דמועלין** כיון שלא היתה לה שעת הכושר בפועל —

אם כן **האי** דקתני "**כל שהיתה לה שעת היתר לכהנים, וכל שלא היתה לה שעת היתר לכהנים**" — דמשמע, שהיתה לה שעה הראויה להתירה, אך לא הותרה בפועל — תיקשי, כי:

"**כל שיש לה שעת היתר לכהנים אין מועלין בה, וכל שאין לה שעת היתר לכהנים מועלין בה**", דמשמע: יש לה שעת היתר בפועל —

שהרי אתה אומר: אם יש לה שעת היתר בפועל אין בה מעילה, אבל כשאין לה שעת היתר בפועל, אין די במה שהיתה אפשרות שיהיה לה היתר!?

אלא אמר רב אשי ליישב את הקושיא, לעולם בברייתא זו העוסקת במעילה, אכן הכוונה לנה ממש ומשום שעומד הוא ליזרק, ומכל מקום לא תיקשי, כי:

מעילה אטומאה קא רמית [וכי מקשה אתה מדין מעילה על דין טומאת אוכלין] לאמר: היות ולענין מעילה אנו אומרים "כל העומד לזרוק כזרוק דמי", ומשום כך פקע דין מעילה, הוא הדין שהוא מיטמא טומאת אוכלין כזרוק; אין הנידון דומה לראיה:

כי **מעילה משום קדושה ולאו קדושה היא** [הדין תלוי], **ולבתר דפקעה לה קדושתיה במאי הדרא רכבא לה** [משפקעה קדושת הבהמה משום שעומדת היא ליזרק איך תחזור הקדושה עליה] —

אבל **טומאה** הרי **משום אוכלא ולאו אוכלא** [משום שם אוכל או שאין בו שם אוכל] **היא**, ולכן: **היכא דלא משוי ליה אוכלא** [אם לא נעשה אוכל בפועל] דהיינו על ידי זריקה, **לא מטמא טומאת אוכלין**.(4)

---

3. כן צריך לומר.

4. נכתב על פי גירסת הב"ח ונתבאר על פי דברי רש"י; ומשמע, שאף על פי שאנו אומרים "כל

כל עבירה שחייבים עליה כרת במזיד, וחטאת בשגגה, ונסתפק לו אם חטא בשוגג, וכגון שהיו לפניו שתי חתיכות האחת חלב והאחת שומן, וסבור היה ששתיהן שומן ואכל אחת, ונודע לו שהאחת היתה חלב ואינו יודע איזה אכל, הרי זה מביא אשם תלוי, והיא מגינה עליו מן היסורים עד שיוודע לו ויביא חטאת.

מיתיבי ממשנה בכריתות כג ב על דברי רב אשי ורב נחמן שאין אומרים כל העומד לזרוק כזרוק דמי:

דתנן: **המביא אשם תלוי** משום שנסתפק לו אם חטא, **ונודע** לו **שלא חטא** [כי היתה אותה חתיכה של שומן והשניה היא זו שהיתה של חלב], כיצד יעשה:

אם עד שלא נשחט האשם **נודע לו, יצא וירעה בעדר** עם שאר בהמותיו, כי חולין הם כיון שלא חטא.

דברי רבי מאיר.

וחכמים אומרים:

קב-ב **ירעה עד שיסתאב** [יפול בו מום], **ואז ימכר ויפלו דמיו לנדבה.**(1)

רבי אליעזר אומר:

יקריב את האשם, **שאם אינו בא על חטא זה, הרי הוא בא על חטא אחר** שאינו ידוע לו.(2)

ואם **משנשחט** האשם — ועדיין לא נזרק — **נודע לו** שלא חטא:

הדם ישפך שהרי חולין הוא, **והבשר ישרף** כדין חולין שנשחטו בעזרה.(3)

ואם נודע לו משנזרק **הדם:**

הבשר יאכל כשאר אשמות, ומשום שבשעת הזריקה שהיא המכפרת הרי היה עדיין ספק, ואשם תלוי מתחילתו לכפר על ספק הוא בא.

רבי יוסי אומר:

אפילו אם נודע לו כשהיה **הדם** עדיין **בכוס** — יזרק הדם **והבשר יאכל.**

ואמר רבא לפרש טעמו של רבי יוסי שאינו מחשיבו כחולין:

רבי יוסי בשיטת רבי שמעון אמר, דאמר

העומד ליזרק כזרוק דמי", מכל מקום, לענין טומאת אוכלין כיון שלא נעשה אוכל בפועל אין סברא שייטמא טומאת אוכלין; אלא שצריך ביאור: מאי שנא ד"כל העומד לפדות כפדוי דמי" אמרינן אף לענין טומאת אוכלין.

1. היינו שמביא מן הדמים עולות שמקריבים על המזבח כשהמזבח בטל מקרבנות אחרים; וטעמם של חכמים מבואר **בכריתות כג ב:** מתוך שלבו נוקפו גמר ומקדיש לה.

2. **ביאר רש"י:** רבי אליעזר לשיטתו, שהוא סובר במשנה דכריתות כה א: מתנדב אדם אשם תלוי בכל יום.

3. נתבאר על פי לשון **רש"י כאן; וברש"י בכריתות** כג ב כתב: ואף על גב דחולין שנשחטו בעזרה בקבורה בעלמא, האי בשריפה דהוי כזבח פסול.

וראה עוד **בתוספות בכריתות** כג ב מה שביארו לדעת חכמים, למה לא יקריבנו לעולה.

רבי שמעון: **כל העומד לזרוק כזרוק דמי**, וכשם שבנזרק הדם אין זה חולין בעזרה אלא הבשר יאכל, אף אם היה רק עומד ליזרק אין זה חולין, אלא יזרק הדם והבשר יאכל.

ואם כן תיקשי לרב נחמן ולרב אשי הסוברים ד"אי בעי זריק" לא אמרינן!? (4)

ומשנינן: **מידי הוא טעמא** [וכי טעמו של רבי יוסי הוא כטעם שנתבאר]!? והרי:

אמרי במערבא [בארץ ישראל] **משמיה דרבי יוסי בר חנינא**:

היינו טעמא דרבי יוסי, משום **דקסבר** כיון שנתן את הדם בכוס כלי שרת, הרי **כלי שרת מקדשין את הפסולין** — בפסול כעין הנידון כאן — (5) **לכתחילה, ליקרב**.

אמר תמה **ליה רב אשי לרב כהנא** לפי סברת רבא דרבי יוסי בשיטת רבי שמעון אמרה:

לרבי שמעון, מדכל "כל העומד לזרוק כזרוק דמי" [לפי סברת רבא], אם כן יש לנו גם לומר **"כל העומד לשרוף כשרוף דמי"**, ואם כן תיקשי:

נותר ופרה — שאמר בהם רבי שמעון שהם מטמאים טומאת אוכלין, וכמבואר לעיל קב ב — **אמאי מטמאין טומאת אוכלין** והרי כשרופים הם **ועפרא בעלמא נינהו** [עפר בעלמא הם]!?

אמר ליה רב כהנא לרב אשי: **חיבת הקודש מכשרתן** לעשותם אוכל, וכעין שמצינו בעצים ולבונה, שאינם אוכל, ומכל מקום מקבלים הם טומאה משום שחיבת הקודש מכשרתן. (6)

אמר ליה רבינא לרב אשי:

נהי דמהניא להו — ללבונה ולעצים, וכן לנותר ולפרה — **חיבת הקודש לפסולה דגופיה**, היינו שהם עצמם טמאים כשנגעו בטומאה, אבל **ליקרויי טמא נמי למימני ביה ראשון ושני נמי מי מהניא ליה**!? כלומר, וכי מועילה חיבת הקודש להיותם טמאים ומטמאים את האחרים, ואם נגעו אלו באב הטומאה יהיו ראשון לטומאה שאם יגעו באוכל אחר ייעשה אותו אוכל שני לטומאה כשאר ראשון לטומאה!?

והרי אם כן **תפשוט** הא **דבעי ריש לקיש**:

צריד (7) **של מנחות** [הוא סולת יבש שלא נבלל בשמן, ועדיין לא הכשר לקבל טומאה על ידי משקה, וטומאתו משום חיבת הקודש

---

4. הנה בגמרא לעיל נתבאר, שלענין מעילה באמת אמרינן "כל העומד לזרוק כזרוק דמי", ורק להשוותו אוכל לענין טומאת אוכלין אין אומרים כן, **וכתב רש"י**: וקשיא לרב אשי ולרב נחמן, דהא הכא אף על גב דלא זריק שרי ליה למזרקיה ולמיכליה, דאוכלא דהתירא חשיב ליה משנראה לזריקה, אלמא לענין שיוויא אוכלא אמרינן אי בעי זריק.

5. נתבאר על פי לשון רש"י שכתב: מקדשין את הפסולין שאינן פסולין לגמרי.

6. כנזכר לעיל קא א.

7. לשון יובש הוא.

היא] **מונין בו ראשון** לטומאה **ושני** לטומאה, **או אין מונין בו ראשון ושני**; ואם כדבריך, דמה ששנינו "מטמא טומאת אוכלין" גבי נותר ופרה הוא משום חיבת הקודש, אם כן משמע שהוא טמא ומטמא את אחרים!?

ומשנינן: לעולם מה ששנינו "מטמא טומאת אוכלין" היינו משום חיבת הקודש, ואכן אין זה רק פסול בעלמא אלא טומאה לטמאות את אחרים, ומכל מקום לא תפשוט את בעיית ריש לקיש, משום —

דכי מיבעיא ליה לריש לקיש — אם טמא הוא משום חיבת הקודש או פסול בלבד הוא — **דאורייתא**, **וכי קאמרינן** בנותר ופרה שהם טמאים ומטמאים **מדרבנן**.(8)

מתניתין:

האומר "**הרי עלי** להביא מנחה **במחבת**", **והביא במרחשת** —

או שאמר "הרי עלי **במרחשת**" **והביא במחבת** —

בין בזה ובין בזה **מה שהביא הביא**, כי אנו אומרים: לא לשם נדרו הביאה אלא מנחת נדבה אחרת היא, **וידי חובתו לא יצא**.

היה עשרון סולת מונח לפניו, ואמר "**זו** — עשרון זה — עלי **להביא במחבת**", **והביא** את העשרון **במרחשת** —

או שאמר "זו להביא **במרחשת**" **והביא** אותו **במחבת** —

בין בזה ובין בזה **הרי זו פסולה**, שהרי קבע את העשרון הזה להביאו בכלי אחר.

האומר "**הרי עלי שני עשרונות להביא בכלי אחד**", שהיא מנחה אחת גדולה וקומץ אחד, **והביא** את שני העשרונות **בשני כלים** שהן שתי מנחות ושני קמצים —

או שאמר "הרי עלי שני עשרונות **בשני כלים**", **והביא** אותם **בכלי אחד** —

מה שהביא הביא כי לשם נדבה אחרת הביא, **וידי חובתו לא יצא**.(9)

ואם היו לפניו שני עשרונות ואמר "הרי עלי **אלו** להביאם **בכלי אחד**", **והביא** אותם **בשני כלים** —

או שאמר "הרי עלי אלו להביאם **בשני כלים**" **והביא** אותם **בכלי אחד** —

בין בזה ובין בזה **הרי אלו פסולין**.

ואם אמר "**הרי עלי שני עשרונין להביא בכלי אחד**", **והביא בשני כלים**, **ואמרו לו**: הרי **בכלי אחד נדרת**, ולא השיבם: לשם

---

8. ותולין את השני אם קודש הוא, דאין שורפין קודש על טומאה דרבנן, **רש"י**.

9. **א. ביאר רש"י** [והעמיד דבריו על המשך המשנה כשנדר על עשרונות מסוימים, אך עיקר דבריו שייך גם ברישא], כי אם נדר בכלי אחד הרי היה עליו לקמוץ פעם אחת, ומשהביא בשני כלים וקמץ שני קמצים, נמצא שייתר קומץ, ועוד, שמנחה חסירה היא בכל כלי וכלי; וכשנדר בשני כלים והביא בכלי אחד, הרי יש בכלי מנחה יתירה, וגם מיעט בקמצים.

ובמנחת אריאל העיר, שאם כי לשון רש"י

מנחה אחרת אני מביא, **והקריבן**(10) **בשני כלים** —

הרי אלו **פסולין**, שהרי לא נתכוין למנחה אחרת אלא למנחה שנדר, והביאה שלא כדין והרי היא פסולה.

ואם שמע והקריב **בכלי אחד** הרי אלו **כשרין**.

ואם אמר "**הרי עלי שני עשרונין להביא בשני כלים**", **והביא בכלי אחד, ואמרו לו:** הרי **בשני כלים נדרת** —

וחילקם **והקריבן בשני כלים** הרי אלו **כשרין**.

אבל אם **נתנו לכלי אחד**, הרי הן **כשתי מנחות שנתערבו**, שאם יכול לקמוץ מכל אחת בפני עצמה הרי אלו כשרות, ואם לאו הרי הן פסולות.(11)

הוא "והביא בשני כלים והפריש שני קמצים" ומשמע שהפסול הוא משום שבפועל קמץ שני קמצים, זה אינו, כי מה פסול יש במנחה אם קמץ והקטיר מה שלא היה צריך לקמוץ ולהקטיר, אלא כוונת רש"י היא, שהיות ויש חילוק בין מנחה הבאה בכלי אחד למנחה הבאה בשני כלים, שזו צריכה קומץ אחד וזו צריכה שני קמצים, לכן אם שינה הרי זה פסול; [ומיהו יש לעיין בזה, כי בשלמא כשנדר להביא מנחה בכלי אחד והביא בשני כלים, שפיר יש לומר ששינוי זה גורם שלא יצא ידי חובתו, אבל כשאמר על עשרון מסוים שיביאנו בכלי אחד וכמנחה אחת, הרי אין יכול לשנותה לשתי מנחות, ומן הדין שהוא צריך להביא קומץ אחד שאין כאן אלא מנחה אחת, ומה פסול יש במה שחילקו לשני כלים, אם לא משום שבפועל קמץ שני קמצים וכלשון רש"י].

אך בזבח תודה הבין דברי רש"י כפשוטם, וכתב על זה: לכאורה לפי מאי דמסיק הגמרא דקידשום כלי שרת ליפסל, אם כן אפילו לא הפריש עדיין, מכיון שהניחם בשני כלים כל כלי מקדש מה שמונח בתוכו על כל פנים ליפסל; **וראה עוד בחזון איש** סימן כט סקי"ח בד"ה ומה שפרש"י, שהבין אף הוא דברי רש"י כפשוטם, וראה מה שכתב בזה על הערת הזבח תודה.

ב. בשפת אמת כתב: אם אמר להביא בשני כלים והביא בכלי אחד, כי אז לא יצא כל נדרו, וצריך להביא עוד עשרון אחד, אבל על כל פנים מידי אחד יצא, לדידן דקיימא לן לקמן — קז א — קטן והביא גדול יצא; [ומיהו לכאורה מפורש בדברי רש"י לא כן, שהרי כתב "והיכא דנדר בשני כלים והביא בכלי אחד הוי מנחה יתירה ומיעט בקמצים", הרי שהחסרון הוא גם משום מנחה יתירה שבכל כלי, ולמה יצא ידי חובת האחד].

10. **בחזון איש** דקדק מלשון המשנה ששנינו כאן "והקריבן" ובכל המשנה שנינו "והביא", שבכל מקום המנחה פסולה מיד כשקידשה בשני כלים, והיינו "והביא בשני כלים" ששנינו לעיל שהמנחה פסולה, אבל כאן אם קידש את המנחה בשני כלים ואמרו לו "בכלי אחד נדרת" ושמע בקולם והחזירם לכלי אחד לא תיפסל המנחה כי הקידוש הראשון היה בטעות ועקירה בטעות לאו שמה עקירה, ורק משום שהקריבם בשני כלים מיפסלא, ראה שם בסימן כט סקי"ח וסקי"ט.

11. **א. מרש"י נראה** שהוא מפרש מה ששנינו "נתנו לכלי אחד" דהיינו שלא שמע בקולם והשאירם בכלי אחד; והיינו נמי מה שהוקשה לרש"י, אם כן למה ברישא שנינו שהוא פסול,

גמרא:

שנינו במשנה: הרי עלי במחבת והביא במרחשת, במרחשת והביא במחבת ... ידי חובתו לא יצא; הרי עלי שני עשרונין להביא בכלי אחד והביא בשני כלים בשני כלים והביא בכלי אחד ... ידי חובתו לא יצא:

מפרשת הגמרא **וצריכא** המשנה להשמיענו בשתי בבות שאם קבע בשעת נדרו גם את הכלי [היינו: סוג הכלי גודלו ומספרו], הרי קביעותו קביעות ואינו יכול לשנות, משום:

דאי אשמעינן הך קמייתא [את הרישא] כששינה בסוג הכלי, הייתי אומר דוקא באופן זה לא יצא ידי חובתו, **משום** דהרי **אמר במחבת וקא מייתי במרחשת** שהוא שינוי כלי —

אבל הכא בסיפא **דאידי ואידי במחבת ואידי ואידי במרחשת** [שבין קביעותו ובין אופן הבאתו היו באותו סוג כלי] והשינוי הוא במספר הכלים —

אימא [הייתי אומר] אף **ידי נדרו נמי יצא.**

ואי אשמועינן התנא רק **הך** [את הסיפא], הייתי אומר רק **משום דקא פליג להו** [שחילק מנחה אחת לשתי מנחות] לכן לא יצא ידי חובתו, **אבל התם** ברישא — כששינה את סוג הכלי — **דלא פליג להו** אלא שינה בכלי — (12)

אימא: לא יעכב השינוי ויצא ידי חובתו —

לפיכך **צריכא** להשמיענו את שני הדינים.

תנו רבנן:

המשנה את הכלי או את מספר הכלים: **מה שהביא הביא, וידי נדרו לא יצא** וכמבואר במשנה.

רבי שמעון אומר: בין אם שינה את הכלי ובין אם שינה את מספר הכלים **אף ידי נדרו נמי יצא,** כי לדעתו אינו יכול לקבוע באיזה כלי או בכמה כלים יביא את המנחה, ומביא כרצונו. (13)

שנינו במשנה: **זו להביא במחבת** והביא במרחשת ... הרי זו פסולה:

ופירש, דרישא מיירי באופן שאינו יכול לקמוץ מכל אחד בפני עצמו; **ובתוספות פירשו,** ש"נתנו בכלי אחד" אחר שהעבירם לשני כלים, ראה דבריהם, וראה עוד **בחזון איש** סימן כט סק"כ.

ב. [יש לעיין לפירוש רש"י: הרי הוא לא סיים את העשרונות, אלא קיבל עליו להביא שני עשרונות כשתי מנחות והביאם בכלי אחד כמנחה אחת, ומה שייך שיכול לקמוץ מכל אחת בפני עצמה, והרי אין כאן שתי מנחות אלא מנחה אחת].

12. בגמרא לא נתבאר צריכותא בין נדר להביא בשני כלים והביא בכלי אחד לבין שינוי סוג הכלי.

13. משמע, ששינוי הכלים ומספר הכלים דין אחד הוא, שהרי רבי שמעון נחלק בשניהם, ופירש **רש"י:** "קביעותא דמנא לאו כלום הוא"; וכן נראה מן הצריכותא של הגמרא לעיל; והנה בתחילת הפרק הבא נחלקו חכמים ורבי אם קביעותא דמנא לענין מספר הכלים קביעותא הוא, ראה שם, ואם אכן ענין אחד הוא, נמצא שרבי החולק על קביעותא דמנא לענין מספר הכלים חולק גם על קביעותא דמנא לענין סוג המנחה, ובפשוטו אין נראה כן בסוגיא שם,

ומקשינן על המבואר במשנה שהיא מנחה פסולה, **והא תניא**: "זו להביא במחבת" והביא במרחשת, **לא קידשום** למנחות **הכלי שרת** [14]שנתן בהם לקדשם, וחולין הם ולא מנחה פסולה, ודלא כמשנתנו!?

אמר תירץ **אביי**:

לא קידשום כלי השרת **ליקרב** בשינוי כלי, **אבל קידשום** כלי השרת כדי **ליפסל**.

ואמר עוד **אביי**:

לא שנו שאם קבע להביא במחבת אינו יכול לשנות למרחשת[15] ולהיפוך —

אלא שקבען — במחבת או במרחשת — **בשעת נדר**, **אבל** אם נדר מנחה סתם וקבע **בשעת הפרשה**, וכגון שאמר על עשרון שעמד לפניו "זה יהיה מנחת מחבת לתשלום נדרי" — **לא** נקבע, ויכול לשנות את הכלי,[1] ומשום שנאמר: קג-א

"מוצא שפתיך תשמור ועשית **כאשר נדרת**", **ולא** צריך אתה לקיים "**כאשר הפרשת**".

איתמר נמי, אמר רבי אחא בר חנינא, אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן:

וצריך תלמוד.

14. לפי פשוטו אין הכוונה דוקא למחבת ולמרחשת, אלא לאותם כלים שקידשו בהם את המנחה, ראה בזה **בחזון איש** סימן כט סקי"ח, ודקדק כן גם מלשון המשנה "והביא" במחבת דמשמע משעת הבאה, ומלשון הברייתא "קידשום" דמשמע דקאי על שעת הקידוש, אלא שנתקשה שם בלשון רש"י כאן דלא משמע כן.

15. כן פירש **רש"י**, אך לכאורה היה נראה דלאו דוקא, והוא הדין שקביעות מספר הכלים הוא דוקא בשעת הנדר, וכאשר נראה מהסוגיא לעיל ש"קביעות מנא" הוא דין אחד המחייב את שני הדינים שבמשנתנו; **וברמב"ם** מעשה הקרבנות יז ג מובא דין זה לענין מספר הכלים, ראה שם.

1. נתבאר על פי רש"י; **ובשפת אמת** כתב על דבריו:

צריך עיון הטעם, הרי נדבה זו שנדב עכשיו הוי כנדר בפני עצמו להביא נדרו הראשון באופן זה, ולמה יוכל לשנות!? [יש לעיין בזה, כי מה נדרי מצוה יש בזה שקובע מנחה שנתחייב כבר — להביאה דוקא במחבת או במרחשת, והגע עצמך, אם אחר כך נתברר שאין שום אפשרות להביא מנחה כפי שקבע עכשיו, וכי ייפטר מנדרו הראשון!?].

והיה נראה לפרש, דמיירי הכא שכבר הקריב או על כל פנים אפה כבר במחבת או במרחשת ואינו יכול שוב לשנותו, ואם כן מצד חיוב הנדבה [של עכשיו] הרי זה פטור מאחריותו, שהרי אי אפשר עוד לקיים נדבתו, ונדר הראשון שפיר יצא, וכי תימא פשיטא ולמה לי קרא, יש לומר, דהוה אמינא דהאומר "הרי זה לשם נדרי" הוי כמקבל בפירוש נדר הראשון להיות ממין זה, קא משמע לן דזה אינו, רק חיוב חדש קיבל עליו בתורת נדבה ולא בתורת נדר.

אכן מלשון הרמב"ם נראה דאפילו אם לא הקריב רשאי לשנותו, [זה לשון הרמב"ם — מעשה הקרבנות יז ג — אלו להביא בכלי אחד והביא בשני כלים, אלו להביא בשני כלים והביא בכלי אחד הרי אלו פסולין; לא קבען בשעת הנדר, אלא אמר הרי עלי שני עשרונות, ובשעת הפרשה קבען והפרישן בשני כלים, וחזר והביאן בכלי אחד הרי אלו כשרים].

מיהו נראה, דהרמב"ם לא הבין כפירוש

לא שנו אלא שקבען בשעת נדר, אבל בשעת הפרשה — לא, דכתיב "**כאשר נדרת**" **ולא** "**כאשר הפרשת**".

מתניתין:

אין אדם מתנדב למנחה אלא עשרונות שלמים של סולת חיטים עם שמן ולבונה; **והאומר**:

"**הרי עלי מנחה מן שעורים**", **יביא מן החיטים** ויבואר הטעם בגמרא.

וכן האומר "הרי עלי מנחה **קמח**", **יביא סולת**.

וכן "הרי עלי מנחה **בלא שמן ובלא לבונה**", **יביא** גם **שמן ולבונה**.

וכן "הרי עלי מנחה **חצי עשרון**", **יביא עשרון שלם**.

וכן "הרי עלי מנחה **עשרון ומחצה**", **יביא שנים**.

רבי שמעון פוטר אותו מהבאת מנחה, שאין נדרו נדר כיון **שלא התנדב כדרך המתנדבין**.

גמרא:

שנינו במשנה: האומר הרי עלי מנחה מן שעורים יביא מן החיטים:

ומקשינן: **אמאי** יביא מן החיטים, והרי כמו **נדר ופתחו עמו הוא**, כלומר, הרי פירש בסוף דבריו שאין הוא מקבל על עצמו אלא מנחה מן השעורים, והיות שיודע אדם שאין מתנדבים מן השעורים, אם כן הוכיח סוף דבריו שאין הוא מקבל עליו מנחה כלל, ונמצא שיש לנדר מה שיבטל אותו כמו פתח וחרטה שהם מבטלים את הנדר [בצירוף התרת חכם]. (2)

רש"י, רק פירש "הפרשה" שלא דיבר כלום, רק הפריש והביא סולת זו אחר שנדר וקא משמע לן קרא דהפרשה בלי דיבור יכול לשנותו.

ולפירוש רש"י, שאמר: זו אביא לשם נדר במחבת, אם לא היה נודר מקודם היה אסור לשנות, שהרי נודר עכשיו, וכשנדר מקודם מגרע גרע.

ובחזון איש סימן יט סק"כ, כתב: מבואר מפירוש רש"י, דאין קדושת פה קובע את העשרון למחבת או למרחשת אלא בנדבה, או במפריש לנדרו ונדרו היה קבוע למחבת או למרחשת, אבל כשנדר סתם, ואחר כך קבע עשרון זה בפיו למחבת — לא הוקבע, דכיון דהוקדש לנדרו, ונדרו לא הוקבע, גם עשרון שנכנס לקיום הנדר אין לו קביעות, ואף על גב שקבעו בפיו השתא, לאו כל כמיניה להוסיף על נדרו; וראה עוד שם.

2. לשון **רש"י** הוא: נדר ופתחו עמו הוא, עם הנדר אמר פתח שמתחרט בו, דכיון דאמר "מן השעורים" אמרינן דאין בדעתו להביא כלום, דאדם יודע שאין מנחה מן השעורים; והנה פשטות לשון רש"י משמע, שלפי קושיית הגמרא מתפרשים דבריו כנדר עם חזרה, וכן משמע מלשון התוספות בנזיר ט א ד"ה אין, שפירשו "נדר ופתחו עמו": "כאילו נדר, ובתוך כדי דיבור מצא לו פתח וחרטה, דכיון שנדרו ופתחו עמו לא חל כלל"; אך לכאורה אי אפשר לפרש כן, שהרי אם כן אין חילוק בין תירוץ הגמרא דאמרינן "תפוס לשון ראשון" דהיינו שלשון ראשון מתפרש כנדר גמור וסוף דבריו מתפרש כחזרה, וכמבואר ברש"י בד"ה את: "מעיקרא כי

אמר תירץ **חזקיה**:

הא מני משנתנו **בית שמאי היא, דאמרי: תפוס לשון ראשון**, כלומר, אין אנו אומרים שסוף דבריו מבטל את תחלתו, אלא תחילת דבריו שקיבל על עצמו מנחה עומד בפני עצמו והתכוין להתחייב במנחה, וכשהוסיף "מן השעורים" כוונתו היתה לחזור בו, ואין אדם יכול לחזור בו מנדרו.

דתנן במסכת נזיר ט א:

נזיר אסור ביין ומותר בגרוגרות ובדבילה, והאומר: "**הריני נזיר מן הגרוגרות ומן הדבילה**":

בית שמאי אומרים: הרי זה **נזיר**, כי תפוס לשון ראשון שאמר "הריני נזיר", ושוב אינו יכול לחזור בו.

ובית הלל אומרים: אינו נזיר.(3)

רבי יוחנן אמר לפרש את משנתנו:

אפילו תימא דמשנתנו **בית הלל** היא, והכא במאי עסקינן **בכגון** שהוא **אומר**:

אילו הייתי יודע שאין נודרין כך [הרי עלי מנחה מן השעורים], **לא הייתי נודר כך** כפי שנדרתי, **אלא כך** [הרי עלי מנחה מן החיטים].(4)

אמר מנחה, למנחה גמורה איכוין ובעיא למיהדר ביה", לבין קושיית הגמרא שהוא מתפרש באותו אופן ממש, [ולומר, שעיקר תירוץ הגמרא הוא דאין שאלה בהקדש, זה ודאי לא מסתבר, שאם כן העיקר חסר מן הספר]; ובהכרח צריך לומר, שאם בגמר דבריו אדם נתפס כפי שנקטה הגמרא בקושייתה, אין כאן לשון נדר כלל, ועל דרך זה נתפרש בפנים, וכן יש ללמוד מלשון הגמרא בנזיר למעיין שם, ולשונות רש"י ותוספות צריכים לימוד.

3. **בנזיר** דף ט א איתא בביאור מחלוקת בית שמאי ובית הלל:

בית הלל סברי לה כרבי יוסי דאמר "בגמר דבריו אדם נתפס", [כלומר, אל תתפוס לשון ראשון], והאי נדר ופתחו עמו הוא; ומקשינן: ולבית שמאי נמי נדר ופתחו עמו הוא, אלא בית שמאי סברי לה כרבי מאיר דאמר אין אדם מוציא דבריו לבטלה, וכיון דאמר "הריני נזיר" הוה ליה נזיר, כי קאמר מן הגרוגרות ומן הדבילה לאיתשולי הוא דקאתי [כלומר, מתכוין הוא לחזור בו], ובית שמאי לטעמייהו דאמרי אין שאלה בהקדש [והוא הדין בנזירות]; וסוגייתנו שלא הזכירה דאין שאלה להקדש, צריכה תלמוד.

ורבי עקיבא איגר כתב: קשה לי, הא טעמא דבית שמאי הוא משום דאין שאלה בהקדש, וזה שייך רק ב"הריני נזיר" דהוא נתפס בקדושה, אבל הכא באומר "הרי עלי מנחה" דלא הקדיש עדיין, ולא חייל הקדש על שום דבר רק שקיבל עליו להביא מנחה, והוי רק נדר בעלמא; ובפשוטו נראה, דבאומר "הרי עלי להביא עולה" דמודה בית שמאי דיש לו התרה; [וראה מנחת אריאל".

והתוספות בעמוד ב בד"ה אי הכי רבי שמעון, כתבו, שלפי חזקיה סוברים בית הלל שאין אומרים "תפוס לשון ראשון", ומבואר בדעתם שהסוגיא כאן אינה הולכת בדרך הסוגיא בנזיר שמחלוקת בית הלל ובית שמאי היא בדין שאלה בהקדש, שהרי אם כן לא נחלקו אם תפוס לשון ראשון, וכל זה צריך תלמוד.

4. לפי מה שנתבאר לעיל מלשון רש"י ותוספות שקושיית הגמרא היתה משום שדבריו מתפרשים כנדר וחזרה, ניחא בפשיטות תירוץ הגמרא, שהרי פירש דבריו שאינו חוזר בו, אבל לפי מה

אמר חזקיה:

לא שנו במשנתנו שיביא מן החיטים, **אלא** בכגון **דאמר** "הרי עלי **מנחה מן השעורים**", **אבל** אם **אמר** "הרי עלי **מנחה מן העדשים**", **לא** יביא מנחה כלל, וכדמפרש טעמא ואזיל.

ומקשינן: **מכדי חזקיה כמאן אמרה לשמעתיה** בהכרח **כבית שמאי** אמרה, כלומר, הרי חזקיה פירש לעיל את משנתנו כבית שמאי, ונמצא שלדעת בית שמאי הוא שאמר חזקיה, שאם נדר מן העדשים אינו נדר —

והרי **בית שמאי משום תפוס לשון ראשון הוא**, ואם כן **מה לי** נדר **מן השעורין מה לי מן העדשים**, והרי כשם שאינו יכול לחזור בו ולומר מן השעורים, כך אינו יכול לחזור בו ולומר מן העדשים!?

ומשנינן: **הדר ביה** [חזר בו] חזקיה ממה שפירש את משנתנו כבית שמאי, ומודה הוא לפירושו של רבי יוחנן שמשנתנו כבית הלל היא, ומשום שטועה היה לומר שנודרים מנחה מן השעורים; ואם כן הרי ניחא חילוקו של חזקיה, כי אם קיבל על עצמו מנחה מן העדשים ודאי אין לומר טועה הוא, כיון שלא מצינו כלל מנחה מעדשים, תאמר בשעורים שהיא באה מנחת חובה ליחיד כשמביא על אשתו הסוטה שנסתרה, וטועה לומר שאף מתנדב היחיד מנחת שעורים.(5)

מוסיפה הגמרא לפרש: **ומאי טעמא הדר ביה** [למה באמת חזר בו חזקיה] ממה שפירש את משנתנו כבית שמאי!?

אמר פירש **רבא**:

כי לשון **מתניתין קשיתיה** [הוקשה לו לשון המשנה], שאם כבית שמאי היא, **מאי איריא דתני** במשנתנו "הרי עלי **מנחה מן השעורים**", **ליתני** "הרי עלי מנחה **מן העדשים** — יביא מן החיטין", שהרי לבית שמאי אין חילוק, ויותר חידוש יש בזה, שאפילו אם נדר מנחה מן העדשים שודאי אינו טועה, מכל מקום יביא מנחה מן החיטים משום דתפוס לשון ראשון.

אלא שמע מינה טעם משנתנו **משום דטעי הוא** וכבית הלל, ואם כן ניחא שלא נקטה משנתנו "הרי עלי מנחה מן העדשים", כי באופן זה באמת לא יביא מן החיטים, כי **בשעורים טעי** לומר שאפשר להתנדב מנחה

שנתבאר לעיל לא כן, אלא שלפי קושיית הגמרא אין כאן נדר וחזרה אלא נדר למנחת שעורים, אם כן צריך ביאור מה בכך שאילו היה יודע היה נודר מנחה מן החיטים, סוף סוף לא ידע ולא נדר ואיך יחול עליו נדר; ומיהו ברש"י לעיל איתא בפירוש קושיית הגמרא, שאדם יודע שאין נודרים מן השעורים, ואם כן אם פירש שהוא אינו יודע לא קשה, אלא שדבר זה עצמו צריך ביאור, למה לי אדם יודע, כיון שלא נדר מנחה כלל, וצריך תלמוד.

5. [הנה מלשון הגמרא לעיל נראה, שאינו מתחייב חיטים אפילו לבית הלל אלא באופן שפירש בהדיא שאילו היה יודע היה נודר חיטין, ואילו אנו מעצמנו אין תולים בטעות, ואם כן צ"ע מה שייך לחלק בין שעורים לעדשים, והרי אם יאמר שטעה אפילו בעדשים יתחייב להביא חיטים, ואם יאמר שלא טעה, הרי לא יתחייב אפילו כשקיבל עליו שעורים, ומה בין שעורים לעדשים].

מהם, אבל **בעדשים לא טעי**.

ורבי יוחנן חולק על חזקיה **ואמר**:

לדעת משנתנו, **אפילו** אם אמר "הרי עלי מנחה **מן העדשים**" יביא מן החיטים.

ומקשינן: **מכדי, רבי יוחנן כמאן אמרה לשמעתיה כבית הלל**, כלומר, הרי לרבי יוחנן עצמו פירוש משנתנו הוא משום שכבית הלל היא, ונמצא שלפי דעת בית הלל אמר רבי יוחנן את דבריו —

והרי בית הלל משום דטעי הוא, ובשעורין הוא דאיכא למימר **טעי**, אבל **בעדשים** ודאי **לא טעי**, ולמה יתחייב מנחה מן החיטים!?

ומשנינן: רבי יוחנן **לדבריו דחזקיה** — שחזר בו והודה לו — **קאמר ליה**! וכך אמר לו:

את מאי טעמא הדרת בך [מה הוא הטעם שחזרת בך מפירושך] הרי הוא **משום דלא קתני** "הרי עלי מנחה **מן העדשים**", ומשמע לך: אם אמר מנחה מן העדשים — לדעת משנתנו — אינו נדר; והרי זה אינו, כי **דלמא** אף אם אמר מן העדשים הרי זה חייב מנחה, אלא דמשנתנו "**לא מיבעיא**" **קאמר, לא מיבעיא** כשאמר **מן העדשים, דאיכא למימר** כלומר דודאי **מהדר הוא דהדר ביה, ותפוס לשון ראשון**.

אלא אפילו כשאמר **מן השעורין נמי** אף **דאיכא למימר מיטעא הוא דקא טעי** שאפשר להביא מן השעורים, ואילו היה יודע שאי אפשר להביא מהם לא היה נודר כלל, **אפילו הכי** חייב הוא להביא מנחה מן החיטים, משום ד**תפוס לשון ראשון**.

אמר זעירי: קג-ב

לא שנו שאומרים "תפוס לשון ראשון" **אלא** בכגון **דאמר** "הרי עלי **מנחה** מן השעורים", כי אז אפשר להפריד את תיבת "מנחה" מן ההמשך ולומר: נתכוין זה למנחה גמורה ושוב חזר בו, **אבל לא אמר** "**מנחה**" אלא אמר "הרי עלי מנחת שעורים" [בסמיכות] **לא** יביא מנחה כלל, שהרי לא קיבל על עצמו אלא מנחת שעורים, ואינו יכול.(1)

יתיב רב נחמן וקאמר לה להא שמעתא [ישב רב נחמן ואמר את שמועתו של זעירי], **איתיביה רבא לרב נחמן** ממשנתנו:(2)

תנן: "**קמח, יביא סולת**", **ומאי לאו דלא אמר** "**מנחה**" אלא אמר "הרי עלי קמח", ומכל מקום צריך הוא להביא סולת, הרי מבואר שאין צריך להזכיר לשון מנחה בפני עצמו כדי שנפרש דבריו כנדר וחזרה, והוא

---

1. נתבאר על פי פירושו הראשון של **רש"י**, וראה **בתוספות** שיש גורסים כן בהדיא בגמרא.

ובפירוש שני פירש, שאם לא הזכיר לשון מנחה בתחילת דבריו, אלא אמר "הרי עלי שעורים", אין שייך לומר תפוס לשון ראשון; ונראה לכאורה שגם לפי פירוש ראשון הדין דין אמת, ובזה יתבאר המשך הגמרא כפי שיבואר בהערות.

2. מבואר מקושיית רבא שהוא חולק על רב נחמן, ומבואר ברש"י שסברתו היא משום שאין אדם מוציא דבריו לבטלה, ובפשוטו, היינו שאין אנו צריכים לתפוס לשונו ולחלקה, אלא שמכח סברא אנו אומרים שכוונתו היתה לנדר אלא שחזר בו, וכעין זה בנזיר ט א ראה שם בביאור סברת בית שמאי.

הדין אם אמר "הרי עלי מנחת שעורים" שהוא חייב במנחת חיטים!?[3]

וענהו רב נחמן: **לא**, אלא מיירי בכגון **דאמר "מנחה"**.

תו מקשי רבא[4] מהמשך המשנה: **"בלא שמן ולבונה**, יביא שמן ולבונה", **ומאי לאו דלא אמר "מנחה"**.[5]

ומשני רב נחמן: **לא, דאמר "מנחה"**?

תו מקשי מהמשך המשנה: **חצי עשרון, יביא עשרון שלם, ומאי לאו דלא אמר "מנחה"**!?

ומשני: **לא, דאמר "מנחה"**.

חזר רבא והקשה: **אי הכי** — שהמשנה עוסקת בכגון דאמר "מנחה" — **אימא סיפא: "עשרון ומחצה יביא שנים"**, והרי **כיון דאמר "מנחה" איחייב ליה בעשרון, וכי אמר "חצי עשרון" לא כלום קאמר**!?[6]

ומשני: **לא צריכא, דאמר "הרי עלי מנחה חצי עשרון ועשרון", דכיון דאמר "מנחה"**

אך מדברי התוספות בד"ה מאי לאו ובד"ה אי הכי אימא, נראה, שרבא בא לומר שמשנתנו בית הלל היא.

3. מכאן יש ללמוד כפי שנתבאר לעיל בהערה, שלשני פירושי רש"י הדין אמת שאם אמר "הרי עלי שעורים" אינו מתחייב בחיטים, שהרי בפשוטו קושיית הגמרא היא שמסתמא אמר "הרי עלי קמח" ולא שאמר "הרי עלי מנחת קמח", וכמו שבאמת פירש רש"י כאן, ומדמקשה מזה על דברי זעיר,י נראה שדין אחד לאומר "הרי עלי מנחת שעורים" לאומר "הרי עלי שעורים".

4. כן נראה בפשוטו, שרבא הוא המקשה אלא שמסוף הגמרא לא נראה כן, כפי שיבואר בהערה שם.

5. [קושיית הגמרא צריכה ביאור, שהרי ודאי לא אמר "הרי עלי בלי שמן ולבונה" אלא אמר "הרי עלי מנחה בלי שמן ולבונה", שכן הוא דרך הלשון, ואם כן מאי מקשי, וראה תוספות, וצריך תלמוד].

6. ביארו **התוספות** בד"ה אי הכי אימא: בשלמא אי לא אמר מנחה, מייתי תרי, באומר אילו הייתי יודע, אבל כיון דאמר מנחת עשרון ומחצה, אמאי מביא תרי הא אמרת דהיכא דלא אמר מנחה אין כלום, ואם כן משום אותו חצי עשרון לא לייתי כלום; ומדבריהם אלו מוכרח שהם סוברים דרבא בא לומר שמשנתנו בית הלל היא, אך לפי פשטות הגמרא וכאשר נראה מדברי רש"י, שרבא מפרש אף הוא את משנתנו כבית שמאי, אלא שלדעתו אין צריך שיאמר תיבת "מנחה", כיון שאין אדם מוציא דבריו לבטלה, אם כן צריך ביאור מאי "אי הכי", ומה לי אם חיובו הוא משום שאמר "מנחה" או משום שאין אדם מוציא דבריו לבטלה.

ובפשוטו צריך לפרש, שאם חיובו הוא משום לשון מנחה, הרי אין זה מתפרש אלא כחיוב לעשרון אחד, וכל מה שהוסיף אינו כלום; אבל אם אין אדם מוציא דבריו לבטלה, אין אנו יכולים לומר שלא נתכוין לקבל אלא עשרון אחד, שהרי אם כן למה הוסיף "ומחצה", ובשלמא בכל שאר האופנים של המשנה, יש לומר שנתכוין לחזור בו, אבל במה שאמר "עשרון ומחצה" אין כאן לשון חזרה אלא פטומי מילי בעלמא, ובהכרח שנתכוין לקבל עוד עשרון שלם, כן נראה לכאורה.

איחייב ליה בעשרון, כי אמר חצי עשרון ולא כלום קאמר, כי הדר אמר "עשרון" מייתי עשרון אחרינא.

ואכתי מקשי רבא:[7] **אי הכי** דמיירי באמר לשון מנחה ו"תפוס לשון ראשון", אם כן תיקשי הא דשנינו בסוף המשנה: "**רבי שמעון פוטר שלא התנדב כדרך המתנדבין**", **ואמאי** אין זה כדרך המתנדבים, והרי אמר לשון "מנחה" ותפוס לשון ראשון, ונמצא שהתנדב "מנחה" כדרך המתנדבין!?[8]

אמר תירץ **רבא:**

רבי שמעון אינו סובר "תפוס לשון ראשון", אלא **בשיטת רבי יוסי אמרה,**[9] **דאמר: אף בגמר דבריו אדם נתפס** ונדבק, ודעתו לכל מה שמוציא בפיו, ולמנחת שעורים נתכוין, וסבור שאדם יכול להתנדב ולהביא כן, ולפיכך אין בדבריו כלום.[10]

מתניתין:

מתנדב אדם מנחה של עד **ששים עשרון ומביא** אותם **בכלי אחד.**

ואם אמר "**הרי עלי ששים ואחד** עשרונות", הרי זה **מביא ששים** מהם **בכלי אחד, ועשרון אחד בכלי אחד** [נפרד]; ונחלקו תנאים בטעם דין זה:

תנא קמא סובר: **שכן מצינו שהציבור מביא ביום טוב הראשון של חג** [של סוכות] **שחל להיות בשבת, ששים ואחד** עשרונות, וזה הוא מספר הקרבנות הגדול ביותר שקרב לציבור ביום אחד —

ודיו ליחיד שהוא [שיהא] **פחות מן הציבור בעשרון אחד.**[11]

---

7. כן הוא לפי פשוטו, אך קשה לומר שרבא הוא המקשה, כי הרי הוא המתרץ, ואינו מוכרח.

8. נתבאר על פי **רש"י** והביאוהו **התוספות**, והקשו: הא אוקימנא לעיל רבנן כבית שמאי דתפוס לשון ראשון, אם כן רבי שמעון דקאי כבית הלל לית ליה תפוס לשון ראשון; [וכבר נתבאר בהערה לעיל בעמוד א להוכיח מדברי תוספות אלו, שסוגייתנו אינה הולכת בדרך הסוגיא בנזיר המפרשת את מחלוקת בית שמאי ובית הלל בדין שאלה בהקדש, שהרי אם כן אין מקום לקושייתם].

ותירצו: הא אסיקנא לעיל דחזקיה הדר ביה [ומפרש את משנתנו כבית הלל]; והדברים סתומים, כי אם בית שמאי אין סוברים תפוס לשון ראשון, כל שכן שבית הלל אינם סוברים כן, ומאי מקשה הגמרא.

9. דברי רבי יוסי נאמרו **בתמורה כה ב**, לגבי מי שאמר על בהמה העומדת לפניו "בהמה זו תמורת עולה תמורת שלמים", ולדעת רבי מאיר אמרו שם "תפוס לשון ראשון" והרי היא תמורת עולה, ואילו רבי יוסי סובר, שאף בגמר דבריו אדם נתפס, ויביא במחצית דמיה עולה ובמחצית דמיה שלמים.

10. על פי לשון רש"י בפסחים נג ב.

11. כי ביום זה מביא הוא בשביל החג שלושה עשר פרים, ארבעה עשר כבשים ושני אילים; ולתמיד ומוסף של שבת מביא ארבעה כבשים; ונסכיהם: שלשה עשרונים לפר לשלושה עשר

אמר רבי שמעון:

וכי אותם עשרונות שמביא ביום טוב הראשון של חג בכלי אחד היו!? **והלא אלו** [חלק מן העשרונות] **לפרים ואלו** [וחלקם] **לכבשים**, שאין צורת בלילתם שוה, כי מנחת הפרים בלילתה עבה, ואילו מנחת הכבשים בלילתה רכה — (12)

ואינם נבללים זה עם זה, [אינו יכול לבוללם בכלי אחד], שהרי נמצא שמייתר או מחסר הוא שמן אם יבללם כאחת; ואיך נלמד מזה ששים עשרונות בכלי אחד!?

אלא לכך מביא אדם עד ששים עשרון בכלי אחד, כי לכל ששים העשרונות — כשהוא מביאם בכלי אחד — אין נותן בהם אלא לוג אחד שמן, ויותר מששים עשרון אינו יכול לבלול בלוג אחד.(13)

אמרו לו חכמים לרבי שמעון:

וכי **ששים** עשרונות **נבללים** כאחד, ואילו **ששים ואחד** עשרונות **אין נבללין** כאחד!?

אמר להם רבי שמעון לחכמים:

כל מדות חכמים כן, שהרי **בארבעים סאה הוא טובל, ובארבעים סאה חסר קורטוב**(14) **אינו יכול לטבול בהן**; ואף אני אביא בלילה

פרים הרי שלשים ותשע, שני עשרונים לאיל לשני אילים הרי ארבעה נוספים, עשרון אחד לכבש לשמונה עשר כבשים הרי שמונה עשר, סך כולם ששים ואחד עשרונות.

12. **א.** שיעור השמן לנסכי הפר הוא חצי ההין דהיינו ששה לוגין, נמצא שכל עשרון משלשת נסכי הפר בלול בשני לוגי שמן, ושוה בלילתו לבלילת נסכי האילים שהם שני עשרונים ושלישית ההין דהיינו ארבעה לוגין; אבל נסכי הכבשים בלולים בשלשה לוגין שמן לכל עשרון, שכן השמן לנסכי הכבש הוא רביעית ההין דהיינו שלשה לוגין; ולכן אי אפשר לבלול נסכי פר או נסכי איל בנסכי הכבש, שהרי אם כן נמצאו עשרונות הפר בלולים בשמן מרובה על הראוי, ואילו עשרונות הכבש בלולים בפחות שמן מן הדרוש.

ב. רבי עקיבא איגר במשניות, הקשה על מה שכתבו **רש"י והרע"ב** שאם בולל מנחת פרים עם מנחת כבשים הרי זה פסול, שהרי דין זה במחלוקת רבי יהודה וחכמים הוא לעיל כג ב, ורק לרבי יהודה הוא פסול, ראה שם.

והנה לא נחלקו אלא אם בלל זה בפני עצמו וזה בפני עצמו ושוב עירבם, אבל אם בלל אותם כאחד לכולי עלמא פסול, ראה משנה לעיל פט ב, בתוספות ובהערות שם, ומבואר מדברי רבי עקיבא איגר שהבין בדברי רש"י, שאפילו אם עירב כל אחד בפני עצמו ובללן פסול, ויש לעיין בזה.

13. כשיעור שמן לעשרון אחד של מנחת נדבה, וכדעת רבי אליעזר בן יעקב לעיל פח א שאמר "אפילו מנחה של ששים עשרון אין לה אלא לוגה"; כן כתב **רש"י כאן** וכן פירש **לעיל יח ב**, אבל שם הוסיף: ולי נראה, דאפילו לרבנן דאמרי — שם — ששים לוג [הוא נותן לששים עשרון], קים להו דאין נבללין יפה בכלי אחד, וכן מוכח מדברי **הרמב"ם**, שהרי פסק כרבנן, ופסק שאין מביאין מנחה יותר מששים עשרון.

ובשפת אמת נתקשה: מנין שצריך בלילה בכלי אחד, והרי יכול לחלק את המנחה לשני כלים ולבוללם, ושוב יערבם!? וראה מה שכתב בזה בשם חתנו, ומה שכתב הוא בזה, וראה עוד **בחזון איש** מנחות כו ה [ובמנחת אריאל].

14. **א.** קורטוב הוא מידה קטנה מאד, כשיעור

ששיעורה מצומצם ששים עשרון.

גמרא:

שאול שאילה למעלה(15) **מרבי יהודה ברבי אילעאי** [שאלו שאלה את רבי יהודה ברבי אילעאי]:

מנין לאומר "**הרי עלי ששים ואחד** עשרונות", שהוא **מביא ששים** עשרונות **בכלי אחד**, ועשרון **אחד בכלי אחד**?

פתח רבי יהודה ברבי אילעאי שהיה **ראש המדברים** במצות המלך **בכל מקום**,(16) **ואמר**:

שכן מצינו ציבור מביאין ביום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת ששים ואחד עשרונות, **ודיו ליחיד שיפחות מן הציבור** עשרון **אחד**.

אמר לו רבי שמעון לרבי יהודה ברבי אילעאי:

וכי בכלי אחד היו באים נסכים אלו!? **והלא אלו פרים ואילים** [שבלילתם שוה](17) **ואלו כבשים** ונמצא **שאלו** [מנחת פרים ואילים] **בלילתן עבה, ואלו בלילתן רכה**; ועוד, **שאלו** — מנחת תמיד של שחר והמוספין — **בלילתן בשחרית, ואלו** — מנחת התמיד של בין הערבים — **בלילתן בין הערבים**, ואם כן **אין נבללין מזה על זה**.

אמר לו רבי יהודה ברבי אילעאי לרבי שמעון: אם כן **אמור אתה** מה טעם אין מתנדבין מנחה בכלי אחד אלא עד ששים עשרון?

אמר לו רבי שמעון לרבי יהודה ברבי אילעאי:

הרי הוא אומר [ויקרא ז]: "**וכל מנחה בלולה ושמן וחרבה**", **כבר אמרה תורה: הבא מנחה שיכולה להיבלל**, ואין מנחה יתירה משששים עשרון נבללת בלוג אחד של שמן.

אמר לו רבי יהודה ברבי אילעאי לרבי שמעון: וכי **בששים** עשרונות **נבללין**, ואילו **בששים ואחד אין נבללין**!?

אמר לו רבי שמעון לרבי יהודה ברבי אילעאי: **כל מדת חכמים כן הוא**, והביא שלש דוגמאות:

א. **בארבעים סאה הוא טובל**, ואילו

שמינית שבשמינית הלוג, **רש"י ראש השנה** יג א.

ב. ביאר במנחת אריאל, שהנידון הוא במידות חכמים שלא נמסרו למשה מסיני, אלא ששיערו חכמים את המציאות כך, וכגון בילה בכלי אחד, ושיעור מקוה שהוא שיעור טבילת אדם, ראה שם היטב; וכדבריו מדוקדק בלשון רש"י בגמרא גבי רביעית דם, ראה שם היטב.

15. פירוש: לפני רבי יהודה ברבי אילעאי, וכן לשון המקרא "שרפים עומדים ממעל לו", ועל שם שיראים להתקרב לפניו עומדים מרחוק; **רש"י שבת** ל א.

16. ראה שבת לג ב שאמר המלך על רבי יהודה ברבי אילעי שקילס את המלכות "יהודה שעילה — יתעלה", והיינו להיות ראש המדברים בכל מקום, כמבואר ברש"י שם.

17. פרים ואילים בלילתם שוה כפי שכבר נתבאר

בארבעים סאה חסר קורטוב אינו יכול לטבול.

ב. אוכל שהוא **כביצה מטמא טומאת אוכלין**, ואילו אוכל שהוא **כביצה חסר שומשום, אין מטמא טומאת אוכלין.**

ג. בגד **שלשה** טפחים **על שלשה** טפחים **מטמא מדרס** הזב [אם ישב או שכב עליו הזב], ואילו **שלשה על שלשה חסר נימא אחת** [חוט אחד] **אינו מטמא מדרס.**

ומקשינן על טעמו של רבי שמעון:

וכי אין נבללין מאי הוי [מה בכך]!? **והא תנן: אם לא בלל, כשר!?** (18)

אמר רבי זירא:

כל הראוי לבילה — היינו עד ששים עשרון — **אין בילה מעכבת בו**, וכדתנן "אם לא בלל כשר"; ואולם **כל שאינו ראוי לבילה** — היינו מנחה יותר מששים עשרון, שאין יכול לבלול — **בילה מעכבת בו.** (19)

אגב שעסקה הגמרא בשיעורי חכמים, דנה עוד הגמרא ברביעית דם של נבילה, ששיערו חכמים את טומאתו ברביעית, משום שבשיעור זה יכול הדם לקרוש ולעמוד על כזית. (20)

אמר רבי יהושע בן לוי:

מעשה בפרדה של בית רבי — שמתה, ושיערו חכמים את דמה של הנבילה שיצא ממנה **ברביעית**, כלומר, לפי שיעור רביעית בדקו, שאם יצא ממנה שיעור רביעית היו מטמאים, ואם לאו — לאו.

מתיב רבי יצחק בר ביסנא — על דברי רבי יהושע בן לוי שנראה מדבריו: דם נבילות מטמא ברביעית — מברייתא:

העיד רבי יהושע ורבי יהושע בן בתירא, על דם נבילות שהוא טהור —

ואמר רבי יהושע בן בתירה — המשך לשון הברייתא הוא — **מעשה והיו נוחרין ערודאות לאריות באיסטריא של מלך** [משרתי המלך היו נוחרים ערודי יער למאכל האריות] — **והיו עולי רגלים שוקעין עד רכובותיהן בדם, ולא אמרו להם חכמים דבר**, כי דם נבילות אינו מטמא —

ואיך אמר רבי יהושע בן לוי, שבבית רבי חששו לטומאת דם נבילות!?

אישתיק רבי יהושע בן לוי, ולא השיב על הקושיא!

בהערה לעיל; וראה רש"ש.

18. **הקשו התוספות** לעיל יח ב: כיון דלכתחילה מצוה לבלול, אם כן צריך להביא מנחה שיכולה להיבלל!?

ותירצו: כיון שאדם זה הרי לקרבן גדול הוא מתכוין, היה לו להביא בכלי אחד, שהרי שנינו לעיל שאם נדר בכלי אחד לא יביא בשני כלים ואם הביא פסול, ולכן עדיף היה להביא בכלי אחד ולא לבלול.

19. דברי רבי זירא מובאים בכמה מקומות בש"ס — כמצויין בשולי הגליון — לענינים אחרים, שהיות ולכתחילה מצוה לעשות צריך להיות ראוי לכך, ואם לא הרי זה פסול.

20. כן פירש **רש"י**; **והתוספות פירשו** באופן אחר, וכפי שיתבאר בהערות שבסוף הענין.

אמר ליה רבי זריקא לרבי יהושע בן לוי:

מאי טעמא לא קא מהדר מר [מדוע אינך עונה על הקושיא]!?

אמר ליה רבי יהושע בן לוי לרבי זריקא:

היכי אהדר ליה [איך אני יכול לענותו], שאין בי כח, **דהאמר רבי חנין**:

כתיב בתוכחה שבפרשת כי תבא:

"**והיו חייך תלואים לך מנגד**", **זה הלוקח תבואה משנה לשנה**, שאין לו שדה משלו, וקונה הוא תבואה בכל שנה, ופוחד שמא לשנה הבאה לא יהיו לו מעות לקנות תבואה.

"**ופחדת לילה ויומם**", **זה הלוקח תבואה מערב שבת לערב שבת**, וכל השבוע חושש הוא שמא לא תהיה לו תבואה לשבוע הבא.

"**ואל תאמן בחייך**", **זה הסומך על הפלטר** שיאפה, והוא קונה ממנו בכל יום, שכל יום דואג הוא שמא למחר לא יהא לו מעות לקנות לחם —

קד-א **וההוא גברא** [על עצמו אמר] נמי **על פלטר סמיך** [גם אני מבין הסומכים על הפלטר, שאני דואג ואין בי כח לענות].

שואלת הגמרא: סוף סוף **מאי הוי עלה** [מה היא התשובה על הקושיא שהקשה רבי יצחק בר ביסנא]?

אמר רבי יוסף:

רבי יהודה ברבי אילעאי **מוריינא דבי נשיאה הוה** [מורה ההוראה שבבית הנשיא היה], **ואורי ליה כשמעתיה** [והוא שהורה להם שדם הנבילה מטמא כשיטתו] —

דתנן: **רבי יהודה** [ברבי אילעאי] **אומר**:

ששה דברים יש שהם **מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל**, והאחד מהם הוא:

דם נבילות: **בית שמאי מטהרין, ובית הלל מטמאין**, נמצא שלשיטת בית הלל דם נבילות מטמא, והורה רבי יהודה כשיטתם.

אמר רבי יוסי ברבי יהודה:

אף כשטמאו בית הלל, לא טמאו אלא ברביעית, הואיל ויכול לקרוש ולעמוד על שיעור **כזית** שהוא שיעור בשר לטומאת נבילות.

מתניתין:

מתנדב אדם יין לבד לנסכם על המזבח, ובלבד שיתנדב כשיעור נסכים האמורים בתורה, ולכן:

אין מתנדבים לוג אחד בלבד או **שנים וחמשה** [או חמשה] לוגים, שכן לא מצינו נסכים בשיעור זה.[1]

---

1. **הקשו התוספות**: מאי שנא ממנחה, שהמתנדב פחות מכשיעור עשרון צריך להשלים את השיעור!?

ותירצו: שמא הכי נמי היכא דאמר "הרי עלי", אבל הכא מיירי בנדבה שיש לוג אחד או שנים לפניו ואמר הרי אלו לנסכים; אך מלשון רש"י הביאו לא כן; וראה **במשנה למלך** [מעשה הקרבנות יז יב] שהאריך הרבה בענין זה; וראה עוד במנחת אברהם חלק ב [עמוד פח] מה שהביא בשם **הגרי"ז** ליישב קושיית

אבל מתנדבין שלשה לוגים כנסכי הכבש, **וארבעה** לוגים כנסכי האיל, **וששה** כנסכי הפר, וכן **משששה** לוגים **ולמעלה**, שהרי שבעה לוגים שוים לנסכי הכבש והאיל גם יחד, ושמונה לוגים שוים לשני נסכי אילים, וכן הלאה.

גמרא:

איבעיא להו:

יש קבע לנסכים, כלומר, האומר הרי עלי כך וכך לוגין לנסכים, האם הוקבעו כל הלוגים ליקרב כאחת —

או אין קבע לנסכים, ויכול הוא להקריבם שלא כאחת? (2)

שואלת הגמרא: **היכי דמי**, כלומר, למאי נפקא מינה? (3)

ומפרשת הגמרא: **כגון דאייתי חמשה** [נדר להביא חמשה לוגי יין] שאין לנו נסכים בשיעור זה ואינו יכול להביאם — כמבואר במשנה, ויש להסתפק כיצד יעשה:

אי אמרת אין קבע לנסכים, אם כן **משיך ומקריב** [מנסך] **ארבעה מינייהו דחזי לאיל** [מנסך הוא ארבעה לוגים כשיעור נסכי איל], **ואידך הוי נדבה** [והלוג הנוסף שאינו יכול לנסכו, ייפדה, ויביאו בדמיו עולות לקיץ המזבח]. (4)

ואי אמרת יש קבע לנסכים, אם כן **עד דממלי להו** [עד שלא ינדב נסכים נוספים שישלימו לשיעור נסכים שבתורה] **לא קרבי** אף הארבעה הראויים לנסכי כבש, כי אין הוא יכול להקריב את החמשה אלא כאחת. (5)

התוספות.

2. נתבאר על פי **רש"י**; **ורבינו גרשום** לא פירש כן.

3. יש לעיין: למה לנו לחפש נפקא מינה, ולא כפשוטו, אם צריך הוא להקריבם כאחת או לא; **ובטהרת הקודש** כתב, שיכול להקריבם בזה אחר זה לפי שני הצדדים, ראה שם.

4. **א. כתב בטהרת הקודש**: לפי צד זה, מה ששנינו במשנה שאין מתנדבין חמשה, היינו משום שלכתחילה אין נודבין על מנת להפריש למותרות, אבל בדיעבד יקריב ארבעה, והמותר ילך לנדבה.

ב. **כתב רש"י**: ואידך הוי נדבה: נדבת ציבור וימכר ויפלו דמיו לשופרות [היינו השופרות שהיו במקדש כדי לקבל מעות שהולכים לקיץ המזבח, כמבואר במשנה המובאת בהמשך הענין]; או יקרב הוא עצמו, ויצטרף עם שני לוגים אחרים ויקרב לנסכי תמיד, דהוו נמי לציבור; **וראה** מה שכתב על זה **הרש"ש**; [ויש לעיין: איך אפשר שמנדרו אשר נדר להביא מעצמו יביא לנסכי התמיד, והרי שני חיובים של נסכים הם, ואי אפשר ליפטר משניהם כאחד!?].

5. **ברמב"ם** [מעשה הקרבנות יז יד] מבואר, שאם נדר חמשה **חייב** הוא להשלים, [כיון שיש קבע לנסכים], אבל **ברש"י** לא נזכר שהוא חייב להשלים, אלא שלא יקרבו עד שישלים; ובפירוש **רבינו גרשום** מבואר, שלפי צד זה לא קדשו כלל; וכן יש להוכיח מלשון **התוספות** בד"ה אין מתנדבין, שהקשו על המשנה: למה בנודר חמשה אינו צריך להשלים כמו במנחה

מאי הוא הדין באופן זה?

אמר אביי: תא שמע שאין יכול להקריב ארבעה, ואין הלוג החמישי הולך לנדבה — ממה ששנינו בשקלים:

ששה שופרות [קופות עשויות כעין שופרות שפיהם צר ולמטה רחבים הם] היו במקדש **לנדבה** [כדי ליתן בהם מעות ההולכים לקיץ המזבח].

ואמרינן: כנגד מי, כלומר, בשביל מה היו שם ששה שופרות?

כנגד מותר חטאת [כגון שהפריש מעות לחטאת והוזלו הכבשים ונתותרו לו מעות], **ומותר** סתם **אשמות, ומותר אשם נזיר, ומותר אשם מצורע**, שכל המותרות האלו הולכים לקיץ המזבח.

ואם איתא שהנודר חמשה לוגים הולך לוג אחד לקיץ המזבח, אם כן **ליתקין שופר אחרינא כנגד מותר נסכים** [יתקנו חכמים שופר שביעי כדי ליתן בהם מעות אלו]; אלא ודאי שאין הולך כלום לנדבה, אלא ממתין עד שיתמלא השיעור ויקריבם כאחת.(6)

ומשנינן: אף אם נאמר שאין קבע לנסכים, ומקריב הוא את הראוי, מכל מקום אין צריך לעשות שופר למותר, כי בשלמא **בהנך** [המותרות שנזכרו לעיל] **דלנדבת ציבור אזלי** [הולכים הם לנדבת הציבור היינו קיץ המזבח], צריך הוא להמתין עד שיצטרכו למעותיו כדי להקריב מהם קרבנות על המזבח הבטל מקרבנות, ולכן נותנים אותם בינתיים בשופרות —

אבל **בהני** [מותרות הנסכים] אין צריך הוא להמתין, שהרי **שכיחי** [מצויים הם] עוד מותרות נסכים, **ואפשר דמצטרפי דמר ודמר בחדי הדדי וקרבי**, [אפשר שיצטרפו מותרותיו של זה ומותרותיו של זה לשיעור שלם של נסכים — ויקרבו].(7)

אמר רבא:

כשנדר פחות מעשרון, ומבואר דפשיטא להו שאינו צריך להשלים, ואין זה תלוי בספק הגמרא אם יש קבע לנסכים.

ואם נדב לוג אחד או שנים כתב **הרמב"ם** שלא יקריב, ואינו חייב להשלים; וראה בלשון **רש"י בהמשך הסוגיא** בד"ה עד עשרה, שכתב "דלוג ושנים וחמשה לגמרי לא קרבי עד דממלי להו", ומלשונו נראה שאין חילוק ביניהם; **וראה זבח תודה.**

6. **בטהרת הקודש** תמה: סוף סוף צריך שופר למותרות נסכים, כגון שהפריש מעות לנסכים וניתותרו, ראה שם; וביותר תמהו **האחרונים**, הרי באמת מבואר במסכת שקלים ד ב שמותר נסכים לקיץ המזבח; וראה מה שכתב בזה **בעולת שלמה.**

7. **א. פירש רבינו גרשום**: הני מותרות דנסכים שכיחי, כדאמר רבא לקמן: מתנדב אדם מנחת נסכים בכל יום, והואיל דשכיחי, ושכיחי מותרות, כגון דאייתי חמשה ופש ליה חד, ואי הוו תלת דאייתי כל חד חמשה ופש לכל חד וחד, חזו הני תלת לוגין לאיצטרופי לנסכי כבש, וקרבי בכל יום, הלכך לא תקינו ליה שופר, דהא מצו הנך מותרות ליקרב לאלתר; [והדברים צריכים ביאור, כי למה יהא מצוי נדר של חמשה לוגי נסכים שאין ראויים להקריבם כאחת על גבי המזבח, ועוד שיהא מצוי שלש נדבות כאלו].

תא שמע שאין קבע לנסכים, ואם נדב חמשה מביא כמה שיכול, מהא דתניא:

כתיב בפרשת נסכים אחר שפירטה התורה את כל דיני הנסכים: "כל **האזרח** יעשה ככה את אלה", ומיותר הוא; אלא **מלמד: שמתנדבין נסכים** לבד.

וכמה מתנדבין? **שלשת לוגין** שהוא שיעור הפחות שבנסכים, וכדילפינן מ"ככה" שלא למעט משיעור זה.

ומנין שאם רצה להוסיף על שיעור זה — **יוסיף**?

תלמוד לומר עוד באותה פרשה: "חצי ההין **יהיה** לפר", ומשמע שיש עוד נסכים אחרים.(8)

יכול יפחות משלשה לוגין? **תלמוד לומר "ככה"**.

והרי **מאי "יוסיף"** שהצרכנו ללומדו מן המקרא!?

אילימא ארבעה וששה לוגין, כך אי אפשר לומר, שהרי לזה אין צריך מקרא מיוחד, כי:

מאי שנא שלשה שיכול הוא להתנדב משום **דחזו** [שראויים הם] **לכבש**, הרי **ארבעה וששה נמי חזו**: ארבעה **לאיל** וששה **לפר**.

אלא לאו בא הכתוב ללמד שמתנדבין **חמשה**, ומיהו ודאי לא יקריב אלא כשיעור הראוי, והשאר לנדבה, **ושמע מינה: אין קבע לנסכים**.

ומסקינן: אכן **שמע מינה** שאין קבע לנסכים.

אמר תמה **רב אשי**:

והא אנן במשנתנו **לא תנן הכי**, אלא שאין מתנדבין חמשה, דהא תנן:

אין מתנדבין לוג, שנים וחמשה —

הרי **קתני "חמשה" דומיא ד"שנים", מה שנים דלא חזו כלל** שהרי פחות הוא מן השיעור, **אף חמשה נמי דלא חזו כלל** וללמד שאינו מקריב כלום, כי יש קבע לנסכים!?(9)

ולשון רש"י הוא: הנך נסכים למה להו שופר, הואיל ושכיח כל יומא, שהרי רוב קרבנות טעונין נסכים; אפשר דמצטרפי דמר ודמר: אם נדר חמשה יקריב ארבעה ויניח לוג הנשאר, ויצטרף עם מותר נסכים אחרים עד שיהו ארבעה או שלשה; ודבורי רש"י נראים כסותרים זה את זה, והדיבור הראשון אינו מתישב עם לשון הגמרא, וצריך תלמוד.

ב. כתב במקדש דוד [סימן י אות ב] על דברי רבינו גרשום: על כרחך כשיצטרפו היין של שלשה בני אדם ויקרבו, לא יהיו כולם שותפין בכל הקרבן, דנדבת יין אינה באה בשותפות כדאמרינן בתורת כהנים, ועל כרחך דכל אחד אינו מקריב רק לוגו; וקשה: איך קרב לוגו, הא אין נסכים פחות משלשה לוגין!? ועל כרחך דיכול להביא אף פחות משלשה, רק דאי אפשר לנסך רק שיעור הראוי לכבש או לאיל, וכיון דמתרמי לוגין של שלשה בני אדם יכולים להקריבן יחד ולנסכם, וזו היא ראיה ברורה **לרש"י** ז"ל שכתב יסוד זה **בחולין כג**; [**וראה** עולת שלמה].

8. נתבאר על פי פירושו הראשון של **רש"י**; ובפירוש שני פירש: בפרשת נסכים כתיב "ככם כגר יהיה".

9. לפי פשטות לשון הגמרא משמע, שאם יש קבע לנסכים אין הפרש כלל בין שנים לחמשה,

ומשנינן: **מידי איריא** [וכי מוכרח הוא להשוותם]!? והרי יש לומר **הא** [״חמשה״] **כדאיתא, והא** [״שנים״] **כדאיתא.**

אמר אביי:

אם תמצא לומר שאין קבע לנסכים, הא אין קבע לנסכים ואין לי מה להוסיף בזה; ברם **אם תמצא לומר שיש קבע לנסכים** — הנה:

אם נדר **עד עשרה** לוגים **פשיטא לי** מה יהא דינם, וככל אשר נתבאר לעיל —

אבל אם נדר **אחד עשר** לוגים,

קד-ב בזה אני מסתפק: **מאי** יהא עם נדרו?

האם גברא [הנודר] לנדור שיעור נכסים השוה **לשני פרים** [דהיינו: שנים עשר לוגים] **קא מכוין**, ונמצא שלא השלים את השיעור, **ועד דממלי להו לא קרבי** [עד שלא ישלים לא יקריב], וכמו הנודר חמשה לוגים, שאינו מקריב עד שימלא את השיעור, כיון שיש קבע לנסכים.

או דילמא: אדם זה לנסכים השוים **לשני אילים וכבש אחד** [שהם אחד עשר לוגים] **קמכוין**, ונמצא שכבר השלים את השיעור והם קרבים; וצדדי הספק הם:

האם סביר הוא שנתכוין זה **לתרי מחד מינא וחד מחד מינא** [לשני שיעורי מין אחד, ולשיעור אחד של מין שני], **או לא?**

מאי? תיקו.(1)

מתניתין:

למנחת נסכים היו מביאים סולת בלולה בשמן, ואינה נקמצת אלא נקטרת כליל, ועמם היו מביאים יין לנסך על גבי המזבח; ונחלקו תנאים:

מתנדבין יין להקריבם בפני עצמם [וכפי שנתבאר במשנה הקודמת], ואולם **אין מתנדבין שמן** בפני עצמו ואף שהשמן בא במנחת נסכים —

דברי רבי עקיבא.

רבי טרפון אומר:

מתנדבין שמן; וכשמתנדב שמן בפני עצמו הרי הוא קומצו ומקטיר את הקומץ, והשאר נאכל לכהנים כדין כל מנחה.(2)

וזה דלא כדברי **הרמב״ם** — הובא בהערה לעיל — שמחלק ביניהם, ובשנים אינו קדוש ואילו בחמשה קדוש וישלים.

1. **לשון רש״י הוא:** עד דממלי להו לי״ב לוגין לא קרבי, דהא יש קבע לנסכים, ולא אמרינן ליקרבו שמונה לוגין לשני אילים ושלשה לוגין לכבש אחד, או דלמא למנחה הראויה לשני אילים, וכבש איכוין; ומלשונו נראה, שאת הנסכים שנדר הוא בא להקריב עם המנחה עבור שני אילים וכבש, וזה אינו, כי הנידון הוא במי שמנדב יין לנסכים בפני עצמו; הן אמת, דממילא גם ספק הגמרא צריך ביאור, כי מאחר שאינו מקריב אותם לא לפר ולא לאיל, למה לא נצרף שיעורים משני מינים, וצריך תלמוד.

2. **א. רש״י**, על פי הגמרא לעיל עד ב בשם שמואל דמסייע ליה מתניתין דשם [ומטעם זה פסק **הרמב״ם** — מעשה הקרבנות יד א — כרבי טרפון, משום דמתניתין מסייע ליה, כמבואר **בכסף משנה** שם]; ולדברי שמואל עצמו, המתנדב יין מזלפו על גבי האישים ואינו הולך

אמר רבי טרפון טעם לדבריו:

מה מצינו ביין שהוא בא חובה לנסכים, **ובא** גם **כנדבה** בפני עצמו, **אף שמן שהוא בא חובה** במנחת הנסכים,(3) הרי הוא **בא** גם **כנדבה** בפני עצמו.

אמר לו רבי עקיבא לדחות את הדמיון ליין:

לא אם אמרת ביין, שכן קרב עם חובתו בפני עצמו [כאשר הוא בא כחובה הרי הוא בא בפני עצמו], **תאמר בשמן שאינו קרב** אף **עם חובתו בפני עצמו**, שהרי בוללים בו את הסולת, ואין ללמוד מזה לשמן שיבא בפני עצמו.

אין שנים מתנדבין בשותפות **עשרון אחד.**(4)

אבל מתנדבין בשותפות **עולה ושלמים** —

לספלים ולשיתין כשאר נסכים, ובהא לא קיימא לן כמותו כדאמר שם "לאפוקי מדשמואל".

ובמקדש דוד סימן יא אות ב, הוכיח, שאין מקרישים את השמן קודם הקמיצה כדי שיהא אפשר לקומצו, ממה שכתבו **התוספות** לעיל עד ב ד"ה קומצו ושיריו נאכלין: אבל יין צלול הוא, ואי אפשר לקומצו; ואם אף את השמן היו מקרישים תחילה מאי שנא שמן מיין, ועוד הוכיח כן **מגמרא זבחים** עו ב ראה שם; אך הביא מדברי **רבינו גרשום** לעיל עד ב שכתב גבי שמן: "יקפנו", ובפשוטו, כוונתו היא שמקרישים את השמן קודם קמיצה.

ובתוספות יום טוב כאן כתב: ומיהו ודאי דלקומצה בפס ידו כדרך קמיצת מנחה אי אפשר, אלא שמפריש בכלי שיעור קומץ שהוא כשני זיתים, וראה רש"ש, וראה עוד במנחת אריאל כאן.

ב. בעיקר דברי התוספות שהחילוק בין יין לשמן הוא משום שבזה שייך קמיצה ובזה לא, כבר העירו האחרונים שלפי דברי רבינו גרשום ולפי ה"תוספות יום טוב" אי אפשר לפרש כן; ובטעם החילוק ביארו, על פי מה שכתב **בשפת אמת** כאן, שרבי טרפון עצמו למד שמתנדבין שמן מן הכתוב "קרבן מנחה" כמבואר בזבחים צא ב, ומה שאמר כאן הוא לדבריו דרבי עקיבא, [ראה שם שדבריו הם שלא כדברי תוספות], וכתב שם שהקמיצה אינה אלא משום שהוא נלמד מ"קרבן מנחה", ואם כן הרי פשוט החילוק בין יין לשמן.

3. נתבאר על פי **רש"י**, וכן היא פשטות המשנה שנדבת שמן נלמדת משמן של מנחת נסכים כמו יין, אלא שאם כן היה מן הדין שאין מתנדבין שמן פחות משלשה לוגין שהוא הפחות שבמנחת נסכים, וכאשר כן הוא הדין ביין, וזה הרי אינו, ומפורש **בזבחים עו ב** "לוג זה יהא נדבה", הרי שמתנדבים אפילו לוג אחד, ואם כן לכאורה צריך ביאור לשון רש"י!?

והנה **בזבחים צא ב** יליף שמואל לדעת רבי טרפון שמתנדבין שמן מן הכתוב "קרבן מנחה" מלמד שמתנדבין שמן, וביאר בשפת אמת, שרבי טרפון לדבריו דרבי עקיבא קאמר כאן, ואילו הוא עצמו למד כן מן הפסוק; ואם כן הרי ניחא, דבאמת אם משום הלימוד מנסכים היה הדין שאינו יכול להתנדב פחות משלשה לוגין, אלא שלמד ממקום אחר שאפשר להתנדב שמן, ומאותו לימוד מתנדבין אפילו לוג אחד. [**וראה עוד** ב"מנחת חזקיה" מה שכתב על דברי רש"י].

4. מלשון המשנה היה נראה שמתנדבין שנים שני עשרונים בשותפות; אבל **ברמב"ם** — מעשה הקרבנות יד ב — מבואר שאין מתנדבין מנחה בשותפות כלל; וצריך לומר שאגב "פרידה אחת" נקטה המשנה "עשרון אחד".

ובנדבת עולת **העוף** משתתפין, **ואפילו בפרידה אחת** [בן יונה או תור] בלבד.(5)

גמרא:

שנינו במשנה: מתנדבין יין ואין מתנדבין שמן, דברי רבי עקיבא; רבי טרפון אומר: מתנדבין שמן:

אמר רבא:

מדברי שניהם [רבי עקיבא ורבי טרפון] **נלמוד:**

מתנדב אדם מנחת נסכים בכל יום, שהרי לא נחלקו אלא בשמן שאינו בא בפני עצמו.(6)

ומקשינן: הרי **פשיטא** הוא, ומה השמיענו רבא!?

ומשנינן: הצרך רבא להשמיענו, כי **מהו דתימא: מנחת נדבה גלי בה רחמנא הני חמשה מנחות אין**, אבל **טפי לא**, כיון שבמנחת נדבה הרי מנתה התורה חמש סוגי מנחות [מנחת סולת, מחבת, מרחשת, ומאפה תנור חלות ורקיקין], ואם כן אין לנו אלא אלו ותו לא —

קא משמע לן רבא, **הני מילי** — שהמנחה באה באחד מחמשה אופנים אלו — **בסתמא**, כשאמר מנחה סתם אז יביא אחד מאלו, **אבל היכא דפריש** את נדרו שיביא מנחת נסכים הרי **פריש**, ויביא מנחת נסכים.(7)

שנינו במשנה: **אין שנים מתנדבין** עשרון אחד, אבל מתנדבין עולה ושלמים, ובעוף אפילו פרידה אחת:

שואלת הגמרא **מאי טעמא** אין מתנדבין מנחה בשותפות?

אילימא משום דכתיב במנחה [ויקרא ב]: "ונפש כי **תקריב**", שמא תאמר, משום שבמנחה אמרה תורה בלשון יחיד; כך אי אפשר לומר, שהרי:

עולה נמי הא כתיב ביה [ויקרא א]: "אדם כי **יקריב**" בלשון יחיד, ומכל מקום מבואר במשנתנו שמביאים אותה בשותפות, **אלא מאי טעמא**, כלומר, ובהכרח שהטעם הוא כיון **דכתיב** [במדבר כט]: "**לעולותיכם**" בלשון רבים, ואם כן **מנחה נמי הא כתיב** [שם]: "**למנחותיכם**" בלשון רבים.

אלא הטעם שאין מביאין מנחה בשותופות, הוא **משום דכתיב בה** [ויקרא ב]: "**ונפש** כי

---

5. החידוש בזה הוא, שאם כי בקרבן חובה אין העופות באים אלא שנים, מכל מקום בנדבה מביאים אפילו אחד ואפילו בשותפות.

6. פירש **רש"י**: מתנדב אדם מנחת נסכים סולת יין ושמן, **ובמקדש דוד** סימן י אות ב למד מדברי רש"י אלו, שבכלל מנחת נסכים גם היין, וראה שם, דכן משמע גם מדברי **התוספות** בערכין יב א ד"ה נסכים. [ומלשון **הרמב"ם** — מעשה הקרבנות יד א — שכתב: מתנדב או נודר מנחה ממנחת נסכים לבדה, לא משמע שהוא צריך להביא גם יין; ויש לתמוה — לדעת כולם — למה לרבי טרפון לא יתנדב אדם מנחת נסכים בלי שמן, וכשם שמתנדב הוא שמן בפני עצמו, וראה ב"מנחת חזקיה" מה שהביא וכתב בזה].

7. **בתוספות** ד"ה הרי מבואר הטעם שאינו מביא מנחת נסכים כשקיבל על עצמו מנחה סתם "דסתמא דעתו אמנחות המפורשות ורגילות לבוא בפני עצמן ולא בגלל זבח.

תקריב״ מה שלא כתוב בעולה.

תניא נמי הכי כטעם זה, דתניא:

רבי אומר: כתיב [ויקרא כב יח]: ״איש איש מבית ישראל ... **אשר יקריב קרבנו לכל נדריהם ולכל נדבותם אשר יקריבו לה׳״**, לימד הכתוב שהכל **באין בשותפות, ולא סילק הכתוב אלא מנחה שנאמר** בה ״**נפש**״.

אמר רבי יצחק:

מפני מה נשתנית מנחה שנאמר בה ״**ונפש** כי תקריב״?[8]

אמר הקדוש ברוך הוא: מי דרכו להביא מנחה, הלוא **עני, מעלה אני עליו כאילו הקריב נפשו לפני.**

אמר רבי יצחק:

מה נשתנית מנחה שנאמר בה המשה מיני טיגון [כל מה שיש בו שמן נקרא טיגון][9] **הללו,** דהיינו: מנחת סולת, מחבת, מרחשת, חלות ורקיקין שבמנחת מאפה תנור?

משל למלך בשר ודם שעשה לאוהבו סעודה, ויודע בו שהוא עני, אמר לו המלך: **עשה לי מן המשה מיני טיגון כדי שאהנה ממך** [כדי שתקובל בהם לפני].

הדרן עלך המנחות והנסכים

---

8. ביארו **התוספות**, שאם לא נכתב כן אלא ללמד על מנחה שאינה באה בשותפות היה לו לומר ״איש״, או לשון אחרת דמשמע יחיד דוקא.

9. נתבאר על פי **רש״י ותוספות**, שהוקשה להם: הרי מנחת סולת ומאפה תנור אין מטגנים אותם.

ולכאורה נראה להוכיח מכאן שמנחת הסולת צריכה אפיה [ראה בזה **במשנה למלך** בהלכות מעשה הקרבנות], שהרי אם לא כן תיקשי למה נזכרו רק חמשה מנחות והלוא יש גם מנחת נסכים; ומזה נראה, שאין לשון טיגון נופל אלא על דבר שמטגנים אותו או אופים אותו אם יש בו שמן, אבל מה שיש בה שמן ואין אופים אותו אין נקרא ״טיגון״, ולכן מנחת נסכים שהיא עולה כליל על המזבח אין אופים אותה, אבל מנחת סולת שהיא נאכלת אופין אותה עשר עשר חלות.

פרק הרי עלי עשרון

מתניתין:

האומר "**הרי עלי עשרון**" **יביא** מנחה של עשרון **אחד**.(1)

ואם אמר "הרי עלי **עשרונות**" **יביא** מנחה של **שנים**.

ואם בא ואמר: "**פירשתי** בשעת נדרי כמה עשרונות, **ואולם** עכשיו **איני יודע מה פירשתי**" **יביא ששים עשרון**, ויתנה ויאמר: כמה שפירשתי יהא לנדרי, והשאר לנדבה.(2)

האומר "**הרי עלי מנחה**", ולא פירש איזה מין מחמשת המנחות הוא נודר, **יביא איזו שירצה**.

רבי יהודה אומר:

יביא מנחת הסולת, משום **שהיא מיוחדת שבמנחות**, ומפרש לה בגמרא.

ואם אמר "הרי עלי **מנחה**", **או** שאמר "הרי עלי **מין המנחה**": **יביא** מנחה **אחת**, לחכמים

---

1. בשיטה מקובצת הגיה: "אחת" ו"שתים", ומיהו "עשרון" הוא לשון זכר.

2. **א.** נתבאר על פי לשונו של **רש"י**, וכן פירש **רש"י בהמשך המשנה** גבי פירשתי מנחה של עשרונים; ומיהו אופן התנאי תלוי בסוגיית הגמרא לקמן קו א, **אחרונים**.

ב. כתב רש"י: ובטפי ליכא לספוקי, דאין מנחה יחידית יתירה על ששים עשרונים; [וכמבואר לעיל קג ב].

והנה ההגבלה של ששים עשרון הוא דוקא במנחה אחת לפי שיטת רש"י לעיל קג ב, ומשום שאין יותר מלוג אחד לכל המנחה, ולשיטות אחרות דוקא כשמביא בכלי אחד, משום שאי אפשר לבוללם בכלי אחד; והרי בסמוך מתבאר מדברי הגמרא, שברישא אין אנו עוסקים דוקא במנחה אחת ולא בכלי אחד!?

ותירץ בתוספות יום טוב, דמה שאינו מביא אלא ששים אינו משום הבילה שהיא בכלי אחד, אלא משום מה ששנינו לקמן קז א "הרי עלי יין לא יפחות ... פירשתי ואיני יודע מה פירשתי יביא כיום מרובה", ואף כאן כיון שביום מרובה מביא ששים עשרונים, אף זה מביא ששים עשרונים, [וצריך לומר, שאפילו לכמה מנחות אין נדבתו יותר מששים עשרון, שהרי ברישא אין אנו עוסקים במנחה אחת דוקא; ומיהו צ"ב, שהרי ביום המרובה מביא הוא ששים ואחד עשרונים, ראה לעיל במשנה קג ב, **וראה שפת אמת**].

ואולם לשון רש"י הרי בהדיא אינו כן; **והרש"ש** פירש, שאם כי לא קיבל על עצמו דוקא בכלי אחד, מכל מקום קיבל על עצמו באופן שיכול להביאם בכלי אחד, ולכן אינו מביא אלא ששים; [ויש לעיין בזה, כי זה דוקא לפי המפרשים שיותר מששים עשרון אינם נבללים בכלי אחד, אבל לשיטת רש"י לעיל שהטעם הוא משום שמנחת ששים עשרון אינה צריכה אלא לוג ולכן אינה נבללת, אם כן הרי ברישא לא מיירי כשקיבל על עצמו מנחה אחת בדוקא; ויש ליישב, **והשפת אמת** כתב על פירוש זה שהוא דוחק].

ומיהו דברי רש"י צריכים ביאור לשיטתו שהוא פירש לעיל קג ב, שלא אמרו ששים בלבד אלא לרבי אליעזר בן יעקב שמביא לוג אחד

איזה שירצה ולרבי מנחת סולת.

ואם אמר "הרי עלי **מנחות**", **או** שאמר "הרי עלי **מין מנחות**", **יביא שתים** מנחות ממין אחד.[3]

ואם בא ואמר: "**פירשתי** בשעת נדרי את מין המנחה שנדרתי, ואולם עכשיו **איני יודע איזה מהן פירשתי**", **יביא חמשתן** [חמשת מיני המנחות: סולת, מחבת, מרחשת, מאפה תנור חלות ומאפה תנור רקיקין].

ואם בא ואמר "**פירשתי מנחה של עשרונים** — כלומר, פירשתי בשעת נדרי כשנדרתי מנחה מסוימת, כמה עשרונות תהא אותה מנחה — ואולם עכשיו **איני יודע כמה פירשתי**", **יביא** מנחה של **ששים עשרון**, ויתנה ויאמר: כמה שפירשתי יהא לנדרי, והשאר נדבה.[4]

רבי אומר:

אין די לו להביא מנחה אחת של ששים עשרון, אלא **יביא** ששים **מנחות של עשרונות, מאחד ועד ששים** [מנחה אחת של עשרון אחד, והשניה של שנים, וכן הלאה עד ששים].[5]

לששים עשרון, אבל לחכמים יכול להביא יותר; והנה בגמרא לקמן קה ב מפרש רבא את דעת חכמים שבמשנתנו שהיא כדעת חכמים החולקים על רבי אליעזר בן יעקב, ואם כן למה אמרו חכמים "פירשתי ואיני יודע כמה פירשתי, יביא ששים עשרון" ולא יותר.

ג. מבואר מכאן ומכל המשנה, שאף מנחת מאפה תנור הבאה מרקיקין אין מביאים אלא ששים עשרון ולא יותר; וכן משמע גם מסתימת לשון **הרמב"ם** פרק יז הלכה ו ממעשה הקרבנות שכתב "אין היחיד מביא מנחה בכלי אחד יתר מששים עשרון", ומשמע כל המנחות; והנה הטעם שאין מביאים יותר מששים עשרון מבואר במשנה לעיל קג ב וברמב"ם הנזכר, שהוא משום שאין יותר מששים עשרון נבללים כאחד.

ויש לעיין: הרי הרקיקין אין נבללים בשמן כלל, אלא מושחן, ולמה לא יביא יותר מששים בכלי אחד, ואם משום בלילתן במים, אכתי תיקשי לרש"י לעיל קג ב, הסובר שכל דין זה אינו אמור אלא לדעת הסובר שלששים עשרון אינו מביא אלא לוג, ואם כן הבלילה במים שייך גם ביותר מששים עשרון; וודאי שלא מסתבר לומר ששיעור לוג אחד לבלילת ששים עשרון שוה לשיעור משיחה בלוג אחד, וודאי שבלוג אחד הוא מושח יותר מששים עשרון, ולמה נקבע שיעור ששים עשרון למנחת רקיקין.

3. **כן פירשו רש"י והרע"ב**, וטעמם צריך ביאור, כי כשאמר "הרי עלי מנחות" היכן משמע מלשונו שיהיו המנחות ממין אחד; **וראה ברמב"ם** [מעשה הקרבנות יז ה, לפי הגהת ה"כסף משנה"] שכתב: "אמר הרי עלי מנחות יביא שתי מנחות מחמשתן", וביאר **הכסף משנה**, דהיינו שיכול להביא שתי מנחות משני מינים או ממין אחד; "אמר הרי עלי מין מנחות, יביא שתי מנחות ממין אחד"; ויתכן בטעמו של רש"י, כי מאחר שנשנו שני דינים אלו כאחד משמע שדין אחד להם.

4. ראה מה שנתבאר בהערה 2 אות א.

5. בגמרא שבעמוד הבא מובאת ברייתא שנחלקו בה רבי וחכמים כעין מה שנחלקו במשנתנו, ובגמרא שם מתבאר כמה אופנים בביאור מחלוקתם; והנה רש"י כתב כאן ביאור

גמרא:

שנינו במשנה: הרי עלי עשרון יביא אחת, עשרונות יביא שתים, פירשתי ואיני יודע מה פירשתי, יביא ששים עשרון:

ומקשינן: והרי **פשיטא** היא!?

ומשנינן: הבבא של "**עשרונות יביא שתים**", הוא **דאיצטריכא ליה.**

ומקשינן עלה: **הא נמי פשיטא**, כי הרי **מיעוט עשרונות שתים**!?

ומשנינן: הבבא של "**פירשתי**", הוא **דאיצטריכא ליה.**

שנינו במשנה: **פירשתי ואיני יודע מה פירשתי, יביא ששים עשרון:**

והנה בסוף המשנה נתבארה מחלוקת רבי וחכמים במי שאומר "פירשתי מנחה של עשרונים ואיני יודע כמה פירשתי", ורבי חולק על חכמים המחייבים אותו בששים עשרון בלבד, והוא אומר: יביא מנחות של עשרונים מאחד ועד ששים; ולכן אמרינן: **מאן תנא** [מי הוא התנא המחייב בתחילת המשנה בששים עשרון בלבד]?

אמר חזקיה:

רישא **דלא כרבי**, **דאי** רישא **רבי** היא, **האמר** בסוף המשנה:

יביא מנחות של עשרונות, מאחד ועד ששים, ודלא כמבואר כאן שדי לו בששים עשרונות.

ורבי יוחנן אמר:

אפילו תימא רבי היא הרישא, כי הרישא עוסקת **במי שאומר** "**פירשתי עשרונות, אבל לא קבעתים בכלי אחד**", **דמייתי שיתין עשרונות בשיתין מאני** [מביא הוא ששים עשרון בששים כלים] —

כלומר, אף רבי לא נחלק על חכמים אלא כשצריך הוא להביא את כל מנחתו בכלי אחד וכאופן שבסיפא,(6) אבל מודה רבי, שאם לא קבע בכלי אחד, באופן שיכול הוא להביא כל עשרון בכלי אחר, שאין צריך להביא יותר מעשרון אחד לכל כלי, ויתנה, שאותם עשרונות שנדר יהיו לחובתו, והשאר לנדבתו.(7)

במחלוקתם ובסברת רבי, ודבריו צריכים ביאור להתאימם עם דברי הגמרא, ראה בזה בחק נתן וביד בנימין.

6. פירש **רש"י** במשנה בד"ה רבי אומר "כיון דאמר מנחה משמע חדא, אלמא בכלי אחד קבעה"; [ולכאורה יש לעיין בזה, כי יכול אדם להביא מנחה אחת בשני כלים, וכמפורש בגמרא לקמן קו ב "אפשר דמייתי שיתין בחד מנא, וחד בחד מנא, ומגע להו וקמיץ", אך לפי מה שכתבו התוספות שם, אכן אי אפשר להביא מנחה בשני כלים, **ראה שם**; ומיהו בפשוטו היה נראה מלשון הגמרא ומדברי חזקיה, דלאו משום לשון מנחה הוא, שהרי אם כן למה לא אמר חזקיה כרבי יוחנן, והיינו משום דבפשוטו משמע כלי אחד, עד שיפרש ויאמר שאינו מתחייב בכלי אחד].

7. **תוספת ביאור:**

הנה בגמרא לקמן קו ב, נתבארו כמה טעמים בדעתו של רבי שהצריך להביא מנחות מאחד בכלי ועד ששים בכלי, ולפי כמה פירושים

שנינו במשנה: **הרי עלי מנחה, יביא איזהו שירצה**; רבי יהודה אומר: יביא מנחת הסולת, שהיא מיוחדת שבמנחות:

תנא בברייתא לפרש את דברי רבי יהודה:

הואיל ופתח בו הכתוב במנחת הסולת **תחילה** לכל המנחות,(8) לכן יביא מנחת סולת.

אלא מעתה, האומר "**הרי עלי עולה**" וכי הדין הוא **שיביא מן הבקר הואיל ופתח בו הכתוב תחילה** לכל העולות!?(9)

וכי האומר "הרי עלי עולה **מן הצאן**", **יביא כבש, הואיל ופתח בו הכתוב תחילה** לכל העולות הבאות מן הצאן. קה-א

וכי האומר "הרי עלי עולה **מן העוף**", **יביא תורים** ולא בני יונה **הואיל ופתח בו הכתוב תחלה**!?(1)

שמא תאמר: אכן כן הוא הדין לפי רבי יהודה, הלוא תיקשי: **אלמה תנן** לקמן קז א:

האומר "**הרי עלי עולה**" **יביא כבש**.

רבי אלעזר בן עזריה אומר: אפילו **תור או בן יונה**.

ולא פליג רבי יהודה באותה משנה לומר שיביא מן הבקר, הרי שאין רבי יהודה סובר לחייבו במה שפתח בו הכתוב תחילה, ולמה כשנתחייב מנחה מביא הוא דוקא את מנחת הסולת!?

אלא מכח קושיא זו מפרשת הגמרא באופן אחר את דברי רבי יהודה שבמשנתנו:

מאי "**מיוחדת שבמנחות**"? היינו **דלית לה**(2) למנחת הסולת **שם לווי**, שהיא נקראת "מנחה" סתם, תאמר בשאר המנחות שהם נקראות "מנחת מחבת" "מנחת מרחשת" ו"מנחת מאפה תנור".

ומקשינן על פירוש זה מן הברייתא שהובאה לעיל: **והא תנא** של הברייתא לא פירש כן, אלא "**הואיל ופתח בו הכתוב תחילה**" — **קאמר** התנא בפירושה של המשנה!?

ומשנינן: **הכי קאמר** התנא של הברייתא: **איזהו מנחה מיוחדת שבמנחות דלית לה שם**

שנאמרו בגמרא — ראה שם ובהערות — יסוד טעמו של רבי הוא, משום שאסור לערב חובה ונדבה בכלי אחד, [מלבד לטעמו של רבא], ולפירושים אלו מתבארים היטב דברי הגמרא, שהיות ולא קבע בכלי אחד, אינו צריך להביא מנחות מאחד ועד ששים, שלא הצרך להם אלא משום שאין מערבין חובה בנדבה, אבל אם מביא ששים עשרונות בששים כלים ומתנה ואומר, שאותם עשרונות שנדר יהיו לחובתו והשאר לנדבתו, הרי אף רבי מודה שדי בזה; **אך ראה ב"חק נתן"**.

8. ראה ויקרא ב א: "ונפש כי תקריב קרבן מנחה לה' סולת יהיה קרבנו"; "וכי תקריב קרבן מנחה מאפה תנור"; "ואם מנחה על המחבת קרבנך"; "ואם מנחת מרחשת קרבנך".

9. ראה ויקרא א: "אם עולה קרבנו מן הבקר". "ואם מן הצאן קרבנו מן הכשבים או מן העזים לעולה".

1. ראה ויקרא א יד: "ואם מן העוף עלה קרבנו לה', והקריב מן התורים או מן בני היונה את קרבנו".

2. כן צריך לומר.

לווי? הוי אומר: **זו שפתח בו הכתוב תחילה**, ונמצא שאין פתיחת הכתוב טעם הדין, אלא סימן למיוחדת שבמנחות מטעם שאין לה שם לווי.

ומקשינן על פירוש זה בברייתא: למה הצרך התנא ללמדנו איזו מנחה היא מיוחדת שבמנחות, והרי **פשיטא דמנחת הסולת** הוא דקאמר רבי יהודה, כי בפירוש אמר כן: יביא מנחת הסולת!?

ומשנינן: נתן לנו התנא של הברייתא **סימנא בעלמא** כדי שנדע ונזכור שמנחת הסולת הוא מביא לדעת רבי יהודה.

שנינו במשנה: **מנחה** או **מין המנחה** יביא אחת, מנחות או מין מנחות יביא שתים:

בעי רב פפא:

האומר "**מיני מנחה** עלי" **מהו**, כמה מנחות הוא מביא; וצדדי הספק הם:

האם נאמר: **כיון דאמר** "**מיני**" בלשון רבים, בהכרח **דתרתי** מנחות משני מינים **קאמר**,[3] **ומאי** "**מנחה**" [ואם תאמר: למה אמר מנחה בלשון יחיד]? משום **דכולהו מנחות נמי** "**מנחה**" **מיקריין** [כל המנחות נקראות "מנחה"], **דכתיב** [ויקרא ו ז] על כל המנחות: "**וזאת תורת המנחה**" בלשון יחיד.

או דלמא: **כיון דאמר** "**מנחה**" בלשון יחיד, אם כן **חדא מנחה** בלבד **קאמר**, **ומאי** "**מיני**" [ואם תאמר: אם כן למה אמר מיני בלשון רבים]? **הכי קאמר**: **ממיני המנחה חדא מנחה עלי** [מתוך כמה מינים של מנחות אביא מנחה אחת].

תא שמע ממה ששנינו במשנתנו:

האומר "**מנחה** עלי" או "**מין מנחה** עלי", **יביא** מנחה **אחת** ממיני המנחות.

הרי משמע: דוקא משום שאמר "מין מנחה" — הכל בלשון יחיד — הוא שמביא מנחה אחת בלבד, **הא** אם אמר "**מיני מנחה** עלי" מביא **שתים**.

דוחה הגמרא את הראיה: והרי **אימא סיפא** של משנתנו:

האומר "**מנחות** עלי" או "**מין מנחות** עלי" **יביא שתים** מנחות —

הרי משמע: **הא** "אם אמר **מיני מנחה**" אינו מביא אלא **חדא**; היפך מן הדיוק מן הרישא —

אלא מהא ברייתא **ליכא למשמע מינה**, כיון שסותרים הדיוקים מן הרישא לסיפא.

מוסיפה הגמרא לפשוט את הספק:

תא שמע ממה ששנינו בברייתא:

האומר "**מין מנחות עלי**", **יביא שתי מנחות ממין אחד**, ומשמע: **הא** "**מיני מנחה** עלי" לא יביא אלא **חדא**.

דוחה הגמרא: **דילמא** לכך נקטה הברייתא "מין מנחות" ולא "מיני מנחה", משום שכשאמר "מין מנחות" הרי מביא הוא שתי

---

3. בפשוטו היה נראה הטעם משום שהרי אמר את המין בלשון רבים; אבל **רש"י** הוסיף כאן ד"מנחה" משמע שתים, וצריך תלמוד.

מנחות ממין אחד, כיון שאמר את המין בלשון יחיד ואת המנחה בלשון רבים, **הא** אם אמר "**מיני מנחה** עלי" **מביא** הוא **שתי מנחות משני מינין.**

ואכתי מקשינן: **והא לא תני הכי**(4) בברייתא [והרי מברייתא אחרת יש ללמוד שהאומר "מיני מנחה" עלי אינו מביא אלא אחת]!?

דתניא: האומר "**מין מנחות עלי**" **מביא שתי מנחות ממין אחד**, ואם אמר "**מיני מנחות עלי**" **מביא שתי מנחות משני מינין.**

ומשמע: **הא** אם אמר "**מיני מנחה** עלי" אינו מביא אלא **חדא.**

נחלקו רבי שמעון וחכמים — במשנה לעיל סג א — באופן הבאת מנחת מאפה תנור: דעת חכמים שהוא מביא או כולם חלות או כולם רקיקים, ולרבי שמעון יכול לחלק כאשר ירצה, שיהיו חלקם חלות וחלקם רקיקים.

דוחה הגמרא: **דלמא** לעולם מי שאומר "מיני מנחה עלי" מתפרשים דבריו לשתי מנחות, כיון שאמר "מיני" בלשון רבים, וברייתא זו שמבואר ממנה לא כן, **הא מני רבי שמעון היא, דאמר:** אם רצה להביא מנחת מאפה תנור **מחצה חלות ומחצה רקיקין יביא** —

ולשיטתו **מאי** "**מיני מנחה**" היינו **מנחה** אחת **דאית בה תרי מיני, אבל לרבנן דאמרי מחצה חלות ומחצה רקיקין לא יביא**, אלא או עשר חלות או עשר רקיקין, הרי בהכרח מתפרשת כוונתו לשתי מנחות **ומביא שתי מנחות משני מינין.**

שנינו במשנה: **פירשתי ואיני יודע מה פירשתי יביא חמשתן:**

נחלקו רבי מאיר ורבי יהודה בכל המנחות, אם הן באות עשר עשר חלות, או שהם באות שתים עשרה חלות.

מאן תנא [מי הוא התנא של משנתנו]?

אמר רבי ירמיה:

משנתנו היא **דלא כרבי שמעון, דאי רבי שמעון, כיון דאמר** רבי שמעון: **מחצה חלות ומחצה רקיקין — יביא**, והוא הדין שיכול הוא לחלק את החלות באופן אחר, כגון שיביא תשע חלות ורקיק אחד, או תשע רקיקין וחלה אחת, אם כן:

אי נמי [אפילו] אי **סבר לה** רבי שמעון **כרבי יהודה, דאמר: כל המנחות באות עשר**, ודלא כרבי מאיר הסובר ששתים עשרה חלות הוא מביא —

הרי **איכא לספוקי בארבע עשרה מנחות**, שהרי מנחת מאפה תנור עצמה יכולה לבוא באחת עשרה צורות, והוסף עליהם שלש מנחות של סולת של מחבת ושל מרחשת, הרי ארבע עשרה ספיקות יש כיצד התחייב; וכל שכן אם רבי שמעון סובר כרבי מאיר, שכל המנחות באות שתים עשרה חלות, שיש להסתפק בשש עשרה מנחות.(5)

---

4. הלשון "והא לא תני הכי" אין משמעותו כפירושו בכל מקום, כי כאן היא ראיה חדשה שאינה קשורה בראיות שנאמרו לעיל.

5. **א.** לשון **רבינו גרשום:** איכא לספוקי בארבע עשרה מנחות, כיצד: דילמא ט חלות ואחד רקיק אמר, או ח חלות וב רקיקין, או ז חלות וג

אביי אמר:

אפילו תימא דמשנתנו **רבי שמעון** היא, מכל מקום די לו בהבאת שתי מנחות של מאפה תנור אחת של עשר חלות ואחת של עשרה רקיקים [כשם שהוא מביא לרבנן] —

דהרי **שמעינן ליה לרבי שמעון** גופיה **דאמר** במקום שהוא מסופק אם חייב הוא בקרבן:

הרי זה **מייתי** אותו קרבן, **ומתני:** אם חייב בו יהא לחובתו, ואם לאו יהא לנדבה, ואף כאן יביא עשרים חלות ורקיקים אלו ויתנה, שאותם חלות ואותם רקיקין שנדר יהו לתשלום חובתו, והשאר יהיו לנדבה.(6)

דתניא:

רבי שמעון אומר במי שהיה ספק אם הוא מצורע מחלט שנטהר, והמצורע הלוא מביא ביום השמיני לטהרתו אשם ולוג שמן, ונותן מהם על המזבח ועל בהונות המצורע, וזה שספק אם חייב הוא באלו, כך יעשה:

למחרת(7) **מביא אשמו ולוגו**

עמו, ומתנה **ואומר:** קה-ב

אם מצורע הוא, זהו אשמו וזה לוגו; ואם לאו, אשם זה יהא שלמי נדבה, ולוג השמן יהא לנדבת שמן, כי מתנדבין שמן.(1)

ומאחר שספק אשם ספק שלמים הוא, הרי זה עושה בו כמעשי אשם מצורע וכמעשי שלמים:

ואותו אשם שמביא **טעון שחיטה בצפון** [כי אשם קדשי קדשים הוא, ושחיטתו בצפון העזרה], **ומתן בהונות** מן הדם כאשם מצורע, **וסמיכה ונסכים,**(2) **ותנופת חזה**

רקיקין, או ו חלות וד רקיקין, או ה חלות וה רקיקין, או ד חלות וו רקיקין, או ג חלות וז רקיקין, או ב חלות וח רקיקין, או חלה אחת וט רקיקין, הרי תשע ... ואיכא לספוקי דכולהו אמר רקיקין, או כולהו אמר חלות, או סולת אמר, או מחבת אמר, או מרחשת אמר, הרי ארבע עשרה, וכל שכן אי סבר לה כרבי מאיר ...

ב. במנחת חינוך מצוה קטז נקט בפשטות, שלפי רבי שמעון חלות ורקיקין הכל אחד, ואפילו נדר להביא חלות יביא רקיקין אם ירצה; ודבריו תמוהים ממה שמבואר כאן שלפי רבי שמעון צריך הוא להביא הרבה מנחות, ולדבריו, אדרבה אין צריך להביא אלא ארבע מנחות, כי אין צריך להביא חלות לבד ורקיקין לבד; **מנחת אריאל.**

6. **א.** בהמשך הסוגיא מתבאר יותר כיצד הוא עושה.

ב. [יש לעיין: למה הצרכה הגמרא להביא מרבי שמעון דמייתי ומתני, והרי לכולי עלמא הוא מביא חמש מנחות ומתנה שהרי אינו יודע מה נדר, ואם כן ממילא יכול להביא כמה מנחות שירצה ולהתנות, וצריך תלמוד].

7. ביאור לשון למחרת, ראה **ברש"י ובתוספות,** וקצרנו בכל ענין זה משום שאין זה מקומו.

1. בגמרא בזבחים עו ב מתבאר כיצד הוא עושה עם אותו לוג שמן שהוא ספק שמן של מצורע, ספק מנחת שמן הטעונה קמיצה.

2. **רש"י כתב:** וסמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק כחומר שלמים; והנה סמיכה באשם מצורע מחלוקת היא, ואף טעון הוא נסכים לכולי עלמא; וראה בזה **בתוספות** בד"ה וסמיכה.

ושוק כשלמים, **ונאכל לזכרי כהונה** בלבד כדין אשם, **וליום ולילה** בלבד כדין אשם.

[המשך הגמרא הוא מרבנן סבוראי:

ואף על גב דקאמר מר בשחיטת קדשים [היינו מסכת זבחים] בדף עו ב:

אימר דאמר רבי שמעון מייתי ומתני לכתחילה, רק גבי מצורע כי צריך הוא לזה **לתקוני גברא** [לתקן את עצמו] שיהא ראוי לאכול בקדשים, **אבל בעלמא** בספק קרבנות — **דיעבד אין** [אכן יכול הוא להתנות, וכגון שנתערב קרבן אשם בקרבן שלמים, כיון שאם לא יקריב ויתנה, נמצא שיהא צריך להמתין עד שיסתאב] אבל **לכתחילה לא**; מכל מקום:

הני מילי שלכתחילה אין הוא מביא, **גבי שלמים** [היינו במצורע זה שקרבנו ספק אשם ספק שלמים הוא, או שנתערב אשם בשלמים] ונמצא **דקא ממעט באכילתן** של השלמים, כי השלמים נאכלים לשני ימים ולילה, ואילו האשם נאכל ליום ולילה בלבד, **דהוו להו** מביא **קדשים לבית הפסול**, כי לאחר יום ולילה לא יוכל לאוכלו כי שמא אשם הוא והוי נותר, ולא הותר לו אלא לתקוני גברא —

אבל בספק **מנחות** [היינו שמביא מנחה ואינו יודע איזו מנחה זו אם של נדר אם של נדבה] **אפילו לכתחילה** מביא ומתנה.

עד כאן מרבנן סבוראי].

אמר הקשה **ליה רב פפא לאביי:**

ולרבי שמעון, דאמר: מחצה חלות ומחצה רקיקין יביא, ולשיטתו נתבאר לעיל שהוא מביא עשר חלות ועשר רקיקין ומתנה שיהיה חלקם לנדרו וחלקם לנדבתו, וכן מביא הוא שני לוגי שמן, שהרי כל מנחה טעונה לוג שמן, והשתא תיקשי:

הא קא מייתי עשרון אחד משני עשרונין ולוג אחד משני לוגין, כלומר, הרי בהכרח נתקדשו החלות בכלי אחד והרקיקים בכלי אחר; והיות ולרבי שמעון יש לו לחוש שמא נדר עשרון סולת מחצה חלות ומחצה רקיקין, נמצא שמנחה זו באה ממה שנתקדש בשני כלים.[3]

---

3. **לשון רש"י הוא**: ולרבי שמעון דאמר מחצה חלות ... ומוקמא מתניתין אליביה וכגון דמייתי ומתני, שיצטרפו חלות מעשרון זה לפי מה שנדר, ורקיקין מעשרון זה לפי מה שנדר, הא קא מייתי השתא עשרון אחד משתי עשרונות, וקא מערב שתי מנחות בהדי הדדי, ואיהו לא נדר אלא חדא מנחה לאיתויי חד עשרון וחד לוג ומיפלגיה לחלות ורקיקים; וכוונתו נתפרשה בספרי אחרוני זמננו כפי שנתבאר בפנים.

אך יש לעיין: למה פשיטא לן שהחלות והרקיקין נתקדשו בשני כלים!? אם משום שלא היתה במקדש אלא מידת עשרון ולשני עשרונות צריך שני כלים, הרי לרבי שמעון עצמו מידת היבש לא נתקדשה וכמו שהביאו התוספות; ואם משום שהחלות בלולות בשמן והרקיקים לא, ואינו יכול לקדש כאחת, כי הרי נותן הוא שמן בכלי קודם לנתינת הסולת; אם כן תיקשי בכל מנחת מאפה תנור הבאה מחצה מחצה, איך מביא הוא מנחה משני כלים.

ועוד, וכי אי אפשר להביא מנחה שנתקדשה בשני כלים, והרי למאן דאמר מידת יבש נתקדשה, כשהיה מביא מנחה של יותר מעשרון

ומשנינן: הרי **שמעינן ליה לרבי שמעון** עצמו, **דאמר**:(4)

אם הביא עשרון אחד משני עשרונות [שהביא שני עשרונות, ואמר: חציו של זה וחציו של זה לחובתי, והשאר נדבה] **ולוג אחד משני לוגין, יצא.**

מוסיפה הגמרא להסביר לפי רבי שמעון, **ומיקמץ היכי קמץ** [האיך יקמוץ] שתהא הקמיצה מועילה לכל האופנים!?(5)

ומפרשינן: **דמתני ואמר** לאחר שקמץ קומץ אחד מעשר החלות וקומץ שני מעשרת הרקיקין:

אי חלות לחודייהו ורקיקין לחודייהו הוא **דאמרי**, כי אז:

הא **דקא קמיצנא מחלות: ליהוי אחלות, ודקא קמיצנא מרקיקין: ליהוי ארקיקין** [אם נדרתי חלות לבד או רקיקים לבד, הרי מה שקמצתי מן החלות יהא על החלות שהן חובה או נדבה; ומה שקמצתי מרקיקין — שאף הם חובה או נדבה — יהא על הרקיקין].

ואי מחצה חלות ומחצה רקיקין הוא **דאמרי**, כי אז:

הא **דקא קמיצנא מחלות: ליהוי אמחצה חלות ומחצה רקיקין, ודקא קמיצנא מרקיקין: ליהוו אמחצה רקיקין ומחצה חלות**, [ואם נדרתי מחצה חלות ומחצה רקיקין, ונמצא שמתוך עשר החלות מחצה חובה ומחצה נדבה וכן ברקיקין, הרי מה שקמצתי מן החלות יהא קומץ על מנחת החובה שלי — שהיא מורכבת ממחצה חלות ומחצה רקיקין, ומה שקמצתי מן הרקיקין יהא על מנחת הנדבה שלי שהיא מחצה רקיקין ומחצה חלות].

ואולם מקשה הגמרא, כיצד יכול הוא לקמוץ מן החלות לבד על מנחה המורכבת מחלות ורקיקין כאחד:

והא בעי מיקמץ חד קומץ המעורב **מפתיתי החלות**

ומרקיקין [והרי על מנחה שחלקה חלות וחלקה רקיקין, צריך הוא לקחת קומץ אחד מן התערובת של החלות והרקיקין כאחד] — (1) קו-א

אחד היה מקדש את המנחה בשני כלים.

ועוד, מה מקשה הגמרא על השמן, אם משום שלא היתה במקדש מידה גדולה משל לוג, ומידת הלח הרי נתקדשה לכולי עלמא; אם כן תיקשי בכל הנסכים שיש בהם יותר מלוג שמן, איך היה מקדשם.

4. **רש"י** כתב: לא איתפריש לן היכא; **והתוספות** ביארו מקור דבר זה מדברי רבי שמעון, ודבריהם צריכים ביאור, כמו שעמד עליהם במנחת אריאל; וראה עוד מקור **באור שמח** מעשה הקרבנות יז י.

5. כלומר, הניחא לחכמים שאין אלא צד ספק אם נדר מנחת מאפה תנור כולה חלות או כולם רקיקים, אם כן יקמוץ ממנחת החלות שהוא מביא — שהיא מנחת חובה או נדבה — קומץ אחד, וקומץ שני יקמוץ ממנחת הרקיקין שאף היא או מנחת חובה או מנחת נדבה; אבל לרבי שמעון שנצטרף ספק שמא נתחייב חלק חלות וחלק רקיקין, בזה קשה לגמרא האיך הוא קומץ, וכפי שיתבאר בהמשך הגמרא.

1. [יש לעיין: איך יכול לדקדק שיהא בקומץ

ואילו הוא קא קמיץ מחלות ארקיקין ומרקיקין אחלות [ואילו הוא אינו עושה כן, אלא נוטל מן החלות לבד על מנחה שיש בה גם רקיקין, וקומץ מן הרקיקין על מנחה שיש בה גם חלות, ואין זה כשר]!?

ומשנינן: הרי **שמעינן ליה לרבי שמעון** עצמו, **דאמר** לעיל סג ב:

המביא מנחה שחלקה חלות וחלקה רקיקין, **אם קמץ ועלה בידו מאחד** [מהחלות לבד או מהרקיקין לבד] **על שניהם — יצא.**

ואכתי מקשינן לרבי שמעון:

הרי שנינו בברייתא לעיל עה א: מנחה הבאה מחצה חלות ומחצה רקיקין מביא לוג שמן וחוצהו חציו לחלות וחציו לרקיקין, החלות בוללן [בחצי הלוג] ורקיקין מושחן, ושאר השמן [שלאחר המשיחה] מחזירו לחלות; ואילו מנחה שכולה רקיקין, מותר השמן הרי הוא לכהנים, ואם כן תיקשי:

וחא איכא מותר השמן שלאחר משיחת הרקיקין, **דאי מחצה חלות ומחצה רקיקין אמר**, הרי **מותר השמן** דינו שיהא **מחזירו לחלות** ואינו ניתן לכהנים, ואי כולהו רקיקין אמר, הרי מותר השמן נאכל לכהנים, וזה שהוא מסתפק כיצד אמר, מה יעשה במותר השמן שאחר משיחת הרקיקין!?

ומשנינן: **כרבי שמעון בן יהודה! דתניא: רבי שמעון בן יהודה אומר משום רבי שמעון:**

המתנדב מחצה חלות ומחצה רקיקין, הרי הוא חוצה את הלוג מחצה לחלות ומחצה לרקיקין, **ומושחן** לרקיקין **כמין** "**כי**" [אות יוונית], **ומותר השמן נאכל לכהנים** [וכמו אילו היה מתנדב מנחת רקיקין לבד], ואם כן לשיטתו אין נפקא מינה כיצד נדר לענין מותר השמן, שבין כך ובין כך נאכל המותר לכהנים.

אמר תמה **ליה רב כהנא לרב אשי** הן על חכמים והן על רבי שמעון שלא חייבוהו להביא מספק אלא חמש מנחות:

וחא איכא לספוקה נמי **במנחת נסכים** [הרי יש להסתפק במין מנחה נוספת, והיא מנחת נסכים], שהיא באה חובה והוא נתנדב בה!? ומנחת נסכים נבללת באופן אחר ממנחת הסולת, וגם עולה כולה כליל למזבח שלא כמנחת הסולת שהיא נקמצת, ומוכרח הוא להביא מנחה זו מספק באופן נפרד!?

שמא תאמר: אין אדם מתנדב מנחה זו, ורק באה היא חובה לקרבן שהוא מביא, הרי אינו כן:

דאמר רבא: מתנדב אדם מנחת נסכים בכל יום, ואם כן יביא מנחה ששית!?

ומשנינן: א. **כי קא מסתפקא ליה** [אין הוא מסתפק אלא]:

סימן: יחיד, בגלל, לבונה, בלוג, מקמצה.

יחיד: במנחה ה**באה** רק **בגלל יחיד** כלומר על ידי נדבת היחיד ואינה באה בציבור, [שהרי אינה באה בשותפות], אבל מנחת נסכים שהיא **באה** גם **בגלל ציבור** שאף בקרבנות ציבור מביאים נסכים, במנחה כעין זו **לא מסתפקא ליה.**

שנטל חלק יחסי מן החלות וחלק יחסי מן הרקיקין, והרי "אין בילה" ביבש].

בגלל: **כי קא מסתפקא ליה** במנחה **הבאה בגלל עצמה**, אבל מנחת נסכים שהיא **באה** [כשהיא חובה] **בגלל זבח, לא מסתפקא ליה.**

לבונה: **כי קא מסתפקא ליה** במנחה **הטעונה לבונה, שאינה טעונה לבונה** כמנחת נסכים **לא מסתפקא ליה.**

בלוג: **כי קא מסתפקא ליה באה בלוג** שמן לעשרון לבד, אבל מנחת נסכים **הבאה בשלשה לוגין** [כשבאה בשביל כבש] **לא מסתפקא ליה.**

מקמצה: **כי קא מסתפקא ליה** במנחה **הטעונה קמיצה**, אבל מנחת נסכים **שאינה טעונה קמיצה לא מסתפקא ליה.**

שנינו במשנה: **פירשתי מנחה של עשרונים** ואיני יודע כמה פירשתי, יביא ששים עשרון; רבי אומר: יביא מנחות של עשרונות מאחד ועד ששים:

תנו רבנן בברייתא כעין מחלוקת רבי וחכמים שנשנתה במשנתנו:

האומר "**פירשתי מנחה** מסוימת **של עשרונים וקבעתיה בכלי אחד, ואיני יודע מה פירשתי**", הרי זה **יביא מנחה של ששים עשרונים** וכפי שיתבאר בהמשך הענין כיצד הוא עושה, אם יתנה ויאמר: מה שנדרתי יהא לחובתי, והשאר יהא חולין; או שיאמר על השאר שיהיה נדבה, או שיביא הכל לחובתו, כי אף שנדר מנחה קטנה יכול להביא מנחה גדולה —

דברי חכמים.

רבי אומר:

יביא מנחות מאותו מין שנדר **של עשרונים** — בכמה כלים — **מאחד ועד ששים, שהן אלף ושמונה מאות ושלשים** עשרונים, ומשום שרבי סובר, כיון שקבע בכלי אחד הרי אינו יכול להביא אלא כפי מה שנדר בכלי אחד ולא בכמה כלים, וסובר רבי: בכל כלי לא יהיה יותר ממה שנדר, וכפי שיתבאר טעמו בהמשך הסוגיא, אבל לדעת חכמים אין קפידא שיביא באותו הכלי יותר ממה שנדר.(2)

ואם בא לפנינו ואמר "**פירשתי** להביא בכלי אחד כמה עשרונים, **ואיני יודע מאיזו מהן** [איזה מין מנחה] **פירשתי**, וגם **איני יודע כמה פירשתי**":

יביא חמש מיני **מנחות של ששים ששים עשרונות, שהן שלש מאות** עשרונות, ויתנה, שאותו מין מנחות שנדר יהא לחובתו והשאר לנדבה, ומאותו מין מנחה שנדרתי, יהא כמה שנדרתי לחובתי, והשאר לחולין או לנדבה, וכפי שיתבאר.

דברי חכמים, ולשיטתם שהם אומרים מביא אדם בכלי אחד מנחה גדולה שאין הוא חייב אלא במקצתה.

רבי לשיטתו **אומר:**

---

2. "כיצד: קח בידך מאחד ועד ששים, וצרף תחילתן לסופן עד האמצע, כגון: אחד וששים הם ששים ואחד, שנים וחמשים ותשע [אף הם] ששים ואחד, שלש וחמשים ותשע [אף הם] ששים ואחד, כן תמנה עד שלשים, דשלשים ושלשים ואחד נמי הם ששים ואחד, ויעלה לך

יביא חמש מנחות של ששים עשרונים מאחד ועד ששים, שהן תשעת אלפים ומאה וחמשים עשרונים.

שואלת הגמרא: **במאי קמיפלגי** [מה טעם פלוגתת רבי וחכמים], שרבי סובר: אינו יכול להביא בכלי אחד מנחה שאינו חייב אלא במקצתה, ואילו לחכמים הרי זה מביא?

אמר פירש **רב חסדא**:

לכולי עלמא הנודר להביא מנחה קטנה אינו יכול להביא מנחה גדולה לנדרו, ואף אי אפשר להביא מנחה גדולה בכלי אחד, ולומר "מה שנדרתי יהא לחובתי, והשאר לנדבה", כי לכולי עלמא אסור לערב בכלי אחד חובה עם נדבה, ולדעת חכמים הרי זה מביא מנחה גדולה, ואומר: "מה שנדרתי יהא לחובתי, והשאר חולין";[3] ונחלקו בדין **מותר להכנים חולין לעזרה**:[4]

רבי סבר:

אסור להכנים חולין לעזרה, ולכן אין הוא יכול להתנות על מנחה גדולה בכלי אחד, שכפי מה שנדר יהא לחובתו, והשאר יהא חולין, כי אסור להכניס חולין לעזרה, ולומר שהשאר יהא לנדבה, גם כן אי אפשר כי אין מערבין חולין בנדבה, ולכן מוכרח הוא להביא את כל ספיקותיו בכמה כלים, ולומר: כפי מה שנדרתי יהא לחובתי, ושאר המנחות שהבאתי בשאר הכלים יהיו נדבה.

ואילו **רבנן סברי**:

מותר להכנים חולין לעזרה, ואם כן יכול הוא להביא מנחה אחת גדולה בכלי אחד, ולומר "מה שנדרתי יהא לחובתי, והשאר יהא חולין".[5]

רבא אמר:

שלשים פעמים ששים ואחד [שהם 1830]"; לשון **התוספות** בד"ה שהן; וראה עוד בפירוש **רבינו גרשום במשנה** שביאר באופן אחר.

3. נתבאר על פי **רש"י**; **ובשפת אמת** תמה על זה, שיהא אסור לערב חובה בנדבה, ויהא מותר לערבה בחולין!? וראה שם שצידד לומר בסברת רש"י, דמשום קושיית אביי דלקמן "היכי קמיץ" הוא דאסור לערב חובה בנדבה, מה דלא שייך בעירוב עם חולין, ראה שם; ומיהו לו היה נראה לפרש איפכא, והיינו, שלערב חובה בנדבה או בחולין מותר לכולי עלמא, ונחלקו בדין חולין בעזרה.

4. ראה לעיל פ ב "וכי מכניסין חולין לעזרה", ובמה שביארו שם התוספות, אם המבואר שם תלוי במחלוקת כאן ורבי שם לשיטתו כאן, או שיש לחלק בין הנושאים.

5. **א. הקשה רש"י**: ואי קשיא הכא נמי היכי קריב קומץ, הא הוי קצת מן הקומץ חולין, ועוד מנחה היכי משתרי, והא לא איקמצא קומץ שלם, דקצת מן הקומץ הוי חולין!?

תריץ, כדתרצינן בהקומץ רבה [לעיל כד ב] קומץ בדעתו דכהן תליא מילתא, וכהן דעתו אקודש ולא אחולין, [הדמיון לשם צריך ביאור, כי איך יהיה תלוי בדעת הכהן שיקח מעט מן החולין בקמיצתו, וראה בהמשך הסוגיא דמקשינן כקושיית רש"י לפי סברת הגמרא דחציו חובה וחציו נדבה, וראה תירוץ הגמרא, ומה שכתבו על זה התוספות].

ב. כתבו התוספות שאינו יכול לערב חולין

דכולי עלמא ואפילו חכמים סוברים ש**אסור להכניס חולין לעזרה**, ואף הם לא אמרו שיתנה על השאר שיהיה חולין, אלא שהשאר יהא לנדבה; **והכא במותר לערב חובה בנדבה** הוא דקא **מיפלגי**:

רבנן סברי: מותר לערב חובה בנדבה, ויכול להתנות על הנשאר בכלי שלא נתחייב בו, שיהיה נדבה.

ואילו רבי סבר: אסור לערב חובה בנדבה, ומאחר שלומר חולין על הנשאר אינו יכול שלא להכניס חולין לעזרה, אינו יכול להתנות על מנחה גדולה בכלי אחד, וצריך להביא ספיקותיו בכמה כלים.(6)

אמר תמה **ליה אביי לרבא**:

לרבנן דאמרי מותר לערב חובה בנדבה, ולכן אמרו שאינו מביא אלא מנחה אחת גדולה של ששים עשרון, ויהא חלקה חובה וחלקה נדבה, תיקשי:

הא בעינן שני קמצים האחד ממנחת החובה והאחד ממנחת נדבה!?

ומשנינן: **דקמיץ** תחילה לשם מנחה אחת **והדר קמיץ** לשם מנחה שניה.

ומקשינן: הרי אין הכהן יודע איזה חלק מן המנחה הוא לחובה ואיזה לנדבה, **והא קא קמיץ מחובה אנדבה, ומנדבה אחובה!?**(7)

בחובה אלא לדעת הסובר שכל עשרון מחייב בלוג, ואם כן כשמוסיף חולין יוסיף גם שמן, וכשר; אבל לדעת רבי אליעזר בן יעקב שלכל המנחה אינו נותן אלא לוג אחד, אם כן איך יערב חולין, והרי הוי "חיסר שמנה", כי מה שהחולין בולע מן הלוג מחסר את השמן.

וכתב החזון איש כט יד: ומבואר מכאן, דאם עירב עשרון חולין ולוג שמן חולין לא פסל את המנחה לא משום "ריבה סלתה" ולא משום "ריבה שמנה" ... ושמעינן מכאן דדוקא בריבה סלתה ולא ריבה שמנה, או ריבה שמנה ולא ריבה סלתה הוא דפסול, אבל ריבה סלתה ושמנה — כשר, וראה עוד שם.

וראה עוד בחזון איש שם **ובעולת שלמה**, למה לא תתבטל המנחה ברוב חולין.

6. **א.** בפשוטו משמע דעירוב חובה בנדבה היינו מה שמביא את שניהם בכלי אחד, או אף אם מביאם בשני כלים ומגיע את המנחות זו לזו בשעת קמיצה [ראה בזה בחזון איש כט יז], ולא כן נראה מדברי **רבינו גרשום** שכתב "מותר לערב חובה בנדבה, ואי מתערבי כולהו ששים, דהשתא אתערב חובה בנדבה, לית לן בה דמותר לערב".

ב. כתב החזון איש [מנחות כט יז]: יש לעיין, יעשה כל עשרון לעצמו ויחזור ויגע להו בשעת קמיצה, כדאמר לקמן בעמוד ב, במביא ששים עשרונים בכלי אחד ועשרון בכלי אחר; ויש לומר, דמכל מקום בשעת נגיעה מתערבין קצת ואסור לערב שתי מנחות, ואפשר דאיסורו מדרבנן, ואפשר שזה זלזול בקדשים; ולפי זה, למאן דאמר מותר לערב, באמת עושה כל עשרון לעצמו וחוזר ומגיע להו בשעת קמיצה; [וצריך ביאור: כי מאחר שקבע להביא בכלי אחד, איך יביא כל עשרון בכלי אחר, ולקמן בעמוד ב לא מיירי בקבע בכלי אחד, אלא במנחה אחת שמביאה בשני כלים, ורק משום הקמיצה שתהיה מן המחובר מועיל מה דמגע להו, וכנראה מתוספות שם, ומכל מקום יש לעיין בזה; וראה מנחת חזקיה; וראה בהערה הבאה המשך דבריו שם].

7. **א. בחזון איש** שם המשיך: אבל מהא דפריך והא קא קמיץ מחובה אנדבה וכו', מבואר,

ומשנינן: **דתלי ליה בדעת כהן** [תולה הוא את מקום החובה והנדבה לפי מעשי הכהן], **דאמר** הכי:

כל היכא דמטיא ידא כהן השתא — יהא **חובה** [באותו צד שיקמוץ הכהן בראשונה שם היא מנחת חובתי], **ולבסוף נדבה** [ואילו הסולת במקום שבו יקמוץ הכהן בשניה יהא נדבה אם לא נדרתי ששים עשרון].(8)

ואכתי מקשינן: **ואקטורי היכי מקטר** [כיצד יקטיר את שני הקמצים האלה]!?

אם תאמר **דליקטר נדבה ברישא** [יקטיר את הקומץ של הנדבה בתחילה],(9) אם כן קומץ **דחובה היכי מקטר לה** [האיך יהא מותר להקריב את קומץ החובה]!? שהרי:

דלמא כולה חובה היא [שנדר ששים עשרונים] והקומץ של הנדבה שהקטיר אינו קומץ כלל אלא הקטרת שיירי מנחת החובה היא, **ונמצא שחסרו להו שירים** בהקטרת קומץ זה, **והרי אמר מר** [לעיל ח א]: **שיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה, אין מקטיר קומץ עליהן.**(10)

ואם תאמר **ליקטר חובה ברישא,**(11) אם כן **דנדבה היכי מקטר לה!?** שהרי:

דלמא כולה חובה היא, ונמצא שכבר הקטיר קו-ב

דבוללן בחד כלי [ואינו מחלק את העשרנות ומגיען בשעת קמיצה], אלא היכי דמטיא ידא דכהן השתא חובה, ואפשר דסבר דיש ברירה, אי נמי אפשר לעשות שתי מנות בכלי אחד ולקיים מצות בלילה בשתיהן אף על פי שלא נתיחדו כל אחת לעצמה, ולחלקה אחר כך לשתי מנחות, ואף רבי לא פליג בהאי סברא אלא דסר אסור ליגע שתי מנחות בשעת קמיצה, וראה עוד שם.

ב. קושיא זו שמקשה הגמרא "והא קא קמיץ מחובה אנדבה ומנדבה אחובה" קשה גם לפי תירוצו של רב חסדא, כי שמא קומץ מחולין אחובה.

8. לכאורה היה נראה, דלאו דוקא שיהיה הקומץ הראשון של חובה והשני של נדבה, אך ראה ברבינו גרשום.

9. יש לעיין: הרי אם כולה חובה היא נמצא שאין כאן קומץ של נדבה כלל, ואיך יכול הוא להקטיר את קומץ הנדבה ברישא, והרי כיון שבסופו של דבר יקטיר את הקומץ של המנחה, נמצא שמקטיר עכשיו דבר שיש "ממנו לאישים"; ולכאורה מוכח מכאן שאין איסור להקטיר על המזבח שיריים אלא לאחר שהקטיר את הקומץ, אבל כל שלא הקטיר עדיין את הקומץ יכול הוא להקטיר את השיריים, וכמבואר בלשון רש"י בזבחים עז א ד"ה ויצאו לבית השריפה; ומיהו התוספות שם בדף עו ב חלקו על זה.

10. **א.** ראה בסוגיא שם שמחלוקת היא, וראה מה שביאר במנחת אריאל.

ב. אין להקשות: יקמוץ תחילה את של הנדבה ויקטיר, ואחר כך יקמוץ את של החובה ויקטיר, ואין כאן שיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה; כי אם יקטיר את קומץ הנדבה לפני הקמיצה של החובה, נמצא, שאם כולה חובה היא אין כאן מנחה שלימה בשעת קמיצה, וזה בודאי אינו מועיל.

11. משמע, שאם מקטיר את של חובה ברישא, אין לדון מדין שיריים שחסרו משום קמיצת הנדבה שהיתה אחר קמיצת החובה, כי היות ולא הקטיר את קומץ הנדבה אין זה חסרון, **וראה בזה** בפירוש **רבינו גרשום**, ובמנחת אריאל.

ממנחה זו על המזבח, ומה שנשאר שיריים הוא, ואסור להקטירם, שהרי אמרה תורה: "כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה'", ודרשו חכמים: **כל שהוא ממנו לאישים** [כל שאתה נותן ממנו על אש המזבח] **הרי הוא** [השיריים] **ב"כל תקטירו"**!?

אמר תירץ **רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי:**

לעולם מקטיר הוא את של חובה ברישא, ודקשיא לך: איך יקטיר את קומץ הנדבה, והרי שמא אינו נדבה ונמצא מקטיר שיריים על המזבח, לא תיקשי: **דמסיק להו לשום עצים** [מעלה את קומץ הנדבה על המזבח — אם אינו של נדבה — שלא לשם הקטרה אלא לשם עצים], **וכרבי אליעזר** שהוא מתיר להקטיר שיריים לשם עצים;(1) **דתניא:**

רבי אליעזר אומר:

כתיב אחר הפסוק "כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה'" [דילפינן מפסוק זה שני דינים: שלא יעלה שאור או דבש על המזבח, ושלא יעלה עליו את שיירי האישים]: "קרבן ראשית — היינו ביכורים ושתי הלחם — תקריבו אותם [את השאור ואת הדבש] על המזבח, **ואל המזבח לא יעלו לריח ניחוח**", ודרשינן את סוף הפסוק גם על הדין השני שבפסוק הקודם, וללמד:

לריח ניחוח אי אתה מעלה — שאור ודבש, ושיריים — **אבל אתה מעלה לשום עצים.**

אמר הקשה **ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי:**

מנין לך לפרש את טעמו של רבי שהוא אומר להביא מנחות מאחד ועד ששים בכמה כלים ודלא כרבנן, שהוא משום שאסור לערב חובה בנדבה!?

והרי דלמא דכולי עלמא — ואפילו לרבי — **מותר לערב חובה בנדבה,**(2) **והכא בדרבי אליעזר קא מפלגי:**

דרבנן אית להו דרבי אליעזר, ויכול לקמוץ שני קמצים על ספק ולהקטירם, כפי שנתבאר לעיל, **ואילו רבי לית ליה דרבי אליעזר**, ואם יביא ששים עשרון בכלי אחד יש לחוש לאיסור "כל שממנו לאישים הרי הוא בבל תקטירו" כשיקטיר את קומץ הנדבה, כי הלוא ספק שמא שיירי חובה הוא.

אמר תירץ **ליה** רב אשי לרב אחא בריה דרבא:

אי סלקא דעתך דלרבי מותר לערב חובה בנדבה, ורק משום **דרבי אליעזר לית ליה** — וכאשר אמרת, אם כן תיקשי, למה צריך הוא להביא מנחות מאחד ועד ששים, והרי יכול הוא לפתור את ענין שני הקמצים באופן זה:

אפשר דמייתי שיתין בחד מנא [יביא מנחה אחת של ששים עשרון בכלי אחד] חלקו לחובה וחלקו — אם לא נדר ששים — לנדבה

---

1. הקשה **בטהרת הקודש** סוף סוף הרי זה מבטל מצות אכילת שיריים, ראה שם ובמנחת אריאל.

2. ודכולי עלמא אין מביאין מנחה גדולה, ודכולי עלמא אסור להביא חולין לעזרה.

וכשם שעושה לפי חכמים, אלא שלא יקמוץ שני קמצים מאותו כלי, רק קומץ אחד של חובה יקמוץ תחילה, ויביא עוד **חד** עשרון של נדבה **בחד מנא** [בכלי אחר] — (3)

ומגע להו [יגיע את ראשי חצאי המנחות זו לזו](4) **וקמיץ** מן הכלי השני עבור כל מנחת הנדבה שבשני הכלים, ויקטיר בתחילה את קומץ הנדבה ואחר כך את קומץ החובה — (5)

ובאופן זה אין להקשות: איך יקטיר את קומץ החובה והרי חסרו השיריים בהקטרת קמיצת הנדבה שנטל מן הכלי השני, שהרי אין המנחה שבכלי השני שיריים של מנחת החובה, כי לא נתחייב יותר מששים עשרונות, וכולם בכלי הראשון.

אלא ודאי עיקר טעמו של רבי הוא משום שאסור לערב חובה בנדבה, ולכן מוכרח הוא להביא ששים מנחות שכל אחת מהן כולה חובה או כולה נדבה.

רבא אמר לבאר את מחלוקת רבי וחכמים:

דכולי עלמא ואפילו רבי סברי: **מותר לערב חובה בנדבה** ולא משום איסור עירוב חובה בנדבה הצריך רבי ששים ואחת מנחות —

ודכולי עלמא ואפילו רבי **אית להו דרבי אליעזר**, ולא משום חשש הקטרת שיריים הצריך רבי ששים מנחות — (6)

והכא בפלוגתא דרבי אליעזר בן יעקב ורבנן הוא **דקמיפלגי** רבי וחכמים:

דתנן לעיל פח א:

אפילו מנחה של ששים עשרון נותן לה ששים לוג של שמן, לוג לכל עשרון.

רבי אליעזר בן יעקב אומר:

אפילו מנחה של ששים עשרון אין לה אלא לוגה [לוג אחד בלבד], **שנאמר**: "**למנחה ולוג שמן**".

---

3. **בתוספות** מבואר שאין הכוונה לשני כלים ממש, כי באופן זה אינו יכול לקמוץ מזה על זה כפי שהוכיחו, אלא הכוונה היא לעריבה של תרנגולים [ראה לעיל כד א] שהוא כלי אחד עם שני בתי קיבול, ואולם המחיצה שבין שני הבתים נמוכה היא מן המחיצה החיצונה; ואולם **רש"י** סתם, ומשמע קצת שאינו סובר כן, אלא שלכאורה מן המשנה לעיל קב ב גבי נודר בכלי אחד והביא בשני כלים וברש"י שם, נראה בפשוטו שכלי אחד הוא מנחה אחת, ושני כלים בהכרח שתי מנחות הם.

4. ומשום שנאמר "והרים ממנו בקומצו" ודרשינן שיהא מן המחובר, כמבואר לעיל כד א; **תוספות**.

5. נכתב על פי ההגהה שבשולי הגליון; אך יש לעיין: למה לא יוכל להקטיר תחילה את של החובה, והרי אין להקשות: איך יקטיר את של הנדבה אחריה והרי שיריים הם שאסורים בהקטרה, כי הרי המנחה שבכלי השני — ממנה הוא מקטיר לנדבתו — אינה שיריים של מנחת החובה, אלא מנחת נדבה ודאית היא שקומצה עולה על המזבח.

6. יש להוסיף: ודכולי עלמא אין מביא מנחה גדולה יותר ממה שנדר, ודכולי עלמא אסור להכניס חולין בעזרה.

רבנן סברי: ששים דאמרי:(7) **ששים לוג לששים עשרון**, ואף כאן יביא מנחה של ששים עשרון וששים לוג, ונמצא **דכל חד וחד עשרון** — בין אם של חובה הוא בין אם של נדבה הוא — **לוגה קא שקיל** [את הלוג שלו הוא נוטל].

ורבי סבר לה כרבי אליעזר בן יעקב, דאמר: אין לה אלא לוגה, ולכן אינו יכול לערב מנחת חובה ומנחת נדבה בכלי אחד כשהוא מסופק שמא הכל חובה היא, שהרי **ולא ידעינן:**

אי חדא מנחה היא — כי קיבל עליו ששים עשרונות — **דסגי לה בחד לוג** [ודי לה בלוג אחד] —

אי שתי מנחות — חובה ונדבה — **נינהו** — כי לא קיבל עליו את כל העשרונות כחובה — **דבעינן שני לוגין**; אבל לחכמים דרבי הסוברים כחכמים דרבי אליעזר בן יעקב, ונמצא שאין מידת השמן תלויה במספר המנחות אלא במספר העשרונות בלבד, וממילא יכול הוא לערב חובה עם נדבה.(8)

רב אשי אמר לבאר מחלוקת רבי ורבנן:

במי שנתחייב להביא שור קטן והביא שור גדול — או מי שנתחייב להביא מנחה קטנה ומביא מנחה אחת גדולה — **קמיפלגי:**(9)

רבנן סברי:

קטן והביא גדול, יצא; ויכול הוא להביא מנחה אחת של ששים עשרון וקומץ אחד, כי אף אם לא נתחייב אלא מנחה קטנה, יכול הוא להביא מנחה גדולה.

ורבי סבר: לא יצא, ואף זה שנתחייב להביא מנחה קטנה אינו יכול להוסיף עליה עוד,

---

7. **א.** נכתב על פי הגהת הב"ח, אלא שהתיבות "ששים דאמרי" מיותרות לכאורה.

ב. הנה הגמרא אינה דנה אלא מצד השמן שהוא תלוי במחלוקת רבי אליעזר בן יעקב ורבנן; והעירו **אחרונים**, דמלבד השמן הרי צריך להביא גם לבונה, ומדברי הרמב"ם [מעשה הקרבנות יב ז] נראה שאינו מביא אלא קומץ אחד למנחה שלימה [דלא כהמנחת חינוך מצוה קטז], אף ששמן מביא הוא לוג שמן לכל עשרון; ואם כן איך יעשה כאן אפילו לחכמים, כיון שאינו יודע אם קומץ אחד של לבונה הוא מביא או שני קמצים; וראה בזה במנחת אריאל לעיל עמוד א.

8. הנה בברייתא מבואר, שדברי רבי וחכמים לא נאמרו אלא כשקבע להביאם בכלי אחד, וכן נראה מדברי רבי יוחנן בתחילת הסוגיא בהדיא [אלא שאין הדבר מוכרח שרבי יוחנן אמר את דבריו לפי ביאור זה של רבא], ומוכח שאם לא קבע להביא בכלי אחד יכול הוא להביא ששים עשרון בלבד אפילו לרבי.

וצריך לפרש, שהאומר להביא בכלי אחד משמעו שיביא מנחה אחת כשיעור העשרונים שקבע [ואף שבדיני מנחה אין מניעה שיביא שתי מנחות בכלי אחד], ואם כן רק כשמוכרח הוא להביא את כל חובתו בכלי אחד דהיינו מנחה אחת, אז מוכרח הוא להביא כמה מנחות מאחד ועד ששים, אבל אם לא קבע כלי אחד יכול הוא לכתחילה להביא ששים מנחות נפרדות, ולהביא לכל מנחה לוג שמן.

9. כלומר, דכולי עלמא אין מערבין חובה בנדבה, ואם כן הרי אם רוצה להביא הכל בכלי אחד כאשר נדר, מוכרח הוא להגדיל את מנחת

אלא אם כן יוסיף מנחה נפרדת של נדבה, ואסור לערב חובה בנדבה.[10]

ומקשינן על פירושו של רב אשי:

והא איפלגו בה חדא זימנא [הרי כבר נחלקו חכמים ורבי בדין קטן והביא גדול במקום אחר], **דהא תנן** לקמן קז ב:

הנודר להביא שור **קטן והביא** שור **גדול, יצא; ורבי סבר: לא יצא**, ואם כדברי רב אשי הרי מחלוקת אחת היא עם האמור במשנתנו, ולמה הצרכו לחלוק בזה שני פעמים!?

ומשנינן: **צריכא** המשנה להשמיענו את מחלוקתם הן במנחה והן בקרבן:

דאי לא **איתמר** אלא **בהא**, [אילו לא נחלקו אלא לענין מנחה], הייתי אומר:

בהא הוא דקא **אמרי רבנן** שאין חילוק בין מנחה קטנה לגדולה, **משום דאידי ואידי** [בין ממנחה קטנה ובין ממנחה גדולה] **קומץ** בלבד **הוא** מקטיר על המזבח, ואם כן לענין ההקטרה שתיהן שוות —

אבל התם גבי שור גדול וקטן, **דקא נפישי אימורין** [יותר אימורים נקטרים על המזבח בשור גדול] **אימא מודו ליה** חכמים **לרבי** שלא יקטיר על המזבח יותר ממה שנדר.

ואי לא **איתמר** מחלוקתם אלא **בהחיא** [בשור גדול וקטן], הייתי אומר:

בהחיא בלבד **קאמר רבי** שלא יקטיר על המזבח יותר ממה שנדר, **אבל בהא** [במנחה] **אימא מודי להו לרבנן**, כי מה לי קומץ ממנחה קטנה מה לי קומץ ממנחה גדולה —

לפיכך **צריכא** לשנות מחלוקתם בין במנחה בין בקרבן.

סימן לראשי המשניות הבאות: [הרי עלי] עצים, [הרי עלי] זהב, יין, עולה, תודה, שור.

מתניתין:

האומר "**הרי עלי עצים** למערכה": **לא יפחות**

חובתו, שהרי אינו יודע כמה נדר, ובזה קמיפלגי.

10. הנה בברייתא מבואר שדברי רבי וחכמים לא נאמרו אלא כשקבע להביאם בכלי אחד, וכן נראה מדברי רבי יוחנן בתחילת הסוגיא בהדיא [אלא שאין הדבר מוכרח שרבי יוחנן אמר את דבריו לפי ביאור זה של רב אשי], ומוכח שאם לא קבע להביא בכלי אחד יכול הוא להביא ששים עשרון בלבד אפילו לרבי, ויש לבאר את הענין בשני אופנים:

האחד: אין איסור להביא מנחה גדולה, אלא כשמביא באותו כלי, אבל כשמביא בשני כלים לית לן בה, כי הכלים מחלקים את המנחות ואין זו מנחה אחת גדולה, אלא שתי מנחות, מה שאין כן כשמביא בכלי אחד, כיון שאין יכול לערב חובה בנדבה, הרי מוכרח הוא לעשות את הכל למנחה אחת, וזה אינו יכול.

השני: אף בשני כלים אינו יכול להביא לחובתו יותר ממה שנדר, אלא שאם מביא בשני כלים שוב אין צריך לומר שיהא הכל לחובתו, אלא להתנות שחלק מהכלים יהיו לחובתו וחלק מהכלים יהיו לנדבתו, מה שאין כן כשמביא בכלי אחד אינו יכול לעשות כן משום שאסור לערב חובה בנדבה.

משני[11] **גזירין** [שתי בקעיות גדולות][12] של עצים.

האומר "הרי עלי **לבונה**": **לא יפחות מקומץ**[13] של לבונה.

חמשה קמצים הם:

א. **האומר** "הרי **עלי לבונה**": **לא יפחות מקומץ** של לבונה.[14]

ב. **המנדב מנחה**: הרי זה **יביא עמה קומץ לבונה.**

ג. **המעלה את הקומץ בחוץ**, הרי זה **חייב** משום מעלה קדשים בחוץ.[15]

ד — ה: **שני בזיכין** המסודרים עם לחם הפנים על השולחן **טעונין שני קמצים** של לבונה.

האומר "**הרי עלי זהב** לבדק הבית": **לא יפחות מדינר זהב.**

האומר "הרי עלי **כסף**": **לא יפחות מדינר כסף.**

האומר "הרי עלי **נחשת**": **לא יפחות** מלהביא נחושת שערכה פחות **ממעה כסף.**

---

11. כיון שאמר "עצים", אבל אם אמר "עץ", לא יביא אלא גזיר אחד, **תוספות.**

12. נתבאר על פי **רש"י**; **והרמב"ם** — מעשה הקרבנות טז יג — כתב: לא יפחות משני גזרים עביין כמחוקות, וארכן אמה; וביאר הכסף משנה: בפרק קדשי קדשים [זבחים סב ב]: גזירין שעשה משה ארכן אמה ורחבן אמה ועוביין כמחק גודש סאה, וכתבו הרמב"ם בפ"ז מאיסורי מזבח הלכה ג ["כל העצים החדשים כשרים למערכה ... והגזירין שעשה משה אמה אורכן ... וכמותן עושין לדורות"].

וראה ברש"י שם שפירש, שהגזירין היינו שני גזרי עצים שהיו מסדרים עם התמיד, ומידה זו היא משום שכך היה בימי משה מקום המערכה; ולדעת רש"י יש להסתפק, אם דין הוא לדורות, וגם נראה מדבריו ששיעור זה הוא בשני גזרי עצים בלבד ולא בכל עצי המערכה, שלא כנראה לכאורה מדברי הרמב"ם שכל עצי המערכה היו כן; [אך ראה במנחת אריאל כאן בד"ה והנה בזבחים שצידד בשם המנחת אברהם שדין זה לא היה אלא בשני גזירין, ראה שם שבסברא זו יישב קושית המקדש דוד, **ראה שם ובסוף הספר**]; ולפי זה יש לדון, שלשיטת רש"י אינו מביא גזירין כשיעור זה, שהרי אפילו אם תמצי לומר ששיעור זה היה גם לדורות וכשיטת הרמב"ם, מכל מקום כיון שדין זה לא היה אלא בשני גיזרי עצים, מהיכי תיתי נאמר שנתחייב זה להביא דוקא עצים לשני גזירי עצים.

13. ראה **בירושלמי** בשקלים פרק שלושה עשר שופרות, אם משערים בקומצו של כהן או בקומצו של בעלים, וראה **משנה למלך** פרק טז ממעשה הקרבנות הי"ג, וראה עוד במנחת אריאל כאן.

14. במקדש דוד יא ד, דקדק מלשון המשנה בעמוד זה "לא יפחות מקומץ", שאם רצה להרבות בלבונה מרבה; אך ראה בכתבים המיוחסים **להגרי"ז.**

15. **א. הוקשה לרש"י**: למה לא שנינו שהקטרה בפנים היא קומץ!?

ותירץ: ובהאי כללא הוי מעלה קומץ בפנים, דהקטרה מעלייתא היא, הילכך לא חשיב להו בשיתא.

ב. ראה זבחים קט ב שנחלקו תנאים בהעלאה בחוץ אם הוא חייב על קומץ שלם בחוץ או אף

ואם בא לפנינו ואמר "**פירשתי** כמה זהב כסף או נחושת נדרתי, ואולם **איני יודע מה** [כמה] **פירשתי**": **יהא מביא** ומביא **עד שיאמר** "**לא לכך נתכונתי** [לסכום כזה ודאי לא נתכוונתי]".

גמרא:

תנו רבנן:

כתיב בפרשת מנחה "וכי תקריב קרבן מנחה", ולכך אמר הכתוב "**קרבן**" ולא אמר "וכי תקריב מנחה", הרי זה **מלמד שמתנדבין עצים, וכמה? שני גזירים. וכן הוא אומר** "**והגורלות הפלנו על קרבן העצים**" הרי שקרבן הם.

רבי אומר:

המתנדב עצים הרי **העצים** עצמם **קרבן הם** כמנחה, **וטעונין מלח** ככל קרבן מנחה, **וטעונין הגשה** לקרן כשאר מנחה.(16)

ואמר הוסיף **רבא:**

ולדברי רבי: עצים טעונין קמיצה כמנחה, שמרסקן לעצים דקים.(17)

אמר הוסיף עוד **רב פפא:**

על כזית ממנו, וראה מה שכתבו התוספות כאן בזה, וראה עוד במשנה ובגמרא בזבחים קי א אם חייב על הקטרת קומץ בחוץ בלי לבונה.

16. **כתב החזון איש** [כג ה]: לרבנן נמי אין העצים קדושים לעצי מערכה, אלא הן קרבן ושריפתן זהו הקטרתן, אלא שאינן צריכין להזרק על אש המערכה, אלא נותנן על המזבח ומדליקן וזו הקטרתן, והלכך אינן צריכין מלח, שאין דבר אחר באה חובה להן, ומותר לזורקן על המערכה שאין עיכוב בדבר.

ואין לומר דלרבנן הן בכלל עצי המערכה, דאם כן צריך למוסרן לציבור ... ואי מוסרן לציבור, אם כן לא שייך למילף מקרא "קרבן" מלמד שמתנדבין עצים, שאין זה מנדב כלום אלא היינו עצי המערכה; אלא ודאי דשלו הן, והן קרבן בפני עצמן, אלא שעיקר הקרבת עצים נשען על הקטרת עצי המערכה, דעצי המערכה אף שעיקרן הכשר קרבנות, מכל מקום הן עצמן נמי קרבן ושריפתן רצויה לפניו, וכמו שאמר "והגורלות הפלנו על קרבן העצים", ועיקר קרא על עצי המערכה קאי, וכדאמר תענית כח א, והתם נתנו על מנת למוסרם לציבור, אלא כיון שעצי המערכה קרבן, אפשר לרבות מקרא שיש להתנדב הקטרת עצים בלא הקרבת קרבנות עליהם, ראה עוד שם.

אך בפירוש רבינו גרשום מבואר לא כן, שהרי כתב "שמתנדב עצים: דאיקרו נמי קרבן, וקסבר תנא קמא דאותן גזירין קריבין להכשר קרבנות על המערכה, ורבי ... קאמר דנקטרין בפני עצמן ולא להכשיר האברים שעל המערכה"; וראה עוד בכתבים המיוחסים **להגרי"ז**, ובהערה הבאה.

17. **נחלקו הראשונים**: דעת **רש"י** — הובא בשיטה מקובצת לעיל כ ב: השיריים נקטרים על המזבח, וכן מבואר **בתוספות שם**, [ומצינו כעין זה במנחת כהנים לדעת רבי שמעון]; אבל **רבינו גרשום** כתב כאן, שהשיריים מתחלקים לכהנים; וראה בזה בכתבים המיוחסים **להגרי"ז**.

ב. **עוד מבואר ברבינו גרשום**, שלדברי רבי לא נאמר השיעור של שני גזירין; אך ב"מקדש דוד" סימן יא הביא מדברי התוספתא, שאף לרבי מביא הוא שני גזירין, וראה הערה 16.

לדברי רבי: עצים צריכין עצים אחרים להקטיר עליהם את קרבן העצים, וכשאר מנחה.[18]

שנינו במשנה: "**לבונה**" **לא יפחות מן הקומץ**:

ומפרשינן: **מנלן** שסתם הקטרה הוי קומץ?[19]

משום **דכתיב** בפרשת מנחה: "**והרים ממנו** — מן המנחה — **בקומצו, מסולת המנחה ומשמנה ואת כל הלבונה**", **מקיש לבונה להרמה דמנחה** [מה שמרימים מן המנחה להקטיר על גבי מזבח], **מה הרמה דמנחה** הלוא **קומץ** הוא, **אף לבונה** הנקטרת עם הקומץ שיעורה **קומץ**.

תנו רבנן:

האומר "**הרי עלי למזבח**" ולא פירש מה יביא, **יביא לבונה**, משום **שאין לך דבר שקרב** כולו **לגבי מזבח, אלא לבונה**.

ואם בא לפנינו ואמר: "**פירשתי** מה אביא למזבח ואולם **איני יודע מה פירשתי**", **יביא מכל דבר שקרב למזבח**.[20]

ומקשינן על המבואר בברייתא שאין לך דבר שקרב כולו לגבי מזבח אלא לבונה: **ותו ליכא** [וכי אין דברים נוספים שקרבים כולם לגבי מזבח]!?

והא איכא עולה שהיא עולה כליל על המזבח!?

ומשנינן: הרי **איכא עורה** שאינו עולה על המזבח אלא ניתן **לכהנים**.

ואכתי מקשינן: **והא איכא עולת העוף** שעולה על עורה כליל!?

ומשנינן: אף בעולת העוף **איכא**

מוראה ונוצה שאינם עולים על המזבח, וכמאמר הכתוב בפרשת עולה "והסיר את מוראתו בנוצתה, והשליך אותה אצל המזבח קדמה אל מקום הדשן", והם נבלעים קז-א

---

18. ראה בשפת אמת שנתן טעם למה אינם צריכים לבונה כשאר מנחה.

19. נתבאר על פי **רש"י**; ונראה מזה שאי אפשר לפחות משיעור זה אפילו אם מפרש שיביא פחות מקומץ, ושלא כדברי **הרמב"ם** בפירוש המשניות שקלים ו ו **וברע"ב** שם; וראה בכתבים המיוחסים **להגרי"ז** כאן על דברי הרמב"ם.

20. **א. ביאר רש"י**: "פירשתי מאותן הקריבין כולם למזבח ואיני יודע איזה מהם פירשתי, וקא סלקא דעתך, דודאי מדנחית למניינא דעתיה נמי אמידי דלית [הגירסא "דאית" תמוהה לכאורה] ביה היתר שיריים לכהנים, ואף על גב דאינו נקטר כולו כמו עולת העוף ומנחת נסכים"; פירוש: הוקשה לרש"י: וכי משום שאמר "פירשתי ואיני יודע מה פירשתי", לא יביא לבונה שהיא לבדה קריבה כולה למזבח!? וביאר, דמאחר שהוצרך לפרש, בהכרח שאין כוונתו לדבר שנקטר כולו על גבי המזבח שהרי אין לנו אלא לבונה, ובהכרח שעיקר כוונתו היא לדבר שאין בו שיריים לכהנים, כמו עולת העוף ומנחת נסכים.

ומשמע שסובר רש"י, שבאמת אינו מביא אלא דבר שאין בו שיריים לכהנים, וכן מבואר בפירוש **רבינו גרשום**; אך ראה **ברמב"ם** מעשה הקרבנות טז יא, במהר"י קורקוס ובמשנה למלך

במקומם.

ואכתי מקשינן: **והאיכא נסכים**, כלומר יין הנסכים שנותנים את הכל לספלים שעל גבי המזבח!?

ומשנינן: יין הנסכים אינו מקטר על המזבח אלא **לשיתין** שבצידי המזבח **אזלי** [מן הספלים נשפך הדם לשיתין ולא עולה על המזבח].(1)

ואכתי מקשינן: **והאיכא מנחת נסכים** שהיא עולה כליל על המזבח ואין קומצין הימנה!?(2)

ומשנינן: לא נתכוין זה למנחה, **כיון דאיכא מנחה דאכלי כהנים מינה — לא פסיקא ליה.**

שנינו במשנה: **הרי עלי זהב, לא יפחות מדינר זהב:**

ומקשינן: מנין שנתכוין זה למטבע, **ודלמא** נתכוין **לנסכא** [חתיכת זהב]!?(3)

אמר תירץ **רבי אלעזר:**

הכא במאי עסקינן: בכגון **דאמר** "הרי עלי **מטבע** זהב".

ואכתי מקשינן: **ודילמא** לא נתכוין זה לדינר, אלא **לפריטי** [פרוטות] של זהב!?

אמר תירץ **רב פפא:**

פריטי דדהבא לא עבדי אינשי [פרוטות של זהב אין דרך לעשותם].

שנינו במשנה: **כסף, לא יפחות מדינר:**

ומקשינן: **ודלמא נסכא** [שמא נתכוין לחתיכת כסף ולא למטבע]!?

אמר תירץ **רבי אלעזר:**

שם; ומיהו מה שהזכיר רש"י "מנחת נסכים", צריך ביאור, שהרי באמת מנחת נסכים כולה כליל היא, ומה שאינו מביא אותה כשאמר "הרי עלי למזבח", הרי מבואר בגמרא לקמן, דכיון דאיכא מנחה ששייריה נאכלים לא פסיקא ליה, ואם כן מאותו טעם עצמו יש לנו לומר גם כשאמר "פירשתי ..." שלא נתכוין זה למנחת נסכים, כי לא פסיקא ליה שאין שייריה נאכלין, וצריך תלמוד].

1. ראה כעין זה לעיל עד ב, ושם מבואר, דמהמשנה מוכח דלא כשמואל שאמר "המתנדב יין מביא ומזלפו על גבי האישים".

2. הנה לעיל קד ב כתב **רש"י** על מה שאמרו שם "מתנדב אדם מנחת נסכים בכל יום": סולת שמן ויין בלא קרבן בכל יום; ודקדק מזה **במקדש דוד** סימן י סק"ב, שחייב להביא גם יין עם המנחה; **והקשה עליו מסוגייתנו**: כי אם נאמר שבכלל מנחת נסכים הוא גם יין, אם כן איך מקשינן "והאיכא מנחת נסכים", והרי מנחת נסכים אין כולה למזבח, שהרי יש גם יין שהולך לשיתין; [ומה דלא מקשה לכולי עלמא, לה הצרכה הגמרא לומר גבי עולה שעורה לכהנים, והרי תיפוק ליה שמביא עמו נסכים ולשיתין אזלי; כי יש לומר שהוא מתנדב את העולה והתורה הטילה עליו להביא עמו נסכים, אבל לא מסתבר לפרש ברש"י, שהוא חייב עצמו במנחה, והתורה חייבתו ביין].

3. ביארו **התוספות**: ויביא חתיכת כסף קטנה מדינר שיש בה כדי לעשות צינורא "דאזלינן בתר הפחות, כדקאמר — לעיל קד ב: הרי עלי עשרונות יביא שנים, אבל טפי לא", וראה עוד

כגון **דאמר** "הרי עלי **מטבע** של כסף".

ואכתי מקשינן: **ודילמא פריטי** [שמא נתכוין לפרוטות של כסף]!?

אמר תירץ **רב ששת**:

הכא במאי עסקינן **באתרא דלא סגי פריטי דכספא** [במקום שאין פרוטות של כסף יוצאות בהוצאה].

שנינו במשנה: **נחושת לא יפחות ממעה כסף**:(4)

תניא: **רבי אליעזר בן יעקב** [חולק על משנתנו ו]**אומר**:

האומר "הרי עלי נחושת": **לא יפחות** מכמות נחושת כדי לעשות **צינורא קטנה** [מזלג קטן] **של נחושת**.

ומפרשינן: **למאי חזיא** [לאיזה שימוש במקדש ראויה צינורא זו], כי מסתמא לא נתכוין לפחות מדבר הראוי לתשמיש כל שהוא?

אמר פירש **אביי**: **שמחטטין בה את הפתילות** [מסירים מהפתילות את ראשן השרוף], **ומקנחין בה** את **הנרות**(5) של המנורה מהאפר שבתוכם.

ואם אמר "הרי עלי **ברזל**: **תניא**:

אחרים אומרים: **האומר** "הרי **עלי ברזל**", **לא יפחות** מכמות של ברזל כדי לעשות ממנו "**כליה עורב**", שהן מסמרות חדים שהיו נותנים בראש גג ההיכל, כדי שלא ישבו שם העורבים ויטנפו את הגג.

וכמה הוא שיעור הברזל: **אמר** פירש **רב יוסף אמה על אמה**.

איכא דאמרי:

תניא: **לא יפחות מאמה על אמה**, ועל זה נשאלה השאלה בית המדרש: **למאי חזיא**? וכתשובה **אמר רב יוסף**: **לכליה עורב**.

מתניתין:

האומר "**הרי עלי יין**" לנסכם בפני עצמם:(6) הרי זה **לא יפחות משלשה לוגין** של יין, שהוא השיעור הפחות שבנסכים, כי כך הם נסכי הכבש הפחותים.

האומר "הרי עלי **שמן**" להקריבו בפני עצמו: הרי זה **לא יפחות מלוג**, משום ששיעור זה מביא אדם למנחת נדבה הקטנה ביותר.

רבי אומר: **שלשה לוגין**, שהוא השיעור הפחות שבנסכים, כי כך הוא שיעור השמן למנחת נסכי הכבש, ובגמרא יתבאר טעם מחלוקתם.

ואם בא לפנינו ואמר "**פירשתי** — כמה יין או שמן — ואולם **איני יודע מה** [כמה]

שם.

4. [יש לעיין: והרי גבי זהב וכסף פירשה הגמרא שהנידון הוא במי שקיבל על עצמו מטבע, ואם כן גם גבי נחושת קיבל עליו מטבע, ואם כן יביא פריטי של נחושת!?].

5. נרות הם כלי הקיבול של הפתילה והשמן.

6. **כתב רש"י**: הרי עלי יין לנסכים, וכוונתו

פירשתי״:

יביא — נסכי יין או שמן — **כ**שיעור נסכי **יום המרובה** [יום שבו מביאים את הכמות המרובה ביותר של נסכים], היינו יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת, שהרי מביא נסכי יין ושמן לשלושה עשר פרים, לשני אילים ולשמונה עשר כבשים.

גמרא:

תנו רבנן:

כתיב בפרשת נסכים מקרא שהוא מיותר: ״כל **האזרח** יעשה ככה את אלה״, **ומלמד שמתנדבין יין** בפני עצמו.

וכמה מתנדבין? **שלשה לוגין** כשיעור נסכי הכבש.

ומנין שאם רצה להוסיף על הכמות כגון להביא חמשה לוגין שאינו שיעור של נסכים — **יוסיף**,(7) **תלמוד לומר** ״**יהיה**״.

יכול יפחות משלשה לוגין, **תלמוד לומר** ״**ככה**״.

שנינו במשנה: **שמן לא יפחות מן הלוג, רבי אומר: שלשה לוגין**:

שואלת הגמרא: **במאי קא מיפלגי**, מה הוא יסוד מחלוקתם, שלרבי מביא לוג כשיעור שמן למנחת נדבה, ולרבנן מביא הוא שיעור הפחות שבנסכים?

אמרוה פירשוה **רבנן קמיה דרב פפא**:

ב״דון מינה ומינה״ וב״דון מינה ואוקים באתרה״, קא מיפלגי, כלומר, ענין מסוים שאתה למד פרט בדינו מענין אחר, האם אנו אומרים: למד מאותו ענין ותן לו דין של אותו ענין, או שאנו אומרים: למד מאותו ענין אותו פרט שאתה נזקק ללמוד, והחזירהו למקומו להיות דינו של פרט זה כשאר דיניו של הענין הלמד.

רבנן סברי: דון מינה ומינה, דהיינו: נסכי שמן הבאים בפני עצמן נלמדים ממנחת נדבה, **מה מנחה מתנדבין, אף שמן נמי מתנדבין** שהרי אמרה תורה גבי מנחת נדבה ״וכי תקריב קרבן מנחה״, ובאה תיבת ״קרבן״ ללמד שמתנדבין שמן.

ומינה, כלומר, ומאחר שממנחת נדבה אתה למד תן לו דין מנחת נדבה, **מה מנחה בלוג** שמן **אף שמן בלוג**.

ורבי סבר: דון מינה ואוקי באתרה, כלומר, עיקר דין נדבת שמן לנסכים נלמד ממנחה שנאמר בה ״קרבן״: **מה מנחה מתנדבין, אף שמן נמי מתנדבין; ואוקי באתרה**, כלומר, החזירהו למקומו להיות דין נדבת שמן **כנסכים** הבאים עם הזבח, **מה נסכים** אין לך

לנסכי יין הבאים בפני עצמם ולא שמתנדב יין לנסכי ציבור הבאים עם הזבח; וראה לשון רש״י שמן לא יפחות מן הלוג ״דהוא מתכוין להקריבו בפני עצמו כנסכים״.

7. נתבאר על פי הגמרא לעיל קד א, ושם מבואר שאם התנדב חמשה יקריב ארבעה שהוא שיעור נסכי האיל, והנותר הוא מותר נסכים שהולך לנדבה.

בהם פחות **משלשת לוגין, אף שמן נמי שלשת לוגין.**(8)

אמר להו רב פפא:

אי ממנחה גמר לה רבי [אם אכן כדבריכם כן הוא, שאף רבי למד לנדבת שמן ממנחה], כי אז **דכולי עלמא לא פליגי** [לא היו נחלקים] **שדון מינה ומינה**, והיה די בלוג שמן לרבי כמו לחכמים.

אלא, רבי מ"אזרח" האמור בנסכים הוא **דגמיר לה**, כשם שמרבה הכתוב נדבת יין, כן מרבה הכתוב נדבת שמן; ומאחר שמנסכים הוא למד, הרי דינו כנסכים שאין בהם פחות משלשת לוגי שמן.

אמר תמה **ליה רב הונא בריה דרב נתן לרב פפא:**

ומי מצית אמרת הכי [איך יכול אתה לומר שרבי למד נדבת שמן מנסכים ולא ממנחה]!?

והתניא: "וכי תקריב **קרבן** מנחה" **מלמד שמתנדבין שמן, וכמה** מתנדבין: **שלשת לוגין** —

והרי **מאן שמעת ליה דאמר שלשת לוגין** הלוא **רבי** הוא, **וקא מייתי ליה** [ומפורש שלמד את דינו] **מ"קרבן"** ולא מנסכים.

אמר הודה **ליה** רב פפא לרב הונא בריה דרב נתן:

אי תניא תניא, כלומר, כיון שתניא כדבריך איני עומד בדברי.

שנינו במשנה: **פירשתי ואיני יודע מה פירשתי, יביא כיום מרובה:**

תנא בברייתא לפרש מה הוא יום המרובה: **כיום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת.**

מתניתין:

האומר "**הרי עלי עולה**" **יביא כבש** זכר.

רבי אלעזר בן עזריה אומר:

יביא אם ירצה **או תור או בן יונה.**

ואם בא לפנינו ואמר "**פירשתי** להביא עולה **מן הבקר ואיני יודע מה פירשתי**":

יביא פר ועגל זכרים.(9)

ואם אמר "פירשתי להביא עולה **מן הבהמה, ואיני יודע מה פירשתי**":

---

8. **א.** [יש לעיין, מה ענין נדבת שמן לנסכים, והרי כיון שממנחה הוא נלמד, מה ענין נסכים לכאן, עד שאנו אומרים "אוקי באתרה דנסכים"!?].

ב. בגמרא זבחים צא ב מבואר לדעת הני רבנן, שבמחלוקת זו תלוי גם דין נסכי שמן אם הם נקמצים כמנחה או עולים כליל כנסכים, ורב פפא נחלק גם שם.

9. מבואר בגמרא, דהיינו כרבי האומר בסוף המשנה שהנודר להביא קטן והביא גדול לא יצא, שאם לא כן למה יביא גם פר וגם עגל, יביא פר בלבד ויצא ידי נדרו.

יביא פר ועגל [היינו: זכר גדול וקטן מן הבקר] **איל שעיר** [היינו: זכר גדול מן הכבשים והעיזים] **גדי וטלה** [היינו: זכר קטן מן העזים ומן הכבשים].

ואם אמר "**פירשתי** להביא עולה **ואיני יודע מה פירשתי** [אם בקר אם צאן]":

קז-ב הרי זה **מוסיף עליהן** על האמור לעיל **תור ובן יונה.**

האומר "**הרי עלי תודה ושלמים** [או שלמים]" שהם באים מן הזכר ומן הנקבה: **יביא כבש** או כבשה שהם הפחותים שבתודה ושלמים.

ואם בא לפנינו ואמר "**פירשתי מן בקר ואיני יודע מה פירשתי** [אם גדול או קטן, זכר או נקבה]":

יביא פר ופרה, עגל ועגלה, [היינו: בקר גדול וקטן זכר ונקבה].

ואם אמר "פירשתי **מן הבהמה ואיני יודע מה פירשתי**":

יביא: פר ופרה, עגל ועגלה, איל ורחלה, שעיר ושעירה, גדי וגדייה, טלה וטלייה, [היינו: כל המינים שנזכרו בעולה, אלא שמביא מן הזכר ומן הנקבה].

האומר "**הרי עלי שור**":

הרי זה **יביא הוא ונסכיו בשווי מנה,** ושיעור זה — וכן בעגל איל וכבש — מתורה שבעל פה הוא.(1)

ואם אמר "הרי עלי **עגל**": **יביא הוא ונסכיו בחמש** סלעים.

"הרי עלי **איל**": **יביא הוא ונסכיו בשתים** סלעים.

"הרי עלי **כבש**": **יביא הוא ונסכיו בסלע** אחד.

ואם פירש "הרי עלי **שור במנה**": **יביא** את השור עצמו **במנה חוץ מנסכיו.**(2)

"הרי עלי **עגל בחמש**": **יביא** את העגל **בחמש** סלעים **חוץ מנסכיו.**

"הרי עלי **איל בשתים**": **יביא** את האיל **בשתים חוץ מנסכיו.**

"הרי עלי **כבש בסלע**": **יביא בסלע חוץ מנסכיו.**

ואם אמר: "הרי עלי **שור במנה**", **והביא שנים במנה, לא יצא; ואפילו זה בשווי מנה חסר דינר, וזה בשווי מנה חסר דינר,** עד שיהא שור אחד שוה מנה.

האומר: "הרי עלי שור **שחור**" **והביא לבן,** או שנדר שור **לבן והביא שחור;** או שנדר שור **גדול והביא קטן, לא יצא.**(3)

---

1. כן פירש **רש"י**; אבל **הרמב"ם** בפירוש המשניות כתב: אלו הדמים הם הדמים הבינונים לאלו הדברים באותו הזמן באותן ארצות, וראה גם בהלכותיו; וב"שפת אמת" נסתפק לדעת רש"י אם יכול לפחות כשהתנה כן בפירוש.

2. [בפשוטו משמע, שבאופן זה אין שיעור לנסכים, וגם אפשר שאין שייך שיעור בנסכים שכמותם מגבלת].

3. [יש לעיין: השתא נדר שור גדול לא יביא שנים קטנים כמבואר ברישא, כל שכן שאין די לו בהאת שור אחד קטן].

ואם נדר שור **קטן והביא גדול יצא.**

רבי אומר: אף זה **לא יצא**, אלא יביא כמו שנדר.

גמרא:

שנינו במשנה: הרי עלי עולה יביא כבש, רבי אלעזר בן עזריה אומר: או תור או בן יונה:

ומפרשת הגמרא: **ולא פליגי** תנאים אלו, אלא **מר כי אתריה ומר כי אתריה**, כל תנא כפי הנהוג במקומו, אם כבש חשוב מן העוף או העוף חשוב ממנו, ואינו חייב להביא אלא את הפחות חשוב.(4)

תנו רבנן:

האומר "**הרי עלי עולה בסלע למזבח**":

יביא כבש, שאין לך דבר שקרב בסלע לגבי מזבח אלא כבש שקרב בסלע.

ואם בא לפנינו ואמר "**פירשתי** איזה קרבן אקננו ואביאו בסלע, **ואיני יודע מה פירשתי**":

יביא מכל דבר שקרב בסלע לגבי מזבח.(5)

שנינו במשנה: **פירשתי מן הבקר ואיני יודע מה פירשתי, יביא פר ועגל:**

ומקשינן: **אמאי** צריך הוא להביא את שניהם, **ולייתי פר** בלבד ויצא **ממה נפשך**, כי אם פר נדר מה טוב, ואף אם עגל שהוא קטן מן הפר נדר, הרי הביא גדול ממה שנדר, ויצא!?

ומשנינן: **הא מני** — הרישא של משנתנו — **רבי היא, דאמר** בסוף משנתנו: **קטן והביא גדול לא יצא.**

ומקשינן: **אי רבי** היא הרישא, אם כן **אימא סיפא**:

"**שור במנה" והביא שנים במנה, לא יצא, ואפילו זה במנה חסר דינר וזה במנה חסר דינר; שחור והביא לבן, לבן והביא שחור, גדול והביא קטן, לא יצא; קטן והביא גדול, יצא, רבי אומר: לא יצא**", ותיקשי:

וכי **רישא וסיפא** של המשנה **רבי** היא, ואילו **מציעתא רבנן** היא!?

ומשנינן: **אין**, אכן **רישא וסיפא רבי, ומציעתא רבנן, והכי קאמר** התנא בסיפא: **דבר זה** שאמרנו לחייבו בהבאת עגל מלבד הפר, **מחלוקת רבי ורבנן** היא, כי לחכמים אינו צריך להביא אלא פר, שהנודר קטן והביא גדול — יצא.

תנן התם במסכת שקלים ו ה:

שלושה עשר שופרות [הן קופות העשויות כעין שופר ליתן בהן מעות] היו במקדש,

---

4. כן פירש **רש"י**; **אבל הרמב"ם** בפירוש המשניות כתב: במקומו של תנא קמא לא היו קורין שם עולה מוחלט אלא בהמה ופחות שתהא כבש ובמקומו של רבי אלעזר בן עזריה קורין שם עולה מוחלט ואפילו על עולת העוף, ועל כן אמר תור או בן יונה ...

5. **ביאר רש"י**: מדנחת לפרושי איכא לספוקי נמי באחריני, הלכך יביא מכל דבר הקרב למזבח שוה סלע מכל אחד, ובלבד שיוכל לקנות דבר

שבעה מהם מפורשים במשנה שם מה נותנים בהם —

"**ששה** [שופרות] **לנדבה**", היינו עולות שמביאים לקיץ המזבח כשהמזבח בטל מקרבנות, ומקטירים את הבשר והעור לכהנים.

שואלת הגמרא: **כנגד מי** היו ששה דוקא?

סימן קמף שע (6)

אמר חזקיה:

הכהנים היו עובדים במשמרות, ולכל משמרת ששה בתי אב שהיו מתחלקים לעבודה בימות השבוע, ובשבת היו כל הששה שוים.

כל המתחלק לכהנים היה מתחלק לאותו בית אב שהיה עובד באותו יום.

כנגד ששה בתי אבות הכהנים, שתקנו להם חכמים ששה קופות נפרדות, כדי **שיהא שלום זה עם זה**; היינו: כל נדבה היתה ניתנת בקופה המסוימת לבית האב שהיה עובד באותו יום, וכשהיה המזבח בטל מקרבנות אחרים, היו נוטלים מהקופה המיוחדת לבית האב שבאותו יום, והצרכו לכך, שאם לא כן היות והעורות ניתנות לבית האב שבאותו יום, היו בתי האב שלא הקרבו בהם קרבנות לקיץ המזבח, רבים עם בית האב שזכה בעורות, שהיו טוענים: לנו אין עורות מנדבת הציבור, ואילו לכם יש;(7) ולכן היו נוטלים לקיץ המזבח מאותה קופה של בית האב העובד באותו יום.(8)

רבי יוחנן אמר לפרש טעם מנין השופרות לנדבה:

מתוך שהנדבה מרובה, תיקנו להם שופרות מרובין, כדי שלא יתעפשו המעות כשהיו נתונים הרבה מהם בקופה אחת.

וזעירי אמר:

כנגד פר ועגל איל וכבש גדי ושעיר, כלומר, מי שנדב עולה ומסרה לציבור לקיץ המזבח, היה נותן את מעותיו באותן שופרות שהיו חלוקים לששת מיני הבהמות שהיו מביאים מהם עולה,(9) והצרכו לחלק את השופרות לקרבנות גדולים וקטנים ולא הסתפקו

שלם בסלע.

6. סימן הוא לחמשת הביאורים שנאמרו בזה, אך לא ידענו לפרשו.

7. ואם תאמר: יאמרו להם, הרי אם אין המזבח בטל מקרבנות, בהכרח שהובאו קרבנות אחרים ובהם אתם זוכים בבשר ובעור, ולא נגרע חלקכם מחלקנו!? ביאר רש"י: ואי משום הנך עולות שהביאו יחידים במשמרות שלנו משום מזלינו הוא.

8. [יש לעיין: וכי מה היו עושים באותם מעות שניתנו בקופת בית האב ולא הצרכו באותו יום לקיץ המזבח, וכי היו ממתינים עד שאותו בית אב יעבוד שוב לאחר חצי שנה, שהרי כל משמרת היתה עובדת שתי שבועות בשנה!? ועוד,וכי יתכן שיהיה המזבח בטל מקרבנות, ולא יקריבו עולות נדבה על המזבח כיון שבקופה המסוימת לבית האב שבאותו יום אין כסף בקופתו!?].

9. נתבאר על פי **עולת שלמה**, וכן פירש **במקדש דוד** סוף סימן יט, וזו היא אחת

בשלשה שופרות לשלשת המינים,(10) משום שרבי היא, **דאמר**: הנודר **קטן והביא גדול, לא יצא**, נמצא שהנודר עגל אינו יכול להביא פר, וכן בכולם.(11)

ובר פדא אמר:

איתא בתמורה כג ב: זה מדרש דרש יהוידע הכהן, כל הבא ממותר חטאת וממותר אשם, ילקח בהם עולות [לקיץ המזבח], הבשר לשם ועורות לכהנים.

כנגד:

א. **הפרים** של חטאות ציבור שאבדו, והפריש אחרים תחתיהם ונמצאו הראשונים, ודינם שירעו הראשונים עד שיסתאבו, ויפלו דמיהם לנדבה.

ב. **והאילים** [בני שנתיים] של אשם גזילות ואשם מעילות, שאבדו והפרישו אחרים תחתיהם, ונמצאו הראשונים, שדמיהם נופלים לנדבה.

ג. **והכבשים** [בני שנה] שהובאו לאשם נזיר ואשם מצורע, שאם אבדו ונמצאו יפלו דמיהם לנדבה.(12)

ד. **והשעירים** של חטאות הציבור שנאבדו ונמצאו.(1) קח-א

ה. **והמותרות**, כגון מי שמקריב אחד מכל אלו, והפריש מעות לשם כך והוזלו בהמות וניתותרו המעות, שהם הולכים לנדבה.

ו. **והמעה**, היא מעה קטנה הקרויה "קלבון", שמוסיפים שנים ששקלו שקליהם בשותפות.(2)

ומפרשת הגמרא: **כולהו** כל שאר האמוראים **כחזקיה** [שיהא שלום זה עם זה] **לא אמרי** בטעם ששת הקופות, משום **דלאנצויי לא חיישינן** [אין חשש למריבה בין בתי האבות] **דכל חד וחד יומיה קא עביד**, [כי כל בית אב עושה את מה שנפל לו באותו יום], כלומר, אין זה מן הדין שיתבע בית אב שלא הקרבו קרבנות הנדבה ביומו שיתנו לו מן העורות, כי די לו בעורות שקיבל ביומו משאר

מהוכחותיו שהיחיד מתנדב לקיץ המזבח.

10. כן נראה לפרש בפשיטות, שלפי חכמים היה די בשלש קופות לשלשת המינים ודי בקופה לגדול ולא לקטן, וכן נראה בפשיטות מדברי רש"י לקמן בעמוד א ד"ה כיחידאה; אך ראה מה שכתבו התוספות בד"ה ורבי, וצריך תלמוד.

11. [יש לעיין: ולו יהא שחכמים היא, והרי עד כאן לא אמרו חכמים שהנודר עגל והביא פר, יצא, אלא כשמביא פר שלם במקום עגל, אבל הנודר עגל והביא חצי פר לא שמענו שיצא, ואם כן אם לא היו מחלקים את השופרות, והיה נותן את דמי העגל בשופר של פר, נמצא שלא הביא קרבן שלם אלא חצי פר, ולא יצא אף לחכמים, וראה **טהרת הקודש** ויד בנימין].

12. **ביאר רש"י**: ואהכי לא מערב מותריהן עם מותר גזילות ומעילות, משום דלא דמו, דאלו בני שנה ואלו בני שתי שנים, אלו באין לכפר ואלו באין להכשיר.

1. **כתב רש"י**: ואין לנו בהמה ניתקת לרעייה אלא אלו, דכבשה ושעירה הבאין לחטאת ציבור ושל יחיד אין ניתקות לרעייה אלא מתות, [וזו היא אחת מחמש חטאות המתות].

2. ראה תוספת ביאור ברש"י.

קרבנות שהובאו באותו יום.

וכרבי יוחנן [כדי שלא יתעפשו] **לא אמרי**, משום **דלאיעפושי לא חיישי** [אין הם חוששים לעיפוש].

כזעירי [כנגד פר עגל איל כבש גדי ושעיר] **לא אמרי**, משום **דכיחידאה** — היינו כרבי — **לא מוקמי**.

כבר פדא [כנגד פרים אילים כבשים שעירים מותות ומעה] **נמי לא אמרי**, משום ד"**מותרות**!? כלומר, וכי אפשר לומר שקופה אחת היא למותרות, והרי **כולהו** שאר חמשת הקופות **נמי מותרות** הם, כי מה לי נשאר מן המעות מה לי נשאר הקרבן עצמו.

וכן מה שפירש בר פדא שהשופר הששי ל"**מעה**" **נמי** קשה, כי דעת שאר האמוראים כדעת רבי מאיר הסובר: אותו קלבון לקופה שנותנין בה את **השקלים אזלא**, ולא לקופה של נדבה! **דתניא**:

להיכן קלבון זה הולך? לשקלים, דברי רבי מאיר; רבי אליעזר אומר: לנדבה.

ושמואל אמר:

ששה קופות אלו **כנגד**:

א. **מותר חטאת**; ב. **ומותר אשם** [היינו אשם גזילות ואשם מעילות]; ג. **ומותר אשם נזיר**;[3] ד. **ומותר אשם מצורע**; ה. **ומותר מנחת חוטא** [מנחה שמביא העני בדלי דלות כשנתחייב על חטאתו קרבן עולה ויורד];[4] ו. **ומותר עשירית האיפה של כהן גדול**.[5]

ורבי אושעיא אמר:

כנגד: א. **מותר חטאת**; ב. **ומותר אשם**; ג. **ומותר אשם נזיר**; ד. **ומותר אשם מצורע**; ה. **ומותר קינין** של יולדת וכיוצא בה, שהפרישו מעות לקיניהם וניתוזלו הקינין וניתותרו המעות; ו. **ומותר מנחת חוטא**.

ושמואל[6] **מאי טעמא לא אמר כרבי אושעיא** שהשופר הנוסף בא למותר קינין ולא למותר עשירית האיפה?

משום **דקינין** הא **תנא ליה ברישא** של המשנה בשבעת השופרות האחרים.

ותמהה הגמרא: **וכי רבי אושעיא תני** [היה שונה] לשבעת השופרות שבמשנה, **ולא תני**

---

3. **ברש"י** מתבאר הטעם שהצרכו לאשם נזיר ולאשם מצורע לקופה נפרדת, ראה שם.

4. **ברש"י** מבואר הטעם שמותר זה הולך לנדבה: הואיל ואיקרי חטאת ... אבל שאר מנחות לא אזל לנדבת ציבור, אלא הוא יוסיף משלו ומביא מנחה אחרת.

5. **ביאר רש"י**: אם הפריש מעות לעשירית האיפה של היום וניתותרו, שוב אין יכול לצרפן לשם מחר אלא תפול לנדבת ציבור, שגם היא נקראת חטאת במועד קטן [טז א]: "יקריב חטאתו" זו עשירית האיפה של כהן גדול.

ולקמן מבואר, שאפילו אם אינו הולך לנדבה, מכל מקום ירקב; ובטעם שאינו יכול להביא מן המותר עשירית האיפה של מחר, כתבו בשם הגרי"ז, דכיון דזה הופרש לחובת החביתין של היום, אינו יכול להביאו לחובת מחר, דדבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין; **אך ראה** מה שכתבו **התוספות** בד"ה ומדאינה.

6. וכן כל שאר האמוראים דלעיל; **תוספות**.

בהו **קינין** [בגירסתו לא היה שופר לקינין]!?

והתני רבי אושעיא את דין המשנה, **ותני נמי קינין!?**

ומשנינן: **חד לקינין** שכל המחוסר כפרה מביא מעות לקינו ונותן שם ואוכל בקדשים לערב, וסומך על כך שהכהנים הקריבו את קינו, **וחד למותר קינין.**

ורבי אושעיא(7) **מאי טעמא לא אמר כשמואל?**

משום **דסבר לה כמאן דאמר: מותר של עשירית האיפה של כהן גדול — ירקב** ולא ילך לנדבה.

דתניא:

מותר מנחת נדבה, מותר מנחה ירקב.

מאי קאמר?

אמר רב חסדא: הכי קאמר: מותר מנחת חוטא — נדבה, מותר עשירית האיפה של כהן גדול — ירקב.(8)

רבה אמר לפרש את הברייתא: **אפילו מותר עשירית האיפה של כהן גדול נמי נדבה, אלא מותר לחמי תודה ירקב.**(9)

בפלוגתא:

מותר עשירית האיפה של כהן גדול:

רבי יוחנן אמר: נדבה.

רבי אלעזר אמר: ירקב.

מיתיבי:

מותר שקלים — חולין; ומותר עשירית האיפה, ומותר קיני זבין וקיני זבות, וקיני יולדות, וחטאות ואשמות, מותריהן נדבה.

מאי לאו, האם אין פירוש מה ששנינו "מותר עשירית האיפה": **מותר עשירית האיפה של כהן גדול**, הרי מפורש שמותרה לנדבה!?

ודחינן: **לא** כאשר פירשת, ומה ששנינו מותר עשירית האיפה לנדבה, היינו **מותר מנחת חוטא** שאף היא באה עשירית האיפה.

אמר רב נחמן בר רב יצחק:

מסתברא כמאן דאמר: מותר עשירית האיפה של כהן גדול — ירקב, דהרי תניא:

כתיב גבי מנחת חוטא [ויקרא ה]: "**לא ישים עליה שמן ולא יתן עליה לבונה כי חטאת היא**", **אמר רבי יהודה**: לכך אמר הכתוב "היא" כדי למעט: **היא קרויה חטאת** ואינה

---

7. ביארו **התוספות**: בשלמא אמוראי דלעיל סברי דמותר מנחה לאו לנדבה אזלי, אלא לרבי אושעיא דחשיב מותר מנחת חוטא, כל שכן מותר עשירית האיפה; ולא ביארו מאי "כל שכן", והרי באמת הגמרא מתרצת דמנחת חוטא אזיל לנדבה, ואילו מנחת כהן גדול אינה הולכת לנדבה.

8. לכאורה טעם החילוק הוא, משום שמנחת חוטא נקראת "חטאת", ובאמת על חטא היא באה, תאמר במנחת כהן גדול, שאם כי נקראת היא "חטאת" הרי היא לא באה על חטא; וראה מה שצויין בגליון הגמרא מהרש"ק וצאן קדשים; אך ראה מה שנתבאר בברייתא בסוף הענין, שהוא נלמד מן האמור במנחת חוטא "חטאת היא" למעט, ראה שם.

9. שהרי אינם נקראים חטאת, **רש"י**; והוסיף:

טעונה לבונה, **ואין אחרת קרויה חטאת**, כלומר אין לה דין חטאת וטעונה היא לבונה, **לימד על עשירית האיפה של כהן גדול שאינה קרויה חטאת וטעונה לבונה** —

ומדאינה קרויה חטאת, כלומר, ומדאין לה דין חטאת לגבי לבונה, כך אין לה דין חטאת לענין מותר, שאם כי קרויה היא "חטאת"[10] הרי נתמעטה מ"חטאת היא" ולפיכך **מותרה ירקב**, ולא ילך לנדבה כחטאת.

מתניתין:

המתנדב ואומר "**שור זה עולה**", **ונסתאב** [נפל בו מום], ודינו להיפדות ויהיו דמיו לעולה:

אם רצה יביא בדמיו שנים קטנים.

וכן אם אמר "**שני שוורים אלו עולה**" **ונסתאבו: רצה יביא בדמיהן אחד** גדול.

ורבי אוסר לכתחילה, ומפרש בגמרא, שעל שני האופנים נחלק רבי.

המתנדב ואומר "**איל** [בן שני שנים] **זה עולה**" **ונסתאב**:

אם רצה יביא בדמיו כבש [עד שנה].

האומר "**כבש זה עולה**": **אם רצה יביא בדמיו איל.**

ורבי אוסר בשתיהן.

גמרא:

קח-ב

שנינו במשנה: "שור זה עולה" ונסתאב, אם רצה יביא בדמיו שנים:

ומקשינן: **והא אמרת רישא** [במשנה הקודמת] האומר "הרי עלי **שור במנה**" **והביא שנים במנה, לא יצא**!?

ומשנינן: המתנדב "**שור זה**" **ונסתאב, שאני**; כלומר, חילוק יש בין נדר לנדבה, שאם נדר שור גדול אינו יכול להביא שנים קטנים, אבל זה שלא נדר אלא נדב שור, כיון שנסתאב שוב אין עליו חיוב מכח אמירתו כלל שהרי לא נתנדב אלא זה, אלא שדמי השור לעולה הם, ולכן יכול להביא בדמי השור שנים.

שנינו במשנה: **שני שוורים אלו עולה ונסתאבו, רצה יביא בדמיהן אחד, ורבי אוסר**:

ומקשינן ארבי שלא חלק גם ברישא לאסור להביא שני שוורים קטנים בדמי עולה אחת:

והרי **מאי טעמא** דרבי שאסר להביא שור גדול בדמי שוורים קטנים, הלוא הוא **משום דהוה ליה**, כלומר יש לדמותו לנודר **גדול והביא קטן** שלא יצא ידי חובתו [כמבואר במשנה הקודמת] ומשום שהגדול חשוב מן

ונדבת יחיד לא קרבי, דבפני עצמו אי אפשר להקריבו, שלא מצינו לחם קרב בפני עצמו, ועם תודה אחרת אי אפשר להקריבו, שהרי אין תודה קריבה בלא לחמה, והכי מפרש בשקלים בפרק שני.

10. כמובא בהערה 5.

הקטן, והוא הדין לנודר שנים והביא אחד, שלא יצא משום שהשנים חשובים מן האחד — (1)

ואף על גב דנסתאב, כלומר, ואף שבאמת אין לדמות דין משנתנו לדין הרישא, ומשום שזה נדר וזה נדבה וכמו שחילקה הגמרא לעיל, מכל מקום **לכתחילה לא שרי רבי** אפילו בנדבה כמו בנדר —

ואם כן תיקשי: **ולפלוג נמי** רבי על המבואר **ברישא**, שאם התנדב אחד ונסתאב הרי זה מביא שנים בדמיו, כי הרי רבי סובר במשנה הקודמת לענין נדר שאפילו קטן והביא גדול לא יצא, הרי שלרבי בנדר אינו יכול להביא מה שהוא חשוב יותר, ואם כן לרבי עצמו המדמה נדבה לנדר לא יוכל להביא בנדבה שנים במקום אחד כיון שהשנים חשובים מן האחד, ודלא כמבואר ברישא!? (2)

ומשנינן: אכן **רבי אכולה מילתא** [בין ארישא ובין אסיפא] **פליג, ונטר להו** רבי **לרבנן עד דמסקי מילתייהו** [המתין רבי עד שיסיימו חכמים את דבריהם], **והדר מיפליג עלייהו** [ושוב חלק רבי עליהם על כל הדבר].

תדע שאכן חלק רבי גם על הרישא דהיינו דומיא דקטן והביא גדול, **מדקתני** סיפא דמשנתנו:

"איל זה עולה" ונסתאב, רצה יביא בדמיו כבש; "כבש זה לעולה" ונסתאב, רצה יביא בדמיו איל, ורבי אוסר —

הרי מבואר שחולק רבי במתנדב קטן והביא גדול, (3) והוא הדין שחולק רבי גם במתנדב אחד ומביא שנים שהם חשובים מן האחד,

---

1. **א.** מבואר מדמיון הגמרא, שהנודר להביא גדול והביא קטן שלא יצא, אין זה משום שהחסיר מנדרו כיון שהקטן פחות מן הגדול [וכעין הסברא הנזכרת בגמרא לעיל קה ב גבי קטן והביא גדול "דקא נפישי אימורין"], אלא כל החסרון הוא משום שהקטן חשוב פחות מן הגדול, והיינו דמדמינן ליה שור אחד במקום שנים, כי בעצמותם שוים הם, כיון שהאחד אינו חשוב כמו שנים.

ב. תמה הרש"ש: הרי מבואר במשנה הקודמת "שור במנה והביא שנים במנה לא יצא", הרי מבואר שהשנים חשובים פחות מן האחד, [ואין לומר דבאמת באופן זה הוי כנודר קטן והביא גדול שלא יצא — לרבי; כי ברש"י כאן בתחילת הסוגיא מבואר בהדיא שדין זה הוא אפילו לחכמים הסוברים, שקטן והביא גדול — יצא], ואיך אמרינן כאן שהשנים חשובים מן האחד!? וראה שם שהאריך הרבה בביאור הסוגיא, וסיים: **ועדיין צריך להעמיק בשיטה זו.**

2. כן נראה כוונת קושיית הגמרא מדברי **רש"י**, שכתב: ליפלוג נמי ברישא, שור זה עולה ונסתאב יביא בדמיו שנים, דהוי קטן והביא גדול, ולפלוג נמי וליתני ורבי אוסר, דלא שני ליה בין קטן והביא גדול לגדול והביא קטן; ומבואר, שהקושיא היא מכח שני דיניו של רבי, ממה שדימה נדבה לנדר, וממה שבנדר סבירא ליה לרבי שלא יצא אפילו בקטן והביא גדול; [אלא שצריך ביאור: למה לא נקשה בפשיטות מהמשנה דלעיל, שמפורש בה דשנים לא יביא במקום אחד — ואפילו לרבנן כמבואר ברש"י הנזכר לעיל בהערה 1 — ואם כן לרבי המדמה נדבה לנדר, מן הדין שיאסור; וצריך תלמוד].

3. הנה איל וכבש אלו שוים הם בדמיהם,

שלא יביאם לכתחילה.

ומסקינן: אכן **שמע מינה**, שחלק רבי בין על שנים והביא אחד ובין על אחד והביא שנים.

איבעיא להו:

ממינא למינא מאי; כגון שהתנדב שור ורוצה הוא להביא שני אילים, האם יכול הוא להביאם?(4)

תא שמע ממה ששנינו בברייתא:

המתנדב ואומר "**שור זה עולה**" — **ונסתאב, לא יביא בדמיו איל** שהוא קטן יותר מדאי(5) מן השור, **אבל מביא בדמיו שני אלים** —

ורבי אוסר: לפי שאין בילה, כלומר, היות וחייב הוא בשתי מנחות נסכים [מנחה לכל איל], ואין יכול לערבן בכלי אחד; ומאחר שאת המנחה צריך הוא להביא בשני כלים, אין קרבנו שמביא דומה לקרבן הראשון, ואינו יכול להביאם במקום הקרבן הראשון.(6)

ועל כל פנים **שמע מינה** שחכמים מתירים לשנות ממין למין כשנתנדב ולא נדר.

ומקשינן עלה: **אי הכי** שמשום שינוי ממין למין אין חסרון,(7) אם כן **מאי איריא תרי אפילו חד נמי**, היינו: למה איתא בברייתא שאינו יכול להביא איל אחד במקום שור משום שהוא קטן, ולא הותר אלא להביא שנים, והרי מן הדין שאפילו איל אחד יכול הוא להביא ואף שקטן הוא —

דהא בנסתאב — היינו בנדבת קרבן שנסתאב ולא בנדר — **לרבנן לא שני להו בין גדול לקטן**, וכמפורש במשנתנו שאם התנדב איל יכול להביא כבש!?(8)

ומשנינן: **תרי תנאי ואליבא דרבנן**, התנא של המשנה בדעת חכמים והתנא של הברייתא בדעת חכמים נחלקו בדין מתנדב

ובהכרח שהאיל הגדול בשניו צנום הוא ומשתוה לכבש, ומכל מקום מבואר מדברי הגמרא שהוא חשוב מן הכבש הצעיר.

4. נתבאר על פי **רש"י**; ולפי זה, בפשוטו ספק הגמרא הוא אליבא דחכמים, כי לפי רבי ודאי שאינו יכול להביאם, שהרי לא יהיו שני אילים טובים משני שוורים קטנים, שלפי רבי אינו יכול להביאם, כמבואר בגמרא לעיל; ומיהו לכאורה הוא הדין שמסתפקת הגמרא אליבא דרבי, כשהחליף ממין למין ולא שינה במספרם, וצריך תלמוד.

5. נתבאר על פי **רש"י**; ופשטות כוונתו לחלק בין איל והביא כבש שמתירים חכמים, לבין שור והביא איל שאוסרים חכמים; **אך ראה** המשך סוגיית הגמרא, וראה **רש"ש**.

6. ואם תאמר: למה לי טעמא דאין בילה, והרי לרבי עצמו אפילו באותו מין לא יביא שנים, וכמבואר בגמרא לעיל, וכל שכן שלא ישנה ממין למין!? הנה בפשוטו זו היא קושיית הגמרא בהמשך הסוגיא, אלא **שרש"י** לקמן לא פירש כן, וראה רש"י כאן.

7. [לשון "אי הכי" נתבאר לפי פשוטו, אך צריך ביאור, וכי אם אסור לשנות ממין למין, יהא מובן החילוק בין שינוי לאחד או לשנים!?].

8. כן היא פשטות כוונת הגמרא, אך ראה לשון **רש"י** בד"ה לא יביא בדמיו איל, ובמה שנתבאר בכוונתו בהערה 5.

גדול אם יכול להביא קטן.

שנינו בברייתא: **רבי אוסר לפי שאין בילה:**

ומקשינן: **טעמא** דאסר רבי להביא שנים במקום אחד משום **דאין בילה, הא יש בילה שרי** לשנות ולהביא שנים במקום אחד —

התנן במשנתנו: **איל זה עולה ונסתאב, רצה יביא בדמיו כבש, כבש זה עולה ונסתאב, יביא בדמיו איל, ורבי אוסר**; הרי שאסר רבי לשנות אפילו מקטן לגדול, והוא הדין שאין יכול לשנות ולהביא שנים במקום אחד כי השנים לעומת האחד כגדול לעומת הקטן, וכמבואר בסוגיא לעיל!?(9)

ומשנינן: **תרי תנאי ואליבא דרבי.**

שנינו בהמשך הברייתא: **ובטהורים** [כלומר, תמימים] שאינם נפדים אלא קיבל עליו **עגל והביא פר**, או שקיבל עליו **כבש והביא איל — יצא:**

ומפרשינן לה: **סתמא** דברייתא **כרבנן** דמשנתנו הסוברים, קטן והביא גדול יצא ואפילו בנדר.

שנינו במשנה: שור זה עולה ונסתאב אם **רצה יביא בדמיו שנים:**

אמר רב מנשיא בר זביד אמר רב:

לא שנו — שיכול להביא שנים במקום אחד — **אלא** בכגון **דאמר** "**שור זה עולה**" —

אבל אמר "**שור זה עלי עולה**": **הוקבע** נדרו להביאו כקרבן אחד ולא כשנים, כי היות ואמר "עלי" נתחייב באחריות.

ומקשינן עלה: **ודלמא** "**עלי להביאו** לזה הוא **דקאמר**", אבל אם נסתאב לא קיבל עליו אחריות!?

אלא אי איתמר הכי איתמר: אמר רב מנשיא בר זביד אמר רב:

לא שנו אלא דאמר "**שור זה עולה**" **אי נמי** [והוא הדין] אם **אמר** "**שור זה עלי עולה**", **אבל** אם אמר **אמר** "**שור זה ודמיו עלי עולה**": **הוקבע** נדרו להביא את דמיו כקרבן אחד ולא כשנים.

מתניתין

:

האומר "**אחד מכבשי הקדש** למזבח", **ו**"**אחד** [או שאמר אחד] **משוורי הקדש**", **והיו לו שנים**, הרי **הגדול שבהן הקדש.**

ואם היו לו **שלשה**, הרי **הבינוני שבהם הקדש.**

ואם בא לפנינו ואמר "**פירשתי ואיני יודע מה שפירשתי**", **או ש**"**אמר לי אבא** שהקדיש, **ואיני יודע מה** אמר", הרי **הגדול שבהן הקדש.**

גמרא:

שנינו במשנה: האומר "אחד מכבשי הקדש", ו"אחד משוורי הקדש", והיו לו שנים, הגדול שבהן הקדש:

ומקשינן: **אלמא** — מדאמרינן שהקדיש את

---

9. נתבאר לפי פשוטו, אלא **שמרש"י** אין נראה כן פירוש הקושיא, שהרי כתב: הא יש בילה שרי

הגדול — **מקדיש בעין יפה** הוא **מקדיש**; והרי:

אימא סיפא דמשנתנו: היו לו שלשה **בינוני שבהן הקדש** ולא הגדול, **אלמא מקדיש בעין רעה מקדיש!?** (10)

אמר תירץ **שמואל**:

זו ששנינו בסיפא "בינוני שבהן הקדש", היינו **שחוששין אף לבינוני** שמא הוא הקדש, **דלגבי קטן** הרי **עין יפה הוא.** (11)

ומפרשינן: כיון דספק הוא איזה קדוש **היכי עביד** [כיצד יעשה]?

אמר פירש **רבי חייא בר רב**:

ממתין לו לבינוני **עד שיומם**, ופודהו על ידי שמחיל **ליה לקדושתיה בגדול** [פודהו על הגדול], וממה נפשך קדוש הגדול ולא הבינוני, שאם חולין הוא מתחילה מה טוב, ואם קדוש היה הרי פדהו על הגדול.

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה:

לא שנו — שאם יש לו שלשה, חוששין לבינוני — **אלא דאמר "אחד משוורי הקדש", אבל אמר "שור בשוורי הקדש": הגדול שבהן** בלבד — הקדש, כי "**תור בתוראי קאמר** [השור בה"א הידיעה שבשוורי].

ומקשינן עלה: **איני** [והרי אין הדבר כן], שהרי: **והאמר רב הונא אמר רבי חייא משמיה דעולא:**

האומר לחבירו "בית בביתי(12) [שהוא כמו שור בשוורי] **אני מוכר לך"** הרי המוכר

ממינא למינא, הרי מבואר שהקושיא היא משום שינוי המין, ולא כמבואר בפנים, וצריך תלמוד.

10. [בפשוטו דברי הגמרא טעונים ביאור משני טעמים:

האחד: הרי כשאמר "אחד מכבשי הקדש" אף הוא עצמו אינו יודע איזה מהם יחול, ומה שייך לתלות ספק זה בדין מקדיש בעין יפה הוא מקדיש!?

השני: הרי מן הסיפא דסיפא מוכח בודאי דמקדיש בעין יפה הוא מקדיש, ולמה לא נקשה מן הסיפא דסיפא, ולא יהיה שייך תירוץ הגמרא דחיישינן גם לבינוני, שהרי בסיפא דסיפא לא חיישינן לבינוני!? וראה בהערה הבאה].

11. תמה **בשפת אמת**: אם כן למה שנינו בסיפא ב"פירשתי ..." שהגדול שבהן הוא הקדש, כיון דגם בינוני הוי עין טובה לגבי מקדיש, [ומתחילה רצה לומר, דבאמת הסיפא לא מיירי אלא כשיש לו שנים, אך דחה, שמדברי הרמב"ם לא משמע כן].

ותירץ: וקצת יש ליישב, אי נימא דעיקר הטעם ברישא הואיל ואמר "אחד", דהא "שור בשוורי" מסיק הגמרא [בהמשך הסוגיא] דהגדול הקדש, אם כן יש לומר דלשון "אחד" ריעותא הוי, דמשמע קצת דבידו לברור איזה הוא, ולכן גם בינוני בכלל, מיהו בשנים, על כרחך הגרוע אינו מקדיש, רק בבינוני אמרינן כן מטעם תיבת "אחד", ולהכי ב"פירשתי ואיני יודע מה פירשתי", כיון דליכא ריעותא מלשון "אחד", אמרינן דבעין יפה מקדיש, וצ"ע; [ודבריו מחודשים, כי בפשוטו אין גריעותא בלשון "אחד", אלא שהאומר "שור בשוורי" משמעותו שור שבשוורים, דהיינו שור מיוחד ומיוחס].

12. לכאורה נראה דצריך לומר "בית בבתי".

מראהו ללוקח **עלייה** —

ומאי **לאו משום דגריע**, כלומר, וכי אין הפירוש שמראהו בית גרוע שבבתיו כגון את העלייה; הרי מבואר שאינו צריך ליתן לו את הבית הטוב שבבתיו!?

ומשנינן: **לא** כאשר פירשת, ש"עלייה" היינו בית גרוע, אלא עלייה היינו: **מעולה שבבתים**.

מיתיבי לרבה בר אבוה מברייתא ששנינו בה:

"**שור בשווּרי הקדש** לעולה" **וכן שור של הקדש** עולה **שנתערב באחרים**:

הרי **הגדול שבהן הקדש**, כלומר, יקדישנו ויקריבנו לעולה כי שמא הוא הקדוש, **וכולן** — שאר השוורים שאף הם בספק — **ימכרו** כשהם תמימים **לצרכי עולות** ויוקדשו ויוקרבו על ידי הקונה לעולה, ואילו **דמיהן חולין**.[13]

הרי מבואר שהאומר "שור בשווּרי הקדש", אין חל ההקדש על הגדול בודאי, אלא כולם בספק!?

ומשנינן: **תרגומא** למה ששנינו "וכולן ימכרו לצרכי עולות" רק **אשור של הקדש שנתערב באחרים**, אבל באמת כשאמר "שור בשווּרי הקדש" הרי הגדול הקדש, ואילו האחרים אינן צריכים להמכר לצרכי עולות.

ומקשינן על זה: **והא** "**וכן** שור של הקדש שנתערב באחרים" **קאמר** בברייתא, הרי שדין אחר לאומר "שור בשווּרי הקדש" ולשור שנתערב!?

ומשנינן: **תרגומא** [תפרש] — להא דאמר "וכן" — **אגדול** שהוא הקדש, דבזה שניהם שוים, אבל הדין שיימכרו כולם לצרכי עולות לא נאמר אלא על שור שנתערב.

---

13. לשון **רש"י** הוא: הגדול שבהן הקדש עולה, וכל האחרים ימכרו לצרכי עולות, שמא אכל חד איכא למימר זה עולה; ומשמע כפי שנתבאר בפנים, שאת האחד הוא מקריב לעולה, ואת השאר הוא מוכר לצרכי עולות.

[ויש לעיין: הרי אותו שהקדש על ידי המקדיש הראשון, אין אדם יכול לצאת בו ידי חובת עולתו, שהמוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום; ואם כן איך ימכור את השוורים ויטול דמים, ולמה ישלם הקונה על שור שהוא ספק הקדש ואין לו בו כלום.

ולכאורה כך היה צריך לעשות: ימכור את כל השוורים לאדם שהוא חייב עולות כמספר השוורים המסופקים פחות אחד, ובאופן זה יצא הקונה בודאי ידי חובתו, ואילו הוא לא שילם דמים אלא על אותם שהם חולין.

ובאמת היה אפשר לפרש כן את לשון הברייתא, ומה שאמרו: הגדול שבהן הקדש, היינו שעבור הגדול לא יטול דמים, כי מספק שמא הוא הקדוש, אין הקונה חייב לשלם לו עבור זה, ודוקא את הגדול כי המוציא מחבירו עליו הראיה, ומה שאמרו "וכולן" קאי גם על הגדול, רק שאינו נוטל ממנו דמים, אבל **רש"י** לא פירש כן; וכן מוכח כדבריו בתירוץ הגמרא.

ועוד כתב **רש"י**: ודמיהן חולין, דקודש אינו תופס דמיו אלא בעל מום שיצא לחולין דנתפסין דמיו בקדושתו, אבל האי דלא נפיק לחולין, דלצורך עולה נמכר, אין דמיו קדושים; ולשונו צריך ביאור: כי אותו שהוא הקדש לא נמכר כלל, שהמוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא

מיתיבי עוד מברייתא על רב נחמן בשם רבה בר אבוה:

האומר לחבירו "**בית בביתי אני מוכר לך**" **ונפל** אחד מבתיו:

הרי זה המוכר **מראהו** ללוקח את הבית **הנפול** ואומר לו זה מכרתי לך, ושלך נפל; וכן מי שאמר "**עבד בעבדיי אני מוכר לך**" **ומת** אחד מעבדיו: **מראהו** המוכר ללוקח את **המת** —

קט-א **וולרבה** בר אבוה תיקשי: **אמאי** מראהו נפול ומת, **ליחזי היידן נפל היידין מת** [נראה מי נפל ומי מת], כלומר, לא יוכל להראותו את הנפול והמת, אלא אם כן הגדול הוא זה שנפל והוא זה שמת!?

מיישבת הגמרא בדרך תמיהה: **לוקח** — שור בשוורי או בית בבתי או עבד בעבדיי — **קא אמרת** [וכי מלוקח אתה בא להקשות על הקדש]!?

שאני לוקח דיד בעל השטר [הוא הלוקח] **על התחתונה**, ועליו הראיה שמכר לו את הבית הגדול או את העבד הגדול, כי כלל הוא המוציא מחבירו עליו הראיה, והמוכר חשוב מוחזק.(1)

מוסיפה הגמרא: **השתא דאתית להכי**, מאחר שהערנו גבי לוקח שידו על התחתונה, הרי **אפילו תימא** בביאור דברי עולא שאמר "בית בבתי אני מוכר לך מראהו עלייה", דהיינו כפשוטו, שמראהו **עלייה דגריעה** [את עלייתו הגרועה] — לא תיקשי לרבה בר אבוה למה אינו נותן לו את המעולה שבנכסיו [וכדמקשינן לעיל], ומשום **דיד בעל השטר על התחתונה**.

מתניתין:

האומר "**הרי עלי עולה**": **יקריבנה במקדש**, **ואם הקריבה בבית חוניו** [דמוי מקדש שבנה

כלום, והדמים ניתנו כאן רק עבור אותם שאינם קדושים, וודאי שדמיהם חולין.

ועוד כתב **רש"י**: ולהקדש נמי לא גזיל מידי, דהא יהיב ליה הגדול שבהן; וכוונת רש"י לפרש, למה הגדול שבהן הקדש, ואינו מוכרו, אך הטעם שנתן רש"י צריך ביאור, מה גזילה והפסד שייך כאן].

1. כתב **רש"י**: בעל השטר, כגון האי לוקח שבא בשטר מכירה, ידו על התחתונה, דהוי מוציא מחבירו ועליו הראיה, שהמוכר מוחזק בבתים, הלכך ראיה על הלוקח, אבל גבי הקדש גדול משמע.

ויש לעיין: הרי בהכרח שיש כאן ספק, ואם כן אף שבהקדש אין שייך לומר יד בעל השטר על התחתונה, מכל מקום איך מותר זה להשתמש בשאר שוורין, והרי שמא קדושים הם!?

ותירץ **בשפת אמת**: נראה ד"שור בשוורי" הוי שור מיוחד [ולאו דוקא גדול], ויוכל להיות רק הגדול והטוב, או הקטן והרע הוי נמי מיוחד, ולכן בהקדש דבעין רעה [הוא מקדיש] לא אמרינן, אם כן וודאי המיוחד הוא הגדול, אבל בבית, יד בעל השטר על התחתונה, ויכול לומר שנתכוון להמיוחד לגריעותא; ומכל מקום קצת קשה, אי הבינוני מת ונפל, מה שייך יד בעל השטר על התחתונה, כיון דהכוונה למיוחד שבהם בין למעליותא בין לגריעותא, על כל פנים על הבינוני לא נתכוין, ואיך מראהו נפול; וצריך לומר בדוחק, דפירוש "המיוחד", היינו: כל מה

חוניו בנו של שמעון הצדיק במצרים, ואין בו קדושה כלל][2] — **לא יצא.**

ואם אמר "**הרי עלי עולה שאקריבנה בבית חוניו**": מכל מקום **יקריבנה במקדש**, שהרי עולה היא.

ואם הקריבה בבית חוניו — יצא, וכדמפרש בגמרא, דהיינו, שאין צריך להביא אחרת, ואף שכל האומר "הרי עלי עולה" הרי זה מתחייב באחריותה, ובגמרא יתבאר הטעם.

רבי שמעון אומר:

כיון שאמר בשעת נדרו "שאקריבנה בית חוניו", **אין זו** התחייבות **לעולה** כלל, ואינו צריך להביא כלום.

נזיר שמלאו ימי נזירותו, הרי זה מביא קרבנות הצפורטים בתורה בפרשת נשא, וכן מגלח הוא את שערו; וכל מה שעושה הנזיר נקרא "תגלחת".

האומר "**הריני נזיר**", הרי זה **יגלח** [יביא קרבנותיו] **במקדש, ואם גילח בבית חוניו לא יצא.**

ואם אמר: "**הריני נזיר שאגלח בבית חוניו**" — **יגלח במקדש.ואם גילח בבית חוניו יצא** — יתבאר בגמרא.

רבי שמעון אומר: כיון שאמר "שאגלח בבית חוניו" **אין זה נזיר** כלל.

גמרא:

שנינו במשנה: הרי עלי עולה שאקריבנה בבית חוניו ... הקריבה בבית חוניו יצא:

ותמהינן עלה: **יצא**!? וכי יצא זה ידי נדרו בהקרבה בבית חוניו!?

הא מקטל קטלה [הרי הרגה ולא הקריבה], שבית חוניו אינו כלום, ואיך תאמר שיצא ידי נדרו!?

אמר פירש **רב המנונא**: זו ששנינו "יצא", אין הכוונה לומר שיצא ידי נדרו, אלא שאינו צריך להביא אחרת, ואף שאמר "הרי עלי" ונתחייב לכאורה באחריותה, ומשום **שנעשה כאומר "הרי עלי עולה, על מנת שלא אתחייב באחריותה** ואפילו אם תמות בבית חוניו", שאינו מתחייב באחריותה.[3]

אמר תמה **ליה רבא: אלא מעתה**, וכי **בסיפא דקתני "הריני נזיר שאגלח בבית חוניו יגלח במקדש, ואם גילח בבית חוניו יצא", הכי**

שאבחור לך, בעל כרחך צריך אתה לקבלו, וצ"ע.

ובשער משפט [מב ו] הביא דברי **המהרי"ק** שורש יז, דכשהלשון מסופק יד בעל השטר על התחתונה, אפילו כשהלשון משמע קצת כדברי בעל השטר, וכתב על זה: ולפענ"ד יש ראיה ברורה לדברי מהרי"ק מש"ס ערוכה במנחות ... ופירש רש"י: אבל הקדש גדול משמע ... הרי להדיא, דאף על גב ד"ביתי בביתי" גדול משמע יותר, דהא מהאי טעמא בהקדש הגדול הקדש, מכל מקום יד לוקח על התחתונה, ואינו יכול להוציא הגדול.

2. מהותו של בית חוניו והסיבה שהביאה לבנייתו, מתבאר בגמרא בעמוד ב.

3. **א. כתב רש"י**: אבל חייב כרת משום שחוטי חוץ, שהרי קרא עליה שם עולה, וכן מבואר

נמי שתפרש את הטעם משום **דנעשה כאומר "הריני נזיר על מנת שלא אתחייב באחריות קרבנותיו"**!?

והרי אף אם יאמר כן בהדיא לא יועיל לו, שהרי **נזיר, כל כמה דלא מייתי קרבנותיו לא מתכשר** [אין נזירותו פוקעת ממנו עד שמביא הוא את קרבנותיו].(4)

בהדיא בגמרא לקמן.

ב. התנאי הזה יש לפרשו בשני אופנים:

האחד: איני נודר אלא עולה אחת, אותה שאפריש בתחילה, וממילא אינו חייב באחריותה.

השני: אין אני מקבל עלי אלא הפרשת עולה בלבד ולא נתחייבתי להקריבנה, ולכן אינו חייב באחריותה; ומיהו ידוע בשם הגרי"ז, שהנודר קרבן מלבד שהוא מחוייב מטעם נדרו, עוד חל עליו חיוב אחריות, ואם כן יש לדון, שאם אינו מקבל עליו אחריות, הרי זה כמתנה על מה שכתוב בתורה.

ובשפת אמת נסתפק: אם פטר עצמו מחיוב אחריות רק מהריגתה בבית חוניו, או שמא אפילו אם נאבדה הבהמה הרי זה פטור; ונראה מדבריו שלא כפירוש זה ולא כפירוש זה, שהרי אם כן ודאי שפטור הוא מכל אחריות; וכן הסיק שם באמת השפת אמת ראה שם ראייתו, אך כתב ש"צריך עיון הטעם".

ורבי עקיבא איגר במשניות כתב לפרש לשון **רש"י**, שכתב "נעשה כאומר על מנת שאהרגנה ולא אתחייב באחריותה": נראה דסבירא ליה לרש"י, דבשומר שאומר סתם "על מנת שלא אתחייב באחריותה", היינו רק באחריות אונסים ואפשר אף לפשיעה, אבל מכל מקום לא על מזיק בידים, ולזה הוסיף רש"י: כיון דאמר "על מנת שאקריבנה בבית חוניו", הוי כפירש על מנת שלא אתחייב על הריגתה בידים; ומבואר אף מדברי רבי עקיבא איגר, שאינו מבין את הפטור כפי שנתבאר לעיל, שהרי אם כן למה ייפטר על מזיק בידים.

ובקצות החושן סימן עב סקי"ד הביא מדברי **התומים** שכתב, דבפשוטו נראה מן הסוגיא שהאומר "על מנת שלא אתחייב באחריותה" [כגון מי שקיבל משכון בתנאי זה], בכלל זה גם שלא יתחייב על מזיק בידים, שהרי פטור על הריגתה בבית חוניו, [דלא כרבי עקיבא איגר שלמד מדברי רש"י בהיפוך], אך כתב לדחות את הראיה: דשאני התם שהוא נדר על מנת כן, ואם כן הוה ליה כאומר "אם אהרגנו בידים לא יחול הנדר מעיקרא", ותו ליכא נדר; [ויש לעיין בגדר זה, שהרי אם כן איגלאי מילתא למפרע שלא נדר ולא הקדיש, ולמה אמרו בגמרא לקמן, שלרב המנונא, הרי הוא חייב משום שחוטי חוץ].

ובקצות החושן שם, כתב לדחות את הראיה מסוגייתנו מטעם אחר: דודאי מזיק בידים אינו בכלל לשון אחריות, דמה ענין אחריות למזיק, אלא דהתם גבי עולה פטור מזיק וכמו שכתבו תוספות פרק קמא דבבא קמא דף ו' ד"ה שור רעהו: דאפילו אדם המזיק פטור מקדשים, אלא דהאומר "הרי עלי עולה" הרי כי אמר "עלי" היינו דמוטל על כתפיה כדאיתא בש"ס, והוא מקבל כל אחריות אפילו של אונסין, ומשום הכי פריך: הא מקטל קטליה והוא נתחייב באחריות, ומשני, דנעשה כאומר "הרי עלי עולה על מנת שאיני חייב באחריותו" ... ואפילו נימא דמדרבנן על כל פנים חייב מזיק קדשים, היינו לבעלים, וכמו שכתב רש"י בפרק הניזקין גבי כהנים שפגלו במקדש, ומשום דהפסיד נדרו, אבל הבעלים עצמן שהזיקו פטורין להקדש, [ראה דבריו באריכות].

4. משמע, שאילו לא היתה שאר הנזירות תלויה בהבאת קרבנותיו, כי אז הוה ניחא; ויש לעיין

אלא אמר רבא: אדם זה לדורון בעלמא **נתכוין, אמר: אי סגיא בבית חוניו טרחנא,** אבל **טפי לא מצינא לאיצטעורי,** [אדם זה נתכוין להביא דורון בעלמא ולא חל עליה שם עולה, כי אמר זה בדעתו: אם די לי להביא בבית חוניו — הקרובה למקום מגורי — הרי טוב, ואם לא איני רוצה לטרוח יותר].(5)

ובנזיר נמי הטעם הוא כן, **דהאי גברא לצעורי נפשיה קא מיכוין** [לצער את עצמו באי שתיית יין], **אמר: אי סגיא בבית חוניו טרחנא, טפי לא מצינא לאיצטעורי.**(6)

ורב המנונא — דלעיל שלא פירש כן, והקשה עליו רבא מנזיר — **אמר לך:**

גבי **נזיר** אכן הטעם הוא **כדקאמרת.** ומיהו גבי **עולה** אין זה הטעם, אלא משום ד"**על מנת שלא אתחייב באחריותה**" **קאמר.**

ואף רבי יוחנן סבר לה להא דרב המנונא, שגבי עולה הטעם הוא משום שהתנה שלא להתחייב באחריות!

דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן:

האומר "**הרי עלי עולה שאקריבנה בבית חוניו**", **והקריבה בארץ ישראל** שלא במקום המקדש:

יצא, ואולם **ענוש כרת** משום שחוטי חוץ; הרי מבואר שההקדש חל, ולכן מחוייב הוא משום שחוטי חוץ, ואילו לדעת רבא, אינו חייב משום שחוטי חוץ שאינו הקדש כלל.(7)

בזה, כי לא מיבעיא אם גדר הקרבנות אינו מחיובי הנזירות שקיבל עליו, אלא שהוא מקבל נזירות, והנזירות היא זו שמחייבתו בקרבנות, שלפי זה פשיטא לכאורה שאינו יכול לפטור עצמו מזה, אלא אפילו אם הקרבנות הם חלק מקבלתו, [ראה מנחת אריאל שהביא חקירת האחרונים בזה], מכל מקום הרי מי שקיבל על עצמו נזירות מדבר אחד, הרי הוא נזיר לכל, ואיך יכול לומר שיביא קרבנותיו בבית חוניו; ועוד, שהרי אף את הקרבנות קיבל על עצמו, אלא שאמר להקריבם בבית חוניו, ואיך יכול להתנות כן, וכל זה צריך תלמוד, וראה מנחת אריאל.

5. **א.** נתבאר על פי הלשון; **ובתוספות בכתובות** נו א מבואר יותר [ראה שם שביארו את המשך הגמרא גבי נזיר, ועל פי דבריהם מתבארת כאן תחילת הגמרא]: תנאי הוא שמתנה בנדרו ובהקדשו, שאם ירצה להביא נדרו במקדש, כי אז יחול עליו הנדר ויחול ההקדש, ואם אינו יכול או אינו רוצה לטרוח, הרי על דעת כן לא נדר והקדיש; וראה **ברש"י** וכן מוכח בהמשך הגמרא, שלפי שיטה זו אין הוא חייב משום שחוטי חוץ.

ב. בתוספות שם נתקשו [על המשך הגמרא גבי נזיר, והוא הדין כאן]: הרי מתנה על מה שכתוב בתורה הוא, כי אין עולה אלא במקדש!?

ותירצו: לא אמרינן מתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל, אלא היכא שנתכוין לעקור מה שכתוב בתורה, אבל התם, סבור הוא שעושה מצוה בבית חוניו כמו בבית המקדש, ואין מתכוין לעקור.

6. לפי המבואר בהערה לעיל, היינו, שהתנה את נזירותו בהבאת קרבנותיו אם במקדש אם בבית חוניו.

7. כלומר, אם לבסוף לא הקריבה בבית המקדש.

תניא נמי הכי כרב המנונא ורבי יוחנן:

האומר "**הרי עלי עולה שאקריבנה במדבר** [ומשום שהיה סבור, מדבר עצמו קדוש הוא, כיון שהיה שם המשכן]", **והקריבה בעבר הירדן** [כלומר, בארץ ישראל שלא בירושלים], **יצא**, **וענוש כרת** משום שחוטי חוץ.

מתניתין:

הכהנים ששמשו בבית חוניו, לא ישמשו במקדש שבירושלים ואפילו שבו בתשובה.[8]

ואין צריך לומר שהם פסולים אם שמשו **לדבר אחר** [לעבודה זרה]; משום **שנאמר** [מלכים ב, כג]:[9]"

אך לא יעלו כהני הבמות[10] **אל מזבח ה' בירושלים, כי אם אכלו מצות** [כלומר, יאכלו שיירי מנחות שהם נאכלים מצות ואסורים בחימוץ][11] **בתוך אחיהם**

---

8. **בזבח תודה** העיר כאן, שאם כי אלו פסולים לעבודה ואף ששבו בתשובה, מכל מקום מומר שהוא אסור באכילת פסח [ולדעת הזבח תודה גם בשאר קדשים, ראה בזה במנחת אריאל], אין איסורו אלא כשלא שב בתשובה.

9. הגמרא מדייקת מלשון המשנה, שהשימוש בבית חוניו לא היה לעבודה זרה, אלא לשם שמים הקטירו שם, וכדעת רבי יהודה הסובר כן, ושלא כרבי מאיר הסובר שקיטרו שם לעבודה זרה.

ושיטת הרמב"ם בפירוש המשניות [הובא בתוספות יום טוב], שבאותו בית היו מקטירים יהודים וגויים, והיהודים עברו על "השמר לך פן תעלה עולותיך בכל מקום אשר תראה", שהוא איסור העלאה בחוץ.

אבל התוספות [בעמוד ב ד"ה והעלה עליו לשם שמים, והובא שם] כתבו: תימה הרי יש כאן איסור שחוטי חוץ; ומבואר, דפשיטא להו שלא עברו על איסור שחוטי חוץ, דלא כהרמב"ם.

ופירשו **התוספות**: ונראה, דלבני נח היה מעלה הנודרים נדרים ונדבות; **ובברכת הזבח** ביאר, דהיינו כתנא קמא בזבחים מה א, אבל לרבי יוסי שם, אף קדשי גויים עוברים עליהם משום שחוטי חוץ, וראה מה שכתבו בזה **הצאן קדשים והרש"ש**, ובמנחת אריאל.

10. **ברש"י מלכים** שם פירש, שהם כהנים שקיטרו לעבודה זרה; והנה לפי שיטת משנתנו שלא היה בית חוניו בית עבודה זרה, לכאורה צריך לומר שמשנתנו מפרשת את הפסוק על כהני במות המקטרים לשם ה', שאם לא כן מנין ידענו לפסול כהני בית חוניו לבית המקדש; ולשיטת הרמב"ם שהיו מקריבים בבמות בשעת איסור הבמות, ניחא בפשוטו; ולשיטת התוספות שהיו מקריבים קרבנות של גויים שאין בהם משום שחוטי חוץ, מכל מקום הרי מבואר בגמרא זבחים קטז ב, דאסור לסייען ולעשות שליחותן של הגויים המקריבים בבמותיהם; **אחרונים**.

11. **במגלת ספר** פרשת צו, ביאר את הטעם שהזכיר הכתוב דוקא אכילת שיירי מנחות והזכיר שהם נאכלים מצות, על פי מה שכתב **המשך חכמה** על הפסוק "לא תאפה חמץ, חלקם נתתי אותה מאשי": פירוש לא תאפה חמץ משום שחלקם נתתי אותה מאשי, כמו שעל המזבח לא יעלה שאור — כן בחלקם הנאכל, כי המנחה כולה נאכלת לד', רק החילוק: דאזכרתה

[הכהנים]"; ולמדנו:

הרי אלו כבעלי מומין, שהם **חולקין** בקדשים, **ואוכלין** אפילו קדשים הנאכלים לכהנים בלבד, וכמאמר הכתוב "כי אם אכלו מצות בתוך אחיהם", ואולם **לא מקריבין**.

גמרא:

שנינו במשנה: הכהנים ששמשו בבית חוניו לא ישמשו במקדש בירושלים, ואין צריך לומר לדבר אחר:

אמר רב יהודה: כהן ששחט אך לא הקריב **לעבודת כוכבים**, ושב בתשובה, הרי **קרבנו** — שהקריב במקדש ככהן — עולה לפני ה' **לריח ניחוח**,(12) כלומר, כשר הוא לעבודה במקדש, כיון שלא הקריב אלא שחט בלבד.

אמר רב יצחק בר אבדימי: מאי קראה [מנין דבר זה נלמד]?

משום שנאמר [יחזקאל מד]: "כה אמר ה' אלהים ערל לב וערל בשר לא יבוא אל מקדשי לכל בן נכר אשר בתוך בני ישראל. כי אם [כה תעשו להם] הלויים אשר רחקו מעלי בתעות בני ישראל, אשר תעו מעלי אחרי גילוליהם ונשאו עוונם ... **יען אשר ישרתו אותם לפני גילוליהם, והיו לבית ישראל למכשול עוון, על כן נשאתי ידי עליהם נאום ה' אלהים ונשאו עוונם**". **וכתיב בתריה** [בפסוק הסמוך] "**ולא יגשו אלי לכהן לי** ..." — הרי למדנו ממאמר הכתוב "אשר ישרתו אותם לפני גילוליהם": **אי עבד שירות** לפני עבודה זרה **אין**, אכן לא יגש אלי לכהן לי, ואילו **שחיטה לאו שירות הוא** [שחיטה לאו עבודה], ואינו נפסל בזה מלכהן לה'.

הגמרא מביאה כאן ארבע מחלוקות של רב נחמן ורב ששת בדיני כהן שעבד לעבודה זרה:

המחלוקת הראשונה: **איתמר: שוגג** אדם **בזריקה** של קרבן לעבודה זרה, כיצד הוא דינו לכהן לפני ה':

רב נחמן אמר: קרבנו שיקריב לפני ה' **ריח ניחוח**, כיון ששגג.

רב ששת אמר: אין קרבנו ריח ניחוח, ואף שבשגגה עשה.

אמר רב ששת: מנא אמינא לה, שאפילו בשגגה נפסל הוא מלכהן לה'?

משום **דכתיב** [בכתוב דלעיל]: "יען אשר ישרתו ... **והיו לבית ישראל למכשול עוון**", **מאי לאו** או **מכשול** או **עוון** בן כך ובין כך ייפסל מלכהן, **ומכשול** הרי היינו **שוגג**, ואילו **עוון מזיד** הוא, ופסל הכתוב את זה

נאכל על גבי המזבח שהאש אוכלה, והנותר אוכלים בני אהרן במקום קדוש, לכן אמרו שמחמץ שיריים לוקה.

וזהו שאמר הכתוב כאן, שלא מיבעיא שאר קדשי קדשים שהם אוכלים, אלא אפילו שיירי מנחות שהם נאכלים מצות ואכילתם היא במקום הקטרה, מכל מקום יאכלו כהני הבמות.

12. בהמשך הסוגיא יתבאר, שנחלקו אמוראים, אם היתר זה הוא אף לשוחט במזיד לעבודת כוכבים, או רק כששחט בשוגג.

ואת זה מלכהן.

ורב נחמן הסובר שהשוגג בעבודה זרה אינו נפסל, הוא משום שהוא מפרש **מכשול דעוון** הוא נפסל, אבל שוגג לבד אינו נפסל.

אמר רב **נחמן מנא אמינא לה** שהשוגג בעבודה אינו נפסל:

משום **דתניא** על הכתוב [במדבר טו] בפרשת חטאת שמביא העובד עבודה זרה: "**וכפר הכהן על הנפש השוגגת בחטאה בשגגה**", **מלמד שכהן** — שעבד עבודה זרה בשוגג — **מתכפר על ידי עצמו**, שמביא את קרבנו בעצמו, היות והיה חטאו בשגגה.והרי **במאי** עוסק הכתוב? **אילימא בשחיטה** ששחט כהן זה בשוגג לעבודה זרה, והתירו הכתוב משום שחטא בשגגה, אם כן **מאי איריא שוגג**, והרי **אפילו מזיד נמי** כשר הוא לכהן, וכדברי רב יהודה לעיל —

אלא לאו בזריקה עוסק הכתוב, שזרק כהן בשוגג לעבודה זרה, והרי זה מכפר על עצמו כיון שחטא בשגגה.

ורב ששת — הסובר: שגג בזריקה, נפסל — **אמר לך** לדחות את הראיה מן הכתוב:

לעולם עוסק הכתוב **בשחיטה** בשגגה של הכהן המכפר, וכי השוחט **במזיד לא נעשה משרת לעבודת כוכבים**!? כלומר, עד כאן לא אמר רב יהודה אלא בשחיטה בשוגג שהוא כשר, אבל במזיד, אף הוא חשוב "ישרתו אותם לפני גילוליהם" — ונפסל.

ואזדו רב נחמן ורב ששת **לטעמייהו**!

המחלוקת השניה:

דאיתמר: הזיד בשחיטה לעבודה זרה:

רב נחמן אמר: קרבנו ריח ניחוח; ולשיטתו, מוכרח שהיתר הכתוב בכהן שחטא בשגגה לכפר על עצמו היינו כששגג בזריקה, דאילו בשחיטה, הרי אפילו במזיד כשר הוא.

ורב ששת אמר: כיון שהזיד, **אין קרבנו ריח ניחוח**, ומה שהתיר הכתוב "בחטאה בשגגה", יש לפרשו על שחיטה בלבד.

וטעמיהם: **רב נחמן אמר: קרבנו ריח ניחוח**, כיון **דלא עבד שירות**, כי שחיטה לאו עבודה היא.

רב ששת אמר: אין קרבנו ריח ניחוח, כי מכל מקום **נעשה משרת לעבודת כוכבים**. קט-ב

אמר רב נחמן: מנא אמינא לה שהשוחט ואפילו במזיד אינו נפסל? מהא **דתניא**:

כהן שעבד עבודת כוכבים, ושב בתשובה הרי **קרבנו ריח ניחוח** —

ובמאי עוסקת הברייתא, **אילימא בשוגג** ולכן קרבנו ריח ניחוח, כך אי אפשר לומר, שהרי:

אם כן **מאי** "**ושב**", והרי **שב ועומד הוא**, כי מתחילה לא הרשיע אלא בשוגג עשה —

אלא פשיטא שהברייתא עוסקת **במזיד** —

ואי עוסקת הברייתא בכגון שעבד לה **בזריקה**, כך אי אפשר לומר, שהרי:

אם כן **כי שב מאי הוי, הא עבד לה שירות** ופסול הוא —

אלא לאו, בהכרח עוסקת הברייתא בכגון שעבד לה **בשחיטה** ובמזיד, ומכל מקום

כשר הוא, הרי למדנו שהשוחט כשר אפילו כשהזיד.

ורב ששת אמר לך לדחות את הראיה:

לעולם עוסקת הברייתא בכגון ששחט[1] **בשוגג**, ודקשיא לך מאי "ושב", לא תיקשי, כי **הכי קאמר**:

אם שב מעיקרו, דכי עבד בשוגג עבד, הרי **קרבנו ריח ניחוח; ואם לאו** היינו — ששחט במזיד — **אין קרבנו ריח ניחוח.**

המחלוקת השלישית: **השתחוה לעבודת כוכבים** ולא הקריב לה קרבנות:

רב נחמן אמר: קרבנו ריח ניחוח.

ורב ששת אמר: אין קרבנו ריח ניחוח.

המחלוקת הרביעית: **הודה לעבודת כוכבים** ואמר לה "אלי אתה".

רב נחמן אמר: קרבנו ריח ניחוח.

ורב ששת אמר: אין קרבנו ריח ניחוח.

הגמרא מצריכה את ארבעת המחלוקות שבין רב נחמן ורב ששת: בשגג בזריקה, הזיד בשחיטה, השתחוה והודה, שלרב נחמן קרבנו ריח ניחוח, ולרב ששת אין קרבנו ריח ניחוח:

וצריכא רב ששת להשמיענו בכל ארבעת האופנים הנזכרים שאין קרבנו ריח ניחוח:

דאי אשמועינן הך קמייתא [אילו לא השמיענו רב ששת אלא שהשוגג בזריקה אין קרבנו ריח ניחוח], הייתי אומר:

רק **בהחהיא קאמר רב ששת משום** דסוף סוף **עבד ליה שירות, אבל שחיטה דלא עבד ליה שירות אימא מודה ליה לרב נחמן** דאפילו במזיד קרבנו ריח ניחוח, ק משמע לן.

ואי אשמעינן רב ששת רק שהמזיד **בשחיטה** אין קרבנו ריח ניחוח, הייתי אומר **משום דעבד ליה עבודה** בקרבנות, **אבל השתחוה, דלא עבד ליה עבודה, אימא לא** ייפסל ואפילו במזיד — [2]

צריכא.

ואי אשמועינן רב ששת רק **השתואה** שהוא נפסל בה, הייתי אומר, דהוא **משום דעביד ליה מעשה, אבל הודה, דדיבורא בעלמא** הוא, **אימא לא** נפסל —

לפיכך **צריכא.**

שנינו במשנה: הכהנים ששמשו בבית חוניו לא ישמשו במקדש שבירושלים, **ואין צריך לומר לדבר אחר:**

מדייקת הגמרא: **מדקאמר "אין צריך לומר לדבר אחר"** דהיינו כהנים ששמשו לעבודה זרה, **מכלל דבית חוניו** — הנזכר ברישא

---

1. בהכרח צריך לפרש כן, שהרי לרב ששת עצמו, אם שגג בזריקה נפסל.

2. יש ללמוד מכאן, דכשם שלא פסל רב ששת בשחיטה אלא במזיד, כך לא פסל בהשתחואה והודאה אלא במזיד, שאם לא כן, הרי הצרך רב ששת להשמיענו שבהשתחואה נפסל ואפילו בשוגג, מה שלא ידענו משחיטה, שאינו נפסל בה אלא במזיד.

— **לאו עבודת כוכבים הוא**, ואם כן הרי **תניא** במשנתנו **כמאן דאמר** בברייתא הבאה: **בית חוניו לאו עבודת כוכבים הוא; דתניא**, שנחלקו בדבר רבי יהודה ורבי מאיר:

אותה שנה שמת שמעון הצדיק שהיה כהן גדול, **אמר להן** שמעון הצדיק: **שנה זו הוא** [על עצמו אמר] **מת!**

אמרו לו: מנין אתה יודע?

אמר להן: כל יום הכפורים כשבאתי ככהן גדול להכנס לבית קדשי הקדשים, **נזדמן** [היה מזדמן] **לי זקן אחד לבוש לבנים, ונתעטף לבנים, ונכנס עמי ויצא עמי;**(3) ואילו **בשנה זו נזדמן לי זקן אחד לבוש שחורים ונתעטף שחורים, ונכנס עמי ולא יצא עמי.**

לאחר הרגל [סוכות של אותה שנה], **חלה** שמעון הצדיק **שבעת ימים, ומת.**

ומאז נמנעו אחיו הכהנים מלברך בשם המפורש, ואפילו בבית המקדש.

בשעת פטירתו אמר להם שמעון הצדיק:

חוניו בני ישמש תחתי בכהונה גדולה!

נתקנא בו שמעי אחיו של חוניו בנו של שמעון הצדיק משום **שהיה גדול ממנו** [מחוניו] **שתי שנים ומחצה**, והיה סבור, שלו יאתה הכהונה הגדולה תחת אביו.

מה עשה: **אמר לו** שמעי לחוניו:

בוא ואלמדך סדר עבודה; הלבישו — שמעי לחוניו — **באונקלי** [מלבוש של עור] **וחגרו בצילצול** [אזור], **והעמידו אצל המזבח.**

ובעוד שחוניו עומד על גבי המזבח בבגדיו המשונים, הלך שמעי **ואמר להם לאחיו הכהנים:**

ראו מה נדר זה [חוניו] **וקיים לאהובתו:**

"אותו היום שאשתמש בכהונה גדולה, אלבוש באונקלי שליכי ואחגור בצילצול שליכי".

האמינו לו, **ובקשו אחיו הכהנים להורגו** לחוניו, **ורץ** חוניו **מפניהם, ורצו אחריו.**

הלך חוניו **לאלכסנדריא של מצרים ובנה שם מזבח, והעלה עליו לשום עבודת כוכבים.**

וכששמעו חכמים בדבר שהעליל שמעי על חוניו, **אמרו: מה זה** [שמעי] **שלא ירד לה** [לכהונה] **כך** עשה, **היורד לה על אחת כמה וכמה**; כלומר, אם שמעי שלא נתמנה לכהונה גדולה כל כך נתקנא עד שעשה כך לאחיו, הרי מי שכבר ירד ואנו באים להורידו, שלא נעשה כן כדי שלא יקלקל עצמו.

דברי רבי מאיר.

אמר לו רבי יהודה לרבי מאיר:

לא כך היה מעשה שנתמנה חוניו ושמעי קלקל, ובנה חוניו מקדש לעבודה זרה, **אלא:**

לא קיבל עליו [לא נתרצה] **חוניו** להתמנות לכהונה גדולה, כיון **שהיה שמעי אחיו גדול ממנו שתי שנים ומחצה; ואף על פי כן —**

---

3. **בתוספות** הביאו **מירושלמי** שהקשה: הרי כתיב "וכל אדם לא יהיה באוהל מועד בבואו

שמתחילה ויתר לאחיו — **נתקנא בו חוניו בשמעי אחיו** וביקש להורגו.(4)

מה עשה: **אמר לו** חוניו שהיה תלמיד חכם יותר משמעי [ולכך ציוה אביו למנותו] לשמעי:

בוא ואלמדך סדר עבודה; והלבישו — חוניו לשמעי — **באונקלי** [מלבוש של עור], **וחגרו בצילצול** [אזור], **והעמידו אצל המזבח.**(5)

ובעוד שמעי עומד על גבי המזבח בבגדיו המשונים, הלך חוניו **ואמר להם לאחיו הכהנים:**

ראו מה נדר זה [שמעי] **וקיים לאהובתו:**

"אותו היום שאשתמש בכהונה גדולה, אלבוש באונקלי שליכי ואחגור בצילצול שליכי".

האמינו לו, ובקשו אחיו הכהנים להורגו לשמעי,(6) **וסח להם** שמעי **את כל המאורע,** היינו, שהסיתו חוניו לכך.(7)

ומששמעו כן, **בקשו להרוג את חוניו, ורץ מפניהם, ורצו אחריו; רץ חוניו לבית המלך ורצו אחריו, כל הרואה אותו אומר "זה הוא** המתחייב בדבר ולא שמעי שעשה" **"זה הוא".**(8)

הלך חוניו לאלכסנדריא של מצרים ובנה שם מזבח, והעלה עליו לשם שמים, שנאמר: "ביום ההוא יהיה מזבח לה' בתוך ארץ מצרים, ומצבה אצל גבולה לה'".

וכששמעו חכמים בדבר, אמרו: ומה זה [חוניו] **שברח ממנה** [מן הכהונה] בתחילה, **כך** עשה, הרי **שהמבקש לירד לה על אחת כמה וכמה.**

לכפר בקודש עד צאתו", ואפילו מלאכים [משום] דכתיב בהם "ודמות פניהם פני אדם"!? ומשני הירושלמי "שמא שכינה היתה".

4. נתחרט על מה שעשה, וחשב בלבו להרוג את שמעי אחיו, כדי שיחזור אל המעלה, לפי שאי אפשר לו לחזור, כמו שידעת מיסודי תורתינו, שכל העולה במעלה ממעלות התורה אין מורידין אותו לעולם, אלא בסיבה שיתחייב מחמתה להורידו, שמעלין בקודש ולא מורידין, ולא יהיה כהן גדול אלא אחד בכל העולם, לפיכך ביקש תחבולות על שמעי אחיו; **פירוש המשניות להרמב"ם.**

5. הגיש אותו למזבח ללמדו איך יעבוד, לא שיגיע בשום עבודה מן העבודות, מפני שאסור בעבודה מחוסר בגדים; **פירוש המשניות להרמב"ם.**

6. קפצו המון הכהנים להורגו, מפני גודל העבירה הזאת שנעשית במקדש, שבגדו וחשב אפודתו מעידים על מה שאמר אחיו; **פירוש המשניות להרמב"ם.**

7. הפציר בהם עד שימתינו לו עד שידבר, ולתת לו רשות לדבר עד שיקבלו דבריו ממנו, והוא הגיד להם איך בא עליו אחיו בתחבולותיו, וחקרו הענין תכלית החקירה, ונתאמת שהוא נקי, ושחוניו הוא העובר כדי שיתמנה כהן גדול, והלעיג על המזבח ועל העבודה עד שעשה מה שעשה, ויבקש ההמון להורגו; **פירוש המשניות להרמב"ם.**

8. על פי מהרש"א, וראה שם.

תניא: אמר רבי יהושע בן פרחיה שהיה נשיא:

בתחילה קודם שנתמניתי **כל האומר לי "עלה** לגדולה"! **אני כופתו ונותנו לפני הארי.**

עתה משכבר עליתי לגדולה, **כל האומר לי לירד ממנה, אני מטיל עליו קומקום של חמין** —

שהרי שאול המלך **ברח ממנה** [מן הגדולה, שלא רצה להיות מלך], **וכשעלה** לגדולה ונתמנה למלך, **ביקש להרוג את דוד** שבא ליטול ממנו את המלוכה.

אמר הקשה **ליה מר קשישא בריה דרב חסדא לאביי:**

רבי מאיר — הסובר שבנה חוניו את הבית לעבודה זרה — **האי קרא דרבי יהודה** — המורה שיהיה בית בנוי לה' במצרים.... — **מאי עביד ליה** [כיצד יפרשנו]!?

ומפרשינן: מקרא זה בא **לכדתניא:**

לאחר מפלתו של סנחריב, יצא חזקיה ומצא בני מלכים גויים, **שהיו יושבין בקרונות של זהב, הדירן** [עשה שיקבלו עליהם בנדר] **שלא לעבוד עבודת כוכבים** —

שנאמר: "ביום ההוא יהיו חמש ערים בארץ מצרים מדברות שפת כנען

קי-א **ונשבעות לה' צבאות,** [עיר ההרס יאמר לאחת]".

הלכו אותם בני מלכים **לאלכסנדריא של מצרים ובנו מזבח, והעלו עליו לשם שמים, שנאמר:**

"ביום ההוא יהיה מזבח לה' בתוך ארץ מצרים ...", ובריתא זו כשיטת רבי מאיר היא, שפסוק זה אינו מתיחס לבית חוניו, כי הוא היה בית עבודה זרה, אלא למזבח זה.

כתיב בהמשך הפסוק "ביום יהיו חמש ערים ... **עיר ההרס יאמר לאחת":**

ומפרשינן **מאי "עיר ההרס יאמר לאחת"?**

כדמתרגם רב יוסף לאותו פסוק:

"קרתא דבית שמש דעתיד למיחרב איתאמר דהיא חדא מנהון" [העיר בית שמש שעתידה להיחרב היא אחת מחמש הערים], כלומר, "עיר ההרס" מתפרש לשני ענינים: עיר השמש [כי "הרס" הוא שמש, וכמבואר בהמשך], ו"עיר ההרס" כפשוטו — שתיהרס.

מפרשת הגמרא: **וממאי ד"עיר ההרס" לישנא דשימשא הוא** [מנין ש"הרס" הוא לשון שמש]?

דכתיב [איוב ט]: **"האומר לחרס ולא יזרח".**

כתיב בישעיה מג: "ועתה כה אמר ה' בוראך יעקב ויוצרך ישראל אל תירא כי גאלתיך ... אל תירא כי אתך אני ממזרח אביא זרעך וממערב אקבצך. אומר לצפון [לרוח צפונית] תני [את הגלויות שבצפון], ולתימן [לרוח דרומית] אל תכלאי [את עצמך, אלא] **הביאי בני מרחוק, ובנותי מקצה הארץ":**

"הביאי בני מרחוק", אמר פירש **רב הונא:**

אלו גליות של בבל, שדעתן מיושבת עליהן — **כבנים,** כי בבבל אין עליהם עול קשה של מלכות.

"ובנותי מקצה הארץ": אלו גליות של שאר ארצות, שאין דעתן מיושבת עליהן — כבנות, כי בשאר ארצות המלכות מכבידה את עולה על היהודים.

אמר רבי אבא בר רב יצחק, אמר רב חסדא, ואמרי לה, אמר רב יהודה אמר רב:

מצור ועד קרטינגי, בין צור לקרטינגי **מכירין** הגויים **את ישראל** כמו שהיו בכבודם הראשון, ולכך אין הם מכבידים את עולם עליהם, ומכירין גם **את אביהם שבשמים** [מאמינים בו], ואינם מאמינים בעבודה זרה.

ואילו מצור כלפי מערב, ומקרטינגי כלפי מזרח: אין מכירין את ישראל, ולא את אביהן שבשמים.

איתיביה רב שימי בר חייא לרב:

והרי כתיב [מלאכי א]: **"ממזרח שמש עד מבואו גדול שמי בגויים, ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי ומנחה טהורה"!?**

אמר ליה רב לרב שימי: **וכי שימי את**, וכי אתה הוא שימי שהוא חכם גדול, ואתה מקשה לי דבר זה שאינה קושיא!? (1)

והרי כך היא כוונת הכתוב: **דקרו ליה אלהא דאלהא** [הגויים קוראים לקב"ה אלהי האלילים], היינו: מאמינים הם בעבודה זרה, אלא שמאמינים גם בה' שהוא מעל אליהם.

כתיב **"בכל מקום מוקטר מוגש לשמי":**

ומקשינן: **בכל מקום** מקטירים לה' **סלקא דעתך!?**

אמר פירש **רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן:**

אלו תלמידי חכמים העוסקים בתורה בכל מקום, ומעלה אני עליהן כאילו מקטירין ומגישין לשמי.

"ומנחה טהורה": זה הלומד תורה בטהרה, שנושא אשה לטהר מחשבותיו **ואחר כך לומד תורה.** (2)

כתיב [תהלים קלד]: **"שיר המעלות, הנה ברכו את ה' כל עבדי ה' העומדים בבית ה' בלילות".**

מאי "בלילות"?

אמר רבי יוחנן:

אלו תלמידי חכמים העוסקים בתורה בלילה, שמעלה עליהן הכתוב כאילו עסוקים בעבודה, וכמאמר הכתוב "בבית ה'".

כתיב [דברי הימים ב, ב]: "וישלח שלמה אל חירם מלך צור לאמר כאשר עשית עם דוד אבי ותשלח לו ארזים לבנות לו בית

---

1. כן פירש **רש"י** בפירושו הראשון; ועוד פירש: ויש אומרים, רב לא היה זוקף עיניו אלא כובשן כל שעה משום צניעות.

2. **כתבו התוספות**: בפרק קמא דקידושין [כט ב] איכא למאן דאמר איפכא ["ריחיים בצוארו ויעסוק בתורה!?"], ואמרינן: ולא פליגי, הא לן [לבני בבל שהיו לומדים חוץ למקומם, ואין עול הפרנסה מוטל עליהם, והא להו [לבני ארץ ישראל הלומדים במקומם].

לשבת בו. הנה אני בונה בית לשם ה׳ אלהי להקדיש לו להקטיר לפניו ... ועולות לבוקר ולערב לשבתות ולחדשים ולמועדי ה׳ אלהינו **לעולם זאת על ישראל**״:

אמר רב גידל אמר רב:

זה מזבח בנוי, ומיכאל שר הגדול עומד ומקריב עליו קרבן.(3)

ורבי יוחנן אמר:

אלו תלמידי חכמים העסוקין בהלכות עבודה, שמעלה עליהם הכתוב כאילו נבנה מקדש בימיהם.

אמר ריש לקיש:

מאי דכתיב [ויקרא ז]: ״**זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת ולאשם**״?

לומר לך: **כל העוסק בתורה, כאילו הקריב עולה מנחה חטאת ואשם.**(4)

אמר תמה **רבא:**

האי ״**לעולה למנחה**״, אם כפירושך, וכי היה לו לומר ״לעולה למנחה״!? והרי ״זאת התורה — **עולה ומנחה**״ **מיבעי ליה** למימר, כי אז משמע שהתורה היא עולה ומנחה!?

אלא אמר פירש **רבא:**

כל העוסק בתורה, אינו צריך לא עולה ולא מנחה ולא חטאת ולא אשם.(5)

אמר רבי יצחק:

מאי דכתיב ״**זאת תורת החטאת**״, ומאי דכתיב ״**זאת תורת האשם**״?

לומר לך: **כל העוסק בתורת חטאת, כאילו הקריב חטאת, וכל העוסק בתורת אשם, כאילו הקריב אשם.**

מתניתין:

נאמר בעולת בהמה ״**אשה ריח ניחוח**״, **ובעולת עוף** ״**אשה ריח ניחוח**״, **ובמנחה** ״**אשה ריח ניחוח**״, כדי **לומר לך:**

אחד המרבה [מביא קרבן בהמה שהוא קרבן גדול] **ואחד הממעיט** [מביא קרבן עוף או מנחה שהוא קרבן קטן] כולם מרוצים הם, **ובלבד שיכוין לבו לשמים.**

גמרא:

אמר רבי זירא: מאי קראה, מנין יש לנו ללמוד עוד שאחד המרבה ואחד הממעיט בקרבנות שכרו שוה?

---

3. לפי פשוטו כוונת הכתוב היא, שדבר זה יהיה לעולם ולכן צריך ארזים שיהיה הבנין חזק; וכנראה כוונת הגמרא היא, שהיות והבית עתיד להיחרב לא שייך לומר ״לעולם״, ודרשינן ליה, שבאמת בשמים הוא לעולם.

4. אפשר שהכוונה היא, שאם עסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת, וכן בכל השאר, ועל דרך דברי רבי יצחק בהמשך הסוגיא; אבל לפי רבא הכוונה היא, שעסק התורה מכפר במקום קרבנות, ולאו דוקא עסק בתורת הקרבנות.

5. **פירש רש״י:** דהכי משמע ״זאת התורה לעולה״, כלומר במקום העולה, ״למנחה״ בשביל המנחה, כגון ״לכם״ בשבילכם, כלומר, התלמוד תורה מכפר על עוונותינו; [ולכאורה

שנאמר [״**מתוקה שנת העובד** [עבודת הקרבנות] **אם מעט ואם הרבה יאכל** [שכרו]״.(6)

רב אדא בר אהבה אמר: מהכא:

״ברבות הטובה רבו אוכליה, ומה כשרון לבעליו״, כלומר, ברבות הקרבנות רבו הכהנים האוכלים אותם, ומה יתרון יש בזה לבעליו הוא הקדוש ברוך הוא, כי הוא אינו מסתכל אלא אם כוונתו לטובה, וריבוי הבשר אינו כלום אלא לגבי כהנים.

תניא: אמר רבי שמעון בן עזאי:

בוא וראה מה כתיב בפרשת קרבנות, שלא נאמר בהן לא ״אל״ ולא ״אלהים״ אלא ה׳, כדי **שלא ליתן פתחון פה לבעל דין לחלוק** ולומר הרבה רשויות יש, ואחד ציוה להקריב לו קרבן זה, וזה ציוה להקריב לו קרבן אחר, לכך נאמר בכולם ״ריח ניחוח לה׳״ שכולם מאת מי ששמו ה׳.

הוסיף עוד רבי שמעון בן עזאי ודרש:

ונאמר בשור הנס ״אשה ריח ניחוח״, ובעוף הדק ״אשה ריח ניחוח״, ובמנחה ״אשה ריח ניחוח״, כדי **לומר לך:**

אחד המרבה ואחד הממעיט, ובלבד שיכוין את לבו לשמים.

ושמא תאמר: לאכילה הוא [הקב״ה] **צריך**, לפיכך **תלמוד לומר** [תהלים נ]:

״אם ארעב לא אומר לך כי לי תבל ומלואה״; ונאמר [בפסוקים קודמים]: **״כי לי כל חיתו יער, בהמות בהרי אלף, ידעתי כל עוף הרים, וזיז שדי עמדי.** [ונאמר בפסוק מאוחר וסמוך ל״אם ארעב״]: **האוכל** [האם אוכל] **בשר אבירים, ודם עתודים** [האם] **אשתה״.**

לא אמרתי אליכם ״זבחו״, כדי שתאמר אעשה רצונו [אהנהו בקרבנות] **ויעשה רצוני**, כי **לא לרצוני** [להנאתי] **אתם זובחים, אלא לרצונכם אתם זובחים**, לצורך עצמכם לקיים מצוותי שתהא לכם כפרה בכך, **שנאמר ״לרצונכם תזבחוהו״.**

דבר אחר: ״לרצונכם תזבחוהו״, כדי ללמד: **לרצונכם זבחו, לדעתכם זבחו —**

כדבעא מיניה שמואל מרב הונא:

מנין למתעסק בקדשים, [מתעסק בסכין לחתוך דבר אחר(7) ושחט בהמת קדשים] **שהוא פסול, שנאמר**(8) [ויקרא א]:

היה אפשר לפרש: ״לעולה״ כמו ״לא עולה״, וכמשנה דנדרים י ב: ״לחולין שאוכל לך״, דמשמע: לא חולין אלא קרבן].

6. **פירש רש״י**: שנת העובד עבודת קרבנות ומביאו למזבח, מתוקה שנתו שהוא ישן ולא ירא.

7. נתבאר על פי לשון **רש״י** כאן; ובחולין קי א פירש: כגון מתעסק בסכין להגביהו או לזרוק ושחט בקדשים.

והתוספות בזבחים מז א הביאו דברי **רש״י בחולין**, והקשו: כי האי גוונא אפילו בחולין פסול לרבנן ... ואפילו מתכוין לחתיכה כגון זרק סכין לנועצה בכותל דחשיב מתכוין לחתיכה ... אפילו הכי פסלי רבנן עד שיתכוין לחתיכת סימנין, [ראה עוד שם]!?

ונראה, דהאי מתעסק בקדשים היינו מתכוין לחתיכת סימנין ולא לשם זביחה, דבחולין כשר

"ושחט את בן הבקר" שתהא שחיטה לשם בן בקר, ולא מתעסק.

אמר לו:[9] **זו בידינו הוא**, כלומר, מקרא זה הייתי יודע, ומכאן אנו למדים שמצוה להתכוין, ואילו אני שאלתי: **לעכב מנין**, שהרי בקדשים בעינן "שנה עליו הכתוב לעכב"?

אמר לו:[10] "**לרצונכם תזבחוהו**", **לדעתכם זבחו**, הרי שנה עליו הכתוב לעכב.

הדרן עלך הרי עלי עשרון
וסליקא לה מסכת מנחות

ובקדשים פסול; ועוד יש מתעסק אחר: כגון סבור שהוא חולין, וכולהו מ"ושחט את בן הבקר" נפקי.

8. אפשר שצריך לומר: אמר לו: שנאמר ...

9. לפי ההגה"ה דלעיל בהערה 8, הרי ש"אמר לו" היינו שמואל לרב הונא.

10. נכתב על פי ההגה"ה שבגליון.